الجمهورية الجزائرية الديموقراطية الشعبية

وزارة التعليم العالي والبحث العلمي

جـــامعة الأميـــر عبد القدر للعلـــوم الإسلاميـــــــة

قسنطينة

كلية أصول الدين والشريعة والحضارة الاسلامية

قسم الفقه وأصوله

الرقم الترتيبي ..../2003

رقم التسجيل.....

مقصد الحرية عند الإمام محمد الطاهر بن عاشور

بحث مقدم لنيل شهادة الماجستير في الفقه وأصوله

إعداد الطالب : حبيبة معتصر

إشراف الأستاذ الدكتور:

مسعود فلوسي

أمام لجنة المناقشة

1. الدكتور :	بلقاسم شتوان	رئيسا	جامعة : الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية
2.الدكتور :	مسعود فلوسي	مشرفا ومقررا	جامعة بـــاتنة
3.الدكتور :	منصور عفيف	عضوا	جامعة : الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية
4.الدكتور:	كمال لدرع	عضوا	جامعة : الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

نوقشت يوم : 17 جويلية 2004 م.

السنة الجامعية: 1424هـ الموافق لـ 2002م /2003م

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

بسم الله الرحمن الرحيم

جامعة الأمير بدر للعلوم الإسلامية

مُقَدِّمَة

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

إهداء

إلى والدتي الكريمة، أطال الله في عمرها.

إلى والدي الكريم، تغمده الله بواسع رحمته ومغفرته. آمين.

إلى الأستاذ الفاضل الذي أصبغ علي من علمه وفضله وسديد توجيهه، الأستاذ الدكتور: مسعود فلوسي.

إلى الذي وقف معي، ولم يبخل علي بشيء، إلى أبي عبد الله.

إلى ولدي العزيز عبد الله حفظه الله.

إلى إخوتي وأخواتي، وخاصة دليلة التي تعبت معي كثيرًا.

إلى كل العائلة الصغير، منها والكبير.

إلى كل مسلم غيور على دينه، ووطنه، وأمنه.

إلى التي آمنت خزينها، إلى فلسطين الحبيبة.

إلى هؤلاء جميعا، أهدي هذا العمل، راجية من المولى (تبارك وتعالى)، أن يتقبله مني، وينفعني به، وينفع به غيري، آمين.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

شكر وتقدير

في البداية، أحمد الله (عز وجل) أن وفقني لإنجاز هذا البحث الذي أسأله (تعالى) أن يتقبله مني، وينفعني به، وينفع به من يقرأه.

وأتقدم بخالص الشكر للأستاذ الفاضل الدكتور مسعود فلوسي الذي تفضل علي بالإشراف، وعلى ما أبداه لي من نصائح وتوجيهات، استفدت منها كثيرا في إنجاز هذا البحث.

وكما لا أنسى الأستاذ الدكتور مصطفى باجو، المشرف الأول على هذه الرسالة، الذي لم يبخل علي بنصائحه وإرشاداته.

وأقدم شكري وعرفاني لهيئة التدريس بقسم الفقه وأصوله، ويأتي على رأسهم الأستاذ كمال لدرع، والأستاذ نذير حمادو، اللذان لم يبخلا علي بعلمهما ووقتهما.

وكما لا يفوتني، أن أتقدم بجزيل الشكر والتقدير للأستاذ الدكتور رمضان فحلة الذي ساعدني كثيرا، فجزاه الله عني كل الخير.

وكما أشكر كل الذين ساهموا في مد يد المساعدة لإعداد هذه الرسالة.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

التعريف بالموضوع :

يقول المولى عزّ وجلّ في محكم تنزيله ﴿ **وما خلقت الجنّ والإنس إلا ليعبدون**﴾ (سورة: الذاريات ، الآية : 56)، فهذه الآية الكريمة تقرّر حقيقة وجود الإنسان على وجه الأرض، وهي العبادة التي تعني : أن يعمل الإنسان على موافقة مراد الله (تعالى) منه في كل تصرفاته ومناشط حياته.

والمراد الإلهي فيما ينبغي أن تكون عليه أفعال الإنسان، هو ما يعرف بـ (مقاصد الشريعة)، لكن لا يمكن ممارسة العبادة على أكمل وجه ، ولا يمكن تحقيق مقاصد الشارع الحكيم ، إلاّ إذا تيسّرت للمكلّف وجوه الممارسة للأوامر والنواهي، وهذا لا يتأتى إلا إذا كان متمتّعا بحريّته الكاملة في جميع تصرّفاته، وهذا ما كان الشارع متشوّفا إليه.

والحرّية -بصفة عامة -هي عمل الإنسان ما يقدر على عمله، حسب مشيئته، لا يصرفه عن عمله أمر غيره فهو حرّ في اعتقاده ، ورأيه ، وقوله وفعله ...، ولكن تحت ضابط وحيد وهو ضابط الشرع ، وفق ما يحمي النظام العام، ومصلحة الأمة .

والحرّية بهذا المعنى، تدفع الإنسان لإبراز مواهبه، وتطويرها ، وهذا يؤدي -لا محالة- إلى التقدم والرقي ، فكانت -الحرّية – زينة المدنية، وسمة الحضارة ، ولذلك جعلها الشارع الحكيم مقصدا يجب توفيره لكلّ مسلم .

وهذا ما ذهب إليه العلامة محمد الطاهر بن عاشور ، وخاصّة أنّ ظروف مجتمعه التونسي – خاصّة – والمغاربي -عامّة- ؛ إذ كان تحت نير الاستعمار ، جعلته يتأثّر كثيرًا بمبدأ (الحرّية) ،

ويدرك جيّدا أنّ حرّية الإنسان مقدّسة كحياته ، سواء بسواء ، وهي الصّفة الطبيعية الأولى التي بها يولد الإنسان ، فهي رمز الحضارة ، ومبدأ المجتمعات الرّاقية ، ولذلك يجب المحافظة عليها ، ودفع كلّ ما يحول دونها .

إشكالية البحث :

إشكالية البحث التي أردت معالجتها هي: بيان كيف أثبت العلاّمة " ابن عاشور " الحرّية مقصدا شرعيًا ، مؤصّلا ومقعّدًا ، وبيان مرتبتها بين أصول المقاصد الشرعية الثلاثة ، ثمّ كيف تناول حقيقتها، ومجالاتها، وطرق حفظها، وكذا كيف بين ضوابطها وقيودها الشرعية .

أهمية الموضوع :

إنّ موضوع الحرّية، موضوع جدّ مهمّ ، ولولا أهميته، لما جعله الشارع الحكيم مقصدًا من مقاصد الشريعة ، ويتجلّى ذلك فيما يأتي :

1- الحرّية أساس التوحيد ، وأيّ عائق لها، أو تخلٍّ عنها، هو هدم لعقيدة سليمة ، ومن ثم انتقاص وهدم للعبادة المطلوبة التي هي المقصد من وجود الإنسان .

2- الحرّية تترتب عليها تصرّفات ، ومن ثمّ توجّه سلوك المكلّف، فيعرف كلّ فرد واجباته وحقوقه ، ويلتزم بها ويحافظ عليها ، وإذا تمّ هذا، نتج عنه بالضرورة حفظ النّظام العامّ ، وهذا يؤدي -لا محالة- إلى التقدم والحضارة والرقي .

3- الحرّية أساس التنمية ، وأيّ تعد عليها هو تعدٍّ على الإنسان ، وانتقاص لمبرّر وجوده .

4- الحرّية حافز قويّ، إن لم نقل الأوّل في إبراز المواهب والقدرات الفردية والجماعية ،فإن كبتت، أو أهملت ، تسبّب ذلك في فوات الخير الكثير ، الذي كان من الممكن -إذا لقي

الاهتمام- أن يساهم بفعالية كبيرة في مجال التنمية، في جميع جوانبها .

أسباب اختيار الموضوع :

إنّ من أهم أسباب اختياري لهذا الموضوع ما يأتي :

1-أهمية معرفة مقاصد الشارع ؛ لأنّ ذلك يجعل المكلّف على بيّنة من أمره ، وهذا يزيده اطمئنانا ؛ وما ذاك إلاّ لأنّ كشف المقاصد يقوي إيمانه ، ومن ثمّة يدفعه إلى الاستقامة أكثر ، وهذا إذا تحقق على مستوى الفرد ، فإنّ أثره على مستوى الجماعة سيكون أعمق ؛ لأنّه يساهم بشكل كبير، في حفظ النّظام العامّ، والآداب العامّة .

2-خصّصت موضوعي هذا بالوقوف على " مقصد الحرّية " بالذات ؛ وذلك لما للحرّية من آثار على اعتقادات وتصرفات الإنسان -عامّة- ، والمسلم -خاصّة- ، فهي رمز التطوّر والتقدم .

3-اخترت موضوع " مقصد الحرية" عند العلاّمة " محمد الطاهر ابن عاشور " بالذات ؛ وذلك للمناسبة القويّة بينه وبين عصره (الاستعمار، الفكر التحرري ...)، ولأنّه عالج الموضوع بدقة كبيرة ، وتركيز محكم.

4- ومن بين أسباب اختيار هذا الموضوع ، هو نقص الدراسات في مجال إثبات الحرّية كمقصد ، والحاجة الملحّة في واقعنا المعاصر إلى صياغة المقاصد، وقواعدها .

الدراسات السابقة في الموضوع :

إنّ موضوع الحرّية تناوله الكثيرون ، ولكن على العموم ، فمعظم الأبحاث التي بسطته، ركّزت خصوصًا على بيان أهميتها ، وتوضيح مجالاتها، والدفاع عنها. وحاولت التأكيد على أنّ الحرّية حق أصيل من حقوق الإنسان العامّة .

هذا من جهة ، ومن جهة أخرى ، فإنّنا عند تتبعنا لهذه الدراسات ، وجدنا أنّها تمتاز ـ في عمومها ـ ، بأنها أطروحات فكرية، متأثّرة إلى حدّ كبير بالفقه الغربي .

وبصفة عامة فإن دراسة موضوع الحرّية دراسة مقاصدية مؤصّلة ومقعّدة، نادرة جدًّا ، وإن وجدت فعلى سبيل الإشارة إليها كفرع من الفروع الجزئية ،و نذكر على سبيل المثال بعض الرّسائل الجامعية التي تحدثت عن الحرّية ، ولكن بصورة جزئية فقط :

1-المقاصد العامّة للشريعة الإسلامية لعزّ الدّين بن زغيبة: حيث حاول طرح موضوع الحرّية طرحا مقاصديا ، وقد تعرّض لإشكالية بحثي هذا، وبيّن مرتبة الحرّية بين أصول المقاصد الثلاثة عند ابن عاشور ، والملاحظ على تناوله للموضوع، أنّه كان بصورة مختصرة ؛ لأنّ مسألة الحرّية في بحثه، كانت فرعيةوجزئية.

2-حرّية ممارسة الحقوق السياسية في النظام الإسلامي لعبد القادر جدّي : حيث تطرق لموضوع الحرّية ، وحاول بيان مرتبتها بين أصول المقاصد الثلاثة ، ولكن عمله كان عامًّا ولم يكن مختصا بابن عاشور ، كما أنّ إشكالية بحثي عنده كانت أمرًا فرعيا فقط .

3-مقاصد الشريعة عند الإمام محمد الطاهر بن عاشور لمخلوف سوابعة : حيث تحدّث عن الحرّية عموما ، وعن مرتبتها خصوصا عند ابن عاشور، ولكن بصورة جزئية؛ لأنّ موضوع الحرّية في رسالته ، كان فرعا من فروعها ، ولم يكن محور البحث، فهو تناول مقاصد الشريعة عند ابن عاشور عموما .

وبصفة عامّة ، فإن هذه الرّسائل وغيرها ، ممّا تناولت موضوع الحرّية عموما ، وإبراز مرتبتها خصوصا ، كان العمل فيها على سبيل الإشارة والطرح الجزئي فقط ، وأما دراسة الحرّية كمقصد شرعي قائم بذاته ، بصورة مؤصّلة ومقعدة، فهذا ما لم أجده .

والجدير بالذكر، أنّه مؤخّرًا تمت مناقشة رسالة دكتوراه لكمال لدرع بعنوان : ضوابط حرّية التصرف في الشريعة الإسلامية ، وقد تطرّق إلى موضوع الحرّية بصورة مفصلة ، غير أنّ الإشكالية التي تناولتها أنا في بحثي، وهي على وجه الخصوص: بيان مرتبة الحرّية بين أصول المقاصد الثلاثة عمومًا، وعند ابن عاشور خصوصًا ، قد غابت في هذه الرسالة ، وذلك لأن محور رسالته هو: الضوابط الشرعية للحرّية في الشريعة الإسلامية عمومًا، ولم تكن دراسته عن ابن عاشور خصوصًا.

أهداف البحث :

من بين الأهداف التي أردت تحقيقها في هذا البحث ما يأتي :

1-أردت المساهمة بالبحث في مجال المقاصد ؛ لأثري المكتبة المقاصدية ، نظرًا للحاجة الماسّة إلى تأصيل المقاصد، وتقعيدها، خدمة لمصلحة الأمّة، والواقع المعيش .

2-أردت الوقوف على مفهوم الحرّية، وأسسها، ومبادئها، ومجالاتها ...في الإسلام عمومًا ، وعند العلاّمة ابن عاشور خصوصًا ؛ لأبيّن أنّ الإسلام هو السبّاق للمناداة بالحرّية ، وتأصيلها، وجعلها مقصدًا من مقاصده ، وهذا بعكس ما تدّعيه المدنية الغربية.

3-أردت بيان الحرّية كمقصد شرعي ــ وهذا عند العلامة ابن عاشور ــ ، وذلك حتى يكون المكلّف على بيّنة من أمره، فيعرف حقوقه كما يعرف واجباته ، ومن ثم يلتزم بما هو عليه، ويدافع عن حقوقه ، ومن جهة أخرى لا يتعدى إلى ما ليس له .

4-وكذلك من بين أهمّ الأهداف ؛ أنّي أردت الكشف والتحقق من أنّ الحرّية مقصد ضروري ، أم حاجي ؟ وهذا عند العلاّمة ابن عاشور ، ومن ثم رفع اللّبس الذي دار بين علماء العصر الحاضر، والدارسين لمقاصد الشريعة ، واختلافهم في تصنيف " العلامة ابن عاشور " لمقصد الحرّية ، وبيان نوعها في مجال المقاصد .

5-حاولت الكشف عن جهود " العلاّمة ابن عاشور " في النهوض بالمقاصد وتقويمها ، وذلك :

- للوقوف على مدى أهمية دوره في دفع مسيرة الفكر المقاصدي .
- الاستفادة ممّا أضافه من آراء وأفكار ، وهذا تحقيقا للتواصل بين الأجيال .

منهجية البحث :

أثناء بحثي، رأيت أنّه من الأنسب أن أتبع منهجا ، حاولت الالتزام به قدر الإمكان، وهو :

ـ حسب ما توفر لديّ من مادة علمية ، رأيت أنّه من الضرورة أن أتبع أسلوبا استقرائيا ، واستنتاجيا، ومقارنا؛ وذلك لأنّ طبيعة البحث تتطلّب هذا ، حيث قمت بتتبع أقوال العلماء ، وعرض آرائهم في شتى أبواب ومسائل البحث ، وذلك قدر المستطاع، ثمّ المقارنة بينها ، ومن ثمّ الترجيح إن أمكنني ذلك .

ـ رجعت إلى المصادر الأصلية في البحث .

ـ اعتمدت على المراجع الحديثة من باب إثراء الموضوع ؛ ولأنّ موضوع الحرّية مازال محل دراسة الباحثين في العصر الحديث ، والباب فيه لا يزال مفتوحًا.

ـ حرصت في التأصيل الشرعي للمسائل ، على تدعيم البحث بالنصوص من الكتاب والسنة ، وأقوال العلماء .

ـ قمت ببيان مواضع الآيات القرآنية في المصحف ، بذكر اسم السورة ورقم الآية، في المتن ، وذلك وفق رواية ورش .

ـ خرّجت الأحاديث النبوية الشريفة ، الواردة في ثنايا البحث، في الهامش، معتمدة في ذلك على الصحيحين وكتب السنّة الأخرى، بحيث إذا كان الحديث في الصحيحين، أو في أحدهما،

اكتفيت بذلك. وإن كان في غيرهما . فإنّني أذكر اثنين على الأقل.

ـ إذا ذكرت المصدر، أو المرجع لأول مرّة في الهامش، فإنّني أذكر جميع معلوماته، أمّا إذا تكرّر ذكره ،فإنّني أكتفي بذكر اسم المؤلف، وعنوان الكتاب. وفي بعض الأحيان، أورده مختصرا إذا كان طويلا وربّما أكرّر تهميش الكتاب كاملاً في حالة اختلاف الطبعة.

ـ قمت بالترجمة لأغلب الأعلام غير المشهورين الذين ورد ذكرهم في البحث ، وذلك باعتمادي على كتب التراجم القديمة والحديثة.

ـ وفي الأخير، ولكي أعطي صورة مفصّلة لعناصر الموضوع، وضعت فهارس علمية في نهاية الرّسالة وهي: فهرس: الآيات، والأحاديث، والأعلام، والمصادر والمراجع والموضوعات .

خطة البحث :

ولكي أعطي نظرة شاملة حول الموضوع ، قمت بتناوله في أربعة فصول ، الأول منها: كان بمثابة تمهيد للبحث ، وعنوانه: ابن عاشور، وموقع الحرّية في الفكر المقاصدي . وقد وزّعته على ثلاثة مباحث ، إذ تناولت في الأول منها : فكرة الحرّية في العصر الحديث ، وفي الثاني : حياة ابن عاشور ، واهتمامه بقضية الحرّية ، وفي الثالث : موقع الحرّية في الفكر المقاصدي ، وتجديد ابن عاشور في هذا الإطار.

ثمّ تناولت في الفصل الأول بعد التمهيدي : ماهية الحرّية، وموقعها بين مقاصد الشريعة الإسلامية عند ابن عاشور، وقد قسمته إلى ثلاثة مباحث ، عرّفت في الأوّل منها الحرّية ، وفي الثاني بيّنت

التكييف الشرعي للحرّية ، وموقعها بين مقاصد الشريعة ، وفي الأخير، تعرضت إلى مسالك حفظ الحرّية .

ثمّ في الفصل الثاني ، قمت بعرض أقسام الحرّية عند ابن عاشور ، وذلك في أربعة مباحث ، تناولت في أوّلها : حرّية الاعتقاد، وفي ثانيها : حرّية الفكر، وفي ثالثها : حرّية القول ، وفي رابعها: حرّية العمل .

وفي الفصل الأخير ، تحدثت عن القيود والضوابط الشرعية التي حدّدها ابن عاشور، وحصرها ، لكلّ نوع من أنواع الحرّية ، كما أنّني أعطيت نماذج تطبيقية لممارسة الحرّية ، وذلك في إطار ما أشار إليه ابن عاشور .

وفي الأخير، سجّلت نتائج بحثي ضمن خاتمة ، وأبديت فيها ملاحظاتي وتوصياتي، في مجال البحث في موضوع الحرّية، كمقصد من مقاصد الشريعة الإسلامية .

الصعوبات التي واجهت البحث :

إنّ الصعوبة التي واجهتني في بحثي هذا ، هي قلّة التأليف المقاصدي في مجال الحرّية بصفة عامّة ، وعن ابن عاشور بصفة خاصّة.

حيث أنّ بحثي ارتكز أساسًا على كتابين رئيسين ، هما : مقاصد الشريعة الإسلامية، وأصول النظام الاجتماعي في الإسلام.

وأمّا باقي المراجع التي تحدثت عن الحرّية ، ودرستها دراسة تفصيلية ، فكانت في مجال : القانون، والاجتماع ، السياسة والاقتصاد...، وكلّها دراسات ثرية وقيّمة ، والمجهودات المبذولة فيها كبيرة وواضحة ، بيد أنّها بعيدة عن التأصيل والتقعيد المقاصدي للحرّية.

مصادر ومراجع البحث : عرض وتحليل.

وحتى أنجز بحثي هذا ، اعتمدت على مصادر ومراجع متعدّدة ومتنوّعة ، حيث شملت القديمة منها والحديثة ، وذلك على النّحو الآتي:

أولا : كتب ابن عاشور :

أ-في مجال المقاصد الشرعية :

باعتبار أنّ بحثي في مجال المقاصد عموما ، وعند ابن عاشور خصوصا ، فقد اعتمدت على كتبه المقاصدية التي تناولت موضوع الحرّية كمقصد من مقاصد الشارع الحكيم ، وهي :

1-مقاصد الشريعة الإسلامية : حيث تناول موضوع الحرّية تحت عنوان : " مدى حرّية التصرّف عند الشريعة، ومعنى الحرّية، ومراتبها".

2-أصول النظام الاجتماعي في الإسلام : وهو كتاب في مجال الاجتماع، ولكنّه عندما تحدث عن الحرّية ، تناولها من زاوية اجتماعية ومقاصدية ، وهذا في باب : " فيما على ولاّة الأمور تسييره وتحقيقه لصالح الجمهور ".

ب-في مجال التفسير :

في هذه النّاحية ، اعتمدت على تفسيره الشهير : " التحرير والتنوير"، وذلك كلّما دعت الحاجة إليه .

جـ- في مجال ترجمة حياته :

لقد اعتمدت على كتبه (رحمه الله) الأدبية ، والتاريخية ، والتي عنيت بالتراجم ، والتي يأتي على رأسها : ألـيس الصبح بقريب، أصول التقدم والمدنية في الإسلام ، قصة المولد ، أصول الإنشاء والخطابة ، موجز البلاغة ...وغيرها.

ثانيا : في مجال المقاصد :

باعتبار أنّ بحثي في المقاصد ، فقد اعتمدت على كتب عنيت بهذا الجانب، منها : الموافقات في أصول الفقه للشاطبي ، نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي لأحمد الريسوني ، نظرية المقاصد عند الإمام محمد الطاهر بن عاشور لإسماعيل الحسني ... وغيرها .

ثالثا : مصادر ومراجع في مجال الفقه، والأصول ، والسياسة الشرعية والعقيدة :

إنّ موضوع الحرّية متشعب جدّا ، والمسائل فيه كثيرة ومتنوعة ، حيث يمتد في معظم المجالات :العقيدة، الفقه، الأصول ...وغيرها ، الأمر الذي حتّم عليّ أن أرجع إلى مصادر تخدم كلّ مجال من مجالاتها ، سواء القديمة منها، أو الحديثة .

ومن بين الكتب التي اعتمدت عليها في هذا الباب : المجموع شرح المهذب للنووي ، شرح فتح القدير لابن الهمام ، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع للكاساني ، الذخيرة للقرافي ، الإحكام في أصول الأحكام للآمدي ، المحصل للرّازي ، الإمامة والسياسة لابن قتيبة ، أحكام أهل الذمّة لابن القيّم ، إحياء علوم الدين لأبي حامد الغزالي ... وغيرها .

ومن المراجع الحديثة في هذا المجال : أصول الفقه الإسلامي لوهبة الزحيلي ، الإسلام وأهل الذمة لعلي الخربوطلي ، حرّية الإنسان في ظل عبوديته لله للبوطي ، في النظام السياسي للدولة الإسلامية لمحمد سليم العوا ، خصائص التشريع الإسلامي في السياسة والحكم لفتحي الدريني... وغيرها.

رابعا : في مجال القانون:

أثناء مسيرتي في البحث ، وجدت أنّه يجب عليّ أن أقارن في كثير من المواضع بين ما جاءت به الشريعة الإسلامية عموما، وابن

عاشور خصوصا ، وبين القوانين الوضعية ، وذلك من باب الدراسة والتحليل ، ثمّ الوصول إلى النتائج .

ومن بين المراجع التي اعتمدت عليها هنا : فقه الشورى والاستشارة لتوفيق الشاوي، المبادئ العامّة للأنظمة السياسية لرفعت عبد الوهّاب ، القانون الدستوري والأنظمة السياسية لعبد الحميد متولي، الحرّيات العامّة وحقوق الإنسان لمحمد سعيد مجذوب ، الحق ومدى سلطان الدولة في تقييده لفتحي الدريني، النظم السياسية لمحمد كامل ليلة ، حق الحرّية في العالم لوهبة الزحيلي ... وغيرها.

خامسا : المراجع الحديثة :

لقد اعتمدت -قدر استطاعتي – على المراجع الحديثة التي تناولت موضوع الحرّية ، من قريب أو من بعيد ، وخاصّة أنّ موضوع الحريات في العصر الحديث يأتي على رأس القضايا الأساسية التي اهتمت بها الدول ، وقد كانت استفادتي كثيرة من : حقوق الإنسان بين القرآن والإعلان لأحمد حافظ نجم، حقوق الإنسان في الإسلام لجمال الدين عطية، الإسلام في قفص الاتهام لشوقي أبو خليل، حرّية الفكر وترشيد الواقع الإسلامي لعاصم أحمد عجيلة، الحرّيات العامّة لعبد الحميد متولي، الحرّيات العامّة في الفكر والنظام السياسي في الإسلام للعبلي، مفهوم الحرّية لعبد الله العروي... وغيرها.

سادسا: المراجع العامة:

وهي تشمل كل المراجع التي استفدت منها لخدمة الموضوع، وقد تنوعت بين: كتب التفسير: كتفسير ابن كثير، والتفسير الكبير للرّازي. وكتب الحديث كصحيح البخاري، وصحيح مسلم، وغيرها من كتب السنن. ومصنّفات المعاجم اللّغوية: كلسان العرب لابن منظور. وكذا كتب التراجم للتعريف بالأعلام: ككتاب الإصابة في تمييز الصحابة لابن حجر العسقلاني، والأعلام للزركلي... وغيرها.

أضف إلى ذلك الكتب التي اعتمدت عليها لإثراء الموضوع، وهذا في مجال الفلسفة: كالإشارات والتنبيهات لابن سينا، وكذا الاجتماع: كالمقدمة لابن خلدون...وغيرها من المراجع.

سابعا: الرّسائل الجامعية والدوريات:

لقد اعتمدت على الرّسائل الجامعية التي تحدثت عن الموضوع، من قريب أو من بعيد، ومنها: نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي للريسوني، نظرية المقاصد عند ابن عاشور لإسماعيل الحسني، المقاصد العامّة للشريعة الإسلامية لعز الدين بن زغيبة، مقاصد الشريعة الإسلامية عند ابن عاشور لمخلوف سوابعة، النقد المباح لعماد النّجار، ضوابط حرّية التصرّف في الشريعة الإسلامية لكمال لدرع... وغيرها.

ولإثراء الموضوع ، اعتمدت على جملة من المجلات العلمية التي لها صلة بالبحث؛ ومنها : المجلّة التاريخية المغربية، مجلّة الهداية ... وغيرها من المجلاّت ، وقد ذكرتها مفصّلة في فهرس مستقل في خاتمة هذه الرّسالة.

وفي الأخير ، فإن وفقت فمن الله ، وإن أخطأت ، فعمل المرء ــ مهما كان ــ معرّض للخطأ ، وهو بحاجة إلى التوجيه والنّصح .

ولله (العلي القدير) الحمد والشكر في الأوّل وفي الآخر .

فصل تمهيدي

محمد الطاهر بن عاشور، وموقع الحرّية في الفكر المقاصدي.

المبحث الأول: فكـرة الحـــرّية في العصـــر الحديث

المبحث الثاني : حيـاة ابن عاشـــور، واهتمامه بقضية الحرّية

المبحث الثالث : موقع الحرّيـة في الفكـــر المقاصدي، وتجديد ابن عاشور في هذا الإطار

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

تمهيد :

لقد مرّت الحرّية منذ القديم، وحتى إلى عصرنا هذا، بمراحل عدّة، فبعد أن كانت الشعوب محرومة من حرياتها، ومن ممارساتها، أصبح الفرد المعاصر يتمتع بحريته بنص الإعلان العالمي لحقوق الإنسان، ناهيك عمّا جاءت به الديانات السماوية لحفظ الحرّيات والحقوق، حيث صار الفرد يمارس حريته في ظل الدولة التي تعمل على كفالتها وحمايتها.

وابن عاشور بصفته ينتمي إلى العصر الحديث، فقد أثّرت فيه بيئته العائلية والخارجية، ووجّهت فكره نحو الاهتمام بقضية الحرّية كمقصد من مقاصد الشريعة الإسلامية، حيث حظيت منه بعناية ودراسة عميقة، بعد أن غابت عند علماء المقاصد قبله، فعمل على تأصيلها وتقعيدها ؛ لإثراء المكتبة المقاصدية، فأضاف وجدّد، بغية تحقيق الحرّية فكرا وممارسة .

ولذلك فإنّني في هذا الفصل سأتناول الحديث عن فكرة الحرّية في العصر الحديث، وأحاول أن أبيّن الدواعي التي دفعت بابن عاشور إلى الإهتمام بهذا الموضوع، ثم أعمل على وضع عمل ابن عاشور في شأن فكرة الحرّية ، في إطار الفكر المقاصدي قديما وحديثا حتى يتسنى لنا بيان جوانب التجديد التي أبدع فيها فكر ابن عاشور (رحمه الله) .

المبحث الأول

فكرة الحرّية في العصر الحديث

المطلب الأول : مفهـــوم الحـــــرّية فـــي العصر الحديث

المطلب الثاني : أسباب تطوّر مفهوم الحرّية في العصر الحديث

المطلب الثالث : نتائج تطـــوّر مفهـــوم الحرّية في العصر الحديث

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

تمهيد:

مرّت الحرّية منذ القديم وحتى إلى عصرنا الحاضر بمراحل مختلفة، فكانت في المجتمعات القديمة قائمة على أساس المعتقدات والعادات والتقاليد السائدة، ثم أقرّتها الدول، وأدخلتها في قوانينها ودساتيرها، إلى أن أصبحت ملزمة لها، ثمّ أعلنت صراحة في المواثيق الدولية العالمية.

ولقد اتّسمت الحرّية في العصر الحديث: بالتوسع في مفهومها وأفقها، والغموض في إعلانها، وعدم الاستقرار في ثبوتها ونفاذها؛ لوجود ظاهرة الازدواج بين النظرية والواقع. [1]

---

[1] انظر : كريم يوسف أحمد كشاكش : الحرّيات العامّة في الأنظمة السياسية المعاصرة، (دط)، منشأة المعارف، الإسكندرية، مصر، ص:46-47، بتصرف -محمد سعيد مجذوب : الحرّيات العامّة وحقوق الإنسان،(دط)، مطبعة طرابلس، لبنان، ص : 15-49، بتصرف.

-صبحي المحمصاني : أركان حقوق الإنسان، (دط)،بيروت، ص:67، بتصرف .

المطلب الأول : مفهوم الحرّية في العصر الحديث .

بعد انهيار المذهب الفردي الذي بلور مفهوم الحرّيات العامّة التقليدية كحقوق طبيعية، لها مجالها المستقل عن الدولة، وبذلك يكون قد أغفل حق الأفراد في الإعانة التي تلتزم الدولة بتوفيرها لهم، تطور مفهوم الحرّية من الناحية السلبية المتمثلة في عدم تعرّض الدولة لأصحابها، إلى مفهوم إيجابي، وهو إلزام الدولة بالتدخل لحمايتها وكفالتها، وملاحظة ما يكفله القانون الوضعي من ضمانات للأفراد، ومسؤولية الدولة وموظفيها عن توفير هذه الضمانات.[1]

إن هذه المرحلة من التطوّر في مفهوم الحرّيات ، هي ما يمكن تسميتها بمرحلة الممارسة الفعلية للحقوق والحرّيات الفردية؛ ذلك لأن الحرّيات الفردية التي كانت توصف بأنها حقوق طبيعية، قد تطورت من مجرّد رخص إلى حقوق بالمعنى الصحيح، تخوّل صاحبها مطالبة الدولة بالقيام بأداء بعض الخدمات وإنشاء بعض المرافق العامة. [2]

وزيادة على هذا، فإن الحرّيات في العصر الحديث، أصبحت لا ينظر إليها باعتبارها مجرّد وسائل لمقاومة الدولة، ووضع قيود على حكّامها، وإنّما أصبح تدخل سلطان الدولة في مجال نشاط الأفراد الاجتماعي والاقتصادي، يعدّ من وسائل كفالة حرّيات الأفراد.[3]

يتبين لنا من تطور الفكر السياسي عن الحرّيات العامّة في العصر الحديث، أن العبء على الدولة ثقيل، و مسؤولياتها كبيرة،

---

(1) انظر : عبد الحميد متولي : الحرّيات العامّة -نظرات في تطورها وضماناتها ومستقبلها، (دط)، منشأة المعارف، مصر، 1974م ص : 37-39، بتصرف .

(2) انظر : عبد الحميد متولي : الحرّيات العامة، ص :35 وما بعدها، بتصرف .

(3) انظر : وهبة الزحيلي : حق الحرّية في العالم، ط1، دار الفكر المعاصر، بيروت، دار الفكر، دمشق، 2000م، ص: 58، بتصرف .

فهي مطالبة بتوفير الحرّيات للأفراد من جهة، ومن جهة أخرى يجب عليها ضمانها وكفالتها.في حين، نجد أنّ حظ الأفراد في هذا المجال واسع وكبير، فهم إلى جانب تمتعهم بحرياتهم التي تلتزم الدولة بضمانها وكفالتها، بإمكانهم أيضا المطالبة ببعض الخدمات والمنشآت العامّة .

وعليه فإن هذا التطور في مفهوم الحرّية في العصر الحديث، قد جاء لصالح الأفراد بالدرجة الأولى، حيث مكّنهم من مزاولة حياتهم الاجتماعية والاقتصادية بكرامة وبعيدا عن الحرج والمشقة، وهذا بالمقارنة مع ما كانت عليه حالهم في المجتمعات القديمة، وحتى في العصور الوسطى .

المطلب الثاني : أسباب تطور مفهوم الحرّية في العصر الحديث .

لقد جاء تطور مفهوم الحرّية في العصر الحديث نتيجة لعدة أسباب، يمكن حصرها في سببين رئيسيين هما :

أوّلا : التأثير الفعّال للمذهب الماركسي في القرن التاسع عشر، والقائل بضرورة النّظر إلى الحرّيات الحقيقية أو الواقعية. حيث إنّه اتّهم الحرّيات في البلاد الغربية بأنها حريات شكلية ورسمية لا حقيقية. فما كان منها إلاّ أن خفّفت من نزعتها الفردية المتطرفة، واتجهت إلى تكليف الدولة بالتدخل الإيجابي، بهدف أن لا تكون الحرّية الفردية مبعثا للخطر على الدولة الحامية والنظام الاجتماعي الذي يكفلها .

ثانيا : الفكر الاقتصادي المعاصر : والذي يقرّر أنّ تدخل الدولة ليس دائما ضارّا، ولكن تدخلها قد يكون ضروريا، مثل تدخلها من أجل استقرار الأسعار، أو القيام ببعض الأشغال العامّة التي يتطلبها الصالح العام .

والجدير بالذكر هنا، أنّ هذا التطوّر في مفهوم الحرّية تَمّ بعد أن تبين أن البحث العلمي – وهو أساس التقدم الاقتصادي –يتطلب تكاليف باهضة، لا يقدر عليها سوى الدولة، فاكتشاف واستغلال الطاقة الذرية مثلا، ما كان يتم على يد المبادرات الفردية، أو بواسطة المشروعات الخاصة .[1]

من خلال ما تقدم ذكره، يتبيّن لنا أن التطبيق الفعلي والواقعي للحرّية مع تدخل الدولة لكفالتها، وكذا للصالح العامّ، هو الباعث الحقيقي الذي دفع كل من أصحاب المذهب الماركسي والفكر الاقتصادي المعاصر إلى تطوير مفهوم الحرّية وممارستها في العصر الحديث.

[1] انظر : عبد الحميد متولي : الحرّيات العامة، ص :37-38.

-جاك دولبيه : الدولة، ترجمة : أحمد حسيب عباس، (دط)، 1958م، ص: 71.

المطلب الثالث: نتائج تطوّر مفهوم الحرّية في العصر الحديث.

لقد أدى هذا التطوّر في مفهوم الحرّية إلى مجموعة من النتائج، يمكن حصرها في نقطتين أساسيتين هما:

أولهما: توسيع مجال الحقوق والحرّيات باستحداث الحقوق الاقتصادية والاجتماعية كنوع جديد من الحرّيات، وهذا بهدف تحرير الفرد من الضغوط الاقتصادية التقليدية، وضمان الظروف المادية لجميع المواطنين، التي تمكّنهم من ممارسة الحرّيات الأخرى التقليدية.

هذا، بالإضافة إلى إدخال تعديل على بعض أفكار الحرّيات التقليدية (وهي الحرّية الشخصية، وحرية الرأي، وحرية المعتقدات...الخ): وهو أنّ العناية بها لا تقتصر على حماية هذه الحرّيات من تدخل الدولة، بل تمتد إلى حمايتها من تدخل أصحاب القوى أو المراكز الاقتصادية ذات النفوذ من الأفراد أو التكتلات.

ثانيهما: تقييد سلطان الدولة في التدخل أحيانا، فمن يطالب بتدخل الدولة لمراقبة الموارد المالية للصحف (أخذا بالأفكار الحديثة)، يرى معارضة هذا التدخل من رجال الحكم إذا حاولوا استغلال ذلك التدخل، لتوجيه سياسة تلك الصحف بما يتفق وسياسة الحكومة.[1]

ونحن إذا نظرنا إلى هذه النتائج، نجد أنّ هذا التطوّر في مفهوم الحرّية في العصر الحديث، قد حقّق نجاحا واسعا، فهو إلى جانب توسيعه لحقوق الأفراد وحرّياتهم، فإنّه نصّ على كفالتها وحمايتها، وهذا ليس من أصحاب النفوذ والمراكز الكبرى فقط، بل قرّر حمايتها حتى من الدولة نفسها، إن أرادت بتدخلها ظلما وتعسفا.

---

[1] انظر: عبد الحميد متولي:- الحرّيات العامة، ص:37-38، بتصرف.

- الإسلام ومبادئ نظام الحكم في الماركسية والديموقراطيات الغربية، (دط)، مطبعة الشاعر، الإسكندرية، 1976م، ص:99-102، بتصرف.

- القانون الدستوري والأنظمة السياسية، ط5، منشأة المعارف،مصر، 1974م، ص:107، بتصرف.

وانظر: محسن خليل: النظم السياسية والقانون الدستوري، (دط)، منشأة المعارف، مصر، 1971م، 96/1 وما بعدها، بتصرف.

المبحث الثاني

حياة ابن عاشور واهتمامه بقضية الحرّية

المطلب الأول: عصر ابن عاشـــــور

المطلب الثاني: مولــده ونشأتـــــــه

المطلب الثالث: أعماله و مؤلفاتـــــه

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

تمهيد:

لقد اتسعت حياة الشيخ محمد الطاهر بن عاشور لأكثر من تسعة عقود تمتد من (1879م) إلى (1973م)، وهي فترة غنية بالأحداث السياسية والمستجدات التاريخية، وهي أيضا حافلة بالأنشطة المعرفية والحركات الثقافية والعلمية، سواء على المستوى الدولي، أو على الصعيد الوطني التونسي، حيث كان لها بالغ الأثر في تكوين وصقل شخصية ابن عاشور، وكذا في توجيه فكره نحو الحرّية والاهتمام بها، والعمل على تجسيدها على أرض الواقع.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

المطلب الأول: عصر ابن عاشور.

لقد كانت حياة ابن عاشور زاخرة بالوقائع، وهذا في شتى المجالات: السياسية، الاجتماعية، الفكرية... وهذا سواء ما كان على الصعيد الدولي، أو على المستوى الوطني التونسي.

ونحن في هذا المقام، سنذكر أهم المستجدات التي كان لها التأثير الكبير في توجيه فكر ابن عاشور نحو الاهتمام بالحرّية، ونضاله من أجلها.

الفرع الأول – على المستوى الدولي:

لقد توالت الأحداث على الصعيد الدولي، وتظافرت انعكاساتها السياسية لتؤكد عددا من الحقائق، أهمها ثلاث:

أ – ضياع الرّيادة الإسلامية: وذلك منذ أنّ وضع في سنة (1924م) حدّ لما كان يسمّى بالخلافة العثمانية، وأعلن عن قيام جمهورية لائكية مكانها، حيث أصبح الانسحاب الإسلامي من حلبة الصراع الحضاري أمرا مفروغا منه، وهذا بعد أنّ كان وجوده فعليا، فكرا وممارسة.

ب – ولادة نظام دولي جديد: بزعامة الولايات المتحدة الأمريكية والاتحاد السوفياتي (سابقا)، حيث ما انفكّتا تتصدّران العالم، وتتقاسمان مناطق النفوذ والمواقع الاستراتيجية، وتتنافسان في حرب النجوم، وغزو الفضاء، والسباق نحو التسلح...

جـ –قيام دولة إسرائيل: وهذا بدعم من بريطانيا والولايات المتحدة الأمريكية، بهدف تعميق شروخ الفرقة بين شعوب الأمة الإسلامية، وقد أخذ هذا الدعم لليهود يتضاعف على حساب حقوق العرب منذ عام (1947م) حتى بسطت نفوذها على كامل فلسطين، وطمعت في تحقيق إسرائيل الكبرى من النيل إلى الفرات.[1]

---

[1] أنظر: – بلقاسم الغالي: من أعلام الزيتونة: شيخ الجامع الأعظم: محمد الطاهر ابن عاشور، ط1، دار ابن حزم، بيروت، 1996م، ص:17-18، بتصرف.

– حسين المزغوي: من أجل ترجمة متكاملة لحياة الشيخ محمد الطاهر بن عاشور، مجلة الهداية، العدد السادس، 1999م، ص:54-55، بتصرف.

إنّ هذه الأحداث الثلاثة المهمّة التي جرت على الصعيد الدولي، عايشها المسلمون، وتفاعلوا معها، حيث هزّت إحساسهم، وحركت نفوس الكثيرين من الرّواد، والذين من بينهم ابن عاشور، ودفعتهم إلى بلورة مشاريع إصلاحية، ترنو إلى إعادة البناء الإسلامي الشامخ، الذي لا يتم إلا في ظلّ الحرّية الكاملة، فكرا وممارسة.

الفرع الثاني – على المستوى الوطني التونسي:

عند تتبعنا لحياة ابن عاشور على الصعيد الداخلي، نجدها حافلة بالأحداث والوقائع، التي باجتماعها كوّنت في ابن عاشور نزعة التحرر، ووجّهت فكره إلى الاهتمام بقضية الحرّية، وجعلها أولى أولوياته التي ناضل وكافح من أجل تجسيدها على أرض الواقع.

ويمكننا اختزال هذه المستجدات في مرحلتين أساسيتين، هما: فترة الاستعمار، وفترة الاستقلال.

أولا – مرحلة الاستعمار (من 1879م إلى 1955م):

لقد عرفت تونس في هذه المرحلة جملة من المؤثرات، تفاعل معها ابن عاشور، وهي:

أ- **انتصاب الحماية عام (1881م)**: حيث بات يقينا سيادة أهل الذمة، وبسط نفوذهم، وإدراك المسلمين قوة المنافس، وتفوقه التكنولوجي، والثقافي، والمدني. ومن جهة أخرى، أثبت تخلف المسلمين، وضعف بنيتهم الثقافية، وعقم مناهجهم العلمية والتربوية.

ب- **قيام الحركة الوطنية والنقابية**: يأتي بعد فرض الحماية كمعطى فاعل في شخصية ابن عاشور، انبعاث الحركة الوطنية والنقابية المقاومة للاحتلال، بدءا من ظهور حركة الشباب التونسي عام (1907م)، ووصولا إلى الحزب الجديد عام (1934م)، حيث نجح في تأطير القوى الوطنية، والقيام

بالتعبئة العامة، وبث الوعي، الذي يهدف إلى التحرر من المستعمر، ونيل الحرّية في جميع جوانبها، من أجل ممارسة حياة كريمة.[1]

جـ- تطوّر الحركة الصحفية والثقافية: حيث أثرت بشكل كبير على الساحة الوطنية، وعلى نخبة المثقفين بتونس، ويكمن ذلك في الوعي بأن الإصلاح من أجل الرّقي، لا يتم إلا في ظل الحرّية الكاملة، فكرا وممارسة.

ولعل أكبر عامل مؤثر على المستوى الصحفي والثقافي في توجيه فكر ابن عاشور نحو الاهتمام بقضية الحرّية، معايشته لتلك الردود المناهضة للاستعمار، داخل تونس وخارجها، والتي يأتي على رأسها:

1- الأثر العميق الذي خلفه فكر خير الدين[2] التونسي وإصلاحاته في التشكيل الذهني والنفسي لدى النخبة من أهل الفكر في تونس، حيث قام بإنشاء الجمعيات والمكتبات، وشجع دور الطباعة والنشر، كما قام بتنظيم التعليم الزيتوني... وقد جمع آراءه الإصلاحية في كتاب (أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك) الذي كان عبارة عن صيحة فزع في المجتمع التونسي لاستنهاض الهمم، ونقد أساليب الحكم، وضرورة الاقتباس من علوم الغرب التي كانت سبب نهضته...

---

(1) انظر: الصبحي العتيق: التفسير والمقاصد عند الشيخ محمد الطاهر بن عاشور،ط1،دار السنابل، تونس، 1989م، ص:11، بتصرف.

- محمد الهادي الشريف: ما يجب أن تعرف عن تاريخ تونس، (دط)، دار سراس، تونس، 1980، ص:99، بتصرف.

- بلقاسم الغالي: من أعلام الزيتونة، شيخ الجامع الأعظم محمد الطاهر بن عاشور، ص:17-18.

- رشيد الذاودي: أنباء تونسيون، ط1، تونس، 1972م، ص:30، بتصرف.

(2) هو: خير الدين باشا التونسي، وزير مؤرخ، من رجال الإصلاح الإسلامي، شركسي الأصل، تقلد مناصب عالية بتونس والسلطة العثمانية، توفي بالأستانة عام (1308هـ)، عن: الزركلي: الأعلام، ط5، دار العلم للملايين، بيروت، 1980م، 327/2.

وهكذا كان لحركة خير الدين الإصلاحية أثرها العميق في حياة الشيخ ابن عاشور، يتجلى في الإشراف على الجمعية الخلدونية وتشجيعها، والمساهمة الفعّالة في نشاطها.[1]

2- تطوّر الحركة الإصلاحية في المغرب والمشرق: وذلك لإيقاظ الشعوب، ودفع العزائم، وكان الإصلاح الديني هو محورها؛ لأن الدين في ذلك العصر فقد روحه، وسادت الخرافات، وعمّ الجهل.

وفي هذا الإطار، تعد الأعداد الأولى من جريدة (العروة الوثقى)[2] بريد الحركة الإصلاحية من المشرق إلى نظيرتها بالمغرب.[3]

وبما أن تونس تعد ملتقى الحضارات نظرا لموقعها الاستراتيجي، فقد كانت قبلة الزائرين، حيث قدم إليها الكثير من المصلحين لتطعيم الأفكار، وتلاقح الآراء... وقد كان للشيخ محمد عبده[4] دور كبير في تفاعل الحركتين الإصلاحيتين بين المشرق والمغرب عموما، وفي تونس خصوصا، وذلك بفضل زيارتيه التاريخيتين لها، حيث كانت الأولى عام (1884م)، والثانية عام (1903م)، وهي السنة التي التقى فيها ابن عاشور بالإمام، ويعد كتابه (أليس الصبح بقريب) أكبر شاهد على التفاعلات السالفة، فقد شرع في تأليفه في السنة نفسها للزيارة الأخيرة لمحمد عبده.

---

(1) انظر: محمد الفاضل بن عاشور: الحركة الأدبية والفكرية في تونس،ط2، الدار التونسية للنشر، تونس، 1972م، ص:39، بتصرف.

حسن حسني عبد الوهاب: خلاصة تاريخ تونس، ط4، الدار التونسية للنشر، تونس، ص:177، بتصرف.

(2) هي: جريدة كانت تعبر عن آراء جمعية العروة الوثقى، وهذه الأخيرة هي جمعية سرية عالمية، أسسها جمال الدين الأفغاني في مدينة (كلكوتة) بالهند عام (1882م)، هدفها العمل لتوحيد الممالك الإسلامية وتحريرها. انظر: محمد الفاضل بن عاشور، الحركة الأدبية والفكرية في تونس، ص:59، بتصرف.

(3) المنصف الشنوفي: مصادر عن رحلتي الأستاذ الإمام الشيخ محمد عبده إلى تونس، حوليات الجامعة التونسية، العدد الثالث، 1966م، ص:71-102، بتصرف.

(4) هو: محمد عبده بن حسن خير الله، من آل التركماني، ولد في شنرا بمصر عام (1849م)، تعلم بالجامع الأحمدي بطنطا، ثم بالأزهر، عمل في التعليم، وكتب في الصحف، وتولى منصب القضاء، ثم عين مستشارا في محكمة الاستئناف، ثم مفتيا للديار المصرية، يعد من كبار رجال الإصلاح والتجديد في الإسلام، له: "تفسير القرآن الكريم"، وله "رسالة التوحيد"... عن: الزركلي: الأعلام، 252/6.

ثم إن ابن عاشور، قد عايش كوكبة العلماء المصلحين الذين تأثّروا بمحمد عبده، وبمنهجه الذي اتسم بالاعتدال، فراح يأخذ عنها، ويقتفي آثارها، ويناقش أفكارها، فيأخذ منها ويرد.[1]

والمهمّ هنا، أنّ ابن عاشور يعيش هذا الخضم المتلاطم من الآراء الإصلاحية، وهو أمر سيجعله يحمل هذه الأعباء، ويتحمل الرسالة الإصلاحية التي سيكرس حياته لأجلها، هذه الحياة الفكرية ستسهم إلى حد كبير في نضج آراء الشيخ الإصلاحية، والتي يأتي على رأسها، نضاله من أجل التنعم بالحرّية فكرا وممارسة، لقيام حياة كريمة ترنو نحو التقدم والرقي.

3- الإصلاحات التعليمية التي عرفها جامع الزيتونة منذ عهد المشير أحمد باي[2]، ثم خير الدين باشا، إلى أن دخلت تونس تحت سلطان الحماية الفرنسية، حيث اشتد التضييق على التعليم عامة، وعلى التعليم الزيتوني خاصة، إلى أن جاء عام (1945م)، حيث تم تعيين ابن عاشور على رأس مشيخة الجامع الأعظم وفروعه[3]، وقد وفق خلال زمن قصير في تطبيق آرائه الإصلاحية إلى حد كبير، حيث ما فتئت أن انعكست على الحياة الاجتماعية، وقوّت النزعة التحررية خصوصا، إذ أصبحت قضية الحرّية الشاغل الأول في ضمير كل تونسي.

4- معايشته لحوادث وصدامات مباشرة ضد العدو الفرنسي، كحادثتي «الزلاج» و «الترام» عام (1912م)، وثورة ابن عسكر عام (1915م)، وحوادث التجنيس، والمطالبة بالاستقلال في المؤتمر القومي عام (1946م)...

---

(1) بلقاسم الغالي: من أعلام الزيتونة شيخ الجامع الأعظم محمد الطاهر بن عاشور، ص:20-23، بتصرف.

(2) هو: أحمد بن مصطفى بن محمود الرشيد، باي تونس، وهو التاسع من رجال الأسرة الحاكمة أيام الحكم العثماني فيها، توفي عام (1271هـ)، عن: الزركلي: الأعلام، 258/1.

(3) بلقاسم الغالي: من أعلام الزيتونة شيخ الجامع الأعظم ابن عاشور، ص:22-23، بتصرف.
ابن عاشور: أليس الصبح بقريب، (د.ط)، الشركة التونسية للتوزيع، تونس، 1967م، ص:5، 9، 116، 128، 135، 136، بتصرف.

حيث أثرت هذه الوقائع في شيخنا عميق الأثر، وساهمت بدورها في جعله يرنو نحو الحرّية، لإدراكه أن التطوّر لا يكون إلا في ظلها.[1]

ثانيا – مرحلة الاستقلال (من 1956م إلى 1973م):

لقد شهدت هذه الفترة عدة إجراءات وتطوّرات، أهمها ثلاث، وهي:

1– حصول تونس على الاستقلال عام (1956م)، وبناء الدولة الجديدة في ظل نظام جمهوري عام (1957م).

2– إقرار التعليم العصري، بهدف بناء مواطن مغاير متسم بالتفتح، مما غيَّر وجه الحياة العامة، إلاّ أنّ نشر التعليم العصري بأفكاره الجديدة، أدى إلى الإجهاز على التعليم الزيتوني، وحلّ أوقافه، وقد عايش ابن عاشور الأمر الصادر عام (1960م) المؤسس للجامعة التونسية التي ستصبح الكلية الزيتونية خلية من خلاياها.

كما عايش على المستوى القضائي، صدور القرار القاضي بتوحيد القضاء وإلغاء المحاكم الشرعية.

3– تحرير المرأة، وذلك بشنّ حملة على أوضاع المرأة المتردية في سبيل إنصافها، فصدر في هذا المجال مجلة الأحوال الشخصية عام (1956م).

وزيادة على هذا، فقد شهد ابن عاشور هزيمة الجيوش العربية أمام نظيرتها الإسرائيلية عام (1967م).[2]

إنّ كل هذه الوقائع، سواء ما كان منها على المستوى الدولي، أو ما كان منها على الصعيد الوطني، وسواء ما كان منها إبان الاستعمار، أو خلال الاستقلال... قد ألّفت لفيفا من العناصر والرؤى، أثّرت في نفس ابن عاشور،

---

[1] أنظر: – رشيد الذاودي: أدباء تونسيون، ص:30، بتصرف.

– الحبيب بورقيبة: كفاحنا القومي، (دط)، نشر وزارة الثقافة، تونس، 1972م، ص11، بتصرف.

– محمود شمام: الشيخ محمد الطاهر بن عاشور، مجلة الهداية، العدد السادس،تونس، 1996م ، ص:20–29، بتصرف.

[2] أنظر: – حسين المزغوي: من أجل ترجمة متكاملة لحياة الشيخ محمد الطاهر بن عاشور، مجلة الهداية، ص: 57–58، بتصرف.

– الصبحي العتيق: التفسير والمقاصد عند ابن عاشور، ص:12، بتصرف.

وحفزته إلى الإصلاح والتجديد، ووجهت فكره خاصة نحو قضية الحرّية، ووجوب ممارستها على المستوى الفكري، وعلى المستوى الفعلي الواقعي، وهذا جاء كنتيجة حتمية لما عاناه الشعب التونسي خصوصا، والشعوب العربية والإسلامية عموما، من ثلاثة عوامل رئيسية، وهي:

- انتشار الجهل والخرافات.
- الاستعمار.
- الأنظمة الظالمة.

فهذه العناصر، ما هي في حقيقتها إلا مصادرة لحرّيات الأفراد، وحقهم في الممارسة الفكرية والفعلية لحياتهم الاجتماعية والاقتصادية...

وكرد فعل، عمل ابن عاشور شأنه كسائر المصلحين على إصلاح الأوضاع، واسترداد ما ضاع من أجل الرقي والتقدم اللذان لا يتأتّان إلا في ظل الحرّية الكاملة.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

المطلب الثاني: المولد والنشأة.

الفرع الأول – مولده ونسبه.

ولد محمد الطاهر بن محمد بن محمد الطاهر بن عاشور في سبتمبر عام (1296هـ–1879م) بقصر جده للأم الذي كفله وهو الشيخ محمد العزيز بوعتور[1]، بضاحية المرسى من أحواز تونس الشمالية.[2]

ويعود نسبه إلى آل عاشور، وهي إحدى الأسر الأندلسية النازحة إلى المغرب؛ بسبب ظلم نصارى الإسبان، ثم هاجرت إلى تونس عام (1060هـ) حيث استقر بها المقام نهائيا.[3]

الفرع الثاني – نشأته وشيوخه:

نشأ ابن عاشور في بيت عريق من بيوتات العلم والجاه والشرف، فجده للأب قاضي الجماعة ونقيب الأشراف محمد الطاهر ابن عاشور[4]، وجده للأم محمد العزيز بوعتور، صاحب الفهم، وكمال التحصيل، وتحقيق المعاني، ورشاقة المباحث، مع استكمال الثقافة الأدبية...[5]، حيث تولى كفالة حفيده،

---

[1] هو: محمد العزيز بوعتور، ولد سنة (1232هـ)، تعلم بجامع الزيتونة، نبغ في عدة علوم، كما كانت له يد بيضاء في الأدب وتحقق بعلومه، ولي الوزارة في عهد الأمير محمد الصادق باشا مدة طويلة، توفي عام (1325 هـ)، عن: محمد النيفر: عيون الأريب فيمن ظهر بتونس من عالم وأديب، (دط)، الدار التونسية للنشر، تونس، ج2، ص:181-182، بتصرف.

[2] محمد الحبيب بلخوجة: شيخ الإسلام وشيخ الجامع محمد الطاهر بن عاشور، مجلة جوهر الإسلام، العدد: الثالث والرابع، تونس، 1978م، ص:11، بتصرف.

[3] محمد الخضر حسين: تونس وجامع الزيتونة، ت: علي رضا التونسي، ط1، دمشق، 1971م، ص:108، بتصرف.

– محمد بن محمد الأندلسي الوزير السراج: الحلل السندسية في الأخبار التونسية، الدار التونسية للنشر، تونس، 1970م، ج1، ص:77، بتصرف.

[4] هو: محمد الطاهر بن محمد بن عاشور، أبو عبد الله، وفد سلفه من المغرب الأقصى من بلد «سلا» وهم من بيت مجد وشرف، ولي قضاء الجماعة والفتوى بتونس، توفي عام (1284هـ)، عن: محمد النيفر: عيون الأريب، 122/2-123، بتصرف.

[5] محمد الفاضل بن عاشور: تراجم الأعلام، ط1، الدار التونسية للنشر، تونس، 1970م، ص:144، بتصرف.

فأحاطـــه بوافـــر العـــناية والتوجـــيه... وخصوصـــا بعدما لاحظ عليه وفرة النباهة والذكاء.[1]

فكـــان هـــذا هـــو المحـــيط العائلي الذي احتضن ابن عاشور، وكان ــ بحق ــ من العوامل الأساسية التي أثرت في تكوين شخصيته، وبعث نبوغه... [2]

ولمـــا بلـــغ ابـــن عاشـــور السادســـة مـــن عمره، بدأ في تعلم القراءة والكتابة وحفظ القرآن، وكذا تعلم اللغة الفرنسية.[3]

وفـــي ســـنة (1892م) دخـــل جـــامع الزيـــتونة، وكان عمره أربعة عشر عاما، وقـــد لقـــي عـــناية خاصـــة مـــن شيوخ الجامع، لمكان عائلته، حيث وجد في شيوخه التعلـــيم العلمـــي والأدبـــي اللائقيـــن. حصـــل بعـــد مضـــي سبع سنوات على هذا الدخـــول إلـــى الجـــامع علـــى شـــهادة التطويع[4] عام (1899م)، حيث درس في هذه المـــدة علـــوم الإســـلام والعربـــية علـــى يد شيوخ أفذاذ، وقد كان لحصوله على هذه الشـــهادة مظهـــرا نـــبوغا وكفـــاءة نادريـــن، وهـــو مـــا أهلـــه للالـــتحاق بالمرحلة العالمية.[5]

وفـــي هـــذه المـــرحلة، تهـــيأ له الاتصـــال بعدد من الشيوخ كانوا قد تميزوا ــ إضـــافة إلـــى ســـعة علمهـــم ــ فـــي ذلـــك الوســـط الزيتوني الجامد بأمرين بالغي الأهمية، هما:

– الـــتخلص مـــن طـــرق الـــتدريس التقليدية، وذلك بالتزام النظر والتحقق مع المناقشة والنقد.

---

(1) الطيب سلامة: مناهج الزيتونة من خلال التحرير والتنوير، الكلية الزيتونية للشريعة وأصول الدين، تونس، 1985م، ص:03، بتصرف.

(2) محمد الخضر حسين: تونس وجامع الزيتونة، ص:125، بتصرف.

(3) الصبحي العتيق: التفسير والمقاصد عند الشيخ محمد الطاهر بن عاشور، ص:13، بتصرف.

(4) هي: شهادة نهاية المرحلة الثانية من التعليم الزيتوني، تخول لحاملها التصدي للتدريس بجامع الزيتونة دون مرتب، عن: محمد العزيز بن عاشور: المجلة التاريخية المغربية/ العدد: 33-34، ص:105.

(5) – محمد الطاهر بن عاشور: أليس الصبح بقريب، ص:09، بتصرف.

– محمد الفاضل بن عاشور: تراجم الأعلام، ص:212، بتصرف.

– محمد الخضر حسين: تونس وجامع الزيتونة، ص:123، بتصرف.

- الانضمام إلى تيار الحياة الاجتماعية، والسعي في الإصلاح ومعالجة المستجدات بالاحتكام إلى قواعد الشريعة واعتبار المصالح.

وشيوخ ابن عاشور الذين جلس إليهم، وأخذ عنهم العلم كثر، نذكر منهم:

الحبيب بن الخوجة، محمد النخلي، محمد صالح الشريف، محمد العربي الدرعي، أحمد جمال الدين، محمد الطاهر جعفر، أحمد بن وناس المحمود...[1]

بيد أنه يأتي على رأس هؤلاء الشيوخ، من ظل ابن عاشور يشيد بفضلهم، وبسعة علمهم، ويردد إعجابه بطريقتهم، حيث كانوا الأكثر ورودا في مؤلفاته وهم: محمد العزيز بوعتور[2]، سالم بوحاجب[3]،محمود بن الخوجة[4]،

---

[1] - الصبحي العتيق: التفسير والمقاصد عند الشيخ محمد الطاهر بن عاشور، ص:14، بتصرف.

- الحبيب بن الخوجة: ابن عاشور، مجلة جوهر الإسلام، العدد: 3و4، 1978م، ص:12، بتصرف.

- محمد الخضر حسين: تونس وجامع الزيتونة، ص:10، بتصرف.

[2] قد سبقت ترجمته.

ونضيف هنا، أن طريقته في النظر تمتاز بالحرّية في البحث، والتحقيق في معرفة أسرار وغايات كل قضية علمية أو عادية. أنظر: محمد النيفر: عيون الأريب، 2/181-182، بتصرف.

[3] هو: سالم بوحاجب، ولد عام (1244هـ) بقرية (نملة)، بعدما أتم حفظ القرآن، انتقل إلى الجامع الأعظم، وتتلمذ هناك على يد شيوخ في علوم الإسلام والعربية، ساعد خير الدين باشا في تأليف كتابه (أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك)، شارك في نشاطات عدة منها السياسية، الإدارية، التعليمية، الصحافية وكذا الإصلاحية. وكان يعتمد في درسه على نقد الآراء، والغوص في أسرار المباحث، وكان يركز على الربط بين الدرس وبين مقتضيات المدنية الحاضرة، توفي بتونس عام (1924م)، أنظر: محمد الفاضل بن عاشور: تراجم الأعلام، ص:220-229، بتصرف.

- محمد الخضر حسين: تونس وجامع الزيتونة، ص:30، بتصرف.

- الزركلي: الأعلام، 3/71.

[4] هو: أبو الثناء الشيخ، شيخ الشيوخ أبي عبد الله محمد بن الخوجة، درس على يد شيوخ أفذاذ، أمثال: محمد النيفر الأكبر ومحمود قبادو، درّس بجامع الزيتونة، ثم تسلم خطة الإفتاء بعد تولي مشيخة الإسلام، توفي عام (1329هـ)، ترك رسائل وفتاوى في كثير من العلوم، منها: طلب العليل في مسألة ثبوت الدين في زعم الكفيل، الحصن الحصين على التبيين.

انظر ابن عاشور: أليس الصبح بقريب، ص:248، بتصرف.

عمر بن الشيخ[1]، وهم من ذكرهم ابن عاشور في إجازته. أضف إليهم الشيخ مصطفى رضوان[2].

فقد كان لاحتكاك ابن عاشور بهؤلاء الشيوخ واتصاله بهم بالغ الأثر في تكوينه، وخاصة في نمط تفكيره.

وفي الأخير، فإن نشأة ابن عاشور وسط محيط عائلي كهذا، وتمدرسه على يد شيوخ أفذاذ كهؤلاء لعاملان جديران بالمساهمة في تكوين شخصية قوية، تتمتع بعقلية متحررة من الأوهام، ولا تؤمن إلا بحياة قائمة في ظل الحرّية الكاملة، فكرا وممارسة.

---

[1] هو: أبو حفص عمر بن الحاج أحمد بن علي بن الشيخ، ولد ببلدة رأس الجبل عام (1237هـ)، درس بالجامع الأعظم، تقلد عدة وظائف، أهمها: خطة الإفتاء، خطة نائب عن الدولة لدى النظارة العلمية، كما كان من كبار شيوخ الزيتونة. من مؤلفاته: الفوائد المهمة والدقائق اللطيفة. توفي عام (1328هـ أو 1329هـ). أنظر:

- محمد الخضر حسين: تونس وجامع الزيتونة، ص:112-113، بتصرف.
- محمد الفاضل بن عاشور: تراجم الأعلام، ص:165-167، بتصرف.
- محمود شمام: عمر بن الشيخ، مجلة الهداية، العدد الثاني، 1988م، ص:93-94، بتصرف.

[2] هو مصطفى بن علي رضوان، تركي الأصل، من أشهر مدرسي جامع الزيتونة في عصوره الأخيرة، ولد بمدينة (سوسة) التونسية عام (1244هـ)، تقلد وظائف سياسية وأخرى إدارية عديدة، امتازت طريقة درسه بأنه رغم سعة علمه، إلا أنه كان لا يبسط البحث إلا في المسائل المهمة. توفي بتونس عام (1322هـ)، أنظر:

- محمد النيفر: عيون الأريب، 170/2، بتصرف.
- محمد الفاضل بن عاشور: تراجم الأعلام، ص132-133، بتصرف.

المطلب الثالث: أعمال ابن عاشور ومؤلفاته.

لقد عمل ابن عاشور في مجالات متعددة، تنوعت بين الإدارة، الإصلاح، التعليم والتأليف.

الفرع الأول – أعماله:

أولا: ميدان الإدارة.

لقد تقلد ابن عاشور مهام إدارية عدة، نذكر منها:

– في الفترة الممتدة بين (1905م) و(1960م)، كلّف بالاعتناء بضبط المخطوطات في المكتبتين: العبدلية والصادقية، وكذا في جامع الزيتونة.

– في سنة (1328هـ)، أسندت إليه لجنة الإصلاح في الجامع الأعظم مهمة تحرير مقال شاف عن الحالة التعليمية للجامع.[1]

– في عام (1329هـ)، تحصل على خطة العدالة، وعيّن في مجلس الأوقاف.[2]

– في سنة (1331هـ)، عين قاضيا مالكيا.[3]

– في عام (1341هـ)، تم تعيينه مفتيا، ثم بعد عامين من ذلك، عين نائبا باشا مفتيا، ثم بعد سنتين من ذلك، عين باشا مفتيا.[4]

– في سنة (1351هـ)، عين مستشارا للحكومة في الشؤون الدينية، وشيخ الإسلام المالكي، وشيخ الجامع الأعظم، وهما اللقبان اللذان تفرد بهما.[5]

---

[1] محمد الفاضل بن عاشور: الحركة الأدبية والفكرية في تونس، ص:60، بتصرف.

[2] الصادق الزمرلي: أعلام تونسيون، تعريب حماد الساحلي، ط1، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1986م، ص:361، بتصرف.

[3] محمد الخضر حسين: تونس وجامع الزيتونة، ص:124، بتصرف.

[4] المرجع نفسه، ص65/ محمد الطاهر بن عاشور: التحرير والتنوير،(دط)، الدار التونسية للنشر،تونس، 1984م، 06/1/ حسين المزغوني: محمد الطاهر بن عاشور، مجلة الهداية، العدد 06، (1999م)، ص61، بتصرف.

[5] محمد الفاضل بن عاشور: الحركة الأدبية والفكرية في تونس، ص:170، بتصرف.

- في عام (1352هـ)، استقال من إدارة الجامع، ثم عاد إليه عام (1364هـ)، ومنذ هذا التاريخ وهو يناضل في سبيل إصلاح هذه المؤسسة التعليمية.[1]

وبعد الاستقلال عام (1956م)، أسندت إليه إدارة شؤون التعليم الزيتوني تحت اسم «شيخ عميد للجامعة الزيتونية»، واستمر فيها إلى عام (1960م)، حيث عزل بسبب موقفه المعارض للحملة التي شنها النظام القائم ـ يومئذ ـ ضد فريضة الصيام في رمضان.[2]

ثانيا: ميدان الإصلاح.

تمثلت أهم الإصلاحات التي أدخلها ابن عاشور على نظام التعليم الزيتوني فيما يلي:

- التوسيع من نطاق فروع الجامع الأعظم التي عمت كامل البلاد التونسية، وتجاوزتها إلى الجزائر، فارتفع عددها إلى خمسة وعشرين فرعا.

- إلحاق الفروع رأسا بمشيخة الجامع الأعظم من الناحية الإدارية والعلمية.

- ارتفاع عدد الطلبة الذي تجاوز العشرين ألفا في بداية الخمسينات.

- الاهتمام بشؤون الطلبة المادية، وذلك بإنشاء إدارة سكنى الطلبة، والشروع في إنجاز الحي الزيتوني.

- إعادة تنظيم التعليم الابتدائي القرآني المهيء للتعليم الزيتوني.

وبفضل جهوده مع الحكومة في مطلع الخمسينات، صدرت المراسيم بإحداث بناية جامعية كبرى لإيواء التعليم الزيتوني، وأنشئت شعبة العلوم العصرية، وأحدثت لها شهادة تهيء للتعليم العالي (التحصيل العصري)، وتقررت الإرساليات الزيتونية إلى الشرق.[3]

---

[1] علي الزيدي: المجلة التاريخية المغربية، عدد 35-36، ص:25-27، بتصرف.

محمد العزيز بن عاشور: جامع الزيتونة المعلم ورجاله، ص:123، بتصرف.

[2] المرجعان السابقان نفسهما، بتصرف.

[3] المرجعان السابقان نفسهما، بتصرف.

ثالثا: ميدان التدريس.

بدأ ابن عاشور يشتغل بالتدريس عقب حصوله على شهادة التطويع مباشرة، وكان ذلك عام (1317هـ-1899م)، بوصفه مدرسا متطوعا، واستمر على هذا الحال، إلى أن فاز في مناظرة التدريس من الدرجة الثانية عام (1320هـ-1903م)، وبعد ثلاث سنوات من هذا، نجح في مناظرة التدريس من الطبقة الأولى، ثم بدأ يدرس في المدرسة الصادقية، ويحاضر في الجمعية الخلدونية.[1]

ولقد تصدى ابن عاشور لتدريس الكتب العالية، مثل: «دلائل الإعجاز لعبد القاهر الجرجاني»[2]، «مقدمة ابن خلدون»[3]، «تفسير البيضاوي».[4]

ومما يبرز شدة نشاطه، أنه ما درّس مادة إلا ووضع فيها كتابا. وقد دام عطاؤه في مجال التدريس ما ينيف عن الأربعين سنة، أقرأ خلالها، وأفاد. ولقد امتاز بأسلوبه القائم على النقد، والتحرير، والاستقلال في الحكم.[5]

---

[1] محمد الحبيب بلخوجة: ابن عاشور، جوهر الإسلام، العدد: 03-04، 1978م، ص: 11-12، بتصرف.

[2] هو: عبد القاهر بن عبد الرحمان بن محمد الجر جاني، أبو بكر، واضع أصول البلاغة، من أئمة اللغة، وهو من أهل جرجان، توفي عام (471هـ). أنظر:ابن العماد الحنبلي: شذرات الذهب، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 1990م، 344/3.

وانظر الزركلي: الأعلام 48/4-49.

[3] عبد الرحمان بن خلدون: (732-808 هـ = 1332-1403م).

هو: عبد الرحمان بن محمد بن محمد بن خلدون، أبو زيد، ولي الدين الحضرمي، الإشبيلي، من ولد وائل بن حجر: الفيلسوف المؤرخ، العالم الاجتماعي، البحاثة، أصله من إشبيلية، ومولده ومنشؤه بتونس. رحل إلى فاس، وغرناطة، وتلمسان، والأندلس، وتولي أعمالا. توفي بالقاهرة. اشتهر بكتابه «العبر وديوان المبتدأ والخبر في تاريخ العرب والعجم والبربر» في سبعة مجلدات أولها (المقدمة) وهي تعد من أصول علم الاجتماع. الزركلي: الأعلام، 330/3.

[4] هو: محمد بن أحمد بن العباس، أبو بكر، البيضاوي: فقيه من كبار الشافعية، له علم بالأدب، صنف كتبا منها: التبصرة، التذكرة، الإرشاد... مولده ووفاته عامي (392-468 هـ= 1002-1076م).

انظر ابن الأثير: اللّباب في تهذيب الأنساب، (دط)، دار صادر، بيروت، 1980م، 198/1.

- ابن العماد الحنبلي: شذرات الذهب، 93/3.

[5] - محمد الفاضل بن عاشور: الحركة الأدبية والفكرية في تونس، ص:82، بتصرف.

- البشير الإبراهيمي: البصائر، العدد 44، 1948م، ص:03، بتصرف.

ونظرا لمكانته الفكرية العالية وسعة اطلاعه، عيّن سنة (1359هـ-1940م) عضوا في المجمع اللغوي بالقاهرة، ثم عضوا مراسلا للمجمع العلمي العربي بدمشق عام (1374هـ-1955م).[1]

ونحن إذا نظرنا إلى الأعمال التي زاولها ابن عاشور خلال مسيرة حياته، نجدها متعددة ومتنوعة، وقد برزت خاصة في مجال الإصلاح والتعليم، وهذا ما يدل على اتجاه تفكيره، وعلى أولويات اهتمامه، والتي تهدف أساسا إلى تحرير العقول من الجهل والخرافات، وجعل الفرد يمارس حياته بحرية كاملة؛ لأنه أدرك بثقافته وتجربته، أن الرقي لا يتم إلا في ظلها.

الفرع الثاني: مؤلفات ابن عاشور وآثاره.

لقد ترك ابن عاشور إنتاجا وفيرا في ميدان التأليف، فقد ضرب بقلمه في أكثر من مجال وفن، يمكن إجمالها فيما يأتي:

أ- في مجال العلوم الإسلامية:

1- تحرير المعنى السديد وتنوير العقل الجديد من تفسير الكتاب المجيد.[2]

2- مقاصد الشريعة الإسلامية.[3]

3- حاشية التوضيح والتصحيح لمشكلات التنقيح على شرح تنقيح الفصول في الأصول.[4]

4- كشف المغطى من المعاني والألفاظ الواقعة في الموطأ.[5]

5- النظر الفسيح عند مضايق الأنظار في الجامع الصحيح.[6]

---

(1) حسين المزغوي: ابن عاشور، الهداية، العدد السادس، 1999م، ص:61، بتصرف.

(2) محمد الطاهر بن عاشور: تفسير التحرير والتنوير، (دط)، الدار التونسية للنشر، تونس، 1984م.

(3) ابن عاشور: مقاصد الشريعة الإسلامية، (دط)، الشركة التونسية للتوزيع، تونس، 1985م.

(4) ابن عاشور: حاشية التوضيح والتصحيح لمشكلات التنقيح، مطبعة النهضة، تونس، 1341هـ.

(5) ابن عاشور: كشف المغطى من المعاني والألفاظ الواقعة في الموطأ، الشركة التونسية للتوزيع، تونس، 1976م.

(6) انظر: محمد السويسي: الشيخ محمد الطاهر بن عاشور مفتي تونس الأشهر خلال القرن الرابع عشر الهجري، بحث ضمن أعمال ملتقى محمد الطاهر بن عاشور، الكلية الزيتونية للشريعة وأصول الدين، تونس، 1985م.

حسين المزغوي: ابن عاشور، مجلة الهداية، ص:63.

بلقاسم الغالي: من أعلام الزيتونة شيخ الجامع الأعظم ابن عاشور، ص: 69، 132.

6- رسالة فقهية حول الفتوى الترنسفالية.[1]

7- قصة المولد.[2]

8- أصول التقدم والمدنية في الإسلام.[3]

9- أصول النظام الاجتماعي في الإسلام.[4]

10- أليس الصبح بقريب.[5]

11- نقد علمي لكتاب الإسلام وأصول الحكم.

12- الوقف وآثاره.

13- أمالي على مختصر خليل.

14- الدستور.

15- رسالة القدر والتقدر.

16- آراء اجتهادية، تكثر الحاجة إليها، ويعول في الأحكام عليها.

17- الإيجاز على دلائل الإعجاز.

18- تعليق وتحقيق على شرح حديث أم زرع.

19- تعاليق على المطول وحاشية السيالكوتي.

20- مراجعات تتعلق بكتابي معجز أحمد واللامع العزيزي.[6]

ب- في مجال اللغة العربية وآدابها:

1- أصول الإنشاء والخطابة[7].

2- فوائد الأمالي التونسية على فرائد اللآلئ الحماسية.

3- تحقيق وتعليق على كتاب الاقتضاب لابن السيد البطليوسي مع شرح كتاب أدب الكاتب.

---

(1) المراجع نفسها.

(2) ابن عاشور: قصة المولد، (دط)، الدار التونسية للنشر، تونس.

(3) ابن عاشور: أصول التقدم والمدنية في الإسلام، (دط)، الدار التونسية للنشر، تونس.

(4) ابن عاشور: أصول النظام الاجتماعي في الإسلام، الشركة التونسية للتوزيع، تونس، 1979م.

(5) ابن عاشور: أليس الصبح بقريب، (دط)، الشركة التونسية للتوزيع، تونس.

(6) أنظر: محمد الفاضل بن عاشور: الحركة الأدبية والفكرية في تونس، ص143.

(7) ابن عاشور: أصول الإنشاء والخطابة، ض ا، تونس، 1339هـ.

4- شرح معلقة امرئ القيس.

5- جمع وشرح ديوان سحيم.

6- تحقيق وشرح لكتاب قلائد العقيان للفتح بن خاقان مع شرح ابن زاكور.

7- تحقيق وتعليق على كتاب خلف الأحمر المعروف بـ (مقدمة في النحو).

8- غرائب الاستعمال.

9- تصحيح وتعليق على كتاب الانتصار لجالينوس للحكيم بن زهر.

10- شرح ديوان ابن الحسحاس.[1]

11- موجز البلاغة.[2]

12- شرح وتحقيق الأدبية للمرزوقي[3].

13- تحقيق قصيدة الأعشى الأكبر في مدح المحلق[4].

14- تحقيق ديوان بشار بن برد[5].

15- تحقيق ديوان النابغة الذبياني[6].

16- تحقيق كتاب (سرقات المتنبي ومشكل معانيه) لابن بسام النحوي.

17- تحقيق كتاب (الواضح في مشكلات شعر المتنبي) لأبي القاسم الأصفهاني.

18- تحقيق لشرح القرشي على ديوان المتنبي.

---

(1) أنظر: - محمد الفاضل بن عاشور: الحرّية الأدبية والفكرية في تونس، ص: 143 وما بعدها.
- محمد السويسي: الشيخ ابن عاشور، ص:13.
- محمد الحبيب بلخوجة: ابن عاشور، جوهر الإسلام، ص:23.
- بلقاسم الغالي: شيخ الجامع الأعظم ابن عاشور، ص:68-70.

(2) ابن عاشور: موجز البلاغة، (ط)، تونس، نهج سوق البلاط.

(3) ابن عاشور: شرح وتحقيق المقدمة الأدبية للمرزوقي، (ط)، الشركة التونسية للتوزيع، تونس.

(4) ابن عاشور: تحقيق قصيدة الأعشى الأكبر في مدح المحلق، (ط)، مطبعة العرب، تونس، 1929م.

(5) ابن عاشور: تحقيق ديوان بشار بن برد، (ط)، الشركة التونسية للتوزيع، تونس.

(6) ابن عاشور: تحقيق ديوان النابغة الذبياني، (ط)، الشركة التونسية للتوزيع، تونس.

جـ- في مجال التراجم والتاريخ:

1- التعريف بالعلماء والأعلام.

2- تاريخ العرب.

د- إنتاج ابن عاشور العلمي في الدوريات الثقافية:

لقد أسهم ابن عاشور إسهامات كبيرة بالكتابة في المجلاّت، والصحف، والدوريات، نذكر منها:

السعادة العظمى، المجلة الزيتونية، هدى الإسلام، نور الإسلام، مصباح الشرق، مجلة الهداية الإسلامية، مجلة مجمع اللغة العربية بالقاهرة، مجلة المجمع العلمي بدمشق، المنار، الرسالة، الرزمانة الزيتونية، الثريا...

ومن الصحف التي حفلت بفتاويه: الزهرة، النهضة، الوزير، الصباح والفجر.[1]

ونحن إذا تأملنا قائمة مصنفات ابن عاشور، أدركنا الثقافة المتنوعة التي كان متشبعا بها، فقد شملت شتى العلوم... وجعلت منه شخصية رحبة الآفاق، متعددة الجوانب، مما يدلّ على تمتعه الكامل بالحرية الفكرية، وإن كان قد واجه ضغوط وصعوبات فيما يخص الممارسة الفعلية لها، سواء إبّان الاستعمار، أو حتى بعد الاستقلال.

وكما أنه يعدّ من الذين زانوا هذا القرن بالفكر النيّر، فقدموا جهودا إصلاحية جمّة، حمت البلاد من الغزو الثقافي الذي كان يهدّد الأمة. كما أنه أثرى الساحة الفكرية بآثاره، فحرّك الهمم، ودفعها إلى التجديد لقضايا عصره، والتي يأتي في مقدمتها: قضية التنعّم بالحرّية فكرًا وممارسةً.

---

[1] بلقاسم الغالي: ابن عاشور، ص: 68-71، بتصرف.

المبحث الثالث

موقع الحرية في الفكر المقاصدي، وتجديد ابن عاشور في هذا الإطار

المطلب الأول: موقع الحرية في الفكـــر المقاصدي

المطلب الثاني: تجديد ابن عاشور في مجال الحرّية

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

تمهيد:

إن الحـــرّية ومـــا لهـــا مـــن أهمية كبرى وانعكاسات على الحياة بصفة عامّة، كانت محلّ اهتمام الدارسين والباحثين في شتى الميادين.

ومـــا يهمّـــنا فـــي هـــذا المقام، هو إذا كانت الحرّية قد حظيت بكلّ هذه العناية مـــن البحـــث فـــي شـــتى تخصصـــات العلوم، فما هو موقعها في الفكر المقاصدي؟ وهـــل أنّ علمـــاء المقاصـــد قـــد أعطوها حقّها من الدراسة والبحث، كما فعل علماء الفلســـفة والاجـــتماع والاقتصـــاد خاصّـــة؟ وهل كان لابن عاشور بصفته من علماء هـــذا العصـــر، دور فـــي إبـــرازها وتجديدها، ورسم الأطر الكبرى لممارستها فكرًا وواقعًا؟

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

المطلب الأول: موقع الحرية في الفكر المقاصدي.

من خلال تتبعي للدراسات في مجال المقاصد منذ نشأتها بدءا بإمام الحرمين الجويني[1] ووصولا إلى الشاطبي[2]، لم أجد من تحدث عن الحرّية كمقصد من المقاصد الشرعية.

ولم تظهر دراسة مفصلة للحرّية باعتبارها مقصدا شرعيا حتى جاء محمد الطّاهر بن عاشور، حيث بسط دراستها في كتابه (مقاصد الشريعة الإسلامية) تحت عنوان (مدى حرّية التصرّف عند الشريعة ومعنى الحرّية ومراتبها).

بالإضافة إلى أنّه فصّلها في كتابه (أصول النظام الاجتماعي في الإسلام)، حيث ذكرها كعنصر من العناصر التي يجب على ولاّة الأمور تيسيرها وتحقيقها لصالح الجمهور.

بالإضافة إلى أنّ المجهود الذي بذله علاّل الفاسي في بسط باب الحرية كبير ومهمّ جدّا، وهذا في كتابه (مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها)، إلاّ أن تناوله للموضوع لم يكن بصفة التأصيل المقاصدي، بل كان إلى التحليل الاجتماعي أقرب.

وأمّا في العصر الحاضر، فقد ظهرت جهود كبيرة من طرف الباحثين، في سبيل إثراء المكتبة المقاصدية بصفة عامّة، مثل رسالة أحمد الريسوني حول (نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي)، ورسالة عزّ الدّين بن زغيبة حول (المقاصد العامّة للشريعة الإسلامية)... وغيرها من الرّسائل الأكاديمية التي اهتمت فعلا بالنّهوض بهذا الجانب الكبير من علوم الشريعة.

---

(1) هو عبد الملك بن عبد الله بن يوسف الجويني، أبو المعالي، الملقب بإمام الحرمين، الفقيه الأصولي المتكلّم، ولد سنة (419هـ)، أخذ الفقه على والده وغيره، من مؤلّفاته: البرهان والتّلخيص من مختصر التقريب، الشامل في أصول الدين... توفي عام (478هـ). انظر: السبكي: طبقات الشافعية الكبرى، ط2، دار المعرفة، بيروت، 248/3، بتصرف.

(2) هو إبراهيم بن موسى بن محمد اللّخمي، الغرناطي، أبو إسحاق، الملقب بالشاطبي، فقيه، أصولي، مفسر، محدّث ولغوي، من مؤلّفاته: الاعتصام، الموافقات في أصول الفقه... توفي عام (970هـ). انظر: المراغي: الفتح المبين من طبقات الأصوليين، ط2، دار الكتب العلمية، بيروت، 1394هـ، 204/2، بتصرف.

ورغم هذه الجهود المبذولة، إلا أنّني لم أجد من الباحثين المعاصرين من وقف على الحرّية كمقصد منفصل قائم بذاته،فكلّ من تحدّث عنها، فكان على سبيل الإشارة إليها كفرع من الفروع الجزئية فقط، ويكون معتمدا في ذلك على ما قاله ابن عاشور في هذا الباب. وهذا مثل ما فعل عزّ الدّين بن زغيبة في رسالته (المقاصد العامّة في الشريعة الإسلامية).

والجدير بالذكر هنا أن إسماعيل الحسني في رسالته (نظرية المقاصد عند ابن عاشور) لم يفصّل عنصر الحرّية، بل تجاوزه، ولم يعطه حقه من الدراسة والتحليل، مع أنّه كان من المفروض أن يدرسها كما فعل مع باقي المباحث، باعتباره يتتبّع في بحثه آراء ابن عاشور المقاصدية.

وفي الأخير، يبقى أن نقول بأنّ ابن عاشور هو أول من تناول الحرّية كمقصد شرعي قائم بذاته، وفصّل فيه، ولم يأت من بعده من تناول هذا الموضوع بصورة مؤصّلة ومقعّدة، تثري المكتبة المقاصدية بالجديد.

المطلب الثاني: تجديد ابن عاشور في مجال الحرية.

لقد استفاد ابن عاشور من خلال اهتمامه بالمقاصد، ودراسته لها، من جهود من سبقه من العلماء في هذا المجال، وتأثّر بهم. وكما أنّ الظروف التي نشأ فيها، وأحاطت به، كان لها بالغ الأثر في بلورة فكره المقاصدي،فقد أسهمت بيئته الفكرية والاجتماعية وما صاحبها من أحداث وتغيّرات محلّية ودولية، في توجيه فكره نحو الاهتمام بمقاصد الشريعة عامّة، وبقضية الحرّية خاصّة.

وفي إطار الإصلاح الاجتماعي، وإبراز هذا البعد في الشريعة الإسلامية، تناول ابن عاشور قضية الحرّية بكل اهتمام، فراح يفصّل، ويحلّل، ويؤصّل، ويقعّد، فكان أن اجتهد في الإضافة والتجديد، وهذا ما جاء لخدمة الأمّة الإسلامية بعمومها وخصوصها، ومن مظاهر التجديد عند ابن عاشور في باب الحرّية، ما يأتي:

1- ذهب إلى أنّ استواء أفراد الأمّة في تصرّفهم في أنفسهم مقصد أصلي من مقاصد الشريعة، وذلك هو المراد بالحرية.

2- الحرية حق فطري.

3-أثبت باستقراء تصرّفات الشريعة الإسلامية أن الحرّية مقصد شرعي.

4- عرّف الحرّية بمعنيين:

الأول: ضد العبودية، وهو أن يكون تصرّف الشخص العاقل في شؤونه بالأصالة تصرّفا غير متوقف على رضا أحد آخر.[1]

الثاني: هو تمكّن الشخص من التصرّف في نفسه وشؤونه، كما يشاء، دون معارض.[2]

ثمّ عمل على ربط هذين المعنيين بالمقاصد الشرعية، وذلك من حيث أنّ كليهما ناشئ عن الفطرة، ويتحقق فيهما معنى المساواة التي تقرّر أنّها مقصد شرعي.

5- قسّم الحرّية إلى أربعة أقسام: حرّية الاعتقاد، حرّية الفكر، حرّية القول وحرّية العمل. ثم عمل على تأصيل وتقعيد كل نوع مقاصديا.

6- ذكر الضوابط والقيود الشرعية لكلّ نوع من أنواع الحرّية، في إطار مقاصد الشريعة.

7- من أهمّ مظاهر التجديد عند ابن عاشور في باب الحرية، هو ما أضافه في مجال مسالك حفظ مقصد الحرية من جانبي الوجود والعدم، بالنسبة لآحاد الأمّة ولعمومها. وقد أجاد وأحسن اختيار الفروع والشواهد التي توفي بالغرض والهدف.[3]

8- لقد اهتم ابن عاشور بتوضيح قضية الحرّية كمقصد شرعي، في سبيل إبراز البعد الاجتماعي للشريعة، وهذا بهدف تحقيق الصلاح الفردي والجماعي للأمة الإسلامية.

9- الفعالية التطبيقية لمقصد الحرّية في فقه الشريعة والواقع:

---

[1] ابن عاشور: مقاصد الشريعة الإسلامية، (دط)، الشركة التونسية للتوزيع، تونس، ص:130.

[2] المرجع نفسه.

[3] انظر: المرجع نفسه، ص:130-135.

- ابن عاشور: أصول النظام الاجتماعي في الإسلام، (دط)، الشركة التونسية للتوزيع، ص:59-178.

لقد تمكّن ابن عاشور من بيان الأهداف العلمية لتوظيف المقاصد في فقه الشريعة، وإذا كان ابن عاشور قد أبان عن ذلك على مستوى النّظر، فإنّه طرح نموذجًا تطبيقيًا ممتازًا لذلك التوظيف المقاصدي على مستوى الإنجاز.

والحرية كمقصد شرعي، قد بسطه ابن عاشور في دراسة مؤصّلة ومقعّدة، وهو لم يكتف بالجانب النّظري فقط، بل عمل على بلورته وممارسته في أرض الواقع، وحركته الإصلاحية ومناهضته للاستعمار ولأنظمة الحكم الفاسدة، أكبر شاهد على مدى حرصه على الجمع بين النظري وبين التطبيق الفعلي لمقصد الحرّية.

هذه – إذن – هي أهم جوانب التجديد والإضافة التي قدّمها ابن عاشور في مجال مقصد الحرّية، ولا شك أنّ هذا العمل يعتبر توسيعًا لدائرة الفكر المقاصدي، وإثراءً لرصيده، لاسيما وأنّه (رحمه الله) عني بالجانبين معًا: النظري والتطبيقي.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

الفصل الأول

ماهية الحرّية وموقعها بين مقاصد الشريعة الإسلامية عند ابن عاشور

المبحث الأول: تعريف الحرّية.

المبحث الثاني: التكييف الشـــــرعي للحرّية، وموقعها بين مقاصد الشريعة

المبحث الثالث: مسالك الحفاظ على الحــرّية

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

تمهيد:

في هذا الفصل، عمدت إلى الوقوف على معنى الحرّية عند ابن عاشور، وعند غيره – وهذا من باب توسعة المفهوم والمقارنة –، فعرّفتها في اللغة، وفي الاصطلاح، ثم بيّنت وجه الرّبط والتداخل بينهما.

وبعد هذا، تناولت الحرّية من حيث التكييف الشرعي لها، وقد بيّنت في هذا الجانب، منشأ الحرّية، وأنّها حق فطري، وموقعها بين مقاصد الشريعة، عند ابن عاشور.

وفي الأخير، بسطت مسالك حفظ الحرّية كما وضّحها ابن عاشور، من جانبي: الوجود والعدم، وهذا بالنسبة لآحاد الأمة، ولعمومها.

والجدير بالتنبيه هنا، أنّ أهمّ مظهر للتجديد عند ابن عاشور في باب الحرّية، هو ما أضافه حول مرتبة الحرّية – ولو أنّه لم يذكرها صراحة –، ومجهوده الواضح والكبير في بيان مسالك حفظها، وخاصّة في حسن اختياره للشواهد والأدلّة التي تثبت كلامه في هذا الباب.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

المبحث الأول

تعريــف الحرّية

المطلب الأول: التعريف اللّغـــــوي

المطلب الثاني: التعريف الاصطلاحي

المطلب الثالث: وجــه الرّبط بينهما

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

تمهيد:

في هذا المبحث، عمدت إلى تعريف الحرّية في الاصطلاحين: اللّغوي والشرعي. وفي هذا الأخير، قمت ببسط حد الحرّية عند غير ابن عاشور أوّلا، ثم بيّنت معناها عنده، وذلك من باب توسعة المفهوم من جهة، وكذلك من أجل المقارنة بين رأيه، وبين رأي غيره، ومن ثم الوصول إلى نتيجة.

ثم بعد هذا، حاولت الربط بين معنى الحرّية اللّغوي، وبين معناها الاصطلاحي الشرعي، فبينت نقاط الالتقاء، وكذا نقاط الاختلاف والمفارقة.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

المطلب الأوّل: التعريف اللّغوي للحرّية.

إن لفظ (الحرّ) في اللّسان العربي يحمل معانٍ عدّة، نذكر منها:

الحُرُّ: بالضمّ، هو نقيض العبد. والحُرّة: نقيض الأمَة.

وحرّره: أعتقه. وتحرير الولد: أن يفردهلطاعة الله (عزّ وجلّ).

والحُرُّ من النّاس: أخيارهم وأفاضلهم. وحرّية العرب: أشرافهم.

والحرُّ: الفعل الحسن والجميل. والحُرّة: الكريمة من النّساء... [1]

ونحن، عند وقوفنا على هذه المعاني اللّغوية، نجد أنّ مادّة (حرّر) تحمل في حقيقتها أربعة معانٍ متميِّزة، وهي:

الأول- معنى خلقي: وهو الذي كان معروفًا في الجاهلية، وحافظ عليه الأدب، نقول: الحرّة تعني الكريمة، ويقال: ما هذا منك بحرّ، أي بحسن.

الثاني- معنى قانوني فقهي: وهو المستعمل في القرآن الكريم، مثلاً: ﴿**فتحرير رقبة مؤمنة**﴾ (سورة: النساء، الآية: 92)، والمعنى هنا: هو العتق.

الثالث- معنى اجتماعي: نقول: الحرّ من النّاس، بمعنى أخيارهم، وأفاضلهم، وأشرافهم.

الرّابع- معنى صوفي: وهو الخروج عن رق الكائنات، والتفرّد لطاعة الله (عزّ وجلّ) - حيث نقرأ تعريفات الجرجاني [2]: «الحرّية في اصطلاح أهل الحقيقة: الخروج عن رقّ الكائنات، وقطع جميع العلائق والأغيار، وهي على مراتب». [3]

---

[1] انظر: ابن منظور: لسان العرب، (دط)، دار المعارف، القاهرة، 2/829-831.

ابن فارس (أبو الحسين بن زكريا)، معجم مقاييس اللّغة، ت: عبد السلام هارون، (د ط)، دار الفكر، 1989م، 6/2، بتصرّف .

[2] هو: علي بن محمد بن علي، الحنفي الشريف، الجرجاني، متبحّر في العلوم العقلية، له مصنفات كثيرة منها: شرح المواقف للعضد، شرح القسم الثالث من المفتاح...، توفي عام (816 هـ)، انظر: السيوطي: بغية الوعاة في طبقات اللّغويين والنّحاة، المكتبة العصرية، بيروت، 2/196.

[3] الجرجاني: التعريفات: ط 1، دار الكتاب العربي، بيروت، (1405 هـ)، ص: 40 وما بعدها.

وبعد عرض المعاني اللّغوية للفظ (الحرّية)، نستطيع أن نقف على فائدتين [1]، وهما:

الأولى: أنّ الصيغة المألوفة هي: الصفة ومشتقاتها: حرّ، ومحرّر، وتحرير.

أما المصدر الأصلي: «حرّية» فإنّه يستعمل للتمييز بين من كان حرًّا من الولادة، وبين من كان عبدًا ثمّ أعتق، في اللسان: حرّ الرّجل حرّية من حرّية الأصل، لا حرّية العتق.

الثانية: هي أنّ المعاني الأربعة، تدور حول الفرد، وعلاقته مع غير ذاته، أكان ذلك الغير فردًا آخر يتحكم فيه من الخارج، أو قوّة طبيعية تستعبده من الدّاخل.

وهكذا يحيلنا المعنى اللّغوي إلى مجالين يعبّران عن النّشاط الإنساني:

الأوّل: الفقه، الذي يحدّد كيفية تعامل الإنسان مع الإنسان.

الثاني: الأخلاق، التي تصف علاقة العقل بالنّفس في ذلك الإنسان.

ومقاصد الشريعة تجمع بين الفقه والأخلاق، على حدٍّ سواء.

---

[1] عبد الله العروي: مفهوم الحرّية، ط 6، المركز الثقافي العربي، 1998 م، ص: 13-14 بتصرّف .

المطلب الثاني: التعريف الاصطلاحي للحرّية.

الفرع الأوّل: تعريفها عند غير ابن عاشور.

لقد تعدّدت الآراء حول تعريف الحرّية، وتبيان ماهيتها، منذ القدم وحتى عصرنا الحالي. وإليك بعضها:

أ- تعريف الحرّية عند " علاّل الفاسي " [1]:

عرّفها بقوله: «الحرّية الإسلامية جعل قانوني يتعلّق مع إنسانية الإنسان وفطرته، وليست حقًّا طبيعيًّا يستمد من غريزة الرّجل المتناقضة».[2]

ونلاحظ على هذا التعريف ما يأتي:

1- لقد صاغ علاّل الفاسي مفهوم الحرّية داخل وصف الإسلام، فجاءت مقيّدة به.

2- إنّ الإنسان – في نظره – ما كان ليصل لإدراك حرّيته على الوجه الذي أراده الإسلام لولا نزول الوحي، ولولا الرّشد الديني الذي جاء به القرآن.

3- إنّ الحرّية لا تعني أن يفعل الإنسان ما يشاء، ويترك ما يريد؛ فذلك ما يتفق مع طبيعة شهوته، ولا يتفق مع طبائع الوجود كما ركّب عليه، ولكنها تعني أن يفعل الإنسان ما يعتقد أنّه مكلّف به، وما فيه الخير لصالح البشر أجمعين.

---

[1] هو علاّل بن عبد الواحد بن عبد السلام بن علاّل بن المجذوب الفاسي الفهري، ولد بفاس عام (1908 م)، تعلّم بالقرويين، زعيم وطني، من كبار الخطباء العلماء في المغرب، عارض الاستعمار الفرنسي، أنشأ مع بعض إخوانه حزب الاستقلال، دعا إلى الثورة بعد إبعاد محمد الخامس، له كتب منها: هنا القاهرة، النقد الذاتي، دفاع عن الشريعة،... توفي بروماتيا عام 1974 م، انظر: الزركلي: الأعلام 4/246-247.

[2] علاّل الفاسي: مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها، (دط)، مكتبة الوحدة العربية، الدّار البيضاء، ص: 244.

4- إيمان الإنسان بأنّه مكلّف هو أوّل خطوة في حرّيته؛ لأنّها أوّل تحمل للمسؤولية التي ستناط به.

والمقصود هنا: أنّه يبقى في فترة النّظر والبحث إلى أن يقتنع بأنّه مكلّف، فيكون قد اختار الحرّية على الفراغ أو الفوضى (أي عبودية التقاليد)، وما التصق به من الوسط الذي نشأ فيه، فإذا اختار الحرّية، فقد آمن بأنّه مكلّف، فيصبح حرًّا؛ لأنّه يصبح مسؤولاً، ويصبح مسؤولاً؛ لأنّه يصبح حرًّا . [1]

نلاحظ على تعريف علاّل الفاسي للحرّية أنّه ليس تعريفا فنيًا بالمعنى الاصطلاحي، فهو تحدّث عنها بالمفهوم الإسلامي العامّ، ثمّ حاول الربط بين هذا المفهوم وبين حق الإنسان في الكفاح من أجل حياة قائمة في ظل الحرّية الكاملة.

ب- تعريف الحرّية عند " الخضر حسين " [2]:

قبل أن يتطرّق إلى مفهومها، بيّن أوّلاً وضعية لفظ " الحرّية " ومكانته في خطابنا، واستعمالنا له اليوم، فقال: «ينصرف هذا اللّقب الشريف في مجاري خطابنا اليوم إلى معنى يقارب معنى استقلال الإرادة، ويشابه معنى العتق الذي هو فك الرّقبة من الاسترقاق». [3]

وبعد هذا التقديم، تعرّض لمفهوم الحرّية، فقال: «هو أن تعيش الأمة عيشة راضية، تحت ظل ثابت من الأمن، وعلى قرار مكين من الاطمئنان:

---

[1] المرجع نفسه، ص: 244-245، بتصرّف .

[2] هو محمّد الخضر بن الحسين بن علي الحسني التونسي، ولد عام 1876 م في نفطة بتونس، تخرّج من جامع الزيتونة، ودرّس فيه، تولّى مشيخة الأزهر، وهو أديب باحث، كما كان من أعضاء المجمّعين العربيين بدمشق والقاهرة، عرف بمقاومته للاستعمار، له: حياة اللّغة العربية، الدعوة إلى الإصلاح... توفي عام 1958 م، انظر: الزركلي: الأعلام، 113/6.

[3] عزّ الدّين بن زغيبة: المقاصد العامة للشريعة الإسلامية (رسالة ماجستير) بتونس، 1992 م، ص: 182 نقلاً عن الخضر حسين: محاضرات إسلامية، 12-13.

ومن لوازم ذلك أنّه يعين لكلّ واحد من أفرادها حدٌّ لا يتجاوزه، وتقرّر له حقوق لا تعوقه عن استيفائها يد غالبة». [1]

وما يمكن استخلاصه من هذا التعريف ما يأتي:

1- إنّ للحرّية معنيين: أحدهما معنوي، ويتمثل في استقلال الإرادة في تصرّفها. وثانيهما: مادي، ويتمثل في تحرير الرّقاب.

2- يكتمل معنى الحرّية عندما يتحقق الصّالح العامّ المتمثل في أمن الأمّة، واطمئنانها.

3- من لوازم اكتمال معنى الحرّية الذي من شأنه تحقيق الصّالح العامّ، أن تُعيَّن وتُرسّم لكلّ فرد من أفراد الأمّة حدود لا يجوز له تجاوزها، بل يجب عليه التوقف عندها، والالتزام بها.

4- ومن لوازم ذلك أيضا، أن توضع لكلّ فرد حقوق، لا يحرمه منها أحد.

وبين هذا وذاك، تكون الحرّية وسطًا [2] بين جانبين: أحدهما فيه إفراط، ويتمثل في تعدّي الفرد حدوده التي رسمت له، وثانيهما فيه تفريط، ويتمثل في حرمان الشخص من حقوقه والانتفاع بها.

وبعد هذا، سنورد بعض التعاريف للحرّية جملة، ثمّ نقف على ما تقرّره وترمي إليه عمومًا، ونذكر منها:

جـ- تعريفها عند " محمّد فتحي الدريني ":

عرّفها بقوله : «الحرّية هي المكنة العامّة التي قرّرها الشارع للأفراد على السواء، تمكينًا لهم من التصرّف على خيرة من أمرهم، دون الإضرار بالغير، من الفرد أو المجتمع». [3]

---

[1] المرجع نفسه، ص: 183، بتصرّف ، نقلا عن: الخضر حسين، محاضرات إسلامية، 12-13.

[2] انظر: ابن زغيبة: المقاصد العامة للشريعة الإسلامية، ص: 183، بتصرّف .

[3] فتحي الدريني: خصائص التشريع الإسلامي في السياسة والحكم، ط 2، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1987 م، ص: 404.

د- تعريفها عند " وهبة الزحيلي ":

يقول في تعريفها: «هي ما يميِّز الإنسان عن غيره، ويتمكّن بها من ممارسة أفعاله وأقواله وتصرّفاته، بإرادة واختيار، من غير قسر ولا إكراه، ولكن ضمن حدود معيّنة». [1]

هـ- تعريفها عند " عبد الحميد متولي ":

يقول: «المراد من الحرّية الشخصية: أن يكون الشخص قادرًا على التصرّف في شؤون نفسه، وفي كلّ ما يتعلّق بذاته، آمنًا من الاعتداء عليه: في نفس، أو عرض، أو مالٍ، أو مأوى، أو أي حق من حقوقه، على أن لا يكون في تصرّفه عدوان على غيره». [2]

و- تعريفها عند " زكريا إبراهيم ":

لقد عرّفها بقوله : «هي الملكة الخاصّة التي تميّز الإنسان من حيث هو موجود عاقل، يصدر في أفعاله عن إرادته هو، لا عن أية إرادة أخرى». [3]

وعند الوقوف على هذه التعاريف الأربعة الأخيرة، نلاحظ أنها تقرّر ما يأتي:

1- الحرّية هي ميزة الإنسان عن غيره من الكائنات.

2- الحرّية مكنة عامّة قرّرها الشارع للأفراد، استجابة للفطرة التي تقتضي أن تكون هذه الحرّيات حاجات أوّلية للإنسان.

---

[1] وهبة الزحيلي: حق الحرّية في العالم، ط 1، دار الفكر، دمشق، 2000 م، ص: 39.

[2] عبد الحميد متولي: مبادئ نظام الحكم في الإسلام مع المقارنة بالمبادئ الدستورية الحديثة، ط 3، منشأة المعارف، مصر، 1977 م، ص: 278.

وانظر: عبد الوهاب خلاّف: السياسة الشرعية أو نظام الدولة الإسلامية في الشؤون الدستورية والخارجية والمالية، (د ط)، مطبعة السلفية، 1350 هـ، ص: 30.

[3] كريم يوسف أحمد كشاكش: الحريات العامة في الأنظمة السياسية المعاصرة، (دط)، طبع الإسكندرية، مصر، ص: 25.

«فالفطـرة – فـي نظـر الإسـلام – قـد جاءت إلى المجتمع بحاجات تفتقر إلـيها، ولـم تجـيء بتشـريع ناشئ عنها، وإن كانت تنطوي على مواهب تُقْدِرها على تفهم التشريع، أو تقديره، أو تستجيب له». [1]

3- جميع الأفراد متساوون أمام الحرّية.

4- الحـرّية تمكّـن الأفـراد مـن التصرّف باختيار منهم وإرادة، ودون أي ضغط أو إكراه.

5- تصـرّفهم بموجـب الحـرّية محـدّد ومقيّد بعدم الإضرار بالغير. وهذا مـن شـأنه أن يوفّـر الأمـن للفـرد والجماعـة – علـى حدّ سواء – في جميع الحقوق.

6- الحـرّية ذات معـنى اجتماعـي، فهـي لا تنفصل عن مصالح المجتمع، بل تتكامل معها، بشرط تمكين الفرد من الانتفاع بحقوقه.

7- الحـرّية المطلقـة لا وجـود لهـا في الإسلام، بسبب كونها تتناقض مع أسـس المشـروعية والعـدل، وقـد علـم قطعًـا أنّ كـلّ تناقض معها هو ظلم، والظلم محرم.

«وعلـى هـذا أوجـب علـى المكلّـف إبّـان استعماله لحريته رعاية جهة الـتعاون تعبـيرًا عـن مصـلحة المجـتمع إبّـان تصرّفه في حقه، أو ممارسته لحريـته العامّـة، ويجعـل هـذه الـرّعاية مـناط المشروعية والعدل، وهو بهذا يؤكّـد (مـبدأ الـتكافل الاجتماعـي الملـزم)، فـي التشريع الإسلامي، بين الفرد والمجتمع، كي لا يقع التناقض بين مصلحتيهما ...). [2]

الفرع الثاني: تعريف الحرّية عند ابن عاشور.

بعدمـا عرضـنا أهـمّ الـتعاريف للحرّية من المنظور الشرعي، نعرِّج الآن إلى بسط حدّها عند ابن عاشور.

لقـد نـبّه ابـن عاشـور إلـى أنّ لفـظ الحرّية في كلام العرب، جاء مطلقًا على معنيين، أحدهما ناشئ عن الآخر.

---

[1] الدريني: خصائص التشريع الإسلامي في السياسة والحكم، ص: 404.

[2] المرجع نفسه، ص: 400، بتصرّف .

المعنى الأول: «ضد العبودية، وهي أن يكون تصرّف الشخص العاقل في شؤونه بالأصالة تصرّفًا غير متوقف على رضا أحد آخر». [1]

ويعلّل ابن عاشور قوله (بالأصالة)، وذلك لإخراج نحو تصرّف السفيه سفهًا مالياً في ماله، وتصرّف الزوجين فيما يتعلّق به حقوق الزوجية، وتصرف المتعاقدين بحسب ما تعاقدا عليه؛ لأنّ ذلك كلّه يتوقف على رضا غير المتصرّف بتصرّفه، لكن ذلك التوقف ليس أصليًا بل جعليًا، أوجبه المرء على نفسه بمقتضى التعاقد، فهو في التحقيق تصرّف منه في نفسه بحريته، فهو بحرّيته وضع لنفسه قيودًا لمصلحته. [2]

وابن عاشور قد عرّف الحرّية بما يناقضها وهي العبودية، ولكي تتضح الصورة جيّدًا شرح معنى العبودية ؛ لأنّه بالنقيض تعرف الأمور، فقال في معنى العبودية: «هو أن يكون المتصرّف غير قادر على التصرّف أصالة، إلاّ بإذن سيّده». [3]

ثم يشرح ابن عاشور أسباب العبودية ومنشأها، بأنّه ناتج عن الغلبة والقوّة في أزمنة تحكيم القوة، فكان من أجلّ مظاهره وأسبابه الأسر في الحروب والغارات. [4]

ثم يضرب المثل بالأسير وكيف أنّه يفقد حريته من جرّاء أسره، فيقول: «فالأسير في مدّة الأسر هو العاني، ثم إذا شاء الذين أسروه إبقاء حياته جعلوه عبدًا يخدمهم، ولا يتصرّف إلاّ على حسب إرادتهم، وجعلوا ذلك الوصف قابلاً للنّقل من يد إلى يد، فكان القوم الذين يأسرون الأسير، ربّما دفعوه إلى قوم آخرين لهم معه إحن وتراث ليقتلوه، أو يعذبوه بالخدمة، وربّما باعوه فانتفعوا بثمنه فصار عبدًا لمن دفع فيه الثمن». [5]

---

[1] ابن عاشور: مقاصد الشريعة الإسلامية، (د ط)، الشركة التونسية للتوزيع، تونس، ص: 130.

[2] المرجع نفسه، بتصرّف .

[3] المرجع نفسه،ص: 130.

[4] المرجع نفسه، بتصرّف .

[5] المرجع نفسه، ص: 130.

وما نلاحظه على تعريف ابن عاشور للحرّية بالمعنى الأوّل، أنّه يحرّر أهلية الإنسان من سيطرة الغير عليها، وإخراجها من دائرة القصور إلى الكمال، وبالتالي تصبح تصرّفات المكلّف غير متوقفة على موافقة أي طرف آخر، وهذا يعني في الجملة إقصاء جميع مظاهر العبودية والاستعباد للأشخاص. [1]

المعنى الثاني: ناشئ عن الأوّل بطريق المجاز في الاستعمال، وهو: «تمكّن الشخص من التصرّف في نفسه وشؤونه، كما يشاء، دون معارض». [2]

وقد نبّه ابن عاشور إلى أنّ هذا المعنى أثبتته الثورة الفرنسية عام (1789م)، ولم يرد في العربية إطلاق ما تشتق منه كلمة (الحرّية) على هذا المعنى بعينه، ولكن ورد إطلاق مادّتها على السلامة من نقائص كانوا يعتبرونها من صفات العبيد، مثل: الذل، الخساسة والكسل.

ومن هذا جاء في كلامهم إطلاق اسم (الحرّ) على الخالص من النّقص في نوعه، كما جعلوه مؤذناً بالاتصاف بصفات الكمال، ومنه قول الشاعر:

فقلت له تجنّب كلّ شيء ... يعاب عليك إنّ الحرّ حرّ [3]

ولمزيدٍ من التوضيح، يشرح ابن عاشور هذا المعنى بما يقابله، فيقول: «ويقابل هذا المعنى الضرب على اليد، أو اعتقال التصرّف: وهو أن يجعل الشخص الذي يسوء تصرّفه في المال؛ لعجز، أو لقلّة ذات يدٍ، أو لقلّة كاف، أو لحاجة، بمنزلة العبد في وضعه تحت نير إرادة غيره في تصرّفه، بحيث يسلب منه وصف إباء الضيم، ويصير راضيًا بالعون». [4]

---

[1] انظر هذا المعنى عند: ابن زغيبة: المقاصد العامة للشريعة الإسلامية، ص: 181.

[2] ابن عاشور: مقاصد الشريعة الإسلامية، ص: 130/ أصول النظام الاجتماعي في الإسلام، ص:160-169.

[3] ابن عاشور: أصول النظام الاجتماعي في الإسلام، ص: 160-162، بتصرّف .

[4] ابن عاشور: مقاصد الشريعة الإسلامية، ص: 130.

وبوقوفنا على هذا المعنى الثاني للحرّية عند ابن عاشور، نجد أنّه يهدف بالدرجة الأولى إلى أنّ أمر تحرير الإرادة التي تحرّك فعل الإنسان، وتصرّفاته في أحواله وشؤونه، من كلّ الضغوط التي تقضي وتؤدي إلى انحراف الفعل والتصرّف عن المقصد الذي يسعى إليه المتصرّف، هو أمرٌ واجب. [1]

وبعد أن عرض ابن عاشور معنيي الحرّية، نبّه إلى أنّ كليهما جاء مرادًا للشريعة ؛ إذ أنّهما ناشئان عن الفطرة، ويتحقق فيهما معنى المساواة، التي تقرّر أنّها من مقاصد الشريعة، حيث يقول: «إنّ استواء أفراد الأمّة في تصرّفهم في أنفسهم مقصد أساسي أصلي من مقاصد الشريعة، وذلك هو المراد بالحرّية». [2]

وما نلاحظه على تعريف الحرّية، بكلا معنييها، عند ابن عاشور، أنّه جاء مطلقًا، بحيث لم يرد فيه قيد (عدم الإضرار بالغير) في صلب التعريف، وإنّما تطرّق إليه خارج حد (الحرّية).

ولعلّه فعل ذلك من منطلق اعتباره (الحرّية) وصفًا فطريًا، نشأ عليه البشر، وبه تصرّفوا في أوّل وجودهم على الأرض، حتى حدثت بينهم المزاحمة، فحدث التحجير (أي التقييد). [3]

وهذا على خلاف ما رأيناه في التعاريف السابقة، إذ تشير كلّها إلى أنّ الحرّية في تعريفها تتضمّن معنًى اجتماعيًا، قائمًا على عدم الإضرار بالغير.

حتى أنّنا نلاحظ هذا المعنى (أي قيد عدم الإضرار بالغير في صلب التعريف) في الفقه القانوني، ونورد على سبيل المثال بعض التعاريف الدّالة على ذلك:

---

[1] انظر هذا المعنى عند: ابن زغيبة: المقاصد العامة للشريعة الإسلامية، ص: 181.

[2] ابن عاشور: مقاصد الشريعة الإسلامية، ص: 130.

[3] ابن عاشور: أصول النظام الاجتماعي في الإسلام، ص: 162، بتصرّف .

أ- **تعريفها عند (عبد الحكيم حسن العبلي)**: «هي قدرة الإنسان على اتيان أي عمل لا يضرّ بالآخرين، وأنّ الحرّية منوطة بالقانون الذي تصدره السلطة، فهو الذي ينظمها ويحدّدها». [1]

ب- **تعريفها عند (جمال الدّين عطية)**: «هي (ويقصد الحريات العامّة) رخص وإباحات، وهي مكنات يعترف بها القانون للنّاس كافة، دون أن تكون محلاً للاختصاص الحاجز، إلاّ أنّها تولّد حقا قانونيًا إذا اعتدي عليها». [2]

جـ- وحتى أنّ الإعلان الفرنسي لحقوق الإنسان الصادر في أعقاب الثورة الفرنسية (1789 م)، يعرّف الحرّية بأنّها: «حق الفرد في أن يفعل كلّ ما لا يضرّ بالآخرين». [3]

---

[1] العبلي: الحريات العامة في الفكر والنظام السياسي في الإسلام، (دط)، دار الفكر العربي، القاهرة،1974هـ، ص: 190.

[2] جمال الدين عطية: حقوق الإنسان في الإسلام، حولية كلية الشريعة والدراسات الإسلامية، جامعة قطر، 1987م، العدد الخامس، ص: 137.

[3] أحمد حافظ نجم: حقوق الإنسان بين القرآن والإعلان، (د ط)، دار الفكر العربي، ص: 13.

المطلب الثالث: وجه الربط بين التعريفين اللّغوي والاصطلاحي للحرّية.

لقد لاحظنا من خلال التعريف اللّغوي للحرّية أنّها تشمل أربعة معانٍ، هي: المعنى الخلقي، والقانوني، والاجتماعي والصوفي.

وقد خلصنا من هذا التعريف إلى فائدتين لمصطلح الحرّية، هما:

أ- المصدر الأصلي للحرّية يفيد الحرّية الابتدائية (أي من الولادة)، وليست الحرّية بالعتق.

ب- كلّ المعاني اللّغوية للحرّية تدور حول الفرد وعلاقته مع غيره.[1].

ونحن عند وقوفنا على معنى " الحرّية " في الفقه، وبعد تحليلنا لجملة من تعاريف الفقهاء، خلصنا إلى جملة من الاستنتاجات حول حدّ " الحرّية "، لا تخرج – في عمومها – عن نطاق المعنى اللّغوي.

فتعريف الحرّية عند ابن عاشور يدلّ على أنّها وصف فطري – وهذا ما سنراه بشيء من التفصيل في المباحث اللاّحقة – وهذا يلتقي مع الفائدة الأولى من التعريف اللّغوي التي تقرّر الحرّية الأصلية (أي من الولادة). [2]

وحتى أنّ الحرّية غير الأصلية (أي التي تكون بالعتق) هي معنى من معاني الفقه لها، وهذا ما نجده عند ابن عاشور عندما عرّف " الحرّية " بالمعنى الأوّل، فقال بأنّها ضدّ العبودية. [3]

ومن جهة أخرى، فإنّ الفقه في تعريفه للحرّية، يقرّر، "مبدأ التكافل الاجتماعي الملزم " بين الفرد والمجتمع. ذلك أنّ المجتمع كما هو مطالب بضمان حقوق الفرد وعدم التعدي عليها، فإنّ هذا الأخير (أي الفرد) – كما

---

[1] سواء كان ذلك الغير، فردا آخر يتحكّم فيه من الخارج، أو قوّة طبيعية تستعبده من الدّاخل. وقد شرح فضيلة الدكتور " محمّد سعيد رمضان البوطي " هذه المسألة بشكل واسع ومفصّل، انظر: البوطي: حرّية الإنسان في ظلّ عبوديته لله، ط1، دار الفكر، دمشق، سورية، 1992 م، ص: 21-41.

[2] انظر: ابن عاشور: مقاصد الشريعة الإسلامية، ص: 130-131.

[3] انظر: المرجع نفسه، ص: 130.

لـــه حـــق الانـــتفاع بحقوقـــه التي يمارسها بموجب حريته – مقيّد ومشروط بعدم تجـــاوز حـــدود معيّـــنة، وهـــي عدم الإضرار بالغير، والعمل للصالح العامّ، وهو ما يعبّر عنه اليوم بـــ " الوظيفة الاجتماعية للحق ". [1]

والخلاصـــة: أنّـــه لا يوجـــد تـــناقض بين معنيي الحرّية: اللّغوي والفقهي، بـــل العلاقـــة بيـــنهما علاقـــة تناسب وتداخل، ولا يكاد ان ينفصلان عن بعضهما البعض.

[1] انظر: الدريني: خصائص التشريع الإسلامي في السياسة والحكم، ص: 400، بتصرّف .

المبحث الثاني

التكييف الشرعي للحرّية

المطلب الأوّل: الحرّية حـــق فطري

المطلب الثاني: الحرّية مقصد شرعي

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

تمهيد:

في هذا المبحث، تناولت منشأ الحرّية عند ابن عاشور، حيث أنه أثبت بدليل الاستقراء أنها حق فطري. ولتوسيع المفهوم، عرضت بعض آراء من يخالفونه في منشئها، ويقولون بأنها جعل مكتسب، ومن خلال المناقشة، توصلت إلى أن الحرّية ثابتة للإنسان مهما كان منشؤها، سواء أكانت فطرية، أم مكتسبة.

وبعد هذا، بينت أن الحرّية عند ابن عاشور هي مقصد من مقاصد الشريعة، وقد ذكر هذا صراحة في أكثر من موضع.

والأهم في هذا المبحث، هو أنني تناولت فيه مرتبة الحرّية بين أصول المقاصد الثلاثة، وهذا – طبعًا – عند ابن عاشور.

والجدير بالذكر هنا، أنه لم يذكر مرتبتها صراحة، بل توصلت إليها كاستنتاج من خلال الربط بين آرائه المقاصدية بصفة عامة، وبعض العبارات الصادرة عنه في باب الحرّية بصفة خاصة.

كما أنني عرضت الخلاف الذي دار بين المعاصرين حول مرتبة الحرّية، وهذا فيما إذا كانت في مرتبة الضروري، أم الحاجي. ثم توصلت بالبحث إلى سبب الخلاف بينهم، ومن ثم انتهيت إلى نتيجة في هذا الباب.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

المطلب الأوّل: الحرّية حق فطري.

بعد أن عرّف ابن عاشور الحرّية بمعنييها، عمد إلى بيان منشئها، فقال: «وكلا هذين المعنيين للحرّية جاء مرادًا للشريعة، إذ كلاهما ناشئ عن الفطرة». [1]

ويقول في موضع آخر: «والحرّية بكلا المعنيين وصف فطري، نشأ عليه البشر، وبه تصرّفوا...». [2]

ويقول: «إن الحرّية هذه خاطر غريزي في النفوس البشرية...». [3]

ومن جهة أخرى يقول: «والحرّية بهذا المعنى حق للبشر على الجملة...». [4]

ونحن، ومن خلال هذه العبارات، نخلص إلى أن ابن عاشور يعتبر الحرّية حقًّا فطريًا. فما معنى وما مدلول هذا الكلام ؟

للجواب على هذا السؤال، علينا أن نقف على معنى كلّ من: الحرّية، الحق والفطرة، عند ابن عاشور.

أ- **الحرّية:** وقد مرّ بنا تعريفها عنده (رحمه الله).

ب- **الحق:** «هو ما يشتمل على نفع لجانب مختص به دون غيره، أو هو أرجح له منه لغيره، بسبب من أسباب التخصيص، أو الترجيح». [5]

يستفاد من تعريف (الحق) عند ابن عاشور ما يأتي:

1- الحق هو كل ما كان نافعا.

2- يوجد سببان اثنان لامتلاك الحق، وهما:

أ- الاختصاص.

ب- الترجيح.

---

[1] ابن عاشور: مقاصد الشريعة الإسلامية، ص: 130-131.

[2] ابن عاشور: أصول النظام الاجتماعي في الإسلام، ص: 162.

[3] المرجع نفسه، ص: 163.

[4] المرجع نفسه، ص: 169.

[5] المرجع نفسه، ص: 178.

وكما ألفنا ابن عاشور في تعاريفه، أنه يورد مقابل المصطلح لكي تتضح المفاهيم، وهنا، ذهب إلى أنّ ضدّ الحق هو الباطل، وهو الاعتداء على ما ليس للمعتدي فيه حق.

وكلامه هذا في منتهى الدقة والبعد المقاصدي، ذلك أن عدم الاعتداء هو مقصد الشارع الحكيم للمحافظة على الحقوق.

جـ- الفطرة: في هذا الباب، يقول المولى (تبارك وتعالى): ﴿ **فأقم وجهك للدّين حنيفًا فطرة الله التي فطر النّاس عليها لا تبديل لخلق الله ذلك الدّين القيّم** ﴾ (سورة: الروم، الآية: 30).

ولبيان معنى الفطرة، اعتمد ابن عاشور على المفسرين القدامى، كابن عطية والزمخشري [1]، حيث يقول: «فالفطرة في هذه الآية مراد بها: جملة الدّين بعقائده وشرائعه، وبذلك فسر ابن عطية والزمخشري. قال ابن عطية: «والذي يعتمد عليه في تفسير هذه اللفظة (الفطرة) أنها الخلقة والهيئة التي في نفس الإنسان التي هي معدّة ومهيّئة لأنّ يميّز بها الله تعالى، ويستدل بها على ربّه، ويعرف شرائعه». وقال الزمخشري في الكشاف: «والمعنى أنه خلقهم قابلين للتوحيد ودين الإسلام». [2]

ورغم تصريح ابن عاشور بأنه اعتمد في بيان معنى الفطرة على من سبقه من المفسرين، إلاّ أنّه ذكر أيضا أنه لم يجد من شرح معنى كون الإسلام الفطرة بشكل متقن ودقيق، حيث يقول: «لم أرمن أتقن الإفصاح عنه». [3] (أي عن معنى كون الإسلام الفطرة).

فراح يوضح هذا المعنى، بمزيد من التفصيل، حيث عرف الفطرة بأنها الخلقة، (أي النظام الذي أوجده الله في كل مخلوق)، ففطرة الإنسان

---

[1] هو: محمد بن عمر بن محمّد بن أحمد الخوارزمي الزمخشري، جار الله، أبو القاسم، ولد عام (467 هـ- 1075 م) وتوفي عام (538 هـ-1144 م) بالجرجانية. أشهر كتبه: الكشاف، أساس البلاغة، المفصل، المقامات وربيع الأبرار ... عن : أبو سعد عبد الكريم بن منصور التميمي : الأنساب، (د ط) ، مؤسسة الكتب الثقافية ، 3/163-164.

[2] ابن عاشور: مقاصد الشريعة الإسلامية، ص: 57.

[3] المرجع نفسه.

هي ما خلق عليه ظاهرًا وباطنًا(أي جسدًا وعقلاً) فمشي الإنسان برجليه فطرة جسدية... واستنتاج المسببات من أسبابها، والنتائج من مقدماتها، فطرة عقلية...

وبعد أن ضرب مجموعة من الأمثلة، وصل إلى نتيجة: وهي أنّ وصف الإسلام بأنّه الفطرة معناه أنه فطرة عقلية؛ لأن الإسلام عقائد وتشريعات، وكلّها أمور عقلية، أو جارية على وفق ما يدركه العقل ويشهد به. [1]

وقد بيّن ابن عاشور العلاقة بين الحق والفطرة، حيث أنّه نبّه إلى أنّ السبب الأصيل لامتلاك الحقوق هو الاختصاص، وأعلاه ما كان بمقتضى الفطرة (أي الطبع والجبلة)، بأنّ الشيء للشيء، ككون الجلد للجسد، فشهادة الفطرة هي الأصل في تخصيص الحق بمستحقه، وإليها يرجع حق الشخص في تصرّفه في أجزاء ذاته؛ لأنّه مختص بها بالضرورة. [2]

وبعد هذا العرض لمعاني كل من: الحرّية، الحق والفطرة، عند ابن عاشور، يكون مدلول قوله (الحرّية حق فطري) هو: أن الله (عزّ وجلّ) لمّا خلق للإنسان العقل والإرادة، وأودع فيه القدرة على العمل، فقد أكنّ فيه حقيقة الحرّية، وخوّله استخدامها بالإذن التكويني المستقر في الخلقة. [3]

وبعد وقوفنا على رأي ابن عاشور في الحرّية، وأنّها حق فطري، نتساءل: ما مدى صحة قوله ؟

لا بأس – في هذا المقام – أن نناقش وجهة نظره بعرض الرأي المخالف له في هذه المسألة، ومن ثمّ نحاول أن نخرج بنتيجة.

إنّ الرأي المعارض لما ذهب إليه ابن عاشور، هو الرأي القائل بأن الحرّية جعل شرعي، وليست حقًا فطريًا.

---

[1] المرجع السابق، بتصرّف .

[2] ابن عاشور: أصول النظام الاجتماعي في الإسلام، ص: 178-181، بتصرّف.

[3] المرجع نفسه، ص: 169، بتصرّف .

ومن الذين ذهبوا إلى هذا القول: علاّل الفاسي، فتحي الدريني... وغيرهما كثير. ونحن في هذا المقام سوف نقتصر على رأي كلّ من هذين الأخيرين مع نوع من البسط والتحليل، وهذا على سبيل التمثيل.

فأما **علاّل الفاسي**، فذهب إلى أن الحرّية جعل قانوني، بدليل قوله: «الحرّية الإسلامية جعل قانوني، يتعلق مع إنسانية الإنسان وفطرته، وليست حقا طبيعيّا يستمدّ من غريزة الرجل المتناقضة» [1]. وأدلته على ذلك ما يأتي:

1- إنّ الإنسان ما كان ليصل لإدراك حرّيته على الوجه الذي أراده الإسلام، لولا نزول الوحي، ولولا الرّشد الديني الذي جاء به القرآن.

2- إنّ فعل الإنسان ما يشاء، وتركه ما يريد، هو ممّا يتفق مع طبيعة شهوته، ولا يتفق مع طبائع الوجود كما ركّب عليه.

3- إيمان الإنسان بأنّه مكلّف، هو أوّل خطوة في حرّيته؛ لأنها أول تحمل للمسؤولية التي ستناط به.

4- الحرّية خلق، وليست غريزة، ولو كانت غريزة لما استطاع أحد تفويتها. [2]

ونحن، وبوقوفنا على هذه الأدلة، نناقشها، فنقول:

1- قوله بأن الوحي قد جاء للبيان والإرشاد، فلمن يكون هذا البيان، وهذا التوجيه، وما هو دوره، إذا لم تكن الحرّية كائنة وموجودة أصلاً في الإنسان.

2- هذا القول ليس قاعدة عامة، وفي المقابل، لما لا نقول أنّ فعل الإنسان ما يشاء، وتركه ما يريد، هو إخراج لأهلية الإنسان من دائرة القصور إلى دائرة الكمال. وهو يعني أيضا، إقصاء جميع مظاهر العبودية والاستعباد للأشخاص.

---

[1] علاّل الفاسي: مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها، ص: 244-247.

[2] المرجع نفسه، بتصرّف .

3- قبل الإيمان أصلا، فإنّ الإنسان إذا لم يكن حرّا في أصله، لما كان حرّا في اختياره الإيمان بالله (عزّ وجلّ)، ثم بعد إيمانه الذي جاء بإرادته الحرّة، تبدأ التكاليف الشرعية بصفته مؤمنًا.

4- أرى أن هذا استنتاج باطل، فكثير من الأوصاف هي من الفطرة، ولكن قد يفوتها الإنسان في كثير من الأحيان، مثل: استنتاج المسببات من أسبابها، والنتائج من مقدماتها هي فطرة عقلية، ولكن قد يفوتها الإنسان بأن يستنتج المسببات من غير أسبابها، والنتائج من غير مقدماتها، وكثيرا ما يحصل هذا على أرض الواقع.

وقد ذهب **فتحي الدريني** إلى ما ذهب إليه علاّل الفاسي، حيث يقول: «الإنسان لم يخلق مزوّدًا بالحقوق والحريات بأصل جبلته، وإنّما خلق ليكون حرّا بالتكليف والمسؤولية...». [1] وقد اعتمد في رأيه على قول الشاطبي في مسألة منشأ الحق، حيث يقول: «إنّ ما هو حق للعبد إنّما ثبت كونه حقا بإثبات الشرع ذلك له، لا بكونه مستحقا لذلك بحكم الأصل». [2]

وأدلته على أنّ الحرّية جعل شرعي، وليست حقا فطريا، ما يأتي:

1- أنّ أصل الحق هو الشرع، وليس ذات الإنسان، أو القانون الطبيعي.

2- أنّ كلاًّ من الحق الفردي، أو الحرّية العامة في الإسلام، ذو مفهوم فردي واجتماعي معا، الأمر الذي ينافي معنى الفردية أو الذاتية الخالصة، والإطلاق في التصرف، وفق المشيئة والهوى والأثرة، فضلاً عن معنى الإفلات من استبداد السلطة.

3- أنّ الإسلام لا يجيز الاستبداد بحال، إذ التشريع لله (عزّ وجلّ)، ولرسوله (صلى الله عليه وسلم)، لا للإدراكات الإنسانية المتغيرة بما يوجهها من نوازع وأهواء. [3]

---

[1] فتحي الدريني: خصائص التشريع الإسلامي في السياسة والحكم، ص: 392-395.

[2] الشاطبي: الموافقات، ت: عبد الله دراز، (دط)، دار المعرفة، بيروت، 316/2.

[3] انظر: فتحي الدريني: خصائص التشريع الإسلامي، ص: 392-395، بتصرّف .

ونحن، عند وقوفنا على هذه الآراء وهذه الأدلة، وبعد مناقشتها، نقول:

1- قوله بأنّ أصل الحق هو الشرع، وليس ذات الإنسان... نقول بأنّ الشرع أو الإسلام بصفة عامّة هو الفطرة، بدليل قوله تعالى: ﴿ **فأقم وجهك للدّين حنيفًا فطرة الله التي فطر النّاس عليها لا تبديل لخلق الله** ﴾ (سورة: الروم، الآية: 30).

2- إنّ مراعاة البعد الفردي والاجتماعي، هو ما أشار إليه ابن عاشور حينما ذكر قيود وضوابط الحرّية الشرعية.

3- قول ابن عاشور بأنّ الحرّية حق فطري، لا يعني أبدا أنه قال بأنّ المشرّع هو الإنسان أو القانون الطبيعي، إذ التشريع لله ولرسوله (صلى الله عليه وسلم)، وقد بيّنا من قبل معنى قوله (الحرّية حق فطري).

وبعد هذا العرض لرأي ابن عاشور وغيره حول منشأ الحرّية، هل هي حق فطري، أم جعل شرعي، ما نستطيع قوله هو ما يأتي:

إن النتيجة واحدة في كلتا الحالتين، وهي ثبوت الحرّية للإنسان، فهو حرّ سواء بفطرته – كما قال ابن عاشور –، أو بجعل الشارع – كما أثبته غيره –.

ومن جهة أخرى، أرى أنّه لا يوجد تناقض بين الرأيين، وكلّ ما في الأمر، هو وجود اختلاف في طريقة الطرح لوجهات النظر حول هذه المسألة.

فابن عاشور لما قال بأن الحرّية حق فطري، لم يتركها على الإطلاق، وإنّما قيّدها بما جاء به الشرع، حتى أنّه قال: «وقد دخل التحجير على البشر في حرّيته من أوّل وجوده، إذ أذن الله لآدم وزوجه حين خلقا وأسكنا الجنّة الانتفاع بما في الجنّة إلا شجرة من أشجارها، قال تعالى: ﴿ **ويا آدم اسكن أنت وزوجك الجنّة فكلا من حيث شئتما ولا تقربا هذه الشجرة فتكونا من الظالمين** ﴾ (سورة: الأعراف، الآية: 19).

ثـمّ لـم يـزل يدخـل علـيه التحجير في استعمال حرّيته، بما شرع له من الشـرائع، والتعالـيم، المـراعى فـيه صـلاح حالـه، في ذاته، ومع معاشريه، بتمييز حقوق الجميع، وإيفاء كلّ بحقه». [1]

فمـن خـلال هـذا الكـلام، فـإنّ قولـه (رحمه الله) عن الحرّية بأنّها حق فطـري، ثـم قولـه بدخـول التحجـير علـيها من أوّل وجود آدم (عليه السلام) بالتكالـيف الشـرعية، يقودنـا – فـي المعـنى البعيد – إلى ما ذهب إليه من قال بـأنّ الحـرّية جعـل شـرعي، وأنّ الإنسـان خلـق لـيكون حـرّا بالتكلـيف والمسؤولية.

هـذا بالنسـبة لابـن عاشـور، وأما من خالفه – وهو الفريق الثاني –، فإنّنا نجـد مـثلا " عـلاّل الفاسـي " يقول: «الإنسان الحرّ هو غير الزائف، أي الذي تتصور فيه الفطرة الإنسانية متغلبة على الطبيعة الحيوانية». [2]

فهو كما نلاحظ يربط حرّية الإنسان بالفطرة السليمة.

وكمـا نجـد " فتحـي الدرينـي " يقول: «فالفطرة – في نظر الإسلام – قد جـاءت إلـى المجـتمع بحاجـات تفتقر إليها، ولم تجيء بتشريع ناشئ عنها، وإن كانـت تـنطوي علـى مواهـب تقدرهـا علـى تفهـم التشـريع، أو تقديره، أو تستجيب له». [3]

فهـو – بقولـه – يقـرّ أنّ الفطـرة تتضمن مواهب تمكّن الإنسان من تفهم التشـريع، أو تقديـره، أو الاسـتجابة له. ونحـن نذكر أنّه من بين هذه المواهب "العقل ".

وعلـيه، فإنهمـا بقولـهمـا هذيـن، يكونان قد عادا إلى نقطة انطلاق ابن عاشـور وهـي " الفطـرة "، ذلـك أنّـه – رحمـه الله – عـرّف معـنى كون

---

[1] ابن عاشور: أصول النظام الاجتماعي في الإسلام، ص: 162.

[2] علاّل الفاسي: مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها، ص: 247.

[3] فتحي الدريني: خصائص التشريع الإسلامي في السياسة والحكم، ص: 404.

" الإسلام الفطرة " [1] بالفطرة العقلية؛ لأنّ الإسلام عقائد وتشريعات، وكلّها أمور عقلية، أو جارية على وفق ما يدركه العقل ويشهد به.

وفي الختام، أرى – والله أعلم – أن الخوض في منشأ الحرّية، وهل هي حق فطري، أم مكتسب، لا طائل من ورائه؛ لأنّه يؤدي إلى الاختلاف [2] الذي قد يستغرق جهدا ووقتا كبيرين، والحقيقة أن النتيجة واحدة، وهي أنّ الحرّية ثابتة للإنسان مهما كان منشؤها، وهذا هو الذي يهمّنا.

---

[1] ابن عاشور: مقاصد الشريعة الإسلامية، ص: 57.

[2] هذا الاختلاف في كثير من المسائل الشرعية، والذي ثبت أنه بالتحقيق فيها يزول؛ لأنه يتبين أنها كانت مفارقة من حيث المنهج، وطريقة التناول، وليس من حيث الأصل.

المطلب الثاني: الحرّية مقصد شرعي.

الفرع الأول: الحرّية مقصد شرعي عند ابن عاشور.

لقد اعتبر ابن عاشور " الحرّية " مقصدًا من مقاصد الشريعة الإسلامية، وقد صرح بذلك وأثبته في أكثر من موضع، وهذه بعض أقواله الدّالة على ذلك:

يقول (رحمه الله): «لمّا تحقق – فيما مضى – أنّ المساواة من مقاصد الشريعة الإسلامية، لزم أن يتفرع على ذلك أن استواء أفراد الأمّة في تصرّفهم في أنفسهم مقصد أصلي من مقاصد الشريعة، وذلك هو المراد بالحرية». [1]

ويقول: «وإذ كلاهما [أي كلا معنيي الحرّية] يتحقق فيه معنى المساواة التي تقرّر أنّها من مقاصد الشريعة». [2]

وكما يقول: «فأمّا المعنى الأول [أي أنّ الحرّية ضد العبودية] فإطلاقه في الشريعة مقرّر مشهور. ومن قواعد الفقه قول الفقهاء: «الشارع متشوّف للحرّية». فذلك استقراؤه من تصرفات الشريعة التي دلت على أن من أهمّ مقاصدها: إبطال العبودية، وتعميم الحرّية». [3]

ويقول في موضع آخر: «فنظر الإسلام إلى طريق الجمع بين مقصديه: نشر الحرّية، وحفظ نظام العالم، بأن سلّط عوامل الحرّية على عوامل العبودية، مقاومة لها: بتقليلها، وعلاجا للباقي منها». [4]

ويقول: «فمن استقراء هاته التصرفات ونحوها [أي تصرفات الشارع اتجاه الرق]، حصل لنا العلم بأنّ الشريعة قاصدة بث الحرّية بالمعنى الأول». [5]

---

[1] ابن عاشور: مقاصد الشريعة الإسلامية، ص: 130.

[2] المرجع نفسه، ص: 131.

[3] المرجع نفسه، ص: 131.

[4] المرجع نفسه، ص: 131.

[5] المرجع نفسه، ص: 133.

وكما يقول (رحمه الله): «وأما المعنى الثاني [للحرّية] فله مظاهر كثيرة، هي من مقاصد الإسلام. وهذه المظاهر تتعلق بأصول الناس في معتقداتهم، وأقوالهم، وأعمالهم...». [1]

ومن خلال ما سبق عرضه من أقوال ونصوص لابن عاشور، يتبين لنا أنّه اعتبر " الحرّية " مقصدا شرعيا بناء على دليل " الاستقراء "، فهو لم يصل إلى هذه النتيجة إلا بعد استقراء تصرفات الشارع في إقرار الحرّية واعتبارها.

وعليه فإن ابن عاشور يعتبر " الحرّية " مقصدا شرعيا، فيها نماء القوى الإنسانية من تفكير، وقول، وعمل. وبها تنطلق المواهب العقلية متسابقة في ميادين الابتكار والتدقيق. [2]

والحرّية – في نظره (رحمه الله) – حلية الإنسان، وزينة المدنية، بصوبها تنبث فضائل الصدق، والشجاعة، والنصيحة بصراحة الأمر بالمعروف، والنهي عن المنكر، وتتلاقح الأفكار، وتورق أفنان العلوم. [3]

الفرع الثاني: مرتبة الحرّية من أصول المقاصد الثلاثة.

هنا، نحاول أن نعرف في أي مرتبة صنّف ابن عاشور " الحرّية " من أصول المقاصد الثلاثة، بمعنى هل اعتبرها مقصدا ضروريا، أم حاجيا، أم تحسينيا.

يقول (رحمه الله): «لمّا تحقق – فيما مضى – أنّ المساواة من مقاصد الشريعة الإسلامية، لزم أن يتفرع على ذلك أنّ استواء أفراد الأمة في تصرفهم في أنفسهم **مقصد أصلي** من مقاصد الشريعة، وذلك هو المراد بالحرية». [4]

---

[1] المرجع نفسه، ص: 133.

[2] ابن عاشور: أصول النظام الاجتماعي في الإسلام، ص: 163، بتصرّف .

[3] المرجع نفسه، ص: 170، بتصرّف .

[4] ابن عاشور: مقاصد الشريعة الإسلامية، ص: 130.

فمن خلال هذا القول، نجد أنّ ابن عاشور يقرر – بصريح العبارة – أن الحرّية مقصد أصلي من مقاصد الشريعة الإسلامية.

ونحن نعلم، أن المقاصد الأصلية: «هي التي لاحظ فيها للمكلف. وهي الضروريات المعتبرة في كل ملة». [1]

فيتبين – بذلك – أن ابن عاشور يعتبر الحرّية مقصدا شرعيا ضروريا.

ومن جهة أخرى، فقد رأينا – في الفرع السابق – أنه (رحمه الله) أثبت الحرّية مقصدا شرعيا بطريق الاستقراء.

فتكون النتيجة: أن الحرّية – عند ابن عاشور – مقصد شرعي ضروري، ثابت بدليل استقراء تصرفات الشريعة.

وهذا فيما إذا كان مقصود ابن عاشور من المقاصد الأصلية هو الضروريات كما هو عند الشاطبي، مع ملاحظة أنّ ابن عاشور لم يذكر في أي موضع خلافه لما ذهب إليه الشاطبي في هذا الباب، بل إنّه أشاد بأهمية ما ذكره الشاطبي في هذا المقام. [2]

ولذلك دعا أحمد الريسوني إلى إعادة النظر في حصر الضروريات في الخمس المعروفة؛ لأن هذه الضرورات أصبحت لها – بحق – هيبة وسلطان، فلا ينبغي أن نحرم من هذه المنزلة، بعض المصالح الضرورية التي أعلى الدين شأنها، والتي قد لا تقل أهمية وشمولية عن بعض الضروريات الخمس. مع العلم أنّ هذا الحصر اجتهادي. وأنّ الزيادة على الخمس أمر وارد منذ القديم كما رأينا. [3]

---

[1] الشاطبي: الموافقات في أصول الأحكام، ط 1، دار الكتب العلمية، بيروت، 1991 م، 176/2.

[2] ابن عاشور: مقاصد الشريعة، ص: 23.

[3] أحمد الريسوني: نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي، ط 1، دار الكلمة، مصر، 1997 م، ص: 307، بتصرّف .

ونحن إذا جئنا إلى ابن عاشور نجد أنه لما تحدث عن المصالح الضرورية، عرّفها: ثم قال: «وقد مثّل الغزالي [1] في المستصفى وابن الحاجب والقرافي [2] والشاطبي هذا القسم الضروري: بحفظ الدين والنفوس والعقول والأموال والأنساب...». [3]

نلاحظ – في هذا القول – أنه (رحمه الله) استعمل لفظ " مثّل "، وهذا يشير إلى عدم جزمه بالحصر في الخمس المذكورة (أي الدين، النفس، العقل، النسل، والمال)؛ لأن التمثيل بشيء دليل على وجود غيره من جنسه، وكذلك هو من قبيل ذكر البعض (أو الجزء) من الكل. [4]

ومضمون هذا الكلام، هو أنّ الباب مفتوح – كما نادى الريسوني – أمام إمكانية إضافة مقاصد شرعية أخرى بموازين العلم وأدلته. والله أعلم.

وأنا بدوري أضم صوتي إلى نداء أحمد الريسوني، وذلك بإعادة النظر في حصر الضروريات الخمس، فلا ينبغي أن نحرم من هذه المرتبة، بعض المصالح الضرورية التي لا تقل أهمية وشمولية عن غيرها من الضروريات. خاصة وأن هذا الحصر اجتهادي والزيادة واردة منذ القديم، حيث أنّه لم يثبت أنّه وقع إجماع على هذا الحصر.

وزيادة على هذا، فإنّنا إذا جئنا إلى معنى الضروري عند ابن عاشور، نجد أنّه ينطبق تمامًا على مقصد الحرّية.

---

(1) هو: محمد بن محمد بن محمد بن أحمد الغزالي، أبو حامد، الملقب بحجة الإسلام، الفقيه الشافعي الأصولي، من مؤلفاته: إحياء علوم الدين، الوسيط، المستصفى، المنخول... انظر: السبكي: طبقات الشافعية الكبرى، ط 2، دار المعرفة، بيروت، 101/4، بتصرّف .

(2) القرافي هو: أحمد بن إدريس بن عبد الرحمن، أبو القباس، شهاب الدين، الصنهاجي، القرافي، من علماء المالكية، مصري المولد والمنشأ والوفاة. توفي عام (684 هـ)، من مؤلفاته: شرح المحصول، الفروق، العقد المنظوم... انظر: عز الدين بن الأثير الجزري: اللباب في تهذيب الأنساب، (د ط)، دار صادر، بيروت، 1980 م، 22/3.

(3) ابن عاشور: مقاصد الشريعة الإسلامية، ص: 79.

(4) مع أن الغزالي والشاطبي، قد ذكروا الضروريات على سبيل الحصر لا على سبيل التمثيل كما قال ابن عاشور. انظر: الغزالي: المستصفى، ط 1، المطبعة الأميرية، 1322 هـ، 37/1. الشاطبي: الموافقات، 10/2.

فالمصالح الضرورية عنده: « هي التي تكون الأمّة بمجموعها وآحادها في ضرورة إلى تحصيلها، بحيث لا يستقيم النّظام بإخلالها، بحيث إذا انخرمت تؤول حالة الأمّة إلى فساد وتلاش ». [1]

ثم يشرح ابن عاشور قوله هذا، فيقول: « ولست أعني باختلال نظام الأمّة هلاكها واضمحلالها؛ لأنّ هذا قد سلمت منه أعرق الأمم في الوثنية والهمجية، ولكنّي أعني به أن تصير أحوال الأمّة شبيهة بأحوال الأنعام، بحيث لا تكون على الحالة التي أرادها الشارع منها. وقد يفضي بعض ذلك الاختلال إلى الاضمحلال الآجل بتفاني بعضها ببعض، أو بتسلّط العدوّ عليها إذا كانت بمرصد من الأمم المعادية لها، أو الطامعة في استيلائها عليها ». [2]

وغياب الحرّية، يؤدّي إلى التهارج، واختلال النّظام العامّ، وقد يؤدّي إلى الاضمحلال الآجل، والتاريخ أكبر شاهد على هذا.

وعليه، أرى أنّ الحرّية ترتقي بحق لأن تكون في رتبة الضروري عند ابن عاشور، وهذا نظرًا لما يأتي:

1- ذكر ابن عاشور الحرّية على أساس أنّها مقصد أصلي – والمقصد الأصلي هو الضروري –.

2- عندما تحدّث عن الضروريات الخمسة المتعارفة، ذكرها على أساس أنّ القدامى قد مثّلوا بها فقط، ولم يجمعوا على حصرها. بدليل أنّ هناك من أضاف كلية العرض، كالقرافي. [3]

3- مفهوم الضروري، ينطبق فعلاً على (الحرّية)، بدليل أنّ غياب الحرّية يؤدّي إلى اختلال نظام الأمّة.

4- نظرًا لما تمتاز به الحرّية من: أهمية، وشمولية، وعمومية، فإنّها تستحق أن تكون في رتبة الضروري.

---

[1] ابن عاشور: مقاصد الشريعة، ص: 79.

[2] المرجع نفسه، ص: 79.

[3] المرجع نفسه، ص: 79، بتصرّف.

الفرع الثالث: سبب خلاف المعاصرين حول مرتبة الحرّية.

لقد تضاربت آراء علماء العصر حول مرتبة الحرّية، أهي في مستوى الضروري، أم هي في مستوى الحاجي ؟

وحسب ما توفر لديّ من مادة علمية، وجدت أنّ القلّة منهم من ذهب إلى أن الحرّية في منزلة الضروري – وهذا يدخل في إطار التجديد المقاصدي –، ويأتي على رأسهم أحمد الخمليشي حيث دعا إلى جعل العدل وحقوق الفرد وحريته ضمن الضروريات من مقاصد الشريعة. [1]

وكذلك عبد المجيد النّجار، فقد ذهب إلى أنّ الحرّية مقصد ضروري، ويظهر هذا من خلال قوله: «جاءت التعاليم الإسلامية تشرّع لحرّية الرأي لا على أساس أنها حق مباح من حقوق المسلم فحسب، ولكن على أساس أنها واجب عليه أيضا، ولكثرة ما جاء فيها من طلب مشدد، يمكن أن نعتبرها ترتقي في سلم المقاصد الشرعية إلى درجة الضرورة، فهي مقصد ضروري من مقاصد الشريعة». [2]

وكذلك ذهب إلى هذا الرأي عز الدّين بن زغيبة في رسالته (المقاصد العامّة للشريعة الإسلامية). [3]

وأما الفريق الثاني، وهم الغالبية، فقد ذهبوا إلى أن الحرّية مقصد شرعي حاجي، ومن الذين قالوا بهذا، فتحي الدريني، ويظهر هذا من خلال قوله: «أمّا كون هذه الحريات من المصالح الحاجية...». [4]

وكذلك سعيد رمضان البوطي، فقد قطع بانحصار الضروريات في الخمس المعروفة، حيث قال: «والدليل على انحصار مقاصد الشرائع في

---

[1] الريسوني: نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي، ص: 307، بتصرّف .

[2] عبد المجيد النجار:حرّية الرأي من منظور إسلامي، المجلة العربية للعلوم الإدارية، جامعة الكويت، العدد: 23، ص: 189.

[3] ابن زغيبة: المقاصد العامة للشريعة الإسلامية، ص: 153.

[4] الدريني: خصائص التشريع الإسلامي، ص: 406.

هذه الأمور الخمسة الاستقراء، فقد دل تتبع جزئيات الأحكام الشرعية المختلفة على أنّها كلها تدور حول حفظ هذه الكليات الخمس». [1]

حتى أن كثيرا من الرسائل الجامعية التي اهتمت بآراء ابن عاشور المقاصدية عموما، وبمرتبة الحرّية عنده خصوصا، ذهبت إلى أنه يعتبرها في رتبة الحاجي لا الضروري، وهذا مثلما فعل مخلوف سوابعة في رسالته. [2]

وبعد وقوفي على هذه الآراء حول مرتبة الحرّية عموما، وعند ابن عاشور خصوصا أرى أنّ سبب الخلاف يرجع أساسا إلى:

1- أنّ ابن عاشور لم يذكر صراحة مرتبة الحرّية وموقعها من أصول المقاصد الثلاثة. فهو في القسم الثاني من كتابه " مقاصد الشريعة الإسلامية " تحدّث عن " مقاصد التشريع العامّة "، فذكر – من بين ما ذكره – في أنواع المصلحة المقصودة من التشريع باعتبار آثارها في قوام أمر الأمّة: الضروريات، الحاجيات والتحسينيات. وهو لمّا تطرّق إلى " المصالح الضرورية " اكتفى بذكر الخمس المتعارف عليها وهي: " الدين، النفس، العقل، النسل، والمال ". وأما "الحرّية" فقد تحدث عنها في عنصر منفرد، بعنوان:«مدى حرّية التصرف عند الشريعة، ومعنى الحرّية، ومراتبها».[3]

2- الاختلاف في تقدير أهمية الحرّية، وشموليتها، وعموميتها. فالذين قالوا بأنّها «مفتقر إليها من حيث التوسعة، ورفع الضيق المؤدّي في الغالب إلى الحرج والمشقة اللاّحقة بفوت المطلوب، فإذا لم تراع دخل على المكلّفين – على الجملة – الحرج والمشقة، ولكنّه لا يبلغ مبلغ الفساد العادي

---

[1] البوطي: ضوابط المصلحة في الشريعة الإسلامية، (د ط)، مؤسسة الرسالة، الدار المتحدة، ص: 160.

[2] مخلوف سوابعة: مقاصد الشريعة عند محمد الطاهر بن عاشور، رسالة ماجستير، جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية، ص: 147.

[3] انظر: ابن عاشور: مقاصد الشريعة الإسلامية، ص: 79 و 130.

المتوقّع في المصالح العامّة». [1] اعتبروها مقصدًا حاجيًا، ولا يمكن أن ترتقي الحرّية إلى مرتبة الضروري.

وأمّا الذين قالوا بأنّها: « لابدّ منها في قيام مصالح الدّين والدنيا، بحيث إذا فقدت، لم تجر مصالح الدنيا على استقامة، بل على فساد، وتهارج، وفوت حياة. وفي الأخرى فوت النّجاة والنّعيم، والرّجوع بالخسران المبين». [2]، اعتبروها ترتقي لأن تكون في مرتبة الضروري.

3- القول القائل بأنّ كلّ ماعدا الضروريات الخمس، فإنّه يعود بالتدقيق إلى حفظ هذه الكلّيات المتعارفة. [3] نجيب فنقول: لو نأخذ مثلاً (المال)، فإنّه وُجد أساسًا لحفظ الدّين، والنفس، والعقل، والنسل. ولكن رغم عودته في أصله إلى حفظ هذه الكلّيات، فإنّه ارتقى لأن يكون في رتبة الضروري؛ وذلك لأنّ فواته يؤدّي إلى التهارج واختلال النّظام العامّ.

والرّاجح عندي في هذه المسألة، هو أنّ الحرّية تستحق أن تكون في رتبة الضروري، وهذا للأسباب الآتية:

1- عدم وقوع إجماع على حصر الضروريات في الخمسة المتعارفة، وكلّ ما وُجد، هي مجرّد اجتهادات.

2- نظرًا لأهمية الحرّية وشموليتها، فإنّ فواتها لا يؤدّي إلى الحرج والمشقة فقط، بل يؤدّي إلى اختلال نظام الأمّة، وقد يفضي إلى الزوال في الآجل، والتاريخ أكبر شاهد على ذلك.

وعليه، نخلص إلى أنّ الحرّية مقصد شرعي ضروري، ثابت بدليل استقراء تصرّفات الشارع الحكيم.

1- الشاطبي : الموافقات ، ج2، ص : 08 و 10 ، بتصرف.

2- المرجع نفسه.

3- السيوطي : ضوابط المصلحة في الشريعة الاسلامية ، (د ط)،مؤسسة الرسالة ، الدار المتحدة ، ص :160، بتصرف.

المبحث الثالث

مسالك حفظ الحرّية عند ابن عاشور

المطلب الأول: حفظ الحرّية بالنسبة لآحاد الأمة

المطلب الثاني: حفظ الحرّية بالنسبة لعموم الأمة

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

تمهيد:

إنّ من مظاهر التجديد عند محمد الطاهر بن عاشور، هو ما أضافه في مجال طرق حفظ كليات الشريعة، فقد نبّه (رحمه الله) إلى البعد الاجتماعي الذي تهدف إليه مقاصد الشريعة، ولأجل ذلك، جاءت معالجته لمسالك المقاصد بالنسبة لناحيتين هما: آحاد الأمة، وعمومها، وفي هذا يقول: «إنّ حفظ هذه الكليات معناه: حفظها بالنسبة لآحاد الأمّة، وبالنسبة لعموم الأمّة بالأولى». [1]

ومن خلال شرحه، وتفصيله، والأمثلة التي ساقها ، كان إثباته لهذه المسالك – بالنسبة للآحاد والعموم – شاملا الجانبين: الوجود، والعدم.

وعليه، فإنّ عمله (رحمه الله) جاء مكمّلا لما سبقه من جهود الأصوليين والعلماء، وعلى رأسهم الشاطبي. [2]

فحفظ الحرّية عند ابن عاشور معناه: حفظها بما يقيمها ويوجدها من جهة، وبما يمنع انخرامها، وزوالها، والاعتداء عليها من جهة أخرى. وفي كلتا الحالتين، يكون هذا الحفظ بالنسبة لآحاد الأمة، وبالنسبة لعمومها. [3]

---

[1] ابن عاشور: مقاصد الشريعة الإسلامية، ص: 80.

[2] حيث أن حفظ الكليات عند الشاطبي جاء من جانبين: من جانب الوجود، ومن جانب العدم. وفي هذا يقول: «وحفظ هذه الضروريات بأمرين: أحدهما ما يقيم أصل وجودها. والثاني: ما يدفع عنها الاختلال الذي يعرض لها». انظر: الشاطبي: الموافقات، 8/2.

[3] وهذا على عكس ما ذهب إليه " إسماعيل الحسني " في " نظرية المقاصد عند ابن عاشور "، ص: 432. حيث يقول: «... ومن مقارنة كل من معنى الشاطبي ومعنى ابن عاشور في الحفظ [أي حفظ الضروريات] تبيّن مباينتهما». والصحيح هو أنّ عمل ابن عاشور جاء مكملا ومتمما لعمل الشاطبي ومن سبقه، ولا يوجد اختلاف ولا تباين.

المطلب الأول: حفظ الحرّية بالنسبة لآحاد الأمة.

ويكون ذلك من جانبين:

الفرع الأول: حفظها من جانب الوجود:

إنّ أبرز صورة تظهر حرص الإسلام على إقامة الحرّية في هذا الجانب، وتشوّف الشارع إلى تحقيقها هي تصديه لمشكلة الرّق، وذلك بمعالجة ما هو واقع منه. حيث نهج – في سبيل ذلك – طريقين:

I-تقليل الرق بتكثير أسباب رفعه: حيث شرّع جملة من الأحكام، نذكر منها:

1- جعل بعض مصارف الزكاة في شراء العبيد وعتقهم، بنص قوله تعالى: ﴿ **إنما الصدقات للفقراء والمساكين والعاملين عليها والمؤلفة قلوبهم وفي الرقاب** ﴾ (سورة: التوبة، الآية: 60). [1]

2- جعل العتق من وجوه الكفارات الواجبة، وذلك في:

أ- **القتل الخطأ:** لقوله تعالى: ﴿ **وما كان لمؤمن أن يقتل مؤمنا إلاّ خطأ ومن قتل مؤمنا خطأ فتحرير رقبة مؤمنة وديّة مسلّمة إلى أهله** ﴾ (سورة: النساء، الآية: 92). [2]

---

[1] انظر: ابن عاشور: مقاصد الشريعة، ص: 132/ أصول النظام الاجتماعي: ص: 167-168، بتصرّف .

[2] جاء في تفسير هذه الآية الكريمة عند الإمام **النسفي** قوله: «... إنه لما أخرج نفسا مؤمنة من جملة الأحياء لزمه أن يدخل نفسا مثلها في جملة الأحرار؛ لأن إطلاقها من قيد الرق كإحيائها، من قبل أن الرقيق ملحق بالأموات، إذ الرق أثر من آثار الكفر، موت حكما ﴿ **أومن كان ميتا فأحييناه** ﴾ (سورة الأنعام، الآية: 122)».
انظر: النسفي: مدارك التنزيل،(دط)، ج 1، ص: 182.

ب- الظهار [1]: لقوله تعالى: ﴿ **والذين يظّهرون من نسائهم ثم يعودون لما قالوا فتحرير رقبة من قبل أن يتماسّا** ﴾ (سورة: المجادلة، الآية: 03).

جـ- حنث الأيمان: لقوله تعالى: ﴿ **لا يؤاخذكم الله باللغو في أيمانكم ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الأيمان، فكفارته إطعام عشرة مساكين من أوسط ما تطعمون أهليكم أو كسوتهم أو تحرير رقبة** ﴾ (سورة: المائدة، الآية: 89).

د- فطر رمضان عمدا، ومن دون غدر [2]: لما ثبت من حديث أبي هريرة (رضي الله عنه) أنه قال: «**جاء رجل إلى رسول الله – صلى الله عليه وسلم–، فقال: هلكت يا رسول الله. قال: وما أهلكك ؟ قال: وقعت على امرأتي في رمضان. قال: هل تجد ما تعتق به رقبة ؟ قال: لا. قال: فهل تستطيع أن تصوم شهرين متتابعين. قال: لا. قال: فهل تجد ما تطعم به ستين مسكينا. قال: لا. ثمّ جلس، فأتى النبي – صلى الله عليه وسلم – بعرق فيه تمر، فقال: تصدق بهذا...**». [3]

---

[1] يقول ابن عرفة في تعريف الظهار: « تشبيه زوج زوجه أو ذي أمة حل وطؤه إياها لمحرم منه، أو بظهر أجنبية في تمتعه بهما، والجزء كالكل، والمعلّق كالحاصل».

انظر: الرصاع: شرح حدود ابن عرفة، (د ط)، ص: 205.

وانظر: ابن رشد، بداية المجتهد ونهاية المقتصد، (د ط)، دار شريفة، 1989 م، 104/2.

[2] لقد وقع خلاف بين العلماء في: هل تجب الكفارة بالإفطار بالأكل والشرب متعمدا ؟

« فإن مالكا وأصحابه، وأبا حنيفة، وأصحابه، والثوري، وجماعة، ذهبوا إلى أن من أفطر متعمدا بأكل أو شرب أن عليه القضاء والكفارة المذكورة في الحديث.

وذهب الشافعي وأحمد وأهل الظاهر إلى أن الكفارة إنما تلزم في الإفطار من الجماع فقط». انظر: ابن رشد: بداية المجتهد ونهاية المقتصد، ج 1، ص: 292.

[3] البخاري: صحيح البخاري. كتاب الصوم. باب: (إذا جامع في رمضان، ولم يكن له شيء، فتصدق عليه فليكفر)، رقم الحديث: 1834، 684/2، (د ط) ، دار الهدى الجزائر ، 1992م.

مسلم: صحيح مسلم، بشرح النووي، كتاب الصيام. (د ط)، دار الفكر، 1983 م، 224/7.

3- أمر بمكاتبة [1] العبيد إن طلبوا المكاتبة، لقوله تعالى: ﴿ **والذين يبتغون الكتاب مما ملكت أيمانكم فكاتبوهم إن علمتم فيهم خيرا وآتوهم من مال الله الذي آتاكم** ﴾ (سورة: النور، الآية: 33). [2]

4- من أعتق جزءا له في عبد، قوّم عليه نصيب شريكه، فدفعه، وعتق العبد كله.

5- من أولد أمته، صارت كالحرة، فليس له بيعها، ولا هبتها، ولا له عليها خدمة، ولا غلة، وتعتق من رأس ماله بعد وفاته.

6- الترغيب في عتق العبيد، وجعله من أفضل القربات، قال تعالى: ﴿ **فلا اقتحم العقبة، وما أدراك ما العقبة، فك رقبة** ﴾ (سورة: البلد، الآية: 11، 12، 13). وقوله تعالى: ﴿ **ولكنّ البرّ من آمن بالله واليوم الآخر والملائكة والكتاب والنبيئين وآتى المال على حبّه ذوي القربى واليتامى والمساكين وابن السبيل والسائلين وفي الرّقاب** ﴾ (سورة: البقرة، الآية: 177).

وكان الترغيب في عتق من يتنافس فيه أقوى، ففي حديث أبي ذر: (أفضل الرقاب أغلاها ثمنا، وأنفسها عند أهلها). [3]

وفي الحديث (ورجل له أمة، فعلّمها، فأحسن تعليمها، وأدّبها، فأحسن تأديبها، ثم أعتقها، وتزوجها، فله أجران). [4]

---

[1] مكاتبة العبد: « هي أن يطلب العبد مالكه أن يعتقه بعوض يدفعه العبد منجما». ابن عاشور: أصول النظام الاجتماعي في الإسلام، ص: 167.

وعرف " ابن رشد " " الكتابة " بقوله: « وأما الكتابة، فهي التي يشتري العبد فيها ماله ونفسه، من سيده، بمال يكتسبه». ابن رشد: بداية المجتهد ونهاية المقتصد، 368/2.

[2] وهو أمر وجوب أو ندب، على خلاف بين العلماء. انظر: ابن رشد: بداية المجتهد ونهاية المقتصد، 367/2.

[3] أخرجه البخاري في الصحيح: كتاب العتق، باب (أي الرقاب أفضل)، رقم الحديث: 2382، 891/2.

[4] نص الحديث: (ثلاثة لهم أجران: رجل من أهل الكتاب، آمن بنبيه، وآمن بمحمد (صلى الله عليه وسلم)، والعبد المملوك، إذا أدى حق الله (تعالى)، وحق واليه. ورجل كانت عنده أمة فأدبها، فأحسن تأديبها، وعلمها فأحسن تعليمها، وأعتقها، فتزوجها، فله أجران). أخرجه البخاري: صحيح البخاري، كتاب العلم، باب (تعليم الرجل أمته وأهله)، رقم الحديث: 97- ج 48/1، كتاب: الجهاد والسير، باب (فضل من أسلم من أهل الكتاب)، رقم الحديث: 2849، 1096/3، كتاب الأنبياء، باب (واذكر في الكتاب مريم إذا انتبذت من أهلها)،

وفي هذا يقول ابن عاشور: «وأحسب أنّ من حكمة هذا، أنّ ما كان من العبيد بهذا الوصف، يكون بقاؤه في الرّق تعطيلا لانتفاع المجتمع به انتفاعا كاملا، ويكون إدخاله في صنف الأحرار أفيد لهم». [1]

II- تخفيف آثار حالة الرّق: وذلك بتعديل تصرّف المالكين في عبيدهم الذي كان غالبا معنتا، ومن صور ذلك:

1- النهي عن التشديد على العبيد في الخدمة، والوصاية بألاّ يكلّفوا من العمل ما فيه مشقة. وهذا لما ورد في قوله (صلى الله عليه وسلم): (لا يكلّفه من العمل ما يغلبه، فإن كلّفه فليعنه). [2]

2- الأمر بكفاية مؤنتهم وكسوتهم، لحديث: (عبيدكم خولكم [3]، إنما هم إخوانكم، جعلهم الله تحت أيديكم، فمن جعل أخوه تحت يده، فليطعمه مما يأكل، وليلبسه مما يلبس). [4]

3- نهى عن ضربهم الضرب الخارج عن الحد اللاّزم، فإذا أضرّ الرجل بعبده إضرارا شديدا، ومثّل به، أعتق عليه، لحديث (من ضرب غلاما له أو لطمه، فإنّ كفّارته أن يعتقه). [5]

4- تكرار الوصاية بالإحسان إلى العبيد، قال تعالى: ﴿ **وبالوالدين إحسانا وبذي القربى واليتامى والمساكين والجار ذي القربى والجار الجنب والصّاحب بالجنب وابن السّبيل وما ملكت أيمانكم** ﴾ (سورة: النساء، الآية: 36).

= رقم الحديث: 3262، 1271/3، كتاب النكاح، باب (اتخاذ السراري ومن أعتق جاريته ثم تزوجها)، رقم الحديث: 4795، 1955/5.

[1] ابن عاشور: مقاصد الشريعة الإسلامية، ص: 132.

[2] نص الحديث: (عبيدكم خولكم، إنما هم إخوانكم، جعلهم الله تحت أيديكم، فمن جعل أخوه تحت يده، فليطعمه مما يأكل، وليلبسه مما يلبس، ولا يكلفه من العمل ما يغلبه، فإن كلفه فليعنه). أخرجه البخاري: صحيح البخاري، كتاب الأدب، باب (ما ينهى من السباب واللعن)، رقم الحديث: 5703، 2248/5.

[3] الخول: الذين يتخولون الأمور، أي يصلحونها، وذلك بيان لمزيتهم.

انظر: ابن عاشور: مقاصد الشريعة، ص: 132.

[4] سبق تخريجه.

[5] مسلم: صحيح مسلم، كتاب الأيمان، (د ط)، دار الفكر، 1983 م، 127/11.

5- حتى أنّ الشرع جاء بالنّهي عن (أن يقول: الرجل عبدي أو أمتي، وليقل: فتاي وفتاتي). وعن أن يقول العبد لمالكه (سيدي وربي، وليقل: مولاي).

هذا بالنسبة لحرص الإسلام على حرّية الذوات والأبدان، وأمّا حرصه واهتمامه بالحرّية (بالمعنى الحديث) [1]، فهو لا يقل عن الأول، ويظهر ذلك من خلال ما شرّعه لحفظ حرّية الاعتقاد، الفكر، القول وكذا العمل. ونذكر بعض ما جاء به من أحكام في هذا المجال.

6- جعلت الشريعة أوّل واجب على المكلّف هو " النّظر "؛ ليحصل له الاعتقاد الصحيح بمعرفة الله (عز وجل)، وصفاته. وجعلت حرّية الاعتقاد أوسع الحريات؛ لأن صاحب الاعتقاد مطلق التفكير فيما يعتقده، يجول منه حسب خواطره، ولا يحددها له إلاّ الأدلة والحجج. وعليه أباح الشرع للمكلف اعتقاد ما شاء فيما عدا ما هو معلوم من الدين بالضرورة، فالمسلم مخير في اعتقاد ما شاء منه، إلا أنه في مراتب الصواب والخطأ.

7- الدعوة إلى إقامة البراهين على العقيدة الحقة؛ لأنّ وجود براهين قويّة، تعصم – في الغالب – حرّية الفرد من الانحراف، وبالتالي تؤدي به – إذا زاغت حريته –إلإعتقاد غير سليم، ومن ثم الضلال المبين.

8- أمر باستتابة المرتد [2]؛ لأنه إن تاب، يكون في ذلك حفظ لحريته من الانحراف والفساد، وبذلك تعصم اعتقاده من الضلال.

9- جعلت الشريعة حرّية الفكر لا يتطرق إليها تحجير، إذ لا يمكن كبت الفكر عن الحرّية في المعقولات، والتصوّرات، والتصديقات.

10- أمرت الشريعة بطلب العلم، وجعلت العلم أعلى مراتب حرّية الفكر؛ لأنّ من شأنها أن توصل الفرد إلى الصواب، وتجنّبه الخطأ

---

[1] انظر: ابن عاشور: مقاصد الشريعة، ص: 133-135، بتصرّف .

أصول النظام الاجتماعي، ص: 170-178، بتصرّف .

[2] المرتد: هو الراجع عن دين الإسلام إلى الكفر. وقد أجمع أهل العلم على قتله، إن لم يتب بعد استتابته ثلاثة أيام. انظر: ابن قدامة: المغني، دار الكتاب العربي، بيروت، 1983 م، ج 10، ص: 74، بتصرّف .

والشبهات – في الغالب –، حيث جعلت النظر والاجتهاد من بين الطرق المفضية إلى العلم.

11- أقرّ الشرع حرّية التعليم والتأليف.

12- أباحت الشريعة حرّية القول، وذلك بالتعبير عمّا في الضمير، فللفرد أن يقول ما شاء، ولا يمسكه إلاّ وازع الدين أو الخلق.

13- أمر الشرع بالدعوة إلى الخير، والأمر بالمعروف، والنهي عن المنكر، وجعل ذلك من أكبر مظاهر حرّية القول، لقوله تعالى: ﴿ **ولتكن منكم أمة يدعون إلى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر وأولئك هم المفلحون**﴾ (سورة: آل عمران، الآية: 104). وقوله – عليه الصلاة والسلام –: (من رأى منكم منكرا فليغيره بيده، فإن لم يستطع فبلسانه، فإن لم يستطع فبقلبه، وذلك أضعف الإيمان). [1]

14- أمر بالنّصح للمسلمين، لقوله (عليه الصلاة والسلام): (الدين النصيحة لله، ولرسوله، ولأئمة المسلمين وعامتهم). [2]

15- أقر حق المراجعة مع المتلبس، بفعل أو بقول، في هل هو صواب أو خطأ، وهل هو صواب أو أصوب. ومن ذلك مراجعة الحباب بن المنذر [3] رسول الله – صلى الله عليه وسلم – يوم بدر حين نزل بالجيش أدنى ماء من بدر، فقال الحباب: أهذا منزل أنزلكه الله ليس لنا أن نتقدمه ؟ أم هو الرأي والحرب والمكيدة ؟ إلى أن قال له رسول الله – صلى الله عليه وسلم –: (لقد أشرت بالرأي). [4]

---

[1] صحيح مسلم: الجامع الصحيح، كتاب الإيمان، باب كون النهي عن المنكر من الإيمان، 69/1.

[2] البخاري: صحيح البخاري، كتاب الإيمان، باب قول النبي (صلى الله عليه وسلم): (الدين النصيحة لله ولرسوله، ولأئمة المسلمين)، 30/1.

[3] هو الحباب بن المنذر بن الجموح الأنصاري الخزرجي ثم السلمي، صحابي، ذو الرأي، مات في خلافة عمر في نحو (20 هـ = 640م)، وقد زاد على الخمسين. انظر: ابن حجر العسقلاني: الإصابة في تمييز الصحابة، ت: طه محمد الزيني، ط 1، مكتبة الكليات الأزهرية، مصر. 196/1-197، بتصرّف .

[4] ابن هشام: سيرة ابن هشام، تعليق: طه عبد الرؤوف سعد، (د ط)، 128/2-148.

16- ولـولا اعتـبار حـرّية الأقـوال، لمـا كانـت الإقـرارات، والعقود، والالـتزامات، وصـيغ الطـلاق، والوصـايا مؤثـرة آثارها. ولذلك يسلب عنها التأثير متى تحقق أنها صدرت في حالة الإكراه.

17- تـناول الشـرع كـل مـباح، وأبـاح التصرف وسعي الإنسان – فيما عدا ما حدده – ومن ذلك:

- الاحتراف بأنواع الحرف المباحة.
- النزول بالمواطن المأذون في نزولها.
- تناول ما أبيح للناس من الماء والكلأ.
- التصرف في المكاسب بالوجوه المباحة.
- اختـيار المطـاعم، والملابـس، والمسـاكن، وتـناول الشهوات المأذون فيها.

ومـثاله: تصـرف الـزوجة فـي مالهـا غير موقوف على رضى الزوج، على اختلاف في مقدار ذلك.

18- إباحـة الشّـرع للمـرء، أن يلـزم نفسـه – بموجب حرّية تصرفه – بـالعقود والالـتزامات لمصـلحة يـراها، فـإنّ إلـزامه نفسـه بها، أثر من آثار حـرّية العمـل، أوجـب بـه حقا لغيره عليه، على التفصيل في العقود التي تجب بمجرد التعاقد القولي، والتي لا تجب إلاّ بالشروع في العمل.

الفـرع الثانـي:حفظهامـن جانـب العـدم [1]: وذلك بحفظها من كلّ ما من شأنه خرم هذه الحرية، والاعتداء عليها، وإفسادها...

ولعـلّ مـن أبـرز مظاهـر حـرص الإسـلام علـى إقامة الحرّية من هذا الجانـب، هـو تصـديه لمشـكلة الـرّق، برفع الأسباب المؤدية إليه. وبناء عليه أبطلت الشريعة أسبابا عديدة من أسباب الاسترقاق، ونذكر منها:

---

[1] انظر: ابن عاشور: مقاصد الشريعة، ص: 131-132، بتصرّف .
أصول النظام الاجتماعي، ص: 164-169، بتصرّف .

1- الاسترقاق الاختياري: وهو بيع المرء نفسه، أو بيع كبير العائلة بعض أبنائها، وقد كان ذلك شائعا في الشرائع. [1]

2- الاسترقاق لأجل جناية: بأن يحكم على الجاني ببقائه عبدا للمجني عليه. وقد حكى القرآن عن حالة مصر ﴿ **قالوا جزاؤه من وجد في رحله فهو جزاؤه** ﴾ (سورة: يوسف، الآية: 75). ثم قال: ﴿ **كذلك كدنا ليوسف ما كان ليأخذ أخاه في دين الملك** ﴾ (سورة: يوسف، الآية: 76).

3- الاسترقاق في الدين الذي كان شرعا للرومان واليونان.

4- الاسترقاق في الفتن والحروب الداخلية الواقعة بين المسلمين.

5- استرقاق السائبة، كما استرقت السيارة يوسف (عليه السلام) إذ وجوده في الجب، قال تعالى: ﴿ **وأسرّوه بضاعة والله عليم بما يعملون، وشروه بثمن بخس دراهم معدودة** ﴾ (أي باعوه) (سورة: يوسف، الآية: 19-20).

6- استرقاق الغريب عن القبيلة. [2]

هذا بالنسبة لحفظ حرّية الأبدان والذوات من جانب العدم، وأمّا حفظها - من هذا الجانب نفسه - بالمعنى الحديث [3]، فإن الإسلام أعطى لذلك اهتماما كبيرا، يتجلى من خلال الأحكام التي شرعها في هذا المجال، ونذكر منها:

7- نفي الإكراه في الدين، وأبرز مثال على ذلك أنه، لولا أنه من أصول الشريعة حرّية الاعتقاد، ما كان عقاب الزنديق - الذي يسر الكفر ويظهر الإيمان- غير مقبولة فيه التوبة؛ إذ لا عذر له فيه.

8- أبطل الشرع المعتقدات الضالة التي أكره دعاة الضلالة أتباعهم ومريديهم على اعتقادها، من دون فهم، ولا هدى، ولا كتاب منير.

---

[1] انظر: ابن عاشور: أصول النظام الاجتماعي، ص: 164، بتصرّف .

[2] ومثاله: استعباد القبط بني إسرائيل في أرض مصر، كما أشار إليه قوله تعالى: ﴿ **وإذ أنجيناكم من آل فرعون يسومونكم سوء العذاب** ﴾ (سورة: البقرة، الآية: 49).

[3] انظر: ابن عاشور: مقاصد الشريعة، ص: 133-135، بتصرّف .

أصول النظام الاجتماعي، ص: 169-178، بتصرّف .

9- حرّم الردة، وأمر بقتل المرتد بعد استتابته، ولم يتب؛ لما في الردّة من خرم لحرّية المرتد نفسه في الاعتقاد، وكذا التشويش على غيره، فتنحرف حريتهم أيضا... ففي الردة تجاوز لحدود الحرّية المشروعة.

10- حرّم على الفرد تضليل غيره، بموجب ما خوّل إليه من حرّية الفكر، وأمر بمعاقبة من كان ذلك قصده، وفي ذلك حفظ للحرّية من الفساد والانحراف.

11- حرّم على المرء الكذب، لما في ذلك من حماية لحرّية الأقوال من الانحراف.

12- حرّم بعض الأعمال. قال تعالى: ﴿ **قل إنّما حرّم ربّي الفواحش ما ظهر منها وما بطن والإثم والبغي بغير الحقّ** ﴾ (سورة: الأعراف، الآية: 33).

13- نفت الاعتداء على الحرّية، وجعلت ذلك من أنواع الظلم، وحتى لا يقع اعتداء أو ظلم، شرعت عدة أحكام، منها:

- تمحيص مقدار ما يخول للمرء من الحرّية في نظر الشارع، يكون موكولا إلى ولاة الأمور المنصوبين لفصل القضاء بين الناس.

- جعلت انتصاف المعتدى عليه لنفسه بنفسه ظلما يستحق التعزير، لقوله تعالى: ﴿ **ومن قتل مظلوما فقد جعلنا لوليّه سلطانا فلا يسرف في القتل إنّه كان منصورا** ﴾ (سورة: الإسراء، الآية: 33).

- جعلت السجن موكولا للحكّام، وليس لغيرهم السجن؛ لما فيه من التسلط على الحرية، وكذلك التغريب.

14- أحاطت الشريعة حرّية العمل بحائط سد ذرائع خرم تلك الحرية، ومن أمثلة ذلك:

- منعت وكالة الاضطرار [1]: وهي توكيل المدين رب الدين على بيع، ونحوه، عند محل الأجل.

---

[1] ابن عاشور: مقاصد الشريعة الإسلامية، ص: 135.

– منعت كثيرا من الشروط الواقعة من رب المال على العامل في كثير من أنواع المعاملات.

15– حرّمت الشريعة الحرابة [1]؛ لما فيها من خرم للحرية. لقوله تعالى: ﴿**إنّما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله...** ﴾ (سورة: المائدة، الآية: 33).

المطلب الثاني: حفظ الحرّية بالنسبة لعموم الأمّة.

ومعنى ذلك، هو حفظها بإقامة ما يوجدها، ويمنع ما يخرمها.

وهنا، نشير إلى أن كل ما قيل في حفظها بالنسبة لآحاد الأمة، ينطبق على عمومها، وذلك في حالة ما إذا عمّت تلك المظاهر – السابقة الذكر – وتفشت بين أفراد الأمة الإسلامية.

ونضيف – في هذا المقام – بعض المظاهر التي ذكرها ابن عاشور تبيانا لمدى حرص الإسلام على حفظ الحرّية بالنسبة لعموم الأمة.

1– رأينا فيما سبق، أنّ الإسلام حارب ظاهرة الرق، وذلك بمعالجة ما هو واقع منها من جهة، وبرفع أسباب كثيرة تؤدي إليها من جهة أخرى.

ولكنه رغم تصديه لها، إلا أنه لم يبطل الرق دفعة واحدة، كما أنه أبقى على سبب من أسباب تجدده وهو الأسر مع الكفر في حالة الحرب بين المسلمين والكافرين.

وهنا، سنحاول أن نربط بين هذا الحكم الشرعي، وبين مدى التقائه مع مقصد الشارع المتمثل في حفظ الحرّية وتحقيقها.

من خلال تتبعي لتفسير وتعليل ابن عاشور لهذا الحكم، وجدت ما يأتي:

---

[1] اتفق العلماء على أن الحرابة هي: « إشهار السلاح وقطع السبيل خارج المصر».

وأما المحارب فهو: « كل من كان دمه محقونا قبل الحرابة وهو المسلم والذمي».

انظر: ابن رشد: بداية المجتهد ونهاية المقتصد، ج 2، ص: 445.

أ- بالنسبة لعدم إبطال الشرع للرق دفعة واحدة:

لم تبطل الشريعة ظاهرة الرق دفعة واحدة؛ وذلك لحماية نظام المجتمعات في كل قطر قائم على نظام الرق. فلو جاء الإسلام بقلب ذلك النظام رأسا على عقب، لانفرط عقد نظام المدنية انفراطا تعسر معه عودة انتظامه.

حيث كان العبيد عملة في الحقول، وخدمة في المنازل والغروس، ورعاة في الأنعام، وكانت الإماء حلائل لسادتهنّ، ودايات لأبنائهم، فكان الرقيق من أكبر الجماعات التي أقيم عليها النظام العائلي والاقتصادي لدى الأمم حين طرقتهم دعوة الإسلام ». [1]

فلو أن الإسلام أبطل الرق دفعة واحدة، لدخل اضطراب عظيم على الأمة الإسلامية، فيما بين أفرادها من جهة، وبينها وبين الأمم الأخرى ذات العلائق مع المسلمين من جهة أخرى؛ لأنّ تجارة الرقيق كان لها أسواق في جميع مدن العالم.

فضلا على ما يتسبب ذلك (أي لو أبطل الرق دفعة واحدة) من تعاسة العبيد الذين كانوا مطمئنين، فجاء هذا الحكم مراعيًا لحرّية العبيد – فرادى وجماعات – في اختيار مكان بقائهم. [2]

ومن خلال هذا التحليل لابن عاشور، نجد أن عدم إبطال الإسلام للرق دفعة واحدة، ما هو إلا لحفظ الحرّية بالنسبة لعموم الأمة بتجنيبها التعارك والحروب، سواء كانت داخلية أو خارجية، ومن ثمّ توفير الأمن.

ب- بالنسبة لعدم إبطاله سبب الاسترقاق في حالة الحرب مع الكفار:

لم يبطل الشرع الاسترقاق في حالة الحرب مع الكفار؛ وذلك لأنّ الأمم التي سبقت ظهور الإسلام، قد تمتعت باسترقاق من وقع في أسرها، وخضع إلى قوّتها، وكان من أكبر مقاصد سياسة الإسلام إيقاف غلواء تلك الأمم،

---

[1] انظر: ابن عاشور: مقاصد الشريعة، ص: 131، بتصرّف.

[2] ابن عاشور: أصول النظام الاجتماعي في الإسلام، ص: 167، بتصرّف .

والانتصاف للضعفاء من الأقوياء، وذلك ببسط جناح سلطة الإسلام على العالم، وبانتشار أتباعه في الأقطار.

فلو أن الأمم التي استقرت لها سيادة العالم من قبل، أمنت عواقب الحروب الإسلامية، وأخطر تلك العواقب في نفوس الأمم السائدة هو الأسر والاستعباد والسبي، لما ترددت الأمم من العرب وغيرهم في التصميم على رفض إجابة الدعوة الإسلامية، اتكالا على الكثرة والقوة، وأمنا من وصمة الأسر والاستعباد. (1)

فيظهر من كلام ابن عاشور، أن الشرع في استبقائه على هذا السبب، هو أمر حاجي لكيان الجامعة الإسلامية ودولتها، فكان لازما لإقامتها، وضربا من ضروب الاستعداد لأمنها.

وما في هذا، إلا حفظ لمقصد الحرّية بالنسبة لعموم الأمة.

2- رأينا – سابقا – أنّ الإسلام عالج الرق الموجود بطرق شتى، من بينها الترغيب في عتق العبيد، خاصّة من كان نفيسا وقويا (أي أفضل الرقاب)، وفي هذا يقول ابن عاشور: «وأحسب أنّ من حكمة هذا أنّ ما كان من العبيد بهذا الوصف، يكون بقاؤه في الرق تعطيلا لانتفاع المجتمع به انتفاعا كاملا، ويكون إدخاله في صنف الأحرار أفيد لهم». (2)

ويتضح من خلال هذا التعليق منه (رحمه الله)، أن تحرير أفضل الرقاب هو زيادة لانتفاع المجتمع، ومن ثم زيادة قوة الأمة وهيبتها، وبالتالي أكثر ضمانا لحريتها من أن تخرم من طرف الأعداء.

3- أمر الشرع بالدعوة إلى سلوك أمثل الطرق السياسية؛ لتأمين الأمة من غوائل العدو، ومكر من يتربص بهم الدوائر.

4- حذّر من تكفير بعض أفراد الأمّة بعضا؛ لأن ذلك تسبب في إخراج جزء من الجامعة الإسلامية عنها، فيفضي ذلك إلى تفتتها بأيدي

---

(1) ابن عاشور: مقاصد الشريعة الإسلامية، ص: 131، بتصرف.

(2) ابن عاشور: مقاصد الشريعة، ص: 132.

أهلها، وإذا حدثت الفرقة والتشتت، أدى ذلك – لا محالة – إلى ضعف الأمة، وهذا سيؤول بحريتها إلى الانخرام والضياع.

5- لقد جعل الشرع حرّية الاعتقاد أوسع الحريات، لا يحدّدها إلاّ الأدلّة، لكن إذا بلغ الاعتقاد إلى حيث يصدر بمقتضاه قول أو فعل، تعرضت – ساعتئذ- للتحديد؛ لأنّ ما يصدر سيؤثر على الغير. فهذا المقدار من الحرّية محدود بما هو شرط الدخول في الجامعة الإسلامية، وبهذا الأصل تحفظ وحدة الأمة من التفرّق والتّزلزل، مصداقا لقوله تعالى: ﴿ **واعتصموا بحبل الله جميعا ولا تفرّقوا** ﴾ (سورة: آل عمران، الآية: 103).

وما في ذلك إلاّ حفظ وحماية لحرّية عموم الأمّة؛ لأنّ التشويش على الغير يؤدي إلى الفرقة، ومن ثم الضعف، فتكالب الأعداء على الأمة، وبالتالي ضياع حرّيتها.

6- منع الشرع الردّة، «وحكمة ذلك أن الداخل في الإسلام انخرط في سلكه طائعا، وصار جزءا من ذلك الكلّ، فكان دخوله في الدين عهدًا يحق الوفاء به، فإذا نقضه صار مثالا سيّئا، يجب على أمّته أن تطهّر نفسها من وجوده؛ لئلا ينفرط عقد الجامعة بالانسلال عنه، ولئلا يتهاون الداخل في الإسلام بأن يدخله تجربة، فإن وافق أهواء أعماله استمرّ فيه، وإلا انخزل عنه، ولئلا يوهم ضعاف العقول بانخزاله – أنه جرب الدين فوجده غير مرضي –، ولئلا يكون الدخول في الدين من ذرائع التجسس على الأمة». [1]

وفي كلّ هذا، حفظ لحرّية الأمّة – بأفرادها وبعمومها – من الانحراف والفساد والضياع.

7- فرض الجهاد وأحكامه [2]؛ لحماية حرّية الأمة من الزوال.

---

[1] انظر: ابن عاشور: أصول النظام الاجتماعي، ص: 172.

[2] انظر: ابن قدامة: المغني، ج 10، ص: 264/ ابن رشد: بداية المجتهد ونهاية المقتصد، 367/1.

وقد ذهبت الشريعة الإسلامية إلى أبعد من هذا، ذلك أنها لم توفر الحرّية للمسلمين فحسب، بل الذين يعيشون تحت مظلة الإسلام، وهم غير مسلمين، يتمتعون بالحق نفسه. ومن بين ما جاء في حقهم[1] :

1- نفي الإكراه في الدين، لقوله تعالى: ﴿ **لا إكراه في الدين، قد تبيّن الرشد من الغيّ** ﴾ (سورة: البقرة: الآية: 256). وقوله تعالى: ﴿ **ولو شاء ربّك لآمن من في الأرض كلّهم جميعا أفأنت تكره النّاس حتى يكونوا مؤمنين** ﴾ (سورة: يونس، الآية: 99).

2- الأمر بالدعوة إلى الإسلام باللّين، قال تعالى: ﴿ **ادع إلى سبيل ربّك بالحكمة والموعظة الحسنة وجادلهم بالتي هي أحسن إنّ ربّك هو أعلم بمن ضلّ عن سبيله وهو أعلم بالمهتدين**﴾ (سورة: النحل،الآية:125).

3- أهل الذمة لا تمس عقيدتهم، بل يبقون على أصل حريتهم على ما هم عليه من الملل.

وفي كل هذا حفظ لحرّية غير المسلمين بآحادهم، وبعمومهم.

والخلاصة، أنّه من استقراء تصرفات الشريعة الإسلامية، في جميع الأحوال التي مرّت معنا، استخلص الفقهاء قاعدة: «أنّ الشارع متشوّف للحرّية»، فلم تسبق الإسلام شريعة دينية، ولا وضعية، أقامت وأثبتت حق الحرّية للأفراد والجماعات، وعملت على حفظه من انتهاكه والاعتداء عليه، بمقدار ما حرصت الشريعة الإسلامية على ذلك.

وعليه، يكون ابن عاشور (رحمه الله) قد برع في تبيان وإثبات مدى حرص الشريعة الإسلامية على حفظ " مقصد الحرّية " لآحاد الأمّة ولعمومها، من الجانبين: الوجود والعدم، وذلك بحسن اختياره للفروع والأمثلة والشواهد الدالة على ذلك.

---

[1] انظر: ابن عاشور: أصول النظام الاجتماعي، ص: 172، بتصرّف. ولمزيد من التوضيح في مجال الفقه، انظر:

- ابن قدامة: المغني، 385/10.
- ابن رشد: بداية المجتهد ونهاية المقتصد، 390/1.

الفصل الثاني

أقسام الحرّية عند ابن عاشور

المبحث الأول: حرّية الاعتقـــاد

المبحث الثاني: حرّية الفكـــــر

المبحث الثالث: حرّية القـــــول

المبحث الرابع: حرّية العمـــــل

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

تمهيد:

لقد قسّم ابن عاشور الحرية إلى أربعة أقسام، وهي: حرية الاعتقاد، وحرية الفكر، وحرية القول، وحرية العمل.

حيث تناول في القسم الأول: معنى حرية الاعتقاد، وكذلك أسسها.

وتناول حرية الفكر من حيث المعنى، وذكر بعض مظاهرها.

والأمر نفسه بالنسبة لحرية القول، فقد عرض معناها، وذكر بعض مظاهرها. وأما القسم الرابع، فهو حرية العمل، تناول فيه: معناها وأنواعها.

وهو أثناء عرضه لأقسام الحرية، عمل على تأصيل كلّ قسم تأصيلا مقاصديا.

وهو بهذا العمل، يكون قد أضاف وجدّد في ميدان مقاصد الشريعة الإسلامية.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

المبحث الأول:

حرّية الاعتقاد

المطلب الأول: معنـــاها

المطلب الثاني: أسسها

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

تمهيد:

في هذا المبحث، تناولت معنى حرّية الاعتقاد عند ابن عاشور، حيث نجده يربطها بالإيمان بالغيب.

وبعد أن بسط ابن عاشور معناها، عرج إلى تبيان الأسس التي تقوم عليها حرّية الاعتقاد، حيث حصرها في أربعة، وهي :

إبطال المعتقدات الضالّة، الدعوة إلى إقامة البراهين على العقيدة الحق، الأمر بحسن مجادلة المخالفين، ونفي الإكراه في الدين.

والملاحظ هنا، أنّ ابن عاشور لم يستوف شرح كلّ العناصر، فهناك ما بسطها وأطال. وهناك ما اكتفى بالإشارة إليها فحسب.

ولعلّ دافعه في هذا، هو مراعاة الأولى فالأولى، فما رآه يستحق الشرح شرحه، وما رآه يستحق التنبيه إليه فقط، أشار إليه وحسب.

وأنا في هذا المقام، ولتوضيح المفهوم، اعتمدت على بعض آراء العلماء الآخرين، خاصّة عند الحديث عن العناصر التي لم يشرحها ابن عاشور، واكتفى بالإشارة إليها فقط.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

المطلب الأول: معنى حرّية الاعتقاد.

لقد ذهب ابن عاشور إلى أنّ الاعتقاد الذي أضيف إليه لفظ (حرية) يراد به : الاعتقاد فيما وراء الحسّ، وهو المعبّر عنه في الإسلام : بالإيمان بالغيب، ويعبّر عنه الفلاسفة : بما بعد الطبيعة، أو ما وراء الطبيعة ، أو الإلاهيات.

ثمّ ربط (رحمه الله) هذا الاعتقاد بوجود الخالق، وبما أخبرت به الرّسل (عليهم السلام) عنه (تبارك وتعالى)، فقال: "ويحوم هذا الاعتقاد حول وجود خالق العالم، وما فيه، وما معه، وفي ما يوصف به الخالق من الصفات مما دلّ عليه العقل.ثم يتبع ذلك ما أخبرت به الرّسل عن الله (تعالى) من إثبات عوالم مغيبة عن المحسوس في حياة النّاس، وبعد مماتهم، ممّا لا يدلّ العقل على إثباته، ولا يمنعه".

ويعتبر ابن عاشور هذه الحرّية أوسع الحرّيات دائرة؛ لأنّ صاحب الاعتقاد مطلق التفكير فيما يعتقده، يجول منه حسب خواطره، ولا يحدّدها له إلاّ الأدلّة والحجج .[1]

وما نلاحظه على معنى حرّية الاعتقاد عند ابن عاشور، هو أنّه ربط الاعتقاد الذي أضيف إليه لفظ الحرّية بما جاءت به الشريعة الإسلامية، فأعطى (رحمه الله) معنى حرّية الاعتقاد وفق ما أراده الدّين الإسلامي، أي أنّ حرّية الفرد في اعتقاده، لا تخرج عن القواعد الكبرى للشريعة الإسلامية .

وفي هذا المقام، ومن باب توسعة المفهوم، يقول علاّل الفاسي: " ومع هذه الصفة التي بسطناها من تغلغل في مدلول الحرّية الحقيقي [ويقصد صفة الإيمان] ؛ لأنّها تجعل الإنسان الجدير بصفة

---

[1] ابن عاشور: أصول النظام الاجتماعي في الإسلام، ص: 170 - 171 وانظر، ص: 46 - 51 بتصرّف.

الحرّ، هو المؤمن بالله، وبأنّه هو مكلّف من قلبه، ومع ذلك فإنّ الإسلام أراد وأعلن حرّية الإيمان للإنسان ﴿ **فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر** ﴾ (سورة: الكهف، الآية : 29).[1]

فحرّية العقيدة عند (علاّل الفاسي) تعني أنّ الإنسان حرّ في أن يؤمن، أو يكفر. مع أنّه أشار إلى أنّ الجدير بصفة الحرّ هو المؤمن.

ومن معاني حرّية العقيدة في العصر الحديث، ما ذكره (وهبة الزحيلي)، حيث قال :

" أمّا ما يعرف حديثا بحرّية الاعتقاد، فمعناه :أنّ شريعة الله في قرآنه تكفل لكلّ إنسان أن يختار أيّ دين شاء، وأن يقيم شعائر دينه بحرّية تامة ".[2]

ونحن إذا نظرنا إلى معنى حرّية العقيدة عند (وهبة الزحيلي)، نجدها تعني أنّ الإنسان حرّ في اختيار ما شاء من الديانات، وحرّ في إقامة شعائر دينه .

هذا، وقد جاء في بيان للنّاس من الأزهر الشريف، أنّ الحرّية الدينية تعني ممارسة الإنسان لشعائر دينه في حدود القانون .[3]

وقد أعلنت المواثيق العالمية مبدأ احترام حرّية العقيدة والعبادة، حيث جاء في المادة (18) من الإعلان العالمي لحقوق الإنسان والعهد الدولي الخاص بالحقوق المدنية والسياسية : " لكلّ شخص الحق في حرّية الفكر والضمير والدين، ويشمل هذا الحق حرّية تغيير دينه، أو عقيدته، وحرّية الإعراب عنها بالتعليم والممارسة، وإقامة الشعائر، ومراعاتها، سواء أكان ذلك سرًّا أم مع الجماعة ".[4]

---

(1) علال الفاسي : مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها، ص : 247.

(2) وهبة الزحيلي : حق الحرّية في العالم، ص : 138.

(3) بيان للناس من الأزهر الشريف، (ط)،منشورات المكتبة العصرية، بيروت، ج1، ص : 227-228.

(4) وهبة الزحيلي : حق الحرّية في العالم، ص : 141.

والملاحظ في هذا المقام، أنّ ابن عاشور تحدث عن معنى حرّية الاعتقاد كما جاء في الشريعة الإسلامية، بينما باقي المعاني، وبالأحرى في العصر الحديث، فقد أعطت معنى حرّية الاعتقاد بصفة عامّة، بحيث شملت الحرّية في جميع الديانات، ولم تفرّق بين حالة الإيمان، ولا بين حالة الكفر .

وأمّا من ربط بين معنى حرّية الاعتقاد بصفة عامة، وبين الشريعة الإسلامية، فكان من باب إبراز مدى كفالة الإسلام لحرّية الاعتقاد، مهما كان نوع الديانة .

المطلب الثاني : أسس حرّية الاعتقاد .

لقد قامت حرّية الاعتقاد في الشريعة الإسلامية على أسس عدّة، حصرها ابن عاشور في المبادئ الآتية :

أولا : إبطال المعتقدات الضالّة :

لقد ذهب ابن عاشور إلى أنّ الإسلام جاء بإبطال المعتقدات الضالّة، التي أكره دعاة الضلالة أتباعهم، ومريديهم، على اعتقادها، من دون فهم، ولا هدى، ولا كتاب منير.

وعليه، كان أساس حرّية الاعتقاد التي دعا إليها هذا الدّين الحنيف، هو إبطاله قول المشركين كما جاء في قوله تعالى: ﴿ **إنا وجدنا آباءنا على أمّة** ﴾ (سورة: الزخرف، الآية: 22). [1]

والإسلام صان هذا النّوع من الحرّيات (أي حرّية المعتقد)، إلاّ ما كان منها منافيا لكرامة الإنسان، وكرامة عقله، ومن أجل ذلك، حارب الوثنية حربا لا هوادة فيها، ولا لين، حتى استطاع أن يهزمها

-أحمد حافظ نجم : حقوق الإنسان بين القرآن والإعلان. (د.ط)، دار الفكر العربي، ص :93.

[1] ابن عاشور: مقاصد الشريعة، ص: 133/أصول النظام الاجتماعي في الإسلام، ص:170-171،بتصرّف.

ويقلّص عن الجزيرة العربية ظلها ؛ لأنها تعبير عن جهل الإنسان، وإلغاء لعقله .[1]

وليس هناك من منصف، أو ذي عقل راجح، ينكر حاجة البشر إلى الأديان، فهي رحمة من الله (تعالى) لمن استخلفهم في الأرض، وبسبب ما عليه البشر من ضعف إنساني، وتحكّم لأهوائهم ونزعاتهم، في سلوكهم الإنساني، فقد أرادت مشيئة الله (عزّ و جلّ) إعانتهم على سدّ تلك الحاجة الرّوحية والضميرية، وإشباع ملكاتها، فأرسل إليهم الكتب السماوية والرسل تترى، يخرجونهم من الظلمات إلى النّور بإذنه، ويهدونهم إلى صراط الله المستقيم، ويبصرونهم بطريقتي الخير والشر، ويحذرونهم من مغبة الوقوع بين براثن الضلالة والشرك، شاملا بدعوته تلك كلا من معتنقي الديانات السابقة للإسلام، فضلا عن غيرهم من الكفار، والمشركين، قال تعالى:﴿**يا بني آدم إمّا يأتينّكم رسل منكم يقصون عليكم آياتي فمن اتقى وأصلح فلا خوف عليهم ولا هم يحزنون** ﴾ (سورة: الأعراف، الآية: 35). [2]

ثانيا : الدعوة إلى إقامة البراهين على العقيدة الحق :

لقد دعا الإسلام إلى إقامة البراهين على العقيدة الصحيحة، والحجج القاطعة الدالة على ذلك، حيث نجد في القرآن الكريم تكرر الأمر بالنظر في إثبات توحيد الله (تعالى)، وفي صفاته، قال تعالى: ﴿ **أولم يتفكروا في أنفسهم ما خلق الله السموات والأرض وما بينهما إلا بالحقّ** ﴾ (سورة: الروم، الآية: 08).

---

[1] مصطفى الرافعي: الإسلام دين المدنية القادمة، (دط)، دار الكتاب العالمي، 1990م، ص: 120-121،بتصرّف.

[2] مصطفى محمود عفيفي: الحقوق المعنوية للإنسان، ط1، دار الفكر العربي، القاهرة، ص:173-174 بتصرّف . وانظر إبراهيم أحمد الوقفي: الحوار لغة القرآن الكريم والسنة، ط1، دار الفكر العربي، القاهرة، 1993م، ص:49-53 بتصرّف .

وفي هذه الآية الكريمة، قالت أئمة المتكلمين : " إنّ أول واجب على المكلف النظر ؛ ليحصل له الاعتقاد الصحيح بمعرفة الله وصفاته، التي دلّ عليها صنعه، والتي أثبتتها دلائل الشريعة، وببعثة محمد (صلى الله عليه وسلم)، وتصديقه فيما جاء به، بالأدلة العقلية والنقلية المتواترة، على حسب أهلية المستدل واستطاعته، لقوله تعالى : ﴿ فاتقوا الله ما استطعتم﴾ (سورة: التغابن، الآية: 16). والاعتقاد تقوى القلب، وهي رأس التقوى".[1]

ويتضح لدينا أنّ البراهين على العقيدة الحق التي اعتمد عليها ابن عاشور هي نوعان من الأدلة :

أ- الأدلة العقلية : حيث أنّ الإسلام وجّه الدعوى إلى العقل، وخاطبه بالتكاليف، وعنه يقول أبو الحسن البصري[2] : " ينبوع الآداب هو العقل، الذي جعله الله للدين أصلا، وللدنيا عمدا ".[3]

ب- الأدلة النقلية المتواترة : حيث أن الشارع الحكيم لما خاطب العقل بالتكاليف، أبرز له الأدلة الموصلة إلى الحق، لكي يكون موطن العقيدة وأساس الدين. وهذه الأدلة بالاتفاق هي: الكتاب والسنة.

وبهذا يكون ابن عاشور قد جمع بين طريقي الاستدلال، وهما: العقل والنقل، وذلك مراعاة لأهلية المستدل واستطاعته .

ويضيف ابن عاشور في إطار إقامة البراهين على العقيدة الحق، أن فيما عدا ما هو معلوم من الدين بالضرورة من الاعتقادات،

---

[1] ابن عاشور : مقاصد الشريعة الإسلامية، ص : 133، بتصرّف .

- أصول النظام الاجتماعي في الإسلام، ص : 50 ،171، بتصرّف .

[2] هو : محمد بن علي الطيب، أحد أئمة المعتزلة، ولد بالبصرة وتوفى عام (436هـ) له : المعتمد في أصول الفقه، تصفح الأدلة ...الأعلام 275/6.

[3] أحمد أحمد غلوش: الدعوة الإسلامية، ط2، دار الكتاب المصري، القاهرة، 1987م، ص:72.

فالمسلم مخيّر في اعتقاد ما شاء منه، إلاّ أنّه في مراتب الصواب والخطأ .

فللمسلم أن يكون سنيا سلفيا، أو أشعريا[1]، وأن يكون معتزليا،[2] أو خارجيا،[3] أو زيديا،[4] أو إماميا [5] ... وقواعد العلوم

---

[1] الأشعرية هي : فرقة تنتسب إلى الإمام أبي الحسن علي بن إسماعيل الأشعري الذي توفي سنة نيف وثلاثين وثلاثمائة للهجرة وهو أحد الأئمة الأعلام، كان على مذهب المعتزلة، ثم هجره وناقضه، وصار من خصومه، وكانت حياته ونشاطه العلمي بالعراق، وهو شافعي المذهب، ومذهب الأشاعرة هو مذهب وسط بين رأي المعتزلة ومعهم الجهمية، وبين المجسمة وحشوية الحنابلة. الشهرستاني: الملل والنحل،(دط)، دار المعرفة، بيروت(1400 هـ، 1980م)، 94/1 وما بعدها – محمد أبو زهرة : تاريخ المذاهب الإسلامية،(دط)، دار الفكر العربي، 180/1 وما بعدها .

[2] المعتزلة هي : من طلائع الفرق الإسلامية التي اشتغلت بعلم الكلام، ظهرت في العصر الأموي في النصف الأول من القرن الثاني للهجرة، ويسمّون أصحاب العدل والتوحيد، يلقبون بالقدرية والعدلية، كنفي رؤية الله يوم القيامة، ونفي بعض الصفات المعاني عنه تعالى، وقيل لقبوا بالمعتزلة لأنّ إمامهم واصل بن عطاء اعتزل حلقة شيخه الحسن البصري لما خالفه في الرّأي، وقد كان لهم آراء خالفوا فيها جمهور الأمة وهم معروفون بأصولهم الخمسة، ولا ينكر دورهم في الدفاع عن الإسلام، وتطوير منهج الدفاع عن العقيدة

-الشهرستاني (أبو الفتح محمد بن عبد الكريم بن أبي بكر):الملل والنحل، 43/1 وما بعدها .

-محمد أبو زهرة : تاريخ المذاهب الإسلامية، 138/1 وما بعدها .

[3] الخوارج هم : قوم من جند علي، أكثرهم من قبيلة تميم، رأوا أن التحكيم خطأ، لأن حكم الله واضح في هذه المسألة، وقبول التحكيم معناه الشك في موقفهم، والشك في نهاية من مات منهم قبل ذلك، وطلبوا من علي أن يقر بالخطأ، فأبى، فتركوه وخرجوا إلى حروراء، وقد قاتلهم، ولكنه لم ينجح في إبادتهم، وكان قتله على يد أحدهم. انظر أبو محمد بن حزم الظاهري: الفصل في الملل والأهواء والنحل، (دط)، دار المعرفة، بيروت، 1983م.

- أنظر حموده غرابة : أبو الحسن الأشعري، (دط)،المكتبة العصرية، بيروت، 1973م ص: 26 بتصرّف .

[4] الزيدية هي : فرقة من الشيعة، سموا كذلك لتمسكهم بقول زيد بن علي بن الحسين بن علي بن أبي طالب، وهو أنّ الإمامة تجوز لأي فاطمي (يعني لأي من ولدي فاطمة بنت النبي، وهما الحسن والحسين، بشرط أن يكون عالما، وشجاعا، وسخيا، يخرج بالإمامة، وعندئذ تجب له الطاعة، ولا يقول الزيدية بعصمة الإمام كسائر الشيعة، وهم يرون أن عليا كان مصيبا في تحكيمه الحكمين. انظر أبو محمد الطاهري: الفصل في الملل والأهواء والنحل، 207/1

[5] الإمامية : هم الشيعة القائلون بإمامة علي بعد النبي، نصا وتعيينا من النبي نفسه، وقد غلطت الإمامية في الطعن على كبار الصحابة وتكفيرهم، وقيل سموا رافضة لرفضهم إمامة أبي بكر وعمر .

ويتفق الإمامية في سوق الإمامة إلى جعفر بن محمد الصادق، ويختلفون في المنصوص عليه بعده من أولاده.=

وصحة المناظرة تميز ما في هذه النحل من مقادير الصواب والخطأ، أو الحق والباطل .

ويرى ابن عاشور، أنه لا يجوز تكفير أحد من أهل القبلة، فإذا كان من بعض هذه النحل المحدثة ما يستلزم ويجر إلى إبطال معلوم من الدين بالضرورة، فترجع إلى المؤاخذة بلازم الرّأي، وتعرف عند الفقهاء بالتفكير باللاّزم، وتلك حالة للنظر، فيها مجال، وتفصيلها يستطال.[1]

ونحن، وبوقوفنا على رأي ابن عاشور هذا، نجد أن نظرته بعيدة ومقاصدية بحتة، فهو لم يكن متشددا، ولا مفرّقا، بل حاول بنظرته هذه جمع شتات الأمة وتحقيق وحدتها، لإقامة الجامعة الإسلامية، التي طالما نادى بها.

ثالثا: الأمر بحسن مجادلة المخالفين:

ذهب ابن عاشور إلى أنّ الشرع قد كفل حرّية اعتقاد غير المسلمين من أصحاب الملل الخاضعين إلى حكومة الإسلام، حيث أنّ المولى (تبارك وتعالى) أمر رسوله الكريم (عليه الصلاة والسلام) بدعوتهم إلى هذا الدّين الحنيف باللّين، وردّهم إلى الحق بالحكمة، والموعظة الحسنة، والجدال بالتي هي أحسن، فقال ـ في محكم تنزيله ـ : ﴿ **ادع إلى سبيل ربّك بالحكمة والموعظة الحسنة وجادلهم بالتّي هي أحسن، إنّ ربّك هو أعلم بمن ضلّ عن سبيله، وهو أعلم بالمهتدين**﴾ (سورة: النحل، الآية: 125).

=وكانوا في الأول على مذهب أئمتهم في الأصول، ثم اختلفوا بعد ذلك فصار بعضهم معتزلة، وبعضهم أخبارية. انظر المرجع نفسه، 218/1. وانظر عبد المنعم الحنفي : موسوعة الفرق والجماعات والمذاهب الإسلامية، ط1، دار الرشاد، القاهرة، 1993م. ص : 66-68، بتصرّف .

[1] ابن عاشور : أصول النظام الاجتماعي في الإسلام، ص : 172، بتصرّف.

وكما يرى ابن عاشور، أنّ المخالطة مع المخالفين في الدّين، قد لا تخلو من بوادر تصدر منهم، أو من المسلمين، تثير غضبا، أو تعريضا برجحان أحد الدينين، ولذلك جعل الإسلام جماع آداب المعاملة في الدين مع المخالفين، يرجع إلى الدّعوة للدّين بالحكمة، والموعظة الحسنة، والجدال بالتي هي أحسن.

والحكمة التي أرادها ابن عاشور هي المعرفة المحكمة (أي الصائبة المجرّدة عن الخطأ).

وأمّا الموعظة، فأراد بها القول الذي يليّن نفس المقول له لعمل الخير، وهي أخصّ من الحكمة؛ لأنها حكمة في أسلوب خاص لإلقائها . ووصفها بالحسن تحريض على أن تكون ليّنة مقبولة عند النّاس (أي حسنة في جنسها).

وأمّا المجادلة، فقد عنى بها الاحتجاج لتصويب رأي، وإبطال ما يخالفه، أو عمل كذلك.

والأمر بحسن مجادلة المخالفين، يكون في قالب التسامح بقدر الإمكان، تسامحا لا يجرئهم على حرمة الإسلام وسلطانه.

وأصل السماحة -كما ذهب ابن عاشور -هي السهولة في المخالطة والمعاشرة، وهي لين في الطبع في مظان تكثر في أمثالها الشدّة.[1]

رابعا – نفي الإكراه في الدّين :

في مجال نفي الإكراه في الدّين ذهب ابن عاشور إلى أنّ آيات القرآن وأقوال النبي ﷺ دلت على أنّ غير المسلمين من

---

[1] انظر : ابن عاشور : مقاصد الشريعة الإسلامية، ص: 133، بتصرّف.

– أصول النظام الاجتماعي في الإسلام، ص:172، 226، بتصرّف.

– تفسير التحرير والتنوير، (دط)،الدار التونسية للنشر، تونس، 1984م، 14/327-329، بتصرّف.

أصحاب الملل يدعون إلى الدخول في الإسلام، فإن لم يقبلوا، دعوا إلى الدخول تحت حكم الإسلام، وهي حالة الذمة [1] (أي دفع الجزية) [2]، أو حالة الصلح و العهد[3]، وتلك الأحوال يبقون على أصل الحرّية في البقاء على ما هم عليه من الملل؛ لأنهم لم يلتزموا للإسلام بشيء من عقائده، ثم هم سواء في هذا المقدار، لا عبرة باختلاف مللهم، ولا بمقدار اقترابها من أصول الإسلام ... ولا يتعرّض المسلمون لعقاب من تريّد من أهل هذه الملل عن ملته إلى ملّة أخرى، أو إلى الزندقة [4]، والإلحاد، لأجل القاعدة القائلة: «الكفر ملة واحدة».[5]

فالإسلام أقرّ احترام الديانات السماوية الأخرى، وكذا كفالة حرّية إقامة الشعائر الدينية للكتابيين[6]، والقاعدة الفقهية التي

---

(1) أهل الذمة : "هم من كانوا كفارا، فغزاهم المسلمون، وعرضوا عليهم التدين بالإسلام، أو الدخول في ذمة المسلمين، (أي في حكمهم وعهدتهم)، فاختاروا الدخول في الذمة، ولم يقاتلوا". ابن عاشور: أصول النظام الاجتماعي في الإسلام، ص:224.

(2) الجزية : مأخوذة من الجزاء، وهي مقدرا ضئيل يسير من المال، يدفع في كل عام مرة واحدة، تتفاوت قيمته حسب حالة الذمي المالية، فهي على الأغنياء (48 درهما)، في العام، وعلى المتوسطين (24 درهما)، وعلى العمّال والصنّاع (12 درهما)، والذين لا معاش لهم أو هم عالة على غيرهم، يعفون من أداء الجزية. انظر : ابن رشد : بداية المجتهد ونهاية المقتصد،(دط)،دار شريفة، الجزائر، 1989م، 390/1-394، بتصرّف .
-ابن قدامة : المغني، (دط)، دار الكتاب العربي، لبنان، 1983م، 387/10-389، بتصرّف.

(3) أهل الصلح و العهد : هم الكفار الذين قاتلوا المسلمين، ثم عرضوا الصلح، على أن يقرّوا ببلادهم، أو بعضها، وأن يتركوا على دينهم وعادتهم، على خراج يدفعونه على أرضهم، وجزية يدفعونها على ذواتهم، وعلى ما تعاقدوا عليه مع المسلمين، من شروط لا تمنعها أصول الإسلام، وسياسة الإسلام فيهم تجري على الوفاء بالعهود، وأن لا يخفر لهم بعهد حتى ينقضوا العهد، أو تنتهي المدة التي تهادنوا عليها، وتشابه أحكام أهل الذمة في أمور كثيرة، ولها تفاصيل مبنية في علوم الشريعة و السنة " . انظر: ابن عاشور: أصول النظام الاجتماعي في الإسلام، ص:225.

(4) الزنديق : "هو الذي يضمر الإسلام، ويبطن الكفر".
النووي: المجموع شرح المهذّب، (دط)، دار الفكر، 287/19-290.

(5) ابن عاشور : أصول النظام الاجتماعي في الإسلام، ص :172-173، بتصرّف.

(6) أهل الكتاب : هم اليهود و النصارى، بالاتفاق، انظر : ابن قدامة: المغني، 387/10.

حرص المسلمون على تنفيذها هي : «أننا أمرنا بتركهم وما يدينون»[1].

فالعقيدة الدينية بلا حرّية لا تكون ؛ لأن العقيدة في حقيقتها حاجة نفسية عند الشخص المعتقد معتمدة على أساس مقدّس، وهذه الحاجة النفسية هي التي توجد الإيمان عند صاحبها . وهي معنوية بالضرورة، لذلك لا يتصور معها إكراه أو ضغط.

فالعقيدة -إذن- أمر خفي، لا قدرة لبشر على الاطّلاع عليه، ولا العلم به، إلاّ الله وحده ؛ وذلك لأنّ محلّها القلب، فإذا كان ما في القلب مخالفا لما ينطق به اللسان، فذلك هو النفاق، وهو أخطر من الكفر، وعذابه أشدّ من عذابه، قال (تعالى) : ﴿ **إنّ المنافقين في الدّرك الأسفل من النّار ولن تجد لهم نصيرا**﴾ (سورة: النساء، الآية:145).

ولمّا كان الإيمان أمرا خفيًّا في القلوب، فالإكراه عليه لا يتأتّى فيه، ولا تأثير له، وذلك لأنّ صاحب الاعتقاد مطلق التفكير فيما يعتقده، يجول منه حسب خواطره، ولا يحدّدها له إلاّ الأدلّة والحجج. [2]

ولضرورة الحرّية في العقيدة، أهدر الإسلام إيمان الإلجاء، حيث يقول المولى (تبارك وتعالى) : ﴿ **وليست التوبة للذين يعملون السيئات حتى إذا حضر أحدهم الموت قال إنّي تبت الآن ولا الذين يموتون وهم كفّارٌ أولئك أعتدنا لهم عذابا أليما** ﴾ (سورة: النساء، الآية: 18).

---

[1] محمد أبو زهرة: تنظيم الإسلام للمجتمع، (دط)، دار الفكر العربي، القاهرة، ص: 184، بتصرّف.

[2] ابن عاشور: أصول النظام الاجتماعي في الإسلام، ص: 46-51، 170-171، بتصرّف.

فالإيمان في الوقت الذي يعاين المرء فيه نزول ملائكة الرّحمة والعذاب، **لا ينفع**، ففي ذلك الوقت يصير المرء مكرهًا على الإيمان، ولذلك **لا ينفع**، وإنما الإيمان ينفع وقت ما يملك الإنسان القدرة على خلافه، حتى يكون المرء مختارا. [1]

ولأجل هذا، حين قال فرعون في وقوله (عزّ و جلّ):﴿ **آمنت أنّه لا إله إلاّ الذي آمنت به بنو إسرائيل وأنا من المسلمين**﴾ (سورة: يونس، الآية: 90)، معلنا إيمانه ثلاث مرّات، لم يُقبل منه ؛ وذلك لأنّه أخطأ وقته، وكانت المرّة الواحدة تكفي في حالة الاختيار، لكنّه قال الثلاث في وقت الاضطرار، حين أدركه الغرق، وأيس من نفسه. [2]

وكفر الإلجاء لا يعتبر هو الآخر [3]، لقوله (تعالى) : ﴿ **إلاّ من أكره وقلبه مطمئن بالإيمان**﴾ (سورة: النّحل، الآية :106) فقد نهى القرآن الكريم عن الفتنة في الدّين (أي اضطهاد النّاس لأجل عقائدهم ودينهم)، واعتبرها أكبر من القتل، فقال (سبحانه وتعالى): ﴿**والفتنة أشدّ من القتل** ﴾ (سورة: البقرة، الآية :191).

وبذلك ترك المولى (تبارك وتعالى) لكلّ إنسان الحرّية والاختيار في الإيمان أو ضدّه، فقال : ﴿ **فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر** ﴾ (سورة: الكهف، الآية: 29) ولـيس لأحد أن يجبر أحدًا بوسيلة من وسائل الإجبار أو الضغط على الإيمان بشيء لم يصل إليه بقلبه وعقله، فيقول (تعالى): ﴿ **لا إكراه في الدين قد تبين الرشد من الغي** ﴾ (سورة: البقرة، الآية :256).

---

[1] الرازي: مفاتيح الغيب، ط 1، (1307هـ)، 120/11-121، بتصرّف.

[2] النسفي: تفسير النسفي، (د.ط)، ج 2، ص: 174-175، بتصرّف.

[3] انظر: المغني: ابن قدامة، ج 10، ص: 104-107، بتصرّف.

فهذه الآية الكريمة، ترسى في جزئها الأول ﴿**لا إكراه في الدين**﴾ مبدأ نفي الإكراه، وبالتالي مبدأ حرّية الاعتقاد، ومعناه :لا نكره أحدًا على الدخول في دين الإسلام، فإنّه بيِّن واضح، وتؤكد في جزئها الثاني ﴿ **قد تبيّن الرشد من الغي** ﴾ مبدأ حرّية الاعتقاد وذلك بطريقة التعليل، فالله **(تعالى)** ما بنى أمرًا لإيمان على القسر و الإجبار، وإنّما **بناه على التمكن والاختيار.** [1]

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

---

[1] **انظر** : - الزمخشري : الكشاف، (دط)، 1966م، 155/4، بتصرّف.
- الرازي : التفسير الكبير، ط1، 1307هـ، 15/7-16، بتصرّف.
- ابن كثير : تفسير القرآن العظيم، (دط)، القاهرة، 310/1-311، بتصرّف.
- الصاري: تفسير الجلالين، (دط)،1941م، 113/1، بتصرّف.
- محمد رشيد رضا : تفسير المنار، ط1، 1349هـ، 317/3، بتصرّف.

المبحث الثاني

حرّية الفكر

المطلب الأول: معنى حرّية الفكر.

المطلب الثاني: دعوة الإسلام إلى تحرير العقل وتكريمه.

المطلب الثالث : كفالة الإسلام لحرّية العلم.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

تمهيد:

لقد تحدّث ابن عاشور عن حرّية الفكر في كتابه (أصول النّظام الاجتماعي في الإسلام) ولم يذكرها في كتابه (مقاصد الشريعة الإسلامية)، ولم أجد عند بحثي سببًا يعلّل هذا .

وهو (رحمه الله) عند تناوله لحرّية الفكر، تناولها من حيث معناها، ثم من حيث ذكر بعض مظاهرها.

والجدير بالذكر هنا، أنّ ابن عاشور لم يعط تعريفًا صريحًا ومباشرًا لحرّية الفكر، وكل ما فعله هو إعطاء مفهوم عام لها.

وعلى هذا الأساس قمت باستنتاج حدّ لحرّية الفكر عنده (رحمه الله)، في ضوء تعريفه هو للحرّية عمومًا، وللفكر خصوصًا.

هذا، وقد ركّز ابن عاشور على قضية إعمال النّظر، وعلى موضوع العلم، ولأجل اهتمامه بالنّظر الذي أساسه العقل، وكذا اهتمامه بالعلم، عمدت إلى بسط كيف كفل الإسلام حرّية العلم، وكذا كيف حافظ على العقل وكرّمه.

المطلب الأول: معنى حرّية الفكر.

لقد جاء في معاجم اللغة : الفكر، هو إعمال النظر أو الخاطر في الشيء. [1]

وهذا يقتضي أنّ الفكر: هو حركة الذهن – التي عبّر عنها بـ "إعمال" – في موضوع ما، لتحصيل معرفة فيه، فهو من باب الكيفية – إذ حركة الذهن كيفية – وليس من باب الصّور والمعارف التي يحتويها الذهن.

وفي القرآن الكريم وردت مادة التفكّر مقرونة في الغالب بآيات الله وخلقه في كونه، مثل قوله (تعالى) :﴿ **كذلك يبيّن الله لكم الآيات لعلكم تتفكّرون**﴾ (سورة: البقرة، الآية :219)، وقوله: ﴿ **ويتفكّرون في خلق السماوات والأرض ربّنا ما خلقت هذا باطلاً**﴾ (سورة: آل عمران، الآية :191).

فالتفكّر –إذن– هو: إعمال الذهن في آيات الله للوصول إلى حقيقة وجوده وصفاته. والتفكّر و الفكر بمعنى واحد، لتساوي فكر وتفكّر في المعنى أيضا. [2]

وقد استعمل الإسلاميون الفكر في هذا المعنى الكيفي المتمثّل في حركة الذهن، للانتقال من المعلوم إلى المجهول.فنجد الرازي [3] يعرف الفكر على أنّه ترتيب تصديقات يتوسل بها إلى تصديقات أخرى. [4]

---

[1] ابن منظور : لسان العرب، 3401/5.

[2] عبد المجيد النجار : حرّية الرّأي من منظور إسلامي، المجلة العربية للعلوم الإدارية، ص 175-176.

[3] هو : محمد بن عمر بن الحسين بن علي التميمي البكري الطبرستاني الرازي، المعروف بابن الخطيب، ولد عام (544هـ) بالرّي، وتوفي عام (606هـ)، من مؤلفاته : مفاتيح الغيب، المحصول في علم الأصول ....، عن: السبكي :طبقات الشافعية، 33/5.

[4] الرازي: المحصل (محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين من الحكماء و المتكلمين)، ت : حسين أتاي، ط1، مكتبة دار التراث، القاهرة، 1411هـ، ص:68.

ويعرفه ابن سينا بقوله :" أعني بالفكر هاهنا: ما يكون عند إجماع الإنسان أن ينتقل عن أمور حاضرة في ذهنه، متصوّرة أو مصدق بها، تصديقا علميا، أو ظنيا أو وضعيا، وتسليما إلى أمور غير حاضرة فيه". [1]

وهناك تعاريف كثيرة، لخّصَها الجرجاني في قوله:" الفكر : ترتيب أمور معلومة، للتّأدي إلى مجهول ". [2]

وفي هذا المعنى الكيفي، يعرّف عبد المجيد النّجار الفكر الإسلامي بأنّه : " المنهج الذي يفكّر به المسلمون، أو الذي ينبغي أن يفكروا به، لا ما هو شائع اليوم، من أنّه المبادئ والتعاليم التي جاء بها الإسلام، أو الرؤى والأفكار التي أثمرها المسلمون، أو نحو ذلك ممّا هو من باب (المحتوى) والعلوم ". [3]

هذا عن معنى "الفكر"، وأمّا حرّية التفكير، فيعنون بها، أن يكون للإنسان الحق في أن يفكر تفكيرا مستقلاّ، في جميع ما يكتنفه من شؤون، وما يقع تحت إدراكه من ظواهر، وأن يأخذ بما يهديه إليه فهمه. [4]

وعن حرّية الفكر، يقول ابن عاشور : " أما حرّية الفكر -فيما عدا الاعتقاد الديني – مما يشمل التفكير في الآراء العلمية، والتفقه في الشريعة، والتدبير السياسي، وشؤون الحياة العادية، فهي صنف

---

[1] ابن سينا : الإشارة و التنبيهات، (د ط)، 23/1.

[2] الجرجاني: التعريفات، ت: إبراهيم الأبياري، ط1، دار الكتاب العربي، بيروت، (1405هـ)، ص:176.

[3] عبد المجيد النّجار : حرّية الرّأي من منظور إسلامي، المجلة العربية للعلوم الإدارية، ص : 176.

[4] علي عبد الواحد وافي: حقوق الإنسان في الإسلام، ص : 178، بتصرّف .

من الحرّية لا يكاد يستقل بنفسه ؛ لأنّ ما يجول بالخاطر لا يعرف إلاّ بواسطة القول، أو بما تؤذن به بعض الأعمال ...".[1]

قوله :"...ما يجول بالخاطر ..." فيه معنى : إعمال النظر في الأشياء. وقوله : "...حرّية الفكر ... هي صنف من الحرّية لا يكاد يستقل بنفسه ؛ لأنّ ما يجول بالخاطر لا يعرف إلاّ بواسطة القول، أو بما تؤذن به بعض الأعمال .." يدل على أنّ صاحب التفكير مطلق النّظر فيما يجول بخاطره، وحرّية تفكيره واسعة، ما دامت أمرًا باطنيا خفيا، لا يعرف إلاّ بقول أو فعل.

وبما أنّ ابن عاشور عرف الحرّية -بالمعنى المتداول في هذا العصر -على أنّها :" فعل الإنسان ما يريد فعله دون مدافع بمقدار إمكانه"، فيكون معنى حرّية الفكر عنده: «إعمال الإنسان نظره، دون مدافع، بمقدار إمكانه».

وهو المعنى الذي عبر عنه (عبد المجيد النّجار) بأنّ حرّية الرأي[2] هي حرّية الإنسان في طرق وأساليب النظر العقلي، دون أن تفرض عليه من الآخرين معطيات وأدوات من شأنها أن تؤدي به إلى الخطأ، أو يلزم بسلوك طرائق معيّنة من شأنها أن توصله إلى نتيجة مبتغاة سلفًا، حقا كانت أو باطلا، فإذا كان شيء من ذلك، فإنّه يعتبر وجهًا من وجوه السلب لحرّية الرّأي، لما فيه من توجيه مسبق من الآخرين إلى رأي معين، قد لا يصل إليه النّاظر لو ترك حرّا في النظر، بل قد يصل إلى ضده. وهذا المسلك في سلب الحرّية هو مسلك فرعون مع ملئه، حينما جمعهم ليقنعهم بقتل موسى (عليه السلام)، ولكن رجلا مؤمنا كان حاضرا

---

[1] ابن عاشور : أصول النظام الاجتماعي في الإسلام، ص :173.

[2] يطلق الرّأي على النظر العقلي لأجل المعرفة، كما يطلق على ما يتوصل إليه العقل من اعتقاد بعد النظر " عبد المجيد النّجار : حرّية الرّأي من منظور إسلامي، المجلة العربية للعلوم الإدارية، ص :187.

أدلى بمعطيات تفضي إلى تخطئة القتل، فقاطعه فرعون متجها إلى الملأ بقوله : ﴿**ما أريكم إلاّ ما أرى وما أهديكم إلاّ سبيل الرّشاد**﴾ (سورة: غافر، الآية :29) مبعدا عنهم معطيات الرّجل المؤمن، ملزما إيّاهم بمعطياته هو ليصلوا إلى النتيجة التي يبتغيها. وهذا المسلك الفرعوني نشهد له اليوم نظائر كثيرة، خاصّة فيما يقوم به الإعلام المزيف.[1]

وربّما اعتبر من حرّية الرّأي : ارتفاع الموانع الذاتية التي تعوق العقل عن النّظر الموضوعي الموصل إلى الحق، وخاصّة منها مانع الهوى، ومانع الموروث من التقاليد والعادات، فإنّها تعتبر جميعا قيودا لحرّية النّظر، توجّه العقل إلى نتائج تشبه أن تكون محددة سلفا...

[وحرّية الرّأي بهذا المعنى] مسؤولية اجتماعية فردية مشتركة؛ إذ للمجتمع مدخل في صيرورة العادات والتقاليد قيدا على الحرّية في الرّأي .[2]

---

[1] المرجع السابق. ص :188، بتصرّف.

[2] المرجع السابق. ص :188-189، بتصرّف.

المطلب الثاني – دعوة الإسلام إلى تحرير العقل وتكريمه :

إنّ العقل من أعظم النّعم الإلاهية على الإنسان، وهو ميزته على سائر المخلوقات، به يفكّر، ويفهم، ويدرك، ويتصوّر، وعلى هداه يعرف الحق، ويعلم الصواب، ويصل إلى الحكمة، وقد عنيت الشريعة بالعقل، فأعطته قدره، وأحاطته بما يوفر له القيام بوظائفه، فأعطته حرّيته؛ حتى يقوم بأعماله حسب طاقته بلا قهر أو إجبار[1].

وفي سبيل تحرير العقل، جاءت الدعوى الإلاهية الموجهة للإنسان للتمتع بحرّية الفكر، والوجدان، والضمير، حيث شملت مراتب ثلاثة متتابعة، وهي :[2]

أ-تتمثل أدناها في إعمال العقل والتدبر في آيات الله (عزّ وجلّ)، وهو ما أكّده القرآن الكريم في العديد من آياته، منها قوله (تعالى) : ﴿ **أفلا يتدبرون القرآن أم على قلوب أقفالها** ﴾ (سورة: محمد، الآية :24)، وقوله :﴿ **إنّ في ذلك لآيات لقوم يتفكّرون** ﴾ (سورة: الرعد، الآية :03) وقوله (عزّ من قائل) : ﴿**إنّ في ذلك لآية لقوم يتفكّرون** ﴾ (سورة: النحل، الآية :11).

ب-وتتضح أوسطها في الحضّ على التفكر في المظاهر المادية الخارجية الملموسة الدالة على وجود الله (عزّ وجلّ) وعظمته، المتمثلة في مخلوقاته الأخرى من الجمادات والأحياء وهو المعنى الذي عبّرت عنه بوضوح الآيات الكريمة، كما في قوله (تعالى) : ﴿ **أفلا ينظرون إلى الإبل كيف خلقت، وإلى السماء**

---

[1] انظر : أحمد أحمد غلوش : الدعوة الإسلامية، ص : 72.

[2] المرجع السابق: ص: 248-257 بتصرّف/ مصطفى محمود عفيفي: الحقوق المعنوية للإنسان،ص:104-106. بتصرّف / مصطفى ثر فعي : الإسلام دين المدنية القائمة،ص: 120،بتصرّف .

كيف رفعت، وإلى الجبال كيف نصبت، وإلى الأرض كيف سطحت ﴾ (سورة: الغاشية، الآيات :17-20).

ج-وأخيرًا، تأتي المرتبة الثالثة، وهي المعبّرة عن أسمى درجات الرقي في إعمال حرّية الفكر، والوجدان، والضمير، وصولاً للإدراك الكامل للحقائق والأسرار الوجودية، وهي تلك الدّاعية إلى التفكّر، والتدبر، وإعمال العقل، بالنظر في النفس البشرية، والتحقق من مكوّناتها، استدلالاً على عظمة الخالق (عزّ و جلّ) الذي صنعها وسوّاها، وقد تبلورت هذه المراحل وضّاءة ناصعة في كتاب الله عزّ وجلّ، ومحكم آياته، والتي منها قوله (تعالى) : ﴿ **أولم يتفكّروا في أنفسهم ما خلق الله السموات والأرض وما بينهما إلاّ بالحقّ وأجل مسمّى وإنّ كثيرًا من النّاس بلقاء ربّهم لكافرون** ﴾ (سورة: الروم، الآية :08)، وقوله : ﴿ **قل انظروا ماذا في السّموات والأرض وما تغني الآيات والنّذر عن قوم لا يؤمنون**﴾(سورة: يونس، الآية:101). وقوله : ﴿**أفلم يسيروا في الأرض فتكون لهم قلوب يعقلون بها أو آذان يسمعون بها فإنّها لا تعمى الأبصار ولكن تعمى القلوب التي في الصدور** ﴾ (سورة: الحج، الآية : 46).

والقرآن الكريم يعيب على من يهمل عقله، فيقع في أخطاء عديدة، كمن يأمر غيره بالبرّ وينسى نفسه، نتيجة ضعف عقله، وهذا يستنكره الله (تعالى) في قوله :﴿ **أتأمرون النّاس بالبرّ وتنسون أنفسكم وأنتم تتلون الكتاب أفلا تعقلون**﴾ (سورة: البقرة، الآية: 44).

ونلحظ من القرآن الكريم أنّه يرجع سبب إهمال العبادة والاستهزاء بها، إلى نقص في العقل ذاته، فيقول الله (تعالى): ﴿ **وإذا ناديتم إلى الصّلاة اتخذوها هزؤا ولعبا ذلك بأنّهم قوم لا يعقلون**﴾ (سورة: المائدة، الآية: 58).

ومن أهمل العقل، فقد أسقط كرامته، ويكفي أنّه وضع نفسه في مكان سحيق بينه الله (تعالى) في قوله: ﴿ **إنّ شرّ الدّواب عند الله الصّمّ البكم الذين لا يعقلون**﴾ (سورة: الأنفال، الآية :22) .فشبّه الله (تعالى) من لا يعقل بالدابة لكونه أصمّ وأبكم، أو سمّاه دابة من غير تشبيه للسبب نفسه، وذلك كلّه ذم وتقبيح على إهمال العقل والتدبر.[1] وكما يقول المولى (تبارك وتعالى) : ﴿ **ولقد ذرأنا لجهنّم كثيرًا من الجنّ والإنس لهم قلوب لا يفقهون بها، ولهم أعين لا يبصرون بها، ولهم آذان لا يسمعون بها، أولئك كالأنعام، بل هم أضلّ أولئك هم الغافلون**﴾ (سورة: الأعراف، الآية : 179).

ذهب الرّازي في تفسير هذه الآية الكريمة، أنّهم لمّا أهملوا العقل والفكر كانوا كالأنعام، بل هم أضلّ ؛ لأنّ الحيوانات لا قدرة لها على تحمّل هذه الفضائل، والإنسان يستطيع ولم يفعل .

وإنّما كانوا أنزل من الأنعام ؛ لأنّ الإنسان وسائر الحيوان يشتركان في قوى الطبيعة الغاذية، والنامية، والمولدة. ويشتركان أيضا في منافع الحواسّ الخمس، الباطنة والظاهرة. وفي أحوال التخيّل، والتفكّر، والتذكّر. وإنّما حصل الامتياز بين الإنسان وسائر الحيوانات في القوّة العقلية والفكرية، التي تهديه إلى معرفة الحق لذاته، والخير لأجل العمل به.[2]

فالإنسان عقل تخدمه الأعضاء، ولولا العقل لما كان الإنسان إلاّ بهيمة ضعيفة كما قال أبو الطيب المتنبي [3]:

---

[1] الرازي : مفاتيح الغيب، ط1، دار الفكر، بيروت، 1981م، 36/6، بتصرّف .

[2] الرازي : مفاتيح الغيب، 15/64-65 بتصرّف .

[3] هو أبو الطيب أحمد بن الحسين الجعفي الكوفي، شاعر فحل، توفي بالقرب من (النعمانية) وهو عائد إلى بغداد عام (354هـ). انظر :

ابن الأثير : اللباب في تهذيب الأنساب، (ط)، دار صادر، بيروت، 1980م، 162/3.

لولا العقول لكان أدنى ضيغم ۞ أدنى إلى شرف من الإنسان [1]

المطلب الثالث : كفالة الإسلام لحرّية العلم .

يعتبر الإسلام العلم ما كان ناتجًا عن نظر وبحث، أو عيان وتجربة، وانتهى إلى يقين بالمعلوم، و يماثلهما ما كان ناشئًا عن وحي صاحبه إيمان الشخص بصدقه ؛ لأنّ التصديق بالوحي فرع عن الإيمان، فيؤدي إلى اليقين نفسه الذي يؤدي إليه النظر والتجربة. ولذلك قال (تعالى) في كتابه الكريم : ﴿ **ولا تقف ما ليس لك به علم، إنّ السمع والبصر والفؤاد كلّ أولئك كان عنه مسؤولا** ﴾ (سورة: الإسراء، الآية : 36) .

فإذا خان الإنسان سمعه، أو خان تجربته المرئية، أو خان فؤاده العاقل الواعي، فاتبع مالا علم له به،بوسيلة من هذه الوسائل، فإنّه يكون متّبعًا للأوهام، ومقلّدا لمن لا يتّبعون إلاّ الظن، وما تهوى الأنفس، فيصبح مسؤولا عن تخلّيه عن أسباب المعرفة اليقينية، واتباعه للهوى وحاجة النّفس .

بهذا الإرشاد القرآني، فتح الإسلام حرّية البحث والنّظر للوصول إلى المعرفة واليقين .[2]

وفي هذا المقام، يرى ابن عاشور أنّ العلم الصحيح عبارة عن إظهار الحقائق في صورة جامعة لها، وتسهيل إدراكها لمريده بما يمكن من السير في المزاولة والاقتصاد في الوقت .

وكما يرى أنّ السبيل المذموم في العلم يرجع إلى التّكلّف، وترك الجادّة، واتباع بنيات الطريق، وتعسّف السبل المنحرفة، وأنّ ملاك الصواب هو ترك التكلّف .

---

[1] ابن عاشور : أصول النظام الاجتماعي، ص : 51، بتصرّف .

[2] علاّل الفاسي : مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها، ص : 255-256، بتصرّف .

هذا عن العلم، وأمّا عن حرّية العلم فيرى ابن عاشور أنّها أعلى مراتب الحرّية الفكرية، ويقصد بها فهم قواعد العلوم المدوّنة، وهي مضبوطة بقواعد أجزاء العلوم، والمقصد من العلوم كلّها تصوّر المعلومات على ما هي عليه، فغايتها الوصول إلى الصواب، والاحتراز عن الخطأ والشبهات، ويضيف بأنّ مسائل العلوم هي نتيجة أبحاث العلماء، ومناظراتهم، فيجب المصير في كلّ علم إلى علمائه، وهذا أصل الإسلام، قال (تعالى) : ﴿ **فاسألوا أهل الذكر إن كنتم لا تعلمون** ﴾ (سورة: النحل، الآية : 43). [1]

وحيث أنّ الإسلام كفل حرّية العلم، نجده سبّاقًا في الحثّ عليه وعلى التعليم، والاستزادة منهما. حيث جاءت الآيات تبيّن ما للعلم من فضل، وما للمتعلّمين من درجة عالية عند المولى (تبارك وتعالى) تضاهي درجات الإيمان وتساويها، ومن ذلك قوله (تعالى): ﴿**وما أرسلنا قبلك إلاّ رجالاً يُوحى إليهم فاسألوا أهل الذكر إن كنتم لا تعلمون** ﴾ (سورة: الأنبياء، الآية:07) وقوله: ﴿ **قل هل يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون** ﴾ (سورة: الزمر، الآية: 09)، وقوله (عزّ و جلّ) : ﴿ **يرفع الله الذين آمنوا منكم والذين أوتوا العلم درجات** ﴾ (سورة: المجادلة، الآية : 11) .

هذا، ونجد أنّ الإسلام لم يكتف بأن جعل العلم حقا للمسلم فحسب، بل اعتبره فريضة واجبة عليه، وحسبنا في ذلك أنّ أوّل ما نزل من القرآن الكريم هو دعوته (سبحانه وتعالى) إلى القراءة وطلب العلم، في قوله: ﴿ **اقرأ باسم ربك الذي خلق، خلق الإنسان من علق، اقرأ وربّك الأكرم الذي علّم بالقلم، علّم الإنسان ما لم يعلم** ﴾ (سورة: العلق، الآيات: 1-5) .

---

[1] ابن عاشور : أصول النظام الاجتماعي، ص : 61-62، 174، بتصرّف .

وللعلم وحرّية التّعلم مدلول واسع النّطاق ؛ فهو لا يقتصر في المنهج الإسلامي على العلم العقائدي (أي المتعلّق بالأحكام الشرعية الدنيوية أو الأخروية، والمنصبّة بصفة خاصة على العبادات)، وإنّما هو يشمل أيضا المعاملات أو العلم الدنيوي، الذي يضم مختلف المعارف، والعلوم النّافعة للإنسان في حياته الدنيا .

ويرى ابن عاشور أنّ المعلومات العقلية والأدبية ما كان منها له اتصال بالعلوم الشرعية من حيث تحتاج إليه في تقويم ما جاء الإسلام لأجله، فله من حكم الحضّ عليه والتحذير من الغلط فيه، ما تأخذه الوسيلة من حكم المقصد .

وما كان منها بعيدًا عن ذلك، فهو والمعلومات الفنية والصناعية لم يتصدّ الإسلام للحثّ على الإتقان فيها ؛ لأنّ داعي المرء إلى الإتقان فيها باعث من النّفس ؛ لأن الخطأ فيها يفوّت على المرء الانتفاع بما قصده منها .[1]

وعليه فإنّه يحق لكلّ فرد أن يقرّر ما يراه في صدد ظواهر الفلك، والطبيعة، والحيوان، والنّبات، والإنسان، والأخذ بما يهديه إليه تفكيره، وما يقتنع بصحّته من نظريات .هذا ويجعل ابن عاشور أوّل العلوم في النّظر هو علوم الشريعة، وطريقها النّظر والاجتهاد .[2]

والاجتهاد في اللّغة هو: عبارة عن بذل المجهود، واستفراغ الوسع، في تحقيق أمر من الأمور، ولا يستعمل إلاّ فيما فيه كلفة ومشقة .[3]

---

[1] ابن عاشور : أصول النظام الاجتماعي، ص :62-63، بتصرّف .

[2] ابن عاشور : أصول النظام الاجتماعي في الإسلام ، ص: 174، بتصرّف .

[3] الفيروزآبادي : القاموس المحيط، (دط)، مكتبة النور، دمشق، 286/1.

وهو في اصطلاح الأصوليين عبارة عن :" استفراغ الجهد في درك الأحكام الشرعية "[1]. وهو ثابت بالكتاب والسنّة، ومن ذلك قوله تعالى: ﴿ **إنّ في ذلك لآيات لقوم يتفكّرون** ﴾ (سورة: الرعد، الآية: 03)، وقوله عزّ و جلّ: ﴿ **ولو ردّوه إلى الرسّول وإلى أولي الأمر منهم لعلمه الذين يستنبطونه منهم** ﴾ (سورة: النساء، الآية:83) .

وفي هذه الآية الكريمة، يقول ابن عاشور : " فإنّ أولي الأمر هم العلماء على أظهر الوجوه للمفسرين فيما صدق الذين من قوله "الذين يستنبطونه " أنّهم هم أولوا الأمر، وفي معاد الضمير المجرور في قوله " منهم " أنّه الذين يستنبطونه، وفي معنى "من" أنّه التبعيض، فتشير إلى أنّه لا يلزم أن يجمع أولوا العلم على الاستنباط ". [2]

والاجتهاد ثابت أيضا بالسنّة، وذلك مثلما ورد في قوله (عليه الصلاة والسلام): (إذا حكم الحاكم، فاجتهد، فأصاب، فله أجران. وإذا اجتهد، فأخطأ، فله أجر). [3]

نلاحظ -إذن- أنّ الاجتهاد يحمل معنى إعمال النّظر، والعقل، والفكر؛ ذلك أنّ استفراغ الجهد معناه : بذل الوسع والطاقة، وهذا طريق للوصول إلى العلم، وتحكيمه في مختلف أمور المسلمين وشؤونهم .

ونظرًا لقيمة الاجتهاد وضرورته، جاء الشرع -في أكثر من مناسبة -يؤكّد عليه، كنافذة للرّأي، تمارس من خلالها حريّة الفكر، فيما يحقق مصلحة الجماعة .

---

[1] الإسنوي : نهاية السول شرح منهاج الوصول إلى علم الأصول، (دط)،مطبعة صبيح، 2/ 232، وهو تعريف القاضي البيضاوي، وهو الذي رجّحه وهبة الزحيلي في كتابه (أصول الفقه الإسلامي)،ج2، ص : 1038.

[2] ابن عاشور : أصول النظام الاجتماعي في الإسلام، ص : 174.

[3] مسلم : صحيح مسلم، (دط)، دار الفكر، 1983م، 13/11.

المبحث الثالث

حرّية القول

المطلب الأول : معنى حرّية القول

المطلب الثاني : مظـــــــاهرها

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

تمهيد:

في هذا المبحث، تناولت حرّية القول عند ابن عاشور، حيث أنّه (رحمه الله) بحث في هذا الباب، معنى حرّية القول، وقد أعطى تعريفا صريحا ومباشرًا لها، وقد عمدت إلى بسط بعض التعريفات لها عند غيره من العلماء، من باب المقارنة والفائدة .

ثم بعد أن عرض ابن عاشور معناها وحدّها، تحدّث عن أهمّ مظاهرها، والتي يأتي على رأسها : موضوع الأمر بالمعروف والنّهي عن المنكر، والشورى، والنصيحة .

وفي باب النّصيحة، تكلّمت عن مظهرين من مظاهرها، وهما: النّقد والتعليق في الأمور العامّة، حق المعارضة وتكوين الأحزاب، مع العلم أنّ ابن عاشور قد تحدث عن التناصح جملة من دون تفصيل، وكان ذلك على سبيل الإشارة فقط، وأنا عند بسطي لهذه المظاهر، ذكرت آراءه إن وجدت، كما اعتمدت على شرحها وفق القواعد الكبرى للشريعة. وعملي هذا، كان من باب إبراز الجانب التطبيقي والفرعي لآراء ابن عاشور العامّة .

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

المطلب الأول : معنى حرّية القول .

يقول ابن عاشور : " وأمّا حرّية الأقوال، فهي التصريح بالرأي[1] والاعتقاد في منطقة الإذن الشرعي ".[2]

وقد ذهب إلى أنّ حرّية القول لها متين تعلّق بمعاشرة النّاس، ومحاوراتهم والملاطفة بينهم، وممازحتهم. وهي حق فطري؛ لأنّ النّطق – وهو التّعبير عمّا في الضّمير باللّغات –غريزة في الإنسان، يعسر أو يتعذر إمساكه عنها، فكان الأصل أنّ لكل أحد، أن يقول ما شاء أن يقوله.[3]

وقد وردت تعريفات عدّة لحرّية القول (أو التعبير) لا تخرج في معناها العامّ عمّا ذهب إليه ابن عاشور، نذكر منها:

أ-"هي حق الإنسان في أن يفكّر تفكيرا مستقلا في جميع ما يكتنفه، وأن يأخذ بما يهديه إليه رأيه، وأن يعبّر عن فكره بأيّ طريق، ذلك التعبير الذي قد يقترن بالجدال، أو المناقشة، أو تبادل الآراء ".[4]

ب-"هي تمتع الإنسان بكامل حرّيته في الجهر بالحق، وإسداء النّصيحة في كل أمور الدّين والدنيا، فيما يحقق نفع الإسلام والمسلمين، ويصون مصالح كل من الفرد و المجتمع، ويحفظ نظامه العام، وذلك كله في إطار الأمر بالمعروف، والنّهي عن المنكر".[5]

---

[1] هذا وقد عرّف محمد أبو زهرة " الرّأي " بقوله :" الرّأي هو الثمرة التي ينتجها الفكر السليم، والاتجاه المستقيد، إلى طلب الحقائق وإعلانها ".

محمد أبو زهرة : تنظيم الإسلام للمجتمع، (دط)،دار الفكر العربي، القاهرة، ص : 186.

[2] ابن عاشور : مقاصد الشريعة الإسلامية، ص: 133.

[3] ابن عاشور : أصول النظام الاجتماعي في الإسلام ، ص :175، بتصرّف.

[4] علي عبد الواحد وافي : حقوق الإنسان في الإسلام ، ص :178، بتصرّف.

عاصم أحمد عجيلة : حرّية الفكر وترشيد الواقع الإسلامي، ص:19.

[5] مصطفى محمود عفيفي : الحقوق المعنوية للإنسان، ص:100.

ج- وفي هذا الباب : يقول عبد المجيد النّجار عن حرّية القول : بأنها حرّية الإنسان في الإعلان عن الرّأي الذي توصّل إليه بالنّظر والبحث، وإشاعته بين النّاس، والمنافحة عنه، والإقناع به، ولعل ذلك هو الوجه الأهمّ في حرّية الرّأي، وهو المعني أكثر من غيره في الإستعمال الشائع ؛ إذ ما قيمة رأي يبقى حبيس الخاطر، ولا يكون له في مجرى الحياة، تأثيرًا بأن يتبناه المجتمع، ويعمل به ؟ ومن ثمّ فإنّ الحرّية فيه تعنى أن يكون طريقه إلى النّاس سالكا بانعدام كلّ العوائق التي تعوق التعبير عنه من قبل صاحبه، أو صيرورته إلى الآخرين، أو وسائل دعمه، والإقناع به ". [1]

ويقول : " ومن المهمّ أن نلحظ أنّ الحرّية في الرّأي ليست منحصرة في رأي يثمره صاحبه ابتداء بنظره الشخصي، ولكنّها تتعدى ذلك إلى رأي يتلقّاه الإنسان من غيره، فيعبّر عن قبوله، واستصوابه، ويسعى به ليقنع به النّاس، ويشيعه فيهم ."[2]

ومن خلال هذه الجملة من التعريفات والمعاني لحرّية القول، يمكننا الخروج بفائدة منها عموما، ومن تحديد مدلولها عند ابن عاشور خصوصا، وهي أنّ الإسلام ينظر إلى حرّية القول والتعبير من جانبين، فهي كما ثبتت حقا للفرد، فهي من جهة أخرى واجب عليه، ونلمس هذا من قوله (رحمه الله) : "وهي [أي حرّية القول] حق فطري "، وكذلك من قوله : " .. فهي التصريح بالرّأي والاعتقاد في منطقة الإذن الشرعي " .[3]

---

[1] عبد المجيد النجار : حرية الرّأي من منظور إسلامي، ص : 188.

[2] المرجع نفسه، ص : 189.

[3] ابن عاشور : أصول النظام الاجتماعي، ص : 175/ مقاصد الشريعة، ص : 133.

هذا وقد ورد هذا المعنى[1] بصراحة عند غيره -وهم كثيرون- وسوف نفصّل أكثر في هذه النقطة، من خلال ضربنا للأمثلة والشواهد، فيما سيأتي لاحقا .

وقد نصّ على حرّية الرّأي والتعبير عنه الإعلان العالمي لحقوق الإنسان، حيث جاء في المادة (19) منه، الفقرة الثانية أنّه : " يكون لكلّ إنسان الحق في حرّية التعبير يوليه حرّية في طلب جميع أنواع المعلومات والأفكار، وتلقيها وإذاعتها، دون أي اعتبار للحدود، بالقول، أو الكتابة، أو الطباعة، أو الفنّ، أو بأي وسيلة أخرى يختارها".[2]

---

[1] انظر كذلك : - مصطفى محمود عفيفي : الحقوق المعنوية للإنسان، ص : 100 بتصرّف

- وهبة الزحيلي : حق الحرّية في العالم، ص : 113، بتصرّف .

- عبد المجيد النجار : حرّية الرّأي من منظور إسلامي، ص : 189، بتصرّف .

[2] أحمد حافظ نجم : حقوق الإنسان بين القرآن والإعلان، ص : 93.

وانظر : -وهبة الزحيلي : حق الحرّية في العالم، ص : 116.

-عاصم أحمد عجلية : حرّية الفكر وترشيد الواقع الإسلامي، ص : 20.

المطلب الثاني : مظاهر حرّية القول .

تمهيد :

يستفاد من التحديد السابق لمدلول حرّية القول الفارق الأساسي فيما بين المنهج الإسلامي، ونظرته الشمولية لتلك الحرّية، وبين المنهج التشريعي الوضعي المنظّم لها، ونقصد بذلك الفارق، أنّه على حين ينظر الإسلام إلى حرّية الرّأي والتعبير باعتبارها واجبا على المسلم، فضلا عن كونها حقا ثابتا له، نجد أنّ المنهج الوضعي يضعها في إطار الحق دون الالتزام، ومن ثم فإن الحثّ على ممارسة الإنسان لتلك الحرّية، ودفعه إلى استخدامها فيما ينفع ذاته ومجتمعه، يعدّ أمرًا متحققا بصورة كاملة، وواضحة، وقوية، في ظلّ النظرية الإسلامية، دون أن يكون خاضعًا لهذا التأثير نفسه في المناهج الوضعية التي تتيح لأصحاب تلك الحرّية الفرصة في استخدامها، أو على العكس في الإحجام عنها، وفقا للاعتبارات والظروف المصلحية النّفعية المتعلقة بالأمور الدنيوية، وهو ما يفتح الطريق إلى السلبية، وترتب الأضرار المجتمعية والفردية .[1]

ولهذا نجد أنّ الإسلام راعى هذه الازدواجية في جانب حرّية القول، من حيث كونها حقًا، ومن حيث كونها واجبًا، في جميع المظاهر والمجالات التي أباح فيها حرّية التعبير، ورسم -من أجل ذلك- منهجا كفيلاً بحمايتها، حتى يتم الغرض والمقصود منها.

ونحن في هذا المقام، سوف نذكر أهمّ المظاهر التي أباحها الإسلام في مجال إبداء الرّأي، والتعبير عمّا في الضّمير، والإفصاح عمّا توصّل إليه النّظر العقلي في أيّ مجال من مجالات الحياة .

---

[1] انظر : مصطفى محمود عفيفي : الحقوق المعنوية للإنسان، ص : 100، بتصرّف .

وأنا في هذا المقام، ذكرت بعض مظاهر حرّية القول التي أشار إليها ابن عاشور، ولم يعطها حقها في الشرح والتحليل؛ لأنّها عنده كانت بمثابة أمثلة فرعية فقط، ولكن لتوضيح المفهوم، رأيت أنّه يجب شرح ولو بعض النماذج، وقد عرضتها وفق القواعد الكبرى للشريعة الإسلامية .

أ-الأمر بالمعروف والنّهي عن المنكر :

لقد أوجب الله (سبحانه وتعالى) الأمر بالمعروف والنّهي عن المنكر، عملا بقوله (تعالى) : ﴿ **ولتكن منكم أمّة يدعون إلى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر** ﴾ (سورة: آل عمران، الآية : 104) وقوله : ﴿ **كنتم خير أمّة أخرجت للنّاس تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر** ﴾ (سورة: آل عمران، الآية: 110). وقوله: ﴿ **والمؤمنون والمؤمنات بعضهم أولياء بعض يأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر**﴾ (سورة: التوبة، الآية: 71).

وفي هذا يقول رسول الله (صلى الله عليه وسلم) : (من رأى منكم منكرا فليغيّره بيده، فإن لم يستطع فبلسانه، فإن لم يستطع فبقلبه، وذلك أضعف الإيمان). [1]

وقوله : (والذي نفسي بيده، لتأمرّن بالمعروف، ولتنهوّن عن المنكر، أو ليوشكّن الله أن يبعث عليكم عقابًا منه، ثمّ تدعونه، فلا يستجب لكم). [2]

والمعروف هنا، هو كل فعل أو قول ينبغي فعله أو قوله، طبقًا لنصوص الشريعة، ومبادئها العامّة، كالتخلق بالأخلاق

---

[1] مسلم : الجامع الصحيح، كتاب الإيمان، باب كون النّهي عن المنكر من الإيمان، 69/1.

[2] الترمذي: السنن، باب : ما جاء في الأمر بالمعروف والنّهي عن المنكر، رقم الحديث : 2259، ط2، دار الفكر، بيروت، 1983م، 317/3.

-أحمد : المسند، كتاب : باقي مسند الأنصار، رقم الحديث :22212، (د.ط)، دار المعارف، مصر، 1980م .

الفاضلة، والعفو عند المقدرة، والإصلاح بين المتخاصمين، ونصرة المظلوم، والتسوية بين الخصوم في الحكم، والدعوة إلى الشورى، والخضوع لرأي الجماعة وتنفيذ مشيئتها .

وعليه، يكون الأمر بالمعروف هو الترغيب فيما ينبغي عمله أو قوله.

وأمّا المنكر، فهو كل محظور الوقوع في الشرع، أو هو كلّ معصية وردت الشريعة بتحريمها .

وبذلك يكون النّهي عن المنكر هو الترغيب في اجتناب ما ينبغي تركه .[1]

وموضوع الأمر بالمعروف والنّهي عن المنكر، يمثل أهمّية كبيرة، ولذلك اعتبر من أكبر مظاهر حرّية القول في الإسلام، فهو نوع من النّقد المباح لأجهزة الدولة وعمّالها، إن هم اتبعوا السبل والطرق الجائرة، وهو وسيلة لتربية المسلم على قوّة الشخصية، ونبذ الخوف من الحكّام وولاة الأمور ...ولأجل هذا، لا يتصور أن يتقرر لأفراد المجتمع الإسلامي حق الأمر بالمعروف والنّهي عن المنكر دون تخويلهم -في سبيل ذلك- حرّية الرّأي والتعبير عنه، عملا بالقاعدة الأصولية : (ما لا يتم الواجب إلاّ به، فهو واجب) .

ولهذا، فقد صان التشريع الإسلامي حرّية القول وكفلها، وحماها ممّا يخرمها، وعلى ضوء هذا المفهوم، نشأ المسلمون، صرحاء متناصحين، قوّالين للحق، ناهين عن المنكر .

ويضرب ابن عاشور في هذا المجال مثالا فاتقا في هذا الغرض، وهو ما ذكره الفقهاء والمؤرّخون أنّ عمر بن الخطاب خطب النّاس يومًا، فقال في خطبته: " ألا لا تغالوا في الصدقات، فإن

---

[1] انظر عبد القادر عودة : التشريع الجنائي في الإسلام،(دط)، مؤسسة الرسالة، 1985م، 492/2، بتصرّف .

الرّجل يغالي حتى يكون ذلك في قلبه عداوة للمرأة، يقول تجشّمت عرق القربة"، فكلّمته امرأة من وراء النّاس فقالت: " كيف تقول هذا، والله يقول : ﴿ **وآتيتم احداهنّ قنطارا** ﴾ (سورة: النساء، الآية:20)"، فقال عمر :" أخطأ عمر وأصابت امرأة"، وقال لأصحابه: " تسمعونني أقول مثل هذا، فلا تنكرونه عليّ، حتى ترد عليّ امرأة ليست من أعلم النساء".

ودام المسلمون على نحو من هذا إلى بعض خلافة عبد الملك بن مروان [1]، فقد روي أنّه أول من حجّر معارضة الخليفة في حال الخطبة في قصة وقعت .

وعلى هذا الأساس، يعدّ الأمر بالمعروف والنّهي عن المنكر القطب الأعظم في الدين، والأساس الذي بعث الله به النبيين أجمعين، ولو طوي بساطه، وأهمل عمله، لتعطلت النبوّة، واضمحلّت الديانة، وعمّت الفوضى، وفشت الضلالة، وشاعت الجهالة، وظهر الفساد وعمّ، فخربت البلاد، وهلك العباد، فكان هذا الموضوع من أكبر مقاصد الشارع الحكيم .[2]

---

[1] هو: عبد الملك بن مروان بن الحكم، الأموي، القرشي، أبو الوليد، من أعاظم الخلفاء ودهاتهم، ولد عام (26 هـ= 646م)، نشأ في المدينة، وهو فقيه، واسع العلم، متعبّد، ناسك. انتقلت إليه الخلافة بعد موت أبيه عام (65هـ). توفي عام (86هـ= 705م) بدمشق. انظر: محمد بن شاكر الكتبي، فوات الوفيات، ت: إحسان عبّاس، (دط)، دار الثقافة، بيروت، 305/2.

[2] ابن عاشور : أصول النظام الاجتماعي في الإسلام، ص : 175-176، بتصرّف، وانظر :

-ابن قتيبة : الإمامة والسياسة، (دط)، دار المعرفة، بيروت، 1967م، 35/1 بتصرّف .

-الغزالي: إحياء علوم الدين، كتاب الأمر بالمعروف والنّهي عن المنكر، (دط)، دار المعرفة، بيروت، 28/5، بتصرّف .

-السيد علي الباز: الرقابة على دستورية القوانين: (دط)، دار الجامعات المصرية، مصر، 1978م، ص: 44، بتصرّف.

-محمد كامل ليلة، النظم السياسية، (دط)، دار الفكر العربي، 1971م، ص:75، بتصرّف .

ب-الشورى :

لقد جاءت الآيات القرآنية والأحاديث النبوية تحضّ على الشورى بين المسلمين، وتجعل منها إحدى المبادئ الأساسية التي يقوم عليها النظام السياسي في الإسلام، وفي ذلك أبلغ دلالة على تقديس الإسلام لحرّية الفكر، والتعبير، وتبادل الآراء، لما في ذلك من نفع عظيم في ازدياد المعارف، ورقي الإنسانية وازدهارها. [1]

ومن الآيات الدالة على هذا المبدأ، والحاثة إليه، قوله (تعالى): ﴿ **وشاورهم في الأمر** ﴾ (سورة: آل عمران، الآية :159)، وقوله (عزّ و جلّ): ﴿ **وأمرهم شورى بينهم** ﴾ (سورة: الشورى، الآية :38).

وقد كان من رأي النبي (ﷺ) المشاورة، واستطلاع رأي أصحابه (رضوان الله عليهم)، وكان لا ينفرد برأي دونهم، رفعا لأقدارهم .[2]

وموضوع الشورى عند ابن عاشور لم يفصّله، وإنّما اكتفى بالإشارة إليه فقط، وذلك من خلال قوله :" ومن حرّية القول حق المراجعة مع المتلبس بفعل أو قول في هل هو صواب أو خطأ، وهل هو صواب أو أصوب ".[3]وبعد ذلك ضرب لذلك مثالين، واكتفى .[4]

وأنا في هذا المقام، عمدت إلى بسط مفهوم الشورى، بنوع من الاختصار، وذلك باعتبارها مظهرًا مهمّا من مظاهر حرّية التعبير .

---

[1] انظر هذا المعنى عند : صوبادوفر، معنى الديمقراطية، ترجمة: جورج عزيز، (دط)، دار الكرنك، ص: 142، بتصرّف .

[2] الجصاص : أحكام القرآن، (دط)،دار الكتاب العربي، بيروت، 1335هـ، 42/2، بتصرّف.

[3] ابن عاشور : أصول النظام الاجتماعي في الإسلام، ص :176.

[4] المرجع نفسه .

فإذا وقفنا على معنى الشورى اللّغوي، نجدها تحمل معنى الاستخراج والاستظهار.[1]

وهي في الاصطلاح، تحمل معنى المفاوضة في الكلام، استظهارا للحق، ومراجعة البعض للبعض، استخراجا للرأي، وهي طريق للوصول إلى العلم وتحكيمه في مختلف أمور المسلمين وشؤونهم، ذلك أنّ مبناها تداول الأفكار، ومقارعة الرّأي بالرّأي، لتعدّد وجهات النظر.[2]

وقد عرّفها ابن العربي بأنّها :" الاجتماع على الأمر ليتبيّن كلّ واحد صاحبه، ويستخرج ما عنده".[3]

ومن المعاصرين من اجتهد في وضع تعريف للشورى، نذكر منها:

-"هي استطلاع الرّأي من ذوي الخبرة فيه للتوصّل إلى أقرب الأمور للحق".[4]

-"هي النّظر في الأمور من أرباب الاختصاص و التخصص لاستجلاء المصلحة المقصودة شرعا، وإقرارها". [5]

ونلاحظ على هذين التعريفين أنّهما يصدقان على الشورى الفنية الخاصّة باستشارة أهل الرّأي، والخبرة في المسائل الفنية .

---

[1] ابن منظور : لسان العرب، 103/6، بتصرّف .

[2] إسماعيل البدوي : مبدأ الشورى في الشريعة الإسلامية، ط1، دار الفكر العربي، 1981م، ص: 7، 8، 16، وما بعدها، بتصرّف.

[3] ابن العربي: أحكام القرآن، تحقيق : محمد علي البجاوي، (دط)، دار الفكر، بيروت، 1974م، 298/1.

[4] عبد الحميد الأنصاري: الشورى وأثرها في الديمقراطية، ط2، المكتبة العصرية، بيروت، 1980م، ص: 04.

[5] زكريا عبد المنعم الخطيب : نظام الشورى في الإسلام ونظم الديمقراطية المعاصرة، (دط)، مطبعة السعادة، مصر، 1985م، ص:18.

-وهناك من عرّفها بقوله : " هي اجتماع النّاس على استخلاص الصواب بطرح جملة آراء في مسألة لكي يهتدوا إلى قرار". [1]

وهذا التعريف، تحدّث عن الشورى بصفة عامّة، دون تحديد لأطرافها .

-ومن التعاريف أيضًا : " هي استطلاع رأي الأمّة، أو من ينوب عنها، في الأمور العامّة المتعلقة بها ". [2]

وهذا التعريف نأخذ عليه: أنّه لا يشعر بإلزامية الشورى، أو بكونها حقًا، فكلمة (استطلاع) لا تفيد شيئا من هذا المعنى .

ومن خلال ما سبق طرحه، نأتي إلى أنّ الشورى -وهي خصيصة من خصائص الأمّة الإسلامية- مبدأ عامّ مقرّر في الشرع، وهو : في الميدان الاجتماعي، حق لمن استوى على درجة معيّنة من الكفاءة الاجتهادية، كما أنّه واجب في الوقت نفسه، فكان حقا وظيفيا، إذ المصلحة التي رسمها الشارع غاية للشورى، راجعة إلى الأمّة أصالة، لا إلى الفرد أو الجماعة التي تنهض بها.[3]

فلقد كان رسول الله ﷺ وهو رئيس الدولة الإسلامية، أكثر النّاس شورى لأصحابه، وقد أراد بذلك أن يضع أعمدة غائرة، وقواعد راسخة للشورى، باعتبارها عماد نظام الحكم في الإسلام.

فالحاكم مهما علت مكانته، كانت دولته في أمسّ الحاجة إلى شورى الملأ من قومه. ولا ضير إن عدل عن رأيه، ونزل عند رأي الآخرين، إن وجد أنّه أكثر صوابًا، وهذا أوضح برهان على حرّية الفكر، وإبداء الرّأي في الإسلام.

---

[1] محمود الخالدي : قواعد نظام الحكم في الإسلام، (دط)، مؤسسة الإسراء، قسنطينة، 1991م، ص : 143.

[2] عبد الحميد الأنصاري : الشورى وأثرها في الديمقراطية، ص :04.

[3] فتحي الدريني : خصائص التشريع الإسلامي في السياسة والحكم، ص : 418-419، بتصرّف.

وحينئذ تكون حرّية الفكر والقول، عصمة للحكومة الإسلامية من الزلل والضياع، ووقاية للحاكم، وحصناً للمحكومين، فرجل الدولة الناجح يجب أن يجيد الاستماع بقدر ما يجيد الحديث، وحينئذ يحظى بأفق فكري رحب، فقد أضاف فكرًا جديدًا ضمّه إلى فكره. ولذلك لا غرو إن بات مستقرًا في الفقه السياسي الحديث أنّ أكثر القرارت السياسية فشلاً في التاريخ، مبعثها أنّ الحاكم الذي أصدر القرار إمّا أنّه قد أساء اختيار مستشاريه، فالشورى هي عاصم من الاستبداد السياسي.[1]

ثمّ إنّ ممارسة الفرد لحقه في التشاور و الشورى الحرّة، تعني اشتراكه في القرارات المتعلقة بنظم الجماعة كلّها، سواء تعلّقت بشؤونها الاجتماعية، أم السياسية، أم التنظيمية، أم المالية. ولذلك فإنّ حق الفرد في المشورة والشورى الحرّة، يتسع ليكون شاملا لجميع شؤون الجماعة ومؤسساتها، ونظمها، وأموالها، وليس خاصا بالشؤون السياسية، أو شؤون الحكم كما يظن بعضهم، إنّ حق الفرد في المشورة والشورى الحرّة هو حقه في حريته وحقوقه الإنسانية التي يستمدها من فطرته الآدمية، وشريعة الله؛ لأنّها شريعة الفطرة منذ أن كرّم الله (عزّ وجلّ) آدم (عليه السلام) وذريته بالعقل، وحرّية الاختيار.[2]

ج-النقد و التعليق في الأمور العامّة:

يقول المولى (تبارك وتعالى)، في محكم تنزيله: ﴿ **إنّ الذين تتوفّاهم الملائكة ظالمي أنفسهم قالوا فيم كنتم قالوا كنّا مستضعفين في الأرض قالوا ألم تكن أرض الله واسعة فتهاجروا فيها فأولئك مأواهم جهنّم وساءت مصيرا** ﴾ (سورة: النساء، الآية :97).

---

(1) عاصم أحمد عجيلة: حرّية الفكر وترشيد الواقع الإسلامي، ص:24، بتصرّف.

(2) توفيق الشاوي : فقه الشورى والاستشارة، ط2، دار الوفاء، المنصورة، 1992م، ص :08، بتصرّف.

ويقول (عزّ و جلّ) : ﴿ **والعصر، إنّ الإنسان لفي خسر، إلاّ الذين آمنوا وعملوا الصالحات وتواصوا بالحق وتواصوا بالصبر**﴾ (سورة: العصر).

فقوله (عزّ وجلّ) دعوة إلى حرّية الفكر والتعبير، ففي الوقت الذي تتضمّن فيه التشريعات الوضعية النّص على حق الإنسان في التعليق على أمر من الأمور التي تعرض في الحياة العامّة، أو تصرّف من التصرّفات العامّة، فإنّ هذا الحق ينقلب في الشريعة الإسلامية إلى واجب، يتحتم القيام به، وليس مجرد حق فحسب، ويأثم الفرد المسلم إذا لم يمارسه، وتأثم الجماعة المسلمة كلّها إذا تخلّت عنه، ولا يقبل في هذا الصدد الاعتذار بالخوف، أو التعلل بالضعف، أو الارتكان إلى الجبن خيفة البطش.[1]

فالنّقد والتعليق في الأمور العامّة، ما هما إلاّ مظهران من مظاهر حرّية القول، حيث لهما متين تعلّق بمعاشرة النّاس، ومحاوراتهم، والملاطفة بينهم، ومازحتهم، وهذا المظهر حق فطري ؛ لأنّه تعبير عمّا في الضمير، وهذا غريزة في الإنسان، يعسر أو يتعذر إمساكه عنها، فكان الأصل أنّ لكل واحد أن يقول ما شاء أن يقوله في إطار النقد و التعليق المباحين شرعا.[2]

د-حق المعارضة وتكوين الأحزاب (أو التناصح في الميدان السياسي) :

إنّ حرّية الاجتهاد لمن كان أهلاً له، وفي حدود ضوابط الشريعة، ومراعاة قيودها في التفكير والتّعبير و النّقد، تتضمن

---

[1] عماد النجار : النقد المباح، (رسالة دكتوراه)، عام 1977م، القاهرة، ص : 375، بتصرّف.

[2] ابن عاشور : أصول النظام الاجتماعي في الإسلام ، ص:175، بتصرّف.

الإقرار أو الاعتراف بوجود المعارضة [1]، أو المخالفة لرأي الأكثرية، ويدل لذلك أنّ حالات الإجماع على الآراء محدودة وقليلة، وقد بحث علماء الأصول في مدى العمل باتفاق الأكثرية، وانتهوا إلى أنّه ليس حجة ملزمة، ممّا يشعر ببقاء الخلاف، وتعارض الآراء[2].

وبما أن الحرّية بجميع أنواعها من أصول قواعد نظام الحكم في الإسلام، سواء كانت حرّية فردية، أو اجتماعية، أو سياسية، أو دينية، فإنّ المعارضة نتيجة طبيعية لها، ومن مستلزماتها، فهي حق مقرر في الإسلام. [3]

وفي إثبات حق المعارضة، يقول المولى (تبارك وتعالى): ﴿**أولئك يسارعون في الخيرات، وهم لها سابقون**﴾ (سورة: المؤمنون، الآية:61)، وفيها دعوة إلى التنافس في الخير وقوله (تعالى): ﴿**كنتم خير أمّة أخرجت للنّاس تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر**﴾ (سورة: آل عمران، الآية: 110)، وفيها دعوة إلى الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

وما في حق المعارضة من إثبات؛ إلاّ لكونه سبيلا إلى الأمر بالمعروف والنّهي عن المنكر، وكل ذلك خير ومنفعة للأمّة.

ولعلّ المعارضة في الميدان السياسي، هي أكبر مظاهر هذا الحق ؛ ذلك أنّ الحكومة الإسلامية، وإن كانت سلطة مسلمة، إلاّ

---

[1] "ومن المعلوم أن نظام المعارضة أمر معروف، وقديم في العالم، ولكن لم توجد المعارضة بمعناها السياسي المعاصر، إلاّ في ظل الدول الديمقراطية الحديثة، التي تنشأ فيها النظام البرلماني الانتخابي، فكانت هناك أكثرية تحكم، وأقلية تعارض أو تؤيد، ولا توجد المعارضة إلاّ في مظلة الحرية" انظر :كريم يوسف كشاكش، الحرّيات العامة، (ط)، دار الفكر، ص :265.

[2] المرجع نفسه، بتصرّف. وانظر هذه المسألة بتوسع في : الغزالي : المستصفى، ط1، مطبعة مصطفى محمد، 1356هـ، 117/1.

[3] وهبة الزحيلي : حق الحرّية في العالم، ص: 132، بتصرّف

أنّها غير معصومة من الخطأ. بل إنّها في حاجة ماسّة إلى من يسدّدها دائما بمواطن الزلل. وبذلك نضمن أن تسير السلطة المسلمة دائما على نهج قويم، وطريق مستقيم، تجابه فيه الصعاب بقوة، وحزم، واقتدار.

والمعارضة في الإسلام قائمة على أساس من الحرّية والنّظام، وتقع الأمة؛ لأنّ حرّية الرّأي في الإسلام أمر طبيعي تقرّه الشريعة، فتكون المعارضة وممارستها تابعة من مبدأ الحرّية التعبيرية، وإلاّ كانت الحرّية نظرية، فبغير المعارضة تصبح الحرّية بلا معنى، وتبقى السلطة دون رقيب ولا محاسب، لأنّ الأمر يتعلق بمصلحة الأمّة، ويتعلق بمصيرها بأسرها.

على أنّه يجدر التنبيه إلى أنّ المعارضة في النظام السياسي، لا تعني التمرد على الحكومة القائمة. وشق عصا الطاعة عليها، كما قد يثور في بعض الأذهان. فالمعارضة تعني الاحتجاج فقط دون أن تصل إلى حد الامتناع عن تنفيذ أوامر السلطة العامّة، كما يجب ألاّ يمتد نطاقها إلى التشهير الذي لا يراد منه سوى جلب الفضائح، فالمعارضة في أصل شرعتها إنّما تهدف إلى الإصلاح و الرقي، وسببها في ذلك هو النقد الهادف، وألاّ تكون هناك خصومة بين أبناء الأمّة الواحدة، وإن جاز وجودها، فهي خصومة شريفة وعارضة على كلّ حال. وواقع التاريخ السياسي الإسلامي يشهد على هذا. (1)

---

(1) رفعت عبد الوهاب: المبادئ العامة للأنظمة السياسية، (د ط)، 1983م، ص: 48، بتصرف.

- وهبة الزحيلي: حق الحرية في العالم، ص: 135، بتصرف.

- سامد علي البهنساوي: الغزو الفكري للتاريخ والسيرة بين اليمين واليسار، (د ط)، دار القلم، الكويت، ص: 186، بتصرف.

ويمكن تقييم المعارضة فيما يلي : [1]

1-إنّ المعارضة في الإسلام حق طبيعي، وهي مستمدة من الكتاب والسنة .

2-المعارضة في الإسلام هي معارضة مواقف، وليست معارضة مبادئ.

3-المعارضة في الإسلام تصحيح لمقتضى العمل بالشرع، لا التصادر للتقمص.

4-المعارضة حق لكلّ إنسان، في حدود الشريعة وتطلعاتها.

5-المعارضة تعني نبذ الخطأ ومحاربة الباطل، والوصول إلى الصواب، وإحقاق الحق، وتحقيق مصلحة الأمّة، ضمن حدود الشريعة.

6-على الحاكم في الإسلام تحمّل المعارضة بقلب واسع، وصبر دائم. [2]

7-المعارضة أو حرّية الأحزاب، تعمل ضمن أصول الشريعة وأحكامها.

والمعارضة السياسية: ما هي إلاّ نموذج أخذناه كمثال يندرج تحت مظهر كبير من مظاهر حرية القول، ألا وهو النصيحة، التي أثبتها الشّرع، وأقرّها ودعا إليها، حيث يقول الرسول الكريم (عليه الصلاة والسلام): (الدّين النصيحة لله و لرسوله ولأئمة المسلمين وعامتهم). [3]

---

[1] وهبة الزحيلي : حق الحرية في العالم، ص:136.

[2] كريم يوسف كشاكش: الحريات العامة، ص :268.

[3] البخاري : صحيح البخاري، كتاب الإيمان، باب: قول النبي ﷺ : (الدين النصيحة: لله ولرسوله ولأئمة المسلمين)، 1/30.

وهذا ما أشار إليه ابن عاشور، من خلال قوله :" ...وحرّية القول في النّصح للمسلمين ...فكذلك نشأ المسلمون صرحاء، متناصحين، قوّالين للحق، ناهين عن المنكر..."[1]

[1] ابن عاشور : أصول النظام الاجتماعي في الإسلام، ص:176.

المبحث الرابـــع

حرّية العمل

المطلب الأول: معنى حرّية العمـــــل

المطلب الثاني: أنواعـــــــــــــها

المطلب الثالث: التأصيل الشرعي لها

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

تمهيد :

تعتبر حرّية العمل، رابع قسم من أقسام الحرّية عند ابن عاشور، وعند بسطه لها، تعرّض لمعناها بحسب أنواعها، كما أنّه عمل على تأصيلها تأصيلا مقاصديا.

وأنا خلال عرضي لعمل ابن عاشور في هذا القسم من أقسام الحرّية، بيّنت معناها عنده مستخلصًا من عرضه لمعنى كل نوع من أنواعها.

ثمّ بعد هذا، عرجت إلى كلّ نوع، وفصلته على حدى، وذلك كما ورد عنده (رحمه الله).

وفي الأخير، أصّلت حرّية العمل في الشرع عموما، وعند ابن عاشور خصوصا، مع مقارنة بسيطة بالنّظم الوضعية.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

المطلب الأول: معنى حرّية العمل.

إنّ العمل في اللّغة: هو المهنة و الفعل[1].وأما في الاصطلاح الشرعي، فإننا إذا نظرنا إلى ابن عاشور، نجد أنّه لم يعط تعريفًا مباشرًا لحرّية العمل بعمومها، وإنّما عرفها بحسب أنواعها، ومجالاتها، ولكن يمكننا استخلاص تعريف لها بالجمع بين المعاني التي أوردها (رحمه الله) عند تفصيله لأنواعها، وما تتصل به .

فيكون معنى حرّية العمل عند ابن عاشور هو : تناول الإنسان كل مباح يريد فعله، دون مدافع، بمقدار إمكانه .[2]

وفي الباب نفسه، يذهب علاّل الفاسي إلى أنّ حرّية العمل في المجتمع الفاضل، تعني إتاحة فرصة العمل للجميع، ومساعدتهم عليه، وحمايتهم من كل من يريد احتكار مصدر العيش، أو استغلاله لوحده، أو حرمان فئة من النّاس منه.[3]

وعن حرّية العمل، يقول وهبة الزحيلي : " وتشمل حرّية العمل: حق الفرد في العمل، أو في الامتناع عنه، وفي اختيار هذا العمل وإدارته، وفي تعاطي التجارة، والزراعة، والمهن، والصناعات، وسائر الأعمال، وفي الاشتراك في الأعمال، والتدابير المشروعة للمطالبة بهذه الحرية".[4]

ونلاحظ على هذين التعريفين الأخيرين، أنّهما بالرّغم من أنّهما لم يخرجا عن المعنى العامّ لحرّية العمل، إلاّ أنّهما لم يعطيا حدًا دقيقًا

---

[1] ابن منظور : لسان العرب، (دط)، دار المعارف، 3107/4.

[2] ابن عاشور : مقاصد الشريعة الإسلامية، ص: 134 بتصرّف / أصول النظام الاجتماعي في الإسلام، ص: 169، 176، 177، بتصرّف

[3] علال الفاسي : مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها، ص : 256، بتصرّف .

[4] وهبة الزحيلي : حق الحرّية في العالم، ص : 191.

لحرّية العمل، وغلب عليهما الوصف والشرح، بينما نجد أنّ تعريف ابن عاشور جاء تعريفا لحدّ، وهو موجز، ولكنّه عام وشامل للمعنى.

المطلب الثاني : أنواع حرّية العمل .

لقد تحدّث ابن عاشور في هذه النقطة، عن عمل المرء في خويصته، وعن عمله المتعلّق بعمل غيره، وسنورد ذلك بشيء من التفصيل، على النّحو الآتي:

الفرع الأول :حرّية عمل المرء في خويصته:

لقد استدلّ ابن عاشور لثبوت هذا النّوع من الحرّية بقاعدة (الإباحة الأصلية)[1]، إذ الأصل في الأشياء الإباحة، وليس لأحد أن يمنع أحدًا مما أباح الله (عزّ و جلّ)، إلاّ في حدود ما رسمته الشريعة، حيث يقول (رحمه الله) : "فأمّا الحرّية الكائنة في عمل المرء في الخويصة، فهي تدخل في تناول كلّ مباح[2]، فإنّ الإباحة أوسع ميدان لجولان حرّية العمل، إذ ليس لأحد أن يمنع المباح عن أحد، إذ لا يكون أحد أرفق بالنّاس من الله (تعالى)". [3]

ومن تناول المباح الاحتراف بأنواع الحرف المباحة، والنّزول بالمواطن المأذون في نزولها، وتناول ما أبيح للنّاس من الماء والكلإ، والتصرّف في المكاسب بالوجوه المباحة، واختيار المطاعم والملابس والمساكن، وتناول الشهوات المأذون فيها، ولذلك كان تصرف الزوجة في مالها غير موقوف على رضى زوجها على اختلاف في مقدار ذلك .[4]

---

[1] ابن عاشور : أصول النظام الاجتماعي في الإسلام ، ص : 177، بتصرّف.

[2] يقول ابن عاشور: "ونريد بالمباح هنا: المأذون فيه، ولو بالعموم، فيدخل المكروه". انظر: مقاصد الشريعة الإسلامية، ص :134.

[3] المرجع نفسه.

[4] المرجع نفسه، بتصرّف .

الفرع الثاني : حرّية عمل المرء المتعلّق بعمل غيره :

إنّ الأصل في هذا النّوع من الحرّية ، أنّه مباح، ومأذون فيه، ما لم يلحق أذًى أو ضررًا بالغير .

لقد ذهب ابن عاشور إلى أنّ الحرّية الكائنة في عمل المرء المتعلق بعمل غيره، الأصل فيها أنّها مأذون فيها، إذا لم تكن تضرّ بغيره، وهذا المقام يتحقق فيه معنى الجمع بين فرعين من مقاصد الشريعة، وهما : حرّية العمل الذي لا يتجاوز عامله، وحرّية العمل الذي يؤثر في عمل غيره تأثيرًا لا إضرار[1] فيه. [2]

ومن حرّية الأعمال المتعلّقة بأعمال الغير، ما يلزم المرء نفسه بموجب حرّية تصرفه من العقود والإلتزامات، لمصلحة يراها، فإنّ إلزامه نفسه بها أثر من آثار حرّية العمل، أوجب به حقًا لغيره عليه، على التفصيل في العقود التي تجب بمجرّد التعاقد القولي، والتي لا تجب إلاّ بالشروع في العمل .[3]

ومن خلال هذا التقسيم لحرّية عمل المرء، سواء ما كان خاصًّا به، ولا يتعدّى إلى غيره، أو ما يتعلق بعمل غيره، يظهر لنا أنّ الإسلام بالقدر الذي اهتم فيه بالعبادات، فإنّه اهتم أيضًا بالمعاملات، فشجّع العمل، وحثّ على التعامل الشريف الذي يحقق للفرد سعادته، وللمجتمع حياة رغدة آمنة، فالإسلام دائما ذو نظرة ازدواجية، فهو كما ينظر للمسلم كفرد مستقل، فهو ينظر إليه أيضًا كفرد له بعد

---

(1) " والإضرار يتحقّق بتعطل حق مأذون فيه لمستحقه، أو إتلاف ذلك الحق، ويترتب على ذلك غرم ما أتلفه، وفيه تفاصيل طويلة " ابن عاشور : مقاصد الشريعة الإسلامية، ص : 134 .

(2) المرجع نفسه، بتصرّف .

(3) المرجع نفسه، بتصرّف .

اجتماعي، وصلة بمن يحيطون به، فالاهتمام كما هو منصبّ على الآحاد، فهو أيضا منصب على الجماعات والأمّة بأسرها .[1]

المطلب الثالث:التأصيل الشرعي لحرّية العمل .

إنّ العمل في الإسلام واجب على كلّ إنسان، فلا يحق له أن يكون عالة على الآخرين، أو يعتمد على التسوّل، أو السلب، أو النهب.

والعمل في الواقع، أهمّ وسيلة من وسائل العيش والنشاط في الحياة الاجتماعية، وقد حثّ الإسلام عليه في نصوصه التشريعية، منها قول المولى (تبارك وتعالى) : ﴿ **وقل اعملوا فسيرى الله عملكم ورسوله والمؤمنون** ﴾ (سورة: التوبة، الآية: 105).

وقد جعل الشرع الأصل في سعي الإنسان في العمل، وتناوله، وتعاطيه :الإباحة المطلقة، وقد ردّ (سبحانه وتعالى) على المشركين إذ حرّموا على أنفسهم أشياء، بقوله: ﴿ **قل من حرّم زينة الله التي أخرج لعباده والطيّبات من الرِّزق** ﴾ (سورة: الأعراف، الآية: 32).

وقال أيضًا : ﴿ **قل إنّما حرّم ربي الفواحش ما ظهر منها وما بطن والإثم والبغي بغيرالحق** ﴾ (سورة: الأعراف، الآية:33).

وجعل الإسلام حق العمل مقدّسًا[2] لكلّ فرد، ذكرًا كان أو أنثى، قال (تعالى) : ﴿**من عمل صالحًا من ذكر أو أنثى وهو مؤمن فلنحيينّه حياة طيّبة ولنجزينّهم أجرهم بأحسن ما كانوا يعملون**﴾ (سورة: النحل، الآية :97)، وهذا يدلّ على أنّ قيمة المرء في

---

[1] وهو المعنى الذي أشار إليه ابن عاشور في المرجع السابق (ص:80)، عندما تحدّث عن حفظ الكلّيات الضرورية.

[2] انظر: علال الفاسي: مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها، ص:256-257، بتصرّف.

المجتمع بما يقدمه لربّه، و للنّاس من عمل صالح، وهو في مرتبة العبادة.

والعمل في الإسلام فضيلة، والسؤال مذلّة، وإهدار للكرامة الإنسانية، وتعطيل للقوى البشرية، والمواهب الإبداعية، يقول(ﷺ): "من فتح على نفسه باب مسألة وهو عنها غني، فتح الله عليه باب فقر". [1]

ولكلّ فرد اختيار العمل الشريف الذي يباشره، بحسب قدراته ومواهبه، ومبدأ تكافؤ الفرص مكفول للجميع، فحق العمل [2] في الإسلام للجميع دون تمييز سوى الكفاية، فالنّاس متساوون، إلاّ إذا تميّزوا بالمواهب والقدرات، والإنجاز، والإبداع، وقد قرّر الفقهاء اعتبار جميع الأعمال الفنية والمهنية، فروض كفاية.

والعمل مقترن بالعدالة، فهو أساس اكتساب المعيشة، ومورد الرزق، ويؤدي ذلك إلى التفاوت في الأرزاق والمعايش . يقول (تعالى): ﴿ **هو الذي جعل لكم الأرض ذلولاً فامشوا في مناكبها وكلوا من رزقه وإليه النشور**﴾ (سورة: الملك، الآية :15). وقال (سبحانه وتعالى): ﴿ **أهم يقسمون رحمة ربّك نحن قسمنا بينهم معيشتهم في الحياة الدنيا ورفعنا بعضهم فوق بعض درجات ليتّخذ بعضهم بعضا سخريا ورحمة ربّك خير ممّا يجمعون** ﴾ (سورة: الزخرف، الآية 32) .

---

[1] البيهقي : شعب الإيمان، كتاب الباب الثاني والعشرون من شعب الإيمان، فصل في الاستعفاف عن المسألة،ج3، ص:273، رقم الحديث :3524.

[2] وحق العمل من الحقوق الاجتماعية المستحدثة في تعداد حقوق الإنسان، وهو أن يجد الفرد عملا، وحقه في أن يعمل في ظروف مشرفة، وكذلك حقه في الراحة، والاستجمام، وفي أوقات الفراغ، وغير ذلك . انظر : أحمد حافظ نجم: حقوق الإنسان بين القرآن و الإعلان،ص :94-95، بتصرّف.

والإسلام يهتم بالعجزة، و الضعفة، والصغار، و المسنّين، إذ يمنحهم رعايته، وعطفه، ويتطلب تأهيل العاجزين وتدريبهم، وتسلمهم الأعمال المناسبة لهم، وضمان المستوى اللائق لمعيشتهم، فإذا عجز الإنسان عن تحصيل عمل، وجب على الدولة الإسلامية تهيئة العمل المناسب له، وحماية حقوقه. [1]

فإذا كان هذا عن حق العمل، فإنّ حرّية العمل أصل فطري، أباحه الإسلام لجميع النّاس، لقوله (تعالى): ﴿ **هو الذي خلق لكم ما في الأرض جميعا** ﴾ (سورة: البقرة، الآية :29)، فلفظ (لكم) يفيد **حق الجميع في جميع ما في الأرض، وعلى الأرض.** [2]

ولقد ذهب ابن عاشور إلى أنّ شواهد الفطرة تدلّ على أنّ حرّية العمل أصل أصيل في الإنسان فإنّ الله (تعالى) لمّا خلق للإنسان العقل، وجعل له مشاعر تأتمر بما يأمرها العقل أن تعمله، وميّز له بين النّافع والضّار بأنواع الأدلّة، كان -إذن- قد أمكنه من أن يعمل ما يريد ممّا لا يحجمه عنه توقع ضرّ يلحقه، وقد ألهمه الله (تعالى) من بدء النّشأة أن يتصرّف فيما يجد ممّا تخرجه الأرض، قال (تعالى): ﴿ **هو الذي خلق لكم ما في الأرض جميعا** ﴾ (سورة: البقرة، الآية :29). **فكانت حرّية العمل و الفعل أصلا فطريا.** [3]

وإذا كانت هذه نظرة الإسلام لحق العمل والحرّية في ممارسته، فإنّ سمو مبادئه تظهر بجلاء بالموازنة بينها وبين موقف الشرائع الأخرى في هذا الصدد.

---

[1] انظر هذه المعاني عند: وهبة الزحيلي : حق الحرّية في العالم، ص :189-190، بتصرّف.

[2] مصطفى الرّافعي : الإسلام دين المدنية القادمة، ص :124، بتصرّف.

[3] ابن عاشور : أصول النظام الاجتماعي، ص: 176-177. وهو ما أورده مصطفى الرافعي في كتابه (الإسلام دين المدنية القادمة) إيرادا نصيا حرفيا، مع بعض التصرف، ولم يشر إلى أنه أخذه عن ابن عاشور، وذلك في صفحة (124-125).

فكثير من الشعوب لا تعترف للمرأة بحق الحرّية المدنية، وتعتبرها في حكم القاصر، وهذا كما هو في شرائع اليهود، والهنود، واليونان ... وكثير من الأمم لا تعترف بهذا الحق في صورة كاملة إلاّ لأفراد شعبها فحسب، أو لمن يدينون بدين شعبها فحسب، بينما تضن على الأجانب، أو على أهل الأديان الأخرى بجميع نواحي هذه الحرّية ، أو ببعضها.

وكثير من الشعوب لا تعترف بهذا الحق في صورة كاملة إلا لبعض الطوائف من المواطنين أنفسهم، بينما تحرم الطوائف الأخرى من جميع نواحي هذه الحرّية ، أو من بعضها، ومثال ذلك شريعة الهنود وموقفها حيال الطبقات، والنظم التي تسير عليها في العصر الحاضر الولايات المتحدة الأمريكية، وجنوب إفريقيا بصدد الملونين من أفراد الشعب. [1]

وإذا كان حق العمل والحرّية في ممارسته، قد نصّ عليهما الدين الإسلامي منذ أربعة عشر قرنا خلت، فإنّنا نجد هذا الحق من الحقوق الاجتماعية المستحدثة في تعداد ما يعرف اليوم بحقوق الإنسان، "وقد أورد إعلان حقوق الإنسان في مادته الأولى (مبدأ المساواة المدنية)، ومن تطبيقاتها : المساواة في تولي الوظائف والمناصب العامّة . وتضمّن الإعلان المذكور النّص على حرّية التجارة، والصناعة، والعمل، وقرّر الإعلان حق الفرد في المعونة حال العوز . ومن مظاهر هذا الحق : حرّية الاحتراف، وحرّية الانضمام إلى النّقابات، وحرّية الاستخدام، وتحريم الاعتداء على حق العمل". [2]

---

[1] علي عبد الواحد وافي : حقوق الإنسان في الإسلام، ص :154، بتصرّف.

[2] وهبة الزحيلي : حق الحرّية في العالم، ص :189.

كما جاءت المواد من الثانية والعشرين حتى الخامسة والعشرين، من الإعلان، تبين مدى اهتمامه بحق الإنسان في العمل مدفوع الأجر، وفي الاختيار الحرّ لعمله بشروط عادلة ومرضية...[1] وغيرها من الحقوق الاقتصادية والاجتماعية التي كان الإسلام هو السبّاق إلى إقرارها والدعوة إليها، بل وكفالتها وحمايتها من كل ما من شأنه أن يخرمها، ويمس الكرامة الإنسانية.

وفي الأخير، ومن خلال ما جاء به التشريع الإسلامي حول حرّية العمل، ومن خلال هذه المقارنات الموجزة بينه وبين ما جاءت به بعض الشرائع الوضعية، القديمة منها و الحديثة، يظهر لنا وبجلاء، سبق الإسلام، إلى سنّ هذه المبادئ المثلى حول كلّ ما يتعلق بحق العمل والحرية فيه، من جهة، ومن جهة أخرى، يظهر لنا مدى سموّ الإسلام، ومدى البون والفارق بينه وبين سائر الشرائع الوضعية، حتى أنّ تأصيله لحقّ العمل والحرّية فيه، جاء شاملاً لجميع جوانبه، ومجالاته.

[1] أحمد حافظ نجم : حقوق الإنسان بين القرآن والإعلان، ص : 94-95.

الفصل الثالث

القيود الواردة على الحرّية، وواقع ممارستها

المبحث الأول:ضوابط حرّية الاعتقاد، وواقع ممارستها

المبحث الثاني: ضوابط حرّية الفكر، و واقع ممارستها

المبحث الثالث: ضوابط حرّية القول، وواقع ممارستها

المبحث الرابع: ضوابط حرّية العمل، وواقع ممارستها

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

تمهيد:

إنّ الاعتداء على الحرّية نوع من أنواع الظلم، كما أنّ إطلاق الحرّية دون قيود وضوابط تنتج عنه -لا محالة- أنواع من الظلم، ولذلك لزم أن يكون تمحيص مقدار ما يخوّل للمرء من الحرّية في نظر الشارع موكولا إلى ولاة الأمور المنصوبين لفصل القضاء بين النّاس.

وموقف تحديد الحرّية، موقف صعب، وحرج، ودقيق، على المشرّع غير المعصوم، فواجب ولاة الأمور التريّث فيه، وعدم التعجّل؛ لأنّ ما زاد على ما يقتضيه درء المفاسد وجلب المصالح الحاجية من تحديد الحرية، يعدّ ظلمًا، كما أشار إليه عمر بن الخطاب (رضي الله عنه) -فيما رواه مالك في الموطأ- أنّه لما حَمى حِمى الربذة [1]،قال لمولاه (هني الهمذاني) الذي أولاه على الحمى: «وأيم الله، إنّهم [أي أهل الربذة من الأعراب النازلين قرب المدينة] ليرون أنّي قد ظلمتهم، إنّها لبلادهم، قاتلوا عليها في الجاهلية، وأسلموا عليها في الإسلام، والذي نفسي بيده، لولا المال (أي الإبل) الذي أحمل عليه في سبيل الله، ما حميت عليهم من بلادهم شبرًا»، فتأكيده الكلام بالقسم بقوله: «وايم الله، إنّهم ليرون، أنّي قد ظلمتهم»، مؤذن بأنّ لهم شبهة قويّة في ظنّهم أنّه ظلمهم بما حمى عليهم من أرضهم.

ولممارسة الحرّيات العامّة، في كلّ دولة، ضوابط عامة، وهي نوعان:

1-ضوابط مطلقة: وهي حماية أصول الحياة الاجتماعية، أو ما يسمى بقواعد النّظام العامّ، ومرتكزات أخلاق المجتمع، وهي المسمّاة بالآداب العامّة، وحماية الكيان السياسي للمجتمع (الدولة)، فلا تسمح أي دولة تهديد وجودها، أو مؤسساتها، أو مبادئها السياسية الكبرى.

---

[1] قرية تبعد عن المدينة ثلاثة أميال، وهي بفتح الراء،والموحدة،والذال المعجمة، وقد خربت سنة 319 هـ، بجلاء أهلها عنها لحروب بينهم وبين أهل ضرية المجاورة لها حين استنجد أهل ضرية عليهم بالقرامطة. ابن عاشور: أصول النظام الاجتماعي، ص:177.

2- ضوابط نسبية: وهي المطبّقة في بعض الظروف الزمانية، أو المكانية، أو على بعض الأشخاص، فقد توضع ضوابط لظروف استثنائية، وهي حالة الحصار، وحالة الطوارئ. [1]

كما قد تفرض قيود على حرّيات بعض الأفراد للمصلحة العامة، كالأجانب، والموظفين العموميين، ورجال القوّات المسلّحة. [2]

وفي مجال تحديد الحرّية، ذهب ابن عاشور إلى أنّ الحرّيات الأربع (أي حرّية الاعتقاد، والفكر، والقول، والعمل) محدودة في نظام الاجتماع الإسلامي بما حددّت به شريعة الإسلام أعمال الأمّة الإسلامية، في تصرّفاتهم الفردية والجماعية، في داخل البلاد ومع الأمم المجاورة والمتقابلة، من جلب مصلحة المسلمين، ودرء المفسدة عنهم، وترجيح درء المفسدة على جلب المصلحة، إن تعذّر الجمع بين الأمرين. ومن سلوك أمثل الطرق السياسية لتأمين الأمة من غوائل العدو، ومكر من يتربص بهم الدوائر. [3]

هذا بالنّسبة لتحديد الحرّيات بصفة عامّة، وسوف نرى -بإذن الله (تعالى)- في المباحث الآتية، ضوابط وقيود كلّ نوع من أنواع الحرّية عند ابن عاشور، مع التمثيل بنماذج تاريخية، وواقعية.

ولكن قبل ذلك، علينا أن نقف على معنى الضّابط في الشريعة الإسلامية، وأنا في هذا المقام، لن أفصّل في ذلك، وإنّما سأكتفي بإيراد المعنى الذي يخدم صلب الموضوع.

فالضابط هنا: هو القيد الذي يمكن أن يرد على حرّية الفرد في تصرّفه، إذا صار تصرّفه مخلاً بحكم شرعي، أو مناقضًا لحكمته الشرعية، فيكون الضّابط مانعا للتصرّف؛ وذلك بسبب استعماله في غير ما قصده الشارع الحكيم.

---

[1] ابن عاشور: مقاصد الشريعة، ص: 135/ أصول النظام الاجتماعي، ص:177-178، بتصرّف، وانظر وهبة الزحيلي: حق الحرّيةفي العالم، ص:64-65.

[2] وهبة الزحيلي: حق الحرّية في العالم، ص:65.

[3] ابن عاشور: أصول النظام الاجتماعي في الإسلام، ص: 170، بتصرّف.

وبصورة مجملة، فإنّ الضّابط الشرعي هو: «قيد شرعي، يرد على حرّية التصرّف في المشروع، إذا أخلّ بحكم شرعي، أو ناقض مقصدًا شرعيًا». (1)

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

(1) كمال لدرع: ضوابط حرّية التصرّف في الشريعة الإسلامية (رسالة دكتوراه)،جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية، قسنطينة، الجزائر، 2003م، ص:97.

المبحث الأول

ضوابط حرّية الاعتقاد وواقع ممارستها

المطلب الأول: القيود الشرعية الواردة على حرّية الاعتقاد

المطلب الثاني: نمـــاذج تطبيقيـــــــــة لممارستهـــــا

المطلب الثالث: الـــــــــرد على بعض الشبهـــــــات

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

تمهيد:

لقد تناولت في هذا المبحث القيود والضوابط الشرعية لحرّية الاعتقاد كما حدّدها ابن عاشور، ونظرا لاعتماده المركّز على الأمثلة والشواهد، خصّصت المطلب الثاني للحديث عن بعض النّماذج التطبيقية التي تدّل على مدى كفالة الدين الإسلامي لحرّية الاعتقاد، سواء بالنسبة للمسلمين، أو لغيرهم.

وفي الأخير، بسطت مسألتي: الردّة والجزية، وقد أشار إليهما محمد الطاهر بن عاشور إشارة موجزة، وقد حاولت الرّبط بين هاتين المسألتين وبين حرّية الاعتقاد، وذلك من باب أنّه إذا كان الإسلام قد كفل حرّية الاعتقاد وصانها، فلماذا يعاقب المرتدّ ؟ ولماذا يفرض الجزية ؟

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

المطلب الأول: القيود الشرعية الواردة على حرّية الاعتقاد.

لقد ذهب ابن عاشور إلى أنّ حرّية الاعتقاد أوسع الحرّيات دائرة؛ لأنّ صاحب الاعتقاد مطلق التفكير فيما يعتقده، يجول منه حسب خواطره، ولا يحدّدها له إلاّ الأدلّة والحجج، فهي له وازع يقف عند تحديده باختياره، دون إكراه، فإذا بلغ الاعتقاد إلى حيث يصدر بمقتضاه قول أو فعل، تعرّضت حرّية صاحبه -ساعتئذ- للتحديد.

ويرى بأنّ هذا المقدار من الحرّية (أي حرّية اعتقاد المسلم) محدود بما هو شرط الدخول في الجامعة الإسلامية، وبهذا الأصل حفظ وحدة الأمّة من التفرق والتزلزل. قال (تعالى):﴿ **واعتصموا بحبل الله جميعا ولا تفرّقوا** ﴾ **(سورة آل عمران، الآية: 103).** [1]

فلقد ضبط الإسلام ورجالاته -من النّاحية العلمية- حرّية ممارسة العبادة والشعائر الدّينية، بما لا يتصادم مع النّظام العامّ في الشريعة.

ثمّ إنّ حرص الإسلام، واعترافه بالحرّية الدينية، سواء للمسلمين، أو لغيرهم من الكتابيين المقيمين في دولة الإسلام، لا يعني أنّه قد أطلق تلك الحرّية دونما قيد أو ضابط يرد عليها، ليصونها من عبث العابثين، أو النّفاذ من خلالها إلى التلاعب بشريعة الله (عزّ وجلّ)، ولذلك فإنّ ثمّة ضوابط وقيودًا أساسية مقترنة بمبدأ الحرّية الدينية في الإسلام، قد عني بمراعاتها، وذلك على النّحو الآتي[2]:

أوّلاً: إنّ حدود الاعتراف لغير المسلمين من الكتابيين أتباع الديانتين المسيحية واليهودية بالحرّية الدّينية ليست مطلقة أو مجردة عن القيود، فتلك الحرّية أيضًا مناطها ألاّ تتضمن ممارسة تلك الديانات المنسوخة شرعًا، لأيّ خطر أو إخلال بالدّين الإسلامي الخاتم، أو مساس بمشاعر أتباعه. كما أنّ المحافظة على مبدأ حرّية الكتابيين في ممارسة عباداتهم، وشعائر دينهم، لا

---

[1] ابن عاشور: أصول النظام الاجتماعي في الإسلام، ص:171، بتصرّف.

[2] المرجع نفسه، بتصرّف، ولمزيد من التوضيح، انظر مصطفى محمود عفيفي: الحقوق المعنوية للإنسان، ص:89-92، بتصرّف.

تصل إلى حدّ التطاول على الإسلام، أو المساس بحرماته، بدعوى الحرّية الدينية وتحت سيطرتها.

ثانيًا: لا يسمح للمسلم بالخروج عن الإسلام وقطعه، أو الخروج عنه بالارتداد[1] إلى غيره من الدّيانات السماوية، أو غير السماوية، سواء أكان مسلمًا أصليًا، أم انضم إلى زمرة المسلمين بعد أن كان كتابيًا أو مشركًا، وذلك لسد باب إلحاق الأذى بالمسلمين في عمومهم، أو التلاعب بالعقائد الدينية، والاتّجار بها، وإخضاعها للنّزوات والرغبات الهوجاء الجامحة، وحماية للحرّية الدّينية من العبث والفساد.

والمرتدّ عقوبته القتل لقوله (عليه الصّلاة والسّلام): «من بدّل دينه فاقتلوه»[2]، وهذا إنْ أصرّ على الكفر، بعد استتابته، وذلك للحكمة المشار إليها أعلاه. [3]

ثالثًا: ليس هناك من سبيل لغير المسلم على المسلم في مجالات ممارسة الحرّية الدّينية، فمن المحرّم على المسلمة التزوج بغير المسلم، كتابيًا كان أم غير كتابي، كذلك من المحرّم على المسلم الزواج بالمشركة، أو غير الكتابية، وأنّ مثل هذا الزواج حكمه البطلان، وانعدام كافّة آثاره، بل واضطلاع ولي الأمر بتوقيع العقوبات التعزيرية بحق المرأة المسلمة والرجل المسلم في هذه الحالة. [4]

---

(1) الردّة في اللّغة هي: «الرّجوع والتحوّل عن الشيء». عن: ابن منظور: لسان العرب، ج1621/2. وشرعًا هي: « الكفر بعد الإسلام» ابن قدامة: المغني. 74/10.

(2) رواه الترمذي: سنن الترمذي، كتاب الحدود، باب ما جاء في المرتد، دار إحياء التراث العربي، بيروت، (دط)، 1415هـ = 1995م)، رقم الحديث: 1462، ج4، ص:59.

ورواه النسائي: سنن النسائي (بشرح جلال الدين السيوطي)، كتاب تحريم الدم، باب الحكم في المرتد، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ج7، ص:104-105.

(3) انظر: - ابن قدامة: المغني، 74/10.

- النووي: المجموع شرح المهذب، (دط)، دار الفكر، 221/19.

- القرافي: الذخيرة، ط1، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1994م، 13/12.

(4) انظر الشوكاني: نيل الأوطار، باب: (الزوجين الكافرين يسلم أحدهما قبل الآخر)، (دط)، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، 254/7-258، بتصرّف.

وهذا ما نجده في قوله (تعالى): ﴿ **ولا تنكحوا المشركات حتى يؤمن ولأمة مؤمنة خير من مشركة ولو أعجبتكم ولا تنكحوا المشركين حتى يؤمنوا ولعبد مؤمن خير من مشرك ولو أعجبكم أولئك يدعون إلى النار والله يدعو إلى الجنّة والمغفرة بإذنه ويبيّن آياته للنّاس لعلّهم يتذكرون** ﴾ (سورة البقرة، الآية:221).

رابعًا: اشترط الإسلام ألاّ تؤدي هذه الحرّية إلى الكفر والضّلال، الذي يتّصف بصفة تحدّي المشاعر الإسلامية وأن تكون ممارستها بالحكمة والموعظة الحسنة، وهذا مصداقًا لقوله (تعالى) : ﴿ **ادع إلى سبيل ربّك بالحكمة والموعظة الحسنة وجادلهم بالتي هي أحسن** ﴾ (سورة: النحل، الآية:125).

ويضيف ابن عاشور، بأن آيات القرآن الكريم، وأقوال النبي (صلى الله عليه وسلّم) دلّت على أنّ أصحاب الملل الخاضعين إلى حكومة الإسلام يدعون إلى الدّخول في الإسلام، فإن لم يقبلوا، دعوا إلى الدّخول تحت حكم المسلمين -وهي حالة الذمّة (أي دفع الجزية)، أو حالة الصلح والعهد-، وفي تلك الأحوال يبقون على أصل الحرّية في البقاء على ما هم عليه من الملل... ثم هم سواء في هذا المقدار، لا عبرة باختلاف مللهم، ولا بمقدار اقترابها من أصول الإسلام... ولا يتعرض المسلمون لعقاب من تريّد من أهل هذه الملل عن ملّته إلى ملّة أخرى، أو إلى الزندقة والإلحاد، لأجل القاعدة القائلة: (الكفر ملّة واحدة). [1]

فهذا -إذن- هو الضابط العامّ الذي وضعه الشارع الحكيم لغير المسلمين، الخاضعين للحكم الإسلامي، في مجال الحرّية الدّينية.

---

[1] ابن عاشور: أصول النظام الاجتماعي، ص:172-173، بتصرّف.

وانظر لمزيد من التوسع: -ابن قيّم الجوزية: أحكام أهل الذمة، ط1، دمشق، 1381هـ، 674/2، وما بعدها/ أبو يوسف (يعقوب بن إبراهيم): كتاب الخراج، ط3، 1382هـ، ص:124-125/ابن الهمام: شرح فتح القدير، ط1، 1316هـ، 377/4-378/ الكاساني: بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، (ط)، 1328هـ، 114/7/ الشربيني: مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج، (ط)، 1374هـ، 253/4.

وعلـيه، نخلـص إلـى أنّ حـرّية الاعـتقاد واسـعة، وما دامت أمرًا باطنيًا فهـي مطلقـة، ولا تـتعرّض للـتحديد، إلاّ إذا صـدرت في شكل قول أو فعل، لأنّ ذلـك سـيؤثّر علـى الغـير، ومـن أجـل ذلك، ضبطها الإسلام بما لا يتصادم مع الـنّظام العـامّ، ويضـمن وحـدة الأمـة الإسلامية، ويحفظها من التفرّق. وهذا، كما ينطـبق علـى المسـلم، فهـو أيضـا مشروط على غيره من الذين يقيمون في ظلّ الحكومة الإسلامية.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

المطلب الثاني: تطبيقات حرّية الاعتقاد في الإسلام.

سنذكر في هذا المقام، بعض النّماذج والصور التي تبيّن مدى كفالة الدّين الإسلامي لحرّية الاعتقاد.

أ- في عهد رسول الله (صلى الله عليه وسلم):

1-ما أثر عنه (صلى الله عليه وسلم) أنّه رفض إكراه ولدين نصرانيين لأحد المسلمين من الأنصار في المدينة على الدّخول في الإسلام، رغمًا عن إرادتيهما، آمرا أباهما بأن يخلي سبيلهما، وذلك برغم ما كان متوافرًا لدى الرّسول (عليه الصّلاة والسّلام) من مقدرة على إجبارهما على اعتناق الإسلام، والاحتفاظ بهما عنوة في المدينة، وتوسّل أبوهما إلى الرّسول الكريم (صلوات الله عليه وسلامه) لإنقاذهما من عذاب الآخرة والنار. [1]

2- إقرار الرّسول (صلى الله عليه وسلم) الكتابيين في عهوده إليهم حقهم في الحرّية الدّينية، والبقاء على دياناتهم نصرانية كانت، أم يهودية.

أ- فقد عاهد الرّسول (عليه الصّلاة والسّلام) أهل نجران من النّصارى صلحًا مقرّرًا: أنّ لهم ذمّة الله (تعالى) وعهده، وأن لا يفتنوا عن دينهم، ولا يغيِّر ما كانوا عليه، ولا يغيَّر حق من حقوقهم، وأمثلتهم (الصلبان والصور)، ولا يفتن أسقف عن أسقفيته، ولا راهب عن رهبنياته. [2]

ب- كما عاهد الرّسول الكريم (عليه الصّلاة والسّلام) اليهود على مثل ذلك في وصيته المكتوبة إلى معاذ بن جبل[3] (رضي الله عنه)، في اليمن، بألاّ

---

[1] هذه الواقعة: نزل بشأنها قوله (تعالى): ﴿ **لا إكراه في الدّين قد تبيّن الرّشد من الغيّ** ﴾ (سورة البقرة، الآية: 256)، انظر ابن كثير: تفسير ابن كثير، 232/1. الطبري: جامع البيان عن تأويل آي القرآن، (دط)، دار المعارف، مصر، 410/5. الصابوني: صفوة التفاسير، (دط)، دار القرآن الكريم، بيروت، 1982م، 163/1، بتصرّف.

[2] انظر البلاذري: فتح البلدان، (دط)، مطبعة لجنة البيان العربي، القاهرة، 1956م، ص:76-77، بتصرّف.
- ابن قيم الجوزية: زاد المعاد في هدي خير العباد، ط1، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1979م، 634/3، بتصرّف.
- أبو يوسف: الخراج، ط4، المطبعة السلفية، 1392هـ، ص: 78-79، بتصرّف.
- أبو عبيد: الأموال، (دط)، دار الفكر العربي، 1975م، ص: 244-245، بتصرّف.

[3] هو معاذ بن جبل بن عمرو بن أوس الأنصاري، الخزرجي، أبو عبد الرحمن، صحابي جليل، ولد عام (20 ق هـ = 603 م)، كان أعلم الأمّة بالحلال والحرام. بعثه رسول الله (صلى الله عليه وسلم) قاضيًا ومرشدًا لأهل=

يتنصر يهودي عن يهوديته، وألاّ يجبر على تخلي عن دينهم، وتفرض عليهم الجزية. (1)

3- سماحته (عليه الصلاة والسلام) في مناقشة العقيدة الدينية. وما يتصل بها من أسس تستند إليها مع كل من المشركين وأهل الكتاب. عملاً بقوله (تعالى): ﴿ **ادع إلى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة وجادلهم بالتي هي أحسن** ﴾ (سورة: النحل، الآية: 125).

فتجد الرسول الكريم (عليه الصلاة والسلام) يفسح صدره لجدال المشركين في شخص سهيل بن عمرو (2). ويستجيب لمطالبه في عهد الحديبية بألاّ يصدره « بسم الله الرحمن الرحيم »، وألاّ يورد في مقدمته عبارة « محمد رسول الله (صلى الله عليه وسلّم) » مجيبًا على من اعترض عليه من المسلمين، بأنّه لن يخالف أمرًا لله، وأنّ الله لن يضيّعه.

كما أنّه (عليه الصلاة والسلام) يظهر رحابة صدره، ومدى التزامه بكفالة مبدأ حرّية العقيدة للكتابيين، في محاورته لأهل نجران من النّصارى في قضية « التثليث » التي يؤمنون بها، والتي دحض حجتهم فيها القرآن الكريم، فيما يزيد على ثمانين آية من سورة " آل عمران ". (3)

ب- في صدر الإسلام والخلافة الراشدة:

لقد سار الخلفاء الراشدون، ومن بعدهم من الأئمة الصالحين، على وفق المنهج العملي للرسول (صلى الله عليه وسلّم) في تطبيق حرّية العقيدة والتسامح الديني. ومن صور ذلك ما يأتي:

---

(1) اليمن: له: 157 حديثًا. توفي بالأردن عام (18 هـ = 639 م). انظر: ابن العماد الحنبلي: شذرات الذهب، ط 1، دار الكتب العلمية، بيروت، (1410 هـ = 1990 م)، 30/1، 62.

(2) البلاذري: فتح البلدان، ص:58، وما بعدها، بتصرف.

(3) هو سهيل بن عمرو بن عبد شمس، القرشي العامري، من لؤي، خطيب قريش، وأحد سادتهم في الجاهلية، أسلم يوم فتح مكة، توفي في الصلح بالحديبية، مات بالطاعون في الشام عام (18 هـ). انظر: ابن العماد الحنبلي: شذرات الذهب، 26/1، 31.

(4) ابن هشام: السيرة النبوية، ط 2، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، مصر، 1955 م، 317/2، بتصرف.

1- توصية أبي بكر الصدّيق لخالد بن الوليد[1] (رضي الله عنهما) بنصارى الحيرة لمّا قبلوا دفع الجزية، فقال: « أيّما شيخ ضعف عن العمل، أو أصابته آفة من الآفات، أو كان غنيًا فافتقر، فاطرح عنه الجزية، ثم ينفق عليه من بيت مال المسلمين، هو وعياله ». [2]

2- من أشهر ما أثر في هذه المرحلة الزاهرة في عمر الدولة الإسلامية، كتاب الصلح الذي أرسله أمير المؤمنين عمر بن الخطاب (رضي الله عنه) إلى أهل القدس يعاهدهم فيه على الأمان: لأنفسهم، ولكنائسهم، وصلبانهم. ويضمن لهم عدم سكنى هذه الكنائس، أو هدمها، أو الانتقاص منها، وهو ما يفيد عدم إكراههم على ترك ما يدينون، أو إلحاق الأذى والضرر بهم من جرّاء ذلك. [3]

3- ولقد سار ولاّة (عمر بن الخطاب) في الأمصار على ذلك الهدي، فاتبع نهجه في ذلك عامله على مصر (عمرو بن العاص)[4]، عندما قضى على الإكراه الديني فيها، وأمّن أبناءها على حرياتهم، وأموالهم، وأخذ العهد على نفسه بعدم إلحاق الضرر بهم، بسبب ما يدينون به، أو يؤمنون. [5]

---

[1] هو خالد بن الوليد بن المغيرة، المخزومي، القرشي، سيف الله الفاتح الكبير، صحابي، أسلم قبل فتح مكة عام (7 هـ)، كان مظفرًا، خطيبًا، فصيحًا، مات بحمص عام (21 هـ = 642 م). انظر: ابن العماد الحنبلي: شذرات الذهب، 15/1، 23--32، 50.

[2] أحمد شلبي: الإسلام، ص: 177.

[3] انظر: عباس محمود العقاد: عبقرية عمر، (د.ط)، مطبوعات وزارة التربية والتعليم، القاهرة، 1980م، ص: 120، بتصرّف.

- محمد حسين هيكل: الفاروق عمر، (د.ط)، مكتبة النهضة المصرية، 1963 م، 255/1، بتصرّف.

[4] هو عمرو بن العاص بن وائل، السهمي، القرشي، أبو عبد الله، فاتح مصر، وأحد عظماء العرب ودهاتهم. ولد عام (50 ق هـ = 574 م)، أسلم في هدنة الحديبية، استعمله النبي (صلى الله عليه وسلم) على عمّان، توفي بالقاهرة عام (43 هـ = 664 م) ، له في كتب الحديث: 39 حديثًا. انظر : ابن العماد الحنبلي : شذرات الذّهب. 24/1، 31--36، 53.

[5] وقد جاء نصّ معاهدة " عمرو بن العاص " على النحو الآتي: « بسم الله الرحمن الرحيم، هذا ما أعطى عمرو بن العاص أهل مصر من الأمان على أنفسهم، وملتهم، وأموالهم، وكنائسهم، وصلبهم، وبرّهم، وبحرهم، لا يدخل عليهم شيء من ذلك، ولا ينتقص، ولا يساكنهم النوب ». انظر: سليمان الطماوي: عمر بن الخطاب وأصول السياسة والإدارة الحديثة، ط 1، دار الفكر العربي، 1969 م، ص: 383.

4- ولقد نهج المسلمون في أكثر عصورهم هذا النّهج، حيث سار الخلفاء الأمويّون سيرة السلف عند انتصارات المسلمين في الهند والأندلس. كما كان الخلفاء من بني العبّاس، وغيرهم، يعقدون المجالس للمناقشات الدينية، فيجتمع عندهم علماء كثيرون، ينتمون إلى مختلف الطّوائف، وشتّى الأديان والفرق، فيتناقشون في شؤون العقائد، ويوازون بين الأديان، كلّ يدلي بحجّته، ويبيّن رأيه في حرية، وأمن، واطمئنان. ولم يكن الخلفاء يحتملون هذه المناقشات فحسب، بل كانوا كذلك يشجّعون عليها بمختلف وسائل التشجيع، ويشتركون فيها بأنفسهم. [1]

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

- علي عبد الواحد وافي: حقوق الإنسان في الإسلام، ص: 171.

[1] أحمد شلبي: الإسلام، ص: 180، بتصرّف.

- علي عبد الواحد وافي: حقوق الإنسان في الإسلام، ص: 172، بتصرّف.

المطلب الثالث: الرد على بعض الشبهات.

الفرع الأوّل ــ مسألة « الردّة »:

إنّ من بين المطاعن التي تهكّم بها أعداء الدّين، ما قيل بشأن عقاب من يرتدّ عن الإسلام، حيث قالوا: ألا تعتبر الردّة عن الإسلام من قبيل التمتّع بالحرّية الدّينية، والتي يكفلها الإسلام نفسه ؟ لماذا يعاقب المرتدّ بأشد أنواع العقوبات، وهو لم يفعل سوى أن استعمل حرّيته الدينية ؟

لقد أشار ابن عاشور إلى موضوع الردّة جملة لا تفصيلا [1]، ونظرًا لأهمّيته وخاصّة في العصر الحاضر، سوف نبسط مسألة الردّة، ولكن من زاوية مقاصدية.

وللإجابة على التساؤلات – المطروحة أعلاه – علينا أوّلاً الإحاطة بمفهوم الردّة.

فالردّة في لسان العرب تعني الرّجوع والتحوّل عن الشيء [2]. وهي كما يعرّفها الفقهاء: **الكفر بعد الإسلام** [3]. والمرتدّ: هو الرّاجع عن دين الإسلام إلى الكفر. وهو أيضا: كلّ من كان مسلما، ثمّ جحد أمرًا ثابتًا من الدّين الإسلامي، كما لو أنكر فريضة الصّلاة، والصوم، والحجّ، أو أنكر حرمة شرب الخمر، فقال أنّه مباح، ولا إثم عليه.

وعقوبة المرتدّ ثابتة بقوله (تعالى): ﴿ **ومن يرتدد منكم عن دينه فيمت وهو كافر فأولئك حبطت أعمالهم في الدنيا والآخرة وأولئك أصحاب النّار هم فيها خالدون** ﴾ (سورة: البقرة، الآية: 217)، وقوله (عليه الصّلاة والسّلام): (من بدلّ دينه فاقتلوه)[4]، وكذا قوله (صلى الله عليه وسلّم): (لا يحلّ دم امرئ مسلم إلا بإحدى ثلاث: الثيّب الزاني، والنّفس بالنّفس، والتارك لدينه المفارق

---

[1] انظر: ابن عاشور: أصول النظام الاجتماعي في الإسلام، ص: 171-172.

[2] ابن منظور: لسان العرب، 1621/2.

[3] حيث أنّ المناسبة ظاهرة بين التعريفين: اللغوي والشرعي. فهي تعني الرجوع مطلقا عند علماء اللغة، وتعني الرجوع المخصوص عند علماء الشرع. انظر: عباس شومان: عصمة الدم والمال في الفقه الإسلامي، ط 1، الدار الثقافية للنشر، القاهرة، 1999 م، ص: 177، بتصرّف.

[4] سبق تخريجه، ص: 150.

للجماعة) [1]. وقد أجمع أهل العلم على وجوب قتل المرتد. والذي عليه الفقهاء، أنّ المرتدّ إذا كانت هناك ثمّة شبهات اعترته، أزالها له العلماء. وكشفوا له عن الحقيقة، وعرضوا له وجه الصّواب. كما أنّه يجب إمهاله ليفكرّ ويقدّر، فإن تاب عن ردّته، قبلت توبته، وإن أصرّ على ضلاله وردته، كان مستحقا للعقاب، باتفاق العلماء. [2]

وقد اختلف الفقهاء حول نوع العقوبة التي توقع على المرتدّ، فذهب الحنفية إلى أنّ قتله من قبيل التعزير، الذي يجوز للإمام العفو فيه، بينما الجمهور، فيرون أنّ عقوبة الردّة من الحدود التي تجب إقامتها، ولا يجوز العفو عنها، ولا تأخيرها. [3]

والتفصيلات كثيرة حول هذا الموضوع، ولكن الذي يعنينا الآن بحثه، هل عقاب المرتدّ يخالف حرّية العقيدة ؟

يقول ابن عاشور: « فإذا ارتدّ أحد عن الإسلام جملة بعد أن كان من أهل الملّة، فقد نقض العهد الذي دخل به في الإسلام، فيستتاب ثلاثة [4] أيّام، فإن لم يتب قتل تطهيرًا للجامعة من عروق الأدواء المهلكة لها... وحكمة ذلك، أنّ الدّاخل في الإسلام انخرط في سلكه طائعا، وصار جزءًا من ذلك الكلّ، فكان دخوله في الدّين عهدًا يحقّ الوفاء به، فإذا نقضه صار مثالاً سيّئًا يجب على أمّته أن تطهّر نفسها من وجوده؛ لئلا ينفرط عقد الجامعة بالانسلال عنه؛ ولئلا يتهاون الدّاخل في الإسلام، بأن يدخله تجربة، فإن وافق أهواء أعماله، استمرّ فيه، وإلاّ انخزل عنه؛ ولئلاّ يوهم ضعاف العقول بانخزاله أنّه جرّب الدين فوجده غير مرضي؛ ولئلاّ يكون الدّخول في الدّين من ذرائع التجسّس على الأمّة ». [5]

---

[1] مسلم: صحيح مسلم، كتاب القسامة والمحاربين والقصاص والديات، (دط)، دار الفكر، 1983 م، 164/11.

[2] ابن قدامة: المغني، 74/10، القرافي: الذخيرة، 13/12. النووي: المجموع شرح المهذب، 221/19.

[3] المصادر السابقة نفسها.

[4] ابن قدامة: المغني، ج 10، ص: 76/ النووي: المجموع شرح المهذب. ج 19، ص: 226.
مع خلاف بين العلماء في مدة الاستتابة، ولكن الذي عليه أكثر أهل العلم، أنّ المرتد يستتاب ثلاثا.

[5] ابن عاشور: أصول النظام الاجتماعي، ص: 171-172.

فالارتداد عن الإسلام – بوجه عامّ – من شأنه إيجاد تصدع هائل في البنيان الإسلامي المتماسك، وإظهار العقيدة الإسلامية بمظهر العقيدة التي تتزعزع ثقة أصحابها فيها، مع ما يترتب على ذلك من إقلال وتصغير لشأن الدين عند الآخرين من ضعاف الإيمان، وفي هذا خطر يداهم الدولة الإسلامية، ومن ثمّ شرعت العقوبة كإجراء وقائي، حتى لا يتخذ الدّين الإسلامي هزؤا ولعبًا، يدخل فيه الفرد متى شاء، ثمّ ينسلخ منه كيفما شاء.

وذهب علاّل الفاسي إلى أن عقوبة المرتدّ، هي لحماية بيضة الطائفة الإسلامية، ممّن يكسر وحدتها، ويضرّ بها، وليس لمجرد تغيّر العقيدة الذي لا يصحبه إعلان ردّة، إذ أنّ عامّة الفقهاء – غير المعاصرين – لم يقصدوا المساس بحرّية الإيمان، الذي هو شيء باطني، لا يتحكم فيه أحد.

هذا، وقد ذهب عبد العزيز جاويش إلى عدم قتل المرتد الذي تنشأ له شبهات في ذهنه لا يستطيع دفعها؛ ولكنّه لم يضف إلى ذلك إغراءه للمسلمين، أو انحيازه لصفوف أعدائهم؛ أو مجرد الإمساك عن مناصرة المسلمين، بل خيانتهم. أمّا إذا فعل شيئًا من ذلك إلى جانب كفره، فإنّه يعاقب – حينئذ – بصفته خائنًا مرتدًّا عن نصرة الطائفة الإسلامية، والدفاع عن حوزتها. [1]

فالعلة في قتل المرتدّ هي تحدّي مشاعر الأمة الإسلامية، والعمل على نشر الكفر والضلال، والمجاهرة بالارتداد، وتبييت النية الخبيثة، والسعي في الأرض بالفساد. [2]

لكن يستثنى من عموم حديث: (من بدّل دينه فاقتلوه) [3] ثلاث حالات:

الأولى: من بدّل دينه في الباطن، ولم يثبت عليه ذلك في الظاهر، فإنّه تجري عليه أحكام الظاهر، أي فلا يتعرّض له.

الثانية: من بدّل دينه في الظاهر، ولكن مع الإكراه، أي فهو في قلبه مؤمن.

---

[1] علال الفاسي: مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها، ص: 249–251، بتصرّف.

[2] ابن رشد: بداية المجتهد ونهاية المقتصد، 448/2، بتصرّف.

[3] سبق تخريجه، ص: 150

الثالث: إذا انتقل الكافر من ملّة كفرية إلى أخرى مثلها، لم يخرج عن دين الكفر؛ لأنّ الكفر ملّة واحدة. [1]

إنّ القوانين الوضعية القائمة على مبدأ " العلمانية " لا تعاقب على تغيير الدّين، عملاً بمبدأ « حرّية التديّن » [2] على إطلاقه، لكنّها تعاقب كالشريعة كلّ من يرتكب جرمًا فيه مساس بنظام الجماعة، وتعدّ ذلك من جرائم أمن الدولة، فالشيوعية [3] تعاقب مواطنيها على المساس بالمذهب الشيوعي، والمناداة بالديمقراطية، والدولة الديمقراطية [4] تجعل الدّعوة إلى الشيوعية جريمة، وهذا يدلّ على أنّ الخروج على المذهب الذي يقوم عليه النظام الاجتماعي – المقرّر في الدستور، والمحمي بالقانون – جريمة، كالخروج على الدين الإسلامي، الذي يقوم عليه نظام الجماعة في الشريعة الإسلامية.

والخلاف بين الشريعة والقانون – في هذه المسألة – خلاف في تطبيق المبدأ، وليس خلافًا على المبدأ ذاته، لكن المنظار يختلف، فالشريعة تجعل الإسلام أساس النظام الاجتماعي، فتعاقب على الردّة، لتحمي النظام الاجتماعي. والقانون الوضعي لا يجعل الدّين أساسًا للنظام الاجتماعي، وإنّما يجعل أساسه أحد المذاهب الاجتماعية. [5]

والخلاصة: عقوبة المرتد مقصورة على المسلمين، ولا تتناول غير المسلمين، فتبقى لهم الحرّية الدينية كاملة لا تمس. وأما المسلمون، فقد التزموا بنظام الأمّة أو المجتمع الإسلامي، فإذا ارتدّ الواحد منهم، معناه أنّه أضمر

---

[1] النووي: المجموع شرح المهذب، 221/19، 232. ابن قدامة: المغني، ص: 104، بتصرّف.

[2] جاء في الإعلان العالمي لحقوق الإنسان أنّه يحق لكل شخص تغيير دينه وعقيدته، وإعلانهما، سواء بشكل فردي، أو جماعي، وسواء في مكان عام، أو خاص، كما يحق لكلّ شخص أن يتعلم شعائر دينه، وأن يمارسها علنا، وأن يؤدي الطقوس التي تتطلبها، بكلّ حرّية.

انظر: أحمد حافظ نجم: حقوق الإنسان بين القرآن والإعلان، ص: 93، بتصرّف.

[3] **الشيوعية:** « قامت لكي لا تجعل أحدًا يمتلك أبدًا ». عن: الشعراوي: الإسلام حداثة وحضارة، (ط)، دار العودة، بيروت، 1985 م، ص: 200-201.

[4] **الديمقراطية:** كلمة معرّبة عن اللّغة اليونانية؛ لأنّ اليونان أوّل أمّة ظهرت فيها ديموقراطية الحكومة، والمراد بها عندهم: حكم الأمّة نفسها بنفسها. ابن عاشور: أصول النظام الاجتماعي، ص: 213.

[5] فؤاد النادي: نظرية الدولة في الفكر السياسي الإسلامي، ط 1، 1980 م، ص: 432، وما بعدها، بتصرّف.

العداوة للنّظام الإسلامي، وحاول التشكيك بالإسلام نفسه، أو الاستهزاء بنظامه، أو التلاعب بقضاياه الأساسية، ومصادمة نظام الحق، والعدل، والفضيلة فيه، والإساءة لمفهوم الحرّية، وإعلان الفساد في الأرض، فيكون عقابه في حال المجاهرة والتحدي: المحاربة، حسما لظاهرة الفساد، واستئصالاً لمادّة الفتنة والشر. وهذا المعنى يتفق مع الأنظمة الدستورية الاشتراكية، والديمقراطية، والقانونية في العالم، حيث يكون المساس بنظام الدولة خيانة عظمى، تستوجب العقاب، ولم يجرؤ أحد أن يقول: يعدّ هذا مساسا بالحرّية الدينية، فإنّ حرّية الاعتقاد مكفولة في الإسلام، عملا بقوله (تعالى): ﴿ **لا إكراه في الدين** ﴾ (سورة: البقرة، الآية: 256).

ثمّ إنّ في تطبيق هذا العقاب، مصلحة مؤكّدة للإنسان نفسه، حتى لا تفترسه الأهواء والشهوات، أو تعصف به التيارات الإلحادية. فقد جعل الإسلام الفرد الذي يقدم على الدخول فيه، لا يقدم إلاّ بعد اطّلاع، وإقناع، ودراية، وفهم لجميع جوانبه، فإن حصل له الاقتناع، ولو بعد سنين، فأهلاً وسهلاً به مسلمًا مؤمنًا، له ما للمسلمين، وعليه ما عليهم. وإن لم تحصل له قناعة، فله دينه الذي هو عليه، ويبقى ذميًّا في دولة الإسلام، تطبق عليه قوانين الذميين. [1]

ثمّ إنّ في تطبيق هذه العقوبة على المرتدّ، صدّ لمحاولات الأعداء الرّامية إلى النّفوذ إلى قلب المجتمع، وإثارة الفتن فيه، أو النّيل من وحدة الأمّة، أو المساس بهيبة الدّولة المسلمة.

وبهذا نصل إلى أنّ عقوبة الردّة، إنّما شرّعت لتحقيق مقاصد الشريعة الإسلامية، والمتمثلة في حفظ حرّية العقيدة بالنّسبة لآحاد الأمّة، ولعمومها. وليس هذا فحسب، بل فيها حفظ لحرّية العقيدة بالنّسبة لغير المسلمين الخاضعين للحكومة الإسلامية.

---

[1] انظر: ابن قيم الجوزية: أحكام أهل الذمة، ت: صبحي صالح، ط 2، دار العلم للملايين، بيروت، 1983 م.

الفرع الثاني: مسألة « الجزية »:

إنّ موضوع الجزية هو الآخر تحدّث عنه ابن عاشور[1]، ولكنّه لم يفصّله من جانب علاقة الجزية بالحرّية الدّينية.

ونظرًا لأهمّية هذه القضية، حاولت هنا بسطها لإبراز العلاقة بينها وبين الحرّية من جهة، ولتبيين الجانب التطبيقي لآراء ابن عاشور المقاصدية من جهة أخرى.

والجزية في معناها العامّ مأخوذة من الجزاء، وهي مقدار ضئيل يسير من المال، يدفع في كلّ عام مرّة واحدة، تتفاوت قيمته حسب حالة الذميّ الماليّة. والذين لا معاش لهم، أو هم عالة على غيرهم، يعفون من أدائها.

وهي ثابتة بقوله (تعالى): ﴿ **قاتلوا الذين لا يؤمنون بالله ولا باليوم الآخر ولا يحرّمون ما حرّم الله ورسوله ولا يدينون دين الحق من الذين أوتوا الكتاب حتى يعطوا الجزية عن يد وهم صاغرون** ﴾ (سورة: التوبة، الآية: 29).

ويشترط لتقريرها شرطان:

الأول: أن تكون صادرة عن (يد) (أي عن سعة ومقدرة) ممّن يكلّف بدفعها، وألاّ تكون مصدر إرهاق له.

الثاني: الصّغار: ومعناه أن يكون المكلّف بدفعها ممّن يخضعون لحكم الدولة الإسلامية، ويعيشون في كنفها، ويتمتعون بأمانها. [2]

هذا عن أحكام الجزية في الشريعة عموما، وما يهمنا نحن في هذا المقام، هو أنّ موضوع الجزية على غير المسلمين كان مثار افتراءات الكثيرين أيضًا من الطاغين أعداء الدّين، فكان من مطاعنهم، أنّه إذا كان المبدأ في التشريع

---

(1) انظر: ابن عاشور: أصول النظام الاجتماعي في الإسلام، ص: 172-173.

(2) انظر: ابن رشد: بداية المجتهد ونهاية المقتصد، (دط)، دار اشريفة، الجزائر، 1989م، 1/390-394.

- ابن قدامة: المغني، (دط)، دار الكتاب العربي، لبنان، 1983 م، 10/387-389.

- الماوردي: الأحكام السلطانية والولايات الدينية، ط 2، 1386 هـ، ص: 142-143.

- السرخسي: المبسوط، (دط)، 1324 هـ، 10/77.

- الشوكاني: نيل الأوطار، ط 1، 1357 هـ، 8/56-57.

الإسلامي هو تمتّع الجميع بالحرّية الدّينية في داخل الدولة الإسلامية، فلماذا تفرض الجزية على غير المسلمين وحدهم ؟ أليست تلك عقوبة لهم على بقائهم على دينهم، ومصادرة لحرّيتهم في الاعتقاد ؟ أليست ضريبة باهضة فيها نوع من الإكراه المقنع لاعتناق الدّين الجديد ؟

إنّ الإجابة على هذه التساؤلات توجز في أنّ تقرير الجزية على غير المسلمين الخاضعين لحكم الدولة الإسلامية، لا يتنافى – من قريب، أو بعيد – مع مبدأ حرّية العقيدة، ومع ما يتمتّع به هؤلاء من حرّية دينية، والأدلّة على ذلك، هي كما يأتي:

1- ينتفع أهل الكتاب (أي الذميّون) بالخدمات العامّة مع المسلمين: كالقضاء، والشرطة، والمرافق العامّة: كالطرقات، والجسور، ومشاريع الرّي... وهذه كلّها تحتاج إلى نفقات، يدفع المسلمون قسطها الأكبر، ويسهم أهل الكتاب بالجزية في تكاليف هذه المرافق. [1]

2- تدفع الجزية مقابل عدم التجنيد في الجيش: فغير المسلمين الذين يقيمون في الدّولة الإسلامية، عليهم واجب وطني، هو أن ينخرطوا في جيش الدولة؛ للدفاع عنها، كدولة تحميهم، وتصون أمنهم، وكرامتهم، وتوفر لهم التمتع بالحقوق والحرّيات. ولكنّ الدولة أعفتهم من ذلك الواجب؛ لأن جانبهم غير مأمون. وهذا الإعفاء لا يمكن أن يتمّ بغير مقابل، ومن ثمّ كان تقرير الجزية عليهم هو المقابل. ولذلك لم تفرض الجزية على النّساء والصبيان، وكبار السنّ؛ لأنّ هؤلاء – بطبيعتهم– كانوا معفيين من التجنيد... وأكثر من هذا، فإنّ سماحة الإسلام بلغت إلى حدّ أنّه من كان لا يستطيع العمل من غير المسلمين: كالأعرج، والأعمى، والمريض الذي لا يرجى شفاؤه. وكذلك المترهّبون، وأهل الصوامع، إذا كانوا يعيشون على صدقات الموسرين، لا تفرض عليهم الجزية بدورهم. [2]

---

[1] انظر: المصادر السابقة نفسها، بتصرّف.

[2] الماوردي: الأحكام السلطانية، ص: 144/ أبو يوسف « يعقوب بن إبراهيم »: كتاب الخراج، ط 3، 1382 هـ، ص: 122/ السرخسي: المبسوط، 79/10، بتصرّف.

3- الذميّ الذي ينخرط في صفوف الجيش الإسلامي، ويقبل تجنيده، لا يدفع الجزية على الإطلاق، بل تسقط عنه، وقد حدث ذلك فعلا حينما أسقطت الجزية عن قبيلة تسمّى (الجواجمة) ، وكانت قبيلة مسيحية تقيم بجوار أنطاكية.[1]

4- وقد ذكر أيضًا أنّ المسلمين حين فتحوا مدينة (حمص)، ردّوا مبالغ الجزية التي حصلوا عليها من غير المسلمين؛ لتخلّيهم عن تلك المدينة، وانشغالهم بالحرب ضدّ الرّوم، فأعجب أهل حمص من موقف المسلمين، ودعوا لهم بالنّصر، وممّا قالوه: «ردكم الله علينا، ونصركم عليهم (أي على الرّوم)، فلو كانوا هم، لم يردّوا علينا شيئًا، وأخذوا كلّ شيء بقي لنا ». [2]

5- إنّ مقدار الجزية [3] الذي كان مقرّرًا على غير المسلمين، كان أخف وطأة من الضرائب المقرّرة على المسلمين أنفسهم، هذا فضلا عن التزام المسلم بالجهاد، والدفاع، والانخراط في الجيش [4]... وزيادة على هذا، فالمسلم مكلّف بدفع الزكاة، وهذا على عكس الذمي، الذي لو أسلم، وهو غني موسر، لكان إسلامه سيضاعف من تبعاته المالية، حين تجبى منه الزكاة. وإن كان الذمي فقيرًا، ليس له قدرة على دفع الجزية، فقد تكفّل الإسلام بإسقاط الجزية عمّن لا يستطيع دفعها. [5]

6- وزيادة على كلّ ما تقدّم، نجد أنّ أمير المؤمنين (عمر بن الخطاب) قد أمر بأن يفرض لغير القادرين من الذميّين، ما يكفيه هو وعياله، من بيت مال المسلمين. [6]

---

[1] البلاذري: فتوح البلدان، 1959 م، ص: 143، 163، 164، بتصرّف.

[2] المرجع نفسه، بتصرّف.

[3] سبق بيانه، انظر: الفصل الثاني، المبحث الأول، المطلب الثاني.

[4] أبو يوسف: كتاب الخراج، ص: 36/ السرخسي: المبسوط، 78/10، بتصرّف.

[5] انظر: علي الخربوطلي: الإسلام وأهل الذمة، (ط)، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، القاهرة، 1969 م، ص: 73، بتصرّف.

[6] ومن ذلك أنّ عمر بن الخطاب مرّ بشيخ من أهل الذمة يسأل على أبواب النّاس، فقال: « ما أنصفناك أن كنا أخذنا منك الجزية في شبيبتك، ثم ضيّعناك في كبرك »، ثم أجرى عليه من بيت المال، ما يصلحه. انظر: أبو يوسف: كتاب الخراج، ص، 126/ أبو عبيد القاسم بن سلام: كتاب الأموال، (ط)، (1969)، 51/1.

والخلاصة: أنّ نظام الحكم، في كلّ عصر ومصر، يقوم على أساس أنّ للأفراد حقوقًا، وعليهم واجبات، وقد تمتّع الذميّون بكثير من الحقوق في ظلّ الدولة الإسلامية، وعاشوا فيها عيشة راضية، آمنين مطمئنين، ولقاء ذلك، كان عليهم أن يؤدّوا بعض الواجبات، ممّا يفرض على المواطن العادي، في أي دولة كانت، وهذا لا ينكره عاقل.

وبعد كلّ ما عرضناه حول هذه المسألة – ولو أنّنا اقتصرنا على بعض الأمثلة فقط – فمن أين يجيء الإكراه على اعتناق الإسلام بعد كل هذه السماحة مع غير المسلمين !

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

المبحث الثاني

ضوابط حرّية الفكر، وواقع ممارستها

المطلب الأول: القيود الشرعية الواردة على حرّية الفكر

المطلب الثاني: نمـــــاذج تطبيقيـــــة لممارستهـــــا

المطلب الثالث: الـــــردّ على بعـــــض الشبهـــــات

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

تمهيد:

في هذا المبحث، بيّنت رأي ابن عاشور حول تقييد حرّية الفكر، ثمّ بسطت بعض النماذج والشواهد التاريخية التي تدلّ على مدى كفالة الإسلام لهذا النوع من الحرّيات، وما تتبعي للأمثلة إلاّ لأنّ ابن عاشور قد صرّح بأنّه اعتمد دليل الاستقراء في بسطه لموضوع الحرّية، وفي كونها مقصدا من مقاصد الشريعة الإسلامية.

وفي الأخير، تناولت مسألة قول الصحابي، وذلك لأنّ ابن عاشور قد أشار إليها من جهة، ومن جهة أخرى، طرحتها لأبيّن مدى العلاقة بين هذه المسألة وبين كفالة الإسلام للحرّية الفكرية.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

المطلب الأول: القيود الشرعية الواردة على حرّية الفكر.

في هذا الباب يقول ابن عاشور: « فهي [أي حرّية الفكر] صنف من الحرّية لا يكاد يستقلّ بنفسه؛ لأنّ ما يجول بالخاطر لا يعرف إلاّ بواسطة القول، أو بما تؤذن به بعض الأعمال، فلذلك كانت هذه الحرّية لا يتطرّق إليها تحجير، إذ لا يمكن كبت الفكر عن الحرّية في المعقولات، والتصوّرات، والتصديقات، ولذلك قيل: « أربعة لا يقام عليها برهان، ولا يطلب عليها دليل، ولا يقال فيها لم، وهي الحدود [أي تعاريف الحقائق]، والعوائد، والإجماع، والاعتقادات الكائنة في النفوس ». [1]

ويقول أيضًا: « فنشأ المجتمع الإسلامي في القرنين الأوّل والثاني، على إطلاق الرّأي والنّظر في العلم، في دائرة الأصول الإسلامية، ولم يردع أحد عن رأي ونحلة، ولكنّه إن أخطأ أحد، يبيّن له خطؤه، أو تقصيره بالتي هي أحسن، إلاّ إذا تبيّن منه قصد التضليل » [2].

من خلال كلامه (رحمه الله)، يتبيّن لنا أنّ حرّية الفكر واسعة جدًّا؛ لأنّها أمر باطني خفي، لا يمكن لأحد من البشر الاطّلاع عليه، ولذلك لا يتطرّق إليها تحجير، أو تقييد.

وأمّا إذا بلور الشخص فكره، وصدر منه في صورة قول أو فعل، فإنّ حريّته – في هذه الحالة – تحدّد بما من شأنه جلب مصلحة المسلمين، ودرء المفسدة عنهم، وترجيح درء المفسدة على جلب المصلحة [3]؛ وذلك لأنّ الفرد إذا تبيّن منه قصد التضليل، يكون خطرًا على الأمّة، وربّما أدّى إلى تفكّكها، وضياع وحدتها، بزرع الأفكار التي من شأنها تفرقة بيضة[4] الإسلام.

---

[1] ابن عاشور: أصول النظام الاجتماعي في الإسلام، ص: 173-174-175.

[2] المرجع نفسه، ص: 173-174-175.

[3] المرجع نفسه، ص: 170، بتصرّف.

[4] بيضة الإسلام: مجاز عن أمته، شبهت ببيضة الطائر، في حرص وليها على حفظها. قال لقيط بن معبد الأيادي:

يا قوم بيضتكم لا تفضحن بها إني أخاف عليها الأزلم الجذعا.

انظر: ابن عاشور: أصول النظام الاجتماعي في الإسلام، ص: 215.

ونحن إذا نظرنا إلى رأي ابن عاشور في عدم تقييد حرّية الفكر، نجد أنّه له أصله الشرعي، من ذلك قول الرّسول الكريم (صلى الله عليه وسلم): (إنّ الله تجاوز لأمّتي عمّا وسوست، أو حدّثت بها أنفسها، ما لم تتكلّم أو تعمل به).[1]

فالإسلام أقام أحكامه، وركّز قواعده على الأخلاق في أوسع معانيها، وأكمل صورها: على سعة الصدر، وتفتح الأذهان، وحرّية الرّأي والتفكير، ولم يؤاخذ النّاس على الهواجس التي تدور وتتردّد في الأذهان، وتختلج بها الصدور والقلوب، ولا تنطق بها الألسن، إذ جاء محرِّضًا على إعمال الرّأي، وتقليب الفهم، وإدراك كنه الأشياء، وآداب المجادلة، ولطفها، وسماحتها، وحسنها، ومن ثمّ فإنّه لا يؤاخذ إلا على القول والفعل المناهضين لقواعده.

ثمّ إنّ الإسلام يشعرنا بأنّه لا حرج علينا إذا فكّرنا غلطًا؛ لأنّ البحث، والتحليل، وإعمال النّظر، لابدّ لها من طفرات قد تحيد عن الصواب، فهو لا يحاسبنا على ذلك، ولا ينهانا عن مواصلة السّير لمجرّد التفكير الغالط، ومداخلة الخطأ فيما تردّد بأنفسنا، وهذا هو التسامح في حرّية الفكر، حتى أنّه من بذل وسعه في النّظر، ولكنّه أخطأ في إصابة الحق، فإنّ الشرع لا يعاقبه، بل يثيبه، ويقرّ أجره، فيقول (عليه الصّلاة والسّلام): (إذا حكم الحاكم فاجتهد، فأصاب، فله أجران. وإذا حكم، فاجتهد، ثمّ أخطأ، فله أجر)[2]، فأيّ حرّية بعد هذه !

وإذا كان ابن عاشور لم يقيّد حرّية الفكر، إلاّ إذا صدرت عن صاحبها في شكل قول أو فعل، إلاّ أنّني أرى أنّ ثمّة ضوابط لحرّية الفكر، حتى لا تخرج عن إطارها العامّ، الذي رسمته الشريعة الإسلامية:

---

[1] البخاري: صحيح البخاري، كتاب العتق، باب: (الخطأ والنسيان في العتاقة والطلاق ونحوه، ولا عتاقة إلاّ لوجه الله)، رقم الحديث: 2391، 894/2.

[2] مسلم: صحيح مسلم، (دط)، دار الفكر، 1983 م، 13/11.

1- وتتبلور أولى تلك الضوابط في عدم تحميل العقل الإنساني بأكثر مما يتحمّله، بالتفكير في الغيبيات، أو فيما وراء الطبيعة، وهو ما لا طائل أو جدوى من ورائه.

2- كما تتضح - أيضًا - هذه الضوابط في عدم إرهاق العقل البشري، والضمير الإنساني بالقضايا المنافية لجوهر الإسلام، ومسلّماته البديهية، والعقيدة الخالصة لله (تعالى).

وأمّا ما وراء ذلك، فالتفكير، وإعمال العقل، والتدبّر، مسموح به، بل هو واجب في ملكوت السماوات والأرض، شريطة ألاّ يمتدّ هذا إلى نطاق إعمالهما في ذات الله العلي القدير.

والجدير بالذكر هنا، أنّ ابن عاشور، وإن لم يذكر صراحة هذين القيدين على حرّية الفكر، إلاّ أنّه لمّا تحدّث عن إصلاح التفكير[1]، في جميع نواحيه التي ثبتت - عنده (رحمه الله) - بدليل الاستقراء، وهي: تلقي العقيدة، وتلقي الشريعة، والعبادة، وتحصيل النّجاة في الحالتين، والحزم، والمعاملة، والأحوال العامّة، ومصادفة الحق في المعلومات، نجد أنّه رسم حدود التفكير في هذه المجالات وفق القيدين اللّذين ذكرناهما، وخاصّة فيما يخصّ عدم الخروج عن جوهر الإسلام، وقواعده الكبرى.

---

[1] انظر: ابن عاشور: أصول النظام الاجتماعي في الإسلام، ص: 51-63.

المطلب الثاني: نماذج تطبيقية لممارسة حرّية الفكر في الإسلام.

يقول المولى (تبارك وتعالى) في محكم تنزيله: ﴿ **أولم ينظروا في ملكوت السماوات والأرض وما خلق الله من شيء** ﴾ (سورة: الأعراف، الآية: 185)، ويقول: ﴿ **ومن آياته خلق السماوات والأرض واختلاف ألسنتكم وألوانكم إنّ في ذلك لآيات للعالمين، ومن آياته منامكم باللّيل والنّهار وابتغاؤكم من فضله إنّ في ذلك لآيات لقوم يسمعون** ﴾ (سورة: الروم، الآيات: 22-23).... والآيات كثيرة التي نرى فيها توجيه الله (تعالى) لنا، إذ طوّف بنا في جميع أنحاء الكون، لا لشيء، إلاّ ليحثّ العقول على النّظر والتدبّر في هذه الظواهر، واستنباط القوانين العامّة الدقيقة التي تحكمها وتسير بمقتضاها، ولنتخذ من ذلك دليلاً على قدرته، وحسن صنعه.

وفي آيات القرآن الكريم الدّاعية إلى النّظر في ملكوت الله (عزّ وجلّ)، لا نلمس فرض نظريّة علمية معيّنة، ولم يقصد القرآن بالتوجيهات الواردة فيها، إلاّ ما ذكرناه من حثّ العقول على النّظر في محتويات الكون، ثم ترك بعد ذلك لكلّ فرد كامل الحرّية في تقرير ما يراه، والانتصار له، واعتناق ما يقتنع بصحّته من نظريات.

ولا أدلّ على ذلك من أنّ القرآن في إجابته على سؤال وجّه إلى الرّسول (صلى الله عليه وسلم) عن مراحل القمر، وأسباب تزايد قرصه، وتناقصه، قد تحاشى أن يدخل في تفاصيل هذه الأمور الفلكية وقوانينها، حتى لا يفرض نظريّة علميّة على العقول [1]، وحتى لا يحجر على الأذهان النّظر في هذه الأمور. واكتفى بأن يذكر بعض فوائد القمر، وأنّه يحدّد مواقيت الشهور والأيّام التي تؤدّى فيها شعائر الحجّ، وفي هذا يقول الله (تعالى): ﴿ **يسألونك عن الأهلّة قل هي مواقيت للنّاس والحجّ** ﴾ (سورة: البقرة، الآية: 189). فكأنّه يقول لهم: يكفي أن تعلموا فيما يتعلق بصلة الأهلّة بشؤون الدّين أنّها

---

[1] كما فعلت الكنيسة الكاثوليكية المنحرفة من قبل. انظر: علي عبد الواحد وافي: حقوق الإنسان في الإسلام، ص: 182، بتصرّف.

- عاصم أحمد عجيلة: حرّية الفكر وترشيد الواقع الإسلامي، ص: 22، بتصرّف.

مواقيت للنّاس، في الشهور، والصيام، وشعائر الحجّ، أمّا ما وراء ذلك من أسباب تزايد قرص القمر، وتناقصه، وخسوفه أحيانًا، أو حجبه عن النّظر، وعلاقته بالشمس والأرض... أمّا هذه الأمور وما إليها، فأترك لعقولكم كامل الحرّية في بحثها، والاهتداء إلى كنهها، وأسبابها. [1]

ولا أدلّ على ذلك أيضا، من أنّ الرّسول (عليه الصّلاة والسّلام) حينما أشار على بعض النّاس بعدم تأبير النّخل (أي تلقيح إناثها بطلع ذكورها)، ثمّ تبيّن أنّ ذلك يؤدي إلى عدم إثمارها، ذكر أنّه إنّما تحدّث في ذلك برأيه الخاصّ، وأنّ رأيه الخاصّ عرضة للخطأ والصواب، وأنّ هذا الحكم يسري على كلّ ما يتحدّث عنه من أمور الدنيا، وأنّ للنّاس الحق في البحث في أمور دنياهم، وعلاجها، على الوجه الذي تهديهم إليه تجاربهم وأفكارهم، وأنّهم قد يكونون أعلم ببعضها من الرّسول نفسه (عليه الصّلاة والسّلام)، وأنّ الأمور التي كلّف بتبليغها إلى النّاس من قبل الله (عزّ وجلّ)، وهي التي لا يمكن أن يتطرّق إليها الشك، مقصورة على شؤون الدّين، عقائده وشرائعه.

ونصّ هذا الحديث، كما أخرجه مسلم في صحيحه، عن موسى بن طلحة عن أبيه مرفوعًا: (إن كان ذلك ينفعهم فليصنعوه، فإنّني إنّما ظننت ظنًّا؛ فلا تؤاخذوني بالظنّ. ولكن إذا حدّثتكم عن الله شيئا فخذوا عنّي، فإنّي لن أكذب على الله (عزّ وجلّ)، وفي رواية: (إنّما أنا بشر، إذا أمرتكم بشيء من أمر دينكم فخذوا به، وإذا أمرتكم بشيء من رأيي، فإنّما أنا بشر)، وفي رواية: (أنتم أعلم بأمور دنياكم). [2]

هذا، وقد أذن رسول الله (صلى الله عليه وسلّم) لأصحابه في ممارسة حق الاجتهاد لكلّ من كان أهلاً له، وفي حدود مراعاة المصلحة العامّة ومقاصد الشريعة، ويظهر ذلك في قوله – الذي هو في الحقيقة تطبيق فعلي

---

[1] علي عبد الواحد وافي: حقوق الإنسان في الإسلام، ص: 180، بتصرّف.

[2] مسلم: صحيح مسلم، كتاب الفضائل، (دط)، دار الفكر، 1981 م، 117/15.

لحـرّية الفكـر -: (إذا اجـتهد الحـاكم، فأصـاب، فله أجران، وإن أخطأ، فله أجر واحد). [1]

بـل إنّ الله (تعـالى) أمـر نبـيّه بمشاورة أصحابه، فقال له: ﴿ **وشاورهم في الأمر** ﴾ (سورة: آل عمران، الآية: 159).

وقـد مـرّ معـنا مـا فـي حرّية البحث العلمي، والاجتهاد، وكذا الشورى، من إعمـال فكـر، ونظـر، وعقـل. وهذا أكبر برهان على كفالة الإسلام لحرّية الفكر، وإعمال العقل، ومدى احترامه لملكات الإنسان.

وعلـى هـذا المـبدأ الجلـيل، سـار الرّسـول الكريم (عليه الصّلاة والسّلام)، وحـذا حـذوه الخلفـاء الرّاشـدون من بعده، فقد كانت حرّية الفكر مكفولة، ومحاطة بسـياج مـن القدسـية. وباسـتقراء تـاريخ هـذه المرحلة الذهبية التي تمثّل مبادئ الإسـلام أصـدق تمثـيل، لا نعـثر علـى أية محاولة من جانب أولي الأمر للحجر علـى حـرّية التفكـير. إنّ العمـل بهـذا المـبدأ قد ظلّ مرعيا في عهد بني أميّة، وصـدر بنـي العـبّاس. فمـا كـان الخلفاء في هذين العصرين ليحاربوا إلاّ الأفكار والآراء التـي يعـتقدون أنّهـا تهـدّد سلامة الدّولة، أو تنشر الفتنة بين النّاس. وكان هـؤلاء وأولـئك يسـتوحون مـا يسـيرون علـيه – فـي هذا الصّدد – من روح الإسـلام ومـبادئه. بـل إنّ احـترام بعـض الخلفـاء لحرّية الفكر، في عصر بني أمـية، وبنـي العـباس، قـد وصل إلى حدٍّ، جعلهم يتحرّجون من وضع أيّ قيد في هذا السبيل. [2]

---

[1] سبق تخريجه، ص: 144

[2] وأمّا ما أثر في بعض العصور الإسلامية، وخاصة في عصور أبي جعفر المنصور، والمأمون، والمعتصم، من محاولات لمصادرة حرّية الفكر والرأي، وإيذاء أصحابها، كإيذاء الإمام مالك في عصر أبي جعفر المنصور لتقريره أنّ أيمان المكره غير ملزمة له، وإيذاء الإمام أحمد بن حنبل وكثير من الأئمة في عصر المأمون والمعتصم لامتناعهم عن القول بخلق القرآن... فإنّ كلّ ذلك كان منبعثا – في الغالب – عن اعتبارات سياسية خاصّة. وعلى كلّ حال، كان انحرافا صريحا عن مبادئ الإسلام، وقد ردّه كل من يعتد بآرائهم من أئمة المسلمين. انظر: علي عبد الواحد وافي: حقوق الإنسان في الإسلام، ص: 178، بتصرّف.

– محمد سليم العوا: في النظام السياسي للدولة الإسلامية،(ط)، المكتب المصري الحديث للطباعة والنشر، 1983 م، ص: 229، وما بعدها، بتصرّف.

وعلى سبيل المثال، أنّه «لمّا حجّ أبو جعفر المنصور، ولقي مالكًا بن أنس بمكّة، قال لمالك: «يا أبا عبد الله، إني عزمت على أن أكتب كتبك هذه (يعني أجزاء الموطأ) نسخا، ثم أبعث إلى كلّ مصر من أمصار المسلمين بنسخة، وآمرهم أن يعملوا بما فيها، ولا يتعدّوها، وأجعل العلم علمًا واحدا، وأحمل النّاس على كتابك». فقال مالك: «يا أمير المؤمنين، لا تفعل، فإنّ أصحاب رسول الله (صلى الله عليه وسلّم) تفرّقوا في البلاد، فأفتى كلّ في مصره، بما رأى. وأنّ النّاس قد سبقت لهم أقاويل، وسمعوا أحاديث، ورووا روايات، وأخذ كلّ قوم بما سبق إليهم، وعملوا به، فدع النّاس، وما هم عليه». [1]

يقول ابن عاشور: « فنشأ المجتمع الإسلامي في القرنين الأوّل والثاني، على إطلاق الرّأي والنّظر في العلم، في دائرة الأصول الإسلامية، ولم يردع أحد عن رأي ونحلة، ولكنّه إن أخطأ أحد، يبيّن له خطؤه، أو تقصيره، بالتي هي أحسن، إلاّ إذا تبيّن منه قصد التضليل، وبذلك الإطلاق، تعدّدت المذاهب والآراء، في التشريع، وفي العلوم، وفي نظام الدولة. وأخذ النّاس العلم عن الموافق والمخالف، ولم يمنعهم اختلاف النّزعات والنّحل، وقد تعاشرت فرق المسلمين بعضها مع بعض، فلم يعتد بعضهم على بعض... ولا يعبأ بما جرى في نادر الأحوال من فتن وهرج بين أهل النّحل، فإنّ ذلك ناشئ عن انحراف في الأخلاق، والتعصّب، والإفراط في التعصّب، وتسعّر صورة الغضب من تحكّك فريق بآخر، على أنّه لا يخلو في خلال ذلك من إغراء الدّعاة، وأهل المطامع » [2].

والتّاريخ الإسلامي حافل بالمواقف التي تبيّن مدى احترام الإسلام لحرّية الفكر، ومدى كفالته لها، فهذا الإمام مالك (رحمه الله) يقول: «كلكم رادّ،

---

[1] ابن عاشور: أصول النظام الاجتماعي في الإسلام، ص:174-175.

[2] المرجع نفسه.

ومـــردود علـــيه، إلاّ صـــاحب هـــذا القـــبر»، يشـــير إلـــى قبر النّبي (عليه الصّلاة والسّلام)، (أي لأنّ غير النبي ليسوا بمعصومين) [1].

وأقـــوال العلمـــاء فـــي هـــذا المجال كثيرة، وهذا إن دلّ على شيء، فإنّما يدلّ علـــى مـــدى إطـــلاق حـــرّية الفكـــر فـــي هـــذا العصر، ومدى حرّية إعمال النّظر والعقـــل، وهـــذا ســـواء فـــي الأمـــور الدينية أو غيرها، والمهمّ هو مراعاة الأصول العامّة والقواعد الكبرى للشريعة.

وإذا كـــان هـــذا واقـــع ممارســـة حرّية الفكر في الإسلام، فكيف هو واقعها في الأنظمة والمواثيق الدولية ؟

لقـــد نصّـــت المـــادّة (18) مـــن العهـــد الدولـــي الخـــاصّ بـــالحقوق المدنـــية والسياســـية فـــي مجـــال تقريـــر حـــرّية الفكر، أنّه لكلّ إنسان حق في حرّية الفكر، ولا يجـــوز إكـــراهه إكـــراهًا يخـــلّ بهـــا، ولا يجوز تقييدها إلاّ بالقيود التي يقرّرها القـــانون، وتقتضـــيها حمايـــة الســـلامة العامّـــة، أو النّظام العامّ، أو الصّحة العامّة، أو الآداب العامّة، أو حقوق الآخرين، وحرّياتهم الأساسية. [2]

ولكـــن، إذا قارنّـــا بيـــن الإســـلام وغـــيره – في هذا الشأن – لوجدنا أنّ بعض الـــدول (المـــتمدّنة) فـــي القـــرن العشـــرين، لا تســـمح للمواطـــن أن يفكّـــر فـــي الراســـمالية، وهـــو تحـــت ظـــل نظام حكم يقوم على الشيوعيّة، حتى ولو كان أعلم الـــنّاس بالاقتصـــاد، فـــلا تســـمح له أن يثبت فساد الشيوعيّة. ولا تسمح بعض الدول ذات الـــنّظام الجمهـــوري لأحـــد مهمـــا كان من علماء النظم السياسية ونظم الحكم، أن يفضّـــل الـــنظام الملكـــي، وكذلـــك العكـــس بالنســـبة للدول ذات النظام الملكي، فتعتـــبر الدّعـــوة لـــنظام جمهـــوري جـــريمة من الجرائم، تعاقب عليه، ولا يقبل في ذلك علم، ولا رأي، ولا نظر.

---

[1] المرجع السابق نفسه، ص: 474 .

[2] أحمد حافظ نجم: حقوق الإنسان بين القرآن والإعلان، ص: 92-93، بتصرّف/ وهبة الزحيلي: حق الحرّية في العالم، ص: 115-116، بتصرّف.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

المطلب الثالث: الردّ على بعض الشبهات.

مسألة: قول الصحابي، وعلاقته بالحرّية الفكرية:

لقد أشار ابن عاشور إلى مسألة قول الصحابي [1]، وهذا في باب حرّية الفكر، ولكنّه عرضها من زاوية فقهية بحتة، ونحن – هنا – نهدف إلى ربطها بالحرّية الفكرية، حيث تعرض هذه المسألة من باب أنّ الإسلام إذا كان قد كفل حرّية الفكر والرّأي، وحافظ على حرّية الفرد في اعتناق ما شاء من الأفكار، من دون إكراه، والضّابط الوحيد هو عدم الخروج عن الأصول العامّة للشريعة. فكيف يمكن تفسير القول القائل بأنّ قول الصّحابي حجّة شرعية على غيره ؟ أو ليس في هذا مصادرة لحرّية الفرد في اعتناق ورفض هذه الأقوال، ما دامت صادرة عن بشر كسائر المسلمين، من باب أنّه لا يوحى إليهم، بل أقوالهم مجرّد اجتهادات، والمجتهد قد يصيب، وقد يخطئ ؟

يحسن قبل البدء في الموضوع تعريف الصّحابي.

الصحابي – عند جمهور الأصوليين –: « هو من لقي الرّسول (صلّى الله عليه وسلّم) مؤمنًا به، ولازمه زمنًا طويلاً ». وهو – عند جمهور المحدّثين –: « من لقيه مسلمًا، ومات على إسلامه، سواء طالت صحبته، أو لم تطل ». [2]

لقد كان الصحابة هم مرجع الإفتاء، ومنبع الاجتهاد، حينما طرأت حوادث جديدة، ووقعت وقائع لا عهد للمسلمين بها في حياة الرّسول (صلى الله عليه وسلّم)، وكانوا في الإفتاء متفاوتين بتفاوت نضوجهم الفقهي، فأثر عن جملة منهم كثير من الفتاوى، بحيث يكون المجموع مجلّدًا ضخمًا، إلاّ أنّه منثور في بطون الكتب الفقهية، وحبّذا لو جمع، واستفيد منه في القضايا المختلفة. [3]

---

[1] انظر: ابن عاشور: أصول النظام الاجتماعي، ص: 174.

[2] ابن عبد الشكور: مسلم الثبوت مع منهواته، (دط)، المطبعة الحسينية، مصر، ج 2، ص: 120.
– عضد الملّة والدّين: شرح على مختصر المنتهى لابن الحاجب، ط 1، المطبعة الأميرية، ج 2، ص: 67.

[3] وهبة الزحيلي: أصول الفقه الإسلامي، ج 2، ص: 850، بتصرّف.

وقد اتفق الأئمة المجتهدون من أصحاب المذاهب، على أنّه لا خلاف في الأخذ بقول الصحابي، فيما لا مجال للرّأي أو الاجتهاد فيه؛ لأنّه من قبيل الخبر التوقيفي عن صاحب الرّسالة (عليه صلوات الله وسلامه) [1].

ولا خلاف أيضًا، فيما أجمع عليه الصحابة صراحة، أو كان ممّا لا يعرف له مخالف.

ولا خلاف أيضًا في أنّ قول الصحابي المقول اجتهادًا ليس حجة على صحابي آخر؛ لأنّ الصحابة اختلفوا في كثير من المسائل، ولو كان قول أحدهم حجّة على غيره، لما تأتّى منهم هذا الخلاف.

وإنّما الخلاف في فتوى الصحابي بالاجتهاد المحض، بالنّسبة للتابعي، ومن بعده، هل يعتبر حجّة شرعية، أم لا ؟. [2]

لقد ذكر العلماء في مذهب الصحابي أربعة أقوال، وهي في حقيقتها ترجع إلى مذهبين: الأول يعتبر قول الصحابي حجّة، وهو مذهب الحنفية والمالكية والحنابلة، والثاني لا يعتبره حجّة، وهو مذهب الشافعية. [3]

ولكلّ فريق أدلّته التي استند إليها – وليس هنا مجال سردها ومناقشتها، فهي مسألة أصولية، ولبس هذا فحوى بحثنا فيها –، ولكن الرّاجح، هو ألاّ يكون مذهب الصّحابي دليلاً شرعيًا مستقلاً، فيما هو مقول بالاجتهاد المحض؛ لأنّ المجتهد يجوز عليه الخطأ، ولم يثبت أنّ الصحابة ألزموا غيرهم بأقوالهم،

---

[1] عبد القادر بن أحمد بن بدران: المدخل إلى مذهب الإمام أحمد بن حنبل، (دط)، إدارة الطباعة المنيرية. مصر. ص: 135، بتصرّف.

[2] المرجع نفسه.

[3] الشوكاني: إرشاد الفحول، (دط)، مطبعة صبيح، 1349 هـ، ص: 213-214، بتصرّف.

– الآمدي: الإحكام في أصول الأحكام، (دط)، مطبعة صبيح، 1347 هـ، 133/3، بتصرّف.

– الشيرازي: اللمع في أصول الفقه، (دط)، مطبعة البابي الحلبي، مصر، 1358 هـ، ص: 50، بتصرّف.

– الغزالي: المستصفى من علم الأصول، ط 1، مطبعة مصطفى محمد، 1356 هـ، 135/1، بتصرّف.

– ابن قدامة: روضة الناظر وجنة المناظر في أصول الفقه، (دط)، المطبعة السلفية، 1342 هـ، ص: 403. بتصرّف.

– ابن عبد الشكور: مسلم الثبوت، 149/2-150، بتصرّف.

ومرتبة الصحبة، وإن كانت شرفا كبيرًا، لا تجعل صاحبها معصومًا عن الخطأ. [1]

وأمّا أدلة القائلين بحجّية مذهب الصحابي، فقد ثبت وجه الضّعف فيها، ومع هذا، فإنّ وجود سابقة لرأي صحابي في الموضوع يقتضي منّا ترجيح اجتهاد على آخر.[2]

وفي هذا يقول الشوكاني [3]: « والحق أنّه ليس بحجة، فإنّ الله (سبحانه) لم يبعث إلى هذه الأمّة إلاّ نبيّنا محمدًا (صلى الله عليه وسلّم)، وليس لنا إلاّ رسول واحد، وكتاب واحد، وجميع الأمّة مأمورة باتباع كتابه، وسنّة نبيّه... ولا شك أنّ مقام الصحبة مقام عظيم، ولكن ذلك في الفضيلة، وارتفاع الدرجة، وعظمة الشأن، وهذا مسلّم لا شك فيه، ولهذا: مدّ أحدهم لا يبلغه من غيرهم الصدقة بأمثال الجبال، ولا تلازم بين هذا، وبين جعل كلّ واحد منهم بمنزلة رسول الله (صلى الله عليه وسلّم) في حجّية قوله، وإلزام النّاس باتباعه، فإنّ ذلك ممّا لم يأذن الله به، ولا ثبت عنه فيه حرف واحد ». [4]

وهكذا، وبعد هذا العرض الموجز لمسألة قول الصحابي، ومدى حجّيته، يتّضح لنا أنّها مسألة اجتهادية، وكما رأينا – أيضًا – أنّ الراجح فيها أنّ قول الصحابي لا يلزم غيره، وفي هذا القول فسحة لحرّية الفكر، وإعمال النّظر، في المستجدّات التي لا نص فيها، ولا إجماع.

---

[1] ابن الحاجب: مختصر المنتهى، (دط)، مطبعة العالم، ص: 219، بتصرّف.

– الشوكاني: إرشاد الفحول، ص: 214، بتصرّف.

وهو ما ذهب إليه وهبة الزحيلي في كتابه " أصول الفقه الإسلامي "، 857/2، بتصرّف.

[2] المراجع السابقة نفسها.

[3] هو: محمد بن علي بن محمد بن عبد الله الشوكاني: فقيه مجتهد من كبار علماء اليمن، من أهل صنعاء ولد بهجرة شوكان عام (1173 هـ=1760 م). نشأ بصنعاء، ولي قضاءها سنة (1229هـ) ومات حاكما بها عام (1250 هـ=1834 م)، وكان يرى تحريم التقليد. له 114 مؤلفا، منها: نيل الأوطار من أسرار منتقى الأخبار، البدر الطالع بمحاسن من بعد القرن السابع... الزركلي: الأعلام، 298/6.

[4] الشوكاني: إرشاد الفحول، ص: 214. وهذا ما ذهب إليه ابن الحاجب المالكي في قوله: « مذهب الصحابي ليس حجة على صحابي اتفاقا، والمختار: ولا على غيرهم ». ابن الحاجب: مختصر المنتهى، ص: 219.

وحتى الذين قالوا بحجيّته، فهو اجتهاد منهم، والمجتهد قد يصيب، وقد يخطئ، وهو في كلتا الحالتين مأجور، وقد مرّ معنا أنّ الإسلام يدعو إلى الاجتهاد، وإعمال العقل، حتى ولو أدّى ذلك إلى نتيجة خاطئة. إذ أنّ الاجتهاد – داخل القواعد الكبرى للشريعة – هو من أكبر المظاهر التي تبرز مدى احترام هذا الدّين الحنيف لملكات الإنسان، وكفالة حرّية فكره، ورأيه.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

المبحث الثالث

ضوابط حرّية القول، وواقع ممارستها

المطلب الأول: القيود الشرعية الواردة على حرية القول

المطلب الثاني: نمـــاذج تطبيقيـــة لـــممارستهـــا

المطلب الثالث: مســـألة الأمـــر بالمـــعروف والنهي عن المنكر، وعلاقتها بالحرّية القولية

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

تمهيد:

لقد حاولت في هذا المبحث، أن أفصّل القيود والضوابط الشرعية التي وضعها ابن عاشور لحرّية القول، وهذا من جانبي: الوجود والعدم.

وبعد ذلك، وحتى أبرز الجانب التطبيقي لآراء ابن عاشور في هذا الباب، ذكرت بعض النّماذج، والشواهد التاريخية، التي تدلّ على مدى كفالة الإسلام لهذا النّوع من الحرّيات.

وفي الأخير، طرحت مسألة الأمر بالمعروف والنّهي عن المنكر، وهذا من جانب أنّه إذا تمّ حصر القيام بهذا الواجب في فئة محدّدة، فهل هذا العمل، يعدّ مصادرة لحرّية القول والتعبير ؟

وما تناولي لهذه المسألة، إلاّ لأنّ ابن عاشور قد تحدّث عنها باهتمام بالغ، وكذلك لردّ هذه الشبهة بالحجج والأدلّة.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

المطلب الأوّل: القيود الشرعية الواردة على حرّية القول.

يقول ابن عاشور: « فكان الأصل أنّ لكلّ واحد أن يقول ما شاء أن يقوله، ولا يمسكه عن ذلك إلاّ وازع الدّين بأن لا يقول كفرًا أو منهيا عنه، أو وازع الخلق بأن لا يقول قذعا أو هذيانا، أو وازع التبعة على أذى يلحق غيره بسبب مقاله...».[1]

فمن خلال قوله (رحمه الله) هذا، نستشف أنّ حرّية القول أو التعبير – وإن كانت حقًا فطريًا – إلاّ أنّها ليست مطلقة، بل هي محدّدة بضوابط وقيود، جاء بها الشرع، كمنهج تنظيمي لها، يحفظها ويحميها من الزلل.

وهذه القيود التي ترد على حرّية الرّأي والتعبير في التشريع الإسلامي، هي قيود نابعة من الأصل العامّ الذي يقوم عليه ذلك التشريع، ألا وهو جلب المصالح ودرء المفاسد، ومن ثمّ كانت قيود حرّية التعبير ترجع إلى أمرين أساسيين وهما: رعاية المصلحة العامة، واحترام المصلحة الخاصّة (أي الفردية). [2]

ونحن عند وقوفنا على قول ابن عاشور، نجد أنّه يحدّ حرّية القول بثلاثة قيود هي:

أ- وازع الدّين: بأن لا يقول كفرا، أو منهيا عنه.

ب- وازع الخلق: بأن لا يقول قذعا، أو هذيانا.

---

[1] ابن عاشور: أصول النظام الاجتماعي في الإسلام، ص: 175.

[2] المرجع نفسه، ص: 170، بتصرّف.

وهذا مثلما هو مقرر في كافة النظم السياسية، فالقيود التي تفرض على الحرّيات العامة للأفراد تحدد تبعا لدواعي النظام العام للدولة، والذي هو عبارة عن مجموع المصالح الأساسية للجماعة التي لا قيام لها من دونها (سواء كانت اقتصادية، أو سياسية، أو اجتماعية، أو أي نوع كانت...).

ولهذا نجد أنّ استعمال الحقوق المنصوص عليها في الفقرة (02) من المادّة (19) من الإعلان العالمي لحقوق الإنسان – والتي تنصّ على حق الإنسان في حرّية التعبير – ينطوي على واجبات ومسؤوليات خاصة، ويجوز لذلك إخضاعه لبعض القيود بشرط نصّ القانون عليها ولزومها، لتأمين ما يأتي:

أ- احترام حقوق الآخرين أو سمعتهم.

ب- حماية الأمن القومي، أو النظام العام، أو الصحة العامة، أو الآداب العامة.

انظر: أحمد حافظ نجم: حقوق الإنسان بين القرآن والإعلان، ص: 42-49، بتصرّف.

جـ- وازع التبعة: على أذى يلحق الغير بسبب المقال. [1]

فقد جاءت هذه القيود ضابطة لحرّية القول في جانبيها الوجودي والعدمي، أو كما نقول: الإيجابي والسلبي.

أوّلا: من جانب الوجود:

في حالة ممارسة حرّية الفكر، يكون مظهرها إيجابيا محققا للمقصود، منسجما مع الحكمة والعقل، وذلك يكون بمراعاة أدب القول، وإحسان الكلام، والتزام الليّن، والحلم، والعلم، وهذا مطلوب في كلّ الأحوال، سواء فيما سيتعلّق بتبليغ الدّعوة إلى الآخرين، أو في التعامل والتعاقد، أو في أثناء توجيه النّصح لأيّ إنسان، سلطانا كان أو غيره، أو حين إبداء وجهة النّظر، والنقد البنّاء، الذي يرجى منه الإصلاح، وتحقيق الخير العامّ، والمصلحة العامّة.

ويمكن إجمال ممارسة حرّية الفكر في مظهرها الإيجابي، بالتزام الأدب في المناقشة وإبداء الرأي، وتقدير كلام الآخرين من غير تسرّع في الحكم. [2]

ثانيا: من جانب العدم:

تتقيّد حرّية القول في مظهرها السلبي بعدم الاعتداء، أو الإساءة في الاستعمال، كما تتقيّد بأن تكون الكلمة في حدود الآداب العامّة، والأخلاق الفاضلة؛ لأنّ كلّ ذلك يكون إفسادًا، أو ترويجًا للفساد، والله (تعالى) لا يحب الفساد. [3]

ويبقى الضابط العامّ الذي وضعه ابن عاشور لتحديد الحرّيات بما فيها حرّية القول، هو أنّها مقيّدة في التصرّفات الفردية والجماعية، في داخل البلاد ومع الأمم المجاورة، والمتعاملة، بجلب مصلحة المسلمين، ودرء المفسدة

---

[1] انظر: ابن عاشور: أصول النظام الاجتماعي في الإسلام، ص: 175.

[2] انظر: المرجع السابق نفسه، ص: 175-176، بتصرّف.

- ابن عاشور: مقاصد الشريعة الإسلامية، ص: 133-134، بتصرّف.

[3] المرجعان السابقان نفسهما، بتصرّف.

وانظر: وهبة الزحيلي: حق الحرّية في العالم، ص: 116-119.

عنهم، وترجيح درء المفسدة على جلب المصلحة، إن تعذر الجمع بين الأمرين. [1]

وهذه القيود التي وضعها ابن عاشور لتحديد حرّية القول، لا تخرج في معناها العامّ عمّا وضعته الشريعة الإسلامية من ضوابط، التي مقصدها من ذلك، هو كفالة وحماية حرّيات الأفراد، والجماعات. [2]

هذا بالنّسبة للقيود التي وضعتها الشريعة الإسلامية على حرّية القول. فإذا أجرينا مقارنة بسيطة بينها وبين القيود في النّظامين الشرقي والغربي، نجد أنّ فلسفة كلّ من هذين النّظامين – الاشتراكي والديمقراطي – لم تنجح في تأكيد حقّ الأفراد في حرّية الرّأي والتعبير كما ينبغي. فالديمقراطية الغربية – خاصة في الولايات المتحدة الأمريكية– قد أفرطت في إقرارها، ولكن دون ضمان كاف في التمتّع بها، وخاصّة في مواجهة الفئات الغنية المحتكرة والضاغطة. [3]

وأمّا النّظم الاشتراكية، فقد أحاطتها بقيود كثيفة، حتى أصبحت حرّية بلا مضمون مع غيرها من الحرّيات، إذ قيّدتها بأن تكون في خدمة النظام، فلا

---

[1] ابن عاشور: أصول النظام الاجتماعي في الإسلام، ص: 170-175، بتصرّف.

[2] انظر:

- كريم يوسف كشاكش: الحرّيات العامة، ص: 261-262.
- عبد القادر عودة: التشريع الجنائي الإسلامي، 1/33-37.
- فتحي الدريني: – خصائص التشريع الإسلامي، ص: 418.
- الحق ومدى سلطان الدولة في تقييده، (دط)، مؤسسة الرسالة، ص: 88.
- رفعت عبد الوهاب، عاصم أحمد عجيلة: المبادئ العامة للأنظمة السياسية، (دط)، 1983 م، ص: 102.
- محمد أبو زهرة: تنظيم الإسلام للمجتمع، ص: 186-187.
- مصطفى محمود عفيفي: الحقوق المعنوية للإنسان، ص: 103-104.
- بيان من الأزهر الشريف، 1/228.
- سميح عاطف الزين: الإسلام وثقافة الإنسان، ص: 115.

[3] فالكونجرس الأمريكي مثلا، قد أنشأ لجانا، لفحص ولاء الموظفين والمواطنين عامّة، للتعرف على أصحاب الميول اليسارية، فإذا ثبت من التحريات هذا الميول، فصل من عمله، وإذا كان من غير الموظفين شهر به في الصحف، أو حورب في رزقه، وسيئت سمعته لدى الآخرين... انظر: محمود حلمي: المبادئ الدستورية، (دط)، 1975 م، ص: 277، بتصرّف.

تسبح إلاّ في فلكه، وليس لها أن تتعدّى، وإلاّ كانت العاقبة خسرًا، وانقلبت وبالاً على صاحبها.[1]

فشتان بين القيود التي وضعها التشريع الإسلامي، التي ما جاءت إلاّ لحفظ حرّيات الأفراد والجماعات، وصيانتها من الزلل والضياع، وبين القيود التي وضعتها هذه النّظم الوضعية، والتي إن كانت نظريًا وظاهريا تمس جانبا من الحق، إلاّ أنّ واقع ممارستها، ما هو إلاّ إهدار لحرّية الأفراد، وتضييق لممارستها.

ويكفي – في هذا المقام – أنّه أصبح معلوما في الفكر الأوروبي، ولدى فلاسفة الغرب، أنّ الحرّية في النّظام الإسلامي مرتبطة ارتباطا تامًّا بكلّ ما هو نبيل وطيّب. [2]

---

[1] فلو أنّ شخصا ما أدلى برأيه جهرة منتقدا للأوضاع السائدة، أو اعتبر فكره مجابهة النظام السياسي، فليتربص إعداما بلا محاكمة عادلة، وليترقب زجا به في معسكرات العمل الجماعي الإجباري، أو ينفى من الأرض... انظر: عبد الوهاب الشبشاني: حقوق الإنسان وحرياته الأساسية في النظام الإسلامي والنظم المعاصرة، (دط)، 1980 م، ص: 100، 102، بتصرّف.

[2] فرانزروز نتال: مفهوم الحرّية في الإسلام، ترجمة: معز زيادة، (دط)، معهد الإنماء العربي، 1978 م، ص: 77-102، بتصرّف / صبحي عبده سعيد: الحاكم وأصول الحكم في النظام الإسلامي، (دط)، دار الفكر العربي، 1985 م، ص: 100، بتصرّف.

المطلب الثاني: نماذج تطبيقية لممارسة حرّية القول في الإسلام.

أ- في عهد رسول الله (صلى الله عليه وسلم).

لقد طبّق الرّسول (صلى الله عليه وسلّم) مبدأ حرّية الرّأي والتعبير، قولاً وعملا، فعلّم أصحابه الشجاعة في إبداء آرائهم، وعدم الخشية إلاّ لجنب الله (عزّ وجلّ)، في إخراج ما يجيش بصدورهم من أفكار، والتعبير عنها بصدق وإيمان راسخ، وكان بذلك يبني أمّة من بعده، تحيا على القيم التي لا تتمرّد على التطبيق العملي، والمستمدة من الوحي الإلهي.

وقد كان من أشهر تطبيقات ممارسة تلك الحرّية في عهد الرّسول الكريم (عليه الصّلاة والسّلام) وقائع ثلاث تمت جميعها في ظل ظرف « الحرب »، أو ما نسميه اليوم « نظرية الظروف الاستثنائية »، وتلك هي غزوات: بدر الكبرى، وأحد، والأحزاب، ونحن - في هذا المقام - سوف نأخذ على سبيل المثال غزوة بدر، ونبيّن كيف مارس فيها رسول الله (عليه الصّلاة والسّلام) حرّية الرّأي والتعبير.

لقد تمت المشاورة بالرّأي من جانبه (عليه الصّلاة والسّلام) خلال مرحلتي ما قبل وما بعد نشوب المعركة، بين المسلمين والمشركين، حين ابتدر الرّسول الكريم (عليه الصّلاة والسّلام) المهاجرين والأنصار، بأخذ رأيهم بشأن خوض الحرب، والدخول فيها، فأجمعوا على ذلك.

ثمّ تجلّت مبادئ الشورى وحرّية الرّأي لمرّة ثانية في شأن تحديد موقع جيش المسلمين على أرض المعركة، وبصورة أكثر تعبيرًا من سابقتها، ذلك أنّه (صلى الله عليه وسلّم) كان قد انتخب بنفسه موقعا حربيًّا للجيش لم يحظ لدى أحد الصحابة - من منطق الحرب، والمكيدة، والرّأي - بالتأييد والقبول، فبادر الرّسول الكريم (عليه الصّلاة والسّلام) بسؤاله في أدب، يؤكد حقيقة استناد ممارسة حرّية الرّأي والتعبير في الإسلام إلى دعامة الخلق القويم، والدعوة إلى تأييد الرّأي باللّين، والحكمة، والموعظة الحسنة، عمّا إذا كان هذا

المنزل بأدنى ماء بدر قد أنزله الله إيّاه بوحي منه، أم هو الرأي، والمكيدة، والحرب ؟. [1]

فلمّا ثبت لدى الصحابي الجليل الحباب بن المنذر أنّ المنزل هو من وجهة نظر الحرب، والمكيدة، والرّأي، فإذا هو يجهر – في أدب بين يدي رسول الله (صلى الله عليه وسلّم) – بأنّه ليس بالمنزل الاستراتيجي لمجابهة العدوّ، ثمّ يشير بأنّ ينزل الجيش منزلاً يحجب عن المشركين ماء بدر، فلا يقربوه، ويصبح في الوقت نفسه بين يدي المسلمين، فأقرّه الرّسول (صلى الله عليه وسلّم) على رأيه، وامتلك المسلمون بذلك أحد أهم عناصر النّصر في المعركة، ممثّلاً في منابع الماء.

وبعد انتهاء المعركة بنصر الله (عزّ وجلّ) للمسلمين، يلجأ الرّسول الكريم (عليه الصّلاة والسّلام) إلى أخذ الرّأي والشورى بشأن أسرى بدر، وما يتّخذه نحوهم، وظهر رأيان متعارضان للصحابيين الجليلين: أبي بكر وعمر، فذهب الأول، لفداء الأسرى، وإطلاق سراحهم، استنادًا إلى رابطة الرّحم بينهم وبين الرّسول (صلى الله عليه وسلّم)، ولكن الثاني منهما، رأى ضرب أعناقهم تأسيسًا على إخراجهم الرّسول (صلى الله عليه وسلّم)، وتكذيبه، وقتاله، فأخذ نبي الله (عليه الصّلاة والسّلام) برأي أبي بكر، ثمّ نزل القرآن الكريم مؤيّدًا لرأي عمر بن الخطاب في قوله (تعالى): ﴿ **ما كان لنبيء أن يكون له أسرى حتى يثخن في الأرض تريدون عرض الدّنيا والله يريد الآخرة والله عزيز حكيم** ﴾ (سورة: الأنفال، الآية: 67).[2]

وأمّا في غزوة أحد، فتظهر حرّية الرّأي والتعبير – أيضًا – بجلاء حين استشار رسول الله (صلى الله عليه وسلّم) أصحابه بشأن الخروج لملاقاة المشركين، وبين البقاء في المدينة لحين وصولهم إليها، وقتالهم، وقد نزل

---

(1) ابن هشام: سيرة ابن هشام، تعليق: طه عبد الرؤوف سعد، (دط)، ج 2، ص: 132–188 وما بعدها، بتصرّف.

(2) ابن هشام: سيرة ابن هشام، 2/128–145، بتصرّف. حيث يوضح بالتفصيل كافة مواقف الرّسول (عليه الصلاة والسلام) في مشاورة أصحابه الرّأي في هذه الغزوة.

– وانظر: محمد فتحي عثمان: حقوق الإنسان بين الشريعة الإسلامية والفكر القانوني الغربي، ط 1، دار الشروق، 1982 م، ص: 369 وما بعدها، بتصرّف.

الرّسول الكريم (عليه الصّلاة والسّلام) عند رأي الأكثرية، وهم الشباب – بفعل الحماسة –، وخرج من المدينة لملاقاة المشركين.

وبالرّغم ممّا أسفرت عنه غزوة أحد من هزيمة للمسلمين. إلاّ أنّ الشورى وممارسة حرّيتي الرّأي والتعبير، لم يتم إهدارهما، بل بقيا المبدأ في النّظرية والتطبيق، وأكّد ذلك المولى (عزّ وجلّ) في محكم تنزيله، حيث طلب من رسوله الكريم (عليه الصّلاة والسّلام) الاستغفار لهم، والعفو عنهم، ومشاورتهم في الأمر.[1]

ويستفاد من هذا التطبيق الإسلامي، درس بالغ الأهمّية، ذلك أنّ ما قد يجرّه إعمال حرّيتي الرّأي والتعبير من مصائب، لا يعني – بأيّ حال من الأحوال – إنكار المبدأ، ذلك أنّ العيب غير قائم فيه، وإنّما في طريقة تطبيقه، فتقليب وجهات النّظر بالتي هي أحسن، هي سبيل الوصول إلى الرّأي الصائب، قولا وعملا، وأمّا النتائج فأمرها موكول إلى الله (عزّ وجلّ).

وهذه الحقيقة، ينبغي أن نعيها جيّدًا في أمور مجتمعاتنا، دينًا ودنيا، سياسةً وحكمًا، وإلاّ فإنّ الوبال والانهيار سوف يكونان هما مآل ذلك المجتمع، الذي تكبت فيه حرّيات الرّأي والتعبير، وتصادر بحجّة ما قد تؤدي إليه من مخاطر، أو أزمات، في ظل ظروف وأوضاع مجتمعية معينة.

وكذا في غزوة الأحزاب، فقد كان لممارسة الشورى أثر في إظهار آراء فكرية مذهلة، جاءت بالنّصر الحاسم على المشركين، ولقد كانت أحد أهمّ أسباب صنع ذلك النّصر الإلاهي، عندما أشار سلمان الفارسي [2]، ذلك الصحابي الجليل، على رسول الله (صلى الله عليه وسلّم) بحفر خندق حول

---

[1] شوكت محمد العمري: حقوق الإنسان المدنية والسياسية في الشريعة الإسلامية، (دط)، 1980 م، ص: 56-57، بتصرّف.

[2] هو: صحابي، من مقدميهم، أصله من مجوس أصبهان، نشأ في قرية جيان، ورحل إلى الشّام، فالموصل، فنصيبين، فعمّورية، وقرأ كتب الفرس والروم واليهود، وقصد بلاد العرب، فاستعبد، ثم تحرر، وأسلم. جعل أميرا على المدائن، فأقام فيها حتى توفي. له في كتب الحديث 60 حديثا. توفي في نحو (36 هـ = 656 م).
عن: أبو نعيم الأصبهاني: معرفة الصحابة، ت: عادل بن يوسف العزازي، ط 1، دار الوطن، الرياض، ج 4، ص: 1327-1331، بتصرّف / وانظر: الزركلي: الأعلام، 3/11-112.

المدينة للدفاع عنها، وكان عملاً حربيًا خارقًا في ذلك الوقت، لم يألفه العرب من قبل في حروبهم، فمنع المسلمين من المشركين، بعد أن جمعوا جموعهم للقضاء على الرّسول (عليه الصّلاة والسّلام) والمسلمين، ووأد الإسلام بعد أن بدأ في الانتشار، وتعاظم أمره بين العرب. [1]

والأمثلة كثيرة، فحياته (عليه الصّلاة والسّلام) كلّها كانت سمحة، مبنية على سعة صدره في الإنصات إلى الغير – فيما عدا ما كان وحيًا، فلا خيرة فيه، إذ يجب الطّاعة من دون خيار –، حيث نجده (عليه الصّلاة والسّلام) يضع في المقدمة، – وفي كلّ موقف، حتى في أحلك الأزمات – مبدأ حرية الرّأي والتعبير، فلم يكن يجبر أحدًا على اتباع أمر صادر عن بشريته، وهو القائد، والمرشد، والمعلم، فكان سمحًا إذا استشار، وفيما إذا عاهد، مخلصا في النصح والإرشاد، قدوة في النّزول عند رأي الجماعة، والأخذ بأسانيده من العقل، والحكمة، والمنطق [2].

ب- في ظلّ الخلافة الرّاشدة:

لقد حذا الخلفاء الرّاشدون في العمل بحرّية التعبير حذو رسول الله (صلى الله عليه وسلّم)، في منهجه، وشجاعة الجهر بالرّأي، في أمور الدّين والدنيا، التي فتح فيها مجال الاجتهاد، فكانوا بدورهم نموذجًا وقدوة لمن جاء بعدهم. [3]

ونحن – في هذا المقام – سوف نعرض بعض المواقف التي تبيّن مدى حرصهم (رضي الله عنهم) على تطبيق مبدأ الحرّية في الرّأي والتعبير، بجميع مظاهرها، وأشكالها.

1- في خلافة أبي بكر الصدّيق (رضي الله عنه)، حدث اختلاف بينه، وبين عمر بن الخطاب (رضي الله عنه)، بشأن قتال مانعي الزّكاة، حيث ذهب

---

[1] مصطفى محمود عفيفي: الحقوق المعنوية للإنسان، ص: 202-203، بتصرّف.

[2] انظر هذا المعنى عند: محمود شلتوت: من توجيهات الإسلام، ط 7، دار الشروق، 1983 م، ص: 373-374، بتصرّف.

[3] عبد الحميد متولي: الإسلام ومبادئ نظام الحكم في الماركسية والديمقراطية الغربية، (دط)، مطبعة الشاعر، الإسكندرية، 1976 م، ص: 140، بتصرّف.

عمر إلى عدم قتالهم؛ حفاظًا على وحدة الأمّة الإسلامية، وعدم انفراط عقدها باقتتالها بعضها مع البعض، إلاّ أنّ أبا بكر الصدّيق أظهر رأيه مشدّدا حول قتالهم، قائلا: « والله لو منعوني عقال بعير، كانوا يؤدّونه إلى رسول الله (صلى الله عليه وسلّم) لقاتلتهم عليه». [1]

وكلاّ منهما كان رأيه اجتهادًا، مبنيا على أدلّة، ونحن نعلم أنّ الاجتهاد أحد أكبر مظاهر حرّية الفكر والتعبير.

وهنا، نجد أنّ أبا بكر لم يتسلّط برأيه بحكم كونه الخليفة، ولكنّه فتح باب الشورى للغير، وإبداء الآراء، بكلّ حرّية، حتى توصّل في الأخير إلى قناعة مبنية على الشورى، أساسها الدليل، والتفكير الرّاجح.

2- وأمّا في عهد الخليفة الثاني عمر بن الخطاب (رضي الله عنه)، فنجد أنّه سار وفق سلفه في الأخذ بحرّية الرّأي والقول، وشمل ذلك الأمور الدينية والدنيوية على السواء، وطبّقه في أمور المسلمين، الحربية والسلمية، على قدم المساواة. [2]

ويأتي على رأس ما طبّقه في الأخذ بهذا المبدأ، ما قام به في أمر من أمور الدنيا، وهو أنّه طبّق مبدأ الشورى وحرّية التعبير في مسألة تولية إمام المسلمين، وذلك عندما جعل خلافة المسلمين بين ستة منهم، مقرّرا أنّه لا خير في أمر أبرم من غير شورى. [3]

وقد كانت النّساء المسلمات يناقشن الخلفاء والأمراء، ويبدين آراءهنّ، وإن كانت تخالف رأي رئيس الدّولة، ومن هذا القبيل، أنّ امرأة وقفت تجادل أمير المؤمنين عمر بن الخطّاب (رضي الله عنه)، وتجهر برأيها، وذلك حين رأى تحديد المهور، بأن لا يزيد المهر عن أربعمائة درهم، فقالت له: «أما سمعت ما أنزل الله يقول: ﴿**وآتيتم إحداهنّ قنطارا**﴾ (سورة: النساء،

---

[1] الماوردي: الأحكام السلطانية، ط 3، مطبعة الحلبي، 1393 هـ، ص: 57-58، بتصرّف.

- القاضي أبو بكر بن العربي: العواصم من القواصم، تحقيق: محبّ الدّين الخطيب، ط 4، المطبعة السلفية، 1396 هـ،ص:: 46، بتصرّف.

[2] الماوردي: الأحكام السلطانية، ص: 198، بتصرّف.

[3] محمد بن سعد بن منيع البصري الزهري: الطبقات الكبرى (نط)، 1376 هـ، بيروت، 336/3، بتصرّف.

الآيـة:20)، فقـال عمـر: «اللّهـم غفرًا، كلّ النّاس أفقه من عمر». فركب المنبر، فقـال: «يـا أيّهـا الـنّاس: إنـي كنـت نهيتكم أن تزيدوا النّساء في صدقاتهنّ على أربعمائـة درهـم، فمـن شـاء أن يعطـي مـن ماله ما أحبّ ». [1] فنزل عند رأي المـرأة، تحكـيما للحـق، ولـم تأخذه العزّة بالنّفس، بل جعل الدّين فوق أي اعتبار، وهـو الخلـيفة، وهـذه مجـرّد امرأة من الرعيّة. فأيّ سمو بعد هذا ! وأيّ رقي في احـترام آراء الغـير، ولـو كـانوا ضـعفاء بعـد هـذا!، فلو لم تكن حرّية التعبير مكفولـة فـي ذلـك الـزمان، لمـا تشـجّعت هذه المرأة – وهو الغالب نظريا – في الجهر برأيها.

3- وأمّـا الخلـيفة الثالـث عـثمان بـن عفـان (رضي الله عنه)، فهو بدوره اتّـبع مـنهج السـلف فـي الأخذ بمبدأ حرّية الرّأي والتعبير، وبدايته في ذلك تكمن فـي أنّـه تولـى الخلافـة بموجـب الشورى وحرّية التعبير، حيث بايعه المسلمون علـى ذلـك بعـد الترشـيح لها، بكلّ شجاعة في إبداء الرأي، وبكل حرّية في القول والمبايعة.

ثـم إنّـه (رضـي الله عـنه) عمل بمبدأ الشورى، والاستماع لآراء الآخرين، مـن دون مصـادرة لأيّ رأي – مهمـا كـان – مـادام في حدود الأصول الكبرى للشـريعة، حيـث كـان هـذا هو منهجه في سياسة أمور الدولة، فما كان يقدم على أمـر مـن الأمـور، إلاّ بعـد أن يستشـير عمّا له في الأمصار المختلفة. وكان من بيـن مـا يبيّـن مـدى سـعة صـدره في تحمّل نقد الآخرين، وكذا طلبه للنّصيحة، وسـعيه وراء أصـوب الآراء، عملـه باستشـارة القـوم، وقيامه بأخذ الرّأي حول توسعة المسجد النبوي الشريف، وكذا نسخ المصحف الشريف. [2]

4- وأمّـا فـي خلافـة علـي بن أبي طالب (رضي الله عنه)، فإنّ كفالة حرّية الـرّأي والتعبـير، كـان لهـا المكانـة العالـية فـي أمور الدّين والدنيا لديه، فكان

---

[1] محمد عبد القادر أبو فارس: حقوق المرأة المدنية والسياسية في الإسلام، ط 1، دار الفرقان، 2000 م، ص: 115، بتصرّف.

[2] محمد حسين هيكل: عثمان بن عفان، ط 3، دار المعارف، 1973 م، ص: 33-34، بتصرّف.

– محمد حمدي المنّاوي: الوزارة والوزراء في العصر الفاطمي، (دط)، دار المعارف، ص: 13، بتصرّف.

الاجتهاد بالرّأي ومشاورة العامّة والخاصّة في كلّ الأمور هو عماد سياسته، وأساس حكمه، وكيف لا وهو الذي أعلن عند المفاضلة فيما بينه وبين عثمان بن عفّان لخلافة أمير المؤمنين عمر بن الخطاب، مبدأ الاجتهاد بالرّأي، فيما وراء القرآن والسنة. (1)

وبالإضافة إلى فترة الخلافة الرّاشدة، فإن احترام حرّية القول، وكفالتها، بقيًا مطبّقين بصورة مماثلة لما سبق في ظلّ فترات كثيرة من خلافة بني أمية، وصدر الدولة العبّاسية، حيث صار النّاس يتحاورون في تلك الفترات في حضرة الحكّام بحرّية تامة، حتى بالنسبة لأكثر المسائل مساسا بهؤلاء الحكّام كأسانيد استحقاقهم لتولي الخلافة والحكم، وغيرها من الأمور التي لا تقلّ عن ذلك في أهميتها، وخطرها. (2)

وفي الأخير نخلص إلى أنّ ما ذكرناه من نماذج تطبيقية – وإن كنّا قد اقتصرنا على فئة قليلة من الأمثلة، وهي لا تعدّ ولا تحصى في التاريخ الإسلامي – لواقع ممارسة حرّية الرّأي والتعبير في ظل تطبيق أحكام ومبادئ الشريعة الإسلامية، ومنهجها القويم، إنّما تؤكد وتثبت حقيقة التطابق الفعلي بين المبدأ النّظري والواقع العملي، بصورة لم يبلغها ولم يرق إليها، التّنظيم الوضعي بشكليه النظري والتطبيقي، على السواء. (3)

وأمّا ما أثر في بعض العصور الإسلامية، من محاولات لمحاربة بعض الآراء، وإيذاء القائلين بها، فإنّ ذلك كان منبعثًا في الغالب عن اعتبارات سياسية خاصّة، وعلى كلّ حال، كان انحرافا صريحًا عن مبادئ الإسلام.

---

(1) ابن جرير الطبري: تاريخ الرسل والملوك، (دط)، 1331 هـ، 3077/6، بتصرّف.

(2) علي عبد الواحد وافي: حقوق الإنسان في الإسلام، ص: 178، بتصرّف.

(3) انظر هذا المعنى عند:

– محمود حلمي: المبادئ الدستورية، ص: 277، بتصرّف.

– عبد الوهّاب الشبشاني: حقوق الإنسان وحرّياته الأساسية في النّظام الإسلامي والنظم المعاصرة، ص: [illegible] بتصرّف.

– القطب محمد القطب ضبلية: الإسلام وحقوق الإنسان، ط 1، دار الفكر العربي، 1976 م، ص: 629، بتصرّف.

– جمال الدين محمد محمود: أصول المجتمع الإسلامي، ص: 94-96، بتصرّف.

ففرق شاسع بين الشريعة وبين الواقع، بين مبادئ نظام الحكم في الإسلام وبين تطبيق هذه المبادئ. فإنّ كان التطبيق صالحًا فهو الإسلام بعينه، وإن كان فاسدًا فليس من الدّين في شيء، وإنّما ينسب هذا الفساد إلى هؤلاء الحكام وحدهم، وإلى عصورهم، فكما يقول المرحوم رفاعة الطهطاوي: «لا يضير الإسلام سفاهة بعض الحكّام » – وهو بحث قدمه يقارن فيه بين الحرّيات في فرنسا، وفي التشريع الإسلامي –، حيث يقول بالنّص: « ومن المعلوم أنّ الشريعة في صدر الإسلام ناطقة بما هو أقوى من ذلك وأقوم، والسيرة العمرية صادقة فيما هو أسمى من ذلك كلّه وأعظم... ». [1]

المطلب الثالث: مسألة الأمر بالمعروف والنّهي عن المنكر، وعلاقتهما بالحرّية القولية.

لقد ركّز ابن عاشور على واجب الأمر بالمعروف والنّهي عن المنكر، حيث جعله أكبر مظاهر حرّية القول في الإسلام، إلاّ أنّه لم يفصّل العلاقة بينه وبين الحرّية القولية. ونظرًا لأهمّيّة هذا الموضوع، ارتأيت أن أطرحه من زاوية مقاصدية، وذلك من حيث أنّه إذا حصر هذا الواجب في فئة محدّدة، فهل يعدّ هذا مصادرة لحرّية التعبير والقول التي كفلها الإسلام ؟.

لقد اتفق الفقهاء والعلماء على أهمّية الأمر بالمعروف والنّهي عن المنكر، وعلوّ خطره في إصلاح المجتمع. ومع ذلك، فقد اختلفوا حول من الذي يكون ملزما بالقيام بهذا الواجب؛ لأنّ في الأمر بالمعروف والنّهي عن المنكر معنى السلطة، ولذلك فهو يثير نزاعًا دائمًا بين السلطة، وبين جماعات من أفراد الأمّة.

أمّا جمهور الفقهاء، فيرون أنّ الأمر بالمعروف والنّهي عن المنكر، هو واجب يطوّق أعناق أفراد الأمّة الإسلامية كلّها، وذلك عملاً بقوله (تعالى): ﴿ **كنتم خير أمّة أخرجت للناس تأمرون بالمعروف وتنهون**

---

[1] عماد النجار: النقد المباح (رسالة دكتوراه)، القاهرة، 1977 م، ص: 375، بتصرّف.

– علي عبد الواحد وافي: حقوق الإنسان في الإسلام، ص: 178، بتصرّف.

عن المنكر ﴾ (سورة: آل عمران، الآية: 110)، إذ الخطاب هنا عام لكلّ أفراد الأمّة الإسلامية.

بينما يرى بعض العلماء والفقهاء، أنّ هذا الواجب؛ لخطورته، وما يتضمنّه من السلطة، يصبح مقصورا على القادرين على القيام به، وهم علماء الأمّة، دون بقية أفرادها؛ لأنّه لو ترك لجميع الأفراد لاختل نظامه، وأدّى إلى جلب الفساد والخلل والفوضى... ولذلك ينتهي هذا الفريق إلى ضرورة أن يأذن الحاكم[1] ابتداء لمن يقوم بهذا العمل الجليل. [2]

ولعلّ هذا الرّأي الأخير، هو الأقرب إلى الصّواب، سيما في الوقت الحاضر، الذي تتعقّد فيه الأمور، وتظهر فيه نعرات الاعتداد بالذات، وتتباين أوضاع النّاس تباينًا شديدًا عن ذي قبل، ومن ثمّ نتجنّب الفتن، ونتحاشى الدخلاء على الدعوة الإسلامية، والذين تنقصهم مؤهّلات الدّاعية، ويعوزهم انتهاج الأسلوب العلمي، في التزام الحكمة، والموعظة الحسنة، والجدال بالتي هي أحسن. والذي يتأتّى من العلم الغزير، والحنكة، والحكمة. [3]

ونحن – في هذا المقام – لسنا بصدد التوسع في هذه المسألة من حيث إيراد الأدلّة، ومن حيث دراستها فقهًا، فهي قد درست من هذا الجانب، بل قتلت بحثًا، ولكنّنا أوردناها على وجه الإجمال، وهدفنا من إيرادها هنا، هو هل القول بأنّ الملزم بالقيام بواجب الأمر بالمعروف والنّهي عن المنكر، هم فئة معيّنة، يعيّنهم الحاكم، فيه مصادرة لحرّية الآخرين في إبداء الرّأي والتعبير، في ما من شأنه أن يكون أمرًا بمعروف، أو نهيًا عن منكر ؟

---

[1] « فهو الذي يستطيع انتقاء من يحسن القيام به على الوجه الذي ينبغي دون إسراف، أو أن يعهد به إلى المحتسب، فيما مضى، والشرطة والنيابة العامة – مثلا – كما هو في العصر الحديث، فالدولة تخصص اليوم شرطة خاصة لمجالات كثيرة، تدخل في باب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ويمكن الزيادة في اختصاصاتها لمجابهة أوضاع العصر، ومتطلباته ». انظر: عاصم أحمد عجيلة: حرّية الفكر وترشيد الواقع الإسلامي، ص: 29.

[2] الماوردي: الأحكام السلطانية، (دط)، 1966 م، ص: 240، بتصرّف.

– أبو يعلى الفراء: الأحكام السلطانية، ط 2، ص: 284، بتصرّف.

– ابن قتيبة: الإمامة والسياسة، 35/1، بتصرّف.

[3] انظر: عاصم أحمد عجيلة: حرّية وترشيد الواقع الإسلامي، ص: 29، بتصرّف.

والجواب على هذا السؤال، هو كالآتي:

أوّلا: إنّ هذه المسألة خلافية، وهذا القول هو مجرّد قول راجح.

ثانيا: إنّ ترجيح هذا القول، والأخذ به، ليس معناه أن يكون الأمر بالمعروف والنّهي عن المنكر، محظورا على بقية أفراد الأمّة الإسلامية، فهناك أحوال متعددة يكون للمسلم فيها، بل يجب عليه أن يسارع بالأمر بالمعروف، والنّهي عن المنكر.

فمن وجد سارقا يختلس مالاً، فضبطه، ومنعه من جريمته، وقدّمه للحاكم فلا جناح عليه شرعًا، بل إنّ هذا يدخل في معنى تغيير المنكر باليد [1].

على أنّه ممّا يقرّب شقّة الخلاف بين الرّأيين، أنّه من النّاحية الواقعية العملية، يفترض فيمن يتولّى الأمر بالمعروف، والنّهي عن المنكر، توافر شروط عديدة، لا نجدها عادة لدى كلّ أفراد الأمّة، وهي: التكليف، والإيمان، والقدرة، والعدالة، والإذن من الحاكم. [2]

فشرط القدرة مثلا، لا يتوافر مع العجز البدني، أو العجز العلمي، في الأمر بالمعروف، أو النّهي عن المنكر، فالرّجل العامّي، أو الأمّي، أو حتى أنصاف العالمين بالدّين، لا يجب عليهم الأمر بالمعروف، والنّهي عن المنكر، إلاّ في الجليات المعروفة، والمعلومة للكافّة، كشرب الخمر، والزنا، والسرقة، وفيما عدا ذلك لا يجب عليهم أمر، ولا نهي، لعدم مقدرتهم على فهم الحقائق، والفقه بالأحكام. إذ لو أبيح لهم دخول تلك الساحة، لكان الإثم أكبر من النّفع، والمفسدة العائدة، أكبر حجمًا من المصلحة المحققة. [3]

ولذلك، فإنّ الأمر بالمعروف، والنّهي عن المنكر، يصبح فرض عين، في حق المحتسب وحده، إذ يتحتّم عليه، بحكم منصبه، وولايته، القيام به، ولا يجوز له أن يتشاغل بغيره. [4]

---

[1] عماد النجار: النقد المباح، ص: 419، بتصرّف.

[2] الغزالي: إحياء علوم الدين، (د.ط)، دار المعرفة، بيروت، 28/5، بتصرّف.

- محمد رشيد رضا: تفسير المنار، ط 3، 1367 هـ، 34/4، بتصرّف.

[3] المراجع السابقة نفسها، بتصرّف.

[4] الماوردي: الأحكام السلطانية، ص: 240، بتصرّف.

ونحن إذا رجعنا إلى الفقه الغربي، نجده تقدّما واسعًا في هذا المجال، حيث أنشأ هيئات مختّصة تقوم بهذه المهمّة. [1]

وخلاصة القول في هذا المقام، أنّ تعيين الحاكم من يقوم بواجب الأمر بالمعروف، والنّهي عن المنكر، ممّن تتوفّر فيهم الشروط، والمؤهّلات، ما هو إلاّ لتحقيق مقصد الشريعة، ألا وهو حفظ وحدة الأمّة من الفتن والفوضى، ومن ثمّ حفظها من الضّياع. فحصر القيام بهذا الواجب في فئة معينة، هو من قبيل تنظيم حرّية القول والتعبير، حتى تؤدي غرضها الذي من أجله أباحها الإسلام.

فإذن، هذا الحصر لهذا الواجب في فئة معيّنة، هو من باب الحفظ والصيانة، لا من باب الإهدار، والمصادرة للحريات.

= أبو يعلى الفراء: الأحكام السلطانية، ص: 284، بتصرّف.

[1] انظر: السيد علي الباز: الرقابة على دستورية القوانين، ص: 44، بتصرّف.

المبحث الرابع

ضوابط حرّية العمل، وواقع ممارستها

المطلب الأول: القيود الشرعية الواردة على حرّية العمل

المطلب الثاني:واقع حرية العمل في الإسلام

- نمـــــاذج تطبيقيـــــــــة لممـــــارستها-

المطلب الثالث: مسألة «الرّق» في الإســـــــلام ، ومدى توافقها مع حرّية العمل

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

تمهيد:

لقد تحدّث ابن عاشور عن حرّية العمل، ووضع لها قيودًا وضوابط، تتلاءم ومقاصد الشريعة الإسلامية.

وقد حاولت في هذا المبحث، أن أبيّن هذه القيود، وذلك في مظهريها: الإيجابي والسلبي.

وفي الأخير، بسطت مسألة الرّق، باعتبار أنّ ابن عاشور قد فصّلها، وقد أجاد في ذلك. وقد تناولتها من باب إبراز مدى التوافق بين هذه المسألة، وبين حماية الإسلام لحرّية الأعمال والأبدان.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

المطلب الأول: القيود الشرعية الواردة على حرّية العمل.

لقد ذهب ابن عاشور إلى أنّ الله (عزّ وجلّ) قد ألْهَمَ الإنسان من بدء النّشأة، أن يتصرّف فيما يجده، ممّا تخرجه الأرض، قال (تعالى): ﴿ **هو الذي خلق لكم** [1] **ما في الأرض جميعا** ﴾ (سورة: البقرة، الآية: 29). فكانت حرّية العمل والفعل أصلاً فطريًّا.

ولكن توارد النّاس على ما يتوجّهون لرغبة تناوله، والتصرّف فيه، من شأنه أن يفضي إلى تعذّر أو تعسر التصرّف بكامل الحرّية... فتعيّن أن يصار في تأهّل البعض لبعض ما في الأرض، وفي توزيع ذلك، وتقسيمه، إلى نظم وقوانين، وبذلك جاءت شرائع المعاملات بين النّاس، فيما على الأرض، دفعًا لحدوث التهارج بينهم، قال النّبي (صلى الله عليه وسلّم) في خطبة يوم الحجّ عام حجّة الوداع: (أيّها النّاس: إنّ دماءكم، وأموالكم، وأعراضكم، وأبشاركم عليكم حرام، كحرمة يومكم هذا، في شهركم هذا، في بلدكم هذا، ألا هل بلّغت، اللّهم اشهد) [2]، فهذا قد تلّقاه من فم النّبي (صلى الله عليه وسلّم) عشرات الآلاف من المسلمين، في ذلك الموقف. وذلك عند النّظر المدقّق، ومن قبيل رعي الحرّيات المختلفة للنّاس، المتعارضة بينهم. [3]

فالشّريعة الإسلامية ما حدّدت حرّية الأفراد والجماعات في تصرّفاتهم، وأفعالهم، إلاّ لتنظيم فنّ التعامل بينهم، ومن ثمّ تحفظ الحقوق، وتتمّ كفالة، وحماية الحرّيات نفسها.

ولأجل تحقيق هذا المقصد العظيم، فإنّ الإسلام حدّ حدودًا، ورسم للمحرّمات رسمًا مانعا، ونهى النّاس عن أن يقاربوها... وللنّاس الحرّية في العمل، فيما عدا دائرة الحرام، وما حولها.

---

[1] لفظ (لكم) من قوله ﴿ **خلق لكم** ﴾ يفيد حق الجميع في جميع ما في الأرض.
ابن عاشور: أصول النظام الاجتماعي، ص: 176، بتصرّف.

[2] البخاري: صحيح البخاري، كتاب الحج، باب (الخطبة أيام منى)، رقم الحديث: 1652، 619/2.

[3] ابن عاشور: أصول النظام الاجتماعي، ص: 176-177، بتصرّف.

وفي مجال تحديد الحرّيات، فإنّ ابن عاشور قيّد حرّية العمل، وضبطها في جانبيها: الوجود والعدم.

الفرع الأوّل: من جانب الوجود:

تتقيّد حرّية العمل في مظهرها الإيجابي، بتناول المباح، والمباح الذي أراده ابن عاشور هنا، هو المأذون فيه، ولو بالعموم، فيدخل المكروه.

ومن تناول المباح [1]:

1- الاحتراف بأنواع الحرف المباحة، وهذا في شتّى المجالات: الصّناعة، والزّراعة، والتّجارة... وهذا ما عبّر عنه علاّل الفاسي بـ (إباحة وسائل العمل والإنتاج للجميع). [2]

2- النّزول بالمواطن المأذون في نزولها، فالمسلم لا يقيّد في إقامته، ولا في رحلته، بل إنّ الإسلام حثّ على الرّحلة. ولا تقيد حرّية إنسان في عمل، أو إقامة، إلاّ إذا اقتضت مصلحة عامّة.

وهذا ما يسمى في الفقه الإسلامي « حرّية المأوى »، وفي أحكام الإسلام ما يكفل هذه الحرّية، فإنّ النّفي، أو الإبعاد، إنّما يعدّ عقوبة لم يذكرها القرآن الكريم إلاّ جزاءً للذين يحاربون الله (الله عزّ وجلّ) ورسوله (عليه الصّلاة والسّلام)، ويسعون في الأرض فسادًا.

ومن صور حرّية التنقل في الإسلام، التنقل طلبًا للرّزق، حيث دعا الإسلام إلى التنقل للحصول على الأموال، بالطرق المشروعة، قال (تعالى): ﴿ **فإذا قضيت الصّلاة فانتشروا في الأرض وابتغوا من فضل الله واذكروا الله كثيرًا لعلكم تفلحون** ﴾ (سورة: الجمعة، الآية: 10).

وكما حثّ الإسلام على التنقّل طلبًا للعلم.

ومن صور هذه الحرّية أيضا، الهجرة، حيث دعا الإسلام إلى حرّية الهجرة والانتقال، من المكان الذي يظلم فيه الشخص، ولا يستطيع رفع الظلم

---

[1] ابن عاشور: مقاصد الشريعة الإسلامية، ص: 134 / أصول النظام الاجتماعي، ص: 177، بتصرّف.

[2] علال الفاسي: مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها، ص: 258.

عن نفسه [1]، وهذا لقوله (تعالى): ﴿ **إنّ الذين توفّاهم الملائكة ظالمي أنفسهم قالوا فيم كنتم قالوا: كنّا مستضعفين في الأرض قالوا ألم تكن أرض الله واسعة فتهاجروا فيها...**﴾ (سورة: النساء، الآية: 97).

3- تناول ما أبيح للناس من الماء والكلإ.

4- التصرّف في المكاسب بالوجوه المباحة.

5- اختيار المطاعم، والملابس، والمساكن، وتناول الشهوات المأذون فيها.

6- الالتزام بالعقود والالتزامات، تحقيقا للمصالح...

وكما تتقيد حرّية العمل في مظهرها الإيجابي، بإتيان الواجبات، من أجل صلاح الأفراد في الحال، أو في المستقبل، ومن ذلك:

- إلزامهم بإقامة المصالح العامّة، كفروض الكفايات.

- إقامة مصالح من جعلت الشريعة مصالحهم موكولة إلى شخص معيّن، كنفقة القرابة. [2]

الفرع الثاني: من جانب العدم.

لقد قيّد ابن عاشور حرّية العمل، في مظهرها السلبي، بما يأتي:

أ- عدم إلحاق الضرر، لا بنفس العامل، ولا بغيره.

والإضرار الذي قصده ابن عاشور هنا، هو الذي يتحقق بتعطّل حق مأذون فيه لمستحقه، أو إتلاف ذلك الحق.

ب- ألاّ يتجاوز المرء حدود حرّيته، فمتى فعل ذلك، أوقف عند الحدّ الشرعي بالغرم، وذلك مثل:

- ضمان التفريط.

---

[1] انظر: جلال الدين السيوطي: الجامع الصغير في أحاديث البشير النذير، (ط)، 1967 م، ص: 40، بتصرّف.

- محمد رشيد رضا: تفسير المنار، ط 1، (1349 هـ)، 261/5، بتصرّف.

- عبد الحميد متولي: مبادئ نظام الحكم في الإسلام، ط 3، 1977 م، ص: 179، بتصرّف.

- محمد أبو زهرة: تنظيم الإسلام للمجتمع، ص: 188-189، بتصرّف.

[2] ابن عاشور: مقاصد الشريعة الإسلامية، ص: 134، بتصرّف.

- أصول النظام الاجتماعي في الإسلام، ص: 177، بتصرّف.

- العقوبة من دون قبول توبة: كالحرابة.
- العقوبة بعد الاستتابة كالردّة.

جـ- منع الاعتداء على الحرّية، وإن وقع، فهو نوع من أنواع الظلم.

د- منع الشرع كلّ ما يؤدي إلى خرم الحرّية، ومثاله في ذلك أنّ الشارع:

- منع وكالة الاضطرار: وهي توكيل المدين ربّ الدّين على بيع ونحوه، عند محلّ الأجل.

- منع كثيرًا من الشروط الواقعة من ربّ المال على العامل في: القراض، والمزارعة، والمغارسة، والمساقاة، ونحو ذلك. [1]

هذا بصفة عامّة عمّا ورد عند ابن عاشور، من قيود وضوابط، حول حرّية العمل، من جانبيها: الوجود والعدم.

فالعمل وما يرتبط به من تعامل مع النّاس، يرتبط في الإسلام طردًا وعكسًا بالشرع الإسلامي، والسلوك الإيماني• فالإسلام دين أخلاق، ودين شرع، يرسم للفرد القواعد، والمثل، والقيم التي بها تستقيم حياته، ويتركه في ذلك كلّه خاضعًا للسلطان الديني داخل نفسه، فلا يتوقف سلوكه أساسًا على رهبة من سلطة بشرية تراقبه؛ لأنّ الله (تعالى) هو الرّقيب العتيد.

فالقيد الإيماني، والخلق الإسلامي، والتشريع الإلاهي، كلّها قواعد وضوابط، أحاطت حرّية العمل، بأسباب انطلاقها نحو سعادتها، فكفلت لها أن تعمل، بعيدًا عن الشرور والآثام.

وكلّ ما ذكره ابن عاشور، يندرج من بعيد، أو من قريب، تحت وازع الدّين، والأخلاق، والتشريع الإلاهي.

---

[1] ابن عاشور: مقاصد الشريعة الإسلامية، ص: 134-135، بتصرّف / أصول النظام الاجتماعي، ص: 176-177، بتصرّف.

وانظر: علاّل الفاسي: مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها، ص: 258 / محمد أبو زهرة: تنظيم الإسلام للمجتمع، ص: 188-189 / صبحي عبده سعيد: الحاكم وأصول الحكم في النظام الإسلامي، (ط)، دار الفكر العربي، 1985 م، ص: 236-251.

المطلب الثاني: واقع حرّية العمل في الإسلام.

بما أنّ حرّية الأعمال تدخل في تناول كلّ مباح، فإنّ الإباحة أوسع ميدان لجولان حرّية العمل، إذ ليس لأحد أن يمنع المباح عن أحد، إذ لا يكون أحد أرفق بالنّاس من الله (تعالى). [1]

وعليه، ومن منطلق الإباحة الأصليّة، فإنّ الشارع الحكيم أعطى للنّاس الحرّية الكاملة في فعل، وعمل ما يشاؤون، مادام حلال، ولا ضرر من ورائه.

وفي هذا يقول المولى (تبارك وتعالى): ﴿ **قل من حرّم زينة الله التي أخرج لعباده والطيّبات من الرّزق** ﴾ (سورة: الأعراف، الآية: 32)، وكما يقول: ﴿ **هو الذي جعل لكم الأرض ذلولاً فامشوا في مناكبها وكلوا من رزقه وإليه النشور** ﴾ (سورة: الملك، الآية: 15).

والإسلام لم يدع إلى العمل وحسب، بل اعتبر كسب الرّزق صدقة، وجعل كل إنتاج أيًّا كان نوعه صدقة، فقد قال (عليه الصّلاة والسّلام): (ما من مسلم يزرع زرعًا، أو يغرس غرسًا، فيأكل منه إنسان، أو دابّة، إلاّ كتب له به صدقة) [2]. ولقد اعتبر النّبي (صلى الله عليه وسلّم) العامل لرزق أهله، كالمجاهد في سبيل الله، ولقد قال (عليه الصّلاة والسّلام): (المؤمن القوي أحبّ إلى الله من المؤمن الضعيف، وفي كلّ فضل). [3]

فهو (عليه الصّلاة والسّلام) إذ حثّ على العمل، ودعا إليه، فهو أيضًا ترك النّاس أحرارًا في تعرّف أعمالهم النّافعة، وقال: (أنتم أدرى بأمور دنياكم). [4]

---

[1] ابن عاشور: مقاصد الشريعة الإسلامية، ص: 134، بتصرّف.

[2] البخاري: صحيح البخاري، كتاب المزارعة، باب: (فضل الزرع والغرس إذا أكل منه)، رقم الحديث: 2195، ج 2، ص: 817.

- مسلم: صحيح مسلم، كتاب المساقاة، (د.ط)، دار الفكر، بيروت، 1981 م، 215/10.

[3] مسلم: صحيح مسلم، كتاب القدر، (د.ط)، دار الفكر، بيروت، 1983 م، 215/16.

[4] مسلم: صحيح مسلم، كتاب الفضائل، رقم الحديث: 2363، 1836/4.

وزيادة على هذا، فإنّ سيرته (عليه الصّلاة والسّلام) تدلّ على حق العمل والحرّيةفي ممارسته، فهو شبّ على رعي الغنم، ثمّ مارس التجارة مع عمّه، ثمّ في أموال زوجه خديجة (رضي الله عنها). [1]

وقد نهج الصحابة (رضوان الله عنهم) في حياته، وبعد مماته، نهجه، وسيرته في حبّ العمل، وفسح الحرّية لممارسته.

فهذا أبو بكر الصدّيق (رضي الله عنه)، كان من أكبر التّجار في مكّة المكرّمة، وهذا عمر بن الخطّاب (رضي الله عنه) يقول: « لا يقعدنّ أحدكم في داره، ويقول رب ارزقني، فإنّ السماء لا تمطر ذهبًا، ولا فضة ».

وهذا عبد الرحمن بن عوف [2] (رضي الله عنه)، لما آخى الرّسول الكريم (صلى الله عليه وسلّم) بينه، وبين سعد بن الرّبيع [3] (رضي الله عنه)، فعرض عليه ماله وأهله، فما كان منه إلاّ أن قال له: « بارك الله لك في أهلك، ومالك، دلّوني على السوق ». فدلوه، فذهب فاشترى، وباع، فربح... [4]

وقد روي أنّ سبعين رجلاً من الأنصار، كانوا إذا جنّهم الليل، آووا إلى معلّم لهم بالمدينة، يبيتون يدرسون القرآن، فإذا أصبحوا، فمن كانت عنده قوة أصاب من الحطب، واستعذب من الماء، ومن كانت عنده سعة أصابوا الشاة، فأصلحوها...

---

[1] ابن كثير: السيرة النبوية، ط 2، دار الفكر، بيروت، 1978 م، ص: 198، وما بعدها، بتصرّف.

[2] هو: عبد الرحمن بن عوف بن عبد الحارث، أبو محمد الزهري القرشي، من كبار الصحابة، وهو أحد العشرة المبشرين بالجنة، ولد بعد الفيل بعشر سنين (44 ق هـ = 580 م)، كان يحترف التجارة، وكان غنيا وسخيا، توفي بالمدينة عام (32 هـ = 652 م). انظر:

- ابن حجر: الإصابة في تمييز الصحابة، (دط)، دار الكتاب العربي، بيروت، 410/1.
- الزركلي: الأعلام، 321/3.

[3] هو: سعد بن الربيع بن عمرو، خزرجي، كان أحد نقباء يوم العقبة، استشهد يوم أحد (3 هـ). انظر:

- ابن حجر: الإصابة في تمييز الصحابة، 24/2.
- الزركلي: الأعلام، 85/3.

[4] يوسف الكاندهلوي: حياة الصحابة، (دط)، دار القلم، بيروت، 363/1، بتصرّف.

وكما روي عن البرّاء[1] (رضي الله عنه) أنّه قال: « ليس كلّنا سمع حديث رسول الله (صلى الله عليه وسلّم)، كانت لنا ضيعة وأشغال، ولكن الناس كانوا لا يكذبون يومئذ، فيحدّث الشاهد الغائب».

وروي عنه (رضي الله عنه) أيضًا أنّه قال: « وكنّا مشتغلين في رعاية الإبل ».[2]

ولم يكتف الصّحابة (رضوان الله عنهم) بهذا فقط، بل كانوا حريصين على أن يكون يوم أحدهم خيرًا من أمسه، وغده خيرًا من يومه، وأن يطيل حياته – بعد موته– بطولة أعماله، ويمدّ عمره بامتداد الجميل من آثاره، فكان الواحد منهم يحرص أن يخلّف وراءه، ما ينفع به غيره، ومنها الأعمال الطيّبة، والمشاريع المثمرة، وعلى قدر ما يمتد ويبقى الأثر الذي يخلّفه، وعلى قدر ما ينتفع به النّاس، تكون مثوبته عند الله (عزّ وجلّ).

هذه الرّوح هي التي جعلت رجلاً كأبي الدرداء (رضي الله عنه) يغرس شجرة الجوز، وهو في الشوط الأخير من رحلة الحياة، فيقول له بعض النّاس: « أتغرس هذه الجوزة، وأنت شيخ كبير، وهي لا تثمر إلا بعد كذا وكذا من السنين ؟ فيقول: «وماذا عليّ أن يكون لي ثوابها، ولغيري ثمرها ؟ ».[3]

وكما نهج الصّحابة (رضوان الله عنهم) سيرة رسول الله (صلى الله عليه وسلّم) في تقديس العمل، والحرّية في ممارسته، نجد أنّ من جاء بعدهم من التابعين وغيرهم سلكوا بدورهم مسلك السلف ومن سبقهم.

---

[1] هو البراء بن عازب بن الحارث ، الخزرجي، أبو عمارة، قائد، صحابي، من أصحاب الفتوح، أسلم صغيرًا، وغزا مع الرّسول (عليه الصّلاة والسّلام) خمس عشرة غزوة، توفي في زمن مصعب بن الزبير. روى له البخاري ومسلم: 305 حديث. انظر: ابن حجر: الإصابة في تمييز الصحابة، 1/146.

[2] المرجع السابق نفسه.

[3] المرجع السابق نفسه.

وانظر: يوسف القرضاوي: الإيمان والحياة، ص: 282، بتصرّف.

فقد سئل الإمام أحمد بن حنبل (رحمه الله) عمّن يقعد، ولا يكتسب. ويقول توكلت على الله، فقال: « ينبغي للنّاس كلّهم يتوكلون على الله، ولكن يعودون على أنفسهم بالكسب ». [1]

وقد روي عن الفضيل بن عياض [2]، أنّه قيل له: « لو أنّ رجلا قعد في بيته، زعم أنّه يثق بالله، فيأتيه رزقه »، قال: « إذا وثق بالله حتى يعلم منه أنّه قد وثق به، لم يمنعه شيء أراده، لكن لم يفعل ذلك الأنبياء ولا غيرهم، وقد كان الأنبياء يؤجّرون أنفسهم، وكان النبي (صلى الله عليه وسلّم) يؤجر نفسه، وأبو بكر، وعمر، ولم يقولوا نقعد حتى يرزقنا الله (عزّ وجلّ)، وقال الله (عز وجل): ﴿ **فانتشروا في الأرض وابتغوا من فضل الله** ﴾ (سورة: الجمعة، الآية: 10)، ولابد من طلب المعيشة » [3].

ومن خلال هذه الأقوال وهذه المناهج، نستشفّ أنّ أصحاب رسول الله (صلى الله عليه وسلّم)، ومن تبعهم بإحسان، اشتغلوا مختلف الحرف والأنشطة، فكانوا زرّاعًا، وتجّارًا، وصنّاعًا متقنين، ولم يقعد بهم إيمانهم بالآخرة عن العمل للدنيا، كيف وقد قال الرّسول الكريم (صلى الله عليه وسلّم): (إن قامت الساعة، وفي يد أحدكم فسيلة، فإن استطاع ألاّ يقوم حتى يغرسها فليغرسها) [4]. ولماذا يغرسها، والساعة ستقوم ؟ ولا أمل في انتفاع أحد من الخلق بها ؟ ببساطة، إنّه تكريم العمل لذات العمل، ولو لم يكن من ورائه نفع، وانتفاع.

---

[1] ابن رجب: جامع العلوم والحكم، ط6، دار المعرفة، بيروت، 1996 م، ص: 439.

[2] هو الفضيل بن عياض بن مسعود التميمي اليربوعي، أبو علي: شيخ الحرم المكي. ولد بسمرقند عام (105 هـ = 723 م)، ونشأ بأبيورد، ودخل الكوفة وهو كبير، ثم سكن مكة، وتوفي بها عام (187هـ= 803 م). من كلامه: « من عرف النّاس استراح». ابن العماد الحنبلي: شذرات الذهب، 316/1.

[3] ابن رجب: جامع العلوم والحكم، ص: 439.

[4] أحمد: المسند، كتاب باقي مسند المكثرين، رقم الحديث: 12512.

وقد منح الإسلام حقّ العمل، والحرّية في ممارسته، جميع الأفراد، ماعدا الصبي، والمجنون، والسفيه [1]. وقد استثنى الإسلام هؤلاء، ليس مصادرة لحقهم هذا، وإنّما لمصلحتهم هم من جهة، ومصلحة ورثتهم، والمجتمع، والاقتصاد العامّ، من جهة أخرى. بل إنّ الإمام الأعظم أبا حنيفة النّعمان، ليذهب إلى عدم جواز الحجر على السفيه، معلّلاً مذهبه، بأنّ الحجر على السفيه « إهدار لآدميّته، وإلحاق له بالبهائم »، وأنّ الضّرر الإنساني الذي يلحقه من جراء هذا الإهدار، يزيد كثيرا على الضّرر المادّي الذي يترتّب على سوء تصرّفه في أمواله، وأنّه لا يجوز أن يدفع ضرر بضرر أعظم منه.[2]

وقد سوّى الإسلام في حق التصرفّ، والحرّية فيه، بين الرجل والمرأة، سواء أكانت متزوّجة، أم غير متزوجة، وهذا على عكس المدنية الغربية التي تزعم بحقوق المرأة، وهي لم تتحصّل عليها إلاّ في عصور متأخّرة، في حين، أقر الإسلام هذه المساواة، وحقوق المرأة، بما فيها الحرّية المدنية، منذ أربعة عشر قرنًا!. [3]

وفوق كل هذا، فإنّ واقع حرّية العمل، وممارستها، في الإسلام، لم يقتصر على التسوية بين أفراده المسلمين فحسب، بل إنّ الإسلام كما لم يفرّق بين النّاس، في هذا الحق تبعا لاختلاف شعوبهم، أو طبقاتهم، أو تفاوتهم في الأحساب والأنساب، بل جعلهم كلّهم في ذلك سواسية، كأسنان لمشط، فإنّه سوّى أيضًا في حقّ العمل والحرّية في مزاولته، بين المسلمين وغيرهم، فقرّر أنّ الذميّين، أو المعاهدين، في بلد إسلامي، أو في بلد خاضع للمسلمين، لهم ما

---

(1) السفيه: من السفه، وهو في اللغة: خفة العقل، وأما في الاصطلاح فهو: التبذير في المال، والإسراف فيه، ولا أثر للفسق والعدالة فيه. ويقابله الرشد، وهو إصلاح المال، وتنميته، وعدم تبذيره. وهذا عند الجمهور.

انظر: ابن منظور: لسان العرب، 2032/3-2033.وانظر:

- الشربيني: مغني المحتاج، 170/2.
- الشوكاني: نيل الأوطار، 368/5.
- الموسوعة الفقهية، ط 1، دار الصفوة، الكويت، 1992 م، ص: 47.

(2) انظر: الشوكاني: نيل الأوطار، 368/5. الشربيني: مغني المحتاج، 170/2، بتصرّف.

(3) ابن عاشور: أصول النظام الاجتماعي في الإسلام، ص: 97-98. وله كلام مفصّل في هذا الباب.

- علي عبد الواحد وافي: حقوق الإنسان في الإسلام، ص: 153، بتصرّف.

للمسلمين من حقوق، وتطبّق عليهم القوانين نفسها، التي تطبّق على المسلمين. إلاّ ما تعلق منها، بشؤون الدّين، فتحترم عقائدهم وشرائعهم.[1]

فالمسلم والذمّي سواء أمام القوانين المدنية، « وأموالهم كأموالنا » – قول سيدنا علي (رضي الله عنه) –، ولهم أن يصنعوا الخمر، ويشربوها، ويبيعوها. ولهم أيضًا أن يربوا الخنازير، ويأكلوها، ويبيعوها [2]. وإن أتلف أحد من المسلمين خمر ذمي، أو خنزيره، كان عليه غرمه، وجاء في الدر المختار: « ويضمن المسلم قيمة خمره، وخنزيره، إذا أتلفه » [3]. فأيّ ضمان للحرّيات، بعد هذا ؟

وليس هذا فحسب، بل لقد جاء التشريع بحق الذميّين في حرّية الخطابة، والكتابة، والتعليم، والوظائف (باستثناء المناصب الرئيسة المعدودة)، ويكون للأهلية والكفاءة مقياس واحد، للمسلم وغير المسلم، وكما جاء بحرّية الكسب وصانها في جميع مجالاتها: صناعة، وحرف، وتجارة، وزراعة... [4]

وهكذا نجد أنّ غير المسلمين، قد عاشوا في كنف الإسلام بحرية، وعدل، وإنصاف، ومراعاة للعبادات، والمعاملات معًا. وهذا على عكس باقي الشرائع الوضعية، التي ميّزت حرّيات الأعمال بين أفرادها أنفسهم، ما بالك بغيرهم، كشريعة اليهود، والهنود، واليونان... [5]

---

[1] السرخسي: المبسوط، (دط)، دار المعرفة، بيروت، 1986 م، 13/130-143، بتصرّف.

[2] المصدر نفسه، 9-57-58، بتصرّف.

[3] الدر المختار: 273/3.

[4] المودودي: حقوق أهل الذمة في الدولة الإسلامية، ص: 34. بتصرّف.

[5] علي عبد الواحد وافي: حرّية الإنسان في الإسلام، ص: 154، بتصرّف.

المطلب الثالث: مسألة « الرّق » في الإسلام ومدى توافقها مع حرّية العمل.

يعنون بالرّق وضعا قانونيا، يجرّد الفرد تجريدًا كاملاً من حرّيته المدنية. فلا يجوز له إجراء أي عقد، ولا تحمّل أي التزام، وينزع عنه أهلية التملك، ويجعله هو نفسه مملوكًا لغيره، وينزله من بعض النّواحي منزلة السلعة، يتصرّف فيها السيّد كما يشاء [1].

هذا، وقد ذهب كثير من المستشرقين إلى أنّ الإسلام أباح الرّق وأقرّه، وأنّ في هذا هدمًا وإصدارًا لمبدأ الحرّية المدنية عمومًا، وحرّية العمل خصوصًا.

ونحن في هذا المقام، لن نتوسّع في الأسباب التي جعلت الإسلام يبقي على حالة الرّق في بعض الصور [2]، كما أنّنا لن نتوسع في سرد الأدلّة والشواهد، التي تبيّن مدى حرص الإسلام على القضاء على ظاهرة الرّق؛ وذلك لأنّنا قد سبق وأن بيّنا هذه النقطة، وبإسهاب، عندما تعرّضنا لمسالك حفظ الحرّية عند ابن عاشور [3].

ولكنّنا سوف نتحدث عن هذا بشكل موجز، من باب التقديم لمدى وجود توافق بين حالة الرّق في الإسلام، وبين إقراره لحرّية العمل وكفالته لها.

وكردّ – موجز – على هذا الإدّعاء، نقول:

إنّ الظّروف الاجتماعية والاقتصادية التي كان يعيشها العالم، في العصر الذي ظهر فيه الإسلام، كانت تحتّم على كلّ شارع حكيم أن يقرّ الرّق في صورة ما، وتجعل كلّ محاولة لإلغائه إلغاءً مقضيًا عليها بالفشل. هذا من جهة، ومن جهة أخرى، فإنّ الإسلام لم يقرّ الرّق إلاّ في صورة تؤدّي هي نفسها إلى القضاء عليه بالتدريج. [4]

---

[1] علي عبد الواحد وافي: حقوق الإنسان في الإسلام، ص: 155.

[2] حيث أنّ الإسلام لم يبق من حالات الرّق، إلاّ حالة الأسر في الحروب. انظر: ابن عاشور: مقاصد الشريعة الإسلامية، ص: 131، بتصرّف/أصول النظام الاجتماعي في الإسلام، ص: 168، بتصرّف.

[3] انظر: الفصل الثاني، المبحث الثالث، المطلب الثالث، فقد تم الشرح بصورة مفصّلة.

[4] انظر: ابن عاشور: مقاصد الشريعة، ص: 131 / أصول النظام الاجتماعي، ص: 166-168، بتصرّف.=

ولقد بيّن ابن عاشور سياسة الشريعة في علاج ذلك الوضع الاجتماعي – وهو الرّق –، وأنّها قامت على [1]:

أ- تضييق روافد الرّق: وذلك بإبطال أكثر أسباب الاسترقاق، وقصره على سبب الأسر في الحروب خاصّة، ولم يجعل الإسلام الرّق نتيجة لازمة للأسر، بل أباح للإمام أن يمنّ على الأسرى من دون مقابل، أو يطلق سراحهم في نظير فدية، أو عمل يؤدّونه، أو في نظير إطلاق سراح أسرى المسلمين. [2]

ب- تكثير أسباب رفعه: وذلك بالتّرغيب في عتق العبيد، واعتبار هذا العمل عبادة، يتقرّب بها إلى الله (عزّ وجلّ)، وجعل تحرير العبيد كفّارة لكثير من الجرائم والأخطاء، التي يقع فيها النّاس، وغيرها من أسباب العتق... وقد انتهى الفقهاء من استقراء الأسباب، التي وضعها الشارع الحكيم لرفع الرّق، إلى أنّ « الشارع متشوّف للحرّية ». [3]

جـ- تخفيف آثار حالته: وذلك بتعديل تصرّف المالكين في عبيدهم، وقد كان غالبه معنتًا، والحثّ على حسن معاملتهم. [4] ومن صور هذا التّخفيف: النّهي عن التّشديد على العبيد في الخدمة، والأمر بكفاية مؤنتهم وكسوتهم، فقد جاء في الحديث، قوله (عليه الصّلاة والسّلام): (إخوانكم خولكم، جعلهم الله تحت أيديكم، فمن كان أخوه تحت يده، فليطعمه ممّا يطعم، وليلبسه ممّا يلبس، ولا تكلّفوهم ما يغلبهم، فإن كلّفتموهم، فأعينوهم). [5]

= علي عبد الواحد وافي: حقوق الإنسان في الإسلام، ص: 155، بتصرّف.

[1] ابن عاشور: مقاصد الشريعة، ص: 131-132 / أصول النظام الاجتماعي في الإسلام، ص: 167-169، بتصرّف. وانظر: الفصل الثاني، المبحث الثالث، المطلب الثالث.

[2] علي عبد الواحد وافي، حقوق الإنسان في الإسلام، ص: 156، بتصرّف.

- شوقي أبو خليل: الإسلام في قفص الاتهام، ص: 188-189، بتصرّف.

[3] ابن عاشور: مقاصد الشريعة، ص: 131، وانظر: علي عبد الواحد وافي: حقوق الإنسان في الإسلام، ص: 160-164 / شوقي أبو خليل: الإسلام في قفص الاتهام، ص: 189-193، بتصرّف.

[4] المراجع السابقة نفسها، بتصرّف.

[5] البخاري: صحيح البخاري، كتاب الأدب، باب: (ما ينهى من السباب واللعن)، رقم الحديث: (5703)، 2248/5.

وما يهمّنا في هذا المقام، هو الرد على كون أنّ الإسلام أباح الرّق، وأهدر بذلك الحرّية المدنية، التي جعلها حسب مبادئه حق لكلّ فرد من أمّته، وحتى مع غير أمّته، ضمن الضّوابط والأطر الكبرى، التي تحمي كيان الجامعة الإسلامية – وقد سبق بيان هذا –، فكيف يمكن التوفيق بين إقرار الإسلام لحرّية التصرّف والعمل من جهة، وبين إبقائه لحالة الرّق في الحروب، من جهة أخرى ؟ فالرّقيق – كما قلنا في البداية – لا يملك حق التصرّف، بل لا يملك حتى نفسه ؟

« لقد كانت القاعدة قبل الإسلام، أنّ الرقّ مناف لجميع الحقوق المدنية، فكانا كالنّقيضين لا يجتمعان. فلم يكن الرّقيق أهلاً لإجراء أي عقد؛ ولا لتحمّل أي التزام؛ ولا لتملّك عقار ولا منقول، وكلّ ما كان يقع في يده عن طريق ميراث، أو وصيّة، أو هبة، أو غير ذلك، كان ينتقل بطريق آلي إلى مالكه، فكان الرّقيق، يعتبر في مثل هذه الحالات، مجرّد جسر تعبر عن طريقه الملكية إلى سيّده؛ وما كان يجوز أن تكون له أسرة، ولا أن يتزوّج بعقد كما يتزوج الأحرار.

أمّا الإسلام، فقد اعترف بإنسانية الرّقيق، ومنحه طائفة من أهمّ الحقوق المدنية التي ينعم بها الأحرار ». [1]

فمن ذلك أنّه أقر أن يكون للرّقيق أسرة بالمعنى القانوني الكامل لهذه الكلمة. وأباح للرّقيق الذّكر أن يتزوّج من أمة مثله، ومن حرّة. وأباح للأمة الزوّاج من رقيق مثلها، ومن حر، بالأوضاع نفسها، والشروط، والعقود، التي يتزوّج بها الأحرار، فيما عدا إشراف السيّد على عقد الزوّاج لعبده، أو أمته قال تعالى: ﴿ **وأنكحوا الأيامى منكم والصّالحين من عبادكم وإمائكم إن يكونوا فقراء يغنهم الله من فضله** ﴾ (سورة: النور، الآية: 32). [2]

---

[1] علي عبد الواحد وافي: حقوق الإنسان في الإسلام، ص: 165.

[2] وذهب الإمام أحمد بن حنبل إلى أنّ الرّقيق إذا كان مكلّفا، فإنّ السيّد لا يملك إجباره؛ لأنّه يملك الطلاق، فلا يجبر على الزواج. انظر:

– ابن القيم: زاد المعاد في هدي خير العباد، (دط)، المؤسسة العربية للطباعة والنشر، بيروت، 4/60-64، بتصرّف.

وقال (تعالى): ﴿ **ومن لم يستطع منكم طولا أن ينكح المحصنات المؤمنات فمن ما ملكت أيمانكم من فتياتكم المؤمنات والله أعلم بإيمانكم بعضكم من بعض فانكحوهنّ بإذن أهلهنّ وآتوهنّ أجورهنّ بالمعروف** ﴾ (سورة: النساء، الآية: 25).

ومن ذلك أيضا، أنّ الشريعة الإسلامية جعلت طلاق زوجة العبد من حقّه هو نفسه، لا من حقّ مولاه، لِمَا رُوي أن عبد الله بن عمر (رضي الله عنه) كان يقول: «من أذن لعبده أن ينكح، فالطّلاق بيد العبد، ليس بيد غيره من طلاقه شيء...». [1]

ومن الحقوق، التي منحها الإسلام للعبيد، أنّه جعل الأمان الذي يعطيه عبد مسلم من المقاتلين، ملزمًا للجيش، وواجبًا احترامه، كالأمان الذي يعطيه الحرّ سواء بسواء، عملاً بقوله (عليه الصّلاة والسّلام): «المسلمون تتكافؤ دماؤهم، ويسعى بذمّتهم أدناهم».[2]

وقد حدث أن حاصر المسلمون حصنًا في بلاد فارس، حتى أوشكوا أن يفتحوه، ولكنّ عبدًا مسلمًا كتب من نفسه أمانًا لأهل الحصن، ورمى به إليهم في سهم، فكتب المسلمون بذلك إلى عمر بن الخطّاب (رضي الله عنه)، فكتب إليهم يقول: «إنّ العبد المسلم من المسلمين، ذمّته كذمّتهم، فلتنفّذوا أمانه»، فأنفذوه.[3]

ومن الحقوق، وحرّيات التصرّف التي منحها الإسلام للرّقيق أيضًا، أنّه منح العبد المكاتب حقّ البيع، والشّراء، والهبة، والتملّك، وإجراء مختلف العقود، التي تذلّل له الحصول على المال، حتى يستطيع أن يجمع ما كوتب عليه، فتحرّر رقبته..

---

[1] مالك بن أنس: الموطّأ، ت: بشار عوّاد معروف، محمود محمّد خليل، ط2، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1993م، 632/1.

[2] ابن ماجه: السنن، كتاب ديّات، رقم الحديث: 2673، (د.ط)، دار إحياء التراث العربي، 1975م.
أحمد: المسند، كتاب: مسند المكثرين من الصحابة، رقم الحديث: 6506، (د.ط)، دار المعارف، مصر، 1980م.

[3] البلاذري: فتح البلدان، ص: 165، 328، 330، بتصرّف.

وزيادة على هذا، فقد أباح الإسلام للسيد أن يأذن لعبده في التجارة، وحينئذ يمنح جميع الحقوق المدنية اللازمة لهذا النوع من النشاط الإقتصادي[1].

وبعد هذا العرض لهذه النماذج من الحقوق والحرّيات المدنية التي أقرّها الإسلام للرقيق، فهل يبقى هناك من يقول بتناقض الإسلام فيما جاء به من حرّيات الأعمال والتصرّف، وفيما وضعه من أحكام للرقيق؟

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

[1] النووي: روضة الطالبين، ت: عادل أحمد عبد الموجود، علي محمد معوض، (دط)، دار الكتب العلمية، بيروت، ج3، ص223، بتصرّف.

الخاتمة

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

وفي نهاية هذا البحث، نخلص إلى ما يأتي:

1- إنّ اهتمام محمّد الطّاهر بن عاشور بالحرّية، وشغفه بها، كانا نتيجة الظّروف التي نشأ فيها، والعوامل التي أثّرت في شخصيّته، وفي توجيه فكره، والتي يأتي على رأسها:

- انتشار الجهل والخرافات.
- النّزعة الاستعمارية.
- أنظمة الحكم الفاسدة.

2- على المستوى النّظري، درس ابن عاشور الحرّية، وأضاف وجدّد، وهذا ما يظهر في النّقاط الآتية:

- المساواة بين أفراد الأمّة في تصرّفهم مقصد أصلي، وهو المراد بالحرّية.
- الحرّية حقّ فطريّ.
- الحرّية مقصد شرعيّ.
- عرف الحرّية بمعنيين، أحدهما: ضدّ العبوديّة، وثانيهما: تمكّن الشخص من التصرّف في نفسه وشؤونه، كما يشاء، دون معارض. وهو المعنى المتداول في العصر الحديث.
- قسّم الحرّية إلى أربعة أقسام: حرّية الاعتقاد، وحرّية الفكر، وحرّية القول، وحرّية العمل.
- أصّل كل نوع من أنواع الحرّية تأصيلاً مقاصديًا.
- ذكر القيود، والضّوابط الشرعية لكلّ نوع من أنواع الحرّية؛ وذلك لحمايتها، وكفالة ممارستها.
- إنّ الضّابط العامّ المشترك بين أنواع الحرّية هو ممارستها بما من شأنه أن يجلب المصلحة للأمّة، ويدرأ عنها المفسدة. ويرجّح تقديم درأ المفسدة على جلب المصلحة، إن تعذّر الجمع بينهما.
- أجاد اختيار الشواهد في مسالك حفظ الحرّية.

- تناول قضيّة الحرّية من باب إبراز البعد الاجتماعي للشّريعة الإسلاميّة.

3-على المستوى التطبيقي، فقد حاول ابن عاشور، أن يجسّد آراءه في ميدان الحرّية على أرض الواقع، وهذا ما حصل فعلاً من خلال نضاله ضدّ الاستعمار، وكذا الأنظمة الفاسدة، وكما يظهر من خلال حركته الإصلاحيّة، التي هدفت بالدّرجة الأولى إلى تحرير العقول من الأوهام، والعمل من أجل حياة كريمة، في ظلّ الحرّية الكاملة، فكرًا وممارسةً.

وفي الأخير، أوصى بمتابعة الجهود والبحث في مجال الحرّية، وهذا بهدف التنظير المقاصدي، لإثراء المكتبة المقاصدية.

وفي النّهاية، إن وفّقت، فمن الله (عزّ وجلّ)، وما هدفي إلاّ الإفادة والاستفادة.

والحمد لله (العليّ القدير) في الأوّل وفي الآخر.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

الفهارس

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

ـ فهرس الآيات الكريمة.
ـ فهرس الأحاديث النبوية.
ـ فهرس الآثار.
ـ فهرس الأبيات الشعرية.
ـ فهرس الأعلام.
ـ فهرس الأماكن والبلدان.
ـ قائمة المصادر والمراجع.
ـ فهرس الموضوعات.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

فهرس الآيات القرآنية الكريمة:

الآيـــــــة	السورة	رقم الآية	رقم الصفحة
﴿هو الذي خلق ... وهو بكل شيء عليم﴾	البقرة	29	140، 200
﴿ أتأمرون الناس بالبرّ ...أفلا تعقلون ﴾	البقرة	44	109
﴿وإذ نجّيناكم من آل فرعون ... بلاء من ربكم عظيم﴾	البقرة	49	79
﴿ليس البرّ أن تولوا وجوهكم... أولئك هم المتقون ﴾	البقرة	177	74
﴿يسألونك عن الأهلة قل هي مواقيت للناس والحج ﴾	البقرة	189	171
﴿ واقتلوهم حيث ثقفتموهم ... كذلك جزاء الكافرين﴾	البقرة	191	100
﴿ يسألونك عن الشهر الحرام... هم فيها خالدون ﴾	البقرة	217	157
﴿ يسئلونك عن الخمر والميسر... لعلكم تتفكّرون ﴾	البقرة	219	104
﴿ ولا تنكحوا المشركات ... لعلهم يتذكرون ﴾	البقرة	221	151
﴿ لا إكراه في الدّين ...والله سميع عليم ﴾	البقرة	256	85، 100، 161
﴿ واعتصموا بحبل الله جميعا ... لعلكم تهتدون ﴾	آل عمران	103	84، 149
﴿ ولتكن منكم أمّة ...وأولئك هم المفلحون ﴾	آل عمران	104	77، 121
﴿ كنتم خير أمّة ...وأكثرهم الفاسقون ﴾	آل عمران	110	121، 129، 195
﴿ فبما رحمة من الله ...إن الله يحبّ المتوكلين ﴾	آل عمران	159	124، 173
﴿الذين يذكرون الله...فقنا عذاب النار﴾	آل عمران	191	104
﴿ وليست التوبة... لهم عذابا أليما ﴾	النساء	18	99
﴿ وإن أردتم ... وإثما مبينا ﴾	النساء	20	123، 191
﴿ ومن لم يستطع منكم ... والله غفور رحيم ﴾	النساء	25	213
﴿ و اعبدوا الله ...من كان مختالا فخورا ﴾	النساء	36	75
﴿ وإذا جاءهم أمر ...لا تبعتم الشيطان إلا قليلا ﴾	النساء	83	114
﴿ وما كان لمؤمن ... وكان الله عليما حكيما ﴾	النساء	92	39 ، 72
﴿ إن الذين توفاهم الملائكة ...وساءت مصيرا ﴾	النساء	97	127 ، 202
﴿ إن المنافقين في الدّرك...ولن تجد لهم نصيرا ﴾	النساء	145	99

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

﴿ إنما جزاء الذين ... ولهم في الآخرة عذاب عظيم ﴾	المائدة	33	81
﴿ وإذا ناديتم إلى الصلاة... قوم لا يعقلون ﴾	المائدة	58	109
﴿ لا يؤاخذكم الله باللغو ... لعلكم تشكرون ﴾	المائدة	89	73
﴿ أومن كان ميتا... ما كانوا يعملون ﴾	الأنعام	122	72
﴿ ويا آدم اسكن أنت وزوجك... فتكونا من الظالمين ﴾	الأعراف	19	59
﴿ قل من حرّم زينة الله...كذلك نفصّل الآيات لقوم يعلمون ﴾	الأعراف	32	138، 204
﴿ قل إنما حرّم ربي... على الله مالا تعلمون ﴾	الأعراف	33	38، 80
﴿ يا بني آدم ... ولا هم يحزنون ﴾	الأعراف	35	93
﴿ ولقد ذرأنا لجهنّم... أولئك هم الغافلون ﴾	الأعراف	179	110
﴿ أولم ينظروا..فبأي حديث بعده يؤمنون ﴾	الأعراف	185	171
﴿ إن شرّ الدّواب عند الله الصمّ البكم الذين لا يعقلون ﴾	الأنفال	22	110
﴿ ما كان لنبيّ... والله عزيز حكيم ﴾	الأنفال	67	188
﴿ قاتلوا الذين لا يؤمنون... وهم صاغرون ﴾	التوبة	29	162
﴿ إنما الصدقات للفقراء... والله عليم حكيم ﴾	التوبة	60	72
﴿ والمؤمنون والمؤمنات... إنّ الله عزيز حكيم ﴾	التوبة	71	121
﴿ وقل اعملوا فسيرى الله... بما كنتم تعملون ﴾	التوبة	105	138
﴿ وجاوزنا ببني إسرائيل... وأنا من المسلمين ﴾	يونس	90	100
﴿ ولو شاء ربّك... حتى يكونوا مؤمنين ﴾	يونس	99	85
﴿ قل انظروا ... عن قوم لا يؤمنون ﴾	يونس	101	109
﴿ وجاءت سيّارة... والله عليم بما يعملون ﴾	يوسف	19	79
﴿ وشروه بثمن ... من الزاهدين ﴾	يوسف	20	79
﴿ قالوا جزاءه... نجزي الظالمين ﴾	يوسف	75	79
﴿ فبدأ بأوعيتهم... وفوق كلّ ذي علم عليم ﴾	يوسف	76	79
﴿ وهو الذي مدّ الأرض... لقوم يتفكّرون ﴾	الرّعد	03	108، 114
﴿ ينبت لكم به الزرع... لقوم يتفكّرون ﴾	النّحل	11	108

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

﴿ من عمل صالحا ... ما كانوا يعملون ﴾	النّحل	97	138
﴿من كفر بالله...ولهم عذاب عظيم ﴾	النحل	106	100
﴿ادع إلى سبيل ربّك ...وهو أعلم بالمهتدين﴾	النحل	125	85، 96، 151 ، 154
﴿ ولا تقتلوا النّفس ...إنّه كان منصورا ﴾	الإسراء	33	80
﴿ ولا تقف ما ليس لك به علم...كان عنه مسؤولا﴾	الإسراء	36	111
﴿ وقل الحقّ من ربّكم ...وساءت مرتفقا ﴾	الكهف	29	91، 100
﴿ وما أرسلنا قبلك ...إن كنتم لا تعلمون ﴾	الأنبياء	07	112
﴿ أفلم يسيروا في الأرض ...القلوب التي في الصدور﴾	الحج	46	109
﴿ أولئك يسارعون في الخيرات وهم لها سابقون ﴾	المؤمنون	61	129
﴿ وأنكحوا الأيامى ...والله واسع عليم ﴾	النور	32	212
﴿ وليستعفف الذين لا يجدون نكاحا ...غفور رحيم ﴾	النور	33	74
﴿ أولم يتفكّروا في أنفسهم ...بلقاء ربهم لكافرون ﴾	الروم	08	93، 98
﴿ ومن آياته خلق السّموات ...لآيات للعالمين ﴾	الروم	22	171
﴿ ومن آياته منامكم باللّيل ...لقوم يسمعون ﴾	الروم	23	171
﴿فأقم وجهك للدّين ...أكثر النّاس لا يعلمون﴾	الروم	30	55، 59
﴿ أمّن هو قانت آناء اللّيل ... إنّما يتذكر أولوا الألباب ﴾	الزمر	09	112
﴿ يا قوم لكم الملك...إلاّ سبيل الرشاد ﴾	غافر	29	107
﴿ والذين استجابوا لربّهم...وممّا رزقناهم ينفقون ﴾	الشورى	38	124
﴿ بل قالوا إنّا وجدنا ... على آثارهم مهتدون ﴾	الزخرف	22	92
﴿ أهم يقسمون رحمة ربّك... خير ممّا يجمعون ﴾	الزخرف	32	139
﴿ أفلا يتدبرون القرآن أم على قلوب أقفالها ﴾	محمد	24	108
﴿وما خلقت الجنّ والإنس إلا ليعبدون﴾	الذاريات	56	أ
﴿ والذين يظهرون ... والله بما تعملون خبير ﴾	المجادلة	03	73
﴿ يا أيها الذين آمنوا ...والله بما تعملون خبير ﴾	المجادلة	11	112
﴿ فإذا قضيت الصلاة ...لعلكم تفلحون ﴾	الجمعة	10	201 ، 207

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

﴿ فأتقوا الله ...فأولئك هم المفلحون ﴾	التغابن	16	94
﴿ هو الذي جعل لكم ..وإليه النشور﴾	الملك	15	139، 204
﴿أفلا ينظرون إلى الإبل...والى الأرض كيف سطحت﴾	الغاشية	20-17	109
﴿ فلا اقتحم العقبة ...فكّ رقبة ﴾	البلد	13-11	74
﴿ اقرأ باسم ربّك ... علّم الإنسان ما لم يعلم ﴾	العلق	5-1	112
﴿ والعصر ...وتواصوا بالصّبر ﴾	العصر	3-1	128

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

فهرس الأحاديث النبوية الشريفة :

الحديث الشريف	رقم الصفحة
(جاء رجل إلى رسول الله ﷺ فقال : هلكت يا رسول الله فقال :... فقال: تصدّق بهذا ...).	73
(أفضل الرقاب أغلاها ثمنا ، وأنفسها عند أهلها).	74
(ثلاثة لهم أجران ... وتزوجها فله أجران)	74
(عبيدكم خولكم ، إنّما هم إخوانكم ... فإنّ كلّفه فليعنه).	75
(من ضرب غلاما له، أو لطمه ، فإنّ كفّارته أن يعتقه).	75
(من رأى منكم منكرًا ... وذلك أضعف الإيمان) .	77،121
(الدّين النّصيحة لله ، ولرسوله ، ولأئمة المسلمين وعامّتهم) .	77،131
(لقد أشرت بالرّأي) .	77
(من فتح على نفسه باب مسألة، وهو عنها غني ، فتح الله عليه باب فقر) .	139
(من بدّل دينه فاقتلوه) .	150، 157
(لا يحل دم امرئ مسلم ... التارك لدينه المفارق للجماعة) .	158
(إنّ الله تجاوز لأمتي ... أو تعمل به) .	169
(إذا حكم الحاكم ....ثم أخطأ فله أجر).	169،114، 173
(إنّ كان ذلك ينفعهم ...فإنني لن أكذب على الله عزّ وجلّ).	172
(إنّما أنا بشر ....فإنما أنا بشر) .	172
(المؤمن القوي أحبّ إلى الله من المؤمن الضعيف ، وفي كل فضل).	204
(ما من مسلم يزرع زرعًا ... إلا كتب له به صدقة).	204
(أنتم أدرى بأمور دنياكم).	204
(إخوانكم خولكم ... فأعينوهم).	211
(المسلمون تتكافؤ دماؤهم ويسعى بذمّتهم أدناهم) .	213
(والذي نفسي بيده....ثم تدعونه فلا يستجب لكم)	121
(أيها الناس ...اللهم اشهد)	200
(إن قامت الساعة وفي يد أحدكم فسيلة ...فليغرسها)	207

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

شهرس الآثار

	رقم الصفحة
« ألا لا تغالوا في الصدقات ... حتى ترد علي امرأة ليست من أعلم النساء»	122
« وايم الله ... من بلادهم شبرا»	.144
« أيّما شيخ ضعف ... هو وعياله »	.153
« هذا ما أعطى ... ولا يساكتهم النّوب »	.155
« ما أنصفناك ... في كبرك »	.164
« والله لو منعوني ... لقاتلتهم عليه »	.191
« اللّهم غفرًا ... ما أحبّ »	.192
« لا يقعدّن أحدكم ... ولا فضّة »	.205
« بارك الله لك ... دلّوني على السوق »	.205
« ليس كلّنا سمع ... الشاهد الغائب »	.206
« وكنّا مشتغلين ... الإبل »	.206
« وما عليّ ... ثمرها »	.206
« إن الليل ... فاعمل فيهما »	.206
« ينبغي للنّاس ... بالكسب »	.207
« إذا وثق بالله ... المعيشة »	.207
« وأموالهم كأموالنا »	.209
« إن العبد المسلم ... أمانة »	.213

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

فهرس الأبيات الشعرية:

فقلت لـــــه تجنّب كلّ شيء	❁ يعـــاب عليك إنّ الحرّ حرّ	47.
لولا العقول لكان أدنى ضَيْغَمٌ	❁ أدنى إلى شرف من الإنسان	111.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

فهرس الأعلام :

	رقم الصفحة
ـ حرف (الألف) ـ	
ـ أحمد باي.	15.
ـ أحمد الريسوني.	ق،31، 64، 65.
ـ إسماعيل الحسني	ق، 32.
ـ الأعشى الأكبر.	27.
ـ إمام الحرمين الجويني.	31.
ـ امرؤ القيس.	27.
ـ حرف (الباء) ـ	
ـ البرّاء بين عازب.	206.
ـ ابن بسّام النحوي.	27.
ـ بشار بن برد.	27.
ـ أبو بكر الصدّيق.	188، 190، 191، 205.
ـ حرف (الجيم) ـ	
ـ جالينوس.	27.
ـ الجرجاني.	24، 39، 105.
ـ أبو جعفر المنصور.	173، 174
ـ جمال الدين عطية.	49.
ـ حرف (الحاء) ـ	
ـ ابن الحاجب	65.
ـ أبو حامد الغزالي.	65.
ـ الحباب بن المنذر.	77، 188.
ـ ابن الحساس.	27.
ـ أبو الحسن البصري.	94.
ـ الحكيم بن زهر.	27.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

ـ حرف (الخاء) ـ	
ـ خالد بن الوليد.	.155
ـ الخضر حسين.	.42
ـ خير الدين باشا.	.13، 14، 15
ـ حرف (الدال) ـ	
ـ أبو الدرداء.	.206
ـ حرف (الرّاء) ـ	
ـ رفاعة الطهطاوي.	.194
ـ حرف (الزاي) ـ	
ـ ابن زاكور.	.27
ـ الزمخشري.	.55
ـ زكريا إبراهيم.	.44
ـ حرف (السين) ـ	
ـ سالم بوحاجب.	.20
ـ سحيم.	.27
ـ سعد بن الربيع.	.205
ـ سعيد رمضان البوطي.	ق، 97.
ـ سلمان الفارسي.	.189
ـ ابن السيد البطليوسي .	.26
ـ ابن سينا.	.105
ـ حرف (الشين) ـ	
ـ الشاطبي.	ق، 31، 58، 64، 65، 71،
ـ الشوكاني .	.179
ـ حرف (العين) ـ	
ـ عبد الحكيم العبلي	.49

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

ـ عبد الحميد متولي .	ك، 44.
ـ عبد الرحمن بن خلدون .	24.
ـ عبد الرحمن بن عوف .	205.
ـ عبد العزيز جاويش .	159.
ـ عبد القاهر الجرجاني .	24.
ـ عبد المجيد النجار .	67، 105، 118.
ـ عبد الملك بن مروان.	123.
ـ عثمان بن عفان .	192، 193.
ـ ابن العربي .	125.
ـ عز الدين بن زغيبة .	د، 31، 32، 67.
ـ ابن عطية .	55.
ـ علاّل الفاسي .	31، 41، 57، 58، 60. 90، 91، 201، 159، 135
ـ علي بن أبي طالب .	192.
ـ عمر بن الخطاب	122، 144، 155، 164، 188، 190، 191، 193، 205، 213.
ـ عمر بن الشيخ .	21.
ـ حرف (الفاء) ـ	
ـ الفتح بن خاقان .	27.
ـ فخر الدين الرازي .	ك، 104، 110.
ـ الفضيل بن عياض.	207.
ـ حرف (القاف) ـ	
ـ أبو القاسم الأصفهاني .	27.
ـ القرافي .	ق، 65، 66.
ـ القرشي .	27.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

ـ حرف (م) ـ	
ـ مالك بن أنس.	144، 173، 174.
ـ المتنبي .	27، 110.
ـ محمّد بن أحمد البيضاوي .	24.
ـ محمّد الطاهر بن عاشور .	16، 17 ، 18.
ـ محمّد عبده .	14، 15.
ـ محمّد العزيز بوعتور .	18، 20.
ـ محمّد فتحي الدريني .	ك،ق، 43، 58، 60، 67.
ـ محمود بن الخوجة.	20.
ـ محمود بن الشيخ المرزوقي .	27.
ـ مسلم .	172.
ـ معاذ بن جبل.	153.
ـ مصطفى رضوان .	21.
ـ حرف (النون) ـ	
ـ النابغة الذبياني.	27.
ـ حرف (الهاء) ـ	
ـ هني الهمذاني .	144.
ـ حرف (الواو) ـ	
ـ وهبة الزحيلي .	ك، ق، 44، 91، 135.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

فهرس الأماكن والبلدان

	رقم الصفحة
ـ حرف (الألف) ـ	
ـ الإتحاد السوفياتي.	11.
ـ أُحُد.	187، 188، 189.
ـ إسبانيا.	18.
ـ الأندلس.	18، 156.
ـ إسرائيل.	11، 16.
ـ أنطاكية.	164.
ـ حرف (الباء) ـ	
ـ بدر.	77، 187، 188.
ـ بريطانيا.	11.
ـ البصرة.	94.
ـ حرف (التاء) ـ	
ـ تونس.	10، 12، 13، 14، 16، 18، 20، 22، 28.
ـ حرف (الجيم) ـ	
ـ جرجان.	24، 39.
ـ الجزائر.	23.
ـ حرف (الحاء) ـ	
ـ حمص.	164.
ـ الحيرة.	145.
ـ حرف (الدال) ـ	
ـ دمشق.	25، 28.
ـ حرف (الراء) ـ	
ـ الرّبذة.	144.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

ـ روما.	79، 164.
ـ شوكان.	179.
ـ حرف (الشين) ـ	
ـ شوكان.	179.
ـ حرف (الفاء) ـ	
ـ فاس.	41، 57، 58، 60، 90، 91، 135، 159.
ـ فارس.	189، 213.
الفرات.	11.
فرنسا.	15، 49، 194.
ـ فلسطين.	11.
ـ حرف (القاف) ـ	
ـ القاهرة.	25، 28.
ـ القدس.	155.
ـ حرف (الميم) ـ	
ـ المدينة المنورة.	153، 188، 189.
ـ المرسى التونسية.	18.
ـ المشرق العربي.	14، 23.
ـ مصر.	55، 79، 143.
ـ المغرب الأقصى.	18.
ـ المغرب العربي.	14.
ـ مكّة.	114، 205.
ـ حرف (النون) ـ	
ـ نجران.	153، 154.
ـ النيل.	11.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

ـ حرف (الواو) ـ	
ـ الولايات المتحدة الأمريكية.	11، 141، 185.
ـ حرف (الهاء) ـ	
ـ الهند.	156.
ـ حرف الياء ـ	
ـ اليونان..	79، 141، 160، 209،
ـ اليمن.	153.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

قائمة المصادر والمراجع:

حرف (الألف)

ـ إبراهيم أحمد الوقفي : الحوار لغة القرآن الكريم والسنة ، ط1 ، دار الفكر العربي ، القاهرة، 1993م.

ـ **ابن الأثير** : اللباب في تهذيب الأنساب ،(دط) ، دار صادر ، بيروت، 1980م.

ـ **أحمد أحمد غلوش** : الدعوة الإسلامية ،ط2، دار الكتاب المصري ، القاهرة،1987م.

-**أحمد حافظ نجم** : حقوق الإنسان بين القرآن والإعلان ، (دط) ، دار الفكر العربي .

ـ **أحمد بن حنبل** : المسند ،(دط) ،دار المعارف ، مصر ، 1980م.

ـ **أحمد الريسوني** : نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي ،ط1، دار الكلمة، مصر، 1997م.

ـ **إسماعيل البدوي**: مبدأ الشورى في الشريعة الإسلامية ،ط1، دار الفكر العربي،1981م.

ـ **الإسنوي** : نهاية السول شرح مناهج الوصول إلى علم الأصول ، (دط) ، مطبعة صبيح.

ـ **الآمدى** : الإحكام في أصول الأحكام ،(دط) ،مطبعة صبيح ،1347 هـ .

حرف (الباء)

ـ **البخاري** : صحيح البخاري، (دط)، دار الهدى، الجزائر،1992.

ـ **أبو بكر البيهقي**: شعب الإيمان، (دط)، دار الكتب العلمية، بيروت، 1990.

ـ **البلاذري** : فتوح البلدان ،(دط)، مطبعة لجنة البيان العربي ، القاهرة ،1956م.

ـ **بلقاسم الغالي** : من أعلام الزيتونة شيخ الجامع الأعظم محمّد الطاهر بن عاشور ،ط1 ، دار ابن حزم ، بيروت ، 1996م.

ـ بيان للناس من الأزهر الشريف ،(دط) ، المكتبة العصرية ، بيروت .

حرف (التاء)

ـ **الترمذي** : السنن ، ط2، دار الفكر ، بيروت ، 1983م.

ـ **توفيق الشاوي** : فقه الشورى والاستشارة ، ط2، دار الوفاء ، المنصورة ، 1992م.

حرف (الجيم)

ـ **جاك دولديبه** : الدولة ، ترجمة : أحمد حسيب عباس ،(دط) ،1958م.

ـ **الجصّاص** : أحكام القرآن ، (دط) ، دار الكتاب العربي ، بيروت،1335هـ .

ـ **جمال الدين عطية** : حقوق الإنسان في الإسلام ، حولية كلية الشريعة والدراسات الإسلامية، جامعة قطر ، 1987م.

حرف (الحاء)

ـ **ابن الحاجب** : مختصر المنتهي ،(دط) ، مطبعة العالم .

ـ **أبو حامد الغزالي** : علوم الدين ،(دط)، دار المعرفة ، بيروت/ المستصفي، ط1، مطبعة مصطفى محمد، 1356هـ .

ـ **الحبيب بورقيبة** : كفاحنا القومي ، (دط) ، نشر وزارة الثقافة ، تونس ،1972م.

ـ **ابن حجر العسقلاني** :ـ الإصابة في تمييز الصحابة ،(دط) دار الكتاب العربي، بيروت

ـ الإصابة في تمييز الصحابة ، ت: طه محمّد الزيني، ط1، مكتبة الكليات الأزهرية ، مصر .

ـ **حسن حسني عبد الوّهاب** : خلاصة تاريخ تونس ، ط4، الدار التونسية للنشر ، تونس .

ـ **حسين المزغوي** : من أجل ترجمة متكاملة لحياة الشيخ محمّد الطاهر بن عاشور ، مجلة الهداية ،1999م ، العدد السادس .

حرف (الخاء)

ـ **الخضر حسين** : محاضرات إسلامية .

حرف (الرّاء)

ـ **ابن رشد** : بداية المجتهد ونهاية المقتصد ، (دط) ، دار اشريفة ، الجزائر ،1989م .

ـ **رشيد الذاودي** : أدباء تونسيون ، ط1، تونس ، 1972م .

ـ **الرّصاع** : شرح حدود ابن عرفة، (دط).

ـ **رفعت عبد الوّهاب** : المبادئ العامة للأنظمة السياسية ،(دط) ،1983م .

حرف (الزاي)

ـ **الزركلي** : الأعلام ،ط5، دار العلم للملايين ، بيروت ،1980م

-الأعلام ،ط10، دار العلم للملايين ، بيروت ،1992م.

ـ **زكرياء عبد المنعم الخطيب** : نظام الشورى في الإسلام ونظم الديمقراطية المعاصرة، (دط)، مطبعة السعادة، مصر ، 1985م.

ـ **الزمخشري** : الكشاف ، (دط) ،1966م.

حرف (السين)

ـ **سالم علي البهنساوي** : الغزو الفكري للتاريخ والسيرة بين اليمين واليسار، (دط)، دار القلم، الكويت .

ـ السبكي : طبقات الشافعية الكبرى ، ط2، دار المعرفة ، بيروت .

ـ السرخسي : المبسوط ، (دط) ، دار المعرفة ، بيروت ، 1986م.

ـ أبو سعد التميمي : الأنساب، (دط)، مؤسسة الكتب الثقافية.

ـ سليمان الطماوي : عمر بن الخطاب وأصول السياسة والإدارة الحديثة ، (ط1) . دار الفكر العربي ،1969 م.

ـ السيد علي الباز : الرقابة على دستورية القوانين ، (دط) ، دار الجامعات المصرية، مصر، 1978م .

ـ ابن سينا : الإشارات والتنبيهات ، (دط) .

ـ السيوطي : بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة، (دط)، المكتبة العصرية ، بيروت.

حرف (الشين)

ـ الشاطبي : الموافقات في أصول الفقه ،ت: عبد الله دراز ،(دط) ، دار المعرفة ، بيروت.

ـ الشربيني : مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج ،(دط)، 1974م.

ـ الشعراوي : الإسلام حداثة وحضارة ، (دط) ، دار العودة ، بيروت ، 1985م.

ـ شوقي أبو خليل : الإسلام في قفص الاتهام ، (دط) ، دار الفكر ، دمشق .

ـ الشوكاني : ـ إرشاد الفحول ، (دط) ، مطبعة صبيح ،1349هـ .

ـ نيل الأوطار : (دط) ، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة .

ـ نيل الاوطار: ط1، 1357هـ .

ـ شوكت محمّد العمري : حقوق الإنسان المدنية والسياسية في الشريعة الإسلامية ،(دط)، 1980م .

ـ الشيرازي : اللّمع في أصول الفقه ، (دط) ، مطبعة البابي الحلبي ، مصر ،1358هـ .

حرف (الصاد)

ـ الصابوني : صفوة التفاسير ، (دط) ، دار القرآن الكريم ، بيروت ، 1982م.

ـ الصادق الزملي : أعلام تونسيون ، تعريب : حمادي الساحلي ، ط1، دار الغرب الإسلامي، بيروت ،1986م.

ـ الصاوي : تفسير الجلالين ، (دط) ،1941م .

ـ صبحي عبده سعيد : الحاكم وأصول الحكم في النظام الإسلامي ، (دط) ، دار الفكر العربي، 1985م.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

ـ **الصبحي العتيق** : التفسير والمقاصد عند الشيخ محمّد الطاهر بن عاشور ، ط1، دار السنابل، تونس ، 1989م.

ـ **صبحي المحمصاني** : أركان حقوق الإنسان ، (دط) ، بيروت .

ـ **صوبادوفر** : معنى الديمقراطية ، ت : جورج عزيز ، (دط) ، دار الكرنك .

حرف (الطاء)

ـ **الطبري** : جامع البيان عند تأويل آيات القرآن ، (دط) ، دار المعارف ، مصر.

ـ تاريخ الرسل والملوك ،(دط) ، 1331هـ .

ـ **الطيب سلامة** : منهاج الزيتونة من خلال التحرير و التنوير ، الكلية الزيتونية للشريعة وأصول الدين ، تونس ، 1985م.

حرف (العين)

ـ **عادل سعيد الشناوي** : الأندلسيون والموراكة ، (دط) ، 1983 م.

ـ **عباس شومان** : عصمة الدم والمال في الفقه الإسلامي ،ط1، الدار الثقافية للنشر ، القاهرة ، 1999م .

ـ **عباس محمود العقاد** : عبقرية عمر ، (دط) ، مطبوعات وزارة التربية والتعليم ، القاهرة ، 1980 .

ـ **عبد الحميد الأنصاري** : الشورى وأثرها في الديمقراطية ،ط2، المكتبة العصرية ، بيروت، 1980 .

ـ **عبد الحميد متولي** : ـ الإسلام ومبادئ نظام الحكم في الماركسية والديمقراطيات الغربية ، (دط) ، مطبعة الشاعر ، الإسكندرية ، مصر ، 1976 م.

ـ الحرّيات العامة : نظرات في تطورها وضماناتها ومستقبلها (دط) منشأة المعارف ، مصر، 1974 م.

ـ القانون الدستوري والأنظمة السياسية،ط5، منشأة المعارف 1974 م.

ـ **ابن عبد الشكور** : مسلم الثبوت مع منهواته ، (دط) ، المطبعة الحسينية ، مصر .

ـ **عبد القادر بن أحمد بن بدران** : المدخل إلى مذهب الإمام أحمد بن حنبل، (دط)، إدارة الطباعة المنيرية ، مصر .

ـ عبد القادر **عودة** : التشريع الجنائي في الإسلام ،(دط) ، مؤسسة الرسالة ، 1985م.

ـ **عبد القاهر الجرجاني** : التعريفات ، ت: إبراهيم الأبياري ، ط1 ، دار الكتاب العربي، بيروت،1405هـ .

ـ **عبد الله العروي** : مفهوم الحرّية ، ط6، المركز الثقافي العربي ،1998م .

ـ عبد المجيد النّجار : حرّية الرأي من منظور إسلامي ، المجلة العربية للعلوم الإدارية ، جامعة الكويت ، العدد:23.

ـ **عبد المنعم الحفني** : موسوعة الفرق والجماعات والمذاهب الإسلامية ، ط1، دار الرشاد، القاهرة ، 1993م .

ـ **عبد الوّهاب خلاّف** : السياسة الشرعية ، أو نظام الدولة الإسلامية في الشؤون الدستورية والخارجية والمالية، (دط)، مطبعة السلفية ،1350هـ .

ـ عبد الوّهاب الشبشاني : حقوق الإنسان وحرّياته الأساسية في النظام الإسلامي والنظم المعاصرة ،(دط) .

ـ العبلي : الحرّيات العامة في الفكر والنظام السياسي في الإسلام ، (دط) ، دار الفكر العربي، القاهرة ، 1974م .

ـ **ابو عبيد** : الأموال ، (دط) ، دار الفكر العربي ، 1975 م .

ـ ابن العربي : ـ أحكام القرآن ، ت : محمّد علي البجاوي ،(دط) ، دار الفكر ، بيروت، 197! م.

ـ العاصم من القواصم ، ت: محب الدين الخطيب ، ط4، المطبعة السلفية، 1396 هـ .

ـ **عز الدّين بن زغيبة** : المقاصد العامة للشريعة الإسلامية (رسالة ماجستير) تونس، 1992م.

ـ **عضد الملّة والدّين** : شرح على مختصر المنتهى لابن الحاجب ،ط1، المطبعة الأميرية .

ـ **علاّل الفارسي** : مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها، (دط) ، مكتبة الوحدة العربية، الدار البيضاء .

ـ **علي الخربوطلي** : الإسلام وأهل الذمّة ، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية ، القاهرة ، 1969 م .

ـ علي الزيدي : المجلة التاريخية المغربية ، العدد : 35-36 .

ـ **علي عبد الواحد وافي** : حقوق الإنسان في الإسلام ، ط2، دار النهضة ، مصر،1999م

ـ **ابن العماد الحنبلي**: شذرات الذهب، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت، 1990م.

ـ **عماد النّجار** : النقد المباح (رسالة دكتوراه) ، القاهرة ، 1977 م .

حرف (الفاء)

ـ **فؤاد النادي** : نظرية الدولة في الفكر السياسي الإسلامي ، ط1، 1980م .

ـ **ابن فارس** : معجم مقاييس اللّغة، ت: عبد السلاّم هارون، (دط)، دار الفكر، 1989م.

ـ **فخر الدين الرازي** : ـ المحصل ، ت: حسين أتاي ، ط1، مكتبة دار التراث ، القاهرة ، 1411هـ .

ـ مفاتيح الغيب ، ط1، دار الفكر ، بيروت ، 1981م .

ـ **فراتزروزنتال** : مفهوم الحرّية في الإسلام ، ترجمة : معز زيادة ، (دط) ، معهد الإنماء العربي ،1978م .

ـ **الفيروز آبادي** : القاموس المحيط، (دط)، مكتبة النور دمشق ، 286/1 .

حرف (القاف)

ـ **ابن قتيبة** : الإمامة والسياسة ، (دط) ، دار المعرفة ، بيروت ، 1967م .

ـ ابن قدامة : ـ روضة النّاظر وجنّة المناظر في أصول الفقه ، (دط)، المطبعة السلفية ، 1342هـ .

ـ المغني ،(دط) ، دار الكتاب العربي ، بيروت ، 1983 م.

ـ **القرافي** : الذخيرة ،ط1، دار الغرب الإسلامي ، بيروت ، 1994 م .

ـ **ابن قيم الجوزية** : ـ أحكام أهل الذمة ، ط1، دمشق ، 1381 هـ / أحكام أهل الذمّة، ت: صبحي صالح، ط2، دار العلم للملايين، بيروت، 1983.

ـ زاد المعاد في هدى خير العباد ،ط1، مؤسسة الرّسالة ، بيروت ، 1979 م/ (دط) ، المؤسسة العربية ، بيروت .

حرف (الكاف)

ـ **الكاساني** : بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع ، (دط) ، 1328 هـ .

ـ ابن كثير : ـ تفسير القرآن الكريم ، (دط)، القاهرة .

ـ السيرة النبوية ،ط2، دار الفكر ، بيروت، 1978 م .

ـ **كريم يوسف أحمد كشاكش** : الحرّيات العامة في الأنظمة السياسية المعاصرة ، (دط) منشأة المعارف ، مصر .

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

حرف (الميم)

ـ **مالك بن أنس** : الموطّأ، ت: بشار عوّاد معروف، محمود محمّد خليل، ط2، مؤسّسة الرّسالة، بيروت، 1993م.

ـ **ابن ماجة** : السنن ، (دط) ، دار إحياء التراث العربي ،1975 م.

ـ **الماوردي** : الأحكام السلطانية والولايات الدينية ، ط2، 1386 هـ /ط3، مطبعة الحلبي ، 1393 هـ .

ـ **محسن خليل**: النظم السياسية والقانون الدستوري ،(دط) ، منشأة المعارف، مصر، 1971 م.

ـ محمّد الحبيب بلخوجة : شيخ الإسلام وشيخ الجامع الأعظم محمّد الطاهر بن عاشور ، مجلة جوهر الإسلام ،1978 م، العدد :3-4.

ـ **محمّد حسين هيكل** : ـ عثمان بن عفان ، ط3، دار المعارف ، مصر ، 1973 م .

ـ الفاروق عمر ، مكتبة النهضة المصرية ، مصر ، 1963 م .

ـ **محمّد حمدي المنّاوي** : الوزارة والوزراء في العصر الفاطمي، (دط)، دار المعارف، مصر.

ـ **محمّد الخضر حسين** : تونس وجامع الزيتونة ، ت: علي رضا التونسي ، ط1، دمشق ، 1971 م.

ـ **محمّد رشيد رضا** : تفسير المنار ، ط1، 1349 هـ/ط3، 1367 هـ .

ـ **محمّد أبو زهرة** : تنظيم الإسلام للمجتمع ، (دط)، دار الفكر العربي ، القاهرة .

ـ **محمّد بن سعد البصري** : الطبقات الكبرى ، (دط)، بيروت، 1376 هـ .

ـ **محمّد سعيد رمضان البوطي** : ـ حرية الإنسان في ظل عبوديته لله ،ط1، دار الفكر ، دمشق ، 1992 م .

ـ ضوابط المصلحة في الشريعة الإسلامية ، (دط) مؤسّسة الرّسالة ، الدار المتحدة .

ـ **محمّد سعيد مجذوب** : الحريات العامة وحقوق الإنسان ، (دط) ، طبعة طرابلس لبنان .

ـ **محمّد سليم العوّا** : في النظام السياسي للدولة الإسلامية ، (دط) ، المكتب المصري الحديث، 1983 م.

ـ **محمّد السويسي** : الشيخ محمّد الطاهر بن عاشور مفتي تونس الأشهر خلال القرن الرابع عشر الهجري ، الكلية الزيتونية للشريعة وأصول الدين ، تونس ، 1985 م .

ـ **محمّد بن شاكر الكتبي** : فوات الوفيات ، ت: إحسان عباس ، (دط) ، دار الثقافة، بيروت .

ـ **محمّد الطّاهر بن عاشور :**

ـ أصول الإنشاء والخطابة ،ط1، تونس ، 1339 هـ .

ـ أليس الصبح بقريب، (دط) الشركة التونسية للتوزيع، تونس، 1967م.

ـ أصول التقدم والمدنية في الإسلام ،(دط) ، الدار التونسية للنشر ، تونس .

ـ أصول النظام الاجتماعي في الإسلام (دط)، الشركة التونسية للتوزيع تونس 1979 م.

ـ حاشية التوضيح والتصحيح لمشكلات التنقيح،(دط)، مطبعة النهضة، تونس ،1341 هـ.

ـ تحقيق ديوان بشار بن برد ،(دط)، الشركة التونسية للتوزيع، تونس .

ـ تحقيق ديوان النابغة الذبياني ،(دط)، الشركة التونسية للتوزيع، تونس .

ـ تحقيق قصيدة الأعشى الأكبر في مدح المحلّق ،(دط)،مطبعة العرب ، تونس، 1929 م.

ـ تفسير التحرير والتنوير ،(دط)،الدار التونسية للنشر ، تونس، 1984م.

ـ شرح وتحقيق المقدمة الأدبية للمرزوقي ،(دط).

ـ قصة المولد،(دط)،الدار التونسية للنشر .

ـ كشف المغطى من المعاني والألفاظ الواقعة في الموطأ،(دط)،الشركة التونسية للتوزيع ، تونس ، 1976 م.

ـ مقاصد الشريعة الإسلامية ،(دط)،الشركة التونسية للتوزيع ، تونس ،1985 م

ـ موجز البلاغة،(دط)،تونس ، نهج سوق البلاط.

ـ **محمّد عبد القادر** : حقوق المرأة المدنية و لسياسية في الإسلام ،ط1، دار الفرقان ،2000م.

ـ **محمّد العزيز بن عاشور** : المجلة التاريخية المغربية ، العدد:33--34.

ـ **محمّد الفاضل بن عاشور** : ـ الحركة الأدبية والفكرية في تونس ،ط2، الدار التونسية للنشر، تونس ،1972 م.

ـ تراجم الأعلام ،ط1، الدار التونسية للنشر ، تونس ،1970م.

ـ **محمّد فتحي الدريني** : ـ خصائص التشريع الإسلامي في السياسة والحكم ،ط2، مؤسسة الرّسالة ، بيروت ، 1987 م.

ـ الحقّ ومدى سلطان الدولة في تقييده ،(دط)،مؤسسة الرّسالة، بيروت .

ـ **محمّد فتحي عثمان** : حقوق الإنسان بين الشريعة الإسلامية والفكر القانوني الغربي ،ط1، دار الشروق ،1982 م.

ـ **محمّد كامل ليلة** : النظم السياسية ،(دط)،دار الفكر العربي ،1971 م.

ـ **محمّد بن محمّد الأندلسي (الوزير السراج)** : الحلل السندسية في الأخبار التونسية ، الدار التونسية للنشر ، تونس ،1970 م.

ـ **محمّد النيفر** : عيون الأريب فيمن ظهر بتونس من عالم وأديب ،(دط)،الدار التونسية للنشر، تونس .

ـ **محمّد الهادي الشريف** : ما يجب أن تعرف عن تاريخ تونس ،(دط)،دار سراس ، تونس ، 1980 م.

[illegible] الدستورية ،(دط)،1975م.

ـ [illegible] : قواعد نظام الحكم في الإسلام ،(دط)،مؤسسة الإسراء قسنطينة ،1991 م.

ـ **محمود شلتوت** : من توجيهات الإسلام ،ط7، دار الشروق ،1983 م.

ـ [illegible] : الشيخ محمّد الطاهر بن عاشور . مجلة الهداية ، العدد:06، 1996م.

[illegible] بن الشيخ ، مجلة الهداية ، العدد:02، 1988 م .

ـ **مذكرات شريعة** : مقاصد الشريعة عند محمّد الطاهر بن عاشور (رسالة الماجستير)، جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية ، قسنطينة .

ـ **المراغي**: الفتح المبين من طبقات الأصوليين ،ط2، دار الكتب العلمية، بيروت، 1394 هـ.

ـ **مسلم** : صحيح مسلم (بشرح النووي) ،(دط)،دار الفكر ،1981 م/1983م .

ـ **مصطفى الرّافعي** : الإسلام دين المدنية القادمة ،(دط)،دار الكتاب العالمي ، 1990م.

ـ **مصطفى محمود عفيفي**: الحقوق المعنوية للإنسان ،ط1، دار الفكر العربي ، القاهرة .

ـ **ابن منظور** : لسان العرب،(دط)،دار المعارف ، مصر .

ـ **المنصف الشنوفي** : مصادر عن رحلتي الأستاذ الإمام الشيخ محمّد عبده إلى تونس (حوليات الجامعة التونسية) ،العدد:03، تونس 1966 م.

حرف (النون)

ـ **النسفي** : مدارك التنزيل ،(دط).

ـ **أبو نعيم الأصبهاني** : معرفة الصّحابة، ت: عادل العزّازي، ط1، دار الوطن، الرياض.

ـ **النووي** : المجموع شرح المهذب ،(دط)،دار الفكر .

ـ **ابن هشام** : السيرة النبوية ،ط2، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، مصر، 1955م/السيرة النبوية . تعليق : طه عبد الرؤوف سعد، (دط).

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

– ابن همام : شرح فتح القدير ،ط1، 1316 هـ .

حرف (الواو)

– وهبة الزحيلي : حق الحرية في العالم ،ط1، دار الفكر المعاصر ، بيروت ، دار الفكر ، دمشق ، 2000م .

– أبو يوسف : كتاب الخراج ،ط3، 1382 هـ /ط4، مطبعة السلفية ،1392 هـ .

– يوسف القرضاوي :الإيمان والحياة ،(دط) .

– يوسف الكاندهلوي : حياة الصحابة ،(دط)،دار القلم ن بيروت .

حرف (الياء)

– أبو يعلي الفراء : الأحكام السلطانية ،ط2 .

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

فهرس الموضوعات

الموضوع	رقم الصفحة
إهداء.	
شكر وتقدير.	
مقدمة.	
فصل تمهيدي:محمّد الطاهر بن عاشور، وموقع الحرّية في الفكر المقاصدي.	
المبحث الأول : فكرة الحرّية في العصر الحديث.....	3
المطلب الأول : مفهوم الحرّية في العصر الحديث.....	5
المطلب الثاني : أسباب تطور مفهوم الحرّية في العصر الحديث.....	6
المطلب الثالث : نتائج تطور مفهوم الحرّية في العصر الحديث.....	8
المبحث الثاني : حياة ابن عاشور، واهتمامه بقضية الحرّية.....	9
المطلب الأول : عصر ابن عاشور.....	11
الفرع الأول : على المستوى الدولي.....	11
الفرع الثاني : على المستوى الوطني التونسي.....	12
المطلب الثاني : المولد والنشأة.....	18
الفرع الأول : مولده ونسبه.....	18
الفرع الثاني : نشأته وشيوخه.....	18
المطلب الثالث : أعمال ابن عاشور ومؤلفاته.....	22
الفرع الأول : أعماله.....	22
الفرع الثاني : مؤلفات ابن عاشور وآثاره.....	25
المبحث الثالث: موقع الحرّية في الفكر المقاصدي ، وتجديد ابن عاشور في هذا الإطار.....	29
المطلب الأول : موقع الحرّية في الفكر المقاصدي.....	31
المطلب الثاني : تجديد ابن عاشور في مجال الحرّية.....	32

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

الفصل الأول:ماهية الحرّية وموقعها بين مقاصد الشريعة الإسلامية عند ابن عاشور 35
المبحث الأول : تعريف الحرّية 37
المطلب الأول : التّعريف اللغوي للحرية 39
المطلب الثاني : التعريف الاصطلاحي للحرية 41
الفرع الأول : تعريف الحرّية عند غير ابن عاشور 41
الفرع الثاني : تعريفها عند ابن عاشور 45
المطلب الثالث : وجه الربط بين التعريفين اللغوي والاصطلاحي للحرّية 50
المبحث الثاني : التكييف الشرعي للحرّية 52
المطلب الأول : الحرّية حق فطري 54
المطلب الثاني : الحرّية مقصد شرعي 62
الفرع الأول: الحرّية مقصد شرعي عند ابن عاشور 62
الفرع الثاني: مرتبة الحرّية من أصول المقاصد الثلاثة 63
الفرع الثالث : سبب خلاف المعاصرين حول مرتبة الحرية 67
المبحث الثالث: مسالك حفظ الحرّية عند ابن عاشور 70
المطلب الأول: حفظ الحرّية بالنسبة لآحاد الأمة 72
الفرع الأول : حفظها من جانب الوجود 72
الفرع الثاني: حفظها من جانب العدم 78
المطلب الثاني: حفظ الحرّية بالنسبة لعموم الأمة 81
الفصل الثاني: أقسام الحرّية عند ابن عاشور 86
المبحث الأول: حرّية الاعتقاد 88
المطلب الأول : معنى حرية الاعتقاد 90
المطلب الثاني: أسس حرية الاعتقاد 92
الفرع الأول: إبطال المعتقدات الضالة 92
الفرع الثاني : الدعوة إلى إقامة البراهين على العقيدة الحق 93
الفرع الثالث:الأمر بحسن مجادلة المخالفين 96

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

الفرع الرابع: نفي الإكراه في الدين..... 97
المبحث الثاني:حرّية الفكر..... 102
المطلب الأول: معنى حرية الفكر..... 104
المطلب الثاني : دعوة الإسلام إلى تحرير العقل وتكريمه..... 108
المطلب الثالث: كفالة الإسلام لحرّية العلم..... 111
المبحث الثالث:حرّية القول..... 115
المطلب الأول: معنى حرية القول..... 117
المطلب الثاني: مظاهر حرية القول 120
الفرع الأول: الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر..... 121
الفرع الثاني : الشورى 124
الفرع الثالث : النقد و التعليق في الأمور العامّة..... 127
الفرع الرابع: حق المعارضة وتكوين الأحزاب (أو التناصح في الميدان السياسي)..... 128
المبحث الرابع : حرّية العمل..... 133
المبطلب الأول: معنى حرية العمل 135
المطلب الثاني: أنواع حرية العمل 136
الفرع الأول : حرّية عمل المرء في خويصته..... 136
الفرع الثاني : حرّية عمل المرء المتعلق بعمل غيره..... 137
المطلب الثالث : التأصيل الشرعي لحرّية العمل..... 138
الفصل الثالث لقيود الواردة على الحرّية وواقع ممارستها..... 145
المبحث الأول: ضوابط حرّية الاعتقاد ،وواقع ممارستها..... 147
المطلب الأول :القيود الشرعية الواردة على حرّية الاعتقاد..... 149
المطلب الثاني: تطبيقات حرّية الاعتقاد في الإسلام..... 153
المطلب الثالث:الرد على بعض الشبهات..... 157
الفرع الأول :مسألة الردة..... 157
الفرع الثاني: مسألة الجزية..... 162
المبحث الثاني :الرد ضوابط حرّية الفكر . وواقع ممارستها..... 166
المطلب الأول: القيود الشرعية الواردة على حرّية الفكر..... 168

المطلب الثاني :نماذج تطبيقية لممارسة حرية التفكير في الإسلام.....
المطلب الثالث: الرد على بعض الشبهات (مسألة قول الصّحابي وعلاقته بالحرّية الفكرية) 177
المبحث الثالث: ضوابط حرّية القول ، وواقع ممارستها..... 181
المطلب الأول: القيود الشرعية الواردة على حرّية القول..... 183
المطلب الثاني: نماذج تطبيقية لممارسة حرّية القول في الإسلام..... 187
المطلب الثالث: مسألة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وعلاقتهما بالحرّية القولية..... 194
المبحث الرابع: ضوابط حرّية العمل ، وواقع ممارستها..... 198
المطلب الأول: القيود الشرعية الواردة على حرّية العمل..... 200
الفرع الأول : من جانب الوجود 201
الفرع الثاني : من جانب العدم 202
المطلب الثاني: نماذج تطبيقية لممارسة حرّية العمل في الإسلام 204
المطلب الثالث : مسألة (الرق) في الإسلام، ومدى توافقها مع حرّية العمل..... 210
الخاتمة..... 215
الفهارس :..... 218
-فهرس الآيات القرآنية..... 220
-فهرس الأحاديث النبوية..... 224
- فهرس الآثار..... 225
- فهرس الأبيات الشعرية..... 226
-فهرس الأعلام..... 227
- فهرس الأماكن والبلدان..... 231
- قائمة المصادر والمراجع 234
-فهرس الموضوعات..... 244

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية