دراسات

سؤال الحرية عند الفقهاء
من القواعد إلى المقاصد

عبدالله إدالكوس

مركز أفكار للدراسات والأبحاث
Afkaar Center for Studies and Research

ALL RESERVED©2020
جميع الحقوق محفوظة © 2020

سؤال الحرية عند الفقهاء
من القواعد إلى المقاصد

عبد الله إدالكوس
باحث في الفكر الإسلامي المعاصر

يحتل الفقه الحيز الأكبر من الخطاب الإسلامي، الأمر الذي أعطى للفقهاء سلطة علمية أعظم مما لدى غيرهم من المشتغلين بقضايا الفكر وعلوم الوحي، ويشهد على ذلك التضخم الحاصل في التأليف الفقهي مقارنة مع غيره كعلم الكلام أو التفسير أو علوم الحديث، وهذا ما يفرض الرجوع إلى المدونة الفقهية لإدراك التصورات والمواقف التي تحكم الفعل المسلم وتصوغ رؤيته للذات والآخر أو رؤيته للعالم.

وإذا كان مفهوم الحرية قد استفرغ جهدا لا بأس به من السجال والجدال بين المشتغلين بتاريخ الفكر والفلسفة من المحدثين والمعاصرين ولا يزال كذلك إلى يومنا هذا، غير أن الدراسات التي أرّخت للفقه وسعت إلى فهم طبيعة التعاطي الفقهي مع مشكلة الحرية لا تزال قليلة في سياقنا العربي والإسلامي، وقد يكون ذلك راجعا إلى صعوبة البحث في مثل هذه القضايا أو إلى مواقف فكرانية/أيديولوجية مسبقة.

إن ما نروم إليه في هذه الدراسة على قصرها، محاولة إدراك لطبيعة التعاطي الفقهي مع موضوعة الحرية والإجابة عن سؤال الحرية عند الفقهاء، وقد ارتأينا أن تكون في ثلاث محاور وخاتمة، فأما الأول فقد خصصناه لتناول قضية المفهوم في الخطاب العربي وما يثيره من مشكلات، وأما الثاني فهو عن الحرية فقهيا كإشكالية عملية من خلال تحليل مجموعة من القواعد الفقهية، بينما جاء المحور الثالث ليقدم مقاربة مقاصدية للحرية كما تجسدت في بعض الاجتهادات المعاصرة، وأما الخاتمة ففيها استنتاجات عامة لما جاء في الدراسة.

في التقابل بين الحرية والعبودية

تواجه الباحث صعوبات في تحديد الدلالة الدقيقة لمفهوم الحرية، والسبب في ذلك راجع أولا إلى تعدد مجالات وميادين المعرفة التي يَرد فيها المفهوم، وما يعنيه ذلك من تعدد زوايا النظر، ثم ثانيا إلى طبيعة التعاطي العربي مع المفردة، حيث ترد الحرية في أغلب معاجم العربية وقواميسها، في مقابل العبودية(الرق)، فصاحب لسان العرب يعرف "الحرُ" بنقيضه "العبد" والجمع أحرار والحرة نقيض الأمة."[1]، وكذلك فعل **الفخر الرازي** في قوله "المُحرَّر الذي يُجعل حُرَّاً خالصاً، يقال حَرَّرتُ العبد إذا خَلَّصته من الرق وحَرَّرتُ الكتاب إذا أصلحته وخَلَّصته فلم يبق فيه شيء من وجوه الغلط، ورجل حر إذا كان خالصاً لنفسه ليس لأحدٍ عليه تعلُّق. والطين الحر الخالص من الرمل والحجارة والحمأة، والعيوب."[2]

وأورد القرطبي في أحكامه قوله: "مُحرَّراً مأخوذ من الحرية التي هي ضد العبودية. من هذا تحرير الكتاب، وهو تخليصه من الاضطراب والفساد، وهذا معروف في اللغة أن يقال: لكل ما خَلُصَ حُرْ ومحرَّر بمعناه."[3]

التقابل الوارد في هذه التعريفات بين مفهومي الحرية والعبودية، دفع عددا من الباحثين والمفكرين، إلى القول بأن الفكر الإسلامي لم يستطع صياغة مقاربة تستوعب إشكالية الحرية في أبعادها المركبة، وبالنظر إلى المساحة الواسعة التي يحتلها الفقه في مجال الممارسة الفكرية الإسلامية، فإن الارتهان إلى المقاربة الفقهية يبقى قاصرا عن بلوغ هذا المطمح، غير أننا لا نسلم بهذا الطرح بصيغته المطلقة، وهو ما سنبينه ونناقشه في هذه الدراسة.

من أبرز هؤلاء الناقدين المفكر الألماني فرانز روزنتال*[4] (1914_2002)، فقد توقف الرجل عند هذه الإشكالية بالتفصيل وخلص إلى أنه رغم كثرة المعاجم اللغوية عند العرب

1- ابن منظور لسان العرب، دار إحياء التراث العربي، بيروت، مادة: ح ر ر، (بتصرف).

2- الفخر الرازي، مفاتيح الغيب، الطبعة الرابعة، مجلد 3ج 8، دار إحياء التراث العربي، (2001) بيروت، ص203.

3 - القرطبي الجامع لأحكام القرآن، ج4، المكتبة التوفيقية القاهرة، ص: 60.

4 - *-هو من كبار المستشرقين الألمان في القرن العشرين، استقر في الولايات المتحدة الامريكية عام 1940، وعمل أستاذا مساعدا للغات السامية في الكلية العبرية بمدينة سنسناتي في ولاية أوهايو، كما درس اللغة العربية في جامعة

فإنها على ما يبدو كانت تكتفي بتعريف الحر بأنه ضد الرقيق[5] فرغم الوضوح النسبي للمفهوم بهذا المعنى، غير أنه لا يقدم تفسيرا لإشكالية الحرية في اللحظة الحضارية الراهنة.

ويضيف الباحث في خلاصاته، أن الحرية لم تلق اهتماما كبيرا في المصنفات الفقهية، رغم إقراره أن التراث الفقهي الإسلامي ضخم للغاية، وهو غير معروف بطريقة كافية بعد؛ وربما تكشف المزيد من الدراسة عن بعض المفكرين الذين أظهروا اهتماما أكثر مثابرة وتطورا بهذه المشكلة وتشعباتها، ثم يستدرك بعد ذلك بالقول إن هذا الأمر غير مرجح على ما يبدو، ذلك أن إشكالية الحرية تتخطى الحيثيات الفقهية[6].

الأمر نفسه ألمح إليه عبد الله العروي في دراسته حول مفهوم الحرية، حين توقف عند نموذج جسد – في نظره - هذه الإشكالية، هو الفقيه والمؤرخ المغربي **أحمد الناصري**، الذي أورد له العروي نصا من الاستقصاء يقول فيه:" واعلم أن هذه الحرية التي أحدثها الإفرنج هذه السنين هي من وضع الزنادقة قطعا، تستلزم إسقاط حقوق الله وحقوق الوالدين وحقوق الإنسانية رأسا... واعلم أن الحرية الشرعية هي التي ذكرها الله في كتابه وبينها رسول الله لأمته وحررها الفقهاء في باب الحجر[7] من كتبهم"،(مرجع هنا؟) فالناصري حسب العروي لا يجد في مفاهيم الفقه الإسلامي، التي تعود عليها طول حياته، مفهوما يطابق ما يرمي إليه الأوربيون.[8]

أسجل هنا ملاحظتين أساسيتين:

الأولى: بخصوص روزنتال حين أشار إلى أن الحرية لم تلق اهتماما كبيرا في المصنفات الفقهية، فهو حكم قيمة وكلام يحتاج إلى تدقيق، فالرجل يحاكم مفهوم الحرية عند الفقهاء

بنسلفانيا. من مؤلفاته: علم التأريخ عند المسلمين، وكتاب مناهج علماء المسلمين في البحث العلمي، وكتاب انتصار المعرفة: مفهوم المعرفة في الإسلام الوسيط، وقام بترجمة وتحقيق مقدمة ابن خلدون.

5- روزنتال فرانز، مشكلة الحرية في الإسلام: دراسات في مشكلات المصطلح وأبعاده في الثراث العربي، ترجمة معن زيادة ورضوان السيد. الطبعة الثانية، دار المدار الإسلامي، 2007، ص48.

6- نفسه ص 64

7 - ترد أحكام الحجر عند الفقهاء في باب العقود، وغالبا ما يتناول الفقهاء مسألة الحجر إرتباطا بالأهلية في إبرام العقود، وللتفصيل في الموضوع يرجع إلى: وهبة الزحيلي، " الفقه الإسلامي وأدلته" الجزء الرابع، الطبعة الثانية، دمشق 185، ص 130 الى 140.

8- العروي عبد الله، مفهوم الحرية، الطبعة الخامسة. المركز الثقافي العربي، 1993، ص 14/13.

مستصحبا الدلالة المعرفية التي أنتجتها الحداثة أي أنه يقصد بالحرية هنا، ما يرمي إليه الأوربيون بحسب تعبير عبد الله العروي.

الثانية: تخص ما أشار إليه العروي بناء على موقف الناصري، أن الحرية بصيغتها الحديثة لم تكن محط قبول أو إجماع عند المسلمين، رغم أن هناك محاولات تأصيلية تفتح أفق التفكير في موضوعة الحرية على النسق الحديث وسأقف عند نموذج الطاهر بن عاشور.

إن الفرضية القائلة باستحالة الإحاطة الفقهية بمفهوم الحرية، تجد مبرراتها في أن لفظة الحرية في التداول المعاصر تحمل دلالات مستمدة من المجال التداولي الأوروبي، ذلك أن الإطلاق الحديث لمفهوم الحرية، يعني عمل الإنسان ما يقدر عليه حسب مشيئته لا يصرفه عن عمله أمر غيره، ولقد استعمل هذا المصطلح في هذا المعنى أوائل القرن الثالث عشر الهجري بعد أن ترجمت كتب تاريخ فرنسا وخاصة الثورة التي قامت فيها سنة 1789م[9].

لذلك فإن أي مقاربة لمفهوم الحرية وتجلياتها لا تستحضر هذا الشرط التاريخي كمحدد ستقع لا شك في منزلق منهجي قد تنتهي فيه إلى الحكم باستحالة التأصيل لمفهوم الحرية داخل دائرة الإسلام، وبالتالي نفي الإمكانات التي يوفرها النص الديني المؤسس، أو نفي الواقع والحاضر بطبيعته المركبة ونفي كل الإمكانيات التي وفرتها الحداثة، وبالتالي استلاب التاريخ للنص، ويتولد بين الموقفين حسب الظاهر صراع تضاد رغم أنهما يتقاسمان الخطأ المنهجي سالف الذكر.

الحرية فقهيا كإشكالية عملية

لم تكن الحرية إشكالية نظرية مجردة في صلب اهتمام الفقهاء، فعلى الرغم من أن كتبهم الأصولية تتضمن قوائم التعريفات، إلا أنه "ليس من المدهش ألا تكون تعريفات الحرية

[9] - حللي عبد الرحمن، حرية الاعتقاد في القرآن الكريم: دراسة في إشكالية الردة والجهاد والجزية. الطبعة الأولى .المركز الثقافي العربي، 2001، ص16.

مضمنة فيها، لأنها لم تكن مصطلحا فنيا أساسيا في هذا المجال"[10]، بل كانت مسألة أخلاقية عملية بالأساس، تجد لها تعبيرات في اصطلاحات مختلفة حسب المجال والمبحث الفقهي الذي يتم فيه مدارسة المسألة، أو أحد متعلقاتها كالأموال والعبادات والعقود ...الخ.

وإذا سلمنا بأن للواقع سلطة على الفقه؛ أي الإقرار بأن الممارسة الفقهية إنما تروم ضبط الواقع الاجتماعي والظواهر المرتبطة به وليس إلغاءها، فإن المؤسسات القائمة في المجتمع لا يملك الفقيه إزاءها سلطة الإنشاء أو الإلغاء، وإن كانت مصدر إحراج أخلاقي، وعلى رأس تلك المؤسسات مؤسسة العبودية فإن "أقصى ما وصل إليه الفقهاء في موقفهم النقدي من العبودية كان أن وقفوا من الأمر الواقع موقف عدم الارتياح لعدم قيامه على أسس أخلاقية ثابتة"[11]، وربما هذا ما دفع بعض الباحثين إلى القول بأن الإسلام قد تقبل العبودية كمؤسسة[12]، بالنظر إلى أن التراث الفقهي فيه الكثير من الأحكام المتعلقة بالرق.

ولعله من نافل القول أن الممارسة الفقهية بلغت مرحلة الإبداع مع بروز القواعد الفقهية، التي أملتها الحاجة الى ضبط الجزئيات التي تتوالد بالشكل الذي يصعب معه تحقيق الشمول والاستقراء التام، وقد ورد في تعريف هذا الفن أنه علم "تجمع فيه الأحكام الفرعية العديدة، والمسائل الجزئية المتناثرة في عبارات وجيزة، وجمل مصقولة، وتراكيب عامة وشاملة، تضبط علم الفقه، وتنسق أحكامه وعلله، وتقربه للأذهان."[13]

ليس الغرض من هذه الورقة التفصيل في القواعد الأصولية والفقهية وتطبيقاتها، إنما نسعى الى استعرض بعض القواعد للإمساك بالتصور العام الذي حكم الممارسة الفقهية في باب الحرية، ونذكر منها على سبيل المثال:

---

[10]- روزنتال فرانز، مشكلة الحرية في الإسلام: دراسات في مشكلات المصطلح وأبعاده في التراث العربي، م س، ص 25.

[11]- نفسه، ص 37.

[12]- نفسه، ص 37.

[13]- محمد مصطفى الزحيلي،" القواعد الفقهية وتطبيقاتها في المذاهب الأربعة"، دار الفكر – دمشق، الطبعة: الأولى، 1427 هـ - 2006 م، ج1، ص 11.

- **قاعدة: الأصل في الناس الحرية**

وردت هذه القاعدة ضمن الموسوعة الفقهية لأبي الحارث الغزَي[14]، كما وردت بصيغ أخرى في كتب الفقهاء منها؛ "**الحرية هي الظاهر والرق طارئ**" والتي أوردها أبو بكر الجصاص(370هـ) في "شرح مختصر الطحاوي في الفقه الحنفي"[15] ، وتعتبر هذه القاعدة من القواعد الكلية التي تخترق أبواب الفقه على اختلافها، ومن تطبيقاتها كما يورد صاحب الموسوعة أنه " إذا ادعى رجل عبودية شخص آخر بدون بينة وادعى الآخر أنه حر ولم يقع عليه رق، فكون الأصل في الناس الحرية مرجح لإثبات حرية المدعى عليه"[16]، ومن تطبيقاتها أيضا كما عند الجصاص الحكم بحرية اللقيط، يقول" وإنما كان اللقيط حرا من قبل أن الأصل في الناس الحرية، والرق طارئ عليها فصارت الحرية الظاهرة، والحكم أبدا للظاهر حتى تقوم الدلالة على خلافه"[17].

وفي باب الأموال حكم الفقهاء بناء على هذه القاعدة أن الأصل فيها ملك أربابها: "فإذا ادعى شخص ملكية شيء ما في يد شخص آخر ولا بينة له، وأنكر المدعى عليه دعواه، وادعى أن هذا الشيء ملكه بيده، فالقول قوله بناء على الأصل المذكور، لكن هذا الأصل لا يصلح موجبا لملكية شيء قامت البينة على أنه ملك لشخص آخر غير ذي اليد"[18]

فيما ورد من التطبيقات السالفة بيان لحرية الإنسان ولحقه في التملك والتصرف في ماله، ولذلك يمكن القول إن الناس جميع الناس أحرار بلا بيان حتى في الشهادة والقصاص والحدود والديات، وبذلك فإن "الفقهاء لم يدعوا الى الرق وإنما نظموا احكامه وقت وجوده لأن الناس احتاجوا إلى وقت ليفيئوا إلى أصل الحرية"[19]

14- أبو الحارث الغزي، محمد صدقي ابن أحمد،" موسوعة القواعد الفقهية"، مؤسسة الرسالة الطبعة الأولى 2003.
15 - راجع: الجصاص، أبو بكر الرازي، " شرح مختصر الطحاوي في الفقه الحنفي"، ج2، كتاب اللقيط، تحقيق محمد الغزازي، دار الكتب العلمية، بيروت 2018، ص 613.
16- أبو الحارث الغزي، محمد صدقي ابن أحمد،" موسوعة القواعد الفقهية" ج9، القسم 11، مؤسسة الرسالة الطبعة الأولى 2003، ص 358.
17- الجصاص، أبو بكر الرازي، " شرح مختصر الطحاوي في الفقه الحنفي"، كتاب اللقيط، تحقيق محمد الغزازي م س.
18- أبو الحارث الغزي، محمد صدقي ابن أحمد،" موسوعة القواعد الفقهية" ج9، القسم11، م س، ص 358.
19- محمد محمود محمد، جمال،" الحرية وتطبيقاتها في الفقه الإسلامي"، سلسلة كتاب الامة، الطبعة الأولى 2010، ص 52.

إن القول بأصالة الحرية كما بينتها القاعدة، تعني أن غاية الشارع تحقيق الحرية وصيانتها ولا يحتاج ذلك إلى برهان، بل الدعوة إلى نقيضها ما لم تقم حجة بينة هو فساد وخروج عن مقتضى الشرع، وهكذا حكم أغلب الفقهاء.

- **قاعدة: الأصل براءة الذمة**

والمراد أن المكلف بريء من الواجبات والحقوق حتى يثبت الدليل على ذلك، فالتحمل والالتزام صفة طارئة، وهذه القاعدة لا يكاد يخلوا منها كتاب من كتب الأصول وقواعد الفقه، وقد نص عليها القرافي في **الفروق** بالعبارة التالية:" الأصل براءة الذمة حتى يتحقق الموجب، هذا هو القاعدة الشرعية المجمع عليها"[20] ، وذكرها أيضا في **نفائس الأصول** حيث قال " الأصل براءة الذمة .. لأن الإنسان ولد بريئا من الحقوق كلها، فإن خطر ببال أن الذمة اشتغلت بحق الله تعالى أو للخلق أو لم تشغل ولم يقم دليل على شيء من ذلك كان احتمال عدم الشغل راجحا على احتمال الشغل في العقل".[21] ذ

ففراغ الذمة أمر يقيني لا يحتاج إلى دليل أو برهان وشغلها أمر طارئ لابد له من حجة، وإذا كانت هذه القاعدة كما تقرر سابقا تخترق جميع أبواب الفقه فإنها في القانون عمدة في باب الجنايات حفاظا على حرية الأفراد من التعسف الذي قد يلحق بهم.

- **الأصل في الأفعال الإباحة**

وردت هذه القاعدة بهذا اللفظ[22] في "إعلام الموقعين عن رب العالمين" لابن قيم الجوزية وهي أيضا من القواعد التي تخترق كتب الفقه وأصوله وكتب التفسير، وتجد لها حضورا بصيغ مختلفة، ولكن بمضمون واحد، كقولهم "الحل هو الأصل في الأشياء"[23]

20- أبو العباس أحمد بن إدريس الصنهاجي القرافي، " الفروق أو أنوار البروق في أنواء الفروق" تحقيق " خليل المنصور" الجزء الثالث، دار الكتب العلمية بيروت 1998، ص 75.

21- راجع: حاتم باي،" الأصول الاجتماعية التي بنى عليها المذهب المالكي"، منشورات الوعي الإسلامي، الطبعة الاولى 2011

22- ابن قيم الجوزية، شمس الدين، "إعلام الموقعين عن رب العالمين"، تحقيق محمد بن عبد السلام إبراهيم، دار الكتب العلمية، بيروت، ص387.

23- الشوكاني، محمد بن علي بن محمد،" فتح القدير"، الطبعة الأولى، دار الكلم الطيب، دمشق- بيروت، ص74

كما عند الشوكاني، أو "الأصل في الأشياء الحل"[24] كما عند السيوطي، وعلى هذا المذهب سار أكثر الفقهاء وخالفهم في ذلك أبو حنيفة وبعض الشافعية والحنابلة، حيث إن الأصل عندهم هو التحريم.

في هذا القول الثاني تضيق لمساحة الحرية الإنسانية، بينما القاعدة تفتح باب الحرية في التصرف والأفعال للإنسان فيما لا نص فيه أو المسكوت عنه في الشرع، وهذه القاعدة "قبل أن تحرر الإنسان في سلوكه وتصرفه، تحرره في إيمانه وضميره. فهو بفضلها يعلم ويطمئن أن ما لم يرد فيه تحريم ولا تقييد، وكان له فيه رغبة ومصلحة فهو له، ولا حرج فيه ولا خوف منه، وأن تصرفه ذلك حلال سائغ، فضلا من الله ونعمة"[25].

- **قاعدة التصرف على الرعية منوط بالمصلحة**

تشكل هذه القاعة باب السياسة الشرعية فيما قرره الفقهاء في علاقة السلطان أو الخليفة بمن في حكم إمرته، وقد وردت بصيغ مختلفة، وأول من ذكرها هو الشافعي في كتاب **الأم** حيث قال" منزلة الوالي من رعيتيه بمنزلة والي اليتيم من ماله"[26]، أما العبارة التي وردت بها عند السرخسي(483هـ) فهي" تصرف الإمام على وجه النظر"،[27] ويقصد السرخسي بالنظر التقدير المصلحي، وجاءت حسب عبارة ابن تيمية بصيغة الشرط في قوله" الولي عليه أن يتصرف لمصلحة المولى عليه"[28].

لا يمكنك إيراد نص بعد نص دون أن تبين غرضك من النص الثاني، أو تبين أنك ستمدنا بنص آخر لمزيد من التوضيح مثلا "إن مناط الحكم الكلي للقاعدة هو جلب النفع والرشاد، ودرء الضرر والفساد، فإذا ترتب على التصرف مصلحة خالصة أو راجحة في ميزان الشرع فهو لازم نافذ في حق المولى عليه، وإذا آل التصرف إلى مفسدة خالصة أو راجحة

24- جلال الدين السيوطي، عبد الرحمن بن أبي بكر،" الدر المنثور في التفسير بالمأثور"، دار الفكر، بيروت، ج8، ص 306.

25- الريسوني، أحمد، " الحرية في الإسلام أصالتها وأصولها"، مجلة إسلامية المعرفة، العدد 22/21، ربيع 2003/1421.

26- الشافعي، محمد ابن ادريس، " الأم"، دار المعرفة، بيروت، الطبعة الثانية، 1973، الجزء الخامس، ص 40.

27- السرخسي، شمس الدين، " المبسوط"، دار المعرفة، بيروت، الطبعة الثالثة، الجزء 10، ص 40.

28- ابن تيمية، شمس الدين،" مجموع الفتاوى"، جمع عبد الرحمن بن قاسم وابنه محمد، مجمع الملك فهد، المدينة، الطبعة الأولى 1416 هـ، الجزء 10، ص 40.

أو مساوية، كاستبداد أو جور أو محاباة أو استئثار بالمنافع، أو تحيل لإبطال الحق فإنه يبطل ولا يلزم في حق المولى عليه"[29]

هذه القواعد التي أشرنا إليها آنفا، هي من باب المثال لا الحصر، ولكنها في نظرنا كافية لبيان التصور النظري الذي كان يحكم اجتهادات الفقهاء في بناء مفهوم الحرية في جملة أبواب الفقه، صحيح أن هذا التصور قد اعترضته حالات القبض والبسط عبر التاريخ بفعل السياسة ونظام الحكم والذي انتهى إلى تقيد الحرية مع نظرية الغلبة السياسية، لكنه يبقى أداة فاعلة في بناء مراجعات فقهية تأصيلية تبطل الدعوى القائلة بتجاوز المدونة الفقهية المطلق لمسألة الحرية، وهذا ما حدث فعلا مع نظرية المقاصد.

الحرية كمقصد من مقاصد الشريعة

يعتبر بروز نظرية المقاصد لحظة فاصلة في تطور الخطاب الفقهي، ويرى جل مؤرخي الفكر الإسلامي أن ملامح هذه النظرية بدأت مع إمام الحرمين أبو المعالي الجويني، (419هـ - 478هـ) في كتابه **البرهان في أصول الفقه**[30] ، وللسبكي(683هـ — 756هـ) إضاءة حول الكتاب تبين هذا التحول في الممارسة الفقهية حيث يقول " وضع إمام الحرمين في أصول الفقه كتاب البرهان على أسلوب غريب لم يقتد فيه بأحد، واعتبره السبكي من مفتخرات الشافعية"[31]، ثم بعد الجويني ظهر تلميذه أبو حامد الغزالي (450ه/505هـ)، والذي سار على خطى شيخه فطور النظرية المقاصدية في كتابه القيم **المستصفى في علم أصول الفقه**[32]، وهو كتاب أصولي بلغة منطقية صارمة.

وصلت نظرية المقاصد ذروة نضجها مع كتاب **الموافقات**[33] للإمام الشاطبي، وقد شكلت نظريته في المقاصد الإطار العام للحقوق والحريات للمحاولات التي جاءت بعده،

29- قطب الرسوني،" قاعدة تصرف الإمام على الرعية منوط بالمصلحة، وتطبيقاتها في المجال البيئي"، مجلة كلية الشريعة والدراسات الإسلامية، جامعة قطر، العدد 29، 2011م، ص 484.

30 - قدم الدكتور أحمد الريسوني دراسة بين نسبة علم المقاصد إلى الإمام الجوني الذي صاغ ملامح النظرية قبل الشاطبي:

راجع: الريسوني احمد،" ندوة الذكرى الالفية لإمام الحرمين أبو المعالي الجوني" جامعة قطر، أبريل 1999.

31- السبكي تاج الدين" طبقات الشافعية الكبرى "، 192/5.

32 - الغزالي أبو حامد،" المستصفى في علم الأصول" تحقيق أحمد زكي حماد.

33 - أبو إسحاق الشاطبي، " الموافقات في أصول الشريعة" تحقيق عبد الله دراز.

"فمقاصد الشريعة قدمت للفكر الإسلامي المعاصر أداة منهجية فعالة وسلما من القيم لتنظيم حياته الاجتماعية والسياسية على هدى من الرسالة الإسلامية. وتكاد جل المدارس الفكرية الإسلامية المعاصرة تتفق على أن الحرية هي الأصل والأساس للاعتقاد والفكر والعمل"[34].

لقد وجد التصور الحديث لمفهوم الحرية طريقه إلى بعض الاجتهادات الفقهية المعاصرة، متجاوزة بذلك المنظور الفقهي القديم، ومن أبرز تلك الاجتهادات ما ذهب إليه الطاهر بن عاشور الذي اعتبر الحرية أصلا فطريا في الإنسان ومقصدا شرعيا لا تتقوم ماهية الشريعة إلا به يقول: "لما تحقق فيما مضى أن المساواة من مقاصد الشريعة الإسلامية، لزم أن يتفرع على ذلك أن استواء أفراد الأمة في تصرفهم في أنفسهم، مقصد أصلي من مقاصد الشريعة، وذلك هو المراد بالحرية"[35].

ويرى ابن عاشور أن للحرية معنيين؛ الأول أن يكون تصرف الشخص العاقل في شؤونه بالأصالة، وهو ضد العبودية، والمعنى الثاني ناشئ عن الأول بالمجاز في الاستعمال، وهو تمكن الشخص من التصرف في نفسه، وشؤونه كما يشاء دون معارض، وكلا هذين المعنيين للحرية جاءا مرادا للشريعة، إذ كلاهما ناشئ عن الفطرة، وكلاهما يتحقق فيه معنى المساواة التي تقرر أنها من مقاصد الشريعة.

نجد هذا التلازم بين الفطرة والحرية واضحا في الخطاب القرآني، حتى أنّه لا تقوم إنسانية الإنسان في القرآن الكريم دون الإقرار بحريتيه، فالقارئ لآيات القرآن وسوره يكاد يندهش للمساحة غير المسبوقة التي تحوزها الحرية الإنسانية، فقد جعل القرآن الكريم الحرية من المقومات التكوينية للإنسان ولم يقصرها على العلاقة مع الغير كما جسدتها التصورات الفلسفية.

فالإنسان في القرآن كائن مفطور، منذ بدأ إحساسه وشعوره، على البحث في "علل ما تدركه حواسه من الأحداث والكائنات، فزاد تلك الغريزة تنشيطا وإنعاشا، وما انفك يقرع

---

[34] - راجع: همام محمد،" نقد مقصد الحرية عند الطاهر بن عاشور" موقع الملتقى الفكري للإبداع، الرابط: http://www.almultaka.org/site.php?id=777

35 - بن عاشور الطاهر، مقاصد الشريعة الإسلامية . مكتبة الإسكندرية 2011، ص 227

الجامدين على المنقولات، المحصورين في مضايق التقليد، فلا يكاد يخلو له مقام من دعوة إلى تدبر وتفكير، ولا تنفرد له مجادلة عن حجة يقيمها على الخصم، أو برهان يحاكمه".[36]

لذلك ارتكز الخطاب القرآني حول الحرية على مبدأ أساسي وأسمى، مضمونه أن الله تعالى خلق في الإنسان إمكانيات بالقوة، تمنح له إرادة الاختيار، ولكي تتبلور هذه الإرادة واقعيا، أي لكي تنتقل إمكانياتها من حيز القوة إلى حيز الفعل، لابد لها من قوة تخرجها هي الحرية.

فالحرية من المنظور القرآني هي انعتاق من كل السلط والموانع، التي يمكن أن تقف بين الإنسان وإمكاناته المفطور عليها، والتوحيد بما هو فطرة هو تحرير للإنسان في أسمى معاني التحرر.

فقد جاء القرآن" بأخطر قاعدة حين رد مفهوم الحرية إلى تكوين الإنسان نفسه، باعتباره الكائن المركب على مقومات الحرية (**وَاللَّهُ أَخْرَجَكُمْ مِنْ بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْئًا وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَالْأَفْئِدَةَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ**)[37]، وما السمع والبصر والفؤاد إلا أجنحة يحلق بها الإنسان في السماء وأعماق البحار وأسفل الأرض وعلى سطحها، ليستحوذ على الكون كله ولقد خلق الله له ما في الكون جميعا منه فيندمج به، فقوة الحرية في الإنسان، إنما تكمن في ذاته بمقومات التفاعل مع الكون كله، والحرية هي المدى الذي يبلغه الإنسان في القدرة على التفاعل، وضرب القرآن مثلا ليوضح هذا المعنى من بعد الآية 78، (**أَلَمْ يَرَوْا إِلَى الطَّيْرِ مُسَخَّرَاتٍ فِي جَوِّ السَّمَاءِ مَا يُمْسِكُهُنَّ إِلَّا اللَّهُ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ**)[38]"[39].

يستخلص أبو القاسم حاج حمد في استقرائه لآيات القرآن، أن ما يميز الحرية في الإسلام هو الجانب الروحي فيها، ذلك أن تشريعات الإسلام سواء منها الاقتصادية والاجتماعية،

---

36 - جاويش عبد العزيز، الإسلام دين الفطرة والحرية، دار الكتاب اللبناني، مكتبة الاسكندرية، دار الكتاب المصري، 2011، ص 199.

37- القرآن الكريم ، "سورة النحل" الاية 77

38 - القرآن الكريم، " سورة النحل"، الآية 78.

39- حاج حمد أبو القاسم، الحرية في الإسلام، الطبعة الاولى، دار الساقي، 2012، ص 41.

وضعت لتحرير هذا البعد الروحي، " فالحرية الإسلامية لا تعني قط التوازن الليبرالي مع الغير في حدود المنفعة المادية؛ إنها تعني احترام وجود الغير وتكريم العنصر الإنساني، وهذا ما يجعل الزنا محرما لأنه اعتداء على وجود الغير وابتذال للعلاقات الزوجية إلى حد أنها تتدنى إلى حدود المنفعة الغريزية ضمن مفهوم اللذة."[40]

هذا الربط بين الحرية بنفخة الروح وبإطلاق الوعي الإنساني كونيا، يمثّل العمود الفقري لمسألة الحرية في الإسلام حسب رؤية حاج حمد. وهذه الحرية عنده غير مقيدة لأي ضوابط تعيق استخدام الإنسان لمقومات وعيه، وإنما هي مقيدة من النواحي الأخلاقية التي تمثل مساحة مشتركة كبيرة بين مختلف الأديان والفلسفات بما فيها الوضعية، وحتى تستوي هذه الحرية على سوقها، يرى حاج حمد أن الطرح الديني لا بد أن يتوفر على تشريعات تفتت الطبقية فتمنع تركز القوة والمال بيد طبقة معينة تستلب حرية الإنسان، وهذا ما يسميه حاج حمد الإبطال الموضوعي[41]، الذي بموجبه تجهض القيمة الذاتية لحرية الإنسان حين تربط مفهوميا إلى القيود الفلسفية للنظام الاجتماعيّ (**فَاسْتَخَفَّ قَوْمَهُ فَأَطَاعُوهُ إِنَّهُمْ كَانُوا قَوْمًا فَاسِقِينَ**)[42]، خطورة هذه الآية في نظر الحاج حمد ، "في كونها لا تؤكد فقط على لزوم ممارسة الحرية فقط، لكنها أيضا تؤكد على ضرورة ألا يخضع المسلم في اتخاذ قراره لموحيات أو مؤثرات لا تحتكم إلى الوعي. وتدخل هنا جملة من العوامل الكثيرة المعروفة التي تجتذب الناس لاتخاذ قرارات غير موضوعية، ومنها ما هو في حالتنا التاريخية الإيديولوجية الراهنة ما يمس الاجتذاب بالتأثير الإتباعي فيقفوا الإنسان (يتبع) ما يقال له باستناده إلى سلف صالح من دون أن يستوثق منه بقدرات ومقومات وعيه".[43]

سار القرآن بالعقل البشري نحو مسالك يسمو بها فوق الحتميات والسلط، ويحرره من كل قيود لا تنسجم مع الفطرة، وجعل الإنسان هو المسؤول الأول والأخير عن اختياراته بما أودعه الله فيه من ملكات الاختيار الحر الواعي، بل جعل القرآن الحرية، السبيل للإيمان فلا

---

[40]- نفسه ص 47.

[41]- نفسه ص 15.

42 - القرآن الكريم، " سورة الزخرف"، الآية 54.

[43]حاج حمد أبو القاسم، الحرية في الإسلام، م س، ص 50.

إيمان مع الإكراه، كما جعلها السبيل إلى السيادة، ولا يتحقق ذلك إلى بالخضوع لله وحده، فالحرية والسيادة في التصور الإسلامي تتولدان من العبودية الخالصة لله.

بناء على ما سبق نستشف الملامح الأساسية للحرية كقيمة أصيلة جبل عليها الإنسان، فهي إذن من مقومات الأنسنة القرآنية، كما يمكن أن نستشفها من خلال المساحة الواسعة التي خصها الخطاب القرآني للفاعلية الإنسانية ومقومات هذه الفاعلية، كالإرادة والاستطاعة، والعلم، التي تشكل حجر الزاوية في مسألة القضاء والقدر- ومجال البحث لا يسمح بتناول المسألة بالتفصيل-.

إن إمعان النظر في آيات الكتاب المجيد وفيما خص به الإنسان من آيات سواء من حيث النشأة والكينونة، أو من حيث التحقق والصيرورة، لابد أن يُظهر له حقيقة ما لهذا الإنسان من خصوصية في عالم المخلوقات"[44]، إنها الخصوصية التي ارتقى بها الإنسان إلى مقام الخلافة، والقيام بوظيفة العمران الحضاري وهي وظيفة تستلزم الحرية كشرط يلزم من وجوده العمران ومن عدمه الخراب في الأرض، كما تستلزم معرفة الإنسان بإمكاناته، فلا حضارة بغير أن يكون الإنسان على بينة من إمكاناته الفطرية، مستثمرا لها لتحقيق وجوده الذاتي من ناحية وتأصيل مجتمعه من ناحية أخرى، ولا حضارة بغير العلم والتجربة والفكر.

إن الوجود الحضاري أو الوجود الإنساني بعامة، أمانة الإنسان التي حملها في جسارة ومخاطرة حين عرضها عليه الخالق، لذلك نجد القرآن يقرر أن الحرية هي الأساس في قبول هذه الأمانة وأن لبابها هو الفكر، فكأن إرادة الفكر وفكر الإرادة هي الوجود الإنساني بعينه، فمن عطل الإرادة فكأنما عطل الفكر، ومن عطل الفكر فكأنما اعتقل الإرادة وأبعدها عن مسارها القويم.

لذلك جاء القرآن بما هو عماد الوجود الإنساني أو بما هو لباب الحياة الإنسانية، لقد جاء بإرادة الفكر وفكر الإرادة. جاء في الفكر والحرية على منهاج يقوم على التواصل أو التكامل العضوي كما كشف عن أهم الأخطار أو الآفات التي تهدد كلا من الفكر والحرية وعالجها،

44- فرح موسى، الإنسان والحضارة في القرآن الكريم، ط 1، دار الهادي، 2003، ص 27.

وهي أربع آفات: عبودية الشهوات، وعبودية السلف، عبودية القوة، وعبودية الظواهر المادية أو العلم المادي.

خاتمة

تحضر الحرية عند الفقهاء باعتبارها مسألة تدخل ضمن شروط التكليف، أي في سياق بيان ما على المكلف من أحكام والتي تسقط بسقوط الحرية أو بوجود مانع لها، لذلك لا نجد في المدونات الفقهية بابا خاصا بالحرية إلا من حيث هي تابعة لغيرها، لذلك فهي من حيث التنظير لم تنل حيزا وافرا، لكن من حيث العمل نكاد لا نعدم بابا من أبواب الفقه إلا وفيه إشارة مباشرة أو غير مباشرة للحرية، وقد تطورت دلالة الحرية مع تطور منهجية الكتابة الفقهية خصوصا مع التأصيل للقواعد الفقهية، ثم بعد ذلك صارت تأخذ حيزا أوسع مع الطفرة التي أحدثها التنظير المقاصدي، كما تبين سالفا مع الطاهر بن عاشور وغيره من الفقهاء الذين كانت لهم معرفة بالإشكالات النظرية التي واجهتنا بها المعارف المعاصرة أو التي فرضها المجتمع الحديث ذو الطبيعة المركبة والمختلفة عن المجتمع التقليدي، وإذا كان هذا التحدي الذي فرضته الحداثة أمام فقهاء المرحلة الإصلاحية قد جعل بعضهم يسعى إلى بلورة تصورات فقهية تنسجم أكثر مع الزمن الراهن، غير أنها أخذت في غالب الأحيان طابع التلفيق والموافقة، إذ لم تستطع إلى حدود الساعة صياغة أصول جديد للاستدلال من الوحي.

المصادر والمراجع

- القرآن الكريم.
- ابن تيمية، شمس الدين،" مجموع الفتاوى"، جمع عبد الرحمن بن قاسم وابنه محمد، مجمع الملك فهد، المدينة، الطبعة الأولى 1416 هـ.
- ابن منظور لسان العرب، دار إحياء التراث العربي، بيروت.
- الريسوني احمد،" ندوة الذكرى الالفية لإمام الحرمين أبو المعالي الجوني" جامعة قطر، أبريل 1999.
- الريسوني، أحمد، " الحرية في الإسلام أصالتها وأصولها"، مجلة إسلامية المعرفة، العدد 22/21، ربيع 2003/1421.
- السرخسي، شمس الدين، " المبسوط"، دار المعرفة، بيروت، الطبعة الثالثة، الجزء 10، ص 40.
- روزنتال فرانز، مشكلة الحرية في الإسلام: دراسات في مشكلات المصطلح وأبعاده في التراث العربي، ترجمة معن زيادة ورضوان السيد. الطبعة الثانية، دار المدار الإسلامي، 2007.
-محمد محمود محمد، جمال،" الحرية وتطبيقاتها في الفقه الإسلامي"، سلسلة كتاب الامة، الطبعة الأولى 2010.
- ابن قيم الجوزية، شمس الدين، "إعلام الموقعين عن رب العالمين"، تحقيق محمد بن عبد السلام إبراهيم، دار الكتب العلمية، بيروت.
- أبو إسحاق الشاطبي، " الموافقات في أصول الشريعة" تحقيق عبد الله دراز.
- أبو الحارث الغزي، محمد صدقي ابن أحمد،" موسوعة القواعد الفقهية" ، مؤسسة الرسالة الطبعة الأولى 2003.
- أبو الحارث الغزي، محمد صدقي ابن أحمد،" موسوعة القواعد الفقهية" ج9، القسم 11، مؤسسة الرسالة الطبعة الأولى 2003.
- أبو العباس أحمد بن إدريس الصنهاجي القرافي، " الفروق أو أنوار البروق في أنواء الفروق" تحقيق " خليل المنصور" الجزء الثالث، دار الكتب العلمية بيروت 1998.
- الجصاص، أبو بكر الرازي، " شرح مختصر الطحاوي في الفقه الحنفي"، ج2، كتاب اللقيط، تحقيق محمد الغزازي، دار الكتب العلمية، بيروت 2018.
- الشافعي، محمد ابن ادريس، " الأم"، دار المعرفة، بيروت، الطبعة الثانية، 1973، الجزء الخامس.
- الشوكاني، محمد بن علي بن محمد،" فتح القدير"، الطبعة الأولى، دار الكلم الطيب، دمشق- بيروت.
-العروي عبد الله، مفهوم الحرية، الطبعة الخامسة. المركز الثقافي العربي، 1993.
- الغزالي أبو حامد،" المستصفى في علم الأصول" تحقيق أحمد زكي حماد.
- الفخر الرازي, مفاتيح الغيب, الطبعة الرابعة, مجلد 3ج 8، دار إحياء التراث العربي.
- القرطبي الجامع لأحكام القرآن ،ج4، المكتبة التوفيقية القاهرة.
- بن عاشور الطاهر، مقاصد الشريعة الإسلامية. مكتبة الإسكندرية 2011.

- جاويش عبد العزيز، الإسلام دين الفطرة والحرية، دار الكتاب اللبناني، مكتبة الاسكندرية، دار الكتاب المصري، 2011.
- جلال الدين السيوطي، عبد الرحمن بن أبي بكر،" الدر المنثور في التفسير بالمأثور"، دار الفكر، بيروت.
-حاج حمد أبو القاسم، الحرية في الإسلام, الطبعة الاولى, دار الساقي، 2012.
- حللي عبد الرحمن، حرية الاعتقاد في القرآن الكريم : دراسة في إشكالية الردة والجهاد والجزية. الطبعة الأولى. المركز الثقافي العربي، 2001.
- حاتم باي،" الأصول الاجتماعية التي بنى عليها المذهب المالكي" ، منشورات الوعي الإسلامي، الطبعة الاولى .2011
- فرح موسى، الإنسان والحضارة في القرآن الكريم، ط 1، دار الهادي، 2003، ص 27.
- قطب الرسوني،" قاعدة تصرف الإمام على الرعية منوط بالمصلحة، وتطبيقاتها في المجال البيئي"، مجلة كلية الشريعة والدراسات الإسلامية، جامعة قطر، العدد 29، 2011م.
- همام محمد،" نقد مقصد الحرية عند الطاهر بن عاشور" موقع الملتقى الفكري للإبداع، الرابط : http://www.almultaka.org/site.php?id=777

مركز أفكار للدراسات والأبحاث

Afkaar Center for Studies and Research

https:// Afkaar.Center

afkaarcenter@gmail.com

twitter.com/AfkaarCenter

facebook.com/AfkaarCenter

ALL RESERVED©2020

جميع الحقوق محفوظة © 2020