

الحرية في الحضارات القديمة والأديان - دراسة نقدية -



أ.د. مُحَمَّد كَاظِم حُسَيْن الْفَتْلَاوِي
كلية التربية (المختلطة) / جامعة الكوفة

المُلخَص

الحرية كلمة لها وقعها في النفس الإنسانية، وتتشوف إليها المجتمعات منذ غابر الحضارات القديمة؛ بل كانت محل رعاية في الديانات السماوية، فبالحرية تحفظ الكرامة ويتحقق الأمن، ولكن على الرغم من أهميتها وتطلع البشرية قاطبة لها، وسعيها إلى تحقيقها، إلا أن مفهوما النظري وتطبيقها الواقعي عند الأمم والشعوب والحضارات والأديان يختلف ويتباين باختلاف المنطلقات والمباني وكذلك بالفهم الخاطئ لمن نصبوا أنفسهم مُشرعين للقوانين وحُماة للمعبد وهم غير أهل لذلك.

فكان هذا البحث متتبعا لمسار الحرية في الحضارات القديمة والديانات السماوية في دراسة نقدية، واقتضت خطة البحث أن يكون من مطلبين، المطلب الأول عن: الحرية في الحضارات القديمة، وفيه: أولاً: الحرية في حضارة وادي الرافدين، ثانياً: الحرية في حضارة وادي النيل، ثالثاً: الحرية في الحضارة الإغريقية، رابعاً: الحرية في الدولة الرومانية، خامساً: الحرية عند العرب قبل نزول القرآن الكريم، وأما المطلب الثاني فكان عن الحرية في الديانات السماوية، وفيه: أولاً: الحرية في الديانة اليهودية، ثانياً: الحرية في الديانة المسيحية، ثالثاً: الحرية في الديانة الإسلامية، متلوات بخاتمة وقائمة بالمصادر.

الكلمات المفتاحية: (الحرية، الحضارات، الأديان، دراسة نقدية).

الْحُرِّيَّةُ فِي الْحَضَارَاتِ الْقَدِيمَةِ وَالْأَدْيَانِ

- دِرَاسَةٌ نَقْدِيَّةٌ -

الحمد لله رب العالمين، وصلى الله على مُحَمَّدٍ
وآله الطاهرين
أما بعد..

يرى علماء الاجتماع: (أنَّ الإنسان لم يعرف حياة العزلة، بل عاش دائماً في جماعة مدفوعاً بغريزة حب الاجتماع مع بني جنسه)^(١)، فهو بهذا اجتماعي بطبعه، وإذا كانت الميول الغريزية لدى الحيوان هي المجال الذي يُترجم فيه حرّيته، فإن الإنسان يمكنه ان يُسيطر على تلك الميول أو يحددها^(٢)، فلا ريب ان الإنسان لاسيّما بعد حياة الاستقرار، كان في حاجة إلى قواعد تنظم سلوكه، ومن هنا كانت ظاهرة القانون^(٣)، إذ (إنَّ لكلِّ مُجتمَعٍ مهما كان في طور البداوة والتخلف الحضاري نوعاً من النظم)^(٤) التي تنظم سلوك الإنسان في المُجتمَع على (وفق ثوابتها الثقافية التي تجسد عقيدتها بالنسبة لطبيعة الإنسان)^(٥)، وتتضمن هذه النظم جزاءً مادياً يوقع ضدَّ من يُخالفها، وبالتالي فـ(كانت حرّيته متأثرة بحياة

(١) د. ثروت بدوي، أصول الفكر السياسي والنظريات السياسية الكبرى، ص ٢٩.

(٢) ظ: مُحَمَّدٌ عَيَّي تَسْخِيرِي، الحُرِّيَّةُ الاقتصادية مَبَانِيهَا وحدودها في الإسلام، ص ١٨٠.

(٣) (جری العُرف الدُولي لعدة سنوات على إطلاق مُصطلح القانون الدولي الإنساني، على ذلك الجزء الهام من القانون الدولي الذي يتضمّن فكرة الشعور بالإنسانية، ويدور حول ضمان حماية حرّية الفرد، ونقل الافكار والمبادئ الإنسانية الى ميدان القانون الدولي)، د. سهيل حُسَيْن الفتلاوي، مبادئ القانون الدولي الإنساني، ص ٥.

(٤) القاضي وليم أو. دوكلاس، الحرّية في ظل القانون، ص ٨.

(٥) مرسى السيوطي، دراسة مُقارَنة في أصول وثوابت الليبرالية، ص ٢٢، ظ: د. صوفي أبو طالب، تاريخ النظم القانونية والاجتماعية، ص ٣.

مُجتمَعه وبالنظام)^(٦).

وذلك أنَّ الحرّية مطلقاً طاقة تنتهي بالإنسان إلى الدمار العام ما لم تنظم هذه الحرّيات ببنود قانونية (تحدُّ من الحرّية الفطرية للفرد وبالقدر اللازم لكي يضمن الحرّية التي تتسقُ وقيام الجماعة)^(٧)، وذلك إنَّ الأصل في الإنسان الحرّية، يقول رفاة رافع الطهطاوي (ت: ١٨٧٣م): (الحرّية مُنطبعةٌ في قلب الإنسان من أصل الفطرة)^(٨).

فهي بهذا نزوعٌ ثابت لا ينفك عنه الإنسان مطلقاً بالعلاقة والميل فقد (وُلد الإنسان حرّاً وهكذا أراد الله سبحانه وتعالى)^(٩)، وعلى هذا الأمر كان رأي مفكرَي المسلمين^(١٠).

سبب اختيار موضوع البحث: هناك دوافع عدّة لاختيار موضوع البحث، منها:

١. رغبة الباحث في معرفة واقع الحرّية في الحضارات القديمة والديانات، والوقوف على أهم المنعطفات التي رافقة الحرّية في مُنطلقاتها الأولى.
٢. القيمة الإنسانية للحرّية في كونها من المفاهيم الكبرى التي تحكم وعي الإنسان فتحرك مشاعره وتوجّه أفعاله، وبتحققها تتحقق الكرامة وسائر الحرّيات الأخرى.
٣. محاولة للكشف عن تباين الحرّية في

(٦) بدر الدين السباعي، أصول الحرّية، مطابع التّقدم العربيّ، من المقدمة فقرة ٢٥.

(٧) د. عبد الفتاح عبد الباقي، القانون والحياة، ص ١٠.

(٨) د. عزت قذني، العدالة والحرّية في فجر النهضة العربيّة الحديثة، ص ٧.

(٩) فاضل الصّغار، ضد الاستبداد، ص ١.

(١٠) ظ: حسن الصّفار، رؤى الحياة في نهج البلاغة، ص ٨٦، مُحَمَّدٌ حُسَيْن الطباطبائي، مقالات تأسيسية في الفكر الإسلامي، ص ٢٤٩.

الْحَضَارَات والأديان وكيف تأثرت بواقع
السُّلطات الحاكمة الظالمة ورجال المعبد
المنحرفين.

٤. بيان خصوصية الحُرِّيَّة في الدِّين الإسلاميّ
ورعايته لها في كونه خاتم الأديان وحَضَارَة
عَالِيَّة.

أهمية البَحْث: اختلف مَفْهُوم الحُرِّيَّة
باختلاف العصور والأدوار التي مرت بها البشرية
واختلاف اعراقها والتشريعات السَّائدة فيها، وعليه
تكمُن أهمية هذا البَحْث في كونه واصفًا لتلك الأدوار
التي مرت بها الحُرِّيَّة، مع التَّأكيد على مسارها في
الأنظَمَة الوضعية التي حاولت رعايتها عند الفرد
والمُجْتَمَع مع ما شابها من تطرف جراء التَّعسف في
إعمالها والشطط في توظيفها.

وكذلك تكمُن أهمية البَحْث في التَّعرف على
الحُرِّيَّة ومسارها في الأنظَمَة الدِّينية، إذ إن اقدم
رؤية فِكْرِيَّة كونية عرفها الإنسان هي رؤية الدِّين
فكان له أثره البالغ في (توجيه الأفراد والقبائل
والشعوب، وفيما ينتج من عمل الإنسان من سُلوك
اجْتِمَاعِيٍّ وعلى صعيد السِّياسة والثقافة والاقتصاد،
فهذه نواح يجب ان تلاحظ كلها في دِرَاسَة تاريخ
الاديان في خضم التَّراحم بين الحُرِّيَّة والقانون)^(١١).

هدف البَحْث: هناك أهداف عدَّة للبحث رامها
الباحث، إلا ان جوهرها يكمن في بيان الحُرِّيَّة
واطوارها بصورة بعيدًا عن التَّعقيد المصطلحي،
واشكالات العبارات الفلسفية، وتجنب غموض
العبارة، وغاية ذلك هو تقريب المعنى لأذهان
الشُّباب المسلم والطالب الجامعي المُعاصر.

الدراسات السابقة: بحسب تتبع الباحث

(١١) د. جواد علي، تاريخ العرب قبل الإسلام، القسم الدِّيني،
ص ١٠، ظ: ناصر مكارم الشِّيرازي، الأمتلُّ في تفسير كِتَاب
الله المُنزل، ج ٢ ص ٦٤.

لم يلحظ ان هناك مضمون بحث تناول الطالب
البَحْثية التي ضمنها الباحث في بحثه، ولكن هناك
بحوث مقارنة كَان من أهمها:

١. مبدأ الحُرِّيَّة بين الشَّرِيعَة الإسلاميَّة
والقَوَانِين الوضعية، غنية كربي، مَجَلَّة
الشَّرِيعَة والدراسات الإسلاميَّة، كلية
العلوم الإسلاميَّة، جامعة الجزائر، السَّنَة
٨، العدد ١٠، ٢٠١٧م.

٢. مَفْهُوم الحُرِّيَّة في الغرب بين النَظَرِيَّة
والممارسة، لؤي صافي، مَجَلَّة الفِكر
الإسلاميِّ المُعاصر، المعهد العالمي للفكر
الإسلاميِّ، الأردن، مجلد ٨، عدد ٣١-٣٢،
٢٠٠٣م. ص ص ٢٢٩-٢٤٤.

٣. مسألة الحُرِّيَّة في النِّظام السِّياسيِّ الإسلاميِّ،
رحيل مُحَمَّد غرايبة، مَجَلَّة الفِكر الإسلاميِّ
المُعاصر، المعهد العالمي للفكر الإسلاميِّ،
الأردن، مجلد ٨، العدد ٣٢-٣١، ٢٠٢٣م.
ص ص ٩١-١٢٠.

٤. مَفْهُوم الحُرِّيَّات العَامَّة بين الشَّرِيعَة
الإسلاميَّة والقَانُون الوضعي، مُحَمَّد
عَلِي حَسونة، مَجَلَّة الدِّرَاسَات القَانُونِيَّة
والاقتصاديَّة، كلية الحقوق، جامعة مدينة
السَّادات، مصر، المجلد ٩، العدد ١، مارس،
٢٠٢٣م.

وهذه الدِّرَاسَات لها قيمتها العلمية والمعرفية،
ولكنها كَانَتْ ناظرة إلى الحُرِّيَّة من حيث مَفْهُومها
التَّطبيقي التَّفصيلي المقارن في غالبه مع الأنظَمَة
الوضعية، وهذا البَحْث ناظر إلى الأصول المعرفية
للحُرِّيَّة في الحَضَارَات القَدِيمة والأديان السَّمَاوِيَّة،
أَمَّا الدِرَاسَة الثَّانِيَة فهي ناظرة إلى إشكالية الحُرِّيَّة
في الفِكر الغربي الحداثي، وهذا المضمون بعيد جدًا
عن مراد بحثنا ومَوْضُوعَات مطالبه.

والصحيح، ويقال ناقدت فلاناً إذا ناقشته بالأمر^(١٥).
النقد في الاصطلاح: النقد عملية ذهنية عقلية،
وله في كُلِّ علم مدلوله الذي اصطلح عليه، إلا أنه في
مجمله يهدف لمعنى مقارب للمعاني اللغوية، فهو
بهذا: دِرَاسَة الأعمال الأدبية والفنون وتفسيرها
وتحليلها وموازنتها بغيرها المشابه لها والكشف
عما فيها من جوانب القوة والضعف والجمال
والقبح ثم الحكم عليها ببيان قيمتها ودرجتها،
وهذا يجري في الحسيات والمعنويات، وفي العلوم
والفنون، وفي كُلِّ شَيْءٍ متصل بالحياة^(١٦).
وعليه لا يعني النقد دائماً هو اظهار السلبيات
وكشف العيوب، انما هو أيضاً بيان المحاسن وتأكيد
الإيجابيات وكذلك توجيه المسار وتصحيح الأخطاء
في الموضوع المراد نقده.

المطلب الأول: الحُرِّيَّة في الحَضَارَات القَدِيمَة

الحُرِّيَّة أمر فطري في النَّفْس البشرية، وقد
حاول الإنسان منذ القدم توجيهها في حياته
الخاصة وتنظيمها في ارتباطاته العامَّة، فكانت
هناك محاولات لتنظيم الحُرِّيَّة مَفْهُومًا وتطبيقًا
تجنبًا للتصادم مع الآخرين، وقد وقع اختيارنا
على حَضَارَة وادي الرَّافِدَيْنِ وحَضَارَة وادي النَّيْلِ
والحَضَارَة الإغريقيَّة والحَضَارَة اليُونَانِيَّة وعند
العَرَب قبل بزوغ شمس الإسلام عليهم، فهذه اشهر
الأنظمة القَدِيمَة التي عرفها الإنسان.

أولاً: الحُرِّيَّة في حَضَارَة وادي الرَّافِدَيْنِ

عرف البابليون منذ القدم النَّظَام، والقانون،
والادارة، إذ ان الديانة البابلية هي ديانة سومرية
مقتبسة من قبل ساميي وادي الرَّافِدَيْنِ، فقد ورث
الكلدان نصوص الديانة السومرية والاكديّة، وعملوا

منهج البَحْث: المنهج العلمي المنسجم مع
مضمون البَحْث وجانبه الإنسانيّ هو المنهج
الوصفي التحليلي.

خطة البَحْث: فقد كانت من توطئة ومطلبين،
المطلب الأول عن: الحُرِّيَّة في الحَضَارَات القَدِيمَة،
وفيه: أولاً: الحُرِّيَّة في حَضَارَة وادي الرَّافِدَيْنِ،
ثانياً: الحُرِّيَّة في حَضَارَة وادي النَّيْلِ، ثالثاً: الحُرِّيَّة
في الحَضَارَة الإغريقيَّة، رابعاً: الحُرِّيَّة في الدولة
الرومانيَّة، خامساً: الحُرِّيَّة عند العَرَب قبل نزول
القرآن الكريم، وأما المطلب الثاني فكان عن الحُرِّيَّة
في الديانات السّماويَّة، وفيه: أولاً: الحُرِّيَّة في الديانة
اليهوديَّة، ثانياً: الحُرِّيَّة في الديانة المسيحيَّة، ثالثاً:
الحُرِّيَّة في الديانة الإسلاميَّة، متلوات بخاتمة وقائمة
بالمصادر.

توطئة في تعريف المصطلحات:

تعريف الحُرِّيَّة لغة: تعددت تعريفات الحُرِّيَّة
اللغوية نختصر القول على اصل استعمالها عند
العرب، إذ ان لفظ (حر) يستعمل عندهم للتعبير
عن كرام النَّاس وأشرفهم، كما عبرت به عن خيار
الأشياء وحسن الأفعال والأعمال^(١٢).

تعريف الحُرِّيَّة اصطلاحاً: ان تعدد معاني
الحُرِّيَّة في الاصطلاح لا يقل عدداً وتنوعاً من الحُرِّيَّة
لغة، لأنَّ (الحُرِّيَّة من المفاهيم الواضحة المبهمة في
آن واحد)^(١٣)، وعليه نكتفي بهذا التعريف: هي
(حق الفرد ان يفعل كُلَّ ما لا يضر بالآخرين وأنَّ
الحدود المفروضة على هذه الحُرِّيَّة لا يجوز فرضها
إلا بقانون)^(١٤).

النقد في اللغة: هو التَّمييز ما بين المزيف

(١٢) ظ: ابن منظور، لسان العرب، ج ٤ ص ١٧٨.

(١٣) مُحَمَّد تقي الحكيم، مع الامام عَلِيّ في منهجيته ونهجه،
ص ٢٥.

(١٤) د. عبد الحميد متولي، الإسلام ومبادئ نظام الحكم، ص ٨٦.

(١٥) ظ: ابن منظور، لسان العرب، ج ١٤ ص ١٥٤.

(١٦) ظ: هند حُسَيْن طه، النَّظَرِيَّة النَّقْدِيَّة عند العرب حتى نهاية

القرن الرابع الهجري، ص ٢٠.

بها وتوسعوا فيها، وتحترمها ولا تفكر في الغائها، كلما تبدلت دولة من الدول البابلية ترث الأخرى^(١٧).

وقد سجل التاريخ للعراقيين القدماء من السومريين أنهم أول من عقد الصلة بين الإنسان والآلهة والطبيعة في الالف الخامس (قبل الميلاد) ويبدو ذلك واضحاً في اسطورة الخليفة البابلي السومرية الاصول التي يرتقي آخر تدوين لها إلى منتصف الالف الثامن (ق.م) اي ما بين (١٤٠٠ - ١٥٠٠ ق.م)، وتعرف هذه الاسطورة في عنوانها البابلي (حينما في العلى) (= ايام السماء)^(١٨).

ومن خلال ما تقدم تبلورت أسس الدولة عن طريق ادارة شؤونها الاجتماعيه والاقتصادية والسياسية والعسكرية^(١٩)، ومن خلال ما اعتمد من قوانين هدفها العدل والحريّة والمساواة بين الناس، والتي توجت فيما بعد بقوانين حمورابي^(٢٠)، اذ اول ممارسة للديمقراطية البدائية كانت في سومر واكد في وادي الرافدين^(٢١)، في فجر التاريخ عندما نشأت اولى الممالك في بداية عصر السلالات (٣٨٠٠ - ٣٢٠٠ ق م)^(٢٢).

ان الحضارة السومرية هي اولى الحضارات التي نمت فيها حقوق الإنسان وفيها كان أول مؤسسة برلمانية معروفة في تاريخ الإنسان المدون وكان ذلك في حدود (٣٠٠٠ ق م)^(٢٣).

(١٧) ظ: رشدي عليان وآخر، الأديان براسة تاريخية مقارنة، مرجع سابق، ص ٦٤.

(١٨) ظ: طه باقر، مقدمة في ادب العراق القديم، ص ٧٢.

(١٩) ظ: محمد سعيد طالب، الدولة العربية الإسلامية، الدولة والدين، بحث في التاريخ والمفاهيم، ص ٣٩، عباس العبودي، تاريخ القانون، ص ٧٩.

(٢٠) ظ: شعيب أحمد الحمداني، قانون حمورابي، ص ٨٢.

(٢١) ظ: وليام وردة، الاشوريون في العراق... التاريخ والحضارة، ص ١٨١.

(٢٢) ظ: أحمد هاشم العطار، ملامح حقوق الإنسان في شرائع العراق القديم، ص ٢١.

(٢٣) ظ: صموئيل كريم، من ألواح سومر، ص ١٩٩، المستشرق

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

ويضيف (كرايمر) ان العديد من الدراسات المعتمدة على الوثائق ان فكرة (الحريّة في حدود القانون) كان من الأمور المتعارف عليها لدى السومريين من اهل الالف الثالث قبل الميلاد^(٢٤).

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

وأما مسألة حمورابي شاهداً واضحاً على جذور الحريّة وارتباطها بالقانون، ولما في قوانين المسلة من بنود تعسفية وقسوة^(٢٥).

ومع ذلك فإن من جملة القوانين ما يعترف بحق الملكية الفردية وحريتها، وقد خصت بعض النساء بقوانين تتعلق بحرية الاختيار في تنفيذ الالتزام أو رفضه، وابرام عقد الزواج^(٢٦)، وهو ما يُعطي حريّة التعاقد، والاعتراف بأهلية المرأة وحقوقها، ويُمكن

السوفياتي يانوكوسكا، حول حضارة آشور، ص ٣٩.

(٢٤) ظ: سيف الدين علي، حقوق الإنسان في العراق... واقع وآفاق، ص ١٩٩.

(٢٥) ظ: د. سامي سالم الحجاج، المفاهيم القانونية لحقوق الإنسان، ص ٩٤.

(٢٦) ظ: نخبة من الباحثين، حضارة العراق، ج ٢، ص ٨٩.

القول بأن هذه القواعد تُكرس شيئاً من حقوق الإنسان الشخصية والمحافظة عليها^(٢٧).

والحرية بوصفها مصطلحاً مرادفاً لما تعنيه في عصرنا الحاضر لم تكن معروفة، ذلك أنّ الحرية كانت تعني ضدّ العبودية والرقّ فالمجتمع آنذاك منقسمٌ إلى أحرار يعدّون أنفسهم سادة المجتمع، وعبيد وهؤلاء ليس لهم ما لأسيادهم من التحرر، فالحرية كان مفهوماً يعني إنهاء العبودية والرقّ^(٢٨).

ثانياً: الحرية في حضارة وادي النيل

للموقع الجغرافي لمصر، وكون النيل هبة الله للمصريين، كان الفضل في الربط بين أجزاء الوادي، إذ (كان سكانه ينتقلون في يسر وسهولة بين القرى، يتبادلون الآراء كما يتبادلون السلع، ويندمج بعضهم مع البعض الآخر، ممّا ارهص بتكوين أمة ودولة سبقت تشكيلات الدول في العالم بأسره بألاف السنين، ومن معطيات هذا الموقع الفريد أصبح لا مناص للفكر السياسي المصري من اعتناق أسلوب الوحدة والحكم المركزي في ظل مملكة مصر المتحدة)^(٢٩).

فلنلاحظ أنه في عهد إخناتون قرّر مبدأ المساواة بين الناس في الشؤون الدينية والدينيّة، وكذلك سعى إلى توحيد الديانات في العالم حتى يستتب الأمن بين الناس وتنتهي الخلافات بسبب تعدد دياناتهم^(٣٠).

(٢٧) ظ: د. سامي سالم الحاج، المفاهيم القانونية لحقوق الإنسان، ص ٩٥.

(٢٨) ظ: كريم يوسف كشاش، الحريات العامة في الأنظمة السياسية المعاصرة، ص ٢٩، د. عبد الحكيم ذنون الغزال، الحماية الجنائية للحريات الفردية، ص ١٥.

(٢٩) فؤاد محمّد شبل، الفكر السياسي، دراسة مقارنة للمذاهب السياسية والاجتماعية، ١/ ٣٥.

(٣٠) ظ: توفيق علي وهبه، حقوق الإنسان بين الإسلام والنظم العالمية، ص ١٧-١٨.

إذ إنّ نظام الحكم في مصر القديمة كان يعتمد ركيزتين^(٣١):

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

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

ومن هنا نشأت نظريّة تأليه الحاكم الأعلى في مصر القديمة، إذ كان الاعتقاد السائد في مصر الفرعونية بأنّ الآلهة والبشر من طبيعة واحدة، وأنّ الحدود التي كانت تفصل بينهما غائبة^(٣٢)، وهذه الخلفية الفكرية الأسطورية ساعدت الفكر السياسي الديني على القيام في مصر على مذهب أصيل عندهم هو أنّ: الملك إله، وفكرة الملكية الإلهية المفترضة ارتبطت بفكرة أخرى.

وعلى هذه الفكرة (الملك هو الإله)، فقد اجتمعت في يده كلّ السلطات الدينية والزمنية، وصارت كلمته هي القانون، وهو وحده الذي يستطيع أن يُعطي التفسير الذي يراه لأيّ قاعدة قانونية، لذلك لم يعرف المصريون القدماء نظام المجالس الشعبية ولا المجالس النيابية، لانهم ليسوا اصحاب السيادة، ولا حتى مجرد شركاء في السلطة، أمّا السلطة التنفيذية فقد اندمجت في شخص الملك^(٣٣).

وقد وثّق لنا القرآن الكريم هذه الحقيقة، وذلك حين ذكر قصة النبي موسى (ع) عندما جمع فرعون قومه لما دعاه إليه نبي الله موسى (ع) إلى الهدى، واخبره ان هناك لها حقيقة، يستحق وحده العبادة والطاعة والولاء والعبودية^(٣٤)، والشاهد ما

(٣١) ظ: فؤاد محمّد شبل، الفكر السياسي، ص ٥٥.

(٣٢) د. عبد الرضا الطعان، الفكر السياسي في وادي الرافدين ووادي النيل، ص ٢٠١.

(٣٣) د. صوفي ابو طالب، تاريخ النظم القانونية والاجتماعية، ص ١٦٤.

(٣٤) حول موضوع الجوار ومشروعيته في القرآن الكريم، يُنظر:

قاله فرعون لقومه حين جمعهم: (قَالَ أَنَا رَبُّكُمُ الْأَعْلَى)^(٣٥)، وقال لهم أيضاً مهدداً ومتوعداً ومضلاً ومستخفاً بعقولهم كما ورد في النص الشريف: (قَالَ فِرْعَوْنُ مَا أُرِيكُمْ إِلَّا مَا أَرَى وَمَا أَهْدِيكُمْ إِلَّا سَبِيلَ الرَّشَادِ)^(٣٦)، وهذا في حقيقته هو (حال كافة الطواغيت والجبارين على طول التاريخ، فهم يعتبرون كلامهم الحق دون غيره، ولا يسمحون لأحد في إبداء وجهة نظر مخالفة لما يقولون، فهم يظنون أن عقولهم كامل، وأن الآخرين لا يملكون علماً ولا عقلاً...) (٣٧).

وعلى ما تقدم يترتب أن ليس من حقوق للمحكومين من عامة الناس قبل الحاكم، وأن وجودهم محصور في تحقيق الرخاء والرّفاهية له، والفرعون (الحاكم) وحده يتمتع بالحرية وأنه يفعل ما يشاء، متى شاء^(٣٨).

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

ثالثاً: الحرية في الحضارة الإغريقية

تعد الحرية عند الإغريق ميزة عما هو سائد في

الوسط البربري آنذاك^(٣٩)، ولم يتوقف الإغريقيون في البحث عن جوهر هذا الموضوع واعلاء شأنه، ويجد الباحثون ان للإغريق في الحرية مفهوماً مزدوجاً، ومفاده من جهة التحرر من الإكراه، ومن جهة أخرى، خضوع وطاعة للأحكام العامّة، وعلى ذلك فالمفهوم الأساس انه يرسمها ويحددها القانون ومن آثارها خضوع لحكم القانون، وهو ما عناه ارسطو في حديثه عن الحرية الفرديّة: (أن يكون الفرد محكوماً وحاكماً في آن واحد)، يقول: جان توشار: (إن مفهومنا المعاصر للحرية، مهما كان مختلفاً فهو مدين لهم بالكثير...) (٤٠).

ولا غرو بعد ذلك في تأثر فلاسفة الإسلام في ما بعد بفلاسفة اليونان ومحاولة التوفيق بين مبادئهم وتعاليم أولئك، وبلوغ هذا التأثير أشده لدى اخوان الصفا، حتى قالوا: متى انتظمت الفلسفة اليونانية والشريعة العربيّة فقد حصل الكمال^(٤١).

وحدا ببعضهم إلى القول: (ان الرافد اليوناني كان من اهم الروافد التي نهلت منها حضارة الاسلام)^(٤٢). حتى جرد بعضهم العرب والمسلمين كثير من الفضائل فقيل: (للفرس السياسة والآداب والحدود والرّسوم، وللروم العلم والحمة؛ وللهند الفكر والرّواية والخفة والسحر والاناة، وللترك الشّجاعة والاقدام...) (٤٣).

(٣٩) ظ: المستشار محمّد سعيد القسماوي، حصاد العقل، ص ١٤١.

(٤٠) ظ: الأسس النظرية والفلسفية للأنظمة السياسيّة والقانونيّة، منذ زمن الإغريق وحتى القرن العشرين، ص ٢١.

(٤١) ظ: حسن الصّعب، علم السياسة، ص ٨٣.

(٤٢) د. اميرة حلمي مطر، الفكر الإسلامي وتراث اليونان، ص ٥٠.

(٤٣) ظ: التّوحيدي (ت: ٤١٤هـ)، الامتاع والموانسة، ج ١ ص ٧٤. ولم يكتف بهذا حتى اضاف الدكتور عبد الرحمن بدوي، كتابية: التّراث اليوناني في الحضارة الإسلاميّة، ط ٢، ١٩٤٦، وتحقيق كتاب الأصول اليونانية للنظريّات السياسيّة في الإسلام، دار الكتب المصرية، القاهرة، ١٩٥٤.

عبد الله عليّ العليان، جوار الحضارات في القرن الحادي والعشرون رؤية إسلامية للجوار، ص ٢٣ وما بعدها...

(٣٥) سورة النّازعات، الآية ٢٤.

(٣٦) سورة غافر، الآية ٢٩.

(٣٧) الشّيخ ناصر مكارم الشّيرازي، الأمثل في تفسير كتاب الله المنزّل، ٢٤٩/١٥.

(٣٨) ظ: اندريه ايمار وآخر، تاريخ الحضارات العام، ص ٣٦ وما بعدها، عبد الرضا الطّعان، الفكر السياسي في وادي الرافدين ووادي النيل، ص ١٩٧.

عبادة كل شيء غير الله، لقد حرّروا.. الإنسان من عبادة الاشياء، وعبادة الاشخاص مثل الملوك والطواطم، وحرروهم من الأسر المادي لكل ما هو في الأرض وجعلوهم يتطلعون إلى السمو والتكامل بالارتباط بالسماء، فكلهم أحرار متساوون يعبدون إلهًا واحدًا.

إن جوهر الحرية أن لا يكون الإنسان مكرهاً وطائعاً طاعةً قسرية لمن هو مثله أو أدنى منه، وهذا جوهر الفهم الديني للحرية^(٤٧)، وفي ذلك قال تعالى: **(وَلَقَدْ بَعَثْنَا فِي كُلِّ أُمَّةٍ رَّسُولًا أَنْ اُعْبُدُوا اللَّهَ وَاجْتَنِبُوا الطَّاغُوتَ فَمِنْهُمْ مَنْ هَدَى اللَّهُ وَمِنْهُمْ مَنْ حَقَّتْ عَلَيْهِ الضَّلَالَةُ)**^(٤٨)، وهذا الإكراه في الطاعة والعبودية لم يرضه الله عز وجل لنفسه، وعليه (ليس من شأن الرسول إجبار الناس وإجاءهم على الإيمان والطاعة بل البلاغ المبين بالإنذار والتبشير)^(٤٩).

وعليه (يكاد ينعقد اجماع الباحثين على أن حَضَارَاتِ الشَّرْقِ أُسْبِقَ مِنَ الْيُونَانِ)^(٥٠)، ولهذا (يعتبر الشرق مهد الحضارات ومنشأ أولى القوانين التي عرفت بها البشرية لحد الآن)^(٥١)، وبهذا يكون بداهة أن اللاحق يقتبس من السابق ويعتمد عليه جزءاً أو كلاً، ويكون مؤثراً فيه، وعلى هذا الأساس (فنحن نجزم بأن الحضارات الكونية التي قامت على مدى التاريخ كان أساسها المعارف

ويؤكد المؤرخ بيوري: (إن فضل الإغريق السابغ علينا هو ابتداعهم حرية الفكر وحرية المناقشة، وإننا لو تجاوزنا ما أنجزوه في أكثر نواحي النشاط البشري، ولم يبق إلا اصرارهم على اتخاذ الحرية مبدأً وشعاراً، لكان هذا المبدأ كافياً] في تحقق الجوهر ذلك الذي يعتبر أحد الخطوات الكبرى في سبيل التقدم البشري لأن يسمو بهم إلى أرفع مراتب المصلحين من بني الإنسان)^(٤٤).

وفي هذا القول تخصيص لواقع أكثر عمومية، لأن دعاة الحرية منتشرون على مر عصور التاريخ عند كل الأمم ومنهم الأنبياء والمرسلون، فهؤلاء كلهم لهم فضل كبير على البشرية في الدعوة للحرية الإنسانية الشاملة، التي من بعض معطياتها حرية الفكر والمناقشة، ولعل الحوار الذي ذكره القرآن الكريم بين نبيه ابراهيم أبي الأنبياء (ع) وقومه، حينما كان يدعوهم لإعمال الفكر واستخدام العقل للنظر في القضية التي كان يدعوهم اليها وهي الايمان بالله وحده، والخضوع له وحده، وعبادته دون غيره من الآلهة الزائفة، دليل إلى احياء أهم مفصل في الحرية وهو التفكير الحر^(٤٥).

وكذلك حوار نبي الله ورسوله موسى (ع) مع فرعون، وهو ديدن الأنبياء والمرسلين فكلهم، دعوا اقوامهم إلى الحرية بأدق معانيها، وقد أعلنها كل نبي قولاً صريحاً مدوياً فقد ورد قوله تعالى: **(لَقَدْ أَرْسَلْنَا نُوحًا إِلَى قَوْمِهِ فَقَالَ يَا قَوْمِ اعْبُدُوا اللَّهَ مَا لَكُمْ مِنْ إِلَهٍ غَيْرُهُ)**^(٤٦)، لأن جوهر الحرية هو تخلص الإنسان من عبادة البشر إلى عبادة الله سبحانه.

أن مسلك الأنبياء: أنهم حرّروا الإنسان من

(٤٧) ظ: عباس علي عميد الزنجاني، العلاقات بين الدين والسياسة، ص ٩٧.

(٤٨) سورة النحل: ٣٦.

(٤٩) مُحَمَّدُ حُسَيْنِ الطَّباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، ٢٤٣/١٢.

(٥٠) ظ: علي لبن، الغزو الفكري في المناهج الدراسية، ص ٢٨.

(٥١) عبد السلام الترماني، تاريخ النظم والشرائع، ص ١٤٨-

١٤٩، ظ: ناصر مكارم الشيرازي، الأمثل في تفسير كتاب

الله المنزل، ج ٢ ص ٦٣.

(٤٤) ج بيوري، حرية الفكر، ص ٣.

(٤٥) ظ: مُحَمَّدُ باقر الحكيم، القصص القرآني، ص ١٩٩.

(٤٦) سورة الاعراف، الآية ٥٩.

فإذا كانَ لليونان فضلٌ في ابتداعِ حُرِّيَةِ الفكرِ
والمناقشةِ فهذا الفضلُ موجودٌ في تجاربِ الأنبياءِ
والمُرسلينِ لاسيما أنهم الأسبقُ والأكثرُ شموليَّةً في
رسالاتهم.

لهذا نرى ليس من الإنصافِ والموضوعيَّةِ ان
يُعزى ابتداعُ مَفهُومِ الحُرِّيَةِ لليونان فقط دون
غيرهم من أمم الأرض.

على كُلِّ حالٍ إن مَعنى الحُرِّيَةِ عند قُدَماءِ
الإغريق تعني مساهمة الشعب أو اشتراكه في
مجلس الشورى^(٦٠)، وهذه المشاركة مفادها مناقشةُ
الشؤون العامَّةِ للمدينة والالتزام بالأغلبية أياً كانتِ
النتائجُ التي تترتب على هذه المساهمة للمواطن،
أي على رغم ما قد يصيب المواطن الفرد في حَقِّ من
حقوقه، من تطبيق القرارات التي تتخذها جمعيَّةُ
الشعب، أي التي تُصدرها الجماعَةُ ككل^(٦١).

وبطبيعة الحال هذا لا يعفي من وقوع الظلم
على الفرد، وواضحٌ أنَّ هذه المشاركة السياسيَّةِ
للأفراد في الإدارة الجماعية مُجتمعاتهم، ممَّا يُسمى
الاعراف الديمقراطيَّةِ واحدة من ثمرات تفتيت
السلطة وتوزيع مراكز القرار وهو ناتج عن الأسس
الفلسفية للحُرِّيَةِ التي هي القاعدة التي تفرز هذه
النواتج في التجارب الاجتماعيَّةِ.

لكن ممَّا يؤخذ على الديمقراطيَّةِ اليونانيَّةِ
تضييقها لنطاق المُجتمَعِ السِّيَاسِيِّ وإهدار حرية
الفرد^(٦٢)، ومن ذلك أنَّها جعلت حُرِّيَةَ المولد شرطاً

الإلهيَّةِ التي جاءت بها النبوءات^(٥٢)، وهكذا لا
يبقى مجال الآن (للسكِّ في أن القدامى من علماء
اليونان وفلاسفتهم تخرجوا في مدرسة الحَضَارَاتِ
الشَّرقيَّةِ)^(٥٣)، والحُرِّيَّةُ تُعد أعظم الأفكار التي دعا
اليها الأنبياء^(٥٤)، وهذه الأفكار والنظريَّات وإن أُعيد
إنتاجها في إطار الفكر البشريِّ العقلانيِّ إلا أنها في
الأصل معارف إلهية.

فقد (علمنا التاريخ أن الكثير من المدنيَّات
في الأرض قامت على أساس الدِّين وبما في ذلك
مدنيَّات الأمم الوثنيَّة، كقُدَماءِ المصريِّين والكلدانيِّين
واليونانيِّين)^(٥٥)، ويؤكد هذا المعنى أيضاً السَّيد
مُحمَّدُ حُسَيْنُ الطَّبَّاطبائيِّ في قوله: (فلو كانت هناك
قَوَانين غير دينيَّة فهي مأخوذة بالتقليد من الدِّين)
^(٥٦)، وهذا مصداق قوله تعالى: (شَرَعَ لَكُمْ مِنَ
الدِّينِ مَا وَصَّى بِهِ نُوحًا وَالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ وَمَا
وَصَّيْنَا بِهِ إِبْرَاهِيمَ وَمُوسَى وَعِيسَى أَنْ أَقِيمُوا
الدِّينَ وَلَا تَتَفَرَّقُوا فِيهِ)^(٥٧)، وقوله تعالى: (وَمَا
تَفَرَّقُوا إِلَّا مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَهُمُ الْعِلْمُ بَعْثًا بَيْنَهُمْ
وَلَوْلَا كَلِمَةٌ سَبَقَتْ مِنْ رَبِّكَ إِلَى أَجَلٍ مُسَمًّى
لَقُضِيَ بَيْنَهُمْ)^(٥٨)، ولهذا (كانت أكثر الشرائع في
الأمم القديمة متشابهة في نطمها ومبادئها عند
نشوئها وفي الأدوار التي مرَّت بها والتي دعت لها
حاجاتُ التَّقدُّمِ الاجتماعيِّ في تلك الأمم...)^(٥٩).

(٥٢) حسن السَّيد عز الدين بحر العلوم، مُجتمَع اللاعنْف،
ص ٢٧٥.

(٥٣) د. مُحمَّد عبد الله دراز، الدِّين بحوث ممهدة لدراسة تاريخ
الأديان، ص ٣.

(٥٤) ط: مطهري، الحُرِّيَّة عند الشَّهيد مطهري، جمع حُسَيْن
يزدي، ص ٦٧.

(٥٥) القول لمُحمَّد رشيد رضا، نقلًا عن: علي بن، الغزو الفكريِّ
في المناهج الدِّراسية، ص ٢٧.

(٥٦) الميزان في تفسير القرآن، ج ٢، ص ١٠٢.

(٥٧) سورة الشورى، الآية ١٣.

(٥٨) سورة الشورى، الآية ١٤.

(٥٩) د. محمود عبد المجيد المغربي، المدخل الى تاريخ التشريع،

ص ١٦.

(٦٠) ط: طالب محيسن حسن الوائلي، تطور الديمقراطيَّة في
أوروبا خلال العصر الحديث، ص ٢١١.

(٦١) ط: د. فؤاد العطار، النظم السياسيَّة والقانون الدستوريِّ،
ج ١ ص ٥٦، د. أحمد جلال حماد، حُرِّيَّة الرأْي في الميدان
السِّيَاسِيِّ، ص ٥٢، إبراهيم الخال، الحُرِّيَّة، بحث فكريِّ
موجز في تاريخها ومصيرها، ص ٨.

(٦٢) ط: ثروت بدويِّ، أصول الفكر السِّيَاسِيِّ والنظريَّات
والمذاهب السياسيَّة الكبرى، ص ٤٩.

من قبضة الآلهة التي تتأمر بالدوام على مصائر البشر وأقدارهم، كما اعتقد اليونان وفكرة الصراع بين الإنسان، أو مجابهة الإنسان للقدر، وعمله للتحرر من قبضته، وإن اقتضت الانفلات الكامل والتحرر من أي قيد من خارج ذات الإنسان^(٦٨).

ويبدو للباحث أن هذه الفكرة اليونانية عن الحرية هي الأساس التي كانت عليه المباني النظرية للمجتمع المدني الغربي عن مفهوم الحرية من حيث مبنى النفعية والعلمانية ومناهضة الأيديولوجية وغيرها من المباني^(٦٩)، وعلى هذه المباني قامت الحضارة الغربية المعاصرة.

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

رابعاً: الحرية في الدولة الرومانية

ظهرت الجمهورية الرومانية عام (٥٠٩ قبل الميلاد) بعد الاطاحة بأخر ملوك روما، وغالباً ما يرى مؤرخو العصر الحديث أن النهاية الرسمية

(٦٨) إبراهيم شوقا، منهج القرآن في تقرير حرية الرأي، ص ١٣٢.

(٦٩) للتوسعة ظ: د. محمد كاظم الفتلاوي، المجتمع الإسلامي المعاصر، ص ٣٢.

لطالب الطب لأن المجتمع آنذاك يتوارث العبودية كما يتوارث الحرية^(٦٣)، وهو مصداق قول أرسطو: (إن جميع الناس متساوون طبيعياً، إلا أن منهم من يولد للعبودية، ومنهم من يولد ليسود)^(٦٤)، ليس غريباً أن يخضع مثل أرسطو لمبدأ خاطئ؟ كما ذهب في مؤلفاته إلى تأييد الاسترقاق^(٦٥).

نعم؛ لم يكن هناك حدود على سلطان الحكام فيما يتعلق باحترام حرمان الأفراد، فكانت الديمقراطية مقتصرة لديهم على حق المواطنين الاحرار في ممارسة الحكم، دون الاعتراف لهم بحقوق أو حريات فردية، فكان بإمكان الحكام ان يسلبوا الأفراد أموالهم أو حرياتهم من دون أن يكون بإمكانهم ان يحتجوا بحقوق مكتسبة، أو حريات معدمة لا تمس، فلم يكن للأفراد حرية شخصية أو حرية تملك أو حرية عقيدة أو حرمة مسكن^(٦٦).

كما لم يكن للأجنبي مركز قانوني في المجتمعات السياسية القديمة، فكان اليونانيون القدماء ينظرون إلى غير اليونانيين أو (البرابرة) كما يسمونهم، نظرهم إلى الاعداء فكان الأجنبي يهدر دمه وتستباح أمواله^(٦٧).

وقد ذهب اليونان إلى أبعد من ذلك في أعمال كلمة الحرية، إذ كان مفهومها عندهم هو (الانفلات

(٦٣) ظ: فرانز روزنتال، مفهوم الحرية في الإسلام، ص ١٣٢.

(٦٤) ظ: ابراهيم الخال، الحرية، ص ٦٤.

(٦٥) ظ: محمد علي علوية، الديمقراطية الصحيحة، ص ٣٦٢.

(٦٦) ظ: منير حميد البياتي، الدولة القانونية والنظام السياسي الإسلامي، ص ٥٢، د. غازي حسن صابريني، الوجيز في حقوق الإنسان وحرياته الاساسية، ص ١٢.

(٦٧) ظ: د. عمر ممدوح مصطفى، القانون الروماني، ص ١٧٤،

د. توفيق حسن فرج، القانون الروماني، ص ١٦٧، د.

محمود السقا، فلسفة وتاريخ النظم الاجتماعية والقانونية،

ص ٤٥١، محمد مقبل البكري، مشروعية الحروب في

الشريعة الإسلامية والقانون الدولي المعاصر، ص ١١٩.

لِجُمْهُورِيَّةِ الرُّومَانِيَّةِ كَانَتْ فِي عَامِ (٢٧ قَبْلَ الْمِيلَادِ)، وَهُوَ الْعَامُ الَّذِي حَصَلَ فِيهِ أُوكْتَايَان - الَّذِي صَعَدَ لِيَصْبِحَ حَاكِمَ رُومَا - عَلَى لِقَبِ «أَغَسْطُس» وَهُوَ اللَّقْبُ الَّذِي يَعْنِي عِنْدَهُمْ «الشَّخْصُ الْمَوْقِر»، مِنْ قَبْلِ مَجْلِسِ الشُّيُوخِ الرُّومَانِيِّ.

وَقَدْ كَانَتْ رَقْعَةُ الدَّوْلَةِ الرُّومَانِيَّةِ شَاسِعَةً جِزَاءً مَا حَقَّقَتْهَا لَهَا حُرُوبُهَا الْمُتَوَاصِلَةُ عَلَى الْبِلْدَانِ الْمَجَاوِرَةِ لَهَا^(٧٠)، وَمِنْ ثَمَّ سَيَّطَرَتْهَا عَلَى مَنَاطِقِ نَفُوزٍ كَبِيرَةٍ، وَدَوْلَةٌ تَتَّبَنَى الْخِيَارَ الْعَسْكَرِيَّ تَكُونُ حَضَارَتُهَا حَضَارَةً عَسْكَرِيَّةً^(٧١)، فَهِيَ تَرْتَكِزُ عَلَى فِلْسَفَةِ امْتِلَاكِ الْقُوَّةِ الَّتِي مِنْ صَوْرِهَا أَنَّ عِبَادَةَ الْأَبَاطِرَةِ كَانَتْ رَمَزَ وَحْدَةِ الْإِمْبِرَاطُورِيَّةِ الَّتِي شَمِلَتْ عِدَدًا كَبِيرًا مِنَ الشُّعُوبِ ذَوِي الْعَقَائِدِ الْمُخْتَلِفَةِ وَالْأَلْهَةِ الْمُتَنَوِّعِينَ^(٧٢)، وَهَذِهِ الْحُرُوبُ التَّوسُّعِيَّةُ كَانَتْ مَكَاسِبَهَا (لِخْدْمَةِ مَصَالِحِ الطَّبَقَةِ الثَّرِيَّةِ الْإِسْتِقْرَاطِيَّةِ الَّتِي اسْتَمَرَّتْ تَحَافِظُ عَلَى نَفُوزِهَا رَغْمَ التَّغْيِيرَاتِ)^(٧٣).

وَمِنْ حَيْثُ النَّظَامُ الْقَانُونِيُّ عِنْدَهُمْ نَلْحِظُ أَنَّ الْقَانُونَ الرُّومَانِيَّ لَمْ يَعْتَرَفْ بِمَبْدَأِ الْإِرَادَةِ^(٧٤)، وَبِهَذَا لَمْ تَخْرُجِ الدَّوْلَةُ الرُّومَانِيَّةُ عَنِ الْقَاعِدَةِ الْعَامَّةِ فِي الْمَدِينَاتِ الْقَدِيمَةِ وَهِيَ أَهْدَارُ حَقُوقِ الْفَرْدِ الْكَلِيِّ لِلدَّوْلَةِ، وَلَا عَنِ قَاعِدَةِ تَقْسِيمِ الْمَجْتَمَعِ إِلَى طَبَقَاتٍ، فَالْأَشْرَافُ مِنْهُمْ يَتِمَتَّعُونَ بِالْمَزَايَا كَافَةً، وَيَشْغَلُونَ الْمَهَنَ الرَّفِيعَةَ وَيَخْضَعُونَ لِنِظَامِ قَانُونِيٍّ خَاصٍّ

(٧٠) ظ: الْمُسْتَشَارُ مُحَمَّدُ سَعِيدُ الْعَشْمَاوِي، حِصَادُ الْعَقْلِ، ص ١٤٢.

(٧١) ظ: د. مَدَهْشُ مُحَمَّدُ أَحْمَدُ عَبْدِ اللَّهِ الْمَعْمَرِي، الْحَمَايَةُ الْقَانُونِيَّةُ لِحَقُوقِ الْإِنْسَانِ فِي ضَوْءِ أَحْكَامِ الْقَانُونِ الدَّوْلِيِّ وَالشَّرِيعَةِ الْإِسْلَامِيَّةِ - دِرَاسَةٌ مُقَارِنٌ، ص ١٢.

(٧٢) ظ: ج. بِيُورِي، حُرِّيَّةُ الْفِكْرِ، ص ٣٠.

(٧٣) ظ: د. كَامِرَانُ الصَّالِحِي، حَقُوقُ الْإِنْسَانِ وَالْمَجْتَمَعِ الْمَدَنِيِّ بَيْنَ النَّظَرِيَّةِ وَالتَّطْبِيقِ دِرَاسَةٌ تَأْصِيلِيَّةٌ وَتَحْلِيلِيَّةٌ سِيَاسِيَّةٌ، ص ٣٠.

(٧٤) د. مُحَمَّدُ السَّعِيدُ رَشْدِي، النَّظَرِيَّةُ الْعَامَّةُ لِلتَّرْتِيبِ، ص ١٧.

بِهِمْ، وَلَيْسَ ذَلِكَ لِشَيْءٍ مِنَ الْمَوَاهِبِ الْعَقْلِيَّةِ بَلْ فَقَطْ لِرَابِطَةِ النَّسَبِ، أَمَّا الْعَامَّةُ مِنَ النَّاسِ فَيِمَارِسُونَ أَحْقَرَ الْمَهَنِ، وَلَا يَشْتَرِكُونَ فِي الْعِبَادَةِ الْعَامَّةِ لِلْمَدِينَةِ^(٧٥)، وَهُمْ مَحْرُومُونَ مِنْ جَمِيعِ حَقُوقِ الْقَانُونِ الْعَامِّ.

كَمَا (عُرِفَتْ الدِّيَانَةُ الرُّومَانِيَّةُ بِأَنَّهَا تُعْنَى بِالشُّعَائِرِ أَكْثَرَ مِنْ عِنَايَتِهَا بِالْعَقِيدَةِ)^(٧٦)، وَلِهَذَا فَقَدْ كَانُوا يَعْتَنُونَ كَثِيرًا بِالشُّكْلِيَّاتِ الرَّسْمِيَّةِ عَلَى حِسَابِ كَثِيرٍ مِنَ الْمَبَادِيءِ الْقَوِيمَةِ الَّتِي تُبْنَى عَلَيْهَا الْمَدِينَةُ الْحَدِيثَةُ، أَوْ قُلِّ الْأَسَاسِيَّاتِ الْإِعْتِبَارِيَّةِ الَّتِي كَانَتْ يَجِبُ أَنْ تُرَاعِيَ الْمَوَاطِنِينَ عَلَى وَفْقِ عَطَائِمِهَا النَّابِعِ مِنَ الْمَيُولِ الْعَقْدِيِّ الَّذِي تَدِينُ بِهِ الدَّوْلَةُ الرَّسْمِيَّةُ، وَكَذَلِكَ مَدَى مَا يَقْدَمُوهُ مِنْ خِدْمَاتٍ عَامَّةٍ يَنْتَفِعُ مِنْهَا الشُّعْبُ.

وَمَا كَانَ الْفِكْرُ السِّيَاسِيُّ الرُّومَانِيُّ يَمِيلُ إِلَى النَّاحِيَةِ الْعَمَلِيَّةِ، فَإِنَّ نَشْأَةَ قَانُونِ الشُّعُوبِ الَّذِي كَانَتْ يَطْبُقُ عَلَى رِعَايَا الدَّوْلَةِ الرُّومَانِيَّةِ كَانَتْ يَحْرَمُ الْأَجَانِبَ مِنْ غَيْرِ أَبْنَاءِ رُومَا بِالسَّلَالَةِ مِنْ اعْتِبَارِهِمْ مَوَاطِنِينَ مِنَ الدَّرَجَةِ الْأُولَى، وَكَانَ هَذَا الْقَانُونُ قَدْ اسْتَعِيرَ مِنَ الْقَوَانِينِ الْأَجْنَبِيَّةِ الْمَوْجُودَةِ آنَذَكَ، وَكَانَتْ أَصُولُهُ مَا سَمِيَ بِمَبَادِيءِ الْعَدَالَةِ، وَمَبَادِيءِ الْقَانُونِ الطَّبِيعِيِّ.

فَنَجِدُ أَنَّ الْأَجْنَبِيَّ - كَمَا هُوَ الْحَالُ فِي أَنْظِمَةِ الدَّوْلَةِ الرُّومَانِيَّةِ - لَيْسَ لَهُ مَرْكَزٌ قَانُونِيٌّ، فَهَمْ يَسْمُونَ الْأَجَانِبَ (الْأَعْدَاءَ) وَلَمْ يَكُنْ لَهُمْ شَخْصِيَّةٌ قَانُونِيَّةٌ؛ بَلْ يَجُوزُ الْاسْتِيلَاءُ عَلَيْهِمْ وَاسْتِعْبَادُهُمْ بِاعْتِبَارِهِمْ أَرْقَاءَ حَتَّى لَوْ كَانَ الْأَجْنَبِيُّ فِي أَصْلِهِ حُرًّا، وَذَلِكَ مَا لَمْ يَرْتَبِطْ هَذَا الْأَجْنَبِيُّ بِرُومَا بِمُعَاهِدَةٍ أَوْ مَحَافَلَةٍ^(٧٧).

(٧٥) ظ: د. صُوفِي أَبُو طَالِبٍ، النَّظْمُ الْقَانُونِيَّةُ، ص ٣٠٢.

(٧٦) الْمُسْتَشْرِقُ جَيْبٌ، عِلْمُ الْأَدْيَانِ وَالْفِكْرِ الْإِسْلَامِيِّ، ص ٧.

(٧٧) ظ: د. عَمْرُ مَمْدُوحُ مَصْطَفَى، الْقَانُونُ الرُّومَانِيُّ، ص ١٧٤.

لكن هذا لا ينسينا انتكاسة الحُرِّيَّة، باضطهاد الدولة لأصحاب الدِّيَانَةِ الْمَسِيحِيَّة، الذي كَانَ ناجمًا عن التَّراكم الذي عاشه الرُّومان الوثنيون المُتسامحون مع الدِّين اليَهُودِي، وهو الدِّين الوحيد الذي يبغضونه، ويسيوون به الظن نظرًا لغيرته اليهود، وتعصّبهم، وانطوائهم على أنفسهم، ولشدة عنادهم بالباطل (وانهماكهم في اتباع الهوى، وركونهم إلى التقليد وبعدهم عن التحقيق، وتمرنهم على تكذيب الأنبياء، ومُعاداتهم إيَّاهم)^(٨٤)، على أن الأمر كَانَ محتلمًا، ما بَقِيَت اليَهُودِيَّة محصورةً، في نطاق اليَهُود الأصليين (العرق العبراني) وكان الرُّومان يعتقدون أن المسيحية طائفة من اليهود، باعتبار أن السيد المسيح عيسى (ع) نبي الله ورسوله إلى بني إسرائيل كَانَ من اليهود، ولكن الدولة الرومانية وجدت في الدين المسيحي، مُجتمعا جديداً ينهض في صميمها، ويُعادي جميع العقائد عداءً مطلقاً، ولا يعترف إلا بنفسه، وكان المتوقع انه لو ملك السلطان لَمَا المذاهب الأخرى محوًا^(٨٥).

ومن أجل هذا التَّراكم العدواني الخبيث وقع اضطهاد الرُّومان للمسيحية، والحق إنَّ السَّبب الحَقِيقِي للاضطهاد هو الهيمنة الشَّاملة للدولة الرومانية، فلا إمكانية أن تسمح لقوة روحية منافسة لسلطانها، وصادم الرُّومان الوثنيين بالأسس التَّوحيديَّة في الدِّيانات السَّماويَّة عاملٌ مهم في تفسير ذلك الاضطهاد.

ويعزِّز ذلك أنَّ المتتبع لتاريخ القانون الروماني يجد أنَّهم كانوا ينتهكون كثيرًا من الحقوق الإنسانيَّة، ومنه أنَّهم كانوا يبيحون التعذيب

المسكن، ص ٦.

(٨٤) الفيض الكاشاني (ت ١٠٩١م)، التفسير الأصفى، ج ١/٢٩١.

(٨٥) ظ: ج بيوري، حُرِّيَّة الفكر، ص ٣١، مُحمَّد هادي اليوسفي الغروي، موسوعة التاريخ الإسلامي، ج ١ ص ١٦٦.

لكن في عام (٢١٢ ق.م)، صدر قانون بمنح الجنسِيَّة الرومانية لِكُلِّ الرعايا الأَجَانِبِ وعند ذلك فقط تحققت المساواة والحُرِّيَّة^(٧٨)، ويلاحظ هنا أنَّ أحقابًا من الزمن صادرت الدولة الرومانية - حقَّ الإنسان في الانتماء إلى مجموعة بشرية، ولم يأت ذلك من فراغ، بل كَانَ من فكرٍ استند إلى قانون طبيعي عام ينبثق من حكم العناية الإلهية للعالم كله، كما ينبثق من الطَّبِيعَة العَقْلِيَّة والاجْتِمَاعِيَّة للبشر، تطور القانون الطبيعي كَانَ للناس جميعًا أيًا كَانَ جنسهم نفس القدرة على اكتساب الخبرات التي يكتسبها غيرهم^(٧٩).

وإذا رجع البصير إلى القياس الصَّحيح، رأى تماثل الفطرة البشرية، وتشابه الملكات والمدارك، أنَّ فضل الله عزَّ وجلَّ قد شَمِلَ كُلَّ إنسان مهينًا له المواصلة سعيًا للكمال، لاسيما إذا اتَّبَع ما يرشده إلى الفكر السَّليم^(٨٠).

والخلاصة.. إنَّ الحُرِّيَّة في الدولة الرومانية في عهد ازدهار الديموقراطية لم تكن تعني إلا المساواة بين المواطنين^(٨١)، واكتسابهم لمركز قانوني واحد^(٨٢)، وبعد صدور قانون (كورنيليا) حيث قرر هذا القانون حرمة المسكن وعدَّ الاعتداء عليه اعتداءً على الشَّخص ذاته الأمر الذي يدلُّ على أنَّ حماية المسكن ذات طابع اجتماعي^(٨٣).

د. توفيق حسن فرج، القانون الروماني، ص ١٦٧، د. محمود السقا، فلسفة وتاريخ النظم الاجتماعية والقانونية، ص ٤٥١، مُحمَّد مقبل البكري، مشروعية الحروب، ص ١٠٦.

(٧٨) ظ: د. عمر ممدوح مصطفى، القانون الروماني، ص ٣٣٤، للتوسعة ظ: القاضي د. غسان رياح، الوجيز في القانون الروماني والشريعة الإسلامية، ص ٥٨.. وما بعدها.

(٧٩) ظ: جورج سباين، تطور الفكر السِّيَاسِي، ج ٢ ص ٢٤١.

(٨٠) ظ: قدرى قلعي، ثلاثة من اعلام الحُرِّيَّة، ص ١٤٦.

(٨١) ظ: ابراهيم الخال، الحُرِّيَّة، ص ٩.

(٨٢) ظ: عباس العبودي، تاريخ القانون، ص ١٠٧.

(٨٣) ظ: تيسير مُحمَّد الابراهيمى العبدالله، حُرِّيَّة انتهاك حرمة

كان العَرَب قبل نزول القرآن الكريم على الحبيب مُحَمَّد (ص) أمةً بالكاد تُكاد تُذكر، وهم في وسط دولتين عظيمتين (بلاد فارس وبلاد روما)، وأتى لحضارتهم أن يكون لها شأنٌ أمام هذه الحضارات العملاقة.

ولعلنا لا نزيد كثيرًا في تحقيقنا لهذا المطلب على ما وصفه من عاصر تلك الحقب التي عاشها العرب، وكيف كان حالهم، فنلتمس ذلك بوضوح فيما وصفهم به الإمام أمير المؤمنين (ع)، وكيف كانوا قبل الفترة التي بُعث فيها نبي الإسلام مُحَمَّد (ص) فيقول (ع): (أرسله على حين فترة من الرسل، وطول هجعة من الأمم، واعتزام من الفتن، وانتشار من الأمور، وتلظ من الحروب، والدنيا كاسفة التور، ظاهرة الغرور، على حين اصفرار من ورقها، وإياس من ثمرها، واغورار من مائها، قد دُرست أعلام الهدى، وظهرت أعلام الردى، فهي مُتجهمة لأهلها، عابسة في وجه طالبها، ثمرها الفتنة، وطعامها الجيفة، وشعارها الخوف، ودثارها السيف)^(٨٩).

وقوله (عليه السلام): (إن الله بعث مُحَمَّدًا (ص) نذيرًا للعالمين، وأمينا على التنزيل، وأنتم معشر العرب، على شر دين، وفي شر دار، مُنيخون بين حجارة حُشن، وحيات صم، تشربون الكدر، وتأكلون الجشب، وتسفكون دماءكم، وتقطعون أرحامكم، الأصنام فيكم منصوبة والآثام بكم

٦٧ وغير من الآيات، ظ: السيد مرتضى العسكري، عقائد الإسلام في القرآن الكريم، ١/١٧٤ وما بعدها..
فالإسلام في ادبيات القرآن الكريم ومُصطلحاته اللغوية ليس اسمًا لدين خاص، وإنما هو اسم للدين المشترك الذي تجمعه وحدة المصدر ووحدة المصير، ووحدة الاهداف والاساليب وهو الدين الذي حمل رايته جميع الانبياء والمرسلين، للتوسعة ظ: شهاب الدين الحسيني، الإنسانية وحقوق الامم والأديان، ص ٣١١-٣١٢.
(٨٩) نهج السعادة، ٣: ٩٩.

الجسدي للمتَّهم للحصول على الاعتراف، والأمر يكون أشقَّ إذا كان المتَّهم من العبيد بخلاف من كان من الفئة الحرَّة عندما يُراد تعذيبها فإنهم يُعذبون عبيدهم بدلًا عنهم، والرَّجل الحرُّ له ميزة تدفع عنه العذاب الجسدي أيضًا عن طريق دفع المال بدلًا من العذاب (العقوبة)، في حين لا يقبل ذلك من العبيد فيُعذبون بأجسادهم^(٨٦).

ونلاحظ الظلم والاضطهاد للحرية والحقوق ووجود القسوة أن الاتهام إذا تعلق بالمؤامرة على نظام الحكم، والقوانين لا تراعى في ذلك سنَّ المتَّهم أو جنسه سواء كان طفلًا أم امرأة، وهو أمر لا يزال يحدث في عصرنا الزاهن، وفي أرقى المجتمعات وأكثرها تطورًا^(٨٧).

وبكلمة: يتضح أن تشريع القوانين في الأنظمة الرومانيَّة وإنزال العقوبات عندهم كان قاصرًا على حفظ النظام، وإيجاد بيئة بطابع انضباطي عالٍ، وتوفير أكبر قدر من العدالة وتحقيقيها، وعليه فإنَّ هذه التشريعات القانونيَّة والعقوبات ليس هدفها حماية الحرية الفردية لذاتها.

خامسًا: مفهوم الحرية عند العرب قبل نزول القرآن الكريم^(٨٨):

(٨٦) ظ: صباح سامي داود، المسؤولية الجنائية عن تعذيب الاشخاص، ص ٤٠-٤١.

(٨٧) ظ: د. سامي سالم الحاج، المفاهيم القانونيَّة لحقوق الإنسان عبر الزمان والمكان، ص ٩٧، طلال عبد الحسين عبد حُسين البدرالي، الشرعية الجزائية، ص ١١. غازي حسن صابريني، الوجيز في حقوق الإنسان وحرياته الاساسية، ص ١٥.

(٨٨) لقد اخترنا عنوان هذه الفقرة (قبل نزول القرآن الكريم) وليس (قبل الإسلام) وذلك لأنه (جاء في القرآن الكريم ذكر الإسلام والمسلمين في شأن الامم السابقة إذ أخبر الله سبحانه وتعالى في سورة يونس (آية ٧٢) عن نوح (ع) أنه قال لقومه: (إن توليتم فما سألتكم من أجر إن أجرين إلا على الله وأمرت أن أكون من المسلمين). وأخبر سبحانه وتعالى عن ابراهيم (ع) وقال في سورة آل عمران: (ما كان إبراهيم يهوديًا ولا نصرانيًا ولكن كان حنيفًا مسلمًا)، آية

مَعصُوبَةَ^(٩٠)، وقوله (ع) أَيْضًا: (وأهل الأرض يومئذٍ مللٌ متفرقةٌ، وأهواءٌ مُنتشرةٌ، وطرائقٌ مُنشَتَّةٌ)^(٩١).

وكذلك نجدُ في نصِّ آخرٍ مُعاصرٍ وهو يصف مَفهُومَ الحُرِّيَّةِ عند العَرَبِ قبل الإسلام، فهذا الصَّحابي الجليل جعفرُ بن أبي طالب (ع)، الذي قال حينما سأله نجاثي الحَبَشَةِ عن هذا الدِّين الذي فارقوا فيه قومهم: (كنا قومًا أهلَ جاهليَّةٍ نعبُدُ الأصنامَ ونأكلُ المَيْتَةَ، ونأتي الفواحشَ، ونقطعُ الأرحامَ، ونسيءُ الجِوارِ، ويأكلُ القويُّ منَّا الضَّعيفَ، فكنا على ذلك حتى بعثَ اللهُ إلينا رسولًا منَّا..^(٩٢)

فبهذه العبارة نكشف عن جانبٍ مهمٍ من حياة العَرَبِ قبل القرآن الكريم، - على أن ذلك لا يعني أن هذه الأمة كانت تَخْلُو من كثيرٍ من الفضائل فلا عجب أن كانَ الدِّين في الجاهلية كانَ دينَ الفطرة يؤسس على الإيمان بالله عزَّ وجلَّ وعمل الخير من دون وجود نظام للعبادة، مع شيء من خوف الله والثقة به لهذا كله فنحن لا نستغرب من وجود نفر من الجاهلية كانوا يعرفون بالحنفاء^(٩٣) - ولكن إلى جانب فضائلهم كانَ ما وصفه (جعفر) (رضي الله تعالى عنه) سائدًا بينهم، وكانت الروابط الاجتماعيَّة التي تربط بينهم هي الروابط القبليَّة: هي التي كانت تسيطر على بلاد العَرَبِ على توجهات الفرد السياسيَّة والاجتماعيَّة، وكان شائعًا بينهم ذلك النمط بمفهومه الحَقِيقِيّ - انصر اخاك ظالمًا

(٩٠) شرح نهج البلاغة، ابن أبي الحديد، ج ٢ ص ١٩.

(٩١) شرح نهج البلاغة، ابن أبي الحديد، ج ١ ص ١١٦.

(٩٢) ابن هشام، سيرة النبي (ص)، ج ١ ص ٢٢٤.

(٩٣) وهم (نفرٌ من الورعين الذين سلكوا مسلكًا دينيًّا عاقلًا ومسلكًا أخلاقيًّا حميدًا ودعوا من حولهم إلى هجر الأوثان وترك مساوئ الجاهلية والخمر والميسر والتأثر بؤاد البنات). عمر فروخ، تاريخ الفكر العَرَبِيّ إلى أيام ابن خلدون، ص ١٥٨..

ومظلومًا -.

فلنحظ أن العَرَبِيَّ كانَ يحترم القوة البدائية لذلك كانَ البعض منهم يعيش على السُّلب والنهب والعدوان كما كانَ من أبرز صفاته، عادة النَّار الذي كانَ يستغرق في طلبه عشرات السِّنِّين، كما كانَ ينظر إلى الذين يتوانون عن ادراكه نظرة ازدراء، وقد يلحق بهم وينسَلِمُ العابر هذا الاهمال وقد يلحق ذلك العشيرة أو القبيلة برمتها^(٩٤)، كذلك كانت الحروب عندهم تمتد عشرات السِّنِّين كحرب (البسوس)^(٩٥)؛ وحروب (داعس والغبراء)^(٩٦).

أمَّا عن المرأة، فنجدها لم تتمتع عندهم بأية حقوق، إذ كانت تخضع للسلطة المطلقة لزوجها، كما كانت محرومة من الإرث، وللزَّوج الحَقُّ في تعدد الزوجات دون التَّقيد بعددٍ مُعين، فقد ورد أن (غيلانَ الدَّمشقيِّ) أسلم وله عشرُ نسوة^(٩٧)، وكان الرَّجل من العَرَبِ إذا ماتَ وله زوجة وأولاد من غيرها، كانَ الولد الأكبر أحقَّ بزوجة أبيه من غيره ويعتبرها إرثًا كباقي أموال أبيه^(٩٨).

وعُرف عند العَرَبِ أيضًا قتل الأطفال من البنات وهو ما يُسمى بؤاد البنات، وفي هذا يقول

(٩٤) ظ: د. جواد علي، تاريخ العرب قبل الإسلام، ج ١ ص ٣٦٨.

د. عبد السلام التَّرماني، تاريخ النِّظم والشَّرائع، ص ٢٤.

(٩٥) للتوسعة ظ: مُحَمَّدُ أَحْمَدُ جاد المولى بك، عَمِّي مُحَمَّدُ

البهاوي ومُحَمَّدُ أبو الفضل إبراهيم، أيام العرب في

الجاهلية، ص ١٤٢-١٦٨، ابن الاثير، الكامل في التَّاريخ،

ج ١ ص ٥٢٣-٥٢٩.

(٩٦) للتوسعة ظ: عبد الملك بن هشام، سيرة النبي (ص)، ج ١

ص ٣٠٧، ياقوت الحموي، معجم البلدان، ج ١ ص ٢٦٨.

ومما تجدر الإشارة إليه: (إنَّ هذه الحروب - مع تباين أهدافها

وأساليبها - ما كان ليصحَّ - بالضرورة - اعتبارها حروبًا

بالمعنى الصَّحيح المتعارف عليه بعد الإسلام شكلاً وطبيعة

ومضمونًا)، العقيد عبد النَّافع محمود، شرعية الحرب في

الإسلام، ص ٤٨.

(٩٧) العسقلاني، الإصابة في تمييز الصَّحابة، ج ٥، ص ١٩٤.

(٩٨) ظ: د. موفق عبد الرَّزاق خلف الدَّليمي، تصوير القرآن

للمُجتمَع الجاهلي، ص ١٣ وما بعدها.

المفسر الألوسي: (إِنَّ الوَادَ كَانَ مُسْتَعْمَلًا فِي قِبَائِلِ الْعَرَبِ قَاطِبَةً، فَمِنْهُمْ مَنْ كَانَ يَبْنِي الْبِنَاتِ خَوْفًا مِنَ الْعَارِ، كَرَبِيعَةَ وَبَنِي تَمِيمٍ وَكِنْدَةَ، وَمِنْهُمْ مَنْ كَانَ يَقْتُلُ أَوْلَادَهُ خَشْيَةَ الْإِنْفَاقِ، وَخَوْفًا مِنَ الْفَقْرِ وَهُمْ الْفُقَرَاءُ مِنْ بَعْضِ قِبَائِلِ الْعَرَبِ، كَمَا إِنَّ الْقَلِيلَ مِنْ هَذِهِ الْقِبَائِلِ كَانَ يَبْنِي الْبِنَاتِ الَّتِي بَهَا عَاهَةٌ خَلْقِيَّةٌ كَالزَّرْقَاءِ أَوْ الشَّيْمَاءِ أَوْ الْكَسْحَاءِ، وَذَلِكَ تَشَاؤُمًا مِنْهُمْ بِهَذِهِ الصِّفَاتِ) (٩٩).

وكذلك اشتهر عندهم بيع الزوجة، مخالفين في ذلك أبسط أدبيات القيم، ناهيك عن إنكار الذات الاعتبارية للمرأة الزوجة (١٠٠).

كما كان لهم حَقُّ تزويج الفتاة على سبيل المبادلة، أو ما يُدعى عند العرب بزواج الشغارِ وحَقُّ تصرف الأب بالزوجة في نفسها ومالها ورهن الأَوْلَادِ وبيعهم (١٠١)، ونجدُ عندهم حَقُّ العائلة بتقديم أحد أولادها قربانًا للآلهة (١٠٢).

ومع هذا فإنَّ بالإمكان أن نلتمسَ للحرية مَفهُومًا خاصًّا عند العرب، ونلاحظ فيهم أمورًا منسجمة مع ظروفهم الخاصة ومحيطهم البيئي، فنلاحظ أنَّهم كانوا:

١- لا يفرضون أنموذجًا واحدًا للعبادة فالوثنيون واليهود والنصارى عاشوا دون أن يضطهد أحدٌ أحدًا (١٠٣)، إضافة إلى اختلاف العرب

أنفسهم في تنوع العبادة (١٠٤).

٢- إنَّ فنون الشعرِ والخُطبِ والنثر كانت حرةً في التعبير عن الكوامن (١٠٥).

٣- إنَّ العربَ مع مجاورتهم أهل الديانات، إلا أنَّهم قليلًا ما كانوا يعتنقونها، سواءً النصرانية أو اليهودية، والسبب الرَّاجح يكمن ظاهرًا في (نزوع العرب إلى الحرية والاستقلال ورفضهم الخضوع للسياسات الخارجية والاستسلام لها) (١٠٦).

٤- عدم وجود (دولة مركزية) عند العرب قبل القرآن مما ألقى الضدَّ النوعي للحرية (١٠٧).

٥- لم يكن لديهم (قانون) صارم بل أعرافٌ قبلية (١٠٨).

وبشكل عام فإنَّ الحياةَ العربيَّةَ تنفردُ بميل إلى حُرِّيَّةٍ قَلَّ أَنْ يَحْدِثَهَا حَدٌّ.

ولكن الذي فهموه من الحرية في تلك الفترة من الزمن قبل القرآن الكريم هو الحرية الشخصية لا الاجتماعيَّة، فهم لا يدينون بالطاعة لرئيس ولا لحاكم...، أمَّا (غوستاف لوبون) فيعطي هذا المفهوم بُعدًا نضاليًا لدى العرب ضدَّ من حاول استعمارهم، فيقول: (إنَّ العربَ «البدو» من سكان الجزيرة والاقطار الأخرى يُحِبُّونَ الحُرِّيَّةَ حُبًّا جَمًّا

(١٠٤) ظ: د. مصطفى عبده، الوثنية والأديان، ص ٥١، الشهرستاني، الملل والنحل، ص ٢٤٤.

(١٠٥) ظ: عبد الله عبد الدائم، القومية والإنسانية، ص ١٦.

(١٠٦) نجيب زيب، التاريخ الحقيقي لليهود منذ نشأتهم الأولى وحتى الآن، ص ٢٣٧.

(١٠٧) ظ: فاضل زكي مَحْمَد، الفكر السياسي العربي الإسلامي بين ماضيه وحاضره، ص ٦٧.

(١٠٨) ظ: أحمد أمين، فجر الإسلام، ص ٤٦. (والعصبية القبلية من أخطر الظواهر الاجتماعيَّة التي عرفتها المجتمعات البشرية القديمة، فهي قوام المجتمع القبلي وعماد نظامه السياسي والاجتماعي ولها أثرها البين في جميع مرافق حياته). د. صلاح الدين الأيوبي، الإسلام والتمييز العنصري، ص ١١٥، ظ: د. عبد العزيز الدوري، التكوين التاريخي للامة العربيَّة دراسة في الهوية والوعي، ص ٣٣.

(٩٩) ظ: بلوغ الارب في معرفة احوال العرب، ج ٣، ص ٤١. (١٠٠) ظ: اوتو كلبرغ، علم النفس الاجتماعي، ص ١٨٧ وما بعدها.

(١٠١) ظ: د. صبحي حمصاني، الاوضاع التشريعية في البلاد العربيَّة، ص ٤٩ وما بعدها.

(١٠٢) وقد تعرض بعض الكتاب الى تحليل هذه العادات القبلية عند العرب ومنها ما يتعلق بؤد البنات وتبريرها، ظ: جاسم آل كلكاوي، البرامكة والعلويون، ص ١٣١.

(١٠٣) ظ: د. طه حُسين، مرآة الإسلام، ص ١٣-١٥، للتوسعة حول مذاهب وديانات العرب قبل الإسلام، ظ: مَحْمَد باقر النَّاصري، دراسات في التاريخ الإسلامي، ص ٢١-٢٤.

لا يقدر الأوربي أن يتصوره..(١٠٩).

ويبدو ان العرب قد عاشوا أنموذجهم الخاص للحرية، وهو أنموذج قاس على الضعيف وإن كان من الأقارب من الدرجة الأولى، كذلك فيه من الغطرسة شيء كثير، ومن الظلم الذي لا يقف عند حد معين، والحرية محصورة في سلوك رؤساء القبائل دون غيرهم من عامة الناس.

المطلب الثاني: مفهوم الحرية في الأنظمة القديمة السماوية

معلوم أن الأرض منذ أن خلقها الله عز وجل لم تخل في يوم ما من دين سماوي هاد للناس إلى سبل الرشاد والخلص، كذلك إن الإنسان بطبيعته مفضول على التعبد، فإن لم يعبد الله عز وجل عبد غيره، ومن ظن أنه لا يعبد شيئاً كالملاحدة فهم مكابرون، كما قال سبحانه عن فرعون وقومه: (وَجَدُوا بِهَا وَاسْتَيْقَنَتْهَا أَنفُسُهُمْ ظُلْمًا وَعُلُوًّا)(١١٠)، فهذا الجحود ليس عن جهل أو شك، بل هو جحود مع علم و يقين ولكنه مغموس بالغطرسة والكبرياء الفارغ(١١١).

إذن الدين من الفطرة الإنسانية التي أودعها الله عز وجل في النفس البشرية، ولكن هذا الدين لم ينج من هجمات المتعطرسين والمعاندين وكذلك من بعض الجاهلين المنتمين له من رجال المعبد ممن يميلون إلى الدنيا فتتأثر تعاليم هذا الدين بتدخلاتهم فيها فيختلط الحق مع الباطل والصواب مع الطيش، وحين ذاك يحرفون الهداية إلى ضلال والصالح إلى فساد، وقد صرح القرآن الكريم بذلك، قال تعالى: (فَوَيْلٌ لِلَّذِينَ يَكْتُبُونَ الْكِتَابَ بِأَيْدِيهِمْ

ثُمَّ يَقُولُونَ هَذَا مِنْ عِنْدِ اللَّهِ لِيَشْتَرُوا بِهِ ثَمَنًا قَلِيلًا فَوَيْلٌ لَهُمْ مِمَّا كَتَبَتْ أَيْدِيهِمْ وَوَيْلٌ لَهُمْ مِمَّا يَكْسِبُونَ)(١١٢).

وهذا الدين الفطري يحتاج إلى إرشاد سماوي يصحح المسار ويرشد الناس وينظم الحياة في منظومة تراعي شؤونهم، فهو في واقع تعاليم وتوجيهات يلتزم بها المؤمنون، وعليه سيكون كلامنا عن الحرية في هذا المطلب عن الأمر الظاهر في هذه الأديان من تعليمات وتوجيهات بحسب ما يعتمده معتنقوها، وعلى النحو الآتي:

أولاً: مفهوم الحرية في الديانة اليهودية

يعتقد اليهود ما بعد النبي موسى (ع) أنهم شعب الله المختار، وأن الله عز وجل حررهم من براثن الفراعنة، لا ليخلصهم من العبودية، بل ليعطيهم أرض غيرهم لميزة يمتازون بها على سائر الأمم، والكتاب المقدس لديهم هو التوراة التي أنزلت على موسى نبي الله (ع) ويعتقدون أنه يوجد منها الآن خمسة أسفار من العهد القديم، كما يعتقدون بقداسة التلمود وهو الكتاب الشارح للتوراة، ومنه استمد اليهود جواز سفك الدماء بأساليب بربرية فاشية، فضلاً عن مناداته باحتقار الشعوب واعتبار اليهود شعب الله المختار(١١٣).

فتكون دعوة النبي موسى (ع) قياساً إلى الأوضاع المعاصرة لها حركة تحررية لبني إسرائيل بأكلهم أولئك الذين كان يستعبدهم الفرعون ويستذلهم في الأعمال الشاقة، فطلب النبي موسى (ع) من فرعون مصر أن يخرج معه بنو إسرائيل لأنهم يعبدون الواحد الأحد، وهو ما تعنيه الفقرة (٣) من الإصحاح السادس: (.. قل لبني إسرائيل

(١٠٩) ابراهيم حداد، الحرية عند العرب، ص ٦٢.

(١١٠) سورة النمل، الآية ١٤.

(١١١) ظ: الشيخ ناصر مكارم الشيرازي، الأمثل في تفسير كتاب الله المنزل، ج ١٢ ص ٢٢.

(١١٢) سورة البقرة، ٧٩.

(١١٣) ظ: د. غازي حسن صابريني، الوجيز في حقوق الإنسان وحرياته الاساسية، ص ١٦.

أنا الربِّ، وأنا أخرجكم من تحت أثقال المصريين، وأنقذكم من عبوديتهم، وأخلصكم بذراع ممدودة وبأحكام عظيمة، وأتخذكم لي شعباً، وأكون لكم إلهاً^(١١٤)، وقد تكرر في العهد القديم أن الله قد أخرج بني إسرائيل من مصر من بيت العبودية.

وقصارى القول: إن اليهودية في أصلها دعوة للتوحيد وعبادة الواحد الأحد، فهي إذن دعوة للحرية، غير أن اليهود التابعين جعلوا هذه الحرية لبني إسرائيل فقط بوصفهم الشعب الذي اختاره الرب وميزه على سائر بني آدم، وأن الرب هو إلههم وحدهم، ولذا فمفهوم الحرية عندهم مفهوم عنصريّ مقيد يقصر هذا الحق على بني إسرائيل وحدهم دون غيرهم من الأمم^(١١٥)، وهذا الاعتقاد هو ما يعتقدونه إلى يومنا هذا^(١١٦).

وهذه العنجهية جعلت اليهود يعيشون في حالة (حرب مع باقي الشعوب حتى ينتقل لهم التراء والسلطان من الجميع)^(١١٧)، ويؤكد هذا المعنى الدكتور أحمد شلبي في قوله: (وإن الديانة اليهودية في نظرهم لا تتقبل الغرباء)^(١١٨).

وما ذاك في حقيقته من صلب الديانة اليهودية وشرائعها الحقّة التي جاء بها نبي الله موسى (ع)، بل هذه الشرائع والقوانين المجحفة ممّا أضفاه

الكهنة على اليهودية ممّا ليس منها، وأطلقت الحرية لاستغلال كل الطاقات لاستعباد الشعوب الأخرى وتقويض مقوماتها، وهو عين ما نادى به بروتوكولات الصهيونية العالمية المستندة إلى التلمود، وعندهم كل من يخرج على هذه التعاليم الصهيونية فهو كافر مرتد، يستحق اللعنة والطرد من الوسط اليهودي^(١١٩)، فهم برفعهم شعار الحرية المطلقة للجميع يريدون إشاعة الفوضوية والانفلات وذلك للقضاء على القيم والأخلاق وتعاليم الأديان الأخرى، لفرض هيمنتهم المطلقة على الجنس البشري أفراداً وجماعات، ومن الشواهد البروتوكولية الصهيونية على ذلك النصوص الواردة فيه، ومنها:

إنّ الجمهور همجيّ بريّ، وتصرفاته في كلّ مناسبة هي على هذا النحو، فما ان يضمن الرّاع الحرية حتى يحولها سريعاً إلى فوضى، والفوضى نفسها هي قصة الهمجية والبربرية... وكنا قديماً أول من ارتفع صوته في الناس (الحرية، الإخاء، المساواة) وهي كلمات ما زالت ترددها منذ ذلك الحين ببغاءات جاهلة متجمعة من كلّ مكان حول هذه الشعارات، وقد حرمت العالم بترددها من نجاحه، وحرمت الفرد من حرّيته الشخصية الحقيقية التي كانت سابقاً في منعه من أن يخنقها السفلة.

إنّ الفكر اليهودي قد أفرغ مفهوم الحرية من محتواه الموضوعي المستنبط من المدركات العقلية القطعية، وتعاليم الوحي اليقينية، والمعطيات العلمية الثابتة، ليصبح مفهوماً يدلّ على العبودية المطلقة للأناية اليهودية وأدواتها.

وكذلك صودرت حرية المناقشة على الشعب اليهودي للأخبار والكثبة والقديسين^(١٢٠)، ولا

(١١٤) الكتاب المقدس، العهد القديم، الاصحاح السادس من سفر الخروج، المواد من ١-٧ ص ٩٤-٩٥.

(١١٥) ظ: فؤاد الصّفار، التفرقة العنصرية في افريقيا، ص ٢٥، د. أحمد حجازي السقا، نقد التّوراة، ص ٣١ وما بعدها.

(١١٦) (وحرصت دولة اسرائيل على محاربة الدين الإسلامي، واجبار التلاميذ المسلمين على دراسة اللغة العبرية والديانة اليهودية، وحفظ التّوراة، ومنعتهم من حفظ القرآن الكريم ودراسة التاريخ الإسلامي)، د. عليّ محمّد جريشه ومحمّد شريف الزبيق، اساليب الغزو الثقافي، ص ١٧٥، ظ: د. عبد الحميد متولي، نظام الحم في اسرائيل، ص ٢٨٢، عليّ عبد الواحد وافي، المسؤولية والجزاء، ص ٥٣-٧٢.

(١١٧) روهلنج، الكنز المرصود في قواعد التلمود، ص ٤٨-٤٩.

(١١٨) الأديان (اليهودية)، ص ١٨٥.

(١١٩) ظ: محمّد فؤاد الهاشمي، الأديان في كفة الميزان، ص ١٥٠.

(١٢٠) ظ: د. أحمد شلبي، مقارنة الأديان، الإسلام، ص ١٧٥.

الاستعلائية لم تقف عند حدود الكفار والمشركين وانما تعداه إلى عداوة المؤمنين ومحاربتهم واضطهادهم، وفي ذلك قال تعالى: (لَتَجِدَنَّ أَشَدَّ النَّاسِ عَدَاوَةً لِلَّذِينَ آمَنُوا الْيَهُودَ) (١٢٤)، نعم (يشهدُ تاريخُ الإسلامِ بجلاءٍ على هذه الحقيقةِ، ففي كثيرٍ من الحروب التي أثّرتِ ضدَّ المسلمِينَ كانَ لليهودِ ضلعٌ فيها، بصورة مباشرة أو غير مباشرة، ولم يتورّعوا عن التّوسلِ بأية وسيلة للتّأمر) (١٢٥).

وقد استحكمت البُعدُ المادّيُّ المحض في تعامل اليهود مع غيرهم، وهو بُعد مجرد من القيم الأخلاقية والروحية، ولذا جاء نص الكتاب المقدس عندهم الكدون ببابل يحدد الصفات التي ينبغي على اليهودي أن يتحلّى بها في علاقته مع الأعيان والأمميين، التي ترتكز أساساً على العنصرية المقيتة والتعصب والأنعزال، فكان أن (انفرد اليهود دون سائر الأمم والشعوب بمميزات وخصائص جعلتهم يقفون في قمة الهرم البشري، قدسية وصفاء ونقاء، وأن ما دونهم من الناس ما هم إلا أقل درجة وانحطاطاً وأن الفرق بينهم وبين سائر الناس (الأميين) كالفرق بين الإنسان والحيوان، المؤمن والكافر، وأن الله سبحانه وتعالى لو لم يخلق اليهود لما نزلت بركته إلى الأرض فهم شعبه المختار المفروز بين الأمم) (١٢٦).

ويؤكد هذا المعنى والسلوك المنحط المتعالي بالكبر والطغيان فيما انتلوه من كتبٍ محرّفة عن جادة الدين السماوي، فقد ورد في كتابهم المقدس: (لأنك شعب مقدس أنت ليّهوّه إلهك إياك اختار يهوه إلهك للكينونة له خاصة من كلّ الشعوب التي على

(١٢٤) سورة المائدة، الآية ٨٢.

(١٢٥) الشيخ ناصر مكارم الشيرازي، الأمثل في تفسير كتاب الله المنزل، ج ٤ ص ١٢٩.

(١٢٦) عبد الرزاق رحيب الموحى، حقوق الإنسان في الأديان السماوية، ص ٥٣.

تخرج القوانين العبرية المتمثلة في التّوراة وشرحها المعروف بكتاب التلمود الذي هو أهمّ عندهم من كتاب التّوراة (١٢١)؛ عن تلك القسوة التي تميّز بها المدونات القانونية، الشرقية، فهي تطبق القصاص على أوسع نطاق، وتعاقب بالموت على بعض الجرائم التافهة.. ويرى بعضُ العلماء أن (قانون العهد والميثاق) العبري قد اقتبس من قانون حمورابي العديد من أحكامه ولعلّ هذا الرّأي إلى حد ما صحيح لأنّ الشريعة الموسوية تأثرت في قواعدها الجزائية بكثير من القواعد القانونية المنتشرة في الشرق القديم.. (١٢٢).

فالدَيَانَةُ الْيَهُودِيَّةُ الْمُحَرَّفَةُ الْيَوْمَ قَائِمَةٌ عَلَى عِلَاقَةِ عَنصَرِيَّةٍ، وَنَظَرَةِ اسْتِعْلَائِيَّةٍ وَاسْتِغْلَالِيَّةٍ، تَحْرِمُ الْإِنْسَانَ الْأُمِّيَّ (غَيْرَ الْيَهُودِيِّ) فِي الْمَجْتَمَعِ الْيَهُودِيِّ مِنْ حَقِّهِ الْأَسَاسِيِّ، حَقِّ الْحُرِّيَّةِ، وَمَا يَنْدَرُجُ تَحْتَهَا مِنْ حُرِّيَّةِ التَّعْبِيرِ وَالْإِعْتِقَادِ وَالتَّدِينِ... وَالْكِتَابُ الْمَقْدَسُ الْيَهُودِيُّ (لَمْ يَمْنَحِ الْحُرِّيَّةَ الدِّيْنِيَّةَ فَقَطْ، وَإِنَّمَا نَصَّ عَلَى الْقَتْلِ وَالطَّرْدِ وَنَفْيِ كُلِّ مَنْ يُخَالِفُ الْعَقِيدَةَ الْإِسْرَائِيلِيَّةَ، فَلَا يَحِقُّ لَهُ الْمَكُوثُ بَيْنَ الْإِسْرَائِيلِيِّينَ إِلَّا عَبْدًا مَسْلُوبَ الْحُرِّيَّةِ وَالْإِرَادَةِ) (١٢٣).

وهذا الفهم العنصري المقيت ورؤيتهم

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

(١٢٢) ظ: د. سامي سالم الحجاج، عقوبة الاعدام بين الإبقاء والالغاء، ص ١٤٧، نقلاً عن: د. سامي سالم الحجاج، المفاهيم القانونية لحقوق الإنسان...، ص ٩٥، صبري جريس، الحريات الديمقراطية في إسرائيل، ص ١٣ وما بعدها...، عبد الله غوشه، رعاية الإسلام للقيم والمعاني الإنسانية في الدولة الإسلامية، المؤتمر السادس لجمع البحوث الإسلامية في الأزهر، ١٩٧١، ص ١٦٧، أحمد أمين، فجر الإسلام، ص ٢٥.

(١٢٣) خالد بن محمد الشنير، حقوق الإنسان في اليهودية والمسيحية والإسلام مقارنته بالقانون الدولي، ص ٢٣٢.

وجه الأديم...^(١٢٧)، وورد فيه أيضاً: (وإذا سمعتم كلامَ الرَّبِّ إِلَهِكُمْ وحرصتم على العملِ بجميع وصاياه التي أمركم بها اليوم، يجعلكم فوق جميع الأمم)^(١٢٨)، وفيه أيضاً: (تخدمك الشعوب وتسجد لك الأمم)^(١٢٩).

بكلمة.. إنَّ مفهوماً الحُرِّيَّة قد تغيَّر مدلوله عند مُعتنقي الدين اليهودي، لأنَّ التَّعاليم التي تمسك بها اليهود على أنَّها الديانة اليهودية الحقَّة المُتمثلة في التَّوراة والتلمود ليست هي الشريعة التي جاء بها النَّبي موسى (ع) بل هي من صنَّع علماء اليهود وافترائهم وعنجهيتهم الاستعلائية، فهي بهذا مُحرَّفة ومُبدَّلة، ومن ثمَّ فإنَّ أُسس الحُرِّيَّة ومبادئها تابعة لنفس النسخة بالانحراف والزَّيغ عن الحقِّ ومراد الله سبحانه فيما أرادَه لهم من حياة كريمة ومُسالمة مع الأمم والشعوب المُجاورة لهم لا سيَّما المؤمنين التابعين لدين الإسلام.

ثانياً: الحُرِّيَّة في الديانة المسيحية:

الديانة المسيحية في أصلها أيضاً دعوة للتوحيد، وقد جاءت لتصحيح المفاهيم التي اختلَّت لدى بني إسرائيل، فرسالته السيد المسيح إذا كانت إحياء الرُّوح الإنسانيَّة لا نقض الشريعة الموسوية، وكانت أطروحة إقناع الإسرائيليين بأنَّ الله عزَّ وجلَّ ليس لهم دون الآخرين من البشر^(١٣٠)، وذلك بعد تحول الإسرائيليين من عبادة الله عزَّ وجلَّ إلى عبادة المادَّة، والتجرُّد من الرُّوحانيَّات، وعليه كان إقبال العبيد والمستضعفين على اعتناق المسيحية في البداية، وكان بشكل واسع لأنها دعت إلى تحريرهم وحفظ

كرامتهم^(١٣١)، وكذلك دعوتها إلى نبذ العنصرية والشحناء، ومن ثمَّ العيش السلمي (لما تحمله الدعوة المسيحية من تسامح)^(١٣٢).

غير أنه للأسف كان هذا فقط في فترات ضعف السُّلطة الدنيوية للمسيحية، أو بالأحرى لرجال الكنيسة وكهنتها، أي إنَّها دعت للحُرِّيَّة في فترات ضعفها، فلما آل إليها السُّلطان وتحكَّمت بالنفوذ والمال والقوة تخلَّت عن مبدأ الحُرِّيَّة بعد أن نادَتْ الكنائس النصرانية بالمبادئ التي جذرت العبودية، ومنها المبدأ الذي يقضي بأنَّ الدنيا فترة انتقالية عابرة، وأنَّ الدار الآخرة هي الباقية، وعليه فإنَّ كلَّ ما يتعلق بالحياة الدنيا يجب ألاَّ يحظى بالاهتمام لأنَّه شيء عابر كالحُرِّيَّة والانعقاد من العبودية مثلاً^(١٣٣).

والفكر الكنسي لا يطبق عقيدة أخرى غيره؛ بل إنه في داخل المسيحية ذاتها، ولا نعني بالمسيحية هنا الدين الخالص أو الذين قال الله تعالى فيهم: (وَلَتَجِدَنَّ أَقْرَبَهُمْ مَوَدَّةً لِلَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ قَالُوا إِنَّا نَصَارَى ذَلِكَ بِأَنَّ مِنْهُمْ قِسِيَّيْنَ وَرُهْبَانًا وَأَنَّهُمْ لَا يَسْتَكْبِرُونَ)^(١٣٤)، وذلك للين جانبهم، ورقَّة قلوبهم، وقلَّة حرصهم على الدنيا، وكثرة اهتمامهم بالعلم والعمل و(ذلك بأنَّ منهم قِسِيَّيْنَ): رؤساء في الدين والعلم (ورُهْبَانًا): عباداً، (وَأَنَّهُمْ لَا يَسْتَكْبِرُونَ) عن قبول الحقِّ إذا فهموه ويتواضعون^(١٣٥).

(١٣١) ظ: د. غازي حسن صباريني، الوجيز في حقوق الإنسان وحياته الأساسية، ص ١٧.

(١٣٢) د. مدهش مُحمَّد المعمري، الحماية القانونية لحقوق الإنسان في ضوء احكام القانون الدولي والشريعة الإسلامية، ص ١٦.

(١٣٣) ظ: لبيب شقير، تاريخ الفكر الاقتصادي، ص ٦٨.

(١٣٤) سورة المائدة، الآية ٨٢.

(١٣٥) ظ: الفيض الكاشاني، تفسير الاصفى، ١/١٩١. فلم نلاحظ فيما تقدم من هذه الصفات بحق اليهود، ولم يكن

(١٢٧) سفر اللاويين: ٢٠/٢٤.

(١٢٨) سفر التثنية: ١٨/١.

(١٢٩) سفر التكوين، ٢٧/٢٨.

(١٣٠) ظ: المستشار مُحمَّد سعيد العشماوي، حصاد العقل،

ص ١٤٨.

بل نقصد هنا من أثر الحياة الدنيا، واستهواهم السلطان، فبعد أن صارت المسيحية الديانة الرسمية للدولة، (فدانت لها السلطة الزمنية كلها) (١٣٦)، وبهذا جمعت الكنيسة بين السلطتين الروحية والزمنية، فسامت خصومها سوء العذاب، فكان التسامح في الكنيسة مُحددًا، فهي لم تلغ العبودية، فضلًا عن أن التقسيم الطبقي بقي دائمًا، إذ تجسّد بتميز طبقة دينية هذه المرة على غيرها سلطانيًا ونفوذًا نراه في النظام الكنسي الذي يوسط رجال الكنيسة بين الله والعباد و(كان ضغط رجال الكنيسة قد أتى بكثير من الناس إلى الحرمان والفقر) (١٣٧)، وأصبحت هي الموجهة لتصرفات الأفراد باعتبارها الحامية لحياتهم (١٣٨)، وفوق هذا (فقد كانت نصرانية القرن السابع نفسها متداعية فاسدة، كانت معطلة بعدد من الهرطقات المتنازعة وكانت قد استبدلت بإيمان العصور الأولى السّمة صغار الخرافة وصبيانيتها) (١٣٩)، وبهذا فقد تحولت الكنيسة بزمان قسطنطين إلى وثنية (١٤٠).

وفي عام (١٥٠٢م) خضع المسلمون واليهود في أوربا لمحاكم التفتيش التي أعطتهم الخيار بين الطرد أو اعتناق المسيحية، فالموريسكو هم أولئك الذين اعتنقوا المسيحية، وقد منعوا من لبس الزي الإسلامي، أو بناء الحمامات العامة، أو التعامل

لهم هذا النعت في القرآن الكريم، بل نجد: (لَتَجِدَنَّ أَشَدَّ النَّاسِ عَدَاوَةً لِلَّذِينَ آمَنُوا الْيَهُودَ وَالَّذِينَ أَشْرَكُوا). (١٣٦) د. جورج حنا، قصة الإنسان، ص ٣٥.
(١٣٧) مُحَمَّد هادي اليوسفي العروي، موسوعة التاريخ الإسلامي، ج ١ ص ١٦٦.
(١٣٨) ظ: حسن ملحم، محاضرات في نظرية الحريات العامة، ص ١٧.
(١٣٩) مولانه مُحَمَّد علي، حياة مُحَمَّد ورسالته، ص ٢٠.
(١٤٠) ظ: د. مُحَمَّد عمارة، الأعمال الكاملة لمُحَمَّد عبده، ج ٣، ص ٥٦٠، ابو الحسن الندوي، ماذا خسر العالم بانحطاط المسلمين، ص ٣٢.

باللغة العربية (١٤١).

وكذلك ممارسة الضغط على غير المسيحيين في ألمانيا ومنهم (السكسون) (١٤٢)، فكان رجال الدين عندهم يشعرون أنهم الوسيط بين الناس والله (سبحانه)؛ بل وأنهم أفضل الناس وأعلى شأنًا، ويبيدهم صكوك الغفران (١٤٣).

وبعد القرن الثالث عشر للميلاد، عصر الذروة لحركة الاضطهاد الديني الذي سارت عليه الكنيسة الرومانية في أوربا ضد الحرية (١٤٤)، من خلال محكمة التفتيش، هذه المحكمة العجيبة التي تفتش عن ضمائر الناس، وتحاكمهم عليه وليس على ما يظهرونه من فكر؛ بل على ما تُكنه صدورهم، وكان من جرّاء هذا النظام العجيب أن أخذ الناس بالشبهات، وأصبحت القاعدة أن المتهم مُذنب حتى تثبت براءته، وكان القاضي هو الخصم، وتقبل شهادة كل من يتقدم ضد من قُدم للمحاكمة، حتى وإن كان هذا الشاهد من أصحاب السوابق في الإجماع (١٤٥).

وكان يُقدم إلى محكمة التفتيش كل من اتهم في عقيدته الكاثوليكية، وكل من كان على دين أو

(١٤١) ظ: د. أحمد الموصلي، جدليات الشورى والديمقراطية، ضمن: الديمقراطية وحقوق الإنسان في الفكر الإسلامي، ص ١٥١، جورج جرداق، بين علي والثورة الفرنسية، ٤٣/٢.

(١٤٢) ظ: سعيد عاشور، اوربا العصور الوسطى، ١ / ١٨٩ - ١٩٢.

(١٤٣) يقول المهدي إلى الإسلام (احمد سامي عبد الله): (ولقد تركت الركوع للمسيح وبعض البشر من الكهنة والاساقفة والبطاركة والقمامصة الزاعمين انهم اكثر قرابة الى الله، وإنهم الوسطاء في مغفرة ذنوب البشر...)، كتاب لماذا وكيف اسلمت، ص ٢٧.

(١٤٤) ظ: د. يسرى عبد الرزاق الجوهري، السلالات البشرية، ص ٤٥٦، د. صالح حسن سميع، امة الحرية السياسية في الوطن العربي، ص ١٧.

(١٤٥) ظ: توفيق الطويل، قصة الاضطهاد الديني في المسيحية والإسلام، ص ٧٣.

معتقد غير ما يعتقده جماعه الكاثوليك، أمثال اليهود والبروتستانت الإنجيليين، جماعه المفكرين الأحرار، والمسلمين الذين كانوا في أوربا في إسبانيا والبرتغال، وكل من يُتهم بالإلحاد والزندقة في مسيحيتِه الكاثوليكيَّة^(١٤٦).

وكان من (نتيجة ذلك التعصب الإعلان عن أن جميع الديانات، ماعدا المسيحية، ذات أصل شيطاني، ولذا فإنها عقائد زائفة كاذبة)^(١٤٧)، وبهذا كانت لهم الصلاحية والغطاء الشرعي - كما يعتقدون - في أن يسوموا الناس من مخالفيهم سوء العذاب على وفق قراءتهم التي لا ترى من هو أصلح منهم وأقرب إلى الله (سبحانه وتعالى).

(كم كان مثيرا للهلع منظر الملحده وهو يسام العذاب، وكم كانت الآلام عند أمه وابنته أو زوجته مثار الإشفاق!! إنها ترقب النار وهي تزحف في بطء على جسمه، وتلتهم أعضائه واحدا بعد آخر، فإذا استوفى أنفاسه وأخفى الموت صيحة إليه المحض، واستراح جسمه المعبذ، قيل لهذه البائسة، إن هذه هي إرادة الله الذي تعبدن وإن هذا العذاب ليس إلا صورة باهتة لعذاب سرمدى مقيم ينزله الله بأمثال هذا الملحد)^(١٤٨).

وقد امتدت آثار التعذيب إلى ذوي المعبذ، فلم تكن العقوبة شخصية، بل كان الأبناء يؤخذون بذنب الآباء... وكان أطفال الملحد يتكون للفقر المدقع، والعوز المطلق وكانوا يتكون حياة الجوع أو لحياة الدعارة^(١٤٩).

(١٤٦) ط: مُحَمَّد عَلِي قَطْب، مذابح جرائم التفتيش في الاندلس، ص٤٨.

(١٤٧) المستشرق حبيب، علم الأديان وبنية الفكر الإسلامي، ص٧.

(١٤٨) د. توفيق الطويل، قصة الاضطهاد الديني في المسيحية والإسلام، ص٧٧.

(١٤٩) ونرى أن (مونتسيكو) لم يكن (جاهلاً لتاريخ الإسلام) كما يقول عادل زعيتر، أحد مترجمي (روح الشرائع) بل

فجرأ هذه القسوة كان يهود أوربا في العصور الوسطى يغبطون يهود العالم الإسلامي لما كانوا يحظون به من حياة كريمة في ظل الأحكام الإسلامية الحقة آنذاك^(١٥٠).

في حين وصل الطغيان الكنسي إلى التدخل التعسفي في مجال العلم واضطهاد العلماء والمفكرين الأحرار، فكانت فلسفة العقوبة السالبة للحرية تقوم في ظل أفكار الكنيسة على أن التفكير يؤدي إلى التكفير^(١٥١).

فكان من رجالات الكنيسة أنهم حاولوا تكميم الأفواه، وتعطيل الأفكار الحرة التي تناقض نظرياتهم، ومن هنا كان العداء شنيعاً بين الكنيسة وحرية الفكر، فأصدرت قرار بتحريم قراءة حوالي (خمسة آلاف كتاب) من بينها كتاب (جان جاك روسو)، وديكارت وفيكتر وهوجر وغيرهم^(١٥٢)، وقد نشب الصراع بين الكنيسة والعلم، الذي كان سبباً رئيسياً في فصل الدين عن الدولة، أو فصل العلم عن الكنيسة ثم إقرار الحرية الدينية.

وقد حاول رجال الدين^(١٥٣) التمسك بالسلطة

إنه لم يوفق ظاهراً الى الاطلاع على تاريخ السلطة المسيحية، واذ كان فعل لما وقع في وهم قوله: (الحكومة المعتدلة اكثر ملاءمة للنصرانية، والحكومة المستبدة أكثر ملاءمة للإسلام)، ط: مونتسيكو، روح الشرائع، ص١٩٨. ويرى د. إمام عبد الفتاح إمام، (أن العذر الوحيد الذي نتلمسه لمونتسيكو في العنصرية الغربية: هي أن التاريخ الإسلامي كله كان يسيطر عليه الطغاة، فظن للاسف، أن هذا هو ما يدعو اليه الإسلام، وأن الحاكم المسلم لابد أن يكون بطبيعته طاغية، دون أن يتلمسوا طريق الحرية..)، ط: الطاغية، دراسة فلسفية لصور من الاستبداد السياسي، ص٣١٥.

(١٥٠) ط: قاسم عبده قاسم، اليهود في مصر منذ الفتح الإسلامي حتى الغزو العثماني، بيروت، دار الفكر للدراسات، ١٩٨٧، نقلًا عن: د. أحمد الموصلي، جديليات الشورى والديمقراطية، ص١٥٢.

(١٥١) ط: د. محمود نجيب حُسين، علم العقاب، ص١٥.

(١٥٢) ط: www.almajara.com.

(١٥٣) إن كلمة ((رجال الدين)) تحمل مفهومًا خطرًا، ومعنى

ولكن لم تَدُمُ السُّلْطَةُ الزَّمَنِيَّةُ بيد رجال الكَنِيْسَةِ، فقد انتزَعها من أيديهم رجالُ الفِكرِ المتأثرين بالإسْلامِ كثيرًا بثورتهم الإصْلاحِيَّةِ ضِدَّ الكَنِيْسَةِ وكذلك كان للغليان الجماهيري نتيجة للاستعباد والاضْطهاد وهي ردود فعل قوية ضِدَّ استلاب الفرد وحرمانه من ديانتِه وحقوقه الفطرية^(١٥٧).

فما كانَ من هؤلاءِ إلا أن يحدِّدوا لرجال الدِّينِ مهامَّهم الوظيفيَّةَ فتركوا لهم أمورَ الطُّقوسِ الدينيَّةِ والعبادة يديرونها كيفما يشاؤون، وما كانت تخرجُ خارجَ إطارِ المَعْبَدِ، وكانت أراؤهم لا تغادر أجواءَ الكَنِيْسَةِ، ووجدوا في القولِ المأثورِ عندهم (أعطِ ما لقيصرَ لقيصرَ وما لله لله) خيرَ عزاءٍ وسُلوانٍ..^(١٥٨).

وبهذا استقلَّ رجال الكَنِيْسَةِ بالسلطةِ الرُّوحيةِ، وكانَ للسياسيِّينَ السُّلْطَةُ الزَّمَنِيَّةُ، وبهذا الاستقلالُ فصلَ الدِّينَ عن الدَّولةِ، وظهرتُ فكرةُ (العِلْمانيَّةِ) في أوربَّا الغربيَّةِ منذ القرونِ الوسطى، إذ كانَ فصلَ الدِّينَ عن الدَّولةِ فصلًا ثوريًّا، في عهدِ الثَّورةِ الفرنسيَّةِ الأولى، كما اتَّخذتُ شكلها الشَّرعيَّ القَانُونيَّ، في التَّاسعِ من كانونِ الأوَّلِ (ديسمبر) ١٩٠٥ م، في ما أصبحَ معروفًا بـ (قَانُونِ انفصالِ الكَنِيْسَةِ عن الدَّولةِ)^(١٥٩).

وهذه الدَّولةُ العِلْمانيَّةُ يتولى قيادتها رجالُ زَمَنِيَّونَ لا يستمدُّونَ خطَّهم وأسالبيهم في الحُكْمِ والإدارةِ والتَّشريعِ من الدِّينِ، بل يَستمدُّونَ ذلكَ من

الزَّمَنِيَّةِ، لما في ذلكَ من إدرارٍ لمعايشهم وبسطٍ للنفوذِ، ولاسيما بإثارةِ الحروبِ الصَّليبيَّةِ^(١٥٤)، فكانوا يُغلِّفونَ حروبهم بغطاءِ الدِّينِ، ويجعلونَ منه وسيلةً لشنِّ الحروبِ على الآخرين وقمعهم، وأنهم حماةُ الرِّبِّ وينفذونَ أوامره، فكان طغيانهم على هذه الخديعة التي يرسمونها لأنفسهم ويجرِّونَ معهم رعاياهم باسمِ الدِّينِ إلى الحروبِ لأنها بأمرِ الرِّبِّ، فـ(كانَ أوغسطين مقتنعًا بأن الرِّبِّ هو الأمرُ بالحربِ، أو ببعضِ الحروبِ على الأقل)^(١٥٥).

يذكرُ المؤرِّخُ (غوستاف لوبون) (ت: ١٩٣١ م) رواياتَ شهودٍ في تلكِ المجازرِ التي ارتكبتها المسيحيُّونَ في قمعِ الحُرِّيَّاتِ فيقول: (كان قومنا يجوبون الشُّوارعَ والميادينَ وسطوحَ البيوتِ ليُروا غليهم من التَّقْتيلِ... وكانت الدِّماءُ تسيلُ كالأنهارِ في طريقِ المدينةِ المُغطَّى بالجُثثِ)، وقال أيضًا: (وعملَ الصَّليبيُّونَ مثلَ ذلكِ في مدنِ المُسلمينَ التي اجتاحتها، ففي المَعْرَةِ قتلوا جميعَ مَنْ كانَ فيها من المُسلمينَ اللاجئينَ في الجوامعِ والمُختبئينَ في السَّراديبِ فقتلوا ما يزيدُ على مائةِ ألفِ إنسانٍ في أكثرِ الرواياتِ)^(١٥٦).

فاسدًا سقيمًا، وقد استطاع الكافر المستعمر أن يركِّزه عند المطبوعين بثقافته، فأصبحنا نسمعه منهم في كل مناسبة، بل وصل الأمر أن رُدَّها بعضُ عُلَماءِ المُسلمينَ اليوم، دون أن يدركوا مفهومها وحقيقتها معناها. ظ: عبد العزيز البدري، الإسلام بين العُلَماءِ والحكام، ص ٢٦. يقول جارودي: (لقد استبعد القرآن على سبيل المثال ملكية الحق الإلهي والاستبدادي، بالمعنى الغربي للكلمة لأنه لا يوجد في الإسلام كهنة ولا كنيسة مؤهلة قانونيًا بالتكلم وبالحكم باسم الله)، الإسلام دين المستقبل، ص ٨٤.

(١٥٤) ظ: د. مُحَمَّدُ عمارة، الأعمال الكاملة للشيخ مُحَمَّدُ عبده، ج ٣ ص ٣٦٧، مُحَمَّدُ رشيد رضا، تفسير المنار، ج ١ ص ٢٥٠، د. كامران الصالحي، حقوق الإنسان والمُجتمع المدني بين النظرية والتطبيق، ص ٣٤.
(١٥٥) للتوسعة ظ: د. قاسم عبدة قاسم، الخلفية الأيديولوجية للحروب الصليبية، ص ١٦.
(١٥٦) حَضَارَةُ الغربِ، ص ٣٢٥ - ٣٢٦.

(١٥٧) ظ: البير بايه، تاريخ اعلان حقوق الإنسان، ص ٢٣.
(١٥٨) ظ: عبد العزيز البدري، الإسلام بين العُلَماءِ والحكام، ص ٢٦.
(١٥٩) ظ: د. ادمون رباط، الوسيط في القَانُونِ الدَّستوري العام، ص ٩١، حسن السَّيد عز الدِّين بحر العلوم، جدلية الثيوقراطية والديمقراطيَّة، ص ٣٥٠، مارسيل بريلو جورج ليكييه، تاريخ السِّياسة، ص ١١٧-١٢٣.

خبرتهم البشرية فقط^(١٦٠)، إذ ان بعض المفكرين يرى ان مُصطلح العِلْمَانِيَّة نسبة إلى رجل العلم، وهو خلاف رجل الدين، ولكن المتأمل في العِلْمَانِيَّة الواقعيَّة يراها تعني (ما ليس ديني)، ولكن اختيرت كلمة عِلْمَانِيَّ أو مَدْنِيَّ لأنها أقلُّ إثارة من كلمة (لا ديني) وهو المدلولُ المُتَّفَق عليه في فصل الدين عن الدولة (السياسة) وإبقائه حبيسًا في ضمير الفرد لا يتجاوز العلاقة الخاصة بينه وبين ربِّه^(١٦١)، وهو ما تؤكدُه النظريَّات الحديثة للقانون الطبيعي في فصل القانون الطبيعي عن الدين.

وبهذا المعنى المتقدم فإنَّ خلاصة الدكتور مُحَمَّد عابد الجابري التي مفادها: (إنَّ عِلْمَانِيَّة حقوق الإنسان في الفكر الأوربي الحديث لم تكن تعني لدى فلاسفة هذا الفكر الاستغناء عن الدين كدين، بل فقط التحرر من سلطة الكنيسة - التي تمثل الدين - وطقوسها..)^(١٦٢)، وما ساقه من شواهد الاقوال لا يصمدُ أمام الواقع المُعلن في سلوك المتبنيين لهذا التيار وكذلك إنَّ مَبَانِيه مخالفة في الكلية لمباني المجتمع الديني^(١٦٣).

ويُضاف إلى ذلك أنَّ (المتَّبِع لأصول حقوق الإنسان يجدُ بأنَّها ترجعُ إلى فجر الحضارات الإنسانية وغالبًا ما تظهرُ بوضوح في تعاليم الرِّسالاتِ السَّمَاوِيَّة على مُختلف أنماطها)^(١٦٤)،

(١٦٠) ظ: مُحَمَّد مهدي شمس الدين، العلمانية، ص ١٢٧، زكي نجيب محمود، تجديد الفكر العربي، ص ١٣٦، د. طه جابر العلواني، اصلاح الفكر الإسلامي، مدخل الى نظم خطاب الفكر الإسلامي المعاصر، ص ٧١.

(١٦١) ظ: علي لبن، الغزو الفكري في المناهج الدراسية، ص ٢٧، مُحَمَّد باقر النَّاصري، محاضرات في الصَّحوة الإسلامية المعاصرة، ص ٣٨، انور الجندي، أصول الثقافة العربيَّة، ص ١٢١.

(١٦٢) الذيمُقْرَاطِيَّة وحقوق الإنسان، ص ٩٤.
(١٦٣) ظ: د. مُحَمَّد كاظم الفتلاوي، المجتمع الإسلامي المعاصر، ص ٢١.

(١٦٤) د. امُحَمَّد مصباح عيسى، حقوق الإنسان في العالم

فالدِّين إذاً تجربة روحية غير منفصلة عن الحياة، ولا يمكنُ أن تكونَ التجربة البشريَّة مُشابهة لتجربة الأنبياء والمرسلين^(١٦٥)، بمعنى (أنَّ الإسلامَ يختلفُ عن الفكرِ الذيمُقْرَاطِي في نظريته لمنشأ هذه الحقوق والحريات، إذ يُعدُّ أنَّ منشأها هو الله تعالى، بينما تُعدُّها الذيمُقْرَاطِيَّة حقوقًا يفرزها العقدُ الاجتماعيُّ بين أفراد الشعب)^(١٦٦).

ولقد رأينا كيف اتَّصف القانون في الغرب، منذ أيام الرومان، بصفة العلمانية، وبالاستقلال عن قواعد الدين والأخلاق بوجه عام.

وبهذا تُعدُّ (العلمانية شعاعًا خادعًا يُخفي وراءه الحربَ على الدين)^(١٦٧)، فهي ليست ضمانًا للحريَّة أو حاميةً للحقوق، كما تشهدُ بذلك الأنظمةُ الشمولية شديدة العلمانية^(١٦٨).

فمفهوم الحريَّة في المجتمعات الحديثة في أوربًا قد نشأ وتشكل في سياق ما شهدته من الانقلابات والتحوُّلات الثقافية والفكرية أو الاجتماعية

المُعاصر، ص ١٥.

(١٦٥) ظ: ماجد الغرباوي، التعددية الدينية المفهوم والاتجاهات، ص ١٣، عبد الكريم آل نجف، الابعاد العالمية في العقيدة الإسلامية، ص ١٨١.

(١٦٦) علي المؤمن، النظام السياسي الإسلامي الحديث واشكاليات الاقتباس من الأنظمة السياسية الوضعية، ص ١٣٠، ظ: د. صبحي محمصاني، الدعائم الخلقية للقوانين الشرعية، ص ٣٢٨.

(١٦٧) د. علي مُحَمَّد جريشة ومُحَمَّد شريف الزئبق، اساليب الغزو الثقافي، ص ٨٥، وللتوسعة عن العلمانية ظ: د. كمال عبد اللطيف، العرب والحدائث السياسية، ص ٢٨، عادل ظاهر، الاسس الفلسفية للعلمانية، ص ٤٠٠، فؤاد زكريا، العلمانية ضرورة حضارية، ص ٢٧٣، د. مُحَمَّد سعيد رمضان البوطي، يُغالطونك اذ يقولون...، ص ٣٧. وكذلك ظ: سفر بن عبد الرَّحمن، العلمانية، نشأتها وتطورها في الحياة الإسلامية المعاصرة، ص ١٢٣، خالد توفيق، العلمانيون والدولة الإسلامية رؤية نقدية لموقف التيار العلماني من الإسلام السياسي، ص ٣٠١-٣٦٩.

(١٦٨) ظ: فريد هاليداي، الإسلام وخرافة المواجهة الدين والسياسة في الشرق الاوسط، ص ١٦٥-١٦٦.

يتعلّق بتكامل الشخصية الإسلامية المتأقلمة مع تعاليم الإسلام الحنيف، والحرية تمثل فيها مفصلاً ضروري وحساس فأولته أهمية بالغة في تشريعاتها وتوجيهها في الكتاب العزيز وسنة المعصوم.

فكان نتاج ذلك عقيدة إسلامية تُعمر القلب بالإيمان أو الإسلام لله عزَّ وجلَّ وتصديق الوحي الذي نزل على نبيه الخاتم (ص)، بما يتلاءم مع العقل والفطرة، إذ إنَّ (العقيدة في الله يجب في الوقت ذاته إلا تكون قيدياً للعقل ولا سجنًا للفطرة، ولا حائلًا دون الإنتاج والنمو في الحياة، والعقيدة في الله هي التي تمنح البشر حريتهم في وجه اللذائذ وفي وجه الآلات... ومن ثمَّ يبرز الإسلام وتتميز دعوة الإسلام، وتتجلى حاجة البشرية كلها إليها في هذا الأوان)^(١٧٨).

وآيات الكتاب العزيز داعية إلى الحرية وتؤكد أنَّ بعثة النبي الخاتم (ص) كانت لتحرير الإنسان من اغلال الاوثان والاعراف الفاسدة وطغيان الحكام واهل الجور والأنظمة المنحرفة، قال تعالى: (وَيُحِلُّ لَهُمُ الطَّيِّبَاتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الْخَبَائِثَ وَيَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَالْأَغْلَالَ الَّتِي كَانَتْ عَلَيْهِمْ)^(١٧٢)، فدين الإسلام هو (الدين الوحيد الذي أحصى جميع ما يتعلق به حياة الإنسان من الشؤون والأعمال ثم قسمها إلى طيبات فأحلها، وإلى خبائث فحرَّمها، ولا يعادله في تفصيل القوانين المُشرعة أي شريعة دينية وقانون اجتماعي، وهو الدين الذي نسح جميع الأحكام الشاقة الموضوعة على أهل الكتاب واليهود خاصة، وما تكلفها علماءهم، وابتدعها أخبارهم ورهبانهم من الاحكام المبتدعة)^(١٧٣).

والسياسية أو التقنيّة والاقتصادية، وكما تجسّد ذلك في الانتقال من المرجعية اللاهوتية (الكنسية) إلى المركزية البشرية، ومن قوامين الطبيعة إلى حقوق الإنسان، ومن هنا فإن مفهوم الحرية قد تبلور كجزء من منظومة معرفية، واشتغل بالتوازي والتفاعل مع جملة مفاهيمٍ تغيرت معها خارطة الفكر وصورة في الأنظمة الحديثة^(١٦٩).

والخلاصة: إنَّ مفهوم الحرية في أورباً لم ينشأ مرة واحدة بل مرَّ في مراحل كثيرة^(١٧٠)، وكان في تطور مستمر، ومعاناة حقيقيّة، لم تقف عن حدود المخالفة في الرأي، والتضييق في العيش؛ بل أدّى إلى التعذيب والقتل، فهو وليد تلك العقبات والمراحل الجسام، والتأثرات الداخليّة والخارجية، حتى وصل هذا المفهوم إلى ما هو عليه في العصور الحديثة، وهذا لا يعني ان الدين المسيحيّ كدين سماوي هو الدافع لما كان من اضطهاد لحرية العلماء والمفكرين والشعوب، وانما هو عبث رجال الدين المسيحيّ والتحالف مع الطغاة من الحكام على حساب العدل الإلهي وتطبيق تعاليم المسيحية التي نالتها الانحرافات شكلاً ومضموناً.

ثالثاً: الحرية في الدين الإسلامي

الدين الإسلامي آخر الديانات السماوية والخاتم لها، وهو بهذا يُمثل الخلاصة الربانية المنسجمة مع التطور البشريّ عبر التاريخ والتجارب، وأنَّ منظومته بهذا الاعتبار منظومة متكاملة صالحة لكلِّ البشر في كلِّ مكان وزمان.

ومن المفاصل الأساسية لهذه المنظومة ما

(١٦٩) ظ: د. علي حرب، مسألة الحرية مساحة للعبة ازدواج الكينونة، ص ١٢.

(١٧٠) للتوسعة ظ: د. جابر ابراهيم الراوي، حقوق الإنسان وحياته الاساسية في القانون الدولي والشريعة الإسلامية، ص ١٨٥، د. سليم بركات، مفهوم الحرية في الفكر العربي الحديث، ص ٢٨.

(١٧١) سيد قطب، نحو مجتمَع إسلامي، ص ١١.

(١٧٢) سورة الاعراف، الآية ١٥٧.

(١٧٣) مُحَمَّد حُسَيْن الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، ج ٨ ص ٢٨١.

وفي سنة المعصوم (ع) نلاحظ التأكيد على أصل الحرية في النفس البشرية، قال الإمام علي (ع): (أيها الناس إن آدم لم يلد عبداً ولا أمةً وإن الناس كلهم أحرار) (١٧٤)، وهو تقرير صريح بأن الإنسان حرٌّ في طبيعه غير خاضع للآخرين بما يفسد عليه هذه الفطرة الإلهية.

والمتابع للمنظومة الإسلامية يلحظ بوضوح أن حرية الإنسان أتم وأكمل وأروع بكثير مما صور ضدها فهي (فريضة اجتماعية، وتكليف إلهي، تتأسس عليها أمانة المسؤولية ورسالة الاستخلاف - يعني استخلاف الله للإنسان في الأرض، التي هي جماع المقاصد الإلهية من خلق الإنسان... فالحرية: هي الإباحة التي تمكن الإنسان من الفعل المعبر عن إرادته في أي ميدان من ميادين الفعل أو الترك، وبأي لون من ألوان التعبير..) (١٧٥).

وعليه تكون الحرية على وفق المنظور الإسلامي تكليفاً إلهياً يقع من جانبين هما:

الجانب الأول: جانب الفرد ذاته فلا يحق للإنسان التنازل عن أسباب حريته، فقد ورد في هذا الشأن قول الإمام جعفر الصادق (ع): (إن الله تبارك وتعالى فوّض إلى المؤمن كل شيء إلا إذلال نفسه) (١٧٦)، ومعلوم أن الكرامة الإنسانية وحفظها أمرٌ لصيق بالحرية التي هي ركيزة الكرامة.

الجانب الثاني: الحرية الاجتماعية: (فلقد تجاوزت الحرية في النظرة الإسلامية نطاق الفرد، أي الحرية الفردية، إلى النطاق الاجتماعي، أي الحرية الاجتماعية؛ للأمم والجماعات) (١٧٧).

إذن تحتل الحرية في سلم أولويات المنظومة

الإسلامية مقاماً متقدماً جداً؛ بل أكثر من ذلك أن عد الإسلام الحرية بمثابة الحياة في حين عدّ حالة الرق الذي هو ضد الحرية موتاً وهذا ما نستفيدُه من تفسير قوله تعالى: (وَمَنْ قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَأً فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمَنَةٌ) (١٧٨)، إذ ورد في بيانها أن القاتل حين أخرج نفساً مؤمنة من جملة الأحياء لزمه أن يعوض هذه الخسارة الاجتماعية فيدخل نفساً مؤمنة في جملة الأحرار، لأن فكها من قيد الرق هو بمثابة إحيائها في عالم الكرامة والحرية، فحالة الرق شعورٌ بالموت في عالم الحياة (١٧٩).

وبهذا يرى بعض فقهاء المسلمين أن الحرية أمانة لا يمكن التنازل عنها، فالحرية ملك لله عز وجل، ممنوحة للإنسان لا تحتل التصرف فيها أو إسقاطها، لذلك لا يحق للإنسان الحر أن يبيع نفسه ويصبح رقيقاً، وهذا الأمر مشمول به الإنسان المسلم والكافر، فليس لهذا الإنسان التفريط بها أو أن يتصرف بحريته تصرف المالك في ملكه لأنها حق لله عز وجل (١٨٠).

وعليه فإن المنظومة الإسلامية لم تختزل مفهوم الحرية لأتباعها دون غيرهم كما كان شأن الديانة اليهودية وغيرها، بل اهتمت بكرامة الإنسان وحرية بغض النظر عن عقيدته؛ بل إن دعوتها لاعتناق الإسلام والتزام تعاليمه هي لأجل كسر قيود العبودية لغير المطلق جل شأنه وكذلك تحرير الإنسان من أسر الشهوات والرغبات ومن ثم ضبط هوى النفس الذي يدعو إلى الخضوع والذل وهو حال لا يقل عن حال الرق والعبودية للآخر، قال

(١٧٨) سورة النساء، الآية ٩٢.

(١٧٩) ظ: الشيخ ناصر مكارم الشيرازي، الأمل في تفسير كتاب

الله المنزل، ج ٣ ص ٢٨٦.

(١٨٠) للتوسعة ظ: د. محمد بن عبد الله العامر، كتاب (مفهوم

الحرية في الإسلام) للمستشرق فرانز روزنتال - دراسة

نقدية تأصيلية -، ص ١٠٤.

(١٧٤) الشيخ الكليني، الكافي، ج ٨ ص ٦٩.

(١٧٥) د. محمد عمارة، الإسلام والأمن الاجتماعي، ص ٨٥.

(١٧٦) الشيخ الكليني، الكافي، ج ٥ ص ٦٣.

(١٧٧) د. محمد عمارة، الإسلام والأمن الاجتماعي، ص ٨٥.

الإمام عَلِيّ (ع): (عبد الشّهوة أذل من عبد الرّق)
(١٨١).

هذه القيم هو موقف تعبدّي، وليس مجرد احترام
وانتماء^(١٨٤).

إنَّ عقيدة التّوحيد كانتْ أولَ عقيدةٍ دانَ بها
الإنسان^(١٨٥)، وشعرَ بالاطمئنان والأمن في ظلّها،
إلاّ أنّ تدخلَ الكهنة وصياغةَ أنماطٍ دينيّةٍ متنوّعة،
شوهت العقيدة الدينيّة النّقية، وسادت الخرافات
والأساطير، والسحر والشعوذة التي (نشأت
مضاهاة للدين الحقّ الذي كان ينزلُ به الوحي على
الأنبياء)^(١٨٦)، وكانتْ ذات الإنسان المتعبدة والقلقة
عونا في رواجها أيضًا، فأدّى ذلك إلى ظهور أنظمة
فكريّة لها رؤيتها عن الحرّيّة^(١٨٧)، ولاشكّ فإنّ
مفهوم الحرّيّة يختلف في مدلوله الدّيني في الأنظمة

كما إنّ الحرّيّة في الإسلام أصلٌ عامٌ يمتدُّ إلى كلّ
مجالات الحياة الإنسانيّة، وهي كذلك ليستْ مُطلقة
بلا حدود، بل تتسمُّ بالنسبيّة بحيث لا تتصادم
مع حُرّيّات الآخرين ولا تؤدّي إلى الضّرر سواء
أعلى ذات العقيدة ومبادئها الثّابتة أم على الشريعة
التي تضبط النّظام العامّ للحياة، وذلك أنّ الإسلام
يمتاز في كونه دينًا ودولة، والدولة كنظام حكم
أيضًا ينبثق من المبادئ والقواعد والأحكام العامّة
(القوانين) التي يستنبطها الفقهاء والعلماء من
القرآن الكريم والسنة الشريفة.

ويؤكد ذلك علماء الاجتماع عندما يعدّون
القانون من أهم القواعد التي تقبلها المجتمع
لرسم العلاقات الاجتماعيّة التي قام عليها بنيان
المجتمع البشري على أسس إنسانيّة واقعيّة^(١٨٢)،...
وهنا يمكن القول إنّ القواعد القانونيّة الأولى كانتْ
في نشأتها قواعد دينيّة، وعليه نستطيع القول إنّ
(الدين هو الإطار الوحيد الذي يمكن للمسألة
الاجتماعيّة أن تجد ضمنه حلّها الصحيح)^(١٨٣).

في حين نلاحظ أنّ الفرد في النّظام الرّأسمالي في
موقفه من القيم ملزمٌ أنّ يحترم القانون، ويكفي
لل فرد في النّظام الاشتراكي أنّ يلتزم في المجال
السّياسي، أي أنّ يلتزم مع متطلبات الطبقة الحاكمة
(البروليتارية)، أمّا في الرّؤية الإسلاميّة (المتقدّمة)
فال فرد لا يكتفي بهذه المواقف، فهو تجاه قيم
تخصّ ذاته في علاقتها مع الله سبحانه وفي علاقتها
بالمصير الدنيوي والأخروي معًا، لذلك فموقفه من

(١٨٤) ظ: د. محمّد عبد اللاوي، فلسفة الصّدر، دراسة في المدرسة
الفكريّة للإمام الشّهيد محمّد باقر الصّدر، ص ٢٣٠.
(١٨٥) (ان مهمة الانبياء (ع) منذ اول تجربة في الارض،
متمثلة في آدم (ع) وخلفاءه وانتهاء بنبوّه محمّد (ص)
واستمراريتها... هذه المهمة قد اقترنت بقضايا (التنظيم)
لمختلف السلوك البشري بشكل أو آخر...)، د. محمود
البيستاني، الإسلام وعلم الاجتماع، ص ٢٢١.
وذلك (لأنّ القانون يجب أن يوضع ويبلغ أما من قبل الله تعالى،
أو الذين فوض الله اليهم حق وضع القانون) وبهذا شعر
الإنسان... محمّد تقي المصباح اليزدي، الحقوق والسياسة
في القرآن، ص ٩٣.

لأنّ الله (هو الأقدّر على وضع النّظام والحكم الذي يصلح
البشرية لأنّ البشرية هي تضع لنفسها أو لبعضها
أنظمة لأنّ كلّ ما يوضع للبشرية يبقى ناقصًا ويحتاج الى
التعديل والتنزيل والتبديل، إضافة الى الظلم والجور الذي
يرتكب أثناء التطبيق الى حين التبديل). د. حميد النّجدي،
الديمقراطيّة في تفكير الأميين، ص ٥٨.. ظ: د. عبد الأمير
كاظم زاهد، تأملات في النّص القرآني، ص ١٤٦-١٤٨.
(١٨٦) راشد الغنوشي، الحُرّيّات العامّة في الدولة الإسلاميّة،
ص ٨٧، ظ: د. رشدي عليان وآخر، الأديان، دراسة تاريخيّة
مقارنة، ج ١ ص ٥٣، د. مصطفى حلمي، الإسلام والأديان
دراسة مقارنة، ص ٥١ وما بعدها.

(١٨٧) (ولقد تميزت المدنيات القديمة بالسلطان الكلي للدولة
التي كانت تتدخل في كل شيء وفي كل الامور ولا تعترف
للأفراد بأية حرية، فالأفراد ملك للجماعة يخضعون
لتنظيمها الشامل خضوعًا مطلقًا). د. ثروت بدوي، أصول
الفكر السّياسي، ص ٣١، وظ: د. صالح حسن سميع، أزمة
الحرّيّة السّياسيّة في الوطن العربيّ، ص ١٦.

(١٨١) ابن أبي الحديد، شرح نهج البلاغة، ج ٢٠ ص ٣٤٢.
(١٨٢) ظ: د. أحمد الخشاب، الاجتماع الدّيني، مفاهيمه النّظرية
والتطبيقات العملية، ص ١٤.
(١٨٣) السّيد محمّد باقر الصّدر، اقتصادنا، ص ٣٠٦.

الحديثة التي جانبت البُعد السَّماويَّ للإنسان وركنت إلى البُعد الماديِّ فحسب.

من هُنا نستنتج أنَّ الجوهرَ النَّقيَّ للدين والتعاليم الرِّبانيَّة حينما يطغى عليها (الفهم المتخلف للكهنهه ورجال الدين) يجعلها أدنى مرتبة من الأفكار البشرية التي هي في واقعها أدنى بكثير من صفاء ونقاء المفاهيم الرِّبانية، ولذلك فموجات الإصلاح الديني المتكررة ليست احتجاجاً على الدين نفسه بل على فهم رجال الدين للدين، لذلك نعتقد أنَّ العِلْمانيَّة الأوربيَّة تطرقت حينما جعلت من نفسها (ضدًا نوعياً للدين) وكان عليها أن تتفهم الأخطار والمفاهيم الدينيَّة على نقائها، وتتعارض مع فهم الدين وليس مع جوهر الأديان.

الخاتمة:

بعد هذه الرحلة في اجواء الحُرِّيَّة ومفهومها عند الحضارات القديمة والديانات السَّماويَّة والإسلام نضع الرِّحال عند الخاتمة لنقول:

١. إنَّ الحُرِّيَّة نزوعٌ ثابتٌ لا ينفك عنه الإنسان مطلقاً بالعلاقة والميل، إذ يولد الإنسان حراً وهكذا أرادَه اللهُ سبحانه، وعلى هذا الأمر كان رأي مفكرِّي المُسلمين.
٢. إنَّ لكلِّ أمةٍ من الأمم مفهوماً عن الحُرِّيَّة، وتستمدُّ انضباطها وتوجيهها من قناعاتها بدينها وأخلاقها وأعرافها، وبهذا تتفاوت الحُرِّيَّة بحسب هذا الاستمداد.
٣. إنَّ الأنظِمة غير السَّماويَّة تربط مفهوم الحُرِّيَّة وقيمتَه بامتلاك أسبابِ المادَّة، ووسائلِ القوة، فهما الكفيلان بصيانة الحُرِّيَّة للفرد حسب أكثر الأنظِمة الأرضية.
٤. إنَّ الحُرِّيَّة في الأنظِمة القديمة مرَّت بمساراتٍ متعرجة كثيرة، ومع تراكم التجارب إلا أنَّها ما زالت إلى يومنا الحاضر

تفتقر إلى التطبيق الواقعي في الحياة.

٥. إنَّ الحُرِّيَّة في الرُّويَّة الإسلاميَّة لا تتوفر للفرد بامتلاك الأسباب الماديَّة ووسائل القوة، بل ترى للحُرِّيَّة أسباباً أبعد من ذلك وعمقاً يرتبط بالفطرة الإنسانيَّة، فكرامة الإنسان وحرية هي الأصل فيه.
٦. الحُرِّيَّة في الأنظِمة غير السَّماويَّة تستمد ضوابطها وتوجيهها من الفكر الإنسانيِّ الخالص، أمَّا الحُرِّيَّة في الأنظِمة السَّماويَّة فتستمد ضوابطها وتوجيهها من الله عزَّ وجلَّ، وبهذا التفاوت تختلف النظرة إلى الدنيا والآخرة وتنظيم شؤون الحياة.
٧. إنَّ الحُرِّيَّة المطلقة للإنسان تنتهي به إلى الدمار العام ما لم تُنظَّم هذه الحُرِّيَّة ببنود قانونيَّة وبالقدر اللازم لكي نضمن الحُرِّيَّة المنضبطة التي تتسقُ وقيام الجماعة بتعايش آمن وسلمي.
٨. إنَّ الحُرِّيَّة في الأديان السَّماويَّة اليهوديَّة والمسيحيَّة أصاب مفهوماً الانحراف جرَّاء الانحراف الذي أصاب مبادئ تلكم الأديان، فعنصرية اليهود واستعلاؤهم، وتعصُّب النَّصارى المسيحيين المقيت واضطهادهم لمخالفهم، ناجمٌ عن تحريف الرِّسالة الرِّبانية، والشرائع الإلهية التي بعث الله سبحانه بها النَّبي موسى والنبي عيسى وباقي الأنبياء (عليهم السَّلام)، الذي مارسه الأحرار والحاخامات والرهبان ورجال الدين... لأغراض دنيوية.
٩. إنَّ الدين السَّماويُّ هو الإطار الوحيد الذي يُمكن أن يضبط الحُرِّيَّة في المُجتمع، وأن يجدَ ضمنها حلَّه الصَّحيح في التعامل معها من غير إفراط ولا تفريط.

١٠. أخيراً.. إنَّ دين الإسلام امتاز على سائر الأنظمة الوضعيَّة والسَّماويَّة الأخرى إنَّ الحُرِّيَّة فيه تكمنُ في حُرِّيَّة النَّفس والفكر والضمير، وهذه الحُرِّيَّات هي التي تصنَع باقي الحُرِّيَّات، وهي التي تصونُها وتغذيها وتحميها من حيث إلغائها حالة العبوديَّة لغير المطلق وفكَّ التَّكبير من هوى النَّفس.

وفي الختام.. لا يدَّعي الباحث التَّمامَ والكمالَ لبحثه، إنَّما هو جهدٌ بشريٌّ يَعْتوره ما يَعْتورُ أي عمل إنسانيٍّ من الخطأ والسَّهو والاشتباه، لكن يزعم الباحث أنَّه بذلَ الجهدَ وتقصى المَصَادِرَ وطالعَ أكثر ممَّا كتب عاكفاً على تفكيك المَضامين وتيسير الفِكرَة تحقيقاً لأهدافِ البَحْثِ المرجوة في مقدمته، خدمةً للعلم وأهله من الشَّباب المسلم والطلاب الجامعي.

والحمد لله رب العالمين

قائمة المَصَادِر

خير ما نبدأ به: القرآن الكريم.

١. الألويسي (ت: ١٢٧٠هـ) شهاب الدِّين، بلوغ الأرب في معرفة احوال العرب، بغداد، ١٣١٤هـ.
٢. إبراهيم شوقا، منهج القرآن في تقرير حُرِّيَّة الرأْي، دار الفكر المُعاصر، بيروت، ٢٠٠٢م.
٣. ابراهيم الخال، الحُرِّيَّة، بحث فكريٍّ موجز في تاريخها ومصيرها، دار الجُمهوريَّة للطباعة والنشر، بغداد، ١٩٦٤م.
٤. ابراهيم حداد، الحُرِّيَّة عند العرب، دار الثقافة، بيروت، بدون تاريخ.
٥. ابو الحسن النَّدوي، ماذا خسر العالم بانحطاط الملّمين، دار العَرَبِيّ، بيروت، ١٣٦٥هـ.
٦. ابن الاثير (ت: ٦٣٠هـ)، الكامل في التَّاريخ، دار صادر، بيروت، ١٣٩٩هـ.
٧. احمد الخشاب (الدكتور)، الاجتماع الدِّينيّ، مَفَاهيمه النَّظريَّة والتطبيقات العملية، مكتبة القاهرة الحديثة، ط٢، ١٩٦٤م.
٨. احمد الموصللي (الدكتور)، الدِّيمقراطيَّة وحقوق الإنسان، مركز دراسات الوحدة العَرَبِيَّة، بيروت، ط٣، ٢٠٠٤م.
٩. احمد الموصللي (الدكتور)، جدليات الشُّورى والدِّيمقراطيَّة، ضمن: الدِّيمقراطيَّة وحقوق الإنسان في الفكر الإسلاميّ، مركز دراسات الوحدة العَرَبِيَّة، بيروت، ٢٠٠٧م.
١٠. أحمد أمين، فجر الاسلام، مكتبة النَّهضة المصريَّة، القاهرة، ط٩، ١٩٦٤م.
١١. أحمد جلال حماد (الدكتور)، حُرِّيَّة الرأْي في الميدان السِّياسيِّ، دار الوفاء، مصر، ١٩٨٧م.
١٢. أحمد حجازي السَّقا (الدكتور)، نقد التَّوراة، نشر مكتبة النَّافذة، مصر، ٢٠٠٥م.
١٣. أحمد سامي عبد الله، لماذا وكيف اسلمت، رابطة العالم الإسلاميّ، ١٩٨٧م.
١٤. أحمد شلبي (الدكتور)، مقارنة الاديان، الاسلام، مكتبة النَّهضة المصريَّة، ط١٢، ١٩٩٧م.
١٥. أحمد شلبي (الدكتور)، الاديان (اليهوديَّة)، مكتبة النَّهضة المصريَّة، القاهرة، ط٣، ١٩٧٣م.
١٦. أحمد هاشم العطار، ملامح حقوق الإنسان في

٣١. تيسير مُحمَّد الإبراهيمي العبدالله، حُرِّيَّة انتهاك حرمة المسكن، رسالة ماجستير، كلية القانون، جامعة بغداد، ١٩٩٩م.
٣٢. ثروت بَدَوِي (الدكتور)، اصول الفكر السِّيَاسِيّ والنظريّات السِّيَاسِيَّة الكبرى، دار النهضة العربيّة، القاهرة، ١٩٧٦م.
٣٣. ج بيوري، حُرِّيَّة الفكر، ترجمة: مُحمَّد عبد العزيز اسحق، الناشر لجنة القاهرة للتأليف والنشر.
٣٤. جابر ابراهيم الرّاوي (الدكتور)، حقوق الإنسان وحرّياته الأساسيّة في القانون الدّوليّ والشريعة الإسلاميّة، دار وائل، الاردن، ١٩٩٩م.
٣٥. جارودي، الإسلام دين المستقبل، ترجمة: عبد المجيد بارودي، دار الايمان، بيروت، دمشق ١٩٨٣م.
٣٦. جاسم آل كلكاوي، البرامكة والعلويون، مطبعة اهل البيت، كربلاء، ١٩٦٥م.
٣٧. جواد علي (الدكتور)، تاريخ العرب قبل الاسلام، ١٩٥٠م.
٣٨. جورج جرداق، بين عليّ والثورة الفرنسية، دار مكتبة صعصعة، البحرين، ٢٠٠٣م.
٣٩. جورج حنا (الدكتور)، قصة الإنسان، دار العلم للملايين، بيروت، ١٩٥١م.
٤٠. جورج سباين، تطور الفكر السِّيَاسِيّ، ترجمة: حسن جلال العروسي، الناشر دار المعارف المصريّة.
٤١. حسن السّيد عز الدّين بحر العلوم، جدلية التّيوقراطية والديمقراطية، دار الرّافدين، لندن، ٢٠٠٦م.
٤٢. حسن السّيد عز الدّين بحر العلوم، مُجمَع اللاعنف، دار الزهراء، بيروت.
٤٣. حسن الصّعب، علم السّياسة، دار العلم للملايين، بيروت، ١٩٩٦م.
٤٤. حسن الصّفار، رؤى الحياّة في نهج البلاغة، دار الصّفوة بيروت، ط٤، ١٩٩٧م.
٤٥. ابن ابي الحديد (ت:٦٥٥هـ)، شرح نهج البلاغة، دار الأضواء، بيروت، ط٢، ٢٠٠٣م.
٤٦. حميد النّجدي (الدكتور)، الدّيمقراطية في تفكير الاميين، الجمعية التّعاونية، دمشق، ١٩٩٧م.
٤٧. خالد بن مُحمَّد الشّننير، حقوق الإنسان في شرائع العِراق القديم، سلسلة ثقافية شهرية، بغداد، ٢٠٠٤م.
١٧. ادمون رباط (الدكتور)، الوسيط في القانون الدّستوري العام، دار العلم للملايين، ط٣، ٢٠٠٤م.
١٨. جان توشار، الاسس النظريّة والفلسفية للأنظمة السّيَاسِيَّة والقانونيّة، منذ زمن الإغريق وحتى القرن العشرين، ترجمة: د. عليّ مقلد، دار الاستقلال للثقافة والعلوم والقانون، بيروت، ٢٠٠١م.
١٩. امام عبد الفتاح امام (الدكتور)، الطّاغية، دراسة فلسفية لصور من الاستبداد السّيَاسِيّ، سلسلة عالم المعرفة، الكويت، ١٩٩٤م.
٢٠. أمحمّد مصباح عيسى (الدكتور)، حقوق الإنسان في العالم المعاصر، دار الرّواد، طرابلس، ١٩٩٧م.
٢١. اميرة حلمي مطر (الدكتور)، الفكر الإسلاميّ وتراث اليونان، الهيئة المصريّة للكتاب، القاهرة، ١٩٩٦م.
٢٢. اندريه ايمار وآخر، تاريخ الحَضَارَات العام، ترجمة: فريد داغر وآخر، منشورات عويدات، بيروت، ط٢، ١٩٨٦م.
٢٣. انور الجندي، اصول الثّقافة العربيّة، دار المعرفة، القاهرة، ١٩٧١م.
٢٤. اوتو كلبرغ، علم النّفس الاجتماعيّ، ترجمة: حافظ الجمالي، مكتبة الحياّة، بيروت ١٩٦٧م.
٢٥. بدر الدّين السّباعي، اصول الحرّيّة، مطابع التّقدم العربيّ، بيروت ط٢، ١٩٧٣م.
٢٦. البير باييه، تاريخ اعلان حقوق الإنسان، ترجمة: مُحمّد مندور، مطبعة لجنة التّأليف والنشر، القاهرة، ١٩٥٠م.
٢٧. التوحيدى (ت:٤١٤هـ)، الامتاع والموانسى، القاهرة، ١٩٣٩م.
٢٨. توفيق الطّويل، قصة الاضطهاد الدّينيّ في المسيحيّة والاسلام، دار الفكر العربيّ، ١٩٤٧م.
٢٩. توفيق حسن فرج (الدكتور)، القانون الرّومانيّ، مكتبة مكاوي، بيروت، ١٩٧٥م.
٣٠. توفيق عليّ وهبه، حقوق الإنسان بين الإسلام والنظم العالميّة، كتب إسلاميّة (العدد ١١٧) المجلس الاعلى للشؤون الإسلاميّة، القاهرة، ١٩٧١م.

- المذاهب الإسلاميّة، ١٤١٩ هـ، ق، العدد ١١.
٦٢. الشهرستاني، الملل والنحل، تحقيق: مُحمَّد فتح الله بدران، مكتبة الانجلو المصريّة، منشورات الشّريف الرّضي، القاهرة، ط ٢.
٦٣. صالح حسن سميع (الدكتور)، امة الحرّية السياسيّة في الوطن العربيّ، الزهراء للإعلام العربيّ، ١٩٨٨ م.
٦٤. صباح سامي داود، المسؤولية الجنائية عن تعذيب الاشخاص، رسالة دكتوراه، كلية القانون، جامعة بغداد، ٢٠٠٠ م.
٦٥. صبحي حمصاني (الدكتور)، الاوضاع التشريعية في البلاد العربيّة، دار العلم للملايين، بيروت، ١٩٥٧ م.
٦٦. صبحي محمصاني (الدكتور)، الدّعائم الخلقية للقوانين الشرعية، دار العلم للملايين، بيروت، ط ٢، ١٩٧٩ م.
٦٧. صبري جريس، الحرّيات الديمقراطيّة في إسرائيل، مؤسسة الدّراسات الفلسطينية، بيروت، ١٩٧١ م.
٦٨. صلاح الدين الايوبي (الدكتور)، الإسلام والتميز العنصري، دار الاندلس، ط ٢، ١٩٨١ م.
٦٩. صوفي ابو طالب (الدكتور)، تاريخ النّظم القانونيّة والاجتماعيّة، دار النهضة العربيّة، ١٩٧٨ م.
٧٠. طالب محيسن حسن الوائلي، تطور الديمقراطيّة في أوربّا خلال العصر الحديث، مَجَلّة القادسية للعلوم الإنسانيّة، كلية الآداب، جامعة القادسية، مجلد ٧، عدد ٢، السّنة ٣، ٢٠٠٤ م.
٧١. طلال عبد الحسين عبد حُسين البدرالي، الشّريعة الجزائيّة، رسالة دكتوراه، كلية القانون، جامعة الموصل، ٢٠٠٢ م.
٧٢. طه باقر، مقدمة في ادب العِرَاق القديم، بغداد، ١٩٧٦ م.
٧٣. طه جابر العلواني (الدكتور)، اصلاح الفكر الإسلاميّ، مدخل إلى نظم خطاب الفكر الإسلاميّ المُعاصر، المعهد العالميّ للفكر الإسلاميّ، ط ٣، ١٩٩٥ م.
٧٤. طه حُسين (الدكتور)، مرآة الاسلام، دار المعارف بمصر، ١٩٥٩ م.
٧٥. عادل ظاهر، الاسس الفلسفية للعِلْمانيّة، دار السّاقي، لندن، ١٩٩٨ م.
- اليهوديّة والمسيحيّة والإسلام مقارنة بالقانون الدوليّ، مَجَلّة البيان، مركز الدّراسات والبحوث، الرياض، ١٤٣٤ هـ.
٤٨. خالد توفيق، العِلْمانيون والدولة الإسلاميّة رؤية نقدية لموقف التّيار العِلْمانيّ من الإسلام السّياسيّ، بحث منشور في مَجَلّة قضايا إسلاميّة، العدد ٦، ١٩٩٨ م.
٤٩. راشد الغنوشي، الحرّيات العامّة في الدّولة الإسلاميّة، مركز دراسات العربيّة، بيروت، ١٩٩٣ م.
٥٠. رشدي عليان (الدكتور) وآخر، الاديان، دِرَاسَة تاريخية مقارنة، جامعة بغداد، ط ١، ١٩٧٦ م.
٥١. زكي نجيب محمود، تجديد الفكر العربيّ، دار الشّروق، ط ٩، ١٩٩٣ م.
٥٢. سامي سّالم الحّاج (الدكتور)، المفاهيم القانونيّة لحقوق الإنسان عبر الزمان والمكان، دار الكتاب الجديد المتحدة، ط ٣، ٢٠٠٤ م.
٥٣. سامي سّالم الحّاج (الدكتور)، عقوبة الاعدام بين الابقاء والالغاء، معهد الانماء العربيّ، ١٩٨٨ م.
٥٤. سعيد عاشور، أوربّا العصور الوسطى، الانجلو المصريّة، ط ٥، ١٩٧٥ م.
٥٥. سفر بن عبد الرّحمن، العِلْمانيّة، نشأتها وتطورها في الحياّة الإسلاميّة المُعاصرة، (رسالة ماجستير) مكتبة الطّيب، مصر، ط ٢، ١٩٩٩ م.
٥٦. سليم بركات (الدكتور)، مفهّوم الحرّية في الفكر العربيّ الحديث، دار دمشق للطباعة والنشر، ط ٢، ١٩٧٣ م.
٥٧. سيد قطب، نحو مُجتَمع إسلاميّ، دار الشّروق، بيروت، ط ٧، ١٩٨٧ م.
٥٨. سهيل حُسين الفتلاوي (الدكتور)، مبادئ القانون الدوليّ الإنسانيّ، مطبعة عصام، بغداد، ١٩٩٠ م.
٥٩. سيف الدين علي، حقوق الإنسان في العِرَاق.. واقع وآفاق، (مَجَلّة) دراسات عِرَاقيّة، العدد ٦، لسنة ١٩٩٨ م.
٦٠. شعيب أحمد الحمداني، قانون حمورابي، مكتبة السنهوري، بغداد، ١٩٨٨ م.
٦١. شهاب الدّين الحُسيني، الإنسانيّة وحقوق الأمم والاديان، خصائص الإسلام العامّة مجموعة من المقالات المختارة للمؤتمر العالميّ للوحدة الإسلاميّة، نشر: المجمع العالميّ للتقريب بين

٧٦. عباس العبودي، تاريخ القانون، نشر: مديرية دار الكتب للطباعة والنشر، جامعة الموصل، ١٩٨٩م.
٧٧. عباس علي عميد الزنجاني، العلاقات بين الدين والسياسة، مجلة التوحيد، السنة ١٧، العدد ٩٩، ١٩٩٩م.
٧٨. عبد الامير كاظم زاهد (الدكتور)، تأملات في النص القرآني، مؤسسة القضاء للطباعة والنشر، النجف الاشرف (د ت).
٧٩. عبد الحكيم ذنون الغزال (الدكتور)، الحماية الجنائية للحريات الفردية، دراسة مقارنة، دار الشؤون الثقافية العامة، ٢٠٠٥.
٨٠. عبد الحميد متولي (الدكتور)، نظام الحكم في إسرائيل، منشأة المعارف الاسكندرية، ط ٢، ١٩٧٩م.
٨١. عبد الحميد متولي (الدكتور)، الإسلام ومبادئ نظام الحكم، منشأة المعارف، الاسكندرية، ١٩٧٦م.
٨٢. عبد الرضا الطعان (الدكتور)، الفكر السياسي في وادي الرافدين وادي النيل، جامعة بغداد، بغداد، ١٩٨٥.
٨٣. عبد السلام الترماني (الدكتور)، تاريخ النظم والشرائع، مطبوعات جامعة الكويت، ١٩٧٥.
٨٤. عبد العزيز البدري، الإسلام بين العلماء والحكام، منشورات المكتبة العلمية، المدينة المنورة، ١٩٦٦م.
٨٥. عبد العزيز الدوري (الدكتور)، التكوين التاريخي للامة العربية دراسة في الهوية والوعي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط ٣، ١٩٨٦.
٨٦. عبد الفتاح عبد الباقي (الدكتور)، القانون والحياة، دار القلم بيروت، ١٩٦١.
٨٧. عبد الكريم آل نجف، الابعاد العالمية في العقيدة الإسلامية، مجلة الفكر الإسلامي، العدد ٨، السنة ٢، ١٤١٥هـ.
٨٨. عبد الله عبد الدائم، القومية والإنسانية، ط ٢، دار الطليعة، بيروت، ١٩٧٥.
٨٩. عبد الله علي العليان، حوار الحضارات في القرن الحادي والعشرون رؤية إسلامية للجوار، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ٢٠٠٤.
٩٠. عبد الله غوشه، رعاية الإسلام للقيم والمعاني الإنسانية في الدولة الإسلامية، المؤتمر السادس
- لمجمع البحوث الإسلامية في الازهر، ١٩٧١.
٩١. عبد الملك بن هشام، سيرة النبي (ص)، تحقيق مصطفى الصفاء وآخرون، مطبعة البابي الحلبي، القاهرة، ١٣٥٥هـ.
٩٢. عبد النافع محمود العقيد، شرعية الحرب في الاسلام، مجلة الرسالة الإسلامية، السنة ١، ١٩٦٨.
٩٣. عزت قدني (الدكتور)، العدالة والحريّة في فجر النهضة العربيّة الحديثة، سلسلة عالم المعرفة، الكويت، ١٩٨١م.
٩٤. العسقلاني، الاصابة في تمييز الصحابة، مصر، ١٣٢٥هـ.
٩٥. علي عبد الواحد وافي، المسؤولية والجزاء، دار احياء الكتب العربية، ط ٢، ١٩٤٥.
٩٦. علي المؤمن، النظام السياسي الإسلامي الحديث واشكاليات الاقتباس من الأنظمة السياسية الوضعية، دار الهادي، بيروت، ٢٠٠٤م.
٩٧. علي حرب (الدكتور)، مسألة الحريّة مساحة للعبة وازدواج الكينونة، بحث منشور في مجلة عالم الفكر، العدد ٣، المجلد ٥٥، ٢٠٠٥م.
٩٨. علي لبن، الغزو الفكري في المناهج الدراسية، دار الوفاء، مصر، ١٩٨٧م.
٩٩. علي محمّد جريشه (الدكتور) وآخر، اساليب الغزو الثقافي، دار الاعتصام المدينة المنورة، ١٩٧٧م.
١٠٠. عمر فروخ، تاريخ الفكر العربيّ إلى ايام ابن خلدون، دار العلم للملايين، بيروت، ط ٥، ١٩٨٣م.
١٠١. عمر ممدوح مصطفى (الدكتور)، القانون الروماني، دار المعارف، القاهرة، ط ٦، ١٩٦٦م.
١٠٢. غسان رياح (الدكتور)، الوجيز في القانون الرومانيّ والشريعة الإسلامية، دراسة مقارنة، منشورات الحلبي الحقوقية، ٢٠٠٧م.
١٠٣. غوستاف لوبون (ت: ١٩٣١م)، حضارة الغرب، نقله إلى العربية: عادل زعيتر، مطبعة عيسى البابي الحلبي، ١٩٦٤م.
١٠٤. فاضل الصّفار، ضد الاستبداد، دار الحكيم العربيّ، بيروت، ١٩٩٧م.
١٠٥. فاضل زكي محمّد، الفكر السياسيّ العربيّ الإسلاميّ بين ماضيه وحاضره، دار الحريّة للطباعة، بغداد، ١٩٧٦م.

١٠٦. فرانز روزنتال، مَفْهُومُ الحُرِّيَّةِ في الإسلام، ترجمة: معن زيادة وَاخَر، دار المدار الإسلامي، ط٢، ٢٠٠٧م.
١٠٧. فريد هاليداي، الإسلام وخرافة المواجهة الدِّين والسياسة في الشَّرْقِ الاوسط، ترجمة: مُحَمَّد مستجير، مكتبة مدبولي، مصر، ١٩٩٧م.
١٠٨. فؤاد الصَّفار، التَّفْرِقة العنصرية في افريقيا، القاهرة، ١٩٦٢م.
١٠٩. فؤاد العطار (الدكتور)، النِّظْم السِّيَاسِيَّة والقانون الدستوري، دار النهضة العربيَّة، لسنة ١٩٦٥-١٩٦٦م.
١١٠. فؤاد زكريا، العلمانيَّة ضرورة حَضَارِيَّة، كتاب قضايا فِكْرِيَّة (الكتاب ٨) ١٩٨٩م.
١١١. فؤاد مُحَمَّد شبل، الفِكر السِّيَاسِيَّ، دِرَاسَة مقارنة للمذاهب السِّيَاسِيَّة والاجتماعيَّة، الهيئة المصريَّة للكتاب، ١٩٧٤م.
١١٢. الفيض الكاشاني (ت: ١٠٩١م)، التفسير الأصفى، تحقيق ونشر: مركز الابحاث والدراسات الإسلاميَّة، ١٤١٨هـ.
١١٣. قاسم عبدة قاسم (الدكتور)، الخلفية الايديولوجية للحروب الصليبية، دار ذات سلاسل، ط٢، ١٩٨٨م.
١١٤. القاضي وليم أو. دوكلاس، الحُرِّيَّة في ظل القانون، ترجمة: د. ابراهيم اسماعيل وهب، منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت، ١٩٦٤م.
١١٥. قدرى قلججي، ثلاثة من اعلام الحُرِّيَّة، دار الكاتب العربي، مصر.
١١٦. كامران الصالحى (الدكتور)، حقوق الإنسان والمُجْتَمَع المدني بين النَظَرِيَّة والتطبيق، (دِرَاسَة تأصيلية وتحليلية سياسية)، مؤسسة الرافد، لندن، ١٩٩٩م.
١١٧. الكتاب المقدس، العهد القديم، الاصحاح السادس من سفر الخروج، المواد من ١-٧ نشر وطبع دار الكتاب المقدس في الشَّرْقِ الاوسط، القاهرة، ١٩٩٠م.
١١٨. كريم يوسف كشاش، الحُرِّيَّات العامَّة في الأنظْمَة السِّيَاسِيَّة المُعَاَصِرَة، منشأة المعارف، الاسكندرية، ١٩٨٧م.
١١٩. كمال عبد اللطيف (الدكتور)، العَرَب والحادثة السِّيَاسِيَّة، دار الطليعة بيروت، ١٩٩٦م.
١٢٠. لبيب شقير، تاريخ الفكر الاقتصادي، دار نهضة مصر للطباعة والنشر، مطبعة الرسالة، القاهرة.
١٢١. ماجد الغريباوي، التعددية الدينية المفهوم والاتجاهات، مَجَلَّة التَّوْحِيد، العدد: ١٠٥، السَّنَة ١٩، ٢٠٠٠م.
١٢٢. مارسيل بريلو جورج ليكييه، تاريخ السياسة، الاهلية للنشر والتوزيع، بيروت، ١٩٩٣.
١٢٣. مُحَمَّد أحمد جاد المولى بك، عَلِيَّ مُحَمَّد البحاوي ومُحَمَّد ابو الفضل ابراهيم، ايام العَرَب في الجاهلية، دار احياء التراث العربي، بيروت.
١٢٤. مُحَمَّد باقر الحكيم، القصص القرآني، دار التَّعَارُف للمطبوعات، ط١، ١٩٩٩م.
١٢٥. مُحَمَّد باقر الصَّدر، اقتصادنا، مطبعة النعمان، النجف، ١٩٦١م.
١٢٦. مُحَمَّد باقر النَّاصري، دراسات في التَّارِيخ الإسلامي، مؤسسة اهل البيت (ع)، بيروت، ط١، ١٩٨١م.
١٢٧. مُحَمَّد باقر النَّاصري، محاضرات في الصَّحْوة الإسلاميَّة المُعَاَصِرَة، دار الزهراء، بيروت، ١٩٨٦.
١٢٨. مُحَمَّد تقى الحكيم، مع الامام عَلِيَّ في منهجيته ونهجه، المؤسسة الدوليَّة، ٢٠٠٢م.
١٢٩. مُحَمَّد تقى المصباح اليزدي، الحقوق والسياسة في القرآن، دار التَّعَارُف للمطبوعات، بيروت، ٢٠٠١م.
١٣٠. مُحَمَّد حُسَيْن الطَّبَّاطبائي، الميزان في تفسير القرآن، مؤسسة التَّارِيخ العربي، بيروت، ٢٠٠٦م.
١٣١. مُحَمَّد حُسَيْن الطَّبَّاطبائي، مقالات تأسيسية في الفكر الإسلامي، تعريف: توفيق وليد، مؤسسة ام القرى، ٢٠٠٥م.
١٣٢. مُحَمَّد رشيد رضا، تفسير المنار، دار الفكر، بيروت، ١٩٧٣م.
١٣٣. مُحَمَّد سعيد رمضان البوطي (الدكتور)، يُغَالطونك اذ يقولون...، دار الفارابي للمعارف، دمشق، ط٣، ٢٠٠٠م.
١٣٤. مُحَمَّد سعيد طالب، الدَّولة العربيَّة الإسلاميَّة، الدَّولة والدين، بحث في التَّارِيخ والمفاهيم، الاهالي للطباعة والنشر، سوريا، ط٢، ٢٠٠٥م.

١٣٥. مُحَمَّدُ عبد اللّٰوي (الدكتور)، فلسفة الصّدر، دِرَاسَة فِي المِرْسَة الفِكرِيَة لِلإِمَام الشَّهيد مُحَمَّد باقر الصّدر، مؤسّسة العارف للمطبوعات، بيروت، ط٢، ٢٠٠١م.
١٣٦. مُحَمَّد عبد الله دراز (الدكتور)، الدّين بحوث ممهدة لِدرَاسَة تاريخ الاديان، مطبعة السّعادة، ١٩٦٩م.
١٣٧. مُحَمَّد بن عبد الله العامر (الدكتور)، كتاب (مفهوم الحرّية في الإسلام) للمُسْتَشْرِق فرانس روزنتال - دِرَاسَة نَقْدِيَة تَأصيلِيَة -، مَجَلَة الدّراسات الإسلاميّة والبحاث الاكاديمية، كلية دار العلوم، جامعة الازهر، العدد ١٠٧، ٢٠٢٣م.
١٣٨. مُحَمَّد عَلِيّ تسخري، الحرّية الاقتصادية مَبَانِيهَا وحدودها في الاسلام، ١٤١١هـ ق.
١٣٩. مُحَمَّد عَلِيّ علوية، الدِيمَقْرَاطِيَة الصّحيحة، بحث في مَجَلَة رسالة الاسلام، العدد ١ السّنة ٥، ١٩٥٣م.
١٤٠. مُحَمَّد عَلِيّ قطب، مذابح جرائم التّفتيش في الاندلس، مكتبة القرآن للطبع والنشر والتوزيع، ١٩٨٥م.
١٤١. مُحَمَّد عمارة (الدكتور)، الأعمال الكاملة للشّيخ مُحَمَّد عبده، دار الشّروف، بيروت، ١٩٩٣م.
١٤٢. مُحَمَّد فؤاد الهاشمي، الأديان في كفة الميزان، دار الحرّية، ١٩٨٦م.
١٤٣. مُحَمَّد كاظم الفتلاوي (الدكتور)، المُجْتَمَع الإسلاميّ المُعاصر، مطبعة الرّافد، بغداد، ٢٠١٨م.
١٤٤. مُحَمَّد السّعيد رشدي (الدكتور)، النّظريّة العامّة للالتزام، الكتاب الأوّل، كلية الحقوق جامعة بنها، مصر، ٢٠١٨م.
١٤٥. مُحَمَّد مقبل البكري، مشروعية الحروب في الشّريعة الإسلاميّة والقانون الدّوليّ المُعاصر، المَجَلَة المصريّة للقانون الدّوليّ، الجمعية المصريّة للقانون الدّوليّ، العدد ٣٥، ١٩٧٩م.
١٤٦. مُحَمَّد مهدي شمس الدّين، العِلْمَانِيَة، المؤسّسة الدّوليّة للدراسات والنشر، بيروت، ط٣، ١٩٩٦م.
١٤٧. محمود البستاني (الدكتور)، الإسلام وعلم الاجتماع، مجمع البحوث الإسلاميّة، بيروت، لبنان، ١٩٩٤م.
١٤٨. محمود السّقا (الدكتور)، فلسفة وتاريخ النّظم الاجتماعيّة والقانونيّة، مطبعة القاهرة، ١٩٧٨م.
١٤٩. محمود عبد المجيد المغربي (الدكتور)، المدخل إلى تاريخ التّشريع، المؤسّسة الحديثة للكتاب، طرابلس، لبنان، ط٣، ١٩٩٦م.
١٥٠. محمود نجيب حُسين (الدكتور)، علم العقاب، دار النّهضة العرّبيّة، مصر، ط٢، ١٩٧٣م.
١٥١. مدهش مُحَمَّد أَحْمَد عبد الله المعمري (الدكتور)، الحماية القانونيّة لحقوق الإنسان في ضوء احكام القانون الدّوليّ والشّريعة الإسلاميّة (دِرَاسَة مقارنة)، المكتب الجامعي الحديث، مصر، ٢٠٠٧م.
١٥٢. مُرتَضَى العسكري، عقائد الإسلام في القرآن الكريم، منشورات كلية أصول الدّين، ط٥، ١٤٢٦هـ.
١٥٣. مرسي السيوطي، دِرَاسَة مقارنة في اصول وثوابت الليبرالية، مكتبة النّهضة المصريّة، ٢٠٠٥م.
١٥٤. المُستشار مُحَمَّد سعيد القسماوي، حصاد العقل، ط٣، مؤسّسة الانتشار العرّبيّ، بيروت، ٢٠٠٤م.
١٥٥. المُستَشْرِق السّوفياتي يانوكوسكا، حول حَضَارَة آشور، ترجمة: سليم طه التّكريتي، مَجَلَة المورد، مجلد ٣، العدد ٢، ١٩٧٤.
١٥٦. المُستَشْرِق جيب، علم الاديان والفكر الإسلاميّ، ترجمة: عادل العوا، منشورات عويدات، بيروت، ١٩٧٧م.
١٥٧. مصطفى حلمي (الدكتور)، الإسلام والاديان دِرَاسَة مقارنة، دار الدّعوة، الاسكندرية، ط٣، ٢٠٠٢م.
١٥٨. مصطفى عبده (الدكتور)، الوثنية والاديان، القاهرة، ط٢، ١٩٩٩م.
١٥٩. مطهري مُرتَضَى، الحرّية عند الشّهد مطهري، جمع: حُسين يزدي، تعريب: عبد الرّحمن العلوي، دار الهادي، ٢٠٠١م.
١٦٠. منير حميد البياتي (الدكتور)، النّظام السّياسيّ الإسلاميّ مقارنةً بالدولة القانونيّة، دار البشير، الاردن، ط٢، ١٩٩٤م.

١٦١. موفق عبد الرزاق خلف الدلّيمي (الدكتور)،
تصوير القرآن للمُجتمَع الجاهلي، رسالة دكتوراه،
جامعة بغداد، كلية العلوم الإسلامية، ١٩٩٨ م.
١٦٢. مولانه مُحَمَّد علي، حَيَاة مُحَمَّد ورسالته،
ترجمة: منير البعلبكي، دار العلم للملايين، بيروت،
ط٣، ١٩٧٦ م.
١٦٣. مونتسيكو، روح الشرائع، ترجمة عادل
زعيتر، وآخر، مركز الطباعة الحديثة بيروت،
٢٠٠٥ م.
١٦٤. ناصر مكارم الشيرازي، الامثل في تفسير
كتاب الله المنزل، دار احياء التراث العربي، بيروت،
ط٢، ٢٠٠٥ م.
١٦٥. نجيب زيبب، التاريخ الحقيقي لليهود منذ
نشأتهم الاولى وحتى الآن، دار الهادي، بيروت،
ط٢، ٢٠٠٢ م.
١٦٦. نخبة من الباحثين، حَضَارَة الْعِرَاق، دار
الحرية، بغداد، ١٩٨٥ م.
١٦٧. وليام وردة، الاشوريون في العراق... التاريخ
والحضارة، مجلة دراسات عراقية، العدد ٩،
١٩٩٩ م.
١٦٨. هند حُسين طه، النظرية النقدية عند العرب
حتى نهاية القرن الرابع الهجري، دار الرشيد
للنشر، بغداد، ١٩٨١ م.
١٦٩. ياقوت الحموي (ت: ٦٢٣هـ)، معجم البلدان،
مطبعة السعادة، القاهرة، ١٣٢٣هـ.
١٧٠. يسرى عبد الرزاق الجوهري (الدكتور)،
السلالات البشرية، مطبعة فينت بريس، بيروت،
دار الطليعة للنشر، ط٣، ١٩٦٩ م.