

مقصد الحرية عند ابن عاشور وتطبيقه في حقوق الانسان

The Purpose of Freedom According to Ibn Ashour and Its Application to Human Rights

ط د. محمد ضياء الحق حليمي^{1*}، أ.د. عبد الباسط قوادري²

¹ المعهد العالي لأصول الدين، جامعة الزيتونة (تونس)، halimi.dhiya@gmail.com

² المعهد العالي لأصول الدين، جامعة الزيتونة (تونس)، abdelbassetgouader@gmail.com

تاريخ الاستلام: 2024/01/15 تاريخ القبول: 2024/05/30 تاريخ النشر: 2024 /06/30

ملخص: تهدف هذه الورقة البحثية والموسومة بـ: "مقصد الحرية عند ابن عاشور وتطبيقه في حقوق الانسان" الى بيان أهمية مقصد الحرية ومكانته في النسق المقاصدي للشريعة الإسلامية، وكيفية تفعيله في مختلف جوانب الحياة عموماً وفي حقوق الانسان على وجه الخصوص، معتمدين في ذلك على آراء محمد الطاهر ابن عاشور في هذا المجال، باعتباره من ابرز العلماء الذي قاموا بالتجديد في علم المقاصد في العصر الحديث، حيث اعتبره الكثير من الباحثين المجدد الثاني لعلم المقاصد بعد الشاطبي، لما تميز به من جرأة في تجديد وفهم الشريعة الإسلامية ومقاصدها، فكان من ثمار ذلك ان أضاف الكثير من المقاصد التي غفل عنها العلماء المتقدمين، والتي يعد مقصد الحرية من أهمها، كما لم يكتف بمجرد التقييد والتظهير لها، انما انتقل بها الى جانب التطبيق والتفعيل، من خلال تفعيل المقاصد عموماً ومقصد الحرية خصوصاً في مجالات الحياة المختلفة ومنها مجال حقوق الانسان.

كلمات مفتاحية: مقاصد الشريعة الإسلامية؛ مقصد الحرية؛ حقوق الانسان؛ ابن عاشور، التجديد ...

Abstract:

This research paper, titled: "The purpose of freedom according to Ibn Ashour and its application to human rights", aims to explain the importance of freedom and its place in the purposeful system of Islamic law, and how to activate it in various areas of life in general and in human rights in particular, relying in this on the opinions of Muhammad Al-Taher. Ibn Ashour in this field, as one of the most prominent scholars who renewed the science

*المؤلف المرسل

of objectives in the modern era, as many researchers considered him the second innovator of the science of objectives after Al-Shatibi, because of his boldness in renewing and understanding Islamic law and its objectives. One of the beneficial outcomes was that he added many purposes that were overlooked by earlier scholars, of which the purpose of freedom is one of the most important. He was not satisfied with merely restricting and theorizing about it, but rather moved it to the side of application and activation, by activating the purposes in general and the purpose of freedom in particular in the various areas of life, including the field of human rights.

Keys words:

Purposes of Sharia; The Purpose of Freedom; Human Rights; Ibn Ashour; Re-New.

مقدمة:

تشكل الحرية أحد القيم الأساسية التي يسعى الانسان لتحقيقها على مر العصور، وقد شغلت حيزا مهما من تفكيره منذ القدم، باعتبارها تمثل إحدى أسس حياته المهمة، وجوهر كرامته الإنسانية، وركيزة لتحقيق رسالته في الاستخلاف وال عمران والتنمية في الأرض. لهذا فقد كانت الحرية محط نقاشات عديدة وجدالات متنوعة، حيث تباينت الآراء والمواقف حولها، وقد كانت ولا تزال تحظى بكم هائل من الجدل والنقاش بين العلماء والمفكرين في مختلف المدارس الفكرية والثقافية ومنها المدرسة الإسلامية، باعتبارها ضرورة من ضروريات حياة الإنسان وأسمى مطالبه فيها، بما اودعه الله من فطرة في نفسه ترنو الى الحرية والانعتاق من كل قيد. ولما كانت الحرية صفة فطرية من صميم خلقه الإنسان، فقد جعل الإسلام منها محورا أساسيا لكثير مما شرعه من احكام واصول تشريعية باعتباره دين الفطرة، خاصة على مستوى مقاصدها التي جاءت من اجل تحقيقها، ويعتبر محمد الطاهر ابن عاشور من أوائل العلماء والمفكرين المسلمين الذين أشاروا الى هذه الحقيقة وعملوا على تأصيلها وترسيخها، ولقد وصل به الاجتهاد الى الانفراد بجعل الحرية أساسا بني عليه نظريته لمقاصد الشريعة، من خلال جعلها مقصدا مهما من المقاصد العامة باعتبارها تنبني على وصف الفطرة الذي انطلق منه في صياغة نظريته للمقاصد، فشكل بذلك أرضية خصبة بدأ منها النقاش المقاصدي حول مسألة الحرية واهميتها في البناء المقاصدي، ولم يكتفى

بذلك بل عدت نظريته للمقاصد خطوة اجتهادية غير مسبقة وضعت من خلالها اللبنة الأولى لمقصد جديد في علم مقاصد الشريعة وهو مقصد الحرية.

لم يتوقف ابن عاشور عند التععيد والتنظير لمقصد الحرية فحسب، انما انتقل به الى الجانب التطبيقي من خلال تفعيل المقاصد بصفة عامة ومقصد الحرية بصفة خاصة في مختلف جوانب الحياة، وتنزيله على القضايا العملية التي تمس حياة الناس والمجتمع، ومنها حقوق الإنسان، وهو الذي شغل حيزا مهما في هذا البحث.

لهذا جاءت هذه الورقة العلمية، للإجابة على الإشكالية التالية: ما هو موقع الحرية في النسق المقاصدي لابن عاشور؟ وكيف فعّله في حقوق الانسان؟ معتمدين في ذلك على المنهج الاستقرائي، من خلال تحليل أفكار محمد الطاهر بن عاشور وآراءه في هذا الصدد واستقراءها، وتبسيط الضوء على جهوده في تأصيل وترسيخ مقصد الحرية وبيان أهميته في التنظير الفقهي عموما والمقاصدي خصوصا، وكيفية تفعيله لهذا المقصد في حقوق الإنسان، مستشهدين في ذلك بأرائه المتناثرة في كتبه.

واقتضت الضرورة المنهجية للإجابة على هذه الإشكالية ان يتم تقسيم البحث الى ثلاثة مباحث، خصصنا الأول منها، كمدخل مفاهيمي لضبط مصطلحي المقاصد والحرية في الإسلام وعند ابن عاشور، ثم المبحث الثاني وفيه بيان لموقع الحرية في النسق المقاصدي عند ابن عاشور، وفي المبحث الثالث إجابة على كيفية تطبيق مقصد الحرية في حقوق الانسان.

المبحث الأول: مدخل مفاهيمي

قبل التطرق الى صلب الموضوع وجب علينا ان نمهد له من خلال وضع تعاريف لغوية واصطلاحية لمفردات عنوان البحث

المطلب الأول: مفهوم المقاصد

ليبان المقصود والمغزى من مصطلح المقاصد وجب علينا تعريفه من الناحية اللغوية والناحية الاصطلاحية، ومع اظهار الصلة التي تربط بينهما.

الفرع الأول: في اللغة العربية

المقاصد في اللغة العربية جمع مفردة مقصد، وهو في أصله من الفعل الثلاثي (ق ص د)، وبالرجوع الى المعاجم والقواميس العربية نجد أن الكلمة ورد لها في لغة العرب عدة دلالات، منها ما جاء في الصحاح للجوهري (ت393هـ) حيث قال: "القصْد: إتيان الشيء، تقول قصدته، وقصدت له، وقصدت إليه بمعنى، وقصدت قصده: نحوت نحوه.. وقصدت العود قصدا: كسرتة، والقصد بالكَسر القطعة من الشيء إذا انكسر، والجمع قصد، وتقصدت الرماح: تكسرت.. وأقصد السهم، أي أصاب فقتل مكانه. وأقصدته حية أي قتلته.. يقال: بيننا وبين الماء ليلة قاصدة، أي هينة السير، لا تعب فيه ولا بطة.. والقصد ما كان بين الإسراف والتقتير، يقال: فلان مقتصد في النفقة.. والقصد بمعنى العدل وعدم الجور ومنه قول الشاعر: على الحكم المأتى يوما إذا قضى * قضيته أن لا يجور ويقصد.. التوسط والاعتدال، ومنها قوله تعالى: واقصد في مشيك" (الجوهري، 1987، ج2، الصفحات 524-525).

وأضاف ابن منظور (ت711هـ) في اللسان: "القصْد: استقامة الطريق. قصد يقصد قصدا، فهو قاصد. وقوله تعالى: وعلى الله قصد السبيل، أي على الله تبين الطريق المستقيم والدعاء إليه بالحجج والبراهين الواضحة" (ابن منظور، 1414هـ، ج3، صفحة 354).

ومما سبق يتضح لنا ان معنى المقاصد في اللغة، لم يخرج عن دائرة العدل وعدم الجور واستقامة الشيء واعتداله، والغاية التي يسار اتجاهها.

الفرع الثاني: في الاصطلاح

1. عند القدامى

لم يضع العلماء القدامى تعريفا جامعاً مانعاً لمصطلح المقاصد بالرغم من استعمالهم له، ولم يحددوا له معنى يميزه عن بقية المصطلحات القريبة منه او ذات الصلة به (عبد الرحمن، 2000، صفحة 45)، كما لم يخرجوا في استعمالهم له عن المعنى اللغوي الذي ذكرناه سابقاً لهذا المصطلح، ومن بين العلماء المتقدمين الذي يعتبر اول من وضع تعريفاً للمقاصد نجد أبو حامد الغزالي (ت505هـ)، وان سبقه في ذكر هذا اللفظ والكلام عن بعض أجزائه علماء آخرون أمثال الجويني (ت478هـ) وعبد الحق الصقلي (ت466هـ) وغيرهم (عز الدين ، 1996، صفحة 40)، وذلك خلال كلامه عن المصلحة فيقول: " نعني بالمصلحة المحافظة على مقصود الشرع ومقصود الشرع من الخلق

خمس: وهو أن يحفظ عليهم دينهم ونفسهم وعقلهم ونسلهم ومالهم، فكل ما يتضمن حفظ هذه الأصول الخمسة فهو مصلحة، وكل ما يفوت هذه الأصول فهو مفسدة ودفعها مصلحة" (ابو حامد، 1993، صفحة 174).

اما سيف الدين الأمدي (ت631هـ)، وفي معرض تحقيق معنى المقصود المطلوب من شرع الحكم فيقول: " المقصود من شرع الحكم إما جلب مصلحة أو دفع مضرة أو مجموع الأمرين.. المقصود من شرع الحكم إنما هو تحصيل المصلحة أو دفع المضرة، فذلك إما أن يكون في الدنيا أو في الآخرة، فإن كان في الدنيا فشرع الحكم إما أن يكون مفضيا إلى تحصيل أصل المقصود ابتداء أو دواما أو تكميلا.. وأما في الأخرى فالمقصود العائد إليها من شرع الحكم لا يخرج عن جلب الثواب ودفع العقاب " (الأمدي، 1406هـ، ج3، صفحة 271).

وبالرجوع الى أبو إسحاق الشاطبي (ت790هـ)، وباعتباره اول من استقل بالتأليف والتوسع في المقاصد، الا انه لم يضع تعريفا دقيقا للمقاصد كغيره ممن سبقه¹، الا انه تميز في وضع تعريف لها من خلال تقسيمها الى قسمين، القسم الأول مقاصد الشارع والقسم الثاني مقاصد المكلف، فيقول عن الأول: "أن الشارع قد قصد بالتشريع إقامة المصالح الأخروية والدنيوية، فذلك على وجه لا يختل لها به نظام، لا بحسب الكل ولا بحسب الجزء، وسواء في ذلك ما كان من قبيل الضروريات أو الحاجيات أو التحسينيات" (الشاطبي، 1997، ج2، صفحة 62)، ويقول عن الثاني: "المقصد الشرعي من وضع الشريعة إخراج المكلف عن داعية هواه، حتى يكون عبدا لله اختيارا، كما هو عبد لله اضطرارا" (الشاطبي، 1997، ج2، صفحة 289).

مما سبق عرضه يتضح لنا، أن القدامى رغم استخدامهم لهذا المصطلح، لم يخرجوا عن المعنى اللغوي للمقاصد، الذي يعني الاتجاه والام والغاية التي يسار اتجاهها، كما انهم لم يتفقوا على مفهوم واحد جامع ومانع للمقاصد، وعبروا عنها بتعبيرات كثيرة وأساليب مختلفة (المصلحة، جلب المنفعة،

1 ارجع بعض الفقهاء سبب ذلك الى أن نفور الإمام الشاطبي من التقيد بالحدود في المباحث الأصولية التي تحدث عنها، و الى اعتبار ان المصطلح يعد واضحا عند العلماء والراسخين في علوم الشريعة باعتبار ان كتابه كان موجها اليهم. انظر: نعمان جعيم، طرق الكشف عن مقاصد الشارع، ط1، عمان: دار النفائس، 2014، ص25.
احمد الريسوني. نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي. ط4. فريجينا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 1995، ص 17.

دفع المضرة، الكليات الخمس، العلة، الغايات...)، كانت تدور في مجملها حول بيان ما تحققه احكام الشريعة من مصالح ومنافع للمكلف سواء في الدنيا او في الآخرة، كما تفاوتت هذه الأساليب من حيث مدى تطابقها مع مدلول المقاصد، ومعناها ومسمائها، الا ان هذا الاختلاف في المدلول لم يمنعهم ان يتفقوا على مراعاة المقاصد واستحضارها في عملية فهم النصوص الشرعية و الاجتهاد في استنباط الأحكام الشرعية منها والترجيح بينها.

2. عند المتأخرين

إن المفاهيم التي وضعها القدامى على اختلافها وان لم تكن الدقة، الا انها شكلت لبنة أساسية للعلماء المتأخرين في وضع تعاريف شاملة ومعان واضحة ومفاهيم دقيقة للمقاصد، ومن هؤلاء يعتبر **محمد الطاهر بن عاشور (ت 1393 هـ)** اول من حاول وضع تعريف جامع ومانع لها، حيث بدأ بوضع مفهوم عام للمقاصد يقول فيه: " المقاصد هي الأعمال والتصرفات المقصودة لذاتها، والتي تسعى النفوس إلى تحصيلها بمساع شتى، أو تحمل على السعي إليها امتثالاً" (عاشور، 2004، ج3، صفحة 402)، وتعرض هذا التعريف للانتقاد، حيث انه عرف المقاصد بالأعمال والتصرفات بحد ذاتها، في حين ان المقاصد قد تكون الاعمال والتصرفات بحد ذاتها، او قد تكون الغايات من وراء هذه الاعمال والتصرفات (حبيبة، 2018، صفحة 12)، ثم وضع تعريفا اخر نحي فيه نحو منهج **الشاطبي** في تعريفه للمقاصد انطلاقا من تقسيمها، فقام بتقسيم المقاصد الى قسمين، الأول مقاصد عامة للشرع فعرّفها بقوله: " هي المعاني والحكم الملحوظة للشارع في جميع أحوال التشريع أو معظمها، بحيث لا تختص ملاحظتها بالكون في نوع خاص من أحكام الشريعة. فیدخل في هذا أوصاف الشريعة وغايتها العامة والمعاني التي لا يخلو التشريع عن ملاحظتها، ويدخل في هذا أيضا معان من الحكم ليست ملحوظة في سائر أنواع الأحكام، ولكنها ملحوظة في أنواع كثيرة منها" (عاشور، 2004، ج3، صفحة 165).

أما القسم الثاني منها وهو المقاصد الشرعية الخاصة بتصرف الانسان فعرّفها بقوله: " وهي الكيفيات المقصودة للشارع لتحقيق مقاصد الناس النافعة، أو لحفظ مصالحهم العامة في تصرفاتهم الخاصة، كي لا يعود سعيهم في مصالحهم الخاصة بإبطال ما أسس لهم من تحصيل مصالحهم العامة، إبطالا عن غفلة أو عن استئلال هوى وباطل شهوة. ويدخل في ذلك كل حكمة روعيت في تشريع أحكام تصرفات الناس" (عاشور، 2004، ج3، صفحة 402)، وكتّبه العام للمقاصد تعرض أيضا

للانتقاد من الكثير من الباحثين¹، ذلك انه لا يصلح عليه وصف التعريف الذي ينبغي ان يكون جامعا ومانعا، وان تكون الفاظه متسمة بالتحديد والدقة لتصور حقيقة المصطلح المعروف، كما انه لا يعطي معنا دقيقا للمقاصد، بسبب انه غلب عليه صفة البيان والشرح والتوضيح للمقاصد وحقيقتها أكثر من التعريف، كما تميزت الفاظه.

ومن التعاريف المتأخرة التي كان لها السبق أيضا، تعريف **علال الفاسي (ت1394هـ)**، والذي يعرفها بقوله: " المراد بالمقاصد الشرعية هي الغاية منها والأسرار التي وضعها الشارع عند كل حكم من أحكامه " (الفاسي، 1993، صفحة 07)، وكغيره من التعاريف السابقة فقد شابه بعض النقصان ولم يتصف بالجامع ولا المانع، ذلك فيه انه تحدث فيه عن المقاصد الخاصة دون العامة، واكتفى بذكر مقاصد الشرع دون مقاصد المكلفين.

ان الملاحظات التي أثبتت حول التعريفين السابقين لا ينقص من قيمتهما، وجودة ما جاء به، كما يعتبران مفهومين في تلك المرحلة التي تعد مرحلة البناء والتقعيد لعلم جديد مستقل، باعتبار انهما كانا من أوائل المعاصرين الذين نادوا باستقلالية علم المقاصد، وهذا ما راعاه الباحثين الذي جاءوا من بعدهم في تعاريفهم، فجاءت متسمة بالشمولية والتحديد مع مراعاة الدقة في استعمال الالفاظ التي تصور حقيقة هذا المصطلح، فكانت تعاريف جامعة ومانعة، ومن بين هذه التعاريف تعريف **نور الدين الخادمي** الذي يقول فيه: "هي المعاني الملحوظة في الأحكام الشرعية، والمترتبة عليها؛ سواء أكانت تلك المعاني حكما جزئية أم مصالح كلية أم سمت إجمالية، وهي تتجمع ضمن هدف واحد، هو تقرير عبودية الله ومصلحة الإنسان في الدارين" (نور الدين، 1998، الصفحات 52-53)، والذي تميز به هذا التعريف عن بقية تعاريف المعاصرين هو ذكره للمقصد الاسمي من الخلق وهو تحقيق العبودية لله والذي اغفله الكثير من الباحثين الآخرين.

1 أنظر: عبد الرحمن الكيلاني، قواعد المقاصد عند الامام الشاطبي. مرجع سابق. ص 46.

حبيبة معنصر. مقصد الحرية الدينية وتطبيقاتها على الأقليات المسلمة في في اسبانيا. مرجع سابق. ص 13.

مادي العبيدي. الشاطبي ومقاصد الشريعة. ط 1. دمشق: دار قتيبة، 1992. ص 119.

عبد المجيد النجار. مسالك الكشف عن مقاصد الشريعة بين الشاطبي وابن عاشور، مجلة العلوم الإسلامية، جامعة

الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية. ماي 1987، العدد 02. ص 34.

الخلاصة فان مدلول المقاصد وان لم يتعارض سياقه اللغوي مع سياقه الاصطلاحي، فجاءا متوافقين فيما بينهما، الا ان وضع تعريف شامل وجامع ومانع له لم تكن عملية سهلة سواء عند المتقدمين او المتأخرين، بالرغم من وضوح مفهومه العام، فجاءت تعاريفهم مختلفة من حيث العبارات والتراكيب وحتى الأساليب لكنها تصب في المفهوم العام للمقاصد، كما لم يمنعهم هذا الاختلاف على ان يتفقوا على اهمية المقاصد الشرعية ووجوب استحضارها ومراعاتها في عملية الاجتهاد واستنباط الاحكام.

وبناء على التعاريف السابقة يمكن القول بان المقاصد هي: " جملة الغايات التي من اجلها وضع الشارع احكامه، تقريبا لعبوديته، وتحقيقا لمصلحة الانسان في الدنيا والآخرة".

المطلب الثاني: مفهوم الحرية

للقوف على مفهوم الحرية وتحديد ابعادها، وجب علينا الرجوع الى تعريفها اللغوي والاصطلاحي.

الفرع الأول: في اللغة العربية

الحرية في موردها اللغوي مشتقة من الفعل حرّ، وبالرجوع الى القواميس والمعاجم نجد انها جاءت بمعاني مختلفة، فقد جاء في **الصحاح**: " الحر بالضم: خلاف العبد. وحر الرمل وحر الدار: وسطها. وحر الوجه: ما بدا من الوجنة.. ويقال أيضا: ما هذا منك بحر، أي بحسن ولا جميل.. والحرّة: الكريمة. يقال: ناقة حرة. وسحابة حرة: أي كثيرة المطر. وطين حر: لا رمل فيه ورملة حرة، أي لا طين فيها، والجمع حرائر.. وحر الرجل بحر حرية، من حرية الأصل. وحر الرجل بحر حرة: عطش، فهذه الثلاثة بكسر العين في الماضي وفتحها في المستقبل.. وتحرير الكتاب وغيره: تقويمه. وتحرير الرقبة: عتقها. وتحرير الولد: أن تفرد له طاعة الله وخدمة المسجد. واستحر القتل وحر، بمعنى، أي اشتد... " (الجهوري، 1987، ج2، الصفحات 525-529).

وكذلك جاء في **اللسان**: " والحر بالضم: نقيض العبد، والجمع أحرار وحرار.. والحرّة: نقيض الأمة، والجمع حرائر.. يقال: حر العبد بحر حرارة، بالفتح، أي صار حرا.. تحرير الولد: أن يفرد له طاعة الله عز وجل وخدمة المسجد، ومنه قول امرأة عمران في قوله تعالى: ﴿إِذْ قَالَتِ امْرَأَتُ عِمْرَانَ رَبِّ إِنِّي نَذَرْتُ لَكَ مَا فِي بَطْنِي مُحَرَّرًا فَتَقَبَّلْ مِنِّي ۖ إِنَّكَ أَنْتَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ﴾ (سورة آل عمران: 34).. والحر من الناس: أخيارهم وأفاضلهم، وحرية العرب: أشرافهم، الفعل الحسن:

يقال: ما هذا منك بحر أي بحسن ولا جميل.. والحر: الرجل الكريم، والحرّة: الكريمة من النساء.. الحر من كل شيء خيار الشيء وأطيبه، وحر الفاكهة: خيارها... " (ابن منظور، 1414هـ، ج4، الصفحات 189-195)

من خلال ما سبق يتبين ان الحرية تدل على كل معنى فيه الكرامة والخيرية والجودة، بعيدا عن العبودية والرق، والانعقاد من كل قيد، فالإنسان الحر هو الانسان الكريم الشريف في نسبه واصله، والطيب في اخلاقه، البعيد عن كل صفة ذميمة، المعتق من كل قيد مادي او معنوي يعطل كرامته، وتحد من استقلالية ارادته الشخصية، ولا يكون انقياده وخضوعه الا لله تعالى وهو المعنى الذي قالته امرأة عمران.

الفرع الثاني: في الاصطلاح

رغم ان مصطلح الحرية من أكثر المصطلحات تداولاً وأكثرها بساطة، الا انه يعتبر من اعقد المفاهيم ضبطاً، لما له من قدرة على التوسع والتجدد، وهذا ما جعل المفكرين والباحثين والفلاسفة على تنوع مدارسهم وخلفياتهم الفكرية منذ القدم، يختلفون في تحديد مفهومه وضبطه، وهذا الذي عبر عنه مونتسكيو (ت1755م) بقوله: "ليس هنالك مصطلح تلقى من الدلالات المختلفة أكثر مما تلقاه مصطلح الحرية" (حبيبة، 2018، صفحة 38)، لذلك سنورد بعض التعاريف منها:

1: عند القدامى

ان الدارس لمدونات التراث الإسلامي بشأن ما ورد حول مصطلح الحرية، يجد انهم لم يكثروا من تداولهم لهذا المصطلح كتداول استعمال المتأخرين له، بالرغم من تناولهم لكثير من مواضيعه، كما يتفق على ان المفاهيم التي جاؤوا بها تختلف باختلاف المجال التداولي الذي نشأ وتشكل فيه، كل بحسب خلفيته الفكرية والعقدية والمذهبية وحتى السلوكية منها، فيعرفها الشريف الجرجاني (ت816هـ) انطلاقاً من خلفيته الصوفية فيقول: " الخروج عن رق الكائنات وقطع جميع العلائق والأغيار، وهي على مراتب: حرية العامة: عن رق الشهوات، وحرية الخاصة: عن رق المرادات لفناء إرادتهم من إرادة الحق، وحرية خاصة الخاصة: عن رق الرسوم والآثار لانمحاقهم في تجلي نور الأنوار" (الجرجاني، 1983، صفحة 86)، اما عند المتكلمين فيستعملون لفظ "الاختيار" للدلالة على لفظ الحرية في مقابل "الجبر" (محمد، 2009، صفحة 15)، فتكلموا عن الحرية انطلاقاً من اجابتهم على

تساؤل هل الانسان مقيد ام مخير؟، فعرفوا الاختيار بقولهم: "إمكان الصدور بالنظر إلى ذات الفاعل مع قطع النظر عن الإرادة التي هي عين الذات، وكذا عن الغاية، ومرجعه إلى كون الفاعل بحيث إن شاء فعل وإن لم يشأ لم يفعل" (التهانوي، 1996، صفحة 121)، كما جاء استعمال لفظ الحرية عندهم أيضا في باب القدر وقصدوا به: "ان للإنسان ان يختار افعاله التكليفية لما له من إرادة وقدرة مؤثرة" (حزم، دت، ج3، صفحة 31).

وعند الفقهاء القدامى فإننا نجدهم ربطوا بين مسألة العتق والحرية بشكل كبير، لدرجة ان الكثير من الفقهاء منهم يعبرون عن العتق بالحرية، والإعتاق والتحرير إثبات الحرية، فعالجوا موضوع الحرية ضمن دلالات العتق، لذلك قالوا في تعريفه: "تخليص الآدمي المعصوم من ضرر الرق، وملك نفسه ومنافعه، وتكميل أحكام، وتمكنه من التصرف في نفسه ومنافعه، على حسب إرادته واختياره" (ابن قدامة، 1997، ج14، صفحة 344)، كما عالجوها أيضا كأمر حقوقي يدل على أهلية الإنسان لاكتساب حقوق وأداء اختيارات مسؤولة مرتبطة بهذه حقوق، لذلك جعلوا الحرية شرطا للولايات العامة والقضاء والملكية والتجارة والانتقال وغير ذلك من التصرفات العملية (الله، 2021، صفحة 124).

الملاحظ على ما سبق ذكره، فان الاختلاف في المفهوم يرجع الى اختلاف المجال الذي يتم فيه تداول كلمة الحرية، ومن جهة أخرى اختلافهم في المنطلقات الفكرية والثقافية التي ينطلق منها كل مفكر في وضع تصوره لها، إضافة الى اختلاف السياق الاجتماعي والتاريخي الذي نشأ وتشكل فيه هذا المصطلح، كلها أسباب لتعدد معاني ومفاهيم الحرية عند القدامى.

2. عند المتأخرين

انتشر استعمال لفظ الحرية وكثر تداوله في مؤلفاتهم خاصة مع انتشار الحركات الإصلاحية والتحررية في العالم العربي والإسلامي، والمتتبع لهذه المؤلفات يجد الاختلاف في المعاني التي اوردوها لمصطلح الحرية، والتي يمكن حصرها في تيارين رئيسيين، الأول جاءت مفاهيمه متأثرة بالتيارات الفكرية والفلسفية الغربية¹، والثاني حاول صياغة مفهوم إسلامي يتناسب وتعاليم الشريعة الإسلامية،

1 يمثل هذا التيار خير الدين التونسي، رفاعة الطهطاوي، محمد عبده، عبد الرحمان الكواكبي وغيرهم، انظر: معنصر حبيبة.

مقصد الحرية الدينية وتطبيقاتها على الأقليات المسلمة في اسبانيا. مرجع سابق. ص45.

بعيدا عن التأثيرات الغربية بعد ادراكهم حجم الاختلاف بين التصور الإسلامي والغربي لهذا المصطلح وهو التيار الذي سنورد تعاريفه.

ومن أصحاب التيار الثاني نذكر **محمد الطاهر بن عاشور** الذي يؤكد على المنشأ الفطري للحرية، ثم يعرفها بمعنيين أحدهما ناشئ عن الآخر جاء مرادا للشرعية فيقول: "المعنى الأول ضد العبودية. وهي أن يكون تصرف الشخص العاقل في شؤونه بالأصالة تصرفا غير متوقف على رضا أحد آخر.. المعنى الثاني ناشئ عن الأول بطريقة المجاز في الاستعمال، وهو تمكن الشخص من التصرف في نفسه وشؤونه كما يشاء دون معارض" (عاشور، 2004، ج3، الصفحات 371-372)، ثم يبين ان الحرية المنشودة في الإسلام ليست على إطلاقها بل هي مقيدة، وحق التقييد ثابت للشرعية لما في ذلك من صلاح لهم في الحال أو في المستقبل (عاشور، 2004، ج3، صفحة 383). اما "**علال الفاسي**" فيقول بان الحرية هي: "ان يفعل الانسان ما يعتقد انه مكلف به وما فيه الخير لصالح البشر اجمعين" (الفاسي، 1993، صفحة 248)، كما انه يعتبر الشريعة هي المصدر لتحرر الانسان من خلال نصوص الوحي التي لولاهما لما أدرك الانسان حقيقة حريته، كما يرتبط الحرية بالتكليف، من خلال جعل التكليف سببا لمنح الانسان الحرية، فيقول: " الحرية خلق ذاتي وشخصي للإنسان تتجلى آثاره في أعمال الإنسان الصادرة عن شعوره بالتكليف " (الفاسي، 1993، صفحة 251).

ومن التعاريف الجميلة للحرية تعريف **طه عبد الرحمن**، الذي جاء به بعد نقد واسع لمفهوم الحرية في المذاهب الفلسفية السياسية الغربية وبيان وجوه الخلل التي فيها، فقال: "الحرية هي ان تتعبد للخالق باختيارك، وان لا يستعبدك الخلق في ظاهرك او باطنك" (طه، 2012، صفحة 153)، وما ميز تعريفه انه أضفى عليه صبغة دينية جميلة بربطه بين الحرية والتعبد لله، وجعل العبودية لله ملازمة للحرية لا منافية لها كما ادعت المدارس الغربية.

والخلاصة، فان تعاريف المدرسة الإسلامية ربطت الحرية بالقدرة على التصرف و الاستقلال الذاتي، ولا تتحقق الحرية بهذا المفهوم الا من خلال التحرر من كل القيود التي يفرضها الغير على الانسان، إضافة الى الربط بين مسألة الدين والحرية وانه لا يمكن الفصل بينهما باعتبار ان الدين مصدر لهذه الحرية، فلا حرية للإنسان خارج العبودية لله، والحرية الكاملة هي خضوع الانسان لخالقه وواهبه هذه الحرية بعيدا عن خضوعه للخلق في ظاهره او باطنه، كما ان الحرية عندهم ليست على

اطلاقها انما هي مقيدة بعدم ضرر الآخرين، فالفرد لا يمكن له ان يمارس حريته بعيدا عن الجماعة حفاظا على المصلحة العامة.

وبناء على ما سبق ذكره يمكن تعريف الحرية بقولنا: " هي حق فطري يمكن الانسان من التصرف وفقا لاختياره بعيدا عن تسلط الغير عليه او تسلطه على غيره في إطار ما تسمح به النظم والأخلاق".

المبحث الثاني: منشأ الحرية وموقعها في نظرية ابن عاشور للمقاصد

اختلف عدد من المفكرين والفقهاء المتأخرين حول الحرية ومنشأها ومكانتها ضمن النسق المقاصدي للشريعة الإسلامية، فظهرت العديد من الآراء اتخذت أشكالا ومضامين مختلفة حول تلك المكانة، وهو الذي سنبينه فيما يلي.

المطلب الأول: منشأ الحرية عند ابن عاشور بين الحق الفطري والجعل الالهي

لم يتفق الباحثون في منشأ الحرية ومصدرها، وذهبوا في ذلك مذهبين، الأول قال بانها جعل إلهي وليست فطرة¹، باعتبار ان الله من أنشأ هذه الحرية وأثبتها للإنسان من خلال النصوص الشرعية، وجعلها فيه من اجل تكليفه وتحميلة مسؤولية افعاله، ولم يخلقها كفطرة فيه، ومن هؤلاء **علال الفاسي** الذي يؤكد على ذلك خلال تناوله لمفهوم الحرية فيقول: " الحرية الإسلامية جعل قانوني يتفق مع إنسانية الانسان وفطرته، وليست حق طبيعيا يستمد من غريزة الرجل المتناقضة" (الفاسي، 1993، صفحة 248)، ويستدل على قوله بانها جعل إلهي، انطلاقا من نصوص الوحي التي جاء بها الله والتي لولاها لما ادرك الانسان حقيقة الحرية التي أرادها الإسلام له، كما يرى ان الانسان خلق ليكون حرا ولم يخلق حرا بطبعه، باعتبار ان الحرية خلق وليست غريزة، ولو كانت

1 من هؤلاء العلماء: علال الفاسي، وجمال الدين عطية، محمد عمارة، فتحي الدريني وغيرهم:

انظر: علال الفاسي. مقاصد الشريعة ومكارمها. مرجع سابق. ص 248.

جمال الدين عطية. حقوق الانسان في الإسلام. حولية كلية الشريعة والدراسات الإسلامية. جامعة قطر. العدد 05.

1987. ص 97 وما بعدها.

محمد عمارة. الحرية في مذهب الإسلاميين. مرجع سابق. ص 8.

فتحي الدريني. خصائص التشريع الإسلامي في السياسة والحكم. ط2. بيروت: مؤسسة الرسالة، 2013، ص 328

وما بعدها.

غريزة وشهوة في نفسه لتعارضت مع طبائع الوجود التي ركب عليها، ولا امكن للإنسان ان يفوتها مثلما يستطيع تفويت العديد من الغرائز مثل الاكل والشرب والنوم والزواج وغيرها.

ويرى الفريق الثاني الحرية حق فطري لكل إنسان¹، ويعتبرونها منحة من المنح الإلهية التي حبأها للإنسان بمقتضى الفطرة التي فطر الانسان عليها، وليست منة من احد، وينطلق هذا المفهوم من الإيمان بأن الله خلق الإنسان وحب الحرية والاعتناق من كل قيد مركز في اصل فطرته، وليست شيئاً مكتسباً، وأنه لا يجوز لأحد الاعتداء على حقوقه وحرية، و بحكم الذي سبق فإنه من حق كل إنسان أن يعيش بحرية وكرامة دون قيود أو اضطهاد الا تلك التي تخضع لسلطان المصلحة العامة، ومن هؤلاء محمد الطاهر بن عاشور، فبعد ايراده لمفهوم الحرية وان لها معنيين، يؤكد على ان كليهما نابع من الفطرة فيقول: " وكلا هذين المعنيين للحرية جاء مراداً للشرعية إذ كلاهما ناشئ عن الفطرة " (عاشور، 2004، ج3، صفحة 372).

من جملة ما يستدل به على قوله، ما جاء في قوله تعالى: ﴿فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا ۚ فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا ۚ لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ۚ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ﴾ (سورة الروم: 30)، فيرى الامام ان الفطرة هي النظام الذي اوجده الله في نفس كل مخلوق، والحرية مكون مهم في هذا النظام، فاعتبر الحرية من اصل الفطرة التي خلق عليها الانسان، كما يستدل أيضا بقوله تعالى: ﴿لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ﴾ (سورة التين: 04)، فيؤكد

1 من العلماء الذين قالوا بان الحرية حق فطري،

يوسف القرضاوي، الإسلام والحرية، <https://www.al-qaradawi.net/node/3637>، تاريخ الاطلاع عليه: 12/04/2023 على الساعة: 16:13.

محمد أبو زهرة. المجتمع الإنساني في ظل الإسلام. دط. القاهرة: دار الفكر العربي. دت، ص 187.

محمد سعيد رمضان البوطي، حرية الانسان في ظل عبوديته لله. ط1. دمشق: دار الفكر، 1992 ص 25.

عبد المجيد النجار. مقاصد الشريعة بإبعاد جديدة. ط2. بيروت: دار الغرب الإسلامي، 2008، ص 87.

محمد سليم العوا. مقصد الحرية عند الطاهر ابن عاشور. مقاصد الشريعة عند الطاهر بن عاشور (مجموعة بحوث)، 2013، مؤسسة الفرقان للتراث الإسلامي، لندن، ص 51-88.

على ان الله قد خلق الانسان في اكمل صورة واحسن خلقة، ولا يكتمل حسن الخلقة الإنسانية الا ببث الحرية في نفسه وجعلها تتوق للانعتاق من كل قيد وقهر.

كما يؤكد على ان الحرية فطرة في خلقة الانسان منذ وجوده، وما تقييد الحرية الا نتيجة المزاحمة التي وقعت بين البشر، مرجعا سبب التحجير الى امرين، الأول الى الانسان نفسه سواء اختياريا حين تعارض حريته مع حرية غيره تغليبا لمنفعته او منفعة من يجبه، او غلبة اذا تعارضت حريته مع من هو أقوى منه، والثاني الى الشرائع التي شرعت من اول خلقه مراعاة لمصلحة العامة (الطاهر، أصول النظام الاجتماعي، دت، صفحة 162).

ومما يستدل به أيضا، ان الله وهب الانسان العقل والإرادة والقدرة على العمل، من اجل تنمية قدراته ومواهبه، التي هو مطالب بتطويرها تحقيقا للهدف الذي من اجله خلق وهو تحقيق مبدأ الاستخلاف، والتي بدون حرية لا يمكن للإنسان من تحقيق هذا المبدأ فيقول: "إنها خاطر غريزي في النفوس البشرية، فيها نماء القوى الإنسانية من تفكير وقول وعمل، وبها تنطلق المواهب العقلية متسابقة في ميادين الابتكار والتدقيق" (الطاهر، أصول النظام الاجتماعي، دت، صفحة 169) ثم يقول بعدها: "والحرية بهذا المعنى حق للبشر على الجملة لان الله لما خلق للإنسان العقل والإرادة وادع فيه القدرة على العمل فقد اكن فيه حقيقة الحرية وخوله استخدامها بالأذن التكويني المستقر في الخلقة" (الطاهر، أصول النظام الاجتماعي، دت، صفحة 169)

اذن فالحرية عند ابن عاشور تعبير عن فطرة الإنسان التي جعلها الله في نفسه، باعتبارها مظهرًا من مظاهر تكريم الله له، ومن خلالها أصبح الإنسان مكلفًا ومسؤولًا عن أفعاله، وهو ما أتاح له حمل الأمانة التي لم تستطع الجبال والسموات حملها. وبها أصبح الإنسان خليفةً لله في الأرض، محققا لمبدأ الاستخلاف الذي خلق من أجله.

المطلب الثاني: مكانة الحرية في المنظومة المقاصدية لابن عاشور

يتفق الكثير من الباحثين المعاصرين حول أهمية الحرية في المنظومة المقاصدية للشرعية الإسلامية، لكنهم يختلفون حول مكانتها في هذه المنظومة، فذهب الجدل المقاصدي المعاصر الى حتمية إعادة النظر في باب الضروريات بحجة ان لكل زمان ضرورياته، وفتح باب الكليات وعدم حصرها في خمسة، وجعل الحرية منها، باعتبار انها تصلح لان تكون مقصدا من المقاصد الضرورية وكلية من الكليات كونها لا يستطيع الفرد ولا المجتمع الاستغناء عنها، ويترتب على فقدانها ضرر

عظيم، في حين يرى آخرون ان الحرية على أهميتها لا تعدوا الا ان تكون أساسا تبنى عليه مقاصد الشريعة الإسلامية معترضين في ذلك على الفريق الأول في جعل الحرية مقصدا من المقاصد الضرورية، باعتبار أنها داخلة ضمنها، حيث لا تتحقق هذه الكليات الا بوجودها، فهي لا تعدوا الا ان تكون أساساً لها، ومقصدا من المقاصد العامة التي تتشوف الشريعة لتحقيقها (المختار، 2021).

ويعتبر **محمد الطاهر بن عاشور** المؤسس للقول الثاني، ذلك انه اول من قام بهذا الوصف للحرية وجعلها أساسا تبنى عليه المقاصد الشرعية، في خطوة اجتهادية جريئة مثلت محطة أساسية جديدة في علم المقاصد، مبينا في ذلك مكانة الحرية في حياة الانسان ودورها في تحقيق الانسان لرسالته الاستخلافية، بالرجوع الى كتبه نجد انه يجعل من الحرية مقصدا أصليا ضمن المقاصد العامة للشريعة الإسلامية. (عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، 2004، ج3، صفحة 371).

فينطلق **ابن عاشور** في تصنيفه للحرية، من كون الحرية أصلا من الأصول التي دعت اليها الشريعة الإسلامية، ويستدل بذلك على قوله تعالى: ﴿الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ الرَّسُولَ النَّبِيَّ الْأُمِّيَّ الَّذِي يَجِدُونَهُ مَكْتُوبًا عِنْدَهُمْ فِي التَّوْرَةِ وَالْإِنْجِيلِ يَأْمُرُهُمْ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَاهُمْ عَنِ الْمُنْكَرِ وَيُحِلُّ لَهُمُ الطَّيِّبَاتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الْخَبَائِثَ وَيَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَالْأَغْلَالَ الَّتِي كَانَتْ عَلَيْهِمْ ۚ فَالَّذِينَ آمَنُوا بِهِ وَعَزَّرُوهُ وَنَصَرُوهُ وَاتَّبَعُوا النُّورَ الَّذِي أُنْزِلَ مَعَهُ ۙ أُولَٰئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾ (سورة الأعراف: 157)، فهو يفسر الآية على ان الإسلام جاء ليضع ويمنع كل التكاليف الشاقة والقيود والاعلال التي كان تلغي حرية الناس في الجاهلية والتي فرضت عليهم من سدتهم وحكامهم وقادتهم (محمد الطاهر، 1353هـ)، فبينت الآية بشكل واضح الغاية من التشريع والتي جاءت لتمنع كل استعباد على الإنسان وتقيده عن ممارسة حريته من أي كان.

ومما يستدل به على كون الحرية من مقاصد الشريعة، القاعدة الفقهية التي جاء بها الفقهاء المتقدمون: "أن الشارع متشوف للحرية" فيقول: "ومن قواعد الفقه قول الفقهاء "الشارع متشوف للحرية" ذلك استقراؤه من تصرفات الشريعة التي دلت على أن أهم مقاصدها إبطال العبودية وتعميم الحرية" (عاشور م.، مقاصد الشريعة الإسلامية، 2004، ج3، الصفحات 372-373)، فيؤكد على ان الشريعة دأبت على تطبيق هذه القاعدة في الإسلام، من خلال تعطيلها للاسترقاق ومسببته، ومعالجتها للرق الموجود في ذلك الزمن، من خلال إعطاء حلول عملية للقضاء عليه، بتكثير أسباب

رفعه، والترغيب في عتق العبيد، وجعل تحرير الرقاب من الكفارات، والنهي عن التشديد عليهم في الخدمة وغيرها من التطبيقات، ليختم بقوله: "فمن استقرأ هاته التصرفات ونحوها حصل لنا العلم بأن الشريعة قاصدة بث الحرية" (عاشور م.، مقاصد الشريعة الإسلامية، 2004، ج3، صفحة 379)

الخلاصة فان ابن عاشور لا ير يجعل الحرية من الكليات الخمسة ذلك انه يتبع منهج من سبقوه من المتقدمين في تحديد الكليات، فهو يجعلها ضمن المقاصد العامة كأساس تبنى عليه بقية المقاصد الأخرى ومنها المقاصد الضرورية، فهي في الوقت ذاته مقصد من المقاصد التي يسعى إليه الدين، فالدين مبني على حرية الإيمان والاعتقاد وعدم الاكراه، وبالتالي فإن الحرية تلعب دوراً حاسماً في الحفاظ عليه، ولا تتوقف أهميتها عند الدين بل تتعداها الى بقية الكليات الأخرى، فحفظ النفس لا يتحقق الا بحرية تصرف الانسان في نفسه ضمن ما هو مسموح له بعيدا عن الاستعباد والاسترقاق، وحفظ العقل لا يتحقق الا بحرية الفكر واطلاق العنان لمواهبه العقلية والفكرية من اجل الابتكار والإبداع، وحفظ المال لا يتحقق الا بحرية الانسان في التصرف فيه من خلال حرية استثماره وتنميته، وحفظ النسل لا يتحقق لا بحرية اختيار الشريك الذي يريد تحقيقا لاستمرار نسله.

المطلب الثالث: ضوابط الحرية عند الشيخ ابن عاشور

بالرغم من كثرة تداول كلمة الحرية، الا ان مفهوم هذا المصطلح يعتبر في حد ذاته من أعقد المفاهيم، لما له من قدرة على التجدد والتمدد، وهو الذي أوقع الخشية في نفوس الكثير من العلماء والمفكرين ومنهم ابن عاشور من مآلات جموحها، وتحولها إلى نقيضها، ما جعله يتبني فكرة تقييدها وضبطها، وهو تقييد يحفظ للحرية حقيقتها التي من اجلها اوجدها الله في نفوس الناس، فلا تنحرف عن الجادة المقاصدية التي غدت لأجلها من أهم مقاصد الشريعة.

فالحرية في الإسلام كما يراها ابن عاشور حق من حقوق البشر، جعله الله في الانسان لما خلق له العقل والإرادة، وادع فيه القدرة على العمل، فقد اكن فيه حقيقة الحرية وخوله استخدامها، الى ان ذلك أدى الى تعارض حرية الانسان مع حرية غيره، لذلك دعت الحاجة الى تقييدها حفاظا على حقوق الجميع، في هذا السياق يقول ابن عاشور: "ولما كان أفراد البشر سواء في هذا الإذن التكويني، كل على حسب استطاعته، كان إذا توارد عدد من الناس على عمل يتبغونه ولم يضايق عمل أحدهم مراد غيره بقيت حرية كل واحد خالصة سالمة عن المعارض فاستوفى ما يريد، كالذي يقيم منفردا في مكان، ولكن إذا تساكُن الناس وتعاشروا وتعاملوا طراً بينهم تراحم الرغبات، فلم

يكن لأحدهم بد من أن يقصر في استعمال حريته رعيًا لمقتضيات حرية الغير إما بدواعي الإنصاف من نفسه، وإما بتقدم غيره إليه -برغبة أو رهبة- بأن يكف من بعض عمل يريده، لا جرم نشأ في المجتمع البشري شعور بدواعي التقصير من الحرية، ومن شأن ذلك الشعور أن يُلدِّث في تطبيقه . حق التطبيق . تنازع وتغالب وتهاجر، على أن قصور التفكير والغرور وجهالة المفكر بعواقب عمله تقتضي أن للحرية حدودًا لا يتجاوزونها في الاسترسال على الاعمال ... " (الطاهر، أصول النظام الاجتماعي، دت، صفحة 169)

ويرجع ابن عاشور سبب تقييد الحرية التي جعلها الله في أصلها مطلقة، إلى تحقيق المصلحة العامة بين الناس، بجلب النفع لهم ودفع الضرر عنهم، دون أن تسبب مضرة لأحد منهم، أو تضر بالآداب العامة، وقواعد السلوك، والأعراف التي اتفق الناس عليها، فتكون عندئذ مباحة، وإلا طالها التقييد مراعاة لتحقيق التوازن بين أفراد المجتمع، وتحقيق أمنه وسلامته (الطاهر، أصول النظام الاجتماعي، دت، صفحة 167).

الخلاصة أن هذا التحجير على الحرية لم يوجد ذريعة لتقييد الإنسان هكذا دون سبب، إنما جعلت في مصلحته وحفظا لحريته واستمرارها، وعدم انتهاك حقوقه، ذلك أن إطلاق الحرية على مصرعيها يؤدي إلى فتح باب طغيان الناس واسترقاقهم لبعضهم بعضًا، والأمثلة التاريخية في ذلك كثيرة لا يسع المقام لذكرها، كما أن هذا التحجير أيضا ليس على إطلاقه، إنما ضبط بميزان الشرائع والتعاليم التي روعي فيها إعطاء كل ذي حق حقه، ما يمكن الجميع من ممارسة حريته بنصيبه الذي جعله الله له دون مساس بحرية غيره، بما يحفظ في النهاية العدالة في قسمة الحرية لكل بني البشر.

المبحث الثالث: تفعيل مقصد الحرية في حقوق الانسان

لم يكتف ابن عاشور بمجرد التقييد والتنظير لمقصد الحرية إنما نقلها إلى الجانب التطبيقي، من خلال تفعيلها في مختلف جوانب الحياة الإنسانية ومنها حقوق الانسان، ومن أهم الحقوق التي تدخل ضمن دائرة الحرية نجد:

المطلب الأول: الحق في المساواة

جعل ابن عاشور العموم أهم صفة من صفات الشريعة الإسلامية، فالشريعة الإسلامية واحكامها جاءت عامة تخاطب كل الناس دون تفریق بينهم، واستلزم من هذا العموم المساواة بين الناس انطلاقًا من تساويهم في أصل خلقتهم، فجاء قول الرسول صلى الله: "عليه كلكم لادم وآدم

من تراب " قاعدة عامة تحقق مبدأ المساواة، فالمساواة عنده اصل ناشئ عن عموم الشريعة الإسلامية، كما استلزم من هذه المساواة تحقيق الحرية، حيث فرع الحرية على مبدأ المساواة وجعلها مترتبة عنها، باعتبارها نتيجة من نتائج المساواة بين الناس في الخلقة، فترتب على ذلك أن يكون هؤلاء البشر المتساوون أحراراً، ولا يجوز أن يتمتع بالحرية بعض منهم دون البعض الآخر، او ان يكون بعضهم أكثر حرية او أقل من البعض الآخر، وهو بطرحه هذا تميز عن كثير من العلماء في تحقيق الحرية بناء على المساواة.

يرى ابن عاشور أن عموم الشريعة اقتضى المساواة، والمساواة اقتضت الحرية. فعموم الشريعة عنده تعني أن يحكم كل من يقيم في ارض الإسلام او يخضع لسلطة الحكومة الإسلامية بقانون واحد، فإذا حكموا بقانون واحد، فهم متساوون في أداء الواجبات والتمتع بالحقوق، وإذا تساوا وجب أن تُكفل لهم الحرية حتى يستطيعوا تحقيق مصالحهم بجلب النفع لهم او دفع المضرة عنهم. وينطلق الامام في تقرير الحق في المساواة بين الناس انطلاقاً من تساويهم في الفطرة، ومن تساوي الخلق في الانتساب الى الجامعة الإسلامية سواء كانوا مسلمين وغير مسلمين، ولا اعتبار لاختلافهم في الاجناس والاعراق والألوان والالسن، فالمسلم ينتسب الى هذه الجامعة انطلاقاً من قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ﴾ (سورة الحجرات: 10)، اما غير المسلم فينتسب بحكم المشاركة في الدار، وما دام التشارك في الجامعة والتساوي في الخلقة محقق، فيستلزم منه التساوي في التشريع وفي الحقوق والحريات المخولة للناس في الشريعة الإسلامية، وهو ما عبر عنه بقوله: " المساواة في التشريع للأمة ناطرة إلى تساويهم في الخلقة وفروعها، مما لا يؤثر التمايز فيه أثراً في صلاح العالم. فالناس سواء في البشرية (كلكم من آدم) في حقوق الحياة في هذا العالم بحسب الفطرة ولا أثر لما بينهم من الاختلاف بالألوان والصور والسلائل والمواطن."

المطلب الثاني: الحق في حرية الاعتقاد

يعرفها ابن عاشور بقوله: " فالاعتقاد الذي اضيف اليه لفظ الحرية يراد به الاعتقاد فيما وراء الحس وهو المعبر عنه في الإسلام بالإيمان بالغيب ويعبر عنه الفلاسفة بما بعد الطبيعة او ما وراء الطبيعة او الالهيات " (الظاهر، أصول النظام الاجتماعي، دت، صفحة 170)، و الحق في حرية الاعتقاد يتركز بحسبه في الإسلام على ثلاثة ركائز، الأول إبطال المعتقدات الضالة التي ارغم فيها الرهبان والاحبار اتباعهم على اتباعها دون فهم ووعي، والعمل على نقضها بالأدلة والبراهين على العقيدة

الصحيحة، ولا يتحقق هذا الأساس الا في اطار الأساس الثاني وهو الدعوة الى مجادلتهم وارجاعهم الى العقيدة الحق بالحكمة والموعظة الحسنة، اما الثالث فيكون بنفي الإكراه في الدين، وعدم ارغامهم على ترك معتقدهم (عاشور م.، مقاصد الشريعة الإسلامية، 2004، ج3، صفحة 380).

ويجعل من حرية الاعتقاد أوسع أبواب الحرية لما لصاحب الاعتقاد من حرية مطلقة في التفكير فيما يعتقد وما يراه من أفكار حول الغيبيات دون اكراه مستعينا في ذلك بالأدلة والبراهين والحجج التي يقتنع بها، شرط ان لا تتعدى هذه الأفكار دائرة التفكير وان لا تنتقل الى دائرة القول والفعل حينئذ تتعرض حريته للتحديد باعتبار ان ذلك يتعارض وأحكام الشريعة.

ويميز في ذلك بين حظ المسلم وغير المسلم منها؛ فلا تقبل من مسلم ردة، وحرية الاعتقاد عنده متوقفة عند ما جاءت به الشريعة من أصول وما هو معلوم من الدين بالضرورة، فلا يجوز له ان يتعدها وهو ما دون ذلك مخير في اعتقاد ما شاء، فله ان فيكون سنيا سلفيا او اشعريا او معتزليا او ماتريديا او غير ذلك الا انه في مراتب الصواب والخطأ، اما غير المسلم الخاضع الى حكومة الإسلام فحرية الاعتقاد له مكفولة بنصوص كثير من القرآن والسنة والتي دلت في مجملها الى دعوتهم الى الدخول في الإسلام باللين والحكمة والموعظة الحسنة، بعيدين عن كل جبر واكراه، فإن لم يقبلوا دعوا إلى الخضوع الى حكم المسلمين، فيكونون بذلك من أهل الذمة او أهل الصلح والعهد، ويقون على ما هم عليه من ملل، دون جبرهم على تبديلها، ولهم حرية ممارستها لأنهم لم يلتزموا للإسلام بشيء من عقائده (الطاهر، أصول النظام الاجتماعي، دت، الصفحات 172-173).

المطلب الثالث: الحق في حرية التفكير

اعتبر ابن عاشور حرية التفكير من أهم أنواع الحرية، ذلك انها كانت السبب المباشر في تعدد المذاهب والآراء في التشريع، وفي العلوم وفي نظام الدولة وغيرها، وكان قد استقل بها في كتابه اصول النظام الاجتماعي دون كتابه مقاصد الشريعة.

وقد حدد الامام مجالا لها، لا يتعدى حرية النظر في الآراء العلمية، والتفقه في الشريعة، والتدبير السياسي، وشؤون الحياة العادية، ويرى بان ذلك مجاها، بعيدا عن دائرة الاعتقادات الدينية التي لا يمكن للفكر ان يخوض فيها باعتباره قاصر في هذا المجال (الطاهر، أصول النظام الاجتماعي، دت، صفحة 173)

المطلب الرابع: الحق في حرية القول

عرف ابن عاشور هذا النوع من الحرية بقوله: " هي التصريح بالرأي والاعتقاد في منطقة الإذن الشرعي" (عاشور م.، مقاصد الشريعة الإسلامية، 2004، ج3، صفحة 380)، ويقصد بالإذن الشرعي ما أباحت الشريعة للناس الحديث فيه متخذين في ذلك الصدق أساسا، بعيدين عن الكذب وقول كلمة الكفر أو إيذاء الغير بالسب والشتم فذلك ليس من حرية القول في شيء. ويجعل هذه الحرية من فروع الحرية الفطرية، فهو يرى بانها جاءت مترتبة على خلق الله للإنسان قوة النطق، فلو لم يرد الله له النطق لما خلق له لسانا ناطقا به وجعله بكما يستعمل لغة الإشارة، ومما يستدل به أيضا، انه لولا اعتبار حرية الأقوال لما كان للإقرار والعقود والالتزامات وألفاظ الطلاق والوصايا والهبات من آثار، باعتبارها مبنية على الأقوال، لذلك اعتبرت الشريعة ما سبق باطل إن صدرت في حالة الإكراه (عاشور م.، مقاصد الشريعة الإسلامية، 2004، ج3، صفحة 380)، فهو يرى ان كل هذا مُترتب على حرية القول، فلو لم يملك الإنسان الحرية فيما يقول، لما التزم بما يصدر منه من التزامات وعقود وتصرفات، ذلك ان الله أودع فيه فطرة الكلام لتمكينه من ان يقول هذا الكلام، سواء كان عقداً أو التزاماً، أو إقراراً، أو أي التزام، وبما أن الانسان قد نطق به بإرادته الحرة بعيدا عن الاكراه فانه يترتب عليه المسؤولية الكاملة عما نتج عن هذه الأقوال.

ومن مظاهر هذه الحرية بحسبه، حرية التعليم، حيث يعدها أسمى مظاهرها، ويسميتها أيضا حرية العلم والتعليم والتأليف، ويقصد بحرية العلم تعلم العلم الذي تريد وفهم قواعده المدونة، أما التعليم فيقصد به نشر العلم من خلال السماح لأهل العلم نشر آرائهم ومذاهبهم وتعليمها على اختلافهم في وجوه العلم، واحتجاج كل فريق لرأيه ومذهبه، وحرصهم على دوام ذلك تطلبا للحق (عاشور م.، اثر الدعوة المحمدية في الحرية والمساواة، 1353هـ).

ويضرب عن هذا النوع من الحرية مثالين، الاول من أصول الإسلام والثاني من تاريخه، أما الذي من أصول الإسلام فقول النبي صلى الله عليه وسلم في حجة الوداع: نَصَّرَ الله امرأ سمع مقالتي فوعاها وبلغها من لم يسمعها، فزُب مُبَلِّغُ أَوْعَى من سامع، وزُب حامل فقهه إلى من هو أفقه منه" (أبو داود، 2009، ج5، صفحة 501).

اما المثال الثاني، في المقام الذي تحقق فيه مالك بن أنس حين قال له أبو جعفر الخليفة: إني عزمْتُ أن أكتب كتبك يعني الموطأ نسخا، ثم أبعث إلى كل مصر من الأمصار نسخة، وأمرهم أن

يعملوا بما فيها ولا يتعدوها إلى غيرها. فقال الإمام: "لا تفعل يا أمير المؤمنين! فإن الناس قد سبقت لهم أقاويل، وسمعوا أحاديث، وأخذ كل قوم بما سبق إليهم وعملوا به ودانو له من اختلاف أصحاب رسول الله وغيرهم، وإن ردهم عما اعتقدوه شديد. فدع الناس وما هم عليه وما اختار أهل كل بلد لأنفسهم" (الطبري، دت، ج 11، الصفحات 659-660)، فهذا دليل على عدم التحجير على الناس والعلماء، فالناس احرار فيما يتعلموا ومن يتعلموا، والعلماء احرار في أن يعلموا ما عندهم.

ويؤكد على ان الإسلام لم يقتصر في بذل حرية العلم وتحصيله على المسلمين، بل منح الحرية لغير المسلمين ولأهل الأديان الأخرى الداخلين في ذمته وسلطانه، وضرب في ذلك مثلاً حول اليهود الذي كانوا يدرسون التوراة في المدارس بالمدينة المنورة وفي حياة في حياة رسول الله صلى الله عليه وسلم (عاشور م.، اثر الدعوة المحمدية في الحرية والمساواة، 1353هـ).

كما يربط ابن عاشور بين حرية القول وحرية الامر بالمعروف والنهي عن المنكر، بل يعتبرها حرية مأمور بها المسلم وليست مجرد الحرية فقط، لقوله الله تعالى: ﴿وَلْتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾ (سورة آل عمران: 105)، كما يجعل حرية القول تستوعب مظاهر أخرى، منها بذل النصيحة للمسلمين وولاة الأمور، وحق المراجعة من الضعيف للقوي كمراجعة الابن أباه والمرأة زوجها.

المطلب الخامس: الحق في حرية الاعمال

يعتبر ابن عاشور حرية العمل والتصرف من صميم الفطرة الإنسانية لما خلق الله للإنسان من عقل ومشاعر تدفعه الى العمل والتصرف والتحصيل، كل ذلك في إطار ما وضع له من حدود يعمل فيها، بعيداً عن المحظورات الشرعية او ان يلحق الضرر بنفسه او بغيره نتيجة اعماله وتصرفاته، حفاظاً على المصلحة العامة.

وقسم الامام هذه الحرية الى قسمين، الأول منها هو حرية الانسان في العمل الحر لنفسه، بان يعمل ما شاء او ان يحترف من الحرف ما يراه مناسباً له في إطار ما اباحه الله، فاذا أراد الانسان هذا النوع من العمل، لا يجوز لأي كان ان يجبره على ان يعمل لغيره، ، اما القسم الثاني فهو حرية العمل المرتبط بعمل الغير، فالأصل في هذا النوع من الحرية ان الانسان غير مسموح له أن يضر بغيره لغاية النفع الشخصي او نفع غيره، كما ليس له ان يعمل عملاً فيه اعتداء على حق من حقوق غيره (عاشور م.، مقاصد الشريعة الإسلامية، 2004، ج3، صفحة 382).

وقد قيد هذه الحرية بما قيد غيرها من الحريات، فاستثنى من ذلك الأعمال التي من المصلحة العامة، فإذا تعين على الانسان عملٌ من أعمال المصلحة العامة، أو ما فيه حماية لحياة الغير، مثل الدفاع على الاوطان، وحماية الحدود، وإنقاذ الغريق، وخدمة من تتعين عليه خدمته، او من تجب عليه نفقته، فعند ذلك فانه يجبر.

الخاتمة:

مما نخلص اليه في بحثنا هذا، هو الجهد الكبير الغير مسبوق الذي بذله محمد الطاهر ابن عاشور في تقرير الحرية كقيمة من القيم الإسلامية، باعتبارها مستمدة من الفطرة البشرية، كما جعلها أساسا من الأسس الشرعية، التي بنى عليها نظريته للمقاصد، مبينا مكانتها في المنظومة التشريعية، وعمله على ترسيخها كمقصد مهم من مقاصد الشريعة الإسلامية، وإن لم يدرجها ضمن دائرة الكليات بالرغم من أهميتها، مبديا في ذلك وعيا وفهما جديدين لتصور مسألة الحرية في المنظومة الإسلامية، فجاء تصوره لها خارج حدود التصور التقليدي لمن سبقوه.

كما تميز أيضا في طرحه لمسألة الحرية، ذلك انه لم يكتف بمجرد التنظير والتفعيد لها، انما نقلها من بعدها التنظيري الفقهي الى بعدها الواقعي، من خلال تفعيل الحرية كمقصد مهم من مقاصد الشريعة الإسلامية في مجالات الحياة المتعددة ومنها حقوق الانسان، حيث ركز على اهم حقوق الانسان كالحق في المساواة، والحق في الحرية بمختلف أنواعها من اعتقاد وتفكير وقول وفعل، فجاءت مقالاته في الحرية مقالة حضارية بالرغم من النزعة الفقهية للإمام.

قائمة المراجع:

أ. الكتب

- ابن حزم. (دت). *الفصل في الملل والاهواء والنحل* (دط، ج3). القاهرة: مكتبة الخانجي.
- ابن عاشور محمد الطاهر. (2004). *مقاصد الشريعة الإسلامية* (دط، ج3). (تحقيق: محمد الحبيب ابن خوج) الدوحة: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية.
- ابن عاشور محمد الطاهر. (دت). *أصول النظام الاجتماعي* (ط2). تونس: الشركة التونسية للتوزيع.
- ابن قدامة. (1997). *المغني* (ط3، ج14). (المحقق: الدكتور عبد الله بن عبد المحسن التركي) الرياض: دار عالم الكتب للطباعة والنشر والتوزيع.
- ابن منظور. (1414هـ). *لسان العرب* (ط3، ج3). بيروت: دار صادر.
- أبو داوود. (2009). *السنن* (ط1، ج5). (تحقيق: شعيب الأرنؤوط) بيروت: دار الرسالة العالمية.
- الآمدي سيف الدين. (1406هـ). *الإحكام في أصول الأحكام* (ط2، ج3). بيروت: المكتب الإسلامي.
- التهانوي. (1996). *موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم* (ط1، ج1). (تحقيق: د. علي دحروج) بيروت: مكتبة لبنان ناشرون.
- الجرجاني. (1983). *التعريفات* (ط1، المجلد الأول). بيروت: دار الكتب العلمية.
- الجوهري ابو نصر. (1987). *تاج اللغة وصحاح العربية* (ط4، ج2). (تحقيق: احمد عبد الغفور عطار) بيروت: دار العلم للملايين.
- الخادمي نور الدين. (1998). *الاجتهاد المقاصدي (حجتيه، ضوابطه، مجالاته)* (ط1، ج1). الدوحة: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية.

- الشاطبي ابو اسحاق. (1997). الموافقات (ط1، ج2). (تحقيق: أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سليمان) القاهرة: دار ابن عفان.

- الطبري. (دت). تاريخ الرسل والملوك (ط2، ج11). (تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم) القاهرة: دار المعارف.

- الغزالي ابو حامد. (1993). المستصفى (ط1). (تحقيق: محمد عبد السلام عبد الشافير) بيروت: دار الكتب العلمية.

- الكيلاني عبد الرحمان. (2000). قواعد المقاصد عند الامام الشاطبي (ط1). دمشق: دار الفكر.

- زغبية عز الدين . (1996). المقاصد العامة للشريعة الإسلامية (ط1). القاهرة: مطابع دار الصفوة.

- عبد الرحمان طه. (2012). سؤال العمل - بحث عن الأصول العملية في الفكر والعمل - (ط1). الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي.

- علال الفاسي. (1993). مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها (ط5). بيروت: دار الغرب الإسلامي.

- عمارة محمد. (2009). مفهوم الحرية في مذاهب المسلمين (ط1). القاهرة: مكتبة الشروق الدولية.

المقالات

- ابن عاشور محمد الطاهر. (ربيع الأول والثاني، 1353هـ). اثر الدعوة المحمدية في الحرية والمساواة. مجلة الهداية الإسلامية، ج10-9 (المجلد 06)، 450-474.

-الأحمر المختار. (15 09، 2021). الحرية في سياق الجدل المقاصدي: دراسة في ضوء التقصيد الشرعي للكليات. مجلة المعيار، 25(58)، الصفحات 409-432.

-عتر عبد الله. (21 جويلية، 2021). مفهوم الحرية في الفقه الحنفي: الحرية في أفق المصالح والحقوق. (5) *Journal of Islamic Ethic*. الصفحات 121-172.

ب. الأطروحات والمذكرات

-معنصر حبيبة. (2018). مقصد الحرية الدينية وتطبيقاتها على الأقليات المسلمة في إسبانيا (أطروحة دكتوراه). كلية العلوم الإسلامية، جامعة باتنة، الجزائر.