

الحق الطبيعي ومقاصد الشريعة:

الخلفيات الفلسفية والأصولية

د. عبد الله السيد ولد أياه
أستاذ الفلسفة بجامعة نواكشوط/موريتانيا

مبحثاً أساسياً في فلسفة القانون، وهو اليوم المجال الدلالي الذي يتمحور حوله النقاش حول مفهوم "مقاصد الشريعة" على الرغم من غموض هذا الحضور في وعي أغلب الذين تناولوا الموضوع.

أولاً: في مفهوم الحق الطبيعي
يمكن أن نميز بين تصورين فلسفيين كبيرين لمفهوم "الحق الطبيعي":

1. التصور اليوناني - الروماني الذي تبناه التقليد اللاهوتي المسيحي الوسيط، الذي يبلغ أوج صياغته لدى الفيلسوف والسياسي الروماني "شيشرون" (ت 43 قبل المسيح) والفيلسوف

يخفى أن مبحث "مقاصد الشريعة" يشكل اليوم بؤرة تركيز كل المشاريع التجديدية لمنظومة التأويل الإسلامية، على اختلاف مشارب واتجاهات ومناهج الفقهاء والمفكرين الذين تبنوها.

والواقع إننا أمام مدونة نظرية ومرجعية شديدة الالتباس، تتداخل فيها رؤى ومناهج وخلفيات واستراتيجيات شديدة التباين وان اعتمدت نفس الأدوات المصطلحية ورجعت لنفس المادة العلمية. نطمح هنا إلى إمطة اللثام عن جانب محوري من هذه الرهانات التأويلية المتغايرة، يتعلق بمفهوم "الحق الطبيعي" (أو القانون الطبيعي) droit naturel. natural law الذي يشكل



في أن الإرادة والمحبة أصل كل فعل

وكل حركة في العالم العلوي والسفلي فأصلها المحبة، فهي علتها الفاعلية والغائية، وذلك لأن الحركات ثلاثة أنواع: حركة اختيارية إرادية، وحركة طبيعية، وحركة قسرية.

والحركة الطبيعية أصلها السكون، وإنما يتحرك الجسم إذا خرج عن مستقره ومركزه الطبيعي، فهو يتحرك للعود إليه، وخروجه عن مركزه ومستقره إنما هو بتحريك القاسر المحرك له، فله حركة قسرية تتحرك بتحريك محركه وقاسره، وحركة طبيعية بذاتها يطلب بها العود إلى مركزه، وكلا حركتيه تابعة للقاسر المحرك، فهو أصل الحركتين.

والحركة الاختيارية الإرادية هي أصل الحركتين الأخيرين، وهي تابعة للإرادة والمحبة.

وكما أن المحبة والإرادة أصل كل فعل كما تقدم، فهي أصل كل دين سواء أكان حقا أو باطلا، فإن الدين هو من الأعمال الباطنة والظاهرة، والمحبة والإرادة أصل ذلك كله، والدين هو الطاعة والعبادة والخلق، فهو الطاعة اللازمة الدائمة التي صارت خلقا وعادة، ولهذا فسر الخلق بالدين في قوله تعالى: ﴿وإنك لعلى خلق عظيم﴾ (القلم: 4)، قال الإمام أحمد عن ابن عبيدة قال ابن عباس: "لعلى دين عظيم." وسئلت عائشة عن خلق رسول الله، صلى الله عليه وسلم، فقالت: "كان خلقه القرآن."

والدين فيه معنى الإذلال والقهر، وفيه معنى الذل والخضوع والطاعة، فذلك يكون من الأعلى إلى الأسفل، كما يقال: دنته فدان؛ أي قهرته فذل.

ابن قيم الجوزية، الجواب الكافي لمن سأل عن الدواء الشافي، بيروت: المكتبة الثقافية، (1409هـ/1989م)، ص238-245.

وليس من ههنا الوقوف عند الخلفيات اللاهوتية المعقدة لهذا التصور المرتبط بالمسائل العقدية المتعلقة بالقدر وحرية الإنسان³، مما ولده نقل الكوسمولوجيا اليونانية إلى المنظومة التوحيدية التي تقوم على تصور مغاير للإلهية والخلق. وإذا كان تصور الاكوييني للحق الطبيعي شكل مضمون الأرثوذكسية المسيحية في العصور الوسطى، فإن القرن الرابع عشر شهد تحولا نوعيا داخل التقليد اللاهوتي من خلال النقد الجذري الذي وجهه "دان سكوت" و"غيوم دوكام" لمذهب القانون الطبيعي. فبدلا من النظر إلى القانون بصفته تعبيراً عن إرادة الله أو غايته السببية، ذهب هذا الاتجاه الجديد إلى القانون من حيث هو حصيلة إرادة الله المطلقة التي لا يقيدتها شيء ولا يوجهها هدف مسبق. فالقانون من هذا المنظور لا يكون إلا وضعيا سواء كان مصدره الهي أو بشري.

ورجل الدين المسيحي "القديس توماس الاكوييني" (ت 1274). يقوم هذا التصور على أن الحق الطبيعي هو المعايير التي تطابق ماهيات وجواهر الأشياء، وبالتالي فإنه يصدر عن الحالة الطبيعية الأصلية للإنسان التي هي الحالة التي تجسد جوهره الخلقي العقلي باستقلال عن أي تواضعات اجتماعية.

يبين "شيشرون" هذا التصور، الذي يلخص فيه التقليد الفلسفي اليوناني، بقوله: "يوجد قانون حقيقي هو العقل السليم الذي يطابق الوجود، المنتشر في كل الموجودات، والمتفق دائما مع نفسه، لا يمكن أن ينتفي، يستحشا إلزاما على تأدية مهمتنا، يحرم علينا التزييف ويحول بيننا وإياه... لا يجوز تحوير هذا القانون ولا يسمح بإلغائه كليا ولا جزئيا... من لا يستجيب لهذا القانون يتنكر لنفسه، وباعتبار جهله الطبيعة الإنسانية يستحق أقسى العقوبات"¹.

نجد هنا التصور الفلسفي اليوناني حول العدالة (الأفلاطونية الرواقية على الأخص) بصفتها تجسيدا للجوهر العقلي الثابت في الطبيعة، مما اعتمده المنظومة اللاهوتية المسيحية الوسيطة.

في هذا السياق يميز "القديس توماس الاكوييني" بين أربعة أصناف من القانون هي: القانون الأزلي والقانون الطبيعي والقانون البشري والقانون الإلهي. ولئن كان الاكوييني يميز بين القانون الأزلي والقانون الطبيعي، إلا أنهما لا يختلفان من حيث المضمون، بل أن الغرض من تصور قانون أزلي هو تصور قانون مشترك بين الله والإنسان، بحيث "يمتثلان" كلاهما له ما دام القانون الطبيعي يصدر عن العقل في ذاته. فالقانون الطبيعي ليس من إنشاء البشر ووضعتهم، بل هو تعبير عن الطبيعة الإنسانية؛ أي طبيعة الإنسان الذي خلق على صورة الإله وأخذت شكل حالة اجتماعية طبيعية².

الطبيعي الحديث، برزا مبكرا في القرن السادس عشر: الاتجاه التقني الذي يمثله "ماكيافيلي" و"بودين" Bodin ويتمحور حول إشكالية انتظام المؤسسات السياسية، والاتجاه المعيارية الذي يمثله "التوسوس" Althusius وتيار الملكيين monarchomaques الذين بلوروا المقاربات الأولى للتصورات الليبرالية الحديثة. وقد استمر هذا الشرح من خلال مقاربتني "غروتوس"6 المعيارية التي تحدد إطارا أخلاقيا عقلانيا للعقد الاجتماعي وهوبز الميكانيكية التي تعتبر أن العقلانية المعيارية في القانون تتوقف على الأمر السيادي للمؤسسة السياسية التي تضع القانون. يميز هوبز بين الحق الطبيعي jus natural الذي هو "حق كل أحد في استخدام قوته الخاصة كما يريد هو نفسه للحفاظ على طبيعته الخاصة"7 والقانون الطبيعي lex naturalis الذي هو مبدأ أو قاعدة عامة يصل إليها العقل وفق مطلب الحفاظ على النفس ومنع ما يهلكها⁸. فالحق الطبيعي يقوم على الحرية والقانون الطبيعي يقوم على الإلزام والمنع، إلا أن القانون الطبيعي لا يكون قانونا بالمعنى المكتمل والإلزام إلا من خلال وضع السلطة السيادية التي تحولها إلى قانون مدني. فالقوانين الطبيعية التي تبرهن عليها فلسفة الأخلاق هي مجرد قواعد عقلية وليس لها فاعلية إلا في إطار عقد يتنازل فيه الأفراد عن حقوقهم الطبيعية لسلطة سيادية تضع القوانين المدنية الحافظة لنمط الاجتماع المشترك⁹. نلمس نفس التصور لدى سبينوزا في تمييزه بين القانون في "الحالة العقلية" حيث يكون حقيقة أزلية أي قاعدة طبيعية لتنمية القوة الفردية والقانون في الحالة الاجتماعية الذي يحد من قوة الفرد بالمنع من خلال معايير الأخلاق والخضوع ضمن منظور تعاقد¹⁰. إلا إنما يميز سبينوزا هو القول بأن الحق الطبيعي الذي يتأسس على القوة

ويعكس هذا التحول نقلة نوعية في النسق اللاهوتي بالتحول من لاهوت الحكمة إلى لاهوت القدرة، وبهذا يكون القانون تعبيراً عن إرادة الله القهرية المفروضة على الطبيعة والبشر، مما يذكر بالموقف الأشعري في التقليد الكلامي الإسلامي⁴. وخالصة الأمر، إن مذهب القانون الوضعي في نسخته اليونانية - الرومانية والمسيحية يقوم على أفكار أربعة رئيسية هي: 1. تحدد الأشياء بحسب ماهياتها وجواهرها. 2. القانون الطبيعي حالة اجتماعية يحقق فيها الإنسان جوهره ضمن المدينة الفاضلة. 3. أولوية الواجبات على الحقوق باعتبار أن الواجبات هي الشروط التي يحقق فيها الإنسان ماهيته. 4. المضامين القيمة للقانون الطبيعي يحددها الفرد أو السلطة الذي يمتلك الحكمة أي علم الجواهر والماهيات (الحكيم أو الأمير أو الكنيسة). تختلف هذه المبادئ⁵ نوعياً عن نموذج الحق الطبيعي في الفلسفة الحديثة. 2. التصور الحديث للحق الطبيعي: نلمس هذا التصور لدى هوبز وسبينوزا وبمعنى ما لدى روسو، ويقوم على تصور مغاير للطبيعة والحالة الاجتماعية، بالانتقال من ميتافيزيقا الجوهر إلى انطولوجيا القوة. فالقانون الطبيعي من هذا المنظور، ليس هو ما يطابق ماهية الشيء، بل هو ما يستطيعه الشيء، ومن ثم فإن حالة الطبيعة هي حالة ما قبل اجتماعية يتمها فيها الحق مع القوة، كما أن الحق سابق على الواجب والبشر متساوون في حقوقهم يصوغون قوانينهم بمحض إرادتهم الحرة وليس وفق معرفة عقلية سابقة. وهكذا يتضح الفرق الجوهرية بين مذهبي الحق الطبيعي القديم والحديث، عبر التمايز بين صياغة قانونية لرؤية أخلاقية للعالم وصياغة قانونية للأخلاق. والواقع أننا أمام اتجاهين في مذهب الحق

تتفق المدارس الكلامية الإسلامية، في رفضها للتصور الطبيعي، القاضي بإرجاع العلة النهائية إلى العالم الطبيعي المكتمل بذاته..

”

بعد المرور إلى نظام الملكية والسلطة، في حين أن العقد الاجتماعي الذي يتجاوز المفهوم التواضعي الميكانيكي ويعبر عن الإرادة المشتركة التي تمارس سيادتها المباشرة دون تفويض يظل مطلباً طوبائياً في مجتمعات متضخمة لا يمكن أن يحكم فيها الشعب نفسه.

وهكذا نخلص إلى أن اتجاهات الحق الطبيعي وان اتفقت في النموذج التعاقدية وفي رفض تأسيس القانون على الطبيعة، إلا أنها تختلف من حيث الصياغات النظرية لهذا النموذج، وإن كان هوبز قدم الصياغة المكتملة لمذهب الحق الطبيعي التي كان لها التأثير الحاسم في الفكر الليبرالي الحديث¹⁵.

ثانياً: الحق الطبيعي وأطروحة مقاصد الشريعة

تساءل الباحث القانوني التونسي "عياض بن عاشور" حول إمكانات استنتاج تصور للعدالة الطبيعية كأساس عام للقانون في المدونة الأصولية والفقهاء الإسلامية، متوقفاً عند بعض نصوص العز بن عبد السلام والطوي والشوكاني التي تسمح بتأكيد اقتراب بعض علماء الإسلام من فكرة الحق الطبيعي بمعنى اعتبار الطبيعة والعقل أساساً للمعيارية الشرعية¹⁶.

في هذا الباب، ينزع البعض إلى تقريب مذهب الحق الطبيعي المسيحي من نظرية التحسين والتقييح الاعتزالية، باعتبارهما يقومان على نفس الفكرة المشتركة: المنزلة الموضوعية العقلانية للقيم في مقابل التصور الأشعري الذي يرجع الوضع المعياري للقيم إلى الأوامر الشرعية.

وبدون الخوض في هذا النقاش الكلامي تناولناه في مواضع أخرى، نكتفي بالإشارة إلى أن المدارس الكلامية الإسلامية تتفق في رفض التصور الطبيعي الذاتي أي إرجاع العلة النهائية

يظل قائماً في الحالة المدنية؛ لأن الإنسان لا يمكنه التنازل عن نوازعه الطبيعية، كما أن سبينوزا لا يتبنى فكرة خضوع الجمهور للسيد الذي يجسد الكيان الاجتماعي المشترك، بل يتصور الرباط الاجتماعي في شكل فرديات متعددة يتشكل منها الجمهور المفتوح دوماً على الصراع وحركية القوة المتضامية¹¹.

يختلف هذا التصور عن رؤية روسو للحق الطبيعي، برفضه أي حالة قانونية في حالة الطبيعة التي هي وضع سابق على التحديدات العقلية والقيمية تحكمه مشاعر أصلية يلخصها في حب الذات (الضامن للحفاظ على النفس) والشفقة (الضامنة لمبدأ التعايش السلمي).

فلا يوجد حق طبيعي بالمعنى القانوني سابق على الحالة الاجتماعية¹²، بل أن عقد الإذعان والخضوع على الطريقة الهوبزية يظل بالنسبة له فاقداً للشريعة القانونية باعتباره يتأسس على مبدأ "القوة الشرعية" في حين أن القوة لا يمكن أن تؤسس الشرعية.

ومن هنا يخلص روسو إلى أن القانون هو "التعبير العمومي عن الإرادة المشتركة في مواضع عمومية"، ومصدره هو الشعب الذي يمارس سيادته المباشرة دون تمثيل أو تفويض¹³.

إلا أن نظرية روسو في القانون الطبيعي تعاني من توتر داخلي، وتأرجح دائم بين الحالة المدنية والعودة لحالة الطبيعة¹⁴. فعلى عكس هوبز، يدافع في بعض نصوصه عن حقوق الفرد و"حقوق القلب" في مقابل كل سلطة، ويدافع في نصوص أخرى عن خضوع الفرد المطلق للدولة التي تعبر عن الإرادة المشتركة للمتعاقدين.

إن الإشكال الذي يفضي إليه هذا التأرجح هو الوعي بعدم إمكانية الرجوع لحالة الطبيعة على الرغم من إغرائها لأنها حالة غير مكتملة إنسانياً لا تتناسب مع تعقيدات الوضع الإنساني

رغم اعتبار المعتزلة أن العقل قادر

بنفسه على إدراك القيمة المعيارية للأحكام، إلا أنهم لم يستنتجوا أن مصدر القيم هو الطبيعة وليس الله..



أو إمارته. فإن مال أغلب الأشاعرة إلى إثبات التعليل في الأحكام دون الأفعال، فإن منهم من أثبتته فيهما معا (كالتفازاني) ومنهم من نفاها فيهما معا، وفي كل هذه الحالات اعترضهم إشكال التوفيق بين الاعتقاد الكلامي في القدرة وخلق الأفعال المنسوبة بالإطلاق إلى الله تعالى ومنهجية استثمار الدلالة الشرعية في النص التي يشكل القياس حجر الزاوية فيها تأويلا واستنباطا.

بل إن الأشاعرة لم يتخلصوا من التصور العام للتحسين العقلي، فقال به البعض صراحة من أمثال القفال الكبير والزنجاني وأبي القاسم الراغب والعز بن عبد السلام.. وذهبوا في عمومهم إلى قبوله إذا كان بمعنى صفة الكمال أو ملاءمة الطبع ورفضوا ما كان يتعلق بالثواب والعقاب.¹⁹

وإذا كان مذهب التحسين والتقيح في أبعاده الكلامية والأصولية لا يمكن أن يؤسس لنظرية الحق الطبيعي في التقليد الشرعي الوسيط، فإن أطروحة مقاصد الشريعة في بعديها التقييمي الأخلاقي (العز بن عبد السلام) والأصولي (الجويني والغزالي والشاطبي) لا يمكن أن تؤسس لفكرة المرجعية الذاتية للمعيارية القانونية.

يعرف العلامة "عبد الله بن بية" مقاصد الشريعة بقوله: "هي المعاني المفهومة من خطاب الشارع ابتداء، وكذلك المرامي والمرامز والحكم المستنبطة من الخطاب، أو ما في معناه من سكوت بمختلف دلالاته مدركة للعقول البشرية متضمنة مصالح العباد معلومة بالتفصيل أو في الجملة".²⁰

إن هذا التعريف الشامل لتحديدات الأصوليين يبين أن النموذج المقاصدي يتمحور في مستويين مترابطين: تأويلي يتعلق باستنباط دلالات النص المرجعي وتعليلي تنزيلي يتعلق بمراعاة قصود

للموجودات والمعايير إلى العالم الطبيعي المكتمل بذاته. ومن ثم لم يكن بإمكانها اعتماد مذهب الحق الطبيعي في نسخته اليونانية - الرومانية التي كانت معروفة ومألوفة لدى فقهاء الإسلام. ومن هنا ضرورة تمييز مذهب المعتزلة في التحسين العقلي عن أطروحة الحق الطبيعي، باعتبار المقولة الاعتزالية (على اختلاف صياغاتها) وإن اعتبرت العقل قادرا بنفسه على إدراك القيمة المعيارية للأحكام، إلا أنها لم تستتج من ذلك أن مصدر القيم هو الطبيعة وليس الله. فالتصور الاعتزالي للطبيعة التي يتمحور حول المذهب الذري الذي صاغه "العلاف" يقتضي فكرة الخالق المدبر للكون الحافظ بوحده لانتظام الطبيعة التي ليس لها ضابط ذاتي¹⁷.

فالآراء الاعتزالية التي تفيد خلق الإنسان لأفعاله ووجوب الإصلاح على الله تعالى، تندرج في لاهوت العدل والغرض منها تنزيه الله عن الظلم، ولذا تندرج في فكرة العدالة الكونية، ولا يمكن أن تبني عليها نتائج ميكانيكية في البناء الفقهي الذي لا يختلف فيه المعتزلة جوهريا عن باقي المدارس الإسلامية.

فإذا كان العقل قادرا بذاته على إدراك الحسن والقبيح مما ينسجم مع منطق التكليف، إلا أن التحديد الشرعي للأحكام التي يتوقف عليها الثواب والعقاب مرتبط بوضع الشرع. يوضح "القاضي عبد الجبار ذلك بقوله: " .. واعلم أن هذه مسألة شرعية لا مجال للعقل فيها لأنها كلام في مقادير الثواب والعقاب وهذا لا يعلم عقلا".¹⁸

أما الأشاعرة فإنهم رفضوا في مجملهم مبدأ التعليل العقلي للأحكام من منظور كلامي ينطلق من لاهوت القدرة والرحمة، فإنهم انتهوا في مباحثهم الأصولية إلى إثبات التعليل القياسي الذي هو في حده الأدنى إظهار حكمة الوضع

**يرى ليو شتراوس
أن العقلانية
الأنوارية الفقيرة
بنزوعها التقني،
وذاتيتها الفردية،
قد انفصلت عن
عقلانية "الوحي" ..**

”

خصائص التشريع

فإذا كان هنالك قانون طبيعي فلن يكون التعبير عنه إلا في شريعة الإسلام. على أنها أسمى من الطبيعة لأنها التعبير عن الفطرة الإنسانية كما أراد الدين أن تكون؛ والفطرة هي قوام الإنسانية بل هي الصفة الإنسانية نفسها، بما فيها من مروءة ومن عقل. للتشريع إطلاقان عام وخاص:

فالأول: هو قيام السلطة المختصة في الدولة؛ أي السلطة التشريعية بوضع قواعد أو استنباطها لتكون ملزمة لتنظيم العلاقات في المجتمع وفقاً للإجراءات المقررة في ذلك. والتشريع بهذا الإطلاق العام هو الذي يعتبر مصدراً للقانون.

ويراد بالسلطة التشريعية ما يشمل الدين والعرف والقضاء والفقهاء وما يشمل سلطة عليا حقيقية مخصصة لذلك من مجلس أو هيئة أو فرد إذا كان بموافقة رئيس الدولة. وأما الثاني؛ وهو الإطلاق الخاص فيراد به القاعدة القانونية ذاتها التي تضعها السلطة المختصة أو النص الذي يصدر عن هذه السلطة والذي يحتوي على قاعدة أو أكثر من القواعد القانونية. وحينئذ يدل لفظ التشريع على ما يدل عليه لفظ القانون في إطلاقه الخاص؛ كتشريع الصحافة أو قانونها.

وقد استعمل التشريع في إطلاقه الخاص كوسيلة من وسائل تطوير القانون، وهو الذي يهمننا هنا.

ويتميز التشريع عن الحيل القانونية بكونه تغييراً صريحاً واضحاً في حكم القانون وفي النص الذي يدل عليه كما أنه يتميز عن العدالة أو القانون الطبيعي بما له من القوة الملزمة التي لكل القواعد القانونية. كما يتميز التشريع عن الواسيلتين السابقتين بكونه المرحلة الأخيرة التي بلغها تطور الفكرة القانونية، من فكرة غامضة غير ثابتة إلى قاعدة يلزم بها المجتمع بصفة لا تتغير بسرعة.

علال الفاسي، مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها، الدار البيضاء: مطبعة النجاح الجديدة، ط4، (1411هـ/1991م)، ص56-57.

يتغير هنا مفهوم الشريعة وغرضها، بحيث تصبح دلالتها هي المقوم التشريعي "لنظام العالم وإصلاح المجتمع"، فهي "قانون الأمة" وليس مدونة التكليف من أحكام وجوب ومنع وإباحة. من هنا يدخل مفهوم "الفطرة" جسراً للربط بين النسق الأصولي القديم ومذهب القانون الطبيعي الحديث في اتجاهيه الإنساني (مبدأ الذاتية الراشدة المسؤولة) والتعاقدية (إناطة الشرعية المعيارية بالتوافق الاجتماعي الحر القائم على المساواة الأصلية).

الشارع ومقاصده في وضع الأحكام التي تتوقف عليها مصالح العباد.

فكيف ولج مبحث الحق الطبيعي للدراسات الأصولية المعاصرة من منظور مبحث مقاصد الشريعة؟ نقف هنا عند نموذجين بارزين من نماذج الفكر الإصلاحية التجديدي، هما العلامة التونسي محمد الطاهر بن عاشور والزعيم المغربي علال الفاسي اللذين بلورا أولى المحاولات لاستيعاب مدونة الحق الطبيعي في الخطاب الشرعي.

من الواضح أن إشكالية الفقهاء المصلحين في كتابتهما تدرج في أفق تجديدي خارج الإطار المرجعي الأصلي للمنظومة المقاصدية حتى ولو كانا يوظفا أدواتها النظرية والاصطلاحية من خلفيات حديثة غير مسبقة.

يتجلى هذا التأسيس المنهجي بوضوح لدى بن عاشور الذي لا يقدم قراءة نقدية للتراث الأصولي في حصره مقاصد الشريعة في مبحث التعليل: "على أن معظم مسائل أصول الفقه لا ترجع إلى خدمة حكمة الشريعة ومقاصدها، ولكنها تدور حول محور استنباط الأحكام من ألفاظ الشارع بواسطة قواعد تمكن العارف بها من انتزاع الفروع منها، أو من انتزاع أوصاف تؤذن بها تلك الألفاظ، ويمكن أن تجعل تلك الأوصاف باعثاً على التشريع، فتقاس فروع كثيرة على مورد لفظ منها باعتقاد اشتغال تلك الفروع كلها على الوصف الذي اعتقدوا أنه مراد من لفظ الشارع، وهو الوصف المسمى بالعلة²¹."

إنما يريد بن عاشور هو الاتكاء على الشاطبي في بناء علم جديد لمقاصد الشريعة خارج القيود والحدود الأصولية التقليدية، بل بتجاوز الشاطبي نفسه. إن الهدف حسب عباراته هو "البحث عن مقاصد الإسلام من التشريع في قوانين المعاملات والآداب التي أرى أنها الجديدة بان تختص باسم الشريعة²²."

إنساناً؛ أي مطلق الإنسان الذي يملك جملة من العقل، وقدرة على اكتساب المعرفة، واستعداداً للمدنية، ومرونة على الطاعة، إلى جانب ماله من حواس يدرك بها المرئيات والمسموعات والمتصورات، وحب في الاستطلاع يهديه إلى بعض المعرفة وبعض السلوك²⁶."

ويتميز الفاسي عن ابن عاشور في كونه على اطلاع عام على أدبيات القانون الطبيعي، التي يتناولها في كتابه "مقاصد الشريعة"، لا من منظورها الفلسفي الأصلي، بل من خلال الكتابات القانونية الراجحة.

يستعرض الفاسي مذهب القانون الطبيعي في نسخته اليونانية - الرومانية وامتداداته في اللاهوت المسيحي²⁷، منتبهاً إلى أن القانون الطبيعي تحول في العصر الحاضر من مدونة قانونية إلى مبدأ عام موجه للتشريع وإلى نظرية إشكالية في العدالة.

ويلاحظ الفاسي أن الفلسفة الأخلاقية الإسلامية الوسيطة لم تصل في تبنيها للمفاهيم والتصورات الأخلاقية اليونانية إلى اعتماد نظرية القانون الطبيعي، وإنما توقفت عند نظرية الاعتدال الأرسطية التي منحتها دلالة الوسيطة والمرورة.

ويرفض الفاسي استنتاج مقاربة للحق الطبيعي من المذاهب الكلامية الوسيطة، بما فيها تلك التي أخذت بمبدأ التحسين والتقيح العقلي: "لأن كل ما يريدونه هو إمكان اكتشاف العقل لما أرادته الشرع عن طريق الإلهام أو الإدراك العقلي لو لم يبعث رسول بذلك. والشرع بما هو أراد الله تكليف الإنسانية به بعد أن استخلفها في الأرض، وليس من الضروري أن يكون متفقاً مع نوااميس الطبيعة ولا مختلفاً معها²⁸."

نستنتج من الوقوف عند أطروحة مقاصد الشريعة لدى ابن عاشور والفاسي أن مقولة "الفطرة" شكلت الإطار النظري لاستنبات مقاربة إسلامية

لا يتعلق الأمر هنا بتصور المفسرين والفهاء الأقدمين لمفهوم الفطرة (دين التوحيد الأصلي أو الحق قبل التبديل)، وإنما بمفهوم جديد للفطرة يلخصه بقوله: "الفطرة: الخلقة؛ أي النظام الذي أوجده الله في كل مخلوق... فوصف الإسلام بأنه الفطرة معناه انه فطرة عقلية أو جارية على وفق ما يدركه العقل ويشهد به... هي الحالة التي خلق الله عليها عقل النوع الإنساني سالماً من الاختلاط بالرعونات والعادات الفاسدة²³."

لا يتردد الفقيه الزيتوني ذو الخلفية الأشعرية عن القول بإنشاء الشرع على مدركات العقل وتطابقه مع الطبيعة الإنسانية. بيد أن العقل هنا ليس العقل الوجودي بالمفهوم اليوناني، وإنما هو العقل الذاتي بحسب التصورات الحديثة التي يعتمدها ابن عاشور دون تردد في تحديده للمقصد العام من التشريع الذي هو "حفظ نظام الأمة واستدامة صلاحه بصلاح المهيمين عليه وهو نوع الإنسان²⁴."

ومن هنا تحديد مقاصد رئيسية جديدة للشريعة، لئن كان ابن عاشور يبحث لها عن متكئ في الأبحاث التراثية، إلا انه كان سباقاً إلى إدراجها في النسق الأصولي مثل المساواة والحرية.

يتفق الفاسي مع ابن عاشور في مقاربه لمقاصد الشريعة، ولتأسيسه هذه المقاصد على مفهوم الفطرة، باعتبارها حسب عباراته "صفة للإنسان منذ أصبح أنساناً؛ أي من تحمل المسؤولية وأدرك الحرية²⁵."

الفطرة بالمعنى الذي يستخدمه الفاسي هي الجبلة، ليس بدلالة العبارة التراثية، وإنما بالدلالة المألوفة في فكر التنوير الأوروبي الذي توطئه قيم الحدائة من عقلانية تجريبية ونزوع تاريخاني ونظم مدنية ودستورية: "الفطرة التي فطر الله الناس عليها هي فطرة الإنسان بصفته

يأخذ الوحي في التقليد الإسلامي الوسيط، شكل قانون ينظم المدينة الفاضلة، ويشمل مختلف مناحي الحياة..

”

الاتجاه في المقاربة الوضعية بمفهومها الديني؛ (أي وضع الشارح لمعايير الحكم).

2. اتجاه انطلق من منظومة مقاصد الشريعة، تلمسا لأرضية مشتركة مع القوانين الحديثة، مما اقتضى تضييق جوانب الخصوصية التعبدية في الشريعة وتوسيع أبعادها الكونية الإنسانية. ولا شك أن الخلفية المرجعية لهذا الاتجاه هي فلسفة الحق الطبيعي.

تتعين الإشارة هنا إلى أن هذا التأرجح بين التصورين الوضعي والقانوني - الطبيعي يظل بمنأى عن النقاش الفلسفي الحيوي حول المرجعية المعيارية للنظم القانونية، الذي هو احد المحاور الرئيسية في الفلسفة المعاصرة.

ولقد برزت بوادر هذا الجدل بين مدرسة الحق الطبيعي التي بلغت أوجها النظري في فكر "ليو شتراوس" والمدرسة الوضعية المعيارية التي يعتبر الفيلسوف والقانوني النمساوي "هانس كلسن" أبرز ممثليها.

تمحور هذا الجدل الذي دار في ثلاثينات القرن الماضي وما بعدها حول الأسس المرجعية للقوانين، فذهبت مدرسة "الحق الطبيعي" التي أثرت بقوة في مدونة حقوق الإنسان المعاصرة (الإعلان العالمي لحقوق الإنسان) إلى أن النظم القانونية تحتاج إلى تأسيس معياري قوي لا يمكن أن توفره التوافقات الوضعية، فلا بد من أن تستند لتصور مسبق للطبيعة العقلانية أو الاجتماعية للإنسان يخرجها من طابعها العرضي النسبي الذي يزيل عنها الطابع الإنزامي.

أما المدرسة الوضعية فقد اعتبرت أن الحقوق الطبيعية بدون ضمانات معيارية وضعية تظل هشة وغير فعالة، لا تتجاوز المنظور القيمي الخلفي المجرد.

ينطلق شتراوس من التمييز بين الشرعية legitimacy والمشروعية legitimacy في نقد

دنيا للحق الطبيعي الحديث بمنأى عن سياقها الفلسفي.

نبه "عبد الله العروي" في توطئته لترجمته لأحد نصوص روسو بعنوان "دين الفطرة"²⁹ إلى نقاط تشابه كثيرة بين تصور روسو للفطرة والتصورات الإسلامية المألوفة، بل انه يلمح إلى أن روسو لم يكن معاديا للإسلام، بل "إنه ربما أدرك أن مفهوم دين الفطرة اقرب إلى عقيدة الإسلام منه إلى اليهودية أو المسيحية"³⁰.

وإذا كان العروي لا يبني نتائج على هذا التشابه الظاهر في الآراء "فالمنظور قد يكون واحد ولكن المنظور مختلف"، كما انه يحذرنا من قراءة روسو من "خلال منهجية الإصلاح الإسلامي"، إلا أننا نعتقد أن هذا التشابه شكل خيوط الوصل المطلوبة بين المدونة التراثية ومنظومة الحق الطبيعي الحديثة.

ثالثا: الفقه الإسلامي وإشكالات التأسيس القانوني

واكبت التحولات التي عرفها الفكر الإسلامي المعاصر محاولات لصياغة بدائل إسلامية عن القوانين الحديثة التي أطلق عليها "القوانين الوضعية".

وقد بدأت هذه المحاولات مع "عبد القادر عودة" في كتبه التي انتشرت على نطاق واسع وأثرت أقوى التأثير في تيار الإسلام السياسي³¹.

ويمكن أن نقسم إجمالاً الكتابات القانونية إلى اتجاهين كبيرين:

1. اتجاه انطلق من مبدأ الشرعية الداخلية للنسق الإسلامي في مرجعيته المنزلة، وأفضى في الغالب إلى مقارنة سلفية تسعى إلى الرجوع للأصول المؤسسة، ولو بالقطيعة مع التقليد التراثي الوسيط. القانون بهذا المعنى من مقومات العقيدة والهوية ومعياره هو النص المقدس، ويندرج هذا

الجمع بين العقل والتعالي، بين "أثينا والقدس" هو الذي يسمح برسم عقلانية مكتملة، يمتزج فيها الواجب بالحق، والقانون بالأخلاق..

”

لدى الفلاسفة الأقدمين، خصوصاً في "الدرس السقراطي" الذي يقدم لنا أفلاطون في محاورتي "الجمهورية" و"القوانين"، العودة أيضاً إلى الفلسفة السياسية الإسلامية واليهودية الوسيطة التي يعبر عنها أحسن تعبير الفارابي وابن ميمون.

يرى شتراوس أن العقلانية الأنوارية الفقيرة بنزوعها التقني وذاتيتها الفردية قد انفصلت عن عقلانية "الوحي" التي تنظر للإنسان في طابعه الإشكالي المعقد. الوحي في التقليد الإسلامي اليهودي الوسيط يأخذ شكل قانون ينظم المدينة الفاضلة ويشمل مختلف صنغ وجوانب الحياة الاجتماعية والسياسية والدينية. إن هذا الجمع بين العقل والتعاليم، أو "التأرجح بين أثينا والقدس" هو الذي يسمح برسم عقلانية متكاملة يمتزج فيها الواجب بالحق والقانون بالأخلاق³³. أما "كلسن" فيمثل أهم ممثلي المدرسة الوضعية في القانون، وقد اتكأ على فلسفة كانط في سعيه لبناء نظرية للقانون الخالص؛ أي وضع منظومة نظرية للقانون مجردة من كل مؤثرات إيديولوجية سياسية ومن كل نزعة طبيعية وضعية، في سعي جلي لبناء علم قانون مكتمل ومكتف بذاته. ويقتضي هذا الهدف تخليص القانون من كل الاعتبارات التي تتطابق مع موضوعه، بحيث يغدو القانون هو بعبارة كلسن "نسقا من المعايير الضابطة لسلوك البشر".

والمعايير القانونية حسب تعريف كلسن هي الدلالة الموضوعية لفعل إرادي لا يصدر عن الطبيعة أو الواقع، بل عن معايير أخرى أسمى تنتمي لنفس النسق القانوني، وبهذا يكون أساس مرجعية وشرعية المعايير القانونية هي دوماً المعايير نفسها التي تأخذ شكل هرم تراتبي لا خارج فيه.

وهكذا يظهر كيف يرفض كلسن مقولة الحق

التصورات الوضعية، معتبراً أن القانون لا تكون له المشروعية إلا إذا كان يخدم "الخير المشترك" common good حتى لو صدر عن سلطة شرعية من حيث البناء المؤسسي. بيد أن الخير المشترك لا يمكن أن تكون تواضعياً، بل لابد أن يصدر عن قوانين طبيعية.

في هذا السياق، يتحدث عن "أزمة القانون الطبيعي الحديث" في تمييزه بين الإنسان بصفته فرداً والإنسان بصفته عضواً في الجسم الاجتماعي (في حين لم يكن مذهب الحق الطبيعي القديم يفرق بين الإنسان والمواطن).

تنقسم الفلسفة السياسية الغربية في هذا المجال إلى اتجاهين:

1. **اتجاه لوكي (من جون لوك)**: مهيم في أمريكا ينطلق من مبدأ صدور الخير المشترك عن طلب المصلحة الفردية، ذ

2. **اتجاه روسوي (من روسو)**: مهيم في فرنسا يرى على عكس هذه المصادرة أن الخير المشترك لا يتحقق إلا في مجتمع ينظمه عقد اجتماعي يخضع الإرادة الفردية الحرة للقيم المدنية. يرى شتراوس أن التصورين يمران بأزمة حادة في مجتمعات معقدة ضاعت فيها المعايير القيمية الكلية.

لقد انحرفت الفلسفة السياسية منذ ماكيافيلي حسب ليو شتراوس عن فكرة التناغم الطبيعي للكون في تراتبيته الغائية التي توفر للبشر مقياساً موضوعياً للقانون بحيث يعكس طبيعة الأشياء ونظام العالم. ومن هنا انحطت أهداف النشاط الإنساني وقضت التقنية على عظمة الطبيعة، ودمرت النزعة التاريخانية الوضعية الفكر السياسي³².

يخلص شتراوس من هذا النقد الجذري للتصورات القانونية الحديثة إلى ضرورة العودة للعصر الذهبي الذي تعبر عنه النزعة الطبيعية

انقسمت فلسفة القانون، من الوجهة المعيارية، إلى اتجاهات طبيعية، ووضعية، وأمرية..

”

المؤسسية المصدر الوحيد للقانون، إلا أنه يرى أن الاتجاه الوضعي يخلط بين تصورين متناقضين للمرجعية القانونية: التصور الأمري والتصور المعياري. يبدو التصور الأمري في إرجاع المصدر الأوجد للقانون إلى إرادة المشرع، إلا إن هذا البعد الأمري يختل لحاجة القانون الشرعي إلى منظور تأويلي؛ أي إلى قوة معيارية مؤسسية.

يندرج هنا الحوار المتشعب بين شميت وكلسن حول المنزلة العلمية للقانون وشروط فاعليته والمفاهيم المحورية في القانون الدستوري، خصوصا ما يتصل بمعيار السيادة.

ينتقد شميت كلسن في فصله المعيار عن الأمر انسجاما مع مقارنته للنسق القانون كمنظومة معيارية مغلقة ومكثفة بذاتها، وبهذا يفشل في تبين العلاقة العضوية بين العقلانية القانونية والطابع الوضعي للمعايير القانونية، تلك العلاقة التي تحيل ضرورة إلى سلطة القرار السياسي.

فلا يمكن للقواعد والمعايير القانونية أن تفرز بذاتها شروط فاعليتها التي لا تتوقف على تناسقها الصوري، بل لا بد لها من سلطة تحولها إلى قرار له سلطة الانجاز والفعال. كما أن المقاربة الوضعية لا يمكن أن تحل مشكل "الاستثناء" exception في القانون الذي تقتصيه من الدائرة القانونية في حين انه هو جوهر القانون ومظهر البعد الأمري فيه.³⁶

وخلاصة موقف شميت هو إخضاع المعيارية القانونية للشروط الفعلية لتنفيذها أي سلطة القرار الأمري التي يقتضيه نفاذ القانون وصلوحيته. يذهب شميت في هذا التصور إلى استيعاب المنظور القانوني في الفعل الدستوري التكويني؛ أي العلاقة العضوية بين أفراد المجموعة السياسية التي تتخذ شكل التفاضل الجذري بين الصديق والعدو.³⁷

نخلص من هذا الاستعراض المقتضب للجدل الفلسفي حول الحق الطبيعي، أن فلسفة القانون

الطبيعي التي تقوم دوما على البحث عن خلفية محددة للقانون الوضعي، سواء كانت حقيقة مطلقة أو عدالة مطلقة. فما ينبذه كلسن هو المنظور الأنطولوجي الجوهرى للقانون، الذي يفضي إلى تبعية القانون لمقاربات ميتافيزيقية أو وضعية تخرج به عن نطاقه الخصوصي المتميز.³⁴

في مقابل الاتجاهين الطبيعي والوضعي، يبلور الفيلسوف والقانوني الألماني "كارل شميت" أطروحته التي يطلق عليها مقولة "الأمرية" decisionism، وتعني الجانب السيادي في القرار المرتبط بالفعل السياسي بصفته أساس الشرعية القانونية.

يرفض شميت أطروحة الحق الطبيعي في نسختها القديمة (اليونانية - المسيحية) والحديثة (نظريات العقد الاجتماعي) انطلاقا من تصوره للسلطة المكونة (بكسر الواو) أي النظام الوضعي للدولة، فالدولة هي وحدها الضامنة للقانون والحارس له، ولا معنى لمضمون جوهرى للقانون على غرار التصور المسيحي الوسيط لقانون طبيعي منسجم مع أحكام العقل البشري يكون مماثلا مع القانون الإلهي ومتماهيا معه، ولا للتصور الطبيعي الميكانيكي على غرار العقد التفويضي لدى هوبز الذي يفضي إلى "التحييد التقني" للسياسة وإلى تكريس استقلالية المصالح الفردية، مما يؤول في نهاية المطاف إلى نمط من النزعة الوضعية التي تكرر أولوية الشرعية على المشروعية.³⁵

ولئن كان شميت يقترب في نقده لمذهب الحق الطبيعي من المدرسة الوضعية التي تأسست على تكافؤ القانون والحالة الوضعية، مما غدا يشكل الصياغة السياسية التي اعتمدها "دولة القانون" الحديثة التي هي في عمقها "دولة تشريع" تتخذ من الإرادة المشرعة ذات الشرعية

لا زال منظور
الحق الطبيعي،
يمثل إطارا لا
سبيل إلى تجاوزه
في إشكاليات
التأسيس
المرجعي
للمعيارية
القانونية..

”

قائماً بالعدالة حتى في شكل متاهة منطقيّة لا حل لها³⁹. نخلص إلى القول ختماً لهذا العمل حول الحق الطبيعي ومقاصد الشريعة أن تجديد النظر في المنهجية الفقهيّة يقتضي طرح إشكالاته المرجعية في الإطار الفلسفي للمسألة القانونيّة كما بلوره الجدل بين الاتجاهات الثلاثة المذكورة.

في هذا السياق، يتعين ضبط الجوانب الأمرية في البناء الفقهي المرتبط بمصدره الإلهي، وجانبه الوضعي الذي يعبر عن آلياته التأويلية والبرهانية، ومنظوره الاقتصادي الذي هو أفق الدلالة والاتجاه الغائي المفتوح للشريعة من حيث هي طريق ومسلك لا مدونة قانونية بالمعنى الحديث للعبارة.

وكما يقول طه عبد الرحمن: "لم تسع الشريعة إلى وضع بناء قانوني محدد للسلوك البشري، بل هي "أمرية مضادة" بمعنى أن "هدفها الحد من طغيان الأمرية البشرية بواسطة تدابير بديلة عن قراراتها الطاغية، وما دام هذا الطغيان الأمرى لا ينتهي إلا بانتهاء الوجود البشري، فإن الحاجة إلى إقامة الشريعة باقية ببقاء هذا الوجود"⁴⁰.

قد انقسمت إلى اتجاهات ثلاثة: (طبيعي، وضعي، أمرى): تعبر عن مسالك إشكالية من المسألة المعيارية القانونيّة.

ومع أن محاولة ليوشتراوس لإعادة الاعتبار لمنظومة الحق الطبيعي الكلاسيكية لم تحد من هيمنة النزعة الوضعيّة المجردة الذي استندت في خلفيتها الليبرالية على تصور عام للعدالة التوزيعيّة³⁸، كما أن الاتجاه الأمرى الذي يمثله شميت غدا له اليوم تأثير واسع في الفكر القانوني والسياسي من خارج التيار اليميني المحافظ غير الليبرالي، إلا أن منظور الحق الطبيعي لا يزال أفقا مرجعيا لا سبيل لتجاوزه في إشكاليات التأسيس المرجعي للمعيارية القانونيّة حتى لدى أكثر المقاربات إجرائيّة.

وكما تبين "سيمون غويار فابري" فإن فكرة الحق الطبيعي وإن كانت لا تنتمي بذاتها للنسق القانوني، إلا أنها فكرة لا مناص منها، بدونها لا سبيل للتفكير في البعد القانوني للنشاط البشري. وينتج عن ذلك أنها نوع من "اللغز غير قابل للاختراق" فشلت كل المحاولات الفلسفية لمنحه الأساس الميتافيزيقي الصلب. إنها نوع من "الأفق الأنطولوجي" أو "السهم المعيارى" الذي يوفر وعدا مفتوحا وأملا

- محمد الطاهر المساوي، دار النفائس (صدرت الطبعة الأولى من الكتاب سنة 1946)، 2001، ص167.
22. المرجع نفسه، ص175.
23. المرجع نفسه، ص263-261.
24. المرجع نفسه، ص273.
25. علال الفاسي، مقاصد الشريعة ومكارمها، دار السلام 2011، ص113.
26. المرجع نفسه، ص179.
27. المرجع نفسه، ص148-144.
28. المرجع نفسه، ص159-158.
29. العنوان الأصلي بالفرنسية هو:
Profession de foi du vicaire Savoyard
30. جان جاك روسو، دين الفطرة تعريب، عبد الله العروي، المركز الثقافي العربي 2012، ص18.
31. من أبرز كتب عبد القادر عودة:
- التشريع الجنائي الإسلامي مقارنا بالقانون الوضعي، مجلدان دار الكتاب العربي 2008 (صدرت الطبعة الأولى 1949).
- الإسلام وأوضاعنا القانونية، مؤسسة الرسالة 1997 (صدرت الطبعة الأولى 1951).
- الإسلام وأوضاعنا السياسية، دار الكتاب العربي 1951.
32. Leo Strauss, Natural right and history (chap 1, natural right and the historical approach p. 9-34
33. Daniel Tanguay, Leo Strauss An intellectual biography Yale (university press 2007 (p. 144-192
34. Hans Kelsen, Pure theory of Law University of California press, 1978 (first edition 1934) – chap "Law and Nature" p. 1-58
- راجع في الموضوع نفسه:
S/D Carlos Miguel Herrera, Ledroit, lepolitique, autourdeMax Weber, Hans Kelsen, Carl shmitt Harmattan, p. 160
- Simone Goyard–Fabre, Re-penserlapensee dedroit Vrin, 2007, p. 27.
35. ذلك هو مضمون قراءة كتاب هوبز اللفيثان في عمله الصادر عام 1938.
- C.Schmitt, le Leviathan dans la doctrine de letat de Thomas Hobbes Seuil, 2002, p. 125.
36. عالج شमित هذا الموضوع في كتابه "الديكتاتورية" (1921).
- C.Schmitt, la dictature Seuil 2000, p. 135-171.
37. C.Schmitt, la notion de politique, theorie du partisan Flammarion, 1992 p. 63-75.
- راجع حول نقد شमित للمدرسة الوضعية:
Jean Francois Kervegan, Hegel, Carl Schmitt, lepolitiqueentres speculation et positivite PUF 1992, P. 29-37.
38. قدم الفيلسوف الأمريكي جون رولز أهم صياغة فلسفية معاصرة لهذه النظرية في كتابه:
J.Rawls, A theory of justice Harvard university press, 1971.
39. S. Goyard Fabre, LesembarrasduDroitNatureVrin, 2002 p. 356-357.
40. طه عبد الرحمن، روح الدين: من ضيق العلمانية إلى سعة الائتمانية، المركز الثقافي العربي، 2012، ص380.
1. Ciceron, De la republique, GF Flammarion, 1965, p. 86
2. Thomas DAquin, Somme theologique volume 8 Du droit Louis Vives, 1857 (livre numerique) p. 423-425
- راجع في الموضوع:
- Remi Brague, la loi de Dieu Gallimard, 2005, p.370-371.
- Paul Dubouchet, Thomas DAquin, droit, politique et metaphysique Harmattan. 2011, p.147-148.
3. راجع في الموضوع:
R.Brague, op cit, p. 372-376.
4. أدرك براغ هذا الشبه والمخ إلى بعض خيوط الصلة بين هذا التصور والفكر الكلامي الإسلامي.
- R.Brague, op cit, p. 397.
5. رجعنا في هذا التلخيص إلى دروس جيل دلوز حول سبينوزا:
H.Grotius, Le droit de la guerre et de la paix, Puf, 1999
6. T.Hobbes, leviathan trad, Gerard Mairet Gallimard, 2000, p. 229
7. ibid, p. 230
8. T.Hobbes, Du citoyen trad P.Crignon GF Flammarion, 2010 p. 162-163
9. Spinoza, LEthique trad. R.Caillois Gallimard, 1954 4eme .10 partie. de la servitude humaine p. 265-347
- Spinoza, Traite des autorites theologiques et politiques trad. M.Frances Gallimard, 1954. P. 237-255
11. نبتى هنا النموذج الذي يلوره دلوز ونغري في قراءة النظرية السياسية لسبينوزا
- Deleuze, Spinoza philosophie pratique Minuit, 2003.
- Negri, lanomalie sauvage puf. 1982.
- Rousseau :discours sur lorigine et les fondements de linegalite .12 parmi les homes :1ere partie- ecrits politiques de Rousseau .Librairie generale de France 1992 pp79-108
13. Rousseau, Du contrat social ou principes du droit politique - .13 Ecrits politiques, p. 238-239-245-248
14. اعتبر ليو شراوس هذا التآرجح جوهر فكر روسو:
I.Strauss, la crise du droit naturel, Rousseau in la philosophie .politique et lhistoire librairie generale francaise, 2008, p. 240
15. راجع في الموضوع:
L.Strauss, Ntural right and history university of Chicago 1965
- Yadh Ben Achour, Aux fondements de lorthodoxie Sunnite .16 Ceres Tunis 2009, p. 213-219
17. راجع في الموضوع: يوسف فان اس، فصل الكلام والعلم الطبيعي: المذهب الذري قاعدة لاهوتية لعلم الكلام المعتزلي" في بدايات الفكر الإسلامي: الأنساق والأبعاد نشر الفنك الدار البيضاء، 2000، ص95-65.
18. القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، مكتبة وهبة، ط4، 2006، ص138.
19. راجع في الموضوع: عبد النور بزا، نظرية التعليل في الفكرين الكلامي والأصولي، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 2011، ص82-83.
20. الشيخ عبد الله بن بية، مشاهد من المقاصد، مؤسسة الإسلام اليوم الرياض، 2010، ص32.
21. الشيخ محمد الطاهر بن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، تحقيق ودراسة