عمادة الدراسات
جامعة القدس

"الحرية مقصد من مقاصد الشريعة الإسلامية"

محمد طه عليان محمد

رسالة ماجستير

القدس– فلسطين
1433 هـ– 2012م

"الحرية مقصد من مقاصد الشريعة الإسلامية"

إعداد الطالب: محمد طه عليان محمد
بكالوريوس التربية الإسلامية- جامعة القدس المفتوحة

المشرف: الدكتور أحمد عبد الجواد

قدمت هذه الرسالة استكمالاً لمتطلبات درجة الماجستير في الفقه والتشريع
وأصوله بكلية الدراسات العليا- جامعة القدس

القدس- فلسطين
1433 هـ- 2012م.

جامعة القدس
كلية الدراسات العليا
برنامج ماجستير الفقه والتشريع وأصوله

إجازة الرسالة

"الحرية مقصد من مقاصد الشريعة الإسلامية"

إعداد الطالب: محمد طه عليان محمد
الرقم الجامعي: 20912816

المشرف الدكتور: أحمد إسماعيل عبد الجواد

نوقشت هذه الرسالة وأجيزت بتاريخ: 4/ 8/ 2012 من قبل لجنة المناقشة المدرجة أسماؤهم وتواقيعهم:

1- رئيس لجنة المناقشة: د. أحمد عبد الجواد التوقيع:
2- ممتحنـــاً داخليـــاً: د. محمـــد عساف التوقيع:
3- ممتحنـــا خارجيـــاً: د. أيـــمن البدارين التوقيع:

القدس- فلسطين
1344هـ- 2012م.

الإهداء

إلى سيدي وسيد الكونين والثقلين، محمد رسول الله صلى الله عليه وسلم.

إلى أمتي الحرة الكريمة.

إلى شعبي الحر المجاهد.

إلى كل من يهوى الحرية ويَتَشَوَّف إليها، ويرفض الظلم والقهر والاستبداد.

إلى كل من يأبى السَّيْرَ في موكب العبيد.

إلى روحيّ والديَّ العزيزين.

إلى جميع أفراد أسرتي الأعزاء، الذين صبروا وتحملوا معي مشاق هذا العمل.

إليهم جميعاً أهدي هذا الجهد المتواضع، راجياً الله Y أن يتقبله مني.

إقرار

أقر أنا مقدم الرسالة، أنها قدمت لجامعة القدس لنيل درجة الماجستير، وكانت نتيجة أبحاثي الخاصة، باستثناء ما تم الإشارة له حيثما ورد، وأن هذه الرسالة أو أي جزء منها لم يقدم لنيل درجةٍ عُليا لأي جامعةٍ أو معهدٍ.

الاسم: محمد طه عليان محمد

التوقيع:

التاريخ:

شكر وتقدير

انطلاقاً من قول الله سبحانه وتعالى: **{وَإِذْ تَأَذَّنَ رَبُّكُمْ لَئِن شَكَرْتُمْ لأَزِيدَنَّكُمْ }** .[1] وقول رسوله ρ: **(من لا يشكر الناس لا يشكر الله)**[2]. أتقدم بالشكر الجزيل إلى فضيلة الدكتور أحمد عبد الجواد، الذي لم يألُ جهداً في النصح والتوجيه والإرشاد على مدار مدةٍ تربو على سنةٍ ونصفٍ تقريباً، حتى أتممت هذا العمل، ووصَلْتُ به إلى ما هو عليه الآن، كما وأتقدم بالشكر الجزيل إلى أصحاب الفضيلة: الدكتور حسام الدين عفانة، والدكتور محمد عساف، والدكتور شفيق عياش، والدكتور جمال أبو سالم، الذين تلقيت دراستي العليا في هذه الجامعة الموقرة على أيديهم. والشكر موصول لفضيلة الدكتور أيمن البدارين والذي كان المناقش الخارجي لهذه الرسالة، ولكل العاملين في هذا الصرح العلمي الشامخ، ولكل من وقف إلى جانبي في كتابة وإنجاز هذا البحث، حتى منَّ الله عليَّ بإتمامه.

---

[1] سورة إبراهيم، الآية: (7).

[2] الترمذي، محمد بن عيسى السلمي، الجامع الصحيح سنن الترمذي، كتاب البر والصلة، باب ما جاء في الشكر لمن أحسن إليك، برقم: 1954، 4/ 339، تحقيق: أحمد محمد شاكر وآخرون، دار إحياء التراث العربي، بيروت. ب. ط. ب. ت. قال الألباني: حديث صحيح.

مُلخَّص

من خلال البحث في موضوع هذه الدراسة يمكنني أن أعرف الحرية على أنها حق الشخص في التفكير والاعتقاد وإبداء الرأي والإعلان والتصرف، من خلال ما يعتقد ويفكر ويرى، وفق ضوابط الشرع، ودون المساس بالصالح العام أو الخاص.

وقد جاءت أهمية هذه الدراسة لما لها من مسيسٍ مباشرٍ بحياة الإنسان ومشاعره بشكل عام، وكذلك من باب البيان والإثبات بأن الشريعة الإسلامية قد قصدت الحرية وكفلتها للناس كافة.

وقد سلكتُ في بيان هذا الموضوع المنهج الاستقرائي، حيث جمعت ما أمكنني جمعه من النصوص والأدلة من القرآن الكريم والسنة النبوية وأعمال الصحابة ψ ، وضمها إلى بعضها البعض وتحليلها والتعليق عليها بما يتناسب مع الموضوع قيد البحث.

وقد خَلُصَت هذه الدراسة إلى عدة نتائج منها: أن الحرية حاجة إنسانية، جعلها الله منحة منهُ للإنسان عامة دون تمييز بسبب معتقد أو عرق أو لون، وأن الحرية ليست وليدة الصراعات والأهواء والرغبات البشرية، بل هي من مقاصد الشريعة الإسلامية، وأنها الوسيلة الكبرى لأخذ الحقوق وأداء الواجبات، وبها يتمكن الإنسان من تحمل مسئولياته ونتائج أفعاله، وقد تعددت جوانبها في الشريعة الإسلامية فمنها الحرية العقدية والفكرية والشخصية والاجتماعية والاقتصادية والسياسية. وأن الحرية على قسمين: منها السلبية المطلقة التي ليس لها حدود أو قيود، ومنها الإيجابية المقيدة، وهذه هي الحرية المقصودة في الشريعة الإسلامية.

ومن التوصيات التي جاءت في هذه الدراسة: التحذير من المحاولات التي يُقصد بها تغييب أو إلغاء معنى الحرية ومقصدها من الشريعة الإسلامية، أو عدم فهمه الفهم الصحيح من أي طرف كان، وعدم التلاعب بإنسانية الإنسان وحريته وكرامته، وكذلك ضرورة التقاء أهل الاختصاص في العلوم الدنيوية، مع أهل الاختصاص في العلم الشرعي، وعند النوازل والمستجدات خاصة، وعدم تفرد أي جهة بالحكم أو القول في مسألة لها علاقة بالطرف الآخر، دون اطلاعه عليها وإبداء رأيه فيها.

"Freedom is one of the purposes of the Islamic legislation"

By: Mohammad Taha Elayyan M.
Supervisor: D. Ahmad Abd- Aljawwad

Abstract

In this study, I can define freedom as the right for each person in thinking, belief, express opinion and behave in this own concept within the rules.

This importance of this study appears, because its necessity for human life and their feelings, and how the Islamic legislation gave freedom to people in general.

The style of this study relied on the recital method, I collected so many proofs and scripts from the Holy Quran, The prophets life and deeds of the prophets followers where I combined, analyzed and commented on them in a suitable style.

During this study, I came out with some results and conclusions such as; freedom is a human need for all people without discrimination because of belief, race or color.

Also, freedom is spontaneous not controlled by human desires. It is the way that makes man be aware of his right and duties. freedom has many aspects in Islamic legislation such as; freedom in faith, thinking, privacy, social, economic and political.

Freedom is divided into two sections: negative freedom which has no limits, and positive freedom which is controlled and that what Islamic legislation calls for.

Some recommendations: The alert of some attempts to mislead or cancel the real concept of freedom in Islamic legislation.

Also the importance of finding a common point between the specialists in the earthly subject and the religious ones, and not to force any opinion on each others.

Π

المقدمة:

الحمد لله رب العالمين حمداً كثيراً طيباً مباركاً فيه، يليق بجلاله وعظيم سلطانه، وأشهد أن لا إله إلا الله الواحد الأحد، وأشهد أن محمداً عبده ورسوله، بلغ الرسالة وأدى الأمانة ونصح الأمة وكشف الله به الغُمَّة، صلى الله عليه وعلى آله وصحبه وسلم، أما بعد:

فمن عظيم رحمة الله وكرمه على بني آدم، أنه لم يجعل لهم في الكون معبوداً غيره، فهو الوحيد الذي وجبت طاعته والإذعان لأمره ونهيه قولاً وفعلاً واعتقاداً، واقتضت حكمة الله كذلك، أن لا يكون الإنسان بفطرته عبداً لغير الله سبحانه وتعالى، وأنه لم يُخلق إلا لعبادة الله وحده، وتَرْكِ عبادة سواه، لقوله سبحانه وتعالى: **{وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ}**[1]. كما وأن الله Y لم يسمح لبشرٍ أيّاً كان، بأن يصبح حاكماً مطلقاً، ولا لأحدٍ من البشر أن يطيع هذا الحاكم المزعوم لمجرد أمره ونهيه، ومن هنا كان المقصد الرئيس من نزول القرآن، نَزْعَ نِيرِ[2] العبودية عن الناس كافة، وكذلك إبطال كل أنواع الجهل والظلم والقهر والاستبداد عليه، ووجوب التمتع بالحقوق والحريات الكاملة في الفكر والقول والفعل، بعد أن يكون هذا الإنسان عبداً لله وحده. كما وأن الإسلام ومن خلال أحكامه، قد وضع الأسس التي تضمن التخلص من العبودية، وأبطل استعباد الإنسان لأخيه الإنسان، وكذلك أمر بتحرير وجدانه من الخضوع لغير الله سبحانه، فلا عبودية إلا لله الواحد.[3]

ومن ينظر في كتاب الله Y يرى وبكل وضوحٍ ومن خلال آيات الله ضراوة الحرب التي لا هوادة فيها؛ والتي شنَّها سبحانه وتعالى على المستبدين والظالمين، وعلى من سلب البشر حقوقهم وحرياتهم التي وهبها الله لهم.

ولقد كان رسول الله ρ أكبر وأفضل وأحق من دَعا إلى الحرية والكرامة الإنسانية، ونَبْذ العبودية والظلم وسَلْبِ الحقوق أو التعدي على حياة الإنسان وكرامته، وكان ذلك لسببين، أما الأول: فقد كان ρ مبعوثاً من الله يدعو ويطبق منهجه الذي أنزله لعباده؛ فلا يجوز للمبعوث أن يخالف أمر باعثه. وأما الثاني: فقد كان مقصد وغاية بعثته ρ أن يضع عن الإنسانية

---

[1] سورة الذاريات، الآية: (56) .

[2] وهي الخشبة المعترضة على عُنُقَيِّ الثورين المقرونين للحراثة، (نير الفدان). الزَّبيدي، محمد مرتضى الحسيني، تاج العروس من جواهر القاموس، تحقيق: إبراهيم الترزي، مطبعة حكومة الكويت، مادة: نير ، 14/ 324، الكويت، 1422هـ- 2002م.

[3] قميحة، جابر، المعارضة في الإسلام بين النظرية والتطبيق، ص: 21، دار الجلاء، القاهرة، ط1، 1998م.

إصرهم والأغلال من تراكُمات العهود السابقة. لقول الله سبحانه وتعالى: **{ وَيَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَالأَغْلاَلَ الَّتِي كَانَتْ عَلَيْهِمْ}.**[1] وتخليصهم ممن سَلَبَهُم حرياتهم وحقوقهم وكرامتهم وإنسانيتهم، وكذلك من مذلة حكم وتسلط الإنسان على أخيهِ الإنسان. لقوله تعالى: **{وَلاَ يَتَّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضاً أَرْبَاباً مِّن دُونِ اللّهِ}.**[2]

ولا بد من الإشارة إلى أن النبي نفسه ρ كان مُلزَماً وملتزِماً بطاعة الله وحده، فلم يكن يدعو البشر لطاعته، بل كانت الدعوة لطاعة الله وتنفيذ أوامره واجتناب نواهيه وحده. **{ إِنْ أَتَّبِعُ إِلاَّ مَا يُوحَى إِلَيَّ }.**[3] وما كانت طاعة البشر للنبي ρ إلا من باب أنه أُعطي الدين والحكم من الله، وكان مُبلِّغاً عنه سبحانه، لقوله صلى الله عليه وسلم: **(إنما أنا بشر، إذا أمرتكم بشيء من دينكم فخذوا به، وإذا أمرتكم بشيء من رأيٍ، فإنما أنا بشر).**[4]

وعليه فليست طاعة الحُكام إلا من حيث اعتبارهم مُنفِّذين لأحكام الله، وما طاعة العلماء إلا من حيث إنهم يُرشدون الناس ويدعونهم إلى شريعة الله وحده.

وقد يتراءى للبعض بأن الشريعة الإسلامية، لا يعدو كونها مجموعةً من الأوامر والنواهي والتعاليم المُحددة التي أنزلها الله Y لا مناص للإنسان من تطبيقها والتقيد والالتزام بها والقيام عليها، دون تدخلٍ فيها، ودون وجود أي مساحةٍ لِفِكْرِهِ ورأيه. وبذلك فلا وجود لحرية الإنسان عامةً، أو للمسلم خاصةً، ولا مجال فيها لإعمال الرأي أو الفكر أو العقل، وما عليه إلا أن يطيع ويلتزم. ومن هنا كان الردُّ والتوضيح والبيان، لكل من يرى ذلك ويقول به أو يميل إليه، وعليه لا بد من البيان بأن الشريعة الإسلامية لا يمكن إلا أن تكون شريعةً حرةً حريةً ربانيةً حقيقيةً بامتياز.

وليس أدل على مقصد الحرية في الشريعة الإسلامية من آيات الله سبحانه وتعالى، ومن أقوال وأعمال نبي الرحمة والحرية ρ مع أصحابه أو مع أعدائه. سواءً أكان ذلك من باب المشورة، أو الحض والتشجيع على قول الحق حتى لو كان الرأي مخالفاً، أو من خلال الحوار وتقبل رأي الآخر، أو من خلال إعمال الفكر والبحث والتحري عن الحقيقة، وتكوين الرأي السديد وإبدائه بكل قوةٍ وجرأةٍ، وكذلك من خلال رفض الظلم ونُصرة الحق والخير والدفاع

---

[1] سورة الأعراف، الآية: (157).

[2] سورة آل عمران، الآية: (64) .

[3] سورة الأنعام، الآية: (50).

[4] القشيري، مسلم بن الحجاج النيسابوري، صحيح مسلم، كتاب الفضائل، باب فضل النظر إليه صلى الله عليه وسلم، برقم: 2362، ص: 962، اعتني به: الكرمي، بيت الأفكار الدولية، الرياض، 1419هـ- 1998م. ب. ط.

عنهما إذا احتاج الأمر ذلك. وقد رجع ρ في كثير من المواقف إلى آراء صحابته ψ والذين تعلموا من الرسول الكريم، طلب الحرية والتطلع إليها، والعمل على توظيفها في مشوار حياتهم. كما سيأتي تفصيله إن شاء الله.

أهمية الدراسة:

جاءت أهمية هذه الدراسة من جهتين، عامةً وأخرى خاصةً في ذات الموضوع.

أما الجهة العامة فتظهر من خلال الآتي:

1- الحاجة الماسة لكل من يجتهد في مقاصد الشريعة، ولكل من يتصدى للإفتاء، في أن يتعرف على المقاصد وطرق إثباتها، وكيفية دراسة المستجَدات وتناول النوازل والتعامل معها من المنظور الإسلامي الصحيح الواسع.

2- الإدراك الحقيقي بأن الشريعة الإسلامية شريعة مقاصدية وغائية بامتياز.

وأما الجهة الخاصة الملاصقة لذات الموضوع وصُلبه فتتمثل في الآتي:

1- بيان أهمية الحرية والحاجة الماسة إليها في حياة الإنسان، حيث لا يمكن للحياة أن تستقيم على التمام، دون وجود الحرية الحقيقية التي أرادها الله للإنسان وجعلها منحة ربانية وحاجة إنسانية، وقاعدة متينة وأساسية لكل مقصد من مقاصد الشريعة الأخرى، فبفقدها يلحق النقص والضرر في جوانب كثيرة من الحياة ويلحق مساس كبير في حياة الإنسان بشكل عام، وفي المقاصد الشرعية الأخرى بشكل خاص.

2- الإثبات بأن الحرية مقصد من مقاصد الشريعة الإسلامية وغاياتها، وبيان ذلك وتأصيله من الناحية الشرعية، ثم بيان موقع ورتبة هذا المقصد من بين المقاصد.

الدراسات السابقة:

رغم الجهود الكبيرة من العلماء، المأجورين من الله سبحانه وتعالى، ولكل من اجتهد وأضاف لعلم المقاصد عامةً، ورَبَطَهُ بحقوق الإنسان وحريات خاصةً، ومن خلال بحثي في هذا الموضوع، لم أعثر على دراسةٍ وافيةٍ شاملةٍ أظهرت الحرية كمقصد من مقاصد الشريعة الإسلامية على شكل موضوع كامل متكامل، إلا أن الأمر لم يخلُ عن الذكر أو الإشارة والتوضيح والشرح، عن الحقوق والحريات عامةً عند العلماء والكُتاب والباحثين، الذين سنشير إلى ومضات من جهود بعضهم.

1- الشيخ محمد الطاهر بن عاشور في كتابه **(مقاصد الشريعة الإسلامية)**، وقد أشار إلى أن الحرية مقصد أصلي من مقاصد الشريعة الإسلامية.[1]

2- أحمد الريسوني في كتابه **(حقوق الإنسان محور مقاصد الشريعة)**، حيث بين وجوب الاهتمام أولاً بإنسانية الإنسان، قبل الحديث عن حقوقه، لأن وجود الإنسان سابق على هذه الحقوق والحريات[2].

3- راشد الغنوشي في كتابه **(الحريات العامة في الدولة الإسلامية)**، حيث يجزم أن أصول الحريات الغربية، مردُّه إلى الإسلام والمسلمين؛ وذلك لعدم وجود أصولٍ للحريات في تاريخهم أو حضارتهم.[3]

4- محمد أبو زهرة في كتابه **(تنظيم الإسلام للمجتمع)**، وقد بين في كتابه أن الإسلام دعا إلى الحرية وضَمِنَها.[4] وقد بين في كتابه **(المجتمع الإنساني في ظل الإسلام)**، أن الإسلام قد جاء باحترام الشخصية الإنسانية، ولا يكون هذا الاحترام إلا مع الحرية وممارستها بجميع أنواعها، وأن الإسلام والتَّحَكُّمَ نقيضان لا يجتمعان[5].

5- عبد الستار قاسم في كتابه **(الحرية والتحررية والالتزام في القرآن)**، حيث قال: إن الإسلام جاء لتحرير الإنسان من كل المقيدات الدنيوية غير الطبيعية.[6] وفي كتابه **(حرية الفرد الفرد والجماعة في الإسلام)**، بين أن دين الإسلام هو دين التحرير، الذي يُبعد الناس عن عبادة الناس، وعن الأهواء والمصالح، إلى عبادة الله وحده.[7]

وكثير غير هؤلاء العلماء، فجزاهم الله عنا خير الجزاء لما قدموه في هذا المجال وغيره. ومن الجدير ذكره أن الكثير من العلماء والباحثين قد تكلموا في موضوع الحرية بشكل عام،

---

[1] ابن عاشور، محمد الطاهر، مقاصد الشريعة الإسلامية، ، ص: 390، تحقيق: محمد الطاهر الميساوي، دار النفائس، عمان- الأردن، ط2، 1421هـ.

[2] الريسوني، أحمد، وآخرون، حقوق الإنسان محور مقاصد الشريعة الإسلامية، ص: 39، وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية، الدوحة- قطر، ط1، 2002م.

[3] الغنوشي، راشد، الحريات العامة في الدولة الإسلامية، ص: 75، مركز دراسات الوحدة العربية، 1993م. ب. ط.

[4] أبو زهرة، محمد، تنظيم الإسلام للمجتمع، ص: 144، دار الفكر العربي، القاهرة. ب. ط.، ب. ت.

[5] أبو زهرة، محمد، المجتمع الإنساني في ظل الإسلام، ص: 187، دار الفكر العربي، القاهرة. ب. ط.، ب. ت.

[6] قاسم، عبد الستار، الحرية والتحررية والالتزام في القرآن، ص: 73، مركز الديمقراطية وتنمية المجتمع، نابلس- فلسطين، 2012م. ب. ط.

[7] قاسم، عبد الستار، حرية الفرد والجماعة في الإسلام، ص: 118، دار المستقبل، الخليل- فلسطين، ط 1، 1418هـ- 1998م.

وليس كمقصد من مقاصد الشريعة الإسلامية، ولا يخلو الأمر من إشارات إلى الموضوع، وأما ما أَوَدُّ القيام به في هذه الدراسة، فهو التأصيل للحرية كمقصدٍ من مقاصد الشريعة الإسلامية؛ من خلال استقراء الآيات القرآنية والنصوص النبوية، وممارسات الصحابة الكرام وأعمالهم، من أجل البيان والتأكيد على أن الحرية مقصد من مقاصد هذه الشريعة الغراء، لا يجوز لأيٍ كان حاكماً أم محكوماً أن يسلبها أو يجتزءها أو يعطلها؛ لأنه يكون بذلك قد عطل غايةً وهدفاً ربانياً عظيماً.

سبب اختياري للموضوع:

وكان سبب اختياري لهذه الدراسة تحديداً دون غيرها، لما لها من مسيسٍ مباشرٍ بمشاعر كل إنسانٍ حرٍ عامةً، ولكل مسلمٍ حرٍ باحثٍ عن الحق والحرية والإنصاف، تلك الحرية- الحقيقية- التي حُرم منها كثير من البشر- وبفعل البشر- في كثير من أنحاء المعمورة، في أوقاتٍ كثيرةٍ وفي هذا الوقت خاصة، حيث تتلاطم الأفكار والآراء والاتجاهات، في مظاهر سلبية للحرية غير المنضبطة والتي قد فلتت من عقالها، حتى أن الأشياء باتت تسمى في كثيرٍ من الأحيان بغير مسمياتها، وتُفَسَّرُ المصطلحات- التي كان مُتَّفَقاً ومتعارفاً عليها- حسب الأهواء والمصالح والرغبات والشهوات، حتى أصبحت مثل هذه الحريات غير المنضبطة ولا المُتَّزِنَةِ، معاول هدم في أخلاقيات الأمم والمجتمعات وقِيَمِها. حيث بتنا نرى كل المتناقضات تُقترف في أنحاء الأرض تحت شعار واسم الحرية، فصار التَّفَلُّتُ والظلم والقهر والاستبداد والجبر والإكراه واغتصاب الحقوق ونهب الثروات وحتى قتل النفوس البريئة أو إذلالها، يُرتكب تحت شعار الحرية ومبرراتها، وعليه وفي مثل هذه الأحوال، لا بد من استبانة الدرب وتوضيح مَعالم الطريق.

ومن الأسباب الأخرى، عدم وجود دراسةٍ فقهيةٍ تأصيليةٍ وافيةٍ تُحيط بالموضوع تحت هذا العنوان تحديداً.

منهجية البحث:

ومن هنا وفي هذه الدراسة كان لزاماً علي أن اجتهد لإعطاء هذا الموضوع ما يستحق من البحث والتأصيل المقاصدي، محاولاً إيفاءه حقه، مقتفياً في ذلك طرق التوثيق الصحيحة والعلمية المتبعة، سالكاً المنهج الاستقرائي والاستنباطي، محللاً الآراء والأقوال، مستشهداً بكتاب الله سبحانه وتعالى، وسنة الحبيب المصطفى- صلى الله عليه وسلم- وبما تمكنت من جمعه-على ضعفي- من النصوص والأدلة والآثار التي تُؤصِّلُ للموضوع قيد البحث وتُدلِّل

عليه، وخلال ذلك ترجمت لما رأيت أنه من غير المشهورين من الأعلام والعلماء الذين ورد ذكرهم في البحث.

وقد أشرت في التوثيق في نهاية بعض الكتب التي لم يحدد لها طبعة بالإشارة: ب. ط. وإن لم يُذكر لها تاريخ للنشر بالإشارة: ب. ت. وإذا لم تُذكر دار النشر أشرت بالإشارة: ب. ن.

وقد تَرَدَّدْتُ بدايةً لاعتقادي الأكيد أن البحث تحت هذا العنوان تحديداً، يحتاج إلى جهد كبيرٍ وعلمٍ ودرايةٍ واسعين، ورغم علمي ببساطة قدرتي، وصعوبة ظروف الحياة، وكثرة المسئوليات التي تقف عائقا في طريق البحث والكتابة في كثيرٍ من الأحيان، إلا أنني وبإرادة الله أولاً، ثم بتشجيعٍ من أساتذتي- جزاهم الله خيراً- قد خُضت غمار هذا البحث، قاصداً وجه الله العظيم راجياً العون والسداد والإلهام والإفادة. فإن وفقت وأحسنت فمن الله، وإن أخطأت فمن نفسي ومن الشيطان.

وقد اشتملت هذه الدراسة على فصول ثلاثة، واحتوى كل فصلٍ على عدة مباحث، واندرج تحت كل مبحثٍ عدة مطالب، رتبتها على النحو الآتي:

خطة البحث:

الفصل الأول: مقاصد الشريعة الإسلامية وطرق إثباتها.

المبحث الأول: تعريف مقاصد الشريعة، نشأتها، أهميتها، فوائدها، والعمل بها.

المطلب الأول: تعريف مقاصد الشريعة.

المطلب الثاني: نشأة مقاصد الشريعة.

المطلب الثالث: أهمية مقاصد الشريعة، وفوائدها، والعمل بها.

المبحث الثاني: إثبات مقاصد الشريعة وأقسامها

المطلب الأول: طرق إثبات مقاصد الشريعة.

المطلب الثاني: أقسام مقاصد الشريعة.

الفصل الثاني: الحرية والعبودية.

المبحث الأول: الحرية مفهومها، وأهميتها، وأنواعها.

المطلب الأول: تعريف الحرية لغة واصطلاحاً.

المطلب الثاني: أهمية الحرية.

المطلب الثالث: أنواع الحرية.

المطلب الرابع: الحرية وعلاقتها بمقاصد الشريعة الأخرى.

المبحث الثاني: العبودية والرق مفهومها ونشأتها، أنواعها، أضرارها وعلاجها.

المطلب الأول: تعريف العبودية والرق لغةً واصطلاحاً.

المطلب الثاني: نشأة العبودية والرق وأنواعها.

المطلب الثالث: الأسباب والطرق المؤدية إلى العبودية والرق.

المطلب الرابع: التحرر من العبودية والرق من مقاصد الشرع.

المطلب الخامس: ما تختلف فيه أحكام العبيد عن الأحرار.

المطلب السادس: العبودية والرق الجديد.

المبحث الثالث: الشورى والديمقراطية.

المطلب الأول: الحرية بين الإسلام والغرب.

المطلب الثاني: الشورى وعلاقتها بالديمقراطية.

الفصل الثالث: الحرية من مقاصد الشريعة الإسلامية.

المبحث الأول: تأصيل مقصد الحرية.

المطلب الأول: مقصد الحرية في القرآن الكريم.

المطلب الثاني: مقصد الحرية في السنة النبوية.

المطلب الثالث: مقصد الحرية عند الصحابة الكرام.

المبحث الثاني: الحريات في الشريعة الإسلامية وضوابطها.

المطلب الأول: حرية الاعتقاد والعبادة.

المطلب الثاني: حرية الفكر والرأي والتعبير.

المطلب الثالث: حرية التملك والحيازة والإنفاق.

المطلب الرابع: حرية العمل والكسب.

المطلب الخامس: حرية الأمن والسفر والتنقل.

المطلب السادس: الحرية السياسية.

الخاتمة والتوصيات

مسرد الآيات

مسرد الأحاديث والآثار

مسرد الأعلام

مسرد المراجع

مسرد المحتويات

الفصل الأول: مقاصد الشريعة الإسلامية وطرق إثباتها.

المبحث الأول: تعريف مقاصد الشريعة، نشأتها، أهميتها، فوائدها، والعمل بها.

المطلب الأول: تعريف مقاصد الشريعة.

المطلب الثاني: نشأة مقاصد الشريعة.

المطلب الثالث: أهمية مقاصد الشريعة، وفوائدها، والعمل بها.

المبحث الثاني: إثبات المقاصد الشرعية وأقسامها.

المطلب الأول: طرق إثبات مقاصد الشريعة.

المطلب الثاني: أقسام مقاصد الشريعة.

المبحث الأول: تعريف مقاصد الشريعة، نشأتها، أهميتها، فوائدها، والعمل بها.

المطلب الأول: تعريف مقاصد الشريعة

إن مصطلح مقاصد الشريعة مصطلح مركب من كلمتين، وحتى يستقيم المعنى ويتضح، لا بد من تعريف كل كلمة منهماعلى حدة، لغةً واصطلاحاً.

المقاصد لغة: المقاصد جمع مَقْصَد وأصل الكلمة قَصَدَ يقصد قصداً[1]. ووردت كلمة المقاصد في اللغة بمعانٍ عدة منها:

المعنى الأول: استقامة الطريق، طريق قاصد: سهل ومستقيم، وسفر قاصد سهل قريب ، ومنه قوله تعالى: **{وَعَلَى اللّهِ قَصْدُ السَّبِيلِ }**[2]. أي على الله تبيين الطريق المستقيم، والدعاء إليه بالحجج والبراهين الواضحة [3].

المعنى الثاني: الاعتماد والأَم وإتيان الشيء والتوجه. يُقال: قَصَدَهُ وقَصَدَ له وقَصَدَ إليه، يقصده إذا توجه إليه عامداً [4].

المعنى الثالث: القرب والسهولة، يقال: بيننا وبين الماء ليلة قاصِدةٌ، أي: هينة السير، لا تعب فيها ولا بطء [5].

المعنى الرابع: العدل والتوسط، يقال: قصد في الحكم، أي: عدل. والقَصْدُ في النفقة يكون بين الإسراف والتقتير، يقال: فلان مُقْتِصدٌ في النفقة. والقصد في المشي: الاعتدال والتوسط [6]. [6]. قال تعالى: **{وَاقْصِدْ فِي مَشْيِكَ}**[7].

وبعد عرض المعاني لكلمة المقاصد لغةً، وهي: الاستقامة والسهولة، والاعتماد والأَ م والتوجه، والقرب، والعدل والتوسط. يمكن القول بأن كل هذه المعاني الواردة صفات ومزايا

---

[1] الزَّبيدي، تاج العروس، مادة: قصد، 174/20.

[2] سورة النحل، الآية: (9).

[3] ابن منظور، محمد بن مكرم الأفريقي، لسان العرب، مادة قصد، 353/3، دار صادر، بيروت- لبنان، ط1. ب. ت.

[4] نفس المصدر، مادة قصد.

[5] الرازي، محمد بن أبي بكر بن عبد القادر، مختار الصحاح، ، مادة: قصد، 560/1، تحقيق: محمود خاطر ، مكتبة لبنان- بيروت، 1415– 1995. ب. ط.

[6] نفس المصدر، مادة قصد، 560/1.

[7] سورة لقمان، الآية: (19).

اتسمت بها الشريعة الإسلامية، وهي ملاحظة فيها كذلك، وتفردت بها عن غيرها من الشرائع الأخرى. وأما أقرب المعاني لموضوع هذه الدراسة فهو المعنى الثاني ، وهو الاعتماد والأَم وإِتيان الشيء والتوجه.

المقاصد اصطلاحاً: ولا يفوتني التنويه، قبل البدء في تفصيل المعنى الاصطلاحي للمقاصد وتوضيحه، إلى أنه قد ورد عند بعض الأصوليين والفقهاء استخدامهم كلمة المصالح أو المصلحة، وأطلقوها على المقاصد غير مفرِّقين بينهما في المعنى. وأما المقاصد كَلَقَبٍ لِعِلْمٍ خاص، فلم أقف على تعريفٍ محددٍ لها عند المتقدمين من الأصوليين؛ ذلك لأنهم لم يذكروا تعريفاً علمياً محدداً لها، وإنما بينوا حقيقة المقاصد ومحتوياتها والتطرق إلى متعلقاتها وما تشتمل عليه، من ناحية الأسماء والأقسام والأمثلة الدالّة والموضّحة لها، وأمورٍ أخرى لا تتضمن تعريفاً صريحاً محدداً. وسنعرض إلى بعض ما قاله بعض أقطاب هذا العلم في هذا الصدد.

قال الإمام الجويني[1] في هذا المجال: "فهذه قواعد كلية تخامر العقول من أصول الشريعة لا تكاد تخفى، وإن دَرَسَت تفاصيل المذاهب"[2]. وهذه إشارة من الإمام الجويني إلى وجود قواعد كليةٍ ومعانٍ عامةٍ، يتوجب على كل من يتصدر البحث في هذه الشريعة أن يتنبه إليها إذا ما أراد الفهم والبحث في المعاني ومعرفة القواعد. ويمكن القول بأن ما ورد من توصيفٍ لا يعتبر تعريفاً للمقاصد.

---

[1] هو: عبد الملك بن عبد الله بن يوسف الجويني، أبو المعالي، الملقب بإمام الحرمين، الفقيه الأصولي المتكلم، ولد سنة 419هـ، تفقه على يدي والده وغيره من العلماء، له مصنفات عدة منها: غياث الأمم والتياث الظلم، والعقيدة النظامية في الأركان الإسلامية، والبرهان، والتلخيص في مختصر التقريب، والورقات في أصول الفقه. توفي بنيسابور سنة 478هـ. السبكي، تاج الدين بن علي بن عبد الكافي، طبقات الشافعية الكبرى، 165/5، باب: الطبقة الثالة، تحقيق: محمود محمد الطناحي وعبد الفتاح محمد الحلو، ، دار هجر، السعودية ، ط2، 1413هـ. الزركلي، خير الدين، الأعلام،160/4، دار العلم للملايين، بيروت- لبنان، ط15، 1423هـ 2002م.

[2] الجويني، عبد الملك بن عبد الله بن يوسف، غياث الأمم و التياث الظلم، 316/1، تحقيق: فؤاد عبد المنعم و مصطفى حلمي، دار الدعوة الإسلامية، الإسكندرية- مصر، 1399هـ- 1979م. ب. ط.

وقال الإمام الغزالي[1] في مقاصد الشريعة والمصلحة: "لكنا نعني بالمصلحة المحافظة على مقصود الشرع، ومقصود الشرع من الخلق خمسة، وهو أن يحفظ عليهم دينهم وأنفسهم وعقولهم ونسلهم ومالهم، فكل ما يتضمن حفظ هذه الأصول الخمسة فهو مصلحة"[2].

ومن خلال ما سبق من كلام الإمام الغزالي، يُفهم أنه أراد حصر المقاصد الخمسة المذكورة وتحديدها، ويصعب اعتبار ذلك تعريفاً لها، كما ويلاحظ أنه أطلق مصطلح المصلحة بدل المقصد، وكان ذلك من باب الترادف في اللفظ.

وقد تطرق الإمام الغزالي أيضاً إلى المقاصد وتعريفها في كتابه شفاء الغليل حيث قال: "فرعاية المقاصد عبارة حاوية للإبقاء ودفع القواطع، وللتحصيل على سبيل المثال ابتداءً " [3].

وقد بين الإمام أن المقصود بالإبقاء هو دفع المضرة، وأن التحصيل هو جلب المنفعة. فكأنه عرف المقاصد بأنها جلب المصلحة ودفع المفسدة. غير أنه يمكن أن يقال: إن هذا ليس تعريفاً للمقاصد، وإنما هو توضيح للطريقة التي يمكن بها تحصيل المقاصد ودفع المفاسد.

وأما الإمام الشاطبي[4] ومع اهتمامه وعنايته بالمقاصد، إلا أنه لم يحدد تعريفاً معيناً لها أيضاً. وربما كان ذلك لأن الأمر لديه من الوضوح على قدرٍ لا يحتاج إلى تعريف. أو لأنه كتب كتابه الموافقات للطلبة الراسخين في العلم المتبحرين فيه، كما أشار إلى ذلك حيث قال:

---

[1] هو: محمد بن محمد بن محمد الغزالي الطوسي، أبو حامد، حجة الإسلام، فقيه، أصولي، فيلسوف ، متصوف، ولد وتوفي بطوس بخراسان، كثير الترحال في طلب العلم، له ما يقارب مئتي مصنف، منها: إحياء علوم الدين، والمستصفى في علم الأصول، وشفاء الغليل في بيان الشبه والمخيل، وتهافت الفلاسفة، والمنخول، ومسالك التعليل. توفي عام 505هـ. ابن خلكان، أبو العباس شمس الدين أحمد بن محمد بن أبي بكر، وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، تحقيق: إحسان عباس، 463/1، دار صادر، بيروت- لبنان. الذهبي، شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان، سير أعلام النبلاء، 19/ 323، تحقيق: شعيب الأرناؤط و محمد نعيم العرقسوسي، مؤسسة الرسالة، بيروت- لبنان، ط1، 1403هـ- 1983م. الزركلي، الأعلام، 22/7.

[2] الغزالي، محمد بن محمد بن محمد أبو حامد الغزالي، المستصفى من علم الأصول، 174/1، تحقيق: محمد عبد السلام عبد الشافي، دار الكتب العلمية، بيروت- لبنان، ط1، 1413هـ- 1993م.

[3] الغزالي، محمد بن محمد بن محمد أبو حامد الغزالي، شفاء الغليل في بيان الشبه والمخيل ومسالك التعليل، ص: 159، تحقيق: زكريا عميرات، دار الكتب العلمية، بيروت لبنان، 1420هـ- 1999م. ب. ط.

[4] هو: إبراهيم بن موسى بن محمد اللخمي الغرناطي الشهير بالشاطبي، أصولي حافظ، من أئمة المالكية، يعتبر من المجددين والمبدعين في علم المقاصد، توفي عام 790هـ. من أهم مؤلفاته: الموافقات في أصول الفقه، و الاعتصام، و المجالس، عنوان الاتفاق في علم الاشتقاق. الزركلي، الأعلام، 75/1. كحالة، عمر رضا، معجم المؤلفين، 118/1، مؤسسة الرسالة، بيروت- لبنان، ط1، 1414هـ- 1993م.

"ولا يُسمح للناظر في هذا الكتاب أن ينظر فيه مفيداً أم مستفيداً، حتى يكون ريَّان من علم الشريعة، أصولها وفروعها، منقولها ومعقولها، غير مخلدٍ إلى التقليد والتعصب للمذهب"[1].

أما العلماء المعاصرون، فقد ورد عندهم تعريفات متعددة ذات عباراتٍ وألفاظٍ مختلفةٍ في غالب الأحيان لمقاصد الشريعة كلقب، إلا أنها متقاربة بالمجمل في معانيها ودلالاتها، ومنها:

1- قال محمد الطاهر بن عاشور [2] في تعريف مقاصد الشريعة: مقاصد التشريع العامة هي المعاني والحِكَم الملحوظة للشارع في جميع أحوال التشريع أو معظمها، بحيث لا تختص ملاحظتها بالكون في نوع خاص من أحكام الشريعة، ثم تابع قائلاً: فيدخل في هذا أوصاف الشريعة وغايتُها العامة، والمعاني التي لا يخلو التشريع عن ملاحظتها، ويدخل في هذا أيضاً معانٍ من الحِكَمِ ليست ملحوظةً في سائر أنواع الأحكام، لكنها ملحوظة في أنواعٍ كثيرةٍ منها[3].

ثم عرف المقاصد الخاصة قائلاً: "هي الكيفيات المقصودة للشارع لتحقيق مقاصد الناس النافعة، أو لحفظ مصالحهم العامة في تصرفاتهم الخاصة، كي لا يعود سعيهم في مصالحهم الخاصة بإبطال ما أُسِّسَ لهم من تحصيل مصالحهم العامة، إبطالاً عن غفلةٍ أو استنزالَ هوى وباطل شهوة. ويدخل في ذلك كل حكمةٍ روعيت في تشريع أحكام تصرفات الناس"[4].

2- وقال علال الفاسي [5] في تعريف المقاصد: "المراد بمقاصد الشريعة: الغاية منها والأسرار التي وضعها الشارع عند كل حكم من أحكامها"[6].

---

[1] الشاطبي، إبراهيم بن موسى اللخمي الغرناطي، الموافقات في علم الأصول، 124/1، تحقيق: أبو عبيدة مشهور بن حسان آل سلمان، دار ابن عفان، الخُبر السعودية، ط1، 1417هـ- 1797م.

[2] هو: محمد الطاهر بن عاشور، (1296 - 1393 هـ = 1879 - 1973 م)، رئيس المفتين المالكيين بتونس وشيخ جامع الزيتونة وفروعه، عين عام 1932م شيخاً للإسلام مالكياً، وهو من أعضاء المجمعين العربيين في دمشق والقاهرة. له مصنفات مطبوعة من أشهرها: مقاصد الشريعة الإسلامية، و أصول النظام الاجتماعي في الإسلام، و التحرير والتنوير في تفسير القرآن، وكتب كثيرا في المجلات، الزركلي، الأعلام، 6/ 174.

[3] ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، ص:251.

[4] نفس المصدر، ص: 415.

[5] هو: علال أو(محمد علال) بن عبد الواحد بن عبد السلام بن علال بن عبد الله بن المجذوب الفاسي الفهري، زعيم وطني، من كبار الخطباء العلماء في المغرب، ولد بفاس وتعلم بالقرويين، اعتقلته السلطات الفرنسية ونفته عدة مرات، توفي عام 1394هـ- 1974م. له عدة كتب منها: مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها، ودفاع عن الشريعة، والنقد الذاتي. الزركلي، الأعلام، 246/4.

[6] الفاسي، علال، مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها، ص:7، دار الغرب الإسلامي، ط5، 1993.

3- وعرفها أحمد الريسوني قائلاً: "إن مقاصد الشريعة هي الغايات التي وضعت الشريعة لأجل تحقيقها لمصلحة العباد"[1].

4- وعرفها يوسف أحمد العالم قائلاً: "ومقاصد الشارع هي المصالح التي تعود إلى العباد في دنياهم وأخراهم، سواءً أكان تحصيلها عن طريق جلب المنافع أو عن طريق دفع المضار"[2].

5- وعرفها وهبة الزحيلي بقوله: "هي المعاني والأهداف الملحوظة في جميع أحكام التشريع أو معظمها، أو هي الغاية من الشريعة، والأسرار التي وضعها الشارع عند كل حكم من أحكامها".[3] ويلاحظ أن الزحيلي قد جمع بين تعريفي ابن عاشور والفاسي.

6- وعرفها الحَسَنِيّ بأنها: "الغايات المصلحية المقصودة من الأحكام، والمعاني المقصودة من الخطاب"[4].

7- وعرفها اليوبيّ قائلاً: "المقاصد هي المعاني والحِكَم ونحوها، التي راعاها الشارع في التشريع عموماً وخصوصاً، من أجل تحقيق مصالح العباد"[5].

والتعريف المختار: هو تعريف الطاهر بن عاشور؛ لأنه اشتمل على المقاصد العامة والخاصة والجزئية. فقد اعتبر المقاصد الشرعية، بأنها تحتوي على المعاني والحِكم التي يمكن ملاحظتها للشارع في جميع أحوال التشريع أو معظمها، وأن المقاصد الشرعية لا تقتصر على نوعٍ بذاته من أحكام الشريعة، بل هي شاملة لها. وقد تطرق في تعريفه للمقاصد إلى الكيفيات المقصودة للشارع، حتى تتحقق هذه المقاصد بجميع أشكالها والتي تحفظ مصالح الناس العامة، حتى في تصرفاتهم الخاصة.

الشريعة لغة: شرع الوارد يشرع شرعاً وشروعاً، أي: تناول الماء بفيه، وشَرَعَت الدواب نحو الماء أي ذهبت إليه، والشَّريعةُ والشِّراعُ والمَشْرَعةُ هي المواضع التي ينحدر الماء منها،

---

[1] الريسوني، أحمد، نظرية المقاصد عند الشاطبي، ص:19، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، فرجينيا- الولايات المتحدة الأمريكية، ط4، 1416هـ- 1995م.

[2] العالم، يوسف أحمد، المقاصد العامة للشريعة الإسلامية، ص: 79، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، فرجينيا- أمريكا، ط1، 1412هـ- 1991م.

[3] الزحيلي، وهبة، أصول الفقه الإسلامي، 1017/2، دار الفكر، دمشق، ط1، 1406هـ- 1986م.

[4] الحسني، اسماعيل، نظرية المقاصد عند الإمام محمد الطاهر بن عاشور، ص: 119، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، فرجينيا- أمريكا، ط1، 1995م.

[5] اليوبي، محمد سعد بن احمد بن مسعود، مقاصد الشريعة الإسلامية وعلاقتها بالأدلة الشرعية، ص: 38 ، دار ابن الجوزي، السعودية، ط2، 1430هـ- 2001م.

واشتُق من ذلك الشِّرْعة في الدِّين والشريعة[1]. قال الله تعالى: **{لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا}**[2]. وقال Y: **{ثُمَّ جَعَلْنَاكَ عَلَى شَرِيعَةٍ مِنَ الأَمْرِ}**[3]. وبها سُمي ما شرع الله للعباد شريعة، من الصوم والصلاة والحج والنكاح وغيره[4].

الشريعة اصطلاحاً: هي "الائتمار بالتزام العبودية، وقيل الشريعة هي الطريق في الدِّين "[5]. وهذا تعريف للشريعة عموماً. "والشَّريعة والشَّرع والشِّرعة هي كل ما شرعه الله من العقائد والأعمال ... وهي طاعة الله ورسوله وأولي الأمر منا... واتباع الرسل والدخول تحت طاعتهم"[6]. وهذا التعريف يختص بالشريعة الإسلامية[7].

المطلب الثاني: نشأة مقاصد الشريعة.

لا يختلف فَنٌّ أو علم المقاصد عن غيره من العلوم الشرعية الأخرى، من حيث الظهور والنشأة، فقد ظهر بالتدريج، ومرَّ بمراحل متتالية حتى وصل إلى ما هو عليه الآن. ويمكن القول بأن نشأة هذا العلم قد واكبت نشأة الأحكام الشرعية، فالمقاصد مبثوثة في نصوص الكتاب والسنة وأقوال الصحابة وأعمالهم، وكذلك في كتب العلماء الأوائل، كما وأنها جاءت في بعض الأحيان صريحةً واضحةً، وفي أحيانٍ أخرى من خلال الإشارة والتلميح ودلالات الألفاظ. ولم تنل قسطاً من الاهتمام والرعاية من ناحية التأليف والتدوين والتصنيف، حتى ترقى إلى درجة الانفراد والتميُّز عن غيرها من العلوم التي لها دلالاتها ومنهجيتها. بل يظهر أن السلف كانوا يستحضرونها في اجتهاداتهم وأفهامهم وأحكامهم دونما عناء[8].

---

[1] ابن فارس، أحمد بن فارس بن زكريا، معجم مقاييس اللغة، مادة: شرع، 262/3، دار الفكر، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، بيروت- لبنان، 1399هـ- 1979م. ب. ط.

[2] سورة المائدة، الآية: (48).

[3] سورة الجاثية، الآية: (18).

[4] ابن منظور، لسان العرب، مادة شرع، 175/8.

[5] الجرجاني، علي بن محمد بن علي، التعريفات، باب الشين، 167/1، تحقيق: إبراهيم الأبياري، دار الكتاب العربي، بيروت- لبنان، ط1، 1405م.

[6] ابن تيمية، تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم الحراني، مجموع الفتاوى، 306/19، 309، تحقيق: أنور الباز و عامر الجزار، دار الوفاء، المنصورة- مصر، ط3، 1426 هـ 2005 م.

[7] اليوبي، مقاصد الشريعة الإسلامية وعلاقتها بالأدلة الشرعية، ص:32.

[8] الخادمي، نور الدين، أبحاث في مقاصد الشريعة، ص:20، مؤسسة المعارف، بيروت- لبنان، ط1، 1429هـ- 2008م.

وللدلالة على أن هذه المقاصد بدأت مع نزول الوحي واقترنت به، هناك إشارات نجملها في نقاط ثلاث:[1]

1- بيَّن الشارع الحكيم أن المقصد من البعثة المحمدية هو الرحمة والخير والصلاح لعامة الناس، فقال Y: **{وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ }**[2].

2- المقصد الشرعي العظيم للقرآن الكريم هو هداية الناس لأصح الطرق وأقوم السبل في الدنيا، وخير المعاد في الآخرة. قال تعالى: **{إِنَّ هَـذَا الْقُرْآنَ يهْدِي لِلَّتِي هِيَ أَقْوَمُ وَيُبَشِّرُ الْمُؤْمِنِينَ الَّذِينَ يَعْمَلُونَ الصَّالِحَاتِ أَنَّ لَهُمْ أَجْراً كَبِيراً }**[3].

3- إن المقصد الأول من الكتاب والسنة هو إحياء النفوس وإكرامها وبث الحياة الحقيقية فيها في الدارين، وتمام ذلك الانقياد والتعبد والامتثال لله في الحياة الدنيا، وتحصيل جزاء الله ومرضاته والفوز بالنعيم المقيم في الآخرة. وقال جل شأنه: **{يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ اسْتَجِيبُواْ لِلّهِ وَلِلرَّسُولِ إِذَا دَعَاكُم لِمَا يُحْيِيكُمْ }**[4].

وإن الناظر في كتاب الله Y ليجد النصوص المقاصدية كثيرة، نذكر بعضاً منها على سبيل المثال. قال Y: **{يُرِيدُ اللّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلاَ يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ}** [5]. وقال أيضاً: **{مَا يُرِيدُ اللّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُم مِّنْ حَرَجٍ وَلَـكِن يُرِيدُ لِيُطَهَّرَكُمْ وَلِيُتِمَّ نِعْمَتَهُ عَلَيْكُمْ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ}** .[6] وقال أيضاً: **{يُرِيدُ اللّهُ أَن يُخَفِّفَ عَنكُمْ }**[7]. وهناك نصوص وردت في كتاب الله تدل على مقاصد الأحكام الجزئية، سواءً أكانت في الصلاة أو الزكاة أو الصيام أو الحج وغيرها، نذكر منها: **{وَأَقِمِ الصَّلَاةَ إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاء وَالْمُنكَرِ }**[8]. وقال سبحانه: **{خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِم بِهَا وَصَلِّ عَلَيْهِمْ إِنَّ صَلاَتَكَ سَكَنٌ لَّهُمْ وَاللّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ }** .[9] وقال أيضاً في مقصد الصيام: **{يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ }**[10].

---

[1] الخادمي، أبحاث في مقاصد الشريعة، ص: 20- 21.

[2] سورة الأنبياء، الآية: (107) .

[3] سورة الإسراء، الآية: (9).

[4] سورة الأنفال، الآية: (24).

[5] سورة البقرة، الآية: (185).

[6] سورة المائدة، الآية: (6).

[7] سورة النساء، الآية: (28).

[8] سورة العنكبوت، الآية: (45).

[9] سورة التوبة، الآية: (103) .

[10] سورة البقرة، الآية: (183).

وأما في السنة الشريفة فلا يقلُّ وجود النصوص المقاصدية عنها في الكتاب الكريم. ومن الأمثلة عليها: قال ρ: **(فإنما بعثتم ميسرين ولم تبعثوا معسرين)** [1]. فقد قال ذلك مبيناً وشارحاً وشارحاً لأصحابه، كيفية التعامل مع الأعرابي عندما بال في المسجد، وكذلك لكل الأمة من بعده في كيفية علاج وإدارة الأزمات والتعامل مع الآخرين. وقال أيضاً: **(لولا أن قومك حديثو عهدٍ بِشِرْكٍ لبنيتُ الكعبة على قواعد إبراهيم)** [2]. قال ذلك لعائشة– رضي الله عنها– مبيناً وموضحاً ما يمكن أن تؤول إليه الأمور، وما يمكن أن تحدث من فتن، فيما لو قام ببناء الكعبة على أُسسها القديمة الأصلية، وهذه نظرة ثاقبة منه ρ وتوجيهاً للأمة من بعده للنظر إلى المآلات، والقدرة على توقع النتائج المستقبلية. وقال أيضا: **(دعه، لا يتحدث الناس: أن محمداً يقتل أصحابه)** [3]. وكان ذلك عندما قيل له في قتل بعض المنافقين. وقال أيضاً: **(إن الدين يُسْر...)** [4]. ووردت أحاديث كثيرة تبين المقاصد والمعاني والغايات والحِكَم والمصالح.

أما عن الصحابة ψ ومقاصد الشريعة، فلم يُغفلوا القياس والرأي والتعليل في دعوتهم والتعامل مع ما يستجد عليهم، ويظهر ذلك من خلال التفاتهم إلى المصالح والأعراف حيث تَقَرَّرَ كثيراً من الأحكام بمقتضاها. ويقول الإمام أحمد بن حنبل– رحمه الله– صاحب المذهب الحنبلي: "الصحابة كانوا يحتجون في عامة مسائلهم بالنصوص كما هو مشهور عنهم، وكانوا يجتهدون رأيهم، ويتكلمون بالرأي ويحتجون بالقياس الصحيح أيضاً" [5]. كما وأن العمل بالرأي والقياس عند الصحابة كانا "من باب فهم مراد الشارع" [6]. وقد عرف الصحابة مقاصد الشريعة حق المعرفة، فقد "نظروا إلى الشريعة في مجموعها، ملاحظين مبادئها العامة، وقواعدها الشاملة في آن واحد" [7].

والشواهد كثيرة على استخدام المقاصد في حياة الصحابة ψ ومنها: "جمع المصحف، وتدوين العلم، وتضمين الصناع، وما أشبه ذلك مما لم يَجْرِ له ذكر في زمن رسول الله ρ ولم

---

[1] البخاري، محمد بن اسماعيل بن ابراهيم بن المغيرة، صحيح البخاري، كتاب الوضوء، باب صب الماء على البول في المسجد، برقم: 220، 54/1، تحقيق: محمد زهير بن ناصر الناصر، دار طوق النجاة، بيروت- لبنان، ط1، 1422هـ.

[2] نفس المصدر، كتاب الحج، باب فضل مكة وبنيانها، برقم: 1585، 146/2.

[3] نفس المصدر، كتاب المناقب، باب ما ينهى من دعوى الجاهلية، برقم: 3518، 183/4.

[4] نفس المصدر، كتاب الإيمان، باب الدين يسر، برقم: 39، 16/1.

[5] ابن تيمية، مجموع الفتاوى، 285/19.

[6] نفس المصدر، 286/19.

[7] شلبي، محمد مصطفى، تعليل الأحكام، ص:71، دار النهضة العربية، بيروت- لبنان، 1981م. ب. ط.

تكن من نوازل زمانه، ولا عَرَضَ للعمل بها موجب يقتضيها"[1]. ولم تتوقف المسيرة ولا العمل بمقاصد الشريعة، فقد كان عصر التابعين امتداداً لعصر الصحابة، فقد عايش التابعون الصحابة وورثوا منهم مروياتهم وأقضيتهم واجتهاداتهم ومسالك استنباطهم، وفهموا تعليلاتهم المقاصدية والمصلحية، مما ساعدهم على بيان الأحكام المختلفة في جميع المناسبات.

أما في عصر الأئمة ومَنْ بَعْدَهم، فقد تكلموا في القياس واستخراج علل الأحكام والمناسبة قبل التأليف في أصول الفقه وبعده، وقالوا بالإجماع على حُجِيَّتِهِ، وهذا يدل على الإشارة إلى مقاصد التشريع. كما وأن كلامهم دل على الحِكَم والمعاني المفهومة من الأحكام في المسائل الفقهية، وهذا يعتبر إشارةً وتنبيهاً كذلك على مقاصد التشريع الخاصة والتي تتعلق بمسائل معينة[2].

وقد شهد فَنُّ مقاصد الشريعة التفاتاً من كثيرٍ من العلماء المجتهدين، وكان ذلك على فتراتٍ مختلفةٍ. وقد اشتهر عدد من هؤلاء العلماء بما قدموه في هذا المجال، مما أدى إلى بُروزِهِ للعيان، وظهوره إلى الوجود بفضل هذه الأعمال والجهود. ونذكر منهم على سبيل المثال:

الإمام الجويني إمام الحرمين رحمه الله.

يعتبر الإمام الجويني من العلماء الذين نبَّهوا إلى تقسيم مقاصد الشريعة وحصرها في الضروريات، والحاجيات، والتحسينيات[3].

الإمام الغزالي رحمه الله.

يمكن ملاحظة ما قدمه الإمام الغزالي لعلم المقاصد من خلال الآتي:

أولاً: حدد أمهات المقاصد، وهي الضروريات الخمس. وقال: "ومقصود الشرع في الخلق خمسة، أن يحفظ عليهم دينهم وأنفسهم وعقولهم ونسلهم ومالهم"[4]. وقال: "فقد عُلم على القطع أن حفظ النفس والعقل والبُضع والمال مقصود في الشرع"[5].

---

[1] الشاطبي، الموافقات، 157/3.

[2] اليوبي، مقاصد الشريعة الإسلامية، ص: 43- 46.

[3] الجويني، عبد الملك بن عبد الله بن يوسف، البرهان في أصول الفقه، 605/2، 606، 610، 616، 622، تحقيق: د. عبد العظيم محمود الديب، دار الوفاء، المنصورة- مصر، ط4، 1418هـ.

[4] الغزالي، المستصفى، 174/1.

[5] الغزالي، شفاء الغليل، ص: 79.

ثانياً: بين أن المقصود بالمصلحة هو المحافظة على مقصود الشرع[1]. وقسم المصلحة باعتبار قوتها في ذاتها إلى الضروريات والحاجيات والتحسينيات، وأن لكل مرتبة مكملات وتتمات.
ثالثاً: بين الطريق الذي تعرف به المقاصد. "ومقاصد الشرع تعرف بالكتاب والسنة والإجماع، فكل مصلحة لا ترجع إلى حفظ مقصود فُهِم من الكتاب والسنة والإجماع، وكانت من المصالح الغريبة التي لا تلائم تصرفات الشرع، فهي باطلة مطرحة ... وأن مخالفة مقصود الشرع حرام"[2].

الإمام العز بن عبد السلام رحمه الله[3].

انتقل العز بن عبد السلام بعلم مقاصد الشريعة بخطواتٍ عظيمةٍ بما ألفه من كتب، وأخص بالذكر كتابه قواعد الأحكام في مصالح الأنام وقد تطرق فيه إلى المقاصد وأقسامها، وبيَّن حقيقة المصالح والمفاسد وأقسامها ومراتبها[4]، ورجح بعض المصالح على بعض، ورجح بين المصالح والمفاسد، وكذلك بين المفاسد نفسها. وقال: "تنقسم المصالح والمفاسد إلى نفيس وخسيس، وكُثرٍ وقُلٍّ، وجلي وخفي، وآجلٍ أخروي، وعاجلٍ دنيوي، والدنيوي ينقسم إلى متوقع وواقع، ومختلف فيه ومتفق عليه، وكذلك ترجيح بعض المصالح على بعضٍ، وترجيح بعض المفاسد على بعضٍ"[5].

وقد افتتح هذه الأقسام بقول الله تعالى: **{إِنَّ اللّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالإِحْسَانِ وَإِيتَاء ذِي الْقُرْبَى}**[6]. وهذا أمر بالمصالح وأسبابها. **{وَيَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاء وَالْمُنكَرِ وَالْبَغْيِ يَعِظُكُمْ لَعَلَّكُمْ**

---

[1] الغزالي، شفاء الغليل، ص: 79.

[2] الغزالي، المستصفى، 174/1.

[3] هو عبد العزيز بن عبد السلام بن القاسم بن الحسن السلمي الدمشقي، عز الدين الملقب بسلطان العلماء، (577 - 660 هـ = 1181 - 1262 م): فقيه شافعي بلغ رتبة الاجتهاد. ولد ونشأ في دمشق، تولى الخطابة في الجامع الأموي، له مواقف مشهورة في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر مع السلاطين في دمشق ومصر. توفي عام 660هـ. له عدة مؤلفات ، أهمها: قواعد الأحكام في مصالح الأنام (القواعد الكبرى)، والقواعد الصغرى المعروف (باختصار المقاصد)، والتفسير الكبير، والفتاوى. السبكي، طبقات الشافعية الكبرى، 215/8، باب: الطبقة السادسة. الزركلي، الأعلام، 21/4.

[4] العز بن عبد السلام، عز الدين عبد العزيز بن عبد السلام بن أبي القاسم بن الحسن السلمي الدمشقي، قواعد الأحكام في مصالح الأنام، 48/1، تحقيق: محمود بن التلاميد الشنقيطي، دار المعارف، بيروت – لبنان. ب. ت.

[5] الغزالي، المستصفى، 49/1.

[6] سورة النحل، الآية: (90).

تَذَكَّرُونَ }[1]. وهذا نهي عن المفاسد وأسبابها[2]. وبذلك يكون العز بن عبد السلام قد ساهم بنصيب كبير في تطور علم المقاصد الشرعية.

الإمام الشاطبي رحمه الله.

مما لا شك فيه أن اسم الإمام الشاطبي مرتبط بشكل مباشر بعلم المقاصد الشرعية؛ لما له من جهود لا ينازعه فيها أحد في إظهار هذا العلم، وأضاف إضافات أظهرت هذا العلم في كتابه (الموافقات) بعد أن كان مغموراً ومتناثراً في كتب العلماء لا يأبه إليه إلا القليل.

وهذا بعض ما جاء به الإمام الشاطبي في علم المقاصد:

أولاً: تقسيم المقاصد إلى قسمين: قسم يرجع إلى قصد الشارع[3].

والقسم الآخر يرجع إلى قصد المكلف[4].

ثانياً: توسع الشاطبي في ربط مقاصد الشريعة بأفعال المكلف. وتوسع في طرق معرفة المقاصد، وكذلك في التفريع، وذكر الأمثلة والوجوه، مما زاد في توضيح صورة المقاصد. وربَطَ المقاصد بكثير من المسائل الأصولية، فلا يكاد يخلو مبحث في كتابه (الموافقات) من ذكر المقاصد[5].

محمد الطاهر بن عاشور رحمه الله.

جاء الطاهر بن عاشور بعد الإمام الشاطبي، مقتفياً أثره، وألف كتاباً في المقاصد سماه (مقاصد الشريعة الإسلامية)، وقد بين في مقدمة الكتاب بأنه ركز بحثه عن مقاصد الإسلام في جانب قوانين المعاملات والآداب التي رأى أنها الجديرة بأن تُخَص باسم الشريعة، والتي تكون سبباً في إظهار عظمة الشريعة الإسلامية، لحفظ نظام العالم وإصلاح المجتمع[6]. وقال بجعل مقاصد الشريعة عِلْماً قائماً بذاته، بحيث يتصل اتصالاً وثيقاً بالبحث في نظام الاجتماع الإسلامي، وكذلك إعادة علم أصول الفقه وإعادة تدوينه[7].

---

[1] سورة النحل، الآية: (90).

[2] العز بن عبد السلام، قواعد الأحكام، 161/2.

[3] الشاطبي، الموافقات، 7/ 2، 8.

[4] نفس المصدر،7/ 3، 23، 28، 34، 53، 86، 101.

[5] اليوبي، مقاصد الشريعة الإسلامية، ص: 70.

[6] ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، ص: 170.

[7] نفس المصدر، ص: 90.

وخلاصة القول: من خلال ما تقدم من توصيفٍ لنشأة علم مقاصد الشريعة الإسلامية وتاريخه، يمكن القول: بأن هذا العلم قد مر في مراحل ثلاث وهي:[1]

أولاً: اقترانه بغيره من العلوم والمباحث، حيث إنه لم ينفرد عن غيره من العلوم الأخرى بكلامٍ خاصٍ يبين معالمه وأقسامه.

ثانياً: تَمَيُّزِهِ عن غيره من المباحث ، وتبدأ بداية هذه المرحلة من عند الإمام الجويني إمام الحرمين.

ثالثاً: تخصيصه بالتأليف والتصنيف، وتبدأ هذه المرحلة من عند الإمام العز بن عبد السلام، ثم يليه الإمام الشاطبي، ومن جاء بعدهما كابن عاشور وغيره.

المطلب الثالث: أهمية مقاصد الشريعة، وفوائدها، والعمل بها.

من خلال الاطلاع البحث والممارسة العملية لما جاءت به الشريعة الإسلامية، يظهر وبشكل واضح بأن "وضع الشرائع إنما هو لمصالح العباد في العاجل والآجل معا "[2]. وأنها قصدت " إخراج المكلف عن داعية هواه، حتى يكون عبداً لله اختياراً، كما هو عبد اً لله اضطراراً"[3]. وقد أيدت ذلك الملل والشرائع والمذاهب، وكذلك العقول والأعراف والقواعد والقوانين. وعليه لا بد من الإشارة إلى خطورة عدم اعتبار المقاصد في التشريع، حيث إنه ومن المعلوم أن النصوص متناهية والحوادث متجددة بشكل دائم مستمر، وبالتالي فإن عدم اعتبار المقاصد والعمل من خلالها، تعطيل للدين وجناية عليه، ووصفه بالجمود، وحكم عليه بالانقراض والعجز والإفلاس، وعدم قدرته على مواكبة الواقع والتماشي مع المستجدات، وهذا مُحال.

وبناءً عليه يتوجب على المكلف معرفة مقاصد الشارع، حتى تكون مقاصده تابعةً لها. والمكلف هو أحد اثنين، إما أن يكون مقلداً أو مجتهداً. أما الأول فالأصل أن يتلقى الشريعة دون معرفة مقاصدها على التفصيل، "لأن معرفة المقاصد التي بُنِيَت عليها الأحكام نوع دقيق من أنواع العلم، لا يخوض فيه إلا من لَطُفَ ذهنه واستقام فهمه" [4] وبلغ درجةً عاليةً من العلم؛ وذلك لأنه يحتاج إلى قدرةٍ متميزةٍ في ضبطه وتنزيله على الوقائع والحوادث والمُستَجَدات.

---

[1] اليوبي، مقاصد الشريعة الإسلامية، ص: 73.

[2] الشاطبي، الموافقات، 9/2.

[3] نفس المصدر، 2/ 289.

[4] الدهلوي، أحمد شاه ولي الله ابن عبد الرحيم، حجة الله البالغة، 289/1، تحقيق سيد سابق، دار الكتب الحديثة- القاهرة، مكتبة المثنى- بغداد. ب.ط.، ب ت.

وأما إن كان مجتهداً يتصرف في الشريعة باستنباط الأحكام من النصوص والقواعد والمبادىء، أو يتعامل مع المستجدات والنوازل والحوادث الكونية والإنسانية التي تقتضي المعالجة الشرعية من المنظور المقاصدي الشرعي، ويطبقها على الواقع، فحاجته إلى معرفة مقاصد الشريعة ضرورية. ولا بد له أن "يكون ريَّاناً من علم الشريعة، أصولها وفروعها، منقولها ومعقولها، غير مخلدٍ إلى التقليد والتعصب للمذهب"[1]. وبعد أن يتم فَهْمُ العالِم واستيعابه للمقاصد، أي "فهم مقاصد الشريعة على كمالها" [2] يكون قد هيأ نفسه للقيام بالجزء الثاني من المهمة، وهو "التمكن من الاستنباط بناءً على فهمه فيها" [3] وذلك بتنزيل المقاصد على المستجدات والنوازل والمسائل. وقد اعتبر ابن تيمية– رحمه الله– أن الفقه في الدين يكمن في معرفة مقاصد الشريعة وحِكَمها، وقال: "الفقه في الدين الذي هو معرفة حكمة الشريعة ومقاصدها ومحاسنها".[4] كما وأن المجتهد في هذا العلم لا يقبل أن يسلكه إلى مجرد الهوى والتشهي، "وإنما يرجع إلى ما عُلِم من قصد الشارع في الجملة"[5].

وتكمن أهمية التطبيق المقاصدي ودواعيه في طبيعة النصوص والأدلة والآثار ومضامينها، التي يُراد بها جلب المصالح ودرء المفاسد. كما وأن هذا الكم الهائل من المستجدات والنوازل والحوادث التي تداهمنا في شتى ميادين الحياة وبشكلٍ متسارعٍ، لا بد لها من تأصيلٍ وتنزيلٍ مقاصدي يتناسب مع شريعتنا الإسلامية.

وحتى يتم هذا التأصيل والتنزيل المقاصدي بشكل سليم يحقق أهدافه وغاياته، لا بد وأن يمر بمراحل متتالية:[6]

الأولى: فهم المقصد الكلي وتحديده، من خلال طرق إثبات المقاصد؛ بالاستنباط المباشر من القرآن والسنة، واستقراء الأدلة. والمقاصد الكلية: هي ما يتعلق بالأحكام الكلية العامة، كما في مقصد تحقيق التيسير والتخفيف وإزالة الضرر الثابت، من خلال الرخص والتخفيفات والاستثناءات الفقهية المقررة في مظانها[7].

الثانية: فهم المقصد الجزئي والعمل على تحديده وإظهاره، وإدراك علة الحكم وتعيينها. فإذا تعينت عُلِمَ أن مقصود الشارع ما اقتضته تلك العلل من الفعل أو عدمه. والمقاصد الجزئية:

---

[1] الشاطبي، الموافقات، 124/1.

[2] نفس المصدر، 41/5.

[3] نفس المصدر، 42/5.

[4] ابن تيمية، مجموع الفتاوى، 3، 354/11.

[5] الشاطبي، الموافقات، 194/5.

[6] الخادمي، أبحاث في مقاصد الشريعة، ص:31.

[7] الخادمي، أبحاث في مقاصد الشريعة، ص:31..

هي ما يتعلق بآحاد الأحكام وفروعها، ومثال ذلك كحكمة نفي الظلم المتوقع على المتقاضين، بمنع القضاء أثناء الغضب[1].

الثالثة: النظر في المستَجَدات والنوازل والحوادث، والبحث فيها من خلال المقاصد الكلية[2].

فوائد مقاصد التشريع:

إن معرفة الغاية والمقصد لأي عملٍ كان، هي الدافع الحقيقي لبعث القدرة في النفس، للبحث والتنقيب عن السبل الموصلة لهذا العمل والقيام به وتحقيقه. وإن معرفة مقاصد الشريعة الإسلامية مفيدة للمسلم بشكل عام، وللمجتهد والفقيه والباحث بشكل خاص [3]. وتظهر هذه الفوائد في الأمور الآتية:

أولاً: إظهار علل التشريع وحِكَمه ومراميه الجزئية للمكلف، "ولفت الأنظار إلى قواعده الكلية"[4] والعامة والخاصة في مجالات الحياة، ومختلف أبواب الشريعة. "ويعرف ما هو واجب واجب عليه، وحق لغيره"[5]. وبذلك تكتمل النظرة الحقيقية للإسلام.

ثانياً: تمكين الفقيه "من الاستنباط بناءً على فهمه" [6] للمقصد الذي سيُعِينُهُ على فهم الحكم وتحديده وتطبيقه.

ثالثاً: ربط المباحث الأصولية ذات الصلة بالمقاصد وإثراؤها. " وما مباحث الأصوليين في الاستحسان، والمصالح المرسلة، وسَدِّ الذرائع، ورفع الحَرَج ومراعاة مقاصد المكلفين، ومسالك العلة في القياس، إلا ميادين فسيحة لترقية علم مقاصد الشريعة"[7].

رابعاً: تنسيق الآراء والتوفيق بين الأدلة والترجيح ودرء التعارض فيما بينها، مما يؤكد أن التعارض ظاهري[8]. والابتعاد عن الاختلاف والنزاع الفقهي، والتعصب المذهبي، "الذي ينشأ عن قِصَرِ النظر وعدم التفقه في الأصول العالية، ولهذا نجد المتبحر في علم الكتاب والسنة ،

---

[1] الخادمي، أبحاث في مقاصد الشريعة، ص: 15.

[2] الشاطبي، الموافقات، 136/3.

[3] الزحيلي، محمد، و أحمد الريسوني، وأحمد عثمان شبير ، حقوق الإنسان محور مقاصد الشريعة، ص: 75، وزارة الأوقاف والشئون والمقدسات الإسلامية، قطر، ط1، 1422هـ- 2002م.

[4] الشاطبي، الموافقات، 9/1.

[5] الريسوني، وآخرون، حقوق الإنسان محور مقاصد الشريعة الإسلامية، ص: 75.

[6] الشاطبي، الموافقات، 42/5.

[7] الشاطبي، الموافقات، 3/1.

[8] الزحيلي، وآخرون، حقوق الإنسان محور مقاصد الشريعة، ص: 76.

المطلع على مذاهب الفقهاء ومداركها، يكاد احترامه للمذهب الذي يَتَّبِعُهُ، لا يزيد على احترامه للمذاهب الأخرى؛ لما يبدو له من رجحانها وتفوقها على مذهبه في كثير من المسائل"[1].

خامساً: المقاربة والتوفيق بين ظاهر النص ودلالته، "على وجهٍ لا يخلو فيه المعنى بالنص، ولا بالعكس، لتجري الشريعة على نظامٍ واحدٍ لا اختلاف فيه ولا تناقض"[2].

سادساً: إعانة المكلف على القيام بالتكاليف وعلى تمام الامتثال؛ من خلال علمه بمقاصدها، "فليس المراد بالتكليف إلا مطابقة قصد المكلف لقصد الشارع"[3].

وأما مجالات العمل بمقاصد الشريعة فهي:[4]

أولاً: المسائل التي لا نص فيها: ويتم الحكم في هذه المسائل بالمقاصد الكلية والغايات العامة، بطريق القياس الجزئي أو الكلي أو الاستصلاح أو العرف والذرائع وغيرها. ومثال ذلك: جواز عقد الاستصناع استحساناً، واتخاذ السجون، وغيرها. فقد اصطُلح على تسمية مثل هذه المسائل، منطقة العفو، وأن عدم تفصيلها كان من باب رحمة الله بالناس، حتى يكون المسلم في سَعَةٍ وفسحةٍ في التعامل مع ما يداهمه من مستجداتٍ وأحداثٍ، وهذا من عظمة وعطف ورحمة الشارع الحكيم بالعباد[5]، وصورة ذلك في وقتنا الحاضر، كما في المستجدات والنوازل والنوازل المالية والاقتصادية والطبية وغيرها.

ثانياً: عند التعارض بين الأدلة الاجتهادية: فقد يحدث أن ينتج في بعض الأحيان، أن تتعارض نتائج القياس مع مقاصد الشريعة الإسلامية، فيترك المجتهد القياس ويأخذ بالاستحسان[6].

ثالثاً: القضايا الكلية: وخاصة القضايا التي لم ينص على جزئيات تفاصيلها، وعند عدم وجود نصوص تفصيلية، وهنا يمكن لأحكام هذه الجزئيات أن تتغير بما يتفق مع الظروف

---

[1] الشاطبي، الموافقات، 124/1.

[2] نفس المصدر، 134/3.

[3] نفس المصدر، 316/1.

[4] الخادمي، أبحاث في مقاصد الشريعة، ص: 31- 33.

[5] القرضاوي، يوسف، عوامل السعة والمرونة في الشريعة الإسلامية، ص: 11- 30، دار الصحوة، القاهرة، ط2، 1413هـ- 1992م.

[6] القرضاوي، عوامل السعة والمرونة في الشريعة الإسلامية ، ص:15- 17.

والمصالح. ومثال ذلك: عملية الشورى حيث تُرك تحديد تفاصيلها وكيفياتها على ضوء مصالح الأمة ، مع اشتراط عدم الإخلال بمشروعيتها وجدواهاعند القيام بها[1].

رابعاً: النوازل الاضطرارية: وهذه تستوجب أحكاماً استثنائيةً للتخفيف عن المكلفين، واعتبار مصالحهم. كما في أحكام الرخص وعند الضرورات، مع ضرورة مراعاة الضوابط الشرعية المطلوبة[2].

المبحث الثاني: إثبات مقاصد الشريعة وأقسامها.

المطلب الأول: طرق إثبات مقاصد الشريعة:

يمكن إجمال الوسائل التي يتم إثبات المقاصد الشرعية من خلالها فيما يأتي:

1- نص الشارع على المقصد الشرعي: ويكون ذلك من خلال الأمر والنهي أو "سكوت الشارع مع توفر دواعي البيان والتشريع" [3]، فإن الأمر إن كان أمراً لاقتضائه الفعل، فوقوع الفعل عند وجود الأمر به مقصود للشارع، وكذلك النهي مقتضٍ لنفي الفعل أو الكف عنه، كما في قوله تعالى: **{فَاسْعَوْا إِلَى ذِكْرِ اللَّهِ وَذَرُوا الْبَيْعَ}** [4]. حيث إن النهي عن البيع ليس نهياً مُبتَدَأً، بل هو تأكيد للأمر بالسعي، فيكون هذا النهي مقصوداً بالقصد الثاني، وليس بالقصد الأول[5]. ويمكن إثبات المقاصد كذلك عند سكوت الشارع عن إعطاء الحكم، أو وضع تشريع مع وجود وقيام المعنى المقتضي له. كأن يسكت عن إعطاء الحكم، لأنه لا داعية له تقتضيه، فلم يقرر فيه حكماً عند نزول النازلة زائداً على ما كان في ذلك الزمان، فيكون السكوت فيه كالنص، ومثال ذلك: الدعاء بهيئة الاجتماع في أدبار الصلوات، والاجتماع للدعاء بعد العصر يوم عرفة في غير عرفات. وهنا لا بد من الإشارة إلى أمرٍ ربما يغيب عن الذهن مع أنه في غاية الأهمية وهو فهم اللسان العربي وقواعد اللغة العربية، وحتى يتمكن المجتهد من فهم القرآن ودلالاته ومقاصده، لا بد له من فهم اللغة العربية. والسبب في ذلك هو "إن هذه

---

[1] الخادمي، أبحاث في مقاصد الشريعة، ص: 32.

[2] نفس المصدر، ص: 33.

[3] الشاطبي، الموافقات، 3/ 156- 159.

[4] سورة الجمعة، الآية: (9)

[5] الشاطبي، الموافقات، 134/3.

الشريعة المباركة عربية لا مدخل فيها للألسن الأعجمية"[1]. وكلما تمكن الباحث من اللغة العربية وفهمها، كان على إدراك مقاصد الشريعة أقدر[2].

2- اعتبار علل الأمر والنهي: ولماذا أمر الشارع الحكيم بهذا الفعل ولماذا نهى عن الآخر، فالحكمة أو المصلحة إما أن تكون معلومة أو غير معلومة، فإن كانت معلومة اتُّبعت، فحيث وجدت وُجِد مقتضى الأمر والنهي من القصد أو عدمه، كمشروعية النكاح لمصلحة التناسل، والبيع لمصلحة الانتفاع بالمعقود عليه، والحدود لمصلحة الازدجار. وإن كانت العلة غير معلومة، فلا بد من التوقف عن القول بأن الشارع قصد كذا وكذا، حتى يظهر الدليل على ذلك[3].

3- الاستقراء: وهو نوع من أنواع الاستدلال، ويعرف لغة: " استقرأت الأشياء تتبعت أفرادها لمعرفة أحوالها وخواصها"[4]. وفي الاصطلاح: هو "تتبع أمر كلي من جزئيات ليثبت الحكم لذلك الكلي"[5]. ويعتبر الاستقراء من الطرق المهمة في معرفة مقاصد الشريعة وإثباتها وبه تثبت المقاصد الكبرى والعامة للشريعة الإسلامية، أما المقاصد التي تثبت عن طريق المسالك الأخرى، فهي غالباً ما تكون مقاصد جزئيةٍ تتعلق بحكم أو نص معين [6]. وينقسم الاستقراء إلى تام وناقص، فأما التام: فهو إثبات الحكم في جزئي لثبوته في الكلي وهو يفيد القطع، وأما الناقص: فهو إثبات الحكم في كلي لثبوته في أكثر جزئياته، وهذا هو المشهورعند الفقهاء بإلحاق الفرد بالأعم والأغلب، ويختلف فيه الظن باختلاف الجزئيات، فكلما كانت أكثر كان الظن أغلب[7].

---

[1] الشاطبي، الموافقات، 101/2.

[2] الريسوني، نظرية المقاصد عند الشاطبي، ص: 296.

[3] الشاطبي، الموافقات، 135/3.

[4] الفيومي، أحمد بن محمد بن علي المقري، المصباح المنير في غريب الشرح الكبير للرافعي، كتاب القاف، 2/ 502، المطبعة الأميرية، القاهرة- مصر، ط5، 1922م.

[5] المرداوي، علاء الدين أبي الحسن علي بن سليمان، التحبير شرح التحرير في أصول الفقه، 8/ 3788، تحقيق: عبد الرحمن الجبرين، عوض القرني، أحمد السراح، مكتبة الرشيد، السعودية- الرياض، 1421هـ- 2000م.

[6] علي، محمد عبد العاطي محمد، المقاصد الشرعية وأثرها في الفقه الإسلامي، ص: 58 ، دار الحديث، القاهرة، 1428هـ- 2007م. ب. ط.

[7] السبكي، علي بن عبد الكافي، الإبهاج في شرح المنهاج على منهاج الوصول إلى علم الأصول للبيضاوي، 3/ 173، تحقيق: جماعة من العلماء، دار الكتب العلمية، بيروت- لبنان، ط1، 1404هـ.

وتمتاز المقاصد الاستقرائية– إن كانت غالبةً– بالقطع؛ وذلك بأن أصول الفقه في الدين قطعية لا ظنية، وأنها تعود إلى كليات الشريعة، ويكون بيانها بالاستقراء المفيد للقطع [1]؛ لأن كليات الشريعة لا تستند إلى دليل واحد بل إلى مجموعة أدلة تواردت على معنى واحد فأعطته صفة القطع[2]. وبهذا يتقرر أن الاستقراء له قوة العموم اللفظي في إثبات مقاصد الشريعة ؛ لأن اجتماع الأدلة على معنىً مُعين يدل على قصد الشارع إليه وأهميته في الشريعة.

4- اعتبار المقاصد التابعة: حيث إن للشارع في شرع الأحكام مقاصد أصلية ومقاصد تابعة. مثال ذلك النكاح: فإنه مشروع للتناسل على المقصد الأول، ويليه طلب السكن والازدواج، والتعاون على المصالح الدنيوية والأخروية، من الاستمتاع بالحلال ونحو ذلك ، فجميع هذا مقصود للشارع من شرع النكاح، فمنه منصوص عليه أو مشار إليه، ومنه ما عُلم بدليل آخر، وذلك أن ما نص عليه من هذه المقاصد التوابع هو مثبت للمقصد الأصلي، ومقوٍ لحكمته[3].

5- الاهتداء بالصحابة في فهم التشريع ومقاصده: لقد لازم الصحابة ψ رسول الله ρ ونصروه وعاصروا نزول التشريع، وبذلك كانوا أحق الناس بفهم مقصوده، وقد امتازوا بصفاتٍ عديدةٍ كصدق الإيمان وفصاحة اللسان وصفاء الذهن والقدرة على الحفظ والوعي، والإخلاص لله Y ولرسوله ρ ومن خلالهم انتقل التشريع إلى من بعدهم. ويقول ابن القيم في ذلك: وقد كان الصحابة أفهم الأمة لمراد نبيها، وأتْبع له، وإنما كانوا يدندنون حول معرفة مراده ومقصوده، ولم يكن أحد منهم يظهر له مراد رسول الله ρ ثم يعدل عنه إلى غيره البتة. فقد أيقنت الصديقة الكبرى أم المؤمنين خديجة[4]– رضي الله عنها– بما عرفته من حكمة الرب الرب تعالى وكمال أسمائه وصفاته ورحمته، أنه لا يخزي محمداً ρ فإنه يصل الرحم ويحمل الكَلَّ ويقري الضيف ويعين على نوائب الحق، وإن من تحلى بمثل هذه الشمائل، فإن العزيز

---

[1] الشاطبي، الموافقات، 18/1.

[2] الريسوني، نظرية المقاصد عند الشاطبي، ص: 308.

[3] الشاطبي، الموافقات، 139/3

[4] خديجة بنت خويلد بن أسد بن عبد العزى بن قصي القرشية الأسدية، أم المؤمنين زوج النبي ρ أول امرأة تزوجها وأول خلق الله أسلم بإجماع المسلمين لم يتقدمها رجل ولا امرأة، كانت تدعى في الجاهلية الطاهرة . ابن الأثير، أسد الغابة، 1/ 1337.

الرحيم الذي هو أحكم الحاكمين وإله رب العالمين، لا يخزيه ولا يسلط عليه الشيطان وهذا استدلال منها على قبول ثبوت النبوة والرسالة بل استدلال على صحتها[1].

المطلب الثاني: أقسام مقاصد الشريعة.

قسم العلماء مقاصد الشريعة الإسلامية إلى عدة تقسيمات، وبناءً على عدة اعتبارات، ومنهم من أجمل ومنهم من فصَّل. وليس المقصود في هذا المقام تفصيلها، ونشير إلى التقسيم الأكثر شهرةً عند أهل المقاصد، وهو تقسيمها باعتبار المصالح التي جاءت بحفظها.

وتنقسم المقاصد إلى ثلاثة أقسام: الضرورية، والحاجية، والتحسينية. وذكر الشاطبي أن " تكاليف الشريعة ترجع إلى حفظ مقاصدها في الخَلق، وهذه المقاصد لا تعدو ثلاثة أقسام : الأول: أن تكون ضرورية. والثاني: أن تكون حاجية. والثالث: أن تكون تحسينية ... وكل مرتبة من هذه المراتب، يلحق بها ما هو كالتتمة والتكملة، مما لو فرضنا فَقْدَهُ لم يُخِل بحكمتها الأصلية "[2].

الضروريات: تقع في المرتبة الأولى من بقية المقاصد، "والمصالح الضرورية هي التي تكون الأمة بمجموعها وآحادها في ضرورةٍ إلى تحصيلها، بحيث لا يستقيم النظام باختلالها، وإذا انخرمت تؤول حالة الأمة إلى فسادٍ وتلاش"[3].

وعرفها الشاطبي بأنها:"ما لا بد منها في قيام مصالح الدين والدنيا، بحيث إذا فقدت لم تجرِ مصالح الدنيا على استقامة، بل على فسادٍ وتَهارُجٍ وفَوْتِ حياةٍ، وفي الأخرى فوت النجاة والنعيم، والرجوع بالخسران المبين"[4].

ويُفهم من التعريف بأن الضرورة: ما وصلت درجة مصلحة الناس وحاجتهم إليه إلى حدٍ لا يمكن الاستغناء عنها، من أجل قيام الحياة واستمرارها على شكلٍ يحقق الصلاح للنوع الإنساني، وعدم الخسارة في الحياة الأخرى. وأن ضياعها مُهلك للإنسان ويوقعه في الفساد والخسران، في الدنيا والآخرة.

الحاجيات: لا تصل الحاجة إليها مستوى الضرورة، ومع أن فقدانها يُلحق بالناس العنت والمشقة والحرج، ويشوش عليهم العبادات ويعكر صفو الحياة، ويُتوقع أن يُخِلَّ ذلك

---

[1] ابن القيم، محمد بن أبي بكر أيوب الزرعي، إعلام الموقعين عن رب العالمين، 219/1، تحقيق: طه عبد الرؤوف سعد، دار الجيل، بيروت- لبنان، 1973م. ب. ط.

[2] الشاطبي، الموافقات، 18/2- 24.

[3] ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، ص: 300.

[4] الشاطبي، الموافقات، 18/2.

بالضروريات. وتقع الحاجيات في المرتبة الثانية من حيث الحاجة إليها، "و هي ما كان مفتقراً إليها من حيث التوسعة ورفع الضيق المؤدي في الغالب إلى الحرج والمشقة اللاحقة بفوت المطلوب، فإذا لم تُراع دخل على المكلفين – على الجملة– الحرج والمشقة، لكنه لا يبلغ مبلغ الفساد العادي المتوقع في المصالح العامة"[1]. والحاجيات "هي ما يقع في محل الحاجة، لا محل الضرورة"[2]. ويظهر لنا أن الأمور الحاجية هي ما تحتاج الأمة أو الفرد إليه للقيام بمصالحها وتسيير أمورها وانتظامها على وجه مناسب، وإذا لم تُراعَ هذه الحاجيات، فلا تنتظم الحياة على الوجه المطلوب، لكن الأمر لا يصل إلى حد الفساد. "وبذلك لا يبلغ حد الضروري ولا مستواه"[3].

التحسينيات: فالمقصد منها السعي إلى الرقي والكمال والحث على الفضائل والتحذير من الرذائل، حتى تكتمل شخصية المسلم، وتتزن وتتصف بمكارم الأخلاق. وهي ما لا يرجع إلى ضرورةٍ ولا إلى حاجةٍ، لكنه يقع موقع التحسين والتزيين والتيسير [4]. وقال الشاطبي في التحسينات:" فمعناها الأخذ بما يليق من محاسن العادات، وتجنب الأحوال المدنسات التي تأنفها العقول الراجحات"[5].

ويمكن القول بأن التحسينيات هي: ما يؤدي إلى كمال أحوال الأمة واتزانها، في جوانب حياتها، وبالتالي تتحصل الأمة على الطمأنينة، وتظهر مكانتها بين الأمم الأخرى.

المكملات: فهي أحكام يقصد بها حفظ كُلٍ من الضروريات والحاجيات والتحسينيات، بحيث تأتي بعد هذه الأصول تتمةً وتكميلاً لكل واحدٍ منها، وبدونها لا يحصل المقصود على أتم الوجوه وأفضلها. "فالمكمل للضروري مقدم على الحاجي، والمكمل للحاجي مقدم على

---

[1] الشاطبي، الموافقات، 21/2.

[2] الشوكاني، محمد بن علي بن محمد، إرشاد الفحول في تحقيق الحق إلى علم الأصول، 131/2، تحقيق: أحمد عزو عناية، دار الكتاب العربي، بيروت لبنان، ط1، 1419هـ- 1999م.

[3] ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، ص: 306.

[4] الآمدي، على محمد بن، الإحكام في أصول الأحكام، 3/ 302، تحقيق: سيد الجميلي، دار الكتاب العربي، بيروت- لبنان، 1404هـ- 1981م. ب. ط.

[5] الشاطبي، الموافقات، 22/2.

التحسيني"[1]. والمكملات: ما لا يستقل ضرورياً بنفسه، بل بطريقة الانضمام، وله تأثير في الضروري، ويمكن اعتباره في حكم الضرورة مبالغةً في مراعاته[2].

وعليه فكل مكمِّلٍ يعتبر سياجاً وصيانةً لما كمَّله من حيث الأهمية والحاجة إليه. وقد قال الشاطبي في ذلك: "أن كل واحدةٍ من هذه المراتب لمّا كانت مختلفة في تأكيد الاعتبار، فالضروريات آكدها، ثم تليها الحاجيات والتحسينيات ، وكان مرتبطاً بعضها ببعض، فكان في إبطال الأخف جرأة على ما هو آكد منه، ومدخل للإخلال به، فصار الأخف كأنه حمى للآكد، والراتع حول الحمى يوشك أن يقع فيه، فالمُخِلُّ بما هو مكمِّل كالمخل بالمكمَّل من هذا الوجه"[3]. وعليه فلا يصح النظر للمكّملات أو التعامل معها على أنها من الأمور البسيطة، لأن ذلك يؤدي إلى الاستهانة بها، وذلك هو الطريق للاستهانة بما هو أكبر وأعظم منها.

---

[1] الإسنوي، جمال الدين عبد الرحيم، نهاية السول شرح منهاج الوصول، 300/2، دار الكتب العلمية، بيروت- لبنان، ط1، 1420هـ- 1999م.

[2] ابن النجار، تقي الدين محمد بن أحمد بن عبد العزيز بن علي الفتوحي، شرح الكوكب المنير، 4/ 163، تحقيق: محمد الزحيلي و نزيه حماد، مكتبة العبيكان، الرياض- السعودية، ط1، 1418هـ - 1997م.

[3] الشاطبي، الموافقات، 2/ 38.

الفصل الثاني: الحرية والعبودية.

المبحث الأول: الحرية مفهومها، وأهميتها، وأنواعها.

المطلب الأول: تعريف الحرية لغةً واصطلاحاً.

المطلب الثاني: أهمية الحرية.

المطلب الثالث: أنواع الحرية.

المطلب الرابع: الحرية وعلاقتها بمقاصد الشريعة الأخرى.

المبحث الثاني: العبودية والرق مفهومها ونشأتها، أنواعها، أضرارها، وعلاجها.

المطلب الأول: تعريف العبودية والرق لغة واصطلاحاً.

المطلب الثاني: نشأة العبودية والرق وأنواعها.

المطلب الثالث: الأسباب والطرق المؤدية إلى العبودية والرق.

المطلب الرابع: التحرر من العبودية والرق من مقاصد الشرع

المطلب الخامس: ما تختلف فيه أحكام العبيد عن الأحرار.

المطلب السادس: العبودية والرق الجديد.

المبحث الثالث: الشورى والديمقراطية.

المطلب الأول: الحرية بين الإسلام والغرب.

المطلب الثاني: الشورى وعلاقتها بالديمقراطية.

المبحث الأول: الحرية مفهومها، وأهميتها، وأنواعها.

حتى يتمكن الإنسان من القيام بواجبه الذي أوكله الله إليه خير قيام، لم يتركه هملاً وسُدىً يواجه مصيره المحتوم حسب رغبته وهواه، فأرسل إليه الأنبياء والرسل بالشرائع والأديان، وقد كان ختام ذلك كله ابتعاثه لنبي ورسول الرحمة والهداية، محمد بن عبد الله ρ بالدين الحنيف الكامل الشامل دين الإسلام، بقصد إخراج العباد من الظلمات إلى النور، ومن التيهِ إلى الهداية ومن الظلم والعبودية إلى العدل والحرية، حرية الإسلام وحرية الإنسان، حرية روحه وفكره ووجدانه وعقيدته. مُبيناً وموضحاً ما لهم من حقوقٍ وما عليهم من واجبات. فكانت الحرية من لوازم وجود الإنسان في هذا الكون، لكن هذه الحرية تنوعت وتفاوتت في مفهومها وأشكالها وأهميتها وضوابطها، من أمة إلى أخرى، وفيما يأتي من مطالب سيكون بيان ذلك.

المطلب الأول: تعريف الحرية لغةً واصطلاحاً.

الحرية لغةً: الخلوص من الشوائب أو الرق، ويقال: الشعب حُر، الرجل حُر، وحُرُّ الوجه : أحسن موضع فيه. وحر الدار وسطها. والحُر: الخالص من الرق خلاف العبد، والجمع أحرار[1]. وقول الله Y: **{رَبِّ إِنِّي نَذَرْتُ لَكَ مَا فِي بَطْنِي مُحَرَّراً}**[2]. أي معتقاً لخدمة بيت المقدس[3]. والحُر: من الأشياء أفضلها، ومن القول أو الفعل الحسن منه، يقال: هذا من حُر الكلام، أي أحسنه. والتحرير إثبات الحُرية[4].

الحرية اصطلاحا: وللحرية تعريفات كثيرة يطلقها الفقهاء والمفكرون وكذلك المتخصصون في المجال الإنساني، يكاد يناقض بعضها بعضاً، كل بحسب المبادئ التي يعتنقها أو الواقع والظروف المحيطة به، أو بمقدار ما فقد من هذه الحرية. نذكر بعضاً منها:

---

[1] مصطفى، إبراهيم، وآخرون، المعجم الوسيط، 165/1، مادة حرر، تحقيق: مجمع اللغة العربية، دار الشروق الدولية، مصر، ط4، 1425هـ- 2004م.

[2] سورة آل عمران، الآية: (35).

[3] الجزري، أبو السعادات المبارك بن الأثير ، النهاية في غريب الحديث والأثر، 931/1، مادة حرر ، تحقيق: طاهر أحمد الزاوى و محمود محمد الطناحي، المكتبة العلمية، بيروت- لبنان، 1399هـ- 1979م. ب. ط.

[4] الفيومي، المصباح المنير، مادة حرر، 128/1.

1- جاء في معنى الحرية عند الأصفهاني [1]، والحرية ضربان: الأول من لم يجرِ عليه حكم الشيء نحو **{الْحُرُّ بِالْحُرِّ}.**[2] ومنه قول الله تعالى **:{ فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةٍ }**[3]. والثاني: من لم تتملكه الصفات الذميمة، من الحرص والشرَهِ على المقتنيات الدنيوية. وإلى ذلك أشار النبي ρ بقوله: **(تعس عبد الدينار والدرهم)**[4]. وقيل عبد الشهوة أذل من عبد الرق. والتحرير جعل الإنسان حراً[5].

2- وعند الجرجاني:[6] هي الخروج عن الرق، أو الخروج عن رق الكائنات، وقطع جميع العلائق والأغيار، وهي أعلى مراتب القرب[7].

3- وعرفها المناوي[8] بأنها: رفع اليد عن الشيء من كل وجه[9].

---

[1] الراغب الأصفهاني : (000 - 502 هـ = 000 - 1108 م) الحسين بن محمد بن المفضل، أبو القاسم الأصفهاني (أو الأصبهاني) المعروف بالراغب: أديب، من الحكماء العلماء. من أهل (أصبهان) سكن بغداد، واشتهر، حتى كان يقرن بالإمام الغزالي. من كتبه: محاضرات الأدباء، و الذريعة إلى مكارم الشريعة، و الأخلاق، و غيرها. الزركلي، الأعلام، 255/2. كحالة، معجم المؤلفين، 4/ 59. الفيروزأبادي، محمد بن يعقوب، البلغة فى تراجم أئمة النحو واللغة، 1/ 19، ط1، تحقيق: محمد المصري، جمعية إحياء التراث الإسلامي- الكويت- 1407هـ.

[2] سورة البقرة، الآية: (178).

[3] سورة النساء، الآية: (92).

[4] البخاري، صحيح البخاري، كتاب الرقاق، باب ما يتقى من فتنة المال، برقم: 6435، 92/8.

[5] الراغب الأصفهاني، أبو القاسم الحسين بن محمد، المفردات في غريب القرآن، ص: 111، تحقيق: محمد سيد كيلاني، دار المعرفة، بيروت- لبنان. ب.ط.، ب. ت.

[6] الجرجاني: (740- 816 هـ = 1340- 1413 م) علي بن محمد بن علي، المعروف بالشريف الجرجاني: فيلسوف. من كبار العلماء بالعربية. ولد في تاكو (قرب استراباد) ودرس في شيراز، ولما دخلها تيمور سنة 789هـ. فرَّ الجرجاني إلى سمرقند، ثم عاد إلى شيراز بعد موت تيمور، فأقام إلى أن توفي. له نحو خمسين مصنفا، منها التعريفات و شرح مواقف الإيجي و مقاليد العلوم، وغيرها. الزركلي، الأعلام، 5/ 7.

[7] الجرجاني، التعريفات، باب الحاء، 116/1.

[8] المناوي : (952 - 1031 هـ = 1545 - 1622 م). محمد عبد الرؤوف بن تاج العارفين بن علي بن زين العابدين الحدادي ثم المناوي القاهري، من كبار العلماء بالدين والفنون. انزوى للبحث والتصنيف، وكان قليل الطعام كثير السهر، فمرض وضعفت أطرافه، فجعل ولده تاج الدين محمد يستملي منه تآليفه. له نحو ثمانين مصنفا، منها الكبير والصغير والتام والناقص.عاش في القاهرة، وتوفي بها. من كتبه كنوز الحقائق في الحديث، و التيسير في شرح الجامع الصغير، و التوفيق على مهمات التعاريف. الزركلي، الأعلام، 204/6.

[9] المناوي، محمد عبد الرؤوف، التوفيق على مهمات التعاريف، فصل الحاء، 163/1، ط1، تحقيق: محمد رضوان الداية، دار الفكر، دمشق، 1410هـ. ب. ط.

4- وجاء في معنى الحرية عند الطاهر ابن عاشور: أنها ضد العبودية، وهي أن يكون تصرف الشخص العاقل في شئونه بالأصالة، تصرفاً غير متوقف على رضا أحد آخر، وأن يتمكن ذلك الشخص من التصرف في نفسه وشئونه، كما يشاء ودون معارض[1].

5- وعرفها الدكتور وهبة الزحيلي: بأنها ما يميز الإنسان عن غيره ، ويتمكن بها من الممارسة والاختيار دون إكراه ضمن حدود معينة[2].

6- وقال الشيخ القرضاوي في معنى الحرية: "والحرية تخليص الإنسان من كل ما تسلط عليه بغير حق في سلطة جائرة، أو قوة قاهرة"[3].

وأما التعريفان السابقان، فإنني أرى أنهما تعريفان جيدان.

7- وجاء في معنى الحرية أيضاً: أنها قدرة الإنسان على التصرف، إلا لمانع من أذى أو ضرر له أو لغيره[4]. لم يحدد الكاتب في هذا التعريف نوع التصرفات، وربما تراءى للقارىء جميع التصرفات على إطلاقها.

8- وعرف الدكتور عبد الستار قاسم الحرية بأنها: "ممارسة الطاقات الإنسانية حتى منتهاها، مع الحفاظ على التوازن بين هذه الطاقات"[5]. وهنا يبرز سؤال على هذا التعريف، ما المقصود المقصود بعملية التوازن، فهل هي محددة بطابعٍ معينٍ؟ أم هي مطلقة؟ بحيث يختار كل شخص ميزانه المناسب.

9- والحرية في القانون: هي قدرة الإنسان على إتيان أي عملٍ لا يضر بالآخرين [6]. وأنها منوطة بالقانون الذي تصدره السلطة، فهو الذي ينظمها ويحددها[7]. وهنا أرى أن التعريف بقي بقي مفتوحاً، بحيث تضع كل سلطةٍ القيود التي تراها مناسبةً لها.

---

[1] ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، ص: 390-391.

[2] الزحيلي، وهبة، حق الحرية في العالم، ص: 39، دار الفكر، دمشق، ط1، 2000م.

[3] القرضاوي، يوسف، ملامح المجتمع المسلم الذي ننشده، ص:119- 120، ط1، مكتبة وهبة، القاهرة، 1993م.

[4] التركي، عبد الله بن عبد المحسن، حقوق الإنسان في الإسلام ، ص: 49، وزارة الشئون الإسلامية والدعوة والإرشاد، السعودية، ط1، 1419هـ.

[5] قاسم، الحرية والتحررية والالتزام في القرآن، ص: 21.

[6] العيلي، عبد الحكيم حسن، الحريات العامة في الفكر والنظام السياسي في الإسلام، ص: 190، دار الفكر العربي، 1403هـ- 1983م. ب. ط.

[7] عصفور، محمد، الحرية في الفكرين الديمقراطي والاشتراكي، ص: 19، عالم الكتب، 1961م. ب. ط.

10- وأما الحرية عند فلاسفة الغرب ومفكريهم، فعرَّفها (سبينوزا) بأنها إدراك الضرورة. وقال فيها (هيجل) بأنها القدرة على أن تعمل ما تريد [1]. وهذا لا يعدو كونه تعريفاً للحرية المطلقة، التي لا تخضع للضوابط أو القيود.

وبما أن الحديث يدور عن الحرية كمقصد من مقاصد الشريعة الإسلامية، فإنني أرى أن تَظْهَرَ العلاقة وتتضح من خلال التعريف بين الحرية والشريعة.

وعليه يرى الباحث بأن الحرية: حق الشخص في التفكير والاعتقاد وإبداء الرأي والإعلان والتصرف، من خلال ما يعتقد ويفكر ويرى، وفق ضوابط الشرع، ودون المساس بالصالح العام أو الخاص.

ولتوضيح التعريف يرى الباحث: بأن المقصود هنا بحق الشخص، هو ما منحه الله Y للإنسان من امتيازات وتكاليف، لا يجوز الاعتداء أو المساومة عليها أو انتقاصها، سواءً أكان ذلك من تلقاء نفسه، أم من خلال غيره، وصورة ذلك في أمور الاعتقاد والعبادة أو الحقوق المالية والمادية أو الفكرية والمعنوية. "والحق: هو ما يقرره الشرع لشخص، من اختصاصٍ يؤهله لممارسة سلطةٍ معينةٍ أو تكليفٍ بشيء" [2]. وأن هذا الحق لا يجوز أن يُستغل إلا في نطاق ما شرع الله وأحل، وضمن ضوابط الشرع ومقاييسه.

وأما المقصود بدون المساس... عدم جواز أخذ الشخص حريته وحقه على حساب شخص آخر، أو على حساب المجتمع، وعدم إلحاق الضرر المادي أو المعنوي بغيره أو بنفسه، إلا أن يكون ذلك بسببٍ ومبررٍ شرعي.

والحرية تتمثل كذلك في تخليص الإنسان من كل ما تسلط عليه بغير حقٍ من سلطةٍ ظالمةٍ، أو قوةٍ قاهرةٍ عاتيةٍ. والحرية تستوعب معاني ومصطلحاتٍ كثيرةٍ منها: الكرامة والعزة والرحمة والعدل، وتحريم الإيذاء المادي أو المعنوي أو التشهير، أو القهر والترويع، وتحريم الضرب والتعذيب [3]. وبذلك تكون الحرية من القيم الإنسانية التي رفع الإسلام من شأنها، وجعلها مقصداً رئيساً من مقاصده، فمن خلالها يدفع عن الإنسان كل ألوان الظلم والاستبداد، ويرتقي بها كما أراد الله له بأن يكون سيداً في الكون، عبداً لله وحده.

---

[1] محمود، فايز، الحرية والضرورة في مجتمعات الإنسان والنمل، ص: 15، مطبعة كتابكم، عمان- الأردن، 1405هـ- 1985م. ب. ط.

[2] الزحيلي، الفقه الإسلامي وأدلته، 4/ 400.

[3] القرضاوي، ملامح المجتمع المسلم الذي ننشده، ص: 119- 120.

المطلب الثاني: أهمية الحرية.

لا بد من الإشارة إلى العلاقة المتناغمة بين مصطلحات العدل والمساواة والحق والحرية، فمن أبرز مظاهر الحرية وجود العدل وتطبيق مبادىء الرحمة والتراحم، وأداء الواجبات، واحترام الحقوق والمطالبة بها أو نسبتها إلى أصحابها. حيث إن الحرية من أهم وأفضل الأسباب والطرق المؤدية لهذه القيم النبيلة التي حضَّت عليها الشريعة الإسلامية، بل إن وجود مثل هذه القيم النبيلة وما شاكلها، لا تظهر غالباً إلا متماشيةً مع الحرية.

ويمكن إجمال أهمية الحرية وإظهارها من خلال الآتي:

أولاً: الحرية هي القيمة التي لا يمكن لفردٍ أو جماعةٍ أو أُمةٍ الاستغناء عنها، فبها تؤدى الواجبات وبها تؤخذ الحقوق، وهي الوسيلة الناجعة للحماية من الانحراف، وبها يتم الكشف عن الأخطاء حتى يتم تلافيها والتراجع عنها أو تعديلها، وبها يمكن التوصل للقرارات السليمة النافعة للفرد والمجتمع والأمة والبشرية جمعاء.

ثانياً: ومن خلال الحرية يمكن إنصاف الضعيف والاقتصاص من المعتدي.

ثالثاً: وتعتبر "الحرية من صفات الكمال وأسباب الكرامة والشرف، الموضوعة للإنسان في الدنيا، إذ بها يكون الشخص أهلاً للولايات وتملُّك الأشياء"[1]. فهي حياة للإنسان، وبها تثبت صفات كثيرة ميزه الله بها عن سائر ما عداه من المخلوقات. فقال Y: **{وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُم مِّنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِّمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلاً}** .[2] "وقد استُدل بهذه الآية على أفضلية جنس البشر على جنس الملائكة"[3].

رابعاً: وتتحصل من خلال الحرية، قدرة الإنسان على التصرف والقيام بالمسئوليات على أفضل الوجوه وأتمها؛ لأن الحرية من مقتضيات المسئولية ومستلزماتها. ولما خلق الله الإنسان لحمل أمانته، لقوله Y: **{إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَن**

---

[1] البزدوي، علي بن محمد، أصول البزدوي- كنز الوصول إلى معرفة الأصول، 292/10، مطبعة أجاويد، كراتشي- باكستان. ب. ط.، ب. ت.

[2] سورة الإسراء، الآية: (70).

[3] ابن كثير، إسماعيل بن عمر القرشي الدمشقي، تفسير القرآن العظيم، 97/5، تحقيق: سامي بن محمد سلامة، دار طيبة للنشر والتوزيع، ط2، 1420هـ - 1999م.

يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الْإِنسَانُ }[1]. فقد أكرمه بالعقل والذمة، ليكون بهما أهلاً لوجوب حقوق الله تعالى عليه، ثم أثبت له العصمة– عصمة الدم والنفس– والحرية والمالِكِيَّةَ، ليتمكن من أداء ما حُمِّل من الأمانة والمسئولية، وأن العصمة والحرية والمالكية ثابتة للمرء من حين مولده[2]. فموجودات الكون الأخرى التي تقوم بدورها مقهورة مُجبرة، لا تصلح لحمل الأمانة ولا القيام بمهمة الخلافة عن الله في الأرض، فلم يجعل الله الإنسان مقهوراً مجبراً، بل ميزه عن بقية المخلوقات وأكرمه بالعقل والحرية والإرادة. ذلك أن "الأصل اعتبار الحرية لأولاد آدم"[3]. ويظهر لنا أن تحمل المسئولية يعتبر رِفْعَةً لشأن الإنسان وقدره، وارتفاعاً به عن بقية المخلوقات الأخرى التي لا يمكن لها أن تتحمل ما يتحمله الإنسان من المسئوليات، ولو أن الإنسان حُرِمَ من هذه النعمة، لاستوى مع غيره من المخلوقات ولم يتميزعنها.

خامساً: والحرية من لوازم وحاجات إنسانيةِ الإنسان. "و هي أعلى ما يشعر به المرء في هذا الوجود، وقد أقر الإسلام مبدأ الحرية في أعدل مظاهرها"[4]. ومن هنا جاءت مقولة عمر بن الخطاب τ **(مُذْ كم تعبدتم الناس وقد ولدتهم أمهاتهم أحرارا)**[5]. والتي صارت قراراً وقانوناً عند أحرار العالم من المسلمين وغيرهم.

سادساً: وتظهر أهمية الحرية في أنها منحة ربانية وهبها الله Y للبشر ليكونوا أحرارا، لعلمه بمصالحهم وبما يلزمهم لتسيير حياتهم، والقيام عليها حسبما أمر، وأنها من لوازم ذلك. وهي حق شرعي لا يجوزسلبه من أصحابه، حسب إرادة ورغبة من بيدهم الحكم والأمر والنهي ، من أجل إذلال الناس وقهرهم وتطويعهم وسلب كرامتهم أو إرغامهم على فعل ما لا يطيقون، والحرية حاجة إنسانية لا يجوز المساومة عليها أو انتقاصها أو تجزئتها، لما لها من عظيم أهمية في منظومة المسئوليات المناطة بالإنسان من الله العليم الحكيم. وهي "رأس مال الحي

---

[1] سورة الأحزاب، الآية: (72).

[2] السرخسي، محمد بن أحمد بن سهل، أصول السرخسي، 173/1، باب الجزاء، تحقيق: أبو الوفا الأفغاني، لجنة إحياء المعارف النعمانية، حيدر أباد- الهند. ب. ط.، ب. ت.

[3] نفس المصدر، 2/ 222.

[4] الزحيلي، وهبة، الفقه الإسلامي وأدلته، 517/8، دار الفكر، سوريا، ط4. ب. ت.

[5] المتقي الهندي، علاء الدين علي بن حسام الدين، كنز العمال في سنن الأقوال والأفعال، كتاب الفضائل، باب فضائل الصحابة ψ، برقم: 36010، 661/12، تحقيق: بكري حياني و صفوة السقا، مؤسسة الرسالة، بيروت- لبنان، ط5، 1410هـ- 1981م. وعزاه إلى ابن عبد الحكم.

في أحكام الدنيا"[1]. كما وأن الله خلق الإنسان حراً تبعاً للقدرة التمييزية، والقدرة على الاختيار التي أودعها الله فيه[2]. وعليه يمكن القول بأن الحريات عامةً لم تتبلور من خلال رغبات البشر أو طبائعهم أو توافقهم عليها، وإنما نشأت بإرادةٍ من الله Y وبذلك يكون الاعتداء عليها اعتداءً على إرادته سبحانه.

ومن هنا يتوجب أن تكون الحرية مصونةً كاملةً غير منقوصةٍ ولا مجزأة، وأن لا تكون رهينة مواقف أو حساباتٍ أو ولاءاتٍ معينة. كما وأنه من غير المقبول ولا المعقول أن يحجبها أحد عن أحد، ولا المسئول عن الرعية، ولا الحاكم عن المحكوم. وليس لأحد الحق في أن يدعي قدرته على منحها لآخر؛ لأنه بذلك يدعي من الحقوق والقدرات ما ليس هو أهلاً لها. وأما إن ساهم وساعد في وصول العباد لنيل حرياتهم وحقوقهم المشروعة فهو مأجور على ذلك بإذن الله، وإن قام بعكس ذلك فهو ظالم مستبد معتد طاغوت، موزور من الله الواحد القهار.

وبناء على ما تقدم فالحرية والقدرة على الاختيار، لا يمكن اعتبارهما من الأشياء الثانوية التي يمكن تجاهلها أو الاستغناء عنها. ولا يمكن الاكتفاء بالقول بأن الإنسان وُلِدَ حراً، بل الحق أنه ولد ليكون حراً، فهو بحاجة للحرية ما دامت الحياة؛ لأنها غريزة فطرية، وحاجة مُلِحَّة وضرورة ماسة من ضرورات حياته، وهي السبيل للتعبير عن الفكر والإرادة والمصير، وبدونها لا تتحقق إرادة الإنسان ووجوده، ولا يمكنه القيام بما أنيط به من المسئوليات، وكون الإنسان حراً لا يعفيه من تحمل المسئوليات الناتجة عن أعماله واختياراته التي مارسها تحت اسم الحرية وشعارها. لأن "المسئولية نتيجة حتمية للقدرة والحرية والاختيار الإنساني، ولأن الحرية هي الجانب الإيجابي للفعل، وهي ضرورية لثبوت التكليف، فتكون نتيجة هذه الحرية وذلك الاختيار، هو القيام بأفعال دون أخرى، بعد اقتناع الفاعل بها، واستعداده لتحمل نتائجها من المسئولية والجزاء"[3]. فالحرية والمسئولية من أسمى القيم التي ميَّز الله بها الإنسان عن غيره، وارتقى بها على بقية المخلوقات، فكانت من أوضح مظاهر التكريم الإلهي المقصود والمكفول في الشريعة الإسلامية للإنسان عامة.

---

[1] ابن أمير الحاج، التقرير والتحبير في علم الأصول، 2/ 254، دار الفكر، بيروت- لبنان، 1417هـ - 1996م. ب. ط.

[2] قاسم، الحرية والتحررية والالتزام في القرآن، ص: 73.

[3] لطف، سامي نصر، الحرية المسئولة في الفكر الفلسفي الإسلامي، ص: 321، مكتبة الحرية الحديثة. ب. ط.، ب. ت.

المطلب الثالث: أنواع الحرية.

وباستقراء التقسيمات الواردة في الحرية وأنواعها،- وهي تقسيمات نظرية متعددة- نجد الاختلاف في التعريف والتقسيم والأنواع؛ بناءً على نظرة ومقصد كل أمة ومجتمع إليها، ورغم أن الحرية شيء فطري أودعه الخالق في البشر، إلا أن مستوى وحجم ما تتعرض له الأمم والمجتمعات، وحتى الأشخاص من سلبٍ للحقوق وظلمٍ واستبدادٍ وأذى، يساهم وبشكلٍ واضح في رسم صورة الحرية وأبعادها وبيان مدى الحاجة إليها عند تلك الأمة وذلك المجتمع، في كثير من الأحيان. ومن غرائب وعجائب الحرية الاختلاف في تعريفها ومدلولها باختلاف الزمان، والمكان، والمذاهب والأمم، ونجد أن نظاماً ما، يوصف في زمان أو مكان ما، أو في مذهب ما أنه نظام حر، وإذا بنا نجده في غير ذلك الزمان أو المكان يوصف بأنه استبدادي ظالم متسلط.

وعليه يمكن تقييم مفهوم الحرية بشكلٍ عام، على أنه مسألة نسبية تختلف من أمةٍ إلى أخرى، تبعاً لاختلاف الضوابط والمعايير والرؤى والمؤثرات. ونظراً لذلك، نجد أنه من الصعب بل من المستحيل في كثيرٍ من الأحوال، الاتفاق على نمطٍ واحدٍ معينٍ من الحرية أو المساواة بين جميع البشر.

ويظهر يقيناً أن الاتفاق على نمط واحدٍ من الحرية، لا يتأتى إلا إذا اعتمدنا على مصدر تشريعي أسمى وأعلى من قوانين الزمان والمكان والبشر، يخضع له الإنسان بوصفه إنساناً عن إيمان واقتناع، فالتجرد من النسبية في موضوع حقوق الإنسان، والحرية والعدل والمساواة، لا يتأتى إلا عبر مقاصد الشريعة الإسلامية ونصوصها[1]. ومن أهم أنواع الحرية:

أولاً: التحرير الوجداني الإنساني الكامل: والذي يتحصل عليه الإنسان من خلال الإيمان بالله الواحد. فقد قصد الإسلام قبل كل شيء تحرير الوجدان الإنساني من الخضوع لغير الله Y. وبهذا النوع من الحرية "يتلاشى الخوف على الحياة أو الرزق أو المكانة، وبذلك ينتفي الذل أو الاستكانة أو الخضوع أو التملق والنفاق والمداهنة، ولن يكون هناك مجال للمساومة أو التنازل عن الحقوق ولا التقاعس عن الواجبات، فتبرز العزة والكرامة في أعظم صورها عند المؤمنين"[2]. لقوله Y: **{وَلِلَّهِ الْعِزَّةُ وَلِرَسُولِهِ وَلِلْمُؤْمِنِينَ}**[3]. كما ويظهر هذا النوع من

---

[1] التركي، حقوق الإنسان في الإسلام، ص: 16- 17.

[2] عبد الفتاح، إسماعيل، القيم السياسية في الإسلام، ص: 84، الدار الثقافية للنشر، القاهرة، ط1، 1421هـ- 2001م.

[3] سورة المنافقون، الآية: (8).

التحرر الإنساني الداخلي على الواقع والبيئة، وكذلك في داخل الكيان النفسي والمعنوي للإنسان. ومن النتائج الهامة الأخرى لهذا التحرر، تحرر النفس المؤمنة من دواعي الشهوة والهوى. وعند ذلك يتم " إخراج المكلف عن داعية هواه، حتى يكون عبداً لله اختياراً، كما هو عبدٌ لله اضطراراً "[1].

ثانياً: الحرية الشخصية (الفردية): وهي عبارة عن اعتقاد الشخص بما يراه حقاً، وأن يتمكن من قول ذلك، وأن يتصرف في مصالحه الشخصية بما يرجع عليه بالخير، دون تدخل أو تحكم من أحد في إرادته. وعليه فالحرية الشخصية تتعلق بمصالح الأفراد المادية والمعنوية، وينضوي تحت الجانب الأول (المادي): حرية أو حق التملك، وحرية المسكن والأمن، وحرية العمل والكسب. أما الجانب الثاني (المعنوي) فيشمل: حرية العقيدة أو التدين، وحرية الفكر، وحرية الرأي والقول والتصرف والتعبير، وحرية التعليم والتعلم، والاجتماع وتقديم العرائض والانتخاب[2]. وعلى ذلك تتضح وتبرز جميع حقوق وحريات الفرد السياسية والاجتماعية والاقتصادية. وتظهر الحرية الشخصية في شكلين اثنين:

1- "الحرية المطلقة"[3] أو الحرية السلبية: وتعنى وجوب ترك الفرد حراً طليقاً يمارس حريته دون عوائق، ويفعل ما يريد دون أن يتدخل في ممارسة هذه الحرية أحد ، سواءً أكان هذا التدخل باسم الدين، أو باسم القيم والأخلاق، وأن يتمتع الفرد بتقرير كل ما يراه مناسباً له ولمصلحته الخاصة، وأن لا يكون للوالدين، أو للمعلمين أو لأي جهةٍ أخرى، أي دور في توجيه قراره، وبذلك لا يحق للفرد أن يطالب الدولة أو المجتمع، بأية التزامات أو حقوق إلا في حدود ضيقة جداً، بدعوى ضمان الاستقلال الفردي[4].

مِثْلُ هذه الحرية لا وجود لها إلا أحياناً في عالم الحيوانات المتوحشة. ففي هذا النوع من الحرية، يعمل صاحبها ما يشتهي ويريد وبالطريقة التي يرى، يأتي ويذهب، يأكل ويشرب، ويفترس من إخوته وغيرهم، ويعتدي على حقوقهم دونما رادعٍ أو ضابطٍ، ودون أدنى اعتبارٍ لقيمةِ الآخرين، ما استطاع إلى ذلك سبيلاً، ورغم أنها حرية مطلقة لا قيود فيها، إلا أنها لا ترقى ولا تسمو بأصحابها ولا تنهض أو تتقدم بهم نحو السمو والكمال الروحي أو الأخلاقي.

---

[1] الشاطبي، الموافقات، 289/2.

[2] العيلي، الحريات العامة في الفكر والنظام السياسي في الإسلام، ص: 20.

[3] محمود، الحرية والضرورة في مجتمعات الإنسان والنمل، ص: 19.

[4] العيلي، الحريات العامة في الفكر والنظام السياسي في الإسلام، ص: 29- 30.

ويمكن أن نصف ذلك بأنه التحررية، وهي الانعتاق من القوى الخارجية التي تحول بين الإنسان ونفسه[1].

وحتى يتحقق هذا النوع من الحرية عند من يدَّعونها، يكفي أن لا تعتدي الدولة على حرية الفرد. دون أن تلتزم تجاهه بأية التزامات تُذكر. وفي هذه الحالة لا يستفيد من هذه الحرية إلا أصحاب القدرة المادية والثروة والمناصب والنفوذ، أي الفئة المتنفذة من خلال الحكم ورأس المال، فمن خلالهما يمكنهم السيطرة على نواحي الحياة، وتبقى هذه الحرية عبارة عن شعارات جوفاء فارغة. وقد أدى ذلك إلى حدوث ثوراتٍ كثيرةٍ تنادي بحريةٍ تتعدى مستوى الشعارات.

2- الحرية المنضبطة أو الحرية الإيجابية: ويقصد بها تحديد ومعرفة السلطة التي تحدد حريات الفرد، ومصدر سيطرتها، ومدى حقها في التدخل في حرية الآخرين ، لضمان تطبيق الحريات التي أقرتها الدولة. وهذا يعني تقييد الحقوق والحريات، بواسطة التشريعات والقوانين التي تؤدي إلى انضباطها. حتى باتت الحريات لا تتعدى حدود ما يقرره المشرعون، وبالقدر الذي يحقق المصلحة العامة في نظرهم[2]. والحق يقال بأن الشريعة الإسلامية قد سبقت كل الأنظمة وتفوقت عليها، في تحديد هذه السلطة ومصدر صلاحيتها وحدود عملها. وهذه الحرية "تنطوي على الحقوق وعلى الواجبات" [3] فهي حرية مقيدة لها ضوابطها ومعاييرها، والتي يتسنى لها من خلال هذه الضوابط والمعايير، أن تسمو بأصحابها إلى الدرجة التي تظهر معها إنسانية الإنسان وقيمته، بحيث يتميز عن أصحاب الحرية المطلقة العابثة.

وفي فترة تربو على مائة وخمسين عاماً تطورت هذه الحرية في الفكر الغربي، حتى تأكد حق المواطن في كثير من الحقوق، كالرعاية الصحية والكفالة الاجتماعية والتعليم والتثقيف. وقد اهتم الإعلان العالمي لحقوق الإنسان بالحقوق الاجتماعية والاقتصادية- فضلاً عن غيرها من الحقوق- ونص على أن: "لكل فردٍ باعتباره عضواً في المجتمع، الحق في الأمن الاجتماعي أو في نيل الحقوق الاقتصادية والثقافية التي تقتضيها كرامة الإنسان،

---

[1] قاسم، الحرية والتحررية والالتزام في القرآن، ص: 105.

[2] محمود، الحرية والضرورة في مجتمعات الإنسان والنمل، ص: 50.

[3] نفس المصدر.

ويتطلبها نمو شخصيته نمواً حراً ... وفق نظام كل دولة ومواردها [1]. وبذلك يترتب على الدولة مجموعة من الحقوق والحريات الاقتصادية والاجتماعية والسياسية، تجاه مواطنيها.

ثالثاً: الحرية (الحريات) السياسية: وتعني مشاركة الشعب في مسئولية الحكم، بطريقٍ مباشرٍ أو عن طريق ممثلين له. ومن خلالها يحق للشعب اختيار حاكمه، ومراقبته ومحاسبته على أعماله[2]. وعزله عندما يحيد عن الطريق الصحيح، أو إذا خالف ما فوضته فيه الأمة [3]. ويمكن القول بأن الحرية السياسية عبارة عن جُملة من الحقوق المعترف بها من الدولة للمواطنين، بحيث تشمل حق المساهمة في الحكم والتأثير فيه، عن طريق الانتخاب المباشر والحق في الإعلام والاجتماع والتحزب وإنشاء النقابات.

وتعني الحرية السياسية جماعية القيادة، وعدم استئثار فردٍ أو فئةٍ أو طبقةٍ خاصةٍ بالحكم، "وقد سبق الإسلام غيره إلى ذلك، بتقرير مبدأ الشورى والنص عليه في القرآن والسنة" [4]. وقد ثبت حق الرقابة على الحاكم من خلال كتاب الله وسنة رسوله وسيرة الخلفاء الراشدين. فقال Y مخاطباً الأمة الإسلامية بواجب تصحيح ما اعوج من المسارات: **{وَلْتَكُن مِّنكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ وَأُوْلَـئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ }** [5]. ورقابة الأمة للحاكم تدخل دون شك في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. ويقول ρ : **(الدين النصيحة، قلنا: لمن ؟ قال: لله ولكتابه ولرسوله ولأئمة المسلمين وعامتهم)** [6]. " ... وأما النصيحة لأئمة المسلمين: فمعاونتهم على الحق وطاعتهم فيه"[7].

فبعد أن تولى أبو بكر τ الخلافة، قام في الناس خطيباً وقال: **(إني قد وليت عليكم ولست بخيركم، فإن استقمت فأعينوني وإن أسأت فقوموني، الصدق أمانة والكذب خيانة، والضعيف فيكم قوي عندي، حتى أريح عليه حقه إن شاء الله، والقوي فيكم ضعيف حتى آخذ الحق منه إن شاء الله ... وأطيعوني ما أطعت الله ورسوله، فإذا عصيت الله ورسوله فلا طاعة**

---

[1] العيلي، الحريات العامة في الفكر والنظام السياسي في الإسلام، ص: 126. المادة: 22، من الإعلان العالمي لحقوق الإنسان، الصادر سنة: 1789م.

[2] وافي، علي عبد الواحد، الحرية في الإسلام، ص: 91، دار المعارف، مصر، 1968م. ب. ط.

[3] العيلي، الحريات العامة في الفكر والنظام السياسي في الإسلام، ص: 126.

[4] الفنجري، أحمد شوقي، الحرية السياسية في الإسلام، ص: 53، دار القلم، ط2، 1403هـ- 1983م.

[5] سورة آل عمران، الآية: (104).

[6] القشيري، صحيح مسلم، كتاب الإيمان، باب الدين النصيحة، برقم: 55، ص: 54.

[7] النووي، يحيى بن شرف، شرح صحيح مسلم، كتاب الإيمان، باب الدين النصيحة، برقم: 55، 38/2، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط2، 1392هـ.

لي عليكم)[1]. وروي عن عمر أنه قال: **(رأيت رسول الله ρ يُعطي القَوَدَ من نفسه وأبا بكر يعطي القود من نفسه وأنا أعطي القود من نفسي)**[2].

فالحرية السياسية مقصدها الحرص على مصالح الأفراد والمجتمع والأمة بشكل عامٍ، ويلزم أن تكون "الحرية السياسية أخلاقية، حضارية، عمومية، لها أهداف وغايات سامية نبيلة، يقصد بها خدمة الإنسان عامة، والوطن والمواطن خاصة"[3]. لأن غيابها أو اختفاءها من مجتمع ما، هو الطريق لظهور الظلم والاستبداد والقهر ومصادرة بقية الحريات، وخصوصاً من قبل المؤسسة الحاكمة، فهي صمام الأمان لمصلحة الجميع.

رابعاً: الحرية (الحريات) الاجتماعية: وتعني كفالة ما يحتاجه الفرد في حياته المعيشية، وتوفير وسائل الرعاية الصحية والاجتماعية. فقد كفلت الشريعة الإسلامية الحقوق والحريات الاجتماعية منذ بداية عهدها، وقبل أن تعرفها القوانين والشرائع الوضعية الأخرى[4]. فمنذ بداية بداية الخليقة قال Y مخاطباً آدم عليه السلام: **{إِنَّ لَكَ أَلَّا تَجُوعَ فِيهَا وَلَا تَعْرَى }** [5]. ومن جوانب الحرية الاجتماعية، أن يكون الفرد قادراً وحراً في اختيار العمل الذي يناسب قدراته وإمكاناته، مع وجوب تهيئة مثل هذا العمل وتوفيره، وحمايته من قِبَل الدولة، وكذلك توفير الرعاية الصحية والعيش الكريم للمواطنين. يقول الله Y: **{ وَلِكُلٍّ دَرَجَاتٌ مِّمَّا عَمِلُواْ وَمَا رَبُّكَ بِغَافِلٍ عَمَّا يَعْمَلُونَ }**[6]. ويقول ρ: **(أعط الأجير أجره قبل أن يجف عرقه)**[7]. " وبذلك يكون

---

[1] المتقي الهندي، كنز العمال، كتاب الخلافة مع الإمارة، باب خلافة الخلفاء، برقم: 14064، 5/ 601. الزيلعي، جمال الدين عبد الله بن يوسف بن محمد، تخريج الأحاديث والآثار الواقعة في تفسير الكشاف للزمخشري، برقم: 837، 2/ 406، تحقيق: عبد الله بن عبد الرحمن السعد، دار ابن خزيمة، الرياض، ط 1، 1414هـ. ابن كثير، إسماعيل بن عمرا لدمشقي، البداية والنهاية، 5/ 269، تحقيق: عبد الله عبد المحسن التركي، دار هجر، السعودية، ط1، 1417هـ- 1997م. (قال ابن كثير: إسناده صحيح).

[2] الشافعي، محمد بن إدريس، الأم، كتاب جراح العمد ، باب عفو المجني عليه ، 6/ 50، تحقيق: رفعت فوزي عبد المطلب، دار الوفاء، المنصورة- مصر، ط1، 1422هـ- 2001م.

[3] عبد الفتاح، القيم السياسية في الإسلام، ص: 34.

[4] العيلي، الحريات العامة في الفكر والنظام السياسي في الإسلام، ص: 283.

[5] سورة طه، الآية: (118).

[6] سورة الأنعام، الآية: (132).

[7] القزويني، محمد بن يزيد، سنن ابن ماجه، كتاب الرهون، باب أجر الأجراء، برقم: 2443، 817/2، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار الفكر، بيروت. قال الألباني: حديث صحيح.

الإسلام قد كفل للعامل الأجر المناسب وعدم المماطلة فيه" [1]. وفي حالة عدم توافر العمل، يقع الجزء الأكبر على المؤسسة الحاكمة في توفيره، كما وأن الفرد لا يُعفى من المسئولية بل يتحمل جزءاً منها في البحث عن عملٍ يسد به حاجته، ولا يُلقي بكل اللوم على الجهات المسئولة إذا كان في استطاعته تدبير أموره، وقال ρ مُوَجِّهاً إلى الطرق السليمة في تحصيل الكفاية المطلوبه: **(لأن يحتطب أحدكم حزمة على ظهره، خير من أن يسأل أحداً فيُعْطِيَهُ أو يمنعه)**[2].

خامساً: الحرية (الحريات) الاقتصادية: وهي الاعتراف المطلق للأفراد باكتساب الأموال وإنفاقها كيفما يرغبون[3]. وهي من أبرز معالم النظام الرأسمالي. وباسم هذه الحرية تحكَّم المنتجون في الموارد، واحتفظوا بالأسرار الصناعية لكثيرٍ من السلع واحتكروها للتحكم في سعرها، وسيطروا على الإنتاج. ورغم أن النظام الرأسمالي لا ينكر الجانب الروحي أو الأخلاقي، إلا أنه لا يحفل به ولا يعيره أي اهتمام، بل إنه يؤكد على الفصل بين الجانب المادي من جهةٍ والجانب الروحي أو الأخلاقي من جهةٍ أخرى[4].

وأما نظرة النظام الشيوعي للحرية الاقتصادية. فهو عدوها اللدود ويقول بإلغائها ومصادرتها، لأنها سبب البلاء والفساد– حسب رأي أصحابه–ويقول بِمَحْوِ المِلكية الخاصة، وبتأميم كل وسائل الإنتاج، وبضائع الاستهلاك بحجة رفض الأنانية والدوافع الذاتية.
فالنظام الاشتراكي الماركسي لا يعترف بالحريات الفردية، بل يهدرها في سبيل قضية المجتمع، فالدولة هي المالك والمنتج والموزع، والفرد لا يملك حرية الإنتاج أو الاستثمار.
"ولا يملك الفرد الحرية حتى في استهلاك السلع التي يرغب بها، لأن الحكومة هي التي تحدد الاستهلاك من خلال بطاقات تصدرها"[5].

وأما الحرية الاقتصادية في الإسلام: فتتلخص النظرة الإسلامية للحرية من الناحية الاقتصادية، في احترام إرادة الفرد في التعاقد والعمل والإنتاج والتصرف فيما يملك، دون

---

[1] الكاساني، علاء الدين، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، 218/4، دار الكتاب العربي، بيروت، 1982م. ب. ط.

[2] البخاري، صحيح البخاري، كتاب البيوع، باب كسب الرجل وعمل يده، برقم: 2074، 57/3.

[3] بسيوني، سعيد أبو الفتوح، الحرية الاقتصادية في الإسلام وأثرها في التنمية، ص: 29، دار الوفاء، المنصورة، مصر، ط1، 1408هـ- 1988م.

[4] العسال، أحمد، وآخر، النظام الاقتصادي في الإسلام، ص: 12، مكتبة وهبة، ط3، 1400هـ- 1980م.

[5] بسيوني، الحرية الاقتصادية في الإسلام وأثرها في التنمية، ص: 67.

الإضرار بغيره، ودون مخالفة القيم الإسلامية وأحكام الشريعة[1]. وبذلك "يتأكد الحق الشرعي للفرد في التملك ضمن مصلحة الجماعة وفي حدود الشريعة، وما ذلك إلا ثمرةً لِحَقِّهِ في العمل، وامتلاكه ثمرة عمله ضمن إطار نظرية الاستخلاف"[2]. ومن هنا لا بد أن يَعِيَ المسلم أنه صاحب حقٍ في استخدام المال واستثماره، ما دام ذلك ضمن إطار وحدود الشريعة الإسلامية، وأما إن خالف ودخل في دهاليز الحرام، فقد دخل الخلل في هذه الملكية من الناحية الشرعية والدينية. وهذا يدل على أن "المالك الحقيقي الأصلي هو الله تعالى، وأن ملكية الإنسان هي استخلاف أو ملكية انتفاع، فليس له التصرف في العين إلا وفق إرادة مالكها، فإذا أساء التصرف انتزعت من[3].

ومن أهم ما يميز الاقتصاد الإسلامي عن غيره، أنه جزء من نظام الإسلام الشامل بعقيدته وشريعته، مما يضفي على النشاط الاقتصادي الإسلامي، الطابع التعبدي والرقابة الذاتية التي تنبع من داخل الفرد المسلم، فيمتثل لأوامر الله قبل أن يمتثل للأوامر واللوائح والقوانين[4]. ومن هنا يمكن ملاحظة الاختلاف بين التصور الإسلامي للحرية الاقتصادية، وكلٍ من النظرة الرأسمالية أو الاشتراكية. حيث تقف الشريعة الإسلامية موقفاً طبيعياً ومناسباً ومتزناً بين النظامين الآخرين، فتسمح للأفراد بممارسة هذه الحرية، مُعتبرة الفطرة الإنسانية، ضمن النظرة والتصور الإسلامي الإنساني، فلا حرية للإنسان عند تعارضها مع النصوص والأحكام الشرعية.

المطلب الرابع: الحرية وعلاقتها بمقاصد الشريعة الأخرى.

إن انعدام الحرية الحقيقية من حياة الإنسان و عدم قدرته على ممارستها، يجعل منه تحصيل مقاصد الحياة عامة ومقاصد الشريعة خاصة أمراً على درجة عالية من الصعوبة وعدم الكمال. وعليه فلا يمكن تحصيل الدين الكامل في ظل القهر والاستبداد وعدم وجود الحرية؛ بسبب عدم قدرة الإنسان على ممارسة واجباته الدينية بالشكل الصحيح كما أمر الله به عباده، أو تقصيره الشديد فيها على أقل تقدير. فالتدين اعتقاد وعمل، وكل ذلك منوط بالاختيار والإرادة والحرية، ومن خلال ذلك تتمخض وبشكل أكيد المسئولية، أو إمكانية الخضوع للمحاسبة والمساءلة. ومن هنا يصعب على من لا يملك الرأي، أو القدرة على اتخاذ القرارات،

---

[1] العسال، النظام الاقتصادي في الإسلام، ص: 36.

[2] الغنوشي، الحريات العامة في الدولة الإسلامية، ص: 56.

[3] الفاسي، مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها، ص: 258.

[4] العسال، النظام الاقتصادي في الإسلام، ص: 34.

والدفاع عنهما، أن يتحمل نتيجة اعتقاده الذي ربما يكلفه حياته أو جزءاً منها في كثير من الأحيان.

وبانعدام الحرية من حياة الإنسان يصعب تحقيق مقصد حفظ النفس كذلك؛ فحياة الإنسان في ظل القهر والظلم وغياب الحريات أو مصادرتها، تكون في قبضة ويد المستبد الظالم المتسلط، وقد جاء في القوانين الرومانية الجائرة التي كانت تمارس على العبيد، "أنه ليس على السيد أية مسئوليةٍ قانونيةٍ إذا ضرب عبده أو قتله" [1]. وحينما تكون الحياة الإنسانية رهينةً مملوكةً لإنسانٍ آخر– ولو ظاهرياً– فلا قيمة ولا وزن لها، ولو حاول صاحب هذه الحياة أن يدافع عنها أو يحرص عليها أو يجنِّبها المخاطر والشرور، فهو والحالة هذه يدافع عن شيء مملوكٍ لغيره لا يجد في نفسه الحَمِيَّةَ والدافعية الحقيقية للدفاع والمحاربة من أجله، وإذا دافع عن نفسه أو أُجبر على ذلك، فإنما هو في الحقيقة يدافع عن ممتلكات سيده، وعندها يكون الدفاع بقدر تقديره أو حبه أو خوفه على سيده ومصالحه، وليس بقدر حبه واحترامه وتقديره لنفسه، حتى أن صاحب هذه النفس لا يملك لها حتى الطعام أو الشراب للإبقاء عليها، إلا من خلال إذلال نفسه للآخرين. وربما كان الوضع اكثر من ذلك سوءاً في حال تَحَكُّمِ من رقاب الناس، من خلال أنظمة الجور والاستبداد.

وأما حفظ النسل وقيمته في ظل ضياع الحرية، أو عدم قدرة الإنسان على أن يعيش ممارساتها بشكل فِعْلي حقيقي، فهو ضائع غير معروف ولا منضبط، فقد "كان الاتصال بين ذكور العبيد وإناثهم لا يعتبر زواجاً، ولا يُقصد منه إلا زيادة عددهم كما هي الزيادة المطلوبة في الأنعام، ولا يكون ذلك إلا بأمر أسيادهم ومواليهم"[2]. فما قيمة هذا النسل إلا كقيمة الأنواع المحسنة أو المهجنة من الأنعام والحيوانات. وما قيمة هذا النسل والذرية التي لا يمكن لمن أنجبوها، التخطيط والتفكير في طرق تربيتها وتعليمها وتثقيفها أو حتى إطعامها أو كسوتها أو إسكانها كيف يرى ويرغب هؤلاء، فمثل هذه الأمور والمتطلبات ليست من حقهم ولا من حق أبنائهم، لأن تبعية هؤلاء الأبناء تكون لأسيادهم وليس لوالديهم، فلا ترى بين أمثال هؤلاء، إلا الإهمال والتبعية وعدم الاكتراث، بل يصل الأمر بأحدهم إلى اللامبالاة التي تُفقِد الإنسان شعوره بإنسانيته. ولا ننسى أن ضياع النسل في ظل الحرية المتفلتة التي لا ضوابط لها والتي يدعو إليها بل يمارسها بعض الأشرار، هو أكثر ضياعاً من حفظ النسل في ظل العبودية، لأن التَّفَلُّتَ عبوديةً للهوى والنفس والشهوة، وهو أَلَدُّ وأنكى.

---

[1] العيلي، الحريات العامة في الفكر والنظام السياسي في الإسلام، ص: 234.

[2] وافي، علي عبد الواحد، حقوق الإنسان في الإسلام، ص: 137، دار النيل للطباعة، القاهرة. ب. ط.، ب. ت.

وأي عقلٍ يبقى عند الإنسان في ظل العبودية والظلم والاستبداد؟ لأن الإنسان الذي ابتُلي بالظلم والقهر الاستبداد، لا شك أن السموم ستتعدى الجانب المادي عنده، إلى الجانب العقلي والنفسي والفكري، وبالتالي لا يمكن حفظ العقل تحت وطأة نير الظلم والكبت، أو حتى استخدامه أو الإفادة منه بالشكل الصحيح، بل إن ما يمكن أن يتفتَّق عنه العقل من أفكار أو آراء لا يُنظر إليها، وربما لا تجد الاحترام والتقدير الملائمين عند المستبدين، أو الانتباه لها من ذوي الشأن والسلطان، ويمكن أن يصل الإنسان الذي يقع تحت أي نوع من العبودية أو الاستبداد، إلى مرحلة من إهمال العقل والفكر والشعور، لدرجة يشعر فيها بعدم لزوم هذا العقل أو الحاجة إليه، بسبب العجز عن الإرادة والاختيار، بل يمكن أن تكون مثل هذه الأفكار النيِّرة الصالحة سبباً في هلاك صاحبها في كثير من الأحيان، إذا ما توافق ذلك مع وجود سلطان ظالم. مع أن الشريعة الإسلامية أشارت إلى قيمة العقل، والمحافظة عليه وصيانته من كل ما يسبب له الضرر أو الإيذاء أو الانتقاص بأية وسيلة من الوسائل ماديةً كانت أو معنويةً، طوعاً كان ذلك أو كرها.

وأما حفظ المال الذي هو عصب الحياة، والذي يُستعان به على مشاقِّها، فلا أمن ولا أمان عليه في ظل غياب الحرية، بل يمكن أن يكون نهباً للمستبدين يُصادر من أصحابه ويُؤخذ بعدة وسائل منها الجبرية القهرية، ومنها ما يكون أقل عنفاً كما في الرشوة واشتراء الذمم من أجل تسيير الأمور، وأما عن العلاقة بين قيمة المال وحفظه مقارنةً مع الحرية وقيمتها، فإن مقصد الحرية يعتبر من الدعائم الأساسية لمقصد حفظ المال، لعدم القدرة والتمكن من الانتفاع بالمال في غياب الحرية أوعدم وجودها. فبينما "أثبت الله Y العصمة والحرية والمالكية للمرء من حين مولده"[1]. إلا أن الأسياد المستبدين والطغاة الظالمين، في كل زمن وحين، وعلى مدى التاريخ وفي كثير من أنحاء المعمورة، قد منعوا هذه الحقوق واحتكروها من أصحابها، ومن ضمنها حق تملك الأشياء فلا مالكية ولا ذمة مالية للرقيق أو الشخص الذي وقع تحت وطأة القهر والاستبداد.

وللدلالة على احترام الإسلام للإنسان وتقديره لذمته المالية، وحريته في تملك الأشياء و إثبات حقه في التصرف في هذه الأموال، فإن أبا حنيفة النعمان– رحمه الله– " قد جعل حرية الإنسان مقدمة على المال، عندما قال بعدم الحَجْرَ على السَّفيهِ إذا بلغ عاقلاً[2]؛ لأن الحجر عليه

---

[1] السرخسي، أصول السرخسي، باب الجزاء، 173/1.

[2] ابن نجيم المصري، زين العابدين بن إبراهيم ، غمز عيون البصائر شرح كتاب الأشباه والنظائر، 3/ 173، شرح: السيد أحمد بن محمد، دار الكتب العلمية، بيروت- لبنان، ط1، 1405هـ - 1985م.

إهدار لكرامته وإنسانيته، وإلحاقه بالصبيان والمجانين، وهو ضرر يفوق الضرر بالمال "[1].

وبذلك قدم الإمام الحرية على المال ومقصد حفظه.

وعليه لا بد من وجوب اعتبار الحرية وقيمتها، وبذل قصارى الجهد في تحصيلها وتطبيقها لأن "الحرية مقصد أصلي من مقاصد الشريعة الإسلامية"[2].

ولست مبالغاً إن قلت: بأن الحرية من العوامل الأساسية والمساعدة في تثبيت وإرساء بقية المقاصد الضرورية في الشريعة الإسلامية، فعند غياب الحرية أو انتقاصها، يظهر الخلل والنقص على بقية المقاصد الأخرى. ونظراً لسعة ومرونة وعالمية الشريعة الإسلامية، التي تتصف بملاءمتها وقدرتها على التعامل مع كل النوازل والمستجدات، في كل زمان ومكان، لا بد أن يكون باب المقاصد من الأبواب الواسعة، التي يستوعب كون الحريةِ مقصودةً، ضمن هذا الباب في هذه الشريعة الغراء.

ويقول شيخ الإسلام ابن تيمة– رحمه الله– متحدثاً في سعة باب المقاصد في الشريعة الإسلامية وعدم حصره وتضييقه: إن البعض قد حصروا المصالح في الأخروية، كسياسة النفس وتهذيب العلاقات، والدنيوية منها حصروها في المصالح الخمسة، ولم يلتفتوا لغيرها من المصالح، كأحوال القلوب، ومحبة الله وخشيته والإخلاص له والتوكل عليه، وغيرها من المصالح الأخرى[3]. كمقاصد الحرية والعدل والمساواة في الشريعة الإسلامية. ويمكن القول بأن مقاصد الشريعة الإسلامية واسعة باتساع هذه الشريعة، مواكبة لكل مستجداتها، حاضرة مع كل تطوراتها.

وعليه وفي ظل غياب الحرية الحقيقية من الحياة، فأين قيمة الدين والاعتقاد إذا لم يتمكن صاحبه من حفظه، سواءً أكان ذلك من جانب الوجود، كالعمل به والحكم به والدعوة إليه والجهاد من أجله، أو جانب العدم والذي يتم برد كل ما يخالفه من الأقوال والأعمال[4].

ما قيمة النفس الإنسانية وما قيمة الحفاظ عليها؟ عندما يتيقن صاحبها أنها مملوكة مُستَرَقَّة لغيره، سواء أكان هذا الاسترقاق من قريب أو بعيد، ولا تأتمر ولا تنتهي بأمره، مُسيَّرَة غير مخيرةٍ في جميع أمورها الهامَّة، ولا يملك من أمرها شيئاً.

---

[1] عبد العزيز، حقوق الإنسان في الإسلام، ص: 25.

[2] ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، ص: 390.

[3] ابن تيمية، مجموع الفتاوى، 32/ 234.

[4] اليوبي، مقاصد الشريعة الإسلامية، ص: 188، 199.

وما قيمة النسل؟ في غياب الحرية أو الحرمان منها عند عدم التمكن من غرس القيم الصحيحة، أو تعليمه وتربيته التربية الإيمانية السليمة، أو القيام عليه بالشكل المطلوب دينياً وفكرياً وسلوكياً، حتى يكون عضواً وفرداً نافعاً فعالاً مُنتِجاً.

وما دور العقل؟ وما قيمة حفظه في ظل العبودية والاستبداد وغياب الحرية؟ فإنني أعتقد إلى درجة اليقين، بأن قيمته تتناقص إلى درجة التلاشي في ظل عدم وجود الحرية الحقيقية، بل ربما يتوجه صاحب هذا العقل إلى تدميره وتخريبه، بالوسائل التي نهت عنها الشريعة الإسلامية، كالتعاطي مع الجهل والخرافات، وربما وصل الأمر إلى تعاطي المسكرات والمخدرات، والشذوذ عن جادة الصواب والحق بسبب يأسه وفقده الأمل.

وأما الحافز على حفظ المال في ظل العبودية والاستبداد فمفقود؛ بسبب عدم الإقرار له من أسياده بالمالكية والأهلية عليه، وحرمانه من حرية التصرف فيه. فغياب الحرية يؤدي حتماً إلى خللٍ كبيرٍ في حفظ مقاصد الشريعة الأخرى وبالتالي إلى الانتقاص منها أو ضياعها.

المبحث الثاني: العبودية والرق مفهومها ونشأتها، أنواعها، أضرارها وعلاجها.

من أبرز مميزات الشريعة الإسلامية اهتمامها بالإنسان وتكريمه بشكل عام دون تمييز أو تفريق، وليس ذلك لشيء إلا لكونه إنساناً خلقه الله Y لمقصدٍ عظيمٍ، وهو عمارة الأرض واستخلافه فيها، وقيامه خلال ذلك على أمر خالقه، وعلى ذلك لابد أن يميزه خالقه بميزات ويلقي عليه صفات، تتناسب مع هذا الواقع والتكليف العظيم، فجعل له الحرية لازمة حتى تكون له سبيلاً ومُعيناً على ذلك، وأبى له الذل والعبودية لغيره سبحانه، فكان ذلك أيضاً من أسباب رفعته ومظاهر تَمَيُّزِه، والسبيل الحقيقي لإمكانية تحمله المسئولية وتكليفه بها، لأن الرق أو العبودية يصاحبها الذل والضعف والهوان وعدم القدرة أو السيطرة، حتى على أبسط الأمور الخارجية والمحيطة بالإنسان، حتى أن الإنسان والحالة هذه، يصعب عليه أن يبتعد كثيراً بفكره وخياله أو رأيهِ، حتى لا يصطدم بحائط العبودية المظلم السميك فيرتَدَّ صريعاً ذليلاً مقهوراً.

من هنا جاءت أهمية الحرية وشديد الحاجة إليها، وضرورة محاربة الرق والعبودية بجميع أشكالها وأنواعها ومنع وإزالة أصلها وآثارها، وبالطرق المناسبة في كل زمان ومكان؛ وهذا ما سعت إليه الشريعة الإسلامية من خلال مبادئها وتعاليمها. وبذلك نرى أن الحرية مقصودة الوجود والتطبيق في شريعة الإسلام. ويظهر في الجانب الآخر محاربة الشريعة الإسلامية لكل مظاهر العبودية والظلم والقهر والاستبداد.

قبل تعريف العبودية أو الرق، لا بد من الإشارة إلى معنى العبودية الحقيقية بالمعنى الإيجابي، والتي لا تكون إلا لله؛ حتى لا يختلط المعنى. إن "لفظ العبودية يتضمن كمال الذل وكمال الحب، فإنهم يقولون: قلب متيم إذا كان متعبداً للمحبوب" [1]. وحتى يتضح مقصود العبودية ومعناها: فهي تعني الخضوع والتذلل والانقياد لله تعالى بطاعة أوامره وترك نواهيه، والوقوف عند حدوده تقرباً إليه سبحانه، ورغبة في ثوابه، وحذراً من غضبه وعقابه، فهذه هي العبودية الحقيقية، التي لا تكون إلا لله[2]. ومن خلال هذه العبودية يعيش المسلم ضمن أوامر الله Y ومقيداً وملتزماً بها على الدوام، وهنا تظهر الحرية الإيجابية التي لا تبيح لصاحبها ارتكاب الشرور والفواحش والأذية للنفس أو للغير، فلا تُجيز هذه الحرية للمسلم- على سبيل المثال- أن يشرب الخمر أو أن يأكل الخنزير أو يتعامل بالربا أو الزنا، بل هو ملزم بعبودية وطاعة الله Y وتنفيذ أوامره واجتناب نواهيه.

أما الحيوان فلا قيود على أكله وشربه أو إشباعه لغريزته الجنسية ونحو ذلك. وعليه فإن الإنسان إذا أراد الحرية المطلقة التي تخلو من القيود والضوابط، والتحرر منها ومن الشرائع الربانية التي جاءت للبشر بواسطة الرسل، فسيكون أضل وأكثر تيهاً من الحيوانات، ويصدق كلام الله Y في وصف هذا النوع من البشر حيث يقول: **{وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيراً مِّنَ الْجِنِّ وَالإِنسِ لَهُمْ قُلُوبٌ لاَّ يَفْقَهُونَ بِهَا وَلَهُمْ أَعْيُنٌ لاَّ يُبْصِرُونَ بِهَا وَلَهُمْ آذَانٌ لاَّ يَسْمَعُونَ بِهَا أُوْلَـئِكَ كَالأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ أُوْلَـئِكَ هُمُ الْغَافِلُونَ }**[3].

المطلب الأول: تعريف العبودية والرق والعتق لغة واصطلاحاً.

العبودية والرق لغة: هو الضعف، ومنه رقة القلب.[4] رَقَّ الشيء رِقَّة، وثوب رقيق ، وخبزٌ رُقاقٌ والقرص الواحد رُقاق. والرَقيق العبد، وقد يقال للعبيد، ومنه هؤلاء رقيقي ورَقَّ العبد رِقاً صار أو بقي رقيقاً، واسترقَّه اتخذه رقيقاً، وأعتق أحد العبدين وأرَقَّ الآخر.[1]

---

[1] ابن تيمية، تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم الحراني، الفتاوى الكبرى، 5/ 197، تحقيق: محمد عبد القادر عطا وآخر، دار الكتب العلمية، ط1، 1408هـ- 1987م.

[2] الرئاسة العامة لإدارات البحوث العلمية والإفتاء والدعوة والإرشاد، مجلة البحوث الإسلامية، هيئة التحرير، 83/29، فتوى رقم: 7150، مفهوم العبودية في الإسلام، موقع الرئاسة العامة للبحوث العلمية والإفتاء، 1935هـ -http://www.alifta.com / الشاملة.

[3] سورة الأعراف، الآية: (179).

[4] القونوي، قاسم بن عبد الله بن أمير علي، أنيس الفقهاء في تعريفات الألفاظ المتداولة بين الفقهاء، تحقيق: يحيى مراد، 53/1، دار الكتب العلمية، 1424هـ- 2004م. ب. ط.

العبودية والرق اصطلاحاً: عجز حكمي شرع في الأصل جزاءً عن الكفر. فلا يقدر صاحبه على التصرفات والولايات، وقولنا عجز : لأن الشخص يكون عاجزاً لا يملك ما يملكه الحر من الشهادة والقضاء بل يصير مملوكاً للغير بالاستيلاء كما يتملك سائر المباحات بالاصطياد[2]. وعليه فـلا ولاية للرق على نفسه فضلاً عن الولاية على غيره[3]. لأن الأصل في الولايات ولاية المرء على نفسه ثم التعدي منه إلى غيره عند وجود شرط التعدي، ولا ولاية للعبد على نفسه فكيف تتعدى إلى غيره، ولذلك تنقطع الولايات كلها بالرق[4].

وقال الزحيلي: بأن "العبودية عجز حُكمي يقوم بالإنسان"[5].

وعرفها وافي بقوله: العبودية أو الرق هي "وضع قانوني يجرد الفرد تجريداً كاملاً من حريته (المدنية)، فلا يجوز له إجراء أي عقد، ولا تحمل أي التزام، وليس له أهلية تملك، حتى يصل به الأمر أن يكون بمثابة السلعة يتصرف فيها السيد كما يشاء"[6]. ويقابل الرق العتق.

العتق في اللغة: يُقال: رجل عتيق وامرأة عتيقة إذا عُتقا من الرق، كأن العبد لما فُكَّتْ رقبته من الرق تخلص فذهب حيث شاء[7].

العتق اصطلاحاً: زوال الرق، أي الخروج عن المملوكية، فالعتق قوة حُكْمية يصير بها المملوك أهلا للتصرفات التي كان ممنوعاً منها، فهو عبارة عن إسقاط المولى حقه عن مملوكه بوجه مخصوص، به يصير المملوك من الأحرار[8].

---

[1] ابن المطرز، أبو الفتح ناصر الدين بن عبد السيد بن علي، المُغْرب في ترتيب المعرب، مادة الراء مع القاف ، 342/1، تحقيق: محمود فاخوري وآخر، مكتبة أسامة بن زيد، حلب، 1979م. ب. ط.

[2] نكري، عبد رب النبي بن عبد رب الرسول الأحمد، دستور العلماء أو جامع العلوم في اصطلاحات الفنون، 2/ 102، تحقيق وتعريب: حسن هاني فحص، دار الكتب العلمية، لبنان- بيروت، ط1، 1421 هـ - 2000 م

[3] أمير بادشاه، محمد أمين، تيسير التحرير، 2/ 398، دار الفكر. ب.ط. ب. ت.

[4] علاء الدين، عبد العزيز بن أحمد بن محمد البخاري، كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام البزدوي، 4/ 419، تحقيق: عبد الله محمود محمد عمر دار الكتب العلمية، بيروت- لبنان، ط1، 1418هـ- 1997م.

[5] الزحيلي، الفقه الإسلامي وأدلته، 385/10.

[6] وافي، الحرية في الإسلام، ص: 20.

[7] الهروي، محمد بن أحمد بن الأزهر الأزهري، الزاهر في غريب ألفاظ الشافعي، كتاب العتق، 427/1، تحقيق: محمد جبر الألفي، وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية، الكويت، ط1، 1399هـ.

[8] البركتي، محمد عميم الإحسان المجددي، قواعد الفقه، 372/1، الصدف ببلشرز، كراتشي، 1407هـ- 1986م. ب. ط.

المطلب الثاني: نشأة العبودية والرق وأنواعها.

ومن أكبر سوءات العبودية والرق أن الإنسان يفقد مقومات الإنسانية والأهلية بجميع أشكالها، فلا رأي ولا فكر ولا مالكية للرقيق، سواء على نفسه أو حتى على أي شيء في هذا الوجود، وذلك يمثل الصورة الواضحة عن تسخير البشر وإذلالهم لبعضهم البعض، مما ينافي الفطرة الإنسانية التي خلق الله الناس عليها، ولا يتفق مع الحرية والكرامة التي منحها الخالق للبشر وقصدتها الشريعة الإسلامية ضمن مقاصدها الرئيسة.

وعليه فإن العبودية من أكثر الأحوال الإنسانية بشاعةً وسوءاً وانتقاصاً لقيمة الإنسان وإنسانيته عامة، سواءً أكان ذلك في جانب العبد أم السيد، كما وأنه يمثل اعتداءً على شريعة الله وإرادته. ومن الغريب أن هذه البشاعة وذلك السوء والاعتداء، لم يكونا من عمل أعداء الإنسان ولا من عمل الإنسان البدائي المتوحش، بل كان ذلك من عمل الإنسان المتحضر أو الذي يدعي الحضارة؛ وما كان كل هذا إلا لتحقيق مصالح فئةٍ قليلةٍ متسلطةٍ من البشر على كل شيء. ومع مرور الوقت أصبح " الرق مشروعاً عند الأمم القديمة، والفلاسفة وأهل الكتاب من اليهود والنصارى. والرومان أول من استعبد الأسرى وسخَّر الشعوب المغلوبة، وكانت وجوه العبودية والاسترقاق عندهم متعددة، وكان الرق عماد الحركة التجارية والزراعية، واعتُبر نظاماً أساسياً في حياة الشعوب القديمة ودعامة كيانها الاقتصادي والاجتماعي"[1].

فعند اليونان وهم من نادَوْا بالفضيلة والأُخُوَّةِ الإنسانية على ألسنة فلاسفتهم، فقد قسَّموا البشر إلى قسمين، فالأول "حر بالطبع" وأما الثاني "رقيق بالطبع"، وما خُلِقَ النوع الثاني إلا لخدمة الأول، وأنهم ليسوا أصحاب أي نوع من الحقوق. وإن العبد شيء من المتاع، ويشبه أثاث المنزل، ولصاحبه حق تأجيره وبيعه، بل وقتله إذا شاء[2]. وإمعاناً في هدر كرامة الإنسان، لم تتم الدعوة إلى تحريره، بل كان يُنصح بالبقاء على ما هو عليه من العبودية والرق، وأنه من الخير للعبد أن يبقى رقيقاً حيث وضعه الله أو وضعته الطبيعة، ليخدم الوطن كما يخدم الحيوان الأعجم[3]. ولا تستقيم الحياة الاجتماعية عندهم إلا باسترقاق الجنس الوضيع من البشر، وتجريدهم من جميع حقوقهم المدنية، وتخصيصهم للعمل البدني، وأما اليونانيون

---

[1] الزحيلي، الفقه الإسلامي وأدلته، 359/3.

[2] العيلي، الحريات العامة في الفكر والنظام السياسي في الإسلام، ص: 234.

[3] علوية، محمد علي، الإسلام والديمقراطية، ص: 20، لجنة البيان العربي، القاهرة، 1950م. ب. ط.

فيتفرغون لما عدا ذلك من الأعمال الراقية، التي يقتضيها العمران الإنساني[1]. وكذلك نظام الطبقات عند الهنود، وعلى رأسهم طبقة البراهمة، لم يكن أفضل من هذه الأنظمة[2].

وأما الرومان– على سبيل المثال– فليس لأي إنسان غير الروماني أية حقوق، سواءً أكان في الدولة الرومانية، أو في الأقاليم التابعة لها كالشام ومصر، فكل خيرات هذه البلاد تعود للرومان إلا القليل الذي يبقى في أيدي الضعفاء، حتى يستطيعوا البقاء والاستمرار لخدمة أسيادهم الرومان، فهم عبيد أو كالعبيد يعملون لأجلهم. وأن كل من هو ليس روماني– وحسب القانون– هو من العبيد أو أمثال العبيد ولا يعاملون إلا معاملة الأشياء، كما وأنه ليس على السيد أية مسئولية قانونية إذا ضرب عبده أو قتله، وأن جريمة العبد تُضاعف عقوبتها على جريمة الروماني، كما وأن القانون الروماني قد أعطى الحق للدائن في استرقاق المدين عند عجز الأخير عن الوفاء بدينه، وقد كان عقد الزواج من المرأة عندهم عبارة عن عقد رق، بحيث تنتقل من رق إلى رق على طول مراحل حياتها، منذ الولادة وحتى الم وت[3]. ومن طرق تملك الرقيق ووسائله التي كانت سائدةً عند الرومان آنذاك، "الحرب والشراء والاختطاف"[4]. وكل ذلك تحت ضمانة القانون الروماني وبمباركةٍ منه. وقد أسرف الرومان في الرق، حتى بلغ عدد الأرقاء ثلاثة أمثال الأحرار، وكان الرومان يعتزون بعرقهم أيَّما اعتزاز، وأن ما دونهم من البشر هم من فصيلةٍ إنسانيةٍ وضيعةٍ ليسوا أكثر من خدمٍ لهم[5]. والمجتمع الفارسي لم يكن التمييز والتفريق فيه أقل سوءاً مما كان في المجتمع الروماني، فلم تكن تُعرف هناك الحقوق من الواجبات[6].

وأما اليهود فالبشر عندهم قسمان أيضاً: بنو إسرائيل وبقية البشر، ويجوز لبني إسرائيل استرقاق بعضهم حسب نصوص عندهم، وأما الأجناس الأخرى عندهم فهم أجناس منحطة،

---

[1] العيلي، الحريات العامة في الفكر والنظام السياسي في الإسلام ص: 12.

[2] عمران، محمود سعيد، حضارة أوروبا في العصور الوسطى، ص: 62، دار المعرفة الجامعية، مصر، 1988م. ب. ط.

[3] أبو زهرة، تنظيم الإسلام للمجتمع، ص: 7.

[4] العيلي، الحريات العامة في الفكر والنظام السياسي في الإسلام، ص: 234.

[5] منظمة المؤتمر الإسلامي، حقوق الإنسان في الإسلام، تصدير: إبراهيم مدكور، شرح: عدنان الخطيب، ص: 26، دار طلاس للدراسات والترجمة، سوريا، ط1، 1412هـ- 1992م.

[6] أبو زهرة، تنظيم الإسلام للمجتمع، ص: 10.

يمكن أسرهم واستعبادهم وقهرهم، اعتماداً على نصوص محرفةٍ ومشوهةٍ من التوراة[1]. "وكان اليهود ولا زالوا يزعمون أنهم أبناء الله، وشعبه المختار، وأن غيرهم عبيد وخدم لهم"[2].

وأما النصرانية فقد أقرت الرق ولم تعترض عليه ولم تطرح حلاً لعلاجه، بل جاء الأمر للعبيد على لسان بولس السادس، بوجوب طاعتهم وخضوعهم وخوفهم من سادتهم وإرضائهم بكل السبل. ولم تَخْلُ المسيحية (النصرانية) من النزعة العنصرية، وليس الوقت ببعيد عن معاناة السود في أمريكا وغيرها، من ويلات التمييز العنصري والعرقي. فكان ذلك هدراً لإنسانية الإنسان، وحطاً من كرامته[3].

وكان الرق موجوداً عند العرب في الجاهلية، حيث كانوا يأسرون ويسْبون ويسترقون من خلال حروبهم[4].

وأما العبودية والرقيق في أوروبا في فترة العصور الوسطى، "فقد ساعدت الكنيسة على إباحة استرقاق المسلمين والوثنيين، وكانت تُحَرِّم على العبيد أن يصبحوا رجال دين أو أن يتزوجوا من مسيحيات حرائر"[5].

أنواع الرقيق:

كان الرقيق على عدة أنواع: قِنٌ ومكاتب ومدبر وأم ولد ومُبَعَّضْ، والقن رق كامل والباقي رق ناقص. وأما المكاتب فهو الذي كاتبه سيده واتفق معه على تحريره لقاء مبلغ معلوم. وأما المدبر فهو المملوك الذي قال له سيده: أنت حر بعد موتي. وأما أم الولد فهي الأمة التي أتت بولد من سيدها، فادَّعاه بأن قال: هذا الولد ابني، فإنه يثبت نسبه منه وتصير الأمة أم ولد. ولا يجوز بيع المدبر وأم الولد، فلا يرثان ولا يورثان. وأما المبعض فهو من بعضه حر بإعتاق مالكه وبعضه عبد[6].

ويمكن أن أُضيف إلى قائمة أنواع الرقيق نوعاً جديداً من الرق، لم يكن واضحاً ومعروفاً في القديم بأشكاله الحالية الجديدة، ألا وهو استعباد الشعوب واستعمارها الذي حل بشكل جماعي محل الرق والاستعباد الفردي، أو استرقاق بعض دول الظلم والاستكبار للدول

---

[1] الرئاسة العامة لإدارات البحوث العلمية والإفتاء والدعوة والإرشاد، مجلة البحوث الإسلامية، بحث بعنوان: تلبيس مردود، إعداد: صالح بن عبد الله بن حميد، 196/32، 1935هـ.

[2] وافي، الحرية في الإسلام، ص: 91.

[3] الرئاسة العامة لإدارات البحوث العلمية والإفتاء والدعوة والإرشاد، مجلة البحوث الإسلامية.

[4] العيلي، الحريات العامة في الفكر والنظام السياسي في الإسلام، ص: 234.

[5] عمران، حضارة أوروبا في العصور الوسطى، ص: 62.

[6] الزحيلي، الفقه الإسلامي وأدلته، 385/10.

الضعيفة خاصة الغنية منها بالموارد الطبيعية أو البشرية أو غيرها من الموارد، تحت مسميات متعددة. وكذلك استرقاق بعض الدول والحكومات لرعاياها في داخل دولها، من خلال التضييق عليهم ومنعهم حرياتهم وحقوقهم، كما سيأتي تفصيله لاحقاً إن شاء الله.

المطلب الثالث: الأسباب والطرق المؤدية إلى الرق.

وقد كان للرق أسباب ومصادر وروافد أساسية منها:[1]

أولاً: من خلال الحروب وأسر المحاربين، وكان ذلك من أكبر مصادر الرق وروافده.

ثانياً: الخطف والسبي، حيث كان الإنسان يُسرق كما يُسرق المتاع.

ثالثاً: وكان يُحكم بالاسترقاق والعبودية على الذين يقومون بجرائم كالقتل أو الزنا.

رابعاً: ومن أسباب الاسترقاق إعسار المدين وعدم قدرته على سداد ديونه.

خامساً: من خلال نسل الأرقاء والعبيد، فهم عبيد ورقيق بالوراثة.

سادساً: ومن أسبابه أيضاً أنه كان بمقدور رب الأسرة أن يتنازل أو يبيع أبناءه أو بعضهم، وكذلك سلطة الشخص في التنازل عن حريته بنفسه.

سابعاً: انتماء الشخص إلى شعب معين أو طبقةٍ معينةٍ، فذلك يجعله رقيقاً بطبيعته في نظر شعوب أخرى، كما كان يحصل عند العبريون والهنود واليونان والرومان[2].

وعليه فقد "كانت العبودية والرق نظاماً شائعاً في العالم بأسره"[3]. ونهجاً متبعاً يعاني من ويلاته الضعفاء لدى جميع الأمم والشعوب، وكان ذلك على سبيل الديمومة والامتداد إلى وقت طويل، وكان مباحاً في جميع الشرائع والأديان آنذاك، بل كان نظام الرق والعبودية يلقى الدعم والتأييد من أقطاب الفلاسفة والقديسين والحكام، ولم يمنعه قانون أو يحرمه دين سواء في التوراة أو الإنجيل أو غيرهما، ولم يكن نظام العبودية يُلحِق الحرج أو الغضاضة بمن يمارسونه على البشر، بل كان في كثير من الأحيان يدل على الغنى والرفعة والمكانة الاجتماعية السامية لمن يملكون الرقيق. وبقي الحال كذلك فترة طويلة من الزمن حتى جاء الإسلام، وهذا ما سأتي بيانه في المطلب التالي.

المطلب الرابع: التحرر من العبودية والرق من مقاصد الشرع.

---

[1] العيلي، الحريات العامة في الفكر والنظام السياسي في الإسلام، ص: 236.

[2] وافي، الحرية في الإسلام، ص: 24.

[3] منظمة المؤتمر الإسلامي، حقوق الإنسان في الإسلام، ص: 26.

بعث الله نبي الرحمة بدين الرحمة والحرية والكرامة الإنسانية، نُصرةً للإنسان عامةً والضعفاء خاصةً، والأخذ بأيديهم وإنقاذهم "من عبادة العباد إلى عبادة الله، ومن ضيق الدنيا إلى سَعَتها، ومن جور الأديان إلى عدل الإسلام"[1].

فقد جاء ρ حرباً على السادة المستبدين والطغاة الظالمين. وأما الكرامة الإنسانية التي بقيت مهدورة ردحاً من الزمن، مُداسةً بِنِعال الطغاة المارقين المستبدين، الذين لم يألفوا الانتقاد أو الاعتراض ولا حتى التذمر أو الشكوى، والذين ما كان عليهم إلا أن يأمروا فيُطاعوا، ويقولوا فيُسمع لقولهم، وربما أشاروا فقط فتكون إشارتهم أمراً نافذاً لا رجعة فيه ولا نقاش، وقد آن الوقت لهذه الكرامة أن تُرفع رايتها عالياً، ويلتف حولها كل الأحرار بطبعهم وفطرتهم، حتى لو كانوا رقيقاً مستعبدين، وقوفاً في وجوه الطغاة والسادة المستبدين، لأن الحرية أصل للبشر. و" لأن الله خلق آدم وذريته أحراراً، وإنما الرق لعارض"[2].

وفي هذه الحقبة الزمنية العصيبة كان الحديث في باب الرقيق وعلاجه ليس بالأمر السهل، إلا أن شريعة الكرامة والحرية والإنسانية، هذه الشريعة المتشوفة للحرية دائماً والداعية إليها، لم تترك الأمر على غاربه كما حصل في غيرها من الشرائع التي سكتت عن الأمر، ولم تبحث له عن الحلول، ولم تنتقد أو تعترض وأظهرت المباركة والرضى، بل التشديد في الطلب من الرقيق إرضاء أسيادهم وعدم مخالفتهم، ولم توصِ في المقابل هؤلاء الأسياد بالإحسان إلى الرقيق.

لكن الشريعة الإسلامية تقصد إلى نشر العدل والمساواة والحرية والكرامة، وردم الهُوَّةِ والفوارق الطبقية والاجتماعية بين البشر، ويقول ρ في ذلك: **(الناس بنو آدم وآدم من تراب)**[3]. ومن مقاصدها كذلك نشر التواصي والرحمة والتحاب فيما بينهم، خاصة الضعفاء منهم، ومن بين هؤلاء الضعفاء الخدم والمملوكين. "فهؤلاء صنف من الناس عالة محاويج، اضطرتهم قسوة الحياة إلى ما هم عليه من بؤسٍ وشظف العيش" [4]. وهذا الحال البائس لهؤلاء لا يجوز بأي شكل من الأشكال، أن يكون له أثر سلبي في الأخوة العقائدية أو الإنسانية، ولا يمكن أن يؤدي ذلك إلى حرمانهم من حقوقهم المادية أو المعنوية، التي منحهم الله إياها، مهما

---

[1] الكاندهلوي، محمد يوسف، حياة الصحابة، 259/1، تحقيق: بشار معروف، مؤسسة الرسالة، بيروت- لبنان، ط1، 1420هـ- 1999م.

[2] البهوتي، منصور بن يونس بن إدريس، كشاف القناع عن متن الإقناع، 266/4، تحقيق: هلال مصيلحي، دار الفكر، بيروت، 1402هـ. ب. ط.

[3] الترمذي، سنن الترمذي، كتاب المناقب، باب فضل الشام واليمن، برقم: 3956، 5/ 375، قال الألباني: حديث حسن.

[4] عبد العزيز، أمير، حقوق الإنسان في الإسلام، ص: 33، دار السلام للطباعة والنشر، ط1، 1417هـ- 1997م.

كانت بسيطةً في نظر الآخرين، مصداقاً لقوله ρ: **(إخوانكم جعلهم الله تحت أيديكم، فمن جعل الله أخاه تحت يده فليطعمه مما يأكل وليُلبسه مما يلبس، ولا يكلفه من العمل ما يغلبه، فإن كلفه ما يغلبه فليُعنه عليه)**[1]. إن هذا الكلام ليس من قوانين حقوق الإنسان الحديثة التي يتباهى بها القوم، بل هو من كلام نبي الرحمة والهداية والحرية محمد ρ قبل أن تظهر هذه الهيئات والمؤسسات صاحبة الدعاية والإعلان بدهر طويل، فلا غرابة في ذلك فهذه شريعة الله التي أنزلها لعباده.

ورُب سائل يسأل لماذا أبقت الشريعة الإسلامية نظام الرق واحتوته ولم تحرِّمه مباشرةً وبشكلٍ كاملٍ أو دُفعةً واحدةً، حتى تقطع دابره وتُريح الناس منه؟ وهل يمكن عودة الرقيق إذا ما حدثت حرب بين المسلمين والكفار؟

والجواب على ذلك من جانبين[2]: **الأول:** أن قضية الرقيق كانت متجذرةً في القوم ضاربةً في القدم والأعراف، يرتكز عليها نظام الحياة بِرُمّته وفي جميع جوانبه، وقد تم علاجها بطريقة إنسانيةٍ عِلميةٍ عَملية اجتماعية شرعية تدريجية، تحفظ على كل الأطراف كرامتهم ومصالحهم وحقوقهم، وتمنع من انهيار المجتمع الذي كان يعتمد على الرقيق اعتماداً واسعاً في شتى مجالات الحياة، وعليه فإن إلغاء الرق جملةً واحدةً كان سيؤدي إلى ا صطد ام دعوة الإسلام مع مألوف النفوس، وبذلك تضطرب الأوضاع الاجتماعية والاقتصادية، وعند ذلك يكثر المجادلون والمعارضون، وينتشر الفقر والعوز في المجتمع، وتتعدد حينئذٍ جرائم العبيد قبل تحريرهم. ودين الإسلام لم يأتِ للهدم أو التخريب ونشر الفوضى في المجتمع، وإنما جاء للبناء ونشر الأمن والسلام والاستقرار وحفظ كرامة الإنسان.

وأما الثاني: فقد طرأ في الماضي بعض الأحوال العارضة التي تقتضي المصلحة العامة فيها أن يكون الأسير رقيقاً، وعندها يجوز الرق على سبيل المعاملة بالمثل مع الأعداء، إذ لا يعقل ألا يسترق المسلمون أحياناً بعض الأسرى، والأعداء يسترقون أسرى المسلمين، لدفع العدوان وحفظ التوازن مع الأمم الأخرى، ولا يعقل أن يحرمه الإسلام ويبقى مباحاً عند الأمم الأخرى التي تسترق أسرى المسلمين ، ولا يعاملهم المسلمون بالمثل، والمعاملة بالمثل كان منهج الشريعة والخلفاء في العلاقات الخارجية، وعملاً بأحكام السياسة الشرعية المؤقتة ، وتحقيقاً للمصلحة الإسلامية العامة.

---

[1] البخاري، صحيح البخاري، كتاب الأدب، باب ما ينهى عن السباب، برقم: 6050، 16/8.

[2] الزحيلي، الفقه الإسلامي وأدلته، 3/ 359- 360.

ويرى الباحث إمكانية أن يرجع الرق والعمل به في الحاضر أو المستقبل، إن حاربنا الكفار وحدث أن أسروا واسترقوا من المسلمين، وذلك من باب المعاملة بالمثل، واعتباره وسيلة ناجعة لفكاك أسرى المسلمين والمحافظة على حياتهم، وليس من باب الإبتداء بالأمر.

وأما من جهة الحديث عن رتبة مقصد الرق ومصلحته في الشريعة الإسلامية، فقد أقرت هذه الشريعة أن حفظ النفس والإبقاء عليها من المقاصد الضرورية، وأن الاسترقاق إذا كان من باب المعاملة بالمثل مع الكفار فإنه وسيلة ناجعة لتحقيق مقصد حفظ النفس، وذلك لفكاك أسرى المسلمين والمحافظة على حياتهم والإبقاء عليها، فهو مقصد حاجي يدور حول المقصد الضروري الذي هو حفظ النفس ويدعمه، دعت إليه الظروف الطارئة والأحوال المستجدة في الحياة، "وأن هذه الأمور الحاجية فروع دائرة حول الضرورية ، وهكذا الحكم في التحسينية، لأنها تكمل ما هو حاجي أو ضروري، فإذا كملت ما هو ضروري، فظاهر، وإذا كملت ما هو حاجي، فالحاجي مكمل للضروري، والمكمل للمكمل مكمل"[1]. وعليه يمكن القول بأن صفة المقصد المُكَمَّل تنسحب على المقصد المُكَمِّل من ناحية لزومه وأهميته والحاجة إليه.

وقد انطلق العمل على قضية الرقيق من خلال المبدأ القائل إن الأصل في الإنسان في الشريعة الإسلامية هو الحرية، وإن هذه الحرية يجب الحرص على وجودها وحمايتها والدفاع عنها، وإنها مقصد من مقاصد الشريعة الإسلامية، وحق الله تعالى، ولا يقدر أحد على إبطاله إلا بحكم الشرع. ومما يدل على ذلك أنه " لا يجوز استرقاق الحُر ولو رضي بذلك لِمَا فيه من إبطال حق الله تعالى"[2]. فقد أخذ الإسلام في علاج هذه القضية وهيأ الأسباب للقضاء عليها بشكل حقيقي تدريجي، وضِمْنَ منهجٍ متوازنٍ معقولٍ، حتى لا يصبح الدواء داءً. فكان ذلك على ثلاثة محاور رئيسة، نجملها في الآتي:

أولاً: منع أسباب الرقيق وبواعثه.

عملت الشريعة الإسلامية على "تجفيف منابع الرقيق وأسبابه ومصادره"[3]. وحرصت على تحرير الإنسان منه، فقد ضيقت من مداخل العبودية، وأبطلت بعضها مباشرة، كالاسترقاق الاختياري والاسترقاق لأجل الجناية والاسترقاق في الدَّيْن الذي كان شرعاً للرومان، وكذلك أبطلت الاسترقاق في الفتن والحروب الداخلية، واسترقاق السائبة [4]. والسائبة: هو العبد الذي

---

[1] الشاطبي، الموافقات، 2/ 33.

[2] ابن نجيم المصري، غمز عيون البصائر شرح كتاب الأشباه والنظائر، 406/2.

[3] عبد العزيز، حقوق الإنسان في الإسلام، ص: 34.

[4] ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، ص: 391.

يُعتَقُ سائبة لا يكون ولاؤه لمُعتِقِه، ولا وارث له، فيضع ماله حيث شاء[1]. وحرمت الاسترقاق بالاختطاف والقرصنة ومختلف أساليب التعدي[2].

وأما أكبر مصادر الرقيق ومنابعه فكان يتمثل في الأسرى من الغزوات والحروب، كما أسلفنا. "فقد أجاز الإسلام رق الأسير، شريطة أن تكون الحرب عادلةً مشروعة، كالدفاع عن النفس أو الوطن أو العقيدة" [3]. أو "لدفع العدوان وحفظ التوازن مع الأمم الأخرى، والمعاملة بالمثل"[4].

قال تعالى موضحاً ومنبهاً إلى كيفية التعامل مع قضية الأسارى وطريقة حلِّها: **{فَإِذا لَقِيتُمُ الَّذِينَ كَفَرُوا فَضَرْبَ الرِّقَابِ حَتَّى إِذَا أَثْخَنتُمُوهُمْ فَشُدُّوا الْوَثَاقَ فَإِمَّا مَنّاً بَعْدُ وَإِمَّا فِدَاء حَتَّى تَضَعَ الْحَرْبُ أَوْزَارَهَا ذَلِكَ وَلَوْ يَشَاءُ اللَّهُ لَانتَصَرَ مِنْهُمْ وَلَكِن لِّيَبْلُوَ بَعْضَكُم بِبَعْضٍ وَالَّذِينَ قُتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَلَن يُضِلَّ أَعْمَالَهُمْ }** [5]. وهنا وضَعَنا الله أمام حل من اثنين. "يقول: فإذا أسرتموهم بعد الإثخان، فإما أن تَمُنوا عليهم بعد ذلك بإطلاقكم إياهم من الأسر، وتحرروهم بغير عِوَضٍ ولا فدية، وإما أن يفادوكم فداءً بأن يعطوكم من أنفسهم عِوضاً حتى تطلقوهم، وتُخلوا لهم السبيل"[6]. فجعل مصير الأسرى في الغالب إما المَنُّ، (إطلاق السراح بدون مقابل) مقابل) وإما الفداء أو المفاداة (تبادل الأسرى)، وعلى ذلك أوجد الإسلام الحل الأمثل لإنهاء وإلغاء أكبر مصدر من مصادر الرقيق والعبودية. وقال تعالى: **{ يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ قُل لِّمَن فِي أَيْدِيكُم مِّنَ الأَسْرَى إِن يَعْلَمِ اللّهُ فِي قُلُوبِكُمْ خَيْراً يُؤْتِكُمْ خَيْراً مِّمَّا أُخِذَ مِنكُمْ وَيَغْفِرْ لَكُمْ وَاللّهُ غَفُورٌ رَّحِيمٌ}**[7]. وذلك خطاب من الله Y للأسرى على لسان رسوله ρ لتحريرهم، وأن الله سيرزقهم خيراً مما أُخذ منهم من الفداء، ويغفر لهم إن علم أن في قلوبهم الخير والإسلام[8].

---

[1] الزَّبيدي، تاج العروس، مادة: سيب، 3/ 86.

[2] الطَّرَسوسي، نجم الدين إبراهيم بن علي الحنفي، تحفة الترك فيما يجب أن يعمل في الملك، 1/ 7، تحقق: عبد الكريم محمد مطيع الحمداوي، ط2. ب. ن. ، ب. ت.

[3] العيلي، الحريات العامة في الفكر والنظام السياسي في الإسلام، ص: 238.

[4] الزحيلي، الفقه الإسلامي وأدلته، 360/3.

[5] سورة محمد، الآية: (4).

[6] الطبري، محمد بن جرير بن يزيد بن كثير بن غالب الآملي، جامع البيان في تأويل القرآن، 154/22، تحقيق: أحمد محمد شاكر، مؤسسة الرسالة، ط1، 1420 هـ - 2000 م.

[7] سورة الأنفال، الآية: (70).

[8] الطبري، جامع البيان في تأويل القرآن، 72/14.

وأما الذين كانوا يخطفون الأحرار ويغدرون بهم ويبيعونهم على أنهم عبيد من أجل الثراء وكسب المال، فقد حذرهم النبي ρ من فعلتهم الشنعاء هذه[1]. فقال في حقهم فيما يرويه عن ربه Y: **(قال الله تعالى ثلاثة أنا خصمهم يوم القيامة، رجل أعطى بي ثم غدر، ورجل باع حُراً فأكل ثمنه، ورجل استأجر أجيراً فاستوفى منه ولم يعطه أجره)**[2]. إذ لا ينقلب الحر في شريعة الإسلام ليصبح عبداً، ولو رضي هو نفسه بذلك. وعلى ذلك سارع المسلمون إلى تطبيق أوامر الله ورسوله، مما أدى إلى إغلاق أبواب الرق والعبودية ومنافذها بشكل نهائي قطعي، وبأسلوب الإسلام الحكيم الذي يحفظ على الناس كرامتهم وحقوقهم.

وقد حذر الله كل المُرابين المتسلطين الجشعين المستبدين، من أفعالهم النكراء والتي تتمثل في مضاعفة الديون على المدينين، من خلال الربا والذي كان حُجةً وباعثاً يؤدي إلى الاسترقاق والعبودية. فقال سبحانه: **{يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ اتَّقُواْ اللّهَ وَذَرُواْ مَا بَقِيَ مِنَ الرِّبَا إِن كُنتُم مُّؤْمِنِينَ فَإِن لَّمْ تَفْعَلُواْ فَأْذَنُواْ بِحَرْبٍ مِّنَ اللّهِ وَرَسُولِهِ وَإِن تُبْتُمْ فَلَكُمْ رُؤُوسُ أَمْوَالِكُمْ لاَ تَظْلِمُونَ وَلاَ تُظْلَمُونَ وَإِن كَانَ ذُو عُسْرَةٍ فَنَظِرَةٌ إِلَى مَيْسَرَةٍ وَأَن تَصَدَّقُواْ خَيْرٌ لَّكُمْ إِن كُنتُمْ تَعْلَمُونَ }**[3]. أي اتركوا بقايا ما شرطتم على الناس من الربا، وإن لم تفعلوا فليقنوا بحرب من الله ورسوله، وإن كان الغريم ذا عسرة فعليكم إمهاله وإنظاره، وإمهال المعسر يعتبر من أنواع المسامحة، ويمكن أن يتجاوز الدائن عن المدين بالمسامحة الكاملة[4].

وقال ρ: **(كان تاجر يداين الناس، فإذا رأى معسراً قال لفتيانه تجاوزوا عنه لعل الله أن يتجاوز عنا، فتجاوز الله عنه)**[5]. وقد كان لهذه التوجيهات النبوية أكبر الأثر في إغلاق هذا الباب من أبواب الرق والعبودية بشكل نهائي؛ وهنا يظهر مقصد الشريعة الإسلامية في وجوب إقرار الحرية والعمل الصادق من أجل تحصيلها، والدفاع عنها.

ثانياً: إقرار الحقوق لهذه الطبقة المستباحة والمستغلة.

وأما في باب إقرار الحقوق للرقيق ومساواتهم بالأحرار، بشكل كامل لا يقبل النزاع، فقد بدأ الإسلام يدعو إلى حُسن معاملة الرقيق والتواصي بهم. يقول Y: **{يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا**

---

[1] عبد العزيز، حقوق الإنسان في الإسلام، ص: 35.

[2] البخاري، صحيح البخاري، كتاب الإجارة، باب إثم من منع أجر الأجير، برقم: 2270، 90/3.

[3] سورة البقرة الآية: (278- 280).

[4] البغوي، الحسين بن مسعود، تفسير البغوي "معالم التنزيل"، 1/ 345- 346، تحقيق: محمد عبد الله النمر وآخرون، دار طيبة، الرياض- السعودية، ط1، 1417هـ - 1997م.

[5] البخاري، صحيح البخاري، كتاب البيوع، باب من أنظر معسراً، برقم: 2078، 58/3.

خَلَقْنَاكُم مِّن ذَكَرٍ وَأُنثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوباً وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ }[1]. "وكلمة الناس هنا اسم جنسٍ معرفٍ بأل يفيد الاستغراق؛ ليلج عموم مفهومه سائر البشر أحراراً وغير أحرار"[2] كما وأن مقياس التمايز والتفاضل بين الناس عند الله "يكون بشدة التقوى من خلال أداء فرائضه واجتناب معاصيه، وليس ب أعظمكم بيتاً ولا ب أكثركم عشيرة"[3].

وأما النبي القدوة نبي الحرية والكرامة ρ "فقد كان مُنْكِراً لمسألة العبودية والرقيق أيَّما إنكار، مشجعاً على عتقهم وتحريرهم، فقال: **(أيُّما رجل أعتق امرءاً مسلماً، استنقذ الله بكل عضوٍ منه عضواً منه من النار)**[4].

ويقول ρ مشيراً ومنبهاً إلى حقوق الرقيق ومرغباً في طيب معاملتهم أيضاً: **(إخوانكم جعلهم الله تحت أيديكم، فمن جعل الله أخاه تحت يده فليطعمه مما يأكل وليلبسه مما يلبس، ولا يكلفه من العمل ما يغلبه، فإن كلفه ما يغلبه فليُعنه عليه)**[5]. وما ذلك إلا تقرير صريح وقانون واضح، بحقوق هذه الطبقة التي لم يكن لها في يوم من الأيام أية حقوق تذكر.

وقال ρ: **(يا أيها الناس إن ربكم لواحد وإن أباكم لواحد، ألا لا فضل لعربي على عجمي ولا لعجمي على عربي ولا لأحمر على أسود ولا أسود على أحمر إلا بالتقوى ، إن أكرمكم عند الله أتقاكم، ألا هل بلغت)**[6]. ونستدل من حديث النبي ρ أن الناس لا يتفاضلون في في قيمتهم وأقدارهم تبعاً لاعتباراتهم ومقاصدهم البشرية الضيقة، كالحسب والنسب أو المال والمظاهر الدنيوية الزائلة، ولكن الفضل يتقرر لأهل الفضل من الله صاحب الفضل. وعليه فالتفاضل والفوارق بين الناس تقاس بالمعايير الربانية التي أساسها التقوى، فليس الأحرار أفضل عند الله من الرقيق إلا حسبما تكون عليه نسبة التقوى عندهم.

وقد سبق رسول الله ρ الجميع، في تكريم الرقيق واحترام مشاعرهم الإنسانية والنفسية بقوله: **(لا يقل أحدكم أطعم ربك وضِّئ ربك اسق ربك وليقل سيدي مولاي، ولا يقل أحدكم**

---

[1] سورة الحجرات، الآية: (13).

[2] عبد العزيز، حقوق الإنسان في الإسلام، ص: 37.

[3] الطبري، جامع البيان في تأويل القرآن، 22/ 312.

[4] البخاري، صحيح البخاري، كتاب الرهن والعتق، باب إذا اختلف الراهن والمرتهن، برقم: 2517، 3/ 144.

[5] سبق تخريجه، ص: 48.

[6] البيهقي، أبو بكر أحمد بن الحسين، شعب الإيمان، باب حفظ اللسان عما لا يحتاج إليه، برقم: 5137، 289/4، تحقيق: محمد السعيد بسيوني زغلول، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 1، 1410هـ. الألباني، محمد ناصر الدين ، غاية المرام في تخريج أحاديث الحلال والحرام، برقم: 313، 1/ 190، المكتب الإسلامي، بيروت، ط 3، 1405هـ. قال الألباني: حديث صحيح.

عبدي أمتي، وليقل فتاي وفتاتي وغلامي)[1]. وقال رسول الله ρ في الحرص على كرامة الرقيق، واغتنام كل الفرص لتحريرهم: **(من ضرب غلاماً له حداً لم يأته ، أو لطمه فإن كفارته أن يعتقه)**[2].

وبذلك تكون الشريعة الإسلامية قد قصدت إثبات حق وحرية هذه الشريحة من المجتمع، وأقرت مساواتهم بغيرهم من البشر، وطالبت المجتمع بتنفيذ ذلك.

ثالثاً: التشجيع والترغيب على تحريرهم تقرباً إلى الله، وتكفيراً للذنوب وطريقاً للنجاة في الآخرة، وتحصيلاً لعظيم الثواب والجزاء.

وكذلك جعل الله Y تحرير الأرقاء وعتقهم، طريقاً لتكفير الخطايا والكبائر، وسبباً للنجاة في الآخرة. فقال Y مشيراً إلى كفارة جريمة القتل الخطأ: **{وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ أَن يَقْتُلَ مُؤْمِناً إِلاَّ خَطَئاً وَمَن قَتَلَ مُؤْمِناً خَطَئاً فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةٍ وَدِيَةٌ مُّسَلَّمَةٌ إِلَى أَهْلِهِ إِلاَّ أَن يَصَّدَّقُواْ فَإِن كَانَ مِن قَوْمٍ عَدُوٍّ لَّكُمْ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةٍ وَإِن كَانَ مِن قَوْمٍ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُمْ مِّيثَاقٌ فَدِيَةٌ مُّسَلَّمَةٌ إِلَى أَهْلِهِ وَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةً فَمَن لَّمْ يَجِدْ فَصِيَامُ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ تَوْبَةً مِّنَ اللّهِ وَكَانَ اللّهُ عَلِيماً حَكِيماً }**[3].

وأما تكفير ذنب الظهار من الزوجة[4]. والظهار: هو تشبيه الرجل زوجته أو ما عبر به عنها، أو جزء شائع منها، بعضوٍ يحرم نظره إليه من أعضاء محارمِهِ نسباً أو رضاعاً، كأمه وبنته وأخته[5]. "وقد كان ذلك طلاقاً في الجاهلية، فجعله الله في الإسلام تحريماً تُزيله الكفارة"[6]. الكفارة"[6]. فكان علاجه وكفارته طريقاً إلى تحرير الرقيق أيضاً. فقال Y في ذلك: **{وَالَّذِينَ يُظَاهِرُونَ مِن نِّسَائِهِمْ ثُمَّ يَعُودُونَ لِمَا قَالُوا فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مِّن قَبْلِ يَتَمَاسَّا ذَلِكُمْ تُوعَظُونَ بِهِ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ }**[7]. ويُستدل من الآية على إعتاق الرقيق وتحريره من العبودية، ولو كان كافراً، عملاً بإطلاق الآية عند أبي حنيفة وأبي ثور وابن المنذر[8].

---

[1] البخاري، صحيح البخاري، كتاب العتق، باب كراهية التطاول على الرقيق، برقم: 2552، 3/ 150.

[2] القشيري، صحيح مسلم، كتاب الإيمان، باب صحبة المماليك، برقم: 1657، ص: 682.

[3] سورة النساء، الآية: (92).

[4] سابق، سيد، فقه السنة، 208/2، دار الفكر، بيروت- لبنان، ط1، 1418هـ- 1997م.

[5] البركتي، قواعد الفقه، 1/ 368.

[6] ابن قيم الجوزية، محمد بن أبي بكر أيوب الزرعي، بدائع الفوائد، 16/1، تحقيق: هشام عبد العزيز عطا وآخرون، مكتبة نزار مصطفى الباز، مكة المكرمة، ط1، 1416 هـ- 1996م.

[7] سورة المجادلة، الآية: (3).

[8] سابق، فقه السنة، 84/3.

وأما إذا حنث الحالف بيمينه، وأراد أن يُكَفر عنه، فذلك منفذ آخر من المنافذ التي تساهم في عتق الرقيق ومنحهم حريتهم وكرامتهم، فقال Y في صدد ذلك: **{لاَ يُؤَاخِذُكُمُ اللّهُ بِاللَّغْوِ فِي أَيْمَانِكُمْ وَلَـكِن يُؤَاخِذُكُم بِمَا عَقَّدتُّمُ الأَيْمَانَ فَكَفَّارَتُهُ إِطْعَامُ عَشَرَةِ مَسَاكِينَ مِنْ أَوْسَطِ مَا تُطْعِمُونَ أَهْلِيكُمْ أَوْ كِسْوَتُهُمْ أَوْ تَحْرِيرُ رَقَبَةٍ فَمَن لَّمْ يَجِدْ فَصِيَامُ ثَلاَثَةِ أَيَّامٍ ذَلِكَ كَفَّارَةُ أَيْمَانِكُمْ إِذَا حَلَفْتُمْ وَاحْفَظُواْ أَيْمَانَكُمْ كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللّهُ لَكُمْ آيَاتِهِ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ }**[1].

وقال تعالى في باب التقرب إليه سبحانه، ومُرَغِّباً في الإعتاق موضحاً عظيم أجره: **{فَلَا اقْتَحَمَ الْعَقَبَةَ وَمَا أَدْرَاكَ مَا الْعَقَبَةُ فَكُّ رَقَبَةٍ }**[2]. أي أن إعتاق الرقاب من الرق وأسر العبودية يكون يكون سبباً لاقتحام العقبة في يوم القيامة والنجاة من النار، والافتداء منها[3].

وقد دعا الإسلام إلى تحرير الرقيق من خلال عقود المكاتبة، وذلك مقابل مبلغ من المال يقدمه الرقيق لمسترقِّه فيعتقه. فقال Y: **{وَالَّذِينَ يَبْتَغُونَ الْكِتَابَ مِمَّا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ فَكَاتِبُوهُمْ إِنْ عَلِمْتُمْ فِيهِمْ خَيْراً وَآتُوهُم مِّن مَّالِ اللَّهِ الَّذِي آتَاكُم}** [4]. أي كاتبوهم وحرروهم إن علمتم فيهم صدقاً وأمانة وقدرة على الأمر، على أن لا يكونوا بعد تحريرهم عالة على المسلمين في مؤونتهم[5]. وهذا منفذ آخر من المنافذ الهامة التي شرعها الإسلام، بحيث تؤدي إلى التخلص من الرق وإلغائه.

ويضع الإسلام على الدولة التزاما بالمساهمة في تحرير الرقيق، بتخصيص جزءٍ من أموال الزكاة، يُصرف في عتق الرقيق وتحرير الأسرى. فقال تعالى: **{إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاء وَالْمَسَاكِينِ وَالْعَامِلِينَ عَلَيْهَا وَالْمُؤَلَّفَةِ قُلُوبُهُمْ وَفِي الرِّقَابِ وَالْغَارِمِينَ وَفِي سَبِيلِ اللّهِ وَابْنِ السَّبِيلِ فَرِيضَةً مِّنَ اللّهِ وَاللّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ }** [6]. والرقاب هم المكاتبون الذين قد اشتروا أنفسهم من ساداتهم، فهم يسعون في تحصيل ما يفك رقابهم، فيعانون على ذلك من الزكاة، وكذلك فكُّ الرقبة المسلمة التي في حَبْسِ الكفار "الأسير" داخل في هذا، بل هو أولى، ويدخل في هذا أنه يجوز أن يعتق منها الرقاب استقلالاً– أي بشكل عام– لدخوله في قوله تعالى: وفي الرقاب"[7].

---

[1] سورة المائدة، الآية: (89).

[2] سورة البلد، الآية: (11- 13).

[3] الطبري، جامع البيان في تأويل القرآن، 441/24.

[4] سورة النور، الآية: (33).

[5] الطبري، جامع البيان في تأويل القرآن، 178/19.

[6] سورة التوبة، الآية: (60).

[7] السعدي، عبد الرحمن بن ناصر، تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان، 1/ 341، تحقيق: عبد الرحمن بن معلا اللويحق، مؤسسة الرسالة، ط1، 1420هـ - 2000م.

وقال ρ: **(من أعتق رقبة مؤمنة أعتق الله بكل عضو منه عضواً من النار حتى يعتق فرجه بفرجه)**[1]. وهذا حض وترغيب من الرسول ρ على تحرير الرقيق، كوسيلة من وسائل وطرق التقرب إلى الله تعالى والنجاة من النار.

وبذلك نرى أن الإسلام قد عمل كثيراً على تحسين حال الرقيق بدايةً وقبل تحريرهم. وبذلك يتساوى البشر في منظور الشريعة الإسلامية، فيكون من حق كل إنسان أن يطالب بحريته وحقوقه التي قررها الله له ودعاه لتحصيلها والدفاع عنها إن لزم ذلك، وعليه تتأكد أهمية الحرية وقيمتها للإنسان، وأنها مقصودة في الشريعة الإسلامية بامتياز.

ومن جهة أخرى لم تذهب جهود الإسلام في علاج ظاهرة الرق سُدىً، بل هيأت وحرضت ضمير الإنسانية على ملاحظة الجوانب الحساسة من هذه الظاهرة المُميتة، والعمل على اقتلاعها بشكل فعال ومتدرج . وقد أدى هذا التوجه الإسلامي إلى إثبات حقيقة واضحة ظاهرة لكل ذي عينين، وهي عدم تعارض الإسلام مع إلغاء العبودية والرق من العالم، بل إنه يحض على إنهائه ويُرَغِّب في القضاء على موارده وتوسيع منافذه، ويمقت ما عُرف بتجارة الرقيق والنخاسة، ويحرم كل ما كان يحصل في أواسط إفريقيا من قِبَلِ الأوروبيين من عمليات منظمة لاصطياد البشر واسترقاقهم ومعاملتهم أسوأ المعاملة، ولا يُقرُّ بحال من الأحوال استعباد الشعوب واستعمارها الذي استُبْدل بصفة جماعيةٍ مكان الرق الفردي، كما لا يجيز بديلاً آخر لدى أمريكا وبريطانيا، وهو التفرقة العنصرية البغيضة بين الأبيض والأسود [2]. والتي لا تزال رواسبها تظهر من حين لآخر حتى وقتنا الحاضر.

وبذلك يكون الإسلام قد سبق كل الملل والشرائع والقوانين والدول والهيئات، في تحرير الرقيق، والدعوة إلى علاجه والتخلص منه بشتى الوسائل، بالقول والعمل كما ورد آنفاً.

المطلب الخامس: ما تختلف فيه أحكام العبيد عن الأحرار.

مع أن قضية العبودية والرقيق كانت سائدة في أكثر الأمم والمجتمعات ومتعارفا عليها قبل الإسلام بزمن طويل، حيث كان الرقيق محور الحياة الاجتماعية والاقتصادية، إلا أن الشريعة الإسلامية ومنذ بزوغ فجرها أولت هذه الظاهرة اهتماماً حقيقياً، وعملت جاهدة من خلال تعاليمها على ردم الهوة وتضييق الفوارق بين العبيد والأحرار في كثير من جوانب الحياة، فضيقت الموارد ووسعت المنافذ بشكل يؤدي في نهاية المطاف إلى إلغائها والخلاص

---

[1] القشيري، صحيح مسلم، كتاب العتق، باب فضل العتق، برقم: 1509، ص: 613.

[2] الزحيلي، الفقه الإسلامي وأدلته، 360/3.

منها، وقصدت الشريعة الإسلامية المساواة بين طرفي المعادلة في كثير من الأحكام، إلا أن هناك أحكاماً أخرى اقتضت عدم المساواة بينهما لاعتبارات متعددة، ومن هذه الأحكام:

الجهاد: لا يجب الجهاد على الرقيق ، لما روي أن النبي ρ أنه كان يبايع الحر على الإسلام والجهاد، ويبايع العبد على الإسلام دون الجهاد. فقد حصل **(أن عبداً بايع النبي ρ على الهجرة، فأتاه سيده يريده، فاشتراه رسول الله ρ بعبدين أسودين، ثم لم يبايع أحداً على الهجرة حتى يسأله: أعبد هو؟)**[1]. والجهاد عبادة تتعلق بقطع مسافة فلم تجب على العبد كالحج[2]. وقال النووي: لا جهاد على رقيق وإن أمره سيده، إذ ليس القتال من الاستخدام المستحق للسيد على العبد ، ولا يلزمه الذب عن سيده عند خوفه على روحه ... وللسيد استصحابه في سفر الجهاد وغيره ليخدمه ويسوس دوابه[3].

الحج: لا يجب الحج على الرقيق، وإن حج في رقه فحجته تطوع، فإن عتق فعليه أن يحج حجة الإسلام، إذا تمت شرائط الوجوب، لقول النبي ρ **(أيما غلام حج به أهله فمات، فقد قضى حجة الإسلام، فإن أدرك فعليه الحج، وأيما عبد حج به أهله فمات، فقد قضى حجة الإسلام، فإن أعتق فعليه الحج)**[4]. وتوضيح ذلك "أ ن الحج لا يتأتى إلا بالمال غالبا، ولا ملك للعبد فلا يقدر على تملك الزاد والراحلة، فلم يكن أهلا للوجوب، وأن حق المولى يفوت في مدة طويلة، وحق العبد مقدم بإذن الشرع، لافتقار العبد وغنى الله تعالى"[5].

---

[1] ابن حبان، محمد بن حبان بن أحمد أبو حاتم التميمي البستي، صحيح ابن حبان بترتيب ابن بلبان، كتاب السير، باب: مبايعة الأئمة وما يستحب لهم، برقم: 4550، 10/ 415، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، ط2، 1414 – 1993م. حديث صحيح على شرط مسلم.

[2] ابن قدامة، محمد عبد الله بن أحمد المقدسي، المغني، كتاب الجهاد، 10/ 361، تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي وآخر، دار عالم الكتب، الرياض، ط3، 1417هـ- 1997م.

[3] النووي، يحيى بن شرف، روضة الطالبين وعمدة المفتين، 10/ 210، تحقيق: عادل عبد الموجود وعلي معوض، المكتب الإسلامي، بيروت- لبنان، 1405هـ. ب. ط.

[4] ابن خزيمة، محمد بن إسحاق أبو بكر السلمي النيسابوري، صحيح ابن خزيمة، برقم: 3050، 4/ 349، تحقيق: محمد مصطفى الأعظمي، المكتب الإسلامي، بيروت، 1390 هـ- 1970م. الألباني، الجامع الصغير وزيادته، برقم: 486، 1/ 49. قال الألباني: حديث صحيح.

[5] السيواسي، كمال الدين محمد بن عبد الواحد، شرح فتح القدير، 2/ 415، دار الفكر، بيروت. ب. ت.

الميراث: لا توارث بين حر ورقيق، أي لايرث الرقيق أحداً ولا يورث؛ لأن الرق ينافي أهلية التملك، وبما أن الرقيق مالاً مملوكاً للسيد، فلا يكون مالكاً للمال، باعتبار أن المملوكية تنبئ عن العجز والهوان، والمالكية تنبئ عن القدرة والكرامة، فتتنافيان، ويكون جميع ما في يده من المال لسيده، فلو ورَّثناه لوقع الملك لسيده، فيكون توريثاً للأجنبي بلا سبب، وذلك باطل[1].

حد الزنى: إذا زنى الرقيق يجلد خمسين جلدة ذكراً كان أم أنثى، ولا يرجم، لقوله تعالى: **{فَإِذَا أُحْصِنَّ فَإِنْ أَتَيْنَ بِفَاحِشَةٍ فَعَلَيْهِنَّ نِصْفُ مَا عَلَى الْمُحْصَنَاتِ مِنَ الْعَذَابِ}**[2]. فينصرف التنصيف إلى الجلد دون الرجم لوجهين: أن الجلد هو المذكور في القرآن دون الرجم، وأن الرجم لا يتنصف بل الذي يتنصف هو الجلد، لحديث النبي ρ لما سُئل عن الأمة إذا زنت ولم تحصن، فقال: **(إذا زنت فاجلدوها، ثم إن زنت فاجلدوها، ثم إن زنت فاجلدوها، ثم بيعوها ولو بضفير)**[3]. وما يندرج على الأَمة يندرج على العبد لعدم الفرق.

وجماع القول فيما اختلف من أحكامٍ بين العبيد والأحرار [4]: أن العبد لا جُمعة عليه ولا عيد ولا أذان ولا إقامة ولا حج ولا عمرة، ولا يجوز كونه شاهداً ولا مزكياً علانية ، ولا كاتب حكم ولا أميناً لحاكم، ولا إماماً أعظم ولا قاضياً، ولا ولياً في نكاح أو قود، ولا يلي أمراً عاماً، ولا يملك وإن ملَّكه سيده، ولا زكاة عليه ولا فطرة وإنما هي على مولاه إن كان للخدمة، ولا أضحية ولا هدي عليه ولا يكفِّر إلا بالصوم، ولا يصوم غير فرض إلا بإذن السيد وكذا الاعتكاف والحج والعمرة، ولا ينفذ إقراره بمال مأذوناً كان أو مكاتبا إلا بإذن مولاه، ولا ينفرد بتزويج نفسه، ولا يرث ولا يورث ولا تصح كفالته حالَّةً إلا بإذن سيده ولا دِيَةَ في قتله ولا عاقلة له ولا هو منهم، ولا إحصان له وينكح اثنتين، ولا تجب عليه نفقة ولده، ولا تسمع الدعوى والشهادة عليه إلا بحضور سيده ولا يحبس في ديْن، ويملكه الكفار بالاستيلاء. وعورة الأمة كالرجل ويزاد البطن والظهر، والأمة طلاقها ثنتان وعدتها حيضتان ولا لعان بقذفها ولا نفقة لها، ولا تُنكح على حرة، وتخرج الأمة في العدة ويحل سفرها بغير محرم.

المطلب السادس: العبودية والرق الجديد.

---

[1] الزحيلي، وهبة، الفقه الإسلامي وأدلته، 10/ 385.

[2] سورة النساء، الآية: (25).

[3] البخاري، صحيح البخاري، كتاب البيوع، باب بيع العبد الزاني، برقم: 2153، 3/ 71.

[4] ابن نجيم، الأشباه والنظائر، 1/ 311- 313.

مارس الغرب الرقيق قديماً حتى العصور الوسطى وما بعدها، وقد جاء استنكارهم للرقيق متأخراً نسبياً، إذا ما قيسَ بذلك الوقت الذي استنكرته فيه الشريعة الإسلامية، وعملت على استئصاله وعلاجه، وكان استنكار الغرب للرقيق في مؤتمر فيينا سنة (1815م) وقد وقعت اتفاقيات كثيرة بعد هذا التاريخ آخرها اتفاقية جنيف الإضافية في السابع من أيلول (سبتمبر / 1956م)، والتي ألغت الرق وتجارة الرقيق والحالات المماثلة للرق[1].

لكن قرارات القوم- في هذا الباب وغيره- لم تكن إلا صورةً باهتةً كما كل القرارات التي يصدرونها، خاصةً إذا تعارضت ولو بشكل جزئي مع مصالحهم ورغباتهم، حيث لا يُقصد بهذه القرارات وغيرها- في كثير من الأحوال- إلا تحسين علاقاتهم العامة وتجميلها، وكذلك من باب النفاق العالمي والحرص على المصالح، والقدرة على إدارة الأزمات، خاصةً إذا كانت هذه القرارات تتعلق بغيرهم من البشر، فهي لا تعدو أن تكون قرارات صورية هزيلة وفي بعض الأحيان تكون مُجانِبَةً للصواب. كما وأن الحقيقة والواقع الماثلين للعيان، يدلان على أن مبدأ العبودية والاسترقاق والاستعلاء من الأمور المتأصلة المتجذرة عند القوم، وما تلك القرارات إلا أغطية وأقنعة واهية من أجل الاستمرار في تنفيذ الأمر بأساليب وطرقٍ جديدة، تتفق مع التوجه العالمي الجديد، وتحت مسمياتٍ كثيرةٍ براقةٍ، كالتقدم والديمقراطية والعولمة ونُصرة المظلومين من الأمم الأخرى، وما إلى ذلك من مصطلحاتٍ استعماريةٍ فضفاضةٍ.

ومع أنهم حاربوا مبدأ استعباد الأفراد واسترقاقهم، إلا أن بعض دولهم تستعبد وتسترق شعوباً كاملة، عن طريق احتلال أوطانها عسكرياً، وكذلك من خلال تنصيب حكومات تقوم بتنفيذ رغبات هؤلاء المحتلين ضد رغبات وحريات وحقوق هذه الشعوب. وتنهب ثرواتهم، وتمنع عنهم كل ما يمكن أن يفيدهم من العلوم، حتى تضمن بقاءهم تحت سيطرتها وسطوتها، وإنني أرى أن مثل هذه الصور من الاستعباد لا تقل بشاعة أبشع عما كان منه في العصور البائدة.

وما الحروب واحتلال الأرض واستعمارها واقعاً ومواردا، وكذلك الإنسان جسداً وفكراً، وتصدير الأفكار السوداء، ووصف كل من يدافع عن كرامته ومبادئه ودينه ووطنه وموارد بلاده، بالإرهاب ومعاداة الإنسانية، إلا من أبشع أنواع العبودية والاسترقاق في الوقت الحاضر، لأن هذا النوع من الاسترقاق قد فاق وتعدى ما كان يمارسه الإنسان في الوقت السابق؛ حيث أصبحت وسائل الرق والعبودية على درجةٍ عاليةٍ من التطور والتقدم والدهاء،

---

[1] ابن نجيم، الأشباه والنظائر، 361/3.

لدرجةٍ يمكن إخفاؤها على البعض، أو إقناعهم بجدواها وفوائدها. "على الرغم مما أبرمته الدول من اتفاقاتٍ بشأن إلغاء الرق"[1].

والذي نشهد به أن القوم يعرفون من أين تؤكل الكتف، فسيطرتهم على وسائل الإعلام العالمية، ورأس المال، بالإضافة إلى المستوى العالي من المكر والدهاء اللَّذَين يتمتعون بهما، وما يمارسونه من الإرهاب الدولي المنظم عالمياً، ومن يدعمهم خوفاً أو نفاقاً أو مصلحةً أو اقتناعاً من أبناء الشعوب والأمم الأخرى، تمكنهم من تحوير الأمر بحيث يمكنهم أن يظهروا للعالم بأنهم أصحاب الفهم والسبق والفضيلة والبطولة والفكر الراقي، في هذا المجال وجميع المجالات الإيجابية الإنسانية الأخرى، وأن كل الآخرين في المرتبة الأقل.

وهناك العديد من الدول والحكام التابعين، والذين رضوا بأن يكونوا صنيعةً لهؤلاء المستبدين المستعمرين، حيث يمارسون نوعاً موازياً ومساعداً وداعماً من الرق والاستعباد والقهر على شعوبهم، وفي داخل دويلاتهم وحكوماتهم ومؤسساتهم، وما ذلك إلا من أجل تنفيذ أوامر أسيادهم، حتى يتحصلوا على الدعم منهم ليتمكنوا من تثبيت دعائم حكمهم وحكوماتهم المُهترئة الصَّدِئة، والتي نخر الظلم أركانها، ومحاولة إطالة أمَدِ هذه الحكومات وإنعاشها على حساب كرامة الإنسان وحريته وإنسانية، ما استطاعوا إلى ذلك سبيلاً.

ويتم هذا الظلم والقهر وسلب الحريات بوسائل همجيةٍ متعددةٍ، كحرمان بعض رعايا هذه الدول من أبسط حقوق الحياة، كحق العمل أو التعبير عن الرأي أو السفر أو حتى حق الحركة والتنقل داخل الدولة نفسها، وحرمان الإنسان من حقه في امتلاك أوراقه الشخصية الثبوتية، التي تُتيح له ممارسة بعض هذه الحقوق وغيرها، وكأن كل من يطالب بحقه أو يقصد رعايته في هذا العالم، لا بد أن يمارَس عليه الظلم والاسترقاق والقهر، حتى يخرس أو يَكُفَّ عن المطالبة بحقوقه. ولا أظن مثل هذه الأنظمة إلا قد استولى عليها الخوف والرعب والفزع من الحرية والأحرار، ولم يَرَوْا طريقاً للخلاص من هؤلاء ومن أفكارهم إلا بسجن حرياتهم والاستيلاء عليها، واغتصاب حقوقهم، وجعلهم في موقف الدفاع والقلق طيلة حياتهم، ذاهبين في الأمر إلى أبعد من ذلك في محاولةٍ خسيسةٍ لاستعباد هذه النفوس الأبية واسترقاقها، وأنى لهم ذلك. وسبب كل هذا الرعب، أن المستبد غالباً ما يكون جباناً، وأن ما يُغريه بالظلم إلاّ أَمْنَ العقاب. ولو كان في بيئةٍ يقول قائلها كما قال بشار بن بُرد:[2]

---

[1] محمود، الحرية والضرورة في مجتمعات الإنسان والنمل، ص: 64.

[2] بَشّار بن بُرد العُقيلي، أبو معاذ، 167 هـ / 713 - 783 م. أصله من طخارستان غربي نهر جيحون ونسبته إلى امرأة عقيلية قيل أنها أعتقته من الرق. كان ضريراً. نشأ في البصرة وقدم بغداد، وأدرك الدولتين الأموية والعباسية، وشعره كثير متفرق من الطبقة الأولى، جمع بعضه في ديوان. اتهم بالزندقة فمات ضرباً بالسياط، ودفن بالبصرة. الزركلي، الأعلام، 2/ 52.

إذا المَلِكُ الجبار صَعَّر خَـــــدَّهُ ..... مَشَيْنا إليه بالسيوفِ نُعاتبه.
غَدَوْنا لهُ والشَّمْسُ فِي خِدْرِ أُمِّها ..... تُطالِعُنا والطَّلُّ لمْ يجْرِ ذائِبُهْ[1].

وهذه دلالة على عدم الرضى أوالخنوع أو السكوت على الظلم، حتى لو كان من أي قوة جبارة عاتية، فالأصل المسارعة لعلاج الأمر قبل استفحاله، أو الرضى به.

وعندها والحالة هذه فإن الظالم والمستبد أياً كان، ومهما كانت قوته وجبروته، سيحسب الأمر ويفكر ملياً قبل أن يظلم الناس حقوقهم، أو يسلبهم حرياتهم، أو أن يستبد أو يتعسف في رأيه.

وكلمة حقٍ لا بد أن تقال: بأنه "لا يصنع الطغاة إلا العبيد، جبان من يسكت عندما تُداس الزهور بالأقدام، وجبان من يسكت عندما تُحَولُ الرجال إلى مطايا يركبها المستبدون ... ما أصعب أن يعيش المرء في عصر يموت فيه الرجال جوعاً للحرية" [2]. فلا بأس ولا ضير ولا إثم على الحر، إن مات مقتولاً لرفضه السير في موكب العبيد. وأقول: جبان من يقبل أن يمشي في موكب العبيد راضياً مختاراً . جبان من لا يجرؤ أن يقول "لا" إذا وجب القول لها ولزم. وعندها وإن لم نَقُلْها فأين نحن من قول كبير المجاهدين الأحرار، رسولنا محمد ρ وهو يقول: **(من رأى منكم منكراً فليغيره بيده، فإن لم يستطع فبلسانه، فإن لم يستطع فبقلبه، وذلك أضعف الإيمان)[3]**. وأين نحن من قوله أيضاً وهو يقول: **(إن من أعظم الجهاد كلمة عدل عند سلطان جائر)[4]**.

وجماع القول في قضية الرقيق وتحريرهم، أن الفرق في القصد والهدف والطريقة، بين الشريعة الإسلامية وغيرها من الشرائع والقوانين في تحرير الرقيق، بعيد عن بعضه كل البعد، كما ورد آنفاً. وأن النتيجة الحتمية لما قام به الإسلام من تضييق لروافد الرق وأسبابه من جهة، وتوسيع منافذ التحرر منه في الجهة الأخرى، "وحصره لمصادر الرق في مصدرين اثنين فقط هما الأسر والوراثة، والبحث لهما عن الحلول المناسبة، وفتحه لأبواب الحرية على مصراعيها لمن ابتلوا بهذه الآفة، كل ذلك دون أن يتسبب في هزةٍ اقتصاديةٍ أو زعزعةٍ اجتماعيةٍ"[5].

---

[1] بَشّار بن بُرد العُقيلي، ديوان بشار بن برد، 1/ 210/ المكتبة الشاملة.

[2] الغزالي، محمد، أزمة الشورى في المجتمعات العربية و الإسلامية، ص: 99، دار الشرق الأوسط، القاهرة، ط1، 1411هـ- 1990م.

[3] القشيري، صحيح مسلم، كتاب الإيمان، باب بيان كون النهي عن المنكر، برقم: 49، ص: 51.

[4] الترمذي، سنن الترمذي ، كتاب الفتن، باب أفضل الجهاد... ، برقم: 2174، 471/4. قال الألباني: حديث صحيح.

[5] العيلي، الحريات العامة في الفكر والنظام السياسي في الإسلام، ص: 349.

ومن خلال الطرق والوسائل التي سبق الإشارة إليها، يظهر وبشكل واضح أن الإسلام ما أقرَّ الرق إلا في شكل أدى إلى إنهائه والقضاء عليه. وبذلك تكون قضية الرقيق والعبودية قد حلها الإسلام، مع مرور الوقت وبشكلٍ حقيقيٍ لم يسبقه إليه أحد، بحيث لم يؤدِّ ذلك إلى الحيف بأي طرفٍ من الأطراف، رغم ما يتقوله القائلون المغرضون.

وعليه فإن الإسلام يكون قد هدم نظاماً من أبشع النظم السياسية والاجتماعية والاقتصادية التي كانت منتشرةً، ومُنْشِبةً أظفارها في الإنسانية ردحاً طويلاً من الزمن، وما ذلك إلا تحقيق لمقصد الحرية والكرامة الإنسانية التي أوجبهما الله للإنسان. وبذلك يظهر بما لا يَدَعُ مجالاً للشك أو الانتقاد، بأن الشريعة الإسلامية قد قصدت صلاح الإنسان وخيره عامة في دينه ودنياه، لأن العبودية فيها من الشر والظلم والانتقاص والإتلاف للإنسان وقدراته، سواء في جسده أو فكره أو روحه، ما لا يوجد في أمر أو طريق آخر. وعليه فتكون الشريعة الإسلامية قد حررت الإنسان من جميع أنواع وأشكال الظلم والاستبداد، والاستعباد المادي أو المعنوي، الفكري أو النفسي قولاً وعملاً، وبشكل يتوافق مع إنسانية الإنسان وكرامته حتى يكون هذا الإنسان أهلاً للقيام بمسئولياته التي أناطها الله به.

المبحث الثالث: الشورى والديمقراطية.

المطلب الأول: الحرية بين الإسلام والغرب.

لو نظرنا إلى تاريخ الكنيسة الغربية وسجلها الطافح بصفحاتٍ بغيضةٍ من اضطهاد العلم والعلماء وغيرهم من أهل الفكر والرأي، وسلبهم حقوقهم وحرياتهم، حتى حياتهم في كثير من الأحيان؛ لانجلى الغبار واتضحت الأسباب التي تكمن وراء ادعاءات القوم في تشويه صورة الإسلام، وبثهم الدعايات الهدامة الكثيرة المغرضة، والتي من أكثرها مكراً ودهاءً، إن الإسلام ليس أكثر من طقوس وممارسات دينية، لا يمكنه أن يقدم لأتباعه تقدماً أو رقِياً، بل هو سبب الهزائم والتخلف والجمود. والحقيقة أن مثل هذه الادعاءات لا يُقصد منها إلا الكيد والمكر للإسلام وأهله، ومن هنا صَعُب عليهم رؤية المسلم يهنأ بهذه الروحانية الربانية السامية، فكان منهم ما كان، قاصدين بمنكراتهم هذه إقصاء المسلم عما هو فيه من حريةٍ ربانيةٍ لا يمكن أن تتأتى لأحد إلا باتباع دين الإسلام.

والحقيقة الناصعة التي لا لبس فيها، أن الإسلام قد جاء ثورةً شاملةً على الشرك والإلحاد، فقد كان ثورةً على الظلم والعبودية والطغيان والاستبداد. وكان مقصوده أن تتحرر النفوس من الشرك والإلحاد في الظاهر والباطن، وأن تتحرر من النفاق والرياء والمهانة والخوف بجميع أشكاله، وبذلك يتحقق للإنسان الإرادة الحرة الواعية التي يحتاجها لبناء نفسه وكيانه دون

الحاجة إلى طرف ثالث يمثل الوسيط أو المتبوع، حيث يقول Y: **{وَإِذَا سَأَلَكَ عِبَادِي عَنِّي فَإِنِّي قَرِيبٌ أُجِيبُ دَعْوَةَ الدَّاعِ إِذَا دَعَانِ}** [1]. فالعلاقة مباشرة بين العبد وربه. ومن هنا لا يمكن القول بأن الإسلام يعالج الجانب الديني بمعزل عن الجوانب الإنسانية الأخرى، وإنما هو نظام سياسي متكامل يشمل جميع جوانب الحياة. "فدين الإسلام عقيدة وعبادة وأخلاق، وبيان للشرائع والقوانين"[2].

ونورد مثالاً واحداً من كتاب الله Y من أجل البيان والدلالة على شمولية الدين الإسلامي، للجوانب الدينية والدنيوية عامةً من خلال قوله تعالى: **{ قُلْ تَعَالَوْاْ أَتْلُ مَا حَرَّمَ رَبُّكُمْ عَلَيْكُمْ أَلاَّ تُشْرِكُواْ بِهِ شَيْئاً وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَاناً وَلاَ تَقْتُلُواْ أَوْلاَدَكُم مِّنْ إِمْلاَقٍ نَّحْنُ نَرْزُقُكُمْ وَإِيَّاهُمْ وَلاَ تَقْرَبُواْ الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ وَلاَ تَقْتُلُواْ النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللّهُ إِلاَّ بِالْحَقِّ ذَلِكُمْ وَصَّاكُمْ بِهِ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ وَلاَ تَقْرَبُواْ مَالَ الْيَتِيمِ إِلاَّ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ حَتَّى يَبْلُغَ أَشُدَّهُ وَأَوْفُواْ الْكَيْلَ وَالْمِيزَانَ بِالْقِسْطِ لاَ نُكَلِّفُ نَفْساً إِلاَّ وُسْعَهَا وَإِذَا قُلْتُمْ فَاعْدِلُواْ وَلَوْ كَانَ ذَا قُرْبَى وَبِعَهْدِ اللّهِ أَوْفُواْ ذَلِكُمْ وَصَّاكُم بِهِ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ }** [3]. فالآيات تشمل تحديد العقيدة، والوصايا الخُلقية الفردية، والسلوك، والمعاملات، والقضاء، ووجوب الوفاء بالعهود والحقوق، وكذلك العدل [4]. فشملت الدين والدنيا معاً.

كما وأن "الإسلام دين وحضارة، تعاليم وسلوك، عقيدة وفلسفة" [5]. وأساس عقيدته أن العظمة لله وحده، فلا إله سواه ولا معبود غيره. وبذلك حرر الإسلام الإنسان من عبادة الأصنام والأوثان، بل ومن الخضوع أو الخنوع للإنسان. وأساس ذلك العزة والأخوَّة الإسلامية، ولا فضل لحسب أو نسب، ولا جنس ولا لون. فالمسلم أخو المسلم، ولا فضل لأحد على آخر إلا بمقدار ما استقر في نفسه من تقوى الله Y. فالإسلام دين هداية وسياسة وحكم، "وليس دين طقوس تنظم العبادة، أو علاقة الإنسان بربه فقط"[6].

ونظراً لبقاء هذه الشريعة وخلودها وعالميتها، فلا بد أن تكون كاملةً وشاملةً، ومستوعِبةً لكل الأحكام والقوانين والمستجدات. "بحيث يمكنها مواكبة الحياة بجميع تطوراتها في كل

---

[1] سورة البقرة، الآية: (186).

[2] الكيلاني، إسماعيل، فصل الدين عن الدولة، ص: 56، المكتب الإسلامي، بيروت- لبنان، ط 2، 1407هـ- 1987م.

[3] سورة الأنعام، الآية: (151- 152).

[4] الكيلاني، إسماعيل، فصل الدين عن الدولة، ، ص: 58.

[5] منظمة المؤتمر الإسلامي، حقوق الإنسان في الإسلام، ص: 24.

[6] رضا، محمد رشيد، تفسير المنار للشيخ محمد عبده، 264/11، مطبعة المنار، القاهرة، 1346هـ- 1927م. ب. ط.

عصر"[1]. وعليه فالنظام الإسلامي الذي أقامه سيدنا محمد ρ كان نظاماً سياسياً كاملاً، وفي الوقت ذاته كان نظاماً دينياً من ناحية الأهداف والدوافع.

والشريعة الإسلامية أكدت على إنسانية الإنسان وكرامته قبل كل شيء حتى قبل اعتقاده وحرية هذا الاعتقاد، مع أن الدين أول المقاصد في الشريعة الإسلامية وأعلاها. فقال Y: **{لاَ إِكْرَاهَ فِي الدِّين }**[2]. وكثيرة هي الأدلة والأوامر والنواهي في الكتاب والسنة والتي أكدت، ورفعت قيمة الإنسان وأظهرت إنسانيته قبل منحه الحقوق أو مطالبتِه بالواجبات. فكان الخطاب الرباني موجهاً للإنسان بشكل عام دون تمييز، حيث قال Y: **{لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ }**[3]. وأكد الله Y على قيمة الإنسان وكرامته فقال: **{يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُم مِّن ذَكَرٍ وَأُنثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوباً وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ }**[4]. **}**[4]. ويدل قوله سبحانه على عموم الخطاب لكل الناس بغض النظر عن الجنس أو اللون أو العرق أو المعتقد أو المكان وحتى الزمان. ونادى بحقن دمه عامة، فقال سبحانه: **{وَلاَ تَقْتُلُواْ أَنفُسَكُمْ إِنَّ اللّهَ كَانَ بِكُمْ رَحِيماً}**[5].

وربما يعتقد البعض أن هذا التقدير للإنسان قُصد به المسلمون تحديداً دون غيرهم. نقول لهؤلاء، إن ذلك لا ينبغي أن يكون في هذه الشريعة العالمية، التي أنزلها الله سبحانه للناس كافة. فهذا قول الله Y: **{وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا كَافَّةً لِّلنَّاسِ بَشِيراً وَنَذِيراً وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ }**[6]. فمقصود الرسالة كان تحرير جميع البشر من الجهل والوهم والظلم والكفر والاستبداد والطغيان، دون تمييز بين جنس وجنس. وهذا ربعي بن عامر يقول وهو يدعو رستم– أحد عظماء الفرس– إلى الله، عندما سأله عن سبب قدوم المسلمين إلى بلاد فارس: **(الله ابتعثنا لنخرج من شاء من عبادة العباد إلى عبادة الله، ومن ضِيق الدنيا إلى سعتها، ومن جَوْر الأديان إلى عدل الإسلام فأرسَلَنا بدينه إلى خلقه لندعوهم إليه)**[7]. هذه أدلة وغيرها وغيرها الكثير تدل دلالة واضحة لا لَبس فيها، على أن الشريعة الإسلامية تقصد الخير والرحمة والسعادة والحرية للناس كل الناس دون تمييز أو تفريق.

---

[1] تاج، عبد الرحمن، السياسة الشرعية والفقه الإسلامي، ص: 46، دار التأليف، القاهرة، 1953م. ب.ط.

[2] سورة البقرة،الآية: (256).

[3] سورة التين، الآية: (4).

[4] سورة الحجرات، الآية: (13).

[5] سورة النساء، الآية: (29).

[6] سورة سبأ، الآية: (28).

[7] الطبري، محمد بن جرير، تاريخ الطبري، 2/ 401، تحقيق: محمد أبو الفضل، دار المعارف، مصر، ط2. ب. ت. ابن كثير، البداية والنهاية، 47/7.

فالعدل والحرية والمساواة، من أهم أسس هذه الشريعة ومقاصدها، كيف لا وهي الشريعة الربانية العالمية الشاملة الخاتمة الخالدة، والتي جاءت ملبيةً للحاجات الإنسانية، وهي التي تصلح لكل زمان ومكان، وتستوعب كل مستجدات العصور، أنزلها الخالق العالِم بالبشر وحاجاتهم ومصالحهم، ليس فيها محاباة ولا تمييز، ولا مجال فيها لأن يستأثر ذو جاه بجاهه أو قرابة بقرابته، أو ذو سلطان أو مال بأيهما، إلا أن يكون صاحب حق. حتى أن رسول الله ρ يقول: **(يا فاطمة بنت محمد، يا صفية بنت عبد المطلب، يا بني عبد المطلب، لا أملك لكم من الله شيئا، سلوني من مالي ما شئتم)**[1].

ويمكن التفريق بين الحرية في الشريعة الإسلامية والحرية الغربية من خلال النقاط الآتية:

1- الحرية في الشريعة الإسلامية ربانية سماوية قررها الخالق Y منحة مِنْهُ للناس كافة دون تمييز بينهم.

- وأما الحرية الغربية فتعتبر مكاسب وغنائم حرب عند أصحابها تحصلوا عليها بفعلهم، ولم يصلوا إلى ما وصلوا إليه منها إلا على جسر من الدماء والأشلاء[2].

2- الحرية في الشريعة الإسلامية تقررت للإنسان قبل مولده ، **يقول عمرτ (مُذْ كم تعبدتم الناس وقد ولدتهم أمهاتهم أحرارا)**[3].

- الحرية الغربية كانت وليدة الصراعات ونتيجة ردة فعل على التسلط وانتهاك حقوق الإنسان من قبَلِ الكنيسة ورجال الدين[4].

3- الحرية في الشريعة الإسلامية تشمل جميع الناس، حتى مع اختلاف المعتقد أو الفكر أو اللون أو الجنس أو الموطن، أي أنها مقصودة للنفس وللغير.

- الحرية في الغرب يُقصد بها المواطن عندهم، ويستثنى منها صاحب العقيدة المخالفة، ويدل على ذلك عدم قبولهم- على سبيل المثال- للمرأة المسلمة التي تلبس الحجاب في ثقافتهم وحياتهم ومؤسساتهم، أو من كان يسكن في غير بلادهم إذا اختلفت المصالح.

4- الحرية في الشريعة الإسلامية محكومة بالضوابط والقوانين والشرائع الإلهية التي تراعى فطرة البشر ومصالحهم.

---

[1] القشيري، صحيح مسلم، كتاب الإيمان، باب بيان أن من مات على الكفر، برقم: 205، ص: 113.

[2] الجوهري، محمد الجوهري حمد، النظام السياسي الإسلامي والفكر الليبرالي، ص: 16، دار الفكر العربي، القاهرة، 1993م. ب. ط.

[3] سبق تخريجه، ص: 29.

[4] الجوهري، النظام السياسي الإسلامي والفكر الليبرالي، ص: 16.

– الحرية الغربية يريدونها حرية مطلقة تحكمها المصالح الضيقة والرغبات للفرد أو الأمة، يتحكم فيها أصحاب النفوذ ومراكز القوى، بعيدة عن كل الضوابط والقيود العقائدية إلا من بعض القيود المتغيرة التي صنعوها بأنفسهم.

وموجز القول إن الحرية ومضمونها في الإسلام، هي الحرية الربانية المنضبطة المتوازنة المقيدة الواقعية، التي توازن بين الفرد والجماعة وبين الدنيا والآخرة، والتي فهمها المسلم من خلال الشريعة الإسلامية، بأنها تقوم على شقين اثنين حقوق وواجبات، شخصية وعامة، فردية وجماعية، دنيوية وأخروية، للنفس وللغير.

فالفرد المسلم الحر، قبل أن يكون فرداً مستقلاً هو عضو أساس في الأسرة والمجتمع والأمة، وبالتالي فحريته متصلة اتصالاً وثيقاً بكل هؤلاء. وقد كان الإسلام الأسبق للحرية وهو المحرض الأول على طلبها، ولم تكن الحرية في الإسلام انفلاتاً أو جموحاً، أو خيالاً مجرداً منفصلاً عن الواقع، بل تتصل اتصالاً مباشراً بالعقل والإرادة والاستطاعة [1]. كما وأن العقل والإرادة تعتبران من مقومات تحقيق الحرية ووسائلها في الإسلام.

وأما عن الحرية الغربية، وعند غير المسلمين– فحدث ولا حرج– فشرائعها كثيرة وأربابها متعددون، والرؤى فيها متنوعة، وتتفاوت معاييرها المدونة عن المطبقة من مجتمع لآخر، ومن مكان لآخر، وترسمها المصالح والأهواء والرغبات وتتحكم فيها مراكز القوى ومقدار نفوذ من يدعيها وسيطرته في العالم، ولم يتحصل عليها أصحابها إلا على مر الزمن، وبعد حروب وسجالات طحنت الكثير منهم، فهي من صنع أفكارهم وإنشائهم، وتولدت نتيجةً لظروفٍ قاسيةٍ مروا بها، حيث كان للإقطاع والكنيسة دور كبير في استيلاد هذه الأفكار وإنشائها؛ بسبب الاستبداد والسيطرة والإذلال الذي مارسته هذه الجهات على البشر هناك، والتي شكلت نوعًا من الكهانة واحتكار تفسير إرادة الله والتسلط على البشر باسم الدين، والتحكم بِدُنيا الناس وادعاء التحكم أيضاً بـأُخراهم، وابتزاز أموالهم وأعراضهم بما يسمى الاعتراف والغفران، وتصرفهم بالمصير والآخرة، وبيع صكوك الغفران، وهو ما يسمي بالحكم "الثيوقراطي" أو الحكم الديني، فلم يقتصر الأمر على رفض سلطة رجال الدين والكهنوت وتسلطهم، وتصويب الممارسات التي لا علاقة لها بنصوص الدين، وإنما كان خروجاً وانسلاخاً من الدين كله وما يَمُتُّ إليه بصلة. فكان خروجاً على الواقع المنحرف، بواقع منحرفٍ جديدٍ، لم يكن في صالح إنسانية الإنسان وحقوقه. فهذا الحال يقود إلى فكرٍ جديدٍ يتمثل في أن " الفرد حر فيما يعتقد، وأن الدين لا يطبق على مجمل المجتمع، ولا على

---

[1] الخطيب، حورية يونس، الإسلام ومفهوم الحرية، ص: 51، دار الملتقى للنشر، قبرص، ط1، 1993م.

الحكومة ومؤسساتها وقوانينها، مما أفرز مصطلحاتٍ جديدةٍ خاصةٍ بالفكر الغربي والأوروبي مثل: فصل الدين عن الدولة والليبرالية والعلمانية والديمقراطية" [1]. ويمكن اختصار معاني هذه المصطلحات، في التقائها على نتيجةٍ واحدةٍ وهي تَنْحِيَةُ الدين عن الحياة، ورفض تطبيقه إلا في الحالات الفردية الخاصة، والاحتكام إلى التشريعات البشرية في جميع جوانب الحياة. "مما حدا بالكثير من الأوروبيين أنفسهم، اعتبار هذه الديانة الجديدة أقرب إلى الوثنية"[2].

وبالإشارة إلى آراء المدارس الفكرية الغربية، نجدها تقول عن الحرية: "إن غاية المُصلح الأخلاقي والسياسي، تحرير الإنسان من العقائد القديمة والمؤسسات القديمة، وإن مستقبل الإنسان يكمن في حريةٍ خالصةٍ وديمقراطيةٍ بلا حدود" [3]. وعلى ذلك يظهر أن هذه الحريات والديمقراطيات جاءت بما يتفق مع أهواء القوم وشهواتهم ومصالحهم، وكما يرونها ويريدونا ويُفَصِّلونها، وقد انسلخت عن كل الضوابط والمعايير العقائدية والأخلاقية، بخلاف الحريات في الإسلام؛ حيث إنها نشأت بإرادة الله Y وبأمره، فشتّان ما بين الحُرِّيَّتين.

ولا بد من الإشارة في هذا السياق ومن باب التوضيح الذي غاب عن أذهان البعض، من أن ما يُقال من كلامٍ وتنظيرٍ عن حرية الإنسان وحقوقه في الأعراف والقوانين الغربية، لا يُقصد به سوى المواطن المنتمي لمجتمعٍ بعينه، ودليل ذلك أن مثل هذه الحقوق والحريات التي يتشدقون بها، ممنوعةً على الإنسان الأجنبي عن مجتمعاتهم، وعليه فإن هذه الحقوق والحريات مقيدة باعتبارات سياسية ومصلحية ضيقة، وإن قيل خلاف ذلك، ومن هنا يبرز الفرق بين مقصد مثل هذه الحريات، والحريات في الشريعة الإسلامية والتي تقصد الإنسان بعموم لفظه أينما حل وارتحل.

المطلب الثاني: الشورى وعلاقتها بالديمقراطية.

تمتاز الشريعة الإسلامية بشمولها لجميع جوانب الحياة الدنيا وكذلك الآخرة، وعليه لم تغفل الجانب السياسي أو الاقتصادي أو الاجتماعي لحياة الإنسان، فما من أمرٍ إلا وتناولته هذه الشريعة بشكل مبدئي أو كلي أو بشكل جزئي أو تفصيلي، وهنا لا بد من وسائل وطرق صحيحة تؤدي إلى كيفية اتخاذ القرارات الصائبة في جميع هذه المجالات، بحيث يتم ضمان تطبيق أوامر الله، وصيانة حقوق أفراد الأمة وحرياتهم. ولا يتم ذلك في أصح حالاته إلا بالشورى.

---

[1] الخطيب، حورية يونس، الإسلام ومفهوم الحرية، ص: 22.

[2] نفس المصدر، ص: 25.

[3] وهبة، مراد، الأصولية والعلمانية، ص: 21، دار الثقافة، القاهرة، ط1. ب. ت.

الفرع الأول: الشورى.

المسألة الأولى: مفهوم الشورى.

الشورى في اللغة: مشتقة من الفعل شَوَرَ، يقال: شار الرجل، أي: حَسُنَ مظهره، وشار العسل، أي: استخرجه من خلاياه، وشاوره أو استشاره في الأمر أي: طلب رأيه، والشورى والمشاورة تعني: الاستخراج والإظهار، والمشورة: ما يُنصح به من رأي غيره، والمستشار: الخبير بالشيء الذي يُؤخذ رأيه فيه[1].

الشورى اصطلاحاً: هي "استخراج الرأي بمراجعة البعض إلى البعض" [2]. وهي أيضاً: استطلاع رأي الأمة أو من ينوب عنها في الأمور العامة المتعلقة بها، عن طريق المشاركة العامة في شئون الحكم. وتتمثل صور هذه المشاركة في حقوق الانتخاب والاستفتاء والترشيح والمعارضة والنقد والنصح[3].

فالشورى في الإسلام " ليست هدفاً لذاتها وإنما هي وسيلة شرعية أخلاقية للتوصل إلى ما فيه العدل والخير والصلاح، وتنفيذ مقاصد الشريعة ومبادئها، وبذلك تعتبر فرعاً من فروع الشريعة وتابعة لها"[4]. وهي من قواعد الإسلام ومفاخره، فقد أوجبها الله Y بنصوص صريحة في كتابه الكريم. فقال Y: **{ وَشَاوِرْهُمْ فِي الأَمْرِ }**[5]. وقال أيضاً: **{وَالَّذِينَ اسْتَجَابُوا لِرَبِّهِمْ وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنفِقُونَ}**[6]. كما وأن النبي ρ قد طبق الشورى عملاً وممارسة، وتبع خطاه في ذلك صحابته ψ ومن صلح من المسلمين.

وما اجتماع المسلمين وتحاورهم للتوصل للصواب، ولما يتناسب مع المواقف المطروحة، إلا اجتماع للعقول والأفكار والقلوب، ولا غرو إن قلنا بأن الشورى من أعلى مراتب الحقوق

---

[1] مصطفى وآخرون، المعجم الوسيط، 499/1، مادة شار.

[2] الراغب الأصفهاني، المفردات في غريب القرآن، 270/1.

[3] الأنصاري، عبد الحميد إسماعيل، الشورى بين التأثير والتأثر، ص: 7، مطابع الشروق، القاهرة، 1402هـ-1982م. ب. ط.

[4] الشاوي، توفيق محمد، الشورى أعلى مراتب الديمقراطية، ص: 138، الزهراء للإعلام العربي، القاهرة، ط1، 1414هـ- 1994م.

[5] سورة آل عمران، الآية: (159).

[6] سورة الشورى، الآية: (38).

والحريات عامة. فمن خلالها تبرز حرية المعارضة والحوار والتعبير عن الرأي [1]. وهي "تعني جماعية القيادة، وعدم استئثار فرد أو فئةٍ أو طبقةٍ معينةٍ بالحكم" [2]. وأما أمْرُ الله Y للرسول ρ بمشاورة أصحابة، مع استغنائه بالوحي عن التعرف إلى صواب الرأي منهم، فقيل إنما أمَرَه بها تطييباً لنفوسهم ورفعاً من أقدارهم، فقد كانوا ممن يوثق بقولهم ويُرجع إلى رأيهم، وقيل أمَرَه بالمشاورة لتقتدي به الأمة فيها، ولا تراها مَنقصة، وقد مدحهم الله بأن أمْرهم شورى بينهم، وقيل جمع لهم بذلك الأمرين معاً، تطييب النفوس، واقتداء الأمة بهم في المشاورة، وقال بعض أهل العلم إنما أمَرَه بالمشاورة فيما لم يُنَص له فيه على شيء بعينه، فمن القائلين بذلك من يقول: إنما هو في أمور الدنيا خاصةً، فجائز أن يكون النبي ρ يستعين بآرائهـــم في ذلك، ويتنبه بها على أشياء من وجوه التدبير، ما كان جائز اً أن يفعلها لولا المشاورة واستشارة آراء الصحابة[3]. وقال آخرون كان مأموراً بمشاورتهم في أمور الدين والحوادث التي لا توقيف فيها عن الله تعالى، وفي أمور الدنيا أيضاً مما طريقه الرأي وغالب الظن، وقد شاورهم يوم بدر في الأسارى وكان ذلك من أمور الدين[4]. ومواقف الشورى في الشريعة الإسلامية أكثر من أن تحصى فقد شاور الرسول– ρ صحابته كذلك في السلم والحرب، وتبعه صحابته ψ على نفس النهج في ذلك، وللبيان نذكر أمثلة على ذلك:

كان المسلمون حين قدموا المدينة، يجتمعون فيتحينون الصلاة، ليس يُنادى لها فتكلموا يوماً في ذلك فقال بعضهم: **(اتخذوا ناقوساً مثل ناقوس النصارى، وقال بعضهم: بل بوقاً مثل بوق اليهود، فقال عمر: أوَلا تبعثون رجلاً ينادي بالصلاة، فقال رسول الله ρ: يا بلال قم فناد بالصلاة)**[5].

واستشار النبى ρ يوم بدر، فقال الحباب بن المنذر[6]: نرى أن تغور المياه كلها غير ماء واحد فنلقى القوم عليه[1]. فقبل منه النبي ρ وتم الانتقال إلى رأي الحباب وخطته.

---

[1] الصالح، محمد بن أحمد بن صالح، الشورى في الكتاب والسنة وعند علماء المسلمين، ص: 6- 7، مكتبة الملك فهد الوطنية، ط1، 1420هـ 1999م.

[2] الفنجري، الحرية السياسية في الإسلام، ص: 217.

[3] الجصاص، أحمد بن علي الرازي، أحكام القرآن، 329/2، تحقيق: محمد الصادق قمحاوي، دار إحياء التراث العربي، بيروت- لبنان، 1405هـ. ب. ط.

[4] نفس المصدر، 40/4.

[5] البخاري، صحيح البخاري، كتاب الأذان، باب بدء الأذان، برقم: 604، 1/ 124.

[6] الحباب بن المنذر (000 - نحو 20 هـ = 000 - نحو 640 م): هو الحباب بن المنذر بن الجموح الانصاري الخزرجي ثم السلمي: صحابي، من الشجعان الشعراء، يقال له (ذو الرأي) هو صاحب المشورة يوم بدر، أخذ النبي ρ برأيه، ونزل جبريل فقال: الرأي ما قال حباب، وكانت له في الجاهلية آراء مشهورة، مات في خلافة

وفي غزوة أحد استشار النبي ρ صحابته في البقاء بالمدينة أو الخروج إلى العدو، فخرج بمشورة أكثر الصحابة[2].

وفي غزوة الخندق حصلت المشاورة من النبي ρ لأصحابه حول خطة الدفاع التي يتخذونها حيال الجموع الزاحفة، وحفروا الخندق[3].

وما حصل في صلح الحديبية لما قال رسول الله ρ لأصحابه قوموا فانحروا ثم احلقوا ، فما قام منهم رجل، فلما لم يقم منهم أحد دخل على أم سلمة[4] فذكر لها ما لقي من الناس ، فأشارت عليه بأن يبدأ هو فيحلق وينحر، فتبعه الصحابة في ذلك، وقد كان الحَلُّ بفضل المشورة[5].

المسألة الثانية: أهمية الشورى وفوائدها.

تظهر من خلال نصوص القرآن الكريم، السالفة الذكر، وأقوال النبي ρ وأعماله. حيث يقول: **(ما استُخْلِف خليفة إلا له بطانتان، بطانة تأمره بالخير وتحضه عليه، وبطانة تأمره**

عمر، وقد زاد على الخمسين. ابن حجر العسقلاني، أحمد بن علي، الإصابة في تمييز الصحابة، 2/ 10، تحقيق: علي محمد البجاوي، دار الجيل، بيروت، ط1، 1412هـ. الزركلي، الأعلام، 2/ 163.

[1] البيهقي، أبو بكر أحمد بن الحسين بن علي، السنن الكبرى، باب قطع الشجر وحرق المنازل ، برقم: 18590، 9/ 4، مجلس دائرة المعارف النظامية، الهند- حيدر آباد، ط1، 1344 هـ. الألباني، محمد ناصر الدين، دفاع عن الحديث النبوي والسيرة، 1/ 81. ب. ن. ب. ط. ب. ت. قال الألباني: سنده صحيح.

[2] الصنعاني، عبد الرزاق بن همام، مصنف عبد الرزاق، كتاب المغازي، باب ما جاء في حفر زمزم، برقم: 9735، 5/ 363، تحقيق: حبيب الرحمن الأعظمي، المكتب الإسلامي، بيروت، ط2، 1403هـ- 1983م. ابن هشام، عبد الملك بن هشام بن أيوب الحميري المعافري، السيرة النبوية، 2/ 63، تحقيق: طه عبد الرؤوف سعد، دار الجيل، بيروت، 1411هـ. ب. ط. الزيلعي، تخريج الأحاديث والآثار الواقعة في تفسير الكشاف للزمخشري، برقم: 42، 1/ 218.

[3] ابن هشام، السيرة النبوية، 2/ 224. ابن الملقن، سراج الدين عمر بن علي بن أحمد الشافعي، البدر المنير في تخريج الأحاديث والآثار الواقعة في الشرح الكبير، 3/ 322، تحقيق: مصطفى أبو الغيط و عبدالله بن سليمان وياسر بن كمال، دار الهجرة للنشر والتوزيع، الرياض- السعودية، ط1، 1425هـ- 2004م.

[4] أم سلمة (28 ق. هـ - 62 هـ = 596 - 681 م)، هند بنت سهيل المعروف بأبي أمية (ويقال اسمه حذيفة، ويعرف بزاد الراكب) ابن المغيرة، القرشية المخزومية، أم سلمة: من زوجات النبي ρ تزوجها في السنة الرابعة للهجرة. الزركلي، الأعلام، 8/ 97.

[5] البخاري، صحيح البخاري، كتاب الشروط، باب الشروط في الجهاد والصلح...، برقم: 2732، 3/ 196.

بالشر وتحضه عليه، والمعصوم من عصم الله)[1]. يستدل من الحديث أهمية وجود البطانة الصالحة التي تعين الشخص المسئول، من خلال المشاورة والنصيحة وإعطاء الرأي السديد.

ومن هنا تظهر أهمية الشورى وتَبْرُزُ فوائدها في حياة الأمة وعلى جميع الصُّ عُدِ والاتجاهات، فعندما تسود الشورى في الأمة تظهر هناك قيمة الإنسان وكرامته، مما يؤدي إلى الاعتداد بالنفس فتظهر القدرات والكفاءات والأفكار الصافية النيرة الصادقة، وتتجلى حرية الرأي، واحترام الرأي الآخر وهو ما يسمى بحق وحرية المعارضة، وبذلك تتقارب النفوس، وتُستخلص الآراء الصحيحة التي لا يمكن أن يُتوصل إليها وما فيها من صواب وهداية، لو بقي الشخص على رأيه ولم يشارك الآخرين في الأمر. "فهي ألفة للجماعة ومسبار للعقول وسبب إلى الصواب، وما تشاور قوم إلا هُدوا"[2].

وتظهر أهمية الشورى وفوئدها من خلال الآتي:

1- تربي المشورة المسلم على الحرية والجرأة والإقدام والشجاعة في قول رأية دون خوف أو وجل، وهي من الأسباب التي تؤدي إلى تولد الحرية والتمسك بها عند المسلم، وما ذلك إلا من مقاصد الشريعة الإسلامية.

2- الشورى من الأسباب المباشرة لمنع الاستبداد وعدم استئثار الفرد برأي الجماعة ومصيرها، لأنه "من البلاء أن يكون الرأي لمن يملكه، لا لمن يبصره" [3]. وهذا هو مبدأ فرعون الشهير- قديماً وحديثاً- عندما قال لقومه: **{ مَا أُرِيكُمْ إِلَّا مَا أَرَى }**[4].

3- من خلال الشورى يمكن رَدُّ من يتبوأ موقع الحُكم إلى حجمه الطبيعي، إن نسي دوره الحقيقي أو تناساه. كما وأن الأمة الإسلامية ليس لها حاكم إنسان، لأن الحاكمية لله وحده [5]. وبذلك يتضح وينجلي لنا من خلال الشورى أن الهدف من وظيفة الحاكم أو الخليفة أو الأمير أو الإمام في الإسلام، ليس إلا تدبير أمور الرعية وسياستها ضمن تعاليم الشريعة الإسلامية، لما فيه صلاحها وفلاحها، وليس حسب أهوائه وآرائه ورغباته الشخصية أو الحزبية أو

---

[1] نفس المصدر، كتاب القدَر، باب المعصوم من عصم الله، برقم: 6611، 125/8.

[2] القرطبي، محمد بن أحمد بن فرح الأنصاري، الجامع لأحكام القرآن، 37/16، تحقيق: هشام سمير البخاري، دار عالم الكتب، الرياض، 1423 هـ- 2003 م. ب. ط.

[3] الغزالي، أزمة الشورى في المجتمعات العربية و الإسلامية، ص: 33.

[4] سورة غافر، الآية: (29).

[5] قاسم، حرية الفرد والجماعة في الإسلام، ص: 96.

الفئوية أو المذهبية؛ "لأن صلاح المسلمين وفسادهم لا يمكن أن يكون رهينة حكومةٍ معينةٍ، أو فضل حاكم"[1].

4- تُفسح الشورى المجال الواسع لظهور حرية الرأي والتفكير والتعبير والمعارضة، وطرح اقتراحاتها وآرائها، حتى أشد هذه الآراء معارضة، ومن المعلوم أن المعارضة وليدة المشورة والحوار وحرية الرأي والفكر. "وإذا كانت الحرية والعدل هما درع المعارضة الحصين ، فإن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر والشورى، من أغنى المصادر التي تستقي منها المعارضة وجودها وكيانها"[2]. وعليه تظهر كفالة الشريعة الإسلامية لهذه الحريات. حيث تعتبر الشورى المتنفس الصحي العلني لطرح الآراء المختلفة والحوار.

5- تساهم المشورة في منع كثير من الأمراض الاجتماعية ، كالحقد والظلم والرشوة والمحسوبية والتفرد بالحكم والقرار ونحو ذلك، وتساعد في إزالة المعوقات وإبراز القدرات والأفكار البناءة وعدم الحجر على العقول.

7- بالمشورة يتم مواكبة التطور وإيجاد الحلول للمستجدات، ولكثير من القضايا السياسية والاجتماعية والاقتصادية التي طالما أرقت الأمة. وكذلك تقديم النصيحة، والمتابعة والمراقبة، لكل مرافق الدولة على اختلاف مراتبها.

ويتبين لنا من خلال ما سبق بأن روح الإسلام السياسية تتمثل بدايةً في العدل والشورى والحرية. كما وأن الشورى لا تدل على جهل المستشير أو عدم رجحان عقله، لكنها أكثر دلالة على رجحان العقل وزيادة الفهم لمسئوليات الحياة وأعبائها. ولننظر ما قيل في المشورة على لسان بشار بن بُرد:[3]

إذا بلـغ الرأيُ المشورة فاسْتَـعِن ..... بِرأي نصِيحٍ أونصِيحَةِ حَازِمِ.
ولا تَجْعل الشُّورَى علـيك غَضَاضَةً ..... مكانُ الخوَافِي قُوَّةٌ لِلْقَـوَادِمِ.
وما خيْرُ كفٍّ أَمْسَك الغُـلّ أخْتَهــا ..... وما خيْرُ سَيْفٍ لم يُؤَيَّدْ بِقائِـمِ.
وخـلِّ الهُوَيْنـا للضَّعِيفِ ولا تكُـنْ ..... نؤوماً فإنَّ الحزم ليس بنائِـمِ.

المسألة الثالثة: حكم الشورى.

إن حكمها الوجوب، ومما يدلل على ذلك نصوص القرآن والسنة النبوية التي جاءت تأمر بها تارة وتدعو إليها وتمتدحها وتظهر فضلها تارة أخرى وكذلك ممارسة النبي ρ العملية لها،

---

[1] بو دبوس، رجب، الإسلام ومسألة الحكم، ص: 64، الدار الجماهيرية، مصراتة- ليبيا، ط1، 1403هـ- 1983.

[2] قميحة، المعارضة في الإسلام بين النظرية والتطبيق، ص: 40.

[3] بَشّار بن بُرد العُقيلي، ديوان بشار بن برد، 1/ 1124/ المكتبة الشاملة.

وهو المعصوم بالوحي فكان التزام غيره بها أولى، ومما يدل على الأمر التزام الخلفاء الراشدين والصحابة عموماً ψ وكان من أبرزها تولية الخلافة وغيرها من الأمور العامة التي تهم المسلمين[1]، فيما استجد لهم من حوادث وأمور. ويؤيد ذلك ما قاله شيخ الإسلام ابن تيمية: "لا غنى لولي الأمر عن المشاورة فإن الله تعالى أمر بها نبيه ρ فقال تعالى: **{ فَاعْفُ عَنْهُمْ وَاسْتَغْفِرْ لَهُمْ وَشَاوِرْهُمْ فِي الأَمْرِ }**[2]. وقد قيل: إن الله أمر نبيه بها، لتأليف قلوب أصحابه، وليقتدي به من بعده، وليستخرج منهم الرأي فيما لم ينزل فيه وحي من أمر الحروب والأمور الجزئية، وغير ذلك، فغيره أولى بالمشورة"[3].

فالشورى إذن هي "مبدأ قرآني، وأصل عام يشمل جميع جوانب الحياة، بما يتفرع عنه من القواعد والأحكام التي ترسم للمجتمع منهاج التضامن والتكافل في الفكر والرأي والمال"[4].

المسألة الرابعة: صفات أهل الشورى.

لم يحدد الإسلام شكلاً معيناً للشورى، ولا طريقة بعينها لاختيار أهلها، لكنه ترك ذلك كله إلى الأمة، وبما يتوافق مع ظروفها [5]. فجانب الشورى تتغير فيه وجهات النظر بتغير الأجيال والتقدم البشري، فلو وُضع نظام معين بذلك لاتُخِذ أصلاً يجب الالتزام به، وفي ذلك تضييق شديد على الأمة[6]. خاصة وأن الشريعة الإسلامية تتصف بالشمول والمرونة والعالمية، وقدرتها على استيعاب المستجدات، وحتى تكون متوافقة وصالحة لكل زمان ومكان. ومما يدلل على ذلك أن الإسلام قَلَّما يعطي تفصيلات، مما يترك للمسلمين حرية الحركة خلال المبادىء الإسلامية[7]. وهناك صفات رئيسة يجب أن تتوافر في أهل الشورى، حتى يتمكنوا من من ممارسة هذا العمل الهام والخطير، ومن أهم هذه الصفات أن يكونوا من أهل الفضل والعلم والأمانة. يقول الإمام الجويني في صفاتهم: " فأما الأفاضل المستقلون الذين حنكتهم التجارب وهذبتهم المذاهب وعرفوا الصفات المرعية فيمن يناط به أمر الرعية فهذا المبلغ كافٍ في

---

[1] الصالح، الشورى في الكتاب والسنة وعند علماء المسلمين، ص: 33- 34.

[2] سورة آل عمران، الآية: (159).

[3] ابن تيمية، تقي الدين أحمد بن عبد السلام، السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية، ص: 135- 136، تحقيق: لجنة إحياء التراث العربي بدار الآفاق الجديدة، دار الآفاق الجديدة، ط1، 1403 هـ 1983م.

[4] الشاوي، توفيق، فقه الشورى والاستشارة، ص: 9، دار الوفاء القاهرة، ط1، 1412هـ.

[5] الصالح، الشورى في الكتاب والسنة وعند علماء المسلمين، ص: 152.

[6] الشاوي، الشورى أعلى مراتب الديمقراطية، ص: 155.

[7] قاسم، حرية الفرد والجماعة في الإسلام، ص: 92.

بصائرهم"[1]. وبناء عليه "فإذا نزل بالحاكم أمر يحتمل وجوهاً وجب عليه أن يشاور، ولا يشاور جاهلاً لأنه لا معنى لمشاورته، ولا عالماً غير أمين، فربما أضل من يشاوره، بل عليه أن يشاور من جمع العلم والأمانة"[2]. "وكانت الأئمة بعد النبي يستشيرون الأمناء من أهل العلم"[3].

ويشاور القاضي أهل العلم والأمانة[4]. "لأن من ليس كذلك، فلا قول له في الحادثة ، ولا يُسكن إلى قوله"[5]. ولا بد من الإشارة إلى أن المقصود بالعلم هنا، هو عموم ما يتوقف على معرفته مصلحة المسلمين، في جميع المجالات والخبرات، فمجال الشورى واسع بقدر اتساع جوانب الحياة وشمولها، فالمسلم جزء من هذا الكون الواسع يتأثر إيجاباً وسلباً بما يحدث فيه، وعليه أن يكون عالماً بما يجري ويحدث من مستجدات، متفاعلاً معها تظهر آثارهُ في كل زمان ومكان.

المسألة الخامسة: من صفات وخصائص الشورى.

1- تُبرز الشورى الهوية الواضحة للشريعة الإسلامية، وذاتية الحكم الإسلامي.

2- يَظْهَر التعاون واضحاً من خلال مبدأ الشورى، وكذلك التزام المسلم وعبوديته لله وحده، وبهذه الخاصية تحديداً يتميز المجتمع والنظام الإسلامي عن غيره من المجتمعات والنظم السياسية والاجتماعية الأخرى. ويمكن القول بأن "الشورى سياج العدالة في الجماعة السياسية، وضمان العمل لصالح الجماعة"[6].

3- الشورى في حقيقتها تعتبر البحث عن الطريق الموصل لحكم الله، وليست ابتداعاً لحكم أو عمل جديد.

4- تنحصر الشورى فيما ليس فيه نص من كتاب أو سنة صحيحة، كالقضايا الاجتهادية والسياسة الشرعية والتدابير الدنيوية. و "أن الشورى لا تجوز فيما يكون فيه نص"[7]. لقوله Y: Y: **{ وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْراً أَن يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ**

---

[1] الجويني، غياث الأمم والتياث الظلم، ص: 50.

[2] الشافعي، الأم، كتاب الأيمان والنذور والكفارات، باب المشاورة، 12/8.

[3] البخاري، صحيح البخاري، كتاب الاعتصام، باب قول الله تعالى: (وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ)، 113/9.

[4] النووي، روضة الطالبين وعمدة المفتين، 142/11.

[5] ابن قدامة، المغني ، كتاب القضاء، 14/ 28.

[6] النجار، الإسلام والسياسة، ص: 89.

[7] الجصاص، أحمد بن علي الرازي، الفصول في الأصول، 54/4، باب ذكر الدلالة على إثبات الاجتهاد، تحقيق: عجيل جاسم النشمي، وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية، الكويت، ط2، 1414هـ- 1994م

وَمَن يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَالاً مُّبِيناً }[1]. كما وأن الشورى "لا علاقة لها بالعقائد والعبادات والحلال والحرام، فهي لا تُنشىء طاعةً ولا تُحل حراماً، فهي كالاجتهاد، لا مكان لها مع النص"[2].

5- ومن عظيم خصائصها عدم اعتمادها على أهواء البشر ورغباتهم أو مصالحهم، دون مراعاة الجوانب الأخرى. وأهم الأسباب التي تدعو لهذا التأكيد، أن الشورى نظام أوجده الله لعباده لصلاح دينهم ودنياهم.

ويتلخص مجمل عملية الشورى في التعاون والتشاور الحر ومناقشة الحجج التي يقدمها المشاركون قبل اتخاذ القرار؛ لأن الحوار يدور حول القيمة الحقيقية لكل رأي، ومدى تحقيق هذا الرأي للحق والعدل والحرية، وليس لمجرد الأغلبية كما هو النهج في غيرها من النظم.

ولما تشتت ذهن الأمة، وتهاونت في أوامر ربها Y، وهدي نبيها ρ حيث التقى هذا الحال مع ما خطط له ومارسه الغرب وما زال، وفلاسفته ومبشريه ومستشرقيه ومفكريه، من مكائد وتشويهٍ لصورة الإسلام، وقد بدأت تشرئب أعناق البعض من أبناء العرب والمسلمين كالجهلة والحيارى والمقلدين الذين فُتنوا بالزينة ومظاهر القوة، إلى الشرق تارة وإلى الغرب أخرى ، حتى صدق فيهم القول "بأن المغلوب مولع أبداً بالاقتداء بالغالب، في شعاره وزيه ونِحلته وسائر أحواله وعوائده. والسبب في ذلك أن النفس أبداً تعتقد الكمال فيمن غلبها وانقادت إليه"[3]. وأصبحت حاجاتنا المادية كلها مستوردة من هنا وهناك، وظهرت أصوات نشاز في هذه الأمة تدعو إلى استبدال القوالب المعنوية والأفكار الأصيلة وطرق وأساليب الحياة الإسلامية بأفكار حياة الأغيار وأساليبها، دون فحص أو انتقاء أو تمحيص، مدعين دون خجل أو حياء، بأن ذلك هو ما يحقق لنا التقدم والرقي والازدهار، وانتشال الأمة من الواقع المتخلف الذي آلت إليه. وما أكثر الحاجات المعنوية والفكرية والأنظمة الموجودة المقترحة على قائمة الواردات ومن بينها الديمقراطية الغربية، والتي سنقدم نبذة عنها ثم نبين وجوه الاختلاف والتلاقي فيما بينها وبين الشورى في الإسلام، ومدى إمكانية ردها أو الأخذ بها أو الأخذ منها، بما يظهر أنه يتناسب ويتفق مع مبادىء الشريعة الإسلامية ولا يعارضها.

---

[1] سورة الأحزاب، الآية: (36).

[2] الغزالي، أزمة الشورى في المجتمعات العربية و الإسلامية، ص: 45.

[3] ابن خلدون، عبد الرحمن، تاريخ ابن خلدون/ ديوان المبتدأ والخبر في تاريخ العرب والبربر ومن عاصرهم من ذوي الشأن الأكبر، 1/ 184، دار الفكر، بيروت- لبنان، 1421هـ- 2001م. ب. ط.

الفرع الثاني: الديمقراطية.

المسألة الأولى: مفهوم الديمقراطية.

الديمقراطية كلمة يونانية الأصل، تعني حكم الشعب أو حكومة الشعب. وهناك من يتبنى التعريف القائل بأن الديمقراطية: حكم الشعب بالشعب وللشعب[1]. وجاء في تعريفها أنها: "سلطة الشعب بأي شكل من أشكال الممارسة، فهي النظام الذي يجعل أفراد الأمة يشاركون في صنع قرار الحكم، دون اعتبار فوارق الحياة أو الغنى"[2].

وجاء في تعريف الديمقراطية أنها شكل من أشكال الحكم تكون فيه السلطة الحاكمة ممثلة في أعضاء الجماعة ككل، وليس في طبقةٍ أو طبقاتٍ معينة[3].

وعند النظر في تعريفات الديمقراطية، يظهر بأنها تعريفات فضفاضة تحتمل الكثير من التأويل والتفسير والتصور. كما أنها "ليست مفهوماً علمياً محدداً يمكن تعريفه تعريفاً قاطعاً مانعاً لا يقبل المناقشة، بل هي عبارة عن تعبير لغوي مائع، يتغير مضمونه حسب الظروف والمؤثرات"[4].

والديمقراطية كنظريةٍ سياسيةٍ، ومذهبٍ فلسفيٍ، ونظامٍ للحكم، لا تَعْتَبِر السلطة السياسية مشروعةً إلا إذا كانت وليدة الإرادة الحرة للجماعة التي تحكمها، وهذا المذهب مطبق في أمريكا وأوروبا الغربية منذ زمن طويل تحت اسم الديمقراطية الغربية[5]. والنظام الديمقراطي لا يُعتبر نظاماً مصطنعاً على أيدي مُنَظِّرين أو قانونيين أو مفكرين سياسيين، بل هو نتيجةُ تطورٍ تاريخي بعيد المدى، استُمدت كثير من قوانينه من "الفلسفات اليونانية التي تعتبر المجتمع مكوناً من عدة طبقات، أكبرها عدداً هي الطبقة العامة، وعليه تُعطى لها السلطة في الدولة باعتبارها تشكل الأغلبية في المجتمع" [6]. وأما الجزء الباقي من القوانين الديمقراطية فقد أُخذت من الأنظمة السياسية التي سادت أوروبا في القرون الوسطى، ومن التراث الحضاري الإنسانى، حيث تحولت تدريجياً حتى أصبحت أساساً لنظامٍ جديدٍ، مستفيدةً من عناصر قديمةً بما يتفق مع منطقها، وكذلك كان لاتصال الأوروبيين بالمسلمين خلال حجهم وحروبهم

---

[1] طعيمة، الجرف، نظرية الدولة والمبادىء العامة للأنظمة السياسية، ص: 26، القاهرة، 1973م. ب. ط.

[2] عبد الفتاح، القيم السياسية في الإسلام، ص: 39. نقلاً عن: روبرت ل. براكنبوري، التصدي للقضايا التربوية، ترجمة: أحمد فؤاد عبد المجيد، ص: 76، الناشر العربي، القاهرة. ب. ط.، ب. ت.

[3] رشوان، حسين عبد الحميد أحمد، الديمقراطية والحرية وحقوق الإنسان، ص: 11، المكتب الجامعي الحديث، 2006م. ب. ط.

[4] الصالح، الشورى في الكتاب والسنة وعند علماء المسلمين، ص: 144.

[5] نفس المصدر، ص: 126.

[6] الشاوي، الشورى أعلى مراتب الديمقراطية، ص: 94.

الصليبية، أثر في انقلاب البنيان والقيم الاجتماعية بشكل كامل والذي كان النظام الديمقراطي الحر ثمرتها[1].

ولا غرابة في الأمر فقد انتشر المسلمون في أصقاع الأرض، يبلغون رسالة ربهم وينشرون معارفهم وعلومهم، كما وأن بعض الغربيين قد أتوا ليتعلموا من المسلمين العلوم والمعارف. يقول المستشرق (مونتيجمري وات) في كتابه فضل الإسلام على أوروبا، مبيناً آثار المسلمين وحضارتهم في العالم الغربي: "أنا لا أنظر إلى المسلمين على أنهم دخلاء على أوروبا، بل أعتبرهم ممثلين لحضارة ذات إنجازات عظيمة، تدين لها بالفضل رقعة كبيرة من سطح الأرض ... فالمرء بوسعه أن يرى أن العلوم والفلسفة الأوروبية، ما كانت ستتطور بدون فضل العرب في الوقت الذي تطورت فيه ... وفي القرن الثاني عشر(الميلادي) بدأ الأوروبيون يدركون أن بوسعهم أن يتعلموا من العرب الكثير، ويترجموا كتبهم من العربية إلى اللاتينية"[2].

المسألة الثانية: صور من الديمقراطية:

يمكن أن تتشكل الديمقراطية في صور ثلاث:[3]

الصورة الأولى: الديمقراطية المباشرة، حيث يتولى الشعب إدارة شئونه بنفسه، فيجتمع لمباشرة مهام التشريع لبعض الوظائف، وربما الحكم في بعض القضايا الهامة، وهي أقدم صور الديمقراطية، كان يمارسها اليونانيون القدماء، ولا زال هذا النظام سائداً في بعض المقاطعات السويسرية.

الصورة الثانية: الديمقراطية غير المباشرة (النيابية)[4] ودور الشعب في هذه الصورة يقتصر على انتخاب عدد معين من الأفراد، يباشرون السلطة وأمور الحكم، باسم الشعب ونيابة عنه، لمدة مؤقتة مُعينة. وسبب هذه الصورة صعوبة اجتماع كل أفراد الشعب بسبب كثرتهم، وعدم قدرة أفراد الشعب مجتمعين، على الوعي بمهام الحكم.

---

[1] الغنوشي، الحريات العامة في الدولة الإسلامية، ص: 75، مركز دراسات الوحدة العربية، 1993م. ب. ط.

[2] الجوهري، النظام السياسي الإسلامي والفكر الليبرالي، ص: 94- 95.

[3] الصالح، الشورى في الكتاب والسنة وعند علماء المسلمين، ص: 131- 136.

[4] رشوان، الديمقراطية والحرية وحقوق الإنسان، ص: 209.

الصورة الثالثة: هي الديمقراطية شبه المباشرة[1]. وهي عبارة عن مزيج من الصورتين السابقتين، ومتوسطة بينهما، حيث يقوم هذا النظام على وجود مجلس نيابي منتخب من الشعب، ويرجع إلى الشعب في بعض القضايا الهامة.

المسألة الثالثة: ملاحظات على الديمقراطية الغربية.

يظهر لنا بعد ما قدمنا من بعض التوضيحات حول الشورى والديمقراطية، أن الديمقراطية الغربية لا تحتكم إلى مقاييس عقدية ولا تخضع حتى للمُثل العليا، بل هي مصلحية نفعية وضعية، ولا تعتمد سوى رأي الأغلبية دون الالتفات إلى ما سواه من المقاييس. فربما يُعرض على مجلس الشعب أي أمر، بغض النظر عن استناده إلى أي أصل، فإن حاز هذا الاقتراح على رأي الأغلبية، فيكون قانوناً من قوانين الدولة. "فقد حدث أن ألغى مجلس العموم البريطاني عقوبة الإعدام، بل وأباح النزوات الجنسية الشاذة وهذا مرفوض إسلامياً"[2]. وعلى كل الصعد الإنسانية السوية.

ويرى البعض "أن الديمقراطية الغربية ليست إلا ثمرة لفلسفة الصراع الأوروبية، حيث تنحصر مهمتها في ضبط الصراع، والاحتفاظ به ضمن حدود ما قبل الانفجار، وتقديم قنوات لتسريب الضغط، وليست الصراعات التي تمزق العالم إلا تجسيداً لنتائج تلك الروح (الفاوستية)[3] "[4].

كما أنه وفي أوسع صور الديمقراطية الغربية، فإن نطاق المشاركة الشعبية فيها لن يتعدى النطاق القومي، الأمر الذي يجعل الديمقراطية مرتبطة ارتباطاً وثيقاً بفكرة القومية أو العنصرية، كما أن حرياتها وحقوقها لا تتجاوز– في أفضل الحالات– نطاق الشعب بل الطبقة المهيمنة، وعلى ذلك نجد أعرق الديمقراطيات المعاصرة – هي نفسها– أشدها وحشية واستبداداً بالشعوب والقوميات الأخرى، والسبب الرئيس في ذلك، أنها لا تستند إلى قيم مطلقة سوى اللذة والسيطرة ومبدأ وحق الأقوى، فحدود حريتها لا تحدها غير مراكز القوى. "ولهذا كان تسلط أمة على أخرى في ظل هذه الأنظمة الديمقراطية، بدافع أن هذا الأمر يحقق

---

[1] نفس المصدر، ص: 211.

[2] الجوهري، النظام السياسي الإسلامي والفكر الليبرالي، ص: 115.

[3] الفاوستية: أسطورة ألمانية تقليدية، نسبة إلى العالم الألماني الكيميائي "فاوست"، (1480م- 1540م)، وتعني بيع النفس للشيطان من أجل تحقيق خدمات شيطانية، لمن يبيع نفسه له، تتمثل في النفوذ والنجاح والمال.
http://www.paranormalarabia.com/2011/05/blog-post_29.html

[4] حاج حمد، محمد أبو القاسم، العالمية الإسلامية الثانية، ص: 210، دار المسيرة، بيروت، 1979م. ب. ط.

المصلحة العامة لأممهم"[1]. وفي ظل مثل هذه المعطيات "لا أمن للضعيف مع هذه الديمقراطية، سواءً أكان أقليةً داخل الشعب، حيث الأغلبية وإرادتها والتي لا يمكن القيام ضدها، أو لشعب آخر فقدَ القوة التي تُعينه على الوقوف في وجه خصمه، فليس أمامه إلا الخضوع، أو الفناء وفق شريعة البقاء للأقوى"[2]. وما حال السود أو الهنود في أمريكا، والمغاربة في فرنسا، وغيرهم ممن انتشر في بقية الدول الأوروبية، وما يتعرض له شعب فلسطين والعراق والبوسنة وأفغانستان والشيشان، وغيرها من بقية الشعوب المقهورة في أنحاء الأرض، من إبادة وتقتيل وسلب ونهب للمقدرات، وإلغاء للهوية والكرامة الإنسانية على أيدي أدعياء الديمقراطية، أو من هم مُؤيَّدون بطرف أو قوة منها، إلا أدلةً جديدةً تضاف إلى السجل الحافل بالأدلة على زيف هذه الديمقراطية وأهلها داخلياً وخارجياً، حتى لو تراءى للبعض غير ذلك. وللتدليل على مدى عنصرية القوم، يقول عمدة (واشنطن) العاصمة الأمريكية، المدعو (فنسانت غِرْبي) والذي ينحدر من أصول إفريقية: "قبل أن نذهب ونحارب من أجل الديمقراطية الناقصة، في أفغانستان والعراق، علينا أن نحقق الديمقراطية الحقيقية في بلادنا، لأن الديمقراطية لم تصل بشكلٍ كاملٍ لعاصمة الدولة الأمريكية (واشنطن)، والتي لا تحظى بالتمثيل في الكونجرس ... ولما سُئل عن السبب في ذلك، أجاب: بأن النسبة الغالبة للسكان في المدينة هي من أصولٍ إفريقيةٍ، وقال: ربما كان ذلك هو السبب إلى جانب أسباب أخرى"[3].

وللمزيد من الإيضاح لابد من الإشارة إلى أن الديمقراطية الشعبية (الاشتراكية) – والتي تَعْتَبر الديمقراطية الغربية عدوها اللدود– لا تقل شراسةً عن أختها الغربية، في التعامل مع البشر ومع أصحاب العقائد الدينية، وخاصة الشريعة الإسلامية، والتي كانت هي المسيطرة في معظم أقاليم الامبراطورية الروسية، فلم يعترفوا لأصحاب هذه العقائد بحقوقهم الإنسانية أو الوطنية، بل وخططوا للقضاء على هويتهم الدينية. حتى بعد أن مزقهم الله وشتت شملهم، بانهيار الاتحاد السوفيتي، لم يتنازلوا عن حقدهم، "فقد تحول كثير من دعاة الديمقراطية الاشتراكية، إلى خبراء يقدمون آراءهم وتجاربهم وخبراتهم الخسيسة، في محاربة الدين الإسلامي وقمع أتباعه، لمن يتولون السلطة والحكم في بلادنا العربية"[4].

ونحن والحالة هذه نلاحظ الالتقاء الحميم بين الديمقراطيتين– العدوين اللدودين–على فكرة اللادينية، ونهْب خيرات الآخرين ومقدراتهم وثرواتهم. يقول (بريجينيف: رئيس سابق للاتحاد

---

[1] الأنصاري، الشورى بين التأثير والتأثر، ص: 65.

[2] الغنوشي، الحريات العامة في الدولة الإسلامية، ص: 86.

[3] الفُقرا، عبد الرحمن، تلفزيون الجزيرة، برنامج: من واشنطن، بتاريخ: 7 /9 / 2011م.

[4] الشاوي، الشورى أعلى مراتب الديمقراطية، ص: 141.

السوفييتي السابق): "غايتنا التحكم في مخزنين عظيمين يستند إليهما الغرب، كنز الطاقة في الخليج، والكنز المعدني في وسط وجنوب أفريقيا"[1].

وهنا لا بد من الإشارة ومن باب الإنصاف، بأن الديمقراطية وبشكل عام قد تنجح في بعض المواقف، وتفشل في مواقف أخرى، وقد تنجح في بلد ما وتفشل في بلد آخر، وهذا يؤدي بنا إلى نتيجة حتمية وهي صعوبة وجود قوالب ونماذج ديمقراطية عالمية يمكن تطبيقها في كل زمان ومكان. ومما يؤكد ذلك قول الله Y: **{وَلَوْ شَاء رَبُّكَ لَجَعَلَ النَّاسَ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلاَ يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ }**[2]. فإن الله Y يخبر أنه لو شاء لجعل الناس كلهم أمةً واحدةً على الدين الإسلامي، فإن مشيئته غير قاصرة، ولا يمتنع عليه شيء ، ولكن اقتضت حكمته أن لا يزالوا مختلفين، كل يرى الحق، فيما قاله، والضلال في قول غيره[3]. فكل أمة لها لغتها ولها تقاليدها وأعرافها ومفاهيمها ومصالحها.

وعليه يتوجب علينا تمحيص وفحص ومعرفة ماهِيَّةِ الديمقراطية التي يريدها لنا أدعياؤها، بل ويحاربون من أجل تطبيقها علينا بالقوة، ويبذلون أرواح أبنائهم وأموالهم في سبيل ذلك، حسب ادعائهم، حتى تَوهم الكثيرون بأن القوم يحاربون من أجل تحريرنا وتطويرنا والاهتمام بمصالحنا.

وحتى يتضح السبب والقصد من وراء حروبهم المستعرة من أجل نشر ديمقراطيتهم، فلنستمع إلى ما يقوله (ريتشارد مورفي: وهو مساعد لوزير خارجية أمريكي سابق): "يجب أن تمارس الديمقراطية في الشرق الأوسط، وأن نعطي للأقليات الدينية والعرقية حكم نفسها بنفسها"[4].

ولا يعني هذا الكلام إلا تفتيت الأمة وشرذمتها، في دول العالم العربي والإسلامي، إلى أجزاء ودويلاتٍ مذهبيةٍ وطائفيةٍ وعرقيةٍ متناحرةٍ، عَوْداً بنا إلى ما قبل الإسلام، حتى يتمكن القوم من السيطرة عليها إلى أبعد الحدود وبأسهل الطرق.

وهنا لا بد من التصريح بالحقيقة المُرة اللاذعة، والتي يكتوي بها معظم سكان وطننا العربي والإسلامي في وقتنا الحاضر ، والتي يُؤسف لها شديد الأسف وهي "أن هذه الديمقراطيات الناقصة المتحيزة، أفضل حالاً وبشكلٍ كبيرٍ لا يقبل المقارنة، مع ما هو موجود في الوطن العربي ودوله، من استبدادٍ وقهرٍ وظلمٍ، حيث تحولت الدولة وأجهزتها إلى أداةٍ

---

[1] وهبة، مراد الأصولية والعلمانية، ص:25.

[2] سورة هود، الآية: (118).

[3] السعدي، تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان،392/1.

[4] سعيد، جودت وآخرون، ندوة فكرية بعنوان: الإسلام وظاهرة العنف، إعداد وتقديم: محمد نف يهة، ص: 87، دار السقا، دمشق، ط1، 1416هـ- 1996م.

للقتل والطحن والدمار لمواطنيها"[1]. عند أي إعلانٍ عن رغبة الأمة للمشاركة في الحكم، أو الانتقاد، أو التعبير عن وجهة نظرٍ لا تتفق مع من سرقوا الحكم وسلبوه، بالإرهاب والتزوير والرشوة وشراء الذمم أو تعطيل المصالح، واستقروا والتصقوا به بقية حياتهم إن بقي لهم فيها بقية.

المسألة الرابعة: أوجه الاتفاق والاختلاف فيما بين الشورى، والديمقراطية.

الشورى والديمقراطية نظامان مختلفان؛ "لأن مفهومي الديمقراطية والشورى ينتميان إلى بُنيتين وفكرتين مختلفتين، ولهما عناصر وجزئيات ومكونات مختلفة ومتباينة، تطورت ضمن أحداث تاريخية وظروف اجتماعية مختلفة، لذلك يظل انتزاع أي مفهوم من سياق بنيته الفكرية عملية معقدة، يمكن أن تضر بأحد المفهومين أو كليهما، لصعوبة دمجه أو تمثيله في البنية الأخرى"[2].

ولو حاولنا عقد مقارنة بين الشورى والديمقراطية، من باب إظهار الحقيقة وتجليتها، لوجدنا أن كل ما يلزمنا كمسلمين وغيرهم من أصحاب النفوس والمفاهيم السوية، لا يتجاوز ما أقره الشارع الإسلامي في هذا الباب. يقول مالك بن نبي: [3] بالتالي يصعب عقد مقارنة بين مفهوم سياسي يفيد في مجمله سلطة الإنسان في نظام اجتماعي معين، وبين مبدأ رباني يفيد في مجمله خضوع الإنسان إلى سلطة الله. كما أن الصلة مفقودة بين المصطلحين في الزمان والمكان، ولا يظهر أي علاقة تاريخية أو جغرافية بينهما، فتاريخ مصطلح الإسلام معروف، وأما تاريخ مصطلح الديمقراطية ودخولها الحقيقي للتاريخ فليس معروفاً أو محدداً[4].

---

[1] الغنوشي، الحريات العامة ، ص: 86.

[2] على، حيدر إبراهيم، التيارات الإسلامية وقضية الديمقراطية، ص: 145، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت- لبنان، 1996م. ب. ط.

[3] مالك بن نبي، (1323 - 1393 هـ = 1905 - 1973 م). مالك بن بني: مفكر إسلامي جزائري. ولد بها في مدينة قسنطينة. ودرس القضاء في المعهد الإسلامي المختلط. وتخرج مهندسا ميكانيكيا في معهد الهندسة العالي بباريس. وزار مكة، وأقام في القاهرة سبع سنوات أصدر فيها معظم آثاره. باللغة الفرنسية نحو 30 كتابا جلها مطبوع. ترجم بعضها إلى العربية. وكان من أعضاء مجمع البحوث الاسلامية، بالقاهرة. وتولى إدارة التعليم العالي بوزارة الثقافة والارشاد القومي الجزائري (1964) وتوفي ببلده. الزركلي، الإعلام، 5/ 266.

[4] مالك بن نبي، القضايا الكبرى، ص: 134، دار الفكر، دمشق، 1991م. عن حيدر إبراهيم علي، التيارات الإسلامية وقضية الديمقراطية، ص: 143، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت- لبنان، 1996م. ب. ط.

ومع أن وجوه الاختلاف بينهما هي الغالبة، إلا أن ذلك لا يمنع من وجود بعض وجوه الاتفاق، التي يمكن أن تُحقق الحريات والمساواة والعدالة الاجتماعية في الديمقراطية- إن صح تطبيقها- وهذه المبادىء متحققة في النظام الإسلامي أصلاً[1].

إن وجوه الاتفاق بين الشورى والديمقراطية محدودة جداً، منها:

1- حق الاختيار هو أساس قيام الحكومة في كليهما. ويمكن للشعب مراقبة ومساءلة الحكومة والحاكم، وعزله وإسقاط الحكومة لو استدعى الأمر ذلك، وأن حق الأقليات مكفول، وكذلك حق المعارضة في كليهما[2].

2- يمكن أن تتحقق الحريات والمساواة والعدالة الجتماعية من خلال تطبيقهما بالشكل الصحيح.

أما وجوه الاختلاف ما بين الشورى والديمقراطية متعددة نذكر منها:

1- الشورى مبدأ رباني مستمد من الله صاحب السيادة والتشريع، ومرتبطة بالشريعة الإسلامية ومعبرة عنها ومقيدة بنصوصها، ومجال الشورى محدد فيما لا نص فيه، وفي المسائل الاجتهادية فقط[3]. وقد أوْلَت الشورى الجانب الديني مرتبة سامية، مع مراعاة الجوانب الأخرى والاهتمام بها.

- بينما الديمقراطية بجميع جوانبها ما هي إلا أفكار ونظم بشرية ابتدعها الفكر الإنساني، قابلة للتغيير والتأويل حسب ما يراه أصحاب هذه الدساتير والنظم، وأن القيود التي وضعت عليها ليست إلا قيوداً بشريةً متغيرةً بما يتفق مع مصالح واضعيها. فنجدها قد اهتمت بالجوانب السياسية والاقتصادية والحريات الفردية، وأهملت الجانب الروحي الديني.

2- الشورى تبدأ ومن اللحظة الأولى- ومن خلال ممارستها- بتقرير حق الأفراد في حرية الرأي والمشاركة في قرارات الشورى أو الاعتراض عليها، وعليه فإن حريات الأفراد وحقوقهم تسبق وجود السلطة وتضع لها حدودها، وبذلك تكون السلطة في نظام الشورى في

---

[1] الصالح، الشورى في الكتاب والسنة وعند علماء المسلمين، ص: 139.

[2] شلبي، أحمد علي، السياسة في الفكر الإسلامي، ص: 142، مكتبة النهضة المصرية، ط5، 1983م.

[3] الشاوي، الشورى أعلى مراتب الديمقراطية، ص: 55.

المرتبة الثانية بعد الحرية[1]. ومن هنا يظهر أن الحرية مقصودة ومكفولة في الشريعة الإسلامية من خلال مبدأ الشورى.

– وأما الديمقراطية فتعطي السلطة المطلقة للأغلبية التي تضع الدستور والقوانين، ولا توجد سلطة أعلى منها تلزمها بقيود معينة، وبذلك تكون حقوق الأفراد وحرياتهم في الدرجة الثانية، لأن الدستور الذي وضعته الأغلبية هو الذي يقرر حرياتهم أو يوسعها أو يضيق فيها.

3– وضوح الفرق والتباين بين مجالس الشورى الإسلامية الحقيقية، و (ما يسمى) بمجالس الشورى في النظم الوضعية. فإن مجلس الشورى في الإسلام ليس بمشرِّع وإنما هو مجرد كاشف وباحث عن حكم الله تعالى، لذا يستوي فيه القلة والكثرة الغالبة[2].

– أما (ما يسمى) بمجلس الشورى أو ما كان على غراره في الأنظمة الوضعية والديمقراطية فهو مشرع، فيُلزِم الحاكم برأي الأكثرية[3].

وخلاصة القول إن الشورى في الإسلام تتفوق وترجح على الديمقراطيات بجميع أنواعها وأوصافها، وليست الشورى نظرية سياسية، كما هو الحال في الديمقراطية، بل هي منهج اجتماعي يتحقق من خلاله العدل والمساواة، وكذلك "حرية الرأي والفكر وحرية العقيدة وحرية الضمير، وتَحَرُّرِ العقل من الوهم والخرافة" [4]. وتظهر كذلك من خلالها حرية الرأي والفكر والمعارضة. وبذلك تعتبر الشورى أعلى وأرفع مراتب الديمقراطية؛ لارتباطها بالمرجعية العقائدية الشرعية الربانية، فهي الضابط والمعيار الحقيقي لها ولجميع أنواع الحريات. "كما وأن الحكم بالشورى يعتبر أساساً للممارسة السياسية"[5].

المسألة الخامسة: إمكانية ومدى الأخذ بالديمقراطية في المنظور الإسلامي.

من فضل الله وكرمه علينا وعلى البشرية جمعاء أن أنزل دينه كاملاً وشاملاً لا يحتاج إلى تعديل بالزيادة عليه أو الانتقاص منه. ونحن والحالة هذه فإنني أرى أن لا نأخذ بالديمقراطية غربية كانت أو اشتراكية، ولكن ليس هناك ما يمنع– شرعاً ولا عقلاً ولا عُرفاً– من أن نأخذ

---

[1] الشاوي، الشورى أعلى مراتب الديمقراطية، ص: 100.

[2] الزحيلي، الفقه الإسلامي وأدلته، 326/8.

[3] الزحيلي، الفقه الإسلامي وأدلته، 326/8.

[4] النجار، الإسلام والسياسة، ص: 89.

[5] عبد الفتاح، القيم السياسية في الإسلام، ص: 70.

منها ما تساوق واتفق، ولم يتعارض مع شريعتنا ومنهجنا الإسلامي، ويتم ذلك من باب مراعاة تطور الحياة ومواكبة ما استجد فيها.

وعليه فلا مانع من الاستفادة من الجانب المادي، وعدم الأخذ بالجانب القيمي والفكري، الذي يتعارض مع شريعتنا الإسلامية، أو حتى مع أعرافنا وتقاليدنا. وهناك من يرى "بالاستفادة من الحضارة الغربية في كل أشكالها واختراعاتها ومستحدثاتها، وعلى ذات المستوى محاربة القيم والأفكار والرؤى التي تستند إليها هذه الحضارة" [1]. ولنا في رسولنا العظيم ρ أسوة حسنة فقد أقر صحابته على بعض الأعمال والقيم التي كانوا يمارسونها في الجاهلية، وأن التعامل بها لا يمنعه مانع، ما دامت هذه القيم لا تتعارض مع نصوص الشريعة الإسلامية ومبادئها، كالشجاعة والكرم وحماية الجار وإجارة المستجير ونحو ذلك... "فالإسلام لم يأت لهدم كل ما هو قديم، بل يمكن استبقاء ما هو جيد"[2]. إذا لم يتعارض مع هذه الشريعة السمحاء، وينسحب الحال على جميع الجوانب التي لا تخالف شريعتنا مما هو موجود في الحضارات الأخرى، بغض النظر عن المسميات.

يقول الشيخ القرضاوي في هذا المجال واصفاً اقتباس بعض الأمور والقوانين من عند غير المسلمين: "حتى أن الأمور الجزئية إذا اقتُبست من غير المسلمين، تُعَدُّ في هذا الوقت جزءاً من الحل الإسلامي، لأنها اقتبست باسم الإسلام وعن طريقه وبعد إذنه، ووفقاً لقواعده في استنباط الأحكام الشرعية لما لا نص فيه من الوقائع والتصرفات، وباندماجها في الإسلام تفقد جنسيتها الأولى، وتأخذ طابع الإسلام وصبغته"[3].

وأما ما نشاهده في وقتنا الحاضر، من تغريب ومحاولة الانسلاخ عن الشخصية والهوية الإسلامية والدعوة إلى ذلك بقوة، على أيدي دعاة التطبيع والتبعية وأقطابهم، واتِّباع الأغيار في أفكارهم ومناهجهم في الصورة والسيرة والسريرة، ودون تمييز بين الغث والسمين منها، فما ذلك إلا خلل في نفوس أمثال هؤلاء وعقولهم، لا يجوز بحال من الأحوال الرضا به أو حتى السكوت عنه، بل الواجب الديني يحتم علينا علاج الأمر حتى لا يقع المحظور، وندخل

---

[1] الأنصاري، الشورى بين التأثير والتأثر، ص: 19.

[2] الجوهري، النظام السياسي الإسلامي والفكر الليبرالي، ص: 93.

[3] القرضاوي، يوسف، الحل الإسلامي فريضة وضرورة، ص: 83- 84، مكتبة وهبة، القاهرة، ط 4، 1407هـ-1987م.

تحت قوله ρ: **(والذي نفسي بيده لتأمرن بالمعروف ولتنهون عن المنكر أو ليوشكن الله أن يبعث عليكم عقابا منه ثم تدعونه فلا يستجيب لكم)**[1].

وأما بالنسبة للديمقراطية فهي "بحاجة إلى قيم ثابتة وموضوعية، وحتى تكون هذه القيم كذلك، فلا بد لها أن تكون من وضع غير البشر، ولا يتحقق هذا الأمر إلا من خلال الأديان السماوية التي توالت لتحقيق القيم الإنسانية النبيلة التي تحكم تصرفات البشر، حيث تتجلى هذه الحقيقة بأوضح صورها وأشكالها في دين الإسلام وشريعته، بِحَسْبِهِ خاتم الأديان والرسالات"[2].

ومن هذا المنطلق يمكن للديمقراطية وبجميع أشكالها وصورها ومستوياتها المتعددة والمختلفة، إذا أرادت أن ترتقي لتكون أهلاً لتحقيق العدالة ونشر الحرية والمساواة للبشر دون تمييز، وكما أراد الله Y " أن تصحح مسارها فهي مطالبة بالعودة إلى الإيمان، وأن هناك قوةً ربانيةً مهيمنةً على مصير الإنسان، بحيث تُحدد قيمه ومسئولياته الأخلاقية والاجتماعية، وأن تكون هذه القيم عالميةً شاملةً لكل البشر، بحيث تعلو على كل اعتبارات الحرية الفردية التي لا تحدها حدود"[3].

ولا بد من الإشارة إلى أن وجود مصطلحاتٍ معينةٍ عند أُمةٍ من الأمم، وعدم وجود نفس هذه الأسماء من المصطلحات عند غيرها، لا يعني بأي حال من الأحوال عدم وجود حقيقة المبدأ وروحه، فعدم وجود مصطلح الديمقراطية بلفظه الصريح عند المسلمين وفي تاريخهم، لا يعني عدم وجود الحريات واعتبارها والتنبيه إليها بل والحض على مراعاتها وتطبيقها وطلبها والتشوف إليها، وإفساح المجال بين الحقوق وأصحابها. ولا يعني ذلك عدم اعتبار كرامة الإنسان وإنسانيته في الشريعة الإسلامية، ولا يُنقص ذلك من الواقع والحقيقة شيئاً، كما يتراءى للغربيين ومن تأثر بخداعهم وزيفهم ولا يرى إلا من خلال عيونهم، من أبناء العرب والمسلمين. فشريعتنا هي الشريعة الإنسانية التي كفلت وحفظت للإنسان حقوقه وحرياته– أياً كان– دون تمييز أو تفريق أو محاباة، وإن ذلك من مقاصدها الرئيسة، حتى يتمكن الإنسان

---

[1] الترمذي، الجامع الصحيح سنن الترمذي، كتاب الفتن، باب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، برقم: 2169، 468/4. قال الألباني: حديث حسن.

[2] الأنصاري، الشورى بين التأثير والتأثر، ص: 65.

[3] الأنصاري، الشورى بين التأثير والتأثر، ص: 66. نقلاً عن مجلة الدوحة / مقتطفات من شهادة إنسان غير مسلم، من محاضرة للكاتب السوفييتي المنشق (سولجستين)، نشرت بالمجلة، في أغسطس، 1978م، ترجمة: محمد إبراهيم الشوش.

ومن خلال إنسانيته وكرامته وحريته، القيام بما كلفه الله به من تكاليف وأناط به من مسئوليات.

وعليه فروح الحرية وجوهرها موجود في الشريعة الإسلامية، قبل ظهورها في الغرب بصورتها وشكلها المنقوص، فيما يسمى بالديمقراطية الغربية.

الفصل الثالث: الحرية من مقاصد الشريعة الإسلامية.

المبحث الأول: تأصيل مقصد الحرية.

المطلب الأول: مقصد الحرية في القرآن الكريم.

المطلب الثاني: مقصد الحرية في السنة النبوية.

المطلب الثالث: مقصد الحرية عند الصحابة الكرام.

المبحث الثاني: الحريات في الشريعة الإسلامية وضوابطها.

المطلب الأول: حرية الاعتقاد.

المطلب الثاني: حرية الفكر والرأي والتعبير.

المطلب الثالث: حرية التملك والحيازة والإنفاق.

المطلب الرابع: حرية العمل والكسب.

المطلب الخامس: حرية الأمن والسفر والتنقل.

المطلب السادس: الحرية السياسية.

المبحث الأول: تأصيل مقصد الحرية.

تقدم سابقاً أن الاستقراء من أهم طرق إثبات المقاصد في الشريعة الإسلامية، وعليه كان لا بد من ولوج هذا الطريق باستقراء النصوص والأدلة المبثوثة في كتاب الله والسنة النبوية وأعمال الصحابة ψ لمعرفة النصوص والأدلة الصريحة القاطعة التي تدل على مقصد الحرية، وكذلك معرفة النصوص والأدلة غير الصريحة، التي تدل عى معاني غير مقصودة بها ابتداءً، والتي تحتاج إلى تأملٍ ونَظَر، ثم يتم جمع هذه الأدلة والنصوص، وإضافتها وضَمِّها إلى بعضها البعض، بحيث يتحصل لنا مدلول وإثبات كلي، يفيد كون الحرية مقصداً من مقاصد الشريعة الإسلامية.

وقد بين الشاطبي ذلك وقال: "إن تمام الأمر في الأدلة الجزئية، لا يثبت بدليل خاص، بل بأدلة ينضاف بعضها إلى بعض، بحيث ينتظم من مجموعها أمر واحد تجتمع عليه تلك الأدلة"[1].

وعليه لابد من استقراء الأدلة والرجوع إلى دلالات الألفاظ فيها، من أجل إثبات مقاصد الشريعة الإسلامية وتأصيلها عامةً، ومقصد الحرية خاصة.

وتنقسم هذه الدلالات باعتبار دلالتها على المعنى إلى خمسة أقسام:[2]

---

[1] الشاطبي، الموافقات، 3/ 176.

[2] أصول السرخسي، 1/ 236- 251.

1- الثابت بالعبارة (دلالة العبارة): وهو ما كان سياق الكلام لأجله، ويُعْلم قبل التأمل أن ظاهر النص متناول له.

2- الثابت بالإشارة (دلالة الإشارة): وهو ما لم يكن السياق لأجله، لكنه يُعلم بالتأمل في معنى اللفظ من غير زيادة فيه ولا نقصان.

وتوضيح نوعي الدلالة السابقين يظهر في قوله تعالى: **{ وَحَمْلُهُ وَفِصَالُهُ ثَلَاثُونَ شَهْراً}**[1]. فالثابت بالعبارة ظهور المِنَّة للوالدة على الولد، وسياق النص يدل على ذلك. وأما الثابت بالإشارة، فإن أدنى مدة الحمل ستة أشهر، وقد ثبت ذلك بنص قرآني آخر في أن مدة الفصال في قوله تعالى: **{ وَفِصَالُهُ فِي عَامَيْنِ }**[2]. وبطرح مدة الفصال من المدة الكلية للحمل والفصال، يتبقى لمدة الحمل ستة أشهر.

3- الثابت بدلالة النص (دلالة النص): وهو ما يثبت بمعنى النظم، من خلال فهم اللغة، وليس استنباطاً بالرأي بأن هذا الحكم لأجل هذا المعنى. ومثاله قول الله تعالى: **{ فَلاَ تَقُل لَّهُمَا أُفٍّ}**[3]. فقد دلت العبارة على تحريم التأفيف، وعليه يَفهم كل من يقرأ الآية أن المقصود منها تحريم كل أنواع الأذى ضد الوالدين.

4- دلالة الاقتضاء: وهي زيادة على المنصوص عليه، يُشترط تقديمها ليصير المنظوم مفيداً أو موجباً للحكم، كما في قوله تعالى: **{وَاسْأَلِ الْقَرْيَةَ}**[4]. وتقدير الكلام حتى تثبت صحته "أهل القرية". وقال ρ: **(رُفع عن أمتي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه)**[5]. ولما كان الخطأ والنسيان لم يُرفعا عن أمة محمد ويحدث فعلهما ولم ينقطع، فالمقصود رفع إثم الخطأ وإثم النسيان، وعليه يكون تقدير الكلام رفع عن أمتي إثم الخطأ والنسيان ... .

5- دلالة المفهوم، والمفهوم فهو قسمان: مفهوم موافقة، ومفهوم مخالفة[6].

أما مفهوم الموافقة: فهو ما يكون فيه المسكوت عنه موافقاً لحكم المنطوق، مع كون ذلك مفهوماً من لفظ المنطوق، كما في قول الله تعالى: **{إِنَّ الَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَالَ الْيَتَامَى ظُلْماً إِنَّمَا**

---

[1] سورة الأحقاف، الآية: (15).

[2] سورة لقمان، الآية: (14).

[3] سورة الإسراء، الآية: (23).

[4] سورة يوسف، الآية: (82).

[5] المتقي الهندي، كنز العمال، كتاب التوبة باب: أحكام التوبة، برقم: 10307، 233/4.

[6] الشنقيطي، محمد الأمين بن محمد المختار، مذكرة أصول الفقه على روضة الناظر، 1/ 222- 223، دار عالم الفوائد، مكة المكرمة، ط1، 1426هـ.

يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ نَاراً وَسَيَصْلَوْنَ سَعِيراً }[1]. أي كما أنه لا يجوز أكل مال اليتيم، كذلك لا يجوز إحراقه أو إغراقه.

ومفهوم المخالفة : فهو أن يكون المسكوت عنه مخالفاً لحكم المنطوق ما في قوله تعالى: **{وَإِن كُنَّ أُولَاتِ حَمْلٍ فَأَنفِقُوا عَلَيْهِنَّ}**[2]. ويُفهم من الآية أن غير الحوامل لا نفقة لهن.

وبعد هذه النبذة البسيطة عن دلالات الألفاظ، وإمكانية إثبات مقاصد الشريعة من خلالها، يمكن القول أنه بالرغم من عدم ورود كلمة الحرية ومصطلحها بشكل صريح في نصوص الشريعة، إلا أنه يمكن الإثبات بأن الحرية مقصد من مقاصد الشريعة الإسلامية، من خلال دلالات الألفاظ المستنبطة من نصوص الكتاب والسنة وأعمال الصحابة ψ كما سيأتي في المطلب التالي إن شاء الله تعالى.

المطلب الأول: مقصد الحرية في القرآن الكريم.

كانت دعوة الإسلام بالحُسنى وطيب الكلام وحُسن العمل. فقال Y: **{ادْعُ إِلِى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحِكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُم بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ}**[3]. ولم تكن هذه الدعوة الإسلامية قهراً ولا جبراً، ولا إهمالاً أو انتقاصاً لشخصية المدعوين لها، كما وأنها لم تسلب الحرية من الإنسان في أن يقرر موقفه ورؤيته التي يتحمل نتائجها من خلالها أفعاله " لأن الحريَّة تسبق الإرادة في ممارسة الإنسان ألوان نشاطه الطبيعي، فيما يأكل ويشرب، ويلبس ويتعلم ويعمل ..."[4]. وعليه فإن المجادلة بالتي هي أحسن، تؤدي إلى توفير جَوٍ من الحرية وعدم الجبر أو الإكراه. والحرية "من مقتضيات الاختيار والإرادة التي تؤدي بدورها إلى المسئولية" [5]. وبذلك يكون صاحب الاختيار مسئولاً عن اختياره، وأن "المُجْبَر العاجز لا يكون مكلَّفا بالفعل، وعليه لا يكون هذا العاجز أو المُكرَه مسئولاً عن أفعاله التي لا تصدر عنه باختياره وقدرته"[6].

---

[1] سورة النساء، الآية: (10).

[2] سورة الطلاق، الآية: (6).

[3] سورة النحل، الآية: (125).

[4] عبد العزيز، حقوق الإنسان في الإسلام، ص: 25.

[5] لطف، الحرية المسئولة في الفكر الفلسفي الإسلامي، ص: 321.

[6] نفس المصدر.

قال تعالى: **{لاَ إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَد تَّبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ}** [1]. والمراد أنه ليس في الاعتقاد إكراه[2]. وهذا تقرير رباني، بأنه ومن مقتضيات الحرية أن يكون لكل إنسان الحق في اختياره للعقيدة التي يعتقدها، دونما ضغطٍ أو قهرٍ أو إجبارٍ من أحد أو من جهة مهما كان سلطان وهيمنة هذه الجهة، لأن مشيئة الله Y لا ترتبط بجبر الناس وقهرهم على اتباع دينه وهديه، وحتى الإيمان به سبحانه، وأن الإيمان منوط بالرضا والاختيار وقائم عليه بالكلية، بل إن القهر والقسر والإجبار مُستَنْكَر عند الله. فقال Y: **{وَلَوْ شَاء رَبُّكَ لآمَنَ مَن فِي الأَرْضِ كُلُّهُمْ جَمِيعاً أَفَأَنتَ تُكْرِهُ النَّاسَ حَتَّى يَكُونُواْ مُؤْمِنِينَ}** [3]. ويُستدل من قوله Y: أن مشيئة الإكراه والجبر في الإيمان ليست لك يا محمد، إنما ذلك إلى الله وحده، ولا يمكنك أن تُكرههم على الإيمان لأن الإيمان لا يكون إلا بالتصديق والإقرار، ولا يتفق الإكراه مع التصديق [4]. وأن مجال عمل وتكليف الرسول ρ لا يتجاوز التبليغ والبيان والتذكير. فقال Y: **{ لسْتَ عَلَيْهِم بِمُصَيْطِرٍ}**[5]. وبذلك لا يصل به الأمر إلى الإكراه والجبر أو القهر والسيطرة، مع أنه رسول من رب العالمين جاء بالهدى والحق. وعليه فمن باب أوْلى أن يكون من غير المسموح للبشر، بأن يُكرِهوا غيرهم أو يجبروهم على فعلٍ لا يرغبون القيام به حتى لو كان ذلك الإيمان والاعتقاد.

ويقول Y في باب عدم الإجبار أو الإكراه للناس وترك حرية الاختيار والإرادة لهم: **{وَقُلِ الْحَقُّ مِن رَّبِّكُمْ فَمَن شَاء فَلْيُؤْمِن وَمَن شَاء فَلْيَكْفُرْ}**[6]. ولا بد من الملاحظة أن الله Y قد قد نهى عن الإكراه والإجبار في قضيةٍ أساسيةٍ ومصيريةٍ هامةٍ، ألا وهي قضية الإيمان والاعتقاد، فكان من باب أولى عدم الإكراه أو القسر أو الإجبار فيما دونها من القضايا والأمور الأخرى. وقال Y أيضاً في تأكيد حرية الإنسان وبيانها، وعدم إجباره على شيء: **{قُلْ يَا أَيُّهَا النَّاسُ قَدْ جَاءكُمُ الْحَقُّ مِن رَّبِّكُمْ فَمَنِ اهْتَدَى فَإِنَّمَا يَهْتَدِي لِنَفْسِهِ وَمَن ضَلَّ فَإِنَّمَا يَضِلُّ عَلَيْهَا وَمَا أَنَاْ عَلَيْكُم بِوَكِيلٍ}**[7]. وهنا طلب الله من نبيِّه ρ أن يقول للناس أن الذي يستقيم

---

[1] سورة البقرة، الآية: (256).

[2] ابن عرفة، أبو عبد الله محمد بن محمد الورغمي، تفسير ابن عرفة المالكي، 730/2، تحقيق: حسن المناعي، مركز البحوث بالكلية، الزيتونية- تونس، ط1، 1986م.

[3] سورة يونس، الآية: (99).

[4] النسفي، أبو البركات عبد الله بن أحمد بن محمود، تفسير النسفى، 152/2، تحقيق: مروان محمد الشعار، دار النفائس، بيروت، 2005م. ب. ط.

[5] سورة الغاشية، الآية: (22).

[6] سورة الكهف، الآية: (29).

[7] سورة يونس، الآية: (108).

منهم ويسلك سبيل الحق والتصديق بما جاء من عند الله، فذلك لنفسه، وأما من اعوج وانحرف عن الذي أتاه من الله وخالف دينه، فإنما يجني على نفسه، وأني لست بمسلَّط على تقويمكم وإنما أمركم إلى الله وحده[1].

كما وأن الله Y قد ميز الإنسان بالعقل دون جميع المخلوقات وفضله على غيره بهذا العقل، الذي تكتمل به الحرية والاختيار والمسئولية عند الإنسان، فقال Y: **{وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُم مِّنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِّمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلاً}** [2]. والتفضيل هنا. بواسطة ذلك العقل والفهم والعقائد الصحيحة والأخلاق الفاضلة ، وحسن تدبيرهم أمر المعاش والمعاد[3].

وعليه فإن العقل أساس الحرية والإرادة والاختيار، وما تكريم الله للإنسان وتفضيله على غيره من الخلائق، ومنحه العقل الذي يمكنه من الاختيار واتخاذ القرارات والقدرة على التصرف وتَحَمُّلِ المسئولية، إلا من ضروب وأشكال الحرية التي أقرتها الشريعة الإسلامية للإنسان وكفلتها له، فمسلوب الكرامة أو العقل يفقد القدرة على اتخاذ القرارات، والصائبة منها بشكل خاص، وبذلك يكون أمثال هؤلاء مسلوبي الإرادة، فاقدين لحريتهم ومسئوليتهم.

وزيادةً في تحقيق مقصد الحرية في القرآن الكريم، فقد جاء البيان عن مستوى العلاقة وشكلها بين الحاكم والمحكوم، وردع الحاكم عن التفرد في الرأي والجبر أو التسلط، وإرساء دعائم الحكم على أسسٍ متينةٍ قويةٍ، يبرز مبدأ الشورى الذي أمر به الله Y رسوله ρ داعياً إياه لاعتماد ذلك المبدأ، وقائلاً له ولكل المسلمين من بعده: **{فَاعْفُ عَنْهُمْ وَاسْتَغْفِرْ لَهُمْ وَشَاوِرْهُمْ فِي الأَمْرِ}**[4]. وقال- سبحانه- أيضاً مادحاً أهل الشورى والرأي، والحرية في الفكر والرأي والقول والعمل، ومبيناً أهمية الأمر: **{وَالَّذِينَ يَجْتَنِبُونَ كَبَائِرَ الْإِثْمِ وَالْفَوَاحِشَ وَإِذَا مَا غَضِبُوا هُمْ يَغْفِرُونَ وَالَّذِينَ اسْتَجَابُوا لِرَبِّهِمْ وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنفِقُونَ وَالَّذِينَ إِذَا أَصَابَهُمُ الْبَغْيُ هُمْ يَنتَصِرُونَ}** [5]. فإذا وقعت بينهم واقعة اجتمعوا وتشاوروا فأثنى الله عليهم، وكانوا لا ينفردون برأي، فما لم يجتمعوا عليه لا يقدمون عليه[6].

---

[1] الطبري، جامع البيان في تأويل القرآن، 220/15.

[2] سورة الإسراء، الآية: (70).

[3] ابن الخازن، علاء الدين علي بن محمد بن إبراهيم البغدادي، تفسير الخازن، 4/ 170، دار الفكر، بيروت- لبنان، 1399 هـ- 1979م. ب. ط.

[4] سورة آل عمران، الآية: (159).

[5] سورة الشورى، الآية: (37- 39).

[6] الفخر الرازي، محمد بن عمر بن الحسين الرازي، تفسير الفخر الرازي (التفسير الكبير ومفاتح الغيب)، 27/ 178، دار الفكر، بيروت- لبنان، ط1، 1401هـ- 1981م.

وما ذلك الاجتماع والتشاور في الرأي واحترام الإنسان وتقدير آرائه وأفكاره، إلا دلالةً واضحةً على المساحة الواسعة التي قررتها الشريعة الإسلامية من الحرية وإمكانية إبداء الرأي، فمن الصعب على الإنسان أن يتمكن من إبداء الصواب والمناسب من الرأي تحت الضغط أو الإرهاب والخوف ودون وجود الحرية، كما وأن الظلم والقهر والتسلط والإرهاب أسباب مباشرة لانتشار الخوف والجبن، الذي يؤدي إلى شيوع الكذب والنفاق، والحرص على المصالح الشخصية الضيقة، وبالتالي عدم القدرة على إبداء الصواب من الرأي. كما وأن السلطة في الشريعة الإسلامية، مرتبطة ونابعة من الموعظة الحسنة، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، بعيدة كل البعد عن الإكراه والجبر والتسلط، تظهر من خلالها إنسانية الإنسان وكرامته وحريته.

ومن عظيم رحمة الله بالإنسان أنْ وَضَعَهُ أمام مسئولياته، بحيث يتصدى للأحداث والمستجدات بإرادته واختياره وحريته. فلو نظرنا إلى مسألة التغيير التي ينشدها الإنسان بشكل دائم ومستمر؛ لوجدنا أن الأمر يرتبط ارتباطاً مباشراً بإرادة الإنسان الحرة، ولم يخضع في ذلك للقهر أو الجبر، ومما يؤكد ذلك قول الله Y: **{ إِنَّ اللّهَ لاَ يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُواْ مَا بِأَنْفُسِهِمْ}**[1]. أي أن الله لا يغير ما بقوم من النعمة والإحسان ورغد العيش حتى يغيروا هم أنفسهم، بأن ينتقلوا من الإيمان إلى الكفر أو من الطاعة إلى المعصية، أو من شكر نعم الله إلى البطر بها فيسلبهم الله عند ذلك إياها، وكذلك إذا غيَّر العباد ما بأنفسهم من المعصية فانتقلوا إلى طاعة الله، غير الله عليهم ما كانوا فيه من الشقاء ، إلى الخير والسرور والغبطة والرحمة.[2] ويظهر من خلال هذه الآيات أن الله Y قد أتاح للإنسان حرية التفكير والرأي والتعبير والاختيار والتصرف وإرادة التغيير، ولم يقهره أو يجبره على شيء. وقد جعل الله الإنسان مسئولا عن اختياره وتصرفه. وقال سبحانه: **{ وَمَا ظَلَمْنَاهُمْ وَلَـكِن كَانُواْ أَنفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ }**[3]. فربما يَمنع الإنسان نفسه حقها، ويضعها في غير موضعها ويشغلها بالشهوات والمعاصي، فيضرها من حيث يظن أنه ينفعها [4]. وعندها والحالة هذه يكون الإنسان قد مارس إرادته واختياره، واستغل الحرية المتاحة له من الله استغلالاً سلبياً، متحملاً نتائج أعماله واختياره.

---

[1] سورة الرعد، الآية: (11).

[2] السعدي، تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان، 414/1.

[3] سورة النحل، الآية: (118).

[4] المصدر السابق، 631/1.

وقد نهى الله Y الإنسان عن أن يخضع لأي علاقةٍ صَنَمِيَّةٍ أو طاغوتيةٍ مهما كان شكلها أو مدلولها، بل عليه أن يكتفي بعلاقة العبودية المخلصة لله وحده، منطلقاً من القاعدة الحقيقية للحرية في الإسلام، والتي تعتمد على التوحيد والإيمان والعبودية الخالصة لله، والتي تتحطم على صخرتها كل أشكال العبودية والوثنية التي طغت على حرية الإنسان وكرامته، وقد بين ذلك Y بقوله: **{قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ تَعَالَوْاْ إِلَى كَلَمَةٍ سَوَاء بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَلاَّ نَعْبُدَ إِلاَّ اللّهَ وَلاَ نُشْرِكَ بِهِ شَيْئاً وَلاَ يَتَّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضاً أَرْبَاباً مِّن دُونِ اللّهِ}**[1]. ويُستدل من الآية أن الله Y قد نهى عن اتخاذ الأنبياء أو الصالحين أرباباً يُعبدون من دون الله، كما اتخذت النصارى عيسى– عليه السلام– رَبّاً من دون الله، وكما قالت اليهود عن العزير مثل ذلك[2]. وعليه ومن باب أولى يَحْرُم على الناس الخضوع واتخاذ الحكام والمتسلطين أو الطواغيت كذلك.

وقال Y موضحاً في نفس السياق: **{إِنَّ الَّذِينَ تَدْعُونَ مِن دُونِ اللّهِ عِبَادٌ أَمْثَالُكُمْ}**[3]. وعليه فلا يجوز لإنسان أن يتسلط على آخر، مهما تَحَصَّلَ له من القدرة على الأمر والنهي والحُكم، ولا يحق له كذلك أن يظلم الخَلْقَ أو يسلبهم حقوقهم وحرياتهم، قلَّ ذلك أو كثُر، لأن الحرية والحقوق مكفولة مضمونة في الشريعة الإسلامية، لا يجوز انتقاصها أو حجرها عن أصحابها.

وقد بين الله Y إمكانيةَ إتاحةِ الفرصةِ للإنسان في أن يتكلم ويخاصم بغض النظر عن عمله، وحتى أن هذا القدْر من الحرية متاح عند الله يوم القيامة، فقال تعالى: **{يَوْمَ تَأْتِي كُلُّ نَفْسٍ تُجَادِلُ عَن نَّفْسِهَا وَتُوَفَّى كُلُّ نَفْسٍ مَّا عَمِلَتْ وَهُمْ لاَ يُظْلَمُونَ}**[4]. "أي تُخاصم وتحتج عن نفسها يوم القيامة بما أسلفت من خير وشر"[5]. فيجتهد الصادق في تحقيق صدقه، والجاحد في الدفع عن نفسه، وهذه المخاصمة لا تؤدي إلى ظلم أحد ولا تزيد من حق آخر، وإنما هي تجسيد للحرية التي منحها الله للإنسان حتى في أصعب المواقف وأدقِّها، وعليه فلا يحق لحاكمٍ أو لذي سلطانٍ سَلْب هذا الحق من الناس.

ولم يقف القرآن عند هذا الحد من إقرار الحرية للإنسان وإرشاده إلى ممارسة سبل تحصيلها، بل حرضه على الدفاع عنها وبذْل الجهد في طلبها عند فقدها أو انتقاصها فقال سبحانه: **{وَالَّذِينَ إِذَا أَصَابَهُمُ الْبَغْيُ هُمْ يَنتَصِرُونَ}**[6]. أي: "يتناصرون، فينتصر بعضهم لبعض لبعض من أجل رفع البغي، وقيل ينتصرون أي: ينتصرون من الظالم، والانتصار من الظالم

---

[1] سورة آل عمران، الآية: (64).

[2] البغوي، معالم التنزيل، 49/2.

[3] سورة الأعراف، الآية: (194).

[4] سورة النحل، الآية: (111).

[5] البغوي، معالم التنزيل، 48/5.

[6] سورة الشورى، الآية: (39).

هو أخذ الحق منه. وقيل: كانوا يكرهون أن يذلوا أنفسهم، حتى لا يجترئ عليهم الفساق ... فجوز للمظلوم الانتصار من ظالمه".[1] وهذا تحريض واضح وصريح على التمسك بمبدأ الحرية وعدم الرضى بالذل والاستكانة والقهر، وأنها من مقاصد الشريعة الإسلامية.

ويقول Y مؤكداً على عدم الذل والاستكانة أو الخضوع عند وقوع الظلم، بل وجوب الانتصار حتى لا يُتْرَك المجال للسفهاء والطغاة فيمعنوا بالظلم والتعدي: **{وَلَمَنِ انتَصَرَ بَعْدَ ظُلْمِهِ فَأُوْلَئِكَ مَا عَلَيْهِم مِّن سَبِيلٍ}**[2]. أي أن الذي يأخذ حقه من الذي ظلمه، فما عليه من عقوبةٍ أو مؤاخذةٍ لأنه أتى بما أبيح له من الانتصار وأخذ الحق.[3] كما وأن الحرية تتعلق بما هو في مقدور الإنسان ووسعه، وقد قرر الله Y ذلك بقوله: **{لاَ يُكَلِّفُ اللّهُ نَفْساً إِلاَّ وُسْعَهَا}**[4]. أي إلا ما يسعها ولا تعجز عنه، وإن ما وراءه معفو عنه.[5] وهذا من عظيم عدل الله ورحمته وإقراره بكرامة الإنسان وحريته، فلم يطلب منه إلا ما كان ضمن سعته وقدرته واستطاعته.

هذه الآيات المبثوثة في كتاب الله تدل دلالة واضحة، على أن الله Y وجَّه الإنسان إلى الخير وطُرقه، ونهاه عن الشر وأسبابه فقال سبحانه: **{وَهَدَيْنَاهُ النَّجْدَيْنِ}**[6]. وبذلك يكون الله Y Y قد منحه مساحةً واسعةً من الحرية والقدرة على الإرادة والاختيار، ومنع عنه القهر أو الجبر والإكراه، وما ذلك إلا ترسيخاً وتأكيداً على مبدأ الحرية وصيانته وكفالته في الشريعة الإسلامية.

وبِضَمِّ وإضافة النصوص القرآنية التي سبق ذكرها في هذا المطلب بعضها إلى بعض، يتبين بما لا يدع مجالاً للشك بأن الحرية مقصودة ومكفولة في الشريعة الإسلامية، من خلال كتاب الله Y.

المطلب الثاني: مقصد الحرية في السنة النبوية.

لقد كان القرآن الكريم نَهْجَ الرسول ρ وقد دعا القرآن كما أسلفنا إلى الحرية والاختيار والإرادة، ونهى عن القهر والإجبار والاستبداد. ولما سئلت السيدة عائشة أم المؤمنين– رضي

---

[1] السمعاني، أبو المظفر منصور بن محمد بن عبد الجبار، تفسير القرآن،82/5، تحقيق: ياسر بن إبراهيم و غنيم بن عباس بن غنيم، دار الوطن، الرياض، السعودية، 1418هـ- 1997م. ب. ط.

[2] سورة الشورى، الآية: (41).

[3] الفخر الرازي، تفسير الفخر الرازي، 27/ 178.

[4] سورة البقرة، الآية: (286).

[5] أبو حيان الأندلسي، محمد بن يوسف، تفسير البحر المحيط، 253/4، تحقيق: عادل عبد الموجود وعلي معوض، دار الكتب العلمية، لبنان- بيروت، ط1، 1422هـ- 2001م.

[6] سورة البلد، الآية: (10).

الله عنها– عن الرسول ρ قالت: **(كان خُلُقه القرآن)**[1]. وعليه يظهر بدايةً أن من كان خلقه كذلك، لا بد أن يكون داعياً إلى ما دعى إليه القرآن– كما أسلفنا– من الحرية والاختيار والإرادة، رافضاً لما يخالف هذه الشمائل والصفات الإنسانية، وقد ظهر ذلك جلياً في أقواله وأعماله وعلى مدار فترة نُبُوَّتِه، وما زالت تلك الآثار وستبقى ماثلةً، شاهدةً على مقصد الحرية في الشريعة الإسلامية، تدعو الناس جميعاً إلى اتباع هَدي المصطفى والتأسي به؛ فالنبوة في واقعها ومقصدها العام، ما كانت إلا دعوةً صريحةً لتعريف الإنسان بخالقه، وتعليمه، ورحمته، وتحريره من كل ظلمٍ وجور، وضمانةً لحقوقه، وإبرازاً لإنسانيته وكرامته.

وقد كان ρ مثالاً يُحتذى في محاربة الظلم والطغيان والقهر وأهله، والدعوة إلى الحرية من كل ما يثقل كاهل البشر، وكان مقصد رسالته إزالة كل مظاهر السوء والظلم والطغيان عن البشر وتحريرهم من كل ما وقع عليهم من عبوديةٍ بجميع أصنافها وأشكالها، كما عبر عن ذلك رب العزة Y قائلاً: **{ وَيَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَالأَغْلاَلَ الَّتِي كَانَتْ عَلَيْهِمْ}** [2]. وكان من مقاصد الرسالة المحمدية أيضاً إعادة الكرامة الإنسانية والحرية المسلوبة للإنسان بشكل عام، بغض النظر عن لونه وجنسه وعرقه وحتى اعتقاده. وكثيرة هي المواقف التي تدلل على ذلك، فلم يكن ρ ليتمايز عن أصحابه، ولم يقصد يوماً إخافة الناس أو التعالي عليهم، كما كان مُتَّبَعاً أيامها بين القياصرة والأكاسرة والملوك والأباطرة. فقد قال ρ لرجل كان يرتجف خوفاً وهو يخاطبه: **(هَوِّنْ عليك فإني لست بِمَلِكٍ ، إنما أنا ابن امرأة من قريش تأكل القديد)** [3]. والقديد هو: اللحم المُشَرَّرُ، أي المقطَّع على شكل قطعٍ طويلةٍ، المَمْلوحُ، المجفف في الشمس[4]. وهذا يدل على أن النبي ρ لم يقصد الترويع أو التخويف للناس، بل كان ينشر الطمأنينة والرحمة، ويخفف من خوف الخائفين، ويشيع جواً من الحرية عند الآخرين، مُقَدِّماً نفسه إليهم بصفةٍ بسيطة، دون علوٍ أو استكبارٍ.

وعن أنس τ أنَّ أناساً قالوا: يا رسول الله، يا خيرَنا وابن خيرِنا، وسيدنا وابن سيدنا، فقال رسول الله– صلى الله عليه و سلم–: **(يا أيها الناس قولوا بقولكم ولا يستهوينكم الشيطان ، أنا محمد بن عبد الله ورسوله ما أحب أن ترفعوني فوق منزلتي، الذي أنزلني الله عز**

---

[1] المتقي الهندي، كنز العمال في سنن الأقوال والأفعال، كتاب الشمائل، باب شمائل الأخلاق، برقم: (18716)، 222/7. الألباني، محمد ناصر الدين، الجامع الصغير وزيادته، برقم: (8942)، 1/ 131، المكتب الإسلامي. قال الألباني: حديث صحيح.

[2] سورة الأعراف، الآية: (157).

[3] المتقي الهندي، كنز العمال في سنن الأقوال والأفعال ، كتاب الإمارة والقضاء، باب الإمارة والخلافة، برقم: (14964)، 6/ 88. الألباني، الجامع الصغير وزيادته، برقم: (13008)، 1/ 1301. قال الألباني: حديث صحيح.

[4] الزبيدي، تاج العروس، مادة قدد، 9/ 16.

وجل)[1]. وهذا زيادة في التعبير عن سهولته وعدم كبريائه، واعتباره لكرامة الناس وحرياتهم، وعدم التمايز عنهم أو التعالي عليهم، أو إرهابهم وتخويفهم وسلبهم حقوقهم، فمطلب الحرية حتى يكون مكتملاً لابد أن يكون شاملاً للنفس وكذلك للآخرين، فلا يعقل من صاحب المعايير الصحيحة أن يطلب الحرية لنفسة ويحجزها عن الآخرين، وهذا ما يُفهم من الحديث النبوي، حيث بعث الطمأنينة في نفوس من حوله، ولفت نظرهم إلى كيانهم وكرامتهم وحرياتهم.

وقد أتى النبي ρ رجل يتقاضاه فأغلظ له، فهمَّ به أصحابه، فقال ρ: **(دعوه فإن لصاحب الحق مقالا)**[2]. فلم يمنعه ρ من حريته في أن يقول ما في نفسه، وأن يطالب بحقه بل أقرَّ له بحقه في القول والتعبير وإبداء الرأي والمطالبة بحقة، لأن عدم سماع الخصم والفجور في وجهه ومنعه من حقه في التعبير عن وجهة نظره، يعتبر استبداداً وانتهاكاً وحجزاً لحريته وحقه، والشريعة الإسلامية ما جاءت إلا لإحقاق الحقوق.

وقال ρ أيضاً: **(لم أُبعث لعاناً وإنما بُعثت رحمة)**[3]. تأكيداً منه ρعلى احترامه وتقديره للإنسان وكرامته واعتبار حريته التي منحه الله إياها، لأن اللعن والسباب إنما يكون– في أغلب الأحيان– من باب الظلم والاستبداد والقهر وذلك يؤدي إلى منع الحرية وانتقاصها وحجزها عن الآخرين، فالرحمة كما وردت في النص السابق هي من مقتضيات الحرية ولوازمها، مما يتفق مع مقصد بعث نبي ورسول الرحمة والحرية.

وقال ρ في معرض حديثه عن مقاصد بعثته وأهدافها: **(إن الله لم يبعثني مُعَنِّتاً ولا متعنتاً، ولكن بعثني مُعلِّماً ميسراً)**[4]. والتعليم من أكبر وأظهر الدلالات على مقصد الحرية والإرادة والاختيار، لأن العلم من دواعي التحرر وطريق لرفض القهر والظلم والإجبار، وبه يستدل الإنسان على خالقه، ويتعرف ما عليه من واجبات فيؤديها، وما له حقوقٍ فيطالب بها، وبه يعرف حدوده فلا يتجاوزها. وبذلك تتحقق الحرية في حياة الإنسان وفي نفسه. وكان ρ داعياً إلى مكارم الأخلاق وأحسنها، والتي هي من أوسع الطرق إلى تحقيق مقصد الحرية في الحياة. فقال: **(إنما بعثت لأتمم مكارم الأخلاق)**[5]. والحرية من لوازم كرم الأخلاق، بل هما

---

[1] النسائي، أحمد بن شعيب بن علي، عمل اليوم والليلة، باب ذكر اختلاف الأخبار في قول القائل سيدنا محمد، برقم: 249، 1/ 250، تحقيق: فاروق حمادة، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط 2، 1406هـ. الألباني، السلسلة الصحيحة، برقم: 1572، 101/1، مكتبة المعارف، الرياض. ب.ط.، ب. ت. قال الألباني: صحيح.

[2] البخاري، صحيح البخاري، كتاب الاستقراض، باب لصاحب الحق مقالا، برقم: 2401، 118/3.

[3] القشيري، صحيح مسلم، كتاب البر والصلة والآداب، باب من لعَنَهُ ...، برقم: 2599، ص: 1045.

[4] نفس المصدر، كتاب الطلاق، باب بيان تخيير امرأته، برقم: 1478، ص: 592.

[5] البيهقي، السنن الكبرى، باب بيان مكارم الأخلاق، برقم: 21301، 10/ 191. الألباني، السلسلة الصحيحة، برقم: 45، 1/ 112. قال الألباني: حديث صحيح.

صنوان، وعليه فإن صاحب الخلق الكريم لا بد أن يتطلع للحرية، ويسعى إليها ويأبى نقيضها. وقد كان الرسول ρ مبعوثاً من عند الله Y لمقصد تحقيق العدالة والرحمة والحرية للناس جميعاً، حيث قال ρ: **(بعثت إلى الأحمر والأسود)**[1]. وقال الله Y مؤيداً ذلك المقصد: **{وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا كَافَّةً لِّلنَّاسِ}**[2]. وبذلك يتم وصول رسالة الخير والهداية والحرية لكل الناس في كل زمان ومكان، حتى يتحرر الخلق جميعاً من أوثان الشرك والظلم والطغيان وأرجاسه، وينعمون بفضل الله ورحمته.

وقد كان ρ من أشد المحرضين على الالتزام والتمسك بالحرية، وبيان أهميتها وتتبع الوسائل التي تؤدي إلى تحصيلها؛ من أجل أن يصح الإيمان ويظهر في حياة الإنسان، وتبرز شخصية المؤمن الصادق الحر الذي لا يخشى في الله لومة لائم فقال في ذلك: **(إن الناس إذا رأوا الظالم فلم يأخذوا على يديه أوشك أن يعمهم الله بعقاب)**[3]. ويُستدل من ذلك أن وجود القدرة على تغيير المنكر مع عدم القيام بذلك، هو طريق وسبب لوقوع عقوبة الله وعذابه. وإن عدم التغيير مع وجود القدرة على ذلك منبعه الظلم والاستبداد وكبت الحريات والخوف من الطغاة والحكام والمتنفذين، أو من أجل الحفاظ على المصالح والمنافع في ظل مثل هذه الظروف؛ وذلك مما تأباه وترفضه الشريعة الإسلامية على لسان نبي الرحمة والحرية. ويقول ρ راسماً وموضحاً طريق الحرية ودالاً عليه: **(إن من أعظم الجهاد كلمة عدل عند سلطان جائر)**[4]. ولا يمكن أن تقال مثل هذه الكلمة إلا في جو تكون قد ملأته الحرية والعدل والقسط، أو من صاحب نفس حُرةٍ مؤمنةٍ لا يخشى في الله لومة لائم.

وأما عن نُصرة الحق في كل الظروف والأوقات، والتحرر من تبعات المصالح الضيقة والعصبية البغيضة، فيقول ρ موجهاً ومبيناً: **(انصر أخاك ظالماً أو مظلوماً، فقال رجل: يا رسول الله أنصره إذا كان مظلوماً، أفرأيت إذا كان ظالماً كيف أنصره، قال: تحجزه أو تمنعه من الظلم فإن ذلك نصره)**[5]. وهذا الفهم العميق الدقيق لمسألة النُّصرة لا يصدر إلا عن فكرٍ تَحَرَّرَ من كل قيود العصبية والمصالح الضيقة، واتَّجَهَ إلى الحق حيثما كان. ويقول ρ محرضاً

---

[1] ابن حبان، صحيح ابن حبان بترتيب ابن بلبان، كتاب التاريخ، باب الحوض والشفاعة، برقم: 6462، 14/ 375. حديث صحيح.

[2] سورة سبأ، الآية: (28).

[3] السجستاني، أبو داود سليمان بن الأشعث، سنن أبي داود، كتاب الملاحم، باب الأمر والنهي، برقم: 4338، ص: 473، بيت الأفكار الدولية، الرياض، ب.ط.، ب. ت. قال الألباني: حديث صحيح.

[4] سبق تخريجه، ص: 61

[5] البخاري، صحيح البخاري، كتاب الإكراه، باب يمين الرجل لصاحبه أنه أخوه إذا خاف القتل، برقم: 6925، 22/9.

وداعياً لالتزام مبدأ الحرية وتطبيقه، وعدم كتمان كلمة الحق خشية الناس ومهابتهم: **(ألا لا يمنعن رجلاً هيبة الناس أن يقول بحق إذا علمه)**[1]. وهذا دليل آخر من بين أدلة كثيرة يصعب حصرها على مقصد الحرية في الشريعة الإسلامية عامةً وفي سنة وحياة ومسيرة المصطفى ρ خاصة. فهذه دعوة صريحة لرفض سياسة الخوف والقهر وتكميم الأفواه عن قول الحق.

وليس أدل على أهمية وجود الحرية في الحياة من قوله ρ: **(من رأى منكم منكراً فليغيره بيده، فإن لم يستطع فبلسانه، فإن لم يستطع فبقلبه، وذلك أضعف الإيمان)**[2]. فهل يمكن تنفيذ أمر الرسول ρ بالقيام بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في ظل وجود الظلم والاستعباد والقهر، ونحن نرى أن الظلم يمارس من الفئات القوية المتنفذة في جميع أقطار الأرض تقريباً، إضافة إلى عالمنا العربي والإسلامي. إن ظاهر الأمر الذي يتمثل في بطش الدول والحكومات والمؤسسات الأمنية في العالم، يوحي بعدم القدرة على قول الحق أو الدعوة إليه، أو صعوبته وهذا صحيح، ولكن هنا في هذا الميدان وفي هذه الظروف التي توحي باليأس، تبرز القلوب والنفوس المؤمنة الصادقة التي رضعت الحرية وفهمت معناها وتشوَّفت إليها، للقيام بما كلفها الله به من مهمات ومسئوليات جسام، دون أن يخشى أصحابها في الله لومة لائم.

ولنا في رسولنا ρ القدوة الحسنة والنبراس المضيء، حيث مارس مبدأ الحرية فكراً وقولاً وعملاً من خلال مواقف كثيرة خلال حياته، يصعب حصرها لكثرتها. ويظهر ذلك بكل وضوح بجمع وضم الأحاديث النبوية التي وردت في هذا الشأن من خلال عدل ورحمة النبي ρ وحرصه على كرامة الإنسان وحريته، مما يُثبت ويدلل على أن الحرية من مقاصد هذه الشريعة الغرّاء.

المطلب الثالث: مقصد الحرية عند الصحابة الكرام.

لم يكن مقصد الحرية في حياة صحابة رسول الله أقل شأناً وظهوراً منه في حياة الرسول ρ كيف لا وهو المعلم والمربي والداعي والمحرض الأول بعد كتاب الله الكريم على ذلك، وعلى هديه تعلموا وتربوا.

يقول النبي ρ: **(المؤمن القوي خير وأحب إلى الله من المؤمن الضعيف وفي كلٍ خير، احرص على ما ينفعك، واستعن بالله، ولا تعجز)**[3]. فكان أصحابه على قدرٍ كبيرٍ من القوة

---

[1] القزويني، سنن ابن ماجه، كتاب الفتن، باب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، برقم: 4007، 1328/2. قال الألباني : حديث صحيح.

[2] سبق تخريجه، ص: 61.

[3] القشيري، صحيح مسلم، ، كتاب القدر، باب في الأمر بالقوة وترك العجز، برقم: 2664، ص: 1069.

والهمة العالية في نفوسهم، فقد كانوا يقدمون أرواحهم رخيصة في سبيل الله وإعلاء كلمته، جاعلين قرارهم وكلمتهم بيدهم وملك أمرهم، فقد عاش الكثير منهم ظروفاً قاسيةً اتسمت بالظلم والقهر والاستبداد، وما أن بزغ نور الخلاص والحرية حتى رأيتهم أول المؤيدين وفي طلائع المتَّبعين. وبذلك تمتعوا بمزايا افتقدتها الأمة في وقتها الحاضر– نرجو الله العظيم أن يعيدها لها– وإن دل هذا على شيء فإنما يدل على تشوفهم الشديد للحرية ورغبتهم فيها.

كان أبو بكر الصديق τ خليفة رسول الله ρ ينفق ماله وعمره في سبيل الله ومرضاته ، وهو الذي ظهرت فيه جميع الخصال والشمائل الطيبة، وهو الذي صاحَبَ الرسول في مشواره العظيم من دعوةٍ وهجرةٍ وجهادٍ وبِرٍ وتقوى، وهو الحُر صاحب الخلق المستقيم والفضل العميم.

وعليه فقد تحررت نفسه من البخل والشح والحرص على الدنيا ومن كل الجبابرة والطواغيت، فبذل كل شيء لله Y ومثل هذه الشمائل لن تتأتى لنفسٍ إلا للتي ذاقت حلاوة طعم الحرية وأيقنت عظيم شأنها.

علم أبو بكر بأن بلالاً يعذب من أجل إيمانه بالله، فلفصرف إلى منزله فأخذ مبلغاً من ذهب ومضى به إلى أمية بن خلف، فقال له: أتبيعني بلالاً؟ قال: نعم، فاشتراه منه بخمس أواقٍ من ذهب وقيل بسبعٍ، وقيل بتسعٍ، وحرره من أجل الله[1] فقال: المشركون ما فعل ذلك أبو بكر ببلالٍ إلا لِيَدٍ كانت لبلالٍ عنده[2].

فأنزل الله تعالى قرآنا يُتلى إلى يوم القيامة في حق أبي بكر τ ودليلاً على أنه لم يحرر بلالاً من الظلم والعبودية إلا لوجه الله، فقال Y: **{وَسَيُجَنَّبُهَا الْأَتْقَى الَّذِي يُؤْتِي مَالَهُ يَتَزَكَّى وَمَا لِأَحَدٍ عِندَهُ مِن نِّعْمَةٍ تُجْزَى إِلَّا ابْتِغَاء وَجْهِ رَبِّهِ الْأَعْلَى وَلَسَوْفَ يَرْضَى }**[3].

وكان أبو بكرٍ أول خطيب في الإسلام يصدع بالحق والحرية في وجه العتاولة الطغاة الذين لا يرعون حرمة ولا حَقاً. فعند بداية إسلامه ألحَّ على الرسول ρ في الظهور على أهل مكة، فقام خطيباً في الناس، فثار المشركون وضربوه ضرباً شديداً، حتى ما يُعرف وجهه من أنفه، ولما استيقظ من آلامِهِ كان أول ما قال: "ما فعل رسول الله؟"[4].

---

[1] النووي، يحيى بن شرف، تهذيب الأسماء واللغات، 136/1، دار الكتب العلمية، بيروت- لبنان.

[2] الشربيني، محمد بن أحمد، تفسير السراج المنير، 4/ 400، دار الكتب العلمية، بيروت.

[3] سورة الليل، الآيات: (17- 21).

[4] الأصبهاني، أحمد بن عبد الله بن إسحاق بن مهران، معرفة الصحابة لأبي نعيم، برقم: 7916، 6/ 3491، تحقيق: عادل بن يوسف العزازي، دار الوطن للنشر، الرياض- السعودية، ط1، 1419هـ- 1998م.

ابن عساكر، علي بن الحسن بن هبة الله بن عبد الله، تاريخ دمشق، 24/ 401، تحقيق: محب الدين العمروي، دار الفكر، لبنان- بيروت، 1415هـ- 1995م. ب. ط.

وعليه يظهر لنا أن همَّ الرجل وفكره لم يكن إلا على الدين الذي كان سبباً في حريته وحرية الكثيرين، من الظلم والاستبداد بكل أنواعه، التي كان يعاني منها البشر، وعلى رمز هذا الدين المتمثل في شخص رسول الحرية محمد ρ.

ولما اشتد البلاء على المسلمين في بداية الأمر عرض عليه ابن الدغنة[1] أن يحميه ويكون في جواره فقبل أبو بكر بذلك، على أن لا يصلي أو يقرأ القرآن إلا في داره، لأنهم اعتبروا أن صلاته وقراءته للقرآن إيذاءً لهم وتحريضاً لأبنائهم ونسائهم على اتباع الإسلام، فرضي أبو بكر بهذه الشروط، وبعد فترة بدا له غير ذلك، ووجد أن هذا الأمر يُمثل حالةً من الذل والاستكانة التي يرفضها، وتأباها نفسه الحرة، وأن ذلك انتقاص من كرامته وحجز لحريته فردَّ عليه جواره[2]. واختار جوار الله وحمايته رغم أذى الكفار الشديد له، فكان بذلك نموذجاً عملياً صادقاً على الحرية ودعوةً إليها رغم ما يلاقيه من استبداد وظلم.

والمواقف التي مارسها الصحابة ψ والتي تدل على حُسن التصرف والحرية والقدرة على تجاوز الأزمات وإدارتها أكثر من أن تحصى.

فبعد انتقال الرسول ρ إلى الرفيق الأعلى اجتمع المهاجرون والأنصار في سقيفة بني ساعدة لاختيار خليفة له، وبعد نقاشٍ طويلٍ وحوارٍ عريضٍ، وآراءٍ كثيرةٍ، وأخذٍ وردٍ بين الطرفين، حيث رأى كل فريق أنه الأحق بالخلافة، فالأنصار هم أهل الدار والأكثرية، والمهاجرون هم السابقون والأهل والعشيرة، حتى وصل الأمر ببعضهم أن قالوا باقتسام الحكم[3]، على أن يكون من كل طرف أمير، **(... منا أمير ومنكم أمير...)**[4]. غير أنه لم يقبل أحد بذلك خشية الانقسام، حتى تم الاتفاق على اختيار أبي بكر τ خليفةً للمسلمين. "واتفق الصحابة ψ على بيعة الصديق، ثم بايع الناس أبا بكر τ بيعة العامة بعد بيعة السقيفة"[5].

إن هذا الأمر لم يكن ليتم بهذه الكيفية دون وجود الحرية والتي تمثلت من خلال عرض الآراء ووجهات النظر والنقاش والحوار والحُجج، واحترام الآخر ورأيه وقد كان كل ذلك

---

[1] هو ربيعة بن رفيع بن أهبان بن ثعلبة بن ضبيعة بن ربيعة بن يربوع بن سماك بن عوف بن امرئ القيس السلمي. كان يقال له: ابن الدغنة. وهي أُمُّهُ فغلبت عليه ويقال: اسمها لدغة. شهد حنيناً ثم قدم على رسول الله- صلى الله عليه و سلم- في بني تميم، وهو قاتل دريد بن الصمة. ابن عبد البر، الاستيعاب في معرفة الأصحاب، ص: 332، تخريج عادل مرشد، دار الإعلام، عمان- الأردن، ط1، 1423هـ- 2002م.

[2] البخاري، صحيح البخاري، كتاب الحوالة والكفالة، باب جوار أبي بكر في عهد النبي، برقم: 2297، 3/ 96.

[3] الأنصاري، عبد الحميد إسماعيل، الشورى وأثرها في الديمقراطية، ص: 81، دار الفكر العربي، القاهرة، 1416هـ- 1996م. ب. ط.

[4] البخاري، صحيح البخاري، كتاب فضائل الصحابة، باب فضل أبي بكر، برقم: 3668، 6/5.

[5] الطبري، تاريخ الطبري، 2/ 238. ابن كثير، البداية والنهاية، 5/ 269..

ضمن إطار الشريعة والمصلحة العامة للأمة، فكان ذلك خير دليل وأكبر وأصعب اختبار أثبت فيه الصحابة خاصة والمسلمون عامة على أهليتهم للتشاور والحوار، ومناقشة الآراء وحسن إدارة الأزمات، وتولي دفة القيادة بمسئولية منقطعة النظير في تلك الفترة الحرجة خاصةً، أي بعد وفاة النبي مباشرةً والقدرة على توظيف حرية الفكر والرأي والقول والمعارضة، التي تعلموها من النبي الكريم عليه الصلاة والسلام.

وفي أول خطبة للخليفة الصديق τ قال: **(إني قد وليت عليكم ولست بخيركم، فإن أحسنت فأعينوني وإن أسأت فقوموني، الصدق أمانة والكذب خيانة والضعيف فيكم قوي عندي حتى أريح عليه حقه إن شاء الله، والقوي فيكم ضعيف حتى آخذ الحق منه إن شاء الله ...، وأطيعوني ما أطعت الله ورسوله، فإذا عصيت الله ورسوله فلا طاعة لي عليكم)**[1]. وإن دلت مقالة الخليفة الراشد على شيء، فإنما تدل على مساواته لنفسه بالرعية التي استُرعي عليها من الله Y، وطلبه لمعونتهم ورأيهم وتصويبهم له عند الخطأ، وإقراره بنصرة الضعيف وردع الظالم، وما ذلك إلا الرحمة والمسئولية والحرية بكل معانيها وأشكالها، وتعليم المسلمين درساً من دروسٍ كثيرة في الحرية والحكم والقيادة. وعليه فإن من يطلب الرأي والمشورة والنصيحة من رعيته، يكون بذلك قد أقر لهم قدراً كبيراً من الحرية والقدرة على التعبير والانتقاد، وعليه أن يستمع ويتقبل جميع الآراء والانتقادات ويناقشها مع رعيته، وما ذلك إلا الحرية في أجمل معانيها وأصدقها. وهذه دعوة إلى كل من ولي للناس أمراً، أن يتقي الله ولا يشرع من القوانين والأوامر ما يراه أو يحلو له دون الرجوع إلى الله ولرسوله ولما يُصلح أحوال الأمة.

وكان τ يتمتع بالأخلاق العالية سواءً في الحرب أم في السلم، فكان إذا ما أراد أن يبعث بعثاً أو يرسل جيشاً، يوصيهم وقادتهم بالتزام تعاليم الإسلام وأخلاقه، فقد أوصى يزيد بن أبي سفيان وكان أميراً على جزء من الجيش، بكلام يدل دلالةً واضحةً على احترام الحريات والعقائد والمِلْكيات والحقوق والكرامة الإنسانية بشكل عام، فقال له: **(وإني موصيك بعشر، لا تقتلنّ امرأة ولا صبياً، ولا كبيراً هرماً، ولا تقطعنَّ شجراً مثمراً ولا تُخربنّ عامراً ، ولا تعقرنّ شاةً ولا بعيراً إلا لمأكلة، ولا تحرقنّ نخلاً ولا تغرقنّه، ولا تغلل ولا تجبُن)**[2]. ويستدل من هذه الوصية أن الشريعة الإسلامية، تضمن حياة البشر وتكفل حقوقهم وحرياتهم، في السلم

---

[1] سبق تخريجه، ص: 35.

[2] الأصبحي، مالك بن أنس أبو عبد الله، الموطأ، برقم: 1627، 3/ 636، تحقيق: محمد مصطفى الأعظمي ، مؤسسة زايد بن سلطان آل نهيان، أبو ظبي- دولة الإمارات، ط1، 1425هـ - 2004م. ابن الملقن، البدر المنير في تخريج الأحاديث والآثار الواقعة في الشرح الكبير،9/ 130.

والحرب على حد سواء، وإن دل ذلك فإنما يدل على أن هذه الشريعة قصدت الحفاظ على حريات الناس وكرامتهم وحقوقهم المادية والمعنوية، في كل الأحوال والظروف.

وأما بخصوص المسألة الخطيرة والتي كادت تودي بالأمة الإسلامية جمعاء، ألا وهي قضية الردة والمرتدين، فقد ألقت هذه المعضلة بظلالها الثقيلة على المسلمين، مما أدى إلى خلافاتٍ ونقاشاتٍ ومشاوراتٍ وحواراتٍ شديدة كادت تعصف بالجميع، فهناك الآراء والآراء المعارضة، وبعد سجالٍ عجيبٍ غريبٍ اتفق القوم واستقر رأيهم على علاج القضية وقتال هؤلاء المارقين. وإن دل ذلك على شيء فإنما يدل على القدرة على اتخاذ القرارات ومناقشتها والتحاور حولها حتى في أصعب الظروف، من خلال المساحة الفسيحة من الحرية واحترام تعدد الآراء التي كان يتمتع بها الصحابة ψ.

وأما أمير المؤمنين عمر الفاروق τ فلم يكن يقبل الضيم أو الظلم فقد كان حُراً مقداماً، بل كان يسارع دائماً إلى إحقاق الحق ورفض التعدي ونصرة المظلوم، كان دائم التفكير في عِظَمِ المسئولية التي حملها، دائم الخوف والخشية من الله، متخوفاً أن يقصِّر في أداء الأمانة، متفقداً لأحوال رعيته، وكان كثير الوقوف مع نفسه بقصد تذكيرها ومحاسبتها، يتقبل النقد بل ويطلب من رعيته أن يذكروه إن أخطأ، ويقوِّموه ويرشدوه إلى الصواب، ولا يتفق وجود هذه الشمائل وما شابهها إلا في إنسان ترسخت عنده أخلاق الرحمة والعدل والحرية والمساواة والأنفة ورفض الظلم والاستبداد، وشخصية الفاروق τ نموذج للشخصية الحرة، والمواقف الدالة على ذلك كثيرة نذكر بعضاً منها على سبيل المثال.

عن عبد الله بن مسعود [1] τ قال: **(ما زلنا أعزة منذ أسلم عمر)[2].** كيف لا يعزهم الله وهم المؤمنون الصادقون الذين لم يقبلوا الذل والاستكانة، كما وأن العزة مظهر من مظاهر الحرية

---

[1] عبد الله بن مسعود (000 - 32 هـ = 000 - 653 م) هو: عبد الله بن مسعود بن غافل بن حبيب الهذلي، أبو عبد الرحمن: صحابي ومن أكابرهم، فضلا وعقلا، وقربا من رسول الله ρ وهو من أهل مكة، ومن السابقين إلى الاسلام، وأول من جهر بقراءة القرآن بمكة. وكان خادم رسول الله الامين، وصاحب سره، ورفيقة في حله وترحاله وغزواته، يدخل عليه كل وقت ويمشي معه. نظر إليه عمر يوما وقال: وعاء مُلئ علما. وولي بعد وفاة النبي ρ بيت مال الكوفة. ثم قدم المدينة في خلافة عثمان، فتوفي فيها عن نحو ستين عاما. وكان قصيراً جداً، يكاد الجلوس يوارونه. وكان يحب الإكثار من التطيب. فإذا خرج من بيته عرف جيران الطريق أنه مر، من طيب رائحته. له 848 حديثاً. ابن حجر، الإصابة في تمييز الصحابة، 4/ 233. الزركلي، الأعلام، 4/ 137.

[2] البخاري، صحيح البخاري، كتاب مناقب الأنصار، باب إسلام عمر، برقم: 3863، 48/5.

والكرامة التي كان يتمتع بها أصحاب النبي ψ. وفي ذلك يقول Y: **{ وَلِلَّهِ الْعِزَّةُ وَلِرَسُولِهِ وَلِلْمُؤْمِنِينَ وَلَكِنَّ الْمُنَافِقِينَ لَا يَعْلَمُونَ }**[1].

ولما أسلم عمر بن الخطاب τ ولم تكن تعلم قريش بإسلامه، أتاه جميل بن معمر الجُمحي، فقال: **(يا جميل إني قد أسلمت، فما رد عليه كلمة حتى قام عامداً إلى المسجد ، فنادى أندية قريش فقال: يا معشر قريش إن ابن الخطاب قد صبأ، فقال عمر: كذب ولكني أسلمت وآمنت بالله وصدَّقت رسوله، فثاوروه فقاتلهم حتى ركدت الشمس على رؤوسهم حتى فتر عمر وجلس، فقاموا على رأسه، فقال عمر: افعلوا ما بدا لكم فوالله لو كنا ثلاث مئة رجل لقد تركتموها لنا أو تركناها لكم)**[2]. إن قوة وثبات وشجاعة رد الفاروق، لهو تعبير صريح عن الصدق والجرأة والمسئولية في اتخاذ القرار، رغم صعوبة الظروف من ضعف المسلمين وقوة الكفار، فاختياره النابع من إرادته ومن نفسه الأبية التي تحملت المسئولية، يدلل على الحرية التي غرستها الشريعة الإسلامية في نفوس هؤلاء النفر من الناس الذين أعز الله بهم دينه ونصر بهم نبيَّه.

ويوم جاءه خبر فتح القادسية، قام في الناس فقرأ عليهم الفتح وقال: **(إني حريص على ألا أدع حاجة إلا سددتها ما اتسع بعضنا لبعض فإذا عجز ذلك عنا تأسَّينا في عيشنا حتى نستوي في الكفاف، ولوددت أنكم علمتم ما في نفسي مثل الذي وقع فيها لكم، ولست معلمكم إلا بالعمل، إني والله ما أنا بملك فأستعبدكم، وإنما أنا عبد الله عَرَض عليَّ الأمانة – أي الأموال التي جاءت من القادسية– فإن أبيُتها ورَدَدْتُها عليكم واتَّبعْتُكُم حتى تشبعوا في بيوتكم وتَرْوَوْا سَعِدْتُ، وإن أنا حملتها واستتبعتُها إلى بيتي شقيت، ففرحت قليلاً وحزنت طويلاً)**.[3] ومن خلال كلام الفاروق تظهر لنا شخصيته الحريصة على إسعاد رعيته، وعدم استعبادهم، بل مراعاة كرامتهم وحرياتهم، وعدم تعلق نفسه بالأموال والأشياء، بل إن نفس الفاروق τ قد تحررت من الطمع والبخل وحب الدينار والدرهم، وما كان ذلك إلا من خلال الشريعة الإسلامية التي تقصد تحرير النفوس من كل الطواغيت ماديةً ومعنويةً، وقد كان النبي محمد ρ قدوته حين قال: **(تعس عبد الدينار والدرهم)**[4].

---

[1] سورة المنافقين، الآية: (8).

[2] ابن حبان، صحيح ابن حبان، كتاب إخباره ρ عن مناقب الصحابة، باب إسلام عمر، برقم: 6879، 15/ 302. قال شعيب الأرنؤوط: إسناده قوي.

[3] الطبري، تاريخ الطبري، 3/ 584.

[4] سبق تخريجه، ص: 25.

وكان عمر τ صاحب نظرٍ ثاقبٍ، يقدِّر حياة الإنسان ولا يقبل بإلقاء رعيته في التهلكة. فبينما كان قد خرج إلى أرض الشام ليتفقد أحوال الرعية، حتى سمع أن الطاعون قد وقع هناك وتحديداً في عمواس، وبعد التشاور مع الصحابة ψ استقر الرأي على عدم الدخول إلى تلك المنطقة، فقال أبو عبيدة بن الجراح: **(أفراراً من قدر الله؟ فقال عمر: لو غيرك قالها يا أبا عبيده، نعم، نفرُّ من قدر الله إلى قدر الله)** [1]. وجاء عبد الرحمن بن عوف وكان غائباً، فقال: إن عندي من هذا علماً (أي عن الطاعون) سمعت رسول الله ρ يقول: **(إذا سمعتم به بأرضٍ فلا تقدموا عليه، وإذا وقع بأرض وأنتم بها فلا تخرجوا فراراً منه)** [2]. وعليه نلاحظ أن رأي الفاروق τ قد اتفق مع هدي المصطفى ρ دون أن يكون عنده علم بذلك، وهذه دلالة من الدلالات الكثيرة على حرية رأيه وفكره وحرصه على الأمة ومراعاته للمصلحة العامة والجرأة في قول الحق، حتى لو تعرض للاتهام من أصحابه بأنه يفر من قدر الله، وتلك هي الحرية التي لا يخشى صاحبها ملامة اللائمين إذا كان على الحق والصواب.

وقام عمر بن الخطاب يوماً خطيباً حريصاً على مصالح أمته ومجتمعه منزعجاً من غلاء المهور راغباً في تخفيف الأعباء على من هم بحاجةٍ للزواج و قال: **(لا تُغالوا في صُدُق النساء فإنه لا يبلغني عن أحد ساق أكثر من شيء ساقه النبي ρ أو سيق إليه، إلا جعلت فضل ذلك في بيت المال، ثم نزل، فعرضَت له امرأة من قريش فقالت: يا أمير المؤمنين كتاب الله أحق أن يُتَّبع أو قولك، قال: بل كتاب الله، بم ذاك: إنك نهيت الناس آنفا أن يُغالوا في صدق النساء، والله عز وجل يقول في كتابه: { وَآتَيْتُمْ إِحْدَاهُنَّ قِنطَاراً فَلاَ تَأْخُذُواْ مِنْهُ شَيْئاً أَتَأْخُذُونَهُ بُهْتَاناً وَإِثْماً مُّبِيناً }** [3]**. فقال عمر: كل أحد أفقه من عمر، مرتين أو ثلاثا ثم رجع إلى المنبر فقال للناس: إني كنت نهيتكم أن تغالوا في صدق النساء فليفعل رجل في ماله ما شاء)**[4]. ونستدل من هذا الموقف أيضاً على إذعان أمير المؤمنين عمر τ للحق دون أن يكون في ذلك غضاضةً أو حرجاً إن ظهر هذا الحق على لسان غيره من الناس، وتَقَبُّلِ النقد واحترام ما يصدر عن الآخرين وتقديره، حتى لو اختلف ذلك مع ما نرى أنه الصواب، وما كان ذلك إلا من باب الحرية.

---

[1] البخاري، صحيح البخاري، كتاب الطب، باب ما يذكر في الطاعون، برقم: 5729، 7/ 130.

[2] نفس المصدر، كتاب الطب، باب ما يذكر في الطاعون، برقم: 5729، 7/ 130.

[3] سورة النساء، الآية: (20).

[4] الطحاوي، أبو جعفر أحمد بن محمد، شرح مشكل الآثار، 13/ 57، تحقيق: شعيب الأرناؤوط، مؤسسة الرسالة، لبنان- بيروت، 1408هـ- 1987م. وقال ابن كثير في تفسير القرآن العظيم، 243/2، إسناده جيد قوي.

وكان عمر يقول: **(أبو بكر سيدنا وأعتق سيدنا). يعني بلالاً**[1]. وهذا يعني أن الحرية الحقيقية في أفضل معانيها وأشكالها، أن تطلب الحرية لنفسك ولغيرك على حدٍ سواءٍ، فقد رفعت هذه الشريعة بلالاً العبد الحبشي، من تحت العبودية إلى مرتبة السيادة والحرية.

وقد كانت الحرية والحقوق مكفولة في عهد الفاروق لجميع رعايا الدولة بغض النظر عن معتقدهم أو انتمائهم. يروى أن عمر τ مَرَّ بشيخٍ كبيرٍ من أهل الذِّمّة يسأل على أبواب المساجد فقال: **(ما أنصفناك أن كنا أخذنا منك الجزية في شبيبتك، ثم ضيعناك في كبرك، ثم أجرى عليه من بيت المال ما يصلحه)**[2]. ووضع عنه الجزية وعن أمثاله، وقد كتب إلى عماله معمّماً عليهم هذا الأمر[3]. ويستدل من موقف الفاروق، عدالته وقدرته الفائقة على الاطلاع بمهامه وتحمله لمسئولياته، وقيامه على أمور رعيته وعدم إهمال أي فرد فيها، أما الإنصاف الذي ذكره في قوله τ فيندرج في باب الحرية وحفظ الحقوق، وتفصيل ذلك أن الحرية تتكون من جانبين: الحقوق والواجبات، وعليه فمن حق الذي أدى ما عليه من واجبات، أن يتمتع بحقوقه كاملة، وتلك هي الحرية المقصودة في الشريعة الإسلامية، والتي تقر وتكفل حقوق جميع الأطراف، وليس حقوق جهة وإهمال حقوق غيرها.

وهذه مقولة عمر بن الخطاب الشهيرة، والتي ستبقى شعلة ومناراً يستنير بها أحرار العالم إلى أن يشاء الله Y والتي قالها في موقف كان لا بد أن يقولها فيه انتصاراً للحرية والكرامة الإنسانية في وجه واليه على مصر عمرو بن العاص وابنه، عندما ضرب ابن الأمير المواطن القبطي بسبب فوزه عليه في السباق: **(مُذْ كم تعبدتم الناس وقد ولدتهم أمهاتهم أحرارا)**[4]. مذكِّراً بأن الحرية لا تُمنح من أحد لأحد أو على حساب أحد، لكنها هبة الله منحها للبشر كافة.

ومن مواقف الصحابة الكثيرة التي تدلل على حريتهم في أنفسهم والسعي في طلبها لغيرهم أيضاً، وحرصهم على المصلحة العامة للأمة، وعدم الالتفات إلى النفس بل إهمالها في سبيل مصلحة الأمة. نذكر عثمان بن عفان τ لمّا حاصره قاتِلُوه، فقد أشار عليه البعض بأن

---

[1] البخاري، صحيح البخاري، كتاب فضائل الصحابة، باب مناقب بلال، برقم: 3754، 5/ 27.

[2] المتقي الهندي، كنز العمال، كتاب الجهاد، باب في أحكام الجهاد، برقم: 11477، 4/ 498. الزيلعي، جمال الدين أبو محمد عبد الله بن يوسف بن محمد، نصب الراية لأحاديث الهداية، كتاب السير، باب الجزية، برقم: 4، 3/ 453، تحقيق: محمد عوامة، مؤسسة الريان، بيروت- لبنان/ دار القبلة للثقافة الإسلامية، جدة- السعودية، ط1، 1418هـ- 1997م. وعزاه الزيلعي لابن زنجويه، حميد، كتاب الأموال، 1/ 163، برقم: 165، تحقيق: شاكر ذيب فياض، مركز الملك فيصل للدراسات الثقافية.ب. ت. ب. ط.

[3] ابن قيم الجوزية، محمد بن أبي بكر أيوب الزرعي، أحكام أهل الذمة، 161/1، تحقيق: يوسف البكري وشاكر العاروري، دار ابن حزم، الدمام، بيروت، ط1، 1418 هـ- 1997م.

[4] سبق تخريجه، ص: 29.

يهرب من وجه خصومه أو يخرج عليهم ويقاتلهم، فأبى إلا أن يحافظ على كرامة المسلمين ودمائهم وقال: **(... لن أكون أول من خلف رسول الله ρ في أمته بإهراق ملء محجم دم بغير حق)**[1]. وهذا نمط آخر من أنماط الحرية والقدرة على اتخاذ القرارات المصيرية في الأوقات الحالكة والصعبة، وموقف الخليفة وكلامه يدل على حرصه الشديد ومحافظته على أرواح المسلمين وصيانة دمائهم وأنفسهم، وحريتهم وحقهم في الحياة، رغم أن حياته كانت في خطر بسببهم، وما ذلك إلا حفظاً لحقوق رعيته، والأنفس التي أمر الله بحفظها وصيانتها وكفالتها.

عثمان τ هو الذي أنفق من ماله الخاص في بئر رومة، وجعله سبيلاً ليشرب منه المسلمون، وهو الذي دفع جزءاً كبيراً من لوازم جيش العسرة وتجهيزه ، عندما عجز المسلمون عن تجهيز ذلك الجيش. وقال النبي ρ في ذلك: **(من يحفر بئر رومة فله الجنة، فحفرها عثمان وقال: من جهز جيش العسرة فله الجنة، فجهزه عثمان)**[2]. يستدل من هذه الحادثة، تحرر الخليفة من عبودية المال ورِقِّهِ وشهوته، وتَوَجُّهِهِ وحرصه على المصالح العامة للأمة، فالكرم والبذل والعطاء وتحمل المسئولية، والحرص على المصلحة العامة، كل ذلك من مقتضيات الحرية وأسسها ولوازمها، التي دعت إليها الشريعة الإسلامية وكفلتها.
وأما علي بن أبي طالب τ فقد كان مثالا في التقوى والزهد والتضحية وعلو الهمة وقوة الإرادة وحسن الاختيار القائم على الحرية والمسئولية.

وكان τ متحرراً من حب المال متخوفاً منه، فقد أعطى جميع ما في بيت مال المسلمين وهو يقول: **(يا صفراء، ويا بيضاء، غُرِّي غيري ها، وها) حتى ما بقي منه دينار ولا درهم. ثم أمر بِنَضْحِهِ وصلى فيه ركعتين**[3]. ويستدل مما فعله الخليفة، تحرره من شهوة المال وحُبِّهِ وعبوديته، آخذاً كما أخذ غيره ممن سبقوه بهدي المصطفى ρ حين قال في حق المال ومن تعلق به قلبه: **(تعس عبد الدينار والدرهم)**[4]. هذا المال الذي أمال كثيراً من القلوب

---

[1] البوصيري، أحمد بن أبي بكر بن إسماعيل، إتحاف الخيرة المهرة بزوائد المسانيد العشرة، كتاب الفتن، باب فيما كان في زمن عثمان، برقم: 7370، 7/8، تحقيق: دار المشكاة للبحث العلمي، دار الوطن، الرياض- السعودية، ط1، 1420هـ- 1999م. رواه مسدد واللفظ له، ورواته ثقات. ابن الملقن، البدر المنير في تخريج الأحاديث والآثار الواقعة في الشرح الكبير، 9/ 18.

[2] البخاري، صحيح البخاري، كتاب فضائل الصحابة، باب فضائل عثمان بن عفان، برقم: 3695، 5/ 13.

[3] أبو نعيم، أحمد بن عبد الله الأصفهاني، حلية الأولياء وطبقات الأصفياء، باب على بن أبي طالب، 1/ 81، دار الكتب العلمية، بيروت- لبنان، 1409هـ- 1988م. ب. ط. الكاندهلوي، حياة الصحابة، 259/1.

[4] سبق تخريجه، ص: 25.

والعقول على مر الزمن، وضاعت من خلاله المسئوليات والأمانات التي حمَّلها الله للإنسان عامة وللمسلم خاصة.

وكان τ متحرراً من كل الشهوات حتى شهوة الطعام، فقد أُتي بفالوذج (نوع من الحلويات) فوُضع بين يديه وقال: **(إنك طيب الريح حسن اللون طيب الطعم لكن أكره أن أُعوِّد نفسي ما لم تعتده)**[1].

وعن علي بن الأرقم عن أبيه قال رأيت علياً وهو يبيع سيفاً له في السوق ويقول: **(من يشتري مني هذا السيف فوالذي فلق الحبة لطالما كشفت به الكُرب عن وجه رسول الله ρ ولو كان عندي ثمن إزار ما بعته)**[2]. رغم أن جميع أموال المسلمين كانت بين يديه وتحت أمره، فلم يُلْقِ لها بالاً بل كان يتحاشاها كما يتحاشى الإنسان النار، وما ذلك إلا لتحرره من حب المال وشهوته، ذلك المال الذي أردى ودمر كثيراً من الحكام والزعماء، حيث يستخدمون أموال الأُمَّة ومقدراتها لحسابهم، ولرفاهية أبنائهم ونسائهم وزبانيتهم، والشعوب تغرق في الجوع والفقر والمرض والديون.

دخل ضرار بن ضمرة الكناني على معاوية فقال له معاوية: صف لي علياً، فقال: كان والله بعيد المَدى شديد القوى، يقول فصلاً ويحكم عدلاً، يتفجر العلم من جوانبه وتنطق الحكمة من نواحيه، كان والله كأحدنا، يُدنينا إذا أتيناه، ويجيبنا إذا سألناه، يعظم أهل الدين ويحب المساكين، لا يطمع القوي في باطله ولا ييأس الضعيف من عدله، وكان يقول: **(يا ربنا يا ربنا يتضرع إليه، ثم يقول للدنيا: إليَّ تغرَّرْتِ، إلي تشوَّفْتِ، هيهات هيهات غُري غيري، قد بتَتُّكِ ثلاثا، فعمرك قصير ومجلسك حقير وخطرك يسير، آهٍ آهٍ من قلة الزاد وبُعد السفر ووحشة الطريق)**[3].

ومن الدلالات الواضحة على الحرية في حياة الصحابة ψ ما قاله ربعي بن عامر τ وهو يُخبر رستم– عن سبب قدوم المسلمين إلى بلاده: **(الله ابتعثنا لنخرج من شاء من عبادة العباد إلى عبادة الله، ومن ضِيق الدنيا إلى سعتها، ومن جَوْر الأديان إلى عدل الإسلام فأرسَلَنا بدينه إلى خلقه لندعوهم إليه)**[4].

---

[1] أبو نعيم، أحمد بن عبد الله الأصفهاني، حلية الأولياء وطبقات الأصفياء، باب على بن أبي طالب 1/ 81. الكاندهلوي، حياة الصحابة، 3/ 134.

[2] نفس المصدر، 1/ 83. ابن الجوزي، عبد الرحمن بن علي بن محمد، صفة الصفوة، 318/1، تحقيق: محمود فاخوري، ومحمد قلعجي، دار المعرفة، بيروت- لبنان، ط2، 1399هـ- 1979م.

[3] أبو نعيم، حلية الأولياء، 1/ 84- 85. ابن عساكر، تاريخ دمشق، 24/ 401.

[4] سبق تخريجه، ص: 64.

إن هذه المواقف السالفة، لتدل دلالة لا تقبل الشك على إخلاص الصحابة ψ وتحررهم من كل أنماط العبودية والرق وقيودهما، سواءً أكان رقاً للمال أو للنفس والشهوة أو الطواغيت، وتدل كذلك على استجابتهم المباشرة لأمر الله ورسوله، ولما فيه مصلحة الأمة ونفعها في الحاضر والآجل.

والحرية في مفهوم الصحابة ψ تعني تحرر النفس الإنسانية وانعتاقها من الخضوع للعباد، ووجوب توجهها وخضوعها لله وحده، وبذلك ترتفع النفس وتسمو عن كل هوى أو شهوة أو خضوع لظالم أو طاغية مستبد. وقد تمثلت وترسخت هذه الأوصاف عن الحرية ومعانيها وأشكالها في حياة الصحابة عامة ψ.

ومن خلال استقراء الآيات الكريمة والأحاديث الشريفة وأعمال الصحابة الكرام وإضافة هذه الأدلة إلى بعضها البعض، يتبين بشكل جليٍ بأن الحرية مقصودة مكفولة في الشريعة الإسلامية للناس بشكل عام دون تمييز أو تفريق بسبب عقيدة أو عرق أو نسب، ولا يؤثر في هذا المقصد، فَقْر فقير أو غِنى غَنِي.

ونسأل الله العظيم في عليائه، أن يرزقنا من الأسباب والوسائل ما يمكننا به من تطبيق أوامره Y والسير على سنة النبي محمد ρ وعلى هدي صحابته الكرام ψ والتحرر من كل ما يكون سبباً في استرقاق أنفسنا أو ظلمها أو تسلُّط أي طاغوت عليها

المبحث الثاني: الحريات في الشريعة الإسلامية وضوابطها.

تتعدد الحريات في الشريعة الإسلامية، وتتجلى في أفضل صورها ومعانيها الحقيقية في علوِّ هِمَّةِ صاحبها، وتَوَجُّهِهِ إلى أفضل الأمور ومعاليها، وبذلك يكون سيداً في نفسه قائداً وضابطاً لها، لا تتحكم فيه شهوة ولا هوى، ولا ينفذ إليه الذل أو الهوان أو الاستكانة، فيكون حراً أبياً، يشعر بقيمة غيره وكيانه، كما يحس ويشعر بنفسه، ولا يمكن للحريات بجميع أشكالها وأوصافها وتقسيماتها المتنوعة، سواءً أكانت عقائديةً أم فكريةً أم اجتماعيةً أم سياسيةً أم شخصيةً فرديةً، أن تتحقق بشكل صحيح في ظل التبعية أو الخضوع والظلم أو القهر والاستبداد من قِبَل مجتمع أو أمة لأخرى أو فرد لآخر. وعليه لا بد للمسلم خاصة وللإنسان عامة من امتلاك زمام أمره وسيادة قراره، ورفض الظلم والوصاية والتبعية العمياء، تنفيذاً لأمر الله Y: **{وَلاَ تَرْكَنُواْ إِلَى الَّذِينَ ظَلَمُواْ فَتَمَسَّكُمُ النَّارُ وَمَا لَكُم مِّن دُونِ اللّهِ مِنْ أَوْلِيَاء ثُمَّ لاَ تُنصَرُونَ}**[1]. ولا يجوز أن يُفهم معنى الحرية على أنها إمكانية أن يعمل الشخص كل ما

[1] سورة هود، الآية: (113).

يريد حسب رغباته وشهواته وإرادته. وعليه لا بد لهذه الحريات المتعددة في معانيها، أن تنضبط بضوابط عامة. ومن هذه الضوابط:

1- تقوى الله وخشيته واتباع أوامره Y.

2- العفة والترفع عن الصغائر وسفاسف الأمور.

3- السيطرة على النفس وامتلاك زمامها في جميع المواقف والأحوال، فلا إفراط ولا تفريط.

4- تقدير واحترام الآخرين وحقوقهم وحرياتهم.

5- القدرة على اتخاذ القرارات وتحمل المسئولية والنتائج، وما يمكن أن تؤول إليه الأمور، فالحرية والمسئولية لا يمكن لإحداهما الانفصال عن الأخرى.

6- الحياء من الله ومن الناس ومن النفس. وقد قال النبي ρ في أهمية الحياء ودوره في ضبط سلوك وتصرفات الإنسان: **(إن مما أدرك الناس من كلام النبوة الأولى إذا لم تستحْيِ فاصنع ما شئت)**[1]. وعليه فالحياء حالة تتولد لدى الإنسان السَّوِي، إذا ما حصل انتقاص للحق أو الخير أو المُثُل العليا، التي تمسه في شخصه أو تمس الآخرين، وبذلك يكون الحياءُ ضابطاً قوياً من ضوابط الحرية. ويمكن أن يرد على كل حرية ضوابطها الخاصة بها، إضافة إلى ما سبق ذكره من الضوابط العامة.

ولا يُقصد بتلك الضوابط والحدود والقيود إلا اتباع منهج الله Y وصيانة حقوق الآخرين، وحماية المجتمع من التفكك والانهيار، وردعه عن جميع ما يخالف شرع الله، ولا يجوز أن يَرِدَ على الحرية أي قيدٍ قَدْ يؤدي إلى انحرافها عن مسارها وغاياتها. حيث قال Y: **{تِلْكَ حُدُودُ اللّهِ فَلاَ تَعْتَدُوهَا وَمَن يَتَعَدَّ حُدُودَ اللّهِ فَأُوْلَـئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ}** [2]. "فالحدود هي الفواصل بين الحقوق والواجبات، والأوامر والنواهي، والحق والباطل، والعدل والظلم، والحلال والحرام في الأحكام المطلوب تطبيقها، لتتحقق المصالح والسعادة في الدنيا والآخرة". [3] ويقول ρ في مسألة تداخل الحقوق مع الواجبات: **(مَثَلُ القائم على حدود الله والواقع فيها، كمثل قومٍ 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 خرقاً ولم نؤذ من فوقنا، فإن يتركوهم وما أرادوا هلكوا جميعاً، وإن أخذوا على أيديهم نجوا ونجوا جميعاً)**[4].

---

[1] البخاري، صحيح البخاري، كتاب الأدب، باب إذا لم تستحْي فاصنع ما شئت، برقم: 6120، 8/ 29.

[2] سورة البقرة، الآية: (229).

[3] الزحيلي، محمد، حقوق الإنسان في الإسلام، ص: 131، دار ابن كثير، دمشق، بيروت، ط5، 1429هـ-2008م.

[4] البخاري، صحيح البخاري، كتاب الشركة، باب هل يُقرع في القسمة والاستهام، برقم: 2493، 3/ 139.

فالحرية تتداخل فيها الحقوق والواجبات بين الناس، وما حقوقنا إلا واجبات عند الآخرين، كما أن واجباتنا هي حقوق للآخرين، وما أحَدُنا إلا جزء من هذا الوجود الكبير، بحيث يتحتم عليه أن يحرص على أداء واجباته، بنفس مستوى حرصه على طلب حقوقه والرغبة في تحصيلها. وعليه لا يجوز أن يطلب الشخص ماله وأن يهمل ما عليه، لأن مثل هذا التصرف يتناقض مع الحرية الحقيقية التي قصدتها الشريعة الإسلامية.

المطلب الأول: حرية الاعتقاد والعبادة.

لقد قرر القرآن الكريم أن قضية الاعتقاد قائمة على الإرادة والاختيار، وليس على الإكراه والإجبار؛ لأن العقيدة محلها القلب، وليس لأحد عليه من سلطان، إلا سلطان رب العالمين، كما وأن "العقيدة تستقر في الفكر اختياراً، ولا تلتصق بالإنسان قهراً وإجباراً"[1]. وبذلك يكون الإسلام من أوَّلِ العقائد والمبادىء التي نادت بحرية العقيدة. وعليه يمكن القول بإن حرية الاعتقاد سابقة على غيرها من الحريات، وتُقرر الشريعة الإسلامية أن لكل إنسانٍ الحق والحرية في اختيار المعتقد الذي يراه صواباً، وليس لأحدٍ الحق في إكراهه على عقيدةٍ أو دينٍ معينٍ، أو على تغيير ما يعتقده بأي وسيلةٍ من وسائل الإكراه. "ولا يمنع ذلك من دعوته بالإقناع والدليل، كما وأن للإنسان الحق في الدفاع عن عقيدته إذا أُريد فتنته عنها بالقوة"[2]. والشريعة الإسلامية "لم تدخر وسعاً للتأكيد على ضرورة إظهار الحق، وإقامة البراهين على إقامة العقيدة، وتحميل الأفراد والجماعة مسئولية صيانتها بكل الوسائل، والاجتهاد في إحباط مخططات خصومها"[3].

وقد احترم الإسلام حرية الاعتقاد وقدرها أيَّما تقدير، ولم يقبل بالإكراه أو الجبر والقسر، بل كفلها للإنسان، وكذلك كيفية ممارسة عبادته وشعائره كما هي، وقد قرر الإسلام ذلك من خلال آيةٍ صريحةٍ في كتاب الله، حيث يقول Y: **{لاَ إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَد تَّبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ}**[4].

---

[1] البوطي، محمد سعيد رمضان وآخرون، ندوة فكرية بعنوان: الحوار سبيل التعايش مع التعدد والاختلاف، جمع وإعداد، محمد نفيسه، ص: 35، دار الفكر المعاصر، بيروت- لبنان، 1415هـ- 1995م.

[2] الصعيدي، عبد المتعال، الحرية الدينية في الإسلام، ص: 6-7، دار الفكر العربي، القاهرة. ب. ط، ب. ت.

[3] الصعيدي، عبد المتعال، الحرية الدينية في الإسلام، ص: 44.

[4] سورة البقرة، الآية: (256).

وتتأكد رعاية الإسلام واهتمامه بحرية العقيدة ونفي الإكراه والإجبار بعد الاطلاع على سبب نزول الآية السابقة[1]، حيث كانت المرأة تكون مقلاتا، (لا يعيش أولادها) فتجعل على نفسها إن عاش لها ولد أن تهوده. فلما أُجليت بنو النضير كان فيهم من أبناء الأنصار فقالوا: لا ندع أبناءنا[2]. فأنزل الله تعالى: **{لاَ إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ ...}**[3].

ولا بد من التنبيه إلى أن هذه الحرية في الاعتقاد ما هي إلا حرية دنيوية، يترتب عليها قدر كبير من المسئولية في الآخرة بعد الموت. حيث يقول Y: **{وَيَوْمَ تَقُومُ السَّاعَةُ يَوْمَئِذٍ يَتَفَرَّقُونَ فَأَمَّا الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ فَهُمْ فِي رَوْضَةٍ يُحْبَرُونَ وَأَمَّا الَّذِينَ كَفَرُوا وَكَذَّبُوا بِآيَاتِنَا وَلِقَاء الْآخِرَةِ فَأُوْلَئِكَ فِي الْعَذَابِ مُحْضَرُونَ }**[4]. وعليه فإن حرية الاختيار الممنوحة للإنسان، لا تعفيه من تحمل نتائج هذا الاختيار أو ذاك، في الدنيا وفي الآخرة.

"وأما عناصر حرية الاعتقاد فتتكون من التفكير الحر، ومنع الإكراه، والعمل على مقتضى ذلك الاعتقاد، وقد ضمن الإسلام ذلك"[5]. ولا يقبل الإسلام ما يخالف العقل، أو أن تكون العقائد تقليداً للآخرين دون وعيٍ أو تفكير، فدعا إلى التحرر من التقليد، فقال تعالى: **{وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ اتَّبِعُوا مَا أَنزَلَ اللّهُ قَالُواْ بَلْ نَتَّبِعُ مَا أَلْفَيْنَا عَلَيْهِ آبَاءنَا أَوَلَوْ كَانَ آبَاؤُهُمْ لاَ يَعْقِلُونَ شَيْئاً وَلاَ يَهْتَدُونَ }**[6]. وقال بضرورة التزام الدليل والبرهان، فقال أيضاً: **{أَمَّن يَبْدَأُ الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ وَمَن يَرْزُقُكُم مِّنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ أَإِلَهٌ مَّعَ اللَّهِ قُلْ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ إِن كُنتُمْ صَادِقِينَ }**[7]. ودعا إلى النظر في الحقائق والتعرف إليها من خلال آيات الله المبثوثة في الكون، فقال تعالى: **{قُلْ سِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَانظُرُوا كَيْفَ بَدَأَ الْخَلْقَ ثُمَّ اللَّهُ يُنشِئُ النَّشْأَةَ الْآخِرَةَ إِنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ }**[8].

---

[1] الطبري، جامع البيان في تأويل القرآن، 5/ 410.

[2] السجستاني، سنن أبي داود، كتاب الجهاد، باب الأسير يُكره على الإسلام، برقم: 2684، 3/ 11. حديث صحيح.

[3] سورة البقرة، الآية: (256).

[4] سورة الروم، الآيات: (14- 16).

[5] أبو زهرة، تنظيم الإسلام للمجتمع، ص: 144.

[6] سورة البقرة، الآية: (170).

[7] سورة النمل، الآية: (64).

[8] سورة العنكبوت، الآية: (20).

كما وأن الشريعة الإسلامية قد اتخذت أسلوباً علمياً لحماية حرية العقيدة، من خلال طريقتين:[1]

الأولى: إلزام الناس باحترام حق الآخر في اعتقاد ما يشاء. قال تعالى: **{وَلَوْ شَاء رَبُّكَ لآمَنَ مَن فِي الأَرْضِ كُلُّهُمْ جَمِيعاً أَفَأَنتَ تُكْرِهُ النَّاسَ حَتَّى يَكُونُواْ مُؤْمِنِينَ }** [2]. الثانية: إلزام صاحب صاحب العقيدة نفسه أن يعمل على حماية عقيدته، ولو أدى الأمر إلى فرار الإنسان بعقيدته وهجرته من وطنه، إن استطاع ذلك. فقال Y: **{إِنَّ الَّذِينَ تَوَفَّاهُمُ الْمَلآئكَةُ ظَالِمِي أَنْفُسِهِمْ قَالُواْ فِيمَ كُنتُمْ قَالُواْ كُنَّا مُسْتَضْعَفِينَ فِي الأَرْضِ قَالْوَاْ أَلَمْ تَكُنْ أَرْضُ اللّهِ وَاسِعَةً فَتُهَاجِرُواْ فِيهَا فَأُوْلَـئِكَ مَأْوَاهُمْ جَهَنَّمُ وَسَاءتْ مَصِيراً إِلاَّ الْمُسْتَضْعَفِينَ مِنَ الرِّجَالِ وَالنِّسَاء وَالْوِلْدَانِ لاَ يَسْتَطِيعُونَ حِيلَةً وَلاَ يَهْتَدُونَ سَبِيلاً فَأُوْلَـئِكَ عَسَى اللّهُ أَن يَعْفُوَ عَنْهُمْ وَكَانَ اللّهُ عَفُوّاً غَفُوراً }**[3].

حرص الإسلام على كفالة الأمن والسلام لأصحاب العقائد والديانات الأخرى. فقال Y: **{لَا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُم مِّن دِيَارِكُمْ أَن تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ }**[4]. أي: لا ينهاكم الله عن البر والصلة، والمكافأة بالمعروف، والقسط للمشركين من أقاربكم وغيرهم، حيث كانوا بحال لم ينتصبوا لقتالكم في الدين وإخراجكم من دياركم، فليس عليكم جناح أن تصلوهم، فإن صلتهم في هذه الحالة، لا محذور فيها ولا مفسدة[5]. فالمبدأ العام الذي يقرره الإسلام هو قول الله Y: **{لَكُمْ دِينُكُمْ وَلِيَ دِينِ }** [6]. وبذلك تكون الشريعة الإسلامية قد قررت عدم التعرض لعقائد أهل الذمة، بل قبلتهم كجزء من المجتمع ولم تتدخل في أحوالهم الشخصية، على اعتبار أن هذه الأمور تابعة ونابعة من عقيدتهم، وإن دل ذلك على شيء فإنما يدل على احترام الإسلام وإقراره وكفالته لحرية الاعتقاد للبشر كافة.

---

[1] عودة، عبد القادر، التشريع الجنائي في الإسلام مقارناً بالقانون الوضعي ، 1/ 36- 37، دار الكتب العلمية، بيروت- لبنان. ب.ط، ب. ت.

[2] سورة يونس، الآية: (99).

[3] سورة النساء، الآيات: (97- 99).

[4] سورة الممتحنة، الآية: (8).

[5] السعدي، تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان، 1/ 856.

[6] سورة الكافرون، الآية: (6).

وقد قدم النبي ρ الأدلة والنماذج على حرية العقيدة، كما جاء في الوثيقة التي صاغها في المدينة، والتي كانت بمثابة دستور للدولة الإسلامية الوليدة، حيث أتاحت هذه الوثيقة من خلال بنودها حرية العقيدة للجميع[1].

ومن دعائم حرية الاعتقاد والعبادة، القدرة على الحوار والنقاش، فقد أقرها الله Y، والشاهد في الأمر أن الله قد أنظر إبليس وأمهله في الحياة الدنيا، ليفعل ما يريد، بعد أن حصل الحوار الآتي بين رب العزة وإبليس. قال تعالى: **{قَالَ يَا إِبْلِيسُ مَا مَنَعَكَ أَن تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ أَسْتَكْبَرْتَ أَمْ كُنتَ مِنَ الْعَالِينَ قَالَ أَنَا خَيْرٌ مِّنْهُ خَلَقْتَنِي مِن نَّارٍ وَخَلَقْتَهُ مِن طِينٍ قَالَ فَاخْرُجْ مِنْهَا فَإِنَّكَ رَجِيمٌ وَإِنَّ عَلَيْكَ لَعْنَتِي إِلَى يَوْمِ الدِّينِ قَالَ رَبِّ فَأَنظِرْنِي إِلَى يَوْمِ يُبْعَثُونَ قَالَ فَإِنَّكَ مِنَ الْمُنظَرِينَ إِلَى يَوْمِ الْوَقْتِ الْمَعْلُومِ قَالَ فَبِعِزَّتِكَ لَأُغْوِيَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ إِلَّا عِبَادَكَ مِنْهُمُ الْمُخْلَصِينَ }**[2]؟ وعليه ومن باب أولى أن تكون حرية الحوار والنقاش مقررة في الشريعة الإسلامية للناس، وها هي الحوارات بين الله سبحانه والأنبياء، وبين الأنبياء وأقوامهم تظهر معبرة عن مدى الحرية التي منحها الله للإنسان.

وقد ضمن الإسلام حرية الحوار والمناقشات الدينية، حتى تكون العقيدة نابعة عن الاقتناع وليس عن الجبر والإكراه، فأرسل الله الأنبياء للناس مبشرين ومنذرين. فهذا سيدنا إبراهيم– عليه السلام– يتكلم مع خصمه بالحجة والإقناع. فقال Y على لسان سيدنا إبراهيم: **{أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِي حَآجَّ إِبْرَاهِيمَ فِي رِبِّهِ أَنْ آتَاهُ اللّهُ الْمُلْكَ إِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّيَ الَّذِي يُحْيِـــي وَيُمِيتُ قَالَ أَنَا أُحْيِـــي وَأُمِيتُ قَالَ إِبْرَاهِيمُ فَإِنَّ اللّهَ يَأْتِي بِالشَّمْسِ مِنَ الْمَشْرِقِ فَأْتِ بِهَا مِنَ الْمَغْرِبِ فَبُهِتَ الَّذِي كَفَرَ وَاللّهُ لاَ يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ }**[3].

وأرسل الله سيدنا موسى وهارون– عليهما السلام– إلى الطاغية فرعون ليناقشاه الرأي والحجة، مع أنه قد سبق في علم الله سبحانه بأن فرعون لن يهتدي: **{فَقُولَا لَهُ قَوْلاً لَّيِّناً لَّعَلَّهُ يَتَذَكَّرُ أَوْ يَخْشَى }**[4]. ويستدل من هذه الآية أن من حق الخصم على خصمه أن يُبلغه ويُسمعه الحجة قبل أن يحكم عليه، وأن لا يُصدر الأحكام المُسبَّقة، أو يحاكمه على ضميره ووجدانه بل من خلال أفعاله وأقواله، وهذا نمط يضاف إلى ما تَقَدَّمَ من أنماط الحرية الحقيقية التي أرادها الله للبشر.

---

[1] ابن سلام، أبي عبيد القاسم، كتاب الأموال، برقم: 353، 2/ 225، تحقيق: أبو أنس سيد رجب، دار الهدى/ مصر، دار الفضيلة/ السعودية، ط1، 1428هـ– 2007م. ابن هشام، السيرة النبوية، 43/3.

[2] سورة ص، الآيات: (75- 83).

[3] سورة البقرة، الآية: (258).

[4] سورة طه، الآية: (44).

وكان سيدنا محمد ρ يدعو قبائل العرب المشركة للدين ويناقشهم ويحاورهم من أجل إقناعهم، فقال لهم: **(أرأيتكم لو أخبرتكم أن خيلاً بالوادي تريد أن تغير عليكم، أكنتم مصدقيّ، قالوا: نعم ما جربنا عليك إلا صدقاً، قال فإني نذير لكم بين يدي عذابٍ شديد)**[1]. وعليه فقد كانت الدعوة إلى الدين الإسلامي واجبة على المسلمين، وطريقها النقاش والحوار والإقناع واللّين من الكلام، وليس الجبر والعنف أو القسر والإكراه.

ومن المناقشات والحوارات الدينية الكبرى التي حصلت بين المشركين والمسلمين، ما دار في صلح الحديبية، بين مندوب المشركين سهيل بن عمرو [2] ورسول الله ρ حتى أن عمر بن الخطاب τ قد لام الرسول ρ على صبره وسهولة تعامله مع سهيل بن عمرو سفير المشركين[3].

وقد ضمن الإسلام إقامة الشعائر الدينية وحرية العبادة لغير المسلمين، وترك لهم حرية التعامل والتقاضي فيما يتصل بعقائدهم. والأمثلة على ذلك كثيرةً نذكر منها، ما أقره النبي ρ لغير المسلمين في المدينة المنورة من خلال المعاهدة التي أقرها هناك لليهود وغيرهم[4].

وتدلل وصايا النبي[5] ρ والخلفاء من بعده للجيوش والبعوث، على عدم التعرض لمن حبسوا أنفسهم في الصوامع من أجل العبادة[6].

ومن الأمثلة عل ذلك أيضاً، تعامل النبي ρ مع وفد نجران لما قدموا عليه في المدينة ، فدخلوا المسجد بعد صلاة العصر، فحانت صلاتهم، فقاموا يصلون في مسجده، فأراد الناس منعهم، لكن رسول الله ρ تركهم، فاستقبلوا المشرق، فصلوا صلاتهم[7]. وكذلك ما جاء في العهدة العمرية لأهل بيت المقدس، وما أعطاهم أمير المؤمنين عمر بن الخطاب، من الأمان

---

[1] البخاري، صحيح البخاري، كتاب التفسير، باب سورة الشعراء، برقم: 4770، 6/ 111.

[2] سهيل بن عمرو (...- 18 هـ = ...- 639 م). هو: سهيل بن عمرو بن عبد شمس، القرشي العامري، من لؤي: خطيب قريش، وأحد سادتها في الجاهلية. أسره المسلمون يوم بدر، وافتدي، فأقام على دينه إلى يوم الفتح، بمكة، فأسلم، وسكنها ثم سكن المدينة. وهو الذي تولى أمر الصلح بالحديبية، وكان عمر بن الخطاب يخشى مواقفه في الخطابة. مات بالطاعون في الشام. الزركلي، الأعلام، 3/ 144.

[3] القشيري، صحيح مسلم، كتاب الجهاد والسير، باب الصلح، برقم: 1784، ص: 742.

[4] المباركفوري، صفي الرحمن، الرحيق المختوم، ص: 148، دار ابن خلدون، الإسكندرية.

[5] الخضري، محمد بن عفيفي، نور اليقين في سيرة سيد المرسلين، 1/ 158، تحقيق: هيثم هلال، دار المعرفة، بيروت- لبنان، ط1، 1425هـ- 2004م.

[6] ابن عساكر، تاريخ دمشق، 2/ 77.

[7] الذهبي، شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان، تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام، 2/ 695، تحقيق: عمر عبد السلام تدمري، دار الكتاب العربي، لبنان- بيروت، ط1، 1407هـ - 1987م.

لأنفسهم وأموالهم وكنائسهم وصلبانها، وامتناعه عن الصلاة داخل الكنيسة، خشية أن يأخذها المسلمون من بعده[1].

وقد وضع الإسلام ضوابط على حرية العقيدة أسوةً ببقية الحريات على اختلاف أنواعها، فلا يُعقل التعامل مع أي شكل من أشكال الحريات المطلقة المنفلتة من عقالها، لأن في ذلك– وبشكل حتمي– اعتداءً على جميع الحريات والحقوق. ومن هذه الضوابط:[2]

أباحت الشريعة الإسلامية لأهل الكتاب عبادة الله، وأداء شعائر هذه العبادة، على أن لا يؤدي ذلك إلى إثارة الفتنة، ودون اعتداءٍ أو تعرضٍ أو إيذاء لغيرهم من أصحاب العقائد الأخرى . وأما أهل الكفر فما دامت عقائدهم في نفوسهم فلا مشكلة في الأمر، أما إذا أظهروا الكفر أو دعوا إليه، فيعاملون معاملة المعتدين.

ويُشترط عند الحوار أو المناقشات الدينية، عدم تجاوز حدود المألوف أو القول بالكفر أو ما يؤدي إليه. حيث قال تعالى: **{ وَجَادِلْهُم بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ}**[3].

وكذلك لا يجوز استغلال حرية الحوار والنقاش من أجل تسفيه الآخرين أو النيل منهم، أو إثارة الفتن والاضطرابات في المجتمع لتحقيق أهداف وأجندة مُعادية.

وما هذه الضوابط والقيود التي يقررها الإسلام، إلا من أجل منع حدوث الفتنة، واستقرار الأمن، وضمانة الحريات وكفالتها بجميع أشكالها، لفئات المجتمع كافة. والله Y يقول: **{وَالْفِتْنَةُ أَشَدُّ مِنَ الْقَتْلِ }**[4]. وأصل الفتنة الابتلاءُ والاختبار. وإنما سمي الكفر بالفتنة لأنه فساد في الأرض يؤدي إلى الظلم والهَرْج وفيه الفتنة، وإنما جُعل الكفر أعظم من القتل، لأن الكفر ذنب يستحق صاحبه به العقاب الدائم والقتل ليس كذلك، والكفر يَخرج صاحبه به عن الأمة، والقتل ليس كذلك فكان الكفر أعظم من القتل[5].

ويظهر لنا من خلال ما سبق بأن الإسلام قد أعطى ومنح من الحرية سواء في الاعتقاد أو غيره، لأصحاب العقائد والملل الأخرى، ما لم يُعطَ أو يُسمح بجزء يسير منه عند أصحاب العقائد الأخرى للمسلمين أو لغيرهم، عندما كانت الغلبة والسيطرة في جانبهم، ما يجعل المسلم فخوراً بالشمائل الإسلامية الحرة الناصعة المضيئة.

وفي هذا السياق أرى بضرورة الإشارة– ولو باختصار– لموضوع الردة وحكم المرتد، وعلاقة ذلك بالحرية في الشريعة الإسلامية، فقد قام أعداء الإسلام بالعبث والتشكيك وإثارة

---

[1] ابن خلدون، تاريخ ابن خلدون/ ديوان المبتدأ والخبر ...، 2/ 268.

[2] العيلي، الحريات العامة في الفكر والنظام السياسي في الإسلام، ص: 403.

[3] سورة النحل، الآية: (125).

[4] سورة البقرة، الآية: (191).

[5] الفخر الرازي، تفسير الفخر الرازي،1/ 799.

الشُّبَهِ حول هذا الدين، لكن الله Y كشفهم وبين مقاصدهم الخبيثة فقال سبحانه: **{وَقَالَت طَّآئِفَةٌ مِّنْ أَهْلِ الْكِتَابِ آمِنُواْ بِالَّذِيَ أُنزِلَ عَلَى الَّذِينَ آمَنُواْ وَجْهَ النَّهَارِ وَاكْفُرُواْ آخِرَهُ لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ }**[1]. حيث قالوا لبعضهم بأن يُظهروا الرضى بدين الإسلام أول النهار ويكفروا آخره، فيقال عندها بأنهم رأوْا في الدين ما يكرهون، فيتشكك المسلمون في دينهم [2]. وبالتالي يرجع المسلمون ويرتدون عنه.

ولا زال بعض المشككين، وممَّن قَصُرت أبصارهم وبصائرهم عن رؤية الحقائق وإدراكها، أو من قَلَّ فهمهم في النظر إلى مآلات الأمور، حيث يقولون أن قضية حروب الردة وحكم المرتد في الشريعة الإسلامية، تُعتبر مناقضةً لحرية العقيدة التي دعا إليها الإسلام.

"وتحصل الردة عن الإسلام بأمور ثلاث هي: اعتقاد، أو فعل، أو قول منافٍ للإسلام"[3].

1- الاعتقاد كإنكار الذات الإلهية، أو الشك في الرسالة أو القرآن، أو إنكار ما هو معلوم من الدين بالضرورة[4].

2- الفعل كأن يسجد لصنم ونحوه، أو أن يستخف بالمصحف، أو أن يأتي المحرمات مع استحلال إتيانها[5].

3- قول يقتضي الكفر، كأن يسب النبي ρ أو ينكر ما وجب الإقرار به[6]. كأن ينكر الربوبية أو الوحدانية لله، أو شيئاً من فرائض الإسلام، سواء حصل القول استهزاءً أو عناداً أو اعتقاداً، أو أن يدعي النبوة أو يصدق مُدَّعيها[7].

وأما بخصوص قضية حروب الردة، فقد ارتد من ارتد من العرب عن الصلاة، ومنهم من ارتد عن الزكاة، والبعض انقلب على الحكم والدولة، وادعى بعضهم النبوة، فكان الأمر على شكل تمردٍ وثوراتٍ عارمةٍ كادت تودي بأمر المسلمين، لا بد من قمع واستئصال شأفة من قام عليها ومشى فيها. "وقد تساوى في الحساب المرتد ومانع الزكاة، لمشاركتهم في التمرد والخروج على سلطة الدولة الإسلامية، وأن السكوت على ذلك يعتبر موافقةً على عزل الدين

---

[1] سورة آل عمران، الآية: (72).

[2] الطبري، تفسير الطبري، 1/ 123.

[3] عودة، التشريع الجنائي في الإسلام، 4/ 280- 284.

[4] الدمياطي، أبو بكر بن السيد محمد شطا، حاشية إعانة الطالبين على حل ألفاظ فتح المعين لشرح قرة العين بمهمات الدين، 1/ 135، دار الفكر، بيروت- لبنان. ب. ط.

[5] ابن نجيم المصري، غمز عيون البصائر شرح كتاب الأشباه والنظائر، 1/ 191- 192.

[6] نفس المصدر، 1/ 190..

[7] عودة، التشريع الجنائي في الإسلام، 4/ 284.

عن الحياة والمجتمع، كما وأن المرتدين لم يسكتوا أو يجلسوا في ديارهم، بل تنادَوْا للزحف على المدينة"[1]. فكان ذلك بمثابة حربٍ وانقلابٍ على الدولة بشكلٍ كامل. وعليه فقد كانت حرب الردة حرباً شاملةً، ودينيةً، وسياسيةً، واقتصاديةً، واجتماعيةً وضرورةً لا بد منها.

وقال تعالى في حق المستهينين والمتلاعبين في أمر الدين: **{إِنَّ الَّذِينَ آمَنُواْ ثُمَّ كَفَرُواْ ثُمَّ آمَنُواْ ثُمَّ كَفَرُواْ ثُمَّ ازْدَادُواْ كُفْراً لَّمْ يَكُنِ اللّهُ لِيَغْفِرَ لَهُمْ وَلاَ لِيَهْدِيَهُمْ سَبِيلاً}** [2]. وعليه فإن الإسلام لا يقبل من الشخص التنقل بين الأديان، كمن يتنقل بين الألعاب والمسارح والملاهي[3]. والملاهي[3]. لأن ذلك يعتبر امتهاناً واستباحةً للدين وحرمته وهيبته، والإسلام كدينٍ سماوي رباني أسمى من أن يرضى بذلك.

وجاء في كتاب الله ما يشرح حال المرتد، وسوء فعله وعاقبته في الدنيا والآخرة، فقال تعالى: **{ وَمَن يَرْتَدِدْ مِنكُمْ عَن دِينِهِ فَيَمُتْ وَهُوَ كَافِرٌ فَأُوْلَـئِكَ حَبِطَتْ أَعْمَالُهُمْ فِي الدُّنْيَا وَالآخِرَةِ وَأُوْلَـئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ }**[4]. وهذه الآية تُجَرِّمُ الردة وتعتبرها موجبةً موجبةً للخلود في النار، وهذا لا يكون إلا في الجرائم الكبرى[5].

وقال تعالى: **{يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ مَن يَرْتَدَّ مِنكُمْ عَن دِينِهِ فَسَوْفَ يَأْتِي اللّهُ بِقَوْمٍ يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ أَذِلَّةٍ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ أَعِزَّةٍ عَلَى الْكَافِرِينَ يُجَاهِدُونَ فِي سَبِيلِ اللّهِ وَلاَ يَخَافُونَ لَوْمَةَ لآئِمٍ ذَلِكَ فَضْلُ اللّهِ يُؤْتِيهِ مَن يَشَاءُ وَاللّهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ }**[6]. تشير الآية أن سنة الله تقتضي أن لا لا يُترك المرتدون يعيثون في الأرض فساداً، لا يقاومهم ولا يتعرض لهم أحد، أو أنهم أحرار فيما يفعلون، بل من شأنه أن يهيىء لهم قوماً من أهل الإيمان والجهاد، يجاهدونهم ويقاومون ردتهم[7].

وقال ρ في الحكم على المرتد: **(من بدل دينه فاقتلوه)**[8].

---

[1] البهنساوي، سالم، الخلافة والخلفاء الراشدون بين الشورى والديمقراطية، ص: 116- 117، الزهراء للإعلام العربي، القاهرة، ط1، 1412هـ- 1991م.

[2] سورة النساء، الآية: (137).

[3] القرضاوي، يوسف، الأقليات الدينية والحل الإسلامي، ص: 22، مكتبة وهبة، القاهرة، 1417هـ- 1996م. ب. ط.

[4] سورة البقرة، الآية: (271).

[5] القرضاوي، يوسف، الحرية الدينية والتعددية في نظر الإسلام، ص: 43، المكتب الإسلامي، بيروت/ عمان، ط1، 1428هـ- 2007م.

[6] سورة المائدة، الآية: (54).

[7] القرضاوي، يوسف، الحرية الدينية والتعددية في نظر الإسلام، ص: 44.

[8] البخاري، صحيح البخاري، كتاب استتابة المرتدين، باب حكم المرتد، برقم: 6922، 9/ 15.

ومن المُحدَثين[1] من يقول بأن الآيات الواردة في مسألة الردة، كانت تشير إلى الارتداد عن نُصرة المسلمين، والاشتراك معهم في محاربة أهل الكتاب، لخشية المرتدين من ظهور الفريق الآخر على المسلمين، فأرادوا بردتهم هذه أن يتخذوا عندهم من الأسباب ما يحقنون به دماءهم ويعصمون أرواحهم، كما وأن هناك فرقاً في الأحكام بين عهد الإسلام من ناحيةِ القِلَّةِ والضعف، وما آلَ إليه حالهم من العزة والمَنَعَة، ففي عهد القوة والمنعة وبعد أن أصبح الإسلام في مأمن، ما كانت لتضره ردة المرتدين، ولعل ذلك هو السبب فيما "روي عن عمر بن الخطاب وسفيان الثوري وإبراهيم النخعي بأن المرتد يُستتاب أبداً"[2].

واستدلوا بالآتي:

عفا النبي ρ بعد دخوله مكة عن أشخاصٍ كان قد أمر بقتلهم حتى لو وُجدوا معلقين بأستار الكعبة، منهم عبد الله بن أبي السرح [3]، وهو الذي كان يكتب الوحي للرسول ρ فأزلَّه الشيطان، فلحق بالكفار فأمر به النبي أن يُقتل يوم الفتح، فاستجار له عثمان بن عفان، فأجاره رسول الله ρ، ولما دعا رسول الله ρ الناس إلى البيعة جاء به عثمان حتى أوقفه

---

[1] الصعيدي، عبد المتعال، حرية الفكر في الإسلام، ص: 72- 73، دار الفكر العربي، القاهرة.

[2] ابن حزم، علي بن أحمد بن سعيد الظاهري، مراتب الإجماع في العبادات والمعاملات والاعتقادات، 1/ 127، دار الكتب العلمية، بيروت. ب. ط.

[3] عبد الله بن سعد بن أبي السرح بن الحارث بن حبيب بن جذيمة بن نصر بن مالك بن حسل بن عامر بن لؤي القرشي العامري، يكنى أبا يحيى. أسلم قبل الفتح، وهاجر وكان يكتب الوحي لرسول الله ρ، ثم ارتد مشركاً وصار إلى قريش بمكة. فلما كان يوم الفتح أمر رسول الله ρ بقتله، ولو وجدوا تحت أستار الكعبة ، ففر عبد الله بن سعد بن أبي السرح إلى عثمان، وكان أخاه من الرضاعة، فغيبه عثمان حتى أتى به رسول الله ρ. وأسلم عبد الله بن سعد بن أبي السرح أيام الفتح فحسن إسلامه، وهو أحد النجباء العقلاء الكرماء من قريش. ابن عبد البر، الاستيعاب في معرفة الأصحاب، ص: 435.

على النبي ρ وقال: يا رسول الله بايع عبد الله، فرفع رأسه فنظر إليه ثلاثاً، كل ذلك يأبى فبايعه بعد ثلاث[1].

فقد قَبِلَ الرسول ρ الشفاعة والعفو مع أن الحدود ليس فيها شفاعة ولا عفو. بدليل حديث النبي ρ لأسامة بن زيد لما أراد أن يتشفع للمرأة التي سرقت. حيث قال ρ لزيد: **(أتشفع في حدٍ من حدود الله، ثم قام فاختطب ثم قال: إنما أهلك الذين قبلكم أنهم كانوا إذا سرق فيهم الشريف تركوه، وإذا سرق فيهم الضعيف أقاموا عليه الحد، وأَيْمِ الله لو أن فاطمة بنت محمدٍ سرقت لقطعت يدها)[2].**

وعن شقيق بن ثور أن رجلاً من العرب ارتد فضربنا عنقه، فلما أخبرنا عُمَر بذلك قال: **وَيْحَكُمْ فهلا طينتم عليه باباً وفتحتم له كُوَّةً، فأطعمتموه كل يوم منها رغيفاً وسقيتموه كوزاً من ماءٍ ثلاثة أيامٍ، ثم عرضتم عليه الإسلام في اليوم الثالث، فلعلَّه أن يُراجِع، ثم قال اللهم لم أحضر ولم آمر ولم أعلم[3].** يستدل من الحديث أن عمر τ لم يوافقهم الرأي على قتل المرتد، ثم تبرَّأ من فِعلهم ذاك.

وَوَفَدَ أبو شجرة بن عبد العزى[4]، وكان من أهل الردة على عمر بن الخطاب τ وهو يقسم الصدقات، فقال: **أعطني فإنني ذو حاجة، فقال: من أنت ؟ فقال: أبو شجرة، فقال : أي عدو الله، ثم جعل يعلوه بالدُّرَّة في رأسه حتى ولى راجعاً إلى قومه[5].** ولم يعاقبه عمر أكثر من ضربه بالدرة.

---

[1] النَّسائي، أحمد بن شعيب بن على، سنن النسائي (المجتبى من السنن)، كتاب تحريم الدم، باب الحكم في المرتد، برقم: 4067، 7/ 105، تحقيق: عبد الفتاح أبو غدة، مكتب المطبوعات الإسلامية، حلب، ط 2، 1406هـ-1986م. قال الألباني: حديث صحيح.

[2] البخاري، صحيح البخاري، كتاب الأنبياء، باب حدثنا أبو اليمان، برقم: 3475، 4/ 175.

[3] الصنعاني، مصنف عبد الرزاق، باب في الكفر بعد الإيمان، برقم: 18695، 10/ 164.

[4] عمرو بن عبد العزي بن عبد الله بن رواحة بن مليل بن عصية السلمي الشاعر، يكنى أبا شجرة ذكره الواقدي في كتاب الردة وأنه كان ممن ارتد ثم عاد ومات بعد عمر، قال: وأمه الخنساء بنت الشريد الشاعرة المشهورة. ابن حجر، الإصابة في تمييز الصحابة، 4/ 657.

[5] الطبري، تاريخ الطبري، 2/ 267.

ولو كان حديث النبي ρ: **(من بدل دينه فاقتلوه)**[1]. غير مختص بزمان، ولا معقود بمقتضياتٍ غير مطردة، ما وسع الإمام النخعي ولا غيره مخالفته [2] لقوله: إن المرتد يستتاب أبداً.

ولو كانت قضية قتال المرتدين وقتلهم، متعلقةً بحدٍ من حدود الله، ما خفي ذلك على معظم الصحابة ψ ولما احتاج أبو بكر τ لجهدٍ كبيرٍ لإقناعهم بالأمر، كما وأن أمْرَ النبي ρ بقتل المرتد إنما صدر منه من موقع ولايته السياسية على المسلمين، وليس من موقع النبي المُبَلِّغ، ويُستدل من ذلك كله، أن علة قتل المرتد ليست تغيير الدين وإنما تهديد النظام العام[3].

وقد بين الشيخ القرضاوي أن الردة تكون على نوعين:[4]

الردة القاصرة: وهي التي تقتصر على صاحبها، حيث يغير الشخص دينه في نفسه، ولا شأن له بغيره، وعقوبة هذا النوع تكون في الآخرة.

الردة المُتَعَدِّية: حيث يدعو صاحبها إليها، ويمكن أن تتكون جماعة من هؤلاء المرتدين، تكون أهدافهم مغايرةً لأهداف الأمة، وكذلك يكون ولاؤهم، فأمثال هؤلاء يشكلون خطراً أكيداً على الأمة لا بد من مواجهته، كما فعل أبو بكر τ والمسلمون، مع الذين ارتدوا من العرب بعد وفاة الرسول ρ فقد شكل هؤلاء خطراً أكيداً على الدولة والأمة الإسلامية، بارتدادهم ومقاومتهم للدولة وخروجهم على أوامرها، وامتناعهم عن أداء الزكاة وهي الفريضة المالية التي تقع ضمن اختصاصات الدولة الإسلامية.

وبعيداً عن الخطاب الديني فإن الردة في الإسلام تُقابلها جريمة الخيانة العظمى لنظام الدولة في النُّظم الأخرى، حيث يعتبرون الخروج على مبادئهم خروجاً على الدولة، تصل عقوبتها الإعدام عند البعض. ولمّا كان الإسلام يمثل نظاماً سياسياً اجتماعياً تعبدياً، والوطن الإسلامي هو المكان الذي يُطبَّق فيه هذا النظام، والعقيدة فيه تقوم مقام الجنسية في الدولة الإسلامية، فإن خروج الفرد وتمرده على هذا النظام، يُعتبر ارتكاباً لجريمةٍ كبرى اسمها الخيانة العظمى[5].

---

[1] سبق تخريجه، ص: 119.

[2] العيلي، الحريات العامة في الفكر والنظام السياسي الإسلامي، ص: 419. نقلاً عن: عبد العزيز جاويش، الإسلام دين الفطرة والحرية، ص: 154، سلسلة كتب الحلال والحرام، العدد: 18، سبتمبر، 1952م.

[3] نفس المصدر، ص: 246.

[4] القرضاوي، يوسف، الحرية الدينية والتعددية في نظر الإسلام، ص: 36، المكتب الإسلامي، بيروت/ عمان، ط1، 1428هـ- 2007م.

[5] العيلي، الحريات العامة، في الفكر والنظام السياسي في الإسلام، ص: 427.

فالواجب العقائدي والوطني والإنساني والمنطقي، يُحَتِّمُ على أهل كل عقيدةٍ أو نظامٍ وَضْعَ القوانين واستصدارها، لحماية كيانهم والمحافظة عليه من المعتدين، كما وأن الإنسان الحر، لا يقبل الضيم أو الذل أو الاعتداء على عقيدته وكرامته وحُرماته وكيانه ومقدراته.

ويرى الباحث أن مقاومة مثل هذه الردة من أوجب واجبات الدولة والمجتمع المسلم كافة، وفي أي صورة ظهرت، وعليه فلا يجوز تفويت الفرصة أو السكوت والتهاون في محاربتها، وحصرها ومنع انتشارها بالوسائل المتاحة والمناسبة؛ لأنها من الأمور التي تأتي على الأمة وتودي بكيانها وعقيدتها.

وللذين يقولون بالتناقض بين حرية العقيدة في الإسلام وحروب الردة وحكم المرتد– سواءً أكانت حداً أم تعزيراً– نقول: ليس بينهما وبين حرية العقيدة تناقض أو تضاد، لأن الإسلام العظيم لم يُكره أحداً على اعتناقه، والأصل أن من اعتنقه ورضي به، أن لا يتم ذلك إلا عن بعد الاقتناع وثبات الاعتقاد والتصديق به.

وأن من قاموا على الردة ودَعَوْا إليها ومشوا فيها، ما كان مقصدهم إلا محاربة الإسلام وأهله بل وتدميرهم، ومن هنا فلا يُعقل أن يُترك أمثال هؤلاء المارقين المعتدين دون لَجْمٍ أو عقاب، حفظاً وتحريراً للعقيدة والإنسان منهم ومن أمثالهم، من أهل الهوى والطغاة المستبدين.

المطلب الثاني: حرية الفكر والرأي والتعبير

من مظاهر تكريم الله للإنسان أن وهبه العقل والحرية والإرادة، فجعل العقل مناط التكليف. وقد جاءت الآيات في كتاب الله العزيز تدعو وتحث على التفكر والتفكير والتدبر والتفقه، وما تلك الدعوة إلا حثاً على إعمال العقل والفكر من خلال البحث والتجريب واكتشاف مكنونات هذا الكون بما حوى، لطرد شبح الجهل والأوهام من حياة الإنسان، والعيش على بصيرةٍ وعلمٍ ومعرفةٍ، فلا يجوز للإنسان مع كل ما وهبه الله من قدرات، أن يبقى إمَّعَةً مقلداً للآخرين تابعاً لهم في جميع خطوات حياته ومراحلها.

وأما الأدلة التي تدعو لهذا الأمر فهي كثيرة نذكر منها: قال تعالى: **{إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ }**[1]. وقال سبحانه: **{ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ }** [2]. وقال أيضاً: **{أَفَلاَ يَتَدَبَّرُونَ}**[3]. وقال سبحانه: **{الَّذِينَ يَذْكُرُونَ اللّهَ قِيَاماً وَقُعُوداً وَعَلَىَ جُنُوبِهِمْ وَيَتَفَكَّرُونَ فِي**

---

[1] سورة الرعد، الآية: (3).

[2] سورة النحل، الآية: (12).

[3] سورة النساء، الآية: (82).

خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَذا بَاطِلاً سُبْحَانَكَ فَقِنَا عَذَابَ النَّارِ } [1]. ومن الشواهد الأخرى على حرية الفكر والاجتهاد في إعماله، وتوضيح طريقة البحث من أجل الوصول إلى الحقيقة، ما قاله رب العزة على لسان سيدنا إبراهيم عليه السلام: **{وَكَذَلِكَ نُرِي إِبْرَاهِيمَ مَلَكُوتَ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ وَلِيَكُونَ مِنَ الْمُوقِنِينَ فَلَمَّا جَنَّ عَلَيْهِ اللَّيْلُ رَأَى كَوْكَباً قَالَ هَـذَا رَبِّي فَلَمَّا أَفَلَ قَالَ لا أُحِبُّ الآفِلِينَ فَلَمَّا رَأَى الْقَمَرَ بَازِغاً قَالَ هَـذَا رَبِّي فَلَمَّا أَفَلَ قَالَ لَئِن لَّمْ يَهْدِنِي رَبِّي لأَكُونَنَّ مِنَ الْقَوْمِ الضَّالِّينَ فَلَمَّا رَأَى الشَّمْسَ بَازِغَةً قَالَ هَـذَا رَبِّي هَـذَا أَكْبَرُ فَلَمَّا أَفَلَتْ قَالَ يَا قَوْمِ إِنِّي بَرِيءٌ مِّمَّا تُشْرِكُونَ }**[2]. فقد قال سيدنا إبراهيم ذلك من باب إعمال الفكر، معارضاً لقومه ومنكراً ومُعيباً عليهم عبادة الأصنام، وقد قارنها بالكوكب والشمس والقمر التي هي أكثر إضاءة من الأصنام، ورغم ذلك فهي لا تصلح للعبادة كما أثبت لهم [3]. وعليه فقد دعا الإسلام إلى حرية الفكر، وأقام دعوته على الإقناع بالحجة والدليل والبرهان، **{ قُلْ هَاتُواْ بُرْهَانَكُمْ إِن كُنتُمْ صَادِقِينَ }**[4]. من أجل تجلية الحقائق وتوضيحها في كل المجالات و"العلوم الشرعية منها والعقلية"[5].

وأما باب الاجتهاد الذي فتحته الشريعة الإسلامية على مصراعيه لمن استطاع وتمكن منه، يُعدُّ أكبر دليل على حرية الفكر والرأي في الإسلام. قال ر سول الله ρ: **(إذا حكم الحاكم فاجتهد ثم أصاب فله أجران وإذا حكم فاجتهد ثم أخطأ فله أجر)**[6]. وهذا الحديث من الأدلة القوية على التحريض على حرية الفكر والرأي والتفاعل مع الأحداث والمستجدات، وعدم القعود عن خدمة الأمة، حيث إن المجتهد وصاحب الرأي مأجور في الإسلام أخطأ أم أصاب؛ وذلك لما بذل من جهدٍ في تجلية الحق، وإبانة العلم والخير والدرب الصحيح للناس.

إلا أن هذه الحرية سواء بجميع الحريات الأخرى لها ضوابطها وقيودها. فقد قال ρ: **(تفكروا في خلق الله، ولا تفكروا في الله فتهلكوا)**[7]. لعدم قدرة العقل البشري على إدراك كُنْهِ كُنْهِ الذات الإلهية، وأن ذلك مدعاة للهلاك والعياذ بالله.

---

[1] سورة آل عمران، الآية: (191).

[2] سورة الأنعام، الآيات: (75- 78).

[3] الطبري، تفسير الطبري، 11/ 481- 482.

[4] سورة البقرة، الآية: (111).

[5] الغزالي، محمد بن محمد أبو حامد، إحياء علوم الدين، 3/ 17، دار المعرفة، بيروت.

[6] البخاري، صحيح البخاري، كتاب الاعتصام، باب أجر الحاكم إذا اجتهد فأصاب أو أخطأ، برقم: 7352، 9/ 108.

[7] المتقي الهندي، كنز العمال، كتاب الأموال، باب في الأفعال والأخلاق المحمودة، برقم: 5704، 3/ 106. الألباني، الجامع الصغير وزيادته، برقم: 5287، 529/1. قال الألباني: حديث حسن.

وحرية الفكر والتفكير، تقودنا– وبشكل حتمي– إلى مستوىً أعلى من الحرية وهي حرية الرأي والتعبير، فلا قيمة لتفكيرٍ لم يتبلور لرأي، ولا قيمة للآراء التي تبقى حبيسةً في الجماجم. "وحرية الرأي من الحريات اللصيقة بشخصية الإنسان، وأن الشخص الذي ليس له رأي، يكون قد فقد كثيراً من مقومات إنسانيته"[1]. فقد حرصت الشريعة الإسلامية على إتاحة المجال حتى يتمكن الإنسان من القول والتعبير عما تمخض عنه فكره من الآراء والاجتهادات. وكفلت هذه الشريعة حرية الرأي باعتبارها الوسيلة الأولى للدعوة وتبليغ الدين، وهي أول مظاهر حرية الرأي في الإسلام. فقال Y: **{وَلْتَكُن مِّنكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ وَأُوْلَـئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ }**[2].

والشواهد على حرية الرأي في الشريعة الإسلامية أكثر من أن تحصى، نذكر منها على سبيل المثال: **{وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلاَئِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الأَرْضِ خَلِيفَةً قَالُواْ أَتَجْعَلُ فِيهَا مَن يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاء وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ قَالَ إِنِّي أَعْلَمُ مَا لاَ تَعْلَمُونَ }** [3]. فقد أبدى أبدى الملائكة رأيهم في مسألة استخلاف الإنسان في الأرض، وكان ذلك أمام رب العالمين، وهذا من الأدلة الكبرى على أن الحرية مقصودة في الشريعة الإسلامية، فقد أتاح الله رب العالمين الذي خلق كل شيء، الفرصة للملائكة أن تسأل وتستفسر وتبدي الرأي.

وحاورت المرأة (خولة بنت ثعلبة)،[4] وجادلت رسول الله ρ وعرضت ما عندها، وأصرت في عرض قضيتها عليه،[5] فأنزل الله في ذلك قرآناً وقال: **{قَدْ سَمِعَ اللَّهُ قَوْلَ الَّتِي تُجَادِلُكَ فِي زَوْجِهَا وَتَشْتَكِي إِلَى اللَّهِ وَاللَّهُ يَسْمَعُ تَحَاوُرَكُمَا إِنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ بَصِيرٌ }**[6]. فكان في في ذلك الحل لقضية هذه المرأة، ولكل ما شابهها من القضايا حتى قيام الساعة.

وعبَّر عمر بن الخطاب τ للرسول ρ عن رأيه في صلح الحديبية، لما رأى أن فيه شروطاً جائرةً على المسلمين، وقال: **(... ألست رسول الله ؟ قال : بلى . قال : أوَ لسنا**

---

[1] طاحون، أحمد رشاد، حرية العقيدة في الشريعة الإسلامية، ص: 204، إيتراك للنشر والتوزيع، مصر-القاهرة، ط1، 1988م.

[2] سورة آل عمران، الآية، (104).

[3] سورة البقرة، الآية: (30).

[4] خولة بنت ثعلبة بن أصرم الأنصارية الخزرجية صحابية، وهي التي ظاهر منها زوجها، فنزلت فيها سورة قد سمع، ويقال لها خويلة بالتصغير وزوجها هو أوس بن الصامت. ابن عبد البر، الاستيعاب، ص: 893.

[5] أبو حيان الأندلسي، تفسير البحر المحيط، 8/ 230.

[6] سورة المجادلة، الآية: (1).

بالمسلمين؟ قال: بلى، قال: أولَيسوا بالمشركين؟ قال: بلى قال: فعلام نعطي الدنية في ديننا؟ قال : وأنا عبد الله ورسوله، ولن أخالف أمره...)[1].

وعن عمر τ أنه لقي رجلاً فقال: **(ما صنعت– سأله عن قضيةٍ مُعينةٍ– قال: قضى علي وزيد بكذا، قال: لو كنتُ أنا لقضيتُ بكذا، قال: فما منعك والأمر إليك، قال لو كنت أرَدُّكَ إلى كتاب الله أو إ لى سنة نَبِيِّهِ ρ لفعلت ولكني أرُدُّكَ إلى رأي والرأي مشترك)**[2]. فلم يَنْقُض ما حكم به عَلِيّ وزيد، واحترم رأيهما رغم مخالفته إياهما فيه. وإن دل ذلك على شيء فإنما يدل على حرية الفكر والرأي والتعبير، وأن الرأي من الأشياء المشتركة بين الناس، لا يجوز إلغاؤه أو تجاوزه.

ومن المبادىء والوسائل العظيمة في الشريعة الإسلامية والتي تتحقق من خلالها حرية الفكر و"تكوين الرأي"[3] والحوار والتعبير، مبدأ الشورى. ذلك المبدأ الذي يحقق الضمانة الأساسية للحرية في الشريعة الإسلامية[4].

والمواقف التي تدلل على ذلك كثيرةً، نذكر منها: ما حصل في يوم بدرٍ عندما أشار الحباب بن المنذر على النبي ρ بالنزول عند ماء بدر فَقَبِل منه[5] وكانت الخطة حسب رأي الحباب، مع وجود النبي في ساحة المعركة، فلم يرفض النبي رأي أحد جنوده خاصة إذا كان في ذلك مصلحة ونفع المسلمين، وإن دل ذلك على شيء فإنما يدل على احترام الشريعة الإسلامية واعتبارها لحرية الرأي والتعبير.

وقد حرَّض النبي ρ على الحرية وقول الحق، وتحديداً حرية الرأي عندما قال: **(سيد الشهداء حمزة بن عبد المطلب ورجل قام إلى إمام جائر فأمره ونهاه فقتله)**[6]. يستدل من هذا هذا الحديث أن المسلم لا يلتقي ولا يتفق مع الجبن، ولا مع النفاق أو المداهنة، بل يقول كلمة الصواب والرأي الحق، وربما يكلفه ذلك الكثير.

---

[1] البخاري، صحيح البخاري، كتاب الشروط، باب الشروط في الجهاد والمصالحة...، 3/ 196، برقم: 2732.

[2] ابن شَبَّة، أبو زيد عمر النميري البصري، تاريخ المدينة المنورة، برقم: 1136، 1/ 367، تحقيق: علي محمد دندل وياسين سعد الدين بيان، دار الكتب العلمية، بيروت- لبنان، 1417هـ- 1996م. ب. ط. ابن القيم، إعلام الموقعين، 1/ 65.

[3] قاسم، حرية الفرد والجماعة في الإسلام، ص: 156.

[4] الشاوي، الشورى أعلى مراتب الديمقراطية، ص: 84.

[5] سبق تخريجه، ص: 69.

[6] الطبراني، سليمان بن أحمد بن أيوب، المعجم الأوسط، برقم: 4079، 4/ 238، تحقيق: طارق بن عوض الله وعبد المحسن الحسيني، دار الحرمين، القاهرة، 1415هـ. ب. ط. الألباني، السلسلة الصحيحة، برقم: 374، 1/ 716. قال الألباني: حديث صحيح.

وكما أن الشريعة الإسلامية توجه الإنسان عامةً والمسلم خاصةً لقول آرائهم بحُريةٍ فهي في الوقت ذاته تدعو إلى سماع رأي الآخر، وإعطائه الفرصة للتعبير عما في نفسه ثم مناقشته في ذلك، والشاهد في الأمر أن قريشاً وعلى يد أحد ساداتهم وهو عتبة بن ربيعة، قد عرض على سيدنا محمد ρ ما كان عنده وعند قومه من رأي، وما كان منه ρ إلا أن سمعه بكل أدب واحترام حتى انتهى من مقالته، ثم رد النبي عليه بالجواب، حتى أن الرجل قد رقَّ قلبه وكاد يدخل الإسلام لولا تحريض قومه له[1].

ومن الأمثلة على حرية الحوار وقول الرأي، ما كان من سيدنا إبراهيم- عليه السلام- مع رب العزة Y: **{وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّ أَرِنِي كَيْفَ تُحْيِـــي الْمَوْتَى قَالَ أَوَلَمْ تُؤْمِن قَالَ بَلَى وَلَـــكِن لِّيَطْمَئِنَّ قَلْبِي قَالَ فَخُذْ أَرْبَعَةً مِّنَ الطَّيْرِ فَصُرْهُنَّ إِلَيْكَ ثُمَّ اجْعَلْ عَلَى كُلِّ جَبَلٍ مِّنْهُنَّ جُزْءاً ثُمَّ ادْعُهُنَّ يَأْتِينَكَ سَعْياً وَاعْلَمْ أَنَّ اللّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ }**[2].

وعليه يمكن القول بأن الاستماع إلى رأي الآخر أمر ضروري لكونه جزءاً من الحل في أغلب الأوقات، ومن أجل ذلك دعا الإسلام إلى حرية الرأي، وعدم اتخاذ القرارات والأحكام بشكل فردي تسلطي.

وقد نهى الله Y عن السلبية وكتم الرأي والحقيقة، خاصةً إذا كان في ذلك نُصح وتصحيح للخطأ أو دفع للظلم والكفر. فقال- سبحانه- مُوَبِّخاً أمثال هؤلاء: **{لُعِنَ الَّذِينَ كَفَرُواْ مِن بَنِي إِسْرَائِيلَ عَلَى لِسَانِ دَاوُودَ وَعِيسَى ابْنِ مَرْيَمَ ذَلِكَ بِمَا عَصَوا وَّكَانُواْ يَعْتَدُونَ كَانُواْ لاَ يَتَنَاهَوْنَ عَن مُّنكَرٍ فَعَلُوهُ لَبِئْسَ مَا كَانُواْ يَفْعَلُونَ }** [3]. لا ينتهون عن منكر فعلوه، ولا ينهى بعضهم بعضًا[4]. ولا يعبر الصالح عن رأية في الشخص الطالح، فقد أدى سكوته إلى أن يستحق اللعن من الله.

ولحرية الرأي في الإسلام ضوابط حتى تكون أداةً للنفع والخير، ومنها: أن يقصد صاحب الرأي برأيه النصح الخالص، وأن يكون صاحب الرأي على قدر من العلم والفقه بالأمر الذي يريد إبداء رأيه فيه، وعدم إحداث فتنة بحجة إبداء الرأي، مع مراعاة الآداب والطرق السليمة عند عرضه، وعدم الخوض في أعراض الناس، حتى لا تتحول هذه الحرية إلى أداة للفساد والإضرار بالآخرين[5].

---

[1] ابن هشام، السيرة النبوية، 2/ 131.

[2] سورة البقرة، الآية: (206).

[3] سورة المائدة، الآيات: (78- 79).

[4] الطبري، تفسير الطبري، 10/ 496.

[5] عبد الفتاح، القيم السياسية في الإسلام، ص: 112.

وتبقى حرية الرأي والتعبير مكفولةً في الإسلام، إلاّ أن تخرج عن المألوف أو تتحول إلى سبب للفوضى، أو نشر الأفكار التي لا تتفق وروح الشريعة الإسلامية، أو إذا قُصد منها زعزعة الدولة والنظام الإسلامي، أو إشاعة وتطبيق ما يخالف شرع الله، وسن القوانين التي تجيز مثل هذه المخالفات.

وهي مكفولة كذلك، ما دام صاحبها لا يريد فرضها على غيره بالقوة، أو أن يقصد بها انتقاص حرية الآخرين أو الاعتداء عليها. وأما ما يحدث فيما يسمى بالديمقراطيات الحديثة، فإننا نرى اهتزاز المعايير وانقلابها، بل إلغاءها وعدم الالتفات إليها في كثير من الأحيان، فيقرون باسم الحرية والديمقراطية، ما يخالف حتى معايير الفطرة الإنسانية والطبيعة البشرية التي خلق الله الناس عليها، مما يخطر في بالهم وما تسوله لهم أنفسهم من قرارات وقوانين، فتراهم يقرون زواج المثليين ونحو ذلك، بل ويدافعون عنه وقد جعلوا له المؤسسات والجهات المدنية والحكومية التي تتولى التأييد والدفاع والتبرير لمثل هذه المصائب، كل ذلك بحجة وباسم حرية الرأي وغيرها من الحريات.

المطلب الثالث: حرية التملُّك والحيازة والإنفاق.

تُعَدُّ المِلكية أو التملك غريزة فطرية أودعها الخالق Y عند بني البشر وهي ملتصقة بهم، وهي ظاهرة من ظواهر المجتمعات والأمم، لا يمكن إنكارها أو تجاهلها. "وأن العصمة والحرية والمالكية ثابتة للمرء من حين مولده"[1]. بل إن ذلك قد ثبت له قبل مولده، حيث أثبتت الشريعة الإسلامية له الميراث.

إن النظام الأخلاقي الإسلامي، ليس إلا صدى للنظام الكوني الذي يقوم على تسبيح الله [2]. وعليه تكون الشريعة الإسلامية متوافقة مع الفطرة الإنسانية عامة، قال تعالى: **{ فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ }** [3]. وحب التملك عند الإنسان جزء من هذه الفطرة، فتكون الشريعة الإسلامية متوافقةً مع هذه الغريزة ومُقِرَّةً بها.

قال تعالى: **{زُيِّنَ لِلنَّاسِ حُبُّ الشَّهَوَاتِ مِنَ النِّسَاء وَالْبَنِينَ وَالْقَنَاطِيرِ الْمُقَنطَرَةِ مِنَ الذَّهَبِ وَالْفِضَّةِ وَالْخَيْلِ الْمُسَوَّمَةِ وَالأَنْعَامِ وَالْحَرْثِ }**[4]. وقال تعالى: **{وَتُحِبُّونَ الْمَالَ حُبّاً**

---

[1] السرخسي، أصول السرخسي، باب الجزاء، 173/1.

[2] قاسم، حرية الفرد والجماعة في الإسلام، ص: 101.

[3] سورة الروم، الآية: (30).

[4] سورة آل عمران، الآية: (14).

جَمّاً}[1]. وقال ρ: **(لو أن ابن آدم أعطي وادياً مليئاً من ذهب، أحب إليه ثانياً، ولو أعطي ثانياً، أحب إليه ثالثاً...)**[2].

الملك لغةً: بفتح الميم وكسرها وضمها: هو احتواء الشيء والقدرة على الاستبداد به والتصرف بانفراد[3].

الملك اصطلاحاً: حكم شرعي مقدر في العين أو المنفعة، يقتضي تمكن من يضاف إليه، من انتفاعه بالمملوك والعوض عنه من حيث هو كذلك[4].

وللملك أقسام ولاعتبارات مختلفة:

1- أقسام الملك باعتبار حقيقته: ينقسم الملك باعتبار حقيقته إلى ملك تام، وملك ناقص أو **(ضعيف)**. وأما الملك التام فيملك صاحبه فيه التصرف في الرقبة بالبيع والهبة، ويورث عنه، ويملك التصرف في منافعه بالإعارة والإجارة والانتفاع وغير ذلك[5]. أي ملك الرقبة والمنفعة. والملك الناقص: هو ملك الرقبة فقط، أو المنفعة فقط. ويتحقق ملك المنفعة من خلال الإجارة بالنسبة للمستأجر، والإعارة بالنسبة للمستعير. ومثاله "كأن يوصي بمنفعة عينٍ لشخص، أو أن يوصي بالرقبة لشخص وبمنفعتها لآخر"[6].

2- أقسام الملك باعتبار المستفيد منه: ينقسم إلى ملكٍ خاصٍ، وإلى ملكٍ عامٍ، فالملك الخاص هو الذي له مالك معين، سواء أكان فرداً أم جماعةً. وأما الملك العام فهو الملك الذي لا يختص به مالك معين، وإنما يشترك فيه الناس لا على التعيين، كملك الماء والكلأ والنار، لقول الرسول ρ: **(المسلمون شركاء في ثلاث في الكلأ والماء والنار)**[7].

3- أقسام الملك باعتبار سببه: ينقسم إلى ملك اختياري وقهري. والقهري كما في الميراث ومنافع الوقف. وأما الاختياري فعلى قسمين:

---

[1] سورة الفجر، الآية: (20).

[2] البخاري، صحيح البخاري، كتاب الرقاق، باب ما يُتقى من فتنة المال، برقم: 6438، 8/ 93.

[3] ابن منظور، لسان العرب، 10/ 491، مادة ملك.

[4] القرافي، أبو العباس أحمد بن إدريس الصنهاجي، الفروق أو أنوار البروق في أنواء الفروق، 3/ 364، تحقيق: خليل المنصور، دار الكتب العلمية، بيروت- لبنان، 1418هـ- 1998م

[5] ابن تيمية، مجموع الفتاوى، 29/ 178.

[6] ابن رجب، أبو الفرج عبد الرحمن بن أحمد، القواعد في الفقه الإسلامي، 1/ 209، تحيقق: طه عبد الرؤوف سعد، مكتبة الكليات الأزهرية، ط1، 1391هـ- 1971م.

[7] السجستاني، سنن أبي داوود، كتاب البيوع، باب في منع بيع الماء، رقم: 3479، 3/ 295. حديث صحيح.

أحدهما: بالأقوال، ويكون في المعاوضات كالبيوع، والهبات والوصايا. والثاني: يحصل بالأفعال كتناول المباحات كالاصطياد والإحياء[1]. (إحياء الأرض الموات).

4- أقسام الملك باعتبار السقوط وعدمه: وهو على نوعين : الأول: الملك المستقر الذي لا يحتمل السقوط بتلف المحل، أو تلف مقابله، كثمن المبيع بعد القبض، والصداق بعد الدخول . والثاني: الملك غير المستقر الذي يحتمل السقوط، كالأجرة قبل استيفاء المنفعة، والثمن قبل قبض المبيع[2].

وتتضح حرية التملك وإقرارها، في الشريعة الإسلامية من خلال نصوص الكتاب والسنة. قال تعالى: **{أَن كَانَ ذَا مَالٍ وَبَنِينَ }**[3]. وقال تعالى: **{وَكَانَ لَهُ ثَمَرٌ فَقَالَ لِصَاحِبِهِ وَهُوَ يُحَاوِرُهُ يُحَاوِرُهُ أَنَا أَكْثَرُ مِنكَ مَالاً وَأَعَزُّ نَفَراً }**[4]. وجاء في الحديث الشريف عن النبي ρأنه قال: **(من أحيا أرضاً ميتة فهي له)**[5]. يُستدل بهذه النصوص على جواز الملكية الفردية، في الشريعة الإسلامية، حيث نسبت الملكية لآحاد الأشخاص.

وقال Y: **{هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُم مَّا فِي الأَرْضِ جَمِيعاً }**[6]. وقال أيضاً: **{وَلاَ تَأْكُلُواْ أَمْوَالَكُم بَيْنَكُم بِالْبَاطِلِ وَتُدْلُواْ بِهَا إِلَى الْحُكَّامِ لِتَأْكُلُواْ فَرِيقاً مِّنْ أَمْوَالِ النَّاسِ بِالإِثْمِ وَأَنتُمْ تَعْلَمُونَ }** .[7] وقال أيضاً: **{وَاعْلَمُواْ أَنَّمَا أَمْوَالُكُمْ وَأَوْلاَدُكُمْ فِتْنَةٌ وَأَنَّ اللّهَ عِندَهُ أَجْرٌ عَظِيمٌ }**[8]. يستدل بهذه النصوص على جواز الملكية الجماعية. ومن باب التأكيد على إقرار حرية التملك في الشريعة الإسلامية، فقد أبيح لصاحب المال أو المِلك الدفاع عنه بكل الوسائل. جاء رجل إلى رسول الله ρ فقال: **(يا رسول الله 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)**[9]. وحتى في أصعب الأوقات احترمت الشريعة الإسلامية الملكية وأقرت

---

[1] الزركشي، محمد بن بهادر بن عبد الله، المنثور في القواعد، 3/ 232، تحقيق: تيسير فائق أحمد محمود، وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية- الكويت، ط2، 1405هـ.

[2] نفس المصدر، 3/ 240.

[3] سورة القلم، الآية: (14).

[4] سورة الكهف، الآية: (34).

[5] البخاري، صحيح البخاري، كتاب الحرث والمزارعة، باب من أحيا أرضاً مواتا...، برقم: 2334، 3/ 106.

[6] سورة البقرة، الآية: (29).

[7] سورة البقرة، الآية: (188).

[8] سورة الأنفال، الآية: (28).

[9] القشيري، صحيح مسلم، كتاب الإيمان، باب الدليل على أن من قصد أخذ مال غيره...، برقم: 140، ص: 138.

بحريتها، فمن وصايا أبي بكر τ للجيوش الإسلامية عدم الاعتداء على ممتلكات الناس عامة، كعدم قطع الشجر أو حرقه، أو ذبح الأنعام إلا عند الضرورة[1].

ويظهر من خلال النصوص أعلاه، أن الشريعة الإسلامية لم تصطدم أبداً مع الحريات الحقيقية، فقد أباحت حرية التملك والحيازة أسوة ببقية الحريات الأخرى.

ومن أسباب التملك ووسائل تحصيل الملكية: "المعاوضات والميراث والهبات والوصايا والوقف والغنيمة والإحياء والصدقات وتملك اللقطة بشروطها ودية القتيل و أن الضيف يملك ما يأكله"[2].

ويمكن تحصيل الملكية وحيازتها في الشريعة الإسلامية، عن طريق العمل، سواءً أكان في الزراعة أو الصناعة والتجارة وتنمية الأموال بالطرق المشروعة أو من خلال الوظائف الحكومية.

والشريعة الإسلامية الربانية والمتناغمة مع الفطرة التي فطر الله الناس عليها، تقف موقفاً متوازناً من الملكية، فلا ترضى بما رضيت به الرأسمالية من الثراء الفاحش غير المنضبط، وتكديس الثروة في يد فئة محدودة تتسلط على خلق الله من خلال هذه القوة المادية الهائلة، دون الالتفات منهم إلى الطريقة التي يتم بها تحصيل هذه الملكية، ولا بإفقار الأفراد وتجريدهم وحرمانهم من تملك الأموال ومخالفة الفطرة الإنسانية، كما هو الأمر في الاشتراكية الشيوعية[3].

وقال Y في إقراره لرسم سياسة توزيع المال والمِلك وتقديره بين الناس: **{كَيْ لَا يَكُونَ دُولَةً بَيْنَ الْأَغْنِيَاء مِنكُمْ وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانتَهُوا وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ }**[4]. أي: مدوالةً واختصاصاً بين الأغنياء، فإنه لو لم يقَدِّرْهُ، لتداوله الأغنياء الأقوياء، ولما حصل لغيرهم من العاجزين منه شيء، وفي ذلك من الفساد، ما لا يعلمه إلا الله[5]. كما أن النظم الاقتصادية الأخرى تدرك مدى أهمية المال وآثار توزيعه، فقد استخدمت الرأسمالية الضرائب، واستخدمت الاشتراكية مبدأ الملكية العامة لمحاولة الحد من آثار سلطة المال وسلطة مالكيه.

---

[1] سبق تخريجه، ص: 98.

[2] السيوطي، عبد الرحمن بن أبي بكر، الأشباه والنظائر، 1/ 317، دار الكتب العلمية، بيروت- لبنان، 1403هـ. د.ط.

[3] بسيوني، الحرية الاقتصادية في الإسلام وأثرها في التنمية، ص: 75- 67.

[4] سورة الحشر، الآية: (7).

[5] السعدي، تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان، 1/ 850.

ولا بد من الإشارة إلى أمر ربما غاب– في زحمة الحياة– عن أذهان البعض، أن هذه الملكية في أصلها لله رب العالمين. قال تعالى: **{أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّ اللّهَ لَهُ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ}**[1]. وقال أيضاً: **{ بَل لَّهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ }**[2]. وأن ملكية الإنسان لهذه الأموال والأشياء هي ملكية انتفاع أو ملكية معنوية ظاهرية؛ ذلك لأن الإنسان مستخلف فيها يستفيد من منافعها وأصلها لله. وللدلالة على ذلك، قال تعالى: **{ وَأَنفِقُوا مِمَّا جَعَلَكُم مُّسْتَخْلَفِينَ فِيهِ}**[3]. وقال أيضاً مؤكداً على العباد أن المال ماله:**{وَآتُوهُم مِّن مَّالِ اللَّهِ الَّذِي آتَاكُم}**[4]. وعليه فإن جميع موجودات الكون هي ملك لله خالقها. "لأن الأعيان لا يملكها في الحقيقة إلا باريها تعالى، وإنما للعبد منافع المال"[5].

لم تترك الشريعة الإسلامية حرية التملك هملاً لأهواء البشر وشهواتهم الشخصية، بل جعلت لها قيوداً وضوابط معينةً، لا بد من اتباعها سواء عند تحصيل هذه الملكية أو إنفاقها أو ادخارها، وذلك لأن أسباب الملك في الشريعة الإسلامية مقيدة بكونها مشروعة وليست مطلقة. ومن هذه الضوابط:

عدم اتباع الطرق غير الشرعية في تحصيلها، كالسرقة، أو الغش، أو التحايل، أو الرشوة، أو عن طريق القمار، أو الربا، أو أخذ الشخص ما ليس له بحق أو أكثر مما يستحق. ومن الضوابط الشرعية التي يجب مراعاتها عند الإنفاق؛ أن لا تُنفق في حرامٍ أو إثمٍ أو منكرٍ، أو إسرافٍ أو تبذيرٍ، وأن يبتعد الإنسان عن البخل والتقتير في ما هو واجب وحق.

قال تعالى: **{وَلاَ تَأْكُلُواْ أَمْوَالَكُم بَيْنَكُم بِالْبَاطِلِ وَتُدْلُواْ بِهَا إِلَى الْحُكَّامِ لِتَأْكُلُواْ فَرِيقاً مِّنْ أَمْوَالِ النَّاسِ بِالإِثْمِ وَأَنتُمْ تَعْلَمُونَ }** [6]. وأكلها بالباطل يكون على وجه الغصب أو السرقة أو الخيانة، أو أخذها على وجه المعاوضة، بمعاوضةٍ محرمةٍ كعقود الربا والقمار كلها، أو بالغش في البيع والشراء والإجارة ونحوها، أو أكل أُجرة الأُجراء أو أخذ أجرة على عمل لم يُؤدَّ على الوجه المطلوب. ويدخل في ذلك الأخذ من الزكاة والصدقات والأوقاف والوصايا، لمن ليس له حق فيها، أو أن يأخذ فوق حقه، حتى ولو حصل في ذلك النزاع، وحصل الارتفاع إلى

---

[1] سورة البقرة، الآية: (107).

[2] سورة البقرة، الآية: (116).

[3] سورة الحديد، الآية: (7).

[4] سورة النور، الآية: (33).

[5] الشاطبي، الموافقات، 3/ 160.

[6] سورة البقرة، الآية: (188).

الحاكم، وأدلى من يريد أكلها بالباطل بحجةٍ غَلبت حجة المُحِق، وحكم له الحاكم بذلك، فإن حُكْم الحاكم لا يبيح مُحَرَّماً[1].

وأما جزاء السرقة فقد كان شديداً فاضحاً، تقديراً لحرمة المال وحرية المِلك والتملك في الشريعة الإسلامية، قال تعالى: **{وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُواْ أَيْدِيَهُمَا جَزَاء بِمَا كَسَبَا نَكَالاً مِّنَ اللّهِ وَاللّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ }**[2]. وجاء تحريم الربا في الشريعة الإسلامية صريحاً، قال تعالى: **{وَأَحَلَّ اللّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا}** [3]. و"الربا في الشرع: هو فضل خالٍ عن عِوَضٍ بمعيارٍ شرعيٍ مشروطٍ لأحد المتعاقدين"[4]. أي بشروط معينة يفرضها أحد المتعاقدين، ويتم الاتفاق عليها فيما بينهم.

ونهت الشريعة الإسلامية عن استخدام أسلوب التحايل في أخذ أموال الناس، فقال ρ: **(إنما أنا بشر وإنه يأتيني الخصم فلعل بعضهم أن يكون أبلغ من بعض، فأحسب أنه صادق فأقضي له، فمن قضيت له بحق مسلم، فإنما هي قطعة من النار فليحملها أو يذرها)**[5]. وكذلك أقرت الشريعة الإسلامية العقوبات الرادعة لمن يعتدي على أملاك الناس، والمال مُصان في الشريعة الإسلامية كما الدم والعِرض، وذلك من مقاصد الشرع. قال ρ: **(كل المسلم على المسلم حرام، دمه وماله وعِرضه)**[6]. وقال أيضاً: **(لا يأخذنّ أحدكم متاع أخيه لاعباً ولا جاداً)**[7]. وقال أيضاً: **(... من غشنا ليس منا)**[8]. وعليه فإن الشريعة الإسلامية قد بينت أساليب التملك وطرق والكسب والحيازة المباحة، ونهت عن اللجوء إلى الطرق الملتوية وغير الشرعية، حتى لو كان ذلك على سبيل المزاح.

وأما في باب حرية الإنفاق، فإن المسلم ينفق ماله كيفما يشاء، وبالطريقة التي تناسبه، إلا أن يتخطى الحدود الشرعية، فلا بد له من ترشيد الاستهلاك وتوجيه الإنفاق إلى الطرق المشروعة لتحقيق المصلحة الخاصة والعامة. وقد جاءت النصوص موجِّهةً وضابطةً لعملية

---

[1] السعدي، تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان، 1/ 88.

[2] سورة المائدة، الآية: (38).

[3] سورة البقرة، الآية: (275).

[4] البركتي، قواعد الفقه، 1/ 203.

[5] سبق تخريجه، ص: خ.

[6] نفس المصدر، كتاب البر والصلة، باب التحاسد والتباغض، برقم: 2564، ص: 1035.

[7] السجستاني، سنن أبي داود، كتاب الأدب، باب من يأخذ الشيء على المزاح، برقم: 5003، ص: 541. قال الألباني: حديث حسن.

[8] القشيري، صحيح مسلم، كتاب الإيمان، باب قول النبي ρ من غشنا...، برقم: 101، ص: 67.

الإنفاق. قال تعالى: **{يَا أَيُّهَا النَّاسُ كُلُواْ مِمَّا فِي الأَرْضِ حَلاَلاً طَيِّباً وَلاَ تَتَّبِعُواْ خُطُوَاتِ الشَّيْطَانِ إِنَّهُ لَكُمْ عَدُوٌّ مُّبِينٌ }**[1]. أي اتركوا خُطوات الشيطان الذي يوبقكم فيهلككم، ويوردكم مَوارد العطب، ويحرّم عليكم أموالكم[2]. وقال أيضاً: **{يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ أَنفِقُواْ مِمَّا رَزَقْنَاكُم}**[3]. وقال Y في كيفية الإنفاق: **{يَا بَنِي آدَمَ خُذُواْ زِينَتَكُمْ عِندَ كُلِّ مَسْجِدٍ وكُلُواْ وَاشْرَبُواْ وَلاَ تُسْرِفُواْ إِنَّهُ لاَ يُحِبُّ الْمُسْرِفِينَ }**[4]. أي لا تحرِّموا إلا ما حَرَّمْتُ عليكم في كتابي أو على لسان رسولي محمد ρ[5].

وقال تعالى: {وَآتِ ذَا الْقُرْبَى حَقَّهُ وَالْمِسْكِينَ وَابْنَ السَّبِيلِ وَلاَ تُبَذِّرْ تَبْذِيراً إِنَّ الْمُبَذِّرِينَ كَانُواْ إِخْوَانَ الشَّيَاطِينِ وَكَانَ الشَّيْطَانُ لِرَبِّهِ كَفُوراً } [6]. فلو أنفق إنسان ماله كله في الحقّ ما كان ذلك تبذيراً، ولو انفق الشيء القليل في باطل لكان تبذيراً[7]. وهذه دلالة على أن التبذير معصية يرتكبها صاحب المال والمِلك في مِلكه، وذلك من عمل الشيطان. وقال تعالى: **{وَلاَ تَجْعَلْ يَدَكَ مَغْلُولَةً إِلَى عُنُقِكَ وَلاَ تَبْسُطْهَا كُلَّ الْبَسْطِ فَتَقْعُدَ مَلُوماً مَّحْسُوراً }** [8]. وهذا أمر بالاقتصاد الذي هو بين الإسراف والإقتار[9]. وقال ρ موجها إلى كيفية الإنفاق وأسلوبه: **(كلوا واشربوا والبسوا وتصدقوا في غير إسراف ولا مَخِيلَة)**[10]. وقال أيضاً: **(لا تزول قدما عبد يوم القيامة حتى يُسأل عن عمره فيم أفناه، وعن علمه فيم فعل، وعن ماله من أين اكتسبه وفيم أنفقه وعن جسمه فيم أبلاه)**[11]. ويستدل من هذا الحديث على أن الله Y سيسأل العباد عن المصادر التي تم تحصيل أملاكهم منها، وعن الطرق والكيفيات التي أنفقوها فيها، وذلك من الأمور الصعاب، فليتق الإنسان ربه في أمر الأموال تحصيلاً وإنفاقاً.

---

[1] سورة البقرة، الآية: (168).

[2] الطبري، تفسير الطبري، 3/ 300.

[3] سورة البقرة، الآية: (254).

[4] سورة الأعراف، الآية: (31).

[5] الطبري، تفسير الطبري، 12/ 389.

[6] سورة الإسراء، الآية: (26- 27).

[7] الطبري، تفسير الطبري،17/ 429.

[8] سورة الإسراء، الآية: (29).

[9] أبو حيان الأندلسي، تفسير البحر المحيط، 29/6.

[10] البخاري، صحيح البخاري، كتاب اللباس، باب من جر إزاره مخيلة، برقم: 5783، 7/ 141.

[11] الترمذي، سنن الترمذي، كتاب صفة القيامة والرقائق والورع، باب في القيامة، برقم: 2417، 4/ 612. قال الألباني: حديث صحيح.

وأما بخصوص حرية وحق الادخار فقال الله تعالى: **{ وَالَّذِينَ يَكْنِزُونَ الذَّهَبَ وَالْفِضَّةَ وَلاَ يُنفِقُونَهَا فِي سَبِيلِ اللّهِ فَبَشِّرْهُم بِعَذَابٍ أَلِيمٍ }**[1]. وروي عن ابن عمر، وجماعةٍ أن الكنز كل مالٍ لم تُؤَدَّ زكاته، وأما الذي أُدِّيت زكاته فليس بكنز، وإن كان مدفوناً، وعن علي τ أنه قال: أربعة آلاف درهم نفقة وما فوقها كنز، وقال بعضهم: ما فَضُلَ عن الحاجة فهو كنز[2].

فعلى الإنسان الذي يمتلك المال أن لا ينسى أنه مُستَخْلَف فيه، ومما يجب عليه طاعة أوامر مُسْتَخْلِفِه وهو الله Y تحصيلاً وتصرفاً وأن لا يجمعه أو يُنَمِّيه إلا بما أحل الله، وأن يُخرج منه حق الله وحق العباد كالزكاة والصدقات، وأن لا يستخدمه في الإضرار بنفسه أو غيره، وأن لا يتعسف في استخدام حقوقه التي ترتبت له بحكم تملكه هذا المال، من حقوقٍ معنويةٍ أو حقوقٍ ماديةٍ، لقول الرسول ρ: **(لا ضرر ولا ضرار)**[3].

والتصرف في المال بالباطل وبالمنكر حرام، سواءً أكان أكلاً أو بيعاً أو هبةً أو غير ذلك، "والمنكر اسم جامع لكل ما كرهه الله ونهى عنه"[4].

وبناء على ما سبق من النصوص والأدلة يظهر بشكل لا لبس فيه، بأن الشريعة الإسلامية قد أقرت حرية التملك وحيازة المال وإنفاقه، بل ودافعت عنها، من خلال إباحة الوسائل المفضية إليها، ومن خلال الضوابط والقيود التي أقرتها عليها، كما وأن الشريعة الإسلامية لم تترك هذه الحرية هملاً ونهباً للشهوة والهوى، ولم تقف ضد الفطرة الإنسانية في إباحتها.

المطلب الرابع: حرية العمل والكسب.

لقد كرم الله Y بني آدم وفضلهم على كثيرٍ ممن خلق. فقال تعالى: **{وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُم مِّنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِّمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلاً }**[5]. **}**[5]. وزيادة في إكرامهم سخَّر لهم ما في السماوات والأرض. وقال سبحانه: **{أَلَمْ تَرَوْا أَنَّ اللَّهَ اللَّهَ سَخَّرَ لَكُم مَّا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ }** [6]. وسخر لهم الليل والنهار والشمس والقمر

---

[1] سورة التوبة. الآية: (34).

[2] السعدي، تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان، 2/ 305.

[3] القزويني، سنن ابن ماجه، كتاب الأحكام ، باب من بنى في حقه ما يضر جاره، برقم: 2340، 2/ 784. قال الألباني: حديث صحيح.

[4] ابن تيمية، مجموع الفتاوى، 28/ 440.

[5] سورة الإسراء، الآية: (70).

[6] سورة لقمان، الآية: (20).

والنجوم. قال تعالى: **{وَسَخَّرَ لَكُمُ اللَّيْلَ وَالْنَّهَارَ وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ وَالْنُّجُومُ مُسَخَّرَاتٌ بِأَمْرِهِ}** [1]. وسخر لهم البحار. فقال سبحانه: **{اللَّهُ الَّذِي سخَّرَ لَكُمُ الْبَحْرَ لِتَجْرِيَ الْفُلْكُ فِيهِ بِأَمْرِهِ وَلِتَبْتَغُوا مِن فَضْلِهِ وَلَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ }** [2]. وقال أيضاً: **{هُوَ الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ ذَلُولاً فَامْشُوا فِي مَنَاكِبِهَا وَكُلُوا مِن رِّزْقِهِ وَإِلَيْهِ النُّشُورُ }** [3]. أي جعلها مُسخرةً لكم، لا تمتنع لتتوصلوا إلى منافعكم فيها، قابلةً للانقياد لما تريدون منها، من مشيٍ وزرع حبوبٍ وغرس أشجارٍ وغير ذلك[4]. كل ذلك حتى يتمكن الإنسان من القيام بمهمة الاستخلاف الإلهي، ويعمل ويستغل هذه المقدرات العظيمة من أجل القيام على إعمار هذا الكون.

وعليه فالعمل حق مقدس أقره الله Y لمصلحة الإنسان، وبدونه تصعب بل تستحيل الحياة البشرية على الأرض، فقد دعا الله سبحانه للانتشار في الأرض من أجل القيام بما يوكَل بالإنسان من أعمال ومهام كتحصيل الرزق ونحو ذلك، فقال سبحانه: **{فَإِذَا قُضِيَتِ الصَّلَاةُ فَانتَشِرُوا فِي الْأَرْضِ وَابْتَغُوا مِن فَضْلِ اللَّهِ وَاذْكُرُوا اللَّهَ كَثِيراً لَّعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ }** [5]. فإذا وقع الفراغ من الصلاة فانتشروا أي: فدبوا وتفرقوا مجتهدين في الأرض للتجارة وطلب الرزق والتصرف في جميع حوائجكم، لا جُناح عليكم ولا حرج، رخصةً من الله تعالى لكم[6]. "وقد جاء أن الأنبياء– عليهم السلام– كانوا يعملون من أجل كسب قوتِهم" [7]. فقد روى ابن عباس عن النبي ρ: **(أن داود كان زراداً (يصنع الدروع) وكان آدم حراثاً، وكان نوح نجاراً، وكان إدريس خياطاً، وكان موسى راعياً)**[8]. فالعمل ليس خِسَّةً كما كان يُنظر إليه في الماضي وفي زمن الإقطاع، ولا زال بعض الجهلة يعتبرونه كذلك، بل هو رفعة للإنسان عند الله وعند البشر.

ولم يكن المسلمون في يوم من الأيام متواكلين، بل كان يدفعهم دينهم وإيمانهم بالله إلى الحرية في طلب العمل، ورفضوا أن يكونوا عالةً على غيرهم رغم فقرهم. فلما نزل

---

[1] سورة النحل، الآية: (12).

[2] سورة الجاثية، الآية: (12).

[3] سورة الملك، الآية: (15).

[4] الشربيني، تفسير السراج المنير، 4/ 284.

[5] سورة الجمعة، الآية: (10).

[6] الشربيني، تفسير السراج المنير، 4/ 207.

[7] العيني، بدر الدين محمود بن أحمد، عمدة القاري في شرح صحيح البخاري، 15/ 418، ضبط وتنقيح: عبد الله محمود محمد عمر، دار الكتب العلمية، بيروت- لبنان، ط1، 1421هـ-2001م.

[8] الحاكم، أبو عبد الله النيسابوري، المستدرك على الصحيحين، كتاب التاريخ، برقم: 4165، 2/ 596، دار المعرفة، بيروت- لبنان. ب.ط.، ب. ت. الألباني، غاية المرام، برقم: 162، 1/ 121. سكت عنه الألباني.

المهاجرون في المدينة، عرض عليهم الأنصار أن يقاسموهم أموالهم، فرفضوا ذلك وهم لهم شاكرون، ونزلوا إلى العمل لتحصيل قوتهم وكفايتهم. فقد آخى الرسول ρ بين سعد بن الربيع[1] وعبد الرحمن بن عوف[2]، وكان سعد ذا غِنى، فقال لعبد الرحمن: **(أقاسمك مالي نصفين وأُزَوِّجُكَ، قال بارك الله لك في أهلك ومالك، دلوني على السوق...)**[3]. ويُستدل من هذه الحادثة أن المسلم يسارع إلى العمل ولا يرضى أن يكون عالةً على الآخرين؛ لما في نفسه من الأنفة والعزة والإباء، لقوله تعالى: **{ وَلِلَّهِ الْعِزَّةُ وَلِرَسُولِهِ وَلِلْمُؤْمِنِينَ }**[4]. وقد رفع رسول الله الله ρ من شأن العمل والعاملين، ورفع من هِمَّتهم، وحقَّر من شأن البطالة، والاعتماد على الآخرين. فقال: **(ما أكل أحد طعاماً قط، خيراً من أن يأكل من عمل يده، وإن نبي الله داود عليه السلام كان يأكل من عمل يده)**[5].

وكان رسول الله ρ حريصاً على حفظ الكرامة والحرية الإنسانية ولا يقبل لها الذل أو الإهانة أو سؤال الناس، فوجَّه المحتاجين إلى التشبث بكرامتهم وحريتهم من خلال العمل الشريف، فقال: **(والذي نفسي بيده لأن يأخذ أحدكم حَبْلَهُ فيحتطب على ظهره، خير له من أن يأتي رجلاً فيسأله أعطاه أو منعه)**[6]. وفي الحديثين السابقين دعوة للإنسان عامةً وللمسلم خاصةً بأن يرتفع بنفسه ويحررها، من مهانة السؤال والتبعية والذل الذي يتمثل في عدم الاعتماد على النفس، والاعتماد على الآخرين، لأن ذلك مدعاةً للعبودية والاسترقاق.

---

[1] سعد بن الربيع بن عمرو (...- 3 ه =...- 625 م)، من بني الحارث بن الخزرج صحابي، من كبارهم، كان أحد النقباء يوم العقبة وشهد موقعة بدر، واستشهد يوم أحد. الزركلي، الأعلام، 3/ 85. سير أعلام النبلاء، 1/ 318.

[2] عبد الرحمن بن عوف (44 ق هـ - 32 هـ = 580 - 652 م) عبد الرحمن بن عوف بن عبد عوف بن عبد الحارث، أبو محمد، الزهري القرشي: صحابي، من أكابرهم، وهو أحد العشرة المبشرين بالجنة، وأحد الستة أصحاب الشورى الذين جعل عمر الخلافة فيهم، وأحد السابقين إلى الاسلام، قيل: هو الثامن، وكان من الاجواد الشجعان العقلاء.أسلم، وشهد بدرا وأحدا والمشاهد كلها. وجرح يوم أحد 21 جراحة. وأعتق في يوم واحد ثلاثين عبداً، وكان يحترف التجارة والبيع والشراء، فاجتمعت له ثروة كبيرة، وتصدق يوما بقافلة، فيها سبع مئة راحلة، تحمل الحنطة والدقيق والطعام. ولما حضرته الوفاة أوصى بألف فرس وبخمسين ألف دينار في سبيل الله. له 65 حديثا. ووفاته كانت في المدينة. الزركلي، الأعلام، 3/ 321. ابن عبد البر، الاستيعاب، ص: 442.

[3] البخاري، صحيح البخاري، كتاب البيوع، باب ما جاء في قول الله تعالى: فإذا قضيت الصلاة...، برقم: 2049، 3/ 53.

[4] سورة المنافقون، الآية: (8).

[5] البخاري، صحيح البخاري، كتاب البيوع، باب كسب الرجل وعمله بيده، برقم: 2072، 3/ 57.

[6] البخاري، صحيح البخاري ، كتاب الزكاة، باب الاستعفاف، برقم: 1470، 2/ 123.

وقد بين الرسول ρ أن في العمل خيراً ومنفعةً للناس، فقال: **(خير الناس أنفعهم للناس)**[1]. ففي العمل قضاء للحوائج وعفة للنفس، وإمكانية الإنفاق في وجوه الخير، ومساعدة المحتاجين، وفيه تحصيل الإنسان لحاجاته دون أن يترك نفسه تحت رحمة الآخرين، وهذا من أرفع درجات الحرية، وبذلك يتحرر الإنسان بنفسه ويترفع عن إذلالها وإهانتها بسؤال الناس أعطوه أم منعوه، وعليه يكون صاحب رأيٍ وقرارٍ وكلمةٍ.

ويتحصل الإنسان من خلال العمل، على الأجر من الله والكرامة بين الناس. قال رسول الله ρ: **(ما من مسلم يغرس غرساً أو يزرع زرعاً فيأكل منه طير أو إنسان أو بهيمة إلا كان له به صدقة)**[2].

وفي حالة عدم قدرة الشخص على القيام بعمل يكفيه رزقه وحاجته، أو فَقْدِ المُعيل بسبب موته، فقد أقرت الشريعة الإسلامية حقوقاً للمواطنين في المجتمع المسلم، فقال ρ: **(من ترك كَلاً فإلينا)**[3]. والكَلُّ تعني: العيال[4].

ويروى أن عمر بن الخطاب τ مرَّ بشيخٍ كبيرٍ من أهل الذمة **يسأل على أبواب المساجد فقال: (ما أنصفناك أن كُنا أخذنا منك الجزية في شبيبتك، ثم ضيعناك في كِبَرِك، ثم أجرى عليه من بيت المال ما يصلحه)**[5]. ووضع عنه الجزية وعن أمثاله، وقد كتب إلى عماله معمِّماً معمِّماً عليهم هذا الأمر[6].

هذا هو التكافل الاجتماعي الذي سبق الإسلام غيره إليه، ويعتقد البعض أن هذه القوانين قد جاءت من حضارة الغرب أو الشرق، لكن الذي يتعرف إلى دين الإسلام وشريعته وتاريخه المنير وحضارته العريقة، يثبت لديه أن هذه الشريعة قد كانت الأسبق إلى كل خير. ويصدق في هذا الحال قول الشاعر: [7]

---

[1] الطبراني، المعجم الأوسط، برقم: 5787، 6/ 58. الألباني، الجامع الصغير وزيادته، برقم: 5600، 1/ 560، حديث حسن.

[2] البخاري، صحيح البخاري ، كتاب الحرث والمزارعة، باب فضل الغرس إذا أُكل منه، برقم: 2320، 3/ 103.

[3] البيهقي، السنن الكبرى، كتاب الفرائض، باب من قام بتوريث ذوي الأرحام، برقم: 12571، 6/ 214. الألباني، الجامع الصغير وزيادته، برقم: 11092، 1/ 1110. قال الألباني: حديث حسن.

[4] الرازي، محمد بن أبي بكر بن عبد القادر، مختار الصحاح، باب الكاف، 1/ 586.

[5] سبق تخريجة، ص: 106.

[6] ابن قيم الجوزية، أحكام أهل الذمة، 161/1.

[7] من قصيدة بعنوان: يا للبرية إن قلبي ما ارتوى، للشاعر: عبد الغني النابلسي، من شعراء العصر الأندلسي، رقم القصيدة: 62611. دواوين الشعر العربي على مر العصور/ المكتبة الشاملة.

كالعيس في البيداء يقتلها الظما ..... والماء فوق ظهورها محمول.

ومن حقوق العامل وحرياته التي ضمنها الإسلام، وسبق غيره ممن يدَّعون الحرص على العامل وحقوقه في وقتنا الحاضر، عدم التلاعب في أجرته من تأخيرٍ أو إنكارٍ، فقال ρ: **(أعط الأجير أجره قبل أن يجف عرقه)**[1]. فكانت الشريعة الإسلامية الأسبق إلى الانتباه لحرية العامل وحقوقه والحرص عليها، فقال رسول الله ρ محذراً ومنبهاً من خطورة مثل هذه التصرفات: **(مطل الغني ظلم)**[2]. وإن دل هذا على شيء فإنما يدل على مدى اهتمام الشريعة الإسلامية وتقديرها لجهد الإنسان وعمله وإنتاجه والحض على المحافظة عليه وعدم انتقاصه أو سرقته تحت أي مبرر، وما ذلك إلا لأن هذه الشريعة تحفظ وتكفل الحقوق والحريات.

وفي هذا الجو الجميل من الزُّهُو الذي يعتري النفوس ويُثلجُ الصدور، من إبرازٍ لحرية العمل والعمال وتأمين حقوقهم وعدم المماطلة في أدائها، والاعتناء بهم وبأجورهم، وضمانهم ومن يعولون، وتوفير الحياة الكريمة لهم ولمن يعولون في جميع الأحوال وعند عجزهم، أو وفاتهم، لا بد أن نتذكر أن هناك ضوابط واستحقاقات قد وضعتها الشريعة الإسلامية من أجل رعاية حرية العمل والعامل وضمانها، دون الإخلال في حقوق الأطراف الأخرى، والتي يمثلها أصحاب العمل وأربابه، وهذا أيضاً مسلك آخر يُبرز الحرية الحقيقية في الشريعة الإسلامية، وهو أن الواجب أن تطلب الحرية للآخرين كما تطلبها لنفسك، وأن الحرية تترافق مع قدر من المسئولية، وأداء الواجبات. ومن هذه الضوابط:

الوفاء بالعقود والاتفاقات، وتحمل المسئولية، وإتقان العمل، والالتزام بالمواعيد، وعدم اتباع أساليب الغش والخداع أو قبول الرشوة، أو ما يُفسد العمل.

ومسئولية الوفاء بعقود العمل واتفاقياته المبرمة تقع على طرفي العملية، أصحاب العمل من جهة وعلى المنفذين له من الجهة الأخرى. قال تعالى: **{يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ أَوْفُواْ بِالْعُقُودِ}**[3].

وقال ρ: **(كلكم راعٍ وكلكم مسئول عن رعيته، الإمام راعٍ ومسئول عن رعيته ، والرجل راعٍ في أهله ومسئول عن رعيته، والمرأة راعية في بيت زوجها ومسئولة عن رعيتها، والخادم راعٍ في مال سيده ومسئول عن رعيته، وكلكم راع ومسئول عن رعيته)**[4]. **رعيته)**[4]. والمقصود بالمسئولية، أي المسئولية الكاملة في الدنيا أمام العباد، وفي الآخرة أمام

---

[1] سبق تخريجه، ص: 35.

[2] البخاري، صحيح البخاري، كتاب الحوالة والكفالة، باب في الحوالة، برقم: 2287، 3/ 94.

[3] سورة المائدة، الآية: (1).

[4] البخاري، صحيح البخاري، كتاب الجمعة، باب الجمعة في القرى والمدن، برقم: 893، 2/ 5.

رب العباد. والرعاية كما جاءت في الحديث الشريف، هي الإقرار بالمسئولية وتحملها وحفظ الأمانة، وهذا الأمر يشمل جميع أفراد الأمة، وإلا انتشر الظلم والفساد والاستبداد على جميع المستويات، مما ينذر بالانهيار والتلاشي لمثل هذه المجتمعات التي لم يقم فيها الجميع برعاية مسئولياتهم، والعدل في تنفيذها.

وأما من جهة وجوب إتقان العمل، فيقول ρ: **(إن الله يحب إذا عمل أحدكم عملاً أن يتقنه)**[1]. فكم من مُجَمَّعاتٍ سكنيةٍ قد وقعت على رؤوس ساكنيها، وكم من سلع ومواد أساسيةٍ لم تكن بالمواصفات المطلوبة والمتفق عليها محلياً أو عالمياً، وتسببت في الهلاك والخراب. وكم وكم وكم؟؟؟. كل ذلك وأكثر منه يكون بقصد زيادة الأرباح بكل الوسائل، حتى المحرمة منها. ورسول الله ρ يقول: **(إن الله كتب الإحسان على كل شيء)**[2]. وعبارة كل شيء هي عبارة جامعة لكل أمور الحياة وتُلزِم كل الأطراف والجهات، وتدعو الجميع إلى الأمانة والإخلاص في كل شيء. وأن لا يتسبب أحد بضررٍ لأحد. فالذي لا يتقن صنعة أو عملاً لا يحق له أن يدعي عكس ذلك، وإن تسبب بالضرر فهو ضامن، قال ρ: **(لا ضرر ولا ضرار)**[3]. وقال أيضاً: **(من تطبب ولم يُعلم منه طب قبل ذلك فهو ضامن)**[4]. وعليه فإن من يدعي القدرة على أداء عمل ما ثم يثبت عكس ذلك، وينتج عن ادعائه هذا ضرر أو أذية فهو ضامن ومُغرَّم بقدر ما أحدث من أضرار.

وعلينا جميعاً عاملين وأصحاب عمل ومسئولين وكل فئات الأمة الإسلامية، أن نبتعد عن الغش والخداع والرشوة والابتزاز والحرام وتحصيل الأشياء من خلال هذه السُّبل المحرمة التي نهت عنها الشريعة الإسلامية لقول الرسول ρ: **(... من غشنا فليس منا)**[5]. ولا بد هنا من الإشارة إلى مفهوم خاطىء قد انتشر بين الناس، وهو أن الغاية تبرر الوسيلة، وهذا الفهم يتعارض مع الشريعة الإسلامية بشكل كلي، ولو رضي به أصحاب المذاهب المغايرة للإسلام، فمن القواعد في الشريعة الإسلامية: "**ما أدى إلى الحرام فهو حرام**"[6].

---

[1] البيهقي، شعب الإيمان ، برقم: 5313، 4/ 334. الألباني، السلسلة الصحيحة، برقم: 1113، 3/ 106. قال الألباني: حديث صحيح.

[2] القشيري، صحيح مسلم، كتاب الصيد والذبائح، باب الأمر بإحسان الذبح، برقم: 1955، ص: 809.

[3] سبق تخريجه، ص: 134.

[4] القزويني، سنن ابن ماجة، كتاب الطب، باب من تطبب ولم يعلم من طب، برقم: 3466، 2/ 1148. قال الألباني: حديث حسن.

[5] سبق تخريجه، ص: 132.

[6] الزركشي، بدر الدين محمد بن بهادر بن عبد الله، البحر المحيط في أصول الفقه، 4/ 385، تحقيق: محمد محمد تامر، دار الكتب العلمية، بيروت- لبنان، 1421هـ - 2000م. ب. ط.

ومن خلال النصوص والشواهد الواردة، يتبين أن الشريعة الإسلامية أقرت حق العمل والكسب، وكفلت للعامل حريته وكرامته، على اعتبار أنها جزء من الحرية عامة والتي هي من مقاصدها.

المطلب الخامس: حرية الأمن والسفر والتنقل.

يظل الأمن من الضروريات والحقوق والحريات الأساسية للإنسان، ومن خلاله يتمكن الإنسان من القيام بمهامِّه وقضاء حوائجه في هذه الحياة على الوجه الصحيح، وإذا فُقد الأمن من حياة الإنسان تعرضت الحياة في جميع جوانبها للخطر حيث ينتشر الصراع والشغب والهَرْجْ (أي شدة القتل)[1]، وحرية الأمن في مجتمع ما، هي خير دليل على نجاح سياسة ذلك المجتمع بكل جوانبها السياسية والاجتماعية والاقتصادية الداخلية والخارجية. وعليه "فالدولة بجميع مؤسساتها مسئولة عن توفير هذه الحرية"[2]. كما وأن الأفراد ليسوا خارج نطاق هذه المسئولية الجسيمة.

ويُقصد بحرية وحق الأمن "أن يكون الشخص مكفولاً في سلامته وعِرضه وماله من الاعتداء أو التعذيب أو الإهانة وما شابهه من جانب الدولة أو الآخرين"[3].

قال Y: **{وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّ اجْعَلْ هَـذَا بَلَداً آمِناً}**[4]. آمناً في كل نواحي الأمن، ولم يخبر عنه أنه سأل أن يجعله آمناً من بعض الأشياء دون بعض.[5] وقال أيضاً: **{وَهَذَا الْبَلَدِ الْأَمِينِ}**[6]. **الْأَمِينِ}**[6]. هو مكة، ومعنى الأمين أي: آمِن مَنْ فيه[7]. فالأمن مطلب وضرورة للبشر في كل أرجاء الدنيا.

وقال رسول الله ρ: **(من أصبح منكم آمنا في سربه، معافى في جسده، عنده قوت يومه، فكأنما حِيزَتْ له الدنيا)**[8]. يستدل من الحديث الشريف تقدير الشريعة الإسلامية وترسيخها لِحَقِّ الأمن وقيمته في حياة الإنسان.

---

[1] الزبيدي، تاج العروس، مادة هرج، 6/ 275.

[2] عبد الفتاح، القيم السياسية في الإسلام، ص: 62.

[3] العيلي، الحريات العامة في الفكر والنظام السياسي في الإسلام، ص: 263.

[4] سورة البقرة، الآية: (126).

[5] الزركشي، البحر المحيط في أصول الفقه ، 2/ 50.

[6] سورة التين، الآية: (3).

[7] السمعاني، تفسير القرآن، 6/ 253.

[8] الترمذي، سنن الترمذي، كتاب الزهد، باب التوكل على الله، برقم: 2346، 4/ 574. حديث حسن.

وقد أقرت الشريعة الإسلامية إجارة المستجير والذي فقد الأمن، ومنحته الحرية والأمن دون تمييز بين الناس، حتى لو كانوا كفاراً، قال تعالى: **{وَإِنْ أَحَدٌ مِّنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ حَتَّى يَسْمَعَ كَلاَمَ اللّهِ ثُمَّ أَبْلِغْهُ مَأْمَنَهُ ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لاَّ يَعْلَمُونَ }** [1]. وإن استأمنك يا محمد من المشركين أحد، فأمِّنه حتى يسمع كلام الله وتتلوه عليه، ثم رُدَّه بعد سماعه كلام الله إن هو أبىَ أن يُسلم، ولم يتعظ لما تلوتَهُ عليه من كلام الله، فَيُؤَمَّن حتى يلحق بداره وقومه من المشركين[2]. ويُستدل من الآية الكريمة، ضمان حرية الأمن في الشريعة الإسلامية حتى للمشرك وصاحب الاعتقاد المخالف للإسلام، إذا طلب هذا الحق واستجار بالمسلم وطلب حمايته، مما يُظهر مدى تقدير الإسلام وكفالته لحرية الإنسان عامة ولحرية الأمن بشكل خاص، بغض النظر عن المعتقد أو الدين.

وعليه فليعلم الجميع أن ما يتباهى به الغرب، فيما يسمى بحق اللجوء السياسي والذي يمنحه للفارين من الظلم أو الجور الذي لاقوه في بلادهم، قد كان موجوداً قبل وجود قوانينهم، وأن حرية وأمْن هؤلاء وغيرهم مُصانة ومكفولة في الشريعة الإسلامية.

وقال ρ مبيناً حرمة المسلم وحرص الشريعة على صيانة حريته وحقوقه: **(كل المسلم على المسلم حرام، دمه وماله وعرضه)**[3]. وقال ρ: **(من قتل معاهداً لم يَرِح رائحة الجنة وإن ريحها توجد من مسيرة أربعين عاماً)**[4]. كما وأن هذا الأمن وهذه الحُرمة مقررة لغير المسلم في الشريعة الإسلامية إلا أن يكون حربياًمعادياً. وإن دل ذلك على شيء فإنما يدل على أن الشريعة الإسلامية خير ضامن وكافل لجميع أنواع الحريات، دونما تمييز بين الناس.

وقال أيضاً في بيان عقوبة من يتلاعب في أمن الناس ويعذبهم: **(إن الله يعذب الذين يعذبون الناس في الدنيا)**[5]. فلا يجوز نزع الأمن من حياة الناس بترويعهم أو تعذيبهم أو الاعتداء عليهم أو على أموالهم أو أعراضهم، دون وجه حق. وعليه يظهر لنا أن حق الإنسان في الأمن بجميع أشكاله، مقصود ومكفول في الشريعة الإسلامية.

وحتى في أوقات الحرب فقد أقرت الشريعة الإسلامية بحرية الأمن وحق الناس فيه، والشاهد في الأمر وصايا الرسول ρ والخلفاء الراشدين والقادة للجيوش عند خروجها للجهاد،

---

[1] سورة التوبة، الآية: (6).

[2] الطبري، تفسير الطبري، 14/ 138.

[3] سبق تخريجه، ص: 132.

[4] البخاري، صحيح البخاري، كتاب الجزية والموادعة، باب إثم من قتل معاهدا بغير جرم، برقم: 3166، 4/ 99.

[5] القشيري، صحيح مسلم، كتاب البر والصلة، باب الوعيد الشديد لمن عذب الناس بغير حق، برقم: 2613، ص: 2611.

كما كان يحدث مع أبي بكر τ فيوصيهم بألا يمثلوا في جثةٍ ولا يقتلوا طفلاً أو شيخاً كبيراً ولا امرأةً، أو من يتعبدون في صوامعهم، أو أي شخص لا يقاتلهم، وأن لا يعتدوا على أموال الناس من شجر وأنعام ونحوه[1].

وأما بخصوص حرية التنقل والسفر، والتي هي جزء من حرية الأمن، فنجد أنها مكفولةً في الشريعة الإسلامية وأنها من مقاصدها. فقد جاء ذكر تجارة قريش وطرق سفرهم من مكة إلى الشام، ومن مكة إلى اليمن والعودة إليها في القرآن الكريم، مشيراً إلى الأمن الذي كفله الله لهم. فقال سبحانه: **{لِإِيلَافِ قُرَيْشٍ إِيلَافِهِمْ رِحْلَةَ الشِّتَاء وَالصَّيْفِ فَلْيَعْبُدُوا رَبَّ هَذَا الْبَيْتِ الَّذِي أَطْعَمَهُم مِّن جُوعٍ وَآمَنَهُم مِّنْ خَوْفٍ }**[2]. فقد كفل الله لهم الأمن على غذائهم، وفي سفرهم ورحلاتهم. فلا تشق عليهم هذه الرحلات، وما عليهم إلا أن يعبدوه وحده[3].

ولما اشتكى الصحابة للرسول ρ من سوء الأحوال ومما يلاقونه من قريش، وطلبوا منه الدعاء لهم بالنُّصرة، بَشَّرهم بأن أمر الدين سيتم وينتشر، ويسود الأمن في الحياة، حتى الأمن في السفر والطريق البعيد. فقال: **(... والله ليتمن هذا الأمر، حتى يسير الراكب من صنعاء إلى حضرموت، لا يخاف إلا الله أو الذئب على غنمه، ولكنكم تستعجلون)**[4]. ويستدل من الحديث أن الشريعة الإسلامية قد جاءت من أجل مصالح العباد، وكفالة حقوقهم وحرياتهم، ومن بين هذه الحريات حرية السفر والأمن على الأنفس والأموال والممتلكات، حتى لو كان الإنسان مسافراً في الصحاري والقفار.

وقال ρ: **(إياكم والجلوس على الطرقات فقالوا: ما لنا بُد، إنما هي مجالسنا نتحدث فيها، قال: فإذا أبيتم إلا المجالس فأعطوا الطريق حقها، قالوا وما حق الطريق؟ قال: غضُّ البصر، وكف الأذى ورد السلام، وأمر بالمعروف ونهي عن المنكر)**[5]. وهذه دلالة أخرى على حق الإنسان في استخدام الطريق بأمن وحرية وبالشكل الصحيح، ودون مضايقةٍ من مارٍ أو جالس فيها.

وأما جزاء من لا يراعي حقوق الناس وحرياتهم في السفر والتنقل، ويقوم بالاعتداء عليهم بقطع طريقهم، بتخويفٍ أو سرقةٍ أو قتلٍ وما إلى ذلك، فقد أقرت الشريعة الإسلامية حدوداً وعقوباتٍ على من يقترف مثل هذا الجرم الشنيع. فقال Y: **{إِنَّمَا جَزَاء الَّذِينَ يُحَارِبُونَ**

---

[1] الشيباني، الكامل في التاريخ، 2/ 200.

[2] سورة قريش، الآيات: (1- 4).

[3] الطبري، تفسير الطبري، 24/ 620.

[4] البخاري، صحيح البخاري، كتاب المناقب، باب علامات النبوة في الإسلام، برقم: 3612، 4/ 201.

[5] نفس المصدر، كتاب المظالم، باب أفنية الدور والجلوس في الصعدات، برقم: 2465، 3/ 132.

اللّهَ وَرَسُولَهُ وَيَسْعَوْنَ فِي الأَرْضِ فَسَاداً أَن يُقَتَّلُواْ أَوْ يُصَلَّبُواْ أَوْ تُقَطَّعَ أَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُم مِّنْ خِلافٍ أَوْ يُنفَوْاْ مِنَ الأَرْضِ ذَلِكَ لَهُمْ خِزْيٌ فِي الدُّنْيَا وَلَهُمْ فِي الآخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ }[1]. وهذا بيان من الله عن حكم الفساد في الأرض، بيَّن فيه ما الذي يستحقه المفسدون في الأرض من العقوبة والنكال، فلا جزاء لهم في الدنيا إلا القتلُ، والصلب، وقطعُ اليد والرِّجل من خلافٍ، أو النفي من الأرض خِزياً لهم، وإن لم يتوبوا في الدنيا فلهم في الآخرة عذاب عظيم[2].

وعن أنس بن مالك τ **قال: (قَدِمَ على النبي ρ نفر من عُـكْل فأسلموا فاجْتَوَوا (لم يناسبهم هواؤها) المدينة فأمرهم أن يأتوا إبل الصدقة فيشربوا من أبوالها وألبانها، ففعلوا فصحوا فارتدوا وقتلوا رعاتها واستاقوا الإبل فبعث في آثارهم فأُتي بهم فقطع أيديهم وأرجلهم وسمل أعينهم، ثم لم يحسمهم حتى ماتوا)**[3].

ولا تختلف هذه الحرية عن غيرها من الحريات في ضرورة وجود الضوابط والقيود عليها، فليس الأمر متروكاً على غاربه، فهناك ظروف وأحوال تستدعي الحد من حركة الناس للضرورة والمصلحة العامة والخاصة، خاصةً عند حدوث الكوارث والأخطار أو الأمراض، أو كما هي القوانين بين الدول. "فحرية التنقل هي أن يكون في إمكاني التنقل حيثما أشاء بحسب المقدور"[4]. والمعقول.

يقول ρ: **(إذا سمعتم به بأرض فلا تقدموا عليه، وإذا وقع بأرض وأنتم بها فلا تخرجوا فراراً منه)**[5]. والمقصود هنا مرض الطاعون، أو أي مرض يُخشى انتقاله بين الناس عن طريق العدوى، لأن ممارسة حرية الانتقال والسفر في هذه الحالة تكون سبباً في الفتك بالآخرين وانتهاك حقهم وحريتهم في الحياة، وعليه لا يُعمل بهذه الحرية حتى يزول السبب.

وقد قيد عمر بن الخطاب τ حرية الصحابة الذين كانوا من أهل المشورة والرأي، في التنقل والسفر إلا برخصة، من أجل المصلحة العامة، وتبادل الرأي والمشورة في المدينة عاصمة الخلافة الراشدة. ولمّا جاء عثمان τ سمح لهم بحرية التنقل والسفر من أجل نشر العلم، بسبب اتساع أرجاء الدولة الإسلامية.

---

[1] سورة المائدة، الآية: (33).

[2] الطبري، تفسير الطبري، 10/ 243.

[3] البخاري، صحيح البخاري، كتاب الحدود، باب لم يحسم النبي المحاربين من أهل الردة حتى هلكوا، برقم: 6802، 8/ 162.

[4] نسيبة، سري، الحرية بين الحد والمطلق، ص: 36، دار الساقي، بيروت- لبنان، ط1، 1995م.

[5] سبق تخريجه، ص: 105.

يتبين لنا من خلال ما سبق من النصوص، وحتى من خلال الضوابط والقيود التي أقرتها الشريعة الإسلامية، أن حرية السفر أو التنقل وأمن الطريق مقصودة ومكفولة أسوة ببقية الحريات الأخرى.

وتتخذ بعض الدول في عصرنا الحاضر مثل هذه الإجراءات، للحد من حرية الأمن والسفر والتنقل، لكننا نرى أنها في كثيرٍ من الأحيان تتصف بالسلبية، وتُنفَّذُ تحت حُججٍ كثيرةٍ منها، أمن المواطنين أو الإرهاب أو ما يسمى بقانون الطوارىء، حتى باتت بعض الدول تحكم بمثل هذه القوانين أعواماً كثيرةً بل عقوداً متتاليةً، من أجل تنفيذ أجنداتٍ معينةٍ داخليةٍ أوخارجيةٍ، وما ذلك إلا مصادرةً للحريات عامةً، ولحرية الأمن وحرية السفر والتنقل وأمن الطريق بشكل خاص. وكأن الخوف والرعب صارا ملازمين لمثل هؤلاء.

وكنتيجةٍ حتميةٍ لذلك يعاني المواطن من الظلم والجور والاستبداد، وإذا اشتكى أو تذمر أو طالب بشيء من حقوقه المسلوبة، تتشدد الدول في تطبيق هذه القوانين، وما كل هذا إلا من أجل الإبقاء على هياكل زعاماتها المهترئة. فكثيراً ما يُمنع الناس من السفر أو التنقل من أجل العلاج أو التعليم أو العبادة، كأداء فريضة الحج مثلاً، وما ذلك إلا بسبب اعتبارات ضيقة من أجل الحد من حرية الأفراد دون وجه حقٍ أو مسوِّغٍ إنساني.

وأما بالنسبة للحدود بين الدول عامة والإسلامية والعربية خاصة، فعلى الرغم من مظهرها السلبي البغيض في الوقت الحاضر، والذي ينم عن التفريق والحجز بين الناس وحرياتهم في كثير من الأحيان، إلا أن الأمر لا يجوز أن يؤخذ على إطلاقه، فالذي نراه من ضعفٍ للذمم وغياب الوازع الديني عند البعض، والذين لا يتورعون عن استغلال سهولة الطرق وأمنها من أجل الترويج والتجارة، فيما يضر البشر من الممنوعات والمحرمات الشرعية والقانونية بأنواعها، وما يمكن أن يدسه الأعداء والمغرضون من خلالها، يحتم بل يوجب وجود مثل هذه الحدود ومع وجود الوعي والحس الأمني عليها، وأما أن تُتَّخذ ذريعة لإيذاء الخلق، والحد من حرياتهم دون مبرر مقبول، فهنا يكمن الانتقاد وليس في الحدود نفسها إذا ما قُصد منها الأمن والأمان للوطن والمواطن.

فالأمن المطلوب هو الأمن الذي يحفظ لكل إنسان كرامته وحقوقه وإنسانيته، وليس الأمن الذي يحمي ويحافظ ويُبْقِي على الحاكم وهيبته وقراراته وأوامره، دون اعتبار للأمة أفراداً أو جماعات.

فقد جاءت وفود فارس إلى عمر τ يطلبونه فلم يجدوه في منزله فقيل لهم: هو في المسجد ليس عنده أحد، فأتوه فإذا هو فيه، ليس عنده حرس، فقالوا: هذا المُلكُ والله لا مُلْكُ كسرى[1].

---

[1] ابن شبَّة، تاريخ المدينة المنورة، برقم: 1134، 1/ 367.

وحسبُنا اعتباراً في كيفية إرساء دعائم الأمن، للإنسان عامةً وللمواطن خاصةً، من خلال المقولة الشهيرة التي قيلت في حق عمر بن الخطاب "عَدَلْتَ فأَمِنْتَ فَنِمْتَ"[1]. وما كان ذلك إلا بسبب اطمئنانه، وعدم خوفه من أحد، وعدم استخدامه الحراس والحُجّاب. فالاستبداد والجور والظلم هي المداخل التي يتسلل من خلالها الخوف والرعب والفزع، والذي يؤدي بدوره إلى ضياع الحقوق وعدم القدرة على أداء الواجبات، ثم الاضطراب والاحتجاج والثورات.

فالدعوة قائمة على الدوام بأن يلتزم كل من وصل إلى سدة الحكم، أو كل من يرغب ويسعى إلى ذلك، أن يوجِد الأمن والعدل والحرية في نفسه وفي أعماله وتصرفاته وتطلعاته، حتى يسهل عليه إيجادها في حياة الآخرين.

المطلب السادس: الحرية السياسية.

الفرع الأول: مفهوم السياسة والحرية السياسية.

السياسة لغة: يقال: سُسْتُ الرعية سياسةً، أي: أمرتُها ونهيتُها. وساس الأمر: قام به. وهي القيام على الشيء بما يصلحه[2].

وعند خبراء السياسة: فقد كان آخر تعريف عندهم لها في القرن العشرين، أنها: رعاية الأب لأسرته، وصاحب العمل لعماله، والزعيم لحزبه، ورئيس الدولة لشعبه[3].

والسياسة اصطلاحاً: هي استصلاح الخلق بإرشادهم إلى الطريق المنجي، في العاجل والآجل[4].

ولو نظرنا إلى تعريف السياسة عند خبرائها وفي الاصطلاح، لوجدنا أن التعريف الاصطلاحي قد سبق تعريف أهل السياسة بأربعة عشر قرناً، وأن التعريف السياسي مقتبس عن الاصطلاحي، ونستدل على ذلك من حديث النبي ρ: **(كلكم راعٍ وكلكم مسئول عن رعيته، الإمام راعٍ ومسئول عن رعيته، والرجل راعٍ في أهله ومسئول عن رعيته، والمرأة راعية في بيت زوجها ومسئولة عن رعيتها، والخادم راعٍ في مال سيده ومسئول عن رعيته وكلكم راعٍ ومسئول عن رعيته)[5].**

---

[1] الواقدي، محمد بن عمر بن واقد، فتوح الشام، 1/ 85، دار الكتب العلمية، ط1، 1417هـ- 1997م.

[2] الزبيدي، تاج العروس، مادة سوس، 16/ 157.

[3] الفنجري، الحرية السياسية في الإسلام، ص: 67.

[4] الكفوي، أبو البقاء أيوب بن موسى الحسيني، كتاب الكليات، ص: 808، تحقيق: عدنان درويش ومحمد المصري، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1914هـ- 1998م. ب. ط.

[5] سبق تخريجه، ص: 139.

وأما الحرية السياسية فيُقصد بها: أن تكون الأمة نفسها مصدر السلطات. وهذا يعني أن يكون لأفرادها الحق في اختيار من يحكمهم، والحق في مراقبته ومحاسبته على أعماله وعزله، عن طريقٍ مباشرٍ، أو عن طريق ممثليهم[1].

الفرع الثاني: عناصر الحرية السياسية في الشريعة الإسلامية.

وحتى تقوم هذه الحرية وتتمثل في الوجود لابد لها من عناصر ومرتكزات. وهي:

أولاً: حق الأمة في اختيار الحاكم أو الخليفة، ومراقبته ومحاسبته وعزله.

والخلافة هي: رئاسة الدولة الإسلامية، ودور الخليفة فيها حراسة الدين وسياسة الدنيا، وإقامة الخلافة أمر واجب شرعاً وعقلاً[2]. ومنصب الخليفة يشبه إلى حدٍ بعيدٍ منصب رئيس الدولة في النظم المعاصرة. لكن مهمة الحاكم أو الخليفة في الشريعة الإسلامية، هي تنفيذ ما جاء عن الله وعن رسوله، من خلال الكتاب والسنة، وليس للحاكم أن يَسُنَّ أو يُشَرِّع أو يُقَنِّن في الدِّين إلا من خلال النصوص، أو ما بُنِيَ عليها. لقوله Y: **{ الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الإِسْلاَمَ دِيناً}**[3]. فدين الله كامل وليس بحاجةٍ إلى تعديل.

وأما طريقة اختيار الخليفة في الشريعة الإسلامية، فلا تكون بالعهد من الخليفة السابق، أو ما كان يحصل– فيما بعد عهد الخلافة الراشدة– في عهودٍ سابقةٍ وحتى اليوم، فيما يسمى بالحكم الوراثي وما هو سائد في محيطنا العربي. والأصل في الشريعة الإسلامية أن يتم اختيار الخليفة، بالنظر إلى مصلحة الأمة، ومن يقدر على سياستها. "من قِبَل جماعةٍ يجب أن تتوفر فيهم شروط العدالة والعلم والرأي والحكمة، وهم: أهل الحل والعقد، وهم من العلماء والرؤساء ووجوه الناس الذين يتيسر اجتماعهم" [4]. فيبحثون ويتصفحون أمر المرشح أو المرشحين لهذا المنصب من جميع الجوانب، ثم يتفقوا على أفضلهم وأكملهم شروطاً، ومن يُسرع الناس إلى طاعته ولا يتوقفون عن بيعته، فإذا تعين لهم من بين الجماعة من أدّاهم الاجتهاد إلى اختياره عرضوها عليه، فإن أجاب إليها بايعوه عليها وانعقدت ببيعتهم له الإمامة، فلزم الأمة كافة الدخول في بيعته والانقياد لطاعته[5].

---

[1] وافي، الحرية في الإسلام، ص: 91.

[2] الماوردي، أبو الحسن علي بن محمد بن حبيب، الأحكام السلطانية والولايات الدينية، ص: 3، تحقيق: أحمد مبارك البغدادي، دار ابن قتيبة، الكويت، ط1، 1409هـ- 1989م.

[3] سورة المائدة، الآية: (3).

[4] النووي، يحيى بن شرف، منهاج الطالبين وعمدة المفتين، ص: 500، عني به: محمد طاهر شعبان، دار المنهاج، جدة- السعودية، ط6، 1142هـ- 2995م.

[5] الماوردي، الأحكام السلطانية، ص: 7.

وبعد ذلك يعلنون النتيجة، وعليه تتم البيعة له من عامة الناس، ويستلم منصب الخلافة. وإن امتنع من الإمامة ولم يُجِب إليها، لم يُجبَر عليها لأنها عقد مراضاةٍ واختيارٍ لا يدخله إكراه ولا إجبار، وعُدِلَ عنه إلى من سواه من مستحقيها[1].

وهنا يظهر أن أمر اختيار الخليفة أو الأمير أو الحاكم أو الرئيس، في الشريعة الإسلامية، لا يخضع إلى الهوى والشهوة والمصالح الضيقة، سواء الحزبية منها أو الإقليمية، أو الخارجية المفروضة، بل إلى معايير ربانيةٍ تصب في مصلحة الأمة من خلال الشريعة الإسلامية.

وخير مثالٍ على طريقة تنصيب الخليفة ما حصل في سقيفة بني ساعدة من أمر تنصيب أبي بكر خليفةً للمسلمين، وما صحب ذلك من حواراتٍ وبحثٍ وجدلٍ وآراء مُساندة وأخرى معارضة للأمر، حتى تمت البيعة في نهاية الأمر لأبي بكر الصديق τ[2].

وأما أهل الإمامة فلا بد أن يتوافر فيهم شروط معتبرة وهي:[3]

1- العدالة، والعلم المؤدي إلى الاجتهاد في النوازل والأحكام.

2- سلامة الحواس ليصح معها مباشرة ما يُدْرَكُ بها.

3- سلامة الأعضاء من نقصٍ يمنع عن استيفاء الحركة وسرعة النهوض.

4- الرأي المفضي إلى سياسة الرعية وتدبير المصالح.

5- الشجاعة، والنجدة المؤدية إلى حماية البيضة وجهاد العدو.

وعليه فقد كفلت الشريعة الإسلامية حق الأمة وحريتها في انتخاب الخليفة أو الرئيس أو الحاكم، دون ضغطٍ أو إكراهٍ أو إجبارٍ من أي قوةٍ دينيةٍ أو سياسيةٍ أو عسكريةٍ داخليةٍ كانت أم خارجية مفروضة.

ويرى الباحث أن ليس هناك ما يمنع في الوقت الحاضر من اختيار الحاكم بطرق أوسع أو أكثر حداثة، كما في طرق الانتخاب المتعارف عليها، خاصةً وأن الشريعة الإسلامية لم تحدد طريقةً معينةً لذلك، شريطة ضمان حرية الاقتراع والإدلاء بالصوت دون إكراهٍ أو تهديد أو ترهيبٍ أو شراء ذمم، أو استغلال فقر الفقراء أو ضعف الضعفاء وخور الجبناء، أو بمساعدة من البلطجية والمجرمين. على أن يرافق ذلك كله لجان خبيرة محايدة تتصف بالأمانة والخبرة والنزاهة في هذا المجال، وليست مستوردةً ومصنَّعةً ومفصَّلةً لفرز النتائج

---

[1] نفس المصدر.

[2] ابن الخطيب، أبو العباس أحمد، وسيلة الإسلام بالنبي عليه الصلاة والسلام، 1/ 118، تحقيق: سليمان العيد المحامي، دار الغرب الإسلامي، بيروت- لبنان، 1404هـ- 1984. ب. ط.

[3] الماوردي، الأحكام السلطانية، ص: 5.

والإعلان عنها، حسب رغبة ومصالح من صَدَّرها ومن استوردها، وضد تطلعات الأمة وحريتها ورغباتها.

وأما حق الأمة في مراقبة أعمال الحاكم: فقد قررت الشريعة الإسلامية حق الأمة وحريتها في مراقبة أعمال الحكام والمسئولين، وإسداء النصح لهم وتوجيههم، خشيةً عليهم من أن تَضْعُفَ أبصارهم وبصائرهم، من بريق الحكم والسلطة، وبالتالي ينفردون بآرائهم وينحرفون عما أوكل إليهم من مهامٍ جسامٍ، فَيَضِلّون عن الطريق المستقيم، ويَشْتَطُّون في أحكامهم، فيكونون من أهل الظلم والاستبداد والفساد.

قال تعالى: **{وَلْتَكُن مِّنكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ وَأُوْلَـئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ }** [1]. أي يدعون إلى الإسلام وشرائعه[2]. وقال أيضاً: **{وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاء بَعْضٍ يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ}** [3]. ومن هنا تسقط كل المعايير والحسابات الفئوية والمصلحية الضيقة وتذوب عصبيات الجاهلية، وتسقط فوارق اللون والنسب والوطن، فلا يكون أساس الولاء والبراء إلا الإسلام[4]. والحرص على تطبيق أوامر الله وحده.

وأنكر الله على الذين لا يأمرون بالمعروف ولا ينهون عن المنكر، حتى أنهم استحقوا بذلك اللعن والطرد من رحمة الله. فقال سبحانه: **{لُعِنَ الَّذِينَ كَفَرُواْ مِن بَنِي إِسْرَائِيلَ عَلَى لِسَانِ دَاوُودَ وَعِيسَى ابْنِ مَرْيَمَ ذَلِكَ بِمَا عَصَوا وَّكَانُواْ يَعْتَدُونَ كَانُواْ لاَ يَتَنَاهَوْنَ عَن مُّنكَرٍ فَعَلُوهُ لَبِئْسَ مَا كَانُواْ يَفْعَلُونَ }**[5].

وتوجيهات النبي ρ في هذا الباب واضحة لا غموض فيها، فقد كان الإصلاح والهدي والنصيحة وإبعاد البشر– حكاماً ومحكومين– عن الزيغ والضلال، من أهم محاور رسالته. فقال: **(الدين النصيحة، قلنا: لمن ؟ قال: لله ولكتابه ولرسوله ولأئمة المسلمين وعامتهم)**[6]. وقال ρ: **(من رأى منكم منكراً فليغيره بيده، فإن لم يستطع فبلسانه، فإن لم يستطع فبقلبه، وذلك أضعف الإيمان)**[7]. والسكوت عن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر من الأسباب التي تؤدي إلى نزول عذاب وغضب الله Y.

---

[1] سورة آل عمران: (104).

[2] الطبري، تفسير الطبري، 7/ 90.

[3] سورة التوبة، الآية: (71).

[4] المباركفوري، الرحيق المختوم، ص: 144.

[5] سورة المائدة، الآيات: (78- 79).

[6] سبق تخريجه، ص: 34.

[7] سبق تخريجه، ص: 61.

وقال ρ في ذلك مقسماً بالله: **(والذي نفسي بيده لتأمرن بالمعروف ولتنهون عن المنكر أو ليوشكن الله أن يبعث عليكم عقاباً منه ثم تدعونه فلا يستجيب لكم)** [1]. ويستدل من خلال النصوص السابقة، أن النبي ρ قد وجَّهَ الأمة، بل أمرها بالحرية والجرأة في قول الحق، وعدم السكوت أو الرضى بالهوان، أو الخنوع والخضوع لظالم مستبد، ذلك أن مثل هذه الأحوال من الجبن والخور والنفاق بأنواعه، تؤدي وبشكل حتمي إلى عدم استجابة الله للدعاء، بحيث يوكل هؤلاء وأمثالهم لأنفسهم وشياطينهم وأعدائهم، وما كل ذلك الهوان إلا لأنهم لم يطلبوا الحرية أو يعملوا على إرسائها، وعملوا بعكس تطلعات وتشوُّف الشريعة الإسلامية للحرية.

وأما مَنْ جاؤوا من الخلفاء والصحابة بعد النبي ρ فما قبلوا إلا بما أمر به القرآن والسنة. فها هو الصدِّيق τ يقول مشيراً ومنبهاً لمن غفل عن حقه وحريته في انتقاد الحكام وتوجيههم عند الخطأ، أو خاف منهم وارتعب : **(إني قد وليت عليكم ولست بخيركم، فإن استقمت فأعينوني، وإن زُغت فقوموني...)** [2]. وهذا الكلام بمثابة تصريح علني أمام الأمة، من أكبر سلطة في الدولة وهو (الرئيس) بأنه مسئول عن أعماله، وأن الأمة هي صاحبة الحق في تقويمه إن اعوج أو انحرف.

ويقول عمر الفاروق τ بخصوص مراجعة الحاكم وانتقاده. **(رحم الله امرءاً أهدى إلي عيوبي)**، أي ذكرني بها وانتقدني حتى أتركها وأتجنبها. [3] واتبع الصواب والحق، معتبراً أن هذا الأمر بمثابة هدية له. وقيل لعمر: **(لو مِلْتَ لعدلناك كما يُعَدَّلُ السهم في الثقاف [4] فقال عمر: الحمد لله الذي جعلني في قوم إذا ملتُ عدلوني)** [5]. وهذا مظهر من مظاهر الحرية السياسية، حيث يمكن وضع المسئول أو الحاكم تحت القانون وليس فوقه، وقبول الحاكم وإذعانه لذلك.

وقد كان ما كان في عهد الخليفة عثمان بن عفان τ من الفتن والأحداث المؤسفة التي عصفت بمجموع الأمة، إلا أنه لم يقيد الحريات أو ينتقص منها بل "ولم يُكره أحداً على الإقامة

---

[1] سبق تخريجه، ص: 85.

[2] سبق تخريجه، ص: 35.

[3] الكلاباذي، أبو بكر محمد بن أبي إسحاق إبراهيم بن يعقوب، بحر الفوائد المشهور بمعاني الأخبار، 1/ 129، تحقيق: محمد حسن إسماعيل، دار الكتب العلمية، بيروت- لبنان، 1420هـ- 1999م. ب. ط.

[4] خشبة تُسوى بها الرماح. ابن منظور، لسان العرب، مادة ثقف، 9/ 19.

[5] المروزي، عبد الله بن المبارك بن واضح، الزهد ويليه الرقائق، باب هوان الدنيا على الله، برقم: 512، 1/ 179، تحقيق: حبيب الرحمن الأعظمي، دار الكتب العلمية، بيروت. ب.ط.، ب. ت. ابن عساكر، تاريخ دمشق، 55/ 277.

أوالبقاء في ظل سلطانه، أو على الخروج منه، ولا حتى على المسير معه لمقاتلة أعدائه، ولم يصد أحداً من الناس عن اللحاق بمعاوية"[1].

وقام يوماً يخطب الجمعة، إذ قام رجل فقال: لا حكم إلا لله، ثم قام آخر، فقال: لا حكم إلا لله، ثم قاموا من نواحي المسجد يحكمون الله فأشار عليهم بيده: اجلسوا **(نعم لا حُكم إلا لله ، كلمة حق يبتغى بها باطل، حكم الله ينتظر فيكم، الآن لكم عندي ثلاث خلال ما دمتم معنا ، لن نمنعكم مساجد الله أن يذكر فيها اسمه، ولا نمنعكم فيئاً ما كانت أيديكم مع أيدينا، ولا نقاتلكم حتى تقاتلونا، ثم أخذ في خطبته)**[2]. ويظهر هنا وبشكل جلي أنه τ لم يمنع أحداً حقه أو حريته في الكلام أو الأفعال ما دام ذلك لا يخالف شرع الله.

وعندما أرادت طائفة من المسلمين محاسبته على أعماله، أذعن لرغبتهم ولم يمنعهم هذا الحق، وأبدى الاستعداد للإصلاح وقال: إنني أتوب وأنزع ولا أعود وقال: **(أيها الناس إن نصيحتي كذَبَتْني ونفسي منتني، من أساء فليتب، ومن أخطأ فليتب، وأنا أول من اتعظ والله لإن رَدَّنِي الحق عبداً لأنتسبن نسب العبيد ولأكونن كالمرموق الذي إن مُلِك صبر وإن أُعتق شكر)**[3].

ونظراً لثبوت حق الأمة في مراقبة الحكام ومحاسبتهم، فمن باب أولى مراقبة ومحاسبة من هم دونهم من المسئولين والولاة، حتى لا ينفرد أحد بالتصرف الشخصي في الأمة ومصالحها.

ومن باب أنَّى لك هذا ؟ فقد بعث عمر بن الخطاب أبا هريرة– رضي الله عنهما– والياً على البحرين، فلما رجع سأله: كيف وجدت الإمارة؟ قال: بعثتني وأنا أُكاره ونزعتني وقد أحببتُها، وأتاه بأربعماية ألف من البحرين، فقال: أظلمت أحداً؟ قال: لا. قال: أخذت شيئاً بغير حقه؟ قال: لا. قال: فما جئت به لنفسك ؟ قال: عشرين ألفاً. قال: من أين أصبته؟ قال: كنت أتَّجر. قال: أنظر رأس مالك ورزقَك فخذه واجعل الآخر في بيت المال[4].

---

[1] الصلابي، علي محمد، سيرة أمير المؤمنين علي بن أبي طالب τ، 1/ 368، ط1، 1426هـ - 2005م. موقع المؤلف على الإنترنت http://www.slaaby.com.

[2] ابن أبي شيبة، أبي بكر عبد الله بن محمد، المصنف، 21/ 454، تحقيق: محمد عوامة، دار قرطبة، بيروت- لبنان، ط1، 1427هـ- 2006م.

[3] الدينوري، أبو محمد عبد الله بن مسلم بن قتيبة، الإمامة والسياسة، تحقيق: خليل المنصور، 31/1، دار الكتب العلمية، بيروت- لبنان، 1418هـ- 1997م. ب. ط.

[4] ابن سعد، محمد بن منيع أبو عبد الله البصري الزهري، الطبقات الكبرى، 4/ 336، دار صادر، بيروت. ب. ط، ب. ت.

وعليه فالقاضي والوالي ينبغي أن يتصور نفسه في بيت أمه وأبيه، فما كان يُعطى بعد العزل وهو في بيت أمه، يجوز له أن يأخذه في ولايته، وما يعلم أنه إنما يُعطاه لولايته فحرام أخذه، وما أشكل عليه في هدايا أصدقائه أنهم كانوا يعطونه لو كان معزولاً فهو شُبهة فليجتنبه[1].

وقد كان المسلمون يكتبون لعمر بن الخطاب τ بما ينكرونه من تصرفات ولاتهم، وكان يستدعيهم ويناقشهم أمام رعاياهم[2].

وعليه فإن الحاكم بعد المراقبة والمساءلة ليس له إلا أحد خيارين، إما الاستجابة للحق والإذعان له، وإزالة آثار الخطأ والمخالفة، لأن الرجوع إلى الحق خير من التمادي في الباطل، أو امتناعه عن الاستجابة، وبالتالي يسقط حق طاعته. لقول الرسول ρ: **(السمع والطاعة على المرء المسلم فيما أحب أو كره، ما لم يُؤمر بمعصية، فإذا أُمر بمعصيةٍ فلا سمع ولا طاعة)**[3]. وقال أيضاً: **(سيليكم أمراء بعدي يُعَرِّفونكم ما تنكرونُ، وينكرون عليكم ما تعرفون، فمن أدرك ذلك منهم، فلا طاعة لمن عصى الله)**[4].

وأما بخصوص عزل الحاكم، فعند امتناع الحاكم المسلم وعدم استجابته للحوار والمحاسبة، ورفضه التخلي عن الحكم، وبعد سقوط حق طاعته، تكون مسئوليته حسب الجُرم أو المخالفة التي ارتكبها، وعندها يحق للأمة عزله وإقصائه عن الحكم، إذا كانت مخالفته تستحق ذلك. وأما الأسباب التي تُخرج الحاكم عن الحكم فهناك سببان: أولها: النقص في بدنه وحواسه وعدم قدرته على التصرف. وثانيهما: الجَرح في عدالته، ويُحكم عليه به من خلال فِسْقِه، الذي يظهر من خلال الشهوة أو الهوى أو الاعتقاد[5].

ومع كل ذلك لا يتم أمر عزله من خلال الأفراد أو آحاد الناس أو الجماعات، بل من خلال أهل الحل والعقد، وبعد التروي في الأمر والحكمة والنظر إلى المآلات وتقدير النتائج ومقارنتها بالواقع، وبأقل الخسائر ما أمكن، ولأهل الحل والعقد الصلاحية كذلك في تقرير القتال إن لزم ذلك[6].

---

[1] الغزالي، إحياء علوم الدين، 3/ 25.

[2] العيلي، الحريات العامة، ص: 236.

[3] البخاري، صحيح البخاري، كتاب الأحكام، باب السمع والطاعة، برقم: 7144، 9/ 63.

[4] البوصيري، إتحاف الخيرة، كتاب الإمارة، باب لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق، برقم: 4224، 50/ 56. الألباني، السلسلة الصحيحة، برقم: 590، 2/ 89. قال الألباني: حديث صحيح.

[5] الماوردي، الأحكام السلطانية، ص: 28.

[6] الغزالي، إحياء علوم الدين، 2/ 320.

ويتضح لنا من خلال ما سبق أن الخليفة أو الحاكم أو الرئيس في الشريعة الإسلامية هو اختيار الأمة، ولا يجوز فرضه عليها بحالٍ من الأحوال، وليس الحاكم مُنَزَّهاً ولا معصوماً، لا يُناقش أمره ولا يجادل رأيه، بل هو خاضع لشرع الله منفذ له، قاصداً مصلحة الأمة وخيرها وخدمتها من خلال تنفيذه لشريعة الله، والحاكم يُراقَب ويُحاسَب ويُسأل، وإذا انحرف أو خالف الشريعة الإسلامية أو اشتط في الأحكام ولم يلتزم بما ألزمته الشريعة به، فللأمة الحق في إزالته وإقصائه عن الحكم.

ثانياً: المعارضة (حرية الرأي).

أقرت الشريعة الإسلامية حرية الرأي وكفلتها على اعتبارها حقاً من حقوق الإنسان، وقد تقدم الحديث عن ذلك في المبحث السابق بعنوان الحريات في الشريعة الإسلامية وضوابطها، والتي كان أحد مطالبها بعنوان حرية الرأي.

لكن الحديث الآن يأخذ خصوصيةً أكثر عندما يبرُزُ الرأي في ثوب المعارضة والنقد، وليس بصورة الشورى، أو استعراض الآراء والتفضيل بينها من أجل اختيار الأفضل، وعليه لا بد من التفريق بين الشورى والمعارضة حتى يتضح المطلوب.

الشورى: هي عرض أمرٍ للتفكير به لاتخاذ قرار، أما المعارضة: فهي عدم الموافقة على قرارٍ سبق اتخاذه، أو هي مناهضة اتجاهٍ لاتخاذ قرارٍ معين[1].

ويمكن تقسيم المعارضة من حيث المشروعية إلى قسمين:[2]

معارضة مشروعة: وهي التي لا يخرج مقصدها عن الدين والعقل والمصلحة العامة، والبعيدة عن الهوى والمصالح الضيقة.

معارضة غير مشروعة: حيث تكون المعارضة لذاتها، أو لغرض شخصي أو حزبي، يحرص صاحبه على تحقيقه ولو أدى ذلك إلى التضحية بالمصلحة العامة.

وأما المعارضة في الشريعة الإسلامية فتندرج تحت عنوان حرية الرأي من أجل المصلحة وليس من أجل الهوى والشهوة.

لقد تراوحت مواقف المعارضة في العهد النبوي وما بعده ما بين الاعتدال والشدة، نذكر بعضاً منها على سبيل المثال:

أتى النبي ρ رجلاً يتقاضاه فأغلظ له، فهمَّ به أصحابه فقال: **(دَعُوهُ فإن لصاحب الحق مَقالاً)**[3]. وهذه دلالة واضحة على حرية القول والرأي والمعارضة، وعليه فلا يحق لأحدٍ أياً

---

[1] شلبي، السياسة في الفكر الإسلامي، ص: 90.

[2] قميحة، المعارضة في الإسلام، ص: 89.

[3] سبق تخريجه، ص: 97.

كان أن يحرم صاحب الحق من أن يقول قولته ورأيه في الأمر، وانتهاج سياسة تكميم الأفواه، بل ومحاكمة الضمائر، وحرمان صاحب الرأي ومنعه من أن يقول رأيه، أو أن يعبر عمّا في نفسه. ومع شديد الأسف نرى في هذا الوقت أن صاحب الرأي، إذا تكلم وقال رأية أو دافع عن نفسه وبيَّن الغموض، تزداد التُّهم له شناعةً وسوءاً، ومثل ذلك مرفوض في الشريعة الإسلامية بدليل قول النبي ρ في الحديث السابق.

ومن الأمثلة على المعارضة ما كان في غزوة الأحزاب، حيث كان الأمر شديداً على المسلمين، مما أغرى قادة غطفان، وهي من القبائل التي كانت تسكن حول المدينة– وكانوا قد انضموا إلى الأحزاب– من استغلال ذلك الظرف لصالحهم، وإجراء مفاوضات مع النبي ρ مفادها أن يأخذوا ثلث ثمار المدينة ويرجعوا مقابل ذلك عن قتال المسلمين، وكتب الرسول بينه وبينهم الوثيقة، وقبل توقيعها وإمضائها عرض النبي الأمر على سعد بن معاذ [1] وسعد بن عبادة[2]، وهم من وجوه الأنصار، فسألاه إن كان هذا الأمر قد جاء من عند الله، أم أن ذلك شيء يصنعه النبي برأيه كي يخفف الحصار عن المدينة وأهلها، فقال ρ **(بل شيئاً أصنعه لكم، فقال سعد بن معاذ: يا رسول الله قد كنا على الشرك ولم ينالوا منا ثمرة إلا قِرىً أو بيعاً، أفحين أن أكرمنا الله بالإسلام وأعزنا بك، نعطيهم من أموالنا، لا والله ما لنا بهذا حاجة، وتناول سعد الوثيقة ومحا ما فيها، ولم يغضب رسول الله من معارضة سعد له)**[3].

وأما ما حصل من عمر بن الخطاب τ بخصوص اعتراضه على بعض الشروط في صلح الحديبية لمَّا شعر هو وأكثر الصحابة أن فيه شروطاً مجحفةً في حق المسلمين، ورغم

---

[1] سعد بن معاذ ، (...- 5 ه -=...- 626 م)، سعد بن معاذ بن النعمان بن امرئ القيس، الأوسي الأنصاري: صحابي، من الابطال، من أهل المدينة. أسلم بالمدينة على يدي مصعب بن عمير، وكانت له سيادة الأوس، وحمل لواءهم يوم بدر ، وشهد أحداً فكان ممن ثبت فيها، وكان من أطول الناس وأعظمهم جسماً، ورمي بسهم يوم الخندق، فمات من أثر جرحه، ودفن بالبقيع، وعمره سبع وثلاثون سنة. ابن عبد البر، الاستيعاب، 1 ص:277. الزركلي، الأعلام، 88/3.

[2] سعد بن عبادة، (...- 14 هـ =...- 635 م)، سعد بن عبادة بن دليم بن حارثة الخزرجي أبو ثابت، صحابي من أهل المدينة، كان سيد الخزرج، وأحد الأمراء الأشراف في الجاهلية والإسلام. وكان يلقب في الجاهلية بالكامل (لمعرفته الكتابة والرمي والسباحة) وشهد العقبة مع السبعين من الانصار، شهد أحداً والخندق وغيرهما. وكان أحد النقباء الاثنى عشر، خرج إلى الشام مهاجراً، فمات بحوران. وكان لسعد وآبائه في الجاهلية أطم (حصن) ينادى عليه: من أحب الشحم واللحم فليأت أطم دليم بن حارثة. ابن الأثير، أسد الغابة، 433/1. الزركلي، الأعلام، 3/ 86.

[3] الطبراني، سليمان بن أحمد بن أيوب، المعجم الكبير، برقم: 5416، 6/ 28، تحقيق: حمدي بن عبد المجيد السلفي، مكتبة العلوم والحكم، الموصل، ط2، 1404 هـ- 1983م. ابن الملقن، البدر المنير، 9/ 223.

اعتراض عمر في هذه المرة لم يقبل الرسول الاعتراض، وقال لعمر: **(... ولن أخالف أمره)**[1]. (أي أمر الله). على اعتبار أن ذلك وحي من الله، ولا يحق للرسول أو لغيره مخالفته. والله أعلم.

وقد بيَّن النبي ρ من خلال تعامله مع الأزمة، أن حرية إبداء الرأي والمعارضة مكفولة في الشريعة الإسلامية، وأن للفرد في المجتمع المسلم الحرية في التعبير عن رأيه، ولو كان هذا الرأي نقدًا لموقف حاكمٍ أو رئيسٍ أو مسئول، فمن حق المسلم أن يُبين وجهة نظره، بحيث يكون آمناً على دينه ونفسه ونسله وعقله وماله، ودون إرهابٍ أو استبدادٍ يطغى على حرية الكلمة والفكر، وعليه فالمعارضة الصادقة التي يُقصد بها المصلحة العامة للأمة، وإبداء الآراء البناءة ليست جريمةً تستوجب العقاب، ولا تستدعي أن يُغَيَّبَ صاحبها في ظلام السجون، هذا إن بقي له في حياته بقية. وهنا لا بد من كلمة حقٍ نُدوِّنُها، بأنه على القيادات من حكامٍ ومسئولين وعلماء ودعاة، أن يتحلوا بسعة الصدر وحسن الاستماع للرأي الآخر ، وإفساح المجال لصاحب الرأي أن يعبر عن رأيه بما يخدم مصلحة الأمة، ومحاورته ومناقشته بالحجة والدليل والبرهان، وأن لا يكون الردُّ عليه بأن تُشَرَّع له أبواب المعتقلات وتكمم الأفواه، ويُقتل الأبرياء.

ومن مواقف المعارضة الاجتماعية، ما حصل مع عمر τ لما قام يتكلم في الناس ومصالحهم، مُرغِّباً في تخفيف المُهور، قاصداً التخفيف عن الشباب ذكوراً وإناثاً، لما قامت امرأة من الحضور واعترضت على قوله، وتراجع لما رأى منها الصواب[2].

ومن مواقف المعارضة في زمن الخلفاء الراشدين ψ معارضة علي بن أبي طالب لأبي بكر عندما تولى الصِّديق الخلافة، وبعد مدةٍ لا تتجاوز ستة أشهرٍ رجع علي وبايع أبا بكر[3].

وحَدَثَ أن عارض عمر ومعه بعض المسلمين، أبا بكر عندما أراد الصديق أن يقوم بحرب الردة، وما لبث أن اقتنع عمر بالأمر وقال: **(فوالله ما هو إلا أن رأيت أن قد شرح الله صدر أبي بكر للقتال فعرفت أنه الحق)**[4].

ومن المواقف المعارِضة التي حصلت بين المسلمين، ما كانت نهايتها دمويةً مأساويةً، كما حصل مع الخليفة عثمان بن عفانτ[5]. والتي انتهت بقتله على يد خصومه.

---

[1] سبق تخريجه، ص: 122.

[2] سبق تخريجه، ص: 104.

[3] الطبري، الرياض النضرة، 1/ 117.

[4] صحيح البخاري، البخاري، كتاب الاعتصام، باب الاقتداء بسنن رسول الله، برقم: 7284، 9/ 93.

[5] الطبري، الرياض النضرة، 1/ 266..

يُستفاد من المواقف السالفة الذكر أن المعارضة على أنواع، سواء من جهة الأهداف أو النتائج، فمنها الحقيقية المشروعة التي يُقصد من خلالها المصلحة العامة، ومنها غير المشروعة والمغرضة. وأما من ناحية الأهداف؛ فمنها ما يكون المُعارَض فيها على حق، وبالتالي يمكن أن ترجح كفته، ومنها ما يكون المُعارِض فيها على الصواب ويمكن أن يتحقق له ما أراد، ويتم الأمر بدون خسائر ومن خلال الحوار، ومنها ما تكون نهايته مأساوية على عموم الأمة.

ثالثاً: ولاية المظالم.

المظالم: هي الحقوق التي أُخذت ظلماً [1]. ويحتاج من يقوم بالنظر فيها إلى شخصية قوية لها نفوذ وسطوة. "لأن قود المتظالمين إلى التناصف يكون بالرهبة وزجر المتنازعين عن التجاحد بالهيبة"[2]. ومنها ما يتعلق بحقوق الله تعالى، ومنها ما يتعلق بحقوق العباد.

لقد كان القاضي في عهد النبي ρ وبداية عهد الخلافة الراشدة، هو الذي ينظر في جميع الدعاوى المقدمة، وكان القضاء يومها مستقلاً، والقضاة لهم صفات معينة يجب أن تتوافر فيهم، كالتقوى والأمانة والعلم، وقد تكون المظالم التي ينظر فيها القاضي من عامة الناس أو من الولاة أو عمال الدولة وعليهم أن يرضخوا لما يوضحه القضاء اختياراً[3].

ومن الأمثلة على ذلك:

أن خالد بن الوليد قتل أُناساً من قبيلة جذيمة، بعد أن أعلن أهلها الخضوع، فاستنكر النبي ذلك وأرسل علي بن أبي طالب إلى هذه القبيلة ليرفع عنها المظلمة، فدفع دية قتلاها[4]. ورفع النبي وجهه إلى السماء وقال: **(اللهم إني أبرأ إليك من عمل خالد)**[5].

وقد نظر عمر بن الخطاب في مظلمة القبطي التي رفعها إليه في حق ابن عمرو بن العاص الذي ضربه بسبب سباق فاز فيه القبطي، وأعطاه حقه بأن جعله يقتص من غريمه [6].

---

[1] الزيلعي، فخر الدين بن عثمان، تبيين الحقائق شرح كنز الدقائق، 2/ 25، دار الكتب الإسلامي، القاهرة، 1313هـ. ب. ط.

[2] الماوردي، الأحكام السلطانية، ص: 133.

[3] نفس المصدر، ص: 72.

[4] ابن الوردي، زين الدين عمر بن مظفر، تاريخ ابن الوردي، 1/ 144، دار الكتب العلمية، بيروت- لبنان، 1417هـ- 1996م. ب. ط.

[5] البخاري، صحيح البخاري، كتاب المغازي، باب بعث النبي خالد إلى قبيلة بني جذيمة، برقم: 4339، 5/ 160.

[6] الكاندهلوي، حياة الصحابة، 2/ 232.

وكان عمر بن الخطاب يطلب من عامة الشعب، ومن له مظلمة أن يرفعها إليه حتى يعاقب الآثم على جُرمه.

وتظلَّمَ أهل سمرقند لعمر بن عبد العزيز[1] يوم أن صار خليفة، بأن قُتيبة بن مسلم [2] قد ظلمهم وغدر بهم وأخذ بلادهم، فكتب لهم كتاباً وجهه إلى سليمان بن أبي السري، عامله على سمرقند، جاء فيه: إن أهل سمرقند شكوا ظلماً وتحاملاً من قتيبة عليهم، حتى أخرجهم من أرضهم، فإذا أتاك كتابي فأَجْلِسْ لهم القاضي فلينظر في أمرهم، فإن قضى لهم فأخْرِج العرب إلى معسكرهم كما كانوا قبل أن يظهر عليهم قتيبة، فأجلَسَ لهم سليمان القاضي فقضى أن يخرج العرب من سمرقند إلى معسكرهم وينابذوهم على سواء، فيكون صلحاً جديداً أو ظفراً عنوة، فقال أهل البلاد: بل نرضى بما كان ولا نُحدِث حرباً وتراضوا بذلك[3]. وكان عمر بن عبد العزيز يرد المظالم إلى أهلها بغير البيِّنة القاطعة، بسبب ظلم الولاة قبله على الناس[4].

وعليه فإن سلطة الحكام والولاة وصلاحياتهم، حتى قادة الجيوش، أو من يُخيَّل إليه أن لديه سلطةً من عامة الشعب، كانت ولاية المظالم والشكاوى لهم بالمرصاد، ولسان الحال يقول لمن يستغل سلطته أو منصبه، إن سلطاتِكم مقيدة بالعدل والحق وشريعة الله Y وهكذا حفظت

---

[1] عمر بن عبد العزيز (61 - 101 هـ = 781 - 720 م). هو: عمر بن عبد العزيز بن مروان بن الحكم الاموي القرشي، أبو حفص: الخليفة الصالح، والملك العادل، وربما قيل له خامس الخلفاء الراشدين تشبيها له بهم. وهو من ملوك الدولة المروانية الاموية بالشام. ولد ونشأ بالمدينة، وولي إمارتها للوليد. ثم استوزره سليمان بن عبد الملك بالشام. وولي الخلافة بعهد من سليمان سنة (99هـ)، فبويع في مسجد دمشق. وسكن الناس في أيامه، ولم تطل مدته، وقيل: دس له السم وهو بدير سمعان من أرض المعرة، فتوفي به. ومدة خلافته سنتان ونصف. وأخباره في عدله وحسن سياسته كثيرة. الذهبي، محمد بن أحمد بن عثمان، تذكرة الحفاظ، 1/ 89، دار الكتب العلمية، تحقيق: زكريا عميرات، بيروت- لبنان، ط1، 1419هـ- 1998م. الزركلي، الأعلام، 5/ 50.

[2] قتيبة بن مسلم (49 - 96 هـ = 669 - 715 م). هو: قتيبة بن مسلم بن عمرو بن الحصين الباهلي، أبو حفص: أمير، فاتح، من مفاخر العرب. كان أبوه كبير القدر عند يزيد بن معاوية. نشأ في الدولة المروانية. فوَلِيَ الري في أيام عبد الملك ابن مروان، وخراسان في أيام ابنه الوليد. ووثب لغزو ما وراء النهر، فتوغل فيها.وافتتح كثيرا من المدائن، كخوارزم، وسجستان، وسمرقند. وغزا أطراف الصين وضرب عليها الجزية. وأذعنت له بلاد ما وراء النهر كلها. واشتهرت فتوحاته، فاستمرت ولايته ثلاث عشرة سنة، وهو عظيم المكانة مرهوب الجانب. ابن حجر، الإصابة في تمييز الصحابة، 6/ 494. الزركلي، الأعلام، 5/ 189.

[3] الشيباني، الكامل في التاريخ، 4/ 372.

[4] ابن رجب، أبو الفرج عبد الرحمن بن أحمد، جامع العلوم والحكم، 1/ 319، دار المعرفة، بيروت، ط 1، 1408هـ.

الشريعة الإسلامية حقوق كل المواطنين وحرياتهم، سواء بين المواطنين أنفسهم– بغض النظر عن المعتقد أو الدين– أو بين المواطنين وأهل السياسة والمناصب وغيرها.

ومن هنا جاءت القاعدة الفقهية التي تقول: "تصرف الإمام منوط بالمصلحة" أي إن نفاذ تصرف الراعي على الرعية ولزومه عليهم شاؤوا أَمْ أَبَوْا، معلق ومتوقف على وجود الثمرة والمنفعة في ضمن تصرفاته، دينيةً كانت أم دنيويةً، فإن تضمن منفعةً ما، وجب عليهم تنفيذه، وإلا رُدَّ، لأن الراعي ناظر وتصرفه حينئذٍ متردد بين الضرر والعبث، وكلاهما ليس من النظر في شيء، والمراد بالراعي كل من ولي أمراً من أمور العامة عاماً كان كالسلطان الأعظم، أو خاصاً كمن دونه من العمال[1].

وعليه فالحاكم ليس مطلق اليد في حكمه، وإنما ذلك مقيد بقيود الشريعة الإسلامية التي لا تُجيز ولا تُقر الظلم أو الجور على من هُم تحت يد ذلك الحاكم وضمن مسئوليته، بل هم نواب عن الناس وخدم لهم، لتطبيق أوامر الله ورعاية مصلحة الأمة، ورعاية حرياتهم وحقوقهم. وعليه يتوجب على الحاكم مُصارحة العباد في شئون البلاد.

رابعاً: ولاية الحسبة.

الحسبة: هي "الأمر بالمعروف إذا ظهر تركه، والنهي عن المنكر إذا ظهر فعله" [2]. وحكمها الوجوب على وجه الكفاية. إلا أنها تصبح فرض عين على أنواع من الناس بحكم مناصبهم، كأولي الأمر والحكام والأمراء[3].

والمحتسب: هو "الشخص الذي يكفي الناس هَمَّ من يبخسهم حقوقهم" [4]. فيتصدى لهم لتحصيل هذه الحقوق، دون أن يبذل صاحب الحق جهداً كبيراً في ذلك. ولم يقتصر عمل المحتسب على ذلك، فكان يأمر بالجمعة والجماعات، وبصدق الحديث والأمانات ، والنهي عن المنكر مما ليس من خصائص الولاة والقضاة وأهل الديوان ونحوهم، وما يدخل في ذلك من تطفيف المكيال والميزان والغش في الصناعات، والبياعات، والربا، والاحتكار ونحوه[5]. وكل ذلك من الضمانات والكفالات التي كفلتها الشريعة الإسلامية لحرية الإنسان وعدم تعديه وظلمه للآخرين، وخاصة إن كان من أهل النفوذ والقوة والسياسة.

---

[1] الزرقا، أحمد بن محمد، شرح القواعد الفقهية، ص: 309، دار القلم، دمشق/ بيروت، 1409هـ- 1989م. ب. ط.

[2] الماوردي، الأحكام السلطانية، ص: 486.

[3] نفس المصدر، ص: 486.

[4] القلقشندي، أحمد بن علي، صبح الأعشى في صناعة الإنشا، 11/ 207، تحقيق: يوسف على طويل ، دار الفكر، دمشق، ط1، 1978م.

[5] ابن تيمية، الحسبة في الإسلام، ص: 18- 20، تحقيق: صلاح عزام، مطبوعات الشعب، مصر، 1970م.

قال تعالى: **{وَلْتَكُن مِّنكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ وَأُوْلَـئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ }**[1].

وقال ρ: **(والذي نفسي بيده لتأمرن بالمعروف ولتنهون عن المنكر أو ليوشكن الله أن يبعث عليكم عقاباً منه ثم تدعونه فلا يستجيب لكم)**[2].

إن أول من قام بعمل ووظيفة الحسبة في الإسلام هو أحب الخلق إلى الله سيدنا محمد ρ فقد كانت دعوته كلها قائمةً على أساس الحسبة لله والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، فقد كان دائم الهَمِّ على الأمة، يرشدهم إلى الخير ويحذرهم من المنكر والشر.

وقال رسول الله ρ: **(من رأى منكم منكراً فليغيره بيده، فإن لم يستطع فبلسانه ، فإن لم يستطع فبقلبه، وذلك أضعف الإيمان)**[3].

مرّ رسول الله ρ على صُبرة طعام، فأدخل يده فيها فنالت أصابعه بللاً، فقال: **(ما هذا يا صاحب الطعام؟ قال: أصابته السماء يا رسول الله قال: أفلا جعلته فوق الطعام كي يراه الناس؟ من غش فليس مني)**[4]. فقد أخبر النبي ρ أن الغاشَّ ليس بداخلٍ في مطلق اسم أهل الدين والإيمان[5].

وأن عمر τ لما وجد مع السائل من الطعام فوق كفايته وهو يسأل أخذ ما معه وأطعمه إبل الصدقة، وكان يطرح اللبن المغشوش في الأرض أدباً لصاحبه[6].

والحسبة في الإسلام تتداخل في جميع الولايات وجوانب الحياة السياسية والمدنية، والاجتماعية والاقتصادية، بل في جميع الاتجاهات، كيف لا وأصلها وعمادها الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وهو الأصل الذي تقوم عليه الشريعة الإسلامية، وبذلك تكون الحسبة في الإسلام عبارة عن جهاز للرقابة والتحري عن أحوال الناس وتصرفاتهم، والولاة والمسئولين وأهل السياسة بشكل خاص، حتى لا يتمادى أمثالهم وتؤدي بهم قوتهم ومناصبهم ونفوذهم إلى ظلم الناس وانتقاص حقوقهم وحرياتهم، وعليه تكون الشريعة الإسلامية قد ضمنت حق وحرية المواطنين في مواجهة ظلم الظالمين وجبروتهم من أهل السياسة والحكم.

---

[1] سورة آل عمران: (104).

[2] سبق تخريجه، ص: 85.

[3] سبق تخريجه، ص: 61.

[4] القشيري، صحيح مسلم، كتاب الإيمان، باب قول النبي ρ: من غشنا، برقم: 102، ص: 67.

[5] ابن تيمية، الحسبة، ص: 21.

[6] ابن فرحون، برهان الدين أبو الوفاء إبراهيم، تبصرة الحكام في أصول الأقضية ومناهج الأحكام ، 2/ 220، خرج أحاديثه، جمال مرعشلي، دار الكتب العلمية، بيروت- لبنان، ط1، 1416هـ- 1995م.

خامساً: الأحزاب السياسية.

لعل ما يشعر به المسلم من عدم ارتياح لكلمة الأحزاب مرجعه، ارتباطها بمواقف غير طيبةٍ على نفسه، أهمها ما جرى من اتفاق أهل الكفر والضلال على المسلمين في غزوة الخندق (الأحزاب) ولم يعبر القرآن الكريم عن كلمة الأحزاب بصيغة الجمع، إلا على سبيل الذم والقدح، قال تعالى: **{ وَلَمَّا رَأَى الْمُؤْمِنُونَ الْأَحْزَابَ قَالُوا هَذَا مَا وَعَدَنَا اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَصَدَقَ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَمَا زَادَهُمْ إِلَّا إِيمَاناً وَتَسْلِيماً }**[1]. وقال أيضاً: **{يَحْسَبُونَ الْأَحْزَابَ لَمْ يَذْهَبُوا وَإِن يَأْتِ الْأَحْزَابُ يَوَدُّوا لَوْ أَنَّهُم بَادُونَ فِي الْأَعْرَابِ يَسْأَلُونَ عَنْ أَنبَائِكُمْ وَلَوْ كَانُوا فِيكُم مَّا قَاتَلُوا إِلَّا قَلِيلاً }** [2]. وقال تعالى: **{وَالَّذِينَ آتَيْنَاهُمُ الْكِتَابَ يَفْرَحُونَ بِمَا أُنزِلَ إِلَيْكَ وَمِنَ الْأَحْزَابِ مَن يُنكِرُ بَعْضَهُ }**[3]. وجاء التعبير القرآني أيضاً عن كلمة الحزب بصيغة المفرد، على نوعين: حزب الله، فقال سبحانه: **{ فَإِنَّ حِزْبَ اللّهِ هُمُ الْغَالِبُونَ }**[4]. وقال أيضاً: **{ أَلَا إِنَّ إِنَّ حِزْبَ اللَّهِ هُمُ الْمُفْلِحُونَ }**[5]. وجاء التعبير الآخر عن حزب الشيطان، فقال Y: **{أُوْلَئِكَ حِزْبُ الشَّيْطَانِ أَلَا إِنَّ حِزْبَ الشَّيْطَانِ هُمُ الْخَاسِرُونَ }**[6].

وكذلك لم تُعرف مثل هذه الأحزاب في عهود الإسلام، بل المعروف أن هذه الأحزاب ارتبطت ارتباطاً وثيقاً بقدوم الاستعمار الأوروبي إلى بلادنا وقد أقامها في بلادنا على أنقاض الحكم الإسلامي، فمزق الأمة أكثر مما كانت ممزقة؛ لأنها قامت في تلك الفترة على الأشخاص والمصالح[7].

والمقصود بالحزب في نظر أهل السياسة: فهو عبارة عن "مجموعة من المواطنين يؤمنون بأهدافٍ سياسيةٍ وأيدولوجيةٍ مشتركةٍ، وينظمون أنفسهم بهدف دخول السلطة، وتحقيق برنامجهم"[8]. والأحزاب لها عدة أشكال تختلف فيما بينها باختلاف القصد منها[1].

---

[1] سورة الأحزاب، الآية: (22).

[2] سورة الأحزاب، الآية: (20).

[3] سورة الرعد، الآية: (36).

[4] سورة المائدة، الآية: (56).

[5] سورة المجادلة، الآية: (22).

[6] سورة المجادلة، الآية: (19).

[7] الفنجري، الحرية السياسية في الإسلام، ص: 263.

[8] العسكري، عبود، أصول المعارضة السياسية في الإسلام، ص: 134، دار النمير، دمشق، ط 1، 1997م. نقلاً عن، صلاح الصاوي، التعددية السياسية في الدولة الإسلامية، ص: 42، دار الإعلام الدولي، القاهرة، ط 1، 1992م.

النوع الأول: عقائدي: كالعقائد العنصرية، أو العقائد اللادينية، أو العقائد الدينية.

النوع الثاني: يقوم على مصالح طبقات الناس: كأن يكون هناك حزب للعمال، وآخر للفلاحين، وثالث لأصحاب الصنائع.

النوع الثالث: وتكون جميع الأحزاب فيه على مبدأ واحد، وتختلف في أسلوب العمل، ومنها المتشدد والمتساهل والوسط، وعمل الحزب الذي خارج الحكم يكون مراقبة الحزب الذي هو داخل الحكم وتوجيهه نحو الخط المتعارف عليه. ولا يتعارض هذا النوع مع الشريعة الإسلامية في أسلوب عمله، لأنه عبارةً عن مراقبٍ على الحاكم وأجهزة الدولة الأخرى.

ولا يخلو وجود الأحزاب بشكل عام من المنافع، فهي أقدر من الجهد الفردي على إيقاف الظلم والاستبداد، وأكثر هيبةً في وجه الحكومات، ووجود الحزب يطيل مدة النقاش والحوار حول أية قضيةٍ؛ وذلك يعني عدم التسرع في اتخاذ القرارات. وأما بخصوص وجود الحزب الواحد فذلك أمر له عدة محاذير، أهمها أن الحاكم وحزبه يتصرفان في جميع قضايا الوطن والأمة، فلا رقيب ولا حسيب خاصةً إذا خلا الأمر من الخوف من الله. "مما يتيح المجال للعبث والاستبداد"[2].

لقد تعددت صور الأحزاب في المفاهيم العالمية: ففي التصور الغربي الديمقراطي تعتبر الأحزاب حلقة وصلٍ رئيسةٍ بين الشعب والسلطة، وأنها وسيلة ناجعة لتداول السلطة. وأما في التصور الشيوعي تُعتبر الأحزاب مظهراً من مظاهر تعدد الطبقات البغيض، وبرفض الشيوعية لمبدأ تعدد الطبقات، فتكون الأحزاب أيضاً مرفوضةً عندهم.

وأما في التصور الإسلامي للأحزاب، فقد تعددت الآراء والاجتهادات، فمن القول بعدم فائدتها، بل بضررها وعدم التعامل معها، لما تؤدي إليه من تفريقٍ وشَرْذَمَةٍ للأمة، إلى من قال بأن الأحزاب قد نشأت في القديم، قياساً على الفِرَقِ الكلامية والدينية، ولا اعتراض على وجودها لوجود الأصل، وهناك من يرى العمل على تقليد ما يجري في الغرب ولكن على أسس إسلامية[3].

وأما بخصوص الأحزاب في ظل سلطان الدول العربية في الوقت الحاضر، فإن أقل ما يمكن أن يقال فيها: أن وجودها يمثل خطراً كبيراً على الحرية بأنواعها، بل هي مظهر من مظاهر الظلم والاستبداد والهيمنة والتفرد بالحكم، ووسيلةً ناجعةً لإقصاء الآخر. "لأنها

---

[1] الفنجري، الحرية السياسية في الإسلام، ص: 265- 266

[2] الغنوشي، الحريات العامة في الدولة الإسلامية، ص: 304.

[3] الفنجري، الحرية السياسية في الإسلام، ، ص: 248- 252.

استنفدت أغراضها ولم يعد لها ما تجتمع عليه إلا مصالح زعمائها ورغباتهم" [1]. فترى الحزب الحاكم هو مالك الدولة وصاحبها، وله الحكم والوطن والمواطن والموارد والدخول، وهو الذي يعقد الاتفاقيات أو يلغيها، وهو الذي يرى أين تكون المصلحة ويعرفها، ومَنْ هو ليس في الحزب الحاكم فهذا حقه، ولكن إذا اعترض أو اشتكى أو انتقد أو ارتأى غير ما يرون، أو فكر بطريقةٍ مختلفةٍ عما يفكرون، حتى لو كان ذلك من أجل إصلاح الوطن أو المواطن، فهو من ألدِّ الأعداء بل هو من المتآمرين على هذا الوطن، وربما اتُّهِم بتنفيذ أجندات أجنبية معادية، وربما الخيانة العظمى، وأكثر من ذلك. ويصدق عندها قول المتنبي[2]:

يا أعدل الناس إلا في معاملتي ..... فيك الخصام وأنت الخصم والحكم[3].

ويرى الباحث أنه لا ضير من وجود الأحزاب في الدولة الإسلامية، شريطة عدم خروجها عن خط المصلحة العامة، وضمن إطار الشريعة الإسلامية، وأما إذا ما دعت أو نظَّرت لما يخالف ذلك، أو تطاولت على رموز الشريعة الإسلامية ومبادئها، وحاولت استبدال الأمة الإسلامية والنيل من مبادئها وأساسياتها، فتُعامل معاملة من خرج على القانون والشرعية، واعتدى عليهما.

وأما بخصوص دور الدولة والحكومة في الإسلام، فقد راعت الشريعة الإسلامية طبيعة النفس البشرية في ميلها إلى الاستقرار والاطمئنان، وعليه فمن حق المواطن الذي يعيش في الدولة الإسلامية أن يطمئن على نفسه وعقيدته وأهله وعرضه وماله من أن يُعتدى عليه أو يُصاب بالضيم، أو يتعرض للظلم والاستبداد، وهذا الأمر من الواجبات الرئيسة التي على الدولة الإسلامية القيام بها.

---

[1] نفس المصدر، ص: 253.

[2] أبو الطيب المتنبي (303- 354هـ = 915- 965م) أحمد بن الحسين بن الحسن بن عبد الصمد الجعفي الكوفي الكندي، أبو الطيب المتنبي: الشاعر الحكيم، وأحد مفاخر الأدب العربي ،.له الأمثال السائرة والحكم البالغة والمعاني المبتكرة. وفي علماء الأدب من يعده أشعر الإسلاميين. ولد بالكوفة في محلة تسمى (كندة) وإليها نسبته. ونشأ بالشام، ثم تنقل في البادية يطلب الأدب وعَلِمَ العربية وأيام الناس. وقال الشعر صبياً. وتنبأ في بادية السماوة (بين الكوفة والشام) فتبعه كثيرون، وقبل أن يستفحل أمره، تاب ورجع عن دعواه. تجول كثيراً، ومدح كثيراً من الأمراء. وعاد يريد بغداد فالكوفة، فعرض له جماعة في الطريق ، ومع المتنبي جماعة أيضاً، فاقتتل الفريقان، فقتل أبو الطيب وابنه محسد وغلامه مفلح، بالنعمانية. الزركلي، الأعلام، 1/ 115. كحالة، معجم المؤلفين، 7/ 216.

[3] العكبري، أبو البقاء، ديوان أبي الطيب المتنبي، 1/ 126، ضبطه: مصطفى السقا وآخرون، دار المعرفة، بيروت- لبنان. ب. ط، ب. ت.

والدولة في الإسلام ليست سلاحاً في يد مجموعةٍ من الناس، كل همِّها تصفية منتقديها من الفئات والجماعات الأخرى، ولا بناء الأجهزة لمطاردة كل من خالفهم الرأي من أبناء الوطن، وقمعهم وتصفيتهم، ولا يُعقل أن تكون وظيفتها هدر كرامة الإنسان وحرياته وحقوقه. بل وظيفتها التربية والتعليم والتهذيب والسعي نحو الرقي، والحرص على توفير أجواء الحرية والعدل والمساواة واكتشاف مكنونات الكون، والعمل على تضامن الأمم والشعوب، بما ينفع الإنسان وتحت مظلة معرفة الله وتوحيده Y[1].

فما الضمانات التي قدمتها الشريعة الإسلامية لعدم الجور والظلم والاستبداد؟ [2]

1- الحاكمية لله وهي متمثلة في الكتاب والسنة؛ وذلك يَحُدُّ من سلطان الطغاة، ويمنعهم من التلاعب في القوانين وتكييفها على هواهم.

2- التربية الإسلامية التي تربي المسلم على الخضوع لله وحده، ورفض ومقاومة كل من يحاول التعالي على سلطان الله وحكمه.

3- منع التعذيب أو استخدام وسائل الإكراه والتهديد لحمل المتهم على الاعتراف بجريمة يُظَنُّ أنه ارتكبها. وفي الأمر خلاف.

4- ولاية الحسبة (الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر).

5- وسائل الرقابة والانتقاد (الرأي العام) ويتم ذلك من خلال المساجد والصحف والتجمعات، والمسيرات وبكل وسائل الضغط.

6- المواثيق الدولية بين دول العالم، القائمة على العدل والمساواة وحرية الشعوب وعدم الاعتداء.

7- القضاء النزيه المستقل والنظر في جميع تجاوزات الحكام والمسئولين وظلم الرعية، كما في محكمة المظالم حيث لا حصانة لأحد فيها[3].

وعليه فإن الشريعة الإسلامية قصدت الحرية السياسية كما الحريات الأخرى وكفلتها، وتشددت في ذلك لأن الأمر يتعلق بالحكام والمسئولين ومن في يدهم الأمر والسطوة والحكم؛ من أجل تحذير هؤلاء وتنبيههم ووضعهم عند حدودهم، وأن سلطتهم ليست مطاعةً إلا إذا كانت خاضعةً لسلطة الشريعة الإسلامية قلباً وقالباً، وأنهم سيُسألون بشدة أمام الله عن مظالم العباد. قال ρ: **(ما من عبد استرعاه الله رعيةً، فلم يُحِطْها بنصيحةٍ، إلا لم يجد رائحة**

---

[1] الغنوشي، الحريات العامة في الدولة الإسلامية، ص: 219.

[2] نفس المصدر، ص: 300- 301.

[3] العيلي، الحريات العامة في الفكر والنظام السياسي في الإسلام، ص: 647.

الجنة) [1]. كما وأن سلب الحرية السياسية فيه من الأسباب والدواعي الكثيرة التي تؤدي إلى ضياع كثير من الحريات الأخرى وانتهاكها، إن لم تكن جميعها.

الخاتمة:

تناولت الدراسة قضيةً حيويةً هامةً، تَمَسُّ جوهر الإنسان عامةً، والمسلم خاصةً، وبشكل مباشر، وكشفت الدراسة عن أهمية الحرية وعلاقتها المباشرة بالشريعة الإسلامية، حيث تناولت موضوع الحرية كمقصد من مقاصد الشريعة الإسلامية، تلك الشريعة التي كان لها قصب السبق في هذا الجانب المُشرق. ومن خلال البحث في الموضوع، تبين لي عدة نتائج من أهمها:

أولاً: أن الشريعة الإسلامية فيها من الاتساع واستيعاب المستجدات ما لم يوجد في شريعةٍ أو نظامٍ آخر، وعليه فإن مقاصدها لا تنحصر في خمسٍ أو ستٍ، وأما المقاصد الخمس المعروفة فهي الضروريات، وهناك مقاصد عامة أخرى، وما لا حصر له من المقاصد الجزئية، وأن هذه المقاصد تتعدد وتتسع باتساع هذه الشريعة وشمولها، ومن رحمة الله وفضله بأُمَّةِ الإسلام

[1] البخاري، صحيح البخاري، كتاب الأحكام، باب من استرعاه رعية ولم ينصح، برقم: 7150، 9/ 64.

أن أبقى باب الاجتهاد مفتوحاً، حتى يظهر للقاصي والداني أن هذه الشريعة تصلح لكل زمان ومكان.

ثانياً: أن الحرية تعتبر من المقاصد الحاجية، وهذا لا يقلل من رتبتها، لأنها تقوم على تتمة المقاصد الضرورية الأخرى وإكمالها. "وأن المقاصد الحاجية فروع دائرة حول الأمور الضرورية ... فالحاجي مكمل للضروري"[1].

ثالثاً: أن الحرية في الشريعة الإسلامية هي قدرة الإنسان على التصرف، إلا لمانع من أذى أو ضرر له أو لغيره. والحرية ليست شعارات تُرفع، لكنها درجة عالية من درجات النمو الإنساني، تثبت من خلالها قيمة الإنسان وكيانه. وهي الوسيلة الكبرى لأخذ الحقوق وأداء الواجبات، وأنها من أسباب الكرامة والشرف الإنساني، وبها يتمكن الإنسان من تحمل مسئولياته ونتائج أفعاله. وأنها حق أساسي طبيعي يتقرر منذ اللحظات الأولى لولادة الإنسان.

رابعاً: أن الشريعة الإسلامية حررت الإنسان من العبودية لغير الله Y فحررته من شهوات نفسه ونزوات غريزته، ومن الخضوع لأي ظالمٍ أو طاغوتٍ مُستبدٍ.

خامساً: تعددت جوانب الحرية في الشريعة الإسلامية ، فمنها الحرية العقدية والفكرية والشخصية والاجتماعية والاقتصادية والسياسية، وقد كانت الشريعة الإسلامية ولا زالت، حاضرةً في كل هذه المجالات، من خلال مبادئها وتعاليمها.

سادساً: ظهر أن الحرية على قسمين، الأول الحرية المطلقة (السلبية): والتي لا تخضع لأي نوعٍ من الضوابط والقيود، ولا يُسمح لأي جهة التدخل فيها، وهذه لا توجد إلا أحياناً في عالم الحيوان أو من تَشَبَّهَ ببعض صفاتهم. وأما النوع الآخر فهي الحرية المنضبطة (الإيجابية): والمقيدة بواسطة التشريعات والقوانين، والتي لا تعني الانعتاق والانفلات من كل المعايير والضوابط، وهذه هي الحرية المقصودة في الشريعة الإسلامية.

---

[1] الشاطبي، الموافقات، 1/ 33.

سابعاً: أن الشريعة الإسلامية قد رسخت مفاهيم الحرية في أرقى معانيها، وجعلتها من مقاصدها الأساسية، بحيث جعلت منها مكملاً وسياجاً لكل الضروريات والمقاصد الأخرى، فبدونها لا يتم حفظ الدين أو القيام به على الوجه المطلوب، وكذلك حفظ النفس أو النسل أو العقل أو المال. وعليه فإن ضياع الحرية هو الطريق لضياع المقاصد الأخرى، وعدم القدرة على القيام عليها، بالشكل الصحيح.

ثامناً: ظهر من خلال البحث أن إلغاء الرق وإزالته كان من مقاصد الشريعة الإسلامية، والتي عَمِلَتْ عليه من خلال ثلاثة محاور: منع أسبابه، وإقرار الحقوق لهذه الطبقة من البشر، والتشجيع على تحرير الرقيق تقرباً إلى الله.

تاسعاً: ومن خلال مقارنة مقصد الحرية في الشريعة الإسلامية، بالحرية عند غير المسلمين، تبين أن الحرية تعتبر شرائع سماويةً قررها الخالق للإنسان منحةً وهبةً مِنْهُ، وليست وليدة الصراعات والأهواء والرغبات البشرية كما هي عند الآخرين.

عاشراً: ظهرت أهمية الشورى وفوائدها في الشريعة الإسلامية، وأنها سياج العدالة، وضمان العمل لصالح الجماعة، وأنها من أهم الطرق المؤدية لمقصد الحرية بكل معانيها في الشريعة الإسلامية. ومع أن وجوه الاختلاف بين الشورى والديمقراطية هي الغالبة، إلا أن ذلك لا يمنع من وجود بعض وجوه الاتفاق، التي يمكن أن تُحقق الحريات والمساواة والعدالة الاجتماعية في الديمقراطية إن صح تطبيقها.

حادي عشر: تبين من خلال تأصيل مقصد الحرية في القرآن والسنة وأعمال الخلفاء والصحابة الكرام ψ أن الشريعة الإسلامية قد قصدت الحرية بكل أشكالها، وأنها الأشد ارتباطاً بها، بل وحرضت على الالتزام بها، وحضت المسلمين على الدفاع عنها، وكانت هي الأسبق من غيرها لتقرير حقوق الإنسان وإنسانيته وكرامته.

ثاني عشر: تبين كذلك من خلال البحث في الموضوع، أن الشريعة الإسلامية قد قصدت وأتاحت وكفلت كل أشكال الحرية للبشر عامةً، كحرية العقيدة والفكر والرأي وحرية التملك والكسب والعمل وحرية الأمن والسفر وكذلك الحرية السياسية. وأن هذه الحريات وغيرها مقصودة مكفولة في الشريعة الإسلامية، ولا فرق في ذلك بين البشر، بسب المعتقد أو اللون

أو الجنس أو العرق، أو أية اعتبارات أخرى، مع بيان الضوابط والقيود على هذه الحريات، والتي تصب في المصلحة الإنسانية.

التوصيات:

أولاً: تفعيل باب الاجتهاد المقاصدي (أي الاجتهاد في ضوء مقاصد الشريعة)، وربط وتأصيل المستجدات بالشريعة الإسلامية.

ثانياً: ضرورة التقاء أهل الاختصاص في العلوم الدنيوية، مع أهل الاختصاص في العلم الشرعي، وعند النوازل والمستجدات خاصة، وعدم تفرد أي جهة بالبت أو الفتوى أو القول في مسألة لها علاقة بالطرف الآخر، دون اطلاعه عليها وإبداء رأيه فيها.

ثالثاً: العمل الجاد من قبل من بيدهم السلطة والقدرة، وتحمُّلِهِمُ المسئولية على إتاحة الفُرَص، لمواكبة التطور والتقدم العلمي والأخذ بأسبابه في جميع مجالات الحياة.
أن يَتَنَبَّهَ ويحذر المسلمون عامةً والشباب خاصةً، من المحاولات التي يسعى أصحابها إلى التقليل من شأن الشريعة الإسلامية، والمحاولات الرامية إلى إقصائها، ووصفها بأنها السبب في التخلف والفقر والجهل، أو ما يَحُطُّ من قيمتها وقدرها.

رابعاً: الحذر الشديد من المحاولات الخبيثة التي ترمي إلى تغييب معنى الحرية الحقيقية ومقصدها من الشريعة الإسلامية، ومحاولة وصفها بأنها قامت على السيف والإكراه.
خامساً: أن يدرك الجميع، خاصةً من توصلوا إلى مراكز القيادة والمسئولية والقرار، في جميع الشعوب والأمم والمجتمعات، وفي وطننا العربي على وجه الخصوص، أن سَحْقَ الحريات أو انتقاصها أو منعها عن أصحابها، وكذلك التلاعب بإنسانية الإنسان وكرامته، تصرفات لا يمكن تبريرها أو الصفح عنها، وأن مثل هذه التصرفات المخالفة للفطرة الإنسانية وللشريعة الإسلامية، لهي من أسرع وأقصر وأسهل الطرق التي تؤدي إلى الحنق والاحتجاج، ثم الانقضاض على المستبدين الطغاة، من خلال الثورات المتأججة للشعوب المقهورة، والتي لا يمكن الوقوف في وجهها بأي وسيلة كانت، وإن ما قرأناه وسمعناه سابقاً، وما نراه في كثيرٍ من بلاد العالم، وفي وطننا العربي على وجه الخصوص لهو خير دليل، وأصدق شاهد على ذلك.

تم بحمد الله ومِنَّتِهِ.

مسرد الآيات:

الآيـــــــة	رقمها	السورة	الصفحة
{هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُم مَّا}	29	البقرة	127
{وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلاَئِكَةِ إِنِّي}	30	البقرة	122
{أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّ اللّهَ لَهُ مُلْكُ}	107	البقرة	129
{بَل لَّهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ}	116	البقرة	129
{وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّ اجْعَلْ}	126	البقرة	138
{وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّ أَرِنِي}	206	البقرة	124
{يَا أَيُّهَا النَّاسُ كُلُواْ مِمَّا فِي}	168	البقرة	131

{وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ اتَّبِعُوا مَا أَنزَلَ}	170	البقرة	111
{الْحُرُّ بِالْحُرِّ}	178	البقرة	25
{يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ كُتِبَ}	183	البقرة	8
{يُرِيدُ اللّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ}	185	البقرة	8
{وَإِذَا سَأَلَكَ عِبَادِي عَنِّي فَإِنِّي}	186	البقرة	62
{وَلاَ تَأْكُلُواْ أَمْوَالَكُم بَيْنَكُم}	188	البقرة	127، 129
{وَالْفِتْنَةُ أَشَدُّ مِنَ الْقَتْلِ}	191	البقرة	115
{تِلْكَ حُدُودُ اللّهِ فَلاَ تَعْتَدُوهَا}	229	البقرة	109
{يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ أَنفِقُواْ مِمَّا}	254	البقرة	131
{لاَ إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ}	256	البقرة	63، 89، 110
{أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِي حَآجَّ}	258	البقرة	113
{وَمَن يَرْتَدِدْ مِنكُمْ عَن دِينِهِ}	271	البقرة	117
{وَأَحَلَّ اللّهُ الْبَيْعَ}	275	البقرة	130
{يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ اتَّقُواْ اللّهَ}	278–280	البقرة	51
{لاَ يُكَلِّفُ اللّهُ نَفْساً إِلاَّ وُسْعَهَا}	286	البقرة	93
{زُيِّنَ لِلنَّاسِ حُبُّ الشَّهَوَاتِ}	14	آل عمران	126
{رَبِّ إِنِّي نَذَرْتُ لَكَ مَا فِي}	35	آل عمران	24
{قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ تَعَالَوْاْ}	64	آل عمران	92
{وَقَالَت طَّآئِفَةٌ مِّنْ أَهْلِ}	72	آل عمران	115
{وَلْتَكُن مِّنكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ}	104	آل عمران	34، 122، 146، 156
{فَاعْفُ عَنْهُمْ وَاسْتَغْفِرْ لَهُمْ}	159	آل عمران	72، 91
{الَّذِينَ يَذْكُرُونَ اللّهَ قِيَاماً}	191	آل عمران	121
{إِنَّ الَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَالَ الْيَتَامَى}	10	النساء	88
{فَإِذَا أُحْصِنَّ فَإِنْ أَتَيْنَ بِفَاحِشَةٍ}	25	النساء	57
{يُرِيدُ اللّهُ أَن يُخَفِّفَ عَنكُمْ}	28	النساء	8
{وَلاَ تَقْتُلُواْ أَنفُسَكُمْ}	29	النساء	64
{أَفَلاَ يَتَدَبَّرُونَ}	82	النساء	121
{وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ أَن يَقْتُلَ}	92	النساء	53
{إِنَّ الَّذِينَ تَوَفَّاهُمُ الْمَلآئِكَةُ}	97–99	النساء	111

{إِنَّ الَّذِينَ آمَنُواْ ثُمَّ كَفَرُواْ ثُمَّ}	137	النساء	116
{يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ أَوْفُواْ}	1	المائدة	136
{الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ}	3	المائدة	144
{مَا يُرِيدُ اللّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُم}	6	المائدة	8
{إِنَّمَا جَزَاء الَّذِينَ يُحَارِبُونَ}	33	المائدة	141
{وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُواْ}	38	المائدة	130
{لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنكُمْ شِرْعَةً}	48	المائدة	7
{يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ مَن يَرْتَدَّ}	54	المائدة	117
{فَإِنَّ حِزْبَ اللّهِ هُمُ الْغَالِبُونَ}	56	المائدة	157
{لُعِنَ الَّذِينَ كَفَرُواْ مِن بَنِي}	78– 79	المائدة	124، 146
{إِنْ أَتَّبِعُ إِلاَّ مَا يُوحَى إِلَيَّ}	50	الأنعام	ح
{وَكَذَلِكَ نُرِي إِبْرَاهِيمَ}	75– 78	الأنعام	121
{وَلِكُلٍّ دَرَجَاتٌ مِّمَّا عَمِلُواْ}	132	الأنعام	35
{قُلْ تَعَالَوْاْ أَتْلُ مَا حَرَّمَ}	151–152	الأنعام	62
{يَا بَنِي آدَمَ خُذُواْ زِينَتَكُمْ}	31	الأعراف	131
{وَيَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ}	157	الأعراف	ح، 95
{وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيراً مِّنَ الْجِنِّ}	179	الأعراف	42
{إِنَّ الَّذِينَ تَدْعُونَ مِن دُونِ اللّهِ}	194	الأعراف	92
{يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ اسْتَجِيبُواْ}	24	الأنفال	8
{وَاعْلَمُواْ أَنَّمَا أَمْوَالُكُمْ}	28	الأنفال	127
{يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ قُل لِّمَن فِي}	70	الأنفال	51
{وَإِنْ أَحَدٌ مِّنَ الْمُشْرِكِينَ}	6	التوبة	139
{وَالَّذِينَ يَكْنِزُونَ الذَّهَبَ}	34	التوبة	132
{إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاء}	60	التوبة	55
{خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً}	103	التوبة	8
{وَلَوْ شَاء رَبُّكَ لآمَنَ مَن}	99	يونس	89، 111
{قُلْ يَا أَيُّهَا النَّاسُ قَدْ جَاءكُم}	108	يونس	90
{وَلاَ تَرْكَنُواْ إِلَى الَّذِينَ ظَلَمُواْ}	113	هود	108
{وَلَوْ شَاء رَبُّكَ لَجَعَلَ}	118	هود	79

{وَاسْأَلِ الْقَرْيَةَ}	82	يوسف	88
{إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ}	3	الرعد	121
{إِنَّ اللّهَ لاَ يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ}	11	الرعد	92
{وَالَّذِينَ آتَيْنَاهُمُ الْكِتَابَ}	36	الرعد	157
{وَإِذْ تَأَذَّنَ رَبُّكُمْ لَئِن شَكَرْتُمْ}	7	إبراهيم	ب
{وَعَلَى اللّهِ قَصْدُ السَّبِيلِ}	9	النحل	2
{وَسَخَّرَ لَكُمُ اللَّيْلَ وَالْنَّهَارَ}	12	النحل	133
{إِنَّ اللّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ}	90	النحل	11
{يَوْمَ تَأْتِي كُلُّ نَفْسٍ تُجَادِلُ}	111	النحل	93
{وَمَا ظَلَمْنَاهُمْ وَلَـكِن}	118	النحل	92
{ادْعُ إِلِى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحِكْمَةِ}	125	النحل	89
{إِنَّ هَـذَا الْقُرْآنَ يهْدِي}	9	الإسراء	8
{ فَلاَ تَقُل لَّهُمَا أُفٍّ}	23	الإسراء	88
{وَآتِ ذَا الْقُرْبَى حَقَّهُ}	26- 27	الإسراء	131
{وَلاَ تَجْعَلْ يَدَكَ مَغْلُولَةً}	29	الإسراء	131
{وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ}	70	الإسراء	28، 90، 132
{وَقُلِ الْحَقُّ مِن رَّبِّكُمْ}	29	الكهف	90
{وَكَانَ لَهُ ثَمَرٌ فَقَالَ}	34	الكهف	127
{فَقُولَا لَهُ قَوْلاً لَّيِّناً لَّعَلَّهُ يَتَذَكَّرُ}	44	طه	113
{إِنَّ لَكَ أَلَّا تَجُوعَ فِيهَا}	118	طه	35
{وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً}	107	الأنبياء	8
{وَالَّذِينَ يَبْتَغُونَ الْكِتَابَ}	33	النور	55
{أَمَّن يَبْدَأُ الْخَلْقَ ثُمَّ}	64	النمل	111
{قُلْ سِيرُوا فِي الْأَرْضِ}	20	العنكبوت	111
{وَأَقِمِ الصَّلَاةَ إِنَّ الصَّلَاةَ}	45	العنكبوت	8
{وَيَوْمَ تَقُومُ السَّاعَةُ يَوْمَئِذٍ}	14-16	الروم	110
{فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ}	30	الروم	126
{وَاقْصِدْ فِي مَشْيِكَ}	19	لقمان	2
{أَلَمْ تَرَوْا أَنَّ اللَّهَ سَخَّرَ لَكُم}	20	لقمان	133

{يَحْسَبُونَ الْأَحْزَابَ لَمْ}	20	الأحزاب	157
{وَلَمَّا رَأَى الْمُؤْمِنُونَ الْأَحْزَابَ}	22	الأحزاب	157
{وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا}	36	الأحزاب	74
{إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ}	72	الأحزاب	29
{وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا كَافَّةً}	28	سبأ	64، 96
{قَالَ يَا إِبْلِيسُ مَا مَنَعَكَ}	75	ص	112
{وَالَّذِينَ يَجْتَنِبُونَ كَبَائِرَ}	37– 39	الشورى	91
{وَالَّذِينَ اسْتَجَابُوا لِرَبِّهِمْ}	38	الشورى	68
{وَالَّذِينَ إِذَا أَصَابَهُمُ الْبَغْيُ}	39	الشورى	93
{وَلَمَنِ انتَصَرَ بَعْدَ ظُلْمِهِ}	41	الشورى	93
{اللَّهُ الَّذِي سخَّرَ لَكُمُ الْبَحْرَ}	12	الجاثية	133
{ثُمَّ جَعَلْنَاكَ عَلَى شَرِيعَةٍ}	18	الجاثية	7
{فَإِذا لَقِيتُمُ الَّذِينَ كَفَرُوا}	4	محمد	51
{وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنسَ إِلَّا}	56	الذاريات	ج
{وَأَنفِقُوا مِمَّا جَعَلَكُم}	7	الحديد	129
{قَدْ سَمِعَ اللَّهُ قَوْلَ الَّتِي}	1	المجادلة	123
{وَالَّذِينَ يُظَاهِرُونَ مِن}	3	المجادلة	54
{أُوْلَئِكَ حِزْبُ الشَّيْطَانِ}	19	المجادلة	157
{أَلَا إِنَّ حِزْبَ اللَّهِ هُمُ}	22	المجادلة	167
{كَيْ لَا يَكُونَ دُولَةً بَيْنَ}	7	الحشر	128
{لَا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ}	8	الممتحنة	112
{فَاسْعَوْا إِلَى ذِكْرِ اللَّهِ وَذَرُوا الْبَيْعَ}	9	الجمعة	17
{فَإِذَا قُضِيَتِ الصَّلَاةُ}	10	الجمعة	133
{وَلِلَّهِ الْعِزَّةُ وَلِرَسُولِه}	8	المنافقون	31، 102، 134
{ وَإِن كُنَّ أُولَاتِ حَمْلٍ فَأَنفِقُوا}	6	الطلاق	88
{هُوَ الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ}	15	الملك	133
{أَن كَانَ ذَا مَالٍ وَبَنِينَ}	14	القلم	127
{لَّسْتَ عَلَيْهِم بِمُصَيْطِرٍ}	22	الغاشية	90
{وَتُحِبُّونَ الْمَالَ حُبّاً جَمّاً}	20	الفجر	126

{وَهَدَيْنَاهُ النَّجْدَيْنِ}	10	البلد	94
{فَلَا اقْتَحَمَ الْعَقَبَةَ}	11- 13	البلد	54
{وَسَيُجَنَّبُهَا الْأَتْقَى}	17- 21	الليل	99
{وَهَذَا الْبَلَدِ الْأَمِينِ}	3	التين	138
{لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنسَانَ فِي}	4	التين	63
{لِإِيلَافِ قُرَيْشٍ إِيلَافِهِمْ}	1- 4	قريش	140
{لَكُمْ دِينُكُمْ وَلِيَ دِينِ}	6	الكافرون	112

مسرد الأحاديث:

الحديـــــــــــــــــث	الصفحة
(أتشفع في حدٍ من حدود الله)	118
(اتخذوا ناقوساً مثل ناقوس)	69
(إخوانكم جعلهم الله)	48، 52
(الدين النصيحة)	34، 146
(إذا حكم الحاكم فاجتهد)	121
(إذا زنت فاجلدوها)	57
(إذا سمعتم به بأرضٍ)	103، 141
(أرأيتكم لو أخبرتكم أن خيلاً)	113

(السمع والطاعة على المرء المسلم)	149
(أعط الأجير أجره)	35، 136
(ألا لا يمنعن رجلاً هيبة الناس)	97
(ألست رسول الله؟ قال: بلى)	123
(اللهم إني أبرأ إليك من عمل خالد)	154
(انصر أخاك ظالماً أو مظلوماً)	97
(إن الدين يُسْر...)	9
(أن عبداً بايع النبي)	56
(إن الله كتب الإحسان)	137
(إن الله لم يبعثني مُعَنِّتاً)	96
(إن الله يحب إذا عمل أحدكم عملا)	137
(إن الله يعذب الذين يعذبون الناس)	139
(أن داود كان زراداً)	133
(إن مما أدرك الناس من كلام)	108
(إن من أعظم الجهاد)	61، 97
(إن الناس إذا رأوا الظالم)	97
(إنما أنا بشر وإنه يأتيني الخصم)	ح، 130
(إنما بعثت لأتمم مكارم الأخلاق)	96
(إياكم والجلوس على الطرقات)	140
(أيُّما رجل أعتق امرءاً)	52
(أيما غلام حج به أهله)	57
(بعثت إلى الأحمر والأسود)	96
(بل شيئاً أصنعه لكم)	152
(تعس عبد الدينار والدرهم)	25، 103، 106
(تفكروا في خلق الله)	122
(خير الناس أنفعهم للناس)	135
(دعه، لا يتحدث الناس)	9
(دعوه فإن لصاحب الحق مقالاً)	95، 151
(سيد الشهداء حمزة)	124

(سيليكم أمراء بعدي يُعَرَّفونكم)	149
(عفا النبي بعد دخوله مكة عن أشخاصٍ)	118
(فإنما بعثتم ميسرين)	9
(قال الله تعالى ثلاثة أنا خصمهم يوم القيامة)	51
(كان تاجر يداين الناس)	52
(كان خُلقه القرآن)	94
(كل المسلم على المسلم حرام)	130، 139
(كلكم راعٍ وكلكم مسئول)	137، 144
(كلوا واشربوا والبسوا)	131
(لا تزول قدما عبد يوم القيامة)	131
(لا ضرر ولا ضرار)	132، 137
(لا يأخذن أحدكم متاع أخيه)	130
(لا يَقُل أحدكم أطعم ربك)	53
(لأن يحتطب أحدكم حزمة)	36
(لم أُبعث لعاناً وإنما بُعثت رحمة)	96
(لو أن ابن آدم أعطي وادياً)	126
(لولا أن قومك حديثو عهد)	9
(المؤمن القوي خير)	98
(ما استُخْلِف خليفة إلا له بطانتان)	70
(ما أكل أحد طعاماً قط)	134
(ما من عبد استرعاه الله رعيةً)	161
(ما من مسلم يغرس غرساً)	135
(ما هذا يا صاحب الطعام)	156
(مَثَلُ القائم على حدود الله والواقع فيها)	109
(المسلمون شركاء في ثلاث في الكلأ)	127
(مطل الغني ظلم).	136
(من أحيا أرضاً ميتة فهي له)	127
(من أصبح منكم آمناً في سربه)	139
(من أعتق رقبة مؤمنة)	55

(الناس بنو آدم وآدم)	48
(من بدل دينه فاقتلوه)	117، 119
(من ترك كَلاً)	135
(من تطبب ولم يُعلم	137
(من رأى منكم منكراً فليغيره)	61، 97، 147، 156
(من ضرب غلاماً له حداً لم يأته)	53
(من غش فليس مني)	156
(من غشنا ليس منا)	130، 137
(من لا يشكر الناس لا يشكر الله)	ب
(من يحفر بئر رومة فله الجنة)	106
(هوِّن عليك فإني لست بملِك)	95
(والذي نفسي بيده لأن يأخذ أحدكم)	134
(والذي نفسي بيده لتأمرن بالمعروف)	84، 147، 156
(والله ليتمن هذا الأمر)	140
(يا أيها الناس إن ربكم واحد)	53
(يا أيها الناس قولوا بقولكم)	95
(يا رسول الله أرأيت إن جاء رجل)	128
(يا فاطمة بنت محمد)	64

مسرد الآثار:

الأثـــــر	الصفحة
(أبو بكر سيدنا وأعتق سيدنا)	104
(أعطني فإنني ذو حاجة)	119
(أفراراً من قدر الله)	103
(الله ابتعثنا لنخرج من شاء)	64، 107
(إنك طيب الريح حسن اللون)	106
(إني حريص على ألا أدع حاجة)	103
(إني قد وليت عليكم ولست بخيركم)	35، 100، 147
(أيها الناس إن نصيحتي كذَبَتْني)	148

(لا تغالوا في صُدُق النساء)	104
(أقاسمك مالي)	134
(رأيت رسول الله ... يُعطي القَوَدَ)	35
(رحم الله امرءاً أهدى إلي عيوبي)	147
(فوالله ما هو إلا أن رأيت)	153
(لن أكون أول من خلف)	105
(لو مِلْتَ لعدلناك كما يعدل)	147
(ما أنصفناك أن كنا أخذنا)	104، 135
(ما زلنا أعزة منذ أسلم عمر)	102
(ما صنعت، سأله عن قضيةٍ مُعينةٍ)	123
(مُذْ كم تعبدتم الناس وقد)	29، 65، 105
(من يشتري مني هذا السيف)	106
(وإني موصيك بعشر)	101
(وَيْحَكُمْ فهلا طينتم عليه باباً)	118
(يا جميل إني قد أسلمت)	103
(يا ربنا يا ربنا يتضرع إليه)	107
(يا صفراء، ويا بيضاء، غُرِّي)	106

مسرد الأعلام:

العَلَـــــــــــــــــمْ	الصفحــة
بشار بن برد	60
الجرجاني	25
الجويني	3
الحباب بن المنذر	69
خديجة بنت خويلد	19
خولة بنت ثعلبة	122
ابن الدغنة	99
الراغب الأصفهاني	25

سعد بن الربيع	134
سعد بن عبادة	151
سعد بن معاذ	154
أم سلمة	70
سهيل بن عمرو	113
الشاطبي	4
أبو شجرة	119
الطاهر بن عاشور	5
عبد الله بن سعد	118
عبد الله بن مسعود	102
العز بن عبد السلام	11
عبد الرحمن بن عوف	134
علال الفاسي	5
عمر بن عبد العزيز	154
الغزالي	4
قتيبة بن مسلم	154
المتنبي	159
مالك بن نبي	81
المناوي	25

مسرد المراجع:

1. القرآن الكريم.
2. الإسنوي، جمال الدين عبد الرحيم، نهاية السول شرح منهاج الوصول، دار الكتب العلمية، بيروت- لبنان، ط1، 1420هـ- 1999م.
3. الأصبحي، مالك بن أنس أبو عبد الله، الموطأ، تحقيق: محمد مصطفى الأعظمي ، مؤسسة زايد بن سلطان آل نهيان، أبو ظبي- دولة الإمارات، ط1، 1425هـ- 2004م.
4. الألباني، محمد ناصر الدين، إرواء الغليل في تخريج أحاديث منار السبيل، المكتب الإسلامي، بيروت- لبنان، ط2، 1405هـ- 1985م.
5. الألباني، محمد ناصر الدين، الجامع الصغير وزيادته، المكتب الإسلامي.
6. الألباني، محمد ناصر الدين، دفاع عن الحديث النبوي والسيرة.

7. الألباني، محمد ناصر الدين، السلسلة الصحيحة، مكتبة المعارف، الرياض.
8. الألباني، محمد ناصر الدين، غاية المرام في تخريج أحاديث الحلال والحرام، المكتب الإسلامي، بيروت، ط3، 1405هـ.
9. الآمدي، على محمد بن، الإحكام في أصول الأحكام، تحقيق: سيد الجميلي، دار الكتاب العربي، بيروت- لبنان، 1404هـ- 1981م.
10. ابن أمير الحاج، التقرير والتحبير في علم الأصول، دار الفكر، بيروت- لبنان، 1417هـ - 1996م.
11. الأنصاري، عبد الحميد إسماعيل، الشورى بين التأثير والتأثر، مطابع الشروق، القاهرة، 1402هـ- 1982م.
12. الأنصاري، عبد الحميد إسماعيل، الشورى وأثرها في الديمقراطية، دار الفكر العربي، القاهرة، 1416هـ- 1996م.
13. البخاري، محمد بن اسماعيل بن ابراهيم بن المغيرة، صحيح البخاري، تحقيق: محمد زهير بن ناصر الناصر، دار طوق النجاة، بيروت- لبنان، ط1، 1422هـ.
14. البركتي، محمد عميم الإحسان المجددي، قواعد الفقه، الصدف ببلشرز، كراتشي، 1407هـ- 1986م.
15. البزدوي، علي بن محمد، أصول البزدوي- كنز الوصول إلى معرفة الأصول، مطبعة أجاويد، كراتشي- باكستان.
16. بشار بن برد العُقيلي، ديوان بشار بن برد/ المكتبة الشاملة.
17. البغوي، الحسين بن مسعود، تفسير البغوي "معالم التنزيل"، تحقيق: محمد عبد الله النمر وآخرون، دار طيبة، الرياض- السعودية، ط1، 1417هـ - 1997م.
18. البهنساوي، سالم، الخلافة والخلفاء الراشدون بين الشورى والديمقراطية، الزهراء للإعلام العربي، القاهرة، ط1، 1412هـ- 1991م.
19. البهوتي، منصور بن يونس بن إدريس، كشاف القناع عن متن الإقناع، تحقيق: هلال مصيلحي، دار الفكر، بيروت، 1402هـ.
20. البوصيري، أحمد بن أبي بكر بن إسماعيل، إتحاف الخيرة المهرة بزوائد المسانيد العشرة، تحقيق: دار المشكاة للبحث العلمي، دار الوطن، الرياض- السعودية، ط 1، 1420هـ- 1999م.

21. البوطي، محمد سعيد رمضان وآخرون، ندوة فكرية بعنوان: الحوار سبيل التعايش مع التعدد والاختلاف، جمع وإعداد، محمد نف يهه، دار الفكر المعاصر، بيروت- لبنان، 1415هـ- 1995م.
22. البيهقي، أبو بكر أحمد بن الحسين بن علي، السنن الكبرى، مجلس دائرة المعارف النظامية، الهند- حيدر آباد، ط1، 1344هـ.
23. البيهقي، أبو بكر أحمد بن الحسين بن علي، شعب الإيمان، تحقيق: محمد السعيد بسيوني زغلول، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1410هـ.
24. تاج، عبد الرحمن، السياسة الشرعية والفقه الإسلامي، دار التأليف، القاهرة، 1953م.
25. التركي، عبد الله بن عبد المحسن، حقوق الإنسان في الإسلام، وزارة الشئون الإسلامية والدعوة والإرشاد، السعودية، ط1، 1419هـ.
26. الترمذي، محمد بن عيسى السلمي، الجامع الصحيح سنن الترمذي، تحقيق: أحمد محمد شاكر وآخرون، دار إحياء التراث العربي، بيروت.
27. ابن تيمية، تقي الدين أحمد بن عبد الحليم، الحسبة في الإسلام، تحقيق: صلاح عزام، 1970م.
28. ابن تيمية، تقي الدين أحمد بن عبد الحليم، السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية، تحقيق : لجنة إحياء التراث العربي، دار الآفاق الجديدة ، ط1، 1403 هـ 1983م.
29. ابن تيمية، تقي الدين أحمد بن عبد الحليم، الفتاوى الكبرى، تحقيق: محمد عبد القادر عطا وآخر، دار الكتب العلمية، ط1، 1408هـ- 1987م.
30. ابن تيمية، تقي الدين أحمد بن عبد الحليم، مجموع الفتاوى، تحقيق: أنور الباز و عامر الجزار، دار الوفاء، المنصورة- مصر، ط3، 1426 هـ 2005 م.
31. الجرجاني، علي بن محمد بن علي، التعريفات، تحقيق: إبراهيم الأبياري، دار الكتاب العربي، بيروت- لبنان، ط1، 1405م.
32. الجزري، أبو السعادات المبارك بن الأثير، النهاية في غريب الحديث والأثر، تحقيق: طاهر أحمد الزاوى و محمود محمد الطناحي، المكتبة العلمية، بيروت- لبنان، 1399هـ- 1979م.
33. الجصاص، أحمد بن علي الرازي، أحكام القرآن، تحقيق: محمد الصادق قمحاوي، دار إحياء التراث العربي، بيروت- لبنان، 1405 هـ.

34. الجصاص، أحمد بن علي الرازي، الفصول في الأصول، تحقيق: عجيل جاسم النشمي، وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية، الكويت، ط2، 1414هـ- 1994م.
35. سعيد ، جودت وآخرون ، ندوة فكرية بعنوان: الإسلام وظاهرة العنف، إعداد وتقديم: محمد نفيسة، دار السقا، دمشق، ط1، 1416هـ- 1996م.
36. ابن الجوزي، عبد الرحمن بن علي بن محمد، صفة الصفوة، تحقيق: محمود فاخوري، ومحمد قلعجي، دار المعرفة، بيروت- لبنان، ط2، 1399هـ- 1979م.
37. الجوهري، محمد الجوهري حمد، النظام السياسي الإسلامي والفكر الليبرالي، دار الفكر العربي، القاهرة، 1993م.
38. الجويني، عبد الملك بن عبد الله بن يوسف، البرهان في أصول الفقه، تحقيق: د. عبد العظيم محمود الديب، دار الوفاء، المنصورة- مصر، ط4، 1418هـ.
39. الجويني، عبد الملك بن عبد الله بن يوسف، غياث الأمم و التياث الظلم، تحقيق: فؤاد عبد المنعم و مصطفى حلمي، دار الدعوة الإسلامية، الإسكندرية- مصر، 1399هـ- 1979م.
40. حاج حمد، محمد أبو القاسم، العالمية الإسلامية الثانية، دار المسيرة، بيروت- لبنان، 1979م.
41. الحاكم، أبو عبد الله النيسابوري، المستدرك على الصحيحين، كتاب التاريخ، دار المعرفة، بيروت- لبنان.
42. ابن حبان، محمد بن حبان بن أحمد أبو حاتم التميمي البستي، صحيح ابن حبان بترتيب ابن بلبان، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، ط 2، 1414 – 1993م.
43. ابن حجر العسقلاني، أحمد بن علي ، الإصابة في تمييز الصحابة، تحقيق: علي محمد البجاوي، دار الجيل، بيروت، ط1، 1412هـ.
44. ابن حزم، علي بن أحمد بن سعيد الظاهري، مراتب الإجماع في العبادات والمعاملات والاعتقادات، دار الكتب العلمية، بيروت.
45. الحَسَني، اسماعيل، نظرية المقاصد عند الإمام محمد الطاهر بن عاشور، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، فرجينيا- أمريكا، ط1، 1995م.
46. حقوق الإنسان في الإسلام، مشروع مرفوع إلى منظمة المؤتمر الإسلامي، تصدير: إبراهيم مدكور، شرح: عدنان الخطيب، دار طلاس للدراسات والترجمة، سوريا، ط 1، 1412هـ- 1992م.

47. ابن حيان الأندلسي، محمد بن يوسف، تفسير البحر المحيط، تحقيق: الشيخ عادل أحمد عبد الموجود، الشيخ علي محمد معوض، دار الكتب العلمية، لبنان- بيروت، ط 1، 1422هـ- 2001م.
48. الخادمي، نور الدين، أبحاث في مقاصد الشريعة، مؤسسة المعارف، بيروت- لبنان، ط1، 1429هـ- 2008م.
49. ابن الخازن، علاء الدين علي بن محمد بن إبراهيم البغدادي، تفسير الخازن، دار الفكر، بيروت- لبنان، 1399 هـ- 1979م.
50. ابن خزيمة، محمد بن إسحاق أبو بكر السلمي النيسابوري، صحيح ابن خزيمة، تحقيق: محمد مصطفى الأعظمي، المكتب الإسلامي، بيروت، 1390 هـ- 1970م.
51. الخضري، محمد بن عفيفي، نور اليقين في سيرة سيد المرسلين، تحقيق: هيثم هلال، دار المعرفة، بيروت- لبنان، ط1، 1425هـ- 2004م.
52. الخطيب، أبو العباس أحمد، وسيلة الإسلام بالنبي عليه الصلاة والسلام، تحقيق: سليمان العيد المحامي، دار الغرب الإسلامي، بيروت- لبنان، 1404هـ- 1984.
53. الخطيب، حورية يونس، الإسلام ومفهوم الحرية، دار الملتقى للنشر، قبرص، ط 1، 1993م.
54. ابن خلدون، عبد الرحمن، تاريخ ابن خلدون/ ديوان المبتدأ والخبر في تاريخ العرب والبربر ومن عاصرهم من ذوي الشأن الأكبر، دار الفكر، بيروت- لبنان، 1421هـ- 2001م.
55. ابن خلكان، أبو العباس شمس الدين أحمد بن محمد بن أبي بكر، وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، تحقيق: إحسان عباس، دار صادر، بيروت- لبنان.
56. بو دبوس، رجب، الإسلام ومسألة الحكم، الدار الجماهيرية، مصراتة- ليبيا، ط 1، 1403هـ- 1983.
57. الدمياطي، أبو بكر بن السيد محمد شطا، حاشية إعانة الطالبين على حل ألفاظ فتح المعين لشرح قرة العين بمهمات الدين، دار الفكر، بيروت- لبنان.
58. الدهلوي، أحمد شاه ولي الله بن عبد الرحيم، حجة الله البالغة، تحقيق سيد سابق، دار الكتب الحديثة- القاهرة، مكتبة المثنى- بغداد.
59. الدينوري، أبو محمد عبد الله بن مسلم بن قتيبة، الإمامة والسياسة، تحقيق: خليل المنصور، دار الكتب العلمية، بيروت- لبنان، 1418هـ- 1997م.

60. الذهبي، شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان، تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام، تحقيق: عمر عبد السلام تدمري، دار الكتاب العربي، لبنان- بيروت، ط 1، 1407هـ - 1987م.
61. الذهبي، شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان، سير أعلام النبلاء، تحقيق: شعيب الأرناؤط و محمد نعيم العرقسوسي، مؤسسة الرسالة، بيروت- لبنان، ط 1، 1403هـ- 1983م.
62. الذهبي، محمد بن أحمد بن عثمان، تذكرة الحفاظ، دار الكتب العلمية، تحقيق: زكريا عميرات، بيروت- لبنان، ط1، 1419هـ- 1998م.
63. الرئاسة العامة لإدارات البحوث العلمية والإفتاء والدعوة والإرشاد، مجلة البحوث الإسلامية، هيئة التحرير، موقع الرئاسة العامة للبحوث العلمية والإفتاء، 1935هـ - http://www.alifta.com / الشاملة.
64. الرازي، محمد بن أبي بكر بن عبد القادر، مختار الصحاح، تحقيق: محمود خاطر، مكتبة لبنان - بيروت، 1415 – 1995.
65. الراغب الأصفهاني، أبو القاسم الحسين بن محمد، المفردات في غريب القرآن، تحقيق: محمد سيد كيلاني، دار المعرفة، بيروت- لبنان.
66. ابن رجب، أبو الفرج عبد الرحمن بن أحمد، جامع العلوم والحكم، دار المعرفة، بيروت، ط1، 1408هـ.
67. ابن رجب، أبو الفرج عبد الرحمن بن أحمد، القواعد في الفقه الإسلامي، تحيقق: طه عبد الرؤوف سعد، مكتبة الكليات الأزهرية، ط1، 1391هـ- 1971م.
68. رشوان، حسين عبد الحميد أحمد، الديمقراطية والحرية وحقوق الإنسان، المكتب الجامعي الحديث، 2006م.
69. رضا، محمد رشيد، تفسير المنار للشيخ محمد عبده، مطبعة المنار، القاهرة، 1346هـ- 1927م.
70. الريسوني، أحمد، نظرية المقاصد عند الشاطبي، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، فرجينيا- الولايات المتحدة الأمريكية، ط4، 1416هـ- 1995م.
71. الريسوني، أحمد، ومحمد الزحيلي، وأحمد عثمان شبير، حقوق الإنسان محور مقاصد الشريعة الإسلامية، وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية، الدوحة- قطر، ط1، 2002م.
72. الزَّبيدي، محمد مرتضى الحسيني، تاج العروس من جواهر القاموس، تحقيق: إبراهيم الترزي، مطبعة حكومة الكويت، الكويت، 1422هـ- 2002م.

73. الزحيلي، محمد، حقوق الإنسان في الإسلام، دار ابن كثير، دمشق، بيروت، ط 5، 1429هـ- 2008م.
74. الزحيلي، وهبة، أصول الفقه الإسلامي، دار الفكر، دمشق، ط1، 1406هـ- 1986م.
75. الزحيلي، وهبة، الفقه الإسلامي وأدلته، دار الفكر، سوريا، ط4.
76. الزحيلي، وهبة، حق الحرية في العالم، دار الفكر، دمشق، ط1، 2000م.
77. الزرقا، أحمد بن محمد، شرح القواعد الفقهية، دار القلم، دمشق/ بيروت، ط 2، 1409هـ- 1989م.
78. الزركشي، بدر الدين محمد بن بهادر بن عبد الله، البحر المحيط في أصول الفقه، تحقيق: محمد محمد تامر، دار الكتب العلمية، بيروت- لبنان، 1421هـ - 2000م.
79. الزركشي، محمد بن بهادر بن عبد الله، المنثور في القواعد، تحقيق: تيسير فائق أحمد محمود، وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية- الكويت، ط2، 1405هـ.
80. الزركلي، خير الدين، الأعلام، دار العلم للملايين، بيروت- لبنان، ط 15، 1423هـ- 2002م.
81. ابن زنجويه، حُميد، كتاب الأموال، تحقيق: شاكر ذيب فياض، مركز الملك فيصل للدراسات الثقافية.
82. أبو زهرة، محمد، المجتمع الإنساني في ظل الإسلام، دار الفكر العربي، القاهرة.
83. أبو زهرة، محمد، تنظيم الإسلام للمجتمع، دار الفكر العربي، القاهرة.
84. الزيلعي، جمال الدين عبد الله بن يوسف بن محمد، تخريج الأحاديث والآثار الواقعة في تفسير الكشاف للزمخشري، تحقيق: عبد الله بن عبد الرحمن السعد، دار ابن خزيمة، الرياض، ط1، 1414هـ.
85. الزيلعي، جمال الدين عبد الله بن يوسف بن محمد، نصب الراية لأحاديث الهداية، صححه: عبد العزيز الديوبندي الفنجاني وآخر، تحقيق: محمد عوامة، مؤسسة الريان، بيروت- لبنان/ دار القبلة للثقافة الإسلامية، جدة- السعودية، ط1، 1418هـ- 1997م.
86. الزيلعي، فخر الدين بن عثمان، تبيين الحقائق شرح كنز الدقائق، دار الكتب الإسلامي، القاهرة، 1313هـ.
87. سابق، سيد، فقه السنة، دار الفكر، بيروت- لبنان، ط1، 1418هـ- 1997م.
88. السبكي، تاج الدين بن علي بن عبد الكافي، طبقات الشافعية الكبرى، تحقيق: محمود محمد الطناحي وعبد الفتاح محمد الحلو، دار هجر، السعودية، ط2، 1413هـ.

89. السبكي، علي بن عبد الكافي، الإبهاج في شرح المنهاج على منهاج الوصول إلى علم الأصول للبيضاوي، تحقيق: جماعة من العلماء، دار الكتب العلمية، بيروت- لبنان، ط1، 1404هـ.
90. السجستاني، أبو داود سليمان بن الأشعث، سنن أبي داود، بيت الأفكار الدولية، الرياض.
91. السرخسي، محمد بن أحمد بن سهل، أصول السرخسي، تحقيق: أبو الوفا الأفغاني، 173/1، لجنة إحياء المعارف النعمانية، حيدر أباد- الهند.
92. ابن سعد، محمد بن منيع أبو عبد الله البصري الزهري، الطبقات الكبرى، دار صادر، بيروت.
93. السعدي، عبد الرحمن بن ناصر، تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان، تحقيق: عبد الرحمن بن معلا اللويحق، مؤسسة الرسالة، ط1، 1420هـ- 2000م.
94. ابن سلام، أبي عبيد القاسم، كتاب الأموال، تحقيق: أبو أنس سيد رجب، دار الهدى/ مصر، دار الفضيلة/ السعودية، ط1، 1428هـ- 2007م.
95. السمعاني، أبو المظفر منصور بن محمد المروزي، تفسير القرآن، تحقيق: ياسر بن إبراهيم و غنيم بن عباس بن غنيم، دار الوطن، الرياض، السعودية، 1418هـ- 1997م
96. السيواسي، كمال الدين محمد بن عبد الواحد، شرح فتح القدير، دار الفكر، بيروت.
97. السمعاني، عبد الكريم بن محمد بن منصور التميمي، التحبير في المعجم الكبير، تحقيق: منيرة ناجي سالم، رئاسة ديوان الأوقاف، بغداد، 1395هـ- 1975م.
98. السيوطي، عبد الرحمن بن أبي بكر، الأشباه والنظائر ، دار الكتب العلمية، بيروت- لبنان، 1403هـ.
99. الشاطبي، إبراهيم بن موسى اللخمي الغرناطي، الموافقات في علم الأصول، تحقيق: أبو عبيدة مشهور بن حسان آل سلمان، دار بن عفان، الخُبر- السعودية، ط1، 1417هـ.
100. الشافعي، محمد بن إدريس، الأم، تحقيق: رفعت فوزي عبد المطلب، دار الوفاء، المنصورة- مصر، ط1، 1422هـ- 2001م.
101. الشاوي، توفيق محمد، الشورى أعلى مراتب الديمقراطية، الزهراء للإعلام العربي، القاهرة، ط1، 1414هـ- 1994م.
102. ابن شبَّة، أبو زيد عمر النميري البصري، تاريخ المدينة المنورة، تحقيق: علي محمد دندل وياسين سعد الدين بيان، دار الكتب العلمية، بيروت- لبنان، 1417هـ- 1996م.
103. شلبي، أحمد علي، السياسة في الفكر الإسلامي، مكتبة النهضة المصرية، ط 5، 1983م.

104. شلبي، محمد مصطفى، تعليل الأحكام، دار النهضة العربية، بيروت- لبنان، 1981م.
105. الشنقيطي، محمد الأمين بن محمد المختار، مذكرة أصول الفقه على روضة الناظر، 1/ 222- 223، دار عالم الفوائد، مكة المكرمة، ط1، 1426هـ.
106. الشوكاني، محمد بن علي بن محمد، إرشاد الفحول في تحقيق الحق إلى علم الأصول، تحقيق: أحمد عزو عناية، دار الكتاب العربي، بيروت لبنان، ط1، 1419هـ- 1999م.
107. الشيباني، أبو الحسن علي بن أبي الكرم محمد بن محمد بن عبد الكريم، الكامل في التاريخ، تحقيق: عبد الله القاضي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط2، 1415هـ.
108. ابن أبي شيبة، أبو بكر عبد الله بن محمد، المصنف، تحقيق: محمد عوامة، دار قرطبة، بيروت- لبنان، ط1، 1427هـ- 2006م.
109. الصالح، محمد بن أحمد بن صالح، الشورى في الكتاب والسنة وعند علماء المسلمين، مكتبة الملك فهد الوطنية، ط1، 1420هـ 1999م.
110. الصعيدي، عبد المتعال، الحرية الدينية في الإسلام، دار الفكر العربي، القاهرة- مصر.
111. الصعيدي، عبد المتعال، حرية الفكر في الإسلام، دار الفكر العربي، القاهرة.
112. الصلابي، علي محمد، سيرة أمير المؤمنين علي بن أبي طالب τ ، ط1، 1426هـ - 2005م. موقع المؤلف على الإنترنت/ http://www.slaaby.com.
113. الصنعاني، عبد الرزاق بن همام، مصنف عبد الرزاق، تحقيق: حبيب الرحمن الأعظمي، المكتب الإسلامي، بيروت، ط2، 1403هـ- 1983م.
114. طاحون، أحمد رشاد، حرية العقيدة في الشريعة الإسلامية، إيتراك للنشر والتوزيع، مصر- القاهرة، ط1، 1988م.
115. الطبراني، سليمان بن أحمد بن أيوب، المعجم الأوسط، تحقيق: طارق بن عوض الله وعبد المحسن الحسيني، دار الحرمين، القاهرة، 1415هـ.
116. الطبري، أحمد بن عبد الله (محب الدين الطبري)، الرياض النضرة في مناقب العشرة، تحقيق: عبد المجيد طعمة الحلبي، دار المعرفة، بيروت- لبنان، ط1، 1418هـ- 1997م.
117. الطبري، محمد بن جرير بن يزيد بن كثير، تاريخ الطبري، تحقيق: محمد أبو الفضل، دار المعارف، مصر، ط2.
118. الطبري، محمد بن جرير بن يزيد بن كثير، جامع البيان في تأويل القرآن، تحقيق: أحمد محمد شاكر، مؤسسة الرسالة، ط1، 1420 هـ - 2000 م.
119. الطحاوي، أبو جعفر أحمد بن محمد، شرح مشكل الآثار، تحقيق: شعيب الأرناؤوط، مؤسسة الرسالة، لبنان- بيروت، 1408هـ- 1987م.

120. الطَّرَسوسي، نجم الدين إبراهيم بن علي الحنفي، تحفة الترك فيما يجب أن يعمل في الملك، تحقق: عبد الكريم محمد مطيع الحمداوي، ط2.
121. طعيمة، الجرف، نظرية الدولة والمبادىء العامة للأنظمة السياسية، القاهرة، 1973م.
122. ابن عاشور، محمد الطاهر، مقاصد الشريعة الإسلامية، تحقيق: محمد الطاهر الميساوي، دار النفائس، عمان- الأردن، ط2، 1421هـ.
123. العالِم، يوسف أحمد، المقاصد العامة للشريعة الإسلامية، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، فرجينيا- أمريكا، ط1، 1412هـ- 1991م.
124. ابن عبد البر، يوسف بن عبد الله القرطبي، الاستيعاب في معرفة الأصحاب، تخريج عادل مرشد، دار الإعلام، عمان- الأردن، ط1، 1423هـ- 2002م.
125. الفُقرا، عبد الرحمن ، تلفزيون الجزيرة، برنامج: من واشنطن، بتاريخ: 7/ 9/ 2011م
126. عبد العزيز، أمير، حقوق الإنسان في الإسلام، دار السلام للطباعة والنشر، ط 1، 1417هـ- 1997م.
127. عبد الفتاح، إسماعيل، القيم السياسية في الإسلام، الدار الثقافية للنشر، القاهرة، ط 1، 1421هـ- 2001م.
128. ابن عرفة، أبو عبد الله محمد بن محمد الورغمي، تفسير ابن عرفة المالكي، تحقيق: حسن المناعي، مركز البحوث بالكلية، الزيتونية- تونس، ط1، 1986م.
129. العز بن عبد السلام، عز الدين عبد العزيز بن عبد السلام بن أبي القاسم بن الحسن السلمي الدمشقي، قواعد الأحكام في مصالح الأنام، تحق يق: محمود بن التلاميد الشنقيطي، دار المعارف، بيروت – لبنان.
130. ابن عساكر، علي بن الحسن بن هبة الله بن عبد الله، تاريخ دمشق، تحقيق: محب الدين العمروي. 24/ 401، دار الفكر، لبنان- بيروت، 1415هـ- 1995م.
131. العسال، أحمد، وآخر ، النظام الاقتصادي في الإسلام، مكتبة وهبة، ط 3، 1400هـ- 1980م.
132. العسكري، عبود، أصول المعارضة السياسية في الإسلام، دار النمير، دمشق، ط 1، 1997م.
133. عصفور، محمد، الحرية في الفكرين الديمقراطي والاشتراكي، عالم الكتب، 1961م.
134. العكبري، أبو البقاء، ديوان أبي الطيب المتنبي، ضبطه: مصطفى السقا وآخر ون، دار المعرفة، بيروت- لبنان.

135. على، حيدر إبراهيم، التيارات الإسلامية وقضية الديمقراطية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت- لبنان، 1996م.
136. علي، محمد عبد العاطي محمد، المقاصد الشرعية وأثرها في الفقه الإسلامي، دار الحديث، القاهرة، 1428هـ- 2007م
137. عمران، محمود سعيد، حضارة أوروبا في العصور الوسطى، دار المعرفة الجامعية، مصر، 1988م.
138. عودة، عبد القادر، التشريع الجنائي في الإسلام مقارناً بالقانون الوضعي ، دار الكتب العلمية، بيروت- لبنان.
139. العيلي، عبد الحكيم حسن، الحريات العامة في الفكر والنظام السياسي في الإسلام، دار الفكر العربي، 1403هـ- 1983م.
140. العيني، بدر الدين محمود بن أحمد، عمدة القاري في شرح صحيح البخاري، ضبط وتنقيح: عبد الله محمود محمد عمر، دار الكتب العلمية، بيروت- لبنان، ط 1، 1421هـ- 2001م.
141. الغزالي، محمد بن محمد بن محمد أبو حامد الغزالي، المستصفى من علم الأصول، تحقيق: محمد عبد السلام عبد الشافي، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت- لبنان، 1413هـ- 1993م.
142. الغزالي، محمد بن محمد بن محمد أبو حامد الغزالي، شفاء الغليل في بيان الشبه والمخيل ومسالك التعليل، تحقيق: زكريا عميرات، دار الكتب العلمية، بيروت لبنان، 1420هـ- 1999م.
143. الغزالي، محمد، أزمة الشورى في المجتمعات العربية و الإسلامية، دار الشرق الأوسط، القاهرة، ط1، 1411هـ- 1990م.
144. الغنوشي، راشد، الحريات العامة في الدولة الإسلامية، مركز دراسات الوحدة العربية، 1993م.
145. ابن فارس، أحمد بن فارس بن زكريا، معجم مقاييس اللغة، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، دار الفكر، بيروت- لبنان، 1399هـ- 1979م.
146. الفاسي، علال، مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها، دار الغرب الإسلامي، ط 5، 1993.
147. الفخر الرازي، محمد بن عمر بن الحسين الرازي، تفسير الفخر الرازي (التفسير الكبير ومفاتح الغيب)، دار الفكر، بيروت- لبنان، ط1، 1401هـ- 1981م.

148. ابن فرحون، برهان الدين أبو الوفاء إبراهيم، تبصرة الحكام في أصول الأقضية ومناهج الأحكام ، خرج أحاديثه، جمال مرعشلي، دار الكتب العلمية، بيروت- لبنان، ط1، 1416هـ- 1995م.

149. الفنجري، أحمد شوقي، الحرية السياسية في الإسلام، دار القلم، ط 2، 1403هـ- 1983م.

150. الفيروزأبادي، محمد بن يعقوب، البلغة فى تراجم أئمة النحو واللغة، ط 1، تحقيق: محمد المصري، جمعية إحياء التراث الإسلامي- الكويت- 1407هـ.

151. الفيومي، أحمد بن محمد بن علي المقري، المصباح المنير في غريب الشرح الكبير للرافعي، المطبعة الأميرية، القاهرة- مصر، ط5، 1922م.

152. قاسم، عبد الستار، الحرية والتحررية والالتزام في القرآن، مركز الديمقراطية وتنمية المجتمع، نابلس، فلسطين، 2012م.

153. قاسم، عبد الستار، حرية الفرد والجماعة في الإسلام، دار المستقبل، الخليل- فلسطين، ط1، 1418هـ- 1998م.

154. ابن قدامة، محمد عبد الله بن أحمد المقدسي، المغني ، تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي وآخر، كتاب القضاء، دار عالم الكتب، الرياض، ط3، 1417هـ- 1997م.

155. القرافي، أبو العباس أحمد بن إدريس الصنهاجي، الفروق أو أنوار البروق في أنواء الفروق، 3/ 364، تحقيق: خليل المنصور، دار الكتب العلمية، بيروت- لبنان، 1418هـ- 1981م.

156. القرضاوي، يوسف، الأقليات الدينية والحل الإسلامي، مكتبة وهبة، القاهرة، 1417هـ- 1996م.

157. القرضاوي، يوسف، الحرية الدينية والتعددية في نظر الإسلام، المكتب الإسلامي، بيروت/ عمان، ط1، 1428هـ- 2007م

158. القرضاوي، يوسف، الحل الإسلامي فريضة وضرورة، مكتبة وهبة، القاهرة، ط 4، 1407هـ- 1987م.

159. القرضاوي، يوسف، عوامل السعة والمرونة في الشريعة الإسلامية، دار الصحوة، القاهرة، ط2، 1413هـ- 1992م.

160. القرضاوي، يوسف، ملامح المجتمع المسلم الذي ننشده، ط 1، مكتبة وهبة، القاهرة، 1993م.

161. القرطبي، محمد بن أحمد بن فرح الأنصاري، الجامع لأحكام القرآن، تحقيق: هشام سمير البخاري، دار عالم الكتب، الرياض، 1423 هـ- 2003 م.
162. القزويني، محمد بن يزيد، سنن ابن ماجه، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار الفكر، بيروت.
163. القشيري، مسلم بن الحجاج النيسابوري، صحيح مسلم، بيت الأفكار الدولية، الرياض، 1419هـ- 1998م.
164. القلقشندي، أحمد بن علي، صبح الأعشى في صناعة الإنشا، تحقيق: يوسف على طويل، دار الفكر، دمشق، ط1، 1978م.
165. قميحة، جابر، المعارضة في الإسلام بين النظرية والتطبيق، دار الجلاء، القاهرة، ط1، 1998م.
166. القونوي، قاسم بن عبد الله بن أمير علي، أنيس الفقهاء في تعريفات الألفاظ المتداولة بين الفقهاء، تحقيق: يحيى مراد، دار الكتب العلمية، 1424هـ- 2004م.
167. ابن القيم ، محمد بن أبي بكر أيوب الزرعي، أحكام أهل الذمة، تحقيق: يوسف أحمد البكري وشاكر العاروري، دار ابن حزم، الدمام/ بيروت، ط1، 1418 هـ- 1997م.
168. ابن القيم، محمد بن أبي بكر أيوب الزرعي ، إعلام الموقعين عن رب العالمين، تحقيق: طه عبد الرؤوف سعد، دار الجيل، بيروت- لبنان، 1973م.
169. ابن القيم، محمد بن أبي بكر أيوب الزرعي، بدائع الفوائد، تحقيق: هشام عبد العزيز عطا وآخرون، مكتبة نزار مصطفى الباز، مكة المكرمة، ط1، 1416 هـ- 1996م.
170. الكاساني، علاء الدين، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، دار الكتاب العربي، بيروت، 1982م.
171. الكاندهلوي، محمد يوسف، حياة الصحابة، تحقيق: بشار معروف، مؤسسة الرسالة، بيروت- لبنان، ط1، 1420هـ- 1999م.
172. ابن كثير، إسماعيل بن عمر الدمشقي، البداية والنهاية، تحقيق: عبد الله عبد المحسن التركي، دار هجر، السعودية، ط1، 1417هـ- 1997م.
173. ابن كثير، إسماعيل بن عمر الدمشقي، تفسير القرآن العظيم، تحقيق: سامي بن محمد سلامة، دار طيبة للنشر والتوزيع، ط2، 1420هـ - 1999م.
174. كحالة، عمر رضا، معجم المؤلفين، مؤسسة الرسالة، بيروت- لبنان، ط 1، 1414هـ- 1993م.

175. الكفوي، أبو البقاء أيوب بن موسى الحسيني، كتاب الكليات، تحقيق: عدنان درويش وآخر، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1914هـ- 1998م.
176. الكلاباذي، أبو بكر محمد بن أبي إسحاق إبراهيم بن يعقوب، بحر الفوائد المشهور بمعاني الأخبار، تحقيق: محمد حسن إسماعيل وآخر، دار الكتب العلمية، بيروت- لبنان، 1420هـ- 1999م.
177. الكيلاني، إسماعيل، فصل الدين عن الدولة، المكتب الإسلامي، بيروت- لبنان، ط 2، 1407هـ- 1987م.
178. لطف، سامي نصر، الحرية المسئولة في الفكر الفلسفي الإسلامي، مكتبة الحرية الحديثة.
179. الماوردي، أبو الحسن علي بن محمد بن حبيب، الأحكام السلطانية والولايات الدينية، تحقيق: أحمد مبارك البغدادي، دار ابن قتيبة، الكويت، ط1، 1409هـ- 1989م.
180. المباركفوري، صفي الرحمن، الرحيق المختوم، دار ابن خلدون، الإسكندرية.
181. المتقي الهندي، علاء الدين علي بن حسام الدين، كنز العمال في سنن الأقوال والأفعال، تحقيق: بكري حياني و صفوة السقا، مؤسسة الرسالة، بيروت- لبنان، ط 5، 1410هـ- 1981م.
182. محمود، فايز، الحرية والضرورة في مجتمعات الإنسان والنمل، مطبعة كتابكم، عمان- الأردن، 1405هـ- 1985م.
183. المرداوي، علاء الدين أبي الحسن علي بن سليمان، التحبير شرح التحرير في أصول الفقه، تحقيق: عبد الرحمن الجبرين، عوض القرني، أحمد السراح، مكتبة الرشيد، السعودية- الرياض، 1421هـ- 2000م.
184. المروزي، عبد الله بن المبارك بن واضح، الزهد ويليه الرقائق، تحقيق: حبيب الله الأعظمي، دار الكتب العلمية، بيروت.
185. مصطفى، إبراهيم، وآخرون، المعجم الوسيط، تحقيق: مجمع اللغة العربية، دار الشروق الدولية، مصر، ط4، 1425هـ- 2004م.
186. ابن المطرز، أبو الفتح ناصر الدين بن عبد السيد بن علي، المُغْرب في ترتيب المعرب، تحقيق: محمود فاخوري وآخر، مكتبة أسامة بن زيد، حلب، 1979م.
187. ابن الملقن، سراج الدين عمر بن علي بن أحمد الشافعي، البدر المنير في تخريج الأحاديث والآثار الواقعة في الشرح الكبير، تحقيق: مصطفى أبو الغيط و عبدالله بن

سليمان وياسر بن كمال، دار الهجرة للنشر والتوزيع، الرياض- السعودية، ط 1، 1425هـ- 2004م.
188. الهناوي، محمد عبد الرؤوف، التوفيق على مهمات التعاريف، تحقيق: محمد رضوان الداية، ط1، دار الفكر، دمشق، 1410هـ.
189. ابن منظور، محمد بن مكرم الأفريقي، لسان العرب، دار صادر، بيروت- لبنان، ط1.
190. النابلسي، عبد الغني ، من شعراء العصر الأندلسي، دواوين الشعر العربي على مر العصور/ المكتبة الشاملة.
191. ابن نبي، مالك، القضايا الكبرى، دار الفكر، دمشق، 1991م. عن حيدر إبراهيم علي، التيارات الإسلامية وقضية الديمقراطية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت- لبنان، 1996م.
192. ابن النجار، تقي الدين محمد بن أحمد بن عبد العزيز بن علي الفتوحي، شرح الكوكب المنير، تحقيق: محمد الزحيلي و نزيه حماد، مكتبة العبيكان، الرياض- السعودية، ط 1، 1418هـ - 1997م.
193. ابن نجيم المصري، زين العابدين بن إبراهيم، غمز عيون البصائر شرح كتاب الأشباه والنظائر، شرح: السيد أحمد بن محمد، دار الكتب العلمية، بيروت- لبنان، ط1، 1405هـ - 1985م.
194. النَّسائي، أحمد بن شعيب بن على، سنن النسائي (المجتبى من السنن)، تحقيق: عبد الفتاح أبو غدة، مكتب المطبوعات الإسلامية، حلب، ط2، 1406هـ- 1986م.
195. النسائي، أحمد بن شعيب بن علي، عمل اليوم والليلة، تحقيق: فاروق حمادة، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط2، 1406هـ.
196. النسفي، أبو البركات عبد الله بن أحمد بن محمود، تفسير النسفى، تحقيق: مروان محمد الشعار، دار النفائس، بيروت، 2005م.
197. نسيبة، سري، الحرية بين الحد والمطلق، دار الساقي، بيروت- لبنان، ط1، 1995م.
198. نكري، عبد رب النبي بن عبد رب الرسول الأحمد، دستور العلماء أو جامع العلوم في اصطلاحات الفنون، تحقيق وتعريب: حسن هاني فحص، دار الكتب العلمية، لبنان- بيروت، ط1، 1421 هـ - 200م.
199. أبو نعيم، أحمد بن عبد الله الأصفهاني، حلية الأولياء وطبقات الأصفياء، دار الكتب العلمية، بيروت- لبنان، 1409هـ- 1988م. الكاندهلوي، حياة الصحابة، 259/1.

200. النووي، يحيى بن شرف، روضة الطالبين وعمدة المفتين، تحقيق: عادل عبد الموجود وعلي معوض، المكتب الإسلامي، بيروت- لبنان، 1405هـ.
201. النووي، يحيى بن شرف، شرح صحيح مسلم، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط2، 1392هـ.
202. النووي، يحيى بن شرف، منهاج الطالبين وعمدة المفتين، عني به: محمد طاهر شعبان، دار المنهاج، جدة- السعودية، ط6، 1142هـ- 2995م.
203. الهروي، محمد بن أحمد بن الأزهر الأزهري، الزاهر في غريب ألفاظ الشافعي، تحقيق: محمد جبر الألفي، وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية، الكويت، ط1، 1399هـ.
204. ابن هشام، عبد الملك بن هشام بن أيوب الحميري المعافري، السيرة النبوية، تحقيق: طه عبد الرؤوف سعد، دار الجيل، بيروت، 1411هـ.
205. وافي، علي عبد الواحد، الحرية في الإسلام، دار المعارف، مصر، 1968م.
206. وافي، علي عبد الواحد، حقوق الإنسان في الإسلام، دار النيل للطباعة، القاهرة.
207. الواقدي، محمد بن عمر بن واقد، فتوح الشام، دار الكتب العلمية، ط 1، 1417هـ- 1997م.
208. الوردي، زين الدين عمر بن مظفر، تاريخ ابن الوردي، دار الكتب العلمية، بيروت- لبنان، 1417هـ- 1996م.
209. وهبة، مراد، الأصولية والعلمانية، دار الثقافة، القاهرة، ط1. 1993م.
210. اليوبي، محمد سعد بن أحمد بن مسعود، مقاصد الشريعة الإسلامية وعلاقتها بالأدلة الشرعية، دار ابن الجوزي، السعودية، ط2، 1430هـ- 2001م.

مسرد الموضوعات:

الموضوعـــــــات	الصفحة
إقرار	أ
شكر وتقدير	ب
الملخص	ت
ملخص/ باللغة الإنجليزية	ث
المقدمة	ج
الفصل الأول: مقاصد الشريعة الإسلامية وطرق إثباتها	1

المبحث الأول: تعريف مقاصد الشريعة، نشأتها وأهميتها، فوائدها، والعمل بها.	2
المطلب الأول: تعريف مقاصد الشريعة	2
المطلب الثاني: نشأة مقاصد الشريعة	7
المطلب الثالث: أهمية مقاصد الشريعة، وفوائدها، والعمل بها	13
المبحث الثاني: إثبات مقاصد الشريعة وأقسامها	17
المطلب الأول: طرق إثبات مقاصد الشريعة	17
المطلب الثاني: أقسام مقاصد الشريعة	20
الفصل الثاني: الحرية والعبودية	23
المبحث الأول: الحرية مفهومها، وأهميتها، وأنواعها	24
المطلب الأول: تعريف الحرية لغة واصطلاحاً	24
المطلب الثاني: أهمية الحرية	28
المطلب الثالث: أنواع الحرية	31
المطلب الرابع: الحرية وعلاقتها بمقاصد الشريعة الأخرى	37
المبحث الثاني: العبودية والرق مفهومها ونشأتها، أنواعها، أضرارها، وعلاجها	41
المطلب الأول: تعريف العبودية والرق والعتق لغة واصطلاحاً	42
المطلب الثاني: نشأة العبودية والرق وأنواعها	43
المطلب الثالث: الأسباب والطرق المؤدية إلى العبودية والرق	46
المطلب الرابع: التحرر من العبودية والرق من مقاصد الشرع	47
المطلب الخامس: ما تختلف فيه أحكام العبيد عن الأحرار	56
المطلب السادس: العبودية والرق الجديد	58
المبحث الثالث: الشورى والديمقراطية	62
المطلب الأول: الحرية بين الإسلام والغرب	62
المطلب الثاني: الشورى وعلاقتها بالديمقراطية	67
الفصل الثالث: الحرية من مقاصد الشريعة الإسلامية	86
المبحث الأول: تأصيل مقصد الحرية	87
المطلب الأول: مقصد الحرية في القرآن الكريم	89
المطلب الثاني: مقصد الحرية في السنة النبوية	94
المطلب الثالث: مقصد الحرية عند الصحابة الكرام	98
المبحث الثاني: الحريات في الشريعة الإسلامية وضوابطها	108

المطلب الأول: حرية الاعتقاد والعبادة	109
المطلب الثاني: حرية الفكر والرأي والتعبير	120
المطلب الثالث: حرية التملك والحيازة والإنفاق	125
المطلب الرابع: حرية العمل والكسب	132
المطلب الخامس: حرية الأمن والسفر والتنقل	138
المطلب السادس: الحرية السياسية	143
الخاتمة	162
مسرد الآيات	166
مسرد الأحاديث	171
مسرد الآثار	174
مسرد الأعلام	175
مسرد المراجع	176
مسرد الموضوعات	191