حرية التفكير والاعتقاد في المجتمع المسلم:

الأبعاد والحدد

عبد المجيد النجار*

تمهيد:

جعل الإسلام الإنسان مسؤولاً مسؤولية عيْنِيَّةً عمّا حمّله إيّاه من أمانة التكليف، وما دعاه إليه من واجب الإيمان، فبمقتضى ما زُوّد به من عقل مميّز ومن إرادة حرّة ترتّبت المسؤولية على الذهاب في طريق ما جاء به الأمر والنهي، أو في الطريق المخالف لذلك، وعلى تلك المسؤولية تترتّب أوضاع في الدنيا، ويترتّب جزاء في الآخرة.

ولما كان الإنسان مكلّفاً ومسؤولاً عن أمانة تكليفه، فإنّ ميزان العدل الإلهي اقتضى أن يكون حراً في فكره الذي يختار به الطريق الذي يمضي فيه، وأن يكون بالتالي حراً في اعتقاد ما ينتهي إليه فكره من المعتقدات، إذ كيف لا يكون حراً في اختيار طريقه، ولا حراً في اعتقاد ما ينتهي إليه ذلك الطريق، ثمّ هو يُسأل عمّا لم يكن حراً في اختياره، ويُجازى عليه بالثواب والعقاب؟ إنّها نتيجة لا تستقيم مع العدل الذي هو من صفات الكمال في حقّ الله سبحانه وتعالى.

ولكنّ الحرّية في التفكير وما تنتهي إليه من اعتقاد هي حرّية ذات بعدين: أوّلهما حرّية في مستوى الفرد، وذلك فيما يتعلّق بممارسة الفرد فيما بينه وبين ذاته لحرّية التفكير وما ينتهي إليه من اعتقاد، فيفكّر بالطرق التي يشاء، ويعتقد من المعتقدات ما ينتهي به إليه تفكيره، على أن يبقى كلّ ذلك في دائرته الذاتية باعتباره شأناً شخصياً يتحمّل مسؤوليته بصفة عينية في يوم الحساب. وثانيهما حرّية في مستوى المجتمع الذي يعيش فيه الفرد، وذلك فيما يتعلّق بالصلة بين تفكير الفرد ومعتقداته وبين المجتمع الذي يعيش فيه، سواء تمثّلت تلك الصلة في إظهاره تفكيرَه ومعتقداته للناس بمجرّد إشهارها بالقول أو بالممارسة العلنية، أو تمثّلت في الدعوة إليها والعمل على سيرورتها بين الناس: تعريفاً بها، ودفاعاً عنها، ودعوة إلى اعتناقها والعمل بها إن على مستوى فردي أو على مستوى جماعي منظّم.

---

* دكتوراه في العقيدة والفكر الإسلامي، أستاذ سابق في عدد من الجامعات العربية. مدير مركز البحوث الإسلامية باريس.

ولا شكّ في أنّ معالجة قضية الحرّية في التفكير والاعتقاد من حيث الموقف الديني منها تختلف بين ذينك البعدين؛ وذلك لأنّ كلّ حكم ديني يكون مقياسه في الإجازة والمنع، وفي تقدير الحدود والضوابط ما يترتّب عليه من مصلحة أو مفسدة، ومن البيّن أنّ حرّية التفكير والاعتقاد في بعدها الفردي تختلف في أثرها من مصلحة ومفسدة عن أثرها في بعدها الاجتماعي، وهو ما يستتبع اختلافاً في التقدير الشرعي لأحكامها بين بعديها الفردي والاجتماعي، فكيف يمكن أن تقدّر تلك الأحكام في ذينك المستويين؟ وما هي الضوابط التي تقيّدها، والحدود التي تحدّها؟

أولاً: تحديد المفاهيم :

قد يبدو مفهوم حرّية التفكير وحرّية الاعتقاد من المفاهيم البيّنة بذاتها لكثرة تداولها في هذه الأيّام على وجه الخصوص فلا تحتاج إلى بيان، ولكنّ الأمر في حقيقته ليس كذلك، إذ كثيراً ما يشوب هذين المصطلحين بعض الالتباس، وكثيراً ما تكون الحدود فيهما غير بيّنة المعالم، وذلك ما يستلزم بادئ ذي بدء الضبط والتحديد ليكون الكلام لاحقاً وارداً على مورد بيّن.

حرّية التفكير: التفكير هو إعمال العقل في قضية من القضايا للوصول إلى الحقيقة فيها، فهو بالتالي الحركة التي يقوم بها العقل من أجل المعرفة، ولذلك فقد شاع عند الإسلاميين تعريف الفكر وهو عينه التفكير بأنّه " ترتيب أمور معلومة للتّأدّي إلى مجهول،"[1] وهذا الترتيب إنّما هو حركة العقل في سعيه إلى المعرفة.

والعقل في حركته لمعرفة المجهول قد يكون موجّها بموجّهات من خارجه، ومقيّداً بقيود ومحدّداً بحدود لا تقتضيها طبيعته، وتكون تلك الموجّهات وتلك القيود والحدود حاملة إيّاه على أن يتوصّل إلى نتائج من بحثه تكون محدّدة سلفاً بأعيانها أو بأوصافها وغاياتها، بدلاً من النتائج التي يمكن أن يتوصّل إليها لو اتّبع الترتيب المنطقي الذي تقتضيه طبيعته وطبيعة الموضوع المبحوث فيه، وحينئذ فإنّ العقل في تفكيره يكون مسلوبة عنه صفة الحرّية، ويكون ما مورس عليه من توجيه أو من تقييد وتحديد ضرباً من الإكراه الفكري.

وقد يكون العقل في حركته إلى معرفة المجهول ينطلق في تفكير لا تحكمه إلاّ المقتضيات المنطقية التي تفرضها طبيعة العقل في تركيبه الفطري، ولا يتعامل إلاّ مع المعطيات الموضوعيّة للقضيّة المبحوث فيها كما هي في الواقع، سالماً

---

[1] الجرجاني، علي بن محمد الشريف. التعريفات، بيروت: مكتبة لبنان (مصورة عن طبعة فلوجل)، 1985 ص176

في ذلك من أيّ توجيه من خارجه إلى نتيجة مسبقة يُراد له أن يصل إليها، ومن أيّ قيد لا تقتضيه طبيعته المنطقية أو الطبيعة الواقعية لموضوع بحثه، وحينئذ فإنّ التفكير الذي هو حركة العقل يوصف بأنّه تفكير حرّ.

والموجّهات والقيود التي تسلب العقل حرّيته في التفكير، وتكرهه على الوصول إلى نتائج محدّدة مسبقة أنواع عدّة، منها ما هو ظاهر ومنها ما هو خفيّ. ومن أمثلة ما هو ظاهر تسلّط ذوي السلطان المادّي أو الروحي ليكونوا أوصياء على العقول يوجّهون تفكيرها في الوجهة التي تنتهي إلى النتائج التي يبغونها، والحيلولة بذلك دون وصولها بتفكيرها الحرّ إلى نتائج مطابقة لحقيقة لا تكون محلّ رضى منهم. وذاك هو صنيع فرعون حينما أراد أن يحول دون توجّه قومه في تفكير حرّ يبحثون به أقوال الرجل المؤمن في الدعوة التي جاء بها موسى، فقال لهم: ﴿مَا أُرِيكُمْ إِلا مَا أَرَى وَمَا أَهْدِيكُمْ إِلا سَبِيلَ الرَّشَادِ.﴾ (غافر: 29).

ومن أمثلتها أيضاً تلك العادات والتقاليد الاجتماعية التي تسيطر على العقول في تفكيرها، وتوجّهها إلى النتائج التي توافق ما استقرّ منها، وتحول دون حركتها الحرّة، وذلك على نحو موقف أهل الجاهلية حينما دُعوا إلى النظر في دعوة التوحيد فقالوا: ﴿إِنَّا وَجَدْنَا آبَاءنَا عَلَى أُمَّةٍ وَإِنَّا عَلَى آثَارِهِم مُّقْتَدُونَ.﴾ (الزخرف: 23).

ومن القيود الخفيّة المقيّدة للعقل، الحائلة دون تفكيره الحرّ ما يستبدّ به من الأهواء والشهوات، سواء كانت متمثّلة في شهوات النفس وملذّاتها، أو في نوازع الأثرة وعواطف القرابة وميول المحبّة، فقد تتمكّن هذه في النفس، وتسيطر على العقل بحيث توجّهه إلى إصدار الأحكام التي تكون ملبّية لمطالبها، مشبعة لأشواقها بقطع النظر عن كونها حقّاً في ذاتها أو باطلاً، وذلك ما صوّره محمد عبده في قوله عمّن أعرضوا عن الدعوة الدينية بسبب الأهواء المسيطرة عليهم: "فإذا عُرض عليهم شيء من الكلام في النبوّات والأديان، وهمّ من أنفسهم هامّ بالإصغاء، دافعوه بما أُوتوا من الاختيار في النظر، وانصرفوا عنه، وجعلوا أصابعهم في آذانهم حذر أن يخالط الدليل أذهانهم، فيلزمهم العقيدة، وتتبعها الشريعة، فيُحرموا لذّة ما ذاقوا وما يحبّون أن يذوقوا، وهو مرض في الأنفس والقلوب."[2]

ومن هذه القيود الخفيّة ما هو شائع اليوم من غواية إعلامية عاتية، تضرب على العقول حصاراً بما تبثّه من المعلومات الموجّهة، فلا تترك لها من إمكانية الحركة إلاّ منفذاً واحداً، هو المنفذ المفضي إلى ما هو مرسوم سلفاً من

---

[2] عبده، محمد. رسالة التوحيد، القاهرة: دار المعارف، د.ت.، ص110

الأحكام، وغير خفيّ ما يمارس اليوم على الناس من إكراه فكري من قِبل مجموعات الضغط (اللّوبيات) المسيطرة على الإعلام، بغية توجيه الرأي العام إلى ما تبغيه من أحكام، وما ترسمه من غايات.

حرّية الاعتقاد: المقصود بالاعتقاد هو الإيمان بجملة من المفاهيم والأفكار على أنّها حقّ أو هي الحقّ، وبخاصّة منها تلك التي تفسّر الوجود والكون والحياة، ويتشعّب منها كلّ ما يتعلّق بشؤون الإنسان الفردية والجماعية. وقد ينطبق هذا المعنى بدلالة أعمق على ما يتعلّق من هذه المفاهيم والأفكار بما هو مصبوغ بصبغة دينية، إذ الإيمان بها يكون في الغالب أحكم في النفوس وأقوى تأثيراً عليها، وقد يلحق به ما هو مصبوغ بصبغة فلسفية، إذ هو يكون أيضاً على قدر من اليقينية والرسوخ.

وحرّية الاعتقاد تعني حرّية الاختيار في أن يتبنّى الإنسان من المفاهيم والأفكار ما ينتهي إليه بالتفكير أو ما يصل إليه بأيّ وسيلة أخرى من وسائل البلاغ، فتصبح معتقدات له، يؤمن بها على أنّها هي الحقّ، ويكيّف حياتها النظرية والسلوكية وفقها، دون أن يتعرّض بسبب ذلك للاضطهاد أو التمييز أو التحقير، ودون أن يُكره بأيّ طريقة من طرق الإكراه على ترك معتقداته، أو تبنّي معتقدات أخرى مخالفة لها.

وبما أنّ الاعتقاد لا تتمّ حقيقته بالنسبة للمعتقِد إلاّ إذا توافق فيه باطن التصديق القلبي بحقّية المعتقَد مع ظاهر التكييف للحياة الفكرية والسلوكية وفقَه، فإنّ حرّية الاعتقاد لا يكون لها معنى إلاّ إذا اجتمعت فيها جملة من العناصر التي تضمن الجمع بين ذلك الباطن من المعتقد وبين الظاهر منه، وإلاّ فإنّ هذه الحرّية إذا ما اقتصرت مثلاً على مجرّد التصديق القلبي بالمعتقدات فإنّها قد لا يكون لها معنى، إذ مجرّد التصديق أمر خفيّ لا يرد عليه بحال أيّ ضرب من ضروب المنع أو الاضطهاد، وعليه فإنّ الحديث عن الحرّية في شأنه يصبح أمراً غير ذي موضوع، وذلك باعتبار أنّها من الحاصل الذي لا يمكن منعه.

وبالإضافة إلى العنصر الأساسي في حرّية الاعتقاد المتمثّل في التصديق بالمعتقَد على أنّه حقّ، فإنّ العنصر الثاني من عناصرها هو الإعلان عن ذلك المعتقد، والتعبير عنه: بياناً لحقيقته، وشرحاً لمفهومه، واستدلالاً عليه، ومنافحة عنه. ومن عناصرها أيضاً حرّية الممارسة السلوكية للمقتضيات الاعتقادية من قيام بالشعائر التعبّدية، وإقامة للاحتفال بالمناسبات والأعياد الدينية، وتكييف للحياة الفردية والأسرية والاجتماعية بما تتطلّبه المعتقدات النظرية، وما إلى ذلك من مظاهر التطبيق السلوكي.

ولعلّ من أهمّ عناصر حرّية المعتقد الحرّية في الدعوة إليه، والسعي في نشره بين الناس ليصبح معتقدا لهم، مع ما يقتضيه ذلك من حرّية إعلامية بوسائلها المختلفة في البلاغ والنشر، ومن حرّية في تجمّع الناس وتجميعهم من أجل تبليغ المعتقد إليهم وشرحه لهم، وحرّية تجميع الأنصار للتداول في شأن معتقدهم المشترك، وتدبير أمر سيرورته وانتشاره، وحرّية التنظّم في هيئات ومؤسّسات وجمعيات وأحزاب من أجل التناصر على ما ييسّر السيرورة والانتشار. إنّ هذه العناصر المكوّنة لحرّية الاعتقاد إذا ما اجتمعت اكتملت بها تلك الحرّية، وأيّما خلل في واحد منها يفضي إلى نقصان فيها حتى ينتهي أمرها إلى الزوال.

ثانياً :التشريع الإسلامي لحرّية التفكير والاعتقاد:

حينما نستجلي الموقف الإسلامي من حرّية التفكير والاعتقاد فإنّنا نظفر بموقف يشرّع لتلك الحرّية، ويجعل من ذلك مبدأ أساسياً من المبادئ التي تحكم حياة الفرد وحياة المجتمع على حدّ سواء، فقد تواترت النصوص من القرآن والسنّة مشرّعة لذلك المبدأ، استجماعاً للعناصر التي تكتمل بها الحرّية. وبالرّغم من أنّ التاريخ الإسلامي شهد خروقاً كثيرة في وضع هذا المبدأ موضع التطبيق الأمثل، فإنّه شهد أيضاً فصولاً هامّة من العمل به، وتحكيمه في حياة المجتمع، بحيث يمكن من التنظير الشرعي ومن العمل التطبيقي رسم صورة عامّة للموقف الإسلامي من حرّية التفكير والمعتقد، ويمكن أن نعرض من مظاهر تلك الصورة ما يلي:

التشريع لتحرير الفكر: جاءت تعاليم الدين تشرّع لتحرير الفكر من المكبّلات التي من شأنها أن تعوق حركته عن التعامل الموضوعي مع موضوع البحث، فتوجّهه إلى نتائج مرسومة مسبقاً لتكون له معتقداً، فإذا هذه المصادرة لحرّية التفكير تنتهي إلى معتقدات كأنّما هي مفروضة على معتنقها من خارج المقتضيات المنطقية لعقله، إذ هو لم يحصّلها بمحض تفكيره وفق تلك المقتضيات، وذلك ما يفضي إلى الضلال في المعتقد مع ما يفضي إليه من آثار سلبية في سيرورة مجمل الحياة.

ومن أمثلة التشريعات المحرّرة للتّفكير من العوائق الخارجية الحائلة دون حرّيته في الحركة من أجل الاعتقاد الصحيح النهي عن الخضوع للعادات والتقاليد المنحدرة من الآباء والأجداد لمجرّد كونها إرثاً أبوياً، فإن من شأن هذا

الخضوع أن يصادر حرّيّة العقل إذ يجعله منساقاً إلى ما تقتضيه تلك العادات والتقاليد بقطع النظر عن نسبتها من الحقّ في ذاتها، وذلك ما جاء في مثل قوله تعالى: ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ اتَّبِعُوا مَا أَنزَلَ اللهُ قَالُواْ بَلْ نَتَّبِعُ مَا أَلْفَيْنَا عَلَيْهِ آبَاءنَا أَوَلَوْ كَانَ آبَاؤُهُمْ لاَ يَعْقِلُونَ شَيْئاً وَلاَ يَهْتَدُونَ،﴾ (البقرة: 170) فاتّباع الآباء تقليداً لمجرّد كونهم آباء جاء في هذه الآية في سياق التخطئة والإنكار والتوبيخ، كما تشير إليه الهمزة المستعملة هنا في معنى الإنكار والتوبيخ، وكما يشير إليه ورود الآية عقيب الزجر عن اتّباع خطوات الشيطان تنبيها على جامع المنع بينهما، وتوجيها إلى وجوب أن يتحرّر العقل في تفكيره من حكم التقليد للآباء، ويسلك مسلك النظر الاستدلالي الحرّ.[3]

ومن أمثلة التشريعات المحرّرة للتفكير من العوائق الداخلية القائمة بنفس الدور في الإعاقة عن التفكير الحرّ النهي عن الخضوع للهوى بشعبه المختلفة، سواء تمثّل في الميل إلى شهوات النفس، أو في متابعة عواطف الحبّ والكره فيما تسوق إليه من جور، أو التعصّب الأعمى لفكرة أو لنحلة أو لعرق، فكلّ ذلك ممّا من شأنه أن يكبّل حركة الفكر في بحثه عن الحقيقة، ويهدر منهجه المنطقي في ذلك البحث، ويوجّهه في وجهة ما رسمه الهوى من مشرب، ليصدر منه عن معتقدات تناسبه هو وإن كانت ضالّة في ذاتها، ومن ذلك ما جاء في قوله تعالى:﴿فاحكُم بين الناسِ بالعدلِ ولا تتّبع الهوى فيُضِلّك عن سبيل اللهِ،﴾ (ص: 26) وقوله تعالى :﴿فَلاَ تَتَّبِعُواْ الْهَوَى أَن تَعْدِلُوا،﴾ (النساء: 135) ففي الآيتين وأضرابهما تشريع بوجوب تحرير الفكر من سيطرة الهوى ليتعامل مع القضايا المبحوث فيها بموضوعية توصّل إلى الحقّ، وتعصم من الضلال.

التشريع للحرّية في تحصيل الاعتقاد: إذا كان تحصيل الإيمان أمراً مطلوباً باعتباره على رأس التكاليف الدينية، فإنّ الطريقة التي يحصل بها الإيمان قد ضُبطت بتشريع يُحدّد كيفيتها لتكون تلك الكيفيّة مقياساً لدرجة الإيمان ذاته في ميزان القوّة والضعف، بل في ميزان القَبول والرّد كما ذهب إليه بعض الباحثين.

وهذه الكيفيّة المشرّعة في تحصيل الاعتقاد هي النظر الاستدلالي الصادر عن فكر حرّ من كلّ القيود والمكبّلات الظاهرة والخفيّة، وذلك ما يحمله التوجيه القرآني المستمرّ في دعوته إلى الإيمان بالعقيدة إلى التأمّل والتدبّر والتفكّر في دواخل الأنفس وفي آفاق الكون للوقوف فيها على الأدلّة والشواهد المثبتة لتلك العقيدة، ومن ذلك قوله تعالى: ﴿قُلِ

---

[3] راجع في هذه المعاني: الرازي، محمد بن عمر فخر الدين. التفسير الكبير، بيروت: دار الفكر، 1995 ج3، ص7، وابن عاشور، محمد الطاهر. التحرير والتنوير، تونس: الدار التونسية للنشر والدار الجماهيرية، د.ت.، ج2، ص106

انظُرُواْ مَاذَا فِي السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ وَمَا تُغْنِي الآيَاتُ وَالنُّذُرُ عَن قَوْمٍ لاَّ يُؤْمِنُون﴾ (يونس: 101)، وقوله في تقريع من تنكّب هذا المسلك الاستدلالي: ﴿أَمْ تَحْسَبُ أَنَّ أَكْثَرَهُمْ يَسْمَعُونَ أَوْ يَعْقِلُونَ إِنْ هُمْ إِلا كَالأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ سَبِيلاً. ﴾(الفرقان: 44) وقد ظلّ الإيمان المعتبر في الشرع هو الإيمان الحاصل بالنظر الاستدلالي الحرّ، وأنّ حصول الإيمان بغير ذلك من تقليد وغيره يكون أقلّ في درجته وإن كان إيماناً مقبولاً عند أكثر أهل الرّأي من علماء العقيدة، وغير مقبول أصلاً عند القليل منهم.[4]

ثالثاً :ضمانات حرّية التفكير والاعتقاد:

إذا كان من المهمّ أن يقع التشريع لحرّية التفكير والمعتقد باعتبار ذلك تأسيساً لهذه الحرّية حتى تكون مكتسبة صفة الشرعية الدينية، فإنّه من المهمّ أيضاً أن تحاط بضمانات تضمن لها السيرورة الفعلية في المجتمع، وتحول دون إهدارها واقعا بأيّ سبب من الأسباب وأيّ تأويل من التآويل مهما يكن لها من صفة شرعية نظرية، فالمبادئ النظرية كثيراً ما يصيبها الانتكاس في الواقع حينما لا تتوفّر لها ضمانات التطبيق الفعلي؛ ولذلك فقد أحاط التشريع الإسلامي حرّية الفكر والمعتقد بجملة من الضمانات التي تضمن إلى حدّ كبير أيلولتها إلى الممارسة الفعلية، وهي ضمانات متنوّعة: منهجية وعقدية وقانونية.

الضمانات المنهجية: قد يكون الإنسان توّاقاً إلى أن يكون حراً في تفكيره وبالتّالي حراً في معتقده، ويكون ساعياً في واقع أمره إلى أن يكون كذلك، ولكنّه لا يتحقّق له من ذلك شيء، فإذا هو في هذا الشّأن يتوهّم الحرّية ويعيش الاستبداد من حيث لا يشعر في كثير من الأحيان، وما ذلك إلاّ لأنّه أخلّ بالشروط المنهجيّة التي تضمن له بالفعل ممارسة الحرّية في التفكير وفي الاعتقاد؛ ولذلك فقد جاء في التشريع الإسلامي توجيه إلى امتلاك هذه الشروط لتكون ضمانات للحرّية الفكرية والاعتقادية، بل قد اعتبر تلك الشروط محدّداً في القيمة الإيمانية للمعتقد كما بيّنّاه آنفاً.

---

[4] اختلفت آراء الباحثين من علماء العقيدة في تقييم الإيمان إذا لم يكن ناشئاً من تفكير حر كأن يكون موروثاً عن تقليد، فذهب البعض إلى أّنه يعتبر إيماناً، وذهب آخرون إلى اعتباره إيماناً مع عصيان إن كان صاحبه قادراً على النظر الحر، واعتبره آخرون ليس بإيمان، وإليه مال الشيخ السنوسي. راجع في هذه الآراء: السنوسي، أبو عبد الله محمد بن يوسف. السنوسية الكبرى، تحرير عبد الفتاح بركة، الكويت: دار القلم، 1982 ، ص26 وما بعدها، ومحمد محيي الدين عبد الحميد، نتائج المذاكرة بتحقيق مباحث المسايرة، القاهرة: المكتبة التجارية، د.ت.، ص343 وما بعدها، والنظام الفريد بتحقيق جوهرة التوحيد، القاهرة: مطبعة السعادة، 1955 ، ص23

وفي نطاق التشريع الموجّه لضمانات هذه الحرّية جاء التوجيه القرآني آمراً بتحرير العقل من سلطان الأهواء والشهوات التي من شأنها أن تقيّد حركته الحرّة في التفكير، فيتّجه نحو اعتقاد ما تقتضيه هي لا ما يقتضيه العقل بمبادئه المنطقيّة، فتُصادر إذن حرّية التفكير والاعتقاد وإن يكن بهذا السلطان الداخلي من ذات الإنسان. ومن ذلك ما جاء في القرآن الكريم من الإنكار الشديد على من اتّخذ من الهوى إلها يتّبع أوامره ونواهيه في حركته العقلية بما يلغي حرّيته في ذلك بصفة كاملة، وهو مقتضى قوله تعالى: ﴿أَرَأَيْتَ مَنِ اتَّخَذَ إِلَهَهُ هَوَاهُ أَفَأَنتَ تَكُونُ عَلَيْهِ وَكِيلاً. ﴾ (الفرقان: 43) ومن ذلك أيضاً ما جاء من نهي مشدّد عن أن يكون لأهواء النفوس استبداد على العقل يفضي به إلى الخطأ في معتقده، وبالتالي إلى الجور في أحكامه، وهو ما يفيده قوله تعالى: ﴿وَلاَ يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَآنُ قَوْمٍ عَلَى أَلاَّ تَعْدِلُواْ اعْدِلُواْ هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَى. ﴾(المائدة: 8)

ومن ذلك التوجيه المنهجي أيضاً ما جاء في القرآن الكريم من إنكار شديد على أولئك الذين سلّطوا على أنفسهم سلطاناً خارجياً يتّبعون ما يُريهم من المعتقدات، فيفقدون بذلك حرّيتهم في التفكير، ويفقدون بالتالي حرّيتهم في الاعتقاد جرّاء هذا السلطان الخارجي الذي حكّموه في عقولهم. وقد يكون ذلك السلطان متمثّلاً في الآباء والأجداد، كما قد يكون متمثّلاً في الكهنة ورجال الدين، أو كلّ من يُمكّن من النفوس فيسطو عليها. ومن ذلك ما جاء في قوله تعالى:﴿إِنَّا وَجَدْنَا آبَاءنَا عَلَى أُمَّةٍ وَإِنَّا عَلَى آثَارِهِم مُّقْتَدُونَ،﴾ (الزخرف:23) وما جاء في قوله تعالى:﴿ اتَّخَذُواْ أَحْبَارَهُمْ وَرُهْبَانَهُمْ أَرْبَابًا مِّن دُونِ اللهِ،﴾ (التوبة:31) فكلّ من أولئك وهؤلاء أُنكر عليهم تسليمهم عقولَهم لسلطان خارجي يملي عليها ما ينبغي من معتقدات بحسب ما يراه، بديلاً من أن تكون هي بذاتها محصّلة لمعتقداتها جرّاء حرّية التفكير التي تنتهي بحرّية المعتقد.

إنّ هذه الضمانات المنهجية التي تضمن حرّية التفكير والمعتقد بتحريرها العقل من السلطان الداخلي والخارجي الذي يصادر تلك الحرّية وردت في هذه التوجيهات على أنّها إرشاد عامّ للإنسان قبل أن يتبنّى أيّ معتقد من المعتقدات، وبعد أن يعتنق معتقداً مّا منها، فهي تضمن الحرّية في الابتداء والحرّية من أجل المراجعة والتصحيح، وإذا كان الأمر بتحصيل هذه الضمانات سيق في مساق أنّها إذا ما حصلت على الوجه المطلوب لا يمكن أن يفضي التفكير المتحرّر بها إلاّ إلى المعتقد الحقّ، فإنّها تظلّ قواعد عامّة تضمن الحرّية في التفكير والمعتقد.

وما أكثر ما نرى اليوم بالرغم من الادّعاء العريض لحرّية الفكر من هدر لهذه الضمانات المنهجية، فإذا الانغلاق المذهبي، والسطوة الإعلامية، والغواية الدعائيّة المختلفة الألوان تسلب العقول حرّيتها الفكرية فتنتهي إلى معتقدات مفروضة فرضاً من حيث لا يشعر صاحبها في كثير من الأحيان، إنّها إذن أزمة منهجية عالجتها تعاليم الدين بما شرّعت من هذه التوجيهات الملزمة إلزاماً دينياً.

الضمانات الجزائيّة: إنّ حرّية التفكير والاعتقاد لم ترسل في التعاليم الإسلامية إرسالاً في تحمّلها، إن شاء الإنسان مارسها باعتبارها حقّاً من حقوقه، وإن شاء تنازل عنها على ذات الاعتبار، دون تبعة في هذا وذاك، بل قد ضُمّنت معنى الوجوب إضافة إلى معنى كونها حقّاً، فأصبحت حقّاً وواجباً في نفس الآن، واكتسبت بذلك معنى المسؤولية التي تستلزم تحمّل التبعة الجزائيّة على ما تمّ في شأنها من تحمّل لها أو تخلّ عنها. ولا شكّ أنّ المبادئ والأفكار يختلف الأمر في شأنها من حيث تحمّلها التطبيقي بين ما إذا كانت تحمل معنى المسؤولية المتبوعة بالجزاء، وبين ما إذا كانت مرسلة عفواً من ذلك، إذ المسؤولية الجزائية تكون إحدى أكبر الضمانات في صيرورتها إلى الممارسة الفعلية.

وفي الإسلام لما شُرّعت حرّية التفكير والاعتقاد فإنّها جُعلت مستتبعة بالمسؤولية عنها من حيث ما يفضي إليه تحمّلها أو عدمه من نتائج، فإذا ما مارس الإنسان حرّية التفكير على الوجه الصحيح، وبذل الوسع في ذلك فإنّه سينتهي إلى ما يكون له به جزاء الأجر، وإذا ما أخلّ بذلك، ونصّب سلطانا على عقله من نوازعه الداخلية أهواءً وشهواتٍ، أو من مستبدّين خارجه آباء وأجداداً ورهباناً وكهّاناً ووسائلَ إعلام وأبواقَ غواية فإنّه يتحمّل مسؤولية ما ينتهي إليه من معتقدات جزاء عقاباً.

وليس للإنسان عذر حينما يتخلّى عن حرّيته في التفكير والمعتقد بأنّ ذلك كان بسبب تعرّضه للتسلّط والإغواء؛ ذلك لأنّه مُكّن من الحرّية تمكيناً فطرياً وتمكيناً شرعياً فأباها وعرّض نفسه باختياره للتسلّط، فعليه أن يتحمّل مسؤولية تفريطه في حرّيّة التفكير وما تفضي إليه من حرّية المعتقد، وقد ورد هذا المعنى في قوله تعالى واصفاً مجادلة المفرّطين في حرّيتهم مع من مكّنوهم من التسلّط على أنفسهم: ﴿وَقَالَ الشَّيْطَانُ لَمَّا قُضِيَ الأَمْرُ إِنَّ اللّهَ وَعَدَكُمْ وَعْدَ الْحَقِّ وَوَعَدتُّكُمْ فَأَخْلَفْتُكُمْ وَمَا كَانَ لِيَ عَلَيْكُم مِّن سُلْطَانٍ إِلاّ أَن دَعَوْتُكُمْ فَاسْتَجَبْتُمْ لِي فَلاَ تَلُومُونِي وَلُومُواْ أَنفُسَكُم،﴾ (إبراهيم:22) فهؤلاء الذين مكّنوا الشيطان ومن في حكمه من عقولهم مصادرة لحرّيتهم ليس لهم عذر في ذلك من تسلّطهم عليهم؛ وذلك لأنّهم ليس لهم عليهم سلطان قاهر، بل قدكانوا ممكّنين من تلك الحرّيّة، وإذن فإنّهم

يتحمّلون المسؤولية على ممارسة حرّية التفكير وعلى التفريط فيها، وتحميل هذه المسؤولية وما يترتّب على ذلك من الجزاء هو أحد أقوى الضمانات للممارسة الفعلية للحرّية، وذلك ما أشار إليه ابن عاشور في شرحه للآية الآنفة إذ يقول:" وأخبر الله بها الناس استقصاء في الإبلاغ ليحيط الناس علماً بكلّ ما سيحلّ بهم، وإيقاظاً لهم ليتأمّلوا الحقائق الخفيّة فتصبح بيّنة واضحة."[5]

الضمانات القانونية: قد تكون حرّية الرّأي والمعتقد أمراً هيّناً حينما يتعلّق الأمر فيها بشأن الفرد من حيث تحمّله للمسؤولية الجزائيّة فيه، ومن حيث الضمانات المنهجية التي تضمن له الممارسة الفعلية لهذا الحقّ والواجب في ذات الآن، ولكن حينما يُنظر إلى هذه الحرّية في بعدها الاجتماعي وهو جوهرها فإنّ الأمر فيها يصبح أكثر تعقيداً، إذ قد تتوفّر الشروط الضامنة لممارستها بالنظر إلى ذات الفرد، ولكنّ الهيئة الاجتماعية تحول دون ذلك بشكل أو آخر من أشكال الحيلولة، فإذا هذه الحرّية لا تبلغ مقاصدها من خلال التفاعل الاجتماعي، فتفقد الشطر الكبير من قيمتها حتى وإن تحقّقت في المستوى الفردي، إذ حرّية التفكير والمعتقد مبنيّة في جوهرها على المعنى الاجتماعي كما مرّ بيانه؛ ولذلك فقد جاء التشريع الإسلامي يولي أهمّية بالغة للبعد الاجتماعي في حرّية التفكير والاعتقاد، ويحيطها من أجل ذلك بضمانات قانونية تضمن سيرورتها الاجتماعية فتحقّق مقاصدها الأساسية.

ومن أهمّ تلك الضمانات القانونية منع الإكراه في المعتقد، فليس لأيّ إنسان مهما يكن له من سلطان فردي أو جماعي مادّي أو معنوي أن يحمل إنساناً آخر على اعتناق معتقد مّا بطريق الإكراه، لا بالتحمّل التصديقي، ولا بالاعتراف القولي، ولا بالممارسة العملية، ويبقى كلّ إنسان حراً في أن يعتنق من الدين ما يقتنع به ويرتضيه، وذلك ما جاء مؤكّداً في قوله تعالى:﴿لا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ﴾ (البقرة:256)، وفي قوله تعالى: ﴿فَمَن شَاء فَلْيُؤْمِن وَمَن شَاء فَلْيَكْفُرْ.﴾ (الكهف:29) إنّها آيات صريحة في عصمة الناس من الإكراه العقدي عصمة قانونية، حتّى إنّها لتُعدّ أصلا من الأصول القانونية في حرّية التفكير والمعتقد.[6]

---

[5] ابن عاشور، محمد الطاهر. التحرير والتنوير، تونس: الدار التونسية للنشر والدار الجماهيرية، د.ت.، ج13 ، ص219

[6] راجع في ذلك: الغنوشي، راشد. الحريات العامة في الدولة الإسلامية، بيروت: مركز الوحدة العربية، 1993 ، ص45 ، ومما رواه الطبري، محمد بن جرير، جامع البيان، بيروت: دار الفكر، 1995 ، ص22 في سبب نزول آية "لا إكراه في الدين" أنّها: "نزلت في رجل من الأنصار من بني سالم بن عوف يقال له الحصين كان له ابنان نصرانيان، وكان هو رجلا مسلماً، فقال للنبي صلى الله عليه وسلم ألا استكرههما فإنّهما قد أبيا إلا النصرانية؟ فأنزل الله فيه ذلك". وقد استشكل بعض الباحثين التعارض بين هذا الأصل المثبت لحرية الاعتقاد وبين جملة من الآيات التي تشرع لقتال

ومن لواحق هذا الضمان القانوني لحرّية التفكير والمعتقد أنّ التشريع الإسلامي لا يكتفي في هذا الشأن بمنع قانوني للإكراه في الدين من قِبل المسلمين تجاه غيرهم، بل شرّع أيضاً لمنع أيّ كان من غير المسلمين أن يكره غيره بأيّ وجه من وجوه الإكراه على أيّ معتقد من المعتقدات، ودعا إلى أن تكون حرّية المعتقد شأناً إنسانياً عامّاً، وقد بلغ الأمر في هذا التشريع إلى حدّ محاربة المكرِهين غيرَهم على معتقَد مّا من المعتقدات ليخلّوا سبيلهم أحرارًا في اختيار ما يشاؤون من دين ينتهون إليه بالنظر الحرّ، ولم تكن الحروب التي خاضها المسلمون من أجل تبليغ الدعوة إلاّ مندرجة تحت هذه الحال، إذ مقصدها الأعلى كان رفع ما أُكرهت عليه الشعوب من دين إكراهاً مادّياً أو معنويّاً من قِبل حكّامها المستبدّين وكهّانها المتسلّطين، وجعلهم أحرارًا يختارون ما يشاؤون من ديانات تُبسط لهم على سواء من أجل أن يختاروا منها ما يريدون.

ومن تلك الضمانات منع التفتيش عمّا في القلوب من معتقد ليجري على أساسه التعامل القانوني والاجتماعي مع أصحابها، والأخذ في ذلك بظاهر ما يصرّح به صاحب المعتقد بقطع النظر عمّا يضمره في حقيقته حتّى وإن كانت تلك الحقيقة معلومة بطرق أخرى، وقد كان النبيّ صلى الله عليه وسلم يعلم أنّ بعضاً ممّن كانوا حوله في المدينة يظهرون إيمانهم به وتأييدهم له هم في حقيقتهم ما يزالون على معتقداتهم الشركية، ولكنّه كان يعاملهم على أساس ما يعلنون من معتقدهم، ويرفض الإيقاع بهم كما أشار عليه بعض الخلّص من أصحابه. كما أنّه صلى الله عليه وسلم كان شديد التقريع لأحد أصحابه حينما تمادى في إحدى المعارك في قتل رجل أعلن إيمانه برفع الشهادة متعلّلاً بأنّ إعلانه ليس إلاّ بغية النجاة.[7] ولنا أن نقارن في هذا الشأن بما وقع في الأندلس عند سقوطها، إذ أُكره المسلمون فيها

غير المسلمين من أجل الدين، وعند التحقيق يتبين أن هذه الآية ناسخة لبعض ما جاء من تلك الآيات، والبعض الآخر منها ليس القتال فيه مستهدفاً الإكراه وإنّما هو لغايات أخرى كالدفاع عن النفس، وقد بين ذلك بتفصيل الإمام ابن عاشور، التحرير والتنوير، ج3، ص25 وما بعدها.

7 صحيح مسلم، كتاب الإيمان، بيروت: دار إحياء التراث العربي، ص96 . حدثنا أبو بكر بن أبي شيبة حدثنا أبو خالد الأحمر. وحدثنا أبو كريب وإسحق بن إبراهيم عن أبي معاوية كلاهما عن الأعمش عن أبي ظبيان عن أسامة بن زيد وهذا حديث ابن أبي شيبة قال: بعثنا رسول الله صلى الله عليه وسلم في سرية فصبحنا الحرقات من جهينة فأدركت رجلا فقال لا إله إلا الله فطعنته فوقع في نفسي من ذلك فذكرته للنبي صلى الله عليه وسلم فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم أقال لا إله إلا الله وقتلته قال قلت يا رسول الله إنما قالها خوفاً من السلاح قال أفلا شققت عن قلبه حتى تعلم أقالها أم لا فما زال يكررها علي حتى تمنيت أني أسلمت يومئذ قال فقال سعد وأنا والله لا أقتل مسلماً حتى يقتله ذو البطين يعني أسامة قال قال رجل ألم يقل الله ﴿وقاتلوهم حتى لا تكون فتنة ويكون الدين كله لله﴾ فقال سعد قد قاتلنا حتى لا تكون فتنة وأنت وأصحابك تريدون أن تقاتلوا حتى تكون فتنة.

على التنصّر، وسُلك معهم مسلك التفتيش عمّا في القلوب دون اكتفاء بظاهر تصاريحهم، فلم يكن مكفولاً لهم هذا الحقّ القانوني الذي يضمن لهم حرّية المعتقد متمثّلاً في المعاملة بحسب التصريح كما هو الشأن في التشريع الإسلامي.

ومن تلك الضمانات القانونية كفالة الحقّ في إظهار المعتقد والتعبير عنه، قولاً بالشرح والبيان، وفعلاً بممارسة العبادات والشعائر، ففي المجتمع المسلم يُكفل لكلّ صاحب دين أن يُعبّر عن دينه بالشرح والبيان، وأن يُعبّر عنه بإقامة المعابد والشعارات والرموز، وبممارسة العبادات والطقوس، وليس لأحد أن يمنعه من ذلك بما قد يلجئه إلى جحد دينه أو تبديله في ضرب من الإكراه المصادر لحرّية المعتقد. ومن البيّن أنّ كفالة هذا الحقّ في إظهار المعتقد تضمن ممارسة الحرّية في المعتقد بما تشيع من اطمئنان إلى نتائج مستلزماته القولية والسلوكية. والتطبيقات العملية لهذا الضرب من الضمانات القانونية في تاريخ المجتمع الإسلامي أمر معلوم لا يحتاج إلى برهان.

وممّا يُلحق بهذا الضمان القانوني وينتهي به إلى كماله ما كُفل لمن يعيش في المجتمع الإسلامي من حقّ في الدفاع عن معتقده، وفي الاستدلال على صحّته، وفي الدعوة إليه، وفي نقد ما يخالفه من المعتقدات وإن يكن المعتقد الإسلامي نفسه. لقد جاءت في القرآن الكريم محاورات كثيرة يُدلي فيها أهل الأديان بآرائهم في معتقداتهم، وينافحون عنها، بل وينتقدون ما هو معارض لها من معتقدات إسلامية فلا يتعرّضون بسبب ذلك إلى إكراه مادّي أو معنويّ. ومن ذلك قول اليهود وهم يعيشون في المجتمع الإسلامي بالمدينة في معرض تعريضهم بالمعتقد الذي جاء يبشّر به النبيّ صلى الله عليه وسلم في شأن الله تعالى: ﴿وَقَالَتِ الْيَهُودُ يَدُ اللهِ مَغْلُولَةٌ غُلَّتْ أَيْدِيهِمْ وَلُعِنُواْ بِمَا قَالُواْ بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ،﴾ (المائدة:64) ولم يكن الردّ عليهم بأكثر من تأنيبهم وتسفيه مقالتهم بالرغم من التطاول الذي يحمله انتقادهم.

وقد جرى المجتمع الإسلامي في عهود ازدهاره على أن يكفل لغير المسلمين فيه الحقّ في عرض معتقداتهم والدفاع عنها ونقد المعتقدات الإسلامية، ولا أدلّ على ذلك ممّا كانت تحفل به مجالس العلم وحلقات الدرس والمنتديات العامّة من المناظرات العلمية التي يشترك فيها أهل الأديان فيعرضون فيها معتقداتهم وينقدون فيها المعتقدات

الإسلامية، وما كانت تحفل به المؤلّفات كتباً ورسائل ومدوّنات من ذلك، وقد عدّد ابن النديم أفراداً من أولئك وقال فيهم: "لهؤلاء كتب مصنّفة في نصرة الاثنين ومذاهب أهلها، وقد نقضوا كتباً كثيرة صنّفها المتكلّمون في ذلك."[8]

وإذا كانت قد أتت عصور على المجتمع الإسلامي ربّما قُيّد فيها هذا الحقّ في إظهار المعتقدات والدعوة إليها بأسباب وجيهة أحياناً وغير وجيهة أحياناً أخرى فإنّ أصل هذا الضمان من ضمانات ممارسة الحرّية الاعتقادية يبقى أمراً مطلوباً في كلّ زمان لأنّه أصل شرعي مبدئيّ، فتكون المطالبة به، والسعي في تحقيقه من المقتضيات الاجتماعية للتديّن، وهو ما أكّده في العصر الحديث جملة من فقهاء الدستور الإسلامي مثل الإمام المودودي الذي يقول في هذا الشأن:"سيكون لهم [أي غير المسلمين في المجتمع الإسلامي] الحقّ في انتقاد الدين الإسلامي مثلما للمسلمين الحقّ في نقد مذاهبهم ونحلهم ... وستكون لهم الحرّية كاملة في مدح نحلهم."[9]

ومن الضمانات القانونية لممارسة حرّية المعتقد الحقّ في المساواة بين الطوائف المكوّنة للمجتمع الإسلامي على اختلاف معتقداتها، إنّها مساواة في الحقوق والواجبات، إلاّ في حقّ الترشّح لرئاسة الدولة، فإنّه باعتبار خصوصية هذا المنصب الذي من مهامّه رعاية الدين الذي يتديّن به غالبية المجتمع فإنّه يُستثنى فيه أصحاب المعتقدات غير الإسلامية، ويكاد تاريخ الدول قديمها وحديثها لا يعرف دولة لا يتضمّن دستورها قيوداً يخرج بها من هذا الحقّ بعض الأفراد أو الطوائف المكوّنة لمجتمعاتها.

وأمّا ما يُثار أحياناً من أنّ المجتمع الإسلامي تُفرض فيه الجزية على أصحاب المعتقدات غير الإسلامية، وما يعدّ به ذلك ضرباً من الحيف بسبب المعتقد، فتفسيره أنّ الجزية إنّما هي واجب مالي فُرض على غير المسلمين مقابل إعفائهم من الواجب العسكري في الدفاع عن الدولة، فإذا ما تحمّلوا واجب الدفاع سقط عنهم ذلك الواجب المالي، فليس هو إذن بحيف اجتماعي بسبب المعتقد.[10]

---

8 ابن النديم. الفهرست، ص338

9 المودودي، أبو الأعلى. نظرية الإسلام وهديه في السياسة والقانون والدستور، بيروت، دمشق: دار الفكر، 1964 ص361 ، وراجع له أيضاً: تدوين الدستور الإسلامي، بيروت: مؤسسة الرسالة، 1981 ص61 ما بعدها، وراشد الغنوشي، الحريات العامة في الدولة الإسلامية، بيروت: مركز الوحدة العربية، 1993، ص44 وما بعدها، ومحسن الميلي، العلمانية أو فلسفة الموت، تونس: مطبعة قرطاج، 1986، ص38

10 راجع في ذلك: العوا، محمد سليم. في النظام السياسي للدولة الإسلامية، بيروت: دار الشروق، 1989، ص255 وما بعدها.

إنّ هذه الضمانات القانونية بمفهومها الشرعي لمن شأنها حينما تُصان دستورياً وواقعياً أن تجعل من ممارسة حرّية التفكير والاعتقاد أمراً واقعاً، إذ حينما يكون الإنسان آمناً في إظهاره لمعتقده، وفي دفاعه عنه ودعوته إليه، وفي حصوله على حقوقه بالسويّة مع غيره من أهل المعتقدات الذين يعيش معهم، فإنّ ذلك كلّه من شأنه أن يكون له دافعاً لممارسة حرّيته في التفكير والاعتقاد.

وفي المجتمع الإسلامي زمن قوّته وازدهاره مصداق لذلك، إذ شهد من الممارسة الواسعة لهذه الحرّية ما قامت به سوق حوارية ثقافية واجتماعية نشيطة، أثمرت ذلك الثراء الفكري والوئام الاجتماعي المشهودين. وإذا كان قد جرى الواقع في المجتمع الإسلامي أحياناً على غير هذا السياق، أو قد أفرزت الاجتهادات في بعض الأحيان آراء غير موفّقة في هذا الشأن، فإنّ العبرة تكون بالأصول، وبما جرى عليه غالب الأمر بحسب تلك الأصول.

رابعاً :حدود حرّية التفكير والاعتقاد وضوابطها:

لو كانت حرّية التفكير والاعتقاد شأناً شخصياً تقف آثاره عند حدّ الفرد المعنيّ به لما احتاج الأمر فيها إلى ضوابط وحدود، إذ يمكن للفرد حينئذ أن يفكّر كما يشاء ويعتقد ما يشاء ليبقى تأثير ذلك مقتصراً على ذاته فيتحمّل هو مسؤوليته، ولكن لما كانت هذه الحرّية ذات أبعاد اجتماعية، بل إنّها لا تكتمل حقيقتها إلاّ بامتدادها في تلك الأبعاد من مثل إظهار المعتقد والدفاع عنه والدعوة إليه كما بيّناه سابقاً، فإنّ الضوابط والحدود حينئذ تصبح أمراً مهمّاً وضرورياً شأن كلّ ما هو ذو بعد اجتماعي من مناشط الإنسان.

ولعلّ هذه الحدود والضوابط المتعلّقة بحرّية التفكير والمعتقد والتي يقتضيها بعدها الاجتماعي هي من أدقّ ما تنطوي عليه هذه القضية من العناصر، إذ هي إذا لم تقم على معادلة دقيقة بين ما يحفظ حقيقة الحرّية وجوهرها وبين ما يضمن بلوغها أهدافها، فإنّها قد يؤول الأمر فيها إلى ما يهدرها، إمّا بالتقييد الذي ينقض حقيقتها، وإمّا بالفوضى التي تعطّل مفعولها، وقد وقع من ذلك شيء كثير في التاريخ بما فيه تاريخ المجتمع الإسلامي نفسه، إن على مستوى التأصيل النظري، وإن على مستوى الواقع العملي. ولكنّ المتأمّل في تلك الحدود والضوابط كما أصّلتها التعاليم الإسلامية، وكما جرى عليه الأمر في المجتمع الإسلامي حقباً طويلة من الزمن يجد أنّها قُدّرت على معادلة دقيقة

تتفادى ذلك المصير الذي تنتهي إليه الحرّية بالقيود المتعسّفة أو بالاضطراب والفوضى. ولعلّ من أهمّ تلك الحدود والضوابط ما يلي:

اتّقاء الغواية: ومعنى ذلك ألاّ تكون حرّية التفكير والاعتقاد فيما تنتهي إليه من إظهار للمعتقد ودفاع عنه ودعوة إليه سالكة مسلك التغرير بمن يتوجّه إليهم الخطاب، وذلك بمثل أن يكون ذلك الخطاب مستعملاً في بيان موضوعه وفي الدعوة إليه والإقناع به أدوات خارجة عن ذات ذلك الموضوع ممّا يتضمّنه من أفكار وممّا يسنده من حجج قصدَ أن تكون تلك الأدوات الخارجة مسوّغاً لاعتناق المعتقد المبيّن المدعوّ إليه، فيكون ذلك المعتقد إذن قد رُوّج بين الناس وأصبح معتقداً لهم لا بمقتضى قوّته الذاتية وإنّما بمقتضى عوامل خارجية قامت مقام المغرِّرات المضلّلة. ولهذه الغواية التي تقف حرّية المعتقد عند حدودها صور متعدّدة متجدّدة.

فمنها الإغواء بأن يكون الخطاب مصحوباً بمغريات مادّية من تقديم أموال أو تحقيق شهوات فيما يشبه المقايضة، متمثّلة في اعتناق المعتقد موضوع الخطاب من قِبل المدعوّين إليه مقابل تقديم تلك المغريات المادّية إليهم، وليس اقتناعاً منهم به في ذاته لما يتضمّنه من أفكار وما يسنده من حجج، إنّ هذا الصنيع هو حدّ تقف دونه حرّية المعتقد لما يتضمّنه من تزييف هو ضرب من الإكراه النفسي، إذ تُستغلّ فيه الحاجة إلى إشباعات مادّية لتكون طريقاً لنشر المعتقد فيما يشبه الابتزاز الذي هو ضرب من الإضلال والتغرير. ومن الإشارات القرآنية في هذا الشأن قوله تعالى:﴿ادْعُ إِلِى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحِكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ،﴾ (النحل:125) وهو ما يومئ إلى أنّ الدعوة إلى المعتقدات بغير ذلك من أساليب التغرير أمر منكر تقف دونه حرّية الدعوة، وذلك ما قرّره الرازي في قوله:" اعلم أنّ الدعوة إلى المذهب والمقالة لا بدّ وأن تكون مبنية على حجّة وبيّنة."[11]

---

[11] الرازي، محمد بن عمر فخر الدين. التفسير الكبير، بيروت: دار الفكر، 1995 ، ج10 ، ص141 ، وربما قيل إن في الإسلام تشريعاً بإعطاء المال إلى من عرفوا بالمؤّلفة قلوبهم، وفي هذا شيء من الدعوة إلى المعتقد برشوة مالية، والحق أن المؤّلفة قلوبهم هم أولئك الذين أسلموا بعدُ أو أظهروا ميلا للإسلام، وإعطاؤهم قسطا من المال إنّما هو لتأليفهم وتثبيتهم على ما آمنوا به وليس لجعلهم مسلمين بسبب ذلك المال، وهو ما ذكره الطبري، جامع البيان، ج6، ص207 في قوله: "وأما المؤّلفة قلوبهم فإنّهم قوم كانوا يُتألّفون على الإسلام ممن لم تصح نصرته استصلاحاً به نفسه وعشيرته"، وذلك ما يوافق تفسير ابن عباس، إذ فسر المؤّلفة قلوبهم كما جاء في نفس المصدر بأنّهم "قوم كانوا يأتون رسول الله صلى الله عليه وسلم قد أسلموا، وكان رسول الله صلى الله عليه وسلم يرضخ لهم [أي يعطيهم] من الصدقات"، فهذه الأعطيات إذن إنّما هي طلباً لنصرة هؤلاء المؤّلفة وإدماجاً لهم في الحظيرة الإسلامية وليس من أجل أن يقتنعوا بالمعتقد الإسلامي الذي يبقى الطريق إليه طريق الإقناع بالحجة كما أشار إليه الرازي.

ومنها إغواء الضعفاء من الأمّيين والبسطاء، والقصّر من الأحداث وغيرهم، وذلك بأن يُفصل هؤلاء عن محيطهم الأسري أو الاجتماعي، ويُركن بهم إلى خلاء، فيُستغلّ ضعفهم وقصورهم، ويمارس عليهم خطاب لا تكون لهم قدرة على تبيّن محتواه تبيّناً واعياً، فإذا هم يُعبّأون بمعتقدات يُلقّنونها تلقيناً فيما يُشبه المخادعة التي تنتفي فيها قدرتهم على تمحيص ما يُلقّنون والقرار بقبوله أو ردّه، فيكون قَبولهم للمعتقدات التي يتضمّنها الخطاب حاصلاً لديهم بضرب من الإكراه، وهو المبرّر لأن يكون هذا الإغواء حدّاً تقف دونه حرّية الاعتقاد.

وممّا يدخل ضمن هذا الإغواء ما نراه اليوم حاصلاً في الإعلام من برامج تتّجه للأطفال، وتخاطبهم في بعض المضامين الاعتقادية بضروب من الإيحاءات من شأنها أن ترسّخ تلك المفاهيم في أذهانهم بطريقة تمرّ بها إليهم دون قدرة منهم على التمييز بينها والحكم عليها، بل هي طريقة تصبح بها تلك المفاهيم غير مقدور منهم على مراجعتها حتى عندما ترشد عقول أولئك الأطفال، وتبلغ درجة القدرة على التمييز والحكم.

وممّا يشبه هذا أيضاً ما يمارسه الإعلام اليوم من خطاب يتّجه به إلى العامّة من الناس، ويكون حاملا لمعان عقدية بصفة مباشرة أو غير مباشرة، يمرّرها إلى عقولهم بطرق شتّى تلتقي كلّها عند معنى من التغرير بهؤلاء المخاطَبين الذين لا يملكون إزاء هذا الخطاب إمكانية التمييز بين ما هو حقّ فيه وما هو باطل، وذلك لقوّة ما يخالطه من التزيين والتمويه، ولقصور الكثير من سامعيه عن إدراك الحقيقة فيه وراء ما خالطه من تزيين وتمويه، إنّه يشبه أحياناً أن يكون ضرباً من غسل الأدمغة، حيث يُكرّس على السامعين تكرار مستمرّ لتلك المعاني ذات الأبعاد العقدية في صور مختلفة وبأساليب شتّى حتّى ترسخ في الأذهان على أنّها حقّ دون أن تتوفّر فرصة لتمرّ بميزان النقد الذي يعتمد الحجّة، وهو الشرط الذي يُسمح به للحرّية في المعتقد من جهة إظهاره والدعوة إليه، فإذا ما اختلّ مثلما هو الأمر في هذه الحال قُيّدت تلك الحرّية ووقفت عند ذلك الحدّ.

تكافؤ الفرص: إذا كان يجوز في المجتمع الإسلامي من حيث المبدأ لكلّ صاحب معتقد أن يعرض معتقده ويدعو إليه بمقتضى ما شُرّع من الحرّية في ذلك، فإنّ من القواعد التي تضبط تلك الحرّية أن يكون بين الفرقاء العارضين لمعتقداتهم والداعين إليها تكافؤ في فرص عرضهم ودعوتهم، بحيث يتساوى الجميع في الإمكانيات الممكّنة من ذلك، من كان عارضاً منهم ومن كان معترضاً، ومن كان محتجّاً ومن كان ناقدا للحجج.

والمقصود بتكافؤ الفرص في هذا الشأن أن يتساوى جميع المشاركين فيه متوفّرين على ذات الشروط الممكّنة من المشاركة فيه ممّا هو داخل في مجال الشروط الخارجية التي لا تتعلّق بالإتقان في العرض أو البراعة في الاحتجاج أو القدرة على الإقناع أو ما شابه ذلك ممّا هو عائد إلى قدرات مكتسبة من قِبل أصحاب المعتقدات بجهودهم.

وممّا يمكن أن يُعدّ من تلك الشروط التي يُطلب في سبيل حرّية المعتقد أن تكون محلّ تكافؤ تمكّن الجميع من قدر مشترك من وسائل التبليغ التي تتوقّف على ترخيص من منابر إعلامية وتنظيمات ثقافية ومؤسّسات تعليمية حينما يكون ذلك موقوفاً على الترخيص، وتمكّنهم من قدر مشترك من التمويل أو أسبابه حينما يكون ذلك متوقّفا على منح خارجي، وتمكّنهم من ظروف متشابهة تجري فيها مناشطهم المعرّفة بمعتقداتهم والداعية إليها.

وأمّا إذا وقع حيف بأيّ سبب من الأسباب في تكافؤ هذه الفرص، بأن وُفّرت أو توفّرت للبعض دون البعض، فإنّ ذلك يكون خطّا تقف دونه حرّية المعتقد في بعدها الدعوي؛ وذلك لما يفضي إليه هذا الحيف من خلل في تدافع الآراء، ومن فرصة للمقارنة بينها، واختيار ما يقع به الاقتناع منها، فحينما يُتاح لصاحب معتقد مّا مالٌ يقوى به على الحركة من أجل عرض معتقده، وأبواق دعائيّة ينشر بها ذلك المعتقد، وتنظيمات ينظّم من خلالها دعوته إليها، ولا يتوفّر من ذلك شيء لغيره من أصحاب المعتقدات المغايره، فإنّ ذلك يفضي إلى أنّ السامعين من أفراد المجتمع لا يستمعون إلاّ إلى دعوة واحدة لعلوّ صوتها، ويُحرمون من الأصوات التي تنقدها وتعرض المخالف لها، وذلك ضرب من التغرير الذي تقف عنده حرّية المعتقد، إذ فيه تسويق للرّأي الواحد وحجب لغيره ممّا من شأنه أن يهدر إمكان التمييز والحكم والاختيار.

وممّا يجري به الحال اليوم أنّ بعض المعتقدات يُمكّن أصحابها دون غيرهم من الوسائل المختلفة لعرضها والإقناع بها، وقد يكون ذلك بتخطيط من شبكات عالمية تتّخذ لها وكلاء في مختلف البلاد بما فيها البلاد الإسلامية، فتزوّدهم بقدرات مالية هائلة، وبوسائل إعلامية فاعلة، وتسهّل لهم أعمالهم بتسخير تنظيمات ومؤسّسات مختلفة، فإذا هم في نشر معتقداتهم يصولون ويجولون، وغيرهم مغلول الأيادي لا يقدر من ذلك على شيء فيما يتعلّق بالتعريف بمعتقد المخالف لما يدعون إليه من معتقدات، وذلك بفعل سدود وقيود وموانع مباشرة وغير مباشرة تقام في وجوههم إمّا بالمؤامرات والدسائس، أو بقوّة القانون، أو بالبطش والاستبداد، أو بالحرمان من وسائل العمل الدعوي.

وفي المجتمع المسلم ينبغي أن تتوفّر الفرص متكافئة لكلّ صاحب عقيدة كي يعرّف بعقيدته، إلاّ أن يكون تغريراً أو غواية بمظاهرها المختلفة، وحينئذ فإنّ التدافع بين الآراء والمعتقدات سيظهر به للناس ما هو حقّ من تلك المعتقدات وما هو باطل تبعا لقوّة الحجج التي تسندها، فيختارون منها ما يقنعهم بحرّية لا يصادرها احتكار في العرض أو حيف في فرص التبليغ، فإذا ما صُودرت بذلك تلك الحرّية في اختيار السامعين فإنّ حرّية المعتقد تمنع في حقّ العارضين لمعتقداتهم حتى ينعدل الوضع بتكافؤ الفرص، وحينما ينعدل ذلك الوضع يكون لكلٍّ في المجتمع الإسلامي حرّية المعتقد إظهاراً واحتجاجاً ودعوة كما مرّ بيانه.[12]

الأمانة في العرض: إذا أراد صاحب معتقد في المجتمع الإسلامي أن يعرّف بمعتقده ويدعو إليه ممارسة لحرّية المعتقد، فإنّه يكون بمقتضى تلك الحرّية مطالباً بأن يعرض ذلك المعتقد بأمانة كما هو عليه في حقيقته التي استقرّ عليها وعُرف بها، وذلك سواء من حيث بناؤه الفكري أو من حيث تاريخه أو من حيث آثاره، وإذا كان معتقداً جديداً فالأمانة تقتضي أن يكون ذلك بيّنا لدى السامعين، وأن يُعرض هذا المعتقد الجديد بوضوح وتميّز، وأمّا إذا داخل عرض المعتقد المدعوّ إليه، والذي هو مستقرّ في حقيقته معلوم بوثائقه وتاريخه تزييف وتلبيس، وإلحاق لما ليس منه به، وتجريد له من بعض ما فيه مع المحافظة على اسمه المعهود، فإنّ ذلك يكون خطّاً تقف دونه حرّية المعتقد في بعدها الدعوي؛ وذلك لما تنتهي إليه هذه الحرية من تلبيس خادع يزيّن ما قد يكون قبيحاً، ويستدرج السامعين بما قد يكون حقّاً إلى ما هو باطل، وفي ذلك ضرب من الاعتداء على حرّيتهم في الاختيار، تلك الحرّية التي تقتضي أن يكون الاختيار وارداً على ما هو معروض على حقيقته لا على ما هو معروض بتزييف، فإذا ما داخل العرضَ تزييف كان ذلك مبرّرا لمصادرة حرّية العارض ضماناً لحرّية السامعين.

وممّا يندرج تحت هذا القيد الضابط لحرّية المعتقد أنّ العارض لمعتقده على الناس إذا ما قام في سياق عرضه بنقد ما هو مخالف له من المعتقدات الأخرى ينبغي أن يكون أميناً في نقده، وذلك بأن يكون نقده مبنياً على تصوير تلك المعتقدات كما هي عند أصحابها دون تحريف فيها بزيادة أو نقصان أو تغيير ممّا من شأنه أن يشوّه صورتها ويقبّحها

---

[12] يقع الحديث أحياناً من قِبل بعض المسلمين عن منع الدعوة إلى معتقدات غير إسلامية في المجتمع الإسلامي من مثل ما تقوم به الإرساليات التنبشيرية وغيرها، ونحسب أن الحديث عن المنع في هذا الشأن ينبغي أن لا يكون معّللا بهذه الدعوة من حيث ذاتها، إذ الحرية في ذلك مكفولة من حيث المبدأ، ولكن يُعّلل بعدم تكافؤ الفرص، إذ غالباً ما يكون هؤلاء الدعاة إلى معتقداتهم المخالفة للإسلام متوّفرين على إمكانيات مادية ومعنوية كبيرة من قِبل الجهات التي ترعى نشاطهم،وهي إمكانيات لا تتوّفر للدعاة المسلمين لا في البلاد الإسلامية ولا في البلاد غير الإسلامية التي يعيشون فيها، فإذا تكافأت الفرص بين الجميع في الدعوة إلى معتقداتهم فلا مبرر إذاً للمنع، وتمضي حرية المعتقد مرسلة.

عند المخاطَبين، فهذا التزييف –المقصود به التبشيع– هو ممّا تقف عنده حرّية المعتقد كما وقفت عند التزييف من أجل التحسين؛ لما في كلّ منهما من هدر للاختيار الحرّ بين المعتقدات، وهو الاختيار الذي لا يتحقّق إلاّ بإظهارها على حقيقتها سواء في سياق العرض أو في سياق النقد.[13]

وإذا كانت هذه الأمانة في عرض المعتقدات شرطاً في حرّية المعتقد بصفة عامّة فإنّها تصير شرطاً مغلّظاً حينما يتعلّق الأمر بأمانة تربوية يعهد فيها المجتمع إلى من يعلّم الناشئة ما يرتضيه من دين، فإنّ هذا المعلّم ينبغي عليه أن يؤدّي هذه الأمانة بالوقوف في تعليمه عند المعتقد الذي كُلّف بتعليمه كما هو عند من كلّفوه، فإذا ما انحرف به إلى ما يرتئيه هو من تأويلات خاصّة به في ذلك المعتقد، أو انحرف به إلى ما يغيّر حقيقته كما هي عند أصحابه بأيّ صورة من صور التغيير، فإنّ ذلك تكون به خيانة الأمانة مضاعفة، إذ قد جمعت بين خيانة الأمانة العلمية وخيانة أمانة التكليف، فيكون الخطّ الحائل دون حرّية المعتقد فيها أشدّ وأقوى لما في ذلك من اعتداء مضاعف على حرّية الاختيار.

وممّا نشهده اليوم من مشاهد تطبيقية لبعض هذه الصور المخلّة بأمانة العرض ما يتصدّى له بعض المدّعين لعرض المعتقد الإسلامي على الناس من عامّتهم، أو على النّاشئة في إطار التربية والتعليم، فإذا بذلك العرض لا يحمل من المعتقد الإسلامي إلاّ الاسم، وأمّا المحتوى فهو لا يمتّ بصلة إلى ذلك المعتقد كما جاءت تعرضه مصادره، وكما استقرّ في أسسه الكبرى عند معتنقيه طيلة تاريخه، وإنّما هو تأويلات تقلب حقائقه رأسا على عقب، وتجعل من صفة الإسلام صفة غير منطبقة عليه. إنّ مثل هذه المشاهد لا يمكن أن تستصحب حرّية المعتقد لما تنطوي عليه من تزييف وتغرير بانتحال صفة الإسلام وإطلاقها على ما هو ليس بإسلام، ناهيك إذا كان ذلك في إطار التربية والتعليم. ولو

---

13 لا يدخل في ما قلناه سواء في العرض أو في النقد ما قد يُسلك من مسلك المدح ببيان الصحة، والذم ببيان الفساد، وبيان ما يترتّب على الصحة من منافع ومصالح، وما يترتّب على الفساد من مضار إذا كان كلّ ذلك مبنياً على تصوير المعتقد المعروض أو المنتقد على وجهه كما هو عند أصحابه، فإن ذلك يدخل تحت باب الاحتجاج الذي هو مشروع في إطار حرية المعتقد، فإذا ما انقلب الأمر إلى تزييف وتلبيس كان مانعاً من ممارسة تلك الحرية.

عرض هؤلاء العارضون معتقدهم ودعوا إليه تحت اسم آخر غير اسم الإسلام وفي غير إطار التعليم لكان ذلك أدعى إلى استصحاب الحرّية في عرضهم ودعوتهم إذا ما تحقّقت الشروط الأخرى لتلك الحرّية.[14]

احترام المشاعر الدينية: من الحدود الأساسية لحرّية المعتقد احترام المشاعر الدينية، فمن المعلوم أنّ للمعتقدات في النفوس حرمة لا تدانيها حرمة، حتّى إنّ أصحاب المعتقدات يضحّون بأنفسهم في سبيل معتقداتهم. وإذا كانت حرّية المعتقد تتحمّل أن يقع تناول معتقدات الآخرين بالنقد الذي يهدف إلى بيان مكامن الضعف فيها، وبيان ما في حججها من تهافت، وما ينتهي إليه اعتناقها من بوار، وغير ذلك مما هو داخل ضمن الاحتجاج العقلي، فإنّها لا تتحمّل بحال أن يقع تناول تلك المعتقدات بما يجرح حرمتها في نفوس أصحابها خارج نطاق الحجاج العقلي، فتتأذّى تلك النفوس جرّاء ذلك، لما ينال معتقداتها من مهانة.

وما يجرح المشاعر الدينية أصنافٌ من التصرّفات، فمنها تناول المعتقدات بالتحقير والاستنقاص والشتيمة. ومنها تناول الرموز الدينية من أشخاص ومقدّسات مختلفة بالتشنيع المادّي والمعنوي سباباً وقذفاً واتّهاماً. ومنها الغمز واللمز والنبز في تلك الرموز بصفة مباشرة أو بصفة غير مباشرة عن طريق القصّ الأدبي والروايات والتمثيليات وما شابه ذلك، فهذه التصرّفات كلّها من شأنها أن تجرح المشاعر الدينية بما هي استهتار بالمقدّسات ونيل منها، بما لا تتحمّله النفوس المؤمنة بها لشدّة حرمتها فيها، وشدّة غيرتها عليها.

وإنّما تسمح حرّية المعتقد بالنقد ولا تسمح بما يجرح المشاعر؛ لأنّ النقد فيه بيان لحقيقة المعتقدات في ذاتها، قصد إظهار ما فيها من حقّ أو باطل، ليتّخذ السامع منها موقفاً بناء على ما يظهر له من ذلك الحقّ والباطل، فساحة التدافع في هذه الحال هي الحجّة العقلية الواردة على مادّة موضوعية مطروحة لنظر الجميع، وأمّا التحقير والشتيمة واللمز وما في حكمها فإنّها ليست واردة على المعتقد كمادّة موضوعية تتدافعها العقول بالحجّة، وإنّما هي واردة على مشاعر المعتقدين للإيذاء والنكاية، وهو ما لا علاقة له بأن تُفسح للعقول فرصة الاختيار تبعاً لما يُطرح من الحجج العقلية بالنقد الموضوعي، وإنّما هو باب عريض من أبواب الفتنة بين الناس، ليس من شأنه إلاّ أن يؤدّي إلى التهارج بينهم، فينفتح بذلك باب واسع للاضطراب الاجتماعي، وهو المبرّر لأن يُقفل باب الحرّية دونه.

---

14 من البين أن هذا المشهد لا يندرج فيه ما يقع من اختلاف أنظار في فهم الدين، ومن تأويلات ذات وجه معقول، ومن كلّ ما من شأنه أن يبقي على صفة الإسلام منطبقة على ما يُدعى إليه، فهذا ما جرى عليه تاريخ الإسلام منذ نزوله متمثلا في ذلك العدد الكبير من المذاهب والفرق التي حفل بها التاريخ الفكري للإسلام والتي ضُمنت لها الحرية في عرض معتقداتها والدعوة إليها.

ومن الأصول الشرعية المقرّرة لهذا المحدّد المنظّم لحرّية الرّأي قوله تعالى: ﴿وَلاَ تَسُبُّواْ الَّذِينَ يَدْعُونَ مِن دُونِ اللّهِ فَيَسُبُّواْ اللّهَ عَدْوًا بِغَيْرِ عِلْمٍ﴾ (الأنعام: 108) فبعد التشريع للمجادلة العقلية في شؤون المعتقدات بالحجّة العقلية معبّراً عنها بـ "التي هي أحسن" وهو تشريع لحرّية المعتقد، جاء هذا التشريع الضابط لتلك الحرّية بالحدود التي يكون فيها احترام المشاعر الدينية؛ ولذلك جاء هذا النهي عن أن يؤول الحوار في شأن المعتقدات إلى السباب الذي يجرح المشاعر ويفضي إلى الفتنة.

وهذا الأصل المنظّم لحرّية المعتقد في المجتمع الإسلامي هو أصل عامّ يستوي فيه أهل المعتقدات والأديان من المسلمين وغيرهم، فالحرّية في المجادلة بالحجّة في عرض المعتقد ونقد مخالفه حقّ للجميع، وتقف هذه الحرّية عند حدّ السباب والشتيمة بالنسبة للجميع أيضاً، وهو ما أوضحه ابن عاشور في قوله: "وليس من السّبّ [المنهيّ عنه] إبطال ما يخالف الإسلام من عقائدهم [أي غير المسلمين] في مقام المجادلة، ولكنّ السّبّ أن نباشرهم في غير مقام المناظرة بذلك، ونظير هذا ما قاله علماؤنا فيما يصدر من أهل الذمّة من سبّ الله تعالى أو سبّ النبيّ صلى الله عليه وسلم بأنّهم إن صدر منهم ما هو من أصول كفرهم فلا يُعدّ سبّاً، وإن تجاوزوا ذلك عُدّ سبّاً." وهذا ميزان حكيم في التفرقة بين ما هو مناظرة تبسط لها الحرّية، وبين ما هو شتيمة جارحة تدخل دائرة الممنوع.[15]

وبحسب هذا الميزان فإنّه ليس من باب المحاجّة التي تُبسط لها حرّية المعتقد ما نجم في المجتمع الإسلامي منذ بعض السنوات من اعتداءات جارحة على بعض مقدّسات الإسلام ورموزه متمثّلة في ضروب من الاستنقاص والتحقير والاتّهامات، وهو ما يسبّب أذى كبيراً لمشاعر المسلمين، ويقال في تبريرها والدفاع عنها إنّها من باب الفنّ الذي هو غير ملزم بأن يعرض الحقيقة، وإنّما يجوز فيه الرمز واللمز. إنّ هذا الضرب من تناول المعتقدات بالعرض النقدي ليس إلاّ تعدّياً على المشاعر بما هو شتيمة وسباب وليس مجادلة ومناظرة، وهو بذلك يخرج عن دائرة حرّية المعتقدات. وقد كان الحسّ الإسلامي العامّ صادقاً في موقفه من مثل هذه التصرّفات، فهذا الحسّ لم يُثِرْه ما جرت به أقلام كثيرة في نقد الإسلام في مجال المناظرة، إذ قوبل ذلك النقد بحجاج عقلي هادئ، ولكنّه لما اعتُدي على المشاعر الإسلامية بالشتيمة والسباب كانت له ثورة معلومة وردود فعل صارمة.[16]

---

15 ابن عاشور، محمد الطاهر. التحرير والتنوير، مرجع سابق، ج7، ص430-431

16 يمكن أن يُذكر في هذا الصدد ما قوبل به من موقف إسلامي ثائر صاحب رواية آيات شيطانية، وصاحب رواية أعشاب البحر، ومن جرى مجراهم، فهؤلاء تحت غطاء الفن اعتدوا بالتحقير والتشنيع على معتقدات إسلامية، فقوبل ذلك باحتجاجات واسعة من قِبل عامة المسلمين، وقد كان كثير

اتّقاء التصرّفات الكيدية: إذا كان الوقوف موقف النقد من المعتقدات المخالفة أمراً تسمح به حرّية المعتقد كما بيّنّاه، فإنّ التصرّفات الكيدية إزاء تلك المعتقدات تُلحق بالتصرّفات الجارحة للمشاعر في وقوف تلك الحرّية دونها؛ ذلك أنّ الكيد هو الاستدراج والمكر، فإذا كان صاحب عقيدة مّا في المجتمع الإسلامي يسلك في سبيل نشر عقيدته أساليب الاستدراج والمكر، أو كان يسلك ذلك إزاء العقيدة المخالفة في سبيل صدّ الناس عنها، فإنّ تصرّفه ذلك لا يكون داخلاً ضمن ما تسمح به حرّية المعتقد، إذ هو تصرّف لا ينصر المعتقد المعتنَق أو يهزم المعتقد المخالف من خلال بيان ما في هذا من قوّة وما في ذاك من ضعف، من حيث الذات في كلّ منهما، وإنّما هو يقوم بذلك من خلال وسائل خارجية يُستدرج بها الناس على غرّة ليسري بينهم المعتقَد المدعوّ إليه، أو ليتخلّوا عن معتقدهم المدعوّ إلى تركه، وذلك ضرب من التلبيس الذي تقف دونه حرّية المعتقد.

ومن الصور الظاهرة للتصرّفات الكيدية ما أشرنا إليه سابقاً من القصد إلى التحريف في عرض المعتقد من حيث بنيته الذاتية، وإظهاره على غير حقيقته التي يدّعيها لنفسه وتنطق بها مصادره، إمّا بما هو محسّن بغية النشر، أو بما هو مبشّع بغية الحسر، استدراجاً في ذلك للسامعين كي يقبلوا على هذا ويدبروا عن ذاك. وفي التأصيل لهذا المعنى جاء مثل قوله تعالى: ﴿أفتَطمَعُون أن يُؤمِنوا لكُم وقد كان فرِيقٌ منهم يسمَعون كلامَ اللهِ ثمّ يُحرّفونه من بَعدِ ما عَقَلُوه وهم يَعلمُون،﴾ (البقرة: 75) فالتحريف من قِبل هذا الفريق للمعتقد المخالف لهم إنّما صدر منهم في سياق الكيد المقصود به أن يُصرف عنه الناس المدعوّون إليه. ومن قرائن ذلك السياق الكيدي ما جاء عقب ذلك من قوله تعالى: ﴿وَإِذَا لَقُواْ الَّذِينَ آمَنُواْ قَالُواْ آمَنَّا وَإِذَا خَلاَ بَعْضُهُمْ إِلَىَ بَعْضٍ قَالُواْ أَتُحَدِّثُونَهُم بِمَا فَتَحَ اللّهُ عَلَيْكُمْ لِيُحَآجُّوكُم بِهِ عِندَ رَبِّكُمْ،﴾ (البقرة: 76) فالتحريف من هذا الفريق إنّما هو مندرج ضمن هذا السياق الكيدي "لضرب من الأغراض على ما بيّنه الله تعالى من بعد في قوله تعالى: ﴿واشتروا به ثمناً قليلاً﴾.[17]

وربّما يكون من الصور الكيدية التي تمتنع لأجلها حرّية المعتقد انتحال معتقد مّا من المعتقدات من أجل التصرّف باسمه تصرّفات مشينة من شأنها أن تصوّره في عيون الناس بصورة قبيحة بما يقترن في الأذهان من التطابق بين

غيرهم قبلهم وبعدهم تعرضوا لتلك المعتقدات بالنقد الذي هو أخطر في حقيقته من السب والشتيمة، ولكن ذلك الموقف لم يقابل إلا بردود علمية في مجال المناظرة، ويكاد عموم المسلمين لم يسمعوا بما جرى في هذا الشأن أصلا، وقد كان تاريخ الفكر الإسلامي يجري على هذا النحو، فقد حفلت المدونة الثقافية الإسلامية بالمناظرات بين ناقدين لمعتقدات إسلامية وبين مدافعين عنها في مناخ من حرية المعتقد. راجع في ذلك كتاب المناظرات لابن السكوني.

17 الرازي، محمد بن عمر فخر الدين. التفسير الكبير، مرجع سابق، ج2، ص146

تلك التصرّفات وبين المعتقد المنتحَل الذي تصدر باسمه. إنّ هذا الانتحال بما هو تصرّف كيدي تنحسر دونه حرّية المعتقد، إذ هو آيل إلى ضرب من النقد للمعتقدات المخالفة نقداً تشويهياً بوسائل لا علاقة لها ببنيتها الذاتية من حيث إظهار ما في تلك البنية من ضعف أو قبح، وهو أسلوب لو شاع بين الناس في المجتمع لأفضى إلى اضطراب كبير، وإذا أفضت الحرّية إلى الاضطراب كان ذلك مؤذناً بتقييدها.

ولعلّ ممّا يؤصّل لهذا القيد من قيود حرّية المعتقد قوله تعالى: ﴿لئن لم يَنتَه المنافقُون والذين في قُلُوبِهم مرَضٌ والمرْجِفُون في المدينةِ لنُغرِيَنَّك بهم ثمّ لا يُجَاوِرونَك فيها إلاّ قَليلاً﴾ (الأحزاب: 60) فهؤلاء الذين تستنكر الآية تصرّفهم هم أولئك النفر في المجتمع الإسلامي بالمدينة الذين انتحلوا الإسلام انتحالاً كيدياً، وجعلوا من موقعهم ذلك ما يَخْذِلون به الإسلام ويخذّلون المسلمين، ويرجفون بالأخبار الكاذبة والإشاعات الزائفة المتعلّقة بهذا الدين ومعتنقيه، قصد صرف الناس عنه، وبثّ الاضطراب والفتنة في المجتمع. لقد كان بعض اليهود في المدينة يجادلون في شأن المعتقد الذي جاء به النبيّ صلى الله عليه وسلم، نقداً له وانتصاراً لمعتقدهم، ولم يكن ذلك سبباً لمنعهم أو تهديدهم بالمنع، ولكن لما تصرّف بعض آخر منهم هذا التصرّف الكيدي المتمثّل في انتحال المعتقد الإسلامي نفاقاً لغرض التخذيل، كان ذلك سبباً في مصادرة حرّيتهم في الاعتقاد لما تفضي إليه تلك الحرّية لو أُتيحت من فساد واضطراب.

ونحسب أنّ ما جاء في تعاليم الإسلام من منع للردّة ومن حكم مغلّظ في شأنها إنّما يندرج ضمن هذا القيد من قيود حرّية المعتقد، وهو توقّف هذه الحرّية عند الحدّ الذي تنقلب فيه حرّية الاعتقاد تصرّفاً كيدياً، فالرّدّة عن المعتقد الإسلامي بعد اعتناقه هي من الناحية النظرية مظنّة تصرّف كيدي، إذ إنّ من أقوى الأساليب في الكيد للمعتقد الإسلامي والتخذيل عنه أن يعتنق الإنسان هذا المعتقد ثمّ بعد فترة يتركه ليعود إلى معتقد آخر، حيث دلالة ذلك أنّ هذا المعتقد الذي وقع تبنّيه جُرّب بالتطبيق الفعلي فتبيّن أنّه لا تستقيم به الحياة. ويكون الأمر أفتك في الكيد، وأبلغ في إحداث الأثر السلبي حينما تكون الردّة جماعية، فلعلّ من أمضى ما يُقاوم به دين من الأديان أن تعتنقه جموع كثيرة من الناس ثمّ ترتدّ عنه بصفة جماعية، وتلك طريقة معهودة في الكيد السياسي تستعمل لتخذيل المنظّمات والأحزاب والحكومات، وهي تحدث نفس الأثر أو أشدّ في الكيد الاعتقادي.

وعلى الصعيد الواقعي فإنّ الرّدّة عن الإسلام استعملت وسيلة كيدية بالغة التأثير، فقد جاء في تفسير الرازي أنّ: "طائفة من أهل الكتاب قصدوا تشكيك المسلمين، فكانوا يظهرون الإيمان تارة، والكفر أخرى، على ما أخبر الله

تعالى عنهم أنّهم قالوا: "آمنوا بالذي أنزل على الذين آمنوا وجه النهار واكفروا آخره،"[18] فهؤلاء إنّما كانت ردّتهم ردّة كيدية للتشكيك في الإسلام وصرف الناس عنه. وفي هذا الباب تندرج الرّدّة الكبرى التي حدثت في عهد أبي بكر، فقد كانت ردّة ذات بعد تآمري على الإسلام، ولم تكن مجرّد اختيار حرّ للمعتقد، ومن أجل ذلك قوبلت بما قوبلت به من الحزم في المقاومة.

والعقوبة القاسية التي فرضت في حقّ الردّة لعلّ من أهمّ مبرّراتها هذا البعد الكيدي من أبعادها، فالردّة في نطاق النظام الإسلامي شديدة الإغراء بالكيد، إذ هي حينما تكون كيدية فإنّها تكون بالغة التأثير على المجتمع الإسلامي، وذلك باعتبار أنّ المجتمع الإسلامي أُقيمت كلّ الحياة فيه على أساس ديني، فالكيد بالردّة يمكن أن يفضي إلى هدم المجتمع بأكمله، وذلك نظير ما يُسمّى في قوانين الدولة الحديثة بجريمة الخيانة العظمى التي تغلّظ فيها العقوبات بما هي تهديد حقيقي لنظام المجتمع بأكمله. وأمّا المجتمعات التي لا تُقام فيها الحياة على أساس ديني وإنّما الدين فيها شأن فردي، فإنّ الردّة فيها لا تغري بالكيد، إذ تأثيرها يكاد لا يتعدّى حدود المرتدّ في حياته الفردية الخاصّة.

ولعلّ هذا الملحظ هو ما ذهب ببعض الباحثين من المسلمين إلى الميل بحكم الردّة نحو أن يكون حكماً تعزيرياً يُترك فيه تحديد العقوبة إلى وليّ الأمر، بحسب ما يقدّر في شأن المرتدّ من أنّ ردّته كيدية، أو غير كيدية ليكون العقاب على حسب ذلك في الشدّة، مستدلّين بأنّ النبي صلى الله عليه وسلم كان حكمه في أحوال المرتدّين مختلفاً بالتخفيف والتشديد بين واحد وآخر، ومستدلّين أيضاً بذلك الحوار الواسع الذي جرى بين الخليفة أبي بكر وبين الصحابة في شأن قتال المرتدّين، فهو حوار اجتهادي لتقدير الحكم في شأن هذه الردّة. وبناء على ذلك فإنّ عقوبة المرتدّ ليست عقوبة على تغيير المرتدّ لدينه، وإنّما هي عقوبة على ذلك البعد الكيدي في الردّة، وهي بذلك تمثّل خطّا مانعا من الحرّية في المعتقد.

خاتمة:

إنّ المجتمع الإسلامي بما هو مجتمع يقوم على مبادئ الدين وأحكامه، هو مجتمع يُشرّع فيه لحرّية التفكير والاعتقاد تشريعاً مبدئيّاً ملزماً، يشمل حرّية العقل في تفكيره من المؤثّرات الداخلية والخارجية التي تحيد به عن مبادئه المنطقية في البحث، كما تشمل حرّية المعتقد اقتناعاً به، وبياناً له، ودفاعاً عنه، ودعوة إليه، ونقداً لما يخالفه. وقد

18 المرجع السابق، ج6، ص79

أُحيطت تلك الحرّية بضمانات تكفل لها الممارسة في الواقع منهجياً وقانونياً حتى لا تبقى تشريعاً نظرياً ليس له إلى الواقع سبيل، ولكن في ذات الوقت ضُبطت تلك الحرّية بضوابط وحدّدت بحدود من شأنها أن تعصمها من أن تؤول إلى نقض ذاتها بذاتها، أو تؤول إلى اضطراب في المجتمع ما شُرّعت الحرّية إلاّ لتلافيه كي تستقيم مسيرته، ويبلغ أهدافه.

ومن الوارد على هذا التشريع الإسلامي في شأن الحرّية والاعتقاد –بل قد ورد فعلاً– أن تظهر في تأويله آراء تميل به إلى ما يشبه إهدارا للحرّية، وأن يجري المجتمع المسلم في بعض الأحيان على حسب تلك الآراء، إلاّ أنّ هذا الأصل العامّ في التشريع لحرّية التفكير والاعتقاد جرى الاجتهاد في شأنه على آراء عادلة في الغالب، كما جرى الواقع فيه بتطبيقات له مشهودة وفق تلك الآراء العادلة، والابتلاء به متجدّد في حياة المجتمع الإسلامي في كلّ زمان ومكان، فعلى المسلمين بصفة عامّة أن يجتهدوا في إقامة الحرّية الفكرية والاعتقادية في مجتمعهم وفق الأصول العامّة المشرّعة لذلك، وهي أصول لا تتبدّل. وعلى المسلمين في هذا العصر بصفة خاصّة أن يجتهدوا في هذا الشأن بما ينبني على تلك الأصول ويستجيب لمقتضيات الحياة الاجتماعية البالغة التعقيد في ذات الوقت، وذلك أحد أكبر الابتلاءات التي يواجهها المسلمون اليوم.