بحث محكم | قسم الدراسات الدينية | 06 يونيو 2022

# مفهوم الحق في التصور الإسلامي
## (جدل البنية والتكوين)

**مناف الحمد**
باحث سوري

مؤمنون بلا حدود
Mominoun Without Borders
للدراسات والأبحاث www.mominoun.com

جميع الحقوق محفوظة © 2022
All rights reserved © 2022

## ملخص تنفيذي

تناول الباحث التصور الإسلامي لمفهوم الحق عبر تحديد أهم ملامح بنية مفهوم الحق، ثم عرض تطور المفهوم بالاستناد إلى نقطتين مرجعيتين؛ هما:

- مدى حضور المفهوم في المدونة الأصولية.

- مدى علاقة المفهوم بالمصلحة.

وقد شفع الباحث عرض سيرورة التطور بأنموذجات بارزة كالدبوسي الذي عبر عن نزوع نظري واضح بتصنيفه الثري للحقوق، والبزدوي الذي نضجت لديه نظرية الحق، وبدا واضحًا استقلالية ركني الحق وهما الله والإنسان، كما بدأت تظهر ملامح نظرية المقاصد، والتي تبلورت على يدي الشاطبي، وأصبحت أشبه بالنشأة المستأنفة للمقاصد يبني عليها كل من يتعرض للمقاصد في الشريعة الإسلامية، والطوفي الذي ذهب بعيدًا في تقدير المصلحة إلى درجة تقديمها إذا لم يمكن الجمع على النص على أساس أن النص لم ينزل إلا لتحقيق المصلحة، وابن عاشور الذي مثل استئنافًا لنظرية المقاصد بعد فترة طويلة من الاجترار والجمود. كما أشار إلى بعض أنموذجات النكوص بالاستناد إلى النقطتين المرجعيتين ضرب عليها مثل رؤية فخر الدين الرازي الذي أنكر أن يكون لكلام الله القديم علل محدثة.

في محاولة للإجابة عن أحد أهم أسئلة البحث وهو دعوى ذكورية مفهوم الحق في الإسلام وطائفيته عرض البحث حجج من يتولون كبر هذه الدعوى ومن يرفضونها، ثم ناقش القضية بالاستناد إلى نصوص واجتهادات وممارسات تاريخية.

وفصل البحث قليلًا في نقاط استناد من يتهمون الحقوق في الإسلام بالذكورية بسبب نصيب المرأة في الميراث وموضوع شهادتها، وتعدد الزوجات، كما عطف البحث على ما سماه قابلية النص لاستثمار فقهي يحمل سمة طائفية، وقد اقترح الباحث منهجًا خاصًا للتعامل مع خلاف كهذا.

يقدم البحث في النهاية مجموعة اقتراحات تتطلع إلى الأفق الإنساني بالانطلاق من الخصوصيات المحلية، وليس بممارسة إقصاء يلغي حقها في الوجود وينكر نصابها من المعقولية.

## مقدمة

يلتبس مفهوم الحق بسبب وقوعه بين حقول دلالية متعددة؛ فهو مرتبط بالحقل الدلالي للعدل وبالحقل الدلالي للحرية، وذو صلة -هي موضع خلاف- مع مفهوم الخير بسبب عدم الاتفاق على أيهما ينبغي أن يحتل موضع الأولوية بالنسبة إلى الآخر، كما أن مفهوم الحق ملتبس بسبب الاختلاف على مصدره فيما إذا كان القانون الطبيعي أم الوضعي.

إن المذكور آنفًا لا يستنفد كل أسباب استعصاء المفهوم على الضبط؛ لأن المعنى الدلالي يساهم أيضًا في هذا الاستعصاء بسبب الاختلاف بين المنظومات في ضبط دلالته، فهو في المركب الهيجلي -مثلًا- يتموضع ضمن بعد أنطولوجي ومعرفي وقيمي، وهي الأبعاد نفسها التي يتموضع ضمنها المفهوم في الفكر الإسلامي، ولكن بشكل مقلوب إذ بدلًا من الصعود الهيجلي من الواقعي إلى المعرفي إلى الأنطولوجي يتخذ في التصور الإسلامي مسارًا هابطا من الأنطولوجي إلى المعرفي إلى القيمي، وهو ما يمكن أن يوصف بأنه مركب هيجلي مقلوب.

ومن أسباب التباسه اختزاله عبر محاولة تحليله بالحفر في بنيته المفصولة عن سيرورة تشكله باستخدام المنهج البنيوي، وإهمال أثر السياق في تشكيل البنية الداخلية، وما يحدثه هذا الأثر من تفاعل جدلي بين السياق والبنية الداخلية الذي نبهت إلى ضرورة استخدامه للفهم البنيوية التكوينية.

## أولًا- الحق في التصور الإسلامي

### 1- بنية مفهوم الحق في التصور الإسلامي

#### أ- دلالات مفهوم الحق وأصله وعلاقته بالواجب

الحق - مشتقًا- من مصدر الإسلام الأول، وهو القرآن مفهوم مركب متعدد الدلالات، فهو يعني اسمًا من أسماء الله الحسنى: «ولو اتبع الحق أهواءهم لفسدت السماوات والأرض». (المؤمنون، 71).

ويعني الصدق المعرفي: «وقل الحق من ربكم فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر» (الكهف، 29).

«الآن حصحص الحق». (يوسف، الآية 51)

وهو يعني الإثبات العملي: «ليعلموا أن وعد الله حق». (الكهف، 21).

وهو يعني البيان العقلي للحقيقة: «وبالحق أنزلناه». (الإسراء، 105).

وهو يعني النصيب أو الملكية، فقد جاء في القرآن الكريم مثلًا:

«فآت ذا القربى حقه والمسكين وابن السبيل ذلك خير للذين يريدون وجه الله وأولئك هم المفلحون» (الروم: آية 38)

وجاء أيضًا: «وفي أموالهم حق للسائل والمحروم» (الذاريات، آية 19).

وفي هذا المعنى الأخير، يمكن تجلية خصوصية المفهوم الإسلامي للحق، فبغض النظر عن الخلاف في تعريف الحق لدى الفقهاء والأصوليين بين قائلين بأنه عين الحكم الشرعي وقائلين بأنه أثر الحكم الشرعي، فإن لهذا الحق خصائص تميزه، وهي: أنه حق لا ينفصل عن التصور الوجودي الأعلى للإسلام.

«لا خلاف أن الآدمي يخلق وهو أهل لإيجاب الحقوق عليه كلها...والآدمي كما يخلق، يخلق وله ذمة ألا ترى أن الطفل إذا انقلب على مال فأتلفه يلزمه ضمانه بخلاف البهيمة....ولأن الذمة عبارة عن العهد في اللغة، فالله تعالى لما خلق الإنسان لحمل أمانته أكرمه بالعقل والذمة، حتى صار بها أهلًا لوجوب الحقوق له وعليه، فثبت له حق العصمة والحرية والملكية..... 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».[1]

وهو ليس حقًا طبيعيًا منفصلًا عن تصور الخلق وتكليف الله للإنسان بعمارة الأرض، فالحقوق ممنوحة من الخالق:

«إن الحقوق في الإسلام ليست حقوقًا مطلقة، بل هي حقوق مقيدة، وهي تؤدي وظيفة اجتماعية وليست إطلاقات خاصة لأصحابها كما أن حرية الإرادة وسلطانها في العقود مقيدتان في الشريعة وهذه الحقوق مقيد استعمالها بالعدل والإحسان والتكليف».[2]

يرتبط الحق في الإسلام عضويًا بالواجب والالتزام، وهما من جنس واحد، والفرق بينهما في الاستخدام القرآني حرف الجر الذي يلحق بكل منهما، فهو «اللام» عندما يكون حقًا بمعنى الميزة، وهو «على» عندما يكون حقًا بمعنى الواجب. ويوضح هذا المعنى الدكتور ضياء الدين الريس عندما يقول:

«فالإنسان في عرف الشرع لا ينظر إليه أولًا على أنه صاحب حق، ولكن ينظر إليه على أنه متحمل مسؤولية أو ملزم بأداء واجب؛ ولذا فالكلمة التي تطلق عليه باعتباره عضوًا في مجتمع هي كلمة مكلف؛ أي

مسؤول وعلى الإنسان أن يشعر أنه مؤتمن أو وكيل على الحقوق فيتصرف فيها تصرف الوكيل في الحدود التي عينت لوكالته».[3]

**ب- واقعية مفهوم الحق في الإسلام**

إن قانون الحق والواجب ليس شكلانيًا، ولكنه مشدود من طرفي المعيار والواقع؛ فالواجب يشغل في كل فرع من فروع الحياة حيزًا معينًا من الخير، ولا يتطابق مع هذا الخير كما هو الحال في النظرية الكانطية لئلا يستنفد نفسه في مجال واحد فيجور على المجالات الأخرى. وبيان ذلك أن ثمة حدًا أدنى واجب الالتزام به وحدًا أعلى يمكن التدرج إليه صعودًا وعدم دركه لا يترتب عليه عقاب.[4]

والتوازن بين المعيار والواقع توضحه الآية القرآنية:

«فاتقوا الله ما استطعتم» (التغابن، آية 16) التي ترنو إلى الأسمى انطلاقًا من أرضية صلبة واقعية، وهو توازن تفصح عنه قاعدة الاستطاعة التي ذكرنا مثالًا عليها. وقاعدة اليسر التي تتكرر في القرآن والسنة النبوية في مثل قوله تعالى:

«يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر». (البقرة، 185).

وما ينتج عن هذا التيسير من إعفاءات عن بعض الواجبات كإعفاء العجزة من الجهاد، أو تخفيف منها كقصر الصلاة للمسافر، أو تأجيل لها كما في حال تأجيل الصوم في حال المرض.

والشبكة المعقدة للأحكام الشرعية تثبت واقعية فلسفة الحق/ الواجب في الإسلام؛ فثمة فرض رئيس وفروض أخرى وثمة حرام هو كبيرة وحرام لا يرقى إلى مستوى الكبيرة، وثمة منطقة وسطى بين الفرض والمحرم، وهي أيضًا منطقة تتنوع إلى مسموح ومعفى عنه. ولا نجانب الصواب إذا قلنا إن مفهوم الحق هو محور التشريع الإسلامي كله، وهو مفهوم ذاتي يؤخذ فيه حق الفرد ومفهوم اجتماعي يؤخذ فيه حق الآخر وحق المجتمع، كما أنه يقسم إلى حقوق للعباد كالحقوق التي تلزم عن العقود، وحقوق لله، وهي عبادات مفروضة أو حقوق للمجتمع تعد من حقوق الله لعظيم خطرها وشمول نفعها، ويقر التشريع ضرورة مراعاة حق الفرد وحق المجتمع على قدم المساواة إلا إذا تعارضا فتقدم مصلحة المجتمع؛ لأنه لا يجوز التفريط بمصلحة عامة من أجل مصلحة فردية.[5]

---

3 نفس المرجع، ص. 19

4 محمد عبد الله دراز، دستور الأخلاق في القرآن الكريم، ترجمة عبد الصبور شاهين، مؤسسة الرسالة، بيروت، 2008، ص ص. 28-29

5 نفس المرجع، ص. 30-34

### ج- علاقة الحق بالمصلحة من خلال مفهوم التعسف

والحق في التصور الإسلامي هو من حيث ماهيته وسيلة تستخدم للإفضاء إلى غاية هي المصلحة المعتبرة شرعًا، ومن هنا يمنع الشرع استخدام الحق الذي يفضي إلى ضرر، أو إلى خلاف المصلحة المعتبرة شرعًا. وأكثر مبدأ تتجلى فيه محورية مراعاة المصلحة مبدأ سد الذرائع الذي ينظر إلى مآل التصرف فيمنعه -وإن كان مشروعًا في ظاهره- إذا كان يحتمل إفضاؤه إلى خلاف المصلحة التي هي غاية الشرع.[6]

ومن مبدأ سد الذرائع هذا اشتق مفهوم التعسف في الحق، وهو مفهوم بالغ الثراء في عدم اقتصاره على الحقوق والواجبات، وإنما اتساعه لكي يشمل الخطط التشريعية في الاستنباط والتطبيق.

وتوضيح أكثر لمفهوم التعسف في استعمال الحق كفيل بقدرته على جدل الصلة مع الواقع المعيش، فالتعسف في جوهره يقوم على الإتيان بفعل يكون مشروعًا بحسب الأصل والظاهر؛ لأنه يستند إلى حق ولكنه يتناقض مع ما تقضي به قواعد الشريعة العامة ومقاصدها؛ أي مع روح الشريعة.[7]

وبناء على هذا التعريف للتعسف، فإن الحق الشخصي يجب أن يظل استخدامه محافظًا على التوازن بين ما يجلبه من مصلحة، وبين مصلحة أخرى أولى، أو بين ما يجلبه من مصلحة، وبين مصلحة الجماعة ومن هنا يتبين البعد الأساسي للحق في التشريع وهو البعد الاجتماعي.

وقد تطور مفهوم التعسف في النظرية الفقهية تطورًا لافتًا عبر العصور فبينما طابق في البداية مفهوم التعدي الذي يتفرع إلى فرعين[8]:

- تعد بالإتلاف المباشر.

- وإتلاف بالتسبب.

يضمن الأول ما أتلفه ولا يضمن الثاني إلا إذا تعدى، فإن تطور فكرة التعدي جعل التعدي لا يقتصر على المعيار الموضوعي فحسب، وهو ارتكاب الفعل الذي يقع خارج حدود الحق، وإنما أدمج في المعيار الموضوعي العوامل النفسية من قبيل عدم تبصر فاعل الفعل أو إهماله.

---

6 فتحي الدريني، المناهج الأصولية في الاجتهاد بالرأي في التشريع الإسلامي، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الثالثة، 2013، ص ص. 26-27

7 انظر فتحي الدريني، نظرية التعسف في استعمال الحق في الفقه الإسلامي، بيروت، مؤسسة الرسالة، ط4، 1988، ص. 54

8 نفس المرجع، ص. 60

وبدخول العوامل النفسية هذه لم يعد تقدير التعدي مقتصرًا على التقدير الموضوعي، وإنما أضيف إليه التقدير الشخصي، وبذلك اقتربت فكرة التعدي من فكرة الخطأ التقصيري التي جعلتها القوانين الوضعية أساسًا للمسؤولية المدنية.

ولأن مفهوم التعسف لا يقتصر على أفعال ارتكبت بمحض الإرادة بمعنى عدم انطوائها على قصد الإضرار أو الإهمال أو التقصير ولا حتى مظنة التقصير أو الإهمال أو القصد، فإن التطور الأخير للمفهوم قد استند -كما أشرنا- إلى سد الذرائع الذي يمنع الفعل المشروع في الأصل بموجبه، ولو كانت النية حسنة إذا تسبب في ضرر؛ أي إن المعيار هنا يصبح معيار الموازنة بين ما يعود على صاحب الحق من نفع وما يترتب على فعله من مفسدة من دون النظر إلى نية الفاعل (المكلف) أو إهماله.

وبهذا يصبح للتعسف معياران[9]:

- معيار ذاتي، وهو النية أو الباعث.

- ومعيار موضوعي يعتمد الموازنة بين ما يعود على صاحب الحق من مصلحة وما ينتج عن عمله من مفسدة.

وثمة معيار مختلط في صورة تحقيق مصلحة تافهة أو ضئيلة لا تتناسب مع ما يلزم عن الاستعمال من ضرر.

ومن هنا يتبين أن التعسف، إنما يرتبط بسد الذرائع الذي يصبح المأذون به ممنوعًا بالنظر إلى المآل ويزيد تعلق سد الذرائع بمقصد الشارع ما يستنبط منه وهو مقابله المسمى: فتح الذرائع ومعناه أن النظر إلى الوسيلة في ذاتها من حيث الصحة والفساد أو الإذن والمنع، وإنما ينظر إلى ما تفضي إليه فتأخذ حكمه فرب محظور أدى إلى مصلحة تربو عليه أو إلى دفع محظور أكبر منه فيصبح المحظور مأذونًا به تحقيقًا للمصلحة أو دفعًا للضرر الأكبر؛ فالحق في الإسلام -كما ذكرنا سابقًا- مشدود بين الواقع والمعيار.

9 نفس المرجع، ص. 92

## 2- تطور نظرية الحق في الفكر الأصولي (محاولات التعريف ومنحنى التطور والنكوص)

### أ- محاولات التعريف

تفيد المواصفات المذكورة آنفًا للحق في الإسلام في إعطاء ملامح عامة لبنية هذا المفهوم الذي تتعدد أبعاده، ويكون مرتبطًا بالمصلحة المعتبرة، ويظل مشدودًا بين طرفي الواقع والمعيار، ولكن ما نظنه يساعد أكثر على القبض على فحوى المفهوم هو السيرورة التاريخية لتطور هذه البنية، وهي سيرورة شهدت مراحل تطور ومراحل نكوص كما أن التبلور الناجز لها قد ينفع في العثور على مواضع ضعفها ومكامن قوتها من جهة، وعلى مساحات في البنية تنطوي على إمكانية التطوير.

يمكن بالتأمل في الدلالات اللغوية لمفهوم الحق حصر أبعاد مفهوم الحق في الفكر الأصولي في أبعاد ثلاثة هي البعد الوجودي، وقد أشرنا اليه في تحديدنا للمعنى اللغوي الذي من بين معانيه الوجود الحق وهو الله، وبعد معرفي ابستمولوجي يعني الصدق، وهو صدق الناقل للنص وصدق محتوى هذا النص، وبعد قيمي كان محور الأحكام الفقهية وهو الملكية.

ولم يكن تعريف الحق بما يعين ماهيته المنطوية على الأبعاد الثلاثة غائبًا عن تفكير الأصوليين القدامى فقد عرفه الحسين المروزي الشافعي بأنه:

«اختصاص مظهر فيما يقصد له شرعًا».[10]

وهو تعريف يكثف الأبعاد الثلاثة تكثيفا متفاوتًا في درجة الظهور والضمور لهذه الأبعاد؛ فالاختصاص يعني الملكية وهو بعده القيمي، وتحديد مصدره بأنه الشرع يدمج بعده الوجودي المتمثل في كونه حقًا؛ لأنه يعبر عن إرادة الله المتجلية في وحيه وبعده المعرفي الذي يفترض أن الحق لا يكون حقًا ما لم يقر به الشرع الصادق في محتواه والصادق في ناقله.

أما الأصوليون المحدثون، فقد تنوعت تعريفاتهم للحق ولعل أكثرها دقة هو تعريف الأستاذ مصطفى الزرقا للحق بأنه:

«اختصاص يقرر به الشرع سلطة أو تكليفًا».[11]

ومن الواضح أن البعد القيمي بمعنى الملكية بما تتضمنه من اختصاص وسلطة طاغ على التعريف. أما البعدان المعرفي والوجودي، فهما متضمنان في التعريف بتحديد مصدره الذي هو وحي الله الصادق بالضرورة.

وما يغيب عن هذا التعريف والتعريف الذي سبقه هو مفهوم المصلحة التي تتنوع بحسب تغير الأزمنة، وهو إغفال يمكن العثور على سببه في تبني تعريف يراد له أن يحدد الماهية بذكر ذاتياتها المقومة ولوازمها الذاتية، وهو منهج في الحدود المنطقية مستمد من المنطق الأرسطي الذي يغاير المنطق التداولي الذي لا يتوخى الماهية التي يستحيل معرفة كنهها، ويحاول الوصول إلى التعريف بذكر أوصاف للمفهوم تتواضع عليها الجماعة في سيرورة تقدم في اكتشاف الاوصاف لا تنتهي.

### ب- أنموذجات من تطور مفهوم الحق في الرؤية الأصولية

سوف نعتمد نقطة مرجعية لقياس تطور نظرية الحق ونكوصها لا يعتمد كما يفعل بعض الباحثين[12] مفهوم الحق الطبيعي ودرجة الاقتراب أو الابتعاد عنه؛ ليس لأن الحق الطبيعي مفهوم مشتق من فصل نراه غير حقيقي بين الطبيعة والثقافة فحسب، وإنما من عدم الموافقة على فرض مفهوم تشكل في سياق مختلف على منظومة أخرى في سياق آخر. ولهذا، فإن الاعتماد في تمييز التطور والنكوص سوف يكون على درجة حضور المفهوم في التراث الأصولي ومدى انفتاحه على المتغيرات؛ بمعنى عدم إغلاق الحد في مماهاة بين المنطقي والوجودي تغلق النسق وتمنع تكثير أفراده، وهي الممارسة التي تتبنى مفهوم الكلي الواقعي الذي يطابق بين الحد والماهية بحسبان أن الحد لا يكون حدًا إلا بذكر ذاتياته المقومة، بينما نتبنى هنا الكلي الاسمي الذي يستحيل وفقه المطابقة بين المنطقي والوجودي ويرفض في مقاربته للحد بمعنى التعريف الفصل بين ذاتيات مقومة ولوازم غير مقومة، فما يكفي لكي يكون الحد حدًا هو أن يميز المحدود بأوصاف له وقد يقتصر لتمييز الموصوف بصفة، وقد لا تكفي الصفة الواحدة وقد تتعدد الصفات بحسب ما يحتاج الموصوف لكي يتميز نوعه من صفات.[13]

كما إننا لا نعتمد ما ذهب إليه البعض من قياس درجة تطور مفهوم الحق بالاستناد إلى ترجيح دور العقل على النص في التراث؛ لأنه لا يكاد يصمد أمام النقد العلمي المتبصر بجذر الاختلاف، وهو جذر كامن في خلاف في الرؤية الوجودية بين المعتزلة من جهة والأشاعرة والحنابلة من جهة أخرى، فالمعتزلة منسجمون في تقديمهم للعقل وفي القول بالتحسين والتقبيح العقليين؛ لأن للأشياء في نظرهم ماهية قبل وجودها وهي ماهية ينفعل بها العقل الإلهي والعقل الإنساني، وهو ما يصطلح عليه في النظرية الاعتزالية: «شيئية المعدوم»، ولما كان المعدوم شيئًا ذا ماهية قبل أن يضفي عليه الله الوجود، فقد كان طبيعيًا أن يكون سابقًا للوحي وأن يكون موضوعًا للعقل أما خصومهم من أشاعرة وحنابلة، فقد رفضوا شيئية المعدوم وعدوا

12 مثال ذلك دراسة كريم الصياد بعنوان: نظرية الحق (دراسة في أسس فلسفة القانون والحق الإسلامية).

13 لمزيد من الاطلاع على الاتجاه الاسمي في الحدود انظر حمو النقاري، المنهجية الأصولية والمنطق اليوناني، بيروت، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2013، ص. 134 وما بعدها.

الماهيات والموجودات معدومة قبل الخلق الإلهي؛ الأمر الذي يلزم عنه بالضرورة تقديم السمع على العقل وجعل التحسين والتقبيح توقيفيين لا عقليين.[14]

ويرى الباحث أن افتراض مفاضلة لصالح القائلين بالتحسين والتقبيح العقليين ضد القائلين بالتحسين والتقبيح التوقيفيين يقوم على تبنّ واع أو غير واع لسبق الماهية على الوجود وانفعال العقل الإلهي والإنساني بها، وهو تبن مشروع لصاحبه ولكنه لا يفقد الرؤية الأخرى التي تقدم النص على العقل انطلاقًا من رفض شيئية المعدوم نصابها من المعقولية.

أما عن حضور نظرية للحق بمعنى انطوائها على الأبعاد الثلاثة من جهة وتضمنها للمصلحة التي لا تغلق الحد ولا تمنع انفتاحه على أوصاف جديدة تقتضيها المصالح المتنوعة والمتكاثرة بتغير الأزمان، فيمكن القول إن ارهاصات نظرية الحق إنما بدأت في القرون الثاني والثالث والرابع واوائل الخامس مع الحكيم الترمذي الصوفي (ت 320) والجصاص المعتزلي (ت 370) وابن فورك الأشعري (ت 406) والقاضي عبد الجبار المعتزلي (415) وهي إرهاصات لم تتبلور فيها نظرية بمعنى الكلمة للحق التي يمكن العثور عليها لأول مرة في كتاب «تقويم الأدلة في أصول الفقه» لمؤلفه: «الدبوسي الحنفي» (430).[15]

**- الحق في أصول الدبوسي الحنفي**

ولعل حياة الدبوسي في القرني الرابع والخامس الهجريين، وما شهده من صراع بين الغزنويين والسلاجقة كان ذا أثر في تحريض البحث عن نظرية للحق تثبت معايير للتفريق بين الحق والباطل في خضم الفوضى.[16]

وقد تميز عمل الدبوسي بتصنيف ثري للحقوق[17]:

**1- المشروعات حقا لله تعالى: الفريضة والواجب والسنة والنافلة.**

**2- حقوق الله على الانسان:**

- النظر في أدلة وجود الله.

- الاعتقاد فيما توجبه من دلائل.

14 للمزيد حول هذا الموضوع انظر أبو يعرب المرزوقي، منزلة الكلي، تونس، جامعة تونس الأولى، 1994، ص. 586 وما بعدها.

15 كريم الصياد، نظرية الحق، دراسة في أسس فلسفة القانون والحق الإسلامية، القاهرة، مركز الكتاب للنشر، 2016، ص. 140

16 نفس المرجع، ص. 148

17 عبيد الله الدبوسي، تقويم الأدلة في أصول الفقه، بيروت، دار الكتب العلمية، 2001، ص. 78-80 وص. 421-422 وص. 449-461

- العبادات.

- الأجزية.

**3- مباحات العقول للحياة الدنيا**

- ما تقوم به النفس: الحياة.

- دفع التلف واستمرار النسل استمرار الحياة في وجود العائل.

- التربية والتعليم: التمهيد لاستمرار الحياة في عدم وجود العائل.

- ضمان استمرار النسل بعد وفاة العائل.

**4- موجبات العقول دينًا**

- معرفة الآدمي لنفسه بالعبودية.

- معرفة الآدمي لله بالألوهية.

- معرفة الآدمي للعبيد بطاعة الله حتى الموت.

- معرفة الآدمي للدنيا من جهة تضمنها لنفع الآدميين.

**5- محرمات العقل قطعًا للدنيا**

- الجهل

- الظلم

- العبث

- السفه

**6- محرمات العقل قطعًا للدين**

- الإيمان بالطاغوت

- كون الخلق للحياة الدنيا واقتضاء الشهوات فيها

- إنكار الصانع

- إنكار البعث والجزاء

**7- مباحات العقول الجائزة للدنيا**

- مباشرة أسباب البقاء فوق الضرورة

- جمع المال بدون حاجة

- الزينة

- الجماع للمتعة لا لطلب الولد.

كما ظهرت لدى الدبوسي نظرية المقاصد في شكل يحاكي شكلها اللاحق لدى الشاطبي، ومن نقاط تأكيد بدء التنظير للحق لدى الدبوسي ظهور ركني الحق في استقلالية قانونية لكل منهما.

وقد صاغ باحث [18]جدولًا يبين أوجه التشابه بين مباحات العقول للحياة الدنيا عند الدبوسي، وبين ضروريات الشاطبي الخمس، وهي الدين والعقل والنفس والنسل والمال.

| مباحات العقول للحياة الدنيا عند الدبوسي | الضروريات في مقاصد الشاطبي |
|---|---|
| ما تقوم به النفس | أصل النفس |
| دفع التلف واستمرار النسل | أصل النسل |
| التربية والتعليم | يتضمن بشكل ما أصل العقل |
| ضمان استمرار النسل بعد وفاة العائل | له صلة بأل المال |
| | أصل الدين |

**جدول 1: مقارنة بين مقاصد الدبوسي ومقاصد الشاطبي**

كما أن ما يسميه الدبوسي مباشرة أسباب الحياة بما فوق الضرورة يقابل الحاجيات لدى الشاطبي، وهي المرتبة الثانية بعد الضروريات وسوف يأتي شرحها لاحقًا.

18 كريم الصياد، نظرية الحق، مرجع سابق، ص. 69.

وأما الزينة وجمع المال بدون حاجة والجماع للمتعة لا لطلب الولد، فيمكن مقابلتها بالتحسينيات لدى الشاطبي.

وما يلاحظ أيضًا في تصنيف الدبوسي (وهو تصنيف لافت في تساوي أقسام كل صنف مما يدل على إرادة للتنظير لمفهوم الحق) أن الاعتقاد قائم على التأمل في أدلة وجود الله وهو حق لله على الإنسان، وهو تأسيس للاعتقاد على واجب الأمر الذي يفرغه من مضمونه كحق؛ بمعنى أن الأدلة المقصود التأمل فيها تلزم الإنسان بالإيمان بالله كواجب عليه وحق لله، وسوف يلزم من هذا لزومًا ضروريًا إضعاف لمبدأ حرية الاعتقاد إن لم يكن الغاء كاملًا لها؛ لأن حرية الاعتقاد لا تكون كذلك ما لم تكن خالية من المحتوى الذي يملأه الإنسان الحر بما يختاره لا بما تلزمه به أدلة وجود الله.[19]

وما نعده نكوصًا في نظرية الحق هو غيابها الملحوظ لدى الظاهرية كابن حزم (ت 456) في «الإحكام في أصول الأحكام»، وهو ليس غيابًا بمعنى عدم الإشارة إلى الحقوق، وإنما من باب اقتصار مفهوم الحق على البعد الوجودي المتمثل في ضرورة الالتزام بظاهر النص امتثالًا للأمر الإلهي وفي كتب ابن حزم الأخرى نلحظ ضمورًا لنظرية الحق بمعنى عدم حضور أبعادها الثلاثة المعرفي والوجودي والقيمي.[20]

**- الحق في أصول البزدوي**

أما الصياغة الأنضج لنظرية الحق، فقد كانت على يد البزدوي (ت 482) من الحنفية في الربع الأخير من القرن الخامس الهجري، وهي صياغة يظهر فيها طرفا الحق الأساسيان: الله والإنسان ويجري فيها تقسيم الحقوق تقسيمًا كان أساسًا للتقسيمات اللاحقة: [21]

**أولًا- حقوق الله الخالصة وهي ثمانية:**

- عبادات خالصة كالإيمان.

- عبادة فيها مؤنة كصدقة الفطر.

- ومؤنة فيها شبهة العقوبة كالخراج.

19 نفس المرجع، ص. 71

20 نظرية الحق، مرجع سابق، ص. 91

21 أصول البزدوي نقلًا عن كريم الصياد نظرية الحق، ص.84

- ومؤنة فيها عبادة كالعشر (وهو ما يؤخذ من أموال غير المسلمين المعدة للتجارة إذا انتقلوا بها من بلد إلى آخر في بلاد الإسلام).

- وحق قائم بنفسه كخمس الغنائم.

- عقوبات كاملة كالحدود.

- قاصرة كحرمان الميراث بالقتل.

- حقوق دائرة بين الأمرين كالكفارات.

**ثانيًا- حقوق العباد الخالصة، وهي أكثر من أن تحصى.**

**ثالثًا- ما اجتمع فيه الحقان وحق الله غالب كحد القذف.**

**رابعًا- ما اجتمعا فيه وحق العبد غالب كالقصاص.**

وما يجعل الباحث يعد نظرية البزدوي حلقة مهمة في سيرورة تطور نظرية الحق هو من جهة حصره لحقوق الله، ومن جهة أخرى تركه حقوق العباد من دون حصر؛ لأنها أكثر من أن تحصى.

ويمكن إدراج محاولات الغزالي في خانة التطور من جهة بروز نظرية المقاصد في كتبه وفي خانة النكوص من جهة تهميش دور المصالح بالقياس مع النص.[22]

كما أن النكوص إذا ما قيس بدرجة ضمور مفهوم الحق بأبعاده الثلاثة يمكن أن يلحظ لدى المازري (ت 536) في كتابه الذي وضعه لشرح برهان الجويني. أما النكوص الأوضح بما يقاس به من ضمور مفهوم الحق بأبعاده وبغياب المقاصد، فقد كان ملحوظًا لدى فخر الدين الرازي (ت 606) ففي المحصول في أصول الفقه لا يتعرض الرازي بشكل مباشر لنظرية الحق كما أن المقاصد تصبح مناسبات وليست عللًا حقيقية كما هو حال العلل الطبيعية في عقيدته الأشعرية. والأهم أن الشرع لدى فخر الدين لا يعلل؛ لأن الخطاب الإلهي أزلي لا يقبل التعليل.

«حكم الله تعالى- على قول أهل السنة مجرد خطابه الذي هو كلامه القديم والقديم يمتنع تعليله: فضلًا عن أن يعلل بعلل محدثة».[23]

22 نظرية الحق، مرجع سابق، 87

23 فخر الدين الرازي، المحصول في علم الأصول، تحقيق طه جابر العلواني، الرياض، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، 1980، (127/5)

مرحلة النكوص التي سادت الى منتصف القرن السابع لم تستمر؛ إذ تبدل اتجاه المنحني إلى تطور تمثل بظهور صياغة مشتركة تجمع الحق والمقاصد، وبعيدًا عن تذبذب حصل في هذه المرحلة بين ارتفاع وانخفاض، فإن الاتجاه العام كان نحو مزيد من تبلور نظرية الحق ونظرية المقاصد وارتباط الحق بالمقصد.

**- الحق في أصول الطوفي الحنبلي**

ولعل أهم ذروتين في المنحنى في هذه الفترة كانت لدى الطوفي الحنبلي الذي توفي عام 716 هجرية، وكان أكثر اصولي علل الشرع بالمصالح، وهي جمع مصلحة التي عدها السبب المؤدي إلى مقصود الشارع اصطلاحًا وإلى الصلاح والنفع عرفًا.

وقسم الطوفي المصلحة إلى حقوق الله وحقوق الآدميّ، وما يميز ذروة الطوفي هو عدّه المصلحة أساس الشرع وتقديمه لها على الكتاب والسنة حين التعارض وتقديمه لها على الإجماع.[24]

وهي ذروة في المنحني بناء على المعيار الذي وضعناه للتطور والنكوص بحضور مفهوم الحق ومفهوم المصلحة، ولكن تناقضات الطوفي وعدم تماسك خطابه لا تخفى ولعل أبرز أدلتها إقراره بأن النصوص إنما جاءت لتحقيق المصالح ثم افتراضه -من دون أن يدعم الافتراض بدليل- أن هذه النصوص يمكن أن تعارض المصالح.

يؤكد الطوفي اهتمام الشارع بالمصلحة:

«قد ثبت مراعاة الشارع للمصلحة والمفسدة إجماعًا، وحينئذ فنقول: الفعل إن تضمن مصلحة مجردة حصلناها، وإن تضمن مفسدة مجردة نفيناها، وإن تضمن مصلحة من وجه ومفسدة من وجه-، فإن استوى في نظرنا تحصيل المصلحة ودفع المفسدة توقفنا على المرجح أو خيرنا بينهما، كما قيل فيمن لم يجد من السترة إلا ما يكفي أحد فرجيه فقط: هل يستر الدبر لأنه مكشوفًا أفحش، أو القبل لاستقباله به القبلة، أو يتخير لتعارض المصلحتين والمفسدتين؟ وإن لم يستو ذلك، بل ترجح إما تحصيل المصلحة وإما دفع المفسدة - فعلناه؛ لأن العمل الراجح متعين شرعا».[25]

والحق أن رؤية الطوفي يمكن أن تستثمر من حيث إبرازها للمصلحة بطريقة غير مسبوقة ولفت النظر إلى ضرورة تشقيق أنواعها وأوزانها وأدلتها وما يحف بها من ظروف.

24 مصطفى زيد، المصلحة في التشريع الإسلامي، القاهرة، كلية دار العلوم في جامعة القاهرة، 1954، ص. 80

25 عبد القادر بن بدران الدمشقي، نزهة الخاطر العاطر، بيروت، دار الحديث، 1991، ج1، ص. 343

وقد كان الطوفي ابن مرحلة الانهيار، حيث ولد بعد سقوط بغداد في يد المغول بعام واحد، وهو ما يمكن أن يصلح تفسيرًا جزئيًا لشغفه بالمصلحة وتقديمه لها على غيرها في ظل الهزيمة التي تحثّ من يتجرع علقمها على انتهاج طريق تغيير جذري.[26]

**- الحق في أصول الشاطبي المالكي**

أما الذروة الثانية في منحى التطور في تلك الفترة، فهي نظرية الشاطبي (ت 790)، وقد صاغ الشاطبي المقاصد صياغة مشتركة مع الحقوق، فقسم المقاصد إلى: مقاصد الشارع ومقاصد المكلف.

أما مقاصد الشارع، فهي ذات مستويات[27]:

المستولى الأول: المقاصد من حيث تقسيمها إلى ضرورات وحاجيات وتحسينيات.

المستوى الثاني: من حيث وضعها للإفهام.

المستوى الثالث: من حيث وضعها للتكليف.

المستوى الرابع: من حيث وضع الشريعة للامتثال.

في المستوى الرابع، تتضح علاقة مقاصد الشارع بمقاصد المكلف فبما أن مقاصد المكلف تقوم على النية فهي تابعة لمقاصد الشارع.

كما أن الشاطبي يقسم المقاصد إلى أصلية وتابعة، وهو يصنفها هذا التصنيف الثنائي بناء على حضور حظ المكلف فيها أو عدم حضوره، فإذا لم يكن للمكلف حظ فيها كانت أصلية، وإذا وجد فيها حظ للمكلف كانت تابعة. وأما المقاصد التابعة، فهي التي روعي فيها حظ المكلف، فمن جهتها يحصل له مقتضى ما جبل عليه من نيل الشهوات والاستمتاع بالمباحات، وهو تقسيم للمقاصد قائم على تفريق بين الحقوق والحظوظ بحسبان الثانية من أهواء النفوس، وهو تقسيم يغلب على الظن اتباع الشاطبي منهج الصوفية فيه، وهو يعاني لبسًا فحواه عد المقاصد التابعة حظوظًا مع أنها على الأصح وسائل، فالنكاح مقصد تابع لمقصد النسل الأصلي وقد تكون الوسيلة واجبة، وتارة تكون جائزة بحسب درجة علاقتها بالغاية.[28]

26 نظرية الحق، مرجع سابق، ص. 149

27 أبو إسحاق الشاطبي، الموافقات في أصول الشريعة، بيروت، دار الكتب العلمية، 2004، ص. 219

28 عبد الله بن بيه، مشاهد من المقاصد، دبي، مسار للطباعة والنشر، ط5، 2018، ص. 130-137

وقد عاش الشاطبي في غرناطة التي كانت آنذاك مملكة مستقلة بعد سقوط دولة الموحدين، وكان ثمة تهديد وجودي لها بسبب إحاطة الأعداء بها من كل مكان، فكان من الطبيعي أن يبحث الشاطبي عن منطق تشريعي يحكم جزئيات الشريعة، وأن يضع ضوابط للتأويل تمنع التشظي أو تخفف من اندفاعه. ومن هنا كانت المصلحة المستنبطة من استقراء جزئيات الشريعة، ومع المصلحة لا بد من الحق لكي يضبط المصلحة ويكبح إمكانية تحولها الى طغيان.[29]

وثمة ذروة لا يمكن إغفالها بعد قرون من الشاطبي شهدت سيادة اجترار النظريات السابقة من جهة وضعف حضور نظرية الحق والمقاصد في مؤلفات تلك الفترة. وهذه الذروة تمثلت في رؤية الطاهر ابن عاشور (1393) التي كرست رؤية قديمة قال بها بعض أصوليي الحنفية، وهي رؤية افترضت وجود مصدر طبيعي للحق؛ ففي كتابه «مقاصد الشريعة الإسلامية» يحدد مراتب الحقوق بحسب مصادرها، ويضع على رأسها الحق الأصلي المستحق بالتكوين وأصل الجبلة، ومن ثم يضع تصنيفا لمصادر الحق ويعد الأحكام منوطة بالعلل الراجعة إلى صلاح الفرد والمجتمع.[30]

كان ابن عاشور قد شهد جزءًا من فترة الاستعمار الفرنسي لتونس، كما لا يمكن إخفاء تأثير فلسفة حقوق الإنسان الغربية في هذا الجيل من الأصوليين التي لا بد أنها باشتقاقها من الحقوق الطبيعية قد دفعت أنموذج ابن عاشور إلى الاعتراف بالحق الطبيعي بحكم الجبلة خلافًا لما كان شائعًا عبر العصور السابقة.[31]

### ج- أنموذج عملي لعلاقة الحقوق بالحريات والمصالح في الفكر الأصولي الحنفي

أول ما يلفت النظر في المنظومة الأصولية الحنفية هو بناء الحقوق على الحريات، فلا حقوق بدون حرية وليست الحرية انعتاقًا من تسلط الغير فحسب، وإنما هي امتلاك الحق في التصرف. ويؤسس لعلاقة الحقوق بالحرية الكثير من النصوص في المدونة الأصولية الحنفية من قبيل:

«الله لما خلق الإنسان لحمل أمانته أكرمه بالعقل والذمة، حتى صار بها أهلا لوجوب الحقوق له وعليه فثبت له حق العصمة والحرية والمالكية بأن حمله حقوقه ليبقى، فيتمكن من أداء ما حمل من أمانة وثبت عليه حقوق الله التي سماها أمانة ثم هذه الحرية والعصمة والمالكية ثابتة للمرء حين يولد والآدمي لا يخلق

29 نظرية الحق، مرجع سابق، ص. 150

30 الطاهر بن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، القاهرة، دار الكتاب المصري، 2011، ص. 201

31 نظرية الحق، مرجع سابق، ص. 150

إلا وله هذا العهد والذمة فلا يخلق إلا وهو أهل لوجوب حقوق الشرع عليه كما لا يخلق إلا وهو حر مالك لحقوقه».[32]

ويشتق من هذا النص المؤسس أن حقوق الحرية والحياة والملكية توجد مع الإنسان منذ ولادته، وهي حقوق أصلية لم يكتسبها المرء من مجتمع أو دولة ومنها تشتق كل الحقوق الأخرى.

وحق الملكية والحياة مشتق من حق الحرية، فبالحرية تثبت الملكية كما يقول الدبوسي وحق الحياة قائم كذلك على حق الحرية؛ فالحياة لا تدخل تحت القهر ولذلك خالف الحنفية الجمهور بجعلهم القصاص واجبًا من الحر إذا قتل عبدًا وواجب القصاص من المسلم إذا قتل ذميًا؛ لأن حق الحياة مرتبط بالحرية وهي مستحقة للإنسان بحكم كونه إنسانًا.[33]

ومن تقديم الحنفية الحرية على ما ينازعها حجية الحكم فتوى أبي حنيفة بعدم جواز الحجر على السفيه، وهو الشخص المبذر لماله وقد خالف أبو حنيفة جمهور الفقهاء الذين أفتوا بالحجر على السفيه نظرًا لمصلحة حفظ ماله، بينما رأى أبو حنيفة أن حرية السفيه أجدر بالرعاية من تلك المصلحة «ففي سلب ولايته إهدار لآدميته وإلحاق له بالبهائم والجمادات وإهدار آدميته أشد ضررًا عليه من تضييعه ماله، فلا يدفع الضرر الأدنى بالأعلى».[34]

وشبيه بذلك مخالفة أبي حنيفة للجمهور في الحجر على المدين المماطل الموسر، فقد رأى أبو حنيفة أن في الحجر عليه إهدارًا لآدميته؛ لأنه حر مخاطب و«ذلك ضرر فوق ضرر المال فلا يتحمل الأعلى لدفع الأدنى»[35]. ومن ذلك جواز تزويج البكر البالغة العاقلة لنفسها من دون ولي لأنها حرة مخاطبة على خلاف جمهور الفقهاء.[36]

إن ارتباط الحقوق بالحرية ينطلق من كون الحرية مستحقة للإنسان بحكم كونه إنسانًا في المدونة الأصولية الحنفية.

32 انظر عبد الله عتر، مفهوم الحرية في الفقه الحنفي، الحرية في أفق المصالح والحقوق، مجلة الأخلاق الإسلامية (Journal of Islamic Ethics)، 2021، ص. 140

33 نفس المرجع، ص. 146

34 نفس المرجع، ص. 136

35 نفس المرجع، ص. 138

36 نفس المرجع، ص. 137

### 3- في الجواب عن ذكورية الحقوق وطائفيتها

يرى الباحث أن مقاربة حقيقة دعوى ذكورية الفقه لا ينبغي أن تنطلق من إطار تحليلي مستند إلى مبدأ السلطة المحددة بالبنى الاقتصادية والسياسية وإغفال الأساس الأخلاقي والاجتماعي، وهما استناد وإغفال يجدان تبريرهما في فرض مفهوم للسلطة مشتق من الحداثة الرأسمالية.

كما أن هذا التنبيه يستلزم أيضًا عدم الاكتفاء بما تقرره بعض النصوص الدينية التي تؤخذ مفصولة عن تأويلاتها المتنوعة من جهة، وعن واقع الممارسات التي يمكن عدها استراتيجيات قاومت بها النساء محاولة بعض التأويلات تهميش دورهن الاقتصادي والاجتماعي.

لا بد من التأكيد بداية أن خطاب الإسلام الموجه إلى المرأة خطاب مترابط مع منطق تشريعي متكامل، وهو لا يؤخذ مفصولًا عن الإطار الكلي لفلسفة التشريع إلا عند من يريد أن ينتقي لكي يتهم أو يجتزئ لكي يخفف عن نفسه مؤنة البحث.

وليس بدعًا القول إن خطاب الإسلام المتعلق بالمرأة مثل نقلة تشريعية غير مسبوقة في السياق التاريخي الذي جاء فيه. كما أن مقاربة مسألة حقوق المرأة في الإسلام لا تكون ناجزة ما لم ينظر بعين متبصرة إلى الممارسات عبر التاريخ الإسلامي وليس إلى النصوص فحسب.

أما ما قدمه الإسلام للمرأة من ثورة على وضعها السابق قبل قدومه، فهو مما لا يختلف فيه منصفان، فقد حرم الإسلام وأد الأنثى، كما أقر للنساء نصيبًا من الميراث لم تكن تحصلن عليه وحد من تعدد الزوجات الذي كان قبل الإسلام بلا حدود وسقف حده الأعلى بأربع زوجات بشرط العدل بينهن مع منحها الحق في أن تشترط في عقد الزواج ألا يتزوج عليها أخرى ولها شرطها.[37]

كما أقر الإسلام مبدأ الكرامة البشرية المتساوية للذكر والأنثى: «من عمل صالحًا من ذكر أو أنثى وهو مؤمن» (النحل، 97) «والمؤمنون والمؤمنات بعضهم أولياء بعض يأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر». (التوبة، 71).

ولا شك أن أهلية المرأة مماثلة لأهلية الرجل، وقد كانت هذه الأهلية عاملًا من عوامل مشاركة واسعة النطاق في مختلف الشؤون؛ ففي الشأن الاقتصادي تؤكد الكثير من الوثائق التاريخية أن النساء أسسن نسبة كبيرة من الأوقاف الصغيرة والمتوسطة، ولا يحتاج الدور الكبير للأوقاف في المجتمع الإسلامي سابقًا إلى مزيد توضيح.

كما أن نسبة كبيرة منهن كن من صاحبات العقارات ومن العاملات في سمسرة العقارات، وكان حضورهن إلى مجلس القضاء متواترًا للادعاء في قضايا تخص النفقة والحضانة والطلاق، ومن اللافت للنظر أن نسبة قضايا الخلع كانت أكبر من نسبة قضايا الطلاق؛ وذلك لما كان يمثله الطلاق من ضربة قاسية للزوج على الصعيد الاقتصادي.

ولم يكن الحضور الاجتماعي المستمد من سلطة أخلاقية دينية أقل ظهورًا، فقد كانت النساء اللواتي يعملن في التعليم الديني يحظين بمكانة اجتماعية كبيرة، وكان شائعًا أن تمهد هذه السلطة الاجتماعية المستمدة من العلم الديني والسلوك المستقيم للحصول على فرص كبيرة للزواج من موسرين؛ الأمر الذي يضيف إلى السلطة الاجتماعية سلطة اقتصادية، وهي سلطة تؤطرها حقوق مالية للمرأة في المهر المعجل والمؤجل وغيره وهي حقوق تتملكها المرأة لوحدها، وتستطيع أن تستثمرها لمصلحتها الخاصة من دون أن يكون لأحد الحق في مشاركتها فيها.[38]

إن التكأة التي يتكئ عليها القائلون بذكورية الحقوق في الإسلام إنما تستند عمومًا إلى نصيبها من الميراث، وعد شهادتها نصف شهادة الرجل، وما يبيحه الشرع للزوج من تعديد للزوجات.

ولا نبالغ في القول إن النقاش حول هذه القضايا قد وصل إلى حد التخمة، وليس مستغربًا أن يظل مفتوحًا بلا حسم لسبب ظاهر وهو اختلاف مرجعية الطرفين، فالرافضون لهذه الأحكام إنما ينطلقون من مسلمة انتقاصها من كرامة المرأة وإنسانيتها، والمؤيدون لها إنما يستندون إلى مصدرها الإلهي الذي يعلم ما يصلح للبشر وما يحقق خيرهم في الحياة الدنيا وفي الآخرة.

وفي إشارة عجلى إلى حجج كل فريق، يمكن تلخيص حجج الفريق المؤيد فيما خص كل قضية بالشكل التالي:

إن نصيب النصف الذي تستحقه الأنثى من الميراث، إنما يشكل حالات أربع من مجموع الحالات التي ينص عليها فقه المواريث، وهي حالات لا صلة لها بقيمة الأنثى الإنسانية وإنما هي ذات صلة بما يتحمله الذكر من أعباء كالمهر والنفقة وغيرهما تبرر أن يكون نصيبه ضعف نصيبها؛ لأن القيمة الإنسانية المتساوية أمر مفروغ منه ومثبت بنصوص القرآن القطعية الدلالة وبنصوص نبوية عديدة.[39]

أما شهادتها التي تعادل نصف شهادة الرجل، فهي مبررة بخشية عدم ضبطها للشهادة لعارض النسيان أو غيره من العوارض بسبب طبيعتها الفيزيولوجية، وليس لنقص قيمتها الإنسانية كما أن شهادتها تعادل شهادة الرجل في حالات كثيرة مبسوطة في كتب الفقه.

والحق أن ربط الحكم بالانتقاص من قيمة الأنثى الإنسانية مجاف للحقيقة، والذين يتخذون من هذا الربط مستندًا لاتهام الشريعة الإسلامية بعدم احترام إنسانية المرأة، إنما يصدرون عن ضعف زادهم في العلم الشرعي، وفيما بسطته المدونات الفقهية من آراء ما يمثل حجة قاطعة لفطام من يحملون كبر هذه الادعاء ففي المسألة تفصيل[40]:

قال جمهور الفقهاء من شافعية ومالكية وحنفية وحنابلة بعدم جواز شهادة المرأة في الحدود والقصاص واستدلوا بأدلة من الكتاب والسنة والمعقول من قبيل قوله تعالى: «والذين يرمون المحصنات ثم لم يأتوا بأربعة شهداء فاجلدوهم ثمانين جلدة» (النور، 4) ووجه الاستدلال أن العدد جاء بصيغة المؤنث، وهو في اللغة يخالف المعدود الأمر الذي يؤكد أن الشهداء يجب أن يكونوا ذكورًا.

كما جاء في الأثر عن الزهري «مضت السنة من رسول الله صلى الله عليه وسلم والخليفتين من بعده: ألا تجوز شهادة النساء في الحدود».

أما الاستدلال من المعقول، فهو:

إن مبنى الحدود والقصاص على الدرء والإسقاط بالشبهات وشهادة النساء لا تخلو من شبهة؛ لأنهن جبلن على الغفلة والنسيان.

هذا في الشهادة في الحدود والقصاص. أما شهادة النساء في الحقوق المدنية، ففيها مسألتان:

**ـ شهادة النساء فيما ليس بمال ولا يقصد به المال وليس بعقوبة.**

ويقصد به قضايا من قبيل النكاح والطلاق والرجعة والنسب وقد اختلف فيه على قولين:

إن شهادة النساء غير مقبولة، فلا تقبل فيه إلا شهادة رجلين، وهو قول المالكية والشافعية ورواية عن الإمام أحمد، وقد استدل القائلون في هذا بالكتاب والسنة والمعقول من قبيل قوله عز وجل:

«وأشهدوا ذوي عدل منكم» (الطلاق، 2) وواضح أن الشاهدين في الآية ذكور.

وقول النبي: «لا نكاح إلا بولي وشاهدي عدل».

ومن المعقول: لأن هذا النوع من العقود التي ليست مالًا ولا يقصد منها المال عادة ما يحضرها الرجال.

40 مريم عبد السلام بكر، شهادة النساء من منظور فقهي، جامعة الأزهر، كلية الدراسات الإسلامية في الإسكندرية، العدد 32، ج3، https://mksq.journals.ekb.eg/article_7752_b4bbfc33a0a06287990086043f6fc493.pdf

القول الثاني: إن شهادتهن مقبولة فيما ليس بمال، وهو قول الحنفية ورواية عن الإمام أحمد واستدل هؤلاء بالقرآن في قوله تعالى: «واستشهدوا شهيدين من رجالكم فإن لم يكونا رجلين فرجل وامرأتان» (البقرة، 282).

كما استدلوا بعدم اعتراض أحد على عمر عندما أجاز شهادة النساء مع الرجال في النكاح والطلاق وعدم الاعتراض يفيد الإجماع.

**- شهادة النساء في المال وما يقصد به المال**

فلا خلاف بين الفقهاء على قبول شهادة النساء في المال كالبيع والضمان والرهن. جاء في بدائع الصنائع للكاساني:

«وأما الشهادة على الأموال، فالذكورة ليست فيها بشرط والأنوثة ليست بمانعة بالإجماع، فتقبل فيها شهادة النساء مع الرجال».

**هذا عن شهادة النساء مع الرجال. أما شهادتهن منفردات، ففيها قولان:**

- قول جمهور الفقهاء من حنفية ومالكية وشافعية وحنابلة بقبول شهادة النساء منفردات، فقد جاء في روضة الطالبين مثلًا: «وكل ما ليس بمال ولا يقصد منه المال حتى يجري في الولادة والرضاع وعيوب النساء وليس قبول شهادة النساء فيها منفردات لقلة خطرها، بل لأن الرجال لا يطلعون عليها غالبا».

- وقول بعدم جواز شهادة النساء منفردات مطلقًا وقد نسب إلى الإمام علي وزفر من الحنفية وبعض الظاهرية.

ولكل فريق أدلته من الكتاب والسنة والمعقول. وما يهمنا كاستنتاج مما سبق أن مسألة شهادة المرأة لا تعلق لها بقيمة المرأة كإنسانة، وإنما هي متعلقة بموضوع الشهادة وما تتوخاه الشريعة من تحديد لظروف الوقائع التي تطلب فيها الشهادة، وما يقتضيه كل نوع من هذه الوقائع من اعتبار للشبهة أو عدم اعتبار لها.

هذا من ناحية ومن ناحية أخرى، فإنه من الجلي أن قبول شهادتهن مع الرجال في مواضع بنظر البعض وقبول شهادتهن منفردات عند الجمهور في حالات معينة بالاستناد إلى تأويلات منضبطة للنصوص يعني إمكانية الترجيح بحسب مقتضيات الزمان وتغير الظروف وضرورات المصلحة.

وأما التعددية، فهي مشروطة بشرط تحقيق العدل من جهة، وإن كان عدم تحقق هذا الشرط لا يبطل عقد الزواج من غير الزوجة الأولى، ولكنه يجعله إثمًا يستحق فاعله العقاب في الآخرة، ويسوق المدافعون عن هذا التشريع أدلة كثيرة عن حكمته من قبيل تفاوت النسبة العددية للرجال والنساء لصالح النساء، وبالاستناد إلى بواعث إنسانية من قبيل الأخذ بيد العانس والمطلقة والأرملة، ومن قبيل طول أمد رغبة الرجل في المرأة خلال فترة الحياة إلى غيرها من المبررات.

بينما تقتصر حجة الرافضين على انتهاك هذه الأحكام لكرامة المرأة وإنسانيتها بالاستناد إلى مفهوم حقوق الإنسان المعاصر. والمهم أننا إذا تتبعنا الاختلافات الفقهية فيما خص تنزيل هذه الأحكام على الوقائع المختلفة نلحظ ما يسميه الأصوليون تحقيق المناط، وهو تنزيل للحكم المعروف العلة على الوقائع بعد تفكيك للواقع لمعرفة كل ما يحف به من ظروف، فيكون تنزيل الحكم على الواقع الذي له حمولة مفاهيمية تتيح تنزيل الحكم عليه، وهي ممارسة تفسر أثر الواقع في الأحكام الفقهية فالعلة المعروفة في الأصل إذا وجدت في الفرع المستجد جاز تنزيل الحكم الأصلي على الفرع، ويشكل العلاقة الجدلية بين الحكم والواقع المصلحة والعرف والاستحسان.

ولأن البحث الحالي ليس بحثًا فقهيًا محضًا، فإننا لن نخوض في آراء فقهية متنوعة حول هذه القضايا، ولكن ما نؤكده أمران:

الأول: بحسب ما ذكرنا آنفًا من حضور كبير للمرأة اجتماعي واقتصادي وعلمي، ومن فتح أبواب مجالس القضاء لها، وهي المجالس التي مثلت حضور الشريعة في المجتمع، وما استطاعت أن تحصله من حقوق في هذه المجالس كما تؤكد السجلات التاريخية، فإن هذه الأحكام لم يكن لها أثر يذكر في دورها واستقلاليتها التي نصت عليها تساويها في الأهلية مع الرجل.

الثاني- أن المطالبة بتغييرها استنادًا إلى مفهوم للكرامة الإنسانية مشتق من حق طبيعي مطالبة من حقها أن تعلن عن نفسها في سياق تداولي، ولكنها لا يمكن أن تفصح عن نفسها على أنها حسم للجدل حسمًا واجب الاتباع.

فليس من حق من يتبنى موقف الرفض أن يعد رفضه موقفًا واجب الاتباع من دون موافقة المؤمنين بقدسية هذه الأحكام؛ لأن في هذا عنفًا رمزيًا لا يقل عن العنف الذي يتهم به المؤمنون بوجوب أو جواز قتل المرتد من طرف خصومهم. وليس مبالغة القول بتشابه ذاك العنف الرمزي مع هذا العنف المادي المفترض؛ لأن مطالبة من يؤمن بقدسية هذه الأحكام بأن يغيرها بالاستناد إلى مرجعية غير مرجعيته الإلهية تعني مطالبته بعصيان ربه، وتعريضه لخطر العقاب الإلهي الشديد الذي يوقن بأنه ينتظره في حياته الأخرى.

لا شك أن ما يقال عن ذكورية الحقوق يقال مثله عن طائفيتها، فأحكام من قبيل أحكام القصاص التي تقضي بعدم جواز إقامة حد القصاص على مسلم قتل غير مسلم موجودة في المنظومة الفقهية، وإن كان ثمة آراء فقهية تخالفها كما أشرنا سابقًا عند فقهاء الحنفية، وثمة آراء فقهية فيما خص صفات الكفاءة المعتبرة في الزواج من قبيل: [41]

لا تماثل الزوجة المسلمة التي لها آباء وأجداد مسلمون مسلمًا ليس له أب ولا جد مسلم.

ومن له أب واحد في الإسلام، لا يكون كفئا لمن له أبوان في الإسلام.

ومن أسلم وحده فقط لا يكون كفئا لمن له أب واحد في الإسلام.

وهي موجودة في المدونة الفقهية، وإن كانت لا تعبر عن مواقف جميع الفقهاء، وهي لذلك لا يمكن أن تسم منظومة الحق في الفقه الإسلامي كلها بالطائفية، ولكن من الضروري الانتباه إلى أي منظومة دينية لا تكون كذلك ما لم تقم على ادعاء امتلاك الحقيقة، ولذلك فإن من الطبيعي أن تعد المنتمين إليها أرفع شأنًا من غير المنتمين. ولهذا، فإن سمة الطائفية ستلحق بها ليس بسبب آراء فقهية كالتي ذكرناها، وإنما بسبب قابليتها لأن تشتق منها مواقف فقهية كهذه، وهي قابلية موجودة -بلا شك- بحكم إغلاقها العقدي وافتراض احتكارها للحقيقة.

ومن هنا تصبح المعضلة شبه عصية على الحل، وتصبح المقولات الأثيرة من قبيل: «لهم ما لنا وعليهم ما علينا»، والتي تحاول التغطية على هذه القابلية المتأصلة غير مقنعة بما يكفي، ولكننا يمكن أن نقدم في الخاتمة اقتراحًا لتجاوز هذه المعضلة.

41 انظر محمد سعيد المجاهد، الأحوال الشخصية، المقارن بين مذهبي الحنفية والشافعية، كلية معارف الوحي والعلوم الإنسانية، الجامعة الإسلامية العالمية، ماليزيا، 2016، ص. 33

## نتيجة واقتراحات

إن تطور المفهوم بحسب السياق دليل على أن القبض على الماهية أمر دونه خرط القتاد، وأن الممكن الوحيد هو بذل الإنسان جهده لكي يستكشف صفات للمفهوم يوسع بها تعريفه له في مسيرة لا تنتهي، وقد أشرنا من قبل إلى أن من جوانب قصور التصور الإسلامي للحق هو محاولة إغلاق الحد على قبول محمولات جديدة للمفهوم تنبثق من واقع المجتمعات الإنسانية، وإن كان تطور المفهوم يوحي بإدراك لضرورة تكثير ما يندرج تحت المفهوم من جزئيات.

إن الإنسان هو تاريخه وتاريخه هو فعاليته لاكتشاف الصفات في محاولة دائبة لجسر الفجوة بين التعريف والماهية، وهي محاولات لا تنتهي لاستحالة المطابقة بينهما. ولذلك فإن المطلوب ليس خطابًا اعتذاريًا من طرف الأصوليين الإسلاميين من أجل إثبات تضمن منظومتهم لحقوق ليبرالية ولا محاولة فرض تأويلات متعسفة غير منضبطة على النصوص لكي تقترب من مفهوم الحق في الليبرالية، وإنما إدراك ضرورة الاستفادة من فعالية الآخر في محاولته بلورة مفهوم الحق من جهة ومحاولة العمل على تجديد النظر في علاقة الحقوق بالمصالح من جهة أخرى.

ولكي يتضح المقصود أكثر، نقول:

إن مطالبة البعض بتغيير أحكام معينة بدعوى تعارضها مع حقوق الإنسان لا يكون مقبولًا ما لم يجر ذلك من ضمن المنظومة الأصولية لا بفرض مناهج عليها من خارجها؛ بمعنى أن ذلك ممكن فقط إذا اتخذ إجماع في سياق ديمقراطي بتقديم المصلحة بعدها ضرورية أو حاجية تلحق بالضروري على النص[42]، وتصنيفها ضمن الضروري أو الحاجي لا يكون بإرادة فئة وإنما عبر حوار تداولي ديمقراطي يؤتي أكله باتفاق تظل التداولية الديمقراطية مشرعة الأبواب لإمكانية تغييره. ولا تكون الضرورة أو الحاجة التي تلحق بها مستمدة من موقف فكري يرى الضرورة في التماهي مع رؤى معينة هي نسبية حتمًا مهما بلغت درجة الاتفاق على غايتها النهائية؛ لأن مساحات الاختلاف إنما تظهر في محتويات هذه الغايات التي هي غايات صورية لا تنزل من عالم المثل إلا بعد أن تملأ بمحتوى، وهو محتوى يخضعها لتفاعل جدلي مع واقع سيال متغير يتداخل فيه الخاص مع العام والمحلي مع الكوني.

ومثال ذلك ما يقال عن ذكورية الفقه الإسلامي، وهي ذكورية يوصم بها بسبب بضعة أحكام تخص المرأة تفهم على أنها تقرر عدم مساواتها مع الرجل والمنطق الشرعي متناسق مع ذاته في أن بعض النصوص مخوّلة بحكم دلالتها القطعية، وبحكم كونها من الله باستثناء ما هو متفق عليه من ضرورة المساواة بين الجنسين بحكم آدميتهما المشتركة. فإذا أريد لهذه الذكورية المفترضة في الفقه أن تترك مكانها لمساواة

كاملة، فإن السبيل إلى ذلك هو حوار يثبت أن مصلحة العموم تقتضي ذلك اقتضاء ضروريًا أو حاجيًا يلحق بالضروري، وليس برغبة فئات معينة في المجتمع تحاكم المنظومة بقيم تفترض كونيتها.

وما يقال عن طائفية الحقوق في المدونة الفقهية الإسلامية لا يجانب الصواب إذا لم نأخذ بالحسبان كامل المنظومة الفقهية، وما تحويه من اجتهادات شديدة التنوع، وكنا قد ضربنا مثالًا عن مخالفة الأحناف للجمهور فيما خص القصاص المتماثل من القاتل بغض النظر عن دينه.

ولكننا من جهة أخرى، نطالب المنظومة بما لا تطيقه إذا طالبناها بالتخلي عن الزعم بامتلاكها للحقيقة؛ لأن منظومة عقدية تتضمن نبوة ووحيًا لا تكون ماهي من دون هذا الزعم، ولكن الاقتراح الذي نقدمه في سياق مناقشة مفهوم الحق هو تكريس نوع من المعقولية لا يقوم على تصنيف المعقول بناء على محتواه، وهو ما يسمى بالمعقول الحقائقي وإنما بتصنيف للمعقول بناء على اتساقه المنطقي بما يفتح نسق المعقول على التنوع، ويخلصه من سمة الإقصاء لكل مغاير لمحتواه وهو ما يدعى بالمعقول الصوري.[43]

ولا نجزم، وإنما نرجح أن مصلحة ضرورية أو حاجية تقتضي تبني هذا المعقول الصوري؛ لأن في الاستمرار في تبني الأول تكريسًا لعزلة المسلمين، وتقديم ذريعة لمن يتربصون بهم لاتهامهم بالتطرف وعدم قبول الآخر.

ولا يعني هذا تخلي المؤمن عن يقينه بتجسد الحق في معتقده وشريعته، ولكن هذا اليقين لا ينبغي أن يفرض على الآخرين، وأن تبقى النوافذ في إطار العلاقات مع الآخر المحلي وغير المحلي مفتوحة لكي تتحقق مهمة الاستخلاف وعمارة الأرض بالتعاون مع البشر على اختلاف عقائدهم ومفاهيمهم عن الخير.

وثمة مطالبة أكثر يسرًا، وهي توسيع مفهوم تحقيق المناط الذي تتجسد فيه علاقة الأحكام بالواقع لكي يشمل قضايا الواقع التي تتجاوز الأشخاص والأنواع وتمتد إلى أحوال الأمم وأنظمتها السياسية في سعي لتحقيق المقاصد.

وهذه المقاصد تمثل صلة الوصل بين أصول الفقه وبين الأخلاق؛ لأن الأصول تبحث عبر القياس عن علة الحكم. أما المقاصد، فإنها تبحث عن الغاية والأخلاق هي مملكة الغايات.

وبما أن الأخلاق تنطوي على قيم ليست ذاتية في الأشياء -إذا تبنينا النزعة الاسمية- فإنها تصنع بمواضعة بين الناس من جميع الثقافات، وهي مواضعة يقصد منها الاتفاق على قيم إنسانية، ويكون لكل طرف في الحوار حقه في الوجود بما يحمله من خصوصية ثقافية. ولن تكون الخصوصية الثقافية عائقًا أمام

43 انظر مفهوم الحق، مرجع سابق، ص. 310

الاتفاق على حد أدنى مشترك للحقوق ما دامت الغاية التعاون بين أبناء الحضارات المختلفة وليس التنازع والتدافع وليس التصارع.

إن للمفهوم صفات تتكثر وتتوسع بدالة تغير الزمان وتجدد المصالح، وهو كلي اسمي لا وجود له في الخارج إلا متعينًا في جزئيات، كما أن افتراض وجود ماهية له في الخارج كان سمة مشتركة للمفهوم في التصورين الإسلامي والليبرالي، وإن كانت ماهيته واقعية سابقة على العقل في التصور الليبرالي ومشتركة بين الجزئيات في التصور الإسلامي قديمه وجديده بسبب سيادة المنطق الأرسطي وهيمنته على المنطق التداولي.

فإذا اتخذنا من فعاليتنا النظرية والعملية لصياغة مفهوم الحق الموجود ككلي في الأذهان والمتعين خارجيًا في جزئياته وبتلاقح نتائج فعاليتنا مع فعالية نظيرنا الغربي، فإننا لا شك قادرون على الاتفاق على حد أدنى مشترك للحق، ولن يحول دون ذلك عد الإسلامي المصدر إلهيًا مادام هذا المصدر الإلهي متجسدًا في نص مجازي يقبل التأويل من جهة، ويقبل أن يجدل مع الواقع المتغير ومع المصالح المتجددة من جهة أخرى.

ولا يحول افتراض المصدر الإلهي للحقوق دون عدها مشتقة من الواقع؛ لأن النص من جهة قد منح المؤمنين به الحق في فهمه وتفسيره وفق ضوابط تحددها بنيته بالطبع من جهة، وفي تجسيده بطرق مختلفة بحسب تغير الأزمنة والأمكنة من جهة أخرى.

وأخيرًا وليس آخرًا، فإن مقاصد الشريعة التي استقرت على حالها منذ وضع الشاطبي لها تحتاج إلى إعادة نظر، فهي تعاني من عدة مشكلات يمكن إيجازها في: [44]

- عدم استنفاد المصالح فيها لكل المصالح ومن شروط التقسيم الصحيح حسب علم السبر والتقسيم أن يحوي الكلي أكثر ما يمكن التوصل إليه من جزئيات فضرورياتها مقتصرة على الضروريات الخمس: الدين والنفس والعقل والنسل والمال. ولا وجود لمصالح أخرى من قبيل مصلحة العدل مع أنه مفهوم مركزي في الإسلام..

- تداخل الجزئيات وعدم تغايرها مع أن تغاير الجزئيات في علم السبر والتقسيم شرط من شروط التقسيم الصحيح، ومن ذا الذي لا يرى التداخل بين النفس والعقل.

44 طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، ط2، د.ت، ص ص. 111-112

- إدراج مكارم الأخلاق في صنف التحسينيات؛ أي في الصنف الثالث لا في صنف الضروريات ولا في صنف الحاجيات مع أن الأخلاق محور الرسالة المحمدية ونطاقها المركزي.

ينبغي أن يحدد مقصد لهذه المقاصد، ولا يستقيم جعل إصلاح الاعتقاد بمعنى إصلاح مبدأ التفكير الإنساني الذي يسوقه إلى التفكير الحق في أحوال هذا العالم كما يقول بعض الأصوليين[45] مقصدًا لهذه المقاصد؛ لأن الحق في تصورهم هو الدين الحق وبذلك يصبح الدين مقصدًا من المقاصد ومقصدًا لها في الوقت نفسه وهو تناقض يوقع في الدور المستحيل.

إن اقتراحنا أن يكون مقصد المقاصد هو إعمار الأرض، وهو إعمار لا يكون من دون انفتاح على كل المختلفين واستيلاد مشتركات من الحوار الندي مع ثقافاتهم، وهي مهمة يقول النص إنها كانت الغاية من الخلق.

وليس إعمار الأرض قابلًا للتحقق إذا ظل كغيره من الغايات مبدأ صوريًا، ولذا فهو يحتاج لكي يجسّد إلى مضمون يملؤه، وهذا المضمون حتمًا يتغير بتغير الواقع الذي بدوره لا يمكن القبض على فحواه من زاوية واحدة، وهو ما يعني أن هذه المهمة تتطلب تلاقح الرؤى المتنوعة، لكي تصبح محاولة القبض على الواقع أكثر إمكانًا. وهذه الرؤى هي رؤى مختلفين من داخل المنظومة من جهة، وبينهم وبين أصحاب رؤى أخرى من خارجها. وهو ما نعنيه بصنع القيم، فلا ينبغي ان يفهم أن ما تراكم من قيم إنسانية أصبحت محل إجماع من عدالة وحرية ومساواة تحتاج إلى إعادة نظر كغايات صورية، ولكن صوريتها تتطلب أن تملأ بمحتوى مصنوع وفق المصالح المتغيرة، وهي مصالح ينبغي أن ينظر في البحث عنها من منظور إنساني عام، ويأخذ في الحسبان في الوقت نفسه خصوصيات الأمم والجماعات.

## قائمة المراجع

### أولًا- باللغة العربية

1) ابن بيا، عبد الله، مشاهد من المقاصد، دبي، مسار للطباعة والنشر، ط5، 2018

2) ابن بيا، عبد الله، تنبيه المراجع على تأصيل فقه الواقع، بيروت، مركز نماء،

3) بدران الدمشقي، عبد القادر بن، نزهة الخاطر العاطر، بيروت، دار الحديث، 1991

4) حلاق، وائل، الشريعة النظرية، والممارسة، والتحولات، ترجمة كيان يحيى، بيروت، دار المدار الإسلامي، 2018

5) الخولي، أحمد، نظرية الحق بين القانون الإسلامي والفقه الوضعي، القاهرة، دار السلام، 2003

6) الدبوسي، أبو زيد، تقويم الأدلة في أصول الفقه، دار الكتب العلمية، القاهرة، 2001

7) دراز، محمد عبد الله، دستور الأخلاق في القرآن الكريم، ترجمة عبد الصبور شاهين، مؤسسة الرسالة، بيروت، 2008

8) الدريني، فتحي، المناهج الأصولية في الاجتهاد بالرأي في التشريع الإسلامي، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الثالثة، 2013

9) الدريني، فتحي، نظرية التعسف في استعمال الحق في الفقه الإسلامي، بيروت، مؤسسة الرسالة، ط4، 1988

10) الرازي، فخر الدين، المحصول في علم الأصول، تحقيق طه جابر العلواني، الرياض، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، 1980

11) زيد، مصطفى، المصلحة في التشريع الإسلامي، القاهرة، كلية دار العلوم في جامعة القاهرة، 1954

12) الشاطبي، أبو إسحاق، الموافقات في أصول الشريعة، بيروت، دار الكتب العلمية، 2004

13) الصالح، أماني، القرآن وتأصيل فلسفة الحق في الإسلام، الإتقان للنشر والترجمة والبحوث، أكاديمية طه العلواني، د.ت.

14) الصياد، كريم، نظرية الحق، دراسة في أسس فلسفة القانون والحق الإسلامية، القاهرة، مركز الكتاب للنشر، 2016

15) عاشور، الطاهر، مقاصد الشريعة الإسلامية، القاهرة، دار الكتاب المصري، 2011

16) عبد الرحمن، طه، تجديد المنهج في تقويم التراث، الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، ط2، د.ت.

17) عتر، عبد الله، مفهوم الحرية في الفقه الحنفي، الحرية في أفق المصالح والحقوق، مجلة الأخلاق الإسلامية (Journal of Islamic Ethics)، 13، 6، 2021

18) المجاهد، محمد سعيد، الأحوال الشخصية، المقارن بين مذهبي الحنفية والشافعية، كلية معارف الوحي والعلوم الإنسانية، الجامعة الإسلامية العالمية، ماليزيا، 2016

19) المرزوقي، أبو يعرب، منزلة الكلي، تونس، جامعة تونس الأولى، 1994

20) مسلم، مصطفى، مباحث في علم المواريث، جدة، دار المنارة، 2004

21) النقاري، حمو، المنهجية الأصولية والمنطق اليوناني، بيروت، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2013

## ثانيا- المراجع باللغة الإنكليزية

1. Ryan, Alan, The Making of Modern Liberalism, Princeton University Press, Princeton, NJ, 2012
2. Dawson, Christopher, The Historic Origins of Liberalism, Politics, Vol. 16, No. 3 (Jul., 1954).
3. Hegel, On the Scientific Ways of Treating Natural Law, Translated by T. M. Knox, University of Pennsylvania Press, Pennsylvania, 1975
4. Hegel, On the Scientific Ways of Treating Natural Law. T. M. Knox, trans. Philadelphia, University of Penn sylvania Press, 1975
5. Hobbes, Leviathan. Michael Oakeshott, ed. London: Macmillan, 1977
6. Kant, lmmanuel, ((On the Common Saying: 'This May Be True in) Theory, but it Does not Apply in Practice) in: Kant, Kant: Political Writings, Edited with an Introduction and Notes by Hans Reiss, Cambridge university press, 1970
7. Montesquieu, Baron de.. The Spirit of the Laws. Thomas Nugent, trans. New York: Hafner, 1949
8. See Hegel, Lectures on the History of Philosophy. 3 vols. E. S. Haldane and F. H. Simson, trans. London: Routledge & Kegan Paul, 1955
9. Hobbes, Thomas, Leviathan, Edited by C. B. MacPherson (New york: 48, Penguin, 1985

MominounWithoutBorders

Mominoun

@ Mominoun_sm

مؤمنون بلا حدود
Mominoun Without Borders
للدراسات والأبحاث www.mominoun.com

info@mominoun.com
www.mominoun.com

All rights reserved © 2022

جميع الحقوق محفوظة © 2022