الحرية في العقل الكلامي

والفلسفي الإسلامي

عرفان عبد الحميد فتّاح*

مقدمة:

يموج العالم الإسلامي برمته وفي سائر أقطاره بصيحات مدوية، تتكرر بوتائر وزخم متصاعد، ونداءات تتواتر ولا تنقطع، تدعو إلى احترام الإنسان في وجوده وفكره ومشاعره وإرداته، وتطالب بتهيئة فرص حرية التفكير له، بلا خوف من سلطان غاشم وحرية التعبير عن ذاته، من غير معاناة قاهرة، وحرية النقد الموضوعي للأوضاع السلبية المهلكة التي أوردت الأمة حافات الهلاك الحتمي لوجودها التاريخي، وأنستها لوازم العهد الإلهي والميثاق الغليظ الذي أبرمته مع الخالق تعالى في: وجوب إقامة العدل والإحسان والتواصي بالمعروف وفي النهي عن كل منكر وقبيح، في صدق لا تشوبه تقية مصطنعة أو نفاق مرذول عقلاً وشرعاً، أو وجل وخوف من الإلقاء في غيابات السجون والتصفية الجسدية.

ومع كل أزمة جديدة خانقة، تكاد أن تقطع ما بقي من أوصال الأمة المنكوبة، وتستنزف البقية الباقية من حيويتها وتجفف عروقها من دمائها، تتعالى الصيحات وتتردد معلنة: أن الأزمة في أصلها وجوهرها أزمة غياب الحريات في الوسط الإسلامي عامة، واشتداد الحجر الفكري المميت على العقول المؤمنة بالأمة ورسالتها في الحياة من حيث أن المعروف ببداهة العقول أنه "لا مسؤولية بغير حرية، ولا حرية بغير تفكير."

ومع كل الحجج الظاهرة والبيانات الواضحة التي ساقها القرآن الكريم على وجوب صيانة الإنسان في وجوده المادي والمعنوي وصيانة حريته من حيث أنه مكلف بداءة، ومسؤول شرعاً عن إقامة العدل في الأرض والاجتهاد في عمارته، وأنه النائب العام المستخلف عن الله تعالى في القيام بمطالب الميثاق الإلهي المتبادل منذ أن خلق آدم وخلق معه ذريته في صلبه كالذر، وأشهدهم على ربوبيته ووحدانيته ووجوب الاستغراق بإطلاق في العبودية له وحده تعالى، تنتفي في إطار هذا الميثاق الإلهي كل صورة متخيلة أو متوقعة من الإكراه والقهر

* دكتوراه في الفلسفة الإسلامية من جامعة كمبردج 1965، أستاذ الفلفة والفكر الغسلامي بالجامعة الإسلامية في ماليزيا.

والجبروت والعبودية لغير الله تعالى، وتتحقق للعبد إطلاق حريته من كل القيود التي يمكن أن تكبلها، كما سيتبين لنا في الفقرة الأخيرة من هذا المقال.

أقول، ومع كل هذا التقرير البين والحجج الواضحة على أن الإنسان –في المنظور القرآني– وبمقتضى عقيدة التوحيد يتم له –كما قرر الإمام الشيخ محمد عبده– "أمران عظيمان طالما حرم منهما الإنسان، هما: استقلال الإرادة واستقلال الرأي والفكر،"[1] وأنه لا منجاة من القهر ولا خلاص من الكبت ولا تحرير للإرادات إلا من خلال: إعادة الوصل الذي انقطع بين المسلمين ومطالب الميثاق الإلهي الخالد لحق الإنسان في وجوده وكرامته، وإلا بالعودة الناجزة المخلصة إلى حياض القرآن والميثاق الإلهي، وإلا بتجديد الوصل مع ما انقطع من مفاهيمه الكلية التي تتسامى بحكم مصدرها الإلهي على تقييدات الزمان والمكان وحركة التاريخ.

تتضمن هذه الدراسة ثلاث فقرات، جاء في الأولى عرض ومسح تاريخي موجز لمفهوم الحرية في التراث الغربي، قديماً وحديثاً؛ وفي الثانية ملاحظات منهجية ونقدية عن مفهوم الحرية عامة وحرية التفكير خاصة بين الفكرين الغربي والإسلامي، وفساد المقارنات السطحية الشائعة بينهما لغياب التجانس الذي يسمح بالمقارنة بين الصورتين، وفشل محاولات بناء الحريات في الفكر الإسلامي الحديث والمعاصر باستفتاء المرجعية الغربية وكأنّها مرجعية مطلقة؛ وأما الفقرة الثالثة فهي محاولة أولية لتأصيل حرية التفكير في الإسلام وإرساء قواعدها العامة على المرجعية القرآنية الخالصة والتي هي محلّ إجماع المسلمين جميعاً.

أولاً :مفهوم الحرية في التراث الغربي :عرض تاريخي

لا شك في أن قضية الحرية هي واحدة من أكثر المفاهيم الفلسفية أهمية في التطور العام للتاريخ البشري والحضارة الإنسانية، إذ لا يكاد يوازيها في الأهمية والخطورة مفهوم آخر.

---

[1] عبده، محمد. رسالة التوحيد، ط 4، القاهرة: دار المعارف، 1971، ص150

ولخطورة المفهوم وأهميته فقد صار البحث فيه معقدا لحدود قصوى وذلك بسبب اختلاف أنظار الفلاسفة عبر التاريخ حول حده وتعريفه، وتعيين مستوياته ومجالاته وصوره المختلفة، كما سيتبين لنا في هذه الدراسة.[2]

فالمؤرخون نقلوا لنا صفحات ذلك الصراع القديم الذي نشب واحتدم بين الأفراد والدول من أجل الحرية والاستقلال. فالتاريخ – كما يرى هيجل (1770-1781): "من حيث كونه تطوراً للروح المطلقة لم يبدأ إلا مع بدء ذلك الصراع بالظهور. وتاريخ العالم، لا يعدو –كما يؤكد– أن يكون تقدما للوعي بالحرية الذي لن يبلغ كماله وتمامه إلاّ عندما يتحقق الوعي بالحرية على مستوى العالم." ثمّ يستطرد قائلاً: "ومع أن الحرية نتاج التاريخ، إلا أن التاريخ نفسه لم يكن نتاج الحرية، وإنما يتكشف في سيرورته عن ضرورة مطلقة، فكل مرحلة من مراحل تطوره، كانت وليدة الحتمية والضرورة."[3]

وخلافاً لهذه الحتمية التاريخية وجريان الأحداث وفقا للضرورة، فإن مفكرين آخرين ذهبوا إلى أن الإنسان حرّ في صنع وجوده وتقدير مصيره، ونظروا إلى الأزمات الحاسمة في تاريخ الحضارة باعتبارها كانت بمثابة مفترق طريق صعب؛ عنده مارس رجال أحرار موصوفون بإرادة حرة، الاختيار للسير قدما، إما نحو الأفضل والأحسن أو الارتكاس في الأسوأ والأدنى.

وعن هذا الفهم للتاريخ وأحداثه، فقد ميز تولستوي (1828-1910) بين الحرية والضرورة قائلا: "إن تصوراتنا لمستويات الحرية تتباين تبعا لاختلاف وجهات نظرنا في الحدث الذي نتفحّصُهُ ونحاول تفسيره، ومع ذلك فإن أي فعل إنساني يتبدّى للمراقب وكأنه مركب موزون بقدر بين الحرية والحتمية... وعموماً،

---

2 Ency.Americana, Golier International INC. 2000; The Article: "Liberty"; Vol. 17, p.303.

3 Hegel, G.W.F: Philosophy of History; pp. 161-199: The Great Books of the Western World:

ضمن السلسلة المعروفة بكتب العالم الغربي، ومقدمتها الموسومة ب: "معجم الأفكار الكبرى:"

The Syntopican, An Index to the Great Books,

متبوعاً برقم الكتاب ضمن [The Syntopic] و :[G.B.W.W] وسنشير إليها اختصاراً بالرمزين السلسلة، ورقم الفكرة ضمن "المعجم"، وهما معاً من منشورات هيئة دائرة المعارف البريطانية [w. Encyclopedia 1990 Britannica]

كلما أدركنا قدراً أكبر من الحرية في حصول الحدث، لاحظنا قدراً أدنى من الضرورة في وقوعه، وبالمقابل كلما لاحظنا قدراً أكبر من الضرورة في حصول الحدث، لاحظنا قدراً أدنى من الحرية في تحققه ووقوعه."[4]

ومرد هذا الاختلاف في الآراء والأنظار عن الحرية في نظرنا أمران متلازمان: أولهما: تنوع وتعدد المصطلحات المستخدمة للدلالة على الحرية، وتفاوت دلالاتها العقدية والماورائية والنفسية والأخلاقية والطبيعية والمدنية، مثل مصطلحات: الحرية عموماً: "Liberty" ومصطلح: "Freedom" للدلالة على الحرية الإنسانية الحادثة في صلتها بالقدرة الإلهية المطلقة، أو بمبدأ العلية الطبيعية المطردة أو الضرورة؛ ثم الحرية بمعنى: الاستقلال الذاتي التام "Self independence". وهل أن هذه المصطلحات تتكافأ في المعنى وتتماثل في الدلالة، أم لكل واحد دلالته المقيدة. وثانيهما: اقتران الحرية غالباً بمفاهيم مضافة إليها وتقترن هي بها بحيث يطغى المعنى المستفاد من صلة الاقتران، على معنى الحرية؛ مثل:[5]

1. **اقتران الحرية بمفهوم القانون:** أي تقدير البعد الاجتماعي للحرية، والقانون الذي يحدد ويقيد حرية الفرد في صلته بأبناء مجتمعه، وهل هو حر في فعل ما يشاء ويريد أو فعل ما له استطاعة على إتيانه، بصرف النظر عن مصالح الآخرين، من حيث أن الحرية الفردية هي أصالة: حق فطري موروث وثابت للإنسان لا يمكن أن يجترح أو ينكر.

أم أن الفرد في جميع أفعاله وسائر مناشطه مقيد بقانون يوجب عليه مراعاة حقوق الآخرين والامتناع عن إلحاق الضرر بالغير من أبناء المجتمع الذي هو فرد من أفراده وأن الحرية من غير هذا الاقتران والتلازم مع القانون تسوق لا محالة إلى الفوضىAnarchy وانتشار النزعات العدمية Antinomianism باستحلال ما لا يجوز، فهل الانصياع للقانون يشكل قيداً على حرية الفرد وإكراهاً له، أم أن القانون، من حيث هو من ضرورات الاجتماع البشري، فالإنسان كائن اجتماعي بطبعه وقيام المجتمع مقرون، أبداً وضرورة، بوجود القانون، كما عبرت عن هذا التلازم والاقتران الحكمة الرومانية العملية: Ubi Sociala Ibi Jus "حيثما وجد المجتمع وجد القانون" وأن الحرية لا تعني: سوى فعل ما يأمر به القانون الأخلاقي.

---

4 Tolestoy, Leo: War and Peace, (G.B.W.W): No: 51; pp. 688-696.

5 The Syntopic: The Article: "Liberty"; No. 47; pp. 763-779.

وعن هذا الفهم الاجتماعي فإن القوانين لا تمثل إكراهاً ولا استبداداً ولا سلطوية غاشمة مفروضة من خارج الذات عليها تقيد حقها في التمتع بالحرية التي هي حق فطري موروث وثابت للإنسان، بل قصارى الأمر هو أن الفرد قد استبدل بالحرية المدنية المكتسبة: Civil Right حريته الطبيعية Natural Right الفطرية.

2. **اقتران الحرية بالإرادة الإلهية،** كما عرف الموضوع عند المتكلمين في الأديان السماوية، أو بين الإرادة الإنسانية ومبدأ العلية المادية المطردة أو الضرورة أو ما يعرف عادة بالبعد الميتافيزيقي – "الانطولوجي" لمشكلة الحرية الإنسانية:

فهل الإنسان حر في صنع وجوده وتقدير مصيره بإرادته واستطاعته، باستقلال عن القدرة الإلهية المطلقة، أم أنه خاضع لقدر إلهي مسبق، لا راد له، حدد للعبد وجوده سلفاً، فهو مجبور مسير لا فعل له ولا مشيئة ولا إرادة، وإنما تنسب الأفعال إليه على سبيل المجاز لا غير، إذ لا قادر في الوجود إلا الله تعالى المطلق، وكيف يستقيم القول بقدرة الإنسان المحدود إزاء الله المطلق واللانهائي، إذ لا يتصور استقلال في القدرة على الخلق إلا للموجود الكامل المطلق اللانهائي:

بل من الفلاسفة القدماء من نفى الاختيار حتى عن الذات الإلهية (Freedom of choice) أمثال أرسطو وأفلاطون واسبينوزا[6] بذريعة أنه تعالى لو خيّر بين أمرين، فإنه لا محالة يختار الأولى والأفضل، بسبب كماله المطلق. أما عند الفلاسفة المثبتين للعلية الطبيعية natural causality فإن الدعوى تتخذ صيغة من يرى منهم بأن الاقتران الضروري بين العلل ومعلولاتها في العالم المادي من شأنه ألا يترك مجالا لحرية الإنسان في أن تلعب دورها في الاختيار والفعل. فالعلية الطبيعية المطردة تسوق إلى حتمية وضرورة لا يبقى في طوقها المحكم للإنسان إرادة حرة، وعن هذا التصور للعلية المادية ذهب الرواقيون: Stoics (أتباع زينون حوالي 200 ق.م) إلى أن حياة الإنسان خاضعة لقانون به ربطت الأشياء بعضها ببعض، ربطا لا فكاك منه، وهذا القانون الذي لا يجترح أبدا، يسمى بالقضاء والقدر، وإن من شأن الرجل الحكيم، أن يخضع من

---

6 المصدر السابق، وقارن أيضاً:

S. Van Den Bengh: Averroes Tahafut Al-Tahafut; Eng, Translation with introduction and notes, Oxford: University Press, 1954

غير تذمر لحكم الضرورة القاهرة.[7] وهذه النظرية الرواقية تقضي -كما أشار الدكتور عثمان أمين- على كل فعل إنساني، فإذا كانت الأشياء كلها تحدث وفقاً لقدرٍ مرسوم، فالأشياء التي قدّر أن تقع لنا ستقع سواء فعلنا أم لم نفعل"[8] وعلى نحو مخالف لزينون والرواقيين، فقد ذهب أبيقورس (Epicurus 241 ق.م - 270 ق.م) في نظريته الذريّة الطبيعية- إلى: "أن حركة الذرات في الخلاء تتعرض لظروف تمليها المصادفات، فيحدث فيها انحراف مفاجئ غير متوقع، وعلى هذا النحو ترك أبيقورس فرصة لكسر حتمية قوانين الطبيعة وطبق ذلك على إرادة الإنسان التي لا ترتبط بقدر يسيرها في جبرية لا تقبل تغييراً."[9]

وتحت تأثيرات هذه المذاهب الفلسفية المتخالفة والتي نفذت تعاليمها إلى الفكر الدينى عند اليهود، فقد انشطرت المذاهب اليهودية على نفسها بصدد الجبر والاختيار فذهب "القراوون" منهم، أتباع عنان بن داود (ومن هنا تسميتهم في المصادر الإسلامية بالعنانية) إلى القول بالجبر وإثبات القدر السابق الذي لا يقبل تغييرا، في حين مال الربانيون المعروفون بالفريسيين إلى القول بالاختيار.[10] وهذا التضاد في المواقف حصل مثله أيضا في الفكر الديني المسيحي وفي الفكر الديني الإسلامي، كما سنشير إليه.

3. **اقتران الحرية بالنظام السياسي أو الدولة:** تكاد أن تشكل جدلية الصراع المستديم بين حرية الفرد ونضاله من أجل الاستقلال الذاتي من جهة، وسيادة الدولة بما لها من سلطة شمولية من جهة أخرى، واحدة من أخطر وجوه البحث في الحرية عموماً.

والبحث في هذا الخصوص منصرف إلى مناقشة العديد من القضايا المتشابكة والمعقدة. فهل يعني قيام الدولة بممارسة سلطتها العامة واللامحدودة -التي تمارسها نيابة عن المجتمع وبتخويل تعاقدي مع أفرادها- تقييداً لحرية الأفراد وتضييقاً لمجال إرادتهم وحجراً على استقلالهم الذاتي، أم أن الدولة وهي تمارس سلطانها المعنوي باسم الإجماع الذي أقرها، لا تشكل قيوداً ولا إكراهاً أو ضغطاً من الخارج: " external

---

7 أمين، عثمان. الفلسفة الرواقية، الطبعة الثانية، 1959، ص172

8 المصدر السابق، ص173

9 حلمي، أميرة: الفلسفة عند اليونان؛ القاهرة: دار ومطابع الشعب، 1970، ص266-267؛ ولمزيد من التفصيلات راجع كتابنا: دراسات في الفرق والعقائد الإسلامية، عمان: دار البشير ومؤسسة الرسالة، 1417هـ 1997 م)، ص252 وما بعدها.

10 فتاح، عرفان عبد الحميد. اليهودية عرض تاريخي، عمّان: دار عمار للنشر والتوزيع، 1422 هـ- 2002 م؛ الفصل الرابع: المذاهب والفرق اليهودية، ص169

impediment" غير مشروع على الأفراد، وإن الإنسان يمكن أن يكون حراً تماماً في المجتمع المدني متمتعا بحرياته المدنية "civil rights" كما كان حاله أثناء تمتعه بالحرية الطبيعية السابقة على طور الاجتماع المدني. ومن ثم فليس من حقه أو من مقتضيات حريته عدم مراعاة مصالح الآخرين، أفراداً أو الهيئة الاجتماعية، جمعاً. وإنما تضيق حدود حريته فقط في حالة إساءة معاملته، أو أن يحكم من سلطة لم يشارك بمحض إرادته في تقرير صورتها، أو الخضوع لمواد قانون لم يبد رأيه في تشريعه، من حيث أن مبدأ الحرية المدنية تقضي بداهة وتتضمن المساواة الكاملة وبلا تمييز مع الآخرين.

فإذا لم يعامل كسيّد ذاته بين أقران متساويين له، أو عندما يكون قد جرّد غصباً من حق المشاركة في صياغة القوانين وتقرير صورة النظام السياسي عن طريق ممثليه، مع استطاعته على المشاركة في حكم الذات، فإنه يكون بذلك قد فقد حق الأداء بالرأي في الانتخابات العامة، وحق التعبير عن الذات من غير إكراه، وحق التعبير عن رأيه في المؤسسات الحكومية القائمة، والتمتع بالاستقلال الفكري، مما يدخل في إطار حق الفرد في الحريات السياسية والتحقيق في دلالات الطغيان والاستعباد والإكراه واللامساواة وسياسة التمييز بكل صوره لأي سبب من الأسباب كان!

ومعنى هذا كله هو أن العبودية واللامساواة لا تنحصران في كون الفرد محكوماً من سلطة خارج ذاته فحسب كما يظهر في الملامح التي سبقت الإشارة إليها، بل العبودية تعني صدقاً وعدلاً أن يكون الإنسان خاضعاً لإرادة الآخرين وسلطانهم، وأن يعامل، لا كفرد مساو للجميع في الحقوق، بل باعتباره مجرد وسيلة لتحقيق المصالح الأنانية للآخرين؛[11] من حيث أن الحرية تعني أصالة، كما أشار كانت: "الاستقلال الناجز عن الإرادة المفروضة إكراهاً على الذات من الآخر."

وصلة الحريات الفردية بالنظام السياسي وسلطات الدولة المعنوية، كانت لها في التاريخ الغربي صورتان: صورة قديمة وأخرى جديدة، ومضمونان أو بعدان: أحدهما سلبي والآخر إيجابي، وبيان تفاصيل ذلك كالآتي: فأما الصورة القديمة ومضمونها الإيجابي، فقد جرى التركيز فيها على مبدأ عام مقتضاه: حرية المشاركة في عملية صنع و اتخاذ القرارات التي تشرعها الهيئة الاجتماعية. أما في صورتها المستحدثة ومضمونها السلبي، فإن

11 The Synoptic: The Article: Liberty, (47) and Will, (100)

محور الاهتمام قد تحول فانتقل إلى الاهتمام بالوسائل والوسائط التي من شأنها حماية الفرد وصيانة حريته من الإكراه والضغوطات الخارجية، سواء كانت مصدرها الحكومة (وتحديد ما لا يجوز للدولة فعلها) أو الهيئة الاجتماعية.

ومن منظور التسلسل الزمني فإن البحث في مفهوم الحرية قد ولد أصالة وابتداءً في رحم المنظور الإيجابي القديم، وبهذه الدلالة الأولى فإن الحرية كانت تتضمن وجوب الإقرار بعدد من الحقوق السياسية الرئيسية للفرد: كحق التصويت وحق المشاركة في صنع القرارات السياسية وتقريرها؛ وحق إشغال الوظائف الحكومية؛ وحق تكوين الروابط مع الأقران الذين يشاركونه في الرأي والاجتهاد، وأيضا حق الفرد في نقد الحكومة.

وهذا المضمون الإيجابي القديم للحريات السياسية كان مرتكزه ومبناه الاعتقاد الراسخ بأن: الحرية غير المنضبطة وغير المقيدة؛ أمر من شأنه أن يسوق سراعاً لزاماً، إلى الفوضى أي سيادة شريعة الغاب، وقهر القوي للضعيف، ومن ثم فإنه لا يمكن تصور قيام مجتمع متحضر أساسه العدل في غياب نظام اجتماعي ينتظمه قانون، من حيث إن المسلم به القاعدة التي اختزلتها الحكمة العملية للرومان والتي سبقت الإشارة إليها: حيثما وجد المجتمع وجد القانون.

وهكذا فإن المضمون أو البعد الإيجابي للحرية السياسية كان ينطوي أصالة على قدر مناسب وموزون من الضبط والانضباط والقسر والإكراه شريطة أن يصدر التسليم بالقانون عن الوازع الذاتي للأفراد. والديمقراطية: أو نظام الحكم الذي يستند في شرعيته ويستمدها من الإجماع الحقيقي للمحكومين، تعبير عن هذا المضمون الإيجابي الأول للحرية، وهو نوع الحكم الذي يجب أن يميز في حسم وإصرار مستمرين عن الحكومة التي تفتقر إلى إجماع المحكومين والمعروفة اصطلاحاً بالحكومة الكلِّيانية.

أما الجانب المستحدث الجديد أو المضمون السلبي لمفهوم الحريات السياسية فقد برز الاهتمام به وبيان مقاصده وحيثياته في القرن السادس عشر، واتخذ صورة معارضة حاسمة للنظم السلطوية عموما، وفي كافة أشكالها، وبمعنى رفض القيود والقسر والإكراه عن الأفراد سواء جاءت من سلطة كهنوتية أو التي تمارسها الحكومات المستبدة أو التي تتولد عن ضغوطات قوى المال والاقتصاد. وبهذه الدلالة والمضامين فإن الحرية

غدت عنواناً يتكافأ في المعنى مع الفلسفة الفردانية التي مقتضاها أن مصالح الفرد يجب أن تكون أخلاقياً فوق كل اعتبار، وأنّ المبادرات والمصالح الفردية يجب ألا تخضع لسيطرة الحكومة أو المجتمع أو رقابتهما، وهي الفلسفة التي وجدت أولى تعبيراتها وتمظهراتها المشخصة الحديثة في حركتي البعث الأوربي والإصلاح الديني،[12] إضافة إلى النزعات الليبرالية المتحررة وبدلاتها التقليدية التي تفيد السعي لتحقيق أدنى قدر من التدخّل الحكومي في شؤون الأفراد، وأن الحرية إنما يتسع مداها ويمتد نطاقها كلما ضاقت التدخلات الحكومية؛ ومن ثمّ فأفضل صور الحكومات هي الأقل تدخلاً في شؤون الأفراد.[13]

والديموقراطية والليبرالية غالباً ما تتكافآن في المضمون وتتساندان معاً لتحقيق الهدف المشترك لها، مع الاختلاف بينهما في بؤرة الاهتمام ومحورية القيم التي تتحكم في بنية كل منهما، ففي حين تؤكد الديموقراطية: "مبدأ المساواة" الذي من مقتضياته مشاركة الأفراد في صورة وفلسفة نظام الحكم الذي يمثل المجتمع وينوب عنه باعتباره وكيلاً عنه، فإن "الليبرالية" تؤكد مبدأ: "الفردانية" بالمعنى الذي سبقت الإشارة إليه، وبدلالة رفض القيود والضغوط الخارجة عن الذات والتي تتأتى من الجماعة على ممارسات الفرد، ومن ثم فهي تعارض بشدة وبلا مساومة بإطلاق ما تسميه اضطهاد الأكثرية، أو الذي يمارسه فرد بعينه أو نخبة حاكمة.

وقد لخص (كانت) هذه الجوانب الإيجابية والسلبية لمفهوم الحرية والمواطنة في ثلاثة أصول كلية ومتضايفة، لا تقبل التجزئة والفصام، والتي تشكل متضايفة وتقوم عنواناً للمواطنة، وهي على التوالي:

1. **الحرية الدستورية:** ومقتضاها إثبات وتقرير حق المواطن في أن لا يخضع لأحكام أي قانون لم يوافق على تشريعه بذاته ومن غير إكراه وعنت.

2. **المساواة المدنية:** ومقتضاها إثبات وتقرير حق المواطن ألا يعترف بأفضلية من أي نوع ودرجة للآخرين في علاقاتهم به كمواطن باستثناء من لهم الحق أخلاقياً في فرض التزامات مخصوصة بعينها على الآخرين مساوية لحقه هو كمواطن في فرض التزامات مماثلة على ذلك الآخر.

---

12 Encyclopedia Americana Vol. 17, p.303, Also: Encyclopedia of Religion, The Article: Liberty-Christian; Vol. vii, p.907

13 Mill, John Stuart: On Liberty; G.B.W.W. (40), pp. 338-344-351-352.

3. **الاستقلال السياسي**: ومقتضاها أن من حقوق المواطنة المقررة والثابتة ألا يعتمد المواطن في وجوده، واستمرار وجوده إلى الإرادة التعسفية للآخرين، بل يعتمد فيهما على قدراته الذاتية كفرد في المجموع المؤتلف. وتبعاً لهذا فالمواطن يكتسب شخصية مدنية لا يجوز أن يمثلها إلا هو بشخصه.[14]

ثانياً :الإسلام وحرية التفكير :ملاحظات منهجية

قبل تناول إشكالية حرية التفكير في الإسلام بالبحث والاستقصاء، وبيان ما يقيم أركانها ويثبت قواعدها –بعبارات إمام فقه المقاصد الإمام الشاطبي– وذلك عبارة عن مراعاتها من "جانب الوجود" وما يدرأ عنها الاختلال الواقع أو المتوقع فيها، وذلك عبارة عن مراعاتها من "جانب العدم"،[15] وشرح دواعي التنافي والتضاد بين سمو المرجعية القرآنية المعصومة لتلك الأركان والقواعد، وتدني الواقع المشخص في التاريخ السياسي للإسلام قديماً وحاضراً، والذي يعكس لا ريب موجات متكررة وحالات سلبية شائنة من الارتداد المزري عن تلك الأركان والقواعد بمرجعيتها القرآنية، ونكوصاً عنها، وترديا في ظلمات القهر والهيمنة والقسر والإكراه والعبث بكرامة الإنسان الذي خلقه الباري تعالى على صورته،[16] وهدر ستار حرماته حد استعباده.

إن دراسة موضوع حرية التفكير في الإسلام تحتاج أن تنطلق من عدد من الملاحظات المنهجية التي تلزم مدخلاً وتمهيداً للموضوع.

1. عند دراسة الإشكالية في مجملها لا بد من استحضار الإطار الفلسفي العام الذي تبحث في فضائه الفكري قضية الحرية عامة، وحرية التفكير خاصة في الإسلام. ومن المعلوم بداهة أن محددات هذا الإطار الفلسفي العام مستقاة من عقيدة الإسلام المركزية: "عقيدة التوحيد"، التي من أخص تقريراتها اعتماد

---

14 Kant, Immanuel: Introduction to the Science of Right, (G.B.W.W), No.39, pp. 398-400.

15 الشاطبي، أبو إسحق. الموافقات، الطبعة الثانية، بيروت: دار المعرفة، 1390 هـ - 1957م، ج2، ص8-11

16 تمام الحديث: عن أبي هريرة رضي الله عنه، قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "إذا قاتل أحدكم أخاه، فليتجنب الوجه، فإن الله خلق آدم على صورته؛" صحيح البخاري، كتاب العتق، وأيضاً: كتاب البر والصلة والآداب: باب النهي عن ضرب الوجه؛ والإمام مسلم في صحيحه: كتاب البر والصلة والآداب؛ والإمام أحمد في مسند أبي هريرة رضي الله عنه.

وجهة نظر كلية عن العالم "weltanschauung" أو "A comprehensive worldview"، مبناها ومقتضاها الاعتقاد بمحورية أو مركزية الله الخالق تعالى في الوجودين معاً، الطبيعي المادي والإنساني المعنوي: "theoscentricism"[17] وإضفاء نوع من الحرمة والقداسة عليها معاً، وأنّه تعالى قد خلق كل شيء بقدر معلوم ووزن مخصوص لا تفاوت فيهما، ووفق حكمة لا عبثية معها، وغائية–مقاصدية لا جنوح عنها، تستهدف دائماً أبداً مصالح الخلق جميعاً دونما استثناء "فالشرائع في المفهوم الإسلامي إنما وضعت لمصالح العباد في العاجل والآجل." ومن ثم فإن الحرية الإنسانية في الإسلام ينبغي أن تدرس وتعالج وتفهم وتقدر ضمن هذه المحورية المطلقة: مركزية الإله الخالق تعالى المتفرد بالخلق، "فالله تعالى هو مصدر تقرير الحقوق والواجبات، الذي هو الحق المبين وتشريعه هو العدل المطلق، لا يحابي ولا يتحامل ﴿ لقدْ أرْسلْنا رُسُلنا بِالْبيّناتِ وأنزلْنا معهُمُ الْكِتاب والْمِيزان لِيقُوم النّاسُ بِالْقِسْطِ﴾ (الحديد: 25) ﴿اللهُ الّذِي أنزل الْكِتاب بِالْحقِّ والْمِيزان.﴾ (الشورى: 17) وجعل ميزان الحق والواجب منصوبا من قبل العدالة الإلهية يعطي تقرير الحق والواجب عمقاً عقيدياً، بحيث يطالب المرء بحقه في إصرار وثبات ويجاهد لأجله، لأنه من أمر الله الذي ينبغي ألا يفرط فيه وإلا كان من الظالمين أنفسهم الذين قبلوا الاستذلال والهوان،"[18] أو ما أسماه المرحوم مالك بن نبي: "القابلية للاستعمار."[19]

ولا ينبغي أن تفهم هذه المركزية –كما يتصور العلمانيون– بأنها فرض السيطرة من خارج الذات الإنسانية عليها، وتقييد لها وكبت لحريتها وإفناء لاستقلالها الذاتي، بل العكس تماما فإن الإقرار بمحورية الخالق تعالى، إقرار وتوكيد لحرية الإنسان، لأن عقيدة التوحيد تعني أصالة: "تحرير الإنسان والمجتمع من كل

---

17 انظر في أهمية هذا التمايز في وجهتي النظر الشمولية بين الإسلام والغرب:

-Gibb, H.A.R: Studies on the Civilization of Islam, London: Routledge and Kegan, 1962; p. 203.

وأيضاً:

- Grunebaun, G.F: Unity and diversity in Muslim Civilization, 1955, p.17.

18 عثمان، محمد فتحي. حقوق الإنسان بين الشريعة الإسلامية والفكر القانوني الغربي، دار الشروق، 1402هـ/1983م، فصل: مقاصد الأحكام في شريعة الله لتحقيق مصالح عباده، ص41 وما بعدها.

19 مالك بن نبي، شروط النهضة، ترجمة: عبد الصبور شاهين وعمر كامل مسقاوي، القاهرة: مكتبة دار العروبة، الطبعة الثانية، 1961، ص36-37.

سلطة طاغية تتحكم فيهما على أساس الاستبداد أو الشهوة أو الاستغلال أو خرق أسس المساواة بين الحاكم والمحكوم، كما يعني رد الحرية للإنسان وإلغاء كل تحكم بشري في أجسام البشر فضلاً عن أرواحهم وذلك عن طريق "تفويت التفويت" أي بإسقاط كافة أشكال السلطة والسيطرة التي من شأنها إلغاء الحرية."[20] إن التوحيد يقتضي أصالة: أمران عظيمان طالما حرم منها الإنسان، استقلال الإرادة واستقلال الرأي والفكر، وإن من معاني تكريم الخالق تعالى للإنسان: "أن يكون قيما على نفسه، محتملاً تبعة اتجاهه وعمله. فهذه هي الصفة الأولى التي بها كان الإنسان إنساناً، حرية الاتجاه وفردية التبعية وبهما استخلف في دار العمل."[21] إن الحرية في المفهوم الإسلامي أساس مناط التكليف الذي لا معنى له من غير أن يكون العبد حراً في الاختيار، ولهذا لا تكليف على المكره، لأن التكليف مسؤولية، ولا مسؤولية بغير حرية، وإن القيام بالدور المتعين للإنسان أولاً: كخليفة لله تعالى ونائب عام له –كما سماه محمد إقبال–[22] في إقامة أمر الله تعالى في عمارة الأرض وتسخير قوى الطبيعة لمنافع الإنسانية، واستثمارها إيجابيا من غير سرف وابتذال، وثانياً: كشاهد صدق على نفسه في قيامه بدوره في الاستخلاف وعلى الناس من بعد، أمران لا يمكن تحقيقها إلاّ من قبل إنسان: مستقل في ذاته، مكرم في نوعه، وله إرادة في الاختيار لا قهر معه.

2. وبناء على ما سبق فإن أية مقارنة بين مفهوم الحرية في الإسلام مع مفهومها في التراث الغربي على امتداد مساحته منذ أن تناول فلاسفة اليونان الأقدمين قضية الحرية بالبحث والدراسة، تغدو جهداً عبثياً وتلفيقات سطحية مبتسرة، لا طائل من ورائها، من حيث إن إقامة مثل هذه المقارنات تقوم –أصالة– على إغفال وجه الخلاف الأساسي الذي لا يمكن تجاوزه وإسقاطه من الاعتبار أو التنكر له، أعني: الخلاف في وجهة النظر العامة للإسلام التي قاعدتها: المساواة المطلقة في العبودية لله الخالق وحده، عبودية تحرر الإنسان والمجتمع من كل سطلة طاغية تتحكم فيها على أساس الاستبداد والشهوة والاستغلال وخرق أسس المساواة. يقول الإمام ابن تيمية: "وهذه العبودية لله تحرر الإنسان من كل عبودية أخرى، سافرة أو مقنّعة."[23] إن

---

[20] الفاسي، علال. النقد الذاتي، القاهرة: المطبعة العالمية، 1952، ص161-162.

[21] قطب، سيد. في ظلال القرآن، ط 11، بيروت: دار الشروق، 1985، تفسير آية الإسراء / 70.

[22] Iqbal, M. The Reconstruction of Religious Thought in Islam, Lahore: sh. Muhammad Ashraf, 1988, p.95.

[23] ابن تيمية. رسالة العبودية، بتحقيق: عبد الرحمن الباني، بيروت، ط 4،1397 هـ، ص88-96

التوحيد –وكما أكد الإمام محمد عبده–: "يعني رد الحرية إلى الإنسان وإطلاق إرادته من القيود التي كانت تكبله، سواء أتمثلت في الرؤساء الدينيين والكهنة أم في القوى الخفية التي يمكن أن يتوهم أنها حالة مثلاً في القبور والأحجار أو الأشجار والكواكب أو في حملة الأساور والمحتالين والدجالين."[24]

ونحن نضيف إلى أن عقيدة التوحيد ليست اعتقاداً نظرياً مجرداً، بل هي خبرة دينية ثريّة وعميقة معيشة –كما يقول شيوخ الصوفية، وأثناء تنامي هذه الخبرة ورسوخها، مع فناء إرادة العبد المستغرق بكليته في الله تعالى أعني: الاستغراق بالكلية في العبودية، فإن إرادته تتسامى وتجاوز سنّة التغيير ويصبح العبد آنئذ إنساناً ربانياً: إرادته من إرادة الله المطلقة الغالب على أمره، فما شاء كان؟![25]

بينما نرتكز الفلسفة العامة في وجهة النظر الكلية للفكر الغربي على القول: بمحورية الإنسان فرداً أو جماعة، في الوجودين الإنساني والطبيعي على السواء مع نزع سمة القداسة عنهما معا، ضمن نظرة دنيوية – علمانية خالصة؛ وفلسفة نفعية – مادية مسرفة، تجعل المنفعة المادية غاية ومقصداً من كل جهد ونشاط؛ وفردانية متطرفة مقتضاها أن مصالح الفرد يجب أن تكون –أخلاقياً– فوق كل اعتبار؛ وأن الحقيقة طريق معرفتها والتحقق منها نظرية في المعرفة أساسها العقل والتجربة الحسية حصراً وتهميش الوحي بل وإنكار أن يكون مصدراً لأية معرفة حقة.

ومن ثم اعتمدت دراسة قضية الحرية –في التراث الغربي– عموماً الأطر الفلسفية المتضايفة لهذه التصورات الأربعة العامة: محورية الإنسان: anthropocentricism والنفعية: utilitarianism، والفردانية: individualism، والمعرفة البشرية: anthropocentric epistemology.[26]

وتأسياً على وجوه الخلاف الأساسية هذه فإن أية محاولة لدراسة مضامين وتمظهرات الحريات في الإسلام على ضوء ما تم تحقيقه وتقريره في التراث الغربي، لا تسوق إلا إلى تشويه تلك المضامين وعند الطرفين: الإسلامي والغربي، على حد سواء، من حيث إن: "المقارنة والمقايسة لا تصح إلاّ بين الأشكال

---

24 عبده، محمد. رسالة التوحيد، ط 4، القاهرة: دار المعارف، 1971، ص150-155.

25 فتاح، عرفان عبد الحميد. نشأة الفلسفة الصوفية وتطورها في الإسلام، بيروت: المكتب الإسلامي، 1394هـ- 1974 م

26 Davutoglu, Ahmet. Civilizational Transformation and the Muslim World, Kuala Lumpur, Malaysia: Mahir Publications Sdn, Bhd, 1994, p1.

المتجانسة" كما أكد الفيلسوف المتكلم أبو الحسن العامري،[27] وإخراج المفاهيم الكلية عن الأوضاع التاريخية التي أفرزتها وأعراف الجماعة البشرية التي اعتمدتها في الخطاب، مما يلزم عنه توسّع عشوائي خطير في دلالات المصطلحات،[28] من ذلك مثلاً: مقارنة نظام الحكم في الإسلام –اعتباطا– تارة: "بالثيوقراطية"[29] في غفلة تامة أولاً: عن غياب طبقة من الكهنة ورجال الدين المقدسين في الإسلام يحكمون باعتبارهم نواباً عن الله تعالى في حكم الناس، وثانياً: عن حقيقة أن الحكم في الإسلام (الإمامة) قضية مصْلحيّة دنيوية خالصة وليست قضية دينية، وأن طريق ثبوتها الرأي والاجتهاد والشورى والانتخاب، وإن الحكام أُجراء للأمة يقومون بما لا يسع الأفراد القيام بها من الأمور العامة.[30] وتارة مقارنة الإسلام "بالديمقراطية"، مع إغفال أن التشريع في النظم الديمقراطية الغربية حق للجماعة أو ممثليها في اتخاذ ما شاءوا من قرارات وقوانين وضعية لا تخضع لمبدأ سوى موافقة الأكثرية البرلمانية، في حين أن مصدر التشريع في الإسلام هو الله تعالى ورسوله الذي لا ينطق عن الهوى، وأنه ليس للجماعة حق إلا حق الاجتهاد والاستنباط. وتارة ثالثة تتم مقارنة الإسلام

---

27 العامري، أبو الحسن. الإعلام بمناقب الإسلام؛ نشره وقدّم له أحمد عبد الحميد غراب، القاهرة: دار الكتاب العربي، 1961، ص150.

28 من أخطر الأزمات الثقافية التي شهدتها ساحة الفكر الإسلامي الحديث هذا الاستعمال العشوائي لمصطلحات كلية هي من خصوصيات الفكر الغربي المسيحي في الدراسات الإسلامية، في غفلة تامة بأن المصطلحات الكلية التي ولدت وتطورت في فضاء فكري وديني معين لها بعدان متضايفان، هما: الخلفية التاريخية والفضاء الفكري الذي ولد المصطلح في حضانته، وثانيهما: أن المصطلح عادة نتاج مجموعة بشرية لها خصوصيتها؛ ومن ثم فمن الصعوبة استعماله في فضاء فكري مغاير، لأن ذلك يسوق إلى التشويه ليس إلا؛ انظر

Dan, Joseph: Jewish Mysticism and Jewish Ethics, Jason Aronson Inc, Northvale, New Jersey, 1996, p. 115.

ويؤكد هذه الخطورة التي تنطوي على هذا الاستعمال العشوائي للمصطلحات الكلية أيضاً الدكتور عدنان أصلان:

Aslan, Adnan: Religious Pluralism in Christianity and Islamic Philosophy'', Surrey: Curzon Press, 1998, p. 61.

وانظر: البحث المتميز للأستاذ عبد الحميد يويو: فلسفة إسلامية... بأي معنى؟ ضمن أبحاث: ندوة نحو فلسفة إسلامية معاصرة، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 1401هـ/ 1981م، ص: 488-494.

29 يقول محمد عبده: "ولا يجوز لصحيح النظر أن يخلط الخليفة عند المسلمين بما يسميه الافرنج "ثيوكراتيك" أي سلطان إلهي فإن ذلك عندهم هو الذي ينفرد بتلقي الشريعة عن الله، وله حق الأثرة بالتشريع، وله في رقاب الناس... بمقتضى الإيمان، فليس للمؤمن ما دام مؤمناً أن يخالفه وإن اعتقد أنه عدّو لدين الله وشهدت عيناه من أعماله ما لا ينطبق على ما يعرفه من شرائعه... أما الخليفة عند المسلمين فهو ليس بالمعصوم ولا هو مهبط الوحي ولا من حقه الاستئثار بتفسير الكتاب والسنة، بل هو وسائر طلاب الفهم سواء..." انظر: الإسلام والنصرانية مع العلم والمدنية؛ ص68-70، نقلا عن جدعان، 1988، ص363

30 في تفاصيل الإمامة ووجوب إقامتها، وطرق ثبوتها، وصفات الإمام، انظر كتابنا: دراسات في الفرق والعقائد الإسلامية، عمان: دار البشير، بيروت: مؤسسة الرسالة، 1997، ص22-25

بالنظم الاشتراكية أو اللبرالية الفردية، تبعاً لاختلاف وجهات نظر القائمين بالمقارنة وتباين خلفياتهم الفكرية. ويتم ذلك في كل الأحوال من غير إدراك وفهم عميقين منهم جميعاً للأسس الفكرية المركزية المختلفة بين وجهتي النظر الكلية: الإسلامية والغربية، كلٌّ بخصائصه المتميزة.

إن نظم الحكم الغربية، كيفما تكن صورتها: صنعة بشرية خالصة، لا ثبات فيها لمبدأ، بل شأنها التحول والتغير، ومع هيمنة النزعة العلمانية في العصر الحديث فقد تم استبدال المجتمع المدني بالله تعالى كمشرع، ﴿قال أتسْتبْدِلُون الّذِي هُو أدْنى بِالّذِي هُو خيْرٌ﴾ (البقرة:61) وغدت التشريعات والأخلاق العامة تدور ثباتاً أو نسخاً مع الضرورات الاجتماعية وأصبحت المنظومة الخلقية مجرد أدوات وآليات اجتماعية سياسية لا صلة لها بالقيم الدينية العليا المجاوزة لتقييدات الزمان والمكان.[31]

في حين أن الحكم في الإسلام، وكيفما تكون صورته وآليات تنفيذه محكوم بمبدأ عام، لا يزول ولا يحول هو الالتزام بحدود الدين والوقوف عند أوامره ونواهيه، فهو بمرجعيته الإلهية لا يرد الأحكام إلى "الأهواء والمصالح الطارئة وإنما يربطها بمقياس علوي يسمو على الأفق البشري ويجاوز أطر محورية الإنسان الفرد المؤلّه والنفعية الخالصة والفردانية المحضة إلى "مثالية إلهية مشخّصة تسيطر على السلوك وتراقب الضمير والوجدان وتقلل من الهوى والنزعات ويكبحها.[32] وإذا كان قد تقرّر أن تكون إرادة الشعب في الإسلام هي مصدر سلطة الحكومة، وإنه لا يمكن القفز على إرادة الأمة عند اختيار من يقوم بأمرها، إلا أنه لا يقر أن تكون هذه الإرادة مصدر السلطات بإطلاق أو مصدر السلطة الشارعة بوجه خاص، لأن السلطة الشارعة في الإسلام مصدرها الله عز وجل: ﴿إِنِ الْحُكْمُ إِلاّ لِلّهِ﴾ (يوسف: 67) ﴿فلا وربّك لا يُؤْمِنُون حتّى يُحكِّمُوك فِيما شجر بيْنهُمْ.﴾ (النساء: 65)

ولعل هذه الغفلة عن وجوه التعارض بين وجهتي النظر الكلية: الإسلامية والغربية تقف وراء فشل كافة الجهود التي بذلها مفكرون إسلاميون أفذاذ، وعلى مدى القرنين السابقين لترسيخ مبدأ الحريات الإنسانية في الوسط الإسلامي، وتعليلهم مأساة تأخر المسلمين وفقدان أسباب النهوض الحضاري وغياب الحريات في

---

31 Dan, Joseph. Jewish Mysticism, p117

32 الفاسي، علال. النقد الذاتي، ص98، نقلا عن جدعان، فهمي، المصدر نفسه، 1988، ص381

العالم الإسلامي باستفتاء واستلهام نماذج مغتربة عن حياض الفكر الإسلامي الذاتية، واستمداد النماذج المقترحة –على اختلاف المفكرين في تصوراتهم وخلفياتهم الفكرية، من التراث الغربي، وابتناءاً عليها واستنباتاً لمبادئ الحريات المستقاة من الغرب، إنْ في مضامين الحرية الإيجابية بمعنى: الحق السياسي، أي حق المشاركة الحرة في الصيرورة الإيجابية السياسية التي من خلالها يتم اختيار صانعي السياسة العامة للدولة، أو في مضامينها السلبية بمعنى الحقوق المدنية، وبدلالة تحرير الإرادة الفردية من الضغوط الخارجية سواءً مارستها الدولة أو المجتمع.

يقول الدكتور المسيري: "إن جميع الحركات والاتجاهات الفكرية وعلى مدى القرنين الماضيين، وعلى تباين المذهبيات التي اعتنقتها، دينية كانت أم علمانية، واختلاف خلفياتها الاجتماعية والعرقية، قد نصبت من الغرب مرجعية مطلقة، وصارت تستفتيها في كل أمر وشأن."[33] إن محاولات إضفاء مسحة شرعية وطلاء خارجي من الإسلام على مفاهيم وتصورات غربية المنبت والأصل، علمانية النزعة والمقاصد، انتهت إلى تلفيق مركبات هجينة، تسببت، ولا تزال في خلق حالات مرضية من الفصام في الأناوية الثقافية والروحية للمسلم، علاوة على أنها كانت جهداً عبثياً أشبه بالحرث في البحر؛ إذ لم تفلح في حل المشكلات المتفاقمة على الساحة الإسلامية. ويؤيد هذا المعنى أدوارد سعيد فيقول: "نحن ما نزال تحت تأثير الغرب، من موقع اعتبرته على الدوام دونياً تقليدياً."[34]

ذلك أن الوعي الجمعي الإسلامي كان يتحسس ويستشعر دوماً؛ وعن بعد، وبما اختص به من: مجسّات استشعار عالي الحساسية، بأن أي تأطير لقضية الحريات في لبوس غربي يعني لزاماً وبداهة، منافاته للروح الإسلامية. وكان يرسخ من هذا الإحساس المضاد لكل ما هو غربي ويقويه باستمرار مشاعر نفسية غائرة يغذيها دوما موقف المعاداة السافرة للغرب من الإسلام.[35] "وكراهية الغرب الغريزي للإسلام." يقول جمال الدين الأفغاني: "فإن جميع الشعوب الأوروبية مجمعة متفقة على عداء الإسلام، وروح هذا العداء

---

33 El-Messiri, A.M: "Features of the New Islamic Discourse", Journal of Inter-cultural perspectives [Encounter I, 3.1, pp. 45-63].

34 سعيد، إدوارد. تعقيبات على الاستشراق، ترجمة وتحرير صبحي حريري، بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنقد، 1966، ص118-142

35 المصدر السابق.

متمثلة بجهد جميع هذه الشعوب جهداً خفياً مستتراً متوالياً لسحق الإسلام سحقاً."[36] وقد أكد هذا المعنى حديثا ادورد سعيد قائلا: "إن الاهتمام الأوربي للإسلام لم يكن مستمدا من الفضول (العلمي المجرد) بل من الفزع إزاء منافس للمسيحية، توحيدي ومتقدم ثقافياً وعسكرياً."[37]

ونحن نزعم بأن تلك الجهود المخلصة لو لم تكن قد انصرفت إلى استفتاء المرجعية الغربية في تأسيس الحريات وصيانتها ومن ثم الوقوع في أسر الخطاب الغربي المهيمن على الحالة الثقافية، ولو أنها انصرفت إلى بناء نظرية متكاملة مبنية على مفاهيم إسلامية أصيلة، مستقاة من الكتاب الإلهي، البيان المبين، والإعلان الرباني الخالد عن الحقوق الأصلية للإنسان –كما سنبينه– لآتت تلك الجهود أكلها، وتحول واقعنا من مجرد التغني بشعارات فضفاضة لم تغير واقعا فاسدا إلى إقامة واقع مترسم بالإسلام ومسترشد بمبادئه الكلية في المساواة المطلقة بين بني آدم، وفي التمسك بالشورى، كجهد جمعي يهدف إلى رفع الواقع المنحرف، وفي خطوات سلمية، هادئة وقصدية، نحو المثل الأعلى من الكرامة الإنسانية وحقها في حفظ النفس من الهلكة وحفظ العقل من التسويف والاغتيال.

إن أخطر وأجل تحد يواجه المفكر المسلم، ومنذ قرنين من الزمان، وإثر الصعقة التاريخية الكبرى والمتعينة في مواجهة غرب، ناهض، قوي، متمكن، لا يفهم للقوة المجردة معنى إن لم تتماهى واقعا، في الهيمنة والسيطرة على البلاد والعباد، هو أننا تعودنا وباستمرار، تهربا من لوازم وشروط المواجهة التاريخية الحقيقية مع الذات، أن نقنع ذواتنا، بما نعتقده بداهة تدينُّا، من أحقية الإسلام وسموه النابع ضرورة من مرجعيته الإلهية ومن الإمامة المعصومة للرسالة الخاتمة ﴿وبِالْحَقِّ أنزلْناهُ وبِالْحَقِّ نزل﴾ (الإسراء: 105) ﴿ويُرِيدُ اللّهُ أن يُحِقّ الحقّ بِكلِماتِهِ﴾ (الأنفال: 7) ﴿لِيُحِقّ الْحَقّ ويُبْطِل الْباطِل ولوْ كرِه الْمُجْرِمُون ﴾ (الأنفال: 8)، مع علمنا جميعاً بأن هذا الإسلام الذي نتحدث عنه، ونبرر للمخالفين والمعاندين أصالته وقيمه الخالدة، –قد غاب كفاعلية اجتماعية ووضع سوي، مشخّص ينبض بالحيوية– في كل طرف من عالم الإسلام، بحيث لم يعد ناجعاً إبراز كمالات الإسلام للمخالف في كل أمر وشأن وقضية، لأنه مما لا يرضي المعاند أو ينصاع له

---

[36] الأفغاني، جمال الدين. خاطرات: الأعمال الكاملة، مع دراسة عن الأفغاني، تحقيق: د. محمد عمارة، القاهرة: المؤسسة المصرية العامة، نقلا عن: فهمي جدعان، المصدر نفسه، ص467

[37] سعيد، إدوارد. مصدر سابق.

المكابر في الغرب عامة، لقناعة الغربي المستقاة من حركة تاريخه الحديث خاصة: بأن المبادئ المجردة، سراب بقيعة، ما لم تغير واقعاً غدا لاتاريخياً وفقد شرعيته، وتحولت إلى قوة دافعة تحول مجريات الأمور باتجاه مقاصد مستجدة. فماذا ينفع حديث كالذي سنفصل في بعض محاوره – عن تقرير الإسلام واهتمامه المبدئي كأشد ما يكون الاهتمام: باستقلال الذات الإنسانية وحرية الرأي والفكر والضمير، والمساواة المطلقة لبني البشر بصرف النظر عن أجناسهم وألوانهم ولغاتهم التي هي من آيات الخالق تعالى في خلقه ﴿ومِنْ آياتِهِ خلْقُ السّماواتِ والأرْضِ واخْتِلافُ ألْسِنتِكُمْ وألْوانِكُمْ إنّ فِي ذلِك لآياتٍ لِّلْعالِمِين.﴾ (الروم: 22) وحرية الإنسان في التعبير عن قناعاته ومقاومة السلطان الجائر، والواقع الإسلامي يجأر من ظلمات كقطع الليل الدامس، ومن هدير شلال أعمى من الوقائع التي يصعب على النبيه أن يدركه أو يحلل سره كي يتجاوزه.

واقع نكد يتنافى في كل جزئياته، كأشد ما تكون المنافاة، مع سمو تعاليم الإسلام بخصوص كرامة الإنسان وما تجب له من حرية الرأي والمعتقد والضمير، وحقه الشرعي في تغيير السلطة التي لم تعد تمثله وتلتزم بشروط التعاقد بينها وبين الأمة ممثلة في أصحاب الحل والعقد من حيث إن: "الأمة هي صاحبة الحق والسلطة في الولاية والعزل، فلا يتولى أحد أمرها إلا برضاها." ومعلوم أن الاحتجاج بأمر الطاعة الشرعية لأولى الأمر لا يستقيم إلا إذا احترم هؤلاء مبدأ الشورى الشرعي أيضاً،"[38] أو ليست الحرية تعني بداهة كما أكد الكواكبي: "أن يكون الإنسان مختاراً في قوله وفعله" لا يعترضه مانع ظالم، ومن فروعها" تساوي الحقوق ومحاسبة الحكام باعتبار أنهم وكلاء، وعدم الرهبة في المطالبة وبذل النصيحة" وحرية التعليم وحرية الخطابة والمطبوعات وحرية المباحثات العلمية" و"العدالة بأسرها حتى لا يخشى إنسان من ظالم أو غاصب أو غدار أو مغتال."[39]

فأين هذه التعاليم السامية والمفاهيم الإنسانية التي لا ينسخها توالي القرون وتقلبات الدهور لأنها من قضاء الحق تعالى الذي لا رادّ لحكمه من الواقع المعيش، فكأننا نتحدث فيما ليس بموجود قائم ونهمل البحث، مجرد البحث، في الموجود القائم المتعين، أعني الحاضر الإسلامي الراهن، والعربي على وجه

---

38 الصيادي، أبو الهدى. داعي الرشاد لسبيل الاتحاد والانقياد، ص38، نقلا عن فهمي جدعان، المصدر نفسه، 1988، ص265

39 الكواكبي، عبد الرحمن. أم القرى – الأعمال الكاملة، مع دراسة عن حياته وآثاره، تحقيق: محمد عمارة، القاهرة: الهيئة المصرية العامة، 1970، ص151

التخصيص، وهو حاضر تشير بيانات الجهات العالمية المعتبرة والمؤسسات المتخصصة في رصد حقوق الإنسان وما تتعرض لها من انتهاكات، أنه عالم هو في غربة تكاد أن تكون مطلقة عن معاني الحريات السياسية والمدنية.

ونستطيع أن نتبين شيئاً من هذه الحقيقة مما ترصده مؤسسة Freedom House عن التحولات السنوية في الحقوق والحريات في جميع بلدان العالم. وتُعرِّف هذه المؤسسةُ **الحقوق السياسية** بدلالة انتخاب رئيس البلاد، ووجود سلطة تشريعية منتخبة، وتكافؤ فرص المرشحين، وحرية وجود المعارضة، وعدم تدخل الجيش في شؤون الحكم، وتوافر الحقوق الدينية والعرفية للأقليات، الخ.

أما **الحريات المدنية** فتعرفها بدلالة حرية الاعتقاد والتعبير، ووجود صحافة حرة، وتوافر مؤسسات مدنية، وحرية الاجتماع والتنظيم والتظاهر والانتقال، وتنظيم الأحزاب السياسية، واستقلال القضاء، وحرية التملك والتجارة، الخ.

وتضع من أجل ذلك سلّماً للحقوق السياسية الرتبة الأولى فيه حين تكون الحقوق في أحسن الأحوال، والرتبة السابعة والأخيرة حين تكون في أسوأ الأحوال. وكذلك الأمر في سلم الحريات المدنية. وقد وردت الدول العربية الإحدى والعشرين بين قائمة دول العالم على الوجه الآتي:

– الحقوق السياسية: حصلت ست دول على المرتبة السابعة (الأخيرة)، وتسع دول على المرتبة السادسة، وثلاث دول على المرتبة الخامسة، وثلاث دول أخرى على المرتبة الرابعة.[40]

– الحريات المدنية: حصلت ست دول على المرتبة السابعة (الأخيرة) وأربع دول على المرتبة السادسة وتسع دول على المرتبة الخامسة ودولتان على المرتبة الرابعة.

لقد جاء الإسلام ثورة كبرى على الأوضاع الفاسدة التي كانت تسود الحياة العربية يوم ظهوره، وعرف عن حملة رسالته الأوائل الذين تخرجوا في مدرسة النبوة وهم يتلون التنزيل الإلهي المحكم والمتنزل منجماً

---

40 Freedom House. Freedom in the World: The Annual Survey of Political Rights and Civil Liberties, 2000-2001. New York: Freedom House, 2001, p 650-657

ويحفظونه عن ظهر قلب أنهم كانوا لا يجاوزون في الحفظ الآية إلى التي تليها إلا بعد أن يتمثلوا ما حفظوه سلوكاً مشخصاً في الحياة، تمثلاً يعبر عن التحول المتحقق في النيات ونمط السلوك والمناشط الاجتماعية في الحياة، ومن ثم لم يكونوا في حاجة إلى اصطناع منهج التبرير والدفاع، كما هو الحال معنا، لبيان جدية رسالتهم في الحياة وأنها جاءت لإخراج البشر من عبادة العباد إلى عبادة الإله الواحد، ومن ظلم الأديان إلى عدل الإسلام ومن ضيق الدنيا إلى سعة الدنيا والآخرة.

وهكذا تحقق الناس من صدق الرسالة ونبل مقاصدها من نمط السلوك العملي الظاهر للعيان عند المترسمين بمبادئها، وسماحتهم وعدلهم وأمانتهم ووفائهم وشفافية تعاملهم مع الناس جميعاً، على اختلاف مذاهبهم وعقائدهم،[41] فقد جاء في وصية أبي بكر الصديق لأسامة بن زيد رضي الله عنهما: "وسوف تمرون بأقوام فرغوا أنفسهم في الصوامع فدعوهم وما فرغوا أنفسهم له."[42] وجاء في العهد الذي قطعه خالد بن الوليد مع أهل الحيرة من النصارى، أن قال لهند صاحبة الدير المعروف باسمها وقد دخلت عليه لما افتتح الحيرة تسأله حفظ بني دينها فأجابها: "هذا فرض علينا وقد وصّانا به نبيُّنا."[43] وذكر أبو يوسف في كتاب "الخراج" لما رأى أهل الذمة وفاء المسلمين لهم وحسن السيرة فيهم، صاروا أشداء على عدو المسلمين وعوناً

---

41 شهادتان من مؤرخين غربيين معروفين بالنزاهة العلمية وسعة الاطلاع، تصدقان ما ذكرناه: يقول غوستاف لوبون حضارة العرب، ترجمة: عادل زعيتر، القاهرة، دار إحياء الكتب العربية، ط3، 1956 ص128): "إن القوة لم تكن عاملا في انتشار القرآن، فقد ترك العرب المغلوبين أحراراً في أديانهم، فإذا حدث أن اعتنق بعض الأقوام النصرانية الإسلام واتخذوا العربية لغة لهم فذلك لما رأوه من عدل العرب الغالبين، ما لم يروا من سادتهم السابقين، ولما كان عليه الإسلام من السماحة، التي لم يعرفوها من قبل" ويؤكد ذات المعنى ول ديورانت: قصة الحضارة، ترجمة محمد بدران وآخرين (القاهرة: لجنة التأليف والترجمة والنشر، ط5، 1965م، ج13، ص130 : "لقد كان أهل الذمة يتمتعون بدرجة من التسامح لا تجد لها نظيراً في البلاد المسيحية في هذه الأيام" وقارن هذه الشهادات بما يقول توينبي: "أن المسيحية انتشرت بالقهر وبقوة السلاح منذ أصبحت ديناً رسمياً، وأن الكثلكة بالخصوص استغّلت هذه الوضعية لتزيح كل رأي مخالف"، نقلا عن: عبد المجيد الشرفي، الفكر الإسلامي في الردّ عن النصارى، الدار التونسية للنشر، المؤسسة الوطنية للكتاب (1986)، ص99

42 الطبري، محمد بن جرير. تاريخ الرسل والملوك، القاهرة: دار المعارف، ط2، 1387هـ/1967 م)، 227/3، وقارن:
Williams, J.A: Themes of Islamic Civilization ،Los Angeles: University of California Press, 1971, p. 262.

43 الشابشتي: ذيل الديارات، بغداد، ط4، 1386، (1966)، ص389، نقلا عن: عبد المجيد الشرفي: "الفكر الإسلامي في الرد على النصارى" تونس: الدار التونسية للنشر، 1986، ص173، الهامش 16، وأيضاً: تاريخ الطبري، ج3، ص377

للمسلمين على أعدائهم."[44] ويروي قاضي القضاة عبد الجبار بن أحمد الهمذاني، شيخ شيوخ المعتزلة في كتابه "تثبيت دلائل النبوة": "إن أهل حمص بكوا لرحيل أبي عبيدة الجراح عنهم لما تكاثرت عليه ملوك الروم. فقيل لأهل حمص: "تبكون على هؤلاء وهم أعداؤكم في الدين والذين يجيؤونكم ملوككم وأهل دينكم، فيقولون: "هؤلاء أهل الأمانة والوفاء وقول الحق والعمل به وقد أمناهم... دماؤنا محقونة وأموالنا موفورة وسبلنا آمنة وأعراضنا محصونة، وأهل ديننا يفتضون أبكارنا ويشربون خمورنا ويأكلون ودوابهم أقواتنا وعلف مواشينا ويسخروننا لمعونتهم."[45] إنّ هذا التمثل العملي المخلص لمبادئ الإسلام هو ما يفسر أولا، سرعة الفتوحات الإسلامية وسهولتها، وغياب الانتفاضات والحركات الثورية المضادة لأسباب دينية ضد الإسلام في البلاد المفتوحة، ثانياً.

وإلى أن يتجاوز العالم الإسلامي حالة التنافر البغيض والتضاد المنكر بين المثل العليا السامية التي نؤمن بها باعتبارها مسلمات عقدية لا يسع المسلم غير الإيمان بها، وبين الواقع المضاد حد المنافاة لتلك المثل السامية، لن تنفع التجريدات الفلسفية والأقوال الخطابية المرسلة في الحديث عن المبادئ الكلية التي قررها الإسلام في حقل الحريات الثابتة للإنسان، إذ هي باعتبار مرجعيتها الإلهية المفارقة السامية ليست في حاجة إلى تبريرات من خارج النصّ المقدس الذي أثبتها. إنّ مما هو إلهي المصدر لا يفتقر إلى تبرير من الخارج وله كل ما للإلهيات من ثبات الحق الذي لا تبديل لكلماته، وصرامة الصدق الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه، هذه بديهة إيمانية مطلقة، من حيث أن النصّ المقدس ليس صنعة بشر خطائين، تدور اجتهاداتهم في فلك الإمكان والاحتمال، ويتحكم فيها ما في طبيعة الإنسان من قيود وحدود، وقابلية للتغير والتحول، واقتراب أو ابتعاد عن الحق والكمال.

لهذه الاعتبارات السالفة فإنني مقتنع قناعة تامة بأن أي حديث عن الحريات في الإسلام وعلى ضوء المتحقق فعلا على الساحة الإسلامية برمتها لا يعدو أن يكون مقولة خطابية مرسلة لا مضمون إيجابياً فيها، وأعراضاً لإسقاطات مرضية لأنفس أهلكتها المعاناة وصارت تجترح سوءات واقع مؤلم أخص سماته: الاستغراق بالتمام والكمال في السلبيات القاتلة للحريات: من الظلم الاجتماعي، والطغيان السياسي، والتسلط القاهر،

---

44 أبو يوسف، كتاب الخراج، القاهرة، ط4، 1392هـ، ص149-150

45 الهمذاني، عبد الجبار بن أحمد. تثبيت دلائل النبوّة، بيروت، 1386هـ/ 1966م، ص327

والحكم بالشهوات والنزوات، وممارسة أشنع أدوات القمع في مصادرة الحريات ووأد الفكر المخلص واغتيال مقنن ومستديم ومروّع لكرامة الإنسان، وهدر لآدميته، وخنق لأنفاسه وتحريف مبيت ومقصود لرأيه، ووأد لعقله. فإذا لم يردعه ذلك كله عن قول الحق الذي أمره ربه به أن يصدع به أسوة بنبيه ﴿فاصْدعْ بِما تُؤْمرُ وأعْرِضْ عنِ الْمُشْرِكِين﴾ (الحجر: 94)، ﴿وقال مُوسى يا فِرْعوْنُ إِنِّي رسُولٌ مِّن رّبِّ الْعالمِين. حقِيقٌ على أن لاّ أقُول على اللهِ إِلاّ الْحقّ ...﴾ (الأعراف: 104-105)، فمصيره التصفية الجسدية بتهمة تحريض الجمهور على الشغب وإثارة الفتن.

فماذا ينفع في الحوار مع المخالف المعاند أقوال من مثل قول الفقيه المعاصر المعروف السيد سابق: "إن الإسلام يوجب العدل، ويحرم الظلم، ويجعل من تعاليمه السامية وقيمه الرفيعة من المودة والرحمة، والتعاون، والإيثار، والتضحية وإنكار الذات، ما يلطف الحياة، ويعطف القلوب، ويؤاخي الإنسان وأخيه الإنسان. وهو بعد ذلك كله يحترم العقل الإنساني ويقدر الفكر البشري، ويجعل العقل والفكر وسيلتين من وسائل التفاهم والإقناع، فهو لا يرغم أحدا على عقيدة معينة، ولا يكره إنسانا على نظرية خاصة بالكون والطبيعة أو الإنسان، حتى في قضايا الدين يقرر أنه ﴿لا إِكْراه فِي الدِّينِ﴾ (البقرة: 256)؛[46] إن مهمة الفكر الفلسفي الأولى والأساسية -كما أشار هيجل Hegel- هي أن يتوجه إلى الحدث المشخص في عالم الواقع ويتعامل معه أكثر من اهتمامه بإطلاق التنبؤات عن المستقبل.[47]

هكذا صار قول الحق في ظل سياسات القهر والكبت والاستبداد ومصادرة الحريات، واعتبار الإنسان متهماً أصالة وتلقائياً حتى تثبت براءته، وهيهات له!؟ خلافاً للقاعدة الشرعية المقررة وبنود الإعلان العالمي لحقوق الإنسان في البراءة الأصلية للإنسان وأن المتهم برئ حتى تثبت إدانته وأن "الأصل براء الذمة."[48]

---

46 سابق، سيد. فقه السّنة، بيروت: دار الكتاب العربي، الطبعة الشرعية السادس، 1404هـ/1984م، المجلد الثاني، الجزء الحادي عشر، ص597

47 Hegel; G.W.F: Philosophy of Right, (G.B.W.W), 1990, p.189.

48 لمزيد من البيان، انظر: محمد فتحي عثمان: حقوق الإنسان، مرجع سابق، ص128-130؛ فقرة: (و) المساواة أمام القانون؛ وراجع: ابن باديس: حياته وآثاره، إعداد عمّار الطالبي، الجزائر: دار مكتبة الشركة الجزائرية، 1388هـ/1986م: حيث ذكر من بين الأصول العامة للنظام السياسي في الإسلام – الأصل العاشر: "الناس كلهم أمام القانون سواء لا فرق بين قويهم وضعيفهم، فيطبق على القوي دون رهبة لقوته، وعلى الضعيف دون رقة لضعفه"، ج1، م 2، ص407-409؛ نقلاً عن جدعان، فهمي، 1988، ص352

ومن أجل نقلة حاسمة في الحديث فيما ليس بموجود ومتحقق، إلى البحث، مجرد البحث، في الموجود المشخص والمتعين، فإنني أرى: بديلاً عن التجريدات الفلسفية الخاوية والمواعظ المرسلة وتجاوزاً للشعارات والأقوال الخطابية، أن تتوجه جهود رجال الفكر والذكر فينا إلى البحث عن وسائل عملية قابلة للتنفيذ بغية رأب الصدع المروع الحاصل في كل أقطار العالم الإسلامي بين: سمو المثل الإسلامية الخاصة بكرامة الإنسان وتثبيت قواعد الحريات الإنسانية وبين الواقع السائد الذي ينفيها ويتنافى معها. وأرى أن واحدةً من تلك الوسائل العملية القابلة للتنفيذ هو تجاوز الصدع القاتل في كل الأقطار الإسلامية بين الحكام، أولياء أمور المسلمين، وبين جمهور المحكومين، وإن شئت بين الظالمين والمظلومين (؟) بين من قضى الشرع فيهم: أن يكونوا أجراء للأمة، لا سادة مستبدين عليها، ينوبون عن الأمة في تطبيق أحكام الحق تعالى في رعاياه، وإقامة العدل في الناس، وبين محكومين رضوا بهم حكاماً بشرط شرعي محكم وثابت، وعقد مبرم متين لا ينعقد إلا بالرضى والاختيار.[49] ذلك أن اختيار المسلمين للحاكم هو عمل تعاقدي على الحقيقة ومن ثم فلا تثبت له صفة التعاقد هذه إلاّ إذا كان العقد صادراً عن إرادتين حرتين ومتكافئتين، بينهما التزامات متبادلة. ولهذا سمّى الفقهاء إجراءات التعاقد بالبيعة تعبيراً منهم عن هاتين الإرادتين الواعيتين باختياراتهما"[50] ومقتضاه: أن يتقيد الحاكم بالعدل والإحسان ويعلم علم اليقين أنه أجير مفوّض، وأنه محاسب مراقب في كل تصرفاته، وأنه مقيد برأي الجماعة تقييداً كاملاً. فالعلاقة بينهما علاقة تلازمية والولاء متبادل، ووفاء الأمة مشروط بوفاء أولي الأمر.

إنّ تفاقم خطورة هذا الصدع الداخلي وسلبياته وأسبابه مرجعه في اجتهادي المتواضع، خرق مبدأ الشورى[51] من قبل الحكام، والتنكر لقاعدة "التناصح"[52] في الدين من قبل الجمهور؛ وأظن أن هذا التضاد

---

49 عودة، عبد القادر: التشريع الجنائي الإسلامي مقارناً بالقانون الوضعي، ط 2، ج1، القاهرة: مكتبة دار العروبة، 1328هـ/ 1959، ص42-43.

50 أمزيان، محمد: "العقد السياسي وضوابط الممارسة السياسية: قراءة من منظور فقهي"، مجلة التجديد، الجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا، العدد 12، أغسطس 2002، ص57.

51 في معنى الشورى والقصد منه، انظر: الراغب الأصفهاني، مفردات ألفاظ القرآن، تحقيق: عدنان داوري، دمشق: دار القلم، 1982، ص470؛ وأيضاً: ابن العربي، أحكام القرآن، بيروت: دار الكتب العلمية، 389/1؛ ابن منظور، لسان العرب، مادة: شور، ومصطلح "الشورى" يفيد: "استخراج الرأي، بمراجعة البعض إلى البعض... وطلب آراء أهل العلم والرأي في قضية من القضايا، واجتماع على الأمر بينهم ليستشير كل واحد منهم صاحبه ويستخرج ما عنده."

والتنافر بين الطرفين، وإن شئت بين "الدين والدولة" قضية استنبتت على كُرْه في الأرض الإسلامية، فهي: بدعة مستحدثة، وتولدت:

أولاً: تحت تأثيرات النزعات العلمانية والديمقراطية[53] الغربية التي ترى كما يقول مراد هوفمان في: "فصل الدين عن الدولة" فصلاً تاماً كشرط أساسي لا بد من توافره لإقامة نظام ديمقراطي حقيقي شرعي ودستوري قائم على مبدأ الديمقراطية." فالتصور الذي كان قائماً وساد في التاريخ الإسلامي السياسي قبل ذلك هو الاعتقاد بوحدة الدين والدولة في الإسلام؛ من حيث أنّ الدين أسّ وأساس وأن الدولة حصن ودفاع ولا ينبغي أن يفهم من هذه الوحدة –كما شدد مراد هوفمان– أن الدولة مرادفة للدين، أو العكس، بل المقصود من هذه الوحدة "الدمج المتساوق" وأن الأمر يتعلق بمجالين مختلفين، لكنهما قائمان على أسس إسلامية تخلق الانسجام والوئام أو التساوق الذي ينبغي توافره في العلاقة التي تربط بينهما."[54]

ثانياً: وبالاستسلام –عن وعي أو غفلة– لنظرية الصراع بين الأضداد: التي تحكمت في الصيرورة التاريخية للغرب منذ أيام مخترع النظرية هيراقليطس (540–480 ق.م) ونظرية الصراع بين الطبقات التي فسرت المادية التاريخية وكارل ماركس (1818–1882) بها التاريخ العام للبشرية، فقد تراجع مبدأ الشورى عن ساحة النشاط الإسلامي عامة، والسياسي على وجه الخصوص، وغاب مبدأ التناصح عن صور العلاقات القائمة بين الطرفين، واستغرقت السياسة الدين بالكامل، وجرِّد الإسلام من مضامينه الأخلاقية وفعاليته الاجتماعية وحصر تقييداً في السياسة، وفي محاولات بائسة ويائسة –من قبل الجمهور– لإسقاط

---

52 نصّ الحديث كالآتي: عن تميم الداري رضي الله عنه أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: "الدين النصيحة" قلنا: لمن؟ قال: "لله ولكتابه ولرسوله ولأئمة المسلمين وعامتهم" رواه الإمام مسلم في صحيحه، الجزء الأول، كتاب "الإيمان" باب بيان أن الدين النصيحة: قال ابن الأثير: النصيحة كلمة يعبر بها عن جملة إرادة الخير للمنصوح له، وليس يمكن أن يعبر عن هذا المعنى بكلمة واحدة تجمع معناها غيرها. وقال النووي: هذا حديث عظيم الشأن وعليه مدار الإسلام. وقال الخطابي: النصيحة كلمة جامعة. وهو من وجيز الأسماء ومختصر الكلام، وليس في كلام العرب كلمة مفردة تستوفي بها العبارة عن معنى هذه الكلمة. انظر: رحيل محمد غرايبة، الحقوق والحريات السياسية في الشريعة الإسلامية، عمان: دار المنار للنشر والتوزيع، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، سلسلة الرسائل الجامعية، رقم 33، 1421هـ/2000م، ص337

53 هوفمان، مراد. "الإسلام كبديل"، مجلة النور الكويتية، ومؤسسة باقاريا للنشر والإعلام والخدمات، شوال 1413هـ/أبريل 1993م، الفصل العاشر، ص137.

54 المصدر السابق، ص139، وانظر لتفاصيل أخرى: عبد القادر عودة، الإسلام وأوضاعنا السياسية، نقلا عن: فهمي جدعان، المصدر نفسه، ص357 وما بعدها.

النظم القائمة بذريعة أنها غدت جاهلية مرتدة، في حين تحصنت النظم الحاكمة بمؤسسات معقدة ونظم مركبة ومتعددة للسيطرة والانضباط، واعتمدت في مواجهة الجماهير وسائل دعاية غايتها التحريف والتشويه وتلفيق التهم وصناعة الزور وتجارة البهتان.

وهكذا تحول الخلاف من صراع ضد العدو المتربص بالأمة الدوائر إلى اقتتال داخلي بين الحكام المتخندقين في خنادق أجهزة الأمن والمخابرات، وبين الجماهير البائسة اليائسة وصراعات دموية مروعة. وانتهى الأمر بها إلى تصفيات جسدية عامة، أو الإقامة الجبرية في غيابات السجون والمعتقلات أو اللواذ بالصمت القاتل والنكوص عن قول الحق؛ أو الهجرة خارج ديار الإسلام طلباً للحرية وراحة الضمير والعدل الاجتماعي.

ولعل البعض من الذين استمرأوا نزيف الدم الذي سال ولا يزال لأكثر من نصف قرن، وبرعوا في الاتجار بأقوال مبهمة في سوق المزايدات السياسية الرخيصة أن يتهم كاتب هذه السطور بالمداهنة والتنصل عن فريضة الجهاد، الذي حصروه قسراً، أسوة بأسلافهم من المحكِّمة الأوائل من الخوارج الذين رفعوا في يومهم الشعار الذي وصفه الإمام الراشد علي بن أبي طالب رضي الله عنه "لا حكم إلا بالقرآن": كلمة حق أريد بها باطل،" واتهام من لا يشاركهم في تصوراتهم الجانحة عن الحق والصواب بالكفر وأنهم –خصومهم العقائديون– أشد كفراً من اليهود والنصارى والمجوس، وأن قتالهم أهم الفروض.[55] إن مثل هذا المسعى المهلك إنما ينطوي أصالة على: "المتاجرة بأفكار غير ناضجة في صفوف مجتمع غير مهيأ لها، وجعل الطابع الإسلامي للدولة مطلباً مباشراً هو مغامرة مبتسرة ومحفوفة بالمخاطر، لن تؤدي حتى لو نجحت محلياً ومؤقتاً إلاّ إلى تفاقم الانقسامات وتعرية أوجه الضعف والتناقض فيناً."[56]

ومما يصحح صدق قناعتي هذه أننا صرنا نلمح في السنوات الأخيرة في آفاق الفكر الإسلامي الحركي سمات تحول هام عن المواقف المتشنجة والتصورات القاصرة في صفوف الحركات الإسلامية –بخاصة في جمهورية مصر العربية– إلى اعتماد نظرة نقدية وتحليل موضوعي ومراجعة شاملة لمضامين الحركة الإسلامية

---

55 فتّاح، عرفان عبد الحميد. دراسات في الفرق والعقائد الإسلامية، دار البشير، عمان: مؤسسة الرسالة، ط2، 1417هـ/1997م، الفصل الخاص بالخوارج، ص89.

56 أحمد، عروة. الإسلام على مفترق الطرق، نقله عن الفرنسية: عثمان أمين، بيروت: دار الشروق، 1395هـ/1975م، ص112–113

المعاصرة، وتأشير مواضع الزلل والخطأ في المسيرة. وهذا التيار البناء في نقد الذات يدعو أنصاره، من طرف: إلى أخذ الواقع العالمي المتعين والمشخص الجديد، وبكلّ معطياته بنظر الاعتبار، من الدعوة إلى وحدة الأديان، واقتصاديات السوق المفتوح، وفلسفة العولمة والكونية، والتعددية الديمقراطية السياسية والدينية، وحركة المناهضة العالمية لسياسات التمييز العنصري، ومجالدة التصفيات العرقية والإبادة الجماعية للأقليات الدينية والعرقية، ويؤكدون من طرف ثان: على تجاوز سياسات المواجهة الدموية أو المقاومة المسلّحة والتنظيمات السرية وتبادل فتاوى التكفير والإدانات، بالأخذ بمنهج فكري يتسم بالشفافية وقوامه التناصح وتبادل الآراء والحوار العقلاني واحترام رأي المخالف، وإعادة تحديد الأولويات وتركيز بؤر الانتباه على التحديات المصيرية الكبرى التي تواجه مجموع الأمة الإسلامية، من الفقر والعوز والتوسع المستمر في رقعة الأمية بدلا من تضييقها، وهما أمران يصبح الحديث عن الحريات معهما حديث خرافة، فالبطون الجائعة لا هم لها إلاّ إشباعها والعقول غير المستنيرة أصحابها كالأنعام ﴿صُمٌّ وبُكْمٌ فِي الظُّلُماتِ.﴾ (الأنعام: 39)

ثالثاً :حرية التفكير في الإسلام

يقول المرحوم علال الفاسي: "طابع واحد امتازت به حضارتنا العربية والإسلامية، طابع إنساني لا تتحقق آدمية الإنسان بدونه، وهو طابع الفكر الحر وعدم قبول أي شيء بغير بحث وتجربة ونظر."[57] إن حرية التفكير في الإسلام –كما سنرى– فرع من شجرة كبيرة، وعنوان جزئي من قضية كبرى واجهت الفكر الإسلامي بعد حركة الفتوحات وخروج الدين الجديد من موطن رسالته الأولى في جزيرة العرب وانتشاره واكتمال سيادته المطلقة المزدوجة: العقيدية والسياسية على الأقطار التي تعرف بمنطق اليوم السياسي، بالشرق الأوسط.

وتشير المصادر التاريخية إلى أن إثارة المشكلة ابتداءً اتخذت صورة البحث النظري المجرد في القضية التي كانت قد واجهت –من قبل– الفكر الديني في اليهودية والمسيحية، وقبلهما في الفكر الفلسفي عند اليونان القدماء في القرن الخامس قبل الميلاد، أعني: إشكالية هل الإنسان فاعل حر مختار موصوف بالمشيئة والإرادة والقدرة على خلق أفعاله بنفسه باستقلال عن المؤثرات الخارجية عن الذات، سواء تمثلت في الإرادة والقدرة

57 الفاسي، علال. مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها، الدار البيضاء: مكتبة الوحدة العربية، 1382هـ/1963م، ص244.

الإلهية المطلقتين؛ أم في القانون المطرد في الطبيعة المعروف بالسببية، التي تؤكد بأن بين الأسباب الطبيعية ونتائجها علاقة ضرورية حتمية لا تقبل الخُلْف والتراخي؛ أم أنه مجبور مسير، فلا مشيئة ولا إرادة ولا قدرة له، وأفعاله التي تنسب إليه ظاهراً إنما نسبت إليه على سبيل المجاز، إذ لا فاعل في الوجود إلا الله تعالى، فإزاء واجب الوجود بذاته، الموصوف بالقدرة المطلقة والكمال اللانهائي، تغيب الاستطاعة الإنسانية، فلا اعتبار لها.

ومثلما انشطر المفكرون قبل الإسلام إلى: جبريين وقدريين ومتوسطين بين الجبر والقدر، كذلك أصبح الحال في الفكر الديني في الإسلام، فظهر على ساحته تيار جبري خالص حمل لواءه ابتداءً رجلان اثنان هما الجهم بن صفوان الراسبي والجعد بن درهم، وفي المقابل لهذا التيار الجبري الخالص ظهر تيار معاكس ومضاد له: تيار قدري خالص حمل لواءه أيضاً رجلان هما غيلان الدمشقي ومعبد الجهمي، وهما لم يقفا من فرط إنكارهما للجبر، عند مجرد إثبات القدرة الإنسانية الحادثة على خلق الفعل باستقلال عن أي مؤثر أجنبي خارج عن الذات، بل تطرّفا وقالا بنفي علم الله تعالى الأزلي بأفعال العباد، وضاقت العبارة بغيلان فصرّح: "لا قدر والأمر أنف" بمعنى –أو هكذا فسره خصومه– أن الله تعالى لا يعلم ما يفعله العبد، بل يستأنف تعالى العلم بما جرى بعد وقوعه بقدرة العبد.

ونظراً لما انطوى عليه هذان التياران من تطرف وغلو ومعاندة ظاهرة للنصوص ومنطق العقل المسترشد بالوحي، لم يلبثا طويلاً من الزمان فانتهيا، بعد التصفية الجسدية لزعيمي التيارين، فالجهم بن صفوان مات شهيداً في الثورة التي قادها ضد الأمويين، في حين لقي غيلان الدمشقي ومعبد الجهني مصرعهما. ذلك أن القول بالجبر المطلق فيه –لا ريب– إبطال للنبوة والشريعة والوعد والوعيد والمجازاة يوم الحساب، إذ النبوة – بداهة– رسالة وشريعة وخطاب بـ "افعل" أو "لا تفعل" للمكلف، ولا يستقيم ذلك كله والإنسان مجبور مسير لا مشيئة له ولا اختيار "ولتساوى المحسن والمسيء، وبطل الثواب والعقاب وسقط الوعد والوعيد، ولما كانت تأتي من الله لائمة لمذنب ولا محمدة لمحسن، ولما كان المحسن بثواب الإحسان أولى من المسيء، ولا

المسيء بعقوبة المذنب أولى من المحسن"، هذا إلى أن الإنسان يفرق تلقائيا بين أفعال تجري عليه وأخرى يأتيها حراً واعياً وبإرادته وقدرته.[58]

أما القول بالقدر المطلق، ونفي علم الله تعالى بأفعال العباد فينطوي على أمرين ضدين لمعنى الدين ومنافاة ظاهرة للروح التدينية: هما تغير الذات الإلهية، فحاله تعالى وهو لا يعلم بأفعال العباد غير حال علمه تعالى بها، ثم إن استقلالية العبد المطلقة في فعل ما يشاء، يتنافى مع روح التدين التي جوهرها: شعور الإنسان الأصيل- كما أفاد الفيلسوف الديني المعروف فرديريك شلايرماخر (1768-1834) "بالمحدودية والاعتماد."[59]

ومن غير الولوج في بيان التفاصيل التاريخية لتطور هذه المواقف والتي فصلنا القول فيها في دراسات مفصلة عن تاريخ علم الكلام وتاريخ المذاهب الكلامية، فإنني أرى أن الموقفين السابقين المتضادين -الجبرية الخالصة والقدرية الخالصة- وبعد إجراء تعديلات عليهما، بغية تجاوز ما اتسمتا به من غلو وتطرف ومعاندة لمعنى التدين والشعور الذاتي التلقائي للإنسان ولأحكام العقل المسترشد بالوحي والنبوة، أقول بعد إجراء التعديلات عليهما، اتخذتا صورة الاعتزال: كصيغة بديلة للقدرية المطلقة، وصورة الأشعرية: كصيغة معدلة وبديلة للجبرية المطلقة، وعن هذا لقبت "المعتزلة" واقترنت "بالقدرية" في المصادر الإسلامية في حين اقترنت "الأشعرية" وسويت أحياناً بالجبرية."

هكذا انتهى الصراع الفكري الذي طالما اتسم بالعنف والقسوة وتبادل الاتهامات بين هذه المدراس إلى سيادة الحل الأشعري الذي صار يمثل مذهب أهل السنّة والجماعة، بعد أن استقر رأي المتكلمين، الناطقين باسم المذهب على نظريتين متلازمتين ومتضايفتين هما: نظرية الكسب، بخصوص الفعل الإنساني، وبدلالة مخصوصه مفادها: أن الله تعالى يخلق الفعل على يد العبد عند قدرة العبد وإرادته لا بقدرة العبد وإرادته، ونظرية الجواز التي مفادها إبطال القول بأن الصلة في الظواهر الطبيعية بين الأسباب والمسببات صلة منطقية

---

58 عن إشكالية القضاء والقدر وجذورها التاريخية والمذاهب المتخالفة التي تبلورت حولها، راجع: فتّاح، عرفان عبد الحميد، دراسات في الفرق والعقائد الإسلامية، 1997م، ص251-278؛ وأيضاً: دراسات في الفكر العربي الإسلامي، عمان: دار عمّار، بيروت: دار الجيل، 1412هـ/1991م، ص245-284.

59 انظر: دائرة معارف الدين، مادة: فلسفة الدين، المجلد الثاني، ص309

وضرورية لا تقبل الخُلْف، وتوكيد أن تلك الصلة اقتران في الزمان فحسب، أو ما صار يصطلح عليه "بجريان العادة."[60]

على أن الذي لم ينتبه إليه الباحثون في دراساتهم لمشلكة القضاء والقدر في الفكر الديني الإسلامي هو أن النقاش الذي دام واحتدم لقرون انصب كلياً على "البعد الميتافيزيقي" من الإشكالية الذي أسماه الإمام الغزالي: "مقتضى التوحيد"، أما البعد العملي من الإشكالية بمعنى الالتزام الناجز بالشريعة وأحكامها، أو ما أسماه بـ "مقتضى التشريع" فلا خلاف بإطلاق بين علماء الإسلام في أن الإنسان، كائن عاقل موصوف بالإرادة والقدرة اللتين هما مناط التكليف، وسقوطه عن المكره والمجنون، فالإنسان من زاوية مقتضى التشريع كائن حرّ مسؤول مسؤولية كاملة عن أفعاله، ولا يسعه التعلل بالقدر السابق للتهرب من المسؤولية، فذلك أمر يسوق لا محالة إلى الفوضى الأخلاقية والسقوط حتماً في النزعات اللاأخلاقية التي تسقط التمييز بين الحلال والحرام. يقول أبو حامد الغزالي: "فإن قلت كيف الجمع بين التوحيد والشرع، ومعنى التوحيد أن لا فاعل إلاّ الله، ومعنى الشرع إثبات الأفعال للعباد، فإن كان العبد فاعلاً فكيف يكون الله تعالى فاعلاً، وإن كان الله تعالى فاعلاً فكيف يكون العبد فاعلاً، ومفعول بين فاعلين غير مفهوم، فأقول: نعم ذلك غير مفهوم إذا كان للفاعل معنى واحداً وإن كان له معنيان، ويكون الاسم مجملاً مردداً بينهما لم يتناقض."[61]

فالمتفق عليه من منظور الشرع الإسلامي أن الإنسان كائن مكرم بالعقل موصوف بالمشيئة والإرادة والقدرة، ولاتصافه بهذه الخصائص أظهر استعداده الاختياري لتحمل الأمانة التي أبت السماوات والأرض أن يحملنها: ﴿إِنّا عرضْنا الْأمانة على السّماواتِ والْأَرْضِ والْجِبالِ فأبيْن أن يحْمِلْنها وأشْفقْن مِنْها وحملها الْإِنسانُ.﴾ (الأحزاب: 72) لأجلها صار مناط التكليف الإلهي له بالاستخلاف على الأرض، نائباً عاماً عنه تعالى في عمارة العالم وشاهداً على دوره هو أولاً، وعلى الناس من حوله جميعاً، ثانياً: (الاستخلاف والشهادة).[62]

---

60 فتّاح، عرفان عبد الحميد. الدراسات المذكورة في الهامش 58

61 الغزالي، أبو حامد: إحياء علوم الدين، كتاب التوحيد؛ 219/4

62 Iqbal, Muhammad. Reconstruction of Religious Thought in Islam, Lahore: Sh. Muhammad Ashraf, 1988, p. 95.

وليس ممكناً –لا عقلاً ولا شرعاً– للنائب العام عن الحق أن يقوم بمهمتين وجوديتين وهامتين إلا أن يكون حراً في تفكيره، قادراً على التمييز يتسامى على المسايرة والتقليد والمحاكاة؛ إذ إن المعروف بداهة أن لا مسؤولية بغير حرية، ولا حرية بغير تفكير: متحرر من الضغط والخوف والإكراه، مصان من الابتزاز والمصادرة والتزييف، وقوامه التدبر والتبصر والتعقل والنظر السديد والنقد والامتحان ﴿قُلْ هذِهِ سبِيلِي أدْعُو إِلى اللهِ على بصِيرةٍ أنا ومنِ اتّبعنِي،﴾ (يوسف: 108) ﴿أفمن يمْشِي مُكِبًّا على وجْهِهِ أهْدى أمّن يمْشِي سوِيًّا على صِراطٍ مُّسْتقِيمٍ،﴾ (الملك: 22) ﴿إِنّ شرّ الدّوابّ عِند اللهِ الصُّمُّ الْبُكْمُ الّذِين لا يعْقِلُون.﴾ (الأنفال: 22)

وإذا كان هذا التلازم المنطقي والضروري قائماً وحقيقة مؤكدة بين النهوض بمسؤولية الاستخلاف والشهادة وبين حرية التفكير وضمانها وسلامتها وحصانتها ضد ما قد يصيبها من خروقات، فكيف كان موقف الإسلام من الأمرين معاً: الإقرار بالحرية في التفكير والعمل على صيانتها من التجاوزات والخروقات؟! أو لنقل على لسان إمام فقه المقاصد الإمام الشاطبي: "بيان المبادئ العامة التي تقيم أركانها وتثبت قواعدها، أي مراعاتها من جانب الوجود، وما يدرأ عنها الاختلال الواقع أو المتوقع فيها، وذلك عبارة عن مراعاتها من جانب العدم."

رابعاً :المرجعية الشرعية لحرية الرأي في الإسلام

الركن الأول :قاعدة وحدة الجنس البشري ومبدأ المساواة المطلقة

جاء الإسلام ببيان رباني كان بمثابة إعلان عالمي فريد لم يسبق له مثيل، يؤكد من قرون خلت وقبل صدور "لائحة حقوق الإنسان والمواطن" التي أصدرتها الثورة الفرنسية في الرابع من آب عام 1789، وبالبداهة أيضا قبل صدور "الإعلان العالمي لحقوق الإنسان" الصادر عن هيئة الأمم المتحدة عام 1948، أن "وحدة الجنس البشري في المنشأ والمصير. وفي الحقوق والواجبات، ودعا الشعوب إلى أن تتعارف وتتآلف

ولمزيد بيان، انظر:

Davutoglu, Ahmet. Civilizational Transformation and the Muslim World, Mahir Publications Sdn. Bhd. K.L 1994, p.82.

ولا تتفاضل إلا بالتقوى. وهكذا تعقب الإسلام مظان التفاوت والتفاضل في كل صورها وملابساتها وأسبابها ليقضي عليها جمعياً."[63]

وجاء هذا البيان مؤكداً وحدة الجنس البشري والمساواة المطلقة وتكريم الإنسان لذاته بصرف النظر عن الصفات الثانوية المكتسبة من اللون واللغة والوطن والعقيدة التي يؤمن بها الإنسان طوعاً واختياراً لا جبراً وتلقيناً وإكراهاً. فقال تعالى: ﴿ولقدْ كرّمْنا بنِي آدم وحملْناهُمْ فِي الْبرِّ والْبحْرِ ورزقْناهُم مِّن الطّيِّباتِ وفضّلْناهُمْ على كثِيرٍ مِّمّنْ خلقْنا تفْضِيلاً.﴾ (الإسراء: 70) وقال الرسول عليه السلام: "كلكم بنو آدم، وآدم خلق من تراب، ولينتهين قوم يفخرون بآبائهم، أو ليكونن أهون على الله من الجعلان."[64]

وجاء هذا البيان مؤكداً أن وحدة الأصل هذه تقتضي –بداهة– المساواة المطلقة بين البشر لتساوي الكل في البشرية المنتسبة إلى ذكر وأنثى، وبهذا الإعلان الإلهي عن وحدة الجنس البشري والمساواة المطلقة، فقد أسقط الإسلام من الاعتبار كل صور التفاخر باعتبارها من الرذائل وسفّه كل الأسباب التي يختلقها البشر ويتخذونها ذريعة مكذوبة لإقامة التمايز بين الخلق سواء لأسباب بيولوجية مزعومة أو لدواعي طبقية مختلقة كالتي كانت سائدة في المجتمع الفارسي قبل الإسلام وفي الهندوسية حتى يومنا هذا. ومعروف أن أرسطو "أكد مبدأ التمييز واللامساواة باعتباره أمراً طبيعياً وأقر أيضاً بما أسماه: بالعبد الطبيعي، وعنى به أن بعض البشر تنقصهم أصالة طبيعة الإنسان الحر، ومن ثم لا ينبغي معاملتهم كأحرار، فالبشر الذين يولدون بطبعهم عبيداً ليس من الظلم أن يعاملوا كأرقاء."[65]

وقد يختلف التمايز بسبب الوطن، وهو الذي ساق الغربيين عامة إلى ما يصطلح عليه بعقدة التمحور الغربي حول الذات، والتي قرروها عقيدة راسخة مفادها أن الحضارة الإنسانية بدأت بالغرب عند اليونان القدماء، وبلغت كمالها في الوقت الحاضر في الديمقراطية الغربية، وأنه ليست للحضارات والثقافات غير

---

63 قطب، سيد. العدالة الاجتماعية في الإسلام، ط 5، القاهرة: دار إحياء الكتب العربية، 1958، ص35.

64 الحديث أخرجه الإمام البخاري في صحيحه، كتاب التفسير، باب قوله تعالى: ﴿سواء عليهم استغفرت لهم أم لم تستغفر لهم لن يغفر الله لهم إن الله لا يهدي القوم الظالمين﴾ والإمام مسلم في صحيحه، كتاب البر والصلة والآداب، باب نصر الأخ ظالماً أو مظلوماً.

65 Aristotle: The syntopic, chapter: "slavery".

الغربية في ميزان هذا التمحور المرضي حول الذات الغربية، قيمة تؤثر أو دور إيجابي يذكر كما أكد فوكوياما أخيراً تماهي التاريخ والإنسانية مع الإنسان الغربي وتاريخه حصراً.[66]

وقد يختلف التمايز بسبب اللغة، ففي أواخر القرن الثامن عشر ظهرت الدعوة إلى التمييز بين البشر وتقسيمهم تبعاً لخصائص اللغات التي يتحدثون بها. ففي محاضرة ألقاها العالم اللغوي الإنجليزي وليم جونس عام 1786، في الجمعية الملكية الآسيوية في كلكتا أكد فيها وجود تشابه في الأبنية اللغوية، بين السنسكريتية واليونانية والرومانية والجرمانية، وخلص إلى القول بوجود جذر مشترك واحد لها جميعاً أسماه. وهذه النظرية التي هي من مظاهر وصديات نزعة التمحور الأوروبي حول الذات والداروينية الاجتماعية، ساقت القائلين بها إلى افتراض وجود أجناس بشرية فرعية معينة.

وهكذا انتهى هؤلاء إلى إقامة التمييز بين صاحب العقلية السامية وأنه أناني مادي ذكي في التعامل التجاري وصنعة المال، ناقص في الشجاعة البدنية ويفتقر إلى الإبداع الفكري، وعلى النقيض منه، فإن صاحب العقلية الآرية يتسم بحب الحياة وتوكيدها: بطولي، وله خيال شاعري حي ويتميز أصالة بالإبداع.[67]

---

66 Fukuyama, F. The End of History and the Last Man, N.Y: The Free Press, 1992, p. xii.

وجذور هذه الدعوة العرقية قديمة في التراث الغربي، فقد ذهب أفلاطون إلى أن العقلية المصرية (كنموذج للعقلية الشرقية) تتميز بنزعة تجارية عملية ولا تقوى على التأمل الفلسفي المجرد (كتاب الجمهورية G.B.W.W) رقم (6)، ص435. في حين أكد أرسطو أن الفلسفة، كبحث عقلي مجرد خالص ومنزّه عن الأغراض بدأت باليونان [كتاب ما بعد الطبيعة (G.B.W.W) رقم (7)، ص499. ويكاد ينعقد إجماع مؤرخة الفكر الفلسفي على ما أشار إليه المؤرخ المعروف زيلر الذي يقول: "استطاع اليونان أن يثيروا بل ويحددوا جملة القضايا الجوهرية والمسائل الكبرى للعالم والفلسفة؛ نظرية كانت أو عملية، وأجابوا عليها بوضوح علمي دقيق، الذي هو خاصية متفردة للعقلية الهلّينية التي تميزت بها عن غيرها، انظر:

Zeller, E. Outlines of the History of Greek Philosophy, Eng. Trans. Dr. Wilhem Nestle13 ,1963,ed, London, 1963, p. 25.

وقد سرت هذه المزاعم إلى نفوس بعض المنتسبين إلى النخب العربية التي تتكلم باسم التنوير ممن أسماهم الزميل أبو يعرب المرزوقي بالليبراليين ممن استبطنوا نتائج هذه الدعاوى، فصاروا يتصورون وجود الحضارة العربية الإسلامية مقصوراً على كونها مجرد مصب تتجمع فيه تأثيرات الحضارات المتقدمة عليها ماضياً، دون مبدأ ذاتي موحّد، ومجرد وعاء يتحدّد من تلفيق تأثيرات الحضارات المتأخرة عليها مستقبلا دون مشروع ذاتي موحد" انظر: وحدة الفكرين الديني الفلسفي، ص10

الركن الثاني :قاعدة لا إكراه في الدين وحرية الاعتقاد

يقول المرحوم سيد قطب: ﴿لا إكراه في الدين، قد تبين الرشد من الغي﴾ في هذا المبدأ يتجلى تكريم الله للإنسان، واحترام إرادته وفكره ومشاعره وترك أمره لنفسه فيما يختص بالهدى والضلال في الاعتقاد، وتحميله تبعة علمه وحساب نفسه. وهذه هي أخص خصائص التحرر الإنساني. التحرر الذي تنكره على الإنسان في القرن العشرين مذاهب معتسفة ونظم مذلة لا تسمح لهذا الكائن الذي كرمه الله باختياره لعقيدته."[68]

فهل الإسلام -إذن- وهو في معتقدنا خاتمة الرسالات السماوية وكمالها - قد أبطل اليهودية والمسيحية ونسخهما وجردهما من الشرعية الدينية، فهما إذن أديان باطلة، فالإسلام هو البديل الشرعي والتاريخي لهما؟ أم أن الإسلام مع إقراره بشرعيتهما كأديان منزلة، وأنه من كمال إيمان المسلم أن يقر بأن التوراة "هدى ونور" وأن الإنجيل كتاب فيه "هدى ونور" ﴿إِنّا أنزلْنا التّوْراة فِيها هُدًى ونُورٌ.﴾ (المائدة: 44) ﴿وقفّيْنا على آثارِهِم بِعيسى ابْنِ مرْيم مُصدِّقًا لِّما بيْن يديْهِ مِن التّوْراةِ وآتيْناهُ الإِنجِيل فِيهِ هُدًى ونُورٌ.﴾ (المائدة: 46) إلا أنهما تعرضا للزيادة والنقصان والتحريف والتبديل، الأمر الذي أكدته في القرن التاسع عشر دراسات علماء نقد النصوص الدينية الكتابية من اليهود والنصارى، ومن ثم فإن القرآن الكريم الذي تكفل الباري تعالى بحفظه وعصمته جاء "مهيمناً" عليهما، و"مصدقاً" لهما ﴿وأنزلْنا إِلَيْك الْكِتاب بِالْحقِّ مُصدِّقًا لِّما بيْن يديْهِ مِن الْكِتابِ ومُهيْمِنًا عليْهِ،﴾ (المائدة: 48) يقول الشيخ الطاهر بن عاشور في بيان المقصود من الهيمنة والتصديق وموقف القرآن الكريم من الكتب المنزلة السابقة عليه:

"فهو (القرآن الكريم) مؤيد لبعض ما في الشرائع مقرر له، من كل حكم كانت مصلحة كلية لم تختلف مصلحته باختلاف الأمم والأزمان، وهو بهذا الوصف مصدق أي محقق ومقرر، وهو أيضا مبطل لبعض ما

---

67 رينان، ارنست: تاريخ اللغات السامية، ص15، ولتفاصيل أوفى، راجع: مصطفى عبد الرازق، تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية (القاهرة: 1959، الفصل الأول، ص5-25) وقد ناقشنا هذه الدعوة الاستشراقية في كتابنا: الفلسفة في الإسلام: دراسة ونقد، عمّان: مؤسسة الرسالة، ط2، 1404هـ/1984م، ص11-22

68 قطب، سيّد. في ظلال القرآن، تفسير الآية 70 من سورة الإسراء، وقارنه بما ذكره الإمام الفخر الرازي، في تفسيره للآية، وأيضاً: جمال الدين القاسمي، محاسن التأويل، بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1967، المجلد السادس، ص477.

في الشرائع السابقة وناسخ لأحكام كثيرة، من كل ما كانت مصالح جزئية مؤقتة، مراع فيها أحوال أقوام خاصة."[69]

وهكذا، فإن المسلم لا يسعه أن يهمل عقله أمام الأديان والرسالات كافة، حين يوفق بين واجب الإيمان بها في أصولها وقواعدها وواجب الإعراض عما اختلط بها من أوشاب الخرافة أو الضلالة؛ وذلك لأن العقل هو مرجعه الأول في التوفيق بين هذين الواجبين، وهو مرجعه الوحيد في تمحيص الرسالات."

ومن ثم فإن المراد من وجهة النظر القرآنية قيام صلات تفاهم مشترك وتقارب متين وحوار متبادل مثمر وبناء بين أبناء هذه الديانات من شأنها: استبدال مواقف اللامبالاة وأسباب العداوة والبغضاء ومشاعر الحقد والكراهية، بمواقف إيمانية تتسم بالسماحة والمودة والتعاون المشترك والاحترام المتبادل مع التزام كل صاحب دين بخصوصيته العقدية، ومن غير تبشير بدين غنوصي لا هوية له، فذلك ما لا يرضاه صاحب دين مؤمن بعقيدته، ومجريات التاريخ تشهد على ضده وبطلانه وفساده.

وبيان هذه القواعد الضابطة للعلاقات بين المسلمين وأهل الذمة يقتضي منا توكيد أن الإسلام لم يأت لإكراه الناس على الإيمان به قسراً وإجباراً وغصباً، ذلك أن الإكراه على الاعتقاد –كما تدل شواهد التاريخ المتراكمة– يسوق لا محالة إلى إحدى رذيلتين ما جاءت الرسالة المحمدية الخالدة إلاّ لاجتثاثهما من لوح الوجود الإنساني، لأنهما تنقضان –لا ريب– معنى التكريم والتفضيل الإلهي للجنس البشري في ذاته وجوهره، يقول الله تعالى: ﴿ولقدْ كرّمْنا بنِي آدم وحملْناهُمْ فِي الْبرِّ والْبحْرِ ورزقْناهُم مّن الطّيّباتِ وفضّلْناهُمْ على كثِيرٍ مّمّنْ خلقْنا تفْضِيلاً.﴾ (الإسراء: 70) فالمكره إما: أن يتظاهر بالإسلام تقية وخوفاً، وذلك عين النفاق، الذي حذرنا القرآن الكريم منه، وقرنه بالفسوق: يقول تعالى: ﴿إِنّ الْمُنافِقِين هُمُ الْفاسِقُون،﴾ (التوبة: 67) وقوله: ﴿إِنّ الْمُنافِقِين فِي الدّرْكِ الأسْفلِ مِن النّارِ،﴾ (النساء: 145) وإما أن يتربص المكره الدوائر حتى إذا أمن العقاب ارتد عما أكره عليه، فلا خير في إسلامه ابتداءً. يقول جون ستيوارت مل: "إن القول بأن من الواجب على المؤمن أن يحمل الآخرين قسراً وإكراهاً على الدين الذي يؤمن به، إنما يشكل تدخلاً غير

---

69 ابن عاشور، الطاهر. التحرير والتنوير، القاهرة: منشورات المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، 1975، 221/6.

مشروع في حرية الإنسان في اختيار عقيدته الدينية، وكان ذلك السبب المباشر وراء حملات الاضطهادات الدينية التي شهدتها البشرية عبر التاريخ."[70]

إن الهداية في منطق القرآن الكريم منّة من الله تعالى وحده. يقول الله تعالى: ﴿ولو شاء ربك لأمن من في الأرض كلهم جميعا أفأنت تكره الناس حتى يكونوا مؤمنين،﴾ (يونس:99) ويقول الله تعالى أيضاً موصياً نبي الرحمة ومعلماً إياه: ﴿إِنّك لا تَهْدِي منْ أَحْبَبْت ولكِنّ الله يهْدِي من يشاء وهُو أَعْلمُ بِالْمُهْتدِين.﴾ (القصص: 56) وقال الله تعالى: ﴿ولوْ شاء اللّهُ ما أَشْرَكُواْ وما جعلْناك عليْهِمْ حفِيظًا وما أنت عليْهِم بِوكِيلٍ.﴾ (الأنعام: 107) وقال سبحانه: ﴿ فذَكِّرْ إِنّما أنت مُذكِّرٌ. لّسْت عليْهِم بِمُصيْطِرٍ،﴾ (الغاشية: 21-22) وقال عزّ وجلّ: ﴿وما أنت عليْهِم بِجبّارٍ﴾ (ق: 45) أي بقاهر لهم على الإيمان.

قال ابن كثير في قوله تعالى: ﴿لا إِكْراه فِي الدِّينِ﴾ (البقرة: 256): "أي لا تكرهوا أحداً على الدخول في دين الإسلام، فإنه بيّن واضح، جليّ دلائله وبراهينه؛ لا يحتاج إلى أن يكره أحد على الدخول فيه، بل من هداه الله تعالى للإسلام، وشرح صدره؛ ونوّر بصيرته؛ دخل فيه على بيّنة؛ ومن أعمى الله قلبه وختم على سمعه وبصره؛ فإنه لا يفيده الدخول في الدين مكرهاً مقسوراً.

وقال الإمام القفال -كما نقله الإمام الفخر الرازي- معنى الآية: أنه تعالى ما بنى أمر الإيمان على الإجبار والقسر وإنما بناه على التمكين والاختيار، ثم احتج القفال على أن هذا هو المراد بأنه تعالى لما بيّن دلائل التوحيد بياناً شافياً قاطعاً للبشر، بيّن بعد ذلك: أنّه لم يبق بعد إيضاح هذه الدلائل للكفار عذر في الإقامة على الكفر، إلاّ أن يقسر على الإيمان ويجبر عليه، وذلك مما لا يجوز في دار الدنيا التي هي دار ابتلاء، إذ في القهر والإكراه على الدين بطلان معنى الابتلاء والامتحان، "ثم قال الرازي بعد نقله كلام القفال: ومما يؤكد هذا القول أنه تعالى قال بعد هذه الآية ﴿قد تّبيّن الرُّشْدُ مِن الْغيّ﴾ (البقرة: 256) يعني

---

70 انظر:

"Religion"،Syntopic; (G.B.W.W) p. 476.

ظهرت الدلائل ووضحت البيانات، ولم يبق بعدها إلا طريق القسر والإلجاء، وذلك غير جائز لأنه ينافي التكليف.[71]

وعن هذه التعاليم الخالدة كانت الدعوة الإسلامية دعوة هداية ولم يكن تلقيناً قسرياً يتخذ من وسائل الضغط والإكراه والعنت والتخويف أدوات لتعميم هدايته بين الخلق؛ وليس أدل على ذلك أنه لما استتب الأمر للمسلمين لم تشهد البلاد المفتوحة انتفاضات لأسباب دينية.

إن دعوة الهداية من حيث طبيعتها لا تقوم على معاداة الخلق، أو القدح فيهم أو الاستخفاف بهم والاستهانة بمعتقداتهم، وجرح مشاعرهم يقول الله تعالى: ﴿ولا تسُبُّواْ الّذِين يدْعُون مِن دُونِ اللهِ فيسُبُّواْ الله عدْوًا بِغيْرِ عِلْمٍ.﴾ (الأنعام: 108) فذلك نقيض أسلوب النبوة في الدعوة إلى الله تعالى، وإنما كان الإسلام دعوة إلى الهداية قائمة على السماحة مع الأغيار واحترام الآخرين، وبذل المودة إليهم؛ وإن الخلق جميعاً عيال الله تعالى كما جاء في الحديث الشريف؛ أقربهم إلى الله تعالى أنفعهم لخلقه.[72] والقاعدة العامة التي تتحكم في تحديد هذه العلاقات السوية قول النبي صلى الله عليه وسلم: "احفظوني في ذمتي" وقوله عليه السلام: "اتركوهم وما يدينون"[73] فمن حقوقهم العامة التي أقرها الشرع الإسلامي لهم: ممارسة شعائر دينهم فلا تهدم لهم كنيسة، ولا يكسر لهم صليب، وإباحة ما أباحه لهم دينهم من الطعام وغيره، فلا تقتل لهم خنزير، ولا تراق لهم خمر، ما دام ذلك جائزاً عندهم. ولهم الحرية في قضايا الزواج، والطلاق، والنفقة. وقد حمى الإسلام

---

71 ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، بيروت: دار يوسف، 1403هـ/1983م، المجلد 1، ص273؛ الفخر الرازي، مفاتيح الغيب (القاهرة: المطبعة الخيرية، 1307، ج3، ص319؛ جمال الدين القاسمي، محاسن التأويل، بيروت: دار الكتب العلمية، 1977، ويقول الإمام القرطبي في تفسير الآية: "أن الإكراه في الحقيقة إلزام الغير فعلا لا يرى فيه خيراً أن يحمله عليه، وقد تميز الإيمان من الكفر بالآيات الواضحة، ودّلت الدلائل على أن الإيمان رشد يوصل إلى السعادة الأبدية، والكفر غيّ يؤدي إلى الشقاوة السرمدية، والعاقل متى تبيّن ذلك بادرت نفسه إلى الإيمان طلباً للفوز بالسعادة والنجاة، ولم يحتج إلى الإكراه والإلجاء. والقول بأن هذه الآية منسوخة بآية القتال قول ضعيف كما ذهب إليه المفسرون. للمزيد أنظر: رحيل غرايبة، الحقوق والحريات السياسية في الشريعة الإسلامية، عمان: دار المنار للنشر والتوزيع والمعهد العالمي للفكر الإسلامي، 2000، ص337

72 تمام الحديث: عن ابن مسعود رضي الله عنه أن النبي صلى الله عليه وسلم، قال: "الخلق كلهم عيال الله وأحبهم إليه أنفعهم لعياله، وفي لفظ آخر: الخلق كلهم عيال الله؛ فأحبّ الخلق إلى الله أنفعهم لعياله. أخرجه الإمام السيوطي في زيادة الجامع الصغير، والإمام الهيثمي في: مجمع الزوائد، كتاب البرّ والصلة، باب فضل قضاء الحوائج.

73 انظر لتفاصيل أوفى: سيد سابق، فقه السنة، دار الكتاب العربي، الطبعة الشرعية السادسة، 1404هـ/1984، مج2، ج11، ص604

كرامتهم، وصان حقوقهم، وجعل لهم الحرية في الجدل والمناقشة في حدود العقل والمنطق مع التزام الأدب والبعد عن الخشونة والعنف. قال تعالى: ﴿ولا تُجادِلُوا أهْل الْكِتابِ إلا بِالّتِي هِي أحْسنُ.﴾ (العنكبوت: 46)

إن المؤمن عندما يعيش حالة الوجد والعشق الإلهي والسمو الإيماني في انفتاحه على الله تعالى، تذوب الفوارق بين الناس لديه، وتصبح الحياة في كل مظاهرها، مظهراً لعظمته وساحة لنعمته، ويكون الناس كلهم عنده عيال الله خيرهم خيرهم لعياله.

الركن الثالث :قاعدة حفظ النفس والعقل

حفظ النفس والعقل من المقاصد الخمسة للشريعة الإسلامية، بل هذه المقاصد مما تشترك فيها الشرائع كافة، وإذا كان حفظ النفس يتضمن تحريم الاعتداء عليها وحمايتها من الإلقاء بها إلى التهلكة وإيجاب دفع الضر عنها وإيجاب القصاص والدية والكفارة على من يعتدي عليها، وإذا كان حفظ العقل يتضمن تحريم الخمر وكل مسكر وعقاب من يشربها أو يتناول أي مخدر؛ أو ليس من ضرورات حفظهما أيضاً قياساً على ما سبق لوجه الاشتراك في العلة والقصد: وجوب حفظهما من الوأد المعنوي لهما عن طريق التسلط والكبت والإكراه وخنق الأنفاس ومصادرة حق العقل الواجب له شرعاً في النقد والمحاكمة وطلب البرهان؟!

وبذلك يتمكن الإنسان أن يرتقي عن مستوى الدواب، بل وشر الدواب فيكون قسراً وإلجاءاً في عداد الصم البكم الذين لا يعقلون "فمن رُبِّي على التسليم بغير عقل، والعمل ولو صالحاً بغير فقه، فهو غير مؤمن، لأنه ليس القصد من الإيمان أن يذلل الإنسان للخير كما يذلل الحيوان، بل القصد منه أن يرتقي عقله وتتزكى نفسه بالعلم بالله، والعرفان بدينه، فيعمل الخير لأنه يفقه أنه الخير النافع المرضي لله ويترك الشر لأنه يفهم سوء عاقبته ودرجة مضرته في دينه ودنياه ويحرم من أمرين عظيمين هما استقلال الإرادة واستقلال الرأي

والفكر، بهما تكمل إنسانيته، وبهما يستعد لأن يبلغ من السعادة ما هيأه الله له بحكم الفطرة التي فطر عليها.[74]

إن حشر الأنفس في غيابات الجب بلا ذنب، ومنع العقل من ممارسة حقه في المناقشة والرفض والقبول؛ وفرض السجن عليهما قسراً، مما يصطلح عليه في زماننا بـ: "سجناء الضمير"؛ من بينهم من يرضى بالموت بديلاً عن هذا القتل المعنوي والاغتيال الغادر لعقله ونفسه.

الخاتمة:

إن استلهام أسباب الخلاص من فراعنة الزمان وجورهم واستباحتهم لحرمات الإنسان، من تعاليم دوائر فكرية غريبة عن الإسلام وتتنافى في كلياتها مع الإسلام، محاولة –في نظرنا– بائسة ويائسة، ذلك أن أية محاولة لإقامة موازنات ومقارنات بينها وبين التصور الإسلامي لا تعدو أن تكون عبثاً وجهداً فارغاً لا طائل من ورائه، من حيث إنها محاولة تنسى أو تغفل عن وجوه المفارقة والمنافاة بين التصور الإسلامي " Islamic weltanschauung" والتصور الغربي الغريب عنه.

وقد ظهر لنا من هذه الدراسة أن فشل الدعوة خلال القرنين الماضيين إلى صيانة حرمات الإنسان في وجوده وفكره ومشاعره وإرادته، وعلى اختلاف الدعاة في خلفياتهم الاجتماعية والسياسية والمذهبية كان مرجعه، أولاً وأخيراً، إغفال وجوه الخلاف الجوهرية بين التصور الكلي للإسلام مع مقابله الغربي الذي اتخذه الدعاة إلى الحرية في الغالب من الأحيان: مرجعية مطلقة يستفتونها في كل أمر وشأن ومن موقف –كما أشار أدورد سعيد– كان على الدوام دونياً تقليدياً. الأمر الذي فصلنا فيه ووجهنا أنفسنا شطر القرآن الكريم نستفتيه ونستفتي تعاليمه الخاصة بحرمة الإنسان.

---

[74] عبده، محمد. رسالة التوحيد، ط 4، القاهرة: دار المعارف، 1971، ص150؛ وأيضاً: تفسير المنار، تفسير الآية 170 من سورة البقرة، ج2، ص94.