العدد الثامن والعشرون

مجلة كلية الدعوة الإسلامية

مَجلّةٌ إسْلامِيَّةٌ – ثَقافِيَّةٌ – جامِعَةٌ – مُحْكَمَةٌ

تَصْدُرُ سَنَوِيًّا عَنْ كلية الدعوة الإسلامية

العدد
28
1435هـ - 2014م

1435 هجري الموافق 2014 ميلادي

- مَسْلَكُ المالِكِيَّةِ فِي الاحْتِجاجِ بالأحادِيثِ المتعارِضَةِ
- هَلْ يَجُوزُ إخْراجُ زَكاةِ الفِطْرِ نَقْدًا؟
- اللُّغَةُ وصِياغَةُ الدُّسْتُورِ (دراسة في لِسانِيّاتِ النَّصِّ الدستوري)
- أخْطاءُ الحِرَفِيِّينَ في شَرْحِ مُلْحَةِ العَرَبِ
- حِمايَةُ أمْوالِ الوَقْفِ في القانُونِ الليبيِّ
- العَلّامَةُ المُفْتِي عَبْدُ الرَّحْمنِ القَلْهُودُ

مجلة كلية الدعوة الإسلامية

BULLETIN OF THE FACULTY OF The Islamic Call

Twenty eighth year

مفهوم السلطة والحرية والعلاقة بينهما
برؤية الشريعة الإسلامية والقانون الوضعي

د. نعيمة عمر الغزير*

المقدمة:

تبدو أهمية دراسة مفهوم السلطة والحرية من جهة ما تحققه من نتائج على الرقابة القضائية، لهذا يولي فقهاء القانون الدستوري عناية فائقة بهذه المصطلحات وعلاقتها بعضها ببعض، لما لها من أثر على العبء الذي يحمله القاضي الإداري في شأن حماية الحقوق والحريات وما على عاتقه أيضاً من حماية للصالح العام وهو ما تستهدفه السلطة في كل تصرفاتها خاصة مع تزايد الصراع بينهما وتشابك آثارهما في حياة الفرد من جوانب مختلفة؛ ولهذا تزداد الحاجة إلى تحديد مفاهيمهما وما ترتبه تلك المفاهيم من نتائج نظرية وعملية لكي ينجح القاضي الإداري في إيجاد التوازن بينهما حتى لا يميل لأحدهما على حساب الآخر إرساء لمبدأ العدالة الذي يعد القضاء مسؤولاً عن تدعيم أركانه في حياة

(*) الجامعة المفتوحة - ليبيا.

الجماعة على نحو مستمر حتى يأمن الفرد على حقوقه وتحترم الإدارة حدود سلطاتها.

وحتى يصل القاضي الإداري لتحقيق هذه الغاية يستلزم منه إلماما واسعا بمدلولهما وتداعياتهما وما ترتبه كلتاهما في قانون المجتمع.

وقد جاءت هذه الدراسة مقارنة بالتشريع الإسلامي رغبة منا في الإسهام بجهد متواضع يضاف إلى الجهد الفقهي السابق في شأن دراسة النظريات القانونية في ظل الشريعة الإسلامية باعتبار أن الإسلام يعد أصلا عاما يمتد إلى كل مجالات الحياة.

لذا يستهدف هذا البحث وضع دراسة نظرية شاملة ومتعمقة لمدلول السلطة والحرية بمنظور شرعي وقانوني، وكل ما نأمله من خلالها أن نكون قد وضعنا أمام الدارسين القانونين جوانب لها أثرها في تقييم الرقابة القضائية على الحقوق والحريات.

وقد رأينا تقسيمه إلى ثلاثة مباحث، الأول منها: تعرضنا فيه لبحث مفهوم السلطة في القانون الوضعي والشريعة الإسلامية، وتناولنا ذلك في مطلبين، الأول منها: مفهوم السلطة وحدودها في القانون الوضعي، أما المطلب الثاني فقد خصصناه لمفهوم السلطة في الشريعة الإسلامية، أما المبحث الثاني فناقشنا فيه مفهوم الحرية في القانون الوضعي والشريعة الإسلامية وأفردنا مطلباً مستقلاً لكل منهما، أما المبحث الثالث فسنفرده للعلاقة بين السلطة والحرية بحيث يكون للقانون الوضعي والشريعة الإسلامية مطلبٌ خاصٌّ بكل منهما.

المبحث الأول: ماهية السلطة في القانون الوضعي والشريعة الإسلامية

من المسلم به أن السلطة ظاهرة عالمية ترتبط بوجود الجماعة السياسية المنظمة. ويجمع فكرة السلطة في القانون الوضعي وفي الشريعة الإسلامية شيء واحد ألا وهو: وجود حاكم ومحكوم، والعلاقة بينهما جدلية في القانون

الوضعي، بينما هي في التشريع الإسلامي علاقة تكامل، فعلى كل منهما واجبات والتزامات يؤديها باتجاه الآخر، لذا نناقش السلطة في القانون الوضعي في مطلب أول ومن ثم السلطة في الشريعة الإسلامية في مطلب ثانٍ.

المطلب الأول: ماهية السلطة في القانون الوضعي

السلطة لا تكتمل لتكون ركنا من أركان الدولة إلا بوجود القانون، وبما أنها بهذه الأهمية فما هو مفهومها؟ وما حدودها؟ حتى نتلافى استبدادها وطغيان القائمين بها.

أولاً: مدلول السلطة وضرورتها:

تحكم مدلول السلطة في أي مجتمع فكرتان، فكرة القوة، وفكرة الحق والواجب[1]. **أما القوة**: فما هي إلا القدرة على السيطرة أو الاستعداد لمحاولة السيطرة[2] وبالتالي تحمل السلطة في خطابها الأمر والنهي، في حين الحق والواجب: يقصد به أن على المخاطبين بهذه الأوامر والنواهي الاستجابة والطاعة ولو ظاهرياً؛ وهذا ما يعكس القول بأن وجود السلطة مستمد من رضا المحكومين بها[3] لأن العقيدة السياسية هي التي تضفي على السلطة صفة الشرعية فتحولها إلى سلطة مقبولة من الجماعة أي تحوّلها إلى حقّ والطاعة لها واجب.

ومفهوم السلطة في إطار علم السياسة والقانون هو: «الحق في ممارسة عمل ما، بما في ذلك الحق في صنع القوانين أو السياسة العامة»[4]. كما عُرفت

(1) مشار إليه: د. إمام عبد الفتاح إمام، الطاغية، «دراسة فلسفية لصور الاستبداد السياسي»، الكويت، **عالم المعرفة**، 1994م، ص20.

(2) د. إبراهيم درويش، «السلطة والتنظيم الإداري»، **مجلة العلوم الإدارية**، السنة الرابعة عشر، العدد الثالث، 1972م، ص90.

(3) د. ماجد راغب الحلو، **الدولة في ميزان الشريعة**، الإسكندرية، دار المطبوعات الجامعية، 1996م، ص62.

(4) د. مصطفى عبد الله خشيم، **موسوعة علم السياسة (مصطلحات مختارة)**، سرت، دار النشر والتوزيع والإعلان، الطبعة الأولى، 1425هـ/ 1994م، ص205.

بأنها: «طاقة إرادية تظهر عند من يتولون إدارة جماعة بشرية تسمح لهم بفرض أنفسهم، وهذا الفرض إما أن يتم بالقوة وإما بناء على الرضا وتوزيع الاختصاص»[1] وهي: «القدرة على فرض إرادة ما على إرادة أخرى، وبمعنى آخر فرض الطاعة بما تحتكره من إكراه شرعي»[2]. وهكذا فالتعريف يتضمن الجبر والإكراه، في حين تعريف الحرية يظهر في انعدام الإكراه، مما يجعلنا نسأل: **هل التعارض بينهما يبدأ من التعريف فيجعل كلٌ منهما نقيضاً للآخر؟**

وبذلك استقر الفقه على أنها «القدرة على ممارسة نفوذ على فرد أو جماعة، ومن وسائلها إصدار الأوامر والنواهي ممن يملكها إلى الخاضعين لها ومراجعة أعمالهم وإثابتهم أو عقابهم»[3].

إذاً هي: **ما تشكله إرادة إنسانية تعلو عمن سواها من تقرير للأوامر والنواهي يوجب بالمقابل التسليم بها من قبل المخاطبين بتلك الأحكام جبراً أواختياراً.**

ومن هذا التعريف نستشف بأن وجود السلطة يتطلب: وجود هيئة أو طائفة تعرف بالحاكمة؛ اختصاصها الأمر والنهي، وكذلك وجود جماعة تعرف بالمحكومين؛ عليها الطاعة والاتباع.

أما ضرورة السلطة العامة فيظهر في كونها تلازم الحياة الاجتماعية، ولا يمكن لأي جماعة إنسانية أن تقوم بدونها **لاعتبارات منها**: أن حاجة الإنسان إلى المأكل والملبس والمأوى تحتم عليه العيش في جماعة؛ وذلك لمحدودية قدراته

(1) د. سعاد الشرقاوي، **النظم السياسية في العالم المعاصر**، القاهرة، دار النهضة العربية، الطبعة الثانية، 1988م، ص42 وما بعدها.

(2) د. صبحي عبده سعيد، **السلطة والحرية في النظام الإسلامي**، القاهرة، دار الفكر العربي، 1982م، ص23.

(3) د. نصر الدين مصباح القاضي، «النظريات العامة للتأديب في القانون الليبي والمصري» رسالة الدكتوراه، كلية الحقوق، جامعة عين شمس، القاهرة، دار الفكر العربي، 1997م، ص48.

وعجزه عن تحقيقها منفرداً، فهو يحتاج إلى الآخرين لكي يحيا حياة إنسانية، وكذلك بالنظر لأهداف الجماعة التي تتخطى حاجات الفرد المذكورة أعلاه، بمعنى أنّه لكي تتحقق تلك الأهداف تحتاج الجماعة نفسها إلى سلطة قادرة على التنظيم والإدارة، والتي بها تضحى السلطة حاجة فطرية لحياة الإنسان. لذا من يرفض الاعتراف بوجود السلطة يجعلنا نتساءل: **هل الرفض لما تمثله السلطة من ضرورة للحياة الإنسانية؟ أم رفض ما يسمىٰ بإساءة استعمال السلطة؟.**

الشق الأول من السؤال ينطوي على جدلية فلسفية لا مكان لها في هذه الدراسة، ونكتفي بما أوردناه في شأن ضرورة السلطة، بينما الشق الثاني هو تساؤل قانوني (وجه للطعن أمام القضاء في القرارات الصادرة عن السلطة)، ويمكن الرد عليه بحجة داحضة؛ من حيث إنه ليس منطقيا أن ننكر وجود السلطة بسبب فساد الحكام في كثير من الأنظمة، ولكن ألم يعرف التاريخ حكاماً عادلين استكنّت في ظلهم الجماعة، وتحقق الأمن والاستقرار بها؟ كما أن فساد الحكام دلالة على الظلم وليس على إنكار السلطة، إذ ينبغي القضاء على هؤلاء المفسدين واستبقاء أصل السلطة السياسية لأنها ضرورة لا غنى عنها، إذ الجنوح إلى الاستبداد في غياب الرقابة ظاهرة طبيعية، ويوافق الفقه على هذه النتيجة؛ لأنه «ما من إنسان يملك كل شئ ويتحرر من كل رقيب إلا ويضحي بالعدالة في سبيل أهوائه»[1]. لذا لابد أن يكون معيار السلطة هو القانون حتى يحظى بالشرعية، **وتظهر دلائل تأثير فكرة القانون على السلطة، أوّلا**: من حيثُ النظامُ القانوني[2] وهو من يحدد علاقات السلطة من حيث حقيقتها، ومن يمارس السلطة وعلى من تجب الطاعة، **ثانياً**: التلازم بين السلطة وفكرة القانون[3] تعد

(1) موريس دوفرجيه، **مدخل إلى علم السياسة**، ترجمة،د. سامي الدروبي، ود. جمال الآتاسي، دمشق: دار دمشق، (د.ت.)، ص18 وما بعدها.

(2) د. إبراهيم درويش، **السلطة في التنظيم الإداري**، مرجع سابق، ص93 وما بعدها.

(3) د. طعيمة الجرف، **نظرية الدولة المبادئ العامة للأنظمة السياسية ونظم الحكم**، القاهرة: دار النهضة العربية، 1978، ص97.

السلطة شيئاً مكملاً لفكرة القانون، حتى إن السلطة ما هي إلا فكرة القانون ذاتها منظور إليها في مجال وجودها الواقعي مطبّقة فعلاً بين الأفراد.

وترتيباً على هذا القول فإن من أبرز مظاهر السلطة والامتيازات التي تتمتع بها الإدارة وفقاً لوظيفتها الإدارية أنها تستطيع بواسطة قراراتها أن تنشئ حقوقاً وتفرض التزامات على الأفراد دون أن تتوقف على قبولهم، وهذا هو التجسيد للسلطة العامة.

ثانياً: حدود السلطة:

السلطة المطلقة مفسدة مطلقة[1] لهذا نتساءل عن **مدى خضوع السلطة للقانون؟**، ونتساءل في اتجاه آخر عن **مصدر تلك القواعد القانونية؟ هل يعد أداة لتحقيق سياسة السلطة؟ أم أنه سابق لوجودها، وبالتالي هي التي تكون في خدمته وأداة من أدوات إنفاذه؟** اختلفت الإجابة حول هذه التساؤلات بوجهات نظر عديدة[2] منها ما يرى بأن القواعد القانونية تنشأ من ضمير الجماعة ومبادئها وهو ما يعرف بالقانون الطبيعي، مما يعني أن القانون سابق على وجود السلطة، ويحتم عليها الخضوع له خضوعاً تاماً؛ لأنه يعلو عليها ويسمو على وجودها.

ومنها ما يرى بأن القانون ينشأ بإرادة السلطة تعلنه للناس بصيغة عامة وملزمة ولا أهمية لمطابقة القانون الوضعي للقانون الطبيعي، وحتى في وجود هذا الأخير لا يمكن أن يشكل أي إلزام ولا يمكن إنفاذه عليها قهراً؛ لأنها وحدها من يحتكر القوة الجبرية في إطار الجماعة، وبذلك يفقد القانون خاصيته الملزمة

(1) د. سليمان الطماوي، **السلطات الثلاث في الدساتير العربية المعاصرة والفكر السياسي الإسلامي (دراسة مقارنة)**، القاهرة: دار النهضة العربية، الطبعة السادسة، 1996م، ص452.

(2) د. طعيمة الجرف، **مبدأ المشروعية وضوابط خضوع الدولة للقانون**، القاهرة: مكتبة القاهرة الحديثة، 1963، ص45 وما بعدها.

على السلطة؛ خصوصاً أنها ترى قواعد القانون الطبيعي ليست إلا قواعد للأخلاق والمجاملات.

ومهما كان من أمر هذا الجدل وأيا كان مصدر القواعد القانونية السائدة في المجتمع فإنه من المتفق عليه فقهاً وتشريعاً وقضاءً أن تلك القواعد تنطوي تحت ما يعرف بمبدأ المشروعية وهو مايعد قيداً على السلطة في الدول الديمقراطية؛ باعتبار أن الإدارة طالما تتمتع بجزء من السلطة فإنها هي من يقدر الصالح العام وتتخذ من القرارات الإدارية ما تحمي به هذا الصالح في غياب النص القانوني[1] وهو ما يعرف بالسلطة التقديرية.

بالإضافة إلى أن الدستور يمنح الإدارة الحق في إصدار لوائح لا تعدو أن تكون قرارات إدارية، ومع ذلك تضحىٰ جزءاً أساسيا في كتلة القواعد القانونية الملزمة التي يعد مخالفتها إهداراً لمبدأ المشروعية[2].

المطلب الثاني: السلطة في الشريعة الإسلامية

ما وجه الخصوصية في السلطة بالشرع الإسلامي؟ وبحدودها هل صيغت الدولة المثالية؟ وللبحث في مدى جدية الإجابة عن هذه التساؤلات نناقش في الشريعة الإسلامية مدلول السلطة أولاً، وخصوصية السلطة وحدودها ثانياً.

أولاً: مدلول السلطة:

السلطة لغة: التسلّطُ والسّيطرةُ والتّحكّمُ، وتسلط عليه أي تحكم وتمكن وسيطر[3]. كما جاء في قواميس اللغة بأن كلمة السلطة "بضم السين" : هي

(1) الديداموني مصطفي أحمد، **الإجراءات والأشكال في القرار الإداري (دراسة مقارنة)**، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1992م، ص379.

(2) د. أنور أحمد رسلان، **وسيط القضاء الإداري**، القاهرة: دار النهضة العربية، 1999م ، ص99.

(3) المعجم الوجيز، **مجمع اللغة العربية**، جمهورية مصر العربية، 1980م، ص317 وما بعدها.

اسم من السلاطة، وهي تعني في اللغة العربية: القهر وأساسها مادة (س، ل، ط)، والسليط في اللغة العربية ما يضاء به.

والتسليط: إطلاق السُلطان؛ وفي إطلاقه على السلطان قولان: أحدهما؛ أن يكون سمي سلطاناً لتسليطه. والآخر أن يكون سمي سلطاناً لأنه حجة من حجج الله[1].

ولنضفي دلالة على مدلول السلطة في اللغة نشير إلى أن أداء السلطة لمهامها في أي مجتمع ينحصر تحت مصطلح (**السياسة**)، وهي كلمة عند أهل اللغة[2] تعني؛ (القيام على الشيء يصلحه، الوالي يسوس رعيته)، وفي الحديث الشريف «كان بنو إسرائيل يسوسهم أنبياؤهم»[3] يتولى أمورهم.

هكذا تتضح الصلة بين السلطة والسياسة من حيث إن السياسة تتضمن استخدام السلطة من جانب الحكام حتى يسوسوا المحكومين تحقيقاً للمصلحة العامة.

مدلول السلطة في الاستعمال القرآني:

---

(1) محمد بن مكرم بن علي أبو الفضل ابن منظور، **لسان العرب**، ج7، بيروت: دار صادر، 1301هـ، ص320 وما بعدها. أيضاً: محمد بن طلحة أبو منصور الأزهري، **تهذيب اللغة**، ج12، تحقيق عبد السلام هارون، القاهرة: المؤسسة المصرية العامة، 1964م، ص335.

(2) محمد بن مكرم بن على أبو الفضل أبن منظور، **لسان العرب**، ج6، المرجع السابق ذكره، ص108.

(3) رواه أبو يعلى الموصلي في سنده في سند أبي هريرة -رضي الله عنه- باب: أبو حازم عن أبي هريرة، 11/ 75 بصيغة «إن بني اسرائيل كانت تسوسهم أنبياؤهم كلما ذهب نبي خلف نبي وإنه ليس كائن فيكم - يعني نبياً- قالوا: فما يكون يارسول الله قال: تكون خلف وتكثر، قالوا: كيف نصنع؛ قال: أوفوا بيعة الأول فالأول وأدوا الذي عليكم، وسيسألهم الله عنه الذي عليهم»، وفي حديث عثمان «يَسُوسُهم الأنبياء». حديث إسناده صحيح.
ينظر: **مسند أبي يعلى** ت307، تحقيق: حسين سليم، دمشق: دار المأمون للتراث، الطبعة الأولى، 1404هـ/ 1984م.

وردت كلمة السلطة في القرآن الكريم بألفاظ متعددة ومعانٍ مختلفة؛ كما في قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا سُلْطَٰنُهُۥ عَلَى ٱلَّذِينَ يَتَوَلَّوْنَهُۥ وَٱلَّذِينَ هُم بِهِۦ مُشْرِكُونَ﴾[1]. وقوله سبحانه وتعالى: ﴿إِنَّ عِبَادِى لَيْسَ لَكَ عَلَيْهِمْ سُلْطَٰنٌ﴾[2]. وقوله تعالى: ﴿أَتُجَٰدِلُونَنِى فِىٓ أَسْمَآءٍ سَمَّيْتُمُوهَآ أَنتُمْ وَءَابَآؤُكُم مَّا نَزَّلَ ٱللَّهُ بِهَا مِن سُلْطَٰنٍ﴾[3]. وقوله: ﴿مَا لَمْ يُنَزِّلْ بِهِۦ عَلَيْكُمْ سُلْطَٰنًا فَأَىُّ ٱلْفَرِيقَيْنِ أَحَقُّ بِٱلْأَمْنِ إِن كُنتُمْ تَعْلَمُونَ﴾[4]. كما قال سبحانه وتعالى: ﴿وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا مُوسَىٰ بِـَٔايَٰتِنَا وَسُلْطَٰنٍ مُّبِينٍ﴾[5].

ومما يذكر في هذا الصدد أن من خصوصية الألقاب التي تطلق على من يتولون مهام السلطة في الدولة الإسلامية لقب "أولي الأمر"، ولذلك من المهم أن نشير إلى أن القرآن الكريم ذكر أولي الأمر مرتين؛ **الأولى**: في قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓا۟ أَطِيعُوا۟ ٱللَّهَ وَأَطِيعُوا۟ ٱلرَّسُولَ وَأُو۟لِى ٱلْأَمْرِ مِنكُمْ﴾[6]. **والثانية**: ﴿وَإِذَا جَآءَهُمْ أَمْرٌ مِّنَ ٱلْأَمْنِ أَوِ ٱلْخَوْفِ أَذَاعُوا۟ بِهِۦ وَلَوْ رَدُّوهُ إِلَى ٱلرَّسُولِ وَإِلَىٰٓ أُو۟لِى ٱلْأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ ٱلَّذِينَ يَسْتَنۢبِطُونَهُۥ مِنْهُمْ﴾[7].

والسلطة في اصطلاح الفقه الإسلامي هي: الولاية العامة والخلافة والإمامة وهي مترادفات لمعنى واحد هو الرياسة الأعلى للدولة في الإسلام[8]. قال تعالى: ﴿وَقَالَ مُوسَىٰ لِأَخِيهِ هَٰرُونَ ٱخْلُفْنِى فِى قَوْمِى﴾[9].

(1) سورة النحل، الآية: 100.
(2) سورة الحجر، الآية: 42.
(3) سورة الأعراف، الآية: 71.
(4) سورة الأنعام، الآية: 81.
(5) سورة هود، الآية: 96.
(6) سورة النساء، الآية: 59.
(7) سورة النساء، الآية: 83.
(8) سعيد حوي، الإسلام (الجزء الثاني)، بيروت: الشركة المتحدة للتوزيع، الطبعة الثالثة، بدون تاريخ النشر، ص147.
(9) سورة الأعراف، الآية: 142.

وقد ضمن الماوردي تعريفه للسلطة أهمية وجود سلطة تتمثل في الخليفة أو الحاكم له جملة من المواصفات، وكذلك تتضمن واجبات ولي الأمر وهي حراسة الدين وسياسة الدنيا فقال: «موضوعة لخلافة النبوة في حراسة الدين وسياسة الدنيا»[1]. ولم يخرج التفتازاني عن هذا المعنىٰ عندما عرف الإمامة بأنها «رئاسة عامة في الدين والدنيا خلافة عن النبي صلى الله عليه وسلم»[2]. كما أنها تعرف بالولاية العامة: «على كل من يقوم به المعنى المقتضي لامتداد ولاية الغير وليس له ولي خاص»[3].

وهكذا ما يتبين من التعريفات السابقة أن السلطة في الإسلام تتركز في يد رئيس الدولة، ولا يخشى استبداده بها كما هو الحال في القانون الوضعي على اعتبار أنه محكوم بشريعة لا يتطرق إليها التعديل ولا التبديل، ولا يملك إلا الالتزام بها.

ثانياً: خصوصية السلطة في الشريعة الإسلامية وحدودها:

يمكن تبين خصوصية السلطة في الشريعة الإسلامية في جانبين: من حيث المصدر، ومن حيث المنهج، ثم نستعرض حدودها على النحو التالي:

1 - خصوصية السلطة:

تظهر خصوصية السلطة في الشريعة الإسلامية في أمرين: المصدر، والمنهج.

---

(1) أبو الحسن علي بن محمد بن حبيب البصري البغدادي الماوردي، **الأحكام السلطانية**، القاهرة، مطبعة مصطفى الحلبي، بدون ذكر تاريخ النشر، ص5.

(2) سعد الدين التفتازاني، **شرح السعد على العقائد النسفية لنجم الدين عمر النسفي**، القاهرة، مطبعة البابي الحلبي، بدون تاريخ نشر، ص200.

(3) قال بهذا التعريف د. حمدي عبد المنعم في كتابه **قضاء المظالم**؛ فمن خلال تحديده لأقسام الولاية انتهى إلى أن الإمام والسلطان والقاضي تثبت لكل منهم ولاية عامة على كل من يقوم به... الخ ما جاء في المتن.
للمزيد راجع د. حمدي عبد المنعم، **ديوان المظالم (نشأته وتطوره واختصاصاته مقارنا بالنظم القضائية الحديثة)**، بيروت: دار الجيل، 1988- ص34.

(أ) **من حيث المصدر**: استمد الرسول صلى الله عليه وسلم السلطة باعتباره أول حاكم للدولة الإسلامية من الله[1] فقد كان عليه الصلاة والسلام بشراً يوحى إليه، قال تعالى[2]: ﴿قُلْ إِنَّمَآ أَنَا۠ بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ يُوحَىٰٓ إِلَيَّ أَنَّمَآ إِلَٰهُكُمْ إِلَٰهٌ وَٰحِدٌ﴾. في حين أن الخلفاء الراشدين استمدوا سلطتهم على المسلمين من البيعة[3] ولقب الحاكم بالخليفة لأنه خليفة الرسول صلى الله عليه وسلم، أو أمير المؤمنين[4]. وفلسفة الحاكم في التشريع الإسلامي تختصر في خطبة أبي بكر رضي الله عنه عند توليه الخلافة بقوله: «أيها الناس فإني قد وُليت عليكم ولست بخيركم فإن أحسنت فأعينوني، وإن أسأت فقوّموني، أطيعوني ما أطعت الله ورسوله، فإذا عصيت الله ورسوله فلا طاعة لي عليكم»[5]. ويصف عمر ابن الخطاب رضي الله عنه الحاكم الذي يولى أمور المسلمين بأنه ذلك: «**القوي في غير عنف، واللّين في غير ضعف، والممسك من غير بخل، والجواد في غير إسراف**»[6].

(ب) **من حيث المنهج**: فهو تشريع ثابت لا يتغير ولا يعدل، وفي ذلك يقول سبحانه وتعالى وهو يخاطب رسوله الكريم عليه السلام: ﴿وَإِذَا تُتْلَىٰ عَلَيْهِمْ ءَايَاتُنَا بَيِّنَٰتٍ قَالَ ٱلَّذِينَ لَا يَرْجُونَ لِقَآءَنَا ٱئْتِ بِقُرْءَانٍ غَيْرِ هَٰذَآ أَوْ بَدِّلْهُ قُلْ مَا

(1) يقول القرافي: «....فجميع المناصب الدينية فوضها الله تعالي إليه في رسالته». أحمد بن إدريس بن عبد الرحمن القرافي، **أنوار البروق في أنواء الفروق**، بيروت: دار المعرفة، بدون تاريخ النشر، ص205 وما بعدها.

(2) سورة الكهف، الآية: 110.

(3) عضد الله ولي الدين القاضي عبد الرحمن الإيجي، **المواقف**، القاهرة: مكتبة المتنبي، بدون ذكر تاريخ النشر، 606 وما بعدها.

(4) أبو محمد عبد الله بن مسلم بن قتيبة، **تاريخ الخلفاء الراشدين ودولة بني أمية (الإمامة والسياسة)** (الجزء الأول)، مصر: المكتبة التجارية الكبرى، بدون ذكر تاريخ النشر، ص5-9.

(5) ابن كثير بن عمر بن كثير، **البداية والنهاية** (الجزء الخامس)، مصر: مطبعة السعادة، بدون تاريخ النشر، ص248.

(6) أبو الحسن علي بن محمد بن حبيب البصري البغدادي الماوردي، **الأحكام السلطانية**، المرجع السابق ذكره، ص11.

يَكُونُ لِيٓ أَنۡ أُبَدِّلَهُۥ مِن تِلۡقَآيِ نَفۡسِيٓۖ إِنۡ أَتَّبِعُ إِلَّا مَا يُوحَىٰٓ إِلَيَّۖ إِنِّيٓ أَخَافُ إِنۡ عَصَيۡتُ رَبِّي عَذَابَ يَوۡمٍ عَظِيمٖ﴾[1].

وقد نص القرآن الكريم على العديد من الأحكام هي بمثابة قواعد دستورية تظهر من حيث إنه اهتم بالفرد وكرمه؛ قال تعالى: ﴿وَلَقَدۡ كَرَّمۡنَا بَنِيٓ ءَادَمَ وَحَمَلۡنَٰهُمۡ فِي ٱلۡبَرِّ وَٱلۡبَحۡرِ وَرَزَقۡنَٰهُم مِّنَ ٱلطَّيِّبَٰتِ وَفَضَّلۡنَٰهُمۡ عَلَىٰ كَثِيرٖ مِّمَّنۡ خَلَقۡنَا تَفۡضِيلٗا﴾[2]، كما جعل الإنسان مسئولاً عن كافة أعماله مسؤولية شخصية ﴿وَأَن لَّيۡسَ لِلۡإِنسَٰنِ إِلَّا مَا سَعَىٰ وَأَنَّ سَعۡيَهُۥ سَوۡفَ يُرَىٰ ثُمَّ يُجۡزَىٰهُ ٱلۡجَزَآءَ ٱلۡأَوۡفَىٰ﴾[3]. وأيضاً جعل منهج السياسة هو الحوار بين الناس؛ قال تعالى: ﴿وَشَاوِرۡهُمۡ فِي ٱلۡأَمۡرِۖ﴾[4] ووفق ذلك المنهج ينتفي الحاكم المستبد وصورة الحكم الاستبدادي بقوله تعالى: ﴿فَبِمَا رَحۡمَةٖ مِّنَ ٱللَّهِ لِنتَ لَهُمۡۖ وَلَوۡ كُنتَ فَظًّا غَلِيظَ ٱلۡقَلۡبِ لَٱنفَضُّواْ مِنۡ حَوۡلِكَۖ فَٱعۡفُ عَنۡهُمۡ وَٱسۡتَغۡفِرۡ لَهُمۡ وَشَاوِرۡهُمۡ فِي ٱلۡأَمۡرِۖ﴾[5]. وكذلك دعا إلى التفكر والتبصر، قال تعالى: ﴿أَفَلَا تَعۡقِلُونَ﴾،[6] ووجّه العقلَ إلى التفكر في مخلوقات الله بقوله تعالى: ﴿إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَأٓيَٰتٖ لِّقَوۡمٖ يَتَفَكَّرُونَ﴾[7] وهو بذلك لا ينظم العلاقة بين الإنسان وأخيه الإنسان فقط كما في المنهج الوضعي؛ إنما أيضاً ينظم العلاقة بين الإنسان وربه، وعلاقة الإنسان بنفسه، وعلاقة الإنسان بالكائنات الأخرى[8].

ومن مجمل ما كتب عن السلطة في الإسلام نتبين مبررات القائلين بعدم

(1) سورة يونس، الآية: 15.
(2) سورة الإسراء، الآية: 70.
(3) سورة النجم، الآيات: 39-41.
(4) سورة آل عمران، الآية: 159.
(5) سورة آل عمران، الآية: 159.
(6) سورة البقرة، الآية: 44.
(7) سورة الرعد، الآية: 3.
(8) د. عبد السلام محمد الشريف العالم، **نظرية السياسة الشرعية (الضوابط والتطبيقات)**، بنغازي: منشورات جامعة قاريونس، الطبعة الأولى، 1996م، ص38.

وجود مشكلة السلطة في الإسلام، ومن هذه المبررات أنه ما من مجال للفصل بين أمور الدين والدنيا في الشرع الإسلامي باعتبار أن الحكم لله سبحانه وتعالى، وكذلك أحكام الشريعة مستقاة من الوحي الإلهي في الكتاب أو السنة، فما بها أي تفريط أو إفراط إذ لا ظلم ولا ضيم، لا ذل ولا قهر، لا فرض ولا جبر، لاعسف ولا جور؛ لذلك من الصعب على أي تشريع وضعي أن يوازن هكذا بين مصلحة الفرد ومصلحة الجماعة في الغالب، بالإضافة إلى أن التشريع الإسلامي مبادؤه ثابتة لا يشوبها تبديل ولا تغيير أو تحوير مهما اختلف الزمان والمكان، كما تحرص السلطة في الإسلام على مقاصد الشرع في كل ما تقوم به فتوازن بين الضررين وتدفع الضرر الأعلى بالضرر الأدنى. ناهيك عن تركيبة المجتمع الإسلامي وما عليه من تآلف وترابط واعتصام بالله سبحانه وتعالى إذ لامكان فيه للتعددية، وأيضاً لا مجال للأثرة والأنانية والاستغلال إذ إن ضمير الفرد يمزج بين مصلحته ومصلحة الجماعة في حدود شرع الله.

وهكذا تتضح الرابطة بين السلطة والغاية منها والمتمثلة في الحق؛ فإن أمكننا تعاطي الحق يمكن لنا الاستغناء عن السلطة[1].

رغم أنه لا خلاف في قدسية الشريعة الإسلامية وعلو منزلتها فإنه من غير الممكن الذهاب بعيداً مع هذه المبررات رغم جمال ما تستشهد به للدلالة على انتفاء مشكلة السلطة في الإسلام إذ إن الواقع والممارسة يعترضها من عدة جوانب منها: إذا كانت السلطة ما هي إلا حكاماً ومحكومين، وأوامر ونواهي، واستجابة وطاعة فإنه لايمكن غض النظر عن تعدد مشاكل المجتمع البشري، وتغيراته المتزايدة، وأطماع جماعاته المتضاربة، وشواهد التاريخ الإسلامي كثيرة على ذلك.

ومن جانب آخر مع غياب النص في التشريع الإسلامي لا يمكن تصور

(1) د. صبحي عبده سعيد، **الحكم وأصول الحكم في النظام الإسلامي**، القاهرة: دار الفكر العربي، 1985، ص38.

استقرار العديد من الاجتهادات الفقهية بحرفيتها، بل لايتصور استقرار تطبيقها على الحوادث لاختلاف طبائع البشر من زمن لآخر على أساس مبدأ تغير الأحكام بتغير الأزمان، مما قد يرتب كل ذلك تصادم بين الحاكم والمحكومين وحينها قد يفرض ذوو السلطان إرادتهم رغم وضوح النصوص القطعية أحياناً.

2 - حدود السلطة:

يمكن بيان حدود السلطة في الإسلام من خلال فكرتين كلٌ منهما تعد نتيجة للأخرى وهما:

(أ) إذا كانت طاعة أولي الأمر غير مقيدة بل هي مطلقة تابعة لله ورسوله امتثالا لقوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَأۡمُرُكُمۡ أَن تُؤَدُّواْ ٱلۡأَمَٰنَٰتِ إِلَىٰٓ أَهۡلِهَا وَإِذَا حَكَمۡتُم بَيۡنَ ٱلنَّاسِ أَن تَحۡكُمُواْ بِٱلۡعَدۡلِۚ إِنَّ ٱللَّهَ نِعِمَّا يَعِظُكُم بِهِۦٓۗ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ سَمِيعَۢا بَصِيرٗا يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ وَأُوْلِي ٱلۡأَمۡرِ مِنكُمۡۖ فَإِن تَنَٰزَعۡتُمۡ فِي شَيۡءٖ فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱلرَّسُولِ إِن كُنتُمۡ تُؤۡمِنُونَ بِٱللَّهِ وَٱلۡيَوۡمِ ٱلۡأٓخِرِۚ ذَٰلِكَ خَيۡرٞ وَأَحۡسَنُ تَأۡوِيلًا﴾[1]، فإن الالتزام بالأحكام الشرعية والقيام بشؤون الجماعة من جانب الحاكم يجب أن ينبع من مستوى الواجب على أنها أمانة تستوجب النهوض بالتزاماتها؛ «فولاية أمر الناس من أعظم واجبات الدين، بل لا قيام للدين إلا بها... إذ الواجب اتخاذ الإمارة ديناً، وقربة يتقرب بها إلى الله»[2] وعملاً بالقاعدة الأصولية التي تقول «ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب»[3]. بمعنى أن حدود السلطة في الإسلام تستند على أن ممارستها واجب شرعي يقوم على الصفة الموضوعية يحكمه الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وفي ذلك تكريس للصالح العام.

(1) سورة النساء، الآيتان: 58-59.

(2) أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام بن تيمية، **السياسة الشرعية في اصلاح الراعي والرعية**، بيروت: دار الأفاق الجديدة، 1983م، ص134 وما بعدها.

(3) علي أحمد الندوي، **القواعد الفقهية**، دمشق: دار القلم، الطبعة الأولى، 1986، ص345.

(ب) أحكام الشريعة الإسلامية تعددت في أنواع الحكم التكليفي: الإيجاب، الندب، التحريم، الكراهة، الإباحة. وبالتالي فإن السلطة مقيّدة بهذه الأحكام ولا مجال للتقدير فيها إلا في حكم الإباحة، والذي فيه تظهر السلطة التقديرية في الإسلام وهي ليست مطلقة على اعتبار أنها تتوخى دائماً تحقيق المصلحة في ظل متطلبات التصرف الشرعي درءاً للمفاسد أو جلباً للمصالح[1].

المبحث الثاني: ماهية الحرية في القانون الوضعي والشريعة الإسلامية

كل حقوق الإنسان المدنية والسياسية يمكن تلخيصها في كلمة واحدة هي الحرية[2]. ولإيجاد الدلالة عن كل ذلك نتعرض بالدراسة إلى ماهية الحرية في القانون الوضعي (المطلب الأول) ثم نتعرض لماهية الحرية في الشريعة الإسلامية (المطلب الثاني).

المطلب الأول: ماهية الحرية في القانون الوضعي

يثور جدل كبير حول مدلول الحرية في كل العصور، فكثير من الكتاب السياسيين والاجتماعيين والاقتصاديين؛ وحتى القانونيين أدلوا بدلوهم في هذا الصدد فتعددت المواقف وتشابكت الآراء، وتزايدت النظريات التي تنادي بالحرية في كل زمان ومكان، وحتى يتضح كل ذلك نناقش الموضوع من جهة إشكالية مدلول الحرية أولاً، ومن جهة التصنيف الفقهي للحريات العامة ثانياً.

أولاً: إشكالية مدلول الحرية:

عندما نطلق لفظ الحرية فإن الفكر يتجه إلى كلمة «مباح» و «غير محظور» مما يعني صعوبة الإلمام بهذا المصطلح من كل الزوايا فهو كلمة يتباين مدلولها

(1) د. سعيد عبد المنعم الحكيم، **الرقابة على أعمال الإدارة في الشريعة لإسلامية والنظم الوضعية المعاصرة**، القاهرة: دار الفكر العربي، 1976، ص156.

(2) د. محمود عاطف البنا، «حدود سلطة الضبط الإداري»، **مجلة القانون والاقتصاد**، السنة الثامنة والأربعون: العدد الثالث والرابع، بدون ذكر سنة النشر ص399.

بتباين استعمالاتها[1] باعتبار الاستخدام الشائع لكلمة الحرية كثيراً ما يتجاوز الحدود العلمية، وأيضاً استخدام هذه الكلمة في اتجاه واحد غالبا ما يكون متبايناً ومتناقضاً[2].

ونتيجة لهذا التشابك ارتبطت ببعض المصطلحات مما جعل تعريفها يُظهر عدة إشكاليات نوردها على التفصيل التالي:

1 - الحرية العامة:

لقد درجت التشريعات القانونية المتضمنة لموضوع الحريات، وكذلك الفقه القانوني على وصف تلك الحريات بالعامة تبعا لما تتضمنه، فهي تعرف بأنها حقوق وحريات فردية واجب على السلطة حمايتها، وحقوق وحريات مدنية تقررت للفرد بوصفه عضواً في جماعة منظمة[3] فهي مقررة للجميع على حدٍ

(1) يشير علم السياسة إلى أربعة معانٍ أو استخدامات لمفهوم الحرية هي:
الحرية الطبيعية: مفهوم يشير إلى الرغبة فيما يود عمله دون قيد أو شرط ودون وجود أية تدخلات من أي جهة كانت، فلكل فرد فكرة غامضة عن مفهوم الحرية تعكس رغباته وآراءه سواء كانت صحيحة أو خاطئة.
الحرية القومية: وهي بذلك تستخدم مرادفا أو بديلا لمفهوم الاستقلال السياسي، أو حرية الشعوب من سيطرة أي دولة أخرىٰ. وقد نالت شعوب العالم النامي استقلالها من الدول المستعمرة بموجب هذا النمط من أنماط الحرية. الحرية السياسة: وهو مفهوم مرادف لمفهوم الديمقراطية، فالحرية وفق هذا التعبير تعني الحقوق السياسية التي يملكها الأفراد. الحرية المدنية: وهي تلك المرتبطة بالحقوق والمزايا التي تضفيها الدولة علىٰ مواطنيها بحكم القانون والتشريع. بينما يمكن تصنيف النمطين الأولين من أنماط الحرية، أي الحريات الطبيعية والقومية؛ بأنهما حريات أخلاقية أو حقوق أخلاقية، فيما يمكننا تصنيف النمطين الآخرين، أي الحريات السياسية والمدنية؛ بأنهما يشيران إلى الحقوق القانونية».
د. مصطفى عبد الله خشيم، **موسوعة علم السياسة (مصطلحات مختارة)**، المرجع السابق ذكره، ص137 وما بعدها.

(2) د. عبد الحميد متولي، **الحريات العامة نظرت في تطورها وضماناتها ومستقبلها**، الإسكندرية: منشأة المعارف، 1975، ص24. أيضاً انظر: د.مصطفى أبو زيد فهمي، الحرية والاشتراكية والوحدة، دار المعارف، 1966م، ص17.

(3) د. ثروت بدوي، **النظم السياسة**، الجزء الأول، القاهرة: دار النهضة العربية، =

سواء للأجانب والوطنيين، ولا يمكن إنكارها مهما كانت درجة اختلافهم العرقية والاجتماعية والاقتصادية والسياسية فيما بينهم[1] كما أنها توصف بالعامة لتدخل السلطة في تنظيمها حتى لا تشيع الفوضى بين أفراد المجتمع[2] بمعنى تتدخل الدولة للاعتراف بها وتهيئة الظروف المناسبة لممارستها لاتصالها بالنظام العام لذا فإن التدخل التشريعي في بعض الحريات قد يقيدها عن طائفة معينة من الناس دون غيرهم؛ ومع ذلك فإن تلك الحريات لا تتجرد من وصف العموم كما لا يخفىٰ[3] لكونها لا تخاطب شخصاً بذاته كما في لوائح الضبط الإداري[4]، ومن جانب آخر أنها تمثل قيداً على السلطة عموماً وعلى سلطة الإدارة خاصة.

كما يرتبط اصطلاح الحرية مع فكرة المساواة باعتبار أن هذه الأخيرة أساسٌ لها وليست صورة من صورها وفقاً لما يأتي:

أ - الأصل أن المشرع فيما يصدره من تشريعات عامة تقوم على مبدأ المساواة إذا ما تساوى الأفراد في مراكزهم القانونية[5] بمعنى أن الجميع

= 1970م، ص376 وما بعد ها. وأيضاً انظر: د. عاصم أحمد عجيلي، د. محمد رفعت عبد الوهاب، **النظم السياسية**، بدون ذكر دار النشر، الطبعة الثانية، 1984م، ص94 وما بعدها. وأيضا: د. عبد المجيد سليمان، **الوجيز في النظم السياسية**، دار الثقافة العربية، 1991-1992م، ص311 وما بعدها.

(1) د. ثروت بدوي، **النظم السياسية**، الجزء الأول، المرجع السابق ذكره، ص377.

(2) د. عبد العليم عبد المجيد مشرف، **دور سلطات الضبط الإداري في تحقيق النظام العام وأثره علىٰ الحريات العامة (دراسة مقارنة)**، القاهرة: دار النهضة العربية، 1998م، ص211.

(3) د. محمود سعد الدين الشريف، «أساليب الضبط الإداري والقيود الواردة عليه»، **مجلة مجلس الدولة**، السنة الثانية عشر (1994)، ص19.

(4) د. عبد الرزاق أحمد السنهوري، «مخالفة التشريع للدستور والانحراف في استعمال السلطة التشريعية»، **مجلة مجلس الدولة**، السنة الثالثة، بدون ذكر سنة النشر، ص140وما بعدها.

(5) د. محمد إبراهيم حسن علي، «مبدأ المساواة في تقلد الوظائف العامة (دراسة مقارنة)»، رسالة دكتوراه، جامعة القاهرة: كلية الحقوق، 1984-1985م، ص28.

متساوون أمام القانون سواء أكان هذا القانون يقرر منفعة أم يفرض التزاما.

ب - إقرار القضاء لمبدأ المساواة في أحكامه منذ زمن بعيد؛ ومن ذلك الطعن الدستوري رقم 1 / 19 الصادر بتاريخ 10/ 6/ 1972م قول المحكمة العليا الليبية (الدائرة الدستورية) بأن: «**المساواة التي أرادها الدستور إنما تعني عدم التفرقة بين الأفراد جميعاً إذا ما تماثلت حقوقهم المعتدى عليها...**»[1].

وفقاً لهذه الاعتبارات لا يمكن أن تكون المساواة صورة من صور الحرية، إنما هي أساس لها؛ ينطلق من مبدأ الديمقراطية الذي من المعروف أنه لا يقوم بدون حرية، وأن هذه الأخيرة لا تتحقق إلا بإعمال مبدأ المساواة.

أ - الحرية المادية والحرية القانونية:

لا تمارس الحرية القانونية إلا بتوافر أمرين؛ **الأول**: ألا يلتزم المرء بتصرف لا يلزمه به القانون.

الثاني: ألا يكون المرء مجبراً على الامتناع عن فعل يسمح به القانون[2] وبالتالي الحرية المادية شرط للحرية القانونية، والتي هي في جوهرها تعني غياب الإكراه من جهة، ومن جهة أخرى فإنها ترتب التزاماً على السلطة بعدم التعرض لحرية إنسان ما؛ في حين لا ترتب على الإنسان إلا عدم الإضرار بالآخرين عند ممارسته لهذه الحرية، ومن ذلك نفهم أن تلك الحرية مقيدة بالصالح العام لاغير ولا تتقيد إلا بناء على وقائع ثابتة وطبقاً لأحكام القانون[3].

(1) **مجلة المحكمة العليا الليبية**، السنة الثامنة: العدد الرابع، ص12.

(2) د. ساسي سالم الحاج، **المفاهيم القانونية لحقوق الإنسان عبر الزمان والمكان**، طرابلس: منشورات الجامعة المفتوحة، الطبعة الثانية، 1998، ص53.

(3) د. عادل عبد الباقي، «حماية الأفراد في مواجهة الإجراءات الإدارية بغير الطريق القضائي»، **مجلة العلوم الإدارية**، السنة 12: العدد لأول، ص53.

ب - الحرية مبدأ عام

تعد الحرية مبدأً عاماً بدافع صدارتها للمبادئ الديمقراطية، ولأن الحرية حاجة لابد أن تشبع[1] كما أن ورودها في مقدمة دساتير الدول المعاصرة يرتب نتائج قانونية هامة في مجال حماية الحقوق والحريات[2].

جـ - نسبية الحريات العامة:

ضرورة نسبية الحريات العامة تتضح من فكرتين؛ الأولى: تنقلب الحرية إلى فوضى إذا لم ترسم حدودها، وتوضع القيود على ممارستها. **الثانية**: غاية القانون لا تتحدد في إلغاء أو إنقاص الحريات العامة بل في الحفاظ عليها وزيادتها، إذ لايمكن أن توجد حريات في غياب القانون.

وقد قال الفقه بمعايير عديدة تقرر نسبية الحريات العامة منها: تعدد مفهوم الحرية[3] ففي فترة مّا كان الإنسان يناضل من أجل التحرر والاستقلال، ثم تعاظم مفهوم الحرية لتأكيد هذا التحرر بتكوين أحزاب وجماعات سياسية، وتكوين جمعيات ونوادٍ مختلفة الاهتمامات، ومن ثم صار يهدف إلى التحرر من الرقابة التي تقيد نشاطات هذه الأحزاب والجماعات. ومنها أيضاً: حق الدولة في فرض النظام لكي تدوم وتستقر[4] ذلك ما يمنحها الحق في التدخل لتقييد بعض الحريات كحرية الملكية مثلاً، ومنها كذلك: مدى أهمية الحريات العامة هو ما يقرر مدى جواز الحظر على بعضها في حين يتعذر ذلك الحظر على بعضها

(1) د. كريم يوسف أحمد كشكاش، «الحريات العامة في الأنظمة السياسية المعاصرة (رسالة دكتوراه)»، كلية الحقوق، جامعة القاهرة، بدون ذكر سنة النشر، ص22.

(2) د. محيي شوقي أحمد، **الجوانب الدستورية لحقوق الإنسان**، القاهرة، دار الفكر العربي، 1986م، ص255.

(3) د. كريم يوسف أحمد كشكاش، «الحريات العامة في الأنظمة السياسية المعاصرة (رسالة دكتوراه»، كلية الحقوق، جامعة القاهرة، بدون ذكر سنة النشر، ص29.

(4) د. محمود سعد الدين الشريف، «فلسفة العلاقة بين الضبط الإداري وبين الحريات»، **مجلة مجلس الدولة**، السنة التاسعة عشر، 1969، ص14 وما بعدها.

الآخر نظراً لأهميتها التي تفوق كلٌ منها الأخرى. وأخيراً منها أيضاً: نظرة الأفراد للحياة حيث كلٌ منا يرتب الحريات حسب أولوياته من خلال اهتماماته[1] فالتاجر يهتم بحرية التجارة والمفكر والكاتب بحرية الفكر وهكذا.

بناء على ما تقدم وفي ظل هذا المفهوم لنسبية الحرية يثور تساؤل حول ما إذا كان هناك وجود للحرية المطلقة؟ وإلى أي مدى يمكن الاعتراف بها إذا ما وجدت؟.

يمكن الإجابة عن هذا التساؤل من خلال نظرة الدستور بالدولة إلى الحريات العامة، **فهي تقسم إلى طائفتين: الأولى**: حقوق وحريات عامة، وهي تلك التي يحرص الدستور بالدول المعاصرة على تنظيمها بصفة نهائية، وذلك بالنص عليها دون أن تقترن بعبارة[2] «في حدود القانون» أو «وفقاً للقانون»، كما أن المشرع العادي لا يمكن له أن يتدخل في تنظيم وتحديد مضمون هذه الحريات بدافع أنها لصيقة بالإنسان وإن كانت تختلف من شخص إلى آخر. **الثانية**: حقوق وحريات عامة، يفوض الدستور المشرع العادي وضع قوانين تكفل ممارسة الحريات العامة التي اقترن النص عليها في الدستور بعبارة «في حدود القانون» أو «وفقاً للقانون»[3].

وفقاً لما سبق تظهر لنا نتيجتان كلٌ منهما مستقلة عن الأخرى: **الأولى**: إن مدى تقييد الحريات ورسم حدودها أمر يستقل بتقديره المشرع، إذ لا توجد من الناحية العملية سلطة فوق سلطة المشرع يمكن لها هذا التحديد[4]. **الثانية**: إذا

(1) د. سعاد الشرقاوي، **نسبية الحريات العامة وانعكاساتها على التنظيم القانوني**، القاهرة: دار النهضة العربية، 1979، ص12 وما بعدها.

(2) د. وجدي ثابت غبريال، «حماية الحرية في مواجهة التشريع»، **مجلة المحاماة**، السنة (مارس وإبريل) 1990: العددان الثالث والرابع، ص 106.

(3) د. وجدي ثابت غبريال، «حماية الحرية في مواجهة التشريع»، المرجع السابق ذكره، ص106.

(4) د. محمود سعد الدين الشريف، «نظرية الضبط الإداري»، **مجلة مجلس الدولة**، السنة الحادية عشرة (1962)، ص83.

كانت معظم مبادئ القانون الإداري وأحكامه إن لم يكن كلها نشأت وتقررت على أساس فكرة الصالح العام[1]، فإنه بالمقابل يمكن القول إن مبادئ الحرية وتنظيماتها والقيود الواردة عليها تقررت على أساس مبدأ النسبية عند ممارستها.

بناء على ما تقدم فإن التعريفات الفقهية والمواثيق والإعلانات الإقليمية والدولية لحقوق الإنسان جاءت تدور حول هذه المفاهيم، ومن ذلك ما ورد في المادة الرابعة من الإعلان الفرنسي لسنة 1789م لحقوق الإنسان، بأن الحرية هي أن نفعل ما نريد على ألا نضر بحرية الآخرين فهي «قدرة الإنسان على إتيان أي عمل لا يضر بالآخرين، وإن الحدود المفروضة على هذه الحرية لا يجوز فرضها إلا بقانون»[2] لأن الحرية في مفهومها العام حرية مسئولة وملتزمة، كما عرفها الدكتور زكريا إبراهيم بأنها: «انعدام القسر الخارجي»[3] وقد صاغ هذا التعريف بوضوح أكثر الدكتور ساسي سالم الحاج عندما أقر بأنها «عدم خضوع الإنسان إلى أي إكراه مهما كان نوعه جسديا كان أم نفسياً أم أخلاقياً» والتي لخصها في اعترافه بأن «حرية الكينونة هي تقرير مصير الكائن»[4] حين يعرفها الدكتور عبد العليم عبد المجيد فنياً وقانونياً بأنها «القدرة على أن يفعل الإنسان ما يشاء»[5]. وأنها «مُكنات يتمتع بها الفرد بسبب طبيعته البشرية أو نظراً لعضويته بالمجتمع يحقق بها الفرد صالحه الخاص ويساهم بها في تحقيق الصالح

(1) د. محمد فؤاد مهنا، **مبادئ وأحكام القانون الإداري**، الإسكندرية: مؤسسة شباب الجامعة، بدون ذكر سنة النشر، ص11.

(2) د. عبد الحميد متولي، **الحريات العامة نظرات في تطورها وضماناتها ومستقبلها**، المرجع السابق ذكره، ص9. أيضاً: عثمان خليل، **القانون الدستوري**، مطبعة مصر، 1958م، ص142.

(3) د. زكريا إبراهيم، **مشكلة الحرية**، القاهرة، مكتبة مصر، 1962م، ص18.

(4) د. ساسي سالم الحاج، **المفاهيم القانونية لحقوق الإنسان عبر الزمان والمكان**، المرجع السابق ذكره، ص54.

(5) د. عبد العليم عبد المجيد مشرف، **دور سلطات الضبط الإداري في تحقيق النظام العام وأثره على الحريات العامة**، المرجع السابق ذكره، ص208.

المشترك للبلاد ويمتنع عن السلطة أن تحد منها إلا إذا أضرت بمصالح الآخرين»[1].

وحتى في الظروف الاستثنائية لم يخرج مدلول الحرية عن مفهوم سلوك الفرد في إطار الجماعة حينما حُدد أنه لا يمكن النظر إليها إلا في موضعها الطبيعي في صرح الحياة الجماعية في الظروف العادية وغير العادية التي تحيا في خضمها [2].

وأخيراً أصبح من المستقر عليه أن الحرية ليست فكرة مجردة وإنما هي ممارسة وعمل، كما أنها ليست مفهوماً فردياً ولكنها مفهوم اجتماعي[3].

وبالإضافة لما ذكر سابقاً فإنه من الممكن وضع تعريفٍ عمليٍ وواقعي للحرية يتمثل في أنها إتيان الفعل بعد التصميم والتدبر والروية بحيث يكون ناتجاً عن إرادة إنسانية تسعىٰ في مجملها للحصول على مجموعة من الحقوق الأساسية مقررة للجميع في زمن ومكان معين تنضوي تحت الحماية القانونية المكفولة بعدم تقييدها إلا في حدود النظام العام وفي أقصىٰ درجاته تقريباً.

وعليه، فإنه من مجمل ما ذكر سابقاً يبدو منطقياً استنتاج ما يلي:

أ - لقد تبلور مدلول الحرية من زمن لآخر ومن مجتمع لآخر، ولا يمكن لأي زمن أو مجتمع ما أن يعترف بأنه وصل إلى خفاياها ومضمونها وضماناتها بشكل متكامل، وما تزايد صور الحرية من زمن لآخر ومن مجتمع لآخر إلا تأكيد على تطور الحياة البشرية وخصوصية مرجعيتها.

(1) د. عبد الله محمد حسين خير الله، «الحرية الشخصية في مصر (ضوابط الاستعمال وضمانات التطبيق»، رسالة دكتوراه، كلية الحقوق، جامعة الإسكندرية، بدون ذكر سنة النشر، ص19.

(2) د. نعيم عطية، «الإدارة والحرية في الأوقات غير العادية»، **مجلة العلوم الإدارية**، السنة (ديسمبر) 1979: العدد الثاني، ص20.

(3) للمزيد راجع: د. عبد الحكيم حسن العيلي، **الحريات العامة في الفكر والنظام السياسي في الإسلام**، القاهرة: دار الفكر العربي، 1974، ص236.

ب - الحرية نظرياً تعني أنني حر الفكر والقول والفعل، وعملياً أن يكون سلوكي مقيداً بحرية الغير.

ت - كما يمكن للحرية أن تُقيد لصالح المجموع، ولها أيضاً أن تفرض قيوداً على السلطة في الدولة تشكل حداً لكل إجراءٍ في مواجهتها؛ وهنا يكون الحد الفاصل للديمقراطية.

ث - حرية الأفراد حرية لإمكانيات ومكنات مادية قادرة على تطوير المجتمع ونقله إلىٰ مستوى حضاري أعلى، وما التقدم العلمي والاجتماعي والسياسي الذي نشهده اليوم إلا استجابة لمبادئ الحرية قولاً وعملاً.

ونحن في هذا الصدد نشيد بأن الحرية لا تُغلب عند تعارضها مع المصلحة العامة أو النظام العام إلا في أقصىٰ درجاته؛ على اعتبار أن الحرية الأصل، والاستثناء تقييدها ولا يجوز التوسع فيه.

ثانياً: التصنيف الفقهي للحقوق والحريات العامة:

لقد اتضح فيما سبق أن اختلاف معاني الحرية من عصر لآخر ومن مجتمع لآخر مبني على: تطور نظرة الفقه لمفهوم الحرية من مرحلة لأخرى أولاً، وعلى مدى أهمية تلك الحريات والذي أدى بدوره إلى ازدياد صورها ثانياً.

كما يلاحظ على هذه التصنيفات أنها ليست جامدة إنما هي مرنة تخضع للتطور بكافة مجالاته في المجتمع؛ فكلٌ من التصنيف التقليدي والتصنيف الحديث للحريات العامة يفسر كيف أن كل حرية تحتاج إلى حرية أخرى لممارستها كما هو الحال في حرية ممارسة تكوين النقابات التي تحتاج إلى حرية أخرى لممارستها هي حرية الاجتماع.

1 - التصنيف التقليدي للحريات العامة:

وتعرف هذه الحريات بذات المضامين السياسية[1]. تبعاً لهذا التصنيف تقسم الحريات العامة من خلال معايير السلطة العامة من حيث التزامها وتأثرها بهذه الحريات؛ بمعنى:

أ - تقسم الحريات العامة من حيث التزام السلطة بها[2] إلى حريات إيجابية وأخرى سلبية: **الحريات الإيجابية** هي التي تفرض التزاماً ايجابياً يحتم على السلطة أن تجعل ممارسة الفرد لهذه الحريات أمراً محتوما إذ عليها أن تقدم خدمات لتمكين الأفراد من الاستفادة منها، وذلك بتوفير الشروط والضمانات اللازمة لممارستها من أمثلتها: حرية الصحافة، وحرية التعبير، وحرية تكوين جمعيات ونقابات. أما **الحريات السلبية** فإنها تضع على السلطة العامة التزاماً سلبياً يتمثل في امتناعها عن المساس بهذه الحريات أو التعرض لها، فهي تعد قيداً على السلطة الإدارية.

ب - المساواة المدنية والحريات الفردية[3]:

وتصنف هذه الحريات تبعاً لحاجة الإنسان إليها، فهي تقسم إلى: المساواة المدنية وتشمل: المساواة أمام القوانين واللوائح، المساواة في استخدام الدومين العام، **كما تقسم إلى حريات فردية وتشمل**: حريات تتعلق بمصالح مادية للفرد وتتمثل في الحرية الشخصية، وحرية التنقل، وحرية المسكن، وسرية الحياة

(1) د. ساسي سالم الحاج، **المفاهيم القانونية لحقوق الإنسان عبر الزمان والمكان**، المرجع السابق ذكره، ص56.

(2) د. عبد المنعم محفوظ، **علاقة الفرد بالسلطة**، (المجلد الأول والثاني) - الطبعة الأولى، بدون ذكر سنة ومكان النشر، ص52. أيضاً: د. محمد الشافعي أبوراس، **نظم الحكم المعاصرة**، الجزء الأول، القاهرة: عالم الكتب، بدون ذكر سنة النشر، ص504. أيضاً: د. عبد العليم عبد المجيد مشرف، **دور سلطات الضبط الإداري في تحقيق النظام العام وأثره علي الحريات العامة**، المرجع السابق ذكره، ص217.

(3) د. محمد عبد الحميد مسعود، **إشكاليات رقابة القضاء على مشروعية قرارات الضبط الإداري**، مطابع الشرطة للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، 2007م، ص498.

الخاصة. وكذلك حريات تتعلق بالجانب المعنوي للفرد، وتتمثل في حرية العقيدة، وحرية الاجتماع، وحرية الصحافة، وحرية تكوين الجمعيات، وحق التظلم وتقديم الشكوى.

وينتقد الفقه هذا التقسيم من حيث إنه تقسيم تحكمي، ولا أساس له من الصحة إذ لكل حرية جانب مادي وآخر معنوي[1].

ج) **حريات سياسية وحريات مدنية**: وتقسم هذه الحريات تبعاً لنطاق سريانها على الأفراد[2] بأنها: **حريات سياسية: وتشمل حرية الترشح أو الانتخاب، وتولي الوظائف العامة، وهي تقتصر على الوطنيين باعتبارها حقا وواجبا في نفس الوقت، وحريات مدنية**: مقررة لجميع الأفراد على حد سواء أجانب ووطنيين ويكفلها القانون بالحماية وتشمل: **الحريات العامة: وهي الحقوق الطبيعية للإنسان كحق الحياة، والحريات الخاصة**: وتنقسم إلى حقوق لها شأن بالأسرة وحقوق مالية.

2 - التصنيف الحديث للحقوق والحريات العامة:

وتصنف هذه الحقوق والحريات إلى: الحريات العامة وتتمثل في الحريات الشخصية، **الحريات الفكرية والذهنية، الحرية الاقتصادية[3] والحقوق الفردية والحقوق الاقتصادية والاجتماعية.**

أما الحقوق الفردية فهي التي تتضمن حقوقاً في مواجهة الجماعة، وتنقسم إلى: الحريات المدنية، وهي التي لا تملك الدولة إزاءها إلا الامتثال باعتبارها

(1) د. ثروت بدوي، **النظم السياسية**، الجزء الأول، المرجع السابق ذكره، ص379. أيضاً: د. محمد الشافعي أبو راس، **نظم الحكم المعاصرة**، الجزء الأول، المرجع السابق ذكره، ص505.

(2) د. محمد إبراهيم دسوقي، **النظرية العامة للقانون والحق**، بنغازي: 1980م، ص201. أيضاً: أ. رمضان محمد بن زير، **حقوق الإنسان**، المرجع السابق ذكره، ص38.

(3) د .مصطفى أبو زيد فهمي، **الحرية والاشتراكية والوحدة**، القاهرة: دار المعارف 1966- ص52.

قيداً على أنشطتها، وكذلك إلى حقوق تتدخل فيها الدولة مع مراعاة أنها قد تتحول وسيلة للأفراد لمعارضة الدولة من خلالها[1] لذلك عرفت بحريات المعارضة مثل: حرية الصحافة، وحرية الاجتماع، وحرية التظاهر، وحرية تكوين الجمعيات، وأيضاً إلى **الحقوق الاقتصادية والاجتماعية**: حق العمل، والتأمين الصحي، والحق في التعليم[2].

كما تقسم الحريات العامة إلى أربعة مجموعات أساسية وفقاً للحقوق الواردة في الإعلان العالمي لحقوق الإنسان الصادر بتاريخ 10/ 12/ 1948م[3] تتمثل في: الحقوق الشخصية للفرد[4] حقوق الفرد في مواجهة الجماعة[5] الحريات العامة[6] الحقوق الاقتصادية والاجتماعية.

وتقسم أيضاً إلى حريات مطلقة وحريات نسبية: فإذا كانت الحريات المطلقة هي التي نص عليها الدستور ولا يسمح بالتدخل التشريعي فيها كحرية العقيدة؛ فإن الحريات النسبية تعكس نظرة المشرع لها بتقييدها بشروط لازمة لممارستها[7].

وهكذا يلاحظ أنه بالإضافة إلى الحريات المعروفة وفق التقسيم التقليدي فإن النظرة الحديثة والمعاصرة لهذه الحريات أصبحت تنم عن حريات جديدة

---

(1) إطلاق لفظ المعارضة لا يتسم بالدقة وذلك لما يوحي به من قلق وتوتر بين الفرد والدولة؛ بينما الهدف من وراء وجود هذه الحريات أن تكون انعكاسا للعدل والأمن في مجتمع متحضر باعتبارها قيداً على الدولة.

(2) د. أنور رسلان، **الحقوق والحريات في عالم متغير**، القاهرة: دار النهضة العربية، 1993م، ص170 وما بعدها.

(3) د. ساسي سالم الحاج، **المفاهيم القانونية لحقوق الإنسان عبر الزمان والمكان**، المرجع السابق ذكره، ص57 وما بعدها.

(4) المادة: 13-14.

(5) المادة: 15، 16، 17.

(6) المادة: 18، 19، 20، 21.

(7) د. عبد الرزاق أحمد السنهوري، **مخالفة التشريع للدستور والانحراف في استعمال السلطة التشريعية**، المرجع السابق ذكره، ص53.

تضمنت النواحي الاقتصادية والاجتماعية والذهنية للإنسان.

من خلال ما تقدم نسترعي الانتباه إلى ملاحظتين: الأولى: التدخل الإداري في الحريات العامة مقصود به تحقيق الصالح العام، والثانية: إذا قابلنا بين الحريات الاجتماعية من جهة والحريات التقليدية من جهة أخرى نصل إلى نتيجة هامة تتمثل في أن الحريات الاجتماعية والاقتصادية وجدت في ظروف معينة يهدف من ورائها إلى توطيد شخصية الفرد وتنمية ملكاته الخاصة.

والجدير بالذكر أن هذه التقسيمات تعرضت لعدة انتقادات لم يكن هناك مجال لتفصيلها في هذا البحث.

المطلب الثاني: ماهية الحرية في الشريعة الإسلامية

إذا أردنا الوقوف على منزلة ومكانة الحريات العامة في الشريعة الإسلامية، فينبغي علينا بيان مدلولها ودلالاتها في الشرع الإسلامي أولاً، ومن ثم بيان تقسيماتها وفقاً لهذا التشريع ثانياً، وذلك على النحو التالي:

أولاً: مدلول الحرية ودلالاتها المختلفة في الشريعة الإسلامية:

إذا كان القانون الوضعي اعترف بأن الحرية إرادة ذاتية في إطار المجموع في الوقت الذي منع عنها التعدي وفق تشريعات ونصوص قانونية متعددة غير متباينة لاتسامها بالحق، فإن للحرية في التشريع الإسلامي حيزاً فسيحاً بما لها من مفردات ودلالات مختلفة.

1 - الحرية لغة:

جاء في مختار الصحاح «(الحر) ضد العبد»[1] وهذا ما درج عليه فقهاء اللغة بأن الحرية هي: الخلاص من التقييد والعبودية والظلم والاستبداد فقد قيل

(1) محمد بن أبي بكر بن عبد القادر الرازي، **مختار الصحاح**، بيروت: دار ومكتبة الهلال، 1988 م، ص129.

«... والحر من الرجال خلاف العبد، مأخوذ من ذلك لأنه خلص من الرق، وجمعه أحرار، ورجل حرٌّ بَيّنُ الحرية، فيقال: حررته تحريراً إذا أعتقه، والأنثى حرة وجمعها حرائر»[1].

2 - الحرية في الاستعمال القرآني:

لم يظهر هذا اللفظ بصريح الكلمة في القرآن الكريم؛ قال تعالى[2]: ﴿ٱلْحُرُّ بِٱلْحُرِّ وَٱلْعَبْدُ بِٱلْعَبْدِ﴾، ولا يخفى على أحد أن الحرية هي الأصل في الشرع الإسلامي، ولها دلالاتها المتعددة وصورها المختلفة تمثلت منذ الوهلة الأولى[3] عندما دعا إلى توحيد الله ونبذ عبادة الأوثان، وجعل الناس سواسية عبيداً لله وحده ﴿إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ ٱللَّهِ أَتْقَىٰكُمْ﴾[4]، ومنحهم تكافؤ الفرص للتسابق للخيرات بقوله تعالى: ﴿أَلَمْ تَرَوْا۟ أَنَّ ٱللَّهَ سَخَّرَ لَكُم مَّا فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِى ٱلْأَرْضِ وَأَسْبَغَ عَلَيْكُمْ نِعَمَهُۥ ظَٰهِرَةً وَبَاطِنَةً﴾[5]، كما منحهم حرية التفكير والتأمل بحثّهم على التدبر والتبصر ﴿قُلْ إِنَّمَآ أَعِظُكُم بِوَٰحِدَةٍ أَن تَقُومُوا۟ لِلَّهِ مَثْنَىٰ وَفُرَٰدَىٰ ثُمَّ تَتَفَكَّرُوا۟﴾[6]، وهي ما تعني حرية الرأي في العقيدة.

كما دعاهم إلى الحرية السياسية والمشاركة في الشؤون العامة؛ قال تعالى: ﴿وَأَمْرُهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ﴾[7]، ﴿وَٱلْمُؤْمِنُونَ وَٱلْمُؤْمِنَٰتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَآءُ بَعْضٍ يَأْمُرُونَ

(1) أحمد بن محمد علي المغربي الفيومي، **المصباح المنير**؛ الجزء الأول، القاهرة: المطبعة الأميرية، 1909م، ص200.
(2) سورة البقرة، الآية: 178.
(3) د. ساسي سالم الحاج، **المفاهيم القانونية لحقوق الإنسان عبر الزمان والمكان**، المرجع السابق ذكره، ص123. وأيضاً: د.صبحي سعيد عبده، **السلطة والحرية في النظام الإسلامي (دراسة مقارنة)**، القاهرة: دار الفكر العربي، 1982، ص111.
(4) سورة الأحزاب، الآية: 13.
(5) سورة لقمان، الآية: 20.
(6) سورة سبأ، الآية: 46.
(7) سورة الشورى، الآية: 38.

بِٱلْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ ٱلْمُنكَرِ﴾[1]. كذلك أقر الإسلام مسؤولية الفرد عن حرية الاختيار ﴿كُلُّ ٱمْرِئٍ بِمَا كَسَبَ رَهِينٌ﴾[2].

نضيف إلى كل ذلك ما تصوره الآيات الكريمة من دلالات الحريات العامة، كالحل: ﴿وَأَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلْبَيْعَ وَحَرَّمَ ٱلرِّبَوٰاْ﴾[3]، نفي الحِلّ: ﴿وَلَا تَقْتُلُوٓاْ أَنفُسَكُمْ﴾[4]، أو نفي الجناح: ﴿وَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ فِيمَآ أَخْطَأْتُم بِهِۦ وَلَٰكِن مَّا تَعَمَّدَتْ قُلُوبُكُمْ﴾[5].

كما أنه من الثابت أن القرآن الكريم نص على حقوق الإنسان المختلفة كاحترام كرامة الإنسان ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِيٓ ءَادَمَ وَحَمَلْنَٰهُمْ فِى ٱلْبَرِّ وَٱلْبَحْرِ وَرَزَقْنَٰهُم مِّنَ ٱلطَّيِّبَٰتِ وَفَضَّلْنَٰهُمْ عَلَىٰ كَثِيرٍ مِّمَّنْ خَلَقْنَا﴾[6] وحرمة الاعتداء على البيوت ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَدْخُلُواْ بُيُوتًا غَيْرَ بُيُوتِكُمْ حَتَّىٰ تَسْتَأْنِسُواْ وَتُسَلِّمُواْ عَلَىٰٓ أَهْلِهَا ذَٰلِكُمْ خَيْرٌ لَّكُمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ فَإِن لَّمْ تَجِدُواْ فِيهَآ أَحَدًا فَلَا تَدْخُلُوهَا حَتَّىٰ يُؤْذَنَ لَكُمْ وَإِن قِيلَ لَكُمُ ٱرْجِعُواْ فَٱرْجِعُواْ هُوَ أَزْكَىٰ لَكُمْ وَٱللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ عَلِيمٌ لَّيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَن تَدْخُلُواْ بُيُوتًا غَيْرَ مَسْكُونَةٍ فِيهَا مَتَٰعٌ لَّكُمْ وَٱللَّهُ يَعْلَمُ مَا تُبْدُونَ وَمَا تَكْتُمُونَ﴾[7]، وحماية حق الحياة ﴿وَلَا تَقْتُلُواْ ٱلنَّفْسَ ٱلَّتِى حَرَّمَ ٱللَّهُ إِلَّا بِٱلْحَقِّ﴾[8].

وأيضا جاء مفهوم الحرية بمعناها العكسي أي الظلم والطغيان لما فيه من تعدٍّ وجور[9] كقوله تعالى: ﴿وَأَنَّهُۥٓ أَهْلَكَ عَادًا ٱلْأُولَىٰ وَثَمُودَا۟ فَمَآ أَبْقَىٰ وَقَوْمَ نُوحٍ مِّن قَبْلُ

(1) سورة التوبة، الآية: 71.
(2) سورة الطور، الآية: 21.
(3) سورة البقرة، الآية: 274.
(4) سورة النساء، من الآية: 29.
(5) سورة الأحزاب، من الآية: 5.
(6) سورة الإسراء، الآية: 70.
(7) سورة النور، الآيات: 27-29.
(8) سورة الفرقان، الآية: 68.
(9) أ. رمضان محمد بن زير، **حقوق الإنسان**، زليتن (ليبيا): جامعة ناصر، الطبعة الأولى، 1993م، ص185.

إِنَّهُمْ كَانُوا هُمْ أَظْلَمَ وَأَطْغَىٰ وَالْمُؤْتَفِكَةَ أَهْوَىٰ﴾[1].

ونختتم كل هذه الدلالات بما ورد في سورة آل عمران قال تعالى: ﴿رَبِّ إِنِّي نَذَرْتُ لَكَ مَا فِي بَطْنِي مُحَرَّرًا﴾[2]، ويستنبط القرطبي من هذه الآية الكريمة واحدة من معاني الحرية بقوله: «إذ إن [قوله تعالى: محرّراً] مأخوذ من الحرية ضد العبودية، ومن هذا تحرير الكتاب وهو تخليصه من الاضطراب والفساد»[3].

أما في اصطلاح الفقه الإسلامي فقد تمايزت تعريفات الحرية كما هو الحال في القانون الوضعي لكون البعض يراها كلمة دخيلة وتم نقلها عن الغرب فيما نقل عنه من أفكار ومعتقدات دون بحث ولا روية، باعتبار أن فكرة الحرية هي التحرر من الدين والفصل بين الدين والدولة[4].

في حين أنكر البعض ذلك بالقول: «أما الحرية وفق منظورها الإسلامي فهي ليست من معطيات الإنسان لأخيه الإنسان، وإنما هي هبة الرحمن للإنسان جعلها من لزوم خلق نوعه الإنساني، وضرورة تلازم مهمته وغايته وهدفه في الوجود، وهي على هذا الأساس ليست وليدة علل تاريخية أو سياسية ولاهي من مشيئة وإرادة إنسانية، وإنما هي نسيج أصيل في تكوين الإنسان وخلق نوعه المكلف»[5].

ويعرفها الشيخ محمد الخضري بأنها: «استقلال الإرادة ويشابه معنى العتق الذي هو فك رقبة»[6] وهذا هو المفهوم التقليدي للحرية حيث عرفت بأنها انتفاء العبودية للإنسان بينما المواثيق الدولية والإقليمية لحقوق الإنسان نصت

(1) سورة النجم، الآيات: 50-53.
(2) سورة آل عمران، من الآية: 35.
(3) محمد بن أحمد الأنصاري القرطبي، **تفسير القرطبي**، تحقيق أحمد عبد العليم البردوني،ج4، القاهرة: دار الشعب، ط2، 1372، ص66.
(4) د. علي عبد الرازق، **الإسلام وأصول الحكم**، **مطبعة مصر**، 1343هـ، ص85.
(5) د. صبحي عبده سعيد، **الإسلام وحقوق الإنسان**، القاهرة: دار النهضة العربية، 1994، ص35.
(6) الشيخ محمد الخضري، **الحرية في الإسلام**، بدون ذكر مكان وتاريخ النشر، ص16.

على أن حق الحرية هو عدم جواز استرقاق الإنسان أو استعباده[1].

من هنا نجد خصوصية مفهوم التشريع الإسلامي للحرية تختلف عن تصور الغرب لها عندما يقرر بأن الحرية تتمثل في اختيار الإنسان بإرادة حرة على ألا يكون عبداً لغير الله[2]. وهكذا الحرية بمعناها المعاصر تجد مكانها في منع التعدي بعدم الإضرار بالآخرين، وبالتالي فإن الشرع الإسلامي يرى الحرية المشروعة تلك المحكومة بضوابط ومعايير لا يجوز للإنسان تجاوزها، فمناط الأحكام الشرعية وغايتها هي تحقيق مصالح الناس والعدل بينهم، فإذا ما تعدت حرية الإنسان تلك المصالح المشروعة وغيب العدل وقعت في المحظور.

وعلى ضوء هذه المعايير فالحرية هي: **كل فعل إيجابي أو سلبي يقصد تحقيقه بما لا يتعدى على حريات الآخرين يظهر في فعل الخير أو الامتناع عن الشر ويقع على أولي الأمر حمايتها وعدم التعرض لها**، وبذلك الحرية في الإسلام ترتب واجبات على الأفراد من جهة ومن جهة أخرى ترتب التزاما على أولي الأمر بعدم المساس بها إلا في أضيق حدود.

ثانياً: تقسيمات الحقوق والحريات العامة وفقاً للتشريع الإسلامي

الإسلام دعا إلى مراعاة الحقوق والحريات العامة للأسباب الآتية:

كونها مرتبطة بالإنسان، ومرتبطة بالمجتمع الذي يحيا فيه؛ لذلك لا بد من وجود حقوق وحريات تراعي فيها مصالح الإنسان، وفي ذات الوقت عليه واجبات تراعي فيها مصالح الآخرين.

(1) د. عبد الحكيم حسن العيلي، **الحريات العامة في الفكر والنظام السياسي في الإسلام**، المرجع السابق ذكره، ص236 وما بعدها. أيضاً: أبو بكر مسعود بن أحمد الكاساني، **بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع**، الجزء الرابع، بيروت: درا الكتاب العربي، ص133 وما بعدها. أيضاً: محمد رشيد رضا، **تفسير المنار**، الجزء الثاني، بيروت: دار المعرفة، بدون ذكر تاريخ النشر، ص116.

(2) قطب محمد قطب، **الإسلام وحقوق الإنسان (دراسة مقارنة)**، القاهرة: دار الفكر العربي، الطبعة الثانية، 1984، ص296.

لما عليه مقاصد الشرعية من تطور مستمر تحت الضرورات والحاجيات والتحسينات والتي اعتبرها علماء الأصول بمدلول حقوق الإنسان[1].

لذا تقسم الحقوق في التشريع الإسلامي **إلى ثلاثة أقسام هي**[2]: الأولى: **حقوق الله تعالى**: وهي حقوق عامة تهدف إلى مصلحة المجموع ذات النفع العام لتعلقها بالأوامر والنواهي الإلهية وتتمثل في الإيمان بالله وحده لا شريك له، والعبادات، وبعض الحدود، ويلاحظ أنها شاملة لجوانب الحياة الدنيوية والأخروية المختلفة، والثانية: حقوق العبد: فهي تعود على المكلف بها، فهي خاصة به كالديون والنفقات مثلاً، والثالثة: حقوق الله والعبد معاً: وهي تلك الحقوق التي تنضوي على جانبين منها ما يغلب فيها حق الله تعالى كحد القذف، ومنها ما يغلب فيها حق العبد كحد القصاص.

وزيادة في الدلالة فإننا نسوق تقسيم الماوردي للحقوق في الشريعة الإسلامية على أساس قاعدة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر كما يلي: أولاً: حقوق الله تعالى، وتنقسم إلى ثلاثة أقسام: العبادات، والمحظورات، والمعاملات. ثانياً: حقوق الآدميين، فيها ذكر الحقوق التي تنظم علاقة وتعامل الناس بعضهم مع بعض. ثالثاً: مشترك بين الحقين، وهو فيه حق لله تعالى، وحق للعبد؛ له فيه الكسب أو القصاص.

وفي هذا الصدد نشير إلى أمرين:

الأول: إن هذه التقسيمات لم تقتصر على حقوق فقط إنما تشتمل أيضاً على حدود[3] تسمى حدود الله أقرها الشرع الإسلامي بإلزام المجتمع بكفالة هذه

(1) خيري أحمد الكباش، «الحماية الجنائية لحقوق الإنسان (دراسة مقارنة)»، رسالة دكتوراه، جامعة القاهرة: كلية الحقوق، 2002م)، ص67.

(2) إبراهيم موسى اللخمي الغرناطي (الإمام الشاطبي)، **الموافقات في أصول الشريعة**، القاهرة: المكتبة التجارية الكبرى، (بدون تاريخ النشر)، ص7 وما بعدها.

(3) أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام بن تيمية، **السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية**، المرجع السابق ذكره، ص33 وما بعدها.

الحقوق ضد المعتدين عليها امتثالا لقوله تعالى: ﴿تِلْكَ حُدُودُ ٱللَّهِ فَلَا تَعْتَدُوهَاۚ﴾[1].

الثاني: تقسيم علماء الأصول للحقوق والحريات في الإسلام ينحصر في هذه التقسيمات الثلاثة، وهو حق الله تعالى، حق العبد، حق يغلب فيه حق الله أو حق العبد، وهو تقسيم فريد للحقوق استنباطاً من النصوص الشرعية.

والجدير بالذكر أن الاعتداء على حق العبد يرتب دفع الصائل وهوالدفاع الشرعي للعبد؛ بينما الاعتداء على حق الله تعالى يرتب واجبا على الأمة بأسرها وهو الدفاع الشرعي العام عملاً بقاعدة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر[2].

وفي الختام، عند تأصيلنا لمدلول الحرية في الشريعة الإسلامية اتضحت النتائج التالية:

أ - رغم الاتساع الذي نراه في تطبيق الحرية في الإسلام إلا أنه لم يقيد حرية الفرد إلا في حدود مصلحة الجماعة واحترام حريات الآخرين.

ب- تكامل الحرية وشمولها لكل جوانب الحياة يحول دون المساس ببعضها أو سلب شرعية تقريرها[3].

جـ- ما دعا إليه التشريع الإسلامي له مقابل في الشرائع السماوية الأخرى؛ لأن مصدر التشريع واحد هو الله؛ لقوله سبحانه وتعالى: ﴿شَرَعَ لَكُم مِّنَ ٱلدِّينِ مَا وَصَّىٰ بِهِۦ نُوحًا وَٱلَّذِىٓ أَوْحَيْنَآ إِلَيْكَ وَمَا وَصَّيْنَا بِهِۦٓ إِبْرَٰهِيمَ وَمُوسَىٰ وَعِيسَىٰٓۖ أَنْ أَقِيمُوا۟ ٱلدِّينَ وَلَا تَتَفَرَّقُوا۟ فِيهِۚ﴾[4].

---

(1) سورة البقرة، الآية: 229.

(2) محمد بن أحمد القرشي (ابن الأخوة)، **معالم القربة في أحكام الحسبة**، مطبعة دار الفنون، بدون ذكر تاريخ النشر، ص22. أيضاً: د. علي محمد جريشة، **المشروعية الإسلامية العليا**، مكتبة وهبه، الطبعة الأولى، 1977م، ص81 وما بعدها. أيضاً: محمود شلتوت، **الإسلام عقيدة وشريعة**، القاهرة: دار الشروق، 1987م، ص288.

(3) صبحي سعيد عبده، **السلطة والحرية في النظام الإسلامي**، المرجع السابق ذكره، ص112.

(4) سورة الشورى، الآية: 13.

عليه، من ذلك يتضح أن غاية شرع الله تتجلى في الصالح العام، كما أن النزعات الفردية وما تمثله من أهواء يحتاج إلى سلطة تقوم على الاستقامة والعدل لمنع وقوعها وانتشار ضررها قال تعالى: ﴿فَلِذَٰلِكَ فَٱدۡعُۖ وَٱسۡتَقِمۡ كَمَآ أُمِرۡتَۖ وَلَا تَتَّبِعۡ أَهۡوَآءَهُمۡۖ وَقُلۡ ءَامَنتُ بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ مِن كِتَٰبٖۖ وَأُمِرۡتُ لِأَعۡدِلَ بَيۡنَكُمُۖ ٱللَّهُ رَبُّنَا وَرَبُّكُمۡۖ لَنَآ أَعۡمَٰلُنَا وَلَكُمۡ أَعۡمَٰلُكُمۡۖ لَا حُجَّةَ بَيۡنَنَا وَبَيۡنَكُمُۖ﴾[1].

المبحث الثالث: العلاقة بين السلطة والحرية في القانون الوضعي والشريعة الإسلامية

أقر القرآن الكريم أن التنازع بين السلطة والحرية هو حقيقة واقعة، كما أنّ الصلة بينهما باتفاق الباحثين هي صلة تبعية كاملة غير منكورة إذ إن وجود السلطة استجابة لضرورة اجتماعية، **ويتضح كل ذلك بعرض** العلاقة بين السلطة والحرية في القانون الوضعي (المطلب الأول) والعلاقة بين السلطة والحرية في الشريعة الإسلامية (المطلب الثاني).

المطلب الأول: العلاقة بين السلطة والحرية في القانون الوضعي

مضمون التوازن بين السلطة والحرية يتطلب النظر في حقيقتين هما: **الأولى**: بقاء المجتمع رهين بقيام السلطة. **والثانية**: طبيعة الحرية تقتضي قيام النظام العام، وللنظر في هذه العلاقة لابد من التعرض لمظاهر التنازع بين السلطة والحرية.

أولاً: مظاهر التنازع بين السلطة والحرية:

يكاد ينعدم واقعياً القول بوجود توافق بين السلطة والحرية لأن التطبيق يطبع الحرية بقيود النظام العام وتتمثل مظاهر التنازع بين السلطة والحرية في:

(1) **انتقاص الحريات العامة**: ويظهر ذلك في كثرة التشريعات الاستثنائية

(1) سورة الشورى، الآية: 15.

حتى تكاد تحول الاستثناء إلى عادي مألوف ناهيك عن مصادرة الحريات العامة حتى في الظروف العادية بالاعتقال أو الترهيب.

(2) **تمادي السلطة في فرض نزعتها العقلانية الإدارية**، والتي تظهر في عدم التطبيق الفعلي لما يرد في القوانين والتشريعات الأساسية إذ إن هناك تناقضا بين النظري والتطبيقي في مجال الحريات العامة بإهدار الضمانات كفرض قيود على حرية الرأي أو التنقل.

وهكذا فإن القول بوجود التعارض بين السلطة والحرية يدفعنا إلى التفكير بأن في الأمر توسّعاً للسلطة إلى أبعد مدى لتقوم بمهامها أحياناً على أنقاض الحرية.

وقد فسر الفقهُ هذه العلاقة من حيث إن الحرية تنظم بقانون يصدر عن السلطة، والتي يجب عليها أن تكون محايدة وغير مستبدة إذ لا يعقل أن يخضع الإنسان لإرادة مستبدة[1] كما أنها تفسر من جهة وجوب تعايش الحرية مع النظام والقانون، وإن كان هذا التعايش يتسم بالجدلية، إلا أن النظام ليس دائماً مناقضاً للحرية، والحرية بحاجة إلى نظام لكي يكون لها وجود واقعي[2].

ثانياً مظاهر التوازن بين السلطة والحرية:

عملياً لا يمكن الاعتماد على أن تراعي السلطة الحرية بدافع ذاتي، أو أن تلتزم الحرية بإرادة السلطة دون ضمانات؛ إذ إن الأمر يحتاج إلى وجود وسائل تضمن هذا التوازن، ومن هذه الوسائل:

1 - مبدأ المشروعية:

يمثل حداً على سلطان وتصرفات السلطة فيما تهدف إليه من حماية لحقوق

(1) د. مصطفى أبو زيد فهمي، **الحرية والاشتراكية والوحدة**، المرجع السابق ذكره، ص36وما بعدها.

(2) د. سعاد الشرقاوي، **نسبية الحريات العامة وانعكاساتها على التنظيم القانوني**، المرجع السابق ذكره، ص29 وما بعدها.

الأفراد من تحكم وعسف السلطة[1] وتظهر مبررات هذا المبدأ في تأسيس السلطة، وهو مبرر يقضي بأن السلطة قائمة بذاتها لمصلحة الجماعة بغض النظر عن الأشخاص الذين يتولون مهامها فهم يمارسونها باسم الجماعة[2] كما يبرره مبدأ الديمقراطية وهو مبدأ أساسي لشرعية السلطة ويقوم على أن من يمارس السلطة لا بد أن يلاقي الرضا من الجماعة لكونه يعمل لصالحها[3] بالإضافة إلى وجود قانون تتحدد به معايير وموازين لمعاني العدل والظلم، والحق والباطل، والصواب والخطأ والخير والشر ...لخ؛ يُهدف من خلاله إلى نفع الجماعة وتجنب ضررها، بحيث يكون القانون ترجمة أمينة لفكرة الحق السائدة في المجتمع[4].

ولكي يؤتي مبدأ المشروعية ثماره لابد من الأخذ بمدلولاته وهي: أنه لا بد أن يحظى القانون بالاحترام من الجهة التي أصدرته وذلك بالعمل به وتجنب ما يعيق تطبيقه، وإن كان لابد من فرض قيود على حريات الأفراد فلا يكون ذلك إلا عن طريق قانون يوافق عليه أفراد الشعب أنفسهم، وأيضا احترام مبدأ تدرج القوانين، فلا يمكن تصور أن تكون المشروعية تحمي لائحة أو قرارا تنفيذيا دون أن تتقيد بما في الدستور والقانون العادي للدولة[5].

بناء على ما تقدم فإن القانون قاعدة سلوك اجتماعية ملزمة، في حين أن المشروعية هي العمل بتلك القاعدة القانونية، وما اندماج القانون مع الشرعية إلا تعبير عن فكرة العدالة، وتلخيص لما يسمى بسيادة القانون، وإن كنا نتساءل

(1) د. رمزي طه الشاعر، **القضاء الإداري ورقابته على أعمال الإدارة**، القاهرة: دار النهضة العربية، 1982م، ص12.

(2) جورج بوردو **الدولة**، ترجمة: سليم حداد، بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، 1987م، ص73.

(3) د. جمال العطيفي، **آراء في الشرعية والحرية**، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1980م، ص5.

(4) جورج بوردو، ترجمة سليم حداد، **الدولة**، المرجع السابق ذكره، ص55.

(5) للمزيد انظر: عبد الحميد متولي، **الحريات العامة نظرات في تطورها وضماناتها ومستقبلها**، المرجع السابق ذكره، ص88.

هل كل دولة فيها قوانين تصدر عن السلطة التشريعية وتخضع لها سلطة الحكم تعتبر دولة قانونية أياً كانت مضامين تلك القوانين؟

2 - مبدأ الفصل بين السلطات:

يتلخص هذا المبدأ في فكرتين: **الأولى**: تقسيم وظائف الدولة إلى ثلاث وظائف: الوظيفة التشريعية، والوظيفة التنفيذية، والوظيفة القضائية، **والثانية**: عدم تركيز السلطة عند أي من الوظائف الثلاث السابقة الذكر، وإذا كان للسلطة مغريات كثيرة تجعلها تستبد، فإنه لا يوقف السلطة إلا السلطة.

والفصل بين السلطات يستوجب أكثر من مجرد توزيع السلطة؛ إذ لابد أن يكون هناك فصل عضوي بين هذه السلطات؛ على أن تجمعها علاقة تعاون ورقابة في ذات الوقت، بحيث يمنع طغيان إحداها على الحريات العامة[1] لا مجال لكي تؤمن هذه الحريات إلا في ظل دستور مبني على الفصل بين السلطات[2].

3 - مبدأ الرقابة القضائية:

يعد القضاء قادراً على جعل التوازن بين السلطة والحرية في نصابه الحقيقي نظراً لاعتبارات الرأي العام ودوره في إقرار مبدأ المشروعية بما للجماعة من وعي وإدراك لنظرية الحقوق والحريات العامة ومداها في المجتمع[3] وأيضاً باعتبار خروج الحكام عن المشروعية يهدد وجودهم الشرعي في السلطة مما يعرضهم لسخط المحكومين، ولا يمكنهم تفادي ذلك إلا بالنزول عند أوامر

(1) مشار إليه: د.سعيد عصفور، «رقابة القضاء وضرورة حماية الفرد في الدولة الحديثة»، **مجلة المحاماة**، السنة الواحدة والخمسون العدد الثامن والتاسع، ص125.

(2) د. أدمون رباط، **الوسيط في القانون الدستوري العام (النظرية القانونية في الدولة وحكمها)**، الجزء الثاني، بيروت، دار العلم للملايين، الطبعة الثانية، 1971م، ص557.

(3) د. ثروت بدوي، **النظم السياسية**، المرجع السابق ذكره، ص306.

القانون[1]. وقد عبرت المحكمة العليا الليبية عن دور القضاء في تحقيق التوازن بين السلطة والحرية بالقول إن: «القضاء هو الركن الركين والحصن الحصين الذي يحمي كل مواطن حاكما بين خلقه، وبالعدل قامت السموات والأرض ورفعة القاضي هي رفعة للأمة التي هي مصدر السلطات وتمكين للعدالة التي هي تمكين لذوي السلطان والملك»[2].

ويتعين الإشارة إلى أن دور القضاء الدستوري في شأن الرقابة على دستورية القوانين يكاد يكون محدودا إذا ما قورن بالدور الذي يلعبه القضاء الإداري في حماية الحقوق والحريات، **ولعل ذلك يرجع إلى أمرين**:

أ - اتساع دور السلطة التنفيذية لتدخلها في كافة المجالات مع تعقد الحياة الحديثة، واكتساب المشاكل الإدارية طابعاً معقداً، ناهيك عن سلطاتها في شأن الأنظمة واللوائح الاستثنائية كما في حالات الضرورة وحالة الطوارئ؛ كل ذلك يؤثر مباشرة على حقوق وحريات الأفراد[3].

ب- لا مجال للرقابة على دستورية القوانين إلا بعد أن يعمل القاضي الإداري رقابة على شرعية النص القانوني حتى يقرر إذا ما كانت هناك حاجة للنظر في دستورية اللائحة أو القانون، وعلى ذلك يترتب القول بأن الرقابة الدستورية هي رقابة احتياطية[4].

وبهذا نتبين حاجتنا إلى أن يكون قضاتنا فوق الخوف وفوق كل ملامة وألا يخضعوا لسلطان إلا سلطان القانون والضمير.

---

(1) د. صبحي عبده سعيد، **شرعية السلطة والنظام في حكم الإسلام**، القاهرة: دار النهضة، 1999، ص123.

(2) طعن دستوري 1/ 14 ق، جلسة 14/ 6/ 1970م .**مجلة المحكمة العليا** (المكتب الفني)، السنة السابعة: العدد الأول ، ص9.

(3) د. محمود عاطف البنا، «الرقابة القضائية على دستورية اللوائح»، **مجلة القانون والاقتصاد**، السنة الثامنة والأربعون : العددان الأول والثاني، بدون ذكر سنة النشر، ص97.

(4) د. محمود عاطف البنا، **الرقابة القضائية للوائح الإدارية**، القاهرة، 1997م، ص113.

وفي الختام ودون الدخول في الجدل الدائر حول مدى نجاح هذه الوسائل من فشلها في حماية الحقوق والحريات، فهي جميعا بلا شك تعد وسيلة فعالة لتحقيق التوازن بين السلطة والحرية إذا ما توافرت ظروفها وبيئتها الخاصة.

المطلب الثاني: العلاقة بين السلطة والحرية في الشريعة الإسلامية

كيف يمكن أن تقوم العلاقة بين السلطة والحرية في الشريعة الإسلامية؟ وهل في التشريع الإسلامي معيار حاسم لحل هذه الجدلية القائمة بينهما في القانون الوضعي؟

أولاً: مظاهر التنازع بين السلطة والحرية في الشريعة الإسلامية:

السلطة في الإسلام تقوم على اعتبارين كل منهما يعزز شرعية السلطة في المجتمع وهما: العدل والمساواة، كما اعتبر القرآن الكريم أن إهدار الحريات العامة من قبل السلطة هو مفسدة، وذلك عندما وصف سياسة فرعون حيث قال سبحانه وتعالى: ﴿طسٓمٓ تِلۡكَ ءَايَٰتُ ٱلۡكِتَٰبِ ٱلۡمُبِينِ نَتۡلُواْ عَلَيۡكَ مِن نَّبَإِ مُوسَىٰ وَفِرۡعَوۡنَ بِٱلۡحَقِّ لِقَوۡمٖ يُؤۡمِنُونَ إِنَّ فِرۡعَوۡنَ عَلَا فِي ٱلۡأَرۡضِ وَجَعَلَ أَهۡلَهَا شِيَعٗا يَسۡتَضۡعِفُ طَآئِفَةٗ مِّنۡهُمۡ يُذَبِّحُ أَبۡنَآءَهُمۡ وَيَسۡتَحۡيِۦ نِسَآءَهُمۡۚ إِنَّهُۥ كَانَ مِنَ ٱلۡمُفۡسِدِينَ﴾[1].

ونتساءل: **ما حكم الشرع الإسلامي على تصرفات ذوي السلطة إذا كانت تمثل اعتداءً على الحقوق والحريات العامة؟**

ولنفهم دواعي هذا التساؤل نستذكر أن الحقوق في الشريعة الإسلامية السالف بيانها قد قُسمت على مقاصد وأغراض، وإذا خرج الحاكم عن تلك المقاصد يكون معتدياً، وذلك الخروج يمثل نوعين من الاعتداء؛ أولهما: اعتداء على الحقوق والحريات العامة في المجتمع بما يعدّ تقصيراً في مسؤولياته، وهذا ما ينعت بالعمل الباطل وغير المشروع، وأما الآخر فهو ما يمثل اعتداء على حق

(1) سورة القصص، الآيات: 1-4.

الله سبحانه وتعالى، وهنا ينبغي لأفراد الأمة مجتمعين أو منفردين رد العدوان عملاً بقاعدة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

وعليه، فإن تعدي وعدوان السلطة أو الحاكم وفق المنظور الإسلامي على الحقوق والحريات يعتبر إهداراً لحدود الله التي ألزم بها عباده، وتجاوزاً لما شرعه الله للحكم بمقتضاه؛ وحكم الشرع الإسلامي في شأنه (الحاكم المعتدي على حقوق وحريات الأفراد) يندرج تحت أحد الأحكام التالية:

أ - كفر ذوي السلطة بما شرع الله من حقوق وحدود، ومشروعية هذا الرأي تظهر في قوله تعالى: ﴿وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ فَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْكَٰفِرُونَ﴾[1].

ب- الجور والظلم: ويكون الحاكم جائراً وظالماً إذا ما ضاعت بين يديه الحقوق[2] بالإهدار تارة وبالاغتصاب تارة أخرى، فتغدو حقوق وحريات الجماعة معرضة لبطش الحاكم بين لحظة وأخرى؛ ومشروعية هذا الرأي تظهر في قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا ٱلسَّبِيلُ عَلَى ٱلَّذِينَ يَظْلِمُونَ ٱلنَّاسَ وَيَبْغُونَ فِى ٱلْأَرْضِ بِغَيْرِ ٱلْحَقِّ ۚ أُوْلَٰٓئِكَ لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾[3].

ومن أسباب التعارض بين السلطة والحرية في الشريعة الإسلامية بالإضافة إلى طغيان الحكام وظلمهم: غياب الفصل بين السلطات من جهة، وعدم استقلالية القضاء في الغالب من جهة أخرى، ومبرر ذلك ينحصر في أنها سلطة ذات أساس ديني كما هو معروف[4].

ومع خصوصية هذه الأسباب نرى بأن هذا الاندماج في السلطة وفق

(1) سورة المائدة، الآية: 44.

(2) أبو بكر الطيب الباقلاني، **تمهيد الأوائل في تلخيص الدلائل**، تحقيق: عماد الدين حيدر، بيروت: مؤسسة الكتب الثقافية، بدون ذكر تاريخ النشر، ص478.

(3) سورة الشورى، الآية: 42.

(4) د. سليمان الطماوي، **السلطات الثلاث في الدساتير العربية والفكر السياسي الإسلامي**، المرجع السابق ذكره، ص589.

دورها بالمفهوم الوضعي يشكل خطراً على الحريات العامة لما فيه أحيانا من طغيان وظلم وجور، وما له من تأثير على استقرار المجتمع البشري.

ثانياً: العدل أساس التوازن بين السلطة والحرية في الشريعة الإسلامية

المعيار الحاسم للتوازن بين السلطة والحرية في الشريعة الإسلامية يظهر في العدل، فما هي أدلته من القرآن الكريم؟ وما أثره على وجود السلطة في الشريعة الإسلامية؟

يتأكد بأن مبدأ العدل هو أساس التوازن بين السلطة والحرية في الإسلام بدلالة الآيات القرآنية كما في قوله تعالى: ﴿كَانَ ٱلنَّاسُ أُمَّةً وَٰحِدَةً فَبَعَثَ ٱللَّهُ ٱلنَّبِيِّـۧنَ مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ وَأَنزَلَ مَعَهُمُ ٱلْكِتَٰبَ بِٱلْحَقِّ لِيَحْكُمَ بَيْنَ ٱلنَّاسِ فِيمَا ٱخْتَلَفُوا۟ فِيهِ ۚ وَمَا ٱخْتَلَفَ فِيهِ إِلَّا ٱلَّذِينَ أُوتُوهُ مِنۢ بَعْدِ مَا جَآءَتْهُمُ ٱلْبَيِّنَٰتُ بَغْيًۢا بَيْنَهُمْ ۖ فَهَدَى ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ لِمَا ٱخْتَلَفُوا۟ فِيهِ مِنَ ٱلْحَقِّ بِإِذْنِهِۦ ۗ وَٱللَّهُ يَهْدِى مَن يَشَآءُ إِلَىٰ صِرَٰطٍ مُّسْتَقِيمٍ﴾[1]. والمقصود بالبغي في الآية الكريمة هو الطغيان والعدوان[2].

وقوله سبحانه وتعالى: ﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِٱلْبَيِّنَٰتِ وَأَنزَلْنَا مَعَهُمُ ٱلْكِتَٰبَ وَٱلْمِيزَانَ لِيَقُومَ ٱلنَّاسُ بِٱلْقِسْطِ﴾[3].

وقوله جل شأنه: ﴿وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَـَٔانُ قَوْمٍ عَلَىٰٓ أَلَّا تَعْدِلُوا۟ ۚ ٱعْدِلُوا۟ هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰ﴾[4]، وقال: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَأْمُرُ بِٱلْعَدْلِ وَٱلْإِحْسَٰنِ وَإِيتَآئِ ذِى ٱلْقُرْبَىٰ وَيَنْهَىٰ عَنِ ٱلْفَحْشَآءِ وَٱلْمُنكَرِ وَٱلْبَغْىِ﴾[5]. كما قال جل شأنه: ﴿وَإِذَا حَكَمْتُم بَيْنَ ٱلنَّاسِ أَن تَحْكُمُوا۟ بِٱلْعَدْلِ﴾[6]، وقوله عظم شأنه: ﴿وَإِنْ حَكَمْتَ فَٱحْكُم بَيْنَهُم

(1) سورة البقرة، الآية: 213.
(2) **مختصر تفسير الإمام الطبري، القرآن الكريم (المفسر الميسر)**، ليبيا، طبعة خاصة لإذاعة القرآن الكريم، ص36.
(3) سورة الحديد، الآية: 25.
(4) سورة المائدة، الآية: 8.
(5) سورة النحل، الآية: 90.
(6) سورة النساء، الآية: 58.

بِٱلْقِسْطِۖ إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلْمُقْسِطِينَ﴾[1]. وقوله تعالى: ﴿وَإِن طَآئِفَتَانِ مِنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ ٱقْتَتَلُواْ فَأَصْلِحُواْ بَيْنَهُمَاۖ فَإِنۢ بَغَتْ إِحْدَىٰهُمَا عَلَى ٱلْأُخْرَىٰ فَقَٰتِلُواْ ٱلَّتِي تَبْغِي حَتَّىٰ تَفِيٓءَ إِلَىٰٓ أَمْرِ ٱللَّهِۚ فَإِن فَآءَتْ فَأَصْلِحُواْ بَيْنَهُمَا بِٱلْعَدْلِ وَأَقْسِطُوٓاْۖ إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلْمُقْسِطِينَ﴾[2].

كذلك ما ورد عن الرسول صلى الله عليه وسلم من مثل قوله[3]: «سبعة يظلهم الله في ظله يوم لا ظل إلا ظله إمام عادل...»، كما قال صلوات الله عليه وسلامه: «إن المقسطين عند الله على منابر من نور عن يمين الرحمن، وكلتا يديه يمين الذين يعدلون في حكمهم وأهليهم، وما ولُوا»[4].

وهكذا هو العدل في الإسلام واجب مفروض على السلطان والقاضي والرعية، بينما واقعياً عرفت الدولة الإسلامية نماذج مختلفة لهم: فقد كان منهم حُكام عادلون كالخلفاء الراشدين وأيضاً منهم حكام ذوو حكم مطلق أظهروا الاستبداد كبعض حكام بني أمية، والحكام العباسيين، وولاة متجبرون كالحجاج ابن يوسف.

ويثور تساؤل غاية في الأهمية حول تزايد الحريات العامة، وفي حالة تعذر وجود نص شرعي؛ **كيف يمكن للحاكم أن يتصرف في شؤون الرعية بما يحفظ العدل الذي يلتقي فيه القانون والسلطة وهو ما يعني إقرار مبدأ المشروعية في الدولة؟**

---

(1) سورة المائدة، الآية: 42.

(2) سورة الحجرات، الآية: 9.

(3) رواه البخاري في **صحيحه**، كتاب: الزكاة، باب: الصدقة باليمين 3/ 421 رقم الحديث: 1423.
ينظر: البخاري مع الفتح، **فتح الباري في شرح صحيح البخاري**: ابن حجر، دار مصر للطباعة، الطبعة الأولى، السنة 14210هـ/ 2001م. أيضاً: **مختصر صحيح البخاري للزبيدي**، اعتنى به كمال بن بسيوني الأبياني، مكتبة العلا، الطبعة الأولى، 1424هـ/ 2003م، رقم الحديث: 374، ص98.

(4) رواه مسلم في **صحيحه**. باب: فضيلة الإمام العادل وعقوبة الجائر والحث على الرفق بالرعية والنهي عن إدخال المشقة عليهم. 6/ 423. رقم الحديث 1827. أيضاً: صحيح **مسلم بشرح النووي**، تحقيق محمد محمد تامر، القاهرة: دار الفجر للتراث، الطبعة الأولى، 1420هـ/ 1999م ، ص 211. وما ولوا: أي كانت عليهم ولاية.

الإجابة عن هذا التساؤل لا تخرج عن أن السلطة لابد أن تتقيد بالقاعدة الفقهية «**التصرف على الرعية منوط بالمصلحة**»، ونستدل على ذلك بما ورد عن الإمام الغزالي وهو يخاطب السلطان محمد بن ملك شاه السلجوقي مبيناً له أصول العدل والإنصاف عشرة الأصل الأول منها «...أن يعرف قدر الولاية وخطرها فهي نعمة لمن قام بحقها وحفظها وشقاء لا شقاوة بعدها إلا الكفر بالله تعالى لمن قصر عن النهوض بحقها، وإن مسؤوليته في ذلك ليست عن فعله فقط بل عن عمل أصحابه وتابعيه»[1].

الخلاصة:

قبل أن ننظر في النتائج التي توصلنا إليها في هذه الدراسة نشير إلى أمر ذي دلالة في رسم أوجه المقارنة بين القانون الوضعي والتشريع الإسلامي في شأن التوازن بين السلطة والحرية وهو أن الإسلام نظام كامل يشمل الدين والدنيا، فهو كما نظم أمور الروح والجسد وضع التشريع المناسب للدنيا والملائم للآخرة، كما أنه نظم أيضاً سلطات الدولة بما يكفل تعادل الحقوق والواجبات ويتساوى فيها الجهد والجزاء فإذا ما تكفل بضمانات المعيشة المادية وازنها باهتمامه بضمانات العدالة القانونية.

أما نتائج البحث فتظهر فيما يلي:

1 - أن تعريف الحرية مشتق من المساواة، فالإنسان يعد حراً إذ كان تصرف الدولة تجاهه مجرد تنفيذ أو تطبيق لقاعدة عامة وضعت لجميع الأفراد، حتى ولو كانت تلك القاعدة ذات صبغة استبدادية تعسفية، فإذا لم تكن ثمة مساواة بين الأفراد في التمتع بالحرية، فلا يصح الادعاء بأن هناك أي وجود للحرية.

(1) **التبر المسبوك في نصيحة الملوك**، أبو حامد بن محمد الغزالي الطوسي المتوفى (505هـ)، ضبطه وصححه أحمد شمس الدين، بيروت: دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، 1988م، ص14 إلى ص18.

2 - أقرت النظرية العامة للحق بأن استعمال الحق يجب أن يكون مشروعاً، وألا يسبب ضرراً للآخرين، لذا لتقييد الحرية من قبل السلطة هدف يتمثل في عدم الإضرار بالآخرين، سواء كان المتضرر هو الفرد أو الدولة.

3 - لا حرية بدون نظام، والنظام لا يلغي الحرية، لذا لا مكان للقول بأن النظام مناقض للحرية، وهذا هو وجه العلاقة بين فكرة النظام وفكرة الحرية إذ على السلطة أن تحمي الحرية؛ لأن أهمية هذه الأخيرة تحتاج إلى نظام، وإن كان ذلك يظهر السلطة بشكل متفوق على الحرية.

بمعنى أن السلطة هي من يجعل للحرية وجودا واقعيا وإلا صار استقرار المجتمع على نحو من الفوضى لا يقره الفرد.

وللتخفيف من حدة نتائج هذه الفكرة يؤيد الفقه تدخل الدولة لتهيئة الظروف الملائمة لممارسة الحرية، ولكن على ألا يستهدف التضحية بالحرية من أجل السلطة أو التضحية بالسلطة من أجل الحرية.

وهكذا الصراع بين السلطة والحرية أزلي أبدي وإن كان يتسم ببعض النسبية إذا ما أخذنا في الاعتبار مقتضيات كل منهما، وكذلك تفهم مدى التصادم بينهما.

4 - ضعف الأجهزة الرقابية عن القيام بدورها في هذا الصدد بسبب التطور المذهل في كافة المجالات الاقتصادية والاجتماعية والعلمية والصحية وغيرها مما جعل من المتعذر المقارنة بين السلطة والحرية بالنظر إلى الفارق بينهما الذي لا يمكن قياسه من حيث القوة التي تمتلكها أجهزة السلطة المتمثلة في تكنولوجيا غاية في التعقيد عن تلك الإمكانيات المتاحة للفرد.

5 - وفقاً لما وصلت إليه التشريعات الدولية والإقليمية في شأن الحقوق والحريات العامة، فإن احتمال وجود إضافة جديدة من هذه الحقوق والحريات تتزايد يوما بعد يوم نتيجة لتطور الفكر الإنساني وازدياد

احتياجاته لها؛ لذا فإننا نعتقد قريباً ظهور جيل جديد من الحريات العامة يواكب إلى حد بعيد عالم التكنولوجيا والاتصالات والتطور العلمي الهائل في كافة المجالات، ولعل أهمها تلك الحقوق المتصلة بشبكة المعلومات الدولية (الإنترنت).

6 - العديد من المسائل الواردة في دراستنا هذه للقانون الوضعي لم نأت على ذكرها تفصيلياً في التشريع الإسلامي؛ ليس ذلك عدم انتباه من جهتنا، ولا هو قصور في الشريعة الإسلامية بعدم إدراكها لها من جهة أخرى، إنما هو بيان للخصوصية التي عليها التشريع الإسلامي في حين تنتفي هذه الصفة عن القانون الوضعي، فالدراسة بينهما ليست مقارنة بمعناها الدقيق إنما هي شاملة لنظامين كلٌ استقر في إطاره ويؤثر في حياة الجماعة.