الحرية في الفكر الغربي- دراسة نقدية للنظام الفردي والماركسي

أ.د. محمد كاظم الفتلاوي/ كلية التربية (المختلطة)/جامعة الكوفة
mohammedk.alfatlawy@uokufa.edu.iq

تاريخ الاستلام: 12/ 10/ 2024 **الكلمات المفتاحية**:
الحرية، الفكر الغربي، النظام الفردي، الماركسي
تاريخ القبول: 12/ 11/ 2024
تاريخ النشر: 1/ 4/ 2025
DOI: https://doi.org/10.57026/mjhr.v5i1.88

ملخص البحث:

شكلت الحرية نقطة خلاف رئيسية بين المنظومات الفكرية العالمية على مختلف الوانها ومناحيها ومتبنياتها السياسية والفكرية وقد يكون أُس الخلاف هو المفترقات المذهبية للمجتمعات أو القادة الرواد الذين فرضوا اراءهم بعد صياغة النظريات الخاصة بمسار تلك الايديولوجيات وطبيعة اهدافها.

وهذا البحث محاولة نقدية للفكر الغربي بشقيه الفردي والماركسي في مطلبين، كان المطلب الأول عن: الحرية في النظام الفردي والمطلب الثاني عن: الحرية في الفكر الماركسي، واتضح للباحث ان الحرية قد افلست في الأنظمة الوضعية رأسمالية كانت ام اشتراكية، ولحظنا ان المذهبية الإسلامية التي وجدت في عالم الواقع على مدى اربع عشر قرناً وغُيبت عن المجتمعات الاسلامية على اثر الاستعمار الغربي للأمة الاسلامية والعربية بيدها الحل في تجلي المفهوم الحق للحرية.

الحرية في الفكر الغربي- دراسة نقدية للنظام الفردي والماركسي

أ.د. محمد كاظم الفتلاوي/ كلية التربية (المختلطة)/جامعة الكوفة
mohammedk.alfatlawy@uokufa.edu.iq

Freedom in Western thought – A critical study of the individualist and Marxist system

Prof. Dr. Mohammed Kadum Al-Fatlawi / College of Education – University of Kufa

Received: 12 /10/2024
Accepted:12/11/2024
Published:1/4/2025

Keywords:
Freedom, Western thought, individual system, Marxism

Abstract

This research is a critical attempt at Western thought, both its individual and Marxist aspects, in two demands. The first demand was about: freedom in the individual system and the second demand was about: freedom in Marxist thought. It became clear to the researcher that freedom has gone .bankrupt in man-made systems, whether capitalist or socialist

The two requests were followed by a conclusion with the results and a list of sources.

أ.د. محمد كاظم الفتلاوي/ كلية التربية (المختلطة)/جامعة الكوفة
mohammedk.alfatlawy@uokufa.edu.iq

مقدمة

إن التطور الحضاري لمجتمع ما يرتبط ارتباطاً وثيقاً بالتطور العلمي والسياسي والفكري على السواء، وإن قياس مستويات هذا التطور يكون بمدى الإحساس بهامش الحرية في ممارسة الإبداع والتعبير، فتقلص هامش الحرية يحول دون هذا التطور ويقف حجر عثرة أمام النمو الفكري للفرد والمجتمع ويحارب الفكر الحواري والمثمر.

ومع هذه الأهمية للحرية لكنها تُعد أكثر المفاهيم اختلافاً في الوقت الحاضر نظراً لاختلاف الأسس وتباين المرتكزات التي تنطلق منها، والمتتبع لجذور مفهومها يجد مضامينه المفهومية في اقدم الشرائع السماوية حتى بلور بشكله الناضج في الشريعة الإسلامية وان لم يرد بصريح عبارته غير أن الدلالات المضمونية قد وردت في كثير من النماذج القرآنية التي اوضحت ودلت على حرية الإنسان وبصورة مقننة بقوانين السماء التي ارادت للمجتمعات البشرية الخير والسلام والوئام.

كما أن هذا المفهوم قد شكل فيما بعد نقطة خلاف رئيسة بين المنظومات الفكرية العالمية على مختلف الوانها ومناحيها ومتبنياتها السياسية والفكرية وقد يكون أُس الخلاف هو المفترقات المذهبية للمجتمعات أو القادة الرواد الذين فرضوا آراءهم بعد صياغة النظريات الخاصة بمسار تلك الايديولوجيات وطبيعة أهدافها.

وقد مرّ هذا المفهوم بمراحل عدة كان خلالها يخضع لطبيعة المذهبيات السائدة ظهوراً أو اضمحلالاً حتى قيضت الظروف ببزوغ عصر التنوير حين اخذ هذا المفهوم (الحرية) منحىً جديداً في ضوء المتغيرات المتسارعة التي شهدت انحسار المسيحية وانتصار الليبرالية بفعل الانفجار التقني الهائل بعد حقبة طويلة من عصور الطغيان والظلام، ثم جاءت الشيوعية متمثلة بالاشتراكية ونظرية ماركس حاملة لواء انقاذ الشعوب من بؤس الرأس مالية.

سبب اختيار موضوع البحث: مرت الحضارة الغربية بتحولات جذرية في صياغة مفاهيمها الفكرية والتي على ضوئها شرعت قوانينها واسست نظمها الحاكمة، فكان ان شهدت هذه المرحلة

أ.د. محمد كاظم الفتلاوي/ كلية التربية (المختلطة)/جامعة الكوفة
mohammedk.alfatlawy@uokufa.edu.iq

ظهور كبار المفكرين وعلى مختلف الوانهم الذين اسسوا لمرحلة جديدة مثلت تصوراتهم العقلية حول صورة العالم الجديد وهي صورة الانتقال الاوربي في ظل التحولات الكبيرة وتوجهاتها الجديدة على مسرح الحياة السياسية والفكرية.

فكان سبب اختيار موضوع البحث هو للوقوف على هذه المنعطفات الجذرية في المنظومة الغربية وانعكاساتها على الواقع الفكري لها، وكذلك بيان مبانيها المعرفية وتجربتها الخاصة المتباينة عن تجربة الفكر الإسلامي.

أهمية البحث: نظراً لما تقدم من تولد أيديولوجيات وتفرعات في المنظومة الغربية فإن أهمية هذا البحث – في نظر الباحث – تكمن في انه يكشف عن هذه الاتجاهات المذهبية لما مثلته من مرحلة جديدة فتحت الباب أمام الباحثين للوغول في اعماق النظريات المتباينة التي تبنتها كبريات المدارس القديمة والحديثة التي سعت جاهدة لرسم شكل الانظمة السياسية ونظمها الفكرية ولا سيما في مفهوم الحرية.

هدف البحث: كثير ما تُحشّد المصطلحات الرنانة الخاصة في البحوث والدراسات المتعلقة بمفهوم الحرية إلى حد يكاد يُقال للقارئ: إذا أنت لم تفهم فإنك معذور؛ لأنك غير متخصص، والكاتب معذور لأنه يخاطب المتخصصين الذين يعرفون دلالات المفاهيم والمصطلحات.. وبهذا تُغيب الرؤية الكلية في زخم التفاصيل، ولا تظهر صلة المعرفة الجزئية بمصادرها ومرجعياتها، ولا ارتباطها بالواقع وجهود إصلاحه، ولا بالمواقف الحياتية بطريقة ذات معنى.

فكان هدف هذا البحث هو محاولة توضيح مفهوم الحرية في الفكر الغربي بطريقة تلائم الحالة المعرفية لأغلب الدارسين والقراء من الشباب المسلم بعيداً عن تعقيد المصطلحات الفلسفية وتشابك المفاهيم المعرفية مما يُيسر المطلب في كشف الحقائق وبيان جذورها عندهم ففي ذلك تحصين لأبناء الأمة الإسلامية من بريق الفكر الغربي ومن ثم عدم التأثر بالتجربة الغربية فيتفادون نقلها الى حضارتنا الإسلامية لاختلاف المباني في كلا الفكرين الغربي والإسلامي.

أ.د. محمد كاظم الفتلاوي/ كلية التربية (المختلطة)/جامعة الكوفة
mohammedk.alfatlawy@uokufa.edu.iq

إذ ان النفس البشرية تواقة دائماً للرجوع الى فطرتها، والى ما وجد الإنسان عليه نفسه منذ ولادته التي كانت تحكمها السنن الإلهية وما جاءت به الشرائع والأديان السماوية الحقة التي أكدت على آدمية الإنسان وحقه في الحياة بشكل يتلائم مع كونه سيد المخلوقات.

نعم؛ ان العلماء والمفكرين والشعوب في ظل الحكم الكنسي وطغيان الحكام في القرون الوسطى كانت لهم معاناة عظيمة ومأساة كبيرة وانحطاط للكرامة الإنسانية، ولذلك جاءت المواثيق والاعراف الاجتماعية بكل ثقلها الاجتماعي، وهدفها الانساني هو التأكيد على حق الإنسان بكل تطلعاته (الاجتماعية، الاقتصادية، السياسية) لتكون تأصيلاً لما وضع من نظريات فيما بعد نتيجة لتقدم المجتمع البشري وتكون أساساً لطبيعة شكل الأنظمة والنظريات التي قبلت بها، والتي رسمت اشكال الأنظمة السياسية استناداً لمبدأ الفصل بين السلطات لتفرز في اشكال عدة حسب الاختلاف الايديولوجي والمتبنى السياسي؛ وبهذا حاول فلاسفة المجتمعات الغربية ومفكروها البحث عن تأصيل لحقوق الافراد وحرياتهم بغض النظر عن المسميات والمصطلحات[1]، كي تكون عوناً لهم للحد من سلطة الحكام وعسفهم بالحرية.

دراسات سابقة: طالع الباحث العديد من البحوث والدراسات في موضوع بحثه كان منها:

1. الحرية بين الإسلام والفكر الغربي، د. عطية عدلان، مركز طروس، الكويت، 2020م.
2. الحرية في المجتمعات الغربية والعربية، رحاب زيد على سالم، مجلة بحوث كلية الآداب، جامعة حلوان، المجلد 32، العدد 3، 2021م.
3. مفهوم الحرية في الغرب بين النظرية والممارسة، لؤي صافي، مجلة الفكر الإسلامي المعاصر، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، مجلد 8، عدد 31- 32، 2003م.
4. مفهوم ماركس للحرية، وسيم أبو فاشة، مجلة تبيين، بيروت، العدد 29، 2019م.
5. وكتاب: الفكر الغربي دراسة نقدية، أنور الجندي، وزارة الاوقاف والشؤون الإسلامية، 1987م.

أ.د. محمد كاظم الفتلاوي/ كلية التربية (المختلطة)/جامعة الكوفة
mohammedk.alfatlawy@uokufa.edu.iq

ولهذه البحوث أهميتها المعرفية، أما علاقتها بموضوع بحثنا ان البحث الأول فقد كان مضمونه عن نقاط الاتفاق والافتراق بين الإسلام والحضارة الغربية، وهذا لم يكن شغل بحثنا ولا من اهتمامه، والبحث الثاني والثالث فقد كانا ناظران الى الحرية في واقعها العملي من حيث الحرية الفكرية والحرية الدينية والحرية السياسية وحرية التعلم وغيرها من الحريات مع المقارنة بين المجتمع الغربي والمجتمع العربي، وهي بهذا الحال لا تقارب موضوع بحثنا، أما البحث الرابع فقد كان عاكفاً على بيان العلاقة بين نظرية ماركس والليبرالية والنظام الاقتصادي، وعرض الباحث فيه نقد ماركس على الرأسمالية والمجتمع البرجوازي، وهو بهذا الحال بعيداً عن مضمون بحثنا وجوهره.

أما الأخير فهو كتاب يتحدث عن الحرية ويقارن بينها في الإسلام والفكر الغربي، ويتحدث هذا الكتاب عن تعريف الحرية وما وقع فيه من خلاف غير مبرر وعن ميلاد الحرية وعن أثر الانحراف في معنى الحرية وعن أثر الحرية في التشريع الإسلامي، وهذه الموضوعات لم يكن لبحثنا شأن فيها فهي بعيدة عن صلبه وهدفه.

خطة البحث: نظراً لأهمية البحث وسبب اختياره وأهدافه كانت خطة البحث من مطلبين، المطلب الأول: الحرية في النظام الفردي، والمطلب الثاني: الحرية في الفكر الماركسي، وكان كلا المطلبين بدراسة تحليلية نقدية، متبوعات بخاتمة لأهم النتائج وقائمة بالمصادر.

المطلب الأول: الحرية في النظام الفردي

يُعد المذهب الفردي الاطار الفكري العام للحرية في الفكر الغربي، فالحرية في النظام الفردي المعطى الاساس والمركزي للحق الطبيعي للفرد، وذلك في كون الحرية حقاً طبيعياً، وهذا يعني انها (مكتسب انساني واساسي له وانها من صنع الطبيعة فهي مقدسة ولا تقبل التنازل عنها وهي عالمية ومتساوية بالنسبة للجميع لأنها تخص الانسان بوصفه انساناً)[2] ومرتكز لأهداف كل الأنظمة السياسية القائمة بل محور شرعيتها.

أ.د. محمد كاظم الفتلاوي/ كلية التربية (المختلطة)/جامعة الكوفة
mohammedk.alfatlawy@uokufa.edu.iq

والحرية لا يمكن تصورها مطلقة بلا حدود فهناك قيود تحدها وتنظم ممارستها وتحدد بالقدر المتاح للآخرين لممارسة حرياتهم دون ان يتعرض لهم احد لكن هذا التقييد والتحديد لا يصل بأي حال من الاحوال الى اهدار اصل الحرية او الحق[3]، ونتيجة لالتصاق الحرية بالإنسان بوصفها حقاً فردياً طبيعياً فأن الانسان يبقى وحده صاحب الحق في ممارسة الحرية دون ان يجبر عليها أو ينتقص منها تحت أي ذريعة من ذرائع النظام السياسي القائم وبأي شكل صيغت فلسفة الحكم فيه.

فالحكومة لا يجوز لها التعرض للأفراد عند ممارستهم لحرياتهم وتلتزم بعدم الاعتداء عليها، وليس التزاماً بعمل، فليس للأفراد حق اقتضاء من الدولة، فهي حرية ذات مضمون سلبي وليس ايجابياً[4].

والمتأمل في مفهوم الحرية في الفكر الغربي على وفق المذهب الفردي يلحظ انه اعتمد على مصادر اهمها:

1- الفكر المسيحي.
2- القانون الطبيعي.
3- العقد الاجتماعي.

وبيانها بحسب ما يقتضيه مقام البحث على النحو الآتي:

أولاً: الفكر المسيحي: ولا نعني به هنا الدين الخالص الذي جاء به النبي عيسى A، وانما نعني به الكيان الذي تكون من خليط من الأفكار والمعتقدات وذلك عندما (دخلت المسيحية إلى أوروبا رافق دخولها ملابسات تاريخية اضطر فيها قسطنطين[5] أن يخلطها ببعض التصورات الوثنية تيسيراً لقبول الجماهير لها وأداة لخضوع هذه الجماهير باسم الدين)[6].

وقد كان لهذا الفكر المسيحي أثر بالغ في النظام الفردي الغربي لا سيما الفكر المسيحي الاصلاحي (البروتستانتي)، إذ لم ينبع المذهب الفردي من فراغ انما سبقته افكار واحداث ادت الى افرازه وبلورته وقولبته بشكل نظام له اركانه التي استلهمت من الحرية واشكالها، ومن اهم المصادر التي استند اليها المذهب الفردي البروتستانتية، ذلك انها قررت مبدأ الازدواج في

أ.د. محمد كاظم الفتلاوي/ كلية التربية (المختلطة)/جامعة الكوفة
mohammedk.alfatlawy@uokufa.edu.iq

السلطة[7]، بمعنى خضوع الفرد المسيحي لسلطتين في آن واحد الدولة والقانون المدني، كما يخضع للكنيسة فيما يتعلق بمسائل الدين والعقيدة، وكان هذا (الازدواج هو اللبنة الاولى في ارساء الفلسفة التحررية في الميدانين السياسي والاقتصادي، وحرم على السلطة الحاكمة، التدخل في كل ما يتعلق بحرية الديانة او الحرية الشخصية للأفراد، ما ادى الى تخلص الفرد من التبعية الدينية للحاكم واستشعار وجوده مستقلاً عن الجماعة التي يدخل في تكوينها)[8].

وبعد ردح من الزمن ساد فيه تسلط الكنيسة على الحقوق والافكار حتى ظهر طغيان سلطة الكنيسة، وكان زعيم هذا الاتجاه القديس (توماس الاكويني) والقديس اوغسطين ومالبراش، إذ كان للفكر الاصلاحي دفعاً مهماً في نقل المجتمع الى مفاهيم الحرية.

وكانت القاعدة عند القديس الاكويني هي احترام السلطة الحاكمة، مع التزامها بقوانين الحريات والحقوق ويورد على هذه القاعدة حق الافراد في المقاومة بشروط ثلاثة هي:

1. ان تكون المقاومة ضرورية لعدم كفاية الطريق القانوني الذي يكشف عن الاحتجاج.
2. وان يكون هذا الطريق مجدياً.
3. وان تتناسب الفرصة للتعبير عن الحرية مع الظلم، بحيث لا تسبب ضرراً يفوق المراد دفعه[9].

وبهذا يكون الفكر الاصلاحي قد أسهم في اعداد الافراد للاعتقاد بوجود حقوق لهم وبدعوته لحرية العقيدة، استطاع منع الكنيسة والسلطة الزمنية من التدخل في حرية الفكر او الحرية الفردية وتحديد مجال السلطة بما لا يتعارض مع هذه الحريات، ورغم ذلك لم يكن الفكر البروتستانتي المصدر الوحيد لنظرية الحريات في الفكر المعاصر.

ثانياً: نظرية القانون الطبيعي:

ينسب البعض فكرة القانون الطبيعي الى ارسطو[10]، ويرى آخرون ان اصولها تنحدر من مذهب الرواقية* في عهد الاغريق[11]، فقد توغلت الفلسفة السياسية لدى اليونان بجدل فكري نتج عنه الاساس الفكري للحرية بوصفها اساساً للديمقراطية.

أ.د. محمد كاظم الفتلاوي/ كلية التربية (المختلطة)/جامعة الكوفة
mohammedk.alfatlawy@uokufa.edu.iq

فقد اعتقد الذريون ان حرية الانسان هي صورة من صور الاستعداد الذاتي للعناصر الذرية (المكونات الاساسية للوجود) التي تتمثل بنمط من الاحساس ينطوي على تغيرات وتبدلات تحدث بصورة عفوية وتبني افلاطون الطروحات التي قدمها الذريون حول الوجود ومكوناته، ما جعلت منه يعتقد بأن النفس البشرية هي نفس حرة مصطفاه ومخيره كما كانت في عالم المثل وقد تابع افلاطون في هذا الاستنباط مجموعة من فلاسفة الرواقيين الذين اتجهوا نحو حتمية مجموعة تجليات العقل الواحد، لتصبح فيما بعد هذه التجليات والحتمية نقطة انطلاق سبينوزا لفلسفة الحرية[12].

وبالرغم من ذلك شكلت آراء سقراط خط الدفاع الاول عن الحرية في خطبته المعروفة تاريخياً بأسم (دفاع سقراط) والذي رفض فيه ان يجبر الانسان على سلوك معين ليضع (الضمير الفردي) في مرتبة اعلى من القانون البشري[13].

ان فكرة حقوق الانسان على وفق المفهوم الغربي، تعود الى فكرة القانون الطبيعي التي كانت بداياتها مرتبطة بوجود قوة إلهية عليا تضع هذا القانون، وافضل من مثلها هو شيشرون (106-41 ق.م)[14]، الذي عرف القانون الطبيعي بأنه: (القانون النابع من العناية الربانية، التي تحكم هذا الكون، ومن الطبيعة المشتركة السليمة للكائنات البشرية، قانون العقل الصحيح، الذي يتواءم مع الطبيعة، وينطبق على الناس كافة، كما انه الي وغير قابل للتغيير)[15] .

كان شيشيرون cicero، من الفلاسفة الرومان القدماء الذي عني بتحديد الفكرة وايضاح معالمها، فلقد ذهب الى ان هنالك قانوناً خالداً لا يتغير بتغير الامكنة والازمان، وهذا القانون يعلو على القوانين الوضعية ويتطابق مع الطبيعة السليمة والعقل القويم[16] .

وانتقلت الفكرة الى الرومان فصار من مقتضى القانون الطبيعي ان الناس متساوون جميعاً يملكون كلهم عقولاً، وهم متساوون ايضاً في نظرتهم الى ما هو خير وما هو شر من الامور.

ولم تلبث فكرة القانون الطبيعي ان انتقلت من الفلاسفة الى القانونيين، فلقد ذهب بول Paul وجايوس Gauis الى ان هناك قانون يعلو على القوانين الوضعية وهو سابق عليها وهذا القانون ليس من صنع البشر بل تفرضه الطبيعة الصحيحة والعقل السليم[17] .

أ.د. محمد كاظم الفتلاوي/ كلية التربية (المختلطة)/جامعة الكوفة
mohammedk.alfatlawy@uokufa.edu.iq

وفي العصور الوسطى، غلب الطابع الديني على فكرة القانون الطبيعي، ففي هذه الحقبة كان رجال الكنيسة يتلمسون السبب لتدعيم سلطة البابا في مواجهة السلطة المطلقة للملوك ومن ثم فأنهم لجأوا الى فكرة القانون الطبيعي في سبيل تغليب وجهة نظرهم[18] .

فلقد وصف القديس توماس الاكويني Thamas Aquinas الوعي الفلسفي آنذاك بتقسيم القانون الى ثلاث درجات ووضعها في القمة إذ يوجد القانون الالهي وهو القانون الذي يمثل مشيئة الله، يليه القانون الطبيعي وهو ذلك القدر من القانون الذي يدركه عقل الانسان ثم يأتي بعده القانون الوضعي وهو ما يستنبط من القانون الطبيعي من قاعد واحكام[19].

أما في عصر النهضة، فان فكرة القانون الطبيعي ما لبثت ان طمست معالمها في القرن السادس عشر للميلاد، اثر انحسار نفوذ الكنيسة وظهور الدولة الملكية القوية في اوربا، فقد سادت افكار ميكافيللي[20] Machiaveni (1469-1527) وجان بودان[21] Bodin (1531-1596)، وغيرهما من المفكرين الذين اخذوا ينادون بالسيادة المطلقة للملوك وبضرورة خضوع الافراد لتلك السلطة خضوعاً تاماً.

فلقد ذهب مكافيللي الى وجوب فصل الحياة الخاصة والحياة العامة والى ان العاملين في مجالات الحياة العامة يجوز لهم ان يتحرروا من قواعد الاخلاق طالما انهم يستهدفون تحقيق الصالح العام[22].

على ان فكرة القانون الطبيعي ما لبثت ان عادت للظهور مرة اخرى على لسان الفقيه الهولندي (جرونيو) (ت:1264م) وذلك في النصف الاول من القرن السابع عشر.

ويعود الى جروتيوس الفضل في تحويل القانون الطبيعي من فكرة الى نظرية ذات معالم واضحة وحدود مميزة، فلقد حرر فكرة القانون الطبيعي من الافكار الكنسيّة التي لازمتها طوال العصور الوسطى كما صيّر منها فكرة شاملة بحيث لا تقتصر على الحقوق الطبيعية للإنسان؛ بل تشمل ايضاً العلاقات بين الدول التي يجب ان تخضع هي الاخرى لهذا القانون سواء في وقت السلم او في وقت الحرب[23]، كذلك يربط جرو سيوس السيادة بالشعب إذ (يعتبر الشعب هو مالك

أ.د. محمد كاظم الفتلاوي/ كلية التربية (المختلطة)/جامعة الكوفة
mohammedk.alfatlawy@uokufa.edu.iq

حق اختيار نظام الحكم الصالح له، واذا ما مارس الشعب هذا الاختيار فليس له ان يرجع عنه بعد ذلك ولا يستطيع تغيره)[24].

ان هذه الصيغة الجديدة والشاملة للقانون الطبيعي قد ادت بطبيعة الحال الى (ظهور تلك الفكرة من جديد على مسرح الحياة السياسية والقانونية وطوال القرنين السابع عشر والثامن عشر ازداد انصارها من الفلاسفة والفقهاء الذين عمدوا الى تشذيبها وتهذيبها بحيث ينظر اليها على انها فكرة فلسفية بل على انها فكرة قانونية يجب استلهامها عند سن القوانين الوضعية ايضاً، كما لم يعد ينظر اليها على انها فكرة تشتمل على مبادئ تفصيلية يجب على المشرع الالتزام بها واقتفاء اثرها)[25] .

وكان لهذا التحول في مبادئ القانون الطبيعي ذو الصيغة الفلسفية واضحاً في النضج والتبلور بعد قيام كل من الثورتين الامريكية والفرنسية، والذي اصبح على اثرهما مذهباً رسمياً ذا صيغة قانونية[26].

ان انصار القانون الطبيعي على حق فيما ذهبوا اليه، من ضرورة وجود قانون طبيعي يكون مثلاً اعلى للمشرع الوضعي، بحيث تكون التشريعات الوضعية اقرب الى العدل كلما كانت متوافقة مع القانون الطبيعي .....، ذلك ان النزوع الى الفطرة من خصائص النفس البشرية، ولابد لهذه النفس ولو حتى التمني من الرجوع الى فطرتها.

ومن زعم ان القانون الطبيعي هو قانون الله، لم يقم الحجة على ذلك وزعم البعض الآخر ان القانون الطبيعي هو قانون الفطرة، وانه مثل عليا خلقها الله، وهذا لا يصمد أيضاً امام الحجة في ان تغير وتطور خصائص هذا القانون دليلاً على انه وضعي، وهو المستفاد آنفاً من قول جروسيسوس الذي ازال الصبغة الدينية عن فكرة القانون الطبيعي، فالقانون الطبيعي عنده: (مبادئ مستمدة من طبيعة الانسان ومكتشف (order) الكوني عن طريق الاستنباط العقلي)[27].

ويبدو ان قانون الفطرة الحقيقي هو قانون الله عز وجل الذي انزله على رسله منذ النبي آدم (a) وحتى آخر الرسالات نبينا الخاتم محمد (:)، قال تعالى: Pشَرَعَ لَكُمْ مِنَ الدِّينِ مَا وَصَّى بِهِ نُوحًا وَالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ وَمَا وَصَّيْنَا بِهِ إِبْرَاهِيمَ وَمُوسَى وَعِيسَى أَنْ أَقِيمُوا الدِّينَ وَلَا تَتَفَرَّقُوا

فيهO[28]، حيث (ان جميع دعوات الأنبياء في القضايا الاساسية وفي مختلف الاديان السماوية كانت واحدة)[29]، ولم نرى كتاب لم يتبدل إلا القرآن الكريم.

والنقد الآخر الذي يمكن ان نوجهه الى هذا القانون الطبيعي انه مقطوع عن كل ما يتصل بالأخلاق أو المعنوية أو المجتمع أو أي صلة أخرى تمثل الضابط الواقعي لمسائل هذه الحرية!، بمعنى لا توجد ارشادات مستنبطة من داخل هذا القانون الطبيعي تضبط ايقاع الحرية عند الإنسان، وهذا بنتيجته الحرية المطلقة وحينذاك يتحول المجتمع الى شريعة الغاب والفوضى.

ثالثا: العقد الاجتماعي:

تفترض نظرية العقد الاجتماعي، قيام المجتمعات السياسية على عقد، وهذا العقد انتقل الافراد بمقتضاه من الحياة البدائية الى المجتمع المدني، وان حالة الفطرة هي التي كانت تسود الجماعة قبل قيام المجتمع السياسي، وبمعنى آخر قبل قيام السلطة السياسية التي يخضع لها الافراد تنتهي فقد قبلوا بالخضوع لسلطة سياسية مقابل التنازل عن بعض الحقوق والحريات[30] .

وتتداخل مفاهيم وابعاد الحرية في الفكر الحديث مع مقارنة اضافة الطبيعة بمحتويات (العقد الاجتماعي)، فقد تميزت دراسة الحرية لدى لوك بأنها مشتقة من حالة الطبيعة عندما ذهب الى ان هذه الحالة كانت تتميز بحرية تامة توجه العقل الانساني، فالحقوق الطبيعية التي بلورتها حالة الخلاف بين لوك وهوبز، عندما ذهب لوك الى ان جوهر الحرية هي فكرة تحررية للفرد من كل المعوقات الخارجية والداخلية.

في حين اكد (هوبز) على ضرورة التحرر من المعوقات الخارجية فقط[31]. وان حالة الفطرة كانت تسودها الفوضى، ويذهب بنظريته بعيداً حين لا يجعل للأفراد الحق في الاحتجاج او المقاومة اذا ما استبد بهم او جار على حقوقهم وحرياتهم فالحاكم عند هوبز مهما استبد وجار فإن حال الافراد يبقى افضل من الحال التي كانوا عليه في الحياة البدائية، والحاكم ليس طرفاً في العقد حسب وجهة نظر وطروحات هوبز[32].

أ.د. محمد كاظم الفتلاوي/ كلية التربية (المختلطة)/جامعة الكوفة
mohammedk.alfatlawy@uokufa.edu.iq

والجدير بالذكر ان هوبز يبرر سيادة القوة، فهو يتبنى نظرية العقد، فالدولة كالمجتمع نتيجة عقد مبرم بين المواطنين، يتضمن تنازلاً عن حقوقهم، وتعهداً بالخضوع لسلطة حكم هي بمثابة الشخص الثالث ليس طرفاً بالعقد.

ولم يكن هوبز يهتم بكون الدولة ذات السيادة تتخذ شكل الديمقراطية او الاوليغارشية او الملكية المقيدة. ما دامت تؤكد سيادتها في علاقتها بالدول الاخرى وتحتفظ بسلطتها بالنسبة الى مواطنيها[33].

في حين يتفق روسو مع لوك في ان حالة الفطرة كانت تسودها الحرية والاستقلال والمساواة[34]، ويتضح من هذا ان (لوك) اراد بنظريته هذه ان يجعل من الحرية قيداً على السلطة سواء انبثقت من الشعب ام لم تنبثق منه.

وبهذا يمكننا القول ان فلسفة لوك لم ترسم لنا اطار محدد المعالم للحرية؛ بل كان ضمن دراسة مستفيضة لفلسفة من سبقوه حين اعطوا زخماً ودفعاً يمكن من خلاله ان نقول ان قانون حالة الطبيعة ذاته قد اتكأ عليه في صياغة ايديولوجية تقترب من ان تكون مفهوماً تقليدياً زجّه لوك في دراسة العقد الاجتماعي والذي ساق من خلاله الافراد (كحالة للطبيعة) وحقوقهم في الغاء العقد الاجتماعي، متى ما أخلّ الملك في واجباته او تخطى سلطاته التي اعطاها اياه ذلك العقد[35].

ونتيجة لذلك (فإن الحاكم لا يحق له تجاوز الاغراض التي اتفق عليها في العقد لأنه طرف فيه)[36].

ويذهب روسو بنظريته الى ان الافراد كانوا قبل قيام الجماعة يعيشون حياة عزلة، وليس حياة فوضى واقتتال كما ذهب هوبز، او حياة سلام ووئام كما ذهب لوك.

ويرى روسو بأن اجماع الافراد كافة على امر معين نادراً ما يتحقق ومن ثم فإن ارادة المجموع لا تعدوا ان تكون ارادة الاغلبية ولكنه يرى ان خضوع الاقلية للأغلبية لا يعني فقدانها لحريتها لان هذه الاغلبية تمثل الارادة العامة حين تستخلص من عملية التصويت تصبح ارادة المجموع[37].

وقد حاول روسو ان يصور مدينة مثالية ربّما هي جزء من المدينة التي نادى بها افلاطون وهي خاصة بالحرية، واعتقد ان سر بؤس الجنس البشري هو فشل الناس في الوصول الى الارادة العامة فإن مثل هذا التوجّه يجعلهم يعودون الى حالة الطبيعة او مرحلة ما قبل العقد الاجتماعي[38].

الخلاصة كما يرى بدوي انه على الرغم من ان المفكرين (هوبس، 1588-1679)، (لوك 1632-1704)، (روسو 1712-1778)، على خط انطلاق واحد، من حيث شرح حالة الفطرة الاولى وتفسيرها، الا انهم اختلفوا بشأن وصف الحالة الطبيعية والعقد الاجتماعي ومضمونها[39]، وكذلك اطراف العقد.

ففي الوقت الذي وصف (هوبز)، الحياة البدائية بأنها حالة من الفوضى يمكن التخلص منها بإنشاء عقد اجتماعي يتنازل فيه الافراد (لسلطة) عن جميع حقوقهم وحرياتهم، وصف (لوك) تلك الحياة، بحالة من السلام يتنازل فيها الافراد عن بعض حقوقهم لإقامة السلطة، وهذا يعني ان (هوبز) نادى الى السلطة المطلقة للحاكم، في حين دعا (لوك) الى الحرية الفردية وبسيادة الشعب، مقابل سلطات كثيرة مقيدة للحاكم اوجب احترامه للعقد المبرم بينهما، اما (روسو) فقد نادى بمبدأ الارادة العامة للشعب وليس للحاكم، حينما اكد ان السيادة للشعب، وان الشعب هو الذي يضع القوانين التي يخضع لها افراده على اساس ذلك، فالحقوق التي يتمتع بها الافراد، استناداً لهذه النظريات الفلسفية، هي حقوق استندت واسست على اساس انها حقوق طبيعية سابقة على تشكيل المجتمع السياسي اي ليس لها اي اساس قانوني، فهذه الحقوق بحسب تصور بعض الباحثين: (انما هي تصور ذهني مجرد لا يمثل اي واقع محسوس)[40] .

وذلك (لأنها لم توجد إلا في شكل نظرية ترجمت اهتمامات مثالية لبعض المفكرين الغربيين بدون ان يكون لها صدى في الواقع العملي الامر الذي ادى الى توجيه انتقادات حادة لها من قبل النظرية الوضعية القانونية)[41] في الفكر الغربي وغيره، فهو ردة فعل ضد عهود السلطان المطلق في القرون الوسطى[42]، ولا نرى لها في الواقع مجال كما تقدم.

أ.د. محمد كاظم الفتلاوي/ كلية التربية (المختلطة)/جامعة الكوفة
mohammedk.alfatlawy@uokufa.edu.iq

وتجدر الاشارة انه قد شاع الخلط بين نظرية القانون الطبيعي ونظرية العقد الاجتماعي الى حد ان البعض اعتبر نظرية العقد الاجتماعي امتداداً لنظرية القانون الطبيعي وانها اي نظرية العقد الاجتماعي – (ليست سوى تعبير جديد ومبسط عن نظرية القانون الطبيعي لان شروط العقد الاجتماعي الاساسية لم تضعها ارادة انسانية ولكنها مستوحاة من المبادئ الخالدة للقانون الطبيعي، فالعقد الاجتماعي ليس عقداً ارادياً ولكنه عقد طبيعي عقلي له غاية محددة هي المحافظة على حياة كل الناس وحرياتهم وممتلكاتهم)[43].

ويبدو ان وجهة النظر هذه لا يمكن التسليم بها بعد الاقرار بوجود سمات مشتركة بين نظرية القانون الطبيعي ونظرية العقد الاجتماعي، الا ان النظرية الثانية ليست مجرد تعبير مبسط وجديد عن الاولى[44]، اذ هناك فروق عديدة بينهما يمكن ان استجلاؤها مما تقدم من بيان النظريتين.

– أوجه التباين بين النظريتين:

1– ان نظرية العقد الاجتماعي تقوم على اساس ان هناك حياة بدائية كان الانسان يعيشها قبل قيام الجماعة السياسية وهذا القول لا يمكن التسليم به، ذلك ان الانسان لم يسبق له ان عاش بمعزل عن الجماعة ولا يمكن ان يعيش خارج نطاقها، وقد اكدت الدراسات العلمية ان الانسان كان يعيش – منذ وجد – ضمن نطاقة الجماعة.

ونظرية القانون الطبيعي بصفتها نظرية تقوم على اساس ما يستخلصه العقل من حقائق الطبيعة لا يمكن ان تقر هذه المقولة المناقضة لحقائق الطبيعة ومسلمات العقل.

2– مع ان نظرية العقد الاجتماعي تقوم على اساس ان للأفراد حقوقاً طبيعية فأنها تذهب الى ان تلك الحقوق انما تستمد صفتها الملزمة من عقد اجتماعي ابرم بقصد تأكيدها وتوفير الحماية لها.

بعبارة اخرى فأن الحقوق الطبيعية للأفراد – وفقاً لمنطق نظرية العقد الاجتماعي – لا تستمد صفتها الملزمة من ذاتها؛ بل من عقد أبرم بقصد الزام السلطة باحترامها.

في حين ان منطق نظرية القانون الطبيعي يفضي الى القول بأن الحقوق الطبيعية للأفراد تستمد صفتها الملزمة من ذاتها وليس من عقد يلزم السلطة باحترامها، طالما ان تلك الحقوق

أ.د. محمد كاظم الفتلاوي/ كلية التربية (المختلطة)/جامعة الكوفة
mohammedk.alfatlawy@uokufa.edu.iq

نابعة من الطبيعة كما يكتشفها العقل القويم، وطالما ان قانون الطبيعة يمثل قانوناً اعلى لكل مجتمع انساني فأن السلطة السياسية في كل مجتمع ملزمة باحترام تلك الحقوق سواء نص على ذلك في العقد ام لم ينص.

3- ان هناك نظريات متعددة قيلت في العقد الاجتماعي من قبل فلاسفة عديدين، واذا تركنا جانباً نظرية (هوبز) باعتبارها لا تقر بالحقوق والحريات الفردية واخذنا بنظر الاعتبار النظريتين الرئيسيتين الاخريين – وهما نظرية (لوك) ونظرية (روسو) – فأننا نجد ان كلاً منهما تختلف عن الاخرى سواء في تحديد اطراف العقد او في مضمونه او شرطه، بينما يرى (لوك) ان الحياة البدائية التي سبقت قيام الجماعة السياسية كانت حياة سلام ووئام في حين يرى (روسو) انها كانت حياة يحياها كل فرد في عزلة عن الافراد الآخرين.

ويعتقد لوك ان العقد قد ابرم بين الافراد من جهة والحاكم من جهة اخرى، بينما يرى روسو ان العقد انما ابرم بين الافراد – وهم بالحالة الطبيعية – والمجموع الذي يتكون من اتحادهم.

يذهب لوك ان الافراد لم يتنازلوا عن جميع حقوقهم وحرياتهم؛ بل عن الجزء الضروري منها لإقامة السلطة وان من واجب السلطة المحافظة على الحقوق والحريات الاخرى يذهب روسو ان الافراد قد تنازلوا عن جميع حقوقهم وحرياتهم للمجموع لقاء حقوق وحريات يقررها هذا المجموع لهم بعد قيامه بصفته صاحب السيادة[45].

ان هذه الصيغ المتباينة للعقد الاجتماعي تتنافى والقول بأن العقد الاجتماعي ليس غير تعبير جديد ومبسط لنظرية القانون الطبيعي اذ ان هذا القول يعني بالضرورة ان هناك صيغة واحدة او صيغ متماثلة للعقد في حين ان هناك صيغاً متعددة له تختلف كل منها عن الاخرى اختلافاً بيناً في تحديد اطرافه وشروطه ومضمونه.

4- اضافة الى ذلك فأن فقهاء القانون اجمعوا على ان هذه الصيغ المختلفة للعقد الاجتماعي لم تأت اعتباطاً بل كانت وراءها بواعث معينة افضت اليها.

ويبدو ان هذه الصياغة عند هوبز كان لها سبباً يكمن في انه كان ربيباً للأسرة المالكة البريطانية في ذلك الحين ومن المؤيدين لسلطتها المطلقة التي تتمتع بها وعليه كانت صيغته للعقد قد استخدمت لتدعيم تلك السلطة وانكار الحقوق والحريات الفردية.

في حين كان لوك من دعاة الارادة العامة وعليه فإن صيغته للعقد استخدمت لتغليب مبدأ السيادة الشعبية على مبدأ الحرية الفردية[46].

فإذا كان الامر كذلك فأن القول بأن العقد الاجتماعي (ليس عقداً ارادياً) وان شروطه (لم تضعها ارادة إنسانية) قول لا يمكن التسليم به لان دور الارادة الانسانية في صياغة العقد دور ظاهر، وهل هناك دليل على هذا الدور اظهر من ان كل واحد من فلاسفة العقد قد صاغه بصورة جعلت منه انعكاساً لأفكار يعتنقها واتجاهات يؤمن بها واهداف يتوخى تحقيقها وطبيعة المرحلة السياسية والتاريخية التي عاشها.

5- لقد اجمع الفقهاء على ان الاعلان الفرنسي لحقوق الإنسان في ارسائه للأسس التي ينبغي ان تقوم عليها نظم الحكم قد وقع في تناقض مع نفسه، فهو يقرر من ناحية ان للأفراد حقوقاً طبيعية لا تقبل تبديلاً او تغييراً ثم يقرر من ناحية اخرى مبدأ للديمقراطية كأساس لنظام الحكم مع ما بين هذين المبدأين من تعارض، ذلك ان فكرة الحقوق الطبيعية غير القابلة للتبديل او التغيير تعني ان هذه الحقوق تتمتع بحصانة ضد كل محاولة تستهدف النيل منها، بينما تعني الديمقراطية اطلاق يد الأمة او الاغلبية من ابنائها في تنظيم شؤونها الحياتية وتحديد مجالات النشاط الفردي بالوسائل الديمقراطية مع ما يتضمنه ذلك من احتمال تعرض الحقوق الفردية للانتقاص او الانتهاك وخاصة حقوق الاقلية[47].

ومعروفاً ان الاعلان الفرنسي للحقوق قد استلهم فكرة الحقوق الطبيعية من نظرية القانون الطبيعي واستلهم الفكرة الديمقراطية من العقد الاجتماعي مجرد تعبير عن القانون الطبيعي في الوقت الذي يكمن التناقض القائم في الاعلان الفرنسي في الاخذ بهما معاً.

6- فضلاً عن ذلك فإن الاعلان الفرنسي للحقوق قد تبنى نظرية روسو في العقد الاجتماعي دون النظريات الاخرى للعقد Lecontract social، واعتبر انجيل الثورة الفرنسية[48]، ونظرية

روسو تقوم على مبدأ السيادة الشعبية، يعني ان ما تقرره الاغلبية يعتبر صحيحاً، وما لا تقرره لا يعتبر صحيحاً[49].

في حين ان نظرية القانون الطبيعي تقوم على أساس ان هنالك قواعد نابعة من الطبيعة، وان هذه القواعد تمثل القانون الاعلى لكل مجتمع انساني، ومن ثم فأنها تمثل قيداً على اية سلطة سواء كانت سلطة فردية او سلطة اقلية او سلطة اغلبية[50].

- مآل النظريتين:

سبق الحديث عن نظريتي القانون الطبيعي والعقد الاجتماعي واثرهما في مفهوم الحرية في المذهب الفردي بالفكر الغربي.

ومن الثابت ان النظرية التقليدية في الحقوق والحريات العامة – كما تمثلت في الاعلان الفرنسي للحقوق – قد تعرضت لازمة عنيفة وذلك بعد فترة وجيزة من وضعها موضع التطبيق، ومن المعروف ايضاً ان هذه الازمة التي اعترت النظرية المذكورة شملت جوانبها كافة بما فيها الاسس الفلسفية التي بنيت عليها متمثلة في نظريتي القانون الطبيعي والعقد الاجتماعي اذ انصب النقد عليهما من اتجاهات فكرية متعددة، وقد ادى ذلك كله الى تغير النظرة الى كل منهما.

فالقانون الطبيعي لم يعد ينظر اليه على انه ذلك القانون الذي يتضمن قواعد تفصيلية تصلح للتطبيق في كل مكان وزمان، بل اصبح ينظر اليه على انه عبارة عن قواعد عامة تعبر عن المثل الاعلى للعدل وهذه القواعد لا تصلح للتطبيق العملي بحد ذاتها؛ بل هي قواعد توجيهية عليا يستهدي بها المشرع عند وضع القوانين الوضعية وذلك توخياً للعدل[51].

اما العقد الاجتماعي فلم يعد احد ينظر اليه على انه حقيقة وقعت في اي حقبة من حقب التاريخ[52]؛ بل اصبح ينظر اليه على انه محاولة منطقية قام بها بعض الفلاسفة لإحلال الحكم الديمقراطي محل الحكم الاوتوقراطي[53]، ولان محاولات البعض منهم ان يجمع بين الديمقراطية والحرية ويوفق بينهما إلا ان هذه المحاولة لم تفلح ومن هنا ظهرت الحاجة الى العديد من الضمانات التي تصون الحقوق والحريات العامة في الدول الديمقراطية من عدوان السلطة عليها.

أ.د. محمد كاظم الفتلاوي/ كلية التربية (المختلطة)/جامعة الكوفة
mohammedk.alfatlawy@uokufa.edu.iq

يقول براتراند رسل: (ان الحرية اصبحت بلا مضمون عملي وحصل ذلك في اكثر الدول ديمقراطية، تلك الدول التي اخذت تتدخل في شؤون الحريات الخاصة للأفراد، ليس هذا فحسب بل اسفر التقدم التكنولوجي عن تزايد السلطات الادارية للدولة وتعقد مؤسساتها واجهزتها ونشوء طبقة ضخمة من الموظفين الحكوميين اصبحوا في كثير من الحالات يمثلون عبئاً على الحريات والمبادرات الفردية)[54].

ويؤكد سبينوزا على ضرورة الحرية أمام السلطات الجائرة حين يصف التعسف السلطوي بقوله: (ان أسوأ موقف توضع فيه الدولة هو ذلك الذي تبعث فيه الى المنفى بالشرفاء من رعاياها وكأنهم مجرمون، لا لشيء الا انهم اعتنقوا آراء مخالفة لا يستطيعون اخفائها، انها لمصيبة فادحة ان من يعامل بعض الافراد على انهم اعداء للدولة ويجب ان يساقوا الى الموت بلا ذنب ارتكبوه ولا جرم اقترفوه، بل لكونهم يعتزّون بشخصيتهم بحيث تصبح المقصلة التي يرتعش منها الاشرار، مسرحاً عظيماً تمثل عليه ادوار ضائعة من الشجاعة وقوة التحمل على حين لا يلحق بالسلطة العليا الا العار، ذلك ان من يعلم براءته لا يخاف الموت كما يخافه المجرمون ولا يطلب العفو ومن لا يعذبه تأنيب الضمير لذنب اقترفه يقبل الموت في سبيل غاية نبيلة على انه شرف لا عقاب ويصبح عظيماً حقاً لأنه ضحّى بحياته في سبيل الحرية)[55].

وفي تقديري .. ان تحديد سبينوزا هذه المعالم من فصول الحرية للشعب والفرد الذي يقود الى حياة كريمة تعتز بها الاجيال من بعده، ذلك ان نعيم الحرية التي ترفع الشخصية هي نور في سجل الخالدين.

وكذلك يؤكد (ستيوارت مل) على الحرية بوجه السلطة الغاشمة حيث يرى ان (الحرية الوحيدة الجديرة بهذا الاسم هي حريتنا في العمل على تحقيق خيرنا بطريقتنا ما دمنا لا نحاول حرمان الآخرين من خيرهم او نعرقل جهودهم في الحصول عليه، وان كل انسان هو الحارس على صحته بدنياً وعقلياً وروحياً . ان الجنس البشري يكسب السماح بعضه لبعض بأن يعيش كما يحلو له اكثر مما يكسب بأرغام كل واحد على ان يعيش كما يحلو للآخرين)[56] .

مما تقدم يمكننا القول ان روح التسامح التي يدعو اليها (ستيوارت مل) هي مفتاح حقيقي الى المغالق التي وضعت على رقاب وأيادي الشعب من قبل الدكتاتوريات، ولابد لكل مجتمع كان ان ينحو منحى التسامح والمحبة في الوصول الى طريق الحرية المنشودة لذلك الانسان .

ومع نهاية الفلسفة الحديثة وظهور بوادر الفلسفة المعاصرة في الغرب يكتسب معنى الحرية بريقاً واضحاً مع تحليل الفيلسوف الوجودي (1905–1980م) جان بول سارتر فقد فطن الى معنى الحرية لا من اجل تحقيق هدف بذاته وانما الحرية هي ضرورة بعينها أملاها علينا الوجود الانساني ذاته فالوعي الانساني هو نفس الحرية[57].

وبذلك فقد ترك سارتر بصمة مميزة على مفهوم الحرية، بقدر ما يتعلق الامر بالوعي الانساني هو ذلك الادراك المنحوت في عبقرية الفيلسوف الذي يصوغ معناه في دروب المعرفة واشعاعاتها لتحقيق كل الطموحات والاهداف الذاتية في معنى الحرية الملتزمة[58].

وبما ان الديمقراطية اساساً تقوم على التجاوب بين الدولة والجماعة وتقدم ضمانات لذلك قائمة على مبدأين الحرية الديمقراطية وحرية الرأي، وهما حريتان يتميز بهما النظام الديمقراطي دون سواه، ومن ثم فإن كل الحريات الاخرى التي تتوفر في النظام الديمقراطي هي حريات مشتقة من هاتين الحريتين الاساسيتين (في ظل المنظور الديموقراطي) على اعتبار ان الحريات المشتقة، كالحرية الاقتصادية على سبيل المثال هي راهنة بتغير الاحوال والحاجات[59]، ما دام مبدأ الانتخاب المُعبر بمعيار الاكثرية والاقلية، والناتج عن هذا ان الاكثرية هي التي تحكم.

بمعنى ان ينفذ رأيها من الناحية التشريعية والتنفيذية، وبما ينسجم مع آيديولوجية الاكثرية، وعلى الاقلية الخضوع لرأي الاكثرية في ذلك، ومن ثم فالأمر ينجم عنه في هذا النظام ان ينتقل الخضوع من الحكم الفردي المتمثل في سلطة الحاكم، او الدين، الى الخضوع للحكم الجماعي (الاكثرية)، التي (تنطوي على فكرة ان صوت الشعب هو صوت الله وارادة الاغلبية في التعبير عن هذا الصوت هي صاحبة السيادة، والحكم النهائي فيما يتصل بالصواب سياسياً[60]، والاقلية دائماً على خطأ، ولا حق لهم قبل الاغلبية، بأستثناء حق الوجود، ومحاولة ان تصير الاغلبية)[61].

أ.د. محمد كاظم الفتلاوي/ كلية التربية (المختلطة)/جامعة الكوفة
mohammedk.alfatlawy@uokufa.edu.iq

وعلى كل حال فقد أفاد التاريخ الغربي في كثير من تجاربه على مفهوم وابعاد المذهب الحر وربما قد تناغم ذلك مع المذهب الفردي في ظل نسق او منظومة فكرية اقتبس فعلها وتفاعلها من ثنايا تلك التجارب التي حفل بها التاريخ الانساني الغربي في ظل انظمة بعضها بغيض والآخر محمود، ولكن مهما كان من امر فإن الفكر التوفيقي للمذهبين الحر والفردي قدما البرهان الاكيد في تلازمهما وفي كونهم ينطلقان من ارث بلورته مقاليد الامور في بلدان واناس ربما لا يكنون للحريات مثلما يكنه الاخرون من تحدي وامتهان وليست قراءة في الغيب.

ونعتقد ان الحرية اعطت زخماً نظرياً الى جانب الفردية، فهي اهم خصال وضروريات الانظمة الرأسمالية الديمقراطية الغربية، ومهما يكن من أمر فإن الفكر الغربي تجاه الحرية لا يخلو من مساوئ[62]، سواء كانت نظرية او على ساحة الواقع او ما يكشفه لنا المستقبل من انتقادات (فهي انتقادات مشروعة ولا احد يستطيع انكارها من جهة، ولكن لا ينبغي ان ينظر اليها كموانع لاتباع الديمقراطية او كمبررات لرفظها، بل لتطويرها وجعلها اقرب الى تحقيق غاياتها، من جهة أخرى، فكما اسلفنا من قبل، ان الديمقراطية[63] نظام بشري تطور مع الزمن باجتهادات بشرية ولحل معضلات بشرية يواجهها كل مجتمع دون استثناء، فلابد لكل مجتمع من ايجاد حلول لمسألة السلطة والحكم وما يرتبط بها من مقتضيات المشاركة الشعبية، واتباع السبل اللازمة لمراقبة اجهزة التحكم ومنعها من التعدي على حقوق المجتمع وجماعاته وأفراده..)[64]. ويلزم لذلك مجتمع عارف بأساسيات اللعبة الديمقراطية، فمن السهل جلب الديمقراطية لكن من الصعب تطبيقها، ولعل اظهر مقوماتها يكمن في المستوى الثقافي واللحمة الاجتماعية والرفاهية الاقتصادية.

وبهذا العرض لروافد الحرية في المذهب الفردي وظهور الشكل الذي اعتمده الفكر الغربي في نظامه الرأسمالي، نلخص الى انه يعتمد على اسس وهي مجموعة من القواعد التي يقوم عليها المذهب الفردي في[65]:

1- الايمان بأن الفرد هو غاية التنظيم الاجتماعي، ونقطة الارتكاز في التنظيم القانوني.

أ.د. محمد كاظم الفتلاوي/ كلية التربية (المختلطة)/جامعة الكوفة
mohammedk.alfatlawy@uokufa.edu.iq

2- الايمان بأن القانون حدث اجتماعي اقتضته ضرورة النظام والاستقرار في المجتمع فهو قابل للتطور والتغيير.

واهم غرض للقانون الحد من الحرية لكل شخص ليحال دون اصطدام الحريات ببعضها وتعارضها بحيث يؤمن ان حريته تنتهي حيث تبدأ حرية الآخرين.

3- الايمان بالحقوق الطبيعية للفرد وتحولها الى حقوق قانونية.

4- الايمان بالعدل التبادلي او عدل المبادلة، وهو العدل الذي يتحقق في شكل واجبات متقابلة تقع على عاتق الافراد لمصلحة الاخرين .

5- الايمان بأن ضمان المصالح الفردية يفضي الى تحقيق المصلحة العامة.

ومما تقدم من الشكل الفردي لهذا النظام تتضح انتقادات ناجمة عن انعكاسات التطبيق[66] في هذا المذهب، والتي منها:

أولاً: اثبتت التجربة عجز المذهب الفردي في تحديد سلطان الدولة وتقيدهُ ذلك ان المذهب يقرر احتفاظ الفرد بحقوقه وحرياته بحيث لا تستطيع الدولة المساس بها؛ بل يجب عليها حمايتها، ولكن من الذي له صلاحية بيان هذه الحقوق والحريات، فإذا كان للفرد، فإن سلطان الدولة يزول ويؤدي زوالها الى الفوضى والاضطراب، واذا كان صلاحية بيان الحريات هي الدولة، ، فلا ريب فإن هذا يؤدي الى الاستبداد والطغيان وبالتالي السلطان المطلق لها[67].

ثانياً: لا يمكن تحجيم دور السلطة على حماية البلاد والدفاع عنها والعمل على استقرار الامن فقط، فلا يمكن عدم تدخلها في تحسين الفوارق الطبقية الاجتماعية[68]. ولهذا نجد (تناقضات صارخة بين مستويات المعيشة في المجتمع الرأسمالي)[69] .

ثالثاً: يفتقر المذهب الفردي الى الاسس العلمية الصحيحة، فهو يقوم على اسس تاريخية وقانونية وفلسفية منهارة، كأن يكون الفرد اسبق على الجماعة، او انه كان يعيش في عزلة، ولا يمكن بهذا تصور احتياج الى حقوق او حريات للفرد اذا كان خارج سرب الجماعة، فهي متوافرة له دون ادنى مزاحمة[70].

رابعاً: ان لظهور النظام الفردي دوافع استثنائية لا يمكن تعميمها على حضارات اخرى لم تتوافر فيها دواعي النظام الفردي المنعكسة عن القرون الوسطى والعصور السابقة على الثورة الفرنسية[71]، فلا يمكن تصور مساواة فعلية بين الافراد؛ بل هي مساواة قانونية تجعل القانون واحد بالنسبة للجميع دون تمييز[72].

خامساً: لا يمكن في النظام الفردي مطالبة السلطة بمالهم من حقوق وحريات، لأنه لا يلزم الدولة الا في ثلاث وظائف: (الدفاع، واستقرار الامن، والقضاء بين المتخاصمين)[73]، فهي غير ملزمة في تكفل التعليم المجاني للجميع او تقديم مساعدات اخرى في حالات الامراض والشيخوخة او العجز، بخلاف ما نشهده في الوقت المعاصر من تفاخر الدولة بما تقدمه للأفراد[74].

وفي خلاصة القول ان الحرية في الفكر الغربي (المذهب الفردي) نلحظ (ان غالبية الكتابات حول حقوق الانسان كانت ولا زالت من نصيب الكتاب الغربيين، فأننا نجد ان تلك الكتابات كافة تعتبر ان الاسس الفلسفية لمفهوم حقوق الانسان تجد جذورها في التقاليد الليبرالية الديمقراطية الغربية التي يعتبرونها نتاج الفلسفة الاغريقية والرومانية)[75].

ويبدو كذلك ان الحرية بمعناها المعروف اليوم في الفكر الغربي هي نتاج الفلسفة الحديثة التي تفتحت في القرن السابع عشر، ذلك انه منذ نهاية القرون الوسطى وبظهور البرجوازية تحولت الثقافة من لاهوتية الى علمانية.

وبالرغم من تميز الفلسفة الحديثة عن امها القديمة فأنها لم تنقطع عنها الانقطاع الكامل خاصة في مجال القانون.

ويرى الفيلسوف الفرنسي الحديث ميشل فالي M. VALLEY، بأن المصدر الرئيسي لحقوق الانسان هو علم اللاهوت المسيحي، ولكن هذا العلم انحرف شكلاً وموضوعاً في العصر الحديث على ما كان عليه سابقاً[76].

وأما الفيلسوف الفرنسي المعاصر روجيه غارودي فقد صور جذور الحرية (بأنها لا تكون ابداً حرية مجردة، فهي لا تنشأ من العدم، والحرية الاصيلة تمتد جذورها الى ثقافة الماضي وتشمل معارك الحاضر والمهام المشتركة الملقاة على عاتق بناة المستقبل)[77].

أ.د. محمد كاظم الفتلاوي/ كلية التربية (المختلطة)/جامعة الكوفة
mohammedk.alfatlawy@uokufa.edu.iq

إلا اننا نجد في الاطروحات العقائدية الايمانية للمفكرين والفلاسفة الغرب حول الدين نظر حسب ما نلمسه في كل من زعماء فلسفة الرشديين والفلسفة التنويرية وكذلك فكرة الدين الطبيعي، وهو ما سوف نبينه تباعاً:

1- فلسفة الرشديين: الذين سيطروا على العقل الاوربي لمدة طويلة، وكانت فكرة الحقيقة المزدوجة او الحقيقة ذات الوجهين من ابرز الافكار التي ذاعت وتداولها هؤلاء المفكرون، ويعنون بها ان الشيء يمكن ان يكون صادقاً فلسفياً، خاطئاً لاهوتياً، او العكس، وبذلك يصبح الفيلسوف حراً في المجاهرة بآرائه ونتائجه في مجال الفلسفة؛ بحجة انه فيلسوف يعتبر موضوعات الايمان تتجاوز الفهم البشري، وان كانت نتائجه الفلسفية تتعارض مع هذه الموضوعات[78].

فهي فكرة – اذن – يراد منها استرضاء الكنيسة، دون خسائر علمية او فلسفية، وعقد نوع من المهادنة بين الكنيسة والفلاسفة، ولقد عبر (بترارك) عن سخطه من هؤلاء الذين يفصلون بين الدين والفلسفة، ولم يقبل هذه المهادنة، لأنه يعلم انها بداية النهاية بالنسبة لسلطان الكنيسة، فالرشديون – كما يتحدث رينان – (اذا جاهروا بمجادلاتهم احتجوا بأنهم يتكلمون مع قطع النظر عن الدين، انهم يبحثون عن الحقيقة بنبذهم الحقيقة، وانهم يبحثون عن النور بإدارة ظهورهم نحو الشمس، ولكنهم في السر لا يتركون مغالطة او تجديفاً)[79].

وهو ما يردده في عصرنا – عن انهم رجال علم لا علاقة لهم بالدين، ولذلك فهم يبيحون لأنفسهم باسم العلم ان يقرروا ما يشاءون من القضايا التي يرفضها الدين، فالدين بنظرهم له مجاله والعقل له مجاله ولا يتدخل احدهما في شؤون الآخر[80]، لان العناصر الغيبية في الوحي ليست معقولة[81] .

ويبدو انه بقدر ما اصبح للرشديين من سلطان على العقول اخذت هذه الفكرة تتمدد في الاوساط الثقافية فظهر (يونبو ناتزي (1462-1525م)) وهو من اشهر اساتذة بادوفا في ذلك العصر، وكانت جامعتها رشدية خالصة، وقد تبنى فكرة الحقيقة المزدوجة، فأصدر كتاباً انكر فيه

خلود النفس، ثم اعلن خضوعه لتعاليم الدين في الخلود، وكاد ان يُعدم حرقاً، ولكنه نجا بحماية احد الكرادلة له[82].

ويؤكد يونبو ناتزي ايضاً ان الجمهور الذي يفعل الخير طلباً للثواب الآخروي والنعيم، ويتجنب الشر هرباً من الجحيم فيصدر عن المبادئ والبراهين فقط، ان المشرعين – بنظره – هم الذين ابتكروا الخلود، لا عناية منهم بالحقيقة؛ بل حرصاً على الخير العام، ومن هنا لا يمكن بنظره التوفيق بين العناية الالهية والحرية الانسانية، فالأولى ثابتة بالإيمان، والثانية ثابتة بالتجربة[83].

ظهر بعد ذلك فرنسيس بيكون 1561–1626، كمحام عن نظرية الحقيقة المزدوجة، وهي تعني – عنده – (ان ما يثبت بالعقل لا علاقة للإيمان به، الايمان، طريق الوحي، والعلم: طريق العقل)[84]، وعلى ذلك (فالكتاب المقدس شيء، وكتاب الطبيعة شيء آخر)[85]، والدراسة الفلسفية – عنده – لا تساند اي استدلال على وجود الله (تعالى) او العناية الالهية، وكل ما يمكن ان نصل اليه من دراسة كتاب الطبيعة: (هو اثبات وجود اله قادر وحكيم)[86].

ولذلك اوصى (بيكون) في تقرير رفعه الى الملك جيمس الاول لإصلاح التعليم ان تتم المحافظة على هوه عميقة بين العلوم الطبيعية من ناحية، وبين الدين واللاهوت المقدس من ناحية اخرى، ذلك ان الانسجام الاجتماعي والتكامل العلمي يتطلبان – بنظره – فصلاً صارماً بين هذين الجانبين، فالفيلسوف الذي ينغمس في اللاهوت يخلق مذهباً خرافياً جامحاً، في حين ان اللاهوتي الذي يهتم اهتماماً بالغاً بالفروق الفلسفية والكشوف العلمية ينتهي الى الزندقة، والمسلك الوحيد المنقذ – بنظره – هو اقامة ثنائية حادة بين العلوم الطبيعية والوحي الالهي[87].

اما سبينوزا (1632–1677م) فقد اكد على الدفاع عن الحقيقة المزدوجة، ليجد نفسه منفذاً يقول من خلاله مايشاء، دون ان يخشى بطش اليهود، فهو يرفض ان يكون العقل خادماً للكتاب، كما يرفض ان يكون بينهما اي تناقض، لان لكل ميدانه الخاص، ويمكنهما ان يعيشا في وئام[88]، (فاللاهوت مملكة الحقيقة والحكمة، واللاهوت مملكة التقوى والخضوع)[89]، وبذلك اذا وجد (تناقض في الكتاب مع العقل فلا خوف لأنه ليس في مملكة العقل، ويستطيع عندئذ كل فرد

أ.د. محمد كاظم الفتلاوي/ كلية التربية (المختلطة)/جامعة الكوفة
mohammedk.alfatlawy@uokufa.edu.iq

ان يفكر كما يشاء، دون اي خوف)[90]، ويضيف ايضاً (ويمكننا ان نبرر قبولنا للعقائد الموحى بها عن طريق اليقين الاخلاقي فقط ولا نملك اكثر من ذلك)[91].

2- فلسفة التنوير: ويظهر ان القرن الثامن عشر، هو القرن الذي شاعت فيه هذه الفلسفة ومن ابرز مفكريها، فولتير (1694-1778م)، وجان جاك روسو (1712-1778) وكانط (1724-1804)، ودنيس ديدرو (1689-1755) وهولباخ (1723 – 1789) ودي لامتري (1709 – 1751) ومونتسكيو (1689 – 1755) وغيرهم، وقد كان الاتجاه العام لفلسفة التنوير يقوم على اعتبار الاديان ظواهر تاريخية وضعية خضعت للتطوير والتحوير بحسب تنامي الوعي الانساني وتطور العقل البشري[92]، ولم تكن فلسفة التنوير ناجمة عن فراغ او طفرة؛ بل كانت امتداداً للتيارات الرشدية والنهضوية التي بدأت تتفاقم في اوربا منذ القرن الخامس عشر فقد رأى توماس هوبز (ان جوهر الدين لا يقوم على الحقائق، وانما على خوف الفرد من القوة المجهولة او الخوف من الموت، وما الصفات التي نخلعها على الاله الا اسماء تعبر عن عجزنا عن معرفته، وعن رغبتنا في وصفه بعبارات تمجيدية من شأنها ارضاء قوة مجهولة)[93].

ونرى ان هذا الرأي لا يختلف عما نادى به من قبل الفيلسوف اليوناني ديمقرايطس (470-361 ق.م)، كما انه يتبنى رأيه في فناء كل شيء الا الذوات والفراغ[94].

وكذلك نلحظ ان جون لوك، له موقف من الدين المسيحي حيث كتب لصديقه (ليبنتز): (انت وانا لدينا الكفاية من هذا العبث) خلال معرض كلامه عن الميتافيزيقا[95].

وقال ايضاً: (لم تبق حاجة او نفع للوحي، طالما ان الله اعطانا وسائل طبعية اكثر يقيناً لنتوصل بها الى المعرفة)[96].

وذهب (هيوم) في فلسفته عن وجود الله تعالى، الى القول: (لو وجد لأمكن البرهنة على وجوده)[97]، وعلل الاعتقاد بوجود الله تعالى بالحاجة النفسية، فعواطفنا هي التي ترغمنا على ذلك حتى (وان كان التحليل الفلسفي يفتقر الى البرهان)[98].

3- الدين الطبيعي: لقد تبنى عدد من فلاسفة التنوير ماسمي (بدين العقل، او الدين الطبيعي)[99]، وهي مسميات لفكرة قديمة (تقوم على الايمان بالله تعالى، ورفض النبوة، والوحي، والكنيسة)[100].

وكان ديكارت يصرح (بأعترافه بالمسيحية إلا انه لم يهتم كثيراً بأسرارها)[101]؛ (بل هناك من يقول: ان ايمانه كان مداهنة لرجال الدين، ومهادنه للكنيسة، ولأغراض سياسية)[102].

وقال جون لوك معبراً عن هذا المذهب: (لم تبق حاجة او نفع للوحي، طالما ان الله (تعالى) اعطانا وسائل طبيعية اكثر يقيناً لنتوصل بها الى المعرفة)[103].

وكانت جمعية لندن للمرسلات تحتضن المذهب التأليهي، وتنشر كل ما يزري بالمسيحية وينصر التأليهين، فبالإضافة الى نشرها لكتاب (عصر العقل) لتوماس بين، نشرت كتابين آخرين لا يقلان زراية بالدين المسيحي هما، (نظام الطبيعة) لميربودو، و(حطام الامبراطوريات) لولني، كما نشرت ابحاث فولتير التي تسخر بالدين المسيحي .. وغيرها مما يشجع على فكرة الدين الطبيعي[104] .

وكان فولتير يريد ان يرى (آخر ملك مشنوقاً بأمعاء آخر قسيس)[105]، وادلته على وجود الله تعالى نفس ادلة المؤلهة الطبيعين[106]، وكان يقول: (اكاد اجن من كوني مقتنعاً بفلسفة شيطانية لا يملك عقلي الا تصديقها، ولا يملك قلبي الا رفضها)[107].

وفي كتاب (إميل)[108] يدافع روسو عن مبادئ الدين الطبيعي، ويرفض الاخلاق القائمة على الوحي، وقد اغضب بذلك الكاثوليك والبروتستانت معاً عندما قال: (لست أخمن بوجود قواعد للسلوك، ولكنني أجد هذه القواعد منحوتة في أعماق قلبي، وقد سطرتها الطبيعة بحروف لا تمحى)[109].

واما فولتير فقد عُد الممثل الرئيس لدين العقل في باريس وفي اوربا، وهو وان لم يعاصر الثورة الفرنسية إلا ان كتاباته الادبية المؤثرة دفعت سكان باريس في عهد الثورة الى تمجيد العقل الى درجة دفعتهم الى عبادة (الهة العقل) المجسمة في شكل امرأة حسناء من نساء باريس[110].

ولم يتردد في انكاره للأديان والوحي والتنزيل والمعجزات وعبر ذلك في كتابه (مبحث في الميتافيزيقا) ومقاله الذي نشره عام 1742م بعنوان: (المذهب التأليهي)[111].

ومن هذا الاعتقاد نلحظ التوجيهات الفكرية لدعاة الحرية في الفكر الغربي، وتأثر بعض المفكرين والفلاسفة من الحضارات الاخرى في مفهوم الحرية لديهم[112].

فهذا قاسم امين المصري يقول: (ان الحرية الحقيقية تحتمل ابداء كل رأي، ونشر كل مذهب، وترويج كل فكر، وفي البلاد الحرة قد يجاهر الانسان بأن لا وطن له ويكفر بالله ورسله، ويطعن على شرائع قومه وآدابهم وعاداتهم، ويهزأ بالعادات التي تقوم عليها حياتهم العائلية والاجتماعية، يقول ويكتب ما شاء في ذلك، ولا يفكر احد ولو كان اشد خصومه في الرأي ان ينقص شيئاً من احترامه لشخص متى كان قوله صادراً عن نية حسنة واعتقاد صحيح)[113].

ووضع الشيخ علي عبد الرازق كتابه (الاسلام واصول الحكم) سنة 1925م، ونادى بأن الاسلام رسالة روحية فقط، ولا علاقة له بنظام الدولة، وان عاد الى رشده في حوار مع احمد امين قائلاً: (ان كلمة الاسلام رسالة روحية فقط، كلمة القاها الشيطان على لساني)[114].

وهذا جزء من افرازات عملية الغزو الفكري الذي طبقه المستعمرون في البلاد الاسلامية والذي يسعى لتحقيق هدفين[115]:

1- محاربة الدين الاسلامي والتشكيك فيه والقضاء عليه في فكر وقلوب المسلمين، واظهار ان تأخر المسلمين يرجع الى تمسكهم بدينهم، وان تقدم أوربا يرجع الى فصل الدين عن السلطة المدنية، وذلك حتى يتم التباعد بين المسلمين وبين دينهم الاسلامي، ويسهل قيادتهم، وهذا هو غلادستون رئيس وزراء بريطانيا، يقف في مجلس العموم البريطاني وفي يده المصحف الشريف، ويقول: (مادام هذا الكتاب باقياً في الارض فلا امل لنا في اخضاع المسلمين) .

2- الهدف الثاني: زرع الافكار الاوربية وتنميتها في عقل ووجدان الشعوب الاسلامية، ونشر الفكر الغربي في جميع المجالات حتى يصبغ فكر الفرد المسلم بصبغة غربية ليسير على نفس الدرب الاوربي في الثقافة والتعليم والفكر والعادات المختلفة، وهي نفس طريقة الطغاة والمستبدين في كل عصر.

ولهذا نجد ان الحداثة الأوربية حاولت وعبر عقود طويلة من الزمن الى إثارة الشكوك والشبهات في الديانات الأخرى في محاولة الزعزعة اليقين الديني حول ما هو ثابت قطعي وثابت وما هو مألوف إلا ان هذه المحاولات لم يكتب لها النجاح بفعل التيارات المناهضة لعلمنة الغرب او الترويج لمسخ ثوابته.

ومما تقدم جميعاً نجد الخلاصة في قول المفكر صادق جلال العظم: (ان القول ان الحرية مفهوم تم تحديده نهائياً انما هي محاولة سافرة ومشبوهة يراد بها ترسيخ قيم ومفاهيم رأسمالية ذات اهداف يراد بها السيطرة والهيمنة على العالم)[116].

وعليه كان مسار الحرية في الفكر الغربي يرمي الى تفكيك كل مقدس في حياة الإنسان منذ الثورة الفرنسية التي هدفت الى الحرية المطلقة الى خلق فجوة بين الإنسان وخالقه، وجعله كائناً آلياً تحركه الغرائز أو تدفعه القوانين الجامدة التي لا يمكن تجاوزها كما تصوره الفلسفة المادية، ولتحقيق هذا المبنى يستلزم تأليه الإنسان في كل حال.

المطلب الثاني: الحرية في الفكر الماركسي

إذا كانت فلسفة الديمقراطية الغربية عن الحرية تمثلت في الاعلان الذي اصدرته الثورة الفرنسية سنة 1789م، فإن الانظمة الماركسية تتمثل فلسفتها في مذهب (كارل ماركس) 1818-1883م الذي طبق في الاتحاد السوفيتي عقب الثورة البلشفية سنة 1917، وهو مذهب يصبغ كل مظاهر الحياة بصبغة تختلف كثيراً عما هو سائد في الديمقراطية الغربية، إذ (ان مذهب ماركس ليس مجرد مذهب اقتصادي، وانما هو عبارة عن نوع من الفلسفة التي تحمل في طياتها اربعة مذاهب: مذهب اقتصادي، وسياسي، واجتماعي، وديني)[117]. ولهذا يرى الماركسيون الديمقراطية نظاماً لا يتفق والتطور التأريخي[118]، وتسيره الاحتكارات ويستمد قوته من استغلال الاقلية البورجوازية للأغلبية البروليتارية، وبالتالي فإن مفهوم الحرية والحقوق هو وهم وخداع بورجوازي كما ان (مفاهيم مثل القانون، العدل، الاخلاق، الديمقراطية، الحرية هي

أ.د. محمد كاظم الفتلاوي/ كلية التربية (المختلطة)/جامعة الكوفة
mohammedk.alfatlawy@uokufa.edu.iq

اصناف وفئات تاريخية يتم تحديد محتواها عن طريق الظروف المادية لحياة الشعوب وظروفها الاجتماعية)[119].

فالماركسية بدأت (من حطام الرأسمالية، فقد التقطت ما خلفته من مظالم اجتماعية لتبني عليه التنبؤ بالمستقبل ...)[120] .

فهم يرون ان مذهبهم يكفل الحرية في مرحلة دكتاتورية البروليتارية وتصبح الديمقراطية لأول مرة ديمقراطية الفقراء، لا للأغنياء، وتفرض في الوقت نفسه قيوداً على الحرية ازاء المستغلين الرأسماليين، فأنها ليست بكاملة ولن تكون كذلك إلا في المجتمع الشيوعي، بعد ان تتحطم الرأسمالية كما اشرنا سابقاً، وبهذا التحطم تزول الدولة، بعد زوال الطبقات[121]، فكان كل شيء في أوربا يمهد لها، (الدين، الاقتصاد والفلسفة)، فمثلاً الدين: فقد قاست اوربا الكثير مما آل اليه أمر دينها، فالسَوّق الى محاكم التفتيش لترتفع اعظم الرؤوس على أعواد المشانق، لم يكن بعد ذلك غريباً ان ترتفع الصيحة (اشنقوا آخر ملك بأمعاء آخر قسيس، ثم تكون (الردة) عن ذلك الدين الكنسي الى دين ماركس (الشيوعية)) .

ثانياً: الاقتصاد في القرن التاسع عشر: كانت الرأسمالية في عنفوانها، اصحاب المزارع الكبيرة يمارسون الاقطاع، واصحاب المصانع – بعد الثورة الصناعية يمارسون اقطاعاً من نوع آخر قلة منتخبة تملك، وتكرس الثروات وتعيش حياة (الترف الداعر)، وملايين محرومة تعيش حياة البؤس والشقاء، وتشهد من قريب من يرفلون في عرق جبينهم، والتطرف يفضي الى تطرف، ذلك قانون الطبيعة فليس غريباً ان تستمع الطبقة الكادحة لذلك النداء: (يا صعاليك العالم أتحدوا فأمامكم عالم تغنمونه وليس عندكم من شيء تفقدونه غير القيود والاغلال)[122]، وليس غريباً تصديق نظرية (فائض القيمة والغاء الملكية الفردية) وشيوعية المال واسطورة: من كل حسب طاقته، ولكل حسب حاجته[123].

ثالثاً: الفلسفة: كانت الفلسفة السائدّة في ذلك القرن هي ما يمكن ان يسمى بالفلسفة المثالية والتي كانت ميراثاً كبيراً منذ افلاطون الى فيورباخ، وقد أغرقت في التحليق في الخيال واغرقت كذلك في الخوض، فيما ليس لها فيه علم، مثل كثير من (الالهيات) فكانت الفلسفة

المادية على (الحس) رد فعل لتلك الفلسفة المثالية المغرقة في الخيال[124]، وهكذا كان الدين في أوربا يمهد للماركسية وكانت الرأسمالية في اوربا تمهد للماركسية وكانت الفلسفة المثالية في أوربا تمهد للفلسفة المادية .

ولهذا وغيره كان الانتشار الواسع للمذهب الماركسي الى بقاع اخرى من العالم الغربي.

هذا وقد اعتمدت الشيوعية في تطبيق برامجها على النظام الاشتراكي وذلك لان (اقطاب الشيوعية الذين نادوا بهذا النظام، لم يستطيعوا ان يطبقوه بخطوطه كلها حين قبضوا على مقاليد الحكم، واعتقدوا انه لابد لتطبيقه من تطوير الانسانية في افكارها ودوافعها ونزعاتها، زاعمين: ان الانسان سوف يأتي عليه اليوم الذي تموت في نفسه الدوافع الشخصية والعقلية والفردية، وتحيا فيه العقلية الجماعية والنوازع الجماعية، فلا يفكر إلا في المصلحة الاجتماعية ولا يندفع الا في سبيلها.

ولأجل ذلك كان من الضروري – في عرف هذا المذهب الاجتماعي – اقامة نظام اشتراكي قبل ذلك، ليتخلص فيه الانسان من طبيعته الحاضرة، ويكتسب الطبيعة المستعدة للنظام الشيوعي)[125].

ولم تتفق آراء الباحثين على تعريف واحد للاشتراكية[126]، إلا انها تتفق على تملك الدولة لمصادر الثروة الطبيعية ووسائل الانتاج المادية الرئيسية وادارة الدولة للاقتصاد على وفق خطة شاملة تحقق انتاجاً متزايداً ثم توزيع هذا الانتاج على الافراد كل بحسب إسهامه فيه[127].

وبهذا فإن النظام الاشتراكي يقرر ان الجماعة لا الفرد – هي الغاية، فالأفراد في المجتمع ليسوا مستقلين عن المجموع الكلي بل تنصهر شخصية الفرد في شخصية الجماعة التي يكون نشاطها مطلقاً وفي الميادين والمجالات كافة حتى تصل الدولة الى تملك وسائل الانتاج جميعها وجعلها ملكاً خالصاً للدولة فتلغي بذلك الملكية الفردية[128].

اذ ان فكرة الحرية في النظام الاشتراكي تستند الى ما يسود المجتمع من ظروف اقتصادية[129]، فهو ضَحّى بالحرية الفردية لصالح المجتمع بتركيزه على الحقوق الاقتصادية

والاجتماعية، إذ (ان الحرية الاقتصادية والمعيشية هي اساس الحريات جميعاً)[130] ومن هنا كان تطبيق الاشتراكية الماركيسية[131].

وقد ظهر في الافق اخفاقات عديدة وانتقادات وجهت اليها منها:

أولاً: ان الغاء الملكية الفردية يخالف النظام الطبيعي للإنسان في التملك وفطرته في العناية بمتلكاته الخاصة[132].

ثانياً: ان القضاء على الرأسمالية لم يمنع استبداد انصار الاشتراكية، كما كان يتوقع من نظريات الاشتراكية، وذلك ان الطبقة الحاكمة الجديدة التي تدير وسائل الانتاج تكون قد حلت محل اصحاب رؤوس المال، وبهذا فإن الامر لم يختلف كثيراً[133].

ثالثاً: لا يتكفل المذهب الاشتراكي في حماية الحرية الفردية، فهي في دور الانتقال الى المرحلة الثانية في تطبيق الشيوعية[134].

رابعاً: ان قولهم بالتفسير المادي للتاريخ[135] يتنافى والواقع، فقد احدث الإسلام ثورة كبرى فكرية في جميع المجالات السياسية والاقتصادية والاجتماعية والقانونية وادى بالتالي الى تغيير عميق في العلاقات الاجتماعية والقانونية والسياسية، ومن ثم يسقط الادعاء الماركسي القائم على ان طرق الانتاج هي التي تحكم التطور، وهكذا لا صحة لادعاء ماركس في ان الصراع بين الطبقات بصنع التاريخ لان هناك الصراع بين الاجناس والصراع بين الامم والصراع بين العقائد وهي صراعات كان لها دورها البارز في صنع التاريخ[136]. ولعل ابرزها الصراع القومي.

خامساً: وما من شك ان النظرية الماركسية بأنكارها للدين، ودوره في تنمية الحضارة الانسانية، قد حاربت الفطرة الانسانية، ومن ذا الذي يقدر على حرب الفطرة التي جُبل عليها الانسان، ان الدين هو أهم حق من حقوق الانسان، ومن اجله يضحي بنفسه.

وهذا ما حدث على مر عصور التاريخ، فكم دافع الانسان عن ديانته وعن عقيدته واستشهد في سبيل ذلك مالا يحصيه عَدّ ولا حصر، ودلالة ذلك ان الانسان قد يصبر على الحرمان من اشياء كثيرة في هذه الحياة، ولكنه لا يصبر لحظة واحدة ان يعيش بغير دين يؤمن به.

أ.د. محمد كاظم الفتلاوي/ كلية التربية (المختلطة)/جامعة الكوفة
mohammedk.alfatlawy@uokufa.edu.iq

ومن اجل هذا كانت الحرب التي شنتها الشيوعية الماركسية، على الدين انما هي حرب خاسرة لأنها حرب ضد الفطرة، وانتهى الامر بانتصار الفطرة، فطرة الله عز وجل التي فطر الناس عليها، ولا تبديل لما فطر الله الناس عليه، ولا تبديل ولا تحويل لسنة الله في خلقه.

ولا يخفى ما كشف من قناع الشيوعية بعد ان قبضت على سدة الحكم رجالاتها – لينين – حيث يقول: (يقع كثير من الناس في خطأ فاحش، هو الاعتقاد بأن القوانين يجب ان تحمي الحريات، ونحن نرد على هؤلاء البلهاء قائلين: بأن القوانين لا توضع لحماية الحريات، وانما توضع لحماية الدولة)[137]، وبهذا يتضح لدينا ان الماركسية اخطر على الشرق الاسلامي من الغرب، بما تحمل في اسلوبها من (خداع) ينطلي على عامة الناس (طبقة العمال الكادحة)، وبما تحمل من تحذير لهذه الطبقة وان اليها الحكم سيؤول وان لها المكاسب من دون سائر الطبقات[138].

وان فلسفتهم ما كانت ذات رؤيه مستقلة او من صميم واقع محتاج الى تغيير بل انها عيال على فلسفات اخرى، كما يعترف بذلك ماركس وانجلز ولينين ان النبوع الفلسفي الاساسي للفلسفة الماركسية كان المثالية الالمانية، وانه لولا الفلسفة الالمانية ولا سيما فلسفة هيجل لما تأتي الاشتراكية العلمية ان ترى النور[139].

ومن الحق ان نوضح ان الشيوعية ادركت بُعدها عن العقل والمنطق السليم في نظامها الاقتصادي، فأدخلت ولا تزال تدخل بعض الافكار على اسسها، تحاول بذلك الجمع بين الماركسية التي هي دين الشيوعية وبين الحكمة وحاجات المجتمع.

وعلى كل حال، فبعد انتهاء الحرب الباردة وظهور المتغيرات الدولية المرافقة لها انتفى الصراع بين المذهب الفردي والجماعي وبشكل لم ينف معه تلك الحقوق التي آمن بها المذهب الجماعي، وانما قامت الولايات المتحدة الامريكية في1992م بالمصادقة رسمياً على الاتفاقية الدولية، للحقوق الاقتصادية والاجتماعية[140]، وبتلك المتغيرات كانت التحولات في بعض المفاهيم العالمية، باتجاه جديد مؤطرة كلاً منها بإطار غربي – امريكي، بما فيها مفهوم حقوق

الانسان، ومحاولة تعميمه على وفق الرؤية الامريكية بعدّها رؤية الطرف الاقوى في العالم[141]، فضلاً عن الحاقه بالسياسة الخارجية الامريكية ومصالحها الكبرى عبر العالم.

وعليه اصبحت حقوق الانسان تعبر عن اطار قومي لمصلحة امريكية، لنشر المفاهيم المرتبطة بالفكر الرأسمالي من خلال دعوتها الى تلك الحقوق التي اضافت اليها حقوقاً اخرى، الى جانب الحقوق السياسية والاقتصادية والاجتماعية، هي الحق في التنمية، والحق في بيئة نظيفة[142]، فلقد أقر المؤتمر العالمي لحقوق الانسان المنعقد في فينا عام 1993 مبدأ الحق في التنمية المستدامة، الذي كان محل رفض الغرب، بعده سعي دول العالم الثالث الى تحقيقه، ماهي إلا حيلة للحصول على مزيد من المساعدات، إلا ان اعلان هذا الحق، لم يضف جديداً لمنظومة حقوق الانسان (حرياته)، وانما عمل على ربط هذه الحقوق بعملية التنمية بأبعادها المختلفة، وعدّها حقاً من الحقوق، وليس مجرد طلباً يطالب الافراد به[143].

وخلاصة القول فيما تقدم نلحظه فيما ما قرره الشيخ باقر شريف القرشي في قوله: (ان الاحداث العالمية تؤكد بصورة قاطعة فشل الانظمة السياسية الحديثة من الرأسمالية والشيوعية في حل مشاكل الانسان والتغلب على الازمات المحيطة به، والسبب يعود الى انها لم تعن بتربية الضمير الإنساني وتهذيب مشاعره وعواطفه)[144] .

وبهذا تكون الحرية قد افلست في الأنظمة الوضعية رأسمالية كانت ام اشتراكية، فهل من مذهبية عقائدية تنقذ العالم اجمع وترى في الحرية مفهوماً متوازناً بين متطلبات الجسد والروح؟ انها المذهبية الإسلامية التي وجدت في عالم الواقع على مدى اربع عشر قرناً وغُيبت عن المجتمعات الاسلامية على اثر الاستعمار الغربي للأمة الاسلامية والعربية[145]، ولا نعتقد بهذا فقط؛ بل كما قال المفكر الإسلامي السيد الشهيد محمد باقر الصدر (H): (ان النظام الاسلامي مر بتجربة من اروع تجارب النظم الاجتماعية وانجحها، ثم عصفت به العواصف بعد ان خلا الميدان من القادة المبدئين او كاد، وبقيت التجربة في رحمة اناس لم ينضج الاسلام في نفوسهم، ولم يملأ ارواحهم بروحه وجوهره فعجزت عن الصمود والبقاء، فتقوض الكيان الإسلامي، وبقي

أ.د. محمد كاظم الفتلاوي/ كلية التربية (المختلطة)/جامعة الكوفة
mohammedk.alfatlawy@uokufa.edu.iq

نظام الاسلام فكرة في ذهن الامة الاسلامية وعقيدة في قلوب المسلمين، وأملاً يسعى الى تحقيقه أبناؤه المجاهدون)[146].

وعلى كل حال كان للفكر الإسلامي خصوصيته الإسلامية المستمدة من مصادره المقدسة في عرض الحرية بوجهها الإسلامي.

خاتمة ونتيجة:

بعد هذه الرحلة في منعطفات مفهوم الحرية في الفكر الغربي بأصليه المتمثلين بالنظام الفردي والشيوعي نضع الرحال على شاطئ خاتمة البحث لنسجل ما يبدو لنا نتائج للبحث وعلى النحو الآتي:

1. ان مفهوم الحرية يختلف بحسب اختلاف النظر إليه من قبل السلطة الحاكمة اي ان مفهوم الحرية يختلف باختلاف النظم الفكرية السياسية الحاكمة، وعلى هذا الأساس نرى تطور مفهوم الحرية في النظام الفردي والنظام الاشتراكي الماركسي، والشريعة الإسلامية.
2. إن لكل أمة من الأمم مفهومها للحرية، وتستمد قيودها من قناعتها بدينها أو أخلاقها وأعرافها، وعليه تكون هذه القيود قليلة عند أمم وكثيرة عند أمم أخرى.
3. ان السبب الرئيس لثورة العلماء والمفكرون وغضب الناس على دين النصرانية وفكرها الكنسي كان في مرحلة استبداد رجالها في القرون الوسطى وطغيان سلطة الملوك والحكام الذين تدعمهم الكنيسة ويحكمون الناس باسمها.
4. ان الدين السماوي المسيحي الحق دفع ضريبة هذه التوأمة بين الكنسية والسلطة الحاكمة الظالمة – التي تبناها رجال الكنيسة الدنيويون – القامعة للحريات وعليه لم يميز الثوار بين الكنيسة وخرافات الثيولوجية، وسلطان المادية، وأخطائها العلمية، ومناهجها في التعامل.. وبين المسيحية بوصفها ديناً إلهياً يمكن أن يكون منزهاً عن كل ذلك، فكانت الثورة على الكنيسة وكل ما تمثله الكنيسة، وهكذا نشأت المذاهب الفكرية في أوروبا على قطيعة معرفية مع الدين وعداء مستحكم مع التفكير الديني.

5. ان نظرية العقد الاجتماعي في أسس الحرية الغربية أن للأفراد أن يتنازلوا عن بعض حقوقهم الطبيعية في سبيل انشاء سلطة مدنية تتولى تنظيم شؤونهم.

6. الحرية ليست وفق ما يراه ماركس معطى جاهزاً، أو مقولة جاهزة؛ بل هي صيرورة تتشكل داخل المجتمع الى خارجه.

7. أن مفهوم ماركس للحرية يختلف عن التقليد الليبرالي الذي ينطلق من الفرد، فالحرية بحسب ماركس لا يمكن أن تنفصل عن العلاقات والنشاط البشري.

8. ان فكرة الحرية في النظام الاشتراكي تستند الى ما يسود المجتمع من ظروف اقتصادية، فهو ضَحّى بالحرية الفردية لصالح المجتمع بتركيزه على الحقوق الاقتصادية والاجتماعية.

9. ان المتأمل في الفكر الغربي والفكر الماركسي يلحظ ان من آلياته عزل الدين عن الحياة العامة للناس ومن ثم عدم تدخله في مفهوم الحرية.

10. ان المنظومة الدينية الإسلامية في كل ابعادها النظرية والعملية لا تعطي الحق البتة أن يدعو المختلف للآخر في الدين والقيم إلى استئصاله ومحاربته باسم الدين أو باسم قيم إنسانية جديدة تنافي القيم الإلهية وتنحو نحو تأليه الإنسان والآلة والعقل دون الله عز وجل، فهذا أمر مرفوض فيها ولا يمكن قبوله تحت أي طائلة أو تحت أي عنوان فكري أو سياسي، لأنه من خلال تكريس ثقافة تأليه العقل والآلة والإنسان معاً تدفع إلى استبعاد الدين عن واقع الحياة ورفع راية الاستعباد الذي يُنافي كل الديانات السماوية والعقائد الإلهية، وهنا يُصبح مفهوم الحرية معطلاً ملغياً وغير مستساغ لأنه يضرب معتقدات البشر ويحل نظم أمرهم وشؤونهم وبهذا يكون دعوة للفوضى والدمار.

هوامش البحث

1) ليس هناك اتفاق على تسمية واحدة لهذا الموضوع، بل هناك عدة تسميات تستخدم للدلالة عليه، فمن الكتاب من يستخدم مفهوم (الحقوق الاساسية للأفراد) او (الحريات الفردية الاساسية)، ومنهم من يستخدم مفهوم (الحريات العامة)، ظ: د سعاد الشرقاوي، النظم السياسية في العالم المعاصر، ص275، ظ: د. محمد عبد العال السنوي، النظرية العامة للحقوق والحريات العامة، ص6.

أ.د. محمد كاظم الفتلاوي/ كلية التربية (المختلطة)/جامعة الكوفة
mohammedk.alfatlawy@uokufa.edu.iq

2) ثروت بدوي، النظم السياسية، ص463، ظ: نعمان الخطيب، المذهب الاجتماعي واثره على الحقوق والحريات العمة في كل من الدستورين الاردني والمصري، ص251 .
3) ظ: حسن علي الذنون، فلسفة القانون، ص96، ظ: عبد الحكيم ذنون الغزال، وسائل تطوير القانون في المجتمع، ص67 .
4) ظ: عثمان خليل، القانون الدستوري، مقدمة القانون الدستوري، ص139 .
5) حكم الإمبراطور الروماني قسطنطين روما بين عامي (306–337م) أصبحت المسيحية دين الإمبراطورية الرومانية المهيمن.. كان تحول قسطنطين نقطة تحول للمسيحية مبكرة.
6) فتحي ملكاوي، التحيز في الفكر التربوي الغرب، ص186.
7) ذهب بعض الباحثين الى ان الفصل بين الدين والدولة هو السبب حيث اضعف الرابطة الدينية لدى الافراد التي كانت تربطهم بالكنيسة وتخلصوا من سيطرتها مما شجعهم على الا يقعوا تحت سيطرة دولة من جديد، ظ: د. ثروت بدوي، النظم السياسية، ص45، ظ: د. عبد الحميد متولي، الاسلام ومبادئ نظام الحكم، ص93 .
8) د. رمزي الشاعر، الايديولوجيات واثرها في الانظمة السياسية المعاصرة، القسم الاول، الايدولوجية التحريرية، مطبعة عين الشمس، ص24، ونعتقد ان هذا كان في بادئ امرها حينما كانت تعوزها السلطة، ظ: د. محمد كاظم الفتلاوي، الحرية في الانظمة القديمة، ص10.
9) ظ: د رمزي الشاعر، النظرية العامة للقانون الدستوري، ص718 .
10) ظ: د. عبد الحي حجازي، المدخل لدراسة العلوم القانونية، القانون، ص179 .
* الفلسفة الرواقية أسسها زينون الرواقي سنة 308 قبل الميلاد، وتمثلت مبادئها في تدريس الفضيلة على انها الخير الامثل، وان الغريزة والعاطفة يجب اخضاعها بصرامة للفضيلة، ظ: د. محمد مصباح عيسى، حقوق الانسان في العالم، ص37، ويقول د. عبد الرحمن بدوي (ظاهرة التأثر بالنزعات الشرقية اوضح ما تكون لدى مذهب الرواقية)، ص527، وهو ما يؤكد ايضاً اسبقية الشرق في الحضارة، ظ: د. محمد كاظم الفتلاوي، مفهوم الحرية في الانظمة القديمة، بحث غير منشور، ص12. وللتوسعة عن الرواقية، ظ: احمد امين، وزكي نجيب محمود، الفلسفة الرواقية، ص32.
11) ظ: د. حسن كيرة، المدخل الى القانون، ص100–101 .
12) ظ: عبد الجبار الوائلي، حلول فلسفية، ص100 .
13) ظ: محمود الشرقاوي، الديمقراطية عند العرب، ص62.
14) ظ. محمد احمد مفتي، د. سامي صالح الوكيل، النظرية السياسية الاسلامية في حقوق الانسان الشرعية دراسة مقارنة، ص54.
15) د. محمد سعيد مجذوب، الحريات العامة وحقوق الانسان، ص23 .
16) ظ: د. حسن كيرة، المدخل الى القانون، ص101 .
17) ظ: المصدر نفسه.
18) ظ. د. محمد كاظم الفتلاوي، مفهوم الحرية في الانظمة القديمة، الحرية في الفكر المسيحي، بحث غير منشور، ص11.
19) ظ: حسن كيرة، المدخل الى القانون، ص102–103، ظ: د. صبحي المحمصاني، الدعائم الخلقية للقوانين الشرعية، 317.

أ.د. محمد كاظم الفتلاوي/ كلية التربية (المختلطة)/جامعة الكوفة
mohammedk.alfatlawy@uokufa.edu.iq

20) لقد عاش ميكافيللي ظروفاً، وقاس محناً، وعانى ازمات عي البواعث الفاعلة والمؤثرة في اتجاهه السياسي لذا قيل فيه: ((ان ذلك الفراغ وتلك العوامل النفسية التي حلت به هيأت الى اخراج مؤلفه (الامارات) والذي اشتهر بعنوان (الامير) ذلك المؤلف الذي كان بوتقة تفاعلت فيها العامل المادية والنفسية التي احاطت بالمؤلف اثناء اداء وظيفته، وبعد فقدها .....) د. محمد طه بدوي، رواد الفكر السياسي، ص31-34 .
21) (فقد ذهب الى تقديس سلطة الملك ومنحه الحكم المطلق، ومنع اي رقابة عليه الا رقابة القوانين الطبيعية)، نخبة من العلماء والمفكرين، لمحات من الفكر السياسي، ص37
22) ظ: نيقولو ميكافيللي، الامير، ص76. للتوسعة في فكر ميكافيللي ظ: د. بطرس غالي ود. محمود خيري عيسى، المدخل في علم السياسة، ص74-77. وظ: د. حسن صعب، علم السياسة، ص94-97، ظ: محمد مختار الزقزوقي، نيقولا ميكفيللي (دراسة تحليلية ونص كتاب الامير وقاموس ميكافيللي)، ص65.
23) ظ: د. حسن كيرة، المدخل الى القانون، ص105 .
24) فاروق سعد، تراث الفكر السياسي قبل الامير وبعده، ص76.
25) د. حسن كيرة، المدخل الى القانون، ص107 .
26) د. محمد سليم غزوي، الحريات العامة في الاسلام مع المقارنة بالمبادئ الدستورية الغربية والماركسية، ص181-182.
27) د. رمزي الشاعر، الايدولوجيات، ص35 .
28) سورة الشورى / 13 .
29) ناصر مكارم الشيرازي، الامثل في تفسير كتاب الله المنزل، ج15، ص356 وما بعدها .
30) ظ: ثروت بدوي، النظم السياسية، ص32، ظ: منذر الشاوي، القانون الدستوري، نظرية الدولة، مركز البحوث القانونية، ص308 .
31) ظ: علي عبد المعطي، الفكر السياسي الغربي، ص258 .
32) ظ: ثروت بدوي، اصول الفكر السياسي، ص 67 .
33) ظ: هربرت ماركيوز، العقل والثورة، ص177 .
34) ظ: د. ثروت بدوي، النظم السياسية، ص101، د. عدنان حمودي الجليل، نظرية الحقوق والحريات العامة في تطبيقاتها المعاصرة، ص23 .
35) ظ: علي عبد المعطي محمد، الفكر السياسي الغربي، ص261 .
36) ظ: د. احمد كمال ابو المجد، دراسات في النظم الدستورية المقارنة، ص57-58 .
37) ظ: د. ثروت بدوي، النظم السياسية، ص39-40 .
38) علي عبد المعطي محمد، الفكر السياسي الغربي، ص261 .
39) ظ: د. ثروت بدوي، النظم السياسية، ص139-140 .
40) د. محمد احمد مفتي، وآخر، النظرية السياسية الاسلامية في حقوق الانسان الشرعية، دراسة مقارنة، ص43.
41) د. الامين الكالاعي، حقوق الانسان بين الكونية والخصوصية، تونس نموذجاً، ص45-46 .
42) ظ: د. عبد الحميد متولي، الاسلام ومبادئ نظام الحكم، ص 94-95، ظ: طعيمه الجرف، نظرية الدولة والاسس العامة للتنظيم السياسي، ص67 .

أ.د. محمد كاظم الفتلاوي/ كلية التربية (المختلطة)/جامعة الكوفة
mohammedk.alfatlawy@uokufa.edu.iq

43) ظ: د. سمير تناغو، الاعلان العالمي لحقوق الانسان، مجلة العلوم الاجتماعية، ص214-215 .
44) ظ: د. حسن كيرة، المدخل الى القانون، ص111 .
45) ظ: د. عدنان حمودي الجليل، نظرية الحقوق والحريات العامة في تطبيقاتها المعاصرة، ص77 .
46) ظ: د. عثمان خليل عثمان، المبادئ الدستورية العامة، ص2-29، ظ: د. ثروت بدوي، اصول الفكر السياسي، ص148.
47) هذا ويقول الفيلسوف الانجليزي جون ستيوارت ميل بشأن التناقض بين الحرية والديمقراطية ((ان قيام النظم الديمقراطية الحديثة لا يعني توفير الحماية للحقوق والحريات الفردية)) ثم يقول: ((ان ارادة الشعب ليست غير ارادة الاغلبية اولئك الذين افلحوا في جعل انفسهم اغلبية وهذه الاغلبية قد تجور وتعتدي على حقوق بعض الافراد في المجتمع)) وبشأن هذا التناقض، ظ: د. سيد صبري، مدى سلطان الدولة على الافراد، ص174، ظ: د. مصطفى كامل، شرح القانون الدستوري، ص87، ظ: د. ثروت بدوي، النظم السياسية، ص263-264 .
48) ظ: د. نعمان احمد الخطيب، الوسيط في النظم السياسية والقانون الدستوري، ص68 .
49) هاجم الفيلسوف الانجليزي هربرت سنسر، مبدأ السياسة الشعبية ووصفه بأنه لا يعدو ان يكون استبدالاً للحق المقدس للأغلبية بالحق المقدس للملوك وان اعماله يؤدي الى اهدار حقوق الاقلية وحرياتها، ظ: د. عدنان حمودي الجليل، نظرية الحقوق والحريات العامة وتطبيقاتها المعاصرة، ص43 .
50) ومن الذين يرفضون الفكرة القائلة بأن نظرية العقد الاجتماعي مرادفة لنظرية القانون الطبيعي د. حسن كيرة، اذ يقول: ومهما يكن من امر فالثابت ان فكرة العقد الاجتماعي لم تكن مرادفة دائماً لفكرة القانون الطبيعي فلم تكن تعني دائماً عند كثير من الكتاب حداً من سيادة اصحاب السلطان في الجماعة ولا قيداً يرد على حرية المشرع بالتزام مثل اعلى من العدل او باحترام حد ادنى من الحقوق الطبيعية للأفراد ولكنها عنت عند الكثيرين وعلى الاخص عند روسو التمكين لسلطان الشعب او لسلطان الاكثرية منه هو احلال الحكم الديمقراطي محل الحكم الاوتوقراطي)، المدخل الى القانون، ص111-1.
51) ظ: د. حسن كيرة، المدخل الى القانون، ص 118-119 .
52) ظ: د. سيد صبري، القانون الدستوري، مكتبة عبد الله وهبة، ص54.
53) يقول الباحث الانجليزي تشرشل: (ان الديمقراطية هي اسوء الانظمة، ولكن جميع الانظمة الباقية هي اسوء منها)، فيصل شنطاوي، محاضرات في الديمقراطية، ص50 .
54) انصار محمد عبد الله، فلسفة رسل السياسية، ص69 .
55) الشيخ الركابي، الاسس السياسية والمذهب الواقعي، ص56 .
56) د. حسام محي الدين الآلوسي، الفلسفة والانسان، ص239 .
57) للتوسعة حول رؤية سارتر عن الحرية، ظ: جان بول سارتر، الوجود والعدم، ترجمة عبد الرحمن بدوي، ص765-772، ظ: عبد الفتاح الديري، فلسفة سارتر، ص64، ظ:محمد ثابت الفندي، مع الفيلسوف، ص226.
58) ظ: الشيخ كامل محمد محمد عويضة، جان بول سارتر فيلسوف الحرية، ص30 .
59) ظ: روبرت ماكيفر، تكوين الدولة، ترجمة: حسن الصعب، ص250-251 .

أ.د. محمد كاظم الفتلاوي/ كلية التربية (المختلطة)/جامعة الكوفة
mohammedk.alfatlawy@uokufa.edu.iq

60) ليس فقط سياسياً فالبرلمان المنتخب (السلطة التشريعية) يتدخل في كل جوانب المجتمع السياسية والاقتصادية والاجتماعية ...
61) ادواردم بيرنز، النظريات السياسية في العالم المعاصر، ص11-12.
62) للوقوف على هذه المساوئ، ظ: محمد باقر الصدر، فلسفتنا، 30 ومابعدها .
63) ذهب بعض الباحثين ان النظام الديمقراطي يلتقي (بالنظام السياسي الاسلامي في مجال تمتع الشعب بهذه الحقوق والحريات السياسية ... وبرغم ان دور الشعب في النظام الاسلامي، يختلف من الناحية النظرية عنه في النظام الديمقراطي، الا انه لا يختلف من ناحية الممارسات العملية، اذ ان هذا الدور نظرياً 0- هو اساس شرعية النظام الديمقراطي، اما في النظام الاسلامي فأنه نوع من التكليف والتعهد على الشعب، لانه هنا يمارس دوره المكلف به من قبل الله سبحانه وتعالى ؛ باعتباره المستخلف على الارض والاساس الواقعي الذي يقف عليه النظام الاسلامي)، علي المؤمن، النظام السياسي الاسلامي الحديث واشكاليات الاقتباس من الانظمة السياسية الوضعية، ص153 .
64) د. بشير محمد الخضرا، النمط البنوي الحليفي في القيادة السياسية العربية .. الديمقراطية، ص460.
65) ظ: د. عبد الباقي البكري وزهير البشير، المدخل لدراسة القانون، ص167 .
66) نذكر هنا الانتقادات المتعلقة من نفس تطبيقاته، دون النقد الاسلامي .
67) ظ: د. عبد الحميد متولي، القانون الدستوري والانظمة السياسية، ص234، ظ: د. سعاد الشرقاوي، النظم السياسية في العالم المعاصر، ج1ص273.
68) د. عبد الرحمن زكي ابراهيم، الاسلام والتوازن الاجتماعي، ص24 .
69) ظ: د. ثروت بدوي، النظم السياسية، ص34 .
70) ظ: حسين جميل، حقوق الانسان في الوطن العربي، ص137، ظ: ليون دكي، دروس في القانون العام، ص136.
71) ظ: محسن خليل، القانون الدستوري والنظم السياسية، ص344، ظ: د. عبد الحميد متولي، الاسلام ومبادئ نظام الحكم، ص94-95.
72) ظ: ثروت بدوي، النظم السياسية، ص470، ظ: د. عبد الحميد متولي، الاسلام ومبادئ نظام الحكم، ص98 .
73) ظ: د. سعاد الشرقاوي، النظم السياسية في العالم المعاصر، ص32
74) ظ: د. عبد الحميد متولي، القانون الدستوري والانظمة السياسية ، ص432 .
75) د. محمد مصباح عيسى، حقوق الانسان في العالم المعاصر ، ص57 .
76) ظ: د. سامي سالم الحاج، المفاهيم القانونية الحقوقية للإنسان عبر الزمان والمكان، ص42 .
77) روجيه غارودي، واقعية بلا ضفاف، ص216 .
78) ظ وليم كلي رآيت، تاريخ الفلسفة الحديثة ، ص40.
79) ظ: ارنست رينان، مرجع سابق، ص343 .
80) ظ: زكي نجيب محمود، تجديد الفكر العربي، ص135-136 .
81) ظ: د. علي حرب، نقد النص، ص97 .
82) ظ: يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الحديثة ، ص14 .

أ.د. محمد كاظم الفتلاوي/ كلية التربية (المختلطة)/جامعة الكوفة
mohammedk.alfatlawy@uokufa.edu.iq

83) ظ يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الحديثة، ص43.
84) برتراند رسل، تاريخ الفلسفة الغربية، ص81 .
85) ظ: جيمس كوليز، الله في الفلسفة الحديثة، ص133 .
86) ظ: المصدر نفسه، ص136 .
87) ظ: جيمس كوليز، الله في الفلسفة الحديثة ، ص133 .
88) ظ: سبينوزا، رسالة اللاهوت والسياسة، ص123
89) المصدر نفسه، ص371 .
90) سبينوزا، رسالة في اللاهوت والسياسة ، ص371 .
91) المصدر نفسه، ص372 .
92) للتوسعة في هذا الجانب ومصادره ظ: د. ماجد حميد السعيدي، الفكر الإسلامي المعاصر بين التجديد والتنوير، ص165.
93) جيمس كوليز، الله في الفلسفة الحديثة، ، ص140 .
94) ظ: يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، ص40 .
95) ظ: برتراند رسل، تاريخ الفلسفة الغربية، ص177 .
96) ظ: راندال، تكوين العقل الحديث، ص440 .
97) جيمس كوليز، الله في الفلسفة الحديثة، ص170 .
98) المصدر نفسه، ص172 .
99) المصدر نفسه، ص22، للتوسعة في فكرة الدين الطبيعي، ظ: جاكلين لاغرية، الدين الطبيعي، ص21.
100) جيمس كوليز، الله في الفلسفة الحديثة، ص61 .
101) جون هرمان راندال، تكوين العقل الحديث، ص438 .
102) ظ: سبينوزا، رسالة في اللاهوت والسياسة، من المقدمة، ص11 .
103) ظ: راندال، تكوين العقل الحديث، ص440 .
104) للتوسعة ظ: جاكلين لاغرين، الدين الطبيعي، ص119 ومايعدها .
105) ول ديورانت، قصة الفلسفة ، ص289 .
106) ظ: وليم كلي رايت، تاريخ الفلسفة الحديثة ، ص233 .
107) جيمس كوليز، الله في الفلسفة الحديثة ، ص213 .
108) (لم تمضي سنة واحدة على ظهور اميل حتى نشر فرماي بحثاً موجزاً اسماه (نقيض اميل) ، كتب على الصفحة الاولى منه صه ياجان جاك ! وهي عبارة لها دلالاتها، وكان بحث فرماي هذا تعليقاً سريعاً على بعض مالروسو من آراء واقوال ذاعت بين الناس حتى اصبحت معروفة ومشهورة، وان نقطة واحدة من ذلك النقد يجعله يتعارض مع جميع دعاة الحرية (حتى المستنيرين منهم)، و.ج ملك كاستر، نشأة الحرية في التربية، ص263.
109) رمسيس عوض، الالحاد في الغرب ، ص182 .
110) ظ: لبراتز رسل، حكمة الغرب، ترجمة فؤاد زكريا، سلسلة عالم المعرفة، ج2، ص145 .
111) ظ: رمسيس عوض، الالحاد في الغرب، ص176 ومابعدها .
112) ظ: د. احمد ادريس الطعان، مآل الاسلام في القراءات العلمانية، ص50 ومابعدها .
113) ظ: د. محمد الجوهري، النظام السياسي الاسلامي والفكر الليبرالي، ص83 .

أ.د. محمد كاظم الفتلاوي/ كلية التربية (المختلطة)/جامعة الكوفة
mohammedk.alfatlawy@uokufa.edu.iq

114) المصدر نفسه، ص84 .
115) المصدر نفسه، ص74-75 .
116) ما العولمة، ص96.
117) د. عبد الحميد متولي، الانظمة السياسية والمبادئ الدستورية العامة في الانظمة الغربية والماركسية، ص389.
118) ظ: محمد باقر الصدر، اقتصادنا، ص4 وما بعدها .
119) د. محمد مصباح عيسى، حقوق الانسان في العالم المعاصر، ص68 .
120) د. محمد حسن ابو يحيى، اقتصادنا في ضوء القرآن والسنة ، ص132 .
121) ظ: لينين، المختارات، طبعة موسكو، المجلد الثاني، ج1، ص467-468 .
122) جريشة الزبيق، أساليب الغزو الفكري، ص109.
123) للتوسعة ظ: د. محمد البهي، تهافت الفكر المادي بين النظرية والتطبيق، ص17 وما بعدها.
124) ظ: عبد الحليم خفاجي، حوار مع الشيوعيين في اقبية السجون، ص55-66 .
125) محمد باقر الصدر، المدرسة الاسلامية، ص64 .
126) ظ: نعمان الخطيب، المذهب الاجتماعي واثره على الحقوق والحريات العامة في كل من الدستورين الاردني والمصري، ص246-247 . ظ: احمد محمد غنيم، تطوير الفكر القانوني، ص105-112 .
127) ظ د. ثروت بدوي، النظم السياسية ، ص473 .
128) ظ: محسن خليل، القانون الدستوري والنظم السياسية ، ص354 .
129) ظ: سعيد زيداني، الديمقراطية وحماية حقوق الانسان في الوطن العربي في كتاب حول الخيار الديمقراطي، دراسات نقدية، ص172 .
130) محمد باقر الصدر، المدرسة الاسلامية، ص71 .
131) (اما النظام الشيوعي فهو فكرة غير مجربة حتى الان تجربة كاملة، وانما تتجه قيادة المعسكر الاشتراكي اليوم الى تهيئة جو اجتماعي له بعد ان عجزت عن تطبيقه...) المصدر نفسه، ص38 .
132) ظ: محسن خليل، القانون الدستوري والنظم السياسية ، ص360 .
133) ظ: المصدر نفسه، ص359 + ظ: كمال الغالي، مبادئ القانون الدستوري والنظم السياسية، ص322 .
134) ظ: د. سعاد الشرقاوي، النظم السياسية في العام المعاصر ، ص301 .
135) تأثر ماركس بفلسفة (جورج هيجل 1770-1838م) في الديالكتيك (لفظ يوناني تعني التقاء الناس للمحاورة) والواقع ان الديالكتيك الهيجلي هو المنطق الي كان يقتضي ان يحل محل المنطق الصوري والفلسفة الميتافيزيقية، القائم على نفي التناقض في الفكر والوجود) للتوسعة، ظ: جان هيبولت، مدخل الى فلسفة التاريخ عند هيجل،ص32، ظ" لطفي فهيم، هيجل حياته ومذهبه، ص129-139، د. مراد وهبة، هيجل والديالكتيك، ص139-142 .
136) ظ: د. ثروت بدوي، النظم السياسية ، ص354-355 .
137) نقلاً عن: باقر شريف القرشي، العمل وحقوق العامل في الاسلام، ص219 .
138) ظ: عباس محمود العقاد، اقيون الشعوب، ص75 .

139) ظ: روجيه غارودي، ماركسية القرن العشرين، ص33.
140) ظ: محمد فهيم يوسف، حقوق الانسان في ضوء التجليات السياسية للعولمة، ص65 .
141) ظ: محمد فائق، حقوق الانسان بين الخصوصية والعالمية، مجلة المستقبل العربي، ص5، علي اومليل، عن عالمية حقوق الانسان، ص3.
142) د. رياض عزيز هادي، العالم الثالث وحقوق الانسان ، ص28 . محمد فهيم يوسف، حقوق الانسان، ص21.
143) ظ: محمد فائق، حقوق الانسان، ص10 .
144) باقر شريف القرشي، النظام السياسي في الاسلام، ص11، وظ: للمؤلف، العمل وحقوق العامل في الاسلام، ص12.
145) ان الايديولوجية هي الايمان بفكرة عليا موحدة بحيث تعتبر عقيدة شعبية عامة لدى اعضاء الجماعة، ومن شأن المذهبية ان تجعل قيداً عاماً على كل ما يخالفها، فهي تعطي مظهراً نظامياً في شكل هرمي فتعلوا الفكرة العليا الموحدة، وتتقيد جميع الاوضاع الاجتماعية بهذه الفكرة، ولا يسمح النظام المذهبي بتعدد القيم المتساوية فيه، بل تكون المذهبية فوق سائر القيم. ظ: د. مصطفى كمال وصفي، مصنفة النظم الاسلامية، ص80 ؛ واعتقد ان هذا التعريف يصدق اكثر ما يصدق على الايديولوجية الاسلامية.
146) المدرسة الاسلامية، ص38 .

قائمة المصادر :

خير ما نبدأ به: القرآن الكريم.

1. احمد ادريس الطعان(الدكتور)، مآل الإسلام في القراءات العلمانية، مجلة الشريعة والدراسات الاسلامية، الكويت، السنة 21، العدد 65.
2. احمد امين، وزكي نجيب محمود، الفلسفة الرواقية، مكتبة الانجلو المصرية، القاهرة، ط3،1971.
3. احمد شلبي(الدكتور)، مقارنة الاديان، الاسلام، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ط4، 1973.
4. احمد كمال ابو المجد(الدكتور)، دراسات في النظم الدستورية المقارنة، جامعة القاهرة، 1965.
5. احمد محمد غنيم، تطوير الفكر القانوني، دار الفكر العربي، القاهرة، 1972.

6. ادواردم بيرنز، النظريات السياسية في العالم المعاصر، ترجمة: د. عبد الكريم احمد، بيروت، دار الآداب، 1988.
7. الامين الكالاعي(الدكتور)، حقوق الانسان بين الكونية والخصوصية، تونس نموذجاً، مجلة دراسات دولية، تونس العدد 79، 2001م.
8. انصار محمد عبد الله، فلسفة رسل السياسية، مطبعة المصرية العامة للكتاب، مصر، 1987.
9. باقر شريف القرشي، العمل وحقوق العامل في الاسلام، دار احياء تراث اهل البيت، ط2، 1982.
10. باقر شريف القرشي، النظام السياسي في الاسلام، دار التعارف للمطبوعات، بيروت، ط2، 1398هـ.
11. بشير محمد الخضرا(الدكتور)، النمط البنوي الحليفي في القيادة السياسية العربية .. الديمقراطية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2005.
12. بطرس غالي ود. محمود خيري عيسى، المدخل في علم السياسة، مكتبة الانجلو المصرية، 1961.
13. ثروت بدوي ، النظم السياسية، دار النهضة العربية، مصر، 1961.
14. ثروت بدوي، اصول الفكر السياسي، دار النهضة العربية، القاهرة، 1967 .
15. جاكلين لاغرية، الدين الطبيعي، ترجمة: منصور القاضي، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، 1993 .
16. جان بول سارتر، الوجود والعدم، ترجمة عبد الرحمن بدوي، منشورات الآداب، بيروت، 1966.
17. جيمس كوليز، الله في الفلسفة الحديثة، ترجمة فؤاد كامل، مكتبة الغريب القاهرة، .
18. حسام محي الدين الآلوسي(الدكتور)، الفلسفة والانسان، منشورات دار الحكمة، بغداد، 1990.

19. حسن صعب(الدكتور)، علم السياسة، دار العلم للملايين، 1966.
20. حسن علي الذنون، فلسفة القانون، مطبعة العاني، بغداد، 1975.
21. حسن كيرة (الدكتور)، المدخل الى القانون، منشأة المعارف المصرية، 1974.
22. حسين جميل، حقوق الانسان في الوطن العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، ط2، بيروت، 2001.
23. رمزي الشاعر(الدكتور)، الايديولوجيات واثرها في الانظمة السياسية المعاصرة، القسم الاول، الايدولوجية التحريرية، مطبعة عين الشمس، 1988 .
24. رمزي الشاعر(الدكتور)، النظرية العامة للقانون الدستوري، دار النهضة المصرية، مصر، 1983.
25. روبرت ماكيفر، تكوين الدولة، ترجمة: حسن الصعب، دار العلم للملايين، بيروت، 1966.
26. روجيه غارودي، ماركسية القرن العشرين، ترجمة: نزيه حكيم، ط3، 1972م.
27. روجيه غارودي، واقعية بلا ضفاف، ترجمة: حليم طومسون، دار الكاتب العربي للطباعة والنشر، القاهرة، 1984.
28. زكي نجيب محمود، تجديد الفكر العربي، دار الشروق، ط9، 1993.
29. سعاد الشرقاوي(الدكتور)، النظم السياسية في العالم المعاصر، 1982، دار النهضة العربية، القاهرة.
30. سعيد زيداني، الديمقراطية وحماية حقوق الانسان في الوطن العربي في كتاب حول الخيار الديمقراطي، دراسات نقدية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1994.
31. سمير تناغو(الدكتور)، الاعلان العالمي لحقوق الانسان، مجلة العلوم الاجتماعية، جامعة الكويت، السنة 7، العدد 3، 1979 .
32. سيد صبري(الدكتور)، القانون الدستوري، مكتبة عبد الله وهبة، القاهرة، 1949.

33. طعيمة الجرف، نظرية الدولة والاسس العامة للتنظيم السياسي، القاهرة، 1964.
34. عباس محمود العقاد، اقيون الشعوب، دار الاعتصام القاهرة، ط5، 1975.
35. عبد الباقي البكري(الدكتور) وزهير البشير، المدخل لدراسة القانون، جامعة بغداد، بيت الحكمة.
36. عبد الجبار الوائلي، حلول فلسفية، دار النضال، بيروت، 1994، .
37. عبد الحكيم ذنون الغزال، وسائل تطوير القانون في المجتمع، مجلة دراسات قانونية، تصدر عن بيت الحكمة بغداد، س4 ع2، 2002.
38. عبد الحليم خفاجي، حوار مع الشيوعيين في اقبية السجون، دار القلم، الكويت، 1974.
39. عبد الحميد متولي(الدكتور)، الانظمة السياسية والمبادئ الدستورية العامة في الانظمة الغربية والماركسية، منشأة المعارف، بالإسكندرية، 1958.
40. عبد الحميد متولي(الدكتور)، القانون الدستوري والانظمة السياسية، منشأة المعارف، الاسكندرية، ط6.
41. عبد الحي حجازي(الدكتور)، المدخل لدراسة العلوم القانونية، القانون، مطبوعات، جامعة الكويت، 1972.
42. عبد الرحمن زكي ابراهيم(الدكتور)، الاسلام والتوازن الاجتماعي، مجلة العربي الكويتية، العدد 354، 1988.
43. عبد الفتاح الديري، فلسفة سارتر، مكتبة الانجلو المصرية، القاهرة، 1971.
44. عثمان خليل عثمان(الدكتور)، القانون الدستوري، مقدمة القانون الدستوري، دار المعارف، الاسكندرية، 1954 .
45. عثمان خليل عثمان(الدكتور)، المبادئ الدستورية العامة، مكتبة عبد الله وهبة، القاهرة، 1943.

46. عدنان حمودي الجليل(الدكتور)، نظرية الحقوق والحريات العامة في تطبيقاتها المعاصرة، القاهرة، 1975.
47. علي اومليل، عن عالمية حقوق الانسان، مجلة المنتدى، مجلد 8، عدد91، 1993.
48. علي حرب(الدكتور)، نقد النص، المركز الثقافي العربي، بيروت، 1993.
49. علي عبد المعطي، الفكر السياسي الغربي، دار الجامعات المصرية، الاسكندرية، 1975.
50. فاروق سعد، تراث الفكر السياسي قبل الامير وبعده، دار الافاق الجديدة، بغداد، 1982.
51. فتحي ملكاوي، التحيز في الفكر التربوي الغرب، مجلة إسلامية المعرفة، السنة التاسعة، العدد 38-37، صيف وخريف، 2004م.
52. فيصل شنطاوي، محاضرات في الديمقراطية، دار الحامد للنشر والتوزيع، الاردن، 2002.
53. كامل محمد محمد عويضة، جان بول سارتر فيلسوف الحرية، دار الكتب العلمية، بيروت، 1993.
54. كمال الغالي، مبادئ القانون الدستوري والنظم السياسية، جامعة دمشق، 1991.
55. لبراتز رسل، حكمة الغرب، ترجمة: فؤاد زكريا، سلسلة عالم المعرفة، مطابع الرسالة، الكويت، العدد72.
56. لطفي فهيم، هيجل حياته ومذهبه، مجلة الطليعة، القاهرة، العدد9، 1970.
57. ليون دكي، دروس في القانون العام، ترجمة: رشدي خالد، منشورات مركز البحوث القانونية، ج1 بغداد، 1981.
58. ماجد حميد السعيدي(الدكتور)، الفكر الإسلامي المعاصر بين التجديد والتنوير، أطروحة دكتوراه، كلية التربية ابن رشد، جامعة بغداد، 2015م.

59. محمد احمد مفتي(الدكتور)، د. سامي صالح الوكيل، النظرية السياسية الاسلامية في حقوق الانسان الشرعية، دراسة مقارنة، سلسلة كتاب الامر، وزارة الاوقاف والشؤون الاسلامية، قطر ع 25، 1990.

60. محمد احمد مفتي، د. سامي صالح الوكيل، النظرية السياسية الاسلامية في حقوق الانسان الشرعية دراسة مقارنة، سلسلة كتاب الامة، وزارة الاوقاف والشؤون الاسلامية، قطر عدد 25، 1990.

61. محمد البهي(الدكتور)، تهافت الفكر المادي بين النظرية والتطبيق، مكتبة وهبة، القاهرة، ط3، 1975.

62. محمد الجوهري(الدكتور) وحمد الجوهري، النظام السياسي الاسلامي والفكر الليبرالي، دار الفكر العربي، القاهرة، 1993.

63. محمد باقر الصدر(H)، اقتصادنا . مطبعة النعمان، النجف، 1961.

64. محمد باقر الصدر(H)، فلسفتنا، مركز الابحاث والدراسات التخصصية للشهيد الصدر (قد)، 1424هـ.

65. محمد ثابت الفندي، مع الفيلسوف، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، بيروت، 1977.

66. محمد سليم غزوي(الدكتور)، الحريات العامة في الاسلام مع المقارنة بالمبادئ الدستورية الغربية والماركسية، رسالة دكتوراه، الجامعة الاسكندرية، 1977.

67. محمد عبد العال السنوي(الدكتور)، النظرية العامة للحقوق والحريات العامة، المكتسبة القانونية 1986.

68. محمد فائق، حقوق الانسان بين الخصوصية والعالمية، مجلة المستقبل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، عدد 245، 1999.

69. محمد كاظم الفتلاوي(الدكتور)، مفهوم الحرية في الانظمة القديمة، الحرية في الفكر المسيحي، بحث غير منشور.
70. محمد مختار الزقزوقي، نيقولا ميكفيللي (دراسة تحليلية ونص كتاب الامير وقاموس ميكافيللي) مكتبة الانجلو المصرية، القاهرة.
71. محمود الشرقاوي، الديمقراطية عند العرب، الدار القومية للطباعة والنشر، القاهرة، 1961
72. مصطفى كامل(الدكتور)، شرح القانون الدستوري، دار الكتاب العربي، القاهرة، 1951.
73. مصطفى كامل(الدكتور)، مصنفة النظم الاسلامية، مكتبة وهبة، القاهرة، 1977.
74. منذر الشاوي، القانون الدستوري، نظرية الدولة، مركز البحوث القانونية، بغداد، 1981.
75. ناصر مكارم الشيرازي، الامثل في تفسير كتاب الله المنزل، دار احياء التراث العربي، بيرزت، ط2، 2005م.
76. نخبة من العلماء والمفكرين، لمحات من الفكر السياسي، المركز الاسلامي، 1982م.
77. نعمان احمد الخطيب(الدكتور)، المذهب الاجتماعي واثره على الحقوق والحريات العامة في كل من الدستورين الاردني والمصري، مجلة مؤتة، جامعة مؤتة، السنة (1) العدد (1)، الاردن، 1986م.
78. نعمان احمد الخطيب(الدكتور)، الوسيط في النظم السياسية والقانون الدستوري، دار الثقافة، الاردن، 2006م.
79. نيقولو ميكافيللي، الامير، ترجمة: خيري حماد، مكتبة التحرير، بغداد، ط9، 1988م.
هربرت ماركيوز، العقل والثورة، ترجمة: فؤاد زريا، دار الكتاب العربي، القاهرة، 1970م.

List of Sources:
The best place to start is the Holy Quran.
1. Ahmad Idris Al-Ta'an (PhD), The Fate of Islam in Secular Readings, Journal of Sharia and Islamic Studies, Kuwait, 21st year, No. 65.

2. Ahmad Amin and Zaki Naguib Mahmoud, Stoic Philosophy, Anglo-Egyptian Library, Cairo, 3rd ed., 1971.
3. Ahmad Shalabi (PhD), Comparative Religions and Islam, Egyptian Renaissance Library, Cairo, 4th ed., 1973.
4. Ahmad Kamal Abu al-Majd (PhD), Studies in Comparative Constitutional Systems, Cairo University, 1965.
5. Ahmad Muhammad Ghunaim, The Development of Legal Thought, Dar al-Fikr al-Arabi, Cairo, 1972.
6. Edward Burns, Political Theories in the Contemporary World, translated by Dr. Abdul Karim Ahmad, Beirut, Dar Al-Adab, 1988.
7. Al-Amin Al-Kala'i (PhD), Human Rights between Universality and Particularity: Tunisia as a Model, Journal of International Studies, Tunis, Issue 79, 2001.
8. Ansar Muhammad Abdullah, The Political Philosophy of Russell, Egyptian General Book Press, Egypt, 1987.
9. Baqir Sharif Al-Qurashi, Labor and Worker's Rights in Islam, Dar Ihya Turath Ahl al-Bayt, 2nd ed., 1982.
10. Baqir Sharif Al-Qurashi, The Political System in Islam, Dar Al-Ta'aruf Publications, Beirut, 2nd ed., 1398 AH.
11. Bashir Muhammad Al-Khadra (PhD), The Allied Structural Model in Arab Political Leadership...Democracy, Center for Arab Unity Studies, Beirut, 2005.
12. Boutros Ghali and Dr. Mahmoud Khairy Issa, Introduction to Political Science, Anglo-Egyptian Library, 1961.
13. Tharwat Badawi, Political Systems, Dar al-Nahda al-Arabiyya, Egypt, 1961.
14. Tharwat Badawi, The Principles of Political Thought, Dar al-Nahda al-Arabiyya, Cairo, 1967.
15. Jacqueline Lagré, Natural Religion, translated by Mansour al-Qadi, University Foundation for Studies, Publishing, and Distribution, 1993.
16. Jean-Paul Sartre, Being and Nothingness, translated by Abdel Rahman Badawi, Al-Adab Publications, Beirut, 1966.
17. James Collis, God in Modern Philosophy, translated by Fouad Kamel, Al-Gharib Library, Cairo.
18. Hussam Muhyiddin Al-Alusi (PhD), Philosophy and Man, Dar Al-Hikma Publications, Baghdad, 1990.
19. Hassan Saab (PhD), Political Science, Dar Al-Ilm Lil-Malayin, 1966.
20. Hassan Ali Al-Dhanun, Philosophy of Law, Al-Ani Press, Baghdad, 1975.
21. Hassan Kira (PhD), Introduction to Law, Egyptian Knowledge Establishment, 1974.

22. Hussein Jamil, Human Rights in the Arab World, Center for Arab Unity Studies, 2nd ed., Beirut, 2001.
23. Ramzi Al-Shaer (PhD), Ideologies and Their Impact on Contemporary Political Systems, Part One, Liberation Ideology, Ain Shams Press, 1988.
24. Ramzi Al-Shaer (PhD), The General Theory of Constitutional Law, Dar Al-Nahda Al-Masriya, Egypt, 1983.
25. Robert MacIver, The Formation of the State, translated by Hassan Al-Saab, Dar Al-Ilm Lil-Malayin, Beirut, 1966.
26. Roger Garaudy, Twentieth-Century Marxism, translated by Nazih Hakim, 3rd ed., 1972.
27. Roger Garaudy, Realism Without Borders, translated by Halim Thompson, Dar Al-Kateb Al-Arabi for Printing and Publishing, Cairo, 1984.
28. Zaki Naguib Mahmoud, The Renewal of Arab Thought, Dar Al-Shorouk, 9th ed., 1993.
29. Suad Al-Sharqawi (PhD), Political Systems in the Contemporary World, 1982, Dar Al-Nahda Al-Arabiyya, Cairo. 30. Saeed Zaidani, Democracy and the Protection of Human Rights in the Arab World in a Book on the Democratic Choice, Critical Studies, Center for Arab Unity Studies, Beirut, 1994.
31. Samir Tanago (PhD), The Universal Declaration of Human Rights, Journal of Social Sciences, Kuwait University, 7th Year, Issue 3, 1979.
32. Sayed Sabry (PhD), Constitutional Law, Abdullah Wahba Library, Cairo, 1949.
33. Ta'ima Al-Jarf, The Theory of the State and the General Foundations of Political Organization, Cairo, 1964.
34. Abbas Mahmoud Al-Akkad, The People's Aqyun, Dar Al-I'tisam, Cairo, 5th ed., 1975.
35. Abdul-Baqi Al-Bakri (PhD) and Zuhair Al-Basheer, Introduction to the Study of Law, University of Baghdad, Bayt Al-Hikma.
36. Abdul-Jabbar Al-Wa'ili, Philosophical Solutions, Dar Al-Nidal, Beirut, 1994.
37. Abdul Hakim Thanoon Al-Ghazal, Means of Developing Law in Society, Legal Studies Journal, published by Bayt Al-Hikma, Baghdad, Vol. 4, No. 2, 2002.
38. Abdul Halim Khafaji, Dialogue with Communists in Prison Cells, Dar Al-Qalam, Kuwait, 1974.
39. Abdul Hamid Metwally (PhD), Political Systems and General Constitutional Principles in Western and Marxist Systems, Manshaat Al-Maaref, Alexandria, 1958.
40. Abdul Hamid Metwally (PhD), Constitutional Law and Political Systems, Manshaat Al-Maaref, Alexandria, 6th ed.

41. Abdul-Hayy Hijazi (PhD), Introduction to the Study of Legal Sciences, Law, Publications, Kuwait University, 1972.
42. Abdul-Rahman Zaki Ibrahim (PhD), Islam and Social Balance, Al-Arabi Kuwaiti Magazine, Issue 354, 1988.
43. Abdul-Fattah Al-Deiri, Sartre's Philosophy, Anglo-Egyptian Library, Cairo, 1971.
44. Othman Khalil Othman (PhD), Constitutional Law, Introduction to Constitutional Law, Dar Al-Maaref, Alexandria, 1954.
45. Othman Khalil Othman (PhD), General Constitutional Principles, Abdullah Wahba Library, Cairo, 1943.
46. Adnan Hamoudi Al-Jalil (PhD), The Theory of Public Rights and Freedoms in its Contemporary Applications, Cairo, 1975.
47. Ali Omlil, On the Universality of Human Rights, Al-Muntada Magazine, Volume 8, Issue 91, 1993.
48. Ali Harb (PhD), Textual Criticism, Arab Cultural Center, Beirut, 1993.
49. Ali Abdel Moati, Western Political Thought, Egyptian University House, Alexandria, 1975.
50. Farouk Saad, The Heritage of Political Thought Before and After the Emir, New Horizons House, Baghdad, 1982.
51. Fathi Malkawi, Bias in Western Educational Thought, Islamic Knowledge Magazine, Ninth Year, Issues 37-38, Summer and Autumn, 2004.
52. Faisal Shantawi, Lectures on Democracy, Dar Al-Hamed for Publishing and Distribution, Jordan, 2002.
53. Kamel Muhammad Muhammad Awida, Jean-Paul Sartre, Philosopher of Freedom, Dar Al-Kotob Al-Ilmiyyah, Beirut, 1993.
54. Kamal Al-Ghali, Principles of Constitutional Law and Political Systems, Damascus University, 1991.
55. Libratz