

د. إبراهيم محمد بدوي

حرية الرأي في الإسلام

(الحُدود والمنطلقات)

أطروحة نال المؤلف عليها شهادة الدكتوراة بدرجة جيد جداً

وطبعت بتوصية من اللجنة المشرفة

٢٠٠٧



اسم الكتاب: حرية الرأي في الإسلام (الحدود والمنطلقات)

المؤلف: الدكتور إبراهيم البدوي

لوحة الغلاف: الاستاذ طلال الحاج حسن

توزيع: دار المحجة البيضاء

الطبعة: الأولى

تاريخ الطبع: ١٤٣٢هـ، ٢٠١١م

جميع الحقوق محفوظة

ثبت بالمحتويات

١١	تمهيد
١٣	أ - أهمية البحث
١٦	الأزمة داخل البيت المسلم
١٧	ب - جدوى البحث
٢٠	ج - المنهج المعتمد في البحث
٢١	د - مصادر ومراجع البحث
٢٥	الباب الأول : الحرية ماهية ووجوداً
٢٧	الفصل الأول : مقارنة لغوية لمفهوم الحرية
٢٩	الحرية في اللغة الإنجليزية
٢٩	الحرية هي عدم القيد
٣١	الفصل الثاني : مقارنة اصطلاحية لمفهوم الحرية
٣٢	معنى الحرية
٣٣	أ - الحرية في الفلسفة اليونانية
٣٥	ب - الحرية في الفلسفة الرومانية
٣٦	ج - الحرية في الفكر المسيحي الوسيط
٣٨	د - الحرية في الفكر الأوروبي الحديث
٤٣	هـ - مفهوم الحرية في الإسلام

٤٤ الحرية عند الفلاسفة المسلمين
٤٧ الحرية عند المتكلمين
٥٠ الحرية عند الصوفية
٥٢ الحرية بين المفهوم والمصداق
٥٤ مفهوم الحرية بين المعنى اللغوي والاصطلاحي
٥٦ الحرية المطلقة والحرية النسبية
٥٩ الفصل الثالث : منشأ الحرية وأنواعها
٥٩ ١ - الشعور بالحرية
٦٠ ٢ - الفعل على وفق ذلك الشعور
٦٠ منشأ الحرية
٦٥ الحريات بملاحظة الخالق
٦٦ الحرية التكوينية والحرية التشريعية
٦٧ الحريات بملاحظة المخلوق
٦٨ أصناف حرية الفكر
٦٩ أصناف حرية القول
٦٩ أصناف حرية الفعل
٧١ الباب الثاني : الرأي في مفهومه ومصاديقه
٧٣ الفصل الأول : مقارنة لغوية واصطلاحية
٧٣ المعنى اللغوي للرأي
٧٥ المعنى الاصطلاحي للرأي
٧٨ الرأي الممدوح والرأي المذموم :
٧٩ الفصل الثاني : مقارنة تاريخية لحركة تطور الرأي
٧٩ لمحة عن مسيرة تطور الرأي

٨٣ أزمة الجمود في حركة تطور الرأي
٩٣ حركة الرأي الفقهي في الإسلام
٩٤ لمحة عن تطور الرأي في مدرسة أهل السنة
٩٤ الدور الأول : دور الصحابة والتابعين
٩٩ الدور الثاني : دور الأئمة الأربعة
١٠١ الدور الثالث : دور التقليد
١٠٢ الدور الرابع : فتح باب الاجتهاد من جديد
١٠٣ الرأي الفقهي في مدرسة أهل البيت (عليهم السلام)
١٠٣ الدور الأول :
١٠٤ الدور الثاني :
١٠٥ مواجهة القياس والاستحسان
١٠٦ الإخباريون
١٠٧ الدور الثالث
١٠٩ الفصل الثالث : عوامل تكوُّن الرأي في الإسلام
١٠٩ العوامل المشتركة في تكون الرأي
١١٠ ١- العامل التكويني :
١١٤ ٢- العامل الكسبي :
١١٧ ٣- المنفعة والمضرة :
١١٩ العوامل الخاصة في تكون الرأي
١١٩ ١- قوة الذهن وضعفه :
١١٩ ٢- قوة الشخصية وضعفها :
١٢٠ دور فقدان النص في تكون الرأي الفقهي
١٢٠ الشيعة والسنة

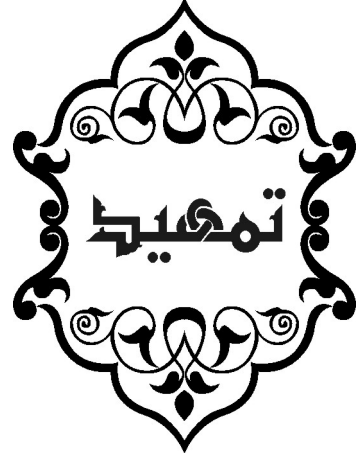
١٢٦	الفرق بين الاجتهاد والرأي
١٣٠	الاجتهاد بالرأي بدون علم
١٣٢	مصادر تكوين الرأي الفقهي في الإسلام
١٣٣	الباب الثالث : حرية الرأي
١٣٥	الفصل الأول : حرية الرأي عند الغرب
١٣٥	تمهيد
١٣٥	أضواء على سلطة الكنيسة
١٣٦	المجمع المسكوني
١٣٧	الرهينة المسيحية
١٣٩	نشوء محاكم التفتيش
١٤٢	اضطهاد «الهراطقة»
١٤٢	الدومنيكان والفرنسيسكان
١٤٣	التعذيب الكنسي
١٤٥	محااربة الفلسفة
١٤٦	محااربة العلم والبحث العلمي
١٤٨	حركة الإصلاح الديني
١٤٨	المصلحون
١٥٠	العصر الحديث
١٥٣	الفصل الثاني : حرية الرأي في الإسلام
١٥٣	تمهيد
١٥٣	الحرية في الإسلام
١٥٥	الإسلام وحرية الفكر
١٦١	١ - مبدأ التعددية في الإسلام

١٦١ بين التعدد والتعددية
١٦٢ التعدد والاختلاف في التكوين
١٦٤ أنواع التعددية
١٦٤ النوع الأول : التعددية الدينية
١٦٧ التعصب واحتكار الحق
١٧١ حرية المعتقد :
١٧١ الأولى : المعتقد من خارج الإسلام
١٧٤ الثانية : المعتقد من داخل الإسلام
١٧٦ عقد الأمان في الإسلام
١٧٧ لا إكراه في الدين
١٨٠ حرية الاعتقاد وأحكام الردّة
١٨٠ أولاً : من هو المرتد ؟
١٨١ الشك والارتداد
١٨٣ بين الكفر وإعلان الكفر
١٨٤ ثانياً : موجبات الارتداد
١٨٥ ثالثاً : شروط الارتداد
١٨٦ رابعاً : طرق إثبات الارتداد
١٨٦ خامساً : توبة المرتد
١٨٩ سادساً : فلسفة عقاب المرتد
١٩٧ سابعاً : الارتداد في الأنظمة الأخرى
١٩٧ الإسلام يحمي نفسه
١٩٩ حرية الاعتقاد والجهاد في الإسلام
٢٠٢ النوع الثاني : التعددية المذهبية

٢٠٤	تعدد المذاهب العقائدية
٢٠٤	تعدد المذاهب الفقهية
٢٠٥	النوع الثالث : التعددية السياسية
٢٠٨	مشروعية الاختلاف
٢٠٩	٢ - حرية التفكير والبحث العلمي
٢١١	دور العقل في التفكير
٢١٦	حرية البحث العلمي في الإسلام
٢١٧	٣ - حرية التعبير وإبداء الرأي
٢١٩	أساليب التعبير عن الرأي
٢٢١	٤ - الإسلام وحرية الأقليات الدينية
٢٢٩	طريقة الإسلام في التعامل مع المعاهدين وأهل الذمة
٢٣٣	٥ - محطات من مسيرة حرية الرأي في الإسلام
٢٣٧	ترسيخ الإمام علي (عليه السلام) لمبدأ النقد والمعارضة
٢٣٨	الحرية السياسية عند علي (عليه السلام)
٢٤٠	الحرية الفكرية عند علي (عليه السلام)
٢٤٥	الحرية ما بعد علي (عليه السلام)
٢٤٥	محنة خلق القرآن
٢٤٨	حرية الرأي في الفكر الإسلامي المعاصر
٢٤٩	١- الإمام الخميني :
٢٥٠	٢- دستور الجمهورية الإسلامية الإيرانية:
٢٥٠	٣- المرجع الشهيد السيد محمد باقر الصدر:
٢٥١	٤- الشهيد الشيخ مرتضى المطهري:
٢٥١	٥- الشيخ محمد مهدي شمس الدين:

٢٥٢	٦- السيد محمد حسين فضل الله:
٢٥٧	الفصل الثالث : المنطلقات والحدود
٢٥٧	مكانة الإنسان في الإسلام
٢٥٩	منطلقات الحرية في الإسلام
٢٥٩	١- العبودية لله تعالى:
٢٦١	٢- رضا الله تعالى:
٢٦٢	٣- شعور الإنسان بالمسؤولية أمام الله تعالى:
٢٦٣	لا بد من الحدود حتى في النظام الليبرالي
٢٦٣	المرتکز الفلسفي لتحديد الحرية
٢٦٥	المرتکز القانوني للحرية العادلة
٢٧٠	الحرية العادلة = الحرية المقيدة
٢٧١	المرتکز الحضاري للحرية العادلة
٢٧٢	المرتکز الاجتماعي للحرية العادلة
٢٧٤	المرتکز الكلامي للحرية العادلة
٢٧٧	تحرير الإنسان
٢٧٧	الأولى : معركة التحرير الداخلي :
٢٨٠	الثانية : معركة التحرير الخارجي:
٢٨٢	بين الحرية المطلقة والحرية العادلة
٢٨٣	أنواع حدود الحرية :
٢٨٣	النوع الأول : الحدود التكوينية
٢٨٥	النوع الثاني : الحدود التشريعية
٢٨٦	حدود الحرية في النظام الليبرالي
٢٨٧	حدود الحرية في النظام الإسلامي

٢٨٨ ضرورة الالتزام بالتشريع السماوي
٢٩٥ ربط التشريع الوضعي بالتشريع السماوي
٢٩٨ مستويات حرية الرأي في الإسلام
٣٠١ الباب الرابع : إشكاليات معاصرة
٣٠٣ تمهيد
٣٠٧ الفصل الأول : إشكاليات حول حرية الرأي في النظام الإسلامي
٣٠٨ الأولى : أزمة الحريات العامة في النظرية الإسلامية
٣٠٨ رأي النظام الليبرالي بالإسلام
٣١٢ بين الحرية الليبرالية والحرية العادلة
٣١٤ وقفة مع مقولة "نهاية التاريخ"
٣١٩ الثانية : إشكالية سوء التطبيق في البلاد الإسلامية
٣٢٤ بين حرية الفكر وحرية الكفر
٣٢٧ الفصل الثاني : بين الإسلام والغرب "أزمة ثقة"
٣٣٧ الفصل الثالث : إشكاليات حول حرية الرأي في النظام الليبرالي
٣٣٧ الأولى : عدم الإعلان عن حد واضح وقاطع لحرية الرأي في هذا النظام
٣٣٩ الثانية : التطبيق المزاجي والكيل بمكيالين
٣٤٥ الخاتمة
٣٥٥ ملحق: حول الممارسات المتناقضة للغرب في قضية حرية الرأي
٣٥٧ النموذج الأول : سلمان رشدي
٣٦٠ النموذج الثاني : روجيه غارودي
٣٦٥ ثبت بمصادر البحث



الحرية، تلك الكلمة البراقة التي تجذب إليها كل النفوس على اختلاف أهوائها وآرائها، ليست سوى تعبير عن مفهوم من تلك المفاهيم الكثيرة التي عني بها الناس منذ فجر نشأتهم في هذا العالم، لحاجتهم الماسة إليها حيث يرون بعامتهم أنها من ضروريات الحياة البشرية على وجه هذه المعمورة، ولكنها تمتاز عن غيرها من المفاهيم الإنسانية في أنها تمتلك جاذبية أشد في دائرة أوسع، وما ذلك إلا لأنها مبهمة المعنى في أذهانهم لا يحدها حد، ولا يضبطها قيد، ما يجعلها قابلة للتفسيرات المختلفة، والتأويلات المتفاوتة.

لذا راح الناس منذ القديم ينشدون الحرية، ويتغنون بها، ويسعون إلى نيلها بكل قواهم، بحسب فهمهم لها، بل بحسب ما يحلو له. فكل فرد يريد الحرية للتخلص من قيده الذي يرسف فيه، والقيود مختلفة متنوعة، أثقل الإنسان بها نفسه منذ أن وجد.

فالعبد مثلاً يرى أن الحرية هي التخلص من عبوديته وتحرره من المسؤولية تجاه سيده، لينطلق في عالم الحياة يعمل ما يروق له، ويكسب من عرق جبينه.

وبينما يرى السجين أن الحرية ليست سوى خروجه من سجنه، فإن السياسي يراها وسيلته لتغيير النظام السائد الذي لا يعجبه.

أما الأديب والشاعر فيريانها كلمة عذبة، وقصيدة عصماء، يتغنيان بها كلما شعرا بضيق الخناق .

والمتهتك لا يرى من الحرية سوى أنها وسيلة جيدة تسمح له بارتكاب جميع المعاصي التي تميل إليها نفسه، دون رادع من قانون أو رقيب من شرطة الآداب .

والعابد الزاهد يرى الحرية تحللاً من قيود الهوى، وأسر النوازع النفسية، وانطلاقاً في عبودية لله تعالى لا حد لها .

كما أنها تعني للرجل شيئاً ، وللمرأة شيئاً آخر... وهكذا ... إلى آخر شريحة من شرائح المجتمعات البشرية .

لهذا كان الجميع يعشقون الحرية ويطالبون بها، ولكن ... كلٌ يغني على ليله .

ومن أهم أنواع الحرية حرية الرأي ، حيث يتاح للمرء أن يعبر عما يجول في خاطره، ويعطي رأيه في الأمور التي يعيشها ويشاهدها، ويتمكن من نقد ما لا يعجبه، ويؤدي ملاحظاته بهدف تصحيح الأخطاء، وتقويم الانحرافات الاجتماعية ، والسياسية ، والفكرية .

وبمجرد أن يشعر المرء أنه لا حق له بالتعبير عن رأيه يضيق ذرعاً بهذه الحياة ، وتتحول حياته إلى سجن مظلم، يطول مداه بمقدار ما يطول عمره، وتملؤه صنوف الأغلال والقيود، ويسوده فنُّ كمِّ الأفواه وقطع الألسن، وهذا من أخطر الأحاسيس التي تنتاب المرء، لأنها تلقيه في هوة الشعور بأنه مسلوب الإنسانية، ويطرحة في حفرة اليأس من تلمس الفوارق بينه وبين سائر مخلوقات الله غير العاقلة، ويحمله على كراهة العيش، والتطلع إلى التحرر من قيد الحياة بأسرها .

أ- أهمية البحث

كثيراً ما يطرح اليوم موضوع حرية الرأي في وسائل الإعلام وأدوات التثقيف بوصفه موضوعاً حيوياً ، وحاجة بشرية هامة لا يمكن للحياة الإنسانية أن تستمر بدونها . وقد راج القول بأن الحضارة الغربية بأنظمتها العلمانية السياسية والفكرية تؤمن للإنسان كل أنواع الحرية بما فيها حرية الرأي ، إذ يتمكن الإنسان الغربي من التعبير عن رأيه دون أن يخاف الرقيب ، وبوسعُه أن ينتقد من يريد دون أن تطل كلامه مقصات الرقابة ، ودون أن تصل إليه أيدي أنظمة المخابرات ، ولا سلاسل الشرطة الحديدية . وقد ضمنت مواثيق حقوق الإنسان التي يدين ويفتخر بها هؤلاء ، حق حرية الرأي والتعبير ، فصار ذلك رمزاً من رموز الحضارة الغربية التي تجتاح العالم بكل أشكال الاجتياح ، وعلى الأخص الاجتياح الثقافى .

وفي الوقت عينه ، ومن خلال وسائل الإعلام العالمية والمحلية ، يقتحم مسامعنا هذا المعنى:

إن الإسلام يقف على الطرف النقيض من الأنظمة الغربية حيث لا يسمح بإبداء الرأي ، ولا بالتعبير عن الأفكار التي يحلو للإنسان أن يعبر عنها ، ويحرمُّ عليه أن ينتقد ما لا يروق له تحت طائلة العقوبات التي قد تصل إلى الإعدام .

والدليل على ذلك جاهز ، وهو ما نقرأه ، ويقرأونه في كتب التاريخ ، وما نشاهده ، ويشاهدون في ممارسات الدول والأنظمة التي تتخذ الإسلام ديناً رسمياً لها من قمع للحريات ، وكمٌّ للأفواه ، وإصدار الفتاوى والأحكام الصارمة بحق بعض الكتاب والمفكرين الذين سمحوا لأنفسهم بالتعبير

والنقد لبعض جوانب الانحراف التي عايشوها في بلادهم .
فإذا وصل باحث إلى نتيجة فكرية تخالف ما هو معمول به في هذه البلاد ، أو نظم شاعر قصيدة يذكر فيها بعض عيوب هذه الأنظمة ، أو تفوه خطيب ببعض الجمل التي تظهر لوناً من ألوان النقد لزعيم أو رئيس أو ملك ، لم يكن نصيب هؤلاء سوى الزج في السجون أو النفي والتباعد ، وربما حاز بعضهم شرف الإعدام ليكون عبرة لمن سواه .

لذا صارت الحرية الفكرية شعاراً للأنظمة الغربية ، وبات القمع الفكري من أهم دعائم الأنظمة الإسلامية السالفة والمعاصرة .
هذه الصورة القائمة عن الإسلام في علاقته مع حرية الرأي تمثل اليوم قناعة راسخة في ذهن الإنسان الغربي . وتعمل وسائل الإعلام الغربي المتطورة ، ليلاً ونهاراً على نشرها وتعميمها على كل أرجاء المعمورة لتصل إلى أذهان أبناء العالم كافة ، ومنهم المسلمون أنفسهم .

ولا يخفى على الباحثين أنّ المستشرقين هم أول من صاغ هذه القناعة ، والتي ما فتئ يرددها المثقفون المسلمون المتغربون ، ويروجون لها من المنطلقات التالية :

أ . هناك علاقة تناقضية بين الالتزام الديني في الإسلام وبين حرية الفكر .
ب . هذه العلاقة التناقضية هي التي أنتجت طغيان لون واحد من التفكير ، وقادت إلى غلبة الرقابة المؤسسية التي تمارسها المؤسسات الدينية على مختلف ألوان النشاط الفكري .

ج . والإسلام يدعو إلى الرقابة الذاتية التي تدفع بالفرد المسلم إلى فرضها على نفسه ، ليس من باب الإقتناع بها ، وإنما خشية الخروج عن الإطار

الإسلامي الذي رسمته له المؤسسات الدينية، خوفاً من أن تزل قدمه إذا ما أعطى عقله حرية الانطلاق في عالم الفكر، فيسقط في حفرة الكفر .

د. مجرد التلطف ببعض الكلمات يعني في الإسلام الكفر ، والكفر مفهوم واسع في بعض المذاهب الإسلامية ، وقد لا تُعرف له حدود واضحة لدى بعض المؤسسات النافذة .

وعندما أُعيد طرح البحث في موضوع حرية الرأي على الطاولة مع ظهور كتاب سلمان رشدي «الآيات الشيطانية»، مارس الغرب لعبته الثقافية مهاجماً الإسلام، ومستهدفاً إعادة إنتاج النموذج الأوروبي في المنطقة الإسلامية، وشن حرباً إعلامية ضدّ القوى الإسلامية، من خلال معاكسة حركة الصحوة الدينية المدوية، وتصويرها كحالة ارتدادية تعمل ضدّ التقدم، لأنّ طريق التقدم نحو الحضارة، ما انفكّ منذ عصر النهضة يتأسس في العقل الغربي على مقاطعة الفكر الديني ونبذه، والتحرر من جميع التزاماته وقيوده.

وفي مقابل هؤلاء المتغربين برز ثلة من العلماء المسلمين المخلصين للدفاع عن دينهم ، ينفحون عن الفكر الإسلامي بالكلمة والرأي والحجة والبرهان، ولكن على طريقة المتكلمين في الغالب، أي طريقة الدفاع بالجدل والحجاج، ما يجعل المعركة المحتدمة على أرض الإسلام أيضاً، وبالتالي فالمسلم يشعر بأن عليه أن يقوم بدور المدافع دائماً، لأنه متهم، وكأنه فعل فاحشة، وعليه أن يبرر ذلك للناس ، وهم لا يقتنعون بأقواله، فيعيد، ويكرر، ويقلب عليهم فنون الكلام، وضروب البرهان، ولكن

هيات!! إنما ينفخ في رماد .

الأزمة داخل البيت المسلم

في الواقع إن الخطب لا يقتصر على الإشكالات التي يثيرها الإعلام الغربي حول الإسلام في قضية حرية الرأي، بل إننا نواجه أحياناً بحالات مماثلة داخل صفوف المفكرين والعلماء المسلمين تتطلب موقفاً حاسماً ، يكون البتّ فيه تحديداً لموقف الإسلام من الحرية الفكرية ، فعلى سبيل المثال عندما يطالعنا بعضهم بكتابات أو محاضرات أو فتاوى يخرج فيها عن المؤلف، تقوم في وجهه المعارضات هنا وهناك ، تتهمه بالزندقة والكفر وبالضلال والإضلال .

فهل يستطيع اليوم إنسان مسلم ملتزم لا يُشكُّ في نواياه، أن يبحث ويحقّق في قضايا تاريخية معينة، ويعطي فيها رأياً استنتاجياً ، أو اجتهادياً مغايراً لما هو معروف، دون رقابة اجتماعية ، أو مؤسساتية مباشرة ، أو غير مباشرة، لمجرد أنها تصدم الوعي السائد ، أو تطيح بهالة موروثات مقدّسة، أو متعارف على قداستها ، ودون أن يتّهم بشتى أنواع التهم .

وهل يمكن لعالم أو مثقف أن يبدي رأياً غير متداول ، ولا تباركه الذهنية العامّة، مع وجود إنعكاساته الجديّة ، وهو مطمئن إلى أنّه يمارس حقّ التفكير من داخل الدائرة الإسلامية، وله أن يعبر عن رأيه دون أن يساء تفسيره ، أو يواجه ردود فعل حادة؟

وهل يستطيع باحث مسلم، أن يبدي رأياً اجتماعياً في قضايا إسلامية ، قد تحدث هزةً ما في السكينة السائدة، دون أن يقال له : إنّ أفكاره تهدم عقيدة عوامّ الناس، وتزلزل تدبّيتهم، فلا يفهم موقفه على أنّه اجتهاد في

دائرة الاجتهاد المفتوح ٥.

ومما يزيد المشكلة تعقيداً أن النقاش يركز دائماً على استحضار حدود الحرية الليبرالية، التي عاشها الغرب، وأسهمت في نهوضه، ومقايسة الإسلام به، فتخرج النتيجة دائماً صيفراً، كمن يقيس الطول على اللون، والمكان على الزمان.

من هنا كان لا بد أن نلفت النظر إلى هذا الموضوع الحيوي، ونسلط الضوء على الحرية بأنواعها، وعلى الرأي بمختلف معانيه، ثم ندخل إلى عمق الفكر الغربي والممارسة الغربية التي تقوم بها الأنظمة في الدول الدائرة في فلك الديمقراطية المعمول بها اليوم، وفي ذات الوقت نبرز بدقة رأي الإسلام في موضوع الحريات، وخصوصاً حرية الرأي، ثم نحدد الحرية الإسلامية بحدودها التي رسمها الله تعالى لها، دون اعتماد مقاييس الحرية الغربية، عسى أن نخرج بنتيجة واضحة تضيء لنا الدرب، وتبين لنا الحقيقة لنضعها بين أيدي أجيالنا القادمة.

ب- جدوى البحث

إن صرامة الموقف تجاه ما يعرف بالحرية الفكرية تعكس رؤية فكرية وفلسفية خاصة معادية للإسلام كدين وتشريع، وبالتالي فإن ردّ الفعل العنيف الذي يظهر أحياناً داخل الصف الإسلامي في مواجهة هذه المواقف يعكس وجهة نظر متشددة أحياناً، ولكنها صادقة ومخلصة، ومشكلتها أنها تصدر عن عقلية تفهم الإسلام على طريقتها، بينما يفهمه آخرون بطريقة مغايرة. فإذا أمكن تقريب وجهات النظر من خلال الجمع بين الرأيين في

ودراسة مقارنة أمكن ردم الهوة وتضييق الفجوة .

إن الثمرة المتوخاة من هذا البحث هي معرفة ما إذا كان ما يشاع عن الإسلام من معارضته لحرية الرأي والتعبير حقاً وواقعاً ، أم أنه مجرد حرب إعلامية ودعائية تمارس ضد الإسلام بهدف إقصائه عن ساحة الصراع ، لتحديد فاعليته خوفاً من تأثيره المتصاعد على العالم .

فإن كان ما يشاع عنه أمراً واقعاً صارت القضية برسم المتشركة والفقهاء الإسلاميين لإعادة قراءة النصوص الإسلامية وفاقاً للحاجات الإنسانية ، وفي طليعتها حرية الرأي والتعبير ، ليصححوا ما يمكن تصحيحه من خلال إعادة النظر في التشريعات التي خلصوا إليها في هذا المجال ، وإعادة قراءة النص الديني على وفق النظرة الحضارية الضرورية الموافقة لمتطلبات العصر ، عسى أن يجدوا ما يرشدهم إلى تصحيح الموقف . وذلك لأن الثابت الذي لا يقبل التشكيك ، بحسب الأدلة الأساسية العامة في الدين الإسلامي ، أن الإسلام دين خالد ، ويصلح لكل زمان ومكان ، وأن فيه منطقة فراغ على العلماء والمجتهدين ملؤها بما يتناسب مع حاجات البشر ضمن المعطيات الفقهية المتوفرة فيه . وهذا ما يترك باب الاجتهاد مفتوحاً على مصراعيه ومجال إعادة قراءة النص الديني بنظرة جديدة تتلاءم مع روح العصر . وليس في ذلك تغيير للثوابت ، وإنما هو تصرف في منطقة "المتغير" أو ما يعرف بـ «المرن» في الإسلام .

وإذا كان الأمر على خلاف ذلك أصبحت القضية برسم أرباب الفكر في أنحاء العالم ؛ ليعيدوا قراءة الفكر الإسلامي الحالي على وفق الواقع الذي هو عليه ، وبعيداً عن المؤثرات الدعائية التي ترمي إلى تشويه الصورة ، ليتم تصحيح الأفكار الخاطئة المأخوذة عنه . وبذلك نكون ، - ومن خلال

هذا البحث - قد أزعنا الحيف الذي يمارس كل يوم بحق الإسلام وبحق أهله وأتباعه .

خصوصاً وأن هناك من يقول : إن الإسلام ضَمِن حرية الرأي، وأن بين الإسلام كدين وشريعة ونظام حياة متكامل وبين الأنظمة التي تنسب نفسها إلى الإسلام بوناً بعيداً، فهي لا تطبق منه إلا ما يقوي سلطانها، ويحكمها برقاب العباد، ولا تعترف منه إلا بما لا يتعارض مع مصالح حكامها الخاصة .

وهذا ما يقتضي النظر في هذه الدعوى والتثبت من أدلتها وتعريضها لمحك النقد والتمحيص للتأكد من سلامتها وتشخيص معالم هذه الحرية على ضوء الممارسات التي تنسب إلى الإسلام كدين .

لذا كان لزاماً علينا أن نؤسس وعياً جديداً في الوسط الاجتماعي، ولا سيما في الأوساط الفكرية والثقافية لتصبح مصدر تنوير، يوضح أهمية ممارسة هذا الحق الطبيعي والشرعي، وأهمية كسر الأغلال التي تحول دون ذلك .

ويستلزم هذا الأمر :

- أولاً : تأصيل الحرية مفهوماً وفلسفياً من جديد، والتحقيق بالاتهامات والشبهات المثارة ضد الإسلام، لإزالة سوء الفهم .
- وثانياً: تحديد حدود هذه الحرية، أي التأسيس القانوني لها، وهو الجانب المرتبط بالفقه والممارسة العملية.

وهذا ما نحاول القيام به في هذا الجهد المتواضع، وعلى الله قصد السبيل .

ج- المنهج المعتمد في البحث

قبل الحديث عن منهجية البحث لا بد من أن نجيب عن سؤال هام، وهو: هل البحث عن الحرية بأنواعها بحث فلسفي أم بحث كلامي؟ والجواب باختصار: إن بحث الحرية بمفناه العام هو بحث فلسفي، وبالتالي فإن البحث في أنواعها وتفرعاتها سيكون تابعاً لها في ذلك، ولكننا سنعالجها هنا من ناحية كلامية، فمن المعروف أن البحث عن الحرية في الإسلام ينبع من الإيمان المسبق بالإسلام والاعتقاد بأصوله وأفكاره وتعاليمه، وغني عن البيان أن بحث الحرية (حرية الإرادة والفعل الإنسانيين) هو أول بحث كلامي منظم ظهر إلى الوجود في أواخر القرن الأول الهجري.

نعم، لم يتناول المتكلمون التقليديون الحرية بهذا النحو الذي نتحدث عنه هنا، وخصوصاً حرية الرأي والتعبير، وإنما عالجوها من زاوية مختلفة تماماً، اعتمدوا فيها، بصفة عامة، على المنهج الجدلي دون سواه، بينما نريد لهذا الموضوع أن يعالج بطريقة مختلفة تفضي إلى معرفة الحقيقة، لا إلى مجرد إفحام الخصم وإسكاته بالأدلة الجدلية المعروفة في علم الكلام، لتشخيص الواقع على ما هو عليه، تمهيداً لمعالجته.

وبما أن البحث في هذا الموضوع يحتاج إلى تتبع المصادر المختلفة الإسلامية وغير الإسلامية التاريخية والمعاصرة لتحليل ما ورد فيها حول هذا الموضوع، وبلوغ عمق الفكرة لمعرفة مبادئها، وتعيين حدودها، ثم إعادة صياغة الفكرة على ضوء النتائج التي يتم التوصل إليها، كان منهج التحليل والتركيب هو المنهج الأمثل لمعالجته. لهذا سيكون هو المنهج

الأساسي الذي سنعتمده ، دون أن يعني ذلك عدم الاستفادة من المناهج العلمية الأخرى إذا قضت الحاجة .

وسنوجه البحث أولاً نحو الحرية كمفهوم عام والقيام بتحليله لغةً واصطلاحاً ، ومعرفة أنواع الحرية وأصنافها . ثم التعرض للرأي بمعناه اللغوي والاصطلاحي ومعرفة قيوده وضوابطه ، مع إلقاء نظرة على تاريخه الإسلامي والغربي .

ثم نقوم بدراسة حرية الرأي كمفهوم سارٍ في هذا العصر لنطلع على الآراء المختلفة فيه ، ونقوم بمقارنة موضوعية بين ما يذكر في بعض الكتب ووسائل الإعلام من جهة ، وما يحدث على أرض الواقع لمعرفة مدى انسجام النظرية مع التطبيق في الساحة الإسلامية وغيرها من الساحات ، ثم الخروج بالنتيجة النهائية للبحث من خلال بيان أنواع القيود المختلفة وطبيعة كل منها ، ثم إظهار حدود حرية الرأي في الإسلام .

د - مصادر ومراجع البحث

لقد سَطَّر في موضوع الحرية الكثير الكثير من الكتابات ، حيث يوجد في المكتبات عشرات الكتب التي تعرضت للحرية وبيان مفاهيمها المختلفة ، وعرض أنواعها ، ومجالاتها ، ثم إظهار محاسنها ، وذكر مضارها ، وتحديد قيودها بأنواعها ، وضرورة الحصول عليها بأي ثمن . وفي ضمن ما كتب عن الحرية العشرات من الكتب التي تحدثت عن الإسلام من الناحية الفكرية ، وعن الحرية في الإسلام ، وعن نظام الحكم والنظم التربوية والأخلاقية والسياسية فيه ، فبرزت جوانب الجمال في الحرية في ظل الإسلام ،

وعددت مزاياها .

وفي ذات الوقت كُتب الكثير عن الرأي وتاريخ الاجتهاد والاستنباط وحركته في الفكر الإسلامي، وكتب الكثير عن حقوق الإنسان فيه، ومنها حرية الرأي والتعبير، ودبجت الخطب، ومثّلت الأفلام، وعقدت المؤتمرات لمساعدة الأمم والشعوب على الوصول إلى حرياتهم وحقوقهم، وأحدها، بل أبرزها حرية الفكر والرأي والتعبير.

ولكن مع كل ذلك نقول :

قلما تناول الباحثون موضوع حرية الرأي في الإسلام بعنوانه، ونادراً ما تحدثوا عن حدوده ومنطقاته، بل يمكنني القول : لم يقع في يدي كتاب خاص يتناول هذا الموضوع بعينه . ربما لأن الباحثين يرون عدم أهمية الموضوع، وربما لأجل أنهم يرونه واضحاً لا حاجة لصرف الوقت على البحث فيه، وربما لأجل أسباب أخرى أجهلها .

فقد كتب العلامة المرحوم السيد محمد حسين الطباطبائي عن هذا الموضوع في ثنايا تفسيره الشهير «الميزان في تفسير القرآن» ضمن الحديث عن الحرية الفكرية، وكتب المفكر الشهيد السيد محمد باقر الصدر عن الموضوع ذاته في «المدرسة الإسلامية»، وتناولها العلامة السيد محمد حسين فضل الله، والعلامة الشهيد مرتضى المطهري، والشهيد سيد قطب، والشيخ الدكتور صبحي الصالح، ومحمد أركون، وغيرهم، إلا أن المشكلة ظلت قائمة عملياً، فحدود حرية الرأي قد تكون واضحة نظرياً لدى البعض، إلا أنّها عملياً غير واضحة لدى الأكثر، وتحتاج إلى دراسة مفصلة وخاصة بها . نعم هناك كتابات مقتضبة نشرت في بطون الصحف والمجلات، ولكنها ليست بحوثاً وافية بالغرض، وذلك لأنها بحثت الموضوع من جانب وأهملت

جوانب أخرى ، فقد ترى بعض المقالات التي تعرضت لحرية التعبير في البلاد العربية ، وتلك التي تناولت حرية الرأي في الدولة الإسلامية ، وتلك التي خصصت لمناقشة الأحكام الدينية التي أخذت في حق بعض الكتاب الذين نقدوا أفكاراً معينة .

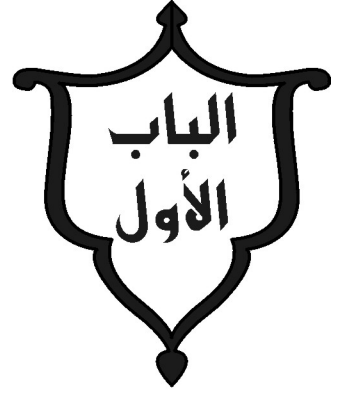
ولكن هذه الكتب على تنوعها وكثرتها لم تحقق الغرض حيث لم تتناول حرية الرأي في الإسلام كدين لا كأنظمة حاكمة ، ولم تتحدث عن حرية التعبير فيه كنظرية لا كممارسات قام بها من ينتسبون إليه دون الالتزام بأحكامه . وقد تعرضت هذه الكتب للأحكام المتخذة بحق بعض أصحاب الرأي ، ولكنها لم تدخل إلى عمق البعد الفقهي لهذه الأحكام ، ولم تدرسها على ضوء قيود الحرية عموماً وحرية التعبير خصوصاً التي تحتاج إلى دراسة خاصة .

وقد ترى من كتب في إظهار الجوانب الإيجابية لحرية الرأي المعمول بها في الحضارة الغربية ، ولكنه لم يكلف نفسه عناء إلقاء النظر على الممارسات العملية التي تقوم بها هذه الأنظمة على ضوء ما تؤمن به وتروج له للخروج بنتيجة محددة حول صدق النظرية بالقياس إلى الواقع .

وفي المقابل هناك من كتب في الجوانب السلبية للحرية فلم يرَ فيها سوى التفلت من القيود والإباحية والفوضى ، ولكنه لم يقيم بمقارنة هذه السلبيات بما لها من إيجابيات عالية القدر ، ومن دور هام في تقدم البشرية ، وتجنب الأخطاء الموروثة عن الآباء والأجداد ، وبالتالي سد باب التطوير الفكري والثقافي.

ونحن ، بعون الله تعالى ، سنستفيد من هذه الكتابات لخلق صورة متكاملة عن الموضوع تبرزه من جميع جوانبه لتشكيل لوحة كاملة تبدي

محاسن حرية الرأي وسلبياته ، وتبين مبادئه في الفكر الغربي والفكر الإسلامي في ذات الوقت ، ثم الخلوص إلى بيان الحدود التي يمكن أن تحد بها هذه الحرية. وهو ما نسأل الله تعالى أن يوفقنا للوصول إليه .



الكرية

مأهبة

ووجوباً



مقاربة لغوية لمفهوم الحرية

«الحرار بالفتح : مصدر ، من حر ، يحر ، إذا صار حرا . والاسم الحرية»^(١) .

وفي لسان العرب :

«قال الكسائي : حررت تحر من الحرية لا غير . وقال ابن الأعرابي : حر يحر

حراراً إذا عتق ، وحر يحر حرية من حرية الأصل»^(٢) .

«وفي حديث الحجاج : أنه باع معتقا في حراره ، الحرار ، بالفتح : مصدر من

حر يحر إذا صار حرا ، والاسم الحرية»^(٣) .

وقال ثعلب : قال أعرابي ليس لها أعراق في حرار ، ولكن أعراقها في الإماء .

والحر من الناس : أخيارهم وأفاضلهم . وحرية العرب : أشرفهم . قال ذو

الرمة:

١- ابن الأثير ، النهاية في غريب الحديث ، تحقيق طاهر أحمد الزاوي ومحمود محمد الطناحي ،

ط.٤ ، مؤسسة إسماعيليان ، قم ، ١٣٦٤ هـ . ش.ج ١ ، ص ٣٦٣ .

٢- الأندلسي ، ابن منظور ، لسان العرب ، أدب الحوزة ، قم ، ١٤٠٥ هـ ، ج ٤ ، ص ١٧٨ .

٣- المصدر السابق .

فصار حيا ، وطبق بعد خوف
على حرية العرب الهزالي
أي على أشرافهم .

قال : «والهزالي مثل السكاري ، وقيل : أراد الهزال بغير إمالة، ويقال : هو من حرية قومه ، أي من خالصهم»^(١) .

وقد أشار إلى هذا الشعر روزنتال حين قال :

في الثقافة العربية كانت كلمة حر تعادل (نبيل) أو (شريف) وقد وردت كلمة (حر) في شعر ذي الرمة [ت حوالي ٧٠٠م] بمعنى (نبيل) وقد كان استخدام (حر) بمعنى شريف (حسن) شائع الاستعمال في اللغة العربية المبكرة^(٢) . إذن الحرية اسم مصدر من حر ، يحر ، إذا صار حرّاً . وما يقصدون به من الحرية هنا هو العتق، كما صرح به ابن الأعرابي . والحقيقة أن الانعتاق من العبودية ليس سوى مصداق من مصاديق التحرر ، بدليل أن من لم ينعق من العبودية لأنه لم يكن عبداً أصلاً هو أيضاً حر، ويشهد له استعمال «حرية العرب» بمعنى أشرافهم وأفاضلهم ، وهذا مصداق آخر من مصاديق المعنى اللغوي، ولا مانع من أن نفرض له مصاديق أخرى كالتحرر من السجن ، والتحرر من الهوى... إلخ .

ما يعني أن هذا تفسير بالمصداق، وليس تبييناً للمفهوم الموضوع له اللفظ.

١ - المصدر السابق ، ص ١٨١ .

٢ - روزنتال ، فرانتز ، مفهوم الحرية في الإسلام ، دراسة في مشكلات المصطلح وأبعاده في التراث العربي الإسلامي ، ترجمة معن زيادة ورضوان السيد ، ط. ١ ، معهد الإنماء العربي ، بيروت ، ١٩٧٨ م ، ص ٢٣ .

الحرية في اللغة الإنجليزية

وأما الحرية في اللغة الإنجليزية فقد استعمل لها كلمتان: (Freedom) و (Liberty) ومع أنهما متساويتان لغوياً بحيث يمكن استخدام كل منهما مكان الأخرى إلا أن ثمة فرقاً بينهما من جهة اكتساب كل منهما لبعض الميزات بحسب موارد استعمالها وطبيعة نشوئها ، فلفظة (Freedom) اكتسبت معنى القابلية للحركة ، فصارت تعطي معنى الحرية بينما تعطي كلمة (Liberty) معنى التحرر، بمعنى أنها تدل على الحريات الوضعية كالسياسية والاجتماعية^(١) .

الحرية : عدم القيد

لا بد من التأمل والتحليل لمعرفة الجامع المشترك بين كل هذه الأفراد ، وصولاً لمعرفة المعنى الذي لوحظ في الوضع . فالعبودية قيد اعتباري يجعل العبد مربوطاً بسيده ، ويسلبه الإرادة المغايرة لإرادته ، كما يسلبه إمكانية التملك والكسب بمعزل عن سيده ، كما يسلبه حرية أخذ القرارات التي لا تنبع من إرادة مولاه . والسجن والأغلال قيود حقيقية مادية تسلب السجين قدرته على التحرك والانتقال من مكان إلى مكان .

والهوى والرغبة وما شاكلهما قيود حقيقية معنوية تمنع الإنسان من حرية أخذ

١- الخولي ، د. يمني طريف ، الحرية الإنسانية والعلم (مشكلة فلسفية) ، دار الثقافة الجديدة ، القاهرة ، ١٩٩٠م ، ص ٤٩ ، بتصريف .

المواقف الشريفة العالية كالإنصاف والعدل والصدق .

والجبن والبخل والضعف قيود طبيعية تسلب الإنسان قدرته على الإقدام

والعطاء والرفض .

إذن ، الحرية هي عدم هذا القيد وذاك ، يعني هي عدم القيد بقول جامع ،

كي يدخل فيها كل فرد مفترض من أفراد التحرر . وكل تفسير لغوي غير هذا

يعود في حقيقته إلى التفسير بالمصداق إما لكونه الفرد الأشهر أو لكونه الفرد

الذي يشكل محور البحث والحديث عنه أو لغير ذلك من الأسباب الموضوعية

التي تدعو لهذا النوع من التفسير.

مقاربة اصطلاحية لمفهوم الحرية

لنا أن نتساءل: متى استعملت كلمة "حُرِّية" كمصدر في اللغة العربية لأول مرة؟

لن نجد في مراجعة للشعر العربي القديم ولا للشعر الإسلامي استعمالاً واحداً لهذه الكلمة ، وكذلك لا نجدها في الاستعمالات الثرية في العهد الجاهلي ولا الإسلامي الراشدي . وأول من استخدم هذه الكلمة هو الشاعر العربي ذو الرمة كما أشرنا ، وهو أموي ، ولد عام ٧٧ ، وتوفي عام ١١٧ للهجرة (٦٩٦-٧٣٥م) . ومع ذلك لم يستخدمها بالمعنى المصدري المستخدمة فيه اليوم ، والذي هو مورد بحثنا ، ومورد اهتمام مختلف المهتمين بالبحث حول الحرية .

بل يرى بعض الباحثين أن كلمة "حرية" لم يكن لها وجود قبل ظهور التصوف، ويرجح أن «المتصوفة هم الذين اشتقوا المصدر "حرية" . غير أن تاريخ

المصدر ليس واضحاً على الإطلاق»^(١) .

تقول الدكتورة يمنى طريف الخولي في هذا الصدد :

وليس مستبعداً أن تكون الكلمة قد استخدمت على نطاق أوسع عندما اتصل المسلمون بالتفكير الفلسفي لعالم البحر المتوسط الذي كان قد عرف النقاش حول الحرية لقرون طويلة خلت . على أن أقدم تعريفات الحرية في الشرق الإسلامي لم تصدر عن دوائر إسلامية ، ولم يعبر عنها باللغة العربية . إنها ترد في الأعمال السريانية حول التعريفات المنسوبة إلى «ميخائيل أوبازود» ، وقد وضعت حوالي عام ٨٠٠ م^(٢) .

معنى الحرية

لا يمكن الحديث عن حدود الحرية إلا بعد فهم معناها ، وتحديد مصاديقها ، ليكون ذلك مقدمة للدعوة إلى تطبيقها في مختلف مجالات الحياة . ومن هنا كان لزاماً علينا أن نستعرض مختلف التعريفات التي ذكرت في العلوم المتعددة ، وذلك على مستويين :

أ . المستوى الفلسفي (الديني ، الأخلاقي) .

ب . المستوى الاجتماعي (السياسي ، الفكري ، الاقتصادي) .

«من الواضح أن مفهوم الحرية مفهوم حديث يعبر عن أفق فكري لم يكن له وجود في الحقبين اليونانية والفلسفية ، فما كان يعتبر في الأزمنة السابقة "حرية"»

١- الحرية الإنسانية والعلم ، مصدر سابق ، ص ٥٢ .

٢- المصدر السابق .

من قبيل الوعي بالضرورة العقلية والسببية الطبيعية والجبر الديني، صار ينظر إليه اليوم على أنه من قبيل العبودية، وما كان يعتبر عبودية للأهواء والشهوات والنزوات الفكرية والجسدية أضحي حرية بالمعنى الحديث . ولذلك من العبث البحث عن نظرية للحرية في الفكر الفلسفي لما قبل الحداثة»^(١) .

لا ريب أن هناك تحولاً هاماً في فهم البشر لمعنى كلمة الحرية، خصوصاً بملاحظة المفهوم الحديث لها، ولكن لا يعني ذلك أن نقطعه عن سياقه التاريخي، فنلغي وجوده في الفلسفات القديمة، أو نتجاهل تطوره التدريجي من عصر إلى عصر .

لذا كان من الضروري استعراض المعاني التي استعمل فيها هذا المفهوم في الحضارات السابقة لنراقب حركة نشوئه وصولاً إلى المعنى الحديث للحرية ، وهو المعنى الذي يرتبط بموضوع بحثنا دون سواه .

أ - الحرية في الفلسفة اليونانية

نادراً ما يلفت نظرك ورود كلمة «حرية» في مؤلفات فلاسفة اليونان ، ربما لأن الحديث عن الحرية لم يكن موضع جدال بين أرباب الفكر والسياسة آنذاك ، لذا نلاحظ أن فلاسفة اليونان لم يهتموا بالحديث عن الحرية إلا من جانبها الفكري ، فلم يؤثر عن سقراط دفاع أو مطالبة بحرية سياسية أو اجتماعية ، ولكنه أكد أهمية الحرية الفكرية بقوله :

١- المصباحي ، محمد ، الحرية عند ابن رشد بين العقل النظري والعقل العملي ، عالم الفكر ، مجلد ٣٣ ، عدد ٣ ، آذار ٢٠٠٥ ، ص ٥٧ . بتصرف .

«إنكم لتجدون مني ناقداً نبيهاً يثابر على دفعكم باللوم والإقناع، ويداوم على فحص آرائكم، ويحاول أن يريكم أنكم تجهلون فعلاً ما تتخيلون عرفانه . إن الخير الأعظم ليدو في بحث تلك الموضوعات التي تسمعوني أناقشها كل يوم ، وإن الحياة لا تستحق الاعتبار ، إذا لم نقومها بهذا الحوار ...»^(١) .

ولعل السر في ذلك أن الحديث عن الحرية الفكرية أقل كلفة وأكبر أثراً من الحديث عن الحريات التي ينبذها المجتمع الطبقي السائد آنذاك ، والقائم على السيادة والعبودية بين بني البشر ، وبالتالي أقل خطراً من مواجهة الحكام الفاسدين بالحديث عن الحرية السياسية.

فبعد أن لاحظ أفلاطون (platon) ما حصل لمعلمه سقراط ، وعانين المحنة التي عاشها والتي أدت إلى قتله تراه يقول عن الحرية السياسية :

«لقد أنعمت النظر في معترك الحياة السياسية ... وانتهى بي المطاف أن أتبين بوضوح أن جميع أنظمة الحكم الموجودة الآن، وبلا استثناء، أنظمة فاسدة، دساتيرها لا يمكن إصلاحها جميعاً إلا بمعجزة . ولقد استعمل فساد التشريع والأخلاق العامة بصورة مخيفة بحيث أصابني الدوران في النهاية أمام هذا الاضطراب الشامل، وأنا الذي كنت في البداية مفعم النفس بالحماسة للحياة السياسية»^(٢) .

صحيح أنه يتحدث هنا عن السياسة بحرية، ويبين أن جميع الأنظمة السياسية

١- الخال ، إبراهيم ، الحرية (بحث فكري موجز في تاريخها ومصيرها) ، دار الجمهورية ، بغداد ، ١٩٦٤ م. ، ص ٣٦ .

٢- أفلاطون ، الجمهورية ، الكتاب السابع ، ترجمة ودراسة د. فؤاد زكريا ، الهيئة المصرية العامة للكتب ، ١٩٧٤ م. ، ص ١٢٨ .

فاسدة، لكن هذا الحديث لا يعدو كونه حديثاً خاصاً في مجلس طلابه، يبرر فيه عزوفه عن ممارسة حريته السياسية أمام الملأ، وفي مجالس السلاطين .

وفي جانبها الاجتماعي ساد بين اليونانيين وجود طبقات اجتماعية أبرزها العبيد والأسياد دون أن يلقى ذلك استهجاناً أو محاربة من قبل فلاسفتهم ، بل كان أرسطو يبرر ذلك بقوله :

«إن البعض هم بالطبع أحرار والآخرين بالطبع عبيد، وإن الرق في حق هؤلاء نافع بمقدار ما هو عادل»^(١).

أي أن هناك استعداداً لدى بعض من الناس مغروس في طبيعتهم يؤهلهم للسلطة وإصدار الأوامر ، في الوقت الذي يكون استعداد لدى بعضهم الآخر لأن ينفذ الأوامر . بطبيعتهم الخضوع والطاعة ، وبذلك يكون الناس سادة أو عبيداً بالطبع.

إن تسليم أرسطو «معلم الفلسفة الأول» بأن إنساناً ولد ليكون عبداً بالطبع هو أمر غريب وخطير ، والظاهر أنه لم يدعه إلى هذا التسليم سوى الواقع المعاش في زمانه ، والذي لم يستطع عقله الجبار أن يتجاوزه .

ب - الحرية في الفلسفة الرومانية

لا نجد فرقاً مهماً بين الحرية في الفلسفة اليونانية والحرية في الفلسفة الرومانية، فالتقارب بين الحضارتين ترك أثره على فهم هذه الكلمة، فلم يظهر منها سوى المعنى الأخلاقي والفكري، واختفى عنها المعنى السياسي والاجتماعي إلا

١- أرسطو، السياسة، ترجمة أحمد لطفي السيد، دار الكتب المصرية، القاهرة، ١٩٤٧م. ، ص ١١ .

بمقدار جزئي غير كافٍ في الحديث عنها .

فمن المعروف أن روما أنشأت في القرن الخامس ق.م. نظاماً أرستقراطياً أتاح للشعب المشاركة في الحياة العامة ، ولكن توسع روما الخارجي بضم المدن الإيطالية أدى إلى قيام إمبراطورية أوجدت نظاماً مركزياً لضمان استمرار قوتها، ولكنه سرعان ما حولها إلى نظام دكتاتوري عسكري على يد يوليوس قيصر، فقدت معه السلطات الشعبية سلطان نفوذها، ووقع مجلس الشيوخ تحت تأثير الإمبراطور، فصار حق الأفراد في التعبير محصوراً في الإمبراطور ومجلس الشيوخ. « ثم تطور هذا الحق عند الإمبراطور ليصبح حقاً إلهياً ، فلم يعد تفويضاً شعبياً، وإنما شاع أن سلطات الإمبراطور لها أصل إلهي مقدس ، ولذلك فقد ارتفع الإمبراطور إلى مرتبة الآلهة»^(١).

واستمر الحال على هذا النحو إلى القرن الرابع الميلادي حيث اعترفت الدولة الرومانية بالمسيحية كديانة رسمية لها .

ج - الحرية في الفكر المسيحي الوسيط

كان من الصعب على الإمبراطورية الرومانية التي اعتادت على الدكتاتورية قبول المسيحية التي نادى «بالمساواة بين الأفراد ، وأكدت أنهم متساوون في نظر الخالق ، واعترفت بأهمية الفرد في المجتمع»^(٢) .

١- ساباين ، جورج ، تطور الفكر السياسي ، ترجمة حسن جلال العروسي ، دار المعارف القاهرة

١٩٥٤ - ١٩٧١ م. ، ص ١٩٨ .

٢- المصدر السابق ، ص ٢٠١ .

لقد كان من مصلحة الدين الجديد أن ينادي بحرية الاعتقاد ، وذلك ليتسنى لأبنائه ممارسة حقهم في متابعة وممارسة ما يعتقدون أنه دين الله تعالى ، فتابع آباء الكنيسة آراء شيشرون (١٠٦-٤٣ ق.م.) فيما يتعلق بالقانون الطبيعي والمساواة والإنسانية ... «ونادوا بضرورة إعطاء الفرد حقه في حرية العقيدة ، وأن العقيدة الدينية يجب أن تكون بمحض اختيار الشعب من دون إكراه أو ضغط ، وأصروا على عدم إكراه الفرد على اعتناق دين معين أو عقيدة معينة»^(١) .

ومع تزايد نفوذ الكنيسة بدءاً من القرن التاسع حتى القرن الثالث عشر الميلادي تغيرت مصلحة أربابها ، وانقلب الحال ليمنع مجرد التفكير في ما تعده الكنيسة محرماً وممنوعاً .

« وقد كانت قوانين اضطهاد الملاحدة ومحاكم التفتيش والعقوبات بحقهم في إنكلترا وإيطاليا وإسبانيا دليلاً على ذلك، فقد كان العقل في نظر الكنيسة صورة للإلحاد والزندقة، لدرجة أنّ البابا جوني الحادي والعشرين حرّم آراء ابن رشد في مسائل عدة»^(٢) .

ومع أن القديس بولس يقول :

«ليس هناك يهودي ولا يوناني، ليس عبد ولا حر، ليس ذكر وأنثى، لأنكم جميعكم واحد في المسيح يسوع»^(٣) .

إلا أن «نظرة المسيحيين الأوائل إلى الرق لم تنسجم وتتجانس مع نظرتهم بشأن

١. المصدر السابق ، ص ٢٠٢ .

٢. الألوسي ، حسام محي الدين ، حرية اللاهوتية ، بحوث الندوة المقدمة إلى المؤتمر الفلسفي العربي الخامس في الجامعة الأردنية ، ١٩٩٩ م. ، ص ٤ .

٣. العهد الجديد ، مجمع الكنائس الشرقية ، رسالة بولس الرسول إلى أهل غلاطية ، الإصحاح الرابع ، عدد ٢٨ .

المساواة بين الأفراد ، فبينما أكدوا عدم وجود فوارق بين العبيد والأحرار في نظر الله عدوا الرق استعباداً للجسد ، وليس استعباداً للروح»^(١) .

وكان ذلك محاولة لإضفاء شرعية دينية عليه، وعدم فتح الباب أمام إلغائه، لما لذلك من تأثير سلبي في عملية انتشار الدين المسيحي .

إلى هنا لم نلاحظ تعريفاً للحرية إلا من خلال استعمالات الكلمة في بعض مواردها، ولم يكن قد تبلور لها بعد معنى اصطلاحى شامل ، لا في الفلسفة، ولا في علم الكلام المسيحي .

د- الحرية في الفكر الأوروبي الحديث

بلغت الكنيسة أوج قدرتها في القرن الثالث عشر ، ولكن ذلك لم يدم طويلاً ، ففي القرن الرابع عشر وما يليه بدأ عصر جديد ، حيث ظهرت سلسلة من الثورات أدت إلى ازدياد سلطة الملك وضمحلل سلطة النبلاء الذين كانت الكنيسة تعتمد عليهم في ممارسة سلطانها ، «فضعف سلطان البابا أمام قوة الملوك المتزايدة كما اتضح من فرض فرنسا ضرائب على ممتلكات الكنيسة»^(٢) .

وهذا ما سمح للمفكرين بالتححر والعمل على إبداء آرائهم شيئاً فشيئاً . فكان ديكارت، وهوبز، وجون لوك، وفولتير، وروسو، ومونتسكيو، وسبينوزا، وكانت، وممل، وغيرهم، ما أدى إلى بروز الثورات في فرنسا، وإنكلترا، وأمريكا، حتى أصدرت الجمعية الوطنية الفرنسية إعلاناً لحقوق الإنسان عام

١- سباين ، مصدر سابق ، ص ٢٠٣ .

٢- المصدر السابق ، ص ٢٠٥ .

١٧١٩م. ، وتم فيما بعد إعلان قانون الرق ، وتحرير الزنوج عام ١٨٦١ م.
وممن سعوا إلى تحديد مصطلح شامل للحرية الفيلسوف الفرنسي رينيه
ديكارت Rene Decartes (١٦٥٠ م) حيث يقول في التأمل الرابع من تأملاته في
الفلسفة الأولى :

«إن ثبوت حرיתי لا يقتضي أن أكون غير مبالٍ بالأشياء ، أي أن يستوي
الضدان عندي بلا رجحان ، بل الأولى أن يقال : إن حرיתי في اختيار أحد
الطرفين ، وإيثاره على الآخر ، تزيد بمقدار ما يكون عندي من ميل إليه ، إما لأنني
أعرف بالبدهة ما فيه من خير وحق ، وإما لأن الله دبر دخيلة فكري بحيث أميل
إليه»^(١) .

إنه يتحدث عن حرية الإرادة والإختيار ، وهذا يمكن أن ينطبق على إرادة
القول والعقيدة وكل فعل . وهو هنا يتحدث عن الحرية في مقابل القسر ، كما
يتحدث عنها في مقابل اللامبالاة

ثم يأتي مونتسكيو Montesquieu (١٧٥٥م.) ليعرف الحرية في مجالها
الاجتماعي والسياسي ، فيقول :

«فالحرية هي حق صنع جميع ما تنتجه القوانين . فإذا ما استطاع أحد الأهلين
أن يصنع ما تحرمه القوانين فقد الحرية ، وذلك لإمكان قيام الآخرين بمثل ما
صنع»^(٢) .

١- ديكارت ، رينيه ، تأملات في الفلسفة الأولى ، ترجمة وتعليق عثمان أمين ، مكتبة الإنجلو
المصرية ، القاهرة الحديثة ، ١٩٥١ م. ، ص١٧٦ و ١٧٧ .

٢- مونتسكيو، شارل لويس، روح الشرائع، ترجمة عادل زعيتير، القاهرة ، دار المعارف ، ١٩٥٣ م. ،
ص ٢٢٦ .

إذن لا معنى للحرية بدون القانون الذي يضع لها الحدود ، وهذا فهم ناضج للحرية النافعة للفرد والمجتمع ، وهو فهم غير مقيد بحدود المعنى اللغوي للكلمة ، وإنما يتعداها للوصول إلى معنى خاص لها .

نعم ، إن كلمة قانون في كلام مونتسكيو ضبابية ، ولذا يبقى هذا التعريف مفتقراً إلى بعض التوضيحات . فهل القانون هو قانون الطبيعة التكويني ، أم القانون الإلهي التشريعي الذي جاءت به الأديان أم القانون الوضعي الذي وضعته الكنيسة أو الملك أو المشرعون من البشر ، أم أنه يقصد من القانون ما يعم كل ذلك ؟ فإذا كان المراد من القانون ما كان قد أوضحه سبينوزا (Spinoza ١٦٧٧م) بقوله :

«إن جميع الأشياء محددة بقوانين شاملة في الطبيعة بحيث توجد وتعمل بطريقة محددة للغاية»^(١) .

فإن ذلك قد يعني الجبر لا الاختيار ، لأن هذا النوع من القوانين يرسم طريق اختيار الفرد بحيث يتحتم عليه سلوكه ، وإلا كان مخالفاً للقانون الطبيعي الحاكم الذي يقتضي صدور الأفعال صدوراً ضرورياً كما هو المعروف من مذهب سبينوزا . «فإن مذهب وحدة الوجود عنده يتخذ صورة مطلقة تتعارض مع القول بالحرية»^(٢) . بل يذهب إلى أبعد من ذلك حيث لا ينسب إلى الله حرية إرادة»^(٣) .

١- سبينوزا ، رسالة في اللاهوت والسياسة ، ترجمة وتقديم حسن حنفي ، مراجعة فؤاد زكريا ، الهيئة المصرية العامة ، القاهرة ، ١٩٧١ م ، ص ١٩١ .

٢- إبراهيم ، زكريا ، مشكلات فلسفية - مشكلة الحرية ، ط.٣ ، دار مصر للطباعة ، ١٩٧٢ ، ص ١٥٢ .

٣- المصدر السابق ، حاشية صفحة ١٥٣ .

أما حرية الفكر والإرادة ، وهي أبرز الحريات وأساسها فقد بحثها لكييه Jules Lequier (١٨٦٢م.) حيث حاول أن يجعل الحرية شرطاً ضرورياً للبحث عن الحقيقة ، فيجعل منها أداة أو وسيلة للمعرفة ، فبدأ من الشك كما فعل ديكارت من قبل ، فقال :

« كيف أخطو خطوة واحدة في سبيل البحث ، بل كيف أقوم بأدنى محاولة في هذا المضمار إن لم يكن ذلك بفعل تلك الحركة الحرة ، حركة فكري نفسه؟»^(١) .

أما هيغل Hegel (١٨٣١ م.) فقد وحد بين الحرية والإرادة فقال :
أنا أعتقد أن الحرية هي بالضبط الطابع الأساسي للإرادة ، مثلها مثل الثقل للأجسام ... فالكيان الحر هو الإرادة ، والإرادة بدون حرية كلمة جوفاء ، بينما لا تكون الحرية واقعية إلا بوصفها إرادة ، أعني بوصفها ذاتاً...»^(٢) .

وإذا كان «مونتسكيو» ربط الحرية بالقانون فإن «جون ديوي» John Dewey (١٩٥٢م.) ربطها بالمنفعة ، فقرر أن «على الفرد أن يؤدي للمجتمع كل ما يسبب له سعادته ، كما أن من حق الفرد أن يحظى من المجموع بكل ما يساعده لأن يظهر بكامل شخصيته الإنسانية»^(٣) .

وبناء عليه فإن "ديوي" يرى أن الحرية المطلقة «تؤدي إلى فردية لا تقيدها

١. ١٠٧-١٠٤. pp. "La Recherche d'une Première Vérité". J. Lequier . عن زكريا ،

إبراهيم ، مصدر سابق ، ص ١٦٨ .

٢. هيغل ، أصول فلسفة الحق ، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام ، مكتبة مدبولي ، مصر ، ١٩٩٦م. ، ص ٨٦ .

٣. زيادة ، معن ، الموسوعة الفلسفية العربية ، ط.١ ، معهد الإنماء العربي ، ١٩٨٨ م. ج ٣ ، ص ١٠٤-١٠٥ .

حدود المثل الأخلاقية، وهو ما يؤدي إلى الاستبداد ، وإلى أن تطغى شخصية فرد على شخصيات الآخرين، ونتيجتها الفوضى حتماً^(١) .

ولما كان بعض الفلاسفة قد قرروا أن الإرادة مرهونة بالرغبة ، فلا يريد الإنسان إلا ما يرغب به ، والرغبة أمر غير اختياري للنفس، لأنها نزعة ذاتية فيها تدعوها إلى الميل للأشياء التي تتلاءم معها، فإن الإرادة تصبح ضرورية له حينئذ، ما يعني أن حركة الإرادة ستكون خاضعة دائماً لهذه الرغبة، وكذلك الفكر، بحيث تتمحور حركة الفكر حول الرغبة أيضاً، جاء الفيلسوف «جبريل مارسيل» Gabriel Marcel (١٩٧٣م). ليقدر حقيقة هامة جداً تقول بأن الحرية الحقيقية تكمن في مخالفة الرغبة ، إذ في هذه الحالة تكون الإرادة غير خاضعة للرغبة ، وهو تعبير آخر عن الحرية بالمعنى القيمي المعروف بمخالفة الهوى والذي أشار إليه أفلاطون فيما تقدم . يقول مارسيل :

« إن الإنسان لا يكون حراً بمعنى الكلمة إلا في اللحظة التي يتوصل فيها إلى أن يريد شيئاً لا تتطلبه رغبته ، بل على الرغم من تلك الرغبة . وهكذا نرى أن الإرادة هي أولاً وبالذات معارضة أهواء الرغبات ، ومقاومة قسر تلك الأهواء^(٢) . وهذا أسمى فهم للحرية يتوصل إليه الفهم البشري ، ولا بد أن يكون لنا معه وقفة أخرى في ما يأتي ، إن شاء الله تعالى .

والخلاصة : تم في هذه الحقبة نبذ كل تمثيل للمطلق الإلهي ليحل محلها مطلقات عقلانية وبراغماتية ، وبرز اهتمام خاص بالفرد ، وتأکید على سيادة

١. المرجع السابق ، ص ٧٤ .

٢ . ١١٣-١١٢ . p- ١١ ، vol " Le Mystere de l'Être" G. Marcel عن المرجع السابق، ص ١٧٢ .

القانون الوضعي الذي يتميز بالتغير وعدم الثبات فتتغير معه حدود الحريات ، وهو ما جعل الحرية تتعلق بالجوانب الاقتصادية والسياسية والاجتماعية ، كما جعلها تصبح غاية أخلاقية إنسانية عظمى .

هـ - مفهوم الحرية في الإسلام

لما كان الإسلام ، كأى دين سماوي ، يقول بالسلطنة المطلقة لله تعالى على الكون والإنسان، فإن من الطبيعي أن تكون الحرية الإنسانية محدودة بحدود هذه السلطنة، ولكن ذلك لا يعني البت بأن الحرية في مجالاتها المختلفة التي تعني الإنسان معدومة أو ضئيلة ، بل على العكس من ذلك ، فقد فتح الإسلام نفسه باباً واسعاً لبعض جوانب الحرية .

ففي الحرية العقدية برز قوله تعالى : ﴿ لا إكراه في الدين ﴾ كقاعدة أساسية تسمح لبني البشر أن يعتقدوا ما تحكم به عقولهم ، حيث لا يمكن إجبار أحد على الاعتقاد بما لا يقتنع به. وهذا أمر ضروري ، لذا فإن الآية تصف الواقع لا أنها تخلقه أو تشرعه .

وفي الحرية الاجتماعية أسس الإسلام قاعدة تقضي بتساوي الناس في الخلقة حيث أرجعتهم إلى أصل واحد ، ولم تفاضل بينهم إلا بمقدار قربهم أو بعدهم من الله تعالى ، وذلك انطلاقاً من قوله تعالى : ﴿ إن أكرمكم عند الله أتقاكم ﴾ . في إشارة هامة إلى عدم القبول بمبدأ الأحرار والعبيد الذي كان سائداً قبل الإسلام في العالم أجمع والذي سلم به أرسطو على أنه أمر تكويني في طبيعة البشر .

لم يشجع الإسلام الرق واستعباد البشر بعضهم بعضاً ، ولم يبرره كما فعل فلاسفة اليونان ، وإنما تعامل معه كواقع موجود تعامللاً مرحلياً محاطاً بكل التشريعات والتعاليم اللازمة للقضاء عليه نهائياً ، ولكن على نحو تدريجي لا دفعي، لما في التحرير الدفعي من مضار على العبيد أنفسهم، فكانت خطته تقضي بتأهيلهم نفسياً واجتماعياً للتحرر ، ثم إعتاقهم بعد ذلك لتكون الحرية منحة ونعمة، لا عقوبة ونقمة .

وفي الحرية الفكرية سمح الإسلام بممارسة الناس لكامل حريتهم في التعبير عن عقائدهم واختلافاتهم الفكرية بما أدى إلى بروز مجموعات عديدة من الفرق والمذاهب ؛ كما تدل عليه الكتب المختصة في هذا المجال : كالملل والنحل للشهرستاني و فرق الشيعة للنوبختي وغيرهما .

الحرية عند الفلاسفة المسلمين

الحرية قيمة كبرى من قيم الإسلام ، فلا عجب إن رأيناها محل صراع واختلاف حاد بين المفكرين المسلمين ، وباستثناء الجبرية الخالصة ، فإن أغلب الفلاسفة والمتكلمين كانوا أنصاراً لمبدأ الحرية والاختيار الإنساني ، وإن تفاوتوا في قربهم وبعدهم من هذا المبدأ .

ولما كان الإنسان، بمختلف أبعاده وجوانبه ، محور اهتمام الإسلام فقد انعكس ذلك على الفلاسفة المسلمين بشكل واضح ، واستلهموا القول بحريته من مجمل ما وجدوه من تكريم وإجلال للإنسان كإنسان في هذا الدين .

«فلو رجعنا إلى القرآن الكريم ، وهو الملهم الأول لفلاسفة المسلمين

ومفكرهم ، لوجدناه يقدم صورة إيجابية مشرقة للإنسان تهدف إلى تحريره من نير العبودية، وتُتوجّه كأشرف وأكرم المخلوقات في هذا العالم: ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ﴾^(١)، وتجعله حامل الأمانة :

﴿إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَيُّنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الْإِنْسَانُ﴾^(٢)، وهو خليفة الله في هذه الأرض : ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾^(٣).

وإنسان يكرمه الله هذا التكريم ، ويجعله حاملاً للأمانة ، وخليفته في هذه الأرض ، لا يمكن أن يكون مسلوب الإرادة عديم الاختيار ، لا يملك من أمره شيئاً كما توهم الجبريون^(٤).

من هنا قالوا جميعهم بالحرية الإنسانية ، ورتبوا عليها فلسفتهم الأخلاقية . فقد ذهب مسكويه والفارابي ومن جاء بعدهما إلى أن الخير لا ينال إلا بالإرادة والاختيار .

قال الفارابي (ت ٣٩٣ هـ):

«الخير في الحقيقة ينال بالاختيار والإرادة ، وكذلك الشرور إنما تكون بالإرادة والاختيار»^(٥).

١- سورة الإسراء ، آية ٧ .

٢- سورة الأحزاب ، آية ٧٢ .

٣- سورة البقرة ، آية ٣٠ .

٤- العاتي ، د. إبراهيم ، إشكالية المنهج في دراسة الفلسفة الإسلامية ، ط. ١ ، دار الهادي ، بيروت ، ٢٠٠٣ م. ، ص ٥٠ .

٥- الفارابي ، أبو نصر ، آراء أهل المدينة الفاضلة ، تحقيق د. ألبير نادر ، دار المشرق ، بيروت ، ١٩٨٥ م. ، ص ٩٧ .

وقال مسكويه (ت ٤٢١ هـ):

«الخيرات هي الأمور التي تحصل للإنسان بإرادته وسعيه في الأمور التي لها أوجد الإنسان ، ومن أجلها خلق . والشروع هي الأمور التي تعوقه عن هذه الخيرات بإرادته وسعيه أو كسله وانصرافه»^(١) .

وعلى هذا المنهج ذاته سار علماء الأخلاق في الإسلام، فطوروا مفهوم الحرية، وجعلوه يشتمل على معنيين ، أحدهما الحرية مقابل العبودية التي بمعنى الرق ، وثانيهما بمعنى التحرر من الهوى ونوازع النفس ، وهو مذهب الفيلسوف اليوناني زينون Zeno (٣٣٦- ٢٦٤ ق.م.) الذي تأخذ بتعاليمه المدرسة الرواقية حيث قررت أن الحرية تكتسب قيمتها بمدى خلوها من الهوى ، وتحررها من الشهوة والألم .

قال الشيخ النراقي :

وهذا- أي ملكة تحصيل المال الحلال من المكاسب الطيبة وصرفها في المخارج المحمودة - هو الحرية بأحد المعنيين ، إذ للحرية إطلاقان :
(أحدهما) ذلك ، وهو الحرية بالمعنى الأخص .

(وثانيهما) التخلص عن أسر الهوى وعبودية القوة الشهوية ، وهو الحرية بالمعنى الأعم المرادفة، وضده الرقية بالمعنى الأعم الذي هو طاعة الشهوة ومتابعة الهوى . وضد الأول - أعني الرقية بالمعنى الأخص - هو افتقاره إلى الناس فيما

١- مسكويه ، أحمد بن محمد بن يعقوب الرازي ، تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق ، ط. ٤ ، انتشارات بيدار ، قم ، ١٤١٢ هـ .، ص ٣٥ .

يحتاج إليه من الرزق ، وإلقاء نظره إلى أيديهم»^(١) .

ولم يقصر الفلاسفة المسلمون مفهوم الحرية على حرية الإنسان في فعله واكتسابه ، بل وسعوه ليشمل مختلف الجوانب السياسية والفكرية ، يقول الدكتور إبراهيم العاتي :

«ولا يقتصر مفهوم الحرية [عند الفلاسفة المسلمين] على رسم الجانب الخلفي ، لكنه يحمل أبعاداً سياسية متجاوزاً موانع العصبية والعرقية أو الدينية أو الفكرية ، ومؤسساً لدعائم التسامح الديني والإخاء الإنساني والحرية الفكرية ، ولذا تحدث الفارابي عن (مجتمع المعمورة) الذي تتعاون فيه الأمم إلى بلوغ السعادة»^(٢) .

الحرية عند المتكلمين

أخذت مسألة «حرية الإرادة» في مقابل سلطان الخالق تعالى حيزاً كبيراً من النزاع بين العلماء المسلمين أدى إلى بروز علم الكلام ، وكانت هذه المسألة أولى مسأله . يقول ماجد فخري :

إن المناقشات بدأت تتركز في غضون القرن السابع حول مسألة العدالة الإلهية والمسؤولية الإنسانية ، فقد جاء في أخبار الثقات أن جماعة من المتكلمين الأولين تناقشوا في معضلة الحرية الإنسانية أو عقيدة القضاء والقدر، وهي القضية التي

١- النراقي ، محمد مهدي ، جامع السعادات ، تحقيق السيد محمد كلانتری ، دار النعمان ، النجف الأشرف ، ج ٢ ، ص ١٦ .

٢- إشكالية المنهج ، مصدر سابق ، ص ٥١ .

تعتبر إجمالاً المعضلة الكلامية الأولى التي أثارها المتكلمون^(١) .

وسموا هذا النوع من الحرية بالاختيار، وعرفه أبو حيان التوحيدي بقوله:

«هو إرادة ، تقدمتها رويّة مع تمييز»^(٢) .

وقد برز بين المسلمين في هذه المسألة ثلاثة اتجاهات رئيسية هي :

١. المجبرة : وهم الذين افترضوا أن الإنسان مسلوب الإرادة تماماً في مقابل إرادة الله تعالى . فالجهم بن صفوان ، وهو صاحب مذهب الجبرية الخالصة المعروف بالجهمية ، يقول :

«إن الإنسان لا يقدر على شيء ، ولا يوصف بالاستطاعة، وإنما هو مجبور في أفعاله ، لا قدرة له ، ولا إرادة ، ولا اختيار»^(٣) .

٢. القدرية : وهم الذين تصوروا أن الإنسان مطلق الإرادة تماماً في مقابل إرادة الله تعالى . وأن العبد هو الفاعل للخير والشر ، والإيمان والكفر، والطاعة والمعصية، وهو المجازي على فعله ، والرب تعالى أقدره على ذلك كله»^(٤) .

ولكنهم أوغلوا في تقدير حرية الإنسان حتى رأوا أن الله تعالى محدود الحرية والقدرة في مقابله، فهو غير قادر على أن يفعل الشرور، فقال النظام:

«إن الله لا يوصف بالقدرة على الشرور والمعاصي ، وليست هي مقدورة

١. فخري ، ماجد ، تاريخ الفلسفة الإسلامية ، ترجمة كمال البازجي ، الدار المتحدة للنشر ، ١٩٧٤م. ، بيروت ، ص ١٢ .

٢. التوحيدي ، أبو حيان ، المقابسات ، تحقيق السندويي . ١٩٢٩ ، ص ٣١٤ .

٣. الشهرستاني ، محمد بن عبد الكريم ، الملل والنحل ، ط٢. ، منشورات الشريف الرضي ، قم ، ١٣٦٧ هـ. ش . ج ١ ، ص ٨٠ .

٤. المصدر السابق ، ص ٥٠ .

للباري تعالى»^(١).

وكلمة الشرور لا تختص بالشر المطلق الذي لا وجود له حسبما قرره الفلاسفة، وإنما تعني كل فعل يشتمل على شر، ولو كان شراً نسبياً، ولازم ذلك أن أكثر الأعمال التي يقوم به الإنسان، وهي شر نسبي، لا يمكن أن يقوم بها الله تعالى، ولا سلطان له عليها.

٣. الشيعة: وهم القائلون بالحرية الإنسانية في مجال القيام بالأفعال الواقعة تحت قدرة العبد دون أن يعني ذلك عجز الله تعالى عن منعه عنها أو إجباره عليها. وقد عرف عنهم الحديث المشهور عن الأئمة (عليهم السلام): «لا جبر ولا تفويض، بل أمر بين أمرين»^(٢).

من هنا برزت محاولات لاحقة لدى بعض المتكلمين والفلاسفة لتصوير الجمع بين الجبر والحرية كأبي حيان التوحيدي وابن رشد وسواهما^(٣).
وأما الحرية السياسية فقد برز في الفكر الإسلامي مبدأ البيعة ومبدأ الشورى، وهما يعينان أن للفرد حرية أن يختار لنفسه الحاكم أو يشارك باختياره، ولكن ليس له أن يختار نظام الحكم بعد أن اختار لنفسه الإيمان بالإسلام كدين.
نعم، بناء على القول بالنص في تعيين الحاكم كما عليه الشيعة فليس للفرد أن يختار الحاكم أيضاً.

١. المصدر السابق، ص ٥٦.

٢. المفيد، تصحيح اعتقادات الإمامية، دار المفيد، بيروت، ١٤١٤ هـ، ص ٤٦.

٣. راجع: إبراهيم، زكريا، مصدر سابق، ص ١٤٥.

الحرية عند الصوفية

كان المتصوفة أنضح الناس في تجاربهم مع النفس وأعمقهم في البحث عن حقيقة الحرية وعلاقتها بالنفس، لا سيما أنها ارتبطت ارتباطاً وثيقاً بالجانب الروحي. والحرية عندهم ضربان:

حرية ذاتية ويقصد بها التحرر من النفس الأمارة بالسوء، وحرية غيرية ويقصد بها التحرر من مكائد الشيطان، وتحقق هذين الضربين من الحرية يفضي - ضرورة واقتضاء - إلى التحرر الاقتصادي والاجتماعي...، وبعبارة شرعية: تحقق الجهاد الأكبر يفضي - ضرورة واقتضاء - إلى النصر في الجهاد الأصغر، فتكون الحرية بالمفهوم الصوفي حرية كاملة بخلاف غيرهم ممن ركزوا في تحصيل الحرية على التحرر من الآخر - بالمفهوم الاجتماعي لا الشيطاني - مما جعلها قاصرة لا تفي بالمطالب الحقيقية والمقاصد التحفيزية لعمارة الإنسان لهذا الكون، ويبلغ ذلك النضح مداه في تعريفهم للحرية، فقد رسموها بقولهم: «هي الانطلاق من رق الأغيار»، وحصروها في ثلاث مراتب:

١. حرية العامة من رق الشهوات.
٢. حرية الخاصة عن رق المرادات لفناء إرادتهم في إرادة الحق.
٣. حرية خاصة الخاصة عن رق الرسوم والآثار لانمحاقهم في تجلي نور الأنوار»^(١).

فالحرية بمراتبها الثلاث - وإن كان بعضها فوق بعض - تعني التحرر من عبادة النفس بصراع شاق ومضن يفضي إلى اقتحام عقبة المراتب الثلاث لتحقيق مسمى

١- الكاشاني ، اصطلاحات الصوفية ، باب الحاء .

الإنسان الكامل الذي تحرر من كل الأغيار الباطنة والظاهرة ليخلص الله وحده ويكون في مستوى تمثيل كلمة الإخلاص علماً وعملاً. إنها حقيقة الحرية التي دعت إليها الأديان الإلهية، ألم يقل الله تعالى في القرآن الكريم: ﴿ وَمَا أُمِرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ ﴾؟! ألم يقل السيد المسيح في الإنجيل: لا يستطيع الإنسان أن يدخل ملكوت الله إذا كان عبداً لسيدين؟!!

فالمتصوفة يقولون: إن الإنسان مسير لا مخير، فهو لا يتنفس نفساً، ولا يطفرف طرفه، ولا يتحرك حركة، إلا بقوة يحدثها الله فيه، وباستطاعة يخلقها الله مع أفعاله لا يتقدمها، ولا يتأخر عنها، ولا يوجد الفعل إلا بها.

وقد تعرضوا لتعريف الحرية، فعرفوها بأنها: أن لا يكون العبد تحت رق المخلوقات، ولا يجري عليها سلطان المكنونات. فالحرية عندهم هي التحرر من كل عبودية إلا عبودية الله تعالى، حتى يصبح الإنسان عبداً حقيقياً لله، أو هي كمال العبودية، فإن صدقت لله تعالى عبوديته خلصت عن رق الأغيار حرّيته، فهو تسليم مطلق لله.

هذا الموقف من المتصوفة قد لا يوافق آراء الفلاسفة الذين يقولون بالحرية الإنسانية، فالحرية في نظرهم بهذا المعنى تجسيد للجبرية في أعلى صورها.

وهكذا نرى أن المتصوفة قد أدركوا بحسهم المرهف وصفاء أذهانهم ونورانية قلوبهم، واهتدوا إلى التعبير بدقة عن روح التفكير الإسلامي، فهم يميزون بين ما لله من إرادة وقدرة كاملتين، وبين ما للإنسان من حرية ومشئنة وإرادة تكسبه حرّيته المطلقة في الحياة الدنيا، والذي ينبغي قوله هو: أن لا المعتزلة ولا غيرهم من مفكري الإسلام ينكرون عبودية المخلوق لخالقه، وإلا لما بقوا على

إسلامهم، وهم المدافعون عن الدين الإسلامي المناصرون لفكرة التوحيد والمقرؤون بما جاء به القرآن مستدلين على آرائهم بالآيات القرآنية .

والخلاصة: إن الإسلام، ومن خلال النصوص والآراء المشار إليها، أعطى تعريفاً للحرية، هو أقرب ما يكون إلى الحرية بمعناها اللغوي، ثم طبقه على مصاديقه المختلفة الفكرية والعقدية والاجتماعية والسياسية فضلاً عن حرية الإرادة ما وُلد مفهوماً جديداً للحرية مطابقاً إلى حد بعيد للمفهوم الحديث المعمول به اليوم والرائج على ألسنة أرباب الفكر والأدباء وعلماء النفس والقانون والسياسة والاجتماع والأخلاق .

ويمكن تلخيصه بما يلي:

الحرية هي شعور النفس بالقدرة على فعل ما تراه كمالاً لها . والقدرة هنا مفهوم منتزع من عدم القيد المانع لها من فعلها . والعلة التي تدعو النفس إلى فعل ما تراه كمالاً لها هو طبيعتها التي جبلت عليها من طلب الكمال . فطلب الكمال ذاتي لها غير معلل .

الحرية بين المفهوم والمصداق

هذا كله في عالم المفهوم ، وأما في عالم المصداق فالأمر مختلف تماماً ، حيث لا يوجد فرد واحد لهذه الحرية المطلقة المعبر عنها بعدم القيد ، فما من فرد من أفراد الحرية إلا وإلى جانبه عدة قيود حقيقية ، أو طبيعية ، أو اعتبارية ، أو متنوعة من هذه الأنواع الثلاثة في مجال رحب يضيق تارة ، ويتسع أخرى ، بحسب اختلاف الرؤى والأفكار في تحديد القيود التي تحد الحرية .

وعندما أراد المهتمون تحديد معنى بعض أفراد الحرية لاحظ كل منهم الجهة التي تعنيه ، فتعددت التعريفات بحسب مجالات العلوم كما أشرنا ، ثم تنوعت مرة أخرى داخل كل مجال من هذه المجالات ملاحظة الجهات الإيجابية والسلبية التي تهتم صاحب التعريف ، والتي يراها ضرورية ، ثم تعددت تارة ثالثة داخل كل صنف بملاحظة التقييدات الجزئية التي يستحسنها المعرف مما يتناسب مع ثقافته وأهوائه وانتمائه وخلفيته السياسية والدينية وحالته النفسية التي تتحكم به في فهم الأمور على ما يراها ، حسب ما أثبتته المنهج الهرمونيكي في فهم النصوص من خلال دراسة خلفيات أصحابها الثقافية . من هنا تعددت تعريفات الحرية كثيراً ، وهذا لا يمكن له أن يكون إلا في تعريف المصاديق . وكمثال على ذلك نأخذ تعريف «جون لوك» للحرية حيث يرى :

«إن الحرية هي القدرة والطاقة اللتان يوظفهما الإنسان لأجل القيام بعمل معين أو تركه»^(١).

بينما يعرفها «جون استيوارت ميل» ، بأنها :

«عبارة عن قدرة الإنسان على السعي، وراء مصلحته التي يراها، بحسب منظوره، شريطة أن لا تكون مفضية إلى إضرار الآخرين»^(٢).

ثم يأتي «كانت» ليقول:

«الحرية عبارة عن استقلال الإنسان عن أي شيء إلا عن القانون الأخلاقي»^(٣).

١- غرنستون ، موريس ، تحليلي نوين از آزادي ، ترجمه إلى الفارسية ، أعلم جلال الدين ، ص ١٣ .
(فارسي)

٢- استوارت ميل ، جان ، رسالة آزادي ، ترجمه إلى الفارسية ، جواد شيخ . (فارسي)

٣- تحليلي نوين از آزادي ، مصدر سابق ، ص ١٣ .

ويعرفها آية الله جوادي آملّي بقوله :

«الحرية، من المنظور الإسلامي، عبارة عن التفلُّت والتحرر من عبودية وإطاعة غير الله تعالى»^(١).

من هنا احتار الباحثون بأمرهم ، فكتب «فرانتز روزنتال» متحدثاً عن مفهوم الحرية :

«استطاعت الحرية أن تعتق نفسها من إطار قيود التعريفات ، وأن تتطور إلى واحد من المصطلحات المجردة القوية التي ليس لها وجود خارجي يمكن تحديده إلا ما يعطيه لها العقل الإنساني . وفي الوقت الذي خرجت فيه الحرية عن أن تخضع لأي تعريف موضوعي ، أصبحت موضوع تعريفات متعددة ، وغني عن القول أنها أصبحت موضوع أدبيات واسعة ورائعة . هذه الجهود لتعريف حريتنا كانت من الناحية الفنية غير ناجحة ، وستبقى كذلك . إنها تحدثنا عن الشعوب والأزمات التي أنتجتها أكثر مما تحدثنا عن الحرية نفسها . مع ذلك كانت هذه التعريفات - وستبقى - شأنها في ذلك شأن الحرية نفسها ، ذات مغزى عميق وتأثير كبير»^(٢).

مفهوم الحرية بين المعنى اللغوي والاصطلاحي

أشرنا إلى أن الحرية لغة هي بكل بساطة «عدم القيد» ، أي قيد ، فيكون معنى الحر : «الذي لا يقيد شيء». ولاحظنا استعمالات عديدة لهذه الكلمة في كلمات

١- آملّي، آية الله جوادي ، فلسفة حقوق بشر ، ص ١٨٩ (فارسي) .

٢- روزنتال ، مصدر سابق ، ص ١٥ و١٦ .

الفلاسفة والمتكلمين تنصب على بعض مصاديق الحرية من قبيل : الحرية في مقابل العبودية ، والحرية في الاعتقاد ، والحرية السياسية، وحرية الفكر ، وحرية الإرادة .

وإذا أردنا أن نردّ المعنى المستعمل فيه لفظ الحرية إلى المعنى اللغوي الموضوع له لا بد من أخذ الجامع المشترك بين مختلف الاستعمالات المشار إليها، وذلك لاستخراج المفهوم من المصاديق .

ولكي نتمكن من وضع اليد على الجامع المشترك نحتاج إلى إلغاء الفوارق بينها ، وطرح الخصائص التي لوحظت في استعمال كل منها . فما يفرّق بين الحرية السياسية والحرية الفكرية مثلاً ليس سوى نوعية القيود المفترضة في كل منهما ، والتي تمنع الإنسان من بعض ما يريد القيام به .

فالحرية السياسية تعني أنه يمكنه أن يتصرف في مجال السياسة كما يريد دون أن يكون هناك قيود سياسية تمنعه وتحول بينه وبين قيامه بأنشطة سياسية يراها صائبة . وهكذا في المجالات الأخرى كالاقتصادية والفكرية وغيرها .

وحرية العبد تخلصه من قيده المعنوي الاعتباري الذي يجعله تابعاً لسيده . وحرية السجين تخلصه من قيده الحديدي الذي يثقل حركته ، ويمنعه من الذهاب حيث يشاء .

والحرية الأخلاقية هي كسر قيود الهوى ونوازع النفس والتغلب على الشهوات والأهواء ... وهكذا.

إذن ، ما يميز حرية عن أخرى نوعية قيدها ، وعليه يمكننا بإلغاء القيود الحصول على الحرية نفسها ، وهو بمعنى «خلوص النفس البشرية من كل ما

يعيقها» .

وهذا هو المعنى الإيجابي الذي يلازم «عدم القيد» الذي استظهرناه من المعنى اللغوي للحرية .

ويمكننا أن نطمئن إلى أن هذا المعنى العام الواسع هو المعنى التي يتفق فيه الفهم الإنساني ، وتتقاطع عليه كل الأمم والشعوب في طول العالم وعرضه .
يقول «سري نسبية» :

«الحرية قد تقارنها أو تلزمها القيود . ولكن القيود خارجة عن مفهوم الحرية ، وليست جزءاً من طبيعتها . الحرية بحسب طبيعتها ، هي الحرية مطلقاً وبدون قيود، كالجمال الذي هو أيضاً ، وبحسب طبيعته ، جمال بدون قباحة»^(١) .

الحرية المطلقة والحرية النسبية

أشرنا إلى أن الحرية المطلقة هي عدم القيد بتاتا ، حتى تلك التي يرتضيها الحر لنفسه ، ويلزم نفسه بملء إرادته بالقيود بها ، فهي في الأخير قيود ، وتسلب الحرية إطلاقها . وأشرنا إلى أن الحرية النسبية هي عدم قيد أو قيود معينة ، بغض النظر عن ماهية هذه القيود ومنشأها .

قد لا نحتاج إلى برهان على عدم إمكان تحقق الحرية المطلقة في الخارج ، ومع ذلك نقول:

كل حرية مطلقة نثبتها لفرد تشكل قيوداً لفرد آخر ، وبما أن كل أفراد الإنسان متساوون في حقهم في التحرر كان إثباتها لفرد دون الآخر ترجيحاً بلا مرجح ،

١- نسبية ، سري ، الحرية بين الحد والمطلق ، ط.١ ، دار الساقى ، بيروت ، ١٩٩٥ ، ص١٨ .

وهو محال كما ثبت في محله .

وإذا أثبتناها لكلا الفردين في ذات الوقت فسيجتمع حريتان متنافيتان على محل واحد ، وهما هنا حرية التصرف في الشيء من قبل الفرد الأول ، وحرية التصرف المخالف من قبل الفرد الثاني في الشيء ذاته ، ومعنى ذلك عدم حرية أي منهما .

فحرية الفرد بأن يمتلك ما يشاء دون قيد يعني منع الغير من التصرف بممتلكاته ، عملاً بمعنى الملك ، وهذا يشكل قيداً للفرد الآخر يفرض عليه أن لا يمتلك ما امتلكه الأول ، ولا يتصرف فيه . والعكس صحيح بذات المستوى . فإذا أثبتت لكليهما لم يعد لأي منهما إمكانية التصرف بملكه بما يشاء ، فتنفي بذلك الحرية عن كل منهما .

بينما الواقع هو أنه يحق لكل فرد أن يمتلك ما لا يمتلكه الغير تملكاً فعلياً ، فهو حر في التملك بالقياس إلى خصوص ما لا يملكه الآخرون ، وهذا بالضبط معنى الحرية النسبية .

وما يقال في فعل التملك يقال في كل فعل ، وفي كل قول ، وفي كل معتقد .

قال العلامة الطباطبائي :

«فمما لا يشك فيه ذو مسكة أن بقاء الحرية الإنسانية على إطلاقها في المجتمع الإنساني ولو لحظة يوجب اختلال النظام الاجتماعي من وقته . فهذا الاجتماع الذي هو أيضاً فطري للإنسان ، ولا يعيش بدونه ، هو يقيد إطلاق الحرية الفطرية التي وهبته للإنسان إرادته وشعوره الغريزيان ، فلا يأتي لمجتمع إنساني أن يعيش إلا مع تقييد ما لإطلاق الحرية ، كما لا يأتي له أن يعيش مع بطلان الحرية من

أصلها ، ولم يزل المجتمع الإنساني يحفظ بين الحدين هذه الحرية التي يخيل لنا من كثرة التبليغات الغربية أنهم الذين خلقوا اسمها بعد ما اخترعوا معناها ، وحفظوها على إطلاقها^(١) .

فإذا قلت : أنا حر في أن أقول ما أريد . فهذه حرية بالإضافة إلى قيود التعبير ، أي : حرية بملاحظة قيود معينة ، لا بمعنى عدم القيود كلها . هذه هي الحرية الموجودة في عالم الممارسة والتطبيق .

نعم الجامع بين كل أفراد الحرية هو عدم القيد المطلق ، فعدم القيد مفهوم منتزع من أفراد الحريات النسبية المضافة إلى قيود محددة . إذن ليس أمامنا سوى الحريات النسبية لتحدث عنها ، ونبحث في أنواعها وأفرادها .

١- الطباطبائي، السيد محمد حسين، تفسير الميزان، منشورات جماعة المدرسين، قم، ج٦، ص ٣٥٢.

منشأ الحرية وأنواعها

كيف لنا أن نعرف أننا أحرار أم غير أحرار؟
عندما نشعر أننا أحرار، وننسب الحرية إلى أنفسنا، نجد في أعماقنا أمرين:

١- الشعور بالحرية

وهو أن يشعر الإنسان أن له أن يريد وأن لا يريد، وأن له أن يقول، وأن لا يقول، وأن له أن يفعل ما يشاء، وأن لا يفعل ما يشاء دون الشعور بوجود قيد يحول دون ذلك، ودون الشعور بأننا معنيون بالالتزام بشيء تجاه مقيد ما رغماً عنا، سواء كان هذا المقيد إلهاً أو قانوناً أو إنساناً آخر أو شيء غير ذلك. إذن الحرية هي شعور ينبع من داخل الإنسان بعدم القيد وعدم المقيد الخارجين عن الإنسان نفسه، أما إذا قيد الإنسان نفسه بقيد ما ارتضاه لها، فذلك لا ينافي الحرية، بل هو لون من ألوانها وفرد من أفرادها.

٢- الفعل على وفق ذلك الشعور

أي التصرف بدون قيود تصرفاً يتناسب مع الشعور بالحرية ، وذلك في أن يفعل تارة وأن لا يفعل أخرى ، كما هو الحال عند شعورنا بأننا أحرار تجاه أفعالنا العادية التي نقوم بها كل يوم كأن نشرب وأن لا نشرب ، فهو شعور يترتب عليه ممارسة متوافقة معه .

إذن ، كل أمر تتحقق فيه هاتان الميزتان يمكن الجزم بأننا أحرار فيه ، وفي حال تخلف إحدهما فذلك يعني عدمها ، إذ مجرد الشعور بالحرية دون إمكان التصرف والفعل على وفقها ليس من الحرية في شيء ، وصدور الأفعال المتخالفة عنا بدون الشعور بأننا فعلناها بملء إرادتنا لا علاقة له بالحرية .

إذن ، لنا أن نتساءل : من أين جاءت هذه الحرية التي نشعر بها ، ونفعل على وفقها ؟ وبتعبير آخر : من أين نشأت فينا هذه الحرية ؟

منشأ الحرية

وقع النزاع في تحديد منشأ الحرية الإنسانية لمعرفة سر وجود هذا الشعور ، إذ بهذا التحديد وهذه المعرفة يسهل علينا معرفة حدود الحرية سعة وضيقاً . فهل هي أمر ذاتي أم عرضي ، وعلى فرض كونها أمراً عرضياً فهل هي منحة من الله أم اكتساب من الإنسان .

ونلمح في الجواب عن هذه المسألة ثلاثة اتجاهات ، هي :

● الاتجاه الأول : إن الحرية قيمة ذاتية تتبع من الإنسان كإنسان ، فلم يجعلها

جاعل ولم يعتبرها معتبر . إذ ليست شيئاً زائداً عن إنسانية الإنسان .
ويمكن تصورها على نحوين :

- الأول : أنها من الجزء المشترك المعبر عنه بالجنس ، لأنها داخلية في معنى الحياة .

ويستدل على هذا النحو بأن الإنسان لما كان حيواناً كان متحركاً بالإرادة ، والحركة الإرادية تعني الفعل الحر، إذن الحرية فيه ذاتية لأنها جزء من حياته . وفيه أن هذا الجزء مشترك بين الإنسان وسائر الحيوانات ، فمجرد حرية الحركة بالإرادة ليست هي الحرية الكاملة التي يمتاز بها الإنسان الحر ، بل هي شيء آخر وراء ذلك ، لا توجد في غيره من الحيوانات .

- الثاني : أنها من الجزء المختص المعبر عنه منطقياً بالفصل ، أي الأمر الذاتي القائم فيه الذي يميزه عن غيره من المخلوقات .

ويمكن أن يستدل على ذلك بأننا نرى أن الحرية تلازم الإنسان ، ولا تنفك عنه، بمعنى أنه كلما مارس الإنسان إنسانيته بدون عوائق خارجية فإنه يشعر بها لمجرد كونه إنساناً ، ولا يمكن تصور الإنسان كإنسان بدونها ، بل سيكون شيئاً آخر ، وهذا شأن الأمور الذاتية . وهو ما يحملنا على القول بأنها ذاتية فيه كقيمة تجوهر إنسانيته وتميزه عن غيره من المخلوقات .

ولكن يُردُّ هذا القول بأمرين :

- أولهما : أن مجرد كون الشيء ملازماً لشيء آخر لا يعني أنه ذاتي فيه ، بل هو لازم أعم ، حيث إن من اللوازم ما يكون لازماً للماهية يوجد بوجودها كالزوجة للأربعة ، ومع ذلك هو عارض عليها ، بحيث لا يدخل في

قوامها؟

- ثانيهما: أن الأمور الذاتية غير قابلة للزوال ، بينما نرى أن الإنسان الحر يمكن أن يسجن ، أو يستعبد ، أو يقسر على فعل ما أو قول ما ، ثم يطلق أسره ، أو يعتق، أو يسمح له بالقول والفعل اللذين يريد هما .

فهل معنى ذلك أنه كان إنساناً ، ثم انقلب إلى شيء آخر ؟

أم أنه كان مخلوقاً غير إنسان ، وبانعتاقه وتحرره صار إنساناً ؟

● الاتجاه الثاني: الحرية منحة إلهية منحها الله للإنسان ، فكما جعل فيه طبائع وغرائز مختلفة، جعل فيه طبيعة الحرية التي لو تركت وشأنها ، وتخلصت من كل قاهر خارجي ، لظهرت وبانت فيه من خلال إرادته وأفعاله وأقواله . فهي عرض خاص به ، لا يعرض على من سواه من المخلوقات .

وهل هي عرض لازم كالتعجب والضحك أم عرض مفارق كالغضب

والرضا؟

الثاني هو الصحيح ، إذ لو كانت عرضاً لازماً لما وجد إنسان غير حر ، والواقع يكذبه .

وعليه ، فإن هذه الحرية إن وجدت التربة الخصبة التي تتجذر فيها ، والظروف والملابسات التي تتعهدا بالرعاية، نمت وسمقت ، وأينعت ثمارها في النفوس والعقول، ليسود الإبداع، وتتحرك دوافع الإنتاج، وتتفجر الطاقات للحركة والبناء، واختراق الآفاق وتحدي الطبيعة ، ولذلك عرف الفيلسوف برغسون (Bergson) (١٨٥٩ - ١٩٤١) الحرية بأنها :

«حالة شعورية وديمومة خلّاقة باستمرار، نكتشفها مباشرة في حياتنا

الداخلية، ولا يمكن التعبير عنها بلغة»^(١).

● **الاتجاه الثالث: الحرية حق وكسب** ، يكسبها الإنسان بسعيه ، كما يكتسب سائر حقوقه كالعلم والكتابة . فهي عرض مقدور له ، وواقع تحت سلطته ، ومرهون بإرادته .

ويمكن أن يستدل على هذا الاتجاه بأن الناس أحرارٌ وعبيدٌ بحسب سعيهم وجدهم . وتختلف أحوالهم باختلاف كسبهم وسعيهم وجهادهم . وعلى هذا المعنى تفسر الحرية بمعناها العرفاني الصوفي والأخلاقي ، حيث يجاهد الإنسان نفسه وأهواءه فيتمكن من أن ينال حريته من عبودية كل ما سوى الله تعالى ، وهو ما مر معنا في مطاوي كلمات أفلاطون .

وكذلك تفسر بمعناها العرفي ، حيث يجاهد الإنسان أعداءه ، فينال استقلاله ، ويتحرر من سلطة كل متسلط عليه . ومن يتوانى عن هذا الجهاد يبقى حياته في ذل العبودية . وعليه يحمل تعريف كل من فسر القيود بالقيود المادية .

والفرق بين الاتجاهات أن الأول يراها قيمة ذاتية تنبع من داخله دون الحاجة إلى جاعل خارجي ، بينما يرى الثاني أنها غيرية قادمة من خارج الإنسان مجعولة فيه بجعل من الله تعالى ، ولا دور له في أصل وجودها . أما الثالث فيرى أن أمرها بيده ، هو جاعلها ، يكسبها بجهده ، ويخسرها بتوانيه وجبنه وكسله .

فإذا اختلف القول حول وجود الخالق بين من يؤمن به ومن لا يؤمن به ، تظهر الثمرة بين الاتجاه الثاني والاتجاهين الآخرين ، فمن أنكر الخالق أمكن له إثباتها في الإنسان على القول الأول والثالث ، بينما لا يمكن على الثاني إثباتها فيه .

١ . <http://www.tariqa.org/ishara/n26/zahri.php>

وتظهر الثمرة في مجال آخر أيضاً ، وهو أن القيمة الذاتية ، بناء على الاتجاه الأول ، لا يمكن نزعها عن الذات إلا بزوال الذات ، بينما يمكن نزع الحرية العارضة مع بقاء الذات بناء على الاتجاه الثاني ، ويمكن عدم حصولها من رأس بناء على الاتجاه الثالث .

لهذا لا يستطيع القائل بذاتية الحرية أن يلتزم بإمكان رفعها أو حتى تحديدها ، لأن ذلك خارج عن دائرة إمكان كل ما سوى الإنسان . بينما يمكن للقائل بغيريتها أن يرفعها من الإنسان أو يحددها تبعاً لإرادة واضعها أو مكتسبها ، فتدور مدارها ثبوتاً ونفيّاً وسعة وضيّقاً .

وعلى أساس ما نصل إليه في هذه القضية يبتني القول في تحديد الحرية وإطلاقها بالقياس إلى كل قيد يتم التنازع حوله . ويتشكل لدينا أصلٌ نعود إليه كلما شككنا في وجود قيد وعدمه .

والذي يظهر من النصوص الإسلامية صحة الاتجاه الأول ولكن بالتقريب التالي :

الإنسان مفطور بحسب أصل الخلقة على طلب الكمال ، لا ينفك ذلك عنه أنه ذاتي فيه ، ولكن هذه الفطرة مجرد مقتضى لطلب الكمال وليست علة تامّة كي لا يمكن أن تنفك عنه فإذا وجد مانعٌ يمنعه من طلب الكمال تخلف تأثير هذه الفطرة وهذا المانع هو القيد الذي أشرنا إليه آنفاً ، والذي قد يكون مادياً وقد يكون معنوياً من قانون أو شريعة أو هوى نفسي أو غير ذلك . وإذا انعدم المانع أثر المقتضي أثره .

ويرشد إلى هذا المعنى قوله تعالى :

﴿أَلَمْ نَجْعَلْ لَهُ عَيْنَيْنِ * وَلِسَانًا وَشَفَتَيْنِ * وَهَدَيْنَاهُ النَّجْدَيْنِ﴾^(١).

وقوله تعالى :

﴿إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا﴾^(٢).

وكلتا الآيتين تدلان على الهداية في أصل الخلقة ، أي خلقناه مهدياً .

وقول أمير المؤمنين (عليه السلام) : لا تكن عبد غيرك وقد جعلك الله حراً^(٣) .

وقول عمر بن الخطاب : متى استعبدتم الناس وقد ولدتهم أمهاتهم أحراراً^(٤) .

والذي يفعله سعي البشر وكسبهم هو مجرد رفع الموانع لا إيجاد أصل

المقتضي .

وهكذا يكون هذا البيان جامعاً بين الأقوال الثلاثة .

الحریات بملاحظة الخالق

«الحرية جنس ، والحریات المختلفة أنواع ، والممارسات جزئيات تلك

الأنواع»^(٥) .

تنقسم الحرية انقساماً أولياً إلى الحرية التكوينية والحرية التشريعية ، ثم تنقسم

الحرية بانقسام آخر انقساماً ثانوياً إلى أنواعها كما سيأتي ، كل ذلك بحسب نوعية

القيود التي تُقيد بها الحرية التكوينية .

١- سورة البلد ، آية ٨- ١٠ .

٢- سورة الإنسان ، آية ٣٢ .

٣- نهج البلاغة ، محمد عبده ، ٣ ، ٥٧ ، وصبحي الصالح ٤٠١ ، الكتاب ٣١ .

٤- المستطرف للأبشيهي ، ج ١ ، ص ٢٣٨ (نقلًا عن مكتبة أهل البيت «ع»).

٥- الحرية بين الحد والمطلق ، مصدر سابق ، ص ٢٤ .

ونقصد بالحرية التكوينية الحرية بمعناها العام الذي يشمل كل البشر ، والتي جعلها الله فيهم دون تمييز بينهم . بينما المراد من الحرية التشريعية خصوص الحرية التي سمحت بها القوانين والشرائع، فهي أخص مطلقاً من الحرية التكوينية.

الحرية التكوينية والحرية التشريعية

إذا كان الإنسان حراً تكويناً حسبما خلقه الله تعالى ، كما استظهرنا ، فهل تُترك على رسله يمارس حريته كما يراها هو ؟ وهل ممارسة الحرية التكوينية في صالح الإنسان بنحو مطلق ، وفي جميع أشكالها وأفرادها ؟

الجواب : لا . فإن الحرية التكوينية مجرد قدرة على الاختيار ، أما ما ينبغي أن يتم اختياره فهو خاضع لميزان الخير والشر والمصلحة والمنفعة . فالإنسان قادر على أن يأكل ما يريد ، ولكنه ليس له نفع في أكل بعض السموم ، فلا تعني قدرته على تناول السموم أن يسمح له بتناولها .

فإذا كان بمقدوره أن يعرف ما يفيد وما يضره التزم وحده بحدود الحرية النافعة ، وإذا كان غير قادر على معرفة ما يضره وما ينفعه احتاج إلى من يأخذ بيده ليدله على صالحه ، ويبعده عن مضاره ، من هنا قيدت الحرية التكوينية بقيود تشريعية عديدة بغية إيصال النفع إلى أصحابها .

فالحرية التكوينية هي الحرية العامة المشتملة على جهتي الضرر والنفع ، بينما الحرية التشريعية ليست سوى الحرية النافعة للإنسان .

وهنا كان من الضروري التفريق بين الحرية التكوينية والحرية التشريعية ، ومن ثمَّ البحث في أدلة كل منهما بصورة مستقلة، ثم تحديد الحدود لكل منهما ، إذ

لا تلاحظ في الحرية التكوينية أية أبعاد قيمية إيجابية أو أبعاد سلبية لا قيمة ،
بخلاف الحرية التشريعية، فإن النظر كله فيها إلى القيود التي تجعلها ذات قيمة
ووضع الحدود التي تبعتها عن قيمتها من وجهة نظر المقنن والشريعة.

الحریات بملاحظة المخلوق

يمكن لنا أن نقسم الحرية التشريعية بحسب موضوعها إلى ثلاثة أنواع عامة
ترجع إليها كل أفرادها ، وهي :

١. حرية الفكر .

٢. حرية القول .

٣. حرية الفعل .

وسر هذا الحصر أن للإنسان عالمين : عالم الداخل وعالم الخارج . فعالم
الداخل هو ذهنه وما يحويه من مفاهيم وأفكار بسيطة أو مركبة ، فله أن يتصور ما
يشاء ، ثم يركب مما تصوره الأفكار التي يريد .

وعالمه الخارجي الخاص به يتمثل بقوله وفعله . فقد يعبر عن أفكاره بالقول ،
فيظهرها للغير من خلال الكلمات والعبارات الخبرية أو الإنشائية ، وقد يظهرها
بالفعل ، فيعمل على وفقها على نحو الممارسة والسلوك العمليين .

والقول وإن كان فعلاً بمعنى من المعاني إلا أنه يمتاز عن سائر الأفعال بأنه
اعتباري الوجود ومحدود التأثير ، بخلاف الفعل غير القول ، فهو إيجاد حقيقي
وقد يكون له آثار غير محدودة.

أصناف حرية الفكر

ثم إن كل نوع من هذه الأنواع الثلاثة ينقسم بدوره إلى أصناف ، فحرية الفكر تنقسم إلى :

١. حرية التصور :

فلإنسان أن يستحضر التصورات المفردة والقضايا التصديقية التي يريدتها إلى ذهنه ، لا يمنعه من ذلك أحد ، ولا يقف فيه عند حد ، بل نجد أن له أن يخترع ويخلق من الصور والقضايا ما لا وجود له في عالم الخارج ، وإنما يوجد هو في عالمه داخل ذهنه . ويدخل في هذا القسم حرية التعلم والاكتساب .
وذلك كتصوره للبحر وتصوره للزئبق ، ثم التركيب بينهما ، فيتصور بحراً من زئبق .

٢. حرية الاستنتاج :

وله أن يستقرئ المفردات التصورية والقضايا التصديقية ، ثم يركب بينها في أقيسة صحيحة أو فاسدة ، فيستخرج منها النتائج التي تحلو له ، مما قد يطابق الواقع أو لا يطابقه ، لا يحول بينه وبين ذلك حائل ، ولا يمنعه منه قيد .

٣. حرية الاعتقاد :

فإذا تشكلت لديه قضية ما ، كان له أن يصدقها ويعتقد بمضمونها ، وله أن لا يفعل ، فلا مانع يمنعه من ذلك سوى طبيعته الإنسانية التي تختلف في سرعة حصول الاعتقاد وسهولته وعدمهما .

أصناف حرية القول

وتنقسم حرية القول (وهي المعبر عنها بحرية الرأي) ، إلى قسمين ، هما :

١. حرية التعبير :

فلإنسان أن يظهر ما آمن به ، ويعلن عما اعتقده بألفاظ أو بكتابات أو بإشارات تدل على ما في ذهنه ، فيعبر عنها بالطريقة التي تتلاءم معه دون أن يتعرض لمعتقدات غيره بإيجاب أو سلب .

٢. حرية النقد :

هنا تتعدى حريته لتطال الآخرين ، فيبرز من معتقداته ما له علاقة بمعتقدات الغير ، فقد يوافقها ، ويظهر رضاه بها ، وقد يخالفها ، ويعلن عن رفضه لها معللاً ذلك أو غير معلل سواء كان معتقد الغير مؤثراً عليه بوجه من وجوه التأثير أو كان مستقلاً عنه منفصلاً عن كل ما له علاقة به .

أصناف حرية الفعل

وتنقسم حرية الفعل إلى قسمين أيضاً :

١. حرية التصرف بالنفس ، بأن يشعر أن له أن يفعل بنفسه ما يحلو له .

ويشمل ثلاثة أصناف من الحرية :

أ. التحرر من الأهواء والشهوات والغرائز .

ب. التحرر من العبودية المعبر عنها بالرق .

ج. التحرر من القيود والأغلال المادية كالسجن وما شابه ذلك .

ولا يخفى أن بعضهم حصر الحرية بهذا الصنف ، ونفى كل الأنواع الأخرى حيث حصر القيود بالقيود الجسدي ، كما هو حال «توماس هوبس»
Thomas Hobbes (1588-1679) ، حيث قال :

إن الرجل المقيد بسلسلة حديدية إلى عمود ليس حراً في ترك المكان الذي قيد فيه ، لكن الإنسان المهدد بالسلاح حُر في عدم الاكتراث بالخطر،
وحر في أن يتحرك^(١) .

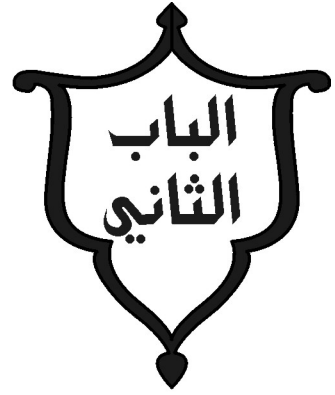
٢. حرية التصرف بالغير ، وذلك بأن يشعر بأن له أن يتصرف بما هو خارج عن ذاته .

ويشمل صنفين :

أ. حرية التملك : حيث يتمكن معها من حيازة ما يشاء ، ويتملك ما يحلوه .

ب. الحرية السياسية : حيث يتمكن من اختيار النظام السياسي أو الاجتماعي أو الثقافي الذي يريده ، ومن التصرف بممتلكاته على أنواعها وكل ما يقع تحت سلطته .

١. عن : موتون أ. كابلان ، المعارضة والدولة في السلم والحرب ، تعريب سامي عادل ، دار الآفاق الجديدة ، بيروت ، ص ١٦٢ .



الرأي

في

مؤلفه

ومصنفه



مقاربة لغوية واصطلاحية

المعنى اللغوي للرأي

الرأي لغة : العقل والتدبير ، ورجل ذو رأي ، أي بصيرة وحذق بالأمور . جمعه آراء .

«ورأى في منامه رؤيا على وزن فُعلَى ، غير منصرف . ورأيته عالماً ، يستعمل بمعنى العلم والظن ، فيتعدى إلى مفعولين . ورأيت زيداً ، أبصرته ، يتعدى إلى مفعول واحد»^(١) .

قال ابن قيم الجوزية : «الرأي : مصدر فعل "رأى" ، ثم غلب استعماله في المرئي من باب استعمال المصدر بمعنى اسم المفعول»^(٢) .

١- الفيومي ، المصباح المنير ، دار الهجرة ، قم ، ١٤٠٥ ، ج ١ ، ص ٢٦٥ .
٢- الجوزية ، محمد بن أبي بكر ، ابن قيم ، أعلام الموقعين عن رب العالمين ، تحقيق طه عبد الرؤوف ، سعد ، مكتبة الكليات الأزهرية ، القاهرة ، ١٩٦٨ ، ج ١ ، ص ٦٦ و ٦٧ .

وقال الراغب الأصفهاني : «هو اعتقاد النفس أحد النقيضين عن غلبة الظن .
وعلى هذا المعنى قوله: يرونهم مثلهم رأي العين»^(١) .

وقال الفراهيدي : «الرأي : رأي القلب ، ويجمع على الآراء ، تقول : ما أضل
آراءهم ، على التعجب و (راءهم) أيضاً . ورأيت بعيني رؤية . ورأيته رأي العين ،
أي : حيث يقع البصر عليه . وتقول من رأي القلب : ارتأيت»^(٢) .

إذن الرأي من الرؤية ، والرؤية داخلية وخارجية ، الخارجية هي الرؤية
البصرية، قال تعالى :

﴿وَلَقَدْ صَدَقَكُمُ اللَّهُ وَعْدَهُ إِذْ تَحُسُّونَهُم بِإِذْنِهِ حَتَّى إِذَا فَشِلْتُمْ وَتَنَازَعْتُمْ
فِي الْأَمْرِ وَعَصَيْتُمْ مِّنْ بَعْدِ مَا أَرَاكُمْ مَا تُحِبُّونَ﴾^(٣) .

والرؤية الداخلية هي الرؤية القلبية . وهي نوعان :

١. الرؤية في المنام ، وذلك كقوله تعالى : ﴿إِذْ يُرِيكَهُمُ اللَّهُ فِي مَنَامِكَ قَلِيلًا
وَلَوْ أَرَاكَهُمْ كَثِيرًا لَّفَشِلْتُمْ وَتَنَازَعْتُمْ فِي الْأَمْرِ﴾^(٤) .

٢. الرؤية في اليقظة : وهي بمعنى الرأي الذي يهمننا البحث عنه ، وذلك كقوله
تعالى : ﴿إِنَّا أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِتَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ بِمَا أَرَاكَ اللَّهُ
وَلَا تَكُنَ لِلْخَائِنِينَ خَصِيمًا﴾^(٥) .

١- الأصفهاني ، الراغب ، مفردات غريب القرآن ، ط. ٢ ، دفتر نشر كتاب ، ١٤٠٤ ، ص ٢٠٩ .
والآية من سورة آل عمران ، آية ١٣ .

٢- الفراهيدي ، الخليل بن أحمد ، كتاب العين ، تحقيق د. مهدي المخزومي ، ود. ابراهيم السامرائي ،
ط. ٢ ، مؤسسة دار الهجرة ، ١٤١٠ ، ج ٨ ، ص ٣٠٦ و ٣٠٧ .

٣- سورة آل عمران ، آية ١٥٢ .

٤- سورة الأنفال ، آية ٤٥ .

٥- سورة النساء ، آية ١٠٥ .

ومثله قوله تعالى : ﴿وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ لِأَبِيهِ أَزْرَأْتَتَّخِذُ أَصْنَامًا آلِهَةً إِنِّي أَرَاكَ وَقَوْمَكَ فِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ﴾^(١) .

وقال علي (عليه السلام):

يَا بَنَ آدَمَ ، إِذَا رَأَيْتَ رَبَّكَ سُبْحَانَهُ يُتَابِعُ عَلَيْكَ نِعْمَهُ وَأَنْتَ تَعْصِيهِ فَاحْذَرُهُ.^(٢)
وقال الشاعر المخضرم خدّاش العامري^(٣) :

رأيت الله أكبر كل شيء محاولة وأكثرهم جنودا

ورؤية الله لا تكون إلا بالقلب . وكذلك رؤية الأمور المعنوية التي لا ترى بالعين البصرية ، ومنها الرأي بمعنى الفكر والنظر ، فإنها رؤية قلبية .
قال علي (عليه السلام) : وَأَمَّا مَا سَأَلْتَ عَنْهُ مِنْ رَأْيِي فِي الْقِتَالِ ، فَإِنَّ رَأْيِي قِتَالُ الْمُجَلِّينَ حَتَّى أَلْقَى اللَّهَ^(٤) .

المعنى الاصطلاحي للرأي

من خلال تتبع استعمالات كلمة الرأي في اللغة العربية وكلمات العلماء والباحثين ، يمكن لنا أن نجد لها معنيين اصطلاحيين أساسيين :

١- سورة الأنعام ، آية ٧٤ .

٢- نهج البلاغة ، مصدر سابق ، من قصار الكلمات ، كلمة رقم ٢١ .

٣- خدّاش بن زهير العامري ، من بني عامر بن صعصعة . (٩ - ٦ هـ / ٦٢٧ م) . شاعر جاهلي ، من أشرف بني عامر وشجعانهم ، كان يلقب (فارس الضحياء) ، يغلّب على شعره الفخر والحماسة . يقال إن قريش قتلت أباه في حرب الفجار ، فكان خدّاش يكثر من هجوها . وقيل أدرك حنيناً ، وشهدها مع المشركين .

٤- نهج البلاغة ، مصدر سابق ، من كتاب له (عليه السلام) ، رقم ٣٦ .

١. الرأي بمعناه العام :

وهو مطلق النظر والفكر ، يقال : فلان له رأي في كذا . ويقال : فلان يحكم رأيه .

فما الاجتهاد إلا الحرية الفكرية في استخلاص النتائج ، والنزاهة العلمية أو الاعتبار بالواقع والصحيح .

وهذا المصطلح يستخدم في العلوم العقلية من فلسفة ومنطق .

قال الغزالي (ت ٥٠٥ هـ) يعرف الاجتهاد بأنه عبارة عن « بذل المجهود واستفراغ الوسع في فعل من الأفعال .. ولكن صار اللفظ في عرف العلماء مخصوصا ببذل المجتهد وسعه في طلب العلم بأحكام الشريعة »^(١) .

٢. الرأي بمعناه الخاص :

وهو خصوص الاجتهاد الفقهي ، فهو فكر ونظر ، ولكن في خصوص الفقه . لهذا عرّفه الآمدي (ت ٦٣١ هـ) بأنه : « استفراغ الوسع في طلب الظن بشيء من الأحكام الشرعية على وجه يحس من النفس العجز عن المزيد فيه »^(٢) .
وحصر في فترة من الفترات بمعنى خاص معين . وهو ما كان يطلق عليه : «اجتهاد الرأي» كما سيأتي .

قال السرخسي (ت ٤٨٣ هـ) : «والرأي لا يصلح لنصب الحكم به ابتداء ، وإنما

١- الغزالي ، ابو حامد ، المستصفى في علم الأصول ، تصحيح محمد عبد السلام عبد الشافي ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، ١٩٩٦ ، ص ٣٤٢ .

٢- الأندلسي ، ابن حزم ، الاحكام من اصول الاحكام ، مطبعة العاصمة ، القاهرة ، ج ٤ ، ص ١٤١ .

هو لتعدية حكم النص إلى نظيره مما لا نص فيه...»^(١) .

والرأي الفقهي نوعان :

١. اجتهاد مبني على النصوص والقواعد الفقهية المعروفة والمعتبرة كالكتاب والسنة والإجماع والعقل . وهو الاجتهاد المطلوب الذي ورد فيه مدح وحث .

٢. اجتهاد مبني على الظن والاستحسان والقياس وما أشبه ذلك مما ليس معتبراً لدى أئمة الفقه والأصول ، ولا مقبولاً لدى الصحابة ، وهو الرأي المذموم .

قال عمر بن الخطاب : «أصبح أهل الرأي أعداء السنن ، أعيتهم أن يعوها وتفلتت أن يردوها ، فاستقوها بالرأي»^(٢) .

وفي نص آخر : «إياكم وأصحاب الرأي ، فإنهم أعداء السنن ، أعيتهم الأحاديث أن يحصوها فقالوا بالرأي ، فضلوا وأضلوا»^(٣) .

ويقول مصطفى عبد الرزاق : « فالرأي الذي نتحدث عنه هو الاعتماد على الفكر في استنباط الأحكام الشرعية ، وهو مرادنا بالاجتهاد والقياس ، هو أيضاً مرادف للاستحسان والاستنباط»^(٤) .

وبين المعنيين عموم وخصوص مطلق ، لأن الأول يشمل الثاني وزيادة . وما يهمنا في بحثنا هذا هو الرأي بالمعنى الأول ، وعليه فإن كل ما ورد في المعنى الثاني يصلح شاهداً لنا كما يصلح الأخص للاستدلال به على الأعم .

١. السرخسي ، محمد بن أحمد ، أصول السرخسي ، تحقيق «أبو وفاء» الأفغاني ، ط. ١ ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، ج ٢ ، ص ٩٢ .

٢. النميري ، ابن شبة ، تاريخ المدينة ، تحقيق فهم محمد شلتوت ، دار الفكر ، قم ، ج ٣ ، ص ٨٠١ .

٣. العسقلاني ، ابن حجر ، فتح الباري في شرح البخاري ، ط. ٢ ، دار المعرفة ، بيروت ، ج ١٢ ، ص ٢٤٥ .

٤. الطهراني ، آغا بزرك ، حصر الاجتهاد ، تحقيق : محمد علي أنصاري ، مطبعة الخيام ، قم ، ١٤٠١ هـ ، ص ١٢ .

الرأي الممدوح والرأي المذموم

الرأي الصحيح هو الرأي المصيب ، والإصابة لها معنيان :
الأول : أن يطابق الرأي الواقع ، بحيث يكون على وفقه . فإذا كان الرأي أن
النفس مجردة ، وهي فعلاً كذلك يكون الرأي صحيحاً .

الثاني : أن يكون قائماً على معطيات موضوعية صحيحة ، بحيث إن الأدلة التي
صاغها صاحب الرأي تعطي في الحالات العادية التي تحكم عموم الناس نتيجة
متطابقة للرأي . فالرأي هنا مصيب وصحيح لأنه اعتمد على ما ينبغي الاعتماد
عليه ، بغض النظر عن كونه مطابقاً للواقع أم لا .

والرأي بمعنييه المتقدمين رأي ممدوح . أما الرأي المذموم فهو الرأي الذي
يكون خاضعاً لاعتبارات ذاتية ، مثل : إطاعة الهوى والتعصب للعرق أو اللون أو
القبيلة وما شاكل ذلك ، أو كان معتمداً على ما لا يعتمد عليه العقلاء عادة ، كأن
يبني المرء رأيه على ديف الطير ، أو التطير ، أو علامات ظنية لا تفيد العلم ؟

وقد قال أمير المؤمنين (عليه السلام) يصف الرأي المذموم :

« تَرَدُّ عَلَى أَحَدِهِمُ الْقَضِيَّةُ فِي حُكْمٍ مِنَ الْأَحْكَامِ فَيَحْكُمُ فِيهَا بِرَأْيِهِ ، ثُمَّ تَرَدُّ
تِلْكَ الْقَضِيَّةُ بَعَيْنَهَا عَلَى غَيْرِهِ فَيَحْكُمُ فِيهَا بِخِلَافِ قَوْلِهِ ، ثُمَّ يَجْتَمِعُ الْقُضَاةُ بِذَلِكَ
عِنْدَ إِمَامِهِمُ الَّذِي اسْتَفْضَاهُمْ ، فَيُصَوِّبُ آرَاءَهُمْ جَمِيعاً ، وَالْهَهُمْ وَاحِدًا! وَنَبِيَّهُمْ
وَاحِدًا! وَكِتَابُهُمْ وَاحِدًا! »^(١)

١- نهج البلاغة ، من كلام له (عليه السلام) يذم أهل الرأي ، خطبة رقم ١٨ .

مقاربة تاريخية لحركة تطور الرأي

لم ينفك الإنسان يوماً ما عن التفكير والاجتهاد واستنباط الآراء المختلفة بقطع النظر عن صحتها وبطلانها . بل لقائل أن يقول : إن التفكير بما له من معنى إدراك الكليات واستنباط الفروع من الأصول ، وترتيب المقدمات المختلفة للخروج بنتائج محددة هو المعنى المراد بكلمة «ناطق» التي يعدها المناطقة والفلاسفة فصلاً مقوماً للإنسان .

وقد بدأ «الرأي» يظهر في الإنسان بسيطاً وساذجاً ، ثم راح يتطور وينضج شيئاً فشيئاً إلى أن بلغ أقصى مراحلها التي هو عليها الآن .
وفي هذا الفصل نحاول أن نلقي نظرة على مسيرة تطوره .

لمحة عن مسيرة تطور الرأي

أول صاحب رأي في التاريخ هو إبليس كما يحدثنا القرآن الكريم ، حيث أعمل رأيه ، فوجد أن عنصره أفضل من عنصر آدم ، لهذا رفض السجود له .

ودخل في جدال مع الله تعالى معللاً رفضه السجود بالتفاضل العنصري ، ورغم أنه يستحق كل قمع لخروجه جهاراً عن زي العبودية لله تعالى ، إلا أن الله عز وجل استمع إلى قوله ، وناقشه ، ومد له في الحديث ، حتى دخل معه في ما يشبه التحدي ، ثم منّ عليه بالبقاء إلى يوم الوقت المعلوم .

وليس أدل على فسحة الرأي في النظرة الإسلامية من هذه الحادثة التي سردها لنا كتاب الله تعالى. فرغم أن رأي إبليس ليس صحيحاً ، لأنه مبني على معطيات مغلوطة ، إذ العنصرية لا يمكنها أن تولد فرقاً حقيقياً بين المخلوقات ، إلا أن الله تعالى سمح له بإبداء رأيه .

ثم بدأ مسيرة البشر على الأرض ، وكانت ثقافتهم محدودة ، وعلمهم بالأشياء بدائياً ، فكانوا يبنون آراءهم على أمور يتخيلون صحتها ، والواقع أنها فاسدة .

فقوم نوح بنوا رأيهم فيه على مقدمات كاذبة تفترض أنه من غير الممكن أن يرسل الله لهم نبياً منهم ، وأنه لا يمكن أن يتبع أراذل الناس الأنبياء . قال تعالى :

﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا نُوحًا إِلَىٰ قَوْمِهِ فَقَالَ يَا قَوْمِ اعْبُدُوا اللَّهَ مَا لَكُمْ مِّنْ إِلَٰهٍ غَيْرُهُ إِنِّي أَخَافُ عَلَيْكُمْ عَذَابَ يَوْمٍ عَظِيمٍ * قَالَ الْمَلَأُ مِنْ قَوْمِهِ إِنَّا لَنَرَاكَ فِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ * قَالَ يَا قَوْمِ لَيْسَ بِي ضَلَالَةٌ وَلَكِنِّي رَسُولٌ مِّنْ رَبِّ الْعَالَمِينَ * أُبَلِّغُكُمْ رِسَالَاتِ رَبِّي وَأَنْصَحُ لَكُمْ وَأَعْلَمُ مِنَ اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ * أَوْعَجِبْتُمْ أَنْ جَاءَكُمْ ذِكْرٌ مِّنْ رَبِّكُمْ عَلَىٰ رَجُلٍ مِّنْكُمْ لِيُنذِرَكُمْ وَلِتَتَّقُوا وَلَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ ﴿١﴾ .

١- سورة الأعراف ، آية ٥٩ - ٦٣ .

وقال في آية أخرى :

﴿فَقَالَ الْمَلَأُ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ قَوْمِهِ مَا نَرَاكَ إِلَّا بَشَرًا مِثْلَنَا وَمَا نَرَاكَ
اتَّبَعَكَ إِلَّا الَّذِينَ هُمْ أَرَادُوا بِادِّئَارِنَا بَادِي الرَّأْيِ وَمَا نَرَى لَكُمْ عَلَيْنَا مِنْ فَضْلٍ بَلْ
نَظُنُّكُمْ كَاذِبِينَ﴾^(١).

وكذلك فعل قوم هود كما فعل قوم نوح ، قال تعالى :

﴿وَإِلَىٰ عَادٍ أَخَاهُمْ هُودًا قَالَ يَا قَوْمِ اعْبُدُوا اللَّهَ مَا لَكُمْ مِنْ إِلَهٍ غَيْرُهُ
أَفَلَا تَتَّقُونَ * قَالَ الْمَلَأُ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ قَوْمِهِ إِنَّا لَنَرَاكَ فِي سَفَاهَةٍ وَإِنَّا
لَنَظُنُّكَ مِنَ الْكَاذِبِينَ * قَالَ يَا قَوْمِ لَيْسَ بِي سَفَاهَةٌ وَلَكِنِّي رَسُولٌ مِّن رَّبِّ
الْعَالَمِينَ * أُبَلِّغُكُمْ رِسَالَاتِ رَبِّي وَأَنَا لَكُمْ نَاصِحٌ أَمِينٌ * أَوْعَجِبْتُمْ أَنْ
جَاءَكُمْ ذِكْرٌ مِّن رَّبِّكُمْ عَلَىٰ رَجُلٍ مِّنكُمْ لِيُنذِرَكُمْ﴾^(٢).

فقد كانوا يرون أن الدعوة إلى عبادة إله واحد ضرب من السفاهة ، فلم يكن
بمقدورهم أن يتصوروا أن إلهاً واحداً يمكنه أن يكفي كل الناس ، قال عز وجل :

﴿ قَالَ الْمَلَأُ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ قَوْمِهِ إِنَّا لَنَرَاكَ فِي سَفَاهَةٍ وَإِنَّا لَنَظُنُّكَ مِنَ
الْكَاذِبِينَ﴾^(٣).

أما النمرود فقد حاج إبراهيم بسطحية منقطعة النظر حينما افترض أنه هو رب
الكون ، وأن الشمس تشرق من المشرق بإرادته وأمره ، فقال تعالى :

﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِي حَاجَّ إِبْرَاهِيمَ فِي رَبِّهِ أَنْ آتَاهُ اللَّهُ الْمُلْكَ إِذْ قَالَ

١- سورة هود ، آية ٢٧ .

٢- سورة الأعراف ، آية ٦٥ - ٦٩ .

٣- سورة الأعراف ، آية ٦٦ .

إِبْرَاهِيمُ رَبِّيَ الَّذِي يُحْيِي وَيُمِيتُ قَالَ أَنَا أُحْيِي وَأُمِيتُ قَالَ إِبْرَاهِيمُ فَإِنَّ اللَّهَ يَأْتِي بِالشَّمْسِ مِنَ الْمَشْرِقِ فَأْتِ بِهَا مِنَ الْمَغْرِبِ فَبُهِتَ الَّذِي كَفَرَ ﴿١﴾ .

وإذا أردنا أن نحمله على الأحسن فإننا نقول : إن رأي النمرود كان مبنياً على مغالطة ، أراد من خلالها إسكات إبراهيم (عليه السلام) لا إثبات الحق . ولكن مغالطته هذه كانت واضحة ، فلم تخفَ على نبي الله (عليه السلام) .

أما قوم النبي شعيب (عليه السلام) فقد بنوا رأيهم فيه على مقدمات أخرى ، ولكنها لا تزال كاذبة بالمعنيين المتقدمين ، حيث افترضوا أن النبي يجب أن يكون قوياً يفرض نبوته عليهم بالقوة والقهر . قال تعالى :

﴿قَالُوا يَا شُعَيْبُ مَا نَفَقَهُ كَثِيرًا مِّمَّا تَقُولُ وَإِنَّا لَنَرَاكَ فِينَا ضَعِيفًا وَلَوْلَا رَهْطُكَ لَرَجَمْنَاكَ وَمَا أَنْتَ عَلَيْنَا بَعِزِينَ﴾ ﴿٢﴾ .

أما فرعون فكان يرى أنه إله الناس ، فقال لهم :

﴿يَا أَيُّهَا الْمَلَأُ مَا عَلِمْتُ لَكُمْ مِنْ إِلَهٍ غَيْرِي﴾ ﴿٣﴾ .

ثم دعاهم إلى اتباع رأيه في نفسه ، وأن أتباع رأيه هو سبيل الهداية الوحيد :

﴿قَالَ فِرْعَوْنُ مَا أُرِيكُمْ إِلَّا مَا أَرَى وَمَا أَهْدِيكُمْ إِلَّا سَبِيلَ الرَّشَادِ﴾ ﴿٤﴾ .

وليس لرأيه هذا مدرك سوى حبه لنفسه وإعجابه بشخصه ، فعمي عن الحقائق

الكونية العظمى التي لا يكاد يوجد في قبالتها .

وفي قصة النبي موسى (عليه السلام) والخضر (عليه السلام) يظهر لنا كم كان رأي موسى

١- سورة البقرة ، آية ٢٥٨ .

٢- سورة هود ، آية ٩١ .

٣- سورة القصص ، آية ٣٨ .

٤- سورة غافر ، آية ٢٩ .

غريباً عن الواقع الذي ينظر إليه الخضر . والسر في ذلك أن مجال علم كل منهما مختلف عن مجال علم الآخر ، فموسى ينظر في لوح الظاهر ، أو هو عالم بالتشريع الربوبي ، والخضر ينظر في لوح الباطن ، أو هو عالم بالتدبير الربوبي ، فلكل منهما عالمه ورأيه . وليست المقدمات التي تصلح لهذا العالم تصلح بعينها لاستنباط رأي في أمر من أمور العالم الآخر .

ومن الآراء المشتركة وغير الصائبة التي لم تتمكن الأمم السالفة التخلص منها هو رأيهم في تفسير معجزات الأنبياء بأنها مجرد سحر ، ورأيهم بالأنبياء أنفسهم بأنهم مجانين لمجرد أنهم لم يعقلوا كنه الدعوة التي يدعونهم إليها . قال تعالى :

﴿كَذَلِكَ مَا أَتَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ مِنْ رَسُولٍ إِلَّا قَالُوا سَاحِرٌ أَوْ مَجْنُونٌ﴾^(١) .

وفي مقابل هذه الآراء السفيهة كان هناك آراء رشيدة نسبت في الغالب إلى الأنبياء في القرآن ، وإلى الفلاسفة في كتب التاريخ . وقلما نرى التاريخ يتحدث عن رأي فكري أو علمي شديد لحاكم أو قائد عسكري إلا في بعض المجالات الدنيوية كالحرب والزراعة والطب ، وعلى نحو بدائي أيضاً . فقد كان هناك آراء جزئية مصيبة أدت إلى انتصارات وبعض الإنجازات الهامة لا تزال تحفظها كتب التاريخ إلى يومنا هذا .

أزمة الجمود في حركة تطور الرأي

استمر هذا التخلف الثقافي المؤدي إلى ضعف الرأي إلى زمن النبي

١- سورة الذاريات ، آية ٥٢ .

محمد (ﷺ) ، حيث كرر قومه مضمون الآراء المتقدمة نفسه في مواجهة دعوته لهم إلى التوحيد ، معتمدين على المقدمات الكاذبة التي اعتمدت عليها أمم الأنبياء السابقين ، دون أن يخافوا أن يدرك الناس ضعفها وبطلانها ، ولذا لم يواجههم أحد منهم برفض صدقها وتفنيدها .

وهذه المقدمات الكاذبة التي اعتاد الطغاة على استخدامها في بناء آرائهم لمواجهة مسيرة الأنبياء تنشأ من أحد منشأين:

١. ثقافة ساذجة ، وجهل بالقضايا الدينية وبطريقة الشارع المقدس في دعوة عباده إلى الهداية . فيتخلون تارة أنه لا يرسل للبشر رسولاً بشراً ، وتارة أنه لا يمكن أن يكون ضعيفاً ، وثالثة أنه لا يتبعه الضعاف ، ورابعة أنه ساحر... إلخ.

وهذا يدل على بُعد تلك الأمم عن الثقافة الدينية والفكرية بوجه عام لبعدها عن الحضارة ، وبدائية المعرفة فيها .

٢. مغالطة مقصودة من قبل زعمائهم والمترفين فيهم ، وذلك بهدف تضييق دعوة النبي (ﷺ) لإزاحته من طريقهم ، واستمرارهم في التسلط على رقاب العباد واستغلالهم ، بفرض عقائد فاسدة عليهم يتحكمون بها حسب أهوائهم ومصالحهم .

وعلى المعنيين نلاحظ هناك ضعفاً في المستوى الفكري الذي يشكل الرأي العام ، أي رأي عموم الناس ، حيث يمكن لهم أن يصدقوا مثل هذه التفاهات ، ويقعوا تحت عبء هذه المغالطات . فتقافتهم المتواضعة ، وجهلهم بكذب مقدمات زعمائهم ، وعدم اطلاعهم على ما جاء به الأنبياء السابقون ، كل ذلك يؤدي في النهاية إلى تصديق مثل هذه الآراء السقيمة . وإلا فكيف لنا أن نفسر

عقيدة الوثنيين بعبادة الأصنام الحجرية والخشبية وما شاكلها على أنها آلهة تضر وتنفع ، وتقدم لها الذبورات والأضاحي ، ويسجد لها وتسترضى إذا غضبت (بزعمهم) رغم أن كل الأنبياء جاؤوا لمحاربة الفكرة ذاتها عبر قرون متمادية .

إن استمرار هذا الضعف الفكري والثقافي العام منذ بداية البشرية إلى زمن النبي الخاتم ، وعدم التمكن من التخلص من الخرافات والسخافات ، يدل على أن التقدم الثقافي للأمم السالفة كان معدوماً ، أو في أحسن الأحوال بطيئاً جداً ، وأن تلك المغالطات الساذجة كان بمقدورها أن تعمر فيهم طويلاً جيلاً بعد جيل . وهذا ينشأ من عدم وجود وسائل لنقل الثقافة من جيل إلى جيل ، حيث لا كتب تنشر بين الناس ، ولا تسجيلات صوتية تحفظ الآراء والأفكار . فالكتب لم تعرف قبل النبي إدريس ؛ حيث ورد أنه أول من كتب .^(١) وقيل أول من كتب بالقلم آدم (عليه السلام) «^(٢) .

ورغم أن فكرة الكتابة فكرة قديمة إلا أنها لم تكن عملية حيث كانت الكتابة على الحجر والطين والخشب والجلود ، وهذا ما لا يسمح بكتابة النصوص الطويلة ، والأحداث التاريخية والنقاشات الفكرية ، فضلاً عن عدم توفرها لعموم الناس . قال ابن النديم :

«يقال أول من كتب ، آدم على الطين . ثم كتبت الأمم بعد ذلك برهة من الزمان في النحاس والحجارة للخلود . هذا قبل الطوفان ، وكتبوا في الخشب وورق الشجر للحاجة في الوقت ... ثم دبغت الجلود فكتب الناس فيها . وكتب

١- المسعودي ، علي بن الحسين ، أخبار الزمان ، ط. ٢ ، دار الأندلس ، بيروت ، ١٩٦٦ ، ص ٧٧ .
٢- الطريحي ، فخر الدين ، مجمع البحرين ، تحقيق السيد أحمد الحسيني ، مكتب النشر للثقافة الإسلامية ، قم ، ١٤٠٨ هـ ، ج ٣ ، ص ٥٤٥ .

أهل مصر في القرطاس المصري ، ويعمل من قصب البردي، وقيل أول من عمله يوسف النبي (عليه السلام). والروم تكتب في الحرير الأبيض والرق وغيره ، وفي الطومار المصري وفي الفلجان وهو جلود الحمير الوحشية . وكانت الفرس تكتب في جلود الجواميس والبقر والغنم . والعرب تكتب في أكتاف الإبل واللخاف ، وهي الحجارة الرقاق البيض ، وفي العسب ، عسب النخل . والصين في الورق الصيني ، ويعمل من الحشيش ...»^(١) .

وعلى فرض وجود بعض الكتب في متناول الخواص فقد كانت مسيرة الرأي تصطدم بعدة عقبات، منها :

١. أن الأمية كانت متفشية إلى درجة أن الناس الذين يمكن أن يستفيدوا منها في غاية الندرة . وهذا ما يجعلهم لا يميزون بين ما هو من الكتاب الصحيح وما هو من الكتاب المحرف ، فكان جهل الناس يساعد على التحريف . قال تعالى :

﴿وَمِنْهُمْ أُمِّيُونَ لَا يَعْلَمُونَ الْكِتَابَ إِلَّا أَمَانِيَّ وَإِنْ هُمْ إِلَّا يَظُنُّونَ * فَوَيْلٌ لِلَّذِينَ يَكْتُبُونَ الْكِتَابَ بِأَيْدِيهِمْ ثُمَّ يَقُولُونَ هَذَا مِنْ عِنْدِ اللَّهِ لِيَشْتَرُوا بِهِ ثَمَنًا قَلِيلًا فَوَيْلٌ لَهُمْ مِمَّا كَتَبَتْ أَيْدِيهِمْ وَوَيْلٌ لَهُمْ مِمَّا يَكْسِبُونَ﴾^(٢) .

٢. أن القيمين على الكتب المقدسة كانوا يخفون الأجزاء الأساسية التي لا تخدمهم ، ويظهرون ما لا ينفع الناس في توعيتهم الدينية إلا بمقدار ما لا يتعارض مع مصالحهم .

١- ابن النديم البغدادي ، محمد بن إسحاق ، الفهرست ، تحقيق رضا . تجدد ، ص ٢٢ - ٢٣ .

٢- سورة البقرة ، آية ٧٩ .

﴿وَمَا قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ إِذْ قَالُوا مَا أَنْزَلَ اللَّهُ عَلَى بَشَرٍ مِّن شَيْءٍ قُلْ مَنْ أَنْزَلَ الْكِتَابَ الَّذِي جَاء بِهِ مُوسَى نُورًا وَهُدًى لِّلنَّاسِ تَجْعَلُونَهُ قَرَاطِيسَ تُبْدُونَهَا وَتُخْفُونَ كَثِيرًا﴾^(١) .

٣. كان البعض منهم يحرفون ما يظهره منها ، بحسب ما يتلاءم مع مصالحهم وأهوائهم ، أو تقرباً إلى الحكام .

﴿أَفَتَطْمَعُونَ أَنْ يُؤْمِنُوا لَكُمْ وَقَدْ كَانَ فَرِيقٌ مِّنْهُمْ يَسْمَعُونَ كَلَامَ اللَّهِ ثُمَّ يُحَرِّفُونَهُ مِن بَعْدِ مَا عَقَلُوهُ وَهُمْ يَعْلَمُونَ﴾^(٢) .

فإذا أضفنا إلى ذلك أن الكتب التي كان الأنبياء يأتون بها كانت تحرف وتزور بعد ارتحالهم بفترات قصيرة ، خرجنا بنتيجة توضح لنا أزمة الرأي التي تراوح مكانها عبر التاريخ ، وسر الحاجة إلى التكرار .

إذن ، هذه حقيقة تاريخية ، وهي تبين لنا السبب الذي كان يدعو كل نبي يأتي بعد آخر إلى أن يبدأ بالدعوة من الصفر ، لا أن يكمل من النقطة التي وصل إليها من سبقه من الأنبياء . وهذه الحقيقة التاريخية تفسر ضرورة بعث الأنبياء بأعداد كبيرة ، حيث ورد أن عددهم بلغ مائة وعشرين ألف نبي^(٣) .

ولكن عندما زالت أسباب الجمود في تطور الرأي ، وتوفرت وسائل نقل الثقافة إلى الأجيال اللاحقة ، وحفظت الآراء الصحيحة ، وعرفت الردود على الآراء السقيمة ، لم يعد من حاجة إلى النبوات ، خصوصاً إذا توفر كتاب خالد غير

١- سورة الأنعام ، آية ٩١ .

٢- سورة البقرة ، آية ٧٥ .

٣- الشيخ الصدوق ، الخصال ، تحقيق علي أكبر غفاري ، منشورات جماعة المدرسين ، قم ، ١٤٠٣ هـ . ص ٥٢٤ .

قابل للتحريف كالقرآن الكريم .

من هنا عمل الإسلام على معالجة كل المشكلات التي ساهمت في هذه الأزمة، وسد الثغرات التي كانت تمنع من تطور الفكر البشري ، فعمد إلى تنفيذ خطة مكونة من البنود التالية:

- أولاً : محو الأمية ، وإشاعة تعلم القراءة والكتابة للعموم ، بحيث يتم إلغاء احتكار العلوم بيد رجال الدين وطبقة الحكام .

وعليه كانت أول آيات الكتاب الكريم تقول :

﴿اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ * خَلَقَ الْإِنْسَانَ مِنْ عَلَقٍ * اقْرَأْ وَرَبُّكَ الْأَكْرَمُ * الَّذِي عَلَّمَ بِالْقَلَمِ * عَلَّمَ الْإِنْسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ﴾^(١) .

ثم تكررت الدعوة إلى طلب العلم والتفكير والتدبر في العديد من الآيات القرآنية . وفي السنة النبوية الشريفة جعل طلب العلم فريضة على كل مسلم ومسلمة ، وورد الحث على طلبه ولو كان في الصين مما لا داعي للإطالة بذكره . ومن أبرز الخطوات التي قام بها رسول الله (ﷺ) في هذا المجال فرض تعليم الكتابة والقراءة على من كان يجيدها من أسرى بدر لتنشأ بذلك ثلة متعلمة تلعب فيما بعد دوراً في تعليم الجميع . قال المقرئ في إمتاع الأسماع :

«وكان في الأسرى من يكتب ، ولم يكن في الأنصار من يحسن الكتابة ، وكان منهم من لا مال له، فيقبل منه أن يعلم عشرة من الغلمان الكتابة ويخلى

١- سورة العلق ، آية ١ - ٥ .

سبيله ، فيومئذ تعلم زيد بن ثابت الكتابة في جماعة من غلمان الأنصار»^(١) .

وأخرج الإمام أحمد من حديث عكرمة عن ابن عباس أنه قال :

« كان ناس من الأسرى يوم بدر لم يكن لهم فداء ، فجعل رسول الله صلى الله عليه وآله فداءهم أن يعلموا أولاد الأنصار الكتابة ، قال : فجاء غلام يبكي إلى أبيه ، فقال : ما شأنك ! قال ضربني معلمي ، قال : الخبيث يطلب بذحل بدر ، والله لا تأتيه أبداً»^(٢) .

وروى ابن سعد في طبقاته عن جابر عن عامر قال :

«أسر رسول الله ، صلى الله عليه وسلم ، يوم بدر سبعين أسيراً . وكان يفادي بهم على قدر أموالهم . وكان أهل مكة يكتبون ، وأهل المدينة لا يكتبون ، فمن لم يكن له فداء دُفع إليه عشرة غلمان من غلمان المدينة ، فعلمهم . فإذا حذقوا فهو فداؤه»^(٣) .

وقال الإمام جعفر بن محمد : « اكتبوا فإنكم لا تحفظون حتى تكتبوا»^(٤) .

- ثانياً : الدعوة الصارمة إلى التعليم ، وعدم احتكار العلم ، وضرورة أن يبث العالم علمه بين الناس ليتمكن الجميع من المعرفة ، ويخرجوا من حلك الجهل ، وتستقيم آراؤهم ، ويحسن تدبرهم ، وينشط تفكيرهم .

قال النبي (ﷺ) : « إذا ظهرت البدع في أمتي ، فليظهر العالم علمه ، فمن لم

١. المقرئزي ، أحمد بن علي ، إمتاع الأسماع ، تحقيق محمد عبد الحميد النميسي ، ط. ١ ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، ١٩٩٩ ، ج ١ ، ص ١١٩ .

٢. ابن حنبل ، أحمد ، مسند أحمد ، دار صادر ، بيروت ، ج ١ ، ص ٢٤٧ .

٣. ابن سعد ، محمد ، الطبقات الكبرى ، دار صادر ، بيروت ، ج ٢ ، ص ٢٢ .

٤. الكليني ، محمد بن يعقوب ، الكافي ، تحقيق علي أكبر غفاري ، ط. ٥ ، دار الكتب الإسلامية ، طهران ، ١٣٦٣ هـ . ش. ج ١ ، ص ٥٢ .

يفعل فعلية لعنة الله»^(١) .

وقال الإمام الصادق (عليه السلام) للمفضل : « اكتب ، وبثَّ علمك في إخوانك »^(٢) .

وفي رسالة الحقوق يقول الإمام علي بن الحسين زين العابدين (عليه السلام):

«وأما حق رعيتك بالعلم ، بأن تعلم أن الله ، عز وعلا ، إنما جعلك قيماً لهم فيما أتاك من العلم ، وفتح لك من خزائنه ، فإن أحسنت في تعليم الناس ، ولم تخرق بهم ، ولم تضجر عليهم ، زادك الله من فضله ، وإن أنت منعت الناس علمك ، أو خرقت بهم عند طلبهم العلم منك ، كان حقاً على الله عز وجل أن يسلبك العلم وبهائه ، ويسقط من القلوب محلك »^(٣) .

وفي كنز العمال عن النبي (صلى الله عليه وآله وسلم): «أجودكم من بعدي رجل عَلمَ علماً ، فنشر علمه ، يبعث يوم القيامة أمة وحده»^(٤) .

وفي المحاسن عن أمير المؤمنين (عليه السلام):

« إن العالم الكاتم علمه يبعث أنتن أهل القيامة ريحاً ، تلغنه كل دابة من دواب الأرض الصغار»^(٥) .

وفي أمالي الشيخ الطوسي عن النبي (صلى الله عليه وآله وسلم):

« من كتم علماً نافعاً ، ألجمه الله يوم القيامة بلجام من نار»^(٦) .

١- المصدر السابق ص ٥٤ .

٢- المصدر السابق ، ص ٥٢ .

٣- الصدوق ، من لا يحضره الفقيه ، تحقيق علي أكبر غفاري ، مؤسسة النشر ، قم ، ج ٢ ، ص ٦٢١ .

٤- الهندي ، المتقي ، كنز العمال ، مؤسسة الرسالة ، بيروت ، ١٩٨٩ ، ج ١٠ ، ص ١٥١ .

٥- البرقي ، أحمد بن محمد بن خالد ، المحاسن ، دار الكتب الإسلامية ، طهران ، ١٣٧٠ هـ ، ج ١ ، ص ٢٣١ .

٦- الطوسي ، محمد بن الحسن ، الأمالي ، ط. ١ ، دار الثقافة ، قم ، ١٤١٤ هـ ، ص ٣٧٧ .

وروى القرطبي في تفسيره عن علي (عَلَيْهِ السَّلَامُ) أنه قال :

«ما أخذ الله على الجاهلين أن يتعلموا ، حتى أخذ على العلماء أن يُعَلِّمُوا»^(١) .

- ثالثاً : حفظ القرآن من التحريف ، وذلك ليلغي إمكانية تغيير معالم رسالة النبي الخاتم ، فلا تعود البشرية بحاجة إلى رسول جديد يعيد عليها تعاليم السماء . أما كيفية حفظه فقد اختلف فيها على وجوه لا يهمنا هنا استعراضها بعد التسليم بأنه معجز ، وأنه محفوظ من الله تعالى ، قال عز اسمه :

﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ﴾^(٢) .

قال العلامة الطباطبائي في تفسير هذه الآية :

فقد تبين مما فصلناه أن القرآن الذي أنزله الله على نبيه (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) ، ووصفه بأنه ذكر محفوظ على ما أنزل ، مصون بصيانة إلهية عن الزيادة والنقص والتغيير كما وعد الله نبيه فيه^(٣) .

- رابعاً : إطلاق العنان لحرية التفكير ، وحرية التعبير وعرض الرأي ضمن ضوابط هادفة ، تؤدي إلى الوصول إلى الحقائق العلمية الكونية والمعارف الدينية الحققة، وهذا ما سنتعرض له إن شاء الله تعالى ، في الباب الثالث .

- خامساً : فسح المجال للاجتهاد العقدي والفقهي من مصادره المقررة من خلال الدعوة إلى تدبر القرآن ومعرفة إشاراته وقواعده العامة ومعالجة مطلقاته ، ثم دراسة السنة الشريفة لإدراك مضامينها السامية التي دأب النبي على بيانها خلال

١- القرطبي، محمد بن أحمد، الجامع لأحكام القرآن، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ١٩٨٥، ج ٤، ص ٣٠٥ .

٢- سورة الحجر، آية ٩ .

٣- الميزان في تفسير القرآن، مصدر سابق، ج ١٢، ص ١٠٦ .

فترة الدعوة التي امتدت ثلاثاً وعشرين سنة . وهذا ما يفسر لنا تعدد وجهات النظر في أمور العقيدة والفقہ في الإسلام .

ويشهد لذلك المعارك الفكرية الطاحنة في أصول العقيدة التي امتدت لما يربو عن قرنين من الزمن ، والتي تولد عنها عدد كبير من المذاهب الأصولية كالجبرية والقدرية والمعتزلة والأشاعرة والشيعة والخوارج ، ثم الانقسامات داخل كل فرقة إلى طوائف انقرض لاحقاً أكثرها ، ولم يبق منها إلا ما استطاع أن يقاوم كل الإشكالات والاعتراضات التي وجهها الآخرون له .

وقد أوصلها بعضهم إلى ثلاث وسبعين فرقة تمشياً مع الحديث المروي عن النبي (ﷺ) والذي يقول :

«إن أمتي ستفترق بعدي على ثلاث وسبعين فرقة ، فرقة منها ناجية ، واثنان وسبعون في النار»^(١) .

قال الشهرستاني في الملل والنحل :

«... تبينت أقسام الفرق الإسلامية ، وانحصرت كبارها في أربع بعد أن تداخل بعضها في بعض . كبار الفرق الإسلامية أربع : القدرية ، الصفاتية ، الخوارج الشيعة ، ثم يتركب بعضها مع بعض ، ويتشعب عن كل فرقة أصناف ، فتصل إلى ثلاث وسبعين فرقة»^(٢) .

والخلاصة : إن الإسلام أعد العدة الكاملة لنقل البشرية من حال إلى حال ؛ من حال الجهل وضعف الرأي والفقر المستمر إلى الأنبياء ، إلى حال العلم ونضوج

١- الخصال ، مصدر سابق ، ص ٥٨٥ . مسند احمد ، مصدر سابق ، ج ٢ ، ص ٣٣٢ .

٢- الملل والنحل ، مصدر سابق ، ج ١ ، ص ١٥ .

الرأي والاستغناء بشريعة خاتم الأنبياء المشتملة على خلاصة الشرائع السابقة عما سواها ، وذلك بالاعتماد على العقل ، وهما حجتا الله المستمرة على العباد .

قال الإمام موسى بن جعفر (عليه السلام) لهشام بن الحكم :

يا هشام ، إن لله على الناس حجتين : حجة ظاهرة وحجة باطنة ، فأما الظاهرة فالرسل والأنبياء والأئمة (عليهم السلام) ، وأما الباطنة فالعقول»^(١) .

حركة الرأي الفقهي في الإسلام

الاجتهاد لغة هو بذل الجهد ، وتستعمل كلمة الاجتهاد في الفقه الإسلامي للتعبير عن الرأي الفقهي ، فيقال : هذا اجتهادي ، أي هذا رأيي . فالاجتهاد بمعناه الخاص مرادف للرأي ، والقياس والاستحسان والمصالح المرسلة ونظائرها إنما هي من قبيل المصاديق لهذا المفهوم .

انطلقت مسيرة الاجتهاد في الإسلام عقب وفاة رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) ، حيث احتاج المسلمون إلى معرفة أحكام كثيرة لم يرد فيها نص محدد ، فكان لا بد من إعمال آرائهم في إيجاد حلول لمشكلات اعترضتهم ، وبما أن بعض المسلمين لم يكونوا يرون إمامة الأئمة (وعلى رأسهم الإمام علي بن أبي طالب ، كخليفة للنبي معين من قبل الله ليسد مسدّه في تبيين ما يحتاج إليه الناس من علوم ريثما تتضح لهم مجمل معالم الشريعة) ، فقد لجأوا إلى اجتهاداتهم الخاصة ، فبدأ الأمر بالاجتهاد مع فقدان النص ، وهو ما سنتعرض له في الفصل الثالث .

تختلف مراحل تطور الرأي الفقهي في الإسلام بين المدرسة السنية ومدرسة

١- الكافي ، مصدر سابق ، ج ١ ، ص ١٦ .

أهل البيت اختلافاً بيّناً نتيجة وجود عوامل موضوعية لها علاقة مباشرة برؤية كل منهما لمبدأ «الإمامة»، والنص على الإمام وصفاته وخصائصه ، وطبيعة الدور الذي يقوم به الإمام المعصوم وحدود هذا الدور . لذلك من الطبيعي أن نفرّد لكل من المدرستين عنواناً خاصاً بها لمعرفة حركة تطور الرأي فيها ، ولنبداً بالمدرسة السنية ، لأن الاجتهاد الفقهي فيها متقدم تاريخياً على الاجتهاد الفقهي في مدرسة أهل البيت .

لمحة عن تطور الرأي في مدرسة أهل السنة

يقول الشيخ آغا بزرك الطهراني :

«مرت المدرسة السنية بمراحل كثيرة يمكن حصرها تقريباً في أربعة أدوار :

١. دور الصحابة والتابعين .
٢. دور الأئمة الأربعة ، حتى انسداد باب الاجتهاد .
٣. دور انسداد باب الاجتهاد (عصر التقليد) .
٤. دور الدعوة إلى فتح باب الاجتهاد من جديد»^(١) .

الدور الأول : دور الصحابة والتابعين

اختلف حال الصحابة والتابعين في قضية الاجتهاد الفقهي من فرد إلى فرد ، ولكن يجمعهم جميعاً مسلكان ؛ التوقف والاجتهاد بالرأي ، وقد اختلفوا أيهما مقدم على الآخر ، فمنهم من رأى أن التوقف أولى من القول بالرأي حيث عدوا

١- حصر الاجتهاد ، مصدر سابق ، ص ١٩ .

الإفتاء بالرأي مما يهلك ، ومنهم من رأى أن التوقف إنما يكون بعد العجز عن القول بالرأي ، وبيان الحال أن يقال :

١. التوقف : وهو يعني عدم الإفتاء وقول : لا أعلم ، وفي العمل يعني الاحتياط وعدم الإقدام إلا على ما يعلم جوازه .

واستدلوا على هذا المسلك بروايات عن النبي (ﷺ) كما في سنن الدارمي :
«قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : أجر أكرم على الفتيا أجر أكرم على النار»^(١) .
وفيه أيضاً عن ابن عباس قال :

«من أحدث رأياً ليس في كتاب الله ولم تمض به سنة من رسول الله صلى الله عليه وسلم لم يدر على ما هو منه إذا لقي الله عز وجل»^(٢) .

وعن أبي هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم :

«من أفتى بفتيا من غير ثبت فإنما إثمه على من أفتاه»^(٣) .

وعن جابر بن زيد أن ابن عمر لقيه في الطواف فقال له :

«يا أبا الشعثاء ، إنك من فقهاء البصرة ، فلا تفت إلا بقرآن ناطق ، أو سنة ماضية ، فإنك إن فعلت غير ذلك هلكت ، وأهلكت»^(٤) .

وعن علي بن أبي طالب قال : «إذا سُئِلتَ عما لا تعلمون فاهربوا .

قالوا : وكيف الهرب يا أمير المؤمنين ؟

١- الدارمي ، عبد الله بن بهرام ، سنن الدارمي ، مطبعة الاعتدال ، دمشق ، ١٣٤٩ هـ . ج ١ ، ص ٥٧ .

٢- المصدر السابق .

٣- المصدر السابق .

٤- المصدر السابق ، ص ٥٩ .

قال : تقولون : «الله أعلم» ^(١) .

٢. الاجتهاد بالرأي : وهو يعني هنا إعمال العقل للوصول إلى الحكم الشرعي ولو على نحو ظني.

ففي حديث ميمون بن مهران يصف طريقة أبي بكر في القضاء :

كان أبو بكر إذا ورد عليه الخصم نظر في كتاب الله ، فإن وجد فيه ما يقضي بينهم قضى به ، وإن لم يكن في الكتاب ، وعلم من رسول الله صلى الله عليه وسلم في ذلك الأمر سنةً قضى به ، فإن أعياه خرج ، فسأل المسلمين ، وقال : أتاني كذا وكذا ، فهل علمتم أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قضى في ذلك بقضاء ؟ فربما اجتمع إليه نفر ، كلهم يذكر من رسول الله صلى الله عليه وسلم فيه قضاءً ، فيقول أبو بكر : الحمد لله الذي جعل فينا من يحفظ على نبينا .

فإن أعياه أن يجد فيه سنة من رسول الله صلى الله عليه وسلم جمع رؤوس الناس وخيارهم ، فاستشارهم ، فإذا اجتمع رأيهم على أمر قضى به ^(٢) .
أما عمر بن الخطاب فقد وضع قاعدة للقاضي شريح تبين له طريقة استخراج الحكم ، فكتب إليه يقول :

«إن جاءك شيء في كتاب الله فاقض به ، ولا يلفتك عنه الرجال . فإن جاءك ما ليس في كتاب الله ، فانظر سنة رسول الله (صلى الله عليه وسلم) ، فاقض بها . فإن جاءك ما ليس في كتاب الله ، ولم يكن فيه سنة من رسول الله (صلى الله عليه وسلم) ، فانظر ما اجتمع عليه الناس فخذ به . فإن جاءك ما ليس في كتاب الله ،

١- المصدر السابق ، ص ٦٣ .

٢- المصدر السابق ، ص ٥٨ .

ولم يكن في سنة رسول الله (صلى الله عليه وسلم)، ولم يتكلم فيه أحد قبلك ،
فاختر أي الأمرين شئت ؛ إن شئت أن تجتهد برأيك ، ثم تُقدم ، فتقدم . وإن
شئت أن تتأخر فتأخر . ولا أرى التأخر إلا خيراً لك »^(١) .

وروى ابن عبد البر عن ابن مسعود أنه قال :

« من عرض له منه قضاء فليقض بما في كتاب الله . فإن جاءه ما ليس في كتاب
الله فليقض بما قضى به نبيه (صلى الله عليه وسلم) . فإن جاءه أمر ليس في كتاب
الله ، ولم يقض به نبيه (صلى الله عليه وسلم) ، فليقض بما قضى به الصالحون . فإن
جاءه أمر ليس في كتاب الله ، ولم يقض به نبيه (صلى الله عليه وسلم) ، ولم يقض
به الصالحون ، فليجتهد رأيه فليقر ، ولا يستحي (هكذا) »^(٢) .

والمقصود بقوله : فليقر : أي فليتوقف ، وليسكن بالامتناع عن الفتيا . فيكون
التوقف بعد العجز عن الاجتهاد بالرأي .

من هنا قد تجد بعض الروايات التي تدم القول بالرأي صادرة عن من يعمل
بالاجتهاد بالرأي ، ويقول به ، فليس معنى كلامه حينئذ إلا أنه ينهى من لا يمكنه
الاجتهاد عن القول برأيه ، ويدعوه إلى التوقف ، أو ينهى عن الاجتهاد بالرأي مع
وجود النص القرآني أو النبوي ، وذلك مثل عمر بن الخطاب فهو يقول بالرأي
كما مر ، ومع ذلك يقول :

«أصبح أهل الرأي أعداء السنن ، أعتبهم أن يعوها ، وتفلتت أن يردوها ،
فاستقوها بالرأي»^(٣) .

١- المصدر السابق ، ص ٦٠ .

٢- ابن عبد البر ، جامع بيان العلم وفضله ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، ١٣٩٨ هـ . ج ٢ ، ص ٥٧ .

٣- النميري ، ابن شبة ، تاريخ المدينة ، تحقيق فهد محمد شلتوت ، دار الفكر ، قم ، ج ٣ ، ص ٨٠١ .

وفي نص آخر: «إياكم وأصحاب الرأي، فإنهم أعداء السنن، أعيتهم الأحاديث أن يحصوها فقالوا بالرأي، فضلوا، وأضلوا»^(١).

ويتأكد لنا ذلك إذا لاحظنا أن السنة النبوية الشريفة كانت شبه ممنوعة من التداول زمن الخلفيتين الأول والثاني، بل تم إحراق الكثير من الروايات الواردة عن النبي (ﷺ) حتى تم تدوين السنة بأمر عمر بن عبد العزيز^(٢).

وقد روى الذهبي عن عائشة أنها قالت: «جمع أبي الحديث عن رسول الله، وكانت خمسمائة حديث، فبات ليلته يتقلب كثيراً. قالت: فغممني، فقلت: تتقلب لشكوى أو لشيء بلغك. فلما أصبح قال لي: أي بنية، هلمي الأحاديث التي عندك. فجئته بها، فدعا بنار فحرّقها»^(٣).

وروى ابن عبد البر عن عروة أنه قال:

«أراد عمر بن الخطاب أن يكتب السنن، فاستفتى أصحاب رسول الله (ﷺ) في ذلك، فأشاروا عليه أن يكتبها، فطفق عمر يستخير الله شهراً، ثم أصبح يوماً وقد عزم الله له، فقال: إني كنت أريد أن أكتب السنن وإني ذكرت قوماً كانوا قبلكم كتبوا فأكبوا عليها، وتركوا كتاب الله، وإني، والله، لا أشوب كتاب الله بشيء أبداً»^(٤).

وفي طبقات ابن سعد عن القاسم بن محمد أنه قال:

«إن الأحاديث كثرت على عهد عمر بن الخطاب، فأنشد الناس أن يأتوه بها،

١- فتح الباري، مصدر سابق، ج ١٣، ص ٢٤٥.

٢- حصر الاجتهاد، مصدر سابق، ص ٢١.

٣- الذهبي، تذكرة الحفاظ، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ج ١، ص ٥.

٤- جامع بيان العلم وفضله، مصدر سابق، ج ١، ص ٦٤.

فلما أتوه بها أمر بتحريقها»^(١) .

ولم يحدد التاريخ بدايةً لتدوين السنة إلا في زمن الخليفة عمر بن عبد العزيز ، حيث أمر أبا بكر بن حزم بالعمل على تدوينها ، كما روى البخاري في صحيحه^(٢) .

وخلاصة القول : إن عدم تدوين السنة ، وإحراق ما دوّن منها فتح المجال واسعاً للاجتهاد بالرأي على قاعدة فقدان النص ، فإذا أضيف إلى ذلك ما كان يحصل من اجتهاد في مقابل النص ، يظهر لنا كم كانت الدائرة واسعة في الدور الأول لحركة تطور الرأي الفقهي لدى أهل السنة .

وقد ظهرت بعد تدوين السنة مدرستان لدى أهل السنة في الاجتهاد الفقهي ، هما : مدرسة الرأي ، ومدرسة الحديث ، حيث رجحت الأولى بقاء إعمال الرأي في ما لا نص فيه ، وكان مركزها في الكوفة ، بينما وقفت الأخرى على النص ، ولم تسمح بتجاوزه ، وكان مركزها في الحجاز .

الدور الثاني : دور الأئمة الأربعة

ويمتد هذا الدور من أوائل القرن الثاني إلى منتصف القرن الرابع ، وقد رافق هذا الدور اتساع الحضارة ونمو الحركة العلمية في الأمصار الإسلامية ، وازدياد حفاظ القرآن والعناية بأدائه وتدوين السنة وأصول الفقه ، وظهور المصطلحات الفقهية ، وظهور المذاهب الأربعة ومذاهب أخرى انقرضت لاحقاً .

١. الطبقات الكبرى ، مصدر سابق ، ج ٥ ، ص ١٨٨ .

٢. البخاري ، صحيح البخاري ، دار الفكر ، بيروت ، ١٩٨١ ، ج ١ ، ص ٣٣ .

في هذه الفترة ظهر الأئمة الأربعة ؛ الإمام أبو حنيفة النعمان بن ثابت الكوفي (ت ١٥٠ هـ)، والإمام مالك بن أنس الأصبحي (ت ١٧٩ هـ)، والإمام محمد بن إدريس الشافعي (ت ٢٠٤ هـ)، والإمام أحمد بن حنبل الشيباني (ت ٢٤١ هـ). أما أبو حنيفة ، فقد كان رأس مدرسة الرأي ورائدها ، واشتهر بالعمل بالقياس ، وهو : «إلحاق الحكم الواجب لشيء ما بالشرع بالشيء المسكوت عنه لشبهه بالشيء الذي أوجب الشرع له ذلك الحكم ، أو لعله جامعة بينهما»^(١) . وقد بنى على هذا الأصل أحكاماً كثيرة حتى صار الرأي مرادفاً للقياس . وقال : « علمنا هذا رأي ، وهو أحسن ما قدرنا عليه ، فمن قدر على غير ذلك فله ما رأى ، ولنا ما رأينا»^(٢) .

ولكن أهل الحديث نادوا بالطعن فيه وبكل أهل الرأي والقياس ، فأعلنوا فسقه ، وأدرجوا اسمه في « ديوان الضعفاء والمتروكين » .

أما الإمام مالك بن أنس ، فقد كان من الدعاة إلى مدرسة الحديث التي تم تشييدها فيما بعد بيد إمام المذهب الظاهري داود بن علي الظاهري المتوفى عام ٢٧٠ للهجرة .

كان مالك يهتم بالحديث ، ولم يعمل بالقياس إلا قليلاً ، وقد ندم على هذا القليل ، حتى أنه بكى ندماً حين موته ، وود أنه ضرب بسوط سوط لكل مسألة أفتى فيها برأيه ، كما ذكر ابن خلكان في وفيات الأعيان^(٣) .

١- ابن رشد الحفيد ، محمد بن أحمد ، بداية المجتهد ونهاية المقتصد ، تحقيق خالد العطار ، دار الفكر ، بيروت ، ١٩٩٥ ، ج ١ ، ص ٦ .

٢- الشهرستاني ، الملل والنحل ، مصدر سابق ، ج ١ ، ص ٢٠٧ .

٣- ابن خلكان ، وفيات الأعيان ، تحقيق إحسان عباس ، دار الثقافة ، لبنان ، ج ٤ ، ص ١٣٧ .

وأما باقي الأئمة الأربعة - أي الشافعي وأحمد بن حنبل - ، فالظاهر أنهما كانا حداً وسطاً بين هاتين المدرستين ، فالشافعي كان يرفض الاستحسان رفضاً باتاً ، بينما كان يعمل بالقياس .

وبعد الصراع العنيف الذي كان بين المدرستين كان الفوز لمدرسة الرأي ، حيث سادت هذه المدرسة بين علماء أهل السنة ما أضعف المذاهب الأخرى التي تواجهها وتخالفها في الرأي ، بل إن كثيراً من المذاهب التي كانت سائدة في القرن الثالث وما قبله انقرضت كلياً ، ولم يبقَ إلا اسمها منقوشاً في بطون الكتب ، من مثل مذهب سفيان الثوري والحسن البصري والأوزاعي وابن جرير الطبري وغيرهم .

الدور الثالث : دور التقليد

وهو دور حصر الاجتهاد والدعوة إلى التقليد . لا يمكننا تعيين بداية هذا الدور على التحديد ، وذلك أن المحاولات لتحديد دائرة الاجتهاد كانت كثيرة وفي أزمنة مختلفة ، فكانت هذه المحاولات في فترة بين الرابع والسابع الهجري ، حتى تم ذلك - كما عن خطط المقرئزي - في سنة ٦٦٥ على يد «بيبرس البندقداري» حيث ولى مصر أربعة قضاة : شافعي ، ومالكي ، وحنفي ، وحنبلي . فاستمر ذلك حتى لم يبق في مجموع أمصار الإسلام مذهب يعرف من مذاهب الإسلام سوى هذه الأربعة ، وعودي من تمذهب بغيرها ^(١) .

١- المقرئزي ، أحمد بن علي ، المواعظ والاعتبار في ذكر الخطط والآثار المعروفة بالخطط المقرئزية ، ج ٢ ، ص ٣٤٤ . عن حصر الاجتهاد ، مصدر سابق ، ص ٢٥ .

وتوقف الفقهاء في هذا الدور عن كل حركة علمية ، وأعرضوا عن النظر في الكتاب والسنة، ولبثوا يجترونها بعض الكتب الفقهية القديمة .

الدور الرابع : فتح باب الاجتهاد من جديد

في الواقع لا ينبغي أن نجعل هذا الدور دوراً خاصاً ، لأن هناك من كان يدعو إلى فتح باب الاجتهاد والاعتراض على سده منذ القرون التي أعلن فيها انسداد بابه حتى يومنا هذا ، أمثال أبي الفتح الشهرستاني المتوفى سنة ٥٤٨ ، وأبي إسحاق الشاطبي المتوفى سنة ٧٩٠ والسيوطي المتوفى سنة ٩١١ ، وقد ألف السيوطي رسالة سماها «الرد على من أخلد إلى الأرض ، وجهل أن الاجتهاد في كل عصر فرض» ، وقدم لهذه الرسالة بقوله :

« إن الناس قد غلب عليهم الجهل ، وأعماهم حب العناد وأصمهم ، فاستعظموا دعوى الاجتهاد وعدوه منكرأ بين العباد ، ولم يشعر هؤلاء الجهلة أنه فرض من فروض الكفايات في كل عصر ، وواجب على أهل كل زمان ، أن يقوم به طائفة في كل قطر»^(١).

واستمر هذا الصمود أمام غلق باب الاجتهاد إلى القرون المتأخرة حيث ظهر في العلماء من يدعو إلى فتح بابه من جديد ، أمثال السيد جمال الدين الأسد آبادي المشهور بالأفغاني الذي كان يقول :

«ما معنى باب الاجتهاد مسدود ؟ وبأي نص سد ؟ وأي إمام قال : لا يصح لمن جاء بعدي أن يجتهد ليتفقه في الدين ، ويهتدي بهدى القرآن، وصحيح الحديث،

١- المصدر السابق ، ص ٩٤ .

والاستنتاج بالقياس على ما ينطبق على العلوم العصرية وحاجات الزمن وأحكامه»^(١).

وتبعه في ذلك تلميذه الشيخ محمد عبده ، ثم لحقهما محمد رشيد رضا الذي كان يقول : « لا إصلاح إلا بدعوة ، ولا دعوة إلا بحجة ، ولا حجة مع بقاء التقليد. فإغلاق باب التقليد الأعمى وفتح باب النظر والاستدلال هو مبدأ كل إصلاح ، والتقليد هو الحجاب الأعظم دون العلم والفهم »^(٢) .
وهكذا سارت النهضة ضد إغلاق باب الاجتهاد والدعوة إلى فتحه من جديد ، بيد الأعلام والمفكرين من علماء أهل السنة .

الرأي الفقهي في مدرسة أهل البيت (عليهم السلام)

يمكن إرجاع الأدوار التي مر بها الرأي الفقهي عند الشيعة إلى ثلاثة أدوار هي :
- الدور الأول : ويمتد من بعد وفاة الرسول (صلى الله عليه وآله) إلى بداية حياة الصادقين (عليهم السلام).
- الدور الثاني : ويمتد من بداية حياة الإمامين الصادقين (عليهم السلام) حتى نهاية الغيبة الصغرى .
- الدور الثالث : ويمتد من بداية الغيبة الكبرى حتى يومنا هذا .

الدور الأول :

ويشمل حياة أربعة أئمة ، وهم علي بن أبي طالب وابناه الحسن والحسين ،

١- رضا ، محمد رشيد ، تفسير المنار ، ط. ٢ ، دار المعرفة ، بيروت ، ج ، ص .

٢- المصدر السابق : ٣٩٠ .

وحفيده علي بن الحسين (عليه السلام).

لم يتسع الاجتهاد آنذاك ذلك الاتساع بحيث تدون قوانين وأصول يعتمد عليها في استنباط الحكم ، فلذلك لم يتعدَّ الأخذ بظواهر الكتاب والسنة . وكان الشيعة عموماً يرجعون فيما يحدث لهم من المشكلات إلى الأئمة (عليهم السلام) الذين كان لهم الدور الحاسم في بيان الأحكام، ولا سيما الإمام علي بن أبي طالب (عليه السلام)، حيث كان الصحابة يرجعون إليه في كل مشكلة تواجههم ، ولم يصلوا إلى حل لها . ومن خلال تتبع ما ورد عنه من قضايا وأحكام وآراء يرى أنه عليه السلام لم يعمل بالقياس ، ولم يرَ للإجماع - بالمعنى المشهور في عصره - أية قيمة ، بل كانت أقواله تستند إلى الكتاب الكريم وما سمعه مباشرة من كلمات النبي (صلى الله عليه وآله).

الدور الثاني :

ويتدئ هذا الدور من أوائل القرن الثاني حتى أواخر القرن الثالث ، أي من بداية إمامة الإمام محمد بن علي الباقر (عليه السلام) حتى نهاية الغيبة الصغرى . لم تتغير مصادر التشريع في هذه الفترة والتي كانت تتمثل بالكتاب والسنة . وكانت للأئمة مواقف حاسمة ضد القياس والاستحسان ، ولم يقيموا للإجماع ، بالمعنى السائد لدى أهل السنة أي وزن لعدم كشفه عن رأي النبي (صلى الله عليه وآله). واغتنم الأئمة (عليهم السلام) فرصة الوضع السياسي السائد لبث علومهم بين الناس، وللتشجيع على إبداء الرأي ، واستخراج الحكم من مصدره ، فيقول الإمام الصادق (عليه السلام) لبعض تلامذته بعدما يبين له حكماً من الأحكام :

« يعرف هذا وأشباهه من كتاب الله عز وجل ، قال الله تعالى : ﴿ مَا جَعَلَ

عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ ﴿١﴾ . إمسح عليه « (١) .

حتى أنهم (عليه السلام) كانوا يأمرن بعض أصحابهم باستنباط الأحكام ، وإفتاء الناس ، كما أمر الإمام الباقر (عليه السلام) أبان بن تغلب أن يجلس في مسجد الرسول (صلى الله عليه وآله) ، ويفتي الناس ، حيث قال له :

«إجلس في مسجد المدينة ، وأفت الناس ، فاني أحب أن يرى في شيعتي مثلك» (٢) .

مواجهة القياس والاستحسان

كان الإمام الصادق (عليه السلام) من المنكرين على القياس والاستحسان والناهين عن العمل بهما ، وذلك لأنهما لا يفيدان إلا الظن ، ﴿إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا﴾ (٣) . ولأن « السنة إذا قيست محق الدين » (٤) .

ومن مجمل ما ورد عن أئمة أهل البيت (عليهم السلام) نفهم أن الشيعة لا يعتمدون الظنون ، وأنه لا بد من القطع في تكوين الرأي الفقهي كما هو الحال في تكوين الرأي العقائدي ، وسيأتي مزيد بيان لهذا الأمر في الفصل التالي .

وقد احتفظت الكتب الكلامية وكتب الاحتجاج الشيعي بمجموعة مهمة من الحوارات التي دارت بين الإمام الصادق (عليه السلام) ومن يبني رأيه على القياس .

١- العاملي ، الحر ، وسائل الشيعة ، ط. ٢ ، مؤسسة آل البيت (ع) لإحياء التراث ، قم ، ١٤١٤ هـ . ج ١ ، ص ٣٢٧ .

٢- النجاشي ، أحمد بن علي ، رجال النجاشي ، ط. ٥ ، جماعة المدرسين ، قم ، ١٤١٦ هـ . ص ١٠ .

٣- سورة يونس ، آية ٣٦ .

٤- البرقي ، المحاسن ، مصدر سابق ، ج ١ ، ص ٢١٤ .

ومما قاله (عليه السلام) لأبي حنيفة:

« اتق الله ولا تقس ، فإننا نقف غداً بين يدي الله تعالى فنقول : قال الله ، وقال رسوله ، وتقول أنت وأصحابك : سمعنا ورأينا »^(١) .

استمرت معارضة القياس حتى أصبح إنكاره من ضروريات مذهب أهل البيت (عليهم السلام) .

الإخباريون

هم جماعة من علماء الشيعة اعتمدوا في آرائهم على الأخبار ، كما يدل عليه اسمهم ، وتركوا القواعد الأصولية التي يستند إليها المجتهدون في استنباطاتهم ، فعارضوا بذلك الاجتهاد ، وشجبوا علم أصول الفقه .

قال السيد محمد باقر الصدر (قدس سره) مبيناً سر رفضهم للإجتihad الأصولي :
«إن هؤلاء استفزتهم كلمة الاجتهاد لما تحمل من تراث المصطلح الأول الذي شن أهل البيت (عليهم السلام) حملة شديدة عليه ، فحرّموا الاجتهاد الذي حمل المجتهدون من فقهاءنا رأيتهم ، واستدلوا على ذلك بموقف الأئمة (عليهم السلام) ومدرستهم الفقهية ضد الاجتهاد ، وهم لا يعلمون أن ذلك الموقف كان ضد المعنى الأول للاجتهاد ، والفقهاء من الأصحاب قالوا بالمعنى الثاني للكلمة . وهكذا واجهت عملية الاستنباط هجوماً مريراً من هؤلاء باسم الهجوم على الاجتهاد ، وتحملت التبعات التاريخية لهذه الكلمة »^(٢) .

١- ابن حزم ، الأحكام ، مصدر سابق ، ج ٨ ، ص ١٠٧٥ .

٢- الصدر ، السيد محمد باقر ، المعالم الجديدة للأصول ، ط ٢ ، مكتبة النجاش ، طهران ، ١٩٧٥ ، ص ٢٨ .

.الدور الثالث :

ويمتد من بداية عصر الغيبة الصغرى أي عام ٢٦٠هـ إلى يومنا هذا . وهو عصر
فُتِح فيه باب الإجتهد اعتماداً على ما ورد في القرآن الكريم وسنة رسول الله
(ص) وكلمات الأئمة (ع) من إطلاقات وعمومات ومقيدات ومخصصات
وقواعد وأصول . وتُرك للفقهاء أن يُعمل نظره ويُظهر مهارته في استنباط الأحكام
وفقاً لما يراه مطابقاً لأدلة التشريع . وهذا ما تمتاز به مدرسة أهل البيت (ع) عن
سائر المدارس الإسلامية الفقهية .

عوامل تكوُّن الرأي في الإسلام

هناك مجموعة عوامل تؤدي إلى تكوُّن الرأي لدى الإنسان ، منها ما هو مشترك بين جميع البشر ، ومنها ما يختص بشريحة منهم ، حسب خلفيته الثقافية والفكرية التي ينطلق منها ، ومن الضروري استعراض كل منهما .

العوامل المشتركة في تكوُّن الرأي

لا يمكن تكوُّن رأي من الفراغ ، أي دون عوامل محددة تساهم في نشوئه . فالرأي ليس سوى قضية تصديقية كسبية ناشئة من مقدمات مختلفة ، وهو بالنسبة لها كالنتيجة بالنسبة إلى القياس . إنه وليد مجموعة من المعلومات الأولية التي تتحكم بالإنسان ، والتي يكون قد اكتسبها منذ طفولته وإبان ترعرعه وشبابه ، ويمكن لنا إرجاع هذه العوامل إلى ثلاثة وهي :

١. العامل التكويني :

أ. جنس صاحب الرأي :

ومما يؤثر في تكون الرأي الذكورة والأنوثة ، حيث تؤثر طبيعة الجنس على الرأي قوة وضعفاً وكماً ونقصاً ، وما ذلك إلا للاختلاف في الطبيعة التي يتكون منها كل من الجنسين ، واختلاف المؤثرات النفسية بينهما كالجانب العاطفي والجانب العقلائي .

قال علي موصياً ابنه الحسن (عليه السلام) :

« وَإِيَّاكَ وَمُشَاوَرَةَ النِّسَاءِ ، فَإِنَّ رَأْيَهُنَّ إِلَى أَفْنٍ »^(١) .

وقال ابن أبي الحديد :

«قوله عليه السلام : (فإن رأيهن إلى أفن) الأفن بالسكون : النقص . والمتأفن :

المتنقص ، يقال : فلان يتأفن فلاناً ، أي ينتقصه ويعيبه . ومن رواه (إلى أفن بالتحريك فهو ضعف الرأي ، أفن الرجل يأفن أفناً ، أي ضعف رأيه »^(٢) .

ب. البيئة التي تحيط به من طبيعة ومناخ وهواء .

فالإنسان ابن بيئته ، فتراه يتأثر بالأجواء المحيطة به ، ولا يتمكن من التخلص من هذا التأثير . وهو تأثير لا يطال لونه وشكله فقط ، بل يطال شخصيته وطريقة تفكيره وقوة ذهنه ، كما يؤثر على آرائه .

فعندما نعرض قضية على رجل يعيش في الجبال الوعرة الباردة (الجرود)

١- نهج البلاغة ، من وصيته لابنه الحسن (عليه السلام) ، رقم ٣١ .

٢- ابن أبي الحديد ، شرح نهج البلاغة ، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم ، دار إحياء الكتب العربية ، ج ١٦ ، ص ١٢٣ - ١٢٤ .

ليعطي رأيه فيها ، ثم نعرضها على آخر يعيش في المدينة أو في أرض سهلة وممتدة ومعتدلة من حيث البرودة والحرارة ، فإننا سنحصل على رأيين مختلفين من حيث الشدة والضعف ، أو القسوة واللين ، ذلك أن الطبيعة القاسية تترك شيئاً من قساوتها على أبنائها فتجعلهم أميل إلى الآراء المتشددة ، كما تجعلهم أكثر عناداً وصلابة في تمسكهم بآرائهم .

وهكذا نرى الفرق بين أبناء القرى وأبناء المدينة ، وبين أبناء الساحل وأبناء الداخل وأبناء البادية وأبناء الحضر .

قال المسعودي (ت ٣٤٦ هـ):

«فإن العقول والآراء تتولد من حيث تولد الهواء، وطبع الهواء الفضاء»^(١) .

وقد أخذ الفكرة عن أبقراط ، وصرح بذلك حين قال :

« وقد قال الحكيم أبقراط: إن تغير حالات الهواء هو الذي يغير حالات الناس:

مرة إلى الغضب، ومرة إلى السكون، وإلى الهم والسرور وغير ذلك، وإذا استوت

حالات الهواء استوت حالات الناس وأخلاقهم»^(٢) .

ومن هنا فصلَّ ابن خلدون (ت ٨٠٨ هـ) في مقدمته الشهيرة ، تبعاً

للمسعودي، طبائع البشر بحسب طبيعة الأقاليم التي يسكنون فيها ، فقال :

«وأما أهل الأقاليم الثلاثة المتوسطة أهل الاعتدال في خلقهم وخلقهم وسيرهم

وكافة الأحوال الطبيعية للاعتماد لديهم من المعاش والمساكن والصنائع والعلوم

والرئاسات والملك فكانت فيهم النبوءات والملك والدول والشرائع والعلوم

١- المسعودي ، علي بن الحسين ، مروج الذهب ، منشورات دار الهجرة ، قم ، ١٩٨٤ ، ج ٢ ، ص ٩٧ .

٢- المصدر السابق ، ج ٢ ، ص ٢١٩ .

والبلدان والأمصار والمباني والفراسة والصنائع الفائقة وسائر الأحوال المعتدلة»^(١).

وقال في موضع آخر :

«... أهل البدو أقرب إلى الخير من أهل الحضرة وسببه أن النفس إذا كانت على

الفطرة الأولى كانت متهيئة لقبول ما يرد عليها ، وينطبع فيها من خير أو شر»^(٢).

وكان المسعودي قد تحدث عن الموضوع ذاته بقوله :

«فآثرت العرب سكنى البوادي والحلول في البيداء، فهم أقوى الناس همماً،

وأشدهم أحلاماً، وأصحهم أجساماً، وأعزهم جاراً، وأحماهم ذماراً، وأفضلهم

جواراً، وأجودهم فطناً؛ لما أكسبهم إياه صفاء الجو ونقاء الفضاء... ولذلك جانبوا

فضاظة الأكراد وسكان الجبال من الأجيال الجافية وغيرهم الذين مساكنهم حُزُونٌ

الأرض ودهاسُها، وذلك أن هذه الأمم الساكنة هذه الجبال والأودية تناسب

أخلاقها مساكنها في انخفاضها وارتفاعها؛ لعدم استقامة الاعتدال في أرضها،

فلذلك أخلاقُ قَطنها على ما هي عليه من الجفاء والغلظة»^(٣).

ومما قاله ابن خلدون في المقدمة الرابعة في أثر الهواء في أخلاق البشر :

« قد رأينا من خلق السودان على العموم الخفة والطيش وكثرة الطرب ،

فتجدهم مولعين بالرقص على كل توقيع ، موصوفين بالحمق في كل قطر .

والسبب الصحيح في ذلك أنه تقرر في موضعه من الحكمة أن طبيعة الفرح

والسرور هي انتشار الروح الحيواني وتفشييه وطبيعة الحزن بالعكس ، وهو انقباضه

وتكاثفه . وتقرر أن الحرارة مفسية للهواء والبخار مخلخلة له زائدة في كميته ،

١- ابن خلدون ، مقدمة ابن خلدون ، ط. ٥ ، دار القلم ، بيروت ، ١٩٨٤ ، ص ٨٥ .

٢- المصدر السابق ، ص ١٢٣ .

٣- المسعودي ، مصدر سابق ، ج ٢ ، ص ٩٧ .

ولهذا يجد المنتشي من الفرح والسرور ما لا يعبر عنه ، وذلك بما يداخل بخار الروح في القلب من الحرارة الغريزية التي تبعثها سورة الخمر في الروح من مزاجه فيتفشى الروح وتجيئ طبيعة الفرح ... واعتبر ذلك أيضاً بأهل مصر ، فإنها مثل عرض البلاد الجزيرية أو قريباً منها ، كيف غلب الفرح عليهم ، والخفة ، والغفلة عن العواقب حتى أنهم لا يدخرون أقوات سنتهم ولا شهرهم وعامة مآكلهم من أسواقهم ... ولما كانت «فاس» من بلاد المغرب بالعكس منها في التوغل في التلول الباردة ، كيف ترى أهلها مطرقين إطراق الحزن ، وكيف أفرطوا في نظر العواقب حتى إن الرجل منهم ليدخر قوت سنتين من حبوب الحنطة ، ويباكر الأسواق لشراء قوته ليومه مخافة أن يرزأ شيئاً من مدخره»^(١).

وقال مونتسكيو : «إن نظم الحكم والقوانين تختلف من مجتمع إلى آخر باختلاف المناخ ، وأن اختلاف المناخ هو الذي يتسبب باختلاف العادات والتقاليد والنظم الاقتصادية والأديان ، بل ومفهوم الحرية»^(٢).

بل ذهب إلى أبعد من ذلك حيث حدد الفرق بين سكان منطقة ومنطقة أخرى من حيث شعورهم بالحرية حين قال :

«إن سكان الجبال والجزر يحسون بحرياتهم أكثر من سكان السهول والقارات، لسهولة الدفاع عن الأولى»^(٣).

١- المصدر السابق ، ص ٨٦.

٢- الحفني ، عبد المنعم ، موسوعة الفلسفة والفلاسفة ، ط. ٢ ، مكتبة مدبولي ، مصر ، ١٩٩٩ ، ج ٢ ، ص ١٣٩٥ .

٣- المصدر السابق .

٢. العامل الكسبي :

والمقصود منه :

أ. التربية والتوجيه اللذان تلقاهما في سنواته الأولى ، والمعلومات التي تم تلقيه إياها بحيث صارت لديه أصولاً تقاس عليها الأمور والآراء . فالإنسان ينزرع في داخله مع الزمن مجموعة فناعات ناتجة عن التلقين المستمر بحيث يصبح ذلك بمثابة الطبع الثابت له .

فعن أبي عبد الله (عليه السلام) أنه قال : «ما من مولود يولد إلا على الفطرة ، فأبواه اللذان يهودانه، وينصرانه ، ويمجسانه»^(١) .

وقال أمير المؤمنين (عليه السلام) لابنه الحسن (عليه السلام):

«وإنما قلب الحدث كالأرض الخالية ما ألقى فيها من شيء قبلته . فبادرتك بالأدب قبل أن يقسو قلبك ، ويشغل لبك»^(٢) .

وروى الشيخ الصدوق في الخصال بإسناده عن علي (عليه السلام) قال :

«علموا صبيانكم من علمنا ما ينفعهم الله به ، لا تغلب عليهم المرجئة برأيها»^(٣) .

ب. المجتمع بما يشتمل عليه من عادات ولغة وتاريخ وأحداث . فالإنسان ابن مجتمعه ، وسرعان ما تراه ينصهر في الأجواء المحيطة به ، ونادراً ما يكون لدى الفرد قدرة المقاومة بحيث يخالف بيئته تمام المخالفة ، ويتحرر منها ، فيأخذ المواقف التي يريدونها دون تأثر بها .

١- من لا يحضره الفقيه ، مصدر سابق ، ج ٢ ، ص ٤٩ .

٢- نهج البلاغة ، من وصيته للحسن (عليه السلام) ، رقم ٢١ .

٣- الخصال ، مصدر سابق ، ص ٦١٤ .

أليس عجباً أن رجلاً عظيماً مثل المهاتما غاندي الذي حرر الهند من الاستعمار يقدر البقر ، وهي حيوان لا يملك أن يرد عن نفسه ضرراً ، ولا يجلب لنفسه نفعاً ؟

ما الذي يدفعه إلى فعل ذلك سوى ما كان سائداً في مجتمعه وبين قومه من عادات وتقاليد؟

ج. التجربة التي اكتسبها من خلال معاشته الأحداث ومرافقته الأتراب والزملاء .

فعن رسول الله (ﷺ) ، أنه قال : « ... والمرء على دين خليله ، فليُنظر أحدكم من يخالل » (١) .

وقال (ﷺ) : « اختبروا الناس بأخدانهم ، فإنما يخادن الرجل من يعجبه نحوه » (٢) .

وفي وصية أمير المؤمنين (عليه السلام) لابنه محمد بن الحنفية قال :
« ومن خير حظ المرء قرين صالح . جالس أهل الخير تكن منهم ، باين أهل الشر ومن يصدك عن ذكر الله وذكر الموت بالأباطيل المزخرفة ، والأراجيف الملفقة تبين منهم » (٣) .

عن عبد العظيم الحسيني ، عن علي بن محمد ، عن آبائه (عليهم السلام) - في

١. المحمودي ، الشيخ محمد باقر ، نهج السعادة في مستدرك نهج البلاغة ، ط. ١ ، مطبعة النعمان ، النجف الأشرف ، ١٩٦٥ ، ج ٧ ، ص ٢٥٨ .

٢. النوري ، الميرزا حسين ، مستدرك الوسائل ، ط. ١ ، مؤسسة آل البيت لإحياء التراث ، بيروت ، ١٩٨٧ ، ج ٨ ، ص ٣٢٧ .

٣. البروجردي ، حسين الطباطبائي ، جامع أحاديث الشيعة ، منشورات مدينة العلم ، قم ، ١٤٠٧ هـ ، ج ١٤ ، ص ٤٣٢ .

حديث - قال : «قال أمير المؤمنين (عليه السلام) : مجالسة الأشرار توجب سوء الظن بالأخيار»^(١) .

وذلك لأن الأشرار يكثرون من التشكيك في أفعال وأقوال وآراء الأخيار ، فيؤثر ذلك في من يجالسهم بحيث يصير هو أيضاً ممن يسيء الظن بهم .

وفي كتاب «صفات الشيعة» عن أبي جعفر ، عن آبائه ، عن علي (عليه السلام) قال : «مجالسة الأشرار تورث سوء الظن بالأخيار ، ومجالسة الأخيار تلحق الأشرار بالأخيار ، ومجالسة الفجار للأبرار تلحق الفجار بالأبرار . فمن اشتبه عليكم أمره ، ولم تعرفوا دينه ، فانظروا إلى خلطائه ، فإن كانوا أهل دين الله ، فهو على دين الله ، وإن لم يكونوا على دين الله ، فلا حظ لهم في دين الله . إن رسول الله (صلى الله عليه وآله) كان يقول : من كان يؤمن بالله واليوم الآخر فلا يؤاخين كافراً ، ولا يخالطن فاجراً ، ومن آخى كافراً ، أو خالط فاجراً كان فاجراً كافراً»^(٢) .

د. مضمون المعلومات النظرية التي اكتسبها زمن نضوجه واعتقد بها بحيث صارت تعد عقيدة ثابتة له ، وتشكل أساساً يبني عليه آراءه ، ويرجع إليه في الحكم على الأشخاص وأفكارهم .

فمن آمن بأن القياس مثلاً يصلح دليلاً على الحكم الشرعي يجد نفسه تلقائياً منساقاً إلى اتخاذ الآراء القائمة على هذا الأصل .

١. الصدوق ، الأمالي ، ط. ١ ، مؤسسة البعثة ، قم ، ١٤١٧ هـ ، ص ٥٣١ .

٢. الصدوق ، صفات الشيعة ، كانون انتشارات عابدي ، طهران ، ص ٦ .

هـ. نوعية العلوم التي تلقاها وتأثرت بها شخصيته من منطق وفلسفة أو لغة وأدب أو هندسة ورياضيات ، والطب والفيزياء ، وما شاكل ذلك . فإن نوعية العلوم التي تجمعت لديه تجعل منه ابناً من أبنائها ، وتحمله على التأثر بقواعدها ومناهجها .

فالنحوي يرى الأمور بعين مختلفة عن الذي يراها المنطقي ، والفيلسوف يحكم العقل واليقين ، بينما اللغوي يحكم السمع والاستحسان . وأسس أفكار عالم الرياضيات تختلف نوعياً عن أسس أفكار الأديب .

٣. المنفعة والمضرة :

وهما أمران يتحكمان بآراء الكثير من الناس ، خصوصاً بما يتعلق بالآراء الاجتماعية والسياسية . ولعل الطابع العام لآراء الناس هو طابع النفعية حيث تراهم يحكمون على الأشياء بمقدار ما لها من أثر في حياتهم ، وبمقدار ما تمس مصالحهم ، وعلى الأخص الآراء السياسية، والتي باتت اليوم السمة الأبرز لمجمل السياسات العالمية .

وتبرز في هذا المجال المدرسة الفلسفية البراغماتية التي تقوم على مبدأ المنفعة في تحديد مطلق الرأي والعقيدة ، وهي مدرسة قديمة متجددة . ومع أنها لم تكن معروفة قبلاً بهذا الاسم إلا أنها اشتهرت به على يد الفيلسوف الأمريكي وليم جيمس William James (١٨٤٢ - ١٩١٠) ، والفيلسوف البريطاني «فرديناند كانبخ سكوت شلر» Scott Schiller (١٨٦٤ - ١٩٣٧) ، والفيلسوف الأمريكي جون ديوي John Dewey (١٨٥٩ - ١٩٥٢).

ويشترك هؤلاء في تقرير الحقيقة التالية :

«إن أية فكرة أو اعتقاد لا توصف بالصدق إلا بمقدار ما يترتب عليها من نتائج عملية في حياتنا الفعلية . وعلى العكس من ذلك ما لو كانت الفكرة أو الاعتقاد لا تؤثر في الحياة آثاراً عملية فهي وهم وباطل»^(١) .

أما الفيلسوف الإسباني الأصل جورج سانتيانا George Santyana (١٨٦٣ - ١٩٥٢) فقد ذهب في البراغماتية بعيداً حين قال :

«إنني أصدق المذهب الكاثوليكي ، ولو أنني أعلم أنه كاذب»^(٢) .

وقد يعبر في كلمات القدماء عن اعتماد المنفعة في تكوين الرأي والعقيدة بإتباع الهوى . قال تعالى : ﴿بَلِ اتَّبَعَ الَّذِينَ ظَلَمُوا أَهْوَاءَهُمْ بِغَيْرِ عِلْمٍ﴾^(٣) .

وقال علي (عليه السلام) : « إن أشد ما أخاف عليكم خصلتان : اتباع الهوى ، وطول الأمل ، فأما اتباع الهوى فإنه يعدل عن الحق ، وأما طول الأمل فإنه يورث الحب للدنيا»^(٤) .

وقال ابن هاني المغربي :

عجبت لقوم أضلوا السبيل وقد بين الله أين الهدى
فما عرفوا الحق لما استبان ولا أبصروا الرشداً لما بدا
ما خفي الرشداً لكنما أضل الحلوم اتباع الهوى^(٥) .

١- البهادلي، أحمد ، محاضرات في العقيدة الإسلامية، دار التعارف للمطبوعات، بيروت، ١٩٩٢، ص٤٢.

٢- المصدر السابق ، ص ٤٣ .

٣- سورة الروم ، آية ٢٩ .

٤- الشهيد الثاني ، علي بن أحمد الجبعي ، مسكن الفؤاد عن فقد الأحياء والأولاد ، ط. ١ . مؤسسة آل البيت لإحياء التراث ، قم ، ١٤٠٧ هـ ، ص ٢٦ .

٥- السروي، ابن شهر آشوب ، مناقب آل أبي طالب ، المكتبة الحيدرية ، النجف الأشرف ، ١٩٥٦ ، ج ١ ، ص ٢٢٢ .

العوامل الخاصة في تكون الرأي

وهي كثيرة ، وتختلف من شخص إلى آخر ، وأبرزها :

١. قوة الذهن وضعفه :

بعض الناس مبتلون بأنهم سريعو القطع بالأمور التي تعرض عليهم ، فتراهم يقطعون بالمسألة من مجرد وجود بعض القرائن الضعيفة ، بينما نجد أن آخرين ممن يمتلكون قوة ذهنية حادة لا يمكنهم أن يصلوا إلى القطع إلا بعد إقامة البراهين القطعية والأدلة اليقينية .

٢. قوة الشخصية وضعفها :

ليس كل من يخاف يغير رأيه تبعاً لخوفه ، ولا كل من يطمع في نيل غرض له يتبنى رأياً يوصله إليه ، وإنما يختلف حال الناس من فرد إلى آخر بحسب قوة شخصيتهم وضعفها . فالعبد والخادم والتابع والصغير أسرع إلى تغيير آرائهم ممن يقابلهم . فالحر ذو الطبع الأبوي يرى أن قتال العدو أجدر به من مسالمة على مذلة حتى لو أدى ذلك إلى قتله ، بينما لا يرى العبد ولا ضعيف النفس ذلك إلا في حالات نادرة لا يقاس عليها .

وفي معرض الحديث عن عوامل تكون الرأي نجد أنه من الضروري التحدث عن الرأي الفقهي وعوامل تكونه ، فالرأي الفقهي ، بما يعنيه في الفقه الإسلامي من شمول لمختلف جوانب الحياة الإنسانية : الدينية والاجتماعية والسياسية وغيرها ، هو أهم ما يعنينا في هذا البحث ، لما له من علاقة مباشرة بحياة البشر ، وخصوصاً في عالمنا المعاصر ، لهذا نرى أنه من الضروري إلقاء المزيد من الضوء

على الرأي بهذا المعنى لنستوفي أغراض هذا البحث .

دور فقدان النص في تكون الرأي الفقهي

لعل أهم عامل من عوامل تكون الرأي الفقهي هو فقدان النص الشرعي على المسائل التي يتلى بها الناس ، ويحتاجون إلى معرفة حكمها .

فالنبي (ﷺ) يمثل مصدر التشريع ، فقولته وفعله وتقريره هو الحجة على العباد، ومنه يأخذون أحكامهم المختلفة ، وهو يأخذها من الوحي ، قال تعالى :

﴿وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ * إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ * عَلَّمَهُ شَدِيدُ الْقُوَىٰ﴾^(١) .

وما دام النبي بين البشر حياً يرزق فإنهم لا يعانون من مشكلة في هذا المجال ، حيث كان بمقدورهم أن يصلوا إليه ويستعلموا منه عن كل ما يرغبون في معرفته ، ولكنه لما ارتحل إلى الرفيق الأعلى وجد المسلمون أنفسهم في معاناة فقدان المعرفة الدينية الضرورية ، ووجدوا أنفسهم مضطرين للاستقلال بأنفسهم في تكوين آرائهم الخاصة في الحوادث التي يتعرضون لها ، ولا يجدون لها حكماً في الكلمات المحفوظة عنه .

الشيعة والسنة

لم يكن المسلمون على حال واحدة بالنسبة إلى عامل فقدان النص ، فقد كان هناك مدرستان في طور التشكل برزت أولى ملامحهما في كيفية التعامل مع قضية

١- سورة النجم ، آية ٣- ٥ .

فقدان النبي (ﷺ).

فالشيعة يؤمنون بأن الإمام علي بن أبي طالب (عليه السلام) هو الإمام المفروض الطاعة بعد النبي ، وهو المعصوم عن الخطأ ، وهو أعلم أمة الإسلام وأقضاها ، وبإمكانه أن يملأ الفراغ الذي تركه النبي في مجال تبين الأحكام الشرعية . لا من منطلق أنه مرتبط بالوحي كما كان حال النبي (ﷺ) ، وإنما من منطلق حيازته لعلوم النبي بتعليم منه (ﷺ) ، وبجودة فهم القرآن الكريم ، وجودة عقل وتدبر ، وفوق كل هذا ؛ التسديد الإلهي ليقوم بدور الإمامة . من هنا كان الشيعة يرون أن علياً (عليه السلام) يمثل لهم استمراراً لمصدر التشريع ، ويرون أن قوله وفعله وتقريره حجة على العباد تماماً كما كان حال النبي (ﷺ).

إذن ، كان الشيعة بعد وفاة النبي لا يزالون ينعمون بعصر النص ، وقد استمر حالهم كذلك إلى ما بعد الربع الأول من القرن الرابع الهجري ، وتحديدًا عام (٣٢٩ هـ) حين بدأت الغيبة الكبرى للإمام الثاني عشر محمد بن الحسن المهدي (عليه السلام) ، فلم يحتاجوا خلال هذه المدة الطويلة إلى أعمال اجتهاداتهم الخاصة .

وفي هذه المرحلة كان الآخرون ، وهم أهل السنة ، يجدون أنفسهم مضطرين إلى أعمال النظر والاجتهاد في المسائل الفقهية على وجل وريب ، وشك وتردد ، قد يخطئون ، وقد يصيبون .

إستمع إلى قول عبد الله بن مسعود حينما سئل عن امرأة توفي عنها زوجها ولم يفرض لها صداقاً ؟ فقال :

«أقول فيها برأبي ، فإن يكن صواباً فمن الله ، وإن يكن خطأ فمني ومن

الشیطان»^(١) .

وإلى أبي بكر حينما سئل عن الكلالة فقال : «أقول فيها برأبي ، فإن أصبت
فمن الله ، وإن أخطأت فمن نفسي ، ومن الشيطان»^(٢) .
ولما بلغ ذلك أمير المؤمنين علياً (عليه السلام) قال :

«ما أغناه عن الرأي في هذا المكان ! أما علم أن الكلالة هم الإخوة والأخوات
من قبل الأب والأم ، ومن قبل الأب على انفراده ، ومن قبل الأم أيضاً على حدتها ،
قال الله عز قائلها : ﴿يَسْتَفْتُونَكَ قُلِ اللَّهُ يُفْتِيكُمْ فِي الْكَلَالَةِ إِنَّ أَمْرَهُ هَلَكَ لَيْسَ
لَهُ وَلَدٌ وَلَهُ أُخْتٌ فَلَهَا نِصْفُ مَا تَرَكَ وَهُوَ يَرِثُهَا إِنْ لَمْ يَكُنْ لَهَا وَلَدٌ﴾^(٣) .
وقال جلت عظمتة : ﴿وَإِنْ كَانَ رَجُلٌ يُورَثُ كَلَالَةً أَوْ امْرَأَةً وَلَهُ أَخٌ أَوْ
أُخْتٌ فَلِكُلِّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا السُّدُسُ فَإِنْ كَانُوا أَكْثَرَ مِنْ ذَلِكَ فَهُمْ شُرَكَاءُ
فِي الثُّلُثِ﴾^(٤) (٥) .

وروي أن عمر كتب إلى أبي موسى الشعري في رسالة مشهورة : «إعرف
الأشباه والنظائر ، وقس الأمور برأيك»^(٦) .
وقال لكاتبه :

-
١. الشريف المرتضى ، رسائل المرتضى ، تحقيق السيد أحمد الحسيني ، والسيد مهدي الرجائي ،
دار القرآن الكريم ، قم ، ١٤٠٥ هـ ج ٢ ، ص ٢٠٢ .
 ٢. الشيخ المفيد ، محمد بن محمد بن نعمان ، الإرشاد في معرفة حجج الله على العباد ، ط. ٢ ، دار
المفيد ، بيروت ، ١٩٩٣ ، ج ١ ، ص ١٧٥ .
 ٣. سورة النساء ، آية ١٧٦ .
 ٤. سورة النساء ، آية ١٢ .
 ٥. الإرشاد مصدر سابق ، ج ١ ، ص ١٧٥ .
 ٦. الرازي ، فخر الدين ، المحصول في علم أصول الفقه ، تحقيق د. طه جابر فياض العلواني ، ط. ٢ ،
مؤسسة الرسالة ، بيروت ، ١٩٩٢ ، ج ٥ ، ص ٥٤ .

« أكتب : هذا ما رأى عمر . فإن كان صواباً فمن الله ، وإن كان خطأً فمنه »^(١) .
في الوقت الذي كان فيه أمير المؤمنين علي بن أبي طالب (عليه السلام) يقول :
« أَيُّهَا النَّاسُ ، سَلُونِي قَبْلَ أَنْ تَفْقِدُونِي ، فَلَأَنَا بِطُرُقِ السَّمَاءِ أَعْلَمُ مِنِّْي بِطُرُقِ
الْأَرْضِ »^(٢) .

ثم انتشر الاجتهاد بالرأي بين الصحابة حتى صار أمراً شائعاً وحقاً عاماً لكل من يرى من نفسه أهلية إعطاء الرأي . فعن عكرمة قال : أرسل ابن عباس إلى زيد بن ثابت :

أتجد في كتاب الله للأمر ثلاث ما بقي ؟

فقال زيد : إنما أنت رجل تقول برأيك ، وأنا رجل أقول برأيي »^(٣) .

ولم يقف الأمر عند هذا الحد حتى رووا بعض الروايات التي تثبت أن هذا الاجتهاد تم تشريعه على هذا النحو على يد رسول الله (صلى الله عليه وآله) ، وذلك حينما بعث معاذاً إلى اليمن ليدعو الناس إلى الإسلام ، فسأله : « كيف تقضي ؟

قال : أقضي بكتاب الله .

قال : فإن لم يكن كتاب ؟

قال : أقضي بسنة رسول الله (صلى الله عليه وسلم) .

قال : فإن لم تكن سنة من رسول الله (صلى الله عليه وسلم) ؟

قال : أجتهد برأيي .

قال : فقال النبي (صلى الله عليه وسلم) : الحمد لله الذي وفق رسول رسول

١- المصدر السابق ، ج ٦ ، ص ٥٠ .

٢- نهج البلاغة ، من خطبة له (عليه السلام) ، رقم ١٨٨ .

٣- سنن الدارمي ، مصدر سابق ، ج ٢ ، ص ٣٤٦ .

الله»^(١) .

قال الإمام الشافعي مستدلاً على جواز الاجتهاد بالرأي بعد فقدان الكتاب
والسنة :

«ومعنى الاجتهاد من الحاكم إنما يكون بعد أن لا يكون فيما يريد القضاء فيه
كتاب ولا سنة ولا أمر مجتمع عليه فأما وشيء من ذلك موجود فلا . فإن قيل فمن
أين قلت هذا وحديث النبي صلى الله عليه وسلم ظاهره الاجتهاد؟

قيل له : أقرب ذلك قول النبي (صلى الله عليه وسلم) لمعاذ بن جبل : « كيف
تقضي ؟ » . قال : بكتاب الله عز وجل . قال : « فإن لم يكن ؟ » . قال : فيسنة
رسول الله (صلى الله عليه وسلم) . قال : « فإن لم يكن » . قال : أجتهد رأيي .

قال : « الحمد لله الذي وفق رسول رسول الله لما يحب رسول الله » .

فأخبر النبي صلى الله عليه وسلم أن الاجتهاد بعد أن لا يكون كتاب الله ولا
سنة رسوله^(٢) .

ولكن هذه الرواية لا يمكن الاستدلال بها ، وذلك لأنها مرسلة ومقطوعة
السند، وبعض رواها مجاهيل . قال الترمذي :

«هذا حديث لا نعرفه إلا من هذا الوجه ، وليس إسناده عندي بمتصل»^(٣) .

قال صاحب «عون المعبود»:

١. الكوفي، ابن أبي شيبة، مصنف ابن أبي شيبة في الأحاديث والآثار، تحقيق سعيد اللحام ، ط. ١ ،
دار الفكر ، بيروت ، ١٩٨٩ ، ج ٧ ص ١٣ .

٢. الشافعي ، الإمام عبد الله بن محمد بن إدريس ، كتاب الأم ، ط. ٣ ، دار الفكر ، بيروت ،
١٩٨٣ ، ج ٦ ، ص ٢١٦ .

٣. الترمذي ، سنن الترمذي ، تحقيق عبد الرحمن محمد عثمان ، ط. ٢ ، دار الفكر ، بيروت ،
١٩٨٣ ، ج ٢ ، ص ٣٩٣ .

« وهذا الحديث أورده الجوزقاني في الموضوعات وقال : هذا باطل رواه جماعة عن شعبة، وقد تصفحت هذا الحديث في أسانيد الكبار والصغار وسألت من لقيته من أهل العلم بالنقل عنه فلم أجد له طريقاً غير هذا . والحارث بن عمرو ابن أخي المغيرة بن شعبة مجهول ، وأصحاب معاذ من أهل حمص لا يعرفون»^(١) . وكذلك ناقشه ابن حزم الأندلسي ، وخلص إلى سقوطه ، وبطلان العمل به ، فقال : « هذا حديث ساقط لم يروه أحد من غير هذا الطريق ، وأول سقوطه أنه عن قوم مجهولين لم يُسمَّوا ، فلا حجة في من لا يعرف من هو ، وفيه الحارث بن عمرو ، وهو مجهول لا يعرف من هو ، ولم يأت هذا الحديث قط من غير طريقة»^(٢) .

وكان من الطبيعي أن يرفضه علماء الشيعة ، وقد روى بعضهم أن تكلمته هكذا:

«... لما قال معاذ : أجتهد رأيي ، قال له (ﷺ) : « لا ، بل ابعث إلي ، أبعث إليك»^(٣) .

ورواه الرازي في المحصول بهذا النص : « أكتب إلي أكتب إليك »^(٤) . ومثله أيضاً في الضعف ما في كتاب الأحكام للآمدي مرسلًا من أنه (ﷺ) قال لابن مسعود : إقض بالكتاب والسنة ، إذا وجدتهما ، فإذا لم تجد الحكم

١- العظيم آبادي - عون المعبود في شرح سنن أبي داود ، ط. ٢ ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، ١٤١٥ هـ . ج ٩ ، ص ٣٦٩ .

٢- الإحكام من أصول الأحكام ، مصدر سابق ، ج ٦ ، ص ٩٧ .

٣- الأحسائي ، ابن أبي جمهور ، غوالي اللثالي ، تحقيق مجتبى العراقي ، ط. ١ ، مطبعة سيد الشهداء ، قم ، ١٩٨٤ ، ج ١ ، ص ٤١٤ .

٤- المحصول ، مصدر سابق ، ج ٥ ، ص ٤١ .

فيهما، اجتهد رأيك»^(١).

الفرق بين الاجتهاد والرأي

لقائل أن يقول : إن أهل السنة لما فقدوا النص الشرعي بموت النبي (ﷺ) اعتمدوا على الرأي ، وهو الاجتهاد عندهم ، والشيعية لما فقدوا النص بغياب إمامهم الثاني عشر اعتمدوا على الاجتهاد أيضاً ، ولو بمعناه العام ، فلا فرق بينهما من هذه الناحية ؟

ولكن الباحث المنصف يرى أن هناك أكثر من فرق بينهما :

- الأول : أن الاجتهاد لدى الشيعة لا يعتمد إلا على ما هو علم أو علمي . أي إما أنه رأي يعتمد على الأدلة القطعية ، أو رأي يعتمد على الأدلة التي قام الدليل القطعي على حجيتها وإمكان الاعتماد عليها كالخبر الموثوق .

فالشيعة لا يعتمدون على الآراء الظنية ، فما لم يصل الباحث إلى القطع والانكشاف التام للواقع لا يعد ذلك رأياً ولا اجتهاداً ، ولا يجوز الاعتماد لديهم على غير القطع . بينما الرأي بمعناه الأخص يقوم في غالبه على الاعتماد على الظنون بحسب ما يستحسنه العقل لأول وهلة ، مما قد يكون لدى النظر والتأمل الدقيق باطلاً تماماً .

بل إن الأئمة أنفسهم (عليهم السلام) لا يعملون بآرائهم بهذا المعنى من الرأي ، فإن المعارف التي أتى بها الأئمة ليست اجتهادات ظنية وقياسات عقلية ، وإنما هي

١. الأمدى ، علي بن محمد ، الإحكام في أصول الأحكام ، تحقيق عبد الرزاق عفيفي ، ط. ١ ، المكتب الإسلامي ، الرياض ، ١٣٨٧ هـ ، ج ٤ ، ص ٢٣ .

علوم نقلية معتمدة بالدرجة الأولى على القرآن الكريم ، وثانياً على النص المأخوذ من الوحي ، والذي وصلهم بأحد أمرين :

١. معلومات خاصة أخذت عن النبي شفهاً ومباشرة ، وهي قواعد عامة وإطلاقات مختلفة تصلح لتكون أبواباً لكثير من الأحكام والمعارف ، وهو ما يفهم من قول الإمام علي (عليه السلام) :

«علمني حبيبي رسول الله من العلم ألف باب ، يفتح لي من كل باب ألف باب»^(١).

ثم قام الإمام علي بنقل هذا العلم إلى من بعده من الأئمة (عليهم السلام).

٢. كتب خاصة تركها لهم النبي فيها جوامع الأمور وقواعد وأصول تسمح لهم بالوصول إلى كل ما يريدونه ضمن الرؤية التي حددها النبي (عليه السلام) والمطابقة للدين تماماً بحيث لا تخطئ بتاتاً. ومنها الجامعة والجفر ومصحف فاطمة . وكل واحد من هذه الكتب يختص بجهة من جهات العلوم .

قال الإمام الصادق لأبي بصير المكنى بأبي محمد :

«يا أبا محمد ، وإن عندنا الجامعة ، وما يدرهم ما الجامعة ؟

قال : قلت : جعلت فداك ، وما الجامعة ؟

قال : صحيفة طولها سبعون ذراعاً بذراع رسول الله صلى الله عليه وآله ، وإملاء

من فلق فيه ، وخط علي بيمينه ، فيها كل حلال وحرام ، وكل شيء يحتاج الناس

١- روي هذا المضمون بصيغ مختلفة ، تشترك في ما ذكرناه ، راجع : الكافي مصدر سابق ، ج ١ ، ص ٢٣٩ . والصفار ، محمد بن الحسن ، بصائر الدرجات ، مؤسسة الأعلمي ، بيروت ، ١٤٠٤ هـ ، ص ٣٢٢ . والصدوق ، الخصال ، مصدر سابق ، ص ٥٧٢ . والمغربي ، القاضي النعمان ، شرح الأخبار ، جماعة المدرسين ، قم ، ج ٢ ، ص ٣٠٨ .

إليه حتى الأرش في الخدش ...

ثم قال : وإن عندنا الجفر ، وما يدريهم ما الجفر ؟

قال : قلت : وما الجفر ؟

قال : وعاء من آدم فيه علم النبيين والوصيين ، وعلم العلماء الذين مضوا من

بني إسرائيل ...

ثم قال : وإن عندنا لمصحف فاطمة عليها السلام ، وما يدريهم ما مصحف

فاطمة عليها السلام ؟

قال : قلت : وما مصحف فاطمة عليها السلام ؟

قال : مصحف فيه مثل قرآنكم هذا ثلاث مرات ، والله ما فيه من قرآنكم حرف

واحد»^(١).

وفي رواية أخرى: «أما إنه ليس فيه شيء من الحلال والحرام ولكن فيه علم ما

يكون»^(٢).

وعليه تكون الجامعة مختصة بجهة معرفة الحلال والحرام ، والجفر

مختص بجهة معرفة العلوم التي مضت وما جاء به الأنبياء السابقون ،

ومصحف فاطمة مختص بجهة معرفة ما سيأتي مما يحتاج إليه الناس .

وهكذا تكتمل المنظومة المعرفية لدى الأئمة يدعمها كمال العقل ،

وجودة الفهم ، وقوة الذاكرة ، وحسن التدبر الذي هو معروف عنهم .

ويشهد لهم بذلك تاريخهم وتفاصيل الأحداث والأقوال المنقولة عنهم ،

١- راجع : بصائر الدرجات مصدر سابق ، ص ١٧٢ . والكافي ، مصدر سابق ، ج ١ ، ص ٢٣٩ .

٢- بصائر الدرجات ، مصدر سابق ، ص ١٧٣ . والكافي ، مصدر سابق ، ج ١ ، ص ٢٤٠ .

والمناظرات العديدة والمعقدة التي خاضوها ، ونقلتها الكتب الكلامية وغيرها، ومنها كتاب الاحتجاج للطبرسي .

من هنا لم يحتاجوا إلى أعمال الرأي في أمور الدين .

قال الإمام علي (عليه السلام) مخاطباً طلحة والزبير:

« فَلَمَّا أَفْضَتْ إِلَيَّ نَظَرْتُ إِلَى كِتَابِ اللَّهِ وَمَا وَضَعَ لَنَا ، وَأَمَرْنَا بِالْحُكْمِ بِهِ فَاتَّبَعْتُهُ ، وَمَا اسْتَسَنَّ النَّبِيُّ (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) فَاقْتَدَيْتُهُ ، فَلَمْ أُحْتَجْ فِي ذَلِكَ إِلَى رَأْيِكُمَا ، وَلَا رَأْيَ غَيْرِكُمَا ، وَلَا وَقَعَ حُكْمٌ جَهْلْتُهُ ، فَاسْتَشِيرَكُمَا وَإِخْوَانِي مِنَ الْمُسْلِمِينَ »^(١) .

- الثاني: أن مرور ثلاثة قرون من الرعاية المباشرة للدين بأحكامه وعقائده، وتقديم ما يلزم من إجابات على كل المسائل التي تم طرحها في مختلف الساحات الفكرية خلال هذه الفترة ، غيّرت كثيراً من طبيعة عملية الاجتهاد ، وأعطتها زخماً جعلت من الرأي الذي يصل إليه المجتهد رأياً ناضجاً ، لا يشذ عن الصواب إلا نادراً .

ويمكننا أن نشبه الفرق بين الحالتين بطالين في علم الطب ، الأول بدأ العمليات الجراحية عند انتهائه من الدراسة النظرية مباشرة ، والآخر خضع لدورات تطبيقية عملية لعدة سنوات تحت نظر أساتذته قبل أن يأخذ المبضع بيده . فهل ثقة المريض بهما على حد سواء ؟

١- نهج البلاغة ، خطبة رقم ٢٠٥ .

- الثالث: أن الاجتهاد عند الشيعة يختلف عنه لدى السنة اختلافاً كبيراً ، فرغم اشتراكهما في أنهما يبدأان عند انتهاء عهد النص ، إلا أن الأول هو استخراج الرأي من النصوص الكثيرة جداً التي توفرت خلال القرون الثلاثة وهي بالإضافة إلى الكتاب وسنة النبي عشرات الآلاف من الروايات التي تركها الأئمة (عليهم السلام) ، والثاني يعتمد على غير النص اعتماداً شبه كلي ، وذلك بالاعتماد على القياس والاستحسان والمصالح المرسلة .

فما يقوم به علماء الشيعة يكاد يكون تفريراً للقواعد والأسس العامة التي وضعها الأئمة (عليهم السلام). فعن أبي عبد الله الصادق (عليه السلام) أنه قال :
« إنما علينا أن نلقي إليكم الأصول وعليكم أن تفرعوا »^(١) .
وعن الإمام علي بن موسى الرضا (عليه السلام) أنه قال :
« علينا إلقاء الأصول وعليكم التفرع »^(٢) .

الاجتهاد بالرأي بدون علم

أسوأ ما في «الرأي» هو القول بدون علم ، وهو ليس من الاجتهاد في شيء ، وإن أسماه بعضهم اجتهاداً . وذلك لأن العلم هو القطع والانكشاف التام ، وهو الركن الوحيد الذي ينبغي أن يبتني عليه تكوين الرأي . والذي التزم به علماء الشيعة في الأصول والفروع حيث كانوا ولا يزالون يعدون الرأي بدون علم معصية بل كفراً .

١- وسائل الشيعة ، مصدر سابق ، ج ٢٧ ، ص ٦١ .

٢- المصدر السابق .

قال أبو جعفر الباقر (عليه السلام): من أفتى الناس بغير علم ولا هدى من الله لعنته ملائكة الرحمة وملائكة العذاب ولحقه وزر من عمل بفتياه»^(١).

وعن أبي الربيع ، قال : قلت : ما أدنى ما يخرج به الرجل من الإيمان ؟
قال : «الرأي يراه مخالفاً للحق فيقيم عليه»^(٢).

ولقائل أن يقول : ولكنهم رووا عن أبي هريرة ، قال : قال رسول الله (صلى الله عليه وآله) :
«إذا حكم الحاكم فاجتهد فأصاب فله أجران وإذا حكم فأخطأ فله أجر واحد»^(٣).

ومن الواضح أن المراد بهذه الرواية إعطاء أجر على الاجتهاد ، وهو بذل الجهد لمعرفة الحكم ، وأجر آخر على إصابة الواقع ، وهذا أمر قريب من العقل ومنطقي ، ولذلك تلقاه عموم المسلمين بالقبول ، ولم يناقشوا في الرواية .
والحق أن بذل الجهد لا يستوجب أجراً لأنه لم يفض إلى شيء من معرفة الواقع ، وإنما يعطي المجتهد المعذرية ، فيكون معذوراً في عمله بعد أن قام بما عليه . فإن أصاب كان له أجر على اجتهاده المصيب .

ولا يخفى أن الرواية تتحدث عن الحاكم ، وفي نص آخر كما سيأتي ذكر «الوالي» ، وفي ثالث تحدثت عن «القاضي» ، ثم تم تطبيقها لاحقاً على الفقيه ، ثم على كل مجتهد . هذا فضلاً عن أن الرواية موضوعة على النبي (ص) لا أصل لها وقد حقق الشهيد الطهراني هذا الأمر في بعض كتبه .

١- الكافي مصدر سابق ، ج ٧ ، ص ٤٠٩ .

٢- الشيخ الصدوق ، معاني الأخبار ، تحقيق علي أكبر غفاري ، مؤسسة النشر الإسلامي ، قم ، ١٣٧٩ هـ ، ص ٣٩٣ .

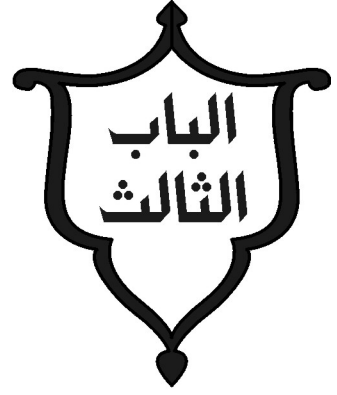
٣- سنن الترمذي ، مصدر سابق ، ج ٢ ، ص ٣٩٣ .

مصادر تكوين الرأي في الإسلام

المعروف أن مصادر تكوين الرأي الفقهي في الإسلام هي كتاب الله ، وسنة رسول الله (ﷺ) والإجماع والعقل .

أما الكتاب فلم يخالف فيه أحد من المسلمين على الإطلاق . وهو القرآن الذي بين أيدينا المنزل على محمد رسول الله (ﷺ) ، حيث ورد فيه حوالي خمسمائة آية تبين الأحكام الكلية الإلهية تكون المرجع الأول للفقهاء ، ولكن أكثرها تكون على نحو الإطلاق أو العموم ، فتكون السنة مقيدة أو مخصصة لها . وأما السنة فقد اقتصر فيها أهل السنة على سنة النبي ، بينما عمم الشيعة السنة لتشمل سنة الإمام (عليه السلام).

وقد أضاف السنة ، إضافةً عملية ، سنة الشيخين أبي بكر وعمر حيث التزموا بالعمل بها ، وأرادوا أن يلزموا الإمام علي بالعمل بها كما هو مشهور في حادثة الشورى .



حزبة

الرأي



حرية الرأي عند الغرب

تمهيد

كانت الشعوب الأوروبية تخضع لهيمنة الكنيسة المسيحية باعتبارها القيادة الدينية لتلك الشعوب منذ اعتماد الإمبراطورية الرومانية للديانة المسيحية كدين رسمي للبلاد وإلى بزوغ فجر ما يعرف بعصر النهضة . وكانت الكنيسة تمثل رسمياً الدين المسيحي ، وما تقوله هو الدين ، وما ترفضه هو الباطل بنظر دين المسيح . ولازم ذلك أن ممارساتها لم تكن مخالفة للمسيحية بل تمثلها حق التمثيل، من هنا فإن ما يثبت تاريخياً أنه من فعلها يعني بالضرورة أنه من صلب المسيحية بنظر الغرب ، وليس سوء تطبيق للنظرية المسيحية .

أضواء على سلطة الكنيسة

إنها السلطة التي منحها له المجامع ، أو التي منحها له الظروف ، فقد قرر

مجمع روما المنعقد سنة ٨٦٩ م. أن الفصل في المسائل الدينية من اختصاص كنيسة روما ، وأن المسيحيين جميعاً يخضعون لقرارات رئيس هذه الكنيسة ، وقرر مجمع روما المنعقد سنة ١٢١٥ أن الكنيسة البابوية تملك حق الغفران ، وتمنحه لمن تشاء ، وطبيعي أن من يملك حق الغفران يملك حق الحرمان .

«أما السلطة التي منحها الظروف للبابا فمرجعها إلى الانقسام السياسي الذي حصل في الدولة الرومانية الغربية ، وإلى الصراع الذي كان كثيراً ما يحصل بينها وبين الدول الجديدة التي قامت على أنقاضها ، وفي وسط هذا الانقسام وذلك الصراع استقل البابا استقلالاً تاماً ، ولم يعد تابعاً لأي من الملوك والأمراء ، وقد اعترف الجميع له بالاستقلال تخلصاً من التنافس على السيطرة على الكنيسة ، ومن ثم صار تعيين البابوات بطريق المجامع لا بطريق الأباطرة ، وهذا أيضاً قوَى سلطان البابا .

وفي الوقت الذي لم يعد البابا تابعاً لأي من الملوك كان الملوك بحكم أنهم مسيحيون تابعين للبابا، وخاضعين له تبعاً لقرار المجمع آنف الذكر الذي جعل كل المسيحيين ملزمين بطاعة البابا وخاضعين له»^(١) .

المجمع المسكوني

وضع المجمع المسكوني قوانين صارمة لتعيين رجال الدين وتنظيم سلوكهم. وقد منع تعيين الأساقفة من قبل الحكام المدنيين، وهو ما أثار حفيظة الملك هنري

١. شلبي، الدكتور أحمد ، مقارنة الأديان ، الإسلام ، ط. ٤ ، مكتبة النهضة المصرية ، القاهرة ، ١٩٧٣ ، ص ٢١٢ .

الرابع ، وعم الاستياء العام في جميع أنحاء ألمانيا وفرنسا وإنجلترا ، ونشبت من جراء ذلك معارك طاحنة حول الكرسي البابوي الذي لجأ إلى تبريرات قانونية لتثبيت موقعه، مما أدى إلى تحويل المنصب البابوي إلى مؤسسة دينية، وهو ما تعارض مع حركة الإصلاح الكلونية الأصلية.

«ومنذ ذلك التاريخ أصبح البابا هو الحاكم الأعلى لحسم المنازعات الدينية والدينية، وأصبح في وسع البابا غريغوريوس أن يذل الإمبراطور هنري الرابع (١٠٥٠-١١٠٦) في كانوسا، الذي اضطر إلى الذهاب إلى كانتربوري بقميص من الشعر ليطلب الصفح منه. كما أرغم الملك جون والتاج الإنجليزي معه على تقديم الخضوع للبابا إينوسنت الثالث. والحقيقة أصبح المجمع المسكوني الذي يتألف من جميع أساقفة العالم المسيحي الغربي أقوى سلاح بيد البابوية. وكان ينعقد بدعوة من البابا، وتحت إشرافه»^(١).

الرهينة المسيحية

في ظل المجمع المسكوني تطور الجهاز الإداري المركزي للفايكان ، وأصبح بالتدريج المحكمة الدولية العليا. وبسبب التعقيدات المتزايدة للإدارة البابوية واستبدالها وخروجها عن الطريق القويم حدثت ردود فعل عديدة ضدها، واجتاحت الغرب حركة رهبنة وتنسك دينية قامت على التقوى والزهد في الحياة الدنيا والابتعاد عن المراكز الحضرية والعيش ببساطة ، والاستغناء عن ملذات الحياة الدنيا.

١- المصدر السابق .

وبحلول القرن الثاني عشر تأسست مئات الأديرة ، وتكاثرت بسرعة ، وتحولت أديرة النساك ، والمنظمات الصليبية ، وفرسان الهيكل ، ومنظمات إسعاف المرضى ، ومدارس الراهبات إلى نواة للحروب الصليبية. وهكذا أعطى آباء الكنيسة لأنفسهم سلطة مطلقة ، وقدموا أنفسهم إلى أتباعهم على أنهم ظل الله في الأرض ، وأنهم يمثلون السلطة الإلهية المطلقة التي لا راداً لقضائها. ثم راحوا يمارسون هذه السلطة بما يرونه يحفظ الدين ، وبالتالي يحفظ لهم سلطتهم المطلقة .

«وقد باشر رجال الدين هذه السلطات بكثير من التوسع بل النزق أحياناً ، فأخذوا يبيعون صكوك الغفران ، ويصدرون قرارات الحرمان حتى على الملوك والعظماء ، وأصبحت الكنيسة بذلك هي التي تفهم الكتاب المقدس ، وهي التي تصدر القرارات بناء على هذا الفهم وبناء على العلم الذي لم يدون والذي يتوارثه البابوات كما سبق ، ولا معقب لما تقول الكنيسة ، وعلى الناس أن يتلقوا قولها بالقبول ، وافق العقل أو خالفه ، وعلى المسيحي إذا لم يستسغ عقله قولاً قالته أو مبدأ دينياً أعلنته أن يروض عقله على قبوله ، فإن لم يستطع فعله أن يشك في العقل ولا يشك في قول البابا»^(١) .

أسسوا الرهبانيات وشيدوا الجامعات ، وعززوا المدارس الدينية ، وعمروا الأديرة ، وضحوا الأموال الطائلة لتشييد دعائم الكنيسة واستمرار الهيمنة على العقول ، وقدموا للناس كل ما يحملهم على الإيمان بالمسيحية الكنسية من أفكار وتعاليم وكتب وفلسفات .

١- المصدر السابق ، ص ٢١٣ .

ولم تكن الكنيسة تتهاون على الإطلاق بكل ما من شأنه معارضتها في مشروعها السلطوي ، فتحجرت في مواقفها تجاه العقول المتنورة ، ووقفت بحزم في مقابل كل فكر تجديدي .

وقد أدى تحجر الكنيسة وممارستها للإرهاب الفكري في العصور الوسطى إلى ثورة الناس على الكنيسة ، وتمردهم على سلطانهم الروحي ، وانبثاق ما يسمى بعصر النهضة الأوروبية وفق المنهج المادي المناوئ للدين .

تجمدت عقلية المسيطرين على الكنيسة آنذاك على أفكار ونظريات اعتبروها ديناً، وفرضوها على الناس بالقوة، وصادروا حرية التفكير والبحث العلمي حتى داخل أوساط رجال الكنيسة أنفسهم، فأبي فلسوف أو عالم يخالف المعتقدات التي تعتبرها الكنيسة مسلمة ، ويدعو إلى إعادة النظر فيها يتهم بالهرطقة ، ويحكم عليه بالحرمان الكنسي ، إن لم يصدر حكم إعدامه فوراً ، وأي كاهن أو راهب يتجرأ على مناقشة الثوابت الفكرية للكنيسة، أو يدعو إلى تطويرها كان يحكم بكفره وزندقته أو يطرد من رحاب الكنيسة، لا بل يعاقب بالموت شتقاً أو حرقاً!!

نشوء محاكم التفتيش

كان التسامح ممنوعاً في شؤون المعتقدات، ولغة التفكير والإعدام هي لغة التعامل مع المخالفين وإن كانت مخالفتهم مظنونة غير ثابتة ، وفرض الدين المسيحي على الشعوب رغماً عنها ، وقد سن الملك الفرنسي (شارلمان) قانوناً يقضي بإعدام كل من يرتد عن النصرانية^(١) .

١- راجع ، ديورانت ، ويل ، قصة الحضارة ، ج ٥ ، ص ٥٠٤٧ (نسخة كمبيوترية) .

يقول ديورانت :

وكانت الكنيسة قبل عهد محاكم التفتيش تعتمد على وسائل الإرهاب الروحي، فكان الحرمان الأصغر Minor excommunication يمنع المسيحي من الاشتراك في العشاء الرباني وفي طقوس الكنيسة، وكان من حق كل رجل من رجال الدين أن يصدر هذه العقوبة، وكان معناها عند المؤمنين العذاب الدائم في نار الجحيم إذا مات الآثم قبل العفو عنه. أما الحرمان الأكبر Maior excommunication (وهو الحرمان الوحيد الذي تستخدمه الكنيسة في هذه الأيام) فلا يصدره إلا مجلس ديني أو مطارنة أعلى مرتبة من القساوسة^(١).

وهكذا أصبحت حرية الفكر جريمة يُعاقب عليها بمنتهى القسوة، حتى تأسست «محاكم التفتيش» سنة ١١٨٣ م والتي تولى شؤونها رجال الدين للدفاع عن المعتقدات، وكانت التهمة أو الوشاية كافية لإحراق المتهم بعد التنكيل به. وتعني «محاكم التفتيش» البحث عن عقائد الناس والتفتيش عنها لمعرفة من هو الموافق للكنيسة ومن هو المخالف لها، وكان حكم مخالفها الموت.

أواخر القرن الثاني عشر ظهر في مقاطعة بريثانيا بفرنسا مفكران مصلحان؛ أولهما يدعى (أموري البيناوي)، وثانيهما (داوود الدينانتي) تلميذه ورفيقه، وكانا يهاجمان جمود الكنيسة وتحجرها وديكتاتوريتها، فشكلت الكنيسة لهما ولأتباعهما محكمة عاجلة، حكمت عليهما وعلى أتباعهما بالحرق بالنار، وأحرق بالفعل عدد من الأتباع. أما المفكران فقد هربا حتى ماتا مختفيين، فأمرت الكنيسة بنبش قبريهما، وإحراق رفاتهما!!

١- ديورانت، مصدر سابق، ج ٦، ص ٥٦٣٦.

والراهب الفيلسوف الإيطالي (جوردانو برونو)، وهو من أبناء الكنيسة ورجالها، كان ينادي بضرورة العلم، وضرورة التجربة فيه، وبحرية التفكير، وإبداء الرأي، فاتهم بالمروق والهرطقة ونقمت عليه الكنيسة لأجل آرائه التي كان من أشدها قوله بتعدد العوالم، فحكمت عليه بالموت دون أن يراق منه قطرة دم، فكان أن أحرق في مدينة روما.

كما حكموا بكفر الراهب البوهيمي الدكتور «جون هيس»، وأحرقوه بالنار لأنه يخطب باللغة البوهيمية التي يفهمها الناس لا اللاتينية، ويخالف تحجر الكنيسة، وذلك سنة ١٤١٥ م.

والراهب الهولندي (هرمان فان ريزويك) أحرق بتهمة المروق والهرطقة عام ١٥١٢ في مدينة لاهاي عاصمة هولندا لإعجابه وإتباعه لمذهب أرسطو وفلسفة الفيلسوف العربي ابن رشد.

لقد حرق رجال الكنيسة الكتاب المقدس، وأدخلوا في الدين المسيحي آراءهم البشرية، وبعض النظريات العلمية من جغرافية وتاريخية وطبيعية، التي كانت سائدة في وقت غابر، ثم فرضوا على عقول الناس أن تتوقف عند حدود هذه الآراء والنظريات، وعارضوا تجارب العلم، وتطوير الفكر، بل بالغوا في القسوة ضد المخالفين لهم. ويقدر أن من عاقبتهم محاكم التفتيش يبلغ عددهم ثلاثمائة ألف!! أحرق منهم اثنان وثلاثون ألفاً أحياء!!

ثم عوقب العالم الطبيعي الشهير "غاليليو" بالقتل لأنه كان يعتقد بدوران الأرض حول الشمس.

اضطهاد الهرطقة

إن اضطهاد الهرطقة إنما يمثل الجانب الأشنع للادعاءات البابوية وللتطرف المتصاعد للأصولية المسيحية في طورها الأول.

فقد قرر المجمع الذي عقد في سنة ١٢١٥ استئصال الهرطقة ، وقد نفذت الكنيسة هذا القرار أو هذا الاستئصال بكل قسوة ونشاط .

والهرطقة - كما فهمتها الكنيسة إذ ذاك - هي مخالفة رأي الكنيسة ، فرأي يراه عالم في العلوم الكونية هرطقة ، ومحاولة فهم الكتاب المقدس لرجل غير كنسي هرطقة ، وانتقاد شيء يتصل بالكنيسة هرطقة ، ومساعدة واحد من هؤلاء أو الرضا عن اتجاهه هرطقة ، وهكذا .

وعليه فالهرطقة تعني عملياً المروق عن الدين الصحيح وضرورة إعادة تنصيرهم ولو بالقوة إذا اقتضى الأمر ، أو إعادة من خرج منهم إلى الطريق القويم . ومنذ ذلك التاريخ بدأ تاريخ الأصولية المسيحية الحقيقي .

وكان من بين الهرطقة من وقف ضد تنامي هيمنة الكنيسة، ومن نادى بأن الشؤون المادية والاجتماعية هي من شرور الحياة الدنيا ، وطالب بالابتعاد عنها . وكان هذا النداء يهدد الكنيسة واستقرارها وهيمنة كهانها ومصالحهم ، مما دفع بالكنيسة إلى القضاء عليهم .

الدومنيكان والفرنسيسكان

الدومنيكان هم «الأخوة الواعظون» ، ويعرفون بـ «حراس الرب» ، وهم أعضاء الرهبانية التي أسسها القديس عبد الأحد المعروف بدومينيك (١١٧٠ - ١٢٢١)

لدحض البدع عام ١٢٠٦. كانوا أرباب التعليم الفلسفي اللاهوتي في القرون الوسطى»^(١).

والفرنسيسكان رهبانية أسسها القديس فرنسيس الأسيزي (١١٨٢ - ١٢٢٦) عام ١٢١٠، وجعل الفقر أساساً لحياتها، فهي تعيش من التسول. انصرف رهبانها إلى التعليم والتبشير^(٢).

وكان للأخوة الدومينيكان الدور الأبرز في مواجهة الهرطقة، فقد تعين البعض منهم كمفوضين دائمين نشيطين في استئصالها، وكانت دواوين استئصال الهرطقة هي بداية حقيقية لمحاكم التفتيش الكهنوتية التي راح ضحيتها مئات الآلاف، والتي مثلت ذروة التعصب الديني وعدم التسامح والإرهاب، وكان «الأخوان الدومينيكان» بمثابة «حراس الرب»، الذين استخدموا جميع أساليب الإرهاب والقمع والتعذيب.

التعذيب الكنسي

منذ ذلك الوقت أصبحت المحافظة على العقيدة الرسمية من اختصاص الكنيسة فقط، أما السلطات الكنسية الأخرى وبخاصة الأخوة الدومينيكان والفرنسيسكان فكانت تقتصر على محاربة الهرطقة وإنزال العقوبات القاسية بأصحابها.

وقد أصدر الإمبراطور، الذي حكم بالحديد والنار، مراسيم عديدة ضد

١- المنجد في الأعلام، ط. ١٠، دار المشرق، بيروت، ١٩٧٦، ص ٢٨. بتصرف.

٢- المصدر السابق، ص ٥٢٥، بتصرف.

الهرطقة ، وأكد فيها على جميع القساوسة إذا لم يتركوا هرطقتهم فسوف يبعدون إلى خارج الإمبراطورية. وقد اختار أكثر من ثلاثمائة كاهن وشماس منهم النفي ، ودخل الباقي السجن. وبهذا المرسوم ألغى الإمبراطور هامش الحرية في تأويل النصوص والاجتهاد في تفسيرها، وبذلك تحولت النصوص الدينية ، ولأول مرة ، إلى نصوص مقدسة لا يمكن تغييرها، مع أنها غير منزلة.

لقد تحولت العقيدة الكنسية إلى أيديولوجية شمولية ، وأصبح قرار التحريم والتكفير أخطر قرار يُعرض الإنسان للموت، وتحولت الكنيسة إلى سلطة تشريعية والدولة إلى سلطة تنفيذية.

وبهذا تم تكريس العنف في محراب اللاهوت كما طالب بطيركُ القسطنطينية الإمبراطورَ بمطاردة الهرطقة والمارقين وإغلاق الكنائس الأريوسية والنسطورية وغيرها. وعندما حاول القساوسة إغلاقها ، ولم يتمكنوا، أضرموا النار فيها ، فاحترقت وأحرقت معها المنازل المجاورة. كما طرد ما لا يقل عن خمسين أسقفاً ممن لا يوثق في استقامتهم أو يشك في عقيدتهم ، ونفي البعض منهم وفرَّ البعض الآخر. كما أمر البطيرك بتعذيب السامريين وحرقتهم بالنار وتذرية رمادهم في الهواء. وفعل ذلك مع جميع من اتهم بالهرطقة. كما أمر بحرق كنائسهم وأجبر خمسين ألفاً منهم على الهرب وحاصر البقية منهم، فقتل عشرين ألفاً منهم ، وبيع عشرون ألفاً آخرون منهم كعبيد.

ثم طالب بشن حملات التنصير «للوثنين» بالقوة واعتناق المسيحية ، فصدر بذلك مرسوم بابوي يعاقب كل من ارتد إلى الوثنية أو مارس طقساً سحرياً. وقد داهمت الشرطة في القرن السادس الميلادي منازل العديد من الناس وساقوهم

بالسياط لتعميدهم قسراً. وقد نفذوا حكم الإعدام بالآلاف من الذين رفضوا التعميد.

محاربة الفلسفة

إن النضال العنيد ضد الهرطقة لا يقل عنفاً عن النضال ضد الفلسفة. ففي منتصف القرن الخامس الميلادي أصدر الإمبراطور قسطنطين مرسومين بتحريم كتب الفيلسوف فرفور يوس وحرقتها، كما أمر بحرق جميع ما كتبه ضد «العبادة المقدسة» للمسيحيين التي من شأنها أن تغضب الله ، وتؤدي نفوس المؤمنين، وأصبحت كلمة «فيلسوف» تعادل الكفر ، وباتت كلمة يوناني تعني وثنياً. كما أصدر الإمبراطور مرسوماً حرم فيه كتب الرياضيين والمشعوذين والعرافين والسحرة، وأمر بحرق كل مارق عن العقيدة بالنار حتى الموت.

وفي القرن السادس داهمت الشرطة دور العبادة، والكنائس والبيوت ، وصادرت كتب «السحر والشعوذة» ، واعتقلت عدداً كبيراً من كهنة المعابد في أثينا وإنطاكية وبعلبك ، وقطعت أصابعهم ، وحرقت كتبهم في الساحات العامة. كما قام الإمبراطور ستيناس بإغلاق مدرسة الفلسفة في أثينا عام ٥٢٦ ، ومطاردة أساتذة جامعة الإسكندرية ، وقد قُتل منهم عدد كبير على يد الغوغاء.

وكما يقول الطرايشي : «إن تاريخ الفلسفة في المسيحية الأولى هو تاريخ قطيعة وغياب ، ذلك أن العقيدة القويمة (والفلسفة) ضدان لا يجتمعان . وكما أن

العقيدة القويمة لا تقبل الفلسفة من خارجها ، فإنها لا تفرز فلسفة من داخلها»^(١).

محاربة العلم والبحث العلمي

انتقد الإمام جعفر الصادق (عليه السلام) ، وفند نظرية «بطليموس» في دوران الشمس حول الأرض في يوم وليلة ، بعدما وقعت في يده الكرة الأرضية التي جيء بها من مصر ، في حين أن العلماء والباحثين في بداية عصر النهضة لم يتمكنوا من المجاهرة بالاعتراض على هذه النظرية .

ولو أن النقد الذي وجهه جعفر الصادق (عليه السلام) إلى نظرية بطليموس ساق مثله باحث في أوروبا ، لأصابه على أقل تقدير جزاء التكفير والطرده من المجتمع الديني . ولو أن باحثاً أبدى هذا الرأي في أوروبا في القرن الثالث عشر الميلادي والقرن الذي بعده ، لكانت عقباه الإعدام والإحراق بالنار ، وقد نص القانون الصادر عن المجمع الديني المنعقد عام ١١٨٣ ميلادية في مدينة " ورون " على أن جزاء الخارج على الدين الإعدام بالمقصلة (La Guillotine) ، ثم جاء البابا «جورجيس التاسع» ، ووضع قواعد محاكم التفتيش العقائدية (Inquisition) في سنة ١٢٣٣ للميلاد .

ومنذ ذلك التاريخ ، نفذت الأحكام الصادرة عن هذه المحاكم بإحراق كل من يدان بالاعتقاد بعقيدة تخالف المسيحية ، واعتباره خارجاً على الدين . وكانت لهذه المحاكم سلطة واسعة في التحري والتفتيش ، حتى في حرم المدارس

١. الطرابيشي ، جورج ، مصائر الفلسفة بين المسيحية والإسلام ، ط. ١ ، دار الساقى ، بيروت ، ١٩٩٨ ، ص ٦٦ .

والجامعات ، وكانت عقوباتها الصارمة في انتظار أي طالب يجرؤ على توجيه سؤال غير مألوف أو خارج عن قواعد الدين إلى الأستاذ، حتى ولو كان ذلك في قاعة الدرس وفي حرم الجامعة . واستمرت هذه المحاكم تزاول نشاطها إلى سنة ١٨٠٨ ميلادية عندما تولى نابليون الأول السلطة ، كإمبراطور لفرنسا ، فأمر بحلها وإلغائها ، ولكن هذا الإلغاء لم يستمر طويلا ، إذ إنها أعيدت في إسبانيا اعتبارا من سنة ١٨١٤ ميلادية ، وظلت تزاول نشاطها إلى ما بعد عام ١٨٣٤ للميلاد . وتكمن أسباب الجمود والتأخر وما يسمى بظلمة القرون الوسطى في أوروبا في انعدام حرية الرأي والبحث ، بينما تقدمت الحركة العلمية وتوسعت في العالم الإسلامي في هذه الفترة ، فقد كان محظورا على الباحث أو العالم الأوروبي أن يدلي بأي رأي أو نظرية تخالف نظرية الكنائس المسيحية، وكانت العقوبة شديدة لمن تسول له نفسه معارضة الآراء الدينية النصرانية ، في حين أن الحرية في البحث وفي العكوف على نفس العلوم والنظريات العلمية ، وقبولها أو مناقشتها أو ردها ، كانت سائدة في المجتمع الإسلامي في القرون الوسطى .

ومع أن إشعاعاً من العلوم والفنون الشرقية كان يصل إلى الغرب ، إلا أن الجو الحاكم المهيمن على ذلك المجتمع كان غارقاً في ظلام حالك ، ولم تتمكن علوم الشرق وثقافته من النفاذ إلى الوسط العلمي هناك ، اللهم إلا بالنسبة لبعض فروعها كالطب والصيدلة. فقد انتقلت إلى الغرب أرجوزة ابن سينا في الطب ، ووضعت لها ترجمة باللاتينية، وقل من لم يحفظ أو يقرأ الترجمة اللاتينية لهذا المرجع بين أطباء الغرب في تلك الفترة ، أما علوم الهيئة والنجوم فلم يكن يسمح بنقلها إلى

الغرب^(١) .

حركة الإصلاح الديني

في ظل كل هذه الوقائع المريرة برزت حركة إصلاح ديني ، ربما كانت متأثرة إلى حد ما بما رأته في الإسلام من انفتاح وإعطاء العقل دوراً ريادياً في فهم النصوص ، وتأويلها ، وفي حرية التعبير عن كل فكر ولو كان معارضاً للإسلام . وكان أبرز رواد هذه الحركة مارتن لوثر في ما عرف لاحقاً بالمذهب البروتستانتي .

المصلحون

بدأ المصلحون يرتفع صوتهم في القرن الخامس عشر ، ومن أشهر من نادوا بالإصلاح في هذا القرن «جيروم» و«هوس» ، ولكن سلطان الكنيسة كان أقوى منهما ، فأعدما حرقا بالنار ، بيد أن مصلحي هذا القرن على كل حال مهدوا الطريق لمن جاء بعدهم ، وحفل القرن السادس عشر بمجموعة من المصلحين المشاهير ، وبخاصة في إنجلترا التي كانت ترى سلطان الكنيسة تدخلا في شؤونها، وفي ألمانيا التي عانى بعض ملوكها قسوة البابوات حينما أصدروا ضدهم قرارات حرمان .

ومن هنا يسر هؤلاء الملوك لرعاياهم القيام بحركات مناوئة للكنيسة ، فظهر في إنجلترا «توماس مور» (١٤٧٨ - ١٥٣٥) ودعا إلى إصلاح الكنيسة بطريق

١- الشاكري ، الحاج حسين ، الإمام جعفر الصادق عليه السلام ، نشر الهادي ، قم ، ١٤١٧ هـ . ، ج ١ ، ص ٢١٧ .

سلمي .

ثم ظهر بعد ذلك (في نفس القرن) أشهر المصلحين وهو مارتن لوثر ، وكان ظهوره في ألمانيا موطن العقل الكبير والتفكير الحر ، وكان لوثر عالماً باللاهوت ، ولذلك نجد أنه تجمع له ما لم يتجمع لسواه ، فحركته نابعة من قبله ، وليست بتوجيه ملك ، أو إيعاز أمير . وهو رجل ألماني مستقل العقل حر التفكير ، ثم هو من رجال اللاهوت ، فهو عليم بخبايا الكنيسة ، دارس لعلومها . وكان لوثر ، - بالإضافة إلى دراسته للاهوت - ، شديد الورع يحصي على نفسه سيئاتها ، ويبالغ في تقديرها ، وتضطرب نفسه خوفاً منها ، وحج إلى روما رجاء أن يزيده قربه من الأماكن المقدسة صلاحاً ، ويبعده عن السيئات ، ولكنه هناك وجد ما أزعجه ، إن هذه الذنوب التي أثقلته يستطيع الكاهن أن يعفيه منها بصك يشتره ، يا الله !! كيف هذا ؟ كيف ينجو القاتل من العذاب بصك يشتره ؟ وكيف تمحى سيئات السارق ، وقاطع الطريق ، وآكل حقوق الناس إذا أراد الكاهن ذلك دون نظر إلى المعتدى عليهم ، ودون نظر إلى الله خالق الكون .

ورأى لوثر كذلك في روما ما قلل مكانة رجال الدين عنده ، وعاد إلى ألمانيا ، فلاحقته صكوك الغفران ، إذ كان البابا «ليو» يريد أن يعيد بناء كنيسة بطرس ، واحتاج للمال ، فقرر أن يحصل عليه من بيع هذه الصكوك ، فأرسل أحد حامليها ، فيمن أرسل ، إلى ألمانيا ، فثار لوثر لذلك ، وكتب احتجاجاً علقه على باب الكنيسة ، فطلبت الكنيسة لمحاكمته أمام محاكم التفتيش ، فلم يدعن ، فأصدرت قراراً بحرمانه ، وتبعاً لذلك أصدر الإمبراطور قراراً بحرمانه من الحقوق القانونية والمدنية ، ومعنى ذلك أنه أصبح مباح الدم ، فقد كل ما يملك ، ولكن أحد

الأمراء حماه .

وصادفت دعوة لوثر في القرن السادس عشر نجاحاً ، واعتنقها كثير من المصلحين الذين ساروا في طريق لوثر ، فأنكروا حق الغفران ، ووقف فهم الكتاب المقدس على الكنيسة ، وما شابه ذلك ^(١) .

العصر الحديث

تغير حال العالم الغربي بعد عصر النهضة تغيراً كبيراً ، وخطى خطوات جبارة في فتح أبواب الحرية على مصراعيها في مختلف المجالات ، حتى باتت الحرية اسماً له ، فهو «العالم الحر» في مقابل العوالم الأخرى التي لا تزال بعيدة عنه في هذا المجال بمسافات شاسعة .

فقد برزت حرية الصحافة والكتابة والإعلام بأوسع معانيها ، وتلتها الحرية السياسية بما لا مزيد عليه ، فأنشأت الأحزاب المختلفة والجمعيات والمنظمات ، وصار للشعوب دورها الحاسم في تقرير مصيرها واختيار حكامها .

وكذا كان الحال بالنسبة إلى الحرية الدينية ، فانطلقت في فضاء واسع وصولاً إلى حرية الإلحاد والكفر بكل معانيهما ، فأنحسر دور الكنيسة ، فلم تتعدَّ سلطتها الملزمة حدود الفاتيكان ، ولم تحتفظ سوى بسلطة معنوية اختيارية على من اختار الإيمان بها والالتزام بتعاليمها .

وجاء دور الحرية العلمية حتى وصل الأمر إلى الاستنساخ وزرع الأعضاء وتوليد الأطفال في المختبرات وزرع النطف وإنشاء ما يعرف بالبنك المنوي .

١- مقارنة الأديان ، مصدر سابق ، ص ٢١٦ - ٢١٨ . بتصرف .

وأما عن الحرية الاجتماعية فحدث ولا حرج ، فقد تحررت المرأة من كل القيود حتى باتت تزاحم الرجل في مختلف مجالات عمله ونشاطاته إلى درجة التهتك والتعري وصولاً إلى التحرر من الأمومة وبناء الأسرة ، وتحرر الأطفال من ضرورة العيش في نطاق العائلة ، فلهم حرية الانفصال عن الوالدين برعاية السلطة وإشرافها .

ولا يختلف الحال كثيراً في الحرية الاقتصادية ، فلكل فرد حق التملك بدون حدود ، فنشأت الشركات العالمية العملاقة ، وبرزت أعداد كبيرة من أصحاب المليارات ، وظهرت منظمة التجارة العالمية لتفتح المجال العريض لغزو العالم اقتصادياً .

وبكلمة مختصرة ، لم يبق باب للحرية لم يتم فتحه إلى درجة أن العالم كله انبهر بالغرب وحرياته ، فمالت إليه الأدمغة وأرباب الفكر والثقافة من كل حذب وصوب تمجده ، وتثني عليه .

ولكن ... في الغرب نفسه ، شعر الكثيرون من الواعين فيه أنهم على حافة الخطر ، وأن الأمور ذهبت في منحى قد لا تحمد عقباه ، فراحت الأصوات تعلق هنا وهناك مطالبة بوضع بعض القيود الضرورية لضبط الأمن الاجتماعي والأمن السياسي للمجتمعات الغربية .

وهذا ما يدعونا إلى الحديث عن حدود الحريات ، وخصوصاً حرية الرأي ، ويحملنا على المقارنة بين الفكر الغربي والفكر الإسلامي في ما يتعلق بتلك الحدود المفترضة .

الفصل الثاني

حرية الرأي في الإسلام

تمهيد

لدينا في هذا العصر تحديدان أساسيان لحرية الرأي هما : الحرية في مفهومها الديمقراطي ، والحرية في مفهومها الإسلامي .

الحرية في الإسلام

منهج الاختلاف في الرأي ، ومسلك قبول الآخر ، والعمل على أسس من الحوار دون الوصول إلى الخلاف والقطيعة هو منهج سماوي قبل أن يكون بشرياً. وهذا ما عمل على نشره الإسلام بما هو تهذيب سلوكي في كيفية التعامل مع الآخر المخالف ، وقد مثل ثورة قيمة على ما كان يسبقه من تعصب الجاهلية للقبيلة أو العنصر أو الدين ، فاستطاع بذلك أن يبلغ الآفاق مع تعدد الملل والنحل الداخلة فيه.

وإليك بعض النصوص التي تبين نظرة الإسلام إلى الحرية عموماً ، ثم إلى حرية الرأي خصوصاً :

فلقد عبر القرآن الكريم في آيات مختلفة عن نماذج مختلفة من الحوار بين الخالق والمخلوق حتى مع العاصي لأمره عز وجل . فعرض لنا صورة الاعتراض الملائكي على خلق آدم وكيفية رد الله تعالى عليهم حيث قال :

﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ قَالَ إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾ وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى الْمَلَائِكَةِ فَقَالَ أَنْبِئُونِي بِأَسْمَاءِ هَؤُلَاءِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ ﴿ قَالُوا سُبْحَانَكَ لَا عِلْمَ لَنَا إِلَّا مَا عَلَّمْتَنَا إِنَّكَ أَنْتَ الْعَلِيمُ الْحَكِيمُ ﴿ قَالَ يَا آدَمُ أَنْبِئْهُمْ بِأَسْمَائِهِمْ فَلَمَّا أَنْبَأَهُمْ بِأَسْمَائِهِمْ قَالَ أَلَمْ أَقُلْ لَكُمْ إِنِّي أَعْلَمُ غَيْبَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَأَعْلَمُ مَا تُبْدُونَ وَمَا كُنْتُمْ تَكْتُمُونَ ﴿ (١)

وكذلك تحدث عن الحوار بين المخلوقين أنفسهم كدعوة الأنبياء والرسل (عليهم السلام) لبني قومهم ، أو الأقوام الآخرين .

والإسلام لم يشذ عن تلك القاعدة في بيان أوجه راحة منها سواء أكان ذلك بين المسلمين أنفسهم أم مع غيرهم ، إلى الحد الذي أظهر عظمة الطرح الإنساني في الآية الكريمة . ﴿قُلْ مَنْ يَرْزُقُكُمْ مِنَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ قُلِ اللَّهُ وَإِنَّا أَوْ إِيَّاكُمْ لَعَلَىٰ هُدًى أَوْ فِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ ﴿ (٢)

١- سورة البقرة ، آية ٣٠ - ٣٣ .

٢- سورة سبأ ، آية ٢٤ .

الإسلام وحرية الفكر

يجد الباحث أن الإسلام يحث الناس على التفكير ، والعلم ، والتدبر ، والتعمق ،

قال تعالى :

﴿أَفَلَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَتَكُونَ لَهُمْ قُلُوبٌ يَعْقِلُونَ بِهَا أَوْ آذَانٌ يَسْمَعُونَ بِهَا فَإِنَّهَا لَا تَعْمَى الْأَبْصَارُ وَلَكِنْ تَعْمَى الْقُلُوبُ الَّتِي فِي الصُّدُورِ﴾^(١) .

﴿ قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ إِنَّمَا يَتَذَكَّرُ أُولُو

الْأَبْصَارِ ﴾^(٢) .

﴿شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ وَالْمَلَائِكَةُ وَأُولُو الْعِلْمِ قَائِمًا بِالْقِسْطِ﴾^(٣) .

وفي الروايات عن الأئمة (عليهم السلام) أنه لا دين لمن لا عقل له «^(٤) .

وقال : «فقيه واحد أشد على الشيطان من ألف عابد»^(٥) .

وعن حرية التدين يقول الله تعالى :

﴿ لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ ﴾^(٦) .

وقال : ﴿لَكُمْ دِينُكُمْ وَلِيَ دِينِ﴾^(٧) .

وقال أيضاً :

١- سورة الحج الآية ٤٦ .

٢- سورة المجادلة الآية ١١ . سورة آل عمران الآية ١٨ .

٣- سورة آل عمران ، آية ١٩ .

٤- الكافي ، مصدر سابق ، ج ١ ، ص ١٩ .

٥- الطبراني ، المعجم الكبير ، تحقيق حمدي عبد المجيد السلفي ، دار إحياء التراث العربي ، بيروت ، ج ١١ ، ص ٦٥ .

٦- سورة البقرة ، الآية ٢٥٦ .

٧- سورة الكافرون ، الآية ٦ .

﴿ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ﴾^(١).

﴿فَذَكَرْ إِنَّمَا أَنْتَ مُذَكَّرٌ * لَسْتَ عَلَيْهِمْ بِمُصَيِّرٍ﴾^(٢).
﴿قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ تَعَالَوْا إِلَى كَلِمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَلَّا نَعْبُدَ إِلَّا اللَّهَ وَلَا نُشْرِكَ بِهِ شَيْئًا وَلَا يَتَّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضًا أَرْبَابًا مِّنْ دُونِ اللَّهِ﴾^(٣).
﴿وَلَا تُجَادِلُوا أَهْلَ الْكِتَابِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ﴾^(٤).

وعن الحرية السياسية جعل الإسلام للمسلم حق اختيار الحاكم ، ومناقشته ، والاعتراض على ما لا يقبل من تصرفاته ، وحق عزله ، وحفل التاريخ الإسلامي بنماذج من الاعتراض على الحاكم تعد غاية في الرقي والتطور ، ففي غزوة بدر (نزل رسول الله (صلى الله عليه وسلم) على أدنى ماء من مياه بدر إلى المدينة ، فأشار عليه الحباب بن المنذر بن عمرو بن الجموح بغير ذلك ، وقال له :
أرأيت هذا المنزل ، أم منزل أنزلك الله ، فليس لنا أن نتقدمه أو نتأخر عنه ، أم هو الرأي والحرب والمكيدة ؟

فقال (ﷺ) :

بل هو الرأي والحرب والمكيدة .

فقال : يا رسول الله ، إن هذا ليس لك بمنزل ، فانهض بنا حتى نأتي أدنى ماء من القوم ، فننزله ونغور ما وراءه من القلب ، ثم نبني عليه حوضا ، فنملؤه ماء ،

١- سورة النحل ، الآية ١٢٥ .

٢- سورة الغاشية ، الآية ٢١ و ٢٢ .

٣- سورة آل عمران ، الآية ٦٤ .

٤- سورة العنكبوت الآية ٤٦ .

فنشرب ولا يشربون .

فاستحسن رسول الله (صلى الله عليه وسلم) ذلك من رأيه ، وفعله»^(١) .

وفي مبسوط السرخسي :

روى أن المشركين أحاطوا بالخندق ، وصار المسلمون كما قال الله تعالى :

﴿هُنَالِكَ ابْتُلِيَ الْمُؤْمِنُونَ وَزُلْزِلُوا زِلْزَالًا شَدِيدًا﴾^(٢) ، فبعث رسول الله (صلى

الله عليه وسلم) إلى عبدة بن حصن ، وطلب منه أن يرجع بمن معه على أن يعطيه

كل سنة ثلث ثمار المدينة ، فأبى إلا النصف . فلما حضر رسله ليكتبوا الصلح بين

يدي رسول الله (صلى الله عليه وسلم) قام سيدا الأنصار سعد بن معاذ ، وسعد بن

عبادة ، رضي الله عنهما ، وقالوا : يا رسول الله ، إن كان هذا عن وحي فامض لما

أمرت به ، وإن كان رأيا رأيته فقد كنا نحن وهم في الجاهلية ، لم يكن لنا ولا لهم

دين ، فكانوا لا يطمعون في ثمار المدينة إلا بشراء أو قرى ، فإذا أعزنا الله بالدين ،

وبعث فينا رسوله نعطيهم الدنية ، لا نعطيهم إلا السيف .

فقال (صلى الله عليه وسلم) : إني رأيت العرب رمتكم عن قوس واحدة ،

فأحبيت أن أصرفهم عنكم ، فإذا أبيتم ذلك ، فأنتم وأولئك . اذهبوا فلا نعطيكم

إلا السيف .

فقد مال رسول الله (صلى الله عليه وسلم) إلى الصلح في الابتداء لما أحس

الضعف بالمسلمين ، فحين رأى القوة فيهم بما قاله السعدان ، رضي الله عنهما ،

١- النمري ، ابن عبد البر ، الدرر في اختصار المغازي والسير ، تحقيق شوقي ضيف ، ط. ٣ ، دار

المعارف ، القاهرة ، ص ١٠٥ .

٢- سورة الأحزاب ، آية ١١ .

امتنع من ذلك»^(١) .

كل هذا كان يهدف إلى التهذيب والتربية لأصحابه على مبدأ قبول الرأي المخالف ، والذي حرص الرسول الأكرم (ﷺ) على تعليمه لأصحابه ، فظهر من جراء ذلك نماذج إنسانية رائعة عملت بهذا المبدأ وتواصت به . فهذا الإمام علي عليه السلام يوجه ولاته المعينين على الأقاليم إلى ضرورة التعامل مع الآخرين عبر السماع لهم ، والعمل من أجلهم ، فهم في رأيه المستنير «إما أخ لك في الدين ، أو نظير لك في الخلق»^(٢) .

وما موقفه من الخوارج والسماح لهم بطرح آرائهم وحرية عبادتهم وإقامتهم ما لم يبلغ ذلك سفك الدم إلا الصورة المضادة للإسلام في الوقت الذي كان يعمل آخرون ممن عمل في زمانه والأزمة التي تلت ذلك من حكام وامتسلطين ومدعي الفكر إلى كم أفواه مخالفيهم ومعاقبتهم بشتى أنواع العذاب لرأي قالوه أو طريق آخر سلكوه .

وعنه (عليه السلام): «لا يسترقنك الطمع وقد جعلك الله حراً»^(٣) .

وعنه أيضاً: «ولا تكن عبد غيرك وقد جعلك الله حراً . وما خيرٌ بخيرٍ لا ينال إلا بشرٍ ، ويسر لا ينال إلا بعسر»^(٤) .

ومثله عنه (عليه السلام): أيها الناس ، إن آدم لم يلد عبداً ولا أمة ، وإن الناس كلهم

١- السرخسي ، شمس الدين ، المبسوط ، دار المعرفة ، بيروت ، ١٩٨٦ ، ج ١٠ ، ص ٨٧ .

٢- نهج البلاغة ، من عهده (عليه السلام) لمالك الأشر .

٣- الواسطي ، علي بن محمد الليثي ، عيون الحكم والمواعظ ، تحقيق الشيخ حسين الحسيني

البيرجندي ، ط. ١ ، دار الحديث ، قم ، ١٣٧٦ هـ ش . ، ص ٥٢٨ .

٤- نهج البلاغة ، من وصية له (عليه السلام) لابنه الحسن (عليه السلام) ، رقم ٣١ .

أحرار»^(١) .

وأيضاً عنه (عليه السلام): «الحر حر ولو مسه الضر»^(٢) .

كذلك قوله (عليه السلام):

«الحر حر وإن مسه الضر»^(٣) .

و«العبد عبد وإن ساعده القدر»^(٤) .

وقوله (عليه السلام): «من ترك الشهوات كان حراً»^(٥) .

وقوله (عليه السلام): «من قام بشرائط العبودية أهل للعتق ، من قصر عن أحكام

الحرية أعيد إلى الرق»^(٦) .

وعن الإمام الصادق (عليه السلام): «إن الحر حر على جميع أحواله ، إن نابته نائبة صبر

لها، وإن تداكت عليه المصائب لم تكسره وإن أسر وقهر واستبدل باليسر عسرا ، كما

كان يوسف الصديق الأمين صلوات الله عليه لم يضرر حرته أن استعبد وقهر وأسر»^(٧) .

وعنه (عليه السلام): «إن صاحب الدين . . . رفض الشهوات فصار حراً»^(٨) .

وقال عمر لعمر بن العاص: «مُذَّكم تعبدتم الناس وقد ولدتهم أمهاتهم أحرارا»^(٩) .

١- الريشهري ، محمد ، ميزان الحكمة ، دار الحديث ، قم ، ١٤١٦ هـ ، ج ١ ، ص ٥٨٢ .

٢- الشافعي ، محمد بن طلحة ، مطالب السؤل في مناقب آل الرسول ، تحقيق ماجد بن أحمد العطية ،

(لا معلومات عن النشر) ، ص ٥٦ .

٣- الليثي ، علي بن محمد ، عيون الحكم والمواعظ ، تحقيق حسين الحسيني البيرجندي ، ط. ١ ،

دار الحديث ، ص ٤٨ .

٤- المصدر السابق .

٥- ميزان الحكمة ، مصدر سابق ، ج ١ ، ص ٥٨٣ .

٦- عيون الحكم والمواعظ ، مصدر سابق ، ص ٤٥٠ .

٧- ميزان الحكمة ، مصدر سابق ، ج ١ ، ص ٥٨٢ - ٥٨٣ .

٨- المصدر السابق ، ص ٥٨٣ .

٩- كنز العمال ، مصدر سابق ، ج ١٢ ، ص ٦٦٠ .

بعد هذه المقدمة التي أردنا لها أن تكون منارة تضيء لنا الدرب في طريق البحث ،
نشير إلى أن استيعاب الموضوع يقضي بأن نتحدث عن خمسة عناوين أساسية ، هي :

١. مبدأ التعددية في الإسلام .
٢. حرية التفكير والبحث العلمي .
٣. حرية التعبير وإبداء الرأي .
٤. الإسلام وحرية الأقليات الدينية .
٥. مسيرة حرية الرأي في الإسلام .

١. مبدأ التعددية في الإسلام

قبل الحديث عن حرية الرأي في الإسلام يتجه سؤال هام ، وهو : هل في الإسلام مجال للتعددية الفكرية ؟ وبتعبير آخر : هل يسمح الإسلام للناس بتبني فكر آخر غير فكره ؟

ومنشأ هذا السؤال هو توهم أن الإسلام لا يقبل رأياً غير ما ينص عليه من مبادئ وعقائد وتعاليم وأحكام وشرائع وحدود ، وكل رأي مخالف لذلك يعد كفراً ، وعليه فإن الحرية الفكرية تعد معدومة في الإسلام . من هنا عقد هذا البحث لتفصيل هذا الموضوع وإلقاء الضوء على هذه النقطة المهمة .

بين التعدد والتعددية

لا نقصد بالتعددية هنا سوى التعدد ، أي : لا نرمي إلى اعتماد المصطلح السياسي الذي يؤمن به الغربيون المعروف بـ (pluralism)، والذي يقضي بنفي الحقانية الواقعية الواحدة، وبالتالي عدم وجود "حق" واحد في الوجود ، وإنما الجميع معهم حق ، ما يجعل الحق متعدداً ، والجميع على صعيد واحد من الأحقية.

فعلى العكس من ذلك ، يؤمن الإسلام بأن الحق لا يكون إلا واحداً ، لأن الحق هو ما طابق الواقع ، والواقع ليس متعدداً . والفكر قد يكون حقاً وقد يكون باطلاً ، فإذا أصاب الواقع فهو حق وإلا فلا . قال تعالى :

﴿ ذَلِكِ بَانَ لِلَّهِ هُوَ الْحَقُّ وَأَنَّ مَا يَدْعُونَ مِنْ دُونِهِ هُوَ الْبَاطِلُ وَأَنَّ اللَّهَ هُوَ الْعَلِيُّ الْكَبِيرُ ﴾^(١) .

١- سورة الحج ، آية ٦٢ .

وعلى الرغم من هذا فإن الإسلام يترك مساحة للآخرين في ما يؤمنون به ،
رغم إيمانه بأنهم على باطل ، لا لشيء سوى لهدايتهم إلى الحق .

وهل تعني وحدانية الحق نفي حرية الرأي المقابل ؟

قد يقال : عندما نلتزم بالحق الواحد تكون مسؤولية الجميع إظهار هذا الحق
والوقوف أمام الباطل . فإذا قلنا بعدم وجود حرية في إبداء الآراء المختلفة سيؤول
بنا الأمر إلى تحجر المجتمع وركود العقول، وهذا أمر سيئ للغاية ، لذا لا بد من
وجود مستوى معين من الحرية ، وهو ما سنتناوله في فصل «حدود لا بد منها» .

التعدد والاختلاف في التكوين

إن نظرة بسيطة إلى ما حولنا في الكون المادي الطبيعي، وعلى مساحة الكرة
الأرضية، والتفاته بسيطة إلى آفاق السماء وأعماق الأرض، وإلى الأكوان الأخرى
في مختلف المجرات ، تجعل الإنسان يصل فوراً إلى إحدى أكبر الحقائق
الموضوعية التي تطبع عالم الوجود القريب والبعيد، وهي ذلك التنوع الهائل
المدهش الذي تتسم به كل العوالم : عالم المادة الجامدة بشتى تجلياتها؛ من الذرة
وما تستبطنه من عوالم ، إلى المجرات الكبرى، وعالم النبات بكل تنوعاته
المدهشة والرائعة والمعجبة ، من البذرة الصغيرة المتناهية في الصغر، إلى الأشجار
العملاقة ، إلى عالم الحيوان بكل تنوعاته الرائعة من النملة الصغيرة إلى الكائنات
الكبيرة .

هذا التنوع ليس تنوعاً في الشكل فقط، بل هو تنوع في المهمات ، وفي
الوظائف ، وفي التركيب الداخلي ، وفي المظاهر الخارجية . إنه تنوع يستوعب
كل شيء ، ويشمل كل شيء .

من هنا فإن التنوع يعتبر ظاهرة كونية ، هذا التنوع في عالم الموجودات المادية، ما خفي منها وما ظهر، يجعلنا نتقل بالفكر إلى التنوع الموجود في ميول البشر، وفي اعتقاداتهم ، ونزعاتهم ، واتجاهاتهم، وليس خصوص تنوعهم المادي في أشكالهم ، وألوانهم ، وأعراقهم ، ولغاتهم ، وأمزجتهم .

وهنا نلاحظ مستويين من التنوع :

- المستوى الأول : التنوع فيما لا يتصل بالعقائد الدينية ، وهو التنوع في الثقافات، والأذواق، وأنماط العيش، وطرز البناء، والزبي، وما إلى ذلك مما يتصل بالثقافة بالمعنى العام، وهو تنوع هائل ، وقد يكون في كثير من الحالات رائعاً ، لأنه ينسجم مع التنوع التكويني في المخلوقات ، فيضيف بهجة وعنصر إثارة إلى المجتمعات الإنسانية وإلى حياتها.

- المستوى الثاني : التنوع الذي نلاحظه في مجال الاعتقادات الدينية، وما يتصل بها من قناعات ، واتجاهات سياسية تتعلق بالصيغة التي ينبغي أن تكون عليها حياة الإنسان في مجتمعه من حيث نظامه السياسي والاجتماعي.

ونستخلص مما نراه أن هذا التنوع هو أمر طبيعي في المجتمعات ، لأنه أحد مظاهر الوجود البشري منذ العهود الأولى لجنس الآدمي على هذه الأرض. فمنذ أسرة آدم الأولى إلى زماننا هذا لم يأت وقت ، فيما نحسب ، على النوع الإنساني، لم يكن فيه مختلفاً أو متنوعاً في اعتقاداته الدينية والسياسية، ولم يكن ما يسمى بالتعددية ظاهرة ثابتة فيه.

إذا قارنا هذه الظاهرة في تنوع وتعدد البشر من ناحية العقيدة ، مع ظاهرة التنوع والتعدد الشاملة لكل مظاهر الخلق المادي في جميع الأكوان، فينبغي أن نراها

ظاهرة طبيعية تنسجم مع أهداف الخلق، وأهداف الوجود في هذا العالم.
ويجب أن نجد تفسيراً لهذا التنوع في باب الاعتقادات ينسجم مع الغايات
العامة للخلق.

ومن المعلوم البديهي أن الخالق والمشرع واحد ، وهو الذي خلق الكائنات
بتنوعها وتعددتها خلق الطباع والأذهان أيضاً متنوعة ومختلفة في ما تشتمل عليه،
وما تحويه من أفكار وآراء . من هنا كان من غير المعقول أن لا يلحظ هذا التنوع
فيها ، ويتعامل معها كأنها غير موجودة أو أن يشرع ما يتنافى معها ، ويقسر الناس
على فكر واحد ، بل ترك لهم المجال رحباً للجولان في كل معالم الفكر ليصلوا
من تلقاء أنفسهم إلى الحق والواقع الواحد ، وهذا لا يتم بحال من الأحوال عن
طريق قمع الفكر ومصادرته ، وإجباره على ما لا يتلاءم مع طبيعته . لكل هذا كان
في الإسلام، وهو تشريع الله الأكمل ، مجال واسع لتعدد الفكر ، كخطوة أولى
وضرورية على طريق الاقتناع بما هو صواب ، وللوصول إلى الهدف الأسمى
الذي يريدهم أن يصلوا إليه .

- أنواع التعددية

يمكن تقسيم التعددية إلى عدة أنواع ، وأهمها:

- النوع الأول : التعددية الدينية

وهي التعدد في الدين والعقائد والشرائع والمناهج المتصلة به.

ويقصد منها :

- أولاً : الاعتراف بوجود تنوع في الانتماء الديني في مجتمع واحد ، أو دولة

تضم مجتمعاً أو أكثر.

- ثانياً: إحترام هذا التنوع ، وقبول ما يترتب عليه من اختلاف أو خلاف في العقائد.

- ثالثاً: إيجاد صيغ ملائمة للتعبير عن ذلك في إطار مناسب وبالحسنى بشكل يحول دون نشوب صراع ديني يهدد سلامة المجتمع.

مفهوم التعددية الدينية هذا يتضمن الإقرار بمبدأ أن أحداً لا يستطيع نفي أحد ، وبمبدأ المساواة في ظل سيادة القانون، وهو يلتزم بمبدأ حرية التفكير والتنظيم واعتماد الحوار واجتناب الإكراه.

ففي ظل الإسلام ، وعلى الرغم من اعتماده صيغة الدين الواحد ﴿إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ﴾^(١) لا تلغى الديانات الأخرى ، ولا يحظر وجود سائر المبادئ والملل، بل يخاطبهم القرآن الحكيم معترفاً بوجودهم، وتاركاً لهم حرية اختيارهم يقول الله تعالى: ﴿لَكُمْ دِينُكُمْ وَلِيَ دِينِ﴾^(٢).

فإن مبدأ الدين الواحد لا يعني الفرض كما أسلفنا ، وإنما يعني أن الحق واحد، وهو الدين الذي يريد الله تعالى من البشر أن يعتنقوه . أما إذا رغبوا عنه جهلاً أو عناداً ، فلا يعني ذلك ، بأي حال من الأحوال ، جبرهم عليه ، وفرضه عليهم بالقوة والقهر .

وهذا المبدأ هو الذي طبقه الرسول (ﷺ) ، فإنه لما ظفر بأصحاب بدر، وكانوا مشركين لم يقتلهم بل أخذ منهم الفداء ، وتركهم على شركهم ، فلم

١- سورة آل عمران ، آية ١٩ .

٢- سورة الكافرون ، آية ٦ .

يجبرهم على الإسلام، وكذلك فعل بأهل مكة فإنه (ﷺ) قال لهم: اذهبوا فأنتم الطلقاء . فلم يقتلهم ، ولم يجبرهم على الإسلام، وكذلك صنع بأهل حنين.. إلى غير ذلك مما لا يخفى على من له أقل إلمام بتاريخ الرسول (ﷺ).

وتعهد (ﷺ) لنصارى نجران بضمنان حرّيتهم الدينية في عباداتهم وشعائرتهم، كما جاء في نص معاهدته لهم ، حيث كتب إلى الأسقف أبي الحارث وأساقفة نجران وكهنتهم ومن تبعهم ورهبانهم «أن لهم على ما تحت أيديهم من قليل وكثير من بيعهم وصلواتهم ورهبانيتهم جوار الله ورسوله لا يغير أسقف عن أسقفية ولا راهب عن رهبانيتها ولا كاهن عن كهانته ولا يغير حق من حقوقهم ولا سلطانهم ولا شيء مما كانوا عليه ما نصحوا وأصلحوا فيما عليهم غير مثقلين بظلم ولا ظالمين»^(١).

هذا هو المقطوع به من سيرة رسول الله (ﷺ) ، بل وسيرة المسلمين طول التاريخ الإسلامي.

وقد اقتدى أمير المؤمنين (عليه السلام) برسول الله (ﷺ) واحترم كل حريات الناس حتى الأقليات التي كانت تحت لواء الإسلام، وفي الوقت الذي كان الإمام (عليه السلام) في أقصى درجات القوة، وحدود بلاده وسلطة حكومته تمتدان من أواسط ما كان يُسمى في القرن الماضي بالاتحاد السوفياتي إلى غرب أفريقيا ، لم يجبر ولا مواطناً واحداً على ترك عقيدته واعتناق الإسلام، بل العكس صحيح ... فقد ورد في روايات عديدة عن الأئمة الأطهار (عليهم السلام) حول الأقليات الدينية تقول: «

١. الطبقات الكبرى ، مصدر سابق ، ج ١ ، ص ٢٦٦.

الزموهم بما ألزموا أنفسهم»^(١).

وحينما يقبل الإسلام بوجود سائر الأديان والاتجاهات ضمن مجتمعه وفي ظل دولته، فإنه يمنحهم الحرية الكاملة في ممارسة شعائر أديانهم والقيام بطقوس عباداتهم، وتنفيذ تعاليمها وأحكامها دون أن يفرض عليهم شعائره وأحكامه، أو يتدخل في شؤون أديانهم.

التعصب واحتكار الحق

يدعو الإسلام كل بني البشر إلى التفكير في الحقيقة التالية :
أن يكون لك رأي فذلك حق طبيعي، لكن عليك أن تتوخى في آرائك الصواب وتبحث عن الحق، وان لا تصم أذنك وتحجب عقلك عن الآراء الأخرى، فلعلها أصوب من رأيك وأقرب إلى الحق، وإذا ما تبين لك الخطأ، فلا يصح لك الإصرار على الرأي الخاطئ. يقول تعالى :

﴿فَبَشِّرْ عِبَادِ * الَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ أُولَئِكَ الَّذِينَ هَدَاهُمُ اللَّهُ وَأُولَئِكَ هُمْ أُولُوا الْأَلْبَابِ﴾^(٢).

ثم يلفت نظرهم إلى خطورة التعصب للرأي واحتكار الحق، وذلك بتشبه الإنسان برأيه، ورفض مجرد النقاش والبحث في الرأي الآخر، ويعتقد بأن رأيه هو الحق المطلق، ليس بعده إلا الكفر والضلال. فيقول لهم :

هذا مرض مقيت يسبب تحجر الفكر، وينتج الصراع والنزاع في المجتمعات،

١- الطوسي، محمد بن الحسن، الاستبصار، تحقيق حسن الموسوي الخرسان، دار الكتب الإسلامية، طهران، ١٣٩٠ هـ، ج ٣، ص ٢٩٢. بتصرف.

٢- سورة الزمر، آية ١٧ و ١٨.

ويجعلكم في تراجع مستمر عن ركب الحضارة بين سائر الأمم ، فعليكم اجتنابه ،
وذلك بفتح عقولكم لتقبل الآراء الأخرى ودراستها ثم اتباع أحسنها .

سئل الإمام جعفر الصادق (عليه السلام): ما أدنى ما يصير به العبد كافراً؟
فأخذ حصاة من الأرض ، فقال (عليه السلام):

«أن يقول لهذه الحصاة إنها نواة ويبرأ ممن خالفه على ذلك ، ويدين لله بالبراءة
ممن قال بغير قوله ، فهذا ناصب قد أشرك بالله ، وكفر من حيث لا يعلم»^(١) .

وعن الإمام علي (عليه السلام):

«أدنى ما يكون به الرجل كافراً أن يتدين بشيء فيزعم أن الله أمره به ... فيتبرأ
ويتولى ، ويزعم أنه يعبد الله الذي أمره به»^(٢) .

وعن أبي العباس قال: «سألت أبا عبد الله (عليه السلام) عن أدنى ما يكون به الإنسان
مشركاً قال:

« فقال: من ابتدع رأياً فأحب عليه أو أبغض عليه»^(٣) .

وعنه في نص آخر: «أن يبتدع به شيئاً ، فيتولى عليه ، ويتبرأ ممن خالفه»^(٤) .
وأهم ما يؤدب عليه الإسلام أبناءه هو أن يحترموا الرأي الآخر ، فلا يقبل منهم
تسخيف آراء الآخرين أو تجاهلها .

روى الكليني عن عبد الله بن سنان قال : قذف رجلٌ مجوسياً عند أبي عبد الله

١- معاني الأخبار ، مصدر سابق ، ص ٣٩٣ .

٢- مستدرک الوسائل ، مصدر سابق ، ج ١ ، ص ٧٩ .

٣- الكافي ، مصدر سابق ، ج ٢ ، ص ٣٩٧ .

٤- معاني الأخبار ، مصدر سابق ، ص ٣٩٣ .

(عائشة) ، فقال له : مه .^(١)

فقال الرجل : إنه ينكح أمه وأخته .

فقال الإمام : «ذاك عندهم نكاح في دينهم»^(٢) .

وفي كتاب غوالي اللآلي : إن رجلا سب مجوسياً بحضرة الإمام الصادق

(عائشة) ، فزبره ونهاه . فقال له : إنه تزوج بأمه .

فقال (عائشة) : «أما علمت أن ذلك عندهم النكاح؟»^(٣)

وفي رواية أخرى عن الصادق (عائشة) : أنه قال لبعض أصحابه :

« ما فعل غريمك ؟ » .

قال : ذاك ابن الفاعلة !

فنظر إليه أبو عبد الله (عائشة) نظراً شديداً .

فقال : جعلت فداك ، إنه مجوسي نكح أخته .

قال الإمام : «أوليس ذلك من دينه النكاح؟»^(٤) .

وهذه النصوص تظهر روعة تسامح الإسلام وحمانيته للحريات ، فإنه لا يمنح

الحرية لسائر الأديان في عباداتهم وأحكامهم فحسب ، بل يدعو أتباعه إلى احترام

تلك الأحكام ، وعدم تعييرهم بها رغم فظاعتها في نظر العقلاء .

مرة سمع الإمام أبو جعفر الباقر (عائشة) من تلميذه النبيه زرارة بن أعين ، وهو

١- أي : اكفف .

٢- الطوسي ، محمد بن الحسن ، تهذيب الأحكام ، تحقيق حسن الموسوي الخرسان ، ط. ٤ ، دار الكتب الإسلامية ، طهران ، ١٣٦٥ هـ ش. ، ج ٧ ، ص ٤٨٧ .

٣- غوالي اللآلي ، مصدر سابق ، ج ٣ ، ص ٥١٣ .

٤- دعائم الإسلام ، مصدر سابق ، ج ٢ ، ص ٤٥٨ .

يتحدث بحدة وتطرف عمن يخالف منهج أهل البيت (عليه السلام) قائلاً: إنا نمد المطمار.

قال: وما المطمار؟ قلت: التُّرُّ. فمن وافقنا من علوي أو غيره توليناه، ومن خالفنا من علوي أو غيره برئنا منه.

فقال له: يا زرارة، قول الله أصدق من قولك، فأين الذين قال الله عز وجل: ﴿إِلَّا الْمُسْتَضْعَفِينَ مِنَ الرِّجَالِ وَالنِّسَاءِ وَالْوِلْدَانَ لَّا يَسْتَظِعُونَ حِيلَةً وَلَا يَهْتَدُونَ سَبِيلًا﴾^(١).

أين المرجون لأمر الله؟ أين الذين خلطوا عملاً صالحاً وآخر سيئاً؟ أين أصحاب الأعراف؟ أين المؤلفلة قلوبهم؟^(٢).

والمطمار بالمهملتين والتر بضم المثناة الفوقية والراء المشددة هما خيط البناء يشده على الحائط ليقوم اعوجاجه. يعني إنا نضع ميزاناً لتولينا الناس وبراءتنا منهم، وهو ما نحن عليه من التشيع، فمن استقام معنا عليه فهو ممن توليناه، ومن مال عنه وعدل، فنحن منه براء، كائناً من كان. فرفض الإمام (عليه السلام) هذا المقياس، ولفت النظر إلى أربع مجموعات من البشر ليسوا على رأي زرارة، ولكن الله وعد في القرآن أن يدخلهم الجنة.

إذن التحجر على الرأي، وجعله الميزان في الإيمان والكفر، والفوز والخسران، والسعادة والشقاء أمر غير صحيح في الإسلام.

١- سورة النساء، آية ٧٥.

٢- الكافي، مصدر سابق، ج ٢، ص ٣٨٢.

حرية المعتقد

يقصد عادة بحرية المعتقد حرية الإنسان في أن يعتنق الدين الذي يشاء، وفي أن يمارس شعائره الدينية بالطريقة التي يشاء ضمن حدود عدم الإخلال بالنظام العام والآداب العامة . وينبغي تناول هذا الموضوع من جهتين :

- الأولى : المعتقد من خارج الإسلام

لا بد أن يكون المعتقد مبنياً على برهان واضح يسوغ لصاحبه التصديق والجزم به ، ولذا لا يسمح الإسلام بالاعتقاد عن تقليد لأنه يجمد الفكر ، ويفضي إلى تخلف البشرية ، وإنما يحث على البحث والتفكير للوصول إلى المعتقد الصحيح بعد إعمال النظر وموازنة الأدلة . من هنا لم يقبل الإسلام من تقليد آبائهم وأجدادهم في الاعتقاد بأية عقيدة حتى في اعتناق الإسلام نفسه ، فساوى في ذلك بين المسلمين وغير المسلمين حرصاً عليهم . فلا بد لكل معتقد أن يبني اعتقاداته على أساس أدلة وبراهين حسب إمكانياته الفكرية، وقدراته العقلية .

ومع وجود عقائد ومذاهب واتجاهات فكرية مخالفة ، لم يفرض الإسلام على أحد الإذعان له دون اقتناع ، ولم يُكره أحداً على اعتناقه بالقوة ، بل جعل المبدأ الأساسي عدم مشروعية الإكراه في الدين، ولم يشرع أي عمل من شأنه إكراه غير المسلمين على اعتناقه ، لهذا نرى أن دار الإسلام تتسع لغير المسلمين ، وهم يتمتعون فيها بالحقوق السياسية والإنسانية الكاملة.

وعليه يتجه هنا السؤال التالي :

هل يفهم من هذا أن الإسلام يسمح بحمل الأفكار المضادة له والتعبير

عنها؟

ويجب العلامة محمد حسين فضل الله على هذا التساؤل قائلاً:

«إنّ من حق كل فرد وكل جهة غير إسلامية أن تعبر عن وجهة نظرها فيما ترتئيه، وفيما تشك فيه، وفيما تريد السؤال عنه، ولكن الساحة قد تختلف حسب اختلاف المصلحة الإسلامية العليا التي تحددها الأجهزة المشرفة على شؤون الفكر والعقيدة. فقد لا يختلف اثنان أنّ من حق الأفكار المضادة أن تعبر عن رأيها بكل حرية في أجواء الحوار الفكري. وليس لأحد أن يمنعها عن الحديث عن كل شيء حتى عن الأفكار التي تتحدى واقع الرموز الكبيرة في الإسلام، ومن حق الإسلام أن يحمي لهؤلاء حريتهم، ويقدم لهم أفضل الأجوبة وأحسن الأساليب من أجل الوصول إلى قناعتهم الفكرية، لأنّ ذلك هو معنى ﴿قُلْ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ﴾^(١)، وتلك هي قوّة الحقيقة التي يختزنها الإسلام في داخل إيمانه في قدرته على الدفاع عنها بما يملكه من أدلة وبراهين»^(٢).

فالإسلام إذن لا يخشى من أصحاب الأفكار المضادة أن يطرحوا آراءهم ووجهات نظرهم، وذلك لإيمانه بمتانة قاعدته، وحرصه على حجته، وضعف الأفكار المناوئة، وعدم استنادها إلى أية قاعدة حقيقية، غاية ما في الأمر هو لزوم أن تُطرح هذه الآراء ضمن أساليب صحيحة، وبعيداً عن الكذب والدس والخداع والتضليل. فهو لا يسمح أن تُقدّم إلى الجماهير عبر هذه القنوات المرفوضة، وذلك لأنّ الإسلام يريد للحقائق أن تُقدّم على حقيقتها، وكما هي، للناس، ومن

١- سورة النمل، آية ٦٤.

٢- الأضواء، العدد ٢، مقالة للعلامة فضل الله، ص ١٧٨.

خلال الأساليب المنطقية الصحيحة ، لكي لا تُضلل الجماهير ، فتقع ضحية الكذب والدجل، فتحرم من الوصول إلى الحقيقة .

وعلى هذا النحو تبقى الكلمة الأخيرة للجماهير في الحكم على تلك الأفكار والآراء المطروحة . وقد ترك لنا القرآن الكريم في آياته اليّنات الكثير الكثير من الأفكار المضادة التي تحدثت عن الشك في وجود الله ووحدانيته وفي رسالة الرسل... فدعاهم إلى التفكير وقادهم إلى الحوار.

إن هذا يكشف بصورة غير قابلة للشك عن أن الإسلام أعطى حرية المعتقد لبني البشر ، وأن الانطباع السائد من أن الإسلام يلغي جميع التنوعات في داخله هو انطباع خاطئ.

إذن ، لماذا حارب رسول الله الشرك ، ولم يقبل من المشركين إلا أن يسلموا أو يقتلوا ؟

والجواب : إن مشركي مكة بالخصوص وقفوا في وجه الدعوة إلى الإسلام، ومنعوا النبي من نشر دعوته بالقوة ، واضطروه إلى الهجرة والخروج من مكة ، ثم لم يكتفوا بذلك حتى هدموا دور المهاجرين ، ثم خرجوا إليه ببدر لقتاله وقاتل من معه ، وحاربوه بكل ما أوتوا من قوة ، وألبوا عليه القبائل ، ولو أنهم تركوه ، ولم يتعرضوا له لما قاتلهم . ألم يقل لهم :

﴿ لَكُمْ دِينُكُمْ وَلِيَ دِينِ ﴾^(١) .

وقد كانت الجزيرة مليئة بالكفار من أهل الكتاب وغيرهم ، ومع ذلك لم يقاتل إلا من أراد القتال منهم ، وناصبه العداء ، أو أعان على قتاله ، أو نكث

١- سورة الكافرون ، آية ٦ .

العهد معه .

ألا يمنع الإسلام نشر العقائد المخالفة له ؟ فلماذا يُقبل ذلك منه ، ولا يُقبل من غيره ؟

والجواب : هنا يختلف الحال بين العقيدتين ، فهناك عقيدة تفيد الناس ، لا يقف الإسلام في وجه نشرها ، وأخرى تضرهم ، لا بد له أن يحميهم منها . ألا ترى معي أن الإسلام لم يمنع النصارى واليهود من نشر عقيدتهم بالطرق السلمية الصحيحة غير المشتملة على الغش والخداع .

لماذا سمح لهم بعرض عقائدهم يا ترى ؟

لسبب واحد ، وهو أنهم يدعون إلى عبادة الله تعالى ، وإن اختلف الإسلام معهم في الكثير من التفاصيل . فهناك مجال لتصحيح هذه الأخطاء الفرعية . أما المشركون فهم يدعون إلى عبادة غير الله . وهذا خطأ أساسي وقاتل ، ومعناه أنه لا مجال للوصول إلى الحق ما دام المبدأ خطأ .

إذا كان أحدنا يبحث عن بيت في حي معين ، فمن الممكن أن يصل إليه إن هو أدام البحث لفترة من الزمن في ذلك الحي . أما إذا كان يبحث عنه في حي آخر غير الحي الذي يقع فيه ، فلن يتمكن من الوصول إليه ، ولو قضى عمره بالبحث والدوران عليه .

- الثانية : المعتقد من داخل الإسلام

أما من داخل الفكر الإسلامي فإن حرية الاعتقاد ذات هامش كبير ، فهو يسمح بالشك في العقيدة وصولاً إلى معرفة الواقع والحقيقة ، إلى درجة أنه لا يعتبر الشك كفراً وارتداداً إلا إذا انتهى إلى الجحود ، وأدى إلى أخذ موقف مغاير له

بحيث يتم الجزم والتصديق باعتقادات باطلة بحجة أنها الحق .
وقد روي عن الإمام الصادق (عليه السلام) أنه أجاب أبا بصير لما سأله قائلاً :

« يا أبا عبد الله ، ما تقول في من شكَّ في الله ؟
فقال : كافر ، يا أبا محمد .

قال أبو بصير : فشك في رسول الله ؟
فقال : كافر .

ثم التفت إلى زرارة ، فقال : إنمَّا يكفر إذا جحد »^(١) .

وفي رواية أخرى عنه (عليه السلام) قال :

« من شكَّ أو ظنَّ ، فأقام على أحدهما أحبط الله عمله ، إنَّ حجة الله هي الحجَّة الواضحة »^(٢) .

ولكن تقع على الشاك مسؤولية حسم الأمر بالبحث والتنقيب والسؤال والمحاورة، والعمل للخروج من الشبهات إلى الحقائق ، وهذا ما تقتضيه الحرية الفكرية .

ومبدأ التعددية الفكرية، مبدأ يقول به الإسلام ، ولكنه في نفس الوقت يدعو إلى انتهاج السبيل الموصل إلى الحقيقة في كل شيء .

ولا يعني رفض الإسلام للمعتقدات الزائفة سلب أتباعها حرية الاعتقاد ، وإنما يعبر عن رأيه في عدم حقانيتها ، وهذا حق أيضاً ، شرط أن يكون قائماً على مبدأ الاستدلال والبرهان .

١- أصول الكافي ، مصدر سابق ، ج ٢ ، ص ٣٩٩ .

٢- المصدر السابق ، ص ٤٠٠ .

- عقد الأمان في الإسلام

إن الإسلام ترك الباب مفتوحاً أمام أهل المعتقدات الأخرى ، حتى أهل الشرك فضلاً عن أهل الكتاب، ليتمتعوا بحريتهم في الاعتقاد عن طريق عقد الأمان ، وهؤلاء هم الذين أطلق عليهم مصطلح "المستأمنون" ، وهو مصطلح أخذ من قوله تعالى :

﴿ وَإِنْ أَحَدٌ مِّنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ حَتَّى يَسْمَعَ كَلَامَ اللَّهِ ثُمَّ أَبْلِغْهُ مَأْمَنَهُ ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لَا يَعْلَمُونَ ﴾^(١) .

ولئن كان اللجوء السياسي ، والمعروف بالاستجارة ، حقاً شبه عادي في العصر الراهن بين الشعوب المختلفة ، ولأغراض دبلوماسية أكثر منها إنسانية ، بل لمنافع ترجع بالدرجة الأولى إلى المجير لا المستجير ، فإننا لم نسمع بعد ، في غير شريعة الإسلام بحق الاستجارة العقائدية ، على ما تنص عليه الآية المتقدمة ، فهي تسمح بأن يبقى المشرك مدة من الزمن في ضيافة المجير بهدف سماع الحق ، وهو في مأمن من كل سوء ، وبمعزل عن الإرهاب الإعلامي والقهر الفكري ، ثم يعطى وقتاً كافياً للتفكير وأخذ القرار .

أين ذلك من أساليب غسل الأدمغة لتكييف عقيدة الرعايا الأجانب من خلال قوانين الهجرة التي توضع اليوم والتي تفرض على الرعايا اللاجئين أن يؤمنوا بأشياء غير أخلاقية ، مثل العلاقات الجنسية الشاذة ، كشرط مسبق للسماح لهم بالبقاء والإقامة في بلاد الغرب .

١- سورة التوبة ، آية ٦ .

- لا إكراه في الدين -

قال تعالى: ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ فَمَنْ يَكْفُرْ بِالطَّاغُوتِ وَيُؤْمِن بِاللَّهِ فَقَدِ اسْتَمْسَكَ بِالْعُرْوَةِ الْوُثْقَىٰ لَا انْفِصَامَ لَهَا وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ﴾^(١).

جاء في مجمع البيان ، في معرض الحديث عن سبب نزول هذه الآية أنها نزلت في رجل من الأنصار يدعى أبا الحصين . وكان له ابنان ، فقدم تجار الشام إلى المدينة ، يحملون الزيت . فلما أرادوا الرجوع من المدينة أتاهم ابنا أبي الحصين ، فدعوهما إلى النصرانية ، فتنصرا ، ومضيا إلى الشام . فأخبر أبو الحصين رسول الله (ﷺ) ، فأُنزل الله تعالى : ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ﴾ .

فقال رسول الله (ﷺ) : «أبعدهما الله ! هما أول من كفر .

فوجد أبو الحصين في نفسه على النبي ، حين لم يبعث في طلبهما»^(٢) .

وفي الدر المنثور عن سعيد بن جبير قال : «نزلت في الأنصار خاصة .

قلت (أي الراوي) : خاصة ؟

قال : خاصة . كانت المرأة منهم إذا كانت نزورة أو مقلاة (أي قليلة الإنجاب) تنذر لثن ولدت ولدًا لتجعلنه في اليهود تلتمس بذلك طول بقائه ، فجاء الإسلام ، وفيهم منهم ، فلما أجليت النضير قالت الأنصار : يا رسول الله ، أبناؤنا وإخواننا فيهم . فسكت عنهم رسول الله (صلى الله عليه وسلم) ، فنزلت ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي

١- سورة البقرة ، آية ٢٦٥ .

٢- الشيخ الطبرسي ، مجمع البيان في تفسير القرآن ، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات ، ١٩٩٥ م ، بيروت ، ج ٢ ، ص ١٦٢ .

الدين ﴿١﴾ . فقال رسول الله (صلى الله عليه وسلم) :

قد خيّر أصحابكم ، فإن اختاروكم فهم منكم ، وإن اختاروهم فهم منهم .
فأجلوهم معهم»^(١) .

من الواضح لمن يتأمل في أسس التشريع الإسلامي ، أن الإسلام عندما طرح مبدأ الحرية الفكرية ، وأعلن شعاراته ، وبين مفاهيمه ، إنما كان ذلك نتيجة لما تستلزمه العقيدة نفسها ، حيث لا يمكن لها أن تكون بالقهر والإكراه ، وإلا لما كانت عقيدة ، بينما نرى أن حرية المعتقد كانت في الغرب انتزاعية ، أي لا تؤخذ إلا قهراً ، أو أنها جاءت استجابة لتطور تاريخي - كما زعموا - أو ثمرة نضالات مريرة ، أو مشخنة بحربين عالميتين ، أو أعقبت محاكم التفتيش .

وآية «لا إكراه في الدين» تبين أن مسألة الدين والإيمان تتعلق بالقناعات العقلية والمشاعر القلبية التي تترجم إلى سلوك وأعمال.

لهذا ، فإن الإكراه لا يمكن أن يكون الوسيلة التي تجعل الإنسان يعتقد بما يريد ، إنما الاقتناع هو السبيل إلى ذلك ، حتى وإن تَلَفَّظَ المكْرَهَ بما يريد المكْرَهَ ، فلا قيمة لذلك كما قال تعالى: ﴿إِلَّا مَنْ أْكْرَهَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمَانِ﴾^(٢) .

وقوله تعالى بعد ذلك : ﴿قَدْ تَبَيَّنَ الرِّشْدُ مِنَ الْغَيِّ﴾ يعلل ويوضح السبب الذي من أجله كان مبدأ «لا إكراه في الدين» ، وهو أنَّ قضية الإيمان والدين تقوم على حقيقة تكوينية ، هي : لا يمكن فرض العقيدة بالقوة ، وإنما تخضع العقائد لحرية الاختيار الإنساني .

١- السيوطي ، جلال الدين ، الدر المنثور ، دار المعرفة للطباعة والنشر ، بيروت ، ج ١ ، ص ٣٢٩ .

٢- سورة النحل ، آية ١٠٦ .

وعن الرسول (ﷺ) أنه قال :

«ليس الإيمان بالتحلي ولا بالتمني ، ولكن الإيمان ما خلص في القلب ،
وصدقته الأعمال»^(١) .

بالإضافة إلى ما ذكرنا ، فإنَّ للإنسان الحرية في أن يعتقد بما يشاء حتى ولو
كان مخالفاً للعقيدة الإسلامية ، وهو في مأمن من العقوبة على آرائه واعتقاداته ،
مادام لا يسعى إلى نشرها ، لأن ذلك إخلال بأسس الحياة الاجتماعية التي تقوم
على العقيدة الإلهية وإن كانت هذه الحرية لا تنجيه من عقوبة الآخرة ... حتى وإن
كان لا يؤمن بالآخرة كما تقرر في الدين الإسلامي .

قال السيد عبد الحسين شرف الدين :

«والإسلام حينما دعا إلى حرية الفكر ، وحث عليه لم يكن ذلك من باب
التسلية والشعار الفارغ ، وإنما رتبَّ على ذلك الأثر كبقية الحقائق التي يدعو إليها.
فأهم شيء في وجهة نظر الإسلام ، بل في الوجود ككل ، هو معرفة المبدأ الأول
المنشئ لهذا الكون بما فيه ، وهذه الحياة التي يعيشها الإنسان على هذا الكوكب...
فنبَّه الإسلام الإنسان على أنه لا بد له من الاعتراف بوجود الله سبحانه وعدالته من
طريق العقل الحر والتفكير العميق ، ولا يكفي التقليد فيه ، وكذلك بقية أصول
الدين ، كالنبوة ، والإمامة ، والمعاد . يلزم أن يعترف بها من طريق فكره . وأدلتها
متوفرة لجميع الناس ، مهما اختلفت مستوياتهم . ويكتفي من كل بحسب حاله .
والآيات والروايات التي تتحدث كأدلة ليست إلا محض إرشاد وإلا لحصلت

١- المجلسي ، العلامة محمد باقر ، بحار الأنوار ، تحقيق ابراهيم الميانجي ، ومحمد باقر البهبودي ،
ط. ٣ ، دار إحياء التراث العربي ، بيروت ، ١٩٨٣ ، ج ٦٦ ، ص ٧٢ . وكنز العمال ، مصدر سابق ،
ج ١ ، ص ٢٥ .

المصادرة .

وهذا لا يمنع من أن الإسلام اتخذ موقفاً آخر بالنسبة إلى فروع الدين ، فقد فسح المجال للتقليد فيها لمن ليس أهلاً للنظر والفحص ، وذلك لكثرتها ، وتشعب أدلتها ، خصوصاً مع البعد الزمني عن عصر الرسالة ، وتوقف النظام الاجتماعي لو اشتغل الكل بتحصيل كل ما يحتاجه من مسائل الفقه ...»^(١) .

- حرية الاعتقاد وأحكام الردّة

معاينة المرتد ، من المسائل التي كانت وما تزال مورد انتقاد مخالفين الإسلام ، وخصوصاً المستشرقين الغربيين ، الذي يرون في هذه المسألة قسوة غير مبررة ، ويدرجون ذلك تحت عنوان عداوة الإسلام لحرية الرأي وحرية الفكر والمعتقد . ومن هذا القبيل رد الفعل العام لدى الدول الغربية فيما يتعلق بفتوى الإمام الخميني بقتل سلمان رشدي المرتد ، محاولين ربط القضية بموضوع الحريات . ولكي نتمكن من مقارنة الموضوع بطريقة منهجية صحيحة ، لا بد من أن نقدم بعض المقدمات :

أولاً : من هو المرتد ؟

في اللغة :

الارتداد يعني الرجوع . جاء في مفردات الراغب الأصفهاني :
الارتداد والردة الرجوع في الطريق الذي جاء منه ، لكن الردة تختص بالكفر والارتداد استعمل فيه وفي غيره .

١- شرف الدين ، السيد عبد الحسين ، النص والاجتهاد ، تحقيق «أبو مجتبى» ، ط. ١ ، الناشر المحقق ، قم ، ١٤٠٤ هـ ، ص ٧ .

في المصطلح :

قال المحقق الحلي في تعريف المرتد :

«هو الذي يكفر بعد الإسلام»^(١) .

وقال الإمام الخميني :

«المرتد هو من خرج من الإسلام ، واختار الكفر»^(٢) .

ويلاحظ هنا عدم استخدام كلمة رجوع في التعريفين ، ما يعني عدم ملاحظة

الحالة السابقة قبل الدخول في الإسلام ، فهنا يتصور حالتان :

الأولى : أن يكون المسلم كافراً ثم يسلم ، ثم يرتد ، وهو المرتد الملي .

الثانية : أن يكون المسلم مولوداً من أبوين مسلمين بحيث لم يسبق إسلامه

بكفر ، ثم يرتد، وهو المرتد الفطري .

فما يظهر من التعريفين هو أن الارتداد يشمل حالتَي الكفر الملي والكفر

الفطري ، إذ ينطبق التعريفان المذكوران على كلا نوعي الكفر .

ويشهد له ما رواه محمد بن مسلم قال : سألت أبا جعفر (عَلَيْهِ السَّلَامُ) عن المرتد ،

فقال :

«من رغب عن الإسلام ، وكفر بما أنزل على محمد (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ) بعد إسلامه ...»^(٣) .

- الشك والارتداد

وقع بينهم بحث آخر ، وهو أن الارتداد هل هو أمر عدمي أي عدم اعتناق

١- الحلي ، المحقق ، شرائع الإسلام ، تحقيق السيد صادق الشيرازي ، مؤسسة الوفاء ، بيروت ، ١٤٠٩ هـ ، ج ٤ ، ص ٩٦٢ .

٢- الخميني ، السيد روح الله ، تحرير الوسيلة ، ط. ٢ ، دار الكتب العلمية ، قم ، ١٣٩٠ هـ ، ج ٢ ، ص ٣١٩ .

٣- وسائل الشيعة ، مصدر سابق ، ج ١٨ ، ص ٥٤٤ .

الإسلام ، أم هو أمر وجودي ، أي إنكار الإسلام والجحود به . فيشمل في الصورة الأولى الشاك الذي لم يصل به الأمر إلى حد الإنكار ، وبالتالي فكلما شك المسلم في عقيدة من عقائد الإسلام دخل في الكفر ، بينما لا تشمل الصورة الثانية إلا خصوص حالة الجحود والإنكار ، وذلك بأن يعتقد ببطان بعض العقائد الإسلامية وما هو معلوم بالضرورة منه . وبما أن عدم اعتناق الإسلام يصدق مع الشك ومع الجحود كان المعنى الثاني أخص مطلقاً من الأول .

وهذا النزاع ناشئ من نزاع آخر ، وهو : ما هو التقابل بين الإسلام والكفر ؟ فإن فسرنا الكفر بأنه عدم الإسلام ، فهو أمر عدمي ، وبالتالي يكون التقابل بينهما تقابل الملكة والعدم ، وإن فسرناه بأنه الجحود والإنكار كان التقابل بينهما تقابل التضاد . وتظهر الثمرة بين القولين في أنه بناء على الملكة والعدم ، بمجرد انتفاء الإسلام عمن من شأنه الإسلام والكفر ، يثبت الكفر بالضرورة ، فيكون الشك كفراً ، وعلى التضاد لا يلزم من ارتفاع أحد الضدين ثبوت الآخر ، فلا مانع من ارتفاع كلا الضدين ، ولازم ذلك ثبوت حالة الثالثة ، وهي هنا التردد .

أما إذا قلنا بأن الإسلام والكفر ضدان لا ثالث لهما صار حكمهما حكم النقيضين يلزم من ارتفاع أحدهما ثبوت الآخر . ولكن الشك والتردد هو حالة ثالثة بين الإيمان والجحود ، وهذا ما ينفي هذا الاحتمال . فالمسلم إذا شك بالإسلام ولم يجحد به لم يكفر ، والكافر إذا شك بالإسلام ولم يؤمن به لم يسلم . فالمرجح قويا هو التضاد لما ورد مكررا في النصوص من ربط الكفر بالجحود . ففي رواية أبي بصير المتقدمة قال الإمام الصادق (عليه السلام) لزراعة : إنما يكفر إذا جحد .

وقال (عَلَيْهِ السَّلَامُ) في رواية أخرى :

كل مسلم بين مسلمين ارتد عن الإسلام وجحد محمداً (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) نبوته ، وكذَّبه ، فإن دمه مباح لمن سمع ذلك منه»^(١) .

وفي ثالثة (عَلَيْهِ السَّلَامُ) : «لو أن العباد إذا جهلوا توقفوا ، ولم يجحدوا ، لم يكفروا»^(٢) .

وهذا ما يدل بصراحة على وجود الحالة الثالثة ، وهي حالة التوقف ، تلك الحالة التي تدعو إلى البحث والتفتيش عن الحقيقة ، ولولا الشك لما أمكن حل المعضلات ، ولا إيجاد الحلول لأية مشكلة فكرية على الإطلاق ، ألم يكن الشك عند ديكارت طريق الوصول إلى اليقين .

- بين الكفر وإعلان الكفر -

هل مجرد الاعتقاد بما يتنافى مع أصول العقائد الإسلامية يعد كفراً يستحق عليه صاحبه حكم القتل ؟ أم أن الإعلان عنه هو الموجب لتطبيق حكم المرتد عليه ؟

ما يفهم من النصوص ، ومنها رواية الإمام الصادق (عَلَيْهِ السَّلَامُ) المتقدمة :

«كل مسلم بين مسلمين ارتد عن الإسلام ، وجحد محمداً (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) نبوته ، وكذَّبه ، فإن دمه مباح لمن سمع ذلك منه»^(٣) .

فإن تقييده بقوله لمن سمع ذلك منه يدل على أن الحكم فرع السماع منه ، وهو تعبير آخر عن إعلان كفره ، والإشهار به .

١- المصدر السابق ، ص ٥٤٥ .

٢- المصدر السابق ، ص ٥٦٩ .

٣- المصدر السابق ، ص ٥٤٥ .

وهذا أمر واضح ، فإن تطبيق حكم المرتد على الكافر فرع ثبوت كفره ، وهو لا يتم إلا بالإقرار أو بالبينة (الشهود) ، وعلى الحالين لا بد من إعلانه عنه والمجاهرة به ليتم التحقق منه .

قال الشيخ الطوسي :

من سب رسول الله صلى الله عليه وآله ، أو واحدا من الأئمة عليهم السلام ، صار دمه هدرا ، وحل لمن سمع ذلك منه قتله ..^(١)

ومثله ابن إدريس في السرائر^(٢) .

وربما يفهم ذلك من قول أبي عبد الله (عليه السلام): «لا يكون العبد مشركا حتى يصلي لغير الله ، أو يذبح لغير الله ، أو يدعو لغير الله عز وجل»^(٣) .

- ثانياً : موجبات الارتداد

هناك موجب واحد للكفر يجمع بين كل الموجبات التي تم التعرض لها في الكتب الفقهية، ألا وهو إنكار التوحيد أو النبوة ، وهما المعبر عنهما بالشهادتين . فمن تشهد الشهادتين عن وعي وإرادة فقد أسلم ، ومن أنكر واحدة منهما فقد كفر . وما ذكره الفقهاء كموجب للارتداد راجع إلى هذا الأصل الذي ذكرناه ، وذلك من قبيل :

١. إنكار المعاد : فإن إنكار المعاد تكذيب للنبي ، وبالتالي إنكار لنبوته ، فمع الالتفات إلى هذه الملازمة فهو كافر، وإلا فهو غافل يزول إنكاره مع الالتفات

١- الطوسي ، الشيخ محمد بن الحسن ، النهاية ، انتشارات قدس محمدي ، قم ، ص ٧٢٠ .

٢- السرائر ، مصدر سابق ، ج ٣ ، ص ٥٣٢ .

٣- وسائل الشيعة ، مصدر سابق ، ج ٢٨ ، ص ٣٤٢ .

وزوال الغفلة .

٢. إنكار ضرورة من ضرورات الدين ، وذلك كإنكار وجوب الصلاة ، أو حرمة الخمر ، أو أي أمر يعد من بديهيات التشريع الإسلامي ، فإن منكره كافر . وهذا يعود أيضاً إلى إنكار نبوة النبي مع الالتفات إلى الملازمة ، كما تقدم في سابقه .

٣. سب الأنبياء وخصوصاً نبي الإسلام محمد بن عبد الله (ﷺ) : وهذا أوضح من سابقه في كونه إنكاراً لنبوة النبي ، وبالتالي فمع الالتفات يكون كافراً ، وإلا فلا .

وما ورد في الروايات من تكفير المجبرة والمشبهة والغلاة فهو من إنكار الألوهية والوحدانية ، وما ورد في تكفير الخوارج والنواصب فهو من إنكار النبوة ، وعلى هذا المنوال نقيس .

ولو ادعى المرتد عدم التفاته للملازمة بقصد دفع القتل عن نفسه ، فإن كان ممن يقبل في حقه هذا الادعاء يقبل منه ، وإلا فلا .

- ثالثاً : شروط الارتداد

جاء في تحرير الوسيلة للإمام الخميني (قده) :

«مسألة ٢ - يعتبر في الحكم بالارتداد البلوغ والعقل والاختيار والقصد ، فلا عبرة بردة الصبي وإن كان مراهقاً ، ولا المجنون وإن كان أدوارياً دور جنونه ، ولا المكره ، ولا بما يقع بلا قصد كالهزل والساهي والغافل والمغمى عليه . ولو صدر منه حال غضب غالب لا يملك معه نفسه لم يحكم بالارتداد .

مسألة ٣ - لو ظهر منه ما يوجب الارتداد فادعى الإكراه مع احتمال له ، أو عدم

القصد ، وسبق اللسان ، مع احتمالاه قبل منه ، ولو قامت البينة على صدور كلام منه موجب للارتداد ، فادعى ما ذكر ، قُبِلَ منه ^(١) .

فلا ارتداد إلا عن قصد وسابق إرادة وتصميم ، أي هو موقف مفكّر فيه بروية ، ثم معلن عنه .

- رابعاً : طرق إثبات الارتداد

لا يثبت الارتداد إلا بطريقتين لا ثالث لهما :

- أ. الإقرار : وذلك بأن يقر الكافر بأنه كافر بملء إرادته ، ودون أي ضغط .
 - ب. البينة : وذلك بأن يشهد عليه شاهدان عادلان أنه قال أو فعل ما يوجب الكفر .
- «مسألة ٩ - يثبت الارتداد بشهادة عدلين وبالإقرار ، والأحوط إقراره مرتين ، ولا يثبت بشهادة النساء منفردات ولا منضّمات» ^(٢) .

وفي الحالتين ، سيتوقف إثبات الارتداد على الإعلان عنه ، ليسمعه القاضي في الإقرار ، وليسمعه الشهود في البينة ، وهذا هو المراد بالإشهار الذي يتوقف عليه حد القتل بناء على ما أسلفنا .

- خامساً : توبة المرتد

هناك ثلاث نظريات سائدة بين علماء الإسلام حول قبول أو عدم قبول توبة المرتد :

«الأولى : عدم قبول توبته مطلقاً دون فرق بين أن يكون مليئاً أو فطرياً ، يقول

١- تحرير الوسيلة ، مصدر سابق ، ج ٢ ، ص ٤٩٥ .

٢- المصدر السابق ، ص ٤٩٦ .

الحسن البصري : المرتد يقتل بغير استتابة»^(١).

ويستدل أصحاب هذه النظرية بعدة أمور ، منها :

١. ما رواه البخاري عنه (ﷺ) أنه قال : من بدل دينه فاقتلوه»^(٢) .
٢. ما رواه أحمد من قوله (ﷺ) : «لا يحل دم امرئ مسلم يشهد أن لا اله إلا الله ، وأني رسول الله إلا بإحدى ثلاث : الثيب الزاني ، والنفس بالنفس ، والتارك لدينه المفارق للجماعة»^(٣) .
٣. عمل الصحابة : روي أن معاذاً قدم على أبي موسى فوجد عنده رجلاً موثقاً ، فقال : ما هذا ؟

قال : رجل كان يهودياً فأسلم ، ثم راجع دينه دين السوء ، فتهود .

قال : لا أجلس حتى يقتل ، قضاء الله ورسوله .

قال : إجلس .

قال : لا أجلس حتى يقتل ، قضاء الله ورسوله . ثلاث مرات .

فأمر به فقتل . متفق عليه ولم يذكر استتابته»^(٤) .

الثانية : يستتاب مطلقاً .

يقول ابن قدامة : «من ارتد عن الإسلام من الرجال والنساء وكان بالغاً عاقلاً

دعي إليه ثلاثة أيام ، وضيق عليه ، فان رجع ، وإلا قُتل»^(٥) .

١. الطوسي ، الشيخ محمد بن الحسن ، الخلاف ، تحقيق السيد علي الخراساني وجماعة ، ط. ٢ ،

جماعة المدرسين ، قم ، ١٤٢٠ هـ ، ج ٥ ، ص ٣٥٣ .

٢. صحيح البخاري ، مصدر سابق ، ج ٤ ، ص ٢١ .

٣. مسند أحمد ، مصدر سابق ، ج ١ ، ص ٣٨٢ .

٤. ابن قدامة ، عبد الله ، المغني ، دار الكتاب العربي ، بيروت ، ج ١٠ ، ص ٧٦ .

٥. المغني ، مصدر سابق ، ج ١٠ ، ص ٧٤ .

وقد استدلوا عليه بأمر ، منها :

١. ما رووه من قوله (ﷺ) لمعاذ بن جبل حين أرسله إلى اليمن : «أيما رجل ارتد عن الإسلام فادعه ، فان تاب فاقبل منه ، وإن لم يتب فاضرب عنقه . وأيما امرأة ارتدت عن الإسلام فادعها ، فإن تابت فاقبل منها ، وإن أبت فاستبها»^(١).

٢. قول عمر : قدم على عمر بن الخطاب (رض) رجل من قبل أبي موسى يسأله عن الناس ، فأخبره ، ثم قال : هل كان فيكم من مغربة خبر ؟ فقال : نعم ، رجل كفر بعد إسلامه . قال : فما فعلتم به ؟ قال : قدمناه فضربنا عنقه .

فقال عمر (رض) : «فهلا حبستموه ثلاثاً ، وأطعتموه كل يوم رغيفاً ، واستبتموه لعله يتوب ، ويراجع أمر الله ؟ اللهم ، إنني لم أحضر ، ولم آمر ، ولم أرض إذ بلغني»^(٢) .

الثالثة : التفريق بين الملي والفطري ، فيقتل الثاني دون استتابة ، ويستتاب الأول ثلاثة أيام ، فإن أبي يُقتل . قال الشيخ الطوسي في النهاية : «وأما المرتد عن الإسلام ، فعلى ضريرين : فإن كان مسلماً ولد على فطرة الإسلام ، فقد بانت امرأته في الحال ، وقسم ماله بين ورثته ، ووجب عليه القتل من غير أن يستتاب ، وكان على المرأة منه عدة المتوفى عنها زوجها . وإن كان

١- الهيثمي ، علي بن أبي بكر ، مجمع الزوائد ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، ١٩٨٨ ، ج ٦ ، ص ٢٦٣ .

٢- الامام الشافعي ، كتاب المسند ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، ص ٣٢١ .

المرتد ممن كان قد أسلم عن كفر ، ثم ارتد ، استتيب فإن عاد إلى الإسلام ، كان العقد ثابتاً بينه وبين امرأته . وإن لم يرجع ، كان عليه القتل»^(١) .

وعن ارتداد المرأة قال في الخلاف :

«المرأة إذا ارتدت لا تقتل ، بل تحبس وتجبر على الإسلام حتى ترجع ، أو تموت في الحبس . وبه قال أبو حنيفة وأصحابه ، وقالوا : إن لحقت بدار الحرب سبيت واسترقت ... دليلنا : إجماع الفرقة وأخبارهم . وروي عن النبي عليه السلام : أنه نهى عن قتل النساء والولدان . ولم يفرق . وروي عن النبي عليه السلام : أنه نهى عن قتل المرتدة . وروي عن ابن عباس أنه قال : المرتدة تحبس ولا تقتل . وأيضاً : الأصل حقن الدماء ، ولم يقم دليل على جواز قتلها ، فعلى من ادعى قتلها الدلالة»^(٢) .

وفي سنن البيهقي : «عن جابر أن امرأة يقال لها «أم مروان» ارتدت عن الإسلام ، فأمر النبي (صلى الله عليه وسلم) أن يعرض عليها الإسلام ، فإن رجعت ، وإلا قتلت»^(٣) .

ولكن سنده غير تام لوجود بعض المجهولين فيه .

- سادساً : فلسفة عقاب المرتد

يطرح هنا عادة خمسة أسئلة حول عقاب المرتد :

- الأول : ما دام الإسلام يؤمن بحرية الرأي ، فما هو السر في الحكم على من

١- الطوسي ، النهاية ، مصدر سابق ، ص ٥٢٤ .

٢- الخلاف ، مصدر سابق ، ج ٥ ، ص ٣٥١ .

٣- البيهقي ، أحمد بن الحسين ، السنن الكبرى ، دار الفكر ، بيروت ، ج ٨ ، ص ٢٠٣ .

رأى رأياً مخالفاً له بالعقوبة؟ سواء كان مرتداً أو كان كافراً مشركاً كالوثنيين
مثلاً؟

- الثاني : لماذا لا تقبل توبة المرتد وتراجعه عن كفره ؟ أليس من مقتضيات
الرحمة التجاوز عن الخطأ لمن اعترف بخطأه وتاب منه ؟

- الثالث : إذا كان لا بد من العقاب فلماذا لا يتم التدرج فيه ، من تنبيه إلى
إنذار إلى ضرب أو حبس وصولاً في نهاية المطاف إلى القتل ، إن كان لا بد
منه ؟ فلماذا هذه الشدة في التعامل مع المرتد ؟ وهل يتلاءم هذا الحكم
القاسي مع ما يدعى من حرية الرأي ؟

- الرابع : لماذا لا يقتل الكافر الأصلي كالكتابي ، ويقتل المرتد ؟ وهل المرتد
أسوأ حالاً من الكافر بالأصل ؟

- الخامس : مع التسليم بأن المرتد هو من يشهر كفره ، وأن المؤاخذة ليست
على الاعتقاد ، وإنما على الإشهار به ، أليس هذا منافياً لحرية التعبير ؟ ولو لم
يكن منافياً لحرية الاعتقاد ، فهل يعني هذا أن الإسلام يؤمن بحرية الاعتقاد ،
ولكنه لا يؤمن بحرية التعبير .

والجواب :

١. إن الكفر بحد ذاته لا يستوجب القتل ، وهذا ما تقتضيه حرية الرأي والاعتقاد
في الإسلام ، ولذا لم يقتل الكافر الأصلي إذا كان كتابياً . وليس سبب القتل
سوى الأضرار الجسيمة التي يسببها الإعلان عن الكفر ، ومنها :
أ. زلزلة إيمان المؤمنين ، وتشكيكهم في دينهم . وبالتالي فتح باب الارتداد

لمتبعي الهوى وضعاف النفوس . ولا يسمح الإسلام باستغلال ضعاف المسلمين ، بل يرى نفسه معنياً عن حمايتهم ، والدفاع عنهم ، وذراً كل خطر يتهدهم ، ومنه الضلال والانحراف ، فتشريع قتل المعلن للارتداد مجرد وسيلة لحفظ هؤلاء من الضياع .

وقد لعب اليهود هذه اللعبة بهدف تشكيك المؤمنين بدينهم . قال تعالى :
﴿ وَقَالَتْ طَّائِفَةٌ مِّنْ أَهْلِ الْكِتَابِ آمِنُوا بِالَّذِي أُنزِلَ عَلَيَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَجَهَ النَّهَارِ وَكُفُّوا آخِرَهُ لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ ﴾^(١) .

يقول المفسرون : إن اثني عشر من يهود خيبر وغيرها وضعوا خطة ذكية لزراعة إيمان بعض المؤمنين ، فتعاهدوا فيما بينهم أن يصبحوا عند رسول الله (ﷺ) ، ويتظاهروا باعتناق الإسلام ، ثم عند المساء يرتدون عن إسلامهم ، فإذا سئلوا لماذا فعلوا هذا ، يقولون : لقد راقبنا أخلاق محمد عن قرب ، ثم عندما رجعنا إلى كتبنا وإلى أبحارنا رأينا أن ما رأيناه من صفاته وسلوكه لا يتفق مع ما هو موجود في كتبنا ، لذلك ارتددنا . إن هذا سيحمل بعضهم على القول بأن هؤلاء قد رجعوا إلى كتبهم التي هم أعلم منا بها ، إذاً لا بد أن يكون ما يقولونه صحيحاً . وبهذا تترزع عقيدتهم^(٢) .

وهذا ما أشار إليه قوله تعالى : ﴿ وَدَّتْ طَّائِفَةٌ مِّنْ أَهْلِ الْكِتَابِ لَوْ

١- سورة آل عمران ، آية ٧٢ .

٢- راجع مثلاً : القمي ، علي بن إبراهيم ، تفسير القمي ، ط. ٣ ، دار الكتاب ، قم ، ١٤٠٤ ، ج ١ ، ص ١٠٥ . وابن أبي زمنين ، محمد بن عبد الله ، تفسير ابن أبي زمنين ، تحقيق حسين بن عكاشة ومحمد بن مصطفى الكنز ، ط. ١ ، نشر الفاروق الحديثة ، القاهرة ، ٢٠٠٢ ، ج ١ ، ص ٢٩٥ و ٢٩٦ .

يُضِلُّونَكُمْ وَمَا يُضِلُّونَ إِلَّا أَنْفُسَهُمْ وَمَا يَشْعُرُونَ ﴿١﴾ .

ولك أن تسأل : كيف يدافع عنهم ويحميهم بتشريع قتلهم ؟

ولنا أن نجيب : إذا كان قتل فرد أو أفراد يحمي البقية فهو راجح شرعاً وعقلانياً ، وذلك على غرار تشريع القصاص ، فإن قتل القاتل يحفظ الباقين من أن يقتلوا ، وهذا خاضع لقانون تراحم المصالح والمفاسد ، فيقدم الأهم على المهم .

ب. تحقير الدين ، فما من نظام في العالم ولا دين على وجه المعمورة يقبل بأن يتم التعامل معه وكأنه خربة ، ندخلها ساعة نشاء ، ونخرج منها ساعة نشاء ، فإن حصول ذلك يؤدي إلى احتقار الناس لهذا الدين ، وبالتالي انعدام نظرة القداسة إليه . فمن منطلق حماية نفسه من عبث المغرضين لا بد من وضع حد يجعل الناس يتعاملون مع الدين بكل جدية واحترام .

ج. سد باب التسرع في التقلب العقائدي ، فضعاف النفوس سريعو التأثير بكل ما يقال لهم ، وعليه فسرعان ما يؤمنون وسرعان ما يكفرون ، فلو لم يكن هناك رادع يردعهم عن تسرعهم هذا ، وبالتالي التأمل ملياً قبل أخذ قرار الإيمان ، ثم التأمل أكثر قبل أخذ قرار الكفر . فلا بد من وجود حماية لهم تحميهم من أنفسهم . وقد بين لهم خطورة هذا العمل بقوله :

﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا ثُمَّ كَفَرُوا ثُمَّ آمَنُوا ثُمَّ كَفَرُوا ثُمَّ أزدَادُوا كُفْرًا لَمْ يَكُنِ اللَّهُ لِيُغْفِرَ لَهُمْ وَلَا لِيَهْدِيَهُمْ سَبِيلًا﴾ (٢) .

١- سورة آل عمران ، آية ٦٩ .

٢- سورة النساء ، آية ١٣٧ .

فالإسلام ينتقد التسرع وقلّة التبصر في الأمور ، وخصوصاً في اختيار العقيدة ، وسمى ذلك التقليد الأعمى ، ودعا إلى إعمال الفكر جيداً .

د. إعدام الاستقرار الروحي لدى بعض المؤمنين ، فإنهم عندما يرون أن بعض الناس يؤمنون ثم يكفرون يشعرون بقلق روحي واضطراب نفسي منشأه الخوف من كونهم على خطأ، وكون الآخرين على صواب .

هـ. تجنب ردود الفعل الإسلامية على حركات الكفار والمرتدين ، فإن الناس لا تتحمل إلحاق الأذى بدينهم ، فلا بد أن يعاملوا الآخرين بالمثل ، وهذا ما يولد شحناً طائفيّاً ومذهبيّاً لدى الطرفين سرعان ما يؤدي إلى حرب .

و. تحصين الدولة الإسلامية من انكشاف ثغراتها ، التي لا تخلو منها دولة ، أمام الأعداء ، فإن المرتد إذا كفر بعدما أسلم واطلع على كل ثغرات الدولة، تصبح البلاد الإسلامية رهينة هذا الفرد الذي بمقدوره أن يدل على ما يؤذي الأمة ، وربما يطيح بها ، وهو غير مسموح به بأية حال من الأحوال .

ز. إن في نشر الدعوة إلى الإسلام كفاية لحمل الناس على ترك الوثنية ، إذ إنها لا تقاوم الدين الحنيف السماوي ، فلا حاجة إلى قتل الوثنيين قبل أن يسلموا ، ما دام بالإمكان هدايتهم .

فإذا اعترض رؤساء الوثنيين على حرية نشر الدين ، ومنعوا المسلمين من الدعوة إلى الله بالكلمة والحوار ، وحاولوا ردعهم عن ذلك بالقتل والضرر حقّ لهم أن يقاتلوهم من هذا الباب، فالنبي (ﷺ) لم يقاتل مشركي العرب إلا لما نصبوا أنفسهم مدافعين عن الأوثان وعبادتها ، ومنعوه من نشر الدعوة في الجزيرة العربية ، ولولا ذلك لما قاتلهم . فالإسلام كما يدين

بحرية الرأي والمعتقد يطالب الآخرين بالالتزام بهذه الحرية ، فإن أبوا
ألزمناهم بما ألزموا به أنفسهم . وعاملناهم بالمثل ، وهو منطق عقلائي ، أقره
الشرع الحنيف في الكثير من الموارد . وتدل عليه روايات كثيرة، مضمونها:
«ألزموهم ما ألزموا به أنفسهم»^(١) . وقد مرت الإشارة إلى هذا المطلب .

إذن فالمشرك الوثني لا يقتل إلا إذا شكّل حائلاً عن نشر الدين والدعوة إلى
الله . فشأنه في ذلك شأن الكتابي .

٢. أما عدم قبول توبته ، فلأن التوبة هنا أكثر ضرراً من عدمها ، وقد تقدم قوله
تعالى : ﴿ وَقَالَتْ طَائِفَةٌ مِّنْ أَهْلِ الْكِتَابِ آمَنُوا بِالَّذِي أُنزِلَ عَلَيَّ الَّذِينَ
آمَنُوا وَجَهَ النَّهَارِ وَكَفَرُوا آخِرَهُ لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ ﴾^(٢) .

فالسماح بالتردد بين الإيمان والكفر يحقق غرض الكفار في تضعيف النفوس
لدى المؤمنين وتشكيكهم في دينهم ، وليس لدى كل الناس قدرة على التحمل
والمواجهة ، فمنهم من هو ضعيف الإيمان يتزلزل بسرعة ، وعلينا أن نحمله
وندافع عنه كما مر .

فالخلاصة : «إنَّ الانتماء الديني في الإسلام ليس مسألة فكرية وعقلية محضة،
وإنما هي مسألة تتصل بالاجتماع السياسي من جهة، والاجتماع المدني من جهة
أخرى . فانتفاء المسلم إلى الإسلام يشكله ضمن أمة ، ويشكله ضمن اجتماع
سياسي، كما سبق، فهو ضمن الأمة بما لهذا المفهوم من مضمون سياسي وقيمي
أخلاقي واجتماعي وثقافي ، وهو ضمن مجتمع سياسي بمعنى الكلمة ، ينظم

١- الطوسي ، الشيخ محمد بن الحسن ، الاستبصار ، دار الكتب الإسلامية ، قم ، ج ٤ ، ص ١٤٨ .

٢- سورة آل عمران ، آية ٧٢ .

المصالح السياسية ويرعاها. وتتفرع حقوق خاصة للمسلم ضمن هذا الاجتماع السياسي ... إنّ المسلم يتمتع بحقوق الزواج ، ويتمتع بصفة الكفاءة للمسلم الآخر والمسلمة الأخرى، ويتمتع أيضاً بحقوق مالية على المجتمع والجماعة التي ينتمي إليها من الأحماس، والزكوات، وغيرها، وعليه واجبات للجماعة والمجتمع، منها: أن يتجنّد ، ويجاهد للدفاع عن المجتمع الإسلامي باعتباره مسلماً ، وأن يدافع عن عقيدته الإسلامية. إنّ ارتداد المسلم عن إسلامه يسقط حقوقه الناشئة عن انتمائه إلى المجتمع الإسلامي .. وحين يعلن عدم إسلامه ، يعلن خروجه على نظام المجتمع، وليس المجتمع مجرد ثقافة المجتمع ...

وإذا اعتبر أن ارتداده عن الإسلام هو شأن خاص به ، فعليه أن يحتفظ به لنفسه، ولا يحاول تعميمه على المجتمع لئلا يخل بنظام الاجتماع العام في المجتمع، وإن اعتبر هذا الشخص ارتداده شأنًا عاماً - وهذا خطأ منه - فعليه في هذه الحالة أن يخرج عن المجتمع، وأن ينفصل عنه مادياً، ويخاطبه من خارج. وإذا شكّ في بعض الأمور الاعتقادية، أو عدل عن الإسلام، فلا يمكن له أن يجعل من شكوكه وشبهته مادة للدعاية وللتبشير ضد الإسلام بين المسلمين داخل المجتمع ، ومن داخل الإسلام نفسه، فهو أمر لا يوافق عليه الإسلام، ولا يقتضيه مبدأ الحرية... لأنّ هذا المرتد إنما يقوم بعمل يقوّض البناء الاجتماعي للإسلام، ولا يقوم بنشاط ثقافي، كما يزعم البعض . ومن أصرَّ على ردّته، وخرج على المجتمع الإسلامي، فعليه أن يخرج من هذا المجتمع ليكون منسجماً مع نفسه ومعتقداته الخاصة (الارتدادية)، وإلا فإنّ المجتمع الإسلامي يخرج منه بأن يحكم عليه بالإعدام وفق شروط، وتطبق عليه أحكام الردّة من الحرمان من الإرث والتفريق

بينه وبين زوجته وحرمانه من الأموال العامة»^(١) .

ويمكن أن نتعقل الحكم بالحد (القتل) على المرتد، «كون عملية الارتداد هي تعبير عن الرفض السياسي للدولة الذي يمكن أن يؤدي إلى العمل ضد هذه الدولة، أو إلى تشجيع الانشقاق داخل المجتمع، وتكوين جماعات خارجة على نظام الدولة ...»^(٢) .

ويخلص الشيخ محمد مهدي شمس الدين إلى النتيجة التالية :

«إن حد القتل لا يكون بمجرد إظهار الخروج عن الإسلام أو اعتناق دين آخر في حالة المسالمة والخضوع لأنظمة الدولة ، وإنما يكون الحد فيما لو تحولت الردة إلى عمل سياسي ضد المجتمع ، وضد دولة المجتمع ، ففي هذه الحالة يكون القتل بسبب الردة ، لا للتغير الفكري ، وإنما الحراب بسبب أنه يتحول من مسالم إلى محارب ، ويتحول إلى مفسد في الأرض»^(٣) .

وقد بين الله تعالى حكم الحراية فقال :

﴿إِنَّمَا جَزَاءُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَسَادًا أَنْ يُقَتَّلُوا أَوْ يُصَلَّبُوا أَوْ تُقَطَّعَ أَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُمْ مِنْ خِلَافٍ أَوْ يُنْفَوْا مِنَ الْأَرْضِ ذَلِكَ لَهُمْ خِزْيٌ فِي الدُّنْيَا وَلَهُمْ فِي الْآخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾^(٤) .

وهل بعد كل هذه السلييات والمخاطر ، ينبغي أن يقف النظام الإسلامي

١- مجلة المنهاج ، عدد ١١ ، خريف ١٩٩٨ ، منتدى المنهاج ، آية الله الشيخ محمد مهدي شمس الدين ، ص ٢٧٣ . بتصرف .

٢- المصدر السابق ، ص ٢٧٥ .

٣- المصدر السابق .

٤- سورة المائدة ، آية ٣٣ .

مكتوف اليدين أمام الردة والمرتدين، أم عليه أن يحمي نفسه، كما تفعل كل
النظم السياسية في العالم ؟

- سابغاً: الارتداد في الأنظمة الأخرى

لا يختلف الإسلام في مسألة المرتد عن النظم الوضعية ، حيث تترتب فيها
مسؤوليات جزائية على المتجاوزين لبعض الحريات ، وهي مسؤوليات تراوح بين
الجزية المادية والسجن وصولاً إلى القتل . فإذا كان الإسلام لا يسمح للمسلم
بالردّة عن دينه ، ويعاقبه - بعد تحقق الشروط المطلوبة - عقوبة الخيانة العظمى
للوطن والتي هي الإعدام في الأعم الأغلب فإنما يفعل ما تفعله كل الأنظمة
الأخرى بلا فرق .

وتحديد الخيانة العظمى يختلف باختلاف المنطلقات التي ينطلق منها كل نظام
في نظره إلى العقيدة ، والحياة ، والمجتمع ، والوطن . فالإسلام يجعل للعقيدة
والإيمان بالله ورسله وكتبه وملائكته واليوم الآخر قدسية عظمى ، ويرى الخروج
عليها خيانة للمبدأ والرسالة ، وللخالق العظيم ، فضلاً عن جريمة الإخلال بالواقع
الحياتي والاجتماعي والسياسي للمجتمع الإسلامي ، والدولة الإسلامية .

فعقيدة المؤمن بالإسلام ، هي وطنه الأكبر ، وخيانة العقيدة خيانة لهذا الوطن .
فلا غرو إن حكمت الأنظمة على خائن الوطن بالإعدام ، وسمتها خيانة عظمى ،
أن يحكم الإسلام على من خان الله ربّ العالمين ، ورسوله الأمين بنفس العقوبة .

الإسلام يحمي نفسه

إنّ أحكام الردّة التي يشرعها الإسلام ، ليس المقصود منها محاربة الحرية
والتعددية الفكرية في المجتمع ، بل هي الوسيلة ، التي لا بد منها ، لكي يدافع

الإسلام عن نفسه ، كمبدأً، وعقيدة، وشريعة، وأهداف، وقيم، وكيان اجتماعي وسياسي، في مواجهة عمليات التخريب الداخلي ، ومحاولات تفكيك النسيج الاجتماعي الذي بناه الإسلام، ولاشك أن ما يفعله الإسلام لحماية ذاته تفعله حتى الأنظمة الوضعية ، وكل الأديان الأخرى، وإن اختلف الشكل، فإنّ المضمون يكاد يكون واحداً. وعلى هذا يمكن أن نفهم معنى «الحرم الكنسي» الذي تعاقب به الكنيسة من يخرج عليها ، وفي الديانة اليهودية العقوبة بحق الخارج على يهوديته أكثر إيغالاً في العنف والعنصرية .. وحتى الوثنية لا تقبل من عبدة الأصنام أن يتنكروا لعبادتهم المزيفة .

«أما فلسفة أحكام الردّة في الإسلام ، فإنها ذات أبعاد مجتمعية - إنسانية ، لا تصادم حرية الفكر والاعتقاد ، وإنما تهدف لحماية المجتمع من أعداء الداخل . وبهذه الأحكام - أحكام الردّة - يحمي الإسلام عقيدته ونظامه ودولته، ومجتمعه، من أن تصل إليه التراجعات والارتدادات المقوضة لكيانه ، إن سمح لها بأن تستفحل ..

وهذا لا يطبق على غير المسلم ، فإذا كنت مسيحياً، أو يهودياً ، أو مجوسياً (أهل الكتاب) من غير المحاربين للدولة ونظامها ، وللمجتمع وكيانه ، فإنه يمكنك أن تتمتع بحريتك الكاملة شرط الالتزام بقوانين النظام الإسلامي العامة ، ولا شيء عليك، إذ يمكنك أن تعتقد وأن تمارس عبادتك وطقوسك الدينية، لا يزعجك رقيب ، ولا مانع يحول دون ذلك . ولكن بمجرد أن تصبح مسلماً ، وتشهد الشهادتين ، وبالتأكيد دون إجبار وإكراه بل بكامل اختيارك، ونتيجة لاقتناعك بالعقيدة والشريعة الإسلامية ، فإنه لا يمكن لك (إذا كنت ملياً وأسلمت)

أن تتراجع وترتد، لأنه عندما يصبح الإنسان فرداً من المجتمع الإسلامي ، فسيصبح له دور ، أو موقع ما في هذا المجتمع، وهذا الموقع هو جزء من بنية المجتمع المؤمن ، وعند التراجع والارتداد، فإنَّ ضرراً بالغاً سيلحق بكامل البناء الاجتماعي والسياسي ، الذي يشكل هذا المرتد جزءاً منه ، لذلك كانت عقوبة المرتد صارمة، لأنَّه تحوّل إلى عنصر مخرب للكيان الاجتماعي الإسلامي، وعليه، لا بد من معالجة جذرية لهذه الحال كما ظهر من طريقة معالجة الإمام الخميني (قده) لقضية المرتد سلمان رشدي . وكمثل يضرب نقول إنَّ النبات الذي يصبح يبساً في الحديقة الغنّاء ، لا يترك في مكانه ، بل يرفع ويرمى بحيث لا يؤثر سلباً على الوضع الجمالي للحديقة ...»^(١) .

حربة الاعتقاد والجهاد في الإسلام

إنَّ الإسلام لا يأمر بالجهاد رغبة في القتل وإظهار القوة، بل إنَّ الحرب الجهادية في الإسلام هي نتيجة لضرورة حضارية، غايتها المحافظة على رخاء البشرية وسلامها وحريتها في الاعتقاد ، وهي من أظهر وأنظف الحروب التي عرفتها البشرية، وقد سأل أعرابي رسول الله (ﷺ) ، عن هدف الجهاد قائلاً :
الرجل يقاتل للغنيمة، الرجل يقاتل للذكر، والرجل يقاتل ليرى مكانه، فمن في سبيل الله ؟

فقال (ﷺ) : من قاتل لتكون كلمة الله هي العليا فهو في سبيل الله .

ومن يستقرئ النصوص ، ومجريات الأحداث التاريخية ، ويدرس الحروب والمعارك الجهادية التي خاضها المسلمون ، يصل إلى أن أهداف الجهاد ثلاثة :

١- المصدر السابق ، ص ٢٤٤ . (بتصرف).

١. الدفاع عن المجتمع الإسلامي ودولته الفتية في المدينة المنورة (...حروب الرسول ﷺ) مع المشركين قبل الفتح ، ومع اليهود في المدينة .
قال تعالى : ﴿أُذِنَ لِلَّذِينَ يُقَاتَلُونَ بِأَنَّهُمْ ظَلَمُوا وَإِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ نَصْرِهِمْ لَقَدِيرٌ﴾^(١) .

٢. الدفاع لحماية الرسالة من أعدائها : قال تعالى : ﴿وَقَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ الَّذِينَ يُقَاتِلُونَكُمْ وَلَا تَعْتَدُوا إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ﴾^(٢) .

وهنا، نسأل : هل يوجد وسيلة أمام الإسلام عندما يهاجمه أعداؤه، يريدون استئصاله وإزالته من الوجود ، هل من وسيلة غير الدفاع لحماية الدعوة من خنقها والقضاء عليها؟ ثم أليس من السذاجة أن يتصور الإنسان دعوة تعلن تحرير الإنسان ،نوع الإنسان ، في الأرض ، كل الأرض ، ثم تقف أمام هذه العقبات دون أن تجاهدها باليد واللسان ، إنَّها تجاهد باللسان والبيان حينما يخلى بينها وبين الأفراد تخاطبهم بحرية، وهم مطلقو السراح من جميع تلك المؤثرات، فهنا "لا إكراه في الدين" ، أما حين توجد تلك العقبات والمؤثرات المادية فلا بد من إزالتها ولو بالقوة ، للتمكن من مخاطبة قلب الإنسان وعقله ، وهو طليق من هذه الأغلال .

٣. الدفاع عن حرية الإنسان في اختيار العقيدة : إن القانون الاجتماعي ، الذي يقول به الإسلام ، والذي يعبر عن الإرادة الإلهية للجنس البشري ، هو تمايز الأمم، وتعدد المعتقدات. فالإسلام لا يريد تحقيق وحدة البشرية في عقيدة

١- سورة الحج ، آية ٣٩ .

٢- سورة البقرة ، آية ١٩٠ .

واحدة أو أمة واحدة، إلا إذا حصل ذلك اختياراً، وقد شاء تعالى هذا التمايز والتعدد ليتحقق به التعاون والتنافس والتعارف، كما قال تعالى :

﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ﴾^(١).

يقول السيد قطب :

«جاهد الإسلام ليقيم هذا النظام الرفيع في الأرض ، ويقرره ، ويحميه . وكان من حقه أن يجاهد ليحطم النظم الباغية التي تقوم على عبودية البشر للبشر ، والتي يدعي فيها العبيد مقام الألوهية، ويزاولون فيها وظيفة الألوهية - بغير حق .. ولم يكن بد أن تقاومه تلك النظم الباغية في الأرض كلها وتناصبه العداة . ولم يكن بد كذلك أن يسحقها الإسلام سحقاً ليعلن نظامه الرفيع في الأرض ... ثم يدع الناس في ظله أحراراً في عقائدهم الخاصة . لا يلزمهم إلا بالطاعة لشرائعهم الاجتماعية والأخلاقية والاقتصادية والدولية . أما عقيدة القلب فهم فيها أحرار . وأما أحوالهم الشخصية فهم فيها أحرار ، يزاولونها وفق عقائدهم ، والإسلام يقوم عليهم يحميهم ، ويحمي حريتهم في العقيدة ، ويكفل لهم حقوقهم ، ويصون لهم حرمتهم ، في حدود ذلك النظام»^(٢) .

ومن الملاحظ أن جميع الحضارات التي قامت مستندةً إلى فكر بشري زعمت ضرورة توحيد أفكار الناس ، وادعت ان عليها أن تعمل على إجبار الناس على الإلتزام بأفكارها وعقائدها وأنظمتها ، ولكنها اصطدمت بوجود سنّة حياة اجتماعية

١- سورة الحجرات ، آية ١٣ .

٢- قطب، سيد، في ظلال القرآن، ط.٧، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ١٩٧١، ج ١، ص ٤٣١ .

تقضي ببقاء الناس مختلفين ﴿ وَلَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ ﴾^(١) ولذلك لم تُفلح أيُّ من هذه الحضارات بتوحيد عقائد الناس كلهم .

نعم، تم إجبار البعض على الرضوخ والالتحاق بوسائل القهر أو الإغراء .
ثم إن إرادة الله تعالى تقضي بحرية اختيار الناس لعقائدهم حتى يُحاكموا على اختيارهم .

ورسالة المسلمين في العالم هي تنفيذ هذه الإرادة الإلهية ، وتهيئة الشروط لتطبيق هذا المبدأ ، وذلك بإعلاء كلمة الله ، وقتال كل حركة أو نظام أو حكومة ، أو عقيدة .. تحاول أن تفرض على الناس عقيدتها، وحتى لا يتعرض العالم لمحاولة التوحيد القسري على أساس القوة، كان الجهاد لزاماً على المسلمين للوقوف بوجه هذه المحاولات .

والإسلام يأبى استعمال القوة لتوسيع الانتشار ، فالمبدأ هو «لا إكراه في الدين»، ومن يزعم غير ذلك فهو مخطئ، لأنه مرّت أيام كان سيف الإسلام هو الذي يتكلم وحده ، فلو شاء المسلمون آنذاك نشر الإسلام بالقوة لما بقي أحد غير مسلم على الأرض الممتدة من «فيينا» إلى «الفيليبين» . وعلى العكس من ذلك يمكن لنا القول : إنه بحماية سيوف الإسلام لعقائد الأقليات الدينية ، وتأمين الأجواء الملائمة لها ، أمكنها أن تعيش ، وتستمر إلى اليوم. وسيأتي الحديث عن كيفية تعامل المسلمين مع الأقليات الدينية .

- النوع الثاني : التعددية المذهبية

وهي تعدد المذاهب في إطار الدين الواحد. ومفهومها يعني :

١-سورة هود ، آية ١١٨ .

- أولاً: الاعتراف بوجود تنوع في الانتماء المذهبي في مجتمع واحد ، أو دولة تضم مجتمعاً أو أكثر.

- ثانياً: احترام هذا التنوع وقبول ما يترتب عليه من اختلاف أو خلاف في الفروع أو غيرها.

- ثالثاً: إيجاد صيغ ملائمة للتعبير عن ذلك في إطار مناسب وبشكل يحول دون نشوب صراعات مذهبية تهدد سلامة المجتمع.

ومفهوم التعددية المذهبية يتضمن الإقرار بأن «أحداً لا يحق له نفي أحد»، و «ضمان حرية التفكير والتعبير المذهبي للجميع» ، و«المساواة في ظل سيادة القانون».

ويجب التأكيد هنا على أن تعدد الفرق والمذاهب داخل الدين الإسلامي يشكل ظاهرة طبيعية بل هي سمة ثابتة في جميع الأديان الإلهية والوضعية. لقد بدأت المذاهب الإسلامية في التكون منذ بداية القرن الأول الهجري، ويحكي لنا التاريخ عن نشوء الكثير من المذاهب والفرق والمدارس الفقهية، ولكن بعضها لم ينتشر ولم يكثر أتباعها، مما أدى إلى انقراضها. يؤكد على ذلك التاريخ الماضي والواقع المعاصر.

من الطبيعي جداً أن يكون هناك تعدد في المذاهب، ومن ثم في الآراء والأفكار والتصورات، ولكن الشيء غير المنطقي هو أن يدّعي أحد أن له وحده حق فهم الإسلام، ومصادرة هذا الحق من الآخرين، وأن له حق تفسير النصوص حسب فهمه، وليس للآخرين إلا أن يكونوا نسخاً مكررة عنه بالكفر والضلال!! وبتعبير أوضح: ليس من المنطق في شيء أن يحتكر أحد الحق لنفسه .

- تعدد المذاهب العقائدية

تفرق المسلمون في عقائدهم التفصيلية فرقاً كثيرة رغم اجتماعهم على أسس الإسلام كخطوط عريضة . وقد وضع في ذلك الكتب والمجلدات الكثيرة ، وذكر فيها العديد من الفرق بتشعباتها المختلفة .

ففي كتاب الملل والنحل ذكر الشهرستاني في مجال الاختلاف في الأصول ستة فرق كبرى هم : المعتزلة ، الجبرية ، الصفاتية ، الخوارج ، المرجئة ، والشيعية . ثم ذكر في تشعبات المعتزلة اثنتي عشرة فرقة ، وفي تشعبات الجبرية ثلاث فرق ، وفي تشعبات الصفاتية ثلاث فرق أيضاً ، وفي تشعبات الخوارج اثنين وعشرين فرقة ، وفي تشعبات المرجئة ست فرق ، وفي تشعبات الشيعة ستاً وعشرين فرقة . فطبق المجموع بذلك اثنين وسبعين فرقة .

ولا يخفى أن غالب هذه الفرق انقرضت ، ولم يبق منها إلا القليل .

تعدد المذاهب الفقهية

عرف الفقه الإسلامي اختلافات واسعة في الرأي الفقهي ، ما أدى إلى نشوء مذاهب متعددة، لم يبق منها لأهل السنة إلا أربعة مذاهب ، هي : المالكي والحنفي والشافعي والحنبلي . أما المذاهب التي انقرضت ، والتي نلمحها في كتب التاريخ والفقه والحديث ، فهي كثيرة نذكر منها :

١ . مذهب عمر بن عبد العزيز المتوفى ١٠١ هـ - ٧٢٠ م .

٢ . مذهب الشعبي المتوفى ١٠٥ هـ - ٧٢٣ م .

٣ . مذهب حسن البصري المتوفى ١١٠ هـ - ٧٢٨ م .

٤. مذهب الأعمش المتوفى ١٤٨ هـ - ٧٦٤ م .
٥. مذهب الأوزاعي المتوفى ١٥٧ هـ - ٧٧٢ م .
٦. مذهب سفيان الثوري المتوفى ١٦١ هـ - ٧٧٧ م .
٧. مذهب الليث المتوفى ١٧٥ هـ - ٧٩١ م .
٨. مذهب سفيان بن عيينة المتوفى ١٩٨ هـ - ٨١٤ م .
٩. مذهب إسحاق المتوفى ٢٢٣ هـ - ٨٣٨ م .
١٠. مذهب أبي ثور المتوفى ٢٤٠ هـ - ٨٥٤ م .
١١. مذهب داود الظاهري المتوفى ٢٧٠ هـ - ٨٣٢ م .
١٢. مذهب محمد بن جرير المتوفى ٣١٠ هـ - ٩٢٣ م .

وكانت هذه المذاهب تتفق أحيانا ، وتفترق أحيانا في كثير من المسائل الشرعية بحسب المنهج الذي يتبعه صاحبها في عملية الاستنباط من القياس والحديث والأصول وغيرها .

وكان الفقهاء أحرارا في انتخاب الآراء حسب الاستنباطات التي يتوصل إليها عقلهم ، حتى وصل الحد إلى أن فقهاء الشيعة يعارض بعضهم بعضاً في ذلك الوقت ، وفي حضور الإمام ، ولم يردعهم (عَلَيْهِ السَّلَامُ) عن ذلك ، ومن تلك المناظرات ما كتبه هشام في رد مؤمن الطاق .

- النوع الثالث : التعددية السياسية

وهي عبارة عن مشروعية تعدد القوى والآراء السياسية ، وحقها في التعايش ، وفي التعبير عن نفسها ، وفي المشاركة في التأثير على القرار السياسي

في مجتمعها.

وقد كان في دولة المدينة وفي عهد رسول الله (ﷺ) مجموعة من القوى السياسية ، كل منها يرى الأمور من زاوية تختلف عن رؤية الآخر . ومع ذلك فقد تعامل النبي مع كل تلك القوى والجماعات السياسية كأمر واقع، ولم يعمل على إلغائها وإضعافها، وذلك من أجل الحفاظ على التوازن الاجتماعي والسياسي المطلوب ، بالإضافة إلى أن تكون القوى والتجمعات السياسية هو حق من حقوق الحرية السياسية.

ومفهوم التعددية السياسية يشير إلى حق «المعارضة» في ممارسة أنشطتها، وقد كفل الإسلام للمعارضة السياسية السلمية كافة الحقوق المشروعة، كما أن في التجربة الإسلامية الأولى دلائل وشواهد تؤكد شرعية المعارضة والتعددية في الإسلام.

ويحدثنا التاريخ أن الإمام علي (عليه السلام) لم يكن يمنع المظاهرات والإضرابات، وقد «اتفق في زمانه أن أغلق أهل الكوفة الدكاكين، حيث حُكِمَ بحكم لم يرضوا به.. وفي مرة أخرى ، حيث عزل قاضياً لم يرضَ بعض أهل الكوفة بعزله، خرجوا في تظاهرة، والإمام لم يتعرض لهم بسوء، وإنما تركهم وشأنهم بعد أن نصحهم»^(١).

وروى المؤرخون: أن «الحريث بن راشد الشامي» كان عدواً للإمام ، فجاءه

قائلاً :

١- الشيرازي، السيد محمد ، السبيل إلى إنقاذ المسلمين، ط ٢ ، دار المنهل، بيروت ، ١٩٩٣م. ، ص٤٦٦.

«والله ، يا علي ، لا أطيع أمرك ، ولا أصلي خلفك . إني لك غدا لمفارق .
فقال له علي : ثكلتك أمك ، إذا تعصي ربك ، وتنقض عهدك ، ولا تضر إلا
نفسك ، ولم تفعل ذلك ؟

قال : لأنك حكمت في الكتاب ، وضعفت عن قيام الحق إذ جد الجد ،
وركنت إلى القوم الظالمين ، فأنا عليك زاري وعليك ناقم ، وإنا لكم جميعاً
مباينون»^(١) .

فلم يمنعه علي (عليه السلام) من الخروج ، ولكنه لما جمع ثلاثمائة رجل من قومه
بني ناجية ، وخرج بهم للقتال واجهه الإمام (عليه السلام) ليمنعه من الفساد في
الأرض ، وبعث إليه من قتله^(٢) .

ولم يكتف الإمام (عليه السلام) بالتعامل بالعدل مع الخوارج ، ومنحهم حقوقهم
كاملة إبان المعارضة ، بل أوصى بهم خيراً بعد وفاته ، فقال قولته الشهيرة:
«لا تقاتلوا الخوارج بعدي ، فإنه ليس من طلب الحق فأخطأه ، كمن طلب
الباطل فأدركه»^(٣) .

ولعل أهم ما نستطيع استنتاجه من تجربة الإمام علي (عليه السلام) مع معارضيه أن
للرأي الآخر مكاناً في الدولة الإسلامية ، وأن الإسلام يكفل كافة الحقوق
المشروعة للمعارضة السياسية السلمية ، أما المعارضة المسلحة ضد الدولة
الإسلامية فلا شرعية لها ، إذ لا شرعية في محاربة الشرعية.

١- ابن كثير ، البداية والنهاية ، تحقيق علي شيري ، ط. ١ ، دار إحياء التراث العربي ، بيروت ،
١٩٨٨ ، ج ٧ ، ص ٣٥١ .

٢- راجع المصدر السابق .

٣- شرح النهج ، ابن أبي الحديد ، مصدر سابق ، ج ٥ ، ص ٧٨ .

مشروعية الاختلاف

يقال : إن المسلمين يعتقدون بأن كل ما يخالف الإسلام ، في قليل أو كثير ، ليس حقاً، بل هو باطل . أي أنهم يسلبون عنه صفة الحقانية ، ولا ضير في هذا ، وإنما المهم هنا هو : هل له الحق في الوجود ؟ وبتعبير آخر : هل له مشروعية أن يوجد ؟

هذه المسألة هي مسألة فقهية ، وليست مسألة كلامية، ففي علم الكلام يبحث في أنه : هل الأمور المختلفة والمتباينة كلها حقائق أم أن فيها أباطيل وفيها حقائق؟

هذه المسألة الكلامية لا تعنينا في هذا البحث. ما يعنينا هو إثبات أو نفي مشروعية وجودها ، بحيث يسمح الإسلام بالاختلاف أم لا يسمح ، وذلك لأن اتصاف الشيء بالحقانية وسلبها عنه أمر نسبي يختلف من نظر إلى آخر ، وهذا دليل عافية ، أما الحديث عن نفي أصل حقه بالوجود فهذا يعني رفض أصل مبدأ الاختلاف ، وهنا تكمن الخطورة .

يقول الشيخ محمد مهدي شمس الدين :

«الفكرة السائدة في الفقه الإسلامي: أن وجود التنوع غير مشروع، وهذه في الواقع هي الفكرة السائدة في الشرائع الأخرى، في حدود ما نعلم، كل الشرائع، وكل النظم العقائدية هي تنفي مشروعية الوجود عن كل ما عداها في قليل أو كثير، وكل شريعة وكل نظام يحاول أن يجعل من الناس صيغة واحدة ونسخة واحدة منه بحيث يكون الناس تعبيراً متجانساً في الظهور والإثبات عنه في عالم الثبوت، ولا يسمح بأي نوع، ويعتبر أن أي نوع هو خارج عن الشريعة، ليس

لها حق البقاء ويجب أن تقمع وأن تحارب.

رأينا هذا في الأديان الوثنية، ورأينا هذا في الأديان التوحيدية ، رأينا في المسيحية ، وفي اليهودية ، وفي المجوسية ، وفي الديانات الكبرى التي نعتقد أيضاً أن لها أصلاً في الوحي مثل البوذية والكنفوشية والهندوسية وما إلى ذلك. كلها تحاول أن تنفي الآخر، وان تثبت ذاتها، ولذلك فان التاريخ العالمي، تاريخ البشر ، حفل بالعديد العديد من الحروب وأعمال العنف، التي كان منشؤها محاولة الدين الأقوى، أو العقيدة الأقوى، أن توحد المجتمع فيها وعليها، وأن تنفي وجود الأغيار، بزعم أن هذا الوجود هو غير شرعي، لأنه مخالف للعقيدة المقدسة، وللإرادة الإلهية، وان أصحابه وحملته لا يتمتعون بأية حرمة، ولا يتمتعون بأية حقوق تسمح لهم بأن يكونوا متنوعين...

وهكذا نلاحظ أيضاً أن هناك حروب إبادة كانت في داخل الأديان الكبرى من مذهب غالب ضد المذاهب والاتجاهات المغلوبة على أمرها.

وهذه الظاهرة حصلت أيضاً في الإسلام، وحصلت عمليات اضطهاد وقمع وإبادة في بعض الحالات ضد كيانات مذهبية من قبل سلطات تحمل عقيدة أو تعتنق عقيدة مذهبية أخرى»^(١).

٢. حرية التفكير والبحث العلمي

الفكر هو إعمال العقل للوصول إلى الخير ، وقد دعا إليه الإسلام بكثرة ، حيث ورد في الحث على التفكير آيات عديدة ، منها قوله تعالى :

١- شمس الدين ، محمد مهدي ، مقدمة على كتاب التعددية والحرية في الإسلام ، حسن الصفر ، ط.٢ ، دار المنهل ، بيروت ، ١٩٩٦ ، ص ١١ .

﴿الَّذِينَ يَذْكُرُونَ اللَّهَ قِيَامًا وَقُعُودًا وَعَلَىٰ جُنُوبِهِمْ وَيَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ
السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَذَا بَاطِلًا سُبْحَانَكَ فَقِنَا عَذَابَ النَّارِ﴾^(١) .
وقوله تعالى : ﴿قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الْأَعْمَىٰ وَالْبَصِيرُ أَفَلَا تَتَفَكَّرُونَ﴾^(٢) .
أما قوله تعالى : ﴿لَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ﴾ ، و ﴿لَعَلَّكُمْ تَتَفَكَّرُونَ﴾ ، فقد ورد في
القرآن خمس مرات^(٣) .

وبما أن الفكر والتفكير يحتاجان إلى مناخ ملائم من الحرية والقدرة على
الالتزام بنتائج ما ينتجه الفكر الإنساني ، فضلاً عن الجهر به وإعلانه ، فإن الدعوة
إليهما لا يعقل أن تكون في ظرف المنع من هذه الحرية ، وإلا فإن هذه الدعوة
تكون باطلة ، ويكون الحديث عن التفكير في القرآن هذراً من القول ، تعالى الله
عن ذلك علواً كبيراً .

وهذا ما يحتم التزام الإسلام بضرورة أن يتمتع الإنسان بالحرية والإرادة . وقد
قال - عز من قائل - في حديث قدسي :
ابن آدم بمشيئتي كنت أنت الذي تشاء لنفسك ، وبقوتي أديت فرائضي ،
وبنعمتي قويت على معصيتي ، جعلتك سمياً بصيراً قوياً ، ما أصابك من حسنة
فمن الله ، وما أصابك من سيئة فمن نفسك ... قد نظمت لك كل شيء تريد^(٤) .

١- سورة آل عمران ، آية ١٩١ .

٢- سورة الأنعام ، آية ٥٠ .

٣- سورة البقرة ، آية ٢١٩ ، وآية ٢٦٦ . وسورة الأعراف ، آية ١٧٦ ، وسورة النحل ، آية ٤٤ ، وسورة
الحشر ، آية ٢١ .

٤- الكافي ، الكليني ، مصدر سابق ، ج ١ ، ص ١٥٢ .

دور العقل في التفكير

إنَّ أئمن ما خصَّ الله به الإنسان هو الفكر والتفكير ، وهما نتاج العقل الذي كرمَّ الله به الإنسان ، وعن الإمام الباقر (عليه السلام) قال : لَمَّا خلق الله العقل استنطقه ، ثم قال له : أقبِل . فأقبل . ثم قال له : أدبر . فأدبر . ثم قال :

«وعزتي وجلالي ، ما خلقت خلقا هو أحبُّ إليَّ منك ، ولا اكتملت إلا في من أحبَّ ، أما إنِّي إياك أمر ، وإياك أنهى ، وإياك أعاقب ، وإياك أثيب»^(١) .

وفي رواية أخرى أنه قال تبارك وتعالى :

«خلقتك خلقاً عظيماً ، وكرمتك على جميع خلقي»^(٢) .

ولنا أن نسأل ما هو العقل ؟

للعقل اصطلاحات عديدة منها الفلسفي ، وهو : «الجوهر المجرد عن المادة ذاتاً وفعلاً»^(٣) .

ومنها الكلامي ، وهو : «نور شريف الذات ، نقي الجوهر ، يدعو إلى ملازمة العلم والعمل ، واكتساب المنافع الأخروية الموجبة للسعادة الأبدية»^(٤) .

وقد سمي عقلاً باعتبار أنه «يعقل نفسه ، أي يحبسها ، ويمنعها من الشرور والمفاسد»^(٥) .

لذا ورد عن أبي عبد الله (عليه السلام) عندما سئل : ما العقل ؟

١- المصدر السابق ، ص ١٠ .

٢- المصدر السابق ، ص ٢١ .

٣- الطباطبائي ، محمد حسين ، بداية الحكمة ، مؤسسة النشر الإسلامي ، قم ، ١٤١٨ ، ص ٩٠ .

٤- المازندراني ، محمد صالح ، شرح أصول الكافي ، ضبط وتصحيح : السيد علي عاشور ، ط.١ ،

دار إحياء التراث العربي للطباعة والنشر والتوزيع ، ٢٠٠٠ م ، بيروت ، ج ١ ، ص ٧٥ .

٥- المصدر السابق ، ص ٦٥ . بتصرف .

أنه قال : « ما عبد به الرحمن واكتسب به الجنان »^(١) .
 فالعقل يجلب لصاحبه الخير ، ويبعد عنه الشر ، لهذا وصفه الإمام الرضا (عليه السلام)
 بقوله : « صديق كل امرئ عقله ، وعدوه جهله »^(٢) .
 ولذا أيضاً كان العقل ملازماً للدين والتعفف عن فعل المنكرات ، جاء عن
 علي (عليه السلام) أنه قال : هبط جبرائيل على آدم (عليه السلام) ، فقال :
 « يا آدم ، إني أمرت أن أخيرك واحدة من ثلاث ، فاخترها ، ودع اثنتين .
 فقال له آدم : يا جبرائيل ، وما الثلاث ؟
 فقال : العقل ، والحياء ، والدين .
 فقال آدم : إني قد اخترت العقل .
 فقال جبرائيل للحياء والدين : انصرفا ودعاه .
 فقالا : يا جبرائيل ، إنا أمرنا أن نكون مع العقل حيث كان .
 قال : فشأنكما . وعرج »^(٣) .
 وقال الصادق (عليه السلام) : « من كان عاقلاً كان له دين ، ومن كان له دين دخل
 الجنة »^(٤) .

وعندما لا يوصل صاحبه إلى الخير، ويدعوه إلى أفعال لا تكسبه الجنة ، لا
 يكون عقلاً، ولو اتصف صاحبه بحدة الذكاء ، والدهاء ، والفتنة ، وقوة الحافظة ،

١- الكافي ، مصدر سابق ، ج ١ ، ص ١١ .

٢- المصدر السابق .

٣- المصدر السابق .

٤- المصدر السابق .

وسرعة البديهة ، بل ورد أن هذه القدرة هي الشيطنة^(١) ، وهي في مقابل العقل .

من هنا كانت عقول الأنبياء (عليهم السلام) أتم العقول ، قال رسول الله (صلى الله عليه وآله) :

«ما قسم الله للعباد شيئاً أفضل من العقل ، فنوم العاقل أفضل من سهر الجاهل ، وإقامة العاقل أفضل من شخوص الجاهل . ولا بعث الله نبياً ولا رسولاً حتى يستكمل العقل ، ويكون عقله أفضل من جميع عقول أمته ، وما يضمم النبي (صلى الله عليه وآله) في نفسه ؛ أفضل من اجتهاد المجتهدين ، وما أدى العبد فرائض الله حتى عقل عنه ، ولا بلغ جميع العابدين في فضل عبادتهم ما بلغ العاقل ، والعقلاء هم أولو الألباب ، الذين قال الله تعالى : ﴿وَمَا يَتَذَكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ﴾^(٢) .

روى هشام بن الحكم قال : قال لي أبو الحسن موسى بن جعفر (صلى الله عليه وآله) :

«يا هشام ، إنَّ الله ، تبارك وتعالى ، بشرَّ أهل العقل والفهم في كتابه ، فقال : ﴿بَشِّرْ عِبَادِ الَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ أُولَئِكَ الَّذِينَ هَدَاهُمُ اللَّهُ وَأُولَئِكَ هُمْ أُولُو الْأَلْبَابِ﴾^(٣) .

يا هشام ، إنَّ العقل مع العلم ، فقال : ﴿وَتِلْكَ الْأَمْثَالُ نَضْرِبُهَا لِلنَّاسِ وَمَا يَعْقِلُهَا إِلَّا الْعَالِمُونَ﴾^(٤) .

يا هشام ، ثم ذمَّ الذين لا يعقلون فقال : ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ اتَّبِعُوا مَا أَنْزَلَ اللَّهُ قَالُوا بَلْ نَتَّبِعُ مَا أَلْفَيْنَا عَلَيْهِ آبَاءَنَا أَوْلَوْكَانَ آبَاؤُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ شَيْئاً وَلَا

١- المصدر السابق .

٢- المصدر السابق ، ص ١٢ . الآية في سورة البقرة ، آية ٢٦٩ . وفيها : وما يذكّر إلا أولو الألباب .

٣- سورة الزمر ، آية ١٧ .

٤- سورة العنكبوت ، آية ٤٣ .

يَهْتَدُونَ ﴿١﴾ .

يا هشام : إن لكل شيء دليلاً ، ودليل العقل التفكير ، ودليل التفكير الصمت ﴿٢﴾ .

... وقال : ﴿ وَمَثَلُ الَّذِينَ كَفَرُوا كَمَثَلِ الَّذِي يَنْعِقُ بِمَا لَا يَسْمَعُ إِلَّا دَعَاءَ وَنِدَاءِ صُمُّ بِكُمْ عُمِّي فَهُمْ لَا يَعْقِلُونَ ﴾ ﴿٣﴾ .

وقال : ﴿ وَمِنْهُمْ مَن يَسْتَمِعُونَ إِلَيْكَ أَفَأَنْتَ تَسْمَعُ الصَّمَّ وَلَوْ كَانُوا لَا يَعْقِلُونَ ﴾ ﴿٤﴾ .

وقال : ﴿ أَمْ تَحْسَبُ أَنَّ أَكْثَرَهُمْ يَسْمَعُونَ أَوْ يَعْقِلُونَ إِنْ هُمْ إِلَّا كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ سَبِيلًا ﴾ ﴿٥﴾ .

يا هشام ، إن لكل شيء دليلاً ، ودليل العقل التفكير ، ودليل التفكير الصمت ، و لكل شيء مطية ، ومطية العقل التواضع . وكفى بك جهلاً أن تركب ما نهيت عنه . يا هشام ، ما بعث الله أنبياءه ورسله إلى عباده إلا ليعقلوا عن الله ، فأحسنهم استجابة أحسنهم معرفة ، وأعلمهم بأمر الله أحسنهم عقلاً ، وأكملهم عقلاً أرفعهم درجة في الدنيا والآخرة .

يا هشام ، إن لله على الناس حجتين : حجة ظاهرة ، وحجة باطنة ، فأما الظاهرة فالرسل والأنبياء والأئمة (عليهم السلام) ، وأما الباطنة فالعقول .

١- سورة البقرة ، آية ١٧٠ .

٢- الكافي ، مصدر سابق ، ج ١ ، ص ١٣ .

٣- سورة البقرة ، آية ١٧١ .

٤- سورة يونس ، آية ٤٢ .

٥- سورة الفرقان ، آية ٤٤ .

يا هشام ، إن أمير المؤمنين عليه السلام كان يقول : إن من علامة العاقل أن يكون فيه ثلاث خصال : يجيب إذا سئل ، وينطق إذا عجز القوم عن الكلام ، ويشير بالرأي الذي يكون فيه صلاح أهله ، فمن لم يكن فيه من هذه الخصال الثلاث شيء فهو أحمق»^(١) .

ومن خلال أعمال وتصرفات الإنسان يظهر مدى تحليه بجوهرة العقل ، فذو الأخلاق الحميدة هو صاحب العقل الوفير ، والأخلاق هي التي تدعو الناس إلى فعل الخير عن طبع وسجية ، قال أبو عبد الله (عليه السلام) : «أكمل الناس عقلاً أحسنهم خلقاً»^(٢) .

ويشكل العقل حجة لله على العباد وحجة للعباد على الله ، وعلى أساسه يحاسب الله تعالى عباده ، وقد أشار الصادق إلى هذا المعنى بقوله :
«حجة الله على العباد النبي ، والحجة فيما بين العباد وبين الله العقل»^(٣) .
وقد تقدم عن الكاظم (عليه السلام) تسميته بالحجة الباطنة .

إذن العقل هو الدليل الذي يأخذ بيد الإنسان إلى طريق الصواب ، وقد عبر عنه بالدليل في بعض الروايات قال الصادق (عليه السلام) : العقل دليل المؤمن»^(٤) .
بل ذهب أمير المؤمنين إلى أبعد من ذلك حين وصفه بأنه سر الحياة ، وأن من لا عقل له في عداد الأموات ، فقال (عليه السلام) :

«من استحكمت لي فيه خصلة من خصال الخير احتملته عليها ، واغتفرت فقد

١- الكافي ، مصدر سابق ، ج ١ ، ص ١٣ - ١٩ .

٢- المصدر السابق ، ص ٢٣ .

٣- المصدر السابق ، ص ٢٥ .

٤- المصدر السابق .

ما سواها ، ولا أعتفر فقد عقل ولا دين ، لأن مفارقة الدين مفارقة الأمن ، فلا يتهنأ بحياة مع مخافة ، وفقد العقل فقد الحياة ، ولا يقاس إلا بالأموال»^(١) .

وقد فصل لنا الإمام الصادق (عليه السلام) الوجه في الاعتماد على العقل بالدليل ، حيث بيّن لنا على ماذا يدل ، فقال :

«إن أول الأمور ، ومبدأها ، وقوتها ، وعمارتها التي لا ينتفع شيء إلا به ، العقل الذي جعله الله زينة لخلقه ، ونوراً لهم ، فبالعقل عرف العباد خالقهم ، وأنهم مخلوقون ، وأنه المدبّر لهم ، وأنهم المدبّرون ، وأنه الباقي وهم الفانون ، واستدلوا بعقولهم على ما رأوا من خلقه ، من سمائه وأرضه ، وشمسه وقمره ، وليلة ونهاره ، وبأن له ولهم خالقاً ومدبراً ، لم يزل ولا يزول ، وعرفوا به الحسن من القبيح ، وأن الظلمة في الجهل ، وأن النور في العلم ، فهذا ما دلهم ، عليه العقل .

ف قيل له : فهل يكتفي العباد بالعقل دون غيره ؟

فقال : إن العاقل ، لدلالة عقله الذي جعله الله قوامه وزينته وهدايته ، علم أن الله هو الحق ، وأنه هو ربه ، وعلم أن لخالقه محبة ، وأن له كراهية ، وأن له طاعة ، وأن له معصية ، فلم يجد عقله يدلّه على ذلك ، وعلم أنه لا يوصل إليه إلا بالعلم وطلبه ، وأنه لا ينتفع بعقله ، إن لم يصب ذلك بعلمه ، فوجب على العاقل طلب العلم والأدب الذي لا قوام له إلا به»^(٢) .

- حرية البحث العلمي في الإسلام

كانت مدرسة الإمام الباقر (عليه السلام) في المدينة المنورة في عام ٩١ للهجرة تتمتع

١- المصدر السابق ، ص ٢٧ .

٢- المصدر السابق ، ص ٢٩ .

بحرية في مجال البحث العلمي لم تتمتع بها معظم المدارس والجامعات الأوروبية في القرون الوسطى ، بل في القرنين الأول والثاني من عصر النهضة أيضاً .

وفي الوسع القول بأن المسلمين عامة كانوا أكثر حرية في دراسة المسائل العلمية ومناقشتها، حتى لو تعارضت مع مذهب أو رأي ديني ، وحتى في أحلك فترات الحكم في تاريخ الإسلام، كأيام بعض الخلفاء العباسيين ، وأن الباحث المسلم كان أكثر حرية من الباحث الأوروبي في الإتيان بالنظريات العلمية ، وفي نقد ما هو موجود منها .

وأما الفترات العصبية التي مرت بالتأريخ الإسلامي في أيام بعض الخلفاء العباسيين ، والتي حجر فيها على البحث في بعض الموضوعات الفلسفية أو المذهبية ، كالبحث مثلاً في موضوع خلق القرآن، وهل هو قديم أم حادث ؟ فقد كانت دواعيها هي خوف الخليفة من أن يفقد احترام الناس له ولمنزلته التي تقترب من القداسة ، وبالتالي نفوذه وسلطانه . ولا يمكن جعلها مقياساً ، لأنها كانت حالة نادرة وخارجة عن السياق ، وعارضة بكل الأدلة الشرعية والتاريخية .

٣- حرية التعبير وإبداء الرأي

إنَّ التعبير هو إبداء الرأي ، وهو حق من الحقوق الأساسية للإنسان ، وقد يتخذ أشكالاً مختلفة ، حسب التطور الحضاري ، فقد يكون باللسان أو الكتابة أو النشر ، ومن ذلك : الصور، والرسوم، والمنشورات، والإذاعة، والتلفاز، والإنترنت، وما يمكن أن تتفتق عنه عبقرية الإنسان من وسائل للتعبير وإبداء الرأي .

وقد تحدّثت بعض النصوص عن الكلام كأداة للتعبير عن الرأي، مميزة بين

الطيب منه والخيث، مما يشير إلى حرية الإنسان في اختيار كلامه، مع التحذير من العواقب. قال تعالى :

﴿ أَلَمْ تَرَ كَيْفَ ضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا كَلِمَةً طَيِّبَةً كَشَجَرَةٍ طَيِّبَةٍ أَصْلُهَا ثَابِتٌ وَفَرْعُهَا فِي السَّمَاءِ * تُؤْتِي أُكْلَهَا كُلَّ حِينٍ بِإِذْنِ رَبِّهَا ﴾^(١).

وقال سبحانه : ﴿ وَمِثْلُ كَلِمَةٍ خَبِيثَةٍ كَشَجَرَةٍ خَبِيثَةٍ اجْتُثَّتْ مِنْ فَوْقِ الْأَرْضِ مَا لَهَا مِنْ قَرَارٍ ﴾^(٢).

وقال الإمام علي (عليه السلام) : «مغرس الكلام القلب، ومستودعه الفكر، ومقومه العقل ، ومبديه اللسان، وجسمه الحروف ، وروحه المعنى ، وحليته الإعراب ، ونظامه الصواب»^(٣).

وسئل الإمام زين العابدين (عليه السلام) عن الكلام والسكوت أيهما أفضل ؟ فقال : «لكل واحد منهما آفات، فإذا سلما من الآفات فالكلام أفضل من السكوت.

قيل : كيف ذلك ، يا ابن رسول الله ؟

قال : لأنَّ الله، عز وجل، ما بعث الأنبياء والأوصياء بالسكوت، إنما بعثهم بالكلام، ولا استحقَّت الجنة بالسكوت، ولا استوجبت ولاية الله بالسكوت، ولا تُوقِّت النار بالسكوت ، إنما ذلك كله بالكلام ..»^(٤).

وهذا تشجيع على التعبير ، وحثُّ عليه قل نظيره ، ولكنه مشروط بشرط أن

١- سورة إبراهيم ، آية ٢٤ .

٢- سورة إبراهيم ، آية ٢٦ .

٣- عيون الحكم والمواعظ ، مصدر سابق ، ص ٤٨٧ .

٤- بحار الأنوار ، مصدر سابق ، ج ٧١ .

يكون مفيداً ، وإلا فإن السكوت أفضل .

وعن النبي (ﷺ) : «لا ينبغي للعالم أن يسكت على علمه، ولا ينبغي للجاهل أن يسكت على جهله»^(١).

- أساليب التعبير عن الرأي

طرحت كل المجتمعات الإنسانية في جميع العصور قضية حرية التعبير كل حسب توازاناتها الداخلية وظروفها الخاصة ووفقاً لصيغ تحترم خصوصياتها. توسعت حاجة الإنسان إلى التعبير عن وجهات نظره وآرائه بتشعب اهتماماته وتنوع مشاغله وتعدد وسائل حصوله على المعلومات التي ولدت لديه الحاجة إلى التفكير والتحليل وإعمال الرأي وبالتالي إلى اتخاذ المواقف .

وقد انحصر تداول المعلومات قبل اكتشاف المطبعة في طريقتين : تعتمد الأولى على السماع والتداول الشفهي ، فيما تعتمد الثانية على النسخ . لكن الطريقة الأولى كانت تحتوي على الكثير من النقائص لما في التداول الشفهي من تحريف للمعلومات ، في حين حصر النسخ تداول المعلومات في إطار ضيق يتكون بالأساس من رجال الدين والفئات النافذة في المجتمع .

ومع ظهور وسائل متطورة للاتصال لاسيما اكتشاف المطبعة ، ثم وسائل الأنباء المسموعة ، ثم المرئية ، وحالياً الطرق السيارة للمعلومات ، توسعت مجالات الحرية ، لأنها وسعت قاعدة المتلقي الذي أصبح جمهوراً واسعاً غير محدد الملامح من ناحية ، ولا يتحرك بالضرورة في فضاء ضيق وقريب من ناحية أخرى . ويسود الاعتقاد أن وسائل ممارسة الحق في التعبير محددة ، وتتحصر في

١- كنز العمال ، مصدر سابق ، ج ١٠ ، ص ٢٣٨ .

النقاش والتعبير الشفوي عن الرأي ، أو في النشر للآراء عن طريق الكتب أو الصحف . ويرجع هذا الاعتقاد إلى أن هذه الوسائل كانت الأكثر استعمالاً لحق التعبير لاسيما في أوروبا في القرن الثامن عشر . والواقع أن أشد مناصري حرية التعبير كانوا من الكتّاب والصحافيين والمحامين ، وكانوا يجيدون فن الخطابة .

لكن يمكن لنا أن نشير إلى وجود وسائل أخرى منذ أقدم العصور مثل الرسم ، ووسائل مستحدثة مثل الكاريكاتور ، والمسرح ، والسينما . كما يمكن أن نشير إلى المسيرات ، والمظاهرات والإضرابات ، والاعتصامات ، باعتبارها شكلاً من أشكال التعبير التي كان لتطور الحركة العمالية والنقابية دور في بروزها وتقنينها .

وإجمالاً ، يمكن تقسيم وسائل التعبير إلى أربعة أقسام . فهناك وسائل فردية للتعبير ، وأخرى جماعية . كما توجد وسائل شفوية للتعبير ، وأخرى مكتوبة . لكن هذه الأصناف لا تمنع التداخل في ما بينها ، فنجد شكلاً فردياً للتعبير قد يكون شفويّاً ، أو مكتوباً ، أو شكلاً جماعياً يعتمد التعبير الشفوي كالهتاف ، أو النصوص كالعرائض .

ويعد فن الخطابة من أبرز أشكال التعبير غير المكتوبة بالإضافة إلى المشاركة في النوادي التي برزت في أوروبا منذ نهاية القرن السابع عشر ، والتي كانت تعد فضاءاً لتداول المعلومات والتعبير عن الرأي . وقد تطورت هذه النوادي في المجتمعات الأوروبية إلى ما يعرف اليوم بالأحزاب السياسية ، وكذلك الجمعيات . وفي المجتمعات العربية برز فن الخطابة منذ عصور طويلة كوسيلة للتعبير عن الرأي . كما يمكن اعتبار الشعراء من أبرز ممارسي وسيلة التعبير غير المكتوبة في المجتمع العربي منذ القديم وإلى وقت قريب .

ويضاهي الشعر في المجتمعات العربية فن المسرح في المجتمعات الأوروبية الذي نشأ منذ نهاية القرن الخامس عشر ، وتطور ليصبح وسيلة من وسائل التعبير .

٤- الإسلام وحرية الأقليات الدينية

إنَّ أهل الكتاب ، في ظل نظام الحكم الإسلامي ، مواطنون في الدولة ، لكل منهم حقوق وعليه واجبات ، ولكن بالطريقة التي لا يشعرون معها أنهم مجبرون على فعل ما لا يؤمنون به .

فدماؤهم وأموالهم وأعراضهم محفوظة ، كسائر المسلمين ، وهم يقيمون لأنفسهم شعائر دينهم ، ويتحاكمون في قضاياهم - إن شاؤوا - إلى قضاة الدولة من المسلمين ، وإن شاؤوا إلى حكام من أنفسهم تعترف بهم دولة الإسلام ، وترعاهم .

نعم غاية ما في الأمر أنهم يؤدّون ما اصطلاح على تسميته بـ"الجزية" ، وهي : دفع مقدار من المال لقاء الإنفاق منها ، ومما يجبي من المسلمين (الزكوات والأخماس وغيرها) على مرافق الدولة ، وخصوصاً في مجال الأمن والتعليم والضمان الاجتماعي للجميع .

ولفظة الجزية مشتقة من الجزاء ، وهو الأجر . فلا بد أن هناك ما تقدمه الدولة لهم لتأخذ منهم جزاءه ، إنه الأجر الذي يجب أن يُدفع للساهرين على أمن المجتمع والدولة ، فيكون شأنه شأن أية ضريبة مالية تفرض على شرائح المجتمع لتقديم خدمات خاصة لها .

والمسلمون أنفسهم يدفعون ضريبة مالية ، وإن سميت بأسماء أخرى غير الجزية ، كأموال الزكاة والخمس ، وهي حقوق شرعية تقع على شكل عبادات

مالية ولكنها في الواقع ذات مضمون ضرايبي ، وهي أكثر بكثير مما يدفعه أهل الذمة من مسيحيين ويهود ومجوس تحت عنوان الجزية .

فأهل الكتاب ، إن رضوا أن يعقدوا مع المسلمين عقد ذمة ، فهم مواطنون لهم ما للمسلمين ، وعليهم ما على المسلمين . وإذا كان من الواجب على المسلمين دفع الضرائب المالية كالزكاة والخمس ، وهي أمور عبادية لا تصح من الكفار لأنهم لا يؤمنون بها ، ولا يمكن فرضها عليهم لأنها أمور عبادية ، كان لا بد من بديل يجعلهم شركاء في الوطن في الحقوق والواجبات ، فكانت الجزية التي يجب على الرجال دفعها دون النساء والولدان ، ودون المقعد والأعمى والشيخ الفاني^(١) ، ولذا ترتب هذه الجزية مسؤولية على عاتق الدولة الإسلامية في حمايتهم من الأعداء الخارجيين ، وتقديم الخدمات الاجتماعية لهم كالتعليم والطبابة والضمان والأمن وما شابه ذلك ، لا يختلفون في ذلك عن سائر المسلمين في شيء .

روى الشيخ الطوسي أن الإمام علي (عليه السلام) مر بشيخ مكفوف كبير يسأل ، فقال أمير المؤمنين : ما هذا ؟

ف قيل له : يا أمير المؤمنين ، إنه نصراني .

فقال الإمام : استعملتموه حتى إذا كبر وعجز منعموه ! . أنفقوا عليه من بيت المال^(٢) .

ومع أن نظام الجزية من أرقى الأنظمة التي تحمي حقوق الأقليات الدينية ،

١- راجع : البرقي ، المحاسن ، مصدر سابق ، ج ٢ ، ص ٣٢٧ .

٢- تهذيب الأحكام ، مصدر سابق ، ج ٦ ، ص ٢٩٢ .

ومع أن مقدار الجزية في الإسلام قليل ضئيل بالقياس إلى ما يلزم به المسلمون ، ويُضرب عليهم من الزكوات والأخماس وإعداد وسائل الجهاد والخدمات العسكرية وغيرها ، فقد تعرض هذا النظام ، ويتعرض لعملية تشويه متعمدة من قبل أعداء الإسلام ، ويقدم على طاولة البحث كأنه مذلة مقصودة لأهل الكتاب ، ويتمسكون بقوله تعالى : ﴿حَتَّى يُعْطُوا الْجِزْيَةَ عَنْ يَدٍ وَهُمْ صَاغِرُونَ﴾^(١) ، حيث يرون في التعبير بكلمة «صاغرون» إذلالاً متعمداً لأهل الكتاب .

وقبل الإجابة عن هذا الاستدلال يجدر بنا أن نعرف أن «الجزية ليست من مبتدعات الإسلام ، وإنما كانت مقررة عند مختلف الأمم التي سبقته كبنو إسرائيل واليونان والرومان والبيزنطيين والفرس ، وكان أول من سن الجزية من الفرس كسرى أنوشروان ، وهو الذي رتب أصولها وجعلها طبقات»^(٢) .

إذن فالحالة العامة بين الأمم كانت قائمة على اعتماد نظام الجزية ، والإسلام أقر ذلك ، ولم يخترعه .

وفي الجواب نقول : إن مراجعة بسيطة للآية تبين لنا أن هذا الفهم مجتزأ ، وذلك لأن الآية تتحدث عن قتال أهل الكتاب ، أي عن قتال الذين رفضوا الالتزام بما يجب عليهم تجاه الدولة التي يعيشون في ظلها ، فالله تعالى يقول :

﴿قَاتِلُوا الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلَا بِالْيَوْمِ الْآخِرِ وَلَا يُحَرِّمُونَ مَا حَرَّمَ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَلَا يَدِينُونَ دِينَ الْحَقِّ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حَتَّى يُعْطُوا الْجِزْيَةَ

١- سورة التوبة ، آية ٢٩ .

٢- الزحيلي ، د. وهبة ، آثار الحرب في الفقه الإسلامي ، دار الفكر المعاصر ، ١٩٨١ ، ص ٦٩٣ .

عَنْ يَدٍ وَهُمْ صَاغِرُونَ ﴿١﴾.

فلماذا القتال؟ هل هو بهدف حملهم على الإسلام بالقوة؟ هذا لا يكون في الإسلام، لما مر مكرراً من عدم الإكراه في الدين، فلا بد أنهم يقاتلون لتمردهم وعدم الالتزام بما يتوجب عليهم. إذن الآية تتحدث عن صنف خاص من أهل الكتاب، وثبتت حكماً خاصاً ناشئاً من خصوصية في هذا الصنف دون سواه، ولا يمكن حمل العام على حكم الخاص، ولا الاستدلال بالخاص على العام.

إن الذين يرفضون دفع ما عليهم من حقوق للدولة، مع تمتعهم بكامل خيراتها، جديرون بأن يلزموا بتطبيق القانون رغماً عنهم، وهذا ما تفعله كل الدول الغربية المتحضرة اليوم مع جميع رعاياها بمن فيهم المسلمون، فأين الفرق؟ جاء في تفسير المنار: «إن الجزية في الإسلام لم تكن كالضرائب التي يضعها الفاتحون على من يتغلبون عليهم فضلاً عن المغارم التي يرهقونهم بها، وإنما هي جزاء قليل على ما تلتزمه الحكومة الإسلامية من الدفاع عن أهل الذمة وإعانة للجند الذي يمنعهم أي يحميهم ممن يعتدي عليهم كما يعلم من سيرة أصحاب رسول الله (ﷺ)، وهم أعلم الناس بمقاصد الشريعة وأعدلهم في تنفيذها»^(٢).

ولأن الجزية عبارة عن دفع مستحقات مالية لقاء خدمات الدولة، وأبرزها توفير الأمن والحماية من الأعداء الخارجيين، كان الولاة المسلمون يردون الأموال التي تجبى من أهل الذمة، عندما كانوا لا يقدرّون على حمايتهم وتوفير

١- المصدر السابق.

٢- رضا، محمد رشيد، تفسير المنار، ط. ٢، دار المعرفة، بيروت، ج ١١، ص ٢٨٢.

الأمن لهم .

وقد ذكرت كتب التاريخ أنه لما صالح أبو عبيدة بن الجراح أهل بلاد الشام ، ثم تابعت الأخبار عليه بأن الروم قد جمعوا لهم جمعاً لم ير مثله ، اشتد ذلك عليه وعلى المسلمين ، فكتب إلى كل والٍ ممن خلفه في المدن التي صالح أهلها يأمرهم أن يردوا عليهم ما جبي منهم من الجزية والخراج ، وكتب إليهم أن يقولوا لهم :

«إنما رددنا عليكم أموالكم لأنه قد بلغنا ما جمع لنا من الجموع ، وأنكم اشترطتم علينا أن نمنعكم ، وإنا لا نقدر على ذلك ، وقد رددنا عليكم ما أخذنا منكم ، ونحن لكم على الشرط ، وما كتبنا بيننا وبينكم إن نصرنا الله عليهم»^(١) .
وفي فتوح البلدان يقول البلاذري :

«لما جمع هرقل للمسلمين الجموع ، وبلغ المسلمين إقبالهم إليهم لوقعة اليرموك ، ردوا على أهل حمص ما كانوا أخذوا منهم من الخراج وقالوا :
شغلنا عن نصرتكم والدفع عنكم ، فأنتم على أمركم .
فقال أهل حمص : لولايتكم وعدلكم أحب إلينا مما كنا فيه من الظلم والغشم ،
ولندفعنَّ جند هرقل عن المدينة مع عاملكم .

ونهب اليهود فقالوا : والتوراة ، لا يدخل عامل هرقل مدينة حمص إلا أن نغلب ونجهد .

فأغلقوا الأبواب وحرسوها ، وكذلك فعل أهل المدن التي صولحت من

١- القاضي ، أبو يوسف (صاحب أبي حنيفة) ، الخراج ، دار بوسلامة للطباعة والنشر والتوزيع ، تونس ، ص ١٣٩ .

النصارى واليهود ، وقالوا:

إن ظهر الروم وأتباعهم على المسلمين صرنا إلى ما كنا عليه ، وإلا فإننا على أمرنا ما بقي للمسلمين عدد . فلما هزم الله الكفرة ، وأظهر المسلمين فتحوا مدنهم ، وأخرجوا المقلسين^(١) ، فلعبوا وأدوا الخراج^(٢) .

وهناك أمر مهم يجب التنبه إليه ، وهو أن المسلمين لم يكونوا على خلاف مع أهل الكتاب ، وإنما كانوا على خلاف مع الحكومات التي كانوا يعيشون في ظلها ، وهي حكومات ظالمة مستبدة ، فواجهها الإسلام عملاً بمبدأ إعلاء كلمة الله ، وإنقاذ الأمم من براثن المستغلين والمستبدين الذين يحكمون الناس بالعنف والإرهاب ، ويقيدون حرية العباد ، وخصوصاً حرية العقيدة والفكر والرأي .

ولذلك كان الناس من أهل الكتاب يستقبلون المسلمين في الفتوحات بالترحيب ، ويعتبرونهم منقذين لهم من أيدي حكامهم الظلمة ، والأمر عينه كان يحصل مع غير أهل الكتاب .

يقول البطريق عيشو بابه:

«إن العرب الذين مكنهم الرب من السيطرة على العالم يعاملوننا بعدالة كما تعرفون ، إنهم ليسوا أعداء للنصرانية بل يمتدحون ملتنا، ويوقرون قدسيتنا ، ويمدون يد المعونة إلى كنائسنا وأديرتنا»^(٣) .

ويقول السير توماس آرنولد :

١- قَلَسَ القوم بتشديد اللام : استقبلوا الولاة عند قدومهم بضرب الدفوف والغناء وأصناف اللهو .
٢- البلاذري ، أحمد بن يحيى بن جابر ، فتوح البلدان ، تحقيق صلاح الدين المنجد ، مكتبة النهضة المصرية ، القاهرة ، ١٩٥٦ ، ج ١ ، ص ١٦٢ .
٣- مقارنة الأديان ، الإسلام ، مصدر سابق ، ص ١٧٤ .

«لقد عامل المسلمون الظافرون العرب المسيحيين بتسامح عظيم منذ القرن الأول للهجرة ، واستمر هذا التسامح في القرون المتعاقبة ، ونستطيع بحق أن نحكم أن القبائل المسيحية التي اعتنقت الإسلام إنما اعتنقته عن اختيار وإرادة حرة، وأن العرب المسيحيين الذين يعيشون في وقتنا هذا بين جماعات مسلمة لشاهد على هذا التسامح. إن فرض العقيدة ، وفتنة بعض الحكام الظلمة الناس عن مذاهبها قد مورست بشكل واسع ، وهو ذا هرقل أراد أن يفتن أقباط مصر عن مذهبهم المسيحي، وأن يلزمهم بتنفيذ قرار مجمع «خلقدونية» ، فأبى الأقباط ترك معتقداتهم ، فصب عليهم الرومان سوط عذاب، وتحولت الكنائس والأديرة القبطية إلى سجون تحفل بألوان الأذى، وجيء بأخ الأسقف الأكبر بنيامين، فوضع على منطقة أوقدت تحتها المشاعل، وسلطت نارها على بدنه، فأخذ يحترق، حتى سال دهنه من جانبيه على الأرض . والحاكم «بيتر» خرج عن عقيدته، فخلعت أسنانه، ثم قاده الجلادون إلى الشاطئ، وعرضوا عليه أن يترك دينه، ويخضع لقرار المجمع، فأبى ، فرموا به في البحر وابتلعته أمواج اليم»^(١) .

جاء في تاريخ الإسلام :

«وقد أطلق العرب الحرية الدينية للقبط . يؤيد ذلك ما فعله عمرو (ابن العاص) بعد استيلائه على حصن بالميون ، إذ كتب بيده عهداً للقبط بحماية كنيستهم ، ولعن كل من يجروء من المسلمين على إخراجهم منها . وكتب أماناً للبطريق بنيامين ، وردة إلى كرسيه بعد أن تغيب عنها زهاء ثلاث عشرة سنة»^(٢) .

١- مجلة المنهاج، عدد ٢٦، مقالة بعنوان: الحرية الدينية في الإسلام د. عصام محمد خليل، ص ١١٤، ١١٥.

٢- حسن ، حسن إبراهيم ، تاريخ الإسلام السياسي والديني والثقافي والاجتماعي ، ط. ٧ ، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة ، ١٩٤٥ ، ج ١ ، ص ٢٤٠.

وفي موضع منه :

يقول سير توماس أرنولد :

«يرجع النجاح السريع الذي أحرزه غزاة العرب قبل كل شيء إلى ما لقوه من ترحيب الأهالي المسيحيين الذين كرهوا الحكم البيزنطي»^(١).

ويقول آدم متر :

«إن ما يميز المملكة الإسلامية عن أوروبا النصرانية في القرون الوسطى أن الأولى يسكنها عدد كبير من معتنقي الأديان الأخرى غير الإسلام ، وليست كذلك الثانية ، وإن الكنائس والبيع ظلت في المملكة الإسلامية كأنها خارجة عن سلطة الحكومة ، فكأنها لم تكن جزءا من المملكة ، معتمدة في ذلك على العهود وما أكسبتها من حقوق ، وقضت الضرورة أن يعيش اليهود والنصارى بجانب المسلمين ، فتسبب عن ذلك خلق جو من التسامح لم تعرفه أوروبا في القرون الوسطى»^(٢).

بل ذهب الأمر ببعض الولاة المسلمين إلى أبعد من مجرد احترام أهل الكتاب وحمايتهم ، وعدم التعرض لهم ، حيث راحوا يستعملونهم في مناصب هامة في الدولة ، وهم يعلمون أنهم نصارى أو يهود مثلاً . يقول الأستاذان عبد الوهاب عزام وشوقي ضيف في مقدمتهما لرسائل الصاحب بن عباد :

« إن البويهيين على ما يظهر لم يجعلوا أثرا للتشيع في دولتهم ومعاملة أهلها ، فقد أبقوا على الخلافة العباسية ، وساسوا الناس سياسة رشيدة ، فلم يفرقوا بين

١- المصدر السابق .

٢- عن مقارنة الأديان ، الإسلام ، مصدر سابق ، ص ١٧٤ و ١٧٥ .

نحلة ونحلة ، ومذهب ومذهب، وقد اتخذت الدولة وزيراً نصرانياً ، وهو نصر بن هارون ، وأذن له في عمارة البيع والأديار ، ومساعدة الفقراء من أهل الذمة»^(١) .

طريقة الإسلام في التعامل مع المعاهدين وأهل الذمة

جرى العرف الإسلامي على تسمية المواطنين من غير المسلمين في المجتمع الإسلامي باسم «أهل الذمة» أو «الذميين» ، وهي كلمة معناها العهد والضمان والأمان، وإنما سُموا كذلك لأن لهم عهد الله وعهد رسوله وعهد جماعة المسلمين، أن يعيشوا في حماية الإسلام وفي كنف المجتمع الإسلامي آمنين مطمئنين، فهم في أمان المسلمين وضمأنهم بناء على عقد الذمة. فهذه تعطي أهلها من غير المسلمين ما يشبه في عصرنا الجنسية السياسية التي تعطيها الدولة لرعاياها. فيكتسبون بذلك حقوق المواطنين ويلتزمون بواجباتهم، فالذمي على هذا الأساس من «أهل دار الإسلام» كما يعبر الفقهاء أو من حاملي الجنسية الإسلامية حسب ما يعبر المعاصرون اليوم، كما تسمى الدول الغربية اليوم رعاياها الذين قدموا من الدول الأخرى وسكنوا فيها بالمهاجرين .

وقد وردت أحاديث ونصوص كثيرة تؤكد على المسلمين حسن التعامل مع الآخرين ، ففي سنن أبي داود عن رسول الله (ﷺ):
«ألا من ظلم معاهداً ، أو انتقصه ، أو كلفه فوق طاقته ، أو أخذ منه شيئاً بغير طيب نفس ، فأنا حجيجه يوم القيامة»^(٢) .

وعن رسول الله (ﷺ) أنه قال:

١- رسائل الصاحب بن عباد ، تصحيح وتقديم عبد الوهاب عزام وشوقي ضيف ، دار الفكر العربي القاهرة، ١٣٦٦ هـ. المدخل ، ص ز.

٢- سنن البيهقي ، مصدر سابق ، ج ٩ ، ص ٢٠٥ .

«من آذى ذمياً فكأنما آذاني»^(١).

وفي الجامع الصغير يقول السيوطي أن رسول الله (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) قال :

«من آذى ذمياً فأنا خصمه ، ومن كنت خصمه خصمته يوم القيامة»^(٢).

ولأهل الذمة والمعاهدين حقوق وواجبات ، متى تم الالتزام بها وجب على

الدولة الإسلامية القيام بواجباتها تجاههم ، ومن جملة حقوقهم على المسلمين :

١. الحماية من الاعتداء الخارجي وذلك بمنع من يؤذيهم وفك أسرهم ودفع من قصدهم بأذى إن كانوا بدار الإسلام.

٢. الحماية من العدو الداخلي، أي من فسقة المسلمين ، فيحذر المسلمون أن يمدوا أيديهم أو ألسنتهم إلى أهل الذمة بأذى أو عدوان . فالحماية المقررة لهم تشمل حماية دمائهم وأنفسهم وأبدانهم كما تضمن حماية أموالهم وأعراضهم. لهذا تجد أمير المؤمنين علياً (عَلَيْهِ السَّلَامُ) يشكو ما تعرض له أهل الأنبار من غارات جيش معاوية ، فيذكر المسلمة والمعاهدة على قدم المساواة ، فيقول :

« وَهَذَا أَخُو غَامِدٍ قَدْ وَرَدَتْ خَيْلُهُ الْأَنْبَارَ^(٣) ، وَقَدْ قَتَلَ حَسَّانَ بْنَ حَسَّانَ

الْبَكْرِيِّ ، وَأَزَالَ خَيْلَكُمْ عَنْ مَسَاحِجِهَا^(٤) . وَلَقَدْ بَلَغَنِي أَنَّ الرَّجُلَ مِنْهُمْ كَانَ

يَدْخُلُ عَلَى الْمَرْأَةِ الْمُسْلِمَةِ ، وَالْأُخْرَى الْمُعَاهِدَةَ ، فَيَنْتَرِعُ حِجْلَهَا^(٥) وَقَلْبَهَا^(٦)

١. شرح النهج ، مصدر سابق ، جج ١٧ ، ص ١٤٧ .

٢. السيوطي ، جلال الدين ، الجامع الصغير ، دار الفكر ، بيروت ، ١٩٨١ ، ج ٢ ، ص ٥٤٧ .

٣. الأنبار: بلدة على شاطئ الفرات الشرقي، ويقابلها على الجانب الآخر «هيت».

٤. المسالج: جمع مسلحة - بالفتح - وهي الثغر والمرقب حيث يخشى طروق الأعداء.

٥. الحجل - بالكسر و بالفتح و بكسرين - : الخلل.

٦. القلب - بضمين - : جمع قلب - بالضم فسكون - : السوار المصمت.

وَقَلَائِدَهَا، وَرِعَائِهَا^(١)، مَا تَمْتَنِعُ مِنْهُ إِلَّا بِالِاسْتِرْجَاعِ وَالِاسْتِرْحَامِ، ثُمَّ أَنْصَرَفُوا
وَافْرِينَ، مَا نَالَ رَجُلًا مِنْهُمْ كَلِمٌ^(٢)، وَلَا أُرِيقَ لَهُمْ دَمٌ، فَلَوْ أَنَّ امْرَأً مُسْلِمًا
مَاتَ مِنْ بَعْدِ هَذَا أَسْفًا مَا كَانَ بِهِ مَلُومًا، بَلْ كَانَ بِهِ عِنْدِي جَدِيرًا^(٣).

فهو يتمنى الموت أسفًا لعدم القدرة على حماية المسلمة والمعاهدة .

٣. يجب تأمينهم عند العجز والشيخوخة والفقير.

كما مر في قضية الشيخ المكفوف .

٤. ويؤمن الإسلام لهم حق الحرية وأولها حرية الاعتقاد والتعبد وحرية العمل
والكسب.

٥. وجعل الإسلام من حق أهل الذمة تولي وظائف الدولة كالمسلمين .

أما واجباتهم فهي:

١. أداء الجزية ، وقد تقدم أنها تسقط عنهم عندما لا تستطيع الدولة حمايتهم ،

أو حين يشتركون مع المسلمين في القتال والدفاع عن دار الإسلام.

٢. التزام أحكام القانون الإسلامي في المعاملات المدنية ونحوها.

٣. احترام شعائر المسلمين ومشاعرهم.

كانت الجزية زمن النبي (ﷺ) مقدار دينار واحد في السنة عن الشخص البالغ

العاقل الموسر الذكر، ففي سنن البيهقي عن معاذ بن جبل (رضي الله عنه) قال

بعثني رسول الله صلى الله عليه وسلم إلى اليمن وأمرني أن آخذ من كل حالم

١. الرعات - جمع رعة - وهو: ضرب من الخرز.

٢. الكَلْم - بالفتح - : الجرح.

٣. نهج البلاغة ، خطبة الجهاد ، رقم ٢٧ .

ديناراً^(١).

وفي زمن عمر بن الخطاب أمر بالتخفيف عنهم ، فقال : «من لم يطق الجزية فخففوا عنه؟ ومن عجز فأعينوه؟ فإننا لا نريدهم لعام أو عامين»^(٢).

وفي ولاية عمرو بن العاص صارت دينارين حيث جاء في معاهدة الصلح التي عقدها عمرو بن العاص مع الروم بعد نجاحه في فتح الإسكندرية أن لأهل الذمة في مصر حرية ممارسة شعائرهم الدينية مقابل دفع دينارين كل سنة . وأعفى من الجزية النساء والأطفال والشيوخ ورجال الدين^(٣).

إن من يقرأ تاريخ المسلمين وخاصة في عصوره الأولى ليندهش من مستوى الإحسان والتسامح الذي يتعامل به المسلمون مع غيرهم من أبناء الديانات الأخرى، فقد كانوا يتعايشون معاً كأبناء مجتمع واحد دون أن يؤثر اختلاف الدين على أسلوب علاقاتهم وتعاملهم الإنساني.

ويقول «جولدتسيهر» متحدثاً عن طريقة الإسلام في التعامل مع أصحاب الديانات الأخرى:

«وقد جاءت الأخبار عن السنين العشر الأولى للإسلام بمثل للتسامح الديني للخلفاء إزاء أهل الأديان القديمة . وكثيراً ما كانوا يوصون في وصاياهم للفتاحين بالتعاليم الحكيمة . ومن المثل لذلك: عهد النبي مع نصارى نجران الذي حوى احترام منشآت النصارى . ثم هذه القواعد التي أعطاها لمعاذ بن جبل عند ذهابه إلى اليمن «لا يُرْعَج يهودي في يهوديته». وفي هذه الدائرة العالية كانت أيضاً

١- سنن البيهقي ، مصدر سابق ، ج ٩ ، ص ١٨٧. والحالم هو المحتلم ، أي الذكر البالغ .

٢- أوغلو ، تامر باجن ، حقوق أهل الذمة في الفقه الإسلامي (لا معلومات عن النشر) ، ص ١١ .

٣- المصدر السابق ، ص ١٠ .

عهود الصلح التي أعطيت للنصارى الخاضعين للدولة البيزنطية التي اندمجت في الإسلام ، وبموجبها كانوا في مقابل دفع الجزية يستطيعون مباشرة شؤونهم الدينية من غير إزعاج لهم ...

وكما أن مبدأ التسامح كان جارياً في الأعمال الدينية كذلك من جهة أخرى كان يراعى فقهيّاً فيما يتعلق بالمعاملات المدنية والاقتصادية بالنسبة لأهل الكتاب مبدأ الرعاية والتساهل . فظلم أهل الذمة ، وهم أولئك المحتمون بحمى الإسلام من غير المسلمين ، كان يحكم عليه بالمعصية ، وتعدي الشريعة ...

من هذا ما رواه بورتير Porter في كتابه «خمس سنين في دمشق» من أنه رأى بالغرب من بصرى «بيت اليهود» . وحكى أنه كان في هذا الموضع مسجد هدمه عمر لأن الحاكم اغتصبه من يهودي لبني عليه هذا المسجد»^(١).

٥ محطات من مسيرة حرية الرأي في الإسلام

برزت حرية الرأي في الإسلام مع بروز الإسلام نفسه على يد الرسول الأكرم محمد بن عبد الله (ﷺ)، فقد كان يتسامح في كل نقد يوجه إليه ما لم يكن نصباً للعداوة واعتداء على الحق العام ، فقد تقدم معنا عند الحديث عن قوله تعالى : «لا إكراه في الدين» أنه لم يجبر بعض أبناء الأنصار على ترك اليهودية واعتناق الإسلام ، وهذا القرآن الكريم يحدثنا أيضاً عن بعض المعترضين عليه (ﷺ) الذين يوجهون له النقد في تقسيم الصدقات ، يقول تعالى :

﴿وَمِنْهُمْ مَّن يَلْمِزُكَ فِي الصَّدَقَاتِ فَإِنْ أُعْطُوا مِنْهَا رِضْوَانًا وَإِنْ لَمْ يُعْطُوا

١- جولدتسهير ، أجناس العقيدة والشريعة في الإسلام ، تعريب محمد يوسف موسى وعبد العزيز عبد الحق وعلي حسن عبد القادر ، ط. ١ ، دار الكتاب المصري ، القاهرة ، ١٩٤٦ ، ص ٣٨ و ٣٩ .

مِنْهَا إِذَا هُمْ يَسْخَطُونَ ﴿١﴾ .

وقد ذكر المفسرون في سبب نزول هذه الآية أن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يقسم غنائم حنين فقال له ابن ذي الخويصرة وهو رأس الخوارج : يا رسول الله ، اعدل . فقال : ويلك، إن لم أعدل فمن يعدل ؟ وقيل : هو ابن الجواظ من المنافقين ، فقال : ألا ترون إلى صاحبكم إنما يقسم صدقاتكم في رعاة الغنم ، وهو يزعم أنه يعدل..» (٢) .

وكذلك يحدثنا عن توجيه النقد له في موضوع تعامله مع الناس حيث كان يسمع لقولهم دون أن يتهمهم بالكذب ، قال تعالى :

﴿وَمِنْهُمْ الَّذِينَ يُؤْذُونَ النَّبِيَّ وَيُقُولُونَ هُوَ أَدْنَىٰ قُلٌّ أَدْخِلْ لَكُمْ يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَيُؤْمِنُ لِلْمُؤْمِنِينَ وَرَحْمَةٌ لِلَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ﴾ (٣) .

جاء في تفسير القمي حول سبب نزول هذه الآية أن عبد الله بن نفيل كان منافقا، وكان يقعد إلى رسول الله (ﷺ) ، فيسمع كلامه ، وينقله إلى المنافقين ، وينم عليه . فنزل جبرائيل على رسول الله فقال : يا محمد، إن رجلا من المنافقين ينم عليك ، وينقل حديثك إلى المنافقين . فقال رسول الله (ﷺ) : من هو ؟

فقال : الرجل الأسود كثير شعر الرأس ، ينظر بعينين كأنهما قدران ، وينطق بلسان شيطان .

١-سورة التوبة ، آية ٥٨ .

٢-الزيلعي، جمال الدين، تخريج الأحاديث والآثار، تحقيق عبد الله بن عبد الرحمن السعد ، ط. ١ ، دار ابن خزيمة ، الرياض ، ١٤١٤ هـ ، ج ٢ ، ص ٧٨ .

٣-سورة التوبة ، آية ٦١ .

فدعاه رسول الله فأخبره ، فحلف أنه لم يفعل فقال رسول الله (ﷺ) :
 قد قبلت منك فلا تقعد ، فرجع إلى أصحابه فقال : إن محمداً أذن ، أخبره الله
 أنني أنم عليه ، وأنقل أخباره فقبل ، وأخبرته أنني لم أفعل فقبل^(١) .
 ولم يذكر التاريخ أن رسول الله عاقبه على ذلك أو منعه من النقد .
 أما في زمن أبي بكر فقد وقفت فاطمة (ع) تعارض الخليفة في خطبة طويلة
 شهيرة ، تنتقده على خطأ ارتكبه في تطبيق سياسة مالية غير مطابقة لمبادئ
 الإسلام، من حيث حرمانها من ميراث أبيها ، ومما جاء في الخطبة التي نقلتها
 مختلف الكتب الإسلامية :

«أفي كتاب الله أن تترث أباك ولا أرث أبي ، لقد جئتم شيئاً فرياً . فدونهاها
 مرحولة مخطومة مزومة ، تلقاك يوم حشرك . فنعم الحكم الله ، والزعيم محمد ،
 والموعود القيامة ، وعند الساعة يخسر المبطلون»^(٢) .

وأما في زمن عمر فقد تواترت الروايات التي تتحدث عن أشخاص وقفوا في
 وجه عمر ينتقدون بعض أحكامه ، ويسفهون بعض آرائه ، ورغم قسوته المعروفة
 فإنه لم يملك إلا أن يستمع إليهم ، ويصحح ما بدر منه .

روى البيهقي قال : خطب عمر بن الخطاب (رضي الله عنه) الناس ، فحمد الله
 تعالى ، وأثنى عليه ، وقال : ألا لا تغالوا في صداق النساء ، فإنه لا يبلغني عن أحد
 ساق أكثر من شيء ساقه رسول الله (صلى الله عليه وسلم) ، أو سيق إليه إلا جعلت
 فضل ذلك في بيت المال .

١- تفسير القمي ، مصدر سابق ، ٢٧٥ .

٢- الإربلي ، ابن أبي الفتح ، كشف الغمة ، دار الأضواء ، ج ٢ ، ص ١١٢ .

ثم نزل . فعرضت له امرأة من قريش ، فقالت :
يا أمير المؤمنين ، أكتب الله تعالى أحق أن يتبع أو قولك ؟
قال : بل كتاب الله تعالى ، فما ذاك ؟

قالت : نهيت الناس أن يغالوا في صداق النساء ، والله تعالى يقول في كتابه
﴿ وَأَتَيْتُمُ إِحْدَاهُنَّ قِنطَارًا فَلَا تَأْخُذُوا مِنْهُ شَيْئًا ﴾ (١) .

فقال عمر (رضي الله عنه) : كل أحد أفقه من عمر . مرتين أو ثلاثا . ثم رجع
إلى المنبر فقال للناس :

إني كنت نهيتكم أن تغالوا في صداق النساء ، ألا فليفعل رجل في ماله ما بدا
له..» (٢) .

ومر يوما بشاب من فتیان الأنصار وهو ظمآن ، فاستسقاها ، فجدح (٣) له ماء
بعسل فلم يشربه ، وقال : إن الله تعالى يقول : ﴿ أَذْهَبْتُمْ طَيِّبَاتِكُمْ فِي حَيَاتِكُمْ
الدُّنْيَا ﴾ .

فقال له الفتى : يا أمير المؤمنين ، إنها ليست لك ، ولا لأحد من هذه القبيلة ،
إقرأ ما قبلها : ﴿ وَيَوْمَ يُعْرَضُ الَّذِينَ كَفَرُوا عَلَى النَّارِ أَذْهَبْتُمْ طَيِّبَاتِكُمْ فِي
حَيَاتِكُمْ الدُّنْيَا ﴾ (٤) .

فقال عمر : كل الناس أفقه من عمر ! (٥) .

١- سورة النساء ، آية ٢٠ .

٢- سنن البيهقي ، مصدر سابق ، ج ٧ ، ص ٢٣٣ .

٣- أي : خلط .

٤- سورة الأحقاف ، آية ٢٠ .

٥- شرح نهج البلاغة ، مصدر سابق ، ج ١ ، ص ١٨٢ .

وأما في زمن عثمان فقد بلغت حرية الرأي مبلغاً أدت إلى توسع دائرة النقد حتى طاولت الخليفة نفسه ، وأدت إلى نشوء تظاهرات واسعة واعتصامات عريضة أودت بالخليفة نفسه ، ولو كان يحق له في الإسلام أن يجمعهم لبدا منه شيء من ذلك ، والله العالم .

ولعل زمن علي (عَلَيْهِ السَّلَامُ) كان أوضح الأزمنة دلالة على حرية الرأي لما شهدته فترة حكمه من مباحكات سياسية ودينية أدت إلى نشوء فرقة الخوارج وانقسام الأمة بين أهل العراق وأهل الشام ، وفي هذه الأثناء حصل الكثير من الأحداث التي لم تكن لتحصل لولا فسحة الحرية الواسعة التي تركها علي (عَلَيْهِ السَّلَامُ) للرعية عملاً بآداب الإسلام وأحكامه ، ولا بأس ببسط الكلام عن هذه الحقبة في ثلاثة عناوين ، هي : ترسيخ مبدأ النقد والمعارضة ، والحرية السياسية، والحرية الفكرية.

ترسيخ الإمام علي (عَلَيْهِ السَّلَامُ) لمبدأ النقد والمعارضة

عبر الإمام للأمة في مناسبات عديدة - سواء في خطبه للناس مباشرة، أو في عهده لمالك الأشر حين ولّاه مصر عن أهمية نصيح الأمة للحاكم، واستماع الحق، وعدم السكوت تهيئاً منه وإجلالاً له ، وفي المقابل أهمية تقريب الحاكم لأهل الرأي والنظر الذين يكونون أقدر من غيرهم على إبداء المشورة.

وفي بيان عام للأمة يذم الإمام أسلوب الإطراء والمدح للحاكم الذي تعود الناس عليه، ويدعوهم إلى منهج آخر من أجل الوصول إلى الحقيقة والعدل. وحتى لا يتعلم الناس أسلوب الثناء على الحاكم في العلن، والشكوى منه في السر، وهي الظاهرة المتحكمة في أغلب النفوس، يقول عليه السلام:

«فَلَا تُكَلِّمُونِي بِمَا تُكَلِّمُ بِهِ الْجَبَابِرَةَ، وَلَا تَتَحَفَّظُوا مِنِّي بِمَا يُتَحَفَّظُ بِهِ عِنْدَ أَهْلِ

الْبَادِرَةَ^(١)، وَلَا تُخَالِطُونِي بِالْمُصَانَعَةِ^(٢)، وَلَا تَطْنُوا بِي اسْتِثْقَالًا فِي حَقِّ قِيلَ لِي، وَلَا التَّمَّاسَ إِعْظَامَ لِنَفْسِي، فَإِنَّهُ مَنْ اسْتَثْقَلَ الْحَقَّ أَنْ يُقَالَ لَهُ أَوْ الْعَدْلَ أَنْ يُعْرَضَ عَلَيْهِ، كَانَ الْعَمَلُ بِهِمَا أَثْقَلَ عَلَيْهِ.

فَلَا تَكْفُوا عَنْ مَقَالَ بِحَقِّ، أَوْ مَشُورَةَ بَعْدَلٍ، فَإِنِّي لَسْتُ فِي نَفْسِي بِفَوْقِ أَنْ أُخْطِئَ، وَلَا آمَنُ ذَلِكَ مِنْ فِعْلِي، إِلَّا أَنْ يَكْفِيَ اللَّهُ مِنْ نَفْسِي مَا هُوَ أَمْلَكُ بِهِ مِنِّي، فَإِنَّمَا أَنَا وَأَنْتُمْ عِبِيدٌ مَمْلُوكُونَ لِرَبِّ لَا رَبَّ غَيْرُهُ^(٣).

وفي وصيته للأشتر حول كيفية معاملة الناس: «وليكن آثرهم عندك، أقولهم بمرّ الحق لك»^(٤).

هذه الوصايا تنير الطريق لمن يريد أن يستهدي في حدود تصرف السلطة السياسية مع فئات الأمة والمجتمع السياسي بالخصوص. وبهذه التوصيات علم الإمام أهل العراق على الاعتراض وعدم السكوت، حتى اعترف معاوية بأثر هذا المنهج التربوي حينما كانوا يعترضون على ظلمه وظلم ولاته، فكان يكرر قول هذا المضمون:

«هيئات يا أهل العراق، لقد لمّظكم ابن أبي طالب الجرأة على السلطان»^(٥).

الحرية السياسية عند علي (عليه السلام)

ونعني بها أن تتاح للناس الحرية التامة في اعتناق أي مذهب سياسي دون أن

١. البادرة: الغضب.

٢. المصانعة: المدارة.

٣. نهج البلاغة، من خطبة له، رقم ٢١٤.

٤. المصدر السابق، من عهده لمالك الأشتر.

٥. ابن طيفور، أبو الفضل بن أبي الطاهر، بلاغات النساء، مكتبة بصيرتي، قم، ص ٣٢.

تفرض عليهم السلطة رأياً معاكساً لما يذهبون إليه ، وقد منح الإمام هذه الحرية بأرحب مصاديقها للناس ، كما منحها لأعدائه وخصومه الذين تخلفوا عن بيعته كسعد بن أبي وقاص ، و عبد الله بن عمر، وحسان بن ثابت، وكعب بن مالك ، ومسلمة بن مخلد ، وأبي سعيد الخدري وأمثالهم من أنصار الحكم السابق الذين كان يغدق عليهم عثمان بصلاته وهباته ، فامتنعوا عن مبايعة علي (عَلَيْهِ السَّلَامُ) وقوفاً على ولائهم لعثمان ، فلم يجبرهم الإمام على البيعة ، ولم يتخذ ضدهم أي إجراء حاسم على غرار ما فعل أبو بكر ضده حينما تخلف عن بيعته .

كان الإمام يرى أن الناس أحرار ، ويجب على الدولة أن توفر لهم حريتهم ما داموا لم يخلوا بالأمن، ولم يعلنوا التمرد والخروج على الحكم القائم بعمل مفسد. وكان من مظاهر الحرية السياسية التي منحها الإمام للناس حرية نقد تصرفات الحكم رغم عدم ولائهم له ، فلم يكن يتعرض للناقدين بسوء أو مكروه .

يروى المؤرخون أنه كان يقرأ في صلاة الصبح وخلفه جماعة من أصحابه ، فقرأ واحد منهم رافعاً صوته ، معارضا قراءة أمير المؤمنين (عَلَيْهِ السَّلَامُ) : « **إِنَّ الْحُكْمَ إِلَّا لِلَّهِ يَقْضُ الْحَقَّ وَهُوَ خَيْرُ الْفَاصِلِينَ** »^(١) . وهو الشعار الذي كان يرفعه الخوارج في وجهه رداً على قبوله التحكيم . فلم يضطرب (عَلَيْهِ السَّلَامُ) ، ولم يقطع صلاته ، ولم يلتفت وراءه ، ولكنه قرأ معارضا له على البديهة : « **فَاصْبِرْ إِنَّ وَعْدَ اللَّهِ حَقٌّ وَلَا يَسْتَخِفُّكَ الَّذِينَ لَا يُوقِنُونَ** »^(٢) »^(٣) .

١- سورة الأنعام ، آية ٥٧ .

٢- سورة الروم ، آية ٦٠ .

٣- شرح نهج البلاغة ، مصدر سابق ، ج ٧ ، ص ٧٣ .

ولم يتخذ معه أي إجراء ضده ، بل عفا عنه ، وخلي سبيله .
وقد تقدم أنه قال (عليه السلام) لمالك الأشر : «وليكن آثرهم عندك أقولهم بمر
الحق لك»^(١) .

الحرية الفكرية عند علي (عليه السلام)

منح (عليه السلام) حرية الاعتقاد للخوارج ، ولم يحرمهم عطاءهم رغم مخالفتهم له ،
مع العلم أنهم كانوا يشكلون أقوى حزب معارض لحكومته ، ولكنهم لما سعوا
في الأرض فساداً ، وأذاعوا الذعر والخوف بين الناس وانبرى إلى قتالهم حفظاً
للنظام العام ، وحفظاً لسلامة الرعية المكلف بحفظها ورعايتها .

جاء في تاريخ بغداد وتمهيد ابن عبد البر عن أبي خليفة الطائي قال :
«لما رجعنا من النهروان لقينا قبل أن ننهي إلى المدائن أبا العيزار الطائي ، فقال
لعدي : يا أبا طريف أغانم سالم ، أم ظالم آثم ؟

قال : بل غانم سالم .

قال : الحكم إذا إليك .

فقال الأسود بن يزيد والأسود بن قيس المراديان - وكانا مع عدي - ما أخرج
هذا الكلام منك إلا شرٌّ . وإنا لنعرفك برأي القوم (أي الخوارج) .

فأخذه ، فأتيا به علياً (عليه السلام) . فقالا : إن هذا يرى رأي الخوارج ، وقد قال : كذا
وكذا لعدي .

قال (عليه السلام) : فما أصنع به ؟

قالا : تقتله .

١- نهج البلاغة ، من عهده (عليه السلام) لمالك الأشر .

قال : أقتل من لا يخرج علي ! ؟

قالا : فتحبسه .

قال : وليست له جناية أحبسه عليها ؟! خليا سبيل الرجل»^(١) .

لم يحاسب الإمام الناس على ما يقولون ، وإنما تركهم وشأنهم لهم حرية القول والفكر ، ولم يفرض عليهم رقابة تحول بينهم وبين حرياتهم ، بل ذهب أبعد من ذلك حيث أخذ يحاورهم ويناقشهم في أفكارهم .

ففي مصنف ابن أبي شيبة بسنده عن كثير بن نمر قال :

«بينا أنا في الجمعة ، وعلي بن أبي طالب على المنبر ، إذ جاء رجل فقال :

لا حكم إلا لله .

ثم قام آخر فقال : لا حكم إلا لله .

ثم قاموا من نواحي المسجد يحكمون الله ، فأشار عليهم بيده : اجلسوا :

نعم ، لا حكم إلا لله . كلمة حق يتبغى بها باطل ، حكم الله يُنتظر فيكم ، ألا إن لكم عندي ثلاث خلال ما كنتم معنا : لن نمنعكم مساجد الله أن يذكر فيها اسمه ، ولا نمنعكم فيئاً ما كانت أيديكم مع أيدينا ، ولا نقاتلكم حتى تقاتلوا ، ثم أخذ في خطبته»^(٢) .

وفي قرب الإسناد بسنده عن مسعدة بن زياد ، عن جعفر عن أبيه (عليه السلام) أنه

قال : «إن علياً (عليه السلام) لم يكن ينسب أحداً من أهل حربته إلى الشرك ، ولا إلى

١- الخطيب البغدادي ، تاريخ بغداد ، تحقيق : مصطفى عبد القادر عطا ، ط. الأولى ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، ١٩٩٧ م ، ج ١٤ ، ص ٣٦٩ . وابن عبد البر ، التمهيد - ، وزارة عموم الأوقاف والشؤون الإسلامية ، المغرب ، ١٣٨٧ هـ . ، ج ٢٣ ، ص ٣٣٤ .

٢- المصنف ، مصدر سابق ، ج ٨ ، ص ٧٤١ .

النفاق ، ولكنه كان يقول: «هم إخواننا بغوا علينا»^(١) .

وروى ابن كثير قال : «سئل علي عن أهل النهروان (وهم الخوارج) : أمشركون

هم؟

قال: من الشرك فروا .

قيل: أمنافقون هم؟

فقال : إن المنافقين لا يذكرون الله إلا قليلا .

قيل: فما هم؟

قال: إخواننا بغوا علينا ، فقاتلناهم ببيغهم علينا»^(٢) .

والظاهر أن هذه الحال كانت عامة لكل من حاربه ، وليس فقط لأهل النهروان،

حيث رويت الحادثة نفسها عن أهل الجمل وصفين^(٣) .

وروى بعض المؤرخين عن الحسن (عليه السلام) أن الأشعث بن قيس بنى في داره

مئذنة، وكان يرتقي هذه المئذنة بمجرد أن يعتلي مؤذن الأمير مئذنة المسجد ،

ويبدأ بالهجوم اللاذع بسبه (عليه السلام)، وكان الأشعث يقول في إحدى عباراته: أيها

الرجل إنك لكاذب ساحر. ورغم أن هذا الكلام يعد أسوأ سبّة في عرف

المسلمين خاصة بالنسبة لحاكم المسلمين الأعلى ، لم يكن الإمام يواجهه إلا

بقول :

١- الحميري ، عبد الله بن جعفر ، قرب الإسناد ، ط. ١ ، مؤسسة آل البيت لإحياء التراث ، قم ، ١٤١٣ هـ ، ص ٩٤ .

٢- البداية والنهاية ، مصدر سابق ، ج٧ ، ص ٣٢١ .

٣- القرطبي ، محمد بن أحمد الأنصاري ، الجامع لأحكام القرآن ، تحقيق أحمد عبد العليم البردوني ، دار إحياء التراث العربي ، بيروت ، ١٩٨٥ ، ج ١٦ ، ص ٣٢٤ .

«ويلك يا أشعث ، حسبك ما وعد الله لك من عنق النار»^(١).

والمثذنة في ذلك الوقت بمنزلة الإعلام المسموع في هذا اليوم. وهي تعني الأداة التي توصل صوتك إلى أكبر عدد ممكن من الناس . وكان للإمام في كل الأعراف أن يعاقبه على هذا الفعل ، ولكنه آثر أن يترك له حرية التعبير عن رأيه . ولا ريب أن أصحاب الإمام كانوا يرفضون هذا التصرف ، ويرفضون تساهل الإمام معه ، ولا ريب أنهم كانوا يضغطون عليه كي يعتقله ، ولكنه رفض . ولا ريب أنهم ضغطوا لكي يمنعه من هذا الفعل المشين ، ولكنه رفض . ولا ريب أنهم ضغطوا لكي يهدم مئذنته على الأقل ، ولكنه بالتأكيد رفض معللاً ذلك بقوله: أوليس قد بناها في داره؟

ولم يتفق أن مُنحت مثل هذه الحرية للمواطنين في جميع المذاهب الاجتماعية، والتاريخ بين أيدينا خير شاهد على هذا الادعاء . بل لنا أن نقول: حتى في هذا الزمن الذي يتشدد فيه بعض أبنائه بالحرية الكاملة في مختلف مجالاتها يأخذون الناس بالظن ، ويسجنونهم على الشبهة ، وربما قتلوهم على التهمة.

لم يحارب الإمام علي بن أبي طالب (عليه السلام) الخوارج ، ولم يقتلهم إلا حينما تجاوزوا حرية الكلمة والتعبير، وسعوا إلى فرض قناعاتهم على الناس بالقوة والقهر والعنف . ورغم أنهم حكموا بكفره (عليه السلام) لم يحاربهم لأجل ذلك ، ولكن حينما استباحوا دم المسلمين، وعرضوا النظام العام للخطر ، وقف في

١- راجع مناقب ابن شهر آشوب ، مصدر سابق ، ج ٢ ، ص ٩٩ . والخصبي ، الحسين بن حمدان ، الهداية الكبرى ، ط. ٤ ، دار البلاغ ، بيروت ، ١٩٩١ ، ص ١٨٥ .

وجههم ، وهو معنى قوله لهم : «ولا نقاتلكم حتى تقاتلوا» .

روى الطبري أن الخوارج دخلوا قرية فخرج عبد الله بن خباب صاحب رسول الله (ﷺ) مدعوراً. فسأله :

«ما تقول في علي قبل التحكيم وبعده ؟

قال : إنه أعلم بالله منكم ، وأشد توكيماً على دينه ، وأنفذ بصيرة .

فقالوا : إنك تتبع الهوى ، وتوالي الرجال على أسمائها لا على أفعالها . والله ، لنقتلنك قتلة ما قتلناها أحداً .

فأخذوه ، فكتفوه ، ثم أقبلوا به وبامرأته ... فجاءوا به فأضجعوه ، فذبحوه ، وسال دمه في الماء ، وأقبلوا إلى المرأة فقالت : إني إنما أنا امرأة ، ألا تتقون الله . فبقروا بطنها ، وقتلوا ثلاث نسوة من طيء ، وقتلوا أم سنان الصيداوية . فبلغ ذلك علياً ومن معه من المسلمين من قتلهم عبد الله بن خباب واعتراضهم الناس ، فبعث إليهم الحارث بن مرة العبدي ليأتيهم ، فينظر فيما بلغه عنهم ، ويكتب به إليه على وجهه ، ولا يكتبه ، فخرج حتى انتهى إلى النهر ليسألهم ، فخرج القوم إليه فقتلوه ...»^(١) .

ومع ذلك فقد حرم قتالهم من بعده ، وقال :

« لَا تَقْتُلُوا الْخَوَارِجَ بَعْدِي، فَلَيْسَ مَنْ طَلَبَ الْحَقَّ فَأَخْطَأَهُ، كَمَنْ طَلَبَ الْبَاطِلَ فَأَدْرَكَهُ»^(٢) .

١- الطبري ، محمد بن جرير ، تاريخ الطبري ، مراجعة وتصحيح وضبط : نخبة من العلماء الأجلاء ،

مؤسسة الأعلمي للمطبوعات ، بيروت ، ج ٤ ، ص ٦٠ - ٦١ .

٢- نهج البلاغة ، من خطبة له ، رقم ٦٠ .

الحرية ما بعد علي (عليه السلام)

ذهبت الأمور بعد علي (عليه السلام) مذاهب لا يقبلها الإسلام ، ومع ذلك نسبت له ، وحسبت عليه ، وحوسب عليها ، والحق أن الإسلام منها بريء . إن ما كان يفعله بنو أمية وبنو العباس ومن جاء بعدهم من المماليك والدويلات المختلفة التي حكمت باسم الإسلام لم يكن من الإسلام في شيء ، سوى أنهم كانوا يسمون أنفسهم بأسماء إسلامية ، ويتخذون لأنفسهم لقباً إسلامياً كالخليفة وأمير المؤمنين وما شابه ذلك ، ويرفعون بعض الشعارات التي تساعدهم في بسط سلطانهم على رقاب العباد.

فمن العبث كل محاولات تطبيق أفعال هؤلاء على النظرية الإسلامية . إن الإسلام لا يؤخذ إلا من أهله ، من النبي وأهل بيته ، ومن غير المنصف للباحث أن يأخذ الإسلام من هنا وهناك ، ثم يحاكمه ، ليخلص إلى نتيجة قررها أعداء الإسلام أنفسهم ، أو على الأقل فرضها جماعة من المنتفعين بالإسلام الذي جعلوه مطية لهم للوصول إلى الدنيا ، فهم مرفوضون لديه ، فكيف يكونون ناطقين باسمه ، وكيف يكونون الميزان في معرفة قوانينه وأحكامه وتشريعاته وآدابه ؟

ولنستعرض واحدةً من أبرز حوادث قمع الحريات الفكرية في العصر الإسلامي الوسيط بين خلافة أمير المؤمنين (عليه السلام) والعصر الحديث ، وهي ما عرف بمحنة خلق القرآن .

محنة خلق القرآن

من أسوأ الأحداث التي شهدتها الساحة الإسلامية من حوادث قمع الحريات الفكرية ما عرف لاحقاً بمحنة خلق القرآن ، والتي حصلت في أواخر القرن الثاني

الهجري عندما أثرت على بساط البحث بين علماء المسلمين مسألة تحديد هوية القرآن هل هو مخلوق محدث أوجده الله ، أم هو قديم لانتسابه لله سبحانه؟ ذهب المعتزلة والخوارج ، وجل المرجئة والشيعة والجهمية إلى أن القرآن مخلوق حادث ، بينما ذهبت الأشاعرة إلى أنه قديم أزلي^(١) .

بالطبع لم يكن لنتيجة البحث هذا أي تأثير على أصول العقيدة ، ولا برامج التشريع ، ولا مصالح الحياة ، بل هو بحث هامشي لا داعي له لذلك امتنع الأئمة الهداة من الخوض فيه ، فقد سأل الريان بن الصلت الإمام علي بن موسى الرضا (عليه السلام): ما تقول في القرآن؟

فقال : كلام الله لا تتجاوزوه ، ولا تطلبوا الهدى في غيره ففضلوا^(٢) .

فالمهم هو الالتزام بالقرآن وعدم الضلال عنه لا النزاع حول حدوثه وقدمه . ولكن دخول السياسة في الموضوع عقد المسألة ودفع بها إلى التصعيد ، وذلك حين مال المأمون إلى مذهب المعتزلة ، ورجحه على مذهب الأشاعرة ، وكان المعتزلة ممن يقولون بأن القرآن مخلوق ، لأنهم رفضوا القول بأزلية الصفات الإلهية ، ومنها صفة الكلام ، فصرحوا بأنه عرض محدث .

«ولو أن قضية خلق القرآن بقيت ، كما كانت بالفعل ، مسألة تجريدية أو نظرية محضة ، لما كانت أحدثت تلك الضجة ، وأثارت ذلك الغضب ، في غضون الشطر الأول من القرن التاسع (الميلادي). إلا أن ما زاد من حدة الجدل بين دعاة هذا الرأي والمعارضين له ، ممن وقفوا بعناد في جانب القول بأزلية

١- الأشعري، أبو الحسن، مقالات الإسلاميين ، تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد ، ط. ٢ ، ١٩٨٥ ، ج ٢ ، ص ١٧٩ ، وما بعدها .

٢- الشيخ الصدوق، التوحيد ، تحقيق هاشم الحسيني الطهراني، نشر جماعة المدرسين، قم، ص ٢٢٤ .

القرآن، هو الأسلوب المثير الذي جاهر به الخليفة المأمون بدعم موقف المعتزلة ، ذلك الموقف الذي كان دوماً في نظر جمهور أهل السنة موضعاً للريبة والقلق ، وكذلك إعلانه سنة ٨٢٧ و ٨٣٣ أن عقيدة خلق القرآن هي المذهب الرسمي للدولة ، وفرضه بهذه الصفة على المسلمين في جميع أنحاء إمبراطوريته»^(١) .

« وقد تمثل موقف الإمام أحمد بن حنبل ، بصدد هذه القضية ، في رده على الموقف المعتدل الذي وقفه ، من قضية خلق القرآن ، متكلم بارز من مفكري هذا العصر ، هو الحسين الكرايسي (ت ٨٩٠). فمع أنه كان ، كما ذكر ، من المتحليين بالعلم ، فقد كان نزوعاً إلى مذهب المتكلمين ، إذ صرح في بعض المناسبات بأن القرآن ، من حيث هو كلام الله ، غير مخلوق ، إلا أن ألفاظه التي يتلوها القراء مخلوقة . ثم عُرض هذا الرأي على الإمام أحمد بن حنبل لإبداء رأيه فيه ، فحكم الإمام بأنه بدعة . عندها أعلن الكرايسي استعداده لتعديل موقفه مصرحاً بأن القرآن أزلي ، وكذلك ألفاظه المكتوبة والملتوة ، إلا أن الإمام أحمد بن حنبل ، بدلاً من أن يتلقى هذا التراجع بالرضى ، أعلن أن هذا القول الثاني لا يقل كفراً عن الأول»^(٢) .

وهكذا لفت ابن حنبل نظر الدولة العباسية إليه ، فمارست عليه ضغوطاً للتراجع عن موقفه المخالف لموقفها . « وقد كان امتحن ، وضرب بالسياط . أمر بضربه أبو إسحاق أمير المؤمنين على أن يقول القرآن مخلوق ، فأبى أن يقول ، وقد كان حبس قبل ذلك ، فثبت على قوله ، ولم يجبههم إلى شيء ، ثم دعي إلى الخليفة

١- تاريخ الفلسفة الإسلامية ، مصدر سابق ، ص ٩٦ .

٢- المصدر السابق .

المتوكل على الله ، ثم أعطي مالا ، فأبى أن يقبل ذلك المال»^(١) .
وقد « ضرب ضرباً مبرحاً ، وسجن لنحو ثلاث سنوات ، فلم يحد عن موقفه .
ولم يستأنف التدريس إلا بعد وفاة المأمون والمعتصم والواثق ، وعودة أهل السنة
في عهد المتوكل (ت ٢٣٢ هـ) إلى سابق مكائهم »^(٢) .
ومن الواضح لدى المراقب أن هذه الحادثة تعتبر حادثة نادرة لا تنسجم مع
التوجه العام للفكر الإسلامي ، لهذا لقيت كل استهجان ، وأبرزت تعاطفاً قوياً من
الإمام أحمد بن حنبل .

حرية الرأي في الفكر الإسلامي المعاصر

برزت مدرسة أهل البيت هذا العصر من جديد ، لتحيي كل تلك التعاليم
والمبادئ الراقية التي بثها علي (عليه السلام) في المسلمين ، وسجلها التاريخ ، ولا تزال
حية في الأنفس ، وعلى صفحات الكتب ، فعملوا بطريقة علي (عليه السلام) وسمحوا
للناس بممارسة الحرية في مختلف ميادينها ضمن الضوابط الإسلامية التي
ستعرض لها إن شاء الله في فصل «حدود الحرية» .

ومن المناسب لنا هنا أن نستعرض بعض ما يثبت استمرار هذا النهج الإسلامي
الصحيح . ولنبدأ من بداية النهضة الإسلامية الحديثة التي ظهرت على يد الإمام
الخميني (قدس سره) ، وأدت إلى قيام الجمهورية الإسلامية في إيران ، ثم امتدت لتتير
الطريق لسائر الشعوب ، في لبنان وفلسطين والعراق وسواها .

١- الطبقات الكبرى ، مصدر سابق ، ج ٧ ، ص ٣٥٤ - ٣٥٥ .

٢- موسوعة الفلسفة والفلاسفة ، مصدر سابق ، ج ١ ، ص ٩٥ .

١- الإمام الخميني:

لقد نقلت عن الإمام الخميني (قده) صفحاتٌ مطولة يدعو فيها إلى وجوب النقد ولو لأعلى مستويات السلطة في الدولة، وكان قد أكد في بداية انتصار الثورة متحدثاً عن حرية العقيدة :

«إن الماركسيين أحرار في بيان عقائدهم في المجتمع الذي نفكر بإقامته، لأننا واثقون أن الإسلام يلبي حاجات الناس»^(١).

وقال أيضاً: «إننا لم نسلب حريتهم أبداً، ولم نتل منها، فالكل حرّ في بيان عقيدته، لكنه ليس حرّاً في التأمّر»^(٢).
ويقول حول حرية التعبير الناقد :

«ينبغي أن يكون هناك نقد، فما لم يكن هناك نقد، لا يكون إصلاح»^(٣).
كما يقول :

«إن النقد البناء وفي محله يبعث على رشد المجتمع، إذا كان الانتقاد بحق فإنه موجب لهداية كلا التيارين، ولا ينبغي لأحد أن يرى نفسه مطلقاً ومبرئاً من الانتقاد»^(٤).

وحول حرية الاجتهاد واختلاف الآراء يقول :
«يجب أن يكون باب الاجتهاد مفتوحاً دوماً في الحكومة الإسلامية، وتقتضي

١- منهجية الثورة الإسلامية، (مجموعة كلمات وآراء الإمام الخميني (قده))، مؤسسة تنظيم ونشر تراث الإمام الخميني، عن دار الولاية للثقافة والعلوم، Alwelayah.net.
٢- منهجية الثورة الإسلامية، مصدر سابق.
٣- محمد سرور محلّاتي، نصيحة أئمة المسلمين، مجلة قضايا إسلامية معاصرة العدد الأول، ١٤١٨ هـ-١٩٩٧م، تعريب: جواد علي كسار.
٤- المصدر السابق.

طبيعة الثورة والنظام أن تعرض جميع الآراء الاجتهادية الفقهية في المجالات المختلفة - ولو خالف بعضها بعضاً - بحرية تامة، وليس لأحد قدرة أو حق أن يمنعها، بيد أن المهم هو المعرفة الصحيحة للحكومة والمجتمع، والتي يستطيع النظام الإسلامي على أساسها التخطيط لما فيه منفعة المسلمين»^(١).

«إن النظرة القائلة إن ذكر نقاط الضعف يؤدي إلى إضعاف الدولة الإسلامية نظرة خاطئة لأن انتقاد تحرك معين أو سياسة ما يعني بالضبط دعم الدولة. على وسائل الإعلام أن تسمح لرقابة الأمة بحرية أوسع، ومن الضروري الحفاظ على هذه الحرية، وتوسيع نطاقها، لأن حرية التعبير من مستلزمات تقدم المجتمع»^(٢).

٢- دستور الجمهورية الإسلامية الإيرانية:

شقت كلمات الإمام الخميني (قده) طريقها إلى دستور الجمهورية الإسلامية، فأخذت منحى قانونياً بالإضافة إلى الصفة الشرعية التي لها، فكانت الفقرة السابعة من المادة الثالثة: «ضمان الحريات السياسية والاجتماعية في حدود القانون». وتلتها الفقرة الثامنة، وهي: «إسهام عامة الناس في تقرير مصيرهم السياسي والاقتصادي والاجتماعي والثقافي».

٣- المرجع الشهيد السيد محمد باقر الصدر:

«الأمة هي صاحبة الحق في الرعاية وحمل الأمانة، وأفرادها جميعاً متساوون في هذا الحق أمام القانون، ولكل منهم التعبير من خلال ممارسة هذا الحق عن

١- المصدر السابق.

٢- كيهان العربي (صحيفة) طهران مقال (دور الاعلام في تقويم مسارات الدولة)، نقلا عن (الحريات والحقوق- الواقع والادعاء)، مختار الاسدي، ط ١، مؤسسة الاعراف، قم، ١٩٩٧ م.

آرائه وأفكاره وممارسة العمل السياسي بمختلف أشكاله، كما أن لهم جميعاً حق ممارسة شعائرهم الدينية والمذهبية»^(١).

«بمقدار ما يقترب الحاكم من منح هذا الحق للأمة ويروضها، أي يدرّبها على الرقابة وجرأة النقد، يمكن تحديد شرعيته القانونية من عدمها، وبمقدار ما يوظف النص لاحتكار السلطة، واحتكار القرار السياسي بعيداً عن رقابة الأمة ومشاورة رجالها وأهل الحل والعقد فيها يمكن تحديد هويته الاستبدادية أو السلطوية»^(٢).

٤- الشهيد الشيخ مرتضى المطهري:

«بما أن ثورتنا تطالب - في حقيقتها - بالعدالة - فعلياً جميعاً ان نحترم الحريات بكل معنى الكلمة، لأنه لو أرادت حكومة الجمهورية الإسلامية أن تخلق جو الكبت والضغط فإنها تتحطم لا محالة. الإسلام دين الحرية، دين يريد الحرية لجميع أبناء المجتمع، ولا شك أن الحرية تختلف عن الفوضى، وأن غرضنا من الحرية هي الحرية بمعناها المعقول»^(٣).

٥- الشيخ محمد مهدي شمس الدين:

«فالتعدد الديني مسلم به في الشريعة والتعدد العقائدي والفقهي هما جزء من التعدد الديني، وحول حق التعبير المؤسسي والتنظيمي ليس هناك نص يمنع، ومن

١- السيد الشهيد محمد باقر الصدر، الإسلام يقود الحياة، ط ٢، وزارة الارشاد الإسلامي، طهران، ص ١٤.

٢- السيد الشهيد محمد باقر الصدر، محاضرة نُشرتها جريدة لواء الصدر، العدد ٢٤ ذي القعدة ١٤١٧هـ نقلاً عن (الحريات والحقوق)، مصدر سابق.

٣- الاستاذ الشهيد مرتضى المطهري، مقالات حول الثورة الإسلامية في إيران، ترجمة: محمد جواد المهري (مغرب) وزارة الارشاد الإسلامي، طهران ١٤٠٢هـ، ص ٦١.

هنا فإنشاء مؤسسات وتنظيمات تنتمي إلى الأكثرية أو إلى الأقلية في نطاق القانون المعتمد وارد ، لأن لا نصوص تمنع ذلك»^(١).

«أن تُعارض سياسياً ، وأن تدعو إلى صيغة سياسية مختلفة عن صيغة الدولة ، أمر لا أرى أي مانع فقهي له ، أما أن تدعو إلى عقيدة وشريعة مخالفة للإسلام ، فلا أعتقد أن التنوع الذي يسمح به الإسلام يصل إلى هذه الدرجة»^(٢).

٦. السيد محمد حسين فضل الله:

وجه البعض هذا السؤال لسماحة السيد محمد حسين فضل الله :
أفي الإسلام مجال للمعارضة الداخلية التي قد تتمثل في فرد ، أو جماعة ، أو حركة ، تنقد الحاكم فيما قد يكون خطأ فيه ، أو انحرف عنه ، مما قد يتصل بشرعية بقائه في الحكم أو في الولاية ، أو يتصل بمشروعية الخط الذي يتحرك فيه في نطاق السياسة الداخلية والخارجية؟ أم أن الإسلام لا يفسح المجال لذلك ، لاسيما في الدولة التي تحكمها نظرية (ولاية الفقيه) التي قد يفهمها بعضهم على أنها تعني الخضوع المطلق لقرارات من دون مناقشة أو اعتراض أو تفكير؟

وقبل أن يجيب السيد فضل الله عن هذه الأسئلة ، يستبق التحفظات التي قد تطرح ، ويلخصها في نقطتين قبل أن يطرح رأيه ، فيقول:

«قد يطرح بعض في الجواب ، الموقف السلبي في المعارضة السياسية من خلال

نقطتين:

- النقطة الأولى: أن الحكم الإسلامي ينطلق من خط مستقيم سليم ، يتحرك في

١. الشيخ محمد مهدي شمس الدين في (حوار حول الشورى والديمقراطية) . مجلة منبر الحوار ، السنة التاسعة ، العدد ٢٤ ، ١٩٩٤م ، ص ١٨ .

٢. المصدر السابق .

أجواء القواعد العامة للشريعة، وللفهم الدقيق للواقع، وللعلم الشرعي في مسألة التطبيق، مما يمنع من وجود حاجة للمعارضة التي تعمل على ملاحظة أخطاء الحكم وانحرافات.

- النقطة الثانية: أن المعارضة السياسية قد تؤثر سلباً في مواقع الحكم الثابتة، فتفتح فيها أكثر من ثغرة للشك في سلامة الحكم من قبل أفراد الأمة. وإذا فقدت الأمة ثقتها بالحكم، فقدت طاعتها له مما يدفع بالمسألة إلى خطورة كبيرة في طبيعة وجوده، كما أنها قد تفتح الثغرات التي يستغلها أعداء الإسلام في الداخل والخارج لينفذوا منها إلى إيجاد حالة من الاهتزاز التي قد تؤدي إلى السقوط».

ثم يرد فضل الله على هذه التحفظات في أربع نقاط:

١. إن انطلاق الحكم من قاعدة شرعية ثابتة ومن عمق في فهم الواقع، ودقة في تطبيق القواعد، لا يعني العصمة من الخطأ، كما أن عدالة الحاكم قد تمنعه من تعمد الخطأ والانحراف، ولكنها لن تنقذه من الوقوع فيه.

٢. إن ولاية الفقيه تعني الطاعة في حالة عدم اكتشاف الخطأ، فلا مجال لوجوب الطاعة عند القطع بالخطأ، وبذلك يكون النقد الذي تمارسه المعارضة، من وسائل التعاون مع الولاية على تسديد الخط وتقويم المنهج.

٣. إن المعارضة لا تهز ثقة الأمة بقيادتها وبدولتها... لأنها لا بد أن تخضع للشروط الشرعية التي تجعلها معارضة بناء لا معارضة هدامة، لأن المسألة ليست هي مسألة أن نهدم موقعا هنا أو شخصا هناك. وإذا عرفت الأمة فكرة النقد كوسيلة من وسائل تثبيت الحكم على أرض صلبة من الحق

والصواب، فإنها لا تلبث أن تتعاون مع الحكم والمعارضة.

٤. إن نقد الحكم ليس مجرد حق شرعي للمعارضة، بل هو حق للأمة، أن

يكون من بينها فريق يلاحق سلامة الحكم في النظرية والتطبيق.

وقد نستطيع أن نجد الملامح البارزة للمعارضة السياسية في مبدأ الأمر

بالمعروف والنهي عن المنكر الذي هو الأسلوب الواقعي العملي للتغيير والإصلاح

في المجتمع»^(١).

ويقول في موقع آخر:

«فيما يختص بالتعددية الحزبية؛ فلا بد أن تخضع للمصلحة العامة، لأن قضية

الحرريات هي قضية تتصل بالمصلحة العامة، ولا بد أن نفرق بين دولة تقوم على

أساس الالتزام الفكري، وبين دولة لا تقوم على هذا الأساس. إن الدولة الإسلامية

تمنح الحريات الثقافية والفكرية في رأينا، وقد تمنح الحريات السياسية، بما لا

يهدد القاعدة التي تركز عليها الدولة؛ وهي الالتزام الأيديولوجي. ومن هنا فإن

المسألة معركة تتبع عناصر المصلحة العامة»^(٢).

ويبدو جليا من مجموع هذه النصوص أن الأصل في عمل المعارضة هو

الإباحة، وأن التقييد مرتهن بشروط سياسية وأمنية وتقديرات تملئها ضرورات

المصلحة العامة، كما أن هناك ما يشبه الإجماع على أن سياسة المنع ليست مبدأ

يمكن القبول به على مدى زمني طويل، بل هو حالة استثنائية.

١. فضل الله، السيد محمد حسين، تأملات في الفكر السياسي الإسلامي، كتاب التوحيد، ط ١، ١٩٩٥م، ص ٣٤ - ٣٨.

٢. فضل الله، السيد محمد حسين، الإنسان والحياة، إعداد وتنسيق شفيق الموسوي، دار الملاك، بيروت، ١٩٩٦م، ص ١٠٢.

ولكن هل تصل حدود الحريات السياسية إلى مستوى الدعوة إلى تداول السلطة في دولة إسلامية، ليمكن حزب علماني مثلا من أن يستفيد من الحرية ليوجه ضربة إلى القاعدة الفكرية للدولة ، لأنه يريد الانسجام مع وضع دولي ضاغط أو أيديولوجية الحضارة الغربية.

يقول الشيخ شمس الدين:

«لا يعقل أن تشرع عقيدة إلغاء نفسها، لأنها بمجرد أن تفعل ذلك تكون قد عبرت عن عدم صدقيتها وعدم حقانيتها، حتى لو أخذنا مثلا المجتمعات الديمقراطية الغربية، هل تسمح فلسفتها التي تصدر عن الليبرالية والمذهب الرأسمالي في الاقتصاد لقوى واتجاهات من شأنها أن تغير جوهر هذه الفلسفة؟ إن السماح بوجود أحزاب شيوعية مثلا في بلدان رأسمالية لا يعدو شكلا من أشكال وألوان الديمقراطية، وهو وجود شكلي يمارس حرية مضبوطة النتائج ، ولا تهدد أسس النظام وفلسفته»^(١).

ولعل أصرح بحث مفصل في موضوع المعارضين هو ما تناوله الفقيه الشيخ عباس علي العميد الزنجاني في كتابه المرموق «القانون الدولي في الإسلام»، حيث وجه حديثه إلى المعارضة التي تتمرد على الحكومة الإسلامية (البغاة) ، فعرف البغي في اللغة بأنه الظلم والعدوان والعصيان، ثم قال: «وفي اصطلاح الفقه السياسي هو معارضة الحكومة الإسلامية»^(٢).

وبعد أن قام بدراسة الجماعات المختلفة التي يجمعها إطار معارضة الحكومة

١- مجلة منبر الحوار، السنة التاسعة ، العدد ٣٤ ، ١٩٩٤م ، ص ١٨ .

٢- عباس علي العميد الزنجاني، القانون الدولي في الإسلام، تعريب: علي هاشم، مؤسسة الطبع والنشر التابعة لمجمع البحوث الإسلامية، مشهد ، ص ٢٢٢.

الإسلامية يميز بين القوى والأحزاب التي يصدق عليها عنوان البغي وبين
«المعارضين من دعاة الإصلاح» ، ويقول عن هؤلاء:

«لا يخلو نظام - عادةً - من المعارضين ودعاة الإصلاح الذين يستهدون
بالتجارب الملموسة والدراسات النظرية ، فيوجهون انتقاداتهم لبعض الأعمال التي
تقوم بها الحكومة، ويقترحون عليها مشاريع وآراء إصلاحية، فإذا اتخذ هؤلاء
طابعاً حركياً ضد الإمام والحكومة الإسلامية، أو وقفوا من خطط الحكومة ، أو
من عمل العاملين فيها ، أو من تشكيلتها موقف المعارض، و طرحوا اقتراحاتهم
الإصلاحية بدون إثارة الاضطرابات والتحرك ضد الإمام مطالبين بإجراء تغييرات
في خطط الحكومة الإسلامية وأعمالها وبرامجها أو في تشكيلتها، فهؤلاء لا
يعتبرون في عداد البغاة، وعلى الحكومة الإسلامية أن تستمع - بكل صبر وأناة -
إلى آراء واقتراحات هؤلاء الذين يتصرفون بنزاهة ، ويستهدفون النصيحة لأئمة
المسلمين، ولا تظن باستشارتهم، وتنسبهم على أخطائهم بصورة منطقية
وموضوعية، وتتفادى كل لون من ألوان العنف ما دام هناك حل منطقي لمشكلة
معارضتهم، وتكون أذن خير ، وتتبع الأسلوب المتمثل بأذن واعية... ولا تستطيع
الحكومة الإسلامية أن تحرم هؤلاء من حقوقهم الشرعية حتى مع علمها بخطأهم
وثبوت سقم توجههم واجتهادهم»^(١).

١- المصدر السابق .

المنطلقات والحدود

مكانة الإنسان في الإسلام

حظي الإنسان في الإسلام بمكانة عظيمة لا ترقى إليها مكانة الإنسان في أي نظام آخر. وهذه المكانة ناشئة من الدور الذي أناطه الله تعالى به ، والمتمثل بكونه خليفة الله تعالى في الأرض.

وهل هناك شرف أعظم من أن يمثل الإنسانُ الله سبحانه وتعالى في الأرض؟ وهل هناك مبدأ آخر غير الإسلام قد أعطى للإنسان مثل هذا الدور العظيم ، وتعامل معه على هذا الأساس ووفق هذه النظرة؟

قال تعالى : ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ قَالَ إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ ﴿١﴾ .

وهذه الخلافة هي أعظم تكريم للإنسان ، ولذا قال تعالى : ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي

١-سورة البقرة ، آية ٣٠.

آدَمَ ﴿١﴾. ولذا أمر سبحانه أشرف المخلوقات ، وهي الملائكة أن تسجد له تعبيراً عن هذا الإكرام . ﴿وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا..﴾ ﴿٢﴾ .
ومن الطبيعي أن ينوب خليفة الله عنه في إدارة الأرض وإعمارها وتطويرها على شتى الصعد ، ويرجع إليه في كل صغيرة وكبيرة ضماناً لسلامة مسيرته .
وفي معرض توضيح معنى عملية الاستخلاف الرباني للإنسان يرى الشهيد آية الله الصدر - رضوان الله عليه - أنّ هذه العملية تعني فيما تعني:

١. إنتماء الجماعة البشرية إلى محور واحد هو الله تعالى بدلاً من كل الانتماءات الأخرى، والإيمان بسيد واحد للكون. وهذا هو التوحيد الخالص الذي قام عليه الإسلام.

٢. إقامة العلاقة الاجتماعية على أساس العبودية المخلصة لله تعالى وتحرير الإنسان من عبوديات الأسماء التي تمثل ألوان الاستغلال والجهل والطاغوت.

٣. تجسيد روح الأخوة العامة في كل العلاقات الاجتماعية بعد محو ألوان الاستغلال والتسلط. فما دام الله تعالى واحداً ولا سيادة إلاّ له، والناس جميعاً عباده ومتساوين بالنسبة إليه فمن الطبيعي أن يكونوا أخوة متكافئين في الكرامة الإنسانية والحقوق.

٤. الخلافة استئمان، والأمانة تفترض المسؤولية والإحساس بالواجب، إذ بدون إدراك الكائن أنّه مسؤول لا يمكن أن ينهض بأعباء الأمانة ، أو يُختار

١- سورة الإسراء ، آية ٧١ .

٢- سورة الكهف ، آية ٥٠ .

لممارسة دور الخلافة^(١) .

ووصف (قَلْبِي) في موضع آخر هذه الخلافة بأنها :

«حركة دائبة نحو قيم الخير والعدل والقوة... حركة لا توقف فيها لأنها متجهة نحو المطلق، وأي هدف آخر للحركة سوى المطلق سوف يكون هدفاً محدوداً، وبالتالي سوف يجمد الحركة ويوقف عملية النمو. وعلى الجماعة التي تتحمل مسؤولية الخلافة أن توفر لهذه الحركة الدائبة نحو هدفها المطلق الكبير كل الشروط الموضوعية ، وتحقق لها مناخها اللازم»^(٢) .

ولم يترك الله تعالى خليفته يفعل ما يحلو له دون رقابة أو حساب ، بل تعهده بالرعاية والتوجيه والهداية من خلال إرسال الرسل ، وإنزال الرسالات وتوضيح معالم الطريق وتبيان الحقائق .

منطلقات الحرية في الإسلام

تنطلق الحرية في الإسلام من أسس وقواعد ثابتة يرتكز عليها النظام الإسلامي بأسره ، وهي من أقوى الأسس والقواعد التي تقوم عليها فكرة أو مفهوم ما في أي نظام آخر. ومن أهم هذه المنطلقات :

١. العبودية لله تعالى:

وهي تعني الانقياد التام والطاعة التامة لله تعالى ، والتحرر من كل أنواع

١. الصدر، السيد محمد باقر ، خلافة الإنسان وشهادة الأنبياء ، ط. ٢ ، دار التعارف ، بيروت ،

١٩٧٩ ، ص ١٥ و ١٦ .

٢. المصدر السابق ، ص ١٩ .

التبعيات لأية جهة أخرى. وهذا ما يعني التحرر الحقيقي للإنسان من كافة الأغلال والقيود التي من شأنها أن تقيّد حركته نحو الكمال .

وهذا المعنى هو الذي فهمناه مما تقدم من تعريفات الحرية في المفهوم الإسلامي . وبعبارة أكثر تفصيلاً نقول :

إن العبودية الخالصة لله تعالى تحرر الإنسان من قيود الظلم والامتهان والاستعباد والأصنام والآلهة المزورة ، كما تحرره من قيود النفس وأهوائها الجامحة ونزعاتها الجنونية، وتفسح المجال لعنصر العقل لكي يتخذ القرارات بشكل سليم وناضج ، بعيداً عن المؤثرات الخادعة والمظاهر الخلابية . وهو ما يتيح للإنسان شق طريقه بشكل أفضل ويساعده على أداء دوره بالصورة المطلوبة وصولاً إلى الكمال وصورته خليفة لله بشكل فعلي ، وذلك عندما ترتبط إرادته بإرادة الله تعالى ، فلا يفعل إلا ما يريد الله - تعالى - فعله ، ولا يترك إلا ما يريد الله - تعالى - تركه ، وهو المعنى الذي يشير إليه قوله تعالى :

﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَنْ يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ وَمَنْ يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَالًا مُّبِينًا﴾^(١) .

ولعل أفضل من صور حركة الحرية في الإسلام بالقياس إلى حركتها في الفكر الآخر هو الشهيد الصدر حيث قال :

«ولئن كانت الحرية في الحضارات الغربية تبدأ من التحرر لتنتهي إلى ألوان من العبودية والأغلال ، فإن الحرية الرحبية في الإسلام على العكس ؛ فإنها تبدأ من العبودية المخلصة لله تعالى لتنتهي إلى التحرر من كل أشكال العبودية

١- سورة الأحزاب ، آية ٣٦ .

٢. رضا الله تعالى:

إن معنى العبودية لله، أن يصبح الفرد المسلم فاعلاً للمشيئة الإلهية التشريعية ، ويسعى في مختلف شؤونه طبقاً لمرضاة الله تعالى ، وتوخياً للقبول الإلهي .
فعبودية العبد تحتم عليه الانصياع التام لمولاه ، لأن هذا الانصياع هو الذي يحقق رضاه . والإنسان المسلم يدرك هذا المعنى ، كما يدرك أن عليه أن يسعى بكل ما أتيح له من قوى وطاقات لتحقيق هذا الرضا .

فإذا التزم بهذا المبدأ شعر بسعادة عارمة ، وحماسٍ عظيم ، حتى لو كان ذلك مؤلماً له جسدياً، لأنه يكون بذلك قد أراح نفسه من أعبائها المعنوية ، وصانها من عبودية الهوى التي تدعوه إلى التسافل ، وحفظها من كل عملية تلاعب وتحريف يمكن أن تتعرض لها في حياته. وهذا الشعور هو أبرز معاني السعادة التي أراد الله تعالى أن يوصل الإنسان إليها .

ومن المعروف أن مقاييس السعادة في الفلسفات الأخرى تتراوح بين اللذة المادية والمنفعة العاجلة والراحة الجسدية ، أما في الإسلام فالأمر مختلف تماماً حيث إن معنى السعادة : اللذة النفسية العارمة التي تصغر في قبالها كل اللذائذ الأخرى .

ومن مميزات هذا المقياس للسعادة أنه لا يصطدم بتعارض لذات الناس ومنافعهم ، حيث تتناقض المجتمعات البشرية المختلفة في أهوائها ومصالحها ، فما كان فيه منفعة فرد أو مجتمع قد يكون مضرراً بفرد أو بمجتمع آخرين ، بينما

١- مجلة الأضواء ، العدد ٢ ، مقالة للشهيد آية الله الصدر ، مصدر سابق .

رضا الله تعالى لا يتناقض ولا يختلف.

٣. شعور الإنسان بالمسؤولية أمام الله تعالى:

سعت مختلف الأنظمة لإيجاد الداعي لتحمل المسؤولية لدى أفراد البشر بكل وسائلها فلم تفلح ، ولم يكن أمامها إلا قسرهم على تطبيق القوانين بفرض العقوبات المالية والجسدية ، ومع ذلك ما إن يشعر الفرد منهم بغياب رقابة القانون حتى يأخذ بارتكاب المخالفات . وهذا المعنى مفقود كلياً في الفكر الإسلامي ، وذلك لسبب بسيط ، وهو أن الداعي المعتمد فيه لاستقامة الفرد هو إيمانه الداخلي الذي يحركه نحو فعل ما يرضي الله تعالى ، وهذا أمر غير قابل للخداع ولا للاختراق ، وذلك لأنه بإيمانه بالله تعالى يجعل نفسه مسؤولاً أمامه ، وهو على يقين أن الله ، عز وجل ، لا تخفى عليه خافية في الأرض ولا في السماء .

وهكذا يكون عنصر الشعور بالمسؤولية هو الدافع القوي نحو تحقيق الإرادة الإلهية وتطبيق الأحكام الإسلامية ، وعدم الخروج عليها بالاستفادة من مبدأ الحرية . وكأن لسان حال الله تعالى يقول للمؤمن : خلقتك حراً يمكنك أن تفعل ما تريد ، ولكن إن كان يهملك أن تنال رضاي، فأنا أحب أن تفعل كذا .

وقد يتوهم متوهم أنه إذا كانت هناك حرية تكوينية فما هي قيمتها إن زالت

بالحرية التشريعية ؟

والجواب: أن الحرية التكوينية مطلوبة للوصول إلى السعادة ، ولا يكون ذلك إلا بعنصري الاختيار والابتلاء مع الهداية إلى الطريق المستقيم ... ويأتي التقييد الشرعي ليدل على الطريق ، ويحدد معالمه، لا يمنع الإنسان تكوينياً من ممارسة الاختيار ، فتكون الحرية التكوينية شرطاً في الوصول إلى السعادة ، كما أنها شرط

في استحقاق العقوبة على تقدير المنع الشرعي .. والحرية التكوينية لن تكون في أي مجال من المجالات سبيلاً لإثبات الحرية التشريعية ، وإلا لجاز لكل إنسان أن يقتل من يشاء باعتبار أنه قادر على ذلك تكوينياً ، وهذا الأمر لن تقبل به أية شرعية سواء أكانت شرعية إلهية أم كانت شرعية بشرية^(١).

لا بد من الحدود حتى في النظام الليبرالي

رغم ضبابية حد الحرية المعتمدة في الغرب أمكننا الخروج بالخلاصة التالية :

الديمقراطية الليبرالية تؤمن بالتسامح (Tolerance) المطلق، وهذا ما قال به فلاسفة ومفكرو الليبرالية الأوائل أمثال: «جون ستيوارت مل» ، و «جري بنتام»، وآخرون؛ لأنه ليس هناك حق لأحد دون أحد ، فالجميع متساوون من هذه الناحية ، لكنهم من الناحية العملية أُجبروا على وضع حدود. وهناك أساسان لتحديد التسامح المطلق في الديمقراطية الليبرالية أحدهما : الأمن، والآخر: العفة العامة. إذن ، الديمقراطية الليبرالية تقف أمام من يتجاوز هذين الحدين.

المرتكز الفلسفي لتحديد الحرية

تقدم في الباب الأول أن الحرية المطلقة هي عدم القيد بتاتاً ، وأشرنا إلى أن الحرية النسبية هي عدم قيد أو قيود معينة ، بغض النظر عن ماهية هذه القيود

١. أنظر: العاملي، الشيخ مالك وهبي، الحرية الفكرية والسياسية في ظل الحكم الإسلامي، ط.١، دار الهادي، بيروت، ٢٠٠٢، ص ١٣٩ و١٤٠.

ومنشأها .

والحرية المطلقة مجرد مفهوم منتزع من تجريد كل أفراد الحرية من قيودها ، وملاحظة الجهة المشتركة بينها جميعها ، وهذا ما يتناسب تماماً مع التعريف اللغوي الذي خلصنا إليه في الباب الأول، وهو أن الحرية هي عدم القيد بقول مطلق .

وليس لهذا المفهوم المنتزع من الخارج أي فرد في الخارج . وكل حرية مطلقة يفرض وجودها لفرد من الأفراد ؛ هي على الأقل قيد لفرد آخر بالضرورة . وإذا أثبتناها لكلا الفردين في ذات الوقت فسيجتمع حريتان متنافيتان على محل واحد ، وهما هنا حرية التصرف في الشيء من قبل الفرد الأول ، وحرية التصرف المخالف من قبل الفرد الثاني في الشيء ذاته، ومعنى ذلك عدم حرية أي منهما . فيلزم من فرض وجود الحرية المطلقة عدمها ، وما يلزم من فرض وجوده عدمه محال وجوده .

بيان ذلك :

إن حرية فرد ما بأن يملك ما يشاء دون تقييد يعني أن له حقاً في منع الغير من التصرف بممتلكاته، عملاً بمعنى الملك ، وإلا لما صدق عليه أنه مارس حقه في حرية التملك والحيازة التي هي نحو من أنحاء الحرية المطلقة ، ولكن هذه الحرية بعينها تشكل قيداً لفرد آخر أراد أن يمتلك الشيء نفسه ، ويفرض عليه أن لا يمتلك ما امتلكه الأول ، ولا يتصرف فيه .

فإن سمحنا لهما معاً بتملك ذلك الشيء فقد فقده كلاهما ، فلم يملكه أي منهما . وإن منعنا عنهما معاً أو قسمناه بينهما فقد قيدنا حريتهما معاً ، وإن منعنا

أحدهما دون الآخر فقد قيدنا حرية واحد منهما ، والتزمنا بحرية مقيدة . وإن كان الداعي إلى تقييد أحدهما وإطلاق الآخر داعياً عقلياً يراعي المصلحة العامة ، أي مصلحة النوع الإنساني .

وذهب «إشعيا برلين» إلى أكثر من ذلك حيث اعتبر أن الحرية نفسها تقتضي أن تقيّد ليتمكن المحافظ عليها ، فقال :

ولا يمكننا أن نبقي أحراراً بشكل مطلق . يجب أن نتنازل عن بعض حريتنا لكي نصون البقية ^(١) .

تلك هي الحرية العادلة التي ننادي بها ، والحرية ما لم تكن عادلة كانت حرية بغیضة ، عدمها أفضل من وجودها ، على الأقل بالنسبة لمن اقتضت حرمانه .

المرتکز القانوني للحرية العادلة

العدل غاية عقلائية قصوى ، سعت إليها كل المجتمعات البشرية عبر التاريخ ، كل بطريقته وعلى نحو ما يراه ويعتقد به ، وقد أمر الله ، عز وجل ، بإرساء قواعد العدل من خلال كل الشرائع التي بعث بها الأنبياء ، ولنكتف بعرض نموذج بسيط مما في القرآن الكريم ، حيث أكد على ضرورة التزام جانب العدل في الفعل والقول بما يزيد عن عشرين موضعاً ، فقال سبحانه وتعالى :

﴿ إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ ﴾ ^(٢) .

وقال تعالى : ﴿ وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ ﴾ ^(٣) .

١- برلين ، إشعيا ، أربع مقالات في الحرية ، ترجمة عبد الكريم محفوض ، وزارة الثقافة والإرشاد ، دمشق ، ١٩٨٠ ، ص ٢٨٤ .

٢- سورة النحل ، الآية ٩٠ .

٣- سورة النساء ، الآية ٥٨ .

وقال تعالى: ﴿فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُمَا بِالْعَدْلِ وَأَقْسِطُوا إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ
الْمُقْسِطِينَ﴾^(١).

وقال تعالى: ﴿وَإِذَا قُلْتُمْ فَاعْدِلُوا﴾^(٢).

وعلى ذات النهج خطى رسول الله (ﷺ) خطواته ، فحث أمته على التزام
العدل ، فقال (ﷺ):

«عدل ساعة خير من عبادة سبعين سنة قيام ليلها وصيام نهارها»^(٣).

وقال أيضاً (ﷺ):

«من ولي عشرة ، ولم يعدل فيهم ، جاء يوم القيامة ويدها ورجلاه ورأسه في
ثقب فأس»^(٤).

وقد بلغ به العدل أن أنصف الناس من نفسه . جاء في أمالي الصدوق أنه
قال (ﷺ):

«إن ربي ، عز وجل ، حكم ، وأقسم أن لا يجوز له ظلم ظالم ، فناشدتكم بالله ،
أي رجل منكم كانت له قبل محمد مظلمة إلا قام فليقتص منه ، فالقصاص في دار
الدنيا أحب إلي من القصاص في دار الآخرة على رؤوس الملائكة والأنبياء .

فقام إليه رجل من أقصى القوم يقال له «سواده بن قيس» ، فقال له :

فذاك أبي وأمي ، يا رسول الله ، إنك لما أقبلت من الطائف استقبلتك وأنت

١- سورة الحجرات ، الآية ٩ .

٢- سورة الأنعام ، الآية ١٥٢ .

٣- الطبرسي ، علي ، مشكاة الأنوار ، تحقيق مهدي هوشمند ، ط. ١ ، دار الحديث ، قم ، ١٤١٨ هـ . ، ص ٥٤٤ .

٤- الشيخ الصدوق ، ثواب الأعمال وعقابها ، تحقيق محمد مهدي السيد حسن الخراسان ، ط. ٢ ، منشورات الشريف الرضي ، قم ، ١٣٦٨ هـ . ش . ، ص ٢٦٠ .

على ناقتك العضاء ، وييدك القضيب الممشوق ، فرفعت القضيب وأنت تريد
الراحلة فأصاب بطني ، فلا أدري عمداً أو خطأ .

فقال (ﷺ) : معاذ الله أن أكون تعمدت .

ثم قال : يا بلال ، قم إلى منزل فاطمة ، فأتني بالقضيب الممشوق .

فقام بلال ، وجاء به ، فأعطاه النبي للرجل ، وقال : يا سودة بن قيس ، أتعفو أم

تقتص ؟

فقال : بل أعفو ، يا رسول الله .

فقال (ﷺ) : اللهم ، اعف عن سودة بن قيس كما عفا عن نبيك محمد ^(١) .

وقال الصادق (ﷺ) : «من ولي شيئاً من أمور الناس فضيعهم ، ضيعه الله ، عز

وجل» ^(٢) .

وقال (ﷺ) : «إن الله ، أوحى إلى نبي من الأنبياء في جبار من الجبابرة أن ائت

هذا الجبار فقل له : إنني لم أستعملك على سفك الدماء واتخاذ الأموال ، إنما

استعملتك لتكف عني أصوات المظلومين ، وأني لن أدع ظلامتهم ، وإن كانوا

كفاراً» ^(٣) .

قال رسول الله (ﷺ) :

«من اقتطع مال مؤمن غصباً بغير حقه ، لم يزل الله تعالى معرضاً عنه ماقتاً

لأعماله التي يعملها ، من البر والخير ، لا يثبتها في حسابه ، حتى يتوب ويرد المال

١- أمالي الصدوق ، مصدر سابق ، ص ٧٢٣ - ٧٢٤ . بتصريف .

٢- المصدر السابق .

٣- المصدر السابق ، ص ٢٦١ - ٢٦٢ .

الذي أخذه إلى صاحبه»^(١).

والأئمة (عليهم السلام) دعوا إلى العدل ، فقال علي بن أبي طالب في نهج البلاغة مخاطباً لعثمان بن عفان:

«فَاعْلَمْ أَنَّ أَفْضَلَ عِبَادِ اللَّهِ عِنْدَ اللَّهِ إِمَامٌ عَادِلٌ، هُدًى وَهَدًى، فَأَقَامَ سُنَّةً مَعْلُومَةً، وَأَمَاتَ بَدْعَةً مَجْهُولَةً»^(٢).

وفيه أيضاً أنه سئل (عليه السلام): أيهما أفضل: العدل أو الجود فقال عليه السلام: «العدل يضع الأمور مواضعها ، والجود يخرجها من جهتها . العدل سائس عام ، والجود عارض خاص . فالعدل أشرفهما وأفضلهما»^(٣).

هذا كله فضلاً عما عليه العقلاء من أن العقل يستقل بالحكم بأن العدل حسن والظلم قبيح دون الحاجة إلى أمر المولى ونهيه . ولذا فالعقل يدعو إلى فعل العدل وترك الظلم .

فما هو العدل الذي له كل هذه الأهمية ؟

العدل إعطاء كل ذي حق حقه^(٤) .

قال سينيوزا:

«العدالة هي إرادة ثابتة ودائمة لإعطاء كل ذي حق حقه»^(٥).

وقال الشيخ المفيد (قدس الله روحه):

-
- ١- المصدر السابق ، ص ٢٦٢ .
 - ٢- نهج البلاغة ، من كلام له ، رقم ١٦٤ .
 - ٣- المصدر السابق ، من قصار الحكم ، رقم ٤٢٧ .
 - ٤- الخوانساري ، السيد أحمد ، جامع المدارك ، تعليق علي أكبر غفاري ، ط. ٢ ، مكتبة الصدوق ، طهران ، ١٤٠٥ هـ . ، ج ٤ ، ص ٤٢٧ .
 - ٥- رسالة في اللاهوت والسياسة ، مصدر سابق ، ص ١٩٣ .

«العدل هو الجزاء على العمل بقدر المستحق عليه ، والظلم هو منع الحقوق»^(١) .
وقال الراغب الأصفهاني : «فالإحسان فوق العدل ، وذاك أن العدل هو أن يعطي ما عليه ، ويأخذ ماله ، والإحسان أن يعطي أكثر مما عليه ، ويأخذ أقل مما له ، فالإحسان زائد على العدل ، فتحري العدل واجب ، وتحري الإحسان ندب وتطوع»^(٢) .

وفي تفسير القرطبي : «قال ابن عطية : العدل هو كل مفروض ، من عقائد وشرائع في أداء الأمانات، وترك الظلم ، والإنصاف ، وإعطاء الحق»^(٣) .
ومن الواضح أن الجامع المشترك بين كل هذه التعريفات للعدل أن هناك حقاً سابقاً لا بد من تحديده ليكون العدل هو الالتزام بهذا الحق ، والظلم خلافه . ولازم ذلك ضرورة وجود ضوابط وأنظمة وقوانين تعين للناس حقوقهم ، سواء أكانت هذه القوانين إلهية أم كانت وضعية .

وقد اهتم الإسلام في إصلاح المجتمع اهتماماً لا يعادله فيه غيره . وبذل الجهد البالغ في جعل الدساتير والتعاليم الدينية حتى العبادات من الصلاة والحج والصوم اجتماعية ما أمكن ليُستصلح الإنسان في نفسه . لأن سعادة الفرد مبنية على صلاح الظرف الاجتماعي الذي يعيش هو فيه . وما أصعب أن يفلح فرد في مجتمع فاسد . أحاط به الشقاء من كل جانب .

وبالجملة : الغاية القصوى للبشرية تحقق العدل الذي فيه سعادة الجميع ، ونيل كل ذي حق حقه ، ولا يمكن تحقيق ذلك إلا بعد تحديد حقوق الناس مقدمةً

١- بحار الأنوار ، مصدر سابق ، ج ٥ ، ص ٣٢٥ .

٢- مفردات غريب القرآن ، مصدر سابق ، ص ١١٩ .

٣- تفسير القرطبي ، مصدر سابق ، ج ١٠ ، ص ١٦٥ - ١٦٦ .

للالتزام بها ، وهذا لا يكون إلا بعد تحديد الحدود ووضع الشرائع والقوانين ليعرف من هو صاحب الحق ومن المعتدي ، فالتحديد والتقيد هما اللبنة الأساس لتحقيق العدل في العالم .

الحرية العادلة = الحرية المقيدة

لطالما دافع الفكر الإنساني عن قيمة العدل ضد الظلم في كل الثقافات والحضارات والأديان لدى كل الشعوب. فقد جعل أفلاطون العدالة في (الجمهورية) حسن التوازن بين قوى النفس الشهوية والغضبية والعاقلة. وجعلها «رولز» أساس النظام الاجتماعي في الليبرالية الجديدة في (نظرية العدل). وقد سُمِّي المعتزلة (أهل التوحيد والعدل). ويعني العدل أن الله لا يظلم أحداً. ويتجلى في حرية الإرادة واستقلال العقل حتى يصبح الإنسان مسؤولاً محاسباً. وهو ما أقره «ليبنتز» أيضاً في نظريته في «العدل الإلهي» تحت تأثير المعتزلة. كما أقر الفقهاء بأن حكم الكافر العادل أفضل عند الله من المسلم الظالم. فالعدل أساس الملك وليس الإيمان. والإيمان الذي لا يتجلى في العدل يكون ظلماً عملياً ، ومبغوضاً. والكفر الذي يتجلى في العدل يكون إيماناً عملياً ، ومحروباً .

وقد ظهر في الحركة الإصلاحية عند جمال الدين الأفغاني مفهوم «المستبد العادل» كأحد طرق الإصلاح ، أي الجمع بين القوة والعدل .

المرتكز الحضاري للحرية العادلة

يلفت نظرنا قيام بعض الحضارات عبر التاريخ ، ونذكرها حين نذكرها ، بكل إجلال وإكبار، ونبدي إعجابنا بما وصلت إليه كالحضارة الصينية والهندية ، وكحضارة الإغريق والرومان ، أو الفُرس واليونان . وعند التدقيق في أسباب نشوء هذه الحضارات نرى أن عاملاً مشتركاً واحداً على الأقل يربط بينها ، وهو أنها كانت تعتمد التنظيم ، التنظيم في مختلف مجالات الحياة : تنظيم في بناء المدن والقرى وشق الطرقات ، وتنظيم في بناء البيوت والغرف وجر الأنهار والسواقي ، وتنظيم في بناء الجيش وتشكيله فئات من عشرة آلاف ، أو ألف ، أو مائة أو عشرة أفراد ، ثم جعل كل واحدة من هذه الفئات تحت إمرة شخص محدد يأمرها، وينهاها ، ويدبر أمرها حسبما يرى من المصلحة .

وتنظيم في المجتمع من زواج وطلاق وملك وبيع وشراء ومحاكم وسجون وما شاكل ذلك.

والتنظيم يعني وضع الضوابط والحدود ، وإرغام الجميع على احترامها ، والالتزام بها ، كلما كان التنظيم دقيقاً وعالياً كلما برز الوجه الحضاري أكثر فأكثر، وكلما كان الالتزام بالضوابط والمقررات أدق كلما ظهرت فوائد المدنية وعلا صرح الحضارة يناطح السحاب .

إذن ، التنظيم هو أبرز أسرار الحضارات ، والتنظيم هو القانون ، والقانون يعني الحدود ، والحدود هي قيود وضعية تحدد حريات البشر لصالح الهدف العام ، وتقلل من جرعة الحرية للأفراد ترجيحاً للمصالح العامة التي تأخذ بيد البلاد والعباد إلى حيث الرفاهية والراحة والتقدم .

فما يخسره الفرد من حرية شخصية في بعض المجالات الضيقة يربحه في المصلحة العامة في مجالات أوسع بكثير . فالحرية العادلة في بعدها الحضاري تعني فيما تعني استبدال حرية خاصة رخيصة وقليلة الفائدة بحرية عامة ثمينة وعميمة الفائدة ، وهذا عين ما يقتضيه العدل .

المرتكز الاجتماعي للحرية العادلة

لم يزل النوع الإنساني منذ وجوده ، حسبنا نعلم ، يعيش على شكل مجتمعي ، ولا يسعه بحسب جهازه الوجودي إلا أن يعيش على هذا النحو .

ولم يكن من الممكن استمرار مسيرة الحياة دون وجود قانون يحكم أفراد المجتمع ، ويضبط حركتهم في مجتمعهم ، سواء أكان قانوناً عادلاً موافقاً لرأي العقلاء أم جائراً ظالماً لا يخضع للضوابط العقلانية . وهذا القانون ، مهما كان ، سيحدد الحرية الفردية بنحو من أنحاء التحديد .

أما وجه استحالة استمرار الحياة بدون قانون فمن البداهة بمكان ، لا تحتاج معه إلى برهان ، ومع ذلك نقول : لنأخذ موضوع الملكية مثلاً على ضرورة القانون في المجتمع البشري :

إن الإنسان لا يمكن له أن يعيش إلا مع تصرف ما في المادة يضمن له البقاء ، فيحتاج إلى ما يأكله ، وإلى ما يشربه ، وإلى ما يستر به عورته ، ويحمي به نفسه من الحر والبرد ، وإلى ما يكتنه من الشمس والمطر ، وما شابه ذلك . وكل هذا لا يتأتى له إلا بأن يحصل على حاجاته ، ويتصرف بها حسب ما يراه مناسباً له ، وملائماً لطبيعته ، وهذا يقتضي أن يختص بما يتصرف فيه بنوع من الاختصاص

الذي يسمى «الملك» ، بمعنى أعم من حق الاختصاص ومن الملك الاصطلاحي .
فما يلبسه زيد لا يمكن لعمره أن يلبسه في ذات الوقت ، والذي يأكله فرداً أو
يشربه أو يشغله بالتمكن فيه لا يمكن لغيره أن يستقل به ، وليس ذلك إلا تحديداً
لغير المتصرف في إطلاق إرادته ، وتقييدا لحريته باحترام خصوصية المتصرف ،
وعدم الاعتداء على ملكه واختصاصه .

ولأجل هذا الحق ، ولأجل التزامه على التصرف بالمادة ، تنشأ الخلافات
بينهم ، فهذا يريد هذا المرعى ، والآخرون يريدونه . وهذا يريد هذا الماء
والآخرون يزاحمونه عليه . والاختلاف اقتضى وضع ضوابط تمنع ، أو تقلل من
الخلافات بينهم . ولكن بعض أفراد المجتمع لا يلتزم بهذا القانون ، فكان لا بد من
وضع قانون آخر يعاقب المعتدي ، وذلك بحبسه تارة ، وتقييد حرته الجسدية ،
وأخرى بتغريمه بأن يتخلى عن بعض ما له فيه حق الملك ، أي بتقييد ملكيته ،
وثالثة بقتله ، أي بوضع حد لحقه بالحياة . وكل ذلك تقييد تقتضيه طبيعة الحياة
الاجتماعية بين البشر .

واللطيف في الأمر أن قانون المجازاة والمؤاخذة المانع من الاعتداء معمول به
في كل المجتمعات والأنظمة حتى الظالمة والجائرة ، والمدنية والهمجية ،
والقديمة والحديثة .

إذن ، تقييد الحرية ضرورة اجتماعية لتكون الحرية عادلة تنصف أصحابها ،
ولتمنعهم من الاعتداء والتعدي ، وهي ضرورة معمول بها منذ بداية تشكل
المجتمعات البشرية ، ما يدل على ارتباطها بالطبع الإنساني .

ويقول العلامة الطباطبائي :

«وبالجمله فمما لا يشك فيه ذو مسكة أن بقاء الحرية الإنسانية على إطلاقها في المجتمع الإنساني ولو لحظة يوجب اختلال النظام الاجتماعي من وقته ، فهذا الاجتماع الذي هو أيضا فطري للإنسان ، ولا يعيش بدونه ، هو يقيد إطلاق الحرية الفطرية التي وهبته للإنسان إرادته وشعوره الغريزيان ، فلا يأتي لمجتمع إنساني أن يعيش إلا مع تقييد ما لإطلاق الحرية كما لا يأتي له أن يعيش مع بطلان الحرية من أصلها ، ولم يزل المجتمع الإنساني يحفظ بين الحدين هذه الحرية التي يخيل لنا من كثرة التبليغات الغربية أنهم الذين خلقوا اسمها بعد ما اخترعوا معناها ، وحفظوها على إطلاقها . فهذا الاجتماع الفطري هو الذي يقيد تلك الحرية الفطرية ، ويحددها على حد تقييد القوى الطبيعية البدنية وغير البدنية بعضها بعضاً»^(١).

المرتكز الكلامي للحرية العادلة

انطلاقاً من مبدأ الدفاع والمحاكمة الذي يقره علم الكلام ، لا بد أن نعرف بأن الدفاع عن الإسلام ، من خلال رد الإشكاليات التي تثار في وجهه من قبل الغرب ، ومن خلال إظهار مثالب الحرية الليبرالية المعمول بها في الغرب ، لا ينفع الإسلام في شيء ، ولا يحقق الغرض الذي من أجله وضعت هذه الأطروحة ، ألا وهو بيان رأي الإسلام في مسألة هامة كمسألة حرية الرأي ، وذلك لأنّ المعركة تكون في هذه الحال قد جرت على أرض الإسلام ، واستمرت عملية الاتهام المباشر لتشغل المفكرين الإسلاميين بالدفاع المستمر . ومع كل ممارسة تقييد

١- تفسير الميزان ، مصدر سابق ، ج ٦ ، ص ٣٥١-٣٥٢ .

حرية التعبير تدوّي الصيحات العلمانية متحدثة عن معاداة الإسلام لحرية الفكر. ثمّ بعد فترة تعاد الكرّة من جديدة حول قضية مماثلة ليتكرر الجدل المقصود منه حشر الإسلاميين في الزاوية الدفاعية دائماً.

وبما أنّ نموذج الحرية الليبرالية أمر واقع وقائم ، وله بريقه الخادع الذي تتأثر به الطبقة المثقفة في العالم الإسلامي تبعاً لتأثر المثقفين في الساحة الثقافية العالمية، فإنّ الأذهان تنصرف عادة إلى ملاحظة النموذج العملي الأضعف ، وتبني أحكامها على وفقه . من هنا كان من الضروري تقديم حل جذري ينقل المعركة إلى الساحة الأخرى .

فلو أنّنا اعترفنا بصراحة بأنّ للإسلام تعريفه الخاص للحرية، وهو تعريف لا يماثل تعريف الفكر الغربي لها ، وبالتالي يضع نظريته الخاصة به ، والتي من خلالها يبين حدوداً لحرية الرأي تتوافق مع الثوابت التي يقوم عليها الدين الحنيف، وأنه يرفض الحرية المطلقة ، ويلتزم بوضع بعض القيود على الحريات المتداولة والممارسة في العالم «الحر» ، ولا يجيزها على إطلاقها بتاتاً، فلا يسمح مثلاً بأدب خليع ، ولا بفكر يعادي الغيب ، ولا يقبل بما يعارض التوحيد والإيمان من الآراء ، ولا يجيز الكتابات التي تشكك بضروريات الدين، باسم العقل والعلم، لو اعترفنا بذلك لكان أجدى وأنفع. وذلك لأن هذا النحو من العلاج يغلق الطريق على هذا النوع من النزاع ، ويفرض أمراً واقعاً لا بد للآخرين من التعامل معه كما هو ، فلا يبقى مجال لإعادة الحديث مراراً عما تقوم به بعض الدوائر الدينية من منع الكتب المنحرفة من أن تنشر في البلدان الإسلامية ، وسيتحول النزاع إلى مناقشة النظرية الإسلامية ومقارنتها بالنظريات الأخرى.

فمن المعروف أن حكماً ما قد يكون عادلاً في قانون معمول به في بلد ، وهو
عينه غير عادل بالقياس إلى قانون معمول به في بلد آخر ، فلا يمكن نقده بأنه غير
عادل هنا لمجرد أنه خالف قانوناً هناك . نعم ، يمكن توجيه النقد للقانون نفسه ،
لا للحكم . وعليه سنكون أمام نظريتين متقابلتين كل منهما تدعي أنها الأصوب
في الحكم على هذا القانون ، وعندها يمكن إخضاع كلتا النظريتين للبحث
العلمي والتدقيق الفكري لمعرفة الحقيقة ، وتحديد أي منهما هو الصحيح .
وبذلك نكون قد خرجنا من دائرة الجدل الكلامي الضيق إلى باحة البحث العلمي
الواسعة للتوصل إلى المعرفة الحقيقية من خلال اعتماد المناهج العلمية المعمول
بها في مجالات علم الاجتماع والسياسة ومختلف النواحي الإنسانية والحضارية .
فبدلاً من أن نقف مكتوفي الأيدي ، ونحن نراقب الضجة الكبيرة التي تثار بين
الفينة والأخرى حول كتاب منعه الأزهر تعرض فيه كاتبه إلى التشكيك
بضروريات الدين ، أو حول مقالة حظرت نشرها دولة إسلامية ، اشتملت على
إساءة لحرمة الأنبياء وعصمتهم يصبح بالمقدور الحديث عن اختراق الكاتب
للحدود التي حدها الإسلام لحرية التعبير .

ألا ترى معي أن الغرب وجد نفسه قادراً على الدفاع عن الصور المسيئة
للنبي (ﷺ) التي نشرت في الدانمارك والنرويج وسواهما بحجة أن الكاتب لم
يخالف قوانين حرية التعبير المعمول بها في ذلك البلد ، ما دعا إلى نقل النزاع إلى
دائرة مناقشة القانون نفسه ، والمطالبة بتعديل القانون .

والقانون الغربي اجتهاد ، والاجتهاد يخطئ ، ويصيب ، وفي حال بيان خطئه
يمكن تعديله ، وما لم يثبت خطؤه يبقى حاكماً إلى إشعار آخر ، وهكذا تخرس

الأصوات المعارضة له .

فإذا كان القانون إلهياً ، واحتمال الخطأ فيه لا يتجاوز الصفر ، أو كان مستقى من نصوص إلهية وقواعد دينية ، فسيكون المتمسكون به أفضل حالاً ، وأروح بالاً ، لأن النقاش لن يخرج عن دائرة صوابية هذا القانون وعدمها ، وهو نقاش مشروع وموضوعي .

وعلى فرض ثبوت عدم صوابيته ، ولو جدلاً ، أو ثبوت أنه يلزم عنه بعض اللوازم الفاسدة والأضرار العامة ، فإن ذلك يفتح الباب للاجتهاد الفقهي وضمن المعطيات الشرعية لوضع استثناءات تتلاءم مع المقاصد العامة للشريعة .
وعليه لا بد من الحديث عن القيود الضرورية لحرية التعبير ، والتي نفضل التعبير عنها بـ «حدود حرية الرأي» لأجل الإشارة إلى أنها حدود ذاتية لم يرقم الفكر سوى باستكشافها ، لا أنها قيود قادمة من خارجها ، توضع وترفع حسب الطلب .

تحرير الإنسان

خاض الإسلام معركتين كبيرتين لتحرير الإنسان من قيود العبودية ، ولوضع أقدامه على الطريق القويم بعيداً عن كافة أشكال الرضوخ للضغوط والتهديدات ، وهما :

- الأولى : معركة التحرير الداخلي

وهي معركة ضرورية وملحة لا بد للإسلام من البدء بها قبل أية خطوة أخرى . وذلك لأن الإنسان لما كان أنانياً بالفطرة ، وشديد الحب لنفسه ، فإنه ينطلق في

الحياة انطلاقة من يريد أن يوفر لنفسه كل ما تهفو إليه ، ويمتعتها بكل ما تلتذذ به دون الأخذ بنظر الاعتبار إمكانية أن يؤدي ذلك إلى الإضرار بمصالح الآخرين والتعدي على حقوقهم.

وغريزة حب الذات هي أهم من سائر الغرائز الأخرى ، بل إن سائر الغرائز الأخرى هي في الواقع « فروع هذه الغريزة وشعبها»^(١).

فلا بد أن تؤثر هذه الغريزة في مسيرته ، وتحرفها حسبما يتناسب معها ، بحثاً عن اللذة والراحة وكل ما يتلاءم مع النفس ، وابتعاداً عن الألم والتعب وكل ما يتنافر مع النفس .

والانسياق وراء هذه الغريزة يجعل الإنسان عبداً لها ، تأمره فيطيع ، وهي لا تأمره بما فيه صالح الآخرين إلا إذا كان ذلك من خلال صالحه ، ولا بما فيه راحة الآخرين إلا لأن ذلك يعني راحته .

يقول السيد الصدر :

«ولا يمكن تكليف الإنسان أن يتحمل مختاراً مرارة الألم دون شيء من اللذة، في سبيل أن يلتذ الآخرون ، ويتنعموا إلا إذا سلبت منه إنسانيته ، وأعطيت صيغة جديدة لا تتعشق اللذة ، ولا تكره الألم!»^(٢).

إذن ، فلا بد من تطوير مفهوم حب الذات عند الإنسان وتوسيع مداه لكي يشمل أعضاء مجتمعه وأبناء جنسه أيضاً ، وذلك من خلال تطوير ما يفهمه الإنسان عن الحياة ، بتغيير المفهوم الضيق الذي لديه ، وجعل مفهوم آخر مكانه ،

١- الشهيد الصدر ، محمد باقر ، فلسفتنا ، ط. ٣ ، دار الكتاب الإسلامي ، ٢٠٠٤ ، ص ٣٢ .

٢- المصدر السابق ، ص ٣٣ .

يكون واسعاً يرى فيه الآخرين شركاء معه في المصلحة والمفسدة ، «فقد وضع الإسلام للحياة مفهوماً جديداً، وأقام على أساس ذلك المفهوم نظاماً لم يجعل فيه الفرد آلة ميكانيكية في الجهاز الاجتماعي ، ولا المجتمع هيئة قائمة لحساب الفرد، بل وضع لكل منهما حقوقه، وكفل للفرد كرامته المعنوية والمادية معاً، فالإسلام وضع يده على نقطة الداء الحقيقية في النظام الاجتماعي للديمقراطية وما إليه من أنظمة، فمحاها محوياً ينسجم مع الطبيعة الإنسانية»^(١).

فالإسلام إذن يدعو الإنسان ليتحرر من ربقة العبودية لذاته وأهوائه من أجل أن يقدم مصلحة بني جنسه على مصالحه الخاصة إذا تعارضت المصلحتان . «فالمقياس الذي ينبغي أن يحكم ويسود هو المقياس الذي تتعادل في حسابه المصالح كلها، وتتوازن في مفاهيمه القيم الفردية والاجتماعية»^(٢).

وهنا يطرح السؤال التالي نفسه: كيف يحصل الانسجام بين الدافع الذاتي والمصالح الاجتماعية وفق الرؤية الإسلامية ؟

ويرى السيد محمد باقر الصدر - طاب ثراه - أنّ ذلك يحصل عبر أسلوبين:

١. تركيز التفسير الواقعي للحياة، وإشاعة فهمها في لونها الصحيح كمقدمة تمهيدية إلى حياة أخروية يكسب الإنسان فيها السعادة على مقدار ما يسعى في حياته المحدودة هذه في سبيل تحصيل رضا الله.

فالإسلام يوسع من ميدان الإنسانية ويعرض عليه نظرة أعمق إلى مصالحه ومنافعه، ويجعل من الخسارة العاجلة ربحاً حقيقياً في هذه النظرة العميقة،

١- المصدر السابق ، ص ٢٨ .

٢- المصدر السابق ، ص ٤١ و ٤٢ .

ومن الأرباح العاجلة خسارة حقيقية في نهاية المطاف.

٢. التعهد بتربية أخلاقية خاصة تُعنى بتغذية الإنسان روحياً، وتنمية العواطف الإنسانيّة والمشاعر الخلقية فيها، وليس معنى ذلك أن حب الذات يُمحي من الصيغة الإنسانيّة، بل إن العمل في سبيل تلك القيم والمثل تنفيذ كامل لإرادة حب الذات. فإن القيم بسبب التربية الدينية تصبح محبوبة للإنسان، ويكون تحقيق المحبوب معبراً عن لذة شخصية خاصة، فتفرض طبيعة حب الذات بذاتها السعي لأجل القيم الخلقية المحبوبة تحقيقاً للذة خاصة بذلك^(١).

فمعرفة الإسلام الأولى موجهة إذن نحو الغرائز، ولكن لا بهدف قمعها والقضاء عليها، بل من أجل تهذيبها وصيانتها من الانحرافات، وتوجيهها الوجهة الصحيحة، فالإسلام لا يلغي غريزة حب الذات والغرائز الأخرى المتشعبة عنها، بل يقرّها، ويعترف بها، ولكن بالقدر الضروري اللازم، دون أن يسمح لها بتخطي ذلك القدر، لأنه يعني التعدي على الحقوق الاجتماعية والإضرار بمصالح الآخرين وانتهاك حرياتهم.

- الثانية: معركة التحرير الخارجي

فبعد معركة تحرير النفس الإنسانيّة وإعداد الإنسان الحر القادر على تقرير مصيره بيده، ينطلق الإسلام مع هذا الإنسان لخوض معركة أخرى مع كافة أشكال الاستغلال وألوان الظلم ومختلف القيود التي تحول دون تحقيقه لحرية وإبراز إرادته وترجمة أفكاره السليمة ومشاعره وعواطفه الإنسانيّة إلى واقع عملي

١- المصدر السابق، ٤١-٤٢، بتصرف.

متحرك.

من هنا ألغى الإسلام كافة الفوارق بين الناس ، ولم يعترف بأي امتياز أو تفاضل لإنسان على آخر بسبب العنصر أو العرق أو الطبقة أو اللغة أو الثروة أو المنصب . واعتبر الناس كلهم متساوين في الحقوق والواجبات بصفتهم أبناء لأب واحد وعبيد لرب واحد.

والتفاضل الوحيد بين الناس من وجهة نظر الإسلام هو في «التقوى» ﴿إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ﴾^(١) . وهذا أيضاً «أمره إلى الله سبحانه لا إلى الناس»^(٢) .

وعلى هذا الأساس سوف يكون «الحاكم والمحكوم والأمير والمأمور والرئيس والمرؤوس والحر والعبد في مواقف سواء من حيث جريان القانون الديني في حقهم ومن حيث انتفاء فواصل الطبقات بينهم في الشؤون الاجتماعية على ما تدلّ عليه السيرة النبوية»^(٣) .

ومقياس التقوى من أروع المقاييس في الوجود الإنساني ، فهو يدفع الناس باتجاه الخير والفضائل، وينمي في أنفسهم هذه الملكة العظيمة التي لا تبقي في نفس صاحبها أية نزعة للاستغلال والظلم والتمايز والاستعلاء ، كما لا تسمح له أيضاً بقبول أي نوع من أنواع الاستعباد والجور من أي جهة كانت. وتثير في نفسه عوامل التحرك لمواجهتها والتصدي لها.

فالإسلام إذن مبدأ العدالة والمساواة الإنسانيّة وثورة على كافة ألوان الاستعباد

١- سورة الحجرات ، آية ١٣ .

٢- الميزان في تفسير القرآن ، مصدر سابق ، ج٤ ، ص ١٢٤ .

٣- المصدر السابق .

والاستغلال. بل إنه يدفع الإنسان للثورة على الواقع الفاسد وكافة أصناف العبودية، ويؤجج في روحه عوامل المقاومة والجهاد ضدها.

بين الحرية المطلقة والحرية العادلة

الإسلام دين الحرية ، ويولي الحرية أهمية كبرى على كافة الأصعدة وفي شتى المجالات، ولكن الحرية التي يؤمن بها الإسلام ليست حرية عشوائية غير محددة، فالإسلام لا يعتقد أبداً بالعشوائية في أي مفهوم من مفاهيمه ، وفي أي قيمة من قيمه. الحرية التي يقدمها الإسلام للإنسانية حرية محددة واضحة وحرية منضبطة موزونة. فالإسلام ضد الحرية المطلقة غير المؤطرة، الحرية التي تتحول في آخر المطاف إلى تعد على مصالح الآخرين وحقوقهم وتطلعاتهم إلى حياة هادئة وديعة.

فالحرية المطلقة «لا يمكن أن توفر للفرد الاعتيادي الذي يعيش ضمن مجتمع مترابط، لأن الحرية المطلقة لكل فرد في المجتمع تصطدم بحريات الآخرين وبالتالي يستقطب التناقض في الجهاز الاجتماعي حتى يتفسخ. ولكي يحتفظ كل فرد بنصيبه من حرته بعيداً عن تدخلات الآخرين، لا بد له أن يتنازل عن شيء منها. وينعكس هذا التنازل على الصعيد الاجتماعي في القوانين التي تشرع لتنظيم المجتمع وضبط تصرفاته»^(١).

فبتنازله عن جزء من حرته لصالح الحرية العامة يتحقق العدل بين البشر في مجال حرياتهم، فتكون الحرية على هذا حرية للجميع بقدر واحد ، من هنا كانت

١- مجلة الأضواء، العدد ٢، مقالة للشهيد الصدر ، مصدر سابق ، ص ٢٥.

عادلة .

ومن الغني عن البيان أن الحرية المطلقة فكرة أقرب إلى الخيال منها إلى الواقع، ولا يمكن تحقيقها في أي مجتمع، حتى في المجتمعات الغربية رغم أنها تبعد كل البعد عن الحرية العادلة، لكنها حرية غير مطلقة أيضاً، بدليل وجود القوانين والعقوبات المفروضة على عملية تخطي تلك القوانين والتمرد عليها .

والحرية العادلة التي ينادي بها الإسلام حرية تطبق فعلياً المبدأ المشهور القائل «لا تنتهي حرية كل فرد إلا حيث تبدأ حريات الآخرين». فليس للفرد الحق أن يفعل ما يشاء ويقوم بما يحلو له دون حدود وقيود، وإنما هو حر إلى الحد الذي لا يصطدم بحرية الآخرين، ولا يتعرض لحقوقهم، وبذلك تعد الحرية التي يرفع الإسلام لواءها الصيغة الأمثل للحرية باعتبارها تحافظ، ليس على حرية المجتمع وحقوقه المشروعة فحسب، بل وعلى حرية الفرد نفسه، من خلال ضبطها لحرية الآخرين، وعدم السماح لهم بتهديد حريته . وفي مثل هذا الجو الهادئ سيُتاح للأفكار السليمة الهادفة أن تنمو، وللقابليات أن تتطور، وللإبداعات أن تشق طريقها باتجاه خدمة الإنسانية ككل.

أنواع حدود الحرية

تنقسم حدود الحرية المتصورة ابتداءً باعتبارين :

الاعتبار الأول: هو انقسامها بحسب طبيعة الحد إلى ، نوعين أساسيين:

-النوع الأول: الحدود التكوينية

والمراد من التكوين هنا ما يقابل التشريع والجعل والاعتبار، وعليه فالحدود

التكوينية هي كل حد حقيقي غير مجعول ، ولا معتبر من قبل معتبر ، ويشعر المرء أنه مقيد به تقييداً خارجاً عن إرادته ، ولا يمكن له أن يزيله ، وهو نوعان :

١. الحد التكويني الإلهي : كأن يشعر المرء أنه لا يتمكن من التحكم بدقات قلبه ، أو حركة معدته ، أو دورة دمائه ، وما شابه ذلك مما يعود لأصل الخلقة والطبيعة البشرية أو الطبيعة التي لها تأثير مباشر على البشر ، كالقوة الجاذبة التي تقيدنا بالأرض ، فلا يمكننا الطيران إلا بقوة تكوينية أخرى تقابلها . فهذه حدود حقيقية قائمة في عالم التكوين ، ولا يخلو منها أحد من بني البشر .

فمن غير المعقول أن يفكر العاقل بالحصول على حياة متحررة من قيود الطبيعة والتكوين ، حياة لا جاذبية فيها ، ولا غرق في الماء ولا احتراق بالنار ، ولا زلازل ، ولا براكين ، ولا رياح ، ولا أمطار ، ولا ثلوج ، ولا جوع ، ولا عطش ، ولا مرض ، ولا موت ...إلخ .

وكل هذه قيود تقيد حركة الإنسان بنحو من الأنحاء ، ولا تخلو الحياة منها . إذن القيود التكوينية الطبيعية - الإلهية - قيود مفروغ عنها ، وهي بمثابة القدر المتيقن الذي ينبغي أن ننطلق منه في بحثنا ، ولهذا اتفقت عليها كلمات الباحثين ، ولم يناقش فيها أحد منهم .

قال العلامة الطباطبائي :

«فهذا الاجتماع الفطري هو الذي يقيد تلك الحرية الفطرية ، ويحددها على حد تقييد القوى الطبيعية البدنية وغير البدنية بعضها بعضاً ، فيقف البعض عن الفعل اعتناء بشأن بعض آخر يزامله كقوة الإبصار على الإطلاق ، تفعل فعلها حتى تكل لامسة العين ، أو تتعب القوة المفكرة ، فتقف الباصرة عن فعلها تقييداً

بفعل مزاملها ، والذائقة تلتذ بالتقام الغذاء اللذيذ وازدراده وبلعه حتى تكل عضلات الفك ، فتقيد الذائقة ، فتكف عن مشتهاها . فالاجتماع الفطري لا يتم للإنسان إلا بأن وجود ببعض حرية في العمل واسترساله في التمتع»^(١) .

وسواء قلنا : إن الخالق هو الله تعالى ، أو وجدنا ذلك ، فإن هذه القيود لا يختلف أمرها ، إذ ستكون قيوداً تكوينية طبيعية ، أنشأتها الطبيعة أو أي خالق آخر مفترض ، فلا يختلف حالها بين مختلف المدارس الفكرية .

٢. الحد التكويني غير الإلهي ، وهو أولى باسم القيد ، إذ يدخل فيه كل القيود المتعارفة كأن يربط أحدهم شخصاً بحبل ، فهذا قيد حقيقي تكويني ، ولكنه من صنع البشر .

- النوع الثاني : الحدود التشريعية

وهي الحدود الاعتبارية التي اعتبرها معتبر ، وهي ثلاثة أصناف :

- الصنف الأول : ما كان تشريعاً سماوياً ، أي من وضع الله تعالى ، ويلحق به ما كان من وضع بشر له سلطة التشريع الإلهي كالأنبياء (عليهم السلام) . ومثاله التشريعات النازلة في الكتب الإلهية وتعاليم الأنبياء ، حيث تعود تشريعات الأنبياء إلى الله ، عز وجل ، فهي تشريعات إلهية .

- الصنف الثاني : ما كان تشريعاً عقلياً ، أي يحكم به العقل انطلاقاً مما يعده العقل البشري ضرورياً لاستمرار الحياة الجماعية لبني البشر . ومثاله كل تشريع يحد حرية الفرد بحدود حرية الآخرين ، أفراداً كانوا أم مجتمعاً ، ويشترك في

١- المصدر السابق .

ذلك كل بني البشر .

- **الصنف الثالث :** ما كان تشريعاً أرضياً ، أي من وضع البشر كالمملوك والوزراء وسائر المقننين الوضعيين . ومثاله كل تشريع ينظم الأمور التفصيلية للحياة المدنية كقوانين المرور والبناء والتملك وسائر العلاقات الاجتماعية . وهي تشريعات تختلف من مجتمع لآخر . فمنهم من يجعلها في عهدة التشريع السماوي ، كما في الإسلام ، ومنهم من يجعلها في عهدة المقننين الوضعيين كما في النظام الليبرالي .

والاعتبار الثاني : وهو انقسامها بحسب واضع القيد (المقيّد) ، فتنقسم إلى

نوعين :

١. القيود الفردية : وهي التي يفرضها الفرد على نفسه أو على الآخرين .

كما يفرض الرئيس على المرؤوسين أن يقوموا بعمل ما .

٢. القيود الاجتماعية : وهي ما يفرضه المجتمع ، حيث توجد قيود لا تنشأ

من الفرد كفرد، وإنما تفرضها المجتمعات كالاتزام بالعادات والآداب التي

يفرضها العيش في مجتمع ما .

ويمكن تسمية الحرية بالقياس إلى كل نوع من أنواع هذه القيود باسم متناسب

معه فيقال : الحرية التكوينية ، والحرية التشريعية ، ويقال : الحرية الفردية ،

والحرية الاجتماعية الخ

حدود الحرية في النظام الليبرالي

بعد الفراغ عن الحدود التكوينية المشتركة بين الجميع لا يلتزم النظام الليبرالي

إلا بحد واحد للحرية ، وهو المسمى بالحد الإنساني ، أي الذي تقتضيه وتفرضه الإنسانية نفسها ، فيلتزم بالحرية النسبية القائمة على مبدأ القياس إلى القيود الإنسانية التي تنظم علاقات البشر بعضهم ببعض ، والذي يمكن ترجمته وفقاً للتقسيم المتقدم بالالتزام بحدين :

١. الحد التشريعي العقلي .

٢. الحد التشريعي الوضعي .

وذلك على نحو أعم من التقييد الفردي والتقييد الاجتماعي .
وينفون كل نوع من أنواع التقييد القائم على مبدأ ميتافيزيقي ، ومنها التشريعات الإلهية .

حدود الحرية في النظام الإسلامي

بعد الفراغ عن الحدود التكوينية يلتزم الدين الإسلامي بوجود حدين فقط للحرية ، وهما : الحد العقلي ، والحد الشرعي . أما الحد الوضعي فقد تولى أمره التشريع أيضاً ، فهو مندرج تحته ، حيث جعل بيد أولياء الأمور (أئمة وفقهاء عدول) وضع كل تشريع لم يتم وضعه من قبل الله ورسوله ، ولكن على وفق العمومات والإطلاقات والقواعد التي تم الفراغ عن تشريعها من قبلهما . وهو ما يسمى بمنطقة الفراغ في التشريع الإسلامي .

من هنا يمكن لنا أن نلمح النتيجة التي سيصل إليها كل من النظامين المذكورين ، فالأول يحدد الحرية بثلاثة حدود هي :

- الحد التكويني الطبيعي

- الحد العقلي

- الحد الوضعي .

ويلتزم النظام الثاني بثلاثة حدود أيضاً ، وهي : التكويني والعقلي والتشريعي السماوي .

وعليه سينحصر الخلاف في نقطتين :

- الأولى : الوجه في ضرورة الالتزام بالتشريع السماوي .

- الثانية: الوجه في ضرورة ربط التشريع الوضعي بالتشريع السماوي ، والتقييد

به .

ضرورة الالتزام بالتشريع السماوي

لكل إنسان أن يسأل نفسه هذا السؤال :

هل من الضروري للبشر أن يكون هناك تشريع من الله ينظم حياتهم وشؤونهم ومسيرتهم في هذا الوجود ؟ ولماذا نلتزم بهذا التشريع الذي يدخل في كل أمور حياتنا ، ولا يترك لنا مجالاً لإعمال عقلنا في مهمة إيجاد التشريع المناسب لنا ؟ أليس هذا لوناً من ألوان الاعتراف بالعجز البشري ، واتكالاً على أمور غيبية ميتافيزيقية تؤدي إلى تخلف البشر وتربطهم بلون من ألوان الأساطير القديمة ؟

وعلى فرض الإيمان بالله تعالى ، لماذا ألزمتنا الله بتشريعه السماوي ، ولم يعطينا

الحرية في اختيار القوانين التي نرغب بها ، والتي نرى فيها مصلحة لنا كبشر ؟

لقد شغل هذا الموضوع العقل البشري كثيراً ، ولا يزال يفعل . ويقع الحديث

عنه في صلب موضوعنا عن حدود الحرية الفكرية وحرية الرأي .

ما يمكن لنا معالجته في هذا الكتاب هو الشق الثاني من السؤال ، ونحيل

الإجابة عن الشق الأول إلى الكتب الكلامية للبرهنة على وجود تلك القوة الغيبية التي لا يمكن أن ينفك وجودنا عنها ، خوفاً من الوقوع في الاستطراد .
ونلخص السؤال بالنقاط التالية :

أ. هل من الضروري وجود نظام إلهي للبشر ؟

ب. ما هو دور العقل في عملية تنظيم حياة البشر ؟

ج. أليس في تعطيل العقل اتكالية وتخلف بإلغاء دور العقل ؟

وفي معرض الإجابة عن النقطة الأولى نقول :

قال تعالى : ﴿ لَمْ يَكُنِ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ وَالْمُشْرِكِينَ مُنْفَكِينَ حَتَّى تَأْتِيَهُمُ الْبَيِّنَةُ ﴾ رَسُولٌ مِّنَ اللَّهِ يَتْلُو صُحُفًا مُّطَهَّرَةً * فِيهَا كُتِبَ قِيمَةٌ ﴿١﴾ .

لا ضرورة للبرهنة على أن القانون أمر لا بد منه للبشر ، لتنظيم حياتهم ، ومنع الفوضى والهرج والمرج ، وإلا تحولوا إلى مخلوقات بدائية ، وحيوانات عديمة التفكير والإحساس . بل لقائل أن يقول : حتى الحيوانات في الغابة لها قانون ، بمعنى من المعاني ، وتلتزم به .

ومعنى هذه الآية الكريمة أن البشر ، وبحسب طبائعهم المختلفة ، لا يقبلون بحد نهائي لقانون وضعي يحكم حياتهم ، فإذا ما وضع بعضهم قانوناً يراه الأصلح لهم ، يرى الآخرون أنه ناقص ، وغير ملائم له ، ويطالبون بتعديله بما يرون أنه الأنسب .

وبما أن كل واحد من بني البشر يجعل مقياسه لقبول ورفض القانون هو مصلحته الشخصية، وفي أحسن الأحوال مصلحة قومه ومجتمعه وبني وطنه أو

١-سورة البينة ، آية ١ - ٣ .

دينه ، فإن رأيه لن يكون صائباً ، وسيوجد من يعترض عليه لي طرح بديلاً عن قانونه ، وهكذا إلى ما لا نهاية ، فلن ينفك البشر في نزاع حتى يأتي حسم الأمر من طرف آخر لا يشترك معهم في ما يخوضون فيه ، ويكون هذا الطرف أعلى وأرقى ، وغير مشترك معهم في مصالحهم الضيقة ، وإنما يراعي مصالح الجميع بدون استثناء ، لأنهم كلهم بالنسبة إليه شيء واحد ، ذاك هو الله تعالى خالق الخلائق أجمعين .

إذن يتبين لنا من خلال هذه الآية أن الحرية الحقيقية التي تؤمن لكل فرد منا التحرر من قيود الآخرين عليه المسماة بالقانون ، هي في اتباع تشريع الله سبحانه . الأرض تسير وفق قوانين محددة لا تتغير ، والإنسان يعيش فيها مقيداً بقوانينها رغماً عنه ، ومع ذلك لم يشعر يوماً أنه مقيد ، ولم يحتج على هذه القيود ، لأنه يعلم بأنها ضرورية لوجوده. فإذا علم أن التشريع الإلهي ضروري لوجوده ولا استمرار حياته على وجه الأرض كضرورة نزول المطر ، وحصول الزلازل والبراكين ، وحدوث الموت والأمراض ، فلن يكون منزعجاً على الإطلاق منه ، بل سيعلم أن هذا التشريع جاء ليمهد له الطريق لحياة أفضل وأكمل وأحسن. إنها قيود عادلة لا تأخذ من الإنسان حقاً من حقوقه ، وإنما توقفه عند حده الذي لا يمكنه بما هو إنسان أن يتجاوزه .

وما على الإنسان لكي يقتنع بجدوى وضرورة هذا التشريع إلا التأمل بما يلي :
ينبع التشريع الإلهي من معرفة الله تعالى بكل خصائص مخلوقاته قاطبة معرفة مطلقة لا تعرف حداً، ﴿أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ﴾^(١) ، وهذه

١- سورة الملك ، آية ١٤ .

المعرفة المطلقة تسمح له ، سبحانه وتعالى ، بتحديد سيئات وحسنات كل فعل وكل قول مهما صغر أو كبر ، ومهما خفي أو ظهر ، كما تسمح له بتحليل المتعارضات والمتزاحمات منها ، وقياس درجة النفع والضرر فيها بعد إجراء عمليات الكسر والانكسار الضرورية بينها للخروج بالنتيجة الفضلى ، ثم تقديمها لبني البشر كجواب حتمي ونهائي على ما يختلفون فيه .

فمثلاً : في تشريع عقوبة الإعدام قسوة يرفضها البعض ، ويطالب باستبدالها بالسجن الطويل. وفي مقابل ذلك من يرى أن أية عقوبة للقاتل غير القتل لن تؤدي إلى ردع الآخرين عن الجريمة ، ولن تقضي على الفساد والقتل في المجتمع . هنا تبدأ عملية دراسة تحليلية مفصلة لمنافع ومضار كل من القولين ، ثم عملية ما يعرف بالكسر والانكسار للخروج بالنتيجة الفضلى ، دون إهمال مزايا أحد القولين ومنافعه ، ودون التأثير بالدواعي النفسية العاطفية والمصالح الشخصية التي تتحكم بالمشرعين الوضعيين عادة من خوف أو قسوة أو جبن أو ضعف أو شدة وما شاكل ذلك ، ثم إلزام الجميع بالنتيجة دون قبول الاعتراضات ، لأن كل اعتراض مفترض قد تمت ملاحظته ، وأدرج ضمن عملية التوازن التي اعتمدت قبل الخروج بالنتيجة النهائية ، ما يعني أن الاعتراض سيكون لغواً ، وبلا فائدة ، ومجرد إضاعة للوقت .

وعليه تأتي الصياغة النهائية للحكم محملة بالإشارات للمرجحات العليا التي استدعت صدورهِ ، فيقول تعالى : ﴿ وَلكُمْ فِي القِصَاصِ حَيَاةٌ يَا أُولِي الأَبْصَابِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ ﴾^(١) .

١- سورة البقرة ، آية ١٧٩ .

وهنا ، يتضح لنا ما هو دور العقل في التشريع ، إنه فهم تلك الإشارات التي يرشد الشرع إليها ، وبالتالي إدراك سر المصلحة والمفسدة الكامن في هذه التشريعات ، لا لشيء إلا لتطمئن قلوبهم ، وليسيروا على هدى من أمرهم ، ويدركوا أن التزام التشريع الإلهي عقوبة قتل القاتل رغم قسوته، فيه حياة وخير عميم للبشرية كما تكون حياة سائر الجسم كمانة في قطع العضو الفاسد منه . وهو ما نفهمه من ختم الكثير من الآيات بقوله تعالى: «تعقلون» «تفكرون» . مما فيه حث للعقل على التدبر والتفكير .

إذن ، ليس دور العقل وضع التشريع بقدر ما هو فهم التشريع واستكشاف الغامض منه ، وتشكيل ما يصلح ليكون دليلاً عليه . حتى عندما يقولون : إن العقل يحكم بحسن العدل وقبح الظلم ، وهو من الموارد النادرة التي يستقل العقل بالحكم بها ، فإن المراد أن العقل يؤمن بهذا الحكم صغرى القياس فقط ، وأما الكبرى فهو : ما حكم به العقل حكم به الشرع ، أي أن العقل يكون وسيلة لاكتشاف حكم الشرع .

إن العقل يدرك الأمور المرتبطة بالعقيدة ، ولكنه لا دور له في الوصول إلى التشريعات والأمور الفرعية . قال الإمام السجاد (عليه السلام) :

«إن دين الله عز وجل لا يصاب بالعقول الناقصة ، والآراء الباطلة ، والمقائيس الفاسدة ، ولا يصاب إلا بالتسليم...»^(١) .

والمراد إن دين الله لا يمكن أن يصاب بالعقول مطلقاً . ووصف الناقصة

١. الصدوق ، كمال الدين وتمام النعمة ، تحقيق علي أكبر غفاري ، جماعة المدرسين ، قم ، ١٤٠٥هـ ، ص ٣٢٤ .

والباطلة ليس تقييداً للاحتراز عن العقول الكاملة ، وإنما هو وصف لبيان أن العقول هي ناقصة بطبيعتها، وأن الآراء هي بطبيعتها باطلة ، ما لم تكن من الله تعالى.

والسر في ذلك ما تقدم من أن معرفة الفروع الفقهية يتطلب معرفة المصالح والمفاسد الموجودة في الأشياء والأفعال ، وهذا شائك جداً ، ويحتاج إلى موازين دقيقة لترجيح أحدها على الآخر ، وهذا شائك أكثر ، وهو غير متيسر إلا لله تعالى ، كما مر .

نعم يمكن للعقل أن يظن ببعض الأحكام ، ويحاول أن يقترب من الحقيقة ، ولكن ذلك غير كافٍ في الإسلام ، من هنا نهى الله ، عز وجل ، عن اتباع الظن ، لأنه لا يغني من الحق شيئاً.

قال تعالى :

﴿وَإِنْ تَطِعْ أَكْثَرَ مَنْ فِي الْأَرْضِ يُضِلُّوكَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَإِنْ هُمْ إِلَّا يَخْرُصُونَ﴾^(١).

وقال أيضاً : ﴿وَمَا يَتَّبِعُ أَكْثَرُهُمْ إِلَّا ظَنًّا إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا﴾^(٢).

ثم قال : ﴿وَمَا لَهُمْ بِهِ مِنْ عِلْمٍ إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَإِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا﴾^(٣).

١- سورة الأنعام ، آية ١١٦ .

٢- سورة يونس ، آية ٣٦ .

٣- سورة النجم ، آية ٢٣ .

وفي حال معاندة البشر ، ورفضهم تشريع الله لهم ، واعتمادهم تشريعاتهم
الوضعية سيمرون بمحن ومآسٍ ، وسيعانون من مشكلات وويلات ، ومصائب
وكوارث ، ثم يكتشفون لاحقاً أنهم كانوا على خطأ ، وأنه كان الأولى بهم أن لا
يكابروا مكابرة الجاهل .

وصدق تعالى حيث يقول :

﴿ وَمَنْ أَعْرَضَ عَن ذِكْرِي فَإِنَّ لَهُ مَعِيشَةً ضَنْكًا وَنَحْشُرُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ أَعْمَى ﴾
* قَالَ رَبِّ لِمَ حَشَرْتَنِي أَعْمَى وَقَدْ كُنْتُ بَصِيرًا * قَالَ كَذَلِكَ أَتَتْكَ آيَاتُنَا
فَنَسِيْتَهَا وَكَذَلِكَ الْيَوْمَ تُنْسَى ﴿ (١) .

ومن رحمته ، سبحانه وتعالى ، أن جعل التشريعات توافق العقل ، فلم يحرم إلا
الخبائث ، و لم يحل إلا الطيبات ، يقول تعالى : ﴿ يَا مُرْهُم بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَاهُمْ
عَنِ الْمُنْكَرِ وَيُحِلُّ لَهُمُ الطَّيِّبَاتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الْخَبَائِثَ وَيَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ
وَالْأَغْلَالَ الَّتِي كَانَتْ عَلَيْهِمْ ﴾ (٢) .

ونختم بقول الله تعالى مخاطباً نبيه الأكرم ، وكل من على هديه ونهجه :

﴿ فَاسْتَمْسِكْ بِالَّذِي أُوحِيَ إِلَيْكَ إِنَّكَ عَلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ ﴾ * وَإِنَّهُ لَذِكْرٌ
لَّكَ وَلِقَوْمِكَ وَسَوْفَ تُسْأَلُونَ ﴾ (٣) .

من هنا نعلم أن العقل لم يُلغَ دوره في الإسلام ، وقد مر معنا الحديث مفصلاً
عن دور العقل وأهميته في استكشاف أسرار الكون ، وفي إدارة حركة الإنسان ،

١-سورة طه ، آية ١٢٤ - ١٢٦ .

٢-سورة الأعراف ، آية ١٥٧ .

٣-سورة الزخرف ، آية ٤٣ - ٤٤ .

وفي فهم التشريعات الإلهية ومعرفة كيفية الاستفادة منها إلى أقصى درجات الاستفادة. أما أن يضطلع بمهمة وضع التشريعات الضرورية للحياة فهذه مهمة فوق قدرته ، فيكون التخلف في تحميل العقل فوق طاقته وبالتالي السير خلفه في طريق هو لا يعرف منحرجاتها ، ولا يقدر ما فيها من فروع ، ولا يعرف نيتها . ولم يصب الأمم الهالكة ما أصابها إلا من أعمال العقل مكان الوحي ، وإعطائه دوراً لا يمكنه النهوض به .

ربط التشريع الوضعي بالتشريع السماوي

الإسلام شرع كل ما يحتاج إليه البشر في مسيرتهم التكاملية ، وتنظيم أمورهم الحياتية والاجتماعية ، وجعل لكل واقعة حكماً معيناً ، وفرغ منها .

روي عن النبي (ﷺ) أنه قال لأصحابه ، في حجة الوداع :

«إني ، والله ، لا أعلم عملاً يقربكم من الجنة ، إلا وقد نبأتكم به ، ولا أعلم عملاً يقربكم من النار ، إلا وقد نهيتكم عنه ...»^(١) .

وفي الكافي عن أبي جعفر (عليه السلام) قال :

«إن الله تبارك وتعالى لم يدع شيئاً تحتاج إليه الأمة إلى يوم القيامة إلا أنزله في كتابه وبينه لرسوله (ﷺ) ، وجعل لكل شيء حداً ، وجعل عليه دليلاً يدل عليه ، وجعل على من تعدى الحد حداً»^(٢) .

وفيه عن سليمان ابن أخي حسان العجلي قال : سمعت أبا عبد الله (عليه السلام) يقول :

١- الحلي ، ابن إدريس ، السرائر ، ط. ٢ ، جماعة المدرسين ، قم ، ١٤١٠ هـ . ج ٢ ، ص ٢٢٨ .

٢- الكافي - مصدر سابق ، ج ٧ ، ص ١٧٥ - ١٧٦ .

«ما خلق الله حلالاً ولا حراماً إلا وله حدود كحدود داري هذه ما كان من الطريق فهو من الطريق ، وما كان من الدار فهو من الدار ، حتى أرش الخدش فما سواه ، والجلدة ، ونصف الجلدة»^(١) .

ليس التشريع الوضعي المسموح به في الإسلام سوى تشريع محدود لا يتعدى ما يعرف بمنطقة الفراغ التي تركها الشارع المقدس عن عمد ليملاءه الإنسان بما يرى أنه ضروري له .

ومنطقة الفراغ هي عبارة عن تلك الأمور المرنة التي تتغير بتغير الزمان والمكان، وليس هناك مصلحة للعباد في تحديدها بشكل ثابت ، فيبقى المجال مفتوحاً لولي الأمر أن يملأ هذا الفراغ بتشريعات تتناسب مع "الزمكان" ، وتفي بحاجات الناس ، ولكن ضمن الحدود العامة المحددة مسبقاً من قبل الشارع المقدس ، بحيث لا يتم تجاوز تلك الحدود .

يقول السيد محمد باقر الصدر عن منطقة الفراغ في جانبه الاقتصادي :

«فإن المذهب الاقتصادي في الإسلام يشتمل على جانبين : أحدهما : قد مُلئ من قبل الإسلام بصورة منجزة ، لا تقبل التغيير والتبديل . والآخر : يشكل منطقة الفراغ في المذهب قد ترك الإسلام مهمة ملئها إلى الدولة أو (ولي الأمر) يملؤها وفقاً لمتطلبات الأهداف العامة للاقتصاد الإسلامي ، ومقتضياتها في كل زمان»^(٢) .

والمراد بولي الأمر ما هو أعم من النبي والإمام والولي الفقيه في زمن الغيبة ،

١- المصدر السابق .

٢- الصدر ، السيد محمد باقر ، اقتصادنا ، ط.٢ ، مؤسسة بوستان كتاب ، قم ، ١٤٢٥ هـ ، ص ٣٨٠ - ٣٨٤ .

فالنبي ملاً لمنطقة الفراغ في زمانه بما يتناسب مع ذلك الزمان ، وعلى الآخرين ملؤها بما يتناسب مع زمانهم .

يتابع السيد الصدر (قده) :

«ونحن حين نقول : (منطقة فراغ) ، فإنما نعني ذلك بالنسبة إلى الشريعة الإسلامية ونصوصها التشريعية ، لا بالنسبة إلى الواقع التطبيقي للإسلام ، الذي عاشته الأمة في عهد النبوة . فان النبي الأعظم (صلى الله عليه وآله) قد ملاً ذلك الفراغ بما كانت تتطلبه أهداف الشريعة في المجال الاقتصادي ، على ضوء الظروف التي كان المجتمع الإسلامي يعيشها ، غير أنه (صلى الله عليه وآله) حين قام بعملية ملء هذا الفراغ ، لم يملأه بوصفه نبياً مبلغاً للشريعة الإلهية ، الثابتة في كل مكان وزمان ، ليكون هذا الملء الخاص من سير النبي لذلك الفراغ . . معبراً عن صيغ تشريعية ثابتة ، وإنما ملاًه بوصفه ولي الأمر ، المكلف من قبل الشريعة بملء منطقة الفراغ وفقاً للظرف»^(١) .

ولا مجال لتوهم أن منطقة الفراغ مختصة بالجانب الاقتصادي من النظام الإسلامي ، بل يعمه ليشمل نظام الحكم ككل . «فنظرية الحكم في الدين مرنة يجعلها منطقة الفراغ التي يعمل فيها الفقيه الإداري العادل معرفته ، ومجال الأحكام المتغيرة التي تواكب سير الزمن»^(٢) .

ومن عرف حدود منطقة الفراغ ، وعرف كيف ينبغي التعامل معها يعرف أنه لا مجال للتشريعات الوضعية الخارجة عن نطاق التشريع الإلهي على الإطلاق .

١- المصدر السابق .

٢- العاملي ، الشيخ علي الكوراني ، ثمار الأفكار ، ط ١ ، دار الهدى ، قم ، ١٤٢٥ هـ . ، ص ٤١٠ .

فالتشريع لا بد أن يتكئ على تلك الإطلاقات والعمومات التي تضع حدوداً عريضة لكل تشريع يحافظ من خلالها على المقاصد العامة للشريعة .
ولا تعني مرونة بعض الأحكام في الإسلام ، وقابليتها للتغيير بحسب اختلاف الزمان والمكان ، تغير الإسلام نفسه ، بل هي من صميم الإسلام ، وجزء أساسي منه .

ويقول الشيخ محمد تقي مصباح اليزدي في المجال نفسه :
«وإذا كان هناك بعض المستجدات في بعض جوانبه فهو خاضع لتلك الركائز الثابتة التي أسسها الإسلام وفرغ منها ، وهذا إنما يكون في الفروع فقط .
فبالخلاصة : المتغير ، وإن بدا لنا نحن القاصرين تعبيراً ولكنه في واقع الأمر ثابتٌ لأنه نتيجة حتمية لتلك الأسس الثابتة ، غاية الأمر أنه لم يكن معلوماً لدينا واليوم عُلم» (٢) .

مستويات حرية الرأي في الإسلام

هناك ثلاثة مستويات من الحرية:

- المستوى الأول :

ما يقتضيه مبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، وهو حرية انتقاد جهاز السلطة (التنفيذية)، من أعلى المستويات حتى أدناها . وهو من دعائم سلامة النظام.

- المستوى الثاني:

ما يقتضيه فتح باب الاجتهاد الفقهي والفكري العام ضمن الحدود المرعية في

بابهما . وهذا معناه حرية الاختلاف في فهم الإسلام، فنحن نعتقد أن الإسلام حقيقة، علينا اكتشافها، وربما يكون لنا فهم متفاوت للإسلام، على أساس اجتهاداتنا ومصادرنا؛ ففي هذا المجال لابد من وجود حرية للوصول إلى الفهم الصحيح ، إذ إن إغلاق باب الاختلاف في الفهم يؤدي إلى التحجر والوقوف على رأي واحد ، والرأي الواحد ما لم يكن صادراً عن المعصوم فهو يحتمل الخطأ ، ما سيؤدي بنا إلى فهم الإسلام فهماً مغلوطاً مع عدم إمكانية الوصول إلى الفهم الصحيح .

وهنا قد يطرح السؤال التالي :

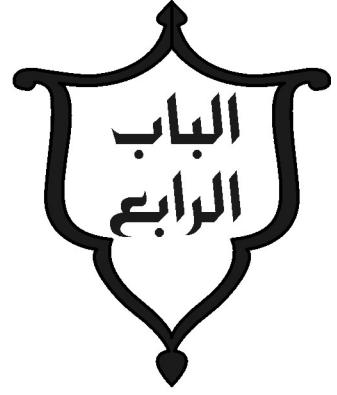
هل الحرية تقف عند أصل تشكيل الرأي أم تتعداه إلى نشره وتبليغه للآخرين؟ وهاتان مسألتان مختلفتان لا تستلزم إحداهما الأخرى . فلا مانع من القول بأنه مع وجود حرية الرأي والفهم قد لا نجد ضرورة في نشر وإعلان ذلك الرأي. ومع وجود الاختلاف في فهم الدين بين المسلمين ما هو الملاك في تحديد الفهم الصحيح ؟

نحن نؤمن بالتسامح في الرأي، أما في نشره والتبليغ له، فهو وظيفة علماء الإسلام، إذ إن تحديد الصحيح يكون من مسؤولية العلماء، ومن خلال بحثهم ومجادلاتهم يتم تبني رأي معين حتى لو لم يكن هذا الرأي هو الأفضل. أما فيما يتعلق بالتبليغ لرأي وفكرة معينتين، فقد لا نرى من الصحيح التبليغ لهما، وتحديد هذا الأمر يقع على عاتق العلماء المسؤولين عن هذا الأمر، ولهذا فالعلماء بالنسبة للدولة هم صمام الأمان.

- المستوى الثالث:

التسامح في المباحث غير الإسلامية، لكنها في الوقت نفسه لا تتعارض مع الإسلام؛ ففي هذا المستوى أيضاً يؤمن الإسلام بالتسامح، وهو يشمل مختلف الآراء المطروحة في الفلسفة والتاريخ و... ورغم أن هذه الآراء ليست إسلامية إلا أن الإيمان بها لا يجعل الشخص معارضاً للإسلام بنحو عام، فلو أراد شخص يهودي تأليف كتاب حول الديانة اليهودية بشكل لا يتعارض مع الإسلام، فيجب أساساً أن نتسامح معه.

إذن، التسامح في النظام الإسلامي يكون من خلال هذه المستويات الثلاثة التي ذكرناها؛ فالتسامح المطلق هو أقرب إلى الشعار منه إلى الحقيقة، بينما التسامح الذي نقول به هو عملي معقول.



إشتمك البارت

معاصرة



تمهيد

منذ أن أطلقت الثورة الفرنسية (١٧٨٩) مفهوم حرية التعبير مازال هذا المفهوم ملتبساً رغم دخوله في صلب حقوق الإنسان وحريته في اختيار النظام الديمقراطي باعتباره واحداً من معاييرها. وبقيت سعة هذه الحقوق وهوامشها وممارستها مدار خلاف بين التيارات الفكرية والأنظمة السياسية وبين الناس وحكوماتهم وبين بعضهم والبعض الآخر، وخاصة عندما يتعلق الأمر بالاعتراف بحقوق الآخر أو الآخرين وآرائهم ومعتقداتهم، ولذلك تم تقييد حرية التعبير فور الاعتراف بها، وربطت بالمسؤولية التي أصبحت صنواً لها وشريكاً كمبدأ وممارسة، وصار الجميع يؤكدون على ربط الحرية بالمسؤولية.

ورد مصطلح حرية التعبير بشكل واضح وصريح ولأول مرة في العصور الحديثة في وثيقة حقوق الإنسان والمواطن الفرنسي بعيد الثورة الفرنسية (١٧٨٩) التي نصت على أن حرية التعبير وتبادل المعلومات والأفكار والآراء هي من أهم حقوق الإنسان، لكن لائحة حقوق الإنسان والمواطن هذه استدركت في المادة نفسها، فقالت: «تعني الحرية أي عمل لا يجرح الآخرين ولا يظلمهم».

ومنذ ذلك الوقت صارت حرية التعبير هدفاً سامياً للأفراد والشعوب ومحددات من محددات النظام الديمقراطي، ومرتبطة في الوقت نفسه بعدم الاعتداء على

حقوق الآخرين. كرّس الإعلان العالمي لحقوق الإنسان الصادر عن الأمم المتحدة (١٩٤٨) حرية التعبير فنصّ على أن لكل شخص حق التمتع بحرية الرأي والتعبير في إطار ضمان الاعتراف الواجب بحقوق وحرّيات الآخرين واحترامها، وكرس العهد الدولي الخاص بالحقوق المدنية والسياسية الصادر عن المنظمة الدولية (١٩٦٦) هذه الحرية فأعطى لكل إنسان حقاً في حرية التعبير وأخضعها بدوره إلى احترام حقوق الآخرين أو سمعتهم أو حماية الأمن القومي أو النظام العام أو الصحة العامة أو الآداب العامة.

أما الاتفاقية الأوروبية لحقوق الإنسان التي وافقت عليها الدول الأوروبية (١٩٥٠) فلم تخرج عن هذا الإطار حيث أكدت بالنص الحرفي على أن لكل إنسان الحق في حرية التعبير على أن تتضمن هذه الحرية واجبات ومسؤوليات وتخضع لقيود وشروط وعقوبات حسبما تقتضيه الضرورة لصالح الأمن القومي ، وسلامة الأراضي ، وأمن الجماهير ، وحفظ النظام ، ومنع الجريمة ، وحماية الصحة والآداب ، واحترام حقوق الآخرين ، ومنع إفشاء الأسرار ، وحياد القضاء . وأقرت الاتفاقية الأميركية لحقوق الإنسان (١٩٦٩) الأمر نفسه وبالنص الحرفي أحياناً، وهكذا نلاحظ أن حرية التعبير لم تكن مطلقة وكانت مشروطة دائماً في الوثائق الدولية والقوانين المحلية.

على الرغم من أن كل دين وكل حزب وكل نظام أو دولة من دول العالم تدعي لنفسها ميزة تمتعها بحرية الرأي ، وخصوصاً الأنظمة الديمقراطية والأنظمة الإسلامية إلا أن إشكاليات عدة تُطرح في وجه هذه الادعاءات ، منها ما يتعلق بالنظرية التي تقوم عليها هذه الأنظمة ، ومنها ما يرتبط بتطبيق هذه النظرية . وبما

أن أبرز نظامين يحكمان العالم اليوم ، وبعد انكفاء الفكر الشيوعي ، هما النظام الإسلامي والنظام الليبرالي ، فلا بد من الاقتصار عليهما في مجال البحث ، واستعراض أبرز الإشكاليات التي يواجهانها ، لما هو معروف من أن الاتهامات بين هذين النظامين متبادلة حول عدم التزام كل من الطرفين بمقتضيات حرية الرأي .

إشكاليات حول حرية الرأي في النظام الإسلامي

يظهر من مجموعة كبيرة من الأحداث التي تذكر كنماذج لانعدام الحرية في الإسلام أن النظام الإسلامي لا يمتلك ميزة الحرية المطلوبة للوجود الإنساني ، وغالباً ما نسمع أقوالاً وتصريحات لمسؤولين وزعماء ، أو نقرأ لكتّاب وأدباء ينتقدون الإسلام في هذا الخصوص بكل ثقة ، حتى صارت مقولة أن الإسلام لا يؤمن بحرية الرأي ، ولا يفسح بالمجال لمؤيديه وأتباعه ، ولا للمواطنين في الدول الإسلامية ممارسة هذه الحرية ، عند البعض ، مقولةً بديهية وغير قابلة للنقاش .

ونكتفي في هذا البحث بأن نستعرض بعض هذه الإشكاليات محاولين الإضاءة عليها بكل موضوعية عسى أن نجلي الحقيقة ، ونمسح عنها غبار الزيف والادعاء . وفي هذا الصدد يمكن الحديث من جهتين :

- الأولى: أزمة الحريات العامة في النظرية الإسلامية

رأي النظام الليبرالي بالإسلام

لا يرى الغرب في الإسلام سوى دين ينتمي للعصور الوسطى ، يمارس الهيمنة على الناس ، ويمنع المرأة حقوقها ، ويحكم بقتل المخالف ، ويدعو للرجوع إلى العصور الماضية في العادات والتقاليد ، بل في الفكر والثقافة والاجتماع والسياسة . وهو دين لا يقيم لحرية الرأي والتعبير وزناً ، هذا المبدأ المقدس لدى عموم الشعوب الغربية الذي يعتقدون أنهم لم يصلوا إليه إلا بعد كفاح مرير وطويل مع الكنيسة وأتباعها .

ولا نحتاج إلى ذكر مصادر ومراجع لعلماء وسياسيين وكتّاب غربيين لإثبات هذه الرؤية عندهم حول الإسلام . فالأمر يكاد يكون بديهياً . وفي معرض مناقشة هذه الرؤية مناقشة موضوعية على ضوء المعطيات والأرقام والوثائق والمستندات ، نقول :

- أولاً: هذه النظرة تتسم بعدائية غير مبررة تجاه الإسلام ، بما يوحي بأن وراء الأكمة ما وراءها ، وأن القضية تتجاوز حدود «وجهة النظر» لتصل إلى مشارف الموقف المسبق .

يقول المستشرق الألماني «يوسف فان إس» (Josef van ess) في كتابه المشترك مع عالم اللاهوت السويسري «هانس كونغ» (Hans kung) بعنوان «المسيحية والأديان العالمية»:

«إن ما يسمعه المرء أو يقرأه عن الإسلام في وسائل الإعلام الغربية ، والطريقة

التي يتحدث بها المثقفون في الغرب عموماً عنه ، لهو شيء مزعج جداً . مزعج بمعنى مزدوج : أولاً : بسبب المعلومات غير الصحيحة ، والآراء الخاطئة التي تكشف عن نفسها من خلال حكم الأوروبيين على الإسلام . وثانياً : بسبب النبوة الشيطانية المخيفة التي يتم بها عرض هذه الأحكام عن الإسلام»^(١) .

ولنا أن نذهب أبعد من ذلك ، فنقول مع العالم الفنلندي المتخصص في العهد الجديد «هايكي رسينن» (Heikki Raisanen) :

«إن الكتابات المسيحية عن الإسلام ومنذ يوحنا الدمشقي (حوالي ٧٠٠ - ٧٥٠م) وحتى أواخر القرن التاسع عشر قد اتسمت ، وبدون استثناء ، بنبرة عدائية ضد الإسلام غير موضوعية»^(٢) .

وقد لخص أستاذ العلوم الإسلامية الأنجليكاني «وليم مونتجمري وات» (W.Montgomery Watt) في كتابه «الإسلام» هذه الصورة المشوهة عن الإسلام في أربع نقاط ، هي :

١. إن الإسلام دين كاذب ، وتحريف مقصود للحقائق .
٢. إن الإسلام دين العنف والسيوف .
٣. إن الإسلام هو دين التهالك على الشهوات الجسدية .
٤. إن محمداً (ﷺ) قد اتبع الشيطان، وسار في فلكه ، وإنه هو المسيح

١- هانس كونغ ، ويوسف فان إس ، المسيحية والأديان العالمية ، المجلد الأول ، الإسلام ، جيوترولو ، ١٩٨٧ م. ص ٢٢ . عن كتاب الإسلام في عيون السويسريين ، د. ثابت عيد ، مؤسسة بافاريا للنشر والإعلام ، ألمانيا ، ١٩٩٩م. ص ١٧٢ .

٢- عن : الإسلام في عيون السويسريين ، مرجع سابق ، ص ١٧٣ .

الذجال»^(١).

ومع غض النظر عن الماضي الأسود الذي يلون العلاقة بين الغرب المسيحي والشرق المسلم ، والذي يبدأ بحملة الفتوحات الإسلامية على البلدان الأوروبية في القرن الثاني للهجرة، وهو ما يعده الغرب اعتداءً تاريخياً عليه ، ويمر بالحملات الصليبية التي شنتها الدول الخاضعة للكنيسة في الفترة الممتدة من القرن الحادي عشر إلى القرن الثالث عشر الميلاديين ، وانتهاءً بالحملات الاستعمارية التي قادتها بريطانيا وفرنسا وإيطاليا على الدول الإسلامية في النصف الأول من القرن العشرين، مع غض النظر عن كل هذا الماضي فإن آخر ما آلت إليه أمور العلاقة بين الإسلام والغرب هو نظرية «صموئيل هنتغتون» «صدام الحضارات» الذي لا يعني شيئاً سوى ضرورة المواجهة بين الإسلام والغرب، لأنهما الحضارتان الكبيرتان الوحيدتان القائمتان اليوم في العالم ، وتأييد ذلك بتصريحات خطيرة من عدد من زعماء الدول الغربية ، وهذا يعني بالضرورة نصب العداء للإسلام ، والعمل على تحضير الشارع الأوروبي والأمريكي لمثل هذه المواجهة المفترضة ، وقد زاد في الطين بلة مسرحية ١١ أيلول وضرب برجي منظمة التجارة العالمية في نيويورك ، وما تبع ذلك من تفاعلات على الساحة الدولية .

وربما ينطوي الأمر ، وخصوصاً نظرية «صدام الحضارات» على حقيقة مضمرة على قدر كبير من الأهمية ، وهي أن الحضارة الوحيدة التي يمكن أن تشكل خطراً على الحضارة الغربية القائمة اليوم ، هي حضارة الإسلام ، لما يمثله هذا الدين في ماضيه وحاضره من قوة خاصة تؤهله للوقوف في وجه الحضارة الغربية،

١- المرجع السابق ، ص ١٧٥ .

وقد تأكد ذلك بعد فشل النظام الشيوعي وانحلال الاتحاد السوفياتي . وهذا ما أشعر الغربيين بالخطر ، وأخذوا يعدون العدة للمواجهة ، تلك المواجهة التي تحتاج إلى سلاح خاص يتلاءم مع طبيعة المعركة ، أي معركة حضارات ، وأسلحة حضارية . وليس مثل الفكر والرأي والثقافة والحرية سلاح ماض يمكن استخدامه في مثل هذا الصدام .

من هنا بدأت الأمور ترسم بالخفاء ، وأخذت الخطوات المختلفة تبرز لساحة الوجود متلاحقة ، تمهيداً للضربة القاضية .

من هنا فإن ما يقوله الغرب عن الإسلام في هذا الخصوص مجرد رأي مبني على خلفية عداوية ، فهو رأي غير معتد به ، وبالتالي هو شهادة مجروحة ، لأن شهادة العدو ضد عدوه مرفوضة عقلاً و عرفاً و شرعاً .

فلا يضير الإسلام أن لا يرضى عنه الغرب ما دام يرى الإسلام عدواً لدوداً له . بل إن رأي أعداء الإسلام فيه يدل على صوابيته وحقانته ، وبالتالي قدرته على تشكيل خطر على النظام الليبرالي لأنه يشكل البديل الطبيعي له ، فمن هنا كان الهجوم بالنقد والتجريح غير المبررين .

وعلى حد قول الشاعر العربي أبي العيناء :

إذا رضي عني كرام عشيرتي فلا زال غضباناً علي لئامها

– ثانياً : إن كل ما قدمناه في هذا البحث يثبت بما لا يقبل الشك أن الإسلام دين الحريات العامة ، ولكنه دين الحرية العادلة لا دين الحرية المتفلتة من القيود المفيدة والضرورية للفرد والمجتمع والأمة .

بين الحرية الليبرالية والحرية العادلة

وأراني مضطراً أن أتوقف قليلاً هنا لألقي الضوء على ما بين المفهومين المتقابلين للحرية في هذا العصر ، فأقول :

بين الحرية الليبرالية والحرية في الإسلام ، وهي الحرية العادلة ، فرق واسع من حيث ما تؤمّنه كل منهما للبشرية من أسباب السعادة والرفاهية والراحة المستمرة ومتطلبات الحياة التي تأخذ بيد الإنسان نحو الحضارة والرقي المادي والمعنوي والتكامل الأخلاقي .

إن الليبرالية المعمول بها في الغرب اليوم هي فكرة قائمة على مبدأ تحكيم الحرية في كل شيء بأقل ضوابط ممكنة ، إن لم نقل بدون ضوابط ، إذ الضابط الأهم فيها هو القانون ، والقانون بدوره يخضع لإرادة الناس ، فهم أحرار في تغييره وتعديله وإلغائه متى شأؤوا إن لم يعجبهم ، ولذلك نجد أن التعديلات القانونية لا تكاد تتوقف في البلدان الغربية الليبرالية ، كما نجد أن تعديلات جوهرية تصيبه تبيح المحظور وتحظر المباح ، وليس إباحة الزواج المثلي سوى نموذج بسيط لذلك .

وبما أن النظرة الليبرالية ترى أن ما توصلت إليه من تطبيق للحرية هو أقصى ما يمكن أن يتوصل إليه الفكر البشري ، وهو أقصى مراحل التكامل الإنساني ، ولذلك حكموا بأن حركة التاريخ في التقدم والتطور التي تحدث عنها هيغل وماركس ستوقف عند هذا النظام الروعة الذي لا يمكن أن يوجد أفضل منه ، فقد وضع الفيلسوف الأميركي ، الياباني الأصل ، "فرانسيس فوكوياما" مقولته الشهيرة «نهاية التاريخ»، ونشرها في مجلة ناشيونال انترست عام ١٩٨٠، وأعقبها

في عام ١٩٩٢، بإصدار كتابه المعنون "نهاية التاريخ والإنسان الأخير". حيث قفز فيه من نهاية التاريخ إلى نهاية الإنسان .

وقد اعتبر في الشق الأول من هذه النظرية أن التاريخ البشري يتجه نحو حتمية واحدة : إقامة أنظمة ديمقراطية ليبرالية في كل المجتمعات والأمم. وأعطى دليلاً على ذلك سقوط معظم الأنظمة الملكية والشيوعية والفاشية والديكتاتوريات العسكرية خلال القرن المنصرم وقيام أنظمة ديمقراطية مكانها. وهذا المسار التاريخي الحتمي سينتهي عملياً بإقامة أنظمة ديمقراطية ليبرالية في كل دول العالم.

ويقوم الشق الثاني من نظرية «نهاية التاريخ» على ما يسمى بـ: «مبدأ مايكل دويل» وهو أن الديمقراطيات لا تتحارب فيما بينها. وقد أثبتت مجريات التاريخ صحة هذا المبدأ إلى حد بعيد ، على الأقل حتى يومنا هذا. وتبعاً لهذا المبدأ فإن انتشار الديمقراطيات الليبرالية في كل دول العالم سيؤدي في النهاية إلى القضاء على الحروب واستقرار العالم سياسياً ، وهذا ما يسميه فوكوياما «نهاية التاريخ». ولا يقصد به سوى نهاية حركة التاريخ وتطوره .

يقول فوكوياما: «إن الذي أشرت إلى نهايته لم يكن بالطبع التاريخ كتتابع للأحداث، وإنما التاريخ كمجرد مسار متماسك للتطور الذي يأخذ في الحساب تجربة جميع الشعوب في آن معاً... هذا لا يعني أن الدورة الطبيعية للولادة ، والحياة ، والموت سوف تتوقف ، وأن أحداثاً مهمة لن تحصل ، أو أن الصحف التي تتحدث عنها سوف تتوقف عن الصدور. ولكن ذلك يعني أنه لن يكون هناك إمكانية للتقدم في تطور المؤسسات الرئيسية ، والمبادئ المتعلقة بها، لأن

كل المسائل الكبرى سيكون حلها قد تم»^(١).

أما الإنسان الأخير فهو الإنسان الذي سيحيى داخل هذا النظام المجتمعي السياسي ، ويستفيد منه كأسمى تطور ، ويدفعه إلى تطورات أخرى أسمى مما هو عليه. سيعرف هذا الإنسان الأخير سعادته في هذا النظام المجتمعي السياسي ، ويجد نفسه لذلك مستجيباً للرجبة في تطوره.

وقفزة مع مقولة «نهاية التاريخ»

١. هذه المقولة المغالية بالحرية ، والمفضية إلى نهاية حتمية لحرارة التاريخ قائمة على نظرة الفيلسوف الألماني هيغل ، والتي تبعه عليها كارل ماركس ، في أن تطور المجتمعات البشرية ليس بلا نهاية ، ولكنه قد يكتمل عندما تجد البشرية الشكل الاجتماعي الذي يشبع حاجاتها الأكثر عمقا والأكثر أهمية . وهكذا يكون المفكران قد أسسا لفكرة «نهاية التاريخ» . ولكنهما اختلفا في شكل الصيغة النهائية التي سيتوقف عندها التاريخ فبالنسبة لهيغل ، تتجلى تلك النهاية في الدولة الليبرالية ، أما بالنسبة لماركس ففي المجتمع الشيوعي . فما فعله «فوكوياما» كان تطبيقاً مقترحاً لهذه الفكرة .

٢. إن فكرة فوكوياما (واستطراداً مبدأ «مايكل دويل») وعلى الرغم من الكثير من المنطق والموضوعية اللذين تحتويهما ، تعاني من بعض الثغرات الأساسية ، لعل أهمها ، ما تناوله المفكر الفرنسي «إيمانويل تود» في كتابه «ما بعد

١. فوكوياما ، فرانسيس ، نهاية التاريخ والإنسان الأخير ، ترجمة د.فؤاد شاهين ود.جميل قاسم ود.رضا شايبي ، مركز الإنماء القومي ، بيروت ، ١٩٩٣ ، ص ٢٤ .

الامبراطورية». حيث يعتبر «تود» أن الديموقراطية الليبرالية ليست النظام السياسي الأخير الذي ستتقر عليه المجتمعات البشرية، فتطور العلم وبالتحديد التعليم العالي والجامعي داخل الديموقراطيات، سيؤدي إلى نشوء طبقة من النخبة، لديها شعور بالتفوق، سترفض المساواة بباقي مواطنيها، وستسيطر على الحكم عبر الوسائل الديموقراطية، معتمدة على تفوقها الفكري والاقتصادي.

ويقول «تود»: إن هذا التحول سيبدأ بطبيعة الحال في أقدم الديموقراطيات أولاً، وبالتحديد الولايات المتحدة الأميركية، ويطلق على هذا النظام السياسي الذي سيلي الديموقراطية الليبرالية، اسم الأوليغارشية (Oligarchie). وبسبب طبيعة تكوينه، وتحرره من الضوابط الديموقراطية الطبيعية، لن يخضع هذا النظام لمبدأ «دويل»، ولن يكون بالتالي مانعاً من الحروب. لا بل على العكس من ذلك تماماً، قد تخوض هذه الأقلية الحاكمة حروباً لتحقيق أهداف وطموحات ومصالح خاصة بها، بعيداً عن مصالح الدولة والمجتمع ككل.

٣. هناك أيضاً تطور الصناعة الحربية في البلدان المتقدمة بصفة خاصة والتي تذكى الرغبة في الصراع، وهناك الاختلال في توازن العالم وقيامه على أساس هيمنة طرف واحد قوي على سياسات العالم واقتصاده. وهذا اختلال يجعل التاريخ القائم على الصراع مستمراً، وتمنع الإنسانية بذلك من إنهاء التاريخ بالمعنى الذي أراده فوكوياما نفسه. ولا تتمكن الحرية الليبرالية من حل هذه المشكلات.

٤. يوجد مشكلات كبيرة في العالم غير الغربي ما تزال قائمة تبعد الإنسان عن أن يكون طموحه متجهاً إلى الليبرالية الديموقراطية بحريتها الواسعة، وذلك لما

فيها من الثغرات التي لا توافق عليها الشعوب الأخرى ، ولا تراها النموذج الذي يحقق لها آمالها ، حيث لا يزال العالم يشتمل على سيد وعبد وظالم ومظلوم ، على الرغم من ادعاء الديمقراطية ضمان الحريات لسائر بني البشر ، فإن الأمر لا يقف عند الحرية ، بل لا بد من أن تسود العدالة أرجاء المعمورة في مختلف مناحي الحياة . وبدونها فإن الحروب لن تتوقف أبداً ، وستندلع باستمرار في جهات كثيرة من العالم دون أن تكون غايتها، على الأقل، هي الوصول إلى النهاية التي يتحدث عنها فوكوياما للتاريخ. هذا فضلاً عن الحروب التي ما تزال قائمة والتي تجعل التاريخ مستمرا.

وهنا تبرز لدينا جدلية تقول : « في الحرية أم في العدالة تكمن سعادة البشرية؟ » .

فكرة نهاية التاريخ تقوم على تبني الحرية دون أن تقيم وزناً للعدالة فيما إذا تعارضت مع الحرية . بينما يرى الإسلام أن العدالة هي الأساس الذي يؤمن السعادة والاستقرار للبشرية ، وعليه فلا بد من الأخذ من الحرية بمقدار ما يحقق العدالة ، فتقيد الحرية بقيد العدالة .

فالعدالة كما مر إعطاء كل ذي حق حقه ، ولازم ذلك أن يأخذ كل منا من الحرية بمقدار ما يستحق ، ويحجب عنه ما لا يستحقه مما يعد ظلماً للآخرين ، فمثلاً حرية التعبير إذا بلغت مبلغاً يؤدي إلى إهانة الآخرين والاستهزاء بهم فإنها تقيد وتمنع بحسب مقتضى العدالة .

والحرية كلما أخذ منها البشر مقداراً أكبر كلما شعروا بعدم السعادة ، وذلك لتضارب مصالحهم وأغراضهم وحقوقهم الطبيعية ، وبالتالي اصطدام حرياتهم فيما

بينها ، بينما كلما استفادوا من العدالة كلما كانوا أكثر رضاً وسعادة ، لأن العدالة لا يكون لها حد يخشى فيه من الإفراط منها ، فهي مربوطة بالحق ، ومن يأخذ حقه يشعر بالرضا ، بمعزل عن كيفية تحديد هذا الحق . بخلاف الحرية فإن الإفراط منها يؤدي إلى التعاسة لا محالة ، لأن كل واحد منا سيشعر أنه خسر جزءاً من سعادته بسبب عمل ارتكبه الآخرون ، ولا يمكنه منعهم منه لأنهم أحرار فيما يفعلون .

وأذكر هنا بما قاله أشعيا برلين :

«ولا يمكننا أن نبقى أحراراً بشكل مطلق . يجب أن نتنازل عن بعض حريتنا لكي نصون البقية»^(١) .

ثالثاً : مع التنزل عن كل ما ذكر في الفقرتين السابقتين نقول :

إن المآخذ التي يأخذها الليبراليون على الإسلام في مسألة الحرية لا تختلف كثيراً عن تلك التي يأخذها الإسلاميون عليهم ، وذلك لأنهم يرون أن شعار الحرية أكبر بكثير مما يطبق منها في العالم الغربي ، فالشعار جميل ، والتطبيق قبيح ، لأن الشعار مطلق والتطبيق مزاجي ومتقلب ، يضيق تارة ويتسع أخرى بحسب المصالح والأهواء ، ففي بعض المجالات يتسع إلى درجة السماح بإهانة الأنبياء والمقدسين ، وفي بعضها الآخر يضيق عن السماح بقول كلمة واحدة تنفي حصول حادثة تاريخية . ويتسع تارة حتى يسمح للبعض بالسير عراة في الشوارع العامة ، ويضيق تارة أخرى حتى يُمنع البعض من وضع قطعة قماش على الرأس

١- برلين، إشعيا، أربع مقالات في الحرية ، ترجمة عبد الكريم محفوظ ، وزارة الثقافة والإرشاد ، دمشق ، ١٩٨٠ ، ص ٢٨٤ .

في المدرسة . ويتسع تارةً حتى يشمل إعطاء الحرية للكلاب والقطط والقروود ورفض ذبح النعاج ، ويضيق أخرى حتى يسمح بذبح البشر بعد سجنهم وتجويبهم وتعذيبهم بصنوف التعذيب .

فالأنظمة الحاكمة في الغرب اليوم تمارس عمل الأنظمة الحاكمة في البلدان الإسلامية تماماً ، ولكنها في الوقت ذاته تدينها على ما تفعله . فهناك قيود كثيرة تفرض على الشعوب في مختلف المجالات تحت حجج وأعدار لا تختلف في جوهرها عن تلك التي تقدم في الأقطار الإسلامية ، فمثلاً تحت ذريعة الأمن تتم مراقبة الناس في بيوتهم وطرفاتهم وأماكن عملهم ومراقبة مكالماتهم الهاتفية ، ويتم الكشف عن حساباتهم المالية ، وتُجمد أرصدهم ، ويمنعون من السفر حيث يشاءون ، كما يمنعون من تغيير أماكن سكنهم حسب رغبتهم إلا بعد أخذ الإجازة الخاصة بذلك .

وبحجة مراعاة قانون التنظيم المدني يمنع الناس من البناء في أراضيهم المملوكة لهم حسبما يحبون ويرغبون .

وتحت شعار المحافظة على الصحة العامة يُمنع المدخنون من ممارسة حقهم في التدخين في الأماكن العامة والإدارات الرسمية دون إيذاء الآخرين .

وبحجج واهية غير مقنعة يمنع الباحثون من التعبير عن نقدهم لليهود والمحركة اليهودية المزعومة (الهلو كوست). وعن رفضهم سياسات بعض الأنظمة المدللة لدى الغرب .

وهكذا ، نرى أمامنا نتيجة واحدة تقول : اختلفت الحجج والأعدار ، واتفقت النتيجة .

-الثانية: إشكالية سوء التطبيق في البلاد الإسلامية

عندما يستعرض الباحث التاريخ الإسلامي القديم والمعاصر يجد أن موارد كثيرة جداً من موارد انتهاك حريات الإنسان في مختلف مجالاتها قد حصلت في كل البلدان الإسلامية ، وذلك على خلاف تعاليم في القرآن والسنة وكتب الفقه والعقائد ، وأدت هذه الانتهاكات إلى موت الكثيرين وسجن الكثيرين ، وبالتالي إلى تغير الصورة حول الإسلام .

وهذا أمر لا مجال للنقاش في أصل حدوثه . وما يهمنا منه هنا خصوص انتهاك حرية الرأي والتعبير ، حيث نرى أن حرباً ضروساً شُنَّت على الكثير من المفكرين وأصحاب الرأي ، لمجرد أنهم كانوا يعبرون عن آرائهم التي لم تكن لتروق للسلطة الحاكمة باسم الإسلام ، فمنهم من حبس ، ومنهم من قتل ، ومنهم من نفي، ومنهم من أسكت بالتهديد والضغط ، أو أجبر على تغيير رأيه . وربما يكون الذين قُتلوا بتهمة قول ما يعد كفراً ومروقاً عن الدين أكثر من الذين قتلوا بقولهم ما هو كفر واقعاً. ولا أريد هنا أن أستقصي كل سجناء الرأي أو شهدائه ، أو المظلومين بسبب آرائهم ، وأكتفي بذكر بعض منهم في التاريخ القديم والتاريخ المعاصر .

فممن يعدون من ضحايا القمع الفكري :

الجعد بن درهم^(١)، بشّار بن برد^(٢)، صالح بن عبد القدّوس^(٣)،
حمّاد عجرد^(٤)، أحمد بن حنبل^(٥)، شهاب الدين السهروردي^(٦)، الشهيد

١. الجعد بن درهم ، عادده في التابعين . مبتدع ضال . زعم أن الله لم يتخذ إبراهيم خليلاً ، ولم يكلم موسى ، هو أول من قال بخلق القرآن ، أصله من خراسان ، ويقال إنه من موالى بني مروان ، سكن دمشق حتى أظهر القول بخلق القرآن ، فتطلبه بنو أمية فهرب منهم ، فسكن الكوفة ، فلقبه فيها الجهم بن صفوان فتقلد هذا القول عنه ، ثم إن خالد بن عبد الله القسري قتل الجعد يوم عيد الاضحى بالكوفة والقصة مشهورة . (ميزان الاعتدال - الذهبي ج ١ ص ٣٩٩) ، و(لبداية والنهاية - ابن كثير ج ٩ ص ٣٨٢) .

٢. الشاعر المعروف ... قال أبو الفرج الأصبهاني: كان يكنى أبا معاذ وكان أصله فارسياً من سبي أصبهان فولد في الرق وهو أعمى فأعتقته امرأة من بني عقيل وقال الشعر وهو صغير ابن عشر ثم أجاد فيه ومدح الخلفاء والأمراء وكان يتعصب للعجم على العرب ويصوب رأى إبليس في ترك السجود لأدم عليه السلام ... وبلغ الخليفة المهدي أنه يتزندق وأنه هجاه فأمر بتأديبه فضرب نحو سبعين سوطاً فمات وذلك في سنة سبع وستين ومائة ❖ وقال ابن الجوزي في المنتظم مات سنة سبع وقيل سنة ثمان وقد زاد على التسعين . (لسان الميزان - ابن حجر ج ٢ ص ١٥) .

٣. أبو الفضل البصري مولى لأسد ، أحد الشعراء ، اتهمه المهدي «أمير المؤمنين» بالزندقة ، فأمر بحمله إليه ، وأحضره بين يديه ، فلما خاطبه أعجب بغزارة أدبه وعلمه وبراعته وحسن بيانه وكثرة حكمته ، فأمر بتخليه سبيله . فلما ولي رده .. ثم أمر به فقتل وصلب على الجسر . (تاريخ بغداد - الخطيب البغدادي ج ٩ ، ص ٣٠٤) .

٤. أبو عمرو ، حماد بن عمر بن يونس بن كليب السوائي ، مولاهم الواسطي أو الكوفي . نادم الوليد بن يزيد ، ثم قدم بغداد زمن المهدي ، وبينه وبين بشار بن برد مزاح وهجاء فاحش ، وكان قليل الدين ماجناً ، اتهم بالزندقة ... مات سنة إحدى وستين ومئة . قتله محمد بن سليمان أمير البصرة على الزندقة . (سير أعلام النبلاء - الذهبي ج ٧ ، ص ١٥٦) .

٥. الإمام ابن حنبل (٧٨٠ - ٨٥٥ م) أبو عبد الله ، الشيباني الوائلي : إمام المذهب الحنبلي ، وأحد الأئمة الأربعة . أصله من مرو ، وكان أبوه والي سرخس . وولد ببغداد . فنشأ منكباً على طلب العلم . وفي أيامه دعا المأمون الناس إلى القول بخلق القرآن ، ولكنه مات قبل أن يناظر ابن حنبل ، وتولى المعتصم بعده ، فسجن ابن حنبل ثمانية وعشرين شهراً لامتناعه عن القول بخلق القرآن ، وأطلق سنة ٢٢٠ هـ . (الأعلام - خيرالدين الزركلي ج ١ ، ص ٢٠٣) .

٦. السهروردي (١١٥٤ - ١١٩١ م) يحيى بن حبش بن أميرك ، أبو الفتوح ، شهاب الدين ، السهروردي: فيلسوف ، اختلف المؤرخون في اسمه . ولد في سهرورد (من قرى زنجان في العراق العجمي) ونشأ بمراغة ، وسافر إلى حلب ، فنسب إلى انحلال العقيدة . وكان علمه أكثر من عقله (كما يقول ابن خلكان) فأفتى العلماء بإباحة دمه ، فسجنه الملك الظاهر غازي ، وخنقه في سجنه بقلعة حلب . (الأعلام - خيرالدين الزركلي ج ٨ ، ص ١٤٠) .

الأول^(١) ... إلخ.

وأما المعاصرون ممن قيل فيهم إنهم مضطهدون . فنذكر منهم على سبيل

المثال لا الحصر:

حسين مروّ^(٢) ، مهدي عامل^(٣) ، فرج فودة^(٤) ، نجيب محفوظ^(٥) ،

١. الشهيد الاول (١٣٣٣-١٣٨٤ م) محمد بن مكي بن محمد بن حامد العاملي النبطي الجزيني ، شمس الدين الملقب بالشهيد الأول : فقيه إمامي . أصله من النبطية (في بلاد عامل) سكن (جزين) ببلبنان . ورحل إلى العراق والحجاز ومصر ودمشق وفلسطين ، وأخذ عن علمائها . واتهم في أيام السلطان (برقوق) باحلال العقيدة ، فسجن في قلعة دمشق سنة ، ثم ضربت عنقه ، فلقب بالشهيد الاول . (الأعلام - خيرالدين الزركلي ج ٧ ، ص ١٠٩) .

٢. ولد عام ١٩٠٨ في قرية حدّاثا قضاء بنت جبيل هاجر الى العراق عام١٩٢٤ لدراسة العلوم الإسلامية في جامعة النجف، و عاد منها عام ١٩٣٨ مكملًا شروطها العلميّة . بدأ اهتماماته بالكتابة الأدبيّة منذ سنوات دراسته الأولى في العشرينات ، أبعد من العراق عام ١٩٤٩ بعد عودة نوري السعيد الى الحكم . انتظم رسمياً في الحزب الشيوعي اللبناني عام١٩٥١ ثم انتخب عام ١٩٦٥ عضواً في اللجنة المركزية للحزب ، و بعدها عضواً في المكتب السياسي . اغتيل في بيروت ، في شباط ١٩٨٧ برصاص متطرفين بعد أن أنهى آخر كتبه عن المادية التاريخية والإسلام، ولعله قتل بسببه. من مؤلفاته «من النجف دخل حياتي ماركس»، و«ولدت شيخاً و أموت طفلاً (سيرة ذاتية)» .

٣. ولد في بيروت عام ١٩٣٦ ، تلقى علومه في مدرسة المقاصد في بيروت و أنهى فيها المرحلة الثانوية . نال شهادة الليسانس و الدكتوراه في الفلسفة من جامعة ليون - فرنسا.انتقل بعدها الى الجامعة اللبنانية معهد العلوم الاجتماعية كأستاذ متفرغ في مواد الفلسفة و السياسة و المنهجيات . انتخب عضواً في اللجنة المركزية للحزب الشيوعي اللبناني في المؤتمر الخامس عام ١٩٨٧ . قتل في بيروت، أيار ١٩٨٧ . من مؤلفاته:

مدخل إلى نقض الفكر الطائفي ، وهل القلب للشرق و العقل للغرب.

٤. مفكر علماني ذهب في معظم كتاباته إلى ضرورة فصل الدين عن الدولة، ويرى أن تحكيم الشريعة من الرجعية؛ لأن الزمن تغير، والأحوال تغيرت، وكان يدعو إلى أن تكون الدولة مدنية بعيدة عن الدين. قام بعض الشبان باغتياله في يونيو ١٩٩٠ ، وقد أعلن محاموهم بأن فرج فودة مرتد عن الإسلام، والمرتد يُقتل . وأعلن متحدث باسم الجماعة الإسلامية عقب حادثة الاغتيال أنهم نفذوا العقوبة الشرعية لعريضة الاتهام التي أعلنها الأزهر .

٥. هو الأديب المصري المعاصر نجيب محفوظ عبد العزيز إبراهيم أحمد باشا ، ولد في القاهرة عام ١٩١١ م ودرس الفلسفة ، ولكنه لم يكمل رسالة الماجستير فيها ، وعُدل إلى الأدب ، كتب

تسليمة نسرین^(١) ، سلمان رشدي^(٢) ، نصر حامد أبو زيد^(٣) ، نوال السعداوي^(٤) ،

روايات مختلفة منها : الثلاثية ، وأولاد حارتنا ، والحرافيش ، منعت روايته أولاد حارتنا لاحتوائها على ما فهم أنه طعن في الدين . نال جائزة نوبل للآداب عام ١٩٨٨ م. حاول بعضهم اغتياله في أكتوبر ١٩٩٤ م. ، ولكنه أصيب في رقبته ولم يموت . (موسوعة الفلسفة والفلاسفة ، عبد المنعم الحفني ، ج ٢ ، ص ١٤٠٧ . بتصرف .)

١- طبيبة وكاتبة مسلمة من بنغلاديش تخرجت من جامعة دكا نشرت رواية طويلة بعنوان «الاجا» أي : «العار» التي تحكي قصة قتل أسرة هندوسية بواسطة مجموعة من المتطرفين المسلمين ، وانتقدت فيها سلوك المسلمين في بلادها ، وهاجمت الدين الإسلامي مما أثار غضب المسلمين . وعلى الرغم من منع الرواية فقد وزعت منها ٦٠ ألف نسخة ، كلها في أوروبا وشمال أمريكا . وقد أتبع روايتها الأولى برواية أخرى بعنوان «أمار ماييولا» ، أي : «مراهقتي» التي ذكرت فيها أن المرأة المسلمة مضطهدة ومظلومة .

ومن أبرز ما دعت إليه هذه الكاتبة المغمورة إعادة النظر بالقرآن الكريم وحذف الآيات التي تتحدث عن المرأة كإرثها وشهادتها وجواز ضربها وما شابه ذلك .

هربت تسليمة نسرین من بلادها في أغسطس ١٩٩٤ بعد أن تلقت ثلاثة تهديدات بالقتل من المتطرفين في بلادها .

وكانت الحكومة البنغالية قد اتهمت تسليمة نسرین بإهانة الإسلام والمسلمين ، وألقت القبض عليها. ثم أفرج عنها بكفالة ريثما تستمر المحاكمة ، إلا أنها استغلت فرصة الإفراج المؤقت ففرت من البلاد . وهي الآن تعيش في المنفى بين فرنسا والسويد والهند .

٢- تأتي ترجمته .

٣- تأتي ترجمته .

٤- أديبة مصرية ولدت بحدود عام ١٩٤١ ، عرفت بأرائها الناقدة لبعض التعاليم الإسلامية والعادات المصرية كختان البنات ، متزوجة من المثقف الماركسي شريف حتاتة . كانت قد اعتقلت في عهد الرئيس السابق أنور السادات ، وعرفت بشنها حملات على ختان الإناث والتمييز ضد المرأة .

قالت في مقابلة صحفية إن «الحج من بقايا الوثنية، وأنه لا يوجد نص يوجب ارتداء الحجاب للنساء في القرآن». وطالبت «بالمساواة في الميراث بين الرجال والنساء» .

قدم بحقها دعوى عام ٢٠٠١ م. بتهمة ازدراء الإسلام وإنكار ما هو معلوم بالضرورة من الدين . واعتبر مفتي مصر الشيخ نصر فريد واصل إنكار نوال للمعلوم من الدين «يخرجها بالضرورة عن دائرة الإسلام». لكنه لم يطالب بمحاكمة نوال في أفكارها الضالة والمنحرفة عن منهج الإسلام باعتبار أن ذلك سيكون تطبيقاً عملياً لمقولة «خالف تعرف»، على حد تعبيره. (صحيفة «الميدان» المصرية الأسبوعية المستقلة عدد السادس من مارس/آذار ٢٠٠١ م.) و(الجزيرة نت عدد الجمعة ١٣/٤/٢٠٠١ م.)

صديق جلال العظم^(١) ... إلخ .

يجد المتتبع لمسيرة الحرية الفكرية في العالم الإسلامي أن النصف الأول من القرن العشرين لم يسجل سوى ثلاث وقائع تمت فيها مصادرة الرأي ، وهي :

أ. مصادرة كتاب طه حسين «في الشعر الجاهلي»^(٢) .

ب. مصادرة كتاب الشيخ علي عبد الرازق «الإسلام وأصول الحكم» .

ج. مصادرة كتاب أنور كامل «الكتاب المنبوذ» عام ١٩٣٥ .

بينما حفل النصف الثاني بالعشرات من حالات المصادرة السياسية أو القضائية أو الإدارية، بدءاً من مصادرة «أولاد حارتنا» لنجيب محفوظ ١٩٥٩، ومحاكمة كتاب صادق جلال العظم «نقد الفكر الديني» ومجموعة قصص ليلي بعلبكي «سفينة حنان القمر»، وانتهاءً بمصادرة كتب وزواج وإقامة نصر حامد أبو زيد عام ١٩٩٣، وكذا مواجهة نجيب محفوظ وفرج فوده، في النصف الأول من التسعينيات ، مروراً بمصادرة «من هنا نبدأ» لخالـد محمد خالد، و«الحسين ثائراً وشهيداً» لعبد الرحمن الشرقاوي، و«الفتوحات المكية» لابن عربي و«باب الفتوح» لمحمود دياب و«هوامش على دفتر النكسة» لنزار قباني .

١. مفكر معاصر ، ولد عام ١٩٢٤ في دمشق ودرس الفلسفة في الجامعة الأميركية في بيروت، وتابع تعليمه في جامعة يال بالولايات المتحدة. عمل أستاذاً جامعياً في الولايات المتحدة قبل أن يعود إلى سوريا ١٩٦٢ ليعمل أستاذاً في جامعة دمشق. رئيس تحرير مجلة الدراسات العربية الصادرة في بيروت. من مؤلفاته : نقد الفكر الديني (١٩٦٩)، بدا فيه متأثراً بالفكر الإلحادي، فمُنِع الكتاب . «ذهنية التحريم» (١٩٩٢)، و«ما بعد ذهنية التحريم»، شن فيهما هجوماً كاسحاً على الفكر الإسلامي غير القابل للنمو أو التأقلم مع الحداثة.

٢. نشر «طه حسين» كتابه «في الشعر الجاهلي» . وطبق فيه كما هو معروف منهجية النقد التاريخي على أحد الموضوعات التي عدت محرمة : مكانة الشعر في تطور التفسير الديني . فاعتبر هو أيضاً مارقاً عن الدين.

ولم يصل الأمر إلى حد التكفير ، والإفتاء بوجود القتل إلا في حالات نادرة ،
ففي قضية نصر حامد أبو زيد^(١) صدر حكم بالتفريق بينه وبين زوجته لأنه مرتد ،
وهي مسلمة .

فعلى الرغم من أن الإسلام يسمح بحرية الرأي والتعبير كما ثبت لدينا في
البحوث السالفة إلا أن ما يتم تطبيقه في بعض الأنظمة الإسلامية هو خلاف ذلك
على ما يظهر ، حيث لا نرى إلا قمعاً ورفضاً ومنعاً وتكفيراً ، فما هو السرف في هذا
يا ترى ؟

وجواباً على هذه الإشكالية نقول :

- أولاً : الإسلام يسمح بالفكر والتعبير بكل صنوفهما ، ولكن على نحو عادل ، ولا
يقبل بهما على نحو مطلق ، ولا على نحو متفلسف ، وهذا ما يحتاج إلى بيان :

بين حرية الفكر وحرية الكفر

اعتماداً على آية ﴿ لا إكراه في الدين ﴾ يحاول البعض أن يتوسع ليقول : إن
هذه الآية تعني إمكانية أن يتخذ الإنسان لنفسه أية عقيدة يريد ، ولو كانت مخالفة
للإسلام ، وعليه ترى الكثيرين يعبرون عن آرائهم بطريقة تؤدي إلى الكفر
بالإسلام ، مستدلين بهذه الآية ، وفي حال رفض أحد لما جاؤوا به يتهمونه
بمخالفة النظرية الإسلامية في عملية تطبيقها ، أو يتهمون النظرية الإسلامية بأنها
قائمة على مبدأ قمع الحريات ، فما هو جواب الإسلام على هذه الإشكالية ؟

١- نصر حامد أبو زيد : مفكر مسلم مصري ، ولد عام ١٩٤٣ ، حصل على دكتوراه في الدراسات
الإسلامية في القاهرة عام ١٩٧٢ م. ألف كتاباً سماه «مفهوم النص» ، وآخر سماه «نقد الخطاب
الديني» ، وثالثاً : «التفكير في زمن التكفير» ، عد الأزهر كتابه الأول تجديفاً ، وحكم بكفر
الكتاب ، فتم التفريق بينه وبين زوجته . ويقدم الآن مع زوجته في هولندا .

يرد المرحوم العلامة الطباطبائي على هؤلاء معترفاً بأن حرية الرأي لا تشمل حرية الكفر بقوله :

«المنهج الإسلامي قائم على أساس التوحيد وإلغاء الشرك ، فكيف يمكن أن يتضمن المنهج حرية مخالفة هذا الأساس؟! إنه تناقض واضح وصريح ، فكما أنّ القوانين الوضعية الراهنة لا يمكن أن تعطي للأفراد حرية مخالفتها، فكذلك الإسلام لا يبيح مخالفة الأسس التي يقوم عليها تشريعها»^(١).

أمّا الشهيد آية الله الصدر فيبرر ذلك بأنّ «الإسلام الذي جاء لتحرير الإنسان من عبودية الأصنام على أساس التوحيد، لا يمكن أن يأذن للإنسان بالتنازل عن أساس حرّيته ، والانغماس في عبوديات الأرض وأصنامها. كما أن الإسلام لا يعتبر عقيدة التوحيد مسألة سلوك شخصي خاص كما ترى الحضارات الغربية، بل هي القاعدة الأساسية لكيانه الحضاري كله. فكما لا يمكن للديمقراطية الغربية مهما آمنت بالحرية الشخصية أن تسمح للأفراد بمناوأة فكرة الحرية نفسها ، وتبني أفكاراً فاشستية دكتاتورية، كذلك لا يمكن للإسلام أن يقرّ أي تمرد على قاعدته الرئيسية»^(٢).

ويعمد إلى تفسير الآية على نحو مخالف لما فهمه بعض المثقفين بقوله :
وإنما يهدف القرآن الكريم حين ينفي الإكراه في الدين إلى أن الرشد قد تبين من الغي، والحق تميز عن الضلال. فلا حاجة إلى إكراه ما دام المنار واضحاً والحجة قائمة، والفرق بين الظلام والنور ماثلاً لكل أحد. بل لا يمكن الإكراه

١- الطباطبائي ، محمد حسين ، الإسلام ومتطلبات التغيير الاجتماعي، تعريب آذرشب، ص ٤٢.

٢- مجلة الأضواء، العدد ٢، مصدر سابق ، ص ٣٣.

على الدين لأنّ الدين ليس كلمات جامدة ترددها الشفاه ، ولا طقوساً تقليدية تؤديها العضلات ، وإنما هو عقيدة وكيان ومنهج في الفكر^(١) .

إذن ، الحرية العادلة لا تسمح بالكفر ، وذلك لسبب بسيط ، وهو أن الكفر ليس حقاً من حقوق البشر ، إنه تفريط بحق الله على البشر ، إن الكفر ظلم ، قال تعالى :
﴿وَإِذْ قَالَ لُقْمَانُ لِابْنِهِ وَهُوَ يَعِظُهُ يَا بُنَيَّ لَا تُشْرِكْ بِاللَّهِ إِنَّ الشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ﴾^(٢) .

فالكفر يأتي بأفدح ضرر للإنسان ، سواء علم بذلك أم لم يعلم ، وقد أسلفنا أن الحرية العادلة مقيدة بقيد عدم الإضرار بالنفس ، فالنظرية الإسلامية تسمح بمواجهة الكتابات التي تعلن الكفر ، والتي تدعو إلى الكفر ، وليس في ما تفعله الأنظمة الإسلامية مخالفة للنظرية على الإطلاق . نعم ، في تحديد الكفر مجال للمناقشة ، وقد أسلفنا أن إنكار وجود أحد ركني الشهادة ، التوحيد والرسالة ، هو كفر . أما ما سوى ذلك فمن غير المسلّم به إسلامياً أنه كفر ، بل هو اجتهادات غير مصيبة في أغلب الأحيان . فالقضية لها علاقة بتشخيص الموضوع ، لا بتشريع الحكم ، ولا بتطبيقه .

. **ثانياً :** إن ما يكتبه الكثير ممن ذكرنا أسماءهم آنفاً ليس بريئاً ، بل هو لون من ألوان العداة ، ومساعدة الأعداء على تضعيف الإسلام وتمزيقه من الداخل ، وهذا ما يحتاج إلى بيان يظهر في مطاوي الكلام .

١- المصدر السابق .

٢- سورة لقمان ، آية ١٣ .

بين الإسلام والغرب « أزمة ثقة »

كان المسلمون ، وما زالوا ، يرون أنهم أمة مقتدرة ذات تاريخ عريق سمح لها في فترة من الفترات أن تبسط نفوذها على العالم بدءاً من أقاصي آسيا ، ووصولاً إلى مشارف فرنسا ، ولها باع طويل في عالم الفن والثقافة والعلم والفلسفة والفكر وكل ما يعد ركناً من أركان الحضارة، فضلاً عن تمتعها بتشريع خاص ومستقل ، ومقدرات طبيعية وبشرية متميزة تسمح لها بأن تكون أمة تقود العالم بأسره إلى حيث ترى له الصلاح والسعادة .

وفي الوقت ذاته ترى الأمة الإسلامية أن الغرب ، المسيحي بوجه عام ، يضمّر لها الشر ، وذلك لأن الإسلام جاء كدين نهائي للعالم ، ما جعل البعض يظن أنه بديل عن دين النبي عيسى المسيح مثلما ظن البعض أن النبي عيسى كان بديلاً عن النبي موسى (عليه السلام) فعادوا أتباعه واضطهدوهم . وهذا التوهم الخاطيء جعل العالم الغربي عموماً ينظر إلى الإسلام وإلى كل ما يمت إليه بصلة نظرة عداة ، وقد برز ذلك في الحملات الصليبية ، ثم الحملات الاستعمارية التي تلتها ، حيث ظهر جلياً

استهداف الغرب للإسلام كدين ؛ وللدول الإسلامية كمصادر للقوة والطاقة ،
وبدأوا منذ الحروب الصليبية إلى اليوم يعملون على السيطرة على البلاد الإسلامية
بكل ما أوتوا من قوة .

يقول الدكتور إسماعيل أمين^(١) في محاضرة ألقاها في زوريخ عام ١٩٨٩م .
في حشد من السويسريين والألمان :

«ويمكن أن نحدد بشيء من الدقة الوقت الذي أدرك المسلمون فيه مظاهر
تدهورهم الحضاري ، ووهنهم الفكري ، بنزول نابليون أرض مصر سنة
١٧٩٨م... وهكذا احتلت فرنسا الجزائر ، وفرضت حمايتها على تونس والمغرب ،
وقامت روسيا القيصرية تدريجياً بضم المناطق الإسلامية في القوقاز وآسيا
الوسطى . وفي القرن الثامن عشر كانت إنجلترا قد تمكنت من القضاء على مملكة
المغول الإسلامية القوية في الهند (١٥٢٦-١٧٢٧م.) ، واحتلت مصر بعد ذلك سنة
١٨٨٢م . وأخيراً احتلت إيطاليا ليبيا سنة ١٩١٢م»^(٢) .

ثم يبين لنا وجه الخطورة على الإسلام في ذلك فيقول :

«...إن ما حدث كان نوعاً من تغلغل الفكر الأجنبي وسيطرة الثقافة الدخيلة
على الإسلام ، ووصلت هذه التيارات الواردة من الغرب إلى القيادات الفكرية ،
والدوائر ذات الاهتمامات السياسية في العالم الإسلامي . وتعتبر هذه الثقافة
الدخيلة على الإسلام ، والمتمثلة في الأفكار الأوروبية والنظم الغربية في غاية
الخطورة لأنها تهاجم الأسس التي يقوم عليها نظام المجتمع في الإسلام ، وعلى

١- باحث معاصر ، مصري الأصل سويسري الجنسية .

٢- عيد ، د. ثابت ، الإسلام في عيون السويسريين ، مؤسسة بافاريا للنشر والإعلام ، ألمانيا ، ١٩٩٩ ،
ص ٢١١ .

سبيل المثال: تطبيق النظم العلمانية الدنيوية في الجمهورية التركية»^(١).

وعلى الرغم من أن نظرة العالم الإسلامي للفتوحات التي حصلت في القرن الثاني للهجرة تختلف جوهرياً عن تلك التي يمتلكها الغرب عنها ، فالمسلمون يرون أن تلك الفتوحات كانت تهدف إلى ما يدرج في خانة «مصالح الشعوب الأوروبية» ، لأنهم كانوا يعيشون الظلام والجهل والتناحر فيما بينهم ، وقد جاءتهم تلك الحملات بالعلم والفلسفة والدين السماوي الذي ينقذهم من هيمنة الكنيسة ورجالها ، لأن العالم الإسلامي كان يعيش في تلك الفترة حالة من الرخاء الحضاري ، وتقدماً لافتاً على المستوى العلمي ، على الرغم من كل هذا ، فإن خوفاً مشوباً بالحدر حكم نظرة المسلمين للعالم الغربي لعلمهم أنهم سيئون تفسير تلك الفتوحات . من هنا فقد بات كل ما تقوم به الدول الغربية من خطوات تجاه العالم الإسلامي ، سواء أكانت عسكرية أم مدنية ، حضارية أم غير حضارية ، مدرجاً في خانة الشك والاشتباه ، ويحتاج إلى تدقيق وتمحيص .

ويؤيد شكوكهم أمور كثيرة ووجهات نظر عدائية جداً ، يطالب بعضها بتنفيذ خطوات تهدف إلى إضعاف الإسلام والسيطرة على البلاد الإسلامية ، ومن ذلك على سبيل المثال :

١. ما في كتب العديد من المستشرقين والمبشرين الغربيين من الطعون في الإسلام ونيّيه وكتابه وتعاليمه ، من قبيل :

أ. ما عن «نلسن» (Nelson) من قوله : «إن الإسلام مقلد ، وإن أحسن ما فيه مأخوذ من النصرانية ، وسائر ما فيه أخذ من الوثنية كما هو أو مع شيء من

١- المصدر السابق .

التبديل»^(١).

ب. ما قاله «توماس كارليل» (Th. Carlyl) الذي تستشهد به المصادر العربية والإسلامية بأنه اعتبر محمداً (ﷺ) ملهماً عظيماً ومحركاً لطاقت شعبه الكامنة :

«محمد شيء والقرآن شيء آخر مختلف تماماً... إنه خليط طويل وممل ومشوش - جاف وغلظ - تكرارات لا نهاية لها ، وإسهابات وتعقيدات . باختصار هو غباء لا يحتمل»^(٢).

ربما يبرر البعض هذه المقولة بأن «كارليل» حكم على ترجمة القرآن ، وليس على القرآن نفسه ، ولكن الواقع أن هذا القول مدروس ومقصود ، وقد صرح بذلك غيره ، مثل «جون تاكلي» (John Takle) حين قال :

«يجب أن نستخدم كتابهم (أي القرآن) وهو أمضى سلاح في الإسلام ، ضد الإسلام نفسه لنقضي عليه تماماً ، يجب أن نري هؤلاء الناس أن الصحيح في القرآن ليس جديداً ، وأن الجديد فيه ليس صحيحاً»^(٣).

ج. ما عن المستشرق الأمريكي «هنري جيب» (Henry Jessup) من قوله متحدثاً عن المرأة في الإسلام :

«إن المسلمين قد حكموا على المرأة بأن تبقى جاهلة ، ثم إنهم يضربونها على هذا الجهل ، إنهم أفسدوها ، ثم أخذوا يضربونها لأنها فاسدة».

١. w.s.Nelson. Islam and missions ٤٣.

٢. عيد ، د. ثابت ، مصدر سابق ، ص ١٨٣ .

٣. Rev. John Takle. Islam and missions ٢١٧ f.

ثم يعلل ذلك بأن القرآن «يدعو إلى ضرب المرأة حتى أن المرأة الفاضلة تخشى مثل هذا العقاب»...^(١) « ذلك لأن الإسلام نظام ناقص والمرأة فيه مستعبدة »^(٢).

٢. ما يروونه يوماً من دعاية سيئة جداً في الإعلام الغربي لكل ما يمت إلى الإسلام بصلة، وخصوصاً الشعب العربي الذي يرتبط بالإسلام ارتباطاً وثيقاً يكاد يجعل العروبة والإسلام مترادفين ، ولو في نظر الغرب على الأقل ، وذلك لما لهم من دور أساسي في نشره ، وفي الوصول به إلى أوروبا .

ففي أمريكا مثلاً تظهر الصورة السلبية والمشوهة عن العرب والمسلمين في الأفلام والمسلسلات والكتب والمجلات الهزلية المصورة . وفي مجال سرد النكت والسخرية . فإن دراسة قامت بها جامعة كاليفورنيا في Barkeley تفيد أن النكت المتداولة بين الأمريكيين عن العرب يسيطر عليها موضوعات معينة مثل: الغباء والجبن والقذارة والفضاعة^(٣) .

وفي أحدث القواميس الإنكليزية المستخدمة في المدارس والجامعات يتم تعريف العربي بكلمات وأوصاف قبيحة لتقدمه إلى الجيل الجديد على أنه رمز الإرهاب والتخلف .

باختصار شديد ، يمكن القول : لقد حكمت الطرفين أزمة ثقة متبادلة لفترة طويلة من الزمن، ولا تزال تنمو وتكبر إلى يومنا هذا.

١. د.خالدي، مصطفى، وفروخ، عمر، عن التبشير والاستعمار في البلاد العربية ، المكتبة العصرية ، صيدا ، ١٩٨٣ ، ص ٤٢ .

٢. المرجع السابق ، ص ٤٣ .

٣. المرجع السابق ، ص ١٨٠ .

٣. برز في العالم الإسلامي جماعة عرفوا بالمتنورين تأثروا بالغرب ، وحملوا أفكاره ، وجاءوا بها إلى البلاد الإسلامية ، فعملوا على نشرها فيها ، ولكن لا على طريقة تحسين الموجود وتطويره بل على طريقة تغريب كل ما هو شرقي، ورفض كل ما هو ديني فيه . لذلك أسماهم البعض بالمتغربين .

يقول رائد دعاة التغريب رفاة الطهطاوي^(١) (١٨٠١ - ١٨٧٣)، مشككاً بالدين : «الأمم لا ترتقي بتدينها ، وإنما بتحضرها وتمدننها ، ولا تنقسم فيما بينها إلى أمم كافرة وأمم مؤمنة، وإنما هي إما أهل برابرة ، وإما أهل أدب وتمصر ، وعرب البادية مؤمنون ، ولكنهم رغم ذلك متوحشون»^(٢) .

ثم يدعوننا إلى تقليد الغرب ، فيقول :

«فمخالطة الأعراب ، وبخاصة أولي الألباب تجلب المنافع للأوطان ، وبلاد الفرنج حافلة بأنواع المعارف والآداب التي تجلب الأنس ، وتزين العمران ، والمسرح عندهم كالمدرسة عندنا ، يتعلم فيها العالم والجاهل . وهم يتعلقون بالحرية ، حتى أنهم ليطيحون بأي ملك يظهر الجبروت ، وأي وزير يعرف عندهم بالتعدي على القوانين»^(٣) .

وما قاله الطهطاوي في الفقرتين صحيح ، ولكن لنا أن نسأله :

لماذا اختار أن يتحدث عن وجه الغرب ليقارنه بقفا العرب ؟ أليثبت أن كل ما

لدى الغرب وجه ، وكل ما لدى العرب قفا ؟ وهل هذا منطقي وموضوعي ؟!

١. اختاره محمد علي باشا مؤسس الدولة الحديثة بمصر ليكون إماماً لأول بعثة علمية إلى فرنسا سنة ١٨٢٦ .

٢. موسوعة الفلسفة والفلاسفة ، مصدر سابق ، ج ١ ، ص ٦٥٧ .

٣. المصدر السابق .

أعجب أسلوبه هذا أستاذَه المستشرق «كوسا دي برسيغال» ، فقال فيه ممتدحاً :
«إنه (قال ما قال) بغرض إيقاظ أهل الإسلام ، وأن يعيدهم بالرغبة في تحصيل
المعارف المفيدة ، وأن تتولد لديهم محبة التمدن والترقي في الصنائع ، وأن
يقلدوا الفرنجة في معاشهم ومبانيهم»^(١) .

ولمّا سئل سلامة موسى (١٨٨٧ - ١٩٥٨ م):

هل ينبغي لأهل الأقطار العربية اقتباس عناصر المدنية الغربية ، وبأي قدر ؟
وعند أي حد يجب أن يقف هذا الاقتباس ...؟

أجاب بكل صراحة :

«علة الأقطار العربية ورأس بلواها أننا ما زلنا نعتقد أن هناك مدنية غير المدنية
الأوروبية»^(٢) .

أما طه حسين (١٨٨٩ - ١٩٧٣ م) فقد دعانا في كتابه «مستقبل الثقافة في مصر»
الذي صدر عام ١٩٣٨ إلى الاستسلام التام أمام الغرب ، والأخذ بالحضارة الغربية
بحلوها ومرها وخيرها وشرها ، وذلك لأن الحضارة كلٌّ واحد لا يتجزأ.^(٣)

ثم لما وصل المتغرب مصطفى كمال أتاتورك (١٨٨١ - ١٩٣٨ م) مؤسس
الجمهورية التركية إلى سدة الحكم أصدر مرسوماً قال فيه :

«إن الأتراك سيكونون علمانيين ، يرتدون الملابس الغربية ، ويستخدمون
الحروف اللاتينية، ويراعون نهاية الأسبوع الغربية بدل يوم الجمعة»^(٤) .

١- المصدر السابق ، ص ٦٥٦ .

٢- جريدة السفير ، ٢٧ / ٨ / ١٩٨٠ . عن كتاب «فتاوى كبار الأدباء والأدباء» المنشور عام ١٩٢٣ .

٣- حسين ، د. طه ، مستقبل الثقافة في مصر ، دار الكتاب اللبناني ، بيروت ، ١٩٨٢ ، ص ٥٤-٥٩ .

٤- صحيفة الوطن القطرية ، العدد الصادر في ١٨ / ٥ / ٢٠٠٤ .

إن كل هذه التصرفات والكتابات دعت العرب والمسلمين إلى الاشتباه بكل هذه الجوقة ، فصارت تسيء الظن بكل ما يكتبونه وينشرونه لأنه يصب في مصب واحد ، وهو العداء للإسلام ، فدخل ما يقوم به التغريبيون في دائرة العمل على تخريب بنية المجتمع الإسلامي من داخله ، وهذا غير مسموح به لا في الإسلام ولا في الأنظمة الأخرى كما مر مفصلاً .

وهذا في الحقيقة يعود إلى طريقة هؤلاء التغريبيين في النقد ، وهي طريقة غير مجدية ومتخلفة ، لأنها مباشرة و«فجّة» ، استفزّت مشاعر المسلمين ، واستعدت العرب على الغرب بدل أن تدعوهم إلى تقليده في ما يحسن تقليده به .

ولا أبالغ إذا ما قلت : إن سوء تصرف هؤلاء في ما قاموا به ، ولا يزالون يقومون به ، يشكل أبرز أسباب الأزمة القائمة اليوم بين الإسلام والغرب . فقد مجّ المسلمون هذا السيناريو المتسلسل القائم على الخطوات التالية :

يذهب مسلمٌ إلى بعض بلاد الغرب ليدرس . يتأثر بما يزرعه في فكره أساتذته في الجامعة من عداوة للإسلام وولاء للغرب . يبهره ما يجده هناك من بعض ألوان التقدم التقني والحضاري . يعود بعد عدة سنوات ليكتب أو يتحدث عن الغرب والإسلام ، وهو مفعم بالإعجاب الذي لا يكاد ينتهي لدرجة أن بعضهم يسب الدين والله والنبي والإسلام والعروبة ، بحسن نية أو بسوء نية . يتم تطبيق القانون الإسلامي عليه ، فيمنع من الإفساد ونشر الفساد الفكري الذي لا يقوم على مبدأ صحيح حمايةً للمسلمين من التأثير به وبأفكاره المغالية عن الغرب ومآثره دون تثبت . يقف الغرب إلى جنبه داعماً مؤيداً تحت شعار دعم «حرية الفكر والتعبير» . تزداد هوة الكراهة وفقدان الثقة بين الطرفين .

وتذهب الأمور إلى أبعد من ذلك عندما يرى المسلمون أن الغرب يسلم زمام أمره إلى أمريكا التي تحاول « التغلب على البنية الثقافية العربية ، لتضعها تحت السيطرة ، والتي بدأت بتغيير خريطة الشرق الأوسط الذي كانت قد مهدت له ثقافياً وسياسياً»^(١) .

وهنا أغتنتها فرصة لأدعو إلى اتخاذ خطوات جادة يقوم بها المثقفون من الطرفين لإعادة فهم الآخر بطريقة سليمة وغير متأثرة بالماضي ، ومحاولة إفادة كلا الطرفين من إيجابية الآخر، وهذا بالضبط ما يراد من حوار الحضارات ، من الناحية الفكرية .

١- حمادة، د. طراد ، تحديات الإصلاح والتنمية ، (النظام الدولي والشرق الأوسط الكبير) ، ط.١ ، دار المحجة البيضاء ، بيروت ، ٢٠٠٥ ، ص ١٠٧ . بتصرف .

إشكاليات حول حرية الرأي في النظام الليبرالي

ما من شك أن دائرة الحرية المطبقة في البلدان الغربية اليوم أوسع بكثير منها في سائر بلدان العالم ، ولكن هذا لا يعني أن تلك البلدان بلغت حد الكمال ، وذلك لأن هناك إشكاليتين أساسيتين يواجه بهما موضوع حرية الرأي في النظام الليبرالي :

- الأولى : عدم الإعلان عن حد واضح وقاطع لحرية الرأي في هذا النظام

يمكن القول : إن حدود حرية الرأي غير واضحة المعالم لدى المواطن الغربي ، بل لدى الأنظمة نفسها ، وربما عن عمد ، حيث نرى تفاوتاً في تأييد أو رفض بعض الممارسات التي تندرج في إطار حرية الرأي والتعبير . وهذا ما لاحظته العالم أجمع في ردود أفعال كبار القوم في الغرب على الخطأ

الذي ارتكبه صحيفه «يولاند بوست» الدنماركية وبعض الصحف النرويجية والأوروبية الأخرى في نشر الصور المسيئة لنبي الإسلام محمد بن عبد الله (ﷺ)، فأيدها بعضهم بزعم أنها ارتكزت على حرية التعبير، ومنهم عدد كبير من سياسيي الدول الأوروبية، ورفضها الآخرون بدعوى أن ما قامت به مخالف لمبدأ حرية التعبير المعمول به في الأمم المتحدة والموافق عليه من قبل دول العالم، وكان أبرزهم أمين عام الأمم المتحدة كوفي عنان وبابا الكنيسة الكاثوليكية .

ومثله أيضاً ردود الفعل المتباينة حول بعض الأفلام والكتابات التي تناولت سلباً شخصية السيد المسيح وتاريخه وشككت بالعقيدة المسيحية نفسها وبتعاليم المسيح، حيث واجهت جميع هذه الأفلام والكتابات استنكاراً من شرائح اجتماعية في مختلف المجتمعات الأوروبية ومن الكنيسة ومن منظمات المجتمع المدني، بينما عدها البعض مبررة وتندرج تحت مبدأ «حرية التعبير»، بل ذهبوا إلى أبعد من ذلك حين أدرجوا هذه الممارسات الحرة ضمن إطار النقض على المحتجين على الإساءة للنبي محمد (ﷺ) بقولهم :

«لقد حصل للمسيح ما هو أكثر مما حصل لمحمد، ولم نمنعه».

ونكتفي بعرض هذين النموذجين لنخلص إلى السؤال التالي :

هل الأنظمة الليبرالية تعرف تماماً حدود حرية الرأي المعمول بها عندهم؟ إذا كانوا يعرفونها فلماذا لا يعلنون عنها على الملأ، حسماً لمادة الخلاف بينهم في التعامل معها. وإذا كانوا لا يعرفونها فإن ذلك يعني أننا أمام مشكلتين :

- الأولى : وهي مشكلة عامة، وهي ضبابية مفهوم الحرية نفسه، كما أشرنا إليه سابقاً .

- الثانية: وهي مشكلة خاصة ، وهي عدم وجود حدود وقيود لها . وهذا ما يجعل الحرية مطية لكل صاحب مأرب وغاية ، يمتطيها ليصل بها إلى غايته ، وهو ما يجب على كل مفكري العالم أن يواجهوه بكل حزم ، بالعمل على توضيحه وبيانه ، وإلزام الأنظمة به ، لأن الأمر فيه يتعلق بالإنسان كإنسان ، ولا يتعلق بنظام دون نظام ، ولا يجوز تركه عرضة لتلاعب السياسيين وأصحاب الأهداف المشبوهة ..

- الثانية: التطبيق المزاجي والكيل بمكيالين

أبرز مؤاخذه على الأنظمة الليبرالية في موضوع الحرية أنهم يطبقونها في مكان، ويرفضونها في آخر ، ويزعمون إطلاقها في النظرية ، ويقيدونها في الممارسة والتطبيق ، وإذا أردنا أن نعدد الممارسات التي تتنافى مع شعار حرية الرأي والتعبير التي نص عليها النظام الدولي في مادته الثانية والعشرين من وثيقة حقوق الإنسان الإسلامية ، حيث يقول :

أ. لكل إنسان الحق في حرية الرأي والتعبير بكل وسيلة وفي حدود المبادئ الشرعية.

ب. لكل إنسان الحق في الدعوة إلى الخير والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وله أن يشترك مع غيره من الأفراد والجماعات في ممارسة هذا الحق. وذلك

كله وفقاً للشريعة الإسلامية^(١).

إذن، لو أردنا أن نعدد الممارسات المنحرفة لوجدناها كثيرة تطول بها اللائحة، وذلك من قبيل :

١. منع كل نقد لدعوى المحرقة اليهودية، وتعريض أصحابه للمحاكمة .

زعم البعض أن ألمانيا النازية قتلت ستة ملايين يهودي إبان الحرب العالمية الثانية، وذلك حرقاً في غرف الغاز أو بغير ذلك من الأساليب. واستطاعت الصهيونية العالمية أن تقنع العالم بأن اليهود مظلومون، وعلى الغرب أن يعرض عليهم عن هذه المجزرة بأن يقدم لهم كل أنواع الدعم. لم تسمح الحرية الليبرالية بمناقشة هذه الفكرة، وإثبات صحتها أو بطلانها، بل تقرر فرض تصديقها على الجميع رغماً عنهم، وعدم السماح لأحد بإنكارها أو حتى التشكيك فيها، ولو لم يكن من رعايا البلدان الليبرالية .

ففي الوقت الذي تسمح فيه هذه الحرية بالتشكيك بالوجود المقدس لله تعالى، وإنكاره، لا تسمح بالتشكيك بالمحرقة اليهودية المزعومة، وهنا تكمن نقطة الضعف في الحرية الليبرالية، فلا يمكن للفكر الليبرالي التبرير سوى بالمصلحة السياسية الآنية. وهذا لو تم اعتماده كقاعدة عامة لأمكنه

١. حقوق الإنسان في الإسلام، مقالات المؤتمر الخامس للفكر الإسلامي، طهران، ١٤٠٨هـ - ١٩٨٧م. منظمة الإعلام الإسلامي، ص ٥٥٩.

أن يبرر كل عمليات اضطهاد الفكر والرأي في البلدان غير الغربية .
وإذا أخذنا بعين الاعتبار أن تقدير المصلحة السياسية الآنية بيد السياسة
والمشرعين ، أدركنا أن القضية عادت لتدخل في حيز الاستحسان
والاجتهادات الخاصة للحكام والزعماء ، وهو عينه ما كان يفعله الأمويون
والعباسيون وسائر الحكام في العالم الإسلامي وغيرهم من زعماء العالم
عبر التاريخ .
«تشاركني الفعل ، وتفردني بالتعجب ؟».

٢. منع كل نقد لسياسة الكيان الصهيوني تحت شعار «معادة السامية» .

المقصود بالساميين حرفياً هم سلالة «سام» ابن النبي نوح (عليه السلام) .
ومعادة السامية مصطلح يهودي يتبع التقسيم المنسوب «للثورة» للأجناس
البشرية إلى ثلاثة هي : الساميون نسبة إلى سام بن نوح، والحاميون نسبة إلى
حام بن نوح ، واليافتيون نسبة إلى يافث بن نوح. وهو تقسيم عرقي على
أساس من اللون، فاللون الأسود سمة الحاميين الذين يسكنون القارة
الأفريقية، واللون الأبيض والأصفر سمة اليافيثيين، وهم أصل الشعوب
الهندو أوروبية الساكنة في منطقتي الشرق الأقصى، وأجزاء من الشرق
الأدنى القديم «بلاد فارس وآسيا الصغرى، والشعوب الأوروبية»، واللون
المتوسط بين هذين اللونين هو لون الساميين، ويقصد بهم الشعوب التي
تقيم في شبه الجزيرة العربية، وفي بلاد النهرين «العراق القديم»، إضافة إلى

سكان سوريا ولبنان وفلسطين، إلا أن الكتاب الذي يدعي اليهود أنه «التوراة» اختزل الساميين في اليهود فحسب .

وقد منع الغرب كل نقد لليهود ولسياستهم الصهيونية ولو كانت سياستهم ظالمة مائة بالمائة، وفرضت على من يقوم بأي عمل فيه تعبير عن رأي مخالف لهم العقوبات المشرعة في قوانين خاصة تحت عنوان "معاداة السامية". وما ذلك إلا لأجل ضبط الرأي العام الغربي ومنعه من الوثوب في وجه الكيان الإسرائيلي .

إن القوانين التي تمنع «معاداة السامية» تتضمن في طياتها تمييزاً عرقياً بين البشر لا تسمح به المواثيق الدولية ، ولا تقره الشرائع الإلهية إذ لا معنى لإثبات ميزة للساميين على غيرهم كي تُسن القوانين لأجلهم، وتقيّد حريات التعبير والنقد بهم . ولو أن الدول الغربية أجرت استفتاءً بين رعاياها على هذه القوانين لتم محوها من الوجود منذ عشرات السنين . ولكنها تُفرض على الناس فرضاً لأهداف سياسية لا تخرج عن دائرة الموقف العام من الإسلام الذي أشرنا إليه سابقاً .

٣. منع كل ما يعبر عن انتماء ديني إسلامي من رفع الأذان إلى وضع الحجاب .

لم يمنع المسلمون في يوم من الأيام أجراس الكنائس أن تقرع لتدعو المصلين إلى الاجتماع في كنيستهم ، ولكن الأذان ، وفي كل أنحاء أوروبا وأمريكا لا يسمح بأن يتجاوز صوته داخل المسجد .

أما الحجاب فقصته مع الدول الغربية والمتغربة باتت أشهر من أن تحتاج إلى توضيح أو تعليق .

أليس من حق كل إنسان أن يعبر عن رأيه بالطريقة التي لا تخل بحرية الآخرين الشخصية ؟ فكيف لوضع طالبة المدرسة أو الموظفة قطعة قماش على رأسها أن يخل بأي لون من ألوان حرية الآخرين .

ذنب الحجاب أنه شعار الإسلام ، شأنه شأن الأذان الذي يدعو الناس إلى «الله أكبر» ، فيجب محاربتهما ومنعهما منعاً باتاً خوفاً من أن ينتشر الإسلام في أرجاء بلادهم ، وتترعرع معانيه السمحاء في قلوب الأوروبيين .

٤. منع كل وسيلة إعلامية وثقافية تتعارض في أفكارها التي تروج لها مع الفكر الصهيوني المسيطر اليوم على الغرب عموماً . من قبيل منع محطة المنار من البث على أراضي فرنسا ، وتهديد محطات أخرى بالمصير نفسه ، بحجة التحريض على العنف وبث الكراهية . ومنع نشر كتاب " بروتوكولات حكماء صهيون " بحجة اشتماله على معلومات غير صحيحة . أليس من أنواع حرية التعبير تبين الأمور على واقعها ، وكشف حقيقتها ، ورفع الزيف عنها بنقدها بالدليل والبرهان ؟

وهكذا كان ما تريده السياسة ، لا ما تقتضيه حرية الرأي في «بلاد الحرية» التي يحلو للبعض أن يسميها «العالم الحر» .

إذن ، عندما يتعلق الأمر بكاتب مسلم مرق عن الإسلام ، وأخذ بتوجيه التهم والشتائم المضعفة للدين في نفوس أبنائه وأتباعه يتم حضنه والدفاع المستميت عنه وتكريمه بتقديم الجوائز واستقبالات الرؤساء له . وعندما

يستبصر مواطن غربي ، فيرى الأمور على نحو لا يروق للأنظمة الغربية ،
فيوجه لهم سهام النقد ، أو عندما يؤيد النظام الإسلامي ، ويبين صحته
واستقامته ، تقوم قيامتهم ، فيسوقونه إلى المحاكم ، ويتعاملون معه كأنه وباء
يجب عزله والحجر عليه.^(١)

١- راجع الملحق الذي يتحدث عن بعض هذه الممارسات .



الجازمة



وأنا أقلب الورقة الأخيرة ، سأحاول أن أرسم الصورة النهائية على نحو مختصر لكل ما تقدم في هذا الكتاب ، فأقول :

إن مفهوم الحرية هو واحد من المفاهيم الإنسانية ذات الجاذبية الخاصة ، وذلك لأنها مبهمة المعنى في الأذهان لا يحدها حد ، ولا يضبطها قيد ، ما يجعلها مناسبة للجميع في تفسيراتها المختلفة، وتأويلاتها المتفاوتة .

والحرية وإن كانت في معناها اللغوي عدم القيد بقول جامع ، ولكنها لا يمكن أن تتحقق في الخارج بهذا المعنى ، حيث لا توجد إلا مقيدة ببعض القيود .

وكل أنظمة العالم ، وأحزابه ، وجمعياته ، وهيئاته ، وأديانه تشترك في أنها تضع للحرية حداً ، هو حد القانون المعمول به في تلك الأنظمة على أقل تقدير ، وذلك حفظاً للنظام العام ، وتسهيلاً لعملية العيش الاجتماعي بين مختلف أفراد البشر .

ولما كان الإسلام ، كأى دين سماوي ، يقول بالسلطنة المطلقة لله تعالى على الكون والإنسان ، ويؤمن بأن القانون فيه ليس سوى التشريع الإلهي العام الذي ينظم حياة الإنسان في مختلف جوانبها ، فقد كان من الطبيعي أن تُحدَّ الحرية الإنسانية فيه بحدود قانونه وسلطته .

وبما أن التشريع الإلهي يهدف إلى نشر العدل في الناس ، وإعطاء كل ذي حق حقه ، فإن الحرية المحدودة بالتشريع هي تلك الحرية المقيدة بكل مقتضيات

العدل ، فهي الحرية العادلة.

ففي الحرية العقدية يضع الإسلام قاعدة أساسية تسمح لبني البشر أن يعتقدوا بما تحكم به عقولهم ، وهي قاعدة : «لا إكراه في الدين » ، فلا يمكن فيه إجبار أحد على الاعتقاد بما لا يقنع به .

وفي الحرية الاجتماعية أسس الإسلام قاعدة تقضي بتساوي الناس في الخلقة حيث أرجعتهم إلى أصل واحد ، ولم تفاضل بينهم إلا بمقدار قربهم أو بعدهم من الله تعالى على قاعدة: «إن أكرمكم عند الله أتقاكم». ورفض بذلك مبدأ الأحرار والعبيد الذي كان سائداً قبل الإسلام في العالم أجمع .

وفي الحرية الفكرية أطلق العنان لإعمال الفكر في مختلف شؤون الوجود ، وأعطى للعقل دوراً بارزاً جداً في فهم التشريعات ، ورسم حدود العقائد الأساسية، وإدارة مجمل مسيرة الإنسان ، وقد ازدحمت الآيات القرآنية المتحدثة عن التعقل والتفكير والتدبر .

وفي حرية الرأي سمح الإسلام بممارسة الناس لكامل حريتهم في التعبير عن عقائدهم واختلافاتهم الفكرية بما أدى إلى بروز مجموعات عديدة من الفرق والمذاهب أوصلها بعضهم إلى ثلاث وسبعين فرقة .

ولم يفرق الإسلام بين أنواع الحرية الكثيرة ، فقد وضع أسساً في المبادئ العامة للحرية جعلت من تلك الأنواع أمراً مفروغاً عنه ، وذلك من قبيل : حرية الفكر ، حرية القول ، وحرية الفعل .

ثم كان التركيز على خصوص حرية الرأي ، فبينت أن الرأي لغةً هو العقل والتدبير ، وله معنيان اصطلاحيان : الرأي بمعناه العام ، وهو مطلق النظر ، والرأي

بمعناه الخاص ، وهو خصوص النظر الفقهي .

وبينت أن الرأي لا بد له من عوامل تساهم في تكوينه ، وهي نوعان : عامة وخاصة . وأن العوامل العامة هي العامل التكويني والعامل الكسبي ومراعاة المنفعة والمضرة .

أما العوامل الخاصة فهي كثيرة ، وأبرزها : قوة الذهن وضعفه ، وقوة الشخصية وضعفها .

وبما أن منهج الاختلاف في الرأي ، ومسلك قبول الآخر ، والعمل على أسس من الحوار دون الوصول إلى الخلاف والقطيعة هو منهج سماوي قبل أن يكون بشرياً ، فقد عمل الإسلام على نشره وترسيخه ممثلاً بذلك ثورة قيمة على ما كان يسبقه من تعصب الجاهلية للقبيلة أو العنصر أو الدين ، فاستطاع بذلك أن يبلغ الآفاق مع تعدد الملل والنحل الداخلة فيه .

حتى امتاز بما لا يوجد لدى أحد غيره ، وهو ترك الباب مفتوحاً أمام أهل المعتقدات الأخرى ، حتى أهل الشرك فضلاً عن أهل الكتاب ، ليتمتعوا بحريتهم في الاعتقاد عن طريق عقد الأمان ، وهؤلاء هم الذين أطلق عليهم مصطلح «المستأمنون» ، وهو مصطلح أخذ من قوله تعالى :

﴿ وَإِنْ أَحَدٌ مِّنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ حَتَّى يَسْمَعَ كَلَامَ اللَّهِ ثُمَّ أَبْلِغْهُ مَأْمَنَهُ ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لَا يَعْلَمُونَ ﴾^(١) .

ولذا كان أهل الكتاب ، في ظل نظام الحكم الإسلامي ، مواطنين في الدولة ، لكل منهم حقوق وعليه واجبات ، فدماؤهم وأموالهم وأعراضهم محفوظة ،

١-سورة التوبة ، آية ٦ .

كسائر المسلمين، وهم يقيمون لأنفسهم شعائر دينهم ، ويتحاکمون في قضايهم - إن شأؤوا - إلى قضاة الدولة من المسلمين، وإن شأؤوا إلى حكام من أنفسهم تعترف بهم دولة الإسلام ، وترعاهم . غاية ما في الأمر أنهم يؤدّون ما اصطاح على تسميته بـ«الجزية» ، وهي : دفع مقدار يسير من المال لقاء الإنفاق منها عليهم في مجال الأمن والتعليم والضمان الاجتماعي للجميع ، شأنهم في ذلك شأن المسلمين الذي عليهم أن يدفعوا أيضاً زكوات وأخماساً وخراجات .

وهكذا يتبين أن الكفر بحد ذاته لا يستوجب القتل ، ولذا لم يقتل الكافر الأصلي إذا كان كتابياً . وليس سبب القتل سوى الأضرار الجسيمة التي يسببها الإعلان عن الكفر . إنّ أحكام الردّة التي يشرعها الإسلام ، ليس المقصود منها محاربة الحرية والتعددية الفكرية في المجتمع، بل هي الوسيلة، التي لا بد منها ، لكي يدافع الإسلام عن نفسه ، كمبدأ، وعقيدة، وشرعية، وأهداف، وقيم، وكيان اجتماعي وسياسي، في مواجهة عمليات التخريب الداخلي ، ومحاولات تفكيك النسيج الاجتماعي الذي بناه الإسلام، ولاشك أن ما يفعله الإسلام لحماية ذاته تفعله حتى الأنظمة الوضعية ، وكل الأديان الأخرى .

ثم استعرضت عدداً من نماذج تطبيق مبدأ حرية التعبير في زمن خلافة الإمام علي (عليه السلام) ، وكيف منح (عليه السلام) حرية الاعتقاد للخوارج ، ولم يحرمهم عطاءهم رغم مخالفتهم له ، مع العلم أنهم كانوا يشكلون أقوى حزب معارض لحكومته ، ولكنهم لما سعوا في الأرض فساداً ، وأذاعوا الذعر والخوف بين الناس انبرى إلى قتالهم حفظاً للنظام العام ، وحفظاً لسلامة الرعية المكلف بحفظها ورعايتها .

وكذلك بعض ما أوصى به أتباعه ومحبيه في مناسبات عديدة في خطبه لعموم الناس وفي عهده لمالك الأشر.

أما المنطلقات التي تنطلق منها الحرية في الإسلام فهي عبودية الإنسان لله تعالى ورضا الله عنه ، وشعور الإنسان بالمسؤولية أمامه .

وأما حدود حرية الرأي في الإسلام ، فبينت أن الغاية القصوى للبشرية تحقق العدل الذي فيه سعادة الجميع ، ونيل كل ذي حق حقه ، ولا يمكن تحقق ذلك إلا بعد تحديد حقوق الناس مقدمة للالتزام بها ، وهذا لا يكون إلا بعد تحديد الحدود ووضع الشرائع والقوانين ليعرف من هو صاحب الحق ومن المعتدي ، فالتحديد والتقييد هما اللبنة الأساس لتحقيق العدل في العالم .

والحرية المطلقة لا يمكن أن توفر للفرد الاعتيادي الذي يعيش ضمن مجتمع مترابط ، لأن الحرية المطلقة لكل فرد في المجتمع تصطدم بحريات الآخرين ، وبالتالي يستقطب التناقض في الجهاز الاجتماعي حتى يتفسخ. ولكي يحتفظ كل فرد بنصيبه من حرته بعيداً عن تدخلات الآخرين، لا بد له أن يتنازل عن شيء منها. وينعكس هذا التنازل على الصعيد الاجتماعي في القوانين التي تشرع لتنظيم المجتمع وضبط تصرفاته .

من هنا فإن الحرية تحد في الإسلام بحدين ، بعد الفراغ عن الحد التكويني هما : الحد العقلي ، وخلاصته تقييد حرية الفرد بحرية الآخرين ، والحد الشرعي ، وخلاصته تقييد حرية الفرد بما أمر الله تعالى به وما نهى عنه ، من حق الله وحقوق الناس بحسب نظرة الشارع لا القانون الوضعي .

أما الحد الوضعي الذي تلتزم به الأنظمة الليبرالية ، فهو مدرج في الإسلام

تحت الحد الشرعي حيث جعل الله ، عز وجل ، بيد أولياء الأمور من أنبياء وأئمة وفقهاء عدول ملء منطقة الفراغ التشريعي ، أي وضع كل تشريع لم يتم وضعه من قبل الله ورسوله بشكل ثابت ، ولكن على وفق العمومات والاطلاقات والقواعد التي تم الفراغ عن تشريعها من قبلهما .

من هنا نلخص النتيجة التي وصل إليها كل من النظامين الليبرالي والإسلامي ، فالأول حددها بثلاثة حدود هي : الحد التكويني الطبيعي ، و الحد العقلي ، والحد الوضعي .

ويلتزم النظام الثاني بثلاثة حدود أيضاً ، وهي : التكويني والعقلي والتشريعي السماوي .

وعليه سينحصر الفرق في نقطة واحدة ، وهي الالتزام بالتشريع السماوي وعدمه .

إذن ، لا نرى ، من حيث النظرية ، فرقاً كبيراً في سعة وضيق حرية التعبير بين النظام الإسلامي والنظام الليبرالي . وإن كنا نرى فرقاً لصالح الإسلام في نوعية التقييد للحرية فيه ، حيث يكون القيد مرسوماً من قبل الله عز وجل ، وهو الحق ، لا من قبل البشر الذين يخطئون ويصيبون .

نعم هناك فرق في التطبيق لصالح الغرب ، حيث يتم تطبيق النظرية بالدول الغربية بشكل أكبر من تطبيقها في البلدان الإسلامية ، ولكن ذلك لا يغيّر من النظرية في شيء . وكلا الطرفين مطالبان بتطبيق أفضل وأوسع للحرية في مختلف مجالاتها خصوصاً حرية التعبير .

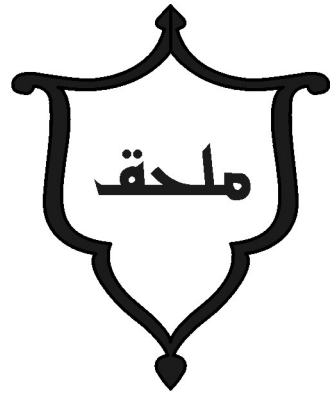
أخيراً ، أرجو أن أكون قد وفقت لإلقاء الضوء الكافي على هذا الموضوع

الحيوي في هذا العصر، فإن وفقت فمن الله ، وإن كانت الأخرى فبتقصيري وقلة بضاعتي .

وأتوجه إلى الله تعالى ، بالحمد والشكر على ما أنعم ، وإلى كل من ساهم وساعد في إنجاز هذه الرسالة ، وأسأل الله تعالى أن يجزيهم عني أفضل الجزاء .
وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين .

إبراهيم محمد البدوي

٢٠٠٦.٦.٢٥



حول أهمّ المسائل
المنقضية للغرب
في قضية
حرب الأراحي



سنقتصر في بيان مزاجية تطبيق مبدأ حرية الرأي على نموذجين ، هما :

.الأول : احتضان ودعم ما يروق لدعاة الليبرالية .

.الثاني : قمع الآراء التي لا تروق لهم .

أما النموذج الأول فنأخذ عليه مثلاً واحداً ، وهو :

سلمان رشدي

هو كاتب إنجليزي من أصل هندي ، مسلم الديانة ، ولد في بومباي عام ١٩٤٧ ، وهاجر إلى باكستان مع والديه عندما صار عمره أربعة عشر سنة ، ثم إلى بريطانيا، بدأ بكتابة الرواية الطويلة ، فكتب خمسة منها ، ثم الرواية القصيرة فكتب عدة روايات ، لم تلق نجاحاً يذكر ، فلم يكن له أي وزن إلى أن كتب رواية سماها «آيات شيطانية» ، وهي رواية خيالية تتحدث عن شخصين سافرا معاً بالطائرة فسقطت بهما نتيجة عمل إرهابي في مدينة سماها الجاهلية ، وهو يقصد بها مكة ، وهناك وجدا بيتاً للدعارة فيه رجل اسمه ماهوند (محمد) و١٢ امرأة طابقت أسماءهن أسماء زوجات النبي ، ثم راح ينسج من خياله فقرات تضمنت

حكايات عن النبي الأكرم محمد بن عبد الله (ﷺ) وزوجاته وأهل بيته بالنقد والتجريح والافتراء . وماهوند كلمة أطلقها البعض على النبي إبان الحروب الصليبية ، وهي كلمة مرادفة لكلمة «الشیطان» ، كما ذكر رشدي نفسه في روايته . كان من الطبيعي أن يرى الناقد المحايد في هذا الفعل «تجديفاً وافتراء» ، ما أشعر المسلمين في أنحاء العالم على اختلاف مذاهبهم بالمهانة الشديدة ، وجرحهم في الصميم . وكرد فعل عفوي وطبيعي على ما تضمنه الكتاب خرج المسلمون في أقطار عديدة من العالم الإسلامي بمظاهرات احتجاج مطالبين الدول ودور النشر بالامتناع عن نشره إلا أن أحداً لم يستمع لنداءاتهم ، وأعيد طبع الكتاب عدة مرات ، ما زاد المسلمين حنقاً وغضباً . وفي النهاية توجهوا إلى قادتهم وعلمائهم يطالبونهم بموقف حاسم من هذه القضية حفاظاً على قداسة النبي (ﷺ) ومنعاً لأي محاولة تهدف للنيل منه .

وكان في طليعة هؤلاء العلماء والقادة الإمام الخميني ، المرشد الأعلى للثورة الإسلامية في إيران ، والمرجع الديني ذو النفوذ الواسع داخل إيران وخارجه من مختلف الأقطار الإسلامية . فأصدر فتواه الشهيرة بارتداد سلمان رشدي ، ووجوب قتله عملاً بالحكم الإسلامي المشهور القاضي بقتل كل مسلم يرتد عن إسلامه . ثم تم حظر الكتاب في الدول الإسلامية تحت وطأة ضغط الجماهير المسلمة . كل هذا لم يحرك حماة الحرية في الدول الغربية ، ولم يؤثر فيهم شيئاً ، بل ذهب الأمر باتجاه آخر حيث أعلن العديد من هذه الدول تأييدها لسلمان رشدي ، ورفضها للفتوى واعتبارها تعدياً على حرية الرأي والتعبير ومنعاً للمفكرين من ممارسة حقهم في قول ما يرونهم مناسباً . وفي النهاية تم منح الكتاب جائزة

«الإبداع الأدبي»، وتكريم الكاتب بصنوف التكريم ، وتقديم الدعم والحماية له بما لا يحلم به أي كاتب غربي غير مسلم .

ثم تطور الأمر بشكل مأساوي ، حيث إن الاستياء الغربي من الفتوى الذي كان محدوداً في بدايته تحول إلى حملة حقيقية ضد الإسلام في الدول الغربية . وهو ما أثار من جديد استغراب ودهشة المسلمين في جميع أنحاء العالم الإسلامي لأنهم شعروا بأن الغرب لا يفهمهم ، بل ساد لديهم شعور عام بأن الغرب يتحصن خلف سلمان رشدي ليقود حملة فكرية صليبية جديدة ضدهم ، متذرعاً برفض الفتوى الخمينية .

وعلى الرغم من أن الكثير من مسلمي أهل السنة أعلنوا رفضهم لفتوى الإمام الخميني ، ونشروا مقالات شبه يومية في مختلف صحف العالم الإسلامي تظهر تفريقهم بين رفضهم للكتاب ، وتأييد الفتوى ، إلا أن أحداً لم يعرهم أذناً صاغية ، واستمرت الحملة وكأن هناك فرصة مؤاتية ينبغي ألا تضيع تحت أية ذريعة .

فماذا فعل الغرب حيال هذا الموقف الجماهيري العارم ؟

حظي سلمان رشدي بكل دعم معنوي وتأييد من مختلف الدول الغربية ، وخصصت له بريطانيا حماية خاصة تثقل خزينة الدولة بالمصاريف الباهظة .

ثم راح الزعماء الغربيون يستقبلونه بكل حفاوة استقبالات كيدية ، وكأنه مكتشف أمريكا أو محرر الزوج أو منقذ البشرية ، فقد استقبل في تورنتو في مكتب رئيس وزراء كندا «أنتاريو بوب راي» بحفاوة شديدة ، وعلى مدى ثلاثة أيام ، حيث عقد أكثر من مؤتمر صحفي ، وألقى محاضرتين ، وحضر أكثر من احتفال أقامه الكتاب الكنديون . وكان قد وصل إلى كندا عائداً من الولايات

المتحدة حيث استقبله شخصيا الرئيس "بل كلينتون" الذي لا يستقبل عادة إلا رؤساء الدول.

فلماذا يا ترى لا يتم تكريم الكتاب العرب والمسلمين ، بل الأجانب أيضاً ، إلا بعد أن يثبتوا جدارتهم في مهاجمة الإسلام ؟ بالرغم من أن كل من يجرؤ على التشكيك في جرائم الحرب العالمية ضد اليهود ، أو أعداد ضحايا الحرب منهم ، وليس من يشك في الدين اليهودي ، يواجه بالمحاكمة طبقاً لقوانين غالب البلدان الغربية؟^(١).

وأما النموذج الثاني فنأخذ عليه مثلاً واحداً ، وهو :

روجيه غارودي (Roger Garaudy)

ولد الفيلسوف البروفسور غارودي عام ١٩١٣ م. في مرسيليا ، فرنسا . وأخذ خلال الحرب العالمية الثانية كأسير حرب في الجزائر . شغل منصب رئيس المجلس الوطني الفرنسي من ١٩٥٦ - ١٩٥٨ .

التحق بصفوف الحزب الشيوعي الفرنسي حتى صار من كبار شخصياته والمنظرين لفكره ، فاحتل مركز «عضو المكتب السياسي» ، ونال لقب «فيلسوف الحزب الشيوعي الفرنسي» ، ولكنه طرد منه سنة ١٩٧٠ م. بسبب انتقاداته المستمرة للاتحاد السوفياتي ، وما كان قاله سنة ١٩٦٦ م. في كتابه «التحول الكبير في الاشتراكية» الذي عُرب تحت اسم «ماركسية القرن العشرين» ، من أن

١- راجع : جريدة الأهرام المصرية عدد ١٥ نوفمبر ١٩٩٥ . بتصريف .

الماركسية بعدت كثيراً عن أساسها ، وهو ما أغضب أنصارها ، فعملوا على إخراجها من الحزب حتى كان لهم ما أرادوا .

بما أنه كان عضواً في الحوار المسيحي الشيوعي في الستينيات، فقد وجد نفسه منجذباً للدين وحاول أن يجمع الكاثوليكية مع الشيوعية خلال عقد السبعينيات، ثم ما لبث أن اعتنق الإسلام عام ١٩٨٢ م متخذاً الاسم «رجاء» ، فأحدث إسلامه ضجة كبيرة في الغرب .

يعلل «غارودي» اعتناقه الإسلام بأنه وجد أن الحضارة الغربية بنيت على فهم خاطئ للإنسان، وأنه عبر حياته كان يبحث عن معنى معين لم يجده إلا في الإسلام.

ظلّ ملتزماً بقيم العدالة الاجتماعية التي آمن بها في الحزب الشيوعي، ووجد أن الإسلام، حسب فهمه ، ينسجم مع ذلك ، ويطبقه بشكل فائق. ظلّ على عدائه للإمبريالية والرأسمالية، وبالذات لأمريكا.

ألف كتاباً حول الصهيونية سماه «الأساطير المؤسسة للسياسة الإسرائيلية» ، ترجمه ، وحققه محمد هشام ، أنكر فيه المحرقة اليهودية ما دعا فرنسا إلى منع نشر الكتاب ومحاكمة المؤلف .

في عام ١٩٩٨ وُجد غارودي مذنباً من قبل محكمة فرنسية بتهمة إنكار الهولوكوست في كتابه «الأساطير المؤسسة لدولة إسرائيل» ، حيث أنكر الدعاوى اليهودية التي تقول إنهم أحرقوا في غرف الغاز على أيدي النازيين.

يقول غارودي عن محاكمته :

«عام ١٩٩٠ صدر قانون جديد باسم «فايوس جاسبو» لمحاكمة كل من يحاول

إنكار المحارق النازية لليهود في ألمانيا، وهكذا وجدت طريقي إلى المحاكمة الثانية عام ١٩٩٨م من باريس بسبب آرائني في كتاب «الأساطير المؤسسة للسياسة الإسرائيلية»، حيث رصدت بداخله خرافة أسطورة حرق ٦ ملايين يهودي في أفران هتلر، فكيف يحدث حرق ٦ ملايين يهودي وعدد اليهود في أوروبا كلها لم يكن يتجاوز آنذاك ٥.٣ مليون يهودي، وهكذا نكتشف خرافة الأسطورة، في حين أن هتلر قتل من الروس والشيوعيين أكثر مما قتل من اليهود، وقد انتهت المحاكمة هذه إلى الحكم علي بالسجن لمدة ٩ شهور مع إيقاف التنفيذ، وغرامة مالية ١٠٠ فرنك فرنسي».

ويقول عن المحاكمة أيضاً:

«كان ذلك غباء، لأنني أحترم اليهودية كديانة، كما أنني أحترم بقية الديانات، ولكن الصهيونية ليست ديانة، إنها حركة سياسية وقومية»^(١).

لم يكن غارودي الذي دخل الإسلام عن قناعة تامة الشخص الوحيد الذي واجه التهم اليهودية في العالم، ومورست ضده العداوة، فهناك أيضاً «ميشال لولون»، ومدير صحيفة «اللوموند» الفرنسية، اللذان حو كما بنفس التهمة.

يقول ميشال لولون عن هذه الحادثة: «أنا و«روجيه غارودي» و«ماتيو» مدير جريدة «لوموند» فوجئنا بدعوة قضائية وجهتها لنا «ليكرا»، وهي منظمة يهودية اتهمتنا بمعادة السامية. فأنا بعد أحداث صبرا وشاتيلا هاجمت مجاملة الإعلام الغربي لدولة إسرائيل، وكان حينها نصاً قاسياً ضد السياسة الإسرائيلية، فأتهمنا

١- عبد الرزاق، د. صلاح، المفكرون الغربيون المسلمون، دوافع اعتناقهم الإسلام، ط. ١، دار الهادي، بيروت، ٢٠٠٥، ج ١، ص ١٨٤.

بمعادة السامية، ومثلنا أمام المحكمة»^(١).

وهنا ، لنا أن نسأل بسذاجة :

لماذا منع الفرنسيون نشر بعض كتب المفكر الفرنسي روجيه غارودي ؟
أليس له الحق في قول ما يراه مناسباً ؟ أليس هو مفكراً وفيلسوفاً له رأيه ونظره
وتقييمه للأمر ، وله حرية اختيار الموقف الذي يجده مناسباً ؟

أمام هذا الوضع الشاذ في تطبيق مبدأ حرية الرأي الذي تحرص الأنظمة
الليبرالية على التمسك بها، بل التباهي بذلك التمسك ، وانطلاقاً من أزمة الثقة
القائمة بين الإسلام والغرب ، لنا أن نطرح السؤال التالي بكل صراحة :

هل كانت رواية سلمان رشدي وما سبقها وما تبعها مجرد كتابات بريئة ، أي :
بدون خلفيات وحسابات سياسية مشبوهة ؟

وهل كانت فتوى الإمام الخميني والموقف الإسلامي الشعبي الموحد ضد
رواية سلمان رشدي وفتاوى الأزهر وغيره ضد الكتابات الأخرى هي السبب
الواقعي لاستياء الغرب من المسلمين والإسلام ، وإطلاق الحملات القاسية عليه ؟
وهل كان الدفاع عن حرية الرأي بتجرد وحياد هو الباعث الحقيقي على كل
حملات التشويه التي مورست في مختلف الوسائل الإعلامية والمجالس الدولية ؟
أم كانت مجرد ذريعة لاقت وقتاً مناسباً لتتحول إلى متنفس ومخرج لعداء كامن
ودفين في الصدور ، وخوف مستتر في النفوس ؟ وبداية ملائمة لحرب مستترة
تستخدم وسائل قدرة بأيدي مغطاة بقفازات بيضاء .

لعلنا نجد في مراجعة ما تقدم من تحليل لموقف الغرب من الإسلام جواباً عن

١- راجع على الانترنت المواقع التالية : (www.islamselect.com ، http://ar.wikipedia.org). بتصرف .

هذه التساؤلات ، ونجد في ما عرضناه من تحليل لموقف المسلمين مبرراً كافياً لرفض هذه الكتابات ومنعها .

وعندها قد نتمكن من تفهم قول من قال :

إن قضية هذه الكتابات أكبر وأبعد من مجرد قضية حرية الرأي والتعبير .
ونفهم ما قد يكون رداً من الحكومات الليبرالية على هذه التساؤلات بأن هناك اعتبارات سياسية واعتبارات تتعلق بالنظام العام ، وبمشاعر بعض المواطنين... إلخ ، وهي التي اقتضت أخذ قرار المنع في المثالين المذكورين .

وحينها نستنتج وبكل وضوح الحقيقة التالية :

إن مبدأ حرية الرأي ، سواء في العالم الغربي أم العالم الإسلامي محكوم لاعتبارات أخرى خارجة عن مقتضيات الحرية نفسها ، بغض النظر عن ماهية هذه الاعتبارات ومدى صدقها وأهميتها ، وتُعد في نظر القيميين على النظامين مقدّمة على هذا المبدأ . وهو ما يؤكد النتيجة التي توصلنا إليها آنفاً من أن الحرية محدودة بحدود أكبر منها وأهم ، وأن الحرية هي وسيلة لتحقيق أهداف أكبر .
غاية الفرق بين النظرتين أن الإسلام شفاف في مكاشفة أتباعه في تقييد الحرية بالقيود التي تجعلها حرية عادلة ، بينما يكابر الآخرون على ذلك حتى يتم استكشافه من الممارسة العملية على ساحة الواقع .

ثبت بمصادر البحث

١. آثار الحرب في الفقه الإسلامي ، د. وهبة الزحيلي ، دار الفكر المعاصر ، ١٩٨١ ، ط. ٣ .
٢. آراء أهل المدينة الفاضلة، أبو نصر الفارابي، تحقيق د. ألبير نادر، دار المشرق، بيروت ، ١٩٨٥م.
٣. أبو حنيفة وحياته ، آراؤه وفقهه ، محمد أبو زهرة ، دار الفكر العربي .
٤. الأحكام ، الأمدي، تحقيق عبد الرزاق عفيفي، ط. ٢، نشر الكتب الإسلامي، الرياض، ١٤٠٢ .
٥. الإحكام من أصول الأحكام ، ابن حزم الأندلسي ، مطبعة العاصمة ، القاهرة.
٦. أخبار الزمان ، علي بن الحسين المسعودي ، ط. ٢ ، دار الأندلس ، بيروت ، ١٩٦٦م .
٧. أربع مقالات في الحرية ، إشعيا برلين ، ترجمة عبد الكريم محفوظ ، وزارة الثقافة والإرشاد ، دمشق ، ١٩٨٠ .
٨. الإرشاد ، الشيخ المفيد ، ط. ٢ ، دار المفيد ، بيروت ، ١٩٩٣ .
٩. الاستبصار، محمد بن الحسن الطوسي، تحقيق حسن الموسوي الخرسان، دار الكتب الإسلامية، طهران ، ١٣٩٠ هـ .
١٠. الإسلام في عيون السويسريين ، د. ثابت عيد ، مؤسسة بافاريا للنشر والإعلام ، ألمانيا ، ١٩٩٩م .
١١. الإسلام ومتطلبات التغيير الاجتماعي، محمد حسين الطباطبائي ، تعريب آذرشب .
١٢. الإسلام يقود الحياة ، السيد الشهيد محمد باقر الصدر، ط. ٢، وزارة الارشاد الإسلامي، طهران .
١٣. إشكالية المنهج في دراسة الفلسفة الإسلامية، د. إبراهيم العاتي، ط. ١ ، دار الهادي ، بيروت ، ٢٠٠٣م .
١٤. أصول السرخسي ، محمد بن أحمد السرخسي ، تحقيق "أبو وفاء" الأفغاني ، ط. ١ ، دار الكتب العلمية، بيروت .
١٥. أصول الفقه ، محمد الخضري ، دار الحديث ، القاهرة .
١٦. أصول فلسفة الحق، هيجل، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، مكتبة مدبولي، مصر، ١٩٩٦م .
١٧. الأعلام ، خير الدين الزركلي ، دار العلم للملايين ، بيروت ، ١٩٨٠ ، ط. ٥ .
١٨. أعلام الموقعين عن رب العالمين ، الإمام محمد بن أبي بكر ابن قيم الجوزية ، تحقيق طه عبد

- الرؤوف سعد ، مكتبة الكليات الأزهرية ، القاهرة ، ١٩٦٨ .
١٩. اقتصادنا ، السيد محمد باقر الصدر ، ط. ٢ ، مؤسسة بوستان كتاب ، قم ، ١٤٢٥ هـ .
٢٠. الأمالي ، الشيخ الصدوق ، ط. ١ ، مؤسسة البعثة ، قم ، ١٤١٧ هـ .
٢١. الأمالي ، محمد بن الحسن الطوسي ، ط. ١ ، دار الثقافة ، قم ، ١٤١٤ هـ .
٢٢. الإمام جعفر الصادق (عليه السلام) ، الحاج حسين الشاكري ، نشر الهادي ، قم ، ١٤١٧ هـ .
٢٣. إمتاع الأسماع ، أحمد بن علي المقرئ ، تحقيق محمد عبد الحميد النميسي ، ط. ١ ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، ١٩٩٩ م .
٢٤. الإنسان والحياة ، السيد محمد حسين فضل الله ، إعداد وتنسيق: شفيق الموسوي ، دار الملاك ، بيروت ، ١٩٩٦ م ، ١٤١٧ هـ .
٢٥. بحار الأنوار ، العلامة محمد باقر المجلسي ، تحقيق إبراهيم الميانجي ، ومحمد باقر البهبودي ، ط. ٣ ، دار إحياء التراث العربي ، بيروت ، ١٩٨٣ م .
٢٦. بداية الحكمة ، محمد حسين الطباطبائي ، مؤسسة النشر الإسلامي ، قم ، ١٤١٨ هـ .
٢٧. بداية المجتهد ونهاية المقتصد ، محمد بن أحمد ابن رشد الحفيد ، تحقيق خالد العطار ، دار الفكر ، بيروت ، ١٩٩٥ م .
٢٨. البداية والنهاية ، ابن كثير ، تحقيق علي شيري ، ط. ١ ، دار إحياء التراث العربي ، بيروت ، ١٩٨٨ .
٢٩. بلاغات النساء ، أبو الفضل بن أبي الطاهر بن طيفور ، مكتبة بصيرتي ، قم .
٣٠. تاريخ الإسلام السياسي والديني والثقافي والاجتماعي ، حسن إبراهيم حسن ، ط. ٧ ، مكتبة النهضة المصرية ، القاهرة ، ١٩٤٥ م .
٣١. تاريخ الطبري ، محمد بن جرير الطبري ، مراجعة وتصحيح وضبط : نخبة من العلماء الأجلاء ، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات ، بيروت .
٣٢. تاريخ الفلسفة الإسلامية ، ماجد فخري ، ترجمة كمال اليازجي ، الدار المتحدة للنشر ، بيروت ، ١٩٧٤ م .
٣٣. تاريخ المدينة ، ابن شبة النميري ، تحقيق فهيم محمد شلتوت ، دار الفكر ، قم .
٣٤. تاريخ بغداد ، الخطيب البغدادي ، تحقيق : مصطفى عبد القادر عطا ، ط. الأولى ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، ١٩٩٧ م .

٣٥. تأملات في الفكر السياسي الإسلامي ، كتاب التوحيد، السيد محمد حسين فضل الله ، ط ١ ، ١٩٩٥ م.
٣٦. تأملات في الفلسفة الأولى رينيه ديكرت ، ترجمة وتعليق عثمان أمين ، مكتبة الإنجلو المصرية، القاهرة الحديثة، ١٩٥١ م .
٣٧. تحديات الإصلاح والتنمية ، (النظام الدولي والشرق الأوسط الكبير) ، د. طراد حمادة ، ط. ١ ، دار المحجة البيضاء، بيروت ، ٢٠٠٥ م.
٣٨. تحرير الوسيلة ، الإمام الخميني ، ط. ٢ ، دار الكتب العلمية ، قم ، ١٣٩٠ هـ.
٣٩. تخريج الأحاديث والآثار ، جمال الدين الزيلعي ، تحقيق عبد الله بن عبد الرحمن السعد ، ط. ١ ، دار ابن خزيمة ، الرياض ، ١٤١٤ هـ .
٤٠. تذكرة الحفاظ ، الذهبي ، دار إحياء التراث العربي ، بيروت.
٤١. تصحيح اعتقادات الإمامية ، المفيد ، دار المفيد ، بيروت ، ١٤١٤ هـ.
٤٢. تطور الفكر السياسي، جورج ساباين، ترجمة حسن جلال العروسي، دار المعارف، القاهرة، ١٩٥٤.
٤٣. التعددية والحرية في الإسلام ، حسن الصفار ، مقدمة الشيخ محمد مهدي شمس الدين ، ط. ٢ ، دار المنهل ، بيروت، ١٩٩٦ .
٤٤. تفسير ابن أبي زمنين ، محمد بن عبد الله بن أبي زمنين ، تحقيق حسين بن عكاشة ومحمد بن مصطفى الكنز، ط. ١ ، نشر الفاروق الحديثة ، القاهرة ، ٢٠٠٢ م.
٤٥. تفسير القمي ، علي بن إبراهيم القمي ، ط. ٣ ، دار الكتاب ، قم ، ١٤٠٤ هـ .
٤٦. تفسير المنار ، محمد رشيد رضا ، ط. ٢ ، دار المعرفة ، بيروت .
٤٧. التمهيد ، ابن عبد البر ، وزارة عموم الأوقاف والشؤون الإسلامية ، المغرب ، ١٣٨٧ هـ.
٤٨. تهذيب الأحكام، محمد بن الحسن الطوسي، تحقيق حسن الموسوي الخراسان ، ط. ٤ ، دار الكتب الإسلامية ، طهران ، ١٣٦٥ هـ.ش .
٤٩. تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق، أحمد بن محمد بن يعقوب الرازي مسكويه ، انتشارات بيدار، ١٤١٢ هـ، ط. ٤ .
٥٠. ثمار الأفكار ، الشيخ علي الكوراني العاملي ، دار الهدى ، قم ، ١٤٢٥ هـ ط. ١ .
٥١. ثواب الأعمال وعقابها ، الشيخ الصدوق ، تحقيق محمد مهدي السيد حسن الخراسان ، منشورات

- الشريف الرضي ، قم ، ١٣٦٨ هـ ش. ط. ٢.
٥٢. جامع بيان العلم وفضله ، ابن عبد البر النمري ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، ١٣٩٨ هـ .
٥٣. جامع السعادات ، محمد مهدي النراقي ، تحقيق السيد محمد كلاتري ، دار النعمان ، النجف الأشرف .
٥٤. الجامع الصغير ، جلال الدين السيوطي ، دار الفكر ، بيروت ، ١٩٨١ .
٥٥. جامع المدارك ، السيد أحمد الخوانساري ، تعليق علي أكبر غفاري ، مكتبة الصدوق ، طهران ، ١٤٠٥ هـ ، ط. ٢.
٥٦. الجامع لأحكام القرآن ، محمد بن أحمد الأنصاري القرطبي ، تحقيق أحمد عبد العليم البردوني ، دار إحياء التراث العربي ، بيروت ، ١٩٨٥ .
٥٧. جريدة الأهرام المصرية عدد ١٥ نوفمبر ١٩٩٥ .
٥٨. جريدة السفير ، ١٩٨٠/٨/٢٧. عن كتاب «فتاوى كبار الأدباء والأدباء» المنشور عام ١٩٢٣ .
٥٩. جريدة لواء الصدر ، العدد ٢٤ ذي القعدة ١٤١٧ هـ محاضرة للسيد الشهيد محمد باقر الصدر .
٦٠. الجمهورية ، أفلاطون ، الكتاب السابع ، ترجمة ودراسة د. فؤاد زكريا ، الهيئة المصرية العامة للكتب ، ١٩٧٤ .
٦١. الحريات والحقوق - الواقع والادعاء ، مختار الاسدي ، ط ١ ، ١٩٩٧ م ، مؤسسة الأعراف ، قم .
٦٢. الحرية (بحث فكري موجز في تاريخها ومصيرها) ، إبراهيم الخال ، دار الجمهورية ، بغداد ، ١٩٦٤ م
٦٣. الحرية الإنسانية والعلم (مشكلة فلسفية) ، د. يمني طريف الخولي ، دار الثقافة الجديدة ، القاهرة ، ١٩٩٠ ، ص ٤٩ .
٦٤. الحرية بين الحد والمطلق ، سري نسبية ، ط. ١ ، دار الساقى ، بيروت ، ١٩٩٥ م .
٦٥. الحرية الفكرية والسياسية في ظل الحكم الإسلامي ، الشيخ مالك وهبي العاملي ، ط. ١ ، دار الهادي ، بيروت ، ٢٠٠٢ م .
٦٦. حرية اللاحرية ، حسام محي الدين الألويسي ، بحوث الندوة المقدمة إلى المؤتمر الفلسفي العربي الخامس في الجامعة الأردنية ، ١٩٩٩ .
٦٧. حسين ، د. طه ، مستقبل الثقافة في مصر ، دار الكتاب اللبناني ، بيروت ، ١٩٨٢ .
٦٨. حصر الاجتهاد ، آغا بزرك الطهراني ، تحقيق: محمد علي أنصاري ، مطبعة الخيام ، قم ، ١٤٠١ هـ .

٦٩. حقوق الإنسان في الإسلام، مقالات المؤتمر الخامس للفكر الإسلامي ، طهران ، ١٤٠٨ هـ - ١٩٨٧ م ، منظمة الإعلام الإسلامي .
٧٠. حقوق أهل الذمة في الفقه الإسلامي - تامر باجن أوغلو ، نسخة كمبيوترية .
٧١. حلية الأولياء وطبقات الأصفياء ، أبو نعيم الأصبهاني، دار الكتاب العربي، بيروت، ١٩٨٥، ط. ٤ .
٧٢. الخراج ، القاضي أبو يوسف ، دار بوسلامة للطباعة والنشر والتوزيع ، تونس .
٧٣. الخصال، الشيخ الصدوق، تحقيق علي أكبر غفاري، منشورات جماعة المدرسين، قم، ١٤٠٣ هـ
٧٤. المواعظ والاعتبار في ذكر الخطط والآثار المعروف بالخطط المقرئية ، أحمد بن علي المقرئ .
٧٥. خلافة الإنسان وشهادة الأنبياء، السيد محمد باقر الصدر، دار التعارف ، بيروت ، ١٩٧٩ ، ط. ٢ .
٧٦. الخلاف ، محمد بن الحسن الطوسي ، تحقيق السيد علي الخراساني وجماعة ، ط. ٢، جماعة المدرسين ، قم، ١٤٢٠ هـ .
٧٧. الدر المنثور ، جلال الدين السيوطي ، دار المعرفة للطباعة والنشر - بيروت .
٧٨. الدرر في اختصار المغازي والسير ، ابن عبد البر النمري ، تحقيق شوقي ضيف ، ط. ٣ ، دار المعارف ، القاهرة .
٧٩. رجال النجاشي ، أحمد بن علي النجاشي ، جماعة المدرسين ، قم ، ١٤١٦ هـ . ط. ٥ .
٨٠. رسائل صاحب بن عباد، تصحيح وتقديم عبد الوهاب عزام وشوقي ضيف، دار الفكر العربي القاهرة، ١٣٦٦ هـ .
٨١. رسائل المرتضى ، الشريف المرتضى ، تحقيق السيد أحمد الحسيني ، والسيد مهدي الرجائي ، دار القرآن الكريم ، قم ، ١٤٠٥ هـ .
٨٢. رسالة آزادي ، جان استوارت ميل ، ترجمه الى الفارسية ، جواد شيخ . (فارسي)
٨٣. الرسالة ، الإمام الشافعي ، تحقيق أحمد محمد شاكر ، المكتبة العلمية ، بيروت .
٨٤. رسالة في اللاهوت والسياسة ، باروخ اسبينوزا ، ترجمة وتقديم حسن حنفي ، مراجعة فؤاد زكريا ، الهيئة المصرية العامة ، القاهرة ، ١٩٧١ م .
٨٥. روح الشرائع ، شارل لويس مونتسكيو ، ترجمة عادل زعيتر ، القاهرة ، دار المعارف ، ١٩٥٣ م .
٨٦. السبيل إلى إنهاء المسلمين، السيد محمد الشيرازي، ط. ٣ ، دار المنهل، بيروت ، ١٩٩٣ م .

٨٧. السرائر، ابن إدريس الحلبي، جماعة المدرسين، ط. ٢، قم، ١٤١٠ هـ.
٨٨. سنن الترمذي، الترمذي، تحقيق عبد الرحمن محمد عثمان، دار الفكر، بيروت، ١٩٨٣، ط. ٢.
٨٩. سنن الدارمي، عبد الله بن بهرام الدارمي، مطبعة الاعتدال، دمشق، ١٣٤٩ هـ..
٩٠. السنن الكبرى، أحمد بن الحسين البيهقي، دار الفكر، بيروت.
٩١. السياسة، أرسطو، ترجمة أحمد لطفي السيد، دار الكتب المصرية، القاهرة، ١٩٤٧ م.
٩٢. شرائع الإسلام، المحقق الحلبي، تحقيق السيد صادق الشيرازي، مؤسسة الوفاء، بيروت، ١٤٠٩ هـ.
٩٣. شرح أصول الكافي، محمد صالح المازندراني، ضبط وتصحيح: السيد علي عاشور، ط. الأولى، دار إحياء التراث العربي للطباعة والنشر والتوزيع، ٢٠٠٠ م، بيروت.
٩٤. شرح مسلم، النووي، دار الكتاب العربي، بيروت، ١٩٨٧.
٩٥. شرح نهج البلاغة، ابن أبي الحديد، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، دار إحياء الكتب العربية.
٩٦. صحيح البخاري، البخاري، دار الفكر، بيروت، ١٩٨١.
٩٧. صحيح مسلم، مسلم النيسابوري، دار الفكر، بيروت.
٩٨. صحيفة كيهان العربي طهران مقال (دور الإعلام في تقويم مسارات الدولة).
٩٩. صحيفة الوطن القطرية، العدد الصادر في ١٨ / ٥ / ٢٠٠٤.
١٠٠. صفات الشيعة، الشيخ الصدوق، كانون انتشارات عابدي، طهران.
١٠١. الطبقات الكبرى، محمد بن سعد، دار صادر، بيروت.
١٠٢. العقيدة والشريعة في الإسلام، أجناس جولدتسهير، تعريب محمد يوسف موسى وعبد العزيز عبد الحق وعلي حسن عبد القادر، ط. ١، دار الكتاب المصري، القاهرة، ١٩٤٦ م.
١٠٣. عن التبشير والاستعمار في البلاد العربية، د. مصطفى خالدي، وعمر فروخ، المكتبة العصرية، صيدا، ١٩٨٣.
١٠٤. العهد الجديد، مجمع الكنائس الشرقية، رسالة بولس الرسول إلى أهل غلاطية.
١٠٥. عون المعبود في شرح سنن أبي داود، العظيم آبادي، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤١٥ هـ. ط. ٢.
١٠٦. عيون الحكم والمواعظ، علي بن محمد الليثي الواسطي، تحقيق الشيخ حسين الحسيني البيرجندي، دار الحديث، قم، ١٣٧٦ هـ ش. ط. ١.

١٠٧. غوالي اللثالي، ابن أبي جمهور الإحسائي ، تحقيق مجتبي العراقي ، مطبعة سيد الشهداء، قم ، ١٩٨٤، ط. ١ .
١٠٨. فتح الباري في شرح البخاري ، ابن حجر العسقلاني ، دار المعرفة ، بيروت ، ط. ٢ .
١٠٩. فتوح البلدان ، أحمد بن يحيى بن جابر البلاذري ، تحقيق صلاح الدين المنجد ، مكتبة النهضة المصرية ، القاهرة ، ١٩٥٦.
١١٠. فخر الدين الطريحي ، مجمع البحرين ، تحقيق السيد أحمد الحسيني ، مكتب النشر للثقافة الإسلامية، قم ، ١٤٠٨ هـ .
١١١. فلسفتنا ، محمد باقر الصدر ، دار الكتاب الإسلامي ، ٢٠٠٤ ، ط. ٣ .
١١٢. الفهرست ، محمد بن إسحاق ابن النديم البغدادي ، تحقيق رضا - تجدد.
١١٣. في ظلال القرآن ، سيد قطب ، دار إحياء التراث العربي ، بيروت ، ١٩٧١ ، ط. ٧ .
١١٤. القانون الدولي في الإسلام ، عباس علي العميد الزنجاني ، تعريب: علي هاشم، مؤسسة الطبع والنشر التابعة لمجمع البحوث الإسلامية، مشهد .
١١٥. قرب الإسناد، عبد الله بن جعفر الحميري، مؤسسة آل البيت لإحياء التراث، قم، ١٤١٣ هـ ، ط ١.
١١٦. قصة الحضارة ، ويل ديورانت ، نسخة كمبيوترية .
١١٧. قطب ، سيد ، في ظلال القرآن ، دار إحياء التراث العربي ، بيروت ، ١٩٧١ ، ط. ٧ ،
١١٨. الكافي، محمد بن يعقوب الكليني ، تحقيق : علي أكبر غفاري ، ط. ٥ ، دار الكتب الإسلامية، طهران ، ١٣٦٣ هـ . ش.
١١٩. كتاب الأم ، الإمام الشافعي ، دار الفكر ، بيروت ، ١٩٨٣ ، ط. ٣.
١٢٠. كتاب العين، الخليل الفراهيدي . تحقيق د. مهدي المخزومي ، ود. إبراهيم السامرائي ، مؤسسة دار الهجرة ، ١٤١٠ ، ط. ٢ .
١٢١. كتاب المسند ، الإمام الشافعي ، دار الكتب العلمية ، بيروت .
١٢٢. كشف الغمة ، ابن أبي الفتح الأربلي ، دار الأضواء ، بيروت .
١٢٣. كمال الدين وتمام النعمة ، الشيخ الصدوق ، تحقيق علي أكبر غفاري ، جماعة المدرسين، قم، ١٤٠٥ هـ .
١٢٤. كنز العمال ، المتقي الهندي ، مؤسسة الرسالة ، بيروت ، ١٩٨٩ .

١٢٥. لسان العرب ، ابن منظور الأندلسي ، أدب الحوزة ، قم ، ١٤٠٥ هـ .
١٢٦. الميسوط ، السرخسي ، دار المعرفة ، بيروت ، ١٩٨٦.
١٢٧. مجلة الأضواء، العدد ٢، مقالة للشهيد آية الله الصدر.
١٢٨. مجلة الأضواء، العدد ٢، مقالة للعلامة فضل الله .
١٢٩. مجلة المنهاج ، عدد ١١ ، خريف ١٩٩٨ ، منتدى المنهاج ، آية الله الشيخ محمد مهدي شمس الدين .
١٣٠. مجلة المنهاج ، عدد ٢٦، مقالة بعنوان : الحرية الدينية في الإسلام د. عصام محمد خليل.
١٣١. مجلة عالم الفكر ، مجلد ٣٣ ، عدد ٣ ، آذار ٢٠٠٥ ، ص ٥٧. الحرية عند ابن رشد بين العقل النظري والعقل العملي، محمد المصباحي .
١٣٢. مجلة قضايا إسلامية معاصرة العدد الأول، ١٤١٨ هـ - ١٩٩٧ م ، محمد سروش محلاتي، نصيحة أئمة المسلمين، تعريب: جواد علي كسار.
١٣٣. مجلة منبر الحوار، السنة التاسعة ، العدد ٣٤ ، ١٩٩٤ م ، الشيخ محمد مهدي شمس الدين في (حوار حول الشورى والديمقراطية) .
١٣٤. مجمع البيان في تفسير القرآن، الشيخ الطبرسي، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، ١٩٩٥ م، بيروت.
١٣٥. مجمع الزوائد ، علي بن أبي بكر الهيثمي ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، ١٩٨٨ .
١٣٦. المحاسن ، أحمد بن محمد بن خالد البرقي ، دار الكتب الإسلامية ، طهران ، ١٣٧٠ هـ
١٣٧. محاضرات في العقيدة الإسلامية ، أحمد البهادلي ، دار التعارف للمطبوعات ، بيروت ، ١٩٩٢.
١٣٨. المحصول في علم أصول الفقه، فخر الدين الرازي ، تحقيق د. طه جابر فياض العلواني ، ط. ٢، مؤسسة الرسالة ، بيروت ، ١٩٩٢.
١٣٩. مروج الذهب ، علي بن الحسين المسعودي ، منشورات دار الهجرة ، قم ، ١٩٨٤ .
١٤٠. مستدرك الوسائل ، الميرزا حسين النوري ، مؤسسة آل البيت لإحياء التراث ، بيروت ، ١٩٨٧ ، ط. ١.
١٤١. المستصفى في علم الأصول، أبو حامد الغزالي ، تصحيح محمد عبد السلام عبد الشافي، دار الكتب العلمية، بيروت ، ١٩٩٦ م .
١٤٢. مستقبل الثقافة في مصر ، د. طه حسين ، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ١٩٨٢ .

١٤٣. مسكن الفؤاد عن فقد الأعبة والأولاد ، علي بن أحمد الجبعي (الشهيد الثاني) ، مؤسسة آل البيت لإحياء التراث ، قم ، ١٤٠٧ هـ ط. ١ .
١٤٤. مسند أحمد ، أحمد بن حنبل ، دار صادر ، بيروت .
١٤٥. المسيحية والأديان العالمية ، هانس كينج ، ويوسف فان إس ، جيوتولو ، ١٩٨٧ م .
١٤٦. مشكاة الأنوار، علي الطبرسي، تحقيق مهدي هوشمند، دار الحديث، قم ، ١٤١٨ ، ط. ١ .
١٤٧. مشكلات فلسفية - مشكلة الحرية ، زكريا إبراهيم ، دار مصر للطباعة ، ١٩٧٢ ، ط. ٣ .
١٤٨. مصائر الفلسفة بين المسيحية والإسلام، جورج الطرابيشي، دار الساقى ، بيروت ، ١٩٩٨ ، ط. ١ .
١٤٩. المصنف ، ابن أبي شيبة ، تحقيق سعيد اللحام ، ط. ١ ، دار الفكر ، بيروت ، ١٩٨٩ م .
١٥٠. المعارضة والدولة في السلم والحرب ، موتون أ. كابلان ، تعريب سامي عادل ، دار الآفاق الجديدة ، بيروت.
١٥١. المعالم الجديدة للأصول، السيد محمد باقر الصدر ، ط. ٢ ، مكتبة النجاح ، طهران ، ١٩٧٥ م .
١٥٢. المعجم الكبير ، الطبراني، تحقيق حمدي عبد المجيد السلفي، دار إحياء التراث العربي، بيروت.
١٥٣. المغني ، عبدالله بن قدامة ، دار الكتاب العربي ، بيروت .
١٥٤. مطالب السؤول في مناقب آل الرسول ، محمد بن طلحة الشافعي ، ، تحقيق ماجد بن أحمد العطية ، (لا معلومات عن النشر).
١٥٥. معاني الأخبار ، الشيخ الصدوق ، تحقيق علي أكبر غفاري ، مؤسسة النشر الإسلامي ، قم ، ١٣٧٩ هـ .
١٥٦. مفردات غريب القرآن ، الراغب الأصفهاني ، دفتر نشر كتاب ، ١٤٠٤ ، ط. ٢ .
١٥٧. المفكرون الغربيون المسلمون ، دوافع اعتناقهم الإسلام ، د. صلاح ، عبد الرزاق، ط. ١ ، دار الهادي، بيروت، ٢٠٠٥ م.
١٥٨. مفهوم الحرية في الإسلام ، فرانز روزنتال ، دراسة في مشكليات المصطلح وأبعاده في التراث العربي الإسلامي ، ترجمة معن زيادة ورضوان السيد ، معهد الإنماء العربي ، ١٩٧٨ ، ط. ١ .
١٥٩. المقابسات ، أبو حيان التوحيدي ، ط . تحقيق السندوبي . ١٩٢٩ م .
١٦٠. مقارنة الأديان ، الإسلام، الدكتور أحمد الشلبي، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة ، ١٩٧٣ م . ط. ٤ .

١٦١. مقالات الإسلاميين، أبو الحسن الأشعري، تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد، ١٩٨٥، ط. ٢.
١٦٢. مقالات حول الثورة الإسلامية في إيران، الأستاذ الشهيد مرتضى المطهري، ترجمة: محمد جواد المهري وزارة الإرشاد الإسلامي، طهران ١٤٠٢هـ.
١٦٣. مقدمة ابن خلدون، ابن خلدون، دار القلم، بيروت، ١٩٨٤، ط. ٥.
١٦٤. الملل والنحل، محمد بن عبد الكريم الشهرستاني، ط. ٣، منشورات الشريف الرضي، قم، ١٣٦٧ هـ ش.
١٦٥. مناقب آل أبي طالب، ابن شهر آشوب، المكتبة الحيدرية، النجف الأشرف، ١٩٥٦.
١٦٦. المنجد في الأعلام، ط. ١٠، دار المشرق، بيروت، ١٩٧٦م.
١٦٧. من لا يحضره الفقيه، الشيخ الصدوق، تحقيق علي أكبر غفاري، مؤسسة النشر، قم.
١٦٨. منهجية الثورة الإسلامية، (مجموعة كلمات وآراء الإمام الخميني (قده))، مؤسسة تنظيم ونشر تراث الإمام الخميني، عن دار الولاية للثقافة والعلوم.
١٦٩. موسوعة الفلسفة والفلاسفة، عبد المنعم الحفني، مكتبة المدبولي، مصر، ١٩٩٩، ط. ٢.
١٧٠. الموسوعة الفلسفية العربية، معن زيادة، ط. ١، معهد الإنماء العربي، ١٩٨٨ م.
١٧١. ميزان الحكمة، محمد الريشهري، دار الحديث، قم، ١٤١٦ هـ.
١٧٢. الميزان في تفسير القرآن، محمد حسين الطباطبائي، منشورات جماعة المدرسين، قم.
١٧٣. النص والاجتهاد، السيد عبد الحسين شرف الدين، تحقيق "أبو مجتبي"، ط. ١، الناشر المحقق، قم، ١٤٠٤ هـ.
١٧٤. نهاية التاريخ والإنسان الأخير، فرانسيس فوكوياما، ترجمة د. فؤاد شاهين ود. جميل قاسم ود. رضا شايبي، مركز الإنماء القومي، بيروت، ١٩٩٣.
١٧٥. النهاية في غريب الحديث، ابن الأثير، تحقيق طاهر أحمد الزاوي ومحمود محمد الطناحي، ط. ٤، مؤسسة إسماعيليان، قم، ١٣٦٤ هـ ش.
١٧٦. النهاية، محمد بن الحسن الطوسي، انتشارات قدس محمدي، قم.
١٧٧. وسائل الشيعة، الحر العاملي، مؤسسة آل البيت (عليه السلام) لإحياء التراث، قم، ١٤١٤ هـ. ط. ٢.
١٧٨. وفيات الأعيان، ابن خلكان، تحقيق إحسان عباس، دار الثقافة، لبنان.

مواقع :

- www. ar.wikipedia.org . ١٧٩
www.Alwelayah.net . ١٨٠
www.islamselect.com . ١٨١
www.tariqa.org/ishara/n٢٦/zahri.php . ١٨٢

مراجع أجنبية

١٨٣. تحليلي نوين از آزادي ، موريس غرنستون ، ترجمه إلى الفارسية ، أعلم جلال الدين .
(فارسي) .
١٨٤. رسالة آزادي ، جان استوارت ميل ، ترجمه إلى الفارسية ، جواد شيخ . (فارسي)
١٨٥. فلسفة حقوق بشر ، آية الله جواد آملی . (فارسي) .
- G. Marcel “ Le Mystere de l’Etre” . ١٨٦
- J. Lequier “ La Recherch d’une Premiere Verite” . ١٨٧
- Rev. John Takle. Islam and missions. ١٨٨
- w.s.Nelson. Islam and missions. ١٨٩