

مَقْصِدُ الْحُرِّيَّةِ فِي الشَّرِيعَةِ الْإِسْلَامِيَّةِ :
رُؤْيَا فِي الْمَوَازَنَةِ بَيْنَ الْحُرِّيَّاتِ الشَّخْصِيَّةِ وَالْمَصَالِحِ الْعَامَّةِ

د/ بشير عبد العالی شمام

مَقْصَدُ الْحُرِّيَّةِ فِي الشَّرِيعَةِ الْإِسْلَامِيَّةِ رُؤْيَا فِي الْمُوَازَنَةِ بَيْنَ الْحُرِّيَّاتِ الشَّخْصِيَّةِ وَالْمَصَالِحِ الْعَامَّةِ

د/ بشير عبد العالي شمام (★)

مقدمة:

الحمد لله الذي علم بالقلم، علم الإنسان ما لم يعلم. وأخرج من شاء من عباده من ظلمات الجهل والضلال والهوى والطغيان، إلى نور العلم والهداية والتقوى والاستقامة. وأنار بضيائه الأبصار وبوحيه العقول والبصائر، وحفظ المصالح العامة والخاصة، وصلى الله وسلم وبارك وأنعم على خير من ولدت النساء محمد وعلى آله وصحبه الكرام.

أما بعد:

تمثل قضية الحرية مسألة محورية في التشريع الإسلامي، لها جذورها الضاربة في أعماق التاريخ الإسلامي، بل وفي مصادره الرئيسية، إن الإسلام دين قرر مبدأ الحرية منذ بداية ظهوره في مكة ومنع الإكراه بنصوص واضحة لا تردد فيها ولا غموض، وبصورة قاطعة جازمة لا تدع شكاً لمرتاب. فكان الإسلام في عقيدته وفي حركته السياسية وفي

(★) الأستاذ المساعد بجامعة إفريقيا العالمية - كلية الشريعة والدراسات الإسلامية - السودان.

نظامه الاقتصادي والاجتماعي يمثل مشروعا تحرريا وثورة ضد كل أشكال العبودية لغير الخالق عز وجل.

وكما كانت الحرية الشخصية هي الهم الشاغل لهذا الدين كذلك كانت المصلحة العامة لا تنحط عنها درجة ولا تقل عنها أهمية. والسؤال: كيف وازن الإسلام بين الحريات الشخصية والمصالح العامة بحيث لم يصادر حريات الأفراد باسم المصلحة العامة، ولا أهدر المصلحة العامة باسم صيانة حريات الأفراد؟ هذا ما يسعى هذا البحث للإجابة عليه وذلك وفق الخطة التالية:

المبحث الأول: حول مفاهيم الحرية والأسس التي تقوم عليها: وتحتة

ثلاثة مطالب:

المطلب الأول: الحرية في المعاجم اللغوية.

المطلب الثاني: حول مفاهيم الحرية وأسسها في الغرب.

المطلب الثالث: حول مفهوم الحرية وأسسها في الإسلام.

المبحث الثاني: الموازنة بين الحريات الشخصية والمصلحة العامة:

وتحتة ثلاثة مطالب.

المطلب الأول: الموازنة بين الحريات الشخصية والمصلحة العامة

في مجال الاعتقاد

المطلب الثاني: الموازنة بين الحريات الشخصية والمصلحة العامة

في المجال الاقتصادي.

المطلب الثالث: الموازنة بين الحريات الشخصية والمصلحة

العامة في المجال الاجتماعي.

المبحث الأولحول مفاهيم الحرية والأسس التي تقوم عليها**المطلب الأول: الحرية في المعاجم اللغوية:**

يقول صاحب معجم مقاييس اللغة: الحاء والراء في المضاعف له أصلان: الأول ما خالف العبودية والثاني خلاف البرد، والذي يعنينا الأول ما خالف العبودية وبرئ من العيب والنقص، يقال: هو حر بين الحرورية والحرية. ويقال طين: حرّ لا رمل فيه، وحر الدار: وسطها. ويقال حرّ الرجل يحر من الحرية⁽¹⁾.

وجاء في لسان العرب: حرره: أعتقه، والمحرر الذي جعل من العبيد معتقاً. يقال حرّ العبد يحر حرارة أي صار حراً. وتحرير الولد أن يفرده لطاعة الله عز وجل وخدمة المسجد. وقوله تعالى: ﴿رَبِّ إِنِّي نَذَرْتُ لَكَ مَا فِي بَطْنِي مُحَرَّرًا﴾⁽²⁾ قال الزجاج: هذا قول امرأة آل عمران ومعناه جعلته خادماً يخدم في متعبك⁽³⁾.

وجاء في مفردات الراغب: الحرّ خلاف العبد، فقال حرّ بين الحرورية والحرورة، والحرية ضربان: الأول: ما لم يجر عليه حكم

(1) معجم مقاييس اللغة لأبي الحسين أحمد بن فارس بن زكريا، تحقيق عبد السلام محمد هارون، 6/2.

(2) سورة آل عمران، الآية: 35.

(3) ابن منظور، لسان العرب: ص: 177.

الشيء. والثاني من لم تملكه الصفات الذميمة من الحرص والشره على المقتنيات الدنيوية. فمن الأول ﴿فَخَرِيرُ رَقَبَةٍ﴾⁽¹⁾ ومن الثاني ﴿إِنِّي نَذَرْتُ لَكَ مَا فِي بَطْنِي مُحَرَّرًا فَتَقَبَّلْ مِنِّي إِنَّكَ أَنْتَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ﴾⁽²⁾ أي معتقاً من أمر الدنيا. وحر الوجه ما لم تسترقه الحاجة⁽³⁾.

وفي المعجم الفلسفي: الحرّ ضد العبد، والحرّ: الكريم والخالص من الشوائب، والحرّ في الأشياء أفضلها، والحرّ من الأقوال والأفعال: أحسنها، والحرية: الخلوص من الشوائب أو الرق أو اللؤم⁽⁴⁾.

وجاء في المعجم الفني والنقدي للفلسفة: "الإنسان الحرّ من لم يكن عبداً أو سجيناً، والحرية هي حالة من يفعل ما يريد لا ما يريد غيره، وهي غياب التحكم الخارجي⁽⁵⁾."

فكلمة {حرية} بسائر تصاريفها تدور في اللسان العربي حول معانٍ ترجع إلى الخلوص من العيب والنقص، والنقاء من الشوائب، فيؤول معنى الحر إلى الكريم والنفيس والأصيل من كل شيء.

(1) سورة المجادلة الآية:3

(2) سورة ال عمران: الآية: 35

(3) الراغب الأصفهاني، المفردات في غريب القرآن، ص: 118 – 119

(4) المعجم الفلسفي: جميل صليبا 461/2.

(5) المعجم الفني والنقدي للفلسفة، ص558 – 559

المطلب الثاني: حول مفاهيم الحرية في الغرب:

يتعذر علينا في هذه العجالة أن نعود إلى الأسس والجذور الفكرية والملايسات التي حفت بمصطلح الحرية في الغرب، لذلك أثرنا التركيز على مفهوم الحرية في المقاربة الحدائفة.

وقد تبلورت مسألة الحرية وتفرعت دلالاتها في التاريخ الأوربي الحديث لاسيما في القرنين الثامن عشر: (قرن الأنوار والثورة الفرنسية)، والتاسع عشر: (قرن عنفوان المنظومة الفكرية الليبرالية) أو (مذهب الحرية) (Liberalisme).

ولا يزال المنطلق الليبرالي - الذي ركز على الطابع الفردي لمفهوم الحرية - هو السائد وصاحب الصوت المدوي خاصة في المجال السياسي المعاصر⁽¹⁾. وذلك بعد تراجع المنطلق الاشتراكي، وأهم ما يميز مفهوم الحرية عند الليبراليين تأكيدها على النزعة الفردية وإزاحة القيود والمعوقات من أمام الفرد، ولا يزال كتاب جون ستيورات ميل { J. Stuart mill } { في الحرية } منبع الفكر الليبرالي.

وقد تمحور كتاب { ميل } حول الدفاع عن الفرد ضد الدولة والمجتمع، بحسبان أن حرية الفرد هي المنطلق وهي الغاية، وأن نشاطه الحر الذي تنعدم فيه القيود والضغوط هو عماد التحضر والتقدم إيماناً بأن للفرد سلطاناً مطلقاً على نفسه وجسمه وفكره⁽²⁾.

(1) مسألة الحرية في مدونة ابن عاشور ص: 142.

(2) جون ستيورات ميل، في الحرية، ص: 69.

وهكذا شاعت النزعة الفردية للحرية على السنة أقطاب الفكر الليبرالي فهذا {برتراند راسل} يعرف الحرية بأنها {غياب الحواجز أمام تحقيق الرغبات} (1). ويرى جون وليام لابيبار أن الدولة ما هي سوى شركة أنشأها الأفراد لصيانة الحقوق والحريات (2).

ويمكن تناول الحرية في المقاربة الحدائية من ثلاثة مستويات:

- المستوى اللغوي: وتفهم الحرية في هذا المستوى على أنها انعدام القيود القمعية والزجرية من حياة الفرد مما يجعل فعله نابعاً من إرادته الذاتية وخالياً من كل ضغط وإكراه، وهنا ترتبط الحرية بالإرادة والقدرة على اتخاذ القرار (3)، وهو ما يمكن لحظة من تعريف "توكفيل" (Tokfil) أحد أقطاب الليبرالية في القرن التاسع عشر حيث يقول: {يفترض من كل إنسان أنه خلق عاقلاً يستطيع حسن التصرف، ويمالك حقاً لا يقبل التفويت في أن يعيش مستقلاً عن الآخرين في كل ما يتعلق بذاته وأن ينظم كما يشاء حياته الشخصية} (4).

- المستوى السياسي: لا يبحث عن الحرية في هذا المستوى على أنها صفة تميز الأفعال التي تتحقق فيها عن الأفعال التي لا تتحقق فيها، بل تبحث الحرية بوصفها قيماً وحقوقاً وواجبات لها وجود في الواقع، وهو ما يجعل التفكير فيها يتجه إلى التفكير في شروط تحقيقها وكيفية في الحياة

(1) عبد الوهاب الكيالي وآخرون: موسوعة السياسة، ص: 244.

(2) جون وليام لابيبار: السلطة السياسية: ترجمة إلياس حنا إلياس، ص: 104.

(3) مسألة الحرية في مدونة ابن عاشور، ص: 143.

(4) عبد الله العروي: مفهوم الحرية، ص: 44

على صعيد المؤسسات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية للمجتمع. وبعبارة مختصرة نقول يصبح الحديث عن الحرية في هذا المستوى حديثاً عن مشكلة واقعية تتعلق بحريات معينة في زمان معين وفي مكان معين وليس حديثاً عن الحرية في طابعها المطلق .

وباعتبار الحرية نسبية التحقق داخل حيز اجتماعي فسيح تتاح فيه الفرصة للإنسان كي يختار من البدائل المتوفرة ما يناسبه، فإن الفرد ينطلق من الواقع لتحقيق أكبر مقدار من الحرية.

وما من شك أن تلك الانطلاقة محكومة في قوتها أو ضعفها بنواميس الصراع السياسي والاقتصادي والاجتماعي: فكلما توسعت السلطة في نفوذها وتحكمها في شؤون الفرد والمجتمع، ضاق مجال الاختيار وضاق تبعاً له مجال الحرية.

ويلاحظ أن هذا المستوى من الحرية ظل هو الأكثر تداولاً في الفكر السياسي المعاصر وبهذا المفهوم العملي للحرية طفحت إعلانات حقوق الإنسان والداستاتير لدى حديثها عن نشأة الدولة، وعن جملة الحقوق والخدمات التي عليها توفيرها وضماتها للمواطن ليحقق شخصيته، ويكون له دور في إدارة الشؤون العامة، ويعبر عن موافقه بلا إكراه من خلال امتلاكه لجملة من الإمكانيات أو الحقوق مثل حق التفكير، وحق الاعتقاد، وحق التعبير، وحق الاجتماع، وحق العمل، وحق التنقل، وحق العبادة،

وحد التملك، مما طفحت به إعلانات حقوق الإنسان من القرن الثامن عشر وحتى هذا القرن حيث غدت الوثيقة المنعوتة بالعالمية تمثل إنجيل الحريات العامة التي تنهل من ينبوعها وتحلي بها دساتيرها دول العالم قاطبة، شهادة على انتمائها إلى عالم الحريات والديمقراطية⁽¹⁾.

المستوى الفلسفي المحض: الفلاسفة الغربية التي بحثت الحرية بحثاً عقلياً مجرداً بالتركيز على الحالات الوجدانية والأفعال الحرة سيطرت على أبحاثها الروح العدمية حيث صورت الإنسان كائناً معزولاً قلقاً محطماً، لا يرى سبيلاً إلى حريته غير تحطيم كل الروابط والقيم التي تشده إلى غيره مما لم يبق معه معنى لوجوده الحر غير الانتحار والعبث⁽²⁾.

نخلص من خلال هذه المقاربة الحدائية لمسألة الحرية إلى القول بأن مسألة الحرية في الغرب الليبرالي تجاوزت حدود التنظير الفلسفي وانتهت إلى أن الحرية عبارة عن ممارسات واقعية خاصة في المجال السياسي، ولأن هذه الحرية والحقوق هي صنعة نظام سياسي معين فإنها تعكس إلى مدى بعيد القيم السائدة في ذلك النظام، وشكل العلاقات فيه، وكيفية توزيع القوى بين مكوناته، ومن ثم فهي متغيرة كماً ومفهوماً بتغيير الموازنات⁽³⁾.

(1) انظر الحريات العامة للدولة الإسلامية ص: 32.

(2) تمثل الوجودية الملحدة مع (سارتر) و (كامو) خير نموذج لهذه الحرية العدمية انظر - الحريات العامة

للدولة الإسلامية، الشيخ راشد الغنوشي، 31.

(3) انظر مسألة الحرية في مدونة ابن عاشور، ص: 148.

وينبني على هذا أن الحرية في "الغرب" يحدد مفهومها أصحاب القوة والسلطة والمال الذين يمارسون إكراهاً خفياً قد يتخذ صوراً تبلغ من الدقة والخفاء درجة لا يشعر بها الضحية عند ممارسة عمله، وهو ما يحصل فعلاً في المجتمعات الديمقراطية حيث تسيطر الدولة والمؤسسات الرأسمالية على أدوات الاتصال والتعليم والتنقيف مما يجعل لها نفوذاً عظيماً على عقول الجماهير وتكييف أنواقها مما يكفل إدارة اللعبة السياسية في الإطار المحدد لها⁽¹⁾، وبالإضافة إلى هذا العامل الخارجي الذي يحد من الحرية الشخصية المقدسة لدى الغرب يوجد عامل داخلي - ولعله الأهم - سواء كان عائداً إلى سيطرة الاندفاعات والنزوات، أو إلى غياب الوعي ونقص المعرفة⁽²⁾.

وإذا ما تجاوزنا "الغرب الليبرالي" وحاولنا الإطلال على "الغرب الماركسي" - الذي صار اليوم تاريخاً - نجد أن الماركسية قد تركز نقدها للحريات الشخصية على شكلياتها بسبب عريها عن ضمانات التحقق، وهي أساساً في نظره احتياز الثروة في يد الرأسماليين، وأنه لا سبيل إلى الحريات السياسية طالما لم تنزع الملكية الخاصة، وتنتقل إلى الجماعة فتسقط تلقائياً كل أسباب الاستعباد، بل وتتلاشى الدولة ذاتها لانعدام مبرر وجودها.

(1) الحريات العامة، ص: 33.

(2) المصدر السابق، نفس الصفحة.

ولكن الذي تحقق أن السلطة لم تتلاش بل عظمت وتضخمت وأحاطت بالفرد من كل جانب واحتكرت وسائل البطش والإغواء: (النفوذ والثروة والثقافة) دون منازع الأمر الذي هيا لها المجال فسيحاً لفرض نظريتها في الحرية⁽¹⁾.

نخلص في النهاية إلى أن مفهوم الحرية في "الغرب الليبرالي" و"الاشتراكي" تحدده موازين القوى ... وذلك هو معبود الغرب ومصدر قيمه، وعبثاً يحاول المستضعفون إقناع الغرب بالقيم الإنسانية بل وحتى بالمواثيق الدولية ... ولكن يظل كل ذلك محض انخداع ويظل المنطق الوحيد الذي يفقهه الغرب هو موازين القوى فما العدل إلا إذا تعادلت القوى⁽²⁾.

المطلب الثالث: حول مفاهيم الحرية في الإسلام:

يقتضي الحديث عن مفهوم الحرية في الإسلام الحديث عنها في مصادره الرئيسية: القرآن والسنة، ثم رصد المسألة في التراث الإسلامي في بعض مراحلها.

أولاً: الحرية في المصدرين الرئيسيين: {القرآن والسنة}.

[1] الحرية في القرآن الكريم: القرآن الكريم يمثل وثيقة جوهرها

وروحها تحرير الإنسان: بالمعنى الكامل والواسع والعميق للكلمة.

(1) المصدر السابق ص: 34/33.

(2) راجع المصدر السابق ص: 34، وما بعدها.

{أ} فعلى المستوى الفكري العقيدي هاجم القرآن الكريم عقائد الكهانة ﴿ اتَّخَذُوا أَحْبَارَهُمْ وَرُهْبَانَهُمْ أَرْبَابًا مِّن دُونِ اللَّهِ وَالْمَسِيحَ ابْنَ مَرْيَمَ وَمَا أُمِرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا إِلَهًا وَاحِدًا لَّا إِلَهَ إِلَّا هُوَ سُبْحَانَهُ عَمَّا يُشْرِكُونَ ﴾ (1) فلا واسطة بين العبد وربه ولو كان نبياً مرسلأ أو ملكأ مقربأ: ﴿ وَلَا يَأْمُرُكُمْ أَن تَتَّخِذُوا الْمَلَائِكَةَ وَالنَّبِيِّنَ أَرْبَابًا أَيَأْمُرُكُمْ بِالْكَفْرِ بَعْدَ إِذْ أَنْتُمْ مُسْلِمُونَ ﴾ (2) .

كما رفض القرآن الكريم صراحة أن يكره إنسان على اعتقاد ما، قال تعالى: ﴿ لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ ﴾ (3) أورد الطبري "نزلت الآية في قوم من الأنصار أو في رجل منهم كان له أولاد قد هودوهم، أو نصرؤهم، فلما جاء الإسلام أرادوا إكراههم عليه فنهاهم الله عن ذلك حتى يكونوا هم الذين يختارون الدخول في الإسلام" (4).

فليس لبشر أن يكره بشراً على الإيمان ولو كان رسول الله (ﷺ) قال تعالى: ﴿ وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَأَمَنَّ مِنَ فِي الْأَرْضِ كُلَّهُمْ جَمِيعًا أَفَأَنْتَ تُكْرَهُ النَّاسَ حَتَّى يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ ﴾ (5) يقول "الزمخشري" في تفسير الآية الكريمة: يعني إنما يقدر على إكراههم واضطرارهم إلى الإيمان هو لا أنت (...) لأنه هو القادر على أن يفعل في قلوبهم ما يضطرون عنده إلى الإيمان، وذلك غير

(1) سورة التوبة، الآية: 31.

(2) سورة آل عمران الآية: 80.

(3) سورة البقرة الآية: 256.

(4) الطبري جامع البيان عن تأويل أي القرآن الكريم تفسير الآية: 256 من سورة البقرة.

(5) سورة يونس: الآية: 99.

مستطاع للبشر⁽¹⁾. وقد تكرر هذا المعنى وهو حصر وظيفة الرسول (ﷺ) في البلاغ ولا شأن له في إكراه الناس على شيء أكثر من عشر مرات في القرآن الكريم، أما الآيات الدالة على أن الله هو الفعال لما يريد، الهادي لمن يشاء المضل لمن يشاء بعلمه وحكمته وعدله فقد تكررت بما لا يحصى عدأ.

وليس - في المنهج القرآني - لأحد أن يمثل الوسطة بين الله وعباده، فالقلوب منطقة حرام ليس لأحد السيطرة عليها إلا باريها، لذلك لم يقبل القرآن اعتذار الضعفاء بأنهم أطاعوا السادة والكبراء أو أنهم كانوا مستضعفين في الأرض وفي هذا المعنى يقول تعالى: ﴿ وَقَالُوا رَبَّنَا إِنَّا أَطَعْنَا سَادَتَنَا وَكُبْرَاءَنَا فَأَضَلُّونَا السَّبِيلًا ﴾⁽²⁾ ويصور القرآن ذلك الحوار الرائع بين التابعين والمتبوعين: ﴿ وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لَنْ نُؤْمِنَ بِهَذَا الْقُرْآنِ وَلَا بِالَّذِي بَيْنَ يَدَيْهِ وَلَوْ تَرَى إِذِ الظَّالِمُونَ مَوْقُوفُونَ عِنْدَ رَبِّهِمْ يَرْجِعُ بَعْضُهُمْ إِلَى بَعْضٍ الْقَوْلَ يَقُولُ الَّذِينَ اسْتَضَعُّوا لِلَّذِينَ اسْتَكْبَرُوا لَوْلَا أَنَّهُمْ لَكُنَّا مُؤْمِنِينَ قَالَ الَّذِينَ اسْتَكْبَرُوا لِلَّذِينَ اسْتَضَعُّوا أَنَحْنُ صَدَدْنَاكُمْ عَنِ الْهُدَى بَعْدَ إِذْ جَاءَكُمْ بَلْ كُنْتُمْ مُجْرِمِينَ وَقَالَ الَّذِينَ اسْتَضَعُّوا لِلَّذِينَ اسْتَكْبَرُوا بَلْ مَكْرُ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ إِذْ تَأْمُرُونَنَا أَنْ نَكْفُرَ بِاللَّهِ وَنَجْعَلَ لَهُ أَندَادًا وَأَسْرُوا الثَّمَامَةَ لَمَّا رَأَوُا الْعَذَابَ وَجَعَلْنَا الْأَغْطَالَ فِي آعْنَاقِ الَّذِينَ كَفَرُوا هَلْ يُجْزَوْنَ إِلَّا مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ ﴾⁽³⁾ ويصور لنا القرآن الكريم حجاجاً آخر بين أهل النار (الضعفاء والذين استكبروا) فيقول عز من قائل ﴿ إِذِ يَتَحَاوُونَ فِي النَّارِ فَيَقُولُ الضُّعْفَاءُ لِلَّذِينَ اسْتَكْبَرُوا إِنَّا كُنَّا لَكُمْ تَبَعًا فَهَلْ أَنْتُمْ مُؤْمِنُونَ عَنَّا نَصِيْبًا مِّنَ النَّارِ قَالَ الَّذِينَ اسْتَكْبَرُوا إِنَّا كُلٌّ فِيهَا إِنَّ اللَّهَ قَدَّ

(1) الزمخشري، الكشاف، تفسير الآية 99 من سورة يونس.

(2) سورة الأحزاب الآية: 67.

(3) سورة سبأ: الآية: 31 - 33.

حَكَمَ بَيْنَ الْعِبَادِ ﴿١١﴾ وهكذا وبهذا الوضوح والإسهاب دافع القرآن الكريم بكل قوة وصرامة عن حرية اختيار المعتقد دون إكراه من أحد، بل جعل ذلك الإكراه غير مقدور لأحد إلا الله لو أراد عز وجل، من أجل ذلك لم تكن نهاية الاستضعاف بأحسن حالا من نهاية الاستكبار فهما وجهان لعملة واحدة.

أما الطاعة التي يفرضها القرآن الكريم للحكام والعلماء فهي متقيدة بطاعة الله تعالى، فقد جاء في تفسير الرازي عند تفسير قوله تعالى: ﴿اتَّخِذُوا أَحْبَارَهُمْ وَرُهْبَانَهُمْ أَرْبَابًا مِّن دُونِ اللَّهِ وَالْمَسِيحَ ابْنَ مَرْيَمَ وَمَا أُمِرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا إِلَهًا وَاحِدًا لَّا إِلَهَ إِلَّا هُوَ سُبْحَانَهُ عَمَّا يُشْرِكُونَ﴾ (2) إنهم ربما وجدوا في كتاب الله تعالى ما يخالف أقوال الأحرار والرهبان فكانوا يأخذون بأقوالهم وما كانوا يقبلون حكم الله (3)، والخلاصة أن لا واسطة بين العبد وربّه، ولا سلطان لبشر على بشر ولو كان رسولا: ﴿يَسِّرْ عَلَيْكَ هُدَاهُمْ وَلَكِنَّ اللَّهَ يَهْدِي مَن يَشَاءُ﴾ (4).

{ب} الدعوة إلى التفكير والتعقل والتدبير ومخاطبة أولي الألباب، وردت مادة (عقل) ومشتقاتها في القرآن الكريم نحو خمسين مرة، وردت منها عبارة (أفلا تعقلون) اثنتي عشرة مرة (5)، وهي عبارة إنكار وتوبيخ على ترك مدركات العقول، يقول "الزمخشري" في تفسير قوله تعالى:

(1) سورة غافر: الآية: 47، 48

(2) سورة التوبة: الآية: 31

(3) الرازي، مفاتيح الغيب. تفسير الآية 272 من سورة البقرة.

(4) سورة البقرة: الآية: 272

(5) وهي البقرة: (44)، (76)، آل عمران: (65)، الأنعام: (32)، الأعراف: (169)، يونس: (16) هود:

(51)، يوسف: (159)، الأنبياء: (15)، (67)، المؤمنون: (80)، القصص: (65)، الصافات: (138).

﴿ أَتَأْمُرُونَ النَّاسَ بِالْبِرِّ وَتَنْسَوْنَ أَنفُسَكُمْ وَأَنْتُمْ ثُلُونَ أَلَا تَعْقِلُونَ ﴾⁽¹⁾ (توبيخ عظيم بمعنى: أفلا تفتنون لقبح ما أقدمتم عليه حتى يصدكم استقباحه عن ارتكابه، وكأنكم في ذلك مسلوبو العقول، لأن العقول تأباه وتدفعه⁽²⁾).

ووردت مادة (دبر) ومشتقاتها مما له علاقة بالتدبر⁽³⁾، أربع مرات⁽⁴⁾، كلها متعلقة بالنظر في القرآن الكريم والتفكر في معانيه، وهذا يعني أن القرآن الكريم لم يفرض نفسه على الناس إلا من خلال إقناع العقول.

ووردت مادة (فكر) ومشتقاتها ثماني عشرة مرة: منها خمس مرات ارتبط فيها التفكير بالآيات المتلوة⁽⁵⁾، وتسع مرات ارتبط فيها التفكير بالخلق الجامد والمتحرك⁽⁶⁾، وثلاث مرات ارتبط فيها التفكير بشخص الرسول (ﷺ) وما دعا إليه⁽⁷⁾، ومرة واحدة عرض فيها القرآن بالتفكير غير النزيه عند أعدائه وكيف آل إلى نتائج عكسية⁽⁸⁾.

(1) سورة البقرة الآية: 44.

(2) الزمخشري، الكشاف.. تفسير الآية 44: من سورة البقرة.

(3) أي بعد حذف ما كان في معنى الدبر والأدبار.

(4) هي النساء: (8)، المؤمنون: (68)، ص: (29)، محمد: (24).

(5) وهي البقرة: (219)، (266)، الأعراف: (176)، النحل: (44)، الحشر: (21)..

(6) وهي آل عمران: (191)، يونس: (24)، الرعد: (3)، النحل: (11)، (69)، الروم: (8) (21)،

الزمر: (42)، الجاثية: (13).

(7) وهي الأنعام: (50)، الأعراف: (84)، سبأ: (41).

(8) وهي الآية: (18) من سورة المدثر.

وجاء الحديث عن التذکر في نحو خمسين موضعاً مقترناً مرة بضرب الأمثال، ومرة بقصص الماضين، ومرة بالخلق، ومرة بالمقارنة ما بين منهجين، ومرة بآيات الله المتلوة، ومرة بدعوة الرسول (ﷺ) وشخصه ... إلى غير ذلك من الموضوعات مما يضيق المقام بتفصيله.

وخطب أولي الأبواب في ستة عشر موضعاً مقترناً بموضوعات مختلفة قريباً مما تقدم.

{ج} وفي المقابل فند القرآن الكريم في عشرين موضعاً دعاوى التمسك بموروثات الآباء والارتهان إليها دون نظر في مضمونها ولا تأمل فيما يوجه إليها من نقد أو يقدم عنها من بديل، ونوع أسلوبه في ذلك فمرة يحكي إجابتهم إذا دعوا إلى اتباع ما أنزل الله وهي التمسك بما كان عليه الآباء⁽¹⁾، ويعقب أحياناً على تلكم الإجابة بالتساؤل أو لو كان ما جاء به القرآن الكريم أهدى مما وجدوا عليه الآباء⁽²⁾، وأحياناً يحكي اعتذارهم عن فعل الفاحشة بأنهم وجدوا عليها الآباء⁽³⁾، وأحياناً يحكي شدة إنكارهم أن يعبدوا الله وحده ويتركوا معبودات الآباء⁽⁴⁾، وأحياناً يحكي اتهامهم للرسول بأنهم يريدون صرفهم عن معبودات الآباء لتحقيق مكاسب سياسية⁽⁵⁾، ومرة يصور تعجبهم من دعوة الرسل المخالفة لما كان عليه الآباء وأنهم

(1) انظر البقرة (170) والمائدة: (104) والأنبياء: (53) والشعراء: (74) والزخرف (22) ولقمان: (21).

(2) انظر مثلاً البقرة: (170)، والمائدة: (104)، والزخرف: (24).

(3) انظر مثلاً الأعراف: (28).

(4) انظر مثلاً الأعراف: (70).

(5) انظر مثلاً يونس: (78).

كانوا يتوقعون منهم خيراً، ليخلصوا إلى الشك في أهداف الدعوة(1)، ومرة يدعو الرسول إلى عدم التردد في بطلان ما عليه المشركون من عقائد إذ لا مستند لهم إلا فعل الآباء(2)، ومرة يصور شكهم في صحة ما جاء به الرسل لا لشيء إلا لأنهم لم يسمعوا به في آبائهم الأولين(3)، ومرة يتحدث عن تعبتهم الناس ضد دعوة الرسل بأنهم يريدون صدهم عما كان يعبد الآباء(4)، ومرة يخبرنا بأنهم استحقوا العذاب يوم القيامة لجريهم وراء موروثات الآباء دون تعقل ولا تدبر(5)، وقد يدعوهم أحياناً من خلال تمسكهم بمنهج الآباء إلى الإيمان بالله ربهم ورب آبائهم الأولين(6)، ويخبرنا أحياناً أن منهج المشركين في التمسك بتراث الأولين في مواجهة كل جديد سنة مطردة وليست بدعة من قوم الرسول (ﷺ) (7).

وهكذا ومن خلال هذا العرض السريع المقتضب لمنهج القرآن الكريم في تحرير الإنسان يتضح بوضوح لكل منصف وذو بصيرة ما ذهبت إليه في مستهل حديثي عن هذا المنهج بأن القرآن الكريم حقاً وثيقة جوهرها وروحها تحرير الإنسان بالمعنى العميق والدقيق للكلمة.

(1) انظر مثلاً هود: (62).

(2) انظر مثلاً هود: (109).

(3) انظر مثلاً المؤمنون: (24) والقصص: (36).

(4) انظر مثلاً سبأ: (43).

(5) انظر مثلاً الصافات: (69).

(6) انظر مثلاً الصافات: (126) ، والدخان: (8).

(7) انظر مثلاً الزخرف: (23).

ثانياً: الحرية في السنة النبوية المطهرة:

مثل الرسول (ﷺ) بأقواله وأفعاله البيان التطبيقي للقرآن الكريم، إذ لم يخرج ما جاء به في روحه ومضمونه عما جاء في القرآن الكريم إلا أننا طلباً للتنوع وإثراء البحث لن نكرر ذات الموضوعات التي أوردناها للتدليل على عمق تحرير القرآن للإنسان، بل نسعى إن شاء الله إلى بيان منهج السنة في تحرير الإنسان من خلال ثلاث محاور أخرى لا تخرج هي بدورها عما جاء في القرآن:

أولاً: تأكيد الرسول (ﷺ) على بشريته: إن ما امتاز به الرسول (ﷺ) من خلق نبيل، وروح عالية، وشخصية قوية قد يغري البعض برفعه فوق منزلة البشر، لذلك لم يترك الرسول (ﷺ) ميلاً نحو هذا الاتجاه إلا قومه ومن ذلك:

[1] ما رواه ابن عباس أنه سمع عمر بن الخطاب (رضي الله عنه) يقول: سمعت رسول الله (ﷺ) يقول: (لا تطروني كما أطرت النصارى ابن مريم، فإنما أنا عبد الله ورسوله) (1).

[2] وعن ابن مالك أن رجلاً قال يا سيدنا وابن سيدنا، ويا خيرنا وابن خيرنا .. فقال رسول الله (ﷺ): (يا أيها الناس عليكم بتقواكم ولا يستهويكم الشيطان، أنا محمد بن عبد الله عبد الله ورسوله، والله ما أحب أن ترفعوني فوق منزلتي التي أنزلني الله عز وجل) (2).

(1) أخرجه البخاري في صحيحه، برقم: 3445.

(2) أخرجه أحمد في المسند برقم: 12141، وصححه الألباني في (غاية المرام) برقم: 123.

وعن "عبد الله بن الشخير العامري" قال: انطلقت في وفد بني عامر إلى رسول الله (ﷺ): فقلنا: أنت سيدنا ... فقال السيد الله تبارك وتعالى (1).

ومن لوازم هذه البشرية النقص عن درك الكمال في كل شيء لذلك كان الرسول (ﷺ) يستشير أصحابه في ما لم ينزل فيه وحي من أمور الحرب والسلم من ذلك أنه لما اشتد حصار الأحزاب على مدينته (ﷺ) أرسل إلى "عبيدة بن حصن بن بدر الفزاري" - وهو يومئذ رأس المشركين من غطفان - وهو مع "أبي سفيان": أرأيت إن جعلت لك ثلث ثمر الأنصار أترجع بمن معك من غطفان؟ وتخل بين الأحزاب فأرسل "عبيدة": إن جعلت لي الشطر فعلت، فأرسل رسول الله (ﷺ) إلى "سعد بن معاذ" وهو سيد "الأوس" "وسعد بن عباد" وهو سيد "الخزرج" فأخبرهما ما كان من عبيدة، فقالا: يا رسول الله إن كنت أمرت بشيء فامض لأمر الله، فقال رسول الله (ﷺ): لو كنت أمرت بشيء لم استأمركما، ولكن هذا رأي أعرضه عليكما، قالوا: فإننا لا نرى أن نعطيه إلا السيف، فقال: فنعمة إذاً (2). ووقائع مشورته كثيرة وكل ذلك يشيع أجواء من الحرية والأمن في إبداء الرأي تقصر عنه جداً ما تدعيه الديمقراطيات الحديثة التي تشحن الأجواء بظلال من مهابة الدولة وهيبة الزعيم تحد إلى أمد بعيد من الحرية في التعبير والمشاركة في الهم العام.

(1) أخرجه أبو داود في سننه، كتاب الأدب، باب كراهة التماذج، حديث رقم: 4806، وصححه الألباني في (غاية المرام) رقم: 127.

(2) أخرجه عبد الرزاق في مصنفه برقم: 9737.

ثانياً: اجتماعية الرسول (ﷺ) ونعني باجتماعية الرسول (ﷺ) أنه - عليه الصلاة والسلام- كان ابن المجتمع الذي بعث فيه وفرداً من أفرادهِ، لا يتميز عنهم في مآكل ولا ملابس، ويشاركهم أفراحهم وأتراحهم، ويعيش معهم السراء والضراء، فقد أتى (ﷺ) برجل ترعد فرانصه فقال: هون عليك، فإنا أنا ابن امرأة من قريش كانت تأكل القنيد في هذه البطحاء(1)،، كان رسول الله (ﷺ) يعود المريض، ويشيع الجنائز، ويجيب دعوة المملوك، ويركب الحمار(2). وكان يقول: اللهم أحييني مسكيناً وأمتني مسكيناً واحشرنني في زمرة المساكين(3).

وجاء عن هديه في ملابسه أن يلبس ما تيسر من اللباس من الصوف تارة، ومن القطن تارة، والكتان تارة، وجاء من هديه (ﷺ) في الطعام أنه لا يرد موجوداً ولا يتكلف مفقوداً، فما قرب إليه شيء ومن الطيبات إلا أكله، إلا أن تعافه نفسه فيتركه من غير تحريم، وما عاب طعاماً قط إن اشتهاه أكله وإلا تركه(4). وقال عمر بن الخطاب {دخلت على رسول الله (ﷺ) فلذا هو مضطجع على رمل حصير ليس بينه وبينه فراش، قد أثر الرمال بجنبه، متفقاً على وسادة من أدم حشوها ليف}(5).

(1) أخرجه للحاكم في المستدرک

(2) أخرجه ابن ماجه في السنن

(3) أخرجه الترمذی في جامعه برقم 2526، وقال هذا حديث غريب. وليس المقصود بالمسكنة الفقر فقد

استعاد (ﷺ) منه، ولا المذلة فقد استعاد أيضاً من أن ينزل أو ينزل وإنما المقصود - والله أعلم -

التواضع وعدم التكبر.

(4) ما عاب ... الخ أخرجه البخاري برقم: 3563.

(5) أخرجه البخاري في صحيحه برقم 2468.

وكانت الأمة تأخذ بيده (ﷺ) فتنتلق به حيث شاءت(1). وكانت فاطمة أحب الناس إلى رسول الله (ﷺ) ورغم ذلك جرت بالرحى حتى أثرت بيدها، واستنقت بالقربة حتى أثرت في نحرها، وقمت البيت حتى أغبرت ثيابها، وأوقدت القدر حتى دكنت ثيابها وأصابها من ذلك ضرر، فشكت أمرها لأبيها فلم يجبها إلى خادم يتحمل عنها بعض ذلك العبء(2). ولا يخفى ارتباط هذا بالحرية لأنه يؤمن الناس من تجبر صاحب السلطة، ذالكم التجبر الذي يحد غالباً من حريات الناس في التعبير.

ثانياً: مبدأ المساواة أمام القانون:

من مظاهر الحرية أن يشعر الفرد أنه ليس أقل من غيره ولا هو أفضل من غيره، كائناً ما كان مركزه رفعة أو وضاعة، لأن ذلك الشعور يعني الانتقال من حرية التعبير عند من يشعر بالدون وتجاوز حريات الغير ومصادرتها عند من يشعر بالرفعة فإذا كان الأمر كذلك فلنقدم أمثلة من السنة لتوضيح هذا المبدأ واقعاً معيشياً لا مجرد شعار يرفع.

[1] أخرج البخاري في صحيحه عن عائشة أم المؤمنين رضي الله عنها- أن قريشاً أهمهم شأن المرأة "المخزومية" التي سرقت، فقالوا ومن يكلم فيها رسول الله (ﷺ) ومن يجترئ إلا أسامة بن زيد حب رسول الله (ﷺ) فكلمه أسامة فقال رسول الله (ﷺ) أتشفع في حد من حدود الله، ثم قام فاختطب، ثم قال: إنما أهلك الذين قبلكم كانوا إذا سرق فيهم الشريف

(1).المصدر السابق برقم 6072

(2)أخرجه أبو داود 5062.

تركوه، وإذا سرق الضعيف أقاموا عليه الحد، وإيم الله لو أن فاطمة ابنة محمد سرقت لقطعت يدها (1)، وفي رواية: {فلما كلمه أسامة تلون وجه رسول الله (ﷺ) حتى قال أسامة: استغفر لي يا رسول الله (2)}.

[2] ولما أحس بدنو أجله (ﷺ) دعا الناس إلى الصلاة جامعة ثم صعد المنبر فقال: من شتمت له عرضاً فهذا عرضي فليستقد منه، ومن ضربت له ظهراً فهذا ظهري فليستقد منه، ومن أخذت له مالا فهذا مالي فليأخذ منه، ولا يقولن أحدكم إني أتخوف الشحناء من رسول الله (ﷺ) ألا وإنها ليست من طبيعتي، ولا من خلقي، وإن أحبكم إلي من أخذ حقاً إن كان له، أو حلني فلقيت ربي وأنا طيب النفس، فقام رجل فقال: أنا أسألك ثلاثة دراهم، فقال: من أين؟ قال أسلفتكم يوم كذا وكذا، فأمر الفضل بن عباس أن يقضيها إياه (3).

[3] ويعلن رسول الله (ﷺ) العفو العام بعد فتح مكة إلا عن أربعة نفر وامرأتين منهم عبد الله ابن أبي السرح، ويأتي به عثمان بن عفان إلى رسول الله (ﷺ) دون سابق أمر حتى يوقفه على رسول الله (ﷺ) ويمد عبد الله يده بالمبايعة، فيأبى عليه {ثلاثاً} ثم بايعه (ﷺ) بعد ذلك، ثم أقبل على أصحابه فقال: أما كان فيكم رجل رشيد يقوم إلى هذا حيث رأني كفتت

(1) أخرجه البخاري في صحيحه برقم: 3475.

(2) المصدر السابق برقم: 4304.

(3) أخرجه عبد الرزاق في المصنف برقم: 18043.

يدي عن بيعته فيقتله ... فقالوا ما ندري يا رسول الله ما في نفسك، إلا أو مات إلينا بعينك قال: {إنه لا ينبغي لنبي أن تكون له خاننة الأعين} (1)، فهذا رجل مهدر الدم ويأتي إلى رسول (ﷺ) دون استئمان وتميل نفس رسول الله (ﷺ) إلى قتله، ولكن يأبى أن يسلك طريقاً ملتوية لتحقيق رغبته.

والخلاصة أن الرسول (ﷺ) بخلقه وسلوكه آمن الناس من طغيان السلطة وتجبرها فكان لا يدع مناسبة إلا أكد فيها على أنه بشر مثلهم ومنهم، وكان يشاركهم أفراحهم وأتراحهم، وكان ينزل نفسه منزلة أحدهم فلا يتميز عنهم بشيء من المال أو النفوذ، كما أمتهم من المخادعة والوقية والكيد والخيانة، هذه الآفات الذميمة التي أضحت اليوم من مستلزمات النظم السياسية إلا ما ندر وراح ضحيتها منات الأحرار.

ثالثاً: الحرية في التراث الإسلامي:

سار الأمر في عصر الخلفاء على ما كان عليه الشأن زمن الرسول (ﷺ)، فكان أول ما يعلنه الخليفة الراشد الأول أبو بكر الصديق أن قال: {يا أيها الناس فإني قد وليت عليكم ولست بخيركم، فإن أحسنت فأعينوني، وإن أسأت فقوموني، الصدق أمانة والكذب خيانة، والضعيف منكم قوي عندي حتى أزيح عنه إن شاء الله، والقوي فيكم ضعيف حتى أخذ الحق منه إن شاء الله، أطيعوني ما أطعت الله ورسوله، فإذا عصيت الله ورسوله فلا طاعة لي عليكم} (2).

(1) أخرجه أبو داود في سننه برقم: 2685.

(2) البداية والنهاية لأبي الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير القرشي 5/248.

ولما ولي عمر بن الخطاب لقيه سعد بن عبادة ذات يوم (وكان معارضا لبيعته وبيعة الصديق) فقال له عمر: إيه (1)، يا سعد فقال سعد: إيه يا عمر: فقال عمر: أنت صاحب ما أنا صاحبه. قال: نعم، وقد أفضى إليك الأمر، وكان والله صاحبك أحب إلينا منك، وقد والله أصبحت كارها لجوارك. فما كان من عمر إلا أن قال: من كره جوار جاره تحول عنه. فقال سعد: أما إني غير مستتر بذلك، وأنا متحول إلى جوار من هو خير منك. فلم يلبث أن خرج مهاجراً إلى الشام. فمات بحوران (2).

واستمر الأمر برهة من خلافة عثمان على ما كان عليه زمن رسول الله (ﷺ) و. ساحبيه ثم تجاسر عليه الناس - بعد أن كبر سنه - فتكالب عليه أهل الريد، من الداخل والخارج، ويصور لنا الحوار التالي مدى جرأتهم على أمير المؤمنين، فقد أرسل عثمان إلى "الأشتر" - الذي تولى كبر الخروج على عثمان - فقال له: - يا أشتر، ما يريد الناس مني؟

- قال: ثلاثاً ليس من إحداهن بد.

- قال: ما هن؟

- قال: يخبرونك بين أن تخلع لهم، فتقول: هذا أمركم فاختروا له من

شئتم، وبين أن تقص من نفسك، فإن أبيت هاتين فإن القوم قاتلوك.

- قال: أما من إحداهن بد؟

- قال: ما من إحداهن بد.

(1) إيه وإيها للزجر، وإيه وإيه للاستزادة، انظر ابن منظور، لسان العرب 473/13.

(2) تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام، الذهبي، 673 - 748.

- قال: أما أن أخلع لهم امرهم والله لأن أقدم فتضرب عنقي أحب إلي من أن أخلع قميصاً قمصنيه الله وأترك أمة محمد (ﷺ) يعدو بعضها على بعض، وأما أن أقص من نفسي فو الله لقد علمت أن صاحبي بين يدي قد كان يعاقبان، وما يقوم بدني بالقصاص، وأما أن تقتلونني، فو الله لنن قتلتموني لا تتحابون بعدي أبداً، ولا تصلون جميعاً بعدي أبداً، ولا تقتلون بعدي عدواً جميعاً أبداً(1).

ويتحقق ما تنبأ به عثمان رضي الله عنه، فسادت الفوضى بعد مقتله، وشوه ذلك الوجه الناصع الذي رسمه الإسلام للعلاقة بين الحاكم والمحكوم.

كما شوّهت العديد من المفاهيم الإسلامية بسبب دخول بعض العقائد القديمة مثل عقيدة القدر التي أولت من أجلها النصوص وإن كانت لها جذور في عصر الصحابة إلا أنها كانت تواجه وتصحح أولاً بأول، كما جاء في صحيح البخاري عن طاعون "عمواس" وأن عمر قرر الرجوع بالناس خشية الوباء الذي حل بها فقال له أبو عبيدة بن الجراح أفراراً من قدر الله؟ فقال عمر لو غيرك قالها يا أبا عبيدة، نعم نفر من قدر الله إلى قدر الله، أرأيت لو كان إبل هبطت بها وادياً له عدواتان، إحداهما خصبة والأخرى جدبة، أليس إن رعيت الخصبة رعيتها بقدر الله، وإن رعيت الجدبة رعيتها بقدر الله(2).

(1) الطبري: تاريخ الأمم والملوك، ج/486.

(2) أخرجه البخاري، رقم: 5729.

إلا أن الأمر خرج عن إمكان التوجيه بعد الخلافة الراشدة، وقد واجه من بقي من الصحابة ذلك بصرامة كما في قصة ابن عمر حين أخبر أن أناساً يزعمون أن لا قدر وأن الأمر أنف فقال للمخبر: إذا لقيت أولئك فأخبرهم أني بريء منهم وأنهم براء مني، والذي حلف به عبد الله بن عمر لو أن لأحدهم مثل أحد ذهب، فأنفقه ما قبل الله منه حتى يؤمن بالقدر (1).

وهذا يدل على أن التاريخ الإسلامي عرف بدايات مبكرة لمشكلة الحرية الإنسانية كان من أهم أسبابها ما يلي:

{أ} الفهم الخاطيء لنصوص القرآن الكريم والسنة بإزاء عقيدة القدر بحيث فهم البعض أن معنى مشيئة الله المطلقة جبر الإنسان على أفعاله وأن لا إرادة له، وبالتالي الاستسلام للأوضاع السائدة على انحرافها بحسبانها تمثل إرادة الله، وقد تقدم كيف أجاب عمر أبا عبيدة في هذا الأمر.

{ب} الوضع السياسي غير المستقر وما شهدته من تقلبات تشهد عليها ظاهرة الاغتيالات التي بدأت باغتيال الخليفة الراشد الثالث عثمان رضي الله عنه (2).

{ج} مرة أخرى الفهم الخاطيء لنصوص القرآن والسنة ولكن بإزاء النهي عن إثارة الفتن والحث على وجوب اعتزالها والسعي قدر

(1) أخرجه ابن حبان في صحيحه برقم: 168.

(2) لم أقل عمر لأن اغتيال عمر حالة فردية معزولة لم تنبعث من السياق العام بل جاءت معاكسة له.

الطاقة إلى إخمادها، وكان لهذا الفهم الدور الكبير في صعود الدولة الأموية التي حولت الخلافة الراشدة إلى ملك عضوض.

ولعل النقطة الثانية تبدو نشارا بين النقطتين الأولى والثالثة إذ النظرة العجلى في الأسباب التي ذكرتها تقول بأن الفهم الخاطيء لعقيدة القدر على النحو الذي صورته، وكذلك الفهم الخاطيء في فهم النصوص المحذرة من الفتنة والواصفة لها بأنها أشد وأكبر من القتل يؤدي إلى استقرار الوضع السياسي لا إلى قلبه. والحق أن هذه النظرة وإن وصفتها بأنها عجلى إلا أنها لا تخلو من منطقية غير أن المتأمل في قلب الوضع السياسي يجد وراءه عوامل إثارة قوية غلبت عوامل التهدئة، وهي عوامل ذاتية تتمثل في حب الزعامة والتنقذ وعوامل خارجية تتمثل في سعي اليهود والنصارى الحثيث في تأجيج نار الفتنة، ولعل مقتل عثمان، وحادثة الجمل خير دليل على ذلك.

وظل العاملان (التهدئة والتأجيج) يصرعان في تاريخ الأمة ويفرزان إما خنوعاً وخضوعاً وتسليماً بالموجود، وإما ثورات وتقلبات لا قرار لها.

رابعاً: الحرية في التراث الفكري الإسلامي:

أشرت إلى أن التاريخ الإسلامي شهد بدايات مبكرة لمشكلة الحرية، وحق له أن يشهد، كيف وقد تضمن النص المؤسس {القرآن والسنة} احتفاءً منقطع النظير بهذا الموضوع، إلا أن لبساً وسوء فهم حصلاً للجيل التالي لجيل الصحابة نستصحب هذا ونقول.

شهد التاريخ الإسلامى التالى لجيل الصحابة سجلاً فكرياً محموداً حول مسألة الحرية تبلور تحت مصطلح الجبر والاختيار بسبب عوامل أهمها:

- العامل العقلى: الراجع إلى تطلع الإنسان - بحكم طبيعته - إلى التساؤل عن دوره فى هذه الحياة، ومدى حرىته فى أداء ذلكم الدور، ومدى قضاء الإرادة الإلهية عليه.

- العامل النقلي: الراجع إلى تلقف النصوص الدالة على عموم قدرة الله وإرادته وعلمه، وأخذها على عجل وتأويلها تأويلات تتراوح من جبر مطلق إلى تخيير مطلق.

- العامل السياسى الراجع إلى ما تشيعه السلطة من فكر يصب فى إسباغ الشرعية على وجودها وذلك بتبني القول بالجبر غالباً، ويقابل انتصار المناهضين لها بإشاعة القول بالاختيار .

- العامل الثقافى الراجع إلى انفتاح المسلمين على المجتمعات الأخرى وما تحمله من عقائد، إلى جانب حركة الترجمة خاصة فى العصر العباسى(1).

ونرصد فيما يلى - بإيجاز - آراء أبرز الفرق الكلامية وهم الجبرية والمعتزلة والأشاعرة.

(1) انظر: جمال الدين درأويل: مسألة الحرية فى مدونة الشيخ محمد الطاهر بن عاشور ص: 47، 48.

[1] الجبرية: الجبر هو نفي الفعل حقيقة عن العبد وإضافته إلى الرب تعالى، والجبرية أصناف. الجبرية الخالصة: وهي التي لا تثبت للعبد فعلاً ولا قدرة على الفعل أصلاً.

الجبرية المتوسطة: وهي التي تثبت للعبد قدرة غير مؤثرة أصلاً. أما من أثبت للقدرة أثراً ما في الفعل، وسمى ذلك كسباً، فليس بجبري(1).

وأول من مثل الجبرية الخالصة "الجهم بن صفوان الترمذي" (ت 128هـ) وقد استند إلى شبه نقلية لا تدل إلا على عموم إرادة الله وقدرته فحملها على ظاهرها وأخذها على سبيل الإطلاق وقطع النظر عما يفسرها من النصوص الأخرى ويتلخص مذهبه في الآتي:

{أ} أن أفعال العباد كلها مخلوقة لله مباشرة، وأنها بقضائه؛ وبمقتضى ذلك فالإنسان مجبور على أفعاله ولا يقدر على شيء ولا يوصف بالاستطاعة، وإنما يخلق الله تعالى الأفعال فيه على حسب ما يخلق في سائر الجمادات، وتنسب إليه الأفعال مجازاً كما تنسب إلى الجمادات: كما يقال: أثمرت الأشجار، وجرى الماء، وتحرك الحجر، وطلعت الشمس وغربت، وتغيمت السماء وأمطرت، واهتزت الأرض وأنبتت(2).

(1) الملل والنحل للشهرستاني 90/1.

(2) المصدر السابق 91/1.

{ب} والثواب والعقاب عنده جبر، كما أن الأفعال كلها جبر، قال وإذا ثبت الجبر فالتكليف أيضاً جبر (1).

ويتضح مما تقدم أن "جبرية الجهم" أشبه بالجبرية الطبيعية الشاملة المطلقة حيث جعل نسبة الفعل إلى الإنسان شبيهة بنسبة الأفعال إلى الجمادات (2).

ويمكن تلخيص مآلات هذا المذهب في الآتي:

{أ} أنه مذهب يؤول إلى تقويض مبدأ التكليف ومسئولية الإنسان عن أفعاله.

{ب} يؤول إلى الازدراء بالعقل الإنساني حيث يتعامل مع الإنسان كما يتعامل مع الجمادات.

{ج} وإذا انهدمت إنسانية الإنسان من قواعدها، وهدمت الشرائع من أساسها تبعاً لنسف التكليف والمسئولية، فإن ذلك سيكون له أعمق الأثر في شيوع روح الزهد السلبي، والتخلي عن الفعل الحضاري، والخضوع لقوى الظلم والخنوع لمختلف تقلبات الحياة، والقعود عن عبء مواجهة الباطل وتغيير الأوضاع السائدة.

[2] المعتزلة: "المعتزلة" تقابل "الجبرية" تقابل التضاد، ويسمى "المعتزلة" بأصحاب العدل والتوحيد، ويلقبون بالقدرية والعدلية، والمعتزلة طوائف شتى إلا أنهم متفقون على الآتي:

(1) المصدر السابق 92/1.

(2) انظر مسألة الحرية في مدونة ابن عاشور 49.

{أ} العبد قادر خالق لأفعاله خيرها وشرها، مستحقاً على ما يفعله ثواباً أو عقاباً.

{ب} قالوا: والرب منزّه أن يضاف إليه شر أو ظلم، إذ لو خلق الظلم لكان ظالماً.

{ج} واتفقوا على أن الله لا يفعل إلا الصلاح والخير، ويجب عليه من حيث الحكمة رعاية مصالح العباد، وأما الأصلح ففي وجوبه خلاف عندهم ... وسموا هذا النمط عدلاً. (1)

فالمعتزلة على الصعيد الفكري تبنا بقوة مسألة حرية الإرادة الإنسانية التي سبقهم بها "معبد الجهني" (ت 81) يقول "الشهرستاني" وإنما سلكوا في ذلك مسلك "معبد الجهني وغيلان الدمشقي" (2).

وهذا المذهب الفكري ينطوي على موقف سياسي يشاركهم فيه غيرهم من الأئمة؛ فقد ورد أنه قيل للحسن البصري يا أبا سعيد هؤلاء الملوك {بنو أمية} يسفكون دماء المسلمين، ويأخذون أموالهم، ويقولون إنما تجرى أعمالنا على قدر الله، فأجابه الحسن: كذب أعداء الله (3).

وعلى منهج "معبد الجهني" سار تلميذه "غيلان الدمشقي" الذي يقول عنه صاحب الملل والنحل {كان يقول بالقدر خيره وشره من العبد، وفي الإمامة إنها تصلح في غير قريش، وكل من كان قائماً بالكتاب والسنة كان مستحقاً لها(4)}. فإذا لا يخفى الباطن السياسي لهذا الظاهر الفكري.

(1) انظر صر الملل والنمل 4/1. هذا مما له علاقة بموضوعنا، ونكف عما سوى ذلك.

(2) انظر الشهرستاني: الملل والنحل 3/1.

(3) النشار: (علي سامي)، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، ص: 318.

(4) الملل والنحل: 140/1.

والمعتزلة وإن بدوا أنهم يعتدون بالعقل ويعطونه منزلة كبيرة في إدراك الخير والشر والحسن والقبيح فهو عندهم يملك الإرادة الحرة التي تهديه إلى اختيار ما يشاء، كما يملك القدرة المؤثرة التي تمكنه من إحداث الفعل وقت ما يشاء. وإن لعبوا دوراً بارزاً في الرد على المنهج الجبري الفكري المتمثل في غلق باب الاجتهاد، والجبري السياسي المتمثل بالرضى بالقائم كيفما كان. رغم ما كانت لهم من إيجابيات على المستوى التنظيري فإنهم ناقضوا طرحهم ذلك على المستوى العملي التطبيقي حيث نكلوا بخصومهم واستعدوا عليهم السلطان وسلبوهم حرياتهم وزجوا بهم في غياهب السجون (1) مما كان له الأثر البين في إعراض الناس عنهم.

[3] الأشاعرة: ينسب "الأشاعرة" إلى المذهب الأشعري، الذي ينسب إلى مؤسسه أبي الحسن علي بن إسماعيل الأشعري المنتسب بدوره إلى أبي موسى الأشعري الصحابي الجليل - رضي الله عنه -

تخرج الأشعري على المعتزلة في علم الكلام، وتتلذذ على شيخهم "أبي علي الجبائي"، غير أنه وجد في نفسه ما يبعده عن المعتزلة، فعكف مدة يوازن بين الجبرية والقدرية ثم خرج على الناس بمذهب سعى فيه جهده أن يتوسط بين الفرقتين (2). ولا يسعنا في هذا المقام تتبع مواطن التوسط في فكر الأشعري، لكن بحسبنا أن نوضح ما له علاقة بموضوعنا وهو ماله أثر على قضايا التشريع.

(1) راجع الطبري: تاريخ الأمم والملوك: 197/7

(2) أبو زهرة: تاريخ المذاهب الإسلامية، ص 150 وما بعدها.

يرى الأشعري أن الله تعالى خالق لأعمال العباد خيرا وشرها حسنها وقبحها، والعبد مكتسب لها، فأثبت تأثيراً للقدرة الحادثة وسمى ذلك كسباً (1)، فهو بهذا حاول أن يتوسط بين المعتزلة الذين قالوا إن العبد هو الذي يخلق أفعاله بقوة أودعها الله إياه، والجبرية الذين قالوا إن الإنسان لا يستطيع إحداث شيء ولا كسب شيء بل هو كالريشة في مهب الريح، فقال الأشعري إن الإنسان لا يستطيع إحداث شيء ولكن يقدر على الكسب (2)، وهو السعي المفضي إلى اجتلاب نفع، أو دفع ضرر (3)، ولكن ليس معناه دخول شيء من الأعراض بقدرة العبد من العدم إلى الوجود، بل القدرة صفة متعلقة بالمقدور من غير تأثير، بل القدرة والمقدور حصلا بخلق الله، ومتعلق القدرة الحادثة - وهو الكسب - حصل بخلق الله أيضاً (4).

فأنت ترى رغم محاولته التوسطية غير أنه آل إلى موافقة الجبرية ولم يخالفهم إلا في تطويل الطريق. لذلك جاء أبو بكر الباقلاني فحاول تقديم تفسير آخر للكسب فقال: إن ذات الفعل توجد بقدرة الله تعالى ثم يحصل لذلك الفعل وصف كونه طاعة أو معصية بالقدرة الحادثة، أي بالكسب (5). فال كسب إلى نية المكلف، فالفعل هو هو والإنسان بإرادته ونيته بجعله قربة أو معصية.

(1) الملل والنحل: 78/1 مصدر سابق.

(2) انظر: أبو زهرة تاريخ المذاهب الإسلامية، ص: 157 مصدر سابق.

(3) الجرجاني التعريفات: 59/1.

(4) انظر الرازي التفسير الكبير، تفسير الآية، 134 من سورة البقرة.

(5) المصدر السابق / نفس الإحالة.

أما "الإسفرائيني" فأعطى للقدرة الحادثة نصيباً من التأثير إلى جنب القدرة القديمة فعنده أن القدرة الحادثة والقدرة القديمة إذا تعلقتا بمقدور واحد وقع المقدور بها، لكن فعل العبد وقع بإعانة الله لا استقلالاً(1).

وذهب "إمام الحرمين" إلى أن الله هو الخالق لكل شيء، بمعنى أن الله سبحانه وتعالى هو الذي وضع الأسباب المؤدية إلى دخول هذه الأفعال في الوجود، والعبد هو المكتسب(2).

وهكذا تدرج الأشاعرة في مسألة القدرة والاختيار من قريب من مذهب الجبرية إلى قريب من مذهب القدرية (أي المعتزلة) ولعل السجال القائم بينهم وبين خصومهم هو الذي ألجأهم إلى ذلك.

والذي أخلص إليه أن فكرة الكسب عند الأشاعرة غامضة، بل هي مقحمة على تفسير الأشعري، ولعلها أقرب إلى القبول على تفسير إمام الحرمين الذي اعترف بمبدأ السببية، وبالتالي اعترف بتأثير القدرة الإنسانية في الفعل.

. وعلى ضوء ما سبق يتبين أن "مسألة الحرية" في التراث الإسلامي طرقت بقوة وتراوحت فيها وجهات النظر، ولعل أقربها إلى روح العصر الطرح "الاعتزالي" لولا ما عليه من مواخذات شرعية حقيقة بالتحفظ على مستوى التنظير، ومن تجاوز على مستوى التطبيق جدير بالتوقف.

(1) المصدر السابق.

(2) المصدر السابق، ويرجع إلى النظامية للجويني.

المبحث الثانيالموازنة بين الحريات الشخصية والمصلحة العامة

المطلب الأول: الموازنة بين الحريات الشخصية والمصلحة العامة في مجال الاعتقاد:

الإنسان في العقيدة الإسلامية عبد الله، والمصلحة في الفقه الإسلامي هي حقوق الله تعالى، وهكذا وبكل يسر يمكن التوفيق بين الحريات الشخصية والمصلحة العامة إذ كل حق للفرد مندرج ضمن حق الله تعالى، فالمصالح العامة هي الإطار العام الذي تمارس فيه الحريات الخاصة. فالفرد في الإسلام مطلق الحرية في تصرفه ضمن حقوقه طالما لم يخل بالمصلحة العامة التي اعتبرتها الشريعة الإسلامية (1)

وفي هذا السياق نسعى إلى مقاربة في الموازنة بين الحريات الشخصية والمصلحة العامة في الإسلام، تطبيقاً على المجالات التالية: حرية المعتقد، والحرية الاقتصادية، والحرية الاجتماعية.

أولاً: حرية المعتقد : ونقصد بها حق كل فرد في اعتقاد ما يراه صواباً بعيداً عن كل إكراه ظاهر أو خفي، ولقد ضمن الإسلام للإنسان هذه الحرية ومنع كل وسائل الإكراه (لا إكراه في الدين قد تبين الرشد من الغي) (2) (أفأنت تُكفره الناس حتى يكونوا مؤمنين) (3).

(1) نديم الحسن، فلسفة الحرية في الإسلام ص: 313 نقلاً عن الحريات العامة في الدولة الإسلامية، ص: 43

(2) سورة البقرة الآية: 256

(3) سورة يونس الآية: 99

وفي الجهة المقابلة أكد الإسلام على واجب إظهار الحق وأناط بالأفراد والجماعة مسئولية الدفاع عن العقيدة ، ومنع كل ما يشوش على معتنقيها ولو أدى الأمر إلى استعمال القوة المادية، واتخاذ التدابير اللازمة يقول صاحب "تبصرة الحكام" : يستتاب أهل الأهواء مثل القدرية وغيرهم ، فإن نابوا وإلا قتلوا ... إلى أن قال: قال "الباجي": هذا حكمهم إذا دعوا إلى ما هم عليه وإلا فلا تعرض لهم (1) ، وقال : لا يصلح خلف أهل البدع ردعا لهم ، وقيل لفساد عقيدتهم (2)

وليس هذا من الإكراه على الدين في شيء، إذ محل الإيمان القلب ، والقلب منطقة حرام لا سلطان لغير الله عليها ، فلا يتصور وقوع الإكراه أصلا ، فضلا على أن يقره الإسلام أو يأذن فيه ، وكيف يقره والله قادر عليه لو شاء ولم يفعله يقول عز من قائل : ﴿ إِنْ شَاءَ نُنزِلْ عَلَيْهِم مِّنَ السَّمَاءِ آيَةً فَظَلَّتْ أَعْيُنُهُمْ لَهَا خَاضِعِينَ ﴾ (3) ويقول: ﴿ لَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَمَعَهُمْ عَلَى الْهُدَى فَلَا تَكُونُ مِنَ الْجَاهِلِينَ ﴾ (4) ويقول: ﴿ قُلْ فَلِلَّهِ الْخِطَابُ الْبَالِغُ فَلَوْ شَاءَ لَهَدَاكُمْ أَجْمَعِينَ ﴾ (5) والآيات في هذا المعنى كثيرة. ولم يكرههم الله على الإيمان لأنه يناقض مبدأ التكليف وينافي أي معنى للعقاب والثواب .

ولا يناقض ما قلته مبدأ وجوب الجهاد ، فإنما شرع الجهاد لحماية الحرية قال تعالى وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّى لَا تَكُونَ فِئْتَةٌ وَيَكُونَ الدِّينُ لِلَّهِ فَإِنْ انْتَهَوْا

(1) تبصرة الحكام: 361/3

(2) المصدر السابق: 401/4

(3) سورة الشعراء الآية: 4

(4) سورة الأنعام الآية: 4

(5) سورة الأنعام الآية: 149

فلا عُدْوَانَ إِلَّا عَلَى الظَّالِمِينَ (1) قال "الرازي" (والمعنى قاتلوهم حتى تظهروا عليهم فلا يفتنوكم عن دينكم ، فلا تقعوا في الشرك) (2). وبنحوه قال طائفة من أهل التفسير.

وقال "سيد قطب" - رحمه الله- : (شواهد التاريخ بعد أدلة العقل والنقل متضافرة على أن أهم غايات الجهاد الإسلامي كسر شوكة الطواغيت وبطشهم وترك الناس بعد ذلك وما يدينون) (3) وهكذا لا نرى أي مبرر لجعل آيات القتال أو السيف في مقابلة الآيات الناهية عن الإكراه حتى نتكلف لها النسخ ، بل الراجح -إن شاء الله- أن آيات منع الإكراه محكمة بل وتعتبر عن قاعدة كبرى من قواعد الإسلام يقوم عليها أصل التكليف والابتلاء، وآيات القتال تعالج حالات استثنائية لمنع الفتنة واضطهاد المستضعفين من الناس من أجل ردهم عن دينهم يقول المولى عز وجل : (وَمَا لَكُمْ لَا تُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَالْمُسْتَضْعَفِينَ مِنَ الرِّجَالِ وَالنِّسَاءِ وَالْوِلْدَانِ الَّذِينَ يَقُولُونَ رَبَّنَا أَخْرِجْنَا مِنْ هَذِهِ الْقَرْيَةِ الظَّالِمِ أَهْلُهَا وَاجْعَل لَّنَا مِن لَّدُنكَ وَلِيًّا وَاجْعَل لَّنَا مِن لَّدُنكَ نَصِيرًا) (4) ولقد قامت علاقات مسالمة بين النبي (ﷺ) وبين طوائف من أهل الديانات الأخرى مثل اليهود والنصارى، بل وحتى مشركي العرب حيث كانت خزاعة عينا لرسول الله (ﷺ) مؤمنهم وكافرهم (5)

¹ سورة البقرة الآية: 193

² الرازي: التفسير الكبير، تفسير الآية 193 من سورة البقرة

³ سيد قطب في ظلال القرآن تفسير الآية 193 من سورة البقرة.

⁴ سورة النساء الآية: 75

⁵ ابن حزم، جوامع السيرة، ص: 223

وكانت دولة المدينة تقوم على أساس "المواطنة والمساواة بين الجميع" ولا ترد الاستثناءات إلا في حدود ضيقة هي من مقتضيات النظام العام، أو هوية المجتمع ونوع القيم التي تسود فيه (1)

وكما كفل الإسلام حرية المعتقد كفل كافة مقتضياتها:

- فكفل لأهل كل عقيدة حق إقامة المعابد وإقامة الشعائر بها في

حدود رعاية الرأي العام ، والذوق العام للأغلبية (2)

كما كفل لأهل كل معتقد إذاعة قيمهم في وسطهم الخاص ، أو في

الوسط العام بشرط عدم انتهاك الشعور العام للأغلبية (3)

كما كفل لصاحب كل عقيدة حق الدفاع عن عقيدته بالحسنى ، ﴿وَلَا

تُجَادِلُوا أَهْلَ الْكِتَابِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ إِلَّا الَّذِينَ ظَلَمُوا مِنْهُمْ وَقُولُوا آمَنَّا بِالَّذِي أُنزِلَ إِلَيْنَا وَأَنْزَلَ إِلَيْكُمْ

وَالِهَنَا وَالْهَكُمْ وَاحِدٌ وَنَحْنُ لَهُ مُسْلِمُونَ﴾ (4) ﴿قَالَ لَهُ صَاحِبُهُ وَهُوَ يُحَاوِرُهُ﴾ (5) وسارت

على هذا الهدى الحياة الفكرية في عهد الصحابة والتابعين ، وفي عصور

الإسلام الزاهرة حيث كانت تتم المناظرات داخل الفرق الإسلامية أو بين

المسلمين وأتباع الديانات الأخرى ، بمن فيهم الزنادقة : في بلاط الملوك

أو حتى في المساجد ، لا سلطان لغير الحجة (6) إلا نادراً، تجاوزاً للمبدأ

لا تمثلاً به.

⁽¹⁾ انظر راشد الغنوشي: حقوق المواطنة، تونس.

⁽²⁾ انظر راشد الغنوشي الحريات العامة في الدولة الإسلامية:ص: 47 مرجع سابق

⁽³⁾ إسماعيل الفاروقي: حقوق غير المسلمين في الدولة الإسلامية: المسلم المعاصر: العدد: 26

⁽⁴⁾ سورة العنكبوت الآية: 46

⁽⁵⁾ سورة الكهف الآية: 34

⁽⁶⁾ أبو الأعلى المودودي نظرية الإسلام وهدى في السياسة والقانون والدستور.

وفي هذا الصدد يقول "أبو الأعلى المودودي": "سيكون لغير المسلمين في الدولة الإسلامية من حرية الخطابة والكتابة والرأي و التفكير والاجتماع ما هو للمسلمين سواء بسواء ، وسيكون عليهم من القيود والالتزامات في هذا الباب ما على المسلمين أنفسهم (...). سيكون لهم الحق في انتقاد الدين الإسلامي مثل ما للمسلمين الحق في نقد مذاهبهم ونحلهم . ويجب على المسلمين أن يلتزموا حدود القانون في نقدهم هذا كوجوب ذلك على غير المسلمين ، وسيكون لهم الحرية كاملة في مدح نحلهم (...). ولن يكره غير المسلمين في الدولة الإسلامية على عقيدة أو عمل يخالف ضميرهم ، وسيكون لهم أن يأتوا كل ما يوافق ضميرهم من أعمال ما دام لا يصطدم بقانون الدولة (1)

أما الردة وهي رجوع المكلف طوعا عن الإسلام إما بتصريح بالكفر ، وإما بلفظ يقتضيه ، أو بفعل يتضمنه (2)، فقد نص القرآن الكريم على ذم هذه الفعلة ، وتوعد مقترفها بأشد العذاب الأخروي ، دون نص على عقوبة دنيوية.

أما "السنة النبوية المطهرة" فقد ورد في الصحيح أن الرسول صلى الله عليه وسلم قال : (من بدل دينه فاقتلوه) (3) وهو حديث وإن كان صحيحا من حيث السند إلا أنه ظني من حيث المتن لأنه من باب العام

¹ المصدر السابق.

² ابن جزى: القوانين الفقهية، ص: 293

³ أخرجه البخاري في صحيحه رقم 3017، ورقم: 6922

الذي خصص، حيث لم يحمل أهل العلم الحديث على عمومه وإنما خصوه بمن بدل دين الإسلام، أما من كان على غير دين الإسلام ثم تحول عنه إلى الإسلام أو غيره فلا يقتل إجماعاً. إلا أن هذه الظنية صادفت اتجاهها غالباً لدى جمهور أهل العلم بوجوب قتل المرتد دون أن يبلغ درجة الإجماع.

وسبب الخلاف هل الردة "جريمة سياسية" تتمثل في الخروج عن نظام الدولة فيترك للإمام سلطة تقديرية في معالجتها بما يناسبها وفق ملابسات الزمان والمكان والحيثيات، أم "جريمة عقديّة" فتدخل ضمن جرائم الحدود التي هي حق لله لا خيار للإمام في إيقاع الحد عليها(1)، وإن شئت قل سبب الخلاف هل حرية الاعتقاد التي كفلها الإسلام ابتداءً لغير المسلم تبقى له بعد دخوله فلا يؤخذ بارتداده، أم تزول بالإسلام فلا يملك بعد أن يسلم أن يرتد (2)

وحجة أصحاب الرأي الأول التمسك بظواهر النصوص الثابتة من قول النبي (ﷺ) ومن أقوال الصحابة وأفعالهم، ومن جاء من بعدهم من التابعين و الأئمة، هذا من جهة النقل، أما من جهة العقل فإن الردة تشكل خطراً بالغا على المجتمع خاصة إذا اتخذت ذريعة للتشكيك في الدين أو العبث أو التأمير.

(1) الحريات العامة في الدولة الإسلامية: ص48، مصدر سابق

(2) انظر محمد سليم غزوري الحريات العامة في الإسلام نقلاً عن الحريات العامة في الدولة الإسلامية:

ص48، المصدر السابق

وحجة أصحاب الرأي الثاني ما ثبت من فعل النبي (ﷺ) حيث عفا عن "عبد الله بن أبي السرح" بعد فتح مكة وكان قد ارتد (1) والذي أميل إليه بعد الموازنة بين أدلة الفريقين أن الردة جريمة لا علاقة لها بمسألة حرية العقيدة، وإنما هي مسألة سياسية قصد منها حماية المسلمين من مؤامرات أعدائهم وهو المشار إليه في قوله تعالى: (وَقَالَتْ طَائِفَةٌ مِّنْ أَهْلِ الْكِتَابِ آمِنُوا بِالَّذِي أُنزِلَ عَلَى الَّذِينَ آمَنُوا وَجْهَ النَّهَارِ وَاكْفُرُوا آخِرَهُ لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ) (2). أخرج الطبري عن مجاهد (مكرا منهم ليروا الناس أن قد بدت منه الضلالة بعد أن كانوا اتبعوه (3) ولعل في هذا السياق قال (ﷺ) من بدل دينه فاقتلوه إبطالا لكيدهم وتدبيراً لاتقاء مكرهم.

المطلب الثاني الموازنة بين الحريات الشخصية والمصلحة العامة في المجال الاقتصادي:

أهم موضوع دار حوله الجدل في "المجال الاقتصادي" مما له علاقة مباشرة بالحرية الشخصية و المصلحة العامة، وانقسم العالم بسبب تفاوت وجهات النظر فيه إلى معسكرين كبيرين ذلكم هو موضوع الملكية.

والإسلام ينطلق في شأن الملكية من أن الملك كله لله ، وأن الإنسان

مستخلف في ذلك قال تعالى: ﴿ وَأَنْفِقُوا مِمَّا جَعَلَكُمْ مُسْتَخْلِفِينَ فِيهِ ﴾ (4)

(1) رواه أبو داود برقم: 2685

(2) سورة آل عمران الآية: 72

(3) محمد بن جرير الطبري، جامع البيان في تأويل أي القرآن : تفسير الآية: 72 من سورة آل عمران

(4) سورة الحديد الآية: 7

وينبغي على هذا أن تصرف الإنسان في ملكه ليس مطلقاً بل هو مقيد بالألا يتجاوز فيه ما أباح الله، وألا يستعمله في ما يضر الآخرين يقول "الرازي" في تفسير آية الحديد (الأموال التي في أيديكم إنما هي أموال الله بخلقه وإنشائه لها ، ثم إنه تعالى جعلها تحت يد المكلف ، وتحت تصرفه لينتفع بها على وفق إذن الشرع، فالمكلف في تصرفه في هذه الأموال بمنزلة الوكيل والنائب والخليفة (1). وتحقيقاً للموازنة بين الحرية الشخصية في الملكية والمصلحة العامة تقررت في الشريعة الإسلامية المبادئ التالية :

المبدأ الأول: إتاحة الفرصة لأن يختص المالك الواحد أو المتعدد بما يملك وأن ينتفع به كما شاء، في حدود المشروع .

المبدأ الثاني: لا ينافي مالك في ملكه، إلا لحق تفره الشريعة، أو لمصلحة عامة.

المبدأ الثالث: صاحب الملك حر التصرف فيما يملك ، لكن شرط ألا يضر بغيره، ولا يتعدى ما أحلته الشريعة ، ولا يمنع حق الله فيه (2)

فملكية الإنسان ثمرة لاستخلافه، فليس التصرف في العين إلا وفق إرادة مالكيها، فإذا أساء التصرف انتزعت منه (3)

من هنا اختلف النموذج الإسلامي عن النماذج السائدة في الغرب، سواء كانت اشتراكية تستهدف تجريد الأفراد من الثروة واحتجازها في يد

(1) الرازي التفسير الكبير، تفسير الآية:7 من سورة الحديد

(2) د/ بشير شمام محاضرات في فقه المعاملات ص7 غير منشور

(3) الحريات العامة في الدولة الإسلامية ص:55 مصدر سابق

الدولة، أو رأسمالية تتجه إلى احتجاز الثروة في يد القلة . على حين يتجه النموذج الإسلامي إلى توزيع الثروة على أكبر عدد ممكن ، على نحو يغدو الجميع مالكين ، وبالتالي مشاركين في السلطة ، مما يجعل لحريتهم وقيامهم بواجب الرقابة على السلطة وعلى المجتمع - أمرا بالمعروف ونهيا عن المنكر - سندا قويا (1)

ولما كانت ملكية المال هي محور النشاط الاقتصادي في كل أمة كان طبيعيا أن تمتد تعاليم الإسلام إلى تنظيم المال بتنظيم وسائل كسبه وتنميته وإنفاقه .

وفي سبيل ذلك تقرررت جملة من المبادئ منها:

المبدأ الأول: أن المال مال الله ومنة منه، سخره للإنسان لمنفعته، والإنسان مستخلف فيه، فيتقيد تصرفه بتعاليم المستخلف .

المبدأ الثاني: تجريد الأموال من الامتيازات المعنوية التي اقترنت بوجودها في مختلف الأنظمة الاقتصادية ﴿ وَمَا أَمْوَالُكُمْ وَلَا أَوْلَادُكُمْ بِالَّذِي نُقَرِّبُكُمْ عِندَنَا زُفَىٰ إِلَّا مَنْ آمَنَ وَعَمِلَ صَالِحًا فَأُولَٰئِكَ لَهُمْ جِزَاءٌ الضَّعْفُ بِمَا عَمِلُوا وَهُمْ فِي الْفُرُقَاتِ آمِنُونَ ﴾ (2)

المبدأ الثالث: محاربة الغانية المالية، أي أن المال ليس غاية في ذاته، بل هو وسيلة لتحقيق مصالح الدنيا والآخرة (3).

⁽¹⁾ المصدر السابق: ص: 56، 57

⁽²⁾ سورة سبأ الآية: 37

⁽³⁾ د/ يوسف العالَم: المقاصد العامة للشريعة الإسلامية، ص: 484 وما بعدها

وفي سبيل الموازنة بين المصلحة الشخصية والمصلحة العامة سعت الشريعة الإسلامية إلى حفظ المال بوصفه مالا للأمة، وبوصفه مالا للأفراد.

أما بالوصف الأول (وهو كونه مال الأمة) فإن حفظه يكون بضبط أساليب إدارة المال العام، دون غض النظر عن مال الأفراد إذ حفظ المال الخاص يؤول إلى حفظ مال الأمة، لأن منفعة المال الخاص عائدة إلى المنفعة العامة، ولكن دون ملاحظة الجانب الخصوصي فيه.

أما بالوصف الثاني: (وهو كونه مملوكاً لأفراد أو طوائف أو جماعات معينة) فإن الشريعة أعطت الأولوية للأفراد - بموجب الجبلة - أن يحفظوا أموالهم ولا تتدخل الجماعة إلا في حالات استثنائية تقتضيها المصلحة العامة.

وبهذا المسلك المتوازن أعاد الإسلام المال إلى وضعه الطبيعي ونأى به عن الانحراف عن مقاصده الأصلية وحقق عدة أهداف منها:

أ - في إضافة ملكية المال إلى الخالق جل وعلا ضمان وجداني لتوجيه المال إلى النفع العام. وفي إضافة ملكية المال إلى البشر ضمان في توجيه المالك إلى الانتفاع بما يملك في الحدود التي رسمها الله بما يضمن حسن تنميته وحسن حفظه وصيانتته

ب- لتكون مسئولية حفظ المال مسئولية تضامنية ينهض إليها الجميع أضيفت ملكية المال إلى الله، وحتى لا تكون مسئولية شائعة غير محددة

عمد الشارع إلى إقرار الملكية الخاصة، لئسأل كل فرد عن الحصة التي بين يديه .

ج- تلبية لفطرة الإنسان التواقة إلى التملك قضى الإسلام بربط بعض المال بأحد الناس حتى تنطلق غريزتهم من كبت الحرمان ويندفع نشاطهم إلى استثمار المال وتنميته. كما أن في إقرار الملكية الشخصية تحقيقاً للعدالة بين الجهد والجزاء.

وبهذا المنهج المتوازن قضى الإسلام على شح الرأسمالية وأحقاد الشيوعية معاً، وظهر النفوس من هذا وذاك (1).

وخلاصة القول أن الإسلام وفق في الموازنة بين الحرية الشخصية بأن يختص المالك بما يملك وأن يكون أولى به من غيره ومنع أن ينازعه فيه أحد ووفر له الحماية الكاملة من اعتداء الغير عليه، وأعطاه حق الدفاع عن ماله ولو سبب ذلك قتل المعتدي، وعده شهيداً إن قتل دون ماله، وإذا أرادت الدولة التدخل لمصلحة الجماعة بنزع الملكية الخاصة فعليها أن تعوضه ما لم تحتم الظروف والأوضاع خلاف ذلك.

وفي المقابل لم يبيح للأفراد أن يتصرفوا في أموالهم دون ضوابط وبلا قيود، إلا أن العلماء اختلفوا في تلكم القيود ما بين موسع ومضيق فظل موضوع تدخل السلطان بالسياسات وإصدار الأحكام المنظمة والملزمة يتراوح بين اتجاهين:

¹ المصدر السابق / 488، 489

- اتجاه يضيق من تدخل السلطان في شأن المال العام.
 - واتجاه يوسع من نطاق ذلك التدخل إلى مدى بعيد.
 ويدخل في الاختلاف في القيود الاختلاف في صلاحيات السلطات
 لسن الضرائب للإنفاق على الحاجات الضرورية للدولة، والاختلاف في
 مدى تدخل السلطان بالأحكام والسياسات لضبط الأسواق وتنظيم التجارة،
 والاختلاف في مدى صلاحيات الحاكم في الأرض بأخذها، أو إقطاعها،
 أو إحيائها، أو جعلها حمى أو صيانة مياهها أو التصرف بركازها
 ومعادنها (1).

فمثلا يرى إمام الحرمين جواز سن الضريبة إذا وطئ الكفار ديار
 المسلمين واحتاج الإمام إلى المال لمدافعتهم أو إذا أجمع المسلمون على
 وجود مضييعين فقراء مملقين فيتعين السعي لكفائتهم من مال الأغنياء(2).

والراجع في هذا الباب- إن شاء الله - أن تصرف الإمام بأموال
 الأفراد مقيد بشروط منها:

- اتخاذ ما يلزم من سياسات للخروج من حالة الفقر و العوز.
- أن يكون الاقتطاع من أموال الأغنياء بقدر ما يسد الحاجة
 الأساسية وبدون توسع لأنه بمثابة الضرورة التي ينبغي أن تقدر بقدرها.
- أن يشمل اقتطاع المال جميع الأغنياء، كل على قدر غناه، دون
 محاباة أو استثناء:

(1) د/ أمين حسن عمر: أصول السياسات (دراسة موضوعية في أصول فقه السياسات العامة في الدولة
 الإسلامية المعاصرة) ، ص(36)

(2) الجويني: غياث الأمم في التياث الظلم ، -ص(260)

وعلى كل حال لا بد أن نقدر مسألة التصرف في الأملاك الخاصة تقديراً دقيقاً حتى لا نتخذ ذريعة للاعتداء على حقوق الأفراد دون مسوغ. وأما ما يقع الآن من تجاوز وانتهاك للحريات الشخصية في التصرفات المالية فإن وزره يقع على مقترفيه ودين الله براء منه، أو يرجع إلى خطأ في التطبيق أو التقدير، أو يرجع إلى اختلاف وتفاوت الأنظار. إلا أن هذا التفاوت في النظر لا ينبغي أن يتخذ هو الآخر ذريعة لانتهاك الحريات الشخصية، فلا يجوز للإمام أن يتعدى على الحق الخاص بغير مسوغ سوى الانتقام الشخصي، كما لا يجوز له استخدام الموارد العامة لاسترضاء فئات خاصة، أو جلب منفعة لطائفة مخصوصة تعصبا أو تحزبا، ولا يقبل التذرع باختلاف التقديرات بل يجب أن يكون كل تصرف مسبوق بحيثيات موضوعية تؤكد أرجحية المصلحة العامة في هذا التصرف، كما لا تقبل التبريرات العائمة مثل الإضرار بالمصلحة العامة، أو بالاقتصاد الوطني.. بل يجب أن يبين وجه ذلك الإضرار بشكل دقيق (1).

المطلب الثالث: الموازنة بين الحريات الشخصية والمصلحة العامة في المجال الاجتماعي:

نقصد بالمجال الاجتماعي الإطار التطبيقي للنظرية، وهو المحك الحقيقي لها، فكم من شعارات رفعت ولكنها فشلت في تقديم نمط من العلاقات الاجتماعية يحقق العدالة في الحياة اليومية للناس.

(1) د/ أمين حسن عمر: أصول السياسات، ص: 228

وموضوعات المجال الاجتماعي كثيرة نكتفي بتقديم نماذج منها لإبراز مدى الموازنة التي حققها الإسلام بين الحريات الشخصية والمصلحة العامة وذلك في المجالين التاليين:

أ - في مجال العلاقة بين الحاكم والمحكوم:

من القواعد المقررة شرعا أن تصرف الإمام منوط بالمصلحة، لذلك جوز فقهاء الشريعة تدخل السلطان تحقيقا للمصلحة المنوطة به.

- من ذلك تدخله لتحقيق العدل بين الناس وحفظ التوازن في المجتمع ومنع استغلال بعض الطوائف لبعض، وحماية الأطراف الضعيفة؛ لكن هذا التدخل قد يتحول إلى ظلم إلى الطرف الآخر، أو إلى مصادرة بعض الحريات الشخصية مثل بيع الأموال المحتكرة جبرا على أصحابها أو الحجر على مال المدين، أو فرض التسعير في الأسواق... وذلك إذا لم تراعى بعض الضوابط، والقاعدة أن الناس يجب أن يكونوا أحرارا فيما يأخذون ويدعون ما لم يسببوا أذى أو ينتهكوا حقا خاصا أو عاما، وهو الذي يعبر عنه في الشريعة بقاعدة الأصل في الأشياء الحل، وفي الأفعال الإباحة، وفي النظم البراءة (1) إن واجب الدولة دفع الأذى المادي والمعنوي عن الأفراد والجماعات، وحماية المجتمع من الجرائم والتجاوزات وحفظ أمن الجميع مما قد ينجر عنه الانتقاص من بعض الحريات، أو الحجر على بعض الأفراد أو المؤسسات، وهنا تطرح

(1) د/ أمين حسن عمر: أصول السياسات، ص: 233

تساؤلات حول مدى حق الدولة في التدخل لحماية الحريات أو بزعم حمايتها خاصة إذا كان ذلك يتصل بعقائد بعض الفئات أو ثقافتهم أو أعرافهم (1)

ب- في مجال علاقة الناس بعضهم ببعض

يمنع الإسلام أن تتسلط فئة على أخرى، أو أن يذل شخص لآخر فكل طاعة يفرضها الإسلام لغير الله هي مقيدة ومؤطرة بطاعة الله تعالى.

فعلاقة الرجل بالمرأة علاقة تكامل من أجل صلاح الإنسان أما اختلاف الجنس فليس له أدنى اعتبار في شريعة الله تعالى: ﴿فَاسْتَجَابَ لَهُمْ رَبُّهُمْ أَنِّي لَا أُضِيعُ عَمَلَ عَامِلٍ مِّنْكُمْ مِّمَّنْ تَكَرَّ أَوْ إِنِّي بِغَضِّكُمْ مِّنْ بَعْضٍ﴾ (2) وليست آية القوامة بمنقصة من حرية المرأة قيد شعرة لأنها قضية إدارية وقد عللت الآية سبب إسناد إدارة البيت إلى الرجال دون النساء بقوله تعالى: ﴿بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَبِمَا أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ﴾ (3) وقيام الرجال على النساء هو قيام الحفظ والدفاع، وقيام الاكتساب والإنتاج المالي لذلك قال المولى عز وجل: ﴿بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ﴾ فقد اختص الرجال بمؤهلات لذلك، واختصت النساء بمؤهلات تناسب وظيفتهن الأساسية.

فلم يشرع الله تبعية المرأة للرجل فنصوص الوحي من القرآن والسنة تؤكد أن المرأة مخاطبة مباشرة - وليس بواسطة الرجل - بتكاليف الدين وأعبائه: ﴿وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ

(1) راجع المصدر السابق نفس الصفحة

(2) سورة آل عمران، الآية: 195

(3) سورة النساء، الآية: 34

وَيَتَّبِعُونَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَيُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَيُطِيعُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ أُولَئِكَ سَيَرْحَمُهُمُ اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ ﴿١﴾

فالمرأة مسنولة مسنولية دينية ومدنية كاملة على وجودها ومصيرها، على معتقداتها وسلوكها، سواء تعلقت تلك المسنولية بمسائل شخصية كالزواج والطلاق واكتساب المال والتصرف فيه، أو تعلقت بالشؤون العامة كالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وهو الأصل العظيم لمسئولية الفرد المسلم رجلا كان أو امرأة (2)

وعلاقة العامل برب المال علاقة مدنية محضة ليس فيها ما يزرى بقيمة العامل ولا ما يرفع من مقام رب المال. ويلخص العقاد منهج الإسلام بجملة قصيرة فيقول: "الإسلام يبطل حق الاستغلال ويقدم حق العمل" (3)

إن أنموذج العلاقات الاجتماعية الذي يسعى الإسلام لإرسائه يتمثل في أن يكون كل إنسان حرا فيما يأتي ويذر لا سلطان عليه إلا من ضميره، ولا يخضع إلا لما لا يخنس كرامته مما هو ضروري لسير الحياة مثل خضوع الأجير لسلطة رب المال في حدود العقد الذي بينهما، وفي ما لا يزرى بالكرامة الإنسانية. وإن كان الأصل في الإسلام أن يكون كل إنسان عاملا في ملكه لا أجيرا في ملك غيره (4)

¹ سورة التوبة، الآية: 71

² راجع: راشد الغنوشي: المرأة المسلمة في تونس بين توجهات القرآن وواقع المجتمع التونسي، دار القلم للنشر والتوزيع الكويت ط2، 1413 ص: 151

³ عباس محمود العقاد: الديمقراطية في الإسلام، القاهرة، دار المعارف، 1971 ص: 62

⁴ راشد الغنوشي: الحريات العامة في الدولة الإسلامية ص: 59 مصدر سابق

ومن الشبهات القوية التي تثار في المجال الاجتماعي استمرار "نظام الرق" وعدم تصدي الإسلام له بالإبطال.

والجواب أن الشريعة الإسلامية متشوقة للحرية، وذلك مأخوذ من استقرار تصرفات الشرع التي دلت على أن من أهم مقاصدها إبطال العبودية وتعميم الحرية؛ لكن شأن الشريعة في رعي المصالح العامة التدرج بها دون إبطال للنظام السائد بشكل انقلابي، ذلك أن الرقيق كانوا هم العملة في الحقول، والخدمة في البيوت، ورعاة الأنعام.. أي أن الرقيق عمود النظام الاجتماعي والاقتصادي لدى أمم الأرض حين طرقتهم دعوة الإسلام، فلو رام الإسلام قلب ذلك النظام رأسا على عقب لانفرط الأمر من يديه (1).

ثم إن المتتبع لمنهج الشريعة الإسلامية في سن الأحكام يجدها قد سلكت طرقا عديدة، فتارة بالوجوب أو المنع الحاسمين، وتارة بالتدرج في التشريع مع استكمالها في حياة الرسول ﷺ، وتارة بالتدرج مع الإرشاد إلى استكمالها إذا تمت أسبابه الشرعية، ومن ذلك الاسترقاق حيث منعه في جميع صورته إلا في حال أسارى الحرب المشروعة، ثم أرشدت إلى تشوفه للحرية واستجابتها لكل دعوة صالحة لتحريمه نهائيا (2).

فبدل "المسلك الانقلابي" على الأوضاع السائدة سلكت الشريعة مسلكا متوازنا في منع الرق يمكن تلخيصه في النقاط التالية:

¹ ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية: الشركة التونسية للتوزيع، ط1، 1978، ص: 131
² انظر علل الفاسي:، مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها، دار الغرب الإسلامي، ط: 5، 1991، ص: 244، 245

أ - قررت أن الحرية أمر فطري وهو الأصل قال عمر (بم استعبدتم الناس وقد ولدتهم أمهاتهم أحرارا) (1).

ب - جفت جميع منابع الاسترقاق مثل استرقاق المدين وخطف الأحرار وبيعهم، أو التقاط الضال وفي هذا السياق جاء قوله (ﷺ) ثلاثة أنا خصمهم يوم القيامة... فنكر منهم رجلا باع حرا وأكل ثمنه (2). ولم يبق للرق من سبيل إلا الأسر في الحرب؛ وذلك اقتضاه مبدأ المعاملة بالمثل وردع الخصوم الذين لم يكونوا يبألون بشيء مبالاتهم أن يسترق رجالهم وتسيب نساؤهم.

ج - سعى الإسلام إلى علاج الوضعية الموجودة والتخفيف من الآثار السالبة للنظام السائد، فقيّد من تصرف المالكين فلم يتركه على ما كان عليه من إطلاق يضاهاى التصرف في الحيوان، فقال (ﷺ): (إخوانكم خولكم) (3) جعلهم الله تحت أيديكم، فمن كان أخوه تحت يده فليطعمه مما يأكل، وليلبسه مما يلبس، ولا تكلفوهم ما يغلبهم، فإن كلفتموهم ما يغلبهم فاعيتوهم عليه) (4). فأي مكرمة هذه وأي احترام لا يحلم به الآن الخدم تحت مسمى الحرية، إنه أحر مالكة: يأكل مما يأكل، ويلبس مما يلبس لا يتميز عليه بشيء بل ينزل السيد من علياته ليعين الخادم إذا كان العمل يشق عليه. ماذا يقول المخدمون اليوم؟ أتراهم يقبلون بهذا؟

(1) ابن منظور، مقاصد الشريعة الإسلامية، ص: 131

(2) أخرجه البخاري برقم 2227

(3) حلال فلائح على أهله خولا بغير أمورهم وكفاهم، فهو خال. مجمع اللغة السعود الوديز 1-125 هـ، 2004 م

م سنن رقم 2511

(4) أخرجه البخاري برقم (30) و (2515)

هذا شأنهم مع أسيادهم، أما عن شأنهم في المجتمع فهم أعضاء فيه وكان رسول الله ﷺ يجالسهم حتى تبرم بذلك كبراء قريش وطلبوا منه أن يخصصهم بمجلس لا يزارهم فيه هؤلاء الضعفاء فنزل قوله تعالى: ﴿ وَلَا تَطْرُدِ الَّذِينَ يَدْعُونَ رَبَّهُمْ بِالْغَدَاةِ وَالْعَشِيِّ يُرِيدُونَ وَجْهَهُ مَا عَلَيْكَ مِنْ حِسَابِهِمْ مِنْ شَيْءٍ وَمَا مِنْ حِسَابِكَ عَلَيْهِمْ مِنْ شَيْءٍ فَطَرَدْتَهُمْ فَتَكُونُ مِنَ الظَّالِمِينَ ﴾ (1).

د - الترغيب في عتق العبيد قال تعالى: ﴿ فَلَا اقْتَحَمَ الْعَقَبَةَ وَمَا أَدْرَاكَ مَا الْعَقَبَةُ فَكَّرْ رَقَبَةً ﴾ (2)، ثم ترجم هذا الحث إلى عمل في الواقع فجعل العتق كفارة للعديد من الأخطاء مثل القتل الخطأ، والظهار، واليمين المنعقدة المرجوع عنها وانتهاك حرمة رمضان. كما جعل العتق مصرفاً من مصارف الزكاة.

هـ - راعى الإسلام أوضاعهم وظروفهم فخفف عنهم في العديد من الواجبات (3) فلم يوجب عليهم الجمعة، والجماعة. كما خفف عنهم في العديد من العقوبات مثل عقوبة الرجم للزاني.

والخلاصة أن الإسلام حرر "العبيد" فعلاً وإن بقوا "عبيداً" شكلاً ثم إنه سلك بهم مسلكاً هو أقرب إلى التمهيد لتحريرهم فعلاً وشكلاً بحيث لو سار الأمر على ما رسمته الشريعة الإسلامية لقضي على الرق ولكن لملاسات تاريخية معروفة استمر، غير أنه بمجرد مجيء الإعلان العالمي لإبطال الرق لم يجد المسلمون أي حرج من الدخول فيه.

(1) سورة الأنعام: الآية 53.

(2) سورة البلد الآيات: 11-13.

(3) وهذا عكس ما ساد في المجتمعات الأخرى من التشديد على العبيد.

الخاتمة:

1 - كلمة {حرية} بسائر تصاريفها تدور في اللسان العربي حول معان ترجع إلى الخلوص من العيب والنقص، والنقاء من الشوائب، فيؤول معنى الحر إلى الكريم والنفيس والأصيل من كل شيء.

2 - أن "مفهوم الحرية" في "الغرب الليبرالي" و"الاشتراكي" تحدده موازين القوى، وذلك هو معبود الغرب ومصدر قيمه، وعبثًا يحاول المستضعفون إقناع الغرب بالقيم الإنسانية بل وحتى بالمواثيق الدولية ... ولكن يظل كل ذلك محض انخداع ويظل المنطق الوحيد الذي يفقهه الغرب هو موازين القوى.

3- من خلال العرض السريع المقتضب لمنهج القرآن الكريم في تحرير الإنسان اتضح لكل منصف وذو بصيرة أن القرآن الكريم يمثل بحق وثيقة جوهرها وروحها تحرير الإنسان بالمعنى العميق والدقيق للكلمة.

4 - أن الرسول (ﷺ) بخلقه وسلوكه آمن الناس من طغيان السلطة وتجبرها فكان لا يدع مناسبة إلا أكد فيها على أنه بشر مثلهم ومنهم، وكان يشاركهم أفراحهم وأتراحهم، وكان ينزل نفسه منزلة أحدهم فلا يتميز عليهم بشيء من المال أو النفوذ، كما آمنهم من المخادعة والوقية والكيد والخيانة، هذه الآفات الذميمة التي أضحت اليوم من مستلزمات النظم السياسية إلا ما ندر.

5 - المتأمل في تقلب "الوضع السياسي" في التاريخ الإسلامي يجد وراءه عوامل إثارة قوية تغلب عوامل التهدنة، وهي عوامل ذاتية تتمثل في حب الزعامة والتنفيذ وعوامل خارجية تتمثل في سعي اليهود والنصارى الحثيث في تأجيج نار الفتنة،

وظل العاملان (التهدنة والتأجيج) يصرعان في تاريخ الأمة ويفرزان إما خنوعاً وخضوعاً وتسليماً بالموجود، وإما ثورات وتقلبات لا قرار لها.

6- أن مذهب "الجبرية" هو مذهب يؤول إلى تقويض مبدأ التكليف ومسئولية الإنسان عن أفعاله، كما يؤول إلى الازدراء بالعقل الإنساني حيث يتعامل مع الإنسان كما يتعامل مع الجمادات. وإذا انهدمت إنسانية الإنسان من قواعدها، وهدمت الشرائع من أساسها تبعاً لنسف التكليف والمسئولية، فإن ذلك سيكون له أعمق الأثر في شيوع روح الزهد السلبي، والتخلي عن الفعل الحضاري، والخضوع لقوى الظلم والخنوع لمختلف تقلبات الحياة، والقعود عن عبء مواجهة الباطل وتغيير الأوضاع السائدة.

7 - أن المعتزلة رغم ما كانت لهم من إيجابيات على المستوى التنظيري فإنهم ناقضوا طرحهم ذلك على المستوى العملي التطبيقي حيث نكلوا بخصومهم واستعدوا عليهم السلطان وسلبواهم حرياتهم وزجوا بهم في غياهب السجون مما كان له الأثر البين في إعراض الناس عنهم.

8 - أن "فكرة الكسب" عند الأشاعرة غامضة، ولعلها أقرب إلى القبول على تفسير إمام الحرمين الذي اعترف بمبدأ السببية، وبالتالي اعترف بتأثير القدرة الإنسانية في الفعل.

9- أن "مسألة الحرية" في "التراث الإسلامي" طرقت بقوة وتراوحت فيها وجهات النظر، ولعل أقربها إلى روح العصر الطرح "الاعتزالي" لولا ما عليه من مؤاخذات شرعية حقيقية وجديرة بالاعتبار على مستوى التنظير، ومن تجاوز على مستوى التطبيق.

10 . لا يمكن الإكراه على الدين، إذ محل الإيمان القلب ، والقلب منطقة حرام لا سلطان لغير الله عليها ، فلا يتصور وقوع الإكراه أصلا ، فضلا على أن يقره الإسلام أو يأنز فيه ، وكيف يقره والله قادر عليه لو شاء ولم يفعله

11 - أن آيات "منع الإكراه" محكمة وتعبّر عن قاعدة كبرى من قواعد الإسلام يقوم عليها أصل التكليف والابتلاء ، وآيات القتال تعالج حالات استثنائية لمنع الفتنة واضطهاد المستضعفين من الناس.

12 - أن "الردة" جريمة لا علاقة لها بمسألة حرية العقيدة، وإنما هي مسألة سياسية قصد منها حماية المسلمين من مؤامرات أعدائهم.

13- أن الإسلام وفق في الموازنة في المجال الاقتصادي بين الحرية الشخصية بأن يختص المالك بما يملك وأن يكون أولى به من غيره ومنع أن ينازعه فيه أحد ووفر له الحماية الكاملة من اعتداء الغير عليه، وأعطاه حق الدفاع عن ماله. وفي المقابل لم يبيح للأفراد أن يتصرفوا في أموالهم دون ضوابط وبلا قيود.

14- أن واجب الدولة دفع الأذى المادي والمعنوي عن الأفراد والجماعات، وحماية المجتمع من الجرائم والتجاوزات وحفظ أمن الجميع مما قد ينجر عنه الانتقاص من بعض الحريات، أو الحجر على بعض الأفراد أو المؤسسات.

15 - المرأة مسنولة مسئولية دينية ومدنية كاملة عن وجودها ومصيرها، وعن معتقداتها وسلوكها، سواء تعلق تلك المسئولية بمسائل شخصية، أو تعلق بالشؤون العامة كالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

16 - علاقة العامل برب المال علاقة مدنية محضة ليس فيها ما يزرى بقيمة العامل ولا ما يرفع من مقام رب المال.

17- حرّر الإسلام العبيد فعلا وإن بقوا عبيدا شكلا، ثم سلك بهم مسلكا هو أقرب إلى التمهيد لتحريرهم فعلا وشكلا.

قائمة المصادر والمراجع

أولاً: مصادر البحث

- 1- أحمد بن حنبل، المسند، دار المعارف، مصر، تحقيق أحمد محمد شاكر، 1392هـ - 1972م، بدون رقم للطبع.
- 2- أبو داود: سليمان بن الأشعث، السنن. دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، 1415هـ - 1995م، بدون رقم للطبع.
- 3- ابن جزي: أبو القاسم محمد بن أحمد، القوانين الفقهية، تحقيق عبد الله المنشاوي، دار الحديث، القاهرة: 1426هـ/2005م بدون رقم للطبع.
- 4- ابن حبان: محمد بن حبان بن أحمد، الصحيح، ترتيب علاء الدين الفارسي، تحقيق أحمد شاكر، دار المعارف، 1372هـ - 1979م بيروت، رقم للطبع.
- 5- ابن حزم: علي بن أحمد بن سعيد، جوامع السيرة، دار المعارف، مصر، ط 1900م
- 6- ابن فارس: أبو الحسين أحمد بن زكريا معجم مقاييس اللغة ، تحقيق عبد السلام محمد هارون، دار الفكر، بيروت، 1335هـ - 1979م.
- 7- ابن ماجة: أبو عبد الله محمد بن يزيد القزويني، السنن، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، طبعة عيسى البابي الحلبي، بدون رقم للطبع ولا تاريخ للنشر.
- 8- ابن منظور، أبو الفضل محمد بن مكرم الإفريقي، لسان العرب: دار صادر، بيروت، ط 1، (بدون ت).

- 9- البخاري: الجامع الصحيح، دار الفكر، بيروت، ط1، 1993 هـ
2000 م
- 10- البداية والنهاية لأبي الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير القرشي،
مكتبة المعارف، بيروت، بدون رقم للطبع ولا تاريخ للنشر.
- 11- الترمذي: أبو عيسى محمد بن عيسى بن سورة، الجامع، تعليق
عزت عبيد
- 12- الجرجاني: أبو الحسن علي بن محمد بن علي، التعريفات، دار
السنون الثقافية العامة العراق، بدون رقم للطبع ولا تاريخ للنشر.
- 13- الجويني: عبد الملك بن عبد الله، غياث الأمم في التياث الظلم،
مكتبة إمام الجويني ط: 3، 1401 هـ.
- 14- الحاكم: أبو عبد الله النيسابوري، المستدرک علی الصحیحین،
مكتب المطبوعات الإسلامية، حلب، بدون رقم للطبع ولا تاريخ للنشر.
- 15- الذهبي: أبو عبد الله شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان،
تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام، دار الكتاب العربي، بيروت
ط1، 1407 هـ 1987 م.
- 16- الرازي: محمد بن عمر، التفسير الكبير، المطبعة الخيرية،
ط1، 1307.
- 17- الراغب الأصفهاني: أبو القاسم الحسين بن محمد، المفردات
في غريب القرآن، المكتبة التوفيقية، مصر، بدون رقم للطبع ولا تاريخ
للنشر.

- 18- الشهرستاني: الملل والنحل، محمد بن عبد الكريم، دار الكتب العلمية، بيروت، ط2، 1413هـ-1992م.
- 19- الطبري: أبو جعفر محمد بن جرير، تاريخ الأمم والملوك، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع. بدون رقم للطبع ولا تاريخ للنشر.
- 20- الطبري: محمد بن جرير، جامع البيان في تأويل أي القرآن تحقيق أحمد شاكر، مؤسسة الرسالة ط1، 1420هـ-2000 م .
- 21- عبد الرزاق، أبو بكر عبد الرزاق بن همام الصنعاني: المصنف المكتب الإسلامي - بيروت الطبعة الثانية ، 1403 هـ تحقيق: حبيب الرحمن الأعظمي

ثانياً المراجع:

المراجع العربية:

- 1- الألباني: محمد ناصر الدين، غاية المرام في تخريج أحاديث الحلال والحرام الناشر: المكتب الإسلامي - بيروت، الطبعة : الثالثة، 1405هـ .
- 2- أبو زهرة: محمد، تاريخ المذاهب الإسلامية، دار الفكر العربي، القاهرة، بدون (ت ولا ط) .
- 3- ابن عاشور: محمد الطاهر، مقاصد الشريعة الإسلامية: الشركة التونسية للتوزيع، ط1، 1978، ص:131.
- 4- دراويل: جمال الدين، مسألة الحرية في مدونة ابن عاشور دار ، الهادي للطباعة والنشر والتوزيع، ط1، 1427هـ-2006م.

- 5- صليبا: جميل، المعجم الفلسفي: ، دار الكتاب اللبناني بيروت. بدون رقم للطبع ولا تاريخ للنشر.
- 6- العالم: يوسف، دكتور، المقاصد العامة للشريعة الإسلامية، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، الولايات المتحدة الأمريكية، ط1، 1412هـ/1991م.
- 7- العروي: عبد الله: مفهوم الحرية، دار التنوير، بيروت، ط3، 1984م.
- 8- العقاد: عباس محمود، الديمقراطية في الإسلام، القاهرة، دار المعارف، 1971 بدون رقم للطبع.
- 9- علال: الفاسي، مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها، دار الغرب الإسلامي، ط:5. 1993
- 10- عمر: أمين حسن، دكتور: أصول السياسات (دراسة موضوعية في أصول فقه السياسات العامة في الدولة الإسلامية المعاصرة) هيئة الأعمال الفكرية السودان 2004 بدون رقم للطبع.
- 11- الغنوشي: راشد، الحريات العامة للدولة الإسلامية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 1993
- 12- الغنوشي: راشد، حقوق المواطنة، تونس، دار الصحوة، 1988، بدون رقم للطبع
- 13- الغنوشي: راشد، المرأة المسلمة في تونس بين توجيهات القرآن وواقع المجتمع التونسي، دار القلم للنشر والتوزيع الكويت ط2، 1413هـ .

14- الفاروقى: إسماعيل، حقوق غير المسلمين في الدولة الإسلامية: المسلم المعاصر: العدد: 26.
15- قطب: سيد، في ظلال القرآن، دار الشروق، بيروت، ط: 23، 1994م.

16- الكيالى: عبد الوهاب وآخرون: موسوعة السياسة، بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1979، 244. بدون رقم للطبع.
17- مجمع اللغة العربية، المعجم الوجيز 1425 هـ ، 2004، م بدون تاريخ نشر ولا رقم للطبع.

18- مودودي: أبوالأعلى، نظرية الإسلام وهدية في السياسة والقانون والدستور، بيروت دمشق، دار الفكر، 1964، بدون رقم للطبع.
19- النشار: علي سامي، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، دار المعارف، مصر ط8، 1981.

المراجع الأجنبية المترجمة إلى العربية:

1- جون ستيوارت ميل، في الحرية، هارموند زورت: 1974. بدون رقم للطبع.
2 - لابر: جوب وليام: السلطة السياسية: ترجمة إلياس حنا إلياس، ط3: باريس، بيروت، منشورات عويدات 1983.
3- لاروس: المعجم الفني والنقدي للفلسفة، باريس، 1974، بدون تاريخ للنشر.