جامعة الشهيد حمه لخضر – الوادي

معهد العلوم الإسلامية

قسم الشريعة

مقصد الحرية بين مُحَمَّد الطاهر بن عاشور ومُحَمَّد فتحي الدريني

–دراسة مقارنة –

مذكرة تخرّج تدخل ضمن متطلبات الحصول على شهادة الماستر

في العلوم الإسلامية – تخصُّص:الفقه المقارن وأصوله

الطالب(ة): سليمة بوساحة

المشرف: د. أمير شريبط

لجنة المناقشة

الاسم واللقب	الرتبة	الجامعة	الصفة
علي زواري أحمد	أستاذ محاضر قسم ب	جامعة الشهيد حمه لخضر– الوادي	رئيسا
أمير شريبط	أستاذ محاضر قسم أ	جامعة الشهيد حمه لخضر– الوادي	مشرفا ومقررا
عنتر ساسي	أستاذ متعاقد	جامعة الشهيد حمه لخضر– الوادي	مناقشا

السنة الجامعية: 1440– 1441هـ/ 2019– 2020م

جامعة الشهيد حمه لخضر – الوادي

معهد العلوم الإسلامية

قسم الشريعة

مقصد الحرية بين مُحَمَّد الطاهر بن عاشور ومُحَمَّد فتحي الدريني

–دراسة مقارنة –

مذكرة تخرّج تدخل ضمن متطلبات الحصول على شهادة الماستر

في العلوم الإسلامية – تخصُّص: الفقه المقارن وأصوله

الطالب(ة): سليمة بوساحة

المشرف: د.أمير شريبط

لجنة المناقشة

الاسم واللقب	الرتبة	الجامعة	الصفة
علي زواري أحمد	أستاذ محاضر قسم ب	جامعة الشهيد حمه لخضر– الوادي	رئيسا
أمير شريبط	أستاذ محاضر قسم أ	جامعة الشهيد حمه لخضر– الوادي	مشرفا ومقررا
عنتر ساسي	أستاذ متعاقد	جامعة الشهيد حمه لخضر– الوادي	مناقشا

السنة الجامعية: 1440– 1441هـ/ 2019– 2020م

إهداء

إلى أبي العطوف قدوتي، ومثلي الأعلى في الحياة؛ الذي علَّمني كيف أعيش بكرامة وشمـــــــــــــــــــــــوخ.

إلى أمي الحنونة لا أجد كلمات يمكن أن تمنحها حقها، فهي ملحمة الحب، وفرحة العمر، ومثال التفـــــــــاني والعطـــــــاء.

إلى إخوتي وأخواتي... سندي وعضدي ومن يشاطرني أفراحـــي وأحـــزاني.

إلى زوجي... أسمى رموز الإخـــلاص والوفـــاء ورفيق الـــدرب.

إلى أولادي ... فلـــذات الأكبـــاد: **أيهم، ومُحَمَّد إقبال، ونجم الدين.**

إلى جميع الأساتيذ الذين تلقَّيتُ منهم النّصح والدّعـــم.

إلى روح الشّيخين **ابن عاشور والدّريني،** وجميع علمائنا الأجـــلاء.

أهدي إليهم هذا العمـــل.

شكر وتقدير

أشكر الله أولاً وقبل كل شيء فهو صاحب العطاء والمنّ، وأهل للشّكر والثّناء.

وأُثْنّي بخالص الشّكر والتقدير للدكتور **أمير شريبط** المشرف على إعداد هذه الرسالة، الذي كان لتوجيهاته، وإرشاداته، وتعاونه كبير الأثر في انجاز هذه الرسالة.

كما أتوجّه بعظيم شكري للأستاذ الدكتور **وصفي عاشور أبو زيد** – أستاذ المقاصد والشريعة الإسلامية لدى جامعة القاهرة، والمقيم حاليا في تركيا– على توجيهه.

كما أقدّم شكري للأستاذ الدكتور **زهير بن عمر**– أستاذ العقيدة بكلية أصول الدين بالخروبة جامعة الجزائر– الذي أفادني بملاحظاته القيّمة.

وأشكر الأستاذ الدكتور **أبو بكر الأشهب**، والدكتور **نبيل موفق** – الأستاذان بمعهد العلوم الإسلامية بالوادي – على حسن التوجيه والملاحظة.

كما أتوجّه بخالص امتناننا للدكتور **إلياس بولفخاذ** – خريج جامعة الوادي فقه وأصول – على مساعدته.

الملخص

هذه الدراسة الموسومة بـ: **مقصد الحرية بين مُحَمَّد الطاهر بن عاشور ومُحَمَّد فتحي الدريني ـ دراسة مقارنة ـ** تسعى إلى الإجابة على الإشكال الأساس وهو أثر اختلاف أو اتفاق الشيخين من خلال تأصيل مقصد الحرية، وتخريج الفروع عليه، وقد كانت الإجابة على ذلك من خلال ثلاثة مباحث، فأمّا المبحث التمهيدي، فخصصته للتّعريف بحياة الشيخين، وتعريف مقصد الحرية، وأمّا المبحث الأول فكان للحديث عن الجزء النّظري من خلال بيان أنواع الحريات وضوابط كل نوع، واتفاق واختلاف الشيخين في موقع مقصد الحرية بين المقاصد الشرعية.

أما الجزء التطبيقي فقسّمته إلى مبحثين، فكان الأول لباب الأحوال الشخصية، أما الثاني فقد خصصته لباب المعاملات.

وَتَوَصَّلَتِ الدراسة إلى جملة من النتائج، ولعل من أهمها: اتفاق الشيخان على اعتبار كون الحرية مقصدا شرعياً، واختلفا نظريا من خلال معناها، حيث يعتبرها ابن عاشور حقّاً فطرّياً، بينما يراها الدُّرَيْنِي حقّاً جعليا، ويرى ابن عاشور بأنّ مقصد الحريّة يرتقي أن يكون مقصداً ضروريّاً، بينما يرى الدريني أنّه من المقاصد الحاجيّة، وأما من النّاحية التطبيقية فلا نكاد نجد اختلافاً كبيراً بينهما.

THE SUMMARY

This study, tagged with: The Objective of goal of Freedom between Muhammad Al-Tahir Bin Ashour and Muhammad Fathi Al-Derini - a comparative study it seeks to answer the basic problem, which is the effect or result of the difference or agreement between the two sheikhs through rooting the purpose or goal of freedom, and the exposition,exegesis. the branches on it,so he said the answer to that was through investing are as follow: the introductory topic, I dedicated it to defining the objectives of freedom while the second topic, it was to talk about the theoretical part by explaining the types of freedoms and the controls of each type, and the agreement and difference of the two sheikhs in the location of the destination of freedom between the legitimate purposes.

As for the pratical part, I divided it into two topics or sections. The first was the section on personal status, and the next was devoted to the objectives or goals of shariah.

The study reached a number of results, perhaps the most important of which are the two sheikhs agreed to consider the latter (the objectives of freedom) a legoal source, and they differed theoretically through its as real reason or payment (wages). Ibn Ashour considers it innateor instinct,while Al-Derini sees it an wages right, and Ibn Ashour considers that another objective to be necessary, whil Al-Derini sees the intended purpose…. As for the applied aspect,we find almost no difference between them.

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على المبعوث رحمة للعالمين، سيدنا مُحَمَّد صلى الله عليه وسلم وآله وصحبه أجمعين، أما بعد:

فإن علم المقاصد من العلوم الضرورية التي تبين خصائص ومحاسن الشريعة الإسلامية، وتحقيق مصالح الناس العامة والخاصة، بل إن الشريعة تبين كلها مصالح، كما يعبر عن ذلك الإمام العز بن عبد السلام " الشريعة كلها مصالح إما تدرأ مفاسد أو تجلب مصالح"، وقد قسم العلماء المسلمين مقاصد الشريعة الإسلامية إلى خمس كليات ضرورية (حفظ الدين، والنفس، والعقل والنسل، والمال)... وعدَّ بعضهم أن هذه المقاصد الخمس ليست للحصر، بل هناك مقاصد أخرى ترتقي للضروري كمقصد العمران، ومقصد العدل والمساواة، ومقصد الحرية... وهذا الأخير مما اختلف فيه العلماء المعاصرين في اعتباره من المقاصد كمقصد سادس مستقل، أو هو أساس لتحقيق المقاصد الخمس، وظهر هذا الأمر جلياً عند العالِمَيْن الجليلين الطاهر بن عاشور وفتحي الدريني ، حيث اعتبر ابن عاشور الحرية مقصداً كليّاً ضروريّاً قائما بذاته، في حين خالفه فتحي الدريني في أمور ووافقه في أمور أخرى لذا أردت البحث في هذا الموضوع فسميت موضوعي: **مقصد الحرية بين مُحَمَّد الطاهر ابن عاشور ومُحَمَّد فتحي الدريني – دراسة مقارنة –**

وقبل الشروع في تفاصيل الموضوع، أوضِّح ظروف إنجازه، وأبين طريقة كتابته من خلال النقاط التالية:

أولاً– أهمية الموضوع:

فلأهمية الحرية، والفترة التي عاشها العَلَميْن "ابن عاشور" و"فتحي الدريني"، في ظل ظروف استعمارية سواء في المجتمع التونسي أو الفلسطيني جعلتهما يتأثران بمبدأ الحرية، ووجوب المحافظة عليها؛ لأنها لا محالة بها يرقى الإنسان ويتطور، وتتقدم المجتمعات والحضارات. ويمكن إجمال أهمية هذا الموضوع في الأمور الآتية:

1- غياب الحرية بين الدول العربية المسلمة نتج عنه تدهور الأحوال السياسية والاقتصادية والاجتماعية... وهذا راجع إلى عدم تحرر الفكر والرأي خاصة.

2- دراسة الشخصيات العلمية الإسلامية وبيان جهودهم في خدمة الدين، وتعلم الأمة مما يسد الباب أمام الحاقدين على هذه الشريعة الغراء الطاعنين فيها وفي أئمتها.

3- مساهمته في استنباط الأحكام الشرعية وتنزيلها على الواقع الحالي وذلك من خلال اعتبار الحرية مقصدا شرعيا كليا قائما بذاته.

ثانياً- إشكالية الموضوع:

ولأن الحرية في عصرنا الحالي من المواضيع الهامة والشائكة والتي تطرح عدة إشكاليات تحتاج إلى حلول، فكان لابد من طرح الإشكال الأساس والإجابة عليه: ما مدى اختلاف واتفاق الشيخان مُحَمَّد الطاهر ابن عاشور وفتحي الدريني في تأصيل مقصد الحرية وتخريج الفروع عليه؟ وأمّا التساؤلات الثانوية التي يكثر التساؤل عنها هي كالأتي:

1- من هو مُحَمَّد الطاهر ابن عاشور؟ من هو مُحَمَّد فتحي الدريني؟ وما المراد بمقصد الحرية؟

2- وما هي أنواع الحريات ومظاهرها وضوابطها والتأصيل الشرعي لها؟

3- ما هي أوجه الإختلاف والاتفاق بين الشيخين من خلال موقع مقصد الحرية بين مقاصد الشريعة الإسلامية نظريا؟

4- ما هي المسائل الشرعية والقضايا المعاصرة التي طبقها الشيخان من خلال اعتبار مقصد الحرية على حد رأييهما؟

ثالثاً- أسباب اختيار الموضوع:

هناك أسباب ذاتية وأسباب موضوعية دعتنا لاختيار الموضوع.

- فأمّا الأسباب الذاتية هي:

1- شغفي ولهفي في إيجاد الفرصة في مدارسة وقراءة مؤلفات الشيخين الطاهر ابن عاشور الملقب بالشاطبي الصغير وفتحي الدريني الملقب بشاطبي العصر.

2-كوني امرأة بحثت عن القضايا التي حرر فيها الإسلام المرأة؛ لان المرأة في الواقع تجدها إمّا مضطهدة وتحت العبودية ، أو متحررة تحرراً فاحشا لا قيود ولا ضوابط تحكمها.

- وأمّا الأسباب الموضوعية هي:

1- قلة الكتابات الأكاديمية في هذا الموضوع عموما وقلة الرسائل و الأبحاث الجامعية عن العلامة فتحي الدريني، فهو جهبذ علامة فهامة، ولكنّه شخصيـــــة مغمـــورة لا يعرفها إلا أصحاب الاختصاص.

2- أنّ من سبب تخلف العالم الإسلامي هو غياب الحرية، الذي أنتج أزمة في العقل العربي خاصة والعقل المسلم عامة، مما استدعى تكالب الأمم الأخرى علينا، محاولةً لاستئْصالِ شأْفَتِنا وإبادة خضرائنا...

رابعاً- أهداف الموضوع:

يهدف الموضوع إلى ما يلي:

1- تبيان مدى اعتبار الشريعة الإسلامية لمقصد الحرية واستنباط الأحكام الشرعية منه.

2- توضيح مدى أهمية اختلاف آراء علماء الشريعة الإسلامية عامة وعلماء المقاصد خاصة، والأثر المترتب على ذلك لخدمة الدين ومصالح العباد وتحقيق مقاصد الشارع.

3- الدعوة للحرية وفق الشريعة الإسلامية.

خامساً- الدراسات السابقة:

إنّ موضوع بحثي يتعلق: **مقصد الحرية بين مُحَمَّد الطاهر ابن عاشور ومُحَمَّد فتحي الدريني،** ولم أجد دراسة مخصّصة بهذا الشكل والمضمون بل هناك أبحاث عامة أو أخص من موضوعي في كل من مقصد الحرية والسياسة الشرعية... بحيث كانت لها أهمية في ترتيب أفكاري واقتناص ما يتعلق بموضوع الحرية منها، ومن أهمّها:

1- الطالبة حبيبة معنصر، مقصد الحرية الدينية وتطبيقاتها على الأقليات المسلمة في إسبانيا، بإشراف أ.د أم نائل بركاني، وهي رسالة دكتوراه، في تخصص فقه وأصول، بجامعة باتنة، 2017- 2018م، الفرق بينها وبين موضوعي أنها خصصت بحثها بمقصد الحرية الدينية وخصصت موضوع التطبيق كذلك بالأقليات المسلمة، وأما بحثي فهو أعمّ من هذا في دراسة مقصد الحرية عامة على رأي الشيخين ابن عاشور والدريني خاصة، ففي رسالتها يوجد ما يخص موضوعي حوالي 30 صفحة تحدثت عن التأصيل الشرعي للحرية وأوجه اختلاف واتفاق العلماء في ذلك.

2- مقصد الحرية عند الطاهر ابن عاشور دراسة للطّالبة سابقة الذكر بإشراف د.مسعود فلوسي، وهي رسالة ماجستير، في تخصص الفقه وأصوله، بجامعة الأمير عبد القادر قسنطينة،2004م. وهي دراسة أعمُّ من دراستها في الدكتوراه، وقد حدّدت رأي طاهر ابن عاشور فقط، وأمّا موضوعي فسأضيف إليه رأي فتحي الدريني في ذلك.

3- فتحي أبو الورد، مقصد الحرية وتطبيقاتها في الفقه السياسي الإسلامي، بإشراف د.سليم العوّا، وهي رسالة دكتوراه، من كلية دار العلوم، في قسم الشريعة، بجامعة القاهرة، 2012م. تحدث عن مقصد الحرية بصفة عامة وعلاقتها بالفقه السياسي الإسلامي وأسرد فيها البعد التاريخي والواقع في صدر الإسلام ومعالم بناء الدولة ووضّح أهم المبادئ الدّستورية السّياسية الإسلامية غير أن بحثي خصصته برأي الشيخين، وتطرقت للجانب التطبيقي على حسب تقسيمات أبواب الفقه (مسائل من باب الأحوال الشخصية وأخرى من باب المعاملات).

4- عز الدين زغيبية، المقاصد العامة للشريعة الإسلامية، رسالة دكتوراه، بإشراف أ.د مُحَمَّد أبو الأجفان، ط1، دار الصحوة، القاهرة، 1996م. تحدث فيها عن المقاصد بصفة عامة، ووضح في صفحات منها مقصد الحرية والمحافظة عليه، كما ساعدتني هاته الرسالة في معرفة المصادر والمراجع التي أخذ منها.

5- كمال لدرع، ضوابط حرية التصرف في الشريعة الإسلامية (رسالة دكتوراه)، إشراف: أ.د مُحَمَّد الأخضر المالكي، تخصص الفقه وأصوله، كلية أصول الدين والشريعة والحضارة، جامعة

الأمير، قسنطينة، 2003م. استفدت منها ما استصعب عليّ استيعابه؛ لأنّه أخذ الكثير من رأي ابن عاشور وفتحي الدريني خاصة.

6- تميم سالم سعيد شبير، دَورُ مقاصد الشريعة في الترجيح الفقهي وتطبيقاتها (رسالة ماجستير)، إشراف: يونس محيي الدين فايز الأسطل، كلية الشريعة، قسم الفقه المقارن، جامعة غزة، (1424هـ-2003م). استفدت من منهجية بحثه وطريقة ترتيب المادة العلمية، كما أني استفدت منه عند أخذه برأي الدريني.

7- عساف ثابت أحمد عبد الحفيظ، الاجتهاد المقاصدي عند الدريني وتطبيقاته على القضايا المعاصرة (رسالة ماجستير)، اشراف: المجالي عبد الحميد إبراهيم، كلية الدراسات العليا، تخصص الفقه وأصوله، جامعة مؤتة، الأردن، 2016م. في الحقيقة هاته الدراسة قُرابة عام وأنا أصول وأجول في كيفية تنزيلها بصيغة pdf ولم تتح لي الفرصة، ولكن شاءت الأقدار ونحن في هذه الظروف الاستثنائية وقت الحجر الصحي-(ماي 2020م)- فتحت دار المنظومة للتوثيق الفرصة للطلبة للمشاركة وتنزيل الرسائل والمجلات العربية، ومن باب الصدفة حمّلت لي هذه الرسالة، حيث وجدت هاته الرسالة هي الوحيدة عربيا وجزائريا درس فيها هذا الطالب فكر واجتهادات فتحي الدريني -حسب اطلاعي- فاستفدت منها في ظرف هاته الفترة القصيرة (خاصة في التطبيقات الفقهية للدريني).

8 - مُحَمَّد همام، نقد مقصد الحرية في فكر مُحَمَّد الطاهر ابن عاشور، مؤتمر الشيخ مُحَمَّد الطاهر ابن عاشور وقضايا الاصلاح والتجديد في الفكر الإسلامي المعاصر رؤية معرفية ومنهجية، ط1، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، و.م.الأمريكية، (1432هـ-2011م).

سادساً- منهج الموضوع:

ولقد انتهجت في هذا البحث المناهج الآتية:

1- المنهج التاريخي: وهذا عند سرد الحديث عن الحياة العلمية للشيخين.

2- المنهج الوصفي: وهذا بانتقاء رأي وقول العلَميْن الواردة في تفاصيل البحث وجزئياته من أجل الوصول إلى معرفة واضحة.

3- المنهج الاستقرائي: بتتبع المادة العلمية والمفاهيم بكلياتها وجزئياتها بل وحتى أدقّ التفاصيل لإزالة الغموض أو الاستفسار للوصول للمعلومة ومن كُتُب الشيخين: ابن عاشور وفتحي الدريني، أو حتى من كَتَبَ لهم وأخذ برأييهما.

4- المنهج المقارن: وهذا بحكم طبيعة دراسة موضوعي، فلا بد من استعماله عند مقابلة رأي الشيخين في الجزء النظري، والتطبيقي خاصة؛ عند تطبيق مقصد الحرية في المسائل الفقهية.

سابعاً- منهجية البحث:

التزمت في كتابة بحثي منهجاً معيناً، أذكر منها:

1- عزو الآيات القرآنية يكون في المتن بالطريقة الآتية:[اسم السورة:رقم الآية]، وجعلتها فيما بين الرمزين ﴿﴾.

2 – جعلت الأحاديث النبوية في المتن بين مزدوجين بالشكل الآتي:« » مثخنة إذا كانت من قبيل الأقوال، هذا لتمييزها عن كلام الناس، على أن يكون تخريجها في الهامش بالطريقة التالية: ذكر صاحب المصنف الحديثي، وعنوانه، الكتاب أو الباب إن وُجد، رقم الحديث إن وُجد، رقم الجزء إن وُجد والصفحة إن وُجدت.

3- إذا كان الحديث في صحيحي البخاري أو مسلم فإني أكتفي بالتخريج منهما، أما إذا لم أجده عندهما فإني أعمد إلى تخريجه مع إيراد درجة الحديث لأحد أهل هذا الفن من المتقدمين أو المتأخرين.

4- شرح المصطلحات الغريبة الموجودة في المتن وجعلها في الهامش مع الإحالة لمصدرها.

5- توثيق المعلومات الواردة في المتن بالهامش يكون كالآتي:

ويكون ترتيب التهميش كالآتي: المؤلِّف، المؤلَّف، التحقيق إن وُجد، رقم الجزء والصفحة، رقم الطبعة، دار ومكان وتاريخ النشر. وعندما يتكرر الأخذ من الكتاب نفسه أكتفي بذكر المؤلِّف، المؤلَّف، رقم الجزء والصفحة.

ويكون هذا الترتيب في فهرسة المصادر والمراجع مع حذف رقم الصفحة والجزء فقط.

6- عند استعمال الكتاب في موضعيين متتاليين لا يفصل بينهما استعمال آخر فإني أُورِد عبارة : المرجع نفسه مع ذكر الجزء والصفحة حتى وإن فصل بينهما كتاب واحد، أما إذا كان الأول في صفحة والثاني في صفحة موالية فإنني أكتب: المرجع السابق.

7- إذا كان المرجع رسالة علمية أكاديمية، فإنّ توثيقها في الهامش يكون كالآتي:

اسم الباحث، عنوان الرسالة، الدرجة العلمية، المشرف، اسم الجامعة، مكانها، سنة المناقشة. وإذا تكرّر معي المرجع أُورد فقط: الباحث، عنوان الرسالة، رقم الصفحة.أما في قائمة المراجع والمصادر فأحذف الصفحة.

8- إذا كان للكتاب أكثر من مؤلف أو محقق، فأكتفي بذكر واحد منهم وأردفه بكلمة: آخرون.

9- أُترجم لجميع الأعلام(بدءاً من القرن الثامن الهجري) الواردة أسماؤهم في المتن باستثناء الصحابة والتّابعين والعلماء القدامى، خشية أن يصبح الهامش محشواً بالتراجم.

10- عندما أورد كلاما من النصوص المقتطفة حرفياً أضع العلامة: (...).

11- عندما أنقل الكلام عن قائله حرفياً، أجعله بين المزدوجين كالتالي: " "، وإذا نقلت بالمعنى أو تصرفت فيه، فأقول في الهامش: يُنْظر.

12- اِلتزمت برموز مختصرة لتكرارها في البحث: الطبعة:ط، التحقيق:ت، الصفحة:ص، التاريخ الهجري:هـ، التاريخ الميلادي:م، العدد: ع.

13- إذا وجدت بالمرجع أو المصدر التاريخين الهجري والميلادي، فإني أُثبتهما معاً بالطريقة الآتية: (التاريخ الهجري ـ التاريخ الميلادي). وإذا وجدت أحدهما اكتفيت به.

ثامناً: خطة البحث

بعد اختيار الموضوع، اعتمدت على خطة رسمتها على حسب ما وجدته من مادة علمية تخدم بحثي، في إطار منهجية مدروسة وهي على شكل: مقدمة، ومبحث تمهيدي وثلاث مباحث أساسية، وخاتمة، وفهارس. وسأعرضها مختصرة:

المقدمة وفيها: أهمية الموضوع، طرح الاشكالية، ذكر أسباب اختياره، الأهداف المرجوة، الدراسات السابقة له، المنهج المتبع، منهجية البحث، عرض مختصر لخطة البحث، وصف عام لأهم مصادره ومراجعه.

المبحث التمهيدي: خصصته للتعريف بحياة الشيخين، وبيان تعريف مقصد الحرية، حيث تكوّن من ثلاثة مطالب: **أولها**: ترجمة الشيخ مُحَّد الطاهر بن عاشور، **ثانيهما**: ترجمة الشيخ مُحَّد فتحي الدريني، **وثالثهما**: عرّفت بمقصد الحرية كمصطلح وكمركب إضافي.

المبحث الأول: جعلته لأنواع الحرية، وضابط كل نوع، وأوجه اتفاق واختلاف الشيخين في مقصد الحرية، وموقعه بين مقاصد الشريعة. وقد قسّمته إلى أربعة مطالب هي: **أولها**: عرّفت فيه حرّية الاعتقاد وضوابطها وأسسها، **ثانيهما**: فتناولت حرية القول وضوابطها، **وثالثهما**: حرية الفكر، **والرابع**: حرية العمل وقيودها، أما **المطلب الخامس**: فكان الكلام فيه عن أوجه اتفاق واختلاف الشيخين في موقع الحرية من المقاصد الشرعية.

المبحث الثاني: فكان فيه تطبيق مقصد الحرية في باب الأحوال الشخصية، وكان مقسّما على ثلاثة مطالب: **المطلب الأول**: حرية اختيار الزوج، **المطلب الثاني**: حرية تصرف الزوجة في مالها، أما **المطلب الثالث**: فكان حرية الإرضاع.

المبحث الثالث: فركّزت فيه على أهم تطبيقات مقصد الحرية في باب المعاملات، وهذا المبحث كان مقسّما على ثلاثة مطالب، **المطلب الأول**: الاحتكار، **المطلب الثاني**: التسعير الجبري، أما **المطلب الثالث**: المعاملات المنعقدة على الأبدان؛ حيث أفردت فيه رأي ابن عاشور.

أما **الخاتمة** فحصرت فيها أهم النّتائج والتوصيات التي تزيد في مواصلة البحث في الموضوع. أما **الفهارس** فقد تضمّنت الآيات والأحاديث والآثار، البلدان، المحتويات، المصطلحات المشروحة والمصادر والمراجع والمحتويات، وكل هذا لتسهيل آلية البحث في سائر مضمونه وأجزائه.

تاسعا: مصادر ومراجع البحث:

لقد استفدت في كتابة هذا البحث من مصادر ومراجع ورقية وإلكترونية، ولكن التي كان لها الأثر الكبير هي الكتب الأساسية للشيخين.

كتب ابن عاشور:

مقاصد الشريعة الاسلامية، تفسير التحرير والتنوير، كشف المغطى، أليس الصبح بقريب، أصول النظام الاجتماعي في الإسلام.

كتب مُحَّد فتحي الدريني:

خصائص التشريع الإسلامي، الحق ومدى سلطان الدولة في تقييده، الفقه الإسلامي المقارن مع المذاهب، نظرية التعسف في استعمال الحق، النظريات الفقهية، حق الابتكار، المناهج الأصولية، من فلسفة التشريع الإسلامي، مجلة التراث العربي: فيها بحث لفتحي الدريني يتحدث فيه عن مقصد الحرية بعنوان " أصول حقوق الإنسان في التشريع الإسلامي ومدى أثرها في العلاقات الدولية".

كما استفدت من كتب أخرى من بينها: نظرية المقاصد عند مُحَّد الطاهر ابن عاشور لإسماعيل الحسني، نقد مقصد الحرية في فكر مُحَّد الطاهر ابن عاشور لمحمد همام، محمّد الطاهر

بن عاشور وكتابه المقاصد لمحمد الحبيب بن خوجة، جمهرة ومقالات ورسائل الطاهر بن عاشور لمحمد الطاهر الميساوي.

عاشراً: صعوبات البحث:

لم أواجه أية صعوبات من حيث توفر المراجع والمصادر، أو من حيث البحث وتجميع المادة العلمية، أمّا من حيث الدّراسات التي تدور حول فكر الشيخين، فإن شخصية ابن عاشور قد نالت الحظّ الأوفر من ذلك، بينما تنعدم الدّراسات حول الدّريني سواء في الجامعات الوطنية وحتى العالمية، وجولة في قاعدة البحث المعروفة بالمنظومة، وقاعدة المعارف لم أجد إلا دراسة واحدة للأستاذ عسّاف ثابت أحمد عبد الحفيظ حول الاجتهاد المقاصدي عند الدّريني، وربما هذا راجع لأن شخصيته مغمورة، رغم تنقله عبر جامعات العالم، وكذلك لم يستطع أن يَلُفّ حوله كثير من الطلبة والتلاميذ رغم الإشراف على كثير من الرسائل، وأحْسَبُ وضعه كحالة الإمامين اللّيث بن سعد والإمام مالك.

وفي الختام أرجو الله العلي القدير أن يكون هذا البحث خالصا لوجهه الكريم، وأن يكون مقدمة لبحوث أخرى خاصة ما تعلق منها بفكر الدريني وأعماله وآرائه الأصولية والمقاصدية، والله من وراء القصد وهو يهدي السبيل.

مبحث تمهيدي:

التعريف بمصطلحات البحث

وفيه ثلاثة مطالب:

المطلب الأول: التعريف بحياة مُحَمَّد الطاهر ابن عاشور

المطلب الثاني: التعريف بحياة مُحَمَّد فتحي الدريني

المطلب الثالث: التعريف بمقصد الحرية

المطلب الأول: التعريف بحياة مُحَمَّد الطاهر ابن عاشور

سأقوم في هذا المطلب بترجمة مختصرة لحياة مُحَمَّد الطاهر بن عاشور ومدى تأثيرها في تكوينه العلمي، وهذا ما سنلحظه من خلال الفروع الآتية:

الفرع الأول: اسمه ونسبه، مولده ونشأته

أولاً– اسمه ونسبه:

هو مُحَمَّد الطاهر بن مُحَمَّد بن مُحَمَّد الطاهر بن مُحَمَّد بن الشاذلي بن عبد القادر مُحَمَّد بن عاشور، وأمه فاطمة بنت الشيخ الوزير مُحَمَّد العزيز بوعتور.

فالأسرة العاشورية تنتمي إلى أصل أندلسي، والتي انتقلت إلى سلا ببلاد المغرب (1030- 1620م)، ثم إلى تونس في حدود (1060- 1648م)، وكان أول من دخلها من أفراد هذه الأسرة الشيخ الصالح الشريف أبو عبد الله مُحَمَّد بن عاشور الحسني، كما اشتهر أفرادها بالشرف والفضل والعلم[1].

ثانياً– مولده ونشأته:

ولد الشيخ ابن عاشور بتونس في ضاحية المرسي في جمادي الأول/(1296هـ- 1879م)، ومنذ ولادته كفله جده للأم الشيخ مُحَمَّد العزيز بوعتور. حيث نشأ على تلك الربوع وشّب بين أحضان والد يأمل فيه أن يكون على مثال جده في العلم والنبوغ والعبقرية، في رعاية جده الوزير الذي يحرص على أن يكون خليفه في العلم والسلطان والجاه[2]، وقد تلقى معارفه الابتدائية بالمنزل بنهج الباشا من مدينة تونس، ثمّ التحق بالمدرسة القرآنية بمسجد سيدي أبي حديد، فحفظ القرآن كله ورتّله على يد المقرئ مُحَمَّد الخياري، ثم حفظ مجموعة من المتون العلمية

[1]- الحبيب بن خوجة، شيخ الاسلام الإمام الأكبر مُحَمَّد الطاهر بن عاشور وكتابه مقاصد الشريعة الإسلامية، ص153، بدون ط، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، قطر، (1425هـ- 2004م).

[2]- بلقاسم الغالي، شيخ الجامع الأعظم مُحَمَّد الطاهر بن عاشور حياته وآثاره، ص37، ط1، دار ابن حزم، بيروت، (1417هـ- 1996م).

تهيء الطالب إلى التعليم بجامع الزيتونة كمتن ابن عاشر والأجرومية وغيرهما. وتعلم اللغة الفرنسية ببيته[1].

الفرع الثاني: مسيرته العلمية والعملية، شيوخه، تلامذته

أولاً– مسيرته العلمية والعملية:

التحق الشيخ بجامع الزيتونة سنة (1303هـ- 1886م) وقد ظهرت عليه علامات الذكاء، وزادت هذه العلامات والمواهب إبان التحاقه بالزيتونة، وبقي مثابرا في الدراسة حتى نال شهادة التطويع[2] سنة (1317هـ- 1899م) وسمي عدلاً مبرزًا، وابتداءً من سنة (1900م) إلى سنة (1932م) أقبل على التدريس بجامع الزيتونة والمدرسة الصادقية كمدرس من الدرجة الثانية، فمدرسًا من الدرجة الأولى سنة (1905م)، ثم عضوًا مؤسسًا للجنة إصلاح التعليم بجامع الزيتونة سنة (1910م).

التحق الشيخ مُحَمَّد الطاهر ابن عاشور بالقضاء سنة (1911م) فكان عضوًا بالمحكمة العقارية وقاضيًا مالكيًا، ثم مفتيًا مالكيًا سنة (1923م) فكبير المفتين سنة (1924 م) فشيخ الإسلام للمذهب المالكي سنة (1932م)، وقد باشر كل هذه المهام بمهارة ودقة علمية نادرة، وبنزاهة وحسن نظر، فكان حجة ومرجعًا فيما يقضي به، وسُمّي شيخ جامع الزيتونة وفروعه لأول مرة في سبتمبر عام (1932م) بعد أن اشترك في إدارة الكلية الزيتونية، ولكنه استقال من مشيخة جامع الزيتونة في سبتمبر عام (1933م)، وذلك بعد اضطرابات وقلاقل ظهرت دون تروٍّ بسبب دسائس ترمي لمعارضة موقفه، حيث اتُّهِم باطلا بقضية فتوى التجنيس[3]... ، ثم

---

[1]– ينظر: المرجع السابق، ص37. وينظر: الحبيب بن خوجة، شيخ الاسلام الإمام الأكبر مُحَمَّد الطاهر بن عاشور وكتابه مقاصد الشريعة الإسلامية، ص(26-27).

[2] – **شهادة التطويع**: تعطى هذه الشهادة بعد امتحان التطويع وكان امتحان التطويع من سنة (1292) إلى (1316) عبارة عن إلقاء درس واحد في كتاب يختاره التلميذ من الكتب التي له فيها دروس، والمشايخ والنظار يعينون له موضعاً منه، ويعطونه ثمانية أيام لمطالعته وإلقائه، وإذا أحسن إلقاءه رُخِّص له الإقراء في الجامع الأعظم. ينظر: مُحَمَّد العزيز ابن عاشور، جامع الزيتونة المعلم ورجاله، ص115، بدون ط، دار سَراسْ، تونس، 1991م.

[3] – تعرض الشيخ لمحنة قاسية استمرت 3 عقود عرفت ب"محنة التجنيس"، وملخصها أنّ الاستعمار الفرنسي أصدر قانونا في (شوال 1328 هـ = 1910م) عرف بقانون التجنيس، يتيح لمن يرغب من التونسيين التجنس بالجنسية

سمي من جديد شيخًا لجامع الزيتونة سنة (1945م)، وفي سنة (1956م) شيخًا عميدًا للكلية الزيتونية للشريعة وأصول الدين حتى سنة (1960م)، حيث أحيل إلى الراحة بسبب موقفه تجاه الحملة التي شنها بورقيبة يومئذ ضد فريضة الصيام في رمضان، حيث أعلن بورقيبة سنة (1945م) قبل إعلان الاستقلال بسنتين أنه ينوي إقامة حكم لا ديني في البلد، فقرر وحزبه تجريد البلد من كل مقوماته الإسلامية، وتهجم على القرآن الكريم والسنة النبوية، والآداب الشرعية والعادات الإسلامية، وشن حرباً ضد الصيام، ودعا بورقيبة الشيخ ابن عاشور ليفتي في الإذاعة بفتوى تبيح الفطر في رمضان للعمال بدعوى زيادة الإنتاج بما يوافق هذا، لكن الشيخ رفض ذلك رفضاً قاطعاً وصرح في الإذاعة بما يريده الله تعالى، بعد أن قرأ آية الصيام، وقال بعدها: "صدق الله وكذب بورقيبة"، فخمد هذا التطاول المقيت وهذه الدعوة الباطلة بفضل مقولة ابن عاشور[1].

وكان مقبلاً على الكتابة والتحقيق والتأليف، فقد شارك في إنشاء مجلة السعادة العظمى مع صديقه العلامة الشيخ مُحَمَّد الخضر حسين[2] سنة (1952م)، وهي أول مجلة تونسية، ونشر

الفرنسية؛ فأفتى بكفر من يأخذ الجنسية الفرنسية، وتصدى الوطنيون التونسيون لهذا القانون ومنعوا المتجنسين من الدفن في المقابر الإسلامية؛ ممّا أربك الفرنسيين فلجأت السلطات الفرنسية إلى الحيلة لاستصدار فتوى تضمن للمتجنسين التوبة من خلال صيغة سؤال عامة لا تتعلق بالحالة التونسية توجه إلى المجلس الشرعي، وكان الطاهر يتولى في ذلك الوقت سنة (1352هـ - 1933م) رئاسة المجلس الشرعي لعلماء المالكية فأفتى المجلس صراحة بأنّه يتعين على المتجنس عند حضوره لدى القاضي أن ينطق بالشهادتين ويتخلى في نفس الوقت عن جنسيته التي اعتنقها، لكن الاستعمار حجب هذه الفتوى، وبدأت حملة لتلويث سمعة هذا العالم الجليل، وتكررت هذه الحملة الآثمة عدة مرات على الشيخ، وهو صابر محتسب.ينظر: جمال محمود أحمد أبو حسان، الإمام مُحَمَّد الطاهر بن عاشور(سيرة ومواقف) (مقال)، ص66، المجلة: الأردنية في الدراسات الإسلامية، ع3، (1430هـ - 2009م)، الأردن.

[1]- ينظر: مُحَمَّد العزيز ابن عاشور، جامع الزيتونة المعلم ورجاله، ص 125.

[2]- مُحَمَّد الخضر بن الحسين بن علي بن عمر الحسني التونسي: عالم إسلامي أديب باحث، وشاعر، من أعضاء المجمعين العربيين بدمشق والقاهرة، وممن تولوا مشيخة الأزهر. ولد في تونس سنة 1293هـ، من أسرة كريمة أصولها من الجزائر، وتخرج بجامع الزيتونة، أنشأ مجلة (السعادة العظمى)، وولي قضاء بنزرت (1323هـ)، من تآليفه: حياة اللغة العربية، الحرية في الإسلام، مدارك الشريعة الإسلامية...توفي بالقاهرة سنة 1377هـ. ينظر: الزركلي، الأعلام، (6/113-114)، ط15، دار العلم للملايين، 2002م.

بحوثًا عديدة خصوصًا في المجلة الزيتونية ومجلات شرقية مثل هدى الإسلام، والمنار، والهداية الإسلامية، ونور الإسلام، ومجلة مجمع اللغة العربية بالقاهرة، كما نشرت له مجلة المجمع العلمي بدمشق.

وشارك في الموسوعة الفقهية التي تشرف عليها وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية بالكويت بمبحث قيم. ارتحل إلى المشرق العربي وأوروبا، وشارك في عدة ملتقيات إسلامية، كما كان عضوًا مراسلًا لمجمع اللغة العربية بالقاهرة سنة (1956م)، وبالمجمع العلمي العربي بدمشق سنة (1955م)[1].

ثانياً– شيوخه وعلماء عصره:

اكتسب الشيخ مُحَمَّد الطاهر ابن عاشور ثقافة واسعة شملت التفسير والحديث والقراءات، ومصطلح الحديث، والبيان، واللغة، والتاريخ، والمنطق، ...

فقد تخرج على أيدي ثلّة من علماء عصره امتازوا بثقافة موسوعية في علوم الدين وقواعد اللغة العربية وبلاغتها وبيانها وبديعها، إلى جانب قدرة على التبليغ، ومعرفة بطرق التدريس، وتركيز على تربية الملكات في العلوم، ومن أشهر شيوخه:

1- مصطفى رضوان السوسي: ولد بمدينة سوسة[2] سنة (1244هـ)، من أسرة منحدرة من أصل تركي، عُيِّن عضوا في مجلس تنظيم الدروس بجامع الزيتونة، مات سنة (1322هـ)[3].

2- أحمد جمال الدين الفقيه: ولد ببني خيار بتونس، وتلقى العلم بجامع الزيتونة، ودرّس به، كان من أبرز تلامذته الشيخ مُحَمَّد الطاهر بن عاشور، مات بعد سنة (1323هـ)[4].

---

[1]- ينظر: مُحَمَّد محفوظ، تراجم المؤلفين التونسيين، (306/3)، ط1، دار الغرب الإسلامي، بيروت، (1404هـ-2010م).

[2]- سُوسة: بضم أوله، مدينة عظيمة في المغرب خرج منها محدثون وفقهاء وأدباء. ينظر: ياقوت الحموي، معجم البلدان، (282/3)، ط2، دار صادر، بيروت، 1995م.

[3]- ينظر: مُحَمَّد محفوظ، تراجم المؤلفين التونسيين، (365/2).

[4]- ينظر: مُحَمَّد محفوظ، المرجع نفسه، (50/2).

3- مُحَمَّد العزيز بو عتور: هو الشيخ مُحَمَّد العزيز بن مُحَمَّد الحبيب الوزير مُحَمَّد بو عتور، ولد سنة (1240هـ) في تونس، وكان من أهل العلم البارزين، له آراؤه المستقلة، مات سنة (1325هـ)[1].

4- الشيخ مُحَمَّد بن عثمان النجار: أبو عبد الله، ولد سنة (1255هـ) بتونس، وتولى منصب الإفتاء سنة (1312هـ)، وكان يجمع بين الفتوى والتدريس بجامع الزيتونة، حتى توفي سنة (1331هـ)[2].

5- صالح بن مُحَمَّد الشريف الجزائري: أصله من الجزائر، ولد في حدود سنة (1285هـ)، وانتصب للتدريس بالجامع الأعظم، مات سنة (1338هـ)[3].

6- سالم بن عمر بو حاجب البنبلي: ولد ببنبلة[4] بتونس سنة (1244هـ)، انتصب للتدريس بجامع الزيتونة سنة (1265هـ)، ومات سنة (1342هـ)[5].

7- مُحَمَّد النخلي القيرواني: أبو عبد الله، ولد سنة (1285هـ)، التحق بجامع الزيتونة سنة (1304 هـ)، فأخذ العلم عن جُلَّة أعلامه إلى أن وصل مدرساً، مات بتونس سنة (1342هـ)[6].

8- إبراهيم بن أحمد بن سليمان المارغني: ولد بتونس سنة (1281هـ)، تميز في علم القراءات، وتخرج عليه الشيخ في القراءات السبع والعشر، مات سنة (1349هـ)[7].

---

[1] - مُحَمَّد مخلوف، شجرة النور الزكية في طبقات المالكية، (597/1)، ط1، دار الكتب العلمية، لبنان، (1424هـ-2003م).

[2] - ينظر: مُحَمَّد محفوظ، تراجم المؤلفين التونسيين، (16/5).

[3] - مُحَمَّد مخلوف، شجرة النور الزكية، (425/1) ، بدون ط، المطبعة السلفية، القاهرة، 1349هـ.

[4] - تقع مدينة بنبلة جنوب غربي مدينة المنستير بتونس. أخذت هذا الموقع من الشبكة العنكبوتية، يوم: 2020/4/4م، في الساعة:18:05، من الصفحة الآتية:

https://www.tunisia-community.com/2019/10/blog-post_31.html

[5] - ينظر: مُحَمَّد محفوظ، تراجم المؤلفين التونسيين، (77/2).

[6] - ينظر: مُحَمَّد محفوظ، المرجع نفسه، (26/5). ومُحَمَّد مخلوف، المرجع نفسه،(425/1).

[7] - ينظر: مُحَمَّد محفوظ، تراجم المؤلفين التونسيين، (29/4).

10- مُحَمَّد بن يوسف، من أعلام تونس في العصر الحديث، ولد بتونس سنة (1274هـ)، وقد كانت له عناية بالأدب، درّس مقامات الحريري بجامع الزيتونة في حدود سنة (1315هـ)، وكان يقرض الشعر، مات سنة (1358هـ)[1].

ثالثاً- تلامذته:

كان الشيخ ابن عاشور من الأعلام البارزين الذين درسوا في جامع الزيتونة، وأقرؤوا كتبا عدة من أمهات الكتب، وتخرج على يديه جماعة من كبار العلماء والمصلحين، سأذكر من أبرزهم:

1- الشيخ عبد الحميد بن مُحَمَّد المصطفى بن مكي بن باديس، ولد سنة (1308هـ)، وهو رئيس جمعية العلماء المسلمين بالجزائر، له كتابات كثيرة جمعها: عمار الطالبي، بعنوان: ابن باديس حياته وآثاره. وهي تقع في أربع مجلدات. مات سنة (1359هـ)[2].

2- مُحَمَّد الصادق بن مُحَمَّد الشطي، ولد سنة (1312هـ)، من مؤلفاته: تهذيب وتحرير إيضاح السالك في قواعد الإمام مالك للنوشريسي، مات سنة (1364هـ)[3].

3- زين العابدين بن حسين، ولد بتونس سنة (1317 هـ)، من مؤلفاته: المعجم في النحو والصرف، والمعجم في القرآن، مات سنة (1377هـ)[4].

4- مُحَمَّد بن خليفة بن حسن بن الحاج المشهور بالمدني، ولد سنة (1307هـ)، من مؤلفاته: تفسير سورة الواقعة، وسورة الفاتحة، وكفاية المريد في فن التوحيد، مات سنة (1378هـ)[5].

5- أبو الحسن بن شعبان الأديب الشاعر، ولد بتونس سنة (1315هـ)، تميز بذكائه الفذ، وقدرته الشعرية العجيبة، مات سنة (1383هـ)[6].

---

[1] - ينظر: مُحَمَّد محفوظ، المرجع نفسه، (150/5).

[2] -ينظر: الزركلي، الأعلام، (289/3).

[3] - ينظر: مُحَمَّد محفوظ، تراجم المؤلفين التونسيين، (196/3). والزركلي، المرجع نفسه،(162/6).

[4] - مُحَمَّد محفوظ، المرجع نفسه، (136/2).

[5] - ينظر: مُحَمَّد محفوظ، تراجم المؤلفين التونسيين، (291/4).

[6] - مُحَمَّد محفوظ، المرجع نفسه، (198/3).

6- مُحَمَّد الفاضل وهو ابن مُحَمَّد الطاهر بن عاشور، ولد سنة (1327هـ) في المرسى، من مؤلفاته: التفسير ورجاله، وأعلام الفكر، وتراجم الأعلام. مات سنة (1390 هـ)[1].

7- مُحَمَّد البشير ابن الشيخ أحمد ابن الشيخ مُحَمَّد بن أحمد النيفر، ولد سنة (1306هـ)، كانت له عناية بالاطلاع على المخطوطات وخبرة جيدة بها، من مؤلفاته: تراجم المفتين والقضاة، مات سنة (1394هـ)[2].

8- علي بن محمود بن مُحَمَّد الخوجة، ولد بتونس (1310هـ)، شارك في مجموعة من الأنشطة الاجتماعية، ألف كتابا في الفقه جمع فيه عدة مسائل يقع في أربعة أجزاء، مات سنة (1402هـ)[3].

الفرع الثالث: مذهبه، ثناء وآراء العلماء عليه، مؤلفاته ووفاته

أولا- مذهبه الفقهي:

لقد كان الشيخ مُحَمَّد الطاهر بن عاشور من ذوي الرسوخ في المذهب المالكي، نشأة وتعليما وقضاءً، حتى تقلد منصب شيخ الإسلام المالكي، ولم يكن حبيس مشهور المذهب، بل كان يختار ما ترجح عنده من الأقوال داخل المذهب، بل ويتوسع فيعمد إلى الخلاف العالي فيرجح وينتصر لآراء المذاهب الإسلامية الأخرى[4].

ثانياً- مذهبه العقدي:

لم يكن لابن عاشور مؤلفاً عقدياً منفرداً يبين فيه عن آراءه العقدية، وإنما عُرِفت من خلال تفسيره "التحرير والتنوير". فكان منهجه منهج السلف الصالح في أبواب العقيدة عدا آيات الصفات فقد سار وفق منهج الأشاعرة؛ وإن كان يخالفهم أحيانا[5].

---

[1] - مُحَمَّد محفوظ، تراجم المؤلفين التونسيين، (310/3). والزركلي، الأعلام، (325/6).

[2] - مُحَمَّد محفوظ، المرجع نفسه، (67/5).

[3] - مُحَمَّد محفوظ، تراجم المؤلفين التونسيين، (217/5).

[4] - ينظر: بلقاسم الغالي، شيخ الجامع الأعظم مُحَمَّد الطاهر بن عاشور حياته وآثاره، ص149.

[5] - ينظر: عبير بنت عبد الله النعيم، قواعد الترجيح المتعلقة بالنص عند ابن عاشور في تفسيره التحرير والتنوير، ص40، ط1، دار التدمرية، الرياض، (1436هـ- 2015م).

ثالثاً– ثناء وآراء العلماء عليه

أهل العلم هم الذين يعرفون مكانة العلم وذويه، وشهادتهم هي الشهادة المقبولة لأنهم يشهدون على بينة، وعلى إدراك ومعرفة، ولذلك فإنه لا يدرك قدر العلم والعلماء إلا أهله. والإمام ابن عاشور بلغ شأوا بعيداً في المكانة العلمية التي تبوأها، وأعجب به كثيرون، وأثنى عليه من أهل العلم كثيرون، وحتى الذين جاؤوا من بعده وامتدت أيديهم إلى مؤلفاته، فقد وقعوا على علم نفيس وعقل كبير وبيان أدبي ولغوي يذكّر بأسلوب الماضين في عصور الازدهار الحضاري لأمتنا[1]. وقد أثنى كثير من العلماء على علمه ومؤلفاته بما يضيق عنه المقام، ونكتفي على جهة الإختصار بما قال عنه صديقه العلامة الشيخ مُحَمَّد الخضر حسين: " وللأستاذ فصاحة منطق، وبراعة بيان، ويضيف إلى غزارة العلم وقوة النظر، وصفاء الذوق، وسعة الاطلاع في آداب اللغة... وبالإجمال ليس إعجابي بوضاءة أخلاقه وسماحة آدابه بأقل من إعجابي بعبقريته في العلم"[2].

رابعاً– مؤلفاته ووفاته:

كان أول من حاضر بالعربية بتونس في القرن الفائت، أما كتبه ومؤلفاته، فقد وصلت إلى الأربعين، وهي غاية في الدقة العلمية، وتدل على تبحر الشيخ في شتى العلوم الشرعية والأدب، ولا تزال العديد من مؤلفات الشيخ مخطوطة منها: مجموع الفتاوى، وكتاب في السيرة، ورسائل فقهية كثيرة، وقد قسمت مؤلفاته إلى قسمين منها مؤلفات في العلوم الإسلامية، وأخرى في العربية وآدابها، ومن أبرزها:

- **العلوم الإسلامية:**

1– التحرير والتنوير«تحرير المعنى السديد وتنوير العقل الجديد من تفسير الكتاب المجيد».

2– مقاصد الشريعة الإسلامية.

---

[1]– محمود باي، مقصد حفظ العقل عند الإمام مُحَمَّد الطاهر بن عاشور، رسالة ماجستير، ص19، مطبوعة، إشراف: مسعود فلوسي، تخصص فقه وأصول كلية العلوم الاجتماعية والعلوم الإسلامية قسم الشريعة، بجامعة الحاج لخضر، باتنة، (1427هـ– 2006م)– نقلا عن شيخه مُحَمَّد الغزالي– رحمه الله– في محاضرة له سنة(1407هـ–1408هـ) (1986م–1987م).

[2]– مُحَمَّد محفوظ، تراجم المؤلفين التونسين، ص(306/3).

3- أصول النظام الاجتماعي في الإسلام.

4- أليس الصبح بقريب.

5- الوقف وآثاره في الإسلام.

6- كشف المغطى من المعاني والألفاظ الواقعة في الموطأ.

7- قصة المولد.

8- حواشي على التنقيح لشهاب الدين القرافي في أصول الفقه.

9- رد على كتاب الإسلام وأصول الحكم تأليف على عبد الرازق.

10- فتاوى ورسائل فقهية.

11- التوضيح والتصحيح في أصول الفقه.

12- النظر الفسيح عند مضايق الأنظار في الجامع الصحيح.

13- تعليق وتحقيق على شرح حديث أم زرع.

14- قضايا شرعية وأحكام فقهية وآراء اجتهادية ومسائل علمية.

15- آمال على مختصر خليل.

• **اللغة العربية وآدابها:**

1- أصول الإنشاء والخطابة.

2- موجز البلاغة.

3- شرح قصيدة الأعشى.

4- تحقيق ديوان بشار.

5- الواضح في مشكلات المتنبي.

6- سرقات المتنبي.

7- شرح ديوان الحماسة لأبي تمام.

8- تحقيق فوائد العقيان للفتح ابن خاقان مع شرح ابن زاكور.

9- ديوان النابغة الذهبي.

10- تراجم لبعض الأعلام.

وقد عدّد الدكتور مُحَمَّد الحبيب بن الخوجة **المجلات العلمية** التي أسهم فيها الشيخ مُحَمَّد الطاهر ابن عاشور، نذكر منها:

- السعادة العظمى.
- المجلة الزيتونية.

ومن الصحف والمجلات الشرقية:

- هدى الإسلام.
- نور الإسلام.
- مجلة الهداية الإسلامية.
- مجلة مجمع اللغة العربية بالقاهرة.
- مجلة المجمع العلمي بدمشق. وقد شغل مهمة عضو مراسل لمجمعي اللغة العربية بالقاهرة ودمشق منذ سنة 1955م[1].

توفي الشيخ الامام مُحَمَّد الطاهر بن عاشور بتونس سنة (1393هـ- 1973م)[2].

[1] - مُحَمَّد الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، بدون ط، الدار التونسية للنشر، تونس، 1984هـ.

[2] - الزركلي، الأعلام، (174/6).

المطلب الثاني: التعريف بحياة مُحَمَّد فتحي الدريني

سيكون الكلام في هذا المطلب على حياة مُحَمَّد فتحي الدريني، بدءاً بمولده ونشأته، ثمّ بيان موجز لمسيرته العلمية والعملية، وأبرز شيوخه وثناؤهم عليه، وفي الأخير آثاره ووفاته.

الفرع الأول: مولده ونشأته، مسيرته العلمية والعملية

أولاً– مولده ونشأته

ولد مُحَمَّد فتحي الدريني عام 1924م في الناصرة بفلسطين، وهو الابن البكر للمرحوم الشيخ عبد القادر الدريني، إمام وخطيب الجامع الأبيض في الناصرة، وقد درس في المدارس التي كانت قائمة في ذلك العصر، وبعد أن أنهى دراسته الثانوية في فلسطين وحصوله على شهادتها أسّس مدرسة في الناصرة بمفرده حيث كان عمره آنذاك حوالي 15-17 سنة، وتخرج من تلك المدرسة تلامذة كُثر، وكان لها أثر كبير في حياته مما جعلته يفكر في أن يكون أستاذاً ذا مكانة علمية، فجمع شيئاً من المال في تلك المدرسة التي أسسها وفكر في السفر لكي يواصل تعليمه.

ثانياً– مسيرته العلمية والعملية

رغم الظروف التي واجهت الشيخ من جبروت السلطة الحاكمة– انكلترا – في زمانه سنة 1943م، والبيئة التي كان يعيشها بحيث قال بأنها كانت بسيطة لا تهتم بالعلم والعلماء، غير أنه سافر إلى مصر لمواصلة دراسته، وإلتحق بكلية القانون والشريعة التابعة لجامعة الأزهر وتخرّج فيها سنة 1947، ودرس الدراسات العليا فيها. ثم فكر في دراسة اللغة العربية وهذا لأنه كان يدرسها لوحده في صغره في الناصرة على يد شيخه المدعو "الشيخ مُحَمَّد" مفتي وعالم بلده، فنال شهادة الليسانس في الآداب قسم اللغة العربية بتفوّق من جامعة القاهرة عام 1950، ومنحه الملك آنذاك جائزة لتفوقه، وواصل الدراسات العليا في كلية الآداب (القاهرة)، وحصل على شهادة عليا تخصص الأحوال الشخصيّة والإجراءات سنة 1951، وشهادة عالمية مع الإجازة في التدريس من كليّة اللغة العربيّة جامعة الأزهر سنة 1951، كما نال الدكتور فتحي الدريني شهادة عليا في التربية وعلم النفس من جامعة عين شمس بالقاهرة سنة 1952، وشهادة العلوم السياسية، في الدراسات العليا، بقسم الدكتوراه، من كلية الحقوق جامعة القاهرة سنة 1954، وحصل على شهادة في العلوم القانونية من معهد البحوث والدراسات القانونيّة

التابع لجامعة الدول العربيّة سنة 1963، ونال شهادة الدكتوراه في الفقه الإسلامي وأصوله من جامعة الأزهر سنة 1965م. ولما فُتح مجال علمي أعلى من درجة الدكتوراه في مصر، درس فيه لمدة ثلاث سنوات وهو ما يسمونه بتخصص"المادة" فأخذ الشهادة بتفوق من طرف رئيس الدولة في ذلك الحين.

سافر إلى دمشق حيث عُين مدرساً في دار المعلمين، ثم عُين في كلية الشريعة معيداً حتى سنة (1957م- 1960م) حين أرسلته الجامعة في بعثة دراسية إلى مصر حيث حصل على الدكتوراه عام 1965م، ثم عين أستاذاً في كلية الشريعة، واختارته كلية الحقوق في جامعة دمشق أستاذاً لتدريس مواد ومقارنات، بين الشريعة والقانون، وأصول التشريع الإسلامي (سنوات عديدة)، ثم أصبح عميداً لكلية الشريعة في جامعة دمشق.

وبقي مدرساً حتى أحيل على التقاعد عام 1988م، ثم انتقل بعد ذلك إلى الأردن وفي ذلك يقول: " انتقلت إلى الأردن بطلب منها، لأني كنتُ أستاذاً لأساتذة كلية الشريعة في عمان، وقت كنت أستاذاً في دمشق، كلية الشريعة، وعينت أستاذاً للدراسات العليا في قسم الدكتوراه الذي أنشأته في هذه الكلية بطلب من رئيس الجامعة الأردنية، وبقيت أدرِّس حتى أحلت على التقاعد عام 2001م، وقد ألم بي مرض في الرجلين، رغم المعالجة وإجراء العمليات، وبقي تعييني مستمراً من عام (1990- 2001م)، في قسم الدكتوراه الذي أنشأته، فضلاً عن التدريس أيضاً في قسم الماجستير، وكان تدريسي مستمراً حتى في أيام الصيف". كما درَّس في الجزائر (خمس سنوات) وفي السودان (سنتين)، وألقى محاضرات في كل من ليبيا وألمانيا، وذهب إلى أمريكا حينئذ درس في خمس جامعات من جامعاتها (بطلب من الدولة) منها جامعة كل من واشنطن ونيويورك، كذا كانت له مناقشات مع كبار العلماء هناك[1].

[1] – هذه الترجمة مقتطفة من كلام الشيخ فتحي الدريني في برنامج تلفزيوني بعنوان : حديث الذكريات، تقديم د.جاسم مطوع، علماء مبدعون، يوم: 1- 4- 2020م، في الساعة: 12:00، من موقع "يوتوب"
https://www.youtube.com. موقع الجزيرة الالكتروني، يوم: 2020/4/1 في الساعة:21:00:
https://www.aljazeera.net/encyclopedia

الفرع الثاني: شيوخه وثناؤهم عليه، مؤلفاته وكتاباته ووفاته

أولاً– شيوخه وعلماء عصره

من بين أبرز الشيوخ الذين تأثر بهم وكان لهم دور كبير في صقل شخصيته العلمية:

1– "الشيخ مُحَمَّد" مفتي وعالم في بلدة (الناصرة)، وكان أول من تأثر بهم.

2– الدكتور العلامة طه الديناري: ولد في (قاى– بنى سويف) بمصر سنة 1875م، وبين ربوعها نشأ وحفظ القرآن الكريم، وفي سنة 1888م ألحق بالأزهر الشريف، وبقى ينهل العلم، حتى نال درجة ممتاز، وبعدها عُين في عدة مناصب في الأزهر وغيره، توفي سنة1936م بطنطا ودفن بالقاهرة[1].

3– الشيخ مُحَمَّد المدني: بن مُحَمَّد الغازي بن الحسني المشيشي الحسني، ولد في الرباط (بالمغرب) سنة (1889م)، العلمي الأصل، ثم الرباطي، أبو المحاسن: من كبار المدرسين للتفسير والحديث، في أيامه، له تآليف كثيرة، توفي سنة (1958م)[2].

4– الشيخ محمود شلتوت: فقيه ومفسر مصري، ولد في منية بني منصور (بالبحيرة) سنة (1893م)، وتخرج بالأزهر (1918م)، وتنقل في التدريس إلى أن نقل للقسم العالي بالقاهرة (1927م)، وكان داعية إصلاح نير الفكرة، يقول بفتح باب الاجتهاد،كما أنه تقلد عدة مناصب. توفي سنة (1963م)[3].

5–الشيخ مُحَمَّد أبو زهرة: من أكبر علماء الشريعة الإسلامية في العصر الحديث. ولد سنة (1898م) بمدينة المحلة الكبرى[4]. وتربى بالجامع الأحمدي (بمدينة طنطا)

---

[1] – مُحَمَّد عبد المنعم خفاجي وعلي علي صبح، الأزهر في ألف عام، 108/3، ط3، المكتبة الأزهرية للتراث، مصر، (1429هـ– 2009م).

[2] – ينظر: الزركلي، الأعلام، (94/7).

[3] – ينظر: المرجع نفسه، (173/7).

[4] – المحَلَّةُ: بالفتح، والمحلّ والمحلّة الموضع الذي يحلّ به: وهي مدينة مشهورة بالديار المصرية وهي عدة مواضع، محلّة شرقيّون وهي المحلة الكبرى: ذات جنبين أحدهما سندفا والآخر شرقيّون، تبعد عن القاهرة حوالي 110كم، وعن الاسكندرية حوالي 120 كم. ينظر: ياقوت الحموي، معجم البلدان، (63/5).

شمال مصر، وتعلم بمدرسة القضاء الشرعي، تقلد مناصب عدة. وأصدر من تأليفه أكثر من 40 كتابا منها: الحرية والعقوبة في الشريعة، توفي سنة 1974م[1].

6- الشيخ علي الخفيف: ولد سنة (1891م) في قرية الشهداء بالمنوفية، وتعتبر من أخصب جهات مصر وأكثفها سكانا، وقد تعلم أغلب مبادىء العلوم الشرعية تفوق فيها فأهلته للالتحاق بالأزهر الشريف، كذا التحق بعدة مدارس علمية وتقلد عدة مناصب، كما له أعمال مثمرة منها: (أحكام المعاملات الشرعية)، توفي سنة (1978م)[2].

ثانياً- ثناء وآراء العلماء عليه

فتحي الدريني أحد أعلام هذا العصر المغمور لدى العامة، المعروف لدى الخاصة لُقب بشاطبي العصر، لإحيائه الاجتهاد المقاصدي والتنويه بجمالية الفقه الإسلامي، ومزيته على القانون الوضعي[3].

ومما قاله أستاذه الدكتور العلامة طه الديناري عميد كلية القانون والشريعة بجامعة الأزهر وهو المشرف على رسالته في الدكتوراه والتي كانت بعنوان الحق ومدى سلطان الدولة في تقييده..." ومما تبدى لي من خلال إشرافي الدقيق على هذه الرسالة العلمية القيمة أن الأستاذ الدكتور فتحي الدريني ، أصوليٌّ ثبت ، وعالم باحث دقيق النظر، قوي العارضة، أصيل الرأي متين الحجة، متوقد الذكاء، ناصع البيان، يزين كل أولئك صفاء العقيدة في صدق العبودية... وفي اعتقادي أن هذا البحث فريد في نوعه، ويعتبر فتحا جديدا للبحوث العلمية في الفقه الإسلامي منهجاً، وعمقاً، وأصالةً "[4].

---

[1]- ينظر: الزركلي، الأعلام، 25/6.

[2]- ينظر: أحمد علاونة، ذيل الأعلام، ص140، ط1، دار المنارة، جدة، (1418هـ- 1998م). وينظر: مُحَمَّد عثمان شبير، علماء ومفكرون معاصرون (الشيخ علي الخفيف)، ص18، ط1، دار القلم، دمشق، (1423هـ- 2002م).

[3]- فتحي الدريني، خصائص التشريع الإسلامي في السياسة والحكم، ص7، ط2، مؤسسة الرسالة، دمشق، (1434هـ- 2013م).

[4]- فتحي الدريني، الحق ومدى سلطان الدولة في تقييده، ص9، ط3، مؤسسة الرسالة، بيروت، (1404هـ- 1984م).

وورد في تقرير اللجنة المؤلفة من قبل جامعة دمشق لفحص الانتاج العلمي المؤلفة من: الأستاذ **مصطفى أحمد الزرقا**[1] رئيس قسم القانون المدني والشريعة الإسلامية في كلية الحقوق، والأستاذ الدكتور **ماجد الحلواني**[2] أستاذ القانون المدني في كلية الحقوق، والأستاذ الدكتور **يوسف العش**[3] عميد كلية الشريعة والأستاذ **مُحَمَّد المبارك**[4] رئيس قسم الفقه الإسلامي ورئيس قسم العقائد والأديان ما يلي:" والخلاصة أن هذه الرسالة تعتبر إنتاجا علميا قيما، فيه كثير من الابتكار، وليس فيها – على سعتها– توسع بالاستطراد إلى بحوث يتضخم بها الحجم دون صلة جوهرية بالموضوع كما يرى في رسائل أخرى، وقد ملأت هذه الرسالة فراغا كبيراً كان يلحظ في هذا الموضوع الهام كلما كتب فيه كاتب أو حاضر فيه محاضر؛ لأنها أحاطت واستقصت أطراف البحث المتشعبة التي كانت زوايا مغلقة، ففتح الدكتور فتحي إغلاقها، ونبش ما بينها من أسس وقواعد، وعرضها عرضا وافيا متناسقا، فقامت نظرية كاملة، فسَّرت أحكام الفقه الإسلامي في كثير من مقرراته غير المفسرة، وبينت قابلياته غير المحدودة لإمداد العصور بالتشريع الوافي بالحاجات المتطورة، ورسمت الطريق السوي للقضاء العادل في ظل الفقه الإسلامي"[5].

---

[1] – **مصطفى أحمد الزرقا**: ولد في حلب عام(1322هـ – 1904م) في بيت علم وصلاح، والده الفقيه احمد الزرقا، تخرج من كليتي الحقوق والآداب معا، ثم من كلية الشريعة، عيّن خبيرا للموسوعة الفقهية الكويتية سنة1966م، من مؤلفات: أحكام الوقف، الاستصلاح... وافته المنية سنة(1420هـ – 1999م). ينظر: علماء وأعلام، وزارة الأوقاف الكويتية، ج1، ص507، ط1، الكويت، (1432هـ– 2011م).

[2] – لم أجد له ترجمة.

[3] – **يوسف بن رشيد العش**: أول من تخصص في تنسيق الكتب والوثائق في سورية. ولد في طرابلس الشام عام (1329هـ– 1911م) ودرس في معهد الوثائق والشروط بباريس، وعين محافظا لدار الكتب الظاهرية بدمشق فمكث ما يقرب من عشر سنوات، بعدها عيّن أستاذا بكلية الشريعة للتاريخ واللغة الفرنسية (1955) فعميدا لها. وتوفي بدمشق عام(1387هـ- 1967م). ينظر: الأعلام للزركلي، (231/8).

[4] – **مُحَمَّد بن المبارك** ولد بدمشق(1322هـ– 1912م)، ودرس العربية والحقوق بجامعة دمشق، ثم الآداب بجامعة السربون، ثم عيّن أستاذاً بكلية الشريعة بدمشق، وتوفي سنة(1402هـ– 1981م). ينظر: أحمد العلاونة، ذيل الأعلام، ص186.

[5] – مُحَمَّد عمر سعيد العامودي، الحق ومدى سلطان الدولة في تقييده ونظرية التعسف في استعمال الحق بين الشريعة والقانون (مقال)، (ص17)، مجلة: قافلة الزيت، ع3، (1388هـ- 1968م)، المملكة العربية السعودية.

ثالثاً– مؤلفاته وكتاباته

1- الحق ومدى سلطان الدولة في تقييده الإسلامي، طبع جامعة دمشق،1967م. (رسالة نالت درجة الامتياز بدرجة الشرف الأولى).

2- أصول الفقه الإسلامي، طبع مؤسسة الأمالي، جامعة دمشق، 1967م.(مقرر الصف الثالث).

3- أصول الفقه الإسلامي، طبع مؤسسة الأمالي، جامعة دمشق، 1972م.(مقرر الصف الثاني).

4- أصول المعاملات في الفقه الإسلامي، طبع كلية الحقوق، جامعة الجزائر، مؤسسة الأمالي، 1972م.

5- أصول التشريع الإسلامي، طبع جامعة دمشق، 1976م.(مقرر الصف الرابع من كلية الحقوق).

6- حق الابتكار في الفقه الإسلامي، طبع مؤسسة الرسالة، 1979م.

7- النظريات الفقهية، طبع جامعة دمشق، 1981م.

8- بحوث ودراسات في الفكر الإسلامي المعاصر (4مجلدات)، طبع دار قتيبة، بيروت، 1988م.

9- نظرية التعسف في استعمال الحق، طبع مؤسسة الرسالة، 2008م.

10- خصائص التشريع الإسلامي في السياسة والحكم، طبع مؤسسة الرسالة، 2008م.

11- بحوث مقارنة في الفقه الإسلامي وأصوله، طبع مؤسسة الرسالة، 2008م.

12- المناهج الأصولية في الاجتهاد في الرأي في التشريع الاسلامي، طبع مؤسسة الرسالة، 2008م.

كما له عدة بحوث مقارنة ومحاضرات ألقاها في الجامعات العربية والمؤتمرات الدولية[1].

وجمع مكتبة متميزة، بيعت بعد مرضه إلى مركز جمعة الماجد في دبي، وحفظت في مكان مخصص.

وبعد ذلك أقام بدمشق ومرض وفقد ذاكرته، فانقطع في داره هناك[2]، إلى أن توفي في 1جوان 2013 في سوريا عن عمر ناهز تسعين عاما[3].

[1] – ينظر: فتحي الدريني، خصائص التشريع الإسلامي، ص8.

[2] – ينظر: أحمد العلاونة، العلماء العرب المعاصرؤن ومآل مكتباتهم، ص157، ط1، دار البشائر الإسلامية، بيروت، (1436هـ- 2011م).

[3] – أخذتها: من موقع الجزيرة الإلكتروني: يوم:2020/4/5م، في الساعة: 4:30 https://www.aljazeera.net/encyclopedia/icons

المطلب الثالث: تعريف مقصد الحرية

إن الكلام عن مقصد الحرية سيقودني حتما إلى الحديث عن تعريفها باعتبارها مركبة من كلمتين: مقصد وحرية، واعتبارها مصطلحا، وهنا سأعرف بالاعتبار المصطلحي، أما التعريف باعتبارها مركبا اضافي فهذا لم أجده عند علمائنا على حسب حدود بحثي.

الفرع الأول: تعريف المقصد

أولاً– المقصد في اللغة

أصل المقصد من الفعل الثلاثي:"قصد" القاف والصاد والدال أصول ثلاثة، يدل أحدها على **إتيان شيء وأَمِّهِ**، والآخر على **اكتناز في الشيء**. فالأصل: قصدته قصدا ومقصدا، ومن الباب: أقصده السهم. والأصل الآخر: قصدت الشيء كسرته. والأصل الثالث: الناقة القصيد، المكتنزة الممتلئة لحما[1]. كذلك قصد: القَصْدُ **استقامة الطريقة**، وقَصَدَ يقصِدُ قَصْداً فهو قاصد[2].

ولها عدة استعمالات ومعاني في اللغة، وقد جمع ابن جني أغلب معانيها انطلاقا من أصل الكلمة (ق ص د) ومواقعها في كلام العرب حيث قال: الاعتزام والتوجه والنهوض نحو الشيء، على اعتدال كان ذلك أو جور، هذا أصله في الحقيقة، وإن كان قد يخص في بعض المواضع بقصد الاستقامة دون الميل، ألا ترى أنك تقصد الجور تارة، كما تقصد العدل أخرى، فالاعتزام والتوجه شامل لهما جميعا[3].

كذلك ما جاء في معجم متن اللغة قال: "وأصل المادة في كلام العرب الاعتزام، والتوجه نحو الشيء على اعتدال كان ذلك أو جور"[4].

---

[1] –ينظر: ابن فارس، مقاييس اللغة، ت: عبد السلام مُحَمَّد هارون، (95/5)، بدون ط، دار الفكر، (1399هـ–1979م).

[2] –ينظر: الفراهيدي، العين، ت: د مهدي المخزومي، د إبراهيم السامرائي، (54/5)، بدون ط، دار ومكتبة الهلال، بدون تاريخ طبع.

[3] – ينظر: الزَّبيدي، تاج العروس من جواهر القاموس، مجموعة من المحققين، (36/9)، بدون ط، دار الهداية، بدون تاريخ طبع.

[4] – أحمد رضا، معجم متن اللغة، (575/4)، بدون ط، دار مكتبة الحياة، بيروت، (1379هـ– 1960م).

ثانياً- المقصد في الإصطلاح

لم يرد تعريف إصطلاحي مضبوط للمقاصد عند المتقدمين من الأصوليين والفقهاء، ومع أن الإمام الشاطبي[1] يُعَدّ أوَّل من أفرد المقاصد الشرعية بالتأليف، وتوسع فيها بما لم يفعله أحد قبله، إلّا أنه لم يورد تعريفًا إصطلاحيًا لها، وربما كان ذلك راجعًا إلى نفور الإمام الشاطبي من التقيد بالحدود في المباحث الأصولية التي تحدث عنها ويؤيد ذلك انتقاده لنظرية الحد عند المناطقة[2]. إلا أن علماءنا المعاصرين وضعوا لها تعريفات كبيرة، وأهمها على الإطلاق ما ذكره الشيخ مُحَمَّد الطاهر بن عاشور في كتابه مقاصد الشريعة – وهو أبرز الكتب في مقاصد الشريعة بعد الشاطبي- فقد قسّمها إلى قسمين:عامة وخاصة فعرف العامة بقوله: "مقاصد التشريع العامة هي المعاني والحِكَم الملحوظة للشارع في جميع أحوال التشريع أو معظمها"، بحيث لا تختصّ ملاحظتُها بالكون في نوع خاص من أحكام الشريعة. فيدخل في هذا أوصاف الشريعة وغايتها العامة والمعاني التي لا يخلو التشريع عن ملاحظتها، ويدخل في هذا أيضاً معان من الحِكم ليست ملحوظة في سائر أنواع الأحكام، ولكنها ملحوظة في أنواع كثيرة منها[3].

أما المقاصد الخاصة فتكون بناءً على ذلك هي: الكيفيات المقصود للشارع لتحقيق مقاصد الناس النافعة، أو لحفظ مصالحهم العامة في تصرفاتهم الخاصة[4].

رغم ذلك فقد وجدنا من انتقد تعريف ابن عاشور، ومن بينهم: حمّادي العبَيدي[5] حيث قال معلقاً: " إن هذا في الواقع ليس تعريفا للمقاصد، لأن التعريفات لا تكون بهذا الأسلوب وإنما

---

[1]- هو: أبو إسحاق إبراهيم بن موسى الغرناطي الشهير بالشاطبي، العلامة المؤلف المحقق النظار أحد الجهابذة الأخيار، وأكابر الأئمة الثقات الفقيه الأصولي المفسر المحدّث، من شيوخه: ابن الفخار لازمه، وأبو عبد الله الشريف التلمساني، له تآليف نفيسة منها: الموافقات في الفقه جليل جداً لا نظير له، الاعتصام والمجالس، توفي سنة 790 هـ. ينظر: مُحَمَّد مخلوف، شجرة النور الزكية، (332/1- 333).

[2]- نعمان جغيم، طرق الكشف عن مقاصد الشارع، (ص24)، ط1، دار النفائس، الأردن، (1435هـ- 2014م).

[3]- ينظر: ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، ت:مُحَمَّد الحبيب ابن الخوجة، (165/3)، بدون ط، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، قطر، (1425هـ- 2004م).

[4]- ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، ت:حاتم بوسمة، ص253، بدون ط، مكتبة الاسكندرية، القاهرة، 2010م.

[5]- لم أجد له ترجمة.

هو بيان وتفصيل للمواطن التي تُلْتَمَسُ فيها المقاصد من الشريعة، والأقرب أن نقتصر في التعريف على القول:" إن المقاصد هي الحكم المقصودة للشارع في جميع أحوال التشريع"[1].

ويمكن أن نقول بعد ما أوردت المعنيين اللغوي والاصطلاحي (للمقصد) بأن هناك توافق فيما بينهما.

كذا يمكن ان نبرز ما اجتهد به عز الدين بن زغيبة[2] حيث وضع تعريف الشاطبي للمقاصد، وذلك بجمعه بين طرفي التعريفين معا، فقال: " مقاصد الشريعة: هي إقامة مصالح المكلفين الدنيوية والأخروية على نظام يكونون به عبادا لله اختياراً كما هم اضطراراً "[3].

الفرع الثاني: تعريف الحرية

أولاً– الحرية في اللغة: الحُرُّ: نَقيضُ العَبد، حُرٌّ بين الحُرُوريَّة والحُرّية والحرار، والحُرُّ من كل شيءٍ اعتَقُه، ما خالف العبودية وبرئ من العيب والنقص، والحرة: نقيض الأَمة، والجمع حرائر.قال سبحانه وتعالى: ﴿**إِذْ قَالَتِ ٱمْرَأَتُ عِمْرَٰنَ رَبِّ إِنِّى نَذَرْتُ لَكَ مَا فِى بَطْنِى مُحَرَّرًا فَتَقَبَّلْ مِنِّىٓ**﴾[آل عمران:35]، أي المحرر: الذي جعل من العبيد حرا فأعتق[4].

ثانياً– الحرية في الاصطلاح

---

[1]– حمّادي العبيدي، الشاطبي ومقاصد الشريعة، ص119، ط1، دار قتيبة، بيروت، (1412هـ– 1992م).

[2]– عز الدين بن زغيبة باحث جزائري، وهو يقيم الآن في الإمارات العربية المتحدة، خريج جامعة العلوم الإسلامية بقسنطينة، درس في جامعة الزيتونة، حيث تقلد عدة مناصب منها: عمل في مجال التدريس في عدة جامعات، نائب رئيس هيئة الفتوى لمصرف السلام، رئيس قسم الدراسات والنشر لمركز"جمعة الماجد للثقافة والتراث"، له 3كتب مطبوعة ،وله أكثر من 30 بحثا، و116مقالاً، حاصل على دكتوراه الدولة في المقاصد من جامعة الزيتونة، وبكالوريوس من جامعة الأمير قسنطينة. ينظر: أخذته من الشبكة العنكبوتية: يوم 2020/4/14، على الساعة: 00:25، من صفحة "مصرف السلام الجزائر".

[3]– عز الدين بن زغيبة، المقاصد العامة للشريعة الإسلامية، ص43، ط1، دار الصفوة، القاهرة، (1417هـ– 1996م).

[4]– الفراهيدي، العين، (24/3). وابن فارس، مقاييس اللغة، (6/2). وابن منظور، لسان العرب، (181/4)، ط3، دار صادر، بيروت، 1414 هـ.

تعددت تعاريف الحرية وتقسيماتها؛ وذلك بحسب مذهب واتجاه كل مدرسة[1].

والذي يهمُّني منها تعريف الشيخ الطاهر ابن عاشور وفتحي الدريني وهما كالتالي:

أ- تعريف ابن عاشور: فعرفها بمعنيين هما كمايلي:

1- "ضد العبودية، وهي أن يكون تصرّف الشخص العاقل في شؤونه بالأصالة[2] تصرّفاً غير متوقّف على رضا أحد آخر"[3].

من خلال هذا التعريف نلاحظ: أنه أراد بأن أهلية الانسان محررة عن تسلط غيره لها أي استقلالها وخروجها من دائرة القصور إلى الكمال؛ وبالتالي فالمكلف حر التصرف من دون موافقة غيره عليها، بمعنى خروج المرء من كل مظاهر العبودية والاستبداد[4].

2- "وهو تمكّن الشخص من التصرّف في نفسه وشؤونه كما يشاء دون معارض".

الهدف من هذا التعريف أنه ناشئ عن الأول بطريقة المجاز في الاستعمال، ويقابل هذا المعنى الضربُ على اليد، أو اعتقالُ التصرّف، وهو أن يُجعل الشخصُ الذي يسوء تصرُّفه في المال، لعجز، أو لقلة ذات يد، أو لقلة كافٍ، أو لحاجة، بمنزلة العبد في وضعه تحت نير إرادة غيره في تصرّفه، بحيث يرضى بالهون[5].

بيّن الطاهر بن عاشور في كلا المعنيين؛ بأن الحرية وصف فطري نشأ عليه البشر وبه تصرفوا، في أول وجودهم على الأرض حتى حدثت بينهم المزاحمة فحدث التحجير[6].

---

[1]- ينظر: سلطان بن عبد الرحمن العميري، فضاءات الحرية، ص36، ط2، المركز العربي للدراسات الإنسانية، القاهرة، 2013م.

[2]- المقصود بها: لإخراج نحوِ تصرّف السفيه سفهاً مالياً في ماله، وتصرّف الزوجين فيما يتعلّق به حقوقُ الزوجية، وتصرّف المتعاقدين بحسب ما تعاقدا عليه؛ لأن ذلك كلّه يتوقّف على رضا غير المتصرّف بتصرّفه، ولكن ذلك التوقّف ليس أصلياً بل جعلياً أوجبه المرء على نفسه بمقتضى التعاقد. فهو في التحقيق تصرّف منه في نفسه بحريّته. فهو بحريّته وضع لنفسه قيوداً لمصلحته. ينظر: ابن عاشور، مقاصد الشريعة، (371/3).

[3]- المرجع نفسه، (371/3).

[4]- ينظر: عز الدين بن زغيبة، المقاصد العامة لشريعة الإسلامية، ص199.

[5]- ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، (372/3).

[6]- ابن عاشور، أصول النظام الإجتماعي في الإسلام، ص162، ط2، الشركة التونسية، تونس، 1985م.

ب- تعريف فتحي الدريني: حيث عرفها كما يلي: " الحرية هي: المكِنَةُ العامة التي قرّرها الشارع للأفراد، على السواء، تمكيناً لهم من التصرف على خِيرةٍ من أمرهم، دون الإضرار بالغير من الفرد أو المجتمع".

فقد عقب الدريني على كلامه فقال: " بأن الحريات العامة منشؤها التشريع الإسلامي نفسه اعتقاداً، قبل أن تكون نظاماً آمراً، فضلاً عن أن تكون منزعا لهوى، أو...، وهذا يؤول بالحرية -دون ريب- إلى أن تكون ممارستها عبادة وخلُقا، ومنزعا اجتماعيا وانسانيا يتمثل في أداء أمانة التكليف القائم، دون الإضرار بالغير"[1].

ويمكن القول بأن الحرية مقصد شرعي وذلك من خلال استقراء الإمام ابن عاشور من تصرفات الشريعة التي دلّت على أن من أهم مقاصدها إبطال العبودية وتعميم الحرية[2].

وبناء على ما سبق ذكره يمكن تعريف مقصد الحرية كمركب إضافي بأنها: "المعنى الكلي الذي رعاه الشارع الحكيم في أحكامه بتمكين المكلفين من التصرف على خيرة من أمرهم دون إضرار بالغير".

[1]- فتحي الدريني، خصائص التشريع الإسلامي، ص339. وينظر: فتحي الدريني، أصول حقوق الانسان في التشريع الإسلامي ومدى أثرها في العلاقات الدولية (مقال)، (ص 16-17)، مجلة: التراث العربي، ع17، (1405هـ-1984م)، اتحاد الكتاب العرب، دمشق.

[2]- ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، (373/3).

المبحث الأول

أنواع الحرية وموقعها بين مقاصد الشريعة الإسلامية عند الشيخين

وبه خمسة مطالب:

المطلب الأول: حرية الاعتقاد

المطلب الثاني: حرية القول

المطلب الثالث: حرية التفكير

المطلب الرابع: حرية العمل

المطلب الخامس: أوجه اتفاق واختلاف الشيخين من خلال موقع الحرية بين مقاصد الشريعة الإسلامية

تمهيد:

تتعدد أنواع الحرية وتتطور حسب تقدم المجتمع وتطوره، فكلما كان المجتمع أكثر تطوراً كلما اتسعت مساحات الحريات أمام أفراده ونشأت أنواع جديدة[1].

وقد قسم الطاهر بن عاشور الحريات إلى أربع أنواع هي: حرية الاعتقاد، حرية التفكير، حرية القول، وحرية الفعل، أو العمل[2].

بينما قسمها مُحَمَّد فتحي الدريني إلى قسمين هما: الحريات العامة التي تتعلق بالمصالح المادية (كالتجارة، الصناعة، الزراعة...)، والحريات العامة التي تتعلق بالمصالح المعنوية (كحرية العقيدة، حرية التفكير، والشورى، البحث العلمي...)

والواقع أن هذه الحريات تعتبر حاجات أولية للإنسان تقتضيها فطرته، فقررها الشرع استجابة لتلك الفطرة. فالفطرة إذن – في نظر الإسلام– قد جاءت إلى المجتمع بحاجات تفتقر إليها، ولم تأت بتشريع ناشيء عنها، وإن كانت تنطوي على مواهب تُقدِرُها على تفهم التشريع، أو تقديره، أو تستجيب له[3].

ونلاحظ أن هذه التقسيمات متقاربة، غير أن فتحي الدريني جمع حرية الاعتقاد والتفكير والقول وجعلها قسم واحد خاص بالمصالح المعنوية، بينما حرية العمل عند الدريني جعلها القسم الثاني وسمها بالمصالح المادية، فمن خلال ما سبق فإن الملاحظ عند ابن عاشور في تقسيمه لأنواع الحرية شيء من التفصيل لذا فقد اعتمدت على تقسيمه.

[1]– أحمد عبد المجيد مكي، مقاصد الشريعة وأثرها في الاجتهاد وترجيح الاحكام، ص475، ط1، مكتبة الرشد، الرياض، (1439هـ-2017م).

[2]– ابن عاشور، أصول النظام الإجتماعي في الإسلام، ص170.

[3]– فتحي الدريني، خصائص التشريع الإسلامي، ص(339- 340).

المطلب الأول:حرية الاعتقاد

الفرع الأول: تعريف حرية الاعتقاد

" فالاعتقاد الذي أضيف إليه لفظ حرية يراد به الاعتقاد فيما وراء الحس، وهو المعبر عنه في الإسلام بالايمان بالغيب"[1].

كذا هي حق كل إنسان في اختيار معتقده، بحيث لا يجبر على اعتناق عقيدة لا يريدها، أي ما يطلق عليها حرية التديُّن[2].

حيث قال الدريني: " «حرية الدين» حتى لا يكون الإكراه في الدين عقبة في سبيل الإصلاح العالمي، قال تعالى: ﴿لَآ إِكۡرَاهَ فِي ٱلدِّينِۖ قَد تَّبَيَّنَ ٱلرُّشۡدُ مِنَ ٱلۡغَيِّۚ ﴾[البقرة:256] بل قد حارب الإسلام في سبيل تحقيق هذه الحرية. هذا شيء؛ وشيء آخر هو أن الإكراه- في الواقع- لا يؤسس عقيدة، إذ لا وزن لعقيدة ما؛ وبالتالي لا أثر لها، إلا أن تقوم على التفكير الحر، والنظر الصحيح، والاستدلال العلمي الذي يؤسس الاقتناع الذاتي"[3].

وقال أيضا: " الحرية أصل الاعتقاد إذ لا إكراه في الدين، فكان التحكم منتفيا ومحرماً في الشرع أصلاً عقيدة ومعاملة "[4].

واعتبر ابن عاشور هذه الحرية: " أوسع الحريات دائرة؛ لأَّن صاحب الاعتقاد مطلق التفكير فيما يعتقده ويجول منه حسب خواطره ولا يحددها له إلا الأدلة والحجج، فهي له وازع يقف عند تحديده باختيار دون اكراه، فإذا بلغ الاعتقاد إلى حيث يصدر بمقتضاه قول أو فعل تعرضت حرية صاحبه ساعتئذ للتحديد "[5].

فنستنتج من كلام الدريني السابق خاص بحظ المسلم بعدم إكراهه على دين الإسلام، بينما ابن عاشور عام في إعطاء حرية التفكير للمسلم ولغير المسلم.

---

[1]- ابن عاشور، المرجع نفسه، ص170.

[2]- أحمد عبد المجيد مكي، مقاصد الشريعة وأثرها في الاجتهاد وترجيح الاحكام، ص475.

[3]- فتحي الدريني، خصائص التشريع الإسلامي، ص69.

[4]- فتحي الدريني، دراسات وبحوث في الفكر الإسلامي المعاصر، (29/1)، بدون ط، دار قتيبة، بيروت، 1988م، وهذا نقلا عن عزالدين بن زغيبة، المقاصد العامة لشريعة الإسلامية، ص199.

[5]- ابن عاشور، أصول النظام الإجتماعي في الإسلام، ص171.

الفرع الثاني: أسس وضوابط حرية الاعتقاد

يحوم هذا الاعتقاد حول وجود خالق هذا العالم وما فيه، وما معه، فللدين الإسلامي قواعد وضوابط لاعتناقه، واحترام أصوله – ما سماه ابن عاشور بالجامعة الإسلامية– فهي كما يلي:

أولاً– إبطال قول المشركين والمعتقدات الضالة.

ثانياً– دلائل الشريعة وبعثة النبي ﷺ يثبت توحيد الله وصفاته: وبهذا يحصل اعتقاد المسلم الصحيح بمعرفة الله وصفاته من دلائل الشريعة وبعثة مُحَمَّد ﷺ، حيث قال تعالى: ﴿**أَوَلَمۡ يَتَفَكَّرُواْ فِيٓ أَنفُسِهِمۗ مَّا خَلَقَ ٱللَّهُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضَ وَمَا بَيۡنَهُمَآ إِلَّا بِٱلۡحَقِّ**﴾[الروم:8]، وهذا عن طريق الأدلة العقلية والنقلية المتواترة على حسب استطاعة المستدل؛ وهذا لقوله تعالى: ﴿**فَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ مَا ٱسۡتَطَعۡتُمۡ**﴾[التغابن:16].

وأما ما جاءت به السنة المطهرة فعن أبي هريرة قال: قال النبي ﷺ: «...**التَّقْوَى هَاهُنَا** »[1] وأشار إلى صدره، فالاعتقاد تقوى القلب، ورأس التقوى.

فنستنتج بأن ابن عاشور جمع بين طريقي الاستدلال العقل والنقل بحسب أهلية المستدل واستطاعته، كذا اعتمد فيما عدا ما هو معلوم من الدين بالضرورة؛ أي المسلم له حرية الاختيار في انتحال أي نحلة شاء، مع أن فيما بينها تفاوت مراتب الصواب والخطأ[2].

فبمحدودية حرية الاعتقاد تُحفظ وحدة الأمة من التفرق والتزلزل.

ثالثاً– الإبتعاد والحذر الشديد من تكفير المسلمين بعضهم لبعض المؤدي إلى إنخرام الجامعة الإسلامية[3].

رابعاً– عقوبة المرتد القتل وذلك للمحافظة على الجامعة الإسلامية من الانسلال، وسدِّ

---

[1]– رواه مسلم في صحيحه، كتاب البر والصلة والآداب، باب تحريم ظلم المسلم وخذله، حديث رقم: 2564، (1986/4).

[2]– ينظر: ابن عاشور، أصول النظام الإجتماعي، ص175.

[3]– ينظر: ابن عاشور، المرجع نفسه، ص(171–172). وينظر: حبيبة معنصر، مقصد الحرية عند الطاهر ابن عاشور، ص(92–94)، رسالة ماجيستير، إشراف: مسعود فلوسي، قسم الفقه وأصوله، جامعة الأمير عبد القادر، قسنطينة، 2004م.

ذرائع من يريد التجسس على الأمة، فالإسلام لم يسمح بتجاوز حرية الاعتقاد؛ بأن يعتقد عقيدة الإسلام ثمّ يخرج؛ فهو مرتد؛ لذا أجمع الصحابة ﷺ على وجوب قتله، لأن الأصل في إجماعهم في قتل المرتد مع الاعتضاد له بما رواه معاذ بن جبل وعبد الله بن عباس أن رسول الله ﷺ قال: «**مَنْ بَدَّلَ دِينَهُ فَاقْتُلُوهُ**»[1] يعني الإسلام، وهذا الحكم ليس قادحا في هذه الحرية؛ لأن الداخل فيه قد كان على حريته في اعتقاده قبل دخوله فيه[2].

خامساً– نفي الإكراه في الدين والدعوة إلى الإسلام بالحكمة والموعظة الحسنة: حيث اعتبر ابن عاشور ما جاء به القرآن الكريم وأقوال النبي ﷺ إلى حرية اعتقاد غير المسلم، كما في قوله تعالى: ﴿**لَآ إِكۡرَاهَ فِي ٱلدِّينِۖ قَد تَّبَيَّنَ ٱلرُّشۡدُ مِنَ ٱلۡغَيِّۚ**﴾[البقرة:256].

وقوله تعالى: ﴿**ٱدۡعُ إِلَىٰ سَبِيلِ رَبِّكَ بِٱلۡحِكۡمَةِ وَٱلۡمَوۡعِظَةِ ٱلۡحَسَنَةِۖ وَجَٰدِلۡهُم بِٱلَّتِي هِيَ أَحۡسَنُۚ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعۡلَمُ بِمَن ضَلَّ عَن سَبِيلِهِۦۖ وَهُوَ أَعۡلَمُ بِٱلۡمُهۡتَدِينَ**﴾[النحل:125]

أي أن أصحاب الملل الأخرى من غير المسلمين يُدعَوْن إلى الدخول في الإسلام؛ فإن لم يستجيبوا دعوا إلى الدخول تحت حكم الإسلام، وهي حالة الذمة[3](بدفع الجزية[4])، أو حالة

---

[1]– رواه البخاري في صحيحه، كتاب استتابة المرتدين والمعاندين وقتالهم، باب حكم المرتد والمرتدة واستتابتهم، حديث رقم: 6922، (15/9).

[2]– ينظر: ابن عاشور، جمهرة مقالات ورسائل الشيخ الإمام مُحَمَّد الطاهر ابن عاشور، ت: مُحَمَّد الطاهر الميساوي، (693/2)، ط1، دار النفائس، (1436هـ-2015م).

[3]– الذمة: لغة: العهد؛ لأن نقضه يوجب الذم، ومنهم من جعلها وصفًا فعرفها بأنها وصف يصير الشخص به أهلًا للإيجاب له وعليه، ومنهم من جعلها ذاتًا، فعرفها بأنها نفس لها عهد؛ فإن الإنسان يولد وله ذمة صالحة للوجوب له وعليه. ينظر: الجرجاني، التعريفات، ت: جماعة من المؤلفين، ص107، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت، (1403هـ-1983م). والمقصود أهل الذمة: وهم من كانوا كفارا فعزاهم المسلمون، وعرضوا عليهم الإسلام، فاختاروا ذلك ودخلوا في ذمة المسلمين وحكمهم. ينظر: ابن عاشور، أصول النظام الإجتماعي، ص224.

[4]– الجزية: ما ألزم الكافر من مال لأمنه باستقراره تحت حكم الإسلام وصونه. ينظر: الرصاع التونسي المالكي، شرح حدود ابن عرفة، ص145، ط1، المكتبة العلمية، 1350هـ.

الصلح والعهد[1]، وفي تلك الحالات يبقون على أصل الحرية في البقاء على ما هم عليه من الملل؛ لأنهم لم يلتزموا للإسلام بشيء من عقائده ثمّ هم سواء في هذا المقدار لا عبرة باختلاف مللهم ولا بمقدار اقترابها من أصول الإسلام، فالمسلمون لا يعترضون بالعقاب لأصحاب الملل الأخرى، ولو حتى أصحاب الزندقة[2] والإلحاد[3]، بل يجب إحترامهم، لأجل القاعدة القائلة: «الكفر ملة واحدة»[4].

وفي هذا الصدد قال الدريني: " يوجب الإسلام احترام الأديان والعقائد السماوية، والإيمان بها، وبمن جاء بها من الرسل جميعا كما يوجب البر والإقساط[5] إلى المخالف في الدين، ما لم يكن محارباً، أو ظهيراً للمحارب، ونهى عن إيذائه[6]، حتى إذا اكتسب المواطنة في الدولة الإسلامية عن طريق العهد ثبتت له كافة حقوقها الثابتة للمسلم، سواء بسواء...، ومنحه الحرية

---

[1]- أهل الصلح والعهد: وهم الكفار الذين قاتلوا المسلمين ثم عرضوا الصلح على ان يقروا ببلادهم أو بعضها، وان يتركوا على دينهم وعاداتهم على خراج يدفعونه على أرضهم وجزية على ذواتهم، وشروط تعاقدوا عليها مع المسلمين. ينظر: ابن عاشور، أصول النظام الإجتماعي، ص225.

[2]- الزندقة: الزِّنْدِيق: هو من يبطن الكفرَ ويعترف بنبوة نبينا ﷺ. ينظر: مُحَمَّد عميم الإحسان المجددي البركتي، التعريفات الفقهية، ص109، ط1، دار الكتب العلمية، (1424هـ - 2003م).

[3]- الإلحاد في اللغة: الميل عن القصد. المُلْحِد: هو مَن مَالَ عن الشرع القويم إلى جهة من جهات الكفر كالباطنية، أو الطاعنُ في الدين مع ادعاء الإسلام. ينظر:ابن منظور، لسان العرب، (388/3). وينظر: مُحَمَّد عميم الإحسان المجددي البركتي، التعريفات الفقهية، ص216.

[4]- ينظر: ابن عاشور، أصول النظام الإجتماعي في الإسلام، ص(172-173).

[5]- الأقساط: وقد أوضح الدريني في حاشية كتابه بقوله تعالى: ﴿**لَّا يَنْهَىٰكُمُ ٱللَّهُ عَنِ ٱلَّذِينَ لَمْ يُقَٰتِلُوكُمْ فِى ٱلدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُم مِّن دِيَٰرِكُمْ أَن تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوٓاْ إِلَيْهِمْ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلْمُقْسِطِينَ ۝٨ إِنَّمَا يَنْهَىٰكُمُ ٱللَّهُ عَنِ ٱلَّذِينَ قَٰتَلُوكُمْ فِى ٱلدِّينِ وَأَخْرَجُوكُم مِّن دِيَٰرِكُمْ وَظَٰهَرُواْ عَلَىٰٓ إِخْرَاجِكُمْ أَن تَوَلَّوْهُمْ ۚ وَمَن يَتَوَلَّهُمْ فَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلظَّٰلِمُونَ**﴾[الممتحنة:8-9]

[6]- إيذائه: ذكره الدريني في حاشية كتابه ﷺ:«**مَنْ آذَى ذِمِّيًّا فَأَنَا خَصْمُهُ، وَمَنْ كُنْتُ خَصْمَهُ خَصَمْتُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ**»، رواه الخطيب البغدادي في تاريخه، باب: 4426، داود بن علي بن خلف أبو سليمان، حديث رقم: 2845، (342/9). قال المناوى: حديث منكر بهذا الإسناد. ينظر: السيوطي، جمع الجوامع، ت: مختار ابراهيم الهائج وآخرون، (334/8)، ط2، الأزهر الشريف، القاهرة، (1426هـ- 2005م).

في العقيدة، وإقامة شعائر عبادته..."[1]، غير أن الإسلام لا يجيز الإلحاد والوثنية، ولا يعتبرهما مخالفة، بل كفراً، تحصيناً للانسان بمقررات الوحي، كيلا ينحدر إلى ما لا يتفق وكرامته الإنسانية[2].

ولضرورة حرية العقيدة التي لها عدة أسس وضوابط أخرى لا يسعني ذكرها كلها.

[1]- ينظر: فتحي الدريني، خصائص التشريع الأسلامي، ص(69-70).

[2]- فتحي الدريني، المرجع نفسه، ص246.

المطلب الثاني:حرية القول (حرية الرأي والتعبير)

وشرعت في هذا المطلب في الكلام عن النوع الثاني للحرية، وهي حرية القول، فعرّفتها ثمّ مع ذكر شيء من التفصيل في بعض مظاهرها وأهم ضوابطها.

الفرع الأول: مظاهر حرية القول

حرية القول: " هي قدرة الانسان على التعبير عن وجهة نظره بمختلف وسائل التعبير والنشر، وعقد الاجتماعات السلمية من أجل ذلك "[1].

قال الدريني: " حرية الرأي أكبر مظهر لها هو الاجتهاد بالرأي في هذا التشريع الذي قام على أساسه هذا التراث الفقهي العالمي، والمجتهد مأجور على اجتهاده إذا كان كفؤاً، قد أقام كافة الأدلة، وبذل أقصى جهده العلمي في موضوع البحث، ولو أخطأ الحقيقة والصواب في واقع الأمر، ومثال ذلك: ومعلوم أن عليَّ بن أبي طالب كرم الله وجههُ قد رفض الخلافة حين طلب إليه أن يتخلى عن اجتهاده، ويعمل باجتهادات أبي بكر وعمر"[2].

ويُستخلص من كلامه أنه جعل حرية القول وحرية التفكير قسماً واحداً يخدمان بعضهما، بعكس ما فعله ابن عاشور؛ حيث أفردهما بأن جعل حرية القول نوعاً مستقلاً عن حرية التفكير.

أولاً– الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر

التصريح بالرأي والاعتقاد في منطقة الإذن الشرعي. وقد أمر الله ببعضها في قوله تعالى: ﴿**وَلْتَكُن مِّنكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى ٱلْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِٱلْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ ٱلْمُنكَرِ ۚ وَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْمُفْلِحُونَ**﴾[آل عمران:104]، وقوله ﷺ: «**مَنْ رَأَى مِنْكُمْ مُنْكَرًا فَلْيُغَيِّرْهُ بِيَدِهِ، فَإِنْ لَمْ يَسْتَطِعْ فَبِلِسَانِهِ، فَإِنْ لَمْ يَسْتَطِعْ فَبِقَلْبِهِ، وَذَلِكَ أَضْعَفُ الإِيمَانِ**»[3]، فالتغيير باليد خاصٌّ بأولِي الأمر، هذا إذا كان أولو الأمر قائمين بالحق والعدل، حافظين لحدود الشرع وحرماته، عاملين على تحقيق مقاصده وإنفاذ أحكامه، سائرين فيمن تحت أيديهم من الرعية سيرةَ مَنِ

[1]– وهبة الزحيلي، قضايا الفقه والفكر المعاصر، (453/1)، ط2، دار الفكر، دمشق، (1428هـ– 2007م).

[2]- فتحي الدريني، خصائص التشريع الأسلامي، ص340.

[3]– رواه مسلم في صحيحه، كتاب الإيمان، باب بيان كون النهي عن المنكر من الإيمان، حديث رقم: 49، (69/1).

اؤتمن فأدى الأمانةَ حق أدائها. وأما إذا انتفى ذلك، بل صار أولو الأمر أو بعضهم ممن يشيعون المنكر ويجترئون على حدود الشرع ويغرون به رعاياهم بأساليب شتى، فلا طاعة في معصية الخالق، وللمحكومين حق مدافعة ذلك والأخذ بأسباب التغيير، وجعل التغيير بالقلب أضعف الإيمان، فهو حظٌّ ضعف، فتعيَّن أن حظّ عامة المؤمنين هو تغيير المنكر باللسان[1].

فمن هنا يتضح بأن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر من أهم مظاهر حرية القول، فهو نوع من النقد المباح لأجهزة الدولة وعمّالها، عند اتباعهم للسبل والطرق الجائرة، وهو وسيلة لتربية المسلم على قوة الشخصية، ونبذ الخوف من الحكّام وولاة الأمور[2].

ثانياً– النصيحة

ومن حرية القول النصح للمسلمين: عن تميم الداري أن النبي ﷺ قال: «**الدِّينُ النَّصِيحَةُ**» **قُلْنَا: لِمَنْ؟ قَالَ:** «**لِلَّهِ وَلِكِتَابِهِ وَلِرَسُولِهِ وَلِأَئِمَّةِ الْمُسْلِمِينَ وَعَامَّتِهِمْ**»[3].

وفي مثل هذا حديث جرير بن عبد البجلي قال: «**بَايَعْتُ رَسُولَ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَلَى إِقَامِ الصَّلَاةِ وَإِيتَاءِ الزَّكَاةِ، وَالنُّصْحِ لِكُلِّ مُسْلِمٍ**»[4].

بالإضافة إلى ذلك، اعتبر ابن عاشور حق المراجعة من حرية القول، حقُّ المراجعة من الضعيف للقوي كمراجعة الابن أباه، والمرأة زوجها[5]. وفي حديث عمر بن الخطاب: «وَكُنَّا مَعْشَرَ قُرَيْشٍ نَغْلِبُ النِّسَاءَ، فَلَمَّا قَدِمْنَا عَلَى الأَنْصَارِ إِذَا هُمْ قَوْمٌ تَغْلِبُهُمْ نِسَاؤُهُمْ، فَطَفِقَ نِسَاؤُنَا يَأْخُذْنَ مِنْ أَدَبِ نِسَاءِ الأَنْصَارِ، فَصِحْتُ عَلَى امْرَأَتِي، فَرَاجَعَتْنِي، فَأَنْكَرْتُ أَنْ تُرَاجِعَنِي،

---

[1]– ينظر: ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، (373/3). وابن عاشور، جمهرة مقالات ورسائل الشيخ الإمام مُحَمَّد الطاهر ابن عاشور، ت: مُحَمَّد الطاهر الميساوي، (696/2).

[2]– حبيبة معنصر، مقصد الحرية عند الإمام ابن عاشور، ص122.

[3]– رواه مسلم في صحيحه، كتاب الإيمان، باب بيان أن الدين النصيحة، حديث رقم: 55، (74/1).

[4]– رواه مسلم في صحيحه، كتاب الإيمان، باب بيان أن الدين النصيحة، حديث رقم: 56، (75/1).

[5]– ينظر: ابن عاشور، أصول النظام الإجتماعي في الإسلام، ص176. وابن عاشور، جمهرة مقالات ورسائل الشيخ الإمام مُحَمَّد الطاهر ابن عاشور، ت: مُحَمَّد الطاهر الميساوي، (697/2).

فَقَالَتْ: وَلِمَ تُنْكِرُ أَنْ أُرَاجِعَكَ، فَوَاللَّهِ إِنَّ أَزْوَاجَ النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لَيُرَاجِعْنَهُ"، وَقَدْ أَخْبَرَ عُمَرُ بِذَلِكَ رَسُولَ اللهِ فَأَقَرَّهُ»[1].

ثالثاً– الشورى

اعتبر الدريني حرية الرأي في الإسلام مكفولة، بل واجبة كفائياً كالشورى، فالشورى من أهم مظاهر حرية الرأي في الإسلام؛ لأنها ضرب من المشاركة السياسية، ولكن بشرط أن تحقق معناها الاجتماعي والسياسي، فلا تكون صورية تضّر بالصالح العام، أو بالغير من الأفراد.

وقد ظهر لي بأن الشيخ الدريني أسهب في شرح مبدأ الشورى في الإسلام بكل حيثياتها ومسائلها المتفق والمختلف فيها، وآراء العلماء والفقهاء في ذلك، والرد على الشبهات التي أوردها المستشرقون في حق تاريخ التشريع الأسلامي، وكيفية تطبيقها في الوقت الحاضر العصيب مع تغيرات الظروف الطارئة.

بينما الشيخ ابن عاشور فقد أشار لمبدأ الشورى جملة من خلال كلامه قال: " من حرية القول حق المراجعة مع المتلبس بفعل أو قول في هل هو صواب أو خطأ، وهل هو صواب أو أصوب، وذكر مثالين: الأول مراجعة الحباب بن المنذر رسول الله ﷺ يوم بدر[2]، أما الثاني حديث عمر بن الخطاب ﷺ يوم صلح الحديبية حين أجاب رسول الله شروط قريش[3]..." [4].

فقال الدريني: " الشورى هي خصيصة من خصائص الأمة الإسلامية– مبدأ عام مقرر في القرآن الكريم– وهو: في الميدان الاجتماعي حق لمن استوى على درجة معينة من الكفاءة

---

[1]– رواه البخاري في صحيحه،كتاب المظالم والغصب، باب الغرفة والعلية المشرفة وغير المشرفة في السطوح وغيرها، حديث رقم: 2468، (133/3).

[2] – رواه ابن هشام في سيرته عن ابن اسحاق، (192/2). ينظر: ابن هشام، سيرة ابن هشام، ت: طه عبد الرءوف سعد، بدون ط، شركة الطباعة الفنية المتحدة، بدون تاريخ ومكان الطبع. وقال صاحب مرويات غزوة بدر: قصة الحباب تتقوى وترتفع إلى درجة الحسن. ينظر: أحمد باوزير، مرويات غزوة بدر، ص(157-165)، ط1، مكتبة طيبة، بدون مكان الطبع، (1400هـ- 1980م).

[3] – رواه ابن هشام في سيرته عن ابن اسحاق، (317/2). ينظر: المرجع نفسه، (317/2).

[4]– ينظر: ابن عاشور، أصول النظام الإجتماعي في الإسلام، ص176.

الاجتهادية، كما أنه واجب في الوقت نفسه، فكان حقا وظيفيا؛ إذا المصلحة التي رسمها الشارع غاية للشورى راجعة إلى الأمة أصالة، لا إلى الفرد أو الجماعة التي تنهض بها "[1].

كذا من بين ما يطلق على «الشورى» أو الانتخاب الحر من أهله اصطلاح البيعة بمعنى: العهد على الطّاعة كأنّ المبايع يعاهد أميره على أنّه يسلّم له النّظر في أمر نفسه وأمور المسلمين لا ينازعه في شيء من ذلك ويطيعه فيما يكلّفه، وكانوا إذا بايعوا الأمير وعقدوا عهده جعلوا أيديهم في يده تأكيدا للعهد؛ فأشبه ذلك فعل البائع والمشتري فسمّي بيعة... هذا مدلولها في عرف اللّغة، ومعهود الشّرع[2].

ومن بين النصوص والسياقات الشرعية التي أصّلها الدريني الدالة على مبدأ الشورى مايلي:

1- من القرآن الكريم: قوله تعالى:﴿**فَمَآ أُوتِيتُم مِّن شَيۡءٖ فَمَتَٰعُ ٱلۡحَيَوٰةِ ٱلدُّنۡيَاۖ وَمَا عِندَ ٱللَّهِ خَيۡرٞ وَأَبۡقَىٰ لِلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَعَلَىٰ رَبِّهِمۡ يَتَوَكَّلُونَ ٣٦ وَٱلَّذِينَ يَجۡتَنِبُونَ كَبَٰٓئِرَ ٱلۡإِثۡمِ وَٱلۡفَوَٰحِشَ وَإِذَا مَا غَضِبُواْ هُمۡ يَغۡفِرُونَ ٣٧ وَٱلَّذِينَ ٱسۡتَجَابُواْ لِرَبِّهِمۡ وَأَقَامُواْ ٱلصَّلَوٰةَ وَأَمۡرُهُمۡ شُورَىٰ بَيۡنَهُمۡ وَمِمَّا رَزَقۡنَٰهُمۡ يُنفِقُونَ**﴾[الشورى:36-38] فذكرت الشورى خصيصة بين الخصائص الذاتية للمجتمع الإسلامي.

وبما أن الدريني اعتبر الشورى من أهم وأبرز خصائص وأسس نظام الحكم في الإسلام، فإن القِران في النظم يوجب القِران في الحكم...،وقد اتضحت الآية من خلال أنها انتظمت ركنين أساسيين من أركان الإسلام، وهما الصلاة والزكاة، وقرنت الشورى بهما، فدلّ ذلك على أنها ركن من أركان الحكم في الإسلام.

[1]- فتحي الدريني، خصائص التشريع الأسلامي، ص351.

[2]- ابن خلدون، ديوان المبتدأ والخبر في تاريخ العرب والبربر ومن عاصرهم من ذوي الشأن الأكبر، ت: خليل شحادة، (261/1)، ط2، دار الفكر، بيروت، (1408هـ- 1988م).

بالإضافة إلى ذلك، وبما أن إقامة الصلاة وإيتاء الزكاة من خصائص المؤمنين الذاتية التي يتميزون بها عن غيرهم، فكذلك الشورى. وإذا كانت الشورى واجبة في أمور المسلمين لقوله تعالى: ﴿**وَأَمۡرُهُمۡ شُورَىٰ بَيۡنَهُمۡ**﴾ فليس للمسلمين شيء أعظم من عظمة الولاية العامة.

لذا يلزم من كون خصيصة الشورى أنها وردت في الآية على سبيل الوجوب مثلها مثل الصلاة والزكاة من أصل أركان الإسلام، وهذا لمعنى الاقتران.

- ويؤكد وجوب الشورى قوله تعالى: ﴿**وَشَاوِرۡهُمۡ فِي ٱلۡأَمۡرِۖ**﴾[آل عمران:159].

ووجه الدلالة: أن الأمر يفيد الوجوب حيث لاصارف يصرفه عن موجَبِهِ الأصلي، وهي قاعدة أصولية في تفسير النصوص.

- وإذا كانت الشورى واجبة بالنسبة للرسول ﷺ في زمن الوحي، فلأن تكون واجبة على من يأتي بعده من الحكام من باب أولى[1].

2- من السّنة النبوية: عَنْ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: «**مَا خَابَ مَنِ اسْتَخَارَ، وَلَا نَدِمَ مَنِ اسْتَشَارَ، وَلَا عَالَ مَنِ اقْتَصَدَ**»[2].

ووجه الدلالة أن الاستخارة: هي طلب خير الأمور بعد البحث فيها، وتبينها، ويطلب النبي ﷺ من المؤمنين أن يتخيروا من الأمور أصلها، تبعاً لما ينتهي إليه البحث العلمي الموضوعي المبرأ من الانفعال والهوى، وأن يستشيروا أولي الرأي والخبرة، اتقاءً لسوء العاقبة.

هذا، ولم يقيّد الطلب من حيث موضوعه بأمر خاص، أو عام، فتناول بإطلاقه شؤون الدولة والحكم، تناولاً أوليّاً، لأهميتها، وعظيم خطرها[3].

ويمكن القول كذلك بأن الشورى تخلق بين الحاكم والمحكوم علاقة نيابية شرعية، ينشأ عنها مسؤولية متبادلة بينهما، ومن هنا نشأت القاعدة الفقهية التي تقول بأن:" **التصرف على**

---

[1]- ينظر: فتحي الدريني، خصائص التشريع الأسلامي، ص (351- 353).

[2]- رواه الطبراني في الأوسط، باب الميم، حديث رقم: 6627، (365/6)، قال الهيثمي: "رواه الطبراني في الأوسط والصغير من طريق عبد السلام بن عبد القدوس وكلاهما ضعيف جدا". ينظر: الهيثمي، مجمع الزوائد ومنبع الفوائد، ت: حسام الدين القدسي، (96/8)، بدون ط، مكتبة القدسي، القاهرة، (1414هـ- 1994م).

[3]- ينظر: فتحي الدريني، المرجع نفسه، ص353.

الرعية منوط بالمصلحة"[1]، وأيضا الشورى مبناها على القاعدة الأساسية في سياسة التشريع هي:**"ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب**[2]"[3].

الفرع الثاني: ضوابط حرية القول

حرية القول (حرية الرأي والتعبير) حق لكل إنسان بشروط وضوابط تراعي المصلحة، وتحقق المقصود، وأن دين الاسلام هو من أرسى هذا الحق ودعمه، من بين هاته الضوابط مايلي:

– أن يربط التعبير عن الحق بالمصلحة ؛ فما وافق المصلحة وغلب على الظن أنه سيُصلح معبر عنه، وإلا بالحكمة في السكوت، فما كل ما يُعلم يقال، وما كل ما يقال يُصدق[4].

أما ما قاله ابن عاشور في ضوابطها فهي كالتالي:

– الأصل أن لكل أحد أن يقول ما شاء أن يقوله، ولا يمسكه عن ذلك إلا وازع الدين بأن لا يقول كفراً أو منهياً عنه.

– وازع الخُلق بأن لايقول قذعاً أو هذياناً.

– وازع التبعة على أذىً يلحق غيره بسبب ما قاله، فقد جاء في الحديث: عن معاذ عن النبي ﷺ قال: «**ثَكِلَتْكَ أُمُّكَ، وَهَلْ يَكُبُّ النَّاسَ عَلَى مَنَاخِرِهِمْ فِي جَهَنَّمَ إِلَّا حَصَائِدُ أَلْسِنَتِهِمْ؟**»[5].

– الأصل في حرية القول الصدق في الأخبار فيمنع الكذب، وقد ذمَّ القرآن الكذب في قوله تعالى: ﴿**يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱتَّقُواْ ٱللَّهَ وَكُونُواْ مَعَ ٱلصَّٰدِقِينَ**﴾[التوبة:119].

---

[1]– مُحَمَّد صدقي آل برنو، مُوْسُوعَة القَواعِدُ الفِقْهِيَّة، (33/1)، ط1، مؤسسة الرسالة، بيروت، (1424هـ- 2003م).

[2]– المرجع نفسه، (218/9).

[3]– فتحي الدريني، المرجع السابق، ص405.

[4]–أبو الكلام آزاد، حرية التعبير عن الرأي الضوابط والشروط (مقال)، الدور:19، إمارة الشارقة، الإمارات، مجمع الفقه الإسلامي الدولي.

[5]– رواه أحمد في مسنده، حديث معاذ بن جبل، حديث رقم: 22063، (383/36). حيث قال عنه الأرنؤوط وآخرون: صحيح بطرقه وشواهده، وهذا إسناد ضعيف لضعف شهر بن حوشب. ينظر: أحمد بن حنبل، مسند أحمد، ت: شعيب الأرنؤوط، وآخرون، (383/36)، ط1، مؤسسة الرسالة، (1421هـ- 2001م).

– بالإضافة إلى ذلك، قال الدريني: اللغو ليس هو مجرد الثرثرة، بل هو القول المنافي للحكمة والسداد[1]، وهذا يرجع إلى قوله تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ هُمۡ عَنِ ٱللَّغۡوِ مُعۡرِضُونَ﴾[المؤمنون:3].

وختاما، للإنسان حرية إطلاق قوله ورأيه الموزون المفعم بالفائدة والحكمة والسداد.

[1]–ينظر: ابن عاشور، أصول النظام الإجتماعي، ص175. وفتحي الدريني، خصائص التشريع الإسلامي، ص340.

المطلب الثالث:حرية الفكر

كان الحديث في هذا المطلب عن حرية التفكير، فعرّفتها ومثّلت لمدى أهميتها في الإسلام

الفرع الأول: تعريف حرية الفكر

مدلول حرية التفكير أو الرأي لدى الدكتور عبد المجبد النجار[1] بأنها تشمل بعدين هما:

الأول: حرية الانسان في طرق النظر العقلي وأساليبه دون أن تفرض عليه من الآخرين معطيات وأدوات من شأنها أن تؤدي به إلى الخطأ أو الصواب.

الثاني: حرية الإنسان في الإعلان عن الرأي الذي توصّل إليه بالنظر والبحث وإشاعته بين النّاس، والمنافحة عنه والإقناع به.

فيتبين بأن المعنى الثاني هو الاستعمال الشائع لما فيه من قيمة لحرية الرأي والتفكير؛ لأن الرأي إذا بقي حبيس الخاطر لا يكون له فائدة وأثر في حياة النّاس[2].

بينما ابن عاشور لم يحدد لحرية التفكير تعريفاً محدداً، وإنما كلامه عن ذلك كان عاماً؛ حيث أَلَمَّ بمفهومها عامة وأشار إلى بعض مظاهرها، من بينها: التفكر في الآراء العلمية، التفقه في الشريعة، التدبير السياسي...الخ، ثمّ تحدث عن أهمية العلم والعلماء في الإسلام، حيث اعتبر أعلى درجة لهذه الحرية هي حرية العلم، وخير العلوم تعلّم العلوم الشرعية بالدرجة الأولى، كما أدرج مسألة من مسائل حرية التفكير والرأي ألا وهي ما مدى حجية قول الصحابي؟[3].

بينما الدريني ربط حرية التفكير ووجوب التقدم العلمي، وتلازم الحرية والعقل، حيث قال:"حرية التفكير والرأي في العلم لاستجلاء الحقيقة أمر حيوي للتقدم العلمي نفسه، وهو واجب، فالعقل بدون حرية شيء لا غناء فيه، والحرية بدون عقل فوضى وفساد وثرثرة لا يقوم

---

[1]- عبد المجيد النجار: من مواليد بنى خداش (جنوب تونس) سنة (1364هـ- 1945م)، نال عدة شهادات في العلوم الإسلامية، وتقلد عدة مناصب؛ من بينها أنه كان استاذاً بجامعة الأمير عبد القادر قسنطينة، له مؤلفات عدة منها: فقه التدين، خلافة الانسان بين الوحي والعقل. ينظر: ترجمته من غلاف كتابه، دور حرية الرأي في الوحدة الفكرية بين المسلمين، ص2.

[2]- ينظر: عبد المجيد النجار، دور حرية الرأي في الوحدة الفكرية بين المسلمين، ص(43-44)، ط1، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، الولايات المتحدة الأمريكية، (1413هـ- 1992م).

[3]- ابن عاشور، أصول النظام الإجتماعي، ص174.

على أساسها علم ولا حضارة"[1].

حيث قصد من كلامه بأن العقل مناط التكليف والحرية ملازمة لذلك، وبهما يتقدم العلم.

-واعتبر القرآن الكريم تعطيل العقل عن التفكير ارتكاساً في درك الحيوان الأعجم لقوله تعالى:﴿وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيرًا مِّنَ ٱلْجِنِّ وَٱلْإِنسِ ۖ لَهُمْ قُلُوبٌ لَّا يَفْقَهُونَ بِهَا وَلَهُمْ أَعْيُنٌ لَّا يُبْصِرُونَ بِهَا وَلَهُمْ ءَاذَانٌ لَّا يَسْمَعُونَ بِهَآ ۚ أُوْلَٰٓئِكَ كَٱلْأَنْعَٰمِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ ۚ أُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْغَٰفِلُونَ﴾[الأعراف:179].

وأثبت الدريني على ما سبق ذكره بأنها حريات من المصالح الحاجية لأن أصل الحياة لا يتوقف عليها، ويثبت بدونها[2].

الفرع الثاني:من مظاهر حرية العلم والتأليف في الإسلام

أوردت مثالين لذلك: الدريني تحدث عن أهمية العلم والتأليف العلمي، أما ابن عاشور فتكلم عن أهمية تعلّم المرأة للعلوم الشرعية، وهما كالتالي:

ومن حرية التفكير والرأي: حرية العلم والتعليم، فمن أمثلة حرية العلم؛ الانتاج الفكري المبتكر الذي هو أساس التمييز بين إنسان وآخر، والأمة الأخرى، شرعا، لقوله تعالى:﴿قُلْ هَلْ يَسْتَوِى ٱلَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَٱلَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ﴾[الزمر:9]، أي أن المبتكرات الفكرية والأدبية هي السبيل للارتقاء بالحياة إنسانياً وحضارياً، ومادياً، ومعنوياً، إذ من المعلوم أن جميع أوجه الحضارة المادية المتطورة، إنما هي- في الواقع - صور مجسمة لتطبيق نظريات علمية يكمل بعضها بعضا، بحيث تكون سابقتها مقدمة للاحق منها، أو تكون اللاحقة تصحيحاً لسابقتها. ولعظم ذلك، كان العلم فريضة على كل مسلم ومسلمة، بل هو من مقتضيات الفطرة، والدين هو الفطرة[3]. لذا فإن حرية العلم والتأليف من الفطرة.

---

[1]- فتحي الدريني، خصائص التشريع الاسلامي، ص(340-341)

[2]- ينظر: المرجع نفسه، ص(340-341).

[3]- ينظر: فتحي الدريني، حق الإبتكار في الفقه الإسلامي المقارن، ص13، ط2، مؤسسة الرسالة، بيروت، (1401هـ-1981م).

أما عن حرية التعليم فتحدث ابن عاشور في كتابه "أليس الصبح بقريب" عن مشروعية تعليم المرأة: حيث كانت الأمم التي دخلت الإسلام تهتم بتعليم الذكور دون الإناث، لأن تعليمهن يصرفهن عن مهامهن المنزلية ويشغلهن عن تربية أبنائهن، فهي لا تفارق ذلك ورضيت و تربت عن ذلك وهذا للظروف المحيطة بها من كل النواحي، غير أنه يوجد بعض النساء اللواتي تجاوزن تلك الطبائع، إلا أنهن نادرات لا يقاس عليهن، منهن: درجة عائشة أم المؤمنين، أم الدرداء... كذا العالمة الشيرازية التي ذكرها ابن العربي في "العواصم" أنها قتلت في الفتنة سنة 492هـ بالمسجد الأقصى...

ففي أوائل ظهور الإسلام كانت النساء لا تتجاوز معارف الرجال إلا القليل منها: تلقين القرآن وفقه العبادات والأخلاق وآدابها، وقوام المنزل...، لكن وُجِد في كتب السيرة أن النبي ﷺ قال: للشِّفَاء العدوية: « **علِّمي حفْصَة ورقية النملة –داء في الجلد– كما علَّمتيهما الكتابة**»[1]، ففيه دليل على مشروعية تحرر تعليم المرأة، حيث كان تعليمها إياها الكتابة قبل الإسلام، فما بالك بعد ظهوره،... وكان في النساء من يتلقين علم الشريعة في عهد النبي صلى الله عليه وسلم فمن فقيهات النساء "عائشة أم المومنين"، التي قال عنها:" عَنْ مَسْرُوقٍ، أَنَّهُ قِيلَ لَهُ: هَلْ كَانَتْ عَائِشَةُ تُحْسِنُ الْفَرَائِضَ؟ فَقَالَ: «**وَالَّذِي نَفْسِي بِيَدِهِ، لَقَدْ رَأَيْتُ مَشْيَخَةَ أَصْحَابِ مُحَمَّدٍ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَسْأَلُونَهَا عَنِ الْفَرَائِضِ**»[2]" [3]. لذا فالتعليم حرية وحق للجميع.

---

[1] – رواه أبو داوود في سننه، باب ما جاء في الرقى، حديث رقم: 3887، (11/04). قال الألباني: "صحيح". ينظر: الألباني، صحيح وضعيف سنن أبي داود، ص2، بدون ط، مركز نور الإسلام لأبحاث القرآن والسنة، مصر، بدون تاريخ طبع.

[2] – رواه الطبراني في معجمه الكبير، باب، حديث رقم: 291، (181/23). قال بن الصالحي الشامي: "سنده حسن". ينظر: مُحَّد بن الصالحي الشامي، سبل الهدى والرشاد في سيرة خير العباد، ت: عادل عبد الموجود وآخرون، (179/11)، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت، (1414هـ- 1993م).

[3] – ينظر: ابن عاشور، أليس الصبح بقريب، ص(52-54)، ط1، دار السلام، القاهرة، (1427هـ- 2006م). وابن العربي، النص الكامل لكتاب العواصم من القواصم، ت: الدكتور عمار طالبي، ص372، بدون ط، مكتبة دار التراث، مصر، بدون تاريخ طبع.

المطلب الرابع:حرية العمل

أدرجت في هذا النوع تعريف حرية العمل، وذكرت أنواعها مع ضوابطها وقيودها وبسط شيء من التأصيل الشرعي لها.

الفرع الأول: تعريف حرية العمل

أولاً– التعريف الأول:"وهي حرية ممارسة أنواع النشاط الصناعي والزراعي، والمهن الحرة "[1].

أما ابن عاشور والدريني فلم يوردا تعريفا محدداً لحرية العمل بعمومها، فالأول عرفها على حسب أنواعها ومجالاتها ومظاهرها، إلا أن الدكتورة: "حبيبة معنصر"[2] استخلصت تعريفا وهذا من خلال كتابيه مقاصد الشريعة وأصول النظام الإجتماعي وهو كما يلي:

ثانياً– التعريف الثاني: فقالت معنى حرية العمل عند ابن عاشور هو:"تناول الإنسان كل مباح يريد فعله، دون مدافع، بمقدار إمكانه"[3]. بينما الدريني أدرج حرية العمل حسب تقسيماته لأنواع الحرية في النوع الأول له ألا وهو: الحريات العامة التي تتعلق بالمصالح المادية: كحرية التجارة، حرية التملك، والزراعة والصناعة...الخ، فيتضح من خلال كلامه أنه يتفق مع التعريف الأول. أما التعريف المستخلص لابن عاشور فهو موجز وأدق وأشمل، وعام معنىً.

الفرع الثاني: أنواع حرية العمل

حريةُ العمل عند ابن عاشور نوعان، النوع الأول: فهي حرية تتعلق بعمل المرء في خاصة نفسه، وأما النوع الآخر: فهي حرية مرتبطة بعمل غيره.

أولاً– حرية عمل المرء في خاصة نفسه: فالحرية الكائنة في عمل المرء في خاصة نفسه، فهي تَدْخل في تناول كل مباح، فإن الإباحة أوسع ميدان لجولان حرية العمل، إذ ليس لأحد

---

[1]– وهبة الزحيلي، قضايا الفقه والفكر المعاصر، (453/1).

[2]– حبيبة معنصر: خريجة جامعة الأمير عبد القادر بقسنطينة، متحصلة على درجة الماجستير فقه وأصوله سنة 2004م، ومتحصلة على الدكتوراه فقه وأصول بجامعة باتنة سنة 2018م. وهذا ما تحصلت عليه من ترجمة لها من خلال رسالتيها الماجسير والدكتوراه المذكورتين سابقا.

[3]– ينظر: ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، (3/381–384). وأصول النظام الإجتماعي، ص(176–177). وينظر: حبيبة معنصر، مقصد الحرية عند الإمام مُحَمَّد الطاهر ابن عاشور، رسالة ماجستير، ص135، بإشراف د.مسعود فلوسي، تخصص الفقه وأصوله، جامعة الأمير عبد القادر، قسنطينة، 2004م.

أن يمنع المباح عن أحد، إذ لا يكون أحد أرفق بالناس من الله تعالى، ونريد بالمباح هنا المأذون فيه ولو بالعموم فيدخل المكروه، مثل تناول المباح والاحتراف بما شاء، والنزول بالمواطن المأذون في نزولها، وتناول ما أبيح للناس من الماء والكلأ، والتصرف في المكاسب بالوجوه المباحة، واختيار المطاعم والملابس والمساكن، وتناول الشهوات المأذون فيها، وكذلك التصرف في المال، عدا ما هو محظور شرعًا، إلّا إذا طرأ عليه اختلافُ التصرف من عَتَهٍ أو سَفَه. وذلك قيدٌ في الحرية؛ لأنها حرية غير ناشئة عن إرادة صحيحة، فأُلغيت لأجل مصلحته ومصلحة عائلته، وكذا تصرف الزوجة في مالها غير موقوف على رضا زوجها على اختلاف في مقدار ذلك .

ولهنّ الخروجُ لقضاء حوائجِهنّ بالمعروف، ولهنّ حضورُ الجمعة والجماعة والعيدَين[1]. وفي الحديث قال الرسول ﷺ: «**لِتَخْرُجِ العَوَاتِقُ ذَوَاتُ الخُدُورِ– أَوِ العَوَاتِقُ وَذَوَاتُ الخُدُورِ–، وَالحُيَّضُ فَيَشْهَدْنَ الخَيْرَ وَدَعْوَةَ المُسْلِمِينَ، وَيَعْتَزِلُ الحُيَّضُ المُصَلَّى**»[2].

ثانياً– حرية عمل مرتبطة بعمل غير: وأما حريةُ العمل المرتبط بعمل الغير، فالأصل فيها أنها مأذون فيها، إذا لم تكن تضر بغيره. (وهذا المقام يتحقّق فيه معنى الجمع بين فرعين من مقاصد الشريعة: وهما حرية العمل الذي لا يتجاوز عاملَه، وحرية العمل الذي يؤثر في عمل غيره تأثيراً لا إضرار فيه، والإضرار يتحقّق بتعطيل حقٍّ مأذونٍ فيه لمستحقه، أو إتلاف ذلك الحق، ويترتب على ذلك غُرْم ما أتلفه).

ومن حرية الأعمال المتعلقة بأعمال الغير ما يلزم المرء نفسه بموجب حرية تصرّفه من العقود والالتزامات لمصلحة يراها، فإن إلزامه نفسَهُ بها أثرٌ من آثار حرية العمل أوجب به حقاً لغيره عليه على التفصيل في العقود التي تجب بمجرد التعاقد القولي والتي لا تجب إلَّا بالشروع في العمل[3].

---

[1]– ينظر: ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، (3/381–382). وابن عاشور، جمهرة مقالات ورسائل الشيخ الإمام مُحَمَّد الطاهر ابن عاشور، ت: مُحَمَّد الطاهر الميساوي، (2/700–702).

[2]– رواه البخاري في صحيحه، كتاب الحج، تقضي الحائض المناسك كلها إلا الطواف بالبيت، حديث رقم: 1652، (2/160).

[3]– ينظر: ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، (3/383).

ويتفرع عن حرية العمل حرية التملك، وهذا الاعتراف يتماشى مع طبيعة هذه الشريعة التي تكّرم الإنسان وتحمي حقوقه وحرياته[1]. فقد تحدث الدريني عن حق التملك بالطرق المشروعة لا المحظورة التي حرمتها الشريعة مثل: تحريم الاحتكار، والربا، وبيع المضطر حيث قال:" الحق سبيل لكسب حق الملكية فهي ثابتة في مشروعيتها بنصوص قاطعة في التشريع الإسلامي، كما هي أصل في النظام الاجتماعي والاقتصادي معلوم من الدين بالضرورة، أو ما سماها هو «بالوظيفة الاجتماعية للحق»، فعليه قصد بذلك الملكية العامة التي بها تطور حياة النّاس بدل من النزعة الفردية التي شجعتها القوانين الوضعية نتيجة للتطورات التي طرأت على الحياة الاقتصادية والاجتماعية من خلال ظهور الصناعات الضخمة وإنتاجها الكبير، واختراع الآلات فمن آثار هذه الوظيفة الاجتماعية ومسائلها الفرعية: مبدأ نزع الملكية الخاصة للمنفعة العامة، على ما قرّره الإمام الشاطبي، عند التعارض المستحكم"[2].

ذلك بأن الشريعة واقعية في تشريعها، لا تتجاهل أيا من المصلحتين، وتقدم المصلحة العامة عند التعارض، مع الاحتفاظ بالتعويض على الفرد إن كان له وجه رعاية للحقين. بمعنى أنها لا تنكر فردية الفرد، كما لا تنكر صفته الاجتماعية[3].

ولتوضيح ما سبق يقول أبو زهرة: " أن يكون النزع نفع عام، وقد رُوِيَ أن النبي صلى الله عليه وسلم حمى أرضا بالمدينة ومنع ملكيتها الخاصة، وجعلها لعامة المسلمين ينتفعون بها[4]، كما منع أرضا أخرى يسترعى فيها خيول المسلمين". وقد نهج عمر رضي الله نَهْجَ رسول الله صلى الله عليه وسلم فحمى أرضا بالربذة[5] «أي منع حيازتها»، وجعل كلأها لكل المسلمين...الخ.

---

[1]- ينظر: كمال لدرع، ضوابط حرية التصرف في الشريعة الإسلامية، رسالة دكتوراه، ص23، إشراف: أ.د مُحَمَّد الأخضر المالكي، تخصص الفقه وأصوله، كلية أصول الدين والشريعة والحضارة، جامعة الأمير، قسنطينة، 2003م.

[2]- فتحي الدريني، خصائص التشريع الإسلامي، ص343.

[3]- ينظر: فتحي الدريني، النظريات الفقهية، ص128، ط4، منشورات جامعة دمشق، (1417هـ-1997م).

[4] - رواه أبو داوود في سننه، باب في تحريم المدينة، حديث رقم: 2036، (217/02). قال الألباني: "ضعيف".

[5]- الرَّبَذَةُ: قرية من قرى المدينة على ثلاثة أيّام قريبة من ذات عرق على طريق الحجاز، وبهذا الموضع قبر أبي ذر الغفاري ﷺ حين خرج إليها مغاضبا لعثمان بن عفان ﷺ، وفي سنة 319 خربت الربذة باتصال الحروب بين أهلها وبين ضرية ثمّ استأمن أهل ضرية إلى القرامطة فاستنجدوهم عليهم. ينظر: ياقوت الحموي، معجم البلدان، (24/3). وقد رُوِي هذا الأثر عَنْ نَافِعٍ، عَنِ ابْنِ عُمَرَ: أَنَّ عُمَرَ: «حَمَى الرَّبَذَةَ لِنَعَمِ الصَّدَقَةِ». ينظر: أبو بكر بن أبي شيبة، مصنف أبي شيبة، ت:

وقال أيضا: " وأنه كلما اشتدت الحاجة عظم حق الناس في الأموال المملوكة، وضيقت حرية التصرف والانتفاع وحرية المنع والامتناع"[1]. وهذا هو المعنى الاجتماعي والتكافلي في حق الملك. الذي هو تشريع ملزم ينفذ بسلطان الدولة؛ لأن هذا الحق بمعناه كما سبق هو مناط العدل، والعدل واجب تنفيذ مقتضاه[2].

الفرع الثالث:ضوابط وقيود حرية العمل

الأصل في الانسان أنه يعمل ما يريد بمقتضى فطرته وعقله، ولكن يجب أن لا يحجمه عنه توقع ضر يلحقه هو أوغير، وهذا لقوله تعالى: ﴿**هُوَ ٱلَّذِى خَلَقَ لَكُم مَّا فِى ٱلۡأَرۡضِ جَمِيعًا**﴾[البقرة:29]، بالإضافة إلى ما أكده النبي ﷺ في حجة الوداع، عن ابن عباس رضي الله عنهما، أن رسول الله ﷺ خطب الناس يوم النحر فقال: «**يَا أَيُّهَا النَّاسُ أَيُّ يَوْمٍ هَذَا؟**»، قَالُوا: يَوْمٌ حَرَامٌ، قَالَ: «**فَأَيُّ بَلَدٍ هَذَا؟**»، قَالُوا: بَلَدٌ حَرَامٌ، قَالَ: «**فَأَيُّ شَهْرٍ هَذَا؟**»، قَالُوا: شَهْرٌ حَرَامٌ "، قَالَ: «**فَإِنَّ دِمَاءَكُمْ وَأَمْوَالَكُمْ وَأَعْرَاضَكُمْ عَلَيْكُمْ حَرَامٌ، كَحُرْمَةِ يَوْمِكُمْ هَذَا، فِي بَلَدِكُمْ هَذَا، فِي شَهْرِكُمْ هَذَا**»، فَأَعَادَهَا مِرَارًا، ثُمَّ رَفَعَ رَأْسَهُ فَقَالَ: «**اللَّهُمَّ هَلْ بَلَّغْتُ، اللَّهُمَّ هَلْ بَلَّغْتُ**»[3]. فعند تدقيق النظر نجده من قبيل رعي حريات الناس المتعارضة بينهم[4].

وكل تصرف لم تمنعه الشريعة فالأصل فيه الإباحة، وما لقبها الأصوليين "بالإباحة الأصلية"، وهذا يتماشى مع قوله تعالى لما رد على المشركين حينما حرّموا على أنفسهم أشياء[5]

كمال يوسف الحوت، باب حمى الكلأ وبيعه، حديث رقم: 23193، (6/5)، ط1، مكتبة الرشد، الرياض، 1409هـ.

[1]- أبو زهرة، المجتمع الانساني في ظل الإسلام، ص(262-264)، ط2، الدار السعودية، الرياض، (1416هـ-1981م).

[2]- ينظر: فتحي الدريني، خصائص التشريع الإسلامي، ص344.

[3]- رواه البخاري في صحيحه، كتاب الحج، باب الخطبة أيام منى، حديث رقم: 1739، (176/2).

[4]- ينظر: ابن عاشور، أصول النظام الاجتماعي، ص177. وفتحي الدريني، خصائص التشريع الإسلامي، ص342.

[5]- ينظر: ابن عاشور، المرجع نفسه، ص177.

حيث قال: ﴿قُلۡ مَنۡ حَرَّمَ زِينَةَ ٱللَّهِ ٱلَّتِيٓ أَخۡرَجَ لِعِبَادِهِۦ وَٱلطَّيِّبَٰتِ مِنَ ٱلرِّزۡقِ﴾[الأعراف:32].

وتُقيَّد حرية تصرفات النّاس بقدرها، وذلك من أجل صلاحهم في الحاضر والمستقبل، كمثل إلزامهم بإقامة المصالح العامة من فروض الكفايات، أو بإقامة مصالح مَن جعلت الشريعة مصالحَهم موكولةً إلى شخص معين كنفقة القرابة، ومتى تجاوز المرء حدود حريته في هذا النوع أُوقِفَ عند الحد الشرعي بالغرم مثل ضمان التفريط، أو العقوبة بدون قبول توبة كالحرابة، أو بعد الاستتابة كالردة...الخ.

وفي ضوء ما سبق منع الاعتداء على هذه الحرية؛ لأن الاعتداء عليها ظلم، ولذلك يلزم تمحيص المجال المخول للمرء في نظر الشارع موكولاً إلى ولاة الأمور الخاصين بفصل القضاء بين الناس، لقوله تعالى: ﴿وَلَا تَقۡتُلُواْ ٱلنَّفۡسَ ٱلَّتِي حَرَّمَ ٱللَّهُ إِلَّا بِٱلۡحَقِّۗ وَمَن قُتِلَ مَظۡلُومٗا فَقَدۡ جَعَلۡنَا لِوَلِيِّهِۦ سُلۡطَٰنٗا فَلَا يُسۡرِف فِّي ٱلۡقَتۡلِۖ إِنَّهُۥ كَانَ مَنصُورٗا﴾[الإسراء:33]، لذا فالسجن موكول للحكام، لا غيرهم، لما فيه من تسلط على الحرية.

وقد أُحاطت الشريعة في كثير من تصاريفها بسياج من الحقوق، ومن بينها: حرية العمل حيط بحائط سدّ ذرائع خرم تلك الحرية، فاعتبار الشريعة يحصل عند ظهور غلبة مفسدة المآل على مصلحة الأصل مثل: منع وكالة الاضطرار؛ وهي توكيل المدين ربَّ الدين على بيع ونحوه عند محل الأجل، وكما منعت كثيراً من الشروط الواقعة من رب المال على العامل في القراض والمزارعة والمغارسة والمساقاة ونحو ذلك[1].

وحرية العمل في تصور ابن عاشور محدودة باحترام الكليات التشريعية، وحفظ مجموع الحريات، وإقامة المصالح العامة في الأمة.

كما تحدث ابن عاشور عن الرق والعبيد وميَّز بين استرقاق الاختيار والاسترقاق في الجناية والاسترقاق في الدين واسترقاق السائبة، وهي أنواع رخصها الإسلام، كما عرض المراحل المنهجية التي اتبعها التشريع للحد من ظاهرة الرق في أفق التخلص منها نهائيا؛ ذلك أن

[1]- ينظر: ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، (3/383-385).

"الشارع متشوف إلى الحرية"[1] [2]. ولهذا جعل الإسلام حق العمل مقدساً لكلّ فرد، ذكراً كان أو أنثى، وحثّ عليه واعتبره من أهم أسباب الكسب الحلال[3]؛ لقوله تعالى: ﴿**مَنْ عَمِلَ صَٰلِحًا مِّن ذَكَرٍ أَوْ أُنثَىٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْيِيَنَّهُۥ حَيَوٰةً طَيِّبَةً ۖ وَلَنَجْزِيَنَّهُمْ أَجْرَهُم بِأَحْسَنِ مَا كَانُوا۟ يَعْمَلُونَ**﴾[النحل:97].

[1] - المرجع السابق، (130/2).

[2] - مُحَمَّد همام، نقد مقصد الحرية في فكر مُحَمَّد الطاهر ابن عاشور(بحث)، ص(313، 316 -317)، مؤتمر الشيخ مُحَمَّد الطاهر ابن عاشور وقضايا الاصلاح والتجديد في الفكر الإسلامي المعاصر رؤية معرفية ومنهجية، ط1، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، و.م.الأمريكية، (1432هـ-2011م).

[3] - علال الفاسي، مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها، ص(260-261)، ط5، دار الغرب الإسلامي، 1993م.

المطلب الخامس: موقع الحرية بين مقاصد الشريعة الإسلامية عند الشيخين.

وضحت في هذا المطلب وجه الاتفاق الوارد بين الشيخين ألا وهو: الحرية بين المبدأ والمقصد، وكذلك أوجه الاختلاف الواقعة بينهما وهما: الأول الحرية بين الحق الفطري والجعل الشرعي، والآخر الحرية بين الضرورة والحاجة.

الفرع الأول: وجه اتفاق الشيخين من خلال موقع الحرية بين مقاصد الشريعة الإسلامية

أولاً– الحرية بين المبدأ والمقصد

من خلال استقراء رأي الشيخين، يتبين أنهما اتفقا على أن الحرية مبدأ وأساس شرعي، فهي من القواعد الكبرى التي تقوم عليها الحياة، واتفقا أيضا حول ما إذا كانت الحرية مبدأ ترتقي لأن تصبح مقصداً شرعياً قائما بذاته[1].

ومن أدلتهما مايلي:

1– من قواعد الفقه قول الفقهاء: "الشارع متشوِّف للحرية". فذلك استقراؤه من تصرفات الشريعة التي دلّت على أن من أهم مقاصدها إبطالَ العبودية وتعميمَ الحرية[2].

2– ضف إلى ما سبق ما قاله الدريني: "الحقوق الفردية، والحريات العامة، بمفهومها الاجتماعي والإنساني، بعضها من أعظم مقاصد التشريع قوة وأعلاها مرتبة، كحق الحياة، وهي الضروريات، وبعضها من المقاصد الحاجية، كحرية الرأي، وهي أصل مقطوع به في الشرع، لا يجوز إلغاؤه، أومصادرته"[3].

3– إعادة النظر في حصر الضروريات في الخمس المعروفة؛ لأن هذه الضروريات 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 أن هذا الحصر

---

[1] – ينظر: حبيبة معنصر، مقصد الحرية الدينية وتطبيقاتها على الأقليات المسلمة في اسبانيا، باشراف أ.د أم نائل بركاني، رسالة دكتوراه، تخصص فقه وأصول، جامعة باتنة، (2017– 2018م).

[2] – ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامبة، (3/ 372–373) .

[3] – فتحي الدريني، خصائص التشريع الإسلامي، ص339.

اجتهادي، وأن الزيادة على الخمس، أمر وارد منذ القديم كما رأينا فمثلا[1]: لما تكلم ابن عاشور عن الكليات الضرورية حيث قال: "وقد مثّل الغزالي في المستصفى، وابن الحاجب، القرافي، والشاطبي هذا القسم الضروري بحفظ الدين والنفوس والعقول والأموال والأنساب. وزاد القرافي نقلًا عن قائلٍ: حفظَ الأعراض..."[2]، فقد استعمل لفظ "مثّل" التي لا تدل على الحصر، بل من قبيل التمثيل والتمثيل بالشيء دليل على وجود غيره من جنسه.

فيمكن القول من خلال هذة الأدلة الفارطة بالذكر للعلمين بأن الحرية ليست مجرد مبدأ وأساس، وإنما هي مقصد شرعي قائم بحد ذاته.

الفرع الثاني– أوجه اختلاف الشيخين من خلال موقع الحرية بين مقاصد الشريعة الإسلامية.

أولاً– الحرية بين الحق الفطري والجعل الشرعي.

1– بيان معنى الحق، والفطرة، الجَعل:

أ– الحق: لغة: يقال: قول حق وصواب، اسم من أسمائه تعالى، أي الثابت حقيقة، الثابت الذي لا يسوغ إنكاره[3]. أما شرعا فتعددت معانيه منها: بأنه اختصاص يقرر به الشرع سلطة أو تكليفا[4].

ب– الفطرة: لغة: فَطَر اللهُ الخَلْق، أي: خَلَقَهم، وانفطر الثَّوْب وتفطَّر، أي: انشقّ. وتَفَطَّرتِ الجبالُ والأرض: انصدعت، والفِطرة: التي طُبِعَتْ عليها الخليقة من الدّين[5]. أما تعريفها الاصطلاحي فقد تعددت من بينهم: ابن عاشور: "الفطرة في الأصل الخلقة والهيئة التي في نفس الإنسان..." وقال: "الفطرة وصف من دين الإسلام..."[6]. كذا الدريني قال عن الفطرة بأنها:

---

[1]– أحمد الريسوني، نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي، ص358، ط2، الدار العالمية للكتاب الإسلامي، (1412هـ-1992م).

[2]– ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، (3/233-234).

[3]– ينظر: الجرجاني، التعريفات، ص89، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت، (1403هـ- 1983م).

[4]– ينظر: مصطفى الزرقا، المدخل إلى نظرية العامة الالتزام في الفقه الإسلامي، ص19، ط1، دار القلم، (1420هـ-1999م).

[5]– ينظر: الفراهيدي، العين، ت: مهدي المخزومي، د إبراهيم السامرائي، (7/418).

[6]– ينظر: ابن عاشور، مقاصد الشريعة، (1/687).

"الفطرة من صنع الله الذي أتقن كل شيء خلقه...".كما قال: "الدين بالفطرة: خيرية، ونقاء، وخلوصا من أسباب الشر والمفسدة "[1].

ج- الجَعل: على حسب ما اتضح لنا من كلام الدريني فإن الجَعل: هو"جَعل شرعي" بمعنى "وضع شرعي" بمعنى أن الحرية حق مكتسب من جهة الشارع وليس من وضع البشر.

2- بيان رأي الشيخين:

من خلال تعاريف الشيخين لمصطلح الحرية تبين لي بأن هناك إختلاف في معنى ذلك، فالشيخ ابن عاشور يتضح أنه أقرّ أن الحرية حق فطري، بينما الشيخ فتحي الدريني قال بأنها جعل شرعي:

أ- رأي مُحَمَّد الطاهر بن عاشور

1- الحرية حق فطري:

وهذا من خلال ما قاله الشيخ ابن عاشور كالآتي: "الحرية من الفطرة. وهي مما نشأ عليه البشر، وبها تصرّفوا في أول وجودهم على الأرض حتى حدثت المزاحمة، فحدث التحجير"[2]. وهذا يأكد ما سبق قول عمر ﷺ: "بم استعبدتم الناس وقد ولدتهم أمهاتهم أحراراً "[3]، أي: فكونهم أحراراً أمرٌ فطري.

بالإضافة إلى ماسبق فقد بيّن ابن عاشور العلاقة بين الحق والفطرة حيث قال: والسبب الأصيل لامتلاك الحقوق هو الاختصاص وأعلاه ما كان بمقتضى الفطرة (الجِبِلّة) بأن الشيء للشيء ككون الجلد للجسد، فشهادة الفطرة هي الأصل في تخصيص الحق بمستحقه وإليها يرجع حق الله في عبادته، وعليه يرجع حق الشخص في تصرفه في أجزاء ذاته؛ لأنه مختص بها بالضرورة، وهذا مثل: حق الأم في ولدها؛ لأنه جزء منها وتكوّن فيها[4].

---

[1]- ينظر: فتحي الدريني، أساليب القرآن الكريم في معالجة النفس الأنسانية(مقال)، المجلة: التراث العربي، ع20، ص56، اتحاد الكتاب العرب.

[2]- ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، (691/1).

[3]- ابن الجوزي، مناقب أمير المؤمنين عمر بن الخطاب ﷺ، ت: زينب إبراهيم الفاروط، ص97، ط3، دار الكتب العلمية، بيروت، (1047هـ- 1978م).

[4]- ابن عاشور، أصول النظام الأجتماعي، ص181.

وليس هذا فقط بل الحرية حق فطري؛ هو أن الله عز وجل لما خلق للإنسان العقل والارادة وأودع فيه القدرة على العمل فقد أكنّ فيه حقيقة الحرية وخوَّله استخدامها بالإذن التكويني المستقر في الخِلقة[1]. لذلك كانت الحقوق في الإسلام أعدل الحقوق؛ لأن الإسلام شريعة الفطرة لقوله تعالى:﴿**فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا ۚ فِطْرَتَ ٱللَّهِ ٱلَّتِى فَطَرَ ٱلنَّاسَ عَلَيْهَا ۚ لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ ٱللَّهِ ۚ ذَٰلِكَ ٱلدِّينُ ٱلْقَيِّمُ وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَ ٱلنَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ**﴾[الروم:30]، وقوله تعالى:﴿**أَفَحُكْمَ ٱلْجَٰهِلِيَّةِ يَبْغُونَ ۚ وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ ٱللَّهِ حُكْمًا لِّقَوْمٍ يُوقِنُونَ**﴾[المائدة:50]، فحرمان أهل الجاهلية البنت من الميراث في مال أبيها اصطلاح جائر إذ هي كالابن الذكر في الصلة بأبيها على الجملة، بل وهذه الآفة مازالت موجودة عند بعض العائلات السوفية التي أعرفها، فهذا الفعل تسلط واستبداد واكراه في الحقوق والحريات، غير أنه قد ينشأ عن بعض الصفات الخلقية موانع من نوال بعض الحقوق كمنع المرأة العالمة العدلة من ولاية القضاء عند الجمهور لاسباب... على أن الصفات التي تتوفر في أهليتها للقضاء والإمامة ليست منحصرة فيها فليست أسباب حق عند التحقيق[2].

ب- رأي فتحي الدريني

1- الحرية جعل شرعي:

وهذا على حسب رأي الدريني حيث قال: فالتشريع الإسلامي هو أساس الحق والحرية يقرّره بحكم، ومعلوم أن الحكم الشرعي أصوليا هو خطاب الله تعالى المتعلق بأفعال «المكلفين»، فالإنسان- في شرع الله- هو إنسان التكليف والمسؤولية قبل أن يكون صاحب الحق والحرية.
أما أنه مكلف، فلأن الحكم الشرعي يوجب تكليفا، اذن حتى الحرية أو الاباحة تتضمن تكليفا أي أن التصرف (الفعل والترك) يوجبه الشارع فلا يكون على إطلاقه بل سُنَّ ورُسِم، وهذا تكليف...

[1]- ينظر ابن عاشور، المرجع السابق، ص169.
[2]- المرجع نفسه، ص183.

لذلك فإن الإنسان لم يُخلق مزوداً بالحقوق والحريات بأصل جِبلَّته، وإنما خُلق ليكون حراً بالتكليف والمسؤولية...[1]، وهذا ما أشار إليه الإمام الشاطبي في قضية منشأ الحق بقوله:" وأما حق العبد، فراجع إلى الله، ومن جهة حق الله فيه، ومن جهة كون حق العبد من حقوق الله، إذ كان لله أن لا يجعل للعبد حقاّ أصلاً "[2].

وقال أيضا: "وعلى هذا ليست الحقوق العامة والحريات حقوقا طبيعية للإنسان في نظر الشرع، يثبت للفرد بمقتضى إنسانيته أو جبلته الآدمية، وإنما هي ثابتة بحكم الشرع. فالشرع هو أساس كل رخصة، كما هو أساس كل حق"[3].

بالإضافة إلى ذلك قال: "فكانت حرية الإنسان إذن قدراً مقدوراً، وفطرة مسنونة، بمشيئته تعالى"[4]. لقوله تعالى:﴿**فَأَقِمۡ وَجۡهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفٗاۚ فِطۡرَتَ ٱللَّهِ ٱلَّتِي فَطَرَ ٱلنَّاسَ عَلَيۡهَاۚ لَا تَبۡدِيلَ لِخَلۡقِ ٱللَّهِۚ ذَٰلِكَ ٱلدِّينُ ٱلۡقَيِّمُ وَلَٰكِنَّ أَكۡثَرَ ٱلنَّاسِ لَا يَعۡلَمُونَ**﴾[الروم:30].

ومن خلال آرائه اتضحت أدلته على أن الحرية جَعل شرعي لا حق فطري كما يلي:

– من حيث المنشأ: فظاهر، لأن أصل الحق هو الشرع وليس ذات الإنسان، أو القانون الطبيعي.

– من حيث المفهوم: فلأن كلاً من الحق الفردي أو الحرية العامة في الإسلام، ذو مفهوم فردي واجتماعي معاً، الأمر الذي ينافي معنى الفردية أو الذاتية الخالصة والإطلاق في التصرف، وفق المشيئة والهوى والأثرة، فضلا عن معنى الإفلات من استبداد السلطة.

[1]– فتحي الدريني، خصائص التشريع الإسلامي، ص(327-330)

[2]– الشاطبي، الموافقات في أصول الشريعة، شرح عبدالله دراز، (316/2)، بدون ط، دار الفكر العربي، مصر، بدون تاريخ طبع.

[3]– فتحي الدريني، الحق ومدى سلطان الدولة في تقييده، ص207.

[4]– فتحي الدريني، خصائص التشريع الإسلامي، ص132.

- ومن حيث المبررات: أن الإسلام لا يجيز الاستبداد بحال، إذ التشريع لله ولرسوله، لا للإرادات الإنسانية المتغيرة بما يوجهها من نوازع وأهواء[1].

من خلال آراء الشيخين وأدلتهما يتضح بأن اختلافهما اختلاف تنوع لا تضاد، لكل واحد منهما له وجهة نظر صائبة.

3- محل الخلاف:

يعود محل الخلاف إلى أمرين أساسيين هما:

- منشأ الحق.
- سبب امتلاك الحق.

من هنا نستنتج بأن فتحي الدريني قال بأن منشأ الحق وسبب امتلاك هذا الحق يثبتا من طرف الشارع، لذا جعل الحرية جعل شرعي، بينما ابن عاشور الذي قال بأن منشأ الحق وسبب امتلاكه من ذات الإنسان اختصاصه أي (فطرته)، فجعل الحرية حق فطري.

4- الترجيح:

فقد أخذت برأي من رجح أن الحرية حق فطري لقوة أدلة ابن عاشور ولمن وافقه الرأي في ذلك، أي أن الحرية حق فطري مهما كان الإنسان في جنسه، ووضعه، ومعتقده. لكن هذه الحرية تكون مقيّدة بضوابطها من طرف الشارع من شأنها أن تحقق المصلحة الفردية والجماعية معاً[2].

فيوجد في هذا القول تداخل بين الرأيين معاً: حيث يتبين أن الأول يبدأ منهما من أن التكليف هو أول خطوة في الحرية، وينتهي بأن الإنسان الحر غير الزائف، أي الذي تتصور فيه الفطرة الإنسانية متغلبة على الطبيعة الحيوانية[3]. في نفس الوقت يبدأ الرأي الثاني من أن الحرية حق فطري للإنسان، كائن في خلقته، وينتهي بدخول التحجير عليه في حريته، من أول وجوده، ثمّ لم يزل يضبط ويقييد بما فيه صلاح حاله في ذاته، ومع غيره[4].

---

[1]- المرجع السابق، ص332.

[2]- ينظر: حبيبة معنصر، مقصد الحرية الدينية وتطبيقاتها على الأقليات المسلمة في اسبانيا، ص145.

[3]- علال الفاسي، مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها، ص251.

[4]- ابن عاشور، أصول النظام الأجتماعي، ص162.

ثانياً: الحرية بين الحاجة والضرورة.

رغم أن الشيخين اتفقا على أن الحرية مقصد شرعي قائم بحد ذاته، غير أنهما اختلفا في مرتبتها، فهل هي من المصالح الحاجية أم أنها ترتقي لأن تكون من المصالح الضرورية؟

أ- رأي الدريني:

ذهب فتحي الدريني إلى أن الحرية مقصد شرعي حاجي، حيث قال الدريني: " أما كون هذه الحريات من المصالح الحاجية، فلأن الحياة تثبت بدونها، ولكن مع ضيق ومشقة غير معتادة..."[1].

وقال في موضع آخر:" على أن هذه الحريات- إذا لم يخالف العمل بها نصا أو قاعدة في الشرع- تعتبر أيضا من المصالح الحاجية..."[2].

ومن أدلة من يوافق رأي الدريني قيل: "...والدليل على انحصار مقاصد الشارع في هذه الأمور الخمسة الاستقراء، فقد دل تتبع جزئيات الأحكام الشرعية المختلفة على أنها كلها تدور حول حفظ هذه الكليات الخمسة "[3].

أما ما ذهب إليه ابن عاشور فقد ذهب إلى أن الحرية مقصد شرعي يرتقي لأن يكون ضرورياً[4].

ب- رأي ابن عاشور:

قال ابن عاشور: "لمّا تحقّق فيما مضى أن المساواة من مقاصد الشريعة الإسلامية، لزم أن يتفرّع على ذلك أن استواء أفراد الأمة في تصرّفهم في أنفسهم مقصد أصلي من مقاصد الشريعة

---

[1]- فتحي الدريني، خصائص التشريع الإسلامي، ص341.

[2]- فتحي الدريني، الحق ومدى سلطان الدولة في تقييده، ص203.

[3]- سعيد رمضان البوطي، ضوابط المصلحة في الشريعة الإسلامية، ص(120-121)، ط2، مؤسسة الرسالة، دمشق، (1393هـ- 1973م).

[4]- ينظر: أحمد الريسوني، نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي، ص358. وعز الدين بن زغيبة، المقاصد العامة للشريعة الإسلامية، ص167. وعبد المجيد النجار، دور حرية الرأي في الوحدة الفكرية بين المسلمين، ص45.

وذلك هو المراد بالحريّة"[1]، ودعا الأستاذ أحمد الخمليشي[2] إلى جعل العدل وحقوق الفرد وحريته، ضمن الضروريات من مقاصد الشريعة[3].

ج- محل الخلاف:

بعد عرض رأي الشيخين بما يخص رتبة الحرية من أصول المقاصد الثلاثة أو كونها كلية أم لا؟ فيرجع سبب الخلاف إلى ما يلي:

1- وقوع الإجماع حول حصر الضروريات في الخمس المتعارفة.

2- مدى ارتباط الحرية بقوام أفراد وعموم الأمة.

3- مدى الحاجة للحرية؛ لحياة وممات الفرد وصلاح الأمة.

بالمقارنة بين رأي ابن عاشور وفتحي الدريني ومن وافق رأي كل واحد منهما: وجدت هناك اختلاف بين الآراء حول حصر المقاصد الضرورية في الخمس المتعارفة (الدين – النفس – العقل- والمال- والنسل)،

لكن عند التحقيق في آراء العلماء يتبين أنه ليس هناك إجماعاَ حاصلاً مصرحاً به، بدليل أنَّ الشاطبي لما تكلم عن الضروريات لم يثبت أنه نقل بالإجماع، فقال في هذا الأمر: "فقد اتفقت الأمة – بل سائر الملل- على أن الشريعة وضعت للمحافظة على الضروريات الخمس -وهي: الدين، والنفس، والنسل، والمال، والعقل- وعلمها عند الأمة كالضروري، ولم يثبت لنا ذلك بدليل معين، ولا شهد لنا أصل معين يمتاز برجوعها إليه، بل علمت ملاءمتها للشريعة

---

[1]- ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، (371/3).

[2]- أحمد الخمليشي: مفكر مغربي ولد سنة 1935م بالحسيمة، بعد حفظ القرآن الكريم، التحق عام 1949 بالمعهد الديني بالحسيمة، الذي حصل فيه على الباكالوريا عام 1957، وحصل على الإجازة في القانون العام من كلية الحقوق بالرباط عام 1960، كما تقلد عدة مناصب، وهو الآن يشغل حاليا مديرا لدار حديث الحسنية، له مؤلفات عدة، ودرس مواد القانون المدني والقانون الجنائي، وقانون المسطرة الجنائية والأحوال الشخصية ومواد الفقه الإسلامي. ينظر: أخذتها من الشبكة العنكبوتية يوم: 2020/5/13، على الساعة:12:00، من الصفحة التالي

https://www.maghress.com/alittihad/125706

[3]- أحمد الريسوني، نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي، ص358.

بمجموع أدلة لا تنحصر في باب واحد، ولو استندت إلى شيء معين لوجب عادة تعيينه، وأن يرجع أهل الإجماع إليه، وليس كذلك؛ لأن كل واحد منها بانفراده ظني"[1].

كما أضاف أحد العلماء القدامى كلية سادسة ألا وهي "العرض"، إنه القرافي[2]، وهذا واضح على عدم وقوع إجماع يدل على حصر الضروريات.

أما بالنسبة لأثر الحرية في قوام أفراد وعموم الأمة فهذا اتضح سابقا من خلال التأصيل الشرعي لكل نوع من أنواعها، فبدليل الاستقراء تبين مدى أهمية الحرية واعتبار ضروريتها في قوة وعزة الأمة العربية والإسلامية ولو حتى الأمم الأخرى، هذا عند تحصيلها، أما عند إنخرام الحريات فثمّة ضعف واضمحلال الأمة الإسلامية. لذا فالحرية مصلحة كلية ضرورية لقوام أفراد الأمة وعمومها.

بعكس من جعل الحرية من المصالح الحاجية للأمة- وليست ضرورية- منهم كما قلنا سابقا رأي فتحي الدريني، حيث قال: " كونها من الحاجيات فلأن الحياة تثبت بدونها، ولكن مع ضيق ومشقة غير معتادة، وتخلُّف وهذا منفي في الدين قطعا، فوجب دفعه والمحافظة على هذه الحريات، فضلا على أنها- بمعناها الاجتماعي- أساس التقدم والازدهار"[3].

بمعنى أن الدريني ربطها بكون وجودها أو عدمها لا تحيي أو تميت سواء أفراد أو عموم الأمة، لكن يجب المحافظة عليها؛ لأن بها ترقى الأمم إلى الأفضل، وعلى هذا الأساس جعل الحرية مصلحة حاجية.

د- الترجيح:

في ضوء ما سبق ذكره حول مرتبة الحرية يظهر بأنها ترتقي إلى أن تكون مقصداً ضرورياً قائماً بذاته[4]، وذلك للاعتبارات الآتية:

---

[1]- الشاطبي، الموافقات، ت: بن حسن آل سلمان، (31/1)، ط1، دار ابن عفان، (1417هـ-1997م).

[2]- ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، (234/3). ينظر: القرافي، شرح تنقيح الفصول، ت: طه عبد الرؤوف سعد، (ص392)، ط1، شركة الطباعة الفنية المتحدة، (1393هـ-1973م).

[3]- فتحي الدريني، خصائص التشريع الإسلامي، ص341.

[4]- ابن زغيبة، المقاصد العامة للشريعة الإسلامية، ص167.

1- الحرية (الإرادة): مناط[1] التكليف مثلها مثل العقل، والاستطاعة، باتفاق جميع علماء الإسلام بحيث لا نجد تكليف بدون توفر العقل والاستطاعة والحرية، فالعقل أساس التكليف ومناطه، والاستطاعة هي التمكّن والتوسع، بينما الإرادة تعني حرية الاختيار وانتفاء الجبر والإكراه، وفي هذا الشأن قال الدريني: "...فالعقل بدون حرية شيء لا غناء فيه، والحرية بدون عقل فوضى وفساد وثرثرة لا يقوم على أساسها علم ولا حضارة...". ومن هذا المنطلق نستخلص بأن العقل والحرية في مستوى واحد، فالإنسان مكرّم من طرف الله سبحانه وتعالى للاستخلاف في الارض؛ وبهذا المستوى جُعلت الحرية أصلاً من الأصول الثابتة[2].

2- الحرية ثابتة استقرائياً من القرآن الكريم، والسنّة النبوية.

3- عدم وقوع إجماع يدل على حصر الكليات الضرورية في الخمسة المعروفة فالأمر اجتهادي والباب مفتوح منذ القدم.

4- ضرورة الحرية في قيام الأمم بدليل ما قاله ابن عاشور:"...بأن الحرية بها تتلاقح الأفكار وتُورق أفنان العلوم...". وقال أيضا:"بأنها أثقل عبء على الظالمين والجبابرة والمخادعين...". وكما قال:"والحرية من سلوك أمثل الطرق السياسية لتأمين الأمة من غوائل العدو ومكر من يتربص بهم الدوائر"[3].

إذن: فالحرية مقصد كلي ضروري مثله مثل الكليات الخمسة المتعارف عليها.

---

[1]- المناط في اللغة: نوط: النَّوْطُ: مصدر ناط ينوط نَوْطاً، تقول: نُطْتُ القِرْبةَ بنياطها نَوْطاً، أي: علّقتها. والنَّوْط: علق شيء. ينظر: الفراهيدي، العين، (455/7). وفي اصطلاح الأصوليين: والمناط: هو العلة. والعلة من باب المجاز اللغوي، لأن الحكم لما علق بها كان كالشيء المحسوس الذي تعلق بغيره، فهو مجاز من باب تشبيه المعقول بالمحسوس. ينظر: الزركشي، البحر المحيط في أصول الفقه، (322/7)، ط1، دار الكتبي، (1414هـ- 1994م).

[2]- فتحي الدريني، خصائص التشريع الإسلامي، ص180.

[3]- ابن عاشور، أصول النظام الإجتماعي، ص170. وينظر: استعنت برسالة الدكتوراه للطالبة: حبيبة معنصر: "مقصد الحرية الدينية للاقليات المسلمة في اسبانيا".

المبحث الثاني

تطبيقات مقصد الحرية في باب الأحوال الشخصية

وبه ثلاثة مطالب:

المطلب الأول: حرية اختيار الزوج

المطلب الثاني: حرية تصرف الزوجة في مالها

المطلب الثالث: حرية الإرضاع

المطلب الأول: حرية اختيار الزوج

لأهمية هذه المسألة والتي مفادها الأسرة ألا وهي اللبنة الأساسية لبناء المجتمع، لذا أوردت في هذا المطلب مسألتين: الأولى حرية المرأة في اختيار زوجها، والأخرى الزواج بالكتابيات؛ ووضحت مدى أثر إختلاف واتفاق رأي ابن عاشور وفتحي الدريني لمقصد الحرية في كلا المسألتين.

الفرع الأول: حرية المرأة في اختيار زوجها

– أولاً: رأي ابن عاشور

من خلال كتاب فتاوى الشيخ الامام مُحَّد الطاهر ابن عاشور سئل: هل للمرأة حق اختيار الزوج، وهل لوليّها ذلك ولمن تكون الكلمة الأخيرة؟

الجواب: أنّ للمرأة حق الرضى بمن تتزوجه، وليس لوليّها أن يجبرها على زوج لا ترضى به، إلا الأب في خصوص بناته الأبكار، فإن له حق الجبر في نظر المذهب المالكي ما لم يكن في جبره ضرر عليها كما هو مفصل في كتب الفقه[1].

فقد جاء في مواهب الخليل ..."ويستحب للأب استئذانها، قال ابن العربي في العارضة: بواسطة لا مشافهة لأنها ان استحيت من ذكر النكاح مرّة استحيت من ذكره مع أبيها مراراً ". فمن أدلتهم على ذلك ما جاء في الحديث الشريف: عن ابن عمر: أَنه خطب إلى نَسِيب له ابنتَه، قال: فكان هَوى أُمِّ المرأَة في ابن عمر، وكان هَوى أبيها في يتيم له، قال: فزوّجها الأبُ يتيمه ذلَك، فجاءَت إلى النبي ﷺ فذكرت ذلك له، فقال النبي ﷺ: «**آمِرُوا النساءَ في**

[1] . ينظر: مُحَّد بن ابراهيم بوزغيبة ، فتاوى الشيخ الإمام مُحَّد الطاهر ابن عاشور، ص357، ط1، مركز جمعة الماجد للثقافة والتراث، دبي، (1425هـ- 2004م). والطاهر الحداد، امرأتنا في الشريعة والمجتمع ، ص111، ط1، دار الكتاب المصري واللبناني، القاهرة وبيروت، (1348هـ- 1930م).

بناتهن »[1]، هذا غير لازم بالإجماع وإنما هو مستحب فربما يكون عند أمها رأي صدر عن علم بها، أو بالزوج ولأنه إذا كان برضاها حسنت صحبة زوج ابنتها[2].

– ثانياً: رأي فتحي الدريني

بعد إيراده لقول الجمهور واستدلالاتهم ومناقشتها، قال: فتحي الدريني "لا يوجد نص قاطع من القرآن، يفيد ثبوت حق المرأة في مباشرة زواجها على استقلال، استبداداً به، من دون إذنها، وإنما الحق بينهما مشترك، ولابد لصحة العقد من التراضي بينهما؛ ذلك لأن المرأة مشبوبة[3] العاطفة كونها ستصبح أماً في المستقبل، فهي سريعة الاغترار، والاستغلال لعاطفتها؛ لأن النساء طوامح إلى الرجال، فتأمينا لمصلحتها، واقامة لبنيان الأسرة على أسس مكينة، كان لابد من إستئذان الولي حتى يكون إذنه شرطا لصحة عقد الزواج، ولابد من إذنها؛ ليتم عن رضاها بالزوج الذي ستعيش معه طوال عمرها[4].

– ثالثاً: أوجه الاتفاق والاختلاف بين الشيخين في حرية المرأة في اختيار زوجها

فيظهر لي بأن رأي الطاهر بن عاشور: مال إلى رأي المذهب المالكي الذي يتضمن نوعاً من الجبر على البكر في مباشرة زواجها المتوقف على إذن أبيها. وأما رأي فتحي الدريني: بأن الحق مشترك بين المرأة ووليها القائم على مبدأ التراضي؛ أي أن حرية المرأة في الزواج مقيدة على إذن وليها، أما اتفاق الشيخين في أن كفاءة الزوج مصلحة للجميع سواء المرأة أو وليها وأسرتها.

---

[1]– رواه أحمد في مسنده، كتاب مسند أحمد مخرجا، مسند عبد الله بن عمر ﷺ، حديث رقم: 4905، قال أحمد شاكر: اسناده ضعيف، ينظر: مسند أحمد ت شاكر،446/4.

[2] – الحطاب، مواهب الجليل في شرح مختصر خليل، 427/3، ط3، دار الفكر،(1412هـ- 1992م).

[3]– مشبوبة: من الشباب والشبوب: ما شب به. الجوهري: الشبوب، بالفتح: ما يوقد به النار. ولا يقال: شابة، ولكن مشبوبة. وتقول: هذا شبوب لكذا أي يزيد فيه ويقويه. وفي حديث أم معبد: فلما سمع حسان شعر الهاتف، شبب يجاوبه أي ابتدأ في جوابه، من تشبيب الكتب، وهو الابتداء بها، والأخذ فيها، ورجل مشبوب: جميل، حسن الوجه، كأنه أوقد. ينظر: ابن منظور، لسان العرب، 481/1، ط3، دار صادر، بيروت، بدون تاريخ.

[4]– ينظر: مُحَمَّد فتحي الدريني، الخِطبة والولاية في عقد الزواج في التشريع الاسلامي، مجلة : التراث العربي،ص(112-120)، ع(27- 28)، 1987م.

– رابعاً: توجيه مقصد الحرية لهذه المسألة

فالمرأة ليست مطلقة الحرية في استبدادها بزواج نفسها ممن تشاء؛ لأن المصلحة وإن كانت تعود إليها أولاً وكذلك المضرة، فإن وليها وأسرتها تعود عليهم مصلحتها ومضرتها أيضا لأنها قد تزوج نفسها من غير كفء فيكون ذلك عاراً على أسرتها كلهم[1].

الفرع الثاني: الزواج بالكتابيات

من تطبيقات حق ولي الأمر في تقييد حرية اختيار الزوج عند الصحابة ﷺ، ومن بعدهم فقهاء الأمة، منع نكاح الكتابيات. فكيف ذلك؟

أولاً– معنى الكتابية:

الكتابية هي التي تؤمن بدين سماوي، كاليهودية والنصرانية. وأهل الكتاب: هم أهل التوراة والإنجيل[2]، لقوله تعالى:﴿**أَن تَقُولُوٓاْ إِنَّمَآ أُنزِلَ ٱلۡكِتَٰبُ عَلَىٰ طَآئِفَتَيۡنِ مِن قَبۡلِنَا وَإِن كُنَّا عَن دِرَاسَتِهِمۡ لَغَٰفِلِينَ**﴾[الأنعام:156].

ثانياً– حكم الزواج بالكتابية:

الأصل إباحة التزوج بالكتابية، حكم شرعه الله في كتابه الكريم حيث قال الله تعالى:﴿**وَٱلۡمُحۡصَنَٰتُ مِنَ ٱلۡمُؤۡمِنَٰتِ وَٱلۡمُحۡصَنَٰتُ مِنَ ٱلَّذِينَ أُوتُواْ ٱلۡكِتَٰبَ مِن قَبۡلِكُمۡ إِذَآ ءَاتَيۡتُمُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ مُحۡصِنِينَ غَيۡرَ مُسَٰفِحِينَ وَلَا مُتَّخِذِيٓ أَخۡدَانٖ**﴾[المائدة:5]، فيتضح من الآية الكريمة أن لكل مسلم الحرية في الزواج بالكتابية، غير أن عمر ﷺ اجتهد في منعه في بعض الظروف، فقد وضحها الدريني كالآتي:

---

[1]– ينظر أبو زهرة، الولاية على النفس، ص125، بدون ط، دار الفكر العربي، القاهرة، بدون تاريخ. وينظر: مُحَمَّد محمود الجمال، الحرية وتطبيقاتها في الفقه الاسلامي، كتاب الأمة، ص99،بدون ط، إدارة البحوث والدراسات الاسلامية، قطر، ع138، 1431هـ.

[2]– وَهْبَة بن مصطفى الزُّحَيْلِيّ، الفِقْهُ الإسلاميُّ وأدلَّتُهُ ، (6653/9)، ط12، دار الفكر، دمشق، بدون تاريخ ط

ثالثا– رأي فتحي الدريني:

قال:" ولكنا نرى عمر بن الخطاب ﷺ ينهى عن ذلك في بعض الظروف؛ دفعا لمفسدة عظمى تترتب على هذا المباح، فيمنعه حماية للصالح العام، بإبعاد نواب الخليفة أولاً عن خداع الاجنبيات لهم، أو إبعاد وقوع الفتنة بين المسلمات اللواتي يكثر عددهن، وينصرف رجال المسلمين عنهن؛ لجمال الكتابيات ، وكلاهما ضار بالمصلحة العامة "[1].

فقد استدل على ما سبق بالروايات التالية:

أ– " عَنْ سَعِيدِ بْنِ الْمُسَيِّبِ، أَنَّ عُمَرَ بْنَ الْخَطَّابِ كَتَبَ إِلَى حُذَيْفَةَ بْنِ الْيَمَانِ وَهُوَ بِالْكُوفَةِ، وَنَكَحَ امْرَأَةً مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ، فَكَتَبَ: " **أَنْ فَارِقْهَا فَإِنَّكَ بِأَرْضِ الْمَجُوسِ، وَإِنِّي أَخْشَى أَنْ يَقُولَ الْجَاهِلُ: كَافِرَةً قَدْ تَزَوَّجَ صَاحِبُ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، وَيَجْهَلُ الرُّخْصَةَ الَّتِي كَانَتْ مِنَ اللَّهِ فَيَتَزَوَّجُوا نِسَاءَ الْمَجُوسِ فَفَارِقْهَا** "[2].

ب– عَنِ الثَّوْرِيِّ، عَنِ الصَّلْتِ بْنِ بَهْرَامَ، عَنْ أَبِي وَائِلٍ، أَنَّ حُذَيْفَةَ، تَزَوَّجَ يَهُودِيَّةً، فَكَتَبَ إِلَيْهِ عُمَرُ: «**أَنْ يُفَارِقَهَا**»[3].

فهذه الروايات تقييد المباح خشية ترتب الضرر العام، سواء في مواقعة المومسات، أو رغبة الرجال في الزواج من الكتابيات لجمالهن، فتترك المسلمات بلا أزواج فيقعن في الحرام، فهذه مفسدة لا توافق مقصود الشارع من إباحة الزواج بالكتابية[4].

---

[1]– مصطفى شلبي، تعليل الأحكام، ص43، ط2، دار النهضة العربية، بيروت، (1401هـ–1981م). وفتحي الدريني، نظرية التعسف في إستعمال الحق، ص167.

[2]– رواه عبد الرزاق في مصنفه، كتاب الطلاق، باب نكاح نساء أهل الكتاب، حديث رقم: 12676، (178/7). قيل أنه أثر. ينظر: السيوطي، جمع الجوامع، ص275.

[3]– رواه عبد الرزاق في مصنفه، كتاب الطلاق، باب نكاح نساء أهل الكتاب، حديث رقم: 12670، (177/7). وقال: ابن الملقن بإسناد عن عبد الرحمن– شيخ من بني الأشهل– "صحيح". ينظر: : ابن الملقن الشافعي، البدر المنير في تخريج الأحاديث والأثار الواقعة في الشرح الكبير، ت: مصطفى بن سليمان وآخرون، (622/7)، ط1، دار الهجرة، الرياض، (1425هـ– 2004م).

[4]– ينظر: فتحي الدريني، نظرية التعسف في استعمال الحق، ص167، ط1، مؤسسة الرسالة، بيروت، (1408هـ–1988م).

"فالاجتهاد الذي قضى به عمر ﷺ هو الفقه العميق لمقصد الشارع، والذي يؤكد أصل النظر في مآلات الأفعال بين الواقعة والمتوقعة، ما سماها الدريني بإدارة الاذن والمنع في الفعل على ضوء من مآله إلى موافقة قصد الشارع أو مناقضته إياه.

أما اجتهاد فتحي الدريني على واقعنا المعاصر: على ولي الأمر(رئيس الدولة) تحديد حرية نوابه في اختيار الزوج الذي يرجع بالصالح العام على البلاد والعباد فقال: هذا هو الاجتهاد الذي يجب اتباعه، في هذه مسألة، بالنسبة إلى بعثات السلك الدبلوماسي العربي والإسلامي- بوجه خاص- في البلاد الأجنبية: حفظ لمصلحة الدولة ومنع تسرب أسرارها عن طريق الزواج بالاجنبيات، لأن هذه النتيجة لم تكن هي الحكمة التي من أجلها شُرع نكاح الكتابيات" [1].

ولأنّ أغلب الرجال العرب المسلمين يعتبرون الأجنبية راقية بأخلاقها لا تناهضها مسلمة لذا يجب الاقتداء بها وجعلها أم لأولادهم لإباحة الشرع هذا، بل نقول هذا مناقض، لأن تجسيد الفكر الإسلامي وتعاليمه أي الرجل المسلم هو الذي يجب الإقتداء به، حتى ترى الكتابية صورة الإسلام في شخص المسلم ذاته، فتزول عنها وحشة الإسلام، وتنزع الكراهية من قلبها عليه.

لكن الواقع منع عمر(ﷺ) لهذا المباح هنا بدفع المناقضة بين المصلحة الجزئية المشروعة في ذاتها، ضف إلى ذلك أن ما فعله حذيفة (ﷺ) ليس مناقضاً لما قصده الشارع؛ إلا أن عمر رآه شيء من التعسف[2] في استعمال الحقوق والحريات وهذا معلوم بأن الحق الفردي لا يشرع به بل الشرع للصالح العام.

ويمكن القول من أن المسلم إذا خاف على أبنائه من عدم صلاح تربيتهم بفرارهم من الإسلام، فالأحسن أن يبتعد عن الزواج بالكتابيات لا من باب أنه حرام، ولكن سداً لذريعة حصول مفاسد على شؤون العائلة[3].

---

[1]- فتحي الدريني، المرجع السابق، ص167.

[2] - **الْعَسْفُ**: رُكُوبُ الْأَمْرِ مِنْ غَيْرِ تَدْبِيرٍ، وَرُكُوبُ مَفَازَةٍ بِغَيْرِ قَصْدٍ. وَمِنْهُ التَّعَسُّفُ. ينظر: مقاييس اللغة، (311/4).

[3]- ينظر: كمال لدرع، ضوابط حرية التصرف في الشريعة الإسلامية (رسالة دكتوراه)، ص339.

رابعاً– رأي ابن عاشور:

لما سئل الشيخ ابن عاشور في أحد فتاويه عن إباحة الشريعة المطهرة التزوج بالمرأة الكتابية (الكتابيات غير اللواتي أصبحن شعوبيات لا دين لهن)، فهل يصح التزوج بهن أم لا؟.

كان جوابه: إن المرأة الكتابية هي المتديّنة بدين له كتاب، قد دل القرآن على أن ذلك الكتاب على الجملة منزّل من الله تعالى على رسول من رسله مثل: التوراة والانجيل والزابور، فالكتابية هي: اليهودية أو النصرانية، وألحق به الصائبة فكل امرأة تتديّن بأحد هذه الأديان يحلّ للمسلم تزوجها[1].

من مظاهر مقصد الحرية من خلال تفسير ابن عاشور لآية إباحة التزوج بالكتابية مايلي:

قال الله تعالى: ﴿**ٱلۡيَوۡمَ أُحِلَّ لَكُمُ ٱلطَّيِّبَٰتُۖ وَطَعَامُ ٱلَّذِينَ أُوتُواْ ٱلۡكِتَٰبَ حِلّٞ لَّكُمۡ وَطَعَامُكُمۡ حِلّٞ لَّهُمۡۖ وَٱلۡمُحۡصَنَٰتُ مِنَ ٱلۡمُؤۡمِنَٰتِ وَٱلۡمُحۡصَنَٰتُ مِنَ ٱلَّذِينَ أُوتُواْ ٱلۡكِتَٰبَ مِن قَبۡلِكُمۡ إِذَآ ءَاتَيۡتُمُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ مُحۡصِنِينَ غَيۡرَ مُسَٰفِحِينَ وَلَا مُتَّخِذِيٓ أَخۡدَانٖۗ وَمَن يَكۡفُرۡ بِٱلۡإِيمَٰنِ فَقَدۡ حَبِطَ عَمَلُهُۥ وَهُوَ فِي ٱلۡأٓخِرَةِ مِنَ ٱلۡخَٰسِرِينَ ۝٥**﴾[المائدة:5].

استدل ابن عاشور بالآية الكريمة في إباحة التزوج بالكتابية حيث قال: والذي أراه أن الله تعالى نبهنا بهذا إلى التيسير في مخالطتهم، فأباح لنا طعامهم، وأباح لنا أن نطعمهم طعامنا، فَعُلِم من هذين الحُكْمَيْن أن علة الرخصة في تناولنا طعامهم هو الحاجة إلى مخالطتهم، وذلك أيضا تمهيداً لقوله بعد: ﴿**وَٱلۡمُحۡصَنَٰتُ مِنَ ٱلَّذِينَ أُوتُواْ ٱلۡكِتَٰبَ**﴾؛ لأن ذلك يقتضي شدة المخالطة معهم لتزوج نسائهم والمصاهرة معهم. عطف والمحصنات من المؤمنات على وطعام الذين أوتوا الكتاب حل لكم عطف المفرد على المفرد. ولم يعرج المفسرون على بيان المناسبة لذكر حل المحصنات من المؤمنات في أثناء إباحة طعام أهل الكتاب، وإباحة تزوج نسائهم. وعندي: أنه إيماء إلى أنهن أولى بالمؤمنين من محصنات أهل الكتاب، والمقصود هو حكم المحصنات من الذين أوتوا الكتاب فإن هذه الآية جاءت لإباحة التزوج بالكتابيات[2].

---

[1]– ابن عاشور، فتاوى الشيخ الإمام بن عاشور، ت: مُحَمَّد بن ابراهيم بوزغيبة، ص366.

[2]– ابن عاشور، التحرير والتنوير، (6/122-123)،بدون ط، الدار التونسية، تونس، 1984م.

– والمقصود التنبيه على أن إباحة تزوج نساء أهل الكتاب لا يقتضي تزكية لحالهم، ولكن ذلك تيسير على المسلمين؛ بتطبيق مبدأ التعايش لقضاء حوائجهم منهم، ويكون ذلك بشروط هي: من أجل إدخالهم الإسلام ويأخذوا القدوة الحسنة من الإسلام والمسلمين، كذا التحذير من الإرتداد عن الإيمان؛ ليعلم أهل الكتاب أنهم لا تنفعهم قرباتهم وأعمالهم، ويعلم المشركون ذلك[1].

وختاماً نقول أن رأي ابن عاشور يقول بإباحة التزوج بالكتابيات، لأمور مقاصدية شُرع من أجلها ذلك الحكم، راجع لأسباب النزول، مع أنه لم يبين اجتهاد عمر بن الخطاب (ﷺ).

خامساً– توجيه مقصد الحرية في هذه المسألة

والذي اتضح لي من خلال رأي الشيخين في حكم الزواج بالكتابية؛ سواء كان للمسلم الخيار في الزواج بالكتابية أو منع من التزوج بها، فإن حرية المسلم تقييد بما يجلب الصلاح العام للعباد والبلاد لا لمصلحة فرديته.

فعلى ولي الأمر في بعض الظروف له أن يمنع التزوج بها ويتحكم في حرية اختيار زوجات نوابه عندما يقتضي إباحة الزواج بالأجنبيات مفاسد مناقضة لما قصده الشارع من تلك الإباحة. أما التحرر في الزواج بهن فله قيوده وضوابطه الشرعية؛ فيجب عليه الدعوة للدخول في الإسلام والترغيب فيه، والحذر من الإرتداد عن الإيمان. والله أعلم.

[1]– ينظر: المرجع السابق، (6/123-125).

المطلب الثاني: حرية تصرف الزوجة في مالها

سيكون الكلام في هذا المطلب عن حرية تصرف الزوجة في مالها؛ سأوضح فيها رأي كلا من الشيخين في مدى تطبيق مقصد الحرية في هذه المسألة.

الفرع الأول: رأي ابن عاشور:

تصرف الزوجة في مالها غير موقوف على رضا زوجها بل الاختلاف في مقدار ذلك[1].

فقد سئل الشيخ الإمام:" ما مقدار الحرية التي تتصرف بها المرأة في مالها في التجارة أو غيرها متى كانت رشيدة، وهل للزوج ولاية عليها في ذلك أو تفويض جبري؟

الجواب: إنّ تصرف المرأة في مالها كتصرف الرجل، فإن كانت رشيدة فلها التصرف في مالها بالبيع والشراء بما شاءت، إلا أنها إذا تبرعت بما زاد على الثلث في مالها كان لزوجها الرّد، وليس للزوج ولاية عليها في مالها غير ذلك[2]. وفتوى ابن عاشور بناء على المقرر في المذهب المالكي بخلاف ما عليه الجمهور من أن للمرأة الرشيدة التصرف في مالها كله بالتبرع والمعاوضة، وهذا مذهب أبي حنيفة والشافعي وأحمد في المشهور من روايته[3].

ودليلهم في ذلك ما جاء في السنة الشريفة: عَنْ زَيْنَبَ، امْرَأَةِ عَبْدِ اللهِ قَالَتْ: قَالَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: « **تَصَدَّقْنَ، يَا مَعْشَرَ النِّسَاءِ، وَلَوْ مِنْ حُلِيِّكُنَّ** »[4].

---

[1]- ينظر: مُحَمَّد الطاهر بن عاشور، مقاصد الشريعة الاسلامية، ت: مُحَمَّد الحبيب بن الخوجة، (382/3)، بدون ط، وزارة الاوقاف والشؤون الدينية الاسلامية، قطر، (1425هـ- 2004م).

[2]- ابن عاشور، فتاوى الشيخ الإمام بن عاشور، ت: مُحَمَّد بن ابراهيم بوزغيبة، ص361.

[3]- ينظر: ابن قدامة، المغني، (348/4)، بدون ط، مكتبة القاهرة، (1388هـ- 1968م). والماوردي، الحاوي الكبير في فقه مذهب الإمام الشافعي وهو شرح مختصر المزني، ت: علي مُحَمَّد معوض وآخرون، (353/6-354)، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت، (1419هـ- 1999م). وابن دقيق العيد، إحكام الإحكام شرح عمدة الأحكام، (346/1)، بدون ط، مطبعة السنة المحمدية، بدون تاريخ طبع.

[4]- رواه مسلم في صحيحه، كتاب الزكاة، باب فضل النفقة والصدقة على الأقربين، حديث رقم: 1000، (694/2).

وأما ما قاله المالكية أن الزوجة يحجر زوجها عليها في تبرع يزيد على ثلث مالها. فإن تبرعت بزائد مضى تبرعها حتى يرده الزوج، وإن لم يعلم به حتى يأيّمت أو مات أحدهما مضى تبرعها[1].

الفرع الثاني: رأي فتحي الدريني

أورد الدكتور رأيه في هذه المسألة من خلال كتابه "الحق ومدى سلطان الدولة في تقييده" حيث قال: يرى بعض الفقهاء أن تصرف الزوجة في مالها مقيد بما لا يزيد على الثلث إلا بإذن زوجها.

فعن الإمام أحمد رواية: ليس لها أن تتصرف في مالها بزيادة على الثلث، بغير عوض، إلا بإذن زوجها وبه قال مالك.

ودليلهم: في ذلك عَنْ عَمْرِو بْنِ شُعَيْبٍ، عَنْ أَبِيهِ، عَنْ جَدِّهِ، عَنِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ: «**لَا يَجُوزُ لِلْمَرْأَةِ أَمْرٌ فِي مَالِهَا إِذَا مَلَكَ زَوْجُهَا عِصْمَتَهَا**»[2]؛ لأن حق الزوج متعلق بمالها، وظاهر الحديث إنه لا يجوز لها مطلقا، غير أن الفقهاء خصوه بما لا يزيد على الثلث، قياسا على حقوق الورثة المتعلقة بمال المريض.

وذهب المالكية والحنابلة إلى أن حق الزوج يتعلق بمال زوجته، فيظهر أثر هذا التعلق من خلال منع الزوجة من أن تتبرع من مالها بما يزيد عن ثلثه، إذا كان هذا التبرع لغير زوجها، بل رووا عن الإمام مالك أن للزوج أن يَرُدَّ تبرعها بالثلث إذا تبين أنها تريد بذلك مضرته[3]. وإذا تبرعت الزوجة بجميع مالها دفعة واحدة؛ كان لزوجها أن يرده كله، وأن يمضيه، وأن يرد مازاد عن الثلث فقط. وإنما كان له رد الجميع في هذه الحال (حقه الثلثين فقط)؛ لأنها حين تبرعت بمالها ظهر أن الغرض من ذلك الإضرار بزوجها، فعاملها الشارع بنقيض قصدها، وجعل للزوج

---

[1]- الصاوي، الشرح الصغير للدردير، (402/3)، بدون ط، دار المعارف، بدون مكان طبع، بدون تاريخ طبع.

[2]- رواه احمد في مسنده، كتاب أحمد مخرجا، مسند عبد الله بن عمرو بن العاص ﷺ، حديث رقم: 7058، (632/11). وقال المناوي " اسناده حسن". ينظر: المناوي، التسير شرح الجامع الصغير، (327/2).

[3]- فتحي الدريني، الحق ومدى سلطان الدولة في تقييده، ص247، ط3، مؤسسة الرسالة، بيروت، (1404هـ-1984م).

ردّه كله[1]. ويتضح هنا رأي فتحي الدريني فيما يلي:" وظاهر أن هذا الرأي يعارض ما للمرأة من حق التصرف في مالها استقلالا، غير أن من الأئمة من رأى أن مصلحة الأسرة تقتضي هذا التضامن المادي بين أفرادها، وهي مصلحة تعود بالتالي على المجتمع كله، وبذلك تصلح مخصصا للقياس، وهو أن الأصل أن للزوجة حق التصرف بمالها استقلالا بمقتضى ملكيتها، ومن ثم فلا يجوز الاعتداء على مالها، أو أخد شيء منها إلا برضاها لقوله تعالى: ﴿**وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ** ...﴾[البقرة:188] وغيرها من الأدلة والنصوص الدالة على مصونية مال الغير[2].

الفرع الثالث: أوجه اتفاق وإختلاف الشيخين:

أولاً– أوجه الاتفاق:

اتفق ابن عاشور وفتحي الدريني في مقدار حرية تصرف الزوجة في مالها تبرعاً المقدر بالثلث لا غير، فقالا لها الحرية المطلقة في التبرع بالثلث والتصرف فيه.

ثانياً– أوجه الإختلاف:

ابن عاشور قال بأن الزوج ليس له ولاية على أموال زوجته، وأما فتحي الدريني فيرى أن حق الزوج متعلق بمال زوجته وبين أثر التعلق فيما يلي: إن الزوجة تُمنع من طرف زوجها إذا تبرعت بأكثر من الثلث، وإذا كان هذا التبرع لغير زوجها وأرادت به الاضرار فعلى الزوج الحرية في استرجاعه.

ثالثاً– توجيه مقصد الحرية في هذه المسألة:

وهذا من خلال القاعدة المتعلقة بمقصد الحرية "**المسلمون مسلطون على أموالهم**" أي أن المرأة ليس لها أن تتصرف في مالها كيف شاءت، لذا فإن حريتها مقيدة وليست على إطلاقها،

[1] – المرجع السابق، ص248 .

[2] – فتحي الدريني، المرجع نفسه، ص(248- 249).

حيث إنها قيّدت بمصلحة الآخرين وعدم الإضرار بهم بمعنى أن المصلحة العامة أولى من المصلحة الخاصة.

المطلب الثالث: حرية الإرضاع

قال الله تعالى: ﴿ وَٱلۡوَٰلِدَٰتُ يُرۡضِعۡنَ أَوۡلَٰدَهُنَّ حَوۡلَيۡنِ كَامِلَيۡنِۖ لِمَنۡ أَرَادَ أَن يُتِمَّ ٱلرَّضَاعَةَۚ وَعَلَى ٱلۡمَوۡلُودِ لَهُۥ رِزۡقُهُنَّ وَكِسۡوَتُهُنَّ بِٱلۡمَعۡرُوفِۚ لَا تُكَلَّفُ نَفۡسٌ إِلَّا وُسۡعَهَاۚ لَا تُضَآرَّ وَٰلِدَةُۢ بِوَلَدِهَا وَلَا مَوۡلُودٞ لَّهُۥ بِوَلَدِهِۦۚ وَعَلَى ٱلۡوَارِثِ مِثۡلُ ذَٰلِكَۗ فَإِنۡ أَرَادَا فِصَالًا عَن تَرَاضٖ مِّنۡهُمَا وَتَشَاوُرٖ فَلَا جُنَاحَ عَلَيۡهِمَاۗ وَإِنۡ أَرَدتُّمۡ أَن تَسۡتَرۡضِعُوٓاْ أَوۡلَٰدَكُمۡ فَلَا جُنَاحَ عَلَيۡكُمۡ إِذَا سَلَّمۡتُم مَّآ ءَاتَيۡتُم بِٱلۡمَعۡرُوفِۗ وَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ وَٱعۡلَمُوٓاْ أَنَّ ٱللَّهَ بِمَا تَعۡمَلُونَ بَصِيرٞ ﴾[البقرة:233]. ذكر ابن العربي في تفسيره اختلاف العلماء في الرضاع: هل هو حق للزوجة أو للأم أم هو حق عليها؟ ولعل سبب خلافهم في احتمالية المعنى الظاهر من الآية، إلا أنه يرى بأن حق الرضاع واجب عليها عند توفر الحالات التالية:

- في حال الزوجية.

-وفي حال عدم وجود مرضع غيرها.

- وفي حال انعدام الأب لاختصاصها به[1].

لذا سأوضح رأي الشيخ الطاهر بن عاشور ومُحَمَّد فتحي الدريني في هذا المقام.

الفرع الأول: رأي ابن عاشور

من خلال تفسيره في كتابه "التحرير والتنوير" لآية الرضاع [البقرة:233] فالمراد بالوالدات عند ابن عاشور هو خصوص الوالدات من المطلقات حيث قال:" والوالدات عام؛ لأنه جمع معرف باللام، وهو هنا مراد به خصوص الوالدات من المطلقات بقرينة سياق الآي التي قبلها من قوله: ﴿وَٱلۡمُطَلَّقَٰتُ يَتَرَبَّصۡنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلَٰثَةَ قُرُوٓءٖ ﴾[البقرة:228] ولذلك وصلت هذه الجملة

[1]- ابن العربي، أحكام القرآن، (204/1)، ت:علي مُحَمَّد البجاوي، دار المعرفة، بيروت، لبنان، بدون تاريخ.

بالعطف للدلالة على اتحاد السياق، فقوله: والوالدات معناه: والوالدات منهن، أي من المطلقات المتقدم الإخبار عنهن في الآي الماضية، أي المطلقات اللائي لهن أولاد في سن الرضاعة، ودليل التخصيص أن الخلاف في مدة الإرضاع لا يقع بين الأب والأم إلا بعد الفراق، ولا يقع في حالة العصمة إذ من العادة المعروفة عند العرب ومعظم الأمم أن الأمهات يرضعن أولادهن في مدة العصمة، وأنهن لا تمتنع منه من تمتنع إلا لسبب طلب التزوج بزوج جديد بعد فراق والد الرضيع فإن المرأة المرضع لا يرغب الأزواج منها؛ لأنها تشتغل برضيعها عن زوجها في أحوال كثيرة.

ولأنه عقب بقوله: وعلى المولود له رزقهن وكسوتهن بالمعروف وذلك أجر الرضاعة، والزوجة في العصمة ليس لها نفقة وكسوة لأجل الرضاعة، بل لأجل العصمة.

وقوله: أولادهن صرح بالمفعول مع كونه معلوما، إيماء إلى أحقية الوالدات بذلك وإلى ترغيبهن فيه لأن في قوله: أولادهن تذكيرا لهن بداعي الحنان والشفقة، فعلى هذا التفسير- وهو الظاهر من الآية والذي عليه جمهور السلف- ليست الآية واردة إلا لبيان إرضاع المطلقات أولادهن، فإذا رامت المطلقة إرضاع ولدها فهي أولى به، سواء كانت بغير أجر أم طلبت أجر مثلها، ولذلك كان المشهور عن مالك: أن الأب إذا وجد من ترضع له غير الأم بدون أجر وبأقل من أجر المثل، لم يجب إلى ذلك"[1].

والمقصد من قوله: ﴿يُرْضِعْنَ﴾ هو تحديد مدة الإرضاع وواجبات المرضع والذي دل عليه هو قوله: ﴿وَإِنْ أَرَدتُّمْ أَن تَسْتَرْضِعُوٓاْ أَوْلَـٰدَكُمْ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ﴾[2].

من هنا يتضح لي قول الإمام ابن عاشور في هاته المسألة بأن المرأة التي في العصمة يجب عليها إرضاع أولادها، إذا كان مثلها يرضع فهو حق من حقوق الزوج عليها، أما المرأة المطلقة

[1]- ابن عاشور، التحرير والتنوير، (2/429-430).

[2]- إسماعيل الحسني، نظرية المقاصد عند الإمام مُحَمَّد الطاهر بن عاشور، ص165، ط1، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، الولايات المتحدة الأمريكية، (1416هـ- 1995م).

فلها حرية الاختيار في إرضاع ابنها، فلا حق من حقوق طليقها عليها؛ وهذا في كلا الحالتين إذا انتفت الموانع الموجبة عن ذلك[1].

الفرع الثاني: رأي فتحي الدريني

فالظاهر في كتابه "نظرية التعسف في استعمال الحق" بأن رأيه في هذه المسألة يقول: "الرضاع حق للأم، وهي أولى من غيرها في رضاع ولدها "[2]. ودليله على ذلك من خلال الآية الآتية:

أولاً– قال تعالى: ﴿ **وَٱلۡوَٰلِدَٰتُ يُرۡضِعۡنَ أَوۡلَٰدَهُنَّ حَوۡلَيۡنِ كَامِلَيۡنِۖ لِمَنۡ أَرَادَ أَن يُتِمَّ ٱلرَّضَاعَةَۚ وَعَلَى ٱلۡمَوۡلُودِ لَهُۥ رِزۡقُهُنَّ وَكِسۡوَتُهُنَّ بِٱلۡمَعۡرُوفِۚ لَا تُكَلَّفُ نَفۡسٌ إِلَّا وُسۡعَهَاۚ لَا تُضَآرَّ وَٰلِدَةُۢ بِوَلَدِهَا وَلَا مَوۡلُودٞ لَّهُۥ بِوَلَدِهِۦۚ** ﴾. " تدل الآية الكريمة، على أن الرضاع حق للأم، وهي أحق من غيرها وأولى في رضاع ولدها، لرفقها وحنوها عليه، إذا رضيت بما ترضى به الأجنبية"[3].

وقال: "وتعليل ذلك ظاهر، إذ الأم أرق وأحن على ولدها من غيرها، وربما كان لبنها أصح لتغذيته أيضا، والطفل ما ثبت له حق الرضاع منذ ولادته إلا لهذه التغذية والتنمية الطبيعية"[4].

ثانياً– نهي الأب عن التعسف في استعمال حق ولايته على ابنه:

تصرح الآية بنهي الأب عن مضارة الأم، فلا يجوز له انتزاع ولدها منها سواءً رضيت بإرضاعه أم لم ترض، بل يجب عليه أن يأتي لها بالمرضعة عند بيتها[5]. ودليله على ذلك من خلال الجملة القرآنية التالية:

﴿**لَا تُضَآرَّ وَٰلِدَةُۢ بِوَلَدِهَا وَلَا مَوۡلُودٞ لَّهُۥ بِوَلَدِهِۦ**﴾: تدل الآية محتملة للمضارة في نزع الولد منها واسترضاع غيرها. فيجب حملها على المعنيين فيمنع الزوج من الأمرين.

---

[1]– ينظر: ابن عاشور، المرجع السابق، (2/429-430). وينظر: إسماعيل الحسني، المرجع السابق، ص165.

[2]– فتحي الدريني، نظرية التعسف في استعمال الحق، ص92، ط1، مؤسسة الرسالة، بيروت، (1408هـ- 1988م).

[3]– المرجع نفسه، ص92.

[4]– فتحي الدريني، المرجع نفسه، ص93.

[5]– ينظر: فتحي الدريني، نظرية التعسف في استعمال الحق، ص93.

ثالثاً– الرضاع حق للأم وواجب عليها:

فالرضاع إذا كان حقا للأم، فهو واجب عليها ديانة، حيث أنّ المرأة جبلت على العطف والحنان، فلا تأبى إرضاع ولدها إلا من شذت أو عجزت، فلا تجبر على ذلك دفعا للإضرار بها، والضرر لم ينص عليه آي القرآن الكريم، أما إذا ألف الصبي أمّه، وانتفت كل الحلول لإرضاعه من غيرها فيصبح واجبا عليها قضاءً.

فالمذهب الحنفي أوجب الرضاع قضاءً: وقال تأثم من تركته بدون عذر مشروع، لذا أوجبه درءاً للتعسف في هذا الحق بقيد عدم الإضرار بالولد، وبها كذلك. غير أن ضررها أيسر من ضرر الولد الذي به يتوقف غذائه ونموه الطبيعي على الإرضاع[1].

كذلك الآية الكريمة تنهى الأم عن التعسف في استعمال حق رضاع ابنها إضراراً بأبيه، فإذا كانت مطلقة وانتهت عدتها، فلا تطالب بأجر الرضاع إذا وُجِدت من ترضعه مجاناً، أو أقل من ذلك، ولا ينزع من حضانة أمه إذا لم تتزوج، فيكون ثمّة توفيق بين مصلحة الطفل في غذائه ومصلحة الأب في عدم إلزامه بأجر، ولا إضرار بالأم لأنه في حضانتها.وهذا الحكم يحرم عليها أن تأبى إرضاع ابنها إضراراً بأبيه في معنى قوله تعالى: ﴿**وَلَا مَوۡلُودٞ لَّهُۥ بِوَلَدِهِۦ**﴾ لا تأبى الأم أن ترضعه إضراراً بأبيه، أو تطلب أكثر من أجر مثلها[2].

الفرع الثالث– أوجه اتفاق واختلاف الشيخين

أولاً– أوجه الاتفاق:

اتفقا في أن المرأة التي في العصمة واجب عليها إرضاع ابنها، وزاد ابن عاشور عن ذلك قال: "إذا كان مثلها يرضع، وهو حق من حقوق الزوج".

اتفقا على أن أجرة الرضاع لا تحق لها إذا كانت العلاقة الزوجية قائمة، ولها الحق إذا تقطعت بينهما.

ثانياً– أوجه الاختلاف:

وقع الاختلاف في تفسير آية الرضاع في المقصود بالوالدات على قولين: فذهب ابن عاشور

[1]– ينظر: فتحي الدريني، المرجع السابق، ص(94-95).

[2]– ينظر: فتحي الدريني، نظرية التعسف في استعمال الحق، ص96.

إلى أنّ المقصود بالوالدات هو خصوص الوالدات من المطلقات اللائي لهن سن الرضاعة، وأمّا فتحي الدريني أخذ بقول من يقول المقصود بالوالدات عموم الأمهات.

حيث قال ابن عاشور: أنّ المرأة المطلقة لها حرية الاختيار في إرضاع ابنها وليس على الزوج حق في ذلك عليها، لكن خيارها ليس على إطلاقه؛ بل بانتفاء الموانع الموجبة سواءً في حالة العصمة أو الطلاق، مثل: مرض المرأة في العصمة وهذا مما يصعب عليها إرضاع ابنها، امتناع الصبي من رضاع غيرها إذا كانت مطلقة يخشى عليه، المرأة التي لا يرضع مثلها، ذات القدر مع علم الزوج بذلك، فليس له حق الإرضاع عليها وهذا قول مالك إذ العرف كالشرط[1].

ومن هنا نلحظ الاختلاف في قول ابن عاشور وقول مالك، حيث خصص ابن عاشور الوالدات بالمطلقات فقط، وأما ما جاء في كتب أصول المالكية بأن مالك خصص عموم الوالدات بغير ذوات القدر، وأن المخصص هو العرف: حيث قال ابن العربي: "قال مالك: كلّ أُم يلزمها رضاع ولدها بما أخبر الله تعالى من حكم الشريعة فيها، إلا أن مالكا- دون فقهاء الأمصار- استثنى الحسيبة، فقال: لا يلزمها إرضاعه فأخرجها من الآية، وخصّها فيها بأصل من أصول الفقه، وهو العملُ بالمصلحة... والأصل البديع فيه هو أن هذا أمرٌ كان في الجاهلية في ذوي الحسب، وجاء الإسلام عليه فلم يغيره، وتمادى ذوو الثروة والأحساب على تفريغ الأمهات للمُتعة بدفع الرضعاء إلى المراضع إلى زمانه، فقال به، وإلى زماننا؛ فحققناه شرعاً "[2].

أما فتحي الدريني قال: " الرضاع حق للأم، وهي أولى من غيرها في رضاع ولدها" أي عموم الأمهات في سن الرضاعة.

كذلك قال: على الزوج منع زوجته من إرضاع ابنها، إذا كان مقصوده من الزواج الاستمتاع لا الإضرار بها. وأنّ الرضاع حق وواجب عليها أخذاً بما قاله المذهب الحنفي[3].

---

[1]- ينظر: إسماعيل الحسني، نظرية المقاصد عند الإمام مُحَمَّد الطاهر بن عاشور، ص(165-166). وينظر: ابن عاشور، التحرير والتنوير، (2/429- 430). وينظر: فتحي الدريني، نظرية التعسف في استعمال الحق، ص92.

[2]- ابن العربي، أحكام القرآن، (1/206).

[3]- ينظر: فتحي الدريني، نظرية التعسف في استعمال الحق، ص(92-96).

الفرع الرابع– توجيه مقصد الحرية في هاته المسألة

قال ابن عاشور: بأن الرضاع أمر مهم، أي يرتقي لكي يكون من المصالح الضرورية لتنظيم شؤون أحكام العائلة[1]. أما خلاصة قول الدريني بحيث قال: " أن الآية الكريمة تفيد وجوب حماية كُلاًّ من الأب والأم من أن يضر كلٌّ منهما بالآخر بسبب الولد باستعمال ما منح من حق وسيلة إلى هذا الإضرار، كما توجب حماية الولد أيضا من الإضرار به"[2]. يعني التوفيق بين مصالح أفراد العائلة:

(الطفل، الأم، الأب)؛ حتى ولو كان هناك فراق بين الأب والأم. وهذا ما يحقق مقصد الحرية المأذون به شرعاً.

[1]– ابن عاشور، التحرير والتنوير، (2/429-430).

[2]– فتحي الدريني، نظرية التعسف في استعمال الحق، ص96.

المبحث الثالث

تطبيقات مقصد الحرية في باب المعاملات

وبه ثلاثة مطالب:

المطلب الأول: الاحتكار

المطلب الثاني: التسعير الجبري

المطلب الثالث: المعاملات المنعقدة على الأبدان

المطلب الأول: الاحتكار

خصصت هذا المطلب للحديث عن مسألة الاحتكار، فعرفتها، وأوضحت رأي الشيخين فيها؛ من أجل تبيان حكمها الشرعي ومدى تقييد حرية التصرف بها ومحاربتها من طرف ولي الأمر للمصلحة العامة.

الفرع الأول: تعريف الاحتكار

أولاً– تعريف الاحتكار في اللغة:

والحَكْر: ما احتَكَرْتَ من طَعام ونحوه ممّا يُؤكَل، ومعناه: الجمع، والفعل: احتَكَر وصاحبه مُحتَكِرٌ ينتظر باحتباسه، الغلاء[1].

ثانيا–تعريف الاحتكار في الاصطلاح:

تعددت تعاريفه عند الفقهاء، ولكن سأقتصر على تعريف ابن عاشور وفتحي الدريني فقط كالتالي:

أ– تعريف ابن عاشور:"ويكون الاحتكار بمعناه العام بالتسلط على أموال الناس بشراء ما بين أيديهم بأبخس الأثمان، ثم فرض البضائع عليهم بأرفع الأثمان على وجه الغصب والإكراه في الشراء والبيع ".

وعلّة تحريم الاحتكار إلحاق الضرر بالناس من فساد الأسواق، ومنع الطعام من الرواج بها، وبطلان معاش الرعايا، وغلاء الأسعار، والزيادة في المكوس والضرائب، وانتشار الفقر والجوع، وقيام شركات الاحتكار، وإلغاء التعامل الحرّ[2].

ب– تعريف فتحي الدريني: " الاحتكار هو حبس مال أو منفعة أو عمل، والامتناع عن بيعه، أو بذله، حتى يغلو سعره غلاءً فاحشاً غير معتاد، بسبب قلته، أو انعدام وجوده في مظانّه، مع شدة حاجة النّاس أو الدولة أو الحيوان إليه"[3].

---

[1]– الفراهيدي، العين، (61/3).

[2]– ينظر: ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، (410/2-411).

[3]– فتحي الدريني، بحوث مقارنة في الفقه الأسلامي وأصوله، (411/1)، ط2، مؤسسة الرسالة، دمشق، (1429هـ-2008م).

استنتج من خلال التعريف اللغوي والاصطلاحي للاحتكار أن هناك تقارباً في المعنى، غير أن تعريفا الشيخين الاصطلاحي يعتبران شرحاً وتفسيراً لمعنى الاحتكار، لا تعريفاً بمعناه الاصطلاحي، ومن أهم مميّزاته الاختصار والمحدّدات.

الفرع الثاني: رأي ابن عاشور

قرّر ابن عاشور أنّ من واجب ولاة الأمور تدقيق النظر في وسائل دوران الثروة، وطرق توزيعها بالعدل والمواساة فيما بينهم، كما عليهم كذلك مراعاة انتفاع المكتسب بما اكتسبه فتدور على أصلين: أصل الحرية، وأصل الحقوق، ومن واجبهم كذلك مراقبة تلك التصرفات وأن لا يتعرض لشيء منها ما كان جاريا على احترام حق الغير واحترام المصلحة العامة وعلى هذا القطب تدور رحى الاحتكار والتسعير[1]، وأورد لذلك جملة من الأدلّة:

أولاً– ما ورد من السنة النبوية:

أ– عن سعيد بن المسيب عن معمر بن عبد الله العدوي قال: قال رسول الله ﷺ: «**مَنِ احْتَكَرَ فَهُوَ خَاطِئٌ**»[2].

ب– عن عمر بن الخطاب قال: قال رسول الله ﷺ: «**الجَالِبُ مَرْزُوقٌ، وَالمُحْتَكِرُ مَلْعُونٌ**»[3].

فمن قواعد الشريعة الإسلامية أن الذي يحتكر آثم، وأن تمتد الحرمة الشديدة إلى محتكري البضاعة الضرورية، وهذا ما حمل فقهاء الملة على مقاومة الاحتكار، وجَعَلهم يحاربونه ولا يسمحون بوجوده، معلنين أنّه من الضروري والواجب إبطاله في الطعام"[4].

ثانياً– ماورد من آثار الصحابة:

أ– فعن أَنَّ عُمَرَ بْنَ الْخَطَّابِ، قَالَ: «لاَ حُكْرَةَ فِي سُوقِنَا. لاَ يَعْمِدُ رِجَالٌ، بِأَيْدِيهِمْ فُضُولٌ مِنْ أَذْهَابٍ، إِلَى رِزْقٍ مِنْ رِزْقِ اللهِ نَزَلَ بِسَاحَتِنَا. فَيَحْتَكِرُونَهُ عَلَيْنَا، وَلَكِنْ أَيُّمَا جَالِبٍ جَلَبَ عَلَى عَمُودِ كَبِدِهِ فِي الشِّتَاءِ، وَالصَّيْفِ، فَذلِكَ ضَيْفُ عُمَرَ، فَلْيَبِعْ كَيْفَ شَاءَ اللهُ، وَلْيُمْسِكْ كَيْفَ

---

[1]– ابن عاشور، أصول النظام الإجتماعي، ص202.

[2]– رواه مسلم في صحيحه، كتاب المساقاة، باب تحريم الاحتكار في الأقوات، حديث رقم: 1605، (1227/3).

[3]– رواه ابن ماجه في سننه، كتاب التجارات، باب الحكرة والجلب، حديث رقم: 2153، (728/2). قال الألباني: "ضعيف" ينظر: التبريزي، مشكاة المصابيح، ت: الألباني، (875/2)، ط3، المكتب الإسلامي، بيروت، 1985م.

[4]– ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، (412/2).

شَاءَ اللهُ»[1]. قال الإمام مالك تعليقاً على هذا الأثر، بعد أن أورده في الموطّأ:" يمنع المحتكر إذا كان يريد أن يحط السعر ويفسد السوق، فأما إذا كان الطعام كثيراً لا يُضر بالأسواق ما اشترى منه ولا يحطمها فلا بأس باشترائه"[2].

الفرع الثالث: رأي فتحي الدريني

يرى الدريني أن حكم الاحتكار يستند إلى تطبيق القواعد الأصولية في الاجتهاد ومن أهم هذه القواعد أن **"المصلحة العامة مقدمة"**[3]، وذلك بأن الضرر اللاحق بالناس بسبب احتكار التجار وغيرهم لما يحتاجونه واجب الدفع ودفعه مصلحة حاجية وإن لم تبلغ مبلغ الضرورة وهي من صميم مباني العدل، وهو أن الفرد في الشريعة حر التصرف إيجابا وسلبا في التجارة والملك على الوجه الذي يحقق مصلحته الخاصة ومبدأ الرضائية، بما لا يلحق ضرراً بالجماعة، إزالة للظلم العام، وبالموازنة بين مقتضى الأصل الذي يثبت حرية التصرف، وبين الأصل الآخر الذي نشأ عن هذا التصرف والذي يقضي بالمنع من التسبب في ضرر عام، يترجح حكم هذا الأخير فيمنع المالك أو الفرد من التصرف في حق الملك على نحو ضار بعامة المسلمين[4].

الأحاديث الواردة في الاحتكار لم تفرق في الظاهر بين الأقوات وغيرها فمن ذلك ما رواه أبو هريرة ﷺ قال: قال رسول الله ﷺ: «**مَنِ احْتَكَرَ يُرِيدُ أَنْ يَتَغَالَىَ بِهَا عَلَى الْمُسْلِمِينَ، فَهُوَ خَاطِئٌ، وَقَدْ بَرِئَ مِنْهُ ذِمَّةُ اللَّهِ**»[5]، فالحديث مطلق ولم يقيّد بنوع المواد التي يقع عليها الاحتكار، وكذلك قوله عليه الصلاة والسلام: «**مَنِ احْتَكَرَ فَهُوَ خَاطِئٌ**»، فالحديثان الشريفان صريحا الدلالة على أنّ كل ما أضرَّ بالناس احتباسه ومنعه فهو احتكار، للإطلاق والعموم، إذ «العلة» مطلق الضرر العام في حدِّ ذاته[6].

بل يوجد ما ورد من أحاديث الاحتكار ما هو مقييد بالطعام...، لكن على حسب رأي الدريني قال: " لا تعارض بينها حتى يحمل المطلق على المقيد، ومعلوم أن الموجب لهذا الحمل

---

[1]- رواه مالك في موطئه، كتاب البيوع، باب الحكرة والتربص، حديث رقم: 2398، (942/4).

[2]- ابن عاشور، أصول النظام الإجتماعي، ص202.

[3]- الشاطبي، الموافقات، (89/3).

[4]- فتحي الدريني، بحوث مقارنة في الفقه الأسلامي وأصوله ، (475/1-477).

[5]- رواه الحاكم في مستدركه، كتاب البيوع، حديث رقم: 2166، (14/2).

[6]- فتحي الدريني، بحوث مقارنة في الفقه الأسلامي وأصوله، ص477.

والتأويل، هو التعارض فإذا انتفى كان إعمال الدليلين خيراً من إهمال أحدهما، فيبقى المطلق على إطلاقه والمقيّد فردٌ من أفراد المطلق، والمقصود بالمسلمين هنا ليس كافتهم فحسب، بل يكفي ليتحقق حكم الاحتكار، أن يلحق الضرر بجماعة منهم، كأهل قرية أو مدينة، أو قُطر من أقطارهم، أو طائفة أو أهل مهنة أو حرفة منهم وعلى هذا فالاحتكار محرم وممنوع لا لذاته بل لأثره ومآله "[1].

لذا قال الدريني: "بما أن استعمال حق الملكية أو الحرية العامة في التجارة على نحو يَضرُ بالمجتمع، جريمة بل كبيرة تستوجب العذاب الأليم يوم القيامة، ولا يقل هذا الوعيد على الاحتكار على الوعيد القرآني على الربا، فكلا هما استغلال وتربص، وضرر عام محّرم[2].

الفرع الرابع: أوجه اتفاق واختلاف الشيخين

أولاً– أوجه الاتفاق:

– كل من الشيخين اتّفقا على حرمة الاحتكار مع عموم تحريمه في كل الأنواع سواءً كان طعاماً، أو سلعاً، أو بضاعةً،... ، وعدّاه جريمة في حق الفرد والعامة. وعلى هذا قال الدريني: بأن اختلاف الفقهاء في درجة النهي ..." في الحقيقة أن هذه التفرقة لا أثر لها من الناحية العلمية، إلا من حيث الاعتقاد "[3].

– اعتبارهما علة تحريم الاحتكار ألا وهي" إلحاق الضرر بالنّاس".

ثانياً– أوجه الاختلاف:

– في مدى تقدير حرية التعامل بظاهرة الاحتكار من ناحية الضيق والحرج، تبعاً لظروف الجماعة، ومدى إلزامية تنفيذ محاربتها من طرف ولي الأمر؛ إذ يعتبرها ابن عاشور من المصالح الضرورية التي يوجب محاربتها من أجل الصالح العام، بينما فتحي الدريني من المصالح الحاجية حيث ترفع الضيق والمشقة عن النّاس؛ وهذا عند محاربة ولي الأمر للمحتكرين والمستغلين لأكل أموال النّاس بالباطل.

---

[1]– فتحي الدريني، المرجع السابق، ص(441-442).

[2]– المرجع نفسه، ص447.

[3]– فتحي الدريني، بحوث مقارنة، (453/1).

الفرع الخامس: توجيه مقصد الحرية لظاهرة الاحتكار وكيفية معالجتها

يتضح مقصد الحرية من خلال مواجهة هذا المنكر، والتصرّف الخطير من طرف الشريعة الإسلامية، حيث قضت بإبطال الاحتكار وإبطال ما يترتب عليه من نتائج، جاعلة المقصد الأعظم في المعاملات رواج الأموال، وحماية المجتمع والأفراد من عبث العابثين وكيد المحتكرين، ونشر الأمن الاجتماعي، وتوفير أسباب الراحة والسعة في الحياة الفردية والاجتماعية،[1]كما يمكن علاج الاحتكار والوقاية منه وذلك من خلال توظيف" نظرية التعسف في استعمال الحق" التي أسسها فتحي الدريني وهي كالآتي:

فالامتناع عن بيع السلع والمنافع بالثمن والأجر المعقول العادل، مع حاجة الناس إليها، تعسف في حق الملك؛ لأنه يؤدي إلى الضرر العام، أي بالناس جميعا، وما شُرِعَ حق المِلْكِ لهذا، فموقف التاجر أو المالك سلبي، والدور الوقائي هنا، هو إجبار المالك على إخراج السلع، وعرضها في السوق، وبذل منافع الدور والمساكن، أو خدمات الأطباء والمهندسين وغيرهم، وبيعها بالسعر أو الأجر المعتاد العادل، أو بما تحدده السلطة المختصة، عدلا، لا وكس فيه ولا شطط، حفظا للحقين، للمالك والأمة، ودفعا للضرر العام فالإجبار على الفعل هو تصرف إيجابي.

وقلنا أيضا إن مناقضة المصلحة الخاصة للمصلحة العامة، تعسف غير جائز في الإسلام؛ ولهذا حرم الاحتكار تحريما قاطعاً، فضلا عن التهديد عليه بعذاب يفوق التهديد على اقتراف الربا، منعاً للاستغلال، ولا سيما في الأزمات. فمعيار التعسف هنا، هو الضرر العام .

والجزاء، هو إجبار المالك على عرض سلعه، وبذل المنافع والخدمات من قبل أربابها جبرا، بالسعر العادل، أو بيعها عليهم رغما عنهم، درءا للضرر العام، ومنعا للتعسف وآثاره قبل الوقوع، ورفعا للتناقض بين المصلحة الخاصة والعامة، حتى تكون المصلحة الخاصة للتجار والمالكين في دائرة الصالح العام، لا تناقضه، ولا تضر به، تحقيقاً للتكافل بينهما[2].

---

[1]- ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، (2/412-413).

[2]- فتحي الدريني، مقال الدور الوقائي لنظرية التعسف في إستعمال الحق، نسخة انترنات، ملتقى أهل الحديث، 2008/3/27م. https://www.ahlalhdeeth.com/vb/showthread.php?t=131677

المطلب الثاني: التسعير الجبري

إن من المؤيدات الناجحة التي وضعتها الشريعة في يد ولي الأمر لمقاومة الاحتكار "التسعير الجبري" بمشورة أهل الخبرة؛ ضمانا لعدم الإجحاف بحق التجار، وحق المستهلكين على السَّواء[1]، يعني هل الشريعة فتحت المجال لحرية التجار، ليعملوا ما يشاؤون دون مراعاة الصالح العام، وخاصة وأن بعضهم يتشوف حاجة الناس ويعمد إلى إغلاء تجارته، أم قييدت وضبطت حرياتهم ومعاملاتهم لتحقيق مصالحهم ودفع الضرر عنهم؟ لذا ففي هذا المطلب حاولت توضيح رأي الشيخين في هذا الموضوع.

الفرع الأول: تعريف التسعير

– أولاً:تعريف التسعير في اللغة

سعر: السِّعْرُ: الَّذِي يَقُومُ عَلَيْهِ الثَّمَنُ، وَجَمْعُهُ أَسْعَارٌ وقد أَسْعَرُوا وسَعَّرُوا بِمَعْنًى وَاحِدٍ: اتَّفَقُوا عَلَى سِعْرٍ. وَفِي الْحَدِيثِ: عَنْ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ أَنه قِيلَ لِلنَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ : سَعِّرْ لَنَا، فَقَالَ «**إِنَّ اللَّهَ هُوَ الْمُسَعِّرُ**...»[2] أَي أَنه هُوَ الَّذِي يُرْخِصُ الأَشياءَ ويُغْلِيها فَلَا اعْتِرَاضَ لأَحد عَلَيْهِ، والتَّسْعِيرُ: تَقْدِيرُ السِّعْرِ[3].

– ثانياً: تعريف التسعير في الاصطلاح

عرفه الدريني قائلا:"هو: أن يُصدر موظف عام مختص بالوجه الشرعي، أمراً، بأن تُباع السلع، أو تُبذل الأعمال أو المنافع التي تفيض عن حاجة أربابها، وهي محتسبة أو مُغالي في ثمنها، أو أجرها، على غير الوجه المعتاد، والنّاس أو الحيوان أو الدولة في حاجة ماسة إليها،

[1]– فتحي الدريني، بحوث مقارنة، (489/1).

[2]– رواه ابي داوود في سننه، كتاب أبواب الإجارة، باب في التسعير، حديث رقم: 3451، (272/3). قال الألباني: "صحيح". ينظر: مشكاة المصابيح، (875/2).

[3]– ابن منظور، لسان العرب، (365/4).

بثمن أو أجر معين عادل بمشورة أهل الخبرة"[1]. رغم طول تعريفه إلا أنه أحاط بجميع معانيه، وجوانبه.

الفرع الثاني: رأي ابن عاشور

من بين البيوع الممنوعة التي ذكرها ابن عاشور منها[2]:

أ- بيع حاضرٍ لبادٍ[3]: ممن لا يعرف الأسعار، ومن كل وارد على مكان وإن كان من مدينة.

ب- حُكمه: الحرمة[4].

ج- ودليل ذلك: عن جابر أن النبي ﷺ:**قال:** «**لَا يَبِيعُ حَاضِرٌ لِبَادٍ دَعُوا النَّاسَ يَرْزُقُ اللَّهُ بَعْضَهُمْ مِنْ بَعْضٍ**»[5]. والقصد من هذا الحكم الرفق بأهل البلد، ومنع الضرر بأهل السوق في انفراد المتلقي عنهم في الرخص، وقطع الموارد عنهم[6].

د- صورته: أن يجيء البلد بسلعة يريد بيعها بسعر الوقت في الحال، فيأتيه الحاضر فيقول: ضعه عندي لأبيعه لك على التدريج بأغلى من هذا السعر. وللفقهاء تخصيصات لعموم هذا النهي. قالت الحنفية بالمنع (كراهة التحريم) خاص بزمن الغلاء، وبما يحتاج إليه أهل المصر. واعتبرت الشافعية والحنابلة المنع منوطاً بالبادي ومن شاركه في معناه، وهو عدم معرفة السعر. وجعلت المالكية البداوة قيداً لهذا الحكم، وهذا البيع يقع فاسداً ويجوز بقيمته كالنجس عند المالكية، وهو صحيح عند الحنفية، وذهبت الشافعية والحنابلة إلى القول بالخيار[7].

---

[1]- فتحي الدريني، بحوث مقارنة، (497/1).

[2]- ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، (464/2).

[3]- الحاضر: ساكن الحضر، والبادي: ساكن البادية. والحاضر خلاف البادي. ينظر: الشوكاني، نيل الأوطار، ت: عصام الدين الصبابطي، (195/5)، ط1، دار الحديث، مصر، (1413هـ- 1993م).

[4]- ابن عاشور، المرجع نفسه، (464/2).

[5]- رواه النسائي في سننه، كتاب البيوع، باب بيع الحاضر للبادي، حديث رقم: 4495، (256/7). قال الألباني: "صحيح". ينظر: الألباني، غاية المرام في تخريج أحاديث الحلال والحرام، ص198، ط3، المكتب الإسلامي، بيروت، 1405هـ.

[6]- ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، (464/2).

[7]- ينظر: المرجع نفسه، (464/2). والشوكاني، نيل الأوطار، (195/5). وابن رشد، البيان والتحصيل، (310/9) ، ، ت: د مُحَمَّد حجي وآخرون،ط2، دار الغرب الإسلامي، بيروت، (1408 هـ- 1988 م) ، والكاساني الحنفي، بدائع

إضافة إلى ما سبق تتضح العلاقة بين التسعير وبيع الحاضر للبادي؛ من خلال ما ذهب إليه ابن عاشور إلى أن بيع الحاضر للبادي إنما مُنِع كإجراء وقائي لمحاربة الاحتكار وقطع سبله، أُجيز التسعير كطريقة علاجية للتخفيف من آثار هذا الاحتكار، بمعنى أن ولي الأمر قد يعمد إلى تجويز بيع الحاضر للبادي عند غلاء الأسعار وانتشار الفقر وبطلان معاش الرعايا، ولكن يخفف وطأته بتسعير البضائع[1].

الفرع الثالث: رأي فتحي الدريني

– أولاً: حكم التسعير

وقد ذهب جماهير العلماء إلى تحريم التسعير في الأصل في الأحوال التي لا يظهر فيها ظلم من التجار ولا غلاء في الاسعار، وأختلفوا فيما دعت إليه الحاجة العامة لمحاربة تغالي التجار أو المالكين في الأسعار؛ بين محرم بإطلاق، وقائل بالجواز (الحنفية)[2]، وموجب له عند اقتضاء المصلحة، وإلى هذا الأخير ذهب مالك في رواية أشهب، وبعض أئمة المذهب المالكي[3]، ومذهب متأخري الحنابلة[4].

وقد قرر الدريني مذهب الجمهور، حيث قال: "الأصل في التسعير هو الحرمة بالإجماع، غير أن التسعير يصبح واجباً عند وجود ما يقتضيه وهو تعارضاً لمصلحة الخاصة والمصلحة العامة، بشرط أن يتعين وسيلة لدفع الضرر العام"[5].

– ثانياً: الأدلة الواردة لأحكام التسعير: قال الدريني: " فالأدلة الواردة لأحكام التسعير من السنة غير المتواترة فقط ولم نجد ما يدل على ذلك من القرآن الكريم " فمنها:

الصنائع في ترتيب الشرائع، ت: علاء الدين مسعود بن أحمد، (332/5)، ط2، دار الكتب العلمية، (1406هـ-1986م). والنووي، المجموع شرح المذهب، (300/9)، بدون ط، وبدون مكان وتاريخ الطبع. وابن قدامة، المغني، (497/3).

[1]– ينظر: ابن عاشور، مقاصد الشريعة الأسلامية، (411/2).

[2]– ابن عابدين، رد المحتار على الدر المختار، (400/6-401)، ط2، دار الفكر، بيروت، (1412هـ - 1992م).

[3]– أبو الوليد الباجي، المنتقى شرح الموطإ، (18/5)، ط1، مطبعة السعادة، بجوار محافظة مصر، 1332 هـ.

[4]– ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ت: عبد الرحمن بن مُحَمَّد بن قاسم، (75/28-79)، بدون ط، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، المدينة النبوية، المملكة العربية السعودية، (1416هـ- 1995م).

[5]– فتحي الدريني، بحوث مقارنة، (575/1).

أ- عن أنس بن مالك، وقتادة، وحميد، عن أنس، قال: الناس يا رسول الله، غلا السعر فسعِّر لنا، فقال رسول الله ﷺ: «**إِنَّ اللَّهَ هُوَ الْمُسَعِّرُ الْقَابِضُ الْبَاسِطُ الرَّازِقُ، وَإِنِّي لَأَرْجُو أَنْ أَلْقَى اللَّهَ وَلَيْسَ أَحَدٌ مِنْكُمْ يُطَالِبُنِي بِمَظْلَمَةٍ فِي دَمٍ وَلَا مَالٍ**»[1].

ب- عن أبي هريرة: أن رجلا جاء، فقال: يا رسول الله، سعر، فقال: «**بَلْ أَدْعُوا**» ثم جاءه رجل، فقال: يا رسول الله، سعر، فقال: «**بَلِ اللَّهُ يَخْفِضُ وَيَرْفَعُ، وَإِنِّي لَأَرْجُو أَنْ أَلْقَى اللَّهَ وَلَيْسَ لِأَحَدٍ عِنْدِي مَظْلَمَةٌ**»[2]

ج- عن ابن المسيب، أن عمر بن الخطاب، مر على حاطب بن أبي بلتعة وهو يبيع زبيبا له في السوق، فقال له عمر: «**إِمَّا أَنْ تَزِيدَ فِي السِّعْرِ، وَإِمَّا أَنْ تَرْفَعَ عَنْ سُوقِنَا**»[3].

أما وجه الدلالة من الحدثيين فهي كالتالي:

1- وما يستنبط من ظاهر هذين الحدثيين فكل منهما يصف التسعير بأنه «**مَظْلَمة**» والظلم حرام، فالتسعير حرام.

2- هذا وأن الرسول ﷺ قد امتنع عن التسعير، مع سؤالهم إياه، ووجود الداعية إليه، بل اعتبره «**ظلماً**» بقوله: «**وَلَيْسَ أَحَدٌ مِنْكُمْ يَطْلُبُنِي بِمَظْلَمَةٍ، فِي مَالٍ وَلَا نَفْسٍ**»[4]، ويقرن الحديث الشريف بين الظلم في المال، وبين الظلم في جريمة القتل عدواناً بغير حق، كما ترى.

3- يتضح بأن الله تعالى هو الذي يخفض السعر ويرفعه، فليتجهوا إليه سبحانه بالدعاء، ليكشف ما بهم من ضَرّ، بقوله ﷺ: «**إِنَّ اللَّهَ هُوَ الْمُسَعِّرُ الْقَابِضُ الْبَاسِطُ الرَّازِقُ**» وقوله أيضا: «**بَلْ أَدْعُوا**» «**إن اللَّهُ يَخْفِضُ وَيَرْفَعُ**».

---

[1]- سبق تخريجه.

[2]- رواه أبو داود في سننه، كتاب أبواب الإجارة، باب التسعير، حديث رقم: 3450، (272/3). قال الأرنؤوط:" إسناده حسن". ينظر: ابن الأثير، جامع الأصول في أحاديث الرسول، ت: عبد القادر الأرنؤوط، التتمة تحقيق بشير عيون، (594/1)، ط1، مكتبة الحلواني، مطبعة الملاح، مكتبة دار البيان.

[3]- رواه عبد الرزاق في مصنفه، كتاب البيوع، باب هل يسعر؟، حديث رقم: 14905، (206/8).

[4]- رواه أحمد في مسنده، مسند المكثرين من الصحابة، مسند أبي سعيد الخدري، حديث رقم: 11809، (328/18). قال الهيثمي: "ورجال الطبراني رجال الصحيح". ينظر: الهيثمي، مجمع الزوائد ومنبع الفوائد، ت: حسام الدين القدسي، (99/4)، بدون ط، مكتبة القدسي، القاهرة، (1414هـ- 1994 م).

وهذا دليل على أن تخفيض الأثمان بالتسعير متعذر.

4- وأما أثر عمر ﷺ فيدّل بظاهره على وجوب ترك التجار يبيعون على ما يختارون، دون تعرّض من ولي الأمر، لحرية هؤلاء، في نشاطهم الاقتصادي، بدليل نكوله عن ذلك، لأنه كان رأياً ارتآه باجتهاده أوّل الأمر، بدافع المصلحة العامة، ولم يكن فرضاً منه ولا إلزاماً، كما جاء صريحاً في نص الأثر[1].

لكن من خلال الأثر؛ إذا كانت العلة هي اغترار الجالبين بهذا السعر الرخيص، وفيه من الأضرار بهم ما فيه، إذ يحجمون عن قدوم المدينة بجلبهم، تحت تأثير اغترارهم ويتضرَّرُ أهل البلد آخر الأمر، إذ تعزّ السلع فتغلو. غير أن عمراً ﷺ حاسب نفسه، ثم رجع عن رأيه الاجتهادي هذا، وقال لحاطب: « أنت حرٌّ فيما تملك، وأن ما قلته لك ليس إلزاماً، بل هو شيء أردت به الخير لأهل البلد»، أي أن مناط التذرع إلى الضرر العام لم يتحقق في صنيع حاطب هذا، لا يقيناً، ولا ظناً غالبا. فرجوعه إذن لم يكن لعدم مشروعية أصل لهذا المؤيد؛ بل لعدم تحقق مناطه في تلك الحادثة، وعلى هذا فلا يملك ولي الأمر، أو نوابه، ولا أهل السوق التعرض لمن لا يضر بالصالح العام.

وبالنظر إلى المآل عند علم عمر ﷺ أن حاطب ليس مصلحته فردية، سواءً زاد أو أرخص، ولا يبغي إضرار الجالبين أي من حيث الحكرة أو التغلية في حد ذاتها أجاز له ذلك وقال له بِعْ على اختيارك. هذا ولا شك أن هذا الالتفات ذكيٌّ من عمر ﷺ إلى أساس التعامل، والنشاط الاقتصادي، وهو المصلحة العامة، أي تصرف الفرد يكون في مجاله ولا يصادمها وهذا على إشراف ولي الأمر وبدقة تامة.

إذن في الأصل المحافظة على السعر العام الحرّ في السوق في الأحوال العادية، من غير تعكر صفْوَ مساره؛ من الاستغلال أو الظلم، وإن كان هذا فيجب التدخل في دفعه وعلاجه.

أما الحجة بأن الحديث منع تصدي ولي الأمر أو نوابه للتسعير بدليل رجوع عمر ﷺ فهذا لا يستقيم، لأن:

1- الأثر لا حجة فيه على عدم جواز التسعير.

[1]- فتحي الدريني، بحوث فقهية مقارنة، (499/1).

2- خبر الصحابي لا يعتبر حجة على الراجح، ولا يعتبر مصدر تشريعٍ إسلاميٍّ.

3- رجوع عمر ﷺ لا يدل على عدم مشروعية التسعير، وإنما لعدم تحقق مناط التذرع إلى الضرر العام.

4- سياسة عمر ﷺ الاقتصادية تؤيد قضية التسعير الجبري.

فمقاومة الاستغلال، والظلم، والإحتكار خاصة، وحماية المصلحة العامة من واجب ومن أعمال الإمام وولي الأمر، فمن هنا يتضح بأن «منع الاستغلال» مقصد شرعي قطعي[1].

لذلك تبين لنا إذا كان الاستغلال ظلماً واستعباداً، فالسعر المعقول يرعى الحقين فهو من أسمى صفات التحرر والحرية والعدل.

فوجوب التسعير يقتضي التوفيق بين المصلحة الخاصة والمصلحة العامة، فالتسعير حرام إذا أدى إلى هلاك التجار، وواجب إذا كان وسيلة لدفع الظلم عن العامة، لذا فالمصلحة العامة من أسمى صور العدل والحرية لمشروعية التسعير الجبري.

ويمكن القول بأن التسعير الجبري لا يتنافى ومقتضى الحديث بروايتيه؛ لأنه وارد في حادثة معينة، فلا يعم، بل يتفق وروحه ومقصده، وبعبارة أخرى: وجوب التسعير ثابت بروحه ومعقوله[2].

ومن هذا المنطلق نجد الشيخ فتحي الدريني يقول: " لا ينبغي للسلطان أن يسعّر على الناس إلا أن يتعدى أرباب الطعام تعدياً فاحشا في القيمة، فلا بأس بذلك بمشورة أهل الخبرة لأن فيه صيانة حقوق المسلمين عن الضياع. ويرتكز هذا التدخل – يقول الدريني- على قاعدة **ما لا يتم الواجب به فهو واجب**"[3] [4].

إضافة إذا كان التسعير واجب فيجب أن يكون عادلاً، فالتسعير العادل يرعى الحقَّيْن أي «القيمة المحورية» التي يدور عليها التشريع الإسلامي كله، كما أنه تدبير وقائي وعلاجي كذلك،

---

[1]- فتحي الدريني، بحوث فقهية مقارنة، (1/ 561-566).

[2]- فتحي الدريني، مرجع سابق، (1/ 569 ومابعدها).

[3] - مُحَمَّد صدقي آل برنو، مُوْسُوعَة القَواعِدُ الفِقْهِيَّة، (33/1).

[4]- سليمان ولد خسال، صلة مقاصد الشريعة بالسياسة الشرعية تأصيلا وتطبيقا (مقال)، ص182، مجلة: الصراط، ع20، (1431هـ-2010م)، جامعة المدية، الجزائر.

قبل وقوع الأزمات وبعد وقوعها، وذلك بفرضه من طرف أولياء الأمر للمحافظة على حقوق النّاس والبلاد والأمة، عملا بقاعدة "**الضرر يدفع بقدر الإمكان**"[1]، وقاعدة "**الضرر يزال**"[2] وكذا "**درء المفاسد أولى من جلب المصالح**"[3] [4].

لذا قال الدريني: " التسعير تدبير تشريعي اجتهادي مصلحي ضروري يضطلع به من أنيط به توجيه السياسة الاقتصادية في الأمة حالة تعارض المصلحتين: الخاصة والعامة، ويفسح مجالاً لتدخل ولي الأمر في توجيه حرية العمل أو التجارة، أو تقييد ممارسة حق الملكية، والعمل، على وجّه لا يضرُّ بجماعة المسلمين وأوطانهم، سواءً كان ذلك وقت الأزمات والظروف الاستثنائية القائمة، أم في الأحوال العادية إذا أُسيء التصرف في حق الملك، إلى حدٍّ يخلق مثل تلك الأزمات، أو يوجدها بعد أن لم تكن، وهذا التدخل تكليف مفروض على ولي الأمر، لأن تصرفه على الرعية منوط بالمصلحة التي هي أساس ولايته العامة"[5].

الفرع الرابع: أوجه اتفاق وإختلاف الشيخين

والذي يبدو لي أن الشيخين اتفقا في الرأي: على حرمة التسعير في حالته العادية، ووجوبه في الأزمات الاستثنائية، والظروف الطارئة، وعلاجا ووقاية من استغلال وظلم التجار، غير أن لكل واحد منهما منهجه الذي انتهجه:

فابن عاشور أشار لمسألة التسعير والاحتكار في -كتابه أصول النظام الاجتماعي- جملة وقد ذكرتها في مسألة الاحتكار، من خلال قوله:" ومن واجب ولاة الأمر مراقبة تلك التصرفات... وعلى هذا القطب تدور رحى الاحتكار والتسعير"[6].

---

[1]- مُحَمَّد صدقي آل برنو، موسوعة القواعد الفقهية، (334/4).

[2]- المرجع نفسه، (32/1).

[3]- المرجع نفسه، (315/4).

[4]- ينظر: فتحي الدريني، بحوث فقهية مقارنة، (572/1).

[5]- فتحي الدريني، بحوث فقهية مقارنة، (572/1).

[6]- ابن عاشور، أصول النظام الإجتماعي، ص202.

بينما فتحي الدريني أسهب في تنظيرهما بالشرح والتفصيل المقارن بين الفقهاء وتأصيل ما لم يأصل، وتوضيح مدى أهميتهما في المحافظة على حرية الفرد والتجار والناس والأمة عامة من كل أساليب الاستعباد والاستغلال والظلم.

الفرع الخامس: توجيه مقصد الحرية لمسألة التسعير

يتضح مدى تحقيق مقصد الحرية في مسألة التسعير من خلال مايلي: أن الأصل في التسعير الحرمة؛ حتى لايُستعبد النّاس وتُسلب حرياتهم واختياراتهم على أموالهم، غير أنه إذا تشوف حاجة الناس إليه، ولا تتحقق غايتهم ومصالحهم إلا به، فعلى ولي الأمر وأهل الخبرة التدخل في اكراه المحتكرين على بيع ما عندهم بقيمة المثل مثلَ: الطعام، السلاح وغيره، كما عليهم أن يتدخلوا في الشؤون الاقتصادية من أجل تحديد الأسعار؛ إذا أساء التجار في معاملاتهم للنّاس، دفعاً للأضرار التي تلحق بالأمة من جراء إطلاق الأسعار؛ لأن المصلحة العامة مقدمة على المصلحة الخاصة، وإن النصوص التي تمنع التسعير معللة بألاّ يؤدي حرية الأسعار إلى هلاك النّاس؛ فإذا أدّت تلك الحرية إلى الأضرار فعندئذ لاخلاف بين العلماء – (بما فيهم ابن عاشور أو الدريني)– في ضرورة التسعير[1].

[1] – عساف ثابت أحمد عبد الحفيظ، الاجتهاد المقاصدي عند الدريني وتطبيقاته على القضايا المعاصرة (رسالة ماجستير)، اشراف: عبد الحميد المجالي ابراهيم، ص159، كلية الدراسات العليا، جامعة مؤتة، الأردن، 2016م.

المطلب الثالث: المعاملات المنعقدة على الأبدان

إن المعاملات المنعقدة على عمل الأبدان هي: إجارة الأبدان، والمساقاة، والمغارسة[1]، والقِراض[2]، والجُعل[3]، والمزارعة[4]. وهي كلُّها عقودٌ على عمل المرء ببدنه وعقله، وعلى قضاء وقت من عمره في ذلك، ما عدا المغارسة، فإن فيها إحضار متموِّل قليل من جهة عاملها، وهو الأعواد المغروسة إلَّا أنّها تافهة بالنسبة إلى أهمية العمل. وكذلك ما يحصل في المساقاة بقلّةٍ من إصلاح دلو وإصلاح الحوض.

فهذه العقود لا تخلو من غرر في عدم الاتفاق على مقدار مواقيت العمل والربح والخسارة حين التعاقد، إلا أن الشريعة ألغت هذا الغرر لما يترتب عليه من المفاسد في حرمان المرء والأمة من سبل الاسترزاق والتكسب، كما قد يلحق العامل أضرار كثيرة في أحوال مختلفة، مثلا:عند عدم إثمار الشجر في عمله المساقاة أو المزارعة، فيضيع وقته وجهده ولم يحصل له شيء.

وقد ألغت الشريعة هذا؛ لأن بطالة أهل العمل أسوء عليهم من مضار الخيبة في بعض الأحوال[5]؛ لذا تطرقت في هذا المطلب إلى توضيح رأي ابن عاشور فقط، ودليله المقاصدي لمسألة وقت المساقاة ووقت انعقاد المعاملات البدنية الأخرى، وأثر تطبيقه لمقصد الحرية لهذه الأعمال.

---

[1]- المغارسة: أن يدفع الرجل أرضه لمن يغرس فيها شجرا وهي على ثلاثة أوجه: (الأول) إجارة، (الثاني) جعل، (الثالث) متردد بين الإجارة والجعل وهو أن يغرس له على أن يكون له نصيب منها كلها ومن الأرض ولها شروطها. ينظر: ابن جزي، القوانين الفقهية، ص185، بدون ط، بدون دار نشر، بدون مكان ولا تاريخ طبع.

[2]- القِراض: ويسميه العراقيون المضاربة وصفته أن يدفع رجل مالا لآخر ليتجر به، ويكون الفضل بينهما حسبما يتفقان عليه من النصف أو الثلث أو الربع أو غير ذلك بعد إخراج رأس المال. ينظر: ابن جزي، القوانين الفقهية، ص186.

[3]- الجعل: هو الإجارة على منفعة مظنون حصولها، مثل مشارطة الطبيب على البرء، والمعلم على الحذاق، والناشد على وجود العبد الآبق. ينظر: ابن رشد الحفيد، بداية المجتهد ونهاية المقتصد، (20/4)، بدون ط، دار الحديث، القاهرة، (1425هـ- 2004م).

[4]- المزارعة: الشركة في الزرع، وتجوز بشرطين عند ابن القاسم: (أحدهما) السلامة من كراء الأرض بما تنبت (الثاني) تكافؤ الشريكين فيما يخرجان. ينظر: ابن جزي، القوانين الفقهية، ص185.

[5]- ينظر: ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، (493/3).

الفرع الأول: وقت المساقاة

– أولاً: تعريف المساقاة

وهي أن يدفع الرجل شجرة لمن يخدمها وتكون غلتها بينهما[1].

– ثانياً: حكمها

اختلف الفقهاء في وقتها كشرط في صحة عقدها، فإن الجمهور على أنه لا يجوز أن يكون مجهولا (مدة غير مؤقتة)، وأجاز طائفة أن يكون إلى مدة غير مؤقتة منهم أهل الظاهر[2].

أما **رأي ابن عاشور**: فقد أخذ برأي الجمهور القائلين بفساد المساقاة التي يبقى العامل فيها يعمل طول عمره أو مدة طويلة جداً بحيث لا يجد لنفسه مخرجاً[3].

– ثالثاً: أدلتهم

1– وعمدة الجمهور: ما يدخل في ذلك من الغرر قياسا على الإجارة.

2– وعمدة أهل الظاهر: ما وقع في مرسل مالك[4] قوله ﷺ:«**أُقِرُّكُمْ عَلَى مَا أَقَرَّكُمُ اللَّهُ بِهِ**» [5].

[5].

3– **دليل ابن عاشور المقاصدي (توجيه مقصد الحرية)**: يتمثل في مقصد حرية الأعمال، والتي من مقتضياتها الابتعاد عن كل شرط أو عقد يشبه استعباد العامل، ولا شك أن عدم اشتراط الوقت المحدد في المغارسة من شأنه أن يصير العامل أسيراً لرب المال، وهذا هو وجه منع الشريعة كثيراً من الشروط الواقعة من رب المال على العامل، كما في الشرط هذا المتعلق بالمساقاة أو في غير ذلك من الشروط المتعلقة بالقراض والمزارعة ونحو ذلك[6].

---

[1]– ابن جزي، القوانين الفقهية، ص184.

[2]– ابن رشد الحفيد، بداية المجتهد ونهاية المقتصد، (32/4).

[3]– ينظر: ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، (503/3).

[4]– ابن رشد الحفيد، المرجع نفسه، (33/4).

[5]– رواه البخاري في صحيحه، كتاب الجزية، باب الموادعة من غير وقت، حديث رقم: 2213، (104/4).

[6]– ينظر: ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، (503/3). وينظر: إسماعيل الحسني، نظرية المقاصد عند الإمام محمد الطاهر بن عاشور، ص(225–226).

الفرع الثاني: وقت انعقاد المعاملات البدنية

– أولاً:حكمها

أ– اتفق الفقهاء على أن الجعل والقراض لا يلزم انعقادهما بمجرد القول بل جعلا على الخيار إلى أن يقع الشروع في العمل.

ب–كما اتفقوا على أن المساقاة يلزم انعقادها بالعقد لأن في تأخير لزومها ضرراً على الأشجار والزرع.

والراجح عند الفقهاء في المغارسة والمساقاة عدم اعتبار لزوم انعقادها بمجرد القول، بل جعلت أيضاً على الخيار إلى أن يقع الشروع في العمل[1].

ج– رأي ابن عاشور: أن تكون جميع المعاملات المنعقدة على عمل الأبدان: إجارة الأبدان، والمساقاة، والمغارسة، والقِراض، والجُعل، والمزارعة، غير لازمة بمجرد القول بل تلزم بالشروع في العمل.

د– دليل ابن عاشور المقاصدي (مقصد الحرية): ودليل ذلك أن من مقصد الشريعة في هذه المعاملات هو عدم لزوم انعقادها بمجرد القول بل هي مجعولة على الخيار(له الحرية) إلى أن يقع الشروع في العمل[2].

[1]– ينظر: المازري، شرح التلقين، ت: محمَّد المختار السّلامي، (807/2)، ط1، دار الغرب الإسلامي، 2008م.
و إسماعيل الحسني، نظرية المقاصد عند الإمام مُحَمَّد الطاهر بن عاشور، ص(227).

[2]– ينظر: ابن عاشور، مقاصد الشريعة، ص(3/ 499-501).

الخاتمـــة

بعد إتمام هذا البحث سأقوم بتدوين أهم النتائج مع بعض التوصيات التي أراها مهمة لمواصلة البحث في هذا الموضوع وماشابهه، وبيانها كالآتي:

أولاً: أهم النتائج

1- من خلال معرفة ترجمة العَلَمَيْن نستنتج أن الفقر والغنى لا يحجزان عن طلب العلم، فابن عاشور كان من أسرة ميسورة الحال، لم يمنعه وضعه من طلب العلم والتفاني فيه، والدريني كان من أسرة متواضعة أقرب إلى الفقر، ولم يمنعه هو الآخر من الطلب والاستزادة.

2- إنّ اهتمام الشيخين بموضوع الحرية، كان نتيجة لبيئة استعمارية عاشاها وتعلّما فيها، وحتّى بعد الاستقلال طُرِح سؤال التّنمية وعلاقته بالحرّية.

3- من خلال معنى الحريّة الذي يقصده كلاً من ابن عاشور والدريني، فإنّ ابن عاشور يراها حقاً فطرياً، فمنشأ الحق عنده ذات الإنسان بفطرته وجبليته، وأما الدريني فيرى الحرية حقاً جعلياً شرعياً، ومنشأ الحق عنده هو الشرع، أي أنّ الإنسان عنده لم يُخْلَق حرّاً، وإنّما خُلِق ليكون حرّاً وينشأ عن هذا التكليف والمسؤولية.

4- معنى مقصد الحرية كمركب إضافي هو: المعنى الكلي الذي رعاه الشّارع الحكيم في أحكامه بتمكين المكلفين من التصرف على خِيَرَةٍ من أمرهم دون إضرارٍ بالغير.

5- أضاف الدريني عنصرا آخر وهو الوظيفة الاجتماعية ـ عنصر الواجب ـ وهو رعاية حق الغير وذلك بالتكليف والمسؤولية قبل الحق والحرية.

6- قسّم ابن عاشور الحرية إلى أربعة أقسام: حرية الاعتقاد، حرية الفكر، حرية القول، حرية العمل. بينما الدريني قسّمها إلى نوعين: النوع الأول: الحريات العامة كحرية التجارة، وحرية

التملك، حرية الصناعة والزراعة، أما النوع الثّاني: الحريات العامة وتتعلق بالمصالح المعنوية كحرية العقيدة والعبادة، وحرية التفكير وإبداء الرأي والشورى، وحرية البحث العلمي.

7- أصّل ابن عاشور وفتحي الدريني لكل نوع من أنواع الحرية تأصيلاً شرعيا ومقاصدياً، وجعلا لكل نوع منها ضوابط وقيود لحفظها وممارستها.

8- من الضوابط المشتركة بين أنواع الحرية، ممارستها بما يجلب المصلحة العامة للأمة ويدرأ عنها المفسدة، ودرء المفسدة مقدم على جلب المصلحة.

9- اعتبر الشيخان حرية الاعتقاد من أسمى أنواع الحريات، وذلك للتلازم الموجود بين حرية الاعتقاد ووحدة الأمة الاسلامية، فضبط حرية العقيدة وتقييدها، ينتج لنا قوة الأمة وعزّها، وبانحلالها وانخرامها وإطلاقها يكون ضعف الأمة وتفرقها.

10- اعتبر الدريني أكبر مظهر لحرية الرأي هو الاجتهاد بالرأي؛ لأنّه هو الأساس القائم به التّراث الفقهي العالمي، كذلك من مظاهره الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر والنصيحة، وهذا نفسه ما ذهب إليه ابن عاشور.

11- ربط الدريني بين حرية التفكير ووجوب التقدم العلمي، وتلازم الحرية والعقل.

12- اتفق الشيخان على أنّ الحريّة مقصدٌ من المقاصد الشرعية، واختلفا في مرتبته، فابن عاشور يرى أنّ مقصد الحرية يرتقي إلى أن يكون ضرورياً، بينما الدريني يرى بأنّ الحرية مقصدٌ شرعيٌّ حاجيٌّ.

13- إنّ الحرية مقصدٌ كليٌّ ضروريٌّ مثله مثل الكليات الخمس المتعارف عليها.

14- إنّ حرية اختيار المرأة لزوجها ليست على إطلاقها؛ لأنّ مصلحتها أو ضررها يعود بالمصلحة والضرر لوليّها وأسرتها.

15- حريّة الزّوجة في التّصرف في مالها ليست على إطلاقها، بل قيّدت به مصلحة الآخرين وعدم الاضرار بهم.

16- المرأة المطلقة لها حرية الاختيار في إرضاع ابنها اعتباراً لرأي ابن عاشور، بينما يرى الدريني أنّ الرضاع حق وواجب للأم، وهي أولى من غيرها في رضاع ولدها.

17- التوفيق بين مصالح أفراد العائلة(الطفل ـ الأم ـ الاب) رغم الفراق بينهم.

18- اعتبار اجتهاد عمر ﷺ في منع الزواج من الكتابية، بأن لولي الأمر الحق في تقييد المباح لما يترتب عليه من تقديم درء المفسدة العامة على جلب المصلحة الخاصة.

19- محاربة الاحتكار من المصالح الضرورية في اعتبار ابن عاشور، بينما يعتبرها الدريني من المصالح الحاجية.

20- من وسائل الوقاية والعلاج من الاحتكار، من خلال نظرية التعسف التي أسّسها الدريني، تطبيق التسعير الجبري، وذلك بمشورة أهل الخبرة والاختصاص.

21- التسعير في أصله الحرمة؛ إلاّ أنّه إذا تعدّى أرباب الطّعام تعدّيا فاحشاً في القيمة، فعلى ولي الأمر وأهل الخبرة والاختصاص التّدخّل من أجل صيانة حقوق المسلمين من الضّياع، وتحديد الأسعار إذا أساء التّجار في معاملاتهم للنّاس.

22- في المعاملات المنعقدة على الأبدان، يجب الابتعاد عن كل شرط أو عقد يشبه استعباد العامل، ولزومها على الخيار إلاّ بعد الشروع في العمل.

ثانياً: من أهم التوصيات:

1- الدعوة إلى الاهتمام بعلم المقاصد، والتوسع فيه ليشمل جميع مناحي الحياة، وقد تكون دعوة ابن عاشور إلى استقلاليته، أقرب إلى الصواب في وقتنا الحالي.

2- الأخذ بوصية الشيخ ابن عاشور حينما دعا إلى الاهتمام بالبحث أكثر في مقصد الحرية وتطبيقه في مجالات الحياة المعاصرة.

3- من خلال تتبعي في كتب مُحَمَّد فتحي الدريني، وجدت أنّ له شروحاً للموافقات مبثوثة في ثنايا كتبه، يحسن من الباحثين أن يجمعوا شتاتها في تأليف مستقل، بحيث يحصل منها "شرح الشيخ للموافقات".

4- الدعوة إلى المزيد من البحث في فكر الشيخ مُحَمَّد فتحي الدريني.

5- رغم غزارة علم الشيخ الدريني، وتآليفه المتعددة، وأفكاره الأصولية التجديدية؛ إلاّ أنّني لم أجد في مكتبة معهدنا الموقّر أيَّ مرجع أو كتاب مطبوع للشيخ، ولذا نتوسّم من القائمين أن يراعوا هذا الجانب.

1 – فهرس الآيـــــات القرآنيـــــــة

الآيـــــــــة	السورة	رقم الآيـة	الصفحة
لَآ إِكۡرَاهَ فِي ٱلدِّينِۖ قَد تَّبَيَّنَ ٱلرُّشۡدُ مِنَ ٱلۡغَيِّۚ	البقرة	256	36- 38
هُوَ ٱلَّذِي خَلَقَ لَكُم مَّا فِي ٱلۡأَرۡضِ جَمِيعًا		29	54
وَلَا تَأۡكُلُوٓاْ أَمۡوَٰلَكُم بَيۡنَكُم بِٱلۡبَٰطِلِ		188	77
وَٱلۡوَٰلِدَٰتُ يُرۡضِعۡنَ أَوۡلَٰدَهُنَّ حَوۡلَيۡنِ كَامِلَيۡنِۖ		233	79-81
وَٱلۡمُطَلَّقَٰتُ يَتَرَبَّصۡنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلَٰثَةَ قُرُوٓءٖۚ		228	79
إِذۡ قَالَتِ ٱمۡرَأَتُ عِمۡرَٰنَ رَبِّ إِنِّي نَذَرۡتُ لَكَ	آل عمران	35	31
وَلۡتَكُن مِّنكُمۡ أُمَّةٞ يَدۡعُونَ إِلَى ٱلۡخَيۡرِ وَيَأۡمُرُونَ		104	41
وَشَاوِرۡهُمۡ فِي ٱلۡأَمۡرِۖ		159	45
وَٱلۡمُحۡصَنَٰتُ مِنَ ٱلۡمُؤۡمِنَٰتِ وَٱلۡمُحۡصَنَٰتُ مِنَ	المائدة	05	70-73
أَفَحُكۡمَ ٱلۡجَٰهِلِيَّةِ يَبۡغُونَۚ وَمَنۡ أَحۡسَنُ مِنَ ٱللَّهِ		50	60
أَن تَقُولُوٓاْ إِنَّمَآ أُنزِلَ ٱلۡكِتَٰبُ عَلَىٰ طَآئِفَتَيۡنِ مِن	الأنعام	156	70
وَلَقَدۡ ذَرَأۡنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيرٗا مِّنَ ٱلۡجِنِّ	الأعراف	179	49
قُلۡ مَنۡ حَرَّمَ زِينَةَ ٱللَّهِ ٱلَّتِيٓ أَخۡرَجَ لِعِبَادِهِۦ		32	55
يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱتَّقُواْ ٱللَّهَ وَكُونُواْ	التوبة	119	46
ٱدۡعُ إِلَىٰ سَبِيلِ رَبِّكَ بِٱلۡحِكۡمَةِ وَٱلۡمَوۡعِظَةِ	النحل	125	38

مَنۡ عَمِلَ صَٰلِحٗا مِّن ذَكَرٍ أَوۡ أُنثَىٰ وَهُوَ مُؤۡمِنٞ		97	56
وَلَا تَقۡتُلُواْ ٱلنَّفۡسَ ٱلَّتِي حَرَّمَ ٱللَّهُ إِلَّا بِٱلۡحَقِّۗ	الاسراء	33	55
وَٱلَّذِينَ هُمۡ عَنِ ٱللَّغۡوِ مُعۡرِضُونَ	المؤمنون	03	47
أَوَلَمۡ يَتَفَكَّرُواْ فِيٓ أَنفُسِهِمۗ مَّا خَلَقَ ٱللَّهُ	الروم	08	37
فَأَقِمۡ وَجۡهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفٗاۚ فِطۡرَتَ ٱللَّهِ ٱلَّتِي		30	61-60
قُلۡ هَلۡ يَسۡتَوِي ٱلَّذِينَ يَعۡلَمُونَ وَٱلَّذِينَ لَا	الزّمر	09	49
فَمَآ أُوتِيتُم مِّن شَيۡءٖ فَمَتَٰعُ ٱلۡحَيَوٰةِ ٱلدُّنۡيَاۖ وَمَا	الشّورى	36	44
وَٱلَّذِينَ يَجۡتَنِبُونَ كَبَٰٓئِرَ ٱلۡإِثۡمِ وَٱلۡفَوَٰحِشَ وَإِذَا		37	44
وَٱلَّذِينَ ٱسۡتَجَابُواْ لِرَبِّهِمۡ وَأَقَامُواْ ٱلصَّلَوٰةَ		38	44
لَّا يَنۡهَىٰكُمُ ٱللَّهُ عَنِ ٱلَّذِينَ لَمۡ يُقَٰتِلُوكُمۡ فِي ٱلدِّينِ	الممتحنة	08	39
إِنَّمَا يَنۡهَىٰكُمُ ٱللَّهُ عَنِ ٱلَّذِينَ قَٰتَلُوكُمۡ فِي ٱلدِّينِ		09	39
فَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ مَا ٱسۡتَطَعۡتُمۡ وَٱسۡمَعُواْ وَأَطِيعُواْ	التغابن	16	37

2 – فهرس الأحاديث النبوية

طرف الحديـــــــث	الصفحة
آمِرُوا النساءَ في بناتهن	68
أَقِرُّكُمْ عَلَى مَا أَقَرَّكُمُ اللَّهُ بِهِ	100
إِنَّ اللَّهَ هُوَ الْمُسَعِّرُ	94-91
إِنَّ دِمَاءَكُمْ وَأَمْوَالَكُمْ وَأَعْرَاضَكُمْ عَلَيْكُمْ حَرَامٌ	54
بَايَعْتُ رَسُولَ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ	42
بَلِ اللَّهُ يَخْفِضُ وَيَرْفَعُ	94
تَصَدَّقْنَ يَا مَعْشَرَ النِّسَاءِ	75
لِتَخْرُجِ العَوَاتِقُ ذَوَاتُ الخُدُور	52
التَّقْوَى هَاهُنَا	37
ثَكِلَتْكَ أُمُّكَ	46
الْجَالِبُ مَرْزُوقٌ	87
الدِّينُ النَّصِيحَةَ	42
علّمي حفصة ورقيةَ النّمْلة	50
لَا يَبِيعُ حَاضِرٌ لِبَادٍ	92
لَا يَجُوزُ لِلْمَرْأَةِ أَمْرٌ فِي مَالِهَا	76
لَيْسَ أَحَدٌ مِنْكُمْ يَطْلُبُنِي بِمَظْلَمَةٍ	94
مَا خَابَ مَنِ اسْتَخَارَ	45
مَنِ احْتَكَرَ فَهُوَ خَاطِئٌ	88-87
مَنِ احْتَكَرَ يُرِيدُ أَنْ يَتَغَالَى	88
مَنْ آذَى ذِمِّيًّا فَأَنَا خَصْمُهُ	39
مَنْ بَدَّلَ دِينَهُ فَاقْتُلُوهُ	38

مَنْ رَأى مِنْكُمْ مُنْكَرًا فَلْيُغَيِّرْهُ بِيَدِهِ	41

3 – فهرس آثار الصحابة ﷺ

الأثر	صاحبه	الصفحة
إِمَّا أَنْ تَزِيدَ فِي السِّعْرِ	عمر بن الخطاب	94
أَنْ فَارِقْهَا فَإِنَّكَ بِأَرْضِ الْمَجُوسِ	عمر بن الخطاب	71
بم استعبدتم الناس	عمر بن الخطاب	59
حَمَى الرَّبَذَةَ لِنَعَمِ الصَّدَقَةِ	عمر بن الخطاب	53
رأيت مشيخة أصحاب رسول الله	مسروق	50
وَكُنَّا مَعْشَرَ قُرَيْشٍ نَغْلِبُ النِّسَاءَ	عمر بن الخطاب	42
لاَ حُكْرَةَ فِي سُوقِنَا	عمر بن الخطاب	87

4 – فهرس القواعد الفقهية

القاعدة الفقهية	الصفحة
التصرف على الرعية منوط بالمصلحة	44
الشارع متشوف إلى الحرية	55
الضرر يدفع بقدر الإمكان	94
الضرر يزال	94
المسلمون مسلطون على أنفسهم	75
المصلحة العامة مقدمة	85
درء المفاسد أولى من جلب المصالح	94
ما لا يتم الواجب به فهو واجب	45 - 93

5 – فهرس المصطلحات المشروحة

المصطلح	الصفحة
الإلحاد	39
أهل الصلح والعهد	39
الجزية	38
الجُعْل	99
الحاضر	92
الذمّة	38
الزندقة	39
شهادة التطويع	13
القِراض	99
المزارعة	99
مشبوبة	69
المغارسة	99
المناط	66

6 – فهرس الأعلام المترجم لهم

العَلَم	موضع الترجمة
أحمد الخمليشي	64
الشاطبي	30
عبد المجيد النجار	48
عز الدين بن زغيبة	31
محمد المبارك	26
مصطفى الزرقا	26
يوسف العش	26
محمد الخضر بن الحسين	14

7 – فهرس الأماكن والبلدان

المكان	الصفحة
بنبلة	16
الرَّبَذَةُ	53
المحلّة	24
سُوسة	15

8 – قائمة المصادر والمراجع

أولاً: الكتب
أ–القرآن الكريم وعلومه:
1- القرآن الكريم برواية حفص عن عاصم.
2- ابن العربي، أحكام القرآن، ت:علي مُحَّد البجاوي، دار المعرفة، بيروت، لبنان، بدون تاريخ.
3- القرطبي، أحكام القرآن، ت :أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش، ط2، دار الكتب المصرية، القاهرة، 1384هـ - 1964م.
4- مُحَّد الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، بدون ط، الدار التونسية للنشر، تونس، 1984هـ.
ب– الحديث النبوي وعلومه:
5- أبو بكر بن أبي شيبة، مصنف أبي شيبة، ت: كمال يوسف الحوت، ط1، مكتبة الرشد، الرياض، 1409هـ.
6- ابن الأثير، جامع الأصول في أحاديث الرسول، ت: عبد القادر الأرنؤوط، التتمة تحقيق بشير عيون، ط1، مكتبة الحلواني، مطبعة الملاح، مكتبة دار البيان.
7- ابن ماجة أبو عبد الله مُحَّد بن يزيد القزويني، وماجة اسم أبيه يزيد، ت: مُحَّد فؤاد عبد الباقي، بدون ط، دار إحياء الكتب العربية، بيروت، بدون تاريخ طبع.
8- ابن هشام، سيرة ابن هشام، ت: طه عبد الرءوف سعد، بدون ط، شركة الطباعة الفنية المتحدة، بدون تاريخ ومكان الطبع.
9- أبو الوليد الباجي، المنتقى شرح الموطإ، ط1، مطبعة السعادة، بجوار محافظة مصر، 1332 هـ.
10- أبو داود السجستاني، سنن أبي داود، ت: مُحَّد محيي الدين عبد الحميد، بدون ط، المكتبة العصرية، صيدا، بيروت.

11- أحمد باوزير، مرويات غزوة بدر، ط1، مكتبة طيبة، بدون مكان الطبع، (1400هـ – 1980م).

12- أحمد بن حنبل، مسند أحمد، ت: شعيب الأرنؤوط، وآخرون، ط1، مؤسسة الرسالة،(1421هـ - 2001م).

13- الألباني، صحيح وضعيف سنن أبي داود، بدون ط، مركز نور الإسلام لأبحاث القرآن والسنة، مصر، بدون تاريخ طبع.

14-التبريزي، مشكاة المصابيح، ت: الألباني، ط3، المكتب الإسلامي، بيروت، 1985م.

15- الحاكم النيسابوري، المستدرك على الصحيحين، ت: مصطفى عبد القادر عطا، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت، (1411هـ - 1990م).

16- الطبراني، المعجم الكبير، ت: حمدي بن عبد المجيد السلفي، ط2، مكتبة ابن تيمية، القاهرة، بدون تاريخ طبع.

17- السيوطي، جمع الجوامع، ت: مختار ابراهيم الهائج وآخرون، ط2، الأزهر الشريف، القاهرة، (1426هـ- 2005م).

18- المنّاوي، التيسير بشرح الجامع الصغير، ط:3، مكتبة الإمام الشافعي ، الرياض، (1408هـ- 1988م).

19- النّسائي، سنن النّسائي، ت: عبد الفتاح أبو غدة، ط2، مكتب المطبوعات الإسلامية، حلب، (1406هـ- 1986م).

20- الهيثمي، مجمع الزوائد ومنبع الفوائد، ت: حسام الدين القدسي، بدون ط، مكتبة القدسي، القاهرة، (1414هـ- 1994م).

21- سبل الهدى والرشاد في سيرة خير العباد، ت: عادل عبد الموجود وآخرون، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت، (1414هـ-1993م).

22- عبد الرزّاق الصّنعاني، المصنف، ت: حبيب الرحمن الأعظمي، ط2، المجلس العلمي، الهند، 1403هـ

23- مالك بن أنس، موطأ الإمام مالك، ت: مُحَمَّد فؤاد عبد الباقي، بدون ط، دار إحياء التراث العربي، بيروت،(1406هـ- 1985م).

24- مُحَمَّد بن إسماعيل أبو عبد الله البخاري الجعفي، الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله ﷺ وسننه وأيامه، ت: مُحَمَّد زهير بن ناصر الناصر،ط1، دار طوق النجاة ، 1422هـ.

25- مسلم بن الحجاج أبو الحسن القشيري النيسابوري، المسند الصحيح المختصر بنقل العدل عن العدل إلى رسول الله ﷺ، ت: مُحَمَّد فؤاد عبد الباقي، بدون ط، دار إحياء التراث العربي، بيروت، بدون تاريخ طبع.

ج- كتب الفقه الاسلامي:

26- ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ت: عبد الرحمن بن مُحَمَّد بن قاسم، بدون ط، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، المدينة النبوية، المملكة العربية السعودية، (1416هـ- 1995م).

27-ابن جزي، القوانين الفقهية، بدون ط، بدون دار نشر، بدون مكان ولا تاريخ طبع.

28- وابن دقيق العيد، إحكام الإحكام شرح عمدة الأحكام، (346/1)، بدون ط، مطبعة السنة المحمدية، بدون تاريخ طبع.

29- ابن رشد الحفيد، بداية المجتهد ونهاية المقتصد، بدون ط، دار الحديث، القاهرة، (1425هـ- 2004م).

30-ابن رشد، البيان والتحصيل، ت: د مُحَمَّد حجي وآخرون،ط2، دار الغرب الإسلامي، بيروت، (1408 هـ - 1988 م)

31- ابن عابدين، رد المحتار على الدر المختار، ط2، دار الفكر، بيروت، (1412هـ - 1992م).

32- ابن قدامة، المغني، بدون ط، مكتبة القاهرة، 1388هـ/1968م.

33- ابن الملقن الشافعي، البدر المنير في تخريج الأحاديث والأثار الواقعة في الشرح الكبير، ت: مصطفى بن سليمان وآخرون، ط1، دار الهجرة، الرياض، (1425هـ-2004م).

34- أبو زهرة، الولاية على النفس، بدون ط، دار الفكر العربي، القاهرة، بدون تاريخ

35- الألباني، غاية المرام في تخريج أحاديث الحلال والحرام، ص198، ط3، المكتب الإسلامي، بيروت، 1405هـ.

36- الحطاب، مواهب الجليل في شرح مختصر خليل، ط3، دار الفكر، 1412هـ/1992م.

37- الشوكاني، نيل الأوطار، ت: عصام الدين الصبابطي، ط1، دار الحديث، مصر، (1413هـ- 1993م).

38- الصاوي، الشرح الصغير للدردير، بدون ط، دار المعارف، بدون مكان، بدون تاريخ.

39- الكاساني الحنفي، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، ت: علاء الدين مسعود بن أحمد، ط2 ،دار الكتب العلمية،1406هـ -

40- المازري، شرح التلقين، ت: محمَّد المختار السّلامي، ط1، دار الغرب الإسلامي، 2008م.

41- النووي، المجموع شرح المذهب، بدون ط، وبدون مكان وتاريخ الطبع. وابن قدامة، المغني، (497/3).

42- مُحَمَّد بن ابراهيم بوزغيبة ، فتاوى الشيخ الإمام مُحَمَّد الطاهر ابن عاشور، ط1، مركز جمعة الماجد للثقافة والتراث، دبي، 1425هـ/2004م.

43- مُحَمَّد فتحي الدريني، بحوث مقارنة في الفقه الأسلامي وأصوله، ط2، مؤسسة الرسالة، دمشق، (1429هـ-2008م).

44- مُحَمَّد فتحي الدريني، حق الإبتكار في الفقه الإسلامي المقارن، ط2، مؤسسة الرسالة، بيروت، (1401هـ- 1981م).

45- مُحَمَّد محمود الجمال، الحرية وتطبيقاتها في الفقه الاسلامي، كتاب الأمة، بدون ط، إدارة البحوث والدراسات الاسلامية، قطر، ع138، 1431هـ

46- مصطفى الزرقا، المدخل إلى نظرية العامة الالتزام في الفقه الإسلامي، ط1، دار القلم، (1420هـ-1999م).

47- وَهْبَة بن مصطفى الزُّحَيْلِيّ، الفِقْهُ الإسلاميُّ وأدلَّتُهُ ، (6653/9)، ط12، دار الفكر، دمشق، بدون تاريخ طبع.

د- كتب أصول الفقه و النظريات الفقهية والأصولية ومقاصد الشريعة:

48- ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، ت: مُحَّد الحبيب ابن الخوجة، بدون ط، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، قطر،(1425هـ - 2004م).

49- ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، ت: حاتم بوسمة، بدون ط، مكتبة الاسكندرية، القاهرة، 2010م.

50- أحمد الريسوني، نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي، ط2، الدار العالمية للكتاب الإسلامي، (1412هـ- 1992م).

51- أحمد عبد المجيد مكي، مقاصد الشريعة وأثرها في الاجتهاد وترجيح الاحكام، ط1، مكتبة الرشد، الرياض، (1439هـ-2017م).

52- إسماعيل الحسني، نظرية المقاصد عند الإمام مُحَّد الطاهر بن عاشور، ط1، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، الولايات المتحدة الأمريكية، 1416هـ-1995م.

53- الزركشي، البحر المحيط في أصول الفقه، ط1، دار الكتبي، (1414هـ- 1994م).

54- الشاطبي، الموافقات، ت: بن حسن آل سلمان، ط1، دار ابن عفان، (1417هـ-

55- الشاطبي، الموافقات في أصول الشريعة، شرح عبدالله دراز، بدون ط، دار الفكر العربي، مصر، بدون تاريخ طبع.

56- القرافي، شرح تنقيح الفصول، ت: طه عبد الرؤوف سعد، ط1، شركة الطباعة الفنية المتحدة، (1393هـ-1973م).

57- حمّادي العبيدي، الشاطبي ومقاصد الشريعة، ط1، دار قتيبة، بيروت، (1412هـ-1992م).

58- سعيد رمضان البوطي، ضوابط المصلحة في الشريعة الإسلامية، ط2، مؤسسة الرسالة، دمشق، (1393هـ-1973م).

59- مُحَمَّد صدقي آل برنو، مُوْسُوعَة القَواعِدُ الفِقْهِيَّة، (33/1)، ط1، مؤسسة الرسالة، بيروت، (1424هـ- 2003م).

60- مُحَمَّد فتحي الدريني، الحق ومدى سلطان الدولة في تقييده، ط3، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1404هـ/1984م.

61- مُحَمَّد فتحي الدريني، النظريات الفقهية، ص128، ط4، منشورات جامعة دمشق، (1417هـ-1997م).

62- مُحَمَّد فتحي الدريني، خصائص التشريع الإسلامي في السياسة والحكم، ط2، مؤسسة الرسالة، دمشق، (1434هـ- 2013م).

63- مُحَمَّد فتحي الدريني، نظرية التعسف في استعمال الحق، ط1، مؤسسة الرسالة، بيروت، (1408هـ-1988م).

64- مصطفى شلبي، تعليل الأحكام، ط2، دار النهضة العربية، بيروت، (1401هـ-1981م).

65- عبير بنت عبد الله النعيم، قواعد الترجيح المتعلقة بالنص عند ابن عاشور في تفسيره التحرير والتنوير، ط1،دار التدمرية، الرياض ، (1436هـ-2015م).

66- عز الدين بن زغيبة، المقاصد العامة للشريعة الإسلامية، ط1، دار الصفوة، القاهرة، (1417هـ-1996م).

67- علال الفاسي، مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها، ط5، دار الغرب الإسلامي، 1993م.

68- نعمان جغيم، طرق الكشف عن مقاصد الشارع، ط1، دار النفائس، الأردن،(1435هـ- 2014م).

هـ- كتب التاريخ والتراجم:

69- ابن الجوزي، مناقب أمير المؤمنين عمر بن الخطاب ﷺ، ت: زينب إبراهيم الفاروط، ط3، دار الكتب العلمية، بيروت، (1047هـ- 1978م).

70- ابن العربي، النص الكامل لكتاب العواصم من القواصم، ت: الدكتور عمار طالبي، بدون ط، مكتبة دار التراث، مصر، بدون تاريخ طبع.
71- ابن العماد، شذرات الذهب في أخبار من ذهب، ت: محمود الأرناؤوط، ط1، دار ابن كثير، دمشق، بيروت،(1406هـ- 1986م).
72- ابن خلدون، ديوان المبتدأ والخبر في تاريخ العرب والبربر ومن عاصرهم من ذوي الشأن الأكبر، ت: خليل شحادة، ط2، دار الفكر، بيروت، (1408هـ - 1988م).
73- أحمد العلاونة، العلماء العرب المعاصرون ومآل مكتباتهم، ط1، دار البشائر الإسلامية، بيروت، (1436هـ- 2011م).
74- أحمد العلاونة، ذيل الأعلام، ط1، دار المنارة، جدة، (1418هـ-1998م).
75- الحبيب بن خوجة، شيخ الاسلام الإمام الأكبر مُحَّد الطاهر بن عاشور وكتابه مقاصد الشريعة الإسلامية، بدون ط، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، قطر، (1425هـ-2004م).
76- الزركلي، الأعلام، ط15، دار العلم للملايين، 2002م.
77- الطبري، تاريخ الطبري، ط2، دار التراث، بيروت،1387هـ.
78- بلقاسم الغالي، شيخ الجامع الأعظم مُحَّد الطاهر بن عاشور حياته وآثاره، ط1، دار ابن حزم، بيروت، (1417هـ- 1996م).
79- مُحَّد العزيز ابن عاشور، جامع الزيتونة المعلم ورجاله، بدون ط، دار سَراسْ، تونس، 1991م.
80- مُحَّد عبد المنعم خفاجي وعلي علي صبح، الأزهر في ألف عام، ط3، المكتبة الأزهرية للتراث، مصر، (1429هـ-2009م).
81- مُحَّد عثمان شبير، علماء ومفكرون معاصرون (الشيخ علي الخفيف)، ط1، دار القلم، دمشق، (1423هـ-2002م).
82- مُحَّد محفوظ، تراجم المؤلفين التونسيين، ط1، دارالغرب الإسلامي، بيروت، (1404هـ-2010 م).

83- مُحَمَّد مخلوف، شجرة النور الزكية في طبقات المالكية، ط1، دار الكتب العلمية، لبنان،(1424هـ- 2003م).

84- وزارة الأوقاف الكويتية ، علماء وأعلام، ط1، الكويت، (1432هـ – 2011م).

و- كتب إسلامية أخرى متفرقة:

85- ابن عاشور، أليس الصبح بقريب، ط1، دار السلام، القاهرة، (1427هـ- 2006م).

86- ابن عاشور، أصول النظام الإجتماعي في الإسلام، ط2، الشركة التونسية، تونس، 1985م.

87- الطاهر الحداد، امرأتنا في الشريعة والمجتمع ، ط1، دار الكتاب المصري واللبناني، القاهرة وبيروت، 1348هـ/1930م.

88- سلطان بن عبد الرحمن العميري، فضاءات الحرية، ط2، المركز العربي للدراسات الإنسانية، القاهرة، 2013م.

89- عبد المجيد النجار، دور حرية الرأي في الوحدة الفكرية بين المسلمين، ط1، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، الولايات المتحدة الأمريكية، (1413هـ-1992م).

90- علي الخفيف، مذكرات الحق والذمة، ط1، دار الفكر العربي، القاهرة، (1431هـ- 2010م).

91- مُحَمَّد أبو زهرة، المجتمع الانساني في ظل الإسلام، ط2، الدار السعودية، الرياض، (1416هـ-1981م).

92- مُحَمَّد سعيد البوطي، حرية الإنسان في ظل عبوديته لله، ط1، دار الفكر، دمشق، (1413هـ- 1993م)

93- مُحَمَّد فتحي الدريني، دراسات وبحوث في الفكر الإسلامي المعاصر، بدون ط، دار قتيبة، بيروت، 1988هـ-

94- وهبة الزحيلي، قضايا الفقه والفكر المعاصر، ط2، دار الفكر، دمشق، (1428هـ- 2007م).

ن– كتب المعاجم والتعريفات الفقهية واللغوية:
95- ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، ت: عبد السلام مُحَمَّد هارون، بدون ط، دار الفكر، (1399هـ- 1979م).
96- ابن منظور، لسان العرب، ط3، دار صادر، بيروت، 1414 هـ.
97- أحمد رضا، معجم متن اللغة، بدون ط، دار مكتبة الحياة، بيروت، (1379هـ-1960م).
98- الجرجاني، التعريفات، ت: جماعة من المؤلفين، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت، (1403هـ -1983م).
99- الرصاع التونسي المالكي، شرح حدود ابن عرفة، ط1، المكتبة العلمية، 1350هـ.
100- الزَّبيدي، تاج العروس من جواهر القاموس، مجموعة من المحققين، بدون ط، دار الهداية، بدون تاريخ طبع.
101- الفراهيدي، العين، ، ت: مهدي المخزومي، د إبراهيم السامرائي، بدون ط، دار ومكتبة الهلال، بدون تاريخ الطبع.
102- زين الدين الرازي، مختار الصحاح، ت: يوسف الشيخ مُحَمَّد، ط5، المكتبة العصرية، بيروت، (1420هـ-1999م).
103- مُحَمَّد عميم الإحسان المجددي البركتي، التعريفات الفقهية، ط1، دار الكتب العلمية،(1424هـ - 2003م).
104- ياقوت الحموي، معجم البلدان، ط2، دار صادر، بيروت، 1995م.
ثانياً– الرسائل الجامعية والمقالات والمؤتمرات العلمية:
105- ابن عاشور، جمهرة مقالات ورسائل الشيخ الإمام مُحَمَّد الطاهر ابن عاشور، ت: مُحَمَّد الطاهر الميساوي، ط1، دار النفائس، (1436هـ-2015م).
106- أبو الكلام آزاد، حرية التعبير عن الرأي الضوابط والشروط (مقال)، الدور:19، إمارة الشارقة، الإمارات، مجمع الفقه الإسلامي الدولي.

107 - جمال محمود أحمد أبو حسان، الإمام مُحَمَّد الطاهر بن عاشور(سيرة ومواقف) (مقال)، ص66، المجلة: الأردنية في الدراسات الإسلامية، ع3، (1430هـ - 2009م)، الأردن.

108- حبيبة معنصر، مقصد الحرية عند الطاهر ابن عاشور، رسالة ماجيستير، إشراف: مسعود فلوسي، قسم الفقه وأصوله، جامعة الأمير عبد القادر، قسنطينة، 2004م.

109- حبيبة معنصر، مقصد الحرية الدينية وتطبيقاتها على الأقليات المسلمة في اسبانيا، باشراف أ.د أم نائل بركاني، رسالة دكتوراه، تخصص فقه وأصول، جامعة باتنة، (2017-2018م).

110- سليمان ولد خسال، صلة مقاصد الشريعة بالسياسة الشرعية تأصيلا وتطبيقا (مقال)، مجلة: الصراط، ع20، (1431هـ-2010م)، جامعة المدية، الجزائر.

111- عساف ثابت أحمد عبد الحفيظ، الاجتهاد المقاصدي عند الدريني وتطبيقاته على القضايا المعاصرة (رسالة ماجستير)، اشراف: عبد الحميد المجالي ابراهيم، كلية الدراسات العليا، جامعة مؤتة، الأردن، 2016م.

112- كمال لدرع، ضوابط حرية التصرف في الشريعة الإسلامية، رسالة دكتوراه، إشراف: أ.د مُحَمَّد الأخضر المالكي، تخصص الفقه وأصوله، كلية أصول الدين والشريعة والحضارة، جامعة الأمير، قسنطينة، 2003م.

113- محمود باي، مقصد حفظ العقل عند الإمام مُحَمَّد الطاهر بن عاشور، رسالة ماجستير، إشراف: مسعود فلوسي، تخصص فقه وأصول كلية العلوم الاجتماعية والعلوم الإسلامية قسم الشريعة، بجامعة الحاج لخضر، باتنة، (1427هـ- 2006م)-

114- مُحَمَّد عمر سعيد العامودي، الحق ومدى سلطان الدولة في تقييده ونظرية التعسف في استعمال الحق بين الشريعة والقانون (مقال)، مجلة: قافلة الزيت، ع3، (1388هـ-1968م)، المملكة العربية السعودية.

115- مُحَمَّد فتحي الدريني، أساليب القرآن الكريم في معالجة النفس الأنسانية(مقال)، المجلة: التراث العربي، ع20، اتحاد الكتاب العرب.

116- مُحَمَّد فتحي الدريني، أصول حقوق الانسان في التشريع الإسلامي ومدى أثرها في العلاقات الدولية (مقال)، مجلة: التراث العربي، ع17، (1405هـ-1984م)، اتحاد الكتاب العرب،دمشق.

117- مُحَمَّد فتحي الدريني، الخِطبة والولاية في عقد الزواج في التشريع الاسلامي، مجلة : التراث العربي، ع(27- 28)، 1987م.

118- مُحَمَّد همام، نقد مقصد الحرية في فكر مُحَمَّد الطاهر ابن عاشور(بحث)، مؤتمر الشيخ مُحَمَّد الطاهر ابن عاشور وقضايا الاصلاح والتجديد في الفكر الإسلامي المعاصر رؤية معرفية ومنهجية، ط1، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، و.م.الأمريكية، (1432هـ-2011م).

ثالثاً- مواقع الانترنت:

119- موقع جاسم المطوع، مع الأستاذ مُحَمَّد فتحي الدريني، حديث الذكريات، تقديم د.جاسم مطوع، علماء مبدعون، يوم: 1- 4- 2020م، في الساعة: 12:00، من الصفحة الآتية:
https://www.youtube.com/watch?v=nLBY1VgdZsQ&feature=youtu.be&fbclid=IwAR1UUlli6CgdRkBkt8Zz1wZr_4b4zi0sxtK5LYcqhkEAWuhHH6dWglTfifU

120- موقع الجزيرة الإلكتروني،2020/4/1في الساعة:21:00 ،من الصفحة الآتية:
https://www.aljazeera.net/encyclopedia/icons/2017/5/27/%D9%81%D8%AA%D8%AD%D9%8A-%D8%A7%D9%84%D8%AF%D8%B1%D9%8A%D9%86%D9%8A

121- موقع الجزيرة الإلكتروني، يوم:2020/4/5م، في الساعة: 4:30، من الصفحة الآتية:
https://www.aljazeera.net/encyclopedia/icons/2017/5/27/%D9%81%D8%AA%D8%AD%D9%8A-%D8%A7%D9%84%D8%AF%D8%B1%D9%8A%D9%86%D9%8A

122- مُحَّد تكديرت، من مقاصد الحرية الدينية في الشريعة الإسلامية، 2013م، مقال حملته في نسخته"WORD"يوم: 2020/5/6، في الساعة: 10:55، من موقع: "الألوكة" على الشبكة العنكبوتية، من الصفحة:
https://www.alukah.net/culture/0/52546/#ixzz6LeXZjQFb

123- ترجمة أحمد الخمشيلي، أخذتها من الشبكة العنكبوتية يوم: 2020/5/13، على الساعة:12:00، من الصفحة التالي
https://www.maghress.com/alittihad/125706

124- فتحي الدريني، مقال الدور الوقائي لنظرية التعسف في إستعمال الحق، بحث منشور على الأنترنيت بصيغته المصورة، حملته يوم: 2020/05/13، في الساعة: 23:15، من صفحة ملتقى أهل الحديث:
https://www.ahlalhdeeth.com/vb/showthread.php?t=131677

125- موقع تونسي https://www.tunisia-community.com/2019/10/blog-post_31.html

فهرس الموضـــــوعات

الموضـــــــــــــوع	الصفحة
إهـــــــــداء	
شكر وتقديـــــر	
الملخص	
مقـدمـــة	**1**
مبحث تمهيدي	**11**
المطلب الأول: التعريف بحياة مُحَمَّد الطاهر ابن عاشور	**12**
الفرع الأول: اسمه ونسبه، مولده ونشأته	**12**
الفرع الثاني: مسيرته العلمية والعملية، شيوخه، تلامذته	**13**
الفرع الثالث: مذهبه، ثناء وآراء العلماء عليه، مؤلفاته ووفاته	**18**
المطلب الثاني: التعريف بحياة مُحَمَّد فتحي الدريني	**22**
الفرع الأول: مولده ونشأته، مسيرته العلمية والعملية	**22**
الفرع الثاني: شيوخه وثناؤهم عليه، مؤلفاته وكتاباته ووفاته	**24**
المطلب الثالث: تعريف مقصد الحرية	**29**
الفرع الأول: تعريف المقصد	**29**

الفرع الثاني: تعريف الحرية	31
المبحث الأول: أنواع الحرية موقعها بين مقاصد الشريعة الإسلامية عند الشيخين	34
المطلب الأول: حرية الاعتقاد	36
الفرع الأول: تعريف حرية الاعتقاد	36
الفرع الثاني: أسس وضوابط حرية الاعتقاد	37
المطلب الثاني:حرية القول (حرية الرأي والتعبير)	41
الفرع الأول: مظاهر حرية القول	41
الفرع الثاني:ضوابط حرية القول	46
المطلب الثالث:حرية الفكر	48
الفرع الأول:تعريف حرية الفكر	48
الفرع الثاني:من مظاهر حرية العلم والتأليف في الإسلام	49
المطلب الرابع:حرية العمل	51
الفرع الأول:تعريف حرية العمل	51
الفرع الثاني:أنواع حرية العمل	51
الفرع الثالث:ضوابط وقيود حرية العمل	54
المطلب الخامس– موقع الحرية بين مقاصد الشريعة الإسلامية عند الشيخين.	57

الفرع الأول: وجه اتفاق الشيخين من خلال موقع الحرية بين مقاصد الشريعة الإسلامية	57
الفرع الثاني– أوجه اختلاف الشيخين من خلال موقع الحرية بين مقاصد الشريعة الإسلامية	58
المبحث الثاني **أبرز تطبيقات مقصد الحرية في باب الأحوال الشخصية**	67
المطلب الأول: حرية اختيار الزوج	68
الفرع الأول: حرية المرأة في اختيار زوجها	68
الفرع الثاني: الزواج بالكتابيات	70
المطلب الثاني:حرية تصرف الزوجة في مالها	75
الفرع الأول: رأي ابن عاشور	75
الفرع الثاني: رأي فتحي الدريني	76
الفرع الثالث: أوجه اتفاق واختلاف الشيخين	77
المطلب الثالث: حرية الإرضاع	79
الفرع الأل: رأي ابن عاشور	79
الفرع الثاني: رأي فتحي الدريني	81
الفرع الثالث: أوجه اتفاق واختلاف الشيخين	82
الفرع الرابع: توجيه مقصد الحرية في هاته المسألة	84

المبحث الثالث **تطبيقات مقصد الحرية في باب المعاملات**	**85**
المطلب الأول: الاحتكار	**86**
الفرع الأول: تعريف الاحتكار	**86**
الفرع الثاني: رأي ابن عاشور	**87**
الفرع الثالث: رأي فتحي الدريني	**88**
الفرع الرابع: أوجه اتفاق واختلاف الشيخين	**89**
الفرع الخامس: توجية مقصد الحرية لظاهرة الاحتكار وكيفية معالجتها	**90**
المطلب الثاني: التسعير الجبري	**91**
الفرع الأول: تعريف التسعير	**91**
الفرع الثاني: رأي ابن عاشور	**92**
الفرع الثالث: رأي فتحي الدريني	**93**
الفرع الرابع: أوجه اتفاق واختلاف الشيخين	**97**
الفرع الخامس: توجيه مقصد الحرية لمسألة التسعير	**98**
المطلب الثالث: المعاملات المنعقدة على الأبدان	**99**
الفرع الأول: وقت المساقاة	**100**
الفرع الثاني: وقت انعقاد المعاملات البدنية	**101**

الخـــــــــاتـــــمة	**102**
1- فهرس الآيـــات القرآنيـــة	**104**
2 – فهرس الأحاديـــــــــث النبوية	**106**
3 – فهرس آثار الصحابة ﷺ	**108**
4- فهرس القواعد الفقهية	**109**
5 – فهرس المصطلحات المشروحة	**110**
6 – فهرس الأعلام المترجم لهم	**111**
7 – فهرس الأمـــــاكن والبلدان	**112**
8 – قائمة المصادر والمراجع	**113**
9 – فهرس الموضـــــــوعات	**125**