JOURNAL OF ISLAMIC ETHICS 5 (2021) 120–172

BRILL

JI ETHICS أخلاق ÉTHIQUE

brill.com/jie

مفهوم الحرية في الفقه الحنفي: الحرية في أفق المصالح والحقوق

عبد الله عتر

باحث في الدراسات الإسلامية، كلية الإلهيات، جامعة غازي عنتاب، غازي عنتاب، تركيا

abdullaiter@gmail.com

الخلاصة

يبرهن البحث أن فكرة الحرية كانت حاضرة ومؤثرة في التشريع الإسلامي، وأنها انتقلت مع الحنفية من مجرد فكرة عامة إلى كونها مفهوماً محدداً ذا نطاق مفتوح على مسائل الاجتماع والاقتصاد والأسرة والسياسة والقضاء، وأخذت عندهم موقعاً مركزياً ضمن منظومة المصالح والحقوق. يخلص البحث إلى أن مفهوم الحرية عند الحنفية تأسس على ثلاثة أركان: يتمثل الأول في تفسير المصالح بوصفها حريات ومنافع، وهو ما جعل للحرية تأثيراً كبيراً في التشريع ومناهج الاجتهاد، ويتمثل الثاني في تقعيد الحقوق الأصلية للإنسان ضمن مثلث الحياة والحرية والملكية، ثم ربط الحرية بخواص الآدمية واعتبارها ضماناً لبقاء العالم والمجتمعات على الوجه الأكمل، وأنها شطر الحكمة من خلق البشر ونزول الشريعة، بينما يتمثل الركن الثالث بشبكة مفاهيم حافة ومؤثرة في تعريف الحرية وحدودها وآفاقها، وهي: البقاء، والآدمية، والأمانة، والمنفعة، والعبادة، والعقل والقوة.

الكلمات المفتاحية

الفقه الحنفي – المقاصد – الحرية – المنفعة – الآدمية – الحقوق الأصلية

© ABDULLA ITER, 2021 | DOI:10.1163/24685542-12340067

This is an open access article distributed under the terms of the CC BY 4.0 license.

The Concept of Freedom in the Ḥanafī School: Freedom in Relation to Interests and Rights

Abdulla Iter
Department of Islamic Studies, University of Gaziantep, Gaziantep, Turkey
abdullaiter@gmail.com

Abstract

The paper demonstrates that the notion of freedom played an important role in Islamic legislation. "Freedom" transformed from being a general concept in the Ḥanafī School to a well-defined concept with a scope that covers social, economic, family, political and judicial aspects. The concept also played a central role in dealing with issues of public interests/welfare (*maṣāliḥ*) and rights (*ḥuqūq*). This article argues that the Ḥanafī notion of freedom is based on three pillars. The first pillar consists of interpreting public interests/welfare in terms of freedoms and benefits, which granted the notion of freedom a pivotal role in legislation and the methododology of legal/independent reasoning (*ijtihād*). The second pillar entails its use to provide the logical foundations for "fundamental human rights," through the triangle of life, freedom and property. The notion was subsequently used to link freedom to the merits of humanity, and was considered to be a warranty for the wellness and the wellbeing of societies as well as the wisdom behind the creation of humankind and the revelation of Divine law (*sharīʿa*). The third pillar is based on a network of key concepts that define the notion of freedom and its scope: durability, humanity, trusteeship, [public] interest, worship, reason and power.

Keywords

Ḥanafī jurisprudence – objectives – freedom – interest – humanity – fundamental rights

المقدمة

ما يزال العالم المعاصر يفكر بالحرية ويهجس بها في وعيه وسياساته ومواقفه المختلفة، وهي أولوية ملحة في بلاد العالم الإسلامي، يتلمسها العلماء في التشريع الإسلامي التراثي والمعاصر،

المنارة للاستشارات

فمن الضروري والمفيد إعادة فتح أنماط تفكير واجتهاد تنتقل بالحرية من كونها فكرة وقيمة مثالية، إلى أن تكون مقاربة أو مفهومًا تحليليًا في التفكير والتشريع والأخلاقيات والسياسات الاجتماعية والاقتصادية وفي بناء السلطة وممارستها، وأن يكون ذلك ناتج عن تفاعل منهجي مع اجتهادات المسلمين في فهمه.

هذه المعطيات تدفع إلى فتح نافذة على الوعي بالحريات في التشريع الإسلامي، من خلال دراسة تجربة الفقه الحنفي في التنظير لفكرة الحرية واستخدامها كأداة تشريعية منهجية في ترتيب الحقوق والنظم الاجتماعية، وقد انتبه عدد من العلماء والمفكرين المعاصرين إلى عمق الحرية في فكر أبي حنيفة، وقدموا إشارات مهمة لذلك، لعل أبرزهم من السياق الفقهي الشيخ محمد أبو زهرة (أبو زهرة 1947، 443)، ومن السياق الفكري السياسي حامد ربيع (ربيع 2007، 2\197).

يحاجج هذا البحث بأن فكرة الحرية كانت حاضرة ومؤثرة في التشريع الإسلامي، وأنها انتقلت مع الحنفية من مجرد فكرة عامة إلى كونها مفهومًا محددًا ذا نطاق مفتوح على مسائل الاجتماع والاقتصاد والأسرة والسياسة والقضاء والحياة الشخصية، وأخذت موقعًا مركزيًا ضمن منظومة المصالح والحقوق، فأصبحت المصالح تُفهم بها وحقوق الناس تنبني عليها، في المقابل فإن الحرية تأطَّرت وارتسمت معالمها في أفق المصالح والحقوق، وتم استخدامها في توجيه العقل التشريعي عند فهم النصوص واستنباط الأحكام ووضع التشريعات العامة.

وتقع **الإضافة الرئيسية للبحث ضمن مجال حقوق الإنسان بمعناها الفقهي الإسلامي**، فيكشف عن وعي العقل التشريعي بفكرة الحقوق الأصلية للآدميين، وأن الحنفية قاموا بتأصيلها وتحديدها صراحة ضمن مثلث "الحياة والحرية والملكية"، وجعلوها قاعدة البناء الحقوقي ومناط أهلية الإنسان لتحمل الحقوق والمسؤوليات وأداء الأعمال والواجبات، وأسندوا الحقوق الثلاثة إلى "الحرية"، ثم ربطوا الحرية ببقاء العالم وجعلوها ضمانَ البقاء الأكمل، واعتبروا أن ما كان من خواص الآدمية فهو على الحرية كالزواج والتعبير. ويندرج البحث كذلك في مجال **الدرس المقاصدي** الذي يدور حول فكرة "المصالح"، ويقدم إضافته في تحليل مفهوم المصلحة باعتبارها حريات ومنافع، ومناهج الجمع والترجيح بين وجهي المصلحة، وكيف تؤثر في مفهوم الحرية عند الحنفية.

من أجل استكشاف مفهوم الحرية وتطبيقاته عند الحنفية اعتمدتُ منهجية استقرائية تحليلية تتكون من ثلاث خطوات، تركز الأولى على ضبط المفهوم الأصلي للحرية كما حرَّره الحنفية بأنفسهم، من خلال استقراء وتحليل الخلفية المعرفية التي أثرت على تعريف الحرية وعلى استعمالها كمفهوم في كتب الفقه والأصول. بينما تركز الثانية على تحديد موقع الحرية في منظومة المصالح والحقوق، باعتبارهما الإطار الأصولي المنهجي الذي حكم تصور الحنفية لأفق الحرية، وذلك في سياق أهلية الإنسان وحكمة الشريعة، وتم التركيز هنا على المدونة الأصولية ضمن أبواب "الأهلية" و"أسباب الشرائع"، وكيف أثَّرت بشكل مباشر على معالجة مسائل المعاملات في المدونة الفقهية من منظور الحرية والبقاء. وقد أتاح النظر الأصولي إمكانات فهم جديدة لمفهوم الحرية لم تكن تظهر بشكل جيد عبر المنهجية التقليدية التي تركز على استكشاف المفهوم داخل كتب الفقه.

المنارة للاستشارات

وتعتني الخطوة الثالثة من المنهجية بشبكة المفاهيم المركزية الحافَّة بمفهوم الحرية والمؤثرة على تصوره عند الحنفية، إذ استُخرجت هذه الشبكة من نتائج الخطوة الثانية. ومن خلال هذه الخطوات المنهجية أمكن اكتشاف مفهوم الحرية في الفقه الحنفي.

يشتمل البحث على ثلاثة محاور رئيسية؛ يتناول الأول بناء المفهوم الأصلي للحرية، من خلال تحليل عناصر المفهوم ونطاقه وأقسامه الأساسية، ويتناول الثاني الحرية في منظومة المصالح والحقوق، من خلال توضيح ثنائية الحريات والمنافع في مفهوم المصلحة، وبيان الحقوق الأصلية للآدميين، بينما يتناول المحور الثالث شبكة المفاهيم الحافة بالحرية، ويستعرض ستة مفاهيم مركزية تؤثر على فهم الحنفية للحرية، وهي: البقاء، والآدمية، والأمانة، والمنفعة، والعبادة، والعقل والقوة.

1 بناء المفهوم الأصلي للحرية

بالنسبة لنا – نحن أبناء العصر الحديث – نمتلك مفهومًا معينًا للحرية يدفعنا أن نصف وضعيات وتصرفات وحقوقًا معينة أنها حريات أو من متطلبات الحرية، ونسمّي أضدادها استبدادًا وقهرًا واضطهادًا. لنفترض أننا جمعنا هذه المعاني والحقوق في مكان واحد، هذا المكان سيكون "مفهوم الحرية" كما هو متبلور في هذا المنظور الثقافي، إذا جاء أشخاص من منظور ثقافي آخر مختلف عن منظورنا، سيجدون أن بعض المعاني والحقوق لا يصح وضعها في حقل الحريات، بل في حقل مجاور هو "حقل العدل" أو "حقل الكرامة" مثلًا فلكل منظور طريقته في تنظيم المفاهيم والقيم وربطها ببعضها. فما هو المعنى الأصلي الثابت الذي كان يحضر في وعي الفقهاء المسلمين – خاصة الحنفية – حين يطلقون كلمة "الحرية"؟ وما العناصر الرئيسية التي يتشكل منها مفهوم الحرية نفسه قبل أن يرتبط بأية مفاهيم أخرى كالعقل والعدل والأمانة؟ للإجابة على هذين السؤالين يحسن اتباع منهجية تستكشف العقل الفقهي والأصولي ونظرته لمفهوم "الحرية"، واستحضار طريقة الفقهاء ومفرداتهم، وذلك عبر الاقتراب الفقهي والأصولي من ثلاث زوايا: ما تعريف الفقهاء للحرية؟ وفي أي سياق استعملوها؟ وكيف؟ وما الصور المجازية الرئيسية التي صاحبت تفكيرهم بالحرية؟

1.1 عناصر المفهوم: البنية الداخلية الصلبة

جرت العادة عند تعريف الحرية في المدونة الفقهية والأصولية التركيز على أن الحرية هي العتق أو زوال الرق، دون الكشف عن طبيعة تمثل الفقهاء للحرية والعتق، والمكونات الدقيقة التي يتشكل منها المفهوم نفسه قبل أن يستخدم في تعريف العتق. سأختار هنا مقاربة مختلفة تفحص العناصر التي يتركب منها مفهوم الحرية كما حرَّره الفقهاء أنفسهم، ومساءلتهم عن الأوصاف الرئيسية التي جعلت الحرية حرية، ثم اعتماد هذا المفهوم في معرفة المسائل والقضايا التي يحضر فيها مفهوم الحرية ولو لم تُذكر فيها كلمة "حرية". وهذا يتيح أفقًا منهجيًا أوسع وأعمق لمعالجة

المنارة للاستشارات

"قضية الحرية" بصورتها الحقيقية في التشريع الإسلامي، وإن كان تركيز البحث ينصب أكثر على المسائل التي استخدمت فيها الكلمة نفسها. لقد تكلم الفقهاء والأصوليون – الحنفية خاصة – بوضوح عن العناصر الموضوعية التي تكوّن مفهوم الحرية الأكثر عمقًا، واستمدوا جزءًا مهمًا من تصورهم للحرية والعتق من المعاني اللغوية التي تستبطن توجهًا فكريًا معينًا، ثم نقلوا تلك المعاني اللغوية إلى معنى خاص للحرية، وبناء على هذه المقاربة ثمة ثلاثة عناصر رئيسية مكونة لمفهوم الحرية.

1.1.1 العنصر الأول: القوة والقدرة على التصرف

يربط الفقهاء – الحنفية خاصة – بين العتق والحرية بشكل وثيق، فالعتق هو الحرية، والإعتاق والتحرير إثبات الحرية، ثم يعالجون مفهوم الحرية استنادًا إلى دلالات العتق إذ كلاهما واحد، فيركز الحنفية على معنى القوة من المعاني اللغوية المتعددة للعتق، ويؤكدون أن "العتق في اللغة هو القوة"، ثم يبنون على هذا أن "الحرية قوة"[1] (الزيلعي 1313هـ، 3\73؛ الزبيدي 1322، 2\95؛ ابن عابدين 1992، 3\658). ولهذه القوة أو القدرة مستويان:

الأول: الحرية كقوة حكمية (حقوقية): الحرية في هذا المستوى هي **حق الإنسان في التصرف**، إذ تمنح صاحبها حقوقاً وأهلية للولايات العامة والقضاء والملكية والتجارة والانتقال وغير ذلك من التصرفات العملية. يشرح الحنفية أن الحرية "قوة حكمية" أو "قوة شرعية هي قدرة على التصرفات" يظهر بها سلطان المالكية ونفاذ الولاية وملك البيع والشراء وغير ذلك (السرخسي 1993، 7\60؛ الكاساني 1986، 4\98؛ الزيلعي 1313هـ، 4\146؛ العيني 2000، 6\212؛ ابن عابدين 1992، 3\658).

الثاني: الحرية كقوة حقيقية: الحرية في هذا المستوى هي **القدرة الفعلية على التصرف**، وهذا المستوى هو الامتداد الطبيعي والثمرة المنتظرة من الحرية الحكمية (الحقوقية)، والذي لا معنى للمستوى الأول بدونه. وقد قارن الحنفية بين القوة الحكمية والقوة الحقيقية عند نقاش تجزؤ الحرية (الكاساني 1986، 4\87). اعتاد الفقهاء تسمية هذه الحرية المادية الواقعية باسم "الاختيار"، وهو "القصد إلى أمر متردد بين الوجود والعدم، داخل في قدرة الفاعل، بترجيح أحد الجانبين على الآخر" (عبد العزيز البخاري د.ت.، 4\383؛ ابن أمير حاج 1983، 2\206؛ ابن عابدين 1992، 4\507)، حتى إنه "لا اختيار بدون القدرة والمُكْنَة" (الدبوسي 2001، 85)، ويذكر الحنابلة أن الحرية هي "ملك الآدمي نفسَه ومنافعه.. وتمكُّنه من التصرف في نفسه ومنافعه على حسب إرادته واختياره" (ابن قدامة 1968، 10\293)، يُلاحظ هنا إدخال عنصر "الاختيار" ضمن مفهوم الحرية بشكل صريح.

1 يؤكد ابن عابدين أن "العتق والحرية قوة" (ابن عابدين 1992، 3\658).

المنارة للاستشارات

استقر التحديد الاصطلاحي لكلمة "الاختيار" في المدونة الفقهية والأصولية بأنها أمر وجودي يدل على الإرادة التي تجعل الإنسان يرجح خياراً على آخر عن وعي، ويكون قادراً على إنفاذه فعلاً، بغض النظر عن مراعاة هذا الاختيار لحقوق الناس أو حقوق الله أو حقوق النفس، أي أن **الاختيار بحد ذاته ليس مقولة قيمية معيارية[2]، بل يتحول إلى قيمة حين يصبح "حرية"**، فالحرية أمر حقوقي يدل على أهلية الإنسان لاكتساب حقوق وأداء اختيارات مسؤولة مرتبطة بحقوق، أي إنها اختيارات يحق للإنسان ممارستها تجاه نفسه أو الناس أو الله، إذ يشرح الحنفية أنه بالحرية "يصير الشخص أهلاً للمالكية والولايات" (الفناري 2006، 1\326). فحيث استعمل الفقهاء كلمة "الحرية" تأتي غالبًا بوصفها "حقوقاً"، فالحرية شرط في الشاهد حتى تُقبل شهادته، وشرط في القاضي حتى يصح تقلُّده للقضاء، كما هي شرط في الحاكم، وشرط في المتبايعين، والحرية هنا تُذكر في سياقات سياسية واقتصادية واجتماعية لتدل على الحق في الشهادة وتقلد القضاء والحكم وإجراء العمليات المالية باعتبارها حريات محمية للشخص يحق له أن يمارسها. أما مصطلح "الاختيار" فقد خصص غالبًا للدلالة على حرية التصرف بوصفها قدرة فعلية على الاختيار، لذلك يستخدم "الاختيار" مقابل "الإكراه والإجبار".

إن تفريق الحنفية بين الحريتين الحكمية والحقيقية يتميز بوضوحه وأهميته الاجتماعية والتشريعية، فالحريات الحقيقية هي الحريات التي تنتمي للعالم الواقعي المحسوس المشاهد، أما الحريات الحكمية (الحقوقية) فهي الحريات التي تنتمي للعالم الأخلاقي القيمي، من حيث الحقوق والالتزامات التي يملكها الشخص، سواء استطاع ممارسة تلك الحقوق أو لم يستطع أو تم قهره وعدم احترام حقوقه. يتجلى هذا التمييز في نص مهم يذكر فيه الحنفية أن الحرية الحكمية تجعل الشخص "أهلاً للمالكية والولاية، يمتنع بها عن يد المستولي حتى لا يملكه وإن قهره" (عبد العزيز البخاري د.ت.، 4\282).

2.1.1 العنصر الثاني: التخلص من القيود وسلطة الغير

يؤكد هذا العنصر على الجانب السالب من الحرية الذي يقتضي سلب وإزالة العقبات والموانع من أمام الشخص ليتمكن من التصرف وفق اختياره. هذا الجانب السالب من الحرية يُعبَّر عنه في التشريع الإسلامي بأن "الحرية هي الخلوص"، الخلوص من تسلط الغير وتحكّمه. من هذه الزاوية

2 الدقة الاصطلاحية لمفاهيم الحرية والاختيار تغطي حقولاً معرفية متعددة كالفقه والأصول والعقيدة، ففي المدونة الكلامية يُعتمد مصطلح الاختيار ولا يستخدمون كلمة الحرية، لأنهم يبحثون في ظاهرة وجودية تجيب عن سؤال: هل الإنسان مخير أو مسيَّر مجبور؟ الفرق بين الاستعمال الفقهي والاستعمال الكلامي لكلمة "الاختيار" فرق في الدرجة لا في المفهوم، فالفقيه يستعملها في سياق القدرة العملية الملموسة في الحياة اليومية، كالقدرة على السفر والإنفاق والقدرة الصحية والبدنية، بينما يستعملها المتكلم في سياق القدرة الكلية المتعلقة بمكانة الإنسان في العالم.

المنارة للاستشارات

أكَّد الحنفية أن "الحرية عبارة عن الخلوص لغة"، واعتبروا أن "أثر الحرية دفع سلطنة الغير" أو"تسلط الغير" (المرغيناني د.ت.، 6\212؛ ابن الهمام د.ت.، 3\275). وقد انعكس هذا على تعريف العتق عند بعضهم فقالوا إنه "خلوص حُكمي يظهر في الآدمي بانقطاع حق الأغيار عن نفسه"، والحرية "قوة حكمية للذات تدفع بها يد الاستيلاء"، وهذا لأن "الحر لا يدخل تحت اليد والاستيلاء" (الكاساني 1986، 4\98، 110؛ الزيلعي 1895، 3\67؛ العيني 2000، 6\3؛ ابن الهمام د.ت.، 4\431). وهي توجب للإنسان "ألا يتحكم عليه أحد، وتحصيل المال بأي وجه شاء، وذلك بأن يتصرف كيفما شاء وينفرد به، وله أن يخرج من البلد، ويعمل ما شاء من أنواع التجارة مع أي شخص شاء" (الزيلعي 1313هـ، 5\156). ومن هذه الزاوية تم تعريف العتق في الفقه الشافعي بأنه "إزالة الرق عن الآدمي لا إلى مالك، لأن العبد يتخلص به من أسر الرق" (الشربيني 1994، 6\445؛ الجمل د.ت.، 5\436).

3.1.1 العنصر الثالث: الاستقلال الذاتي والتفرد بالتصرف

يؤكد الفقهاء – الحنفية خاصة – أن الحرية تتضمن معنى **الاستقلال بالتصرف وحماية الخصوصية**، وهو أن يكون اختيار الشخص نابعًا من داخله وفق إرادته، ولتأكيد معنى الاستقلالية يعبرون عن الحرية بأنها الاستبداد بأمور النفس إذ الاستبداد هو الاستقلال، والعتق يدور على معنى السراح والاستقلال (قليوبي وعميرة 1995، 4\351؛ الطوفي 1987، 1\393). يوضح السرخسي (ت. 483هـ\1090م) بأن "الإعتاق إحداث قوة المالكية والاستبداد"، والحرية "تثبت له حق الاستبداد بالخروج إلى حيث شاء" (السرخسي 1993، 7\60، 379)، ويشرح ذلك المرغيناني (ت. 593هـ\1193م) بأن الحرية توفر للشخص "مالكية التصرف مستبدًا به" (المرغيناني د.ت.، 3\254)، ويفصِّل الزيلعي (ت. 743هـ\1343م) والعيني (ت. 855هـ\1451م) وابن الهمام (ت. 861هـ\1457م) بأن الحرية تفيد "الاستبداد وثبوت الاختصاص" حتى يكون الشخص "أخص بنفسه وكسبه" (الزيلعي 1313هـ، 5\149؛ العيني 2000، 10\388؛ ابن الهمام د.ت.، 9\172)، كما يؤكد أبو الفضل الحنفي أن موجب الحرية "التفرد بالتصرف" (الكاساني 1986، 4\98؛ أبو الفضل الحنفي 1937، 4\36).

تظهر هذه العناصر الثلاثة المشكِّلة لمفهوم الحرية عند الفقهاء في الصور المجازية التي صاحبت الوعي بالحرية، فقد استمد الفقهاء تصورهم للحرية والعتق مباشرة من المعاني اللغوية، فرجعوا إلى أصولها الحسية التي كانت تحمل بطبيعة الحال صورًا مجازية بالنسبة للحرية الإنسانية، ولقد لعبت تلك الصور دورًا مهمًا في وعي الفقهاء بالحرية، أستعرض هنا ثلاث صور حسية هي الأكثر تواترًا، وهي الطائر والفرس والكعبة. يشرح الفقهاء والأصوليون – خاصة الحنفية – حين يضعون الأرضية اللغوية لتعريف الحرية والعتق أنه يقال: عتق الفرخ إذا قوي على الطيران واستقل وطار من وكره، وعتاق الطير جوارحها وكواسبها كالصقر والبازي، سميت بذلك لاختصاصها بمزيد القوة، وفرس عتيق إذا كان يسبق غيره وذلك لقوته، والبيت العتيق لاختصاصه بالقوة الدافعة

المنارة للاستشارات

عنه، وخلاصه من أيدي الجبابرة، فلم يستول عليه جبار قط (السرخسي 1993، 7\60؛ عبد العزيز البخاري د.ت.، 1\82؛ العيني 2000، 6\3؛ ابن الهمام د.ت.، 10\36؛ القرافي 1994، 11\81؛ الشربيني 1994، 2\642؛ قليوبي وعميرة 1995، 4\351؛ الزركشي 1994، 7\426). من المثير للاهتمام هنا أن يكون الطائر أحد أهم رموز الحرية في وعي المسلمين كما هو الحال في الثقافة العالمية اليوم، **لكن طائر الحرية هذا يختلف عن طائر الحرية التقليدي**، فهو رمز للحرية والانعتاق في التراث لا لأنه خرج من القفص وصار يحلق في الأجواء بدون قيود، بل لأنه امتلك مقومات قدرة حقيقية ووضعها موضع الفعل حتى استطاع الطيران من وكره في أعالي الأشجار وتحقيق استقلاليته، عندما يطير بقوته لا بقوة غيره حينها فقط نقول إنه استحق وصف الانعتاق والحرية.

لقد اشتق الفقهاء والأصوليون من هذه الصور المجازية الخطوط الدقيقة لمفهوم الحرية، وقد اختلفوا في رسم تلك الخطوط[3]، فركز الحنفية على معنى القوة والقدرة على التصرف، بينما ركز المالكية والشافعية والحنابلة أكثر على معنى الاستقلال والتخلص من القيود، وقد انعكس هذا على التعريف الدقيق للحرية، أي إننا بين نظرتين للحرية: هل هي إثبات شيء موجب أو إزالة قيد سالب. يعرّف الحنفية الحرية أنها "قوة حكمية للذات" كما مر، ويشرحون مأخذ هذا التحديد المفهومي بأن "عتق الفرخ إذا قوي وطار من وكره، وعتاق الطير كواسبها، فنُقل في الشرع إلى إثبات القوة المخصوصة من المالكية والولاية" (التفتازاني د.ت.، 1\150). بينما الشافعية والحنابلة يعرفون الحرية أنها "إزالة الرق عن الآدمي" أو "خلوص الرقبة من الرق"، ويشرحون مأخذهم بأن "عتق الفرخ إذا طار واستقل، فكأن العبد إذا فُكّ من الرق تخلص واستقل" وذهب حيث شاء (القرافي 1994، 11\81؛ الحطاب 1992، 6\324؛ الشربيني 1994، 6\445؛ قليوبي وعميرة 1995، 4\351؛ الزركشي 1994، 7\426).

2.1 نطاق المفهوم: الحرية والحريات

نبحث هنا عن عناصر الحرية ومفهومها الذي حدده الفقهاء من مدخل آخر غير ورود كلمة "حرية" نفسها، فإيراد الكلمة بعينها أو غيابها ليس مؤشرًا بنفسه على حضور مفهوم الحرية نفسه أو غيابه. كما من المهم أيضًا تحديد النطاقين النظري والاستعمالي الذي يغطيه مفهوم الحرية عند الفقهاء والأصوليين، وهذا يثير نقاشاً كبيراً في أفق فهمهم للحرية، هل يقتصر على حرية الرقبة من الرق، أم يتسع ليشمل الحريات الاجتماعية العملية في مجالات الحياة المختلفة كحرية السفر والعمل والتجارة والزواج؟

3 لم يحوّل الفقهاء والأصوليون المعاني اللغوية للحرية إلى معان فقهية بآلية بسيطة، بل انتقوا من المعاني اللغوية المتعددة معنى محدداً وانطلقوا به إلى بناء مفهوم الحرية الخاص، فهم بعد أن يذكروا أن العتق في اللغة يعني الكرم والجمال والشرف والقوة والاستقلال ونحو ذلك، يستبعدون معان ويعتمدون أخرى ضمن اجتهاد خاص في تصور الحرية.

المنارة للاستشارات

1.2.1 حرية رقبة موصولة ومتجسدة بحريات تصرف

يقرر الحنفية – بعباراتهم – أن الإنسان الحر هو من يجمع الحريتين معًا؛ حرية الرقبة وحرية اليد، وأن المُكاتَب يملك حرية اليد دون حرية الرقبة، وليس ثمة حالة تثبت فيها حرية الرقبة منفصلة عن حرية اليد[4]، بل يصرحون أن عقد المكاتبة هو "جمع وضم" حرية اليد إلى حرية الرقبة عند صيرورة المكاتب حراً (الزيلعي 1313هـ، 5\149؛ العيني 2000، 10\362؛ ابن الهمام د.ت.، 9\157؛ ابن عابدين 1992، 6\97). وأي عقد عتق أو مكاتبة يتضمن شرطًا يلغي جزئية من حريات التصرف، فإنه يتم إبطال الشرط لمخالفته مقتضى الحرية التي تثبت بها كل صور الحرية دون تجزئة، وذكر الحنفية أمثلة تشرح مدى حرصهم أن لا يتم التلاعب بفصل حرية الرقبة عن منعكساتها العملية كحريات، فلو شرط المولى في العقد شرطاً يقيد حرية المكاتب في التنقل والسفر كأن لا يسافر خارج بلده إلا بإذنه، فهذا "شرط يخالف موجب العقد، وهو حرية اليد والتفرد بالتصرف"، لأن "مالكية اليد تثبت له حق الاستبداد بالخروج إلى حيث شاء" (السرخسي 1993، 7\209؛ أبو الفضل الحنفي 1937، 7\36). يظهر أفق التفكير الحنفي في مثل هذه المواقف العملية، فيرون أن جدوى "الحرية" تتجسد في الحريات العملية المباشرة. وتأكيدًا للاتصال الوثيق بين حرية الرقبة والحريات العملية الملموسة يورد الحنفية – وبقية الفقهاء – عند تعريف العتق والحرية قوائم طويلة من الحقوق والصلاحيات التي تشكّل امتدادات تفصيلية وتنفيذية، فيذكرون أن الحرية توجب للإنسان حق الملكية والزواج واختيار الزوج والتجارة والبيع والشراء والإجارة وتحديد مكان الإقامة والسفر والتنقل واختيار العمل والشهادة وتولي الولايات العامة والقضاء، ثم يؤكدون أن هذه مجرد أمثلة عن تصورهم لنطاق الحرية، فيفتحون النطاق ويقولون: "ونحو ذلك" و"غير ذلك". وتارة يجعلون هذه الحقوق والصلاحيات هي الحرية نفسها، فيذكرون أن الحرية "هي ملك البيع والشراء والإجارة والتزويج والتزوج وغير ذلك من الشهادات والقضاء"، وتارة يجعلونها من فروع الحرية ومقتضياتها، فيذكرون أن الحرية "قوة حكمية يظهر بها سلطان المالكية ونفاذ الولاية" وأنه بالحرية يصير المرء "أهلًا للتصرفات والشهادات والولايات.." (الزيلعي 1313هـ، 3\63، 97؛ الزبيدي 1322هـ، 2\95؛ ابن الهمام د.ت.، 4\445؛ ابن عابدين 1992، 3\680). ونجدهم عقب شرح الحرية في مطلع باب الأهلية من كتب الأصول وفي مطلع باب العتق من كتب الفقه، يثيرون نقاشاً طويلاً عن تفاصيل دقيقة من حريات التصرف. مثلاً، يذكر الزيلعي منها "**الاستبداد والاختصاص بنفسه ومنافع نفسه وأكسابه، وألا يتحكم عليه أحد، وتحصيل المال بأي وجه شاء**، وذلك بأن يتصرف كيفما شاء وينفرد به، وله أن يخرج من البلد، ويعمل ما شاء من أنواع التجارة مع أي شخص شاء" (عبد العزيز البخاري د.ت.، 4\282؛ الزيلعي 1313هـ، 4\134، 5\156).

4 يميز الحنفية – وغيرهم من الفقهاء – بين حرية الرقبة وحرية اليد، أو مالكية الرقبة ومالكية اليد، وحرية / مالكية اليد تعني حرية التصرف بمعانيها العملية الملموسة (التفتازاني د.ت.، 2\345).

المنارة للاستشارات

إنَّ الناظر لهذه القائمة التي يصرح أصحابها أنهم يسمونها حرية، ويوردونها في المبحث نفسه الذي يشرحون فيه مفهوم الحرية، يمكنه أن يخرج باستنتاج أولي أننا أمام **مقاربة عملية اجتماعية للحرية**، وأننا إزاء حريات عملية لا حرية رقبة فحسب. ويبعد الاستنتاج أن الحرية في هكذا مقاربة حرية ميتافيزيقية أو حرية رقبة مجردة ليس لها منعكسات اجتماعية واقتصادية وخالية عن مغزى سياسي متعلق بتولي الولايات والقضاء والمناصب العامة، وإلا فما معنى أن يقدموا تلك الشروحات والتوضيحات المستفيضة لما تعنيه "الحرية" بالنسبة لهم، فالتفكير التشريعي هنا مبني على "النطاق المفتوح لمفهوم الحرية"، ولا يعرف الفصل بين حرية الرقبة ومتعلقاتها العملية في حياة الناس، فهي ليست مجرد حرية ذات في الفراغ، وليس هذا شأن الفقه الذي ضبط موضوعه بأفعال العباد والأحكام العملية، فالحرية هي حرية الذات في الزواج، وحرية الذات في الملكية والتكسب والعمل، وهكذا سائر تعلُّقات الحرية بأعمال الناس مهما اتسعت، أي إننا نتحدث عن "حريات" منبثَّة في سياقات وميادين الحياة.

2.2.1 حريات في أبواب فقهية متنوعة

مما يؤكد أن نطاق مفهوم الحرية مفتوح دخول المفهوم – بل حتى الكلمة نفسها – في أبواب ومسائل وصور شديدة التنوع، تبدأ بمسائل الأسرة والملكية والتصرف الشخصي بالمال والشهادات، وتنتهي بمسائل السفر والعمل وعلاقات الجوار وسياسات الاحتكار والأسعار ومواجهة المجاعات وإسناد السلطة، بما في ذلك قضايا العتق والرق. ويمكن إيراد مسائل سريعة هنا بهدف إثبات شيوع مفهوم الحرية ومعالجته التطبيقية في المدونة الحنفية وعدم انحصاره بموضوع أو نمط معين من المسائل.

ففي باب **النكاح** ينص الحنفية أنه "ينعقد نكاح الحرة العاقلة البالغة برضاها، وإن لم يعقد عليها وليٌّ"، مخالفين بذلك جمهور الفقهاء، وقد استندوا إلى دليل الحرية وبلوغ العقل، فهي "حرة مخاطبة فلا يجوز تزويجها بغير رضاها كالثيب"، كما استدلوا عند نقاش بعض مسائل النكاح أن "الشرع جعل الحرية مؤثرة في الإطلاق" (الدبوسي 2001، 361؛ السرخسي 1993، 3\5؛ العيني 2000، 5\70). وفي تشريع **الملكية الخاصة** للإنسان في باب الأهلية استند الحنفية إلى دليل الحرية، فنصوا أن "الله جعل الناس أحرارًا ليكونوا أهلا للملك"، و"بالحرية تثبت الملكية"، وعمموا ذلك على الرجال والنساء، فأكدوا أن المرأة كالرجل "يصح منها التصرف في المال على طريق الاستبداد". (السرخسي د.ت.، 1\299؛ الكاساني 1986، 2\249؛ عبد العزيز البخاري د.ت.، 4\371). وفي كتاب **الحجر** ناقش الحنفية طويلاً حرية الشخص في التصرف بماله، ولو كان سفيهاً ينفقه بلا جدوى، فكان رأي أبي حنيفة عدم الحجر، لأنه "حر مخاطب فيكون مطلق التصرف في ماله"، و"السفه لا يصلح أن يكون معارضًا للحرية" (السرخسي 1993، 24\159؛ عبد العزيز البخاري د.ت.، 4\372؛ العيني 2000، 11\90). وفي كتاب **الشهادة** ذكروا أن شهادة

المنارة للاستشارات

النساء حجة أصلية كشهادة الرجال، لأن "الإنسان إنما يصير شاهداً بالولاية، وهي مبنية على الحرية والعقل، والنساء فيهما مثل الرجال" (عبد العزيز البخاري د.ت.، 4\13؛ العيني 2000، 5\14).

وفي كتاب **القسمة** وكتاب **الإجارات** وكتاب **الشرب** يذكرون مسائل متنوعة يستخدمون فيها حجة الحرية بشكل صريح، ففي مسألة من أراد أن يرفع بناء في ساحة يملكها واعترض الجار على ذلك لحجبها الهواء، ذكروا أن "الساحة حق خالص له وللإنسان أن يتصرف في ملك نفسه بما يبدو له، وليس للجار أن يمنعه"، لأن "حكم الملك ولاية التصرف للمالك في المملوك باختياره ليس لأحد ولاية الجبر عليه إلا لضرورة"، وفي مسألة المستأجر إذا أراد أن يستخدم الدار لأغراض مختلفة، لأن "المنفعة صارت مملوكة للمستأجر"، و"للإنسان أن يتصرف في ملكه ما شاء من التصرفات ما لم يضر بغيره ضرراً ظاهراً فيجوز له أن يتخذ في داره حماماً، لأن ذلك لا يضر بالجيران"، وفي مسألة رجل سقى أرضه فسال من مائها في أرض رجل آخر فغرقها، لم يكن عليه ضمانها، لأنه غير متعد بل "متصرف في ملك نفسه" (السرخسي 1993، 15\21، 133، 23\186؛ الكاساني 1986، 6\264؛ الزيلعي 1313هـ، 4\196؛ ابن عابدين 1992، 5\448). وفي قضايا **البيوع والأسعار** ذكر الحنفية أنه "لا ينبغي للسلطان أن يسعر على الناس"، لأن في "التسعير تقدير الثمن وإنه نوع حجر"، و"الثمن حق العاقد فإليه تقديره، فلا ينبغي للإمام أن يتعرض لحقه إلا إذا تعلق به دفع ضرر العامة"، فإذا سبب ضرراً عاماً فإنه يضع تسعيراً، وناقشوا آليات مواجهة الاحتكار ومدى تقييد حرية التجار فيها والمواءمة بينها وبين المنفعة العامة (أبو الفضل الحنفي 1937، 4\161؛ ابن الهمام د.ت.، 10\59؛ ابن عابدين 1992، 6\401). وفي مواضيع **الديون** رفض أبو حنيفة الحجر على المدين أو أن يتصرف القاضي بأمواله، وقال: "لا أحجر في الدين"، لأنه "حر مخاطب"، فإن كان له مال لا يتصرف فيه الحاكم لأنه "نوع حجر ولأنه لا تجارة إلا عن تراض" (المرغيناني د.ت.، 3\282). وفي مباحث **الإمامة** يذكرون أن "مبنى الإمامة على الاختيار" (التفتازاني 1998، 5\245) وأن المتغلب هو الذي "تولى بالقهر والغلبة بلا مبايعة أهل الحل والعقد" (ابن عابدين 1992، 1\549).

يلاحظ من المسائل السابقة أن مفهوم الحرية – الذي حرَّره الحنفية – كان حاضراً في معالجة مسائل اجتماعية متنوعة وضمن أبواب فقهية مختلفة، وأن المفهوم حضر بالألفاظ نفسها تقريباً التي أوردها الفقهاء وهم يشرحون عناصر المفهوم، مثل لفظ "الحرية" و"الاستبداد" و"ملك التصرف" و"الرضا" و"الاختيار".

3.1 أبعاد المفهوم: زوايا متعددة

بعد تحديد عناصر مفهوم الحرية ونطاق المفهوم يحسن عرض أبعاد رئيسية باعتبارات مختلفة تشرح المفهوم الأصلي للحرية، كما يراها الحنفية خصوصاً، أستعرض بشكل موجز أبرز أربعة منها:

المنارة للاستشارات

1.3.1 الحرية ملكية واختيار

سلك الفقهاء طريقة خاصة في استخدام المصطلحات التي تنتمي لمفهوم الحرية، سأعالج هنا مصطلحين فنيين مركزيين هما: الملكية والاختيار، وهما من أبرز المصطلحات المستخدمة.

الملكية أو المالكية لفظ يعبّر عن أحد المفاهيم المركزية، وهو يشمل ملك الأشياء والأموال (الأعيان والمنافع) وملك الحقوق والتصرفات. وأحد أشهر تعريفات الملكية أنها الاختصاص المطلق الحاجز، فيُطلق تصرف المالك كيف شاء ويحجز الغير عن التصرف (عبد العزيز البخاري د.ت.، 4\97، أمير بادشاه 1932، 4\68). وهو ما يجعل مفهوم الملكية يقف على حافة الحرية. بل إن بعضهم ذكر أن "الملك عبارة عن قدرة حكمية"، وهو نفس تعريف الحرية (السمعاني 1999، 2\403). فالملكية والاختيار درجتان داخل مفهوم الحرية؛ الأولى درجة الملكية التي تركّز على الاعتراف للإنسان أنه يملك "حق التصرف"، والثانية درجة الاختيار التي تركز على "قدرة التصرف" كما سبق. فيؤسس مصطلح الملكية الحريات كحقوق مقررة للناس، ويؤسس مصطلح الاختيار ممارسة الحرية كقدرة فعلية، فالحريات تتجسد بحقوق وقدرات تُمكِّنه فعلاً من ممارسة حريته.

2.3.1 الحرية الممكنة والحرية الميسرة

تعمق الفقه الحنفي في تحليل القدرة التي تشكل العمود الفقري للاختيار، لأن الحقوق والواجبات تتغير بتغير مقدار القدرة المتوفرة، وخرائط التكليف ترتسم فوق قدرات الاختيار، ففي التشريع الإسلامي يشترط في بعض الأحكام توفر قدرة بالحد الأدنى، بينما يشرط في وجوب أحكام أخرى توفر مقدار أكبر من القدرة. ولذلك تم تقسيم قدرة الاختيار إلى نوعين:

الأول: القدرة الممكنة: وهي أدنى قدرة يتمكن بها الإنسان من أداء الفعل، دون أن يصاحب ذلك مشقة شديدة أو حرج بالغ. هذه القدرة تحصل عادة بتوفر آلات وأدوات الفعل الأساسية بحدها الأدنى (عبد العزيز البخاري د.ت.، 1\202؛ السغناقي 2001، 1\491؛ التفتازاني د.ت.، 1\383).

الثاني: القدرة الميسّرة: وهي قدرة أقوى من القدرة الممكنة يتيسر معها أداء الفعل المطلوب بسهولة مقبولة، وتحصل عادة بتوفر آلات وأدوات الفعل بدرجة جيدة وليس بالحد الأدنى، أي إن القدرة الميسرة تجعل أداء الفعل والواجب "سمحًا سهلًا لينًا" على الإنسان. فالقدرة الميسرة زائدة على الممكنة بدرجة، وهي درجة التغيير والتيسير، فإنَّ الواجب بالقدرة الميسرة أينما وجب وجب متغيراً عن أصل القدرة إلى قدرة اليسر. (عبد العزيز البخاري د.ت.، 1\202؛ السغناقي 2001، 1\491؛ التفتازاني د.ت.، 1\383).

وقد تم استثمار هذين المعنيين للقدرة على نطاق واسع في الأحكام الفقهية، ففي وجوب الحج نجد أنه يتعلق بالقدرة الممكنة، وهي الصحة السليمة وتوفر وسائل النقل الملائمة وأمن الطريق وزاد الرحلة ونفقة تكفي عياله إلى حين عودته، لأن هذه الأمور "من الآلات التي هي وسائط

المنارة للاستشارات

في حصول المطلوب، مع أنه يتمكن من الحج بدونها لكن بحرج عظيم في الغالب"، ولو كان الحج متعلقاً بالقدرة الميسرة لما وجب حتى يتوفر الأعوان والخدم والمراكب المريحة ومقدار جيد من المال يبقيه الرجل لأهله. (عبد العزيز البخاري د.ت.، 1\202؛ السغناقي 2001، 1\491؛ التفتازاني د.ت.، 1\383)، أما في مسألة الزكاة فنجد أن وجوب الزكاة يتعلق بالقدرة الميسِّرة، وهي لا تحصل بمجرد توفر مال زائد عن الحاجات الأصلية للإنسان فهذه قدرة ممكنة، أما القدرة الميسرة في الزكاة فتحصل بثلاثة أمور: أن يكون المال نامياً، وأن يمضي عليه حول كامل (سنة قمرية)، وأن الواجب إخراج مال قليل من كثير وهو ربع العشر، ما يجعله يسيراً. هذا في زكاة المال، أما صدقة الفطر فتجب بتوفر القدرة الممكنة، فإذا امتلك المسلم مالاً يزيد عن كفايته وكفاية عياله ليوم العيد وجبت عليه صدقة الفطر عند جمهور الفقهاء، وعند الحنفية إذا ملك نصاب الزكاة المعروف فإنه تجب عليه صدقة الفطر، ولو لم يمر عليها حول أو كانت مالاً غير نام مثل الملابس والأثاث والسيارات المعدة للاستعمال الخاص لا للتجارة (عبد العزيز البخاري د.ت.، 1\202؛ السغناقي 2001، 1\491؛ التفتازاني د.ت.، 1\383).

فقدرة الاختيار الممكنة وقدرة الاختيار الميسرة مفهومان مهمان جدًا في شرح الحريات وآليات تفعيلها في الواقع الحقيقي، وقد أدرك الفقهاء أنَّ الاختيار المستند لمجرد قدرة ممكنة سيكون ثقيلًا على النفس يحتاج مجاهدة ونضالًا، لأنَّ أدوات الفعل لا تكون متوافرة بشكل واسع، أما الاختيار المستند لقدرة ميسرة فيكون أيسر على النفس؛ من هذا المنظور وجدوا أنَّ الشريعة اشترطت القدرة الميسرة في الأمور الصعبة على الإنسان حتى يسهل أداؤها، فالمهام والأعمال الصعبة ينبغي أن تتوفر لها قدرات كافية ميسرة، "وإنما شُرطت هذه القدرة في أكثر الواجبات المالية ولم تشترط في الواجبات البدنية؛ لأن أداءها أشق على النفس من العبادات البدنية؛ فالمال شقيق الروح محبوب النفس في حق العامة، والمفارقة عن المحبوب بالاختيار أمر شاق" (عبد العزيز البخاري د.ت.، 1\202).

3.3.1 الاختيار الممتلئ والاختيار الفارغ

اقترح الحنفية تمييزًا أصوليًا بالغ الدقة بين الرضا والاختيار، ترك أثره على مسائل كثيرة في الفقه الإسلامي، ابتداء بتعريف الإكراه وأنواعه، وانتهاء بأحكام العقود والأعمال التي يحصل فيها إكراه من درجة شديدة أو متوسطة. فالاختيار – كما سبق – هو القصد إلى أمر داخل في قدرة الفاعل، أما الرضا فهو عبارة عن "امتلاء الاختيار وبلوغه نهايته حتى يفضي أثره إلى الظاهر من ظهور البشاشة في الوجه ونحوها" (عبد العزيز البخاري د.ت.، 4\382؛ الفناري 2006، 1\353). أي إن الإنسان قد يختار خيارًا غير راض به، لكنه أقل سوءًا من غيره، فالرضا والسرور والسعادة ينفك عن مجرد الاختيار، والرضا درجات، يتناول فقهاء الحنفية رضا الحد الأدنى المقبول وليس الرضا الكامل لأنه نسبي يتفاوت، وبناء عليه يقسمون الإكراه إلى إكراه

المنارة للاستشارات

ملجئ وهو الذي يُعدم الرضا ويفسد الاختيار، فيصير الإنسان كالآلة بيد المكرِه، مثل التهديد بما يخاف به على نفسه أو تلف عضو من أعضائه، أما الإكراه غير الملجئ الذي يُعدم الرضا لكن لا يفسد الاختيار، مثل الإكراه بالحبس مدة مديدة أو بالضرب الذي لا يخاف به التلف على نفسه. ثم يبنون على ذلك الكثير من أحكام صحة البيع والإجارة والطلاق والتصرفات (عبد العزيز البخاري د.ت.، 4\383؛ التفتازاني د.ت.، 2\390؛ الفناري 2006، 1\354). إنَّ التمييز بين الرضا والاختيار في مفهوم الحرية يكشف عن أهمية تتبع حالة الرضا والسرور التي تصاحب الحريات الممنوحة للناس في الحياة الفعلية، فإذا نقصت عن حد معين فإنها تجعل حرية الاختيار البادية للعيان فارغة من المعنى، وإذا أردنا جعل الحريات ممتلئة وجب التركيز على مقادير الرضا والسعادة المصاحبة، ولعل هذا التمييز يقدم شيئًا مهمًا لنقاشات الحرية المعاصرة، يتجاوز الأمثلة والمسائل الفقهية التشريعية.

4.3.1 توفر آلات الفعل وغياب الموانع

قدم الحنفية تمييزًا آخر يضيء جانبًا مهمًا من مفهوم الحرية عندهم، ففي سياق بيان قدرة الاختيار المشروطة للتكليف قاموا بتحليل طريقة ممارسة الحرية في الحياة الاجتماعية الحقيقية من حيث الإمكانات والعوائق والقيود، وما هي ضمانات "التهيؤ لتنفيذ الفعل عن إرادة المختار"، وكيف تتوفر الأسباب المهيئة "لإرادة الفعل على وجه الاختيار" (ابن نجيم د.ت.، 4\339؛ ابن عابدين 1992، 3\758)، وتوصلوا إلى تقسيم ضمانات الاختيار إلى نوعين:

الأول: امتلاك أدوات الفعل: وذلك بسلامة الآلات التي هي وسائط حصول المطلوب، دون حرج غالب. يذكر الحنفية أنَّ من سلامة الآلات صحة الأعضاء والحواس واستعدادها لأداء الفعل من غير حرج غالب، سواء كانت الحواس الظاهرة كالسمع والبصر والصحة البدنية، أو الحواس الباطنة كالعقل والإرادة، فإنَّ "العقل آلة المعرفة" و"آلة الإدراك"، ولذلك يعتبرون أنَّ المرض والنسيان والجنون والجذام مما تفوت معه آلات الاختيار، كما ذكروا من سلامة الآلات امتلاك المال الذي يحتاجه تنفيذ العمل، ويجعلون منها مثلاً "الزاد والراحلة في الحج، فإنهما من الآلات التي هي وسائط في حصول المطلوب، مع أنه يتمكن من الحج بدونهما لكن بحرج عظيم في الغالب" (السمرقندي 1984، 747؛ الفناري 2006، 1\290؛ ابن عابدين 1992، 2\360؛ 4\28).

الثاني: عدم الموانع: أن لا يكون هناك موانع حسية خارجية مصدرها الغير، ويضرب الحنفية مثلاً بالسلطان الذي قد يمنع الشخص الخروج والتنقل، فهو في هذه الحالة صار مانعًا من الفعل. وأحياناً يسمون عدم الموانع بأنه "سلامة الأسباب"، من باب أنَّ أسباب الفعل لا تكون مهيئة إلا إذا زالت الموانع من الوسط. (ابن عابدين 1992، 3\758).

تعني هذه الثنائية (أدوات الفعل وغياب الموانع) أنَّ **حرية الاختيار مهيأة – حسب تعبير الحنفية – لأن تظهر في الواقع بشكل حقيقي**، يضمن النوع الأول وجود قوة موجبة وموارد

المنارة للاستشارات

كافية للشخص لتنفيذ اختياره، تبدأ بصحته وتنتهي بتوفر المال اللازم بين يديه، وإلا فهو عاجز، أما النوع الثاني فيضمن توفير مساحة مهيأة للاختيار تخلو من الموانع الخارجية.[5]

4.1 الحرية: بناء المفهوم

التدقيق في العناصر الثلاثة للحرية وكيفية التفاعل مع الصور المجازية الرئيسية يتيح بناء المفهوم الأصلي للحرية في التشريع الإسلامي ضمن مدرسته الحنفية، يتأسس هذا البناء على ما سبق من عناصر الحرية وأبعادها ونطاقها، خاصة ثنائية القوة الحكمية والقدرة الحقيقية، وثنائية امتلاك قوة موجبة والتخلص من القيود السالبة. وعليه يمكن ضبط المفهوم الأصلي للحرية بأنها: "**حقوق وقدرات حقيقية، تُخلِّص الإنسان من التنازع وتسلط الغير، وتُمكِّنه من الاستقلال والتصرف وفق اختياره**". يكشف هذا التحليل كيف أنَّ النواة الدلالية الصلبة لمفهوم الحرية التي فكر بها الفقهاء والأصوليون تنغمس في همومنا ونقاشاتنا المعاصرة عن الحرية، إذ أصبح موضوع العتق مجرد مسألة تطبيقية يتأثر ويتغير جوهره وتعريفه بحسب المفهوم الأصلي للحرية لا العكس، كما يكشف أن وعي المدونة التشريعية الإسلامية بالحرية الفردية أصيل وواضح جداً، وأن الحرية التي يتحدثون عنها إنما هي في سياق حقوق وسلطة ومجتمع له قواعده ونُظُمه وليست حرية طبيعية غُفلة خارج إطار التنظيم السياسي والاجتماعي، بل إنهم رفضوا أن يُدخلوا في مفهوم الحرية ممارسة الاختيار المجردة عن سياق حقوقي، كما تبين في العنصر الأول من عناصر الحرية. وقد انعكس هذا المفهوم على عملية استنباط الأحكام ومعالجة المسائل العملية، بل إنَّ أغلب المقولات التي تم إيرادها سابقًا إنما جاءت في سياق نقاش حول مسائل عملية اجتماعية، وليست في سياق التنظير المجرد للمفهوم. فعند نقاش حرية البكر العاقلة في تزويج نفسها واختيار الأزواج استدل الحنفية بأنها "حرة مخاطبة فلا يجوز تزويجها بغير رضاها كالثيب، وتأثيره أن الحرية والخطاب وصفان مؤثران في استبداد المرء بالتصرف"، وقاسوا ذلك على حريتها في التصرف بالمال وأنه "يصح منها التصرف في المال على طريق الاستبداد" فيصح منها الزواج (السرخسي 1993، 5\3؛ الكاساني 1986، 2\249).

قد تبدو النزعة الفردية طاغية على المفهوم الأصلي للحرية عند الحنفية، والذي يمكن أن يكون ممثَّلًا بدرجة مقبولة لمفهوم الحرية في التوجه التشريعي العام لبقية المذاهب، لكن الدقة المنهجية تقتضي أن لا تؤخذ الحرية من مفهومها الأصلي ونواتها الدلالية الصلبة، فهذه **نقطة البدء بالنسبة للحنفية وليست نقطة النهاية**، لأنهم سيُدخلون الحرية في شبكة من المفاهيم المركزية عند استثمارها في استنباط الأحكام والتشريعات، مثل مفاهيم المنفعة والمصلحة والعقل والأمانة وخواص الآدمية وحفظ البقاء، كما سيأتي لاحقاً، هذه المفاهيم سترسم طبيعة "القوة الحقوقية" التي يمارس

5 يتصل هذا بالنقاشات المعاصرة التي تدور في مباحث الحريات حول "الحرية الموجبة والحرية السالبة" مع أشعيا بيرلين وغيره (بيرلين 2015، 230).

المنارة للاستشارات

الإنسان حريته على ضوئها، رغم ذلك سيظل صحيحًا أنَّ الحنفية يمنحون الحرية الفردية مكانة خاصة في فقههم، ولعل إحدى التعليلات البليغة لحق الفتاة البكر أن تختار زوجها – كما نقلها أحد الحنابلة عنهم – هو أن "شرف الحرية وخَلقُ الآدمي لإقامة العبادات يقتضي الاستقلال وعدم الاعتراض" (الطوفي 2005، 146).

2 الحرية في منظومة المصالح والحقوق

المفهوم الأصلي للحرية كما تم الكشف عنه في سياق الفقه الحنفي يتضح أكثر حين يقترب من العملية التشريعية المعقدة بطبيعتها، فيأخذ تموضعًا خاصًا في منظومة المصالح والحقوق، كما تصورها فقهاء الحنفية، ويتفاعل جدليًا بمجموعة مفاهيم كبرى تضفي عليه لونًا فقهيًا بالعموم، وحنفيًا بالخصوص. وهذا ما ستناقشه هذه الفقرة:

1.2 المصالح حريات ومنافع

يعدُّ مفهوم المصلحة في التشريع الإسلامي أحد أهم المفاهيم المفتاحية التي وجهت العقل التشريعي في مختلف المراحل والمذاهب، وقد عالجه العلماء معالجات فنية واسعة، من حيث طبيعته وشموله ومراتبه ومقاصده ووسائله، وعالجوه من حيثية بالغة الأهمية هي حيثية الحريات والمنافع، لكن لم تحظ هذه المعالجة بالاهتمام المعاصر اللائق بها رغم مسيس الحاجة إليها. ما أبرهن عليه هنا هو وجود علاقة صميمية للحريات بالمصالح وأنه يترتب على هذه العلاقة تحديد طبيعة الحريات وآفاقها وحدودها، وذلك من خلال فرضية تتكون من جزئين:

1. "رعاية المصالح" هي أقصى غاية الدين والتشريع ومهمة الرسل الكبرى.
2. يضم مفهوم المصالح دائرتين مختلفتين؛ تركز الأولى على المنافع والنتائج المترتبة على الفعل، بينما تركز الثانية على حريات التصرف.

فيما يخص الجزء الأول من الفرضية فقد أثبتت دراسات كثيرة – قديمة وحديثة – أن المذاهب الفقهية بعمومها تعتبر رعاية المصالح غاية الشريعة، فإن "وضع الشرائع إنما هو لمصالح العباد في العاجل والآجل معًا"، و"الشرع موضوع لتحصيل المصالح"، و"الرسل بُعثوا بتحصيل المصالح وتكميلها"، و"الأحكام لم تشرع إلا لمصالح العباد قطعًا" (ابن الهمام د.ت.، 6\336؛ الشاطبي 1997، 2\9؛ ابن تيمية 1999، 2\215؛ الطوفي 1987، 3\592؛ ابن عاشور 2004، 3\35). لكن الجزء الثاني ما يزال بحاجة إلى توضيح وإثبات، وذلك من خلال فحص الحجج والنقاشات التي استندت إلى المصلحة عند تقرير المسائل الفقهية، واستخراج مفهوم المصلحة من قلب التفكير الفقهي الحجاجي عندما يمارس العمل التشريعي، فالمسائل هنا مجرد نموذج يكتنف داخله منطقًا فقهيًا ونظامًا أصوليًا محددًا. لعله من المناسب هنا البدء بالنقاشات المبكرة في المدرسة الحنفية،

المنارة للاستشارات

فقد تبلورت المصلحة[6] بوصفها حريات ومنافع في ذلك الجدل المشهور بين أبي حنيفة وصاحبيه حول مسائل فقهية مهمة، واتسعت خلال النقاشات مع المذاهب الفقهية الأخرى، خاصة المذهب المالكي.

من أمثلة ذلك مسألة الحجر على السفيه الذي يبذر ماله بشكل طائش دون فائدة، فقد انطلق الجميع من أرضية المصلحة التي كانت حجة مسلَّمة عندهم، لكنهم اختلفوا على أي جانب من المصلحة يجب التركيز هنا؛ على نتائج تصرف السفيه بماله، أم على حريته في التصرف المالي؟. أوجب جمهور الفقهاء الحجر معتمدين حجة المنافع الناتجة، إذ إنه دون حجر سيضيع ماله، بينما في الحجر عليه "صون ماله على مصالحه" ومن أجل "حظ نفسه" (القرافي 1994، 4\207؛ الشربيني 1994، 3\131؛ البهوتي 1993، 2\165). بينما منع أبو حنيفة (ت. 150هـ\767م) الحجر على السفيه معتمداً حجة الحرية، فهو "حرٌّ مُخاطَب"، وفي هذين الوصفين إشارة إلى أهلية التصرف وحرية المالك، وقد تصرف في خالص حقه ولم يتصل به حق أحد، ثم إنَّ الحجر ضررٌ عظيم، لأن "في سلب ولايته إهدار آدميته وإلحاقه بالبهائم والجمادات"، وإهدار آدميَّته أشدُّ ضررًا عليه من تضييعه ماله، فلا يدفع الضرر الأدنى بالأعلى، وليست ثمة ههنا إكراه على الحق (الدبوسي 2001، 433؛ السرخسي 1993، 24\159؛ الزيلعي 1313هـ، 5\193؛ العيني 2000، 11\91؛ ابن عابدين 1992، 6\147). وخالف أبو يوسف (ت. 182هـ\798م) ومحمد بن الحسن الشيباني (ت. 189هـ\805م) أستاذيهما أبي حنيفة وبقية الفقهاء، فأوجبوا الحجر لسبب مركب بين المنافع والحريات، وهو أن الحجر على السفيه وجب "حقاً له وحقاً للمسلمين"، أي من أجل دفع الضرر عنه وعن العامة، لأنه بالسفه سيصير فقيراً ويأخذ من بيت المال[7]، وقد استدل الكاساني للصاحبين بأن "المصلحة تتعلق بالإطلاق مرة وبالحجر مرة أخرى، والمصلحة ههنا في الحجر" (السرخسي 1993، 24\160؛ الكاساني 1986، 7\169؛ عبد العزيز البخاري د.ت.، 4\372؛ العيني 2000، 11\90).

هذا جزء من نقاش فقهي وحقوقي واسع، الظاهر فيه أننا أمام طريقتين مختلفين في تحليل المصلحة؛ تدور الأولى حول النتائج المترتبة على فعل الشخص وما تتضمنه من نفع أو ضرر (ضياع المال، الفقر)، وتدور الثانية حول حرية اختيار الفعل بغض النظر عن النتيجة (أن تبقى له حرية التصرف وإن أدَّى ذلك لفقره)، مع اتفاق الجميع أن المناط هو رعاية المصلحة، إذ

6 المراد بالمصلحة عند استعراض المسائل بين أبي حنيفة وصاحبيه المصلحة بمعناها العام، وهي ما جاءت الشريعة لتحقيقه، وسيأتي بعد قليل تحديد اصطلاحي لمفهوم المصلحة انطلاقاً من نقاشات الفقهاء المتقدمين – كأبي حنيفة وصاحبيه ومالك – ومن تأصيل الفقهاء المتأخرين.

7 بالتبذير يصير السفيه وبالاً على الناس وعيالاً عليهم يستحق النفقة من بيت المال (عبد العزيز البخاري د.ت.، 4\372)، ويجدر التنبيه أن الصاحبين ذكرا في سبب الحجر رعاية منفعة السفيه والمنفعة العامة معاً، وهذا الاجتهاد هو الذي أقنع فقهاء الحنفية اللاحقين وصار هو المعتمد في المذهب (الغنيمي د.ت.، 2\69).

المنارة للاستشارات

صرح كل الأطراف أن طريقتهم هي التي تحقق أكبر مصلحة في هذا الموقف وتدفع أكبر ضرر. كان النقاش يدور حول نقطة محددة: بأي وجه من وجوه المصلحة نأخذ هنا، حرية التصرف أو المنفعة الناتجة؟ وأيهما هو الذي يعبر حقيقة عن المصلحة في هذا الموقف؟، ويُلاحظ أن **معيار تعريف الضرر كان نقطة حاسمة في النقاش، فتعريفه بدلالة الحريات يعني تفويت حرية، بينما تعريفه بدلالة المنافع يعني تفويت منفعة، خاصة أو عامة.**[8]

المنطق والنسق الحجاجي نفسه يظهر في مسألة حق البكر البالغة العاقلة في اختيار زوجها وتزويج نفسها دون إذن وليها، فقد رجح الحنفية جانب حرية الفتاة، واستدلوا بأنها "حرَّة مخاطَبة"؛ و"الحرية والخطاب وصفان مؤثران في استبداد المرء بالتصرف" في شؤونه (السرخسي 1993، 5\3؛ العيني 2000، 5\70). فإن "الولاية مبنية على الحرية والعقل، والنساء فيهما مثل الرجال"، فلا يكون للغير ولاية على المرأة، وعقل الفتاة البالغة يتيح لها العلم بمصالح النكاح، كونها أصبحت قادرة على التصرف على وجه النظر والمصلحة بنفسها، حتى "صح منها التصرف في المال على طريق الاستبداد" (الكاساني 1986، 2\242؛ عبد العزيز البخاري د.ت.، 4\13؛ ابن الهمام د.ت.، 3\261). بينما قرر جمهور الفقهاء أن نكاح الفتاة باطل دون الولي، وقد كانوا مدركين أنَّ هذا ينتهك حرية الفتاة، فشرحوا أن "الأحداث مستقلون في التصرف في منافع أموالهم وأجسادهم"، وأن إجبار "البكر المستقلة مخالف لقاعدة التصرف في منافع الحر بغير اختياره، لكنه جاز للآباء والأجداد لما فيهم من الاستصلاح وتحصيل مقاصد النكاح"، ولا يمكن ترك التقدير إلى الفتاة، لأنها لا تعرف مصالح النكاح ولم تمارس الرجال كأزواج، وقد تتبع هواها دون بصيرة فتضر بنفسها، والولي يغلب عليه وفور الشفقة (الكاساني 1986، 2\242؛ العز بن عبد السلام 1991، 2\193؛ الشربيني 1994، 4\246). لكن خالف محمد بن الحسن الشيباني وركَّب بين الحرية والمنفعة، فجعل ولاية الزواج شِركة بين الفتاة والولي، فلا تملك الفتاة الزواج دون وليّ، ولا يملك الوليُّ تزويجها بدون رضاها (الكاساني 1986، 2\242).

هذا النقاش بين حجة الحرية وحجة المنفعة يؤكد اختلاف لغة الحريات ومنطقها عن لغة المنافع ومنطقها؛ ففي الحريات تكون الأولوية أن يصدر الفعل عن اختيار صاحبه، وهو يتجسد هنا بأن تكون المرأة حرة في "اختيار الزوج" دون ولاية الغير عليها، أما في منظور المنافع فيكون التركيز

8 في منظور "المصالح منافع" يتم تقييم أفعال الناس وتنظيم العيش وتفصيل الحقوق والسياسات في ضوء المنافع المتولدة، المهم هنا هو الوضع النهائي ونوعية النتائج، وتتجسد المصلحة هنا بالمنافع الناتجة، أما في منظور "المصالح حريات" فينصب التركيز على حرية الشخص في الفعل والاختيار واستقلاله بقراره، فالمهم هنا هو العملية والإجراءات الموصلة للنتيجة أن تكون نابعة عن اختيار حر، وتتجسد المصلحة هنا بحرية التصرف. ولا يعني التمييز بين المنافع والحريات أنهما منفصلتان في الواقع دائماً، فثمة حالة ارتباط واعتماد متبادل في كثير من الأحيان، كما ستأتي الأمثلة خلال البحث.

المنارة للاستشارات

على نوعية النتائج والعواقب المترتبة، وهو يتجسد هنا بالألفة والاستمتاع بين الزوجين واختيار الزوج المناسب.

يتكرر الأمر في مسألة ثالثة وهي رجل مديون موسر وهو يماطل في الوفاء، فطلب الغرماء مالهم؛ هل يحق للقاضي أن يحجر عليه ويحجز أمواله أو يبيع عليه عقاراته جبراً عنه؟ رفض أبو حنيفة الحجر على المدين أو أن يتصرف القاضي بأمواله، وقال: "لا أحجر في الدين"، لأنه "حر مخاطب"، و"في الحجر إهدار أهليته"، وذلك "ضرر فوق ضرر المال، فلا يتحمل الأعلى لدفع الأدنى"، وفي بيع أمواله عليه انتهاك لاختياره ورضاه. اقترح الإمام بديلاً عن ذلك وهو أن يسجنه القاضي حتى يقرر بيع عقاراته ووفاء ديونه المستحقة (المرغيناني د.ت.، 3\282؛ البابرتي د.ت.، 9\271؛ ابن الهمام د.ت.، 9\272)، أما جمهور الفقهاء فأجازوا للقاضي أن يحجر على المدين ويبيع عليه عقاراته جبراً، ليوفي الغرماء حقوقهم[9] (الغنيمي د.ت.، 2\73).

مقابل هذا الاختلاف تتفق المذاهب في مواضع على ترجيح الحرية على المنفعة، وتتفق في مواضع أخرى على ترجيح المنفعة على الحرية. على سبيل المثال، نجد الحنفية – موافقين مسلك الجمهور – يرجحون جانب المنافع على الحريات في قضايا المكاري المفلس[10] والطبيب الجاهل والمفتي الماجن، حيث يوجبون حجر حرية المكاري والطبيب والمفتي ومنعه من ممارسة عمله، ومبرر ترجيح المنفعة عند الحنفية هنا أن حرية الواحد تتعارض هنا مع المنفعة العامة، إذ تُسبب ضرراً عاماً مباشراً، والحجر لازم إذا تعلق به ضرر العامة (العيني 2000، 11\57).

كما اتفق الجميع على ترجيح جانب الحريات على المنافع في تناول غير المسلم للخمر والخنزير وتجارته بهما في دار الإسلام، ومعلوم أن هذه الأمور لو كانت مبنية على مناط المنفعة لكان الحكم منعها، لأن الشريعة تعتبرها ضرراً كبيراً، لكن تم ترجيح حرية الاختيار على مفاسد الخمر والخنزير واعتبار المصلحة الحقيقية في ترك الأمر لاختيار غير المسلمين، فقد "أمرنا أن نتركهم وما يدينون"، بينما اتفقوا على منع المسلم منها وعقوبته إذا تعاطاها، وهذا ترجيح لجانب المنفعة على حريات الفرد، واعتبرت المصلحة هنا في إلزام المسلمين بما فيه المنفعة. (التفتازاني د.ت.، 2\391؛ ابن الهمام د.ت.، 3\385؛ ابن عابدين 1992، 3\159؛ الدسوقي د.ت.، 3\306).

9 رأي الجمهور في هذا النقاش أقرب لمنظور المنافع والنتائج، ومن هذا المنظور سيكون مبرر القاضي في الحجر على المدين أو بيع أمواله عليه هو وجوب سداد الدين، وقد امتنع المدين عن ذلك فيجب إجباره عليه، يُلاحظ أن التركيز هنا على النتيجة المطلوبة وليس على العملية نفسها، العملية فيها إكراه لكن النتيجة محققة.

10 المكاري المفلس هو الذي يأخذ أجرة النقل أولاً ليشتري بها الجمال والظهر، ثم يصرف المال الذي أخذه على غير ذلك فلا يبقى بيده ما يطالبه به دافعو الأجر المقدَّم (**الموسوعة الفقهية** 1427هـ، 28\190).

المنارة للاستشارات

يتبين من دراسة هذه النماذج الدالة من بنية المحاج الفقهي وتطبيقاته العملية أنَّ **المصالح تتقدَّر بالحريات والمنافع معاً**، وأن المدارس الفقهية احتجت بالمصلحة ببعديها المنفعي والحرياتي، كلهم قاموا برعاية المنافع المترتبة على الفعل ورعاية حريات التصرف، فهما **وجهان للمصلحة، وهما في الوقت نفسه طريقتان للتفكير بالعالم والحياة، ومنهجان في تأسيس الحقوق والأحكام والسياسات وتعريفها وتفصيلها.**

ويتأكد تموضع الحرية داخل مفهوم المصلحة وتأطيره بها من خلال نصوص تأصيلية صريحة في المدونة الحنفية، فقد ذكروا أن "المصلحة تتعلق بالإطلاق مرة وبالحجر مرة أخرى" (الكاساني 1986، 7\169)، وذكروا أنه "لا يثبت للعبد إلا اختيار ما فيه رفق ونفع"، وأن "الاختيار للعبد لا ينفك عن معنى الرفق به، وذلك في أن يجرَّ إلى نفسه منفعة باختياره، أو يدفع عن نفسه ضرراً" (السرخسي د.ت.، 1\123). أي إن المعيار النهائي المهيمن هو المصلحة لا الحرية والاختيار ولا المنفعة الناتجة. وقد طبقوا هذه القواعد العامة على الأحكام والتشريعات، كأحكام البيوع والضمان والصلاة، فأوجبوا قصر الصلاة في السفر ولم يجعلوه اختياراً، دليلهم أنَّ التخيير بين صلاة ركعتين وصلاة أربع لا يصح، لأن نفع العبد متعيّن في الركعتين كونها أقل مشقة وجهداً عليه، ولا يثبت الاختيار إذا كان أحد الخيارين أقل منفعة ورفقاً بالبداهة (الزيلعي 1313هـ، 1\162؛ السغناقي 2001، 3\1187).

ومن المهم هنا بعد توضيح علاقة الحرية بالمصالح تقديم مقترح اصطلاحي لاستخدام الكلمات الثلاثة: المصالح والمنافع والحريات؛ حتى يكون لكل مصطلح مفهومه المحدد والمتميز عن غيره. الخطاطة العامة أن مفهوم "المصالح" هو المفهوم العام الواسع الذي يشمل تحته "المنافع" و"الحريات". يُستخدم مصطلح "المصالح" للتعبير عن المعنى الذي نهضت عليه الشريعة وبعث لأجله الرسل. يُستأنس لهذا بالاستعمال القرآني لجذر (صلح) الذي يعني صلاح الإنسان والكون والحياة، وضده الفساد أو السوء. وكذلك التنظير والتقعيد الأصولي والممارسة الفقهية والكلامية لهذه الكلمة، وأنها تشمل كل ما يسهم في صلاح حال الإنسان.[11] وتستخدم كلمات "المنافع" و"النتائج" للتعبير عن العواقب والآثار والثمرات والمكاسب المترتبة على الفعل، ومقدار ما تحمله من النفع أو الضرر. وهاتان الكلمتان معتمدتان في الفقه الإسلامي وفي الفكر بشكل عام، وبالتالي يمكن الاستفادة والمقارنة مع كافة المنظومات والأدوات التحليلية في هذا السياق.[12] فكثيراً ما

11 يذكر العز بن عبد السلام والرازي في تعريف المصلحة إنها اللذة والفرحة، أما المفسدة فهي الألم والغم. أي أنها تشمل الجانب المادي والجانب المعنوي والنفسي (الرازي 1997، 6\176؛ العز بن عبد السلام 1991، 1\11).

12 كل هذه المفردات استخدمها الفقه الإسلامي للتعبير عن المنافع المترتبة على الفعل، مثلاً يتحدثون عن "آثار الصوم ونتائجه"، وعن أن "نتائج الأعمال راجعة إلى العباد"، و"يُعرف من نتائج الأعمال العادية صواب تلك الأعمال" (الجمل د.ت.، 1\192؛ الشاطبي 1997، 2\480).

المنارة للاستشارات

يستعمل الفقهاء والأصوليون والمفسرون خلال كلامهم لفظ المصالح محل المنافع، والمنافع محل المصالح، نظراً للتقارب اللغوي والشرعي الكبير في المعنى، لكن التدقيق في الممارسة الفقهية والأصولية يُظهر نمطًا غالبًا في اعتماد كلمة "المصالح" عند وصف ما جاء الرسل لأجله وما نهضت الشريعة عليه، ولا يستخدمون هنا كلمة "المنافع".[13] ومن تلك الاستثناءات ما سبق ذكره عن الحنفية أنَّ الاختيار مقترن بـ"الرفق والنفع" ولا يثبت للإنسان إلا كذلك، رغم أنَّ أبا حنفية أعطى للسفيه حرية التصرف المالي ولو أفقر نفسه، فالحنفية استخدموا كلمة "النفع" هنا بمعنى المصلحة وليس بمعنى العواقب والمكاسب الناتجة. ولهذا التمييز أهمية كبيرة في الدرس المقاصدي المعاصر، فالمقاصد تدور حول فكرة المصالح، هذا أمر مسلم به، لكن هل تدور حول المصالح بوصفها منافع أم بوصفها حريات؟ أعتقد أنَّ **ثنائية المنافع والحريات توجب التمييز بين مقاصد المنافع ومقاصد الحريات** إن جاز التعبير، وذلك عندما نتحدث عن المقاصد أو نستدل بها في مسألة معينة. يفيد هذا في تأريخ نظرية المقاصد لدى المذاهب الفقهية، وفي تطوير النظر المقاصدي المعاصر من حيثية إدخال جانب الحريات بشكل منهجي موصول بأدواته الأصولية والفقهية.

2.2 الحرية والحقوق

يطرح التفكير الحنفي تصوراً لعلاقة الحرية وحقوق الإنسان يبدو أنه فريد من نوعه داخل مدارس التشريع الإسلامي، وهو ليس مجرد علاقة بسيطة بين مفهوم الحرية والحقوق الأساسية بقدر ما هو منظومة متماسكة تحتاج إلى درس منهجي لم أجده في الدراسات المعاصرة التي اطلعت عليها. سيتم التعرض لملامح هذا التصور العامة من ناحية اتصاله بمفهوم الحرية موضوع بحثنا.

في نص مؤسس يفتتحون به باب الأهلية في كتب الأصول، يضع الحنفية الإطار الفلسفي والأخلاقي الديني للحرية وحقوق الإنسان بوصفه إنساناً:[14] "**الله لما خلق الإنسان** لحمل أمانته؛

13 بينما يستخدمون كلمة منافع في السياقات الجزئية، مثل "منافع النفس" و"منافع المال" و"منافع العقل"، فالراشد قادر على درك منافع المال وعدم السفه فيه (السرخسي 1993، 7\2). وقد نقلت كتب التفسير نصاً قديماً منسوباً لابن عباس فرَّق فيه بين المنافع والمصالح بشكل واضح، فعند تفسير خطاب الله للسموات والأرض أن تأتيا طوعًا أو كرهًا، قال ابن عباس: يعني أخرجا ما خلقت فيكما من المنافع لمصالح العباد (البغوي 1997، 4\126). فالمنافع هنا هي الثروات والمياه والطعام ونحو ذلك، أما المصالح فهي ما يستفيده العباد من تلك المنافع بما يصلح أمورهم.

14 بدأ هذا التأسيس المنهجي الأصولي للحرية والحقوق في الفقه الحنفي أواخر القرن الرابع ومطالع القرن الخامس الهجري، حيث نهض القاضي عبد الله أبو زيد الدبوسي (ت. 430هـ\1039م)، لتأليف كتابه ذائع الصيت "تقويم الأدلة"، والذي تبلورت معه لأول مرة مباحث أصول الفقه

المنارة للاستشارات

أكرمه بالعقل والذمة، حتى صار بها أهلاً لوجوب الحقوق له وعليه، فثبت له **حق العصمة والحرية والملكية**؛ بأن حمَّلَه حقوقه، ليبقى فيتمكن من أداء ما حمل من الأمانة، وثبت عليه حقوق الله التي سمَّاها أمانة، ثم هذه الحرية والعصمة والملكية ثابتة للمرء من حين يولد.. والآدمي لا يخلق إلا وله هذا العهد والذمة، فلا يخلق إلا وهو أهل لوجوب حقوق الشرع عليه، كما لا يخلق إلا وهو **حر مالك لحقوقه**" (الدبوسي 2001، 417؛ السرخسي د.ت.، 2\334؛ عبد العزيز البخاري د.ت.، 4\300؛ التفتازاني د.ت.، 2\321؛ التهانوي 1996، 1\826؛ الأزميري 1285، 2\434). يحتوي هذا النص المؤسس على أربعة مبادئ متماسكة تتكون منها الأطروحة:

1.2.2 المبدأ الأول: الحقوق الأصلية

يقوم هذا المبدأ على فكرة جوهرية وبسيطة، وهي أنَّ الحقوق الثلاثة "الحياة والحرية والملكية" يحملها كل إنسان من لحظة خلقه، والله هو الذي حمّله إياها بأصل الخلقة مباشرة دون واسطة، لذلك فهي حقوق أصلية غير مكتسبة من المجتمع أو السلطة أو الدولة أو الأمم أو أي أحد في الدنيا، فالإنسان منذ نشأته وهو "يحمل" معه حريته وحقوقه الأصلية. وينهض كل البناء التشريعي للآدميين على حق الحياة والحرية والملكية، منها تُشتَق كل الحقوق وعليها تستند كل الواجبات والالتزامات، وقد أشاروا إلى ذلك حين اعتبروا أنَّ الإنسان بحمله لهذه الحقوق الثلاثة قد حمل سائر حقوقه الأخرى "حمَّله حقوقه"، لأنها أصل لغيرها، وعند ذلك ثبتت عليه حقوق الله التي هي تكاليف الشريعة.

وحججه وقواعده عند الحنفية، وطرح تصوره للحقوق وموقع الحرية فيها في مطلع باب الأهلية، والنص المقتبس في الأعلى من إنتاج الدبوسي (عدا جملة البقاء والتمكن من أداء الأمانة)، ثم جاء السرخسي (ت. 483هـ\1090م) بعده بسنوات قليلة وتابعه عليه مع إضافة أن الحقوق الثلاثة شُرعت من أجل البقاء والتمكن من أداء الأمانة. في القرن السادس شرح السمرقندي (ت. 539هـ\1144م) مفهوم الذمة في كتابه "ميزان العقول" وصرح أنه في ذلك يتبع الدبوسي (السمرقندي 1984، 742)، في القرن الثامن كانت هناك نقلة واضحة في بلورة الحرية وتطبيقاتها مع عبد العزيز البخاري في كتابه "كشف الأسرار" حيث أورد النص أعلاه (عبد العزيز البخاري د.ت.، 4\238)، وساهم في ذلك التفتازاني (ت. 793هـ\1390م) ضمن كتابه "التلويح" وقد أورد النص المقتبس أيضاً (التفتازاني د.ت.، 2\321). في القرن العاشر أكد البرجندي (ت. 934هـ\1527م) وفخر الدين بن إبراهيم القزاني البخاري ذلك التصور الحقوقي في السياق الفقهي العملي ضمن كتاب الكفالة وأحكامها، وأوردوا النص المقتبس أيضاً (القهستاني، 3\412)، وفي القرن الثاني عشر اعتمد النص المقتبس التهانوي الحنفي (ت. 1158هـ\1745م) عند شرحه لمصطلح الذمَّة (التهانوي 1996، 1\826)، وساهم الأزميري (ت. 1165هـ\1751–1752م) في شرح الأطروحة في حاشيته على مرآة الأصول، مورداً النص أعلاه أيضاً (الازميري 1285هـ، 2\434).

المنارة للاستشارات

2.2.2 المبدأ الثاني: أصالة الحرية

تقدم الحنفية خطوة ثانية أعمق في تأسيس الحقوق الثلاثة ووضعوها موضع الفحص، فوجدوا أنَّ حق الملكية يمكن إرجاعه إلى الحرية، لكونه مشتقًا منه ومستندًا إليه، فإنَّ الله خلق الناس "أحرارًا ليكونوا من أهل ملك ما سواهم.. وثبت أهلية الملك إذا ثبتت الحرية"، و"بالحرية تثبت الملكية" (الدبوسي 2001، 25؛ عبد العزيز البخاري د.ت.، 2\75). يعني هذا أنَّ الحقوق الأصلية حقان فقط: الحرية والحياة. لكن ماذا لو فعلنا الأمر نفسه مع حق الحياة هل يمكن إرجاعه إلى الحرية أيضاً؟ أرجع الحنفية حق الحياة إلى الحرية، فإنَّ "الحياة لا تدخل تحت القهر، والدليل عليه أن العبد فيها يبقى على أصل الحرية" (السرخسي 1993، 26\130). بهذه الطريقة تصبح الحرية حجر الأساس لكل كلام عن حقوق الآدميين وواجباتهم، والمثير للدهشة أنَّ هذا الاستنتاج – الذي قلته للتو – كان يتردد في القرن الخامس الذي عاش فيه الدبوسي والسرخسي، فقد فهم أبو المظفر السمعاني (ت. 489هـ\1096م) خلال نقاشه للدبوسي أنَّ "الذمة عبارة عن العهد والحرية" (السمعاني 1999، 2\402)، تعني هذه الخلاصة أنَّ مفهوم الذمة يتضمن أمرين:

- العهد مع الله: هذا هو التأسيس الغيبي لمفهوم الذمة، وهو ما أشار إليه الحنفية، أنَّ الذمة هي العهد أو النفس الإنسانية التي حملت العهد الإلهي بعبادة الله وعمارة الأرض.
- الحرية: هي المعنى التشريعي الذي يحضر عند ترتيب الحقوق وتنظيم العلاقات بين الناس.

بعد إرجاع كل الحقوق إلى الحياة والحرية والملكية، ثم إرجاع حق الحياة وحق الملكية إلى الحرية، أنجز الحنفية الخطوة الثالثة التي سيكتمل معها بناء المنظومة، وهو أنَّ هذه الحقوق الأصلية – في مقدمتها الحرية – ثبتت للإنسان لتضمن له البقاء.[15]

3.2.2 المبدأ الثالث: البقاء الأكمل

طرح التفكير الحنفي البقاء والأداء الحر كأرضية فكرية وأخلاقية تؤسس الحقوق الأصلية للآدميين "الحرية والحياة والملكية"، فقد شرحوا أنَّ الهدف من وجود ذلك المثلث الحقوقي يتصل بحكمة الله من إيجاد البشر أصلًا، فالله أثبت للإنسان "العصمة والحرية والمالكية ليبقى فيتمكن من أداء ما حمل من الأمانة" (السرخسي د.ت.، 2\334). وتم تنزيل هذه الفكرة العامة

15 الملفت في مثلث الحقوق عند الحنفية أنه كان الأرضية العامة نفسها التي انطلق منها جون لوك لبناء نظريته في "الحكم المدني"، إذ يتغلغل مثلث الحقوق في الطرح السياسي لجون لوك ويحكم مفاصل نظريته في الحكم المدني، ويصرح أن حقوق الحياة والحرية والملكية أساس الحقوق في الطور الطبيعي، وهي مبرر تشكيل المجتمع السياسي في الطور المدني، ومعيار صلاحيات السلطة التشريعية والتنفيذية، وهي عامل حاسم في انحلال النظام السياسي وأفوله والخروج بثورة (لوك 1959، 140، 212، 276). تحتاج هذه الملاحظة إلى دراسات مقارنة تكشف مواضع الاختلاف والاتفاق في مفهوم الحرية وآفاقه.

المنارة للاستشارات

ضمن الحياة الاجتماعية والحقوقية من خلال تسلسل ثلاث خطوات استدلالية: "حكمة التكليف هي الابتلاء" بأداء الأمانة، ولا يكون ذلك إلا "بالأداء عن اختيار"، و"الأداء لا يمكن إلا بالبقاء". (الدبوسي 2001، 453؛ السرخسي د.ت.، 1\100؛ عبد العزيز البخاري د.ت.، 1\192، 4\300، 313). يهتم المبدأ الثالث هنا بالبقاء، بينما المبدأ الرابع بالأداء الحر.

تبدأ منظومة التفكير الحنفي حول البقاء بالمستوى العالمي وتنتهي بالمستوى الفردي، وتنطلق من فكرة مركزية تواترت بكثافة في الفضاء الحنفي فقهاً وأصولاً، تنظيراً وتطبيقاً، وهي أن "الله حكم ببقاء العالم إلى قيام الساعة، وهذا البقاء إنما يكون ببقاء الجنس وبقاء النفس"، وسبب تشريع المعاملات "تعلق البقاء المقدور بتعاطيها". (الدبوسي 2001، 65؛ السرخسي د.ت.، 1\109؛ عبد العزيز البخاري د.ت.، 2\358). ثم قدم الحنفية توضيحًا مهمًا جدًا لطبيعة البقاء الذي تضمنه الشريعة، بأنه "**بقاء العالم على النظام الأكمل**" و"على وجه جميل" (الدبوسي 2001، 65؛ السرخسي د.ت.، 1\109، ابن الهمام د.ت.، 6\247، ابن أمير حاج 1983، 3\213؛ أمير بادشاه 1932، 4\68)، وليس مجرد بقاء الأشقياء المتصارعين كما هي أحوال الجاهلية، يضرب الحنفية مثلاً للبقاء المجرد أنه يمكن بقاء النوع – مثلاً – بالوطء عن قهر، لكنه مستلزم للتظالم، لأنه قائم على التغالب والمقاهرة دون تراض (السرخسي د.ت.، 1\109؛ ابن الهمام د.ت.، 3\187).

فالبقاء على النظام الأكمل هو البقاء المقترن بالحريات، حيث أشار الحنفية مرارًا – في باب أسباب الشرائع – أن العلامة الجوهرية لنظام البقاء الأكمل ضمان التراضي ومنع التغالب والقهر، ويمكن استقراء الكلمات المفتاحية والأمثلة الأكثر تواترًا عند شرح مبدأ البقاء للتأكد من ذلك، فمقتضيات بقاء العالم هي "المعاونة والمشاركة" و"عن تراض"، ووجود "الاختصاص الذي به يقع دفع يد الأغيار تحقيقاً للبقاء الموعود وقطعاً للمنازعة"، في المقابل يصرحون أنَّ تشريع الأحكام الضامنة للبقاء يحمي الناس من "التغالب" و"المقاهرة" و"المنازعة" و"الاقتتال"، لأنَّ "في الأخذ بالتغالب فساد"، وهذا يدل على أنَّ الحرية من أهم ضمانات البقاء (الدبوسي 2001، 65؛ السرخسي د.ت.، 1\109؛ السمرقندي 1984، 1\751؛ التفتازاني د.ت.، 2\288؛ ابن الهمام د.ت.، 6\248؛ ابن أمير حاج 1983، 3\213).

وربط الحنفية بين الحرية والبقاء على نحو أكثر تفصيلًا، من خلال ربط كلٍّ من حرية الرقبة وحرية اليد بالبقاء، فقد شُرعت مالكية اليد، لأنَّ "الإنسان محتاج إلى الانتفاع بما يكون سبباً لبقائه" وقضاء حوائجه، و"لا يمكن ذلك إلا بكونه في يده" وتصرفه "فشرعت التصرفات كالشراء ونحوه لحصول ملك اليد". ثم كان "ملك الرقبة وسيلة إلى حرية اليد" وتكميلًا لها، فإنَّ ملك الأشياء والأموال لا يحصل بدون حرية الرقبة، كما سبق، فائدة ملك الرقبة أنَّه "يقطع طمع الطامعين والإفضاء إلى التنازع والتقاتل ونحوهما"، لأنَّه "اختصاص مطلق حاجز"، أي مطلقٍ لتصرف المالك، وحاجز للغير عن التصرف في المملوك بدون إذن المالك (التفتازاني د.ت.، 2: 245). تلك المواصفات للبقاء عبارة عن ترجمة لمفهوم الحرية، فهو بقاء لبشر لديهم

المنارة للاستشارات

"حقوق" قررتها الشريعة لتعيد تنظيم وتوزيع "قدرات حقيقية" يتصرفون فيما بينهم، لتحمي كل واحد من "تسلط الغير"، وتمكّنه من "الاستقلال والتصرف وفق اختياره"، وتحمي الجماعة من "التنازع". وحين يشترطون البقاء على قيد الحرية فهم يفعلون ذلك من أجل رسم خرائط البقاء المعتبرة شرعًا. فيرى الحنفية أنَّ أحكام المعاملات المدونة في كتب الفقه ما هي إلا تفصيل للبقاء، لأنَّ ضمان البقاء على الوجه الأكمل "يفتقر إلى أصول كلية مقررة من الشارع يندرج تحتها الأحكام الجزئية المتعلقة بمصالح المعاش والمعاد، ليحفظ بها العدل والنظام بينهم في باب المناكحات المتعلقة ببقاء النوع، والمبايعات المتعلقة ببقاء الشخص، إذ كل أحد يشتهي ما يلائمه ويغضب على من يزاحمه، فيقع الجور ويختل النظام، وهي المعاملات المزبورة في الكتب الفقهية" (ابن أمير حاج 1983، 3\213).

4.2.2 المبدأ الرابع: ابتلاء الأداء الحر

يعتقد الحنفية أن وجوب التكليف وحكمته "لا ينفك عن اختيار يكون للعبد عند الأداء، وبه يتحقق معنى العبادة والابتلاء في المؤدَّى، وهذا لأن التكليف بقدر الوسع شرعًا" (السرخسي د.ت.، 1\100)، ثم إنَّ "**الابتلاء لا يتصور إلا بفعل يكون الفاعل مختارًا فيه**" (الدبوسي 2001، 453). أي إن الحرية توفر أرضية حقوقية تعترف للإنسان بأن يؤدّي حياة تعبر عنه. انعكست هذه الرؤية على عملية استنباط الأحكام والحقوق، إذ نصَّ الحنفية أنَّ الميت الذي عليه زكاة لا تُخرج زكاته من تركته، لأنَّه فات غرض التكليف وهو الابتلاء، فالابتلاء لا يتحقق إلا من خلال "الأداء عن اختيار"، والميت عاجز عنه، وذلك خلافاً للشافعي الذي أوجب إخراج الزكاة من التركة (ابن الساعاتي 1985، 1\219؛ عبد العزيز البخاري د.ت.، 4\313). والابتلاء هنا لا يحمل معنى البلاء بالسوء والشر، بل هو على معناه القرآني في الاختبار والامتحان، ومعناه في سياق كلام الحنفية: ابتلاء أداء الأمانة الإلهية، والذي يتجسد في اختبار الحرية في اختيار الخير أو الشر، فما ثبتت الحرية للإنسان إلا "ليبقى فيتمكَّن من أداء ما حمل من الأمانة" كما سبق.

تم تتويج هذه المنظومة بإنشاء **ربط محكم بين الحرية والأمانة والفطرة**، فحين تحدث الحنفية عن "الفطرة" ذكروا أن "الآدمي يُخلق وعليه أمانة الله التي قبلها آدم عليه السلام، فيكون على فطرة الدين ما لم يخن فيما عليه من الأمانة"، وطبيعة حمل الأمانة أن "الآدمي حملها عن اختياره" (الدبوسي 2001، 397، 453). واتساقًا مع هذا التفكير افتتحوا باب الأهلية هكذا: "القول في حين أهلية الآدمي لوجوب الحقوق المشروعة عليه، وهي الأمانة التي حملها الإنسان"، حتى أنَّ الدبوسي حين أشار إلى اسم هذا الباب نصَّ على أنَّه "باب حمل الأمانة" ولم يسمه "باب الأهلية" (الدبوسي 2001، 397، 417). لقد أدرك الحنفية أنهم بهذا التنظير والتقعيد فتحوا طريقًا جديدًا في أصول الفقه، لم يشاركهم فيه غيرهم من المذاهب، إذ يؤكدون في مطلع باب الأهلية: "هذا فصل اختص الحنفية بعقده في أهلية الإنسان" (ابن امير حاج 1983، 2\164؛ أمير بادشاه 1932، 2\249).

المنارة للاستشارات

منظومة الحرية وحقوق الإنسان عند الحنفية، كما أوضحتها للتو، تقدم وجهًا جديدًا للحرية في التشريع الإسلامي، فنحن لسنا في باب العتق والرق، ولسنا في كتاب الحجر والنكاح والشهادة والبيوع من مدونات الفقه حيث الفروع والأدلة الجزئية، بل **نحن في أبواب "الأهلية" و"أسباب الشرائع" من كتب الأصول حيث المبادئ والأدلة الكلية**، ولعل دلالة الموقع مؤشر مهم على طبيعة فهم الحنفية للحرية، فهي تقوم بتحديد أفق الشرائع وتشكيل أهلية الإنسان ورسم خرائط البقاء، وتكشف عن مداها وحضورها في أرضية الاستدلال والاستنباط الفقهي المتعلق بالمسائل العملية.

3 شبكة المفاهيم الحافة بالحرية

إدخال الحنفية للحرية في منظومة المصالح والحقوق جعلها موصولة بحزمة مفاهيم كبرى، تؤثر على مفهوم الحرية وتحدد آفاقه واهتماماته وإحداثياته التشريعية، ولعل أكثر المفاهيم الحافة بالحرية ستة: الآدمية، والأمانة، والعقل والقوة، والعبادة، والبقاء، والمنفعة. يتناول هذا المحور هذه المفاهيم ويكشف عن الصلات بينها وبين الحرية، وكيف تؤثر على الأحكام الفقهية التي صدرت عن الحنفية، وخالفوا في عدد منها مذاهب أخرى بسبب تمسكهم بارتباط معين بين الحرية وأحد هذه المفاهيم. وسأذكر بعض الأسماء من فقهاء المذاهب الأخرى للإشارة إلى أن مفردات الحريات هذه كانت حاضرة أيضًا عند بقية المذاهب.

1.3 المفهوم الأول: الحرية والبقاء

ينطلق هذا المفهوم من منظومة الحقوق التي شرحها الحنفية، وقد قسَّم الحنفية بقاء العالم قسمين: بقاء الشخص الواحد وبقاء الجنس البشري، ثم قسموا الأخير باعتبارين: اعتبار المنزل "الأسرة"، واعتبار المدنية "الاجتماع السياسي"، وجاء في كتبهم أن بقاء العالم يستلزم "بقاء الأرض" وبنوا عليه عدة أحكام، لذلك سأعتمد هذا التقسيم الرباعي، وهو: بقاء الشخص، وبقاء الأسرة، وبقاء المدنية، وبقاء الأرض.

بنى الفقهاء والأصوليون الحنفيون رؤيتهم للبقاء على رؤية اجتماعية سياسية مصاحبة للطرح الفقهي، وهي رؤية يتبناها أيضًا مفكرون سياسيون واجتماعيون كابن خلدون وابن الأزرق، خلاصتها – كما عبروا عنها – أنَّ **الاجتماع ضروري للنوع الإنساني، وإلا لم يكمل بقاؤهم وما أراده الله من اعتمار العالم بهم** واستخلافه إياهم، ولا يمكن للواحد أن يعمل لنفسه كل ما يحتاجه من أسباب المعاش وإعداد الآلات التي يوفر بها اللباس والطعام والدفاع عن النفس وغير ذلك، لذلك يفتقر إلى المعاونة والمشاركة مع غيره، ويخالط ذلك منازعات ومقاتلة، ثم هو محتاج للتوالد والتناسل إلى ازدواج بين الذكور والإناث، وكل ذلك يحتاج إلى أصول كلية مقدرة من عند الشارع بها يحفظ العدل في النظام بينهم، فلهذا السبب شرعت المعاملات. (التفتازاني د.ت.،

المنارة للاستشارات

2\288؛ ابن الهمام د.ت.، 8\3؛ ابن عابدين 1992، 4\506؛ ابن خلدون 2004، 1\137؛ ابن الأزرق 1977، 47، 68).

1.1.3 القاعدة الأولى: حفظ البقاء الشخصي

جاءت مجموعة من الأحكام تضمن بقاء الفرد الواحد[16]، وذكر الحنفية عند توضيح الأحكام المتعلقة ببقاء الشخص ثلاثة أمور رئيسية:

الأول: **حق الحياة.** وهو الذي ورد في الحقوق الأصلية الثلاثة باسم "العصمة". فبرهن الحنفية أنَّ حق الحياة يُشتق من الحرية، فإذا أُريد تأسيس حق الحياة لكافة البشر – الأحرار والأرقاء – فينبغي التماسه في حفريات الحرية، وفي المسافة بين الحياة وحق الحياة توجد الحرية، فالفرق بين حياة الإنسان وحياة الحيوان أنَّ الحياة الآدمية محمية بالحرية، هذا التفكير تمت صياغته في قاعدة: "العبد مُبقى على أصل الحرية في حق الدم والحياة" (المرغيناني د.ت.، 10\372؛ عبد العزيز البخاري د.ت.، 4\289). كما قاموا باشتقاق حق الحياة من حكمة الخلق، فإنَّ الوصف الذي "ثبت لأجله العصمة كونه متحمِّلًا أمانة الله، إذ التحمل والأداء لا يمكن إلا بالبقاء، والبقاء لا يتحقق بدون العصمة" (عبد العزيز البخاري د.ت.، 4\300). استخدم الحنفية هذا المنطق التشريعي في استنباط الحقوق والأحكام، فأوجبوا القصاص من الحر إذا قتل عبدًا مخالفين جمهور الفقهاء، وكذلك القصاص من المسلم إذا قتل ذميًّا، لأن حق الحياة مرتبط بالحرية الآدمية والجميع متساوون فيها (السرخسي 1993، 26\131؛ عبد العزيز البخاري د.ت.، 4\300).

الثاني: **وفرة مواد العيش.** يجب على كل شخص أن يتخذ الأسباب التي تحفظ حياته أن تتعرض للخطر والهلاك، فأكد الحنفية على واجبات الحد الأدنى من الغذاء كالأكل والشرب، والهواء، وحماية الجسد كاللباس والمساكن، والتحصن من مخاطر العدو والبيئة، بالأسلحة والمساكن التي تقي من السباع وأسباب الفساد (الدبوسي 2001، 451؛ السرخسي 1993، 30\251).

الثالث: **الاكتساب والتبادل.** يذكر الحنفية أن "الله جعل سبب البقاء والنظام كسب العباد"، وأن "بقاء النفس إلى أجلها إنما يقوم بما تقوم به المصالح للمعيشة"، وهذا "يفتقر إلى معاونة ومشاركة بين أفراد النوع" البشري، إذ "لا طريق للبقاء غير إصابة المال بعضهم من بعض، فقَدْرُ المحتاج إليه لكل شخص لن يتهيأ له إلا بأناس آخرين وبما في أيديهم، فشرع الله لذلك أسباباً للإصابة عن تراض، ليكون طريقًا لبقاء ما قدره الله من غير فساد، **ففي الأخذ بالتغالب فساد**"، وأحد أسباب الإصابة عن تراض "التجارة عن تراض" (الدبوسي 2001، 65؛ السرخسي 1993، 30\251؛ عبد العزيز البخاري د.ت.، 2\358؛ التفتازاني د.ت.، 2\288؛ ابن أمير حاج 1983، 3\213).

16 أطلق الفناري على هذا النوع اسم "البقاء الشخصي" (الفناري 2006، 2\420).

المنارة للاستشارات

من المسائل الفقهية والأصولية الكبيرة التي انفرد بها الحنفية وخالفوا جمهور الفقهاء مسألة وجود البيع الفاسد الذي ليس بباطل ولا جائز، مثل البيع عند وقت النداء للجمعة. تكشف حجج الحنفية هنا أنهم استندوا بشكل رئيسي في أدلتهم المعقولة إلى مبدأي البقاء وابتلاء الأداء الحر، فمشى استدلالهم عبر خطوتين؛ تبدأ الأولى بأنَّ شرعية أصل البيع ثبتت لأنه "سبب بقاء العالم إلى حين، إذ لا قوام للبشر إلا بالأكل والشرب والسكنى واللباس، ولا سبيل إلى استبقاء النفس بذلك إلا بالاختصاص به"، والبيع هو "سبب الاختصاص واندفاع المنازعة". تتابع الخطوة الثانية أنه يترتب على هذا اعتبار "البيع الفاسد مشروع بأصله، لأن ركن البيع وهو مبادلة المال بالمال بطريق الاكتساب بالتراضي صدر من أهله، وكل بيع كان كذلك يفيد الملك"، أما النهي الوارد فهو يثبت أصلٍ المشروعية، لأن "المقصود من النهي هو الابتلاء"، ويشترط في ذلك أن يكون العبد قادرًا وضعًا على تحصيل ما نُهي عنه وهو حصول الملك، "ليكون مبتلى بين أن يكف عنه باختياره ليثاب عليه، وبين أن يفعله ليعاقب"، فأصل البيع مشروع لكن "لا بد فيه من قبح هو مقتضى النهي"، فيحمل على وجود وصف مجاور له، كما في البيع وقت النداء، عملاً بالوجهين (السرخسي د.ت.، 1\87؛ الكاساني 1986، 5\299؛ السغناقي 2001، 2\656؛ عبد العزيز البخاري د.ت.، 1\265؛ العيني 2000، 8\198).

2.1.3 القاعدة الثانية: حفظ البقاء الأسري

تنتقل هذ القاعدة من المقاربة الفردية لحريات البقاء إلى مقاربة جماعية تتحرى بقاء النوع البشري، وتركز أحكام الشريعة في هذا المستوى "على بقاء النوع باعتبار المنزل وهي المناكحات" (التفتازاني د.ت.، 2\288). تبدأ المقاربة بأنَّ "الله تعالى خلق هذا العالم وقدَّر بقاء جنسه إلى حين القيامة من طريق التناسل، ولا تناسل إلا بإتيان الذكور النساء في موضع الحرث، فشرع الله له طريقًا يتأدَّى به ما قدر الله، من غير أن يتصل به فساد وضياع، وهو طريق الازدواج[17] بلا شركة في الوطء"، فإن "**في التغالب فساد العالم**، وفي الشركة ضياع الولد" (الدبوسي 2001، 65؛ السرخسي د.ت.، 1\109، عبد العزيز البخاري د.ت.، 2\358). انتقلت هذه المقاربة من كتب الأصول إلى كتب الفقه الحنفي، ففي مطلع كتاب النكاح يذكرون أمرين مختلفين، يسمُّون الأول "مقاصد وأغراض" للنكاح، فيشرحون أن "النكاح يعقد للعمر، ويشتمل على أغراض ومقاصد من الصحبة والألفة والعشرة وتأسيس القرابات"، وفي النكاح "انضمام الذكر إلى الأنثى غاية الانضمام" لدرجة أنهما "يكونان كشخص واحد في القيام بمصالح المعيشة"، ثم يؤكدون أنَّ هذا "ما وضع النكاح له" (السرخسي 1993، 4\292، 5\23؛ والكاساني 1986، 2\268؛ الزيلعي 1313هـ، 2\95). أما الأمر الثاني فيسمونه: "سبب النكاح"، وهو تعلق البقاء به من حيث أنَّ

17 المقصود الزواج عن تراض دون تغالب وقهر.

المنارة للاستشارات

عقد الزواج يمنع التغالب والقهر (السرخسي 1993، 4\193؛ البابرتي د.ت.، 3\187؛ ابن الهمام د.ت.، 3\187). يعني هذا التمييز أنَّ ثنائية المنافع والحريات واضحة في العقل التشريعي الحنفي، فمنظور المنافع في النكاح يضيء على النتائج والمكاسب المتوخاة منه، كالألفة والمودة والصحبة، بينما منظور الحريات يضيء على زاوية أخرى تتعلق بطريقة تحصيل المنافع، أن تكون عن تراض وبدون تغالب، ثم يعطونها البعد الكوني من خلال ربطها ببقاء العالم.

3.1.3 القاعدة الثالثة: حفظ البقاء المدني

تنتقل هذ القاعدة من المقاربة الجماعية لحريات البقاء إلى **مقاربة اجتماعية سياسية تتحرى بقاء الاجتماع الإنساني**، وتركز "أحكام الدنيا" في الشريعة ضمن هذا المستوى على بقاء النوع البشري "باعتبار المدنية" (التفتازاني د.ت.، 2\288). ما ذكره الحنفية هنا يفيد أنَّ ترتيبات الشريعة لحفظ البقاء المدني ومنع التغالب فيه تغطي مجالين رئيسيين:

الأول: القضاء العادل: صرح الحنفية أنَّ البقاء يشترط له وجود نظام "العقوبات" و"فصل الخصومات" ووجود جهاز "القضاء"، فإن سبب تشريع الحدود والتعازير "الجنايات والإتلاف زجراً وجبراً". وفي "القضاء إقامة الحقوق" فإنه "لا بد من زاجر حسي ليبقى النظام"، وفي ذلك "صيانة للنفوس والأموال، وصونا للذراري والعيال، وحفظا للنظام، ودفعا للضرر العام" (السمرقندي 1984، 751؛ التفتازاني د.ت.، 2\288؛ العيني 2000، 9\4؛ الفناري 2006، 2\431).

الثاني: السياسة والسلطة: يرى الحنفية أنَّ السياسة فعل صاحب الولاية العامة ما هو أقرب لتحقيق المصلحة وحسم مواد الفساد، وأنَّ السياسة العامة العادلة (التي يمارسها الملوك والرؤساء) والسياسة الخاصة العادلة (التي يمارسها القضاة) داخلة تحت الشريعة، ولو لم يرد دليل جزئي في كل فعل فيها، مستند الحنفية في ذلك أنَّ ممارسة السياسة وسيلة رئيسية لحفظ بقاء العالم، وحفظ بقاء العالم من صلب الشريعة، فإن "مدار الشريعة بعد قواعد الإيمان على حسم مواد الفساد لبقاء العالم" (ابن عابدين 1992، 4\15).

يلتقي البقاء المدني مع البقاء الشخصي والأسري في طريقة تنظيم سعي الناس نحو الموارد والمال والجاه، فقد رأى الأصوليون أنَّ العقود هي الأداة التي تنظم اجتماع الأفراد بطبعهم المدني، وتوصلهم لتحقيق المنافع عن طريق التراضي دون تغالب، أما إن "خُلِّيت هذه الأمور هملاً بغير عقود أدّى ذلك إلى القتل والقتال، فيذهب الجنس وتتولد الأحقاد وسفك الدماء" (القرافي 1995، 8\3040)، وبما أنَّ الغاية الكبرى سلامة الدين فقد "شرعت لها العقود ليندفع التغالب وللوصول إلى الحاجة الدنيوية" (الزيلعي 1313، 4\44؛ ابن الهمام د.ت.، 6\401). تبدأ هذه العقود بعقود البيع والإجارة والوديعة والزواج، وتنتهي بعقود تولي الحكم السياسي، كما سيأتي، ومن هنا نجد أحد أهم علل فساد أو بطلان العقود والتصرفات المالية أو السياسية أو الأسرية هو مظنة "المنازعة" أو "التغالب".

المنارة للاستشارات

4.1.3 القاعدة الرابعة: بقاء الأرض

بقاء العالم في التصور الكوني الحنفي له بعدان: البعد البشري والبعد الطبيعي، وإذا كانت القواعد الثلاثة السابقة شرحت أحكام بقاء العالم على المستوى الإنساني فرداً وأسرة ومجتمعات، فإنَّ هذه القاعدة تشرح بقاء العالم على المستوى الطبيعي. يؤكد الحنفية أن "الله حكم ببقاء العالم إلى الوقت الموعود، وهو ببقاء الأرض"، وأعملوا هذه القاعدة في التشريعات والأحكام العملية، فأوجبوا على الصغير عشر الأرض وخراجها، لأنَّ الأرض سبب بقاء العالم، فإن القوت منها يخرج فوجب العشر، والخراج عمارة لها ونفقة عليها، كما وجب على الملاك مؤونة دوابهم وعمارة دورهم (عبد العزيز البخاري د.ت.، 2\254؛ التفتازاني د.ت.، 2\286؛ ابن أمير حاج 1983، 2\106؛ أمير بادشاه 1932، 2\176). وفي هذا الخط من التفقه يدخل إحياء الأرض الموات وغير ذلك من الأحكام الفقهية.

يُلاحظ مما قرره الحنفية أن بقاء العالم لا يمكن إلا بالتعاون، وهو ضروري لأمرين: منع التنازع واصطدام اختيارات الناس ببعضها، وتوسيع القدرات والخيارات الفعلية التي يمكن للناس أن يعيشوا بها، وقد سبق أنَّ "منع التنازع" و"تمكين الإنسان من اختيار ما يريده" كلاهما من أهم مكونات الحرية عند الحنفية، فالتعاون يحمي الحريات لأنَّه يحمي من التنازع وتسلط الغير، ويوسع الحريات لأنه يفتح خيارات وإمكانات عيش أوسع وأغنى لكل واحد؛ بحيث لم يكن بمقدوره تحقيقها لو كان بمفرده. في المقابل فإنَّ مبدأ الحرية هو المهيمن على تنظيم علاقات التعاون والتبادل.

2.3 المفهوم الثاني: الحرية وخواص الآدمية

ثمة تأكيد ضمني في وعي الفقهاء المسلمين على البعد الإنساني الكوني الذي يبني الحرية بطريقة عابرة لحدود الدين والعرق والجنس والقومية والثقافة والتاريخ والانتماء السياسي، وقد استعمل الدبّوسي والسرخسي وعبد العزيز البخاري والغزالي كلمات "الإنسان" و"الآدمي" لترسيخ النزعة العالمية للحقوق الأصلية (الدبوسي 2001، 417؛ السرخسي د.ت.، 2\334؛ عبد العزيز البخاري د.ت.، 4\300؛ الغزالي 1993، 67). ضمن هذا التوجه فهم الحقوقيون المسلمون الحرية بأنها الحالة الأصلية التي خُلق عليها الناس، فيصرّح الزيلعي أن "الآدمي حر **بأصل الخلقة**"، ويستدل ابن رشد الجد "لأن **الناس كلهم من آدم وحواء** فالأصل الحرية" (الزيلعي 1313هـ، 3\249، ابن رشد الجد 1988، 2\476). يسير هذا المفهوم على خط معاكس مع مزاعم كبيرة أطلقها عدد غير قليل من المستشرقين، تفيد أن الحرية الاجتماعية العملية لم تكن مهمة بما فيه الكفاية في المنظومة الإسلامية، وأنه لم يكن هناك اعتراف أن الحرية هي الخصيصة الإنسانية الأساسية، لا على مستوى التنظير الكافي ولا على مستوى التطبيقات والتشريعات (روزنتال 1978، 39، 100).

يظهر تفاعل مفهوم الآدمية هذا مع مفهوم الحرية من خلال أربع قواعد رئيسية:

المنارة للاستشارات

1.2.3 القاعدة الأولى: ما كان من خواص الآدمية فهو على الحرية

كان واضحاً من بداية التفكير المنهجي الحنفي في الحرية أن "أساس الآدمية" هو الذي يجب أن يكون نقطة البدء، ويبدو أن إحكام الربط بين الحرية والآدمية كان منجزاً بالغ الأثر تركوه وراءهم. لعل أحد أكثر قواعد الفقه إثارة للوعي المعاصر تلك التي صيغت واستخدمت كثيراً، إذ استعملها المرغيناني في القرن السادس الهجري:[18] **"ما كان من خواص الآدمية فهو مُبْقى على أصل الحرية"** (المرغيناني د.ت.، 1\210، 3\178، 4\453، 492). وُجدت النسخة الأولية لهذه القاعدة في كتاب المبسوط للسرخسي في القرن الخامس الهجري، وكان نصها: **"العبد في معنى النفسية مُبقى على أصل الحرية"** (السرخسي 1993، 9\82)، أي إن الأفعال والأحوال التي تتعلق بكون الإنسان نفسًا آدمية هي أفعال وأحوال تجري على قانون الحرية. فاعتناق الدين والزواج والتعبير عن الرأي والتوكيل والحياة والصحة السليمة والتنقل والسفر وطلب العلوم وغير ذلك، إذا تم تصنيفها ضمن قائمة "الخصائص الإنسانية" فإنه يجرى عليها قانون الحرية حكمًا، وتصبح جزءًا من الحريات الأصلية. ثم تجذرت هذه القاعدة بعمق داخل النقاشات الفقهية والتفكير الاجتماعي والحقوقي، فقد حاجج فقهاء الحنفية في أنَّ الوصية تصح للجنين، وعللوا ذلك أنَّه "لاعتبار معنى النفسية صحت الوصية" (السرخسي 1993، 12\21) أي لأنَّ الجنين نفس آدمية فهو يتصف بالحرية، وإذا اتصف بالحرية أمكنه أن يملك، فالملكية فرع عن الحرية. واستخدموها في مسائل أخرى، وذكروا أنَّ "الأَمَة تتصرف بأهليتها؛ لأنها باقية على أصل الحرية فيما هو من خواص الآدمية، والنكاح من خواصها" (العيني 2000، 8\616). وذكروا أيضًا أنَّ "أهلية العبارة من خواص الآدمية، وهي مُبقَاة فيها على أصل الحرية" (الزيلعي 1313هـ، 2\168؛ ابن الهمام د.ت.، 3\404)، واستخدموا هذه القاعدة في إثبات أهلية الصبي أن يكون وكيلًا عن الكبار في التجارة والطلاق وغيره، كما استخدموا نفس القاعدة لتسويغ اجتهاد أبي حنيفة في حرية السفيه[19]، فإنَّ "اللسان والأهلية نعمة أصلية"، و"الآدمي مكرم بصحة العبارة وعلم البيان، لما أنَّ الإنسان إنما بان سائر الحيوان بالبيان، ومنَّ الله تعالى على الإنسان به، قال الله تعالى: ﴿خَلَقَ الإِنسَانَ * عَلَّمَهُ الْبَيَانَ﴾، فعرفنا منه أنَّ معرفة البيان وصحة العبارة من أعظم وجوه الانتفاع به، ولهذا صححنا منه التوكل عن الغير" (السغناقي 2001، 5\2181؛ عبد العزيز البخاري د.ت.، 4\255).

18 قمت بصياغة هذه القاعدة بهذا الشكل، وقد أوردها المرغيناني بصيغ متعددة لكثرة استخدامها في النقاش والاستدلال الفقهي، ومن تلك الصياغات: "العبد مبقى على أصل الحرية في حق الدم عملاً بالآدمية" (المرغيناني د.ت.، 4\453). وستأتي صياغات فقهاء الحنفية وأصولييهم خلال البحث.

19 "قال الله تعالى: ﴿خَلَقَ الإِنسَانَ * عَلَّمَهُ الْبَيَانَ﴾، فعرفنا بأن نعمة بعد الوجود لم تكن تساوي نعمة البيان في حق الإنسان، ففي حجر السفيه عن التصرفات على وجه لا اعتبار لكلامه أصلاً، فيه تفويت لأعلى النعم كلها" (السغناقي 2001، 5\2401).

المنارة للاستشارات

2.2.3 القاعدة الثانية: الحرية الآدمية مدار الحريات الرئيسية

يكشف التدقيق في المنظومة التشريعية الحنفية أنَّ هناك "حرية آدمية" يملكها الكائن البشري بسبب كرامته الآدمية دون أي اعتبار آخر، في دائرة الحرية الآدمية نجد الأحرار والأرقاء متساوين في الحريات والحقوق والواجبات. وإذا أردنا اختبار هذه الفكرة يمكن فحص أدلة الفقهاء التي أثبتوا بها حقوق الأرقاء، فحق الحياة ثابت للعبد، لأنَّ "العبد مُبقى على أصل الحرية في حق الدم، عملاً بالآدمية" (المرغيناني د.ت.، 1\210، 4\453)، أي إنه توجد حرية أصلية باقية رغم وجود الرق، وهذه الحرية ما زالت مؤثرة تفرز حقوقاً والتزامات، فهذا يعني أنها ليست حرية رقبة لأنها مفقودة في العبد، بل هي حرية لها صلة بالآدمية كما تشير عبارات الحنفية، خاصة أنهم يصرحون بكون الرق لا ينافي مالكية غير المال والولاية، وبالتالي لا ينافي الكثير من حريات التصرف، مثل ملك الحياة والنكاح والتوكيل (عبد العزيز البخاري د.ت.، 4\288، الفناري 2006، 1\327). أي إننا أمام نوعين من الحرية لدى الحنفية: **حرية آدمية كثيفة** يثبت بها الحد الأعلى من حريات اليد والتصرف، وهي الأصل في الإنسان، **وحرية آدمية رقيقة** يثبت بها حد أدنى من حرية اليد والتصرف، وهذه تختص بالأرقاء.

3.2.3 القاعدة الثالثة: الحرية حياة

"الحرية حياة الإنسان بصورته ومعناه" (السرخسي 1993، 29\176) كانت هذه القاعدة نقطة الذروة في اعتبار الحرية من مصالح البشر الراسخة، فالحرية بمنزلة الحياة، والحفاظ على الحياة من أعمق المصالح في التشريع الإسلامي، وبما أن مقاربة الفقه الإسلامي للحرية مقاربة حقوقية عملية فقد استثمرها الفقهاء في التشريعات وقضايا المجتمع، مثل قضايا القتل العمد والخطأ والقصاص. استُخدمت القاعدة في مدونات الفقه وأصول الفقه، وكان السرخسي أول من أطلقها بهذه الصيغة، ولكثرة تداولها في الاستدلال الفقهي تم اختصارها بعبارة: "الحرية حياة" (البابرتي د.ت.، 9\224).

4.2.3 القاعدة الرابعة: الكرامة مصدر الحريات، والحريات أمارة الكرامة

يسكن في التشريع الإسلامي ارتباط قوي بين الحرية والكرامة، يستمد مبرراته من الفضاء اللغوي العربي ومن الفضاء الفقهي والتفسيري، فعند تعريف العتق والحرية في المدونات الفقهية والتفسيرية، يذكرون أنَّ من معاني العتق والحرية في اللغة الكرامة والقوة والخلوص، ثم يؤسسون على هذه المعاني اللغوية فهماً خاصاً لأحد جوانب الحرية (الزمخشري 1407، 1\549، أبو الفضل الحنفي 1937، 4\17). ضمن هذا الوعي نجد واحدة من أوضح قواعد الفقه في تأسيس الحريات: **"ثبتت الحرية بالمعنى الأصلي وهو أن الآدمي مكرم محترم"** (عبد العزيز البخاري د.ت.، 4\285). بهذه العبارة يشرح البخاري أنَّ الحرية الآدمية إنما ثبتت للإنسان لاتصافه بالكرامة، مع التأكيد

المنارة للاستشارات

على النزعة العالمية للكرامة وأنَّ "الآدمي مكرّم شرعًا وإن كان كافرًا" (ابن الهمام د.ت.، 5\425؛ ابن عابدين 1992، 5\176). هذا المنطق التشريعي يعني أمرين:

1. الحرية من فروع الكرامة وآثارها، لأن "الأصل أن يكون لكل إنسان يد على نفسه؛ إبانةً لمعنى الكرامة" (ابن الهمام د.ت.، 8\283)، و"إطلاق التصرف كرامة" (قزغلي 1408هـ، 385).
2. الحريات مؤشر على مدى الكرامة المتوفرة، فكلما انتهكت الحريات انتهكت الكرامة. بهذا الاعتبار يصف الفقهاء حرية الإنسان وملكه لحقوقه بأنها "كرامات"، ويرون العتق "إخراج للعبد عن كونه ملحقاً بالجمادات إلى كونه أهلاً للكرامات البشرية"، ثم يضربون أمثلة للكرامات ببنود من قائمة الحريات الشخصية والاقتصادية والسياسية، كحق التملك والتصرف بالمال والزواج والسفر وتولي الولايات العامة (الدبوسي 2001، 417؛ العيني 2000، 6\3؛ البابرتي د.ت.، 4\429)، أي إن الحصول على حريات حصول على كرامات إنسانية.[20]

هكذا تتصل الحرية بالكرامة وتتلون بها، والقراءة المعاصرة لهذا الموقف تعني أنَّ ممارسة الحريات يجب أن تكون محمية بضمانات الكرامة، ويجب ألّا تضع الناس في وضعية تنتقص كرامتهم، أو تتيح لهم انتقاص كرامة الآخرين، ففي مسألة بيع شعر الإنسان وأعضائه، اتجهت المذاهب الأربعة إلى تقييد حرية المتبايعين فيه، وكان من أهم أدلة الحرمة أنه لاحترامه، فإن "الآدمي بجميع أجزائه مُكرَّم غير مُبتذَل، فلا يجوز أن يكون شيء من أجزائه مهانًا مبتذلًا"، وفي بيعه إهانة وابتذال (العيني 2000، 8\166).

3.3 المفهوم الثالث: الحريات أمانات

تكرر ارتباط الحرية بالأمانة في كتب الحنفية، ولعل التضمينات الفكرية والفقهية لمثل هذا الارتباط تكشف عن مقاربة للحريات بوصفها أمانة لا ملكية، مقاربة الملكية تقتضي أنَّ للإنسان أن يتصرف في حريته كيفما شاء ما لم يضر الغير، فهذا ما يثبته مفهوم الملكية عادة، الشيء المملوك يحق لمالكه أن يبيعه أو يهبه أو يؤجره أو يتلفه دون مساءلة من أحد، بخلاف الحريات، فمجرد منع الناس من بيع حرياتهم الأساسية أو التنازل عنها يعني أنَّ الحرية ليست ملكية للشخص، ولا تشتغل وفق مقاربة الملكية. فالمقاربة التي مشى عليها التشريع الإسلامي

20 يُلاحظ أن الفقهاء والأصوليين اعتادوا على مقاربة مفهوم الكرامة بشكل عملي، خاصة أن موضوع علم الفقه هو أفعال الناس، فالكرامة انتقلت هنا من مفهوم مجرد إلى كرامات عملية، ولذلك تجدهم يعددون الكرامات تعداداً لأنها أصبحت أموراً ملموسة، هذا التناول يترك أثره على فهم الحرية أيضاً بشكل عملي حيث تتحول إلى حريات عملية.

المنارة للاستشارات

قديماً والنظم الحقوقية الحديثة أنَّ الحرية أمانة، فالشيء المؤتمن عليه لا يملك صاحبه بيعه أو إتلافه، بل يملك حق التصرف فيه وفق شروط الائتمان ومحدداته. وفق هذا المنطق فقط يمكن القول إنَّ الحريات الأساسية للإنسان غير خاضعة للتنازل أو التفاوض ولو برضا الأطراف.

لقد تعامل التشريع الإسلامي مع الحريات كأمانات ضمن مستويين: المستوى التكليفي الذي يحدد المثال الأخلاقي والعقلاني لممارسة الحرية والغايات التي ينبغي أن يتوخاها الإنسان، والمستوى الوضعي الذي يحدد الجانب الحقوقي القانوني لممارسة الحريات. ففي المستوى التكليفي نجد الحنفية يقررون أن تبذير المال والسفه في إنفاقه محرم، لكن في المستوى الوضعي نجد أبا حنيفة يمنح السفيه حرية التصرف بالمال ويمنع الحجر عليه. كذلك نجد الفقهاء متفقين على حرمة اختيار الكفر في المستوى التكليفي، لكن على المستوى الوضعي نجدهم متفقين على حرية غير المسلم أن يبقى على دينه ويمنعون إكراهه على الإسلام، وهكذا.

كما تستدعي مقاربة الحريات كأمانات مسألة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، فالحرية الائتمانية تدفع الشخص أن يمارس حرية فاعلة تنصح الآخرين، وتتجاوز موقف اللامبالاة تجاههم إذا مارسوا أعمالاً منكرة، سواء كانت تخصهم أو يتعدى أثرها إلى غيرهم، حدود ذلك النصح والتدخل ووسيلته يختلف بحسب الحال والضرر المتوقع وطبيعة المنكَر نفسه ومكان ممارسته، وهو يحتاج إلى دراسة مستقلة، لكن الإشارة هنا أن الحرية والنهي عن المنكر انعكاس لثنائية حماية الحريات الفردية والخصوصية مقابل المسؤولية الإيجابية الاجتماعية التي تدفع الشخص للإصلاح ومواجهة الأخطاء (كوك 2016، 821).

نتفاعل الأمانة مع مفهوم الحرية من خلال ثلاث قواعد:

1.3.3 القاعدة الأولى: الحرية من أجل أداء الأمانة

ثبت حق الحرية من أجل البقاء والأداء الحر، هذا الأداء الحر في الحياة له وجهة ومقاصد نهائية يجب بلوغها، وهي "أداء الأمانة" التي حملها الإنسان لحظة بدء الخلق. أشار علماء الحنفية الكبار أن الله "أثبت له العصمة والحرية والمالكية؛ ليبقى فيتمكَّن من أداء ما حمل من الأمانة". ويحصل أداء الأمانة بعبادة الله وعمارة العالم، فإن "معنى الآدمي هو ما خُلق له من عبادة ربه والخلافة في أرضه، لإقامة حقوقه وتحمّل أمانته"، و"النفس مخلوقة لأمانة الله تعالى والاشتغال بطاعته؛ ليكون خليفة في الأرض" (السرخسي 1993، 26\63؛ عبد العزيز البخاري د.ت.، 1\176). فمن المهم أن يبقى الإنسان ويختار نمط حياته بنفسه، لكن المهم أيضاً أن يختار اختيارات صحيحة تحقق مغزى وجوده. هذا الربط بين شروط العيش (الحياة والحرية والملكية) وبين غايات العيش (العبادة والعمارة) مهم جداً، فهو يحمي الحرية أن تصبح حرية عمياء تُمارس لأجل ذاتها. لا يعني هذا إكراه الناس على العبادة والإيمان، لكنه يعني أن اختيارات الكفر والعصيان إساءة لحرية الاختيار نفسها.

المنارة للاستشارات

2.3.3 القاعدة الثانية: عصمة الحرية

مقاربة الحرية كأمانة تمنع الإنسان من التنازل عن الحرية أو بيعها، سواء كانت الحرية الآدمية أم حرية الرقبة أم الحريات الأساسية، لأن "الحرية حق الله"، وما كان حقاً لله تعالى لم يحتمل الإسقاط أو التصرف فيه، لذلك لا يحق للحر أن يبيع نفسه ويصبح رقيقاً، مسلماً كان أو كافراً (الكاساني 1986، 4\124؛ ابن عابدين 1992، 7\483). أي إن للشخص الحر أن ينتفع بحريته ويستخدمها في مصالحه ومصالح الناس، لكن ليس له أن يتصرف بها تصرف المالك في ملكه كونها حق الله، ينعكس هذا حقوقياً وتشريعياً أن "الحكم بالحرية الأصلية حكم على كافة الناس"، فلو أراد شخص حر أن يبيع نفسه فإن "الناس كلهم خصوم" له في ذلك لا يصح أن يعترفوا بذلك، فالحرية حق الله، والناس "نائبون عن الله في إثبات حقوقه حيث إنهم عبيده" (ملا خسرو د.ت.، 2\190).

3.3.3 القاعدة الثالثة: الحرية منظومة حقوق ومسؤوليات مقترنة بالعدل

أحد ملامح الحرية في التشريع الإسلامي أنها ليست مجرد إباحة أو تقرير حقوق، بل هي منظومة متكاملة تفرض التزاماتها على حاملها وترتب مسؤوليات خاصة، وهي صفة تجعل بعض الاختيارات حقوقًا وتجعل بعض الاختيارات واجبات في الجهة المقابلة تحقيقًا للعدل والإنصاف، وهذا ينسجم مع كونها أمانة، فأول ما يتبادر للذهن عند ذكر الأمانة أنها مسؤولية. مثلًا، تحتاج الشهادة حتى تكون حجة قضائية أن يكون صاحبها حر الرقبة، لكن هذا يفرض عليه أن يؤدي الشهادة إذا دعي إليها، فالحرية هنا أوجبت التزامات لم تكن لتوجد بدونها. ولعل المثال الأكثر طرافة هو وجوب الجهاد القتالي، فالقتال واجب على الأحرار غير واجب على الرقيق، وليس للسيد أن يأمر عبده بالخروج للقتال ولو كان جهادًا، لأنَّ في هذا تعريض حياته للخطر (النووي 1991، 10\214؛ ابن قدامة 1968، 8\347). لفهم عمق المسألة يمكن صياغتها على النحو التالي: "الحر ملزم بالخروج للقتال بسبب حريته، وغير الحر له حرية الاختيار بين الخروج أو البقاء في المنزل بسبب عدم حريته"، مقاربة الحرية كإباحة لا محل لها هنا، الحرية – في أمثال هذه المسائل الفقهية – **حرية ائتمانية مقترنة بالعدل، تترتب عليها مسؤوليات وواجبات كما تُنال بها حقوق وإباحات.**

4.3 المفهوم الرابع: الحرية والمنفعة

اتضحت العلاقة بين الحرية والمنفعة عند شرح موقع الحرية في منظومة المصالح في التشريع الإسلامي، وأنَّ التمييز بين المنافع والحريات لا يعني أنهما منفصلين في الواقع دائمًا، ثمة حالة ارتباط واعتماد متبادل في كثير من الأحيان، فتمشي الحرية والمنفعة على طريق واحد، فلا تتحقق المنفعة بدون الحرية، ولا تتحقق الحرية بدون المنفعة. في المقابل لا تسير المنافع والحريات دائمًا بالاتجاه نفسه، فكثيرًا ما يتباعد الطرفان عن بعضهما ويتصادمان. والتأمل في ممارسات

المنارة للاستشارات

الحنفية وبقية الفقهاء عند نقاش مسائل الفقه وتقرير الأصول يكشف عن ترتيب منهجي على درجة جيدة من الوضوح، يربطون فيه بين "الحرية" و"المنفعة" بأحد أنماط العلاقة ويضعون مناهج متعددة لمعالجة تلك العلاقة وتجسيد "المصلحة"، وثمة قاعدتان رئيستان تحكمان ذلك.

1.4.3 القاعدة الأولى: ضبط علاقة الحرية بالمنفعة

إن التمعن في الممارسة الأصولية والفقهية لدى المذاهب الإسلامية المختلفة يجعل من الممكن الإشارة إلى ثلاثة أنواع رئيسية: الأول: **حرية ملازمة للمنفعة**: حيث لا تتحقق المنفعة بدون توفر الحرية. والثاني: **حرية معارضة للمنفعة**: حيث تتعارض المنفعة مع الحرية، فأي مراعاة لأحدهما توجب نقصاً في الآخر. والثالث: **حرية ملائمة للمنفعة**: حيث لا تستلزم المنفعة الحرية ولا تتعارض معها، بل تكون ملائمة لها بالمجمل.

2.4.3 القاعدة الثانية: الجمع أو الترجيح بين الحرية والمنفعة

في حالة الجمع يتم تحقيق كامل الحرية والمنفعة أو أكبر منفعة وحرية دون ترجيح واضح لأحد الجانبين على الآخر. أما في حالة الترجيح، فيتم ترجيح أقدار واضحة من المنفعة على حساب الحرية أو العكس، مع **وضع ضمانات كي لا يزيد ترجيح أحد الجانبين عن حده المقبول أو ينقلب لضد ما وضع له**. ولكل مذهب منهجه الخاص في الترجيح، وهذا يكون في حالة تعارض الحرية والمنفعة خاصة.

ويحسن هنا استحضار بعض الأمثلة لتوضيح هاتين القاعدتين، ففي حالة اختيار الفتاة البكر لزوجها رأى الحنفية – ومن وافقهم – أن منفعة الزواج في الألفة وحسن العشرة لا تتحقق بدون اختيار الفتاة ورضاها، أي إن اختيارها ورضاها ملازم لمنفعتها[21]، وبما أنَّ العلاقة علاقة تلازم سلكوا مسلك الجمع الذي يعني بالنسبة لهم رضا البكر الذي سيضمن منفعتها تلقائيًا. اتفق محمد بن الحسن الشيباني مع توصيف بقية الحنفية للعلاقة لكنه أخذ طريقة مختلفة في مسلك الجمع، فقد جعل ولاية زواج البكر شركة بين الفتاة ووليها، فلا يتم الزواج إذا لم يوافق كلاهما، فهو جمع بين اعتبارات الحرية والمنفعة وفق تركيبة معينة دون ترجيح واضح لأحد الجانبين. بينما رأى المالكية – ومن وافقهم – أنَّ حرية اختيار البكر لزوجها تتعارض مع منفعتها، فقد تنخدع وتتبع هواها لعدم معرفتها الجيدة بالرجال كأزواج، وبما أنَّ العلاقة علاقة تعارض فقد سلكوا مسلك الترجيح ورجحوا جانب منفعة الفتاة – كما يرونها – على جانب حريتها، وذلك من خلال جعل الولي شرطًا في زواجها كونه أعرف بما ينفعها مع وفور الشفقة. وقد وضع

21 يقول ابن تيمية: "والله قد جعل بين الزوجين مودة ورحمة، فإذا كان لا يحصل إلا مع بغضها له ونفورها عنه، فأي مودة ورحمة في ذلك؟.. وإنما يجبرها ويعضلها أهل الجاهلية والظلمة" (ابن تيمية 1995، 32\25، 52).

المنارة للاستشارات

الحنفية ضمانات فاشترطوا أن يكون الزوج كفؤًا، وذلك حماية لمصلحة الولي من مصاهرة تؤذيه، ووضع الجمهور شروطًا لولاية الولي تضمن أنه يراعي بالفعل منفعة الفتاة لا أهواءه ومنافعه هو، فاشترطوا أن يزوجها من شخص كفء وبمهر المثل، وألا يكون الزوج ممن تتضرر الفتاة بالحياة معه كالأعمى والعجوز، وألا يكون بين الفتاة والولي عداوة أو خصومة متعلقة بموضوع الزواج، وألا يقوم الولي بعضل الفتاة، فإذا قام بالعضل تنتقل الولاية للقضاء وتتزوج منه دون موافقة الولي، وإذا اختارت الفتاة رجلًا كفؤًا واختار الولي رجلًا كفؤًا أيضًا فعند الحنابلة والصحيح عند الشافعية (مقابل الأصح) يجب أن يزوجها من اختارته[22] (الشربيني 1994، 4\246؛ ابن قدامة 1968، 7\43). أما مثال علاقة الملاءمة فهو إقرار الفقهاء بالملكية الخاصة وحرية التجارة، فقد يخسر التاجر كل أمواله ويصير فقيراً، وقد يربح ويغتني، لكنَّ الحرية المالية هنا غير معارضة للمنفعة ولا ملازمة لها، هذا في النظر الجزئي الخاص بالفرد الواحد، أما في النظر الكلي للاقتصاد فإن الحرية ملازمة للمنفعة، ولذلك أجمع الفقهاء على أن الأصل حرية التصرف بالمال الخاص وحرية التسعير.

يستثمر الحنفية علاقة الحرية والمنفعة في معالجة مسائل معقدة تتصل باختيارات الأفراد لطريقة عيشهم، من أبرز تلك المسائل ما يتعلق بأحكام "الولاية الخاصة والولاية العامة".[23] فمن المعلوم أنَّ الولاية "سلطة على إلزام الغير وإنفاذ التصرف عليه بدون تفويض منه"، وهذا يعني أنَّ المولى عليه مجبر على الأمور التي تحددها سلطة من له الولاية، سواء كان الوالي هو الأب والوصي في الحياة الخاصة، أو كان الإمام والوزراء والولاة والقضاة والجباة وغيرهم من الموظفين العامين في الحياة العامة (عبد العزيز البخاري د.ت.، 4\55؛ العيني 2000، 5\16؛ الزحيلي 2006، 1\486).

توصيف الحنفية لعلاقة الحرية والمنفعة في مسألة الولاية أنها علاقة تعارض بالمجمل، والمسلك الذي اعتمدوه هو ترجيح جانب المنفعة على الحرية من خلال إلزام المولى عليه بقرارات من له الولاية، لكنهم ركزوا وفصَّلوا كثيرًا في الضمانات التي تضبط تصرفات صاحب الولاية أن تكون وفق منفعة المولى عليهم، ففي الولاية العامة أكدوا مجموعة قواعد متفق عليها تنص على أنَّ "التّصرّف على الرّعيّة منوط بالمصلحة"، وأن "تصرف الإمام في بيت المال مقيد بشرط النظر" (الزيلعي 1313هـ، 3\57؛ ابن نجيم د.ت.، 123؛ ابن عابدين 1992، 2\337)، وبالمنطق نفسه

22 في مسألة السفيه اتفق الفقهاء على توصيف العلاقة بين حريته ومنفعته أنها متعارضة، واتفقوا أن مسلك التعامل هنا هو الترجيح، لكنهم اختلفوا فيما ينبغي ترجيحه، فرجح أبو حنيفة وزفر جانب الحرية بينما رجح الصاحبان وجمهور الفقهاء جانب المنفعة فأوجبوا الحجر، كما مر سابقاً.

23 والولاية الخاصة تكون على النفس والمال عند عجز المولى عليه عن تدبير نفسه أو ماله لصغر أو جنون أو نحوه، أما الولاية العامة فتكون على تدبير شؤون أمور الناس والمصالح العامة وأمور البلاد. (الزحيلي 2006، 1\486).

المنارة للاستشارات

وضعوا قواعد تحكم تصرف الولي على الصغير أو المجنون ونحوه في الولاية الخاصة، فنصُّوا على أنَّ "الولاية مقيدة بشرط النظر" وأن "الأب والوصي تصرفهما مقيد بشرط النظر" (الزيلعي 1313هـ، 4\281؛ ابن عابدين 1992، 4\380).

ثم قرروا نوعين من الأحكام لتكون ضمانات حقيقية على صاحب الولاية تضبط المعالم الأساسية لما هو منفعة وما هو ضرر، بحيث لا يُترك تقديرها للولي بشكل كامل؛ النوع الأول عبارة عن أحكام تكليفية توضح الواجب والمباح والحرام، والثاني عبارة عن أحكام وضعية ترسم خارطة الشروط والأسباب والموانع. فمثلاً، صنفوا قوائم التصرفات في الولاية الخاصة إلى ثلاثة أنواع: ما فيه نفع محض، وهذا يكون تابعاً لاختيار المولى عليه ولا يملك الولي منعه كقبول الهبة والصدقة، وما فيه ضرر محض، فهذا يمنع منه الولي وصاحب الولاية كالتبرع بمال الصبي الصغير، وما هو دائر بين الضرر والمنفعة، كالبيع والتجارة، وهنا يُمنح الصبي المميز حق مباشرته وينعقد صحيحًا لكن موقوفًا على إذن الولي. بالنسبة للصبي الصغير المميز فإنَّ هذا التصنيف الثلاثي مبني على أنه يتصف بـ"الاختيار القاصر"، فكونه يتمتع بالاختيار يوجب له صحة تصرفاته، لكن القصور في اختياره يمنعه من مباشرة تصرفات الضرر المحض مطلقًا، وكذلك من الانفراد بالتصرفات المحتملة للضرر والنفع دون إذن الولي (التفتازاني د.ت.، 2\330، 333؛ ابن نجيم د.ت.، 8\237).

هذا التدقيق في مقتضيات الحرية والمنفعة نجده أكثر سعة وتفصيلًا في ترتيبات الولاية العامة، من ذلك أن الولاية الخاصة أقوى من الولاية العامة فلا يملك الإمام أو "القاضي التصرف في الوقف مع وجود ناظر، ولو من قبله"، ومن ذلك أن الإمام لا يملك أن يعفو عن قاتل قتل رجلًا لا ولي له، لأن "الإمام نائب عن المسلمين في استيفاء ما هو حق لهم، وحقهم فيما ينفعهم وهو الدية، لأنه مال مصروف إلى مصالحهم، فلهذا أوجبنا الدية دون القصاص" (السرخسي 1993، 10\219؛ ابن نجيم د.ت.، 5\236؛ ابن عابدين 1992، 4\174، 374).

يشرح الحنفية أصول التفكير بمسألة الولاية بتقرير أنَّ "الاختيار للعبد لا ينفك عن معنى الرفق به، وذلك في أن يجرَّ إلى نفسه منفعة باختياره، أو يدفع عن نفسه ضررًا"، ثم إنَّ "الأصل عدم الولاية لحر على حر مثله" إذ "الأصل رأيه"، لكن شرعت الولاية "لعجز المولى عليه عن التصرف لنفسه بنفسه مع حاجته إليه"، سواء كان سبب العجز صغر أو جنون أو ترتب فوضى واختلال عظيم للأمور العامة، ولهذا تنتقل "الولاية إلى الغير نظرًا للمولى عليه" وتكون "تصرفاته مقيدة بشرط النظر". أي أنَّ الناس في العادة حين يختارون يرجحون ما ينفعهم، فإذا تعذر على الناس أن يختاروا بأنفسهم فإنَّ **الاختيار عنهم يجب أن يحقق نفعهم، على اعتبار أنَّ هذا ما كانوا سيختارونه في الواقع لو خيِّروا** وتوفرت لهم المعرفة والخبرة والقدرات الكافية، وبالتالي فإن الضابط لتصرفات الوالي تحقيق منافعهم بالنيابة عنهم، وهذا ما تؤكده رؤية الحنفية بأن "الإمام نائب عن المسلمين" وكذلك "القضاة والأمراء نواب عن جماعة المسلمين" ولهذا لا ينعزلون بموت

المنارة للاستشارات

الإمام، ومسؤولية النائب تنفيذ ما يريده الأصيل (السرخسي 1993، 10\219؛ الكاساني 1986، 2\241؛ الزبيدي 1322، 2\245). فإذا كانت الولاية تلغي عملية الاختيار بالنسبة للمولى عليهم فإنها تضمن مغزى ونتيجة الاختيار وهو تحقيق أكبر منفعة.

لعل تطوير هذه القواعد المهمة يساعد على إعادة فهم عدد من مسائل الفقه الكبرى وضبط مناطات الأحكام فيها، ولعل مسألة إسناد السلطة السياسية وحكم التغلب مثال نموذجي لذلك، إذ يبدو من الصعب فهم توجهات الحنفية – الحقوقية والسياسية – بدون استحضار ثنائية الحرية والمنفعة في معالجة هذه المسألة. فالفقه الحنفي ينطلق من أنَّ الحريات والمنافع العامة أمران متلازمان في الحالة الطبيعية لإسناد السلطة، فإذا أُريد تحقيق أكبر منفعة للناس في نصب الإمام وجب تمكين الناس من اختياره، إذ الحرية – في مفهوم الحنفية – تعني توفير حقوق وقدرات فعلية تمكن الناس من الاختيار وتمنع التنازع وتسلط الغير. وقد تُرجم هذا الفكر إجرائياً عبر آلية "المبايعة" التي يجري بها تمكين الناس أن يختاروا الإمام عبر ممثليهم (أهل الحل والعقد).

يؤكد الحنفية هذا المعنى عبر مستويين:

الأول: **اختيار الأمة للحاكم يضمن المصالح العامة**: يقرر الحنفية[24] أنه قد "ثبت حصول الإمامة بالاختيار والبيعة"، وأنَّ "للأمة خلع الإمام وعزله بسبب يوجبه، مثل أن يوجد منه ما يوجب اختلال أحوال المسلمين وانتكاس أمور الدين، كما كان لهم نصبه وإقامته لانتظامها وإعلائها". وإذا كان مقصود الإمامة "تحقيق مصالح عائدة إلى الخلق معاشًا ومعادًا" "كسد الثغور وإقامة العدل وتوزيع الصدقات وإقامة الجماعات وإشاعة الأمان، فإنَّ "مبنى الإمامة على الاختيار والاقتدار" (الإيجي د.ت.، 396، 400؛ التفتازاني 1998، 5\245؛ ابن نجيم د.ت.، 7\53؛ ابن عابدين 1992، 1\548، 4\264). هذه النصوص ونحوها هي شروحات تبرهن على تصور الحنفية أنَّ الحرية ملازمة للمنفعة هنا.

الثاني: **استحقاق الإمامة باختيار ممثلي الأمة**: يشرح الحنفية أنَّ الطريقة الإجرائية كي تختار الأمة حاكمها هي أن يختاره أهل الحل والعقد، ويؤكدون أنَّ "الإمامة استحقاق تصرف عام على الأنام.. ومعنى نصب أهل الحل والعقد للإمام ليس إلا إثبات هذا الاستحقاق"، فإذا "وقعت البيعة من أهل الحل والعقد صار إمامًا" (ابن الهمام 1347، 2\141؛ ابن نجيم د.ت.، 6\299، 7\53؛ داماد أفندي د.ت.، 1\699؛ ابن عابدين 1992، 1\548). يؤكد هذا المستوى

24 يسير الحنفية في كتبهم الفقهية على طريقة خاصة في معالجة مسائل الإمامة، فهم يوردون أهم ما يتعلق بالموضوع ثم يحيلون صراحة إلى كتب علم الكلام المعتمدة لديهم، ولذلك يعمد الشراح كابن عابدين إلى الاقتباس من الكتب الكلامية ليشرحوا تصور الحنفية أكثر، وأهم ثلاثة مصادر يكثر الحنفية الرجوع إليها كتاب "المسايرة" لابن الهمام و"المواقف" للعضد الإيجي و"شرح المقاصد" للتفتازاني.

المنارة للاستشارات

من النصوص على أصالة الاختيار السياسي في موضوع تولي الحكم، فما يُذكر هنا يركز على المنطق الحقوقي الصرف أكثر من منطق المنافع المترتبة.

تلازم الحرية والمنفعة في تولي الإمامة ترك أثره على تحديد الحنفية لما يصير به الإمام إمامًا، فقد أكدوا أنَّ "الإمام يصير إماماً بأمرين: بالمبايعة معه وبأن ينفذ حكمه في رعيته، فإن بايع الناس الإمام ولم ينفذ حكمه فيهم لعجزه لا يصير إمامًا" (ابن نجيم د.ت.، 5\152؛ داماد أفندي د.ت.، 1\699؛ ابن عابدين 1992، 1\549، 4\263؛ الغنيمي د.ت.، 4\154)، فإذا كان الأمر الأول ينتمي إلى منطق الحريات حيث يكون الإمام مختاراً من قبل الناس، فإنَّ الأمر الثاني ينتمي إلى منطق المنافع والنتائج الفعلية، وهو أن يكون قادرًا على ضبط الأمور وإدارة البلاد، ولذلك يضعونه كشرط مسبق في المرشح للإمامة أن يكون ذا كفاية أو شجاعة. ونظراً لعمق هذين الأمرين تم اختصار الإمامة بهما، إذ أصبح "مبنى الإمامة على الاختيار والاقتدار" كما سبق. وذهب الحنفية – في المعتمد عندهم – أنَّ الإمام الذي تقلد الحكم باختيار الناس، لو مارس الجور بعد تقلده فإنه ينعزل تلقائيًا في الحالات الطبيعية، والفرق دقيق بين العزل والانعزال، فالانعزال يعني أنَّه بالجور لم يعد إمامًا أصلًا، ولا يحتاج لقرار عزل من أهل الحل والعقد (ابن نجيم د.ت.، 5\152؛ داماد أفندي د.ت.، 1\699، ابن عابدين 1992، 1\549، 4\263؛ الغنيمي د.ت.، 4\154).

هذه خلاصة الموقف الأصلي للحنفية تجاه **تولي السلطة والحكم العادل**، وهو موقف **مبني على أنَّ الحريات تضمن البقاء على وجه جميل خال من التغالب والاقتتال والفساد**، ومن مقاصد التشريع حفظ البقاء الأكمل، والحريات هنا تتجسد بالاختيار السياسي للحاكم أما البقاء فهو بقاء الأمة، لكن ماذا لو استولى على الحكم متغلب بالقوة؟ أو انقلب الإمام الذي اختاره الناس إلى جائر يحمي وجوده بقوة البطش؟ شرح الحنفية أنَّ المتغلب هو "من تولى بالقهر والغلبة بلا مبايعة أهل الحل والعقد" (ابن عابدين 1992، 1\549)، وأنهم أمام وضعية جديدة – غير طبيعية – تتعارض فيها مقتضيات الحرية والمنفعة على المستوى السياسي، ثم بنوا الموقف الفقهي تجاهها عبر استخدام مَسْلَكَي الجمع والترجيح بطريقة فريدة. فانطلقوا من ترجيح جانب الحرية بشكل أساسي، واعتبروا المتغلب أو الجائر فاسقًا وأنَّ سلطته سلطة ضرورة مؤقتة قاهرة لا سلطة شريعة مرضية، إذ "تصح سلطنة المتغلب للضرورة"، وهو عاص بفعله ولو كان مستجمعاً شرائط الإمامة من العلم والكفاية وغيرها (التفتازاني 1998، 5\233؛ ابن نجيم د.ت.، 5\152؛ داماد أفندي د.ت.، 1\699؛ ابن عابدين 1992، 1\549). استمر الحنفية على ترجيح جانب الحرية في مواجهة المتغلب ابتداءً، فصرحوا أنَّه لو خرج رجل معه جماعة مسلحة ممتنعة على الإمام الحق وجب "على كل من يقوى على القتال أن ينصر إمام المسلمين" (الزيلعي 1313هـ، 3\294؛ العيني 2000، 7\298؛ ابن عابدين 1992، 4\261). الملفت للنظر أنَّ الحنفية يؤكدون هنا على وجوب القتال دون أن يعطوا اعتبارًا للنتائج وما قد تسببه من فتنة، أي إنهم لم يُدخلوا جانب المنافع

المنارة للاستشارات

الناتجة بعد. وقريب من هذا الموقف ما قرره الشافعية أن المتغلب إذا استولى على إمام اختاره الناس بالبيعة "لم تنعقد إمامة المتغلب عليه" (الشربيني 1994، 5\423)، أما إذا انتصر المتغلب وقهر الناس واستقر له الأمر بشكل نهائي، فإنّهم يولون الاعتبار لجانب النتائج والمنافع المتوقعة في بناء الحكم الفقهي معتمدين مسلك الجمع بين الحرية والمنفعة، والذي يتكون من ثلاثة أجزاء:

الأول: نفاذ تصرفات المتغلب فيما لا معصية فيه: وذلك رعاية لمنافع الناس العامة، مثل تعيين الولاة والقضاة لفصل الخصومات وتسيير الجيوش لقتال الأعداء وغير ذلك، وإلا تعطل أمر الأمة وعمت الفوضى، وحكم الجائر كالمتغلب، ويستدل الحنفية على ذلك بأنه إذا قضينا بنفوذ قضاء أهل البغي في بلادهم التي غلبوا عليها لمسيس الحاجة، فكيف لا نقضي بصحة الإمامة الفاقدة لشرط الاختيار عند ترتب ضرر عام (ابن الهمام 1347، 2\141، 173؛ ابن نجيم د.ت.، 6\299، 7\53؛ ابن عابدين 1992، 1\548). وهذا ترجيح ظاهر لجانب المنفعة المترتبة.

الثاني: خلع المتغلب بشرط المنافع الراجحة: خلع الحاكم المتغلب حق ثابت للأمة في الشريعة، وهذا ما يقتضيه منطق الحرية كما سبق، لكن ممارسة هذا الحق يخضع لحسابات المنافع والنتائج في الواقع، هنا يدخل جانب المنفعة عند الحنفية ويطرحون منطقًا مختلفًا عما مضى، يفيد أنه "إن أدّى خلعه إلى فتنة احتمل أدنى المضرتين"، ويشرحون أنه "إن كان في صرفه إثارة فتنة لا تطاق حكمنا بانعقاد إمامته، كي لا نكون كمن يبني قصراً ويهدم مصراً"[25] (الإيجي د.ت.، 400؛ التفتازاني 1998، 5\234؛ ابن الهمام 1347، 2\172؛ ابن عابدين 1992، 4\263، 264). يظهر المنطق نفسه في نص آخر يفترض أنَّ الإمام إذا صار إمامًا بالمبايعة فجار، فإنَّه "لا ينعزل إن كان له قهر وغلبة، لعوده بالقهر فلا يفيد، وإلا ينعزل به لأنه مفيد" (ابن نجيم د.ت.، 6\284؛ داماد أفندي د.ت.، 1\699؛ ابن عابدين 1992، 4\263؛ الغنيمي د.ت.، 4\154). إنهم يتحدثون هنا بشكل مباشر عن الفائدة والجدوى من الأمر، فيجب رعاية المصالح والنظر في المناجح، وموازنة ما يُدفع ويرتفع بما يُتوقع حسب تعبير الجويني الشافعي (الجويني 1401هـ، 116).

الثالث: بقاء المتغلب بغلبته لا بشرعية حكمه: شرح الحنفية أنه "إذا تغلب آخر على المتغلب وقعد مكانه، انعزل الأول وصار الثاني إمامًا" (ابن عابدين 1992، 4\263)، لأن بقاء الأول إمامًا بالتغلب وليس باختيار شرعي، فإذا ذهب تغلبه ذهب سبب وجوده، ومثل هذا قال الشافعية (النووي 1991، 10\48).

من هذا المنطلق يغدو مفهومًا التحليل الفقهي السياسي الذي قدمه ابن حجر، فقد ذكر أنَّ الخروج بالسيف على أئمة الجور "مذهب للسلف قديم، لكن استقر الأمر على ترك ذلك، لما رأوه قد أفضى إلى أشدَّ منه، ففي وقعة الحرة ووقعة ابن الأشعث وغيرهما عظة لمن تدبَّر" (ابن

25 في هذا الموقف الصعب الذي لا ينفع فيه خلع المتغلب يركز الحنفية بشكل أساسي على انتشار العدل بدرجة جيدة وعمارة دار الإسلام وحمايتها وإعلاء شأن الدين، باعتبار أن هذه الأمور تضمن أكبر قدر من المنافع العامة كما تضمن حداً أدنى من الحريات من خلال العدالة.

المنارة للاستشارات

حجر 1326هـ، 2\288). فهو يشرح أنَّ موقف العلماء بالمجمل تغير من ترجيح جانب الحريات إلى ترجيح جانب المنافع العامة، بسبب النظر في النتائج ومقدار نفعها وجدواها في عصرهم.[26]

5.3 المفهوم الخامس: الحريات والعبادة الدينية

عند عرضهم تصورهم للحقوق ذكر الحنفية أنَّ الابتلاء بالعبادة وأداء الأمانة الإلهية إنما هو أحد مبررات الحرية الجوهرية، انطلق الحنفية بهذه الفكرة وجعلوها قواعد تشريعية مؤثرة في تحديد الحقوق والواجبات الشعائرية والمالية خاصة. فالحرية تتفاعل مع العبادة من خلال أربع قواعد رئيسية:

1.5.3 القاعدة الأولى: اختيار الدين والإيمان

كان للحرية تأثير على فهم الدين نفسه، فنجد أنَّ التعبد الذي يحقق الحكمة من خلق الناس إنما هو "عمل يأتيه الآدمي على سبيل الاختيار عن تمييز عقلي"، يشرح الحنفية هذا المعنى بطريقة شديدة الوضوح: "ظاهر قوله {ليعبدون} لو عُمل به لاقتضى وقوع العبادة على سبيل الجبر، والمطلوب منا عبادة يوصف العبد بالاختيار في فعلها، فبهذه الدلالة علمنا أنَّ المراد بها: وما خلقت الجن والإنس إلا وعليهم عبادتي" (الدبوسي 2001، 25، 396؛ السرخسي د.ت.، 1\299). ويؤكدون فلسفة ذلك بأنَّ "**حكمة التكليف هي الابتلاء، وإنما يتحقق ذلك فيما يفعله العبد باختياره** فيثاب عليه، أو يتركه باختياره فيعاقب عليه" (عبد العزيز البخاري د.ت.، 1\192).

وقد تفرد الحنفية بمعالجة موضوع الردة بطريقة يظهر فيها تأثير مفهوم الحرية من حيث ارتباطه بالحقوق والبقاء، إذ بنوا الجزء الأكبر من تصورهم للمسألة على ثلاثة أسس تنتمي إلى نظريتهم عن الحرية بشكل ظاهر:

1. حكمة التكليف هي الابتلاء: صرح الحنفية أن "الكفر بين العبد وربه"، وأن "جزاء الكفر لا يقام في الدنيا لأنها دار الابتلاء"، فإنَّ "الأصل في الأجزية تأخيرها إلى دار الجزاء وهي الآخرة، لأنَّ تعجيلها يخل بمعنى الابتلاء" حيث يشترط فيه "الأداء عن اختيار"، ولأنَّ "هذه دار أعمال وتلك دار جزائها" (السرخسي 1993، 10\110؛ الزيلعي 1313هـ، 4\285؛ العيني 2000، 7\272؛ ابن الهمام د.ت.، 6\72).
2. ما تعلقت به مصالح العباد في الدنيا شرعت له جزاءات: فإن "ما عُجِّل في الدنيا سياسات مشروعة لمصالح تعود إلى العباد كالقصاص لصيانة النفوس، وحد السرقة لصيانة الأموال"،

26 لعل ابن حجر يشير إلى أبي حنيفة ضمن ما يشير إليه، فقد كان يرى قتال أئمة الجور ضمن معايير الحرية والمنفعة، وقد تمثل ذلك في حياته حيث أعان زيد بن علي وحمل المال إليه وأفتى الناس سراً بنصرته والقتال معه، وكذلك مساندته محمدًا وإبراهيم ابنا عبد الله بن الحسن ضد أبي جعفر المنصور أوائل الخلافة العباسية (الجصاص 1405، 1\87؛ الصفدي 2000، 15\22).

المنارة للاستشارات

وكل جزاء شرع في هذه الدار ما هو إلا لمصالح تعود إلينا في هذه الدار" (السرخسي 1993، 10\110؛ الزيلعي 1313هـ، 4\285؛ العيني 2000، 7\272؛ ابن الهمام د.ت.، 6\72).

3. علة حد الردة القتال وليس تبديل الدين: بناء على الأساسيين السابقين يجب أن يكون قتل المرتد "لدفع شر حرابه لا جزاء على فعل الكفر" حسب تعبير الحنفية، وقد صرحوا أنهم يخالفون الشافعية في اعتبار موجب حد الردة "تبديل الدين"، ثم ذكروا أن "علة القتل الحراب"، وأن "القتل باعتبار المحاربة" (السرخسي 1993، 10\110، الزيلعي 1313هـ، 4\288؛ العيني 2000، 7\272).

ينبغي أن يُفضي ذلك المنطق بالحنفية إلى أن الردة لا توجب القتل، وقد حصل هذا فعلاً لكن بطريقة خاصة، حيث انفردوا عن بقية المذاهب بمنع قتل المرأة المرتدة، لأنه ليس لديها "بنية صالحة للحراب" للقتال، أما الرجل المرتد فإنَّه مؤهل للقتال ولو لم يحصل منه بعد، هذه هي النقطة التي شدد الحنفية الشروط عند تحقيق مناطها، ففسروا الحرابة بأنها أهلية القتال وليست المشاركة الفعلية في القتال، فذكروا أنَّ "السبب الموجب للقتل أهليته للقتال" (أبو الفضل الحنفي 1937، 4\149).[27]

2.5.3 القاعدة الثانية: ما ظهر فيه معنى التعبد اتسع فيه الاختيار

أكّد الحنفية على أنَّ ما ظهر فيه معنى التعبد والقربة شُرط فيه الاختيار وامتنع الإجبار، وبنوا على هذه القاعدة كثيراً من فقههم، فلم يوجبوا الزكاة في مال الصبي، لأنَّه يجتمع فيها جانبان: "غرامة مالية" لسد حاجة المحتاجين، و"عبادة محضة" يؤديها المسلم، هي عبادة لأنها وردت ضمن أركان الإسلام، وبما أنَّ جانب العبادة فيها أظهر فلا تتأدّى إلا عن اختيار، ليتحقق معنى الابتلاء، فإن حقَّ الله "اسم لفعل يأتي به من عليه على سبيل الاختيار"، و"الركن في العبادات الأداء عن اختيار"، والاختيار الصحيح لا يكون إلا بعد اكتمال العقل بالبلوغ، ولذلك لا زكاة على الصبي. أما زكاة الفطر وخراج الأرض وعشرها فالمعنى الظاهر فيه المؤونة وسد حاجة الفقير، ولهذا وجبت على الصبي، ويخرجها عنه وليُّه (الدبوسي 2001، 428؛ ابن مازة 2004، 2\301؛ ابن الهمام د.ت.، 2\157، 158).

3.5.3 القاعدة الثالثة: الأصل حرية تصرف المرء وفق ديانته

استفاض فقهاء الحنفية في استعمال هذه القاعدة عند معالجة الكثير من حريات وحقوق غير المسلمين "أهل الذمة" تاريخياً، ففي مسائل تعاطي الخمر والخنزير والتجارة به وصحة أنواع النكاح

27 إن قواعد الحنفية التي عالجوا بها مسألة الردة تحتمل وتقتضي موقفاً أكثر سعة وانسجاماً مع الوجهة التي اتخذوها عند التقعيد لقضية الحرية، فحتى المرأة المرتدة التي قالوا بأنها لا تقتل أوجبوا بحقها عقوبة بديلة، وموقفهم هذا لا يتناسب مع ما تقتضيه تلك الرؤية (السرخسي 1993، 10\110؛ العيني 2000، 7\272).

المنارة للاستشارات

عند اليهود والنصارى والمجوس، كان توجههم العمل بقاعدة: "**نتركهم وما يدينون وما يعتقدون**" حسب نص الحنفية، فعقد بيع الخمر والخنزير فيما بينهم صحيح، وإذا أتلف المسلم خمراً لذمي فإنه يضمنه لأنه "مال متقوم عنده" حسب عقديته، بخلاف الشافعي الذي لم يوجب الضمان في هذه الحالة. استثنى الحنفية من حرية التصرف وفق الديانة ما تعلق به ظلم أو استثني بنص التعاقد السياسي، كالربا والزنا (الدبوسي 2001، 432؛ ابن عابدين 1992، 4\128).

4.5.3 القاعدة الرابعة: الحرية والإسلام لا يتعارضان

تفتّح الفقه الإسلامي مبكراً جداً على هذه الإشكالية وقدم فيها تصوراً مهماً ومتقدماً للغاية، ففي القرن الثاني الهجري طرح محمد بن الحسن الشيباني إشكالية العلاقة بين الإسلام والحرية، وقد اختار أن يطرح القضية في أعمق مستوى لها: تعارض أصل الحرية (حرية الرقبة) مع أصل الإسلام (دخول الإسلام)، وذلك في المسألة التالية: لو تنازع مسلم ونصراني في صبي، فادّعى النصراني أنَّه ابنه، وادّعى المسلم أنه عبده، ولا دليل يرجح قول أحدهما، هل نحكم به للنصراني فيكون نصرانياً حراً، أم نحكم به للمسلم فيكون مسلماً عبداً؟

أجاب محمد بن الحسن يومها أنه يُحكم به للنصراني ويكون حراً (الشيباني 1406هـ، 414)، ثم توارد فقهاء الحنفية يعللون الحكم، فذكروا أنه "أنفع" للصبي، لأنه "ينال بذلك شرف الحرية في الحال والإسلام في المآل، إذ دلائل الوحدانية ظاهرة، فكان فيه الجمع بين المصلحتين"، "**وفي عكسه فوات شرف الحرية**، إذ لا قدرة له على اكتسابها، فكان الجمع بينهما أولى"، ولأن في الأحاديث النبوية إرشاد إلى المرحمة بالصبيان، فأن يكون الصبي حراً كافراً أكثر رحمة ومصلحة من جعله عبداً مسلماً (الكاساني 1986، 6\245؛ المرغيناني د.ت.، 3\176؛ الزيلعي 1313هـ، 4\334؛ العيني 2000، 9\423؛ ابن الهمام د.ت.، 8\310). افترض فقهاء الحنفية أنَّ أحداً قد يعترض عليهم بأنَّ الصبي "ينبغي أن يكون عبداً للمسلم، لأنَّ الإسلام مرجح"، فأجابوا أنَّ "الترجيح يكون عند التعارض، ولا تعارض هنا، لأن النظر له فيما قلنا أوفر"، فإن "الكافر النائل شرف الحرية مع كون كسب الإيمان في وسعه؛ خير من الرقيق المحكوم بإسلامه تبعاً مع حرمانه عن الحرية" (المرغيناني د.ت.، 3\176؛ الزيلعي 1313هـ، 4\334؛ ابن الهمام د.ت.، 8\310).

6.3 المفهوم السادس: الحرية والعقل والقدرة

العلم والقدرة اثنان من أبرز المعطيات التي تؤثر على نشوء الحريات وممارستها، وعلى جعل الحرية مصلحة لا مفسدة، وقد تواتر في التقليد الإسلامي **ربط الحرية بالعقل والمعرفة والوعي من جهة، وبالقدرة والقوة من جهة أخرى**، ويبدو أنَّ هذا الربط وثيق لدرجة أنَّه يدخل في العناصر المكوّنة لمفهوم الحرية. وضمن هذا السياق يمكن فهم صنيع الحنفية حين أوردوا العقل بجوار الحرية في النص المؤسس للحرية والحقوق في مطلع باب الأهلية. "الاختيار" هو الكلمة الأثيرة داخل الفقه الإسلامي التي تجمع داخلها العلم والقدرة، أو العقل والقوة، حتى إنَّ الحنفية يشرحون في باب

المنارة للاستشارات

الأهلية أنَّ أهلية الأداء الكاملة "تُبتنى على قدرتين: قدرة فهم الخطاب وذلك يكون بالعقل، وقدرة العمل به وذلك بالبدن" (الدبوسي 2001، 420؛ السرخسي د.ت.، 2\340). أي إن منظومة حقوق الإنسان وواجباته تتأسس على ركنين متلازمين: العقل والحرية. العقل من أجل فهم الخطاب الديني، وحرية الاختيار من أجل اتخاذ موقف من هذا الخطاب. فالمفهوم الذي تحمله كلمة "الاختيار" يتكوّن من عنصرين رئيسيين:

الأول: الوعي وترجيح خيار على غيره: قدَّم علماء الحنفية معالجة نظرية دقيقة تفيد إن نضج العقل شرط لنضج الاختيار، وأن جودة الاختيار مؤشر على نضج العقل، فالعقل "لا يُعرف في البشر إلا بدلالة اختياره فيما يأتيه ويذره مما يصلح له في عاقبته" (الدبوسي 2001، 185، عبد العزيز البخاري، د.ت، 2: 394)، ولذلك فإن اختيار الصبي "اختيار قاصر" لقصور عقله، بل إن بعضهم جعل العقل "عبارة عن الاختيار الذي يبتني عليه المرء ما يأتي به وما يذر" (السرخسي، د.ت، 1: 347). فلا يوجد الاختيار إلا من خلال ترجيح أحد الخيارات المعروضة، أو إيجاد خيار جديد واعتماده، ولا يحصل هذا إلا بالقصد والعقل والمعرفة. فالاختيار "قصد إلى أمر متردد بين الوجود والعدم بترجيح أحد الجانبين على الآخر"، وحتى تنشأ "الأفعال الاختيارية لا بد من إدراك"، بهذا الإدراك تنبعث الإرادة نحو أفعال معينة، ويشرح الفقهاء أنَّ قدرة العقل لا تعني مجرد توفر الوعي والإدراك، بل توفر العلم والمعرفة أيضاً، كونها تؤثر على الحقوق والواجبات، أوضحوا ذلك في قاعدة: "التكليف كما يتوقف على فهم أصل الخطاب فهو متوقف على فهم تفاصيله"، أي أنَّ الكلام هنا يشمل العقل الفطري والعقل الكسبي (عبد العزيز البخاري د.ت.، 4\ 383؛ اللكنوي 2002، 1\36).

الثاني: القدرة على الفعل: لا معنى للاختيار إن لم تتوفر القدرة على إنجازه في العالم الواقعي الحقيقي، فالاختيار يتعلق بالإمكانات والأدوات وحيثيات الواقع المعاش. يشرح الدّبوسي أنَّ حرية الاختيار تقتضي القدرة على التصرف والإنجاز الفعلي وليس مجرد الحق في التصرف، ويعتبر أنَّه "**لا اختيار بدون القدرة والمكنة**" (الدبوسي 2001، 85)، ويضرب مثالاً عليها بـ"مكنة المال"، فقد يتوفر حق التداوي للمريض بمعنى أن لا أحد يمنعه من التداوي، لكن المريض فقير لا يملك القدرة المالية على شراء الدواء، فالفقير هنا محروم من "اختيار التداوي" بسبب فقره. مثلاً، تأتي الزكاة لتوفر حداً أدنى من القدرات المالية التي يستطيع بها الإنسان إنجاز حياة كريمة بدرجة مقبولة، ولا تتركه مع حقوق أو حريات غير مدعومة بقدرات فعلية. وتوسعوا في بيان أنواع القدرة اللازمة لكل نوع من الحقوق والواجبات، فهناك تكاليف تحتاج قدرة ممكنة وتكاليف تحتاج قدرة ميسرة (عبد العزيز البخاري د.ت.، 1\201).

ولهذا الارتباط منعكسات حقوقية واجتماعية بعيدة المدى، إذ يدخل في أساس نظرية الأهلية الحقوقية في الفقه الإسلامي، فالطفل غير المميز (دون السبع سنوات) لا يملك أي قدر من حرية التصرف، أما إذا بلغ سن التمييز (من سبع سنين إلى البلوغ) تثبت له أهلية أداء ناقصة،

المنارة للاستشارات

بسبب النضج الأول للعقل، وهنا تتسع حريته في التصرف مع اتساع عقله فيصبح قادرًا على إبرام بعض التصرفات والعقود بنفسه تارة بإذن الولي إن كان التصرف محتملاً النفع والضرر وتارة دون إذنه إن كان نفعاً محضاً له، فإذا دخل طور البلوغ ثبت له أهلية أداء كاملة لاكتمال عقله وقدرته البدنية، وهنا تكتمل حريته في التصرف ويصير مسؤولاً عن نفسه، أي إنه كلما اتسعت العقلانية اتسعت الحرية وكلما اتسعت القدرة اتسعت الحرية.

الخاتمة

لقد تبين أنَّ الحنفية كانوا يمتلكون مفهومًا محددًا للحرية، شكَّل النواة الصلبة التي تحركوا بها في نطاقات مفتوحة على المجتمع والسياسة والاقتصاد والأسرة والقضاء والحياة الفردية، واستخدموه كأداة تشريعية عند استنباط الأحكام وفهم النصوص، يتكشف المفهوم الأصلي للحرية بأنها "حقوق وقدرات حقيقية، تُخلِّص الإنسان من التنازع وتسلط الغير، وتُمكِّنه من الاستقلال والتصرف وفق اختياره". هذه هي النواة الأولى البسيطة التي انطلق منها الحنفية وقاموا بتطويرها وتأطيرها بشبكة من المفاهيم الحافَّة والمؤثرة بها، فقد رسمت آفاق الحرية وحدودها في القانون والممارسة اليومية، وهي: الآدمية، والمنفعة، والأمانة، والعقل والقوة، والبقاء، والعبادة.

فارتباط الحرية **بالآدمية** يقتضي أصالة الحريات عند جميع البشر بوصفها من خواص الآدمية، وأن تكون ممارستها وترتيباها الاجتماعية والاقتصادية في إطار الكرامة وضمانات الحياة الكريمة. وارتباطها **بالمنفعة** يقتضي مقاربة الحريات مقاربة واقعية من خلال مواءمة دائمة مع النتائج المترتبة على ممارستها في الواقع الحقيقي كي لا تنقلب ضدها أو تنتهك مصالح حيوية أكثر أهمية، وارتباط الحرية **بالأمانة** يقتضي عصمة الحرية وعدم إمكانية التنازل عنها، واعتبار الحرية أمانة لا ملكية، كما يقتضي اعتبارها حرية ائتمانية مقترنة بالعدل، تنتج نظاماً من المسؤوليات والواجبات كما تُنال بها حقوق وإباحات، أما ارتباط الحرية **بالعقل والقوة** فيقتضي توفر العقل والعلم الكافيين لاتخاذ خيار واعٍ، ثم توفر القدرة على إنجازه في العالم الواقعي الحقيقي، لأنَّ الاختيار يتعلق بالإمكانات والأدوات وحيثيات الواقع المعاش. وارتباط الحرية **بالبقاء** يعني أنَّ الحرية ضمانة رئيسية لبقاء العالم وعمارته على النظام الأكمل بحيث يقوم على تعاون ومشاركة عن تراض، ويحمي الناس من التسلط والتنازع والاقتتال والأحقاد. وأخيرًا ترتبط الحرية **بالعبادة** فتقتضي أنَّ ما ظهر فيه معنى التعبد اتسع فيه الاختيار وأنَّ الأصل حرية تصرف المرء وفق ديانته وأنَّ الحرية والإسلام لا يتعارضان.

تم استنتاج هذه المفاهيم الستة وارتباطها بالحرية من تحليل الحنفية لمنظومة المصالح ومنظومة الحقوق، وذلك مما قالوه في سياق التنظير الأصولي أو النقاشات الفقهية التي تثبت ارتباطًا جوهريًا للحرية بهذا المفهوم أو ذاك، وليس من خلال تأملات رآها الباحث مناسبة. ففي

المنارة للاستشارات

المنظومة الأولى فسَّر الحنفية المصالح بوصفها مركبًا من الحريات والمنافع معًا، ولعل أبرز التأثيرات التي طرأت على الحرية عند إدماجها بالمصالح أنها انفتحت على المنافع والمكاسب المترتبة على ممارستها، فلم تعد هي المفهوم المركزي للعقل الحنفي والتشريعي عمومًا، بل كان المفهوم المركزي هو المصالح التي تضم تحتها حريات ومنافع، فالشريعة نزلت لرعاية المصالح. كما أنَّ المنافع والحريات قد تفترق وتتعارض مع بعضها فلا بد من وجود منهج للجمع والترجيح بينها، فقد تترجح الحريات على المنافع لتغدو هي التجسد الفعلي للمصلحة في مواضع ومسائل كثيرة، تارة تكون محل إجماع كما في مسألة عدم الإكراه على اعتناق الإسلام، وتارة موضع اجتهاد كما في مسألة السفيه، فكانت ثنائية المنافع والحريات المحور الذي تجاذب العقل التشريعي الإسلامي في مسائل كثيرة، مثل حرية الفتاة البكر في اختيار الزواج، وسياسات الأسعار وتولي الحكم السياسي.

أما في منظومة الحقوق الأصلية للإنسان فقد كان للحرية حضور مركزي، إذ أسس الحنفية تلك الحقوق على مثلث الحياة والحرية والملكية، ثم أرجعوها إلى الحرية، **وربطوا الحرية بخواص الآدمية واعتبروها ضماناً لبقاء العالم والمجتمعات على الوجه الحسن الأكمل**، ويتحدد ذلك بمقدار السير على نهج التراضي والشراكة والمعاونة، مقابل غياب التغالب والمقاهرة والاقتتال والأحقاد. كما أنهم اعتبروا أنَّ حكمة خلق البشر هي الابتلاء بأداء أمانة الله التي تتمثل بعبادته وخلافة أرضه، وأنَّ هذه الحكمة لا تتحقق إلا بالأداء عن اختيار.

فَهْمُ الحرية في فضاء المصالح وحقوق الإنسان -كليهما- جعل الحنفية يفكرون في سياق أكثر رحابة وأعمق غورًا في تحقيق مصلحة الأفراد والمجتمعات، ومنحهم فهماً للحريات ذا نزعة أصيلة وتوجه واقعي ملتحم بالمعطيات والنتائج، حيث **يميزون بين إعطاء الحرية أهمية أخلاقية خاصة وأولوية حقوقية واجتماعية لصيقة بالآدمية، وبين إعطائها أولوية مطلقة في كل الظروف** والمواقف بغض النظر عن القيم الأخرى والنتائج التي ستلحق بالناس، واعتبار أي مكسب في الحريات – مهما كان ضئيلًا – سبب كاف لتقديم تضحيات جسام في الجوانب الأخرى للعيش الكريم، رفضوا هذا الطرح واعتمدوا بدلا منه الطرح الأول حيث للحرية أولوية خاصة وليس مطلقة. ويقتضي فهم الحنفية أن نبدي اهتمامًا أصيلًا وجوهريًا بكل من المنافع والحريات، من حيث الاهتمام بالنتائج المترتبة على التنظيمات والترتيبات الاجتماعية ولو كانت مبنية على مقتضى الحريات، ومن حيث الاهتمام بضمانات الحريات ولو كان هناك منافع كبيرة مترتبة، فمصلحة الإنسان أكثر ضخامة من أن تُحبس في صيغة سكونية واحدة.

يجري تصنيف مفهوم "الحرية في الفقه الإسلامي" حسب أغلب الدراسات المعاصرة على أنَّه مقطوع الصلة عن مفهوم الحرية الذي نعرفه اليوم بوصفها حريات عملية ذات أبعاد متنوعة، ويقوم هذا الادعاء على أنَّ الحرية كلفظ ما استخدمت فقهيًا في سياق اجتماعي سياسي اقتصادي عملي، وأنَّ المفهوم نفسه ما كان حاضرًا وواضحاً في أذهان المسلمين. يستند هذا الطرح إلى أنَّ الفقه الإسلامي كان يقصد بكلمة "الحرية" حرية الرقبة والخلاص من الرق فقط، وفي

المنارة للاستشارات

سياق مؤسسة العبودية التي كانت قائمة في زمانهم، أي "الحرية" مقابل "الرق"، وأنَّ المسلمين لم يستطيعوا الانتقال لفهم مصطلح "الحرية" في نطاق أوسع يشمل حرية الرأي والتفكير والتنقل، والأشد من ذلك قولهم إنَّ الفقه لم يبد اهتماماً بمفهوم أو قضية الحرية نفسها – بغض النظر عن اللفظ – في مسائل الاجتماع والسياسة والاقتصاد. لعل المستشرق روزنتال كان أول من وصَّف الحرية في التشريع الإسلامي بهذا، وقد بناه على تقسيم الحرية إلى مستويين: حرية فلسفية وجودية ميتافيزقية، وحرية اجتماعية قانونية، وأنَّه ليس ثمة اهتمام عند المسلمين بالحريات الاجتماعية العملية التي لم تظهر في العالم إلا في القرن الثامن عشر في الغرب (روزنتال 1978، 27، 41) ، ثم تابعه عبد الله العروي على ذلك رغم محاولته الفكاك من تلك الرؤية الغربية المتحيزة، لكنه تابع تلك القسمة الثنائية للحرية، وأن تفكير المسلمين عكف على الحرية الميتافيزيقية النفسية، ولم يعرف الحرية الاجتماعية المدنية ولا كانت موضع اهتمامه، بل الذي عكف عليها هو الفكر الليبرالي (العروي 2012، 17). ثم جاء عزمي بشارة واعتمد الأطروحة نفسها رغم الاختلافات المنهجية بينهما (بشارة 2016، 14).

المقاربة التي يقترحها هذا البحث إنما هي خطاطة أولية للتفكير بالحريات في التراث التشريعي الإسلامي، ومحاولة لإعادة اكتشافها من زاوية مختلفة، **ودعوة للنظر في مسألة الحرية من أبعاد أوسع وأعمق وأكثر تحديداً ومنهجية وتنبع من قلب التشريع الإسلامي نفسه،** فنظرية الحريات بحاجة أن تقطع أشواطًا أبعد في الدرس والتحليل، خاصة وأنها ما تزال الأولوية الملحة في العالم العربي والإسلامي على كل المستويات العلمية والاجتماعية والسياسية والاقتصادية والتعليمية، وما تزال هي الفكرة المهيمنة على الوعي والنقاش العالمي.

ولعل ثنائية "المنافع والحريات" يمكن أن تقدم شيئًا مهمًا للدرس الأخلاقي المعاصر، فهي ثنائية يمكنها أن تتفاعل مع النقاش الأخلاقي ضمن مدارسه المعروفة اليوم كالنفعية والواجبية (الكانطية والكانطية الجديدة) والمدارس الما بعد حداثية، كما يمكن استثمارها خاصة في سياق نقد وتطوير أطروحات الأخلاقيين المسلمين المعاصرين أمثال محمد عبد الله دراز وطه عبد الرحمن، كما تبدو فكرة "البقاء الحر" التي طورها الحنفية خصبة جدًا للاستثمار الفقهي والاجتماعي والسياسي الراهن.

ومن جانب آخر فإن **فكرة "خواص الآدمية" تصلح أن تؤسس لمشترك إنساني عالمي يساهم المسلمون فيه بقوة،** كما أنَّ تعريف الحرية بأنها "حقوق وقدرات" يفتح نقاشاً اجتماعياً واقتصادياً وسياسياً ودستورياً سيكون مهمًا لبحث شروط تشكل الحرية في الحياة الاجتماعية الحقيقية، وتحمي من النظرة التهويلية للحرية بأنها ستحقق الخير ولو لم تكن مدعومة بسياسات وترتيبات اجتماعية تُمكِّن الناس من تحقيق قدرات الحد المقبول، وتأتي فكرة "الحرية والعقل والقدرة" لتبرز أهمية العلم والتعليم في بناء أرضية صلبة للحرية.

المنارة للاستشارات

التوصية الرئيسية لهذا البحث أن تخصص دراسات معمقة تكشف منظور الحريات في التشريع الإسلامي ومقارباته المختلفة، وتكشف الأدوات المنهجية التي تنقله من الفكرة إلى الواقع التشريعي والاجتماعي، وذلك بجوار دراسات تبني منظور حريات معاصر يخاطب قضايا الراهن وتحدياته العملية والنظرية، لعل ذلك يؤدي إلى تبلور مجال بحثي جديد داخل العلوم الإسلامية يدور حول "**دراسات الحريات**".

المصادر والمراجع

ابن أمير حاج، شمس الدين (ابن الموقت الحنفي). 1983. **التقرير والتحبير**. بيروت: دار الكتب العلمية.

ابن الأزرق، محمد بن علي. 1977. **بدائع السلك في طبائع الملك**، تحقيق علي سامي النشار. بغداد: وزارة الإعلام.

ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم. 1995. **مجموع الفتوى**، تحقيق عبد الرحمن بن محمد بن قاسم. المدينة المنورة: مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف.

ابن تيمية، أحمد بن عبد الرحيم. 1999. **الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح**، تحقيق علي بن حسن وعبد العزيز بن إبراهيم وآخرون وحمدان بن محمد. الرياض: دار العاصمة.

ابن جزي، محمد بن أحمد. 2013 **القوانين الفقهية**. تحقيق ماجد الحموي، بيروت: دار ابن حزم.

ابن حجر، أحمد بن علي. 1326هـ. **تهذيب التهذيب**، حيدر آباد الدكن: مطبعة دائرة المعارف النظامية.

ابن خلدون، عبد الرحمن بن محمد. 2004. **مقدمة ابن خلدون**، تحقيق عبد الله محمد الدرويش. دمشق: دار يعرب.

ابن رشد، أبو الوليد محمد بن أحمد. 1988. **المقدمات الممهدات**، تحقيق محمد حجي. بيروت: دار الغرب الإسلامي.

ابن الساعاتي، مظفر الدين. 1985. **بديع النظام** (أو: **نهاية الوصول إلى علم الأصول**)، تحقيق سعد بن غريز بن مهدي السلمي (رسالة دكتوراه). مكة: منشورات جامعة أم القرى.

ابن عابدين، محمد أمين بن عمر. 1992. **رد المحتار على الدر المختار**. دمشق: دار الفكر.

ابن عاشور، محمد الطاهر. 2004. **مقاصد الشريعة الإسلامية**، تحقيق محمد الحبيب ابن الخوجة. الدوحة: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية.

ابن العربي، محمد بن عبد الله. 2003. **أحكام القرآن**، مراجعة وتعليق محمد عبد القادر عطا. بيروت: دار الكتب العلمية.

ابن قدامة، موفق الدين. 1968. **المغني**. القاهرة: مكتبة القاهرة.

ابن قدامة، موفق الدين. 2002. **روضة الناظر وجنة المناظر**. بيروت: مؤسسة الريّان للطباعة والنشر والتوزيع.

ابن مازة، أبو المعالي برهان الدين محمود. 2004. **المحيط البرهاني في الفقه النعماني**، تحقيق عبد الكريم سامي الجندي. بيروت: دار الكتب العلمية.

المنارة للاستشارات

ابن نجيم، زين الدين المصري. د.ت. **البحر الرائق شرح كنز الدقائق**. القاهرة: دار الكتاب الإسلامي.
ابن الهمام، كمال الدين. د.ت. **فتح القدير**. دمشق: دار الفكر.
ابن الهمام، الكمال بن أبي شريف. 1347هـ. **المسامرة في شرح المسايرة**، مع حاشية قاسم بن قطلوبغا. القاهرة: مطبعة السعادة.
أبو زهرة، محمد. 1947. **أبو حنيفة حياته وعصره آراؤه الفقهية**. القاهرة: دار الفكر العربي.
أبو الفضل الحنفي، عبد الله بن محمود. 1937. **الاختيار لتعليل المختار**، عليها تعليقات محمود أبو دقيقة. القاهرة: مطبعة الحلبي.
الأزميري، محمد. 1285هـ. **حاشية الأزميري على مرآة الأصول**. اسطنبول: مطبعة محمد البوسنوي.
أمير بادشاه، محمد أمين بن محمود. 1932. **تيسير التحرير**. القاهرة: مصطفى البابي الحلبي.
الإيجي، عضد الدين عبد الرحمن. 2004. **شرح مختصر المنتهى لابن الحاجب**، تحقيق محمد حسن إسماعيل. بيروت: دار الكتب العلمية.
الإيجي، عضد الدين عبد الرحمن. د.ت. **المواقف في علم الكلام**. بيروت: عالم الكتب.
البابرتي، محمد بن محمد. د.ت. **العناية شرح الهداية**. دمشق: دار الفكر.
بشارة، عزمي. 2016. **مقالة في الحرية**. بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسيات.
البغدادي، عبد القاهر. 1928. **أصول الدين**. إسطنبول: مدرسة الإلهيات بدار الفنون التركية – مطبعة الدولة.
البغوي، الحسين بن مسعود. 1997. **معالم التنزيل في تفسير القرآن**، تحقيق محمد عبد الله النمر وعثمان جمعة ضميرية وسليمان مسلم الحرش. الرياض: دار طيبة للنشر والتوزيع.
البهوتي، شمس الدين. 1993. **دقائق أولي النهى لشرح المنتهى المعروف بشرح منتهى الإرادات**. بيروت: عالم الكتب.
الترمذي، أبو عبد الله الحكيم. 1965. **الصلاة ومقاصدها**، تحقيق حسني نصر زيدان. القاهرة: مطابع دار الكتاب العربي.
التفتازاني، مسعود بن عمر. د.ت. **شرح التلويح على التوضيح**. مصر: مكتبة صبيح.
التفتازاني، مسعود بن عمر. 1998. **شرح المقاصد**، تحقيق عبد الرحمن عميرة. بيروت: عالم الكتب.
التهانوي، محمد بن علي. 1996. **كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم**، تحقيق علي دحروج، نقل النص الفارسي إلى العربية: عبد الله الخالدي، ترجمه جورج زيداني. بيروت: مكتبة لبنان ناشرون.
الجصاص، أبو بكر. 1405هـ. **أحكام القرآن**، تحقيق محمد صادق قمحاوي. بيروت: دار إحياء التراث العربي.
الجمل، سليمان بن عمر. د.ت. **فتوحات الوهاب بتوضيح شرح منهج الطلاب** (المعروف بحاشية الجمل). دمشق: دار الفكر.
الجويني، أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله. 1401هـ. **الغياثي: غياث الأمم في التياث الظلم**، تحقيق عبد العظيم الديب. القاهرة: المكتبات الكبرى.
الحطاب، شمس الدين. 1992. **مواهب الجليل في شرح مختصر خليل**. دمشق: دار الفكر.

المنارة للاستشارات

داماد أفندي، عبد الرحمن بن محمد. د.ت. **مجمع الأنهر في شرح ملتقى الأبحر**. بيروت: دار إحياء التراث العربي.
الدبوسي، عبد الله بن عمر. 2001. **تقويم الأدلة في أصول الفقه**، تحقيق خليل محيي الدين الميس. بيروت: دار الكتب العلمية.
الدسوقي، محمد بن أحمد. د.ت. **حاشية الدسوقي على الشرح الكبير**. دمشق: دار الفكر.
الدهلوي، محمود بن محمد. 2005. **إفاضة الأنوار في إضاءة أصول المنار**، تحقيق خالد محمد عبد الواحد حنفي. الرياض: مكتبة الرشد.
الرازي، محمد بن عمر. 1997. **المحصول**، تحقيق طه جابر فياض العلواني. بيروت: مؤسسة الرسالة.
ربيع، حامد عبد الله. 2007. **مدخل في دراسة التراث السياسي الإسلامي**، تحرير وتحقيق سيف الدين عبد الفتاح إسماعيل. القاهرة: مكتبة الشروق الدولية.
روزنتال، فارنز. 1978. **مفهوم الحرية في الإسلام، دراسة في مشكليات المصطلح وأبعاده في التراث العربي الإسلامي**، ترجمة وتقديم معن زيادة ورضوان السيد. بيروت: معهد الإنماء العربي.
الريسوني، أحمد. 1992. **نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي**. الرياض: الدار العالمية للكتاب الإسلامي.
الزبيدي، علي بن محمد. 1322هـ. **الجوهرة النيرة شرح مختصر القدوري**. القاهرة: المطبعة الخيرية.
الزحيلي، محمد مصطفى. 2006. **القواعد الفقهية وتطبيقاتها في المذاهب الأربعة**. دمشق: دار الفكر.
الزركشي، بدر الدين. 1985. **المنثور في القواعد الفقهية**. الكويت: وزارة الأوقاف الكويتية.
الزركشي، بدر الدين. 1994. **البحر المحيط في أصول الفقه**. القاهرة: دار الكتبي.
الزمخشري، محمود بن عمر. 1407هـ. **الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل**. بيروت: دار الكتاب العربي.
الزيلعي، عثمان بن علي. 1313هـ. **تبيين الحقائق شرح كنز الدقائق وحاشية الشِّلْبِيِّ**. القاهرة: المطبعة الكبرى الأميرية – بولاق.
السرخسي، شمس الأئمة محمد بن أحمد. د.ت. **أصول السرخسي**. بيروت: دار المعرفة.
السرخسي، محمد بن أحمد. 1993. **المبسوط**. بيروت: دار المعرفة.
السغناقي، حسام الدين. 2001. **الكافي شرح البزودي**، تحقيق فخر الدين سيد محمد قانت (رسالة دكتوراه). الرياض: مكتبة الرشد للنشر والتوزيع.
السمرقندي، علاء الدين. 1984. **ميزان الأصول في نتائج العقول**، تحقيق محمد زكي عبد البر. الدوحة: مطابع الدولة الحديثة.
السمعاني، أبو المظفر منصور بن محمد. 1999. **قواطع الأدلة في الأصول**، تحقيق محمد حسن محمد حسن اسماعيل الشافعي. بيروت: دار الكتب العلمية.
الشاطبي، إبراهيم بن موسى. 1997. **الموافقات**، تحقيق أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان. الجيزة: دار ابن عفان.
الشربيني، شمس الدين. 1994. **مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج**. بيروت: دار الكتب العلمية.

المنارة للاستشارات

الشيباني، محمد بن الحسن. 1406هـ. **الجامع الصغير وشرحه النافع الكبير لمن يطالع الجامع الصغير**، مؤلف **النافع الكبير** محمد عبد الحي اللكنوي. بيروت: عالم الكتب.

الصفدي، صلاح الدين خليل. 2000. **الوافي بالوفيات**، تحقيق أحمد الأرناؤوط وتركي مصطفى. بيروت: دار إحياء التراث.

الطوفي، سليمان بن عبد القوي. 1987. **شرح مختصر الروضة**، تحقيق عبد الله بن عبد المحسن التركي. مؤسسة الرسالة.

الطوفي، سليمان بن عبد القوي. 2005. **درء القول القبيح بالتحسين والتقبيح**، تحقيق أيمن محمود شحادة. بيروت: الدار العربية للموسوعات.

عبد العزيز البخاري، علاء الدين. د.ت. **كشف الأسرار شرح أصول البزدوي**. قم: دار الكتاب الإسلامي.

العروي، عبد الله. 2012. **مفهوم الحرية**. الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي.

العز بن عبد السلام، عبد العزيز. 1991. **قواعد الأحكام في مصالح الأنام**، مراجعة طه عبد الرؤوف سعد. القاهرة: مكتبة الكليات الأزهرية.

العيني، بدر الدين. 2000. **البناية شرح الهداية**. بيروت: دار الكتب العلمية.

الغزالي، أبو حامد محمد. 1993. **المستصفى**، تحقيق محمد عبد السلام عبد الشافي. بيروت: دار الكتب العلمية.

الغنيمي، عبد الغني بن طالب. د.ت. **اللباب في شرح الكتاب**، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد. بيروت: المكتبة العلمية.

الفناري، شمس الدين محمد بن حمزة. 2006. **فصول البدائع في أصول الشرائع**، تحقيق محمد حسين محمد حسن إسماعيل. بيروت: دار الكتب العلمية.

القرافي، أحمد بن إدريس. 1973. **شرح تنقيح الفصول**، تحقيق طه عبد الرؤوف سعد. بيروت: شركة الطباعة الفنية المتحدة.

القرافي، شهاب الدين. 1994. **الذخيرة**، تحقيق محمد حجي وسعيد أعراب ومحمد بو خبزة. بيروت: دار الغرب الإسلامي.

القرافي، شهاب الدين. 1995. **نفائس الأصول في شرح المحصول**، تحقيق عادل أحمد عبد الموجود وعلي محمد معوض. مكة: مكتبة نزار مصطفى الباز.

القرطبي، محمد بن أحمد. 1964. **الجامع لأحكام القرآن**، تحقيق أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش. القاهرة: دار الكتب المصرية.

قزغلي، شمس الدين. 1408هـ. **إيثار الإنصاف في آثار الخلاف**، تحقيق ناصر العلي الناصر الخليفي. القاهرة: دار السلام.

قليوبي، أحمد سلامة وأحمد البرلسي عميرة. 1995. **حاشيتا قليوبي وعميرة**. دمشق: دار الفكر.

القهستاني، شمس الدين. 1440هـ. **جامع رموز الرواية شرح مختصر الوقاية**، مع شرحه غواص البحرين في ميزان الشرحين، لفخر الدين بن إبراهيم القزاني. بيروت: دار الكتب العلمية.

الكاساني، أبو بكر بن مسعود. 1986. **بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع**. بيروت: دار الكتب العلمية.

المنارة للاستشارات

كوك، مايكل. 2016. **الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في الفكر الإسلامي**، ترجمة رضوان السيد وعبد الرحمن السالمي وعمار الجلاصي. القاهرة: الشبكة العربية للأبحاث والنشر.

اللكنوي الهندي، عبد العلي. 2002. **فواتح الرحموت بشرح مسلم الثبوت**. بيروت: دار الكتب العلمية.

لوك، جون. 1959. **في الحكم المدني**، تحقيق ماجد فخري. بيروت: اللجنة الدولية لترجمة الروائع.

المرغيناني، علي بن أبي أبكر. د.ت. **الهداية في شرح بداية المبتدي**، تحقيق طلال يوسف. بيروت: دار إحياء التراث العربي.

ملا خسرو، محمد بن فرامرز. د.ت. **درر الحكام شرح غرر الأحكام**. القاهرة: دار إحياء الكتب العربية.

الموسوعة الفقهية. 1427هـ. الكويت: وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية.

النووي، يحيى بن شرف. 1991. **روضة الطالبين وعمدة المفتين**، تحقيق زهير الشاويش. دمشق – بيروت – عمان: المكتب الإسلامي.

المنارة للاستشارات

Copyright of Journal of Islamic Ethics is the property of Brill Academic Publishers and its content may not be copied or emailed to multiple sites or posted to a listserv without the copyright holder's express written permission. However, users may print, download, or email articles for individual use.

www.manaraa.com