الحريات المدنية

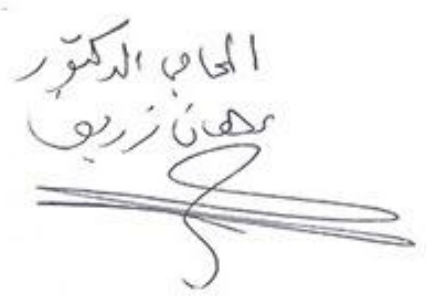
الكتاب: الحريات المدنية
الكاتب: د . برهان زريق
الطبعة الأولى: 2016
جميع الحقوق محفوظة لورثة المؤلف
الكتاب صدر بعد وفاة الكاتب يرحمه الله
لذا لم يحظ بالتدقيق من قبله
يرجى موافاتنا بملاحظاتكم واقتراحاتكم
على البريد الالكتروني:
Burhan_zraik@yahoo.com

موافقة وزارة الإعلام السورية على الطباعة
رقم/113862/تاريخ 2016/11/19

د. برهان زريق

الحريات المدنية

أعيش... لأكتب



مقدمة عامة

كان الفيلسوف الألماني "غوته" يردد كثيراً قولته المشهورة: ((الرمادية، لكن شجرة الحياة أبداً خضراء...)).

وفي الحقيقة، لو تساءلنا من خلال القول السابق ما قيمة القوانين الحاقة بالعامل أو المواطن الجائع الذي تقوده وتسحقه الحياة، جل ما قيمة هذه القوانين إذا كانت للمعي الخاوية والأكتاف العادية وهو مشرد ومنبوذ.

لا أحد يماري أن استشراء الحرية الاقتصادية يجعل الحريات السياسية غير ذات جدوى لا بل يحيلها إلى كلمات جوفاء لا قيمة لها في الواقع، إذاً ما قيمة الحرية السياسية في نظام يقوم فحسب على الحرية الاقتصادية،يسمح بقيام الفوارق السحيقة بين الطبقات.

ويؤكد في الواقع عدم المساواة،ثم ماذا تكون قيمة حق الترشح لرجل يسعى للبحث عن قوته اليومي، يعوزه المال اللازم للتعليم، لا يقوى على إدراك حقوقه، يحول الفقر بينه وبين نفقات الترشيح والدعاية؟؟..

لا شك أن الفقر والجهل سيقفان دون إمكان انتخابه، و حتى مجرد تقدمه للترشيح..

ولا عجب أن نجد الأفراد الذين يتحكمون من الحياة الاقتصادية هم انفسهم الذين يسيطرون على الحياة السياسية، يخضعون الحكام لإرادتهم فمواردهم المالية الضخمة تيسر لهم سبل السيطرة على الصحافة ووسائل الدعاية، تمكنهم من الحصول على تأييد الناخبين.

والأمثلة الكثيرة عما ذكرناه تطغى بها الحياة وإن كان الشعور المسيطر في الفكر الحديث يأتي بهذه القسوة، يدعو أن تأخذ الدولة على عاتقها تحقيق مستوى لائق من المعيشة للمواطنين، أن تقوم بتوزيع عادل للثروات،منعاً للتفاوت بين الدخول، تفادياً للاستغلال والسيطرة، أن تنظم العمل بما يكفل العدالة الاجتماعية ويؤمن الطبقات الكادحة ضد مخاطر العمل والمرض والشيخوخة..

سيتضح لنا بالتفصيل أن هذه الاعتبارات – ومثلها معها – ضيقت كل الوسائل وسدت جميع الطرق على المذهب الفردي المغالي آخذة بخناقه حتى لم يبق لنا معه، أثراً بعد عين، حدت بكثير من الاتجاهات السياسية والاجتماعية إلى اعتناق الحرية الاجتماعية جنباً إلى جنب مع الحرية السياسية، قولها أن الحرية الحقيقية تطير بجناحين لا جناح واحد هما الحرية السياسية والحرية الاجتماعية، هذا ما قرره ميثاق العمل الوطني دليل العمل مع الجمهورية العربية المتحدة،كما سنحدد .

وتأسيساً على ما ذكرناه، كان لا مجال لنا إلا التعرض لفلسفة المذهب الفردي، تقفينا ذلك بالكلام على المذاهب الاشتراكية،كل ذلك مهد لنا السبيل للكلام على الحقوق الجديدة الاجتماعية ولا شك أن حضارتنا وثقافتنا توسم بأنها عربية إسلامية، هكذا كان لا مفر لنا من التعرض إلى المسألة الاجتماعية في الشريعة

الإسلامية، من جهة أخرى، قد تعرضنا إلى المذهب الاجتماعي الذي خرج على المذهب الفردي دون أن يقع في حبائل الماركسية ودون أن ننسى تطبيقات المذهب الاجتماعي،لا سيما في تجربة الجمهورية العربية المتحدة.

فهو وأبعد من ذلك فالإسلام هو الحامل الأول للحرية الاجتماعية بضاعتنا التي تتبلور وتزكو على أرضنا، بالتالي فهي بضاعتنا ترد إلينا بعد أن بعدت المسافة والمشقة عنا.

استناداً إلى ما ذكرناه فجميع هذه الروافد تلتقي في فكرنا وتتحد لدراسة الحق الاجتماعي وبلورة وإغناء وإثراء الكادحين في أرضنا، بعد أن نادى لسان الكون على عالمنا بالخمول والانقباض "ابن خلدون"، بعد أن طال ليل الكرب، فاض دمع الأسى وأسود وجه الزمان، عم البلاء الأركان ولا مغيث يرجوه الغريق إلا حيلة لأحد من الخلق على ما نزل بهم من البؤس[1].

هذا ونشير إلى أن المعانقة والإحاطة بهذا الموضوع تفسح المجال لنا كي نستهل الدراسة بفصل تمهيدي نتكلم فيه عن الحرية الاجتماعية في الشريعة والفكر السياسي الإسلامي على أن نقفي ذلك ونعرج بالحرية الاجتماعية في الفكر والنظم الوضعية والله المستعان وعليه الاتكال.

---

[1] أبو العباس أحمد بن عبد الله السجلماسي العباسي المشهور بـ **ابن أبي محلى**: الأصليت الخريت، انظر في ذلك عبد المجيد الصغير: الفكر الأصولي وإشكالية السلطة العلمية في الإسلام، دار المنتخب العربي، بيروت،ط1،1994،309.

الحرية الاجتماعية في الشريعة الإسلامية

في الفكر والنظام السياسي الإسلامي

وسنخصص هذا الفصل لتفلية وتشريح الحقوق الاجتماعية في الشريعة الإسلامية وفي الفكر الإسلامي، ما يشمله من نظريات فقهية وفضلاً عن ذلك فسنتحدث عن تقريرها ومعالجتها والأسس التي تقوم عليها،على أن نتحدث عن مدى استيعاب وانفعال النظام السياسي بها، تجرعه لأحكامها ونشمل هذه الدراسة المواضيع الآتية:

- البحث الأول: حقيقة وطبيعة الإسلام
- البحث الثاني: أصول وفلسفة الحرية في الإسلام.
- البحث الثالث: التجربة الاجتماعية في الإسلام ومسألة الحقوق الاجتماعية ومظاهر هذه الحقوق وأنماطها .

حقيقة وطبيعة الإسلام

ما هي ماهية الإسلام وطبيعته الذاتية؟؟، وهل ينظم كافة جوانب الحياة أم يقتصر على الجوانب العقيدية والعبادية لقد استعملنا هنا كلمة «ماهية» مع العلم أن هذه الكلمة هجرت حديثاً، قد كثر استعمالها قديماً ونطقت في الميادين والدراسات الفلسفية بمعنى جوهر...، يلاحظ أن الذي شجعنا على الابتعاد عن استعمال كلمة «ظاهرة» كثرة استعمال هذه الكلمة في القضايا المادية المشخصة المحسوسة، لعل الغاية من تقربنا واستعراضنا هذه الاستعمالات، هو تفكيك مقولتنا السابقة وهي «هل الإسلام جمع فأوعى كل شيء» في مسائل الدنيا والآخرة مصداقاً لقوله تعالى: ﴿ وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَاناً لِّكُلِّ شَيْءٍ...﴾ **النحل/69**.

وقوله ﷺ: ﴿تَرَكْتُ فِيكُمْ مَا إِنْ تَمَسَّكْتُمْ بِهِمَا لَنْ تَضِلُّوا بَعْدَي أَبَدًا، كِتَابُ اللهِ وَسِنَّتِي﴾ [1].

[1] أبي محمد عبد الملك بن هشام بن أيوب الحميري المعروف بـ **ابن هشام**: السيرة النبوية،ج 4، من خطبة الوداع، ص 604.

وبعيداً عن كل هذا، الإسلام نظام وحكم،كما أنه في الآن نفسه عقيدة وعبادة،خلصت القلب من أدران الشرك وحررت النفس من الرياء وأبعدتها عن الفساد والضلال، هو ثورة على الإلحاد، هو ثورة على الذل والطغيان، الحرية والمساواة للعزة والكرامة كلها أمور تتلازم مع الإيمان وتقترن به هل أجمع المفكرون على هذه الحقيقة؟.

إذا تجاوزنا قول الشيخ علي عبد الرازق[1] المدللة بأن الإسلام دعوة دينية خالصة اتضح لنا أن هنالك شبه إجماع بين العلماء المسلمين والمستشرقين، أن الإسلام نظام كامل للحياة جمع فأوعى الحياة السياسية والاجتماعية والتشريعية والاقتصادية وتعم أصول المعاملات والعلاقات بين الأفراد والدولة[2]..

يقول الإمام الشيخ محمد عبده[3]: ((الإسلام دين هداية وسياسة وحكم، لأن ما جاء به من إصلاح البشر في جميع شؤونهم الدينية ومصالحهم الاجتماعية والقضائية يتوقف على السيادة والقوة والحكم بالعدل وإقامة الحق والاستعداد لحماية الدين والدولة، هو لم يأت محدداً طقوساً تنظم العبادات، علاقة الإنسان بربه، و نظاماً مبيناً لقواعد الأخلاق والسلوك فحسب،كما جاءت شرائع أخرى سابقة)).

---

[1] د. ثروت بدوي: أصول الفكر السياسي والنظريات والمذاهب السياسية الكبرى، دار النهضة العربية القاهرة،1967، ص 85.

[2] د. المحامي عبد الحكيم حسين العلي: الحريات العامة في الفكر والنظام السياسي في الإسلام- دراسة مقارنة، لقاهرة، دار الفكر العربي،1974 ص 150.

[3] الشيخ محمد عبده: تفسير المنار،جـ1 ص 264.

وفي ذلك، يقول "الدكتور عبد الرحمن تاج"[1]: ((شريعة الإسلام هي شريعة الخلود، باقية ما بقيت الدنيا، هي وافية بجميع الأحكام والقوانين التي تحتاج إليها الأمم في تدبير شؤونها صالحة لمسايرة هذه الحياة في جميع تطوراتها ومراحل تقدمها ورقيها تذودها في كل عصر بما يكفل لها السعادة، يسبغ عليها السلام والأمن)).

ويقول "الماوردي": ((الإمامة موضوعة لخلافة النبوة في حراسة الدين وسياسة الدنيا))[2]، هذا هو رأي ""ابن خلدون" القائل: ((هي رياسة عامة في أمور الدين والدنيا، بأنها خلافة الرسول ﷺ في إقامة الدين وحفظ حوزة الله))[3].

وهذا ما أكده "الشيخ الهرمدي" بقوله: ((جاء الإسلام بأحكام وتشريعات تنظم شؤونهم على اختلاف الظروف والأحوال والبيئات والأزمان))[4].

ومثلهم معهم رأي "الدكتور محمد ضياء الدين الريس" المتضمن: ((النظام الذي أقامه الرسول ﷺ، إذا نظر إليه من وجهة نظره العملي وقيس بمقاييس السياسة،

---

[1] د. عبد الرحمن تاج، السياسة الشرعية والفقه الإسلامي،1952،ص 46.

[2] أبي الحسن بن محمد البغدادي **الماوردي**: الأحكام السلطانية والولايات الدينية، دار الكتب العلمية، بيروت، 1978، ص 5.

[3] عبد الرحمن بن محمد المعروف بـ **ابن خلدون**: المقدمة، ص 115.

[4] الأستاذ الشيخ أحمد الهرمدي: نظام الحكم في الإسلام، 1967 - 1968، ص 48.

يمكن ان يوصف بأنه سياسي، هو في الوقت نفسه، أنه ديني، من حيث أهدافه ودوافعه والأساس المعنوي الذي يرتكز عليه))[1].

ولقد ذهب هذا المذهب، المتصفون من المستشرقين، في ذلك يقول "فيتر جيرالد": ((ليس الإسلام ديناً فحسب، لكنه نظام سياسي أيضاً))[2].

ويقول الأستاذ "نالينو": ((لقد أسس محمد في وقت واحد ديناً ودولة، كانت حدودهما متطابقة طوال حياته))[3].

وهذا ما ذهب إليه "الدكتور شاخت" بقوله: ((الإسلام أكثر من دين، هو يشمل نظريات قانونية وسياسية، إنه نظام كامل من الثقافة، يشمل الدين والدولة معاً))[4].

يقول "الأستاذ سندوثمان": ((الإسلام ظاهرة دينية سياسية، ذ أن مؤسسه كان نبياً حكيماً ورجل دولة))[5].

---

[1] د. محمد ضياء الدين الريس: النظريات السياسية الإسلامية، 1967،ص 16.

[2] Df Mulla: Mohammaden law, p 1.

[3] Carlo Alfonso Nallino: The Ottoman Caliphate, p 198.

[4] Encyclopedia of Social Sciences vol , vm , p 333.

[5] The Encyclopedia of Islam ,1v , p 35.

وتلك قولة "الأستاذ ماكدونالد"[1]: ((في المدينة تكونت الدولة الإسلامية الأولى، وضعت المبادئ الأساسية للقانون الإسلامي)).

ويقول "السير توماس أرنولد"[2]: ((كان النبي في الوقت نفسه رئيساً للدين والدولة".

أما "الأستاذ هاملتون جيب" فقد أكد: ((أن الإسلام ليس مجرد عقائد دينية فردية، إنما استوجب إقامة مجتمع مستقل في الحكم والقوانين والأنظمة الخاصة))[3].

وبالفعل فقد أقام الرسول ﷺ دولة المدينة المنورة، سار الخلفاء الراشدين على هديه، متمسكين في إدارتهم لشؤون الدولة بتطبيق تعاليم الإسلام في شتى نواحي الحياة على النحو الذي يلائم احتياجات العصر وتحقيق الخير والصلاح...

ولا ننسى أن الإسلام عالج الأمور بأحكام كلية تاركاً التفاصيل إلى اجتهاد أولي الأمر وأصحاب الرأي في الأمة،يقررونها حسبما تمليه مصالحهم وظروف حياتهم، طبعاً فهذا مقصور على الأحكام الخاصة بنظام الحياة والمعاملات دون العبادات والعقائد والتكاليف الشرعية[4].

---

[1] Duncan B. Macdonald: Development of Muslim Theology, Jurisprudence and Constitutional Theory.

[2] Sir Thomas Arnold: The caliphate, oxford ,1954 , p 3.

[3] Hamilton Gibb: Mohamdanisme, 1945, p 3.

[4] الأستاذ الشيخ أحمد الهرمدي: نظام الحكم في الإسلام، ص 48.

أصول فلسفة الحرية في الإسلام

تقضي حكمة الله تعالى أن يكون الإنسان حراً، إذ أن تعطيل هذه الحرية تتناقض مع معنى العبادة، يتنافى مع معنى التكاليف التي أمرنا الله بها، هكذا وضع الإنسان موضع الاختبار والتمحيص، قال تعالى: ﴿لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلاً﴾ الملك/2.

لقد شرع الإسلام مبدأً واضحاً تتحقق به السعادة والرخاء، دليل قوله ﷺ: ﴿لَا ضَرَرٌ وَلَا ضِرَارٌ﴾ [1].

وكان تصرف الإنسان وحريته منوطين بذلك، لهذا فنظرية الحرية في الإسلام تطلق حرية الفرد في كل شيء ما لم تتعارض مع الحق والخير والمصلحة العامة[2]،

---

[1] رواه مالك بن أنس: في الموطأ وأخرجه الحاكم في المستدرك.

[2] د. المحامي عبد الحكيم حسين العلي: الحريات العامة في الفكر والنظام السياسي في الإسلام- دراسة مقارنة، ص 195.

القيود التي يضعها الإسلام على الحرية الفردية في شتى فروعها من سياسية واقتصادية واجتماعية،لا تهدف إلا ضمان تأكيد المصلحة العامة، إذ لا يبيح السلام لسلطة الدولة أن تتدخل بالقهر لتوجيه النشاط الفردي، إلا حينما يكون هنالك خطر داهم المجتمع.

إذاً فلسفة الحرية في الإسلام تقرر أنه ما كان في نطاق الحق والخير والمصلحة العامة، هو مباح والحريات فيه مكفولة، في ذلك ما يميز الفقه الإسلامي عن الفقه القانوني المعاصر، إذ يعتمد الفقه المعاصر على ما يقرره القانون في شأن تحديد الحرية، قد يكون لكل فرع من فروع القانون ضوابط معينة في تحديده للحرية، إلا أنها ليس لها أصل واحد، ما الفقه الإسلامي، قد وضع أصلاً جامعاً وضابطاً للحرية وقيودها وحدودها تشترك فيه كل فروع القانون، هذا الأصل يطلق الحرية ما لم تتصادم مع الحق والخير والمصلحة العامة،ما لم يقع هذا التصادم.

والراجح في هذا الموضوع ما قاله "ابن حزم" من أن الفعل ليس فيه حظراً أو إباحة إنما هو خالص بالأمور الكلية التي وردت في القرآن والسنة، ما إذا لم يرد في المصدرين السابقين، هو متروك لاجتهاد الفقهاء من كل عصر وقصر طبعاً لما تمليه المصلحة والعرف والحق والخير. ودليل ذلك ما ورد عن النبي ﷺ، إذ قال: ﴿ذَرُونِي مَا تَرَكْتُكُمْ، فَإِنَّمَا هَلَكَ مَنْ كَانَ قَبْلَكُمْ بِكَثْرَةِ سُؤَالِهِمْ، وَاخْتِلافِهِمْ عَلَى أَنْبِيَائِهِمْ، فَإِذَا أَمَرْتُكُمْ بِشَيْءٍ فَأْتُوا مِنْهُ مَا اسْتَطَعْتُمْ، وَإِذَا نَهَيْتُكُمْ عَنْ شَيْءٍ فَدَعُوهُ﴾، قد سمعت على هذا الحديث "ابن حزم" فقال: ((لقد جمع هذا الحديث

جميع أحكام الدين أولها عن آخرها عنه أن ما شكت عنه النبي ﷺ فلم يأمر به ولا نهى عنه فهو مباح))[1].

ذلك أن الأنسان حر في تفكيره في ارادته[2] وحكمة الخالق تقتضي بأن يكون الإنسان حراً لأن تعطل حريته يتناقض مع معنى العبادة التي خلقنا الله لأجلها، ويتنافى مع معنى التكاليف التي أمرنا الله بها[3].

وفي رأينا أن الحرية التي هي جزء من آدمية الإنسان وكينونته الذاتية تدخل في معنى «الضروريات» بدليل قول سيدنا عمر: ((متى استعبدتم الناس وقد ولدتهم أمهاتهم أحراراً))، لا يجوز أن نعامل معاملة الأمور المادية لأنها إذا اضطربت اضطرب الدين وتقدر على المرء القيام بالعبادات والأمور التكليفية.

وعلى ذلك فاختلاف الحرية للفرد ما لم تتعارض وتصطدم بالحق والخير والمصلحة العامة[4]، إذا ما طبقنا ذلك على مقاصد الشريعة وجدنا أنه من

---

[1] أبو محمد علي بن أحمد **ابن حزم الأندلسي** القرطبي: المحلى بالآثار،طبعة القاهرة،1347هـ،جـ1،ص 62.

[2] د. المحامي عبد الحكيم حسين العلي: الحريات العامة في الفكر والنظام السياسي في الإسلام- دراسة مقارنة،ص 193.

[3] الشيخ نديم الجسر: الشيخ نديم الجسر: فلسفة الحرية في الإسلام، مجمع البحوث الإسلامية، ص 311.

[4] المرجع السابق، ص 312.

المحافظة على الدين تكفل الإسلام للفرد أن يعتنق ما يشاء من عقيدة[1]، هذا واضح من ان الحرية تدخل في ماهية الضروريات والامر نفسه تقرره بالنسبة للكرامة التي يعد الاعتداء عليها اعتداء على الذات الإنسانية أي على وجود الإنسان وكنهه وجوهره، هذا أمر من أخص الضروريات، هو مباح ما دام لا يتعارض مع الحق والمصلحة والخير[2].

لقد أعلى الإسلام من كرامة الإنسان ومجده وقدسه ورفع من مكانته، فضله على كثير من خلقه وأعاد له حقوقه المسلوبة وكفل له الطيبات من الرزق الحلال. قال تعالى: ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ﴾ **الإسراء/70**، ولقد وضع الإسلام الأسس التي تكفل التخلص من نظام الرق، وأبطل استعباد الإنسان للإنسان، قال تعالى: ﴿إِنَّ هَذِهِ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَأَنَا رَبُّكُمْ فَاعْبُدُونِ﴾ **الأنبياء/92**.

ولقد هدم الإسلام نظام الطبقات[3] قال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُم مِّن ذَكَرٍ وَأُنثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوباً وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ﴾ **الحجرات/13**.

---

[1] د. المحامي عبد الحكيم حسين العلي: الحريات العامة في الفكر والنظام السياسي في الإسلام- دراسة مقارنة، ص 195.

[2] المرجع السابق، ص 200.

[3] محمد فتحي عثمان: دولة الفكرة، مكتبة وهبة، القاهرة، ص 82.

هكذا كانت المبادئ في الضمائر تسند السلوك التربوي الذي اتبعه الرسول ﷺ، قد ابتدأ بفك العقدة الكبرى «العروة الوثقى» من تعظيم غير الله، بذلك فقد هدم حصون الاستبداد، مبتدئاً لتحرير العقيدة الذي هو أساس الحريات..

يقول "ابن القيم الجوزية" : ((إن الله أرسل رسله وأنزل كتبه ليقوم الناس بالقسط وهو العدل الذي قامت به السموات والأرض، فإذا أظهرت أمارات الحق، وقامت أدلة العدل وأسفر صيحه بأي طريقة كان، فثم شرع الله وأرضاه وأمره))[1].

وإذا رجعنا إلى الشريعة وجدنا أن الغاية منها تحقيق مصالح الأفراد وإقامة العدل بينهم، وهذه المصلحة تتكون من العناصر الآتية الضرورية «الحاجية – التحسينية» , قد كفلت الشريعة نوعين من الأحكام لتحقيق ذلك [2] أحكام توحده وأخرى تصونه وتخطفه.

هكذا يتضح مما سبق أن الإسلام أسقط كافة الأغلال والقيود التي تعيق تفتح الحرية وأزهارها، بل قرر الحرية في عمود الدين، أي في العقيدة، قال تعالى: ﴿وَقُلِ الْحَقُّ مِن رَّبِّكُمْ فَمَن شَاء فَلْيُؤْمِن وَمَن شَاء فَلْيَكْفُرْ﴾ **الكهف/29**.

ولقد استشف سيدنا عمر هذا المعنى الخالد للحرية، بأنها ممزوجة في حيلة الإنسان وتلد معه، قال: ((متى استعبدتم الناس وقد ولدتهم أمهاتهم أحراراً)).

---

[1] شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أبي بكر الدمشقي الشهير **بابن قيّم الجوزية**: الطرق الحكمية في السياسة الشرعية، تحقيق محمد حامد الفقي،53، ص 14.

[2] الشيخ نديم الجسر: فلسفة الحرية في الإسلام، مجمع البحوث الإسلامية،1964، ص 311.

والحرية السياسية في الإسلام تعني أن يكون الشعب هو صاحب الكلمة العليا في شؤون الحكم، في مراقبته ومحاسبته ومشاركة على أعماله، في عزله إذا أحاد عن الطريق القويم، وإذا ما خالف ما فرضته الأمة، قد كان رسول الله ﷺ يشرك صحابته في أمور الدولة، يستشيرهم في شؤون الحكم، يعمل برأي أغلبيتهم، قال تعالى: ﴿وَشَاوِرْهُمْ فِي الأَمْرِ﴾ آل عمران/**159**، لقد كان يعتبر نفسه واحداً منهم، يمنعهم من تعظيمه فيقول: ﴿لاَ تُطْرُونِي كَمَا أَطْرَتْ النَّصَارَى المَسِيحُ بِنْ مَرْيَمُ، وَلَا تُعْظِمُونِي كَمَا عَظَّمَتُ الأعاجم مُلُوكُهَا﴾.

وبعد وفاة النبي ﷺ دأب المسلمون على اختيار الخليفة عن طريق البيعة خليفة إثر خليفة، أولي الأمر هم الذين يمثلون السلطة التشريعية، قد وصفهم الله في القرآن الكريم بقوله: ﴿وَإِذَا جَاءهُمْ أَمْرٌ مِّنَ الأَمْنِ أَوِ الْخَوْفِ أَذَاعُواْ بِهِ وَلَوْ رَدُّوهُ إِلَى الرَّسُولِ وَإِلَى أُوْلِي الأَمْرِ مِنْهُمْ﴾ النساء/**83**، الكلمة النهائية للأمة، هي صاحبة السلطة الحقيقية [1] وما الحكام إلا وكلاء عنها.

هكذا يكون الإسلام قد قرر إقامة هيئات في المجتمع تقوم بوظائف، مجموع هذه الوظائف يعبر عنه بالمصلحة التي هي المحافظة على مقاصد الشرع في الدين النفس والنسل والمال[2]، بذلك يكون الإسلام قد بين نظم الحكم والهيئات وحدد

---

[1] الشيخ محمد عبده: تفسير المنار،جـ1، ص 215.

[2] د. المحامي عبد الحكيم حسين العلي: الحريات العامة في الفكر والنظام السياسي في الإسلام- دراسة مقارنة، ص 160.

العلاقة بينها، ثم أكد حقوق الأفراد وحرياتها، أوضح الواجبات الملقاة عليهم حماية لهم وتحقيقاً وإبعاداً عن الفساد والشر...

فالإسلام دين الفطرة قد نظم أحكامه وأصول شرائعه منسقة مع هذه الفطرة: ﴿فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفاً فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا﴾ **الروم/30**، لذلك كانت توجهاته العليا لا تتعارض مع الأعراف، ما التفصيلات، فقد نزلت لأهل الاجتهاد وفي كل أمة، ذلك جاء الإسلام مطابقاً للعقل والفطرة[1].

ولما كان الإنسان ميالاً بطبعه لمعرفة علل الأشياء، لذلك فقد شجعه الإسلام على التفكر والتدبر: ﴿أَوَلَمْ يَنظُرُواْ فِي مَلَكُوتِ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ وَمَا خَلَقَ اللّهُ مِن شَيْءٍ﴾ **الأعراف/185**.

ولقد سلك القرآن كل ذلك أيسر الطرق بأسلوب علمي تهذيبي، حرية التفكير وحرية النشر، حقوق الزوجة... الخ تختلف اختلافاً واضحاً عن الطريق التي تقررت بها هذه الحريات بعد ثورات دينية وسياسية عنيفة أزهقت بها الأرواح والنفوس يقول "الشيخ عبد العزيز جاويش": ((وقف القرآن الكريم في جميع مقاماته بما تتضمنه طبيعة الدين، إذا دعا إلى عقيدة، تجافى عن الالتزامات التي لا تحيط بها العقول، كما هم بتلقين أصل من أصوله بدأ بالمقدمات النظرية، ثم ينهى بالتحذير من جمود هجاء منادا وكفراً)).

قال تعالى: ﴿لِّيَهْلِكَ مَنْ هَلَكَ عَن بَيِّنَةٍ وَيَحْيَى مَنْ حَيَّ عَن بَيِّنَةٍ﴾ **الأنفال/42**.

---

[1] الشيخ أحمد الهرمدي: نظام الحكم في الإسلام، ص 48.

التجربة الحقوقية في الإسلامية

إذا كان المذهب الفردي، قد اتجه منذ نهاية الحرب العالمية الأولى نحو تبني الحقوق الاجتماعية بعد ما واصل حروبه فالماركسية بالغت فيما ذهبت فيه حيوية الحرية تصويراً اقتصادياً صرفاً، يوفر للمجتمع الظروف الاجتماعية الملائمة ولم يكن هكذا الأمر في الإسلام فقد برزت الحقوق الاجتماعية لديه منذ ظهوره وقبل أي نظام آخر، عوملت على قدر المساواة، مع الحقوق والحريات الفردية.

وفي الحقيقة فالإسلام ضمن الحقوق الاجتماعية عن طريق ثلاثة مصادر هي: الزكاة – الصدقات – الدفن.

ومع ذلك يترتب على المال في الإسلام حقوق سوى الحقوق السابقة، هي الفيء والغنائم، في الكفارات والنفقات[1].

[1] د. المحامي عبد الحكيم حسين العلي: الحريات العامة في الفكر والنظام السياسي في الإسلام- دراسة مقارنة، ص502.

فإذا لم تكن الزكوات ولا بيت مال المسلمين بسد حاجات العباد، ولم تقم الصدقات بسد هذا الواجب، ولم تنبري الدولة للتصرف بما يسد هذا الواجب ويقوم بحاجات الناس[1].

والباحث في الفقه الإسلامي يلاحظ أنه إذا خلا بيت المال، وارتفعت حاجات الجند، واصبح ليس فيه ما يكفيهم، فللإمام أن يفرض على الأغنياء ما يراه كافياً لهم من المال[2].

وتلجأ الدولة إلى الاستعراض في الأزمات، حيث يرجى لبيت المال دخل ينتظر، ما إذا لم ينتظر شيء، فلا بد من جريان حكم التوظيف[3].

ودليلنا على ذلك فيما رواه عبد الرحمن بن أبي بكر الصديق من أحل الصفة كانوا قوماً فقراء، كان الرسول ﷺ يطعمهم من طعامه، في ذلك يقول الرسول ﷺ: ﴿مَنْ كَانَ عِنْدَهُ طَعَامُ اثْنَيْنِ فَلْيَذْهَبْ بِثَالِثٍ، وَإِنْ أَرْبَعٌ فَخَامِسٌ أَوْ سَادِسٌ﴾[4] .

وهكذا يقتضي وجوب إطعام الفقير على من كان يستطيع الإطعام[1].

---

[1] أبو عبد الله محمد بن أحمد شمس الدين **القرطبي**: الجامع لأحكام القرآن المشهور بتفسير القرطبي، جـ2، ص223.

[2] محمد بن محمد **أبو حامد الغزالي** الطوسي: المستصفى في علم الأصول،جـ1،ص302، الحافظ إبراهيم بن موسى **الشاطبي**: الاعتصام،جـ2،ص204.

[3] أحمد بن علي الفزاري **القلقشندي**: صبح الأعشى في صناعة الإنشا، جـ14، ص55.

[4] محمد بن إسماعيل البخاري: صحيح البخاري، جـ5، ص38.

وعندما كان عام المجاعة أرسل الخليفة عمر إلى ولاة الأمصار أن يمدوه بالطعام، قد طبق بتوزيع الطعام على السواء، كان يقول: ((لو امتدت المجاعة، لوزعت كل جائع على بيت من بيوت المسلمين، الناس لا يهلكون على أنصاف بطونهم))[2]، وقوله: ((لو استقبلت من أمري ما استدبرت لأخذت فضول أموال الأغنياء فرددتها على الفقراء))[3] ، ويتأسس على ما ذكر أن الصدقة في الإسلام واجبة، كما أن الدولة فرضت الضرائب من أجل القيام بواجباتها[4].

وروي عن ابن حزم عن ابن عمر أنه قال: ((في مالك حق سوى الزكاة، ثم قال: وصح عن الشعبي ومجاهد وطاووس وغيرهم أنهم يقولون في المال حق، سوى الزكاة)).

ولقد حدد ابن حزم مستوى الكفاية للأفراد الذي تلتزم الدولة بكفالته لهم والذي يحق لها أن تتخطى حدود الزكاة، تفرض الضرائب وتجبيها للإنفاق في هذا السبيل، أن سيقام لهم:

---

[1] ابن القيم: إعلام الموقعين عن رب العالمين، جـ2، ص125.

[2] مصطفى السباعي: اشتراكية الإسلام، ص126.

[3] ابن حزم: المحلَّى بالآثار، جـ6، ص158.

[4] د. المحامي عبد الحكيم حسين العلي: الحريات العامة في الفكر والنظام السياسي في الإسلام- دراسة مقارنة، ص504.

- بما يأكلون من القوت الذي لا بد منه.
- ومن لباس الشتاء والصيف.
- وبمسكن بكفيهم من المطر والشمس وعيون المارة[1].

بالمقدمة سنعرج على الحقوق الاجتماعية على أن نقرن ذلك بدراسة المساواة في العطاء.

[1] د. المحامي عبد الحكيم حسين العلي: الحريات العامة في الفكر والنظام السياسي في الإسلام- دراسة مقارنة، ص504.

الفرع الأول

المساواة في العطاء

يتميز النظام الإسلامي بأنه الأول من نوعه في العالم الذي فرض لكل فرد في الدولة حقاً في بيت المال، منذ أن يولد حتى يموت إذ المعروف في النظم المعاصرة أن الدولة لا تفرض من بيت المال مرتبات إلا للعاملين بها، كذلك لغير القادرين على العمل[1]، في ذلك يقول عمر بن الخطاب: والله الذي لا إله إلا هو ما أحد إلا وله في هذا المال حق أعطيه أو أمنعه[2].

ولا يميز الإسلام بين الأفراد في هذا الاستحقاق فلا يمنح أحداً ويحرم أحداً آخر، لا يفرق بين ذكر وأنثى أو مسلم وذمي، قد رأينا أن عمر بن الخطاب أخذ اليهودي الفقير إلى بيت المال، قال لعامله: افرض له ولضرائبه من بيت المال[3].

---

[1] د. سليمان الطماوي: عمر بن الخطاب وأصول السياسة والإدارة الحديثة، ص178.

[2] المرجع السابق، ص178.

[3] المرجع السابق، ص97.

على أن الخليفة أبو بكر حين فرض للمسلمين أنصباءهم، أعطى لكل إنسان كان رسول الله ﷺ وعده شيئاً، ما بقي من المال قسمة بين الناس بالسوية على الصغير والكبير والحر والمملوك والذكر والأنثى.

فبلغ في أحد الأعوام سبع دراهم وثلث لكل إنسان، بلغ في العام الذي تلاه عشرين درهماً لكل إنسان، قال بعض الناس لأبي بكر: ((يا خليفة رسول الله ﷺ، إنك قسمت هذا المال فسويت بين الناس، من الناس من لهم فضل وسوابق وقدم، لو فضلت أهل السوابق والقدم والفضل بفضلهم فقال: أما ذكرتم من السوابق والقدم والفضل فما أعرفني بذلك وإنما ذلك شيء ثوابه على الله جل ثناءه، هذا معاش فالأسوة فيه خير من الأثرة))[1].

وهكذا ساوى أبو بكر في العطاء بين الأفراد مساواة حسابية وترك الجزاء على العمل لله تعالى، على أساس أن العطاء وغايته الإعاشة وليس الجزاء.

وبغياب هذه الإعاشة يستوي فيه الجميع، لكن عندما اتبع سبيلاً آخر في توزيع العطاء، إذ فرض لأهل السوابق والقدم من المهاجرين والأنصار ولمن شهد بدراً خمسة آلاف، لمن لم يشهد بدراً أربعة آلاف، وفرض لمن كان له إسلام كإسلام أهل بدر دون ذلك، أنزلهم على قدر منازلهم من السوابق، لما سئل عن ذلك قال: ((لا أجعل من قاتل رسول الله ﷺ كمن قاتل معه))، كما اختص آل بيت النبي ﷺ،

[1] أبو يوسف يعقوب بن إبراهيم الأنصاري: الخراج، ص42.

فرض لأزواجه اثني عشر آلاف درهم لكل منهن. وفرض للعباس خمسة آلاف درهم، للحسن والحسين خمسة آلاف درهم[1].

والذي يتضح من ذلك أن عمر عندما قسم العطاء راعى ثلاثة مبادئ[2]:

الأول: فضل آل بيت رسول الله لقرابتهم للنبي ﷺ.

الثاني: فضل بعض الناس لقربهم من رسول الله ﷺ، إذ أنه فرض لأسامة بن زيد أربعة آلاف درهم، قال له ابنه عبد الله بن عمر: ((فرضت لي ثلاثة آلاف وفرضت لأسامة أربعة آلاف، ما كان لأبيه من الفضل ما لم يكن لأبي، لا كان له ما لم يكن لي فقال له عمر: زدته لأنه كان أحب إلى رسول الله ﷺ منك، كان أبوه أحب إلى رسول الله ﷺمن أبيك)).

الثالث: فضل السابقين في الإسلام والجهاد، إذ فرض عمر لصفوان بن أمية والحارث ابن هشام وسهيل بن عمر من أهل الفتح أقل مما أخذ من قبلهم، امتنعوا عن أخذه وقالوا: ((لا نعترف أن يكون أحد أكرم منا، قال: إنما أعطيتكم على السابقة في الإسلام لا على الأحساب، قالوا: نعم إذاً)).

وهكذا كانت القواعد التي وضعها عمر للعطاء من بيت المال، من اختلفت في الفئات إلا أنها يستوي فيها الأفراد داخل كل فئة لا يختلف فيها فرد عن فرد، بل إن العطاء يفرض للمسلم وغير المسلم، كما أن ذلك لم يقتصر على العرب في

---

[1] يرجع في التفصيل إلى د. سليمان الطماوي: عمر بن الخطاب وأصول السياسة والإدارة الحديثة، ص121، وما بعدها.

[2] د. المحامي عبد الحكيم حسين العلي: الحريات العامة في الفكر والنظام السياسي في الإسلام- دراسة مقارنة، ص279.

الجزيرة العربية وحدهم، بل العطاء كان حقاً لكل مسلم أينما كان، قد سحبه عمر إلى المحتاجين من أهل الذمة كما فرض للأعاجم من بيت المال[1].

وقد أوضح عمر أسلوبه في قسم العطاء بقوله: ((ولكنا على منازلنا من كتاب الله عز وجل، قسمنا من رسول الله ﷺ، الرجل وبلاؤه في الإسلام، الرجل وغناؤه في الإسلام، الرجل وحاجته في الإسلام، والله لئن بقيت ليؤتين الراعي بجبل صنعاء حظه من هذا المال، وهو مكانه قبل أن يحمر وجهه «أي يتعب في طلبه»)) [2].

والذي نراه ان عمر في ذلك قد ميز آل البيت لأسباب:

- منها أنه لم يستعمل أحداً منهم في ولاية فكان ذلك تعويضاً لهم، إذ أنه كان يعطي عماله عطاءهم من بيت المال فضلاً عن أجرهم لقاء ما يقومون به من عمل.

- ومنها إكرامه لآل البيت حتى أنه رفض تقديم نفسه في العطاء عليهم، قال لمن كان يكتب ديوان العطاء: ((ابدؤوا بقرابة النبي ﷺ الأقرب فالأقرب حتى تضعوا عمر حيث وضعه الله)).

أما تميزه للسابقين في الإسلام وفي الجهاد. فقد راعى في العطاء اعتباره جزاء على العمل، حافزاً عليه، إلى جانب كونه سبيلاً إلى الإعاشة، ومن هنا كان التمييز

---

[1] أحمد بن يحيى **البَلَاذُري**: فتوح البلدان، و د. سليمان الطماوي: عمر بن الخطاب وأصول السياسة والإدارة الحديثة، ص183.

[2] د. سليمان الطماوي: عمر بن الخطاب وأصول السياسة والإدارة الحديثة، ص 183.

مقبولاً، لا يعني طعناً في مبدأ المساواة يدعونا إلى ذلك أنه عندما كان الأمر أمر إعاشة فقط، لا يدخل فيه عامل الجزاء والحافز قسم عمر بالسوية بين الجميع في تقديره للعطاء العيني، قد روى أنه جمع ستين مسكيناً وأطعمهم الخبز واحصى ما أكلوا فوجده يخرج من جريبين، فرض لكل إنسان منهم ولعياله جريبين في الشهر[1].

ونحن نرى فيما اتخذه عمر تحقيقاً لمبدأ المساواة، إذ أنه ساوى بين المتماثلين في الظروف وميز حيث اختلفت هذه الظروف.

كما أن تمييزه لآل البيت إنما هو إجراء مؤقت مصيره إلى زوال إذ هو موقوت ببقائهم على قيد الحياة، قد بلغ من اهتمام عمر بأن يصل حق كل فرد إليه أنه كان يحمل سجل كل قبيلة من القبائل ويذهب إليها بنفسه في موطنها، يعطي أفرادها عطاءهم في أيديهم[2].

---

[1] د. سليمان الطماوي: عمر بن الخطاب وأصول السياسة والإدارة الحديثة، ص 181.

[2] د. المحامي عبد الحكيم حسين العلي: الحريات العامة في الفكر والنظام السياسي في الإسلام- دراسة مقارنة، ص 281.

تقديرنا وتقويمنا لمنهج الخليفتين
أبي بكر وعمر في العطاء

نستطيع التأكيد بأن نهجي الخليفتين، لا يعتورها أي تعارض، لأن كلاً منها يقوم على سببه الخاص والمستقل، مبدأ سيدنا أبي بكر يقوم على المساواة في العيش، أي يقوم على أساس النصيب اللازم للمعيشة. وهو نصيب كامل لا يجوز في استطاعة الدولة التنازل عنه أو إنقاصه، والتمييز فيه، قد اعتبر في الفقه الحديث من النظام العام، طفقت الدولة الحديثة في تطبيقه حتى على الأجانب، أما منهج الخليفة عمر، قد كان على أساس البلاء، قد أوضحنا هذا المنهج، أسهل في العلة التي يقوم عليها، لكن عمر لم يهدر مبدا السوية «المساواة في العطاء» عندما تتوفر أسبابه، قد ذكرنا أنه جمع ستين مسكيناً وأطعمهم الخبز وأحصى ما أكلوا فوجده يخرج من جريبين.

الفرع الثاني

قيمة العمل في الإسلام

العمل حق وواجب وشرف وجهاد، ما هي قيمة دوره الذي يلعبه في الإسلام؟

هذا السؤال يحدونا لبحث وتفلية المواضيع الآتية:

المطلب الأول:

قيمة دور العمل في الإسلام

لم يعرف الإسلام التواكل أو البطالة ولم يقرهما، بل فالأنبياء جميعهم كانوا يعملون كسباً للقوت[1]. لذلك كان تقدير الإسلام للعمل عظيماً، في قول الله تعالى: ﴿فَإِذَا قُضِيَتِ الصَّلَاةُ فَانتَشِرُوا فِي الْأَرْضِ وَابْتَغُوا مِن فَضْلِ اللَّهِ وَاذْكُرُوا اللَّهَ كَثِيراً لَّعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾ **الجمعة/10**.

[1] أبو محمد محمود بن أحمد بدر الدين العيني: عمدة القارئ، شرح صحيح البخاري، جـ21، ص79.

ويقول النبي ﷺ:

- ﴿إِنّ مِنَ الذّنُوبِ ذُنُوبًا لا يُكَفّرُهَا الصّلاةُ، وَلا الصّوْمُ، وَلا الْحَجّ، وَيُكَفّرُهَا الْهَمّ في طَلَبِ الْمَعيشَةِ﴾[1] .

- ﴿مَا أَكَلَ أَحَدٌ طَعَامًا قَطٌّ خَيْرًا مِنْ أَنْ يَأْكُلَ مِنْ عَمَلِ يَدِهِ وَإِنّ نَبِيّ اللّهِ دَاوُدَ عَلَيْهِ السّلَام كَانَ يَأْكُلُ مِنْ عَمَلِ يَدِهِ﴾[2].

ولقد اعتبر رسول الله ﷺ العمل في سبيل العيش عملاً في سبيل الله فقد كان جالساً ذات يوم مع أصحابه، فنظروا إلى شاب ذي جلد وقوة، قد بكّر يسعى فقالوا: ربح هذا لوكان شبابه وجلده في سبيل الله، فقال ﷺ: ﴿لَا تَقُولُوا هَذَا، إِنَّهُ كَانَ يَسْعَى عَلَى نَفْسِهُ لِيَكْفِيَهَا عَنْ الْمَسْأَلَة وَيُغَنِّيهَا عَنْ النَّاسُ هُوَ فِي سَبِيلِ اللّه، إِنْ كَانَ يَسْعَى عَلَى أَبَوَيْنِ ضَعِيفَيْنِ أَوْ ذَرِّيَّةٍ ضِعَافٌ لِيُغَنِّيَهُمْ وَيَكْفِيهُمْ فَهُوَ فِي سَبِيلِ اللّهِ، إِنْ كَانَ يَسْعَى تَفَاخُرًا وَتَكَاثُرًا فَهُوَ فِي سَبِيلِ الشَّيْطَانِ﴾[3].

والإسلام يقدر العامل ويشجعه ويزكيه، قد استقبل أحد الصحابة الرسول ﷺ عند عودته من غزوة تبوك، قال له النبي ﷺ: ﴿مَا هَذَا الَّذِي أَرَى بِيَدِكَ، قَالَ: مَنْ أَثَّرَ

---

[1] رواه أبو القاسم سليمان بن أحمد الطبراني: معجم الطبراني الأوسط و أحمد بن عبد الله **أبو نعيم الأصبهاني** في حلية الأولياء وطبقات الأصفياء من حديث أبو هريرة.

أبو حامد الغزالي: إحياء علوم الدين، باب النكاح، ص 702.

[2] البخاري جـ3، ص74.

[3] رواه الطبراني، وانظر: د. مصطفى السباعي: اشتراكية الإسلام، ص 193.

الغزالي: إحياء علوم الدين، باب فضل الكسب والبحث عنه، ص 755.

المَرَّ وَالمِسْحَاةَ اضْرِبْ وَأَنْفِقْ عَلَى عِيَالِي فَقَبَّلَ النَّبِيِّ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَ عَلَى آلَهٍ وَسَلَّمَ يَدَهُ، وَقَالَ هَذِهِ يَدٌ لَا تَمَسُّهَا النَّارُ﴾[1].

فليس في المجتمع الإسلامي قوى معطلة أو طبقة تعيش على أكتاف غيرها، عالة على من دونها وفي ذلك يقول النبي ﷺ: ﴿لَأَنْ يَأْخُذَ أَحَدُكُمْ أحبلهُ، ثم يأتي الجبل، فَيَأْتِيَ بِحُزْمَةِ من حَطَبِ عَلَى ظَهْرِهِ ,فَيَبِيعَهَا، فَيَكُفّ اللّٰهُ بِهَا وَجْهَه، خَيْرٌ لَهُ مِنْ أَنْ يَسْأَلَ النّاسَ، أَعْطَوْهُ أَوْ مَنَعُوهُ﴾[2].

ودخل الرسول ﷺ: ﴿ فَرَأَى رَجُلًا كَانَ يَتَعَبَّدُ فِي المَسْجِدِ لَيْلَ نَهَارَ وَلَهُ أَخٌ يُنْفِقُ عَلَيْهِ، فَرَآهُ النَّبِيَّ ﷺ فَقَالَ لَهُ: مِنْ يُنْفِقُ عَلَيْكَ، قَالَ: أَخِي، قَالَ: أَخُوكَ أَعْبُدٌ مِنْكَ﴾[3].

لقد فقه الصحابة هذه المعاني ترفع من أهمية العمل فنفذوها ولعل أول ما يتمثل ذلك فيما فعله المهاجرون عند هجرتهم من مكة إلى المدينة، تاركين تجارتهم وأموالهم وأعمالهم ورائهم، عرض عليهم الأنصار أن يقاسموهم أموالهم بغير مقابل قياماً بواجب النصرة والتعاون على الخير، لكن المهاجرين أبو إلا أن يكون عيشهم

---

[1] الشيخ محمد الغزالي: الإسلام والمناهج الاشتراكية، ص 82.

[2] البخاري: صحيح البخاري، جـ3، ص 75، ابن القيم: زاد المعاد في هدي خير العباد، جـ2، ص146.

[3] الشيخ محمد أبو زهرة: تنظيم الإسلام للمجتمع، ص196.

بكفاحهم وسعيهم، نزل بعضهم إلى ميدان التجارة وبعضهم إلى ميدان الزراعة في حقول الأنصار «عليهم العمل والمؤونة، لهم في مقابل ذلك شطر من المحصول[1]» .

ومن مأثورات عمر بن الخطاب رضي الله عنه في الدعوة إلى العمل قوله:

- رحم الله أمراً أمسك فضل القول وقدم فضل العمل.
- القوة في العمل ألا تؤخر عمل اليوم إلى الغد .
- المتوكل الذي يلقي حبة في الأرض ثم يتوكل على الله[2].

[1] أبو الحسين **مسلم** بن الحجاج القشيري النيسابوري: صحيح مسلم: المجلد الرابع، ص378-388.

[2] د. سليمان الطماوي: عمر بن الخطاب وأصول السياسة والإدارة الحديثة، ص472.

الفرع الثالث

كفالة الدولة لحق العمل

العمل – كقيمة – أول دعائم الاقتصاد واجباً على الفرد، قد حظر عليه أن يعيش على التسول أو السلب أو النهب وبالمقابل فقد اعتبره حقاً للفرد تجاه الدولة وألزمها أن تهيء العمل للقادرين عليه وأن تحمي حقوقهم.

وقد قام النبي ﷺ بهذا الواجب خير قيام، ﴿فَعَنْ أَنَسَ رضي الله عنه: أَنَّ رَجُلًا مِنْ الْأَنْصَارِ أَتَى النَّبِيَّ ﷺ يَسْأَلُهُ فَقَالَ ﷺ: أَمَا فِي بَيْتِكَ شَيْءٍ، قَالَ الرَّجُلُ: بَلَى، حِلْسٌ نَلْبَسُ بَعْضَهُ، وَنَبْسُطُ بَعْضُهُ، وقَعْبٌ نَشْرَبُ فيهُ مِنْ المَاءِ، قَالَ ﷺ: ائتني بهمَا، فَأُتَاهُ بهمَا، فَأَخَذَهُمَا رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بيَدِه، وَقَالَ: مَنْ يَشْتَرِي هَذَيْنِ، فَقَالَ رَجُلٌ: أَنَا آخُذُهُمَا بدرْهَمٍ، قَالَ ﷺ: مَنْ يَزِيدُ عَلَى درْهَمٍ مَرَّتَيْنِ أَوْ ثَلَاثًا، قَالَ رَجُلٌ: أَنَا آخُذُهُمَا بدرْهَمَيْنِ، فَأَعْطَاهُمَا إيَّاهُ وَأَخَذَ الدِّرْهَمَيْنِ، وَأَعْطَاهُمَا الأنصاريَّ، وَقَالَ: اشْتَرِ بأَحَدِهُمَا طَعَامًا، فَأَنْبِذَهُ إِلَى أَهْلِكَ، وَاشْتَرِ بالآخرِ قَدُومًا فَاتني بِه، فَأُتَاهُ به، فَشَدَّ فيهُ رَسُولُ ﷺ عُودًا بيَدِه، ثُمَّ قَالَ لَهُ: اذْهَبْ فَاحْتَطِبْ وَبِعْ، وَلَا أَرَيَنَّكَ خَمْسَةَ عَشْرَ يَوْمًا، فَذَهَبَ الرَّجُلُ يَحْتَطِبُ وَيَبِيعُ، فَجَاءَ وَقَدْ أَصَابَ عَشَرَةَ دَرَاهِمِ، فَأَشْتَرِي بِبَعْضِهَا ثَوْبًا، وَبِبَعْضِهَا طَعَامًا، فَقَالَ رَسُولُ اللهِ ﷺ: هَذَا خَيْرٌ لَكَ

مِنْ أَنْ تَجِيءَ المَسْأَلَةُ نُكْتَةً فِي وَجْهِكَ يَوْمَ القِيَامَةِ، إِنَّ المَسْأَلَةَ لَا تُصْلِحُ إِلَّا لِثَلَاثَةٍ: لِذِي فَقْرٍ مُدْقِعٍ، أَوْ لِذِي غُرْمٍ مُفْظِعٍ، أَوْ لِذِي دَمٍ مُوجِعٍ﴾[1] .

وهكذا اعتبر رسول الله ﷺ نفسه «وهو رئيس الدولة » مسئولاً عن تدبير العمل لكل فرد قادر عليه.

فقد أوجب "الغزالي"[2] على ولي الأمر أن يزود العامل بآلة للعمل، وفي كلام "الشاطبي" عن فرض الكفالة في التربية الإسلامية التي تحققها الدولة لكل ذي موهبة ليتمكن من القيام بالغرض الكفائي الذي يناسب موهبته، في هذا الكلام يقسم "الشاطبي" الموضوع إلى مراحل ثلاث[3]، على اعتبار أن ما تحتاج إليه الجماعة هو فرض كفاية يجب تحقيقه، ويلخص "الأستاذ الشيخ محمد أبو زهرة" هذا التقسيم فيما يلي[4]:

المرحلة الأولى: وتكون عامة لكل الصبيان والشباب لا يختلف عنها أحد، من قطع المرحلة الأولى لا ينتقل إلى **المرحلة الثانية** إلا إذا كان ذا نبوغ متميز يؤهله لهذه المرحلة، من وقف عند المرحلة الأولى وقف عند فرض كفائي تحتاج إليه الأمة، هم

---

[1] الشيخ محمد أبو زهرة: تنظيم الإسلام للمجتمع، ص39.

[2] الغزالي: إحياء علوم الدين، ج 9، ص1746.

[3] الشاطبي: الموافقات في بيان مقاصد الكتاب والسنة والحكم والمصالح الكلية الكامنة تحت آحاد الأدلة ومفردات التشريع والتعريف بأسرار التكاليف في الشريعة، جـ1، ص119 -124.

[4] الشيخ محمد أبو زهرة: تنظيم الإسلام للمجتمع، ص55.

العمال الذين يعملون بأبدانهم فالأمة تحتاج إلى هذا النوع من العاملين، هم الذين يكونون قاعدة البناء الهرمي للعمل.

ومن صاروا متميزين في المرحلة الثانية ينظر إليهم، فمن امتاز بنبوغ يؤهله المرحلة الثالثة انتقل إليها، من لم تكن له مواهب تؤهله لدخولها وقف عند فرض كفائي تحتاج إليه الأمة.

والمرحلة الثالثة: مرحلة النبوغ وهي درجات متفاوتة يميزها العمل والإنتاج والانصراف العلمي، منها يكون المهندسون والأطباء والقضاة والفقهاء وغيرهم من الذين يتولون الأعمال الرئيسية في المجتمع وفي أعلى هذا الصنف من الممتازين المخترعون والمشترعون ومؤسسو الدول على أساس العدالة والحق، منظمو العلاقات الإنسانية بين الناس على أساس العدل.

وهذا الذي يبينه الشاطبي يوضح واجب الدولة في إعداد الأفراد علمياً وفنياً وإنشاء المراكز التدريبية لهم تمكيناً لهم من القيام بواجباتهم الكفائية.

وأهل كل مرحلة واجب عليهم وبالذات القيام بالواجبات الكفائية كل فيما يخصه وما يستطيعه.

ويمكن أن يقال إنه واجب على الجميع على وجه من الجوز لأن القيام بذلك الغرض قيام بمصلحة عامة، هم مطلوبون بسدها على الجملة، بعضهم هو قادر عليها مباشرة، ذلك من كان أهلاً لها، الباقون «إن لم يقدر عليها» قادرون على إقامة القادرين، من كان قادراً على الولاية فهو مطلوب بإقامتها، من لا يقدر عليها مطلوب بأمر آخر وهو إقامة ذلك القادر وإجباره على القيام بها، القادر إذاً

مطلوب بإقامة الفرض، غير القادر مطلوب بتقديم ذلك القادر إذا لا يتوصل إلى قيام القادر إلا بالإقامة فهي من باب ما لم يتم الواجب إلا به[1].

وعلى الأمة ممثلة في ولي الأمر أن تسهل للأفراد القيام بهذه الواجبات وأن تؤهلهم لها، فإن تقاصرت همة الحاكم في الأمة عن أن يقوم بهذا الواجب فعلى الأمة أن تحمله على أدائه أو تسعى في تغييره لأن الذي لا يقوم به في موضع ذلك المقصر[2].

ولقد سمى الشافعي رضي الله عنه هذا النوع من الواجبات تسمية تتفق مع معناه، قال أنه واجب عام فيه معنى خاص، فالأمة كلها مطالبة بمقتضى قانون التكافل الاجتماعي بتحقيق ذلك الواجب، لكن لا تقوم به الأمة كلها بل تقوم به طائفة خاصة منها[3].

فهذه الطائفة هي المكلفة بالقيام بالواجب عملاً بقول الله تعالى: ﴿فَلَوْلاَ نَفَرَ من كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَآئِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُواْ فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُواْ قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُواْ إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ﴾ **التوبة/122**.

---

[1] الشاطبي: الموافقات، جـ1، ص178،179.

[2] المرجع السابق، جـ1، ص 179.

الشيخ محمد أبو زهرة: التكافل الاجتماعي في الإسلام، ص179

[3] الشيخ محمد أبو زهرة: تنظيم الإسلام للمجتمع ص56

أما الأمة كلها ومعها ولي الأمر فعليها بواجب إقامة هذه الطائفة وقد كان من واجب المحتسب أنه إن رأى رجلاً يتعرض لمسألة الناس في طلب الصدقة وعلم أنه غني إما بمال أو عمل أنكره عليه وأدبه فيه، قد فعل عمر رضي الله عنه مثل ذلك بقوم من أهل الصفة[1].

وإذا تعرض للمسألة ذو جلد وقوة على العمل زجره وأمره أن يتعرض للاحتراف بعمله، إن أقام على المسألة عزره حتى يقلع عنها.

وإن دعت الحالة عند إلحاح من حرمت عليه المسألة بمال أو عمل إلى أن ينفق على ذي المال جبراً من ماله ويؤجر ذا العمل وينفق عليه من أجرته رفع أمره إلى الحاكم ليتولى ذلك أو يأذن فيه[2].

كما أن الدولة الإسلامية «في العصور المتعاقبة» عملت على إنشاء المصانع كصناعة الورق والمنسوجات واستخراج المعادن والقيام بتدريب الناس على العمل بها[3].

ولم يكتف الإسلام بتحقيق فرص العمل للأفراد وكفالتهم لهم، بل كفل لهم الاجر المناسب للعمل وعدم التأخير في أداء أجورهم[1].

---

[1] هم طائفة من الفقراء كانوا يقيمون بمكان مرتفع بالمسجد النبوي ويعيشون على الصدقة.

[2] الماوردي: الاحكام السلطانية والولايات الدينية، ص248.

[3] أبو العباس الحسيني العبيدي، تقي الدين **المقريزي**: المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار، جـ1، ص417، و أبو عثمان عمرو بن بحر المشهور بالـ **الجاحظ**: كتاب التبصر بالتجارة، ملحق ص47.

وفي ذلك يقول الله تعالى: ﴿وَلِكُلٍّ دَرَجَاتٌ مِّمَّا عَمِلُوا﴾ **الأحقاف/19**، يقول النبي ﷺ: ﴿أَعْطَوْا الأَجِيرَ أَجْرَهُ قَبْلَ أَنْ يَجِفَّ عَرَقُهُ﴾ [2].

ويقول ﷺ: ﴿ثَلَاثَةٌ أَنَا خَصْمُهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَمَنْ كُنْتُ خَصْمَهُ خَصَمْتُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ رَجُلٌ أَعْطَى بِي ثُمّ غَدَرَ وَرَجُلٌ بَاعَ حُرًّا فَأَكَلَ ثَمَنَهُ وَرَجُلٌ اسْتَأْجَرَ أَجِيرًا فَاسْتَوْفَى مِنْهُ وَلَمْ يُوفِهِ أَجْرَهُ﴾ [3] .

كما يروى عن النبي ﷺ أنه نهى عن استئجار الآخر حتى يتعين له أجره [4]، رُبَّ العمل مسؤول عن حقوق عماله، ذلك بمقتضى قول النبي ﷺ: ﴿كُلُّكُمْ رَاعٍ وَكَلَكُمْ مَسْؤُولٌ عَنْ رَعِيَّتِهِ﴾ [5] .

---

[1] علاء الدين، أبو بكر بن مسعود **الكاساني**: بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، ج4، ص417، ابن حزم: المحلى بالآثار، جـ8 ص261.

[2] أبو عبد الله محمد بن يزيد **ابن ماجة** الربعي القزويني: سنن ابن ماجه، جـ2 ص236، أبو محمد الحسين بن مسعود **ابن الفراء البغوي**: مصابيح السنة، جـ2 ص17، صحيح البخاري: كتاب الاجارة، باب/10.

[3] صحيح البخاري، ج3 ص108،جـ9 ص77، أبو الفضل أحمد بن علي **ابن حجر العسقلاني**: فتح الباري في شرح صحيح البخاري،جـ4 ص331، ابن الفراء البغوي: مصابيح السنة، جـ2 ص17.

[4] أبو عبد الرحمن أحمد بن شعيب **النسائي**: سنن النسائي، كتاب المزارعة، باب 44.

[5] صحيح البخاري، جـ1، ص17.

وقد اتجه الإسلام إلى العناية بالعامل وعدم تركه عرضة لإرهاق رب العمل له واستغلاله وكفل له قدراً من الراحة حفظاً لقوته ورعاية لصحته، في ذلك يقول الله تعالى: ﴿لاَ يُكَلِّفُ اللّهُ نَفْساً إِلاَّ وُسْعَهَا﴾ البقرة/**286**.

فالقاعدة الشرعية تقضي أنه لا تكليف إلا بمستطاع، لا يجوز أنه يكلف الشيوخ وأحداث السن بأعمال ينوء بها كاهلهم، كما لا يكلف النساء بما لا يتناسب مع طبيعتهم، في ذلك يقول النبي الكريم ﷺ: ﴿عَلَيْكُمْ مِنْ الْعَمَلِ مَا تُطِيقُونَ فَوَ اللّهِ لَا يَمَلُّ اللّهُ حَتّى تَمَلُّوا﴾[1] .

ولا يجيز الإسلام أن يمس أجر العامل ولا أداة العمل وفاء لضريبة أو خراج[2].

ويقول ﷺ عن العبيد: ﴿لَا تُكَلِّفُوهُمْ مَا لَا يُطِيقُونَ﴾[3] .

وهدف الإسلام من كل ذلك ادخار القوة العاملة دون أن تنهار بالإرهاق المستمر، ذلك أن المحافظة على صحة العامل يعني المحافظة على كيان الأمة، خير الأعمال أدومها وإن قل.

---

[1] أبو يوسف: الخراج، ص18.

[2] رواه البخاري ومسلم عن أبي هريرة، الإمام محمد الشوكاني: نيل الأوطار، جـ7 ص3.

[3] ابن حزم: المحلى بالآثار، باب الزكاة، جـ6، إدارة الطباعة المنيرية بالقاهرة، سنة 348 هـ، ص156، مسألة 725.

والمقرر شرعياً أن العامل يحب أن يوفر له الغذاء الكافي الذي يحمي جسمه، الكساء الكافي، المسكن الذي يليق بمثله والذي تستوفي منه كل المرافق الشرعية، يجب أن تكون الأجرة محققة لهذا وإلا كان ظالماً[1].

وبذلك تضمن الدولة للعامل حياة حرة كريمة وتمده بالمال إذا لم يكفه أجره. فهي بذلك تكفل تأمين معيشته الكريمة.

وإذا تعطل العامل أوجب الإسلام على الدولة إعالته وكفالته وأعين على العيش حتى توفر الدولة له عملاً، هذا من مصارف الزكاة، الذين يفترقون إلى فرص العمل هم الفقراء، يقول الله تعالى: ﴿لِلْفُقَرَاء الَّذِينَ أُحصِرُواْ فِي سَبِيلِ اللّهِ لاَ يَسْتَطِيعُونَ ضَرْباً فِي الأَرْضِ يَحْسَبُهُمُ الْجَاهِلُ أَغْنِيَاء مِنَ التَّعَفُّفِ تَعْرِفُهُم بِسِيمَاهُمْ لاَ يَسْأَلُونَ النَّاسَ إِلْحَافاً وَمَا تُنفِقُواْ مِنْ خَيْرٍ فَإِنَّ اللّهَ بِهِ عَلِيمٌ﴾ **البقرة/273**.

ويقول سبحانه: ﴿لِلْفُقَرَاء الْمُهَاجِرِينَ الَّذِينَ أُخْرِجُوا مِن دِيارِهِمْ وَأَمْوَالِهِمْ يَبْتَغُونَ فَضْلاً مِّنَ اللَّهِ وَرِضْوَاناً وَيَنصُرُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ أُوْلَئِكَ هُمُ الصَّادِقُونَ﴾ **الحشر/8**.

كما روى الإمام أحمد ان النبي ﷺ قال:

﴿ مَنْ وَلِيَ لَنَا عَمَلًا وَلَيْسَ لَهُ مَنْزِلٌ فَلْيَتَّخِذْ مَنْزِلًا أَوْ لَيْسَتْ لَهُ زَوْجَةٌ فَلْيَتَزَوَّجْ أَوْ لَيْسَ لَهُ خَادِمٌ فَلْيَتَّخِذْ خَادِمًا أَوْ لَيْسَتْ لَهُ دَابَّةٌ فَلْيَتَّخِذْ دَابَّةً وَمَنْ أَصَابَ شَيْئًا سِوَى ذَلِكَ فَهُوَ غَالٌّ﴾[1].

[1] ابن حزم: المحلى بالآثار، باب الزكاة، جـ6، ص156، مسألة 725.

وبقية كفالة الإسلام لحق العامل في تولي العمل الذي تتوفر فيه شروطه، ناط بالدولة حسن اختيارها لعمالها،على أساس القدرة والكفاءة لا على الوساطة والهوى.

وفي ذلك يقول الله تعالى على لسان ابنة سيدنا شعيب عليه السلام: ﴿قَالَتْ إِحْدَاهُمَا يَا أَبَتِ اسْتَأْجِرْهُ إِنَّ خَيْرَ مَنِ اسْتَأْجَرْتَ الْقَوِيُّ الْأَمِينُ﴾ القصص/**26**.

وقال النبي ﷺ لأبي ذر عن الولاية:

﴿عَنْ أَبِي ذَرٍّ، قَالَ: قُلْتُ: يَا رَسُولَ اللَّه، أَلا تَسْتَعْمِلُنِي ؟ قَالَ: فَضَرَبَ بِيَدِه عَلَى مَنْكِبِي ثم قال: يا أبا ذر إنك ضعيف، وإنها أمانة، وإنها يوم القيامة خزي وندامة، إلا من أخذها بحقها، وأدى الذي عليه فيها﴾.

وقد عبّر "الماوردي"[2] عن ذلك في بيان ما يلزم الإمام في إدارة الدولة بقوله: ((يلزمه استكفاء الأمناء وتقديم النصحاء فيما يفوضه إليهم من الأعمال لتكون الأعمال بالكفاءة مضبوطة والأموال بالأمناء محفظة)).

وكان عمر بن الخطاب [3] يقول: ((لو علمت أن أحداً أقوى مني على هذا الأمر لكان ضرب العنق أحب إلي من هذه الولاية)).

---

[1] رواه الإمام أحمد و أبو داود سليمان بن الأشعث الأزدي السِّجِسْتاني: سنن أبو داود، الشيخ محمد أبو زهرة: التكافل الاجتماعي في الإسلام، ص52.

[2] الماوردي: الأحكام السلطانية، ص46.

[3] د. سليمان الطماوي: عمر بن الخطاب وأصول السياسة والإدارة الحديثة، ص371.

ومن أقواله أيضاً في وسيلة اختيار الولاة: ((من استعمل رجلاً لمودة أو لقرابة لا يحمله على استعماله إلى ذلك فقد خان الله ورسوله والمؤمنين، من استعمل رجلاً فاجراً وهو يعلم أنه فاجر فهو مثله))[1]، لما كان عمر أول من أنشأ الدواوين، قد وضع أسساً لاختيار العاملين في الوظائف المختلفة، كان يتطلب في المرشح للولاية شروطاً تعد نموذجية[2]،

كما وضع شروطاً لاختيار القضاة لا يتطلبها في المألوف من الأفراد حتى يكون الاختيار عن كفاءة وقدرة[3].

وهكذا كان التدقيق في اختيار العمال لكفالة الحق والعدالة والبعد عن الوساطة، ذلك بوضع الرجل المناسب في المكان المناسب.

ولذلك ايضاً لم يقف الاهتمام بالاختيار عند بدء التعيين فقط، لكن واجب الدولة حسن الإشراف على الرقابة على العاملين حتى لا يكون العمل وسيلة إلى كسب

---

[1] أبو الفرج عبد الرحمن بن علي **ابن الجوزي**: مناقب أمير المؤمنين عمر بن الخطاب، ص67.

[2] د. سليمان الطماوي: عمر بن الخطاب وأصول السياسة والإدارة الحديثة ص273 ومن هذه الشروط القوة والهيبة والتواضع والرحمة بالناس ومن أقوال عمر في ذلك: أريد رجلاً إذا كان في القوم وليس أميرهم كان كأنه أميرهم، إذا كان أميرهم كان كأنه رجل منهم.

[3] عارف الكندي: القضاء في الإسلام، ص20، من هذه الشروط أن يكون المرشح للقضاء موثوقاً في عفافه وعقله وصلاحه وفهمه بالسنة والآثار، اقفاً على المسائل الفقهية مقتدراً على الفصل في الدعاوى، نوراً وحكيماً، جيهاً صبوراً، يتقي الله بالحق ولا يقضي لهوى يضله ولا لرغبة تغيره ولا لرهبة تزجره، أن لا يكون فظاً غليظاً، بل شديداً من غير عنف ليناً من غير ضعف واعتبر الماوردي من شروط المحتسب أن يكون حراً ذا رأي وصرامة خشونة في الدين وعلم بالمفكرات الظاهرة.

الحرام أو التكاسل أو التهاون في مصالح الأمة، والانحراف عن السبيل السوي والطريق المستقيم، في ذلك يقول الخليفة عمر بن الخطاب رضي الله عنه: ((أرأيتم إن استعملت عليكم خير من أعلم، ثم أمرته بالعدل أكنت قضيت ما علي؟ قالوا: نعم، قال: لا، حتى أنظر في عمله، همل بما أمرته أم لا))[1].

وتحقيقاً لهذه المبادئ وخشية مظنة المحاباة والمالأة، لم يستعمل أمير المؤمنين عمر كبار صحابة الرسول ﷺ، كذلك آل بيته ولم يقلدهم شيئاً من الولايات.

ولهذا السبب ايضاً كان من الأسباب الظاهرة للثورة على الخليفة عثمان رضي الله عنه أنه ولى قرابته من بني أمية دون النظر إلى الكفاءة أو الصلاحية[2].

وإذا كان الإسلام قد كفل للعامل كل ذلك، قد فرض عليه التزامات يجب قيامه بها، كإتقان العمل وإحسانه والإخلاص فيه.

يقول النبي ﷺ: ﴿إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ إِذَا عَمِلَ أَحَدِكُمْ عَمَلًا أَنْ يُتْقِنَهُ﴾[3]، ﴿إِنَّ اللَّهَ كَتَبَ الْإِحْسَانَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ﴾[1].

---

[1] د. سليمان الطماوي: عمر بن الخطاب وأصول السياسة والإدارة الحديثة، ص271.

[2] د. المحامي عبد الحكيم حسين العلي: الحريات العامة في الفكر والنظام السياسي في الإسلام- دراسة مقارنة، ص487.

[3] رواه أبو يعلى والعسكري وغيرهما عن عائشة، تمييز الطيب من الخبيث، ص42.

ذلك أن إتقان العمل من أحب ما يتقرب به العبد إلى ربه، إذا أخل العامل بالتزامه فأفسد المنفعة أو أهلكها بخطئه أو إهماله كان ضامناً لها[2].

كما قرر الإسلام نظام الحوافز على أرقى أساس وأعدل ميزان يقول الله تعالى:

﴿وَأَن لَّيْسَ لِلْإِنسَانِ إِلَّا مَا سَعَى﴿39﴾ وَأَنَّ سَعْيَهُ سَوْفَ يُرَى﴿40﴾ ثُمَّ يُجْزَاهُ الْجَزَاء الْأَوْفَى﴾ **النجم 39 -41**.

فجزاء إتقان العمل والإخلاص إنما يكون أوفى جزاء، لا موجب لهذا الجزاء إلا سعى الفرد نفسه لا يقربه جاه، وقرابة أو صلة ن ويحدد القرآن دقة الجزاء بقوله:

﴿فَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْراً يَرَهُ﴿7﴾ وَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرّاً يَرَهُ﴾ **الزلزلة/8**.

على أن العمل الذي يدعو إليه الإسلام هو العمل الحلال إذ أنه يحظر العمل الحرام كالعمل في إنتاج الخمور، ما يؤدي إلى الحرام فهو حرام والوسيلة تأخذ حكم الغاية[3].

---

[1] محمد علي بن محمد **ابن علان الصديقي**: دليل الفالحين لطرق رياض الصالحين، جـ3، ص95.

[2] موفق الدين أبي محمد عبد الله بن أحمد **ابن قدامة** المقدسي الدمشقي: المغني من مستودعات الفقه الحنبلي، جـ5 ص496، الكاساني: بدائع الصنائع، جـ2 ص212_219.

[3] ابن القيم: إعلام الموقعين عن رب العالمين، جـ3 ص147

كما لا يجوز شرعاً الغش في العمل، تنفيذاً للحديث الشريف ﴿مِنْ غَشَّنَا فَلَيْسَ مِنَّا﴾[1]، ويحظر الإسلام العمل الذي يكون مؤدياً إلى الضرر بالنفس أو الإضرار بالغير، وذلك تنفيذاً للمبدأ الشرعي: ﴿لَا ضَرَرٌ وَلَا ضِرَارُ﴾[2].

هكذا يكون العمل في الإسلام شرفاً وحقاً وواجباً ومسؤولية وجهاداً، يكون الرسول ﷺ قد وضع حجر الزاوية في بناء مجتمع مدجج تنزع بالقوة، وارٍ بالعزيمة والنشاط والدافع للعمل.

[1] صحيح مسلم: المجلد الأول، ص291

[2] رواه أبو عبد الله محمد بن عبد الله **الحاكم** النيسابوري: المستدرك على الصحيحين، ومالك بن أنس في الموطأ.

الفرع الرابع

حق الرعاية الصحية

اهتم الإسلام بصحة الأفراد باعتبارها أساس أداء متطلباته الدينية والمعيشية وانطلاقه في الحياة بحيوية ونشاط، إذ بها يستطيع الفرد أن ينفع مجتمعه ويحقق آماله، يقول النبي ﷺ: ﴿المُؤْمِنُ القَوِيُ خَيْرٌ وَأَحَبَّ إِلَى اللّهِ مِنْ المُؤْمِنِ الضَّعِيفُ وَفِي كُلٍّ خَيْرٌ﴾[1].

وتقرير حق الفرد في الرعاية الصحية وضعه الإسلام على عاتق الفرد باعتباره واجباً عليه، كما اعتبره التزاماً على الدولة فهو حق للفرد.

1- ففي اعتبار الرعاية الصحية واجباً على الفرد، مر الإسلام الناس جميعاً بالبعد عن كل ما يضر صحتهم، حرم الخمر والزنا حفظاً للصحة وأمرهم أن يبتعدوا عما يهلك صحتهم، ينهك قوتهم سنداً للمبدأ المشهور، ما لم يتم الواجب إلا به، هو واجب، قال تعالى:

---

[1] سنن ابن ماجة، جـ2 باب 41، ص1395، حديث 1168

﴿وَلاَ تُلْقُواْ بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ وَأَحْسِنُوَاْ إِنَّ اللّهَ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ﴾ **البقرة/195**، ويقول النبي ﷺ:

- ﴿لَا ضَرَرٌ وَلَا ضِرَارُ﴾[1].
- ﴿صُومُوا تَصِحُوا﴾[2].
- ﴿مَا مَلأَ آدَمِيٌّ وِعَاءً شَرًّا مِنْ بَطْنٍ حَسْبُ الآدَمِيِّ لُقَيْمَاتٌ يُقِمْنَ صُلْبَهُ فَإِنْ غَلَبَتِ الآدَمِيَّ نَفْسُهُ فَثُلُثٌ لِلطَّعَامِ وَثُلُثٌ لِلشَّرَابِ وَثُلُثٌ لِلنَّفَسِ﴾[3].
- ﴿البِطْنَةُ أَصلَ الدَّاءِ وَالحِمْيَةَ أَصلُ الدَّوَاءِ﴾[4].

كما حث الإسلام الناس على النظافة حفظاً للصحة، أمر بالوضوء قبل الصلاة، الغسل بعد الجنابة، العناية بالغذاء الصحي والشراب النقي، نهى عن الشرب من فم السقاء منعاً للعدوى، كما حبب في الرياضة تقوية للبدن، من ذلك قول الرسول ﷺ:

- ﴿إنّ لربّكَ عَلَيْكَ حَقًّا وَإنّ لنَفْسِكَ عَلَيْكَ حَقًّا ولأهلك عَلَيْكَ حَقًّا﴾.
- ﴿علّموا أولادكم السباحةَ والرمايةَ، ومروهم فليثبوا على الخيل وثباً﴾.

---

[1] رواه مالك في الموطأ وأخرجه الحاكم في المستدرك.

[2] رواه الطبراني في الأوسط، أبو نعيم في الطب النبوي، أبو حامد الغزالي: إحياء علوم الدين جـ8، ص1498.

[3] الغزالي: الإحياء، جـ8 ص1497.

[4] المرجع السابق، جـ8 ص1498.

كما أمر الأفراد بالمبادرة بالعلاج عند المرض، من أقواله ﷺ:

- ﴿مَا أَنْزَلَ اللّهُ دَاءً إِلاّ أَنْزَلَ لَهُ شِفَاءً﴾[1] .

كل هذه المبادئ جاءت في صورة تكاليف يثاب فاعلها، يأثم من خالفها.

ومن أقوال عمر بن الخطاب رضي الله عنه في الحث على الرعاية الصحية قوله[2]:

- ((إياكم والسمنة فإنها عقلة)).
- ((إياكم والبطنة فإنها مكسلة عن الصلاة ومفسدة للجسم ومؤدية إلى السقم، عليكم بالقصد في قوتكم فهو أبعد من السرف وأصح للبدن وأقوى على العبادة)).

كما اهتم الإسلام بالرعاية الصحية، بل جمل لها الأولوية على شؤون العبادة، لذلك أعفى المرضى من الفرائض الدينية التي تشق عليهم، رخص للمريض أن يفطر في رمضان خوف ازدياد مرضه أو تأخير شفائه على أن يقضى عند تمام صحته، أباح لمن يشق عليه الصيام أن يفطر ويدفع فدية طعام مسكين.

---

[1] البخاري: صحيح البخاري، جـ7، ص158.

[2] عباس محمود العقاد: عبقرية عمر، كتاب الهلال، العدد 25، ص66، كما يروى أن عمر بن الخطاب أمر أبا عبيدة قائد جيش المسلمين بالعودة إلى المدينة وعدم دخول الشام لوجود الطاعون به فلما عاتبه أبو عبيدة قائلاً: ((أفاراً من قضاء الله، قال له عمر لوغيرك قالها يا أبا عبيدة، نعم نفر من قضاء الله إلى قضاء الله، ثم جاء عبد الرحمن بن عوف فقال: أشهد أني سمعت رسول الله ﷺ يقول: إذا سمعتم بهذا الوباء فلا تقدموا عليه وإذا وقع وأنتم به فلا تخرجوا فراراً منه))، الأستاذ محمد الخضري: محاضرات تاريخ الأمم الإسلامية –الدولة العباسية، جـ2، ص6-7.

كما رخّص للمسافر أن يفطر في رمضان اتقاء المشقة التي تؤثر على صحته، يقول الله تعالى:

﴿أَيَّاماً مَّعْدُودَاتٍ فَمَن كَانَ مِنكُم مَّرِيضاً أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِّنْ أَيَّامٍ أُخَرَ وَعَلَى الَّذِينَ يُطِيقُونَهُ فِدْيَةٌ طَعَامُ مِسْكِينٍ فَمَن تَطَوَّعَ خَيْراً فَهُوَ خَيْرٌ لَّهُ وَأَن تَصُومُواْ خَيْرٌ لَّكُمْ إِن كُنتُمْ تَعْلَمُونَ﴿184﴾ شَهْرُ رَمَضَانَ الَّذِيَ أُنزِلَ فِيهِ الْقُرْآنُ هُدًى لِّلنَّاسِ وَبَيِّنَاتٍ مِّنَ الْهُدَى وَالْفُرْقَانِ فَمَن شَهِدَ مِنكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ وَمَن كَانَ مَرِيضاً أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِّنْ أَيَّامٍ أُخَرَ يُرِيدُ اللّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلاَ يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ﴾ **البقرة/184-185**.

أما الرعاية الصحية باعتبارها حقاً للأفراد إزاء الدولة فقد قررها الإسلام في صور شتى، إذ كان النبي ﷺ يهيئ للمرضى مكاناً يتداوون فيه وينقهون، قد قدم عليه ثمانية أشخاص أسلموا ووصلوا المدينة وشكوا ألم الطحال، أمر بهم رسول الله ﷺ إلى ذي الجدر ناحية قباء قريباً من عير ترعى هناك، بقوا فيها حتى صحوا وسمنوا، كانوا استأذنوه أن يشربوا من ألبانها وأبوالها فأذن لهم[1].

وقد كفل الإسلام للمريض حقه من الرعاية الاجتماعية[2]، كما أمر بمراعاة الحالة النفسية للمرضى ومواساتهم والترويح عنهم وزيارتهم أثناء مرضهم، جعل ذلك

---

[1] صحيح البخاري الجزء السابع، ص160، جـ8 ص201-202.

[2] فقد مر عمر بن الخطاب يوم مجيئه الشام على قوم من المجذومين ففرض لهم شيئاً من بيت المال، منعهم بذلك عن التكلف بين الناس.

واجباً إزاء المرضى يقول النبي ﷺ في الحديث القدسي: ﴿مَرِضْتُ فَلَمْ تَعُدْنِي قَالَ يَا رَبِّ كَيْفَ أَعُودُكَ وَأَنْتَ رَبُّ الْعَالَمِينَ قَالَ أَمَا عَلِمْتَ أَنَّ عَبْدِي فُلَانًا مَرِضَ فَلَمْ تَعُدْهُ أَمَا عَلِمْتَ أَنَّكَ لَوْ عُدْتَهُ لَوَجَدْتَنِي عِنْدَهُ﴾[1].

وبذلك جعل الله تبارك وتعالى زيارة المريض مستوجبة جزاء من لدنه وقرر النبي ﷺ حق المسلم على المسلم فيقول: ﴿لِلْمُؤْمِنِ عَلَى الْمُؤْمِنِ ستٌّ خِصَالٍ: يَعُودُهُ إِذَا مَرِضَ وَيَشْهَدُهُ إِذَا مَاتَ، وَيُجِيبُهُ إِذَا دَعَاهُ، وَيُسَلِّمُ عَلَيْهِ إِذَا لَقِيَهُ، وَيُشَمِّتُهُ إِذَا عَطَسَ، وَيَنْصَحُ لَهُ إِذَا مَا غَابَ وَيَشْهَدُهُ﴾[2].

وكان عمر بن الخطاب يأمر الولاة بزيارة المرضى للعناية بأمرهم، كان يسأل الوفد إذا قدموا عليه عن أميرهم، يقولون خيراً، يقول: هل يعود مرضاكم؟ فإذا قالو لا عزله[3].

كما عمل الوليد بن عبدالملك على تخصيص أعطيات لهم وأعطى كل مقعد خادماً يهتم بأمره وكل ضرير قائداً يسهر على راحته، كما بنى ابن طولون حاكم مصر في مؤخرة مسجده ميضأة وخزانة شراب بها الأدوية والأشربة، قرر لهذا المكان الخدم وعين طبيباً خاصاً يقوم بتطبيب المرضى من المصلين، كما بنى مستشفى بأرض العسكر وأحسن تنظيمه وكان يتفقده بنفسه يوم الجمعة فيطوف على خزانة الأدوية، يتفقد أعمال الأطباء ويواسي المرضى.

[1] صحيح مسلم، المجلد الخامس، ص433.

[2] صحيح البخاري، جـ2، ص90.

[3] د. سليمان الطماوي: عمر بن الخطاب وأصول السياسة والإدارة الحديثة، ص278.

الفرع الخامس

حق كفالة العيش الكريم

تضطلع الدولة في الإسلام بواجبات إيجابية لضمان حقوق الأفراد وكفالة معيشتهم، قد اعتبر الإسلام الفرد في كفالة المجتمع في مختلف المستويات.

فهو في كفالة الأسرة التي ينتمي إليها «الضمان الاجتماعي[1]» إذ يأمر الشرع بالنفقة على القريب الفقير، كما يأمر بصلة الأرحام، قد جاء في الحديث القدسي قَالَ اللّهُ: ﴿أَنَا الرَّحْمَنُ وَهِيَ الرَّحِمُ شَقَقْتُ لَهَا اسْمًا مِنَ اسْمِي، مَنْ وَصَلَهَا وَصَلْتُهُ وَمَنْ قَطَعَهَا بَتَتُّهُ﴾[2].

---

[1] الشيخ راشد الغنوشي: الحريات العامة في الدولة الإسلامية، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، ط1، 1993، ص57.

[2] أخرجه أبو داود في باب صلة الرحم، جـ 2 ص77، مجموعة الأحاديث القدسية للمجلس الأعلى للشؤون الإسلامية بالقاهرة، سنة 1389هـ، جـ1، ص417.

وهو في كفالة مجتمع القرية إذا أصبح في حاجة ملحة أو أصابته فاقة ومحنة يقول النبي ﷺ: ﴿أَيُّمَا أَهْلِ عِرْصَةٍ بَاتَ فِيهِمُ امْرُؤٌ جَائِعٌ، فَقَدْ بَرِئَتْ مِنْهُمْ ذِمَّةُ اللَّهِ[1] ، ويقول أيضاً: مَا آمَنَ بِي مَنْ بَاتَ شَبْعَان وَجَارُهُ جَائِعٌ إِلَى جَنْبِهِ وَهُوَ يَعْلَمُ بِهِ﴾[2] .

ثم هو بعد ذلك في كفالة الدولة، إذ تلتزم الدولة بنفقاته من بيت المال والخليفة والوالي مسؤولان عن هذه الكفالة، يقول ﷺ: ﴿مَا مِنْ مُؤْمِنٍ إِلَّا وَأَنَا أَوْلَى النَّاسِ بِهِ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ، اقْرَءُوا إِنْ شِئْتُمْ النَّبِيُّ أَوْلَى بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنْفُسِهِمْ فَأَيُّمَا مُؤْمِنٍ تَرَكَ مَالًا فَلْيَرِثْهُ عَصَبَتُهُ مَنْ كَانُوا، فَإِنْ تَرَكَ دَيْنًا أَوْ ضَيَاعًا فَلْيَأْتِنِي فَأَنَا مَوْلَاهُ﴾[3] .

ويقول "الإمام ابن حزم" آخذاً من الحديث الشريف: ﴿الْمُسْلِمُ أَخُو الْمُسْلِمِ لَا يَظْلِمُهُ وَلَا يُسَلِّمُهُ مِنْ تُرْكُهُ يُجَوِّعُ وَيُعَرِّي وَهُوَ قَادِرٌ عَلَى إِطْعَامِهِ فَقَدْ أَسْلَمَهُ﴾[4] .

وقد أجمل ابن حزم[5] حقوق الأفراد الاجتماعية في قوله:

---

[1] الشيخ محمد الغزالي: الإسلام والأوضاع الاقتصادية، سنة 1950 ص89.

[2] أبو الفضل مجد الدين عبد الله بن محمود الموصلي البلدحي: الاختيار لتعليل المختار، جـ3 ص155.

[3] صحيح البخاري، جـ3 ص155.

[4] ابن حزم: المحلى بالآثار، باب الزكاة، جـ6 ص156-157.

[5] المرجع السابق، ص156.

((فرض الله على الأغنياء من أهل كل بلد أن يقوموا بفقرائهم، يجبرهم السلطان على ذلك إن لم تقم الزكاة ولا فيئ سائر أموال المسلمين بهم، يقام لهم بما يأكلون من القوت الذي لا بد منه ومن اللباس للشتاء والصيف بمثل ذلك، بمسكن يكنهم من المطر والصيف والشمس وعيون المارة ومسؤولية الدولة عن ذلك مقررة في القرآن الكريم: ﴿الَّذِينَ إِن مَّكَّنَّاهُمْ فِي الْأَرْضِ أَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ وَأَمَرُوا بِالْمَعْرُوفِ وَنَهَوْا عَنِ الْمُنكَرِ وَلِلَّهِ عَاقِبَةُ الْأُمُورِ﴾ **الحج/41**، ﴿كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ﴾ **آل عمران/110**)).

يقول "المودودي"[1] في تعليقه على هذه الآيات الكريمة: ((فمن تدبر هذه الآيات اتضح له أن الدولة التي يريدها القرآن ليس لها غاية سلبية فقط، بل لها غاية إيجابية أيضاً، أي ليس من مقاصدها المنع من عدوان الناس بعضهم على بعض، حفظ حرية الناس والدفاع عن الدولة فحسب، بل الحق أن هدفها الأسمى هو إقامة نظام العدالة الاجتماعية الصالح الذي جاء به كتاب الله، غايتها في ذلك النهي عن جميع أنواع المنكرات التي ندد الله بها في آياته، اجتثاث شجرة الشر من جذورها وترويج الخير للمرض)).

[1] أبو الأعلى المودودي: نظرية الإسلام السياسية.

ومن الأمر بالمعروف كفالة معيشة الناس وضمان حاجاتهم، يقول ﷺ: ﴿مَنْ تَرَكَ مَالًا فَلِوَرَثَتِهِ وَمَنْ تَرَكَ كَلًّا فَإِلَيْنَا﴾[1].

وقد سما الإسلام بحق الكفالة الاجتماعية للأفراد فجعله قربى لله تبارك وتعالى، أوصى الجار أن يكرم جاره وأن يحسن معاملته إلى أقصى الحدود. يقول الله تعالى: ﴿وَاعْبُدُواْ اللّهَ وَلاَ تُشْرِكُواْ بِهِ شَيْئاً وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَاناً وَبِذِي الْقُرْبَى وَالْيَتَامَى وَالْمَسَاكِينِ وَالْجَارِ ذِي الْقُرْبَى وَالْجَارِ الْجُنُبِ وَالصَّاحِبِ بِالْجَنبِ وَابْنِ السَّبِيلِ وَمَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ﴾ النساء/36.

وقد فصل رسول الله ﷺ المعاملة الحسنة التي أجملها القرآن بقوله: ﴿إِنِ اسْتَقْرَضَكَ أَقْرَضْتَهُ، وَإِنِ اسْتَعَانَكَ أَعَنْتَهُ، وَإِنِ احْتَاجَ أَعْطَيْتَهُ، وَإِنْ مَرِضَ عُدْتَهُ، وَإِنْ مَاتَ تَبِعْتَ جِنَازَتَهُ﴾، هكذا يجعل الإسلام للفرد حقاً في كفالة عيشه قبل أسرته وقبل مجتمعه الصغير من جيرانه وأهل قريته، ثم حقه قبل الدولة، هذه الكفالة تلتزم بها الدولة سواء أكان الفرد مسلماً أم غير مسلم.

يروي "أبو يوسف"[2] أن عمر بن الخطاب رضي الله عنه: ((رأى شيخاً يهودياً يتكفف الناس فسأله عن سبب ذلك فأجاب: أسأل الجزية والحاجة والسن، قال: ما أنصفناك، كلنا شيبتك وتركناك عند الشيخوخة))، فطرح جزيته وأمر أن يعال من بيت مال المسلمين هو وعياله وحق الفرد قبل الدولة تكفله جميع موارد

---

[1] صحيح البخاري، جـ3 ص155،سنن ابن ماجه جـ2 باب13، ص807، حديث2415-2416 بلفظ (ومن ترك ديناً أو ضياعاً فعلى الله ورسوله).

[2] أبو يوسف: الخراج، ص126.

الدولة[1]، هكذا نجد المجتمع الإسلامي كله مسؤول عن كفالة المحتاجين، هذه المسؤولية مقررة بالكتاب والسنة، يقول الله تعالى:

- ﴿ وَتَعَاوَنُواْ عَلَى الْبرِّ وَالتَّقْوَى﴾ المائدة/2.
- ﴿وَالَّذِينَ فِي أَمْوَالِهِمْ حَقٌّ مَّعْلُومٌ ﴿24﴾ لِّلسَّائِلِ وَالْمَحْرُومِ﴾ المعارج/24-25.
- ﴿إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاء وَالْمَسَاكِينِ وَالْعَاملِينَ عَلَيْهَا وَالْمُؤَلَّفَةِ قُلُوبُهُمْ وَفِي الرِّقَابِ وَالْغَارِمِينَ وَفِي سَبِيلِ اللّهِ وَابْنِ السَّبِيلِ فَرِيضَةً مِّنَ اللّهِ وَاللّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ﴾ التوبة/9-60.
- ويقول ﷺ: ﴿مَنْ لَا يَهْتَمُّ بِأَمْرِ الْمُسْلِمِينَ فَلَيْسَ مِنْهُمْ[2]، ويقول الْمُؤْمِنُ لِلْمُؤْمِنِ كَالْبُنْيَانِ يَشدُّ بعْضُهُ بَعْضًا ﴾[1].

---

[1] وقد قسم الفقهاء بيت المال أربعة أقسام وللفقير حق في كل مورد من هذه الموارد وهذه الأقسام هي:

- بيت مال الغنائم: وهو خاص يغنم في الحروب وينفق منه على مرافق الدولة وفقراء المسلمين.
- بيت المال الخاص بالجزية والخراج، يصرف منه على مرافق الدولة وفقراء غير المسلمين الذين يستظلون بالراية الإسلامية ويتمتعون برعوية دولة الإسلام.
- بيت مال الزكاة: ويصرف منه في مصارف الزكاة.

-بيت المال الخاص بالضوائع: وهي الأموال التي لا يعرف لها مالك والتركات التي لا وارث لها وقد قال الفقهاء أنه كله للفقراء فيعطى منه الفقراء العاجزون نفقتهم وأدويتهم ويكفن موتاهم، يقول الفقهاء: على الإمام صرف هذه الحقوق إلى أصحابها، الشيخ محمد أبو زهرة: التكافل الاجتماعي في الإسلام ص83-84.

[2] رواه الحاكم في المستدرك، جـ4 ص،320، صحيح البخاري: كتاب الرقاق، وانظر د. مصطفى السباعي: اشتراكية الإسلام، ص149.

كما امتدح النبي ﷺ جماعة من الأشعريين لأنهم كانوا إذا أرملوا في غزو أو سفر جمعوا أزوادهم وخلطوها ثم اقتسموها بينهم بالسوية، لقد قال النبي ﷺ فيهم: ﴿هُمْ مِنِّي وَأَنَا مِنْهُمْ﴾[2] .

ولقد انتج ذلك كله أثره في الواقع الإسلامي، ظهر هذا التكامل في مجتمع المدينة ففرج الكرب وحل الأزمة حينما هاجر المسلمون مكة إلى المدينة وتركوا ديارهم وأموالهم وتجارتهم بها فآخى النبي بينهم وبين الأنصار «أهل المدينة» ، فاقتسم الأنصار أموالهم مع المهاجرين ووسعتهم قلوبهم وأموالهم وديارهم[3].

وحين حلت بالمدينة أزمة تبرع عثمان رضي الله عنه بتجارته مؤثراً ما عند الله من جزاء على ما قدمه له التجار من أرباح طائلة[4].

وقد أوصى الإسلام الناس بالتكافل الاجتماعي، ذلك التزام ديني على كافة المسلمين إلا أن هذا الالتزام الديني يحيله ولي الأمر إلى التزام قانوني إذا ما دعت ضرورة إليه، ويستفاد ذلك مما أثر عن علي بن أبي طالب رضي الله عنه قوله[5]:

---

[1] رواه البخاري ومسلم والترمذي والنسائي عن أبي موسى الأشعري، صحيح مسلم المجلد الخامس ص446.

[2] رواه البخاري، منقول من كتاب الشركة اشتراكية الإسلام: للدكتور مصطفى السباعي، ص126.

[3] إسماعيل بن عمر الدمشقي المشهور بـ **ابن كثير**: تفسير القرآن العظيم، جـ4 ص388، البخاري: كتاب فضائل الأنصار، جـ5 ص39.

[4] الأستاذ الشيخ علي الخفيف: الملكية في الشريعة الاسلامية، ص125.

[5] ابن حزم: المحلى بالآثار، جـ6 ص156.

إن الله فرض على الأغنياء في أموالهم بقدر ما يكفل فقراءهم، إن جاعوا أوعروا أو جهدوا، بمنع من الأغنياء وحق على الله أن يحاسبهم يوم القيامة ويعذبهم وهكذا يقرر الإسلام التكافل الاجتماعي بين الناس ويلزم الدولة بتنفيذه. ويعتبر الممتنع عنه عند الضرورة والقدرة آثماً.

قال ابن حزم: ((من عطش فخاف الموت فرض عليه أن يأخذ الماء حيث وجده وان يقاتل عليه، لا يحل لمسلم أضطر أن يأكل ميتة أو لحم خنزير وهو يجد طعاماً فيه فضل عن صاحبه لأنه فرض على صاحب الطعام إطعام الجائع، إذا كان ذلك فليس بمضطر إلى الميتة ولا إلى لحم الخنزير وله أن يقاتل عن ذلك، إن قتل الجائع فعلى قاتله القود «القصاص» , إن قتل صاحب الطعام فإلى لعنة الله لأنه منع حقاً، هو طائفة باغية))، قال تعالى: ﴿وَإِن طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُمَا فَإِن بَغَتْ إِحْدَاهُمَا عَلَى الْأُخْرَى فَقَاتِلُوا الَّتِي تَبْغِي حَتَّى تَفِيءَ إِلَى أَمْرِ اللَّهِ فَإِن فَاءتْ فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُمَا بِالْعَدْلِ وَأَقْسِطُوا إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ﴾ **الحجرات/9**، مانع الحق باغ على أخيه الذي له الحق[1]، ومن اشتد جوعه حتى عجز عن طلب القوت فرض على كل من علم به أن يطعمه أو يدل عليه من يطعمه، إن امتنعوا عن ذلك حتى مات اشتركوا في الإثم، قال ﷺ: ﴿أَيُّمَا رَجُلٌ مَات ضَيَاعًا بَيْنَ أَغْنِيَاءُ فَقَدْ بَرِئَتْ مِنْهُمْ ذِمَّةُ اللهِ وَرَسُولِه﴾[2]، وكذا إذا رأى لقيطاً أشرف على الهلاك أو أعمى كاد ان يتردى في بئر وصار هذا كاتجاه الفريق[3]، من ذلك ما حدث

---

[1] ابن حزم: المحلى بالآثار، جـ6 ص156.

[2] أبو الفضل مجد الدين عبد الله بن محمود الموصلي البلدحي: الاختيار لتعليل المختار، جـ3 ص129.

[3] المرجع السابق، جـ3 ص129.

في عهد عمر بن الخطاب رضي الله عنه إذ وردت جماعة على ماء وكانوا في حالة من العطش أشرفوا فيها على الهلاك وهم ودوابهم، أبى أصحاب الماء أن يسمحوا لهم بالشرب منه، لما وفدوا على عمر أخبروه بالأمر فقال لهم: هلا وضعتم فيهم السلاح[1].

وما فعله أبو عبيدة الجراح حينما خرج للجهاد في عهد رسول الله ﷺ، كان معه ثلاثمائة من الصحابة، فنى زادهم فأمرهم أن يجمعوا أزوادهم في مزودين وجعل يقوتهم أياماً على السواء[2].

وقد اقتضى التكافل في الإسلام أن يعطي الفرد على قدر حاجته فقد كان رسول الله ﷺ إذ أتاه في قسمة من يومه فأعطى الأهل حظين، أعطى الغرب حظاً واحداً[3].

كما نجد في السيرة التي كان عليها الخليفة عمر بن الخطاب رضي الله عنه بعض ما شرعه الإسلام لكفالة العيش الكريم للناس.

- فمن ذلك أنه بينما كان يحرس قافلة لبعض التجار الذين نزلوا المدينة ليلاً، إذ به يسمع بكاء طفل فتوجه نحوه وقال لأمه: ((اتقي الله وأحسني إلى صبيك، ثم عاد إلى مكانه فسمع بكائه فعاد إلى أمه فقال ويحك إني أراك أم سوء، مالي لا

---

[1] أبو يوسف: الخراج، ص97.

[2] ابن حزم: المحلى بالآثار، جـ1 ص158.

[3] أبو عبيد القاسم الهروي بن سلام: كتاب الأموال، ص222.

أرى ابنـك لا يقـر منـذ الليلـة قالـت: يـا عبـد الله قـد أبـرمتني منـذ الليلـة «أي أضـجرتني» قالـت: إنـي أريغـه عـن الطعـام فيـأبى، قـال: ولم؟ قالـت لأن عمـر بـن الخطـاب لا يفـرض إلا للفطـيم، قـال وكـم لـه؟، قالـت: كـذا وكـذا، قـال: ويحـك لا تعجليه، صلى الفجر وما يستبين الناس قراءته من غلبة البكاء، فلما سلم قال: يا بؤساً لعمركم قتل من أولاد المسلمين ثم أمر منادياً فنادى: لا تعجلوا صبيانكم عن الفطام، إنا نفرض لكل مولود في الإسلام، كتب بذلك على الآفاق))[1].

– كما كان يفرض مولود عطاء يزاد به إلى عطاء أبيه (مائة درهم) وكلما نما الولد زاد العطاء.

– وقد ذهب شاب إلى الجهاد في سبيل الله وأبوه شيخ كبير قد كف بصره وكان كثير الحنين والبكاء لغيبة وحيده، لما بلغ ذلك عمر أحضر الشاب وقال له: ((الزم أبويك فجاهد فيهما ما بقيا ثم شأنك بنفسك، أمر له بعطائه وصرفه مع أبيه))[2].

وفي ذلك تقرير لكفالة العيش للأفراد تلتزم به الدولة وتنقل هذا الإلزام إلى من يستطيع ذلك، كما كان عمر يحمل الطعام بنفسه ويذهب إلى الجوعى يطعمهم ومن لم يأت أرسل إليه بالدقيق والتمر إلى منزله، كان يتعهد المرضى ويتولى أكفان

[1] د. سليمان الطماوي: عمر بن الخطاب وأصول السياسة والإدارة الحديثة، ص96.

[2] المرجع السابق، ص97.

من ماتوا، يذهب بعد ذلك كله إلى المسجد يناجي ربه متضرعاً، هو يقول: ((اللهم لا تجعل هلاك أمة محمد على يدي))[1].

وقد جرى على هذه السيرة عثمان وعليّ والخلفاء من بعدهم.

[1] المرجع السابق، ص100 وفي المرجع المشار إليه كثير من مفاخر الإسلام في هذا الشأن فليرجع إليها من يطلب الاستزادة.

هكذا يكون الإسلام قد وضع الأسس والدعائم لبناء مجتمع كريم متناغم قوي متضامن يسعى بذمته أدنى شخص، قال الرسول ﷺ: ﴿الْمُسْلِمُونَ تَتَكَافَأُ دِمَاؤُهُمْ وَيَسْعَى بِذِمَّتِهِمْ أَدْنَاهُمْ﴾.

وتحكي الموارد التاريخية أن أم هاني أجارت شخصاً، أتت الرسول الكريم ﷺ تخبره، قال قوله الذائع الصيت: ﴿قَدْ أَجَرنَا مَنْ أَجَرتِ يَا أُمّ هَانِئ﴾.

وهذا ما فعله القائد أبو عبيدة، قد أتاه عبد مملوك وطلب منه أن يجير شخصاً، أرسل إلى الخليفة عمر رضي الله عنه فطلب الإجارة، كان جوابه أسرع وآجر، وهل يجوز الإبطاء فيما أمر به الله ورسوله ﷺ.

هذه صورة بسيطة عن المجتمع المتراص المتكافل الذي أقام دعائمه الإسلام في كافة مجالات الحياة، من ثم فإذا انتقلنا إلى المستوى المعيشي وجدنا الأمر قائماً في جميع مراتب وجوانب «نقليات» المعيشة: ذوي الأرحام - الجار - أهل العرصة - أهل القربة... الخ.

على مستوى الأمة «يوم المجاعة» قال رسول الله ﷺ: ﴿مَنْ لَا يَهْتَمُّ بِأَمْرِ الْمُسْلِمِينَ فَلَيْسَ مِنْهُمْ﴾.

وهنالك ملاحظة هامة هي أن الإسلام أمام التوازن الدقيق بين الفرد والجماعة بينما النظام السوفييتي اهتم بالجماعة فبنى الصواريخ والقنابل الذرية على حساب كفالة العيش الكريم للفرد وهذا ما فعلته، ما فعلته النظم الغربية في سياق المجموع مع الاتحاد السوفييتي، فيما تشنه من اعتداء على الدول النامية.

سئل الرسول ﷺ ﴿ثَلاثٌ مَنْ جَمَعَهُنّ فَقَدْ جَمَعَ الإيْمَانَ: الإنْصَافُ مِنْ نَفْسِكَ، وبَذْلُ السّلاَمِ للعَالَمِ، والإنْفَاقُ مِنَ الإقْتَارِ﴾، وقال تعالى: ﴿يَا أَيُهَا الَّذِينَ آمَنُواْ ادْخُلُواْ فِي السِّلْمِ كَآفَّةً﴾ البقرة/**208**، فالسلم أساس العيش الكريم ومحتده وأصله، ليس حميا الحرب والمدافع.

لقد ارتقى الإسلام بالحقوق الفردية شأناً عظيماً إلى الحد الذي فصل مسؤولية الفرد عن إخواته إلى حد مقاضاته إذا فرض ولم يقم بحاجاتهم مع القدرة ن يقول الفقيه المالكي "أحمد الدردير" : ((يضمن من ترك تخليص مستهلك –أي هالك– من أو مال قدر على تخليصه بقدرته أو جاهة أو مال فيضمن في النفس الدية وفي المال القيمة))[1].

ويشمل الأمان الاجتماعي الغارقين في الدين حتى تسدد ديونهم وللرقيق حتى يتحرروا ولأبناء السبيل من السافرين والمتطففين وتزويج من لا أولياء لهم وقد عمر بن الخطاب دار السوين فجعل فيها التمر والزيت وما يحتاج إليه المحتاج،

---

[1] أحمد بن أحمد بن أبي حامد العَدوي المالكي الأزهري الخَلْوَتي، الشهير بـ **أحمد الدردير**: الشرح الكبير لكتاب مختصر العلامة خليل، محمد فتحي عثمان: أصول الفكر السياسي الإسلامي، ص300.

وحرص الإسلام على إقامة المؤسسات الشعبية التي مؤلها الأوقاف من أجل تأمين الحقوق الاجتماعية، من هذه المؤسسات: أهل الحق والأسرة والقبيلة[1].

ويصل الفقيه السلفي الكبير "ابن تميمة" في كتابه **الحسبة**، ليقول: ((إذا قدر أن قوماً اضطروا إلى سكن في بيت إنسان إذا لم يجدوا مكاناً يأوون إليه إلا ذلك البيت فعليه أن يسكنهم، كذلك إذا احتاجوا أن يعيرهم ثياباً يستدفئون بها من البرد أو آلات يطبخون بها أو يبيتون أو يسقون بذل هذا مجاناً))[2].

إن الأخوة في الإسلام ليست مجرد عاطفة، لكنها عقد تكامل وتعاون ومآزرة، هو عقد حزمة الأساس الأمة ممثلة في مستويات متراتبة تبدأ بالأسرة،حيث أوجب على الأفراد التكافل في الإرث والوطنية والنفقة،ثم اهل الجيرة ثم يأتي أهل الحق ثم المجتمع كله عن طريق الزكاة ثم النفقة التطوعية [3].

وفي حديث النبي ﷺ ﴿مِنْ كَانَتْ لَهُ أَرْضٌ فَلِيَزْرَعَهَا فَإِنْ لَمْ يَسْتَطِعْ أَنْ يَزْرَعَهَا وَ عَجَزَ عَنْهَا فَلِيَمْنَحَهَا أَخَاهُ الْمُسْلِمِ وَ لَا يؤاجرها فَإِنَّ لَمْ يَفْعَلْ فَلِيُمَسِّكَ أَرْضَهُ﴾[4].

---

[1] الشيخ راشد الغنوشي: الحريات العامة في الدولة الإسلامية، ص66.

[2] المرجع السابق، ص66.

[3] المرجع السابق، ص66.

[4] المرجع السابق، ص66.

ضمان وكفالة الحقوق الاجتماعية في الإسلام

لا حاجة للقول بأن أحكام الإسلام في العهد النبوي طبقت تطبيقاً كاملاً بما سجله من تقرير الحريات العامة والحقوق. فقد تقررت حرية النفس باعتبارها جزءاً من العقيدة، تقرر التكافل الاجتماعي بفريضة الزكاة وبالصدقات، وطد الرسول ﷺ بالتطبيق العملي مبدأ المساواة، حقق الشورى، سار الأمر على ذلك في عهد الخلافة الراشدة، قد نهج الخلفاء الراشدون النهج الإسلامي بما يتفق مع تربية الرسول ﷺ ونصوص القرآن.

وكما نعلم هذه الحضارة العظيمة أثخنتها الجراح، دخلت «كما نعلم» النفق المظلم فأسود وجهها واحلولك، بالمقابل فقد ظهرت فترات من النهضة الفكرية في القرن الهجري/القرن الرابع عشر الميلادي/لظهور بعض الفقهاء أمثال "ابن تيمية وابن القيم"، ثم في القرن التاسع عشر الميلادي أمثال "جمال الدين الأفغاني"[1]، كل ذلك

[1] د. المحامي عبد الحكيم حسين العلي: الحريات العامة في الفكر والنظام السياسي في الإسلام- دراسة مقارنة، ص567.

يحضنا على ضرورة البحث عن الضوابط التي تضمن كفالة الحريات العامة بما فيها الحقوق الاجتماعية باعتبارها أساساً من أسس النظام الإسلامي، كما كانت عامة في الصدر الأول راسخة في ضمير الناس نابعة من كتاب الله وسنة رسوله.

وضمان الحريات العامة الاجتماعية في الإسلام «وهو في الوقت نفسه ضمان الحقوق والحريات العامة» ينقسم إلى قسمين أساسين:

قسم يوجد الضمان وآخر يحفظه ويصونه[1]، القسم الذي يوجده هو مصادر تغطية نفقات الحقوق الاجتماعية متمثلاً ذلك في: الزكاة «الوقف» الصدقات، هذا ما هو الأمر في الحالات العادية أما في حالات الضرورة، الدولة تفرض الضرائب على الأغنياء بما يلبي الحاجة، كما أن لها التوظيف على الأموال كما سبق أن اوضحناه.

أما ضمانة وكفالة الصيانة والحفظ تنقسم إلى قسمين عامين:

القسم الأول ويتعلق بالضمانة التي تبلورت على يد النظام الإسلامي وتشمل:

- ولاية النظام.
- ولاية الحسبة.
- ولاية الرأي العام.

[1] د. المحامي عبد الحكيم حسين العلي: الحريات العامة في الفكر والنظام السياسي في الإسلام، ص567 وما بعدها.

أما الضمانة الأخرى، هي التي تمخضت على يد الغرب، التي لا تتعارض مع أحكام الشريعة الإسلامية باعتبارها شاناً إنسانياً عاماً، يمكن اعتماده والاستفادة منه، هو:

- مبدا الفصل بين السلطات.
- وجود الدستور.
- تدرج القواعد القانونية.
- تنظيم رقابة قضائية.
- قيام نظام الحقوق للأفراد .
- خضوع الإدارة للقانون.

وطبعاً فهذه المبادئ ليست هي عناصر الدولة القانونية كما هو معلوم ومعهود في القانون الدستوري[1] .

[1] د . ثروت بدوي: النظم السياسية، ص134

قال الله تعالى في محكم تنزيله: ﴿إِنَّ اللّهَ لاَ يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُواْ مَا بِأَنْفُسِهِمْ﴾ الرعد/11، فهذه الآية الكريمة جلية كل الجلاء في صحية هذا البعد الجواني على البعد البراني في الإتقان، أي رجحان الذات على الموضوع، الفكر على المادة، الإنسان على الأشياء والروية على المعاني فهذه الآية تفصح عن مثالية مقترنة بالواقعية وترسم صورة للحياة قائمة على جهد باطني موصول، ما يلبث أن ينعكس على العالم الخارجي لتكون أساساً لإصلاح المجتمع فيتحقق جراء ذلك مركب ذي حدين: الجواني من الباطن والبراني من الخارج.

ولقد سبق أن ذكرنا أن الحرية في الإسلام تتحرك في حدود الخير والحق والمصلحة، في حين أن هذه الحرية في تجربة الغرب لها وجهة توليها هي وجهة القانون، القانون قد ينزلق لمصلحة فئة أو طبقة، في ذلك أن الإنسان شخص أو(أنا) شعوري ذو استقلال ذاتي يتموقف تجاه الخالق بكل استقلال وانفتاح، إضافة إلى تموقفه تجاه الأنوات الاجتماعية، فالدلالة الأولى للإيمان هي وعي الشخص لذاته وعياً يؤكد واقعه المستقل وكرامته ومصلحته، أما الدلالة الثانية، فهي صلته تقوم على البر والرحمة والخير.

ومن نتائج الإيمان ولوج الكائن البشري إلى عالم الحرية، هذا العالم يقوم على المبادهة والاستقلال الذاتي والعقلي، أي على أقصى مرتبة من التوتر نحو الفعالية

والعمل بمشيئة الله، وللإيمان أثره الاجتماعي الأخلاقي الحاسم، إذ أن كل شيء يحدث على مرأى من الله ومخافة جزائه[1].

هذه هي رؤية الإسلام للحياة والكون والوجود، هي تفلسف مفتوح على النفس وعلى الدنيا تعرض في كل لحظة لنفحات السماء، هي طريق مبسوط أمام الورى ينتظر السالكين إلى يوم الدين[2].

هذه الفلسفة الجوانية في استنادها إلى تزكية الوعي الإنساني ودعوتها للفكر إلى الالتفات إلى ذاته ليجد فيها سبب الأشياء وقوامها، في توجيه النظر إلى الاحتفال بالمعنى والفكرة والمثال، يقدم منهجاً لا يزال كثير الأهمية لفهم العالم والإنسان فضلاً عن أنه ينسج الطريق كي ترسم المثل الأعلى وتتخطى ما هو كائن من أجل ما يجب أن يكون متجاوزة الواقع إلى القيمة، بأنه الايمان بقدرة الروح على العلو على حدود الواقع، اليقين بحرية الذات الواعية في إصلاح الفرد وإصلاح الجماعة[3].

فالمثالية الجوانية دعامة كل ثروة واعية وإصلاح مستنير يتخذ من مبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر شعاراً يقوم هيئات المجتمع، مع ذلك فالمبادئ السابقة التي يستلهمها «الأساس القيمي للتقدم» عند مفكري الإسلام المحدثين أعني: الأصالة والإنسانية والمثالية قد بلغت من السمو درجة قل نظيرها في الأزمنة الحديثة وربما أمكن القول إن الشعور بالخطر الذي بدأ أن الغرب يتعرض له، أن

---

[1] محمد عزيز الحبابي: الشخصانية الإسلامية، القاهرة 1969، دار المعارف، ص56.

[2] عثمان أمين: الجوانية- أصول عقيدة وفلسفة ثورة، دار العلم 1964، ص13.

[3] المرجع السابق، ص137.

الشرق لن يلبث هو أيضاً أن يتعرض له، بالتالي هو الذي دفع هؤلاء المفكرين إلى تقرير هذه المبادئ على اعتبار أنها تمثل نمطاً من آليات الدفاع عن الوجود، كما يمكن القول أيضاً وبنفس القدر من الصواب.

إن هذه المبادئ جاءت نتيجة لنا «إيجابي» في البحث عن الذات بعد طول الضياع والتخلف، مع ذلك فالمشكلة لا تكمن في هذه النقطة، إنما في طبيعة هذه المبادئ نفسها، في قدرتها على تحقيق التقدم في عالم يلزم الانخراط فيه، إنها التحديات الأساسية الآتية:

1- تعدد الطفرات والتسارع في الحركة والتغير في كافة القطاعات.

2- تراجع المبادئ التنويرية التي عززت النزعة الإنسانية الحديثة، غياب هذه النزعة غياباً كاملاً في سياسة المحاور في القوى العظمى التي تنشط على المستوى الكوني وسيادة سياسة حساب المصالح و«اللذات الذاتية» على المستوى العام والخاص.

3 -عجز المثالية في التعامل مع واقع بات محكوماً تماماً بقوى المادة، قد اطرد فيه اضمحلال فاعلية المثل الأخلاقية، القيم الدينية، اتسعت الهوة التي تفصل بين هذه المثل والقيم، القيم التي تسعى لإصلاحه أو تعديله أو قلبه[1].

وبتعبير آخر فالصعوبة الكبرى التي تواجه المفكرين الإسلاميين، تأتي على وجه التحديد من هذه القراءة التي ميزت أعمالهم حين أضفت على كل عمل صورة «القصد الخلقي» وتستوي في تلك الأعمال التي تنشد التقوى والعبادة، تلك التي توجه الفعاليات المادية الخالصة، أي الاقتصادية، ذلك من الواضح تماماً أن

[1] د. فهمي جدعان: أسس التقدم عند مفكري الإسلام في العالم العربي الحديث، ص546.

الإنسان «من وجهة النظر الدينية الخالصة» متداركة الغضب والفساد من وجهين على الأقل.

الأول: أنه تخلى بالإجمال عن نشدان الخير العام وبات يرد كل خير إلى دائرة وجوده الخاصة.

الثاني: لم يعد من الممكن الاحتكام إلى قوة الوازع الباطني من أجل إقامة الحق والعدل وتحقيق الخير العام، الحق قوة الوازع الخارجي المادي قد أصبحت أجدر من أن تتبع، في كلتا الحالتين بات من الضروري أن يكون القانون لا التقوى الذاتية هو الأصل الذي ينبغي التعويل عليه - أما تحكم التقوى والبعد والقصد الخلقي والآمر الإنساني، ينبغي أن يرنو بالفعالية المثالية الأصلية التي ينشد أصحابها استبدال واقع أفضل بالواقع القائم[1].

ألم يقل سيدنا عثمان بن عفان رضي الله عنه: ((إن الله يزع بالسلطان مالا يزع بالقرآن)).

ومع ذلك لا بد من الاعتراف بأن الدعوة إلى حضارة تستلهم الوجدان والروح والإنسان في عالم باتت فيه هذه القيم غريبة ومنبوذة، هي دعوة يفسر الاستهانة بها، والتنكر لها[2].

ومن جهة أخرى فعلى مفكري الإسلام أن يعترفوا بأنهم لا يستطيعون الاستمرار في مواقفهم الراديكالية، وبأن عليهم بأن يعدلوا عن مطالبهم الجذرية، يقبلوا بتركيب تحتل فيه التطلعات القومية والتطلعات الاجتماعية، ركاناً صحيحة.

---

[1] د. فهمي جدعان: أسس التقدم عند مفكري الإسلام في العالم العربي الحديث، ص546.

[2] المرجع السابق، ص547.

والـذي يبـدو أن واقـع الحيـاة المتكافئـة السياسـية الاجتماعيـة في العـالم العربي، يرجح الاعتقاد بأن أكبر قدر من نجوع الفاعلية لن ينخفض إلا بالتركيب بين عناصر ثلاثة:

1- الإسلام ثقافة وحضارة.

2- القومية العربية انتماءاً تاريخياً.

3- الاشـتراكية حـلاً إنسـانياُ لقضـايا الظلـم والاسـتغلال علـى مسـتوى المجتمـع والثروة[1].

هكذا يكون قد وصلنا إلى مـربط الفـرس «الاشـتراكية» , أي الحريـة الاجتماعيـة موضـوع حفرنـا ودراسـتنا وتعليلنـا وتفكيكنـا، منـوهين بـأن وقـع كلمـة الاشـتراكية، يكون لها وقع شيء لدى بعض المسلمين.

لكننـا سـنتعامل مـع مضـمون هـذه الكلمـة لـدى صـفوة المفكـرين الاجتمـاعيين الاقتصاديين المسلمين.

[1] د. فهمي جدعان: أسس التقدم عند مفكري الإسلام في العالم العربي الحديث، ص550.

ضغوط المكاسب وإلحاح الحاجة

في نظر إمام الحرمين الجويني[1]

لقد أدرك "الجويني" أن حديثه طيلة كتابه عن المقاصد واليقين والظن غياث الأمم، لا يأخذ بعده الطبيعي ولا يجد مغزاه الحقيقي إلا عند افتراض التياث ظلم المعاملات وضغوط المكاسب مع انعدام المفتين وإلحاح الحاجة، إذا كان مستحيلاً ترك الناس سدى تلتطمهم أمواج الشكوك والظنون، إن الغرض الأعظم عند "الجويني" بيان وتوضيح المخارج من ضيق تلك الظنون إلى رحب اليقين في باب المكاسب، هذا اليقين الذي لم يعرف طريقه إلى المعاملات إلا حينما يقام على المقاصد والكليات.

وتأكيداً لأهمية هذا الحديث عن رعاية المقاصد الشرعية الكلية، خاصة في باب المعاملات «إذ هو الباب الذي تتجلى فيه تلك المفاهيم واضحة» فإن الجويني يسارع إلى التنويه بموضوع «المقاصد» وعلاقته بإشكالية «المكاسب» والمعاملات فهو الموضوع الذي لا يضاهيه في الشرف أصل[2]، كما أنه موضوع، نظراً لعلاقته بالطابع الإشكالي للمعاملات، قد حار في مضمونه عقول أرباب الألباب، لم يحم على المدرك السديد فيه أحد من الأصحاب!، الأمر الذي جعل إمام الحرمين يلتمس العذر للقدماء الذين لم يولوا المقاصد الشرعية الأهمية المطلوبة، اعتباراً لكونهم «لم تتغشاهم هواجم المحن والفتن» , وهوما يعني ارتباط موضوع المقاصد الشرعية في وعي الجويني بمشكلة المحن والتياث الظلم، أكثر من أي ظرف آخر.

---

[1] راجع في ذلك عبد المجيد الصغير: الفكر الأصولي وإشكالية السلطة العلمية في الإسلام.

[2] المرجع السابق، فقرة 737.

وإذا كان القدماء درجوا على أن يلتمسوا في فروع الفقه وجزئيات الشريعة حلولاً لأقضيتهم وأعرافهم وبعد «هواجم المحن والفتن» وخاصة بعد الانعدام المتوقع للمفتين، إن المقاصد الشرعية الكلية القطعية بها وحدها يجب أن يناط غياث الأمم وإنقاذها من الردَي!.

هذا وإذا كانت المدرسة الفقهية الحنفية قد اشتهرت خاصة في عصر مؤسسها، كثرة الافتراضات التي تطرحها للاستنباط والتعقيد، إن الجويني يستهل هو الآخر معالجته لمشكلة العلاقة بين المقاصد والمعاملات وضرورات التكيف بطرح افتراض اشكالي سيمكنه من تجاوز الطروحات الفقهية والأصولية القديمة، مؤسساً عليه القول بقواعد ومقاصد كلية:

يقوم الافتراض الاشكالي المذكور على أن تفاصيل الشريعة قد حددت للسلوك معالم يجب الانتهاء إليها، نبهت على محارم يجب الانفكاك عنها، لكن ما القول لو فسدت المكاسب كلها، طبق طبق الأرض الحرام في المطاعم والملابس وما تحويه الأيدي[1]؟!.

[1] عبد المجيد الصغير: الفكر الأصولي وإشكالية السلطة العلمية في الإسلام.، فقرة: 738، سوف يردد الغزالي هذا السؤال الاشكالي بقوله في كتابه شفاء العليل في بيان الشبه والمخيل ومسالك التعليل، ص245-246، قال قائل: ((لو طبَق الحرام طبقة الأرض أو خطة ناحية، عسر الانتقال منها وانحسمت وجوه المكاسب.. ولا تخرج معالجة الغزالي لهذا الاشكال عن معالجة شيخه الذي يردد له ذكر في كتابه! غير أنه خلافاً، إن الجويني سيعمل على إخراج المشكل من مجال الفقه والفتوى إلى مجال التعقيد والأصول الكلية، أي من مجال الظن إلى مجال القطع واليقين)).

ويتجلى الطابع الاشكالي في هذا الافتراض في أنه لا بد من التزام الشرع في المكاسب والمعاملات، مثلما أنه لا مفر في نفس الآن من تعاطي الناس للمكاسب في مثل هذا الظرف الذي اعتبره "الجويني" قريب الشبه بزمانه! ويستحيل بداهة وعادة حمل الناس «على الانكفاف عن الأقوات والتعري عن البزّة» بحجة انطباق الحرام.

نعم! إن الافتراض في ذاته ليس غريباً عن الكتابات الفقهية المتداولة قبل الجويني وفي عصره، لأن الجويني ينبّه بنفسه إلى معالجة الفقهاء بصورة قريبة من افتراضه المذكور، حين كلامهم عن قاعدة «الضرورات تبيح المحظورات» وهي القاعدة التي يباح على ضوئها، أكل الميتة للمضطر بالقدر الذي ينقذ نفسه من الهلاك، ما بمقدار سده للرمق أوسدّ الجوع دون ان يتعداه بأية حال من الأحوال[1].

غير أن "الجويني" لا يملك إلا أن يوجّه نقداً مبدئياً على جانب كبير من الأهمية لهذه المواقف والمعالجات والأصولية لمثل تلك المشاكل المتعلقة بصميم الحياة العملية، منطلقاً في الأساس من كونها مواقف ومعالجات غير قابلة للتعميم، علاوة على كونها تتناقض مع مقاصد الشرع، إنها لأجل ذلك أصبحت مواقف متجاوزة! محاولاً من خلال بديله ألا يستند إلا على المقاصد الشرعية الكلية المراعية للمصلحة العامة:

[1] تبعاً للقاعدة «ما أبيح للضرورة أو الحاجة يُقدّر بقدرها» , انظر علي حسب الله: أصول التشريع الإسلامي، ص309.

1- ذلك ان تقرير الفقهاء لقاعدة (الضرورات تبيح المحظورات) واستنادهم فيها إلى معنى الاضطرار والضرورة، تأكيدهم في إباحة المحظور على وجوب الوقوف عند حدّ سدّ الرمق أو الجوع، انطلاقهم في ذلك من مثال (إباحة الميتات عند المخمصة والضرورات) للفرد، أمر يؤدي مباشرة إلى استحالة تعميمية، كما سيؤدي إلى نسف قاعدته التي يقوم عليها! ومخالفته بالتالي لمقاصد شرعية يقينية.

وهكذا نلاحظ أن "الجويني"، بعد أن أكد أن الحل لافتراضه الإشكالي السابق لا يمكن أبداً في الاستناد على ما أصلّه علماء الأصول قبله بقاعدتهم القائمة على مفهوم الاضطرار إلى أكل الميتة، ينبّه إلى أن اشتراط التأدي إلى حدّ «الضرورة» كي يسمح شرعاً باقتراب المحذور، من شأنه أن يلحق ضرراً خطيراً بالمجتمع قاطبة، لأمر الذي يهدد نمو الصناعات والحرف وعزوف أصحابها عنها بحجة انطباق الحرام واختلاطه! وفي ذلك (الإفضاء إلى ارتفاع الزرع والحراثة وطرائق الاكتساب وإصلاح المعايش التي بها قوام الخلق قاطبة)[1]، بل إن السير وفق تلك القاعدة الفقهية الواقفة عند مفهومي الضرورة والاضطرار من شأنه ان يؤدي في النهاية إلى نسف الدولة الإسلامية جملة من حيث أن النصح بالاقتصار على حدّ الضرورة والكفاف عند التياث[2] ظلم المكاسب، حتماً يؤدي إلى (هلاك الناس أجمعين)!، وهم مادة الإسلام وحماته وجنوده، إذا اقتصروا على الضروري من

---

[1] الحيري الضرير أبي عبد الرحمن إسماعيل: معجم ألفبائي في الألفاظ المشتركة التي تحتمل عدة معان في القرآن الكريم، وهو كتاب هو عبارة عن معجم الفبائي للألفاظ المشتركة التي تحتمل عدة معان في القرآن الكريم، فذكر هذه الالفاظ وبين معانيها المختلفة تبعا لورودها في السياق، فقرة: 740.

[2] التياث: الاختلاط والالتباس.

العيش لسدّ الرمق دخلهم بذلك ضعف ووهن و(استجرأ الكفار وتخللوا ديار الإسلام وانقطع الشّك وتبتّر النظام)[1].

اعتماداً على الاستقراء إذاً ، حاول الجويني أن يدفع بقاعدة الضرورات إلى غايتها ممتحناً قيمتها وتحديد الفقهاء لها، وهكذا فبمجرد ما وسّع من مجال تطبيقها تبيّن له ان الامر يؤول إلى نسف القاعدة ذاتها! وهذا ما يصطدم مع المقصد الشرعي في حفظ النفس والعقل والنسل، مثلما يؤدي ذلك التطبيق إلى نسف الدولة الإسلام، هو ما يتعارض مع المقصدين الشرعيين الآخرين المتمثلين في حفظ الدين والمال، بذلك يتبين خروج المعالجة الأصولية القديمة لقاعدة الضرورات عن المقاصد الشرعية الكلية، لتي انطلق منها إمام الحرمين في تصوره العام لمفهوم المقاصد الضرورية.

2- إن خطأ فهم الفقهاء الأصوليين لقاعدة الضرورة يكمن في كونهم ظلوا في افتراضهم السابق يحومون حول معنى الذرة، مصبغين عليه طابع الاستثناء، لشيء الذي لم يستطيعوا معه تصور إمكانية ذلك الافتراض إلا على المستوى الفردي، لم تصل بهم المخيِّلة، وربما «لم تتغشاهم هواجم المحن والفتن» -بتعبير الجويني-

[1] الحيري: معجم ألفبائي، نفس الفقرة. ويكاد هذا يكون ما سيردّده بالحرف الغزالي في شفاء العليل ص245-246، وفي إحياء علوم الدين، جـII ص107-108، غير أن فضل الجويني ظاهر في نزعنه التنظيرية للمفاهيم الشرعية، الغزالي لم يشرئب بفكره إلى آفاق المقاصد الكلية كما حاول أن يفعل الجويني.. وقارن أيضاً بكلام مماثل لعز الدين ابن عبد السلام حول قاعدته (فيما لو عمّ الحرام) ومشكلة المكاسب، الإمام العز بن عبد السلام: القواعد الكبرى الموسوم بـ قواعد الأحكام، جـI، ص73-75-109، جـII ص37، حيث لا يخرج كلامه عما يقرره الجويني هنا.

فتدفعهم إلى تصور إمكانية انطباق ذلك الافتراض على المجتمع قاطبة. وحينئذ يصبح حتماً تجاوز طابع الاستثناء والندر الفردية إلى ما يجعل الإشكال عاماً ثم قاعدة كلية (تعم بها البلوى)، مما يساعد على النظرة الكلية ورعاية المقاصد العامة. وإذا كان ممكناً اشتراط الوقوف عند حدّ الضرورة (في حقّ آحاد الناس في وقائع نادرة)، لعدم انطواء ذلك على ضرر عام شامل، إن الإصرار على نفس الشرط في حقّ الجماعة، زمن إلتباث الظلم، من شأنه أن (يؤدي إلى بوار أهل الدنيا، ثم يتبعها إندراس الدين)[1].

3- لهذا، بعد افتراض حلول زمن التياث الظلم المتوقع وفساد المكاسب جميعها واختلاط الحلال بالحرام فيها، دفعاً لما يهدّد، استمرار الجماعة الإسلامية، إن رعاية المقاصد الشرعية الضرورية والكلية تلتزم بإنزال (الحاجة في حق الناس كافة.. منزلة الضرورة في حق الواحد المضطر)، بالتالي تصبح الحاجة وطلب استيفائها وإشباعها مطلباً مشروعاً ضرورياً[2].

إن هذا الموقف الذي تفرد به الجويني من بين كل الفقهاء دفعه ليبيّن نسبية مفهوم الضرورة المتداول بين الفقهاء مدافعاً عن مشروعية تجاوزه إلى وجوب إشباع «الحاجة» نفسها، ثم بقي عليه بعد ذلك أن يوضح مفهوم هذه الحاجة وضابط إشباعها في ضوء المقاصد الكلية للشريعة.

---

[1] إمام الحرمين أبو المعالي **الجويني**: غياث الأمم في التياث الظلم، فقرة: 741

[2] المرجع السابق، فقرة: 742 – 743.

وفي سائر الأحوال، إن الحاجة المقصودة شرعاً والتي تنزل منزلة الضرورة، بعد أن تكون مجرد لذة أو تشهٍ ورغبة محضة، إذ المشتهي إلى طعام مثلاً قد لا يضره امتناعه عنه، لذلك كانت الحاجة التي تنزل منزلة الضرورة، تلك التي تقصد إلى (دفع الضرار) تساعد على (استمرار الناس على ما يقيم قوامهم)[1]، مما يجعل من وجوب دفع الضرار مقصداً شرعياً هاماً وعليه، كل ما من شأنه «إذا مورس أو روعي» أدّى في الحال أوفي المآل إلى الحاق ضرر بحياة الناس، هو منهي عنه شرعاً، الضرر يزال وجوباً.

4- وإذا كانت الحاجة مفهوماً «مشتركاً» بتعبير المناطقة، إن ضابطها الشرعي ان تكون تحقيقاً لمصلحة عامة، رفعاً لضرر حاضر، ودفعاً لآخر متوقع آجل، هوما سمح لإمام الحرمين في الأخير باستنتاج ما يشبه قاعدة كلية حول العلاقة بين مفاهيم الضرورة والحاجة والضرار، صاغها بقوله: ((إن الناس يأخذون[2] ما لو تركوه لتضرروا في الحال أو المآل، الضرار الذي ذكرناه... عنينا به ما يتوقع[3] منه فساد البنية أو ضعف يصدر عن التصرف والتقلب في أمور المعاش))[4].

لهذا وجب، في ضوء القاعدة الجديدة لدفع الضرار هذه، رفض التحديد الفقهي والأصولي القديم لنظرية الضرورة، تأدية من ثم إلى التضحية بمقاصد شرعية

---

[1] الجويني: غياث الأمم في التياث الظلم، فقرة: 745.

[2] أي من حقهم ان يأخذوا شرعاً.

[3] أي مطلق التوقع وما غلب على الظن.

[4] الجويني: غياث الأمم في التياث الظلم، فقرة 746.

كلية، مما يسقطنا فعلاً في مفهوم الضرار المرفوض شرعاً، هو ما يؤدي في النهاية إلى تقليص القدرة على التكيف أو التقلب في أمور المعاش بتعبير الجويني.

وبذلك يصبح «دفع الضرار» في رأي الجويني أنجع وسيلة للتكيف مع ظروف الانحطاط والتراجع، ما ينطوي عليه من قاعدة كلية قائمة على استقراء مقاصد الشريعة، قابلة «للتعميم» وتنطبق على سائر المكاسب، ليس فحسب على مستوى الضرورات بل وحتى على مستوى الكماليات أيضاً! وهو ما لم يكن مقبولاً عند سائر الفقهاء والأصوليين الذين لم يجيزوا تعدي مستوى الضرورة في إباحة المحظور، بقدر لا يتجاوز سدّ الرمق.

في حين أن الجويني بخلاف ذلك، رغبة منه في توسيع دائرة قاعدته المنوّه بها، إنه يتعمد تطبيقها على سائر المكاسب، حتى منها تلك التي اعتبرت من منظور الفقهاء والأصوليين، من باب الحاجيات والتحسينات والكماليات.

1- فحري بالحاجيات أن تنزل بين الناس منزلة الضروريات بما يترتب عن الانكفاف عنها من الضرار، بل حتى لو كانت الحاجيات متلبسة بالحرام يصعب تمييزها عنه، طلبها واجب ما دام الامتناع عنها يؤدي إلى حرام، هو الضرار المتمثل في هدم الحياة المتوقفة على مثل تلك الحاجيات أما إذا اعتبر الفقهاء وعلماء الأصول وجوب الاقتصار «زمن اختلاط الحلال والحرام» على الضروري من العيش، كتفاء بأقل الشرور وهروباً من التنعم بما من شأنه أن يكون اكثر تلبساً بالحرام، كنصحهم بالاكتفاء بالخبز مثلاً، اعتباراً لضرورته ولكونه أساس العيش وبلغته، تحريمهم اللحوم باعتبارها كمالاً في العيش وترفاً فيه! فإن الجويني، خلافاً لذلك وانطلاقاً من قاعدة رفع الضرار آنفة الذكر، يلاحظ (أن في انقطاع

الناس عن اللحوم ضراراً عظيماً، يؤدي إلى إنهاك الأنفس وحلّ القوى)[1]! وهوما يعني رفضاً منه للتمييز الفقهي والأصولي بين مفهوم الضروريات ومفهوم الحاجيات، ما دامت هذه الأخيرة تقوم في حياة الناس مقام الضرورات أيضاً، ما دام تحقيقها يسدّ حاجة ضرورية لولاها لتوقعنا الفساد وهو ضد مقاصد الشرع.

2- ومن جهة ثانية، إن الجويني أثناء نخله ومراجعته لهذه الآراء الفقهية المتداولة، يلح على أن تلبّس الحاجيات واختلاطها بالحرام لن يقوم دليلاً على وجوب الكفّ عنها أو الاكتفاء منها بقدر الكفاية، فلا تعيين ولا تحديد فيما يتعاطاه الناس من تلك الحاجيات التي أصبحت هي الأخرى، انطلاقاً من مفهوم الضرر والضرار، ضرورة واجب طلبها بما يساعد على التكييف والتقلب في أمور المعاش بل علاوة على كل هذا، نلاحظ أن الجويني ينتقل من مثال اللحوم كنموذج للحاجيات، إلى الحديث عن الفواكه كرمز لما ينتشر بين الناس من كماليات، رغم كونها كذلك، هو لا يرى بدّاً من إنزالها هي الأخرى منزلة الضروريات! لأنه (ما من صنف منها إلا ويسد سداً) ويحقق غرضاً ضرورياً ومنفعة عامة، مقصودة شرعاً، يدرأ ضراراً متوقعاً، (وكل ما يدرأ استعماله ضراراً) فهو في حكم الضروري[2].

---

[1] الجويني: غياث الأمم في التياث الظلم، فقرة: 749.

[2] المرجع السابق، فقرة: 751-752.

هذا وقد أعتبر الجويني كلامه هنا عن إنزال الحاجيات والكماليات منزلة الضروريات في حق الكافة من الناس، إنه ليس من مسالك الظنون، بل هو أمر مقطوع به مستند إلى كليات الشريعة اليقينية [1].

3 - ومن جهة ثالثة، إذا كان طلب سائر المطاعم ينزل منزلة الضرورة في سائر الأحوال، إن الجويني، قياساً على اجتهادات سابقة، يدافع عن مشروعية الحفاظ على الحال المتوسطة في اللباس بالنسبة لكل فئة مجتمعية بما يتجاوز حالة الضرورة إلى ما ينبغي على المروءة بل حتى لو عم التحريم سائر المكاسب فإن طلب اللباس الذي يحفظ مروءة المرء، حسب فئته ومنصبه، يعتبر ضرورة ومقصداً شرعياً وما يقال في الملابس في هذا الزمن يقال بصفة أكثر توكيداً في حق المساكن، إذ (مسكن الرجل من أظهر ما تمس إليه حاجته.. مما لا غناء به عنه)[2]، فلا بد من طلب المسكن ولكنّ الذي يأوي إليه الإنسان حتى لو كانت المساكن قد عمّها التحريم، نعم! لا بد من طلب الحلال، إذا وجد، لسدّ تلك الحاجيات، أما إذا لم يستوعبها الحلال الموجود، يتحتم إشباعها بعد ذلك بما عمت به البلوى من الحرام، نزولاً عند حكم الضرورة الذي يشمل تلك الحاجيات كما سبق توضيحه[3].

تلك هي قاعدة رفع الضرار المقامة على المقاصد الشرعية «اليقينية»، هذه نتائجها المساعدة على التكيف والتصرف والتقلب في العيش، قد استحقت تلك

---

[1] الجويني: غياث الأمم في التياث الظلم، فقرة: 757.

[2] المرجع السابق، فقرة: 759.

[3] المرجع السابق، فقرة: 762.

القاعدة وصور تطبيقاتها من الجويني أن اعتقد مع نفسه أنه أتى فيها بالبدائع والآيات مؤيدة بالحجج والبيّنات[1].

1 - غير أن ما له دلالته بعد هذا التأسيس لقاعدة دفع الضرار، ذلك السؤال الذي يطرحه الجويني والذي ندرك مغزاه داخل مشروعه الكبير من **غياث الأمم في التياث الظلم** إنه تساؤله حول: ما هي العلامات والقرائن الأساسية لانطباق الحرام وشيوعه بين الناس، ما هي أسباب ابتلائهم به؟ وليس غريباً، بل صياغته لجوابه، أن تضغط ظروف السياسة القاسية المعاصرة لتجعله يتوقع فساداً سياسياً أكبر، جاعلاً بداية تلك القرائن والعلامات المؤدية إلى الخراب الاقتصادي ثم إلى الابتلاء بشيوع الحرام، إنما تتمثل قبل كل شيء فيما (إذا استولى الظلمة وتهجم على أموال الناس الغاشمون... ثم فرّقوها وبثّوها وفسدت مع ذلك الساعات، حادت على سنن الشرع المعاملات، تعدى ذلك إلى ندر الأقوات، تمادى على ذلك الأوقات؟ وامتدت الفترات)[2].

هذه هي الصورة المأساوية، سياسياً واقتصادياً والتي يتوقع الجويني حدوثها في زمن التياث الظلم مع انعدام المجتهدين والمفتين، بل إنها صورة يلّمح الجويني أن علاماتها السياسية الأولى قد بدأت في الظهور، إذ (لا خفاء بتصوير ما نحاوله) كما يقول إشارة منه إلى الانهيار السياسي الذي تسير نحوه الدول السلطانية ودولة الخلافة ذاتها على عهده.

---

[1] الجويني: غياث الأمم في التياث الظلم، فقرة: 758.

[2] المرجع السابق، فقرة: 765، لننتبه إلى خصوصية مفهوم (الفترة) في الفكر الإسلامي، هي تتميز بغموض معرفي وافتقاد اليقين.

وإن انعكاس هذه الصورة على المكاسب أمر واضح منه حيث التعدي الذي يصيب أموال الناس، تقل الحاجيات من أيديهم، في نفس الوقت الذي ينزل فيه رجال السياسة بكل ثقلهم الاقتصادي، ذي المصادر المشبوهة إلى حياة الناس العملية، يتحولون بذلك إلى سلطة اقتصادية خطيرة محتكرة لأقوات الناس، مما يتسبب في ضيق العيش و(تَدور الأقوات) واتساع فترات الضيق والحرج، هو ما ينعكس في الأخير على كل المكاسب والمعاملات الاقتصادية، يجعلها مطبوعة بالشبهات وحيث تقرره، حسب قاعدة دفع الضرار السابقة، جواز بل وجوب (أخذ الكفاية من المحرّمات)، جاز بالأولى أخذها من الشبهات التي عمت المكاسب في ظل وضع متردّ سياسياً واقتصادياً وعلمياً، الذي كان تدخل السلاطين الظلمة في المعاملات أولى علاماته وأهم ممهداته التي ستؤدي في النهاية، إلى خلو الزمان عن الإمام العادل وعن المفتين ونقلة المذاهب، ثم عن كل قيمة فيما عدا أصول الشريعة مبادئها الكلية، التي يعمل الجويني على الاستمساك بها للخروج من زمن التياث الظلم هذا، وللتكيف معه على الأقل.

2 - وهكذا لم يبق للجويني بعد أن حدّد هذا الإطار السياسي - الاقتصادي الذي تعمّ فيه البلوى بالمكاسب اللا مشروعة زمن «الفترة» بعد أن أسس قبل ذلك لقاعدة دفع الضرار التي تساعد على التكيف في ظل مثل هذا الوضع انطلاقاً من مفاهيم ومقاصد شرعية كلية، لم يبق له بعد تمهيده لهذه الأرضية الأساسية، سوى أن يقدم نماذج عامة من التصرف والتقلب في العيش محدداً أسسها ومصادرها الشرعية ومقاصدها الكلية، مجرّداً هذه المصادر من كل ما اعتبره تقييداً زائداً عارياً عن السّلطة الشرعية، حتى وإن كان ذلك معدوداً من أقوال المذاهب الفقهية والأصولية! لذلك كانت نقطة البداية في التمييز بين الحلال والحرام، زمن الفترة، التي تساعد في آن واحد على أكبر قدر من التصرف

والتكيف، تتمثل في أن «الأصل في الأشياء الإباحة» ، الحرام ما ثبت دليله القطعي من النص[1].

وبناء على أهمية ما فضّله، بل، خصوص ما نعته «بالقاعدة الشريفة» التي سمحت له بالتمييز بين المقطوع به والمظنون من الاحكام، بفضلها انحصر مجال اليقين في التحريم المنصوص عليه، اتسع بالمقابل اليقين في الجانب الآخر الذي يظل على الإباحة المطلقة، هو ما يفيد (أن ما لا حرج فيه ولا حجر لا يتناهى، إنما المعدود المحدد ما يحرم)[1]، دفعاً لخطورة (سلطة الأمر) المستندة على محض الظنون، إن الجويني يأبى في ضوء كل هذا إلا أن يؤكد أن الآية/45/من سورة الأنعام تحددّ بوضوح مجال التحريم وتجعل اليقين محصوراً فيما ورد منصوصاً هنالك على تحريمه، لا يتعداه إلى غيره الذي يبقى على الحل إلى ما لا نهاية، وإذا كان "الجويني والعز ابن عبد السّلام والشاطبي"، يؤكد ان العالم مزيج بطبيعته، إن الحلال الخالص عزيز الوجود، إذ هو أيضاً مزيج وغالباً ما يكون مختلطاً بالشبهات أو بالحرام، خاصة في زمن كهذا الذي يتوقع إمام الحرمين حدوثه وشيكاً، لهذا كانت تلك القواعد والمنطلقات المنهجية تلزمنا بالقول مع الجويني إنه ((إذا نُسيت المذاهب « زمن التياث الظلم » فما لا يُعلم فيه تحريم يقيناً يجري على حكم الحلّ، دليله أنه لا يثبت حكمّ على المكلّفين غير المستند إلى دليل قطعي يقيني)).

3- إن هذا يقتضي عند الجويني ضرورة رفض الأطروحة المقابلة التي نُقلت عن الإمام أبي حنيفة والتي ترى، عند التياث الظلم، التزام التحريم المطلق واعتبار

[1] الجويني: غياث الأمم في التياث الظلم، فقرة 767.

الأصل في الأشياء الحظر والتحريم. بينما التحريم عند الجويني، حيث إنه يمثل أعلى صور ومظاهر السلطة والأمر، هو لذلك لا يجب ان يثبت إلا بدليل شرعي قطعي يقيني، وبما أن رفع الحرج مقصد شرعي ثابت،كان من اللّازم مراعاته عند نسيان المذاهب وانعدام المفتين في الفروع[2].

وليس اختلاف الفقهاء وعلماء الأصول حول أيهما يعتبر أصلياً، الحذر أم الإباحة، إلا دليلاً على أن المسألة ظنية، (وإذا تعارضت الظنون انتفى الحكم)[3] وبقيت الإباحة ورُفع الحرج، وأدرج ذلك تحت قواعد الشريعة ومقاصدها العامة.

ولعل هذا الحرص على رفع الحرج ومراعاة إناطة الواجب بالمنصوص اليقيني، لمعلوم شرعاً، هما اللذان جعلا الجويني يقرر«بخلاف فروع المذاهب الفقهية» أنه إن كان شرط المعاملات في العقود الشرعية المتعلقة بنقل الملكية أن تكون قائمة على التراضي مع مراعاة لحدود الشرع، إنه في زمن التياث الظلم واندراس العلم بتفاصيل الشريعة التي تبيّن تلك الحدود، لا سبيل إلى منع الناس، سبب ذلك الجهل، من التعاقد الذي يعتبر حاجة ضرورية ينزل التعامل فيها على محض التراضي منزلة الضرورة التي لا ملجأ إلا إليها! وعليها لا بد من إجراء مثل هذه العقود مع مراعاة التراضي فحسب، (فهو الأصل الذي لا يغمض ما بقي من

---

[1] المرجع السابق، فقرة 791 قارن بفقرة 791، قارن أيضاً بفقرة 794،حيث تنطبق هذه القاعدة حتى في مجال الإبضاع التي تعرف تشديداً أكبر في التحريم.

[2] قياساً على أهل (الفترة) التي تنعدم فيها الشرائع، يظل رفع الحرج مستمسك العقلاء فيها.

[3] الجويني: غياث الأمم في التياث الظلم، فقرة 770-775.

الشرع أصل وليجروا العقود على حكم المصلحة)[1] ،خاصة إذا أدركنا أن العديد من العقود تعتبر وسيلة ضرورية لحصول المكاسب في الأقوات والملابس والمساكن الضرورية[2].

وفي نفس السياق، إن الاكتفاء بأقل الشروط ورفع الحرج، الإبقاء على ما كان يقينياً من الأحكام، مراعاة هيمنة المقاصد الكلية على كل ذلك، يعتبر عند الجويني الملجأ الضروري الذي يعوّض به الجهل الأكبر المتوقع في ميدان الفرائض، وهومن أكثر المجالات الفقهية اتصالاً بتنظيم الواقع الاقتصادي المعاش للأفراد والجماعات على السّواء، ورغم أهمية مجال الفرائض في تنظيم المجتمع الإسلامي، إن الجويني «انسجاماً مع روح مشروعه» ينبّه إلى احتمال اندثار هذا (العلم)[3]، وإذ يتوقع إمكانية حدوث ذلك زمن (الجهل الأكبر) فإنه يرى ضرورة الإبقاء على ما في تلك الفرائض من اعتبارات ومعاني تنسجم مع ما سبق تأسيسه من القواعد والمبادئ والمقاصد الكلية اليقينية للشريعة وعلى سبيل المثال، إذا كانت تفاصيل الشريعة، زمن العلم بها، تحدّد بل وتشدّدعلى نسبة الميراث حسب درجة القرابة، إن فُرض النزاع في درجة هذه القرابة، زمن الجهل بتلك التفاصيل، إنه لا مخرج من ذلك غير الاستناد إلى تلك القواعد الكلية التي نوّهنا بها، لا ملجأ «أثناء ذلك النزاع المفترض » إلى غير قاعدة (رفع الحرج) والالتزام باليقين، لا

---

[1] يشكل التراضي شرطاً شرعياً مندرجاً تحت أصول ومقاصد الشريعة، (فأما التغالب والغضب فلا يخفى تحريمه ما بقيت أصول الشريعة)، الجويني: غياث الأمم في التياث الظلم، فقرة: 783.

[2] المرجع السابق، فقرة: 780-782.

[3] المرجع السابق، فقرة: 804، وهو يزكي هذا الاحتمال بالاستناد إلى (أثر) يروى في الموضوع.

بالظن، من الأحكام، اعتبار التراضي «عند التباس الأمور» الحلّ الأنسب، وعليه إذا تعذرت المعرفة اليقينية لدرجة تلك القرابة، إن اللجوء إلى التسوية بينهم جميعاً يظل هو المخرج المنسجم مع المقاصد الشرعية[1]!.

[1] الجويني: غياث الأمم في التياث الظلم، فقرة 804-809.

آفاق ونتائج الفلسفة الاجتماعية الاقتصادية في الإسلام

إذا كانت القيم الأخلاقية - الاجتماعية تهدف إلى بناء الشريعة من أجل ذاتها أو الذوات الأخرى التي تشاركها في هيئة معينة، فالقيم الاجتماعية - الاقتصادية - التي هي تركيب من القيم المعنوية المادية تهدف إلى تحقيق حياة دنيوية اجتماعية وقرابة تلبي فيها الحياة الاصلية للإنسان خلال نمط معين استغلال الثروة وتوزيعها، المجتمع مدعو بدوره إلى ان يبني علاقاته الداخلية على نهج (رابطي) معين ولقد عهد العلم الحديث مجموعة من العلاقات الاجتماعية والاقتصادية أبرزها ما عمله ومثله المذهب الفردي، يبد أن شطط هذا النظام وما نجم عن ذلك الشطط في استغلال مادي ومظالم اجتماعية وله أضداداً له تمثلت في الاشتراكيات (الإنسانية) وبصورة عامة جذرية في الشيوعية، ليست تكنولوجيات أوروبا إلا صورة عن تطور هذه التطبيقات وصراعها[1].

[1] د. فهمي جدعان: أسس التقدم عند مفكري الإسلام في العالم العربي الحديث، ص488.

ومـن الطبيعـي ألا يتنكـر المفكـرون العـرب والمسـلمون المحـدثون للمشـكلة الاجتماعية الاقتصادية وألا يولوها الاهتمام باعتبارها جزءاً مـن العـالم ومؤثراتـه، مـن جهـة أخـرى، التقـدم ذاتـه لا يمكـن أن يتحقـق إلا بالاسـتجابة إلى هـذا الأمـر الاجتمـاعي الاقتصـادي، فضـلاً عـن أن هنالـك نقـاط اتقـان كـثيرة بـين المبـادئ الاقتصـادية الاشـتراكية، وبـين بعـض الطبقـات الاشـتراكية ولا شـك أن (المسـألة الاجتماعية) أو ما أطلق عليه المفكر رفيق العظم عدل القوم - وهـي أمـام عقدة افتراق العـالم مـن حولهـا، في إعطـاء جـواب لهـا، إن كـان يمكـن التقريـر بـان غـلاء (الحريـة الشخصـية) والاسـتقلال الـذاتي يريـد ان يكـون الإنسـان أمـة في نفسـه ولنفسه لا انه متكافل مع غيره من اجل المنافع ورفع مضاء الوحدة الحيوانية، هـو مـذهب مرفـوض بطبعـه تمامـاً كمـذهب الاشـتراك المطلـق، المعقـول هـو المـذهب الاجتماعي[1].

ومـع ذلـك، إذا كانـت النهضـة العربيـة الحديثـة قـد اخـذت تعتنـق عـبير الحيـاة منـذ أوائل القرن التاسـع عشـر، إلا أن المفكـرين المسـلمين لم يعـيروا المشـكلة الاجتماعيـة الاقتصادية أي اعتمام إلا في وقت متأخر، أي في الاربعينيـات مـن القـرن العشـرين وذلك تحت ضغط انتشار الأفكار الجماعية التي راحت تروج لها قوى حزبية، على الأخص التي تنتسب للشيوعية مع العلم، ووفقاً لـرأي شـكيب أرسـلان أن توظيـف (الزكاة الشرعية) أخت الصـلاة علـى الـوعي الشـرعي وأداء واحـداً مـن عشـرة مـن

[1] العقول لرفيق العظم، راجع د. فهمي جدعان: أسس التقدم عند مفكري الإسـلام في العـالم العربي الحديث، ص498.

غلات الأرض، اثنين ونصف في المائة من نقود، واحداً من أربعين من الحيوانات هذا التوظيف لا يبقى على وجه الأرض فقيراً[1].

والجدير بالتساؤل هو كيف يمكن وكما قال الفقيه الألماني "فون يربال": ((التوفيق بين القاعدتين: «وجد العالم من أجلي»، و«وجدت من أجل العالم» بحيث لا تطغى قاعدة على الأخرى، والرأي عند البزاز أن الإسلام دين جماعي دون أن يغفل عما في الفردية من صفات نافعة يجب الأخذ بها إلى الحد الذي لا تتعارض فيه مع نزعته الجماعية الأصلية))[2].

أما المفكر الذي كان من أبرز من عنُي بالمشكلة الاجتماعية الاقتصادية مرر هذه المشكلة بالدستور الإسلامي، قد كان بلا شك سيد قطب وإن كان من الحق التنويه بالأفكار التي قررها "عبد القادر عودة" في هذا الصدد كان المذكور لهذه الحركة التي تميز "سيد قطب" داخلها بمفهومه **للعدالة الاجتماعية**، "مصطفى السباعي" بمفهوم **الاشتراكية الإسلامية**، قد أخذهما بالمنطلقات الأساسية لأفكار عودة التي وردت أصلاً في إطار المشكلة السياسية، اعادوا وضع هذه الأفكار في مكانها الخاص من المنظومة الاقتصادية الإسلامية[3]، والمعطى الأساسي لدى عبد القادر عودة هو غائية الخلق، الكون خلق ابتدأ من أجل الإنسان ومن أجل أن يعمره، فالبعد الوجودي الأول للإنسان والطبيعة، يتمثلان في علاقة (التسخير) تسخير

---

[1] د. فهمي جدعان: أسس التقدم عند مفكري الإسلام في العالم العربي الحديث، ص502 والقول لشكيب أرسلان.

[2] المرجع السابق، ص513.

[3] المرجع السابق، ص513.

الإنسان للطبيعة، والبعد الثاني للإنسان، هو أن البشر سخر نبضهم للسعي، وعلاقتهم تقوم على أساس التعاون المدني من أجل بناء حياة إنسانية كريمة، المال كله لله والبشر لا يملكون إلا حق الانتفاع به. وللغير حقوق فرضها الله على هذا المال، هذه الحقوق تتجسد في أمرين:

1- الزكاة: وهي فريضة المال تطهر صاحبها وتزكيه.

2- الانفاق: فإذا لم تكن الزكاة وحب الانفاق، الانفاق صفة من صفات الإيمان وأصلاً من أصول الخير:﴿ لَّيْسَ الْبِرَّ أَن تُوَلُّواْ وُجُوهَكُمْ قِبَلَ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ﴾ **البقرة/177**.

والخير هو غاية الإسلام وقصده الأساسي، أما وسائله فهي الإيمان والأعمال الصالحة وأولها الإنفاق، الإنفاق نوعان: إنفاق الفريضة، إنفاق التطوع، إنفاق الفريضة نوعان: إنفاق في سبيل الله، وإنفاق على ذوي الحاجة، هو الذي يعبر عنه بالصدقة «كما يعبر عن الزكاة بالصدقة» , أما إنفاق التطوع، ليس فريضة كالزكاة والإنفاق، إنما هو متروك لرغبة المنفق، لكن الإسلام حض عليه، ووعد صاحبه بأفضل الجزاء، قد جعل الإسلام للإنفاق حدين: الحد العادي وحد الضرورة [1]، فأما الحد العادي، يمتد على كل ما يزيد عن حاجة المستخلف على المال، هذا الذي يزيد على الحاجة هو مال الإنفاق أياً كان مقداره، لكن إنفاق هذا الزائد لا يجب إلا إذا استوجب الإنفاق حاجة الغير إليه، إذا لم يكن بالغير حاجة إلى الفضل كان المستخلف ان ينفق فيه ما شاء، وفي حال حاجة الغير إلى هذا الفضل لا يجوز لمن في يده المال أن يأخذ من الفضل شيئاً، في كل الأحوال للحكومة

[1] د. فهمي جدعان: أسس التقدم عند مفكري الإسلام في العالم العربي الحديث، ص516.

الإسلامية الحق في أن (تأخذ من فضول أموال الأغنياء، تردها على الفقراء، لو لم يكونوا بحاجة إليها، إذا اقتضت بذلك مصلحة عامة).

أما حاجة الغير لفضول الأموال، لا تتحدد فقط بما يكفي حاجة الأفراد متفرقين، إنما تتحدد يكفي حاجتهم مجتمعين، أي مما يسد حاجة الجماعة بعد حاجة الفرد، أما هو الضرورة في الإنفاق، يمتد من الفضول إلى الجزء نفسه المخصص لسد حاجة المستخلف عن المال، يصبح للغير من الأفراد وللجماعة الحق من أخذ ما تدعو الضرورة لأخذه من هذا الجزء قل المأخوذ أو كثر ما يسد بعض حاجة الآخرين وتوفير المال الضرورة لصيانة أمن الدولة الخارجي والداخلي، لا ينتقل حد الإنفاق إلى الجزء المخصص لسد حاجة المستخلف على المال إلا لضرورات تقتضي هذا الانتقال ومن هذا كله أقر الإسلام أن يتعاونوا على البر والتقوى وان يقيموا بينهم (التضامن الاجتماعي) الذي يكلل المشكلة الاجتماعية[1].

فالعدالة الاجتماعية في الإسلام هي عدالة تعاون وتكامل، إنها إطلاق الطاقات الفردية والعامة بين الافراد والجمعات عصب هذه العدالة، العدالة ترتد على ثلاثة شروط:

1- التحول الوجداني المطلق.

2- المساواة الإنسانية المتكاملة.

3- -التكافل الاجتماعي الوثيق.

---

[1] عبد القادر عودة: الإسلام وأوضاعنا السياسية، ص531.

فتحرير الضمير البشري يبدأ بتحريره من كل سلطة غير الله، المساواة هي النتيجة الطبيعية للتحرر الوجداني، كما أن التكافل الاجتماعي يجعل مصلحة المجتمع هي العليا، ربط الحرية الفردية والمساواة الإنسانية بهذه المصلحة.

والخلاصة فالعدالة الاجتماعية ليست عدالة اقتصادية، إنما هي أي عدالة إنسانية، والمحاولة التي قدمها مصطفي السباعي عام 1959 هي حلقة من حلقات المشكلة الاجتماعية الاقتصادية، كما بدت للمفكرين المسلمين العرب في العصر الحديث، قد تميز السباعي بجرأته على إطلاق اسم الاشتراكية الإسلام[1]، فهو لم يكن يعتقد أن الاشتراكية ليست إلا مجرد «موضة» سيطويها الزمان الآتي، إنما هي نزعة إنسانية وتجلية في تعاليم الأنبياء ومحاولات المصلحين منذ أقدم العصور[2].

ويتابع الدكتور مصطفى السباعي قوله في كتابه **اشتراكية الإسلام**، لماذا نحجم عن لفت أنظار الناس إلى طريق الإسلام في تحقيق هدفهم الذي هو هدف الإنسانية الكريمة في كل عصورها؟؟ وماذا يفعل الذي يعتقون بالحق، حين يجدون الناس يبحثون عنه؟ ألا يسلكون كل سبيل مشروع للدعاية له، ولفت الأنظار إليه[3]، ولا شك ان الدكتور السباعي يريد أن يدلل على أن حل المشكلة الاجتماعية الأساسية (التفاوت الطبقي) لا يقوم على الصدقات، بل إن (اشتراكية الإسلام) تستند إلى تشريع عالمي إنساني، إن ما تحتضن التأمينات، تأخذ بها، لا تقف عند هذه

---

[1] د. جدعان: أسس التقدم عند مفكري الإسلام في العالم العربي الحديث، ص529.

[2] المرجع السابق، ص530.

[3] المرجع السابق، ص 530.

الإجراءات، بل تتخطاهم إلى تقديم تشريعات كافية متكاملة لكل جوانب المشكلة الإنسانية والاجتماعية المطروحة[1].

لكن ما الذي يحمل الناس على تطبيق مبادئ الإسلام؟؟، يرى "السباعي" أن المؤيدات بيعة اعتقادية، أخلاقية مادية، تشريعية.

ونحن هنا سنوضح فقط المؤيدات المادية والتي هي: الحسبة – الحدود والقصاص – التقرير – الجهاد الذي شرع الفرضين، وضع العدوان على هوية الأمة في وطنها ودينها، حماية الضعفاء[2] المضطهدين من سلطان الظالمين.

وفي رأي السباعي أن لا لقاء بين اشتراكية الإسلام وبين الرأسمالية، صحيح أن المذهبين يسمان بإعطاء الفرد حق التملك، لكن البون بينهما واسع وشاسع، حق التملك في الإسلام يخضع لمصلحة الجماعة، بينما في النظام الرأسمالي يخضع الجماعة لمصلحة رأس المال المتنافس الذي تفسح الاشتراكية في الإسلام مجال للأفراد من شأنه أن يشبع الحب والتعاون والهناء في المجتمع، بينما التنافس الذي تسمح الرأسمالية مجال للأفراد من شأنه أن يشبع العداء والخلاف والاضطراب في المجتمع[3].

والخلاصة، المفكرون الاجتماعيون الاقتصاديون قرروا جميعاً فكرة اقتصادية جوهرية فذة وحمالة للمشاكل، هي فكرة «انتفاع المستخلف بالمال» ، لا تملكه،

---

[1] د. جدعان: أسس التقدم عند مفكري الإسلام في العالم العربي الحديث، ص531.

[2] المرجع السابق، ص534.

[3] د. السباعي: اشتراكية الإسلام، ص100.

حقيقة وأخلاقاً، إذ المالك الحقيقي هو الله، المالك الفردي على الأرض هو المجتمع، ما التحرر فهو المستخلف في هذا المال ليس له إلا حق التصريف والانتفاع، للمجتمع - ممثلاً في الدولة - أن يكن يد المستخلف عن تصريف المال حين يرى أن مصلحته تقتضي بذلك[1].

[1] د. جدعان: أسس التقدم عند مفكري الإسلام في العالم العربي الحديث، ص541.

الحقوق الاجتماعية في التجربة الوضعية

وسنقسم هذا الفصل إلى الأبحاث التالية:

- ✓ البحث الأول نتكلم فيه عن تجربة الميثاق في الجمهورية العربية كأنموذج حي للتجربة الوضعية في الدول العربية الحديثة ووقوف هذه التجربة في صف الحقوق الاجتماعية باعتبارها تمكيناً للعمال والفلاحين والكادحين والمستضعفين.
- ✓ أما البحث الثاني فسنتكلم فيه عن التجربة الوضعية في الديار العربية.
- ✓ ويتحدث البحث الثالث عن المذهب الفردي ودلالاته ومصادره الفكرية.

الاشتراكية العربية

كان على التفكير العربي أن يعانق المسألة الاجتماعية الاقتصادية، وجد نفسه أمام خيار صعب يحسب به الإنسان العادي عندما يقف في ميدان رمسيس في القاهرة، يلقي نظرة عابرة على الجموع المارة هنالك، لا يجد إلا الكتل السوداء من لابسي الجلابيات الباهتة أجل كان الخيار قاس على النفس أمام الثورة العربية في مصر، إذ وجدت نفسها أمام الخيارات الثلاثة، **أولها** الوضعية ذات المنزع الإنساني العام الصادر عن الذات، **ثانيها** التجربة الشيوعية، **ثالثها** نزاع التجربة الغربية.

وهنا نستعيد ما قلناه سابقاً من أن خيار رافعتنا الحضارية محكومة بما يلي:

- الإسلام حضارة وثقافة.
- القومية العربية انتماء تاريخنا.
- الاشتراكية، حلاً إنسانياً.

وهنا كان الخيار التاريخي الأمثل في نظر الجمهورية العربية المتحدة في بواكير الستينات من القرن الماضي، أي من اختيار الاشتراكية العربية (الوضعية) من خلال الاعتبارات والشروط الثلاثة المذكورة أعلاه وسنتولى إلقاء نظرة ناجعة سريعة على هذه التجربة الفذة التي كان لها آثار عميقة على مسيرتنا، التي شقت طريقها آخذة بيد المستضعفين، جادة في جعلهم أئمة ووارثين في الأرض، استرداداً لما سرقته واغتصبه منهم فئة النصف بالمائة.

هذا ونتخذ من دراستنا للاشتراكية العربية مثلاً للاشتراكية التي قامت في معظم دول إفريقيا التي انسلخت من الاستعمار الغربي، اتجهت إلى اعتناق المذهب الاشتراكي، تماثلت اتجاهاتها في مؤتمر باندونج وتكونت منها مجموعة دول العالم

الثالث، هي دول عدم الانحياز والتي قامت على رأسها (الجمهورية العربية المتحدة «وقتذاك» في إفريقيا بالاشتراك مع الهند ويوغسلافيا).

وقد بدت ملامح الاشتراكية العربية منذ قيام ثورة 23 يوليو سنة 1952 فقد هدفت هذه الثورة إلى الإصلاح الاجتماعي وتغيير موازين القوى في السياسة المصرية، ذلك بإعادة توزيع الدخل، تحطيم الإقطاع الذي كان يتحالف مع الاستعمار مهيمناً على السياسة المصرية، منفذاً لإرادة المستعمر التي اقتضت أن تغترف الطبقة الحاكمة من الذهب الذي تنتجه الطبقات الكادحة بينما تئن طبقات الشعب من العمال والفلاحين تحت وطأة الفقر والجوع والمرض.

وقد كان للتجربة التي خاضتها مصر مع الرأسمالية الاستعمارية والإقطاع المستغل ما أكد لها أن الحل الاشتراكي هو الوسيلة الوحيدة لتحقيق مجتمع الكفاية والعدل الذي يسيطر فيه الشعب على جميع وسائل الإنتاج في سبيل زيادة الدخل وعدالة توزيعه بين المواطنين.

وقد بدأ هذا الهدف واضحاً في المبادئ الستة التي أعلنتها الثورة عند قيامها والتي أوضحت أن الحل الاشتراكي هو الأساس لإقامة حياة سياسية ديمقراطية.

وهذه المبادئ هي:

1- تحقيق الجلاء.

2- إقامة جيش وطني قومي.

3 - القضاء على الإقطاع.

4 - القضاء على الاحتكار وسيطرة رأس المال على الحكم.

5 - تحقيق العدالة الاجتماعية.

6 - إقامة حياة ديمقراطية سليمة[1].

وكانت الوسيلة إلى تحقيق مبادئ الثورة حتى تصل إلى أهدافها هي التطور المرحلية مع رفض باب للطفرة الجامحة.

كما رفضت الثورة أيضاً دكتاتورية البروليتاريا ونظام الحزب الواحد، أي دكتاتورية الطبقة والفرد، وأبقت على الملكية الخاصة فلم تستلزم إلا تأميم وسائل الإنتاج الرئيسية كما لم تمس حق الإرث الطبيعي.

وأقرت الثوة سيطرة الشعب على وسائل الإنتاج وليس اغتصابها أو الاستيلاء عليها.

وتحقيقاً لذلك أصدرت الثورة المرسوم بقانون رقم 47 السنة 1952 بالإصلاح الزراعي، حددت بمقتضاه الملكية الزراعية بما لا يزيد على مائتي فدان للفرد الواحد، ثلاثمائة فدان للعائلة، وزعت ما زاد على ذلك على صغار المزارعين، ثم عدل هذا القانون تعديلات اقتضاها تطور الحياة السياسية والاجتماعية انتهت إلى تحديد الملكية الزراعية بما لا يزيد على مائة فدان للفرد ومائتي فدان للعائلة، وسوت تقريباً بين دخول الأفراد أصدرت الثورة المرسوم بقانون رقم 146 لسنة

[1] انظر مقدمة دستور سنة 1956.

1952 برفع أسعار الضرائب وجعلها تصاعدية، كذلك المرسوم بقانون رقم 159 لسنة 1952 بتقرير ضريبة تصاعدية على التركات وفي يوليو سنة 1961 قامت الثورة بتأميم المشروعات الصناعية والتجارية، أنشأت قطاعاً عاماً يقوم على إدارة الاقتصاد في البلاد، كما أقامت البنوك وشركات التأمين، بذلك أصبح الشعب ممثلاً في الدولة مالكاً لجزء كبير من رأس المال المستثمر في الصناعة والتجارة ومهيمناً على المعاملات المصرفية والتأمينية، اتسع نطاق القطاع العام، انكمش تبعاً لذلك القطاع الخاص.

وبظهور حركة التأميم هذه، أضحت سمات الاتجاه نحو الاشتراكية، ثم صدرت القوانين التي تكفل الكفاية والعدل للطبقات الكادحة من العمال والفلاحين ومنها القانون رقم 92 لسنة 1959 بإصدار نظام التأمينات الاجتماعية الذي حل محله القانون رقم 63 لسنة 1964.

ثم صدرت التشريعات الخاصة بإشراك العمال بالشركات في إدارة هذه الشركات، انتخاب ممثلين لهم في مجالس إدارتها، تقرير حق العمال في أرباح الشركات، كما صدرت تشريعات التأمين الصحي وعمال التراحيل، بنك ناصر الاجتماعي، كما وسعت مظلة التأمينات الاجتماعية لتشمل المزيد من طوائف العمال.

وبعد أن اكتملت هذه الصورة الاشتراكية صدر الميثاق الوطني عن المؤتمر الوطني للقوى الشعبية عام 1962 مسجلاً بذلك مذهب الدولة في الاشتراكية ومبرراته، كما أوضح سمات ذلك مذهب الدولة في الاشتراكية ومبرراته، كما أوضح سمات

وخصائص الاشتراكية العربية التي تنتهجها لتحقيق العدالة بين المواطنين ورفع الظلم الاجتماعي عن الأغلبية العظمى من أفراد الشعب.

وقد تميزت الاشتراكية العربية بخصائص ومقومات تميزها عن غيرها من النظم الاشتراكية التي أشرنا إليها، كان من أسباب هذه الخصائص القيم الروحية التي يدين بها الشعب العربي والمستمدة من رسالات الأنبياء والمثل العليا المستوحاة من تقاليده العريقة، هذه الخصائص هي[1]:

- الاشتراكية العربية تنبع من بيئتنا المحلية بظروفها وأعرافها وتقاليدها، هي اشتراكية أصيلة غير مستوردة.

- تشجع الاشتراكية العربية العمل والإنتاج، تضع الحوافز لذلك، هي لا تقوم في توزيع الدخل إلا على مجهود الفرد كإنتاجه واجتهاده، تستبعد كل الصفات التي لا علاقة لها بذلك كالصفات الموروثة، كما أنها تعتنق مبدأ تكافل العجزة والمعوزين.

- تعترف الاشتراكية العربية بقيم التقاليد والقيم الروحية، الدين والأسرة هما قوام المجتمع وحق الإرث المعترف به إذ أنه نابع من نظمنا الدينية، كما أنه امتداد للجهد والعمل.

- تقوم الاشتراكية العربية في نظامها الاقتصادي على أساس وجود قطاعين: قطاع عام، قطاع خاص يتعاونان معاً في سبيل بناء المجتمع.

---

[1] د. سليمان الطماوي: الوجيز في نظم الحكم والإدارة، ص30 و31.

- تلجأ الدولة عند تكوين الملكية العامة أو القطاع العام إلى تأميم بمقابل عادل ولا تلجأ إلى المصادرة أو الغصب، في حالة الأراضي الزراعية الزائدة عن الحد المسموح بتملكه، يباح للمالك أن يبيع هذه الزيادة لصغار الزراع في حدود خمسة أفدية يملكها المشترك.

- وتستبعد الاشتراكي العربية فكرة سيطرة طبقة معينة على غيرها من الطبقات، بل تفسح لكل المصالح مجالاً للتعبير عن نفسها، لذلك عمدت إلى تحالف قوى الشعب العامل، لمتكون من العمال والفلاحين والمثقفين والجنود والرأسمالية الوطنية تحت اسم الاتحاد الاشتراكي العربي تذوب فيه المتناقضات، ذلك تفادياً بوجود الأحزاب المتعددة من جهة، حكم الحزب الواحد من جهة أخرى.
- تقوم الاشتراكية العربية على الاعتراف بالملكية الخاصة مع تحويلها إلى وظيفة اجتماعية تعمل لصالح الجماعة، وصاحب الملك معاً، ذلك بوضع الضوابط والقيود التي تكفل عدم سيطرة رأس المال على الحكم.
- تأخذ الاشتراكية العربية بالديمقراطية السياسية والاجتماعية معاً وتقييم مجتمعها على الحرية والوسائل السلمية، ترفض الطفرة والعنف وتعتبر الشعب مصدر السيادة.
- اتبعت الاشتراكية نظام التخطيط في كل شؤونها، وصولاً إلى تنمية الدخل القومي لتحقيق رفاهية الشعب، تيسير الخدمات العامة وسهولة وصولها إليه، لذلك أمكنها إنشاء الصناعات الثقيلة والمشروعات الإنتاجية الكبرى.

تلك أهم خصائص الاشتراكية العربية وسماتها المميزة تؤكد أصالتها واستقلالها عن ما سواها من الأفكار الاشتراكية الشرقية والغربية[1].

فلسفة الاشتراكية العربية

منذ أول إعلان أعلنته الثورة المصرية في الإذاعة الساعة السابعة من صباح الأربعاء 23 يوليو سنة 1952 بدا واضحاً أن الثورة قد قامت لإنهاء الفساد السياسي والقضاء على الرشاوى وعدم استقرار الحكم[2].

وقد ثبت أن الفساد السياسي الذي كانت تعيشه البلاد يرتكز على الفئة المعاونة للاستعمار والقصر والشركات الاستعمارية الأخرى، وإذا ما رجعنا إلى الوراء قليلاً لوجدنا منشورات الضباط الأحرار تؤيد هذا المعنى إذ جاء فيها[3]:

((مصر تخضع للاستعمار البريطاني أساساً ولكنها تخضع أيضاً لاستعمار دول أخرى تنهب مواردها بأبخس الأثمان، كالاستعمار الفرنسي ممثلاً في شركات

---

[1] د. المحامي عبد الحكيم حسين العلي: الحريات العامة في الفكر والنظام السياسي في الإسلام- دراسة مقارنة، ص13.

[2] جاء في البيان المذكور ((اجتازت مصر فترة عصيبة في تاريخها الأخير من الرشوة والفساد وعدم استقرار الحكم، قد كان لكل هذه العوامل أثر كبير على الجيش، تسبب المرتشون والمغرضون في هزيمتهم في حرب فلسطين، أما فترة ما بعد هذه الحرب فقد تضافرت فيها عوامل الفساد وتآمر الخونة على الجيش وتولى أمره إما جاهل أو فاسد حتى تصبح مصر بلا جيش يحميها، على ذلك قمنا بتطهر أنفسنا وتولى أمرنا في داخل الجيش رجال نثق في قدرتهم وفي خلقهم وفي وطنيتهم، لا بد أن مصر كلها ستتلقى هذا الخبر بالابتهاج والترحيب)).

[3] منشور الضباط الأحرار بتاريخ 2 يونيو سنة 1952 بعنوان (مؤامرة كبرى ضد المصانع الحربية).

الكوكا كولا والبيبسي كولا والحرير الصناعي وغيرها والاستعمار لا يحكمنا حكماً مباشراً بواسطة موظفين وحكام انكليز كما يفعل في البلاد المتأخرة جداً، إنما يحكمنا عن طريق الخونة من المصريين حكماً غير مباشر، هؤلاء الخونة الذين ترتبط مصالحهم بمصالحه عن طريق الرشوة والخدمات الخاصة والتعيين في مجالس إدارات الشركات والمكافآت الضخمة وهم يمثلون رجال القصر ورجال الأحزاب المختلفة التي تتوالى على الحكم. فكان لا بد من القضاء على هؤلاء الخونة ليتم تطهير البلاد)).

وإلى جانب ذلك فقد كانت القلة القليلة من الإقطاعيين تملك من القوة العقارية ما يوازي 99.5 بالمائة من مساحتها الزراعية، بينما تملك الأغلبية العظمى من الشعب ما يوازي نصف في المائة، مما دعا إلى إطلاق مجتمع النصف في المائة على المجتمع المصري فضلاً عن أن الاقطاع الصناعي والاقتصادي كان يسيطر على عنصر العمل ويتحكم فيه.

لذلك رأت الاشتراكية العربية أنه لا سبيل إلى تحرير الفرد سياسياً إلا إذا حررت لقمة العيش، لأن الممارسة العملية للحكم أثبتت أن الفقير المعدم والأجير البائس لا يمكنه أن يمارس حرية الرأي في الانتخابات إزاء الإقطاعي صاحب الأرض والمستغل صاحب المصنع فكان لا بد من إلغاء سيطرة الإقطاع بتحديد الملكية الزراعية، تحطيم سلطة رجال المال بتأميم المنشآت الهامة، إتماماً لتمكين العمال والفلاحين من استعمال حقوقهم السياسية ومشاركتهم الفعلية في الحكم أوجبت

أن تكون نصف مقاعد التنظيمات الشعبية والسياسية على الأقل على جميع المستويات، للعمال والفلاحين[1].

وحرصت على أن يتم ذلك كله دون صراع طبقي، في نطاق التجميع لا التفريق، اعتماداً على التطور دون الطفرة منكرة فكرة المصادرة والغصب ومرتكزة على العقيدة الدينية والقومية العربية.

الحريات العامة في الميثاق

نتحدث في هذا الجزء من الكتاب عن النظرية التي اعتنقها الميثاق في الحرية، الفلسفة التي جاء بها للحرية السياسية والحرية الاجتماعية ثم نوضح مفهوم الحريات العامة وتقسيمها كما أوردها الميثاق.

[1] د. المحامي عبد الحكيم حسين العلي: الحريات العامة في الفكر والنظام السياسي في الإسلام- دراسة مقارنة، ص74.

فلسفة الحرية في الميثاق

اتجهت نظرية الميثاق إلى الحرية عبر التاريخ الطويل للأمة المصرية وماذا كان يراد بهذا التعبير ومدى حظه من الواقع والحقيقة، ثم ارتدت هذه النظرة إلى ضرورة تحرير الإرادة الشعبية من نير الاستغلال الذي يفرضه أصحاب الثروات على المعوزين والمعدمين، رأى الميثاق أنه (إذا كان الإقطاع هو القوة الاقتصادية التي تسود بلداً من البلدان، من المحقق ان الحرية السياسية في هذا البلد لا يمكن ان تكون غير حرية الإقطاع)[1]، وعلى ذلك كان لا بد من مفاهيم جديدة للحرية السياسية تسمح بأن يمارسها كل الأفراد، لا تكون في حقيقتها وقفاً على فئة معينة أو طبقة بعينها وأكد الميثاق هذا المعنى بقوله: ((لا حرية للفرد بغير تحريره أولاً من براثن الاستغلال، إن ذلك هو الأساس الذي يجعل الحرية الاجتماعية مدخلاً للحرية السياسية، بل هو مدخلها الوحيد))[2]، ومضمون ذلك أن حرية الفرد هي مزيج من حريته الاقتصادية وحريته الاجتماعية وحريته السياسية، إذا كانت الحرية الاجتماعية هي المدخل الوحيد للحرية السياسية فإن الحرية

---

[1] الباب الخامس من الميثاق.

[2] الباب الثامن من الميثاق.

الاقتصادية هي أساس الحرية الاجتماعية، قد عرض الميثاق لذلك بأن أشار إلى ان ضياع الحرية السياسية في الماضي كان بسبيب عدم الحرية في لقمة العيش[1] والحرية السياسية في ظل الاقطاع والاستغلال هي حرية زائفة وأنها مقررة لصالح فئة الحاكمين أصحاب النفوذ الاقتصادي فالحرية ليست كلاماً يقال، لا ألفاظاً جميلة براقة، إن الحرية حقيقة واقعة فهي لا تكون إلا إذا تحررت الأرزاق وشعر كل فرد أنه يعيش في وطن تتكافأ فيه الفرص ويستطيع أن يقول ما يريد[2] وإذا كان الميثاق يرتكز على الحرية الاجتماعية كمدخل للحريات، إنه لم يعتنق الفكرة الشيوعية في الحقوق الاقتصادية، ذلك أن الاشتراكية العربية لم تلغ الفردية إلغاء تاماً بل تعتد بها إلى حد بعيد وتعتبر حرية الفرد هي أكبر حوافزه على النضال[3].

وبناء على ذلك أوضح الميثاق ان الاشتراكية العربية «في مجال الزراعة» لا تؤمن بتأميم الأرض وتحويلها إلى مجال الملكية العامة، إنما هي تؤمن «استناداً إلى الدراسة وإلى التجربة» بالملكية الفردية للأرض في حدود لا تسمح بالإقطاع[4].

فإذا كان مفهوم الحرية السياسية أن للمواطن الحق في تقرير أمر وطنه، الحرية الاجتماعية معناها ان يكون للمواطن الحق في نصيب من ثروة وطنه طبقاً لجهده الخاص وتكون الديمقراطية السياسية حقيقة إذا كان هناك عدالة اجتماعية،

---

[1] الباب الخامس من الميثاق.

[2] الباب الخامس من الميثاق.

[3] من خطاب الرئيس جمال عبد الناصر في نادي القوات المسلحة 1955/5/19، ومن خطاب الرئيس جمال عبد الناصر في المؤتمر التعاوني الثاني 1956/6/1.

[4] الميثاق، الباب السابع.

وتكافآت الفرص[1]، والديمقراطية السليمة هي أن نكون أحراراً سياسياً لا نخضع للاستعباد السياسي ولا تخضع لنفوذ أجنبي ونكون مستقلين اجتماعياً، أي أحراراً في تكوين بنائنا الاجتماعي لأن اقتصادياً أي مجتمع هي التي تمثل التكوين السياسي[2].

وقد اعتنق الميثاق فكرة الطابع الذاتي للحريات المنبعث من الصفات الشخصية اللصيقة بالإنسان، اعتبر الاسرة هي الخلية الأولى للمجتمع، هو يفترق عن الفكرة الماركسية التي أهدرت الفردية، كما أنه أيضاً عن النظام الفردي الذي يبالغ في الفردية، بذلك اتجه الميثاق إلى تحويل الحريات إلى حقائق عملية تطبيقية، ليست الديمقراطية شعارات جوفاء خالية من الجوهر ومن الممارسة العملية الحقيقية، عرض معاني الحريات العملية على وجهها الصحيح، أوضح ذلك بالنسبة لحقوق الرعاية الصحية، حرية العلم، التأمينات الاجتماعية، مساواة الرجل والمرأة[3]، واعتبر الميثاق الشعب بأسره وحدة واحدة في شكل تحالف لقوى الشعب العامل هو المسئول عن حماية الديمقراطية وممارستها على وجهها الصحيح[4].

---

[1] من كلمة الرئيس جمال عبد الناصر في اللجنة التحضيرية للمؤتمر الوطني للقوى الشعبية يوم 1962/11/25.

[2] من كلمة الرئيس جمال عبد الناصر في اللجنة التحضيرية للمؤتمر الوطني للقوى الشعبية يوم 1961/12/3.

[3] الميثاق، الباب السابع.

[4] الميثاق، الباب الخامس.

وانتهى الميثاق إلى تحديد معالم الطرق نحو ديمقراطية سليمة في ثلاث أسس رئيسية هي[1]:

- الديمقراطية السليمة ترفض سيطرة الطبقة الواحدة.
- الوحدة الوطنية شرط لنجاح الديمقراطية السليمة.
- الحرية هي المرادف الطبيعي للديمقراطية.

المطلب الأول:

الحرية السياسية (الديمقراطية) وفلسفتها

حينما نتحدث عن الحرية السياسية (الديمقراطية) فإنما نتحدث عما ورد بشأنها في المصادر التي تبين فلسفة الثورة المصرية وهي الميثاق الوطني وتقريره[2]، وعلى ضوء ذلك فإن الديمقراطية من وجهة نظر الميثاق، هي توكيد السيادة للشعب بوضع السلطة كلها في يده وتكريسها لتحقيق أهدافه.

وقد عرّف الميثاق الشعب العامل بأنه تحالف قوى الشعب العاملة من العمال والفلاحين والمثقفين والجنود والرأسمالية الوطنية وإذا كانت الديمقراطية

---

[1] تقرير الميثاق، المحضر الرسمي للجنة تقرير الميثاق، ص66-67.

[2] يمكن ايضاً استلهام مبادئ الثورة من محاضر أعمال الجنة التحضيرية للمؤتمر الوطني للقوى الشعبية، من إجابات الرئيس جمال عبد الناصر رداً على أسئلة أعضاء المؤتمر وكذلك بيان 30 مارس سنة 1968 وبرنامج العمل الوطني الذي قدمه الرئيس أنور السادات إلى المؤتمر القومي الثاني في دور انعقاده الأول في 23 يوليو1971.

تختلف في نظر الكتلة الشرقية عنها في نظر الكتلة الغربية، الميثاق ينظر إليها بنظرة تختلف عن كلتيهما فبينما الديمقراطية الغربية تصور الحرية تصويراً سياسياً وقانونياً فتشرك الشعب في سلطة الحكم وتضع القيود في الدساتير والقوانين على هذه السلطة دون نظر إلى تسلط رأس المال وتأثيره في موازين العلاقات بين الأفراد، اتجهت الديمقراطية الماركسية إلى تغليب الجانب الاقتصادي في الحرية متجاهلة الجوانب القانونية والمساواة القانونية بين الأفراد، تنشأ عن ذلك ديكتاتورية البروليتالية، أصبح القانون عند الماركسية إجراءاً وقتياً يقيد الأفراد ولا يقيد الدولة، هولا يعتبر قيداً على سلطة الدولة لحماية الأفراد[1]، وهكذا تكون القوانين قد وضعت لتحمي الدولة من الأفراد لا لتحمي الأفراد من الدولة[2].

أما الديمقراطية العربية فقد اتخذت لها مذهباً وسطاً، اعتبرت الحرية السياسية والحرية الاجتماعية هما جناحا الحرية الحقيقية، هما ركنا الديمقراطية العربية، وكما رفض الميثاق دكتاتورية طبقة الإقطاع وعملاء الاستعمار[2]، لم يستبدل بها طبقة أخرى كما هو الحال في النظام الماركسي.

ولكن الميثاق يقرر أن الديمقراطية السياسية لا يمكن أن تتحقق في ظل سيطرة طبقة من الطبقات.

---

[1] د. مصطفى أبوزيد فهمي: في الحرية والاشتراكية والوحدة، ص196.

[2] من تقرير الميثاق.

إن الديمقراطية حتى بمعناها الحرفي هي سلطة الشعب، سلطة مجموع الشعب وسيادته[1]، لذلك أنشأ تحالف قوى الشعب العاملة، من هذا المنطق أخذ الميثاق بمبدأ الحرية السياسية لجميع الطبقات، تقرر مبدأ الاقتراع العام وجعل لكل مواطن «من أي طبقة كان» صوتاً واحداً، رفض اعتناق المبدأ الذي أخذ به النظام السوفييتي في ظل دستور سنة 1918م الذي صدر غداة الثورة، إذ رفض أن يمنح[2] حق الانتخاب للتجار وملاك الأراضي ورجال الدين، وقصره على العمال اليدويين والجنود ورجال البحرية، بل إن النظام السوفييتي ميّز بين طوائف العمال اليدويين، العامل الصناعي الذي له من الوزن الانتخابي خمسة أضعاف العامل الزراعي، ذلك أن النائب في المدينة - حيث العمال الصناعيون هم الناخبون - يمثل 25 ألفاً، بينما هو في القرية يمثل 125 ألفاً، كما أن الانتخاب في المدينة على درجتين بينما هو في القرية على أربع درجات[3].

كما أن مبدأ سيادة القانون الذي ألحت به وثائق الثورة المصرية يقتضي أن تحترم قواعد الدنيا النصوص الأسمى منها، مقتضى ذلك أن تكون القرارات الفردية متطابقة مع القواعد القانونية القائمة، كما تتفق القواعد القانونية مع القواعد الدستورية، هكذا يكون القانون من ضمانات الحرية إزاء اعتداء الدولة وأجهزتها الإدارية، ذلك هو مبدأ المشروعية في الاشتراكية العربية، هو عبر عنه الميثاق بقوله:

---

[1] الميثاق، الباب السابع.

[2] تغيرت هذه المبادئ بصدور دستور 1936.

[3] د. مصطفى أبوزيد فهمي: في الحرية والاشتراكية والوحدة، ص201.

(إن سيادة القانون هي الضمان الأخير للديمقراطية وإن القانون صورة من صور الحرية)[1].

تلك هي فلسفة الحرية السياسية في الميثاق، هي تختلف عن الديمقراطية التي تعتمد أساساً على الحرية التقليدية، كما أنها تفترق عن الديمقراطية في النظام الماركسي التي تمثل ديكتاتورية البروليتاريا.

فليست الديمقراطية العربية، ديمقراطية الطبقة البورجوازية، ليست هي ديمقراطية العمال ولكنها ديمقراطية كل الفئات، تنتقل من ديكتاتورية الرجعية إلى ديمقراطية الشعب كله[2].

---

[1] الميثاق، الباب السابع.

[2] خطاب الرئيس جمال عبد الناصر في الجلسة السابعة للمؤتمر الوطني في 30 مايو سنة 1962: ((قد اقتضت حماية الثورة «في وقت ما» وضع بعض القيود على الحرية السياسية لبعض الفئات فعزلتهم عن ممارسة الحقوق السياسية وجعلت للاتحاد القومي سلطة الاعتراض على الترشيح للمجلس النيابي، كما أعطت للاتحاد الاشتراكي من بعده الحق في إسقاط عضويته عن بعض الأفراد، في ذلك ما يقف في سبيل ترشيحهم لعضوية المؤسسات السياسية والنقابات المهنية، في ذلك أعلن الرئيس جمال عبد الناصر في خطابه في المؤتمر التعاوني الثاني في أول يونيه سنة 1956 أن الحرية التي نتمتع بها لن تكون للرجعية ولن تكون حرية للانتهازية ولن تكون حرية للاستعمار وأعوانه، لن تكون حرية لتمكن فينا النفوذ الأجنبي)).

إلا أنه بعد استقرار الأمور والقيام بتصحيح مسار الثورة في 15 مايو سنة 1971، أوضح الرئيس أنور السادات اعتناقه الديمقراطية الكاملة، فصدرت بتوصية منه التشريعات التي تحمي الحرية، ألغت الحراسات، انهت العزل السياسي، ألغت النصوص القانونية المانعة لحق التقاضي والمقيدة للحريات، كما أكدت من جديد استقلال السلطة القضائية ليكون القضاء بحق حصن الحريات وملاذ الأفراد.

المطلب الثاني:

الحرية الاجتماعية (الاشتراكية) وفلسفتها

أوضحنا ان الحرية الاجتماعية هي الجناح الآخر للحرية، الركن الثاني للاشتراكية العربية.

والمدخل إلى تقرير الحرية الاجتماعية ما عاناه الشعب فيما قبل الثورة من سوء توزيع الثروة ومن تفاوت الدخول تفاوتاً كبيراً فقد تحكمت قلة من كبار الإقطاعيين في ملايين الفلاحين، يستغلونهم لحسابهم، بذلك سيطروا على مقدراتهم وحياتهم.

وبالمثل أمسك الإقطاع الصناعي برقاب العمال، استأثر بكل شيء تاركاً لهم الحياة دون حد الكفاف.

وبذلك أصبح الحكم القائم على تحالف الإقطاع والرأسمالية وبمساندة الاستعمار أداة فعالة في تأخير الشعب وعائقاً للتطور الاجتماعي[1]، وثبت ان النظام الرأسمالي الذي كان قائماً يعجز عن أن يحقق الكفاية والعدل، وأصبح واضحاً أن الحرية الاجتماعية لا يمكن ان تتحقق إلا بفرصة متكافئة أمام كل مواطن في نصيب عادل من الثروة الوطنية [2]، ووسيلة ذلك أن يكون المجتمع المصري مجتمعاً تذوب فيه الفوارق بين الطبقات عن طريق تكافؤ الفرص بين المواطنين، يستطيع

---

[1] تقرير الميثاق، ص143.

[2] الميثاق، الباب السادس.

الفرد الحر أن يجد لنفسه مكاناً فيه على أساس كفاءته وقدرته مع كفالة حقوقه الصحية والاجتماعية والعملية والمعيشية[1].

وإذا كان الميثاق قد كفل للعمال والفلاحين النصف عددياً على الأقل في مقاعد التنظيمات الشعبية والسياسية ضماناً لتحقيق الحرية الاجتماعية ذلك أن نظرة الاشتراكية العربية بالنسبة للملكية قد قامت على الإبقاء على الملكية الخاصة غير المستغلة، مختلفة في ذلك مع الماركسية التي لا تسمح بالملكية الخاصة لوسائل وأدوات الإنتاج وتجعل توزيع الاستهلاك لكلٍ حسب جهده في ظهوره الأول، ثم لكل حسب حاجته في ظهورها النهائي.

أما الملكية في النظام العربي، فضلاً عن إقرار الملكية العامة التي تستوعب وسائل الإنتاج الرئيسية، إنه أنشأ إلى جانبها الملكية التعاونية التي تشترك فيها مجموعة من الفئات المتماثلة، بذلك دون مساس بالملكية الفردية إبقاء على التقاليد الموروثة وإيجاداً للحوافز الدافعة إلى العمل، بذلك فيما دون الملكية الزراعية التي استهدفت الاشتراكية العربية تحديدها للقضاء على الإقطاع، توسيعاً لقاعدة الملكية الفردية في الزراعة[2].

---

[1] جاء في برنامج العمل الوطني، أن الدولة الحديثة هي دولة لا استغلال فيها للإنسان ولا تناقض بين الفرد والمجتمع، لا فضل لأحد على أحد إلا بالعمل.

[2] د. المحامي عبد الحكيم حسين العلي: الحريات العامة في الفكر والنظام السياسي في الإسلام- دراسة مقارنة، ص82.

وهكذا أمكن تطبيق العدالة الاجتماعية عن طريق تذويب الفوارق بين الطبقات باعتبار ذلك بديلاً سليماً للصدام الدموي بين الطبقات، كانت الوسيلة إلى ذلك هي:

- التقريب بين الطبقات من الناحية الاقتصادية، ذلك بإعادة توزيع الثروات والدخول.

- رفع الإنتاج القومي بحيث نضمن الكفاية للمواطنين جميعاً في مجالات العمل والخدمات وسائر الحقوق.

- أصبح العمل المصدر الأساسي للدخول والثروات.

- نشر التعليم والثقافة والعمل على إزالة رواسب القيم الخاطئة في المجتمع.

وإذابة الحواجز النفسية بين مختلف فئات الشعب[1]، وبهذه المبادئ نظمت الاشتراكية العربية العلاقة بين الفرد والمجتمع.

فقد رفضت «وهي تستهدف سعادة الفرد وتحقيق حريته» أن تجعل منه وحده هدفاً أساسياً للنظام السياسي والاقتصادي والاجتماعي كما أنها أبت أيضاً اعتبار المجتمع هدفاً وحيداً تضحي إزاءه بالفرد بل وقفت موقفاً وسطاً، أكدت فيه حرية الفرد دون طغيان أحدهما على الآخر[2].

---

[1] تقرير الميثاق.

[2] في ذلك يقول الميثاق: ((إن هناك تجارب أخرى للتقدم حققت أهدافها على حساب زيادة شقاء الشعب العامل واستغلاله، ما لصالح رأس المال أو تحت ضغط تطبيقات مذهبية مضت

مدلول الحريات العامة في الميثاق

تضمن الميثاق وتقريره توجيهات في شأن الحريات العامة، ما عناه الميثاق بالحرية هو حرية الوطن وحرية المواطن، ما يقصده بالاشتراكية هو الكفاية والعدل.

وذلك جماع الحريات العامة إذ أنه يشمل الحرية السياسية والحرية الفردية والحرية لاجتماعية والحرية الاقتصادية، في ذلك يقول الميثاق:

(لقد أصبحت الحرية الآن تعني حرية الوطن وحرية المواطن، أصبحت الاشتراكية وسيلة وغاية هي الكفاية والعدل)[1]، وقد كلفت وثائق الاشتراكية العربية العليا، لتوجيهات الكفيلة بتحقيق الحريات العامة، أورد الميثاق المبادئ الديمقراطية التي يجب أن يستلهمها الدستور ووضعها في قائمتين[2]:

إلى حد التضحية الكاملة بأجيال حية في سبيل أجيال لم تطرق بعد أبواب الحياة، ن طبيعة العصر لم تعد تسمح بشيء من ذلك.

– أن التقدم عن طريق النهب أو التقدم عن طريق السخرة لم يعد أمراً ممثلاً في ظل الإنسانية.

– إن هذه القيم الإنسانية أسقطت الاستعمار، كما أن هذه القيم أسقطت السخرة، الباب السادس)).

[1] الميثاق، الباب الثاني.

[2] د. سليمان الطماوي: ثورة 23 يوليو سنة 1952 بين ثورات العالم، طبعت سنة 1965، ص128 وما بعدها.

أولاً: قائمة الحقوق والحريات السياسية، تشمل الحقوق والحريات الآتية:

1- حق الشعب في محاسبة حكامه:

لا بد في الدستور الجديد من تنظيم عملية رجوع القيادات الفنية إلى قواعدها، وتأكيد مسؤوليتها أمام المنابع الأصلية لقوتها[1]، إن سلطة المجالس الشعبية المنتخبة يجب أن تتأكد باستمرار فوق سلطة أجهزة الدولة التنفيذية، كذلك هو الوضع الطبيعي الذي ينظم سيادة الشعب، ثم هو الكفيل بأن يظل الشعب دائماً قائد العمل الوطني، كما أنه الضمان الذي يحمي قوة الاندفاع الثوري من أن تتجمد في تعقيدات الأجهزة الإدارية أو التنفيذية بفعل الإهمال أو الانحراف، كذلك فالحكم المحلي يجب أن ينقل باستمرار وبإلحاح سلطة الدولة تدريجياً إلى أيدي السلطات الشعبية، هي أقدر على الإحساس بمشاكل الشعب وأقدر على حسمها[2].

2 - المساواة أمام القانون والقضاء:

إن العدل الذي هو حق مقدس لكل مواطن فرد لا يمكن أن يكون سلعة غالبة، بعيدة المنال على المواطن، إن العدل لا بد أن يصل إلى كل فرد حر، لا بد أن يصل إليه من غير موانع مادية أو تعقيدات إدارية[3].

إن الكلمة الحرة ضوء كشاف أمام الديمقراطية السليمة، بنفس المقدار فالقضاء الحر ضمان نهائي وحاسم لحدودها، حرية الكلمة هي المقدمة الأولى للديمقراطية وسيادة القانون هي الضمان الأخير لها.

---

[1] الميثاق: الباب الخامس.

[2] الميثاق، الباب الخامس.

[3] الميثاق، الباب الخامس.

3 - **الحرية الفردية بمختلف صورها:**

إن حرية كل فرد من صنع مستقبله وفي تحديد مكانه من المجتمع وفي التعبير عن رأيه وفي اسهامه الإيجابي لقيادة التطور وتوجيهه لكل فكرة وتجربته وأمله، حقوق أساسية للإنسان، لا بد أن تصونها له القوانين[1].

4 - **حرية الاجتماع وحرية الصحافة:**

إن استبعاد الرجعية يسقط ديكتاتورية الطبقة الواحدة، يفتح الطريق أما ديمقراطية جميع قوى الشعب الوطنية، هو يعطي أوثق الضمانات لحرية الاجتماع وحرية المناقشة، الضمان المحقق لحرية الصحافة هو أن تكون الصحافة للشعب وتكون حريتها بدورها امتداداً لحرية الشعب[2].

5 - **حرية العقيدة:** إن حرية العقيدة الدينية يجب أن يكون لها قداستها في حياتنا الجديدة الحرة[3].

ثانياً- **قائمة الحقوق والحريات الاجتماعية:**

وقد جمعها الميثاق تحت عنوان تكافؤ الفرص، وأوضح المقصود بتكافؤ الفرص بأنه التعبير عن الحرية الاجتماعية، هي تشمل حقوقاً أساسية لكل مواطن تتلخص فيما يلي:

1 - **حق الرعاية الصحية:** بحيث لا تصبح هذه الرعاية علاجاً ودواء مجرد سلعة تباع وتشترى، إنما أصبح حقاً مكفولاً غير مشروط بثمن مادي، يجب أن تكون هذه الرعاية في متناول كل مواطن، أي كل ركن من الوطن في ظروف ميسرة

---

[1] الميثاق، الباب السابع.

[2] الميثاق، الباب السابع.

[3] الميثاق، الباب السابع

وقادرة على الخدمة، لا بد من التوسع في التأمين الصحي حتى يظل بحمايته كل جموع المواطنين[1].

2 - **حق كل مواطن في العلم بقدر ما يتحمل استعداده ومواهبه:**
إن العلم طريق تقرير الحرية الإنسانية وتكريمها، كذلك فالعلم هو الطاقة القادرة على تجديد شباب العمل الوطني وإضافة أفكار جديدة إليه كل يوم، عناصر قائدة جديدة في ميادينه المختلفة[2].

3 - **حق كل مواطن في عمل يتناسب مع كفايته واستعداده ومع العلم الذي تحصل عليه:** إن العمل فضلاً عن أهميته الاقتصادية في حياة الإنسان، تأكيد للوجود لاإنساني ذاته، من المحتم في هذا المجال أن يكون هناك حد أدنى للأجور يكفله القانون كما ان هناك بحكم العدل حداً أعلى للدخول تتكفل به الضرائب[3].

4 - **حق التأمين ضد الشيخوخة وضد المرض:**
إن التأمينات ضد الشيخوخة وضد المرض لا بد من توسيع نطاقها بحيث تصبح مظلة واقية للذين أدوا دورهم في النضال الوطني، جاء الوقت الذي يجب أن يضمنوا فيه حقهم في الراحة المكفولة بالضمان[4].

---

[1] الميثاق، الباب السابع.

[2] الميثاق، الباب السابع.

[3] الميثاق، الباب السادس.

[4] الميثاق، الباب السابع.

5 - رعاية الطفولة والمرأة والأسرة:

إن الطفولة هي صانعة المستقبل، من واجب الأجيال القادمة أن توفر لها كل ما يمكن من تحمل مسئولية القيادة بنجاح، إن المرأة لا بد أن تتساوى بالرجل ولا بد ان تسقط بقايا الأغلال التي تعوق حركتها الحرة حتى تستطيع أن تشارك بعمق وإيجابية في صنع الحياة[1].

إن الأسرة هي الخلية الأولى للمجتمع، لا بد ان تتوفر لها كل أسباب الحماية التي تمكنها من أن تكون حافظة للتقليد الوطني، محدود لنسيجه متحركة بالمجتمع كله ومعه إلى غايات النضال الوطني[2].

تقدير وتقويم لتجربة الميثاق

لا مجال هنا لدراسة أفكار الميثاق ولمبررات التجربة وأسبابها، حسبنا تسجيل الملاحظتين الآتيتين:

- ننوه بمقولة «التوظيف» في الفكر الإسلامي الخارجة عن الموارد العادية للنفقات، التي تسمح للسلطة أن تلجأ إلى أموال الأغنياء عند الحاجة وبالقدر الضروري لتغطية الحاجات العامة الأساسية.

ونعتقد أن هذه الأمور كانت متوفرة على أرض مصر لأسباب داخلية هي استبداد المنهوب وخارجياً هي مقاومة المحتل الإسرائيلي، علماً أن الإقطاع المصري، حليفه رأسمال، كان أصم لا يسمع لأي نداء للإصلاح، بما في ذلك، نداء مفهوم

---

[1] الميثاق، الباب الخامس.

[2] الميثاق، الباب السابع.

«التوظيف» في الشريعة، كما وأن الطبقة الشعبية كانت مسحوقة، كان عدد الطلاب والعمال محدوداً ايضاً ولم يكن ممكناً الاعتماد على النضال البرلماني الديمقراطي، أي على الحرية السياسية منفردة.

- أما وقد تغيرت الظروف، تحت الطبقة الشعبية والعمالية والطلابية وتضاعف دور النقابات والهيئات والقوى الفاعلة، نعتقد أن النضال الوطني والقومي أصبح موكولاً للطريق الديموقراطي عن طريق القوى السابقة، حيث يتنافس المتنافسون وتتلاقح الأفكار، الحجة تفرع الحجة والبرهان يفرع البرهان، الأفكار تفرع الأفكار وآنئذ نستخلص النتائج استخلاصاً والنتيجة مانعاً البقاء للأصح تعانق في معترك الحياة.

الحقوق الاجتماعية في التجربة الغربية

سيكون وكدنا في هذا البحث تتبع تفكيك وحرث نشأة هذه الحقوق وتقريرها والقوى الاجتماعية الفاعلة التي حركت الظروف حول هذه النشأة، غير ذلك من العوامل.

وبمعنى أصرح وأوضح، سنرقى في هذه الدراسة مع الخط البياني لتطور هذه النشأة والظاهرة، بدءاً من المذهب الفردي، بؤرة وحنين المشروع الاجتماعي - الاقتصادي في الغرب والعروة الوثقى التي حكمت مساره وقوامه وتطوره، لن ينسينا هذا المنحى التطوري المعارك العديدة التي أخذت تنهال وتهدم فيه، لكنه في نهاية الأمر الدفاع أنه تخفى لهذه العواصف، يعدل من مساره، مع ذلك بقي المشروع الاجتماعي الاقتصادي الغربي محتفظاً بآثار الانطلاق والنشأة الأولى متمثلة بالمذهب الفردي.

والسؤال المطروح هو: هل نجح المشروع بعلاج المسألة الاجتماعية؟.

يرسم لنا "مالك ابن نبي" خط التطور لكل حضارة بأنه خط صاعد ينشأ من دخول عنصر روحي Ethas،على هذه الحضارة وتنتهي هذه المرحلة بزوال هذا العنصر، تبتدئ بعد ذلك المرحلة الفكرية حيث تتراوح الأمة في مكانها، ثم تؤول الأمر (المرحلة الغرائزية) حيث الاضمحلال والزوال.

هل وضعت الحضارة الغربية أقدامها على أعتاب هذه المرحلة؟.

من الصعب الإجابة عن هذا السؤال، لكننا نلاحظ أن هذه الحضارة شربت جذر الحرية، إذا أضفت فيها فئة اجتماعية هبت فئة اجتماعية أخرى لتصحيح الطريق المعوج، كما وأدخلت شحنة أخرى، هي الحقوق الاجتماعية.

نعود لنقرر أنه ليس موضوعنا البحث عن سقوط الحضارة، لكن التأكيد على أن جرعات الحرية والحقوق الاجتماعية من أهم عوامل الصحة للمريض، إن المريض في حضارتنا لا يزال يغط في نوم عميق ومن جهة ثانية، الإنثربولوجي الفرنسي، "لويس دومون" يميز الحضارة.

ومن جهة ثانية فالحدث الحضاري لأمتنا يتضمن احترام الأفكار بالتفاعل الاجتماعي معها، هل نضع بالحسبان هذا العنصر في كل معادلة أيديولوجية؟.

لقد كثرت علامات الاستفهام في هذه الصفحة، سنحاول تقديم مزيد من الأجوبة عن ذلك من خلال المواضيع الآتية:

- المذهب الفردي.
- العواصف التي هبت على هذا المذهب.
- التحول نحو المذهب الاجتماعي.

المذهب الفردي

يقوم هذا المذهب على تمجيد الفرد وإعلائه واعتباره محور النظام السياسي وجعل السلطة في خدمة الأفراد، تحديد نشاطها في أضيق الحدود الممكنة وبقدر الضروري للمحافظة على حقوق الأفراد.

وسنتحدث في هذا المذهب الذي ساد بصفة أساسية في أوروبا الغربية عن مصادره الفكرية، عن مدلول الحرية في رأي أنصاره، على أن نتحدث عن تطبيقاته، من حيث تقرير هذه الحريات وضمانات تنفيذها، أخيراً نتكلم عن أزمة المذهب الفردي التي أدت إلى اضمحلاله، من ثم التحول إلى المذاهب الاشتراكية، منوهين بأنه مهما تطور المذهب «أي مذهب» فلا يزال يحمل بذوراً من نشأته الأولى.

الفرع الأول

المقصود بالمذهب الفردي
ودلالته والاتجاهات التي نشأت في طلبه

المطلب الأول:

المصادر الفكرية للمذهب الفردي[1]

استلهم المذهب الفردي فلسفته من مصادر فكرية متعددة كانت الدعائم التي قام عليها المذهب وأهم هذه المصادر الفكرية، ظهور المسيحية التي تحض على حرية التفكير واحترام ذات الإنسان، مدرسة القانون الطبيعي التي سادت في القرن السابع عشر، نظرية الحقوق الطبيعية التي قامت في هذا القرن، ونظرية **العقد الاجتماعي** التي نادى بها، "هوبزولوك ثم جان جاك روسو".

---

[1] مارسيل فالين: الفردية والقانون، شارل بودوان.

د. طعيمة الجرف: الحريات العامة بين المذهبين الفردي والاشتراكي، ص12.

المسيحية: قلنا إن الديانات القديمة لم تكن تقيد سلطات الحاكم بأي قيد، بل كانت تذيب الفرد في كيان الجماعة، لا تعترف له بحقوق قبلها، بل كانت الجماعة السياسية تعد غاية في ذاتها ولذاتها، لا يحد نشاطها أي شيء.

ولا شك في أن تحديد أهداف السلطة لا يتصور ما لم نحدد مجالات نشاطها، قد كان للمسيحية بعض الفضل في هذا التحديد إذ فصلت بين الدين والدولة، بالتالي أخرجت عن نطاق السلطة الزمنية كل ما يتعلق بالدين[1]، هي إذا نادت بحرية العقيدة واعترفت بالفرد بوصفه إنساناً، خلّصت الأفراد من التبعية الدينية للحاكم، استشعروا وجودهم مستقلين عن الجماعة التي يدخلون في تكوينها، لذلك لما ضعفت الرابطة الدينية التي تربطهم بالكنيسة، تخلصوا من سيطرتها، كانوا قد وصلوا إلى درجة من الاستقلال واستشعار الذات، كافية لمنع وقوعهم تحت سيطرة الدولة من جديد[2].

فالمسيحية ساهمت «بدعوتها إلى حرية العقيدة » في استشعار الأفراد حقوقهم، منع السلطة من التدخل في كل ما يتعلق في حرية الديانة أو الحرية الشخصية للأفراد، بالتالي في تحديد مجالات السلطة بما لا يتنافى مع هذه الحريات.

نظرية العقد الاجتماعي: كانت فكرة الاعتراف بالفرد بوصفه إنساناً له حقوقه وحرياته الطبيعية المستمدة من طبيعته البشرية ثمرة تطور طويل، عد أن وضع بذورها الفكر المسيحي، منذ عصر النهضة قامت نظرية العقد الاجتماعي التي

---

[1] راجع جورج بيردو: مطوله في العلوم السياسية، الجزء الرابع ص152.

[2] المرجع السابق، الجزء الرابع ص 155-156.

تقول بأن الأفراد كانوا يعيشون على البدائية الطليقة قبل انتظامهم في جماعات سياسية، هذه الحياة اتسمت بالحرية والمساواة، لذلك فليس من المتصور أن يكون الأفراد قد قبلوا الخضوع لسلطة سياسية إلا من أجل المحافظة على حقوقهم الطبيعية والتمتع بحرياتهم الفطرية فنظرية العقد الاجتماعي إذاً تقوم على تمجيد الفرد وتقديس حرياته وحقوقه إذ تحسبها سابقة على الجماعة، الجماعة ما قامت إلا من أجل تلك الحقوق والحريات، لجماعة إذاً في خدمة الفرد، ليس العكس، هي قامت على الفرد ومن أجل الفرد، بالتالي يكون الفرد غاية الدولة ومصالحه هي التي تحدد مجال نشاطها، نظرية العقد الاجتماعي تعد من أهم المصادر الفكرية والفلسفية للمذهب الفردي.

مدرسة القانون الطبيعي:

كان لآراء فلاسفة القانون الطبيعي أكبر الفضل في تحديد أهداف السلطة وتعيين مجالات نشاطها، القانون الطبيعي يؤسس الدولة على إرادة الأفراد وبعدها منظمة قامت من أجل الأفراد وحرياتهم، وهو قانون أزلي يجد مصدره في ذاته وينبع من طبائع الأشياء، شرّعه العقل الفطري ليحكم البشر جميعاً، هو يقول إن للفرد حقوقاً استمدها من طبيعته الإنسانية، تولد معه وتبقى لصيقة به، من ثم فهي تقيد السلطة السياسية، بل وتكون المحافظة عليها، هدف الجماعة الرئيسي.

ولئن كانت فكرة القانون الطبيعي تجد أصولها منذ عقود الإغريق القدماء، انتقلت منهم إلى الرومان، ثم انحدرت عبر القرون الوسطى حتى اتخذت صورتها الحديثة على لسان جروتس Grotius في القرن السابع عشر فهي لم تستخدم في تحديد نشاط السلطة وتعيين أهدافها إلا منذ القرن السابع عشر.

مدرسة الطبيعيين:

المذهب الفردي يتخذ مدلولات مختلفة سياسية وقانونية واقتصادية وفلسفية[1] يهمنا منها المدلول السياسي والمدلول الاقتصادي، الأول يتعلق بمركز الفرد تجاه السلطة، تحديد ما إذا كانت حقوق الفرد تعد هدف الجماعة، أم أن الفرد يعتبر أداة في يد السلطة تحقق بها أغراض الجماعة، أما المدلول الاقتصادي فهو يتعلق بدور الحكومة في النشاط الاقتصادي، يقوم على أساس الحرية الاقتصادية، لذلك فهو يختلط بالمذهب الحر، والمذهب الحر يجد أصله في تعاليم مدرسة الطبيعيين أو الفيزيوقراط التي ظهرت في منتصف القرن الثامن عشر بزعامة كينيه في فرنسا وآدم سميث في إنجلترا، ووفقاً لتعاليم هذه المدرسة، يجب أن تترك الحكومة للأفراد أكبر قدر من الحرية في ممارسة نشاطهم الاقتصادي، ألا تتدخل في الحياة الاقتصادية لأن النظام الاقتصادي يخضع لقوانين طبيعية، لا يد للإنسان في إيجادها .

وهذه القوانين الطبيعية هي التي تحقق المصلحة العامة على أحسن وجه، لأنها إذ تترك للأفراد حرية ممارسة نشاطهم الاقتصادي، هم سيبذلون غاية جهودهم في مصالحهم الشخصية، بالتالي تحقيق المصلحة العامة[2]، وعلى ذلك يقتصر دور الهيئات الحاكمة على مجرد حماية البلاد من الاعتداءات التي تأتي من الخارج، حفظ الأمن في الداخل، تنظيم القضاء بين الأفراد، أما النشاط الاقتصادي فسيترك

---

[1] راجع في تحديد هذه المدلولات المختلفة مؤلف الأستاذ فالين عن الفردية والقانون، ص 87 وما بعدها، راجع أيضاً:

Albert Schatz: Retrouvez L'Individualisme économique et social,1907,p8.

[2] د . ثروت بدوي: النظم السياسية، سابق الإشارة إليه ص155 .

للمجهود الفردي، النظام الاقتصادي يقوم على اعتبار الفرد وجحدة النشاط الاقتصادي ودعامته الأساسية، بالتالي يفترض تقرير الحرية الاقتصادية، حرية التملك وحرية العمل وحرية المبادلات، وفقاً للشعار المعروف (دعه يعمل، دعه يمر).

إعلانات الحقوق:

ولقد تبلورت تعاليم المذهب الفردي، تأكدت بصفة رسمية في إعلانات الحقوق الأمريكية والفرنسية، إذ تضمن إعلان استقلال الولايات المتحدة الأمريكية الصادرة في مؤتمر فيلادلفيا في يوليو سنة 1776، إعلانات الحقوق التي احتوتها دساتير الولايات، نصوصاً تؤكد أن للأفراد حقوقاً ثابتة وسابقة على نشأة الجماعة، حماية هذه الحقوق تعد الهدف الرئيسي لكل جماعة سياسية.

وكذلك جاء إعلان حقوق الإنسان الصادر في سنة 1789 عقب الثورة الفرنسية مؤكداً أن هدف كل جماعة سياسية هو المحافظة على حقوق الإنسان الطبيعية والثابتة[1] فالدولة لا تخلق الحقوق الفردية، بل أنها حقوق طبيعية ولصيقة بالفرد بحكم آدميته، وما قامت الجماعات السياسية إلا لحماية تلك الحقوق والمحافظة عليها، من ثم يكون هدف الجماعة فردياً[2].

---

[1] Le but de toute association politique est la conservation des droits naturels et imprescriptibles de l'homme l'artiche 2 de ia Déclaration des droits de l'homme et du citoyen.

[2] راجع فالين: الفردية والقانون، ص44.

المطلب الثاني:

مضمون المذهب

يرى دعاة المذهب الفردي أن نشاط الدولة يجب أن يتحدد في نطاق المحافظة على البلاد ضد الهجمات التي تأتي من الخارج، السهر على الأمن والنظام العام في الداخل، إقامة القضاء بين الأفراد[1].

أما غير هذه المجالات، هي محظورة على الدولة، الدولة لا يجوز لها أن تتدخل في الحياة الاقتصادية، بل يجب أن تتركها حرة للنشاط الفردي، كما أنه يجب عليها أن تترك المشروعات الحرة خاصة، تكون لها حرية الإنتاج وحرية التوزيع وحرية تحديد الأثمان والأجور، لا تحكمها إلا القوانين الطبيعية، مثل قوانين العرض والطلب، بل إن وصفها بأنها طبيعية يعني أنها عالية ومتساوية بالنسبة للجميع، فضلاً عن ذلك فهذه الحقوق سليمة بمعنى أن الدولة تلتزم بعدم الاعتداء على هذه الحقوق.

ووفقاً لهذا المذهب تعد الحقوق الفردية حقوقاً ثابتة ولصيقة بالفرد لا يمكن النزول عنها أو التعرض لها، هي تابعة للفرد بوصفه إنساناً، والسلطة لا تمارس بشأنها إلا اختصاصات سلبية، إذ السلطة أنشئت من أجل الفرد، لخدمة مصالحه وحماية حرياته وحقوقه ن فكل الذي تستطيع أن تعمله السلطة هو تنظيم وسائل استعمال هذه الحقوق والحريات من أجل حمايتها والمحافظة عليها فالفرد هو محور النظام، حقوقه وحرياته هدف الجماعة وعلى ذلك لن تأخذ الحكومة على

---

[1] راجع في التفاصيل بيردو: مطوله في العلوم السياسية، الجزء الخامس، ص316 وما بعدها، ص336-339، ص266-280.

عاتقها تحقيق الخير العام، إنما يقع عبء ذلك على الأفراد الذين سنترك لهم الحرية الكاملة في سبيل تحقيق مصالحهم الشخصية، لتي تتكون من مجموعها مصلحة الجماعة، وما دام النشاط الفردي هو أساس النظام الاقتصادي والاجتماعي فالسلطة لن يكون لها أن تتدخل من أجل تعديل النظام الاقتصادي أو الاجتماعي، والأخذ بيد الضعفاء، وإعانة الفقراء والنهوض بالعاجزين، أخذاً بقانون البقاء للأصلح؟.

قد يكون للحكومة أن تتدخل بصفة ثانوية من أجل الحماية أو التنظيم، لكن مهمة التنظيم أو الحماية لا يمكن أن تسمح بتعديل الوضع الاجتماعي للجماعة، ليس معنى ذلك أن الأوضاع الاجتماعية ستبقى ثابتة مستقرة لأن تعديلها يمكن أن يحدث تلقائياً بإرادة الجماعة نفسها وبفعل الظاهرة الطبيعية، لا بفعل السلطة[1].

المطلب الثالث:

مبررات المذهب

يقوم المذهب الفردي على مبررات مختلفة، تاريخية وقانونية واقتصادية ونفسية.

التبرير التاريخي: يقول البعض إن الفرد سابق على الجماعة ومن ثم فهو يسمو عليها، الأفراد حينما انتظموا في جماعات سياسية كانوا يهدفون إلى حياة أحسن، بالتالي لا يتصور أن يكون قد أرادوا أن ينقلوا إلى الجماعة وحقوقهم وحرياتهم.

[1] راجع بيردو: مطوله في العلوم السياسية، الجزء الرابع ص168-169.

التبرير القانوني: أما من الناحية القانونية، المذهب يقوم على أساس أن للفرد حقوقاً لصيقة بشخصه، من ثم لا يمكن المساس بها، لا تستطيع السلطة إلا احترامها والمحافظة عليها، للسلطة لا يمتنع عليها التعرض لتلك الحقوق فقط، بل يجب عليها أيضاً أن تيسر للأفراد وسائل استعمالها والتمتع بها أي أنه وفقاً لهذا الاعتبار القانوني، يتحدد نشاط الحكومة من ناحيتين، سلبياً إذ يمتنع عليها كل ما من شأنه المساس بتلك الحقوق الفردية، إيجابياً، إذ تلتزم بواجب تشجيع التمتع بهذه الحقوق وإنمائها[1] وهذا التبرير القانوني يجد أساسه في فكرة العقد الاجتماعي، والعقد الاجتماعي لا يبين أساس السلطة السياسية فقط، بل يحدد أهدافها كذلك، الأفراد إذ يقيمون الجماعة السياسية بمقتدى الاتفاق، لا ينزلون عن حقوقهم الفردية إلا بالقدر اللازم لإقامة السلطة، من ثم يبقى الجزء الباقي من حقوقهم بمنأى عن سلطان الدولة، كل اعتداء من جانب السلطة على الحقوق الفردية، يعد بمثابة نقض الاتفاق الذي تستمد منه السلطة وجودها.

التبرير الاقتصادي: المذهب الفردي يجد أساسه أيضاً من الناحية الاقتصادية في وجود قوانين طبيعية يخضع لها النظام الاقتصادي وهذه القوانين الطبيعية تحقق للأفراد السعادة والرخاء على الوجه الأكمل، ذلك أن إطلاق الحرية من النشاط الاقتصادي الفردي يساعد على كثرة الإنتاج وتحسينه بسبب المنافسة بين الأفراد من ناحية، لأن الأفراد يسعون إلى الابتكار ومضاعفة الجهود تحقيقاً لأكبر قدر ممكن من المصالح الشخصية من ناحية أخرى، من ثم فالنظام الاقتصادي المثالي هو الذي يقوم على الحرية ويمنع الدولة من التدخل.

---

[1] راجع بيردو: مطوله في العلوم السياسية، الجزء الرابع، ص160-161.

التبرير النفساني: والمذهب الفردي يقوم على اعتبار نفساني أيضاً، دعاة المذهب يقولون إنهم لا يتصور أن يقبل الفرد إفناء شخصيته في الدولة التي لا يحد نشاطها إلا هوى الحكام، الفرد لا يقبل الخضوع للسلطة ما لم تكن هذه السلطة تستهدف مصالحه وحرياته، أي ما لم تكن السلطة في خدمته أما أن يكون الفرد أداة بيد السلطة، هوما لا يقبله الفرد راضياً مطمئن النفس.

نقد المذهب

تعرض المذهب الفردي لأشد الهجمات، على الخصوص من أنصار الاتجاهات الاشتراكية، حتى لم يعد أحد يؤمن به اليوم على إطلاقه، السلطة لا يمكن أن يقتصر نشاطها على حماية البلاد من لاعتداء الخارجي وإقرار الأمن وسلامة المعاملة في الداخل.

والفكر الحديث يأبى أن تقف السلطة مكتوفة الأيدي ولا يرضى أن تبقى مكتوفة الأيدي إزاء الفوارق الصارخة بين الطبقات والمظالم الاجتماعية التي يؤدي إليها المذهب الفردي، بل يفرض عليها أن تعنى بهناء الجماعة وسعادتها، أن تمد نشاطها إلى كل ما يحقق هذا الهدف[1].

فالمذهب الفردي بما يدعو إليه من الحرية الاقتصادية وعدم تدخل الحكومة في النشاط الاقتصادي، إنما يؤدي إلى أبشع المظالم، لأن الحرية ستسمح بقيام الرأسمالية الكبيرة وتجعل صاحب العمل يتحكم في العمال، يفرض عليهم أجوراً زهيدة، يستبد بهم، كما أن المنتج سيراعي في إنتاجه مدى الأرباح التي يحققها دون

[1] د. ثروت بدوي: النظم السياسية، ص318.

أن يأبه بمدى احتياجات الجماعة والمذهب الفردي إذ يمجد الفرد ويقدس حقوقه ويجعلها غاية الجماعة العليا، يؤدي إلى تناقض غريب في تطبيق الفكرة الديمقراطية، من مقتضى الأخذ بالمبدأ الديمقراطي الخضوع لإرادة الأغلية، لكن المذهب الفردي وهو يؤكد الحقوق الفردية وبعدها القيد المنيع على سلطان الدولة، لا تملك إزاءها إلا الحماية والرعاية دون إمكان المساس بها أو التعرض لها.

هذا المذهب يتنافى مع المنطق الديمقراطي الذي يخضع السلطة لإرادة الأغلبية، إذ ماذا يكون الحل لو أن أغلبية الشعب أرادت المساس بحق من تلك الحقوق الفردية المقدسة، قررت تقييده أو إلغاءه كلياً!!.

لو جارينا منطق المذهب الفردي الذي يعلى الحقوق الفردية بوصفها لصيقة بذلك الحق وبإهداء تلك الإرادة التي عبرت عنها الأغلبية، لكن أليس من الغريب أن نقول بأن نظاماً ديمقراطياً، يقوم على اعتبار الحقوق الفردية روح الديمقراطية، يبقى ديمقراطياً على الرغم من عدم احترامه لإرادة الأغلبية كلما تعارضت تلك الإرادة مع قداسة الحقوق الفردية! قد يقال بأن هذا التعارض غير متصور بحجة أن إرادة الأغلبية لا يمكن أن تتعارض مع الحماية الواجبة لحقوق الإنسان المستمدة من طبيعته، الأفراد «في نظر أنصار المذهب الفردي» لا يمكن أن يريدوا شيئاً يتنافى مع استعمال تلك الحقوق لأنها حقوق طبيعية، حمايتها والمحافظة عليها لا بد أن تكون غاية كل إنسان.

ولكن الواقع يكذب هذا الزعم، ليس من المستبعد أن تريد الأغلبية أمراً فيه مساس بتلك الحقوق الفردية، وإهدار لها، من ينكر مثلاً أن إلغاء الملكية الفردية لوسائل الإنتاج كان نتيجة اتفاق الأغلبية الشعبية في الاتحاد السوفييتي؟ وإذا كان

الأمر كذلك، هل يمكن إنكار الصفة الديمقراطية على مثل هذا الإجراء الذي أهدر حقاً يعد من الحقوق المقدسة في نظر دعاة المذهب الفردي؟.

لا شك في الإجابة بالنفي لأن الديمقراطية هي حكم الأغلبية، ما دامت الأغلبية قد قررت أمراً فالخضوع لإرادتها لا يمكن أن يكون إلا ديمقراطياً.

لذلك فإن المذهب الاشتراكي يقدم إرادة الأغلبية على حقوق الإنسان على عكس المذهب الفردي، أي أنه بينما تقوم الديمقراطية في المذهب الفردي على تقديس حقوق الفرد، نجد الديمقراطية الاشتراكية تقوم على إرادة الأغلبية فأيهما تسمو عن الأخرى[1]؟.

وأخيراً فالمذهب الفردي يعوزه التبرير العلمي الصحيح، هو يقوم على أسس تاريخية وقانونية وفلسفية منهارة، ليس صحيحاً أن الفرد سابق على الجماعة وأنه كان يعيش في عزلة قبل دخوله في جماعة سياسية كما أنه يستند إلى مغالطة مكشوفة، هو إذ يقول بوجود طبيعية ثابتة للفرد قبل دخوله في الجماعة، أن الفرد يستمد هذه الحقوق من ذاته البشرية وبحكم كونه إنساناً، نما يصدر عن منطق متناقض لا يمكن التسليم به.

فالحق لا يتصور وجوده في حياة العزلة، لأنه يفترض علاقة بين أشخاص يسعى أحدهم إلى أن يلزم الآخرين باحترام شخصه أو ماله، الحق ظاهرة اجتماعية في المقام الأول، لا توجد إلا بوجود الجماعة وقيام العلاقات بين أفرادها وتدخل الجماعة من أجل سلامة تلك العلاقات وحماية المعاملات، من ثم يكون الادعاء

[1] د. ثروت بدوي: النظم السياسية، ص319.

بحقوق فردية لصيقة بالإنسان، ثبتت له قبل أن يعرف حياة الجماعة، منهار الأساس، محض افتراض على أنه يلزم التنبيه أن تعاليم المذهب الفردي، سواء تعلقت بالحريات السياسية أو بالحريات الاقتصادية كانت رد فعل ضد عهود السلطان المطلق في القرون الوسطى والعصور السابقة على قيام الثورتين الأمريكية والفرنسية، كانت تبررها الرغب في التخلص من مظالم تلك العهود وما شهدته من استبداد الملوك بالسلطة دون أن يشاركهم فيها أحد، من كتب الحريات والتمييز بين أفراد الأمة، تقرير امتيازات لبعض الفئات دون الآخرين، كما أن حرية التجارة والمبادلات كانت مكبلة بالقيود، الجمارك والرسوم باهظة ومتعددة، المكوس كانت تفرض على نقل البضائع من مناطق إلى أخرى، إلى غير ذلك من صور التحكم والطغيان.

لذلك كان من الطبيعي أن يتجه الفكر إلى التخلص من هذه القيود المفروضة على حرية التجار والمبادلات، القضاء على تلك الامتيازات المقررة لبعض الطوائف، أن تقوم الدعوة إلى نظام أساسه المساواة والحرية الكاملة، لحرية في المجال السياسي، الحرية في المجال الاقتصادي، بالتالي منع الدولة من التدخل في كل ما لا يتعلق بحماية البلاد في الخارج، وتحقيق الأمن وسلامة المعاملات في الداخل.

ولكن سرعان ما تبين أن الحرية الاقتصادية قد جعلت من الحرية السياسية مجرد وهم وخدعة، قد أصبحت الحرية سلاحاً في يد الُأقوياء اقتصادياً، استخدموه في مضاعفة قواهم، زيادة ثروتهم، حتى تكشفت المساواة التي يدعو إليها المذهب الفردي عن أكذوبة تقوم على المغالطة والخداع وتناقض الواقع، تنافي الحقيقة، فالأفراد ليسوا متساويين فعلاً، بل خلقتهم الطبيعة مختلفين من حيث الكفاءة والمواهب والملكات، المساواة القانونية التي تجعل القانون واحداً بالنسبة للجميع،

تمنع من تقرير امتيازات لبعض الأفراد، إنما تؤدي في الواقع إلى تأكيد عدم المساواة الفعلية بين الأفراد، تعد بمثابة إقرار من جانب الدولة لها، إبقائها عليها وحمايتها.

فما دام الأفراد غير متساويين من حيث القوى والمواهب الطبيعية، إخضاعهم لقاعدة قانونية واحدة، دون تمييز أو تفضيل، يؤدي إلى الإبقاء على عدم المساواة الفعلية الناتجة من الاختلاف بين الظروف والملكات الخاصة بالأفراد، بل ويفتح الطريق أمام الأقوياء لكي يزيدوا من همتهم، يضاعفوا من ثرواتهم، بذلك تتسع الهوة بين أفراد الأمة، وتتأكد عوامل الاختلاف بين طبقة الأقوياء الموهوبين، طبقة الضعفاء المحرومين كما أن الحرية الاقتصادية قد جعلت الحريات السياسية غير منتجة، أحالتها إلى كلمات جوفاء لا قيمة لها في الواقع، الحرية السياسية لا معنى لها في ظل نظام يقوم على الحرية الاقتصادية ويسمح بقيام الفوارق بين الطبقات، يؤكد عدم المساواة في الواقع، إذ ما قيمة حق الترشيح لرجل يسعى للبحث عن قوته اليومي، يعوزه المال اللازم للتعليم، إدراك حقوقه، كما يحول الفقر بينه وبين تحمل نفقات الترشيح والدعاية؟ لا شك في أن الفقر والجهل سيقفان دون إمكان انتخابه، وحتى مجرد تقدمه للترشيح.

ولذلك نجد الأفراد الذين يتحكمون في الحياة الاقتصادية هم أنفسهم الذين يسيطرون على الحياة السياسية ويخضعون الحكام لإرادتهم، مواردهم المالية الضخمة تيسر لهم سبل السيطرة على الصحافة الحصول على تأييد الناخبين، بل سيكون الكثيرون من الناخبين تحت إمرتهم مباشرة، يأتمرون بأمرهم، لا يملك هؤلاء الناخبون إلا الطاعة والخضوع وإلا فقدوا مصادر رزقهم، كما أن طبقة الأقوياء هذه تستطيع أن تمارس ضغطاً اقتصادياً على الحكام يضطرهم إلى التسليم بما يريدون.

وعلى ذلك فالحرية الاقتصادية التي يدعو إليها المذهب الفردي تميز ذوي المواهب والملكات، تقسو على فئة الضعفاء الذين قترت عليهم الطبيعة في القوى والقدرات، تزيدهم فقراً على فقر وبؤساً على بؤس.

غير أن الشعور المسيطر في الفكر الحديث يأبى هذه القسوة، يدعو إلى أن تأخذ الدولة على عاتقها تحقيق مستوى لائق من المعيشة للمواطنين، أن تقوم بتوزيع عادل للثروات، منعاً للتفاوت بين الدخول، تفادياً للاستغلال والسيطرة، وأن تنظم العمل بما يكفل العدالة الاجتماعية، يؤمن الطبقات الكادحة ضد مخاطر العمل والمرض والشيخوخة، من هنا نشأت المذاهب الاشتراكية والاجتماعية.

كان المذهب الفردي يحمل في طياته بذور فنائه وعوامل انهياره، هو إذ يقول بوجود حقوق طبيعية ثابتة للفرد بحكم كونه إنساناً يجعل هدف السلطة المحافظة على هذه الحقوق وحمايتها، يدعو في نفس الوقت إلى تقرير الحريات السياسية وإشراك الأفراد في السلطة، منعاً لهذه الأخيرة من الاعتداء على تلك الحقوق الطبيعية ولكن سرعان ما تبين صعوبة التوفيق بين الحريات السياسية والحريات المدنية، ي بين حق الأفراد في ممارسة السلطة، حقوقهم الطبيعية المرتبطة بأشخاصهم أو أموالهم «مثل حق الملكية، حق العمل» فالقول بأن الأفراد مصدر السلطة، أن السيادة للشعب، قد لا يتفق مع فكرة الحقوق الفردية المقدسة، لتي تستطيع السلطة التعرض لها أو المساس بها.

فالقول بسيادة الشعب يؤدي حتماً إلى مد سلطانه إلى حقوق الأفراد، كما أن القول بوجود حقوق فردية مقدسة لا يمكن للسلطة أن تمسها بنفي سيادة الشعب[1]، لذلك قد ظهر تصدع المذهب الفردي منذ مولده، يمكن القول أنه لم

[1] Michel Debre: Essai sur l'évolution modern des idées politiqe Revue du droit public, 1950,p286-287.

يطبق على إطلاقه في أي بلد من البلاد وفي أي عصر من العصور، هو مذهب نظري لم تأخذ به أي دولة في صورته الكاملة[1].

فأخذاً بمبدأ الحرية السياسة تقرر حق الاقتراع العام لجميع المواطنين، من ثم إن تمكن المحكومون من الاشتراك الفعلي في السلطة، إخضاع الجهاز الحكومي لإرادتهم، حتى ظهر اتجاه يرمي لا إلى إخضاع السلطة للحقوق والحريات المدنية، بل على العكس، إلى حسبان تلك الحقوق والحريات مجرد قدرات عارضة تتطور مع تطور الجماعة، يتحدد مضمونها وفقاً للنظام الاجتماعي الذي تستهدفه السلطة، بالتالي لم تعد هذه الحريات قيداً على سلطان الدولة، إنما على العكس، لأن الدولة هي التي تنظماها وتحدد مداها والمذهب الفردي، إذ ربط بين الحرية السياسية والحرية المدنية، قضى على نفسه بنفسه، اشتراك الأفراد في السلطة وتقرير حق الاقتراع العام قد أدى إلى قيام الأغلبية تنادي بتدخل الدول للقضاء على مساوئ المذهب الفردي وما أدى إليه من سوء توزيع الدخول والثروات، نشوء الأزمات بسبب فائض الإنتاج، البطالة، المظالم الاجتماعية البشعة التي تعرضت لها الطبقات الكادحة في الدولة، ولئن كان دعاة المذهب الفردي قد قالوا بإخضاع الحرية السياسية للحرية المدنية، نظروا إلى الأولى على أنها وسيلة لتحقيق الثانية، الواقع قد أثبت أنهم كانوا ينسجون في الخيال، في اللحظة التي تتمكن فيها الأغلبية الشعبية من السلطة السياسية، عمالاً لمبدأ الاقتراع العام، لن يكون بالإمكان تحديد هذه السلطة بأي هدف فردي، لن يقف في سبيل توسيع

[1] د. ثروت بدوي: النظم السياسة، ص323.

اختصاصاتها ما قد تقرره الدساتير من قداسة للحقوق الفردية، بل ستخضع هذه الحقوق لتنظيم دقيق، ما دامت هي إرادة الأغلبية[1].

ومن ثم فقد انضمت الرابطة التي كانت تجمع بين الحرية السياسية والحرية الاقتصادية، تجعل منها دعائم المذهب الفردي، أصبح من الممكن تصور قيام كل منهما مستقلة عن الأخرى، من النظم السياسية ما تعترف بالحريات السياسية دون الحريات الاقتصادية في الوقت نفسه الذي تكبت فيه الحريات السياسية.

غير أن غالبية الدول المتمدينة اليوم تأبى إطلاق الحريات الاقتصادية فتتدخل في النشاط الاقتصادي، لكن بدرجات تتفاوت من دولة إلى أخرى.

[1] راجع جورج بيردو: الديمقراطية، ص12.

تطبيقات المذهب الفردي

كانت إعلانات الحقوق أول تأكيد لمكاسب الحرية في مواجهة سلطة الدولة، قد اتخذ تأكيد الحقوق والحريات أشكالاً متعددة نذكرها فيما يلي:

المطلب الأول:

إعلانات الحقوق الإنجليزية

كانت إعلانات الحقوق في إنجلترا تمثل نتيجة الصراع بين الشعب وسلطة الملوك وانتهى هذا الصراع بتقرير حقوق الشعب وحرياته عن طريق سلطة ممثلة الشعب التي تتمثل في السلطة التشريعية على سلطة الملك، أصبحت السيادة للبرلمان لا للدستور فإعلانات الحقوق تستند إلى أسس وضعية واعتبارات محلية ولا تصدر عن فلسفة معينة[1].

ولما كانت السلطة التشريعية بذلك تعتبر السلطة العليا في البلاد، ليس هناك من القواعد ما يحدها أو يسمو عليها، كما أنه لا تعارض بين سلطة المشرع والحرية فالبرلمان الإنجليزي «تبعاً لهذا المركز» هو مصدر الشرعية، ونتيجة لذلك فلا حصانة لحريات في مواجهته وبالإضافة إلى ذلك فإن الدستور الإنجليزي غير

---

[1] دكتور أحمد كمال أبو المجد: الرقابة على دستورية القوانين في الولايات المتحدة والإقليم المصري، سنة 1960، ص44 هامش في نقله في هذا المعنى عن:

Sir Ivor Jennings: The Law and The Constitution,1953, p139.

مكتوب يدع للمشرع حرية واسعة إزاء القواعد الدستورية «ومنها الحريات والحقوق» فهو يملك إزاءها ما يملكه بالنسبة للقواعد القانونية العادية.

وتأسيساً على ذلك فليس هناك في إنجلترا رقابة قضائية على دستورية القوانين حيث أن المشرع الدستوري والمشرع العادي في نفس الوقت هو البرلمان إلا أن ذلك، لا يترتب عليه إهدار حق من الحقوق أو حرية من الحريات المنوه عنها في إعلانات الحقوق إذ أن العهد الأعظم سنة 1215 ووثيقة الحقوق سنة 1688 كلاً منهما تعتبر وثيقة سامية بما تعبر عنها من مبادئ عليا تضفي عليها ظروف إهدارها قداسة تجعل المشرع يتردد في المساس بها.

كما أن في قوة الرأي العام ما يحمي الحريات من اعتداء البرلمان عليها إذ أن من حق الشعب سحب ثقته من البرلمان إذا ما عبر عنه عما يخالف إرادته، كما أن قواعد العرف الدستوري في إنجلترا تلزم البرلمان بالحصول على تفويض من هيئة الناخبين في التشريعات التي تتضمن تغيراً جوهرياً في التقاليد الدستورية أو الاتجاهات الاقتصادية والاجتماعية السائدة[1].

[1] د. أحمد كمال أبو المجد: الرقابة على دستورية القوانين في الولايات المتحدة والإقليم المصري، ص44 هامش فيما نقله في هذا المعنى عن:

Sir Ivor Jennings: The Law and The Constitution,1953, p139.

المطلب الثاني:

إعلان الاستقلال الأمريكي ووثيقة الحقوق[1]

كان إعلان الاستقلال الصادر في الرابع من يوليو سنة 1776 وما تضمنه من تأكيد الثوار أنهم يسلمون بالحقائق الثابتة التي تقضي بأن جميع الناس قد خلقوا أحرارا ومتساوين وأن الخالق قد وهبهم حقوقاً لا تبديل فيها ولا تحويل كحق الحياة والحرية والتماس السعادة والبحث عن الهناء.

وأن الحكومات لم تنشأ إلا لكي تضمن هذه الحقوق، إذا قام نظام سياسي لا يحترم هذه الحقوق أو ينحرف عن الغاية من ضمانها كان حقاً للناس هدم هذا النظام أو تغييره[2].

---

[1] للتفصيل يمكن الرجوع إلى المراجع الآتية:

- Victor Perlo: American imperialism, New york,1951.
- William O. Douglas: The Right of the people, New York , 1958.
- A. Ogg & Perley O. Ray: Le Gouvernement Des États-Unis D'Amérique, 1958.
- Georges Burdeau: Traité de science politique, 1971.
- Georges Burdeau: Droit constitutionnel et institutions politiques 1972.

[2] انظر د. أحمد كمال أبو المجد: دراسات في النظم الدستورية المقارنة، لدبلوم القانون العام بجامعة القاهرة، سنة 1966، ص 65.

وكان ذلك وليد ارتباطهم الأصيل بالديمقراطية التي قامت في إنجلترا لتقرير وثيقة الحقوق سنة 1688، كما كان استلهاماً بأفكار مفكري القرنين السابع عشر والثامن عشر من مبشري فلسفة المذهب الفردي مثل "مونتسيكيو وجروسيوس"، ولما كان الدستور الاتحادي الصادر سنة 1787 عقب إعلان الاستقلال لم يتضمن وثيقة للحقوق، بل احتوى على عدد من النصوص المتعلقة بحقوق فقد عدل الدستور الاتحادي عام 1791، وصدر إعلان يتضمن وثيقة للحقوق ألحقت به وهذه الوثيقة هي التعديلات العشر الأولى للدستور.

وهناك تمييز واضح في الولايات المتحدة بين القواعد الدستورية التي يتضمنها القانون الأساسي، القواعد التشريعية الصادرة من الهيئة التشريعية.

وقد نبعت فكرة القانون الأساسي، اعتبار الدستور المكتوب تعبيراً عن مبادئ هذا القانون من فكرتين متلازمتين:

فكرة **القانون الطبيعي** المعبر عن العدالة التي يجب أن تلتزمها القواعد الوضعية وتحقيق مضمونها بحيث لا يجب لا تكون مشروعة إلا باستهدافها، **وفكرة العقد أو الاتفاق** الذي كان أساساً لكل تنظيم سياسي تم في الولايات المتحدة الأمريكية[1].

[1] د. أحمد كمال أبو المجد: الرقابة على دستورية القوانين في الولايات المتحدة الأمريكية والإقليم المصري، ص45.

ومن هاتين الفكرتين مجتمعتين، تكّون أساس الدستور المكتوب والذي لا شك فيه، أن التشريعات الوضعية يجب أن تكون في إطار إعلان الاستقلال ووثيقة الحقوق وما ورد بها من حقوق وحريات للأفراد.

ومما يساعد على تأكيد هذا الالتزام في الولايات المتحدة تقرير استقلال للقضاء يحقق رقابة على دستورية القوانين.

المطلب الثالث:

إعلانات الحقوق الفرنسية

نتحدث عن إعلانات الحقوق في فرنسا باعتبارها تطبيقاً دستورياً للمذهب الفردي.

فقد أصدر المشروع الدستوري الفرنسي إعلاناً مستقلاً للحقوق سنة 1789 منفصلاً عن الدستور وسابقاً على صدوره كما أصدر إعلان الحقوق الصادر في السنة الثالثة للثورة بإعلان سنة 1848.

أما دستور سنة 1946 ودستور سنة 1958 فقد تصدرتهما مقدمة أشارت إلى إعلان حقوق سنة 1789 وأضافت إليه حقوقاً جديدة وذلك على خلاف دساتير بعض الدول التي تضمنت في صلبها نصوصاً دستورية وقد ثار الخلاف في القيمة القانونية لإعلانات الحقوق وفي مقدمات الدساتير فاتجه رأي إلى أن الإعلان الصادر عن الجمعية التأسيسية يعتبر في مرتبة أسمى من النصوص الدستورية

نفسها كما أنه يعتبر قيداً على الجمعية التأسيسية التي وضعت الدستور، ومن هذا الرأي "العميد ديجي".

وينكر آخرون أي قيمة إلزامية للإعلان أو المقدمة الدستور، حتى أنها لا ترقى إلى مرتبة القوانين العادية، ومن هذا الرأي "كاريه دي مالبيرج وجوليان لافرير[1] وإسمان".

ويتجه رأي ثالث إلى الاعتراف بما ورد في الإعلان أو المقدمة بقدر من الإلزام والقيمة الوضعية، مع اختلاف في طبيعة هذه القيمة فيقول البعض بأنها قيمة دستورية أي أنها تقيد البرلمان والإدارة معاً ومن هذا الرأي "مورناج[2] Morange"، وقول آخرون أنها قيمة وضعية تقيد الإرادة ولا تلزم البرلمان ومن هذا الرأي "جاستون جيز"[3].

أما مجلس الدولة الفرنسي فقد انتهى إلى أن كلاً من الإعلان والمقدمة يحتوي على مبادئ قانونية عامة يجب أن تستلهمها كل من السلطة التشريعية والتنفيذية دون إخلال بحق هذه السلطات في تقييد ما ورد فيها من حقوق[4].

---

[1] جوليان لافرير: مطوله في القانون الدستوري، ص344-345.

[2] Georges Morange: Contribution à une théorie générale des libertés publiques, p56-60.

[3] جاستون جيز: مقال عن القيمة القانونية لإعلانات الحقوق، في مجلة القانون العام، سنة 1913، ص 688.

[4] Colliord: Les libertés publiques, P98-105.

أما النصوص الواردة في صلب الدستور - كدستور أبريل سنة 1946 الذي لم يوافق عليه الشعب فإن لها قيمة إلزامية فهي بصيغتها الدستورية تسمو على القوانين العادية[1].

العواصف التي هبت على المذهب الفكري

لم ينشأ هذا المذهب من طبائع الأشياء والنسب المركوزة فيها، إنما ظهر كرد فعل للظروف الهوجاء التي هبت على أوروبا، خاصة من سلطة الكنيسة وبراثن الإقطاع التي نشبت أظافرها وأنيابها في جسد الشعب، هكذا كان غلاء التمسك بالحرية كرد فعل عنيف. كما كابدته أوروبا جراء ذلك وأتت الأيام المقبلة لتؤكد أن عناد المذهب الفردي ليس في محله وأن هنالك عوامل وأسباب عميقة تقضي أن تتجاوب الحرية وتستجيب للعوامل العديدة التي تحف بالمجتمع هكذا كان علينا أن نطرح المواضيع الآتية:

- المساواة القانونية والمساواة الفعلية.
- تطور مفهوم الحقوق في الدساتير وإعلانات الحقوق الفردية.
- افتقار الحريات إلى الحماية.
- صعود المذاهب الاشتراكية.
- الاشتراكيات الديمقراطية.

---

[1] د. عثمان خليل: الاتجاهات الدستورية الحديثة، مذكرات لطلبة الدكتوراه بكلية الحقوق، جامعة القاهرة، سنة 1956.

- نقد الفكر الاشتراكي.

البند الأول:

المساواة القانونية والمساواة الفعلية

هل يكفي أن تتقرر المساواة القانونية أمام المواطنين؟.

من البداهة بمكان أن المساواة القانونية لا تعني مساواة فعلية، أي المساواة القانونية تعني فقط تكافؤ الفرص والإمكانات القانونية، دون الإمكانات الفعلية أو المادية والجاه والمكانة المرموقة التي يتبوؤها الإنسان بفعل الإمكانات المادية ومن المعلوم أن الطبيعة تفرق بين الأفراد في القدرات والمواهب، ينتج عن ذلك أن يحدث تفاوت فعلي مساواة في الظروف الواقعية، هكذا لم يكن تقرير المساواة القانونية ليمنع الاستمرار وتأكيد عدم المساواة الفعلية، أصبح جلياً أن تكن المواهب التي وهبتها الطبيعة لبعض الأفراد لا تقل خطورة عن الامتيازات التي يقع بها الأثرياء والنبلاء، أنه لا بد من تدخل الدولة لإصلاح ما أفسده الدهر والطبيعة، من هنا برزت العدالة الاجتماعية ووجوب تقرير حقوق اجتماعية تخفف من وطأة الفوارق المادية.

والحقيقة أن تقرير حقوق اجتماعية للعمال لا يتنافى مع مبدأ المساواة أمام القانون ما دمنا نأخذ بالمدلول النسبي، ليس المدلول المطلق، العمومية النسبية للقانون، لا تتنافى مع امكان صدور قوانين لا تنطبق إلا على فئة مجدودة.

ومع ذلك فالأصل أن يكون القانون عاماً عمومية مطلقة، استحالة تطبيق هذه العمومية هو الذي يقودنا إلى الاكتفاء بالمدلول النسبي لمبدأ المساواة وطبعاً لا

تخرج عن العمومية المطلقة إلا في أضيق الحدود[1]، لانتشار مبدأ العدالة الاجتماعية أصبح الرأي العام اليوم يألف التشريعات الاجتماعية ويرى أنها متلائمة مع مبدأ المساواة أمام القانون[2].

لنخلص من ذلك للقول بأن التمسك بالمساواة القانونية من قبل المذهب الفردي ما كان ليقف أمام المساواة القانونية وعدم قدرتها للوقوف حيال الاختلالات الصارخة بين الأفراد.

سنة التطور في مفهوم الحقوق
وظهور ذلك في الدساتير وإعلانات الحقوق

تحمل الثورة الفرنسية على الحرب العالمية الأولى وصف المرحلة التحريرية، إذ أن صفوف الإنسان في هذه الفترة، كان هدفها حرية الفرد بينما ينطبق على هذه المرحلة وصف الاجتماعية، إذ ظهر فيها الاتجاه الاجتماعي بالنسبة للحقوق.

ففي الفترة الأولى ظهرت الحقوق الفرنسية الآتية:

- الإعلان الفرنسي لحقوق الإنسان والمراحل الصادر 1789 م
- إعلان "جبير وندين" الذي فتح باب المشروع دستور جبير وندين الذي صيغ سنة 1792 م.

- إعلان مونتانيا الذي سبق دستور 24 يونيو سنة 1973 م.

---

[1] د. ثروت بدوي: النظم السياسية، ص395.

[2] المرجع السابق، ص396.

- الإعلان الذي سبق دستوره فريكتوار للسنة الثالثة أي تيار 22 أغسطس سنة 1795 م.

وإذا كان إعلان سنة 1789 م يركز على الحرية فإعلان مونتيان يركز على المساواة «القانونية لا الفعلية» , كما أن إعلان جبير وندين وإعلان مونتيان، يبدو فيها بعض التطور بالنسبة لإعلان 1789 م إذ أنهما يعلنان حق الجميع في العلم وفي المساعدات العامة.

ولقد أبقت دساتير الفترة السابقة على سنة 1848 م على تزويد الحريات الأساسية المعلنة سنة 1789 م.

بعد ذلك حدث تطور في التكوين الاقتصادي والاجتماعي نتيجة ظهور التصنيع في فرنسا، وقوع الأزمة وظهور مدرسة اشتراكية تنادي بحق العمل، من روادها فورنييه ولويس بلان وكونسيدران، قد برزت آثار هذا التجديد في مقدمة دستور 1848 م، قد نصت على وجوب مشاركة المواطنين في الأموال العامة والتعاون الأخوي واعتبرت الأسرة الأساس الأول للجمهورية، كما اعتبرت أسسها الأخرى: العمل - الملكية - النظام العام.

وورد في المقدمة التزام الجمهورية بحماية المواطن وتعليمه ومساعدته ونص الفصل الثاني على أن المجتمع يشجع تقدم العمل، ذلك بتقرير التعليم الأولي المجاني والدراسة المهنية والمساواة في العلاقات بين صاحب العمل والعامل ونظم

الادخار والتسليف، كما جاء في الفصل الثاني أيضاً النص على الحريات التقليدية، كحق الأمن وحرية الأديان والمساواة في الوظائف العامة وحق الملكية[1].

وهكذا كانت مبادئ سنة 1789 م لا تزال سائدة في الدساتير الفرنسية، قد سارت على خطاها كثير من دول أوروبا الغربية: بلجيكا – النمسا – اسبانيا – الصرب – البرتغال.

الفترة الثانية (الاجتماعية): وتقسم إلى ما يلي:

أ – **ما بين الحربين العالميتين**: وتبدأ من سنة 1914 م وتنتهي سنة 1945 م حيث ظهر العالم إعلانات ودساتير جديدة اتفقت في مهاجمتها للحرية التقليدية، إن كانت قد اختلقت في حدة هجومها عليها، من الإعلانات والدساتير التي اشتدت في هجومها[2].

– الإعلان السوفييتي (لحقوق الشعب العامل والمستغل).

– أول دستور للجمهورية الروسية الاتحادية والاشتراكية الصادر سنة 1917.

– الدستور السوفييتي الصادر سنة 1926 (دستور ستالين) الذي خصص الفصل العاشر للحقوق والواجبات الأساسية للمواطنين.

---

[1] د. المحامي عبد الحكيم حسين العلي: الحريات العامة في الفكر والنظام السياسي في الإسلام- دراسة مقارنة، ص22.

[2] المرجع السابق، ص23

ومن الدساتير التي خففت من لهجتها دساتير الدول غير الاشتراكية منها:

فنلندا – ألمانيا – إثيوبيا – التشيك – بولونيا – يوغسلافيا – رومانيا – اليونان – ليتوانيا – إسبانيا.

وإذا تركنا جانباً الدستور السوفييتي، وجدنا الإعلانات والدساتير الجديدة لدول أوروبا تتميز بمظاهر تعتبر استلهاماً للفكر الاشتراكي بصورة محققة، هي تتطلب أهدافاً معينة لممارسة الحريات التقليدية خاصة ما يتعلق بحق العمل وحق الأمن الاجتماعي وحماية حق تكوين النقابات، وبعض حقوق الأسرة.

وتؤكد هذه الإعلانات مبدأ تدخل الدولة المتعارض مع المبدأ التحرر من الذي يفرض على الدول التدخل في الحياة الاقتصادية[1].

ب – **بعد الحرب العالمية الثانية**: ونلمح التطور في الحقوق من خلال الوثائق الآتية:

1 – دساتير الديمقراطية الشعبية التي تعتبر انعكاساً عن قرب أو بعد لدستور ستالين مثل: دستور جمهورية ألمانيا الديمقراطية 1938 – دستور جمهورية الصين 1954 م.

– يوغسلافيا الاشتراكية الفيدرالية 1963 م.

[1] اوليفيه ديبرو: محاضرات لطلبة الدكتوراة بجامعة القاهرة، 1966، ص32.

2 - الدساتير الجديدة لدول المعسكر الغربي: الفرنسي 1946 م - الياباني 1946 - الإيطالي 1947 - السويسري 1947 - ألمانيا الاتحادية 1949 - الفرنسي 1958.

3 - دساتير الدول الافريقية المتكلمة بالفرنسية: مالي 1959 - غينيا 1958 - الكاميرون 1960 م - الصومال 1960 م - ساحل العاج 1960 - النيجر 1960- السنغال 1960.

4 - دساتير الدول الافريقية التي اتجهت نحو الاشتراكية: مصر 1956 - الدستور المصري المؤقت 1964 - دستور جمهورية مصر العربية 1971.

5 - بعض الوثائق الدولية: الإعلان العالمي لحقوق الإنسان 1948 -المعاهدة الأوروبية لحقوق الإنسان 1950.

وإذا ما تلمسنا هذه الإعلانات والدساتير لمحنا التطور الآتي:

بعد أن كانت هذه الحقوق مطلقة في إعلان 1789 أخذت تتجه نحو النسبية والتبعية، إذ بعد أن كانت الحقوق والحريات تستعصي على التقييد ساد الاتجاه إلى مذهب الوضعيين الذين ينكرون أن الإنسان تبع من طبيعته حقوق حقيقية، هكذا أصبح من حق الدولة تقييد هذه الحقوق، على أن هذا الوجه من التطور كان جزئياً، اعتبر تقييد استثناء من الأصل العام، لا يباح التقييد إلا لقاعدة القانون، لما كان هذا التقييد استثناء جرت عليه قواعد الاستثناء فلا يقاس عليه ولا يتوسع

به، كأنه يدور مع علته، يقدر دائماً بقدر، إلا خرج عن مسوغاته والضرورات الدافعة إليه.

ويتمثل هذا التطور في الإعلان العالمي لحقوق الإنسان الصادر 1948، إذ أنه في مقدمته يرتبط مباشرة بمفهوم العالمية، بذلك يكون مفهوماً مطلقاً وتقليدياً وهو يتحدث عن حقوق الشخص الاجتماعي، أي عن حقوق الإنسان في إطار الحياة الاجتماعية بدلاً من النظر إليه كإنسان مجرد، بذلك فهو يجمع بين المطلق في المفهوم التقليدي، بين التبعية التي تميز بعض المفاهيم الحديثة[1] وتطور المفهوم المطلق لحقوق الإنسان تجده واضحاً في حق الملكية، بينما تجده في إعلان سنة 1789، أي أن يفرض على الملكية أية قيود لأي هدف اجتماعي نجد الدساتير الصادرة في القرن العشرين تسجل مفهوماً للملكية لا يتناسب أبداً مع الحق بل يعتبرها وظيفة اجتماعية حقيقية.

ويظهر ذلك في الدستور الألماني 1919 وفي الدستور الإيطالي 1947 الصادر سنة 1947، دستور ألمانيا الاتحادية 1947، دستور جمهورية مصر العربية ستة 1971.

[1] د. المحامي عبد الحكيم حسين العلي: الحريات العامة في الفكر والنظام السياسي في الإسلام- دراسة مقارنة، ص47.

فإذا ما قارنا بين هذه النصوص، بين مقدمتي دستور ودستور 1958 الفرنسيتين التين تتمسكان بمبادئ سنة 789م، بين إعلان حقوق الإنسان سنة 1948، نلمس الربط بين المفهوم التقليدي والمفهوم الاجتماعي.

تطور حقوق الإنسان من حقوق فردية إلى حقوق اجتماعية

هي الحقوق التي لا يمكن تحقيقها إلا جماعياً، بينما كان إعلان سنة 1948 يتميز بالمفهوم الفردي لحقوق الإنسان إذ لم يكن يتضمن حقوقاً للجماعة، إذا بمقدمة دستور سنة 1948 تعترف بالحقوق التي تتوسط بين الإنسان والمجتمع الكلي، تجعل الأسرة أساس الجمهورية الثانية وتعترف بحماية الدولة لها، كما تعطي معظم إعلانات دساتير القرن العشرين هذا الحق للأسرة، من ذلك الإعلان العالمي لحقوق الإنسان والمواطن والدستور الإيطالي الذي تحدث عن الأقليات اللغوية والدستور الفرنسي سنة 1946 الذي قرر حق الأفراد في إنشاء الجماعات الإقليمية والاعتراف لها بحقوق خاصة.

وكذلك الدستور المصري الصادر سنة 1956، دستور جمهورية مصر العربية الصادر سنة 1971[1].

[1] د. المحامي عبد الحكيم حسين العلي: الحريات العامة في الفكر والنظام السياسي في الإسلام- دراسة مقارنة، ص26.

ومع هذا التطور لحقوق الإنسان من الفردية إلى الجماعية، إلا أن الاعتراف بهذه المجموعات لا يقرر لها هدفاً خاصاً، لكنه وسائل لخدمة الإنسان الذي يبقى هدف الاجتماع[1].

وقد حدث تطور نحو الجماعية في طرف ممارسة الحقوق الأساسية، بعد أن كانت ممارسة الحقوق الجماعية ضيقة في البداية في إعلان سنة 1789، نجده يتسع تدريجياً في قوانين ودساتير وإعلانات القرن العشرين، يبدو ذلك واضحاً بالنسبة لحرية القيادة، هي الحرية التي تستلزم ممارسة جماعية، كذلك حق تكوين النقابات وحق الاضراب وحق إنشاء الأحزاب السياسية[2].

التحول من الحقوق السلبية إلى الحقوق الإيجابية: كانت الحقوق في إعلان 1789 لا تخول الفرد حقاً يطالب به المجتمع ليقدم له بعض الالتزامات، بل إنها تلزم الدولة فقط بحدود لا تتعداها في مواجهة الأفراد ضماناً للاستقلال الفردي لذلك كانت تسمي هذه الحقوق: الحقوق السلبية والحقوق العائمة، حسب قسمة بوردو، ثم تطور مفهوم هذه الحقوق في دستور سنة 1791 الذي وضع على الدولة مسؤوليات إيجابية متواضعة خاصة بالإعلانات والتعليم، ثم خطا هذا التطور خطوة أخرى حيث نصت مقدمة دستور 1849 على تدخل الدولة ووضعت على عاتقها عدداً من الواجبات، بعد الحرب العالمية الأولى سجلت الدساتير اعترافها

---

[1] اوليفيه ديبرو: الحريات العامة، مذكرات لطلبة الدكتوراه، جامعة القاهرة، 1966، ص58.

[2] د. المحامي عبد الحكيم حسين العلي: الحريات العامة في الفكر والنظام السياسي في الإسلام- دراسة مقارنة، ص29.

للأفراد، فضلاً عن حقوقهم السلبية بحقوق إيجابية حقيقية كالحقوق الاقتصادية والاجتماعية التي تفرض على الدولة التزامات إيجابية تكفل لهم هذه الحقوق، من هذا التطور ما حدث في فرنسا من تحولات في القانون العام، تحولت في الدساتير عبارات لا القدرة على العمل إلى «حقوق الاقتصاد والحقوق العائمة» إلى الحقوق الدائنة، حقوق «لـ... إلى حقوق في...[1]».

وبعد الحرب العالمية الثانية وضحت حقوق الاقتصاد في الدساتير الجديدة، تأكد الرأي القائل بأن للمواطن الحق في الاقتصاد من السلطة فيما يتعلق بجميع العناصر الأساسية التي يستلزمها تطوره: كالرعاية الصحية والكفالة الاجتماعية والرفاهية والتعليم والتثقيف، كان من شأن هذا التطور أن يتولى المجتمع تنظيم نظمه الاقتصادي[1].

البند الثاني:

افتقار الحريات إلى الحماية

كان الهدف من فلسفة المذهب الفردي ان تمتنع الحقوق والحريات على تقييد الدولة بعد ما سبق أن عاناه الأفراد من استبداد الملوك، طغيانهم، لما كان الملوك آنئذ هم الذين يمثلون الدولة فقد اقتصر اهتمام دعاة المذهب على تقوية الإدارة الشعبية من مواجهة غدارة الدولة، ما يقرره الشعب يكون ملزماً للأفراد، لوكان ذلك مساس بالحقوق والحريات.

---

[1] جورج بيردو: مطوله في العلوم السياسية، 1956، ج6، ص463.

ولما كانت السلطة التشريعية هي التي تنوب عن الشعب في التعبير عن إرادته، ذلك كانت القوانين التي يصدرها البرلمان ملزمة للأفراد حتى ولو تعرضت للحريات، إذ أنه حق يمكن إلزام الأفراد بسلوك معين يجب أن تكون القاعدة قد ارتضاها جمهور الامة، أن تكون قد صدت بالمطابقة مع إدارة مجموع الأفراد أصحاب السيادة الحقيقيين في المجتمع، ذلك ما يتوفر في القاعدة القانونية التي يصدها الممثل الحقيقي للشعب، بذلك تكون السيادة، قد انتقلت من الأمة إلى البرلمان تباشرها فيه جماعة الأغلبية دون قيد على سلطاتها، من غير أن تخضع لأحكام قانون أعلى يلزمها أو يجد من سلوكها[2].

فالدساتير حيث جعلت للهيئة التشريعية اختصاصها التشريعي إنما كان ذلك باعتبارها ممثلة للإدارة العامة، فهذا المنطق يؤدي بالحريات العامة، إذ ينوط بالدولة أن تتحكم في الحقوق والحريات عن طريق القانون إذ في يدها سلطة تحديدها والسيطرة عليها باسم القانون.

وقد أدى ضعف هذه الحماية الحريات العامة التي احجب عن أسس أخرى جديدة لحمايته غير منطق المذهب الفردي، ففي إنجلترا تقيم الحريات العامة حداً أعلى لسلطات الدولة، إذ أنها مبادئ عليا ترسبت في ضمير الشعب ويسندها الرأي العام القوي الذي لا يملك البرلمان الاعتداء عليه، بذلك تكون الدولة خاضعة لحقوق الأفراد والضمان هو قوة الرأي العام وحرياتهم، أما في فرنسا فيمتلك القضاء

---

[1] جورج بيردو: مطوله في العلوم السياسية، ص30.

[2] د. طعيمة الجرف: الحريات العامة، سلسلة في الاقتصاد والسياسة، ص71.

وجدان كبير في فقه الرقابة القضائية على دستورية القوانين وللبرلمان كل الحرية فيما يشرعه بشأن الأفراد[1].

أسس الاشتراكية والعوامل التي أدت إلى صعودها

يمكن وضع تعريف مبسط بالاشتراكية بأنها تملك جماعة ممثلة بالدولة لمصادرة الفرق الطبيعية ووسائل الإنتاج الرئيسية للاقتصاد القومي، طبقاً لخطة شاملة تحقق ناتجاً متزايداً يوزع على الأفراد بقدر مساهمتهم في الإنتاج.

والمذاهب الاشتراكية وإن كانت تجمعها خصائص واحدة، لا أنها تختلف بين الاشتراكية المعتدلة ولاشتراكية العلمية (الشيوعية)، بينما يرى الاشتراكيون المعتدلون الوصول إلى غايتهم بالطرق الدستورية الديمقراطية يسعى الشيوعيون على تحقيق هذه الغاية بالثورة والعنف والقضاء على خصومهم.

ولما كان كلامنا على الاشتراكيين، بالقدر اللازم للعبور إلى ضفة (المذهب الاجتماعي، لذلك ستقتصر دراستنا على الاشتراكية دون الشيوعية).

ولعل أول هذه الأسباب الأرض الرخوة التي كانت تؤسس المذهب الفردي والحرية المطلقة التي كان يدعو إليها ضارباً عرض الحائط بحقوق الكادحين والعددين والنتائج السوداء والمآلات الوخيمة التي آلت إليه نتيجة تطبيق المذهب الفردي.

---

[1] كاريه دو مالبرج: القانون هو التعبير عن الإرادة العامة،1993، ص 60.

بيد أن هنالك نقطة أساسية تقتضي الإشارة وهي أن الاشتراكية لا تكون مذهباً واحداً، بل إن الماركسية مطالبها تغييرات متباينة.

ومع ذلك فدعاة الاشتراكية ينادون لمد نشاط الدولة إلى تنظيم الإنتاج والعمل والمبادلات، جعلها مالكة لكافة أدوات الإنتاج من أرض زراعية ومصانع وآلات، جعلها مملوكة للشعب، أي تلغي الملكية الفردية لوسائل الإنتاج وبالمقابل تتولى أمور التعليم والتربية وتعنى بالصحة العامة وتوفر وسائل العلاج والتأمين الاجتماعي وتستهدف مصلحة المجموع، بالتالي فالمذهب الاشتراكي يجعل من حقوق الفرد قدرات إيجابية، تفرض على الدولة التزامات معينة من أجل تحقيق العدالة الاقتصادية والاجتماعية.

فالفرد ليست له حقوق طبيعية ثابتة، ليس له وجود مستقل عن المجتمع، بل هو خلية في كيان الجماعية، حقوقه ليست إلا امتيازات مؤقتة أو قدرات عارضة تقررها الجماعة، وتسميها كما تشاء، الجماعة هي غاية الحياة السياسية وحقوقها تجب حقوق الأفراد وتسمو عليها، من ثم فحقوق الأفراد ليست ثابتة لا تمس بل تتطور مع تطور الجماعية، تخضع لتنظيمها وتتحدد بأهدافها.

وهذا الأمر يفرض على الدولة التزامات واسعة تضطرها إلى حد سلطانها إلى مجالات كانت محظورة عليها.

وأمام ذلك لم يكن هنالك مناص من تقوية الجهاز الحكومي ودعم وسائله لمواجهة الأعباء الضخمة الملقاة عليه، هكذا فبعد أن كانت الحركات السياسية توجه ضد السلطة في الماضي وتضع القواعد الدستورية التي تقيدها، تضيق من

اختصاصاتها، يقوم الفكر الاشتراكي عموماً على تدعيم وتهيئة الوسائل التي تحت يدها لممارسة نشاطها في مجالات لا حصر لها[1].

فالشعب يتطلب اليوم الكثير من الحكومة، يلقي على عاتقها مهمة تحقيق الديمقراطية الاقتصادية، مع الاستغلال والسيطرة ورفع البؤس والقضاء على الأمراض ونشر التعليم، هذا يتطلب جهازاً تنفيذياً قوياً تتركز في يده سلطات واسعة، من ثم تتوضع السلطة التشريعية والتنفيذية في يد واحدة ومن ثم إذا وجد البرلمان فإن وجوده بمجرد الشكل.

البند الثالث:

الاشتراكيات الديمقراطية

سادت هذه المذاهب في وسط أوروبا وفي غربها وفي إنجلترا، يسميها بعضهم الاشتراكية الإصلاحية أو الديمقراطية ومن هذه المذاهب اشتراكية الدولة، هي تدعو إلى تدخل الدولة القائمة في الحياة الاقتصادية، الإصلاحات الاجتماعية يجب أن تتم عن طريق السلطة العامة، ذلك بأن تملك الدولة جزءاً كبيراً من أموال الإنتاج، وتولي أوراقه مع رعايتها لمهام الأفراد الذين يملكون الجزء الآخر[2].

---

[1] جورج بيردو: مطوله في العلوم السياسية،ج4، ص191.

[2] د. أحمد جامع: المذاهب الاشتراكية، 1969، ص125.

ويرى هؤلاء أن على المجددين الاشتراكيين أن يصلوا إلى قوة الدولة في الثورات الشعبية، يستعيد لويس بلان صراع الطبقات لعدم ثقته في الثورات الشعبية[1].

ولقد أوضح "لاسال" الوسائل اللازمة لتحقيق الاشتراكية:

حق الاقتراع العام: انتشار حجة المنتخبين التي تؤديها وتستردها الدولة، يكون تدخل الدولة عن طريق الفعل الاقتصادي الوطني من سيطرة الفرد إلى سيطرة الجماعة، ذلك بالنسبة للإنتاج والتوزيع، أما الاشتراكية الجماعية فتهدف إلى تحقيق نظام لتوزيع الثروة والإنتاج في المجتمع أكثر مطابقة لأسس العدل والمساواة، ذلك عن طريق السلطة المركزية الديمقراطية القائمة، فالداعون إليها لا يرون هدم النظام الدستوري وينفرون من الثورة، لذلك فهم يفضلون التطور بالمجتمع نحو قيم جديدة تقوم على أساس الصالح العام[2]، وهكذا فهم يفضلون التدرج في الإصلاح[3]، ومن تطبيقات الاشتراكية الجماعية ما يعرف باسم الغابية التي قامت عام 1884م في إنجلترا، وسيلتها تحقيق الاشتراكية عن طريق وسائل النشر وفي سبيل الوصول إلى المال، يجب التوسع في فرض الضرائب، كما يرون

---

[1] بول لويس: الفكر الاشتراكي، من مائة وخمسين عاماً، ترجمة عبد الحميد الدواخلي، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1972، ص125.

[2] د. راشد البداوي: المذاهب الاشتراكية المعاصرة،1970 ص254.

[3] د. أحمد جامع: الفكر الاشتراكي، من مائة وخمسين عاماً، ص316.

تحويل ملكية المنافع العامة والمشروعات الاحتكارية أكثر إلى ملكية جماعية مركزية ومحلية وفي المرحلة الأخيرة يجب تأميم الأراضي الزراعية ورؤوس المال[1].

أما الصناعات فيكون تأميمها متمشياً مع التطور إذ يتم على مراحل متتابعة، حيث يشمل التأميم تلك الصناعات التي يثبت أنها تستطيع السير بنجاح تحت إشراف السلطة المركزية، لا يهملون الناحية النفسية، ولا يريدون إغضاب طبقة الملاك أي يعوضونهم عن مصادرة أملاكهم عن طريق ممثلو الأمة النيابيين الذين أصبحت أغلبيتهم من الاشتراكيين[2].

البند الرابع:

نقد الاشتراكية

ظفرت الاشتراكية ظفراً كبيراً بتحررها من صيغها الخيالية واستجابتها لبعض الدعائم المنظمة والتحليل العلمي وجهدت لتقديم نفسها في صورة فكرية كاملة، مع ذلك فما كان للاشتراكية وخاصة الماركسية أن تخلو من التجريح الآتي:

1 - أقيمت الماركسية على أساس نظرية القيمة وهذه القيمة يعتورها الشيء غير القليل من التداعي وبيان ذلك أن قيمة السلطة تتجاهل العناصر الأخرى،

---

[1] د. المحامي عبد الحكيم حسين العلي: الحريات العامة في الفكر والنظام السياسي في الإسلام- دراسة مقارنة، ص63.

[2] المرجع السابق، ص68.

تدخل في القيمة للأرض ورأس المال والتنظيم والمواد الأولية إضافة إلى العرض والطلب[1].

ويذهب فعل هذه النظرية في المشروعات الكبرى إذ المفروض أن يكون الربح في المشروعات الصغيرة لأنها عمال أكثر ولكن العكس هو الواقع.

2 - يقول ماركس إن الأجور تنخفض مع الزمن ورب العمل يقوم بسرقة نصيبه من حقوق العمال، لكن الواقع يخالف ذلك، تتراكم رؤوس يؤدي - بعكس توقعات ماركس - إلى ارتفاع الأجور لا انخفاضها.

3 - لم يخضع ماركس المجتمع لاشتراكي إلى قاعدة التطور الديالكتيكي، إذا كان هذا قانوناً عاماً، لماذا لا يخضع إليه النظام الاشتراكي ورغم هذه الانتقادات، لا جدال بأن الماركسية تركت أثراً بيناً فذاً في تاريخ الإنسانية، قد هزت دعائم النظرية التقليدية وأجبرتها على صياغة نفسها صياغة جديدة، العدول عن الكثير من أحكامها، حتى لم يعد بين رجال الفكر ولاقتصاد والسياسة اليوم من يؤمن بالحرية لاقتصادية على إطلاقه، بل أصبح التدخل وارداً من أجل القضاء على مستوى الرأسمالية وتحقيق العدالة الاجتماعية.

وفي النتيجة فالمطرقة الحديدية الشديدة للماركسية، أجبرت الرأسمالية أن تصحح من سلوكها وتمنح العمال العديد من الحقوق.

---

[1] د. ثروت بدوي: النظم السياسية، ص343.

الفرع الثاني

التحول إلى المذاهب الاجتماعية

كان للعوامل السابقة تأثيرها على حركة المجتمع وهكذا اتجه الفكر القانوني للبحث عن فلسفة تحل محل فلسفة المذهب الفردي، في مطلع القرن العشرين، بعد أن ظهر بوضوح عجز مبدأ الحرية عن إيجاد الحلول لمشاكل الطبقة العاملة اتجهت انظار الطبقة المذكورة إلى الأفكار الاشتراكية وإلى المذاهب الاجتماعية وظهرت بذلك نظم سياسية جديدة تطبيقاً لهذه الآراء، وكان هدف هذه النظم الوليدة تقديم الجماعة على الفرد على تباين وسعة العلاقة بينهما .

وكان لظهور هذه النظم أثرها في الدول التي استمرت في اعتناقها المذهب الفردي، إن تحول المدلول الفلسفي المطلق إلى اتجاه جديد هو حقوق الفرد الاجتماعية، ما يستتبعه ذلك من ضرورة تقييد الحريات الفردية بطريقة تكفي التوافق بين حريات الافراد جميعاً وعدم الاعتداء على الغير.

ولم يكن من المستطاع التحول فجأة إلى هذه التعاليم بطريقة تؤدي إلى حدوث انقلاب تام للنظام القائم فيها، بل كان من الضروري الأخذ بمبدأ التطور، ذلك

أخذاً بما يمكن ان يساير الاتجاهات الجديدة مع الإبقاء على نظرية الحقوق الفردية.

وتطبيقاً لذلك اخذت الدول الغربية بفكرة تقييد الحقوق والحريات عن طريق التشريع حتى أصبحت هذه الحريات في حدود ما يقرره الشارع للأفراد، بالقدر الذي يحقق الصالح العام.

وأبعد من ذلك اضطرت هذه النظم تحت ضغط المبادئ الاشتراكية إلى الاتجاه نحو مبدأ التدخل بدلاً من الالتزام بسياسة الدولة الحارسة وهكذا الدولة للأفراد حقوقاً في الأمور الأساسية كالتعليم والرعاية الصحية والكفالة الاجتماعية، كما تدخلت الدولة في النشاط الخاص كتحريم إجراء بعض العقود واستلزام الحصول على تراخيص من جهة الإدارة المزاولة بعض المهن وإخضاع النشاط الفردي لرقابة الإدارة، قد بلغ تدخل الدولة إلى غايتها بإدارة المشروعات الخاصة ونزع ملكيتها للدولة.

وهكذا تحولت الديموقراطية السياسية إلى ديموقراطية اجتماعية واقتصادية، أصبح على الدولة التزام إيجابي بتوفير الحقوق والحريات للأفراد.

بيد أن ذلك لا يعني أن هذه الدول قد هجرت النزعة الفردية، بل لا زالت تعتمد في تنظيمها الدستوري على قاعدة الديموقراطية السياسية بما تحمل من نزعة فردية...

هذا وإن تدخل الدولة في الحرية الفردية، إنما كان لتحقيق رفاهيته، ذلك برضع الرخاء الذي يسود المجتمع في خدمة الجميع، حيث يكفل فرصاً متكافئة للكافة

متآتية عن وفرة الإمكانيات، بذلك تتحقق الديموقراطية الاقتصادية تلقائياً، كما حدث في الولايات المتحدة الأمريكية الثانية: أن يتم التحول إلى الديموقراطية الاقتصادية بواسطة تدخل السلطة، ذلك مثل ما حدث في معظم الدول، هذا التدخل إما ان يكون عادياً أو ثورياً.

ومن أمثلة التدخل العادي ما جرى في إنجلترا وفرنسا وألمانيا وإيطاليا والسويد والنرويج، ذلك عن طريق إصدار التشريعات الاجتماعية، حيث كفل هذا التحول قيام الشعب باختيار حكومات تدين بالمذاهب الاجتماعية وبذلك يتم التقيد بالأعراف الدستورية.

المطلب الأول:

المذهب الاجتماعي

ظهر المذهب الاجتماعي كرد فعل لمساوئ المذهب الفردي، هو يلتقي مع المذهب الاشتراكي في الهجوم على المذهب الفردي في إظهار مساوئه في اختلاف الحريات الاقتصادية وتتبع الدولة من التدخل في المجال الاجتماعي والاقتصادي، إن كان هذا المذهب لا يكون مذهباً بمعنى الكلمة له قواعده المستقرة وأصوله ومبادئه، هو لا يعدوان يكون مجرد اتجاهات ظهرت للحد من مساوئ المذهب الفردي، مع ذلك فهذه الاتجاهات تجمعها الرغبة في إعلان مصلحة الجماعة وتقويم حقوقها على حقوق الافراد، إنكار فكرة الحقوق الطبيعية، اعتبار الجماعة لا الفرد هدف السلطة[1].

[1] د. ثروت بدوي: النظم السياسية، ص345.

فالمذهب الاجتماعي يوسع مجالات السلطة في كل ما يهم الجماعة فتحقق أهدافها، اعتبار حقوق الفرد مجرد منح من القانون يحدد للأفراد مضمونها وشروط استعمالها ويعدل فيها ويشجعها، إن كان هؤلاء لا يلغون حق الملكية، إن اعتبروه يحقق وظيفة اجتماعية على خلاف المذهب الاشتراكي الذي ينكر الملكية الفردية.

فالمذهب الاجتماعي وسط بين المذهب الفردي الذي يقدس الملكية الفردية، بين المذهب الاشتراكي الذي يلغيها، لكن يقيدها وينظمها ويعتبرها وظيفة اجتماعية، كما انه يضع على عاتق الدولة مهمة تنظيم الإنتاج وتوجيه لحماية الجماعة وأهدافها.

فالفرد خلية في جسم الجماعة وكل ما يستطيع المطالبة به هو الاحتفاظ بتملك الوظيفة، أما مضمون الاختصاصات فالجماعة هي التي تحددها.

ومن أبرز ممثلي هذا الاتجاه "كونت وديجي"، العميد ديجي مثلاً يعترف للأفراد بكيان مستقل، لكنه لا يقر لهم بحقوق طبيعية ثابتة، إنما يرى أن حقوق الأفراد تتشكل وتتلون وتتحدر حسب معطيات التضامن الاجتماعي وضرورات الحياة المشتركة، هي ليست حقوقاً بمعنى الكلمة، كما أنها لا تقيد السلطة، إنما هي مجرد قدرات ووظائف يمنحها القانون مراعاة للتضامن الاجتماعي[1].

وفي الحقيقة لقد تعرض المذهب الفردي للهجمات من كل ناحية، هكذا فقد اضطرت الدول العربية وبضغط من النزعات الاشتراكية وبتأثير الحركات العمالية

[1] د. ثروت بدوي: النظم السياسية، ص349

ونزولاً عند مطالبهم العالية إلى العدول عن الكثير من أحكام المذهب الفردي وإلى أن تمد نشاطها إلى ميادين النشاط الخاص التي كانت محظورة عليها في الماضي، تدخلت في تنظيم الإنتاج وتوجيهه ووضع أسس العلاقة بين العمال وأرباب العمل، تحديد الأجور وساعات العمل، تقرير الضمانات الكفيلة بتامين العمال ضد حوادث العمل، ضد المرض والعجز والشيخوخة، تحديد أسعار السلع الضرورية، التخفيف من الثروات أو الدخول عن طريق فرض الضرائب التصاعدية، تقرير رسم الأيلولة على التركات أو تحديد الملكية، على العموم تقييد الحريات الاقتصادية.

وهكذا تحطمت حواجز الدولة الحارسة التي كانت تحبسها بينها تعاليم المذهب الفردي، أصبح تدخل الدول أمراً مسلماً به في جميع الدساتير الحديثة، لم يعد المذهب الفردي إلا ذكرى من ذكريات القرن الثامن عشر.

ويؤخذ على الحريات التقليدية أنها ذات مضمون سلبي، هي حريات شكلية، ليست حريات حقيقية، وأنها لا تستند إلى دافع مادي، كما أنها ذات طابع قانوني بمعنى أنها تعتبر قيداً بصفة الدستور والقانون على سلطة الدولة فيمنعها من الاعتداء على الحريات والتعدي على المجالات المتروكة لها، هي لا تولد حقاً إيجابياً للأفراد بل الدولة فلا يستطيع الفرد أن يقاضي الدولة بأن توفر له المسكن والغذاء واللباس، واجبها محصور في امتناعها عن القيام بأعمال تتصادم مع هذه الحقوق والحريات، كنتيجة لذلك لجأت الدول الغربية تحت ضغط هذه الدول إلى تغيير موقعها السابق واتخذت طريقها نحو المذاهب الاجتماعية، ضمنت دساتيرها حقوقاً جديدة وأسمتها الحقوق الاجتماعية والاقتصادية، قررت بموجبها

التزامات إيجابية تستهدف حياة كريمة للأفراد وخدمات صحية واجتماعية وتطوير لحق العمل وحق الملكية[1].

مضمون الحقوق الاجتماعية

تضمن هذا المضمون عدة حقوق نوجزها في الآتي:

- حق العمل.
- تطور مفهوم حق العمل بمعناه التقليدي.

- هو حرية الفرد في مزاولة العمل الذي يريده وعدم إجباره على مزاولة عمل معين «وحمل شحنة جديدة» وهي حق العامل في أن تكفل له الدولة الذي يتناسب مع خبرته وكفاءته وتضمن له عيشاً كريماً، أن يكون دخله موازياً لجهده.

وقد اقتضت النظرة الاجتماعية لهذا الحق، رعاية العامل بأن تحقق له الظروف المهيئة للإنتاج، تحافظ على صحته بتوفير حق الراحة المأجورة، تحدد ساعات عمله، كما تراعي مناسبة الأعمال التي يقوم بها النساء والأطفال، لا تكون فوق طاقتهم، كما تكفل الدولة حق العامل في التأمين الصحي، توفر له العلاج المجاني إضافة التأمين الاجتماعي في حال المرض والشيخوخة والعجز من العمل، تأكد ذلك عن طريق اشتراكه في النقابات.

---

[1] د. المحامي عبد الحكيم حسين العلي: الحريات العامة في الفكر والنظام السياسي في الإسلام- دراسة مقارنة، ص124.

ولقد كرست مقدمة الدستور الفرنسي لعام 1946 ذلك فقالت: تكفل الدولة للأفراد حق العمل وحق الحصول على الوظيفة (ديباجة الدستور)، كذلك الدستور السوفيتي «بالتصوير المادي للحرية فقد سار خطوات واسعة في هذا المضمار[1].

ونص الإعلان العالمي لحقوق الإنسان على أن لكل إنسان حق العمل وحرية اختياره، ذلك في ظروف عادلة ملائمة، حق الحماية من التعطل، حق جميع الأفراد في تعاطي أجور متكافئة مع الأعمال المتكافئة عن الاعمال المتكافئة، دون تمييز وأن يتعاطى عن عمله اجراً عادلاً مناسباً يكفل له ولأسرته حياة كريمة، يضاف إلى هذا الأجر غيره من وسائل الحماية إذا اقتضى الأمر[2].

وقرر الإعلان حق الراحة والفراغ للعامل، ذلك بتحديد ساعات العمل وتقرير الإجازات الدورية المأجورة[3]، ولقد اتجهت معظم دساتير العالم هذا النهج، على سبيل المثال نذكر أن دستور مصر لعام 1971 نص على ما يلي: العمل حق وواجب وشرف تكفله الدولة.

كما نص الدستور المذكور أن الوظائف العامة حق للمواطن، قد كفل هذا الدستور للعاملين نصيباً في إدارة المشروعات وأرباحها وإشراكهم في إدارة أحداث القطاع

---

[1] المادة/118/من الدستور السوفيتي.

[2] المادة/23/من الإعلان العالمي لحقوق الإنسان.

[3] المادة/24/من الإعلان.

العام، كما أشرك صغار الفلاحين وصغار الحرفيين في مجالس إدارة الجمعيات التعاونية الزراعية والجمعيات التعاونية الصناعية[1].

حق الرعاية الصحية والاجتماعية: وهذا الحق يضع على عاتق الدولة التزاماً برعاية الفرد إنسانياً من مخاطر البؤس والفاقة وكفالة التأمين الصحي ووسائل العلاج المجاني وفتح المستشفيات ودور العلاج.

أما التأمين الاجتماعي فوسائله رعاية الأفراد وكفالة معيشتهم في حال الشيخوخة والعجز عن العمل بتقرير المعاش لهم؟، كذلك رعاية الأمومة والطفولة والمحافظة على صحتهم وتهيئة وسائل العناية الصحية بهم، انتشار دور الحضانة مع المراكز الطبية للولادة والعناية بالحوامل.

كما تضمن رعاية ذوي العاهات وتقرير المعاشات المناسبة لهم، التوفيق بين عمل المرأة وواجباتها نحو أسرتها حفظاً لمقومات الأسرة، العناية بالأطفال المتخلفين ذهنياً أو جسمانياً، إنشاء المعاهد المناسبة لهم وتأهيلهم عقلياً ومهنياً، كما يشمل ذلك إعانة الأفراد في حال تعرضهم للكوارث والنكبات الاجتماعية[2].

ولقد ظهرت هذه المبادئ في الدساتير المختلفة، إذ نص الدستور الفرنسي الصادر 1946 على ما يلي: ((يعلن المجتمع تضامن وتكافل الفرنسيين جميعاً إزاء الكوارث العامة، نص أيضاً: يكفل المجتمع للفرد وللعائلة الظروف اللازمة لنموهم، كما يكفل للجميع وخاصة الأطفال والأمهات والعجائز)).

---

[1] المادة/26/من الدستور في الدستور المصري الصادر لعام 1971.

[2] د. المحامي عبد الحكيم حسين العلي: الحريات العامة في الفكر والنظام السياسي في الإسلام- دراسة مقارنة، ص130.

الرعاية الصحية والتأمين المادي والراحة

كما يكفل للعاملين بسبب السن أو عدم القدرة على العمل أو بسبب حالتهم الصحية أو الذهنية ما يعينهم على الحياة.

أما الدستور السوفيتي فقد نص على ما يلي: مواطنو الاتحاد السوفيتي لهم الحق في الإعانة المادية في حالات الشيخوخة والمرض وفقد القدرة على العمل ويكفل هذا الحق انتشاراً واسعاً للتامين الاجتماعي للعمال والاجراء على نفقة الدولة ورعاية طبية مجانية للعمال وشبكة واسعة من مراكز الاستشفاء توضع تحت تصرفهم[1].

وتضمن الإعلان العالمي لحقوق الإنسان نصوصاً تؤكد هذه الحقوق إذ كفل لكل إنسان الحق في مستوى معيشة ملائم لصحته ورفاهيته ولصحة أسرته ورفاهيتها بما في ذلك حقه في المأكل والملبس والمسكن وفي الرعاية الطبية، في الخدمات الاجتماعية الضرورية وفي الأمن من المرض والعجز أو الترمل أو الشيخوخة وغيرها، كما كفل للأمومة والطفولة حق الرعاية الخاصة ولجميع الأطفال وشرعيين وغير شرعيين أن يراعوا الكفالة الاجتماعية[2].

وجاء في الدستور المصري الصادر سنة 1971 ما يلي: ((تكفل الدولة خدمات التأمين الاجتماعي والصحي ومعاشات العجزة بحق العمل والبطالة والشيخوخة للمواطنين جميعاً)) المادة/127/، وجاء ايضاً: ((تكفل الدولة الخدمات الثقافية والاجتماعية والصحية وتكفل بوجه خاص على توفيرها للفرد في يسر وانتظام

---

[1] المادة/120/من الدستور الروسي.

[2] المادة/25/من الإعلان العالمي لحقوق الانسان.

وفقاً لمستواها))/المادة 16/، وعن رعاية الأمومة والطفولة نص الدستور على ما يلي: ((تكفل الدولة حماية الأمومة والطفولة وترعى النشء والشباب، توفر لهم الظروف المناسبة لتنمية ملكاتهم))/المادة 10/، ((وأضاف الدستور للمحاربين القدماء والمصابين في الحرب أو بسببها ولزوجات الشهداء وأبنائهم الأولوية في فرص العمل))/المادة 11/.

حق الثقافة والتعليم والتنمية الذهنية:

يشمل هذا الحق كفالة الدولة لتثقيف الأفراد ورعاية نمائهم العلمي والأدبي والثقافي، فتح آفاق المعارف أمامهم وتيسير وسائل الاستفادة من العلم ومن ذلك كفالة التعليم المجاني في مراحله المختلفة والاهتمام بالتنمية الدائمة للتعليم الفني والمهني ضماناً لاستمرار المشروعات الصناعية وإنشاء المعارض والمؤسسات الثقافية وإتاحة الكتب والمجلات الثقافية والعلمية وتشجيع المتفوقين، تقديم جوائز لأصحاب الابتكارات وتيسير التسهيلات للدارسين كالمنح الدراسية والمدارس الداخلية والمعونات المادية فقد نص الدستور الفرنسي الصادر سنة 1946 في مقدمته على حق الأفراد في التعليم والتدريب المهني والثقافي، يرى في تنظيم التعليم المجاني والمدني في جميع المراحل واجباً على الدولة[1].

أما الإعلان العالمي لحقوق الإنسان فقد نص على هذا الحق بقوله: ((لكل إنسان الحق في التعليم، يجب أن يكون التعليم مجاناً في مراحله الأولى الأساسية على الأقل، أن يكون التعليم الأولي إلزامياً والتعليم الفني والمهني في متناول الجميع، ان يتاح التعليم العالي للجميع على أساس الجدارة والكفاءة، ويجب ان يوجه التعليم نحو تنمية شخصية الإنسان تنمية كاملة وزيادة احترام حقوق الإنسان والحريات

[1] مقدمة الدستور الفرنسي لعام 1946.

الإنسانية، يدعم التعليم التفاهم والتسامح والصداقة بين جميع الشعوب والاجناس والأديان، ان يؤازر الجهود التي تبذلها هيئة الأمم في سبيل حفظ السلام))[1].

حق الانضمام إلى النقابات:

من أهم ما طرأ على الحقوق المتعلقة بالعمل حق تكوين النقابات والانضمام إليها، يعتبر هذا الحق ضمانة من ضمانات الافراد للمطالبة بحقوقهم، تحسين حالتهم الاجتماعية عن طريق نقاباتهم كما أنها وسيلة لتحقيق شروط افضل للعمل عن طريق التعاقد الجماعي للعمال ولقد كان من نتيجة ظهور هذا الحق بروز فكرة الحقوق العمالية التي أشعرت العمال بكيانهم.

والحرية النقابية تتفرع على حق الافراد في تكوين الجمعيات، قد نشطت الحركة النقابية في العصر الحديث، أصبحت عاملاً مهماً في تطوير الصناعة [2]، ويتضمن هذا الحق كفالة إنشاء النقابات وحق الاشتراك فيها وحق العمال في تنظيم شؤونهم وعلاقاتهم بصاحب العمل وكفالة حق الإضراب.

وقد نص الدستور الفرنسي الصادر عام 1946 على ما يلي:

((لكل فرد أن يطالب بحقوقه ومصالحه عن طريق النقابات وله حرية الاشتراك في التنظيمات النقابية «مقدمة الدستور»، كما نصت المقدمة على ان حق الإضراب مقرر في الحدود التي ينظمها القانون «مقدمة الدستور 1946»)).

---

[1] المادة/26/من الإعلان العالمي لحقوق الإنسان.

[2] مقال الدكتور نعيم عطية، مجلة مصر المعاصرة، عدد 345، لعام 1971، ص 548.

كما تضمن المنظمات الدولية هذا الحق فجاء في الإعلان العالمي لحقوق الإنسان أن لكل فرد حق تكوين النقابات والانضمام إليها بقصد حماية مصالحه (المادة 23 من الإعلان العالمي).

تقييم الحقوق الاجتماعية والاقتصادية

إذا كانت الحريات التقليدية ذات مضمون سلبي لا ترتب على الدولة إلا التزاماً بالامتناع عن عمل تاركه نشاط الافراد دون تدخل، الحقوق الاجتماعية تقتضي منها التزاماً بعمل، بيد أنه إذا مضت الدساتير على هذه الحقوق فهذا النص لا يعدو أن يكون التزامات سياسية لا قانونية إذ لا يستطيع الفرد أن يقاضي الدولة لإلزامها بتحقيق خدمة صحية له أو ضمان اجتماعي، لأن القضاء لا يختص بإلزام جهة الإدارة القيام بعمل، كما لا يحق له أن يحل محل الإدارة في تنفيذ ما لم تقم بأدائه[1].

والدولة بتقريرها الحقوق الاجتماعية في دساتيرها لا تستطيع غالباً توفير الإمكانيات المالية في ميزانيتها لتنفيذ هذه الحقوق بما يترتب عليه بقاؤها نصوصاً في الدستور غير قابلة للتنفيذ، كما تجد الدولة نفسها بحاجة إلى رفع الضرائب وزيادة الأعباء على المواطنين[2].

---

[1] الدعوى رقم 4 لسنة واحدة قضائية دستورية في 1971/7/3، المحكمة العليا في مصر.

[2] د. المحامي عبد الحكيم حسين العلي: الحريات العامة في الفكر والنظام السياسي في الإسلام- دراسة مقارنة، ص143.

أمـا في دول النظـام الاشـتراكي الـتي اعتمـدت التصـوير المـادي للحقـوق والحريات، قد وضعت هذه الحقوق موضع التنفيذ متجاهلة الحريات والحقوق الأساسية، هي حريات عزيزة على النفس لا يمكن الاستغناء عنها ولوكان ذلك في سبيل التمتع بالحقوق المادية، قال الحطيئة:

دع المكارم لا ترحل لبغيتها واقعد فإنك أنت الطاعم الكاسي

فالإنسان ينشد العدالة والحرية وقد يحس المرء بحرمانه منها بمرارة تفوق ما يقاسيه من أي مشقة مادية، هو لا يرغب في أن يستبد به تحت ستار الحماية ولا أن يخضع في الحصول على نصيبه من الرخاء ولا أن تسكرها الدعاية تحت اسم الثقافة والترفيه، كما يجب أن لا يعمل أو يعامل كشخص لا يؤبه لآرائه في سبيل حفظ النظام ورفع مستوى المعيشة[1].

وفضلاً عن ذلك فالحقوق الاجتماعية مكفولة فقط لأفراد الطبقة العاملة إذ لا يجوز لمن ينتقدون النظام الاشتراكي أن يتمتعوا بالحريات والحقوق الواردة في الدستور، أما كفالة حق تكوين النقابات، كذلك حق العمال في الاجتماع والمناقشة وإبداء الرأي وإصدار الصحف إنما تكون لغرض واحد هو تثبيت النظام الاشتراكي ووفقاً لمصالح الطبقة العاملة.

[1] ميشيل سيتورات: نظم الحكم الحديثة، من سلسلة الألف كتاب، رقم 422، ترجمة أحمد كامل، ومراجعة الأستاذ الدكتور سليمان الطماوي، ص403.

وهكذا نرى أن الحرية في كلا المذهبين غير كاملة وتفتقر إلى الضمانات مما يكون معه المجتمع بحاجة إلى نظام آخر يكفل له حرية حقيقية ورفاهية وسعادة[1].

وبذلك نؤكد أن الحرية تحلق بجناحين «لا جناح واحد» هما:
الحرية السياسية والحريات الأخرى وبدونهما لا تستطيع التحليق في آفاق الغد المرتكب، بادئ ذي بدء لا بد من الإلماح إلى أن هنالك اتفاقاً بين الفقهاء على أي أن أخطر نكسة أصابت معنى الحرية والعدالة - في النظم الديمقراطية – هو سيادة المذهب الوضعي، تجريده للحرية والعدالة من أساسهما الأدبي إكتفاءاً بمظهرهما الشكلي، إذ مهّد هذا التغيير الخطير السبيل لقيام الطغيان على أساس قانوني، بعد أن صار القانون مجرد تعبير عن إرادة المحاكم التي تسندها القوة، قد كان لهذا التفسير أثره في فكرة العدالة نفسها، التي صارت تعني مجرد التطابق مع الشرعية الشكلية، أي التطابق مع (القانون)، يضاف إلى ذلك أن الوضعية قد نبذت فكرة العدالة المجردة باعتبارها فكرة ميتافيزيقية معدومة القيمة ولما كانت الوضعية قد انكرت على العقل القدرة على اكتشاف مبادئ العدالة، قد انحصرت وظيفته في تحليل القانون الوضعي القائم، اعتباره وحده القانون الصحيح، وغدا معيار سلامة القانون طريقة إصداره والقوة التي تسنده وارتد هذا التشويه لمعنى القانون والعدالة على معنى (الحرية) فلقد كانت الحرية تعني في الأصل أن الإنسان لا يمكن ان يُكره على أن يفعل أي شيء يناقض العقل أو الضمير، أن معيار القانون هو عدالته، لقد اوضحنا من قبل كيف كان المذهب الحر يعني بالحرية في ظل القانون أن الحريات حقوق طبيعية مقدسة، القانون هو مجرد أداة تقر طبيعتها هذه، ما معنى الحرية في ظل الوضعية فهي أن الإنسان لا يمكن أن يُكره على أن

[1] د. المحامي عبد الحكيم حسين العلي: الحريات العامة في الفكر والنظام السياسي في الإسلام- دراسة مقارنة، ص145.

يفعل أي شيء إلا وفقاً لقانون يصدر طبقاً للإجراءات المرسومة (أياً كانت هذه الإجراءات) وتقوم من ورائه قوة كافية تلزم بطاعته[1].

بيد أنه إذا صارت الحقوق وليدة القانون وثمرته، إنها لا تكون حقوقاً بالمعنى الصحيح، بل هي من أو امتيازات concession to claims لمطالب يتقدم بها الفرد وتعترف بها الدولة، هي كامتيازات يمكن أن تُسحب أو تقيد على النحو الذي تراه الدولة ملائماً [2]، فالفقه الوضعي الذي أقر – صراحةً أو ضمناً – أن القوة تخلق الحق، أن الحقوق ليست خصائص attributes يمتلكها الأفراد بفضل إنسانيتهم، إنما هي مطالب claims قد ترى الدولة أن تعترف أولاً بها، هذا الفقه قد مهد الطريق لحكم هتلر ومذابحه[3].

وفي رأي "بروفوانه" لا أمل في ان تستعيد الحرية مكانها في الفكر والنظام الغربيين ما لم تستند إلى اصليها القانون والعدالة بمعنييهما التقليديين:

أما القانون، لا يمكن أن يعني القوة المادية التي تسند إدارة الحاكم فحسب، إنما هو يعني حقوق الإنسان كإنسان، التي لا يجوز لأية سلطة حكم أن تمسها.

وأما العدالة فهي وحدها التي تبرر فرض سلطة الحكام على المحكومين ولذلك قيل أنه لا تجوز البتة المقارنة بين الديكتاتورية والديموقراطية على أساس المقارنة

---

[1] د. محمد عصفور: الحرية في الفكرين الديموقراطي والاشتراكي، ص335.

[2] المرجع السابق، ص336.

[3] John H. Hallovrell: The Moral Foundation of Democracy, p 119.

بين السلطة في النظامين، ذلك أنه لا يميز الديكتاتورية أنها سلطانية authoritarian، إنما هو انعدام وجود المبرر لسلطتها، هي تفرض هذه السلطة دون شعور بضرورة تبريرها، بل وتنكر أي مراجعة أو معيار للحقّ تقوم بها تصرفاتها، الطاغية ينكر أن يحتكم إلى العقل والعدالة في تبرير تصرفاته، إنما هذا المبرر هو مجرد أمره باتخاذ تصرف ما، سلامة أمره لا يمكن أن تكون موضوعاً للجدل أو المساءلة، لذلك لا تعد الدكتاتوريات تجسيداً للسلطة، بل هي مظهر للقوة المجردة فحسب، حيث يحل الإكراه محل الرضا في كل مجال للحياة، نظراً لأنه لم يعد يوجد أي اتفاق عام يتطلب الرضا في أي مجال[1].

والوضعية التي غزت الفقه الديموقراطي قد غزت أيضاً القضاء الديموقراطي في رقابته للحريات، جعلته ينظر إلى الحريات نظرة نسبية، أي حين كان يجب أن يعتبرها قيماً مطلقة، لذلك فنحن نرى أن العلة الأساسية في تدهور الرقابة القضائية في مجال الحريات في الولايات المتحدة الأمريكية بوجه خاص، تكمن في التصوير (الذي ساد القضاء وأيده الشراح) عن طبيعة الوظيفة التي تؤديها المحكمة عندما تراقب قانون منظم للحرية، لقد ذاع في الفقه والقضاء أن هذه الوظيفة هي وظيفة موازية بين الحرية واعتبارات السلطة، لهذا السبب، برر بعض الشراح الأمريكيين أن المهمة الحقيقية للمحكمة العليا في رقابتها على دستورية القوانين أوسع من مجرد حماية أو إنفاذ طائفة واحدة من القيم، إنما يجب عليها أن توازن بين مطالب الحرية والسلطة المتعارضة، قد عبر المستشار الأمريكي "جاكسون" عن هذا المعنى بقوله: ((إن المهمة اليومية للمحكمة هو أن ترفض كأمر زائف مطالب باسم الحرية إذا سلم بها فإنها سوف تشل أو تعوق

[1] John H.Hallovrell: The Moral Foundation of Democracy,p120 -119.

السلطة عن أن تحمي وجود مجتمعنا، أن ترفض المحكمة أيضاً كأمر زائف مطالب باسم الأمن تقوض حريتنا وتمهد السبيل للاضطهاد)).

وقد قيل إنه لا يتعارض مع وظيفة القضاء في الموازنة، الوقوف دائماً بجانب السلطة فحسب، إنما يتعارض معها أيضاً التحيز دائماً للحرية وإغفال اعتبارات الامن والنظام فالوقوف بطريقة آلية بجانب الحرية في كل نزاع يعد في نظر المستشار Cardozo خضوعاً لاستبداد الشعارات وطغيانها tyranny of labels، تفكير الشعارات label thinking، هو هذا التفكير المؤسس على عقيدة ما تفترض أن أنواعاً معينة من القيود غير دستورية وبذلك تنحصر مهمة القاضي في أن يحدد بطريقة آلية ما إذا كان القيد باطلاً أو صحيحاً.

ويضرب"Pritchett" لذلك مثلاً فكرة القيد السابق previous restraint أو ما يعبر عنه في النظام الأوروبي إخضاع الحرية لنظام بوليسي، المستشار "بلاك" يجعل من هذه الفكرة مجرد شعار حيث يرى أن كل قيد سابق يفرض على الحرية هو قيد غير مشروع بغض النظر عن جسامة الخطر الذي يراد تفاديه بهذا القيد.

فالقيد السابق «في نظره» غير دستوري سواء انصرف إلى مسألة تافهة (مثل مضايقة أفراد طائفة ما للسكان بدق أجراس الأبواب عليهم لتوزيع نشراتهم) أو وِّجه إلى مؤامرة يعدها ضرب منظم كالحزب الشيوعي، لا يؤدي استبداد الشعارات في نظر Pritchett إلى الآية فحسب، إنما هو يشل العملية القضائية وابتكارها ودراستها لوقائع النزاع، حيث يؤدي إلى نوع من المعايير المطلقة absolutists standards (يغفل الفوارق الاجتماعية المؤسسة على الدرجة)

وإلى الدخول في عالم من المزايدات (تفقد فيها وقائع الدعوى أهميتها) أو إلى إخضاعه إلى معايير عملية empirical.

ويستنتج جانب من الفقه أن استبداد الشعارات يشل العملية القضائية ويعطل تفكير القاضي ويسقط من الاعتبار عناصر النزاع رغم أهميتها القصوى في الفصل في دستورية القوانين المنظمة للحريات العامة:

فبدلاً من ان يكون العنصر الحاسم في هذا الشأن جدية التهديد للحرية والتبرير الذي يساق لتقييدها، يكون العنصر الحاسم في (قضاء الشعارات) هو الشعار label الذي يُلصق بالقيد.

وبدلاً من أن توزن الاعتبارات المتعارضة في إطار الظروف الواقعية، نجد أن هذه الظروف الواقعية تغفل تماماً، توضع بدلاً منها النتائج المعدة من قبل في إطار العقيدة أو التصورات التي حددت سلفاً!.

ولقد كان هذا هو الشأن بالنسبة لقضايا الحريات في نظر عديد من الفقهاء الأمريكيين! ففي حين أن الحلول انتهت إليها المحكمة في شأن حرية التجارة قد اتسمت بصفتها العملية واتزانها، يجد هؤلاء الفقهاء أن الحلول التي انتهت غليها في شأن الحريات المدنية غير موفقة بسبب صبغتها التجريدية، قد عقب "الأستاذ Paul Freund" على ذلك بقوله: ((إن حرية التعامل في الأفكار وحرية السوق القومي في السلع عمليتان اساسيتان في نظامنا الدستوري، مع ذلك يجب ان تخضع كل منهما لمواصفات معينة بسبب اتصال كل منهما بمصالح عامة أخرى، المحكمة في المواءمات العملية serviceable accommodations التي اوجدتها

في ظل شرط التجارة بين سوق قوية حرة ومطالب الرخاء المحلي، كانت أكثر توفيقاً «بصفة عامة» من تلك المواءمات التي وصلت غليها في ظل التعديل الأول بين حرية القول ومطالب النظام العام، ربما كان سبب ذلك هو المعالجة العملية والخصوصية particularistic التي ميزت بصفة عامة أداء الدور الأول))[1].

على أن الفقه الدستوري لا يعيب على ما يسميه (طغيان الشعارات) في القضاء انه يعطل العملية القضائية فحسب، بل هو يشير إلى ان الغلو في التحييز للحرية لا يوفر له ضماناً جدياً، لا ينكر الفقهاء أن للعبارات القوية والمؤثرة التي دافع بها مستشارون متحمسون للحرية المطلقة "أمثال بلاك ودوجلاس" قيمة تعليمية كبرى، غير انهم يرون أن قيمتها العملية كانت ضئيلة، حيث لم توفق في إقناع باقي أعضاء المحكمة في إصدار احكام لصالحها، بل قيل اكثر من ذلك إنه ربما ساهم المستشارإن "بلاك ودوجلاس" بمسلكهما المتحيز للحرية وإغفالهما الاعتبارات الحيوية للنظام في هزيمة أغراضهما الحرة[2].

غير أن المهاجمين لفكرة التحيز المطلق للحرية أو ما يطلقون عليه وصف (استبداد الشعارات بالقضاء) لا يرون بأساً في إعطاء الحريات ميزة ما، نراهم يقررون انه وإن كان يتعارض مع عملية الموازنة بين السلطة والحرية الوقوف وقوفاً مطلقاً بجانب إحدى القيمتين، إلا أنه لا يتعارض معها إعطاء الحريات مركزاً مفضلاً، ذلك أن نتيجتها هو مجرد إلقاء الثقل الأكبر في جانب إحدى كفتي الميزان، كالجزار

---

[1] Herman Pritchett: civil liberties and the Vinson court, p250-247.

[2] Herman Pritchett: civil liberties and the Vinson court, p249

ود. عصفور: الحرية في الفكرين الديموقراطي والاشتراكي، ص340.

الذي يضع إصبعه بإصرار في الكفة التي توضع فيها اللحم [1]، فضلاً عن اتفاق هذا النظر مع الضمانات الدستورية التي أكدت « في عبارات تكاد تكون مطلقة» كفالة الحريات العامة في مواجهة كافة السلطات، لا أقل من أن تكون، هذه الصيغة محل اعتبار في تفسير الحريات والقيود التي ترد عليها .

وقد استجاب القضاء الأمريكي العالمي لهذا النظر بعد سنة 1937 في وضعه معيار لفحص دستورية التشريعات المنظمة للحريات يجعل للحريات المركز المفضل عند الموازنة بينها وبين السلطة البوليسية، وفي عبارة أخرى يؤثر الحرية حيثما وجد إلى ذلك سبيلا دون أن يغفل «في نفس الوقت» اعتبارات الأمن والنظام، غير أن هذا المركز المفضل نفسه قد ضعف في قضاء المحكمة الحديث، بعد أن تعرض لهجوم شديد من القضاء والفقه على حد سواء، هذه في نظرنا نتيجة محتومة للوقوف موقفاً وسطاً في أمور لا تحتمل بطبيعتها أنصاف الحلول، من أبرزها اخضاع الحريات لمذهب الموازنة.

مذهب الموازنة بين الحرية والسلطة يجعل ممارسة الحرية مرهونة بالمناسبات:
ومذهب الموازنة لا يمكن فهمه إلا على أساس أن ممارسة الحريات قد صارت تتوقف على المناسبات، مؤدى ذلك إنكار طبيعتها كحقوق نافذة غير مشروطة وأن يهبط مستواها بحيث توضع على قدم المساواة مع اعتبارات حماية النظام السياسي أو الاجتماعي، هذا الوضع يخالف أصول الفكر الديموقراطي التي وإن لم تجعل الحريات حقوقاً مطلقة إلا أنها – على أسوأ الفروض – قد بوأتها أسمى

---

[1] Herman Pritchett: civil liberties and the Vinson court, p247

ود . عصفور: الحرية في الفكرين الديموقراطي والاشتراكي، ص340.

مكانة في القيم الديموقراطية، تعلو حتماً على اعتبارات الامن والنظام، غير أن النظرة السائدة في الديموقراطيات تضع السلطة فوق الحرية، تغلب الوسائل على الغايات، هي لهذا تؤكد في إصرار أن من حقها أن تدافع عن كيانها مهما كانت النتائج، ان نظام الحكم يستطيع ان يبلغ في الدفاع عن نفسه حد إهدار الحريات!.

وفي هذه الدعوة قلب كامل لقيم الديموقراطية وفلسفتها التي كانت تعتبر أن النظام الديموقراطي نفسه بأوضاعه وقوانينه أداة مسخرة للدفاع عن الحريات، ما تحسن وضع الحرية كثيراً – في مذهب الموازنة – حتى بعد أن اعتنق القضاء الأمريكي مذهب المركز المفضل للحرية، ذلك أن المذهب الأخير أبقى في جوهره فكرة الموازنة، إن كان قد ألقى «كما يقال» بعض الثقل في كفة الميزان التي توضع فيها الحرية.

وفضلاً عن ذلك لم يضف مذهب المركز المفضل حماية جدية على الحريات لأن الموازنة تتم في نطاق أمور مجردة تقع على الحدود التي تختلف فيها وجهات النظر اختلافاً بعيداً، ذلك أنه إذا سلم مثلاً بالعقاب على الرأي الانقلابي فإن المشكلة التي تواجه القضاء عندئذ هي وضع الحدود في أمور يصعب فيها التحديد[1].

فلو أن القضاء التزم أصول الديموقراطية التقليدية في التفرقة بين حرية التعبير التي لا تجد لها حداً، بين الفعل الذي يكون وحده محل مؤاخذة لما ثارت مشكلة، لكن المشكلة تثور على الفور عندما يحاول القضاء أن يحدد متى ينتهي الرأي، متى تبدأ الدعوة الانقلابية، عندئذ يكون القضاء ملزماً بإقامة تفرقة بين مراتب ودرجات للقول

[1] د. عصفور: الحرية في الفكرين الديموقراطي والاشتراكي، ص341.

يجوز التسامح مع بعضها ويجب العقاب على البعض الآخر، قد دفعت هذه الصعوبة معظم المستشارين الأمريكيين على التحلل من كل معيار، إدّعوا أن الحل السليم هو أن يوازنوا بين المصالح في كل حالة على حدة، أن يبحثوا في صبر عن (الحلول المعقولة) لا أن تطبق مبادئ أو معايير مطلقة مثل مبدأ السيادة الشعبية أو كفالة الحقوق المقدسة للأقليات، قد أراد القضاء بسلوك هذا السبيل أن يتجنب اتجاهين متطرفين: يصد أحدهما القضاء عن رقابة المشرع المنتخب وعن الحلول محل السلطة التنفيذية في المسائل السياسية، يطلق ثانيهما باسم النظام الديموقراطي الدستوري سلطة القضاء في تصحيح أوجه انحراف الأغلبية في نطاق الحريات. غير ان المنادين بهذا الرأي لا ينكرون أن مهمة القضاء في القيام بدور وسيط ستكون معقدة وشائكة ولكنها مع ذلك أمر لا محيص عنه، لكن ما الذي تعنيه الموازنة في كل حالة على حدتها في مجال الحريات؟ يرى "هوفمان" ما يلي:

أولهما: انه حيث تبدو الحرية غامضة أو متناقضة، إن مهمة القضاء تكون في نظره أن يبدد هذا الغموض، أن يزيل التناقض، أن يحل المشكلات، أن يزن المنازعات.

ثانيهما: توفير الضمانات الإجرائية في جميع الحالات نظراً لأن تاريخ الحرية كان في جزء كبير منه احترام الضمانات الإجرائية، يتحقق ذلك بأن يفرض القضاء على الاجراءات التي اتخذت لأسباب سياسية تراها الأغلبية مبررة الضمانات القانونية التقليدية التي قد تغفلها هذه الأغلبية والتي يكون من شأن احترامها المحافظة على الحرية ذاتها[1].

[1] مقال "هوفمان" في مجلة القانون العام، يناير وفبراير، سنة 1956، ص102 و104.

ولئن بدا مذهب الموازنة «في ظاهره» اسلم من مذهب التقييد الذاتي، اكثر ضماناً للحرية، لا أنه في الحقيقة لا يوفر أي ضمان جدي، لأن عدم التزامه رابط موضوعي يسمح بتغليب اعتبارات السلطة في كل نزاع، هو على أي حال يناهض أصول الفلسفة الديمقراطية التي لا تسمح بالموازنة بين الحرية والسلطة، بل تعطي الحرية المكان الأسمى، إنما تكون النتيجة المنطقية الوحيدة طبقاً لأصول الديمقراطية هي تشديد رقابة القضاء في نظام ديمقراطي وفي مجال الحريات بالذات بحيث لا تقترن بأي تحفظ، لا يكون هناك محل للفروض الكثيرة والحلول المتباينة التي وضعت لما اعتبر مشكلة يجوز أن تختلف فيها وجهات النظر، ليست هناك مشكلة ما بالنسبة لبعض الحريات التقليدية التي استقرت في الوجدان والفكر معالم واضحة محددة (كالحرية الشخصية وحريات العقيدة والمعارضة)، ذلك أن أي خروج عليها لا يمكن تبريره، لذلك لا يجوز قصر رقابة القضاء على إزالة الغموض أو فرض الضمانات الإجرائية، ل يجب أن تنبسط هذه الرقابة إلى أقصى الحدود التي تتيحها معاني هذه الحريات الواضحة، لا سيما حرية الفكر والرأي والمعارضة، يبطل كل تنظيم أو تشريع ينطوي على إنكار هذه الحرية أو المساس بها في أية صورة كان هذا المساس[1].

[1] د. عصفور: الحرية في الفكرين الديموقراطي والاشتراكي، ص343.

واجب القضاء في الظروف الاستثنائية المعاصرة

إن الدعوة إلى إحكام القابة القضائية على تصرفات السلطة العامة الماسة بالحريات أمر واجب في الظروف العادية، ما اليوم فإنها ضرورة حيوية حيث غدت الضمان الوحيد الباقي للحريات بعد أن تخاذلت الهيئات المنتخبة في حمايتها، لذلك فإننا نعتقد ان الحاجة مُلحة إلى أن يضفي القضاء مزيداً من الحماية على الحريات، بل وأن يتحيز دائماً للحرية في وجه سلطة متزايدة، قد كان يمكن التسليم بالمبدأ القضائي التقليدي في الموازنة بين اعتبارات الحرية واعتبارات النظام لو أن عناصر النظام الديموقراطي بقيت كما هي دون تغيير، لو بقي العمل بالضوابط الديموقراطية التقليدية التي كانت تضع إطاراً قانونياً محكماً للسلطة ونشاطها، أما اليوم وقد تحطمت هذا الإطار، تحررت سلطة الحكم من كثير من الضوابط وتمردت على العديد من الأصول والضمانات، إنه يكون من العبث وضع السلطة والحرية في كفتي ميزان:

ولا يؤمل كثيراً من فقهاء الغرب في أن تستعيد الحريات التقليدية مركزها المرموق القديم في الديموقراطيات الغربية، لقد كان من نتيجة تضخم السلطة السياسية والتطرف في وقاية النظام الاجتماعي الرأسمالي أن يسودها ضرب من التحكم السياسي الذي عانته هذه الديموقراطيات على دول المعسكر الشرقي.

تضخم السلطة السياسية ووقاية النظام الاجتماعي

ولسنا في حاجة إلى القول بأن انهيار كثير من الأصول الديموقراطية التقليدية نتيجة تضخم السلطة السياسية لم يعد امراً منكراً أو مجهولاً في الأوساط الغربية، لقد ضعف كثيراً دور الهيئات التشريعية المنتخبة في حماية الحريات وأوضاع النظام الديموقراطي نفسه، صارت البرلمانات تابعة تبعية حقيقة للحكومة التي تتكون من الحزب الغالب (أو الأحزاب المؤتلفة)، ساد الطغيان الأحزاب السياسية نفسها حيث تركزت سلطاتها في بيروقراطية من الساسة المحترفين لا تبالي كثيراً بالمبادئ بقدر اهتمامها بالمصالح العاجلة، لم يعد (مبدأ الفصل بين السلطات) الذي كان من قبل دعامة أساسية للديموقراطية والحرية يعبر عن واقع، إنما زالت الحدود الفاصلة بين القانون (الذي كان يعبر عن الإدارة العامة) وبين القرارات الإدارية العادية، كما زالت الحدود الفاصلة بني الحكم القضائي والحكم الإداري (أو التشريعات في بعض الأحيان) نتيجة اغتصاب الإدارة أو البرلمانات ولاية القضاء..! غير أن هذه المظاهر المؤسفة «رغم خطورتها» كانت محل دراسات فقهية كثيرة، لكن الذي لم يؤصل ويحلل هو الأوضاع المناهضة للحريات التي قامت في الديموقراطيات الغربية نتيجة لتطرفها في وقاية نظامها الاجتماعي، هكذا لم تقترب الديموقراطيات الغربية من دول الكتلة الشرقية في التحكم السياسي وحده وإنما هي صارت أكثر اقتراباً منها في التحكم الاجتماعي، لقد فسرنا فيما تقدم هذه الظاهرة، وبيّنا أن (وقاية النظام الاجتماعي) هي أهم الأسباب التي تقيم بين الفلسفات السياسية وبين تطبيقها، على الرغم مما تنطوي عليه الفلسفة الماركسية من دعوة إلى التحرر.

إن وقاية (النظام الاجتماعي) الذي دعت إلى إقامته، اتخذ ذريعة لإقامة دولة بوليسية، يعلو الآن في دول الغرب صرح هذه الدولة البوليسية استناداً لنفس الأساس، إذا بدت هذه الظاهرة غريبة وشاذة، عند من يعتبرون الديموقراطية فلسفة سياسية فحسب تنادي بالحرية، إنها تعد أمراً طبيعياً عند من يدركون حقيقة الديموقراطية وأنها فلسفة اجتماعية في المقام الأول، ارتبطت في نشأتها وفي نموها بنظام اجتماعي رأسمالي بل واستعماري، لقد كانت أعرق الديموقراطيات أعرق الدول في الاستعمار، من الطبيعي أن تدافع هذه الفلسفة الاجتماعية عن الاستغلال في الداخل والخارج على حد سواء، إعطاء الأولوية لحقوق رأس المال، على حقوق الإنسان[1].

هذه حقيقة هامة يجب أن توضع موضع الاعتبار عند تقدير الإجراءات العنيفة التي تواجه بها ديموقراطيات الغرب الدعوات المنادية بتحرير الإنسان (كمواطن في الدولة أوفي المستعمرة) من سيطرة رأس المال، كل دعوة تناهض النظام الاجتماعي الرأسمالي أو تطالب بالحد من سيطرة رأس المال، كفر يوصف بالشيوعية، غير أن تحرر الإنسان الاجتماعي لن يعوق بمثل هذه الاتهامات، لقد انتصر فكر الإنسان من قبل على الطغيان الذي رفع التعصب والجمود اعلامه، ستحقق روح الإنسان انتصارها على الاستغلال الاجتماعي الذي تدافع عنه القوة المادية باسم حرية المشروع الخاص وباسم الحقوق الطبيعية للإنسان حيناً آخر.

[1] د. عصفور: الحرية في الفكرين الديموقراطي والاشتراكي، ص340.

بيان أنواع الحقوق والحريات

ما دامت الحقوق الاجتماعية انخرطت وأخذت مكانها مستقرة في الحياة الإنسانية فلا بد لنا من تحديد هذا الموقع في سلم الاعتبار القانوني.

أجل لقد ظهرت أن الأنظمة السياسية تتوزع بين الاتجاهات الثلاثة: أما أن يكون الفرد غاية النظام والسلطة مجرد حارس للامتيازات التي يتمتع بها (نظم المذهب الفردي)، وإما أن يكون الفرد في خدمة الجماعة، حيث تتحدد حقوقه وحرياته بما يكفل تحقيق أكبر قدر من المنفعة للجماعة، بحيث يصبح الفرد مجرد أداة في يد السلطة تحقق بها أغراضها في خدمة الجماعة (النظم الاشتراكية)، أخيراً فقد يكون الفرد أداة «لا في خدمة الجماعة» ولكن في خدمة الحاكم الذي يستحوذ على السلطة (النظم الديكتاتورية) وتحديد المركز الذي يشغله الفرد في الجماعة، معرفة ما إذا كانت القواعد القانونية التي سنتها السلطة تستهدف مصالحه الذاتية أو إذا كانت تلك القواعد تخدم مصلحة أعلى من مصلحة الفرد، سواء اتصلت بالحاكم أو بالدولة أو بالجماعة أو بالشعب، كل ذلك يكون حجر الزاوية في بناء النظام السياسي.

فإذا قلّ تقييد تلك الحقوق إلا بالقدر الضروري لحماية حقوق الجميع، أي بالقدر اللازم لتمكين جميع الأفراد من التمتع بحقوقهم دون أن يعتدوا على بعضهم البعض يكون الفرد غاية في ذاته، بل مجرد وسيلة لتحقيق مصلحة الجماعة، بذلك يعني أن النظام قد ضحى بالفرد دون الجماعة، ينتج عن ذلك أن يتخذ التشيع طابعاً جماعياً، مما يؤدي إلى أن تهدر أو تتخذ وتقيد حقوق وحريات الفرد باسم الجماعة، غالباً ما تكون الأقلية ضحية لذلك فتحرم من الحقوق والحريات

سواء الحقوق الشخصية أم الحقوق أو الحريات الفكرية أو الحقوق ذات المضمون الاقتصادي أما إذا اعتبرنا الفرد غاية النظام، النظام يكون مذهباً للفرد مكانة عليا وصان حقوقه وحرياته، لكنه يدخل في كيان الجماعة عنصر التفكك والهدم، لأمر الذي يهدر تضامنها وتماسكها وينذر بانهيار وحدتها[1].

وإذا كان الفرد غاية في ذاته لا مجرد وسيلة لتحقيق أغراض الجماعة أو أغراض الحاكم، يسمى النظام فردياً، تصبح الحقوق والحريات الفردية دعامة أساسية في دعائمه، بحيث يتركز نظام السلطة في تأكيد تلك الحقوق وحمايتها، يتمتع بالتالي لذلك لن نعجب إذا لمسنا ما قام من ارتباط وثيق بين نظرية الحقوق والحريات العامة أو الفردية، بين ظهور المذهب الفردي، فكرة الحقوق والحريات الفردية كانت ثمرة جهود المفكرين والفلاسفة منذ القرن السادس عشر، ثم نودي بها عالية إبان الثورتين الأمريكية والفرنسية، بل إن المطالبة بالحقوق السياسية للمواطنين والمناداة بسيادة الشعب دون الملوك وبضرورة الحد من السلطان المطلق للحاكم لم يكن إلا بقصد تحقيق الحقوق والحريات الفردية، ومنع السلطان من الاعتداء عليها، والمساس بها، أي أن الدعوة إلى الديموقراطية وسيادة الشعب قد اقترنت بالدعوة إلى تقرير الحقوق والحريات الفردية.

وقد ظل الارتباط قائماً زمناً بين الديموقراطية وبين المذهب الفردي مما يتضمنه من حقوق وحرية فردية لصيقة بالإنسان، مستمرة من طبيعته البشرية، لا يمكن النزول عنها أو المساس بها، بل إن دعاة المذهب الفردي لا يتصورون إمكان قيام نظام ديموقراطي دون تقرير الحقوق والحريات الفردية ويجعلون الأولى وسيلة

[1] بوردو: الوسيط في القانون العام، الحريات العامة، باريس، 1947، ص12.

لخدمة الثانية بحيث يضحي بالحقوق السياسية كلما تعارضت مع الحقوق الفردية[1].

لكن نظرية الحقوق والحريات الفردية خضعت كغيرها من النظريات الاجتماعية والسياسية» لسنة التطور فأصابها ما أصاب المذهب الفردي من أزمات، لكنها بدلاً من تنهار أمام الأزمة كما انهار المذهب الفردي، نحتت لها وتطورت لتتجاوب مع المبادئ السياسية والاجتماعية التي خلفت المذهب الفردي وسادت المجتمعات الحديثة، لئن كانت هذه الأزمة قد شملت الدول المعاصرة جميعها، هي اتخذت مظاهر متعددة تختلف باختلاف الدول.

فمن النظم ما أنكرت الحقوق والحريات الفردية كلية، منها ما عدلت من مضمون الحقوق والحريات وقيدتها وأضافت إلى الحقوق والحريات التقليدية حقوقاً وحريات جديدة، من النظم ما ألغى بعض الحقوق التقليدية ذات الصيغة الفردية وأتى بحقوق جديدة ذات طابع اجتماعي واقتصادي، ذلك لأن النظم لم تعد تؤمن بالفلسفة الأنانية للمذهب الفردي التي كانت تعلي الفرد على الجماعة، تجعل من السلطة السياسية خادم مصالح الأفراد، أصبح الرأي السائد اليوم هو التمييز بين مصلحة الجماعة ومصلحة الفرد، ترتب على ذلك تقديم مصلحة الجماعة على مصلحة الفرد، بذلك تزعزعت النظرية التقليدية للحقوق الفردية في تغيير مضمونها في بعض الدول، بينما انقلبت على أعقابها في بعضها الآخر[2].

---

[1] د. ثروت بدوي: النظم السياسية، ص357.

[2] المرجع السابق، ص357.

وبصورة عامة تتخذ الحقوق والحريات التي رصدنا لها أوصافاً مختلفة، هي تارة تسمى بالحقوق والحريات الفردية نظراً إلى أنها تكون امتيازات خاصة للأفراد يمتنع على السلطة التعرض لها، بسبب ما قام من ارتباط بين تقريرها وظهور المذهب الفردي، تمييزاً لها من الحقوق السياسية التي تتضمن وضع السلطة في يد الشعب وتارة أخرى تستخدم عبارة الحقوق المدنية Droits Civils.

للدلالة على تلك الحقوق الحريات، كانت هذه التسمية شائعة في القرن الثامن عشر في فرنسا ووردت كثيراً في كتابات روسو وغيره من كتاب ذلك العصر[1]، تمييزاً لها من الحقوق الطبيعية المستمدة من قواعد القانون الطبيعي والتي تثبت للفرد في كل زمان ومكان لمجرد كونه إنساناً، الحقوق المدنية تتقرر للفرد بوصفه عضواً في الجماعة مدنية منظمة، لذلك كان القانون الوضعي الذي يقرر هذه الحقوق يسمى بالقانون المدني تمييزاً له من القانون الطبيعي الذي يستمد وجوده من الطبيعة ولا يتغير بتغير البلاد أو العصر، أما القانون المدني فهو قانون متطور بتطور الجماعة التي تضع قواعده، كما أنه يختلف من بلد إلى بلد حسب ظروف كل منها على أن عبارة (الحقوق والحريات العامة) هي الأكثر شيوعاً في كتب الفقه والدساتير الحديثة، نظراً إلى أن هذه الحقوق تتضمن امتيازات للأفراد في مواجهة السلطة العامة، إلى أنها مجرد حقوق للأفراد في مواجهة بعضهم البعض، لذلك قلنا إن فكرة الحقوق والحريات لم تكن معروفة في العصور القديمة، هذه العصور وإن أقرت للأفراد بحقوق وحريات في مواجهة الآخرين، هي لم تعترف لهم بحقوق وحريات يحتجون بها في مواجهة السلطة، فوق ذلك فصفة العمومية تلحق هذه

[1] د. ثروت بدوي: النظم السياسية، ص365.

الحقوق بسبب كونها عامة لجميع الأفراد (وطنيين وأجانب) بغير ما تفرقه بسبب الجنس أو السن أو الكفاءة أو المركز الاجتماعي أو الأدبي أو الاقتصادي.

ولقد اختار الدستور المصري المعلن سنة 1956 والدستور المؤقت للجمهورية العربية المتحدة تسمية جديدة هي (الحقوق والواجبات العامة) إيماءاً إلى ما تتضمنه هذه الحقوق من التزام على عاتق الدولة تجاه الأفراد ومن واجبات على الأفراد نحو المجتمع، تسجيلاً لما تحويه في الوقت نفسه من امتيازات وحقوق للأفراد.

وتطور هذه التسميات راجع إلى أن قائمة هذه الحقوق والحريات ليست ثابتة، كما أن مضمونها يتغير بتغير العصر وباختلاف طبيعة النظام السياسي الذي تقوم فيه، لذلك سنقنع بتقديم بيان مقتضب عن أهم أنواع هذه الحقوق والحريات ولقد قدم لنا الفقه عدة محاولات لتقسيم منطقي لأنواع الحقوق والحريات.

تقسيم "ديجي" للحريات والحقوق

ميّز " ليون ديجي" بين الحريات السلبية، هي التي تظهر في صورة قيود على سلطة الدولة، الحريات الإيجابية التي تتضمن خدمات إيجابية تقدمها الدولة إلى الأفراد[1]، على أنه لم يجعل من هذه التفرقة أساساً لتقسيم عام للحقوق والحريات.

[1] راجع العميد ليون ديجي: القانون الدستوري، الجزء الخامس، لطبقة الثانية، ص1 وما بعدها.

تقسيم "تشالز إسمان"

أما إسمان فقد رد الحقوق والحريات جميعاً إلى قسمين رئيسيين:

- المساواة المدنية L'égalité civile.
- والحرية الفردية liberté individuelle[1] .

ثم فرع من مبدأ المساواة أربعة حقوق:

1 - المساواة أمام القانون.

2 - القضاء.

3 - المساواة في تولي الوظائف العامة.

4 - أمام الضرائب[2].

أما الحرية الفردية فقد ميز فيها بين نوعين: الحريات ذات المضمون المادي أو التي تتعلق بمصالح الفرد المادية، الحريات المعنوية التي تتصل بصالح الفرد المعنوية، النوع الأول يتفرع إلى:

1 - الحرية الشخصية بالمعنى الضيق، أي حق الأمن وحرية التنقل.

2 - حق الملكية الفردية أو حرية التملك.

---

[1] راجع تشالز إسمان: القانون الدستوري، الجزء الأول، ص582.

[2] المرجع السابق، ص583.

3 - حرمة المساكن.

4 - حرية التجارة والعمل بالصناعة [1].

أما النوع الثاني من الحريات، أي تلك التي تتصل بمصالح الأفراد المعنوية فهي تشمل:

1 - الاجتماع.

2 - الصحافة.

3 - تكوين الجمعيات.

4 -التعليم[2].

ويؤخذ على التقسيم الذي أتى به إسمان ثلاثة أمور:

أولها أن التمييز بين المضمون المادي والمضمون المعنوي للحريات ليست له نتائج قانونية أو عملية، ثانيها أن بعض هذه الحريات تمثل جانباً معنويات وجانباً مادياً في الوقت نفسه، حق الأمن مثلاً له مضمون مادي هو عدم إمكان القبض أو اعتقال الفرد أو تقييد حريته في التنقل إلا وفقاً للقانون، أي عدم جواز اتخاذ إجراءات مادية.

وقد يقال إن المقابلة بين الحق الفردي والحق الاجتماعي تستند إلى أن صاحب الحق الفردي فرد معين، ينما يكون صاحب الحق الاجتماعي جماعة أو فرد أو

---

[1] المرجع السابق، الجزء الأول، ص584.

[2] المرجع السابق، الجزء الأول، ص584-586.

هيئة، لكن ذلك القول مردود عليه بأن من الحقوق الفردية التقليدية ما يكون صاحبه جماعة أو فئة أو هيئة، حرية الاجتماع، حرية تكوين جمعيات وحرية صحافة مثلاً تفترض جماعة من الأفراد (فئة أو هيئة) يمارسون معاً تلك الحريات بحيث يمكن القول إنها حريات جماعية، على العكس، نجد بعض الحقوق الاجتماعية – مثل حق العمل أو حق التأمين الصحي – يمكن أن تمارس بطريقة فردية.

وقد حاول البعض أن يميز بين الحقوق الفردية التقليدية والحقوق الاجتماعية الجديدة بمقولة إن الأولى ذات صفة سلبية لأنها لا تفرض على الدولة التزامات إيجابية، إنما تفرض عليها مجرد الامتناع عن التدخل فيها أو اتخاذ الإجراءات التي تتنافى معها، ذلك على خلاف الحقوق الاجتماعية التي تفرض على الدولة التزامات وخدمات إيجابية تقدمها للأفراد، لتوفر لهم العمل اللائق والتعليم ولتؤمنهم ضد مخاطر المرض والعجز والشيخوخة والبطالة، لتضمن لهم العيش الكريم والمسكن الملائم والخدمات الصحية والثقافية... إلخ.

على أن هذه الحجة مردودة هي الأخرى بان الحقوق المسماة اجتماعية لا تتضمن جميعاً خدمات إيجابية تقدمها الدولة إلى الأفراد، حق تكوين النقابات وحق الإضراب من الحقوق الاجتماعية والتي لا تعدو أن تمثل حيات سلبية، لأن الدولة تلتزم في شأنها بمجرد الامتناع عن الإخلال بها أو الاعتداء عليها، كما أنه يلاحظ من ناحية أخرى أن بعض الحقوق التي تنتمي إلى طائفة الحقوق الفردية التقليدية أصبحت في بعض الدول الاشتراكية تتضمن خدمات إيجابية تقدمها الدولة إلى أصحابها، حرية الصحافة من الحريات التقليدية، لكنها مع ذلك تفرض على الدولة الالتزام بتمكين جميع فئات الشعب من ممارسة هذه الحرية، نظراً إلى ما يتطلبه إصدار صحيفة من رؤوس أموال وآلات، نجد بعض الدول الاشتراكية

المعاصرة تقدم هذه الأموال والآلات إلى العمال تمكيناً لهم من إصدار صحف تتكلم بلسانهم وتعبر عن آرائهم.

وأخيراً فإن الانتقادات التي يمكن توجيهها إلى التقسيم الحديث للحقوق والحريات العامة، قيامه على فكرة المقابلة بين الحقوق التقليدية والحقوق الاجتماعية الجديدة، ذلك أن بعض الحقوق الاجتماعية ليست جديدة في الواقع، بل إنها مقررة منذ عهد طويل، حق العمل وحق تقديم المعونة للعجزة والفقراء مثلاً كانا من الحقوق التي تضمنها الدستور الفرنسي الصادر سنة 1791، باكورة دساتير الثورة الفرنسية، الذي صدر في وقت يُعد ربيع المذهب الفردي.

ومع كل ذلك ورغم جميع هذه الانتقادات، التفرقة بين الحقوق الفردية التقليدية والحقوق الاجتماعية الجديدة قد استقرت في الأذهان وتداولت في كتب الفقه وعلى السنة الساسة والمفكرين إلى درجة لا يمكن معها العدول عنها، وغاية الأمر أننا لن نستخدم عبارة (الحقوق الاقتصادية والاجتماعية) التي يتداولها بعض الشراح، مؤثرين عليها عبارة (الحقوق الاجتماعية)، ذلك أن استخدام كلمة (الاقتصادية) يؤدي حتماً إلى أن ندرج تحت هذه الحقوق حق الملكية الفردية وحرية التجارة والصناعة، هما من الحقوق التي تختلف في طبيعتها وفي اصلها عن الحقوق الاجتماعية الجديدة، لذلك سنفرد لحق الملكية وما يتضمنه من حرية التجارة والصناعة قسماً خاصاً تحت عنوان (الحريات الاقتصادية)، خلافاً لما فعله كل من "الأستاذ بيرود[1] والأستاذ

[1] بيردو: الوسيط في القانون العام، ص287 وما بعدها .

كولیار"[1]، اللذان درسا موضوع الحریات الاقتصادیة مع موضوع الحقوق الاجتماعیة رغم أنها تستهدف الحقوق الاجتماعیة وتحقیق العدالة الاجتماعیة وحمایة الإجراء والضعفاء اقتصادیاً، نجد الحریات الاقتصادیة تقییداً مادیاً لهذا الحق، كما أن له مضموناً معنویاً لا ینكر[2]، أما النقد الثالث الذي یمكن ان نوجهه إلى تقسیم إسمان فهو تجاهله الحقوق الاجتماعیة مثل حق العمل وحق التامین الصحي والضمان الاجتماعي وحق تكوین النقابات المهنیة وحق الإضراب عن العمل، إخراجه هذه الحقوق جمیعاً من دائرة الحقوق والحریات العامة[3].

---

[1] جان كلود كولیار: الحریات العامة، ص426.

[2] راجع في هذا المعنى كولیار، الحریات العامة، ص164.

[3] یرى "إسمان" ان الحقوق المسماة اجتماعیة لا تعد حقوقاً فریة، بل أن الحقوق الفردیة في نظره لا تفرض على الدولة التزامات إیجابیة، إنما تفرض علیها مجرد الامتناع عن التدخل في هذه الحقوق، أن تتركها حرة للنشاط الفردي أما الحقوق المسماة اجتماعیة فهي على العكس من ذلك تفرض عل الدولة التزامات إیجابیة تجاه الأفراد.

غیر أنه یُرد على ذلك أن الحقوق جمیعاً، المسماة اجتماعیة والحقوق الفردیة التقلیدیة، تكوَن حقوقاً فردیة من حیث صاحبها، لأن الحق «أیاً كانت تسمیته» یفترض صاحباً فرداً یحتج به في مواجهة الكافة، كما أن الحقوق من ناحیة أخرى لا توجد إلا في الجماعة ولا یتصور إمكان ممارستها إلا في ظل الجماعة، بالتالي تكون جمیع الحقوق اجتماعیة في ممارستها، أي أن الحقوق فردیة بالنظر إلى كون أصحابها افراد، اجتماعیة بالنظر إلى أنها لا تمارس إلا في الجماعة وبحمایة الجماعة وتنظیمها، راجع بیردو: الوسیط في القانون العام،1948، ص104.

ومن المحاولات كذلك تلك المحاولة التي قام بها أحد الكتاب مميزاً بين ما يسميه الحريات البدنية والحريات الفكرية والحريات الروحية [1].

"Libertés corporles , libertés , materielles libertés intellectuelles , et libertés spirituelles".

وقد أدرج تحت مدلول الحريات البدنية صنوفاً متفرقة من الحريات:

حرية اختيار المسكن وحرمته، حرية التنقل، حرية الشخص في أن يؤجر نفسه للغير La liberté de louge de soi – même.

وحق الشخص في التقاضي وحق المقاومة والدفاع الشرعي، غني عن البيان أنه قد أورد تحت هذا البند خليطاً من الحريات لا رابط بينها.

تقسيمات الفقه الحديث

ومن التقسيمات الشائعة في كتب الفقه الحديثة[2] تقسيم الحقوق والحريات إلى حقوق فردية تقليدية وحقوق اجتماعية أو اقتصادية، حجة أن الأولى تتقرر للفرد بوصفه كائناً مجرداً home abstract.

أي لمجرد كونه إنساناً، ما الحقوق الاجتماعية والاقتصادية، إنها وليد الفكر الحديث ونتيجة التطور الاقتصادي والاجتماعي في الدول المعاصرة، هي حقوق

---

[1] Combothecra: Manuel de Droit Public Général, 1928,p 310.

[2] راجع د. عثمان خليل عثمان: المبادئ الدستورية العامة، ص134 وما بعدها.

تتقرر للأفراد بوصفهم أعضاء في جماعة منظمة ومتقدمة اقتصادياً واجتماعياً، بالتالي تتضمن التزامات إيجابية على عاتق الدولة تجاه الأفراد لا مجرد التزامات سلبية بالحماية والتنظيم.

غير أنه يلاحظ أن الحقوق المسماة فردية ليست بالمعنى الدقيق أو المطلق، لأن الحق لا يوجد إلا في نطاق الجماعة، لا قيمة له إلا باعتباره سلطة في يد صاحبه يمارسها قبل الجماعة، وفقاً للقواعد التي تنظمها لكيفية استعماله، بالتالي تكون جميع الحقوق، سواء منها الفردية أو الاجتماعية، حقوقاً اجتماعية وإرادية في الوقت نفسه، هي فردية من حيث صاحبها، اجتماعية في ممارستها، ذ تخضع لتنظيم الجماعة وتكون مقيدة بما لا يضر بمصالحها أو بمصالح أعضائها[1].

تتعلق بمصالح ونشاط الملاك والأقوياء اقتصادياً، أي أن الحقوق الاجتماعية تقسم بطابع اشتراكي أو جماعي، أما الحريات الاقتصادية فهي في أصلها حريات ذات طابع فردي، بل إن المذهب الفردي يقوم على أساس هذه الحريات.

حقيقة أن المضمون قد تغير في الدول المعاصرة، أنها فقدت جانباً كبيراً من طابعها الفردي، لكنها لا زالت ترتبط بأصلها الفردي ارتباطاً يختلف قوة وضعفاً من دولة إلى أخرى، وفقاً لنظامها السياسي والاقتصادي، لذلك نجد أن هناك بعض التعارض بين الحريات الاقتصادية والحقوق الاجتماعية وأن إطلاق الأولى يتنافى مع وجود الثانية، ان كل تنظيم أو تقييد للحريات الاقتصادية كثيراً ما يكون هدفه

[1] راجع في هذا المعنى بيردو: الوسيط في القانون العام، ص104، كوليار: الحريات العامة، ص426-427، ود. ثروت بدوي: النظم السياسية، ص369.

حماية الحقوق الاجتماعية وتأكيد أن الحريات الاقتصادية لا تسير في اتجاه واحد مع الحقوق الاجتماعية، من ثم لا يمكن أن نقرنهما معاً تحت عنوان واحد[1].

[1] د. ثروت بدوي: النظم السياسية، ص372.

آفاق ونتائج عامة

خلق الله الإنسان وأعزه وكرمه واستخلفه في الأرض لإعمارها، جعله موضع اختيار وتكليف وتمحيص، قال تعالى: ﴿لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلاً﴾ الملك/2.

أجل لقد أنار الله تعالى أمام الإنسان وأمده بشريعة الخلود، الباقية على الزمن ما بقيت الدنيا قائمة، وقد ترك فينا ما إن اعتصمنا فيه لن نضل...، شريعة تقوم على الحق والخير والمصلحة العامة. فالخير في الشريعة الإسلامية هو الأصل والأساس، إذا ما غاب عنا لأسباب فينا، وليس غيرنا المسؤول فالمسلم الحق – كما قلنا – وكده إعمار الأرض واكتساب رضوان الله ورضائه:

- ﴿فَلْيَتَنَافَسِ الْمُتَنَافِسُونَ﴾المطففين/26.
- ﴿وَسَارِعُواْ إِلَى مَغْفِرَةٍ مِّن رَّبِّكُمْ﴾ آل عمران/133.
- ﴿فَاسْتَبِقُوا الخَيْرَاتِ﴾ المائدة/48
- ﴿فَلَا اقْتَحَمَ الْعَقَبَةَ﴾ البلد/11.

- ﴿وَالسَّابِقُونَ السَّابِقُونَ﴿10﴾ أُوْلَئِكَ الْمُقَرَّبُونَ﴾ الواقعة/10-11.
- ﴿فَاتَّقُوا اللَّهَ مَا اسْتَطَعْتُمْ﴾ التغابن/16.

إذاً فالمسلم الحق وكده ومسعاه إرضاء اللّه ورضاؤه، ليس اكتساب المكاسب الفانية من جاه أو غنى.

أرسل تاجر إلى وكيله في البصرة ارسالية قمح وأوصاه أن يبيعها فور الاستلام، منعاً للاحتكار، لكن الوكيل أرجأ البيع طمعاً في الزيادة وفعلاً حدثت الزيادة، أعلم صاحب القمح بالأرباح الزائدة، لكن كان جواب الصاحب بتوزيع الأرباح على الفقراء.

وقريب من ذلك أجاب رسول اللّه ﷺ الصاحب أبا ذر على أثر طلب الوظيفة: ﴿يَا أَبَا ذَرَّ إِنَّكَ ضَعِيفٌ، وَإِنَّهَا أَمَانَةٌ، وَإِنَّهَا يَوْمَ القِيَامَةِ خِزْيٌ وَنَدَامَةٌ، إِلَّا مِنْ أَخَذَهَا بِحَقِّهَا، وَأَدَّى الَّذِي عَلَيْهِ فِيهَا﴾.

ومما لا جدال فيه أنه نادى بلسان الكون على عالمنا بالخمول والانقباض ونحن نسعى ونجهد أنفسنا لاسترداد بضاعتنا المسلوبة، سواء بأيد خارجية أم داخلية، إن كانت الدولة الوضعية ما فتئت تسن القوانين وتصدر القرارات التي ترسي وترسخ الحقوق الاجتماعية ونحن لا نستهين بالإصلاح عن طريق الدولة الوضعية، لا شك أن هذا الإصلاح في كثير من الأحيان يشفع بضغط شعبي قوي،لكنه رغم ذلك خاضع للتقلص،كما حدث في إنكلترا أو الولايات المتحدة على عهد "ريغن وتاتشر"، كما إن إصلاح الدولة الوضعية لا يقوم على قاعدة نفسي

إيمانية،كما هو معهود في المجتمع الإسلامي المؤسس على التكافل والتضامن والتراحم.

فالتاجر المسلم كان إذا جاءه مشترٍ أرسله إلى جاره لأنه كثير البيع على العكس من جاره، فالتاجر المسلم الحقيقي يبتغى إرضاء الله، أما التاجر الوضعي فوكده تكديس الأموال بأية وسيلة.

وخلاصة القول إننا نملك بضاعة فذة، ما علينا إلا ان ننقب ونبحث عن هذه البضاعة، لنسترد ما فُقد وضاع ونفد منها، هذه البضاعة تقررها شيعة فذة خالدة، في حين أن الدولة الوضعية تصنع من اللا شيء، الشيء الكثير، ما علينا إلا أن نبني الشيء، فحظ الشيء الأكثر من الشيء الكثير.

لقد استشفت الدولة الوضعية الحديثة فاستشفت آفاق الحقوق الاجتماعية ومضمونها بما يلي: حق العمل «حق الرعاية الصحية والاجتماعية» حق الثقافة والتعليم والتنمية الذهنية - حق الانضمام إلى النقابات، ولكن ألم يستشرف القرآن الكريم ما هو أشمل عن ذلك، قال تعالى:

﴿إِنَّ لَكَ أَلَّا تَجُوعَ فِيهَا وَلَا تَعْرَى﴿118﴾ وَأَنَّكَ لَا تَظْمَأُ فِيهَا وَلَا تَضْحَى﴾ طه/**118**-**119**، فالأفق لدينا عريض وواسع، ليس علينا إلا ان نسمع إلى دقات قلبه وحيوية نبضه.

نفهم مما سبق أن الإسلام يمارسه الإنسان كائناً مدمجاً بالقيم المعنوية - الخير - التقوى - العزة - الكرامة - الإيمان، هذا لا يتم إلا في مجتمع يقوم على (عدل القوام) وعدل القوم متطور، لقد عرضنا لرأي إمام الحرمين المتضمن أن الحاجيات أصبحت في عصره ضروريات، إذاً فسلّم الاعتبار متطور في مناخ قوة

المجتمع الإسلامي ومدى الرخاء فيه، في زمن الخليفة عمر بن عبد العزيز لم يعثر على تغير نفر واحد بحاجة إلى الزكاة.

والحضارة الإسلامية تستلهم الوجدان والمحبة والرحمن لا حضارة مادية تحقق غايتها عن طريق سن التشريعات، نحن في النهاية نبتغي للفقير عيشاً كريماً يفوق (الحد الأدنى من اللازم للمعيشة) وحضارتنا أداتها الخير والعقيدة والإيمان (التقوى الذاتية) إلا الأداة القانونية، مع العلم أن حضارتنا تملك وسيلة سن التشريعات إذ لم تكف مصادر الاتفاق.

وحضارتنا تقوم على فضية أولية هي أن المال لله والإنسان يستخلف على المال أي وكيل عليه، أي أن استخلافه وتصرفه منوطين بتحقيق معنى الاستخلاف، أي تحقيق الخير الجماعي، هذه الفرضية الكبرى تعطي المشرع الحيوية والمرونة والسعة لبناء مجتمع مدجج بالكرامة إلى جانب الحقوق الاجتماعية.

والافتراض بأن المال لله والإنسان ليس سوى مستخلف في الأرض لإعمارها، بذلك هذا الافتراض يسمح للتكيف في الإسلام بأن غايتها تأدية وظيفة اجتماعية، من ثم ليست ملكية فردية، الملكية الفردية تبقى المال خاصاً للفرد في جميع الأحوال، مهما فرض عليها من الضرائب، العكس في نظر الإسلام، هنا تقوم القرينة على الإسلاس والحيوية والمرونة، الأمر على خلافه بالنسبة للقانون الوضعي الفردي.

والوظيفة الاجتماعية للمال في الإسلام وكونها ملكاً لله مجازاً وحقيقة للجماعة، يجعل دور مصادر الإنفاق – الزكاة – الفيء – الغنائم – الصدقات – الاستعراض – التوظيف، يجعل هذه المصادر تقوم بدور تعاوني أدبي تكافلي، المجتمع الإسلامي، مجتمع الحب والرحمة والتعاطف والتعاون والإحسان، هو مجتمع العضو الواحد إذا اشتكى منه عضو تداعت له بقية الأعضاء بالسهر والحمى.

لقد عرضنا لبعض مظاهر عدل القوام أو تعبير رفيق العلم[1] بأنه العدل الذي يحقق كرامة المسلم وحقوقه الأساسية، سواءاً ذات المضمون المعنوي الأدبي أو المادي (حق السكن – التعليم – العيش السوي الكريم... الخ).

ولقد ذكرنا أن إمام الحرمين الجويني رفع من قيمة ومستوى هذه الحقوق فكيف الحاجيات بأنها أصبحت من الضروريات على زمانه، من ذلك ابن حزم، قد سمح للمسلم الذي لا يملك مسكناً يسكن فيه أن يحصل على مسكن بواسطة الحاكم، أخيراً رأينا الخليفة ابن الخطاب يقرر شكلين لتوزيع المال: حسب البلاء، حسب الحاجة، قد وزع القرن الثاني بالتساوي، ما ذلك إلا لأن الأفراد يتساوون في القيمة الإنسانية، من ثم يجب اعتبار هذه الحقوق أساسية وتوزع بالتساوي مثلها في ذلك مثل الحقوق المعنوية: الحرية – حرمة المسكن... الخ، من ثم نتذكر هذه الحقوق في النص القرآني: ألا تجوع فيها ولا تعرى ولا تظمأ فيها ولا تضحى، يجعل منها حقوقاً طبيعية فوق القانون الوضعي[2].

وبالتالي فإذا كان سيدنا عمر قد أعلن عن فكرة القانون الطبيعي في مظهرها المعنوي بقوله: ((متى استعبدتم الناس))، حين وزع الأعطيات بالتساوي على الفقراء إنما أخذ بفكرة القانون الطبيعي ذي المضمون الاجتماعي هذا التكافل والتضامن والمقرر في الإسلام جزء من الإخاء العام[3]، والنظم السياسية تجهد

---

[1] د. جدعان: أسس التقدم عند مفكري الإسلام في العالم العربي الحديث، ص491.

[2] د. محمد عصفور: سيادة القانون الصراع بين القانون و السلطة في الشرق و الغرب، القاهرة عالم الكتب،1967، ص106 وما بعدها.

[3] د. جدعان: أسس التقدم عند مفكري الإسلام في العالم العربي الحديث، ص498.

لخلق التوازن بين الفرد والجماعة وهي في ذلك، ين نزعتين: نزعة وجدت من أجل العالم وأخرى وجد العالم من أجلي.

وهذا هو مدلول (غائية الخلق) فالكون خلق ابتداء من أجل الإنسان والطبيعة يتمثلان في علاقة التسخير، تسخير الإنسان لطبيعته، أما البعد الوجودي الثاني للإنسان، هو أن البشر سخر بعضهم بعض على أساس التعاون المدني والمساهمة الجماعية من أجل بناء حياة إنسانية كريمة [1]، فالإسلام هو دين التوحيد، لا يعني ذلك توحيد الله وتوحيد الأديان في دين الله فحسب، إنما يعني أيضاً الوحدة بين القوى الكونية جميعاً، بين العبادة والمعاملة، بين العقيدة والسلوك، بين الروحيات والماديات، بين القيم الاقتصادية والقيم المعنوية، العدالة الإسلامية في الإسلام هي عدالة إنسانية شاملة لا عدالة اقتصادية محدودة[2].

ونستطيع القول إن الخير العام التطبيقي لا يمكن الاستهانة به في تاريخنا، حسبنا أن ندلل بأن نصف أراضي مدينة الخليل الجيدة كانت مرصدة للأوقاف الإسلامية.

ولقد تفنن المسلمون في توزيع ثمرات الوقف حتى على الحيوان «وقف المرجة في دمشق» , لكن عجلة الحياة دارت بسرعة دورانها، تغيرت ملامح الحياة، أصبح تحقيق الخير العام والتقدم بفاعلية الإسلام وآليته محكوم بما يلي:

---

[1] د. جدعان: أسس التقدم عند مفكري الإسلام في العالم العربي الحديث، ص513، الكلام لعبد القادر عودة.

[2] المرجع السابق، ص517، والكلام لسيد قطب.

1 - تراجعت المبادئ التنويرية في العالم التي كانت تقرر النزعة الإنسانية الحديثة، غابت هذه النزعة غياباً كاملاً عن سياسة محاور القوى العظمى التي تنشط على المستوى الكوني وسادت سياسة المصالح والذات الذاتية على المستوى العام والخاص.

2 - عجز المثالية عن التعامل مع واقع بات محكوماً تماماً بقوى المادة حيال ذلك لم يعد من الممكن الاحتكام إلى الوازع الباطني من أجل إقامة الحق والعدل وتحقيق الخير العام، أن قوى الوازع الخارجي المادي أصبحت الأجدر بأن يتبع[1].

نحن لا نستهين بالمبادئ التي يستلهمها الأساس القيمي للتقدم عند مفكري الإسلام، أعني الأصالة الإنسانية المثالية، أنها قد بلغت من السمو درجة قل نظيرها، لكن التنكر للواقع المقيت الذي نعيشه وأنه يحتاج إلى شعب كالشعب الذي قام الإسلام على أكتافه والسؤال المطروح هو: هل هذا الأمر متوفر الآن، وعليه فإن سلوك الطريق العقيدة التي تخطها الرغبات المثالية لا يمكن أن يكون أفضل السبل من أجل الوصول إلى الشجرة الملعونة (السياسية) واقتطاعها، نعود لنقول بأن الدعوى إلى حضارة تستلهم الوجدان والروح في عالم باتت فيه هذه القيم غريبة ومنبوذة، هي دعوة لا يمكن أبداً الاستهانة بها، لكن من جهة أخرى لا نستطيع التنكر للواقع وعدد دقات قلبه ولمس نبضاته، وكما قال غوته: النظرية رمادية والحياة دائماً خضراء فالإسلام قبل أي شيء معاناة وجدانية وحركة ضمير ووجدان، من الصعب تطبيقه قبل بناء الإنسان بناءً كاملاً وسليماً.

ولا يمكن للخروج من حجر الغيب إلى صعيد الحضارة الإنسانية أن ينجح إلا من مواقع الأقدام التي تقف عليها أي من حضارتنا، هذا الأمر لا يتم إلا بشروط، الحرية السياسية إلى جانب الحرية الاجتماعية، من هنا نبدأ وبهذا ننطلق ونحلّق.

---

[1] د. جدعان: أسس التقدم عند مفكري الإسلام في العالم العربي الحديث، ص546.

والخلاصة فالإسلام «ذو المصدر الإلهي الواضح والثابت أبد الدهر» عالج المسالة الاجتماعية (وقفة واحدة) فيما عدا التفاصيل الذي تركها للمجتهدين في كل أمة، أما التجربة الوضعية، هي على العكس ولدت شرهة وظالمة «تحت اسم الحرية» ولكنها انحنت شيئاً فشيئاً للعاصفة، طرحت تعطي من الحقوق الاجتماعية ضغط الظروف والشعوب وتيار الرأي العام وهي لا تني «إن وانته الفرص» أن تعود فتخرج الشعوب، والإسلام «كما قلنا» اعتمد وازع الإيمان والوجدان الذي يتفرع عنه مبدأ التضامن والتكاتف، لكن الوازع الديني قد لا يتوفر لأن الله يزع بالسلطان ما لا يزع بالقرآن، عندما نرجع مكاننا الأول، لكن هذا المكان قد يوفر لنا شيئاً من الإيمان، الإضافة إلى قوة الرأي العام، بالتالي فالعبرة الأخيرة لقوة الرأي العام الذي ينتزع حقه بقوة للعمل الديموقراطي والإيماني.

قال تعالى: ﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ وَأَنزَلْنَا الْحَدِيدَ﴾ الحديد/**25**.

إذاً فالقوة في الإسلام تخضع للبينات والرسل، من ثم فالحصول على الحقوق الاجتماعية «خصوصاً في راهنيتنا» لا تنال بالقوة، إنما عن طريق القانون والإدارة في ذلك الفعالية العالية للشعب عن طريق منظماته الفعالية واتحاداته ونقاباته، ولسبل الإضرابات المشروعة والقوة المستنيرة للرأي العام، لا عن طريق القوة، فالقوة ليست إلا موجهاً سيئاً للتاريخ والمجتمع والحياة.

السيرة الذاتية

الدكتور برهان خليل زريق

ولد في محافظة اللاذقية – قضاء الحفة– قرية الجنكيل (القادسية حالياً)، 1933.

المؤهلات العلمية:

- الثانوية العامة الفرع العلمي – ثانوية البنين(جول جمال) اللاذقية عام 1951.
- إجازة في الآداب – قسم اللغة العربية وعلومها – جامعة دمشق عام 1958.
- إجازة في الحقوق – جامعة حلب عام 1965.
- ماجستير في القانون الإداري من كلية الحقوق جامعة القاهرة عام 1970.
- دكتوراه في الحقوق – جامعة المنصورة عام 1984.

العمل المهني:

- التدريس في ثانويات محافظة اللاذقية عامي 1952–1953.
- العمل في المديرية العامة للتبغ والتنباك حتى عام 1975.
- العمل في مهنة المحاماة من بداية عام 1976 حتى آذار 2007.

النشاط المجتمعي:

- عضو في الاتحاد الاشتراكي فرع سوريا حتى عام 1975.
- عضو نقابة المحامين حتى عام 2007.
- عضو المؤتمر القومي العربي حتى وفاته 2015.
- شارك في العديد من الندوات والمؤتمرات أبرزها ندوة الوقف التي أقامها مركز دراسات الوحدة العربية في بيروت عام 2002.

✓ تم الاستعانة بخدمات محرك البحث Google لتدقيق وتصويب أسماء المراجع والمؤلفين، وبعض محتويات هذا المؤَلف بسبب رحيل الكاتب قبل النشر، فالشكر كل الشكر للقائمين على هذا المحرك للخدمات الجليلة التي تقدم للإنسانية.

محتوى الكتاب

مقدمة عامة 5

الفصل الأول: الحرية الاجتماعية في الشريعة الإسلامية 9

البحث الأول: حقيقة وطبيعة الإسلام..... 11

البحث الثاني: أصول فلسفة الحرية في الإسلام 17

البحث الثالث: التجربة الإسلامية في الإسلامية 25

الفرع الأول: المساواة في العطاء 29

الفرع الثاني: قيمة العمل في الإسلام..... 35

الفرع الثالث: كفالة الدولة لحق العمل..... 39

الفرع الرابع: حق الرعاية الصحية 53

الفرع الخامس: حق كفالة العيش الكريم 59

تقدير وتقويم 69

البحث الرابع: ضمان وكفالة الحقوق الاجتماعية في الإسلام..... 73

تقدير وتقويم 77

آفاق ونتائج الفلسفة الاجتماعية الاقتصادية في الإسلام.....99

الفصل الثاني: الحقوق الاجتماعية في التجربة الوضعية.....107

البحث الأول: فلسفة الحرية في الميثاق.....117

البحث الثاني: الحقوق الاجتماعية في التجربة الغربية 133

البحث الثالث: المذهب الفردي 135

الفرع الأول: المقصود بالمذهب الفردي ودلالته 137

الفرع الثاني: التحول إلى المذاهب الاجتماعية.....177

خاتمة البحث: آفاق ونتائج عامة.....217