الحرية وأثرها في الاستقرار والنهضة

دراسة في التأصيل الديني والفلسفي

حقوق الطبع محفوظة

لمنتدى النهضة والتواصل الحضاري ومنتدى العلماء

msf.online.manager@gmail.com

msf-online.com

muntadaalulama

youtube.com/MuntadaAlulama

muntada.ulama.2015

https://t.me/MuntadaAlulama

الطبعة الأولى

١٤٤٣هـ/ ٢٠٢١م

الحرية وأثرها في الاستقرار والنهضة

دراسة في التأصيل الديني والفلسفي

تأليف

د. محمد الصادق العماري

إصدار

«منتدى النهضة والتواصل الحضاري»

بإشراف أمينه العام فضيلة أ.د. عصام البشير

بالتعاون مع «منتدى العلماء»

بسم الله الرحمن الرحيم

مقدمة

حينما نتأمل واقع النظام السياسي المعاصر اليوم، نجد أن موضوع السلطة قد أخذ حيزا كبيرا في دراسات فقهاء القانون الدستوري، على اعتبار أنها المنظّمة لشؤون المجتمع، والمسيّرة لأحواله العامة، إذ لا يستقيم أمر مجتمع ما لولا وجود سلطة فعلية تدبّر أمره، بدءا بالمجتمعات الأولى التي كانت تسيّرها الأسرة والتي تطورت مع مرور الزمن لتصبح مجتمعات تنتظم داخل إطار قانوني يسمى الدولة.

يعتقد أن الحرية هي سبب الاختلاف والنزاع وعدم الاستقرار، وهذا ما يدفع ببعض الأنظمة إلى قمع الحريات، وتضييق مساحة التعبير، والتحكم في كل أدوات التواصل، وحضر التنظيمات الحزبية والنقابية والجمعوية..، وسن قوانين وتشريعات لسلب الحريات الفردية والجماعية، ورفض المخالفين والمعارضين، واتهامهم بخرق الإجماع الوطني، وقد يرمون بالتطرف أو البغي..، فينتهي الأمر إلى أنظمة شمولية مستبدة، فيسود الرأي الواحد والوحيد، وتشل طاقات الأمة، وتكبل إرادتها، فتخير المجتمعات بين الفوضى والاستبداد.

وهذا التصور لفلسفة الحرية إشكال فكري ومنهجي، بعيد كل البعد عن الرؤية الصحيحة للحرية، وعلاقتها بالنهضة والاستقرار، فإن الحرية من لوازم الإنسان، فليس الإنسان إنسانا إن لم يكن حرا، فقد كان الإنسان عبر التاريخ يبحث عن حريته، فتارة يتمتع بها، وتارة يحرم منها، فهو في مسيرته

عبر الأجيال يبحث عن معنى الحرية والتخلص من العبودية، لكنه كان يتوق أحيانا إلى العبودية، فيصنع الآلهة ويخضع لها، واعتقد في ذلك منتهى الحرية الحقيقية، وفي هذا دلالة على خضوع الإنسان لقوة عليا لم يكن يفقه كنهها، بالخضوع لها تكتمل حريته، ويكون لها معنى في حياته.

الإنسان القديم لم يكن حرا في فكره بسبب كثرة أنواع «الطبو»، التي كانت تقيد فكره، فـ«الطبو» هو أول قيود الحرية، لكن لما ارتقت الأمم بعض الارتقاء، نشأت فيهم طبقة الكهنة والسحرة، فزادت بذلك أنواع «الطبو»، لارتباطها بمصالح الكهنة، وعند ظهور الآلهة، وانتظام العبادة، ازداد الكهنة قوة، وجمدت نواهي «الطبو» فتقيد فكر الإنسان، لكن الإنسان القديم كان يعتقد أن الآلهة غير قادرة على كل شيء، وكان في هذا العجز بعض التيسير لحرية الفكر، ولما ارتقى الإنسان بعض الرقي خفت سلطة «الطبو»، واستأثر الآلهة بالسلطة، واندمجت نواهي «الطبو» في الديانات الإلهية، فاتسعت الحرية الفكرية بعض الشيء[1].

من المسلم أن حرية الإنسان من أهم القضايا الدينية والفلسفية التي شغلت الإنسان قديما، وعلاقة ذلك بالطبيعة المحيطة به، وحدود العلاقة بين إرادته وسلطة الآلهة، وحدود العلاقة بين حريته وحرية الآخرين من أبناء جنسه، واختلفت الرؤية الدينية والفلسفية في توصيف ذلك، سواء على مستوى التنظير أو الممارسة العملية.

(١) حرية الفكر وأبطالها في التاريخ، سلامة موسى، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، القاهرة، (٢٠١٢م)، ص: ١٩-٢١.

إلى أن جاء الإسلام وأكد على أن الحرية أصل في الإنسان، ومنع الرق والإكراه، وحث على حرية النظر والتفكير، واستعمال العقل، في الكتاب المسطور والكتاب المنظور، لاستخلاص الحقائق بكل حرية، وأكد على ضرورة التعبير عن الآراء، وعرضها على الآخرين، ومناقشتها بمنهج الجدل بالتي هي أحسن، وأعطى الحق للمخالف الديني في ممارسة عباداته، وإظهار معتقداته بكل حرية، وأجل الحكم في ذلك إلى يوم القيامة.

لكن مع ظهور مفهوم «الدولة» و«الوطن»، تطور مفهوم الحرية، ولم يعد قاصرا على الدلالة الميتافيزيقية، بل توسع وتطور المفهوم ليشمل مجالات أخرى، من قبيل: علاقة «الدولة» و«الأمة»؟، ولمن الولاء، هل للدولة أم للأمة؟، وعلاقة الأفراد داخل الوطن الواحد، على اختلاف أديانهم ومعتقداتهم ولهجاتهم..؟، واختلاف مصالحهم الاجتماعية والاقتصادية والسياسية؟، وحقوق الأقليات، وعلاقتهم بالأغلبية؟، وعلاقة الفرد بالسلطة؟، وطريقة إدارتها؟، والتداول السلمي حولها؟، والحريات الفردية وعلاقتها بالمصلحة العامة؟، وضمانات الحرية، وآليات حمايتها من الاستبداد وقمع؟، وغيرها من القضايا التي يصعب حصرها، لتشعبها، وكثرتها، واختلاف الآراء الدينية والفلسفية حولها.

ومقصد هذا الكتاب هو التأصيل الديني والفلسفي لأثر الحرية في النهضة والاستقرار، ونقد فلسفة الاستبداد وقمع الحريات، والوقوف على مفهوم الحرية في الأديان والفلسفات القديمة، والفكر المادي المعاصر، من أجل المساهمة في تأسيس فهم جديد لفلسفة الحرية.

١- أهمية الموضوع وسبب اختياره:

١-١- أهمية الموضوع:

إن الإشادة بقيمة الحرية التي نجدها في الخطاب الشرعي، ترجع إلى أهميتها في بناء الإنسان الصالح المصلح، ولأهميتها في بناء الدول والأمم، فالإنسان الحر هو الإنسان السوي، الذي كلفه الله تعالى بمهمة الاستخلاف وعمارة الأرض، والأمة الحرة هي الأمة القوية، التي كلفها الله تعالى بمهمة الشهادة على العالم، فمهمة الشهود الحضاري لا تتحقق بالعبودية والإكراه والاستبداد، بل تتحقق بالحرية الفردية والجماعية.

نهضة الأمة وضمان استقرارها رهين بحرية أفرادها، لأن الاضطهاد والقمع والاستبداد، يولد حالة الاحتقان، وينشر الأحقاد في المجتمعات، ويقلل العطاء والإبداع، فينتشر النفاق الاجتماعي، والكذب، والخوف، والتحلل الأخلاقي، فلا استقرار في ظل القمع ومصادرة الحريات، قد تتسبب الحرية في اختلالات معينة، في فترات معينة، وهذا لا يعني ضرورة قمع الحريات، بل إن تصحيح اختلالات الحرية في حاجة إلى الحرية، وهذا ما يؤكده علال الفاسي رَحِمَهُ ٱللَّهُ بقوله: «إن دواء الحرية صعب، ولكنه وحده الدواء الصحيح»[(١)].

بغياب الحرية تنعدم في الدولة مقومات الراحة، والاستقرار النفسي والاجتماعي والسياسي، ويستولي على أفرادها القلق، ويتفشى فيهم الفقر،

(١) النقد الذاتي، علال الفاسي، المطبعة العالمية، القاهرة، ط/ ١، (١٩٥٢م)، ص: ٥٤.

وتضعف همتهم، وتفقد البيئة الملائمة للإبداع والإنتاج، فإن فقدانها هو سبب الفتور الذي أصاب الأمة، وهو المسؤول عن تخلف الشعوب الشرقية، ويدل على ذلك الواقع في عالمنا العربي، ويعبر الكواكبي عن مخاطر فقدان الحرية بقوله: «وإن بفقدانها تفقد الآمال، وتبطل الأعمال، وتموت النفوس، وتتعطل الشرائع، وتختل القوانين»[1].

فإن الحريات المدنية والسياسة لا تتناقض مع الاستقرار، بل الحرية تنمي الشعور بالمواطنة الحقيقية، فالمواطن الذي يتمتع بحقوقه وحرياته، يتفانى في خدمة وطنه، كما أن السماح بالعمل النقابي والسياسي والتنظيمي عموما، داخل وطن ما، يساعد على الوعي بالمسؤولية، والوعي بالحقوق والحريات، وممارستها عمليا، لأن وعي الناس بمسؤولياتهم لا يتم إلا بممارستهم للحرية على أرض الواقع.

فإن هذه التنظيمات السياسية والنقابية..، إذا تمتعت بهامش من الحرية، فإن ذلك يساهم في تربية الناس على قيم الحرية وحقوق الإنسان، ويساعد على تعويد فئات كبيرة من الناس على ممارسة الحرية، وتقوية وعيهم السياسي والنقابي، لأن الأفراد لا يمارسون حرياتهم بمعزل عن الجماعة، فالحرية تحتاج إلى الاختبار والممارسة، فيكونون بذلك أفرادا فاعلين في نهضة أوطانهم، وضمانة لاستقرارها وتنميتها.

(١) طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد، عبد الرحمن الكواكبي، تقديم: أسعد السحمراني، دار النفائس، بيروت، ط/ ٣، (١٤٢٧هـ/ ٢٠٠٦م)، ص: ١٨٠.

٢-١- سبب اختيار الموضوع:

يعرف العالم العربي والإسلامي في العصر الحالي اضطرابات كبيرة بعد ما عرف بـ«الربيع العربي»، وما نتج عن ذلك من تغيير للخريطة السياسية والاجتماعية في الوطن العربي، فظهر الصراع السياسي والإيديولوجي في أوضح صوره، الشعوب والحكام من جهة، والتيارات الفكرية والإيديولوجية من جهة ثانية، ونظرا لعدم كون الشعوب مهيأة ثقافيا وفكريا لهذه التحركات في مجال حقوق الإنسان، وقعت اختلالات وصدامات، انعكست سلبا على الاستقرار ومحاولة التغيير.

ولذلك كان اختيار هذه الدراسة في سياق إعادة الوعي بفلسفة الحرية في الرؤية الإسلامية، وعلاقتها بالاستقرار والنهضة، ونقد دعوى: «أن الحرية هي سبب ما وقع في أوطاننا العربية في الأحداث الأخيرة، وأن الحرية ضد الاستقرار والتنمية، وأن الأمن واستقرار الأوطان أولى من الحريات، فإما الوطن والاستقرار والأمن، وإما الحريات الفردية والجماعية».

وكأن هذه المقابلة واجبة وضرورية، كما ترفض هذه الدراسة مقولة: «المستبد العادل»، وتبرير افتئات السلطة على الحريات، بذريعة عدم أهلية المواطنين فكريا وثقافيا لممارستها، وهي أفكار ترسخ معطى «الخوف من الحرية» و«تبرير الاستبداد»، بينما تؤكد هذه الدراسة على أن اختلالات الحرية لا تعالج بحجبها وقمعها، بل بممارستها، فلا علاج للحرية إلا بالحرية، كما أن لا علاج لأخطاء العقل إلا بالعقل.

فكانت هذه إذن أهم الأسباب والاعتبارات التي دفعتني إلى التفكير في قضية الحرية، وقصدي محاولة تصحيح النظر إلى الحرية في ظل واقعنا المعاصر، وما يشهده من تغيرات وتحولات على المستوى السياسي والثقافي..، وفي ظل واقع الخلاف بين مكونات المجتمع العربي الإيديولوجية..

٢- موجز عن الدراسات السابقة، وما يميز هذه الدراسة:

يصعب حصر الدراسات الفكرية الإسلامية الحديثة والمعاصرة في موضوع الحرية، لكثرتها وتنوعها في الموضوع، والسياق، والمرجعية الفكرية، فهناك مجموعة من الأعلام ساهموا بإنتاجاتهم العلمية في تطوير قضية الحرية، وبلورة مفهوم جديد لفلسفتها على اختلاف مجالاتها، فكان من الطبيعي وجود تعددية في الاجتهاد والنظر، بخصوص هذه القضية داخل المرجعية الإسلامية، إلا أننا في هذا المقال نعرض لبعضها، وخصوصا أقربها لموضوعنا:

المطلع على كتابات كل من الشيخين محمد عبده وتلميذه رشيد رضا، يجد فيهما دفاعا عن تحرير العقل المسلم من التقليد والاستبداد، فقد أكدا على إعمال العقل في كل شيء بحرية مطلقة: «مقتضى الفطرة أن يستعمل الإنسان عقله في كل ما يعرض له في حياته..»[(١)]، والنظر العقلي عند محمد عبده قائم على «مبدأ حرية الفكر»، وهو الأصل الأول للإسلام، بل إنه رَحِمَهُ ٱللَّهُ يذهب أبعد من ذلك، بتقديم العقل على ظاهر الشرع عند التعارض[(٢)].

(١) تفسير القرآن الحكيم (تفسير المنار)، رشيد رضا (ت: ١٣٥٤هـ) الهيئة المصرية العامة للكتاب، (١٩٩٠م)، ٥/ ٢٦٣.

(٢) الإسلام والنصرانية مع العلم والمدنية، محمد عبده، دار الحداثة، ط/ ٣، (١٩٨٨م)، ٦٩-٧٠.

فقد ارتفع صوته بالدعوة إلى «تحرير الفكر من قيد التقليد»، وكان رحمه الله تعالى من المحذرين من خطورة الاستبداد، وقمع الحريات السياسية، لأن ذلك من أسباب ضعف المسلمين يقول: «الحاكم وإن وجبت طاعته، هو من البشر الذين يخطئون، وتغلبهم شهواتهم، وأنه لا يرده عن خطئه، ولا يوقف طغيان شهوته، إلا نصح الأمة له بالقول وبالفعل، جهرنا بهذا القول والاستبداد في عنفوانه، والظلم قابض على صولجانه، ويد الظالم من حديد، والناس كلهم عبيد له أي عبيد»(١).

وكتب عبد المتعال الصعيدي -وهو امتداد للمدرسة السابقة- في موضوع الحرية كتابين: الأول «الحرية الدينية في الإسلام»، والثاني «حرية الفكر في الإسلام»، وهو يعتبر «حرية الفكر» أعم من «الحرية الدينية»، وهي عنده تشمل الحريات الثلاث: «الحرية العلمية»، و«الحرية السياسية»، و«الحرية الدينية»، وطالب بالتوسع في باب «الحرية الفكرية» يقول في ذلك: «كل ما يدخل في باب الحرية الفكرية في مأمن من العقاب الدنيوي، لأنه يجب فتحه على مصراعيه، إذ لا يخشى على المجتمع منه..»(٢).

ويقول في «حرية الاعتقاد»: «وكل آيات القتال في القرآن ظاهرة في أن قتالنا للكفار مسبوق بقتالهم لنا، فنحن نقاتلهم على قتالهم لنا، لا على كفرهم»(٣)،

(١) تاريخ الأستاذ الإمام الشيخ محمد عبده، رشيد رضا، مطبعة المنار، القاهرة، (١٩٣١)، ١/ ١١-١٢.
(٢) حرية الفكر في الإسلام، عبد المتعال الصعيدي، مؤسسة المطبوعات الحديثة، مطبعة العالم العربي، القاهرة، (١٩٦٠هـ)، ص: ١٢.
(٣) نفسه، ص: ١٥.

وأن «عدم الإكراه على الدين.. لا يؤدي إلى إباحة الكفر.. عدم الإكراه على الدين.. معناه عدم الإكراه عليه بعقاب دنيوي من سيف أو نحويه»[١]، وأن «الإسلام أول داع إلى حرية الاعتقاد، وأنه سبق إلى هذا قبل أن يتفق الناس عليه في هذا العصر»[٢].

كما برهن على أن «الحرية العلمية» واسعة في دين الإسلام، وأنه لا خوف على الدين من العلم[٣]، وأكد بخصوص «الحرية السياسية» أن «الأمة مصدر السلطات في الإسلام»[٤]، وأعطى للفرد الحق في الاعتراض على الحكم[٥]، وأكد على أن «للأقلية حق الاعتراض على الأكثرية المناصرة للحكم القائم، فلها من الحرية التامة في ذلك مثل ما للفرد سواء بسواء»[٦].

ويقول في «الحرية الدينية» بـ«اشتراط الحرية في صحة الإسلام، لأن شرط الاختيار في صحة التكليف بالإسلام وغيره مما لا يمكن النزاع فيه»[٧]، و«عدم قتل المرتد هو المناسب لما جاء به الإسلام من الحرية الدينية»[٨]، «والحرية

(١) الحرية الدينية في الإسلام، عبد المتعال الصعيدي، دار الكتاب المصري، القاهر، دار الكتاب اللبناني، بيروت، بدون طبعة، (١٤٣٣هـ/ ٢٠١٢م)، ص: ١٨.

(٢) نفسه، ص: ٧-٨.

(٣) حرية الفكر في الإسلام، عبد المتعال الصعيدي، ص: ٣٢.

(٤) نفسه، ص: ٣٣.

(٥) نفسه، ص: ٥١.

(٦) نفسه، ص: ٥٦.

(٧) نفسه، ص: ٧٠.

(٨) نفسه، ص: ٤٥.

الدينية حق عام في الإسلام لجميع الناس على اختلاف مللهم ونحلهم، من أهل الكتاب، ومن لهم شبهة كتاب، ومن مشركين، ومن ملحدين، وممن يتفرع من هذه الأصناف بالغا ما بلغ أمرهم»[1].

ومن العلماء المغاربة الذين كتبوا عن الحرية الطاهر بن عاشور في كتابيه: «أصول النظام الاجتماعي في الإسلام» و«مقاصد الشريعة»، يقول في كتابه الأول أن الحرية من المصالح الضرورية، وأن مفهوم الحرية يتضمن معنيين: حرية الرقبة، وحرية التصرف، وكلا المعنيين وصف فطري، والحرية ولدت مع الإنسان، لكنها ولدت مقيدة منذ البداية، وأن تقييد الحرية لا ينبغي اللجوء إليه إلا لدفع ضرر أو جلب نفع[2]، وعليه فإن رؤية ابن عاشور للحرية تتأسس على قضيتين: الأولى: فطريتها التكوينية، والثانية: تقييدها للمصلحة.

ويذكر في كتابه الثاني[3] أنه لما كان «استواء أفراد الأمة في تصرفهم في أنفسهم، مقصد أصلي من مقاصد الشريعة، وذلك هو المراد بالحرية»، فهو يبني مقصد الحرية على مقصد المساواة، وأن من مقاصد الإسلام إبطال العبودية وتعميم الحرية، وهي عند العرب تدل على معنيين: الأول: ضد العبودية، والثاني: حرية التصرف، وقد عالج الإسلام نظام الرق الذي وجده منتشرا

(١) حرية الفكر في الإسلام، عبد المتعال الصعيدي، ص: ٧١.

(٢) أصول النظام الاجتماعي في الإسلام، ابن عاشور، الشركة التونسية، تونس، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، ط/ ٢، (١٩٨٥م)، ص: ١٦٢.

(٣) ينظر: مقاصد الشريعة الإسلامية، ابن عاشور، تحقيق: الطاهر الميساوي، دار النفائس، الأردن، ط/ ٢، (١٤٢١هـ/ ٢٠٠١م)، ص: ٣٩٠-٤٠٠.

بوسيلتين: الأولى: التقليل من الظاهرة بتكثير أسباب رفعها، والثانية: تحسين وضعية العبيد بتعديل تصرف المالكين في عبيدهم، وأكد على حرية الاعتقاد والقول، وحرية العلم والتعليم والتأليف، وحرية الأعمال.

والأستاذ علال الفاسي في كتابه «مقاصد الشريعة»[1]، عالج موضوع الحرية كذلك، واعتبرها جعلا قانونيا، وليست حقا طبيعيا يستمد من الغرائز، والحرية عنده مرتبطة بالتكليف، «إيمان الإنسان بأنه مكلف هو أول خطوة في حريته، لأنها أول تحمل للمسؤولية التي ستناط به»، و«الإنسان لم يخلق حرا بطبعه، وإنما خلق ليكون حرا»، ويؤكد على الحرية الذاتية، ويعتبرها هي الأساس الأول للحريات التي نادى بها الإسلام وأقرها، و«الإنسان الحر هو غير الزائف أي الذي تتصور فيه الفطرة الإنسانية متغلبة على الطبيعة الحيوانية».

والحرية عنده أنواع: «الحرية الإيمانية»: «الإنسان الجدير بصفة الحر هو المؤمن بالله وبأنه هو المكلف من قبله»، ورغم ذلك أعطى الإسلام للإنسان الحرية في الاعتقاد، وأن الإجماع من الفقهاء حول قتل المرتد، يرجع إلى حفظ بيضة الدولة الإسلامية وكيانها، وليس عقابا له لخروجه عن الإسلام. و«الحرية الوطنية»: لكل إنسان الحق في الاستقرار في وطنه متمتعا بكامل حريته وكرامته. و«الحرية الفردية»: بأن يتمتع الفرد بحريته في المعاملات وبدون إكراه، وإذا أكره على عقد من العقود فذلك العقد باطل. و«الحرية السياسية»: وهذه الحرية تشمل حرية الفكر والقول والتعبير والنشر..، ونقد تصرفات الدولة والقضاء

(١) ينظر: مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها، علال الفاسي، دار الغرب الإسلامي، منشورات مؤسسة علال الفاسي، ط/ ٥، (١٩٩٣م)، ص: ٢٤٨- ٢٦٢.

والأشخاص..، والمساهمة في الشورى والانتخاب لأعضائها..، فهي حرية لا يحدها شيء خارج عنها إلا الحرية نفسها. و«حرية البحث العلمي»: فإن الإسلام فتح حرية البحث والنظر للوصول إلى المعرفة واليقين. و«حرية العمل»: فإن «المجتمع الفاضل هو الذي يتيح فرصة العمل للجميع، ويساعده عليه، ويحميه من كل من يريد احتكار مصدر العيش أو استغلاله وحده، أو حرمان فئة من الناس منه..»، وعلى الدولة حماية العامل من الاستغلال «وذلك أولا: بإتاحة وسائل العمل والإنتاج للجميع. وثانيا: بعدم بخسه حقه وعدم استغلال فائض القيمة لعمله في غير مصلحته هو أو مصلحة المصارف الشرعية التي يسهم فيها كغيره من الناس».

ويقول في كتابه «النقد الذاتي»: «إن الفكر الحر لا يستطيع أحد أن يقيده، ولم يجعل الله لأحد سلطانا على حركة الإنسان الداخلية»، وأنه لا معنى للحرية إن لم يسمح لصاحبها بالإعراب عنها، ولم يجعل الإسلام «في الأرض ولا في السماء منطقة محرما على الفكر أن يدخلها بكل حرية وإخلاص»، وهو يؤكد كما في كتاب «مقاصد الشريعة» على رفض الاقتصار على اعتبار الحرية حقا طبيعيا، وهو في هذا ينتقد مفكرينا، ومفكري الغرب على السواء، ويعتبر ذلك خطرا على الحرية، ويؤكد على ضرورة تعليم الأمة أساليب التفكير، ورفض الخرافات، وكل ما يعرقل العقل في طريقه نحو الحقائق، ويصر على الثقة بالعقل، ويساير المذهب العقلي في حرية الفكر، ولا دواء للحرية عنده إلا بالحرية «إن دواء الحرية صعب، ولكنه وحده الدواء الصحيح»[1]، ويقول:

(١) ينظر: النقد الذاتي، علال الفاسي، ص: ٤٥-٥٤.

«إن واجبنا يقضي علينا بتأييد الحرية ونشر دعوتها»[1].

وعالج الدكتور الريسوني موضوع الحرية في كتاباته، تحدث عن أصالتها وأصولها، واعتبر الاستبداد والتسلط والقهر والاستعباد والاحتلال والاستغلال، من أضداد الحرية ونواقضها، ويعتبر أن الإسلام رسالة تحريرية للإنسان على كل المستويات، وفي مقدمتها تحرير العقل والفكر، يقول: وإن كنا لا نجد في الإسلام مصطلح الحرية، إلا أننا نقف في نصوصه على معاني الحرية وقواعدها والقيم الداعمة للحرية، والمنع من التعبير الحر «من أعظم وسائل الغصب لحرية التفكير»[2].

وأن أول تعليم علمه الله تعالى لأب البشرية آدم هو الكلام والتعبير، وقد خلق فيه لسانا وشفتين لأجل ذلك[3]، وأن حرية التعبير والمعارضة، بلغت مبلغا كبيرا في عصر الخلفاء الراشدين، حتى أنها جرت على المسلمين في زمان سيدنا عثمان وسيدنا علي رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا «بلايا وكوارث»[4]، ويقول: «الدين والإكراه لا يمكن أن يجتمعا، فمتى ثبت الإكراه بطل الدين»[5].

* * *

(١) ينظر: النقد الذاتي، علال الفاسي، ص: ٦٢.

(٢) أبحاث في الميدان، أحمد الريسوني، دار الكلمة، ط/ ١، (١٤٣٤هـ/ ٢٠١٣م)، ص: ٣٥-٣٧.

(٣) الفكر الإسلامي وقضايانا السياسية المعاصرة، أحمد الريسوني، دار الكلمة، ط/ ١، (١٤٣٤هـ/ ٢٠١٣م)، ص: ٦٣.

(٤) الأمة هي الأصل: مقاربة تأصيلية لقضايا الديمقراطية، حرية التعبير، الفن، الريسوني، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، لبنان، ط/ ١، (٢٠١٢م)، ص: ٦٤.

(٥) الكليات الأساسية للشريعة الإسلامية، أحمد الريسوني، دار الكلمة، القاهرة، مصر، ط/ ١، (١٤٣٤هـ/ ٢٠١٣م)، ص: ١٣٥.

مدخل

ويشتمل على:

١- الحرية أصل في الإنسان.

٢- مجي الإسلام لتحرير الإنسان والارتقاء به.

٣- مضادة الإسلام للاستبداد والإكراه والظلم.

مدخل

١ - الحرية أصل في الإنسان:

خلق الله تعالى الإنسان حرا مختارا، قادرا على الفعل ونقيضه، فإن الله تعالى وضع كل شيء بمقدار، ومنح الإنسان القدرة على الاختيار الحر، والإبداع المثمر، فخلق النفس الإنسانية وسواها، وجعلها مختلفة الاستعداد في النزوع نحو الخير أو الشر، والهدى أو الضلال..، يقول تعالى عن هذه الإرادة في خلق الإنسان مختلف في الاستعداد والاختيار الحر، معبرا بالإلهام: ﴿فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَىٰهَا ۝٨﴾(الشمس:٧-٨)، ومعبرا بالهداية: ﴿وَهَدَيْنَاهُ ٱلنَّجْدَيْنِ ۝١٠﴾ (البلد:١٠)، ﴿إِنَّا هَدَيْنَاهُ ٱلسَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا ۝٣﴾(الإنسان:٣)، وهذه الحرية من مقتضى عدل الله تعالى، لأنه لا يتصور تكليف بدون اختيار حر.

فإن الحرية في الفكر والاعتقاد، من مقومات الوجود الإنساني، التي خلقها الله تعالى فيه، ومنحها إياه بقدرته وإرادته، كما خلقه هو نفسه ومنحه وجوده، فكما اقتضت إرادة الله ومشيئته خلق الإنسان، اقتضت كذلك أن يكون هذا الإنسان مريدا حرا مختارا. يقول القرضاوي: «الأصل في الناس أنهم أحرارا بحكم خلق الله، وبطبيعة ولادتهم.. هم أحرار، لهم حق الحرية.. وليسوا عبيدا»[١].

جعل القرآن الكريم الحرية بالنسبة للإنسان «قرينة بالحياة»، أو «شقيقة الحياة»، في إشارة قوية إلى أن الحرية أصل في الإنسان قال تعالى: ﴿وَمَن قَتَلَ

(١) فتاوى معاصرة، يوسف القرضاوي، دار القلم، (٢٠٠٢م)، ١/ ٧٠١.

مُؤْمِنًا خَطَئًا فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةٍ﴾(النساء:٩٢)، فقد جعل «تحرير الرقبة» جزاء «القتل الخطأ»، وكأن الرق والعبودية موت، والعتق والحرية حياة، فمن قتل نفسا، أخرجها من الحياة، ومن أعتق نفسا، أدخلها في الحياة، يقول النسفي في بيان هذا المعنى: «من أخرج نفسا مؤمنة من جملة الأحياء، لزمه أن يدخل نفسا مثلها في جملة الأحرار، لأن إطلاقها من قيد الرق كإحيائها، من قبل أن الرقيق ملحق بالأموات، إذ الرق أثر من آثار الكفر، والكفر موت حكما ﴿أَوَ مَن كَانَ مَيْتًا فَأَحْيَيْنَـٰهُ﴾(الأنعام:١٢٢)»[(١)].

وعبر علماء الإسلام عن هذه الحقيقة -على اختلاف عباراتهم-، انطلاقا من استقراء تصرفات الشارع، فقرر الفقهاء قاعدة: «الأصل في الإنسان الحرية»[(٢)]، والرق طارئ على الإنسان، دخيل على أصل خلقته وتكوينه، يقول ابن عاشور في تأكيد هذا المعنى: «الحرية.. وصف فطري نشأ عليه البشر»[(٣)]، «الحرية خاطر غريزي في النفوس البشرية»[(٤)].

(١) مدارك التنزيل وحقائق التأويل، أبو البركات النسفي (ت:٧١٠هـ)، حققه وخرج أحاديثه: يوسف علي بديوي، راجعه وقدم له: محيي الدين ديب مستو، دار الكلم الطيب، بيروت، ط/ ١، (١٤١٩هـ/ ١٩٩٨م)، ١/ ٣٨٤.

(٢) ينظر: الكافي في فقه الإمام أحمد بن حنبل، ابن قدامة (ت٦٢٠هـ)، دار الكتب العلمية، ط/ ١، (١٤١٤هـ/ ١٩٩٤م)، ٤/ ٤٨. الأشباه والنظائر، السبكي (ت:٧٧١هـ)، دار الكتب العلمية، ط/ ١، (١٤١١هـ/ ١٩٩١م)، ١/ ٢٣. المنثور في القواعد الفقهية، الزركشي (ت٧٩٤هـ)، وزارة الأوقاف الكويتية، ط/ ٢، (١٤٠٥هـ/ ١٩٨٥م)، ٣/ ٣٧٠. الذخيرة، القرافي (ت:٦٨٤هـ)، تحقيق: محمد بو خبزة، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط/ ١، (١٩٩٤م)، ١٢/ ١١٥.

(٣) أصول النظام الاجتماعي في الإسلام، ابن عاشور، ص: ١٦٢.

(٤) نفسه، ص: ١٦٣.

الحرية هي الصفة الطبيعية الأولى التي يولد بها الإنسان، فهي من مقومات فطرته، التي فطره الله تعالى عليها، قال ﷺ: «مَا مِنْ مَوْلُودٍ إِلَّا يُولَدُ عَلَى الفِطْرَةِ»[1]، يقول ابن عاشور عن أصالة الحرية في الإنسان: «والحرية بهذا المعنى حق للبشر على الجملة، لأن الله لما خلق للإنسان العقل والإرادة وأودع فيه القدرة على العمل فقد أكن فيه حقيقة الحرية، وخوله استخدامها بالإذن التكويني، المستقر في الخلقة»[2].

وعبر عن هذا المعنى الخليفة الراشد عمر ابن الخطاب رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، في كلمة وجهها رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ موبخا واليه على مصر، عمرو بن العاص، بعد ما تناهى إليه أنه يعامل الرعية باستعلاء يقول: «متى استعبدتم الناس وقد ولدتهم أمهاتهم أحرارا»[3]، بمعنى أن «كونهم أحرارا أمر فطري»[4].

ولما كان الأصل في الإنسان الحرية ذهب النبي ﷺ إلى حد الإلغاء لكلمة (عبد) و(أمة) من مصطلحات الحياة الاجتماعية فقال عليه الصلاة

(١) صحيح البخاري، تحقيق: محمد زهير بن ناصر الناصر، دار طوق النجاة، ط/ ١، (١٤٢٢هـ)، كتاب: الجنائز، باب: إذا أسلم الصبي فمات، هل يصلى عليه، وهل يعرض على الصبي الإسلام، رقم: ١٣٥٨، ٢/ ٩٤.

(٢) أصول النظام الاجتماعي في الإسلام، ابن عاشور، ص: ١٦٩.

(٣) المستطرف في كل فن مستطرف، شهاب الدين أحمد الأبشيهي (ت:٨٥٢هـ)، عالم الكتب، بيروت، ط/ ١، (١٤١٩هـ)، ص: ١١٨. وفي رواية أخرى: «مذ كم تعبدتم الناس وقد ولدتهم أمهاتهم أحرارا؟». كنز العمال في سنن الأقوال والأفعال، تقي الدين الهندي (ت: ٩٧٥هـ)، تحقيق: بكري حياني، صفوة السقا، مؤسسة الرسالة، ط/ ٥، (١٤٠١هـ/ ١٩٨١م)، ١٢/ ٦٦١.

(٤) مقاصد الشريعة الإسلامية، ابن عاشور، ص: ٣٩١.

والسلام: «لَا يَقُولَنَّ أَحَدُكُمْ عَبْدِي وَأَمَتِي كُلُّكُمْ عَبِيدُ اللهِ، وَكُلُّ نِسَائِكُمْ إِمَاءُ اللهِ، وَلَكِنْ لِيَقُلْ غُلَامِي وَجَارِيَتِي وَفَتَايَ وَفَتَاتِي»[(١)].

والقرآن الكريم ما عرف فيه جواز الرق إلا مع الأمر بالعتق، والنبي ﷺ وإن لم ترد عنه أقوال صريحة في النهي عن الاسترقاق، فإن أفعاله تدل على منعه ورفضه، وتتجه نحو استنكاره، وما زواجه بأمنا جويرية، وهي من ضمن أسرى غزوة بني المصطلق، وما ترتب عن ذلك من إطلاق صراح كل الأسرى في تلك الغزوة، إلا دليل عملي على استنكار الاسترقاق والعبودية[(٢)].

وبهذا الأصل يحقق الإنسان كماله، وشرفه وكرامته، يقول ابن راشد القفصي أن مقصد القرآن الكريم من تشريع العتق هو: «التنبيه على شرف الآدمي وتكرمته، فإن الرق إذلال له..»[(٣)]، «فكرامة الإنسان وحريته هي أصله وهي الأصل فيه»[(٤)]، والشارع يقصد إلى إبطال كل أشكال العبودية،

(١) صحيح مسلم، ابن الحجاج النيسابوري (ت:٢٦١هـ)، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، كتاب الألفاظ من الأدب وغيرها، باب حكم إطلاق لفظة العبد، والأمة، والمولى، والسيد، رقم: ١٣، ٤/ ١٧٦٤.

(٢) ينظر: نظرية الحرب في الإسلام، محمد أبو زهرة، سلسلة: دراسات إسلامية، تصدرها: وزارة الأوقاف، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، جمهورية مصر العربية، القاهرة، ط/ ٢، (١٤٢٩هـ/ ٢٠٠٨م)، (العدد: ١٦٠)، ص: ٨٤-٨٥.

(٣) لباب اللباب في بيان ما تضمنته أبواب الكتاب من الأركان والشروط والموانع والأسباب، أبو عبد الله القفصي المالكي (ت:٧٣٦هـ)، ط/ ١، (١٤٢٤هـ/ ٢٠٠٣م)، ص: ٣٣٠.

(٤) الحرية في الإسلام أصالتها وأصولها، أحمد الريسوني، مجلة إسلامية المعرفة، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، (٣١-٣٢)، (١٤٢٤-٢٠٠٣)، ص: ١١.

وتقرير الحرية أصلا في الإنسان، حتى صاغ الفقهاء قاعدة: «الشارع متشوف للحرية»[1].

وبناء على هذا الأصل العام، يؤسس القرآن الكريم للحرية، ويعتبر الحرية من خصائص الإنسان، التي فطر عليها، بل هي دليل شرفه وكرامته، ومن المقاصد الشرعية الكلية، ومن حقوق الإنسان التي لا يجوز اقتحامها، أو الاعتداء عليها، فهذا تأسيس للانطلاق المشروع في التفكير والاعتقاد، بل تأسيس فطري للدفاع عنها لأننا «لا نولد أحرارا وحسب، بل نحن أيضا مفطورون على محبة الذود عنها»[2].

٢- مجيء الإسلام لتحرير الإنسان والارتقاء به:

جاء الإسلام لتحطيم الأغلال التي قيدت حريات الإنسان قال تعالى: ﴿ٱلَّذِينَ يَتَّبِعُونَ ٱلرَّسُولَ ٱلنَّبِيَّ ٱلْأُمِّيَّ ٱلَّذِى يَجِدُونَهُۥ مَكْتُوبًا عِندَهُمْ فِى ٱلتَّوْرَىٰةِ وَٱلْإِنجِيلِ يَأْمُرُهُم بِٱلْمَعْرُوفِ وَيَنْهَىٰهُمْ عَنِ ٱلْمُنكَرِ وَيُحِلُّ لَهُمُ ٱلطَّيِّبَٰتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ ٱلْخَبَٰٓئِثَ وَيَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَٱلْأَغْلَٰلَ ٱلَّتِى كَانَتْ

(١) ينظر: شرح مختصر خليل، الخرشي (ت:١١٠١هـ)، دار الفكر، بيروت، بدون طبعة، بدون تاريخ، ٣/ ٢٢٤. حاشية العدوي على شرح كفاية الطالب الرباني، أبو الحسن العدوي (ت:١١٨٩هـ)، تحقيق: يوسف الشيخ محمد البقاعي، دار الفكر، بيروت، بدون طبعة، (١٤١٤هـ/ ١٩٩٤م)، ٢/ ٢٥٢. بلغة السالك لأقرب المسالك، الصاوي (ت:١٢٤١هـ)، دار المعارف بدون طبعة، بدون تاريخ، ٤/ ١٠٥.

(٢) مقالة في العبودية المختارة، إيتيان دي لابويسيه، ترجمة: مصطفى صفوان، وزارة الثقافة والفنون، قطر، بدون طبعة، بدون تاريخ، ص: ٣٩.

عَلَيۡهِمۡۚ فَٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ بِهِۦ وَعَزَّرُوهُ وَنَصَرُوهُ وَٱتَّبَعُواْ ٱلنُّورَ ٱلَّذِيٓ أُنزِلَ مَعَهُۥٓۙ أُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلۡمُفۡلِحُونَ ﴿١٥٧﴾﴾(الأعراف:١٥٧)، يقول رشيد رضا بعد ذكر أقوال بعض المفسرين في «الأغلال» التي كانت على بني إسرائيل: «حاصل ما تقدم أن بني إسرائيل كانوا فيما أخذوا به من الشدة في أحكام التوراة من العبادات والمعاملات الشخصية والمدنية والعقوبات كالذي يحمل أثقالا يئِطُّ منها، وهو مع ذلك موثق بالسلاسل والأغلال في عنقه ويديه ورجليه»[1].

هذا هو الإسلام جاء لتحرير الإنسان من كل العبوديات لغير الله، ليكون الناس عبيدا لله أحرارا فيما سواه، و«أصل العبودية الخضوع والطاعة والتذلل..، ومنه قوله تعالى: ﴿إِيَّاكَ نَعۡبُدُ﴾(الفاتحة:٥) بمعنى نطيعك الطاعة التي يُخضع معها.. وقوله تعالى: ﴿ٱعۡبُدُواْ رَبَّكُمُ﴾(البقرة:٢١) أطيعوا ربكم.. وقوله تعالى: ﴿وَقَوۡمُهُمَا لَنَا عَٰبِدُونَ﴾(المومنون:٤٧) بمعنى دائنون. وكل من دانَ لملك فهو عابد له»[2].

جاء الإسلام ووجد ظاهرة الرق والاسترقاق من الظواهر المعروفة والمنتشرة في المجتمع الإنساني يقول ابن عاشور: «إن شريعة الإسلام جاءت وحكم الاسترقاق عريق في نظام الأمم وفي تمدنهم ومتسلسل مع تاريخ حضارتهم»[3]، ويقول القرضاوي: «جاء الإسلام فأقر الحرية في زمن كان

(١) تفسير القرآن الحكيم (تفسير المنار)، رشيد رضا، ٩/ ١٩٧.

(٢) ينظر: لسان العرب، ابن منظور (ت:٧١١هـ)، مادة: (عبد)، دار صادر، بيروت، ط/ ٣، (١٤١٤هـ)، ٣/ ٢٧١-٢٧٤.

(٣) أصول النظام الاجتماعي في الإسلام، ابن عاشور، ص: ١٦٦.

الناس فيه مستعبدين: فكريا، وسياسيا، واجتماعيا، ودينيا، واقتصاديا، جاء فأقر الحرية، حرية الاعتقاد، وحرية الفكر، وحرية القول، والنقد، أهم الحريات التي يبحث عنها البشر»[1].

جاء الإسلام والإنسانية تعج بأشكال الظلم والطغيان، والبؤس والشقاء، فكان القوي يأكل الضعيف يقول علال الفاسي: «نظر الإسلام للرقيق القائم وقت نزول التشريع فحرر كل الذين استعبدوا بوسائل الجاهلية من استعباد الأقوياء للضعفاء بكل وسائل البغي والعدوان»[2]، ويقول محمد عمارة: «لقد حرر -الإسلام- الضمير الإنساني من الإكراه الديني، وحررت فتوحات دولته شعوب الشرق من الطغيان الذي قهرها وقهر حضاراتها ودياناتها عشرة قرون، ثم ترك جماهير هذه الشعوب وما يدينون»[3].

وقال ربعي ابن عامر لرستم حين سأله عن سبب خروجهم للجهاد: «الله ابتعثنا، والله جاء بنا لنخرج من شاء من عبادة العباد إلى عبادة الله، ومن ضيق الدنيا إلى سعتها، ومن جوْر الأديان إلى عدل الإسلام»[4]، أمة هذه رسالتها، وهذه مهمتها، ما الذي وقع لها اليوم، نريد معالجة واقعنا باستلهام رسالتنا الأولى.

(١) فتاوى معاصرة، يوسف القرضاوي، ١/ ٧٠١.

(٢) مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها، علال الفاسي، ص: ٢٤٢.

(٣) حرية الأقليات غير المسلمة في العالم الإسلامي، محمد عمارة، مجلة إسلامية المعرفة، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، (٣٠-٣١)، (١٤٢٣هـ/ ٢٠٠٢م-١٤٢٤هـ/ ٢٠٠٣م)، ص: ١٢٢.

(٤) تاريخ الطبري، أبو جعفر الطبري (ت: ٣١٠هـ)، دار التراث، بيروت، ط/ ١، (١٣٨٧هـ)، ٣/ ٥٢٠.

يقول طه جابر العلواني -في تقديمه لكتاب عبد المجيد النجار «دور حرية الرأي في الوحدة الفكرية بين المسلمين»-: «لقد كان التحرير جوهر رسالة الإسلام ومحور عقائده وشرائعه، أدرك هذه الخصيصة من خصائص هذه الرسالة المضطهدون والمعذبون والمستضعفون في الأرض، فأقبلوا عليها بكل عقولهم وقلوبهم، وكانوا من حملة رسالة الإسلام الأولين، كما أدرك ذلك المستكبرون الجبارون فرفضوا هذه الرسالة وقاوموها، ووضعوا شتى العراقيل بوجهها، وأعلنوا الحرب بكل أنواعها حتى نصر الله عبده وأعز جنده وهزم الأحزاب وحده»[1].

وقد لخص جعفر بن أبي طالب رسالة الإسلام في تحرير الإنسان للنجاشي ملك الحبشة، عندما هاجر إليها المسلمون في الهجرة الأولى: «أيها الملك، كنا قوما أهل جاهلية، نعبد الأصنام، ونأكل الميتة، ونأتي الفواحش، ونقطع الأرحام، ونسيء الجوار، ويأكل القوي منا الضعيف، فكنا على ذلك، حتى بعث الله إلينا رسولا منا، نعرف نسبه وصدقه وأمانته وعفافه، فدعانا إلى الله لنوحده ونعبده، ونخلع ما كنا نعبد نحن وآباؤنا من دونه من الحجارة والأوثان وأمرنا بصدق الحديث، وأداء الأمانة، وصلة الرحم، وحسن الجوار، والكف عن المحارم والدماء، ونهانا عن الفواحش، وقول الزور، وأكل مال اليتيم، وقذف المحصنات، وأمرنا أن نعبد الله وحده، لا نشرك به

(١) دور حرية الرأي في الوحدة الفكرية بين المسلمين، عبد المجيد النجار، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، سلسلة أبحاث علمية (٦) (قضايا الفكر الإسلامي)، الولايات المتحدة الامريكية، ط/ ١، (١٤١٣هـ/ ١٩٩٢م)، ص: ٩.

شيئا، وأمرنا بالصلاة والزكاة والصيام- قالت: فعدد عليه أمور الإسلام- فصدقناه وآمنا به، واتبعناه على ما جاء به من الله، فعبدنا الله وحده، فلم نشرك به شيئا، وحرمنا ما حرم علينا، وأحللنا ما أحل لنا، فعدا علينا قومنا، فعذبونا، وفتنونا عن ديننا، ليردونا إلى عبادة الأوثان من عبادة الله تعالى، وأن نستحلّ ما كنا نستحل من الخبائث، فلما قهرونا وظلمونا وضيقوا علينا، وحالوا بيننا وبين ديننا، خرجنا إلى بلادك»[1].

وهذا النص يلخص القضايا الكبرى التي جاء بها الإسلام، لتحرير الإنسان من الشرك والظلم والاستعباد، كلها قضايا إنسانية، تقوم وتتأسس على توحيد الله تعالى وعدم الإشراك به، لأن توحيد الله تحرير للإنسان من أغلال الفكر المعنوية، وأغلال السلطة المادية، سواء كانت سلطة دينية أو سياسية، لهذا ربط الإسلام بين الحرية وتوحيد الله وعبادته.

جاء الإسلام ليحرر كل الإنسانية من جاهليتها العقدية والاقتصادية والاجتماعية..، وحررها من طغيان الأحبار والرهبان، وطغيان أصحاب السلطة والنفوذ.. يقول علال الفاسي: «كان أول شيء نادى به الإسلام هو أن الإنسان ليس عبدا للطبيعة، ولا لآثارها من شجر وحجر، وإنس وجان..، وإنما هو وسائر البشر مخلوق لإله واحد، طبع الطبيعة وخلق الإنس والجن، وإليه يرد مصيرها، فلا عبادة لغيره، ولا عبودية لأحد من المخلوقات

(١) السيرة النبوية لابن هشام، عبد الملك بن هشام (ت:٢١٣هـ)، مصطفى السقا، وإبراهيم الأبياري، وعبد الحفيظ الشلبي، شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده بمصر، ط/ ٢، (١٣٧٥هـ/ ١٩٥٥م)، ١/ ٣٣٦.

على أحد من الناس»[1]، «لقد جاء الإسلام ثورة كبرى على الأوضاع الفاسدة التي كانت تسود الحياة العربية يوم ظهوره»[2].

إن الإسلام رسالة حرية للإنسانية من كل أشكال العبودية لغير الله تعالى، وما يؤكد ذلك هو دعوته الخلق إلى «مشترك عبادة الله وحده وعدم الإشراك به»، تحريرا من كل العبوديات قال تعالى: ﴿قُلْ يَٰٓأَهْلَ ٱلْكِتَٰبِ تَعَالَوْا۟ إِلَىٰ كَلِمَةٍ سَوَآءٍۭ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَلَّا نَعْبُدَ إِلَّا ٱللَّهَ وَلَا نُشْرِكَ بِهِۦ شَيْـًٔا وَلَا يَتَّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضًا أَرْبَابًا مِّن دُونِ ٱللَّهِ﴾(آل عمران:٦٤).

ودل على هذا الارتباط بين مفهوم الحرية والعبودية لله تعالى عند أهل الحقيقة، تعريف الشريف الجرجاني بقوله: «الحرية: في اصطلاح أهل الحقيقة: الخروج عن رق الكائنات وقطع جميع العلائق والأغيار، وهي على مراتب: حرية العامة: عن رق الشهوات، وحرية الخاصة: عن رق المرادات لفناء إرادتهم من إرادة الحق، وحرية خاصة الخاصة: عن رق الرسوم والآثار لانمحاقهم في تجلي نور الأنوار»[3].

إن من مقتضى رسالة الإسلام تحرير الإنسان من كل العبوديات على اختلاف صورها وأشكالها، سواء كانت عبودية للإنسان -الملوك والسلاطين

(١) مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها، علال الفاسي، ص: ٢٤٩.

(٢) الحرية في العقل الكلامي والفلسفة الإسلامية، عرفان عبد الحميد فتاح، مجلة إسلامية المعرفة، (٣١-٣٠)، (١٤٢٣هـ/ ٢٠٠٢م-١٤٢٤هـ/ ٢٠٠٣م)، ص: ٧١.

(٣) التعريفات، الشريف الجرجاني (ت:٨١٦هـ)، تحقيق: ضبطه وصححه جماعة من العلماء بإشراف الناشر، دار الكتب العلمية بيروت، لبنان، ط/ ١، (١٤٠٣هـ/ ١٩٨٣م)، ص: ٨٦.

ورجال الدين..-، أو عبودية للنفس والهوى والشهوات والأموال..، أو عبودية للأوثان والأحجار، ليكون عبدا لله وحده، لأن الخلق كلهم عبيد له، وبذلك تتحقق ألفتهم ووحدتهم ويقل خلافهم، لأن ادعاء الحرية بعبادة غير الله تعالى والخضوع له، حرية تثير النزاع والاختلاف بين الأفراد والأمم والجماعات.

قال تعالى في حق فرعون الذي جعل بني إسرائيل عبيدا خاضعين له مطيعين لأوامره، كما في قول موسى له: ﴿وَتِلْكَ نِعْمَةٌ تَمُنُّهَا عَلَيَّ أَنْ عَبَّدتَّ بَنِيٓ إِسْرَٰٓءِيلَ﴿٢٢﴾﴾(الشعراء:٢٢)، وقال تعالى في من خضع لهواه واتبعه: ﴿أَفَرَءَيْتَ مَنِ ٱتَّخَذَ إِلَٰهَهُۥ هَوَىٰهُ وَأَضَلَّهُ ٱللَّهُ عَلَىٰ عِلْمٍ وَخَتَمَ عَلَىٰ سَمْعِهِۦ وَقَلْبِهِۦ وَجَعَلَ عَلَىٰ بَصَرِهِۦ غِشَٰوَةً﴾(الجاثية:٢٣)[1]، وكل من خضع له الخلق طواعية أو كرها فهو إله معبود من دون الله، جاء في لسان العرب: «وكل ما اتّخذ من دونه معبودا، إله عند متّخذه»[2].

فالخطاب القرآني جعل كلمة التوحيد مقصدا كليا كبيرا تتفرع عنه كل مقاصد القرآن الكريم[3]، فـ«لا إله إلا الله» أسقطت كل الطواغيت، من ملوك وقياصرة وأكاسرة و فراعنة وجبابرة.. يقول تعالى: ﴿قُلْ أَعُوذُ بِرَبِّ ٱلنَّاسِ﴿١﴾ مَلِكِ ٱلنَّاسِ﴿٢﴾ إِلَٰهِ ٱلنَّاسِ﴿٣﴾﴾(الناس:١-٣)، يقول الرازي: فهو

(١) (الفرقان:٤٣)، (القصص:٥)

(٢) بنظر: لسان العرب، ابن منظور، مادة: (أله)، ١٣/ ٤٦٧.

(٣) ينظر للاستزادة: في فقه العقيدة القرآنية: الإيمان بالله وتوحيده، محمد الصادقي العماري، مجلة ذخائر للعلوم الإنسانية، مجلة دورية إلكترونية، مركز فاطمة الفهرية للأبحاث والدراسات، دار ناشري، (العدد:١)، (٢٠١٧م)، ص: ٨٤.

«الذي يملك عليهم أمورهم وهو إلههم ومعبودهم»[1]، فهو سبحانه الرب والملك والإله.

فإن من مظاهر الانحراف عن هذا المعنى في مجتمعاتنا الإسلامية، أشكال الركوع والسجود لغير الله تعالى، وتقبيل الأيدي، وخطاب التقديس والاستعلاء والاستكبار..، وجعل الملوك والسلاطين أوثانا تعبد من دون الله، استعبادا للشعوب، وإذلالا لها، وانتهاكا لكرامتها، فهذه ردة عن رؤية القرآن للحرية المحكومة بعبودية الله وحده، فالإنسان عبد لله تعالى حر فيما سواه.

وقد أصبح حال الإنسان في عالمنا العربي والإسلامي المعاصر، يشبه ما يحكيه لنا القرآن الكريم عن حال أهل الكتاب الذين اتخذوا أحبارهم ورهبانهم أربابا -بعدما دعاهم النبي ﷺ إلى الكلمة السواء- ﴿ٱتَّخَذُوٓاْ أَحۡبَارَهُمۡ وَرُهۡبَٰنَهُمۡ أَرۡبَابٗا مِّن دُونِ ٱللَّهِ وَٱلۡمَسِيحَ ٱبۡنَ مَرۡيَمَ وَمَآ أُمِرُوٓاْ إِلَّا لِيَعۡبُدُوٓاْ إِلَٰهٗا وَٰحِدٗاۖ لَّآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَۚ سُبۡحَٰنَهُۥ عَمَّا يُشۡرِكُونَ ٣١﴾(التوبة:٣١)، وقال فرعون: ﴿مَا عَلِمۡتُ لَكُم مِّنۡ إِلَٰهٍ غَيۡرِي﴾(القصص:٣٨)، ﴿أَنَا۠ رَبُّكُمُ ٱلۡأَعۡلَىٰ﴾(النازعات:٢٤).

فإذا كانت الحرية في الحضارات الغربية تبدأ من تحرير الإنسان، لتنتهي إلى ألوان وأشكال من العبودية والأغلال، والاستغلال بين الأفراد والطبقات والأمم..، فإن الحرية في الخطاب القرآني على العكس، فإنها تبدأ من العبودية

(١) مفاتيح الغيب (التفسير الكبير)، الرازي فخر الدين (ت:٦٠٤هـ)، دار الفكر، ط/ ١، (١٤٠١هـ/ ١٩٨١م)، ٣٢/ ١٩٦.

المخلصة لله تعالى، لتنتهي إلى التحرر من كل أشكال العبودية المهينة: ﴿قُلْ يَٰٓأَهْلَ ٱلْكِتَٰبِ تَعَالَوْا۟ إِلَىٰ كَلِمَةٍ سَوَآءٍۭ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَلَّا نَعْبُدَ إِلَّا ٱللَّهَ وَلَا نُشْرِكَ بِهِۦ شَيْـًٔا وَلَا يَتَّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضًا أَرْبَابًا مِّن دُونِ ٱللَّهِ﴾(آل عمران:٦٤)، هكذا يربط القرآن الحرية بالعبودية لله تعالى، ويخلص الإنسان من كل العبوديات، بهذا يجعل القرآن الكريم من علاقة الإنسان بربه، أساسا للحرية.

ينبغي ترويض حرية الإنسان ليكون عبدا لله يقول محمد سعيد رمضان البوطي في سياق إجابته عن سؤال: هل الحرية حقا جوهر الوجود الإنساني؟: «فلنروض حريتنا الإنسانية على أن تختار لنا سلوكا ينسجم مع واقعنا وحدود ذاتيتنا، ألا وهو: أن نكون عبيدا لله بالسلوك والاختيار، كما قد خلقنا عبيدا له بالقهر والاضطرار»[1].

وبهذه الرؤية الإسلامية حرر الإسلام الإنسان، ثار على كل العادات والتقاليد الجاهلية في الفكر والمعتقد، وفي السياسة والحكم، وفي الاقتصاد والمعاش، وفي الاجتماع والعلاقة بالمخالف، وكان أساس كل ذلك، والمشترك الذي بنا عليه الإسلام تحرير الإنسان، هو كلمة التوحيد «لا إله إلا الله»، وهذه الكلمة نفي لكل العبوديات، والخضوع والتذلل لغير الله تعالى ﴿وَلَا يَتَّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضًا أَرْبَابًا مِّن دُونِ ٱللَّهِ﴾(آل عمران: ٦٤)، فالناس كلهم أحرار، متساوون في إنسانيتهم وكرامتهم، لا سيد إلا الله، ولا معبود إلا الله، ولا خضوع إلا لله.

(١) الإسلام ملاذ كل المجتمعات الإنسانية لماذا.. وكيف؟، محمد سعيد رمضان البوطي، دار الفكر، ط/ ١، (١٤٠٤هـ/ ١٩٨٤م) ص: ١٠٩.

٣- مضادة الإسلام للاستبداد والإكراه والظلم:

٣-١- الإسلام والقطيعة مع الاستبداد والاستعباد:

جاء النبي ﷺ ليحرر الإنسانية من العبودية، واستبداد الملوك وطغيانهم، فقد كانت مواجهة الإسلام لاستبداد الطغاة، والظلم والإكراه، واضحة في نصوصه قال رسول الله ﷺ: «إِذَا هَلَكَ كِسْرَى فَلاَ كِسْرَى بَعْدَهُ، وَإِذَا هَلَكَ قَيْصَرُ فَلاَ قَيْصَرَ بَعْدَهُ، وَالَّذِي نَفْسِي بِيَدِهِ لَتُنْفَقَنَّ كُنُوزُهُمَا فِي سَبِيلِ اللهِ»(١)، فهذا الحديث تأكيد لرؤية الإسلام في تحرير الإنسان، من الظلم الواقع عليه من أخيه الإنسان باسم السلطة، سواء كانت سلطة سياسية أو دينية كهنوتية، فيه القطع مع استعباد الإنسان والاستبداد عليه، فإن مجيء النبي ﷺ كان بمثابة المحرر والمخلص من أغلال العبودية والظلم والطغيان، فكانت بعثته بمثابة القطيعة مع الاستبداد والاستعباد.

وقال ﷺ عن أبي جهل يوم قتله: «كَانَ هَذَا فِرْعَوْنَ هَذِهِ الْأُمَّةِ»(٢)، وهذا حديث فيه دلالة كبرى على مضادة الإسلام لاستبداد الفراعنة، والاستكبار في الأرض على الخلق، فكل مستكبر مستبد فرعون، يجب على الأمة مقاومته، لذلك

(١) صحيح البخاري، كتاب فرض الخمس، باب قول النبي ﷺ: «أحلت لكم الغنائم»، رقم: ٣١٢٠، ٤/ ٨٥.

(٢) مسند الإمام أحمد بن حنبل، أبو عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل الشيباني (ت: ٢٤١هـ)، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، عادل مرشد، وآخرون، إشراف: د. عبد الله بن عبد المحسن التركي، مؤسسة الرسالة، ط/ ١، (١٤٢١هـ/ ٢٠٠١م)، مسند عبد الله بن مسعود رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، رقم: ٣٨٢٤، ٦/ ٣٧٤.

جعل الشرع كلمة الحق في وجه المستبد، أفضل أنواع الجهاد في سبيل الله، قال ﷺ لمن سأله: أي الجهاد أفضل؟، قال: «كَلِمَةُ حَقٍّ عِنْدَ سُلْطَانٍ جَائِرٍ»[1]، وهذه هي حرية المعارضة، وهي أساس الديمقراطية، وقال: «سَيِّدُ الشُّهَدَاءِ حَمْزَةُ بْنُ عَبْدِ الْمُطَّلِبِ، وَرَجُلٌ قَام إِلَى إِمَامٍ جَائِرٍ فَأَمَرَهُ وَنَهَاهُ فَقَتَلَهُ»[2]، وكل ذلك ليحافظ الإسلام على كرامة الإنسان وحريته، فلا كرامة ولا حرية مع الاستبداد، لأن «الحرية تزول بزوالها الشهامة»[3].

وهذا الحديث الشريف تأكيد للرؤية القرآنية، في أن الله تعالى هو الملك، له ملك السماوات والأرض، لا شريك له في تدبيرهما قال تعالى: ﴿قُلْ يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِنِّى رَسُولُ ٱللَّهِ إِلَيْكُمْ جَمِيعًا ٱلَّذِى لَهُۥ مُلْكُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ ۖ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ﴾ (الأعراف:١٥٨)، بل هو سبحانه الذي يؤتي الملك وينزعه ﴿قُلِ ٱللَّهُمَّ مَٰلِكَ ٱلْمُلْكِ تُؤْتِى ٱلْمُلْكَ مَن تَشَآءُ وَتَنزِعُ ٱلْمُلْكَ مِمَّن تَشَآءُ﴾(آل عمران:٢٦).

وقد ذكر القرآن الكريم فرعون نموذجا لاستبداد وظلم الملوك وطغيانهم قال الله لموسى: ﴿ٱذْهَبْ إِلَىٰ فِرْعَوْنَ إِنَّهُۥ طَغَىٰ ﴿٢٤﴾﴾(طه:٢٤)، وقال تعالى

(١) نفسه، حديث طارق بن شهاب، رقم: ١٨٨٣٠، ٣١/ ١٢٦. وسنن النسائي، أبو عبد الرحمن أحمد بن شعيب النسائي (ت: ٣٠٣هـ)، تحقيق: عبد الفتاح أبو غدة، مكتب المطبوعات الإسلامية، حلب، ط/ ٢، (١٤٠٦/ ١٩٨٦)، فضل من تكلم بالحق عند إمام جائر، رقم: ٤٢٠٩، ٧/ ١٦١. والمعجم الكبير، أبو القاسم الطبراني (ت: ٣٦٠هـ)، تحقيق: حمدي بن عبد المجيد السلفي، مكتبة ابن تيمية، القاهرة، ط/ ٢، بدون تاريخ، رقم: ٨٠٨١، ٨/ ٢٨٢.

(٢) المستدرك على الصحيحين، أبو عبد الله الحاكم النيسابوري (ت: ٤٠٥هـ)، تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، ط/ ١، (١٤١١/ ١٩٩٠)، رقم: ٤٨٨٤، ٣/ ٢١٥.

(٣) مقالة في العبودية المختارة، إيتيان دي لابويسيه، ص: ٤٩.

في ادعائه الألوهية: ﴿وَقَالَ فِرْعَوْنُ يَٰٓأَيُّهَا ٱلْمَلَأُ مَا عَلِمْتُ لَكُم مِّنْ إِلَٰهٍ غَيْرِى﴾(القصص:٣٨)، وقال تعالى في علو فرعون وجعله للناس شيعا: ﴿إِنَّ فِرْعَوْنَ عَلَا فِى ٱلْأَرْضِ وَجَعَلَ أَهْلَهَا شِيَعًا يَسْتَضْعِفُ طَآئِفَةً مِّنْهُمْ يُذَبِّحُ أَبْنَآءَهُمْ وَيَسْتَحْىِۦ نِسَآءَهُمْ ۚ إِنَّهُۥ كَانَ مِنَ ٱلْمُفْسِدِينَ ۝٤﴾(القصص:٤)، وقوله تعالى في ادعائه أنه هو الرب الأعلى الذي تجب له الطاعة والخضوع في الأرض: ﴿فَقَالَ أَنَا۠ رَبُّكُمُ ٱلْأَعْلَىٰ ۝٢٤﴾(النازعات:٢٤).

فقد أشار القرآن الكريم إلى مظاهر استبداد فرعون في سياق حواره مع بني إسرائيل، وفي سياق حواره مع سيدنا موسى عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ ومن هذه المظاهر: ادعاؤه الربوبية والألوهية(١)، والعلو والاستكبار في الأرض(٢)، والقتل بغير حق(٣)، والتعذيب والتنكيل بالناس(٤)، وتكذيب الرسل(٥).

فقد حارب الله من نازعه الملك، من طغاة القياصرة والأكاسرة المستبدين، وقد أعطى الله الملك لبعض الأنبياء للحكم بالعدل والقسط كداود ﴿يَٰدَاوُۥدُ إِنَّا جَعَلْنَٰكَ خَلِيفَةً فِى ٱلْأَرْضِ فَٱحْكُم بَيْنَ ٱلنَّاسِ بِٱلْحَقِّ وَلَا تَتَّبِعِ ٱلْهَوَىٰ فَيُضِلَّكَ عَن سَبِيلِ ٱللَّهِ ۚ﴾(ص:٢٦)، ﴿وَقَتَلَ دَاوُۥدُ جَالُوتَ وَءَاتَىٰهُ ٱللَّهُ ٱلْمُلْكَ﴾(البقرة:٢٥١)، فهذا يدل على أن المعتبر هو العدل، والقيام في الرعية

(١) (النازعات: ٢٤)، (القصص:٣٨).

(٢) (القصص: ٤-٣٩).

(٣) (البقرة: ٤٩).

(٤) (الأعراف: ١٢٤).

(٥) (غافر: ٢٦).

بما يقتضيه الشرع والقانون، وأننا لسنا متعبدين بأشكال الحكم، بل بمضمونه ومقاصده، فقد قرر الفقهاء أن «العبرة بالمقاصد والمعاني وليس بالألفاظ والمباني».

فإنه لا حق للظالم المستبد في الحكم، فالأحقية في الرؤية الإسلامية للذين تختارهم الأمة بالشورى والرضا، بدون إكراه ولا إجبار، فإن رسالة الإسلام جاءت لتحرير الإنسان، ولا حرية مع الظلم والاستبداد، فهو سبب أزمات الواقع الإسلامي اليوم يقول النورسي الاستبداد: «هو الذي أوقع العالم الإسلامي في المذلة.. وهو الذي أيقض الأغراض والخصومات.. وهو الذي سم الإسلامية.. وهو الذي سرى سمه في أعصاب العالم الإسلامي.. وهو الذي أوقع الاختلافات المدهشة»[1]، ويقول القرضاوي: «وما أصاب الإسلام وأمته ودعوته في العصر الحديث، إلا من جراء الحكم الاستبدادي المتسلط على الناس..»[2].

وقد نهى القرآن الكريم عن اتباع الطاغوت والتحاكم إليه قال تعالى: ﴿يُرِيدُونَ أَن يَتَحَاكَمُوٓاْ إِلَى ٱلطَّٰغُوتِ وَقَدۡ أُمِرُوٓاْ أَن يَكۡفُرُواْ بِهِۦ﴾(النساء:٦٠)، وقال تعالى: ﴿وَلَقَدۡ بَعَثۡنَا فِي كُلِّ أُمَّةٖ رَّسُولًا أَنِ ٱعۡبُدُواْ ٱللَّهَ وَٱجۡتَنِبُواْ ٱلطَّٰغُوتَ﴾(النحل: ٣٦)، وقال تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ كَفَرُواْ يُقَٰتِلُونَ فِي

(١) كليات رسائل النور، النورسي، ترجمة: إحسان قاسم صالحي، شركة سوزلر للنشر، القاهرة، مصر، ط/ ٤، (٢٠٠٤م)، ص: ٧٥.

(٢) من فقه الدولة في الإسلام: مكانتها.. معالمها.. طبيعتها، موقفها من الديمقراطية والتعددية والمرأة وغير المسلمين، القرضاوي، دار الشروق، القاهرة، ط/ ٣، (١٤٢٢هـ/ ٢٠٠١م)، ص: ١٤٤.

سَبِيلِ ٱلطَّٰغُوتِ﴾(النساء:٧٦)، والطاغوت يقول في لسان العرب: طغى «جاوز القدر وارتفع وغلا في الكفر..»[١].

وجعل الله تعالى المقصد من إرسال الرسل هو إقامة العدل والقسط ونبذ الظلم ﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِٱلْبَيِّنَٰتِ وَأَنزَلْنَا مَعَهُمُ ٱلْكِتَٰبَ وَٱلْمِيزَانَ لِيَقُومَ ٱلنَّاسُ بِٱلْقِسْطِ﴾(الحديد:٢٥)، «فإن الله أرسل رسله، وأنزل كتبه، ليقوم الناس بالقسط، وهو العدل الذي قامت به السموات والأرض..»[٢].

فقد أرسل الله تعالى رسوله محمد ﷺ رحمة للعالمين: ﴿وَمَآ أَرْسَلْنَٰكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَٰلَمِينَ ﴿١٠٧﴾﴾(الأنبياء:١٠٧)، عن أبي هريرة، قال: قيل: يا رسول الله ادْعُ على المشركين قال: «إِنِّي لَمْ أُبْعَثْ لَعَّانًا، وَإِنَّمَا بُعِثْتُ رَحْمَةً»[٣]، فإن النبي ﷺ يعلم بأن الاستبداد والظلم والانغلاق يقتل الإيمان، يحوله إلى أشكال وطقوس فارغة الجوهر والمضمون، الإيمان لا ينتعش وينتشر في المجتمعات البشرية، ويؤدي دوره في تخليق الناس وتنمية واقعهم، إلا في البيئة الحرة الخالية من الإكراه والاستبداد، في بيئة الرحمة والرأفة بالناس، بعيدا عن العنف وسوء الأخلاق.

هكذا أعلن الإسلام ثورته على الاستبداد والطغيان، يقول ابن عاشور أن الإسلام «أبطل الاسترقاق في الدين الذي كان شرعا للرومان، وكان أيضا

(١) لسان العرب، ابن منظور، مادة: (عبد)، ١٥/ ٧.

(٢) إعلام الموقعين عن رب العالمين، ابن قيم الجوزية (٧٥١هـ)، دراسة وتحقيق: طه عبد الرؤوف سعد، مكتبة الكليات الأزهرية، مصر، القاهرة، (١٣٨٨هـ/ ١٩٦٨م)، ٤/ ٢٨٤.

(٣) صحيح مسلم، كتاب البر والصلة والآداب، باب النهي عن لعن الدواب وغيرها رقم: ٢٥٩٩، ٤/ ٢٠٠٦.

من شريعة سولون في اليونان من قبل، وأبطل الاسترقاق في الفتن والحروب، الداخلية الواقعة بين المسلمين، وأبطل استرقاق السائبة، كما استرقت السيارة يوسف إذ وجدوه»[1].

جاء رسول الإسلام لتحرير الإنسان، تحريره من عبادة أخيه الإنسان، تحريره من كل القيود والسلط، رفض كل أشكال الاستكبار التي كانت سائدة قبله، ورفع من قدر الإنسان، وأعطاه الحق في الاختيار الحر، بدون إكراه ولا إجبار، ودعا إلى مقاومة الاستبداد والطغيان، وعدم الاستسلام له، والرضا به، وكل ذلك لما للحرية من دور كبير في استقرار الأوطان، فلا استقرار مع الاستبداد والاستعباد.

٣-٢- الأمر بالعدل والنهي عن الظلم:

أنزل الله تعالى الشرائع إلى الخلق لتنظيم العلاقات الإنسانية، وبعث الرسل والأنبياء لإقامة العدل والقسط، فكان العدل والقسط من المقاصد المشتركة بين الشرائع قال تعالى: ﴿ٱللَّهُ ٱلَّذِىٓ أَنزَلَ ٱلْكِتَٰبَ بِٱلْحَقِّ وَٱلْمِيزَانَ﴾(الشورى:١٧)، وقال تعالى: ﴿يَٰدَاوُۥدُ إِنَّا جَعَلْنَٰكَ خَلِيفَةً فِى ٱلْأَرْضِ فَٱحْكُم بَيْنَ ٱلنَّاسِ بِٱلْحَقِّ وَلَا تَتَّبِعِ ٱلْهَوَىٰ فَيُضِلَّكَ عَن سَبِيلِ ٱللَّهِ﴾(ص:٢٦)، يقول أبو زهرة: «فإذا نهى الله تعالى نبيه داود عن اتباع الهوى وهو خليفة حاكم، فإنما نهاه عما يؤدي إلى فساد الحكم، وبهذا يتبين أن حكم الهوى كان مصدر فساد الحكم في الماضي،

(١) مقاصد الشريعة الإسلامية، ابن عاشور، ص: ٣٩٣.

كما هو مصدر الفساد في كل الأزمان..»[1].

وقال تعالى بأوضح صيغة: ﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِٱلْبَيِّنَٰتِ وَأَنزَلْنَا مَعَهُمُ ٱلْكِتَٰبَ وَٱلْمِيزَانَ لِيَقُومَ ٱلنَّاسُ بِٱلْقِسْطِ﴾(الحديد:٢٥) يقول ابن عطية: «والميزان: العدل.. وقال ابن زيد وغيره من المتأولين: أراد الموازين المصرفة بين الناس.. وقوله: ﴿لِيَقُومَ ٱلنَّاسُ بِٱلْقِسْطِ﴾ يقوي القول الأول -أي تفسير الميزان بالعدل-»[2]، ويقول الريسوني: «لقد قررت الآية أن إرسال الرسل جميعا، والبينات التي أوتوها، والكتب التي بعثوا بها، والميزان التي فيها ومعها، كل هذا لأجل مقصد واحد، هو أن يقوم الناس بالقسط..»[3].

وأرسل الله تعالى نبيه محمد ﷺ ليقيم العدل بين أهل الأديان، قال الله تعالى على لسان نبيه: ﴿وَأُمِرْتُ لِأَعْدِلَ بَيْنَكُمُ﴾(الشورى:١٥)، وجعل الغاية من خلق الخلق تحقيق العدل ﴿أَلَّا تَطْغَوْا۟ فِى ٱلْمِيزَانِ ۝٨ وَأَقِيمُوا۟ ٱلْوَزْنَ بِٱلْقِسْطِ وَلَا تُخْسِرُوا۟ ٱلْمِيزَانَ ۝٩﴾(الرحمن: ٨-٩).

وجعل القرآن الكريم أساس العلاقة بين الناس العدل والقسط، لا الظلم والجور قال تعالى: ﴿وَإِذَا حَكَمْتُم بَيْنَ ٱلنَّاسِ أَن تَحْكُمُوا۟ بِٱلْعَدْلِ﴾(النساء:٥٨)،

(١) المعجزة الكبرى القرآن، نزوله، كتابته، جمعه، إعجازه، جدله، علومه، حكم الغناء به، تفسيره، محمد أبو زهرة، دار الفكر العربي، بدون طبعة، بدون تاريخ، ص: ٢١٢.

(٢) المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، ابن عطية الأندلسي (ت:٥٤٦)، تحقيق: عبد السلام عبد الشافي محمد، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط/ ١، (١٤٢٢هـ/ ٢٠٠١م)، ٥/ ٢٦٩.

(٣) الكليات الأساسية للشريعة الإسلامية، أحمد الريسوني، ص: ٨٤-٨٥.

«هكذا بهذا التعميم، إذا حكمتم بين الناس لا بين المسلمين فحسب»[1]، وجاء بأقوى صيغة للتكليف والإلزام في قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَأۡمُرُ بِٱلۡعَدۡلِ وَٱلۡإِحۡسَٰنِ﴾(النحل:٩٠) يقول العز بن عبد السلام بعد ما اعتبر هذه الآية أجمع آية في القرآن للحث على المصالح والزجر عن المفاسد: «الألف واللام في العدل.. للعموم والاستغراق، فلا يبقى من دق العدل وجله شيء إلا اندرج في قوله: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَأۡمُرُ بِٱلۡعَدۡلِ﴾.. والعدل هو التسوية والإنصاف..»[2].

ويقول أبو زهرة في سياق الاستدلال بهذه الآية: «كل النظم الإسلامية قامت على العدالة، إذا كانت الشعارات تدعو إلى التسامح ولو مع الظالم ويقول قائلها: استغفروا لأعدائكم، فالإسلام يقول اعدلوا مع كل إنسان ولو كان عدوا مبينا. ومكان التسامح في الأمور الشخصية، لا في الأمور التي تتعلق بتنظيم العلاقات الإنسانية»[3].

هذه الآية جامعة لأصول التشريع[4]، يقول ابن عاشور والعدل: «..إعطاء الحق إلى صاحبه، وهو الأصل الجامع للحقوق الراجعة إلى الضروري والحاجي من الحقوق الذاتية وحقوق المعاملات..، ومن هذا

(١) كيف نتعامل مع القرآن العظيم؟، يوسف القرضاوي، دار الشروق، القاهرة، ط/ ٣، (١٤٢١هـ/ ٢٠٠٠م) ص: ١١٩.

(٢) قواعد الأحكام في مصالح الأنام، العزيز بن عبد السلام (ت:٦٦٠هـ)، راجعه وعلق عليه: طه عبد الرؤوف سعد، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، (١٤١٤هـ/ ١٩٩١م)، ٢/ ١٨٩-١٩٠.

(٣) المعجزة الكبرى القرآن، نزوله، كتابته، جمعه، إعجازه، جدله، علومه، حكم الغناء به، تفسيره، أبو زهرة، ص: ٤٥٦.

(٤) تفسير التحرير والتنوير، الطاهر ابن عاشور، الدار التونسية، (١٩٨٤م)، ١٤/ ٢٥٥.

تفرعت شعب نظام المعاملات الاجتماعية، من آداب، وحقوق، وأقضية، وشهادات، ومعاملة مع الأمم..»[1]، فالعدل حسب ابن عاشور الأصل الجامع لكل الحقوق الراجعة إلى الضروريات والحاجيات.

والظلم منذر بفساد العمران وهلاك الأمم، لذلك أشار القرآن الكريم إلى تحريم الظلم، وعاقبته على الأمم والجماعات، «فقد ذكر الظلم في مئات من آيات القرآن أسوء الذكر، وقرن في بعضها بأسوء العواقب في الدنيا والآخرة، وبأن الجزاء عليه فيهما أثر لازم له لزوم المعلول للعلة، والمسبب للسبب.. ومن أثره وعاقبته في الدنيا أنه مهلك الأمم، ومخرب العمران»[2].

حذر الخطاب القرآني من الظلم لأنه سبب للهلاك قال تعالى: ﴿وَسَيَعْلَمُ ٱلَّذِينَ ظَلَمُوٓاْ أَيَّ مُنقَلَبٍ يَنقَلِبُونَ﴾(الشعراء:٢٢٧)، وحذر من التجبر والطغيان، واتباع الظلمة قال تعالى عن أمر فرعون: ﴿فَٱتَّبَعُوٓاْ أَمْرَ فِرْعَوْنَۖ وَمَآ أَمْرُ فِرْعَوْنَ بِرَشِيدٍ﴾(هود:٩٧)، وقال تعالى بخصوص فعل الطغاة بالناس: ﴿فَٱسْتَخَفَّ قَوْمَهُۥ فَأَطَاعُوهُۚ﴾(الزخرف:٥٤)، وحكم بالفسق على طاعتهم له قال تعالى: ﴿إِنَّهُمْ كَانُواْ قَوْمًا فَٰسِقِينَ﴾(الزخرف:٥٤).

أمر القرآن برفض الظلم بكل أشكاله[3]، سواء كان ظلما اجتماعيا

(١) تفسير التحرير والتنوير، الطاهر ابن عاشور، الدار التونسية، (١٩٨٤م)، ١٤/ ٢٥٥.

(٢) الوحي المحمدي، ثبوت النبوة بالقرآن ودعوة شعوب المدينة إلى الإسلام دين الأخوة الإنسانية والسلام، رشيد رضا، مؤسسة عز الدين، ط/ ٣، (١٤٠٦هـ)، ص: ٢٩٥.

(٣) مؤسسة العدالة في الشريعة الإسلامية، عبد السلام التونجي، سلسلة الفكر الإسلامي، كلية الدعوة الإسلامية، ليبيا، طرابلس، ط/ ١، (١٤٠٢هـ/ ١٩٩٣م)، ص: ٢٦.

أو سياسيا..، وأن تتولى الأمة أفرادا وجماعات مسؤولية رفضه ودفعه، لأن «البلوى الاجتماعية إذا عمت طالت من لا يد له فيها.. ولذلك دعانا الله إلى اتقاء الفتنة التي لا تصيب الذين ظلموا دون سواهم»[1] ﴿وَٱتَّقُواْ فِتۡنَةٗ لَّا تُصِيبَنَّ ٱلَّذِينَ ظَلَمُواْ مِنكُمۡ خَآصَّةٗۖ﴾(الأنفال:٢٥)، لأن نتائجه من هلاك وغيره، لا تصيب الظلمة وحدهم، بل تتعداهم إلى غيرهم يقول رشيد رضا: «وهذا العقاب على الأمة بأسرها، لا على مقترفي الظلم وحدهم منها»[2].

وقال ﷺ: «إنّ الناس إذا رأوا الظالمَ فلم يأخذوا على يدَيه أوشك أن يعُمَّهم الله بعقاب»[3]. هذا تأكيد منه ﷺ على أن العدل أصل كل فضيلة، والحامي الحارس للسلم والأمن المجتمعي.

هلاك الأمم لعلة الظلم، من سنن الله تعالى في الخلق قال تعالى: ﴿وَمَا كَانَ رَبُّكَ لِيُهۡلِكَ ٱلۡقُرَىٰ بِظُلۡمٖ وَأَهۡلُهَا مُصۡلِحُونَ١١٧﴾(هود:١١٧) يقول رشيد رضا: «أي ما كان من شأنه ولا من سنته في نظام الاجتماع أن يهلك الأمم بظلم منه لهم.. وهم مصلحون في سيرتهم وأعمالهم، وإنما يهلكهم بظلمهم

(١) معالم المنهج الإسلامي، محمد عمارة، دار الشروق، الأزهر الشريف، اللجنة العليا للدعوة الإسلامية، مصر، والمهد العالمي للفكر الإسلامي، هيرندن، فيرجينيا، الولايات المتحدة الأمريكية، سلسلة المنهجية الإسلامية (٣)، ط/ ١، (١٤١١هـ/ ١٩٩١م)، ص: ١٦٠.

(٢) تفسير القرآن الحكيم (تفسير المنار)، رشيد رضا، ١٠/ ١٢١.

(٣) سنن أبي داود، أبو داود سليمان بن الأشعث السِّجِسْتاني (ت: ٢٧٥هـ)، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، المكتبة العصرية، صيدا، بيروت، بدون طبعة، بدون تاريخ، كتاب الملاحم، باب الأمر والنهي، رقم: ٤٣٣٨، ٦/ ٣٩٣-٣٩٤.

وإفسادهم»[1]، يقول ابن خلدون: «الظلم مؤذن بخراب العمران المفضي لفساد النّوع»[2].

ويقول خير الدين التونسي وهو أحد رواد الفكر الإصلاحي العربي الإسلامي المعاصر في أول جملة يفتتح بها القول بعد البسملة: «سبحان من جعل من نتائج العدل العمران»[3]، ويقول ابن عاشور: «واعلم أن الاعتداء على الحرية نوع من أكبر أنواع الظلم»[4].

فإنه لا يمكن أمام هذه النصوص الشرعية الصريحة، المؤكدة للقطيعة مع الاستبداد والإكراه والظلم، إلا نبذ الظلم والاستبداد والطغيان، والاستعلاء في الأرض بدون وجه حق، فقد أرسل الله تعالى رسله لتحرير الإنسان من كل أشكال العبودية لغير الله، تحريرا من الظلم والاستبداد والطغيان.

لكن إذا كان هذا هو منهج الإسلام، وهذا منطق الإسلام ونصوصه الأصلية، في موجهة الاستبداد والظلم والطغيان، سواء كان من السلطة السياسة، أو السلطة الدينية الكهنوتية، فكيف تحول حال المسلمين إلى الحالة التي هم عليها اليوم، من استبداد الحكام وطغيانهم؟.

(١) الوحي المحمدي، ثبوت النبوة بالقرآن ودعوة شعوب المدينة إلى الإسلام دين الأخوة الإنسانية والسلام، رشيد رضا، ص: ٢٩٥-٢٩٦.

(٢) مقدمة ابن خلدون، عبد الرحمن بن محمد بن خلدون (ت:٨٠٨هـ)، حقق نصه وخرج أحاديثه وعلق عليه: عبد الله محمد الدرويش، دار يعرب، دمشق، ط/ ١، (١٤٢٥هـ/ ٢٠٠٤م)، ١/ ١٢٩.

(٣) أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك، خير الدين التونسي (ت:١٨٩٠م)، تحقيق: محمد الحداد، دار الكتاب المصري، القاهرة، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ط/ ١، (١٤٣٣هـ/ ٢٠١٢م)، ص: ٣.

(٤) مقاصد الشريعة الإسلامية، ابن عاشور، ص: ٣٩٩.

أصبح الحاكم في بلداننا حرا طليقا من كل السلط، حتى من سلطة القانون، لم تعد الأمة مركز السلطة، كما كانت، والحاكم خادمها، افترق السلطان والقرآن، وعوض الدوران مع القرآن حيث دار، اتبعت الشعوب السلطان إما جهلا أو جبرا، رغبا أو رهبا، فأصبحوا عبيدا بدون قيد أو شرط، أصبح فقهاء الدساتير والقوانين ومهندسوها، همهم الوحيد حماية ولي النعمة من بطش شعبه، بسن قوانين للتحكم في رقاب الخلق وتضييق حرياتهم، لأن الحرية من حق الحاكم وحده، أما أفراد الشعب فهم عبيد للحاكم، الرأي رأيه، والكلمة كلمته، ولا حق للعبيد في إبداء الرأي أو النقد.

فنحن نتساءل كما تساءل «لا بويسيه» عن أوضاع فرنسا قبل أربعة قرون: «فلست أبتغي شيئا إلا أن أفهم كيف أمكن هذا العدد من الناس، من البلدان، من المدن، من الأمم أن يحتملوا أحيانا طاغية واحدا، لا يملك من السلطان إلا ما أعطوه، ولا من القدرة على الأذى إلا بقدر احتمالهم الأذى منه، ولا كان يستطيع إنزال الشر بهم لولا إيثارهم الصبر عليه بدل مواجهته»[1].

منذ حكم بني أمية لم تعد الأمة مصدر السلطات، بل أصبح الحاكم المستبد هو كل شيء في الدولة، لم يكن للأمة معه حق حريتها السياسية، فالحكمان الصحيحان في القرون القديمة للإسلام، أي المرحلتين التين كانتا فيهما الأمة مصدر السلطة، هما: مرحلة النبوة، ومرحلة الخلافة الراشدة[2]، «جحد المسلمون نعمة الحرية التي أتاهم الإسلام بها، ولم يجحد خلفاؤه الراشدون

(١) مقالة في العبودية المختارة، إيتيان دي لابويسيه، ص: ٣٢.

(٢) حرية الفكر في الإسلام، الصعيدي، ص: ٣٤.

حقهم فيها، فكان جزاؤهم على هذا استباحتهم لدمائهم، وخذلانهم لآخر خليفة منهم، حتى مكنوا لمن سلبهم هذه الحرية، وأخذهم بالاستبداد والطغيان، فلم يكن منهم إلا أن استناموا لاستبداده، واستكانوا لطغيانه، ورضخوا لحكم القوة الذي كان لا يرعى لهم حرية، ولا يرى لهم في تصريفه حقا»[1].

فالاستبداد من الأمراض الخطيرة التي أصابت الأمة، عصف بكل الحقوق والحريات الإنسانية، وقد تنبه لهذا المرض مفكرو العصر الحديث ومنهم: الطهطاوي، والأفغاني، ومحمد عبده، ورشيد رضا، والصعيدي..، واعتبروا الاستبداد عائقا كبيرا أمام استقرار أوطاننا ونهضتها، وترجم هذا الرأي الكواكبي في كتابه «طبائع الاستبداد»، والعقاد في كتابه «الديمقراطية في الإسلام»..، وذكر طه جابر العلواني -في تقديمه لكتاب النجار «دور حرية الرأي في الوحدة الفكرية بين المسلمين»- أن الاستبداد السياسي من الأمراض التي أحبطت محاولات الإصلاح في أمتنا[2].

نستخلص من خلال ما تقدم، أن الإسلام رفض الاستبداد والظلم والطغيان، وأمر بالقيام في وجهه، لأن المستبد يستهين بشعبه، ولا يسمح بحرية الرأي والتعبير، ويستخف بعقول الرعية، فهو يرى نفسه أعلى منهم وأشرف بالسلطة التي في يده، قد يصل به الأمر إلى طلب عبادته وطاعته -نموذج فرعون-، ولا يملك الاستبداد آليات لحماية نفسه وسلطانه، سوى التهديد، والتخويف، وسجن المعارضين والمخالفين لرؤيته في الحكم، كما يعتمد تزييف

(١) حرية الفكر في الإسلام، الصعيدي، ص: ٦٩.

(٢) دور حرية الرأي في الوحدة الفكرية بين المسلمين، النجار، ص: ١٤.

الوعي والخداع للناس، وتضليلهم باعتماد السلطة الإعلامية، أو السلطة الدينية..، وبذلك ينعدم العدل الذي هو أساس العمران، وينتشر الظلم المنذر بخرابه، وعليه تكون النتيجة هي أن الاستبداد أصل كل فساد.

٣-٣- آثار الاستبداد السياسي على نشأة التطرف وانعدام الاستقرار:

فإذا كانت السياسة هي إدارة شؤون الناس بما يصلح أحوالهم، ويدفع عنهم الضرر والفاسد بمقتضى الحكمة، فإن أول مباحث السياسة: «الاستبداد»، الذي هو التصرف في شؤون الناس المشتركة بمقتضى الهوى..، ويراد به عند الإطلاق استبداد الحكومة خاصة، أو هو تصرف فرد أو جماعة في حقوق قوم بالمشيئة وبلا خوف تبعة..، وقد تستعمل كلمات: «الاستعباد»، و«الاعتساف»، و«التسلط»، و«التحكم»، مقام كلمة «الاستبداد»، وفي مقابلها كلمات: «المساواة»، و«الحس المشترك»، و«التكافؤ»، و«السلطة العامة»[1]، وبناء على هذا يمكننا التعبير عن الاستبداد بقولنا هو: «تصرف من جهة واحدة في شؤون الرعية، وبمقتضى الهوى، وبدون متابعة ولا احتكام لمرجعية مشتركة..، فهو انعدام لدولة المؤسسات».

«الاستبداد السياسي» يؤسس لثقافة التطرف والعنف وقمع الحريات في المجتمع، لأنه هو نفسه يقوم على آليات عنيفة ومتطرفة في فرض سياساته،

(١) ينظر: طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد، عبد الرحمن الكواكبي، تقديم الدكتور: أسعد السحمراني، دار النفائس، بيروت، ط/ ٣، (١٤٢٧هـ/ ٢٠٠٦م)، ص: ٣٤-٣٧. وتعريف الكواكبي للاستبداد أشهر التعاريف، وأكثرها استعمالا من طرف الباحثين، باعتبار الرجل أحد أشهر العارفين بطبائع الاستبداد.

وواقعه الاستبدادي، فمنطق الاستبداد هو العنف، والإكراه، والنفي، والإقصاء للآخر..، فقانون الفكر الاستبدادي قانون يزكي وينمي حالة التطرف وعدم الاستقرار في الأوطان، وقد ذكر القرآن الكريم في قصصه الاستبداد السياسي، في صور متعددة -أشرنا إلى بعضها-، نأخذ منها على سبيل التمثيل لا الحصر، صورة النموذج الفرعوني، القائم على أساس التفريق بين الناس، وإشاعة الفتنة بينهم، والإفساد في الأرض ﴿إِنَّ فِرْعَوْنَ عَلَا فِي ٱلْأَرْضِ وَجَعَلَ أَهْلَهَا شِيَعًا يَسْتَضْعِفُ طَآئِفَةً مِّنْهُمْ يُذَبِّحُ أَبْنَآءَهُمْ وَيَسْتَحْيِۦ نِسَآءَهُمْ ۚ إِنَّهُۥ كَانَ مِنَ ٱلْمُفْسِدِينَ ۝٤﴾(القصص:٤).

قمع الحريات في الوطن العربي والإسلامي، أفرز لنا ردود أفعال معاكسة، ونشأت أجيال، تربت على القمع والظلم والخوف..، فظهر التطرف والتوتر وعدم الاستقرار في المنطقة، لكنه أخذ شكلا دينيا، وهو في الحقيقة لا علاقة له بالدين، بل هو رد فعل عن البؤس، والظلم، والاستبداد، وتدني الواقع السياسي والاجتماعي في أوطاننا العربية والإسلامية، وبذلك يكون رد الفعل هذا تمردا على الواقع، وعلى السلطة، وعلى المجتمع..، وبالتالي يأخذ الصبغة الدينية.

«الاستبداد السياسي» يقابله «دولة المؤسسات»، الاستبداد انفراد بالرأي، وانفراد بالقرار..، أما «دولة المؤسسات» عمل توافقي، عمل تعاوني، عمل تشاركي..، مؤسسات يؤطرها ميثاق قانوني وأخلاقي ومعرفي متفق عليه، ينضبط إليه الجميع، تنضبط له الدولة (الحزب الحاكم) وتنضبط له المعارضة السياسية أو الفكرية..

«الاستبداد السياسي» هو ما تمارسه الدولة من عنف وإرهاب..، في حق المعارضة السياسية، من قتل للأبرياء، أو جرح وتعذيب..، أو تضييق في الحياة الاجتماعية، بما يمنع المعارض من ممارسة حياته الاجتماعية بشكل سليم كغيره من المواطنين..، أو تضييق في حياته الأسرية، بمراقبته والتجسس عليه داخل بيته –وهي أبشع صور تطرف الدول اتجاه رعاياها–..، أو منعه من بعض حقوقه التي يضمنها له الدستور، كتأسيس الجمعيات أو المراكز العلمية..، والتعدي على حقه في الحرية، بسجنه ظلما وعدوانا، بتلفيق التهم المكذوبة والباطلة..، إلى غير ذلك من الممارسات العنيفة والإرهابية التي تنتج مواطنا إرهابيا، بل تنتج معارضة مخربة، معارضة تتغيا النهج العنيف والمتطرف في إسقاط الاستبداد.

وفي قلب السجون تولدت مشاعر التطرف والعنف ضد الجلاد، فخلق العنف عنفا مضادا، فإن المقاربة الأمنية، والإفراط في ممارستها من طرف الدولة، في مواجهة أشكال التطرف، يعد من مداخل التطرف في صفوف الجماعات والحركات الإسلامية، بل وغيرهم من الحركات التحررية، حيث تساءل الناس، هل هؤلاء الذين يعذبوننا بهذه الهنجعية والشراسة مسلمون أم كفار؟؟، هل هم مواطنون مثلنا ينتمون لدولة الإسلام؟؟، أم هم عمال يخدمون أجندة خارجية؟؟، إلى غيرها من الأسئلة التي ولدت شعورا نفسيا بالانتقام، والحكم على الدولة وأجهزتها ورئيسها.. بالكفر والجاهلية.. وغيرها من الأوصاف التي تبيح للمتطرف –الضحية– ممارسة العنف والقتل..، وكل

الأساليب العدوانية ضد تطرف المستبد الجلاد، الأمر الذي ساهم بشكل كبير في حالة عدم الاستقرار الداخلي.

المعارضة مباحة الدم والعرض.. في الوطن، وخصوصا من طرف السلطة، لا حرية لها في التعبير، الأمر الذي يولد العداء والحقد بين أبناء الوطن الواحد، يولد الاحتقان وعدم الاستقرار في أوطاننا العربية، فيصبح المعارض السلمي البارحة، معارضا مسلحا اليوم، وتقوم الدولة بصرف أموال باهضة على محاربة الإرهاب والتطرف المزعوم، -والذي هو في الحقيقة من إنتاج سياساتها العنيفة والمتطرفة- عوض صرفها في: تحسين دخل الفرد، ورفع مستواه التعليمي، وتطوير بنيات الدولة التحتية..، إلى غيرها من المشاريع الحقيقية التي يجب أن ينصب عليها الاهتمام، عوض إنتاج التطرف والإرهاب، ومحاربة التطرف جدلية لا تنتهي، إلا إذا غير المستبد صاحب السلطة من سياساته اتجاه شعبه، اتجاه المعارضة السياسية، أو غيرها من المعارضات الفكرية، لأن الحق في الاختلاف والمعارضة ترجمة حقيقية للحرية السياسية.

لأن الاستمرار في هذا الوضع في وطننا العربي ينتج تطرفين: «تطرف الدولة» و«تطرف المعارضة»، وحينها يتعقد الأمر ويصعب الحل، بل يصعب التحليل لظاهرة التطرف، ويصبح الخطاب السياسي السائد هو السب والشتم والتخوين والتكفير، وكل طرف سياسي سواء المعارضين للنظام القائم، أو المؤيدين له، ينتج أسلوب التطرف والعنف في التعامل مع الآخر، فتكون

بذلك ثقافة التطرف والعنف والإرهاب..، هي الثقافة السائدة في المجتمع، بل تصير هي الأصل، لا الاستثناء المرفوض، الذي يجب إنهاؤه، والقضاء عليه.

وهذا الوضع ينعكس على قراءة النص الديني، فتظهر لنا قراءات متطرفة، لا تنضبط بضوابط قراءة النصوص والاستنباط منها، فينعت أحد الطرفين الآخر بكونه على باطل، وأنه خارج عن الإجماع الوطني، ومفرق لوحدة الجماعة..، فتظهر لنا النعوت وأوصاف تصفية المخالف، والقضاء على المعارضة مثل: «الخوارج»، و«المرتدين»، و«أهل النار»، و«أهل الجنة»، «القلة الحاقدة»، «القلة العميلة»، «المتاجرون باسم الدين»، «المتطرفون»، «الخارجون عن الإجماع الوطني»..، إلى آخره من أوصاف ونعوت الإقصاء والرفض، وعدم إيمان المخالف بالتعددية السياسية، والحرية الفكرية، والنتيجة هي التشريع الدائم للاستبداد، ومواجهة بدائله.

فيضيع الدين الوسطي، الدين المنهج الذي ارتضاه الله تعالى لعباده، بين تطرفين: «تطرف الدولة»، عن طريق استعمال «المقاربة الأمنية»، في مواجهة المعارضة السياسية، واستعمال «المؤسسات الدينية الرسمية»، والتحكم فيها، وتوجيهها بما يخدم سياسة النظام القائم، وبين «تطرف المعارضة»، التي تتخذ من الدين مرجعيتها، في القراءة والتشخيص للوضع، وفي مقترح البناء والتغيير، فتشوه الأفكار والحقائق بين القراءتين المتطرفتين، كل جهة تقرأ النص والواقع بما يوافق منطقها، من غير النظر إلى منطق المخالف المعارض، من غير الأخذ بوجهة النظر المخالفة، والاعتراف بها، وإعطائها الحق في التعبير والحرية في المشاركة.

الحق في التعبير والحرية في المعارضة السياسية، لا تعني فتح الباب لكل ناعق بالباطل، فينبغي فتح الباب لحرية التعبير للمعارضة البانية، لا المخربة المتطرفة، والضابط في ذلك كله، والمحتكم الذي ينبغي الرجوع إليه في التمييز بين «المعارضة البانية» و«المعارضة المخربة»، وعلاقتها بالنظام القائم، هو «القاعدة التشريعية القانونية»، فهي الفيصل الذي ينبغي الخضوع له، والاحتكام إليه.

لكن ينبغي أن تبقى هذه المرجعية الحاكمة محايدة، فلا ينبغي أن يتدخل الاستبداد في صياغتها، أو قراءتها، أو تأويلها لصالحه، وشرعنة أفعاله، وممارساته الخاطئة، لأن هذه الضمانة إذا تعرضت للاختراق من أحد الطرفين: «تطرف الدولة» أو «تطرف المعارضة»، فقد الأمل في الإصلاح، وضاعت الحقوق، وفقدت البوصلة الموجهة للطرفين، وحينها يصبح القانون والشرع عجينة لينة، كل يصنع منها الشكل الذي يخدمه.

وقد يقع التحالف بين «الاستبداد باسم الدين»، و«الاستبداد باسم السياسة»، فيشرع الأول للثاني ما يزيد استبداده وطغيانه، لكن كلاهما اليوم لا يحضا بالثقة من أبناء الأمة، الذين ساهمت الأحداث الأخيرة التي وقعت في وطننا العربي والإسلامي في توعيتهم، حيث خبروا العلاقة بين السياسي والديني، وانكشفت العلاقة بينهما، وفضحت ألاعيب الاستبداد بشقيه الديني والسياسي. يقول سلامة موسى: «الدين نفسه لا يمكنه أن يضطهد العلم، وإنما الاضطهاد يرجع إلى الكهنة، ولكن الكهنة أنفسهم لا يمكنهم أن يضطهدوا أحدا ما لم تكن السلطة في أيديهم، فالدين يقيد حرية الفكر والذي اضطهد

الناس، هي السلطة الحكومية، وما دام الدين بعيدا عن الحكومة فإنه لا هو ولا كهنته يمكنهم أن يضطهدوا أحدا. أما إذا سارت الدولة والدين جسما واحدا أمكن رجال الدين أن يضطهدوا من يشاءون، ويقيدوا الفكر كما يشاءون، فالاضطهاد الذي كابده الناس في الماضي من رجال الدين إنما كابده لأن هؤلاء الرجال كانوا قابضين على أزمة السلطة في الدولة.. ورجال الحكم أشغف بالدين، وأكثر استعمالا له سلاحا يرهب به الناس من رجال الدين بالحكم، بل ربما نزع رجل الدين إلى الزهد، ولكن رجل الدولة والحكومة يحتاج إلى الدين لكي يستطيع أن يخيف به العامة، لأن الدين يزيد سلطانه»[1].

ويقول القرضاوي عن جماعات العنف الإسلامية: «وقد تبين للدارسين والمراقبين لأعمال العنف والمراقبة المسلحة: أنها لا تحقق الهدف منها، فلم تسقط بسببها حكومة، بل لم تضعف بسببها حكومة، كل ما يمكن أن تنجح فيه جماعة العنف في بعض الأحيان: قتل رئيس دولة أو رئيس وزارة أو وزير، أو مدير أمن أو نحو ذلك، ولكن هذا لا يحل المشكلة، فكثيرا ما يأتي بذل الذاهب من هو أشد منه وأنكى وأقسى في التعامل مع الإسلاميين..»[2].

ومما يزكي حالة الاحتقان والتطرف في المجتمع، تحالف الاستبداد مع التيارات العلمانية والقومية والاشتراكية والليبرالية، وخدمة هذه التيارات للاستبداد السياسي، فيفسح لها المجال في الإعلام والتعليم والفن.. فتأخذ الأقلية مساحة «الأغلبية»، لا تعترف بقانون ولا أخلاق، تتمرد على كل القيم

(١) حرية الفكر وأبطالها في التاريخ، سلامة موسى، ص: ٢١.
(٢) الإسلام والعنف، يوسف القرضاوي، دار الشروق، (٢٠٠٧م)، ص: ٥٣.

(قيم الأغلبية)، وهو في نظري أخطر أنواع التطرف في المنطقة العربية، وهو ما يثير ويستفز فكر الأغلبية، فينتج ذلك ردود أفعال وتفسر «بالتطرف الديني».

هذا «التطرف العلماني» يأخذ أشكالا ناعمة مدعومة في كثير من الأحيان، ويتصدى للتطرف في الجهة المقابلة -«التطرف الديني»-، أليس التطرف مشترك بين الجانبين، يجب التصدي له؟، أم أن «التطرف الديني» يافطة ترفع من أجل التضييق على المخالف الإسلامي؟، التطرف في جهة معينة ينتج التطرف في الجهة المقابلة، فالمعادلة لا تستقيم إلا بمحاربة تطرف الجهتين معا، ودعم الوسطية في الجهتين معا.

وعليه فإنه ينبغي العمل الجاد على تجنب آثار الاستبداد[1]، وانعدام «دولة المؤسسات» على منطقتنا العربية، بحل المشاكل السياسية، التي تساهم في توتر المنطقة العربية، وظهور التطرف والعنف وقمع الحريات، وكثرة النزعات والصراعات..، فتظهر على السطح أنواع من المعارضات، غالبا ما تتهم بالتطرف، والخروج عن الجماعة، والوفاق الوطني..، والحق غير ذلك، بل هي سياسة الاستبداد.

يقول الياباني نوتوهارا بعد خبرته في الوطن العربي أكثر من أربعين عاما: «كنت أسمع في التلفزيون والراديو وأقرأ في الجرائد كلمات، مثل: الديموقراطية، حقوق الإنسان، حرية المواطن، سيادة الشعب، وكنت أشعر

(١) ينظر دراسة جيدة لآثار الاستبداد في كتاب: تفكيك الاستبداد دراسة مقاصدية في فقه التحرر من التغلب، محمد العبد الكريم، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، ط/ ١، (٢٠١٣م)، ص: ١٦٣.

وأنا أتابع استعمال تلك العبارات، أن الحكومة لا تعامل الناس بجدية، بل تسخر منهم، وتضحك عليهم، فهل يستطيع المرء أن يتجاهل الصلة القائمة بين هذا الأسلوب الذي يستغبي الشعب، والتوتر الذي يسيطر على جموع الناس العاديين؟. عندما يعامل الشعب على نحو سيئ، فإن الشعور بالاختناق والتوتر، يصبحان سمة عامة للمجتمع بأكمله.. عندما تغيب الديموقراطية ينتشر القمع، والقمع واقع لا يحتاج إلى برهان في البلدان العربية، فعلى سبيل المثال الحاكم العربي يحكم مدى الحياة، في الدولة الدينية أو الملكية أو الجمهورية أو الإمارة أو السلطنة. ولذلك لا ينتظر الناس شيئا لصالحهم»[1].

ويلخص حبنكة الميداني مفهوم الحكم الاستبدادي بقوله: «الحكم الاستبدادي المطلق الذي يكون الحاكم فيه هو المرجع في كل شيء يتعلق بالحكم، وتكون إرادة الحاكم فيه هي الإرادة التي يجب أن تنفذ دون معارض، ويكون الحاكم فيه هو الدستور، وهو القانون، وهو النظام، وهو الآمر الناهي في كل شيء. والقيود التي تضعها على أنفسها بعض الدول الديكتاتورية، أو الحكام الديكتاتوريين، إنما هي قيود ترضية للجماهير، أو قيود خداع وتضليل، أو قيود حقيقية ألجأتهم إليها الضرورة التي لا يستطيعون بدونها أن يحكموا ويحموا أنفسهم، وإلا ثار عليهم أنصارهم، أو ثار الشعب ضدهم، فسقطوا عن سلطانهم»[2].

(١) العرب وجهة نظر يابانية، نوبوأكي نوتوهارا، منشورات الجمل، ط/ ١، (٢٠٠٣م)، ص: ٦-٨.

(٢) كواشف زيوف في المذاهب الفكرية المعاصرة، حبنكة الميداني، دار القلم دمشق، ط/ ٢، (١٤١٦هـ/ ١٩٩١م)، ص: ٧١٣.

ويقول العلواني في سياق تعليقه على كتاب «طبائع الاستبداد» أن هذا الكتاب «يغني كثيرا في فهم أثر الاستبداد على جميع مناحي حياة المجتمع، وكيف أنه يقلب الفعالية ضعفا، والقدرة عجزا ولا ينتج الاستبداد إنسان حضارة، وإنما يربي آلة تدور في فلك نظام سياسي، يفعل كل شيء من أجل الحفاظ على البقاء العضوي والبيولوجي للإنسان»[1].

كما أن الاستبداد يفضي إلى الفكر المثالي التجريدي، البعيد عن الواقعية، وهو ما ينتج التطرف الفكري يقول النجار: «وفي الخلاصة يمكن القول إن حرية الرأي بمستوياتها المختلفة تثمر واقعية في النظر العقلي، وإن كبت الحرية يفضي إلى النزوع نحو الفكر التجريدي المثالي»[2].

فإن الاستقرار وتحقيق الوحدة في واقعنا العربي الراهن، مرتبط بهامش الحرية المسموح بها، وأن سبب انحلال الوحدة في الواقع الإسلامي الراهن تعود «إلى سبب أصولي هو الانحسار الواسع لحرية الرأي في العالم الإسلامي، وشيوع الاستبداد فيه على نطاق واسع أيضا»[3]، فكلما اتسع هامش الحريات، كلما تحققت الوحدة الفكرية، وساد الاستقرار والأمن.

أسباب الاستبداد وتبريره على مستوى الوطن العربي كثيرة ومتنوعة، منها ما هو داخلي ذاتي، ومنها ما هو خارجي، لكن ما يهمنا من هذه الأسباب

(١) دور حرية الرأي في الوحدة الفكرية بين المسلمين، النجار، ص: ٢١.
(٢) نفسه، ص: ٥٩.
(٣) نفسه، ص: ٧٠.

هو الجانب الفكري والثقافي، ومن الأسباب التي أدت إلى رسوخ الاستبداد في أوطاننا العربية، وخصوصا من الناحية الفكرية، مقولات تبرير الاستبداد من قبيل «المستبد العادل»، «الله يزع بالسلطان ما لا يزع بالقرآن»، «فقه الاحتياط»، «فقه سد الذرائع»، «الخوف من الحرية على الأخلاق العامة»..، وغيرها من العبارات يقول العلواني: «ومن منطلق «سد ذرائع الفتنة» أو «سد ذرائع الفرقة» منحت الشرعية لإمامة المتغلب، وأصبحت إمامة أهل الجور والجبر مشروعة كذلك، وأحكامهم نافذة منذ وقت مبكر في تاريخنا، لتتهيأ الأمة لقبول أحكام انقلابات العساكر والشرط، والعناصر القادرة على استقطابهم بشتى الوسائل..»[1].

وبالجملة، فإن للاستبداد آثار كبيرة على الأمة، وذلك بانتشار المشاكل الاجتماعية، ومعاناة المواطنين، وهو ما يؤدي إلى انحرافهم وتطرفهم في الفهم والسلوك، ومما يعمق الإشكال أكثر، اعتماد المقاربة الأمنية في مواجهة هذه الانحرافات، فإن الاستبداد هو السبب الرئيس لظاهرة التطرف والعنف، في الفكر والممارسة في أوطاننا العربية، فالتطرف ما هو إلا ردة فعل عن الاستبداد والظلم وقمح الحريات.

هذا هو موقف الإسلام من الاستبداد ومشتقاته، انطلاقا من نصوصه التأسيسية الأولى، موقف رفض وتحريم، بل تلخصت رسالة الإسلام في مواجهة استبداد الإنسان على أخيه الإنسان، واستعباده، أو ظلمه والتضييق على حرياته،

(١) دور حرية الرأي في الوحدة الفكرية بين المسلمين، النجار، ص: ١٧.

جاء الإسلام ثورة على كل القيود والأغلال، لكن الأمة انحرفت عن رسالتها الأولى، فتشوهت معالمها، بسبب الاستبداد السياسي، والظلم الاجتماعي والاقتصادي، وتضييق الحريات، والحرمان من الحقوق، ومنها حق التعبير والنقد..، فانعكس ذلك على الاستقرار الداخلي للأوطان العربية، برفض المعارضة والتعددية السياسية والفكرية، وسيادة الرأي الواحد والوحيد، الوضع الذي أفرز لنا «ظاهرة التطرف والتطرف المضاد»، وعرقل عملية الاستقرار، الذي هو طريق النهضة والتغيير، والانتقال الديمقراطي.

❊ ❊ ❊

الباب الأول

مفهوم الحرية في الأديان السابقة والفلسفات القديمة والمعاصرة

ويشتمل على:

الفصل الأول: **مفهوم الحرية في الأديان السابقة**

الفصل الثاني: **مفهوم الحرية في الفلسفات القديمة**

الفصل الثالث: **مفهوم الحرية في الفلسفات المادية المعاصرة**

الفصل الأول

مفهوم الحرية في الأديان السابقة

ويشتمل على:

المبحث الأول: **مفهوم الحرية في تعاليم اليهودية**

المبحث الثاني: **مفهوم الحرية في تعاليم المسيحية**

المبحث الأول

مفهوم الحرية في تعاليم اليهودية

تشير تعاليم ونصوص «التوراة»، و«أسفار العهد القديم» اليهودية، أن الله تعالى خلق الإنسان، ومنحه الإدراك والإرادة، وأنه يملك الاختيار بين الطاعة والمعصية، إلا أن الإنسان الذي أعطي الحرية أساء استعمالها، وذلك بمعصية آدم في شأن الشجرة، في قصة الخلق.

وهذا ما جاء التعبير عنه في سفر التكوين: «كل ما تشاء من جميع أشجار الجنة ولكن إياك أن تأكل من شجرة معرفة الخير والشر لأنك حين تأكل منها حتما تموت»(سفر التكوين: ٢/ ١٧)، ويبين «التفسير التطبيقي» المراد من هذا النص: «أوصاه ألا يأكل من شجرة معرفة الخير والشر، ومع ذلك أعطاه الحرية في اختياراته حتى ولو أدى به ذلك إلى سوء الاختيار، وما زال الله يعطينا حرية الاختيار حتى اليوم، وكثيرا ما نخطئ الاختيار، وهذه الاختيارات الخاطئة قد تسبب لنا الألم، ولكنها يمكن أن تساعدنا على أن نتعلم وننمو ونحسن الاختيار في المستقبل، فمواجهة نتائج اختياراتنا هي من أفضل السبل لنكون أكثر خبرة وحكمة وتحملا للمسؤولية»[١].

ويضيف «التفسير التطبيقي» في بيان أن أحقية العبد في الاختيار لا تتعارض مع الأوامر والنواهي، لأنها ترينا طريق الخير وتجنب الشر: «وأحيانا نتوهم

(١) التفسير التطبيقي للكتاب المقدس، التعريب والجمع التصويري والمونتاج والأعمال الفنية، شركة ماستر ميديا، القاهرة، مصر، بدون طبعة، بدون تاريخ، ص: ١١.

أن الحرية هي فعل كل شيء نريده، ولكن الله يقول إن الحرية تتحقق بطاعته وبمعرفة ما لا يجب أن نفعله، والحدود التي وضعها لنا إنما هي لخيرنا لأنها ترينا كيف نتجنب الشر..»[1].

ونجد صاحب كتاب «الله والإنسان» يحكي أن نصوص اليهود لا تعطي الحق لتقييد الحرية إلا لله تعالى: «كان حق الحرية حاسما: فمن الصعب أن تجد إشارة واحدة إلى السجن في أدب الأحبار كله، لأن الله وحده صاحب الحق في تقييد حرية الإنسان»[2].

لكن في المقابل نجد «التفسير التطبيقي للكتاب المقدس» ينص على أن اليهود يؤمنون بالذنب الوراثي للجنس البشري، نتيجة خطيئة آدم وحواء[3]، وهو ما يتنافى مع موقف الإسلام من المسؤولية قال تعالى: ﴿وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ﴾(فاطر:١٨)، فاليهود يعتقدون أن عقابهم ليس بسبب الخطايا التي ارتكبوها، بل بسبب خطايا آبائهم، وفي هذا الاعتقاد ركونا إلى الجبرية.

ويقول صاحب كتاب «أديان العالم» عن موقف اليهود من هذه المسألة: «في الواقع لم يشك اليهود أبدا في موضوع حرية الإرادة، لقد تضمن أول عمل يسجل على الإنسان، اختيارا حرا، صحيح أنه عندما أكل آدم وحواء من الشجرة

(١) التفسير التطبيقي للكتاب المقدس، ص: ١٣.

(٢) الله والإنسان: على امتداد ٤٠٠٠ سنة من إبراهيم الخليل حتى العصر الحاضر، كارين آرمسترونغ، ترجمة: محمد الجورا، دار الحصاد، دمشق، سورية، ط/ ١، (١٩٩٦م)، ص: ٨٩.

(٣) التفسير التطبيقي للكتاب المقدس، ص: ١٨.

المحرمة في جنة عدن كان الثعبان هو الذي أغواهما، إلا أنه كان بإمكانهما ألا ينصاعا لإغوائه، كلما فعله الثعبان (رمز الشيطان) أنه أغراهما فقط، ولم يكن له سلطة إجبار عليهما، إنها قصة الغفلة والهفوة الإنسانية»[1].

ويذكر لنا صاحب كتاب «التلموذ تاريخه وتعاليمه» أن «التلموذ يعلم أتباعه كلتا العقيدتين: «القضاء والقدر الجبري» Predestination و«الإرادة الحرة للإنسان» free-will، ويقول: «كل شيء في يد السماء، إلا خوف السماء»، ويقول أيضا: «كل شيء بأمر الله، ولكن الأعمال للناس وحدهم». «وإذا أراد الرجل أن يقترف ذنبا فعليه أن يذهب إلى مكان هو مجهول فيه، وليلبس لباسا أسود، لئلا يهين الله علانية». وكان الكباليون ينفون الذنب الوراثي Hereditary sin ولكن المتأخرون أجازوه (أي إذا اقترف الأب ذنبا تحمل أولاده مسؤوليته). وهم يعتقدون بأن كل الأرواح خلقت في آدم، ولذلك تشارك في تحمل مسؤولية خطيئته»[2]. وكأن هناك تناقضا في هذه المسألة بين التلموذ والعهد القديم.

ويذكر الشرقاوي أن: «أحبار التلموذ جبريون، فهم يرون أن الله هو المسؤول عن وقوع الشر من الإنسان، لأنه هو الذي خلق له طبيعة رديئة، وهو الذي أجبره على أن يلتزم بشريعته التي تدفعه إلى اجتراح المعاصي والسيئات،

(١) أديان العالم: دراسة روحية تحليلية ممتعة لأديان العالم الكبرى توضح فلسفة تعاليمها وجواهر حكمتها، الهندوسية، البوذية، الكونفوشية، الطاوية، اليهودية، المسيحية، الإسلام، الأديان البدائية، هوستن سميث، تعريب وتقديم: سعد رستم، دار الجسور الثقافية، حلب، ط/ ٣، (١٤٢٨هـ/ ٢٠٠٧م)، ص: ٣٤٩.

(٢) التلموذ تاريخه وتعاليمه، ظفر الإسلام خان، دار النفائس، بيروت، ط/ ٢، (١٩٧٢م)، ص: ٥٦.

وعلى ذلك فهم يبرئون داود من التهم التي لصقوها به مثل: القتل والزنا، لأنه كان مجبورا على فعلها، ولم يكن حرا مريدا»[1].

وكأن الجنوح إلى الجبرية ليس منطقا صريحا في النصوص، بل هو تأويل للأحبار لتبرير ما نسب للأنبياء في كتبهم وأدبياتهم، وهذا ما أشار إليه الشرقاوي في تعليل هذا التوجه الجبري من أحبار التلموذ بقوله: «إن لهذا الكلام هدفا محددا هو: تبرئة يهود التلمود من كافة الشرور التي وضعوها والتي سيضعونها، وتشجيع من يعتقدون في التلمود على أن يقترفوا كل ما يدعوا إليه، ويحض عليه، طالما أن الله وحده هو المسؤول عن تصرفات الإنسان، وأن الإنسان لا يستحق العقاب على ذلك منه تعالى، لأنه هو السبب في كل ذلك حسب ما ورد في التلمود»[2].

ويقول هوستن سميث عن موقف اليهودية، ويستدل على ذلك بسفري: إشعيا والتثنية، أن البشرية لما خلق: «أعطية حرية اختيار طريقها: إما أن تزكي نفسها وترتقي بها، أو تحطم نفسها وتنزل بها إلى أسفل الدرجات، فالإنسان يسوغ قدره بيديه، من خلال قراراته التي يتخذها في الحياة، «كفوا عن فعل الشر. تعلموا فعل الخير»(سفر إشعيا:١/ ١٦-١٧). لا يمكن لمثل هذه الوصية أن توجه إلا إلى البشر فقط: «قد جعلت قدامك الحياة والموت. البركة واللعنة. فاختر الحياة لتحيا أنت ونسلك»(سفر الثنية: ٣٠/ ١٩)»[3].

(١) الكنز المرصود في فضائح التلمود، الشرقاوي، دار الفكر العربي، القاهرة، (٢٠٠١م)، ص: ١٦٩.

(٢) نفسه.

(٣) أديان العالم: هوستن سميث، ص: ٣٤٩.

وقد وردت نصوص من التوراة تدل على أن العبودية كانت سائدة في واقع اليهود، ومنها نذكر ما جاء في (سفر الخروج الإصحاح ٢١/ ٧) «وإذا باع رجل ابنته أمة لا تخرج كما يخرج العبيد»، وفي (الإصحاح ٢٥/ ٢٩-٤٢-٤١). وجاء في (سفر الملوك الثاني، الإصحاح ٤) «وصرخت إلى اليشع امرأة من نساء بني الأنبياء قائلة إن عبدك زوجي قد مات وأنت تعلم أن عبدك كان يخاف الرب فأتى المرابي ليأخذ ولدي له عبدين..»، مما يدل على أن المدين إذا توفي ولم يترك ما يقضى به دينه، يسترقون أولاده.

وعلق ابن عاشور على هذه النصوص بقوله: «ولم يجئ في شريعة الإنجيل ما ينسخ ما في التوراة من أحكام الرق، بل زادته تقريرا رسالة بولس رسول الحواريين، التي كتب بها إلى أهل أفسوس (وهي من بلاد اليونان) يوصي فيها العبيد بطاعة سادتهم وبخدمتهم كما يطيعون الرب»[1].

وبالجملة يظهر لنا أن مسألة الحرية في اليهودية مسألة مختلف فيها، تبعا لاختلاف المصادر اليهودية، لكن المسلم به هو أن تعاليم هذه الديانة تشير إلى موقفين كبيرين، كانا سائدين في الفكر اليوناني.

* * *

(١) أصول النظام الاجتماعي في الإسلام، ابن عاشور، ص: ١٦٥.

المبحث الثاني
مفهوم الحرية في تعاليم المسيحية

فإن المعنى الأول لكلمة «الحرية» في نصوص «لاويين» و«أرميا» و«حزقيال» مرتبط بمعنى: الانعتاق الاقتصادي، أي من الديون، والمعنى الثاني هو: إعتاق العبيد والإماء العبرانيين من قبل الملك صدوقا[1]، فالحرية الأولى حرية اقتصادية عملية، أما الثانية فهي مرتبطة بالحرية الطبيعية، فهي تحرير للإنسان من العبودية التي تكبل إرادته، والحريتين عمليتين، وليستا ميتافيزيقيتين.

يقول الأب أيوب شهوان أن «العهد القديم»، يتكلم عن الحرية ومفرداتها، من حيث كونها مسألة اجتماعية، الأحرار مقابل العبيد، وإن لم يكن هناك لاهوت صريح ومباشر للحرية، إلا أننا نجد تلك الإشارات المتكررة في العهد القديم، عن ما عمله الرب لأجل بني إسرائيل من أعمال تحريرية، والتحرر من الخطيئة والموت، والانعتاق من الضغوط والرقابة والاستعباد[2]، أما مفردات الحرية في «العهد الجديد»: فيجري الكلام عنها تحت تسمية الافتداء وهو: التخليص، وهو رد الحرية إلى العبد[3].

(١) الحرية في الكتاب المقدس، الأب أيوب شهوان، دراسات بيبلية (٣١)، الرابطة الكتابية، بيروت، لبنان، ط/ ١، (٢٠٠٦م)، ص: ١٨.

(٢) الحرية في الكتاب المقدس، الأب أيوب شهوان، ص: ٧-٨.

(٣) نفسه، ص: ١١-١٢.

ويضيف هوستن سميث أن تعاليم «العهد الجديد» حررت المسيحي من ثلاثة أعباء: الأول: التحرر من الخوف، ومنه الخوف من الموت، والثاني: التحرر من الخطيئة (الشعور بالإثم والذنب)، والثالث: التحرر من الحدود المتشنجة والمتقلصة للأنا[1].

لا تعني الحرية فعل الإنسان لما يشاء، أو متابعة أهوائه النفسية، «بل أن يقدم حياته حبا بالله وبإخوته، كما فعل المسيح. فالحرية هي انشداد نحو المحبة..، وحدها المحبة تحرر، يكتب بولس إلى الغلاطيين في هذا السياق ما يلي: «قد دعيتم إلى الحرية، فلا تكونن هذه الحرية حجة للجسد، بل بالمحبة ضعوا أنفسكم في خدمة الآخرين.. انقادوا بالروح»(غل ١٣:٥-١٦). نعم، الانقياد للروح هو أساس التحرر والحرية»[2].

وتجيب نصوص المسيحية عن إشكال مسؤولية الأبناء عن أخطاء الآباء، فتحمل المسؤولية لمرتكب الخطأ وحده، خلافا لما روي في تعاليم اليهودية، «والجماعة السامعة لحزقيال، يجب أن تفهم أن كل إنسان مسؤول عن أعماله، فلا حاجة للاختباء وراء الإباء، «لن ترددوا بعد الآن هذا المثل في إسرائيل: الآباء أكلوا الحصرم»(حز١٨:٣). وقال الرب: «جميع النفوس هي لي. نفس الأب، ونفس الابن. كلتاهما لي، النفس التي تخطأ هي وحدها تموت»(آ٤)»[3].

(١) أديان العالم: هوستن سميث، ص: ٤١٧-٤١٨.

(٢) الحرية في الكتاب المقدس، الأب أيوب شهوان، ص: ١٦.

(٣) نفسه، ص: ٣٩.

وفي المقابل يذكر لنا هوستن سميث في تفسير «عقيدة الكفارة» عند المسيحيين: «لقد سادت استعارتان في فهم الكنيسة لهذه العقيدة، إحداهما قانونية تقول ما يلي: لقد أذنب آدم وارتكب الخطيئة عندما عصى الله عن وعي ومعرفة، بأكله من الشجرة التي حرمها عليه في الجنة، ولما كانت خطيئته ومعصيته موجهة ضد الله اللامتناهي، كان حجمها لا متناهيا بالتناسب مع ذلك، ولا بد أن يتم العقاب على الخطيئة أو التكفير عنها، وإلا فإن عدالة الله لن تتحقق، والذنب اللانهائي يتطلب تكفيرا لا نهائيا، وهذا لا يمكن أن يتم إلا بأن يقوم الله نفسه بتحمل الذنب نيابة عنا، ودفع ثمنه وهو العقوبة المطلقة التي يتطلبها، وهي الموت بالذات، وقد دفع الله هذا الثمن عبر شخص المسيح، وبهذا سقط الدين.. ولكن الاستعارة الأخرى التي سادت العالم المسيحي حول هذا الموضوع، كانت استعارة «التحرير من العبودية». إن العبودية التي حرر المسيح البشرية منها هي «عبودية الخطيئة»»[1].

فقد حرر الإله إسرائيل من فرعون مصر فكانت «أكبر عملية إعتاق وتحرير حدثت في التاريخ.. كما جاء في لاهوت سفر الخروج، وفي اللاهوت النبوي التاريخي لاحقا»[2]، لما طلب الإله من موسى تخليص شعب مصر من فرعون، وتحريرهم من طغيانه، لم يكن يقصد الحرية المطلقة، بل «الحرية المقصودة في لاهوت الخروج ليست مجرد تملص من رباط ظالم للبقاء من دون رابط، وكما نعرف فإن الله يقول لموسى عندما يطلب منه علامة: «إذا أخرجت

(١) أديان العالم، هوستن سميث، ص: ٤٣٣.
(٢) نفسه، ص: ١٩.

الشعب من مصر، تعبدون الله على هذا الجبل»(خر ٣: ١٢))[١]، إنها حرية من عبودية الخلق، إلى عبودية الخالق.

فهي حرية مرتبطة بخدمة جديدة، فليست تحررا مطلقا من كل الآلهة، بل هي تحرر من إله مزيف إلى عبودية الإله الحقيقي وخدمته، هذه هي الحرية في لاهوت «سفر الخروج»[٢]، فهي حرية مسؤولة، مرتبطة بالعبادة والخضوع للإله المخلص، يقول الأب أيوب شهوان في ربط الحرية بالطاعة في النصوص المسيحية: «بالنسبة إلى الناس، إن مصدر الحرية هي الحرية مقابل التجربة، تتأسس هذه الحرية على مبدأي الطاعة للأب، وسلطة يسوع الخاصة، أساس كل حرية بشرية هو الطاعة والتصميم والقرار، فهي ليست استقلالية، بل خضوع على أساس البنوة الحرة والتامة، المسيح حر لأنه يحب أباه: «طعامي أن أعمل مشيئة من أرسلني»(يو ٤: ٣٤)، «هو لا يتركني وحدي، لأني أعمل أبدا ما يرضيه»(يو ٨: ٢٩)، «العبد لا يقيم إلى الأبد في البيت، أما الابن فإنه يقيم فيه إلى الأبد، فإن حرركم الابن، كنتم حقا أحرارا»(يو ٨: ٣٥-٣٦))[٣].

وقد تعرضت المسيحية لاضطهاد سلطة رومية، حيث كانت المسيحية في رومية تجنح نحو السماحة، وتنهى عن مقاومة الشر بالشر، وتدعوا إلى الثورة على المتسلطين والطغاة، واحتقارهم للأصنام.. كان هذا بمثابة تهديد لسلطة رومية «فكان من ذلك كله أنه قام في ذهن رجال الدولة أن يقمع هذا الدين

(١) أديان العالم، هوستن سميث، ص: ٢١.
(٢) ينظر: الحرية في الكتاب المقدس، الأب أيوب شهوان، ص: ٢٢.
(٣) نفسه، ص: ١٣

الجديد، لأنه ينافي مصالح الدولة. فبدأ الاضطهاد من ذلك الوقت، ولم يكن الاضطهاد من الدولة وحدها، بل كان من الأمة أيضا.. ولا يمكن أن يعرف عدد الذين قتلوا باضطهاد الدولة الرومانية للمسيحيين»[1].

وفي هذا بيان لعداء السلطة للدين، فإما استيعابه عن طريق التحكم في ممثليه، أو رفضه واستئصاله، لأنه يقدم بديلا سياسيا واجتماعيا.. يخالف السائد والمعروف، «كانت سراديب الموتى والقاعات أو الصالات السرية هي المكان الوحيد الذي يستطيع المسيحيون الاجتماع فيه، لأنه عندما كان يعرف عن شخص أنه مسيحي فإن ذلك يعني الإلقاء به إلى الأسود لتفترسه، أو تحويله إلى مصباح إنساني يحرق بالنار حيا»[2].

ولكن بعد أن استرجع المسيحيون مكانتهم، وتخلصوا من هذا الاضطهاد، أظهروا بعض التسامح، ثم انقلبت المسيحية إلى اضطهاد المخالفين غير المسيحيين، طيلة ما يقارب ألف سنة، وقد عانى الإسلام من اضطهاد المسيحية، بإخراجه من أرضه أو انتزاعها منه، كافحت رومية الإسلام، ما بين سنة ١٠٩٩ وسنة ١٧٢٠، فاتجهت نحو فلسطين وسوريا، لانتزاع الأرض المقدسة، وطردت المسلمين من الأندلس، واضطرتهم إلى تغيير دينهم، وإجبارهم على النصرانية، أو إلى النزوح عن البلاد، وانتقل الاضطهاد إلى قلب المسيحية نفسها، فكانت الكنيسة «الارثدوكسية» في الشرق تتقاتل مع بعضها البعض

(١) حرية الفكر وأبطالها في التاريخ، سلامة موسى، ص: ٣١.

(٢) أديان العالم، هوستن سميث، ص: ٤١٤-٤١٥.

في الإسكندرية، و«الكاثوليك» في الغرب يقاتلون «الأرثوذكس» في الشرق، كما قاتلوا المسلمين، وقاتلوا «البروتستانت» بعد ظهورها[١].

وكان أول ما ظهر الاضطهاد الديني في المسيحية كان مع «محكمة التفتيش»، ويرجع تأسيسها إلى العقائد المانوية، وأشهرها «المحكمة الملوكية»، واشتهرت بقتل الأندلسيين المسلمين واليهود. واستأصلت هذه المحاكم من إسبانيا التفكير الحر، فكان تاريخا مظلما في رفض المخالف، بل استئصاله، مع العلم أن الاضطهاد الديني عرف قبل هذه المحكمة، حيث أن المسيحية لما انتصرت على الوثنية نشب الصراع بين الكنائس المسيحية نفسها[٢].

وقد تأثرت المسيحية باليهودية، فقد كان يسوع «ينطلق من التراث الديني اليهودي»[٣]، فإن تعاليم المسيحية ومنذ القرن الأول، لم تقصد إلى وضع نظام كنسي، ولا تأسيس دولة وحكومة، بل هي فكرة «بولس» -وتأثرا باليهودية-، وليست مسيحية المسيح، «إن الدين للمسيح والكنيسة لبولس»، ونتج عن هذا التأثر باليهودية، نشأة «الاضطهاد الديني»، بسبب الكهنة الذين اضطهدوا العلماء والفلاسفة، مدة ألف عام تقريبا، وقيدوا حرية الفكر والتعبير[٤].

لكن هذا الاضطهاد لا يمكن نسبته إلى الدين بل هو من عمل الكنيسة

(١) حرية الفكر وأبطالها في التاريخ، سلامة موسى، ص: ٣٣-٤٠.
(٢) ينظر: نفسه، ص: ٤٣-٤٥.
(٣) أديان العالم، هوستن سميث، ص: ٣٩٦.
(٤) حرية الفكر وأبطالها في التاريخ، سلامة موسى، ص: ٢٩.

وكهنتها يقول سلامة موسى: «وإن الدين إذا كان قد عاق العلم أحيانا ببعض عقائده، فإن السبب هو الكنيسة التي اضطهدت العلماء»[1]، ويمكن أن نعمم هذه الملاحظة على كل الأديان ومنها الإسلام.

لكن يصعب -كما اليهودية- الوقوف على رؤية واضحة بخصوص الحرية في النصوص المسيحية، مما جعل هوستن سميث يقول «إن المسيحية ظاهرة معقدة جدا إلى درجة يصعب معها أن نذكر شيئا واحدا مهما يتفق عليه جميع المسيحيين»[2]، لكن من الناحية العملية يظهر لنا مدى ميل النصوص المسيحية إلى إقرار مفهوم الحرية، وأن الاضطهاد الذي تعرض له أتباع المسيحية، والاضطهاد الذي قامت به المسيحية ضد مخالفيها، وقع بين كنائسها كذلك، ومدى انتشار محاكم التفتيش التي اضطهدت المخالف في الاعتقاد، واستهداف الحريات الإنسانية، يقول عبد العزيز جاويش فإن: «حرية الدين وحرية الجهر بالفكر، لازمتا الشرائع الرومانية حتى دخلت الديانة المسيحية في أوربا، فضربت حولها نطاق الحجر والحظر، لما كانت عليه من التقاليد الوثنية»[3].

* * *

(١) حرية الفكر وأبطالها في التاريخ، سلامة موسى، ص: ٢٩.

(٢) أديان العالم، هوستن سميث، ص: ٤٣٧.

(٣) الإسلام دين الفطرة والحرية، عبد العزيز جاويش، ص:١٧٣-١٧٤.

الفصل الثاني
مفهوم الحرية في الفلسفات القديمة

كانت الإمبراطورية الرومانية في فترة ما قبل «سقراط»، ووقت «السفسطائيين»، تبيح علنية الأديان، وجميع العقائد والأفكار، وكان من أهم دعاة تحرير الأفكار من الخرافات والتقاليد، «هرقليتوس» و«ديموقراط»، وكان هدفهما امتحان كل شيء بالعقل والفكر، وكانت هذه الحركة الفكرية هي التي مهدت للفلسفة الصوفية والسفسطائية(١)، وعاش الفلاسفة القدماء في الغالب «في ظل الحرية الفكرية الإغريقية، ولم يكن يتحرج أحد منهم في إبداء رأيه.. والروح السائدة في تاريخ الإغريق القدماء هي روح التسامح البالغ»(٢).

وعرفت بلاد الإغريق القديمة نوعا من الحرية، لكن رغم ذلك كان نظام الرق معروفا عندهم ومنتشرا، حتى أدى التعسف ضد الميطيك (Meteques)، وإنكار حقهم في الحرية والمساواة، إلى سقوط المدنيتين الإغريقية والرومانية(٣)، وأبرز الحقائق التي كشفت عنها الفلسفة اليونانية هي أن: «العقل هو العلة الصحيحة للأشياء، والقوانين الطبيعية –على ما لها من صرامة– لا تنال من الحرية التي هي قانون العقل، والتي بها تنتظم الأشياء في أنساق، وتنزع إلى غايتها المطلقة»(٤).

(١) الإسلام دين الفطرة والحرية، عبد العزيز جاويش، دار الكتاب المصري، القاهرة، دار الكتاب اللبناني، بيروت، (٢٠١١م)، ص: ١٧٣-١٧٤.

(٢) حرية الفكر وأبطالها في التاريخ، سلامة موسى، ص: ٢٨.

(٣) من الحريات إلى التحرر، الحبابي، دار المعارف، مصر، (١٩٧٢م)، ص: ٢٠١- ٢٠٢.

(٤) محاولات فلسفية، عثمان أمين، مكتبة الانجلو، مصر، القاهرة، (١٩٥٣م)، ص: ٨٧.

يقول ابن عاشور: «كان القانون الروماني في القرن الخامس قبل المسيح، يخول لرب الدين بيع شخص المدين، إذا لم يجد له مالا، وترق أبناؤه من بعده إن لم يتم قضاء الدين.. هذا دون ما هو معروف من أسرى الحروب والغارات والقرصنة في البحر»[١].

قتل سقراط شهيد حرية الفكر والرأي عند الإغريق يقول سلامة موسى: «دافع سقراط عن الحرية دفاعا مجيدا ما زلنا نحن في حاجة لأن نسمع مثله»[٢]، وقد كان «سقراط» الفيلسوف اليوناني ضحية لحرية الرأي، ورفض المخالف، يرى يوسف كرم أن سقراط اتهم بتهم شخصية، وأخرى سياسية، بهدف تصفية فكره، ومن هذه التهم: إنكاره آلهة أثينا، وقوله بآلهة جدد، وإفساد الشباب، فعقدت المحكمة لسقراط، ودافع عن نفسه أمام خصومه، وحكم بالإعدام، ومات وهو مغتبط بالموت[٣].

ويقول عبد العزيز جاويش أن سقراط قدم لدفع تهمة إفساد عقائد الشباب «هذين الدفاعين: ١- يجب على أي فرد مهما تكون النتيجة أن يقاوم كل ما يرد عليه مما يراه ظلما، سواء صدر عن شخص صاحب نفوذ أم عن محكمة. ٢- ألا ينزل مطلقا عن القول بأن في المناقشة الحرة مصلحة للفائدة العامة، وضمانا للعلم الصحيح»[٤].

(١) أصول النظام الاجتماعي في الإسلام، ابن عاشور، ص: ١٦٥.

(٢) حرية الفكر وأبطالها في التاريخ، سلامة موسى، ص: ٢٥.

(٣) تاريخ الفلسفة اليونانية، يوسف كرم، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، القاهرة، (٢٠١٢م)، ص: ٧٢.

(٤) الإسلام دين الفطرة والحرية، عبد العزيز جاويش، ص: ١٧٧.

وجاء بعد «سقراط» «أفلاطون»، فيلسوف ولد بأثينا وأعجب بـ«سقراط» ولزمه، وكان منشغلا في المقام الأول ببناء «المدينة المثالية»، وقد قاوم من أجل الحرية كـ«سقراط»، حتى عرض «في سوق الرقيق»[(١)]، واعتقد «أفلاطون» وشيخه «سقراط» أن الأسلوب الأنجع لمواجهة «السفسطائيين»، هو الحوار الذي يعطي الحق في تداول الآراء بحرية، «تأثر بالجدل واعتقد مع أستاذه أن الحوار.. هو الطريق الوحيد للبحث في الفلسفة، فاصطنع الجدل وتحدى «السفسطائيين»، فنقل اللفظ من معنى المناقشة المموهة، إلى معنى المناقشة المخلصة التي تولد العلم»[(٢)].

وبعد أن لخص يوسف كرم مقالات «أفلاطون» السياسية في «الجمهورية»، حيث قصر العدالة والحرية على اليوناني، وأن اليوناني لا يسترق اليوناني، وإنما يسترق الأعاجم والأعداء، علق على ذلك بقوله: «الحق أن قارئ الجمهورية ينتظر من صاحبها غير هذه العدالة المنقوصة»[(٣)]، ووصف جويش ما جاء به أفلاطون في آخر أيامه «بصدمة تراجعت بها الحركة التقدمية لحرية الفكر..»[(٤)].

ومذهب «أفلاطون» المثالي انبعث من أبي الفلسفة القديمة «سقراط»، و«أفلاطون» هو الذي ثبت دعائم هذا المذهب، «ويرى هذا المذهب أن الأفكار

(١) تاريخ الفلسفة اليونانية، يوسف كرم، ص: ٨٠.

(٢) نفسه، ص: ٨٧.

(٣) نفسه، ص: ١٢٩.

(٤) الإسلام دين الفطرة والحرية، عبد العزيز جاويش، ص: ١٧٣-١٧٤.

والمعقولات أو المثل موجودة وجودا هو أسمى من الوجود المحسوس، لأنها هي المبادئ النموذجية الأصيلة للأشياء»[1]، «كانت فلسفة المثل الأفلاطونية بمثابة التعبير الرائع عن روح الحرية التي فاح عبيرها لأول مرة على ربوع العالم..»[2]، و«مهدت الأفلاطونية لظهور المذهب العقلي، ولظهور المثالية الحديثة»[3].

وبعد «أفلاطون» «أرسطو»، وهو يعتبر «الرق نظاما طبيعيا، ويحد العبد بأنه «آلة حية»، و«آلة للحياة» ضرورية لضرورة الأعمال الآلية المنافية لكرامة المواطن الحر، والعبد آلة منزلية..، والطبيعة تميل إلى إيجاد مثل هذا التمايز بين البشر..، وعلى ذلك فمن البشر من هم أحرار طبعا، ومن هم عبيد طبعا..، اليوناني -عنده- سيد حر، والأجنبي -البربري- عبد له، ولا يستعبد اليوناني أخاه بأي حال»[4].

لكن يوسف كرم بعد أن أورد موقف «أرسطو» السابق، قال بأن هناك اعتبارات تشفع لأرسطو، وآخر هذه الاعتبارات: «أن الرق عند اليونان كان في الأكثر بريئا من الفضائع التي شانته عند الرومان، وفي العصر الحديث، فلم يكن لأرسطو أن ينفر منه مثل نفورنا»[5].

(١) رواد المثالية في الفلسفة الغربية، عثمان أمين، دار المعارف، (١٩٦٧م)، ص: ٧.

(٢) الفلسفة الرواقية، عثمان أمين، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، (١٩٥٩م)، ص: ٤.

(٣) رواد المثالية في الفلسفة الغربية، عثمان أمين، ص: ١١.

(٤) تاريخ الفلسفة اليونانية، يوسف كرم، ص: ٢٣٨-٢٣٩.

(٥) نفسه ص: ٢٣٩.

أما «الحكومة» فتختلف أشكالها عنده باختلاف الغاية التي ترمي إليها..، فـ«الملكية» حكومة الفرد الفاضل العادل (الطغيان)، و«الارستقراطية» حكومة الأقلية الفاضلة العادلة (الاوليغركية)، و«الديمقراطية» حكومة الأغلبية الفقيرة (الديماغوغية) تمتاز بالحرية والمساواة واتباع دستور[1]، ويعرف «المواطن» بقوله: «فالمواطن عندنا هو فرد مخول سلطة ما، وحسبه أن يتمتع بهذه السلطة ليكون مواطنا»[2]، وإذا كانت «الأفلاطونية» مهدت للمثالية، فإن «الأرسطية» مهدت «لظهور المذهب التجريبي ولظهور المذهب المادي»[3].

أما «الفلسفة الرواقية» فقد قامت «في بلاد اليونان قبل ميلاد المسيح بثلاثة قرون.. ولم يقتصر نفوذ «الرواقية» على العالم القديم أيام شيوخها الأولين -«زينون» و«كليانتس» «كروسيوس»- بل جاوزه إلى العالم الروماني»[4]، «ولعل أظهر طابع يميز «الرواقية» هو نزعتها الإرادية، التي جعلتها تطرح «المثالية» اطراحا دون تردد أو إحجام، فالمثل أو الكليات عندها ليس لها حقيقة في العيان: فليست موجودة خارج الأشياء، كحالها عند «أفلاطون»، ولا هي موجودة في الأشياء، كحالها عند «أرسطو»، إنما المثل والصور عند أصحاب «الرواق» مجردات ذهنية، ولا يقابلها شيء في عالم الواقع العيني»[5].

(١) تاريخ الفلسفة اليونانية، يوسف كرم، ص: ٢٤١-٢٤٢.

(٢) السياسة، أرسطو طاليس، ترجمة: أحمد لطفي السيد، الدار القومية، ط/ ٢، بدون تاريخ، ص: ١٨٤.

(٣) رواد المثالية في الفلسفة الغربية، عثمان أمين، ص: ١١.

(٤) الفلسفة الرواقية، عثمان أمين، ص: ٨.

(٥) نفسه، ص: ٦.

ويظهر من الفلسفة «الرواقية» أنها تجنح نحو الجبرية «ولما كان الله هو مبدع الوجود كله، فالعقل الكلي هو قانون به ربطت الأشياء بعضها ببعض رباطا لا فكاك منه، وهذا القانون الذي لا يمكن أن يجترح أبدا يسمى بالقضاء والقدر»[1]، وقد حاول «كروسبوس» الرواقي أن يرد هذه الجبرية، ويؤكد على أن الإنسان حر له كسب واختيار، وليس مجبرا على أفعاله[2]، وفي الأخير يلخص عثمان أمين رؤية الرواقيين بقوله: «الرواقيين يقولون بالجبر في ميتافيزيقاهم، ويستثنون الإنسان منه في أخلاقياتهم»[3].

يقول موسى بن ميمون أهم اللاهوتيين اليهود في العصور الوسطى، في خلاصة لآراء الفلاسفة ومفكري الإسلام في الجبر والاختيار: «إن كل ما تراه من أحوال أشخاص الآدميين المختلفة يراه أرسطو اتفاقا محضا، ويراه الأشعري تابعا لمجرد مشيئة، ويراه المعتزلة تابعا لحكمة، ونراه نحن تابعا لاستحقاق الشخص بحسب أفعاله»[4].

ويحكي الرازي ما ذكره موسى بن ميمون عن الأشاعرة والمعتزلة: «زعم أبو الحسن الأشعري أنه لا تأثير لقدرة العبد في مقدوره أصلا، بل القدرة والمقدور واقعان بقدرة الله تعالى..، وزعم الجمهور من المعتزلة أن العبد

(١) الفلسفة الرواقية، عثمان أمين، ص: ١٣٢.

(٢) نفسه، ص: ١٣٤-١٣٦.

(٣) نفسه، ص: ١٥٦.

(٤) دلالة الحائرين، موسى بن ميمون القرطبي الأندلسي، ترجمة وتقديم: حسين اتاي، مكتبة الثقافة الدينية، مصر، بدون طبعة، بدون تاريخ، ص: ٥٢٦.

موجد لأفعاله، لا على نعت الإيجاب بل على صفة الاختيار»[1].

وعليه فكما اختلف الفكر الفلسفي، والفكر الديني اليهودي والمسيحي، حول مسألة الحرية -وخصوصا في جانبها النظري الميتافيزيقي- اختلف الفكر الإسلامي الكلامي كذلك، وانشطر إلى: جبرية خالصة -الجعد بن صفوان الراسبي والجعد بن درهم-، وقدرية خالصة -غيلان الدمشقي ومعبد الجهني-، ومتوسطين بين الجبر والقدر -الأشعرية-، وهكذا انتهى الصراع الفكري بين هذه المدارس إلى سيادة الحل الأشعري، الذي صار يمثل مذهب أهل السنة والجماعة[2].

ويشير ابن عاشور إلى أن القرآن الكريم يحكي لنا أن في تاريخ البشرية كان الاستعباد شائعا وسائدا في الواقع، فنشأ من ذلك الوضع «استرقاق الأسير، واسترهان المدين، واستدامة مسك الأجير»..، ومن ذلك قول سيدنا شعيب ﴿فَإِنْ أَتْمَمْتَ عَشْرًا فَمِنْ عِندِكَ ۖ وَمَا أُرِيدُ أَنْ أَشُقَّ عَلَيْكَ ۚ سَتَجِدُنِي إِن شَاءَ اللَّهُ مِنَ الصَّالِحِينَ﴾(القصص:٢٧)، فوصف سيدنا شعيب نفسه بمدحة خاصة يشير إلى أن ضدها كان فاشيا..، وقد جاء في القرآن أن شريعة الفراعنة تخول استرقاق السارق قال تعالى: ﴿قَالُوا يَا أَيُّهَا الْعَزِيزُ إِنَّ لَهُ أَبًا شَيْخًا كَبِيرًا فَخُذْ أَحَدَنَا مَكَانَهُ ۖ إِنَّا نَرَاكَ مِنَ الْمُحْسِنِينَ ﴿٧٨﴾ قَالَ مَعَاذَ اللَّهِ أَن نَّأْخُذَ

(١) محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين من العلماء والحكماء والمتكلمين، فخر الدين الرازي، وبذيله تلخيص المحصل، نصير الدين الطوسي، راجعه وقدم له: طه عبد الرؤوف سعد، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، ص: ١٩٤.

(٢) الحرية في العقل الكلامي والفلسفة الإسلامية، عرفان عبد الحميد فتاح، مجلة إسلامية المعرفة، ص: ٧٨-٨٠.

إِلَّا مَن وَجَدْنَا مَتَٰعَنَا عِندَهُۥٓ إِنَّآ إِذًا لَّظَٰلِمُونَ﴿٧٩﴾﴾(يوسف:٧٨، ٧٩).. والاسترقاق المذكور في الآية هو استرقاق (بنيامين) وكان ذلك في حدود القرن العشرين قبل المسيح..

وأشار القرآن إلى استعباد القبط بني اسرائيل في أرض مصر ﴿وَإِذْ نَجَّيْنَٰكُم مِّنْ ءَالِ فِرْعَوْنَ يَسُومُونَكُمْ سُوٓءَ ٱلْعَذَابِ يُذَبِّحُونَ أَبْنَآءَكُمْ وَيَسْتَحْيُونَ نِسَآءَكُمْ ۚ وَفِى ذَٰلِكُم بَلَآءٌ مِّن رَّبِّكُمْ عَظِيمٌ﴿٤٩﴾﴾(البقرة:٤٩)، وقوله تعالى حكاية عن قول موسى لفرعون: ﴿وَتِلْكَ نِعْمَةٌ تَمُنُّهَا عَلَىَّ أَنْ عَبَّدتَّ بَنِىٓ إِسْرَٰٓءِيلَ﴿٢٢﴾﴾(الشعراء:٢٢)، وقوله تعالى في قصة السيارة الذين وجدوا يوسف في الجب ﴿...وَأَسَرُّوهُ بِضَٰعَةً ۚ وَٱللَّهُ عَلِيمٌۢ بِمَا يَعْمَلُونَ﴿١٩﴾ وَشَرَوْهُ بِثَمَنٍۭ بَخْسٍ دَرَٰهِمَ مَعْدُودَةٍ...﴾(يوسف:١٩-٢٠)، كما أنه كان شائعا في تاريخ البشرية، أمر بيع الآباء لأبنائهم رقيقا، وبيع الرجل نفسه في حالة الفقر، وقد أشارت لذلك التوراة[١].

وبعد ذكر ابن عاشور لنماذج من الاستعباد في تاريخ البشر قال: «فهذه نماذج من أطوار الاستعباد في البشر، سبقت الإسلام محنة الاستعباد وهو أشد كبت لحرية التصرف، إذ العبد لا يتصرف في مبتغاه إلا قليلا، وكان حكم الاستعباد ينسحب على بني العبد»[٢].

* * *

(١) أصول النظام الاجتماعي في الإسلام، ابن عاشور، ص: ١٦٣-١٦٥.

(٢) نفسه، ص: ١٦٦.

الفصل الثالث

مفهوم الحرية في الفلسفات المادية المعاصرة

ويشتمل على:

المبحث الأول: **الليبرالية والحرية الفردية المطلقة**

المبحث الثاني: **الشيوعية وتقييد حرية الفرد بإخضاعه للجماعة**

المبحث الأول

الليبرالية والحرية الفردية المطلقة

«الليبرالية» تقوم على حرية الفرد[١]، فهي مذهب يعلي من قيمة الفرد ويعرف صليبا «المذهب الفردي» بأنه: «مذهب من يرى أن غاية المجتمع رعاية مصلحة الفرد، والسماح له بتدبير شؤونه بنفسه»[٢]، ويقول هذا المذهب: «إن قيمة الفرد أعلى من قيمة المؤسسات المحيطة به، لأن الفرد هو الغاية التي من أجلها وجدت الدولة»[٣].

هذا المذهب يقدس الفرد ويغالي في حريته، على حساب المجتمع، فهو يعطي للفرد مطلق الحرية، فهو إفراط في الفردية على حساب الجماعية، فهو غلو في الفردية، الأمر الذي يؤدي إلى انعزاله على مجتمعه، «إن الفرد هو الإله، ومن ثم فكل إله يصنع ما يحلو له، والحرية الشخصية مجال مفتوح للآلهة أجمعين»[٤].

وهذا المذهب على خلاف «الفلسفة الشخصانية»، وهي مذهب فلسفي يلغي كل القيود التي تلغي حرية الشخص وتلغي إبداعه، لكنها تدعو الفرد

(١) ينظر للاستزادة عن حرية الفردية الأمريكية: العقل الأمريكي يفكر: من الحرية الفردية إلى مسخ الكائنات، شوقي جلال، مكتبة مدبولي، (٢٠٠٠م).

(٢) المعجم الفلسفي، صليبا، دار الكتاب اللبناني، بيروت، (١٩٨٢م)، ص: ٢/ ١٤١.

(٣) نفسه.

(٤) جاهلية القرن العشرين، محمد قطب، دار الشروق، القاهرة، ط/ ١٢، (١٤١٢هـ/ ١٩٩٢م)، ص: ١٣١.

إلى أن يكون مندمجا مع مجتمعه، على خلاف «الفردية» التي تدعوه إلى الانعزال عن المجتمع، وهذا ما يميزها عن الفردانية[1]، يقول عبد العزيز الحبابي وهو أحد ممثلي «الشخصانية الواقعية»: «والحريات لا يراد منها النزعة الفردية، لأن الحريات شخصية من أصلها، فالشخص يتعدى الفردية لتحقيق القيم الإنسانية المشتركة، ويهدف للتكامل داخل المجتمع»[2].

وتأسست الليبرالية الرأسمالية على هذا المذهب الفردي، «الرأسمالية في الغرب قائمة على أساس فردية الإنسان، فتوسع له في حدود فرديته، وتترك له حرية التصرف في كثير من الأمر، حتى يصل إلى حد إيذاء نفسه، وإيذاء الآخرين، فلا تحرج على نشاطه الزائد عن الحد، ولا تقفه عند حد معقول. يطلق لنفسه عنان الشهوات والأهواء، ويحطم الأخلاق والتقاليد..»[3].

وترجع نشأة هذا «المذهب الفردي» في الغرب، المعلي من حرية الفرد، منذ عصر النهضة الأوروبية، إلى ما عاشه الفرد من استبداد الكنيسة، واستبداد السلطة، فجاء كردة فعل لحرمان الفرد من حقوقه وحرياته، فهو إنقاذ للفرد من استبداد الكهنوت، واستبداد السلطة، لكنه إنقاذ أنتج إفراطا وتهورا في فلسفة الحرية لدى الفرد، فلسفة قدست الفرد وعزلته عن مجتمعه، ولا يمكننا الحديث عن الحرية بمعزل عن المجتمع، فكيف يمارس الفرد حريته بعيدا عن مجتمعه، فلا حرية للفرد إلا في علاقته بالآخرين.

(١) ينظر: الفردانية في الفكر الفلسفي المعاصر، حسن الكحلاني، مكتبة مدبولي، القاهرة، ط/ ١، (٢٠٠٤م)، ص: ١٩٠.

(٢) من الحريات إلى التحرر، الحبابي، ص: ٣٠.

(٣) منهج التربية الإسلامية، محمد قطب، دار الشروق، ط/ ١٤، (١٤١٤هـ/ ١٩٩٣م)، ١/ ١٦٢.

يقول محمد قطب: «وهكذا أنشأت الرأسمالية الطاغية فلسفة كاملة، ذات مدارس وأساتذة ومؤلفين وصحفيين وكتاب وفنانين.. الخ، تدعو إلى التحرر «الفردي» المطلق وتحطيم كل قيد يعوق هذا التحرر المجنون. وفي ظل هذه الفلسفة المنحرفة صور المجتمع على أنه الغول البشع الذي يسعى لتحطيم كيان الفرد، والذي ينبغي في ذات الوقت أن يقوم الفرد بدكه وتحطيمه، جزاء وفاقا على ما يحمله في طياته من نوايا العدوان»[(١)].

ويقول كذلك في موضع آخر: «وعلماء النفس الفرديون ينظرون إلى المجتمع دائما من وجهة نظر الفرد، فيبالغون في تقدير أهمية الفرد كشخصية مستقلة لها كيان منفصل عن الآخرين، كما يبالغون في الحجر على حق المجتمع في تأديب الفرد الخارج على طاعته»[(٢)].

ومن رواد الفلسفة الفردية فيلسوف الوجودية «كيركجارد»، فهو يرى أن كل تجمع يفسد الروح الفردية، إذ يدمجها في المجموع، وأن الفرد وحده يمتلك الحقيقة، لكنه يفتقدها حين يندمج مع المجتمع، وكذلك سارتر الذي يرى أن المجتمع يفقد الفرد حريته، يرى أن الآخر هو الجحيم، وكذلك الفيلسوف «نيتشه»، فهو يرى أن الجماعة تفقد الفرد الإحساس بالمسؤولية، فالجمهور عند «نيتشه» أكبر خطر يهدد الفرد وحريته وإبداعه[(٣)].

يقول الحبابي: «فما يسمى بالعالم الحر، أو الديمقراطيات الغربية، لم يتحرر

(١) جاهلية القرن العشرين، محمد قطب، ص: ١٤٢.
(٢) الإنسان بين المادية والإسلام، محمد قطب، دار الشروق، ط/ ١٠، (١٤٠٩هـ/ ١٩٨٩)، ص: ١١١.
(٣) ينظر: الفردانية في الفكر الفلسفي المعاصر، حسن الكحلاني، ص: ٥١-١٧٩.

بعد من مخلفات العصور البائدة (في ميدان الاقتصاد على الخصوص) من استغلال لجهود العمال والمستضعفين، ومن مزاحمات طاحنة بين الأقوياء، ومن استعمار وعنصرية، ولقد صدق أحد المفكرين الفرنسيين إذ قال: لا يمكن لأي شعب أن يتمتع بالحرية وهو يضطهد شعبا آخر»[1]. والحبابي لا يريد أن يعطي حكم قيمة، بل يشير إلى ما في هذا النظام من نقصان، الأمر الذي يعزز النسبية في مفهوم الديمقراطية، ويقول: «وإن المتتبع لتطور الشعوب الغربية ذات الصناعة الكبرى، يلاحظ أن النتيجة الأولى للنظام الليبرالي هي الفردانية»[2].

ويلخص لؤي صافي رؤية الفكر الغربي الحداثي لمسألة الحرية: «قدم لنا مفهومين متقابلين -لا مفهوما واحدا- للحرية: المفهوم البريطاني الذي يرى أن الحرية تفلت من القيود الاجتماعية، والمفهوم القاري Continental الذي يؤكد على أن الحرية ناجمة عن التزام الفرد والمجتمع بالواجب»[3]، وهذين المفهومين هما امتداد للاختلاف القديم في الفلسفة اليونانية والقراءات للأديان السماوية، ولعل هذا المفهوم الغربي هو تأثر بالتعاليم اليهودية، وهو ما أكده هوستن سميث بقوله: «فالولايات المتحدة تحمل في حياتها الجماعية بصمات لا تمحى لميراثها اليهودي»[4].

(١) من الحريات إلى التحرر، الحبابي، ص: ٤١-٤٢.

(٢) نفسه، ص: ٤٦.

(٣) مفهوم الحرية في الغرب بين النظرية والممارسة، لؤي صافي، مجلة إسلامية المعرفة، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، (٣٠-٣١)، (٣٠-٣١)، (١٤٢٣هـ/ ٢٠٠٢م-١٤٢٤هـ/ ٢٠٠٣م)، ص: ٢٢٩.

(٤) أديان العالم، هوستن سميث، ص: ٣٣٤.

ويقول جمال الدين عطية: «والحرية المطلقة التي قال بها فلاسفة عصر التنوير في أوربا، وقامت على أساسها الثورة الفرنسية والمذهب الفردي سرعان ما تبين أنها تؤدي إلى الظلم، إذ يستغلها الأقوياء والأغنياء لظلم الضعفاء والفقراء، ولذلك قام في مواجهة المذهب الفردي المذهب الجماعي الذي اهتم بالمساواة ولو على حساب الحرية، وكان من تطبيقاته المذاهب الشيوعية والاشتراكية، ولم تهتد الإنسانية إلا في أوائل هذا القرن إلى المذهب الوسط الاجتماعي الذي اعتبر أن الحرية وباقي الحقوق ليست مطلقة بل لها وظيفة اجتماعية..»[1].

وقد أثر هذا المفهوم الغربي للحرية على العالم الإسلامي يقول عمارة: «جاءت الغزوة الاستعمارية الغربية إلى بلاد الإسلام بمفهوم الحرية الإنسانية، المتحرر من الضوابط الشرعية، والمؤسس على أن الإنسان هو سيد العالم ومرجع التدبير للعمران»[2].

* * *

(١) نحو تفعيل مقاصد الشريعة، جمال الدين عطية، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، عمان، الأردن، ودار الفكر، دمشق سورية، (١٤٢٤هـ/ ٢٠٠٣م)، ص: ١٠٣.

(٢) معركة المصطلحات بين الغرب والإسلام، عمارة، نهضة مصر، ص: ٢٧.

المبحث الثاني

الشيوعية وتقييد حرية الفرد بإخضاعه للجماعة

وفي مقابل النزعة الفردية، ظهرت النزعة الجماعية، القائمة على تقييد حرية الفرد وإخضاعه للمجتمع، والدولة، بمعنى أن الإنسان مطالب بالتعايش مع مـجتمعه، والعمل لصالح المجتمع، بل هذه النزعة «تبالغ في إبرازه -المجتمع- حتى تجعله هو الكيان المقدس، والفرد لا قداسة له ولا كيان، لا حق له أن يملك، لا يحق له أن يصوغ أفكاره وعقائده، وأخلاقه وتقاليده، لا يحق له أن يعترض على عمل المجتمع، أو يصفه بأنه خطأ أو صواب. فما الفرد؟، وبأي حق تكون له الوصاية على المجتمع؟. إن المجتمع هو الإله، ومن ثم يصنع ما يحلو له، والفرد هو العبد الخاضع للسلطان»[1].

فإن هذه النزعة الجماعية قامت كردة فعل للنزعة الفردية الرأسمالية، المبالغة في حرية الفرد، يقول سيد قطب: «إنه جموح جديد ينشأ من رد الفعل لجموح قديم، وداء جديد تعالج به البشرية من داء قديم، وتحطيم لخصائص الإنسان الأساسية في جانب، لإنقاذه من تحطم خصائصه الأساسية في جانب آخر»[2].

وتعتبر نظرية العقد الاجتماعي التي جاء بها «روسو» امتداد لهذه النزعة الجماعية، يقول صليبا: «والعقد الاجتماعي اتفاق افتراضي (Contrat social)

(١) جاهلية القرن العشرين، محمد قطب، ص: ١٣١.

(٢) الإسلام ومشكلات الحضارة، سيد قطب، دار الشروق، ط/ ١١، (١٤١٢هـ/ ١٩٩٢م)، ص: ١٠٤.

اتفاق افتراضي بين أفراد المجتمع، يوجب على كل منهم، وهو في الحالة الطبيعية، أن يعهد في شخصه، وفي كل ما لديه من قدرات، إلى الإرادة العامة (Volonte generale)، التي تنتظم بها حياة الكل، قال روسو: إن الإنسان يربح بالعقد الاجتماعي حريته المدنية، وإن خسر به حريته الطبيعية»[1].

وهنا «روسو» يؤكد على «الإرادة العامة»، المحققة للمصلحة العامة، وهو تعبير عن النظام الديمقراطي، يقول الحبابي: «فالتعاقد الذي يدعيه جان جاك روسو في كتابه «العقد المجتمعي»، يعتمد أكثر ما يعتمد على قبول كل فرد أن تتقيد كل حقوقه تقيدا تاما، ويجعلها تحت تصرف البيئة جمعاء، مقابل حرية مجتمعية»[2].

يقول «ماركس» تلميذ «هيجل»: «إذا كان الإنسان كائنا اجتماعيا بطبيعته، فإنه يترتب على ذلك أنه لا يمكن له أن يطور طبيعته الحقة إلا في المجتمع، فعلى قوة طبيعته ينبغي الحكم لا في ضوء قوة أفراد منعزلين، وإنما في ضوء قوة المجتمع بأسره»[3].

أكد «ماركس» ورفيقه «إنجلز» أولية البنية الاقتصادية بالنسبة لمجموع البنيات الأخرى، واعتبر «ماركس» الليبرالية استغلال لجهود الأكثرية من جانب الأقلية[4]، ويرى «ماركس» «أن لا وسيلة مرضية لإزالة سبب استلاب

(١) المعجم الفلسفي، جميل صليبا، ٢/ ٨٢.

(٢) من الحريات إلى التحرر، الحبابي، ص: ٢٨.

(٣) الفردانية في الفكر الفلسفي المعاصر، حسن الكحلاني، ص: ٣٣٥.

(٤) من الحريات إلى التحرر، الحبابي، ص: ٤٣.

الحرية إلا بإلغاء نظام الملكية الخاصة»[1]، ويعلق عليه الحبابي بقوله: «حذف الملكية الشخصية وتأميم وسائل الإنتاج لا يكفيان لتحرير الإنسانية»[2]، وهذه الفلسفة الماركسية ذات النزعة المادية «صاغها في القرن التاسع عشر كارل ماركس (١٨١٧-١٨٨٣م) وزميله فريدريك إنجلز (١٨٢٠-١٨٩٥م)، فإن نشأتها في الفكر الفلسفي اليوناني تعود إلى ما قبل الميلاد..»[3].

وتعتبر «الشيوعية»: «أكثر تجسيدا لفكرة الجماعية المعاصرة، إذ تمتلك الأساس الفكري والفلسفي لها، ولكونها تدعو إلى تحرير الإنسان من الاغتراب في المجتمع الرأسمالي المعاصر، معتمدة على تراث ثوري كبير، تمتد جذوره إلى مبادئ الثورة الفرنسية في الحرية والمساواة والإخاء»[4]، و«الاشتراكية» «منذ ماركس وإنجلز تنزع إلى إعادة تقييم الشغل وتحديد الملكية الخاصة، في مواد الاستهلاك، أما وسائل الإنتاج فتبقى ملكا للدولة»[5].

يقول محمد قطب: «والشيوعية في الشرق قائمة على أساس جماعية الإنسان، فتوسع في دائرة الجماعة -أو في حقيقة الدولة- وتحجر على كل نشاط للأفراد -اللهم إلا نشاطهم الحسي الغليظ فتتركه لهم مباحا للتنفيس عن الطاقة المكبوتة- فتمنع اشتراك الناس الفعلي في سياسة الحكم،

(١) من الحريات إلى التحرر، الحبابي، ص: ١٣٧.

(٢) نفسه، ص: ١٣٨.

(٣) معركة المصطلحات بين الغرب والإسلام، عمارة، ص: ٥١.

(٤) الفردانية في الفكر الفلسفي المعاصر، حسن الكحلاني، ص: ٣٣٣.

(٥) من الحريات إلى التحرر، الحبابي، ص: ١٦٠.

وسياسة المجتمع، وتفرض عليهم النظم والترتيبات بحجة أنها أعرف منهم بمصالحهم»[1].

ويقول محمد الحبابي في تأكيده على ما في هذا النظام من نقصان، ونسبية النظام الديمقراطي: «وفي مقابل العالم الحر، نجد الدول الاشتراكية، والديمقراطيات الشعبية، وهي أمم قد تحررت إلى حد ما، من الاستغلال المادي، ولكنها لم تكتسب بعد الحريات السياسية»[2].

❊ ❊ ❊

(١) منهج التربية الإسلامية، محمد قطب، دار الشروق، ط/ ١٤، (١٤١٤هـ/ ١٩٩٣م)، ١٦٢-١٦٣.

(٢) من الحريات إلى التحرر، الحبابي، ص: ٤٢.

الباب الثاني

مفهوم الحرية في الرؤية الإسلامية.. مقاربة تأصيلية

ويشتمل على:

الفصل الأول: دلالات النص وفعل الصحابة على الحرية

الفصل الثاني: دلالات المقاصد الشرعية على الحرية

الفصل الثالث: دلالات القواعد الأصولية والفقهية على الحرية

الفصل الخامس: العلاقة بين الحرية والمسؤولية التشريعية والأخلاقية

الفصل الأول

دلالات النص وفعل الصحابة على الحرية

ويشتمل على:

المبحث الأول: **دلالة النص على الحرية**

المبحث الثاني: **دلالات فعل الصحابة**

المبحث الأول
دلالة النص على الحرية

بعد أن تعرضنا في المدخل إلى أن «الحرية أصل في الإنسان»، و«أن الإسلام جاء لتحرير الإنسان»، و«رفض الاستبداد والطغيان»، نبني على ذلك -لأننا عالجنا هذه المواضيع برؤية شرعية- ونتعرض في هذا المبحث إلى قضايا متممة للرؤية الشرعية لمسألة الحرية انطلاقا من النصوص الشرعية.

المطلب الأول: تحرير العقل وسلامته مما يعوق تفكيره:

تحرير العقل وسلامته مما يعوق تفكيره[1]، هو أول ما عالجه النص الشرعي في شأن الحرية، لأن العقل المكبل بممارسات اجتماعية خاطئة، تنبني على الخرافة والشعوذة، والعقل الذي لا ينظر ويفكر في الظواهر الكونية التي حوله، والوقائع المحسوسة، لا تنفع معه مجادلة، ولا ينفع معه حوار، ولا دليل، ولا برهان، ولا يعتبر حرا حقيقة، لأن الحرية الداخلية بمثابة المقدمة الأولى للحريات الأخرى، «لقد كان في مقدمة مقاصد البعثة المحمدية تحرير العقل والفكر، ورفع ما أحاط بهما من آصار وأغلال وقيود وأوهام»[2].

(١) يرى محمد قطب أن الإسلام يضع خطوات منهجية «للتربية العقلية» وهي: تحديد مجال النظر العقلي، ثم تدريب الطاقة العقلية على طريقة الاستدلال في التعرف على الحقيقة، ويتخذ في ذلك وسيلتين: الأولى: وضع المنهج الصحيح للنظر العقلي، الثانية: تدبر نواميس الكون. ينظر: منهج التربية الإسلامية، محمد قطب، ص: ٧٧.

(٢) أبحاث في الميدان، أحمد الريسوني، ص: ٣٦.

لذلك جاء الوحي بمعلمين كبيرين لتحرير العقل الإنساني: الأول: تحرير العقل من كل الممارسات الاجتماعية الخاطئة بإبطالها. والثاني: حث العقل على النظر والتفكر، لتكوين العقلية العلمية الحرة، القادرة على الحوار والجدل، وفهم الحجة والبرهان، ليستطيع الإنسان فهم الأفكار والمعتقدات، واعتناقها بحرية واختيار.

١- إبطال الممارسات الاجتماعية الجاهلية:

ولكي يفسح القرآن الكريم الباب واسعا أمام العقل، وتحريره من كل ما يعوق تفكيره، ارتفع بالعقل الإنساني عن كل ما يعطل قدراته، تشجيعا له على التفكير والإنتاج والإبداع للأفكار، فأبطل الكثير من الممارسات الاجتماعية التي كانت سائدة في الجاهلية، وكانت تكبل عقل الإنسان، وتعطل وظيفته في الافتراض، والتفكير، والتحليل، والاستنتاج، يقول سيد قطب: «والعقيدة الإسلامية عقيدة الوضوح والاستقامة والنصاعة. فلا يقوم شيء فيها على الظن أو الوهم أو الشبهة..»[1]، إن هذه الممارسات تهدف إلى فرض سلطة واحدة على المجتمع الإنساني، أساسها تعطيل العقل، ورفض الاجتهاد والتجديد.

يقول علال الفاسي في قوله تعالى: ﴿لَمْ يَكُنِ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ مِنْ أَهْلِ ٱلْكِتَٰبِ وَٱلْمُشْرِكِينَ مُنفَكِّينَ حَتَّىٰ تَأْتِيَهُمُ ٱلْبَيِّنَةُ ۝١ رَسُولٌ مِّنَ ٱللَّهِ يَتْلُواْ صُحُفًا مُّطَهَّرَةً ۝٢ فِيهَا كُتُبٌ قَيِّمَةٌ ۝٣﴾(البينة:١-٣) «والعجب أن المفسرين قاطبة

(١) في ظلال القرآن، الشهيد سيد قطب، دار الشروق، القاهرة، مصر، ط/ ٣٢، (١٤٢٣هـ/ ٢٠٠٣م)، ١٥/ ٢٢٢٧.

لم يدركوا قيمة هذه الآية، لأنهم لم يهتدوا للمراد بالانفكاك فيها، مع أن أقرب دلالاته اللغوية هي التحرير، فلم يكن الكفار منفكين أي متحررين من ما عبدهم لغير الله، إلا بعد أن جاءتهم الحجة القاطعة التي ليس غير رسول يتلوا صحفا مطهرة فيها كتب قيمة، تخاطب العقل، وتدعوا إلى التفكير، وتنادي بالحرية»[1].

فلأجل تحرير العقل الإنساني، وإفساح المجال له للاجتهاد العقلي السليم، المفضي ضرورة للحقائق اليقينية، أبطل الخطاب القرآني ممارسات وأفعال خاطئة تكبل العقل الإنساني، وتحجب عنه الحقيقة، نذكر منها: إبطال اتخاذ الأنداد والطواغيت اعتمادا على الخرافة والأوهام، وإبطال السحر المعتمد على التخيلات الباطلة المجانبة للحقيقة، وإبطال الطيرة والكهنة، وتحريم الخمر، وغيره من المسكرات والمخدرات، والمحرمات المضرة بكلي العقل، وقد شدد الخطاب القرآني في رفض هذه العوائق والآفات العقلية.

١-١- إبطال اتخاذ الأنداد والطواغيت:

يقول تعالى في إبطال عبادة الطواغيت، واتخاذ الأنداد من دون الله، اعتمادا على الأوهام والتخيلات الباطلة من غير تعقل ولا تفكر ﴿فَلَا تَجْعَلُواْ لِلَّهِ أَندَادًا وَأَنتُمْ تَعْلَمُونَ﴾(البقرة: ٢٢)[2] يقول صاحب «إرشاد العقل السليم»:

(١) مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها، علال الفاسي، ص: ٢٥٠.

(٢) ويقول تعالى: ﴿وَمِنَ ٱلنَّاسِ مَن يَتَّخِذُ مِن دُونِ ٱللَّهِ أَندَادًا يُحِبُّونَهُمْ كَحُبِّ ٱللَّهِۖ وَٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَشَدُّ حُبًّا لِّلَّهِۗ﴾(البقرة:١٦٥)، وقال تعالى: ﴿وَجَعَلُواْ لِلَّهِ أَندَادًا لِّيُضِلُّواْ عَن سَبِيلِهِۦۗ﴾(إبراهيم: ٣٠)، وقال تعالى: ﴿ثُمَّ إِذَا خَوَّلَهُۥ نِعْمَةً مِّنْهُ نَسِيَ مَا كَانَ يَدْعُوٓاْ إِلَيْهِ مِن قَبْلُ وَجَعَلَ لِلَّهِ أَندَادًا لِّيُضِلَّ عَن سَبِيلِهِۦۗ﴾(الزمر:٨).

«فتهكم بهم وشنع عليهم، أن جعلوا أندادا لمن يستحيل أن يكون له ند واحد»[1]، وقوله تعالى: ﴿وَأَنتُمْ تَعْلَمُونَ﴾ فيه «دليل على الأمر باستعمال حجج العقول..»[2].

ويذكر الخطاب القرآني بعض أسماء آلهتهم التي كانوا يعبدونها من دون الله بدون تعقل يقول تعالى: ﴿أَفَرَءَيْتُمُ ٱللَّٰتَ وَٱلْعُزَّىٰ ﴿١٩﴾ وَمَنَوٰةَ ٱلثَّالِثَةَ ٱلْأُخْرَىٰٓ ﴿٢٠﴾﴾(النجم:١٩-٢٠)، وقال تعالى: ﴿وَقَالُواْ لَا تَذَرُنَّ ءَالِهَتَكُمْ وَلَا تَذَرُنَّ وَدًّا وَلَا سُوَاعًا وَلَا يَغُوثَ وَيَعُوقَ وَنَسْرًا ﴿٢٣﴾﴾(نوح:٢٣)، فهذه المسميات كانوا يعبدونها، ويعتقدون فيها ما يخالف حقيقتها، لسيطرة الخرافة والتقليد والأهواء على عقولهم، فأبطل الخطاب القرآني عبادة كل هذه الطواغيت والأنداد، ونهاهم عن كل الطقوس والشعائر والخرافات، التي كانوا يعتقدونها فيهم، ودعاهم إلى استعمل عقولهم، وتحريرها مما يحجب عنها نور الحق واليقين.

فقد كان هم النبي ﷺ تحرير العقول من كل الإكراهات الخارجية، فقد جاء في رسالته لأساقفة نجران: «بسم إله إبراهيم وإسحاق ويعقوب، أما بعد: فإني أدعوكم إلى عبادة الله من عبادة العباد، وأدعوكم إلى ولاية الله من ولاية العباد»[3].

(١) إرشاد العقل السليم إلى مزايا الكتاب الكريم، أبي السعود (ت:٩٨٢هـ)، تحقيق: عبد القادر أحمد عطا، مكتبة الرياض الحديثة، الرياض، بدون طبعة، ولا تاريخ، ١/ ١٠٩.

(٢) الجامع لأحكام القرآن، القرطبي (ت:٦٧١هـ)، تحقيق: هشام سمير البخاري، دار عالم الكتب، الرياض، المملكة العربية السعودية، بدون طبعة، (١٤٢٣هـ/ ٢٠٠٣م)، ١/ ٢٣١.

(٣) مجموعة الوثائق السياسية للعهد النبوي والخلافة الراشدة، محمد حميد الله الحيدر آبادي الهندي (ت: ١٤٢٤هـ)، دار النفائس، بيروت، ط/ ٦، (١٤٠٧هـ)، ص: ١٧٤.

٢-١- إبطال السحر:

ويقول تعالى في إبطال السحر المعتمد على التمويه والخداع، ومجانبة الحقيقة واليقين ﴿وَٱتَّبَعُواْ مَا تَتْلُواْ ٱلشَّيَٰطِينُ عَلَىٰ مُلْكِ سُلَيْمَٰنَۖ وَمَا كَفَرَ سُلَيْمَٰنُ وَلَٰكِنَّ ٱلشَّيَٰطِينَ كَفَرُواْ يُعَلِّمُونَ ٱلنَّاسَ ٱلسِّحْرَ وَمَآ أُنزِلَ عَلَى ٱلْمَلَكَيْنِ بِبَابِلَ هَٰرُوتَ وَمَٰرُوتَۚ وَمَا يُعَلِّمَانِ مِنْ أَحَدٍ حَتَّىٰ يَقُولَآ إِنَّمَا نَحْنُ فِتْنَةٌ فَلَا تَكْفُرْۖ فَيَتَعَلَّمُونَ مِنْهُمَا مَا يُفَرِّقُونَ بِهِۦ بَيْنَ ٱلْمَرْءِ وَزَوْجِهِۦۚ وَمَا هُم بِضَآرِّينَ بِهِۦ مِنْ أَحَدٍ إِلَّا بِإِذْنِ ٱللَّهِۚ وَيَتَعَلَّمُونَ مَا يَضُرُّهُمْ وَلَا يَنفَعُهُمْۚ وَلَقَدْ عَلِمُواْ لَمَنِ ٱشْتَرَىٰهُ مَا لَهُۥ فِى ٱلْءَاخِرَةِ مِنْ خَلَٰقٍۚ وَلَبِئْسَ مَا شَرَوْاْ بِهِۦٓ أَنفُسَهُمْۚ لَوْ كَانُواْ يَعْلَمُونَ﴿١٠٢﴾﴾(البقرة:١٠٢).

والآية تصف اليهود الذين يتبعون ما تتلوه السحرة من كتب السحر في عهد سليمان، ويقولون إن حكمه كان يقوم على السحر، ففند الحق سبحانه دعواهم، وبرء ساحة سيدنا سليمان، وكفر السحرة الذين يعلمون الناس السحر، والسحر في عرف الشرع: هو كل ما خفي سببه، وتخيل على غير حقيقته، ويعتمد على التمويه والخداع، ومتى أطلق في القرآن من غير تقييد أفاد ذم فاعله[1].

ولخطورة السحر على السلامة العقلية، ذم الخطاب القرآني فعل اليهود قال تعالى: ﴿وَلَبِئْسَ مَا شَرَوْاْ بِهِۦٓ أَنفُسَهُمْۚ لَوْ كَانُواْ يَعْلَمُونَ﴾ يقول أبي السعود:

(١) ينظر: مفاتيح الغيب (التفسير الكبير)، الرازي (ت:٦٠٤هـ)، دار الفكر، بيروت، لبنان، ط/ ١، (١٤٠١هـ/ ١٩٨١م)، ٣/ ٢١٩-٢٢٢.

«﴿لَوۡ كَانُواْ يَعۡلَمُونَ﴾ أي يعملون بعلمهم، جعلوا غير عالمين لعدم عملهم بموجب علمهم، أو لو كانوا يتفكرون فيه، أو يعلمون قبحه على اليقين، أو حقيقة ما يتبعه من العذاب..»[1].

٣-١- إبطال الطيرة:

وقال تعالى في إبطال الطيرة: ﴿قَالُوٓاْ إِنَّا تَطَيَّرۡنَا بِكُمۡۖ لَئِن لَّمۡ تَنتَهُواْ لَنَرۡجُمَنَّكُمۡ وَلَيَمَسَّنَّكُم مِّنَّا عَذَابٌ أَلِيمٞ ١٨﴾(يس:١٨) فهذا قول المكذبين الضالين لرسل الله تعالى قالوا: إنا تشاءمنا منكم، ونتوقع الشر من دعوتكم هذه، رغم أن دعوة الرسل مجرد تبليغ من غير فرض ولا إكراه، لذلك رد عليهم الرسل بأن القول بالتشاؤم خرافة من خرافات الجاهلية، وأن حظ الإنسان ونصيبه من الخير أو الشر هو معه، لا يأتيه من خارج نفسه، فهو يحمل طائره معه ﴿قَالُواْ طَٰٓئِرُكُم مَّعَكُمۡ﴾(يس:١٩) فهذه هي الحقيقة التي يجب أن تتجه نحوها العقول السليمة، أما التشاؤم بالوجوه أو التشاؤم بالأمكنة أو بغيرها، فهو خرافة لا تناسب العقل السليم الحر[2].

٤-١- إبطال الكهنة:

وقال تعالى في إبطال الكهنة: ﴿فَذَكِّرۡ فَمَآ أَنتَ بِنِعۡمَتِ رَبِّكَ بِكَاهِنٖ وَلَا مَجۡنُونٍ ٢٩﴾(الطور:٢٩)، وعن معاوية بن الحكم السُّلَمِيِّ، قال: قلت: يا رسول الله أمورا كنّا نصنعها في الجاهلية، كنا نأتي الكهّان، قال: «فَلَا تَأْتُوا

(١) إرشاد العقل السليم إلى مزايا الكتاب الكريم، أبي السعود، ١/ ٢٣٠.
(٢) في ظلال القرآن، سيد قطب، ٢٣/ ٢٩٦٢.

الْكُهَّانَ»[1]. يقول عياض أن الكهانة: «كانت الجاهلية تعتقدها، وتدين بها، ويجدون تأثيرها مما يقع في أوهامهم وتصادف قدر الله وما أمر الكهان»[2]، وقال ﷺ في العراف وهو نوع من أنواع الكهان «مَنْ أَتَى عَرَّافًا فَسَأَلَهُ عَنْ شَيْءٍ، لَمْ تُقْبَلْ لَهُ صَلَاةٌ أَرْبَعِينَ لَيْلَةً»[3].

٥-١- تحريم شرب الخمر:

وفي سياق حرص القرآن الكريم على السلامة العقلية حرم شرب الخمر، وكل المسكرات التي تغطي العقل، وتشل قدرته على التفكير السليم بحرية قال تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِنَّمَا ٱلۡخَمۡرُ وَٱلۡمَيۡسِرُ وَٱلۡأَنصَابُ وَٱلۡأَزۡلَٰمُ رِجۡسٞ مِّنۡ عَمَلِ ٱلشَّيۡطَٰنِ فَٱجۡتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمۡ تُفۡلِحُونَ ٩٠﴾(المائدة:٩٠) يقول ابن العربي في قوله تعالى: ﴿رِجۡسٞ﴾: «وهو النّجس.. فالحكم بنجاستها يوجب التحريم»[4].

وقد اعتبر علماء المقاصد بناء على الاستقراء، العقل أحد الكليات الخمس، التي دعا الشرع إلى حفظها من جانبي الوجود والعدم، وذلك حرصا على سلامته يقول الشاطبي: «والحفظ لها يكون بأمرين: أحدهما: ما يقيم

(١) صحيح مسلم، كتاب السلام، باب: تحريم الكهانة وإتيان الكهان، رقم: ٢٢٣٠، ٤/ ١٧٥١.

(٢) إكمال المعلم بفوائدِ مسلم، عياض (ت:٥٤٤هـ)، تحقيق: يحيى إسماعيل، دار الوفاء، مصر، ط/ ١، (١٤١٩هـ/ ١٩٩٨م)، ٧/ ١٥٢.

(٣) صحيح مسلم، كتاب السلام، باب: تحريم الكهانة وإتيان الكهان، رقم: ٢٢٢٨، ٤/ ١٧٤٨.

(٤) أحكام القرآن، ابن العربي (ت:٥٤٣هـ)، راجع أصول وخرج أحاديثه وعلق عليه: محمد عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط/ ٣، (١٤٢٤هـ/ ٢٠٠٣م)، ٢/ ١٦٤-١٦٥.

أركانها ويثبت قواعدها، وذلك عبارة عن مراعاتها من جانب الوجود. والثاني: ما يدرأ عنها الاختلال الواقع أو المتوقع فيها، وذلك عبارة عن مراعاتها من جانب العدم»[1].

فإن خطاب الشرع وجه الإنسان إلى ترك كل ما يعطل العقل، ويحول دون استعماله الاستعمال الصحيح السليم، لأن تعطيل هذه الملكة، يفضي بالناس إلى عدم الإبداع، والإنتاج للحقائق الصحيحة والسليمة، حرم الخطاب القرآني كل هذه الممارسات الجاهلية، لأنها آفات تحد من قدرات العقل، وسلامته، وحريته في النظر والتفكر، من أجل التوصل إلى الحقائق اليقينية.

٢- حث العقل على النظر والتفكير[2]:

لتحقيق السلامة العقلية، وتحرير العقل من الآفات والمزالق المشوهة للحقائق، المعيقة للعقل عن الإدراك السليم، يحث الخطاب القرآني الإنسان الطالب للحقائق على النظر والتفكر والتدبر، ويوجه خطابه للبشرية بالنظر والتفكر والاعتبار، في ما بثه سبحانه من آيات -علامات- على وجوده ووحدانيته

(١) الموافقات في أصول الشريعة، الشاطبي (ت:٧٩٠هـ)، شرحه وخرج أحاديثه: عبد الله دراز، وضع تراجمه: محمد عبد الله دراز، خرج آياته وفهرس موضوعاته: عبد السلام عبد الشافي محمد، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط/ ١، (١٤١١هـ/ ١٩٩١م)، ٢/ ٧.

(٢) ألف عباس محمود العقاد كتابا عنونه ب «التفكير فريضة إسلامية»، نهضة مصر، ط/ ٦، (٢٠١٧م). الأمر الذي يدل على أهمية التفكير في الإسلام.

وتسييره وتدبيره للكون.. يقول ابن رشد: «القرآن كله إنما هو دعاء إلى النظر والاعتبار، وتنبيه على طرق النظر»[1].

يقول الجرجاني: «الفكر: ترتيب أمور معلومة للتأدي إلى مجهول»[2]، ويقول الشوكاني: «والنظر: هو الفكر المطلوب به علم أو ظن»[3]، ويروي ابن الجوزي عن شيخه علي بن عبيد الله معاني للنظر منها: «.. الفكرة في حقائق الأشياء لاستخراج الحكم بالاعتبار ليصل بذلك إلى العلم بالمعلومات»[4]، وجاء النظر في القرآن على أوجه منها: التفكر والاعتبار[5]، ومنه قوله تعالى: ﴿ٱنظُرُوٓاْ إِلَىٰ ثَمَرِهِۦٓ﴾(الأنعام:٩٩)، وقوله تعالى: ﴿قُلِ ٱنظُرُواْ مَاذَا فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ﴾(يونس:١٠١)..[6]، والمقصود بالنظر والتفكر هو: تلك العمليات التي يقوم بها العقل، من تفكير وتحليل ونظر وتدبر واعتبار وتمييز ومقارنة..

(١) الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة، ابن رشد، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ط/ ١، (١٩٩٨م)، ص: ١١٧.

(٢) كتاب التعريفات، الجرجاني (ت:٨١٦هـ)، تحقيق: جماعة من العلماء بإشراف الناشر، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط/ ١، (١٤٠٣هـ/ ١٩٨٣م)، ص: ١٦٨.

(٣) إرشاد الفحول لتحقيق الحق من علم الأصول، الشوكاني (ت:١٢٥٠هـ)، تحقيق: أحمد عزو عناية، دمشق، كفر بطنا، قدم له: خليل الميس والدكتور ولي الدين صالح فرفور، دار الكتاب العربي، ط/ ١، (١٤١٩هـ/ ١٩٩٩م)، ١/ ٦٥.

(٤) نزهة الأعين النواظر في علم الوجوه والنظائر، ابن الجوزي، ص: ٥٨٨.

(٥) نفسه، ص: ٥٨٩.

(٦) وقوله تعالى: ﴿فَلْيَنظُرِ ٱلْإِنسَٰنُ إِلَىٰ طَعَامِهِۦٓ ﴿٢٤﴾﴾(عبس:٢٤)، وقوله تعالى: ﴿أَفَلَا يَنظُرُونَ إِلَى ٱلْإِبِلِ كَيْفَ خُلِقَتْ ﴿١٧﴾﴾(الغاشية:١٧)، وقوله تعالى: ﴿فَلْيَنظُرِ ٱلْإِنسَٰنُ مِمَّ خُلِقَ ﴿٥﴾﴾ (الطارق:٥).

والفكر والنظر هو الوقوف على الحكم والمقاصد، التي يرتقي بها العقل الإنساني إلى إدراك الحقائق العلمية والمعرفية اليقينية، يقول رشيد رضا إن من الأصول الخاصة بشريعة القرآن: «الحث على النظر في الأكوان، للعلم والمعرفة بما فيها من الحكم والأسرار، التي يرتقي بها العقل وتتسع بها أبواب المنافع للإنسان»[1]، ويقول محمد قطب: «تدبر نواميس الكون، تطبع العقل بطابع من الدقة والتنظيم.. وتعود العقل على دقة النظر وانضباط الأحكام»[2].

أمر القرآن الكريم الإنسان إلى النظر في آيات الله التي بثها وأودعها في الكون، وفتح قنوات الإحساس الإنساني على بديع صنع الله تعالى في الوجود قال تعالى: ﴿ٱنظُرُوٓاْ إِلَىٰ ثَمَرِهِۦٓ إِذَآ أَثۡمَرَ وَيَنۡعِهِۦٓۚ﴾(الأنعام:٩٩)، ﴿أَفَلَمۡ يَنظُرُوٓاْ إِلَى ٱلسَّمَآءِ فَوۡقَهُمۡ كَيۡفَ بَنَيۡنَٰهَا وَزَيَّنَّٰهَا وَمَا لَهَا مِن فُرُوجٖ ۝٦﴾(ق:٦)، وهو نظر الاستدلال على وجود الخالق سبحانه، وتعطيل النظر في آيات الله الدالة على بديع صنعه، هو تعطيل للدليل على وجود الصانع المبدع.

ونهى القرآن الكريم عن تعطيل النظر والتدبر.. في آيات الله تعالى، وجاء هذا على صورتين: الأولى: النهي عن تعطيل أدوات النظر والإحساس عن القيام بوظيفتها[3]. الثانية: النهي عن النظر إلى الآيات الكونية مجردة عن القيم المودعة فيها[4].

(١) تفسير المنار، محمد رشيد رضا، ١/ ٥٦.

(٢) منهج التربية الإسلامية، محمد قطب، ١/ ٧٨-٧٩.

(٣) يقول تعالى: ﴿وَقَالُواْ لَوۡ كُنَّا نَسۡمَعُ أَوۡ نَعۡقِلُ مَا كُنَّا فِيٓ أَصۡحَٰبِ ٱلسَّعِيرِ ۝١٠﴾(الملك:١٠).

(٤) فهم ينظرون إلى الظواهر الكونية نظرة مادية مجردة عن القيم التي أودعها الله فيها، فوصفهم الحق سبحانه بقوله: ﴿وَلَقَدۡ ذَرَأۡنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيرٗا مِّنَ ٱلۡجِنِّ وَٱلۡإِنسِۖ لَهُمۡ قُلُوبٞ لَّا يَفۡقَهُونَ بِهَا = =

في ما يلي نقف على معالم حث العقل على النظر والتفكير في الرؤية الشرعية:

١-٢- ذكر القرآن الكريم للوظائف العقلية:

يلاحظ القارئ لكتاب الله تعالى، كثرة ورود وذكر الوظائف العقلية ومنها: التدبر والتفكر والنظر والتعقل..، وأهل هذه العمليات العقلية هم: أولو النهى، وأولو الألباب..، والحث على النظر في خلق السماوات والأرض، وما فيهن من آيات الله الدالة على حكمته وقدرته، وأن تعطيل هذه الوظائف وإهمالها، سبب عذاب الآخرة، يقول تعالى على لسان هؤلاء: ﴿وَقَالُواْ لَوۡ كُنَّا نَسۡمَعُ أَوۡ نَعۡقِلُ مَا كُنَّا فِيٓ أَصۡحَٰبِ ٱلسَّعِيرِ ١٠﴾(الملك:١٠).

الخطاب القرآني يحث على التفكير، واستعمال العقل، ويضع بين يدي الإنسان ملكوت السماوات والأرض، وملكوت السماوات: الشمس والقمر والنجوم..، وملكوت الأرض: الجبال والبحار والأشجار..، ليتأمل ويتدبر ويتفكر في صنع الله تعالى بحرية تامة، ليهتدي بعقله -الذي وهبه الله تعالى- إلى حقائق هذا الكون، لأن «من الهداية التكوينية في الإنسان العقل الموهوب له، والمرشد له إلى معالم الخير والصلاح، وما ورد في الذكر الحكيم من الآيات الحاثة على التعقل والتفكر والتدبر خير دليل على وجود هذه الهداية العامة في

= = وَلَهُمۡ أَعۡيُنٞ لَّا يُبۡصِرُونَ بِهَا وَلَهُمۡ ءَاذَانٞ لَّا يَسۡمَعُونَ بِهَآۚ أُوْلَٰٓئِكَ كَٱلۡأَنۡعَٰمِ بَلۡ هُمۡ أَضَلُّۚ أُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلۡغَٰفِلُونَ ١٧٩﴾(الأعراف:١٧٩)، ومثله قوله تعالى: ﴿أَفَلَمۡ يَسِيرُواْ فِي ٱلۡأَرۡضِ فَتَكُونَ لَهُمۡ قُلُوبٞ يَعۡقِلُونَ بِهَآ أَوۡ ءَاذَانٞ يَسۡمَعُونَ بِهَاۖ فَإِنَّهَا لَا تَعۡمَى ٱلۡأَبۡصَٰرُ وَلَٰكِن تَعۡمَى ٱلۡقُلُوبُ ٱلَّتِي فِي ٱلصُّدُورِ ٤٦﴾(الحج:٤٦).

أفراد الإنسان، وإن كان قسم منه لا يستضيء بنور العقل، ولا يهتدي بالتفكر والتدبر»[1].

فالقرآن الكريم مجد العقل، وحكمه في الوصول إلى الحقائق العلمية والمعرفية، من خلال التفكير، والتأمل في الظواهر الكونية، يقول محمد عبده على أن آيات الدعوة إلى النظر والتعقل والتفكر كثيرة «فلو أردت سرد جميعها لأتيت بأكثر من ثلث القرآن، بل من نصفه..»[2].

وقد جاءت بصيغ مختلفة: منها آيات تحدثت عن العقل والتعقل، وآيات تتحدث عن القلب واللب والنهى، وآيات تتحدث عن التفكر، والتذكر، والحكمة، والفقه، والتفقه، والتدبر والاعتبار والتبصر، وهناك آيات أخرى بلفظ (كيف) المشعر باستفزاز الأذهان، وحثهم على التساؤل، والبحث عن الجواب من خلال التفكير واستعمال العقل.

ومن الآيات التي ورد فيها لفظ (التعقل)، قال تعالى: ﴿لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾(البقرة:٧٣، ٢٤٢)[3]، وقال تعالى: ﴿أَفَلَا تَعْقِلُونَ﴾(البقرة:٤٤، ٧٦)[4].

(١) محاضرات جعفر السبحاني، الإلهيات على هدى الكتاب والسنة والعقل، بقلم: محمد مكي العاملي، الدار الإسلامية، ط/ ٢، (١٤١٠هـ/ ١٩٨٩م)، ١/ ٧٣٣-٧٣٤.

(٢) الأعمال الكاملة، محمد عبده، تحقيق: محمد عمارة، دار الشروق، القاهرة، ط/ ١، (١٤١٤هـ/ ١٩٩٣م)، ٣/ ٢٩٧.

(٣) (يوسف:٢)، (غافر:٦٧)، (الزخرف:٣)، (الحديد:١٧).

(٤) (آل عمران:٦٥)، (الأنعام:٣٢).

ومن الآيات التي ورد فيها لفظ (التفكر)، قال تعالى: ﴿قُلْ إِنَّمَآ أَعِظُكُم بِوَٰحِدَةٍۖ أَن تَقُومُواْ لِلَّهِ مَثْنَىٰ وَفُرَٰدَىٰ ثُمَّ تَتَفَكَّرُواْۚ﴾(سبأ:٤٦)، وقال تعالى: ﴿أَوَلَمْ يَتَفَكَّرُواْۗ﴾(الأعراف:١٨٤)[١]، وقال تعالى: ﴿لَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ﴾ (الأعراف:١٧٦)[٢]، وقال تعالى: ﴿إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَأَيَٰتٍ لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ﴾ (الروم:٢١)[٣].

ومن الآيات التي ورد فيها لفظ (التدبر والتذكر واللب) قال تعالى: ﴿كِتَٰبٌ أَنزَلْنَٰهُ إِلَيْكَ مُبَٰرَكٌ لِّيَدَّبَّرُوٓاْ ءَايَٰتِهِۦ وَلِيَتَذَكَّرَ أُوْلُواْ ٱلْأَلْبَٰبِ﴿٢٩﴾﴾ (ص:٢٩)، وقال تعالى: ﴿وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّآ أُوْلُواْ ٱلْأَلْبَٰبِ﴾(البقرة:٢٦٩)[٤]، وقال تعالى: ﴿إِنَّمَا يَتَذَكَّرُ أُوْلُواْ ٱلْأَلْبَٰبِ﴾(الرعد:١٩)[٥]، وقال تعالى: ﴿وَلِيَذَّكَّرَ أُوْلُواْ ٱلْأَلْبَٰبِ﴾(إبراهيم:٥٢).

ومن الآيات التي وردت بلفظ (الحكمة) قال تعالى: ﴿يُؤْتِي ٱلْحِكْمَةَ مَن يَشَآءُۚ وَمَن يُؤْتَ ٱلْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًاۗ وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّآ أُوْلُواْ ٱلْأَلْبَٰبِ﴿٢٦٩﴾﴾(البقرة:٢٦٩)، وقال تعالى في طلب التبصر: ﴿وَفِيٓ أَنفُسِكُمْۚ أَفَلَا تُبْصِرُونَ﴿٢١﴾﴾(الداريات:٢١) يقول ابن رشد: «إشارة إلى ما فيها من آثار الصنعة، ولطيف الحكمة، الدالين على وجود الصانع الحكيم، وأنه واحد

(١) (الروم:٨).
(٢) (النحل:٤٤)، (الحشر:٢١).
(٣) (الزمر:٤٢)، (الجاثية:١٣).
(٤) (آل عمران:٧).
(٥) (الزمر:٩).

قادر عالم مريد..»[1].

هذا المعجم التشريعي لوظائف العقل الإنساني، فيه دلالة حث العقل على القيام بوظائفه، بدون قيود ولا إكراه خارجي، ولا يمكن أن يؤكد الشرع من جهة، على حق الإنسان في التفكير والنظر والتعليل والتحليل..، ويرفض من جهة أخرى، حريته في الاعتقاد والتفكير والتعبير..

٢-٢- طلب القرآن الكريم التعقل في العقيدة والتشريع:

وهذه الآيات في عمومها جاءت إما عقب قضايا دينية متعلقة بتشريع الأحكام، أو عقب آيات إثبات القضايا الإيمانية، ويطلب الله تعالى في كلا القضيتين استعمال العقل والتفكر الحر، رغم أن الأصل عند علماء الإسلام التوقف في العبادات، أما العقائد فالأصل فيها النظر لأنهم حرموا فيها التقليد[2]، أما المعاملات فإنها المجال الأوسع للاجتهاد واستعمال العقل، وهذا المجال خاص بالعلماء المجتهدين، الذين تكونت لديهم ملكة الاستنباط.

١-٢-٢- طلب التعقل في الأحكام التشريعية:

يقول الله تعالى عقب ذكر عديد من القضايا الدينية، وحث العقل الإنساني على التفكير واستعمال العقل فيها من أجل الوصول إلى حقائقها: ﴿لَّيْسَ عَلَى ٱلْأَعْمَىٰ حَرَجٌ وَلَا عَلَى ٱلْأَعْرَجِ حَرَجٌ وَلَا عَلَى ٱلْمَرِيضِ حَرَجٌ

(١) الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة، ابن رشد، ص: ٥٩-٦٠.

(٢) ينظر تفصيل ذلك في: الفصل في الملل والأهواء والنحل، ابن حزم الأندلسي الظاهري (ت:٤٥٦هـ)، مكتبة الخانجي، القاهرة، بدون طبعة، بدون تاريخ، ٤/ ٦٦.

وَلَا عَلَىٰٓ أَنفُسِكُمۡ أَن تَأۡكُلُواْ مِنۢ بُيُوتِكُمۡ أَوۡ بُيُوتِ ءَابَآئِكُمۡ أَوۡ بُيُوتِ أُمَّهَٰتِكُمۡ أَوۡ بُيُوتِ إِخۡوَٰنِكُمۡ أَوۡ بُيُوتِ أَخَوَٰتِكُمۡ أَوۡ بُيُوتِ أَعۡمَٰمِكُمۡ أَوۡ بُيُوتِ عَمَّٰتِكُمۡ أَوۡ بُيُوتِ أَخۡوَٰلِكُمۡ أَوۡ بُيُوتِ خَٰلَٰتِكُمۡ أَوۡ مَا مَلَكۡتُم مَّفَاتِحَهُۥٓ أَوۡ صَدِيقِكُمۡۚ لَيۡسَ عَلَيۡكُمۡ جُنَاحٌ أَن تَأۡكُلُواْ جَمِيعًا أَوۡ أَشۡتَاتٗاۚ فَإِذَا دَخَلۡتُم بُيُوتٗا فَسَلِّمُواْ عَلَىٰٓ أَنفُسِكُمۡ تَحِيَّةٗ مِّنۡ عِندِ ٱللَّهِ مُبَٰرَكَةٗ طَيِّبَةٗۚ كَذَٰلِكَ يُبَيِّنُ ٱللَّهُ لَكُمُ ٱلۡأٓيَٰتِ لَعَلَّكُمۡ تَعۡقِلُونَ ﴿٦١﴾﴾(النور:٦١).

فكلها أحكام تشريعية، وأخلاق وآداب إسلامية، يحث القرآن العقل المسلم على التعقل والتفكر في مصالحها ومقاصدها، فهي أحكام وآداب لم تشرع عارية عن المقاصد، من جلب مصلحة أو دفع مفسدة.

٢-٢-٢- طلب التعقل في قضايا العقيدة:

وقال الله عَزَّوَجَلَّ احتجاجا على أهل الشرك، وإقامة الأدلة والبراهين لعباده على وحدانيته، وتفرده بالألوهية دون ما سواه من الأشياء: ﴿إِنَّ فِي خَلۡقِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِ وَٱخۡتِلَٰفِ ٱلَّيۡلِ وَٱلنَّهَارِ وَٱلۡفُلۡكِ ٱلَّتِي تَجۡرِي فِي ٱلۡبَحۡرِ بِمَا يَنفَعُ ٱلنَّاسَ وَمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ مِنَ ٱلسَّمَآءِ مِن مَّآءٖ فَأَحۡيَا بِهِ ٱلۡأَرۡضَ بَعۡدَ مَوۡتِهَا وَبَثَّ فِيهَا مِن كُلِّ دَآبَّةٖ وَتَصۡرِيفِ ٱلرِّيَٰحِ وَٱلسَّحَابِ ٱلۡمُسَخَّرِ بَيۡنَ ٱلسَّمَآءِ وَٱلۡأَرۡضِ لَأٓيَٰتٖ لِّقَوۡمٖ يَعۡقِلُونَ ﴿١٦٤﴾﴾(البقرة: ١٦٤).

وقد جاء الخطاب القرآني عنيفا مقرونا في بعض الأحيان بالتهديد والوعيد لمن لا يفكر: ﴿أَفَلَمۡ يَرَوۡاْ إِلَىٰ مَا بَيۡنَ أَيۡدِيهِمۡ وَمَا خَلۡفَهُم مِّنَ ٱلسَّمَآءِ

وَٱلْأَرْضِ ۚ إِن نَّشَأْ نَخْسِفْ بِهِمُ ٱلْأَرْضَ أَوْ نُسْقِطْ عَلَيْهِمْ كِسَفًا مِّنَ ٱلسَّمَآءِ ۚ إِنَّ فِى ذَٰلِكَ لَءَايَةً لِّكُلِّ عَبْدٍ مُّنِيبٍ ﴿٩﴾﴾(سبأ:٩).

وفي المقابل يأتي الحض على التفكير في صورة الثناء الودود على أولي الألباب: ﴿إِنَّ فِى خَلْقِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَٱخْتِلَٰفِ ٱلَّيْلِ وَٱلنَّهَارِ لَءَايَٰتٍ لِّأُو۟لِى ٱلْأَلْبَٰبِ ﴿١٩٠﴾ ٱلَّذِينَ يَذْكُرُونَ ٱللَّهَ قِيَٰمًا وَقُعُودًا وَعَلَىٰ جُنُوبِهِمْ وَيَتَفَكَّرُونَ فِى خَلْقِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَٰذَا بَٰطِلًا سُبْحَٰنَكَ فَقِنَا عَذَابَ ٱلنَّارِ ﴿١٩١﴾﴾(آل عمران:١٩٠-١٩١).

فإن قضية الإيمان في القرآن ترتكز على العقل والرسل (العقل والنقل)، فإن الحجة تقوم على الإنسان، إذا كان عاقلا وصلته رسالات الرسل، فإذا تخلف أحدهما أو كلاهما فلا تكليف، وبذلك يكون النظر العقلي الحر، أو استعمال العقل، أحد المعلمين الكبيرين المحددين للعملية التكليفية في الإسلام.

يقول محمد حسين فضل الله: «وقد أراد الإسلام للإنسان أن يغني ثقافته العلمية في أسرار الكون وسننه التي أودعها الله فيه، واعتبر التفكير فريضة إسلامية، كما فضل تفكير ساعة على عبادة سنة، ورأى أن العلم هي القيمة التي يرتكز عليها التفاضل: ﴿قُلْ هَلْ يَسْتَوِى ٱلَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَٱلَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ ۗ﴾(الزمر:٩)، وأكد أن الإيمان يمر بطريق العلم، وأن مشكلة الكفر هي مشكلة الجهل، وتحدث بمنطق القيمة الايجابية، عن الذين يتفكرون في آفاق السماوات والأرض بالدرجة التي يعرفون فيها أسرارها

بطريقة علمية ﴿سَنُرِيهِمْ ءَايَٰتِنَا فِى ٱلْءَافَاقِ وَفِىٓ أَنفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ ٱلْحَقُّ﴾(فصلت:٥٣)..»[1].

الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ قد خص الإنسان عن سائر مخلوقاته، بعقله الذي هو مركز التفكير، وسخر كافة مخلوقاته له، بسبب قدرته على التفكير، وصدق الله العظيم حيث يقول: ﴿وَسَخَّرَ لَكُم مَّا فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِى ٱلْأَرْضِ جَمِيعًا مِّنْهُ إِنَّ فِى ذَٰلِكَ لَءَايَٰتٍ لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ﴾(الجاثية: ١٣)، هذا التسخير للإنسان الذي يفكر ويتدبر ويتأمل، فإذا كان لا يفكر ما استحق هذا التسخير، يقول عبد الكريم زيدان أن هذا التسخير اللاهي للكون لنفع الناس: «إنما يكون بأن يعرف الناس كيف يستمدون منافعهم من هذه المسخرات، وذلك بأن يعرفوا ما تخضه له هذه الموجودات من قواعد ثابتة، أي من قانون عام في وجودها وطرق الانتفاع بها بموجب هذا القانون العام»[2].

فالخطاب القرآني في تقريره لتحرير العقل وسلامته، على مستوى النظر والتفكر والتدبر.. في آيات الوحي وآيات الكون، لم يحصره في فئة أو جهة معينة، بل أعطى الحق في ذلك للجميع، فتكريم الله تعالى للإنسان بالعقل دليل أحقيته للنظر العقلي، المفضي إلى إدراك الحقائق السليمة بسلامة الآلة المدركة، ليتمتع بكامل حريته يقول الريسوني: «أسوء نواقض الحرية وأخطرها

(١) الاجتهاد بين أسر الماضي وآفاق المستقبل، حسين فضل الله، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط/ ١، (٢٠٠٩م)، ص: ٢٧.

(٢) السنن الإلهية في الأمم والجماعات والأفراد في الشريعة الإسلامية، عبد الكريم زيدان، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط/ ١، (١٤١٣هـ/ ١٩٩٣م)، ص: ٩.

على الإنسان، هي تلك التي تصيبه في عقله وفكره وعلمه، وخاصة حينما تصبح حرية العقل، وحرية الفكر، وحرية الفهم، مكبلة ومعاقة ذاتيا وداخليا، وبنوع من الاقتناع والارتياح»[1].

وجعل الشرع مناط التكليف الإنساني النظر العقلي، لذلك كان الكفار مخاطبون بالشرع بما أعطاهم من العقول، وأقام لهم من الأدلة والعلامات، وأرسل لهم من الرسل الذين نبهوا العقول وحركوا دواعي النظر والتفكير عندهم[2]، قال تعالى: ﴿فَٱعۡتَبِرُواْ يَٰٓأُوْلِي ٱلۡأَبۡصَٰرِ﴾(الحشر:٢)، فهذا حث على النظر في آيات الله وأحكامه، يقول ابن رشد: «وهذا نص على وجوب استعمال القياس العقلي، أو العقلي والشرعي معا»[3]، وقد رد الإمام الغزالي على منكري القياس وهم الشيعة وبعض المعتزلة القائلين باستحالة التعبد بالقياس عقلا[4].

كما قرر علماء الإسلام وخصوصا المعتزلة، على أن أول واجب يلزم المكلف هو النظر والتفكير..[5]، يقول إمام الحرمين الجويني حاكيا رأي

(١) أبحاث في الميدان، أحمد الريسوني، ص: ٣٥.

(٢) المستصفى من علم الأصول، الغزالي، دراسة وتحقيق: محمد سليمان الأشقر، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، ط/ ١، (١٤١٧هـ/ ١٩٩٧م)، ٢/ ٤٠٢.

(٣) فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال، ابن رشد (ت:١١٢٦هـ)، دراسة وتحقيق: محمد عمارة، دار المعارف، القاهرة، ط/ ٢، بدون تاريخ، ص: ٢٢.

(٤) المستصفى من علم الأصول، الغزالي، ٢/ ٢٤٢.

(٥) ذكر ابن رشد أن هذه القضية مختلف فيها، ويقول بعد نقاش المعتزلة والأشاعرة في قضية التأويل: «.. اختلفوا، فقال قوم: أول الواجبات النظر، وقال قوم الإيمان..». فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال، أبو الوليد بن رشد، ص: ٦٤.

المحققين من علماء العقيدة: «وذهب المحققون إلى أن أول واجب عليه النظر والاستدلال المؤديان إلى معرفة الصانع»[1]، فجعلوا النظر الموصل إلى العلوم والمعارف أول الواجبات على المكلف، ودليل وجوبه الشرع[2].

يتبين مما سبق تأكيد نصوص الشرع على تحرير العقل وسلامته، ليقوم بوظائفه، وذلك بإبطال الممارسات الاجتماعية التي كانت سائدة في الجاهلية، والحث الشديد على النظر والتفكر العقليين، لاستعمال العقل السليم في التوصل إلى الحقائق، فالخطاب القرآني «يحترم الطاقة العقلية ويشجعها، ويربيها لتتجه في طريق الخير»[3]، لأن العقل مشترك إنساني، جعله الله تعالى في أصل خلقة الإنسان وتكوينه، فإذا تحققت السلامة العقلية، وتحرر العقل من كل الإكراهات الداخلية والخارجية، توصل العقل إلى الاقتناع.

المطلب الثاني: حرية اختيار العقيدة والفكر بدون إكراه:

إن حرية العقيدة والفكر في خطاب الشرع، تعترف بالتباين العقدي والفكري[4]، لأن هذا الاختيار وإن كان باطني غير ظاهر، إلا أنه يعد الأساس

(١) الشامل في أصول الدين، الجويني (ت:٤٧٨هـ)، حققه وقدم له: علي سامي النشار، فيصل بدير عيون، سهير محمد مختار، مطبعة المعارف، الإسكندرية، (١٩٦٩م)، ص: ١٢٠. وينظر كذلك: كتاب الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد، الجويني (ت:٤٧٨هـ)، حققه، وعلق عليه، وقدم له، وفهرسه: محمد يوسف موسى، وعلي عبد المنعم عبد الحميد، مكتبة الخانجي، مصر، (١٣٦٩هـ/ ١٩٥٠م)، ص: ٣.

(٢) ينظر: كتاب الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد، الجويني ص: ١٠.

(٣) منهج التربية الإسلامية، محمد قطب، ١/ ٧٧.

(٤) ينظر: أصل العلاقة بين المسلمين وغيرهم في النظر الشرعي: السلم لا الحرب، محمد = =

الأول لكل الحريات الفكرية، فهي التي تبني التصور النظري الأول، فيتبعها التعبير ثم النقد والاعتراض، قال ابن عاشور: «حرية الاعتقاد أوسع الحريات دائرة، لأن صاحب الاعتقاد مطلق التفكير فيما يعتقد..»[(١)].

والقرآن الكريم أمر بالنظر والتفكر الحر للتوصل إلى الاعتقاد الصحيح، وجعل حرية الاعتقاد والفكر بعد النظر والتفكر، حقا إنسانيا يمنع الاعتداء عليه بإكراه أو إجبار لقوله تعالى: ﴿لَآ إِكۡرَاهَ فِي ٱلدِّينِۖ﴾(البقرة:٢٥٦) يقول ابن عاشور: «بين في هذه الآية أنه لا إكراه على الدخول في الإسلام»[(٢)]، وقيل في سبب نزول هذه الآية: أن رجلا من الأنصار يقال له: «الحصين» كان له ابنان نصرانيان، وكان هو مسلما، فقال للنبي ﷺ: ألا أستكرههما؟، فإنهما قد أبيا إلا النصرانية، فنزلت الآية[(٣)].

وعدم الإكراه يعني الحرية، والإكراه والمشقة الواقعة على الإنسان لحمله على ما يكرهه ويعافه[(٤)]، يقول علال الفاسي: «فإن حرية الإيمان أو ما يسمى

= = الصادقي العماري، بحث مقدم إلى المؤتمر العلمي الدولي: أزمة الفهم وعلاقتها بظاهرة التطرف والعنف، وزارة الأوقاف والشؤون الدينية، بالاشتراك مع كلية أصول الدين بالجامعة الإسلامية، غزة، فلسطين، (١٤٣٨هـ/ ٢٠١٧م)، ص: ٩٢٦.

(١) أصول النظام الاجتماعي في الإسلام، ابن عاشور، ص: ١٧١.

(٢) تفسير التحرير والتنوير، ابن عاشور، ٣/ ٢٥.

(٣) ينظر: جامع البيان في تأويل القرآن، الطبري (ت:٣١٠هـ)، تحقيق: أحمد محمد شاكر، مؤسسة الرسالة، ط/ ١، (١٤٢٠هـ/ ٢٠٠٠م)، ٥/ ٤٠٩.

(٤) المفردات في غريب القرآن، الراغب الأصفهاني (ت:٥٠٢هـ)، تحقيق: صفوان عدنان الداودي، دار القلم، الدار الشامية، دمشق، بيروت، ط/ ١، (١٤١٢هـ)، مادة: (كره)، ص: ٧٠٧. تفسير التحرير والتنوير، ابن عاشور، ٣/ ٢٥.

بحرية العقيدة مضمون لا يمكن لأحد أن ينال منه أو يتعرض إليه بمحو أو إثبات، لأنه يتعلق بوجدان الإنسان وضميره، ومن المستحيل التحكم فيها»[1].

وقد قيل بنسخ آية عدم الإكراه في الدين، وغيرها من الآيات التي فيها إقرار حرية الاعتقاد، لكن هناك من العلماء من رد على هذا الاتجاه بالإحكام وبعدم النسخ، ذهب ابن عاشور إلى أن هذه الآية نسخت حكم القتال على قبول الكافرين للإسلام: «فالظاهر أن هذه الآية نزلت بعد فتح مكة واستخلاص بلاد العرب..، فنسخت حكم القتال على قبول الكافرين للإسلام..»[2]، وتأخر نزولها دليل على عدم نسخها بآيات القتال.

ويقول أبو زهرة في هذا النص: «وهو نص محكم ودعوى النسخ فيه باطلة»[3]، ويقول الريسوني: «فقضية ﴿لَآ إِكۡرَاهَ فِي ٱلدِّينِۖ﴾ هي قضية كلية محكمة، عامة تامة، سارية على أول الزمان وآخره، سارية على المشرك والكتابي، سارية على الرجال والنساء، سارية قبل دخول الإسلام وبعده، أي سارية في الابتداء وفي الإبقاء، فالدين لا يكون بالإكراه ابتداء، كما لا يكون بالإكراه إبقاء»[4].

(١) مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها، علال الفاسي، ص: ٢٥١.

(٢) تفسير التحرير والتنوير، الطاهر ابن عاشور، ٣/ ٢٦.

(٣) نظرية الحرب في الإسلام، محمد أبو زهرة، سلسلة: دراسات إسلامية، تصدرها: وزارة الأوقاف، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، القاهرة، مصر، ط/ ٢، (١٤٢٩هـ/ ٢٠٠٨م)، العدد: ١٦٠، ص: ٣٥.

(٤) الكليات الأساسية للشريعة الإسلامية، أحمد الريسوني، ص: ١٠٩.

وقال سيد قطب في حرية الاعتقاد في سياق تفسيره لقوله تعالى: ﴿وَٱلۡفِتۡنَةُ أَشَدُّ مِنَ ٱلۡقَتۡلِۚ﴾ في سورة البقرة: «وأكرم ما في الإنسان حرية الاعتقاد. فالذي يسلبه هذه الحرية، ويفتنه عن دينه فتنة مباشرة أو بالواسطة، يجني عليه ما لا يجني عليه قاتل حياته. ومن ثم يدفعه بالقتل»[1].

فإنه لا يمكن إكراه إنسان على الاعتقاد، لأنه أمر داخلي ينتج عن اقتناع قلبي، ويقظة عقلية، تبصر الحق وتطمئن إليه، فالاستطاعة أساس التكليف يقول عبد الله دراز: «فالشروط الضرورية، والكافية لمسؤوليتنا أمام الله، وأمام أنفسنا هي: أن يكون العمل شخصيا، إراديا، ثم أداؤه بحرية (أقصد دون إكراه)، وأن نكون على وعي كامل، وعلى معرفة بالشرع، أو القانون»[2].

وإن كانت آية لا إكراه في الدين، وقوله تعالى: ﴿فَمَن شَآءَ فَلۡيُؤۡمِن وَمَن شَآءَ فَلۡيَكۡفُرۡۚ﴾(الكهف: ٢٩)، أقوى الآيات في الدلالة على حرية الاعتقاد والفكر، وفيهما دلالة على نفي الإكراه مطلقا[3]، فإن هناك آيات أخرى كثيرة تدل على نفس المعنى، تختلف في دلالتها وسياقاتها نذكر منها:

قال تعالى في شأن نفي الإكراه، وأن الإيمان والكفر خاضع للمشيئة: ﴿وَلَوۡ شَآءَ رَبُّكَ لَأٓمَنَ مَن فِي ٱلۡأَرۡضِ كُلُّهُمۡ جَمِيعًاۚ أَفَأَنتَ تُكۡرِهُ ٱلنَّاسَ حَتَّىٰ يَكُونُواْ مُؤۡمِنِينَ ٩٩ وَمَا كَانَ لِنَفۡسٍ أَن تُؤۡمِنَ إِلَّا بِإِذۡنِ ٱللَّهِۚ...﴾(يونس:٩٩-١٠٠)،

(١) في ظلال القرآن، الشهيد سيد قطب، ٢/ ١٨٩.

(٢) دستور الأخلاق في القرآن، محمد عبد الله دراز، تعريب والتحقيق والتعليق: عبد الصبور شاهين، مراجعة: محمد السيد بدوي، مؤسسة الرسالة، ط/ ١٠، (١٤١٨هـ/ ١٩٩٨م)، ص: ٢٢٢.

(٣) الحرية الدينية في الإسلام، عبد المتعال الصعيدي، ص: ٣٩.

وقال تعالى في بيان مهمة النبي ﷺ وحصرها في التذكير لا السيطرة والإكراه: ﴿فَذَكِّرْ إِنَّمَآ أَنتَ مُذَكِّرٌ ۝٢١ لَّسْتَ عَلَيْهِم بِمُصَيْطِرٍ ۝٢٢ إِلَّا مَن تَوَلَّىٰ وَكَفَرَ ۝٢٣ فَيُعَذِّبُهُ ٱللَّهُ ٱلْعَذَابَ ٱلْأَكْبَرَ ۝٢٤ إِنَّ إِلَيْنَآ إِيَابَهُمْ ۝٢٥ ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا حِسَابَهُم ۝٢٦﴾(الغاشية: ٢١-٢٦)، وقال تعالى في الاعتراف بمعتقدات الآخرين: ﴿قُلْ يَٰٓأَيُّهَا ٱلْكَٰفِرُونَ ۝١ لَآ أَعْبُدُ مَا تَعْبُدُونَ ۝٢ وَلَآ أَنتُمْ عَٰبِدُونَ مَآ أَعْبُدُ ۝٣ وَلَآ أَنَا۠ عَابِدٌ مَّا عَبَدتُّمْ ۝٤ وَلَآ أَنتُمْ عَٰبِدُونَ مَآ أَعْبُدُ ۝٥ لَكُمْ دِينُكُمْ وَلِيَ دِينِ ۝٦﴾(الكافرون)، وقال تعالى في بيان مهمة نبيه ﷺ: ﴿وَمَا جَعَلْنَٰكَ عَلَيْهِمْ حَفِيظًا ۖ وَمَآ أَنتَ عَلَيْهِم بِوَكِيلٍ﴾(الأنعام:١٠٧)، وقوله تعالى: ﴿قُل لَّسْتُ عَلَيْكُم بِوَكِيلٍ﴾(الأنعام:٦٦)، وقوله تعالى: ﴿مَّن يُطِعِ ٱلرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ ٱللَّهَ ۖ وَمَن تَوَلَّىٰ فَمَآ أَرْسَلْنَٰكَ عَلَيْهِمْ حَفِيظًا ۝٨٠﴾(النساء:٨٠).

يقول رشيد رضا في قوله تعالى: ﴿وَمَا جَعَلْنَٰكَ عَلَيْهِمْ حَفِيظًا ۖ وَمَآ أَنتَ عَلَيْهِم بِوَكِيلٍ﴾(الإنعام:١٠٧) «وإنما أنت بشير ونذير، والله تعالى هو الحفيظ والوكيل عليهم، وهو مع ذلك لا يسلبهم استعدادهم، ولا يجبرهم بقدرته على الإيمان والطاعة له. إذ لو فعل ذلك لكان إخراجا لهم من جنس البشر إلى جنس آخر..، روي عن ابن عباس أن تلك الآية -﴿قُل لَّسْتُ عَلَيْكُم بِوَكِيلٍ﴾(الأنعام:٦٦)- منسوخة بآية السيف، وروي ذلك عنه في هذه -الآية (الأنعام:١٠٧)- أو ما قبلها، والجمهور لا يعدون مثل هذا من المنسوخ..، نعم إنه نزل قبل أن تتكون الأمة ويصير النبي ﷺ حاكما، ولكن نزل مثله بعد ذلك، لأن الحاكم ليس حفيظا ولا وكيلا على الأمة بالمعنى المراد هنا، ففي سورة النساء المدنية ﴿مَّن يُطِعِ ٱلرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ ٱللَّهَ ۖ وَمَن تَوَلَّىٰ فَمَآ أَرْسَلْنَٰكَ

عَلَيۡهِمۡ حَفِيظٗا﴿٨٠﴾﴾(النساء:٨٠). وفي هذه الآية وأمثالها من تقرير حرية الدين والاعتقاد، ما لا نظير له في قانون ولا كتاب»[١].

وقام النبي ﷺ بتنزيل هذا المعنى الذي صرحت به الآيات القرآنية، حيث كان في زمانه «يهود خيبر وقريظة والنضير ومجوس هجر فلم يتعرض لأحوال اعتقاداتهم. وبعد فتح العراق وجدت ملة الصابئة في أهل الذمة فلم يتعرض لمعتقداتهم..»[٢].

يقول علال الفاسي: «فالإنسان الذي تصله الدعوة يجب عليه النظر ثم المعرفة فالاختيار. فإن هو أخلص في نظره ودراسته واهتدى فقد آمن، وإن لم يهتد فهو حل من أي عتاب، ما دام ينظر ويفكر ويحاول أن يصل، وفي كل الأحوال فإن حقه في الكرامة الإنسانية والحرية التي تقتضيها مضمون، ولكنه لا يصبح حرا بالمعنى الكامل إلا إذا أصبح مؤمنا بربه، وبأنه مكلف»[٣].

وليس الأمر في حرية العقيدة في المجتمع الإسلامي يقتصر على علاقة الإسلام بالشرائع الأخرى، بل الحكم ينطبق على الملل الأخرى بعضها مع بعض، بحيث يحق ليهودي أو نصراني أن ينتقل إلى ملة أخرى، أو إلى زندقة أو إلحاد لقاعدة «الكفر ملة واحدة»[٤]، «قال تعالى: ﴿لَآ إِكۡرَاهَ فِي ٱلدِّينِۖ﴾ في

(١) تفسير القرآن الحكيم (تفسير المنار)، رشيد رضا (ت:١٣٥٤هـ)، ٧/ ٥٥٢.

(٢) أصول النظام الاجتماعي في الإسلام، ابن عاشور، ص: ١٧٣.

(٣) مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها، علال الفاسي، ص: ٢٥١.

(٤) أصول النظام الاجتماعي في الإسلام، ابن عاشور، ص: ١٧٣.

وقت كانت الدولة البيزنطية تقول: إما التنصر وإما القتل، وكان المصلحون الدينيون في فارس يتهمون بأشنع التهم»[1].

وبالجملة فإن هذه الحرية في الرؤية الشرعية، ترتكز على دعامتين كبيرتين، تسمحان للفكر الإنساني بالتفكير والاعتقاد بالاختيار وبدون إكراه، وهما: الدعامة الأولى: النظر والتفكر للتوصل للاعتقاد الصحيح، بعيدا عن كل أشكال الاعوجاج في الاستدلال، -وهذا ما ذكرناه في المطلب الأول، فلا حاجة لإعادته-. والدعامة الثانية: بناء الاعتقاد على الرضا والاختيار، لا الإكراه والإجبار، -وهو ما ذكرناه في هذا المطلب-.

المطلب الثالث: حرية التعبير عن الاختيار العقدي والفكري:

والمقصود بحرية التعبير عن الاختيار العقدي والفكري، حق الإنسان في الجهر وإظهار قناعاته واختياراته الاعتقادية والفكرية، بكل طريق من طرق التعبير عنها، من غير خوف ولا اضطهاد، من سلطة سياسية ولا دينية، بل يجب أن يكفل له هذا الحق من طرف السلطتين معا.

وهذا التعبير عن الاختيار العقدي والفكري بحرية، من القواعد التي أكدت عليها النصوص التشريعية، سواء كان ذلك التعبير بالقول، أو بالقلم، أو السلوك، أو العمل والممارسة الظاهرة..، لأن كل ذلك من مقتضيات التعبير عن الرأي العقدي والفكري، فلا معنى لمعتقد أو رأي أو فكر، بدون التعبير عنه قوليا أو فعليا، يقول علال الفاسي أن الحرية «لا قيمة لها إذا لم يكن لها

(١) فتاوى معاصرة، يوسف القرضاوي، ١/ ٧٠٢.

الحق في أن تظهر للناس، أي في أن نعطي لصاحبها حق التظاهر بما يعن له من فكر، والإعراب عما يخطر بباله من رأي، إن عدم الإعراب عن أفكارنا من أهم أسباب خنق هذه الأفكار، وإذن فهو من أعظم وسائل الغصب لحرية التفكير»[1].

والقرآن الكريم يكفل الحق في إظهار المعتقد والفكر، والتعبير عن القناعات، وذلك إما بالقول والبيان، أو بالممارسة للعبادات والشعائر، فالخطاب القرآني يغطي هذين الجانبين لحرية التعبير عن الاختيارات والقناعات الفكرية:

١- التعبير بالقول والبيان:

فالخطاب القرآني كفل الحق في التعبير بالقول والبيان عن المعتقد والفكر، وإظهاره في الواقع، بكل حرية «فهي التصريح بالرأي والاعتقاد في منطقة الإذن الشرعي»[2]، ويدل على ذلك شواهد قرآنية كثيرة، على اختلاف دلالاتها وسياقاتها:

ومن الآيات الدالة على هذه الحقيقة، ما جاء في الدلالة على أن أول تعليم علمه الله تعالى لأب البشرية آدم هو الكلام والتعبير قال تعالى: ﴿وَعَلَّمَ ءَادَمَ ٱلْأَسْمَآءَ كُلَّهَا﴾(البقرة:٣١)، وما جاء في الدلالة على أن أول شيء علمه الله تعالى للإنسان بعد خلقه أو مع خلقه هو البيان قال تعالى: ﴿ٱلرَّحْمَٰنُ ۝١ عَلَّمَ ٱلْقُرْءَانَ ۝٢ خَلَقَ ٱلْإِنسَٰنَ ۝٣ عَلَّمَهُ ٱلْبَيَانَ ۝٤﴾(الرحمن: ١-٤)، كما جعل الله تعالى

(١) النقد الذاتي، علال الفاسي، ص: ٤٥.

(٢) مقاصد الشريعة الإسلامية، ابن عاشور، ص: ٣٩٦.

للإنسان لسانا وشفتين للتعبير والبيان قال تعالى: ﴿أَلَمْ نَجْعَل لَّهُۥ عَيْنَيْنِ ۝٨ وَلِسَانًا وَشَفَتَيْنِ ۝٩﴾(البلد:٨-٩)..

والآيات الواردة في وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر -وجوبا عينيا أو كفائيا- وقول الحق والنصح..، لأن هذا القول والتعبير لا يكون إلا بالحرية، قال تعالى في حرية التعبير والتصريح بالرأي الاعتقادي والفكري: ﴿وَلْتَكُن مِّنكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى ٱلْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِٱلْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ ٱلْمُنكَرِ ۚ وَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْمُفْلِحُونَ ۝١٠٤﴾(آل عمران:١٠٤)..[1]، وقال ﷺ: «مَنْ رَأَى مِنْكُمْ مُنْكَرًا فَلْيُغَيِّرْهُ بِيَدِهِ، فَإِنْ لَمْ يَسْتَطِعْ فَبِلِسَانِهِ، فَإِنْ لَمْ يَسْتَطِعْ فَبِقَلْبِهِ، وَذَلِكَ أَضْعَفُ الْإِيمَانِ»[2].

ومنها الآيات التي يصرح فيها القرآن الكريم بآراء المخالفين، وحكايته لمعتقداتهم الفكرية، فإن القرآن الكريم أعطى الحق للمخالف في العقيدة والفكر، التعبير عن رأيه، ولو في أعقد القضايا المتعلقة بالتوحيد والنبوات والمعاد..، من غير رفض ولا إقصاء، فهو خطاب يدل على المساحة الواسعة التي يفسحها لحرية الاختيار الفكرية والعقدية.

(١) وقال تعالى: ﴿كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِٱلْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ ٱلْمُنكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِٱللَّهِ ۗ وَلَوْ ءَامَنَ أَهْلُ ٱلْكِتَٰبِ لَكَانَ خَيْرًا لَّهُم ۚ مِّنْهُمُ ٱلْمُؤْمِنُونَ وَأَكْثَرُهُمُ ٱلْفَٰسِقُونَ ۝١١٠﴾(آل عمران: ١١٠)، وقال تعالى: ﴿وَٱلْمُؤْمِنُونَ وَٱلْمُؤْمِنَٰتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَآءُ بَعْضٍ ۚ يَأْمُرُونَ بِٱلْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ ٱلْمُنكَرِ﴾(التوبة:٧١)، وقال تعالى: ﴿يَٰبُنَىَّ أَقِمِ ٱلصَّلَوٰةَ وَأْمُرْ بِٱلْمَعْرُوفِ وَٱنْهَ عَنِ ٱلْمُنكَرِ وَٱصْبِرْ عَلَىٰ مَآ أَصَابَكَ ۖ إِنَّ ذَٰلِكَ مِنْ عَزْمِ ٱلْأُمُورِ ۝١٧﴾(لقمان:١٧).

(٢) صحيح مسلم، كتاب الإيمان، باب بيان كون النهي عن المنكر من الإيمان، وأن الإيمان يزيد وينقص، وأن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر واجبان، رقم: ٤٩، ١/ ٦٩.

فالقرآن الكريم يفسح المجال للتعبير عن الرأي، مع العلم أن هذه الآراء والمواقف في نظر أهل القرآن، شبه وضلالات، وأصحابها قد يكون هدفهم منها بث الشك والحيرة في نفوس أهل التوحيد والإيمان الصادق الصافي، وما كان كذلك فلا يستحق الذكر ولا الحكاية ولا الرواية، إلا إذا كان في سياق الاستهزاء والسخرية من الموقف وأهله.

ويتجلى ذلك بوضوح في ورود مادة: «قال»، «يقولون»، «قل»، «قولوا»، «قيل»، «القول»، «قولهم»..، الدالة على الاعتراف بالرأي الآخر، وحكاية رأيه بأمانة، والسماح له بعرض رأيه، بل تقديسه بتقديس القرآن الكريم، من خلال هذا المعجم، يقرر القرآن الكريم حق المخالف في التعبير عن رأيه بحرية، بغض النظر عن معياري الصواب والخطأ في الرأي، وهذه الألفاظ تدل دلالة صريحة على هذه الحقيقة.

ومنها ما حكاه القرآن الكريم عن «الدهرية»، وهو قول فلسفي قديم جديد، وتصور فكري واعتقادي، يقوم هذا التصور على إنكار الله تعالى، وقدرته على إحياء الخلق بعد الموت، وأن المتسبب في هلاكهم وفنائهم هو مرور الأزمنة والأيام وتواليها[1]، وبذلك فهم ينكرون البعث بعد الموت ﴿وَقَالُواْ مَا هِيَ إِلَّا حَيَاتُنَا ٱلدُّنْيَا نَمُوتُ وَنَحْيَا وَمَا يُهْلِكُنَآ إِلَّا ٱلدَّهْرُۚ﴾(الجاثية:٢٤).

(١) وبهذا المعنى وردت قراءة عبد الله، كما يروي الطبري في سياق تفسيره للآية قال: «وقد ذُكر أنها في قراءة عبد الله: {وَمَا يُهْلِكُنَا إِلا دَهْرٌ يَمُرُّ}». جامع البيان في تأويل القرآن، أبو جعفر الطبري، ٢٢/ ٧٨.

وفي نفس السياق يذكر الخطاب القرآني قول وشبهة منكري البعث، والقرآن الكريم مليء بهذه الدعاوى نذكر منها ما جاء في سياق ما حكي عن «الدهرية» ﴿قَالُواْ ٱئۡتُواْ بِـَٔابَآئِنَآ إِن كُنتُمۡ صَٰدِقِينَ﴾(الجاثية:٢٥)، ﴿قَالُوٓاْ أَءِذَا مِتۡنَا وَكُنَّا تُرَابٗا وَعِظَٰمًا أَءِنَّا لَمَبۡعُوثُونَ ٨٢ لَقَدۡ وُعِدۡنَا نَحۡنُ وَءَابَآؤُنَا هَٰذَا مِن قَبۡلُ إِنۡ هَٰذَآ إِلَّآ أَسَٰطِيرُ ٱلۡأَوَّلِينَ ٨٣﴾(المومنون:٨٢-٨٣).

والقرآن الكريم لم يقتصر على ذكر الخطاب الإلحادي المشرك، المنكر للبديهيات والمسلمات الدينية والاعتقادية ﴿وَقَالَ ٱلَّذِينَ أَشۡرَكُواْ لَوۡ شَآءَ ٱللَّهُ مَا عَبَدۡنَا مِن دُونِهِۦ مِن شَيۡءٖ﴾(النحل:٣٥)، بل يذكر آراء وأفكار ومواقف أصحاب الرسالات السماوية، الذين إن نظرنا إليهم في مقابلة الرأي الملحد أدخلناهم في «دائرة الموافقين في الأصول الإيمانية» يقول تعالى عن اليهود ﴿وَقَالَتِ ٱلۡيَهُودُ يَدُ ٱللَّهِ مَغۡلُولَةٌۚ﴾(المائدة:٦٤)..، ويحكي عن النصارى قولهم ﴿قَالُواْ إِنَّ ٱللَّهَ هُوَ ٱلۡمَسِيحُ ٱبۡنُ مَرۡيَمَۖ﴾(المائدة:٧٢)، ﴿قَالُواْ إِنَّ ٱللَّهَ ثَالِثُ ثَلَٰثَةٖۘ﴾(المائدة:٧٣)..

ويحكي القرآن الكريم عن صنف من أصناف الناس في المجتمع الإسلامي، رغم خطورته وآثاره السيئة على الدولة وعلى الدعوة، وهم «المنافقون»، وخطورتهم تتجلى في عدم وضوح مواقفهم، لأنهم يظهرون خلاف ما يبطنون، فلا تخفى صعوبة محاورة هذا الصنف، ومقارعته بالحجة والدليل، وقد عانت منهم الدولة الإسلامية، زمن نزول الوحي ومازالت.

وقد أشار القرآن الكريم إلى بعض شبههم، ومن هذه الشبه يقول تعالى حكاية عنهم في سياق الأمر بالإنفاق ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمۡ أَنفِقُواْ مِمَّا رَزَقَكُمُ ٱللَّهُ

قَالَ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ لِلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَنُطۡعِمُ مَن لَّوۡ يَشَآءُ ٱللَّهُ أَطۡعَمَهُۥٓ إِنۡ أَنتُمۡ إِلَّا فِي ضَلَٰلٖ مُّبِينٖ﴿٤٧﴾(يس:٤٧)، وهذه شبهة يمكنها أن تهدم أركان الإسلام في بناء العمران، المرتكز على خلافة الإنسان في المال، وأنه مطالب بالالتزام بأمر الشرع، بإنفاقه في الوجوه المحددة شرعا: الإنفاق على الأبناء، والآباء، والفقراء..

وهي شبهة ودعوى يمكنها أن تؤثر في ضعاف النفوس، لكن رغم كل آثارها الجانبية، أبى القرآن الكريم إلا أن يسمح لهذه الفلسفة بالتعبير عن قناعاتها بحرية، ويذكرها من ضمن الآراء المخالفة، من غير إقصاء ولا تجاهل، فالقرآن الكريم لا يتجاهل الواقع الفكري المتنوع والمتباين عقديا وثقافيا..

وفسح القرآن الكريم مجال التعبير عن الرأي، لإبليس اللعين، وأعراب عن موقفه من الذات الإلهية، بأن عصى الامتثال لأمر الله بالسجود حين أمره قال تعالى: ﴿فَسَجَدَ ٱلۡمَلَٰٓئِكَةُ كُلُّهُمۡ أَجۡمَعُونَ﴿٣٠﴾ إِلَّآ إِبۡلِيسَ أَبَىٰٓ أَن يَكُونَ مَعَ ٱلسَّٰجِدِينَ﴿٣١﴾﴾(الحجر:٣٠-٣١)، وموقفه من الإنسان، بالغواية والإضلال، قال تعالى: ﴿قَالَ رَبِّ بِمَآ أَغۡوَيۡتَنِي لَأُزَيِّنَنَّ لَهُمۡ فِي ٱلۡأَرۡضِ وَلَأُغۡوِيَنَّهُمۡ أَجۡمَعِينَ﴿٣٩﴾﴾(الحجر:٣٩)، فكان ذلك من أبلغ الأدلة على تأسيس القرآن لحرية التعبير، والاختيار الفكري والعقدي.

إن ما نريد التنبيه عليه في هذا المقام، هو هذا الحضور القوي للتعبير عن الرأي في خطاب الشرع، فبالإضافة إلى آراء الملحدين، وأهل الكتاب، والمشركين والكفار، والمغرضين والمنافقين..، نجد قول الحق سبحانه، وقول

الملائكة، والأنبياء، والصالحين، والمؤمنين، وعامة الناس..، بما يجعل خطاب الشارع يؤمن بالحق في حرية التعبير عن الرأي، والحق في إبداء الرأي.

القرآن الكريم يعترف بالمخالف، ويسمح له بإبداء رأيه، والتعبير عن موقفه، من غير تشويش ولا إقصاء، ويرفض ويشجب موقف الإعراض عن سماع المخالف والإنصات لرأيه، والحوار معه ﴿يَسْمَعُ ءَايَٰتِ ٱللَّهِ تُتْلَىٰ عَلَيْهِ ثُمَّ يُصِرُّ مُسْتَكْبِرًا كَأَن لَّمْ يَسْمَعْهَا ۖ فَبَشِّرْهُ بِعَذَابٍ أَلِيمٍ ۝٨ وَإِذَا عَلِمَ مِنْ ءَايَٰتِنَا شَيْـًٔا ٱتَّخَذَهَا هُزُوًا ۚ أُو۟لَٰٓئِكَ لَهُمْ عَذَابٌ مُّهِينٌ ۝٩﴾(الجاثية: ٧-٨-٩)، ﴿وَإِذَا تُتْلَىٰ عَلَيْهِ ءَايَٰتُنَا وَلَّىٰ مُسْتَكْبِرًا كَأَن لَّمْ يَسْمَعْهَا كَأَنَّ فِىٓ أُذُنَيْهِ وَقْرًا ۖ فَبَشِّرْهُ بِعَذَابٍ أَلِيمٍ ۝٧﴾(لقمان: ٧)، فالحق سبحانه رفض هذا الموقف المستكبر والمستهزئ من المخالف، والمستثقل لسماع الرأي، وادعاء الصمم مبالغة في الاستكبار، ورتب على هذا الموقف العذاب الأليم.

والنبي ﷺ قد علم الصحابة التعبير عن الرأي، والإفصاح عنه، من غير خوف ولا ريبة، والقصص في ذلك كثيرة ومتنوعة، منها: الشاب الذي جاء للنبي ﷺ وقال له: «ائْذَنْ لِي بِالزِّنَا»[1]، فهو تعبير عن الرأي ومكنون النفس، بدون حرج ولا خوف، ولو لم يكن الشاب يعلم أن النبي صلى الله

(١) مسند الإمام أحمد بن حنبل، رقم: ٢٢٢١١، ٣٦/ ٥٤٥. والمعجم الكبير، الطبراني، رقم: ٧٦٧٩، ٨/ ١٦٢. وشعب الإيمان، البيهقي (ت: ٤٥٨هـ)، حققه وراجع نصوصه وخرج أحاديثه: عبد العلي عبد الحميد حامد، أشرف على تحقيقه وتخريج أحاديثه: مختار أحمد الندوي، مكتبة الرشد، الرياض، بالتعاون مع الدار السلفية، الهند، ط/ ١، (١٤٢٣هـ/ ٢٠٠٣ م)، رقم: ٥٠٣٢، ٧/ ٢٩٥.

عليه ﷺ يفسح المجال للتعبير، لما تجرأ على ذلك، مما يؤكد أن الحرية كانت واقعا قد يتجاوز حد التأدب -في الظاهر- مع النبي ﷺ.

وقد كان المسلمون يأتون النبي ﷺ، ويعترفون بذنوبهم، وبالجرائم التي اقترفوها، سواء تعلقت بحق الله، أو بحق العبد، وكان النبي ﷺ يقيم عليهم الحد، وينوه باعترافهم وإقرارهم بذنوبهم، ويدعوا لهم بالمغفرة والرحمة.

وقال ﷺ في تقرير حرية التعبير، وعبر عنها بـ«مجاهدة اللسان»: «مَا مِنْ نَبِيٍّ بَعَثَهُ اللهُ فِي أُمَّةٍ قَبْلِي إِلَّا كَانَ لَهُ مِنْ أُمَّتِهِ حَوَارِيُّونَ، وَأَصْحَابٌ يَأْخُذُونَ بِسُنَّتِهِ وَيَقْتَدُونَ بِأَمْرِهِ، ثُمَّ إِنَّهَا تَخْلُفُ مِنْ بَعْدِهِمْ خُلُوفٌ يَقُولُونَ مَا لَا يَفْعَلُونَ، وَيَفْعَلُونَ مَا لَا يُؤْمَرُونَ، فَمَنْ جَاهَدَهُمْ بِيَدِهِ فَهُوَ مُؤْمِنٌ، وَمَنْ جَاهَدَهُمْ بِلِسَانِهِ فَهُوَ مُؤْمِنٌ، وَمَنْ جَاهَدَهُمْ بِقَلْبِهِ فَهُوَ مُؤْمِنٌ، وَلَيْسَ وَرَاءَ ذَلِكَ مِنَ الْإِيمَانِ حَبَّةُ خَرْدَلٍ»[1].

وبايع الصحابة النبي ﷺ على النصح للمسلمين، عن جرير بن عبد الله قال: «بَايَعْتُ رَسُولَ اللهِ ﷺ عَلَى إِقَامِ الصَّلاَةِ، وَإِيتَاءِ الزَّكَاةِ، وَالنُّصْحِ لِكُلِّ مُسْلِمٍ»[2]، وترجم البخاري لهذا الحديث بباب قول النبي ﷺ: «الدِّينُ

(١) صحيح مسلم، كتاب الإيمان، باب بيان كون النهي عن المنكرِ من الإيمان، وأن الإيمان يزيد وينقص، وأن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر واجبان، رقم: ٥٠، ١/ ٦٩.

(٢) صحيح البخاري، كتاب الإيمان، باب قول النبي ﷺ: «الدِّينُ النَّصِيحَةُ: للهِ وَلِرَسُولِهِ وَلِأَئِمَّةِ الْمُسْلِمِينَ وَعَامَّتِهِمْ»، وقوله تعالى: ﴿إِذَا نَصَحُواْ لِلَّهِ وَرَسُولِهِۦ﴾(التوبة: ٩١)، رقم: ٥٧، ١/ ٢١. صحيح مسلم، كتاب الإيمان، باب بيان أن الدين النصيحة، رقم: ٥٥، ١/ ٧٤.

النَّصِيحَةُ: للهِ وَلِرَسُولِهِ وَلِأَئِمَّةِ الْمُسْلِمِينَ وَعَامَّتِهِمْ»[1].

يقول الريسوني عن رؤية القرآن والسنة لحرية التعبير: «إن الناظر الباحث عن موقع حرية التعبير في القرآن الكريم، والسنة النبوية، ليندهش لهذا الإطلاق والتوسيع لها، حتى ليكاد أن يقول إنها حرية بلا قيود، لولا أن بعض الحدود على جميع الحريات تعد من البدهيات، لكن في القرآن والسنة، لا نكاد نرى إلا حرية مطلقة للقول والتعبير»[2].

وهذا الموقف التشريعي ترجم على الواقع في تاريخ الحضارة الإسلامية يقول الشيخ محمد الغزالي: «في أوج الحضارة الإسلامية كانت حرية الرأي مكفولة إلى حد بعيد، وكان البحث عن الحقيقة وتعرف وجه الصواب ميسورا لكل من واتته الوسائل الصحيحة..»[3].

أي موقف هذا في الاعتراف بالمخالف، وإعطائه الحق في التعبير عن رأيه بكل حرية؟، بل يسجل رأيه ويتلى في كل الأوقات والأزمان إلى أن تقوم الساعة، ليبقى هذا الموقف الشرعي مخلد بخلود القرآن والسنة، ومحمي بحماية القرآن والسنة، وشاهدا على اعتراف الشرع بالآراء المخالفة، والسماح لها بالتعبير عن نفسها، ومناقشتها بالدليل والبرهان، بدون رفض ولا إكراه، يقيم الحجة على المجتمع البشري، بكل أطيافه الفكرية والعقدية والحضارية.

(١) صحيح البخاري، كتاب الإيمان، باب قول النبي ﷺ: «الدِّينُ النَّصِيحَةُ: للهِ وَلِرَسُولِهِ وَلِأَئِمَّةِ الْمُسْلِمِينَ وَعَامَّتِهِمْ»، وقوله تعالى: ﴿إِذَا نَصَحُواْ لِلَّهِ وَرَسُولِهِۦ﴾(التوبة: ٩١)، ١/ ٢١.

(٢) الفكر الإسلامي وقضايانا السياسية المعاصرة، أحمد الريسوني، ص: ٦٣.

(٣) الإسلام المفترى عليه بين الشيوعيين والرأسماليين، محمد الغزالي، نهضة مصر، ط/ ٦، (٢٠٠٥م)، ص: ١٤٦.

٢- التعبير بالممارسة العملية:

كفل الخطاب القرآني حرية التعبير عن المعتقد بالممارسة العملية، فحمى دور العبادة التي تعتبر أجلى صور الممارسة العملية الاعتقادية والفكرية، وجعل من أسباب الإذن في القتال حماية حرية العبادة وذلك في قوله تعالى: ﴿وَلَوْلَا دَفْعُ ٱللَّهِ ٱلنَّاسَ بَعْضَهُم بِبَعْضٍ لَّهُدِّمَتْ صَوَٰمِعُ وَبِيَعٌ وَصَلَوَٰتٌ وَمَسَٰجِدُ يُذْكَرُ فِيهَا ٱسْمُ ٱللَّهِ كَثِيرًا﴾(الحج:٤٠)، فهي حرب لحماية الحرية في التعبير عن الاعتقاد بالممارسة العملية الظاهرة، وذلك بحماية دور العبادة من الهدم والتخريب يقول علال الفاسي: «وحرية الإيمان لا تتم طبعا إلا إذا ضمن للمؤمن بدين ما ممارسة شعائره وإظهار عباداته»[(١)].

وقد ترجم الرسول ﷺ هذا المعنى عمليا، في المدينة وهو يؤسس لبنائها، فلم يغفل عن المخالف أو يتجاهله أو يستأصله، بل نص على الحق في الفكر والمعتقد، وممارسة الدين بحرية، وأقر حقوق الآخر وواجباته اتجاه الدولة الوليدة في دستور المدينة، حيث جعل اليهود «أمة مع المؤمنين»، لكل ممارسة دينه بحرية، ومن غير ظلم ولا رفض ولا إنكار، حسب ما جاء في أحد بنود الصحيفة «.. وأن يهود بني عوف أمة مع المؤمنين، لليهود دينهم وللمسلمين دينهم، مواليهم وأنفسهم إلا من ظلم وأثم، فإنه لا يوتغ[(٢)] إلا نفسه وأهل بيته..»[(٣)].

(١) مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها، علال الفاسي، ص: ٢٥٢.

(٢) يهلك.

(٣) مجموعة الوثائق السياسية للعهد النبوي والخلافة الراشدة، جمعها: محمد حميد الله، ص:٦١.

ويقول علال الفاسي في المسؤولية الواقعة على أهل الأديان، في حفظ الحرية الإيمانية، وضمان ممارسة الشعائر: «ولكن هذه الحرية نفسها لا تتم إلا إذا حفظ المؤمن بكل دين حرية الآخرين في إيمانهم وفي ممارسة شعائرهم، ولم يحاول أن يضر بهم أو يفسد عليهم دينهم، فإذا فعل شيء من ذلك فإنه –مع ضمان حرية إيمانه وشعائره– يؤاخذ بما أدى به غيره»(١).

وجاء في معاهدة النبي ﷺ لنصارى نجران: «.. ولنجران وحاشيتها، جوار الله وذمة محمد النبي رسول الله على أموالهم، وأنفسهم، وملتهم، وغائبهم، وشاهدهم وعشيرتهم، وبيعهم وكل ما تحت أيديهم من قليل أو كثير. لا يغير أسقف من أسقفيته ولا راهب من رهبانيته ولاكاهن من كهانته. وليس عليهم ربّيّة، ولا دم جاهلية. ولا يحشرون، ولا يعشرون، ولا يطأ أرضهم جيش. ومن سأل منهم حقا فبينهم النصف غير ظالمين ولا مظلومين..»(٢).

بل جعل من واجبات الدولة الإسلامية مساعدة غير المسلمين، في بناء وترميم دور عباداتهم، جاء في عهد النبي ﷺ لنصارى نجران: «ولهم إن احتاجوا في مرمّة بيعهم وصوامعهم، أو شيء من مصالح أمورهم ودينهم، إلى رفد من المسلمين وتقوية لهم على مرمّتها، أن يرفدوا على ذلك ويعاونوا، ولا يكون ذلك دينا عليهم، بل تقوية لهم على مصلحة دينهم، ووفاء بعهد رسول الله موهبة لهم، ومنّة لله ورسوله عليهم»(٣).

(١) مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها، علال الفاسي، ص: ٢٥٢.
(٢) مجموعة الوثائق السياسية للعهد النبوي والخلافة الراشدة، جمعها محمد حميد الله، ص: ١٧٦.
(٣) نفسه، ص: ١٨٩.

يقول فهمي هويدي بعد مناقشة الفقهاء في شروط بناء الكنائس في بلاد المسلمين: «فالغاية التي قصدها الفقهاء بما حددوا من قيود على استحداث الكنائس وعلى الاحتفالات والمواكب الدينية لغير المسلمين في الأمصار الإسلامية، إنما هي الحفاظ على الطابع الإسلامي لمراكز المسلمين الكبرى، التي ينبغي أن تبرز فيها شخصيتهم الاجتماعية والعقيدية، فإذا تحقق ذلك، ولم يخل رفع القيود بالغاية المتوخاة، كان ضمان الحرية أولى وأعدل.. وعلى ذلك حرص الفقهاء، وتجلى حرصهم في كل كتاباتهم»[1].

ويستشهد على هذا الرأي بقول محمد بن الحسن الشيباني: «فإن عطل المسلمون هذا المصر حتى تركوا إقامة الحدود والجمع فيها، فلأهل الذمة أن يتخذوا فيها ما أرادوا من الكنائس، وأن يظهروا بيع الخمر والخنزير فيها. لأن المنع من ذلك المعنى قد ارتفع..»[2]، ويعلق عليه بقوله: «.. والآن وقد تطاولت الأزمان ومضت القرون على أمصار المسلمين، وتأصل الطابع الإسلامي فيها بلا جدال، ولم تؤثر عليه هجمات الصليبيين والمغول والمستعمرين، هل يبقى ثمة مجال للتوجس من بناء كنيسة في مصر من أمصار المسلمين؟»[3].

هذا هو موقف القرآن الكريم، والممارسة العملية لرسول الله ﷺ، في إقرار الحق في حرية الممارسة العملية للفكر والمعتقد، لكل البشر على اختلاف

(١) مواطنون لا ذميون فهمي هويدي، دار الشروق، القاهرة، ط/ ٣، (١٤٢٠هـ/ ١٩٩٩م)، ص: ٢٠٣.

(٢) شرح السير الكبير، السرخسي (ت:٤٨٣هـ)، الشركة الشرقية للإعلانات، بدون طبعة، (١٩٧١م)، ١/ ١٥٤٠.

(٣) مواطنون لا ذميون، فهمي هويدي، ص: ٢٠٣.

دياناتهم ومعتقداتهم، وبذلك أقر الإسلام في نصوصه التأسيسية، وتراثه الفكري، وعبر تاريخه -مع استثناءات قليلة- حق الحرية للأقليات داخل الدولة الإسلامية[1].

المطلب الرابع: حرية النقد والاعتراض لمعتقدات وأفكار المخالفين:

إن الحرية في الاعتراض على المعتقدات المخالفة، من أنواع الحرية التي كفلها الشرع للإنسان، لأن الحق في النظر والتفكر، والحق في الاعتقاد، والحق في التعبير عن المعتقد والفكر، يترتب عنه الحق في الاعتراض على أفكار ومعتقدات الآخرين المخالفين، وبذلك يكون هذا النوع من أنواع الحرية، أكثر الأنواع أهمية، لأن به يستطيع المعتقد نشر أفكاره، ودعمها والدفاع عنها، بحرية بدون خوف ولا تقية.

كفل الخطاب القرآني حرية الدعوة إلى المعتقد، وحرية نقد المعتقدات الأخرى، والقرآن الكريم حافل بأقوال المعادين للعقيدة الإسلامية في نقدها والاعتراض عليها، وإن كل ذلك النقد للعقيدة الإسلامية عرضه القرآن الكريم ورد عليه بالحجة، وهو ما يعلم المسلم سماع الرأي المخالف له ومجادلته فيه، لا قمعه والحجر عليه.

إن القرآن الكريم سمح للمخالف بعرض شبهه، والرد عليها بالحوار والجدل بالتي هي أحسن، من غير رفض ولا إقصاء، وكل الحوارات،

(١) ينظر للاستزادة: حرية الأقليات غير المسلمة في العالم الإسلامي، محمد عمارة، مجلة إسلامية المعرفة، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، (٣٠-٣١)، (١٤٢٣هـ/ ٢٠٠٢م-١٤٢٤هـ/ ٢٠٠٣م)، ص: ١٢١.

والمناظرات، والقصص التي جاءت في الخطاب القرآني، تؤسس لحرية الاعتراض والنقد، وتدل على المساحة الواسعة التي يفسحها القرآن الكريم، لإبداء الرأي، وحرية الاختيار الفكرية والعقدية.

والقرآن الكريم «خلد الفكر المضاد بين دفتيه»، وذلك لذكره للاعتراضات التي كانت توجه للدعوة الوليدة زمن نزول الرسالة، وهذا ما نقف عليه في آيات كثيرة، وفي سياقات متنوعة:

القرآن الكريم غني بالألفاظ والمصطلحات والمفاهيم الدالة على حضور الرأي المخالف، والاعتراف به، ومحاورته، فإن مادة: «اختلف»، «اختلفتم»، «اختلفوا»، «تختلفون»، «خلاف»، «اختلاف»، «مختلف»...، «الحوار» و«الجدل» و«الحجاج» و«النزاع» و«الخصام»..، مؤشر على مساحة الرأي المخالف في القرآن الكريم، ومؤشر على حضور النقد وعرض الأفكار والآراء، أو الاعتراض عليها ونقدها، هذا المعجم المفاهيمي يؤكد حرية النقد والاعتراض، لأنه لا حوار بدن اختلاف واعتراض.

من خلال هذا المعجم، نلمس الحرص على التدافع الفكري بين الآراء، من أجل تمحيص المعرفة والوصول إلى الحق، يقول ابن عاشور: «لأن أمر الإيمان يجري على الاستدلال والتمكين من النظر والاختيار»[1]، ويسلك القرآن الكريم في ذلك مسلك إفساح المجال للمخالف في عرض رأيه، والتعبير عن أفكاره ومعتقداته، ويحتفظ القرآن بحق الاعتراض بالدليل والحجة.

(١) تفسير التحرير والتنوير، ابن عاشور، ٣/ ٢٦.

فإن هذا المعجم المفاهيمي الحواري والجدلي في القرآن الكريم، وتوظيف هذا القدر الهائل من المفاهيم والألفاظ الحوارية، مؤشر قوي على حوارية وجدلية القرآن الكريم، الحوارية تقتضي عارض ومعترض، وبذلك تكون حوارية الخطاب القرآني، حوارية متميزة، تسمح بالتفاعل مع النقيض.

وهذا يتناسب وطبيعة الإنسان الجدلية التي فطره الله عليها ﴿وَكَانَ ٱلْإِنسَٰنُ أَكْثَرَ شَىْءٍ جَدَلًا﴾(الكهف:٥٤)، يقول صاحب الظلال: «ويعبر السياق عن الإنسان في هذا المقام بأنه «شيء» وأنه أكثر شيء جدلا، ذلك كي يطامن الإنسان من كبريائه، ويقلل من غروره، ويشعر أنه خلق من مخلوقات الله الكثيرة، وأنه أكثر هذه الخلائق جدلا، بعد ما صرف الله في هذا القرآن من كل مثل»[1].

فقد ذكر القرآن الكريم ما وجه للإسلام من تحديات وانتقادات فكرية، من المخالف الديني والسياسي والاجتماعي، المعبرة على طبيعة المجتمع الذي كان لا يؤمن بالإسلام، أو ينكره ويعمل على استئصاله، ووقف الإسلام في وجه كل هذه التحديات والاعتراضات، وناقشها في جو من الحرية، قاصدا إلى الحق لا الرغبة في الغلبة.

إن حرية النقد، والاعتراض لآراء الآخرين، والجهر بذلك، والقول لكلمة الحق، ومعارضة الآراء والأفعال الفاسدة، ليس حقا فقط يضمنه ويكفله الإسلام للفرد وللجماعة، بل هو واجب، ومن ثم تكتسب حرية النقد

(١) في ظلال القرآن، الشهيد سيد قطب، ١٥/ ٢٢٧٥.

والاعتراض على المخالفين، صفة الإلزام والوجوب، والضرورة، والتكليف الديني.

يحكي لنا القرآن موقف المخالف المعارض والمنكر لكل مغاير ومباين في الرأي ﴿... فَأَعۡرَضَ أَكۡثَرُهُمۡ فَهُمۡ لَا يَسۡمَعُونَ ۝٤ وَقَالُواْ قُلُوبُنَا فِيٓ أَكِنَّةٖ مِّمَّا تَدۡعُونَآ إِلَيۡهِ وَفِيٓ ءَاذَانِنَا وَقۡرٞ وَمِنۢ بَيۡنِنَا وَبَيۡنِكَ حِجَابٞ فَٱعۡمَلۡ إِنَّنَا عَٰمِلُونَ ۝٥﴾(فصلت: ٤-٥)، فهم يستثقلون الحوار مع المخالف، ويجعلون بينهم وبينه حجابا، زيادة في العناد والمكابرة وإنكار الرأي يقول سيد قطب: «قالوا هذا إمعانا في العناد، وتيئيسا للرسول ﷺ ليكف عن دعوتهم، لما كانوا يجدونه في قلوبهم من وقع كلماته، على حين يريدون عامدين ألا يكونوا مؤمنين»[1].

فالعناد والإعراض عن سماع رأي المخالف، ورفض الحوار معه، سببه الخوف من الرأي المخالف، والحرص على التغلب والظهور على المخالف أمام الجمهور ﴿وَقَالَ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ لَا تَسۡمَعُواْ لِهَٰذَا ٱلۡقُرۡءَانِ وَٱلۡغَوۡاْ فِيهِ لَعَلَّكُمۡ تَغۡلِبُونَ ۝٢٦﴾(فصلت:٢٦) فالمتأمل في هذه الآية يجد أن قصد الكفار هو بلوغ نتيجة الغلبة ﴿لَعَلَّكُمۡ تَغۡلِبُونَ﴾ من خلال مقدمتين: الأولى: عدم السماع للقرآن ﴿لَا تَسۡمَعُواْ لِهَٰذَا ٱلۡقُرۡءَانِ﴾. والثانية: اللغو في القرآن والتشويش على السامعين ﴿وَٱلۡغَوۡاْ فِيهِ﴾.

(١) في ظلال القرآن، الشهيد سيد قطب، ٤/ ٣١٠٨. وينظر: القرآن الكريم في مواجهة الماديين والملحدين، الدكتور أحمد عبد الحميد الشاعر، دار القلم، الكويت، ط/ ٢، (١٤٠٦هـ/ ١٩٨٢م)، ١/ ٥١. فإن المؤلف ذكر من الخصائص النفسية في القرآن الكريم للماديين: العناد والمكابرة.

فالمخالف في هذه الصورة يرفض الحوار والتواصل والتفاعل بمبادلة الرأي، يرفض الرأي المخالف، يرفض سماع الرأي الآخر وإسماعه للغير، وهذا ليس غريبا بالنسبة لمن قصده الغلبة والظهور على المخالف ﴿لَعَلَّكُمْ تَغْلِبُونَ﴾، يقول الإمام الطبري: «لعلكم بفعلكم ذلك تصدون من أراد استماعه عن استماعه، فلا يسمعه، وإذا لم يسمعه ولم يفهمه لم يتبعه، فتغلبون بذلك من فعلكم محمدا»(١).

وهو موقف مغاير لما قرره القرآن من أن القصد التعاون على كشف الحقائق، وتداول الأفكار بالنقد والاعتراض، عن طريق السماع لكل الآراء والمواقف والمعتقدات..، ومواجهتها بالاعتراض والنقد، في حرية تامة.

فقد كانت حرية النقد والاعتراض على الرأي المخالف من ضمن ما بويع عليه النبي ﷺ في العقبة قبل الهجرة ونصها: «وَأَنْ نَقُومَ أَوْ نَقُولَ بِالحَقِّ حَيْثُمَا كُنَّا، لاَ نَخَافُ فِي اللَّهِ لَوْمَةَ لاَئِمٍ»(٢)، وقال ﷺ في حق من انتقده: «دَعُوهُ، فَإِنَّ لِصَاحِبِ الحَقِّ مَقَالًا»(٣)، وقال ﷺ في ترسيخ حرية التعبير والنقد «إِذَا رَأَيْتُمْ أُمَّتِي تَهَابُ الظَّالِمَ أَنْ تَقُولَ لَهُ: إِنَّكَ أَنْتَ ظَالِمٌ، فَقَدْ تُوُدِّعَ مِنْهُمْ»(٤).

(١) جامع البيان في تأويل القرآن، أبو جعفر الطبري، ٢١/ ٤٦١.

(٢) صحيح البخاري، كتاب الأحكام، باب: كيف يبايع الإمام الناس، رقم: ٧١٩٩، ٩/ ٧١.

(٣) صحيح البخاري، كتاب الوكالة، باب: الوكالة في قضاء الديون، رقم: ٢٣٠٦، ٣/ ٩٩.

(٤) مسند الإمام أحمد بن حنبل، مسند عبد الله بن عمرو بن العاص رضي الله عنه، رقم: ٦٥٢١، ١/ ٧٣-٧٢. مسند البزار، أبو بكر أحمد بن عمرو المعروف بالبزار (ت:٢٩٢هـ)، تحقيق: محفوظ الرحمن زين الله، وآخرون، مكتبة العلوم والحكم، المدينة المنورة، ط/ ١، (١٩٨٨م/ ٢٠٠٩م)، حديث عبد الله بن عمرو بن العاص رضي الله عنه، رقم: ٢٣٧٤، ٦/ ٣٦٢.

وقد جاءت امرأة تشتكي زوجها، تجادل النبي ﷺ في رأييه، فأنزل الله تعالى: ﴿قَدْ سَمِعَ ٱللَّهُ قَوْلَ ٱلَّتِي تُجَٰدِلُكَ فِي زَوْجِهَا وَتَشْتَكِيٓ إِلَى ٱللَّهِ وَٱللَّهُ يَسْمَعُ تَحَاوُرَكُمَآ إِنَّ ٱللَّهَ سَمِيعُۢ بَصِيرٌ ۝١﴾(المجادلة:١)، والتعبير القرآني «تجادلك» يدل على أن المرأة جادلت النبي ﷺ، فهي مكالمة فيها أخذ وعطاء، أي تردد الكلام بين اثنين، ليس هناك آمر ومأمور، بل هناك محاورة ومجادلة.

بل إن النقد والمراجعة علمها النبي ﷺ لزوجاته، فقد روي أن سيدنا عمر، رفض مراجعة زوجته له، وأخبرته زوجته أن ابنته تراجع رسول الله ﷺ، وسأل ابنته حفصة رضي الله عنها: «يَا بُنَيَّةُ إِنَّكِ لَتُرَاجِعِينَ رَسُولَ اللهِ ﷺ حَتَّى يَظَلَّ يَوْمَهُ غَضْبَانَ، فَقَالَتْ حَفْصَةُ: وَاللهِ إِنَّا لَنُرَاجِعُهُ»[1]، ويعلق الريسوني بقوله: «إذا نحن قارنا هذا ومثله في السنة والسيرة، وسيرة الخلفاء الراشدين كثير، مع ما أصبحنا عليه من منع الناس من الكلام، ومعاقبتهم على مجرد الاعتراض بالرأي، سندرك أي هوة سحيقة بيننا وبين ما جاء به الإسلام، بل لقد دخلنا اليوم أو قبل اليوم في نظرية العصمة، التي كانت من قبل خاصة بالشيعة، وباثني عشر إماما لهم، لقد أضفيت العصمة على كثير من الملوك والرؤساء، بل حتى على بعض الشيوخ والزعماء السياسيين والدينيين، فلا يمكن أن يعترض عليهم أحد، ولا يمكن أن ينسب إليهم خطأ ولا خلل»[2].

(١) صحيح البخاري، كتاب تفسير القرآن، باب ﴿تَبْتَغِي مَرْضَاتَ أَزْوَاجِكَ﴾، رقم: ٤٩١٣، ٦/ ١٥٦.
صحيح مسلم، كتب الطلاق، باب في الإيلاء، واعتزال النساء، وتخييرهنّ وقوله تعالى: ﴿وَإِن تَظَٰهَرَا عَلَيْهِ﴾، رقم: ١٤٧٩، ٢/ ١١٠٨.

(٢) الفكر الإسلامي وقضايانا السياسية المعاصرة، أحمد الريسوني، ص: ٦٧-٦٨.

وقال ﷺ في نقد السلطة: «سَيِّدُ الشُّهَدَاءِ حَمْزَةُ بْنُ عَبْدِ الْمُطَّلِبِ، وَرَجُلٌ قَامَ إِلَى إِمَامٍ جَائِرٍ فَأَمَرَهُ وَنَهَاهُ فَقَتَلَهُ»(١)، «سَيِّدُ الشُّهَدَاءِ حَمْزَةُ بْنُ عَبْدِ الْمُطَّلِبِ»(٢)، يقول الصعيدي: «ولما كانت الأمة مصدر السلطات، كان لكل فرد من أفرادها حق في هذه السلطة، فيؤخذ رأيه في تنصيب الحاكم، ويكون له حق الاعتراض على ما يرى الاعتراض عليه من الحكم، ويكون له حرية تامة في ذلك، أصاب في اعتراضه أو أخطأ»(٣).

فقد كفل الشرع لمن يعيش في المجتمع الإسلامي، الحق في الدفاع عن معتقده وتفكيره، والاستدلال على صحته، ودعوة المخالف إليه، ونقد ما يخالفه من الأفكار والمعتقدات، وإن تعلق الأمر بمعتقد الإسلام.

قال ﷺ في وجوب النقد والاعتراض على المنكر، وإقرار المعروف: «مَنْ رَأَى مِنْكُمْ مُنْكَرًا فَلْيُغَيِّرْهُ بِيَدِهِ، فَإِنْ لَمْ يَسْتَطِعْ فَبِلِسَانِهِ، فَإِنْ لَمْ يَسْتَطِعْ فَبِقَلْبِهِ، وَذَلِكَ أَضْعَفُ الْإِيمَانِ»(٤).

يقول فريد الأنصاري: «أمره ﷺ بتغيير المنكر عام شامل لكل مكلف في نفسه، شهد منكرا أو سمع به.. وهو بتحقيق مناطه اليوم يكون واجبا عينيا

(١) المستدرك على الصحيحين، أبو عبد الله الحاكم، رقم: ٤٨٨٤، ٣/ ٢١٥.

(٢) المعجم الكبير، الطبراني، ٣/ ١٥١.

(٣) حرية الفكر في الإسلام، عبد المتعال الصعيدي، ص: ٥١.

(٤) صحيح مسلم، كتاب الإيمان، باب بيان كون النهي عن المنكر من الإيمان، وأن الإيمان يزيد وينقص، وأن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر واجبان، رقم: ٤٩، ١/ ٦٩.

متعلقا بذمة كل مكلف في ذاته تجاه نفسه والآخرين، وجوبا لا تسقطه رخصة إسقاطا تاما، وإنما تتباين مراتبه حسب مؤهلات الفرد وإمكاناته»[1].

وقد ورد في القرآن الكريم صورا من جدل المخالف، أفسح فيها القرآن الكريم للمخالف في الاعتراض والنقد من غير إقصاء ولا إكراه ومن ذلك ما نقرؤه في القرآن الكريم من جدال وحوار للمخالف منها قول اليهود: ﴿وَقَالَتِ ٱلْيَهُودُ يَدُ ٱللَّهِ مَغْلُولَةٌ﴾(المائدة:٦٤)، فرد عليهم القرآن الكريم بتصحيح مقالتهم من غير رفض ولا إكراه ﴿غُلَّتْ أَيْدِيهِمْ وَلُعِنُواْ بِمَا قَالُواْ بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ﴾(المائدة:٦٤).

يقول عبد المجيد النجار: «وقد جرى في المجتمع الإسلامي في عهد ازدهاره على أن يكفل لغير المسلمين فيه الحق في عرض معتقداتهم، والدفاع عنها، ونقد المعتقدات الإسلامية، ولا أدل على ذلك مما كانت تحفل به مجالس العلم وحلقات الدرس والمنتديات العامة، من المناظرات العلمية التي كان يشترك فيها أهل الأديان، فيعرضون فيها معتقداتهم، وينتقدون فيها المعتقدات الإسلامية، وما كانت تحفل به المؤلفات كتبا ورسائل ومدونات من ذلك»[2].

(١) الفجور السياسي والحركة الإسلامية في المغرب دراسة في التدافع الاجتماعي، فريد الأنصاري، دار السلام، القاهرة، ط/ ٢، (١٤٣٢هـ/ ٢٠١١م)، ص: ٥٩.

(٢) حرية التفكير والاعتقاد في المجتمع المسلم: الأبعاد والحدود، عبد المجيد النجار، مجلة إسلامية المعرفة، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، هيرندن، فيرجينيا، الولايات المتحدة الأمريكية، (٣٢-٣١) (٢٠٠٣م)، ص: ٣٦.

فإن لكل من المسلم وغير المسلم الحق في عرض قضيته، والإقناع بها، في جو من الحوار والنقاش العلمي، فإذا كان من حق المسلم أن يعبر عن رأيه بحرية تامة، ويعرض قضيته في جو من الحوار الحر، يقول فهمي هويدي: «.. فإنه يخول نفس ذلك الحق، وإن ذلك الحق المتبادل لا يتأثر بإساءة استعمال أي طرف له، نظرا لأنه ينتمي لكل منهما بمقتضى إنسانيتهما، وليس من الممكن الجدال بأن لا يستطيع أن يعرض قضيته على المسلمين، فإنه من المفترض أن المسلمين على معرفة كافية بأثمن حقيقة لديهم، وإذا كانوا غير قادرين على دحض قضية الذميين، فإن واجبهم هو زيادة التعمق في إيمانهم..»[1].

والأمر ينطبق على المسلمين فيما بينهم، بمعنى أن من حق المسلم أن يعترض على من يخالفه من المسلمين، في إطار الجامعة الإسلامية يقول الإمام الطاهر ابن عاشور: «وفيما عدا ما هو معلوم من الدين بالضرورة من الاعتقادات، فالمسلم مخير في اعتقاد ما شاء منه، إلا أنه في مراتب الصواب والخطأ، فللمسلم أن يكون سنيا سلفيا، أو أشعريا، أو ماتيريديا، أو معتزليا، أو خارجيا، أو زيديا، أو إماميا، وقواعد العلوم وصحة المناظرة تميز ما في هذه النحل من مقادير الصواب والخطأ، والحق والباطل، ولا نكفر أحدا من أهل القبلة»[2].

(١) مواطنون لا ذميون، فهمي هويدي، ص: ١٧٤. وللاستزادة، ذكر المؤلف في حرية الذمي في عرض قضيته ومناقشتها، قول كل من: إسماعيل الفاروقي، والمودودي.

(٢) أصول النظام الاجتماعي في الإسلام، ابن عاشور، ص: ١٧٢.

وقد كان الحق في معارضة الخليفة بحرية تامة، ساريا في تاريخ المسلمين، إلى أن منع في حكم عبد الملك ابن مروان، وقد كان الصحابة يراجعون رسول الله ﷺ في قصص كثيرة منها: قصة الحباب ابن المنذر في غزوة بدر، وقصة سيدنا عمر في صلح الحديبية..، وطلب الخلفاء الراشدين من الرعية القيام بالنقد والاعتراض، فقد طلب سيدنا أبي بكر من رعيته أن تقوم اعوجاجه، واعترضت المرأة على سيدنا عمر بن الخطاب في قضية تحديد الصداق.

والحقائق لا تكتسب مشروعيتها، وقوتها، وتحقيقها العلمي، إلا بالتعبير عنها ومداولتها مع الآخرين المخالفين، لذلك أمر القرآن الكريم بتبليغ رسالته في حرية تامة من غير خوف أو خشية قال تعالى: ﴿ٱلَّذِينَ يُبَلِّغُونَ رِسَٰلَٰتِ ٱللَّهِ وَيَخْشَوْنَهُۥ وَلَا يَخْشَوْنَ أَحَدًا إِلَّا ٱللَّهَ ۗ وَكَفَىٰ بِٱللَّهِ حَسِيبًا ﴿٣٩﴾﴾(الأحزاب:٣٩) وهذه إشارة قرآنية دالة على إقرار مجتمع الحرية، الذي تتداول فيه الأفكار، ويعبر كل طرف عن رأيه، في جو من الاختلاف المثمر بدون خوف ولا إكراه.

فالقرآن الكريم يريد من الناس أن يصلوا إلى الأحكام والحقائق برضاهم واقتناعهم، من غير إكراه أو خوف على إظهار الرأي والتعبير عن المعتقد، لذلك أنكر الإسلام النفاق، واعتبره سلوكا مشينا، لأن المنافق لا يقدر على التعبير على ما يعتقده، فإن التعبير عن الرأي بحرية، ومداولته مع الآخرين، يظهر مزايا أحد الرأيين المختلفين، ويبطل الرأي الآخر.

فصوابية الرأي أو خطؤه لا يمكن إظهارها إلا في مقابل الرأي الأخر، وعدم التعبير عن الرأي بحرية، ووضعه في مقابلة الرأي المخالف يضيع الحقائق، أو يسمح للحقائق الفاسدة بالانتشار، وهذه سنة الله تعالى في الحق والباطل يقول تعالى: ﴿كَذَٰلِكَ يَضۡرِبُ ٱللَّهُ ٱلۡحَقَّ وَٱلۡبَٰطِلَۚ فَأَمَّا ٱلزَّبَدُ فَيَذۡهَبُ جُفَآءٗۖ وَأَمَّا مَا يَنفَعُ ٱلنَّاسَ فَيَمۡكُثُ فِي ٱلۡأَرۡضِۚ كَذَٰلِكَ يَضۡرِبُ ٱللَّهُ ٱلۡأَمۡثَالَ﴾(الرعد:١٧).

مادام الإنسان يمارس حريته في الأخذ والعطاء، وتداول الأفكار، من منطلق حرية الإرادة والاختيار، فهو يوافق طبيعته التي خلقه الله عليها يقول عماد الدين خليل: «هذه هي طبيعة العلاقات البشرية ما دامت تمارس حريتها في الأخذ والعطاء، وتلك هي إرادة الله المسبقة في أن تكون حياة الناس مغايرة نوعيا لحياة الخلائق الأخرى الأعلى رتبة أو الأدنى سلما»[(١)].

ومن الشبهات التي تحوم حول حرية التعبير عن المعتقد والفكر عموما، «قتل المرتد»، ولأن هذه القضية لا يمكن إثارتها إلا بالتعبير القولي أو العملي الظاهر للعيان، ارتأينا أن ندرجها في حرية النقد والاعتراض، لأن المرتد لا شك في أنه يعترض وينتقد للمعتقد أو الفكر الذي كان عليه، ويدل على هذا اشتراط الفقهاء استتابة المرتد، والمراد من الاستتابة دخول المرتد مع علماء المسلمين في مكالمة ومناظرة جدلية، أحد طرفيها معارض والآخر

(١) التفسير الإسلامي للتاريخ، عماد الدين خليل، دار العلم للملايين، بيروت، لبنان، ط/ ٥، (١٩٩١م)، ص: ٢٤٠.

معترض، وقال الصعيدي بعد ذكر بعض الآثار على أن المرتد يستتاب أبدا ولا يقتل: «ولنا أن نأخذ من هذا أنه لا يكره على التوبة أيضا، وإنما ندعوه إليها بالحكمة والموعظة الحسنة، كما ندعوا غير المسلم الذي لم يسبق له الإسلام بهذا أيضا»[1].

والقرآن الكريم لا ينص على أي عقوبة دنيوية على المرتد، يقول تعالى: ﴿...وَمَن يَرْتَدِدْ مِنكُمْ عَن دِينِهِۦ فَيَمُتْ وَهُوَ كَافِرٌ فَأُوْلَٰٓئِكَ حَبِطَتْ أَعْمَٰلُهُمْ فِى ٱلدُّنْيَا وَٱلْءَاخِرَةِ ۖ وَأُوْلَٰٓئِكَ أَصْحَٰبُ ٱلنَّارِ ۖ هُمْ فِيهَا خَٰلِدُونَ ﴿٢١٧﴾﴾(البقرة:٢١٧)، وقوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ مَن يَرْتَدَّ مِنكُمْ عَن دِينِهِۦ فَسَوْفَ يَأْتِى ٱللَّهُ بِقَوْمٍ يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُۥٓ أَذِلَّةٍ عَلَى ٱلْمُؤْمِنِينَ أَعِزَّةٍ عَلَى ٱلْكَٰفِرِينَ﴾(المائدة:٥٤)، وقوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ ٱرْتَدُّوا۟ عَلَىٰٓ أَدْبَٰرِهِم مِّنۢ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُمُ ٱلْهُدَى ٱلشَّيْطَٰنُ سَوَّلَ لَهُمْ وَأَمْلَىٰ لَهُمْ ﴿٢٥﴾﴾(محمد:٢٥).

ورغم أن القرآن الكريم لم ينص على عقوبة دنيوية للمرتد، إلا أن الفقهاء أجمعوا على قتل المرتد[2]، ومستندهم الأحاديث التي وردت في الردة، ويمكن إرجاعها إلى حديثين: أحدهما مجمل، والثاني مفصل، المجمل: قول النبي ﷺ: «مَنْ بَدَّلَ دِينَهُ فَاقْتُلُوهُ»[3]، والمفصل: قال ﷺ: «لَا يَحِلُّ دَمُ امْرِئٍ

(١) الحرية الدينية في الإسلام، عبد المتعال الصعيدي، ص: ٣٨.

(٢) مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها، علال الفاسي، ص: ٢٥٣.

(٣) صحيح البخاري، كتاب استتابة المرتدين والمعاندين وقتالهم، باب حكم المرتد والمرتدة واستتابتهم، رقم: ٦٩٢٢، ٩/ ١٥.

مُسْلِمٍ، يَشْهَدُ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللهُ وَأَنِّي رَسُولُ الله، إِلَّا بِإِحْدَى ثَلَاثٍ: الثَّيِّبُ الزَّانِي، وَالنَّفْسُ بِالنَّفْسِ، وَالتَّارِكُ لِدِينِهِ الْمُفَارِقُ لِلْجَمَاعَةِ»(١).

وقد قام بعض العلماء المعاصرين بدراسة للأحاديث النبوية، الواردة في هذا الموضوع، وانتهوا إلى أن الأحاديث الواردة في الموضوع، تتعلق بالمرتدين المحاربين، فكانت عقوبتهم لسبب محاربتهم للمسلمين، وخيانتهم لهم، بالانضمام لأعدائهم، وليس السبب هو الارتداد وحده، وأكدوا على أن عقوبة المرتد أخروية وليست دنيوية، كما أنها من باب التعازير والسياسة الشرعية(٢).

يقول علال الفاسي: «والمسألة دقيقة، ولكن الذي لا شك فيه، أن الذين يقولون بقتل المرتد وهم عامة الفقهاء غير المعاصرين، إنما يقصدون بذلك

(١) نفسه، كتاب الديات، باب قول الله تعالى: ﴿أَنَّ ٱلنَّفْسَ بِٱلنَّفْسِ وَٱلْعَيْنَ بِٱلْعَيْنِ..﴾(المائدة:٤٥)، رقم: ٦٨٧٨، ٩/ ٥. صحيح مسلم، كتاب القسامة والمحاربين والقصاص والديات، باب ما يباح به دم المسلم، رقم: ١٦٧٦، ١/ ١٣٠٢.

(٢) ينظر: الحرية الدينية في الإسلام، عبد المتعال الصعيدي، ص: ٣٨-٤٣-١٠٧.. (والكتاب كله في إثبات الحرية الدينية والرد على الشيخ عيسى منون). الإسلام دين الفطرة والحرية، عبد العزيز جاويش، ص:٢٢١. مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها، علال الفاسي، ص: ٢٥٣. كبرى اليقينيات الكونية وجود الخالق ووظيفة المخلوق، سعيد رمضان البوطي، دار الفكر، دمشق، سورية، ط/ ٨، (١٩٨٢م)، ص: ٣٦٣. الفكر الإسلامي وقضايانا السياسية المعاصرة، أحمد الريسوني، ص: ٦٩، الكليات الأساسية للشريعة الإسلامية الريسوني: ص: ١٣٥. لا إكراه في الدين: إشكالية الردة والمرتدين من صدر الإسلام إلى اليوم، طه جابر العلواني، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، مكتبة الشروق الدولية، ط/ ٢، (١٤٢٧هـ/ ٢٠٠٦م)، (الكتاب كله يعالج قضية الإكراه في الدين والردة، وخصوصا الفصل الرابع والخامس والسادس).

حماية الطائفة الإسلامية، لا المساس بحرية الإيمان الذي هو شيء باطني لا يتحكم فيه أحد»[1]، وهذا يتوافق مع ما قرره القرآن الكريم، المصدر التشريعي الأول، مما يؤكد حرية العقيدة، ومبدأ عدم الإكراه في شريعة القرآن.

وبالجملة فإن هذا التأصيل الشرعي قرآنا وسنة، لأنواع الحرية، يدل على أنه ليس لأحد أن يجبر أحد على اعتقاد شيء في الحياة الدنيا، أما في الآخرة فأمرها إلى الله، فأهل الإسلام في الجنة، وأهل الكفر في السعير قال تعالى: ﴿وَيَوْمَ تَقُومُ ٱلسَّاعَةُ يَوْمَئِذٍ يَتَفَرَّقُونَ ﴿١٤﴾ فَأَمَّا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَعَمِلُواْ ٱلصَّٰلِحَٰتِ فَهُمْ فِى رَوْضَةٍ يُحْبَرُونَ ﴿١٥﴾ وَأَمَّا ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ وَكَذَّبُواْ بِـَٔايَٰتِنَا وَلِقَآءِ ٱلْأَخِرَةِ فَأُوْلَٰٓئِكَ فِى ٱلْعَذَابِ مُحْضَرُونَ ﴿١٦﴾﴾(الروم:١٤-١٦).

وهذه الحقيقة التشريعية والتاريخية، تؤكد إقرار حرية الاعتقاد، والاعتراف بالمخالف الديني والفكري..، وهذا ما دفع بعض الكتاب الغربيين يعترفون بهذه الحقيقة يقول جوستاف لوبون: «إن مسامحة محمد لليهود والنصارى كانت عظيمة إلى الغاية، ولم يقل بمثلها مؤسسو الأديان التي ظهرت قبله كاليهودية والنصرانية على وجه الخصوص، وقد سار خلفاؤه على سنته»[2].

(١) مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها، علال الفاسي، ص: ٢٥٥. وقال أيضا: «فالعقوبة إذن هي لحماية بيضة الطائفة الإسلامية، ممن يكسر وحدتها ويضر بها، وليس لمجرد تغيير العقيدة، الذي لا يصحبه إعلان ردة». نفسه، ص: ٢٥٣.

(٢) حضارة العرب، جوستاف لوبون، ترجمة: عادل زعيتر، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، القاهرة، مصر، (٢٠١٣م) ص: ١٣٧.

ويقول السير توماس أرنولد بعد ذكر أمثلة من تسامح الإسلام الذي بسطه المسلمون الظافرون للمسيحيين في القرن الأول الهجري: «نستطيع أن نستخلص بحق أن هذه القبائل المسيحية التي اعتنقت الإِسلام، إنما فعلت ذلك عن اختيار وإِرادة حرة»(١).

ويقول جودت سعيد: «إن رسول الله لم يصل إلى الحكم بالقوة المسلحة وإنما بقوة الفكرة، انتزع السيادة والسلطة في أقسى بيئة، من غير استخدام القوة، ولكن بعد ذلك استخدمت القوة لحماية حرية الاختيار ﴿وَقَٰتِلُوهُمۡ حَتَّىٰ لَا تَكُونَ فِتۡنَةٞ﴾(البقرة:١٩٣)، والفتنة هي الإكراه في الدين يقول الله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ فَتَنُواْ ٱلۡمُؤۡمِنِينَ وَٱلۡمُؤۡمِنَٰتِ﴾(البروج:١٠)، في قصة أصحاب الأخدود. إن الفتنة هي تعذيب الإنسان حتى يترك دينه، أو قتله إن لم يترك دينه»(٢).

* * *

(١) الدعوة إلى الإسلام بحث في تاريخ نشر العقيدة الإسلامية، السير توماس.و.أرنولد، ترجمة وتعليق: حسن إبراهيم حسن، عبد المجيد عابدين، إسماعيل النحراوي، ط/ ١، (١٩٤٧م) ص: ٥٢.

(٢) مذهب ابن آدم الأول مشكلة العنف في العمل الإسلامي، جودت سعيد، دار الفكر المعاصر، بيروت، لبنان، ط/ ٥، (١٤١٤هـ/ ١٩٩٣م)، ص: ٤٢-٤٣.

المبحث الثاني
دلالات فعل الصحابة

وسار الصحابة رضوان الله عليهم على منهج القرآن والسنة في تنزيل مفهوم الحرية على واقع الناس، فكانت أقوالهم وأفعالهم التي رويت عنهم دليل ذلك، فقد كانت نصوص الوحي محفوظة في صدورهم، وتطبيقا عمليا في واقعهم، كانوا يحفظون الآيات ولا يتجاوزونها حتى يعلموا ما فيها من علم أو عمل، فقد شهدوا نزول الوحي على صاحب الشريعة ﷺ، وفقهوا كثيرا مما غاب عمن جاء بعدهم، مما يتعلق بروح النصوص، وعللها، ومقاصدها، فقد كانوا حملة الرسالة الأوائل، فهم أولى من تؤخذ عنهم أحكام الشريعة، ورؤيتها لمفهوم الحرية، بعد صاحب الشريعة ﷺ.

فقد أخذوا الكتاب بقوة، جاهدوا بالكلمة، وقاوموا الاعتداء بالمثل، وواجهوا مصاعب الدعوة الجديدة، وقصة خلافة النبي ﷺ، بعد وفاته، وما ثار من نقاش بين الصحابة، يعبر عن الحرية السياسة، والحق في المعارضة بحرية تامة،[1] فإن المعارضة نتيجة طبيعية لأصل الحرية في الإسلام، «اجتمعت الأنصار إلى سعد بن عبادة في سقيفة بني ساعدة، فقالوا: منا أمير ومنكم أمير، فذهب إليهم أبو بكر، وعمر بن الخطاب، وأبو عبيدة بن الجراح، فذهب عمر يتكلم فأسكته أبو بكر، وكان عمر يقول: والله ما أردت بذلك إلا أني

(١) أخبار عمر وأخبار عبد الله بن عمر، علي الطنطاوي، ناجي الطنطاوي، المكتب الإسلامي، بيروت، ط/ ٨، (١٤٠٣هـ/ ١٩٨٣م)، ص: ٤٨.

قد هيأت كلاما قد أعجبني، خشيت أن لا يبلغه أبو بكر، ثم تكلم أبو بكر فتكلم أبلغ الناس، فقال في كلامه: نحن الأمراء وأنتم الوزراء، فقال حباب ابن المنذر: لا والله لا نفعل، منا أمير، ومنكم أمير، فقال أبو بكر: لا، ولكنا الأمراء، وأنتم الوزراء، هم أوسط العرب دارا، وأعربهم أحسابا، فبايعوا عمر، أو أبا عبيدة بن الجراح، فقال عمر: بل نبايعك أنت، فأنت سيدنا، وخيرنا، وأحبنا إلى رسول الله ﷺ، فأخذ عمر بيده فبايعه، وبايعه الناس»[1].

نلاحظ كيف كانت المعارضة المبدئية لخلافة سيدنا أبو بكر، لكن بعد المناقشة الحرة انتهى الأمر إليه رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، فكما انتهى إليه أمر المسلمين بالشورى والحرية والحق في المعارضة، قام بترسيخ هذه القيم العليا، والتأكيد عليها في أول خطاب وجهه للمسلمين بعد توليته أمرهم، حيث دعاهم إلى تقويمه بالنصح والإرشاد، ترسيخا لمبدأ الحرية السياسية.. قال: «فإنّي قد ولّيت عليكم ولست بخيركم، فإن أحسنت فأعينوني، وإن أسأت فقوّموني..، أطيعوني ما أطعت الله ورسوله، فإذا عصيت اللهّ ورسوله فلا طاعة لي عليكم»[2]، يقول خالد محمد خالد قول سيدنا أبو بكر: «إنّي قد ولّيت عليكم ولست بخيركم» هو موقف للحاكم: «الذي يدرك تماما أنه لن يكون.. حرا إلا بقدر ما تكون أمته حرة..»[3].

(١) صحيح البخاري، كتاب فضائل الصحابة، باب قول النبي ﷺ: «لَوْ كُنْتُ مُتَّخِذًا خَلِيلًا»، رقم: ٣٦٦٨، ٥/ ٦.

(٢) السيرة النبوية لابن هشام، ٢/ ٦٦١.

(٣) خلفاء الرسول، خالد محمد خالد، دار المقطم، القاهرة، ط/ ١، (١٤٢٤هـ/ ٢٠٠٣م)، ص: ٦٠.

وفي قضية مانعي الزكاة في خلافة سيدنا أبي بكر، ظهر رأيان: الأول: لسيدنا عمر بن الخطاب ويرى ألا يقتل هؤلاء، والثاني لسيدنا أبو بكر ويرى قتلهم، لأن الزكاة ركن من أركان الإسلام، ومن حق الحاكم أن يمنع الناس من هدم هذا الركن، كما أنه كان يرى أن هذا الامتناع عن أداء الزكاة، هو مقدمة لتمرد أكبر للقضاء على الإسلام، لكن كلا الرأيين لم يكونا بمعزل عن الجماعة، وحقها في الشورى وحرية الرأي والمناقشة..، مع أن سيدنا أبو بكر كان بإمكانه أن يمضي في الحرب حتى لو لم يقتنع الآخرون..، إلا أنه لم يقتحم هذا الأمر حتى اقتنع المسلمون برأيه..، حتى قال سيدنا عمر قولته المشهورة: «فما هو إلا أن شرح الله صدري لرأي أبي بكر»[1].

يقول الريسوني: «فقد عورض أبو بكر ونوقش في محاربة أهل الردة، وإنفاذ جيش أسامة، وتوزيع المنح وإقطاع الأراضي، فكان يقنع أو يقتنع، ولكنه لم يمنع أحدا ولم يلم أحدا على مخالفته ومعارضته، كيف وهو الذي ناشد الناس في أول عهده بالخلافة أن يقوموه إذا أساء»[2]، وجاء في وصية أبي بكر الصديق لأسامة بن زيد رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا، تقرير الحرية في الاعتقاد والعبادة: «وسوف تمرون بأقوام قد فرغوا أنفسهم في الصوامع، فدعوهم وما فرغوا أنفسهم له»[3]، وهي وصية أوردها سيدنا أبو بكر بعد إنفاذه لجيش أسامة.

(١) ينظر: خلفاء الرسول، خالد محمد خالد، ص: ٥١-٥٢.

(٢) الأمة هي الأصل، الريسوني، ص: ٦٤.

(٣) تاريخ الطبري، أبو جعفر الطبري، ٥/ ٧٣. السنن الكبرى، أبو بكر البيهقي (ت: ٤٥٨هـ)، تحقيق: محمد عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنات، ط/ ٣، (١٤٢٤هـ/ ٢٠٠٣م)، ٣/ ٢٢٧.

وعبر الخليفة الراشد عمر ابن الخطاب رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ عن الحرية الطبيعية، ورفض ظلم واستبداد الحاكمين على الرعية، واستغلال سلطتهم في الاستعلاء على الرعية بقوله: «متى استعبدتم الناس وقد ولدتهم أمهاتهم أحرارا»[1].

وفي صلح الحديبية يرى سيدنا عمر أن شروط الكفار التي وافق عليها النبي ﷺ مجحفة في حق المسلمين، ويرى أن المسلمين على الحق، والكفار على باطل، فينبغي أن يواجه الحق الباطل في المعركة، وأن الله تعالى سيكتب النصر للحق على الباطل، جهر سيدنا عمر بهذا الرأي أمام النبي ﷺ بحرية تامة، عبر عن موقفه الذي يفهمه ويقتنع به «يا رسول الله، ألسنا على الحق وهم على الباطل؟»، «أليس قتلانا في الجنة وقتلاهم في النار؟»، والنبي ﷺ يجيبه بقوله «بلى»، وبعدها قال سيدنا عمر: «فعلا ما نعطي الدنية في ديننا، ونرجع ولما يحكم الله بيننا وبينهم»، قال رسول الله ﷺ: «ابن الخطاب..؟ إني رسول الله ولن يضيعني الله أبدا»[2].

وقد وقعت في زمان سيدنا عمر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ وقائع متعددة، ولعل أبرزها تقسيم أراضي السواد على المحاربين، فالجنود يعتقدون أن الأرض ملك لهم، وطالبوا بتوزيعها عليهم كما فعل النبي ﷺ مع أرض بني النضير، لكن هذه

(١) المستطرف في كل فن مستطرف، شهاب الدين أحمد الأبشيهي (ت:٨٥٢هـ)، عالم الكتب، بيروت، ط/ ١، (١٤١٩هـ)، ص: ١١٨. وفي رواية أخرى: «مذ كم تعبدتم الناس وقد ولدتهم أمهاتهم أحرارا؟». كنز العمال في سنن الأقوال والأفعال، تقي الدين الهندي (ت: ٩٧٥هـ)، تحقيق: بكري حياني، صفوة السقا، مؤسسة الرسالة، ط/ ٥، (١٤٠١هـ/ ١٩٨١م)، ١٢/ ٦٦١.

(٢) ينظر: خلفاء الرسول، خالد محمد خالد، ص: ٩٩.

الرؤية تخالف رأي عمر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، الذي يريد أن يجعلها ملكا مشاعا للمسلمين جميعا، يستفيد منها أجيال المسلمين في المستقبل، وقوى سيدنا عمر رأيه باستشارة كبار المهاجرين والأنصار، الذين استدعاهم وقال لهم مؤكدا على الحرية السياسية والحق في المعرضة: «.. فإنّي واحد كأحدكم وأنتم اليوم تقرون بالحق، خالفني من خالفني ووافقني من وافقني، وليس أريد أن تتبعوا هذا الذي هوايَ، معكم من الله كتاب ينطق بالحقّ»(١).

وأيدوا رأيه بعد أن قدم الأدلة والبراهين التي أقنعتهم، فكانت معارضة حرة لممثل الدولة والسلطة، قدمت المعارضة رأيها في جو من الحرية التامة، ولو لم يكن الحق في الرأي مضمونا وواقعا معاشا، لما استطاع المحاربون مناقشة الحاكم، ومطالبته بما يرونه حقا لهم، يقول خالد محمد خالد: «الشورى والمعارضة عند أمير المؤمنين، هما جناحا الحكم الصالح القويم»(٢).

وحين جاء أحد المسلمين ينكر على سيدنا عمر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ شيئا لم يتضح في ذهنه، وقال له اتق الله، نهره الجالسون وعابوا عليه هذا السلوك اتجاه أمير المؤمنين، نهاهم سيدنا عمر وقال: «دعه، لا خير فيهم إن لم يقولوها لنا، ولا خير فينا إن لم نقبل»(٣)، فهو يعتبر النصيحة للإمام من مظاهر الخيرية في المجتمع الإسلامي، خيرية الأمة الإسلامية في التعبير عن رأيها وتقويم الحاكم بالنصح

(١) الخراج، أبو يوسف (ت:١٨٢هـ)، تحقيق: طه عبد الرؤوف سعد، سعد حسن محمد، المكتبة الأزهرية للتراث، بدون طبعة، بدون تاريخ، ص: ٣٦.
(٢) ينظر: خلفاء الرسول، خالد محمد خالد، ص: ١٢٤.
(٣) الخراج، أبو يوسف، ص: ٢٢.

والإرشاد، وخيرية الحاكم في قبول النصيحة في حدود المعروف المحقق للمصلحة العامة، يقول خالد محمد خالد: «لقد نجت الشورى في عهد هذا الرجل الكبير من كل ضائقة وأزمة. ذلك أن أزمة الشورى توجد عندما يوجد الحاكم الذي يحب السلطة، أكثر مما يحب الحرية..»[1].

وعن سعد بن أبي وقاص رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ يحكي لنا قصة سيدنا عمر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ مع بعض المؤمنات في حضرة النبي ﷺ، وجرأتهن على قول الحق في وجه سيدنا عمر وحضور النبي ﷺ، قال سعد بن أبي وقاص: استأذن عمر على رسول الله ﷺ وعنده نساء من قريش يكلمنه ويستكثرنه، عالية أصواتهن، فلما استأذن عمر قمن يبتدرن الحجاب، فأذن له رسول الله ﷺ، ورسول الله ﷺ يضحك، فقال عمر: أضحك الله سنك يا رسول الله، قال: «عَجِبْتُ مِنْ هَؤُلاَءِ اللَّاتِي كُنَّ عِنْدِي، فَلَمَّا سَمِعْنَ صَوْتَكَ ابْتَدَرْنَ الحِجَابَ» قال عمر: فأنت يا رسول الله كنت أحق أن يهبن، ثم قال: أي عدوات أنفسهن، أتهبنني ولا تهبن رسول الله ﷺ؟، قلن: نعم، أنت أفظ وأغلظ من رسول الله ﷺ، قال رسول الله ﷺ: «وَالَّذِي نَفْسِي بِيَدِهِ، مَا لَقِيَكَ الشَّيْطَانُ قَطُّ سَالِكًا فَجًّا إِلَّا سَلَكَ فَجًّا غَيْرَ فَجِّكَ»[2].

وجاء في عهد عمر بن الخطاب إلى أهل إيلياء (القدس) ما يقر عمليا الحرية الدينية: «هذا ما أعطى عبد الله عمر أمير المؤمنين أهل إيلياء من الأمان،

(١) خلفاء الرسول، خالد محمد خالد، ص: ١٢٨.

(٢) صحيح البخاري، كتاب بدء الخلق، باب صفة إبليس وجنوده، رقم: ٣٢٩٤، ٤/ ١٢٦.

أعطاهم أمانا لأنفسهم وأموالهم وكنائسهم، وصلبانهم وسائر ملتها، لا تسكن كنائسهم، ولا تهدم ولا ينتقص منها، ولا من حيزها، ولا من صليبها، ولا من شيء من أموالهم، ولا يكرهون على دينهم، ولا يضار أحد منهم، ولا يسكن بإيلياء معهم أحد من اليهود»[1].

أما عهد سيدنا عثمان رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ فقد عرف توسعا كبيرا في حرية الرأي والتعبير، والمعارضة السياسية، حتى آل الأمر إلى «معارضة مخربة» «معارضة مسلحة»، انتهت بقتل سيدنا عثمان رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، تحولت المعارضة من المطالبة بالإصلاح السياسي، إلى سفك دمائه الزكية، ويصف العقاد فعل ابن السوداء: «مشاغبة من مشاغبات الدهماء التي لا تعجز عن أمثال هذه الأفاعيل»[2].

ومن الصور الناصعة في تاريخ المسلمين التي تبين وتوضح حرية الرأي والحق في ممارسته، علاقة سيدنا علي رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ مع الخوارج، فهي تجربة مليئة بالدروس والعبر، التي توضح الممارسة العملية لحق المعارضة في الإسلام، فهو رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ يقر المعارضة الحزبية، والحرية السياسية، بالسماح بوجود الخوارج، وهم مخالفون له في سياسته، إلى أن بلغ بهم الأمر باتهامه بالكفر والمروق، بل أعلنوا عليه الحرب، بدعوى تحكيم الرجال، ولا حكم إلا لله لقوله تعالى: ﴿إِنِ ٱلْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِ﴾(الأنعام:٥٧)، فرد عليهم سيدنا علي بقوله: «كلمة حق أريد

(١) تاريخ الطبري، أبو جعفر الطبري، ٣/ ٦٠٩.

(٢) عبقرية عثمان، عباس محمود العقاد، المكتبة العصرية، بيروت، بدون طبعة، بدون تاريخ، ص: ٣١.

بها باطل، لكم علينا ثلاث: لا نمنعكم مساجد الله أن تذكروا فيها اسم الله، ولا نمنعكم الفيء ما كانت أيديكم مع أيدينا، ولا نبدؤكم بقتال»[1].

يقول الريسوني عن خلافة سيدنا عثمان وسيدنا علي رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا: «أما حرية التعبير والمعارضة في خلافة عثمان وعلي رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا، فقد بلغت كل مبلغ، حتى تجاوزت الحدود، وجرت على المسلمين بلايا وكوارث»[2].

وقصة سيدنا ابن عباس في مجادلته للخوارج، دليل تطبيقي لحرية الرأي، والحق في الدفاع عنه يقول رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ: «قلت: أخبروني ما تنقُمُون على ابن عم رسول الله ﷺ وخَتَنِهِ وأول من آمن به وأصحاب رسول الله ﷺ معه؟ «قالوا: نَنْقُمُ عليه ثلاثا، قال: قلت: وما هن؟ قالوا: أولهنّ أنه حكم الرجال في دين الله وقد قال الله: ﴿إِنِ ٱلْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِ﴾(الأنعام:٥٧)، قال: قلت: وماذا، قالوا: وقاتل ولم يسب ولم يغنم، لئن كانوا كفارا لقد حلّتْ له أموالهم، ولئن كانوا مؤمنين لقد حرمت عليه دماؤهم؟، قال: قلت: وماذا، قالوا: محا نفسه من أمير المؤمنين، فإن لم يكن أمير المؤمنين فهو أمير الكافرين..»[3].

(١) تاريخ الطبري، أبو جعفر الطبري، ٥/ ٧٣. السنن الكبرى، أبو بكر البيهقي، ٨/ ٣١٨.

(٢) الأمة هي الأصل، الريسوني، ص: ٦٤.

(٣) المصنف، عبد الرزاق، كتاب اللُّقَطَةِ، باب ما جاء في الْحَرُورِيَّةِ، رقم: ١٨٦٧٨، ١٠/ ١٥٧. المعجم الكبير، الطبراني، من اسمه عبد الله، ومن مناقب عبد الله بن عباس وأخباره، رقم: ١٠٥٩٨، ١٠/ ٢٥٧. حلية الأولياء وطبقات الأصفياء، أبو نعيم بن مهران الأصبهاني، عبد الله بن عباس، ١/ ٣١٥.

وجاء في عهد خالد بن الوليد لأهل عانات ما يثبت الحق في حرية العبادة وإظهار الشعائر: «.. ولهم أن يضربوا نواقيسهم في أي ساعة شاؤوا من ليل أو نهار، إلا في أوقات الصلاة، وأن يخرجوا الصلبان في أيام عيدهم»[(١)].

وقال ربعي بن عامر لرستم لما سأله ما الذي جاء بكم: «الله جاء بنا، وهو بعثنا لنخرج من يشاء من عباده من ضيق الدنيا إلى سعتها، ومن جور الأديان إلى عدل الإسلام..»[(٢)]، يقول طه جابر العلواني: «فتحرير الإنسان ضميرا ووجدانا وإرادة وتعبيرا وحركة، وحماية هذه الحريات كلها والدفاع عنها وصيانتها، جوهر أهداف الإسلام ومقاصد جهاده»[(٣)].

ومن صور الحرية والمعارضة في قصة معركة بدر، نجد مشاورة الحباب ابن المنذر للنبي ﷺ عن مكان المعسكر قائلا: «يا رسول الله، أرأيت هذا المنزل، أمنزلا أنزَلَكه الله ليس لنا أن نتقدمه، ولا نتأخر عنه، أم هو الرأي والحرب والمكيدة؟ قال: «بَلْ هُوَ الرَّأْيُ وَالْحَرْبُ وَالْمَكِيدَةُ؟» فقال: يا رسول الله، فإن هذا ليس بمنزل، فانهض بالناس حتى نأتي أدنى ماء من القوم، فننزله، ثم نُغَوِّرُ ما وراءه من القُلُبِ، ثم نبني عليه حوضا فنملؤه ماء، ثم نقاتل القوم، فنشرب ولا يشربون، فقال رسول الله ﷺ: «لَقَدْ أَشَرْتَ بِالرَّأْيِ». فنهض رسول الله ﷺ ومن معه من الناس، فسار حتى إذا أتى أدنى ماء من القوم

(١) الخراج، أبو يوسف، ١/ ١٦٠.

(٢) الكامل في التاريخ، ابن الأثير (ت: ٦٣٠هـ)، تحقيق: عمر عبد السلام تدمري، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، ط/ ١، (١٤١٧هـ/ ١٩٩٧م)، ٢/ ٢٩٨.

(٣) دور حرية الرأي في الوحدة الفكرية بين المسلمين، النجار، ص: ١٢.

نزل عليه، ثم أمر بالقلب فغورت، وبنى حوضا على القليب الذي نزل عليه، فملئ ماء، ثم قذفوا فيه الْآنية»[1].

فهذه القصة تبين صورة من صور الحرية والحق في المعارضة الفردية، وقبول النبي لمعارضة الحباب «لَقَدْ أَشَرْتَ بِالرَّأْيِ»، فهي صورة من أوضح الصور لحرية التعبير والمعارضة للسلطة السياسية، وقبول النبي ﷺ ممثل الدولة والمصلحة العامة، لهذا النوع من المعارضة في أمر دنيوي متعلق بتدابير الحرب وخدعها.

فإن الحرية من لوازم الإسلام، فإن الإسلام لا يحتاج إلا للحرية فينتشر كما وقع في تاريخ الإسلام، وهذا ما يحتاجه زماننا كذلك، مطلب الحرية مطلب فردي وجماعي وديني، فالإسلام لا يحتاج إلا للحرية فينتشر وحده يقول القرضاوي: «وتاريخنا الحديث والمعاصر ينطلق بأن الإسلام لا ينتعش ويزدهر، ويدخل إلى القلوب والعقول، ويؤثر في الأفراد والجماعات، إلا في ظل الحرية التي يستطيع الناس فيها أن يعبروا عن أنفسهم، وأن يقولوا (لا) و(نعم) إذا أرادوا ولمن أرادوا، دون أن يمسهم أدى، أو ينالهم اضطهاد»[2].

يقول طه جابر العلواني: «لو أن حرية الرأي والتعبير عنه بقيت دعامة

(١) السيرة النبوية لابن هشام، ١/ ٦٢٠.

(٢) الصحوة الإسلامية وهموم الوطن العربي والإسلامي، مكتبة وهبة، ط/ ٢(١٤١٧هـ/ ١٩٩٧م)، ص: ١٢٨.

راسخة من دعائم الفكر والممارسة في حياة المسلمين كما كانت في عصر النبي ﷺ وعصر الراشدين المهديين من خلفائه لما أصابت الأمة تلك الهزائم المتلاحقة ولما كانت أمتنا -اليوم- في هذه الهوة السحيقة من التردي»[1].

* * *

(١) دور حرية الرأي في الوحدة الفكرية بين المسلمين، النجار، ص: ١٣-١٤.

الفصل الثاني

دلالات المقاصد الشرعية على الحرية

ويشتمل على:

المبحث الأول: **مقصد الحرية وأهميته في الرؤية الإسلامية**

المبحث الثاني: **الحرية قبل الإيمان والتدين**

المبحث الثالث: **تشريع القتال والتعزير لحماية وحفظ الحرية**

المبحث الرابع: **قصد الإسلام إلى الحرية بإبطال الرق والعبودية**

المبحث الخامس: **الحرية وعلاقتها بمقاصد الإسلام وقيمه العليا**

تمهيد:

جاءت الشريعة الإسلامية بتشريعات، وأحكام، وتوجيهات، تدل على أن الحرية مقصد من مقاصد الشريعة، وقيمة من قيمها العليا، لأن الحرية من أهم مقومات إنسانية الإنسان، فإذا فقد الإنسان حريته فقد معنى الإنسانية، ولم يعد قادرا على القيام بمهمة الاستخلاف والإعمار في الأرض، وبذلك يفقد الغاية من وجوده، فإن كل أحكام الشريعة تخاطب الحر العاقل القادر على فهم الخطاب، فإذا حفظت حريته، حصل الحفظ لإنسانيته، وكان قادرا على آداء مهمته.

ونقف على دلالات المقاصد الشرعية على الحرية الإنسانية، ومعرفة مدى أهمية الحرية في الشريعة الإسلامية، وتشوف الشارع إليها، من خلال المباحث التالية:

المبحث الأول
مقصد الحرية وأهميته في الرؤية الإسلامية

فقد جاءت نصوص تشريعية من القرآن والسنة، تؤكد على أهمية هذا المقصد العظيم، وتدافع عنه وتحميه، وتعده من جوهر إنسانية الإنسان، وقد اعتبر ابن عاشور حفظ حرية الإنسان مقصد شرعي، يتفرع عن مقصد المساواة يقول: «إن استواء أفراد الأمة في تصرفهم في أنفسهم مقصد أصلي من مقاصد الشريعة، وذلك هو المراد بالحرية»(١).

وبعد ذكره لمعنيي الحرية عند العرب قال: «وكلا هذين المعنيين للحرية جاء مرادا للشريعة، إذ كلاهما ناشئ عن الفطرة، وإذ كلاهما يتحقق فيه معنى المساواة التي تقرر أنها من مقاصد الشريعة»(٢).

ويجعل القرضاوي من ضمن تعريف المصلحة الشرعية أن يحفظ الشرع على الناس حرياتهم يقول في ذلك: «نعني بالمصلحة المحافظة على مقصود الشرع، ومقصود الشرع من الخلق: أن يحفظ عليهم: دينهم ونفسهم وعقلهم ونسلهم ومالهم وعرضهم وأمنهم وحقوقهم وحرياتهم، وإقامة العدل والتكافل»(٣)، ويقول أن الحرية من المقاصد الشريعة الإسلامية العليا، «دلت على ذلك النصوص المتواترة والأحكام المتكاثرة»(٤).

(١) مقاصد الشريعة الإسلامية، ابن عاشور، ص: ٣٩٠.
(٢) نفسه، ص: ٣٩١.
(٣) السياسة الشرعية في ضوء نصوص الشريعة ومقاصدها، القرضاوي، مكتبة وهبة، القاهرة، (٢٠٠٥م)، ص: ٩١-٩٢.
(٤) مدخل لمعرفة الإسلام، القرضاوي، مكتبة وهبة، القاهرة، (٢٠٠١م)، ص: ١١٥-١١٦.

يقول رحيل محمد غرايبة «تمثل الحرية مرتبة متقدمة في مقاصد الشريعة الإسلامية، ويمكن إضافتها إلى المقاصد الضرورية، إذ هي عنصر مركوز في الفطرة البشرية، كما العقل، وتعد مناط الابتلاء الرباني، القائم على إطلاق الإرادة الإنسانية، والحرية منحة من الله للإنسان، وهي من تكريم الله للإنسان المكلف بالعبادة، والخلافة في الأرض، وهي خاضعة لأحكام الشريعة حفظا ومقصدا وممارسة، وقد وجد النظام السياسي من أجل رعاية الوجود الإنساني، وحفظ حياته وعقله وحريته، وتنظيم الجهد الإنساني من أجل تحقيق المهمة الإنسانية الكبرى في الكون»[1].

وتأكيدا وتقريرا لحرية الإنسان، واعتبارها مقصدا عظيما من مقاصد الشريعة، حاربت الشريعة الإسلامية منذ ظهورها الظلم، والاستبداد، والطغيان، واستعباد الإنسان لأخيه الإنسان..، ووضعت في ذلك أحكام وتوجيهات كثيرة بلغت حد الاستفاضة يقول النجار: «وفي سبيل حفظ حرية الإنسان من الاستبداد والتسلط جاءت الشريعة بأحكام كثيرة تلتقي في معرض تعددها وتنوعها عند الإلزام بتوفير الحرية للإنسان، ومنع أي ضرب من ضروب التسلط عليها والإهدار لها، وقد بلغت هذه الأحكام من الاستفاضة بحيث أصبحت تفيد على وجه القطع أن حفظ الحرية مقصد شرعي من المقاصد العامة»[2]، إلا أن النجار يجعل الحرية «مقصد يندرج

(١) مسألة الحرية في النظام السياسي الإسلامي، رحيل محمد غرايبة، مجلة إسلامية المعرفة، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، (٣٠-٣١)، (١٤٢٣هـ/ ٢٠٠٢م-١٤٢٤هـ/ ٢٠٠٣م)، ص: ١١٩.

(٢) مقاصد الشريعة بأبعاد جديدة، عبد المجيد النجار، دار الغرب الإسلامي، ط/ ٢، (٢٠٠٨م)، ص: ١٠٦.

ضمن مقصد أعلى منه وهو مقصد إنسانية الإنسان، باعتبار أن الحرية من أعظم مكوناتها»[1].

لكن يرد علينا في بداية هذا الفصل سؤال: هل حصر المقاصد الضرورية في خمس، حصر نهائي وقطعي لا يمكن الزيادة عليه؟، أم أن الأمر خاضع للاجتهاد، فهم رَحِمَهُمُ اللَّهُ اجتهدوا وفق معطيات عصرهم، ولمفكري كل زمان الاجتهاد بالزيادة أو النقصان؟.

فإن الإمام القرافي أضاف «الأعراض» مقصدا من مقاصد الشريعة[2]، لتواتر النصوص الشرعية على حفظه، وتشريع حد القذف، لمنع الاعتداء عليه، وعبر ابن عاشور عن بعض المفاهيم الإسلامية بأنها مقاصد كالفطرة[3]، والسماحة[4] ونظام الأمة[5] والمساواة[6].

والأقدمون اختلفوا في ترتيب الضروريات فيما بينها[7]، وقد اقترح طه جابر العلواني من المعاصرين أن تصنف مقاصد الشريعة الإسلامية على

(١) مقاصد الشريعة بأبعاد جديدة، عبد المجيد النجار، ص: ١٠٦.

(٢) ينظر: شرح تنقيح الفصول، أبو العباس شهاب الدين القرافي (ت:٦٨٤هـ)، تحقيق: طه عبد الرؤوف سعد، شركة الطباعة الفنية المتحدة، ط/ ١، (١٣٩٣هـ/ ١٩٧٣م)، ص: ٣٩١.

(٣) ينظر: مقاصد الشريعة الإسلامية، ابن عاشور، ص: ٢٥٩.

(٤) نفسه، ص: ٢٦٨.

(٥) نفسه، ص: ٢٧٣.

(٦) نفسه، ص: ٣٩١.

(٧) ذكر جمال الدين عطية اختلاف العلماء في ترتيب الضروريات الخمس، وأورد أقوالهم في ذلك، وقارن بينها. ينظر: نحو تفعيل مقاصد الشريعة، جمال الدين عطية، ص: ٢٨.

أساس مقاصد كلية ثلاثة ينبني عليها كل ما تحتها من المقاصد التفصيلية وهي: التوحيد والتزكية والعمران[1].

وقسمها جمال الدين عطية إلى خمس بدل ثلاث وهي: الضرورة والحاجة والمنفعة والزينة والفضول[2]، كما اقترح تصنيف المقاصد إلى مجالات أربعة: المقاصد في مجال الفرد، والمقاصد في مجال الأسرة، والمقاصد في مجال المجتمع، والمقاصد في مجال الإنسانية[3]، وجعل مقصد الحرية الذي يقترح إضافته إلى مقاصد الشريعة قسمين: الحرية على مستوى الفرد، والحرية على مستوى الأمة، ورفض الحرية المطلقة، وقال -تبعا لما قرره ابن عاشور- بالمذهب الوسط الاجتماعي الذي يقول بأن الحرية ليست مطلقة بل لها وظيفة اجتماعية[4]. وعبد المجيد النجار يقترح إضافة مقصد حفظ إنسانية الإنسان، ومقصد حفظ البيئة، ومقصد حفظ المجتمع..[5].

وعليه يمكننا أن نقول أن حصر الكليات في الخمس ليس قطعيا ولا نهائيا، لأن العلماء رَحِمَهُمُ اللَّهُ اعتمدوا الاستقراء، وهو آلية متيسرة لعلماء كل عصر،

(١) ينظر: مقاصد الشريعة، العلواني، قضايا إسلامية معاصرة، دار الهادي، بيروت، لبنان، ط/ ١، (١٤٢١هـ/ ٢٠٠١م)، ص: ١٣٣. التوحيد والتزكية والعمران: محاولات في الكشف عن القيم والمقاصد القرآنية الحاكمة، طه جابر العلواني، قضايا إسلامية معاصرة، دار الهادي، بيروت، لبنان، ط/ ١، (١٤٢٤هـ/ ٢٠٠٣م).

(٢) ينظر: نحو تفعيل مقاصد الشريعة، جمال الدين عطية، ص: ٥٤.

(٣) نفسه، ص: ١٣٩

(٤) نفسه، ص: ١٠٣.

(٥) ينظر: مقاصد الشريعة بأبعاد جديدة، عبد المجيد النجار، ص: ٥١-٥٢-٥٣.

«فيكون إذن تعيين المقاصد عملا اجتهاديا، لا يقل في ثقله عن الاجتهاد من أجل استخلاص الأحكام»[1]، فإن هذا التقسيم والحصر للضروريات ليس نهائيا «بل يمكن أن تضاف إليها ضرورات أخرى في نفس قوتها»[2]، وحتى لو كانت هذه الحرية مقصدا ظنيا، فإن هذا لا يعني أنها غير معتبرة «فالظنية في تحصيل العلم بالمقاصد أمر معتبر في فهم الأحكام واستنباطها بالاجتهاد»[3].

* * *

(١) مقاصد الشريعة بأبعاد جديدة، عبد المجيد النجار، ص: ٢٦.

(٢) نفسه، ص: ٥١.

(٣) نفسه، ص: ٣٩.

المبحث الثاني
الحرية قبل الإيمان والتدين

فإن الحرية بالنسبة للإنسان قبل الدين، فلا دين بدون حرية، فإن الإسلام يشترطها للإيمان الصحيح، فإن الفكر الحر هو الموصل إلى الإيمان، وهو القادر على فهم أسرار الشريعة وأحكامها، فإن التدين مبني على حرية الإرادة وحرية الاختيار والتفكير، فلا يعتد بالإيمان إلا إذا كان ناشئا عن تفكير حر، واقتناع قائم على الدليل والبرهان، لذلك نجد النصوص المتواترة والمتنوعة في الدعوة إلى التفكر والتعقل..، ورفض الإكراه على الدين على اختلاف سياقاتها ودلالاتها.

يقول طه جابر العلواني: «فقد نزل القرآن العظيم بذلك العدد الكبير من الآيات، ليؤكد على حرية الإنسان خاصة في اختيار ما يعتقده، وعدم جواز إكراهه على تبني أي معتقد، أو تغيير معتقد اعتقده إلى سواه، وعلى توكيد أن العقيدة شأن إنساني خاص بين الإنسان وربه، فليس لأحد أن يكره أحدا على اعتقاد أو تغيير اعتقاده تحت أي ظرف من الظروف..»[1].

* * *

(١) لا إكراه في الدين: إشكالية الردة والمرتدين من صدر الإسلام إلى اليوم، طه جابر العلواني، ص: ٩١.

المبحث الثالث
تشريع القتال والتعزير لحماية وحفظ الحرية

ومن مقاصد القتال في الإسلام عدم الفتنة في الدين، حتى يمارس الناس حرياتهم الدينية بدون إكراه، فهو تشريع للقتال من أجل حماية وحفظ الحرية الدينية من الاعتداء عليها، وهي أجل أنواع الحريات بالنسبة للإنسان، فإن القتال شرع ليكون الدين كله لله، ولا يفتن أحد عن دينه، فيمارس الجميع حريتهم من غير إكراه..[1]، فالقتال لإزالة الفتنة عن الدين قال تعالى: ﴿وَقَٰتِلُوهُمۡ حَتَّىٰ لَا تَكُونَ فِتۡنَةٞ وَيَكُونَ ٱلدِّينُ لِلَّهِۖ﴾(البقرة:١٩٣)، وقال تعالى: ﴿وَقَٰتِلُوهُمۡ حَتَّىٰ لَا تَكُونَ فِتۡنَةٞ وَيَكُونَ ٱلدِّينُ كُلُّهُۥ لِلَّهِۚ﴾(الأنفال:٣٩)[2].

يقول رشيد رضا أي قاتلوهم: «.. حتى يكون الدين كله لله لا يستطيع أحد أن يفتن أحدا عن دينه ليكرهه على تركه إلى دين المكره له فيتقلده تقية

(١) ينظر: منهج القرآن في تقرير حماية الأفكار، رسالة دكتوراه، إعداد: سمير مثنى علي الأبارة، إشراف: محمد حسن محمد عبد الرحمن، وزارة التعليم العالي والبحث العلمي، جامعة أم درمان الإسلامية، كلية الدراسات العليا، قسم التفسير وعلوم القرآن، جمهورية السودان، (١٤٣٤هـ/ ٢٠١٣م). الرسالة كلها نافعة وتسير في نفس السياق الذي هو قصد هذه الدراسة، لكن نحيل إلى الفصل الرابع منها والمتعلق بمنهج القرآن في حماية الأفكار، نفسه، ص: ٢٥٠.

(٢) ولفظ «الفتنة» يقول ابن العربي: «يحتمل أن يريد به، وقاتلوهم حتى لا يكون كفر. ويحتمل أن يكون: وقاتلوهم حتى لا يفتن أحد عن دينه. وكلاهما يجوز أن يكون مرادا». أحكام القرآن، ابن العربي (ت:٥٤٣هـ)، راجع أصوله وخرج أحاديثه وعلق عليه: محمد عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط/ ٣، (١٤٢٤هـ/ ٢٠٠٣م)، ٢/ ٤٠٠. وقال الآلوسي: «﴿حَتَّىٰ لَا تَكُونَ فِتۡنَةٞ﴾ أي لا يوجد منهم شرك كما روي عن ابن عباس. والحسن، وقيل: المراد حتى لا يفتتن مؤمن عن دينه..». روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، الآلوسي، ٥/ ١٩٤.

ونفاقا ونقول إن المعنى بتعبير هذا العصر: ويكون الدين حرا، أي يكون الناس أحرارا في الدين لا يكره أحد على تركه إكراها، ولا يؤذى ويعذب لأجله تعذيبا، ويدل على العموم قوله تعالى: ﴿لَآ إِكۡرَاهَ فِي ٱلدِّينِۖ قَد تَّبَيَّنَ ٱلرُّشۡدُ مِنَ ٱلۡغَيِّۚ﴾(البقرة:٢٥٦)»[١]، ويقول أبو زهرة: «فما كان السبب ليستبيح دماء المخالفين لأجل المخالفة، بل يستبيحها لأنهم استباحوا دم أهله ولأنهم أرادوا حمل المؤمنين على تغيير دينهم، وفتنوهم في ذلك، والفتنة كما قال تعالى أشد من القتل»[٢].

وقد حرم الإسلام انتهاك الحريات الشخصية بالدخول إلى البيوت بدون إذن أهلها، قال تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَدۡخُلُواْ بُيُوتًا غَيۡرَ بُيُوتِكُمۡ حَتَّىٰ تَسۡتَأۡنِسُواْ وَتُسَلِّمُواْ عَلَىٰٓ أَهۡلِهَاۚ ذَٰلِكُمۡ خَيۡرٞ لَّكُمۡ لَعَلَّكُمۡ تَذَكَّرُونَ ٢٧﴾(النور:٢٧)، أو متابعة عورات الناس والاطلاع على ما يخصهم، قال ﷺ: «إِنَّكَ إِنِ اتَّبَعْتَ عَوْرَاتِ النَّاسِ أَفْسَدْتَهُمْ، أَوْ كِدْتَ أَنْ تُفْسِدَهُمْ»[٣]، وقال: «لَا تَتَّبِعُوا عَوْرَاتِهِمْ؛ فَإِنَّهُ مَنْ يَتَّبِعْ عَوْرَاتِهِمْ يَتَّبِعِ اللهُ عَوْرَتَهُ، وَمَنْ يَتَّبِعِ اللهُ عَوْرَتَهُ يَفْضَحْهُ فِي بَيْتِهِ»[٤]، أو الاعتداء على حريات الناس بدون موجب حق، فإن ذلك كله موجب للتعزير، كما فعل سيدنا عمر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ مع واليه عمرو بن العاص.

❊ ❊ ❊

(١) تفسير القرآن الحكيم (تفسير المنار)، رشيد رضا، ٩/ ٥٥٣.

(٢) المعجزة الكبرى القرآن، نزوله، كتابته، جمعه، إعجازه، جدله، علومه، حكم الغناء به، تفسيره، أبو زهرة، ص: ٥٣٥.

(٣) سنن أبي داود، باب في النهي عن التجسس، كتاب الأدب، رقم: ٤٨٨٨، ٤/ ٢٧٢.

(٤) مسند الإمام أحمد بن حنبل، حديث أبي برزة الاسلمي، رقم: ١٩٧٧٦، ٣٣/ ٢٠.

المبحث الرابع
قصد الإسلام إلى الحرية بإبطال الرق والعبودية

فقد جاء الإسلام بأحكام شرعية تبطل العبودية والرق، وهو ما يدل على «تشوف الشارع للحرية»، وسعيه لتحقيقها وحفظها، فهي أحكام تنتهي في جملتها إلى تضييق أسباب الرق الذي وجده الإسلام واقعا شائعا في التجارة والأسر في الحرب..، وتوسيع أسباب الحرية والعتق بأن جعل عتق الرقبة عبادة يقول علال الفاسي: «جاء الإسلام واسترقاق الناس أمر مشروع في جميع البيئات البشرية على أنه أمر طبيعي وميراث اجتماعي تعارف عليه الناس وأقرته الديانات واعتمدته الفلسفات، لكن الإسلام الذي جاء بالرشد الديني للإنسان اعتبر الاسترقاق نقصا في إنسانية الرجل ومساسا بكرامته، فتشوق لإلغائه والقضاء عليه نهائيا..»[1].

ويذكر ابن عاشور أن من قواعد الفقهاء «الشارع متشوف للحرية»: «فذلك استقراؤه من تصرفات الشريعة التي دلت على أن من أهم مقاصدها إبطال العبودية وتعميم الحرية»[2]، ويقول علال الفاسي: «القرآن لم يتحدث عن ملك اليمين إلا بصيغة الماضي، الأمر الذي يدل على عدم إرادة القرآن وقوع استرقاق في الحاضر أو في المستقبل..»[3].

(١) مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها، علال الفاسي، ص: ٢٤٢.

(٢) مقاصد الشريعة الإسلامية، ابن عاشور، ص: ٢٥٩.

(٣) مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها، علال الفاسي، ص: ٢٤٢.

ويعد العتق منفذا رئيسيا لخروج الرقيق من ربقة الاستغلال والاستعباد، حدد القرآن الكريم الحالات التي يجب فيها العتق في ثلاث: القتل الخطأ، والحنث في اليمين، والظهار، ووجب العتق في الإفطار في شهر رمضان بنص حديث نبوي، وهذا ما يدل على أن نصوص الشرع قصدت إلى العتق وتحرير الإنسان من العبودية، بل أوجبت العتق شرعا بنصوص صريحة، وجعلته قربة يتقرب بها الإنسان إلى ربه، ويكفر بها عن ذنوبه.

اعتمد الإسلام منهجا علميا لمعالجة ظاهرة العبودية، في واقع كان يقرها ويعترف بها، يقول ابن عاشور أن الإسلام جمع بين مقصدين: نشر الحرية وحماية وحفظ النظام العام[1]، وأول ما قام به الإسلام هو إقرار «مبدأ المساواة الإنسانية»، بناء على «وحدة الأصل الإنساني»، و«وحدة الفطرة الإنسانية»، وجعل ميزان التفاضل بين الناس هو التقوى، وألغى كل اعتبارات التمايز التي كانت قائمة حينها، مثل التمايز على أساس الجنس أو اللغة أو غيرها من الاعتبارات المادية، حيث أعطى الإسلام الاعتبار للقيم المعنوية على حساب القيم المادية.

وبعد إقرار مبدأ المساواة، جاءت نصوص شرعية تقصد إلى الرفق بالعبيد، وتضييق دائرة الظواهر المشينة التي كانت سائدة، في انتظار تحريرهم وكمال إنسانيتهم قال تعالى: ﴿وَٱعۡبُدُواْ ٱللَّهَ وَلَا تُشۡرِكُواْ بِهِۦ شَيۡـٔٗاۖ وَبِٱلۡوَٰلِدَيۡنِ إِحۡسَٰنٗا وَبِذِي ٱلۡقُرۡبَىٰ وَٱلۡيَتَٰمَىٰ وَٱلۡمَسَٰكِينِ وَٱلۡجَارِ ذِي ٱلۡقُرۡبَىٰ وَٱلۡجَارِ ٱلۡجُنُبِ

(١) مقاصد الشريعة الإسلامية، ابن عاشور، ص: ٣٣٩.

وَٱلصَّاحِبِ بِٱلْجَنۢبِ وَٱبْنِ ٱلسَّبِيلِ وَمَا مَلَكَتْ أَيْمَٰنُكُمْۗ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُحِبُّ مَن كَانَ مُخْتَالًا فَخُورًا ﴿٣٦﴾ ﴾(النساء:٣٦)، وقال ﷺ: «فَمَنْ كَانَ أَخُوهُ تَحْتَ يَدِهِ، فَلْيُطْعِمْهُ مِمَّا يَأْكُلُ، وَلْيُلْبِسْهُ مِمَّا يَلْبَسُ، وَلاَ تُكَلِّفُوهُمْ مَا يَغْلِبُهُمْ، فَإِنْ كَلَّفْتُمُوهُمْ فَأَعِينُوهُمْ»(١).

وبعد هذا جاء التشجيع على العتق، وأوصى النبي ﷺ بتحرير العبيد، قال ﷺ: «مَنْ أَعْتَقَ رَقَبَةً مُؤْمِنَةً، أَعْتَقَ اللهُ بِكُلِّ إِرْبٍ مِنْهَا إِرْبًا مِنْهُ مِنَ النَّارِ»(٢)، وأخيرا شرع الإسلام أحكام لتحرير العبيد بالتدريج، ليحافظ على النظام العام، وبدون اضطراب ولا ردود أفعال اجتماعية، فجعل تحرير الرقبة حكما شرعيا، يكفر به المسلم عن ذنوبه، وعبادة يتقرب بها إلى الله تعالى، ومن هذه الخطة التشريعية لمعالجة ظاهرة العبودية، يظهر مدى تشوف الإسلام للحرية ورفض العبودية.

ويرى ابن عاشور أن الإسلام في علاجه لظاهرة الرق الموجود قام بطريقتين: علاج الرق بتكثير أسباب رفعه، وبتخفيف آثار حالته، ومن الأول: جعل بعض مصاريف الزكاة في عتق العبيد، وتشريع الكفارات: القتل الخطأ، فطر رمضان عمدا، والظهار وحنث اليمين، وأمره بالمكاتبة إن طلب العبد ذلك، ومن أعتق جزءا له في عبد قوم عليه نصيب شريكه فدفعه وعتق العبد

(١) صحيح البخاري، كتاب العتق، باب قول النبي ﷺ: «العبيد إخوانكم فأطعموهم مما تأكلون»، رقم: ٢٥٤٥، ٣/ ١٤٩.

(٢) صحيح مسلم، كتاب العتق، باب فضل العتق، رقم: ١٥٠٩، ٢/ ١١٤٧.

كله، ومن أولد أمته صارت كالحرة، وتعتق من رأس ماله بعد وفاته، ومن ذلك حث الشرع على عتق العبيد والترغيب في التنافس في ذلك.

ومن الثاني: النهي عن التشديد على العبيد والرفق بهم، وعلق في الأخير بقوله: «فمن استقراء هاته التصرفات ونحوها حصل لنا العلم بأن الشريعة قاصدة بث الحرية بالمعنى الأول (أي الحرية في مقابل العبودية)»[1]. أما المعنى الثاني فله مظاهر «يجمعها أن يكون الداخلون تحت حكم الحكومة الإسلامية متصرفين في أحوالهم التي يخولهم الشرع التصرف فيها غير وجلين ولا خائفين أحدا»[2].

❊ ❊ ❊

(١) مقاصد الشريعة الإسلامية، ابن عاشور، ص: ٣٩٣-٣٩٥.

(٢) نفسه، ص: ٣٩٥-٣٩٦.

المبحث الخامس
الحرية وعلاقتها بمقاصد الإسلام وقيمه العليا

وترتبط الحرية بمقاصد وقيم تشريعية عليا، حيث لا يتصور حصولها على كمالها بدون هذه المقاصد التشريعية الأخرى، كما أنه لا يمكن فهم الحرية واستيعاب فلسفتها بمعزل عن المقاصد والقيم العليا الأخرى، تتداخل الحرية مع هذه المقاصد الأخرى بشكل تكاملي مثل: التوحيد، وتزكية النفس، والكرامة، والعدل، والمساواة، والشورى، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، والاستخلاف، وإعمار الأرض.. وغيرها من القيم والمقاصد الكلية، يقول طه جابر العلواني: «ولا نجد هذا العدد الكبير من الآيات التي نزلت في التأكيد على ضرورة المحافظة على حيات الإنسان كلها إلا في القيم العليا كالتوحيد والتزكية والعمران وما ارتبط بها من مقاصد شرعية كالعدل والحرية والمساواة ونحوها. فقد نزل القرآن العظيم بذلك العدد الكبير من الآيات، ليؤكد على حرية الإنسان خاصة في اختيار ما يعتقده، وعدم جواز إكراهه على تبني أي معتقد، أو تغيير معتقد اعتقده إلى سواه..»[1].

فإن «توحيد الله تعالى وعدم الإشراك به» يحرر الإنسان من كل العبوديات، سواء عبودية الإنسان لأخيه الإنسان، أو عبوديته للأشياء من حجر وشجر، يقول القرضاوي: «ومن القيم الإنسانية التي عظم أمرها الإسلام، الحرية،

(١) لا إكراه في الدين: إشكالية الردة والمرتدين من صدر الإسلام إلى اليوم، طه جابر العلواني، ص: ٩١.

التي ترفع عن الإنسان كل ألوان الضغط والقهر والإكراه والإذلال، وتجعله كما أراد الله له: سيدا في الكون، عبدالله وحده»[1].

وجوهر «تزكية النفس» يقوم على تحريرها من الأهواء والميولات النفسية المحرمة، للمحافظة على طهارة الفطرة، وتحرير العقل ليتوصل للحقائق بدون عوائق داخلية، و«المساواة» التي تتفرع عنها الحرية -كما قرر ذلك ابن عاشور-، و«العدل»، و«الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر»، و«الشورى» هذه الثلاثة مقاصد تمكن من واجب مراقبة الحاكم وتقويمه، وإصلاح المجتمع، وبناء قواعد المعروف، وهدم أركان المنكر، بل هي ضمانات للحرية الفردية والسياسية والدينية..

أما علاقة «الكرامة» بالحرية تتجلى في كون الحرية أساس الكرامة الإنسانية، فلا كرامة بدون حرية، إذ كيف يكون مكرما مع استعباده وسلب حريته، ويدخل في المعنى التكريمي للحرية، تحرير الإنسان من الخوف..، وتحريره من العبودية لغير الله يقول القرضاوي: «وتأكيدا لهذه الكرامة الإنسانية قرر القرآن الكريم منذ أربعة عشر قرنا ما تتغنى به الإنسانية اليوم، ويظنه بعض الجاهلين من ثمار العصر الحديث، وأعني به ما يطلق عليه: حقوق الإنسان: حق الإنسان في حرية النظر والتفكير.. وحق الإنسان في حرية الاعتقاد.. وقرر حرية القول والأمر والنهي..»[2].

(١) ملامح المجتمع المسلم الذي ننشده، القرضاوي، مؤسسة الرسالة، (١٩٩٦م)، ص: ١٣٠.
(٢) كيف نتعامل مع القرآن العظيم، يوسف القرضاوي، دار الشروق، ط/ ٣، (١٤٢١هـ/ ٢٠٠٠م)، ص: ٧٩-٨٠.

وترتبط الحرية في الرؤية الإسلامية بمقصد «الإعمار والاستخلاف في الأرض»، فقد خلق الله تعالى الإنسان وجعله حرا، قادرا على الاختيار والاجتهاد، وألهمه الفجور والتقوى، وأعطاه الحق في الاختيار بين السبيلين...، وأعده لتحمل الأمانة «وقد لوحظ أن قدرة الإنسان على الإبداع والاختراع والترقي في العمران والحضارة ترتبط بمقدار ما يتمتع به من حرية.. فعندما ينعم الناس بالحرية ويحسون بالأمن على أنفسهم وأموالهم وأبنائهم يسود الاستقرار والعمران...، وعندما يسود الظلم والكبت والقمع، وتصادر الحرية، ينتشر الخوف والقلق، وتنتفي الطمأنينة، وينعدم دور العقل، ويضعف العلم، ويعم الجهل، ويظهر الفساد، فيسود التخلف، وترتكس الحياة، وتعود البشرية في الانحطاط»[1].

❊ ❊ ❊

(١) مسألة الحرية في النظام السياسي الإسلامي، رحيل محمد غرايبة، مجلة إسلامية المعرفة، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، (٣٠-٣١)، (٣٠-٣١)، (١٤٢٣هـ/ ٢٠٠٢م-١٤٢٤هـ/ ٢٠٠٣م)، ص: ١٠٠.

الفصل الثالث

دلالات القواعد الأصولية والفقهية على الحرية

ويشتمل على:

المبحث الأول: الاجتهاد بالرأي دليل من أدلة الشريعة

المبحث الثاني: كل مجتهد مصيب أو المصيب واحد

المبحث الرابع: لا إنكار ولا إثم في القضايا الاجتهادية

المبحث الخامس: وجوب الاجتهاد على المجتهد وتحريم التقليد عليه

المبحث السادس: لا عبرة بالإكراه، ولا آثار على المستكره

المبحث السابع: الأصل في الأشياء الإباحة

المبحث الثامن: الأصل براءة الذمة

تمهيد:

وإذا كان هذا هو موقف نصوص الوحي، والممارسة العملية للخلفاء، ومقتضى مقاصد النصوص وروحها..، فما هو موقف الفقهاء والأصوليين من ممارسة القناعات الفكرية والاعتقادية، وإشاعة روح الحرية بمختلف أنواعها؟، فإنه لا ينبغي الاعتقاد أن الفقهاء كانوا غائبين وبعيدين عن الجدل والنقاش الدائر في عصرهم حول الحرية، بل كانت لهم مساهماتهم على مستوى التأصيل والتفريع.

تعرض الفقهاء للحرية في سياق معالجة قضايا الاستطاعة والقدرة والتكليف بما لا يطاق..، وفي مسائل الرق والحجر وكفالة المرأة والطفل..، وتعرض لها علماء الكلام في سياق معالجة مسائل حرية الإرادة والاختيار والجبر والقدر وعلاقة ذلك بالجزاء والمسؤولية.

نقف فيما يلي على ما يثبت أن الفقهاء والأصوليين كانت لهم مساهماتهم ورؤيتهم الخاصة للحرية على مستوى التقعيد والتأصيل، مبنية على المصادر التأسيسية التشريعية الأولى، حيث صاغوا قواعد أصولية وفقهية كلية، اندرجت تحتها جزئيات كثيرة من نوازل عصرهم:

المبحث الأول
الاجتهاد بالرأي دليل من أدلة الشريعة

الاجتهاد هو بذل الطاقة أو استفراغ المجتهد لوسعه، وجهد نفسه، في استنباط الحكم الشرعي العملي، بمعنى أن المجتهد يقوم بعملية الاجتهاد من أجل الوصول والبلوغ إلى الغاية والقصد، يقول الباجي: «الاجتهاد بذل الوسع في بلوغ الغرض»[1]، فالاجتهاد عملية عقلية فيها جهد ومشقة، و«استفراغ الوسع»، أو حتى «يحس المجتهد من نفسه بالعجز عن مزيد طلب»، أو هو «بذل الوسع».

والاجتهاد يعني إخضاع دليل النقل لدليل العقل، أي إعمال النظر في الوحي، وهي حرية علمية، حرية لاستعمال العقل والفكر في النقل يقول ابن عاشور: «فأول العلوم في النظر هو علوم الشريعة وطريقها النظر والاجتهاد»[2]، ويقول طه جابر العلواني: «اعتبر علماء أصول الفقه الأقدمون من أبنائها «الرأي» دليلا من أدلتها الشرعية، فما يوصل الرأي إليه بالوسائل المعتبرة شرعا، يصبح شرعا يتعبد الناس به.. »[3].

والاجتهاد الشرعي يكون في الفروع لا الأصول، وحدها الجويني بعد أن قسم ما يجري فيه كلام العلماء إلى مسائل قطعية وأخرى اجتهادية: «كل

(١) المنهاج في ترتيب الحجاج، أبو الوليد الباجي (ت:٤٧٤هـ)، تحقيق: عبد المجيد تركي، دار الغرب الإسلامي، ط/ ٢، (١٩٨٧م)، ص: ١٣.

(٢) أصول النظام الاجتماعي في الإسلام، الطاهر ابن عاشور، ص: ١٧٤.

(٣) دور حرية الرأي في الوحدة الفكرية بين المسلمين، عبد المجيد النجار، ص: ١٥.

حكم في أفعال المكلفين لم يقم عليه دلالة عقل، ولا ورد في حكمه المختلف فيه دلالة سمعية قطعية فهو من الفروع»[1]، ويقول القرضاوي في مجال الاجتهاد: «ويظهر لي –والله أعلم– أن مجال الاجتهاد هو: كل مسألة شرعية ليس فيها دليل قطعي الثبوت، قطعي الدلالة، سواء كانت من المسائل الأصلية الاعتقادية، أم من المسائل الفرعية العملية»[2]، وبذلك يكون مجال حرية إبداء الرأي والاجتهاد واسعا باتساع مساحة الظنيات في الشريعة.

وقال الأصوليون بوجوب الاجتهاد على المجتهد يقول الجويني: «فقد وضح وجوب الاجتهاد بالأدلة القاطعة فلا سبيل إلى ترك ما ثبت قطعا بما لم يثبت»[3]، وبذلك تكون حرية التعبير عن الرأي من المجتهد واجبة، فإن الله «تعبد العلماء بالاجتهاد، وأمرهم بالتشمير عن ساق الجد في استنباط أسرار الشرع»[4].

وقد عرف الفقهاء حرية الرأي والاجتهاد، والعلم والتعلم والتأليف، وقد كان أجلى مظاهرها في القرون الثلاثة الأولى من تاريخ المسلمين، فقد انتشرت الفتاوى والآراء المختلفة، وظهرت المدارس الفكرية، وانتشرت

(١) الاجتهاد (من كتاب التلخيص لإمام الحرمين)، الجويني (ت:٤٧٨هـ)، تحقيق: عبد الحميد أبو زنيد، دار القلم، دارة العلوم الثقافية، دمشق، بيروت، لبنان، ط/ ١، (١٤٠٨هـ)، ص: ٢٧.

(٢) الاجتهاد في الشريعة الإسلامية مع نظرات تحليلية في الاجتهاد المعاصر، يوسف القرضاوي، دار القلم، الكويت، القاهرة، ط/ ١، (١٤١٧هـ/ ١٩٩٦م)، ص: ٦٥.

(٣) الاجتهاد (من كتاب التلخيص لإمام الحرمين)، الجويني، ص: ١١٤.

(٤) المستصفى من علم الأصول، أبو حامد الغزالي، ٢/ ٢٧٨-٢٧٩.

المناظرات والحوارات العلمية بين هذه المدارس بحرية تامة، لا سلطان عليها إلا سلطان الدليل والبرهان.

وهذا ما أثبته الإمام مالك، جاء عند الطبري: «عن ابن سعد عنه، قال: سمعت مالك بن انس يقول: لما حج أبو جعفر المنصور دعاني فدخلت عليه، فحادثته، وسألني فأجبته، فقال: إني قد عزمت أن آمر بكتبك هذه التي قد وضعتها-يعنى الموطأ- فتنسخ نسخا ثم ابعث إلى كل مصر من أمصار المسلمين منها نسخه، وآمرهم أن يعملوا بما فيها لا يتعدونه إلى غيره، ويدعوا ما سوى ذلك من هذا العلم المحدث، فاني رأيت أصل العلم رواية أهل المدينة وعلمهم قال: فقلت يا أمير المؤمنين لا تفعل هذا، فان الناس قد سبقت إليهم أقاويل، وسمعوا أحاديث ورووا روايات، وأخذ كل قوم بما سبق إليهم، وعملوا به، ودانوا به من اختلاف الناس وغيرهم وان ردهم عما قد اعتقدوه شديد، فدع الناس وما هم عليه، وما اختار أهل كل بلد لأنفسهم، فقال: لعمري لو طاوعتنى على ذلك لأمرت به»[1].

والتراث الإسلامي، وما أنتجه مفكرو الإسلام وعلماؤه، من اجتهادات، أثمرت مؤلفات في فقه، الخلاف، والردود، والمناظرة والجدل، والملل والنحل، والمقالات..، وما ورد فيها من اختلافات في الفروع الفقهية، واختلافات في العقائد، ومجادلاتهم ومحاوراتهم لأهل ملة الإسلام، ولأهل الملل الأخرى..، إقرار بحق الاجتهاد، والتعبير عن الرأي والدفاع عنه بحرية تامة.

(١) وأورد الطبري رواية أخرى عن حماد بن إبراهيم الزهري، وفيها أن الذي اقترح على مالك حمل الناس على كتبه هو المهدي. تاريخ الطبري، أبو جعفر الطبري، ١١/ ٦٦٠.

فلا مجال للإدعاء بأن مفكري الإسلام لا يعترفون بحرية الرأي، وهذه كتب الخلاف المذهبي، وكتب الخلاف العالي، وكتب الملل والنحل، وكتب المقالات، مليئة بالمناظرات والحوارات والمجادلات، وحوار المخالف ومجادلته دليل الاعتراف برأيه، وإعطائه الحق في التعبير عنه، وإبداء الرأي والتدليل عليه.

يقول الشهرستاني في سياق كلامه عن مدرستي: أهل الرأي، وأهل الحديث، وما كان يتمتع به أتباع كل مدرسة من حرية في التعبير، بدون إكراه ولا إجبار تحت سلطان التكفير: «وبين الفريقين اختلافات كثيرة في الفروع، ولهم فيها تصانيف، وعليها مناظرات وقد بلغت النهاية في مناهج الظنون، حتى كأنهم أشرفوا على القطع واليقين، وليس يلزم من ذلك تكفير ولا تضليل، بل كل مجتهد مصيب..»[1].

❊ ❊ ❊

(١) الملل والنحل، الشهرستاني (ت:٥٤٨هـ)، صححه وعلق عليه: الأستاذ أحمد فهمي محمد، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط/ ٢، (١٤١٣هـ/ ١٩٩٢م)، ١/ ٢٢١.

المبحث الثاني
كل مجتهد مصيب أو المصيب واحد

نقل الجويني أن كافة العلماء على نفي الإثم والحرج على الاجتهاد في الفروع، واختلفوا هل كل مجتهد مصيب؟، أم المصيب واحد؟، ولم يرد عن الشافعي نص مخصوص في ذلك، وذهب الجويني إلى أن ما توضح لديه من كلام الشافعي تصويب المجتهدين، وإن كان الصحيح من مذهب الشافعية المصيب واحد[1]، ويقول بخصوص رأيه في المسألة: «فنحن من القاطعين بأن كل مجتهد مصيب»[2].

ويرى الغزالي أن كل مجتهد مصيب في الظنيات ويقول بعد عرض الأقوال في المسألة: «والمختار عندنا، وهو الذي نقطع به ونخطئ المخالف فيه: أن كل مجتهد في الظنيات مصيب، وأنها ليس فيها حكم معين لله تعالى»[3]، ويضيف قائلا بخصوص المحال التي يثبت فيها خطأ المجتهد: «أنا نثبت الخطأ في أربعة أجناس: أن يصدر الاجتهاد من غير أهله، أو لا يستتم المجتهد نظره، أو يضعه في غير محله، بل في موضع فيه دليل قاطع، أو يخالف في اجتهاده دليلا قاطعا، كما ذكرناه في باب مثارات إفساد القياس، فإنا ذكرنا عشرة أوجه تبطل القياس قطعا لا ظنا، فجميع هذا مجال الخطأ»[4].

(١) الاجتهاد (من كتاب التلخيص لإمام الحرمين)، الجويني، ص: ٢٩-٣٠.
(٢) نفسه، ص: ٤١.
(٣) المستصفى من علم الأصول، الغزالي الطوسي، ٢/ ٤١٠.
(٤) نفسه، ٢/ ٤٢٩.

ويقول ابن تيمية في التفريق بين الأصول والفروع في الاجتهاد، ومراد الفقهاء بـ«كل مجتهد مصيب»: «ولم يفرق أحد من السلف والأئمة بين أصول وفروع. بل جعل الدين قسمين: أصولا وفروعا لم يكن معروفا في الصحابة والتابعين، ولم يقل أحد من السلف والصحابة والتابعين إن المجتهد الذي استفرغ وسعه في طلب الحق يأثم لا في الأصول ولا في الفروع ولكن هذا التفريق ظهر من جهة المعتزلة، وأدخله في أصول الفقه من نقل ذلك عنهم، وحكوا عن عُبَيْدِ الله بن الحسن الْعَنْبَرِيِّ أنه قال: كل مجتهد مصيب ومراده: أنه لا يأثم. وهذا قول عامة الأئمةِ كأبي حنيفة والشافعي وغيرهما. ولهذا يقبلون شهادة أهل الأهواء ويصلون خلفهم ومن ردها -كمالك وأحمد- فليس ذلك مستلزما لإثمهما، لكن المقصود إنكار المنكر وهجر من أظهر البدعة فإذا هجر ولم يصل خلفه ولم تقبل شهادته كان ذلك منعا له من إظهار البدعة، ولهذا فرق أحمد وغيره بين الداعية للبدعة المظهر لها وغيره وكذلك قال الخرقي: ومن صلى خلف من يجهر ببدعة أو منكر أعاد..»[1].

وتأكيد الفقهاء على أن المجتهد لا إثم عليه، وأنه مصيب، ودفاعهم عن حق الاجتهاد، دليل حفاظ الفقهاء على الحق في الحرية العلمية، والحق في حرية الرأي والتعبير عنه، بل المجتهد متعبد لله تعالى برأيه واجتهاده، لأنه مطالب باستفراغ الوسع، واتباع ما أداه إليه اجتهاده، وليس إصابة الحكم في

(١) مجموع الفتاوى، ابن تيمية (ت:٧٢٨هـ)، تحقيق: عبد الرحمن بن محمد بن القاسم، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، المدينة النبوية، السعودية، (١٤١٦هـ/ ١٩٩٥م)، ١٣/ ١٢٥.

نفس الأمر، لا فرق في ذلك بين أصول وفروع، ما دام أن المجتهد توفرت فيه الشروط المعتبرة، وما دام النص محتملا ظنيا، قابلا للتأويل.

يقول الجويني في تقرير هذا المعنى من تأويل الظواهر: «وتأويل الظواهر على الجملة مسوغ إذا استجمعت الشرائط.. ولم ينكر أصل التأويل ذو مذهب وإنما الخلاف في التفاصيل وإن قدرنا فيه خلافا فالمعتمد في الرد على المخالف إجماع من سبق فإن المستدلين بالظواهر كانوا يؤولونها في مظان التأويل وهذا معلوم اضطرارا كما علم أصل الاستدلال...»[1]، ويقول الغزالي عن القرآن الكريم: «ومن أحكامه تطرق التأويل إلى ظاهر ألفاظه..»[2].

يرى القرضاوي أن مجيء خطاب الشرع على هذه الصفة من الظنية، دليل على الإذن في الاجتهاد فيها، ولو شاء سبحانه لأنزل فيها قواطع الأدلة ومنع الاختلاف فيها، لكنه أنزل كتابه: ﴿هُوَ ٱلَّذِىٓ أَنزَلَ عَلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ مِنْهُ ءَايَٰتٌ مُّحْكَمَٰتٌ هُنَّ أُمُّ ٱلْكِتَٰبِ وَأُخَرُ مُتَشَٰبِهَٰتٌ﴾(آل عمران:٧)، وهذا ما جعل دين الله يتسع للمختلفين، أما تأثيم المجتهد في المسائل العلمية والاعتيادية، فهو مناف لما قرره القرآن والسنة..، وكل من بذل وسعه في طلب الحقيقة فقد أتى بما كلفه الله به من بذل الجهد، ولم يكلفه الله فوق طاقته..، وهذا منقول عن ابن دقيق العيد وابن تيمية..، أما التفريق بين أصول يكفر بإنكارها وفروع لا يكفر بإنكارها، لا أصل له في الصحابة والتابعين، ولا أئمة الإسلام، وإنما هو

(١) البرهان في أصول الفقه، الجويني (ت:٤٧٨ هـ)، دراسة وتحقيق: صلاح بن محمد بن عويضة، دار الكتب العلمية بيروت، لبنان، ط/ ١، (١٤١٨هـ/ ١٩٩٧م)، ١/ ١٩٤.

(٢) المستصفى من علم الأصول، الغزالي الطوسي، ١/ ٢٠٤.

منقول عن المعتزلة..، أما إخراج المسائل العلمية الاعتقادية من مجال الاجتهاد..، أدى إلى تكفير المخالفين لهم في الأصول..[1].

والمجتهد عند الجمهور لا يعذر في خطئه إذا وصل إلى حد الكفر، وذلك إذا أنكر معلوما من الدين بالضرورة، سواء في الأصول الاعتقادية، أو في الفروع العلمية القطعية، لكن ذهب الجاحظ والعنبري إلى أنه لا إثم على المجتهد مطلقا، والإثم عندهم على المعاند فقط، لأنه مكلف بما أداه إليه اجتهاده، ولو أداه اجتهاده إلى الكفر الصريح، لأن تكليفه بنقيض اجتهاده عندهم تكليف بما لا يطاق، وذلك ممتنع شرعا وعقلا[2]. وفي هذا من الإطلاق لحرية الاجتهاد ما لا يخفى على عاقل متأمل، وخصوصا ما ذهب إليه الجاحظ والعنبري.

يقول ابن تيمية: «المجتهد مع خطئه، له أجر، وذلك لأجل اجتهاده، وخطؤه مغفور له، لأن إدراك الصواب في جميع أعيان الأحكام، إما متعذر، أو متعسر»[3]، وبهذا يرتفع الإقرار بحرية الاجتهاد من الوجوب، إلى مرتبة التشجيع والتنويه.

* * *

(١) الاجتهاد في الشريعة الإسلامية مع نظرات تحليلية في الاجتهاد المعاصر، يوسف القرضاوي، ص: ٦٥.

(٢) حرية الفكر في الإسلام، الصعيدي، ص: ١٣.

(٣) رفع الملام عن الأئمة الأعلام، ابن تيمية (ت:٧٢٨هـ)، الرئاسة العامة لإدارة البحوث العلمية والإفتاء والدعوة والإرشاد، المملكة العربية السعودية، الرياض، (١٤١٣هـ)، ص: ٣٨.

المبحث الثالث
الفقه من باب الظنون

تستند شرعية الاجتهاد على ظنية النصوص الشرعية، واحتمال كلماتها لأكثر من معنى، وهذا الاحتمال نشأ عنه اختلاف في الأفكار والآراء، والقراءات للنص الشرعي، فكانت النصوص الظنية تأسيسا للاجتهاد، والحق في ممارسته بحرية، واعترافا بالتنوع والتعدد يقول صاحب البحر المحيط: «والظن متعبد به في الشرعيات، بخلاف العقليات فإن المطلوب فيها القطع واليقين»[1]، ويقول الشاطبي أن الشرع: «أجرى لنا غلبة الظن في الأحكام مجرى اليقين»[2]، والظنيات تختلف لأن «ما لا يفيد الظن لزيد فقد يفيده لعمرو، وما يفيد لزيد حكما فقد يفيد لعمرو نقيضه، وقد يختلف تأثيره في حق زيد في حالتين،.. الظن عبارة عن ميل النفس إلى شيء»[3].

ويقول الغزالي في اختلاف المجتهدين في العلة، وعمل كل منهم بما غلب على ظنه أنه العلة، ويعطي مثال بعلة ربا البر: «كل واحد من الطعم والكيل لا يصلح أن يكون علة لذاته، بل معنى كونها علة أنها علامة، فمن ظن أن الكيل علامة التحريم فهو علامة في حقه، دون من ظن أن علامته الطعم،

(١) البحر المحيط في أصول الفقه، بدر الدين الزركشي (ت:٧٩٤هـ)، تحقق: محمد محمد تامر، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط/ ١، (١٤٢١هـ/ ٢٠٠٠م)، ٤/ ٣٤٤.

(٢) الموافقات في أصول الشريعة، الشاطبي.

(٣) المستصفى من علم الأصول، الغزالي الطوسي، ٢/ ٤٣٢.

وليست العلة وصفا ذاتيا كالقدم والحدوث للعالم.. بل هو أمر وضعي، والوضع يختلف بالإضافة..»[1].

فكان بذلك الإسلام مسايرا متجددا ومنفتحا على قضايا عصره، مواكبا للتطور العقلي والعلمي، متسعا لكل التأويلات بما يتوافق ومصلحة كل مجتمع، يعبر كل عن رأيه بحرية علمية، وانتقلت هذه الروح من المجال العلمي بين الفقهاء إلى الممارسة الاجتماعية، فإن شرعية الاجتهاد -لظنية النصوص- تأسس لشرعية الحرية العلمية.

* * *

(١) المستصفى من علم الأصول، الغزالي الطوسي، ٢/ ٤٣٥. وحصر الغزالي مجال نظر المجتهدين في عشرة. نفسه، ٢/ ٤٣٨.

المبحث الرابع
لا إنكار ولا إثم في القضايا الاجتهادية

ما دام لكل مجتهد دليله ومدركه الشرعي الذي يؤيد مذهبه ورأيه في المسألة، فلا إنكار عليه، وقد حكى الغزالي إجماع الصحابة على ذلك وقال: «وهذا متواتر تواترا لا يشك فيه»[1]، وهذا في الفروع الظنية لا القطعيات[2].

ويقول أن الصحابة كانوا يعظمون بعضهم بعضا، ويسلمون عمل المجتهد باجتهاده ويقرونه على ذلك.. «ولو اعتقد بعضهم في البعض التعصية والتأثيم بالاختلاف لتهاجروا ولتقاطعوا وارتفعت المجاملة وامتنع التوقير والتعظيم»[3]، وفي نفي الإنكار والتأثيم، دليل اتساع دائرة الحرية عند أهل الصناعة الأصولية.

ويقول الزركشي في عبارة جامعة: «والمسائل الاجتهادية لا إنكار فيها على المخالف، ولا فسق، لأن كل مجتهد مصيب أو المصيب واحد لا نعلمه ولا إثم على المخطئ»[4].

* * *

(١) المستصفى من علم الأصول، الغزالي الطوسي، ٢/ ٤٠٦-٤٠٧.

(٢) ينظر: الاجتهاد في الشريعة الإسلامية مع نظرات تحليلية في الاجتهاد المعاصر، يوسف القرضاوي، ص: ١٧٩.

(٣) المستصفى من علم الأصول، الغزالي الطوسي، ٢/ ٤٠٧.

(٤) البحر المحيط في أصول الفقه، بدر الدين الزركشي، ٦/ ١٥٨.

المبحث الخامس
وجوب الاجتهاد على المجتهد وتحريم التقليد عليه

وهذه القاعدة تؤسس للاجتهاد والحق فيه، وترفض التقليد وتنهى عنه، ويقول أبي يعلى الحنبلي: «أما التقليد فليس بطريق العلم أصلا، لأن التقليد هو قبول قول الغير بلا حجة»(١)، وتعتبر هذه القاعدة معلما من معالم الحرية العلمية، وفي هذه القاعدة إقرار لحرية الاجتهاد وإبداء الرأي، بالفرض والوجوب وليس اختيارا، حيث يمنع على القادر على الاجتهاد ترك رأيه وتقليد غيره من المجتهدين، لأن الواجب في حقه هو ما أداه إليه اجتهاده، يقول الغزالي: «أن الأمة مجمعة على أنه يجب على المختلفين في الاجتهاد أن يحكم كل واحد بموجب اجتهاده»(٢)، ويقول: «اتفقوا على أنه إذا فرغ من الاجتهاد، وغلب على ظنه حكم، فلا يجوز له أن يقلد مخالفه، ويعمل بظن غيره، ويترك نظر نفسه»(٣).

ونهى مفكرو الإسلام عن التقليد، وكرهوه، استنادا إلى ما ورد في القرآن الكريم من الآيات مثل قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِۦ عِلْمٌۚ إِنَّ ٱلسَّمْعَ وَٱلْبَصَرَ وَٱلْفُؤَادَ كُلُّ أُوْلَٰٓئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْـُٔولًا ﴿٣٦﴾﴾(الإسراء:٣٦)، قال السيوطي: «واعلم أنه ما زال السلف والخلف يأمرون بالاجتهاد، ويحضون

(١) المعتمد في أصول الدين، القاضي أبي يعلى الحنبلي، تحقيق: وديع زيدان حداد، دار المشرق، بيروت، ط/ ١، (١٩٨٦هـ)، ص: ٣١.
(٢) المستصفى من علم الأصول، الغزالي الطوسي، ٢/ ٤٢٨-٤٢٧.
(٣) نفسه، ٢/ ٤٥٧.

عليه، وينهون عن التقليد، ويذمونه، ويكرهونه، وقد صنف جماعة لا يحصون في ذم التقليد..»[1].

وقد انعكس أثر التقليد على الحرية، لأن الناس تأثروا في ممارساتهم الحياتية والعملية بأفكار ورثوها واكتسبوها من أسلافهم، وأحاطوها بالقداسة بغض النظر عن موافقتها للحق والصواب، وجادل الناس من أجلها وانتصروا لها، مما أفرز لنا واقعا يسيطر عليه الغل والشحناء والتعصب..، ولو تجنبوا التقليد والقيود والأغلال وفسحوا المجال للعقل «للاح لهم وضح الحق البين»[2].

حذر الفقهاء من التقليد، لأن التقليد جمود لا حركية فيه، فالتقليد تنميط للأفكار والقيم..، من غير إنتاج ولا إبداع ولا عطاء، فحركة التطور تكون مع الاجتهاد، والحرية في التعبير عن الآراء.

التقليد ينتج أنماطا متشابهة واحدة ووحيدة، وهذا ما لا يريده مفكروا الإسلام، لأن في ذلك جمود وقتل للإبداع وإقصاء للآراء الجديدة، وبالتالي مصادرة الحق في حرية التعبير، وقد ركز القرآن الكريم على نمط تقليد الآباء، لأنه نموذج لاعتناق الأفكار والحقائق، بطريق التعصب واستعمال العاطفة، لا العقل والتحقيق العلمي.

(١) الرد على من أخلد إلى الأرض وجهل أن الاجتهاد في كل عصر فرض، السيوطي (ت:٩١١هـ)، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، ص: ٤٢.

(٢) تاريخ الجدل، الإمام محمد أبو زهرة، دار الفكر العربي، ط/ ٢، (١٩٨٠م)، ص: ١٠.

كما أن المجتمع الإسلامي لم يكن يعرف ما يسمى بـ«تقنين الفقه»، الذي انتهى إليه الأمر في العصور الأخيرة، من لدن «مجلة الأحكام العدلية» إلى الآن، فكانت اجتهاداتهم لا تخضع لرقيب ولا حسيب، سوى قوة الدليل والحجة والبرهان، وقدرة صاحبها على الإقناع، كما أن مدارسهم لم تكن تعرف ما انتهى إليه الأمر من فرض المقررات على المدرسين، بل كانت المدارس تضم مدرسين من كل الطوائف والمناهج والأفكار، الأمر الذي كان يفسح المجال لحرية الرأي والتعبير والنقد.. في ذهن الطالب، ويرقى بفهمه في المجتمع[1].

❊ ❊ ❊

(١) الأعمال الكاملة للإمام الشيخ محمد عبده، تحقيق وتقديم: محمد عمارة، دار الشروق، القاهرة، ط/ ١، (١٤١٤هـ/ ١٩٩٣م)، ٣/ ٣٢١.

المبحث السادس
لا عبرة بالإكراه، ولا آثار على المستكره

نهى الله تعالى عن الإكراه في الدين، وعدم اعتبار كل فعل صادر عن إكراه، وإبطال الإكراه في المعاملات التجارية، والنهي عن إكراه الزوجة على مفارقة زوجها إذا رضيت بمراجعته، وإبطال عقد النكاح مع إكراه المرأة، والرضا والمشاورة بين الوالدين عند إرادة فطام الولد قبل سنتين، وإبطال ما كان عليه أهل الجاهلية من إكراههم للمرأة الصغيرة أو من توفي زوجها أن تتزوج أحدا من غيرهم حتى يؤول مالها لهم..، فقد أبطلت الشريعة كل صور الإكراه، ولم ترتب آثارا على المستكره قال ﷺ: «إِنَّ اللهَ وَضَعَ عَنْ أُمَّتِي الْخَطَأَ، وَالنِّسْيَانَ، وَمَا اسْتُكْرِهُوا عَلَيْهِ»(١).

وقد أكد الفقهاء هذا المعنى قال ابن القاسم: «قلت: ولا يجوز على المستكره شيء من الأشياء في قول مالك لا عتق ولا بيع ولا شراء ولا نكاح ولا وصية ولا غير ذلك؟، قال: قال مالك: لا يجوز على المستكره شيء من الأشياء لا عتق ولا طلاق ولا نكاح ولا بيع ولا شراء، وأما الوصية فلم أسمعها من مالك وهي: لا تجوز وصية المستكره، قلت: أرأيت من استكره على الصلح، أكرهه عليه غير سلطان أيجوز عليه أم لا؟، قال: لا يجوز عليه

(١) سنن ابن ماجه، ابن ماجة أبو عبد الله (ت:٢٧٣هـ)، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء الكتب العربية، فيصل عيسى البابي الحلبي، كتاب الطلاق، باب طلاق المكره والناسي، رقم: ٢٠٤٥، ١/ ٦٥٩. السنن الكبرى، أبو بكر البيهقي، كتاب الإقرار، باب من لا يجوز إقراره، رقم: ١١٤٥٤، ٦/ ١٣٩.

عند مالك، وإكراه السلطان عند مالك وغير السلطان سواء إذا كان مكرها. قلت: وكيف الإكراه عند مالك؟، قال: الضرب والتهديد بالقتل والتهديد بالضرب والتخويف الذي لا شك فيه. قلت: فالسجن إكراه عند مالك؟، قال: لم أسمعه من مالك وهو عندي إكراه. قلت: وإكراه الزوج امرأته إكراه عند مالك؟، قال: قال مالك: إذا ضربها أو أضر بها فاختلعت منه أنه يرد إليها ما أخذ منها فذلك يدلك على أن إكراهه إكراه»[1].

ويقول الإمام الشافعي رَحِمَهُ ٱللَّهُ تعالى بخصوص هذا المعنى: «قال الله عَزَّوَجَلَّ: ﴿إِلَّا مَنْ أُكْرِهَ وَقَلْبُهُۥ مُطْمَئِنٌّۢ بِٱلْإِيمَٰنِ﴾(النحل: ١٠٦) الآية.. فلما وضع الله عنه -أي كلمة الكفر تحت الإكراه- سقطت عنه أحكام الإكراه على القول كله، لأن الأعظم إذا سقط عن الناس سقط ما هو أصغر منه وما يكون حكمه بثبوته عليه.. والإكراه أن يصير الرجل في يدي من لا يقدر على الامتناع منه من سلطان أو لص أو متغلب على واحد من هؤلاء ويكون المكره يخاف خوفا عليه دلالة أنه إن امتنع من قول ما أمر به يبلغ به الضرب المؤلم أو أكثر منه أو إتلاف نفسه..، فإذا خاف هذا سقط عنه حكم ما أكره عليه من قول ما كان القول شراء أو بيعا أو إقرارا لرجل بحق أو حد أو إقرارا بنكاح أو عتق أو طلاق أو إحداث واحد من هذا وهو مكره فأي هذا أحدث وهو مكره لم يلزمه.

(١) المدونة، مالك بن أنس الأصبحي المدني (ت:١٧٩هـ)، دار الكتب العلمية، ط/ ١، (١٤١٥هـ/ ١٩٩٤م)، ٢/ ٤٣٦-٤٣٧.

.. ولو كان لا يقع في نفسه أنه يبلغ به شيء مما وصفت لم يسع أن يفعل شيئا مما وصفت أنه يسقط عنه، ولو أقر أنه فعله غير خائف على نفسه ألزمته حكمه كله في الطلاق والنكاح وغيره وإن حبس فخاف طول الحبس أو قيد فخاف طول القيد أو أوعد فخاف أن يوقع به من الوعيد بعض ما وصفت أن الإكراه ساقط به سقط عنه ما أكره عليه.. ولو فعل شيئا له حكم فأقر بعد فعله أنه لم يخف أن يوفى له بوعيد ألزمته ما أحدث من إقرار أو غيره.. ولو حبس فخاف طول الحبس أو قيد فقال ظننت أني إذا امتنعت مما أكرهت عليه لم ينلني حبس أكثر من ساعة أو لم ينلني عقوبة خفت أن لا يسقط المأثم عنه فيما فيه مأثم مما قال.

.. قال: وإذا قال الرجل لرجل أقررت لك بكذا، وأنا مكره فالقول قوله مع يمينه وعلى المقر له البينة على إقراره له غير مكره. قال الربيع: وفيه قول آخر أن من أقر بشيء لزمه إلا أن يعلم أنه كان مكرها. قال الشافعي: ويقبل قوله إذا كان محبوسا وإن شهدوا أنه غير مكره وإذا شهد شاهدان أن فلانا أقر لفلان وهو محبوس بكذا أو لدى سلطان بكذا فقال المشهود عليه أقررت لغم الحبس أو لإكراه السلطان فالقول قوله مع يمينه إلا أن تشهد البينة أنه أقر عند السلطان غير مكره، ولا يخاف حين شهدوا أنه أقر غير مكروه، ولا محبوس بسبب ما أقر له»[1].

(١) الأم، الشافعي (ت:٢٠٤هـ)، دار المعرفة، بيروت، بدون طبعة، (١٤١٠هـ/ ١٩٩٠م)، ٣/ ٢٠٤١-٢٠٤٠.

قرر الأصوليون والفقهاء بناء على استقراء نصوص الشرع ومقاصده الكلية، أن حرية الاختيار وعدم الإجبار شرط في التكليف بلا خلاف[1]، ولا اعتبار بما صدر عن الإنسان حال الإكراه، ونقاش الأصوليين في قضية الإكراه هو نقاش عن اعتبار حرية الاختيار شرطا في التكليف «شرط التكليف الاختيار»[2]، وشرط التكليف القدرة يقول الشاطبي: «ثبت في الأصول أن شرط التكليف أو سببه القدرة على المكلف به، فما لا قدرة للمكلف عليه لا يصح التكليف به شرعا وإن جاز عقلا، ولا معنى لبيان ذلك ههنا، فإن الأصوليين قد تكفلوا بهذه الوظيفة، ولكن نبني عليها ونقول: إذا ظهر من الشارع في بادئ الرأي القصد إلى التكليف بما لا يدخل تحت قدرة العبد فذلك راجع في التحقيق إلى سوابقه أو لواحقه أو قرائنه»[3].

ويمثل لذلك بقوله: «فقول الله تعالى: ﴿فَلَا تَمُوتُنَّ إِلَّا وَأَنتُم مُّسْلِمُونَ﴾(البقرة: ١٣٢)، قوله في الحديث: «كُنْ عَبْدَ اللهَّ الْمَقْتُولَ وَلَا تكن عبد الله القاتل»، قوله: «لا تمت وَأَنْتَ ظَالِمٌ»، وما كان نحو ذلك ليس المطلوب منه إلا ما يدخل تحت القدرة وهو: الإسلام وترك الظلم، والكف عن القتل، والتسليم لأمر الله، وكذلك سائر ما كان من هذا القبيل»[4].

(١) ينظر: الموافقات في أصول الشريعة، الشاطبي، ٢/ ١٢٨.

(٢) التقرير والتحبير، أبو عبد الله، شمس الدين الحنفي (ت:٨٧٩هـ)، دار الكتب العلمية، ط/ ١، (١٤٠٣هـ/ ١٩٨٣م)، ٢/ ١٥٩. فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال، أبو الوليد ابن رشد، ص: ٤٤.

(٣) الموافقات في أصول الشريعة، الشاطبي، ٢/ ١٧١.

(٤) الموافقات في أصول الشريعة، الشاطبي، ٢/ ١٧٢-١٧٣.

والاختيار وعدم الإكراه، والحرية في الاعتقاد والعبادة، مقصد شرعي، لأن من لا يختار فكره ومعتقده بحرية واختيار، لا يمكن أن يكون مكلفا، ولا خارجا عن داعية هواه، حتى يعبد الله اختيارا يقول الشاطبي: «المقصد الشرعي من وضع الشريعة إخراج المكلف عن داعية هواه، حتى يكون عبد الله اختيارا، كما هو عبد لله اضطرارا»(١).

فلا إكراه «في الطاعة، فإن ذلك لا يكون في الحقيقة إلا بالإخلاص، والإخلاص لا يتأتى فيه الإكراه»(٢)، و«عدم الإكراه على الدين في الإسلام لا يؤدي إلى إباحة الكفر..، عدم الإكراه على الدين في الإسلام، معناه عدم الإكراه عليه بعقاب دنيوي من سيف أو نحويه»(٣).

فإن الفقه الإسلامي أقر الرضا والاختيار في الاعتقاد والعبادة والمعاملات من بيع وزواج.. يقول ابن عاشور: «ولولا اعتبار حرية الأقوال لما كانت الإقرارات والعقود والالتزامات وصيغ الطلاق والوصايا مؤثرة آثارها، ولذلك يسلب عنها التأثير متى تحقق أنها صدرت في حالة الإكراه»(٤).

فإن الاستطاعة شرط في التكليف، ولا تكليف بما لا يطاق، وهذا يقتضي حرية الإنسان في اختيار أفكاره ومعتقداته وأفعاله..، وهذا ما قرره الفقهاء والأصوليون على اختلاف مذاهبهم، على مستوى التأصيل والتفريع.

(١) الموافقات في أصول الشريعة، الشاطبي، ٢/ ١٢٨.

(٢) عمدة الحفاظ في تفسير أشرف الألفاظ، السمين الحلبي (ت:٧٥٦هـ)، تحقيق: محمد باسل عيون السود، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط/ ١، (١٤١٧هـ/ ١٩٩٦م)، ٢/ ٣٥.

(٣) الحرية الدينية في الإسلام، الصعيدي، ص: ٧-٨.

(٤) مقاصد الشريعة الإسلامية، ابن عاشور، ص: ٣٩٨.

المبحث السابع
الأصل في الأشياء الإباحة

ومراد من هذه القاعدة عند جمهور أهل الصناعة الأصولية، أن كل ما لم يرد فيه شرع، أو لم يخصه الشارع بحكم، فإن الأصل فيه الإباحة، وقد عبر عن هذا المعنى الأصوليون بقولهم «الأصل في الأشياء الإباحة» أو «الإباحة الأصلية»[1]، يقول ابن عاشور: «فما عدا ما حدد منعه في الشريعة من التصرف فالأصل في سعي الإنسان فيه وتناوله هو الإباحة وقد لقبها علماء أصول الفقه (بالإباحة الأصلية)..»[2].

فإن الإنسان حر في تصرفاته كلها بحكم الإباحة الأصلية، في مأكله ومشربه وملبسه..، وكسبه ومعاشه وسياسة دولته..، إلا ما قام الدليل على تحريمه ومنعه، وما هذا التحريم والمنع إلا لجلب مصلحة أو دفع مضرة.

وتقوم هذه القاعدة على «البداهة الفطرية والعقلية»، كما تقوم على «النصوص القرآنية الصريحة»، فأما «البداهة الفطرية والعقلية»: فإن الإنسان

(١) ينظر: التبصرة في أصول الفقه، أبو اسحاق الشيرازي (ت:٤٧٦هـ)، تحقيق: محمد حسن هيتو، دار الفكر، دمشق، ط/ ١، (١٤٠٣هـ)، ص: ٥٣٥. قواطع الأدلة في الأصول، أبو المظفر السمعاني الشافعي (ت:٤٨٩هـ)، تحقيق: محمد حسن محمد حسن إسماعيل الشافعي، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط/ ١، (١٤١٨هـ/ ١٩٩٩م)، ٢/ ٦٣. التقرير والتحبير، ابن أمير حاج (ت:٨٧٩هـ)، دار الكتب العلمية، ط/ ٢، (١٤٠٣هـ/ ١٩٨٣م)، ص: ٢/ ١٤٣. المنثور في القواعد الفقهية، بدر الدين الزركشي، ١/ ١٧٦. الأشباه والنظائر، جلال الدين السيوطي (ت:٩١١هـ)، ط/ ١، (١٤١١هـ/ ١٩٩٠م)، ص: ٦٠.

(٢) أصول النظام الاجتماعي في الإسلام، ابن عاشور، ص: ١٧٧.

خلق مجبولا على احتياجات ورغبات، ونوازع مدفوع بفطرته إلى تلبيتها، مثل: الطعام والشراب، واتقاء الحر والبرد، وطلب النوم، وحب السياحة والتنقل..، بل هذه الأمور الجبلية تتجاوز الإباحة والإذن إلى الطلب والاقتضاء، وبذلك فكل ما يحتاجه الإنسان، ويرغب فيه خلقة، فالأصل فيه الإباحة، وكل ما هو مرغوب عنه خلقة فالأصل إباحة دفعه ورفعه.

وأما «النصوص التشريعية الصريحة» فكثيرة ومتنوعة منها قوله تعالى: ﴿۞وَلَقَدۡ كَرَّمۡنَا بَنِيٓ ءَادَمَ وَحَمَلۡنَٰهُمۡ فِي ٱلۡبَرِّ وَٱلۡبَحۡرِ وَرَزَقۡنَٰهُم مِّنَ ٱلطَّيِّبَٰتِ وَفَضَّلۡنَٰهُمۡ عَلَىٰ كَثِيرٖ مِّمَّنۡ خَلَقۡنَا تَفۡضِيلٗا ٧٠﴾(الإسراء:٧٠)، وقال تعالى: ﴿قُلۡ مَنۡ حَرَّمَ زِينَةَ ٱللَّهِ ٱلَّتِيٓ أَخۡرَجَ لِعِبَادِهِۦ وَٱلطَّيِّبَٰتِ مِنَ ٱلرِّزۡقِۚ﴾(الأعراف:٣٢)، وقال تعالى: ﴿هُوَ ٱلَّذِي خَلَقَ لَكُم مَّا فِي ٱلۡأَرۡضِ جَمِيعٗا﴾(البقرة:٢٩)..[1].

والأمر لا يقتصر على الشأن الفردي، على الإنسان في خويصة نفسه، بل يتعداه إلى الشأن العام: الاجتماعي والسياسي..، فالأصل فيه الإباحة والحل، فكل آليات التدبير الاجتماعي والسياسي والإداري..، كل ذلك يدخل تحت هذه القاعدة، قال ﷺ: «أَنْتُمْ أَعْلَمُ بِأَمْرِ دُنْيَاكُمْ»[2]، فإن الاستفادة من المنتج الإنساني في كل هذه المجالات وغيرها مباح مشروع، إلا ما قام الدليل على حرمته.

(١) ينظر: الكليات الأساسية للشريعة الإسلامية، الريسوني، ص: ١٠٣-١٠٤.

(٢) صحيح مسلم، كتاب الفضائل، باب وجوب امتثال ما قاله شرعا، دون ما ذكره ﷺ من معايش الدنيا، على سبيل الرأي، رقم: ٢٣٦٣، ٤/ ١٨٣٦.

ويقول الريسوني: «من تطبيقات القاعدة وآثارها: قاعدة «الأصل في الأشياء الإباحة»، تعني أن الإنسان حر مسموح له بالتصرف في نفسه وفيما يزدحم به هذا الكون من خيرات وكائنات ومنافع وإمكانات. فهذا هو الأصل المعتمد حتى يأتي استثناء شيء ممن له الأهلية وله الحق في ذلك، أو حتى يظهر فساد شيء ويثبت خبثه وضرره. فهو بفضلها يعلم ويطمئن أن ما لم يرد فيه تحريم ولا تقييد، وكان له فيه رغبة ومصلحة فهو له، ولا حرج فيه ولا خوف منه، وأن تصرفه ذلك حلال سائغ، فضلا من الله ونعمة»[1].

ويقول ابن عاشور في حرية العمل: «فأما الحرية الكائنة في عمل المرء في الخويصة فهي تدخل في تناول كل مباح، فإن الإباحة أوسع ميدان لجولان حرية العمل.. أما الحرية الكائنة في عمل المرء المتعلق بعمل غيره، فالأصل فيها أنها مأذون فيها إذا لم تكن تضر بغيره. وهذا المقام يتحقق فيه معنى الجمع بين فرعين من مقاصد الشريعة وهما: حرية العمل الذي لا يتجاوز عامله، وحرية العمل الذي يؤثر في عمل غيره تأثيرا لا إضرار فيه»[2].

* * *

(١) الحرية في الإسلام أصالتها وأصولها، الريسوني، مجلة إسلامية المعرفة، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، (٣١-٣٠)، (٣١-٣٠)، (١٤٢٣هـ/ ٢٠٠٢م-١٤٢٤هـ/ ٢٠٠٣م)، ص: ١٧.

(٢) مقاصد الشريعة الإسلامية، ابن عاشور، ص: ٣٩٨.

المبحث الثامن
الأصل براءة الذمة

وهذه القاعدة تدل على أن ذمة الإنسان خالية من التكاليف، ومن التهم والحقوق، فإن المتهم بريء حتى تثبت إدانته، والذمة غير ملزمة بشيء حتى يثبت ذلك عليها بدليل، فلا ثواب ولا عقاب إلا بنص، يقول الشيرازي: «الأصل براءة الذمة إلا فيما دل الدليل عليه من جهة الشرع»[(١)]، ويقول الآمدي: «الأصل براءة الذمة من الحقوق والعبادات وتحمل المشاق، وهو مقطوع به»[(٢)]، ونص الزركشي على قاعدة: «الأصل براءة ذمة المشهود عليه»[(٣)].

فالفرد حر من الالتزامات والتكاليف حتى يرد النص الدال على تكليفه والتزامه بالأحكام، فالناس أحرار في أموالهم وممتلكاتهم، فلا يؤخذ منهم شيء إلا بدليل يقول ابن شهاب العكبريّ الحنبلي في: «استصحاب براءة الذمة حتى يدل دليل شرعي على الوجوب: كقولنا في الخيل الأصل براءة الذمة في إيجاب الزكاة فيها وعنها، فمن ادعى إيجابها فعليه الدليل»[(٤)].

(١) اللمع في أصول الفقه، أبو إسحاق الشيرازي (ت:٤٧٦هـ)، دار الكتب العلمية، ط/ ٢، (٢٠٠٣م/ ١٤٢٤هـ)، ص: ١٢٣.

(٢) الإحكام في أصول الأحكام، الآمدي (ت:٦٣١هـ)، تحقيق: عبد الرزاق عفيفي، المكتب الإسلامي، بيروت، دمشق، لبنان، ٢/ ٦٨.

(٣) المنثور في القواعد الفقهية، الزركشي، ١/ ٣١٥.

(٤) رسالة في أصول الفقه، ابن شهاب العكبريّ الحنبلي (ت:٤٢٨هـ)، تحقيق: موفق بن عبد الله بن عبد القادر، المكتبة المكية، مكة المكرمة، (١٤١٣هـ/ ١٩٩٢م)، ص: ١٣٥.

يقول الريسوني في ربط هذه القاعدة بالتي قبلها: «وحرية الناس كما تعاق وتضيق بالمحرمات والممنوعات، فإنها أيضا تعاق وتضيق بالتكاليف والالتزامات، فلهذا كانت أصالة الحرية محمية من ضائقة التحريم بالإباحة الأصلية، ومحمية من ضائقة الإلزام بالبراءة الأصلية، فلا تحريم إلا بدليل ولا إلزام إلا بدليل»[1].

فلا يحق لأحد أن يقيد حرية الآخرين بدون سلطان شرعي، سواء كان حاكما أو قاضيا أو مفكرا أو فقيها..، ﴿أَمْ لَهُمْ شُرَكَٰٓؤُاْ شَرَعُواْ لَهُم مِّنَ ٱلدِّينِ مَا لَمْ يَأْذَنۢ بِهِ ٱللَّهُۚ﴾(الشورى:٢١)، فلا سلطة لهؤلاء إلا بما يسمح به النص الشرعي أو القانوني، فليس للحاكم أن يتجاوز النص، أو التصرف بمقتضى المصلحة العامة، وليس للمفكر أو الفقيه أن ينشئ فتاوى وأحكام لا مدرك شرعي لها، كما أنه ليس للفرد أن يبتدع عبادات لنفسه زائدة على المشروع، ويلزم نفسه بما لم يلزمه به الله.

* * *

(١) الحرية في الإسلام أصالتها وأصولها، الريسوني، مجلة إسلامية المعرفة، ص: ٢٠.

الفصل الرابع

العلاقة بين الحرية والمسؤولية التشريعية والأخلاقية

ويشتمل على:

المبحث الأول: الحرية وعلاقتها بالعبودية والاستخلاف

المبحث الثاني: المسؤولية وترشيد الحرية

المبحث الثالث: الحرية وضبط الميولات النفسية

المبحث الرابع: المسؤولية الفردية والمصلحة العامة

المبحث الأول
الحرية وعلاقتها بالعبودية والاستخلاف

تقوم العلاقة بين الحرية الإنسانية والمسؤولية التشريعية والأخلاقية على كون الإنسان عبدا لله أولا، وخليفته في أرضه ثانيا، ومقام العبودية يحتم على الإنسان الإذعان الكلي، والتخلص من كل أنواع العبوديات الأخرى، «الإنسان الجدير بصفة حر هو المؤمن بالله، وبأنه هو مكلف من قبله»[1]، وكان هذا الإذعان في ميثاق قطعه الله تعالى على الخلق في الأزل، وأشهدهم على أنفسهم، وشهدوا بذلك، وبهذا تكون الحرية عنصرا مكونا لإنسانية الإنسان، وعنصرا محققا لكرامته، ومحافظا عليها.

فإن الحرية مهددة بالجهل، ومحدودية العقل، والميولات والرغبات النفسية، في الاستئثار بالمال والسلطة..، والمكاسب الذاتية على حساب الآخرين، فالحرية المطلقة خطر على الإنسان، وعلى محيطه، فهي غير ممكنة في غياب المسؤولية القائمة على العبودية لله تعالى.

ومقام الخلافة يحتم على الإنسان الإتباع، والتلقي عن الإله المعبود، تلقي الأوامر والنواهي، والتوجيهات الأخلاقية، «المكلف الإسلامي خليفة عن الله فله حق التمتع بممارسة معالم الخلافة كلها»[2]، فهي التقييد المنضبط لحريته، وكان هذا الإتباع والتلقي، قائم على تحمله الأمانة، التي عجزت عن حملها السماوات والأرض، وجعله خليفة في الأرض وتكليفه بإعمارها.

(١) مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها، علال الفاسي، ص: ٢٥١.
(٢) نفسه، ص: ٢٥٨-٢٥٩.

يقول محمد عمارة: «الحرية الإنسانية في المنهج الإسلامي.. حرية الخليفة المحكومة -في الفعالية والنطاق- بالقدرة والاستطاعة التي ركبها الخالق الأعظم في هذا الإنسان، وبنطاق وحدود وآفاق عهد الإنابة والتوكيل والاستخلاف، فهو لن يستطيع تجاوز نطاق فعل القدرات المخلوقة له -كما لا تستطيع ذلك الأسباب المخلوقة في الطبيعة- ولا ينبغي لحريته أن تتجاوز بفعله نطاق عهد الاستخلاف..»[1].

فهذه المسؤولية القائمة على عبودية الإنسان لربه، ومعرفته لوظيفته الاستخلافية، ترشيد للحرية، وليست تقييدا وتضييقا لها، لأن الإنسان اختارها بإرشاد العقل أو النبي، فهي حرية منضبطة بإرادة الإنسان واختياره، واقتناعه، أما إذا كانت هذه التشريعات مفروضة عليه ولم يخترها، ولم يؤمن بها، كانت آصار وأغلال.

* * *

(١) معالم المنهج الإسلامي، محمد عمارة، ص: ٩٠.

المبحث الثاني
المسؤولية وترشيد الحرية

فإن التشريعات القانونية على مر التاريخ، كانت ترشيدا للحرية، لأن إشكال الحرية الحقيقي هو حدود الحرية، وليست الحرية في حد ذاتها، لأن إنسانية الإنسان لا تتحقق إلا بحريته، وهذه مسألة وعاها الإنسان منذ ولادته، لكن الإشكال كان دائما مرتبط بتنظيم الحرية، وترشيدها بما يحقق الاجتماع، والتعاون الإنساني، والابتعاد عن الصراع والنزاع، واهتدى الإنسان إلى أشكال من الآليات والوسائل التنظيمية، من قوانين ومؤسسات..، وتفاعل في ذلك مع الشرائع السماوية، والاجتهادات والأفكار الفلسفية.

فإنه لا ينبغي تحجير وتقييد الحرية الإنسانية إلا لجلب المصالح أو دفع المضار يقول ابن عاشور: «الحرية خاطر غريزي في النفوس البشرية فيها نماء القوى الإنسانية من تفكير وقول وعمل، وبها تنطلق المواهب العقلية متسابقة في ميادين الابتكار والتدقيق، فلا يحق أن تسام بقيد إلا قيدا يدفع به عن صاحبها ضر ثابت أو يجلب به نفع»[1]، فهو بهذا يحذر من خطورة التقييد للحريات، ويرجع هذا التقييد لمصلحة الإنسان.

فهذه الحرية الفطرية الغريزية المولودة مع الإنسان، الملازمة له في خلقته، ولدت مقيدة من أول وجوده، وذلك لما أذن الله تعالى لآدم وزوجه بالانتفاع بما في الجنة، إلا شجرة من أشجارها يقول تعالى: ﴿وَيَٰٓـَٔادَمُ ٱسۡكُنۡ أَنتَ

(١) أصول النظام الاجتماعي في الإسلام، ابن عاشور، ص: ١٦٣.

وَزَوْجُكَ ٱلْجَنَّةَ فَكُلَا مِنْ حَيْثُ شِئْتُمَا وَلَا تَقْرَبَا هَٰذِهِ ٱلشَّجَرَةَ فَتَكُونَا مِنَ ٱلظَّٰلِمِينَ ﴿١٩﴾﴾(الأعراف:١٩) ثم توالى التحجير والتقييد للحرية، بما شرع له من الشرائع، لصلاح حاله، وتنظيم علاقته مع معاشريه بما يضمن حقوق الجميع(١).

فالحرية التي تسمح لنا بالاختيار بين الضدين والنقيضين، تستلزم حرية أخرى، تتمثل في حسن استعمال الأولى وترشيدها، فهي الحرية المنضبطة بالمسؤولية، لا حرية الخلاص يقول عبد الله دراز: «.. ولا ريب أن فوق هذه الحرية الطبيعية، التي هي «قدرة مزدوجة» حرية أخرى أخلاقية بنوع خاص، هي «الواجب بالمعنى الدقيق» فالحرية الأولى: هي القدرة التي نختار بها أيا من النقيضين، والثانية: هي: «حسن استعمال» الأولى. فهي التخلي النهائي عن الشر، والاختيار الفعلي للأفضل، بيد أن الحرية هنا ليست حرية الخلاص، تلك التي تبرئ مسؤوليتنا، ولكنها الحرية التي تشترط المسؤولية وتقوم أساسا لها»(٢).

وندب القرآن الكريم الإنسان إلى ممارسة حريته ليست على إطلاقها، بل هي منضبطة بضابط المسؤولية التشريعية، لضبط النزاع القائم على رغبة الإنسان في الإفراط في حريته على حساب حرية الآخرين، وقد شرع الإسلام القتال لمنع الفتنة في الدين، والتضييق على حرية الاعتقاد، وسن الأحكام التكليفية لحماية الحريات في الإسلام، وتقريرا لمسؤولية الإنسان أمام أقواله

(١) أصول النظام الاجتماعي في الإسلام، ابن عاشور، ص: ١٦٢.
(٢) دستور الأخلاق في القرآن، عبد الله دراز، ص: ١٩٧.

وأفعاله يقول تعالى: ﴿كُلُّ ٱمْرِئٍۭ بِمَا كَسَبَ رَهِينٌ﴾(الطور:٢١)، وقال تعالى: ﴿وَكُلَّ إِنسَٰنٍ أَلْزَمْنَٰهُ طَٰٓئِرَهُۥ فِى عُنُقِهِۦ ۖ وَنُخْرِجُ لَهُۥ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ كِتَٰبًا يَلْقَىٰهُ مَنشُورًا ﴿١٣﴾ ٱقْرَأْ كِتَٰبَكَ كَفَىٰ بِنَفْسِكَ ٱلْيَوْمَ عَلَيْكَ حَسِيبًا ﴿١٤﴾ مَّنِ ٱهْتَدَىٰ فَإِنَّمَا يَهْتَدِى لِنَفْسِهِۦ ۖ وَمَن ضَلَّ فَإِنَّمَا يَضِلُّ عَلَيْهَا ۚ وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ ۗ وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا ﴿١٥﴾﴾(الإسراء:١٣-١٥) والآيات في هذا المعنى كثيرة ومتنوعة، تدل على تحمل الفرد لمسؤوليته عن أعماله وتصرفاته في الدنيا والآخرة.

ووضع الشرع للحدود والعقوبات الجنائية ضبط للحرية الزائفة، وكذلك التوجيهات الأخلاقية كتحريم الظلم ووجوب العدل، والندب إلى الحياء، وتحري الصدق، واجتناب الكذب..، أخلاق إسلامية وضعت لترشيد الحرية الإنسانية، وميز فقهاء الإسلام بين المسؤولية الفردية (فرض العين)، والمسؤولية الجماعية (فرض الكفاية)، وجعلوا الإنسان المسؤول هو المكلف بالمعنى الفقهي.

فإن الحرية ليست على إطلاقها، بل هي امتحان للإنسان واختبار له، هل يسير في طريق الحق والعدل والخير، أو يسلك طريق الباطل والظلم والإفساد في الأرض، لأن الارتباط بين الحرية والمسؤولية ارتباط وثيق، فالحق سبحانه جعل الإنسان حرا مختارا، وضبط حريته بالمسؤولية على أقواله وأفعاله، مسؤولية أمام شريعة القرآن الكريم، التي شرعت هذه المسؤولية التكليفية، لإقامة مجتمع الحرية في التعبير والاعتقاد.

وبذلك تميزت رؤية القرآن للحرية الإسلامية بوسطية جامعة، على خلاف «(الليبرالية الغربية) -والتي هي ثمرة فلسفة تأليه الإنسان- في ميدان الحرية.. و(الشمولية الغربية) قد جردت الإنسان كفرد من حريته لحساب حزب الطبقة وحكومة الحزب، فتطرفتا كل التطرف في هذا الميدان..»[1].

يحرص الإسلام على ربط الحرية بالمسؤولية، ترشيدا لها، ولمنع الصراع والصدام والفوضى في العلاقات الإنسانية، وهذه المسؤولية قادرة على ضبط الاختلالات الناشئة عن الحرية، سواء كانت حرية في الاعتقاد، أو في التعبير عن الاعتقاد، أو في النقد والاعتراض لمعتقدات المخالفين..، «فإن الحرية لا تتصور انطلاقا من القيود.. بل لا تتصور الحرية إلا مقيدة غير مطلقة، وإنه لا شيء في هذا الوجود يكون مطلقا من أي قيد»[2].

والتعامل مع تقييد الحرية وضبطها قضية دقيقة، تتطلب الحذر من التضييق على الحريات، بما لا يخدم التنوع والتباين الفكري، والحذر كذلك من التسيب والفوضى باسم الحريات، بما لا يخدم كذلك المصلحة العامة، في موضوع الحريات ينبغي الحذر فيه من الإفراط والتفريط يقول عبد المجيد النجار: «ولكن المتأمل في تلك الحدود والضوابط كما أصلتها التعاليم الإسلامية، وكما جرى عليه الأمر في المجتمع الإسلامي حقبا طويلة من الزمن يجد أنها قدرت على معادلة دقيقة تتفادى ذلك المصير الذي تنتهي إليه الحرية بالقيود

(١) معالم المنهج الإسلامي، محمد عمارة، ص: ٩٠.

(٢) المجتمع الإنساني في ظل الإسلام، محمد أبو زهرة، الدار السعودية، جدة، ط/ ٢، (١٤٠١هـ/ ١٩٨١م)، ص: ٢٥٨-٢٥٩.

المتعسفة، أو بالاضطراب والفوضى»[1].

يقول ابن عاشور بعد ما بين أن الإفراط في استعمال الحرية، وعدم انضباطها، سبب اختلافات ونزاعات كثيرة بين الخلق، فانتبه الناس: «لواجب تعديل استعمال صاحب الحرية حريته، وعلى التواضع بينهم على التمييز ما يطلق عنانه، وما يشد عقاله، وتقدير ذلك، وابتدأت رحمة الله بالبشر، بأن وضع لهم الشرائع، وأرسل إليهم الرسل الهداة، وقيض لهم الحكماء والمرشدين، يرشدونهم جميعا إلى طرائق السير بحرياتهم، وأن يراعي كل صالح غيره في تطبيق استعمال حريته، فاستقامت أحوال البشر..»[2].

فالإسلام أقر الحرية وجعلها كغيرها من الحقوق منضبطة غير متسيبة يقول عبد الحميد أبو سليمان: «لأن الحرية حق وموقف ومسؤولية، مثلها مثل أي حق وموقف لا يمكن مزاولته في حالة من الفراغ أو الفوضى أو الاستهتار، بل هي أحرى من غيرها بالضبط والتنظيم لما لها من أخطر الأثر في حياة الإنسان ومعنى وجوده»[3].

فإن الحرية المطلقة لا تخدم الواقع الإنساني، هذا الواقع الذي تتضارب فيه الحريات، فيتحول إلى واقع الظلم والاستبداد والتعالي على الخلق، فإن الحرية بدون مسؤولية، تتحول إلى عبودية ينحط معها الإنسان عن مقام الإنسانية.

(١) حرية التفكير والاعتقاد في المجتمع المسلم: الأبعاد والحدود، عبد المجيد النجار، ص: ٣٨.

(٢) أصول النظام الاجتماعي في الإسلام، ابن عاشور، ص: ١٦٣.

(٣) أزمة العقل المسلم، عبد الحميد أحمد أبو سليمان، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، سلسلة إسلامية المعرفة (٩)، هيرندن، فيرجينيا، الولايات المتحدة الأمريكية، ط/ ١، (١٤١٢هـ/ ١٩٩١م)، ص: ١٤١.

وبعد أن قسم ابن عاشور الحرية إلى أربع يقول: «وكل هذه الحريات الأربع محدودة في نظام الاجتماع الإسلامي...»[1]، وذهب علال الفاسي إلى أن «الحرية الإسلامية جعل قانوني يتفق مع إنسانية الإنسان وفطرته، وليست حقا طبيعيا يستمد من غريزة الرجل المتناقضة، فالإنسان ما كان ليصل لإدراك حريته على الوجه الذي أراده الإسلام لولا نزول الوحي، ولولا الرشد الديني الذي جاء به القرآن»[2].

ووضع الريسوني مجموعة من الضوابط للحرية وهي: ١- ابتغاء الحق والوقوف معه. ٢- حفظ حرمة الدين. ٣- حرية التعبير لا حرية التغرير. ٤- التثبت والتبين قبل القول والتعبير. ٥- حفظ حرمات الناس وأعراضهم. ٦- منع التدخل في النيات والبواطن[3].

لكن ينبغي أن لا يتوجه التفكير إلى أن تقييد الحرية سببه ديني دائما، فقد يكون سببه اجتماعي أكثر من كونه ديني، في الغالب ما يتخذ الدين غطاء للحد من الحريات، لكن في الحقيقة تكون الظروف والأعراف الاجتماعية وما تواضع عليه قوم في منطقة جغرافية معينة، هو الدافع الأساسي لتقييد الحرية، فإن الفرنسي رغم تمتعه بهامش كبير من الحرية، إلا أنه ليس حرا في التشكيك في المحرقة النازية، وهذا أمر اجتماعي ولا صلة له بالدين.

(١) أصول النظام الاجتماعي، ابن عاشور، ص: ١٧٠.

(٢) مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها، علال الفاسي، ص: ٢٤٨-٢٤٩.

(٣) الأمة هي الأصل، الريسوني، ص: ٦٥-٧٣.

المبحث الثالث
الحرية وضبط الميولات النفسية

فإن الإنسان في هذا الوجود أودع الله تعالى فيه قوة الشهوة الداخلية يقول تعالى: ﴿زُيِّنَ لِلنَّاسِ حُبُّ ٱلشَّهَوَٰتِ مِنَ ٱلنِّسَآءِ وَٱلْبَنِينَ وَٱلْقَنَٰطِيرِ ٱلْمُقَنطَرَةِ مِنَ ٱلذَّهَبِ وَٱلْفِضَّةِ وَٱلْخَيْلِ ٱلْمُسَوَّمَةِ وَٱلْأَنْعَٰمِ وَٱلْحَرْثِ ذَٰلِكَ مَتَٰعُ ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا وَٱللَّهُ عِندَهُۥ حُسْنُ ٱلْمَـَٔابِ ﴿١٤﴾﴾(آل عمران:١٤)، فهذا الميول نحو الشهوة يشترك فيه الناس جميعا على درجات، فإذا ترك الإنسان لوحده حرا في هذا الكون تحت سلطان شهواته، لا شك أن ذلك سينتج أضرارا بالغة بالإنسان المدعي للحرية، وبالمجتمع الذي يعيش فيه.

وتتجلى المسؤولية الأخلاقية في سيطرة الإنسان على شهواته وميولاته النفسية وعوائده..، وذلك بفهمه لها، وتكييفها بما يوافق طبيعته البشرية، ويتناسب والمصلحة العامة..، فعندما يسود العقل على الميولات النفسية، حينها يكون الإنسان مسؤولا أخلاقيا اتجاه حريته، يقول علال الفاسي: «الإنسان الحر ليس هو الذي لا يملكه أحد، لأن ذلك جزء من الكرامة، التي يجب أن يتمتع بها الإنسان، ولكن الإنسان الحر هو غير الزائف الذي تتصور فيه الفطرة الإنسانية متغلبة على الطبيعة الحيوانية»(١).

فالمسؤولية تجعل الحر منضبطا مع نفسه ومع غيره، لا يبخس نفسه حقها، ولا يعتدي على حقوق الآخرين المخالفين له في الرأي والفكر، والإنسان الحر هو القادر على ضبط نفسه، والأحرار هم الذين يمارسون حريتهم بما لا يفضي

(١) مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها، علال الفاسي، ص: ٢٥١.

إلى الفوضى والنزاع، فضبط النفس، والتحكم فيها، وحملها على الاستقامة، طريق الحرية الصحيحة، «والحر حقا هو الشخص الذي تتجلى فيه معاني الإنسانية العالية ويضبط نفسه، فلا تتدلى إلى سفساف الأمور، ولا ينطلق وراء أهوائه وشهواته، ولا يكون عبدا لها، فالحر يبتدئ بالسيادة على نفسه، وإطلاق إرادته وعقله من قيود شهوته»[1].

فإذا أخذنا مثلا دعاة الحرية الجنسية، هل يمكن لأحد الادعاء بأن هذه الحرية لا آثار سلبية لها، تنعكس على الانحلال الأسري والمجتمعي، وانتشار الأمراض، في الدول والأوطان التي تعرف انحلالا أخلاقيا، بدعوى الحرية الطبيعية والمدنية.. فإن الإنسان في حاجة ماسة إلى وجود تشريع خارج العقل الإنساني، تشريع يضبط الحرية الإنسانية، بما يتلاءم وطبيعة الإنسان، وشرع له ما يوجه طاقاته وميولاته النفسية الداخلية، لأنه سبحانه هو من أودعها فيه، وهو العالم بما يصلحها، فإذا كانت الكنيسة والكهنة المسيحيين يرون حتمية محاربة الغريزة الجنسية، والقساوسة الكاثوليك يحاربون الغريزة الجنسية، ويعتقدون حرمة زواجهم، لأن البحث عن الغريزة نقص في كمال القسيس، فإن الإسلام يعمل على ترشيد وتنظيم هذه الغريزة، وجعلها أحد السنن الكونية في حياة البشر، بل جعلها سنة تشريعية مأمورا بها بضوابط وتوجيهات ترشدها، وتمنع من انحراف هذه الغريزة إلى ما يضر بالإنسان قال ﷺ: «.. فَمَنْ رَغِبَ عَنْ سُنَّتِي فَلَيْسَ مِنِّي»[2]، فهو إقرار لهذه الغريزة، وترشيدها بالزواج.

(١) المجتمع الإنساني في ظل الإسلام، محمد أبو زهرة، ص: ٢٥٨.

(٢) صحيح البخاري، كتاب النكاح، باب الترغيب في النكاح، رقم: ٥٠٦٣، ٧/ ٢.

المبحث الرابع
المسؤولية الفردية والمصلحة العامة

والمصلحة العامة تمثلها إرادة الشعب، فسلطة الشعب والممثلة في الدولة بمؤسساتها، هي الممثلة والضامنة للمصلحة العامة، ففي إطار التنازع بين حرية الفرد وحريات الآخرين، فإن الدولة مفروض عليها التدخل لحسم النزاع بما يحقق المصلحة العامة، لا مصلحة الأقلية أو الأكثرية، والدولة تحتكم في ذلك كله للمرجعية الجامعة التي ارتضاها المجموع، وهي الدساتير والقوانين.

فالمصلحة العامة تمثلها الدولة، لذلك يجب على الدولة من جهتها أن تحمي الحريات الفردية والجماعية، والسياسية والاقتصادية..، وألا تعتبر بعض هذه الحريات مهما وبعضها الأخر غير مهم، أو أن هناك حرية أولى بالاعتبار من الأخرى، بل الإنسان في حاجة إلى كل حرياته ليمارس إنسانيته، في سياق تكاملي، فكما لا يمكن تجزئة إنسانيته لا يمكن تجزئة حريته، فليس هناك تصادم، بل هناك تكامل بين الحريات الإنسانية، قد تتفاوت الحاجة إلى حرية معينة من زمان إلى زمان، أو من منطقة جغرافية إلى أخرى، حسب الوضع الثقافي والاقتصادي والمعيشي..، لكن عموما لا يمكن التضحية بحرية في مقابل حرية أخرى.

فتخلي الفرد عن حرياته للدولة هو تخلي شكلي لأن الدولة ترجع له حرياته بشكل منظم، لأن حريات الفرد ومصالحه تدخل في المصلحة العامة

«على أن ما بين نوعي المصلحة من فرق إنما هو شكلي، ولا يتعلق إلا بالجزئيات»[1]، فإن المصلحة العامة هي السلم الاجتماعي والازدهار الاقتصادي والتطور العلمي والثقافي..، وكل هذا لا يتناقض مع مصالح الفرد.

فإن لكل فرد الحق في أية حرية، لكن شريطة ألا تلحق ضررا بحرية الآخرين داخل مجتمعه، فإن الإنسان يمارس حريته داخل مجتمعه لا خارجه، فلا يمكن تصور الحرية الفردية إلا في إطار الترابط المجتمعي، فحق الفرد في الحرية يجب النظر إليه في مقابل حرية الآخرين في مجتمعه، فحقه في الحرية مرتبط بواجبه اتجاه حريات الآخرين.

وقد شبه لنا النبي ﷺ تعسف وإفراط الفرد في استعمال حقه في الحرية، وحق الجماعة في الحد من هذه الحرية لمصلحة الجميع، بأصحاب السفينة، وذلك في الحديث : « مَثَلُ القَائِمِ عَلَى حُدُودِ اللهِ وَالوَاقِعِ فِيهَا، كَمَثَلِ قَوْمٍ اسْتَهَمُوا عَلَى سَفِينَةٍ، فَأَصَابَ بَعْضُهُمْ أَعْلاَهَا وَبَعْضُهُمْ أَسْفَلَهَا، فَكَانَ الَّذِينَ فِي أَسْفَلِهَا إِذَا اسْتَقَوْا مِنَ المَاءِ مَرُّوا عَلَى مَنْ فَوْقَهُمْ، فَقَالُوا: لَوْ أَنَّا خَرَقْنَا فِي نَصِيبِنَا خَرْقًا وَلَمْ نُؤْذِ مَنْ فَوْقَنَا، فَإِنْ يَتْرُكُوهُمْ وَمَا أَرَادُوا هَلَكُوا جَمِيعًا، وَإِنْ أَخَذُوا عَلَى أَيْدِيهِمْ نَجَوْا، وَنَجَوْا جَمِيعًا»[2].

إن هذا الحديث يدل على أهمية حرية الجماعة وحقها، وترجيحه على حرية الفرد لصالح الجماعة والفرد معا، وإن الحدود الشرعية إنما جاءت لحماية

(١) من الحريات إلى التحرر، الحبابي، ص: ٣٢.

(٢) صحيح البخاري، كتاب الشّركة، باب: هل يقرع في القسمة والاستهام فيه، رقم: ٢٤٩٣، ٣/ ١٣٩.

الجماعة والمجتمع، ومما يؤكد ذلك حديث: «لاَ ضَرَرَ وَلاَ ضِرَارَ»[1]، ومن القواعد: «دفع الضرر العام مقدم على دفع الضرر الخاص»، و«ارتكاب أخف الضررين»، و«تقديم المصلحة العامة على المصلحة الخاصة».

فالعالم المعاصر يسود فيه نظامان على طرفي نقيض: أحدهما: يغالي في حرية الفرد، والثاني: يجحف في حقه لصالح حرية المجتمع: فالأول: يعطي الحرية للفرد بمعنى الحرية في الإنتاج والعمل، والدولة تقوم بدور التنسيق بين القوى المختلفة بما يحول دون التعارض والنزاع بالأساليب القانونية، والنظام الثاني: يقوم على رعاية المجتمع أولا والذات والأفراد لا حرية لهم، إلا بحسب ما يمنحهم المجتمع.

أما النظام الإسلامي، فإنه لم يمنع حرية الإنتاج الفردي، ولكنه قيدها بقيود قضائية ودينية، كي لا ترجع بالضرر على المجموع، فهذه المسؤولية تربي في المؤمن روح الائتلاف من غير ضياع لحريته ولا حرية غيره، وبهذا يتميز النظام الإسلامي في ضبط الحريات[2].

يقول يوسف القرضاوي في الحرية الاقتصادية، في تعليقه على حديث النبي ﷺ الذي يدل على امتناعه عن التسعير بعد ما طلب منه ذلك فقال:

(١) الموطأ، مالك بن أنس (ت:١٧٩هـ)، تحقيق: محمد مصطفى الأعظمي، مؤسسة زايد بن سلطان آل نهيان للأعمال الخيرية والإنسانية، أبو ظبي، الإمارات، ط/ ١، (١٤٢٥هـ/ ٢٠٠٤م)، رقم: ٢٧٥٨، ٤/ ١٠٧٨.

(٢) التكافل الاجتماعي في الإسلام، محمد أبو زهرة، دار الفكر العربي، القاهرة، (١٩٩١م)، ص: ١٣-١١. تكلم عمارة عن وسطية الإسلام في التوفيق والتوازن بين «الفرد.. والطبقة.. والأمة»، ينظر: معالم المنهج الإسلامي، عمارة، ص: ١٥٩.

«إِنَّ اللهَّ هُوَ الْمُسَعِّرُ، الْقَابِضُ الْبَاسِطُ الرَّازِقُ، إِنِّي لَأَرْجُو أَنْ أَلْقَى رَبِّي وَلَيْسَ أَحَدٌ يَطْلُبُنِي بِمَظْلِمَةٍ فِي دَمٍ وَلَا مَالٍ»[1]، «والحديث يدل على أن الأصل هو حرية السوق، وتركها للقوانين الطبيعية دون تدخل مفتعل، ولكن إذا تدخلت في السوق عوامل غير طبيعية، من جهة المتلاعبين أو المحتكرين أو المستغلين لحاجات الناس، وكانت حاجات جمهور الناس تقتضي التدخل من السلطة الشرعية، بالتسعير أو التحديد أو الإلزام، فإن التدخل حينئذ يكون من شرع الله»[2].

هذه رؤية مصلحية لقانون السوق في الإسلام، فهي رؤية متوازنة بين المصلحة الفردية الرأسمالية، والمصلحة الجماعية الماركسية، تسمح بحرية السوق، وعدم التدخل في تحديد الأسعار، وترك ذلك للقوانين الطبيعية، لكن إذا أدت هذه الحرية إلى الإضرار بمصلحة الجماعة، من استغلال وغيره تدخلت السلطة التشريعية –الممثلة للمصلحة العامة– بالتسعير لترشيد حرية السوق، «وبرغم أن الإسلام يكفل الحرية للأفراد في البيع والشراء والتنافس الفطري، فإنه ينكر أشد الإنكار أن تدفع بعض الناس أنانيتهم

(١) سنن ابن ماجه، ابن ماجة القزويني (ت: ٢٧٣هـ)، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء الكتب العربية، فيصل عيسى البابي الحلبي، كتاب التجارات، بدون طبعة، بدون تاريخ، باب من كره أن يسعر، رقم: ٢٢٠٠، ٢/ ٧٤١. سنن أبي داود، كتاب الإجارة، باب في التسعير، رقم: ٣٤٥١، ٣/ ٢٧٢. الجامع الكبير، سنن الترمذي، محمد بن عيسى الترمذي (ت:٢٧٩هـ)، تحقيق: بشار عواد معروف، دار الغرب الإسلامي، بيروت، بدون طبعة، (١٩٩٨م)، كتاب البيوع عن رسول الله ﷺ، باب ما جاء في التسعير، رقم: ١٣١٤، ٢/ ٥٩٦.

(٢) فتاوى معاصرة، يوسف القرضاوي، ١/ ٥٨٦.

الفردية وطمعهم الشخصي، إلى التضخم المالي على حساب غيرهم، والإثراء ولو من أقوات الشعب وضرورياته»[1].

الحرية التي منحت للإنسان تقف به على مفترق طريقين: إما أن تكون هذه الحرية منسجمة مع نواميس الكون، فيترتب عنها عطاء حضاري، وائتلاف بشري، وسعادة أعمق، وهذا مقتضى ما دعت إليه الأديان السماوية، وإما التصادم مع نواميس الكون، الأمر الذي ينعكس على العطاء الحضاري بتفككه، وعلى الإنسان بتمزق وحدته وألفته، والإسلام يدعونا إلى استعمال الحرية بما ينسجم ويتوافق مع نواميس الكون[2].

وكما تقيد حرية الأفراد اتجاه غيرهم بـ«تعويض الأضرار»، و«الالتزام بما ألزم به الفرد نفسه»، فإن «للشريعة حقوقا على أتباعها تقيد حرية تصرفاتهم بقدرها، وذلك في صلاحهم في الحال أو في المستقبل، وتلك مثل إلزامهم بإقامة المصالح العامة.. ومتى تجاوز المرء حدود حريته في هذا النوع، أوقف عند الحد الشرعي..»[3].

* * *

(١) الحلال والحرام في الإسلام، القرضاوي، مكتبة وهبة، ط/ ٢٢، (١٤١٨هـ/ ١٩٩٧م)، ص: ٢٢٤.

(٢) العقل المسلم والرؤية الحضارية، عماد الدين خليل، دار الحرمين، الدوحة، ط/ ١، (١٤٠٣هـ/ ١٩٨٣)، ص: ١٨.

(٣) مقاصد الشريعة الإسلامية، ابن عاشور، ص:٣٩٩.

الخاتمة

١- خلاصة البحث:

الحرية قيمة من القيم الإنسانية الكبرى، ارتبطت بإنسانية الإنسان وبوجوده، فهي أصل في الإنسان مركوزة في فطرته، فجاء التشريعي موافقا للتكويني، جاءت أحكام الشريعة على وفق ما فطر عليه الإنسان، وجعل من أصل خلقته، لكن الإنسان انحرف عن توجيهات الشرع فأضر بفطرته، وأضاع إنسانيته، فأصبح عبدا لغير الله، وظهرت العبودية في الناس أشكالا وألوانا، وبعث الله تعالى الأنبياء والرسل لتخليص الناس من الاستعباد والظلم والطغيان..

وظهر في الناس حكماء وفلاسفة، أرشدتهم عقولهم وضمائرهم إلى رفض العبودية، واحترام الإنسان، وإقرار حقه في حرية التفكير والتعبير..، فتعرض هؤلاء للاضطهاد والرفض من أهل السلطة السياسية أو الكهنوتية، لأن تحرير الإنسان، وإطلاق قدراته العقلية والفكرية، يهدد سلطتهم وحكمهم، ومنهم من كان شهيد الحرية، ومات متمسكا بأفكاره وآراءه.

كما ظهر في الناس من استعبدهم باسم الدين، والحق الإلهي، فحرف النص الديني، أو أوله بما يحقق مصالحه، فعاش الناس تحت قهر الكنيسة مدة من الزمن، فشوه البابا والقساوسة.. وغيرهم من رجال الدين، الكتب السماوية وتعاليمها، وأعطوا لأنفسهم الحق في تشريع الأحكام، وتقييد الحريات، فثار الناس ضد الكنيسة، وليس ضد الدين.

فارتبط مفهوم الحرية بهذا الانقلاب الكبير على الكنيسة، ومنذ ذلك الوقت إلى اليوم، ومفهوم الحرية يتلمس طريقه نحو التنظير والتنزيل، واختلفت

الأطروحات الفكرية، والمدارس الفلسفية حول هذا المفهوم، كما أن علماء ومفكري كل الأديان السماوية، اختلفوا في قراءاتهم للنص الديني، وتأسيسهم لمفوهم الحرية بكل أنواعها.

لكن المتفق عليه هو إشادة كل الأديان والمذاهب الفلسفية والفكرية بمفهوم الحرية من الناحية المبدئية -إلا بعض الاستثناءات-، إلا أن ما ينبغي التنبيه عليه هنا، هو أن التنزيل على الواقع كان يخالف ما جاء في الكتب السماوية، كما يخالف ما نظر له الفلاسفة والحكماء على مر التاريخ، حيث كان النص يتسم بالمثالية على مستوى التنظير، لكن الواقع كان على خلاف ذلك.

وهذا ينطبق على شريعة الإسلام كذلك، فنصوصها التأسيسية الأولى تؤكد على الحرية الفردية والجماعية..، وتعترف بها، وتعطي للإنسان الحق في التفكير والاعتقاد، بدون إكراه ولا إجبار، وتجعل الحرية قبل الإيمان، وتخاطب العقلاء الأحرار، ولا تخاطب فاقدي العقل، أو المكره، أو من لا يملك قرار نفسه، من مجنون أو صغير أو مملوك..، وجاءت بأحكام للقضاء على العبودية والظلم والطغيان والاستعباد..، حتى قال الفقهاء «الشارع متشوف للحرية».

لكن هذا لا يعني أن ما أسست له نصوص الإسلام بخصوص الحرية، كان واقعا في مجتمع المسلمين على مر التاريخ، فقد كان زمن النبي ﷺ والخلفاء الراشدين، أعظم فترات التاريخ بالنسبة لحرية الإنسان، الحرية الدينية والسياسية..، لكن بعد هذه الفترة، وخصوصا بعد ضياع سلطة الأمة، وانقلاب السلطان على القرآن، ضاعت الحريات والحقوق..، على مستوى الواقع العملي للمسلمين، وإن كانت هناك صفحات مشرقة في كل عصر،

تزيد وتنقص، حسب ما يرزق الله تعالى ذلك العصر من رجال وعلماء، مجاهدين قائمين لا يخافون في الله لومة لائم.

٢- نتائج البحث:

توصلت هذه الدراسة إلى النتائج العلمية التالية:

- الحرية أصل في الإنسان، فطره الله تعالى عليها، فهي جزء من تكوينه كالعقل.
- جاءت رسالة الإسلام لتحرير الإنسان، وتخليصه من كل العبوديات.
- حارب الإسلام الاستبداد والطغيان والظلم، وكل الآفات التي تهين الإنسان وتضر بحريته.
- عرف اليونان هامشا كبيرا من الحريات، وظهر فلاسفة عرفوا بدعاة الحرية، لكن رغم ذلك كانت العبودية على الواقع.
- أشادت نصوص اليهودية في عمومها بالحرية، رغم الاختلاف والاضطراب الواقع بين نصوصها.
- تأثرت المسيحية باليهودية عموما، وأشادت تعاليمها بالحرية، رغم صعوبة الوقوف على موقف محدد حول الحرية لاضطراب نصوصها.
- أما الفلسفات المادية المعاصرة، فقد اختلفت فيما بينها بخصوص مفهوم الحرية، بين الليبرالية الفردية المؤلهة للفرد، وبين الاشتراكية المغالية في حرية الجماعة على حساب الحرية الفردية، وكلا المذهبين لم يهتديا إلى ما يصلح الإنسان، فالأول أفرط في حرية الإنسان حتى جعله عبدا لشهواته، ومكنه

من آليات استغلال الآخرين، والثاني كان نقمة على الحرية الفردية، لم يعد للفرد الحق في الإبداع والابتكار، لأنه لم يمكنه من وسائل الإنتاج.

- جاءت نصوص القرآن والسنة واضحة في شأن مفهوم الحرية وحقيقتها، حيث حررت العقل من التقليد والخرافات..، وحثت على التفكر والتعقل في الوحي والوجود للتوصل إلى الحقائق، ولم تعتبر إيمان المقلد، وأعطت الحق في الاعتقاد بدون إكراه، والتعبير عن الأفكار والمعتقدات بحرية، وممارستها على الواقع، بل نقد معتقدات الآخرين، والاعتراض عليها ومجادلة أصحابها.
- وترجم ذلك الصحابة والخلفاء الراشدون في واقع الناس، أقروا كل الحريات للمسلمين ولغيرهم، لم تكن قوتهم حينها مانعتا لهم من إقرار حريات الأقليات في الدولة الإسلامية، بل كان مجتمع المسلمين مدرسة لتعلم دروس الحرية، وكان الخلفاء الراشدون القدوة في ترسيخ هذه القيمة، كانت الحرية والشورى هي آلية تدبير الاختلاف السياسي بين المسلمين حينها.
- كما دلت النصوص على أن من مقاصدها وقيمها العليا الحرية، وشرعت الأحكام لحفظها من جانب الوجود ومن جانب العدم، شرعت الجهاد ليكون الناس أحرارا في معتقداتهم وحتى لا يفتن أحد عن دينه، وشرعت التعازير لحماية الحريات الشخصية، وشرعت أحكام الرق للقضاء على العبودية، وتوخت في ذلك إقرار الحرية من جانب، والحفاظ على النظام العام من جانب آخر كما قال ابن عاشور.
- وكانت للفقهاء كذلك مساهماتهم في التأسيس لمفهوم الحرية، على مستوى التقعيد والتفريع، فوضعوا قواعد تحفظ الحرية وتحميها، وتواردت خواطرهم

على عبارات تؤكد اهتمامهم بموضوع الحرية الإنسانية، وذلك في سياقات متنوعة مثل: مباحث التكليف، والاستطاعة، والمشقة، والرق، والحجر، والولاية على المرأة..، وغيرها من القضايا الأصولية والفقهية، التي تشير إلى اهتمام الفقهاء بقضية الحرية الإنسانية.

- علاقة الحرية بالمسؤولية التشريعية والأخلاقية في الرؤية الشرعية، تقوم على تسليم الإنسان بالعبودية لله تعالى، خاضعا له، متلقيا عنه، وعلى كون الإنسان خليفة لله تعالى، مستعدا للقيام بمهمة الأعمار في الأرض، وهذا يقتضي حريته، فلا استخلاف بدون حرية، لكن هذه الحرية ليست مطلقة بل حرية مرتبطة بالعبودية لله تعالى، والتلقي والخضوع له سبحانه، كما تقوم هذه المسؤولية على أن الحرية مقيدة بالشرع منذ خلق الإنسان، فإن الشرائع هي التقييد المنضبط للحريات الإنسانية، وهذا التقييد هو لمصلحة الإنسان، بجلب منفعة أو دفع مفسدة، كما تقوم هذه المسؤولية على ضبط الإنسان لشهواته وميولاته النفسية حتى لا يكون عبدا لها، ويكون الإجبار والإكراه نابعا من داخله، وتقوم كذلك هذه المسؤولية على ضبط العلاقة بين الحرية الفردية والمصلحة العامة، وهذا لا يتحقق إلا إذا ربط الفرد حريته بحرية مجتمعه، وفهم العلاقة بين الحق والواجب، وعلم أن مصلحته لا تتناقض ومصلحة الجماعة، وأن التشريع القانوني والأخلاقي ليس تقييدا سلبيا لحريته، بل هو تقييد إيجابي لمصلحته، واستطاعت السلطة وهي الممثلة للمصلحة العامة التوفيق بين حرية الفرد وحرية الجماعة.

* * *

فهرس المصادر والمراجع

- **القرآن الكريم**.
- **أبحاث في الميدان**، أحمد الريسوني، دار الكلمة، ط/ ١، (١٤٣٤هـ/ ٢٠١٣م).
- **أحكام القرآن**، ابن العربي (ت:٥٤٣هـ)، راجع أصول وخرج أحاديثه وعلق عليه: محمد عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط/ ٣، (١٤٢٤هـ/ ٢٠٠٣م).
- **أخبار عمر وأخبار عبد الله بن عمر**، علي الطنطاوي، ناجي الطنطاوي، المكتب الإسلامي، بيروت، ط/ ٨، (١٤٠٣هـ/ ١٩٨٣م).
- **أديان العالم**: **دراسة روحية تحليلية** ممتعة لأديان العالم الكبرى توضح فلسفة تعاليمها وجواهر حكمتها، الهندوسية، البوذية، الكونفوشية، الطاوية، اليهودية، المسيحية، الإسلام، الأديان البدائية، هوستن سميث، تعريب وتقديم: سعد رستم، دار الجسور الثقافية، حلب، ط/ ٣، (١٤٢٨هـ/ ٢٠٠٧م).
- **إرشاد العقل السليم إلى مزايا الكتاب الكريم**، أبي السعود (ت:٩٨٢هـ)، تحقيق: عبد القادر أحمد عطا، مكتبة الرياض الحديثة، الرياض، بدون طبعة، ولا تاريخ.
- **إرشاد الفحول لتحقيق الحق من علم الأصول**، الشوكاني (ت:١٢٥٠هـ)، تحقيق: أحمد عزو عناية، دمشق، كفر بطنا، قدم له: خليل الميس والدكتور ولي الدين صالح فرفور، دار الكتاب العربي، ط/ ١، (١٤١٩هـ/ ١٩٩٩م).
- **أزمة العقل المسلم**، عبد الحميد أحمد أبو سليمان، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، سلسلة إسلامية المعرفة (٩)، هيرندن، فيرجينيا، الولايات المتحدة الأمريكية، ط/ ١، (١٤١٢هـ/ ١٩٩١م).
- **أصل العلاقة بين المسلمين وغيرهم في النظر الشرعي**: **السلم لا الحرب**، محمد الصادقي العماري، بحث مقدم إلى المؤتمر العلمي الدولي: أزمة الفهم وعلاقتها بظاهرة التطرف والعنف، وزارة الأوقاف والشؤون الدينية، بالاشتراك مع كلية أصول الدين بالجامعة الإسلامية، غزة، فلسطين، (١٤٣٨هـ/ ٢٠١٧م).

- **أصول النظام الاجتماعي في الإسلام**، ابن عاشور، الشركة التونسية، تونس، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، ط/ ٢، (١٩٨٥م).
- **إعلام الموقعين عن رب العالمين**، ابن قيم الجوزية (ت:٧٥١هـ)، دراسة وتحقيق: طه عبد الرؤوف سعد، مكتبة الكليات الأزهرية، مصر، القاهرة، (١٣٨٨هـ/ ١٩٦٨م).
- **أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك**، خير الدين التونسي (ت:١٨٩٠م)، تحقيق: محمد الحداد، دار الكتاب المصري، القاهرة، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ط/ ١، (١٤٣٣هـ/ ٢٠١٢م).
- **إكمال المعلم بفوائدِ مسلم**، عياض(ت:٥٤٤هـ)، تحقيق: يحيى إسماعيل، دار الوفاء، مصر، ط/ ١، (١٤١٩هـ/ ١٩٩٨م).
- **الاجتهاد (من كتاب التلخيص لإمام الحرمين)**، الجويني، (ت:٤٧٨هـ)، تحقيق: عبد الحميد أبو زنيد، دار القلم، دارة العلوم الثقافية، دمشق، بيروت، لبنان، ط/ ١، (١٤٠٨هـ).
- **الاجتهاد بين أسر الماضي وآفاق المستقبل**، حسين فضل الله، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط/ ١، (٢٠٠٩م).
- **الاجتهاد في الشريعة الإسلامية مع نظرات تحليلية في الاجتهاد المعاصر**، يوسف القرضاوي، دار القلم، الكويت، القاهرة، ط/ ١، (١٤١٧هـ/ ١٩٩٦م).
- **الإحكام في أصول الأحكام**، الآمدي (ت:٦٣١هـ)، تحقيق: عبد الرزاق عفيفي، المكتب الإسلامي، بيروت، دمشق، لبنان.
- **الإسلام المفترى عليه بين الشيوعيين والرأسماليين**، محمد الغزالي، نهضة مصر، ط/ ٦، (٢٠٠٥م).
- **الإسلام دين الفطرة والحرية**، عبد العزيز جاويش، دار الكتاب المصري، القاهرة، دار الكتاب اللبناني، بيروت، (٢٠١١م).
- **الإسلام ملاذ كل المجتمعات الإنسانية لماذا؟ وكيف؟**، محمد سعيد رمضان البوطي، دار الفكر، ط/ ١، (١٤٠٤هـ/ ١٩٨٤م).

- **الإسلام والعنف**، يوسف القرضاوي، دار الشروق، (٢٠٠٧م).
- **الإسلام والنصرانية مع العلم والمدنية**، محمد عبده، دار الحداثة، ط/ ٣، (١٩٨٨م).
- **الإسلام ومشكلات الحضارة**، سيد قطب، دار الشروق، ط/ ١١، (١٤١٢هـ/ ١٩٩٢م).
- **الأشباه والنظائر**، السبكي (ت:٧٧١هـ)، دار الكتب العلمية، ط/ ١، (١٤١١هـ/ ١٩٩١م).
- **الأعمال الكاملة للإمام الشيخ محمد عبده**، تحقيق وتقديم: محمد عمارة، دار الشروق، القاهرة، ط/ ١، (١٤١٤هـ/ ١٩٩٣م).
- **الأم**، الشافعي (ت:٢٠٤هـ)، دار المعرفة، بيروت، بدون طبعة، (١٤١٠هـ/ ١٩٩٠م).
- **الأمة هي الأصل: مقاربة تأصيلية لقضايا الديمقراطية، حرية التعبير، الفن**، الريسوني، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، لبنان، ط/ ١، (٢٠١٢م).
- **الإنسان بين المادية والإسلام**، محمد قطب، دار الشروق، ط/ ١٠، (١٤٠٩هـ/ ١٩٨٩).
- **البحر المحيط في أصول الفقه**، بدر الدين الزركشي (ت:٧٩٤هـ)، تحقق: محمد محمد تامر، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط/ ١، (١٤٢١هـ/ ٢٠٠٠م).
- **البرهان في أصول الفقه**، الجويني (٤٧٨ هـ)، دراسة وتحقيق: صلاح بن محمد بن عويضة، دار الكتب العلمية بيروت، لبنان، ط/ ١، (١٤١٨هـ/ ١٩٩٧م).
- **التبصرة في أصول الفقه**، أبو اسحاق الشيرازي (ت:٤٧٦هـ)، تحقيق: محمد حسن هيتو، دار الفكر، دمشق، ط/ ١، (١٤٠٣ه).
- **التعريفات**، الشريف الجرجاني (ت:٨١٦هـ)، تحقيق: ضبطه وصححه جماعة من العلماء بإشراف الناشر، دار الكتب العلمية بيروت، لبنان، ط/ ١، (١٤٠٣هـ/ ١٩٨٣م).
- **التفسير الإسلامي للتاريخ**، عماد الدين خليل، دار العلم للملايين، بيروت، لبنان، ط/ ٥، (١٩٩١م).
- **التفسير التطبيقي للكتاب المقدس**، التعريب والجمع التصويري والمونتاج والأعمال الفنية، شركة ماستر ميديا، القاهرة، مصر، بدون طبعة، بدون تاريخ.

- **التفكير فريضة إسلامية**، العقاد، نهضة مصر، ط/ ٦، (٢٠١٧م).
- **التقرير والتحبير**، ابن أمير حاج (ت:٨٧٩هـ)، دار الكتب العلمية، ط/ ٢، (١٤٠٣هـ/ ١٩٨٣م).
- **التقرير والتحبير**، أبو عبد الله، شمس الدين الحنفي (ت:٨٧٩هـ)، دار الكتب العلمية، ط/ ١، (١٤٠٣هـ/ ١٩٨٣م).
- **التكافل الاجتماعي في الإسلام**، محمد أبو زهرة، دار الفكر العربي، القاهرة، (١٩٩١م).
- **التلمود تاريخه وتعاليمه**، ظفر الإسلام خان، دار النفائس، بيروت، ط/ ٢، (١٩٧٢م).
- **التوحيد والتزكية والعمران: محاولات في الكشف عن القيم والمقاصد القرآنية الحاكمة**، طه جابر العلواني، قضايا إسلامية معاصرة، دار الهادي، بيروت، لبنان، ط/ ١، (١٤٢٤هـ/ ٢٠٠٣م).
- **الجامع الكبير**، سنن الترمذي، محمد بن عيسى الترمذي (ت:٢٧٩هـ)، تحقيق: بشار عواد معروف، دار الغرب الإسلامي، بيروت، بدون طبعة، (١٩٩٨م).
- **الجامع لأحكام القرآن**، القرطبي (ت:٦٧١هـ)، تحقيق: هشام سمير البخاري، دار عالم الكتب، الرياض، المملكة العربية السعودية، بدون طبعة، (١٤٢٣هـ/ ٢٠٠٣م).
- **الحرية الدينية في الإسلام**، عبد المتعال الصعيدي، دار الكتاب المصري، القاهر، دار الكتاب اللبناني، بيروت، بدون طبعة، (١٤٣٣هـ/ ٢٠١٢م).
- **الحرية في الإسلام أصالتها وأصولها**، أحمد الريسوني، مجلة إسلامية المعرفة، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، (٣١-٣٢)، (١٤٢٤-٢٠٠٣).
- **الحرية في العقل الكلامي والفلسفة الإسلامية**، عرفان عبد الحميد فتاح، مجلة إسلامية المعرفة، (٣٠-٣١)، (١٤٢٣هـ/ ٢٠٠٢م-١٤٢٤هـ/ ٢٠٠٣م).
- **الحرية في الكتاب المقدس**، الأب أيوب شهوان، دراسات بيبلية (٣١)، الرابطة الكتابية، بيروت، لبنان، ط/ ١، (٢٠٠٦م).
- **الحلال والحرام في الإسلام**، القرضاوي، مكتبة وهبة، ط/ ٢٢، (١٤١٨هـ/ ١٩٩٧م).

- **الخراج**، أبو يوسف (ت:١٨٢هـ)، تحقيق: طه عبد الرؤوف سعد، سعد حسن محمد، المكتبة الأزهرية للتراث، بدون طبعة، بدون تاريخ.
- **الدعوة إلى الإسلام بحث في تاريخ نشر العقيدة الإسلامية**، السير توماس. و أرنولد، ترجمة وتعليق: حسن إبراهيم حسن، عبد المجيد عابدين، إسماعيل النحراوي، ط/ ١، (١٩٤٧م).
- **الذخيرة**، القرافي (ت:٦٨٤هـ)، تحقيق: محمد بو خبزة، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط/ ١، (١٩٩٤م).
- **الرد على من أخلد إلى الأرض وجهل أن الاجتهاد في كل عصر فرض**، السيوطي (ت:٩١١هـ)، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة.
- **السنن الإلهية في الأمم والجماعات والأفراد في الشريعة الإسلامية**، عبد الكريم زيدان، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط/ ١، (١٤١٣هـ/ ١٩٩٣م).
- **السنن الكبرى**، أبو بكر البيهقي (ت:٤٥٨هـ)، تحقيق: محمد عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنات، ط/ ٣، (١٤٢٤هـ/ ٢٠٠٣م).
- **السياسة الشرعية في ضوء نصوص الشريعة ومقاصدها**، القرضاوي، مكتبة وهبة، القاهرة، (٢٠٠٥م).
- **السياسة**، أرسطو طاليس، ترجمة: أحمد لطفي السيد، الدار القومية، ط/ ٢، بدون تاريخ.
- **السيرة النبوية لابن هشام**، عبد الملك بن هشام (ت:٢١٣هـ)، مصطفى السقا، وإبراهيم الأبياري، وعبد الحفيظ الشلبي، شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده بمصر، ط/ ٢، (١٣٧٥هـ/ ١٩٥٥م).
- **الشامل في أصول الدين**، الجويني (ت:٤٧٨هـ)، حققه وقدم له: علي سامي النشار، فيصل بدير عيون، سهير محمد مختار، مطبعة المعارف، الإسكندرية، (١٩٦٩م).
- **الصحوة الإسلامية وهموم الوطن العربي والإسلامي**، مكتبة وهبة، ط/ ٢ (١٤١٧هـ/ ١٩٩٧م).
- **العرب وجهة نظر يابانية**، نوبوأكي نوتوهارا، منشورات الجمل، ط/ ١، (٢٠٠٣م).

- **العقل الأمريكي يفكر: من الحرية الفردية إلى مسخ الكائنات**، شوقي جلال، مكتبة مدبولي، (٢٠٠٠م).
- **العقل المسلم والرؤية الحضارية**، عماد الدين خليل، دار الحرمين، الدوحة، ط/ ١ (١٤٠٣هـ/ ١٩٨٣).
- **الفجور السياسي والحركة الإسلامية في المغرب دراسة في التدافع الاجتماعي**، فريد الأنصاري، دار السلام، القاهرة، ط/ ٢، (١٤٣٢هـ/ ٢٠١١م).
- **الفردانية في الفكر الفلسفي المعاصر**، حسن الكحلاني، مكتبة مدبولي، القاهرة، ط/ ١، (٢٠٠٤م).
- **الفصل في الملل والأهواء والنحل**، ابن حزم الأندلسي الظاهري (ت:٤٥٦هـ)، مكتبة الخانجي، القاهرة، بدون طبعة، بدون تاريخ.
- **الفكر الإسلامي وقضايانا السياسية المعاصرة**، أحمد الريسوني، دار الكلمة، ط/ ١، (١٤٣٤هـ/ ٢٠١٣م).
- **الفلسفة الرواقية**، عثمان أمين، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، (١٩٥٩م).
- **القرآن الكريم في مواجهة الماديين والملحدين**، الدكتور أحمد عبد الحميد الشاعر، دار القلم، الكويت، ط/ ٢، (١٤٠٦هـ/ ١٩٨٢م).
- **الكافي في فقه الإمام أحمد بن حنبل**، ابن قدامة (ت٦٢٠هـ)، دار الكتب العلمية، ط/ ١، (١٤١٤هـ/ ١٩٩٤م).
- **الكامل في التاريخ**، ابن الأثير (ت:٦٣٠هـ)، تحقيق: عمر عبد السلام تدمري، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، ط/ ١، (١٤١٧هـ/ ١٩٩٧م).
- **الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة**، ابن رشد، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ط/ ١، (١٩٩٨م).
- **الكليات الأساسية للشريعة الإسلامية**، أحمد الريسوني، دار الكلمة، القاهرة، مصر، ط/ ١، (١٤٣٤هـ/ ٢٠١٣م).

- **الكنز المرصود في قضائح التلمود**، الشرقاوي، دار الفكر العربي، القاهرة، (٢٠٠١م).
- **اللمع في أصول الفقه**، أبو إسحاق الشيرازي (ت:٤٧٦هـ)، دار الكتب العلمية، ط/ ٢، (٢٠٠٣م/ ١٤٢٤هـ).
- **الله والإنسان: على امتداد ٤٠٠٠ سنة من إبراهيم الخليل حتى العصر الحاضر**، كارين آرمسترونغ، ترجمة: محمد الجورا، دار الحصاد، دمشق، سورية، ط/ ١، (١٩٩٦م).
- **المجتمع الإنساني في ظل الإسلام**، محمد أبو زهرة، الدار السعودية، جدة، ط/ ٢ (١٤٠١هـ/ ١٩٨١م).
- **المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز**، ابن عطية الأندلسي (ت:٥٤٦)، تحقيق: عبد السلام عبد الشافي محمد، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط/ ١، (١٤٢٢هـ/ ٢٠٠١م).
- **المدونة**، مالك بن أنس الأصبحي المدني (ت:١٧٩هـ)، دار الكتب العلمية، ط/ ١، (١٤١٥هـ/ ١٩٩٤م).
- **المستدرك على الصحيحين**، أبو عبد الله الحاكم النيسابوري (ت:٤٠٥هـ)، تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، ط/ ١، (١٤١١/ ١٩٩٠).
- **المستصفى من علم الأصول**، الغزالي، دراسة وتحقيق: محمد سليمان الأشقر، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، ط/ ١، (١٤١٧هـ/ ١٩٩٧م).
- **المستطرف في كل فن مستطرف**، شهاب الدين أحمد الأبشيهي (ت:٨٥٢هـ)، عالم الكتب، بيروت، ط/ ١، (١٤١٩هـ).
- **المعتمد في أصول الدين**، القاضي أبي يعلى الحنبلي، تحقيق: وديع زيدان حداد، دار المشرق، بيروت، ط/ ١(١٩٨٦هـ).
- **المعجزة الكبرى القرآن**، نزوله، كتابته، جمعه، إعجازه، جدله، علومه، حكم الغناء به، تفسيره، محمد أبو زهرة، دار الفكر العربي، بدون طبعة، بدون تاريخ.
- **المعجم الفلسفي**، صليبا، دار الكتاب اللبناني، بيروت، (١٩٨٢م).

- **المعجم الكبير**، أبو القاسم الطبراني (ت: ٣٦٠هـ)، تحقيق: حمدي بن عبد المجيد السلفي، مكتبة ابن تيمية، القاهرة، ط/ ٢، بدون تاريخ.
- **المفردات في غريب القرآن**، الراغب الأصفهاني (ت:٥٠٢هـ)، تحقيق: صفوان عدنان الداودي، دار القلم، الدار الشامية، دمشق، بيروت، ط/ ١، (١٤١٢هـ).
- **الملل والنحل**، الشهرستاني (٥٤٨هـ)، صححه وعلق عليه: الأستاذ أحمد فهمي محمد، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط/ ٢، (١٤١٣هـ/ ١٩٩٢م).
- **المنثور في القواعد الفقهية**، الزركشي (ت٧٩٤هـ)، وزارة الأوقاف الكويتية، ط/ ٢، (١٤٠٥هـ/ ١٩٨٥م).
- **المنثور في القواعد الفقهية**، بدر الدين الزركشي، ١/ ١٧٦. الأشباه والنظائر، جلال الدين السيوطي (ت: ٩١١هـ)، ط/ ١، (١٤١١هـ/ ١٩٩٠م).
- **المنهاج في ترتيب الحجاج**، أبو الوليد الباجي (ت:٤٧٤هـ)، تحقيق: عبد المجيد تركي، دار الغرب الإسلامي، ط/ ٢، (١٩٨٧م).
- **الموافقات في أصول الشريعة**، الشاطبي (ت:٧٩٠هـ)، شرحه وخرج أحاديثه: عبد الله دراز، وضع تراجمه: محمد عبد الله دراز، خرج آياته وفهرس موضوعاته: عبد السلام عبد الشافي محمد، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط/ ١، (١٤١١هـ/ ١٩٩١م).
- **الموطأ**، مالك بن أنس (ت:١٧٩هـ)، تحقيق: محمد مصطفى الأعظمي، مؤسسة زايد بن سلطان آل نهيان للأعمال الخيرية والإنسانية، أبو ظبي، الإمارات، ط/ ١، (١٤٢٥هـ/ ٢٠٠٤م).
- **النقد الذاتي**، علال الفاسي، المطبعة العالمية، القاهرة، ط/ ١، (١٩٥٢م).
- **الوحي المحمدي**، ثبوت النبوة بالقرآن ودعوة شعوب المدينة إلى الإسلام دين الأخوة الإنسانية والسلام، رشيد رضا، مؤسسة عز الدين، ط/ ٣، (١٤٠٦هـ).
- **بلغة السالك لأقرب المسالك**، الصاوي (ت:١٢٤١هـ)، دار المعارف بدون طبعة، بدون تاريخ.

- **تاريخ الأستاذ الإمام الشيخ محمد عبده**، رشيد رضا، مطبعة المنار، القاهرة، (١٩٣١).
- **تاريخ الجدل**، الإمام محمد أبو زهرة، دار الفكر العربي، ط/ ٢، (١٩٨٠م).
- **تاريخ الطبري**، أبو جعفر الطبري (ت:٣١٠هـ)، دار التراث، بيروت، ط/ ١، (١٣٨٧ه).
- **تاريخ الفلسفة اليونانية**، يوسف كرم، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، القاهرة، (٢٠١٢م).
- **تفسير التحرير والتنوير**، الطاهر ابن عاشور، الدار التونسية، (١٩٨٤م).
- **تفسير القرآن الحكيم** (**تفسير المنار**)، رشيد رضا (ت:١٣٥٤هـ) الهيئة المصرية العامة للكتاب، (١٩٩٠م).
- **تفكيك الاستبداد دراسة مقاصدية في فقه التحرر من التغلب**، محمد العبد الكريم، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، ط/ ١، (٢٠١٣م).
- **جامع البيان في تأويل القرآن**، الطبري (ت:٣١٠هـ)، تحقيق: أحمد محمد شاكر، مؤسسة الرسالة، ط/ ١، (١٤٢٠هـ/ ٢٠٠٠م).
- **جاهلية القرن العشرين**، محمد قطب، دار الشروق، القاهرة، ط/ ١٢، (١٤١٢هـ/ ١٩٩٢م).
- **حاشية العدوي على شرح كفاية الطالب الرباني**، أبو الحسن العدوي (ت:١١٨٩هـ)، تحقيق: يوسف الشيخ محمد البقاعي، دار الفكر، بيروت، بدون طبعة، (١٤١٤هـ/ ١٩٩٤م).
- **حرية الأقليات غير المسلمة في العالم الإسلامي**، محمد عمارة، مجلة إسلامية المعرفة، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، (٣٠-٣١)، (٣٠-٣١)، (١٤٢٣هـ/ ٢٠٠٢م-١٤٢٤هـ/ ٢٠٠٣م).
- **حرية الأقليات غير المسلمة في العالم الإسلامي**، محمد عمارة، مجلة إسلامية المعرفة، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، (٣٠-٣١)، (١٤٢٣هـ/ ٢٠٠٢م-١٤٢٤هـ/ ٢٠٠٣م).
- **حرية التفكير والاعتقاد في المجتمع المسلم**: **الأبعاد والحدود**، عبد المجيد النجار، مجلة إسلامية المعرفة، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، هيرندن، فيرجينيا، الولايات المتحدة الأمريكية، (٣١-٣٢) (٢٠٠٣م).

- **حرية الفكر في الإسلام**، عبد المتعال الصعيدي، مؤسسة المطبوعات الحديثة، مطبعة العالم العربي، القاهرة، (١٩٦٠ه).
- **حرية الفكر وأبطالها في التاريخ**، سلامة موسى، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، القاهرة، (٢٠١٢م).
- **حضارة العرب**، جوستاف لوبون، ترجمة: عادل زعيتر، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، القاهرة، مصر، (٢٠١٣م).
- **خلفاء الرسول**، خالد محمد خالد، دار المقطم، القاهرة، ط/ ١، (١٤٢٤هـ/ ٢٠٠٣م).
- **دستور الأخلاق في القرآن**، محمد عبد الله دراز، تعريب والتحقيق والتعليق: عبد الصبور شاهين، مراجعة: محمد السيد بدوي، مؤسسة الرسالة، ط/ ١٠، (١٤١٨هـ/ ١٩٩٨م).
- **دلالة الحائرين**، موسى بن ميمون القرطبي الأندلسي، ترجمة وتقديم: حسين اتاي، مكتبة الثقافة الدينية، مصر، بدون طبعة، بدون تاريخ.
- **دور حرية الرأي في الوحدة الفكرية بين المسلمين**، عبد المجيد النجار، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، سلسلة أبحاث علمية (٦) (قضايا الفكر الإسلامي)، الولايات المتحدة الامريكية، ط/ ١، (١٤١٣هـ/ ١٩٩٢م).
- **رسالة في أصول الفقه**، ابن شهاب العكبريّ الحنبلي (ت:٤٢٨هـ)، تحقيق: موفق بن عبدالله بن عبد القادر، المكتبة المكية، مكة المكرمة، (١٤١٣هـ/ ١٩٩٢م).
- **رفع الملام عن الأئمة الأعلام**، ابن تيمية (ت:٧٢٨هـ)، الرئاسة العامة لإدارة البحوث العلمية والإفتاء والدعوة والإرشاد، المملكة العربية السعودية، الرياض، (١٤١٣هـ).
- **رواد المثالية في الفلسفة الغربية**، عثمان أمين، دار المعارف، (١٩٦٧م).
- **روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني**، الآلوسي، ٥/ ١٩٤.
- **سنن ابن ماجه**، ابن ماجة القزويني (ت:٢٧٣هـ)، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء الكتب العربية، فيصل عيسى البابي الحلبي، بدون طبعة، بدون تاريخ.

- **سنن أبي داود**، أبو داود سليمان بن الأشعث السِّجِسْتاني (ت:٢٧٥هـ)، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، المكتبة العصرية، صيدا، بيروت، بدون طبعة، بدون تاريخ.
- **سنن النسائي**، أبو عبد الرحمن أحمد بن شعيب النسائي (ت:٣٠٣هـ)، تحقيق: عبد الفتاح أبو غدة، مكتب المطبوعات الإسلامية، حلب، ط/ ٢، (١٤٠٦/ ١٩٨٦).
- **شرح السير الكبير**، السرخسي (ت:٤٨٣هـ)، الشركة الشرقية للإعلانات، بدون طبعة، (١٩٧١م).
- **شرح تنقيح الفصول**، أبو العباس شهاب الدين القرافي (ت:٦٨٤هـ)، تحقيق: طه عبد الرؤوف سعد، شركة الطباعة الفنية المتحدة، ط/ ١، (١٣٩٣هـ/ ١٩٧٣م).
- **شرح مختصر خليل**، الخرشي (ت:١١٠١هـ)، دار الفكر، بيروت، بدون طبعة، بدون تاريخ.
- **شعب الإيمان**، البيهقي (ت:٤٥٨هـ)، حققه وراجع نصوصه وخرج أحاديثه: عبد العلي عبد الحميد حامد، أشرف على تحقيقه وتخريج أحاديثه: مختار أحمد الندوي، مكتبة الرشد، الرياض، بالتعاون مع الدار السلفية، الهند، ط/ ١، (١٤٢٣هـ/ ٢٠٠٣ م).
- **صحيح البخاري**، تحقيق: محمد زهير بن ناصر الناصر، دار طوق النجاة، ط/ ١، (١٤٢٢هـ).
- **صحيح مسلم**، ابن الحجاج النيسابوري (ت:٢٦١هـ)، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي، بيروت.
- **طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد**، عبد الرحمن الكواكبي، تقديم الدكتور: أسعد السحمراني، دار النفائس، بيروت، ط/ ٣، (١٤٢٧هـ/ ٢٠٠٦م).
- **طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد**، عبد الرحمن الكواكبي، تقديم: أسعد السحمراني، دار النفائس، بيروت، ط/ ٣، (١٤٢٧هـ/ ٢٠٠٦م).
- **عبقرية عثمان**، عباس محمود العقاد، المكتبة العصرية، بيروت، بدون طبعة، بدون تاريخ.

- **عمدة الحفاظ في تفسير أشرف الألفاظ**، السمين الحلبي (ت:٧٥٦هـ)، تحقيق: محمد باسل عيون السود، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط/ ١، (١٤١٧هـ/ ١٩٩٦م).
- **فتاوى معاصرة**، يوسف القرضاوي، دار القلم، (٢٠٠٢م).
- **فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال**، ابن رشد (ت:١١٢٦هـ)، دراسة وتحقيق: محمد عمارة، دار المعارف، القاهرة، ط/ ٢، بدون تاريخ.
- **في ظلال القرآن**، الشهيد سيد قطب، دار الشروق، القاهرة، مصر، ط/ ٣٢، (١٤٢٣هـ/ ٢٠٠٣م).
- **في فقه العقيدة القرآنية**: **الإيمان بالله وتوحيده**، محمد الصادقي العماري، مجلة ذخائر، مجلة دورية إلكترونية، مركز فاطمة الفهرية للأبحاث والدراسات، دار ناشري، (العدد:١)، (٢٠١٧م).
- **قواطع الأدلة في الأصول**، أبو المظفر السمعاني الشافعي (ت:٤٨٩هـ)، تحقيق: محمد حسن محمد حسن اسماعيل الشافعي، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط/ ١، (١٤١٨هـ/ ١٩٩٩م).
- **قواعد الأحكام في مصالح الأنام**، العزيز بن عبد السلام (ت:٦٦٠هـ)، راجعه وعلق عليه: طه عبد الرؤوف سعد، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، (١٤١٤هـ/ ١٩٩١م).
- **كبرى اليقينيات الكونية وجود الخالق ووظيفة المخلوق**، سعيد رمضان البوطي، دار الفكر، دمشق، سورية، ط/ ٨، (١٩٨٢م).
- **كتاب الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد**، الجويني (ت:٤٧٨هـ)، حققه، وعلق عليه، وقدم له، وفهرسه: محمد يوسف موسى، وعلي عبد المنعم عبد الحميد، مكتبة الخانجي، مصر، (١٣٦٩هـ/ ١٩٥٠م).
- **كتاب التعريفات**، الجرجاني (ت:٨١٦هـ)، تحقيق: جماعة من العلماء بإشراف الناشر، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط/ ١، (١٤٠٣هـ/ ١٩٨٣م).
- **كليات رسائل النور**، النورسي، ترجمة: إحسان قاسم صالحي، شركة سوزلر للنشر، القاهرة، مصر، ط/ ٤، (٢٠٠٤م).

- **كنز العمال في سنن الأقوال والأفعال**، تقي الدين الهندي (ت:٩٧٥هـ)، تحقيق: بكري حياني، صفوة السقا، مؤسسة الرسالة، ط/ ٥، (١٤٠١هـ/ ١٩٨١م).
- **كواشف زيوف في المذاهب الفكرية المعاصرة**، حبنكة الميداني، دار القلم دمشق، ط/ ٢، (١٤١٦هـ/ ١٩٩١م).
- **كيف نتعامل مع القرآن العظيم**؟، يوسف القرضاوي، دار الشروق، القاهرة، ط/ ٣، (١٤٢١هـ/ ٢٠٠٠م).
- **لا إكراه في الدين**: **إشكالية الردة والمرتدين من صدر الإسلام إلى اليوم**، طه جابر العلواني، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، مكتبة الشروق الدولية، ط/ ٢، (١٤٢٧هـ/ ٢٠٠٦م).
- **لباب اللباب في بيان ما تضمنته أبواب الكتاب من الأركان والشروط والموانع والأسباب**، أبو عبد الله القفصي المالكي (ت:٧٣٦هـ)، ط/ ١، (١٤٢٤هـ/ ٢٠٠٣م).
- **لسان العرب**، ابن منظور (ت:٧١١هـ)، دار صادر، بيروت، ط/ ٣، (١٤١٤هـ).
- **مجموع الفتاوى**، ابن تيمية (ت:٧٢٨هـ)، تحقيق: عبد الرحمن بن محمد بن القاسم، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، المدينة النبوية، السعودية، (١٤١٦هـ/ ١٩٩٥م).
- **مجموعة الوثائق السياسية للعهد النبوي والخلافة الراشدة**، محمد حميد الله الحيدر آبادي الهندي (ت: ١٤٢٤هـ)، دار النفائس، بيروت، ط/ ٦، (١٤٠٧هـ).
- **محاضرات جعفر السبحاني**، **الإلهيات على هدى الكتاب والسنة والعقل**، بقلم: محمد مكي العاملي، الدار الإسلامية، ط/ ٢، (١٤١٠هـ/ ١٩٨٩م).
- **محاولات فلسفية**، عثمان أمين، مكتبة الانجلو، مصر، القاهرة، (١٩٥٣م).
- **محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين من العلماء والحكماء والمتكلمين**، فخر الدين الرازي، وبذيله تلخيص المحصل، نصير الدين الطوسي، راجعه وقدم له: طه عبد الرؤوف سعد، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة.
- **مدارك التنزيل وحقائق التأويل**، أبو البركات النسفي (ت:٧١٠هـ)، حققه وخرج أحاديثه: يوسف علي بديوي، راجعه وقدم له: محيي الدين ديب مستو، دار الكلم الطيب، بيروت، ط/ ١، (١٤١٩هـ/ ١٩٩٨م).

- **مدخل لمعرفة الإسلام**، القرضاوي، مكتبة وهبة، القاهرة، (٢٠٠١م).
- **مذهب ابن آدم الأول مشكلة العنف في العمل الإسلامي**، جودت سعيد، دار الفكر المعاصر، بيروت، لبنان، ط/ ٥، (١٤١٤هـ/ ١٩٩٣م).
- **مسألة الحرية في النظام السياسي الإسلامي**، رحيل محمد غرايبة، مجلة إسلامية المعرفة، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، (٣٠-٣١)، (١٤٢٣هـ/ ٢٠٠٢م-١٤٢٤هـ/ ٢٠٠٣م).
- **مسند الإمام أحمد بن حنبل**، أبو عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل الشيباني (ت:٢٤١هـ)، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، عادل مرشد، وآخرون، إشراف: د عبد الله بن عبد المحسن التركي، مؤسسة الرسالة، ط/ ١، (١٤٢١هـ/ ٢٠٠١م).
- **مسند البزار**، أبو بكر أحمد بن عمرو المعروف بالبزار (ت:٢٩٢هـ)، تحقيق: محفوظ الرحمن زين الله، وآخرون، مكتبة العلوم والحكم، المدينة المنورة، ط/ ١، (١٩٨٨م/ ٢٠٠٩م).
- **معالم المنهج الإسلامي**، محمد عمارة، دار الشروق، الأزهر الشريف، اللجنة العليا للدعوة الإسلامية، مصر، والمهد العالمي للفكر الإسلامي، هيرندن، فيرجينيا، الولايات المتحدة الأمريكية، سلسلة المنهجية الإسلامية (٣)، ط/ ١، (١٤١١هـ/ ١٩٩١م).
- **مفاتيح الغيب** (**التفسير الكبير**)، الرازي فخر الدين (ت:٦٠٤هـ)، دار الفكر، ط/ ١، (١٤٠١هـ/ ١٩٨١م).
- **مفهوم الحرية في الغرب بين النظرية والممارسة**، لؤي صافي، مجلة إسلامية المعرفة، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، (٣٠-٣١)، (٣٠-٣١)، (١٤٢٣هـ/ ٢٠٠٢م-١٤٢٤هـ/ ٢٠٠٣م).
- **مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها**، علال الفاسي، دار الغرب الإسلامي، منشورات مؤسسة علال الفاسي، ط/ ٥، (١٩٩٣م).
- **مقاصد الشريعة الإسلامية**، ابن عاشور، تحقيق: الطاهر الميساوي، دار النفائس، الأردن، ط/ ٢، (١٤٢١هـ/ ٢٠٠١م).
- **مقاصد الشريعة بأبعاد جديدة**، عبد المجيد النجار، دار الغرب الإسلامي، ط/ ٢، (٢٠٠٨م).

- **مقاصد الشريعة**، العلواني، قضايا إسلامية معاصرة، دار الهادي، بيروت، لبنان، ط/ ١، (١٤٢١هـ/ ٢٠٠١م).
- **مقالة في العبودية المختارة**، إيتيان دي لابويسيه، ترجمة: مصطفى صفوان، وزارة الثقافة والفنون، قطر، بدون طبعة، بدون تاريخ.
- **مقدمة ابن خلدون**، عبد الرحمن بن محمد بن خلدون (ت:٨٠٨هـ)، حقق نصه وخرج أحاديثه وعلق عليه: عبد الله محمد الدريويش، دار يعرب، دمشق، ط/ ١، (١٤٢٥هـ/ ٢٠٠٤م).
- **ملامح المجتمع المسلم الذي ننشده**، القرضاوي، مؤسسة الرسالة، (١٩٩٦م).
- **من الحريات إلى التحرر**، الحبابي، دار المعارف، مصر، (١٩٧٢م).
- **من فقه الدولة في الإسلام: مكانتها.. معالمها.. طبيعتها، موقفها من الديمقراطية والتعددية والمرأة وغير المسلمين**، القرضاوي، دار الشروق، القاهرة، ط/ ٣، (١٤٢٢هـ/ ٢٠٠١م).
- **منهج التربية الإسلامية**، محمد قطب، دار الشروق، ط/ ١٤، (١٤١٤هـ/ ١٩٩٣م).
- **منهج القرآن في تقرير حماية الأفكار**، رسالة دكتوراه، إعداد: سمير مثنى علي الأبارة، إشراف: محمد حسن محمد عبد الرحمن، وزارة التعليم العالي والبحث العلمي، جامعة أم درمان الإسلامية، كلية الدراسات العليا، قسم التفسير وعلوم القرآن، جمهورية السودان، (١٤٣٤هـ/ ٢٠١٣م).
- **مواطنون لا ذميون فهمي هويدي**، دار الشروق، القاهرة، ط/ ٣، (١٤٢٠هـ/ ١٩٩٩م).
- **مؤسسة العدالة في الشريعة الإسلامية**، عبد السلام التونجي، سلسلة الفكر الإسلامي، كلية الدعوة الإسلامية، ليبيا، طرابلس، ط/ ١، (١٤٠٢هـ/ ١٩٩٣م).
- **نحو تفعيل مقاصد الشريعة**، جمال الدين عطية، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، عمان، الأردن، ودار الفكر، دمشق سورية، (١٤٢٤هـ/ ٢٠٠٣م).

- **نظرية الحرب في الإسلام**، محمد أبو زهرة، سلسلة: دراسات إسلامية، تصدرها: وزارة الأوقاف، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، جمهورية مصر العربية، القاهرة، ط/ ٢، العدد (١٦٠)، (١٤٢٩هـ/ ٢٠٠٨م).
- **نظرية الحرب في الإسلام**، محمد أبو زهرة، سلسلة: دراسات إسلامية، تصدرها: وزارة الأوقاف، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، القاهرة، مصر، ط/ ٢، (١٤٢٩هـ/ ٢٠٠٨م).

❊ ❊ ❊

فهرس الموضوعات

الموضوع **رقم الصفحة**

مقدمة **٧**
١- أهمية الموضوع وسبب اختياره ١٠
١-١- أهمية الموضوع ١٠
٢-١- سبب اختيار الموضوع ١٢
٢- موجز عن الدراسات السابقة، وما يميز هذه الدراسة ١٣

مدخل **٢٣**
١- الحرية أصل في الإنسان ٢٣
٢- مجيء الإسلام لتحرير الإنسان والارتقاء به ٢٧
٣- مضادة الإسلام للاستبداد والإكراه والظلم ٣٦
٣-١- الإسلام والقطيعة مع الاستبداد والاستعباد: ٣٦
٣-٢- الأمر بالعدل والنهي عن الظلم: ٤١
٣-٣- آثار الاستبداد السياسي على نشأة التطرف وانعدام الاستقرار: ٤٩

الباب الأول: **مفهوم الحرية في الأديان السابقة والفلسفات القديمة والمعاصرة** **٦١**

الفصل الأول: **مفهوم الحرية في الأديان السابقة** **٦٣**
المبحث الأول: مفهوم الحرية في تعاليم اليهودية ٦٥
المبحث الثاني: مفهوم الحرية في تعاليم المسيحية ٧١

الموضوع	رقم الصفحة

الفصل الثاني: **مفهوم الحرية في الفلسفات القديمة** **٧٩**

الفصل الثالث: **مفهوم الحرية في الفلسفات المادية المعاصرة** **٨٧**

المبحث الأول: الليبرالية والحرية الفردية المطلقة ٨٩

المبحث الثاني: الشيوعية وتقييد حرية الفرد بإخضاعه للجماعة ٩٥

الباب الثاني: **مفهوم الحرية في الرؤية الإسلامية.. مقاربة تأصيلية** **٩٩**

الفصل الأول: **دلالات النص وفعل الصحابة على الحرية** **١٠١**

المبحث الأول: دلالة النص على الحرية ١٠٣

المطلب الأول: تحرير العقل وسلامته مما يعوق تفكيره ١٠٣

١- إبطال الممارسات الاجتماعية الجاهلية ١٠٤

١-١- إبطال اتخاذ الأنداد والطواغيت: ١٠٥

٢-١- إبطال السحر: ١٠٧

٣-١- إبطال الطيرة ١٠٨

٤-١- إبطال الكهنة ١٠٨

٥-١- تحريم شرب الخمر ١٠٩

٢- حث العقل على النظر والتفكير ١١٠

١-٢- ذكر القرآن الكريم للوظائف العقلية ١١٣

٢-٢- طلب القرآن الكريم التعقل في العقيدة والتشريع ١١٦

١-٢-٢- طلب التعقل في الأحكام التشريعية ١١٦

٢-٢-٢- طلب التعقل في قضايا العقيدة ١١٧

الموضوع	رقم الصفحة

المطلب الثاني: حرية اختيار العقيدة والفكر بدون إكراه ١٢١
المطلب الثالث: حرية التعبير عن الاختيار العقدي والفكري ١٢٧
١- التعبير بالقول والبيان ١٢٨
٢- التعبير بالممارسة العملية ١٣٦
المطلب الرابع: حرية النقد والاعتراض لمعتقدات وأفكار المخالفين ١٣٩
المبحث الثاني: دلالات فعل الصحابة ١٥٥
الفصل الثاني: دلالات المقاصد الشرعية على الحرية **١٦٧**
تمهيد ١٦٩
المبحث الأول: مقصد الحرية وأهميته في الرؤية الإسلامية ١٧١
المبحث الثاني: الحرية قبل الإيمان والتدين ١٧٧
المبحث الثالث: تشريع القتال والتعزير لحماية وحفظ الحرية ١٧٩
المبحث الرابع: قصد الإسلام إلى الحرية بإبطال الرق والعبودية ١٨١
المبحث الخامس: الحرية وعلاقتها بمقاصد الإسلام وقيمه العليا ١٨٥
الفصل الثالث: دلالات القواعد الأصولية والفقهية على الحرية **١٨٩**
تمهيد ١٩١
المبحث الأول: الاجتهاد بالرأي دليل من أدلة الشريعة ١٩٣
المبحث الثاني: كل مجتهد مصيب أو المصيب واحد ١٩٧
المبحث الثالث: الفقه من باب الظنون ٢٠١
المبحث الرابع: لا إنكار ولا إثم في القضايا الاجتهادية ٢٠٣

الموضوع **رقم الصفحة**

المبحث الخامس: وجوب الاجتهاد على المجتهد وتحريم التقليد عليه ٢٠٥
المبحث السادس: لا عبرة بالإكراه، ولا آثار على المستكره ٢٠٩
المبحث السابع: الأصل في الأشياء الإباحة ٢١٥
المبحث الثامن: الأصل براءة الذمة ٢١٩

الفصل الرابع: العلاقة بين الحرية والمسؤولية التشريعية والأخلاقية ٢٢١
المبحث الأول: الحرية وعلاقتها بالعبودية والاستخلاف ٢٢٣
المبحث الثاني: المسؤولية وترشيد الحرية ٢٢٥
المبحث الثالث: الحرية وضبط الميولات النفسية ٢٣١
المبحث الرابع: المسؤولية الفردية والمصلحة العامة ٢٣٣

الخاتمة ٢٣٩
١- خلاصة البحث ٢٣٩
٢- نتائج البحث ٢٤١

فهرس المصادر والمراجع ٢٤٥
فهرس الموضوعات ٢٦١

الحمد لله الذي تتم بنعمته الصالحات