المركز الإسلامي الثقافي

تأمّلات قرآنية

جعفر محمد حسين فضل الله

الحُرّية الفكرية

بسم الله الرحمن الرحيم

الطبعة الأولى
١٤٣٦هـ ـ ٢٠١٥م

المركز الإسلامي الثقافي

لبنان ـ حارة حريك ـ مجمع الإمامين الحسنين عليهما السلام
هاتف: ٠١/ ٥٥٧٠٠٠ ـ ٠١/ ٥٤٤٤٠٢
خليوي: ٠٣/ ٥٦٥٠٧٤

❊ ❊ ❊

البريد الإلكتروني

sayedfadlullah@gmail.com
info@tawasolonline.net
info@fadlullahlibrary.com

❊ ❊ ❊

المواقع الإلكترونية ـ المركز الإسلامي الثقافي

www.sayedfadlullah.org
www.tawasolonline.net
www.fadlullahlibrary.com
youtube/tawasolonline
youtube/sayyedfadlullah

Facebook:
SayyedFadlullah

مكتبة العلّامة المرجع السيّد فضل الله العامة
تواصل أون لاين

تأمّلات قرآنية

جعفر محمد حسين فضل الله

الحُرّية الفكرية

المركز الإسلامي الثقافي
مجمع الإمامين الحسنين عليهما السلام

مقـدّمـــة

إنَّها سلسلةٌ من التأمّلات القرآنية بقراءة جديدة لموضوعات تمثّل صورة من التحدّيات الفكرية الكثيرة التي توجّه للإسلام في عقيدته، ونحن في المركز الإسلامي الثقافي نبدأ في هذه الحلقة بنشر مفردة «الحريّة الفكريّة» التي تناولها في هذا البحث سماحة السيّد جعفر فضل الله بكثيرٍ من الدقّة العلميّة والتحليل المنطقي، نقرأ النصّ بعيون قرآنية، يتسعُ مدى نظرها ليستوعب الآفاق والمجالات المفتوحة على الحياة كلِّها..

إنَّها لغةٌ للخطاب الإسلامي يرقى إلى مستوى التحدّيات المطروحة، وهذه اللغة نستنطق القرآن الكريم ليفتح للعقل أكثر من ساحة للتفكير، وليخرج بنتائج معرفيّة تشكّل رؤى تخدم الخطّ الإسلامي الأصيل..

ونسأل الله أن نُوفّق لنشر هذه التأملات القرآنية تباعاً خدمةً للمشروع الفكري الإسلاميّ في زمن يحاول البعض أن يدفع

بهذا المشروع إلى كهوف مظلمة يختنق داخلها هذا المشروع.. وهذا لن يتمَّ بإذا الله بوجود دعاة مخلصين يحرصون على أن يبقى للإسلام دوره في قيادة الحياة..

والله الموفق

مدير المركز الإسلاميّ الثقافيّ
شفيق محمّد الموسوي
جمادى الأولى ١٤٣٦ هـ/ آذار ٢٠١٥م

❊❊❊

تمهيد

هذا البحث يأتي حلقة أولى في سلسلة تأمّلات قرآنيّة حول مجموعة من المفاهيم ذات الصلة بسلوكنا أو بأحكامنا أو بتصوّراتنا عن الكون والحياة.

وأهمّية البحث القرآنيّ البحت تكمن في كونه بحثًا تأسيسيًّا وتأصيليًّا؛ فقد شاع أنّ القرآن الكريم هو المصدر الأوّل للتشريع الإسلامي، ولكن ليس كذلك فقط، بل إنّه المصدر الأوّل للمعرفة الإسلاميّة بعامّة، سواء في الشريعة أو في المفاهيم، وسواء كانت هذه مفاهيم عقديّة مرتبطة بعالم الخلق والخالق والنبوّة وغيرها، أو مفاهيم عقديّة مرتبطة بالحياة.

وتطرح فكرة تفعيل الفكر في داخل النصّ القرآنيّ، بحثًا عن المفاهيم، ضرورةً ملحَّةً في واقعنا الذي نعيش فيه؛ لأنّ التجارب التي خاضها الفكر الإسلامي، ونقصد هنا المجال الإسلامي العامّ الحاضن لتنوّع المذاهب والاتجاهات، أثبتت الحاجة الدائمة لمرجعيّة معياريّة تضبط حتّى النصّ الروائي المنقول عبر الرواة

عن النبيِّ ﷺ أو أهل بيته أو صحابته فضلًا عن تراث السلف الصالح أو ما إلى ذلك من عناوين اعتُبرت مصادر نهائيّة للمعرفة بمعزلٍ عن أيّ معيارٍ ضابط أعلى منها.

وإذا كان المسلمون ـ بشتّى مذاهبهم ـ متّفقين على أعلائيّة النصّ القرآنيّ، وأنّه كلامُ الله ﴿**لَا يَأْتِيهِ الْبَاطِلُ مِن بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِ**﴾[1]، فليس أجدر منه في أن يكون المعيار الذي نقيس عليه كلّ مفاهيمنا التي ننسبها للإسلام؛ لأنّ من التناقض الإيماني أو الدِّيني أن نأخذ بأيّ مفهوم، شرعيًّا كان أو عقديًّا، يخالف المصدر الأوّل والأصيل للمعرفة الدينية. وهذه بديهةٌ لا ينبغي أن يتطرّق إليها الجدل ـ في ما نحسبُ ـ سوى ما يخصُّ وضع آليّات تطبيقها.

يبقى أن نلفت إلى أنّ فكرة المعياريّة القرآنيّة إنّما تقوم على قاعدة أنّ استكشاف المفهوم القرآنيّ إنّما هو عمليّة جمعٍ وتحليلٍ وبناءٍ، تشكّل الآياتُ القرآنيّة الدالّة مباشرة أو في شكلٍ غير مباشر على الموضوع. وعلى هذا الأساس، فما يُقاس عليه هو المفهوم بعد بنائه، لا أن يتمّ القياس على آيةٍ أو آيتين قد لا تشكّلان سوى جزءٍ أو وجهٍ من وجوه المفهوم.

واستنادًا إلى كلّ ذلك، فما سنحاوله في الكتاب، هو التدبّر في آيات القرآن، ذات الدلالة المباشرة وغير المباشرة، لكي

(١) سورة فصّلت، الآية ٤٢.

نستخلص في نهاية البحث ما قد يشكّل النظريّة الإسلاميّة في مسألة من أكثر المسائل جدلًا في الفكر الدِّيني المعاصر، وهي مسألة الحرّيّة الفكريّة.

مفهوم الحرّيّة الفكريّة

ورد في قاموس **لسان العرب** أنّ «الحُرّ ـ بالضمِّ ـ نقيضُ العبدِ، والجمعُ أحرارٌ وحِرار... والحُرّة: نقيض الأمَة، والجمعُ حرائرُ... وحرَّرَهُ أعتقَهُ»[1]، وفيه أيضًا: «العتقُ: خلافُ الرِّقّ، وهو الحرّيّة»[2]. والحرّيّة اسمٌ لمصدرٍ وهو الحَرار -بالفتح-، من حرَّ يحَرُّ، إذا صارَ حُرًّا[3]. وفي **مجمع البحرين**: «حرّرت المملوك فحرّ: أعتقه فعتق... وقوله: ﴿**إِنِّي نَذَرْتُ لَكَ مَا فِي بَطْنِي مُحَرَّراً**﴾، أي مخلصًا لك مُفردًا لعبادتك، ومنه تحرير الولد، وهو أن تفرده لطاعة الله وخدمة المسجد»[4].

وقد ذكر في معاني الحُرّ فرخ الحمام وولد الظبية وولد الحيّة اللطيفة والصقر، وكذلك أطلق اللفظ على بعض أصناف الثمر، وأطلق أيضًا على أفضل ما في الشيء، ففي **لسان العرب**: «الحُرَّ من كلِّ شيءٍ: أعتقُهُ، وفرسٌ حُرّ: عتيقٌ، وحُرُّ الفاكهةِ: خيارُها،

(١) ابن منظور، **لسان العرب**، ١٤٠٥هـ، نشر أدب الحوزة، ج٤، ص١٨١.
(٢) المرجع نفسه، ج١٠، ص٢٣٤.
(٣) أنظر: ابن الأثير، مجد الدين، **النهاية في غريب الحديث والأثر**، ط٤، ١٣٦٤ هـ. ش.، مؤسّسة إسماعيليان، قم، إيران، ج١، ص٣٦٣.
(٤) الطريحي، فخر الدين، **مجمع البحرين**، ط٢، ١٣٦٢ هـ. ش.، نشر: مرتضوي، طهران، إيران، ج٣، ص٢٦٣.

والحُرّ: كلُّ شيءٍ فاخرٍ من شِعرٍ أو غيرِهِ، وحُرُّ كلّ أرضٍ وسطُها وأطيبُها»[1]. والاستعمالات المجازيّة للفظ كثيرةٌ لا حاجة لإيرادها هنا.

ما يهمّنا هنا هو ملاحظة أنّ الحرّيّة تختزن معنى الخلوص، فيصبح العبدُ حرًّا إذا تخلّص من قيود الملكيّة للغير، ويصبح الإنسان حرًّا إذا تخلّص من قيود السجن، وبذلك نفهم أنّ الحرّيّة تدلُّ على التحرّر من القيود المفترضة، وهذا ما ننطلق منه في تحديد مفهوم للحرّيّة الفكريّة.

وعليه، فالحرّيّة الفكريّة تعني أنَّ العقل ـ وهو محلُّ الفكر وإنتاجه ـ محرَّرٌ من أيّ قيودٍ خارجيَّةٍ مفترضةٍ عليه، سواء كانت اجتماعيّة أو سياسيّة أو نفسيّة أو ما إلى ذلك، فالخلوصُ من تأثير كلّ تلك العوامل يمثّل الحرّية الفكريّة، ويشير إلى مبدأ تحرير العقل من أيّ عقالٍ أو تأثيرٍ أو قيدٍ سواه.

وعندما نقول: «سواه»، نقصد أنّ الحرّيّة إنّما هي تجاه القيود الخارجة عن طبيعة العقل. أمّا إذعانُ العقلِ لنفسه، أي للحقيقة التي يدركها في شكلٍ قاطعٍ، فهذا لا ينافي الحرّيّة؛ لأنّه العقلُ نفسه، ولا يُمكن أن يتحرّر الشيء من نفسه وذاته بطبيعة الحال.

وقد أخذت مسألة الحرّيّة عمومًا مجالًا واسعًا من النقاش

(١) ابن منظور، م. س.، ج٤، ص١٨٢.

الفلسفي والاجتاعي والسياسي والدِّيني ـ إذا صحَّ فصله عن المجالات التي سبقته ـ، وأصبح ـ في عصرنا ـ يشكّل القيمة المعياريّة لتقويم أيّ فردٍ أو مجتمع أو نظامٍ سياسيّ أو تعليمي أو ما إلى ذلك، حتّى أنّ بعض الحروب التي تشنّها بعض الدول الكبرى، وكذلك التدخّل في شؤون دولٍ أخرى، يتمّ وضع عنوان تحرير الشعوب في أولويّة تبريراتها. وقد شكّل مادَّةً مهمّة من موادّ الإعلان العالمي لحقوق الإنسان الصّادر عن الأمم المتّحدة، فجاء في المادّة ١٩: «لكلّ أحد الحقّ في حرّية الرأي والتعبير، وهذا الحقّ يشمل حرّيّة تبنّي الآراء من دون أي تأثير، وكذلك البحث وتلقّي ونقل المعلومات والأفكار بواسطة أي وسيلة تواصل بمعزل عن الحدود الجغرافيّة»[١].

والمفهوم الذي نبحث عنه من خلال التأمّل في آيات القرآن الكريم هو أن يتحرّك العقل محرَّرًا من أيّ قيدٍ خارجيّ مُفترض، بحيث تكون قناعاته خاضعة لسلطة العقل وحده.

وعندما نبحث عن ذلك المفهوم في القرآن الكريم، نهدف من خلال ذلك إلى تأسيس رؤية الإسلام تجاه هذا المفهوم، فهل يوافق عليه؟ وضمن أيّ حدودٍ؟

---

(١) جاء في النصّ الإنكليزي للحقّ:
Everyone has the right to freedom of opinion and expression; this right includes freedom to hold opinions without interference and to seek, receive and impart information and ideas through any media and regardless of frontiers.

أنظر: http://www.un.org/en/documents/udhr/

وقفة مع مفردة الحرّية في القرآن

لم ترد مادّة الحرّيّة ـ بالمعنى اللغوي ـ في القرآن الكريم بشكل مباشر، سوى في مجالين، وليس معنى ذلك أنّه ليس في إمكاننا أن نرصد ملامح أو مفردات المفهوم في العديد من الآيات التي سنتوقّف عندها تباعًا.

أمّا المجالان اللذان أشرنا إليهما، فهما:

الأوّل: تحرير العبيد، وهو ما ورد في عدّة مواضع؛ منها قوله تعالى: ﴿**وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ أَن يَقْتُلَ مُؤْمِناً إِلاَّ خَطَئاً وَمَن قَتَلَ مُؤْمِناً خَطَئاً فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةٍ وَدِيَةٌ مُّسَلَّمَةٌ إِلَى أَهْلِهِ إِلاَّ أَن يَصَّدَّقُواْ فَإِن كَانَ مِن قَوْمٍ عَدُوٍّ لَّكُمْ وَهُوَ مْؤْمِنٌ فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةٍ وَإِن كَانَ مِن قَوْمٍ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُمْ مِّيثَاقٌ فَدِيَةٌ مُّسَلَّمَةٌ إِلَى أَهْلِهِ وَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةً**﴾[1]، وقوله تعالى: ﴿**لاَ يُؤَاخِذُكُمُ اللّهُ بِاللَّغْوِ فِي أَيْمَانِكُمْ وَلَـكِن يُؤَاخِذُكُم بِمَا عَقَّدتُّمُ الأَيْمَانَ فَكَفَّارَتُهُ إِطْعَامُ عَشَرَةِ مَسَاكِينَ مِنْ أَوْسَطِ مَا تُطْعِمُونَ أَهْلِيكُمْ أَوْ كِسْوَتُهُمْ أَوْ تَحْرِيرُ رَقَبَةٍ**﴾[2]، وقوله تعالى: ﴿**وَالَّذِينَ يُظَاهِرُونَ مِن نِّسَائِهِمْ ثُمَّ يَعُودُونَ لِمَا قَالُوا فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مِّن قَبْلِ أَن يَتَمَاسَّا**﴾[3]، وورد بمعنى التحرير ولكن بتعبير «**فكّ رقبة**» في سورة البلد[4].

---

(١) سورة النساء، الآية ٩٢.

(٢) سورة المائدة، الآية ٨٩.

(٣) سورة المجادلة، الآية ٣.

(٤) سورة البلد، الآية١٣.

وهذا الاستعمال لا علاقة له بموضوعنا الذي نبحث عنه، وهو الحرّيّة الفكريّة، إلّا من حيث دلالته على الاهتمام البالغ الذي أولاه الإسلام بتحرير العبيد، في انعكاسٍ لموقع الحرّيّة الإنسانيّة بعامّة؛ الأمر الذي جعله يقضي على نظام الرقّ الذي كان سائدًا قبل الإسلام، وتعامل معه الإسلام معاملة الأمر الواقع، وشرّع له المنافذ التي تمنع من استمراره، وتحقّق في الوقت نفسه التقارب بين طبقات المجتمع بما لا يخلّ بالتوازن الاجتماعي.

الثاني: ما ورد على لسان امرأة عمران عندما نذرت ما في بطنها للخدمة في بيت المقدس، فقال تعالى: ﴿**إِذْ قَالَتِ امْرَأَةُ عِمْرَانَ رَبِّ إِنِّي نَذَرْتُ لَكَ مَا فِي بَطْنِي مُحَرَّراً فَتَقَبَّلْ مِنِّي إِنَّكَ أَنتَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ**﴾[1]، والمقصود بقوله (**محرَّرًا**) أي «مطلقًا، بحيث لا يكون خاضعًا لأيّة سلطةٍ بشريّة، سواء في ذلك سلطة والديه أو الآخرين، فهو لا يعمل لأحدٍ، ولا يدخل في خدمة أحدٍ، بل يعمل لله ويخدم بيته، فيكون حرًّا أمام الآخرين في ما يملكه من سلطان نفسه تجاههم، وعبدًا أمام الله باعتباره خادمًا أمينًا له»[2]؛ وهذا التفسير للتحرير في الآية قد يكون منطلقًا من سياقها، ومن طبيعة النذر الذي أطلقته امرأة عمران، وهو تفسيرٌ قد يلتقي ببعض ما سنتعرّض له في ما يأتي، من العلاقة بين العبوديّة لله والحرّيّة،

(١) سورة آل عمران، الآية ٣٥.

(٢) أنظر: فضل الله، السيد محمد حسين، **تفسير من وحي القرآن**، ط٢، ١٩٩٨م، دار الملاك، بيروت، لبنان، ج٥، ص ٣٤٦.

ولكنّنا لا نستطيع التأسيس عليه ابتداءً لموضوعنا المرتبط بحرّيّة الفكر كمبدأ وقاعدة يرتكز إليها الفكر والإيمان أيضًا.

ولذلك، سنحاول البحث في الآيات ذات الدلالة غير المباشرة على حرّيّة الفكر، باعتبار أنّ هذه الحرّيّة هي القاعدة التي تستند إليها في خطابها للمشركين أو غيرهم.

❊❊❊

الآيات التأسيسيّة لمفهوم الحرّيّة الفكريّة

أشرنا آنفًا إلى أنّنا سنحاول استنطاق عدد من الآيات التي نعتبرها ذات دلالة مهمّة على مسألة الحرّيّة الفكريّة، وهي أربعة أصناف؛ منها ما يؤسّس لمبدأ الحرّيّة بشكل عامّ وارتباطه بأصل تكوين الإنسان، ومنها ما يتناول الموقف من عقائد الآباء، ومنها ما يعود إلى مبدأ المسؤوليّة الفرديّة في قضيّة الحساب في يوم القيامة، ومنها ما يربط بين المؤاخذة الإلهيّة للإنسان وبين تمام الحجّة عليه.

أوّلًا: الحرّيّة التكوينية

ثمّة آياتٌ تأسيسيّة لمسألة الحرّيّة، وهي تلك التي تبيّن أنّ الله تعالى قد جعل خيارات الإنسان بيده، فهو يملك السلطة على إرادته، وذلك ناشئٌ من طبيعة خِلْقَته التي تملك أن تختار الهدى وأن تختار الضلال، وهذا هو معنى الحرّيّة التكوينيّة.

قال تعالى: ﴿**أَلَمْ نَجْعَل لَّهُ عَيْنَيْنِ* وَلِسَاناً وَشَفَتَيْنِ* وَهَدَيْنَاهُ النَّجْدَيْنِ**﴾[1]، أي الطريقين، طريق الخير وطريق الشرّ، وقال تعالى: ﴿**وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّاهَا*فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا**﴾[2]، وقال تعالى: ﴿**إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ إِمَّا شَاكِراً وَإِمَّا كَفُوراً**﴾[3]، فالله أعطى الإنسان عقلًا يفكّر ويحلّل ويستنتج، وفطره على مبادئ تمثّل عناصر الهداية الأوّليّة، وبعث له أنبياء ورسلًا يبيّنون بالآياتِ والبراهين أنّ تعاليمهم تمثّل الحقّ والهداية، وهو ـ بالتالي ـ يختار أن يكون في عداد الشاكرين أو الكافرين من موقع ما أعطاه الله تكوينًا من حرّيّة الاختيار.

ولعلّنا نجد هنا أنّ البُعد التكويني لا بدّ أن يُلقي بظلاله على البُعد التشريعي، بمعنى أنّ إعطاء الله الإنسان للحرّيّة التكوينية إنّما هو نابعٌ من حكمةٍ إلهيّة مرتبطة بالدور الذي حُمّل الإنسان مسؤوليّة تفعيله وصولًا إلى تحقيق الغاية من وجود الإنسان على هذه الأرض، من الناحية الفرديّة عبر مبدأ الحصول على رضى الله تعالى، ومن الناحية الحضاريّة عبر تطبيق المشروع الإلهيّ الكبير الذي أراده وخلق الإنسان وسخّر له كثيرًا من الموجودات من أجله.

وعلى هذا الأساس، فالطبيعي هو أن نجد أنّ التشريعات

(١) سورة البلد، الآيات ٨-١٠.
(٢) سورة الشمس، الآيتان ٧-٨.
(٣) سورة الإنسان، الآية ٣.

الإلهيّة لا تتوجّه إلى ضرب هذا المبدأ التكويني؛ فإنّه قد يكون نوعًا من العبث البعيد عن ساحة الله سبحانه وتعالى، وإنّما تتوجّه إلى طبيعة استخدام تلك الحرّيّة، عبر التنبيه على مواقع الخلل النظري أو التطبيقي الذي يقع فيه الإنسان تجاهها، والذي يؤدّي بالإنسان إلى ما هو ضدّ مصلحته وضدّ إرادة الله عزّ وجلّ، وهو ما قد يتّضح من خلال العناوين الآتية.

ثانيًا: الحرّيّة أمام عقائد الآباء

وقد وردت في القرآن الكريم عدّة آيات تتحدّث عن مسألة اتّباع الآباء والاقتصارِ على طريقتهم المتوارثة أو عبادتهم المقدّسة. وتوجِّه هذه الآياتُ الإنسان إلى تحكيم عقله، وتلمّس عناصر الهداية، ومواقع العلم، في دراسة كلّ ما وجدَ عليه آباءه الأوّلين، فإذا اقتنع الإنسان بما هم عليه بالدليل والبرهان اتّبعهم من موقع القناعة، وإلّا فلا حجّة للإنسان في اتّباع ما لم يثبته العلم والمنطق السليم، حتّى لو كان ذلك عقيدةَ الآباء.

قال تعالى ـ عن أهل النار ـ: ﴿**إِنَّهُمْ أَلْفَوْا آبَاءهُمْ ضَالِّينَ*فَهُمْ عَلَى آثَارِهِمْ يُهْرَعُونَ**﴾[1]، أي يُسرعون من دون تفكيرٍ أو تدبُّر أو تأمّل.

وقال تعالى: ﴿**بَلْ قَالُوا إِنَّا وَجَدْنَا آبَاءنَا عَلَى أُمَّةٍ وَإِنَّا عَلَى**

(١) سورة الصافّات، الآيتان: ٦٩-٧٠.

آثَارِهِم مُّهْتَدُونَ* وَكَذَلِكَ مَا أَرْسَلْنَا مِن قَبْلِكَ فِي قَرْيَةٍ مِّن نَّذِيرٍ إِلَّا قَالَ مُتْرَفُوهَا إِنَّا وَجَدْنَا آبَاءنَا عَلَى أُمَّةٍ وَإِنَّا عَلَى آثَارِهِم مُّقْتَدُونَ * قَالَ أَوَلَوْ جِئْتُكُم بِأَهْدَى مِمَّا وَجَدتُّمْ عَلَيْهِ آبَاءكُمْ قَالُوا إِنَّا بِمَا أُرْسِلْتُم بِهِ كَافِرُونَ﴾[1]. والاقتداء هو اتّباع الغير في الفعل أو النهج وكذلك في الفكر الذي يمثّل القاعدة التي يرتكز عليها ذلك الفعل أو النهج. والافتراض هنا أنّ الاقتداء لا يستند إلى قاعدةٍ منطقيّة سوى كونها تمثّل فعل الآباء ومنهجهم. وفي موضع آخر يقول تعالى: **﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ تَعَالَوْاْ إِلَى مَا أَنزَلَ اللّهُ وَإِلَى الرَّسُولِ قَالُواْ حَسْبُنَا مَا وَجَدْنَا عَلَيْهِ آبَاءنَا أَوَلَوْ كَانَ آبَاؤُهُمْ لاَ يَعْلَمُونَ شَيْئاً وَلاَ يَهْتَدُونَ﴾**[2]، ويقول تعالى أيضًا: **﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ اتَّبِعُوا مَا أَنزَلَ اللَّهُ قَالُوا بَلْ نَتَّبِعُ مَا وَجَدْنَا عَلَيْهِ آبَاءنَا أَوَلَوْ كَانَ الشَّيْطَانُ يَدْعُوهُمْ إِلَى عَذَابِ السَّعِيرِ﴾**[3].

وفي موضع آخر، نلمح كيف يتحوّل ذلك النهج في الاقتداء إلى حالةٍ من العصبيّة التي تستدعي المواجهة لأيّ قوّة من قوى التغيير التي تتوجّه إلى ما عليه الآباء، حيث اعتُبر ذلك كافيًا للنُّصرة والدفاع؛ قال تعالى: **﴿وَإِذَا تُتْلَى عَلَيْهِمْ آيَاتُنَا بَيِّنَاتٍ قَالُوا مَا هَذَا إِلَّا رَجُلٌ يُرِيدُ أَن يَصُدَّكُمْ عَمَّا كَانَ يَعْبُدُ آبَاؤُكُمْ﴾**[4].

---

(١) سورة الزخرف، الآيتان ٢٢-٢٤.

(٢) سورة المائدة، الآية ١٠٤.

(٣) سورة لقمان، الآية ٢١.

(٤) سورة سبأ، الآية ٤٣.

ويبلـغ التقديـس غايتـه في ما حكاه الله تعالى على لسانهـم: ﴿وَإِذَا فَعَلُواْ فَاحِشَةً قَالُواْ وَجَدْنَا عَلَيْهَا آبَاءنَا وَاللّهُ أَمَرَنَا بِهَا﴾[1]، حيث ينسبون ما توارثوه من ممارسات الآباء إلى الله، وفي هذا إشارة إلى التنازل[2] في ذهنيّة الإنسان، الذي أوّل ما يبدأ بارتكاب الفاحشة أو الخطأ وهو يعلمُ أنّها كذلك، ثمّ يهرب من وخز الضمير؛ ليصفها بالمعروف والصواب الذي يصدر الأمر بهما عن الله عزّ وجلّ.

تأسيسًا على ما تقدّم، فإنّ الخلفيّة التي ترتكز عليها الآيات القرآنيّة في ذمّ الاتّباع الأعمى للآباء، يعني أنّ عقائد الآباء وتقاليدهم وأعرافهم ومنهجهم لا يمثّل في ذاته القيمة التي تبرّر ذلك اللون من الاتّباع، بل ينبغي أن يخضع كلّ ذلك لمعايير العلم والعقل والهداية، بحيث تخضع كلّ مفردةٍ إلى التأمّل والتفكير، والتدبّر والتحليل، بمعزلٍ عمّا يملكه أولئك الآباء من موقعيّة عاطفيّة أو سلطويّة تضغط على مشاعر الإنسان وأحاسيسه، حتّى إذا ما وصل الإنسان إلى تحديد القيمة لكلّ مفردةٍ، أخذ موقفه منها

(١) سورة الأعراف، الآية ٢٧.

(٢) لعلّ في المرويّ عن رسول الله ﷺ إشارة إلى هذا المعنى، حيث ورد عنه قوله: «**كيف بكم أيُّها الناسُ إذا طغى نساؤكم وفسق فتيانكم**، قالوا: يا رسول الله إنّ هذا لكائن؟ قال: **نعم، وأشدُّ منه، كيفَ بكم إذا تركتم الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر**، قالوا: يا رسول الله، إنّ هذا لكائن؟ قال **نعم، وأشدّ منه؛ كيف بكم إذا رأيتم المنكر معروفًا والمعروف منكرًا**». أنظر: الهيثمي، نور الدين علي بن أبي بكر (٨٠٧هـ)، **مجمع الزوائد**، ١٩٨٨م، دار الكتب العلميّة، بيروت، لبنان، ج٧، ص٢٨٠-٢٨١.

قبولًا أو رفضًا، انطلاقًا من قناعته المستقلّة، والتزامًا بما يعتقد هو أنّه الحقّ؛ وهذا يعني أنّ الآية بصدد تحرير العقل من سلطة ذلك المؤثّر الخارجي، الذي يمثّل جزءًا من شخصيّة الإنسان وامتداده التاريخي المعنوي، وهو تراث الآباء.

هل لعنوان «الآباء» خصوصيّة؟

ولكنَّ **السؤال** الذي يتبادر إلى الذهن هنا، أنّ الآيات الكريمة ذكرت عنوان الآباء وأنّ على الإنسان أن يقوم بعمليّة تقويمٍ لما هم عليه، وبالتالي فأقصى ما تفيده هو أن يتحرّر الإنسان من تراث آبائه وأجداده، بينما نفترض أنّ تكريس الحرّيّة الفكريّة كمبدأ لا ينحصر في ذلك، وإنّما يشمل كلّ ما يعرض على الإنسان من أفكارٍ واتّجاهات وعقائد ومفاهيم.

والجواب على ذلك من عدّة جهات:

أوّلًا: إنّ لفظ «الآباء» ورد بصيغة الجمع؛ الأمر الذي يوحي لنا بمعنى السلسلة المتوارثة؛ إذ ليس هؤلاء الآباء موجودين دفعةً واحدةً، وإنّما يُراد بهم امتداد الإنسان التاريخي، أي تراثه الإنساني الذي ينتمي إليه. وما دمنا نتحدّث هنا عن مجتمع قبليّ تُمثّل فيه القبيلة وحدةً اجتماعيّة نسبيّة، فلفظ «الآباء» حينئذٍ يمثّل الإشارة الواقعيّة لطبيعة الانتماء في داخل القبيلة التي يتوارث فيها الأبناء سلطة الآباء وقيمهم وتقاليدهم التي درجوا عليها، وما إلى ذلك.

ونستطيع ـ استنادًا إلى هذا التوجيه ـ أن نعتبر أنّ المقصود بالآيات هو التراث التاريخي الذي يطبع عادات المجتمع وتقاليده وقيمه وعقائده ومفاهيمه، سواء مثّل انتماءً نَسَبيًّا أو انتماءً حزبيًّا أو قوميًّا أو ما إلى ذلك. وبذلك لا نجدُ لعنوان «الآباء» أيّة خصوصيّة في هذا المجال. هذا من جهة.

ثانيًا: إذا كانت الآيات القرآنيّة الآنفة الذكر تؤسّس لحرّيّة الفكر أمام التراث بخصوصيّته التاريخيّة، فإنّها تؤسّس لتلك الحرّيّة أمام الفكر المعاصر بطريق أوْلى؛ لأنّ سلطة التاريخ ـ بطبيعتها ـ أقوى من سلطة الحاضر؛ لأنّ التاريخ يحوّلها إلى شيءٍ من خصوصيّات الذات، ولذلك يكون وقوف الإنسان في مواجهتها مواجهةً مع الذات، بينما تشكّل الأفكار المعاصرة التي يحتكّ الإنسان بها الآخر الذي يواجهه الإنسان كما يواجه شيئًا خارجًا عن ذاته، وهذا أسهل من ذلك بطبيعة الحال.

وبعبارة أخرى، إنّه ليس لماضويّة الآباء خصوصيّة كذلك، إلّا من جهة أنّ الماضويّة تمنح الفكرة أو الموقع احترامًا زائدًا قد يصل إلى حدّ القداسة، أو تجذّرًا في سلوك الناس ووجدانهم يصل إلى حدّ اعتبارهم له جزءًا من ذواتهم لا يمكن انفصاله عنهم. وعليه، فتشمل الآية كلّ إطارٍ اجتماعي أو سياسي يمتلك منظومة عقديّة وقيمية من شأنها أن تمارس تأثيرًا على الفرد المنضوي تحته، ولو كان معاصرًا. فقد ينتمي الإنسان لحزبٍ أو منظَّمةٍ ما معاصرة أو

حديثة العهد، ولا تمثّل جزءًا من التاريخ أو التراث، ومن طبيعة الانتماء أن يفرض الحزب أو المنظّمة أو الإطار ـ بعامّة ـ على الفرد أن يعتنقَ أفكاره، وينتهج منهجه، ويسير في خطّه، ويحصل جرّاء انتمائه ذاك أن يرزح ـ شعوريًّا أو لا شعوريًّا ـ تحت ضغط الإطار الحزبي أو التنظيمي بعامّة، في الوقت الذي قد يجد فيه الحقّ في غير هذا الموقف أو ذاك.

وهنا نقول، إنّ الانتماء لأيّ إطارٍ يتحدّد وفق الرؤية والرسالة التي يعمل على تحقيقها بما يرتبط بقضايا كبيرة يعمل الإطار على تحقيقها في المجتمع أو الحياة، ومن أجل ذلك يسعى المنتمون إلى الإطار لتحقيق ذلك عبر كلماتٍ ومواقفَ متنوّعة تبعًا لمجريات الواقع وحركة الأحداث، وليس من الضروري أنّ تكون الكلمات والمواقف منسجمةً دائمًا مع تلك الرؤية والرسالة، بل ثمّة هامشٌ من الخطأ في ذلك، تفرضه تعقيدات الحياة اليومية، وحركة الإنسان نفسه التي تتقلّب وفق النوازع الذاتية أو ردّات الفعل الخارجيّة وما إلى ذلك؛ الأمر الذي يفرض المراجعة المستمرّة والنقد الدائم، كنوعٍ من أنواع التناصح[1] الداخلي الذي يؤسّس

(١) قد ورد في الحديث عن رسول الله ﷺ: «**الدين النصيحة**. قلنا: لمن؟ قال: **لله ولكتابه ولرسوله ولأئمّة المسلمين وعامّتهم**»، وفي رواية أخرى عنه ﷺ: «**من لا يهتمّ بأمر المسلمين فليس منهم، ومن لم يصبح ويمسِ ناصحًا لله ولرسوله ولكتابه ولإمامه ولعامّة المسلمين فليس منهم**»، وعنه ﷺ: «**إنّ أعظَم الناس منزلةً عند الله يوم القيامة أمشاهم في أرضه بالنّصيحة لخلقه**»، والمقصود بالنصيحة الإخلاص في إبداء الرأي من أجل مصلحة المستنصح. للمزيد من الأحاديث حول النصيحة، أنظر: الريشهري، محمد، **ميزان الحكمة**، ط١، ١٤١٦هـ، دار الحديث، إيران، ج٤، ص٣٢٧٨، باب النصح.

لمبدأ التواصي بالحقّ[1]. وعلى هذا، يشكّل مبدأ الحرّيّة الفكريّة حاجةً ضروريّة لتطوّر التجارب البشريّة، وليس أمرًا هامشيًّا، وهو ما سنتوقّف عنده مليًّا في طيّات البحث، بإذن الله.

ثالثًا: المسؤوليّة الفرديّة

تحدّث القرآن الكريم في أكثر من موضع عن أنّ الإنسان وحدَه يتحمّل مسؤوليّة أعماله في يوم القيامة، يأتي اللهَ فردًا دون سائر العالمين، وأنّ كلَّ من ارتبط بهم من جنسه، كالعائلة والأقربين والمجتمع، أو من غير جنسه، كالشياطين الذين يطيعهم من دون الله، لا يشكّلون شيئًا في حساب المسؤوليّة.

فعلى سبيل المثال نجد قول الله تعالى: ﴿**وَكُلُّهُمْ آتِيهِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ فَرْداً**﴾[2]، وقوله تعالى: ﴿**وَلَقَدْ جِئْتُمُونَا فُرَادَى كَمَا خَلَقْنَاكُمْ أَوَّلَ مَرَّةٍ وَتَرَكْتُم مَّا خَوَّلْنَاكُمْ وَرَاء ظُهُورِكُمْ وَمَا نَرَى مَعَكُمْ شُفَعَاءكُمُ الَّذِينَ زَعَمْتُمْ أَنَّهُمْ فِيكُمْ شُرَكَاء لَقَد تَّقَطَّعَ بَيْنَكُمْ وَضَلَّ عَنكُم مَّا كُنتُمْ تَزْعُمُونَ**﴾[3]، وقوله تعالى: ﴿**يَوْمَ يَفِرُّ الْمَرْءُ مِنْ أَخِيهِ * وَأُمِّهِ وَأَبِيهِ* وَصَاحِبَتِهِ وَبَنِيهِ * لِكُلِّ امْرِئٍ مِّنْهُمْ يَوْمَئِذٍ شَأْنٌ يُغْنِيهِ**﴾[4]،

(١) تلك إحدى الوظائف الاجتماعية لضمان استمراريّة القيم في الأطر الاجتماعيّة، وذلك هو قوله تعالى: ﴿**إنّ الإنسان لفي خسرٍ، إلا الذين آمنوا وعملوا الصالحات وتواصوا بالحقّ وتواصوا بالصبر**﴾. أنظر: سورة العصر، الآيتان ٢-٣.

(٢) سورة مريم، الآية ٩٥.

(٣) سورة الأنعام، الآية ٩٤.

(٤) سورة عبس، الآيات ٣٤-٣٧.

وقوله تعالى: ﴿وَكُلَّ إِنسَانٍ أَلْزَمْنَاهُ طَآئِرَهُ فِي عُنُقِهِ وَنُخْرِجُ لَهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ كِتَاباً يَلْقَاهُ مَنشُوراً * اقْرَأْ كَتَابَكَ كَفَى بِنَفْسِكَ الْيَوْمَ عَلَيْكَ حَسِيباً * مَّنِ اهْتَدَى فَإِنَّمَا يَهْتَدِي لِنَفْسِهِ وَمَن ضَلَّ فَإِنَّمَا يَضِلُّ عَلَيْهَا وَلاَ تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولاً﴾[1]؛ وكأنّ تلك الآيات كلّها تتحرّك في اتّجاه تحقيق التوازن لدى الإنسان تجاه القوى الخارجيّة التي يمكن أن تضغط على إرادته في اتّخاذ المواقف، وفي تبنّي القناعات، وما إلى ذلك، وهذا يعني أنّ على الإنسان أن ينظر إلى نفسه كمحورٍ قياسًا بالمجتمع وما يدور حوله ويؤثّر فيه، فما كان من ذلك منسجمًا مع قيمه التي يؤمن بها، اكتسب قيمةً لأجل ذلك، وليس لكونه من قيم المجتمع أو عاداته أو تقاليده أو أعرافه وأنساقه الفكريّة؛ لأنّ هذه إذا خالفت قيم الإنسان، ومعايير الحقّ لديه، ومع أخذه بها في مواقفه أو منظومة أفكاره أو أخلاقه وقيمه، استحقّ بذلك المؤاخذة في عالم تحمّل المسؤوليّة، ولن يكون معه في ذلك أقرباؤه الذين سار وفقهم، ولا شركاؤه في الموقف ممّن تأثّر بهم، فالهداية التي يأخذ بها الإنسان أو يتركها ترجع نتائجُها إلى نفسه، ولا يتحمّل الآخرون مسؤوليّة خيارات الإنسان ومواقفه وأفعاله، كما أنّه لا يتحمّل مسؤوليّة خيارات الآخرين ومواقفهم وأفعالهم.

(١) سورة الإسراء، الآيات ١٣-١٥.

ولعلّنا نجد في كثير من الآيات التي قصَّت بعض الحوارات التي تجري في يوم القيامة، بين التابعين والمتبوعين، سواء كان هؤلاء المتبوعون مُمَثَّلين بشياطين الإنس أو الجنّ، تأكيدًا لهذا البُعد الفردي للمسؤوليّة، والمبني على أنّ الإنسان حرٌّ فيما يختار، ولكنَّه يتحمّل مسؤوليّة خياراته وفق معايير الحقّ والهدى.

من تلك الحوارات ما يحكيه الله تعالى بقوله: ﴿**وَبَرَزُواْ لِلّهِ جَمِيعاً فَقَالَ الضُّعَفَاء لِلَّذِينَ اسْتَكْبَرُواْ إِنَّا كُنَّا لَكُمْ تَبَعاً فَهَلْ أَنتُم مُّغْنُونَ عَنَّا مِنْ عَذَابِ اللّهِ مِن شَيْءٍ قَالُواْ لَوْ هَدَانَا اللّهُ لَهَدَيْنَاكُمْ سَوَاء عَلَيْنَا أَجَزِعْنَا أَمْ صَبَرْنَا مَا لَنَا مِن مَّحِيصٍ * وَقَالَ الشَّيْطَانُ لَمَّا قُضِيَ الأَمْرُ إِنَّ اللّهَ وَعَدَكُمْ وَعْدَ الْحَقِّ وَوَعَدتُّكُمْ فَأَخْلَفْتُكُمْ وَمَا كَانَ لِيَ عَلَيْكُم مِّن سُلْطَانٍ إِلاَّ أَن دَعَوْتُكُمْ فَاسْتَجَبْتُمْ لِي فَلاَ تَلُومُونِي وَلُومُواْ أَنفُسَكُم مَّا أَنَاْ بِمُصْرِخِكُمْ وَمَا أَنتُمْ بِمُصْرِخِيَّ إِنِّي كَفَرْتُ بِمَا أَشْرَكْتُمُونِ مِن قَبْلُ إِنَّ الظَّالِمِينَ لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ**﴾[1]، فلا المستكبرون قادرون على الدفاع عن أولئك الضعفاء الذين سلّموا زمام أمورهم لهم، واتّبعوهم من دون حجج أو براهين، ولم يحرّكوا عقولهم لتفكّر باستقلاليّة في ما يعرضونه عليهم، ولا الشيطان يحمل أوزارهم؛ لأنّه لم يملك عليهم أيّ ضغطٍ يسلبهم إرادتهم وحرّيتهم في الاختيار، وإنّما حرّك وسائله التي التقت بنقاط ضعفهم، فأضلّتهم لأجل ذلك، ولو عملوا على تقوية نقاط

(١) سورة إبراهيم، الآيتان ٢١-٢٢.

الضعف تلك لما أمكن للشيطان أن ينفذ إليهم من خلالها.

وحوارٌ آخر يقصّه الله تعالى وهو يصوّر حالة الندم على مخالفة الإنسان لمعايير الحقّ في خياراته في الحياة الدنيا، وكيف تتقطّع كلّ العلاقات في يوم القيامة، ليبرز الإنسان أمام مسؤوليّته وحده، فيقول ـ عزّ وجلّ ـ: ﴿**إِذْ تَبَرَّأَ الَّذِينَ اتُّبِعُواْ مِنَ الَّذِينَ اتَّبَعُواْ وَرَأَوُاْ الْعَذَابَ وَتَقَطَّعَتْ بِهِمُ الأَسْبَابُ* وَقَالَ الَّذِينَ اتَّبَعُواْ لَوْ أَنَّ لَنَا كَرَّةً فَنَتَبَرَّأَ مِنْهُمْ كَمَا تَبَرَّؤُواْ مِنَّا كَذَلِكَ يُرِيهِمُ اللّهُ أَعْمَالَهُمْ حَسَرَاتٍ عَلَيْهِمْ وَمَا هُم بِخَارِجِينَ مِنَ النَّارِ**﴾[1]، ويقول تعالى: ﴿**وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لِلَّذِينَ آمَنُوا اتَّبِعُوا سَبِيلَنَا وَلْنَحْمِلْ خَطَايَاكُمْ وَمَا هُم بِحَامِلِينَ مِنْ خَطَايَاهُم مِّن شَيْءٍ إِنَّهُمْ لَكَاذِبُونَ**﴾[2]، ويقول أيضًا: ﴿**وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لَن نُّؤْمِنَ بِهَذَا الْقُرْآنِ وَلَا بِالَّذِي بَيْنَ يَدَيْهِ وَلَوْ تَرَى إِذِ الظَّالِمُونَ مَوْقُوفُونَ عِندَ رَبِّهِمْ يَرْجِعُ بَعْضُهُمْ إِلَى بَعْضٍ الْقَوْلَ يَقُولُ الَّذِينَ اسْتُضْعِفُوا لِلَّذِينَ اسْتَكْبَرُوا لَوْلَا أَنتُمْ لَكُنَّا مُؤْمِنِينَ * قَالَ الَّذِينَ اسْتَكْبَرُوا لِلَّذِينَ اسْتُضْعِفُوا أَنَحْنُ صَدَدْنَاكُمْ عَنِ الْهُدَى بَعْدَ إِذْ جَاءكُم بَلْ كُنتُم مُّجْرِمِينَ**﴾[3].

وقد نجد الرفض القرآنيّ لبعض التبريرات التي يطلقها الإنسان لاختياره الضلال، والتي تتمثّل بالبيئة أو بالضغط الاجتماعيّين، والتي يعتبر معهما الإنسان أنّه مسلوب الإرادة والاختيار، وبالتالي

(١) سورة البقرة، الآيتان ١٦٦-١٦٧.
(٢) سورة العنكبوت، الآية ١٢.
(٣) سورة سبأ، الآيتان ٣١-٣٢.

لا ينبغي على أن يؤاخذ بما لا يملك الحرّيّة أمامه، فيقول تعالى: ﴿**إِنَّ الَّذِينَ تَوَفَّاهُمُ الْمَلآئِكَةُ ظَالِمِي أَنْفُسِهِمْ قَالُواْ فِيمَ كُنتُمْ قَالُواْ كُنَّا مُسْتَضْعَفِينَ فِي الأَرْضِ قَالْوَاْ أَلَمْ تَكُنْ أَرْضُ اللّهِ وَاسِعَةً فَتُهَاجِرُواْ فِيهَا فَأُوْلَـئِكَ مَأْوَاهُمْ جَهَنَّمُ وَسَاءتْ مَصِيراً * إِلاَّ الْمُسْتَضْعَفِينَ مِنَ الرِّجَالِ وَالنِّسَاء وَالْوِلْدَانِ لاَ يَسْتَطِيعُونَ حِيلَةً وَلاَ يَهْتَدُونَ سَبِيلاً * فَأُوْلَـئِكَ عَسَى اللّهُ أَن يَعْفُوَ عَنْهُمْ وَكَانَ اللّهُ عَفُوّاً غَفُوراً**﴾[1]، فإنّ امتلاك الإنسان القدرة على الخروج من إطار الضغط الاجتماعي يجعله في موقع الذي اختار أن يضلّ؛ لأنّ الإنسان يعرف مسبقًا أنّه يملك قدرة محدودة على تحمّل الضغط، وقد يزيد ذلك الضغط عليه أو تضعف قوّته عن المقاومة، وهذا يعني أنّه سيقع حتمًا تحت تأثيره. وقد بيّن القرآن الكريم من خلال الموقف الرّائع لنبيّ الله يوسف عليه السلام عندما ﴿**قَالَ رَبِّ السِّجْنُ أَحَبُّ إِلَيَّ مِمَّا يَدْعُونَنِي إِلَيْهِ**﴾ ويقصد مجتمع السلطة الحاكمة الذي يعيش فيه، ومن ضمنه امرأة العزيز ومَنْ دعتهم من النساء، ﴿**وَإِلاَّ تَصْرِفْ عَنِّي كَيْدَهُنَّ أَصْبُ إِلَيْهِنَّ وَأَكُن مِّنَ الْجَاهِلِينَ**﴾[2]، بيّن لنا أنّ إصرار الإنسان على الانسجام مع قيمه ومبادئه، يقتضي منه أن يغيّر موقعه، بالهجرة تارة، أو بالانعزال أخرى، أو بتحقيق تماسك اجتماعيّ مضادّ، ولا يملك الإنسان العذر في أن يلقي نفسه في النار، فإنّه سيحترق في النّهاية، على طريقة ذلك الشاعر الذي يقول:

ألقاهُ في اليَمِّ مكتوفًا وقال لهُ إيّاكَ إيّاكَ أن تَبْتَلَّ بالماءِ

(١) سورة النساء، الآيات ٩٧-٩٩.

(٢) سورة يوسف، الآية ٣٣.

رابعًا: لا عقاب بلا بيان

ذكرنا في ما سبق قول الله تعالى: ﴿**وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولاً**﴾[1]، حيث اعتُبرت هذه الآية إشارةً إلى ما يحكم به العقل مستقلًّا من «قبح العقاب بلا بيان»، والقبيح بعيدٌ عن ساحة الله عزّ وجلّ، وبالتالي فالله تعالى لا يعاقبُ أيّ إنسانٍ إلّا أن تقوم الحجّة عليه، وهذا هو المقصود بالرسول؛ إذ ليس للرسول من خصوصيّة سوى كونه مبلّغًا لرسالة الله ومجسّدًا لها، بما يجعل منه حجّةً على الناس، في تحريك قناعاتهم بالحجج والبراهين النظريّة والعمليّة، وهو ما قد يؤكّده قول الله تعالى: ﴿**رُّسُلاً مُّبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ لِئَلاَّ يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى اللّهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ وَكَانَ اللّهُ عَزِيزاً حَكِيماً**﴾[2].

أمّا الحجّة فطريقُها إقناع العقل بما يُعرَض عليه من فكر أو إيمان؛ فإذا لم تكن الدلائلُ مقنعة للعقل، سواء كان ذلك بسبب ضعف البراهين والأدلّة التي يقدّمها الإنسان بهدف الإقناع، أو كان ذلك بسبب عدم مراعاة ذلك الإنسان لظروف من يقدّم إليه الفكرة ليقتنع بها؛ لأنّ لكلّ إنسان اتّجاهات نفسيّة أو ثقافيّة أو اجتماعيّة لا بدّ أن تؤخذ بعين الاعتبار من أجل تحقيق الإقناع.

فثمّة من لا يقنعه إلّا المعادلات العقليّة، وآخرون يحتاجون

---

(١) سورة الإسراء، الآية ١٥.

(٢) سورة النساء، الآية ١٦٥.

إلى أمثلة حسّيّة لأنّهم لم يتدرّبوا على التفكير بالتجريديّات، وبعض النّاس يحتاجون إلى خطابٍ قويّ، وآخرون إلى خطابٍ عاطفيّ، وهناك من يحتاج إلى أن يحسّ بالأمان لأنّه يخاف من أيّ جديدٍ، وما إلى ذلك من فروقاتٍ بين بني البشر، ناشئة أحيانًا من طبيعة التربية، والخصوصيّة الثقافيّة، ومن بعض الأوضاع النفسيّة القلقة، وغيرها.

هذا لا يعني ـ بالطبع ـ أنّ الإقناع يقوم على أسس غير عقليّة؛ فإنّ العقل لا يذعن إلّا لما يسدّ حاجته إلى البرهنة والاستدلال على أيّ فكرة، ولكنَّ ثمّة موانع خارجيّة ـ نسبةً إلى العقل ـ لا بدّ من إزالتها حتّى تستطيع الفكرة أن تدخل إلى العقل ويتمّ اختبارُها حينئذٍ وفق نظامه.

وانطلاقًا ممّا تقدّم، إذا حصلت للإنسان القناعة التامّة، بعد اختبار مجمل الفرضيّات الممكنة لأيّ فكرة أو نظريّة، واستنفاد كلّ الأدلّة المحتملة في هذا المجال، فإنّه لا يستحقّ العقاب والمؤاخذة من الله في ما لو تبيّن خطأ الاعتقاد. وهذا ما تمّ بحثُه في علم أصول الفقه تحت عنوان «منجّزيّة القطع ومعذّريّته»، حيث انتهى الباحثون في ذلك إلى نتيجة مفادُها أنّ قاعدة «قبح العقاب بلا بيان» تجعل البيان الواصل والمقنع هو المحور الذي تدور حوله مسألة استحقاق الإنسان للعقاب؛ وبالتالي يتنجّز أيّ تكليفٍ إذا قطع به الإنسان، ويتعلّل الإنسان بقطعه، أو قناعته

التامّة في ما لو تبيّن خطأ تلك القناعة والاعتقاد، ولا يستحقّ العقاب؛ بل يكون قبيحًا حينئذٍ.

خلاصة واستنتاج

بالمقارنة بين الآيات في كلّ ما قدّمناه، نجد بأنّ ثمّة انسجامًا ومسارًا ترابطيًّا فيما بينها. فالآيات القرآنيّة التي بيّنت مبدأ الحرّيّة التكوينيّة للإنسان في أصل خلقته، التقت مع التوجيه الإسلامي للعقل بأن يتحرّك وفق آليّاته في إدراك الحقّ، والهداية إلى مواقع الخير، واستكشاف الدلائل والبراهين على الطريق الذي سيسلكه الإنسان في الحياة، بحيث لا يكون لأيّ أمر خارجيّ سلطةٌ عليه، وإنّما يرتبط الإنسان بالخارج من موقع التقاء الخارج مع الحقّ والخير وسائر القيم التي تمثّل المبادئ التي يعتنقها الإنسان، ويجعلها خطوطًا تحكم حياته، وهنا تأتي الآيات القرآنيّة التي تحدّثت عن المسؤوليّة الفرديّة في يوم القيامة، لتحدّد انضباط الحرّيّة وفق منطق الحقّ، فالإنسان سيُحاسَبُ على التزامه بالباطل في العقيدة أو الشريعة أو السلوك والمناهج؛ لأنّ ذلك خلاف ما يقتضيه العقل وقواعد إنتاج الفكرة لديه.

***

إشكالات أمام الحرّيّة الفكريّة

ثمّة إشكالات يمكن أن تقف أمام تأسيسنا لمبدأ الحرّيّة الفكريّة، بعضُها مرتبط بالتربية والبيئة الاجتماعيّة، وبعضُها قد يعود إلى قضيّة الإيمان نفسه وما يفترضه من سقفٍ لحرّيّة الفكر بما يشي بشيءٍ من التناقض بين الإيمان والحرّيّة الفكريّة. كذلك ثمّة إشكالات على ما أشرنا إليه من الارتباط بين الجانب التكويني والتشريعي، فإعطاء الإنسان حرّيّة الفكر تكوينًا لا يناسبه بعض المسائل الفقهيّة، كحكم قتل المرتدّ مثلًا، أو حتّى مثل مبدأ التقليد الذي يعني التزام رأي الفقيه حتّى من دون قناعة من المقلِّد.

هذه الإشكالات نتعرّض لها تباعًا، مثيرين التفكير حولها، علمّا أنّ بعضها قد يحتاج إلى الكثير من التعمّق في البحث، وإنّما أشرنا فيها إلى ما يرتبط بموضوع كتابنا.

الإشكال الأوّل: التربية والبيئة

أشرنا في ما سبق أنّ المجال المجتمعي الذي ينتمي إليه الإنسان يُمارس تأثيرًا ضاغطًا على الإنسان، يدفعه إلى تبنّي أفكار المجتمع وعاداته وتقاليده، وهذا التأثير يتمّ بطريقة عفويّة وغير منظورة، بحيث تتشكّل شخصيّتُه الفكريّة والنفسيّة والعمليّة متأثِّرة بالمحيط والبيئة التي ينتمي إليها.

ولعلّنا نستطيع أن نضرب لذلك مثلًا حيًّا بالبيئة الاجتماعية التي ينشأ الإنسان فيها، فإنّها ـ من خلال التربية ـ تطبع الإنسان بقيمها وتُقسره على منظومة مفاهيمها وقواعدها، حتّى لا يعود الإنسان يرى أبعد من ذلك، ولا يحتملُ في كثيرٍ من الأحيان أن يكون الحقّ خارج ما يعتقد أو ما يلتزم. ولعلّ الحديث المأثور القائل: «كلّ مولودٍ يولد على الفطرة، وإنّما أبواه يُهَوِّدانِه ويُنَصِّرانِه أو يُمَجِّسانِه»[1] يفيد هذا الأثر للتربية في توجّهات الإنسان واعتقاداته والتزاماته السلوكيّة.

ونرى بوضوح تأثير هذا الضغط عندما يحاول الإنسان أن يقف موقفًا يخالف ذلك المحيط أو البيئة، بحيث يلجأ إلى كبت الكثير من أفكاره انطلاقًا من شعوره بضرورة الاحتكام إلى قيم الواقع والمجتمع الذي يعيش فيه، ويدخل ـ لأجل ذلك ـ في عمليّة تبريريّة يعمل من خلالها على البحث عن عناصر الضعف في

(١) ابن حنبل، الإمام أحمد، **مسند أحمد**، دار صادر، بيروت، لبنان، ج٢، ص٢٣٣.

أفكاره، وعن عناصر القوّة في أفكار المجتمع وعاداته وتقاليده، ليكون النصرُ ـ منطقيًّا! ـ حينئذٍ للسائد، وبذلك يضمن الإنسان سلامة نفسه في إطار المجتمع، فلا يتحوّل الضغط غير المباشر إلى ضغطٍ مباشر. ولعلّه إلى هذا يشير قوله تعالى في إشارته إلى قوله: ﴿**بَلْ قَالُوا إِنَّا وَجَدْنَا آبَاءنَا عَلَى أُمَّةٍ وَإِنَّا عَلَى آثَارِهِم مُّهْتَدُونَ**﴾[1]، أيّ إنّ الاستغراق بالسائد يدفع الإنسان إلى القيام بعمليّة تبريريّة شاملة يعتبر فيها أنّ معيار الهداية هو كون فكرة ما تمثّل عقيدة الآباء أو تقاليدهم أو منهجهم، وهذا لعلّه يمثّل المستوى الأقصى من عمليّة التبرير الذي تتحوّل فيه المفاهيم إلى مفاهيم مقلوبة، تمامًا كما يشير إلى ذلك قوله تعالى حكايةً عن قوم لوط عليه السلام: ﴿**فَمَا كَانَ جَوَابَ قَوْمِهِ إِلَّا أَن قَالُوا أَخْرِجُوا آلَ لُوطٍ مِّن قَرْيَتِكُمْ إِنَّهُمْ أُنَاسٌ يَتَطَهَّرُونَ**﴾[2]، حيث تُصبح الطهارة بنظر المجتمع المنحرف تهمةً تبرّر الإقصاء والإبعاد!

وقبل أن نجيب على هذا الإشكال، لا بدّ من التوقّف عند السؤال التالي: لماذا هذا الانشداد إلى المجال أصلًا؟ ولماذا لا ينشأ الإنسان متحرّرًا تكوينيًا من سلطة هذا المجال من رأس، بدلًا من أن يتمّ إخضاعه له عفويًّا ثمّ يُطلب منه التحرّر منه؟

ولمعالجة ذلك ينبغي أن نشير إلى أنّ هذه الخصوصيّة في

(١) سورة الزخرف، الآية ٢٢.
(٢) سورة النمل، الآية ٥٦.

علاقة الإنسان بالمجتمع وانشداده إليه، وتأثّره به، إنّما اقتضتها الحكمة في الخلق والتدبير، وذلك لضمان استمراريّة القيم في حياة الأجيال، ولولاها لكان كلّ فردٍ منطويًا على أنانيّته، ولأصبح إنتاج القيم فرديًّا دائمًا، يبدأ من الصفر مع كلّ فرد، وفي هذا منقصةٌ للعمر، وتبديدٌ للجهود. ولأجل ذلك، كان لدى كلِّ فردٍ منّا أجهزة استشعارٍ اجتماعي، وشعورٌ بالأمن والقوّة من خلال الانتماء للجماعة، وأصبح ـ لأجل ذلك ـ عزوفُ الإنسان عن الحياة الاجتماعيّة، ودخولُه في مشاكل علائقيّة مع أفراد المجتمع، مشكلة مرَضيّة تحتاج إلى علاجٍ نفسيّ أو ما أشبه ذلك.

وكأيّ قانونٍ ينتمي إلى عالم المحدود، فإنّه قد يتحرّك في اتّجاه السلب إذا ما تُرك على مساره الضاغط؛ إذ قد تتبدّل قيم المجتمع في اتّجاه الباطل نتيجة بعض النوازع التي ترى مصلحتها مع الباطل، وقد تتضخّم الأفكار بعيدًا عن أصالتها بسبب ظروف اقتضت من الإنسان أن يدافع عن ذاته في حالات الضعف والقهر، وقد تتسرّب بعض الأفكار نتيجة الاحتكاك بتجارب الشعوب الأخرى وأفكارهم، أو نتيجة حركة الإعلام والثقافة الموجّهة، وما إلى ذلك؛ فلو تُرك ذلك القانون، لأدّى بالإنسان إلى أن يلتزم كلّ ذلك في الوقت الذي نفترض فيه انحرافه عن مواقع الحقّ والقيم الأصيلة التي تعتقدها الجماعة أو الإنسان نظريًّا، وينبغي أن يسير وفقها عمليًّا.

ولذلك، فنحن نحتاج هنا إلى ضابطٍ يشكّل جزءًا من دفاعات الإنسان الذاتيّة تجاه الاستلاب الاجتماعي، وتدفعه نحو إعادة قراءة الواقع، عبر البحث في عناصره الموضوعيّة، في كلّ لحظة تقف أمامه مستجدّات جديدة، أو إشكاليّات حادثة، تبعثُ لديه الإحساس بأنّ الانسجام مع السائد يواجه تحدّيات أو صعوبات حياتيّة واقعيّة، أو إشكاليّات تنبع من شعوره الأوّلي بتناقض الواقع مع العقيدة، أو مع الحقيقة التي يعتقدها، أو مع قيم تشكّل ثابتًا من ثوابت الحياة، فيدفعه ذلك إلى دراسة الأفكار والعادات والمناهج الموروثة أو السائدة، بهدف حلّ تلك الإشكاليّات، وهذا يعيد إنتاجها من جديد، حتّى لو وصل الإنسان إلى قناعةٍ تعتبرُ أنّ كلّ ذلك يمثّل قِيَمًا ثابتة ولا بدّ من ضمان استمرارها، وبالتالي البحث عن حلول للإشكاليّات أو معالجة للتحدّيات أو الصعوبات من وجهاتٍ أخرى. وقد نفترض أن تتحرّك آليّة إعادة تقويم الواقع بطريقة عكسيّة، وهي أن يبحث الإنسان عن حلولٍ ضمن النسقِ القائم للقيم أو المفاهيم، فإذا استعصى عليه الأمر، وجد أنّه لا بدّ من إعادة النظر في الفكرة ذاتها أو القيمة نفسها أو المفهوم عينه.

طبعًا ليست ممارسة الحرّية الفكريّة، والتعبير عن الرأي كنتيجة لهذه الممارسة، قضيّة سهلةً، ولذلك نجد أنّها تحتاج من المفكّرين إلى شجاعةٍ في إعلان الرأي؛ لأنّ المسألة غالبًا ما

تصطدم بالضغط المجتمعي الذي يُمارَس بطريقة تلقائيّة أو موجّهة من قوى متضرّرة من أيّ تغيير في الواقع. نعم، من الضروري هنا أن يتحلّى المفكّرون بالحكمة ـ إلى جانب الشجاعة ـ؛ لأنّ الهدف ليس إبداء الرأي كيفما كان، وإنّما تحقيق الأهداف التغييريّة من وراء هذا الرأي أو ذاك، وهذا يتطلّب دراسة معمّقة للواقع وظروفه والقوى المتحكّمة فيه، ووعيًا لما تتطلّبه عمليّة التغيير، والتي غالبًا ما تفرض توفّر ظروف موضوعيّة قد لا تكون متوفّرة، وقد قيل شعرًا:

الــرأيُ قبلَ شجاعة الشجعان
هــو أوَّلٌ وهــي المحــلُّ الثــانــي

وبالعودة إلى الإشكال، فإنّنا قد نستطيع القول إنّ التربية والبيئة لا يتنافيان مع مبدأ الحرّية الفكريّة؛ وهنا نورد عدّة ملاحظات:

أوّلًا، إنّه بالرغم من تأثير البيئة، فإنّ العقل ـ كقوّة مفكّرة ومنتجة ـ حرٌّ في حركته من ناحية تكوينية، والدليل على ذلك أنّ الإنسان قد يعارض بيئته ويفكّر غير ما يفكّر به قومُهُ، وهذا واضح.

ثانيًا، إنّ مبدأ الحرّيّة الفكريّة لا يعني عدم تأثر الفكر بأيّ عامل خارجي؛ ولكنَّ تأثيرها من قبيل الموانع إلى العلّة، فإنّ علّة الشيء لكي تكون مؤثّرة في نتائجها لا بدّ لها من ثلاثة عناصر: المقتضي

والشرط وعدم المانع؛ فالمقتضي للإحراق ـ وهو الأثر ـ النارُ، والشرط لتأثير النار في الإحراق هو قربها من الجسم، وأن لا يكون هناك مانع من تأثير المقتضي في المقتضى، كأن يكون الجسمُ رطبًا مثلًا. وعلى هذا، فلكي يتحرّك العقل بحرّيّة تامّة لا بدّ للإنسان من أن يوجّه جهده لإزالة الموانع التي تعيق حركة الإدراك وحركة التفكير والاستنتاج السليم، وهذا هو عين ما كانت تقصده الآيات التي تحدّثت عن تراث الآباء والأجداد؛ لأنّ طبيعة هذا التراث وما يرافقه من قداسة وتجذّر في حياة الشعوب، سيكون مانعًا تلقائيًّا عن تحرّك العقل بحرّيّة تامّة، ولذلك كان المطلوب من الإنسان أن يخلع من نفسه هيبة التقديس الذي لا يقوم عليه دليلٌ أو برهان.

ونلمح هذا المعنى تجاه التوجيه القرآني أمام العقل الجَمْعيّ الذي يسوق معه الإنسان عاطفيًّا، فتراه لا يفكّر عقلُهُ باستقلالٍ، ولذلك قال تعالى: ﴿**قُلْ إِنَّمَا أَعِظُكُم بِوَاحِدَةٍ أَن تَقُومُوا لِلَّهِ مَثْنَى وَفُرَادَى ثُمَّ تَتَفَكَّرُوا مَا بِصَاحِبِكُم مِّن جِنَّةٍ إِنْ هُوَ إِلَّا نَذِيرٌ لَّكُم بَيْنَ يَدَيْ عَذَابٍ شَدِيدٍ**﴾[1].

بل لعلّنا نفهم من تأكيد القرآن على الجدال بالتي هي أحسنُ[2]، أنّ ذلك آليّة من آليّات إبعاد العقل عن تأثير التعصّب للفكرة على

(١) سورة سبأ، الآية ٤٦.

(٢) قوله تعالى: ﴿**ولا تجادلوا أهل الكتاب إلّا بالتي هي أحسن إلّا الذين ظلموا منهم**﴾. سورة العنكبوت، الآية ٤٦.

حركة الفكر؛ لأنّ المتعصّب لا يكون له همٌّ إلّا الانتصار لفكرته، سواء بحقٍّ أو بباطلٍ، وهذا يعني خضوع العقل لحالة الإنسان الانفعالية، وبالتالي فهو يفقد استقلاله.

كثيرٌ من الآليّات الأخلاقيّة أيضًا، لو تأمّلنا بها، كالتواضع واعتبار الحكمة ضالّة المؤمن وانفتاح الإنسان على الحوار مع الآخر ومحاسبة النفس، وغير ذلك، بعضُ تجليّاتها هي أن تزيل الموانع النفسية والاجتماعية التي تجعل العقل يفكّر بشكل مقيّد غير حُرٍّ.

إضافة إلى ذلك، فإنّه ليس في إمكاننا أن نغضَّ النظر على ضرورة أن يقوم النظام التربوي والتعليمي على تنمية حسّ النقد، والتدريب على البحث العلمي والموضوعي، بحيث يسمح ذلك بتحفيز الأسئلة التي يطرحها الإنسان على نفسه، حتّى الأسئلة الوجوديّة؛ ليتّخذ بالتالي مسارًا نقديًّا حتّى بالنسبة لما تشرّبه الإنسان من حياته العائليّة أو المدرسيّة أو غيرها، وهنا نقف أمام ضرورة تحويل الحرّيّة الفكريّة والنقد إلى منظومة حياة مؤسّسيّة، ممّا سنتوقّف عنده لاحقًا.

ومن خلال ذلك كلّه، تتأكّد فكرة الحرّيّة الفكريّة كحقٍّ ومسارٍ، يبدأ من التكوين، ثمّ لا يلبثُ أن يفرض نفسه في عالم الآليّات التي تستهدف المحافظة على سلامة تطبيق هذا الحقّ في إنتاج الفكر والفكر المضادّ.

الإشكال الثاني: بين الإيمان والحرّيّة الفكريّة

قد يقول قائل: إنّ الإيمان بالله يتنافى مع حرّية الفكر؛ لأنّ الإيمان يفرض حدودًا للمعرفة تبعًا لما يبيّنه الله، وبالتالي فليس أمام العقل خيار في أن يفكّر عندما يثبت لديه أنّ الله قال شيئًا أو أثبته، وكذلك إذا ثبت أنّ الرسول قالَ شيئًا، كما قال تعالى: ﴿**وما كان لمؤمنٍ ولا مؤمنةٍ إذا قضى اللهُ ورسولُه أمرًا أن يكونَ لهم الخِيَرَةُ من أمرهم ومن يعصِ الله ورسولَهُ فقد ضلَّ ضلالًا مُبينًا**﴾[1].

ثمّ إنّ الفكر الإسلامي يقوم على استنطاق النصّ الديني، قرآنًا كان أمّ سنّةً، والنصّ محدود الدلالات والمعاني، وعليه فإنّ الالتزام الديني بالنصّ تقييد للحرّيّة الفكريّة بسقفه. وبعبارة أخرى، إنّ مبدأ الحرّيّة الفكريّة يقتضي أنّ الإنسان لا يلتزم إلّا بما يقتنع أنّه الحقّ أو الصواب، وعلى هذا فلو خالفت قناعته دلالة النصّ، فهل يُسمح له في أن يلتزم بقناعته ويترك مدلول النصّ الدِّيني؛ فإن قلنا نعم خالفنا مقتضى الالتزام بالدِّين ونصوصه، وإن قُلنا لا خالفنا مبدأ الحرّيّة ذاك، ولا ريب أنَّ عموم الخطاب الدِّيني؛ بل قواعده، على الالتزام بالنصّ وأنّ قناعة الإنسان تتحدّد وفقه.

والجواب على ذلك، من جهتين:

(١) سورة الأحزاب، الآية ٣٦.

أوّلًا: الإيمان بالله التزام بالحقّ

إنّ التسليم لقضاء الله ورسوله، كما الالتزام بمدلول النَّص الدِّيني، لا يعدّ مخالفةً لمبدأ حرّيّة الفكر؛ لأنّ ذلك التسليم والالتزام إنّما هو من خصوصيّات الإيمان وتفاصيله التي تبتني عليه، فمن آمن بالله أنّه الحقّ، فما يصدر عنه سوف يمثّل بنظر العقل الحقيقة، ولذلك لا تفكيك ـ في إيمان المؤمن والتزامه ـ بين ما يصدر عن الله وبين قناعته بأنّه الحقّ. قال تعالى: ﴿**ذَلِكَ بِأَنَّ اللَّهَ هُوَ الْحَقُّ وَأَنَّ مَا يَدْعُونَ مِن دُونِهِ هُوَ الْبَاطِلُ**﴾[1].

وإنّ الحقَّ في فكرةٍ ما يعني أنّها اكتسبت في نظر العقل صفة الموضوعيّة؛ لأنّ معنى كونها حقًّا بنظر العقل أنّها متحقّقة في حيّز خارج ذات الإنسان، ينظر إليها الإنسان كما ينظر إلى أيّ جسم خارجٍ عنه؛ بل عن ذوات الآخرين؛ بل عن ذاتِ أيّ شيءٍ في هذا الوجود المخلوق، وعليه فوجودُ العناصر الموضوعيّة للحقّ في أيّ أمرٍ هو المسوّغ الوحيد في العالم لكي يدفع الإنسان نحو الالتزام به، سواء كان أمرًا فكريًّا أو سلوكًا عمليًّا. وهذا منتهى التحرّر الإنساني في مواجهة أقرانه من المخلوقات. ولعلّه إلى ذلك يُشير قوله تعالى: ﴿**قُلْ هَاتُواْ بُرْهَانَكُمْ إِن كُنتُمْ صَادِقِينَ**﴾[2]، حيث اعتبر الصدق ملازمًا للإتيان بالبُرهان والدَّليل على صحّة

(١) سورة الحجّ، الآية ٦٢.
(٢) سورة البقرة، الآية ١١١.

الفكرة، فإذا لم يكن الإنسان قادرًا على الإتيان ببرهان على فكرته، فإنّه تفقد قيمتها الموضوعيّة، ولا تعدو أن تكون فكرة ذاتيّة أو تجربة شخصيّة لا يمكن للعلم التحقّق أو التأكّد منها.

وعلى هذا الأساس، فكلّ من يتطلّب من هذا الإنسان الحرّ أن يذعن أو يقبل بفكرةٍ، أو أن يلتزم سلوكًا، فعليه أن يخرج ذلك من إطار ذاته، ليحوّله إلى موضوعٍ قابل للدراسة والمناقشة، في مدى اشتماله على عناصر الحقّ في ذاته. فليس الدافع لقبوله هو أنّه صدرَ من العالِم الفلانيّ الفذّ، ولا أنّه أمرٌ صادرٌ من السلطة ذات القوّة؛ لأنّ على هذا العالِم وتلك السلطة أن تثبت للإنسان أنّها تملك عليه حقّ الطاعة أو الانقياد، من خلال اشتمال الفكرة أو السلوك اللذين تدعو إليهما على عناصر الحقّ الموضوعية.

وممّا يدلّ على أصالة ارتباط الإنسان فطريًّا بالحقّ في كلّ شؤون حياته، أنّ الناس إنّما يدّعون ارتباطهم بمبادئ العقيدة، أو مفردات الشريعة، أو خطوط الحركة، أو ما إلى ذلك من التزامات الحياة، بأنّ ذلك يمثّل الحقّ في قناعتهم، وقد يلجأون إلى التحايُل على القوانين لتبرير انحرافهم عنها من خلال اللعب على الألفاظ لتصوير أنّ الحقّ في جانبهم، أو أنّه كان لديهم الحقّ في موقفهم أو سلوكهم الذي يعتبره آخرون انحرافًا عنه. وإن شئتَ قلتَ: إنّ الإيمان بالله يتجلّى من الناحية العمليّة عبر الارتباط بصفاتِ الله وتجسيد قيمها بالنسبة للإنسان، والتي منها

أنّه الحقّ والعدل والخير وما إلى ذلك، وهذه مفاهيم يلتزم بها الإنسان بالبديهة، حتّى أنّه إذا التزم ضدّها عمليًّا سعى إلى تبرير فعلته على أنّها تمثّلها، وذلك ليكتسب المشروعيّة الاجتماعيّة، ويشير إلى ذلك قوله تعالى: ﴿**وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ لاَ تُفْسِدُواْ فِي الأَرْضِ قَالُواْ إِنَّمَا نَحْنُ مُصْلِحُونَ**﴾[1]، وقوله تعالى: ﴿**وَإِذَا فَعَلُواْ فَاحِشَةً قَالُواْ وَجَدْنَا عَلَيْهَا آبَاءنَا وَاللّهُ أَمَرَنَا بِهَا قُلْ إِنَّ اللّهَ لاَ يَأْمُرُ بِالْفَحْشَاء أَتَقُولُونَ عَلَى اللّهِ مَا لاَ تَعْلَمُونَ**﴾[2].

نعم، لا بدّ من التأكيد على أنَّنا نصفُ بما يصدر عن الله ورسولِه بأنّه الحقّ، من حيث المبدأ؛ لأنّ مسألة إثبات أنّ كلَّ ما يُنسب إلى الله لا بدّ أن يمثّل لدى العقل القناعة التامّة بأنّه قد صدر عنه تعالى، وكذلك بالنسبة إلى ما ينقل أو يُروى عن رسول الله، إضافةً إلى إشكاليّة وجود احتمالات متعدّدة للنصِّ الدِّيني، وهو ما سنرجع إليه في الحديث عن الاجتهاد والتجديد في الفكر الإسلامي؛ لأنّنا قد نجد هناك أنّ ذلك يبتني على مبدأ الحرّيّة الفكريّة ويتجلّى في حركة إنسانيّة حضاريّة متعدّدة الأبعاد.

والخلاصة، أنَّ الإيمان بالله ورسوله يفترض القناعة بأنّ كلّ ما يثبت قطعًا ويقينًا عن الله سبحانه، فهو يمثّل الحقّ، وبالتالي فإنّ الإذعان له ليس إلّا عبوديّة العقل للحقّ والحقيقة والواقع،

(١) سورة البقرة، الآية ١١.
(٢) سورة الأعراف، الآية ٢٨.

واستعباد الحقّ للعقل ليس هو إلّا ما يقتضيه العقلُ نفسُه بمعزلٍ عن أيّ أمرٍ آخر، وهذا هو مفهوم الحرّيّة الفكريّة.

ثانيًا: انفتاح النصِّ عبر الاجتهاد

إنّ الدِّين نفسَه عندما نزل إلى الحياة، وتحرّك في مساراتها، وأُريد للإنسان أن يتحمّل مسؤوليّته، فهذا يعني حكمًا أنّ الدِّين يصبح جزءًا من حياة البشر، يتأثَّر بكلّ المؤثّرات النفسيّة والاجتماعية والسياسية وغيرها التي تؤثّر في حياتهم بعامّة. لا نقصد هنا الدِّين بوجوده الواقعي، ولكنَّنا نقصد به فهم الدين؛ فما هو موجودٌ عندنا هو فهمُ الدين، حسب رؤية العالِم الفلاني، أو الاتّجاه الفلاني، أو المذهب الفلاني، بما قد يلتقي بالحقّ الواقعيّ وقد لا يلتقي، ولكنّه في كلّ الأحوال يمثّل قناعات هؤلاء، والإنسان لا يَلْزَمُه إدراك الحقّ الواقعي لكي يتحرّك وينتج ويلتزم، بل إنّه يتحرّك في كلّ ذلك من خلال ما يعتقد أنّه الحقّ الواقعي، وهذا هو مقصودنا من القناعة، وهي التي يعبّر عنها في ميدان «أصول الفقه» بمسألة منجّزيّة القطع (اليقين) ومعذّريّته[1].

واستنادًا إلى ذلك، فإنّه لا ينبغي الإشكال على الدِّين على أنّه يضع أسقفًا لحركة الفكر؛ باعتبار أنّه محكومٌ بالنصِّ، والنصُّ محدود الدلالة، والحياة غير محدودة المتغيّرات، وهو ما من

(١) أنظر: الصّدر، محمد باقر، **دروس في علم الأصول ـ الحلقة الثانية**، ط٢، دار الكتاب اللبناني، ١٩٨٦، ص٣٣.

شأنه أن يؤدّي إمّا إلى إيقاف عجلة الحياة لتواكب الدِّين، وإمّا إيقاف الدِّين لمصلحة أن يواكب الإنسان تطوّر الحياة ومتغيّراتها.

ولكنّنا نعتقد أنَّ هذه الإشكاليّة قد تكون واردة على مناهج معيّنة في فهم الدِّين، هي بطبيعتها جامدة وقد تواجه أزمات معرفيّة أو منهجيّة في قراءة النصّ الديني نفسه، في الوقت الذي نعتقد فيه أنّ على النصّ الديني، ونقصد هنا القرآن والسنّة القطعيّة في ما يعني الإسلام، ينبغي أن يكون انفتاحيًّا، بمعنى أنّه يواكب الحياة من موقع تحديد القواعد والكلّيّات والقيم الأساسيّة التي ينبغي أن تحكم الحياة، وهذا في حدّ ذاته لا يشكّل مشكلة للبشريّة؛ إذ إنّ الأخلاق العامّة ـ على سبيل المثال ـ بقيت مواكبة لحياة البشر، وشكّلت معايير لقياس صلاحهم من فسادهم، منذ أن وُجِد الإنسان على هذه الأرض.

إنّ المسألة التي قد تخضع للتطوّر هي فهمُنا للدِّين، وعليه، ففرضيّة ثبات الدِّين متعلّقة بالدِّين في وجوده الواقعي الذي يعلمه الله ـ سبحانه ـ ورسولُه، وليس الدِّين في فهم الفقهاء والمجتهدين، حتّى في ما يقطعون بأنّه الحقّ؛ لأنّ ما يقطعُ به إنسانٌ قد يكون مورد شكٍّ لإنسان آخر، كما لا يخفى.

إذًا، نحن هنا أمام مسارٍ تطوّري حتّى في العلوم الدينية، على غرار المسار التطوّري للعلوم الأخرى، وهذا المسار يقوم على مبدأ ثابتٍ، وهو أنّ اجتهاد الإنسان وفهمه خاضعانِ للتغيّر؛ إذ قد

تمدّنا الحياة بمعطياتٍ جديدة، تجعل الإنسان يغيّر قناعته في ما هو الحقّ والباطل، وعليه فإنّ ثبات ارتباط الإنسان المؤمن بالحقّ يحتّم عليه أن يلتزم بالحقّ حيثُ يثبت، وأن يبتعد عن الباطل حيث يثبت؛ والالتزامُ بما كان مقتنعًا به سابقًا في ظرف تَغَيُّرِ قناعته فيه هو التزامٌ بخلاف الحقّ، وهذا ضدّ الإيمان. وعلى هذا الأساس نجد أنّ ممارسة الإرهاب الفكري في المجال الدينيّ لمنع الناس من الانسجام مع ما يعتقدون أنّه الحقّ، يمثّل مضادّة لإرادة الله، ومنعًا للإنسان من التعبير عن عبوديّته لله من خلال التزامه بالحقّ وتركه للباطل، ولو بحسب قناعاته.

وفي مقابل ذلك، إنّ الإنسان عندما يصلُ إلى قناعاتٍ مماثلة للقناعات السابقة على ضوء التفكير المستجدّ من خلال توفّر معطيات جديدة، فهذا يمثّل فكرًا جديدًا يختلف عن الفكر السابق؛ لأنّه وصل إلى نتيجته مع وجود معطيات جديدة[1]، والتوافق في النتائج مع اختلاف المعطيات لا يمثّل تكرارًا للفكرة السابقة، وإنّما فكر جديدٌ متوافقٌ في نتائجه مع نتائج الفكر السابق.

وتأسيسًا على ما تقدّم، نرى بأنّه ليس هناك من سلطةٍ معرفيّة

(١) نطرح هنا ضمنًا تعريفًا للتجديد، وهو أن ينطلق الإنسان بفكره بمعاصرة دائمة للظروف والمتغيّرات، من دون أن يعني ذلك بالضرورة تغيير قناعاته إلى قناعات مغايرة للقناعات السابقة؛ إذ قد تعزّزها المعطيات الجديدة؛ لكنها تمثّل الإنسان في اللحظة الحاضرة التي يفكّر فيها، ولا تمثّل الإنسان قبل توفّر تلك المعطيات. وعلى هذا فقياس التجديد الفكري إنّما يكون بقياس استمراريّة الفكر وحيويّته، وليس بوصوله إلى أفكار جديدة حتمًا؛ والله العالم بحقائق الأمور.

دينيّة، تحتّم على الإنسان أن يُدخل إلى قناعاته فكرةً غير مبرهنة؛ فإذا كان الإنسان مجتهِدًا، أي ممتلكًا لتطبيق مناهج الاستدلال والبرهنة والاستنتاج، فليس له أن يلتزم بخلاف قناعاته؛ لأنّ ذلك يعني ـ بالنسبة إليه ـ الالتزام بخلاف الحقّ، وهذا مناقضٌ للإيمان بالله الذي ﴿**هو الحقّ**﴾[1]، وهو ﴿**يقول الحقّ وهو يهدي السبيل**﴾[2].

وهنا نقول: إنّ على الفكر الديني أن يبرهن دائمًا عن ادّعاءاته عندما يطلق شعاراتٍ من قبيل أنّه دينٌ صالحٌ لكلّ زمانٍ ومكانٍ، وأنّه هو المقدَّم على كلّ الأطروحات الأخرى، من خلال الحجّة والبرهان. وبذلك يكون التجديد جزءًا لا يتجزّأ من حركة الصراع الفكري بين الدِّين وغيره، بهدف إثبات أحقّيته وصلاحيته مع المتغيّرات، ومسارات التطوّر. وهذا ما لعلّه المفهوم الحقيقيّ للتجديد.

يقول السيّد محمّد حسين فضل الله إنّ «المسائل الفكرية تتحرّك من موقع الأسس العلميّة، والمفردات الموضوعيّة، التي قد تختلف نتائجها وأبعادها باختلاف المراحل الزمنيّة، أو الخصوصيّات المكانيّة، أو المؤثّرات الذاتيّة، أو الضغوط الاجتماعيّة المحيطة بالإنسان والواقع، ممّا يفرض التبدّل في

(١) سورة الحجّ، الآية ٦.
(٢) سورة الأحزاب، الآية ٤.

طبيعتها بين وقتٍ وآخر، أو بين بيئة وأخرى. هذا إلى جانب المستوى الثقافي الذي قد يجعل النتيجة متخلّفة من خلال ذهنيّة التخلّف، أو متقدّمة من خلال عناصر التقدّم؛ الأمر الذي يفرض إعادة النظر دائمًا في كلّ الأمور الخاضعة لتلك المؤثّرات، بل قد تفرض على الإنسان ـ في بعض الحالات ـ إعادة النظر في قناعاته الفكريّة أو الشعوريّة بين وقت وآخر، عندما تكون الأمور خاضعةً للحالات الطارئة في حياته، ليجدّد نظرته فيها لاكتشاف ما يمكن أن يجد فيها من ضعفٍ أو خطأ أو انحراف، فكيف إذا كان الموضوع متّصلًا بقناعات الآخرين؟!»[1].

تجديدٌ لا إسقاط

ولا بدّ لنا من التأكيد على أنّنا عندما نتحدّث عن التجديد الفكري، أو الديني، فإنّنا نتحدّث عن تجديد داخليّ، بمعنى أن يبرهن أصحاب الفكر التجديديّ على أنّ الدِّين، في بِناهُ وقواعدِه ومفاهيمه ومناهجه، هو الذي يملك السيادة بين الأطروحات والأفكار الأخرى. وليس تجديدًا ذاك الذي يحاول أن يُخضع النصَّ لما هو السائد؛ لأنّ هذا موقفٌ سياسيّ، مرتبط بخيارٍ يتمّ إخضاع الدِّين له، أو إسقاطه على النصّ؛ لأنّ اعتبار التجديد هو الإتيان بالنتائج الجديدة من خارج النسق المنهجي للدِّين، أو

(١) فضل الله، السيد محمد حسين، **تفسير من وحي القرآن**، ج٣، ص١٧٤.

الفكر الديني، هو ـ ببساطة ـ إخضاع الدين للأفكار والاتّجاهات الأخرى، وليس تجديدًا إلّا بمقدار ما يرتبط ذلك بموقف الناس السياسي من النتائج التي يُظهرها أصحاب هذا الاتّجاه.

وعلى كلّ حال، فالتحقّق من ذلك، إنّما يكون من خلال صراع الفكر نفسه عبر آليّات النقد، ولا يُمكن إعطاء ضابطة نهائيّة يتمّ تطبيقها بشكل آلي؛ لأنّ المواقف السلبيّة من عمليّة التجديد كثيرًا ما تلجأ إلى رمي الرأي التجديديّ بأنّه شذوذٌ عن القواعد والأصول اللازم اتّباعها، والحال أنّ التجديد من خارج النسق كذلك، علمًا أنّ التجديد قد يتعلّق بتلك القواعد والأصول نفسها عندما يدّعي الفكرُ نفسُهُ أنّها غير صائبة ويأتي بقاعدة أخرى مكانها أو أصل مغاير للأصل السابق؛ وعليه فلا بدّ من مائزٍ يستند إلى المنطق الداخليّ للفكر الجديد، وهذا يعني أنّنا محكومون دائمًا إلى آليّات إنتاج الفكر في تحقيق الانضباط الفكري، وهذا يؤدّي ـ بالنتيجة ـ إلى عدم إمكان رمي أيّ فكرةٍ جديدة بأنّها شاذّة ما لم يتمّ إقامة الدليل على شذوذها.

في كلّ الأحوال، فنحن هنا، أمام تأكيدٍ جديدٍ على نفي خضوع عالم الفِكر والمعرفة لأيّ سلطةٍ خارجة عنه، بل لا بدّ لهذه السلطة أن تكون من جنسهما، وهذا يعني أنّ الضابط الوحيد لحركة الفكر إنّما هو الفكرُ نفسه، فحيث يقيم أحدُهم الدليل على حقّانيّة فكرةٍ ما وصوابيّتها، فعندئذٍ يستعبد العقل الذي يذعن إلى ذلك الدليل،

وعبوديّة العقل عندئذٍ ليست للآخر، وإنّما لقناعة العقل نفسِه بفكرة الآخر بعد خروجها من ذاتيّة الآخر إلى حيّز الموضوع.

ولعلّنا من خلال ذلك نفهم من قوله تعالى: ﴿**لاَ إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ**﴾[1] أنّ عالم الفكر الذي هو المحلّ الأوّل للإيمان ـ باعتبار أنّ أيّ فكرة لا يصحّ نسبتها إلى الدين من دون علم ـ ليس خاضعًا لأيّ إكراهٍ خارجيّ، بل الإكراه يتوجّه إلى السلوك الخارجي للإنسان فقط، وقد يجتمع فعلُ المُكرَهِ عليه مع القناعة بما يخالفه، كما حكى الله تعالى عن حالة عمّار بن ياسر عندما أُكره على النطق بكلمة الكفر، فقال سبحانه: ﴿**إِلاَّ مَنْ أُكْرِهَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالإِيمَانِ وَلَـكِن مَّن شَرَحَ بِالْكُفْرِ صَدْراً فَعَلَيْهِمْ غَضَبٌ مِّنَ اللّهِ وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ**﴾[2]. وأمّا تعقيبه تعالى على مبدأ عدم الإكراه في الدين بقوله: ﴿**قَد تَّبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ**﴾ فالمراد به ـ والله أعلم ـ هو أنّ التبيُّن المذكور يجعل عمليّة إخضاع العقل بأن يتمّ إقناعه بتوفّر عناصر الرشد في أيّ فكرةٍ مستهدَفة.

ونعتقد أنّ هذا المبدأ واضحٌ بعد تضافر العديد من الآيات القرآنيّة التي تنفي أن يكون للنبيِّ ﷺ سلطة على عقول الناس بشكل مباشر، كقوله تعالى: ﴿**أَفَأَنتَ تُكْرِهُ النَّاسَ حَتَّى يَكُونُواْ مُؤْمِنِينَ**﴾[3]، وقوله تعالى: (**فَذَكِّرْ إِنَّمَا أَنتَ مُذَكِّرٌ*لَّسْتَ عَلَيْهِم**

(١) سورة البقرة، الآية ٢٥٤.
(٢) سورة النحل، الآية ١٠٦.
(٣) سورة يونس، الآية ٩٩.

﴿بِمُصَيْطِرٍ﴾[1]، وقوله تعالى: ﴿إِنَّمَا أَنتَ مُنذِرٌ وَلِكُلِّ قَوْمٍ هَادٍ﴾[2]، وقوله تعالى: ﴿فَإِنَّمَا عَلَيْكَ الْبَلَاغُ وَعَلَيْنَا الْحِسَابُ﴾[3]. وكذلك مثلُ قوله تعالى: ﴿إِنَّكَ لَا تَهْدِي مَنْ أَحْبَبْتَ وَلَٰكِنَّ اللَّهَ يَهْدِي مَن يَشَاءُ﴾[4]، بناء على أنّ المقصود بهداية الله القوانين التي أودعها الله تعالى التي تحكم حركة الهداية البشريّة، وليست إلّا من خلال إقناع العقل بالحجّة والبرهان؛ والله العالم بحقائق آياته.

الإشكال الثالث: الجمع بين تغيّر الأفكار وثبات النظم

قد تقف أمام مبدأ الحرّيّة الفكريّة إشكاليّة، وهي أنّها قد تؤدّي إلى حالة من الاهتزاز الذي يمنع من استقرار الإنسان كفردٍ وكمجتمع، وكذلك إلى حالةٍ من الفوضى في المفاهيم التي تجعل الناس أمام كمٍّ هائلٍ من الأفكار التي سيدّعي كلُّ إنسانٍ أنّها تشكّل قناعاته القائمة على الحقّ، وليس في مقدور الإنسان أن يسيطر على كلّ ذلك؛ وهذا قد يجعلنا نتراجع قليلًا عمّا أوحينا به منذ بداية البحث، من الحديث عن حرّيّة فكريّة أمام عالم الوجود بأسره!

ولمعالجة هذه الإشكاليّة، نحتاج إلى أن نفرّق ـ في البداية ـ بين

(١) سورة الغاشية، الآيتان ٢١-٢٢.
(٢) سورة الرعد، الآية ٧.
(٣) سورة الرعد، الآية ٤٠.
(٤) سورة القصص، الآية ٥٦.

مبدأ الحرّيّة وبين ممارسته؛ لأنّ الممارسة العمليّة والمجتمعيّة للحرّيّة قد تأخذ أبعادًا أوسع من تجلّي ممارسة المبدأ في دائرة الحياة الفرديّة؛ لأنّ التأمّل في بعض الآيات القرآنيّة قد يجعلنا نرى أنّ آثار الحرّيّة الفكريّة لا يُمكن أن تُقاس في حدود الظروف المكانيّة والزمانيّة التي تُطلق فيها هذه الفكرة أو تلك، بل في حدود المسارات الطويلة للبشريّة؛ وهذا ما يفرض علينا أن نتناول مبدأ الحرّيّة الفكريّة من زاويته المجتمعيّة أو الحضاريّة، وذلك عبر مسارات ثلاثة:

المسار الأوّل: الحياة الحواريّة

إنّ ما ذكرناه من مسألة تأثير البيئة المحيطة بالإنسان وما يجب أن يعمل عليه الإنسان من التحكّم بتأثيراتها على حركة فكره، يجعلنا أمام فكرةٍ تأسيسيّة، وهي ضرورة الحوار.

ذلك أنّ الإنسان إذا كان محدودًا بحدود الثقافة التي يؤمّنها له المجتمع ويتشرّبها بشكل عفويّ وتلقائيّ، فإنّ فكره وقناعاته ستكون نسبيّةً تبعًا لذلك، أي أنّها ستمثّل الحقّ من وجهة نظره، ومن منطلقاته الفكريّة والثقافيّة التي تحكم حركة تفكيره واستنتاجاته، وفي حدود المعطيات المتوفّرة لديه.

وهذا يعني أنّ الإنسان في حاجةٍ دائمةٍ للاطّلاع على زوايا نظرٍ مختلفة، وهذا إنّما يكون عبر الحوار مع الآخر، ليكون ذلك

أشبه برؤية الموضوع من زاوية نظرٍ أخرى، تمثّل ثقافة أخرى ومنهج تفكير آخر، وقد تتوفّر لديها معطياتٌ أخرى كان الفكرُ الأوّل قاصرًا عنها أو قاطعًا بعدمها؛ فإذا تأكّدت عبر الحوار الفكرة بالرغم من النظر إليها من الزاوية الأخرى، فهذا يعطيها قوّة مضاعفة، وإذا تبدّلت، فمعنى ذلك أنّها لم تعد تمثّل قناعة برهانيّة استدلاليّة، وبالتالي لا بدّ للعقل ـ انسجامًا مع نفسه ـ أن يبدّلها أو يغيّرها أو ينسفها تمامًا في بعض الأحيان.

ولعلّنا نستطيع استفادة ذلك من قوله تعالى: ﴿**يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُم مِّن ذَكَرٍ وَأُنثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوباً وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا**﴾[1]، حيث إنّ التنوّع الشعوبي والقبلي، أو فقُلْ تنوّع الأطر الاجتماعيّة، إنّما يقوم على أساس الخصوصيّات الثقافيّة، والتعارف إنّما يكون باختبار هذه الخصوصيّات من قبيل تلك الأطر المتنوّعة.

ولعلّنا نستطيع هنا أن نعتبر أنّ مدح القرآن الكريم للمهاجرين من ظروفهم الضاغطة، وذمّه للقاعدين، وتأكيده على عدم عذر الذين أذعنوا لظروفهم واعتبروها مبرّرًا لانحرافهم، أنّ على الإنسان أن يعيش في اختبارٍ دائم للظروف، وأن يختبر نفسه أيضًا في الظروف المتنوّعة، وهذه واحدةٌ من آليّات التأكّد من حرّيّة حركة العقل.

وإضافةً إلى الحوار، فالإنسان في حاجةٍ مستمرّة إلى اختبار

(١) سورة الحجرات، الآية ١٣.

وجود معطياتٍ جديدة، وهذا إنّما يكون بانفتاح العلم، ممّا أسّس له قول الله تعالى: ﴿وَقُل رَّبِّ زِدْنِي عِلْماً﴾[1]، فالآية تكسر القيود أمام العلم، وتعتبر أنّ الموقف الأصلح للإنسان هو عدم اعتباره للنهائيّات، أو للحدود، في طلب العلم، فهذا وجه من وجوه الجمود.

المسار الثاني: تحويل حرّيّة الفكر إلى نظام

إذا كان كلّ ما تقدّم يؤسّس مبدأ حرّيّة الفكر وحرّيّة النقد وضرورة الحوار، فإنّنا نريد التأكيد هنا على نقطة مهمّة، وهي أنّ مسألة الحرّية تلك لا ينبغي أن تمثّل سلوكًا فرديًّا أو فكرةً نظريّة فحسب، وإنّما لكي تنتظم وتشكّل ثقافة عامّة من جهة، وتساهم في رفد المسار الحضاري الإنساني بالأفكار الجديدة، فلا بدّ أن تتحوّل إلى نظام حياة.

هذا يحيلنا مباشرة إلى فكرة المأسسة، التي تعزّز عمليّة الاستفادة القصوى من التنوّعات والإبداعات الفكريّة؛ لأنّ المؤسّسة هي التي تنتج ـ من خلال توزّع الأدوار وتشابك العلاقات بين الأفراد المنضوين تحتها ـ أكثر من قدرة الفرد الواحد على إنتاجه. فالمفكّر ينتج من موقعه الفردي، أمّا عندما يكون ضمن مؤسّسة فكر، فهو ينتج من خلال عقله وعقول الآخرين،

(١) سورة طه، الآية ١١٤.

عبر منظومة تسمح بتنظيم التدفّق بما يؤمّن للفكر معطياتٍ وزوايا مختلفة، تمثّلها أفكار الآخرين وثقافاتهم واهتماماتهم..

على هذا الأساس، فإنّ الحريّة الفكرية لا بدّ أن تتحرّك وفق منظومة يرعاها المجتمع، وذلك ما يمكن أن نرصده ضمن العناوين الآتية:

١ـ مراكز الأبحاث والدراسات

لكي تساهم مراكز الأبحاث والدراسات في تطوير العلوم والمعارف، والتخطيط للتطوير، لا بدّ أن تقوم على مبدأ الحرّية الفكرية لدى الباحثين، حتّى لا يقعوا أسرى التبرير للواقع من جهة، أو لإخفاء المعطيات الحقيقيّة من جهة أخرى، بما يحرف مسار البحث ونتائجه، ويجانب ـ تاليًا ـ الصواب والرُّشد في التخطيط للتطوير والتحسين.

وإذا كنّا قد أشرنا سابقًا إلى ضرورة الحوار في تشكيل المعارف، بما يعنيه ذلك من تعدّدية في النَّظر إلى الموضوع من زوايا مختلفة وتساهم بمجموعها في تمتين الفكرة وتقريبها من الحقّ والصواب، فإنّ هذا الموضوع يكتسب ضرورة ملحّة هنا؛ لأنّ فكرة مراكز الأبحاث والدراسات تقوم على مأسسة الفكر على أساس التنوّع الذي يصبُّ في دقّة النتائج، بما لا يستطيع الفرد الواحد إنجازه في المدّة الزمنيّة السريعة نسبيًّا. ولعلّ من الخطأ هنا أن تؤسّس مراكز الدراسات والأبحاث على أساس

رؤية المموّل أو المسؤول الأوّل، بحيث تخضع النتائج والعمل البحثي لإرادة هذا أو ذاك، فضلًا عن أن يتمّ تشكيل فريق العمل من اتّجاه واحد؛ لأنّ كلّ ذلك يشكّل ثغرة أمام دقّة الفكر وحرّيته.

٢ـ المجاميع العلميّة

ونقصد بالمجاميع العلميّة الحوزات والمعاهد التي تدرّس العلوم الدِّينيّة، وكذلك الجامعات العلميّة ذات الاختصاصات المتعدّدة.

لعلّ تجربة الجامعات، ولا سيّما في الممارسة الغربيّة، أثبتت بما لا يقبل الشكّ أنّ الحرّيّة العلميّة هي التي تكفل دفع العلم نحو خطوط الإبداع، وكلّما كانت الحرّيّة أكبر كلّما كان الإبداع آكد وأسرع. ولعلّ من أهمّ ما يطبع الأبحاث هو أنّ على كلّ باحثٍ أن يقدّم التبرير العلمي للجهد الذي يبذله في بحثه، فلو لم يضف البحثُ إلى مسيرة العلم جديدًا، ولو نظريًّا، فإنّه يفقد المبرّر الموضوعي لتوافق عليه لجنة البحوث الأكاديميّة.

هذا كلّه دفع في اتّجاه تلاقح الأفكار، والبناء على ما سبق، واختبار زوايا النظر المختلفة إلى الموضوع الواحد؛ الأمر الذي سمح بتراكم الأبحاث حول نقطةٍ معيّنة، شكّل فيها كلّ بحثٍ تمهيدًا لما يليه، حتّى كان أيّ اكتشافٍ علميّ هو نتيجة كلّ البحوث والتجارب السابقة، وضاقت المسافة بين الطلّاب في المراحل المتقدّمة وبين أساتذتهم؛ لأنّ النظام التعليمي نفسه لم

يسمح للطلّاب أن يتفوّقوا على أساتذتهم، بل حفّزهم على ذلك.

وتأسيسًا على النقطة التي أثرناها حول مسألة التجديد الديني، وأنّ مبدأ الحرّيّة الفكريّة جارٍ في العلوم الدِّينية كما في العلوم الأخرى، فإنّ من المفيد هنا الإشارة إلى نقطتين جوهريّتين:

أ ـ ضرورة صوغ المناهج التعليمية في الحوزات والمعاهد الدِّينية على أساس تنمية الفكر الناقد، بحيث يتمّ إعداد الطالب لكي يمتلك كلّ المهارات الفكريّة والعمليّة اللازمة للبحث والاستنتاج. وهذا الأمر يحتاج إلى إعادة النّظر في الموادّ التلقينية، وأساليب التعليم الاستظهاري الذي لا يتجاوز المستوى المعرفي، وما إلى ذلك.

ب ـ إشاعة مبدأ الحرّية الفكرية، وجعله جزءًا من النظام التعليمي نفسِه، وإبعاد أيّ معنًى من معاني التقديس للآراء والاجتهادات بعيدًا عن الأدلّة والبراهين، وعدم وضع أسقف للباحثين غير مستندة إلى مبرّرات علميّة. فهذا كلّه هو الذي يسمح بتطوير الفكر الدِّيني لكي يبقى مواكبًا لمتغيّرات الحياة، من حيثُ هو يسمح لكلّ باحثٍ أن يكتشف في النصِّ ـ ضمن قواعد الاجتهاد ـ ما لم يكتشفه السابقون، بينما يفوّت أيّ قمع فكري كلّ ذلك، ليس علينا فحسب، بل على موقع الإسلام نفسه في حركة الواقع.

المسار الثالث: بين الحرّيّة والنظام

المسار الثالث الذي يمكن أن يضبط عدم تحوّل الحرّيّة الفكريّة إلى حالةٍ من الفوضى والاهتزاز، هو تحديد العلاقة بين استقرار البنية المجتمعيّة وبين تقلّب الأفكار. ذلك أنّ حركة الفكر، ولا سيّما مع تسارع حركة الاكتشافات وتقدّم العلوم وتدفّق المعطيات، تجعل الأفكار في حالة دائمة من الأخذ والردّ والاختبار؛ الأمر الذي يعني عدم ثباتها، فإذا كان بناء المجتمع يقوم على الفكر التأسيسي، ونفترض حرّية الفكر حتّى في ما يخصّ ذلك، فكيف يمكن لنا أن نبني مجتمعًا مستقرًّا على أساس غير مستقرّ؟

هنا نحن ملزمون بتحديد خطوط ثبات المجتمع، فهل هي مرتبطة بتعقيدات الفكر، أو هي تقوم على أساس تحقيق بعض العناصر الضرورية لحفظ الحياة البشريّة، وهي أمور ثابتة غالبًا؟ نلمح إجابة أوّليّة على ذلك من خلال بعض الآيات التي تشير إلى أمرين أساسيّين يمثّلان الركيزة الأساسيّة التي تُبنى عليها المجتمعات والدول والأطر العامّة، وهما ركيزتا الأمن والغذاء. قال تعالى: ﴿**فَلْيَعْبُدُوا رَبَّ هَذَا الْبَيْتِ الَّذِي أَطْعَمَهُم مِّن جُوعٍ وَآمَنَهُم مِّنْ خَوْفٍ**﴾[1]، وقال تعالى: ﴿**وَضَرَبَ اللَّهُ مَثَلاً قَرْيَةً كَانَتْ آمِنَةً مُّطْمَئِنَّةً يَأْتِيهَا رِزْقُهَا رَغَداً مِّن كُلِّ مَكَانٍ فَكَفَرَتْ بِأَنْعُمِ**

(١) سورة قريش، الآيتان ٣-٤.

اللّهِ فَأَذَاقَهَا اللّهُ لِبَاسَ الْجُوعِ وَالْخَوْفِ ـ هنا تأكيد على تبدّل الركيزتين ـ **بِمَا كَانُواْ يَصْنَعُونَ**﴾[1]، ﴿**لَقَدْ كَانَ لِسَبَإٍ فِي مَسْكَنِهِمْ آيَةٌ جَنَّتَانِ عَن يَمِينٍ وَشِمَالٍ كُلُوا مِن رِّزْقِ رَبِّكُمْ وَاشْكُرُوا لَهُ بَلْدَةٌ طَيِّبَةٌ وَرَبٌّ غَفُورٌ**﴾[2] إلى أن يقول تعالى: ﴿**وَجَعَلْنَا بَيْنَهُمْ وَبَيْنَ الْقُرَى الَّتِي بَارَكْنَا فِيهَا قُرًى ظَاهِرَةً وَقَدَّرْنَا فِيهَا السَّيْرَ سِيرُوا فِيهَا لَيَالِيَ وَأَيَّاماً آمِنِينَ**﴾[3]، وغير ذلك من الآيات.

وقد نفهم دور هاتين الركيزتين أنّهما الحضن الكبير الذي يحتضن حركة الإنسان؛ لأنّ الخائف أو الجائع لا يستطيع أن ينتج، ولا يقدر على أن يبدع، ولا أن يفكّر بحرّيّة. وعلى هذا فإذا فصّلنا بين وظيفة الاجتماع وبين حركة الفكر، أمكن لنا أن نقيم النظام على أساس ثابتٍ، في الوقت الذي يحتضن ذلك النظام حركة الفكر، وحرّية الإبداع، ويكون جزءٌ منه موجّهًا نحو كيفية المحافظة على استمرار أمن المجتمع، وحياة أفراده، وهذا أيضًا مجالٌ من مجالات حرّية الفكر.

إضافة إلى ذلك، يحتاج بناء المجتمع لمجموعة من القيم الأخلاقيّة الإنسانيّة التي هي موضع اتّفاق بين الناس جميعًا، كقيم الصدق والإخلاص والأمانة والكفاءة وما إلى ذلك، وهذا يمثّل جزءًا كبيرًا من استقرار المجتمعات، والتي لا تختلف باختلاف

(١) سورة النحل، الآية ١١٢.
(٢) سورة سبأ، الآية ١٠.
(٣) سورة سبأ، الآية ١٨.

الأديان أو المذاهب أو الاتجاهات الفكرية والأفكار عمومًا.

وقد نتعمّق أكثر في تحليل مسألة العلاقة بين الأفكار وثبات المجتمع، وفقَ حركة الصراع بين البشر حتّى في عالم الأفكار، لنجد أنَّ شيئًا من الثبات إنّما يوفّره التنـوّع البشري نفسه، بين أنصارٍ الثبات على الأفكار القديمـة، وبين الذين يحاولون أن يثبتوا أفكارهم الجديدة، وهذا ما قد يشير إليـه قول اللـه تعالـى: ﴿**وَلَوْلاَ دَفْعُ اللّهِ النَّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ لَّفَسَدَتِ الأَرْضُ**﴾[1]، وقوله تعالى: ﴿**وَلَوْلَا دَفْعُ اللَّهِ النَّاسَ بَعْضَهُم بِبَعْضٍ لَّهُدِّمَتْ صَوَامِعُ وَبِيَعٌ وَصَلَوَاتٌ وَمَسَاجِدُ يُذْكَرُ فِيهَا اسْمُ اللَّهِ كَثِيراً**﴾[2]، فهي وإن كانت واردةً في سياق الحرب، ولكنّها قد لا تكون محصورةً بها، وإنّما تمثّل الحربُ شيئًا من تجليّات مبدأ عامّ؛ والله أعلم.

نقطة تأمّل

بقيت نقطةٌ أخيرةٌ أثارها أمامنا هذا البحث، وهي أنّ بروز حركات القمع السلطوي والديكتاتوريّات في عالم الحكم والحكومات، إنّما تنشأ من عدم أخذ المجتمعات بمبدأ الحرّيّة الفكريّة التي تسمح بمواكبة المتغيّرات التي تطرأ على الإنسان وحركته، سواء كانت الفرديّة أو الاجتماعيّة أو السياسيّة أو غيرها.

(١) سورة البقرة: ٢٥١.
(٢) سورة الحجّ: ٤٠.

ذلك أنّ تلك المتغيّرات تفرض نفسها على الفكر والسلوك، والسير وفقها حكمًا قد يناقض حركة المصالح لدى الحاكم أو صاحب السلطة أو الجاه أو النفوذ، وعلى هذا الأساس، تمرّ محافظته على موقعه وامتيازاته ونفوذه من بوّابة تجميد الحياة، وإيقافها عند نقطة محدّدة تخدم مصالحه، وهذا إنّما يكون من خلال اللجوء إلى تسطيح الناس فكريًّا وثقافيًّا واجتماعيًّا وسياسيًّا وما إلى ذلك؛ الأمر الذي يسمح بالترويج لمسألة تقديس الحاكم، كما نلمح ذلك في حديث الله عن منهج فرعون: ﴿**فَاسْتَخَفَّ قَوْمَهُ فَأَطَاعُوهُ**﴾[1]، إذ قد نفهم من ربط الطاعة باستخفاف فرعون لقومه، أنّ طاعة الحاكم وتقديسه والجمود عند ما يقول أو ما يفكّر به، إنّما يتمّ بسبب الخفّة التي يعيشها المحكومون من تلك النواحي. وهذا ما يمنح فرعون الحقّ المجتمعي في أن يعلن لقومه: ﴿**مَا أُرِيكُمْ إِلَّا مَا أَرَى وَمَا أَهْدِيكُمْ إِلَّا سَبِيلَ الرَّشَادِ**﴾[2]، ﴿**مَا عَلِمْتُ لَكُم مِّنْ إِلَهٍ غَيْرِي**﴾[3]، فيختصر الحاكم شعبَه، ويُصبح الشّعبُ نفسُهُ شيئًا من ذاتيّات الحاكم، التي لا يسمح للآخرين بأن يتصرّفوا فيها، أو «يسرقوها» منه!

ولعلّ هذا المنهج هو ما يمارسه كلّ أصحاب المصالح الذين يشعرون بالخطر من كلّ جديدٍ، لا في الموقع السياسيّ فحسب،

(١) سورة الزخرف، الآية ٥٤.
(٢) سورة غافر، الآية ٢٩.
(٣) سورة القصص، الآية ٣٨.

وإنّما قد يتمثّل ذلك بالكثير من المنتمين إلى حقل الدِّين نفسه، سواء ممّن لا يعون أهمّية مسألة الحرّية والتجديد كمبدأ، أو ممّن لا يستوعبون أهميّة الأفكار الجديدة في حركة الحفاظ على الدِّين نفسه. ولذلك نجد أنَّ العامّة من الناس قد تُصوَّرُ لهم مسائل التجديد على أنّها حركة إضلالٍ أو تخريبٍ للدِّين، فتراهم ـ بحسن نواياهم وإخلاصهم ـ ينطلقون ليبذلوا في سبيل ذلك المهج، ويخوضوا في مواجهته اللجج، وقد يصل الأمر إلى إعدام المجدِّدين ماديًّا أو معنويًّا، وليس هذا لأنّ العامّة لا ترغبُ بالجديد، وإنّما لأنَّ ثمّة قوى تتحكّم بمفاصل المجتمعات، وحركتها في سدّ حاجاتها وبقائها، وهذا ما يجعل لها القدرة على تحوير الأمور، وتزييف الحقائق، وتسويق الشائعات، في وجه المصلحين، وهو ما نلمحه جليًّا في حديث الله تعالى عن المترفين والمستكبرين الذين وقفوا في وجه الأنبياء والمصلحين؛ الأمر الذي يجعل تحرير الناس يمرُّ ـ حُكمًا ـ بإضعاف سلطة هؤلاء وتأثيرهم، وغالبًا ما لا يتحقّق ذلك إلّا بعد رحيل المجدِّدين، وذلك حين تفرض المتغيّرات، التي كان يستشرفها هؤلاء، نفسها على العامّة أنفسهم، فيجد هؤلاء أنفسهم مشدودين إلى أفكار المجدّدين لكي يحافظوا على وجودهم، وتلك هي جدليّة العلاقة بين حبّ البقاء وموتِ الفكر وقمع الحرّيّة وحياته من جديد.

ولعلّ من أهمّ ما يعبّر عن منطق التلازم بين ضعف البنية الذاتيّة

وبين بروز حالات القمع السلطوي والتضييق على الحرّيّات، قول الإمام عليّ بن الحسين عليه السلام: «**إنّما يحتاجُ إلى الظُّلم الضعيفُ**»[1].

الإشكال الثالث: حرّية الفكر والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر

ثمّة نقطة لا بدّ لنا من معالجتها في نهاية هذا البحث، وهي أنّ ثمة استيحاشًا، ولا سيّما لدى الأوساط الدِّينيّة من فكرة الحرّيّة الفكريّة التي تنبني على مسؤوليّة الإنسان عن استمرار المبادئ والقيم في حركة المجتمع، وذلك ضمن مبدأ «الأمر بالمعروف والنَّهي عن المنكر»، ومن البديهي أنّ ذلك لن يكون له معنًى واقعيّ إلّا إذا اعتبرنا أنّ الأمر بالمعروف يعني المعروف بحسب قناعة الإنسان، والنَّهي عن المنكر بحسب قناعته كذلك؛ فكيف يتناسب ذلك مع مبدأ الحرّية الفكريّة الذي يفترض أنّ لكلّ إنسان قناعاته، وما يعتقد الإنسان أنّه الحقّ قد يعتقد إنسانٌ آخر أنّه الباطل، فكيف يُلزَم الإنسان شرعاً بأن يفرض على الآخرين أن يفعلوا ما يعتقدون أنّه الباطل؟! أليس هذا مخالفة صريحةً لمبدأ الحرّية الفكريّة من الناحية الفقهيّة؟!

ولعلّ بالإمكان أن نجيب على ذلك من جهتين:

---

(١) من دعائه في يومي الأضحى والجمعة، **الصحيفة السجّاديّة**.

الأولى، إنّ الوجهة الفقهيّة لمبدأ الأمر بالمعروف والنَّهي عن المنكر تقضي بسقوط وجوب الأمر والنَّهي المذكوريْن في حالة الاختلاف في الاجتهاد والتقليد، أو الاختلاف في القناعات بتعبير آخر. ففي شروط «من يجب أمرُهُ ونهيُه»، «أن لا يكون معذورًا في فعل المنكر وترك الواجب، وذلك كما في حالات الضرورة، أو في حالات الاعتقاد بأنَّ ما يفعله ليس حرامًا وما يتركه ليس واجبًا؛ لكون ذلك هو رأيه الاجتهاديّ، أو رأي مرجعه الذي يجوز له تقليده فيه، فإن عُلم كون المكلّف معذورًا في ذلك سقط وجوب الأمر والنَّهي؛ إلّا أن يكون ما يريد الإقدام عليه من الأمور التي لا يرضى الله تعالى بوقوعها مطلقًا، ولو من الجاهل والغافل، كالإفساد في الأرض وقتل النَّفس المحترمة، فإنّه يجب ردعه عنها ـ حينئذٍ ـ ولو كان معذورًا فيها غير مأثوم عليها»[1]، والنقطة الأخيرة هي ما يعود إلى مسألة النّظام العامّ والالتزام بالقانون الذي يحقّقه، وهو ما يخضع له كلّ الناس، وتتدخّل الدَّولة أو السلطة في سبيل المنع من الإخلال به، وعُذرُ الإنسان حينئذٍ يحدّد طريقة التدخّل لتحقيق المنع كما هو واضح.

أمّا مسألة الحرّية الفكريّة التي تتأسّس عليها القناعات المختلفة، فهي مصانةٌ ضمن شروط هذا المبدأ، ولا منافاة حينئذٍ بينهما.

---

(١) فضل الله، السيّد محمّد حسين، **فقه الشريعة**، ط٢ (منقّحة مصحّحة)، ٢٠٠٦م، دار الملاك، بيروت، لبنان، ج١، ص٦٢٦ ـ ٦٢٧، مسألة ١١٨٨.

وعلى أساس ذلك، فإنّ ما يقوم به أتباع بعض المذاهب الإسلاميّة من فرض مستلزمات قناعاتهم الاجتهاديّة أو المذهبيّة على أتباع المذاهب الأخرى، بالقوّة والسطوة، أمرٌ مخالفٌ لمبدأ الأمر بالمعروف والنَّهي عن المنكر نفسه؛ لأنّه ليس مطلقًا كما أشرنا آنفًا، وإنّما هو مراعٍ لاختلاف القناعات والاجتهادات والالتزامات الفقهيّة.

الثانية، إنّ في إمكاننا النَّظر إلى تشريع مبدأ الأمر بالمعروف والنّهي عن المنكر، وكذلك مسألة وجوب الهداية على من يعتقد أنّ الآخر واقع في الضَّلال، على أنّه تحفيزٌ لإدارة نوعٍ من تحفيز مبدأ النقد والنقد المضادّ في ما يرتبط بعالم الأفكار؛ إذ من الواضح أنّ اعتقاد شخصٍ بأنّ الآخر مرتكبٌ للمنكر، أو تاركٌ لمعروفٍ، ولو كان ذلك من جهة قناعته بصوابيّة ذلك، دافعٌ لذلك الإنسان لأن يبيّن وجهة نظره للآخر، ودافعٌ للآخر بأن يدافع عن وجهة نظره في المقابل، وهذه حركة فكريّة تمثّل شرطًا ضروريًّا لتطوّر الحياة كما سنشير إليه في نهاية هذا الكتاب.

نعم، من الضَّروري التأكيد هنا على الاحتكام إلى معايير النقد، والانضباط في إطار صراع الأفكار، وليس تحويل القناعات إلى أداة قمع تمارَس باسم الدّفاع عن الحقّ، ونشر الفضيلة، في غير ما يرتبط بالنَّظام العام، وهذه المسألة تطلّ بنا على توزّع المسؤوليّات ضمن حركة النِّظام، وهي مسألة جديرةٌ بالبحث والتعمّق في حدّ ذاتها، وإن كانت لا تدخل في صُلب موضوعنا.

الإشكال الرابع: كيف يجتمع التقليد مع حرّيّة الفكر؟

من الممكن الاعتراض هنا على مبدأ الحرّيّة الفكريّة بما اصطلح عليه بالتقليد في الفقه، حيث ألزم الفقهاء الإنسانَ غيرَ الواصل إلى درجة الاجتهاد الفقهي أن يرجع إلى مجتهدٍ، فيأخذ عنه أحكام الشريعة، ويلتزمها عمليًّا، والسؤال: أليس هذا ضربًا للقاعدة التي حاولنا التأسيس لها؟

أمّا الجواب على ذلك، فهو من جهتين:

الأولى: إنّ مسألة التقليد تقوم على فكرة الرجوع إلى أهل الاختصاص، وهذا مبنًى يدرج عليه كلّ العقلاء في العالم، فإنّ من ليس له اختصاص في الطبّ يرجع إلى الأطبّاء، ومن ليس له باعٌ في الهندسة يرجع إلى المهندسين، وهكذا؛ من ليس له تعمُّقٌ دراسيّ في علم الاجتماع والنفس والاقتصاد والسياسة يرجع إلى أربابها والمختصّين بها. وعالم الفقه هو حقل اختصاصٍ في فهم النصّ الديني، وله جانبٌ عمليّ، ومن الحرج تكليفُ كلّ إنسان بأن يبذل جهده في تحصيله؛ بل إنّ ذلك يوجب اختلال حياة الناس، ولذلك جرى القرآن على هذا النهج العقلائيّ، فألزم الإنسان بسؤال أهل الذكر، وهم أهل الاختصاص، إذا كان لا يعلم، فقال تعالى: ﴿**فَاسْأَلُواْ أَهْلَ الذِّكْرِ إِن كُنتُمْ لاَ تَعْلَمُونَ**﴾[1]. هذا كلّه مع العلم أنّ المسألة لا تتطلّب قناعةً، بل يطلب الإنسان

(١) سورة الأنبياء، الآية ٧.

فيها المعذوريّة لنفسه أمام الله في ما لو تبيّن خطأ المجتهد، بحيث إنّه إذا سأله الله ـ يوم القيامة ـ عن مستند عمله، فإنّ حجّته ستكون الرجوع إلى من له الخبرة في معرفة أحكام الشريعة، ومسألةُ المعذوريّة شيءٌ، وإدخال شيء في قناعات الإنسان أمرٌ آخر.

وعلى كلّ حال، فمسألة التقليد هي من المسائل المبنيّة على مفردات عقليّة خاضعة لأدلّة فقهيّة، وهي مرتبطة بالعمل لا بالقناعات، فإذا اقتنع الإنسان بهذه الوجهة في تحديد وظيفته العمليّة كانت مفردة التقليد جزءًا من حرّيّة الفكر وضوابطه الفكريّة.

الثانية: إنّ في الإمكان أن نُدخل الإنسان غير المختصّ كطرفٍ فاعلٍ في مسألة التقليد؛ وعليه فمن الممكن التحفّظ على الطريقة التي جرت عليها الفتاوى الفقهيّة بعامّة، وهي اعتبار دور المقلِّد سلبيًّا بالمطلق، وأنّه ليس له أن يفهم أيّ مستندٍ للحكم الشرعي، بل وظيفته هي أن ينفّذ فقط؛ لأنّه «عامّيّ»، أي ليس من أهل الاختصاص.

وأمّا دخول ذلك المقلّد كطرفٍ فاعلٍ، فيقوم على افتراض أنّ على الفقيه أن يبيّن مستند فتواه، ولو مبسّطًا، بحيث يمكن للعقل العادي أن يدرك الدليل الذي تقوم عليه الفتوى، ولو بواسطة نصٍّ واضحٍ أو تعليلٍ مبسّط، تمامًا كما هي طريقة القرآن الكريم

في عرض الأحكام الشرعيّة، وتذييلها بالحكمة أو بالمبدأ الذي تستند إليه، وعلى ما كانت عليه طريقة أئمّة أهل البيت عليهم السلام مع أصحابهم، فقد روي عن الإمام محمّد الباقر عليه السلام أنّه قال: «**إذا حدّثتكم بشيء فاسألوني عن كتاب الله**»[1].

ومثل هذا المنحى، قد يجعل المكلّف قادرًا على تحصيل الظنّ بالحكم الشرعي، والظنّ وإن لم يكن قناعةً، إلّا أنّه يمثّل شيئًا قريبًا من القناعة، يُمكن أن يُبنى عليه لتحصيل قناعة تامّة شيئًا فشيئًا، وهو أيضًا وجهة عقلائيّة يتحرّك الناس على أساسها عندما يفقدون أبواب المعرفة التامّة، وقد سارت الشريعة على شيءٍ منها عندما أباحت له اتّباع الظنّ في مثل تحديد القبلة وعدد الركعات ونحو ذلك.

وبذلك، فيُمكن للباحث أن يسجّل إشكالًا على أن يكون باب التقليد في عالم الفقه من باب التقليد الأعمى الذي يجعل المكلّف العادي حالة سلبيّة في المطلق، وإنّما قد يمكن التأسيس لمسألة التقليد على قاعدة التفاعل الإيجابي ـ ولو النسبي ـ بين المقلِّد والمقلَّد، وهذا ما يفتح بابًا أوسع للالتزام بالحكم الشرعي؛ لأنّ الالتزام بتكليف عن قناعة تفصيليّة به ـ وإن لم تكن تامّة ـ أقوى من الالتزام من دونها استنادًا إلى العمومات النَّصِّية الدالّة على الاتّباع، ولا سيّما أنّ الحياة العمليّة تضغط على الإنسان عبر

(١) الحر العاملي، **وسائل الشيعة**، ج١٩، ص٨٣، ح٢.

التفاصيل، لا عبر الكلّيّات.

ثمَّ إنّنا نجد أنّ لهذه المسألة ارتباطًا بالمستوى العامّ للناس؛ فنجد أنّ ما كان يجدي في زمانٍ سابقٍ، لم يعد ينفعُ في زماننا الذي ارتفع فيه منسوب المعرفة العامّة للناس، وكثر فيه الجدل المذهبي وغيره، وذلك عبر تطوّر وسائل الاتّصال والتعليم المباشر[1] وغير المباشر[2]، وهذا ما خبرناه من الأسئلة التي باتت تُوجّه إلى الحكم الشرعي نفسه، فبات الإنسان لا يقنع ببيان الحكم له، وإنّما يحتاج إلى فهم الدليل والقاعدة التي يستند إليها ولو بشكل مبسّطٍ لا يتطلّب اختصاصًا فقهيًّا؛ وهذا يمثّل ـ في حدّ ذاته ـ إشكاليّة ينبغي على العلماء والمشتغلين في حقل التبليغ الإسلامي ملاحظتها والتوقّف عندها؛ لأنّ لذلك أثره في مسألة التزام الناس بالأحكام الشرعية، بما لا يصحّ معه اتّهام الناس بالانحراف وضعف الإيمان، بقدر ما تتّصل المسألة بالعناصر الضرورية لتمتين قاعدة الالتزام على النحو الذي أشرنا إليه في ما سبق؛ والله العالم بحقائق الأمور.

---

(١) نقصد بالتعليم المباشر الذي يتحرّك عبر المؤسّسات التعليمية من مدارس وجامعات ومعاهد ونحوها.

(٢) التعليم غير المباشر، عبر وسائل التواصل والتي أصبحت توفّر من خلال الشبكة العنكبوتية وغيرها الكثير من أبواب المعرفة التي تنمّي ثقافة الإنسان، وتنفتح به على الكثير من الأسئلة والإشكالات التي لم تكن لتدور في ذهنه سابقًا.

الإشكال الخامس: الاجتهاد العقدي من غير المجتهد

إذا كان الفقه حقل اختصاص يفرض الرجوع إليه على قاعدة رجوع غير المختصّ في مجالٍ إلى المختصّ فيه، وهو لا يستتبع اعتقادًا، فإنّ العقيدة تتطلّب قناعةً، ونحن هنا أمام خيارين؛ إمّا أن نسمح بالتقليد فيها على شاكلة الفقه، وهذا مناقضٌ لمبدأ حرّيّة الفكر؛ وإمّا أن نطلب منه الاجتهاد والمفروض أنّه لا يمتلك أدوات الاجتهاد؛ فكيف نحلّ المسألة؟

الجواب على ذلك يرتكز إلى ضرورة التفريق بين العقائد الأساسيّة اللازمة لتأسيس الإيمان، وبين العقائد النظريّة التي تحتاج إلى اجتهادٍ متخصِّص على غرار الاجتهاد في الفقه.

أمّا العقائد الأساسيّة فهي عقائد فطريّة، والاستدلال عليها بسيطٌ وسهلٌ على العقل الإنسانيّ مع تفاوت مستوياته، ولذلك كان الاجتهاد فيها متيسّرًا لمن امتلك الحدّ الأدنى من التفكير المنطقي، نظير ذلك الأعرابيّ الذي سئل عن دليله على وجود الله، فقال: «البعرةُ تدلُّ على البعير، وأثر الأقدام يدلّ على المسير، أفسماواتٌ ذاتُ أبراجٍ، وأرضٌ ذات ارتتاجٍ، لا تدلُّ على اللطيف الخبير؟!».

وعلى هذا الأساس، أفتى الفقهاء عمومًا بعدم جواز التقليد في العقيدة، وأنّ على كلِّ إنسانٍ الاجتهاد لتحصيل القناعة بعقائده الأساسيّة.

وأمّا إذا كانت العقائد نظريّة، أي تحتاج إلى اجتهادٍ متخصِّص لاستنتاجها، فلأجل ذلك لم يكلّف بها عموم الناس، ولم يُبنَ عليها الالتزام العملي (العمل الصالح). ومن رام تحصيل القناعة بمثل هذه الاعتقادات يلزمه تحصيل مستوًى معيّن من الثقافة التي تجعله يقتنع بوجهة نظرٍ معيّنة تبعًا لأدلّته التي يعرضها، مع أنّنا نحتمل أنّ المسألة هنا تحتاج إلى المزيد من التأمّل والبحث.

الإشكال السادس: فتوى قتل المرتدّ

بقي علينا أن نطلّ على مسألة إشكاليّة في عالم حرّية الفكر، وهي مسألة الارتداد عن الدِّين، حيث حكم الفقه الإسلامي بعامّة، بأنَّ المرتدّ عن الإسلام يُقتلُ؛ فإذا كان فطريًّا، أي غير مسبوقٍ بدينٍ آخر، فلا يُستتابُ، وإنّما يُستتابُ لثلاثةِ أيّام من كان على دينٍ آخر فأسلم ثمّ ارتدَّ، وهذا التوجُّه يعني أنّ الإسلام لا يحترم حرّيّة الفكر؛ لأنّ الفكر كما قد يصل إلى الإيمان، فقد يصلُ أيضًا إلى الكفرِ، عندما تؤدّي به المعطيات التي يقتنعُ بها إلى أن يكفر أو لا يؤمن بهذه الحقيقة الدينيّة أو تلك. كيف؟ والقرآن الكريم قد أكّد على هذا المبدأ بقوله تعالى: ﴿**وَقُلِ الْحَقُّ مِن رَّبِّكُمْ فَمَن شَاء فَلْيُؤْمِن وَمَن شَاء فَلْيَكْفُرْ**﴾[1].

والجواب على ذلك، أنَّ الموقف الفقهي هو فكرُ الفقهاء

(١) سورة الكهف، الآية ٢٩.

الذي قد يتّضح لنا خلافه بعد الدراسة والتأمّل؛ لأنَّ سيادة رأي معيّن أصبح يمثّل «تراثًا» فقهيًّا، أو إجماعًا أو رأيَ الأغلبيّة، ليس بالضرورة أن يمثّل الحقّ، وبهذا نحن نطبّق مبدأ الحرّيّة الفكريّة التي أسّست لها الآيات في ما تقدَّم في بداية البحث، وبيننا وبين هذا الرأي الأدلّة والبراهين لتتمّ مناقشتُها على ضوء الإشكاليّات الفكريّة التي تحيط بالمسألة. لا نقصد هنا الإشكالات الخارجية المرتبطة برؤية الآخرين لمسألة حرّيّة الكفر، وإنّما الإشكاليّات المعرفيّة الداخليّة، أي تلك التي تنشأ من تعارض النصوص الدينية نفسها، من قبيل قوله تعالى: ﴿**لاَ إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ**﴾[1]، أو قوله تعالى: ﴿**فَذَكِّرْ إِنَّمَا أَنتَ مُذَكِّرٌ * لَّسْتَ عَلَيْهِم بِمُصَيْطِرٍ**﴾[2]، أو قوله تعالى: ﴿**أَفَأَنتَ تُكْرِهُ النَّاسَ حَتَّى يَكُونُواْ مُؤْمِنِينَ**﴾[3]، وما إلى ذلك ممّا يوحي بعدم التناسب بين حكم القتل في الارتداد وبين الآيات المتقدّمة. وعليه، فلا يُمكن التأسيس لحكم المرتدّ على طبق ما يذكره الفقهاء من دون حلّ تلك الإشكاليّات، ولا سيّما أنّ الحكم الشرعي المـفترض بالقتل قد ثبت من الروايات في ظلّ خلوّ القرآن عن مثله ـ كما سيأتي ـ.

اللهمّ إلّا أن يكون لحكم الارتداد وظيفة سياسيّة، من قبل ما ورد في قوله تعالى: ﴿**وَقَالَت طَّآئِفَةٌ مِّنْ أَهْلِ الْكِتَابِ آمِنُواْ**

(١) سورة البقرة، الآية ٢٥٦.
(٢) سورة الغاشية، الآيتان ٢١-٢٢.
(٣) سورة يونس، الآية ٩٩.

﴿بِالَّذِيَ أُنزِلَ عَلَى الَّذِينَ آمَنُواْ وَجْهَ النَّهَارِ وَاكْفُرُواْ آخِرَهُ لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ﴾[1]، بحيث تكون المسألة حدًّا لسلوك سياسيّ يستهدف ضعضعة بنية المجتمع الإسلامي في زمن البناء، وهذا يختلف باختلاف الظروف والأزمنة والأوضاع والوسائل.

ومع ذلك، فقد وردت آياتٌ في القرآن الكريم تتعرّض لعنوان الارتـداد نفسه، ومع ذلك لم يرد فيها حكمُ القتل. قال تعالى: ﴿وَمَن يَرْتَدِدْ مِنكُمْ عَن دِينِهِ فَيَمُتْ وَهُوَ كَافِرٌ فَأُوْلَـئِكَ حَبِطَتْ أَعْمَالُهُمْ فِي الدُّنْيَا وَالآخِرَةِ وَأُوْلَـئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ﴾[2]، وقال تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُواْ ثُمَّ كَفَرُواْ ثُمَّ آمَنُواْ ثُمَّ كَفَرُواْ ثُمَّ ازْدَادُواْ كُفْراً لَّمْ يَكُنِ اللّهُ لِيَغْفِرَ لَهُمْ وَلاَ لِيَهْدِيَهُمْ سَبِيلاً﴾[3]، وقال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ مَن يَرْتَدَّ مِنكُمْ عَن دِينِهِ فَسَوْفَ يَأْتِي اللّهُ بِقَوْمٍ يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ أَذِلَّةٍ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ أَعِزَّةٍ عَلَى الْكَافِرِينَ يُجَاهِدُونَ فِي سَبِيلِ اللّهِ وَلاَ يَخَافُونَ لَوْمَةَ لآئِمٍ﴾[4]، وقال تعالى: ﴿إِنّ الَّذِينَ ارْتَدُّوا عَلَى أَدْبَارِهِم مِّن بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُمُ الْهُدَى الشَّيْطَانُ سَوَّلَ لَهُمْ وَأَمْلَى لَهُمْ﴾[5].

ولا يُمكن لنا الغضّ عن كلّ هذه الآيات التي تجعل الجزاء على الارتداد أخرويًّا، أو لا قيمة له في عمليّة إكمال المشروع؛

(١) سورة آل عمران، الآية ٧٢.
(٢) سورة البقرة، الآية ٢١٧.
(٣) سورة النسا، الآية ١٣٧.
(٤) سورة المائدة، الآية ٥٤.
(٥) سورة محمّد، الآية ٢٥.

لأنّ الله تعالى يسهّل لمشروعه من يقومون بأعبائه وإن تخاذل أو تراجع أو ارتدّ آخرون، والخسارة تقع على هؤلاء من خلال حرمانهم من شرف ذلك. وإذا بنينا على أنّ القرآن هو الأصلُ في المفاهيم وسعتها، وفي الأحكام وإطارها، فإنَّ أيَّ حديثٍ يردُ في السنَّةِ لا بدّ أن يُعرض على ذلك، وأن تُحدَّدَ حدودُهُ وقاعدته وفق ذلك؛ فما المانع مثلًا أن يكون حكمًا تدبيريًّا ظرفيًّا مرتبطًا بعوامل لا علاقة لها بحرّية الفكر أصلًا؟ ولا سيّما أنّنا نروي عن أئمّة أهل البيت عليهم السلام حواراتٍ مع الزنادقة والملاحدة الذين كانوا من ضمن المجتمع الإسلاميّ، ولم يرد أنّ إمامًا منهم قد طبَّقَ ـ ولو نظريًّا ـ فتوى القتل على هؤلاء؛ والله أعلم وأحكم.

وسواء تمّ ذلك أم لا، فقد تكفينا تلك الآيات القرآنيّة الواردة في موضوع الارتداد، لنقول إنّه ليس من دليل قرآنيّ على ما ينافي المبدأ الذي أسَّسنا له في هذا الكتاب، وهو أنّ الإسلام كفل للفرد حرّيّة فكره، ولكنّه طالبه بأن يبقى مشدودًا للدليل والبُرهان، كعنصر من عناصر حماية الفكر من شطحات الذات ومؤثّرات المحيط الاجتماعي وغيره، بما يعزّز آليّات الحوار بين الأفكار، ونقدها، وبالتالي تطوّرها وتقدّمها؛ علمًا أنّنا نبحث في المسألة من جهة القرآن الكريم وما حاول التأسيس له، أمّا البحث الفقهي، ومقدار ما يتعارض مع هذا المبدأ القرآني، فله مجالٌ آخر.

❊❊❊

أهمّيّة التربيّة الإيمانيّة في مسألة الحرّيّة الفكريّة

نبحث هنا في أثر الإيمان والالتزام على المستوى النفسي والسلوكي للإنسان المؤمن والملتزم، وما يُمكن أن يؤسّس له من قوّة في مواجهة التحدّيات والضغوطات المتنوّعة. ونثير في ما يلي عدّة نقاط:

أوّلًا، إنّ الإيمان بالله يمثّل الإيمان بالمطلق، وهو المهيمن على الوجود كلّه، وبيده مقاليد الأمور، والذي لا يحدّه مكانٌ ولا زمانٌ، بل هو الخالق لها جميعًا، وهذا ما يمنح الإنسان شعورًا بالحرّيّة أمام كلّ ما هو داخلٌ في حيّز الزمان والمكان، وما هو مفتقرٌ إلى من يفيض عليه الوجود، ويمنحه الحياة، سواء من البشر أو من سائر خلق الله، فلأنّه مؤمن بالله ومرتبطٌ به، لا يعودُ لأحدٍ سلطةٌ عليه في ذاته، ولا لمخلوق موقعٌ في وجدانه يخضع له، إلّا بأن يثبت له أنّه يمثّل الحقّ أو العدل، فما يتبعه عندئذٍ هو الحقّ الكامن فيه، والعدل الموصوف في فعله أو موقفه؛ وهذا

يمثّل منتهى الحرّيّة، وأعلى درجاتها.

وبعبارة أخرى، إنّ الإيمان بالله والعبوديّة له، إنّما يتجلّيان عبوديّة للحقّ، وبذلك كلُّ ما أثبت الحقّ لديهم في فكرةٍ ما، فإنّ مقتضى الإيمان أن يُدخلوها في منظومة اعتقاداتهم، وكلّ من أثبت لهم الحقّ في سلوكٍ ما، فإنّ ذلك يحتّم عليهم التزامه. وكما أنّ الحقّ لا ينافي مسألة الحرّيّة، بل تتحرّك الحرّية نفسها وفق ثبوت هذا الحقّ وعدمه، فكذلك لا يكون الإيمان والالتزام بمبدأ العبوديّة لله منافيًا لمسألة الحرّية بل معزّزًا لها.

ثانيًا: إنّ الإيمان بالله، والالتزام بإرادته، لا يحرّر الإنسان ممّا هو خارجٌ عنه فحسب، بل يحرِّرُهُ من داخلِهِ أيضًا، فهو يحرّره من نفسه، من شهواتها وغرائزها، فلا يعود للمال أو للجاه أو للشهوات الأخرى سلطة على إرادة الإنسان، فيملك ـ بمقتضى الإيمان بالله ـ أن يقول للمال «لا» إذا لم يكن منسجمًا مع مبادئه، ويستطيع أن يقول للجاه «لا» عندما يكون موقعًا للظلم والجور على الناس، ويستطيع أن يقول لغريزته في الأكل والشرب والجنس وغيرها: «لا»، عندما تجمح به نحو ما يخالف التزامه.

ولو دقّقنا في الهدف من العبادة في الإسلام، لرأينا أنّ دور العبادة هو أن تحقّق هذا السموّ الروحي، الذي يتحسّس فيه الإنسان موقعه من ربّه، فيعي ـ بالتالي ـ موقعه في حركة الوجود والحياة، ويعيش معنى القوّة في إرادته أمام ما يواجهه من نوازع

الداخل وضغوطات الخارج، ولعلّه إلى ذلك يشير قوله تعالى: ﴿**وَأَقِمِ الصَّلَاةَ إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنكَرِ وَلَذِكْرُ اللَّهِ أَكْبَرُ وَاللَّهُ يَعْلَمُ مَا تَصْنَعُونَ**﴾[1].

وإذا تفكّرنا في فلسفة الدِّين بعامّة، لخلصنا إلى أنّها تنطلق من رؤية كونيّة لموقع الإنسان في الحياة، ولما يمثّل القيم التي ترفع من مستوى الإنسان فيها، وتحفّز أداءه نحو الحدود القصوى للإبداع، وتزيلُ عنه كلّ الموانع التي تقف عائقًا عن ذلك، عبر منظومة من الأخلاق التي تلعبُ دورًا يُلقي من النفس ـ بشكل مستمرّ ـ كلَّ النفايات السامّة، التي تمثّلها الأفكار السيّئة، والمشاعر السلبيّة، والذكريات المؤلمة... وبذلك لا يكون الالتزام بأوامر الله سوى تعبير آخر عن المعنى العميق لإنسانيّة الإنسان، وما يخالُهُ الواحد منّا قيودًا تنافي الحرّية، إنّما هي منهجٌ لتحرير الإنسان من الداخل، فتنعكس هذه الحريّة في الخارج في كلّ ميادين حركة الإنسان.

وهنا قد نفهم قول الله تعالى: ﴿**يَا أَيَّتُهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ * ارْجِعِي إِلَى رَبِّكِ رَاضِيَةً مَّرْضِيَّةً * فَادْخُلِي فِي عِبَادِي * وَادْخُلِي جَنَّتِي**﴾[2]، في أنّ وظيفة الإنسان في هذه الحياة هي أن يحافظ على نفسه من كلّ ما قد يعلق بها ممّا ينافي إنسانيّتها، وهو ما يحاوله الشيطان، في أن يتّخذ نصيبًا من عباد الله، يحوّلهم إلى

(١) سورة العنكبوت، الآية ٤٥.
(٢) سورة الفجر، الآيات ٢٧-٣٠.

شياطين من الداخل، كما قال تعالى: ﴿**وَقَالَ لَأَتَّخِذَنَّ مِنْ عِبَادِكَ نَصِيباً مَّفْرُوضاً**﴾[1]، ويأتيه الجوابُ ﴿**إِنَّ عِبَادِي لَيْسَ لَكَ عَلَيْهِمْ سُلْطَانٌ إِلاَّ مَنِ اتَّبَعَكَ مِنَ الْغَاوِينَ**﴾[2]، من أولئك الذين سمحوا للشيطان أن يعبث بفطرتهم، فاستحوذ عليهم.

وبعبارة أخرى، ليس «الدخول في عباد الله» سوى عودة للنفس إلى معنى إنسانيّتها الصافية، وفطرتها السليمة، فكما كان تلويثها بإطاعة الشيطان، أو ما يمكن أن تعبّر عنه «النفس الأمارة بالسوء»[3]، موجبًا لخروج هذا الإنسان من الجنّة و«هبوطه» إلى الأرض، فإنّ منع الشيطان ـ عبر منظومة الإيمان ـ من تلويث هذه الفطرة موجبٌ لعودتها إلى الجنّة، كما يشير إلى ذلك قول الله تعالى: ﴿**يَا بَنِي آدَمَ لاَ يَفْتِنَنَّكُمُ الشَّيْطَانُ كَمَا أَخْرَجَ أَبَوَيْكُم مِّنَ الْجَنَّةِ**﴾[4]. وعلى كلّ حالٍ، فهذا بحثٌ آخر مرتبط بطبيعة العلاقة بين الشيطان والإنسان، ودور الشيطان في عمق الشخصيّة الإنسانيّة، نسأل الله أن نوفَّقَ لبحثه مستقلًّا.

ثالثًا: استنادًا إلى ما تقدّم، قد يبدو واضحًا لنا أنّ الإيمان لا يُفقد الإنسان ثقته بنفسه وتقديره لذاته، ولا ينمّي فيه عناصر الفقر الذاتي أمام الموجودات الأخرى المشاركة له في الفقر الذاتي،

---

(١) سورة النساء، الآية ١١٨.

(٢) سورة الحجر، الآية ٤٢.

(٣) ذلك ما ورد في سورة يوسف، الآية: ﴿**وَمَا أُبَرِّئُ نَفْسِي إِنَّ النَّفْسَ لَأَمَّارَةٌ بِالسُّوءِ إِلاَّ مَا رَحِمَ رَبِّيَ**﴾.

(٤) سورة الأعراف، الآية ٢٧.

بل هو يدفع الإنسان نحو أعلى ثقة بالنفس، وأمام أعلى مستوى من الإشباع النفسي أمام المخلوقات الأخرى، إنسانًا أو غيره، وبذلك تكون هذه النظرة الدينية تكريسًا لاعتبار الإنسان محورًا تدور حوله حركة الوجود المخلوق، وذلك إنّما يكسبه من خلال ارتباطه بمحور الوجود الحقيقيّ، وهو الله، واجبُ الوجود، ومنبع الفيض في كلّ ما هو حقٌّ وصدقٌ وخير. وبهذا نفهم معنى أن يكون الإنسان خليفة الله على الأرض؛ فإنّ هذا إنّما يتحقّق من خلال عبوديّته لله؛ لتكون هذه العبوديّة قاعدة التحرّر أمام كلّ ما يضغط على إرادته، سواء كان ذلك من خلال نوازعه وغرائزه الذاتية، أو من خلال القوى الخارجيّة المحيطة به. وبهذا نفهم أيضًا قوله تعالى: ﴿**وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ**﴾[1]، حيث إنّ العبادة هنا ليست العبادة بالمعنى الطقوسيّ فحسب، وإنّما هي المسار الذي تحقّق العبادة الطقوسيّة أساسًا من أسسه، لتكون العبادة فعل التحرّر المنشود الذي به يواجه الإنسان الشيطان ونوازع الشرّ ويحتكم إلى إرادة الله من موقع إحساسه بإنسانيّته. وبهذا أيضًا قد نفهم المبرّر لمبدأ التسخير الذي تحدّثت عنه عدّة آيات قرآنيّة[2]، فإنّ التسخير خدمة للإنسان في تحقيق إرادة الله

(١) سورة الذاريات، الآية ٥٦.

(٢) كقوله تعالى: ﴿**ألم ترَ أنّ الله سخّر لكم ما في الأرض والفُلك تجري في البحر بأمره ويمسك السماء أن تقع على الأرض إلّا بإذنه**﴾ ـ سورة الحجّ: ٦٥، ﴿**ألم تروا أنّ الله سخّر لكم ما في السماوات وما في الأرض وأسبغ عليكم نعمه ظاهرة وباطنة**﴾ ـ سورة لقمان: ٢٠.

بالمعنى الذي أشرنا إليه، وكذلك قد نفهم أن يكون الإنسان قبضةً من الطين ونفخةً من روح الله؛ فإنّ تلك النفخة قد تكون أبعد من نفخة الوجود والحياة، وإنّما هي نفخة الإرادة والقدرة والإبداع والتطوير وتسيّد الكائنات ضمن السنن التي وضعها الله تعالى لحركة الكون والإنسان.

رابعًا: لعلّنا نستطيع هنا أن نؤسّس مبدأ مهمًّا من مبادئ الوجود الحضاريّ للإنسان، حيث كان الجدل الدائر حول الدِّين يتمحور في البحث عن دورٍ يكون الإنسان فيه فاعلًا أساسيًّا في الحياة، ولذلك تمّت القطيعة مع الدِّين الذي يشكّل حجر عثرة أمام انطلاق عجلة الإبداع والإنتاج، وأثّر ذلك على نظرة كثيرين للدِّين عمومًا في موقعه من ذلك، حتّى ذهب البعضُ إلى اختيار الإلحاد أو إبعاد الدِّين عن ساحة الحياة، باعتباره في نظرهم يشلّ حركة الإنسان، في الوقت الذي تمثّل فيه هذه الحركة المستندة إلى مبدأ الحرّية، القاعدة الأساسيّة لإنتاج الحضارة الإنسانيّة.

ونعتقد هنا أنّنا من خلال ما تقدّم، نستطيع أن نعيد إلى الدِّين بُعده الإنسانيّ، وأن نرفع التنافي بين ما هو دينيّ وما هو إنسانيّ، وأن نعطي للحركة الإنسانيّة كلَّ حرّيتها لكي تعبّر عن نتاجاتها وإبداعاتها على هدى العقل، وفي خطّ القيم التي تبقي التوازن في مسار الحياة.

❊❊❊

الحرّيّة الفكريّة شرط البناء الحضاري

إنّه ليس من شكّ في أنّ الإنسان محدودٌ بحدود الزمان والمكان وما يتحرّك في إطارهما من ظروف وعوامل، وتعرضُ عليه المتغيّرات تبعًا لذلك، ومن المعلوم أنّ التأسيس لأيّ نهج ذي بُعدٍ حضاريّ، لا بدّ أن ينظر إلى نِتاج حركة البشريّة ككلّ، لا إلى زاوية محدّدة من الزمان، أو إلى بقعة محدّدة من المكان، أو إلى نتاج ثقافيّ محدّد، ولذلك فالمطلوب التأسيسُ لمسارٍ يسمح بتجدّد الأفكار تبعًا لتطوّر الزمان، وتغيّر موقع الإنسان فيه، وذلك بهدف تأمين الأرضيّة الدائمة لتحقيق الرؤية الكلّيّة التي تحكم وجود الإنسان على هذه الأرض.

وحتّى لا نبقى هنا في دائرة التجريد، نزيد الفكرة بيانًا ضمن النقاط التالية:

أ-: إنّ الرؤية الإلهيّة ـ إذا صحَّ التعبير ـ لوجود الإنسان على الأرض هي بناء الحضارة الإنسانيّة على هدى الله ـ سبحانه وتعالى ـ، وهو

ما بيّنته آيتان ضمن الآيات التي تحدّثت عن استخلاف الإنسان: الأولى، قوله تعالى: ﴿**إِنِّي جَاعِلٌ فِي الأَرْضِ خَلِيفَةً**﴾[1]، والثانية قوله تعالى: ﴿**قُلْنَا اهْبِطُواْ مِنْهَا جَمِيعاً فَإِمَّا يَأْتِيَنَّكُم مِّنِّي هُدًى فَمَن تَبِعَ هُدَايَ فَلاَ خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلاَ هُمْ يَحْزَنُونَ**﴾[2].

والذي جعلنا نتحدّث هنا عن بناء الحضارة هو البُعد التطويري الذي نستوحيه من الحوار الذي جرى بين الله ـ تعالى ـ وبين الملائكة حول المخلوق الجديد (الإنسان)؛ لأنّ الظاهر من هذا الحوار أنّ الملائكة ـ في طبيعة تكوينهم ـ عاجزون عن القيام بمهمّةٍ، الإنسانُ هو الكائنُ المؤهَّلُ لها، والأرجح أنّ الأسماء التي علّمها الله لآدم ليست صور[3] الأشياء فحسب؛ فإنّ هذا أمرٌ تدركه الملائكة، وإنّما البُعد الحركي لتلك الصور، أي القدرة على التركيب والتحليل والاستنتاج، أو ـ بعبارة أخرى ـ البُعد التطويري للمفاهيم.

ب ـ: إنّ تحقيق ذلك لا يتمّ من خلال جيلٍ أو جيلين من حياة البشر، وهذا ما نستوحيه من مسألة إهلاك الله تعالى للأمم التي استعصت على إصلاح الأنبياء، باعتبار أنّ المراد هو حذف

---

(١) سورة البقرة، الآية ٣٠.

(٢) سورة البقرة الآية ٣٨.

(٣) ورد في الحديث عن الإمام جعفر الصادق عليه السلام أنّه سئل عن تعليم الله الأسماء لآدم فقال: «**الأرضين والجبال والشعاب والأودية**، ثمّ نظر إلى بساطٍ تحته فقال: **وهذا البساط ممّا علّمه**». انظر: المجلسي، الشيخ محمّد باقر، بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمّة الأطهار، ج١١، ص١٤٦.

العنصر السلبي المؤثّر على حركة الهداية البشريّة بشكل عام، كما يوحي بذلك قوله تعالى: ﴿**إِنَّكَ إِن تَذَرْهُمْ يُضِلُّوا عِبَادَكَ وَلَا يَلِدُوا إِلَّا فَاجِراً كَفَّاراً**﴾[1]، كما نستوحي ذلك من تطوّر الرسالات التي كانت تنفتح على تغيّرات الزمن، كما حكى الله تعالى عن رسالة السيّد المسيح عليه السلام: ﴿**وَلِأُحِلَّ لَكُم بَعْضَ الَّذِي حُرِّمَ عَلَيْكُمْ**﴾[2]، أو عن رسول الله محمّد صلى الله عليه وآله وسلم: ﴿**وَيَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَالأَغْلاَلَ الَّتِي كَانَتْ عَلَيْهِمْ**﴾[3]، وغير ذلك ممّا يجعلنا نرجّح أنّ النظرة الإلهيّة لمسار تحقيق إرادته على الأرض (دور الخلافة) إنّما ترتبط بمسار عامّ للبشريّة، وكلُّ فردٍ يتحمّل مسؤوليّةً بحسب موقعه من هذه السلسلة، والعظماءُ الذين تلمعُ أسماؤُهم هم الذين يفعّلون كلّ طاقاتهم في خدمة هذا الموقع المحدّد في حكمة الله، والذين يسقطون إنّما هم الذين تنازلوا عن موقعهم، واستسلموا لقيادة الشيطان الذي يهدف ـ منذ البداية ـ إلى تعطيل المشروع الإلهيّ على الأرض، عبر تعطيل دور كلّ فردٍ في سلسلة الوجود البشريّ.

في كلّ الأحوال، قد يزيدنا استيحاءً لذلك قولُه تعالى في جوابِهِ للملائكة عندما اعترضوا ـ أو تساءلوا ـ عن الحكمة من جعل إنسانٍ خليفةً والحال أنّه «يفسد في الأرض ويسفك

(١) سورة نوح، الآية ٢٧.
(٢) سورة آل عمران، الآية ٥٠.
(٣) سورة الأعراف، الآية ١٥٧.

الدماء»[1]، فقال ـ تعالى ـ: ﴿**إِنِّي أَعْلَمُ مَا لاَ تَعْلَمُونَ**﴾[2]، الذي نفهمه أنّه إشارة إلى أنّ المسألة لا ترتبط بفردٍ، وإنّما ترتبط بمسارٍ سينتهي بالحتميّة الإلهيّة، وهي تحقيق المشروع الإلهيّ على الأرض، وعبر الإنسان خاصّة، كما قال تعالى: ﴿**وَلَقَدْ كَتَبْنَا فِي الزَّبُورِ مِن بَعْدِ الذِّكْرِ أَنَّ الْأَرْضَ يَرِثُهَا عِبَادِيَ الصَّالِحُونَ**﴾[3]، وكما قال تعالى: ﴿**وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنكُمْ وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُم فِي الْأَرْضِ كَمَا اسْتَخْلَفَ الَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ وَلَيُمَكِّنَنَّ لَهُمْ دِينَهُمُ الَّذِي ارْتَضَى لَهُمْ وَلَيُبَدِّلَنَّهُم مِّن بَعْدِ خَوْفِهِمْ أَمْناً يَعْبُدُونَنِي لَا يُشْرِكُونَ بِي شَيْئاً**﴾[4].

ولعلّنا نستأنس بما ورد عن رسول الله ﷺ في بيان موقعه من الرسالات السابقة، ما يعزّز هذا المعنى الذي أسلفناه، وذلك أنّه قال ﷺ: «**مَثَلي في النبيّين كمَثَل رجلٍ بنى دارًا فأحسنها وأكملها وأجملها، وترك فيها موضع لبنةٍ لم يضعها، فجعل الناس يطوفون بالبنيان ويعجبون منه ويقولون: لو تمّ موضعُ هذه اللبنة! فأنا في النبيّين موضع تلك اللبنة**»[5]، أي إنّ تتابع الرسالات له ارتباطٌ بالمسار العامّ للبشريّة، في ما يريد الله تعالى أن يتكامل في حركة

(١) وذلك قوله تعالى: ﴿**أَتَجْعَلُ فِيهَا مَن يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاء وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ**﴾. أنظر: سورة البقرة، الآية ٣٠.

(٢) سورة البقرة، الآية ٣٠.

(٣) سورة الأنبياء، الآية ١٠٥.

(٤) سورة النور، الآية ٥٥.

(٥) الترمذي، سنن الترمذي، ج٥، ط٢، ١٩٨٣م، دار الفكر، بيروت، لبنان، ص٢٤٦، ح٣٦٩٢.

الإنسان، لكي يكون مؤهَّلًا لحمل الرسالة الخاتمة في نهاية المطاف.

ج ـ: استنادًا إلى ما تقدّم، نفترض أنّ البُعد الحضاري مرتبط بحركة البشريّة بعامّة، وليس لفردٍ دون آخر، أو لحقبة زمنيّة دون أخرى، فقد تتكوَّن ـ بفعل تطوّر الزمن والحياة ـ معطياتٌ جديدة للإنسان تجعله يقتنع أنّ الحقَّ ليس في الأفكار السابقة، وأنّ الهدى ليس في التجارب السالفة، وإنّما كانت تلك الأفكار تمثّل الحقّ أو الهدى من خلال المعطيات المتوفّرة للإنسان في ظرفها، وإذا كان الإنسان معذورًا ـ لأجل اقتناعه ـ بأنّها تمثّل الحقّ والهدى، فإنّه لن يكون معذورًا أمام الله إذا سار وفقها وهو مقتنعٌ بخلافها.

هذا يعني ـ بكلّ وضوح ـ ضرورة وجود قواعد تسمح بالتدفّق الدائم للأفكار، سواء منها الأفكار التي تنتج للمرة الأولى، أي الإبداعيّة، أو الأفكار التي ترتبط بإصلاح أفكار أو أوضاع سابقة، أي النقد. هنا نحن أمام مبدأ حرّية التعبير، ومبدأ حرّية النقد، كشرطين أساسيّين لاستمرار الفعل الحضاري للمجتمع أو للأمّة أو للوجود البشريّ بعامّة.

ولعلّ الخطاب التشدّدي تجاه بعض الأنبياء يمنحنا القدرة على رؤية ذلك المنحى الكلّي، حيث لا يرضى الله ـ سبحانه ـ بأن يحيد النبيّ أو الرسول عن مسؤوليّاته قيد أنملة؛ لأنّ نبوّته ورسوليّته تأتي في لحظة تاريخيّة ملائمة لإطلاق عجلة تجديديّة

لما يريد الله تعالى للبشريّة أن تتحرّك نحوه في قادم الأيّام. من ذلك الخطاب ما خاطب به الله نبيّه محمّدًا ﷺ: ﴿**وَلَوْ تَقَوَّلَ عَلَيْنَا بَعْضَ الْأَقَاوِيلِ * لَأَخَذْنَا مِنْهُ بِالْيَمِينِ * ثُمَّ لَقَطَعْنَا مِنْهُ الْوَتِينَ * فَمَا مِنكُم مِّنْ أَحَدٍ عَنْهُ حَاجِزِينَ**﴾[1].

ختامًا، إذا كانت هذه التأمّلات قد انتهت إلى ما انتهت إليه، فإنّها تبقى وجهة نظرٍ، حاولنا من خلالها أن نقدّم تجربة في استنطاق القرآن تجاه إشكاليّات تطرحها الحياة أمام الفكر الدِّيني والبشري عمومًا، وكلّنا أملٌ في أن تجتذب وجهة النَّظر هذه وجهات نظرٍ أخرى، لتضيف إلى خطّ المعرفة ما يصحّح خطأً، أو يصوّب توجّهًا، أو يؤكّد فكرةً، لتتكامل محدوديّاتنا أمام ذلك الوجود الكامل، والحقّ الذي منح الوجود معناه، وشكّل محوره؛ والله من وراء القصد.

***

(١) سورة الحاقة، الآيات ٤٤-٤٧.

محتويات الكتاب

المقـدِّمـــة..... ٥

تمهيد ٧

الآيات التأسيسيّة لمفهوم الحرّيّة الفكريّة ١٥

إشكالات أمام الحرّيّة الفكريّة ٣١

أهمّيّة التربيّة الإيمانيّة في مسألة الحرّيّة الفكريّة ٧٥

الحرّيّة الفكريّة شرط البناء الحضاري ٨١

❊❊❊

تأمّلات قرآنية

جعفر محمد حسين فضل الله

الحُرّية الفكرية

هل القرآن الكريم يؤسّس حقيقةً لحرّية الفكر؟ وكيف يمكن الحديث عن حرّية فكرية في إطار الإيمان الذي لا يمكن للعقل تجاوزه؟

ما هو تأثير التربية والمجتمع على حرّية الفكر؟ وهل أنّ حرّية الفكر شرطٌ ضروريّ لتطوّر المجتمعات؟

ماذا قال القرآن الكريم عن المرتدّ؟

هذه العناوين وغيرها يبحثها الكتاب من خلال استنطاق آيات القرآن التي تحدّثت عن معايير قبول الفكر ورفضه، محاولاً بناء نظريّة قرآنيّة في مسألةٍ من أكثر المسائل جدلاً وهي مسألة الحرّية الفكرية.

المركز الإسلامي الثقافي