

قضايا اسلامية معاصرة

مجلة متخصصة تعنى بالهموم الفكرية للمسلم المعاصر

العدد الثالثون - العدد ٣٩ - ٤٠ / ثناء وربيع ٢٠٠٩ - ١٤٣٠

صاحب الامتياز

ورئيس التحرير

د. عبد الجبار الرفاعي

سكرتيرة التحرير

انتزال الجبوري

تصدر عن: مركز دراسات فلسفة الدين - بغداد

www.rifae.com – info@rifae.com

هاتف: ٠٠٩٦٤٧٩٠١٩٧٨٨٧٥ - ٠٠٩٦١٧٠٦١٩٦٧٩

مركز دراسات فلسفة الدين

مؤسسة فكرية مستقلة، تعنى بدراسة الاتجاهات الحديثة في فلسفة الدين وعلم الكلام، وتسعى لبلوغ اهدافها من خلال ما يلي:

- ١- الدعوة للتعددية والتسامح، وارساء قيم الاختلاف وقبول الآخر.
- ٢- اشاعة ثقافة التعايش والحوار بين الاديان والثقافات.
- ٣- ترسيخ العقلية النقدية الحوارية، وتجاوز العقلية السكونية المغلقة.
- ٤- الاستيعاب النقدي للتراث والمعارف الحديثة.
- ٥- تعميم الاجتهاد ليشمل كافة حقول الموروث، واستبعاد عناصره القائلة والميتة، واستدعاء العناصر الحية منه ودمجها بالواقع.
- ٦- تمثل روح العصر، والانفتاح على المكاسب الراهنة للعلوم، انطلاقا من: الحكمة ضالة المؤمن حيثما وجدها التقطها.
- ٧- دراسة الدين والتراث على ضوء المناهج الحديثة للعلوم الانسانية.
- ٨- تطهير الدين من الكراهية والاكراهات.
- ٩- تحرير فهم الدين من المقولات والافكار والمواقف التعصبية والعدوانية.
- ١٠- الكشف عن الاثر الايجابي للفهم العقلاني الانساني للدين في التنمية الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والثقافية.
- ١١- تبني الرؤى والمفاهيم التي تهدف الى مواكبة العصر، وتعزز المصالحة بين المتدين والمحيط الذي يعيش فيه.
- ١٢- بناء مجتمع مدني تعددي تسود حياته قيم التسامح والعيش المشترك.
- ١٣- التنقيف على الحريات وحقوق الانسان، وتجفيف المنابع التي ترسخ مفاهيم الاستبداد، وتعمل على صياغة نفسية العبيد في المجتمع.
- ١٤- تجلية الابعاد العقلانية والاخلاقية والانسانية والجمالية والمعنوية المضيئة في الدين والتراث.
- ١٥- التحرر من سلطة السلف، واعمال العقل وشحذ واطلاق فاعلياته، والتوغل في الحقول المعرفية اللامفكر فيها.
- ١٦- تنمية التفكير والبحث والاجتهاد في فلسفة الدين وعلم الكلام.

الإخراج الفني: محمد حسين الرفاعي

الاشتراك السنوي: المؤسسات والجامعات والهيئات ١٠٠ دولار امريكي، الأفراد ٥٠ دولار امريكي.

محتويات العدد

كلمة التحرير

٤ الغام الديمقراطية في عصر التجارة الالكترونية علي حرب

حوارات

١٣ د. محسن كديور حدود الحرية من منظور ديني

٤٩ محمد مجتهد شبستري الإيمان والتجارب الدينية

٧١ د. عبد الكريم سروش الحقانية والعقلانية والهداية

دراسات

١٢٢ د. محمد الطالبي الحرية الدينية

١٤٦ د. محسن كديور حرية العقيدة والدين في الاسلام

١٨٨ د. طه جابر العلواني حكم الردة وعقوبة المرتد

٢٢٣ جمال البنا الاسلام وحرية الاعتقاد

٢٥٢ د. مريم آيت أحمد الحرية الدينية والارتداد في الأديان السماوية

٢٦٩ د. أسعد قطان حرية الفكر الديني: مغامرة حوار؟

محاضرات

٢٨٣ موريس غوديليه لقاء الصوم الكبير

نقد العدد الماضي

٢٩٢ سعدون محسن ضمّد إغتصاب الإسلام

أفام الديمقراطية

في عصر التجارة الألكترونية

علي حرب*

هل الديمقراطية تمرّ في أزمة؟ ام انها بالعكس تنمو وتتعرّز؟

من يرى الى الأمور بعين مركّبة، يجد بأن الوضع ملتبس، بل في غاية التعقيد. ولذا فالجواب ليس واحداً. نحن نعلم أن هناك من يتحدث اليوم عن انتصار الديمقراطية، كما هو شأن المنظرين والعقائديين، والذين يتعاملون مع القضايا بلغة التبشير والترويج.

ولكن أهل الاختصاص والذين يتعاطون مع المسائل بعقل نقدي هادئ يرون غير ذلك. فمعظم الكتابات التي يهتم اصحابها بالفكر السياسي تشير الى أن الديمقراطية ليست على ما يرام. من هنا تتراوح عناوين المؤلفات أو الدراسات بين مفردات الأزمة، أو المأزق، أو اللغم، أو الداء...

ولا غرابة أن يكون الوضع كذلك. فالسياق العالمي هو سياق الأزمة الشاملة التي تعصف وتضرب على غير صعيد، ومن غير مصدر، وفي غير مكان من العالم. وإلا كيف نفسر ما نحن فيه، في واقعنا الكوني من الفوضى والاضطراب والاختفاق

* - كاتب لبناني. ورقة أعدها كمدخلة في المؤتمر الثامن للديموقراطية والتنمية والتجارة الحرة المنعقد في الدوحة: ١٣-١٦ نيسان ٢٠٠٨، ولكن ظروفًا حالت دون حضوره ومشاركته.

والعبث والجنون والارهاب ... كما تشهد على ذلك المعضلات الأمنية، والبيئية، والمعيشية، والمالية، والسياسية... وكلها ترك أثرها وتداعياتها على الحقل السياسي. إذا شاء المرء أن لا يتعاطى مع النظام الديمقراطي بعقل فردوسي، كما يفعل دعائها، بالوسع القول، ليس هناك أصلاً عصور ذهبية للديموقراطية، لأن هذه ما انفكت تواجه التحديات والأزمات الطارئة أو البنيوية، من الداخل والخارج.

فبالأمس القريب، أي في الحقبة السابقة على انهيار جدار برلين، كانت الديمقراطية تواجه الداء الأكبر: الأنظمة التوتاليتارية التي تشكلت في أوروبا، بعد دهر من الصراعات والتطاحنات القومية والطبقية والايديولوجية.

وفي العالم العربي، الذي ورث عن الدول الاستعمارية، نظاماً ديموقراطياً طُبق بعض التطبيق، في ظل الحكومات الملكية والاقطاعية أو الأنظمة البورجوازية، نجد بأن الديمقراطية قد تعثرت، بل تراجعت، عما كانت عليه في زمن الاستعمار، بسبب العقل الاستبدادي، أو الأنظمة الثورية، أو الحكومات الشعبوية، فضلاً عن العصبية الطائفية والبنى القبلية.

نصر خادع

لا شك أن الديمقراطية أحرزت تقدماً على أرضها، بعد انتصار الحلفاء على تحالف النازية والفاشية. إذ عمدت الأنظمة الديمقراطية الى إجراء اصلاحات، ولو طفيفة، على أطرها وآلياتها، وظلت تقاوم حليفها في النصر، الاتحاد السوفياتي، أي الوجه الآخر للثالث التوتاليتاري، حتى انهياره والانتصار عليه. وقد ترافق هذا الانهيار مع انهيار بعض الديكتاتوريات في أوروبا الغربية، كما في اسبانيا والبرتغال، أو في اليونان. وقد عدّ ذلك نصراً للديموقراطية على عدوها، التوتاليتاري او الديكتاتوري.

من هنا سجلت الديمقراطية، ازدهاراً، في السنوات الاخيرة. سواء من حيث الخطاب والبيانات، أو من حيث الملتقيات والمؤتمرات، أو من حيث الوعود

والآمال. الأمر الذي جعل أنبياءها ودُعائها يتحدثون عن نصرها النهائي، كما بشرنا يومئذٍ فوكوياما.

تحديات جديدة

غير أنه بعد عقدين من انهيار العدو التوتاليتاري، نجد بأن الديمقراطية تواجه تحديات جديدة، سواء من جهة المنظمات الارهابية، أو من جهة الدول المارقة أو الخارجة على الاجماع الدولي، أو التي هي في صراع مع الدول الديمقراطية الغربية. فالحرب على الارهاب أفضت الى تفاقمه وانتشاره في هذا العصر المعولم. وسقوط الديكتاتورية العراقية، لم يسجل نصراً للديموقراطية، بل حول العراق الى بركة دماء، وأظهر عجز القوة العظمى، التي تتورط وتتخط في إدارتها للشأن الكوكبي وقضاياها. هذا من جهة الخارج. اما على صعيد الداخل فإن البلدان ذات الأنظمة الديمقراطية تواجه تحديات وانتهاكات من كل نوع: فثالوث الحرية والأخاء والمساواة، الذي جسد قيم الحداثة السياسية منذ أكثر من قرنين، إنما ينتهك باستمرار من جانب ثالوث الليبرالية والتنمية والعولمة، الذي يولد البطالة والفقر، أو الفساد والنهب، أو الاقصاء والتهميش، فضلاً عن التلوث في ما يخص البيئة.

واليوم تواجه الديمقراطية عوائق وعراقيل من كل نوع: الأحادية التي تمارسها الدولة العظمى من حيث تدخلها على الساحة الكونية، صدام الحضارات، طغيان النزعة الفردية، ظاهرة مقاطعة الانتخابات، التفاوت المريع بين جنة الأغنياء وجحيم الفقراء، تحويل المواطن من كائن سياسي الى مجرد مستهلك، أو مستثمر، أو مودع... وسواها من المشكلات التي تترك أثرها على الحقل السياسي، والتي تجعل من الكلام على انتصار الديمقراطية ضرباً من السذاجة أو التعمية.

الارهاب والمال

هل أبالغ في التوضيف والتشخيص. لتتوقف عند مسألتين:

الأولى هي الأمن المتدهور. وها هي مدننا شاهدة على ذلك، إذ هي من فرط الاجراءات الأمنية المشددة، تكاد تشبه الثكنات العسكرية المسيجة بالأشرطة والحواجز والبوابات الالكترونية. هذه حال مقرّات الرؤساء والزعماء والقادة والسفراء، بل هذه هي ايضاً حال المؤسسات الاقتصادية والسياحية. تجاه مثل هذا التدهور الأمني يتساءل المرء: ماذا تُجدي كل الثروات أو الشعارات المرفوعة، سواء تعلق الامر بالعقل والاستنارة، والحرية والديموقراطية، أو بالله والاسلام والمسيحية، والعروبة والمقاومة؟!

الثانية تتعلق بالأزمة المالية البنكية التي تخيم بأشباحها على العالم الرأسمالي والليبرالي، على نحو يذكر بالأزمة الاقتصادية العالمية الشهيرة لعام ١٩٢٩. فالكازينو النظري والافتراضي، كما يسمّونه، ينهار أمام الأعين، إما بسبب جهل الفاعلين أو المساهمين للتعقيدات البالغة للعمليات البنكية، أو بسبب قبض اموال غير مقبولة، أو بسبب الاختلاس وانتهاك الانظمة المالية، فضلاً عن الجشع لتحقيق أرباح سريعة ومضاعفة...

أياً يكن فأننا لست خبيراً مالياً، ولذا بوسعي أن أفسّر الأزمة من خلال الواقع الكوني الافتراضي الذي نخرط فيه، والذي هو واقع متسارع وفائق. والزمن المتسارع يعني استفاد الاجراءات والوسائل قبل أن تُبقي ثمارها على الارض وفي الميدان. وأما المكان الفائق بأدواته وتقنياته، فإنه يعني غياب العالم تحت علاماته ورموزه، التي تجتاح العابرة للحدود والقارات عبر الشاشات والقنوات، الأمر الذي يغلب الانتاج الناعم على الانتاج الثقيل، لكي يخلق المجال لممارسة ضرب من التجارة الالكترونية المضاعفة لتحقيق ارباح هائلة من غير ما جهد.

ولا غرابة. فالمجتمعات البشرية ليست فراديس للحرية والمساواة والعدالة، نظن وننوهم، وإنما هي تنتج دوماً قوانين مضادة، بقدر ما تولد ما يؤدي الى انتهاك القواعد والمبادئ، أو الى استهلاك النماذج والوسائل. فمقابل المساواة المجردة هناك التفاوت والاقصاء، ومقابل التنمية هناك النهب والهدر، ومقابل حرية التعبير

هناك آليات الحجب والتلاعب والتضليل، ومقابل حرية السوق هناك عولمة الارهاب...

الوضع المتببس

باختصار اذا كانت الحكومات الديكتاتورية والعصبيات القبلية أو الطائفية هي ما يقوض عندنا فكرة المواطنة أو يلغم المؤسسة الديمقراطية، بإفراغها من مضمونها، أو بتحويلها الى نظام استبدادي أو الى جهاز مخابراتي، فإن ما يلغم الديمقراطية على أرضها، وحيث مصدرها في البلدان الغربية، هو الشركة، والمصرف، والقناة والتجارة الحرة المنفلتة من كل قيد، والارهاب الذي يتفقم وينتشر على المستوى الكوني لكي يتهدد أمن الجميع.

فنحن نعلم أن هناك شركات عابرة أو قنوات ناجحة باتت اليوم أقوى من الحكومات والبرلمانات، مما يجعلها تلتف على المؤسسة الديمقراطية، أو تعمل على تجاوزها وعلى حسابها.

هذه الأزمة المركبة بوجوهها المتعددة وأعراضها المشتركة، إنما تعني أولاً أن السياق العالمي لا يكفي لتفسيرها، كما تعني من جهة أخرى، ان اسباب وعوامل التأزم، إنما تتصل بطبيعة الديمقراطية، كما تتصل بأطرها وآلياتها، أي بالفكرة والممارسة معاً. فمشكلة كل شيء، إنما تكمن في مفهومه وفي نمط استعماله؛ كما يقول الفلاسفة.

والنظر الى المسألة من هذه الزاوية يبيّن أن فكرة الديمقراطية، إنما تبنى على الالتباس والمفارقة، بقدر ما هي تحاول الجمع بين المتعارضات التي تسير باتجاهات متضاربة أو متعاكسة: الحرية والمساواة، الأمن والحقوق، المنفعة والقيمة، السلطة والاستقلالية، النمو والتفاوت، المحلي والكوني، الحقوق الفردية والمشاريع الجمعية...

نحو ديمقراطية فعّالة

هذه الثنائيات تعمل على الدوام كألغام أو كشياطين، لكي تصنع الأزمات كما تتجسد في التلاعبات والالتفافات والانتهاكات للقوانين والأطر الديمقراطية. من هنا ما عاد يُجدي أن تُمارس الديمقراطية بنفس العدة القديمة أو السائدة، التي تتعامل مع المشكلات بعقل لاهوتي ديني، أو بمنزعه طهراني أو خلاصي، أو حتى على صعيدها المجرد والقانوني.

فالممكن الآن في ضوء التحولات والانعطافات، وعلى وقع الاخفاقات والانهيئات، إعادة الاشتغال على فكرة الديمقراطية، تحليلاً وتركيباً، وتجاوزاً، من أجل فتح آفاق جديدة للعمل السياسي على غير خط ومن غير وجه:

١- تخطي ثنائية الناخب والنائب التي استهلكت وباتت قليلة الفاعلية، بالتعامل مع الفرد ليس بوصفه مجرد مؤمن أو مواطن، بل كمختص ومنتج وفاعل يفعل ويؤثر في حقل عمله وبيئته ومحيطه وعالمه، بقدر ما يستثمر طاقته الذهنية ويشغل قواه العقلية. هذا إمكان فُتِحَ يتيح اليوم عصر العولمة والعولمة واقتصاد المعرفة. بذلك تنتقل من الديمقراطية الموسمية، الكمية والاحصائية، نحو ديمقراطية نشطة وفعّالة، هي ديمقراطية الفاعل الاجتماعي الذي يمارس حيويته الفكرية والسياسية.

٢- تجاوز الديمقراطية الشكلية لجمهورية المساواة المجردة أمام القانون؛ وذلك بملء الفراغ، عبر توسيع أطر وآليات التعبير والمشاركة، ومضاعفة إمكانات المحاسبة والرقابة، وذلك بتحويل الفضاء المجتمعي إلى ورشة دائمة وحيّة من الحوار والمباحثة والمناقشة والمبادلة، على مختلف المستويات، وفي مختلف دوائر المجتمع وحقوقه وقطاعاته وقنواته. وهذا ما يتيح الآن عصر الشبكة والقناة. إذ لم تعد أعمال المحاسبة والرقابة تنتظر صندوق الاقتراع، بل باتت عملاً يومياً يمكن أن يمارس عبر الصحافة، وفي وسائل الاعلام، أو عبر الندوة التي باتت هي الأخرى

نشاطاً متواصلاً. بذلك يتحول المجتمع الى مساحة تداولية من التأثيرات المتبادلة والتفاعلات البناءة التي تنتقل معها من الديمقراطية المركزية، النخبوية، والموسمية، الى ديمقراطية، ميدانية، ميدائية، تشاركية، حية...

٣- كسر عقلية النموذج والقالب، فلا وجود لنموذج واحد أو وحيد للعمل الديمقراطي، ولا في أي مجال كان، فالنماذج التي تحتذى، هي عند من يدرسها ويفيد منها، مجرد محفزات أو مواد من أجل بناء نموذج جديد في سياق مغاير. بذلك تنتقل من الديمقراطية المنمطة الى ديمقراطية منفتحة، بقدر ما هي متحركة ومتطورة.

٤- التحرر من وهم الربط الميكانيكي بين الديمقراطية والتنمية. فالتلازم بينهما ليس حتمياً. لأن للتنمية منطقتها الذي هو زيادة الانتاج ومضاعفة الموارد، في حين للديمقراطية منطقتها الذي هو حماية الحقوق وضمان الحريات. ثمة دول ديمقراطية عريقة، كفرنسا، تخلفت في مجال التنمية، بعد استهلاك نموذجها وتقاعسها عن السعي الى تجديده. وبالعكس: ثمة دول مركزية، كالصين، تنجح في برامج التنمية، وهي لا تعد دولة ديمقراطية.

الأجدى النظر الى المسألة بعقل مركب: فالتنمية لا تفضي بالضرورة الى العدالة الاجتماعية، ولكنها قد تخلق فرصاً لتحقيقها. تماماً كما ان اطلاق حريات التعبير، قد يساعد في خلق فرص للتنمية، بقدر ما يطلق القوى الحية للمجتمع.

٥- الانفتاح على الخارج، عبر المؤسسات الاقليمية والهيئات الدولية السلمية والمدنية، التي تهتم بالدفاع عن حقوق الانسان ودعم الحريات الديمقراطية. فلا مجال بعد للعزلة في عصر تشابك المصائر والمصالح، وعولمة الحروب والهويات. من هنا بات التدخل من الخارج في شأن الداخل حقاً مشروعاً.

بذلك تنفتح آفاق جديدة أمام الفكر السياسي في ميادين الممارسة، افقياً وعمودياً، داخلياً وخارجياً، مما يتيح للديمقراطية أن تغني وتتجدد أو تتعزز، سواء بالانفتاح على الفضاء الاجتماعي بكل قواه وفاعلياته وهيئاته الأهلية والمدنية

والسياسية؛ أو بالانفتاح على الخارج عبر المشاركة في المناقشات العالمية في الهيئات والمؤسسات الاقليمية والدولية. بذلك يفتح المجال للتحول نحو ديمقراطية جديدة، اكثر فاعلية وديناميكية، يومية، نوعية، ميدائية، تشاركية، تجريبية، عالمية.

الديموقراطية هي سيرورتها الحية والخلاقة

خلاصة القول: ان العالم لم يعد كما كان عليه بمفاهيمه ومعايره ومؤسساته ومحركاته وخريطته واللاعبين على مسرحه، بل إن كل شيء يتغير بما في ذلك الانسان والطبيعة والأرض. وهذا شأن الديمقراطية التي تتغير فكراً وممارسة، سيما على وقع الأزمات المتلاحقة، أو في مواجهة التحديات والتحويلات الخارجية والداخلية، الطارئة والبنوية. الأمر الذي يحملنا على تغيير المفاهيم والأساليب، سواء في المقاربة والتشخيص أو في المعالجة والتدبير، بقدر ما يحملنا على تخفيف الادعاءات الطوباوية والتخلي عن المزاعم المثالية، المتعلقة بمفاعيل النظام الديموقراطي.

لا نتوقع، إذن، الفردوس، خاصة في هذا العصر. فلا توجد فراديس على هذه الارض. جلّ ما يمكن الوصول اليه، هو بناء تسويات واتفاقات هي مساومات ومصالحات.

لا نتظر حلولاً قصوى، حتى لا نصدم ونفجع بالواقع. من هنا أخص كلمتي بقولي: الديمقراطية تبقى دوماً رهناً لما نفكر فيه ونصنعه، بمعنى انها صيرورة، مفهومها على مستوى الفكر، بقدر ما هي ثمرة التجارب الفذة والغنية، على أرض الواقع البشري الملغم دوماً بالأهواء والمطامع، أو بالجهل والنسيان، أو بالخدع والأوهام.

لا شك ان الديمقراطية التمثيلية، ديموقراطية الاختراع والبرلمان، هي مكسب نتمسك به ونبني عليه، ولكنها لم تعد تكفي، بل باتت خادعة وعاجزة في مواجهة ما نشهده من تحولات أو تجاه قوة الشركات والفنونات والفاعلين الجدد على المسرح

من رجال مال وأعمال وإعلام ونجومٍ من كلِّ صنف ونمط. وإنها لفرصة سانحة، امام العرب لكي ينخرطوا في المناقشة العالمية، للمساهمة البناءة والمثمرة في تطوير مفهوم الديمقراطية وفتح إمكانات جديدة امام العمل الديمقراطي.

المراجع

- ١- بيار روزانفالون، العالمية الديمقراطية، تاريخها ومشكلاتها، مجلة اسيري (Esprit)، عدد كانون الثاني، ٢٠٠٨.
- ٢- روبرت رايبخ، الديمقراطية وداء الرأسمالية الفائقة، حوار أجراه معه اكرافيه دي لافيغا، في مجلة "العلوم الانسانية"، العدد، ١٩١، آذار، ٢٠٠٨.
- ٣- كاترين هلبان، هل الديمقراطية في أزمة؟ مجلة "العلوم الانسانية"، العدد، ١٩٢، نيسان، ٢٠٠٨.
- ٤- مارسيل غوشيه وبيار مانيه، معاودة التفكير في الديمقراطية، حوار أجراه معهما بيار سيمون ناحوم، في مجلة "Le Magazine Littéraire"، العدد ٤٧٢، شباط، ٢٠٠٨.
- ٥- لجنة تحرير النموّ في فرنسا، كتاب مشترك برئاسة جاك أتالي.
- ٦- علي حرب، تواطؤ الأضداد، الاصلاح والتجديد، الدار العربية للعلوم ودار الاختلاف، ٢٠٠٨.

حدود الحرية من منظور ديني

حوار مع:

د. محسن كديور

○ في اطار معتقداتنا نحن المسلمين، الى اي حد ترون ان بالإمكان تحقيق

مبدأ حرية الفكر والاعتقاد في مجتمعاتنا؟

□ في ميدان الفكر لا توجد أوامر ونواه مولوية (إلزامية)، بل أوامر ونواه ارشادية فقط، بمعنى إننا نهىء عدة مقدمات من شأنها ان تقود الى النتائج المرجوة، والواقع ان الحكم الارشادي ليس الا امضاءً واقراراً لحكم العقل، كما ان النواهي في هذا الميدان نواه تنزيهية، مثلما ورد في بعض المصادر الدينية النهي عن التفكير في حقيقة الذات الالهية، لاحتمال ان يؤدي ذلك الى الضلال والانحراف، او النهي عن التفكير بالذنب، لأن من شأن ذلك ان يقود الى ارتكاب الذنب بالفعل، فإن الله يرتب العقوبة على مخالفة الشرع لا على مجرد التفكير بذلك، ولكنه ومن باب اللطف والتفضل يثيب المرء على نواياه الطيبة، حتى لو لم تترجم الى عمل، وفي هذا قيل (نية المرء خير من عمله).

والحاصل ان الانسان لو حدثته نفسه بالسرقة ولكنه لم يسرق فلا عقاب عليه، بينما لو نوى تقديم اعانة للآخرين ولكن ذلك لم يتحقق بالفعل، فسيثاب على نيته! ومن الواضح ان موضوع الحرية الفكرية ليس من الأبحاث الاستجابية في ميدان الفكر، وانما يعنى بالمساحات التي يستطيع المشرع ان يضع لها احكاماً جزائية، ويعتبر التعدي عليها جرمًا يستحق فاعله العقاب.

في مجال الفكر لا معنى للتجريم، لان الجريمة نتيجة ممكنة في اطار الافعال

وربما الأقوال، اما الأفكار فلا يطالها نطاق الجريمة، ولا يمكن وصفها بأكثر من كونها افكاراً صحيحة او غير صحيحة، وهو أمر مختلف.

لا يوجد في نطاق الفكر جرم شرعي او قانوني، والموجود صحة شرعية او عقلية، وشتان ما بين المقولتين. وبوسعي القول اننا في باب الفكر نقول بالحرية المطلقة. وبالطبع لا بمعنى انه كيفما فكر الانسان فإن عمله هذا صحيح، بل بمعنى انه كيفما فكر فلا عقاب عليه. لا يمكن ترتيب أثر العقوبة على فكرة معينة ما دام لم يفصح عنها. كما ان مطاردة الناس في أفكارهم والتقييب في بواطن نفوسهم وأذهانهم امر مذموم عقلاً وشرعاً، ناهيك عن منعه قانوناً.

○ ماذا عن حرية التعبير عن الرأي؟ هل ترون ان ثمة حدوداً وضوابط

لحرية التعبير بالقلم او اللسان؟

□ انا مؤمن بحرية التعبير عن الآراء والمعتقدات، واعتقد جازماً بأن الدين الاسلامي قد ضمن ذلك وأقره رسمياً. سوى ان هناك بعض الضوابط والقيود، التي وردت في بعض النصوص الدينية، وهي ضوابط عقلانية ترمي الى عدم الاضرار بالغير، والحد من مظاهر الكذب والنفاق والافتراء والاستهزاء، وهي في الواقع ضوابط تهدف الى ترشيد عملية التعبير عن الرأي لا أكثر.

○ تحديد هذه المصاديق، مهمة من؟ هل تنيطونها بالوجدان العام لاهل

العلم والنخبة المفكرة لتمارس دور هيئة محلفين بهذا الشأن؟

□ نعم، فتلك القيود عقلانية برمتها وليس فيها ماهو تعبيرى، وبالتالي فتشخيص هذه الأمور يقع على عاتق الاخصائيين في كل حقل معرفي، كمرجع واع ومحايد. ان حرية التعبير عن الرأي مقولة تعالج جملة من القضايا، يتحفظ عليها رجال الدين او رجال السلطة، ويتخرجون من اثارها. ولكنها يجب ان تبحث وتعالج في هذين النطاقين بالذات، لأن هذا هو ميدانها الأول والأهم، وليس لها حضور يذكر في باقي المجالات.

بالطبع ثمة حالات تعد من موارد إلحاق الضرر بالغير، او تندرج ضمن الرذائل الأخلاقية، مثل الأعمال المخلة بالأدب العام، فما من مجتمع الا وله مجموعة من الاعتبارات الأخلاقية التي لا يسمح بتخطيها. حتى على مستوى الانتاج الفني والأدبي لا بد من مراعاة الذوق والأدب العام، ولا يسمح بهتك الحرمات الاجتماعية والدينية تحت هذا الستار. اما الافادة من الأساليب الجمالية في توصيف بعض القضايا الاجتماعية فلا مانع منه، بل هو الذي يضفي نكهة طبيعية على مجالات الفن والأدب. والأمر موكول في تمييز هذه الموارد عن بعضها لهيئات استشارية مختصة في المجالات ذات الصلة، لا أن تناط هذه المهام بأناس ذوي نزعة بوليسية لا يفقهون من الأدب والفن شيئاً.

○ لنفترض جدلاً أن العرف الأدبي، والفني العام لحقبة زمنية طغى عليه طابع لا ديني، بمعنى ان غالبية الأدباء والفنانين نزعوا في تلك الحقبة الى عدم الالتزام دينياً، فلا شك حينها ان اية هيئة استشارية تشكل في بيئة كهذه سيغلب عليها نزعة التحلل من الالتزامات والقيود الدينية، التي يعبرها الوسط الديني اهمية، كيف يكون الموقف حينها؟

□ من الواضح اننا نتحدث عن مجتمع ديني، وأي هيئة استشارية تنبثق عن هكذا مجتمع يفترض ان تكتسب طابعاً دينياً.

○ لكن من الممكن عملياً ان تحصل فجوة عميقة بين شرائح المجتمع العامة وبين النخب الفنية والأدبية، كما حصل ذلك في العقدين اللذين سبقا قيام الثورة الإسلامية في ايران؟

□ الاصل هو ان يكون هناك مواءمة بين الوسط الفني والأدبي في مجتمع ديني وبين العرف العام فيه، ما لم يثبت خلاف ذلك، ففي بعض مصاديق المنجز الأدبي الجاد لدينا مشاهد توصيفية للعلاقات الجنسية، لكن ببيان ملتزم وعلى نحو لا يشعر القارئ بوجود رغبة في إشاعة مفاهيم اباحية، بل ان القصة الواردة في القرآن

الكريم بشأن ما جرى بين يوسف وزليخا، تعكس جانباً رفيعاً من البيان الذي يقترب من صلب الموضوع، مع بقاء المعالجة في اطارها الأدبي والأخلاقي، وهذا الأسلوب القرآني الشيق يصلح منطلقاً لمعالجة القضايا العاطفية دون تجاوزات. الممنوع الأمر فيها يجب ان يوكل بهيئات ولجان مشكلة من أناس يجمعون بين الالتزام الديني والتخصص في مجال الأدب والفنون، اما اذا تشكلت هذه اللجان من أناس متدينين دون مراعاة مبدأ التخصص، فمن المحتمل جداً ان تكون لهؤلاء تحفظات على دواوين حافظ الشيرازي وجلال الدين الرومي، فيصدرون قراراً بمنعها من النشر.

○ اذن انتم تلصدون بالعرف الفني الاسلامي على وجه التحديد؟

□ نعم، مادما نتحدث عن مجتمع ديني، لأن في هكذا مجتمع لا بد من مراعاة الاعتبارات الاخلاقية والذوق العام، وذلك بمقتضى المبدأ الذي ينص على ان مساحة حرية الفرد تنتهي عند حدود حريات الآخرين وحقوقهم.

وإذا تجاوزنا هذه النطاقات الثلاثة، يبقى لدينا امران مهمان جداً، الأول هو الخطوط الحمراء في الدائرة الدينية، والثاني هو الخطوط الحمراء في الدائرة السياسية، وفي حدود الدائرة الدينية، التي ربما يتركز بحثنا عليها في الدرجة الاولى، يصاغ السؤال بالشكل "الى اي مدى يجوز ان نتطرق الى مباحث لا تنسجم مع التعاليم الدينية التي يؤمن بها مجتمع معين، بغض النظر عن كون هذه التعاليم من ضروريات الدين او من فروعه الاجتهادية؟"

هنا يكون المستوى الأول للبحث هو مستوى النخب الدينية والمتخصصين، مثلاً لو كانت هناك نية بمعالجة قضية علمية تعد من المشهورات الدينية، فأنا اعتقد ان بحث هكذا قضية على مستوى النخب متاح على الاطلاق ودون قيد او شرط، طبعاً في حدود البحث العلمي الذي له أدواته الخاصة به، وهنا ايضاً لا بد من وجود معيار لتحديد ان هذا المبحث علمي أو لا. والمعيار هو العرف السائد في الوسط العلمي لمفكري وعلماء أي عصر، هؤلاء هم الذين يقررون ان كان هذا الكتاب او المنجز الثقافي يعالج المسألة مورد البحث معالجة علمية، او هو بصدد الدعاية والترويج

لفكرة ما، فإن تبين ان هذا الكتاب يعالج القضية بأسلوب علمي، فلا ينبغي ان توضع قيود على نشره، حتى وان توصلت المعالجة الى نتائج لا تتوافق مع الرأي المشهور لدى العلماء. الشرط الوحيد هنا ان يكون مستوى المعالجة عصبياً على فهم العامة من الناس، ولا يصلح للتداول الأبين الأوساط النخبوية على الصعيد الفكري والديني. ولا أعني بذلك أن تكون هذه الكتب حكراً على محافل علمية مغلقة، بل ان هذا غير ممكن اصلاً في ظل الانفتاح الحاصل في مجال النشر، بحيث يمكن ان تكون هناك صحف ومجلات متخصصة بل هناك قنوات تلفزيونية تعنى بشأن خاص.

المعيار اذن هو المستوى العلمي للبحث، وطريقة التعاطي مع المفردة العلمية، والدخول الى البحث والخروج منه، بغض النظر عن شكل النتيجة، وبمقدور مؤلف هذا الكتاب ان يدافع عن فكرته في حوار تلفزيوني او إذاعي او عبر الانترنت، شريطة ان تكون تلك القناة موجهة في الأساس الى وسط نخبوي متخصص، كما هو الحال في أغلب المجالات الفكرية التخصصية التي تخاطب بالأساس شريحة معينة من الناس، وقد يصادف أن تقع بين يدي قارئ قليل الخبرة او المعرفة، ولكن المستوى العام لمحتويات المجلة لا يشجع هؤلاء على قراءتها او متابعتها بجدية وامعان.

والواقع ان هذا الأسلوب هو الذي يلجأ اليه العرفاء في كتاباتهم، فكتب العرفاء لم تكن بعيدة المنال جداً، كل ما في الأمر انها حتى لو وقعت بين يدي قارئ بسيط، فسوف يبقى عاجزاً عن درك مضامينها، بحكم كونها مكتوبة بلغة وأدوات بيانية خاصة.

اما اذا كان المقصود هو معالجة قضية دينية بلغة موجهة الى عموم الناس، فحينئذ يجب تفادي نشر كل ما من شأنه ان يشوش على أفكار عامة الناس، ويؤدي الى انحرافهم، هنا يجب ان نتوقف قليلاً، فليس من المستبعد ان يكون من المحظور شرعاً نشر كتاب يعالج قضية من هذا النوع وبهذا الأسلوب .

والحاصل ان الفكرة الجديدة لا بد ان يطرحها صاحبها بادئ ذي بدء فيما بين

الأوساط والمنتديات العلمية، عبر ماهو متداول اليوم من قنوات مخصصة لهذا الغرض، مرئية كانت ام مسموعة ام مقروءة، ولا ينبغي ان يقتصر طرح الفكرة على نطاق محدود بين العلماء والحوارات العلمية.

ومن هنا أذهب شخصياً الى جواز طرح الآراء العقيدية غير المشهورة في مرحلتي الماجستير والدكتوراه، بحكم ما لطلبة هاتين المرحلتين من قابلية نوعية على تمييز الفكرة الصائبة عبر الاحتكام الى المعايير العلمية، دون أن يتم استغفالهم بالأساليب الأدبية المضللة التي قد تنطلي على الناس البسطاء، وأرى وفق المعيار ذاته ان طرح أبحاث من هذا القبيل في وسائل النشر والاعلام العامة أمر غير مقبول، لاحتمال ان تجر الى نوع من الفوضى العقيدية التي يكون ضررها أكبر من نفعها.

اذن هناك نطاقان متفاوتان، الأول هو عامة الناس، والثاني هو النخبة العلمية، ونحن نؤمن بحرية النشر والتعبير على نحو مطلق في النطاق الثاني، دون الأول مع التأكيد على ان مستوى حرية التعبير - خصوصاً في البحث الديني - يرتبط بمعدلات الوعي والنضج الثقافي لكل مجتمع، بمعنى ان هناك تناسباً طردياً بين عمق الوعي الديني والثقافي لمجتمع ما وبين مستوى اطلاق حريات التعبير والاعتقاد في ذلك المجتمع.

ومن المعلوم ايضاً ان عمق الوعي الثقافي والفكري في المجتمع مرهون هو الآخر بوجود مناخات آمنة وحرية يتحرك فيها الفعل الثقافي والعلمي، الأمر الذي يضع على كاهل العلماء والمفكرين في كل مجتمع مسؤولية المبادرة الى رفع مستوى ثقافة المجتمع .

وغني عن البيان اننا نميز هنا ما بين البحث العلمي الجاد وبين الممارسات التي تستبطن السخرية والاستهزاء بمعتقدات الناس، ان من حيث الغاية، او من حيث الأسلوب، ففي مجتمع تغلب عليه سمة الالتزام الديني والاخلاقي، من الطبيعي ان تجابه تلك الممارسات بردود أفعال غاضبة وربما متشنجة. وبقدر ما ندعو الى تأمين مناخ آمن لحرية التعبير؛ نرى من اللازم على من يريد ان يطرق باباً جديداً على

مستوى النظرية أن يبدأ بإقناع أهل العلم بوجاهة فكرته وجدارتها، بأن تكون محوراً للبحث والمناقشة، لا أنها مجرد تخرصات او أفكار دعائية جوفاء، مع التأكيد مرة اخرى على ان المراد من (أهل العلم) ليس فقط علماء الدين والفقهاء، بل كل من له تخصص في أي مجال ذي صلة.

○ لكن بعض العلماء يذهبون الى ان شهرة بعض الآراء لا تعكس بالضرورة قوة هذه الآراء ووجهتها فـ (رب مشهور لا اصل له)، وبالتالي هناك عوامل اخرى تتدخل في شهرة بعض الآراء على حساب غيرها، كان تكون هذه الآراء مما تروج له انظمة الحكم في كل عصر ومصر، وتعلمون ان صدر المتاهلين الشيرازي يكثر من توجيه النقد الى علماء زمانه من اتباع المشهور، ويصفهم بالسعي وراء الدنيا!

□ للأسف، يوجد دائماً صنف من علماء الظاهر والمتفقيين، الذين وصفهم القرآن الكريم بقوله تعالى " مثلهم كمثل الحمار يحمل اسفارا" وهؤلاء أعدى اعداء الحرية، وأشد خصوم المعرفة الدينية الحققة. ان هذا الوباء لو انتشر بين العلماء في عصر معين فإن العرف العام لأهل ذلك العصر سيولد مشوهاً، وحينئذ لن يقتصر الحل على الأساليب القانونية، وسوف يحتاج المجتمع الى نهضة فكرية ثقافية تقوِّض أسس الواقع الفكري والثقافي السائد، الأمر الذي يتطلب بروز شخصيات ورموز فكرية تمتلك القدرة والشجاعة على التغيير والاحاطة بالبنى الفكرية القديمة، التي تتحول بفعل مظاهر التحجر الى عوائق وسدود تقف بوجه أي عمل فكري خلاق.

ان موضوع البحث هنا فيما اذا كانت الظروف طبيعية والفرص متكافئة الى حد ما، والا فإن أي وضع اجتماعي من النمط المشار اليه آنفاً؛ سيؤدي الى تسميم الأجواء الفكرية والثقافية الى درجة تلقي بظلمها الوخيم على طبيعة القوانين او الأعراف الثقافية السائدة، فتخرج تلك القوانين والأعراف عن صفة الموضوعية والاعتدال، الأمر الذي يضطر قوى النهضة والاحياء الفكري الى التفكير ببدائل

أخرى وصولاً الى أهدافها المشروعة، وأول هذه البدائل هو مخاطبة الجمهور مباشرة للتأثير في الرأي العام.

بإختصار سيكون لمقولة حرية التعبير تعريفاً متفاوئان في ضوء قاعدة الترتب، ففي الظروف الطبيعية يصبح البحث العلمي مطلق الحرية ما دام موجهاً الى النخب العلمية، اما اذا توجه الى عموم الناس فالأمر منوط بموافقة مبدئية من اهل العلم في ذلك الزمان والمكان، اما في الظروف غير الطبيعية وحين يهيمن على الوسط الفكري اناس محافظون جداً ويرفضون أي توجه جديد، فلا مانع من توجيه الخطاب المباشر الى الوسط الشعبي العام من أجل خلق رأي عام جديد.

الحاصل ان الآراء والنظريات الجديدة يجب أن تجد طريقها الى النور، والحيلولة دون ذلك حتى على صعيد الوسط العلمي النخبوي أمر غير صحيح اطلاقاً. ولكن يبقى على من يريد خلق رأي عام جديد في المجتمع، ان يبذل جهداً استثنائياً، في اقناع النخبة، وخلق تيار فكري جديد، ويكون له انصاراً وتلاميذ يدافعون عن رأيه وهو أمر ليس بالسهل قطعاً.

وقد لجأ الملا صدرا الى هذا الاسلوب في أيام زمانه، فحرص على تربية تلاميذ ومريدين أخذوا على عاتقهم مهمة الترويج لآرائه.

○ وقتئذ لم يكن هناك شيء يُدعى بالرأي العام، ولعل بعض العلماء والمفكرين الجدد عندنا يبررون تعاطيهم المباشر مع الرأي العام الشعبي، بأنه السبيل الوحيد لمواجهة تيار المحافظين عبر اللجوء الى ادوات قوة...

□ علينا تفكيك ثلاثة حقول عن بعضها، الحقل الأول هو الحقل العلمي، والثاني هو حقل الأحكام الدينية الإلزامية، والعقل الثالث هو منطقة المباحات، او ما يسمى بمنطقة الفراغ، والضابط في الحقل الأول هو الضوابط والمعايير العلمية، والضابط في الحقل الثاني هو الأحكام والقواعد الشرعية، اما في الحقل الثالث فإن الناس احرار في العمل على ضوء قناعاتهم ورغباتهم واجتهاداتهم الشخصية في الموارد الخاصة، اما في الموارد ذات الطابع العام فإن المرجع هو رأي الاكثرية.

وبالتالي فإن الرجوع الى الرأي العام هو المعيار المعتمد في حل القضايا الاجتماعية العامة، ولا ينبغي ان يعتمد فيما سوى ذلك من حقل علمي او ديني. فإن تحكيم الرأي العام في حقل علمي يجعل نتائج البحث العلمي سطحية وغير ناضجة..الوجه الآخر لمسألة الحرية الدينية هو بيان البعد السياسي فيها.. فمن المعروف على مر التاريخ ان اصحاب السلطة يضيقون ذرعاً بوجود المناوئين والمعارضين لسلطتهم، وخاصة اذا اصطبغت السلطة بصبغة دينية، فيصار الى وضع القيود السياسية بإسم الدين، ويوصم من يخالف السلطة بأنه مخالف للدين والشرع المقدس، وتلك هي الحرية التي غالباً ما تلجأ إليها السلطة القائمة على مرتكزات دينية.

هنا يجب ان يكرس جهد كبير لترسيم الحدود بين المفاهيم، واعتقد على العموم بأن للمرء مطلق الحرية في التعبير عن معتقداته بهذا الخصوص، ما لم يلجأ الى العنف، وكان حريصاً على اعتماد الطرق السلمية، والعمل في ضوء القوانين (العادلة) السائدة في البلد.

○ ماذا لو عمد البعض الى التهديد بالجوء الى العنف دون ممارسته

بالفعل، كيف يتم التعاطي مع هؤلاء، هل تشملهم قواعد حرية التعبير عن الرأي، ام يعاملون كمتآمرين ضد الحكومة ؟

□ مجرد ان تكون لدى البعض نية الإطاحة بنظام الحكم دون ان يباشروا بالعمل على ذلك، لا يمنحنا الحق في تخوينهم وقمعهم، والأصلح اللجوء الى القضاء الصالح لأجل البت بمصير هؤلاء.

○ كيف يمكن السكوت على هؤلاء والحال انهم يصرحون برغبتهم قلب

نظام الحكم، ولا يحترمون قواعد اللعبة السياسية، الا يحق للحكومة ان تتخذ ضدهم إجراءات احترازية قبل ان يشعلوا فتيل النار؟

□ ذكرت آنفاً ضابطتين، الأولى أن لايقدم هؤلاء على عمل مسلح، والثانية أن

يعملوا في إطار القانون، وكل فرقة تخطت في عملها هاتين الضابطين، فيحق للدولة ان تردعهم، ولكن حسبك ان الحكومات عادة ما تصنف مناوئتها في خانة المتآمرين ضدها. ولهذا يجب ان نحذر من تعميم أحكام الخيانة والتآمر على كل من لا يوافقنا في الرأي، وبالتالي مصادرة حقوق هؤلاء، وليكن الملجأ في التحديد هو القانون والمقررات العادلة. نعلم جميعاً ان الخوارج في عهد الامام علي كانوا يخططون لقلب السلطة، ومع ذلك تمتعوا بهامش كبير من حرية التعبير عن الرأي، ماداموا لم يحملوا السلاح بعد.

○ الخوارج كانوا صريحين وواضحين في تطلعاتهم واهدافهم، لكنك تواجه احيانا جماعات تدعي في الظاهر انها تحترم القوانين والمقررات، ولكنها تضمر السوء لنظام الحكم القائم، فكانها لا تتحلى بشجاعة الخوارج، كيف تتعامل السلطة معهم؟

□ لا يكفي احتمال أن يكون الخصم منافقاً للحكم عليه وقمعه. وفي مثل هذه الحالات يجب ان تعمل الحكومة على خلق أجواء حوار ثقافي شفاف، لكي تستدرج هؤلاء للإفصاح عما في كوامن صدورهم. فالجريمة من مقولة الفعل، ولا يكفي احتمال الإقدام على الجريمة مسوغاً للحد من حريات الآخرين، والمعيار اولاً وأخيراً، هو مراعاة القوانين، وعدم القيام بعمل مسلح.

ولنرجع الى أصل البحث، فبالنظر لما أسلفناه، يصبح من السائغ توجيه النقد الى الدولة او الحكومة او القائد والزعيم، وأي من ذلك ليس خلافاً للشرع او القانون. فيجوز لي ان انتقد كلام القائد والقول بأن هذا العمل غير صحيح، شريطة ان يخلو النقد من التجريح. هذا الشيء كان ساري المفعول في عهد خلافة الإمام علي، بل ان الإمام كان يشجع عليه، كون النصيحة عملاً من اعمال الخير، وقد جرت عليه عادة المسلمين.

ويمكن توسيع دائرة النقد لتشمل حتى الدستور، فالمطلوب من الناس ان يلتزموا

بالقانون من الناحية العلمية والسلوكية، أما من الناحية النظرية فبوسعهم ان ينتقدوه، ويمكن لهذا النقد ان يطال جميع فقرات الدستور، حتى ما يعد منها مبادئ العامة. ان كل ذلك يدخل في اطار المناقشة والبحث العلمي الذي ليس له قيود مادام ملتزماً بالنهج العلمي ولا يخرج عن هذا الإطار.

○ يظهر ان ثمة اتفاقاً بين فقهاءنا المعروفين على ان لا إكراه في الدين (لن لم يدخل الاسلام بعد)، فهم يلتزمون بحرية الاعتقاد، على الأقل في حدود ذلك المبدأ، كيف ينسجم موقفهم هناك مع التشدد الموجود في الفقه التقليدي حيال المرتد الفطري. واسباباً هل يمكن التوفيق بين تبني أحكام الارتداد عن الدين، وبين القول بان الدين الاسلامي يؤمن بحرية التفكير والعقيدة. دعني اطرح السؤال بصراحة : هل من حق المواطن الذي يعيش في مجتمع ديني ان يسلك غير طريق الحق؟

□ القرآن يتحدث عن الارتداد، بيد أن أحكامه وتفريعاته وتفصيله تستنبط من الروايات. القرآن الكريم لم يتطرق إلا الى العقوبة الأخروية المترتبة على من يرتد عن دينه، اما العقوبات المترتبة دنيوياً فقد أحيلت الى السنة النبوية، وهناك إجماع لدى المسلمين على ان للمرتد عقوبة دنيوية، لكن الكلام في شكل هذه العقوبة وآليات تطبيقها، والأهم من ذلك كله تحديد من هو المرتد الذي يستحق تلك العقوبة.

المعروف ان المرتد هو الشخص الذي ينكر قضية من القضايا الدينية والعقائدية، التي تساوق إنكار الإلهية او النبوية، على أن يكون هذا الإنكار مع جحود وعناد، بمعنى أن يعرف ان هذه القضية بعينها هي من ضروريات الدين وان منكرها منكر للدين، ومع ذلك يصر على الإنكار.

وهذه جملة قيود فنية يتعسر - ان لم يتعذر - تحقيقها فعلياً. وهذا الأمر في الدين الإسلامي له نظائر كثيرة، فعلى سبيل المثال لا الحصر أقر الدين الإسلامي حكم

الرجم لزنا المحصن والمحصنة، ولكن ثبوت هذا الحكم قيد بشروط غاية في التعقيد - وهو وجود أربعة شهود عدول على الحادثة بتفاصيل دقيقة - وإذا شهد ثلاثة وتردد الرابع، فلن يقتصر الأمر على إبطال الدعوى، بل يصار الى إجراء الحد الشرعي بحق الشهود بتهمة القذف، في التفاتة إسلامية مبكرة لفكرة الدعاوى الكيدية. والأمر ذاته ينطبق على إجراء أحكام السرقة المتمثل بقطع يد السارق، فإنه لا يصار إليه الا بعد تحقق شروط كثيرة يصعب توافرها في العادة.

وبالتالي، لا ينبغي أن يطلق العنان في الحكم على الناس بالارتداد لمجرد اختلاف في الرأي او موقف ناشئ عن ضغينة او حسد.

أعتقد بأن من اللازم بسط مائدة البحث العلمي والفني الدقيق في القضايا الفقهية الهامة، وعدم السماح لأي كان بتوظيف هذه القضايا توظيفاً سيئاً، والغرض منه الإيقاع بخصومه الفكريين او السياسيين، وأرى ان من اللازم للجهات القضائية ان تبادر الى وضع حد لهذه التجاوزات، خاصة في مثل هذه الموارد التي قد لا يكون فيها شكاوى خاصة، بل يجب على المدعي العام للدولة ان يتصدى لردع من يستغل الأحكام الدينية لأغراض شخصية او فتوية، كون ذلك يندرج في سياق القضايا العامة التي تهتم أمر المجتمع ككل، فإن هذه الممارسات والتوظيفات السيئة من شأنها الإساءة الى الدين وتشويه صورته المثلى في عيون الناس.

وفي ضوء ما ذكرناه آنفاً من تعريف للمرتد والارتداد، سيكون من الصعب جداً ان تجد باحثاً وعالمأ منصفأ يتبنى قضية او فكرة معينة، مع اقراره بأنها تتنافى مع الثوابت الدينية، اللهم الا اذا كانت هناك مآرب أخرى. ان دعاة التجديد الديني اليوم يؤمنون بالله ورسوله وبالدين الإسلامي، غايتها إنهم يذهبون الى ان هذا الحكم الشرعي أو ذاك ليس مما صدر عن النبي، او انه صدر لغاية محددة وظرف معين، ولا يدخل في إطار الأحكام الثابتة التي لا تتبدل.

استناداً الى ذلك، يجب أن تناط مهمة الأحكام الارتدادية بعهدة علماء جامعين للشرائط، وان تحصل المرافعة والمداولة في هذه القضايا في محاكم دستورية علنية،

وبحضور المتهم، ومنحه الفرصة الكافية لتقديم دفاعاته، لا أن تتخذ هذه الأحكام اعتباراً، أو لأغراض كيدية في محاكم غير علنية، وتصدر غيابياً ضد أصحابها. فإن أحكام الارتداد من الأحكام الجزائية ذات الطابع الردعي، وحتى يتحقق ذلك الأثر الردعي، لابد من سحبها الى دائرة النور، لتكون في مدى الرؤية وتؤثر في نفوس المراقبين والمتابعين للحدث. والذي نراه اليوم شرذمة من أنصاف العلماء او الجهلة، الذين يفتقرون الى أدنى مستويات المعرفة الدينية، هؤلاء ينبرون الى إصدار أحكام الردة بحق هذا الفقيه المجدد او المفكر المستنير، بدون تردد، من دون تثبيت، ولا حتى سابقة انذار، فهذا مرتد عن الدين، وذلك مرتد عن الولاية، وهذا خائن، وذلك عميل لأعداء الدين والدولة. وهذه الأحكام الارتجالية الظالمة تطل أناسا لهم تاريخ وماض مشرف في خدمة الدين والأمة، ليس لشيء الا لتصفية حسابات سياسية وجهوية.

دعنا نعمق المسألة أكثر، لا يمكن الحديث عن الردة والمرتد بمعزل عن المصداق، البحث هنا موردي كما يقولون. ان المشرع في هكذا مسائل يجب أن لا يقتصر على إعطاء أحكام كلية تجريدية، بل يترك هامشاً لبحث هذه المسائل موردياً، لكي نرى مثلاً في موضوع الارتداد - ان الذي ينكر الفكرة او المعتقد الفلاني، هل يجبره هذا الإنكار الى إنكار الربوية او نبوة النبي، وهل هو مصر على تبني تلك الفكرة، حتى مع توضيح هذا التلازم بين الأمرين. لا كلام لنا مع من ينكر نبوة الرسول محمد (ص) او صدقية القرآن الكريم، ونحن نواجه هؤلاء بالمقولة - ان وجدوا - الموجود ليس سوى مناقشة او إنكار بعض المسائل، التي لا يقود إنكارها الى أي مما ذكر من الأمور التي تستوجب الحكم بالارتداد.

لا يوجد من ينكر ضرورة من ضروريات الدين، او على الأقل لا يوجد من ينكر ضرورة هي كذلك في رأيه، نعم قد ينكر زيد من الناس ما أراه أنا ضرورة من ضروريات الدين، وهي ليست كذلك عنده. وحتى هذا لا ينطبق عليه انه مرتد بحسب التعريف سالف الذكر، والذي هو تعريف المشهور. غايتها ان المرتد هو من

ينكر امرأً ضرورياً عند العينة من علماء المسلمين، ولا يعود عن إنكاره حتى بعد توضيح هذا الأمر له، بل يكابر ويعاند.. آنذاك يمكن الحديث عن شيء اسمه ردة وارتداد.

هذا كله في باب الاعتقاد، أما في باب البحث والتحقيق فأعتقد ان لامجال أصلاً للحديث عن ردة ومرتدين، لأن للباحث مطلق الحرية في عرض جميع الآراء ذات الصلة بموضوعه والتداول بها، وما دام لم يصل بعد الى نتيجة قطعية في البحث والتنقيب العلمي، فله ان ينطلق في مسارات البحث دون قيود او معوقات، وبالتالي فقضايا البحث العلمي خارجة عن موضوع الارتداد (تخصصاً) حسب اصطلاح الأصوليين. ثم ان التجسس على أهل الفكر والمعرفة واستباق وصولهم الى نتائج معرفية يعد من الأمور غير الجائزة شرعاً، ويجب ان تكون كذلك قانوناً، فلو فرضنا جدلاً ان البحث العلمي قاد احدهم الى إنكار الدين او إحدى ضرورياته، ولكنه لم يشهر هذه النتيجة ولم يروج لها، فلا تجري عليه الأحكام الدنيوية للمرتد، اما الأحكام الأخروية فلا شأن لنا بها، وأمرها الى الله تعالى فإن تحقيق عنوان المرتد يتوقف على وجود نشاط يزاوله المرتد لترويج فكرته الموجبة لارتداده عن الدين. وفي مرويائنا التاريخية ان قوماً راحوا يدخلون الإسلام بسرعة ويخرجون منه بسرعة، وكان الغرض من وراء ذلك خلق انطباع لدى الناس يضعف العقيدة الإسلامية، وان صورة الإسلام من الداخل صورة بانسة تختلف عن صورته البهية من الخارج، ومن الواضح كم شكل هذا التيار من خطر على الإسلام، وكان من الطبيعي ان يبادر المسلمون للدفاع عن دينهم بوجه هذا التحرك الذي يحمل سمة التآمر، أما اذا تجردت هذه المواقف عن طابعها التآمري، وحصلت على نطاق فردي ضيق وبشكل عفوي، دون ان تشكل تياراً منظماً له هدف محدد فلا وجه للحكم على هذه الموارد بالردة دونما تثبت وتريث، ودون إعطاء فرصة لصاحب الفكرة او الموقف الجديد بأن يوضح المرتكزات التي استند إليها.

طبعاً، هناك من فقهائنا من لم ينتبه لهذا الأمر، فعمم الحكم بالارتداد على جميع

حالات الخروج من الدين، بغض النظر عن صورة ذلك، ومع احترامي البالغ لآراء هؤلاء العلماء فقد كان لي رأي آخر في المسألة، وملخصه ان تحقق موضوع الارتداد أمر في غاية الندرة، وهو لا يشمل قطعاً حالات البحث العلمي، التي لم يصل صاحبها بعد الى نتيجة، أو وصل الى نتيجة لكنه لم يروج لها.

○ هب ان امرءاً اعتنق ديناً معيناً قبل سن البلوغ، وبعد البلوغ توصل عبر البحث العلمي والفلسفي الى بطلان آراء ذلك الدين، فهل يستحق هذا الفرد العقاب الاخروي الذي توعد به القرآن الكريم؟

□ الدخول في نطاق العقوبة الأخروية أمر لا يناسب المنهج العلمي للبحث والتحقيق، واعتقد عموماً أن فرض السؤال الذي تفضلتم به نادر الوقوع اصلاً، وعلى كل حال، فالأمر موكول الى البارئ تعالى، فهو يعلم تمام العلم ان كان فلان مستحقاً للعقوبة الفلانية ام غير مستحق. موضوع بحثنا نحن هو العقوبة الدنيوية للمرتد، المشكلة هنا، ويجب ان نتوخى حلاً لها هنا.

○ اسمحوالي ان اعود الى ذيل سؤالي السابق: في مجتمع ديني، هل من حق

المرء ان لا يكون مع الحق؟

□ من الناحية الأخروية، من حق أي إنسان الخيار بأن لا يختار طريق الحق، وعليه تحمل الخيار بأن لا يختار طريق الحق، وعليه تحمل تبعات ذلك أخروياً. اما من الناحية الدنيوية، فمن حق الإنسان ان يجانب الحق والصواب على المستوى الفكري، وهناك مستويان آخران، الأول هو مستوى التعبير عن الرأي، والثاني هو مستوى العمل والسلوك. والمقصود هنا الرأي والسلوك في دائرتهما العامة، أما في الدائرة الشخصية الخاصة فلا كلام، وليس لأحد ان يتدخل في أموري الشخصية مادمت أقوم بها في الدائرة الخاصة (البيت مثلاً)، ولا رقيب علي هنا الا الله والضمير. ولكن ما أن اخرج برأيي وسلوكي من الدائرة الشخصية الخاصة الى الدائرة الاجتماعية العامة، حتى أجابه بسلسلة من الضوابط والأحكام ذات الطابع العام.

ومن ثم، إذا كان رأيي او عملي مخالفاً لما عليه العرف الاجتماعي العام، فهنا صورتان، الاولى: اذا كانت أقوالي وأعمالي على درجة من الغرابة والشذوذ، بحيث لا يكون بوسع العرف العام ان يتحملها ويصبر عليها، والصورة الأخرى ان يكون الاختلاف بدرجة يمكن ان يطبقها العرف الاجتماعي العام ولا استفزاز فيها. ومن المعلوم ان المخالفة للعرف والذوق الديني العام تكون على درجات، فمنها ما يكون من الصنف الأول ومنها ما يكون من الصنف الثاني، ولاشك ان المخالفات من الصنف الأخير لا تبرر سلب فاعلها من حق المواطنة والتمتع بحياة آمنة في الوسط الاجتماعي المتدين.

وبوسعنا أيضاً اعتماد شكل آخر من التصنيف بخصوص ما نحن فيه، وفتح بوابة جديدة يدخل فيها هؤلاء الأفراد الذين أعطيناهم الحق بأن لا يكونوا مع الحق، فهؤلاء يأمنون على حياتهم من جانب، ومن جانب آخر يحرمون من بعض المزايا والحقوق الاجتماعية، على ان يعالج كل مورد على حده، وليس بالامكان وضع ضابطة عامة تغطي جميع الحالات الممكنة.

على العموم، في المجتمع الذي يكون إسلامياً بحسب رؤيتي الخاصة، يعد خيار (العزوف عن الحق) حقاً معترفاً به رسمياً، ولكنه مقيد بجملة من الشروط والضوابط مع استثناءات يجب أخذها بنظر الاعتبار، منها ان لا تؤدي مجانبة الحق الى الإضرار بالحقوق الاجتماعية للآخرين، اما اذا كانت تبعات العمل محصورة في إطارها الفردي فمن حق المرء ان يتخذ سبيلاً آخر غير سبيل الحق، من حقه ان لا يكون مسلماً، من حقه ان لا يتشيع أو لا يتسنن، من حقه ان لا يوالي الحكومة الدينية، هذا من الناحية الدنيوية، أما من الناحية الاخروية فللكعبة رب يحميها!

○ هل في تفسيركم الخاص لمفردة الارتداد واحكامها، مندوحة لاولئك

العازمين على تخريب عقائد الناس بالمكر والحيلة، مع التلبس بلبوس الإصلاح

الديني؟ الا يستوحى من يستمع كلامكم هذا انكم تعملون جاهدين على إفراغ

مفردة (الارتداد) من محتواها الموضوعي؟

□ هب ان الأمر كما وصفت - وان كنت لا أوافقك في ذلك - فإن السيرة التي جرى عليها علماء السلف وأساتذتنا الأسبقون ذات أبعاد تربوية حميدة في هذا الباب، فحين يشكون في إسلام شخص يكتفون بأقل القرائن على إسلامه، وكنا ونحن طلبة صغاراً لا نستسيغ ذلك، ولكن مع التقدم في السن، تحلّى لنا وجه الحكمة في هذا النهج. فما الذي يحدو بنا لطرده الناس عن ساحة الإسلام، وفيهم العالم والمبدع. ان هذا العمل يأتي على نقيض مهمتنا في الدعوة الى الله. ان الأصل في الإنسان - في مجتمع مسلم - أن يكون مسلماً متديناً، خاصة اذا هو ادعى ذلك. والذي بحاجة الى دليل واثبات هو خروج الإنسان عن الدين لا دخوله فيه. وليس كل من انحرف في فكرة او معتقد مرتداً بالضرورة، فهناك بدائل كثيرة يمكن اللجوء إليها قبل ان تصل النوبة الى الحكم على الشخص بالارتداد عن الدين، وكما قلت: فإن التجسس والتفتيش عن عقائد الناس وما يجول في خواطرهم امر ممنوع شرعاً وقانوناً.

من المناسب هنا استحضار مقولة لأحد فقهاء الشيعة القدماء، وهو الفقيه أبو الصلاح الحلبي، الذي عمر قرناً من الزمن (٣٧٤ - ٤٧٤ هـ)، فقد أورد في كتابه (الكافي في الفقه) تعريفاً للمرتد يجدر بنا ان نتوقف عنده قليلاً، ونتمعن في فهمه، لانه كفيل برفع كثير من عوامل اللبس والاختلاف في هذا الباب. يقول الحلبي في تعريف المرتد انه: (من يظهر شعار الكفر بعد الايمان)، ثم ذكر أمثلة لذلك، مثل إنكار النبوة، او أحد الأحكام الضرورية في الدين، كوجوب الصلاة والصيام، وحرمة الزنا وشرب الخمر. وفي لفتة ذكية يضيف الحلبي: ان من يتوصل بالاستدلال الى إنكار إحدى العقائد/إنكار الامامة، او القول بالجبر والتشبيه، وما الى ذلك، فلا يعد مرتداً، وان حكمنا بكفره!

ونلمس في هذا التعريف عدة نقاط جديرة بالملاحظة والتأمل، الأولى: هي التمييز بين مقولتي الكفر والارتداد، والثانية: جعل ضابطة الارتداد (إظهار شعار الكفر) ليس مجرد الكفر، فضلاً عما دونه من الالتزام بعقائد ضالة. وعليه لن يكون

مرتداً كل من يغير في عقيدته.

ولن تترتب عليه أحكام المرتدين، على الأقل الدنيوية منها، ولا يواجه بالكفر والارتداد لمجرد ان كلامه يفضي في نظرنا الى الكفر او الردة، لأن شرط تحقق الارتداد- بحسب الحلبي - هو (إظهار شعار الكفر) اي تبنيه جهاراً وعلانية، واتخاذ شعاراً له، وأين ذلك ممن يفتخر بالانتماء الى الإسلام، ويستमित في الذب عن عقيدته، غاية الأمر ان له تصورات في بعض القضايا، تتجاوز المتعارف والمألوف على مستوى الوسط الديني.

○ ماذا لو عمل شخص على الاستدلال على عقيدة ضالة، وراح يتخذها

شعاراً يدعو ويروج له في المجتمع الإسلامي؟ هل يندرج ضمن حكم الارتداد

وتجري عليه أحكام المرتد؟

□ هذا بحث آخر، أشرنا له فيما سبق، ولمزيد من الإيضاح نقول: ان من يتوصل عبر البحث والاستقراء العلمي الى قناعة معينة في موضوعة عقائدية، وراح يدافع عن وجهة نظره العلمية، فهو خارج عن مفهوم الارتداد موضوعاً. بالطبع، مع مراعاة ما اشرنا اليه سابقاً من ضوابط وملاحظات. ولأنفرد بهذا الرأي والحمد لله، فهناك فقهاء معتبرون ذهبوا الى هذا الرأي، قد مر ذكر أبي الصلاح الحلبي، الذي يصرح بأن من يتوصل عن طريق الاستدلال الى نتيجة تخالف نظر أقطاب الدين والمذهب فلا يعد مرتداً، ولا تجري عليه أحكامه.

قلنا سابقاً أن الأحكام الدنيوية المترتبة على المرتد جاءت عن طريق الروايات، وهي على طوائف، ومنها من يربط ما بين الكفر وبين الجحود. ففي كتاب الكافي للكليني/ المجلد الثاني/ باب الشك / الحديث الثالث عن محمد بن مسلم عن الصادق(ع) (كنت عند أبي عبد الله عليه السلام جالساً عن يساره، وزرارة عن يمينه، ودخل ابو نصير، وقال: يا أبا عبد الله! ما تقول في من شك في الله؟ فقال: كافر يا أبا محمد، قال: فشك في رسول الله، قال: كافر. ثم التفت الى زرارة وقال: إنما يكفر اذا جحد). والجملة الأخيرة تحمل دلالة عميقة، فالمرء لا يكون كافراً بمجرد أن ينكر

شيئاً، أو يشك فيه، بل إذا كان إنكاره وشكه مبنياً على الحجود بالحق، بمعنى انه يعلم بأن الحق كذا، ويقوم عنده الدليل عليه، ولكنه يكابر وينكر. وهذا المعنى تعرضت له بوضوح الآية الكريمة: (وجحدوا بها واستيقنتها أنفسهم ظلماً وعلواً) (النمل / ١٤٩).

○ (يعلم بان الحق كذا) او نحن نتصور بانه يعلم، ماهو المعيار؟

□ في المجتمع، يوجد أناس في قلوبهم مرض فزادهم الله مرضاً، هذه حقيقة واقعية مرة لا يمكن إنكارها، والجاحد من هؤلاء، ولكننا مأمورون بالعمل على ضوء ظواهر الأمور، والأحكام الفقهية مبنية على الظاهر أيضاً. ولو كان المدار في الأحكام على البواطن وعلى ما تخفي السرائر لانقلبت الأحوال رأساً على عقب، ولكن للشرية منطق آخر.

○ هل بوسعنا القول ان ملاك الارتداد هو كفر العلة لا كفر الادلة؟

□ تعبير جميل! إذا كان المراد من كفر العلة، الكفر الناشئ عن علة ومرض في القلب، نتيجة غلبة الهوى والتعلق بالشهوات.

كما إن المقصود بكفر الأدلة، هو الكفر الناجم عن مماشاة الدليل، والوصول عبر الفحص والتحليل الى نتيجة قد لا تطابق الحق، او ما نعتبره حقاً. وهذا أمر وارد، فليس بدعاً من الأمر ان يتوصل الإنسان الى نتائج غير موضوعية، وان سلك طريقاً موضوعياً في الفحص والتنقيب العلمي. وخلاصة القول ان الباحث اذا توصل الى بطلان عقيدة معينة، عبر إتباع وسائل علمية بعيدة عن الأغراض والمآرب الأخرى، ولم يكن هناك جحود لحقيقة يؤمن بها في وجدانه، او يشك بها على الأقل، فمن الصعوبة بمكان تعميم أحكام المرتد عليه، لأن عنوان الارتداد مقيد، ومشروط بأن يكون عن جحد - كما في الرواية - ولا بد من احراز وجود القيد المذكور، وهي مهمة حساسة، يجب ان تناط بهيئة قانونية محايدة، لكي تحدد من خلال القرائن وشواهد الحال والمقال ان عملية الإنكار تمت عن جحد أم لا.

في بحث اقامة الحدود الشرعية، ثمة طرق ثلاثة لإثبات أحكام الحدود، وهي

العلم الوجداني للقاضي، وشهادة البينة، واقرار الشخص نفسه. أما الأول فقد أصبح متاراً لجدل واسع خلال العقدين الأخيرين، ولي فيه شخصياً وجهة نظر حاصلها (باختصار) وجوب تضييق مساحة الاستناد الى علم القاضي، وذلك بقصرها على حالات العلم النوعي، المستند الى قرائن وشواهد ملموسة، وليس على مجرد الحدس والتصور.

وبالنسبة لشهادة البينة فهي محل إشكال، في حال إنكار المتهم وإصراره على الإيمان بالله والرسول، واعتقد ان مذاق الشرع يستوجب الاحتياط في إجراء الحدود الشرعية، ما لم يقد دليل معتبر ولاغبار عليه. وفي ضوء ذلك، أرى ان الطريق الأكثر استحكاماً في إثبات الارتداد هو إقرار الشخص نفسه، مع كامل الحرية والاختيار بأنه ارتد عن دينه، لأن مسألة التدين أمر باطني، وبالذات قضية الخروج عن الدين، ولا سبيل الى إثبات ذلك بطرق خارجية، كعلم القاضي، او شهادة البينة الشرعية، والاحتياط يدعو الى عدم مسامرة الدليلين الأخيرين في قضايا من هذا النوع.

فضلاً عن ذلك، هناك دليل استصحاب عدم الخروج عن الدين وحالة البقاء على الإسلام، ولا ترفع اليد عن هذه الأصول الأبدليل بين يقطع الشك باليقين، وهذا ما يصعب تحقيقه في حال كان الشخص يقر بوحدانية الله ونبوة محمد (ص) ويناقش في قضايا جزئية أخرى، خاصة اذا كانت من المسائل الخلافية.

ان وصم المرء المسلم بالارتداد عمل مخالف لمبدأ الاحتياط، الذي أمضاه الشرع المقدس في أرواح الناس وأموالهم وأعراضهم. وهل هناك تهمة تسيء الى عرض المسلم أشد جرحاً من اتهامه بالخروج عن الدين او المذهب الذي يدين به؟! اذا لم تكن هذه القضية مشمولة بمبدأ الاحتياط، كن على ثقة لن يشمل هذا المبدأ اي قضية أخرى. والاحتياط في عدم توجيه التهم لعلماء الدين والمفكرين يجب ان يكون مضاعفاً. وهذا خلاف ما نشهده - للأسف - في مجتمعاتنا، من تناول على أهل العلم والفكر، وتكفيرهم بغير حق، ومن غير دليل.

○ اشترتم أنفساً الى التشابه بين هذا المبحث وما يحصل الآن في بعض

الايوساط الماركسية، فهناك من يصنف بالارتداد كل من يتبنى تفسيراً للدين مغايراً لتفسير الاتجاه الحاكم؟

□ طبعاً، قلما يستخدم اصطلاح (الارتداد) في هذا المضمار، الا ان هناك من يريد التمسك بهذا المعنى لإتهام خصوم سياسيين.

ففي خلافة أبي بكر أطلق وصف "أصحاب الردة" على جماعة لم يخرجوا على الدين الإسلامي، وإنما لم يعترفوا ببيعة الخليفة، ومعظم المفكرين والفقهاء الشيعة لا يحكمون بارتداد هؤلاء. بيد ان طبيعة الحكومة ان تكيل الاتهامات الى خصومها، وتلصق بهم أكثر الأوصاف بشاعة في المجتمع، ولاشك ان الارتداد عن الدين هو الوصف المرشح لهذا الغرض، خصوصاً والدولة الإسلامية في بداية تكوينها، وهي وقتئذ بمرحلة عصبية بعيد وفاة النبي (ص). فالذي يرتد في تلك اللحظة يستحق أشد العقوبات في نظر الرأي العام المتدين، ولن تبقى له أي كرامة او حيثية اجتماعية. وكذلك الحال في أنواع الحكومات الأخرى، فالحكومة الماركسية تتهم خصومها بالدفاع عن البورجوازية، والحكومات الرأسمالية تتهم خصومها بتبني أفكار ماركسية. وعلى نفس المنوال فإن المعارضة في حكومة شيعة مثلاً قد تتهم بالعداء لأهل البيت (ع)، والمعارضة في حكومة سنية قد تتهم بالتأثر بأطروحات شيعة، وهكذا..

وتاريخياً، يمكن التيمن بسيرة أمير المؤمنين (ع) في هذا المجال، ففي خلافته وقعت ثلاثة حروب طاحنة مع أصحاب الجمل، وأهل الشام، والخوارج، ولكن علماً (ع) وهو الحاكم آنذاك لم يتهم أيّاً من خصمه بالارتداد عن الدين، وصدق من قال: (يؤخذ الإخلاص من نهج علي) وغير خفي على أحد، ما فعله خصوم أمير المؤمنين، فقد نكثوا عهده وبغوا عليه وتمردوا على سلطته، وتمادوا في أفعالهم الى درجة كبيرة، والكل يعرف ما فعله الخوارج من أفعال شنيعة، استحقوا عليها ان يكونوا في عداد المحاربين لله ورسوله، كما في قتلهم لزوجة عبد الله بن خباب وبقر بطنها، ومع كل ذلك التمادي أوصى الإمام علي بأن لا يقاتل الخوارج من بعده، فيما يعني انه لم

يتعامل معهم كمرتدين، وقال فيهم قولته الشهيرة: (ليس من طلب الحق فأخطأه كمن طلب الباطل فأصابه).

فإذا كان أمير المؤمنين أحجم عن وصف الناكثين والقاسطين والمارقين بالارتداد عن الدين، فيأي مسوِّغ نجوَز لأنفسنا وصف خصومنا السياسيين او العقائديين بالكفر والردة، فهل حكومتنا هي الدين نفسه؟ وهل تقاس منزلتنا عند الله بشيء من منزلة أمير المؤمنين وأهل البيت (ع)؟

إن غاية ما يمكن للحكومة الدينية ان تقوم به، وعند تحقق شروط خاصة، هو ان تصنف خصومها تحت عناوين البغي والمحاربة، وهذا على فرض صحته واستناده الى أسس موضوعية، يخرج عن نطاق بحثنا (الارتداد).

○ ما هو حكم من شك في ضروريات الدين، بالطبع اشترتم الى هذا المعنى

خلال كلامكم السابق، ولكن ماهو رأيكم في ذلك؟

□ لا مجال لإطلاق حكم المرتد على الشاك والمتردد، فالمرتد شيء، والمتردد شيء آخر! أحكام الارتداد تجري بحق المسلم الذي يصر على إنكار ربوبية الله ونبوة محمد (ص)، ويعلن ذلك جهاراً وتكراراً. عدا ذلك فمن الجرأة على الله اجراء الأحكام الفقهية الخاصة بالمرتد على الناس..

فالقاعدة الفقهية العامة تقول (تدرء الحدود بالشبهات)، أي ان الحد يسقط بوجود أي منشأ من مناشئ الشك في انطباق الحكم على الموضوع. يجب ان يكون موضوع الارتداد محرزاً على نحو يقيني، ولا سبيل الى ذلك حيال من حصل عنده تردد إزاء قضية دينية معينة، على الخصوص، اذا نشأ هذا التردد بسبب البحث والدراسة.

○ نلاحظ احياناً أن دليلاً واحداً يفضي الى نتائج متعددة عند هذا الباحث

او ذاك، وذلك بحسب الخلفية الثقافية او الاجتماعية التي يعيش فيها كل فرد، وربما كان هناك دليل مقبول لدى زيد، ولكنه ليس كذلك عند عمر، وتدخل في

ذلك عوامل كثيرة بعضها غير اختياري؟ فمن اين لنا ان نعرف بان عدم قناعة

عمر بهذا الدليل ناشئة عن مرض وعلة، ام عن طبيعة الأدلة؟

□ المتهم بريء حتى تثبت إدانته. القاعدة ان المسلم باقٍ على إسلامه، ولا يخرج عن الإسلام الا بعد توفر شروط صعبة التحقق في واقع الحال، وهي الجحد والإنكار المصحوب بعناد ومكابرة، وإلا فلا. والمعول عليه في تشخيص تحقق هذه الشروط من عدمها هو هيئة قضائية تتسم بالخبرة والحياد، مع التأكيد مجدداً على استثناء حالات البحث العلمي المجرد، والتركيـز على الحالات التي ينزع أصحابها الى الترويج الى الفكرة او المعتقد الجديد.

○ لامحيص عن الاعتراف بوجود علاقة جدلية بين حرية التفكير وحرية

التعبير، في ضوء ذلك الا نتوقع وجود مفكر يصوغ افكاره وآراءه بصيغة

نعتبرها نحن ترويجاً ودعاية، بينما يرى هو ان صيغة التعبير هذه هي من

مستلزمات الفكرة ذاتها؟

□ نعم، هذا الاحتمال وارد من الناحية النظرية على الأقل، فالقضايا المعرفية والثقافية والعقائدية ليست من المباحث الرياضية، التي تكون الأمور فيها إما أبيضاً او أسوداً، وتبقى هناك مساحة غائمة يصعب فرز الأمور فيها، وقد يستغل البعض هذه الثغرة لتمرير مآربه. هذا النوع من القضايا عرضة لصدور تقييمات متعددة فيها، فيمكن في موضوع الارتداد مثلاً، ان يتوصل فقيه ذو ذهنية مفتوحة الى نتيجة تختلف عما يتوصل إليه فقيه منغلق التفكير. والحل لمثل هذه القضايا ذات الصلة بالموضوعات الخارجية ان يناط الأمر بمرجعية قانونية تصدر أحكامها في ضوء الوقائع الموجودة على الارض، على ان يتحلى أعضاؤها بالكفاءة والموضوعية، خاصة في قضايا تستوجب درجة عالية من الثبوت والاحتياط، ومنها ما نحن فيه.

يكمن جوهر المشكلة في مدى قدرتنا على تشخيص الواقع الموضوعي

للأشياء، فلو أردنا ان نحدد ان نشر الكتاب الفلاني هل يعد ممارسة خاصة على

مستوى الوسط العلمي، أم إنه عمل دعائي وترويجي؟ قد يبدو الأمر لأول وهلة انه من النوع الثاني، ولكن اذا ما أجرينا مقارنة حسابية بسيطة بين عدد النسخ المطبوعة (ثلاث آلاف نسخة عادة) وعدد السكان في مجتمع قوامه سبعون او ثمانون مليون نسمة، نصفهم أميون، قد تأتي النتيجة مغايرة، ويقال حينئذ ان نشر هذا الكتاب بهذا العدد من النسخ يعد من الممارسات والفعاليات الخاصة الموجهة الى وسط نخبوي محدود، وبالتالي يدخل في نطاق الممارسة العلمية لا الدعائية. ينبغي إعادة النظر فيما اسلفناه من قواعد وضوابط، لتمييز العمل العلمي عن الدعائي، وعدم حصر الأول بالحلقات البحثية الخاصة، وسوف يكون اللجوء الى الكتاب وسيلة من وسائل التثقيف التي لاغراضها في اعتمادها كأسلوب من أساليب مناقشة القضايا الحساسة مناقشة علمية هادئة وهادفة.

وعوداً على سؤالك، بوسعي القول ان أسلوب الخطاب ومستواه، هو دون شك أحد المعايير التي يتم في ضوئها تحديد ان هذا النتاج علمي او دعائي. خذ مثلاً الكتب العرفانية، فهي في الغالب تستعمل اسلوباً رمزياً لا يفهم مغزاه الا الخواص من اهل الفن، حتى لو انتشرت على نطاق واسع، لن يغير ذلك من واقع كونها معدة لمخاطبة فئات محدودة. أكثر من ذلك يمكن اعداد برامج تلفزيونية وإذاعية تعالج قضايا تخصصية بلسان لا يفهمه عادة الا أهل الاختصاص، ولا يدخل ذلك في دائرة الدعاية والترويج على اعتبار ان هذا النوع من البرامج يخاطب النخبة لا العوام. الخلاصة انه لا يوجد معيار ثابت، بل لابد من ملاحظة خصوصيات كل حالة.

○ اذا كانت النخبة الحاكمة في المجتمع من النوع الذي لا يطبق سماع رأي غير مالوف، وذلك انطلاقاً من مواقف قبلية لا تمت الى العلم بشيء، سيكون من حق اصحاب التوجه الجديد ان يلجأوا الى أي وسيلة لا يصال صوتهم المشروع، وحيال ذلك ستلجأ الحكومة التي فرضنا مشروعيتها الى القانون لحماية نفسها، الا يخلق ذلك شكلاً من اشكال التعارض بين الشرع والقانون في ذهنية الرأي العام؟

□ مجتمع كهذا، له نخبة فاسدة، وهذا الفساد يترشح على مستوى الحكومة. وعلى العموم سيشهد المجتمع مواجهة حتمية بين التيار الإصلاحى والتيار المحافظ، الذى سيستعين بالسلطة ويستخدم أدواتها لكسب المعركة. الأمر الذى يضطر الإصلاحيين الى نقل المعركة الى الميدان الفكرى والثقافى العام، لكى يكون جمهور الناس هم الحكم، والمنتصر هو الذى يتمكن من إقناع أوسع شريحة من المجتمع على اختلافها وتنوعها. وفي الواقع ان الأمر ليس بهذه البساطة، اذ غالباً ما يميل الرأي العام الى تأييد موقف الطرف المهيمن فى المعادلة والممسك بعناصر القوة والتأثير، والمسألة تحتاج الى صبر وتفان، لكن البحث هنا بلحاظ الحكم الشرعى، ومن المؤكد ان من لديه حجة شرعية لإثبات كلامه، مخول باعتماد كل الوسائل الممكنة لتحقيق هذا الغرض.

○ الانطباع السائد اليوم بخصوص حرية التعبير عن الراى والمبادئ الواردة فى ميثاق الامم المتحدة وإعلان حقوق الانسان، لا ينسجم بشكله العام مع ما موجود فى فقهننا التقليدي بشأن كتب الضلال واحكامها الشرعية.. وها هنا تساؤلان:

الاول: هل هناك وصف وتعريف محدد لمفهوم (كتب الضلال) فى موروثنا الفقهي ام ان المسألة متروكة لاجتهادات شخصية وبوسع اى كان ان يوسع او يضيق من دائرة حرية البيان؟

الثاني: هل الاحكام الموجودة فى هذا المضمار تصلح كقاعدة لنظم المراقبة قبل النشر وضبط قنوات تدفق المعلومة والتحليل، وهل للحكومة الدينية ان تمنع نفسها هذا الحق بحجة حماية التدين؟

□ لم يرد عنوان (كتب الضلال) فى آية او رواية، وما من اجماع على هذا الموضوع حتى يتم التمسك به، واذا وجد اجماع فى هذا الباب فهو فى بعض فروع

هذه المسألة وليس في أصل الحكم. كما لا يوجد حكم عقلي خاص بهذه المسألة. والحقيقة ان كل ما ورثناه فقهياً في هذا الباب هو حاصل ما استنبطه الفقهاء من القواعد العامة، ومن ثم حصل تراكم تدريجي أدى الى توسع البحث الى المستوى الذي هو عليه الآن. كما ان بحثنا لهذه المسألة لن يتوقف عند حدود ما يدعى بـ (كتب الضلال) بل يتسع ليشمل كل وسيلة من وسائل نشر الفكر والثقافة.

بعض فقهاءنا الكبار افتى بحرمة نشر الكتاب، الذي نوقن او نوشك على اليقين بأنه يتسبب بإضلال عدد كبير من القراء من المستوى الثقافي المتوسط.

وتماشياً مع هذا التعريف نقول بأن مجرد الشك او حتى الظن بأن هذا الكتاب المنشور سيؤدي الى ضلالة الناس غير كاف بالحكم عليه بالحرمة الشرعية او المنع القانوني. المطلوب هو حصول اليقين، او على الأقل الاطمئنان النفسي بذلك، يلاحظ ايضاً ان الفتوى آنفة الذكر لم تتعرض الى ضرورة أن يكون هذا الكتاب قد أُلْف بداعي إضلال الناس. وهذه نقطة هامة، ففي القوانين والأحكام ذات الطابع الاجتماعي، يكون التعويل على فعلية التأثير، لا على النوايا والدواعي، فلو تسبب كتاب بإضلال الناس تعين حجبها عن النشر بغض النظر عن ان المؤلف قصد ذلك أم لا.

القيد الثاني من قيود تحريم (كتب الضلال) ومنع نشرها، هو ان تفضي بنشرها الى إضلال (عدد كبير من القراء المتوسطين) وهنا قيدان: الكثرة، وان يكون القراء من مستوى ثقافي متوسط، هؤلاء هم الملاك في الحرمة والمنع. ومعروف ان المستويات الثقافية تختلف من مجتمع لآخر. فما يكون وسطاً في مجتمع قد يعد عالياً في مجتمع ثان، وقد يعد ضعيفاً في مجتمع ثالث.

يضاف الى ذلك ان ضلالاً قد يتحقق بجزء من الكتاب ولا يشترط في تحقيق عنوان (كتاب ضلال) ان يكون الكتاب من الغلاف الى الغلاف مكتوباً لهذا الغرض. وعلى كل حال، فموضوع هذا الحكم متعدد الجوانب، والمفروض ان توكل مهمة التشخيص الى لجنة من الخبراء ليتم تدارس الكتاب بشكل موضوعي والخروج

بنتيجة منصفة لصالح الكتاب او ضده.

والآن نلوي عنق الحديث باتجاه الشق الثاني من سؤالك. هل هناك تعريف محدد لمفهوم (كتب الضلال) ام الأمر متروك للاجتهادات؟ الظاهر للأسف - ان الامر يسير عملياً بلا ضابطة. وان ثمة من يركب الموجة ويسيء استغلال هذا الحكم الشرعي لتعميمه على كل فكرة جديدة لا يستسغ سماعها لأي سبب من الأسباب. من ناحية أخرى، ان التطور الحاصل في وسائل الاتصال يحدونا لمراجعة الموضوع من جديد، والنظر إليه بمنظار يتناسب مع مستجدات العصر. ففيما مضى كانت الكتب تستنسخ يدوياً، ولهذا جاءت أحكام الفقهاء في هذا المجال لتعالج مسألتي الحفظ والاستنساخ. أما اليوم فالوضع ازداد تعقيداً. فالكتب تنتشر بسرعة البرق، والتواصل بلغ أعلى درجاته سعة وسرعة، ولا بد ان تعالج القضية بأفق جديد. مع ذلك، دعنا نناقش أهم الجوانب المرتبطة بهذا الموضوع (كتب الضلال).

والسؤال المحوري في هذا السياق: هل يمكن ترك المجتمع بلا رقابة؟ أرى شخصياً ان المجتمع الديني ملتزم بقيم سامية ومتعالية، ولذا لا يمكن تركه بلا رقابة. وعليه التزم بضرورة ان تكون هناك عمليات ضبط وسيطرة لمسارات الفكر والثقافة في المجتمع الديني. ولكن هذا لا يعني بالضرورة، مباركة مقص الرقيب!

ان وجود سيطرة من نوع ما على قنوات تدفق المعلومات أمر لا محيص عنه، حتى في البلدان التي تقطنها مجتمعات غير دينية، ففي كثير من تلك البلدان شرعت السلطات قوانين أتاحت وضع مجسات سيطرة نوعية على المطبوعة او مطلق الوسيلة الإعلامية لتفادي نشر المواد، التي قد ينجم عنها نتائج وآثار تربوية سيئة على بعض الفئات العمرية خصوصاً الأطفال واليا فعين. ولم يقتصر الأمر عندهم على الجوانب الإباحية، بل تعداها الى منع نشر كل ما من شأنه الترويج للعنف والتشجيع عليه. وبات على وسائل النشر مراعاة الفوارق العمرية في برامجها، وهناك هيئات مرجعية لها صلاحية تشخيص موارد تجاوز المقررات في هذا المجال. لكن يبقى السؤال مطروحاً بخصوص الكبار، هل هناك ضرورة لوضع رقابة على النتاج الثقافي الموجه

إليهم قبل النشر او بعده؟

الجواب: كلا، لا يوجد، فليس في الشرع او القانون نص صريح في ذلك، ويتم الآن الاستناد الى ما يدعوه البعض (الاحتياط في عقائد الناس)؛ لكن مراعاة هذا الاحتياط يمكن ان يتم بعدة صور. هناك خطوات مقبولة يمكن من خلالها تحقيق الغرض من الرقابة دون أن نقيّد من حدود الحريات الشخصية والاجتماعية، ومن ذلك أن نشرع قوانين تفرض على أصحاب مؤسسات الطباعة والنشر مراعاة جملة ضوابط ومقررات، وبخلافه يعرضون للمساءلة القانونية، بهذه الطريقة نحقق قدراً معقولاً من السيطرة، من دون إطلاق العنان لمقصد الرقيب سيء الصيت.

○ لننتقل الى مناقشة مشكلة اخرى تتعلق بالحريات الفردية في المجتمع

الديني، الى أي مدى يبيح لنا الشرع حق التنصت على الناس عبر نصب اجهزة استراق السمع ومراقبة المكالمات الهاتفية والسيطرة على الرسائل البريدية؟ وما حكم اللجوء الى هذه الاساليب من قبل الحكومة، وهل يجوز لها التدخل بخصوصيات الناس بذريعة الحفاظ على الصالح العام؟

□ للشرعية موقف صارم حيال هذه التصرفات اللامسؤولة، هذا الفعل حرام من الناحية الشرعية، ومحضور من الناحية الحقوقية، والقرآن الكريم يصرح في سورة الحجرات بالنهي عن ذلك: (يا أيها الذين آمنوا اجتنبوا كثيراً من الظن، ان بعض الظن اثم، ولا تجسسوا). إن حرمة التجسس تعدّ من المسلّمات الدينية التي لا خلاف فيها. والشرع المقدس يؤكد بقوة على وجوب احترام دم المسلم وماله وعرضه، بل الحكم يشمل كل من يعيش في المجتمع الإسلامي، حتى لو كان من غير المسلمين من أهل الذمة او المستأمنين في الدولة الاسلامية.

وفي عهد الإمام علي (ع) لمالك الأشتر تحذير له من مغبة الاعتماد على من ينقلون له عيوب الناس، وان الوالي أحق بستر هذه العيوب، ومعنى هذا ان على الحكومة ان لا تجيش الجيوش عن عيوب المواطنين وفضح أسرارهم، بل على العكس هي مسؤولة عن سترها، كما لا ينبغي للدولة ان تشتهر بالقضايا السيئة التي

مرت دون أن يتنبه لها الناس، فإن ذلك أدعى لتطهير الظاهر. ان الستر هو من الخصال الالهية التي يحمد فاعلها ويذم تاركها. حتى في قضايا التحقيق لا يجوز شرعاً إرغام المتهم على الاعتراف بالمعاصي والمخالفات الشرعية التي أقدم عليها طوال حياته، مادام الأمر يتعلق بعلاقته مع الله، وليس بعلاقته مع الناس، لأن حقوق الناس لاتضيع.

الستر والرفق هما عنوان صحيفة المؤمن، ومن حفر بئراً لأخيه وقع فيه. ومن هتك ستر أخيه هتك الله ستره يوم القيامة، هذه وصايا إلهية حازمة لا مواربة فيها.

ولدينا على المستوى التاريخي روايات وإخبار تعزز هذا المعنى، ففي عهد الخليفة الثاني حصل ان الخليفة كان يتفقد شوارع المدينة ليلاً، فسمع صوت غناء صادر عن احد الدور، فتسوّر جدار الدار ليطلع على حقيقة الأمر، ولكنه جوبه باعتراض شديد من صاحب الدار، الذي يبدو انه على اطلاع بالموازين الشرعية الى حد أخرج الخليفة كثيراً، والذي أقر بأنه ارتكب خطأ واحداً، ولكن صاحب الدار اتهم الخليفة بارتكاب ثلاثة أخطاء، فقد تجسس عليه (اولاً)، وأتى البيت من غير بابها(ثانياً)، ودخل الدار من غير إذن ولا تحية (ثالثاً)، في حال ان القرآن الكريم يقول (ولا تجسسوا..) (وأتوا البيوت من أبوابها) و(لا تدخلوا بيوتاً غير بيوتكم حتى تستأنسوا وتسلموا..).

وعوداً على سؤالك، فإن اللجوء الى بعض التقنيات التي أشرت إليها، من تنصت واستراق للسمع، يعد من الضرورات العقلانية اذا جرى وفق حدود وضوابط، كما ان هذه القضية لا تنحصر بحكومة خاصة، وانما جميع الحكومات تتخذ جملة إجراءات من هذا القبيل في الظروف الخاصة والاستثنائية. الا ان الخطأ يتمثل في تحويل الاستثناء الى قاعدة، وهذا أمر خطير. صحيح ان (الضرورات تبيح المحظورات) لكن أيضاً (الضرورات تقدر بقدرها). والتجاوز والتمادي في هذه الأمور يعد خرقاً قانونياً يستحق صاحبه المؤاخظة او العقوبة. ان معظم مشاكلنا تأتي من ناحية هذا النوع من الأحكام الاستثنائية، التي لا نتوخى الدقة في تعميمها، وهذا الأمر خلاف مبدأ الاحتياط.

ولو أردنا ضابطاً عاماً للتمييز بين موارد التجسس الحرام والتجسس الواجب، يمكن القول ان التجسس الحرام هو تجسس أجهزة الدولة على شؤون المواطن الخاصة، بينما التجسس الواجب هو التجسس الذي يحصل على موظفي الدولة والمسؤولين من خلال وضع آليات مراقبة متنوعة لضمان قيامهم بواجباتهم على أحسن وجه، وعدم تجاوزهم القانون. وللأسف، فإن ما يحصل عادة في مجتمعاتنا هو عكس هذه القاعدة، فالدولة تتجسس على المواطن العادي في شؤونه الشخصية، وتغض النظر عن تصرفات المسؤولين وأعمالهم المخلة بالقانون.

ثم ان مهام المراقبة والتنصت يجب ان تناط بأناس منضبطين عارفين بالحلال والحرام والأمر المحظور شرعاً او قانوناً، لأن الطريق الذي عليهم ان يسلكوه دقيق كالصراط، ومن يزل عنه هوى الى قعر جهنم (معاذ الله).. انه طريق محفوف بالمخاطر وعلى من يقرر سلكه ان يتسلح ويتحلى بمجموعة خصال ضرورية للقيام بدوره بشكل صحيح، سواء كان يعمل في مجال التشريع، او مجال المباشرة والتنفيذ، ويجب ان نركز كل هذه الجهود ضد العدو الحقيقي، الذي يستهدف أمن البلد واستقراره لا أن تتحول هذه الأجهزة الى سيف مسلط على رقاب خصومنا السياسيين، الأمر الذي لا يجيزه شرع ولا قانون.

الحكومات الجيدة هي التي تستدرج القوى، التي تحمل السلاح بوجهها الى تبني خيار المقاومة السلمية ومزاولة أنشطة المعارضة للسلطة عبر الأطر الدستورية، بدل ان تكتم الأفواه، وتضيق مساحات العمل السياسي المعارض، فتتحول المعارضة العلنية الى معارضة أقيية وأنفاق، وتشتد مظاهر العنف وإراقة الدماء.

يضاف الى ذلك انه من الضروري تجنب توظيف المفاهيم الدينية كغطاء يتستر به المسؤولون في السلطة لكي يحموا أنفسهم من أي مساءلة قانونية، من خلال الربط بين أنفسهم وبين الرموز والمفاهيم الدينية المقدسة، فالاعتراض عليهم هو اعتراض على المقدسات!

هذا منحى خطير للغاية، ويفضي الى غياب ظاهرة النقد واضمحلالها، وبالتالي

التفريط بآلية مهمة في التأشير على مواطن الخلل تمهيداً لمعالجتها ورفعها. يجب ان يكون الكل أمام القانون سواسية، لا احد فوق القانون وفي أمان تام من المساءلة للقانون، كما انه ليست كل معارضة للسلطة جريمة يستحق صاحبها العقاب وحرمانه من أبسط حقوق المواطنة.

○ إحدى القضايا التي يتم الاستناد إليها في تبرير وضع آليات التجسس والمراقبة هو غياب الثقة بتوجيهات بعض التيارات السياسية والفكرية، والخشية من طبيعة المسارات التي تتحرك عليها، خاصة وان مثل هذه التيارات تتهم من قبل أجهزة الدولة بانها تتظاهر باحترام الدستور بقدر ما يحقق لها مآربها، وإلا فهي غير مقتنعة باطنا بالقوانين الموجودة؟ ما رأيكم؟

□ المعارضة النظرية للقانون لا تصلح مسوغاً لمراقبة الناس ومحاسبتهم، فضلاً عن معاقبتهم. بل على العكس ان المعارضة النظرية العلنية لا تشكل خطراً على الدولة لأنها مكشوفة، والخطر الحقيقي يتمثل بمن لا يصرحون بالمعارضة، ولكنهم من الناحية العملية يهدفون الى قلب النظام الحاكم. ان من لديه توجهاً خفياً للإطاحة بالسلطة لا يخدمه ان يعلن معارضتها، لأن من شأن ذلك إجهاض المشروع الذي يتطلع إليه بالذات، اذا كان يعيش في بلده ولم يغادر الى الخارج.

من السذاجة السياسية ان نوجه كل قدراتنا الأمنية لمحاصرة القوى التي تعارض النظام بالسبل المشروعة وبالوسائل الثقافية وعبر إثراء مساحات النقد، لتسود في المجتمع أجواء الحوار وتبادل الرأي والرأي الآخر، كما ان فكرة مغلوطة يتبناها معارضو النظام سيكون بوسع مؤيديه ان يتصدوا لهم فكراً ويفندوا الأسس التي تقوم عليها، وهذا بحد ذاته أسلوب ناجح في الدفاع عن موقف السلطة الحاكمة بأسلوب مقنع مقبول.

○ بالنسبة لفريضة الامر بالمعروف والنهي عن المنكر، الظاهر إنها تتجاوز مستوى الوعظ والارشاد الاختياري، الى اجراءات مادية تلزم المواطن بانتهاج سلوك معين فعلاً أو تركاً. من جهة اخرى، فإن المبادئ العامة تؤكد على ان لا وجود للإكراه في نطاق الدين

والعقيدة، كيف توفقون بين هذين الأمرين في ضوء ما تعرضت له أنفأ من آراء وأفكار؟

□ سؤال في غاية الأهمية، اعتقد أن القراءة الخاطئة والانطباع المشوه عن فريضة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، تعد من أكبر المشاكل والتحديات التي نواجهها في أيامنا هذه.

وهذه قضية محرجة، إذ كلما كانت الفكرة سامية فإن القراءة الخاطئة لها ستخلق مشاكل أكبر. في مجال الأحكام الشرعية لا بد من استحضار مقاصد الشريعة واستنباط الأحكام الشرعية الفرعية في ضوء تلك المقاصد والقواعد العامة. ومن أهم هذه القواعد الاختيار في العمل وعدم وجود إكراه، والذي يستوحي من النصوص والمضامين الدينية بمجملها إن الله تبارك وتعالى يولي أهمية أكبر لتغيير الإنسان من الداخل، وإيقاظ وجدانه، لكي تأتي سلوكياته من منطلق الفناعة الذاتية، لا الإكراه المفروض عليه من الخارج، التعاليم الإلهية تؤكد على تحويل التدين إلى ملكة ثابتة في الإنسان، وليس وصفاً أو حالة طارئة تأتي ساعة فيلتزم المرء، وتذهب ساعة فينحرف!

إن من يحظى بهذا الوجدان والوازع الديني يصبح إنساناً سعيداً، وإلا تحول إلى امرئ عيس يواجه المشاكل تبعاً. ومن وجهة نظر واقعية، فإن هذا الوازع الديني الوجداني لا يتحقق للجميع على درجة واحدة، وقد أخذ الشارع المقدس هذه الحقيقة بعين الاعتبار، فوضع قواعد وضوابط للحياة الاجتماعية، لكي يتم اعتمادها في حال ضعف أو غياب الوازع الوجداني لدى الأشخاص. ولاشك إن فريضة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر - في بعض مراحلها - تمثل هذا الوازع البديل، غاية الأمر إن من الضروري إن تعالج هذه الأمور، بمتهى الدقة.

يجب إن نجعل المرتكز في التربية الدينية هي المسؤولية أمام الله تعالى في يوم الجزاء، وإن نمي هذا الشعور بالمسؤولية والخشية من التعرض للمساءلة الأخروية في حال ترك الواجبات أو فعل المحرمات ولكن هذا الاتجاه غائب - للأسف - في الكثير من أساليبنا التربوية على الصعيد الديني، وهناك نزوع نحو اللجوء إلى أساليب

الردع المادي، التي يجب ان يقتصر فيها على الحالات الخاصة وان لا تكون هي خياراتنا الأولى. طبعاً، هناك من يصر على التمسك بأساليب الردع المادي، ويبرر موقفه هذا بأن مبدأ (لا إكراه في الدين) خاص بأصل قبول الدين، أما اذا اعتنق المرء دين الإسلام فهو ملزم بإتباع أحكامه، ويستحق العقاب اذا خالف، فليس للانسان ان يؤمن ببعض الكتاب ويكفر ببعض، على الأقل في المستوى الاجتماعي العام يكون ملزماً باحترام المظاهر الإسلامية، وهذا الأسلوب غير مقبول، والوجه في ذلك ان المخالفة تارة تكون محدودة بشخص او أشخاص، واخرى تأخذ طابعاً عمومياً، فإذا كانت من النوع الأول فالأمر ليس بتلك الصعوبة، أما اذا كانت من النوع الثاني فتحتاج الى معالجة متأنية.

للأسف يعتقد البعض ان فريضة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر لها بعد فقهي حقوقي فقط، بمعنى ان الشخص الذي يتجاوز الحدود الشرعية ولا ينفع معه النصح والإرشاد فلا بد ان يتعرض للعقاب البدني، لردعه عن التمادي في سلوكياته، فإذا لم ينفع معه المستوى الأول من العقوبة، تنتقل الى المستوى الذي يليه، وهكذا الى ان نصل الى النتيجة المتمثلة بارتداعه عن المنكر. وهذا التصور الساذج يطغى للأسف على طريقة تفكيرنا، مع ان النتائج الميدانية لا تؤكد ذلك، بل على العكس ان اللجوء الى العنف أفضى في بعض الحالات الى نتائج عكسية، على ان اغلب هذه الطرق تنطوي هي أيضاً على مخالفات شرعية، ولا ينفع التمسك بوجود نوايا خيرة في تصحيح هذه الأعمال والأساليب، لأنها محرمة بالذات غالباً. الا في بعض الموارد حيث يكون العمل في حد ذاته مباحاً ولا بد حينئذ من ملاحظة التأثير الذي يحدثه ذلك العمل.

والحاصل ان فريضة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر لا تقتصر أبعادها على الفقه والأحكام الجزائية، بل لها أبعاد أخرى ثقافية ونفسية اجتماعية، واللازم الرجوع في هذه الأبعاد، وما يتصل بها من سلوكيات الى علماء نفس وباحثين اجتماعيين، ويجب دراسة الأسباب التي دعت جمعاً من المواطنين الى تجاوز على الحدود

الشرعية في المضمار الفلاني، اين تكمن المشكلة؟ هل هي مجرد نزوات جامحة، أم هناك عوامل أخرى مؤثرة؟

لاشك إن لهوى النفس وحب الدنيا أثرا في بروز المخالفات الشرعية، وهذه أمور لا يمكن تفاديها، فهي موجودة وستبقى، بيد ان هناك جملة عوامل أخرى مؤثرة ويمكن التعاطي معها عبر أساليب أخرى.

ان الوقاية خير من العلاج من الناحية النفسية، ومن الناحية الاقتصادية أيضا. والأمر ذاته في باب الحقوق الجزائية، لماذا نسمح بوقوع الجريمة، ومن ثم نأتي لمعاقبة المجرمين، أليس من الأفضل ان نفعل ما بوسعنا للحيلولة دون وقوع الجريمة أصلاً.

يجب ان نهج منهجاً في التربية الإسلامية بحيث ننمي في نفس الأفراد الرغبة الذاتية بالالتزام بالوصايا والتعاليم الدينية. ان الأحكام الدينية تنطوي على مصالح ذاتية، والمهم هو كيف يقتنع الفرد بوجود هذه المصالح والثمار فيبادر إليها بدافع ذاتي، دون الحاجة الى استعمال وسائل الترهيب او الترغيب، لان اللجوء الى هذه الوسائل من شأنه ان يفسد الدين، ويشوه صورته الطيبة.

ان القادة المؤسسين لوضع جديد يجب ان يتحلوا بسمات كاريزمية تتيح لهم خلق توجهات ثقافية جديدة في المجتمع، وذلك من خلال القدرة على مخاطبة الوجدان العام لأفراد المجتمع، وليس عن طريق أجهزة الأمن والشرطة، وما شابه. أدرك جيداً ان هناك نوعاً من الاعراض عن بعض المناسبات الدينية، وذلك أمر يدعو للحزن والأسف، وأتصور ان مرد ذلك الى حصول خلط ما بين السلوكيات التي يقوم بها أصحابها باسم الدين وبين حقيقة الدين، الأمر الذي ولد ردة فعل لدى بعض الشرائح الاجتماعية، وتمثل رسالتنا بفسخ عرى هذا التلازم والخلط غير المبرر، ولذا لا يجب ان يقتصر الأمر على الأبعاد الفقهية والجزائية للمشكلة.

الأمر يشبه مناخ العلاقات الحاكم في الأسرة، فالوالدان لا يعتمدان فقط على أسلوب القهر والضغط، بل يلجآن في العادة الى أسلوب التربية والإقناع، وقد لا

يستجيب الأطفال للوالدين الأ حينما يتقون بجدارتهم وأهليتهم لمسؤولية قيادة الأسرة. المجتمع الديني كذلك، يجب ان يكون أسلوب الإقناع هو المعول عليه فيه. ان شبابنا المسلم لا يرفض الدين، وان بدرت منهم بعض السلوكيات السلبية، غير ان هذه السلوكيات لا تنطلق من رفض ذاتي او عناد، ولا بد من ان يتم التعامل معهم بلطف للعمل على احتوائهم، ولقد كان هذا إحدى الخصال الحميدة للنبي محمد (ص) حيث قال تعالى بشأنه "فما رحمة من الله لنت لهم ولو كنت فظاً غليظ القلب لانفضوا من حولك".

وعلى العموم اعتقد ان تطبيق الأحكام الشرعية يحتاج الى قدر كبير من سعة الصدر، والحصافة في الرأي، والحكمة في السلوك، ولقد كان النبي اذا بعث رسولاً عنه الى قوم او قبيلة يوصيه بذلك كما في وصيته لمعاذ عندما بعثه الى أهل اليمن: "يا معاذ يسر ولا تعسر".

○ ما نراه بالفعل ان البعض يبسرون الامور على انفسهم ويعسرونها على

الناس!

□ نعم بالضبط، والمفروض ان يتم العكس. اما بالنسبة للشق الثاني من سؤالك، فالجواب انه من الضروري أن يكون لدينا شعور بالمسؤولية حيال تدين الآخرين، ولكن ماهو الطريق الصحيح لذلك؟ هل تلجأ الى أسلوب الإكراه لحمل الآخرين على التدين؟ كلا، فمسؤوليتنا في هذا الإطار تنحصر في تنمية قدرات الآخرين على ادراك الأشياء، وان نزيح المعوقات او الموانع التي تعترض سبيل الإيمان والتدين. لكن الظاهر ان هذه المسؤولية يسودها الآن قدر كبير من الغموض والضبابية، وراح البعض يوسع نطاقها الى درجة التدخل المباشر لحمل الآخر على التدين. انهم يجعلون من الكي أول العلاج، فيما يفترض ان يكون آخر العلاج وبعد ان تحدد المصاديق الموجبة لذلك، وهي في الغالب قليلة ونادرة. قليلون هم الذين لا يستجيبون الا للتعقوبة والمجازاة. وهذه المرحلة لا نصل إليها الا بعد اليأس من

إمكانية اصلاح الوضع عبر أساليب الحوار، وان يكون عملنا مرحلياً دون القفز على الواقع، والسعي لأسلمة المجتمع بين عشية وضحاها، ناهيك عن ضرورة القبول ايضاً بمبدأ التعددية الدينية، فليس بمقدور الجميع ان يكونوا عابدين متهجدين بنفس الدرجة، وثمة إشارات كثيرة على ان المعصومين كانوا يأخذون تلك الحقيقة بعين الاعتبار، ففي يوم عرفة كان الإمام الحسين (ع) يأخذ جانباً من جبل عرفات فيفرش بساطه ليدعو بدعاء عرفة - وهو دعاء مطول - فيما الإمام يجمع حوله ثلة أخرى ايضاً من المؤمنين ممن لا يطيقون دعاء عرفة لطوله فيشغلون بذكر آخر.

نعتقد ان التدين لا يجب ان يكون على وتيرة واحدة عند كل الناس وعلى طول المدة، المهم هو ان لا تقترف المعاصي على رؤوس الإشهاد، وان تكون السمة الغالبة على المناخ الاجتماعي هي الصلاح والخير.

وحذار من ان نضع على عاتقنا مهاماً لم يكلف بها الأنبياء أنفسهم. ان الأسلوب الذي اعتمده نبينا الكريم وجاء معه بنتيجة هو اللين واللطف والكرم وسعة الصدر، هذا هو الأصل، ولا يتم الخروج عنه الا بمقدار الضرورة وبحسب ما هو مقرر في كتب الفقه والقضاء.

وعلى أية حال، فإن إشاعة أمر التدين تحتاج اولاً وقبل كل شيء الى معرفة شاملة بالتعاليم الدينية والإلهية، واعتماد الأساليب الأكثر تطوراً، وللأسف الشديد فإن ما يحصل هذه الأيام هو خلاف ذلك.

الأمر الذي الحق ضرراً كبيراً بمكانة الدين وأحكامه السامية في نفوس عموم أبناء المجتمع.

وكل همي الشخصي ورسالتني التي أعمل عليها تتمثل في السعي للتفكيك بين هذه الممارسات المغلوطة، وبين الصورة الوضاعة للدين الأنور.. والله من وراء القصد.

الايان والمعتقدات والمناسك والتجارب الدينية

حوار مع:

الشيخ محمد مجتهد شبستري

○ سيكون محور حديثنا حول ((الايان الديني)). نريد ان نعريف بداية تعريفك وتصوراتك لمفهوم الايمان. واذا سلمنا ان الدين يتالف من ثلاثة اركان رئيسة هي: المعتقدات، والمناسك، والتجارب الدينية، فما هي الصلات الممكنة بين الايمان وبين كل واحد من هذه الاركان؟

□ التعريف الذي أميل اليه لمفهوم الايمان تعريف ديني داخلي، أي انه تعريف ينبع من داخل الدين، بمعنى انني احاول التحدث عن ايمان تكوّن داخل ثقافة الاديان الوحيانية - ولاسيما الدين الاسلامي - حسب فهم المؤمنين له. ظهر الايمان داخل نطاق الديانات التي توکأت بنحو من الانحاء على الوحي الالهي. لذلك لانلاحظ في ديانات الهند والشرق الاقصى موضوعا اسمه ((الايان))، بل ان فريقا من مفسري تلك الديانات يعارضون ((الايان)) بحجة انه أدى طوال التاريخ البشري الى حروب واهوال غير قليلة. يبدو ان علينا مراجعة مصدرين لأجل تقديم تعريف للايمان.

المصدر الاول: هو النصوص الدينية بالمعنى الأعم للكلمة، أي الكتاب والسنة، ونظريات المتكلمين، والعرفان، وطائفة من الفلاسفة المتكلمين.

المصدر الثاني: هو التجارب الدينية للمسلمين، والتي أوجدت منذ البداية أرضية تاريخية سار عليها الايمان. وربما أتيج القول أن تفسير التجارب الايمانية عملية

تتجلى أكثر ما تتجلى في تنظيرات العرفاء، كما تجلت المعالجات العقلانية للايمان في نتاجات المتكلمين والمفسرين وعلماء الاخلاق، سواء عن طريق بحوثهم العقلية، أو من خلال مراجعة الكتاب والسنة لأجل فهم قضية الايمان.

أيا كان، المهم هو أن معرفة معنى الايمان في الثقافة الاسلامية يستدعي مراجعة هذه الثقافة بتمامها، ولا يكفي في هذا المضمار التعرف على معنى الايمان في الآيات القرآنية أو الاحاديث الشريفة، أو الاطلاع على آراء المتكلمين، انما علينا مراجعة الايمان المعاش من قبل المسلمين منذ فجر الاسلام والى يومنا هذا، بكل ما له من تفاصيل ومنعطفات. إذ لا تكفي لهذا الغرض مراجعة آراء المتكلمين أو آيات القرآن أو معطيات السنة حصريا. والسبب في ذلك هو أن ما نحصل عليه من هذه المصادر انما هو معطيات تاريخية، والمعطيات التاريخية تنم عن الواقع الذي كان في الماضي بطريقة رمزية دائما، أما ذلك الواقع نفسه فلا تتحفظنا به هذه المعطيات.

مع ظهور نبي الاسلام انطلق تيار يمكن اعتباره تحولا في الأحوال الروحية والنفسية، وفي نظرة الانسان للعالم. ظهور نبي الاسلام أوجد مثل هذا التحول لدى معاصريه ومتلقيه، وكان الوحي ظاهرة عرضت على الناس في اطار معطيات تاريخية - لسانية. وهكذا فإن ظهور الوحي وتلقيه من قبل الناس وشخصية النبي الاكرم نفسها هي كلها وقائع تاريخية، ليس لدينا طريق مباشر لمعرفة. لقد تنزلت آيات القرآن داخل مناخ ثقافة شفوية، ولسنا نعلم على وجه التحديد طبيعة الصلة التي قامت داخل تلك الثقافة الشفهية بين الرسول ومخاطبيه، فقد تحولت تلك الثقافة الشفهية بعد الرسول الى ثقافة مكتوبة، والقرآن الذي بين ايدينا اليوم هو في الحقيقة الشكل المحرر لتلك الثقافة الشفهية. فكرة ان هذا القرآن هو الشكل المكتوب للقرآن الشفهي ليست بجديدة، فقد تناولها علماء الكلام المسلمون منذ القرنين الثاني والثالث، وتساءلوا هل القرآن الذي بين ايدينا هو عين الكلام الالهي؟ أم أنه ((الرواية)) المكتوبة المدونة لذلك الكلام الذي أنزل على قلب الرسول؟ بل لقد ثبتوا مراتب لعملية ((الرواية)) هذه. وبالمستطاع تسجيل مثل هذه التساؤلات

بخصوص النصوص المكتوبة الأخرى، فمثلا يمكن التساؤل هل أبيات ديوان حافظ الشيرازي هي ما نظمه حافظ الشيرازي بالضبط، أم انها رواية لما نظمه حافظ؟

ان أدواتنا ومناهجنا لمعرفة هذا الكتاب (القرآن) وفهم معناه أدوات ومناهج تختص بمعرفة الثقافة المدونة، بينما تتطلب معرفة الثقافة الشفهية ادوات ومناهج مختلفة، أي ان اسلوب المساهمة في الثقافة الشفهية متباين تماما عن اسلوب مراجعة الثقافة الكتابية. إن الحوارات الثنائية المباشرة بين الرسول الاكرم ومعاصريه، على امتداد ٢٣ عاما من نشاطه النبوي، والظروف الاجتماعية المتحولة في تلك السنوات، شكلت ثقافة شفهية ليس لنا اليوم أي سبيل اليها. مايتوفر لدينا اليوم مجموعة من الرموز ذات معنى (النص القرآني) تروي لنا تلك الثقافة الشفهية بشكل من الاشكال.

والايمان الاسلامي بدوره حادثة وقعت في ذلك الزمن، كما لو تفجر فجأة ينبوع في مكان معين وانحدر منه ماء زلال، تفجر كذلك الايمان الاسلامي كتجربة انطلقت بظهور نبوة الرسول محمد (ص) في التاريخ، وسالت وجرت على ارض الايام والتاريخ. لأجل أن نقف على مصدر هذه الظاهرة ومغزاها ثمة طريقتان:

الطريقة الاولى: مراجعة تلك المعطيات التاريخية المتوفرة لدينا اليوم بأشكالها المختلفة (آيات قرآنية واحاديث، و... الخ) والتي تتميز بأن دلالاتها رمزية.

الطريقة الثانية: تشخيص ماهية الايمان المعاش عند المسلمين، أي معرفة مغزى التجربة التي ولدت بولادة الاسلام، وتنقلت طوال ١٤٠٠ سنة جيلا بعد جيل، وانعكست في نظريات العرفاء والمتكلمين.

إن تشخيص مفهوم الايمان الاسلامي هو تحديد لموضوع الحوار بين رسول الاسلام ومعاصريه. كان الرسول يتحدث لمعاصريه عن حقيقة الايمان ويدعوهم اليه، ونحن اليوم نبحث عن موضوع ذلك الحوار ونسعى لفهمه. لسنا نعلم بدقة ما هي تلك الحقيقة التي كانوا يتحاورون بشأنها. يقول حافظ الشيرازي:

قصتنا البارحة كانت عن جدائك
بقينا نتحدث عن ذؤابات شعرك الي كبد المساء

من يدري ما هي ((قصة الجدائل)) تلك؟ ومن ذا الذي يدري ما هي ((قصة الايمان)) التي كان يتحدث بها نبي الاسلام؟ لم نحضر نحن مجالس النبي تلك، ولا سبيل امامنا للوصول اليها سوى التنظير التاريخي.

حيث أن الصورة المدونة لتلك الثقافة الشفهية، وكذلك الايمان المعاش من قبل المسلمين كلاهما معطيات تاريخية، لذا لانستطيع الآن القول بحسم ودقة ما هو الايمان الاسلامي الذي كان يقصده الرسول، ولا مناص امامنا سوى ان ننظر في هذا المجال. وعلى مستوى التنظير يمكنني القول ان الايمان الديني ينبثق حينما يكون ثمة ((خطاب)) يعد طبعاً خطاب الله. طالما لم يسمع الانسان كلاماً أو لم يظهر له شيء يلفت انتباهه، فلن تحصل لديه الحالة الايمانية. الجوهر الاساسي للايمان هو الانجذاب أو الانعطاف أو الميل الى مصدر مخاطب، بحيث يشكل هذا الميل اعظم واقصى ميول الانسان وهمومه. الذي اعتقده ان هذا هو الايمان المحبذ لدى رسول الاسلام: الانجذاب الى الخطاب، والانعطاف اليه، والاقبال عليه، والاصغاء له بكل تركيز. انه اقبال يشغل ويملأ كل وجود الانسان المؤمن، فيغدو الهمّ الاول والاخير لديه (وربما كانت مفردة ((الهم)) هي الأبلغ بين كل المفردات للتعبير عن هذه الحالة)، وهذا غير متاح إلا اذا وجّه خطاب معين للانسان. الخطاب بالمعنى العام للكلمة هو كل عمل يستدعي التفات الانسان واهتمامه. الايمان الاسلامي ولد ويولد في مثل هذه الاحوال، حيث يحدث خطاب معين فيتنبّه له الشخص المؤمن وينزع اليه. الايمان هو هذا الاهتمام المنجذب. اذا واجه الانسان ربه في مقام الشهود، وأدى ذلك الى الاعتقاد بالله، فلن تعني هذه الحالة بحد ذاتها تحقق الايمان، انما سيبقى الانسان خارج مساحة الايمان الاسلامي. لقد ابتدأ الايمان الاسلامي عند مواجهة النبوة أو الخطاب الالهي الذي جاء به رسول الاسلام. وقد حاول علماء الكلام نحت تحليلات عقلانية لهذا الاهتمام المنجذب بالخطاب الالهي، بل ان مهمة علم الكلام لم تكن سوى هذا. قيل مثلاً ان الايمان ((تصديق ما جاء به النبي))، وقد شدد المتكلمون غالباً على الجانب المعرفي للايمان، بينما حاول العرفاء التركيز على

التجربة المعاشة لدى الانسان المؤمن، لذلك استخدموا في تعريف الايمان مفردات من قبيل: الاقبال على الله، فقالوا مثلا: ان الايمان اقبال على الله، والعكس: أي الكفر هو اعراض عن الله^١. وهنا يثار السؤال: ما هي الظروف التي يمكن ان نتصور فيها هذا الاقبال او الاعراض؟ الاقبال والاعراض ممكن التصور حينما يعرض شخص نفسه بهدف لفت انتباه المخاطبين. اذا لم يعرض الانسان نفسه وظل محتجبا فلن يتيسر الاقبال عليه. في مفهوم الاقبال أو الاعراض لابد من افتراض شخص يتجلى ويظهر ويكون متعلق الاقبال او الاعراض. اذا ظهر لنا الشخص فسيكون ظهوره هذا ضربا من الخطاب لنا، كأنه يقول لنا ((انظروا إلي))، وحين يحصل هذا الخطاب تتحقق تلك الجاذبية التي اشرنا اليها، والتي تمثل عين الايمان الاسلامي.

○ اليس هذا فهما نخبويا للايمان؟ الكثير ممن يعدون مؤمنين ضمن اطار

ثقافة دينية معينة، قد لا يكونون عرضة لمثل هذا الخطاب، ولم يجربوا هذا الانجذاب؟

□ لو اردنا التحدث عن حقيقة الايمان الاسلامي فالقول هو ما ذكرته لكم. والكلام عن الحب ايضا يمكن ان يكون على هذا النحو. اما اذا سألتهم ماالذي يتقبله الله من عباده وماالذي لا يتقبله، فهذا سؤال آخر. لو نظرنا في النصوص الدينية لرأينا ان الله لم يطالب الجميع بمثل هذه التجربة، فطبقا لرأي فريق من علماء الدين على الاقل وعد الله الملتزمين بالمعتقدات والممارسات والقيم الاسلامية بدافع من تربيتهم وتقاليدهم، وعدهم الأجر والجزاء الاخروي الجزيل. حينما تراجع القرآن الكريم تحريا لحقيقة الايمان نواجه جملة من المفاهيم والمقولات الوجودية، فالقرآن يتحدث عن لون من التجربة: المؤمنون هم الذين يرون ظواهر العالم آيات الهية، انهم يتأملون في السماوات والارض ويشعرون (يجربون) أن الله لم يخلق هذا باطلا. حينما يستمعون اقوال النبي تفيض اعينهم من الدمع. والواقع أن مثل هذه الآيات القرآنية تذكر لنا علامات الايمان وخصائص تجربة معينة. على كل حال، ينبغي

التفكيك بين عدة قضايا:

الأولى: ما هي حقيقة الايمان ومغزاه؟

الثانية: من هم الذين يمكن اعتبارهم اعضاء في الأمة التي اسسها نبي الاسلام

أي من هو الذي يتسنى اعتباره مؤمنا؟

والثالثة: كيف سيتعامل الله مع الناس في الآخرة؟

○ في العالم الحديث، يبدو أن المخاطبين من قبل الله قد تغيروا كما ونوعا،

فالتجارب العميقة التي قد تقترّب احيانا من مستوى التجارب النبوية قلما

تحدث اليوم، والظروف المساعدة لحصول ذلك الاهتمام المنجذب قليلا ماتتوفر.

هل بمقدورنا التحدث عن ازمة ايمان في العصر الحديث؟

□ انا أشك في ان التجارب الايمانية قد تقوضت وانحسرت في حياتنا المعاصرة

قياسا الى العالم القديم. اعتقد انه يجب الفصل بين الدين كتجارب ايمانية، والدين

كثقافة اجتماعية تنتج الشعور بالتضامن الديني - الاجتماعي. لو نظرنا للدين بالمعنى

الثاني، أي بمعنى مؤسسة واقعية تغطي بمظلتها كل شئ وترسم مسارات جميع

الانشطة الاجتماعية بما في ذلك العلوم والفلسفة، فبوسعي الموافقة على انحسار

هيمنة الدين على الحياة المعاصرة، بمعنى ان الدين كانت له سلطته ومرجعته في

العالم القديم خلافا لما هو عليه اليوم. اما اذا قيل أن عدد الذين كانوا يعيشون

تجارب دينية في كل العالم قبل خمسة قرون اكثر منه في ايامنا هذه، فلا استطيع

موافقة هذه الرؤية والقول ان عدد هذه التجارب الايمانية قد انخفض. ليس لدي

احصاءات بهذا الخصوص طبعا، لكنني اطالع احيانا اعمالا كتابية من الواضح ان

اصحابها يعيشون تجارب ايمانية عميقة. قديتصور البعض ان ثمة أزمة ايمان في

العالم الغربي، بيد أن قراءة اعمال بول تليخ، أو كارل بارث، أو برونو، أو ابلينغ، أو

كارل رونر، وسواهم من المتكلمين المسيحيين الغربيين - بؤرة العالم الحديث -

تؤكد لنا انهم يعيشون تجارب ايمانية جادة وعيفة. بالنظر لمثل هذه القرائن لايسعني

القول ان الغرب اليوم يشهد وضعاً مأزوماً فيما يتصل بقضية الايمان.

بخصوص الشق الثاني من سؤالكم أي علاقة الايمان بتلك الاركان الدينية الثلاثة، يتعين القول أن الايمان نمط من التجربة الدينية، تتمظهر في عبارات عقيدية، فحينما يروم المؤمن التعبير عن تجاربه تتكون لدينا قضايا عقيدية. وبكلمة ثانية: تأتي العقيدة في المرتبة الثانية، لذلك لانطالع في النصوص الدينية الوحيانية الأم أية تأكيدات على كلمة العقيدة. لم تستخدم هذه المفردة في القرآن حتى مرة واحدة، بينما وردت كلمة الايمان مئات المرات. وانه لسؤال حري بالدراسة في تاريخ الاسلام، ذلك الذي يستفهم عن المحطة التي بدأ منها المسلمون النقاش حول العقيدة ومتى شرع الناس يتساءلون عن عقائد بعضهم. مثل هذه النقاشات لم تكن موجودة في البداية، وراحت تظهر تدريجيا فيما بعد. وقد ذكرت في مناسبة غير هذه أن تخوم ((داخل الدين)) و((خارج الدين)) انبثقت حينما اضطر المسلمون في مقابل معارضيتهم الى رسم حدودهم الداخلية والخارجية، وعندها تبرعت الاسئلة القائلة: ما هي الاصول العقيدية للمسلمين؟ وما هي الاصول العقيدية لغير المسلمين؟ ما هي اصول العقيدة الشيعية؟ وما هي مبادئ العقيدة لدى اهل السنة؟... والخ. من اقدم الكتب التي وضعت في هذا الميدان كتاب (الاعتقادات) أو (تصحيح الاعتقادات). بل حتى في احاديث القرنين الاول والثاني المنسوبة الى الائمة قلما نصادف كلمة الاعتقاد. أما اليوم فقد حظي الاعتقاد للأسف بنوع من الأرجحية والتقدم مقارنة بالايمان، فالكل يسأل الكل: ما هي عقيدتكم؟ بينما كان السؤال في البداية: ما هي حقيقة الايمان؟ طبعاً الانسان الذي يمر بمثل هذه التجربة سيقول حينما يريد التعبير عنها على شكل قضايا (عبارات): ان هذه هي معتقداتي، بل إن نحت العبارات العقيدية انما هو عملية تنظيم لدين تحقق تاريخيا، وليس عملية تنظيم للايمان.

وحول العلاقة بين الايمان والعمل الديني ينبغي القول ان العمل الديني هو في الواقع فيضان تلك التجربة الايمانية، فالذي يعيش تلك التجربة سيدخل نمطا خاصا من العيش شاء ذلك أم ابى. الذي يهتم اهتماما منجذبا بخطاب معين يلائم حياته مع

ذلك الاهتمام المنجذب، وينتهج سبيل العبودية حيال صاحب الخطاب، وهنا يولد العمل الديني.

○ بهذا يتاح القول ان العمل الديني حصيلة التجربة الدينية او الايمان

الديني، فهل العمل الديني بدوره يمهد الارضية لتجارب دينية لاحقة؟

□ هو كذلك بالطبع. أية حالة يتابعها الانسان ويركز عليها ستشدد بطبيعة الحال ومتابعة أي اهتمام يتأتى عبر مجموعة من الاعمال، فهذا الاهتمام يتعلق بعموم وجود الانسان، والايمان تجربة تستغرق كل وجود الانسان، لذلك تفصح عن نفسها بشكل من الاشكال في أعمال الانسان، وتبرز بتلك الاعمال.

○ بالنظر للعلاقة الوثيقة بين التجربة من ناحية والاعتقاد والعمل من

ناحية ثانية، هل تفضي تحولات التجارب الدينية الى تحول في المعتقدات

الدينية؟

□ هكذا كان الواقع من الناحية التاريخية. طرحت القضايا العقيدية بأشكال ومضامين شتى. القضايا العقيدية لدى العرفاء تختلف من حيث المضمون عن القضايا العقيدية للمتكلمين، وكذلك عن القضايا العقيدية لأهل الحديث. قد تشابه الاشكال الظاهرية، غير ان هؤلاء حينما يبادرون الى شرح مقاصدهم وتوضيح مراميهم، نلفي ان اهل الحديث يقولون شيئاً، والمتكلم المعتزلي يقول شيئاً آخر، والمتكلم الاشعري يقول شيئاً ثالثاً، والعارف شيئاً آخر، وهكذا. خذوا مثلاً عبارة ((الله موجود)) وانظروا كم نحتت لها من التفاسير المختلفة. وبالتالي ليس هنالك شك في كثرة وتعدد القضايا العقيدية، ومعنى هذا أن الخطاب كأنما يسمع بانحاء متفاوتة. لكن يجب ان اضيف أن لتنوع القضايا العقيدية وتعدد اسبابها مختلفة، ولا يعزى ذلك لتنوع التجارب الدينية والايمانية وحسب.

○ ما هي برايكم صلة الايمان الديني بالشك والنقد، وما هو الفرق بين

الشك ونزعة التشكيك والنسبية؟

□ لا بد هاهنا من التمييز بين عدة قضايا، الأولى ان من يتوفر على الايمان الديني سيضطر الى ممارسة شكل من اشكال النقد، وطبعا ليس هذا النقد من نوع النقود الفلسفية، لأنه سنخ من النقد على كل حال. الذي يكتسب هذا الاهتمام الايماني ويسعى لحفظ اهتمامه عليه تحاشي كثيرا من صنوف المراوحة، ولاسيما المراوحة عند بعض القضايا والافكار والتعصبات. لو نظرنا في احوال من عاشوا التجارب الايمانية، أو الذين اصغوا للخطاب (الخبر على حد تعبير جلال الدين الرومي) لألفينا انهم في حالة اجتياز دائمة، اجتياز أية عبارة صيغت في ضوء المفاهيم الخاصة بالموجودات والاحداث المحدودة. اصحاب التجارب و((الاخبار)) هؤلاء حاولوا دوما وبقدر المستطاع التحرر من سجون الانسان الكبرى: التاريخ، والمجتمع، والزمان، واللغة، و... الخ. وكانت حجتهم ان هذا الخطاب خطاب متسام رفيع وليس من سنخ خطابات البشر مع بعضهم، ولكن مع انه خطاب يفد من وراء تخوم اللغة والتاريخ والمجتمع والحس، إلا ان مواجهته والاصغاء اليه يحتم صبه في هذه القوالب الانسانية المحدودة. الذي يجهد دائما لايجاد ثقب في جدار السجن (على حد تعبير الرومي) أو الذي يحاول الصعود للسماء بسلم (على حد تعبير الرومي ايضا)، مثل هذا الانسان لا بد ان يكون ناقدا، بمعنى انه لا يقنع بأي شيء، ولا يبقى يراوح عند أي شيء، ولا يبلغ مقاما من المقامات الا قال ان هذا ليس هو الاصل ولا بد لي من تخطيه. اعتقد ان هذا هو النقد الايماني الاكثر راديكالية: ما من قضية يمكن اعتبارها قضية نهائية، وما من حقيقة يمكن النظر اليها كخاتمة للحقائق، والعمل على تمزيق استار الظنون وتنحية حجب النور والظلام باستمرار. ماهية هذا النقد تتفاوت طبعا عن ماهية النقد الفلسفي، لأن هم هؤلاء الاشخاص الاصغاء لخطاب معين والسير على هدهداه، لذلك فهم يتحركون بطريقة وجودية لا بمنهج برهاني فلسفي. لا يقصدون تقديم براهين لاثبات وجود الله، فكل ما في الامر انهم استمعوا للخطاب (خبر) وساروا وراهه. كنت دائما متأثرا بالآية ١٩٣ من سورة آل عمران: (ربنا اننا سمعنا مناديا ينادي للإيمان أن آمنوا بربكم فآمننا). اعتقد انها من

أطف الآيات القرآنية ويمكن ان تكون زاخرة بالمعاني بالنسبة لنا اليوم. إذن الايمان هو استماع خطاب، واستجابة مشوقة له، وسير حثيث وراءه، وملء المستقبل بالأمل لا بالبراهين. فكرة المعاد هي الاخرى ليست بالنسبة للمؤمنين فكرة استدلالية فلسفية، انما هي أمل في أن يبلغ بنا صاحب الخطاب ومصدره محطة ما في نهاية المطاف. من هنا كان للأمل والثقة دور خطير في بنية الايمان. ليس من الصواب النظر للايمان كجزم مطلق يقف على الضد تماما من الحالة النقدية، فقد اوضحنا أن الايمان نفسه وبنيته أو لنقل المنحى الذي ينتهجه الانسان المؤمن ينطوي دائما على نقد تأسيسي يفتت كل أشكال الجزم.

اما بخصوص علاقة الايمان بالنقد الفلسفي فيجب القول ان صاحب التجربة الايمانية اذا اراد التعبير عن تجاربه فستكون هذه المعتقدات والعبارات شئنا أم ابينا عرضة للنقد الفلسفي، حتى تتبين قيمتها الفلسفية. وضعت هذه العبارات والقضايا العقيدية خلال العصور المختلفة في موازين النقد بأشكال مختلفة حسب الموقف المعرفي للناقد. في الماضي وجه الفلاسفة نقودهم للعبارات العقيدية التي اطلقها المتكلمون من منطلقاتهم الفلسفية الانطولوجية الكلاسيكية، ولم يوافقوا كثيرا منها بالشكل الذي اقترحه علماء الكلام، لذلك قدموا عبارات وقضايا اخرى مكانها. واليوم ايضا توجه النقود للعبارات العقيدية بشكل مختلف ومن منطلقات معرفية اخرى.

المفروغ منه هو أن صاحب التجربة الايمانية لا يستطيع القول ((أنا اذيع عباراتي العقيدية ولأبالي أبدا بما يوجه اليها من نقود)) فالواجب المعرفي للمؤمن يحتم عليه الاهتمام للنقد، ومراجعة عباراته العقيدية في ضوء المؤاخذات النقدية، وصياغتها بنحو ينأى بها عن الهشاشة المعرفية. على ان هذا الكلام لا يعني ان البراهين الفلسفية بوسعها انتاج الايمان. الايمان كما افهمه نمط من ردود الفعل، والاستجابة لخطاب داخل ثقافة دينية معينة، ولاصلة لهذا الخطاب ببراهين اثبات الصانع أو غيرها من النقاشات الميتافيزيقية. غير ان الذين يدعون التصاقا بمثل هذه الخطابات يجب ان

يسمحوا للآخرين بنقدهم، فهذا النقد من شأنه الملائمة بين العبارات العقيدية في كل زمان وحقيقة التجربة الدينية.

○ ذكرت ان المؤمن الحقيقي لا يعبر قيمة نهائية لأي من العبارات والمعتقدات، فهل يشمل هذا العبارات الدينية ايضاً، ومنها مثلاً العبارة المحورية، التي تؤكد وجود الله او تقرر اتصافه بهذه الصفة او تلك؟

□ نعم، لأنكم حين تقولون الله موجود، وله كذا وكذا من الصفات، لا تستطيعون الاكتفاء بهذه العبارة العامة، انما يجب ان تمعنوها وتفسروها، وحينما تبادلون لذلك تكونون قد دخلتم دائرة التفسير، وعندها لا يمكنهم تثبيت قيمة نهائية لأي تفسير من التفسير.

○ اذا لم ير المؤمن للمعتقدات الدينية قيمة نهائية افلا يؤثر هذا سلبي على ايمانه؟

□ كلا، لن ينال من ايمانه ابداً. وللإيضاح اقول: أن التجربة الايمانية أو تجربة الاصفاء للخطاب مهددة دوماً بالانقطاع المفاجئ في وسط الطريق. ليست التجربة الايمانية كبعض تجاربنا اليومية التي نمسك بزمامها ونتحكم فيها. تجربتي مثلاً عن درجة حرارة هذه الغرفة تجربة استطيع التحكم فيها لأنني أقدر على زيادة أو تخفيض درجة الحرارة في الغرفة، أي انني احيط بهذه التجربة. أما بالنسبة للتجربة الايمانية فالأمر مختلف تماماً. صاحب التجربة الايمانية ليست له أية إحاطة بمتعلق التجربة انما متعلق التجربة هو الذي يحيط بالانسان صاحب التجربة. الخطاب يحيط صاحب التجربة على حين غرة ويهيمن عليه ويجره وراءه. صاحب التجربة الايمانية غالباً ما يسير بين السحب ولا يستطيع ان لايسير. انه يثق بالخطاب الذي جاءه، وهنا يبرز دور الثقة في الحالة الايمانية فلولا الثقة لما كان الايمان.

لأحد العرفاء المسيحيين من القرن الرابع عشر كتاب عنوانه (سحب اللاعلم)٢، لم يسجل اسمه عليه ربما لكي لايعرف. يقول هذا العارف أن ثمة دائماً بين الانسان

والله سبحانه من اللاعلم، ولن تنقشع هذه السحب اطلاقاً، ولن يعرف الانسان يوماً ما هو الله، ومن هو الله. السبيل الوحيد لنجاة الانسان هو السير بين سحب اللاعلم ((برأس سهم الحب الاعمى الحاد جداً)). توقع ان تنجلي هذه السحب يوماً ما توقع عبثي في هذه الحياة على الاقل. تعبير ((سحب اللاعلم)) تعبير مناسب لا للحب فحسب بل للايمان ايضاً، اي ان الانسان المؤمن يحوم في الفضاء، وفي مساحات غائمة تماماً. الانسان الذي يتحرك في مثل هذا الفضاء حائر من ناحية لأنه لا يدري - وفق حساباته - بأي اتجاه يسير، وهو غير حائر من ناحية ثانية، لأنه منجذب وواثق، وصاحب الثقة لا يمكنه ان لا يتحرك. الذي يسير خلف خطاب معين ويسمع من بعيد ((صوت جرس)) على حد تعبير حافظ الشيرازي، ويتحرك بذلك الاتجاه، قديتوقف عن السير في أية لحظة، قد تعرض له شكوك شتى تصرفه عن مواصلة المسير. شطر من هذه الشكوك هي تلك التي ترد بفعل النقود الفلسفية، فيسأل الانسان نفسه: قديكون كل هذا مجرد وهم؟ قديكون ما استمعت اليه نداء من ضميري اللاواعي وظننته من الله! وكما تعلمون فإن ابرز نقد وجه للدين، هو أن الدين ضرب من الوهم، فالانسان يصنع من صفاته هو صورة إله، ثم يطلق هذه الصورة الى الخارج، ويؤمن بحقيقتها ووجودها، فيعبدها.

مثل هذه النقود قد تصيب الانسان المؤمن بالشك، بيد أن الشك الايماني ليس من سنخ الشك الفلسفي، إذ ليس للايمان طبيعة فلسفية - استدلالية، وليس الايمان ثمرة سلسلة من المقدمات الفلسفية ليكون الشك الذي يطرأ عليه من قبيل الشكوك الفلسفية. الشك الذي قدينتاب المؤمن هو من سنخ اليأس، ضرب من فقدان الامل والثقة، لذلك لو أردنا تصنيف هذا الشك من الناحية النفسية لأمكن ادراجه في خانة اليأس. المفهوم المقابل للايمان هو اليأس وليس الشك الفلسفي. أحقية الايمان ليست من سنخ الأحقية الفلسفية، انما هي من جنس أحقية اضعاء المعنى على الحياة. الله أو مصدر الخطاب هو أساس كل المعاني في التجربة الايمانية. على أن اليأس الذي يهدد الايمان قد تكون له اسباب غير النقود الفلسفية، فقد

يتقدم الشخص بالثقة الى حد معين لكنه لا يشعر بتغير عميق في نفسه، أو قد تقع حادثة جد مريرة في حياته، أو تحل به مصيبة شديدة جدا، تحضه على اليأس من الرحمة والخير الالهيين، بيد ان واجب المؤمن هو السعي الدؤوب للانتصار على اليأس واحتوائه.

○ هل هذه وظيفة ايمانية؟

□ نعم. اصحاب التجربة الايمانية يقولون: ان الايمان هو مثل هذه الحركة، اما ان نقوم بها أو لانقوم. اذا رجونا في الايمان أن يحدد لنا واجباتنا الى الابد، وان يوضح لنا كل شئ كالشمس في رابعة النهار، فإن هذا لن يحصل، لذا كان الايمان بحاجة الى العزم والارادة. يروى عن الامام علي (ع) قوله: ((الصبر من الايمان كالرأس من الجسد)) والصبر هو أن لا يفقد المرء ثقته وأمله، رغم كل الضواغظ التي تغريه باليأس. إن مثل هذا اليأس يطرأ في الظاهر حتى للانبيا: ((حتى اذا استئس الرسل وظنوا انهم قد كذبوا جاءهم نصرنا...)) (يوسف - ١١٠) تتحدث هذه الآية عن فريق من الانبياء واجهوا مشاقا ومعارضات من قومهم، الى درجة اصابتهم احيانا باليأس، فظنوا أن ما أوحى اليهم وخالوه خطابا من عند الله قد يكون مجرد وهم. هذه نقطة على جانب كبير من الاهمية، فقد تكون العقبات والعراقيل من الشدة بحيث يعتري اليأس والشك حتى النبي الذي استمع للخطاب الإلهي وتيقن منه. طبعاً حاول المفسرون معننة هذه الآية بطريقة لاتدل على ان الانبياء هم الذين ظنوا انهم وقعوا في الخطأ، ففسروها بأن انصار الانبياء وقومهم هم الذين ظنوا أن الانبياء قد كذبوا عليهم.

إذن الشك في سياق الايمان يعني اليأس، وقد تعرض هذه الحالة على المؤمن، ولا بد له أن يكافحها دائما. الشك بهذا المعنى يمكن ان يجتمع والايمان. أحيانا تسيطر على الانسان تيارات الايمان، وفي أحيان اخرى تهيمن عليه مناخات اليأس، المهم هو ان لا يدخر جهدا للغلبة على يأسه ومواصلة الطريق. هذه هي الحالة التي

نسميها احيانا بالهمّ. المؤمن يمارس الانتخاب دائما، ورغم طروء اليأس عليه فإنه يعاود دوما اختيار محتوى ايمانه ومتعلقه واهتمامه بالخطاب وصاحب الخطاب وثقته به. انه منتخب دائمى يختار بين الفينة والفينة طريقه ومواصلة هذا الطريق.

جاء في اصول الكافي ان بعض اصحاب أحد الائمة أو النبي جاءوه وقالوا له: أن وساسو تتابنا احيانا بشأن حقبة ايماننا، فقال لهم الرسول أو الامام لولا هذه الوساسو لكنتم مقربين من الله، الى درجة تخولكم السير على المياه! إذن تعد هذه الاحوال طبيعية حتى في نصوصنا الدينية.

○ ذكرتم ان من الاسباب التي قد تؤدي بالانسان الى الشك هو ان لا يجد الانسان في جادة الايمان اجابات ملائمة، او قد تقع له احداث تغل في عضده وجوديا، وتقعده عن مواصلة المسير. هذا يعني انكم تقررون للايمان نعطا من القابلية للاختبار الفردي والجماعي والتاريخي.

□ اذا كنتم تقصدون من القابلية للاختبار أن الشخص اذا لم يشهد في نفسه تحولا أو وصولا للمرتبة المنشودة فقد يصاب باليأس وان يستنتج ان ذلك الخطاب لا يتمتع بالصحة والأصالة الكافية، فجوابي سلبي طبعاً. اصحاب التجارب الايمانية لا يوافقون على مثل هذه القابلية للاختبار، انما يقولون ان هذا طريق لا بد من سلوكه. لا يقولون: لاتواصل الطريق ان لم تتلق استجابات مناسبة، يقولون: راجع نفسك وارفع الاشكالات عندك. الذي يعتقدونه هو أن الايمان غير مشروط ولا يقبل الدحض. طبعاً هناك من يطرح هذه القضايا بطريقة عامية مبسطة، ويمثل الايمان بالصفقات التجارية، فيهبط به الى مستوى القضايا الممكنة الدحض، مؤكداً أن كل شخص ينبغي ان يتلقى اجاباته بسرعة، والحال أن مجربي الايمان انفسهم لا يحملون مثل هذه التصورات.

اذا كان معنى الوصول الى نتيجة هو تجلي واتضح بعض القضايا وانزياح بعض الاستار، فان هذا على حد شهادة لفييف من العرفاء متاح خلال بعض أطوار التجربة الايمانية العرفانية. بيد أن هذا نمط من انماط التجربة الايمانية وهناك تجارب ايمانية

أخرى. قد يعيش الانسان مهموما طوال عمره ولا يدري ماذا سيحل به. لأرو لكم هنا هذه الخاطرة: قبل سنوات حينما زار بول ريكور ايران، سألته في جلسة ضمت الاصدقاء: بعد أن عكفت عمرك كله على الهرميوطيقا الدينية، وكانت لك اعمال قيمة وعمر حافل بالعتاء، هل تشعر الآن بالرضا عن حياتك؟ تأمل قليلا قبل ان يجيب: ((لاستطيع الآن قول شئ. عند الموت استطيع معرفة جواب هذا السؤال، هناك أقدر ان اعرف ماذا يفعل الله بي)). هذا هو الايمان، فلا أحد يمكنه الحصول على اجابات بالمعنى الممكن الدحض للكلمة. الذين قالوا ان الايمان مخاطرة، ارادوا في الواقع القول انه من غير الواضح ماالذي سيحدث. ثمة نقطة عامة، فحواها انه كان هناك بين المؤمنين في جميع العصور نوع من التجربة الدينية الحية، وقد جربت فئة من المؤمنين على الأقل ان تتصالح - على حد تعبير بول تيليك - مع ((ذاتها)) ومع ((الآخرين)) و((مع الله)). بهذا المعنى يمكن القول أن الايمان ممكن الاختبار. واضيف هنا أن هذه المخاطرة لاقتضي التنكر للبعد المعرفي للايمان، ففي الايمان هنالك خطاب حاضر، وللخطاب بطبيعة الحال جانبه المعرفي. ولكن حول نزعة التشكيك يجب القول انها حالة فلسفية، وحيث ان الايمان ليس حالة فلسفية إذن فهو عديم الصلة بالنزعة التشكيكية. واذا كنتم تقصدون النسبية المطلقة، فما أن القضايا العقيدية - بحسب الادعاء - ذات نصيب من المعرفة والصدق، ستكون هذه النزعة النسبية مرفوضة لدى الانسان المؤمن، اما اذا كان معنى النسبية ان كل قضية تحمل جزءا من الحقيقة الايمانية وليس جميعها، فهذه الفكرة مقبولة لدى المؤمنين.

○ حصول الايمان واستمراره هل يستلزم التسليم لجملة من القبليات

الفلسفية والانثروبولوجية، والعلمية، و... الخ؟ إن كان الجواب بالايجاب

فحبذا لو ذكرتم لنا بعض هذه القبليات، وهل تعتقد انها قبليات مستساغة في

العالم الحديث؟

□ لامراء في أن لصاحب التجربة الدينية قبلياته الفلسفية والانثروبولوجية

والعلمية. الذهنية الفارغة من القبلية والمفروضات لايسعها تجريب الايمان. مثلا لو أخذ الانسان نوع المعرفة: الواقعية الخام، أو الواقعية النقدية، أو المنحى الهرمنيوطيقي، فإن علماء الكلام اليوم يرتكزون على هذه القبلية الفلسفية كل حسب ما يختاره منها للتعبير عن التجارب الايمانية والقضايا العقيدية. يعلمنا التاريخ ان قبلية فلسفية معينة لعبت دورا في بيان وتبويب ايمان المؤمنين في كل عصر من العصور. فالذي يعد الايمان استماعا لخطاب مثلا له قبلية فلسفية هرمنيوطيقية، واذا كان لفريق منحى آخر في النظر للايمان، فلا بد ان تكون منطلقاتهم وقبلياتهم الفلسفية مختلفة. شخص مثل بانن بورغ مثلا متأثر بنظريات العينية العلمية بشدة، ويروم تأسيس منظومة لاهوتية تتناغم مع هذه النظريات، لكي يفهم الايمان ضمن هذا الاطار. أو جماعة اخرى نظير اصحاب لاهوت التحرر كانوا في تأسيسهم لمنظومتهم اللاهوتية والتعبير عن معنى الايمان متأثرين بمدرسة فرانكفورت. اجل، حصول الايمان واستمراره يتلاءم دوما مع طائفة من القبلية والمقبولات التمهيدية.

○ الواقع ان الايمان كان قائما لحد الآن على قبلية ومفروضات مسبقة،

ويبدو ان التحولات الهائلة التي شهدها العالم المعاصر اثارت الشكوك حول

جانب من تلك القبلية، اي كانت هناك تصورات حول الانسان والعالم والله،

تبدلت اليوم وتركت مكانها لتصورات مختلفة بعض الشيء. سؤالنا هو: هل

تركت هذه التحولات التي طرأت على القبلية تاثيرات معينة على الايمان؟

□ انبثقت اليوم تصورات وفهوم جديدة، افرزت قبلية جديدة للايمان. في

العالم المسيحي المعاصر مثلا هناك ثلاثة انماط من التفسير للكتاب المقدس:

١- تفسير يتوكأ على القبلية الفلسفية الهرمنيوطيقية.

٢- وتفسير آخر يعتمد القبلية الفلسفية لمدرسة فرانكفورت.

٣- وتفسير يستفيد من القبلية الفلسفية للمدرسة الوضعية والوضعية المحدثة.

اما في العالم الاسلامي فلأن الكلام الجديد لم ينبثق بعد، لذا لم يجر الحديث

عن القبلية الفلسفية التي تناسبه. الذي اعتقده في هذا الخصوص ان القبلية

الفلسفة الهرمنيوطيقية مناسبة أكثر لتأسيس الكلام الاسلامي الجديد.

○ في كتاب (الإيمان والحرية) ذكرتم في معرض الحديث عن احياء الدين،

ان احياء الدين منوط باحياء الايمان، والسؤال الآن بماذا يناط احياء الايمان؟

□ احياء الايمان منوط بقدرتنا على استماع الخطاب. نستطيع ان نقول على

الاقل ان توفير الظروف المناسبة في حياة الانسان لاستماع الخطاب هو شرط لحياء الايمان، إذ لا يمكن للبشر استماع الخطاب في كل الظروف، لأنه خطاب يسمع بآذان الروح حينما يشعر الانسان بفراغ روحي (معنوي) في حياته. والظاهر ان الانسان حينما يفرق في الماديات لا يشعر بمثل هذا الفراغ.

للأسف نحن الآن في ظروف تجعل اصداء الخطاب الالهي الذي يعرض على

الناس ضائعة وغير مسموعة وسط ضجيج المادية وصخبها، لذا فإن المؤمنين الحقيقيين قلة. قضية: في اي الظروف يكون الانسان مستعدا لاستماع الخطاب، قضية تنتمي لعلم نفس الدين وعلم نفس الايمان. عرفاؤنا في الماضي كانوا يقولون أن من الشروط المهمة لهذه الحالة، فراغ البال، ونسيان البيئة المحيطة بالانسان. كلامي هذا لا يعني ان المؤمنين الحقيقيين كانوا في الماضي اكثر.

○ يعتقد المتدينون ان الله تجلى عدة مرات — كلها كانت في الزمن القديم —

لاشخاص نعتبرهم انبياء الله ورسله. وقد افرزت هذه التجارب النبوية نصوصا مقدسة، اي ان ذلك الخطاب الذي وجه للانبياء على حد تعبيركم انعكس في النصوص المقدسة، فكانت هذه النصوص رواية لذلك الخطاب. يلوح ان الايمان من بعد ذلك اصبح ((نصي المحور)). بالنظر للدراسات الحديثة حول النصوص المقدسة وبحوث الهرمنيوطيقا الحديثة، هل لايزال بالمقدور

الاصرار على ((ايمان نصي المحور)) ام ينبغي الحديث عن بدائل اخرى؟

□ لاربية ان الدراسات الهرمنيوطيقية الحديثة غيرت افكارنا بشأن النص، غير

ان التجربة الايمانية الوحيانية لايسعها الاستغناء ابدا عن النص، واقصد بالنص التراث

كله، فليس النصوص الدينية وحدها بل تجربة المؤمنين المعاشة أيضا اعتبرها جزءا من النص. النص هو كل مايشكل الموروث الايماني حاليا، وبالتالي فإننا لسنا في غنى ابدأ عن هذا النص، إذ من داخل هذا النص فقط يمكن الاضغاء لخطاب الوحي الالهي، بأي اسلوب نصفي لهذا الخطاب؟ وكيف يجب ان يكون منحانا للاستماع؟ قضايا تتحول دائما، فقد كان التصور لزمان ما أن استماع الخطاب يستوجب معننة الآيات والروايات حسب ظاهرها وعدم ترك اية مساحة للمجاز. على ان بعض المفسرين ذهبوا الى أن النص المقدس لا يخلو من المجاز، ولا بد من اخذه بنظر الاعتبار عند وعي الخطاب. وشددت كوكبة من العرفاء على ضرورة تنضيج القابليات الروحية لاستيعاب الخطاب وتلقيه، وقد كانت كل هذه نظريات بخصوص كيفية استماع الخطاب. مهما يكن فقد عنيت كافة هذه النظريات بالنص والتراث الديني، وإن كان قد حصل اليوم تغيير ما فهو تغيير يختص بكيفية ومنهج استماع الخطاب من النص، لا أن النص يجب أن يصبح محور اهتمام المؤمنين.

تطرح على سبيل المثال الاسئلة التالية: أي الآيات ينبغي الاهتمام بها اكثر؟ كيف يتعين حل مشكلة الدور الهرمنيوطيقي؟ هل يجب التعاطي مع متعلق الايمان بمنحى هرمنيوطيقي أم منحى واقعي نقدي؟ الواقعيون النقديون يفترضون متعلق الايمان على شكل ((واقع عيني)) ويرومون التواصل معه عن طريق العلاقة بين الذات والموضوع، فهم يفهمون الوحي لا على شكل خطاب بل على غرار ظاهرة كباقي الظواهر، أي انهم يريدون معرفته معرفة عينية خارجية. ثمة في العالم تجارب دينية اخرى ماعدا الايمان بالوحي، بل يمكن القول انها غير الايمان، لكن لها قيمتها واعتبارها على كل حال. اما الايمان بالمعنى الذي ابتداء مع ابراهيم واستمر من بعده فلا يمكن تجريبه واستمراره من دون تراث ديني (نصوص دينية).

○ القضية هي أن معرفتنا بوجود ((سحب اللاعلم)) بيننا وبين النص، وبين النص وصاحب التجربة، وبين صاحب التجربة ومتعلق التجربة، جعلتنا نقف خارج حيز ((مرجعية النص)). ففي زمن ما ساد التصور بان

هناك شخصا استمع للخطاب كما هو بدون اي تصرف وعرضه بدون اي تصرف، وبمقدرونا الوصول الى صاحب الخطاب عن طريق خطابه هذا وبشكل مباشر. لكن طروحات الهرمنيوطيقا الحديثة قد تجعلنا نستنتج ان الشخص الاول الذي اذاع الخطاب هو ايضا ربما كان يسبح بين سحب اللاعلم، وبذا قد يصل الانسان الى نتيجة مضمونها ان النص لا يتمتع بالتوثيق والجلء والمصادقية التي كنا نتصورها.

□ مراجعة التراث لاتعني الاصغاء للتجربة النبوية فقط، بل تعني اننا قد نستمع لخطابات متنوعة من افواه عدة، لكننا نستمع اليها جميعا بفضل معطيات تراثنا. دعني اطرح السؤال بالشكل التالي: اذا اعتبر الانسان العالم خاليا تماما من أي خطاب فلن يستطيع اتخاذ موقف هرمنيوطيقي. الموقف الهرمنيوطيقي له معناه بالنسبة لمن جرب أن يكون مخاطبا وان يوجه اليه الخطاب. طبعاً ثمة في الهرمنيوطيقا اتجاهات:

١- اتجاه هرمنيوطيقي لغوي يوافق الميتافيزيقا.

٢- واتجاه هرمنيوطيقي لغوي بمعزل عن الميتافيزيقا.

الاتجاه الهرمنيوطيقي اللغوي الخالي من الميتافيزيقا يختزل كل شيء في اللغة، ويزعم ان الخطاب يقع كله في دائرة اللغة، أي انه ليس بشيء اكثر من اللغة. اما الاتجاه الآخر في الهرمنيوطيقا فيؤكد أن بداية ما نستمع اليه تنتمي الى حيز خارج حيز اللغة، لكننا نستمع اليه بواسطة اللغة. وسواء كان موقف الشخص ميتافيزيقيا أو لغويا علينا مراجعة التراث لتلقي الخطاب.

أفترض ان ثمة خطابا في عرفان الهنود الحمر. اذا اردت الاصغاء لذلك الخطاب فلا مندوحة امامي سوى الاصغاء اليه عن طريق بنيتي الذهنية التي صيغت داخل موروثي المعرفي والديني. هذا مبدأ هرمنيوطيقي أن لا يستطيع الانسان الخروج تماما عن تراثه، لأن بنية الذهن واللغة عند الانسان خاضعة لسيطرة مفاهيم مستقاة من التراث في الغالب.

ونسأل الآن: كيف صيغ وتشكل موروثي الديني انا المسلم؟ من هو مؤسس هذا الموروث (الثقافة)؟ حينما ندرس هذا التراث نجد فيه امثال الرومي وحافظ الشيرازي وصدور المتألهين، لكننا حينما نرجع للوراء اكثر من اجل التعرف على مؤسس هذه الثقافة أو التراث الديني نصل الى ما يشبه ينبوع المتدفق. بهذا المعنى يتبدأ تراثنا الديني من رسول الاسلام. لو ابتسرننا النبي محمد (ص) وتلك البرهة الاخيرة من حياته (٢٣ عاما)، لما امكنا تصور حافظ والرومي وصدور المتألهين امتدادا لها، وطبعاً ثمة في تاريخ هذه الثقافة أو التراث عناصر ذاتية واخرى عرضية، وطبقات أصلية وفرعية. لو نظرنا للمسألة بمنهجية ظاهرياً نجد ان هذه الاحداث انطلقت مع نبي الاسلام. ليس الكلام حول هل كان رسول الاسلام خارج سحب اللاعلم أم لا. فحتى لو وافقنا انه كان يتحرك داخل سحب معتمة، فلا مفر امامنا من الاعتراف ان ذلك الحوار ابتداءً من هناك، وهذا هو معنى القول ان القرآن أب العلوم الاسلامية. لو لا القرآن لما كان العرفان الاسلامي والكلام الاسلامي والفلسفة الاسلامية. لو نظرنا للمسألة من هذه الزاوية لوجدنا ان المفاهيم التي نحملها الآن في اذهاننا ونستمع بواسطتها لكل الخطابات انما هي مفاهيم اودعها نبي الاسلام في اذهاننا، بمعنى انه هو الذي أسس هذه المنظومة المفاهيمية. نحن نعلم على كل حال انه شيد صرحاً لم يكن موجوداً من قبله، هذا على الرغم من أن خامات هذا الصرح كانت موجودة من قبل في الثقافة العربية وثقافة الحجاز أو الثقافات الاخرى، وكانت هذه العناصر الثقافية موجودة في ذهن الرسول، بيد أن شيئاً جديداً ظهر بواسطة نبي الاسلام في اللغة والثقافة العربية، وصرنا حيال ظاهرة تاريخية جديدة. وهكذا، صرت انا المسلم لا استمع لشيء من أي مصدر كان - عرفان الهنود الحمر في امريكا مثلاً - الا استمعت وفهمته عبر قناة المفاهيم الاسلامية. والمسيحي ايضا يراجع ثقافته وتراثه، ويطل من شرفاته على الخطابات التي ترده من الثقافات الاخرى. يمكنني تشبيه التراث الديني والثقافي بنهر من موضع ما، ولا يمر بأرض الأضياف له شيء من تلك الأرض، وهاهو ذا النهر يصل اليوم الى أرض زماننا بعد ١٤ قرناً. حتمية الموروث والنصوص الدينية

لاستماع ((الخطاب)) لاتعني بالضرورة ان يكون مؤسس ذلك التراث الديني خارج سحب اللاعلم. الكل يسبحون بشكل من الاشكال داخل سحب اللاعلم. التفسير المتواصل للتراث هو الآخر تحرك في هذه السحب، وتأسيس التراث ايضا انما هو حركة بين هذه السحب.

○ حسب التصورات التقليدية فإن التجربة النبوية وشكلها المدون منزهة عن اية قبليات ومتحررة من كل الظروف واللوازم التاريخية والجغرافية. بمعنى ان القبليات التي ينطلق منها الانسان عادة في تجاربه، لم تكن حاضرة في تلك التجربة، اي ان تلك التجربة فوق التاريخ، وفوق الثقافة، وفوق الواقع الارضي. والحال ان مثل هذا الشيء غير ممكن في ضوء الموقف الهرمنيوطيقي الذي تتبناه انت.

□ نعم، كل تلك الاحداث وقعت داخل نطاق التاريخ واللغة، لكنها حسب عقيدتنا تنم عن أمر متعال على التاريخ واللغة. اننا نستمع للخطاب من داخل التاريخ واللغة، بيد ان هذا لايعني بالضرورة ان هذا الخطاب ليس بشئ سوى التاريخ واللغة. التجربة النبوية هي ايضا تجربة تاريخية (زمانية).

○ الاعتراف بالبعد التاريخي للخطاب، لايمسحه طبعاً الى ((الخطاب))، إلا ان منزلته ستتغير. وسؤالنا حول هذه النقطة تحديداً، ما هو التأثير الذي يتركه تغير منزلة الخطاب في الهرمنيوطيكا الحديثة على ايمان الانسان؟

□ تأثيره هو اننا سنفهم الايمان بطريقة مختلفة. الهرمنيوطيكا الحديثة لاتلغي محورية النص، فالنص هو الذي يؤهلنا لاستماع الخطاب. طبعاً قد يقول قائل انني استمع لنفس الخطاب الذي كان يستمع اليه المؤمنون قبل ١٤ قرناً، لكنني اعتقد ان هذا مستحيل، بيد أن المفروغ منه اننا ايضا نستمع لخطاب في عصرنا هذا، لكنه مختلف عن خطاب ما قبل ١٤ قرناً من الزمان. روايات ذلك الخطاب الذي أذيع من قبل رسول الاسلام قبل ١٤ قرناً تخلق خطابات لنا. وقعت حادثة لانحيط بعينها اليوم

ولسنا من مخاطبي ذلك الخطاب بعينه، ولكن كأن ذلك الخطاب يبعث امواجاً يبلغ مسامعنا رغم بعدنا الزمني عن الحادثة. وبالتالي كأن لكل صاحب تجربة ايمانية اسلامية خطاباً جديداً ووحياً جديداً يصله من الله. وهذا كله يحدث عن طريق النص. مع ان هذه الخطابات كلها تاريخية، بيد أن القول بتاريخية الخطاب لا يساوي القول بأصالة التاريخ، ورفض كل شئ متعال على التاريخ. اذا كان مرامكم من منزلة الخطاب انه ينبئ عن امر متعال، فهذا ما لا يتناقض ابداً مع النظريات الهرمنيوطيقية الحديثة. الواقع هو أن الرسول الاكرم (ص) استمع للخطاب الالهي، وأصغى معاصروه لخطابه الشفهي الذي روى لهم ذلك الخطاب الالهي، اما نحن اليوم فلدينا ثقافة مكتوبة وحسب تدل على ذلك الحدث الاول بشكل مجموعة من المفردات الرمزية ذات المعنى. مجمل هذه العملية المتسلسلة والانعكاسية التاريخية - اللغوية تخبرنا عن الله تعالى. والذي يستمع اليوم لذلك الخطاب، ويعنى به عناية منجذبة مشوقة، يكون ذا نصيب من الايمان الاسلامي.

الهوامش:

^١ - الفصل الأول من كتاب (الايمان والحرية) للمؤلف.

^٢ - وضع هذا الكتاب بالانجليزية واختار له مترجمه الالمانى آن ولفغانغ ريمبل عنوان (Die wolk des Nichtwissens) وقد استفدنا من الترجمة الالمانية.

الحقانية والعقلانية والهداية

مقاربات في التعددية الدينية والمعرفية

حوار مع:

د. عبد الكريم سرروش

○ بعد طرحكم نظرية التعددية الدينية، برزت بحوث شتى على صعيد المجتمع، وأبدى دارسون عديدون رؤيتهم حول الموضوع، فيما يبدو أن فهم نظرية (التعددية) يأتي منهجياً في مرحلة اسبق على نقدها ومعالجتها. ونظرة عابرة إلى تلك البحوث تقود إلى القناعة بأن هذه النظرية لم تفهم بعد جيداً، لكي يصار إلى نقدها. ومن هنا سعينا إلى طرح جملة تساؤلات نعتقد أنها مفيدة في فهم هذه النظرية فهماً دقيقاً وعمقاً.

بادئ ذي بدء، يظهر أن نظرية التعددية الدينية يمكن مناقشتها من نواح ثلاث:
الأولى: من ناحية البنى النظرية لهذه الفكرة، فلو لم يقبل المرء بهذه البنى والمبادئ، فهو بالضرورة لن يقبل النظرية ذاتها؛ والمراد من البنى النظرية نمط إدراكنا للحقيقة، وجوهر الدين، والعقلانية، والهداية، ونحو ذلك. وترتبط بعض التساؤلات التي نريد طرحها هنا بتلك البنى والمبادئ، وسوف نسعى لتعميق فهم هذه البنى والأسس النظرية من خلال ذلك، فيما يتمحور البعض الآخر من الأسئلة والاستفسارات على الآثار والنتائج الناجمة عن قبول تلك النظرية.

الناحية الأخرى التي تشكل أيضاً مدخلاً لهذا البحث هي أن من يقبل بنظرية التعددية الدينية، يكون ملزماً إما بالتوفيق بين نتائج هذه النظرية ولوازمها، وبين ما يعتقد به من قيم ومعايير، أو بتقديم تفسير جديد لتلك القيم والمبادئ والمعايير، الأمر الذي يثير قلق وحفيظة بعض المتدينين، على خلفية شعورهم بأن نتائج هذه النظرية مما لا يمكن حشره في المنظومة الفكرية والعقائدية التي يؤمنون بها.

أما الناحية الثالثة في الموضوع فهي ترتبط بالمنهج المعرفي، ذلك أن البعض يتساءلون: لماذا يتعين علينا النظر إلى مبحث التعددية من خارج الدين، ولماذا لا يمكن معالجة هذه القضية ضمن الإطار الديني ذاته؟ بينما يذهب بعض آخر إلى أن الأدلة التي تقدمونها تاييداً لهذه النظرية وتدعيماً لها، ليست كافية.

وفي ضوء ذلك فإن تساؤلاتنا سوف تتوزع على هذا التصنيف الثلاثي... والسؤال الأول منها يرتبط بالمنظار الذي ننظر من خلاله إلى موضوع التعددية الدينية وكيفية الدخول فيه، فأنتم تستندون أحياناً إلى بعض الآيات والروايات لإثبات مدعاكم، والمعارضون أيضاً يستندون في نقد نظريتهم وتفنيدها إلى الآيات والروايات وسنة أئمة الدين، فهل من اللازم لدى البحث في محور التعددية الدينية الرجوع لنصوص الآيات والروايات، ومن منظار ديني، أم لا بد أن يكون المنظار خارجاً عن نطاق الدين؟ ماذا ترجحون، ولماذا؟ وما هو الوجه في تأكيدكم مراراً على ضرورة أن ينظر إلى هذا الموضوع بمنظار من خارج الدين، ومن ثم ناتي لكي نحكم هذا المنظار في فهمنا للأمر ضمن إطار الدين؟

□ أن لمبحث التعددية الدينية أساساً ومبادئ وفرضيات، من قبيل بحث الحقانية، والعقلانية، والهداية، والنجاة، وجوهر الدين، وإضيف إلى ذلك مقولة (الشيء في ذاته Nomena)، وأن كانت الأخيرة لا تصنف في حقل الفرضيات القطعية التي تتوقف عليها التعددية الدينية توقعاً جزمياً لا بد منه، بيد أن هناك نوعاً من الترابط بين الاثنين ربما نشير إليه لاحقاً. لقد أشرتم على نقطة مهمة للغاية ترتبط

بكون البحث يجب ان يُخضع لمعايير من خارج الدين أو داخله ضمنه، وفي تقديري ان بوسعنا التعرض لمبحث التعددية من المنظرين معا، غايتها ان عناوين البحث سوف تتبدل، كما ان النتائج ستأتي متفاوتة من حيث السعة والشمولية.

نستطيع ان نتساءل ما هو رأي الاسلام في التعددية؟ ونستطيع ان نتساءل ايضا عن رأي المسيحية في هذا المجال؟ وفي هذه الحالة يتحتم علينا الرجوع الى المعارف التي تتضمنها هذه الأديان، ونطرح السؤال على أئمة هذه الأديان ورجالها. أما إذا لم نكن نهدف الى معرفة الرأي الاسلامي الخاص بهذه القضية او الرأي المسيحي فيها، اتصور حينئذ ان المنطق يدعونا الى عرض البحث على نحو آخر ذي طابع عقلائي يتجاوز ديننا معنا بذاته، ويكون السؤال موجها لجميع الأديان على السواء. حينها نصوغ سؤالنا على النحو التالي: ما الذي علينا القيام به - نظريا وعمليا - آخذين بعين الاعتبار التعدد الفعلي للأديان، هل ننظر الى جميع هذه الأديان على انها من الناحية النظرية طرق متساوية توصل الى النجاة أم لا؟ ومن الناحية العملية، هل يجب علينا ان نتعاطى مع جميع الأديان وجميع أتباعها تعاملًا مبنيا على قاعدة التسامح والتساهل، أم لا؟ من هنا فإن المنظر الخارج عن إطار الدين يضع الأديان برمتها موضع المساءلة، ولا يحكم مسبقا بطلانها ولاحقانيتها، بينما نجد ان المنظر الديني الخاص يفترض بدءا حقانية دين معين، ويتجه نحو استبطان رأي ذلك الدين بما سواه من مذاهب وأديان. هذه هي الملاحظة الاولى.

والملاحظة الثانية انه لا يمكن مبدئيا فهم المعارف الخاصة بدين معين - بناء على نظرية القبض والبسط في الشريعة - ما لم يتم ارجاع تلك المعارف الى الحقائق والأفكار الخارجة عن إطار الدين، فلو وصلنا في البحث من خارج اطار الدين الى نتيجة محددة في باب التعددية والتزمنا بتلك النتيجة، فسوف يكون فهمنا الديني الخاص متسقًا بالضرورة مع تلك النتيجة. وعلى الأقل يكون ثمة نوع من التفاعل والتعامل بين فهمنا للدين من الخارج وفهمنا له من الداخل. اما ان نتحدث داخل

الدائرة الدينية ونصدر احكامنا المطلقة في هذا الاطار، دون ان تكون لدينا نظرة للدين من الخارج، فتلك نتيجة ناقصة ومبتورة.

والنقطة التي أود اضافتها هنا، انه لا بد لنا في مبحث التعددية ان نميز انفسنا عن الأنبياء، فكل نبي وكل امام دين يدعو فقط لدينه ومذهبه، وبالتالي ليس بوسع أي نبي ان يكون تعدديا، وذلك ان جوهر رسالة النبي يتمثل في دعوة الآخرين الى نفسه، وصرفهم عن سائر الفرق والمذاهب. وبعبارة اخرى، ان كل نبي يمارس بالذات الدعوة الى دينه الخاص، وان كان يسهم بالعرض في اتساع التعددية، وذلك عبر اضافته لفرقة جديدة الى ما هو موجود من فرق، وهذا هو مقتضى الدعوة. ولكن حينما لا نريد ان نمارس مهمة نبوية، بل ننظر الى الأديان نظرة شاهد ومتفرج، لن نجد بدا من الانطلاق بالبحث من موضع خارج عن اطار الدين، ومن ثم نعمد الى محاكمة مدعياتنا الدينية في ضوء ما نتوصل اليه من قناعات قبل دخول اطار الدين. وذلك ان الغرض الرئيس في بحث التعددية يتجلى في التبيين النظري والتدبير العملي للكثرة الموجودة بالفعل في عالم الأديان، وليس التأكيد على أحقية دين وبطلان البقية. وهذه الكثرة - كما قلنا - أوجدها بالدرجة الأولى الأنبياء أنفسهم، وهي لازم غير مقصود لممارستهم الدعوة الى الدين الذي جاءوا به، والآن؛ نحن وهذا اللازم غير المقصود، والذي لا يمكن اجتنابه أيضا؛ تماما كما لو استقصينا البحث عن الحقانية، فكل نبي يعتبر بداهة أنه هو الحق، غير ان حمل دعوة نبي ما على محمل الجدية لا يتحقق عبر الايمان من أول الأمر بأن ذلك النبي على حق، بل من خلال حسم مسألة الحقانية في اطار عام أشمل من الدين.

○ هل البحث في اطار خارج الدين يتقدم منطقيا على البحث في اطار داخل الدين؟

□ نعم.

○ الإم تستندون في دعواكم ان كل نبي لا بد وان يكون ذا منحى احادي؟ اليس من

الممكن عقلا ان نعتز على نصوص دينية يقر فيها الأنبياء بحقانية الأديان الاخرى.

وقد لا يتخذ النبي في حال كهذه موقفا تعدديا، ولكن هذا لا يعني بالضرورة ان يكون

احاديا حصريا؟

□ الأنبياء على ما كانوا عليه، وفي حدود علمنا واستقرائنا، كل واحد منهم يدعو الى دينه، ولا يقبل من الأديان الأخرى إلا ما يلائم دينه ويتطابق مع الأصول التي يدعو إليها، حتى ان نقاط الاشتراك هذه هي التي منحت لأتباع الأديان الأخرى الحق في الوجود، والحظ من الهداية، وقد اختتمت النبوة في نظر المسلمين، ولا مجال لافتراض وضع آخر. فإذا كانت الحقب المقبلة جليى بديانة جديدة فعلينا ان ننتظر المستقبل، ولا نستبق بالحكم على الأشياء، اما الماضي فله على كل حال وضعه الذي أشرنا إليه. وأود هنا ان اضيف ملاحظة ثالثة الى ما سلف من أدلة لتأكيد حقيقة ان التعددية يجب ان تبحث خارج اطار الدين، وذلك بالاستفادة من حقيقة اخرى مفادها ان المبادئ التصديقية للتعددية كلها مستوردة من خارج الاطار الديني، وهي عبارة عن: العقلانية، والنجاة، وجوهر الدين، والهداية، وتحليل التجربة، وتفسير النص، وامثال ذلك. وكون التعددية الدينية مبنية على هذه الأمور يقودنا منطقيا الى الإذعان بأن البحث لابد وان ينطلق من خارج الدين. وكما أسلفت، انك تستطيع ان تتساءل عن رأي دين خاص بالهداية والنجاة والعقلانية، كل هذه التساؤلات مشروعة وممكنة، ولكنها لا تكون حينئذ تساؤلات عن هذه المعاني بالمعنى الأعم، ولكوننا هنا نتطرق للهداية، والحقانية، والعقلانية، بصورتها العامة، فالبحث لابد ان يكون من خارج الدين. بل حتى لو افترضتم جدلا ان بحث التعددية بحث يجري داخل اطار الدين، فانكم سوف تصلون لا محالة الى التعددية الحقيقية، ولن تحسم مادة الاشكال بهذه الطريقة، لأن كل دين سوف يبين رأيه الخاص في باب الهداية، والنجاة، والعقل، والحقانية، وجوهر الدين، وهذه الآراء بطبيعة الحال متنوعة ومتعددة، فنعود الى النقطة التي عرّفنا عنها. ولابد ان يبحث حول هذه التعددية من خارج الدين أيضا. صفوة القول انه لا محيص لنا عن الانطلاق في هذه المباحث من

خارج الدين، وبمقدار ما تكتسب نتائج هذا البحث من جزمية و يقين، نعود لاستخدامها كمبادئ واسس ومعايير في فهم الدين وقضاياها من الداخل.

○ هل يعني ذلك ان لكل دين نزعته الاحادية الانحصارية، ولكن رؤيتنا للحقيقة

الدينية من الخارج تقودنا الى التعددية؟

□ بلى، ان كل دين ينزع نحو احتكار الحق لصالحه، ولكن الأثر غير المقصود لهذه النزعة هو التعددية، وعلى أي حال فان الانطلاق ببحث القضايا الدينية من داخل الدين لن يحل مشكلة التعددية ابدا، بل سيجعلنا مجددا في مواجهة التعددية من ذات الطريق الذي تفادينا ان نواجهها فيه.

○ اساس المنهج المعرفي للتعددية الدينية هل هو في رأيكم: العقلانية، او الواقعية

النقدية، او النسبية؟ بعبارة اخرى، لو صنفنا النظريات المعرفية ببساطة في ثلاث خانات: الواقعية المطلقة، والواقعية النقدية، والنسبية، اين سيكون موقعكم اذن؟
الظاهر ان مسعاكم الرئيسي في بحوث (القبض والبسط) هو الانتقال من الواقعية المطلقة الى الواقعية النقدية، بيد ان بعض الملاحظات التي تطرحونها في مبحث التعددية تخلق تصورا مفاده: انكم تجاوزتم هذه المرحلة، وانكم تتجهون في الواقع نحو تبني الاتجاه النسبي في المعرفة. ويبدو ان بوسعنا الالتزام بنوعين من التعددية، وبعبارة ثانية يمكننا ان نقول بالتعددية من خلال قراءتين، تستند احدهما الى الواقعية النقدية التي نواجه فيها بعض العوائق في مجال كشف الحقيقة، فنعثر على الحقيقة في مظاهر مختلفة، فيما تستند القراءة الثانية الى اساس نسبي يضع الامور جميعا في مصاف واحد، دون تقدم وتاخر. الى اي الاتجاهين تذهبون؟

□ لا ننسى ان البحث هنا في التعددية الدينية وليس التعددية بالمعنى العام للكلمة، الشامل للعلم والفلسفة وغيرهما. نحن نبحث هنا في التعددية الدينية، وهي تختلف من حيث المعنى عن التعددية المبحوث عنها في الفلسفة، وهذه احدى النقاط التي يوقعنا عدم الانتباه إليها في جملة مغالطات. فالنسبية تعد خطرا ماحقا على

صعيد العلم والفلسفة، وان كان من الصعب تشخيص المصداق هناك، بيد ان بوسعنا القول ان النزعة النسبية بشكل عام ليست بموضع قبول هناك، وهذا تال باطل يكشف عن وجود خلل ما في مقدمات الاستدلال. واذ تكون ثمة فوارق بين الحقانية في عالم الدين وبين الحقانية في عالم الفلسفة والعلم، لا مفر اذن من اعتماد اصطلاحات وتعابير تتصف بدقة اكبر، والواقعية التقليدية تتناسب — كما أشرت — مع افتراض بساطة الحياة، فيما تتناسب الواقعية المقيدة مع افتراض صعوبة الحياة وتعقدها. إن تاريخ العقل الإنساني، ومسار العقل في المجتمعات البشرية، والمنعطفات الحادة التي مر بها عبر هذا المسار، والأخطاء التي ارتكبتها، والعقبات التي اعترضت طريقه، وما أسفر عن ذلك من جداليات عقيمة، ونزاعات سقيمة، ظهرت عبر التاريخ، والاكتشافات التي حصلت فيما يرتبط بالعلة والدليل، هذه وغيرها من الأمور أسهمت الى حد بعيد في حث الانسان على ان يتمعن بملء ناظره في حقيقة العقل، ودرجة كفاءته، وقدرته على مواكبة التاريخ، ولعل البشرية في زمن ما كانت تتوقع من العقل ما لا يطيق، فيما نرى اليوم ان العلم والفلسفة باتا متواضعين اكثر من ذي قبل! وهذا النحو من التواضع حصيلة منطقية لنضج العقلانية البشرية. على ان هذا التواضع العقلاني يسري — بلا ريب — الى فهم الدين وقراءته.

وفي ضوء ذلك، فموقفي في الواقع هو عين موقف العقلانية المقيدة أو النقدية، بمعنى ان عالم الواقع، دينا كان، ام فلسفة، ام طبيعة، هو أعقد بكثير من ان نلجأ الى اصدار احكام عقلية مبسطة بحقه، أو ان نقنع منه برؤية كونية واحدة تشبث بها جازمين. عملية النقد والمراجعة الشاملة، وقبول النقد، هي من ابرز الوسائل والآليات التي تطور نظرياتنا وتزيدها عمقا، على النحو الذي قد يسهم في جعلنا نقرب من الواقع أكثر فأكثر. ان من الآثار البارزة والمحددة للعقلانية النقدية إيصال الانسان الى قناعة بأن أغلب قناعاته الجزمية ليست سوى ظنون، لا بمعنى ان الانسان لن يصل الى الواقع اطلاقا، بل بمعنى ان الوصول الى الواقع لا توجد علامة محددة دالة عليه. اما العلامات المشار إليها في الفلسفة التقليدية من بداهة، وقطع، ويقين، فهي عرضة

للمطعن والتشكيك جميعا. وعليه، لن يكون من السهولة ادعاء ان هذا حق، وهذا ليس بحق. ومن هنا فان تعريف (الصدق) في الاتجاه العقلاني النقدي حتى لو اتحد مع التعريف السائد، بأنه عبارة عن الادراك المطابق للواقع (ولهذا التعريف ما ينافيه)، بيد ان تحديد المصداق لهذا التعريف، والعتور على مفردة صادقة تنطبق على الواقع، مما يواجه مشكلات عديدة للغاية، وهذا هو السر في ان المدعيات تراجعت في اطار العقلانية النقدية وتواضعت الى حد ما، وبات من المقبول جدا كون الإنسان موجودا معرضا للوقوع في الخطأ.

○ ليس هناك دال وعلامة على الوصول الى الواقع، فماذا عن القرب منه، هل توجد

علامة عليه؟

□ هناك ايضا لا يوجد معيار واضح، ولا بد لنا دائما من مواصلة التحقيق. وبعبارة اخرى ان العقلانية النقدية تتطلب ان تكون عملية التعقل، والتفسير، وقراءة الواقع، عملية متواصلة، وقائمة على قدم وساق، ولا تقف عند حد، بل هي فعل شامل ومتواصل، الأمر الذي يحفز فينا حالة التواضع، ويحرر قناعاتنا من طابع الصرامة والارتجال، وتنسحب هذه السمة العقلانية على الأصعدة كافة، لتشمل دائرة قراءة الدين والتسليم به.

وهذا لا يعني ان الالتزام الديني، والفهم الديني، هما أيضا نمطان تطبيقيان لهذه العملية الشمولية المتواصلة التي لا تنقطع، ولا يمكن ان تصدر فيها احكام قطعية، لا تقبل النقد والتكرار. النسبية لا يمكن ان تتعدى هذا الاطار، ومهما كان الأمر في الواقع ومقام الثبوت، فاننا نواجه دائما مطبات وعراقيل شتى في مقام الاثبات.

هذه العقلانية النقدية، أو العقلانية المقيدة، أو قل النظر بجديّة الى احتمال وقوع الإنسان في الخطأ، هي مشروع الكل او اللاشيء، أي ان هذا النهج في التفكير إما ان يسري على الجميع بلا فرق، او لا يسري على أي مجال إطلاقا، وليس من حقنا إعفاء مساحة من الواقع من ان تكون مشمولة لهذا الحكم العام، بما في ذلك الدين. واعتقد اننا لو انطلقنا في باب العقلانية من هذا الرأي، سوف نجد انه يكون لزاما علينا التسليم

على الأقل بنحو ما من التعددية، نصطلح عليه نحن بالتعددية السلبية، وهي نتاج طبيعي ينجم عن الإقرار بوجود عقلانية من هذا القبيل. وحينئذ سيبدو لنا طبيعياً جداً ما كان يقوله الفيلسوف (كانت)، وما نراه نحن ونواجهه في تجاربنا اليومية، ومعالجاتنا المتكررة لنصوص الدين، سواء في الفقه، أو في سائر العلوم الظنية. إنها حقيقة العقل الذي قد يصل إلى طريق مسدود، بمعنى أن العقل الجماعي يصل إلى أكثر من رأي في قضية واحدة، وكل رأي من تلك الآراء غير قادر على فرض نفسه على أقرانه ليبقى وحده في الميدان، ولطالما شهدنا نتائج ومظاهر وتجليات لهذه الظاهرة في الفلسفة، والعلوم التجريبية، والفقه، والكلام، والأخلاق. ومن خلال هذه النتائج العقلانية صار بمقدورنا إدراك حقيقة عقلنا، والوصول إلى العقلانية النقدية. إن الواقعية المطلقة تعتقد - وحدها فقط - أن العقل لا يصل إلى طريق مسدود، وذلك في خلط سافر بين مقامي الثبوت والإثبات. العقلانية النقدية ينبغي أن تجعل أساساً لبحث التعددية الدينية، ولو اعتقد أحد بان عقله مرآة تعكس الحقيقة، وهو كائن منفعل تنعكس فيه الحقائق بسهولة، على النحو الذي هي عليه في الواقع، في هذا الفرض لن يكون هناك مجال للتعدد المعرفي لدينه، غير أن عليه تقديم اجابة شافية وتفسير مقنع لظاهرة وصول البشر إلى نتائج جدلية غير قابلة للحسم منطقياً، وأدلة دليل على ذلك أن المدارس الفلسفية ظلت قائمة على طول التاريخ على اختلافها وتناقضها مع بعضها كما هو الظاهر، على هكذا شخص أن يقدم تفسيراً مقنعاً لما نشاهده على صعيد واسع من خلافات وسجلات عقيمة لا تنتهي، في علم الأخلاق، والفقه، والحقوق، وأمثال ذلك. إننا الآن في مواجهة خيار واحد، وفي تصوري أن التجربة التاريخية للإنسانية تعتبر العقل الذي يصل إلى طرق مسدودة أفضل من ذلك العقل الذي لا يواجه طريقاً مسدوداً على طول الخط.

○ تفضلتم وقلتتم: انه لو كان رأينا في باب الواقعية هو الواقعية المطلقة، عندها

لن يكون بوسعنا قبول مذهب التعددية في الدين. هل توجد ملازمة من هذا القبيل؟

ليس من الممكن أن نكون من المؤمنين بالواقعية المطلقة، ومن الذين يعتبرون العقل

مرآة للحقائق ليس إلا، ومع ذلك نؤمن بالتعددية في لوح الواقع، فنصل الى التعددية ولو من طريق آخر؟

وبعبارة اخرى، هل هناك تلازم بين ان تكون الحقيقة في ذاتها متعددة، وبين ان يكون ادراك تلك الحقيقة متعدد ايضا، ام لا توجد ملازمة من هذا القبيل، بل من الممكن ان تكون المعرفة مرآتية تماما، في حال ان الواقع متعدد الأوجه والحالات؟

□ ما قلته كان بشأن التعددية على صعيد المعرفة، وأعني بها تفاوت القراءات، وعدم امكان فرض بعضها على بعض، فيصل النزاع الى طريق مسدود، بينما حديثك يدور حول التعددية في نفس الواقع (مقام الثبوت)، وهو بالطبع فرض معقول.

○ عادة ما تقدم في البحوث والدراسات النقدية قراءات معينة لرايكم، يظهر منها ان اتجاهكم في المنهج المعرفي اي العقلانية النقدية لا يختلف اختلافا ملموسا عن الاتجاه النسبي، فهل تستطيعون ان تبيينوا لنا بدقة حدود الاختلاف بين الاتجاه العقلاني النقدي والاتجاه النسبي؟

□ اعتقد ان الباعث على ظهور الاتجاه النسبي في النظريات المعرفية الجديدة هو غلبة الاهتمام بعلم ظهور الأفكار على حساب الدليل. وبعبارة أوضح، التضحية بالدليل لصالح العلة والسبب. يقال عادة في تعريف النزعة النسبية: ان كل ما يقوله الانسان فهو حق نسبي، ولكن الأولى ان يصار الى تعريفها بنحو آخر، يمكن استخلاصه من المنحى الجديد في المعرفة. ان المناهج المعرفية الجديدة آلت في النهاية الى القول بالنسبية، بعد ان انطلقت من رؤية مفادها ان دور الدليل في عالم المعرفة ضعيف للغاية، ويكاد ان يبلغ حد الصفر، وما يسهم حقيقة في تكوين ماهية المعرفة ومضمونها الحقيقي هو الأسباب والعوامل، وحتى الأدلة تستحيل في خاتمة المطاف الى اسباب، فلا يبقى لها أثر. والواقع ان هذا التصور لأصحاب الاتجاه النسبي في غاية الصواب، وفي مقابل هذا التصور والموقف من المعرفة يوجد ثمة موقف وتصور للفلاسفة والحكماء والمفكرين الى ما قبل الفيلسوف (كانت) ومن

هؤلاء الحكماء المسلمون، حيث يرون ان الدور الذي تلعبه العلة والأسباب في تكوين جوهر المعرفة دور عرضي وطارئ، وغير جدير بالاهتمام، كونه يقرب من الصفر أحيانا، إذ المناط في تكوّن المعرفة هو الدليل لا السبب والعلة، ومن هذا المنطلق يذهبون الى امكانية ادراك الواقع ادراكا تاما، مع اقامة البرهان عليه، فالأرجح اذن ان نعيد تصنيفنا للبحث على نحو آخر نقول فيه: ان المنهج النسبي في المعرفة عبارة عن منهج معرفي قائم على ادراك الأمور المعللة دون المستدل عليها. والعكس صحيح بالنسبة للاتجاه غير النسبي في المعرفة. هذان فريقان مثاليان يقفان على طرفي نقيض، وبينهما ألوان متعددة للطيف المعرفي، يختلف كل واحد منها عن البقية، بمقدار غلبة الجانب التعليلي على الجانب التبدلي، في المعيارية المعرفية المعتمدة. في ضوء ذلك دعني أجري تعديلا على صيغة السؤال المطروح من قبلكم، وذلك ان فرزا حادا ودقيقا كالذي قمتم به لا وجود له في أرض الواقع، بل انك حين تلاحظ مفكرين ذوي مذاهب فكرية مختلفة فإن بوسعك ان تقول بحق أي واحد منهم انه ميال اكثر الى العلة أم الى الأدلة، وعلى هذا فقس! وانا شخصيا لم أجرؤ في يوم من الايام على انكار قيمة الدليل ودوره، ولم أوصله الى حد الصفر، واعتقد ان للأدلة دورا مؤثرا حقا في تحصيل المعرفة، وتأيد أو تضعيف الآراء، ونقدها وتصحيحها، بيد انني لا أغفل ابدا الدور الذي تلعبه العلة والاسباب في ذلك. ان مجمل الاكتشافات التي سجلت اعتبارا من القرن الثامن عشر الى الآن في باب المناهج المعرفية، وأسهمت في تخفيف دور الدليل، وترجيح كفة قرينه (السبب) كانت عبارة عن الاكتشافات في مجال العلة، لا الأدلة، الأمر الذي عزز من مكانة العلة، ووفر مصاديق أوضح للعلة التي لها دخل في تكوين المعرفة، وتغييرها وتوجيهها. فمن حين تكلم فرانسيس بيكون عن أوثنان الكهف والقبيلة، الى ايدولوجية ماركس، الى آراء ما بعد الحداثة، ظل الحديث يدور دائما حول الإشادة بالعلة والتبجيل بها على حساب الأدلة. وقد أشاروا جميعا بنحو ما الى كيفية تلاعب العناصر غير العقلانية، بما في ذلك العلة، بالعقل و(الدليل) بحيث عاد العقل يرمى

بإمكانية الانخداع. مع ملاحظة انه لا سبيل الى إنكار دور الثقافة، والجغرافيا، والاجتماع، والعواطف، والمصالح، والعلاقات، والعناصر الذاتية، والجينية، واللاوعي، والسلطة، ونظائرها، في تشويه المعرفة وتوجيهها. انظروا الى فرويد، وفوكو، وهايرماس، نكتشف انهم جميعا ينتمون الى معسكر واحد، أي انهم يبنون دور العلل والاسباب في تكوين المعرفة، وتغييرها، وتوجيهها وجهة معينة. فرويد يعكف على بحث العناصر اللاشعورية (التبرير لصالح الذات)، بينما يهتم فوكو بالعوامل الاجتماعية، وعنصر السلطة والقوة (التبرير لصالح السلطة)، اما هايرماس فهو يركز على الأهواء الانسانية (التبرير المصلحي)، بيد اننا نستطيع وضع هؤلاء جميعا في خندق واحد، هو خندق العلل والاسباب، وعلى الجانب الآخر، بوسعنا ان نعد فلاسفة الاتجاه النسبي، ومنهم ديكارت، في خندق الفلاسفة المهتمين بعنصر الدليل، على خلفية ايمانهم بأن الأدلة قادرة على سوق الآراء الى هذا الاتجاه او ذاك. وفي ضوء التعريف الذي أسلفناه يمكن القول ان المنهج الحداثوي يمثل ظهور عصر معرفي، ومرحلة حضارية، تساق فيها الأدلة قرابين على مسلخ العلل، وتفقد الدور والأهمية والاعتبار. أما رؤيتي المعرفية في هذا المجال فتتخلص بأن الأدلة لها دور في تكوين المعرفة، وخلق جوهرها، ولكن بعد ان تقوم الأدلة بدورها ووصولها الى التكافؤ، بحيث لا يمكن تغليب أحدها على الآخر، هنا يأتي دور العلل والاسباب لتمارس دورها وتأثيرها، فلو أهملت في مورد معين طائفة من الأدلة لضعفها، وأخذت بطائفة أخرى لقوتها، ووصلت في النهاية الى آراء متعددة ومتكافئة في القوة، هاهنا يتجلى دور العلل وتأثير الاسباب، إذ ربما سيكون لها دخل (بل سيكون لها دخل بالضرورة) في اختيار أحد الآراء المتكافئة وترجيحها على ما سواها، ترجيحاً علياً لا دليلاً. ويتحصل من كلامنا ان أيًا من الأدلة أو العلل له دوره المؤثر في عالم المعرفة. من الممكن احيانا ان تكون بعض الأدلة قادرة لقوتها على اقضاء سائر الأدلة المنافسة لها، ليبقى في الميدان رأي واحد ليس له قرين، ولكن من الممكن في أحيان أخرى ان تتكافأ أو تتقارب الأدلة في دلالتها على المضمون،

بحيث لا يمكن حسم المعركة الدلالية لصالح واحد من تلك الأدلة حسما نهائيا، عند ذلك سنواجه ظاهرة التعددية الدليلية، وهي تختلف عن التعددية النسبية، أو التعددية العليّة. وهذا الفرق والاختلاف دقيق وحساس للغاية.

هذه هي خلاصة رؤيتي المعرفية. وفي ضوء ذلك سوف نتحرر من مصطلحات النسبية والاتجاه النسبي وغيرها، وتحدث على ضوء ما نمتلك من أدوات خطاب وتعبير. في تصوري ان الاتجاه النسبي المطلقة قائم معرفيا على العلية المطلقة، والتعددية الدليلية هي المنهج الوسط في طيف المباني المعرفية، وعلى الطرف الآخر تقف النسبية المطلقة، فالتعددية اذن وسط الطيف المعرفي، وهي عبارة عن الآراء المؤيدة والمدعوم كل منها بأدلة مقبولة، ليكون الاختيار للرأي النهائي من بينها على أساس العلل والاسباب. وبعبارة اخرى؛ ثمة طيف واسع في عالم الآراء، إحدى ضفتي الطيف تختص بالآراء (المعلّلة) محضا، والضفة الأخرى بالآراء (المدلّلة) محضا، وبين هاتين الضفتين تشمخ التعددية، التي تحترم دور العلل، وتحترم دور الأدلة، وتعترف لكل منهما بنسبته في التأثير.

○ استوحى من كلامكم الأخير، ان لدينا على الاقل نمطين من التعددية: النمط الاول منهما ناجم عن مقتضيات ذاتية للدلالة نفسها، اي ان الأدلة توصلنا بذاتها الى نتائج متفاوتة. والنمط الآخر من التعددية يحصل ويظهر حين تتكافأ الأدلة في التأثير، فتصل النوبة الى العلل لحسم الموقف، وبتعبير آخر، اننا تارة نصل الى معان متعددة في مرحلة الفهم والاستنباط، بحكم اختلاف الأدلة، وتارة اخرى تتكافأ الأدلة من حيث القوة، فيكون اختلافنا في الرأي ناجما حينها عن التائر باسباب وعلل مختلفة.

□ اشترتم الى المعاني المختلفة، وقد أجلتها أنا الى حين، نحن لدينا كثرة وتعددية هرميوطيقية، أنا أصطلح عليها بالكثرة التأويلية، وذلك في مقابل الكثرة التعليلية، والكثرة الدليلية، فحينما ندخل ميدان التأويل والفهم الهرميوطيقي تظهر لنا كثرة من نوع خاص، سوف نتحدث عنها في محلها. أنا الآن أبحث في العقل غير

الهرمنيوطيقي، وعلى كل حال فإن الآراء ثلاثة أنواع: مدلّلة، ومعلّلة، ومؤولة، وهي جميعا تندرج تحت التعددية المعرفية.

وهذه التعددية المعرفية – كما أسلفت آنفا – تنتقل عدواها الى المعرفة الدينية والفهم الديني. وهذا مصير محتوم لا محيص عن مواجهته حتى على صعيد الدين.

○ لو فرضنا ان مؤمنا يعتقد بان مصادره الدينية مصرح فيها بحقانية ذلك الدين وبطلان سائر الأديان، ويعتبر هذه القضية من ضروريات الدين، على حد تعبيرهم، فهل بوسع هكذا انسان ان يقبل التعددية الدينية؟ وهل يتعين القول بان البحث في مجال اتخاذ موقف ازاء (التعددية) يأتي من الناحية المنطقية في رتبة اسبق من قبول دين معين، وانه مقدمة من مقدمات اعتناق الدين، ام لا يجب ذلك؟

□ في تقديري، ان هذا السؤال يشبه الى حد كبير السؤال التالي:

لو فرضنا وجود دين او مذهب فلسفي يقول بجبرية الانسان، وفرضنا ايضا ان المؤمنين بذلك الدين أو المذهب يعدون هذا القول من ثوابت ذلك الدين، غير القابلة للتأويل، وبالتالي هم متمسكون بها، في حالة كهذه ماذا يكون موقف هؤلاء المتدينين حيال البحث الواقع حول الجبر خارج إطار دينهم؟ والحقيقة انه ينبغي التمييز هنا بين تدين التقليد وتدين التحقيق، فالتعددية تصلح لأصحاب الدين الحقيقي لا التقليدي، والمتدينون على أساس التقليد – وهم الغالبية العظمى من المتدينين - يعتقدون دينا خاصا دون فحص وتحقيق، ولا تدبر في أصول ذلك الدين ومبادئه، بل يقبلون تلك الأمور كمسلمات لا نقاش فيها، ولأن نظرتهم للدين نظرة اتباع وتقليد، فهم لا يولون اهتماما بما يوجد خارج اطار الدين من مبادئ وآراء، ومن هنا فان فهمهم الأول متحد مع الفهم الأخير لهم. المتدين المؤمن المحقق هو الذي ينظر الى ما وراء السور، ويتدبر في الآراء والحقائق الموجودة هناك، فإذا آمن بشيء منها عمد الى توظيفه في فهم حقائق داخل السور. وهذا الشيء موجود وحاصل على صعيد تاريخ الفلسفة، أو علم الكلام الديني. ولاشك ان مبحث التعددية مبحث معرفي صرف، وله آثار ونتائج على صعيد علم الكلام، وفي ضوء ذلك يتعين على

المؤمن المحقق - لا المقلد - التعاطي معه على أساس كونه رأياً يتموضع خارج اطار الدين، ويجب ان يبحث من هذا المنظار، ومن ثم يوتى به ليطبق على الفهم الديني داخل الإطار المحدود.. هذا شرط لصحة التحقيق.

ألسنا نطالب اليهود والبوذيين وامثالهم بنحو ذلك؟ فنقول ان الدين الاسلامي فيه آراء واحكام خارج اطار دينهم، ولو قبلوا تلك الآراء على نحو يطمثنون اليه، ووجدوا انه لا منافاة بين تلك الآراء والمبادئ وبين ما يؤمنون به على مستوى دينهم الخاص، فالمأمول منهم - والحال هذه - ان يعيدوا قراءة دينهم، وتأويل أحكامه على ضوء المعطيات الجديدة، (بالطبع شريطة ان يكون التأويل في حدود معينة، وإلا فلو شمل كل شيء، فسوف يحصل إغراض عن الدين اصلاً).

هذا هو الشرط الموضوعي للتدين الناجم عن تدبر وتحقيق. وطرف الحديث في التعددية هم أصحاب التحقيق لا التقليد. ان مبحث التعددية يرتبط بالتدين العلمي لا التدين المصلحي. والتعارض الناشئ بين الرأي القائل بالتعددية والرأي المنطلق من دائرة الدين الرافض لها هو من صنف التعارض بين الفلسفة والدين، أو العلم والدين، والحل واحد في الجميع، وهو يتمثل بالحكمة التاريخية المستمرة، والشمولية الصادرة عن اصحاب التدين العلمي المتمخض عن فحص وتحقيق.

○ لعل اهم الانتقادات الموجهة الى نظرية التعددية الدينية هو نسبية الحق والباطل. اليس القبول رسمياً بتنوع الأديان وتعددتها يفضي بنا الى القول بان جميع الأديان على حق، أو ان جميعها نسبية ودرجة من الحاقانية على اقل تقدير؟ ويظهر من مواضع عديدة انكم تميلون من خلال تبنيكم للتعددية الى القبول بان كل دين من الأديان ربما يكون له حظ من الحقيقة. ثم هل من الممكن ان يصل المرء - وهو خارج اطار الدين - الى نتيجة مفادها ان لا حكر للحقيقة على مبدأ وعقيدة معينة، ومع ذلك حينما يدخل في الاطار الديني يلتزم بان الدين الذي يعتنقه هو الحق لا غير، باختصار؛ ماهي رؤيتكم في باب الحق؟

□ هاهنا طرحت عدة اسئلة معا، ولا بد من الفرز والتفكيك بينها في معرض الاجابة عنها.

اولا: يجب ان نوضح حقيقة مهمة، وهي ان الوصول الى القطع واليقين امر سهل، ولا جدوى فيما يثيره البعض من شكوك حول اليقين والقطع وامكانية أيّ منهما، غير ان لدينا نوعين من اليقين: اليقين المعلل، واليقين المستدل. والنوع الأول من اليقين متوافر بكثرة، وأغلب المتدينين من المستوى المتوسط، يقينهم من هذا القبيل. مجموعة علل تربوية وعاطفية ودعائية وأسرية تسهم في خلق حالة نفسية خاصة نطلق عليها اسم (الجزم)، وتلك العلل بذاتها تبعث على استمرار تلك الحالة في نفس صاحبها، وهناك علل اخرى ربما تبعث على استبدال هذه الحالة بأخرى. ان ايجاد هذا النمط من اليقين أمر في غاية السهولة واليسر. والشيوخون والفاشيون لهم براعة مشهودة في ايجاد هذا النوع من اليقين في أذهان الناس، عبر خلق اجواء دعائية وارهابية معينة. ان الأجهزة الدعائية تقوم في زماننا هذا بدور اعجازي في هذا السياق، فلا نطيل الحديث في إمكانية إيجاد مثل هذا اليقين. واغلب حالات اليقين التي تحصل في المجتمعات الدينية تنتمي الى هذا النوع. وفي ضوء ذلك نجد ان الشيعي متيقن بصحة التشيع، والسني متيقن بصحة التسنن، واليهودي باليهودية، والمسيحي بالمسيحية، وهكذا. هذه جميعا حالات يقين موروثه وملتقنه، وهي كثيرة ومبدولة بالمجان. ودعني هنا اذكر بأن تقوية المناخ التوجيهي، والضغط على الأذهان دعائيا، يسلب المتدينين حق الانتخاب الطبيعي للدين الصحيح، وبحول دون تحقق الدعوة الدينية السليمة، المتوقفة على مبدأ الاختيار الحر. وهذه توصية للدعاة والرساليين بعدم جعل الدعوة فريسة للتلقين، أو الخلط بين الاثنين.

إلا ان ثمة يقينا آخر أسمى وارفح، وهو اليقين المستدل، والانصاف ان هذا النمط من اليقين نادر الحصول في جميع حقول العلم والمعرفة الانسانية، وعلى الخصوص في الحقل المعرفي الديني. وبوسعنا ان نستند هنا الى معارف من داخل الإطار الديني للتدليل على هذه الحقيقة. ثمة رواية تقول (ما قسم الله بين الناس شيئا

أعزّ من اليقين). لذلك فلا أرى جدوى في النزاع بشأن وجود اليقين وعدمه، إذ اليقين المستدل نادر جدا في جميع المجالات، بما في ذلك المجال الديني، اما اليقين المعلل فهو موجود وبكثرة في جميع المجالات، وبخاصة المجال الديني. اليقين المعلل قد يحصل في غضون لحظات، أما المستدل منه فقد تمر سنوات ولا يحصل (هذا بالطبع إذا تغاضينا عن قول ابن سينا بأن الكثير من حالات اليقين مردّها الى ظنون متراكمة). وطبعا ثمة نوع ثالث من اليقين وهو اليقين الكشفي الالهامي القدسي الوصالي والحضوري، وهو خاص بأولياء الله، ولا يعنينا الحديث عنه الآن، على أن حصوله أندر من الكبريت الأحمر.

وأشير هنا الى ان اليقين المعلل وغير المستدل مقبول من قبل الشرع، وان كان ليس ييقين في واقع الأمر، وذلك لأن مطالبة الجميع باليقين المستدل يكون بمثابة التكليف بما لا يطاق. ان ائمة الدين كانوا مدركين جميعا حقيقة ان ايمان عموم الناس قد ينهار بمجرد إثارة شبهة أو التشويش على اذهانهم، وهذا هو السر في عدم سماحهم للعناصر والعلل اللادينية بالتحرك بحرية في اوساط المجتمع الديني، وذلك من باب الشفقة على الخلق، والعطف على المؤمنين، والرأفة بحالهم. ويفهم من ذلك أنهم يصنفون ايمان العوام على خانة اللايقين، أو اليقين المهزوز، ويعدون الدفاع عنهم واجبا. ان الايمان غير اليقيني إيمان مقبول لا محالة، لأن كل جهد بشري يجب ان يقيم في ضوء طاقات الانسان وقدراته، بما في ذلك التدين والايمان واليقين.

واكرر التذكير هنا بأن من يقولون بأن الأبحاث الكلامية تزلزل إيمان الناس وتزعزع يقينهم، عن أي يقين يتحدثون؟ عن اليقين الوراثي الناشئ عن التقليد (المعّلل)، فهذا اليقين لم يأت بواسطة دليل حتى يخشى عليه من الزوال بدليل آخر، لقد جاء هذا اليقين معلولا لعدة وسبب، ولن يزول إلا بعلّة أو سبب مناف. اما اذا كان المقصود اليقين المستدل فنقول: ان الابحاث الكلامية هي اساس هذا النوع من اليقين، وهي التي تمخضت عنه، فلماذا نخشى هذه الابحاث، ونغلق باب علم الكلام، خوفا من بعض التدايعيات السلبية؟ اننا بذلك نصبح كمن يدوس الورد بأقدامه خشية

بعض الأشواك. في ضوء هذا الكلام أرى أن على المجتمع الديني أن يلتزم بنحوين من التعاطي، مع المعارضين على مستوى العلل، ومع المعارضين على مستوى الأدلة. لماذا لا يتاح المجال للباحثين والمتكلمين والمفكرين الحاملين لرأي آخر، لكي يعبروا عن رأيهم بحرية؟ إذا كان ثمة تحفظ فهو تجاه أولئك الذين يخلقون عللا وأسبابا مناوئة للدين. هذا كلام اعتقد أن جهاز الهضم الديني التقليدي أيضا قادر على هضمه وتمثيله، بشرط التحلي بقدر ولو ضئيل من الشفافية والروح الرياضية. أما إذا جعلنا المعيار حقوق الإنسان بشكلها المعاصر، فإن أنصار العلة والدليل على حد سواء يجب أن يتمتعوا بحقوق متكافئة، ويجوز لكل منهم أن يمارس مهمة التبليغ والدعوة لما يريد، ويبدو أننا ابتعدنا عن البحث! على أي حال، إذا كنا نؤمن بأن أصحاب الإيمان واليقين المعلل ناجون، وسائرون على الصراط المستقيم، فلماذا نبخل على الآخرين أو نطالبهم بالمحال، ونكلفهم بما لا يطاق (اليقين المستدل)؟!

○ تفضلتم بأن اليقين امر ذهني، بينما الحق والباطل امر عيني خارجي، فلنفرض أننا وصلنا إلى نتيجة مفادها أن صدق العقيدة لا يمكن اثباته بحال، وذلك لأننا إما لا نقدر على نيل الحقيقة والوصول إليها، أو أننا حتى لو وصلنا إليها لن نستطيع احراز ذلك، أي أننا قد نصل للحقيقة ولكن لا نعلم أننا وصلنا إليها، ومحصل هذا المدعى أننا لن نتوفر على حقيقة خارجية جزئية، حتى في إطار الدين. وإذا أمنا بذلك فهو بمنزلة إنكارنا لوجود اليقين المستدل، وإذا صحَّ هذا في مورد صح في جميع الموارد، بما في ذلك المضمار الديني.

□ أجل، ذلك صحيح، فلو كنا نميل على المستوى المعرفي إلى القول باستحالة البرهنة على شيء، فأننا بذلك ننفي إمكانية حصول اليقين المستدل، بيد أن ذلك يعزز من مكانة الاتجاه التعددي في فهم الأشياء ويرسخه أكثر فأكثر. أما في باب الحق والباطل والاديان، فثمة نقطة مهمة لا بد من التطرق إليها، وهي أننا نزعم في المنطق عموما أنه لا توجد مساحة فاصلة بين الحق والباطل، ولا منطقة حياد، بل الأمر فيهما شبيه بحال النقيضين أو السلب والایجاب، ولا شق ثالث في البين، والا وقعنا في

إشكال ارتفاع النقيضين، وبالتالي نعتقد ان شيئاً أو فكرة ما، إذا كانت حقة فلها نقيض واحد، وهو الباطل. والشيء اذا كان صادقا فله نقيض واحد، هو (الكاذب).

البعض ينظرون الى حقانية الأديان وعدمها من هذا المنظار، وبالتالي هم يرون ان نسبة الدين الحق لسائر الأديان كالنسبة بين النقيضين، بينما تعدد الأديان بحد ذاته يدل على ان حديث التناقض ليس له هنا مجال، بمعنى ان حقانية دين ما لا تعني بالضرورة بطلان سائر الأديان على الاطلاق. والقضية هنا أعقد بكثير من هذا التبسيط المنطقي للأمر؛ يقولون: كيف يمكن القبول بأمرين متناقضين في آن واحد؟ وكيف يسوغ لنا اعتبار دينين مختلفين أن كليهما على الحق؟ فمثلا لو قيل في أحد المذاهب والأديان ان المسيح هو النبي الخاتم، وفي مذهب أو دين آخر يقال انه ليس بخاتم، أو يقال في دين ما بأن محمدا (ص) نبي، وفي آخر تنكر نبوته، كيف يمكن الجمع بين هذين الأمرين في حال ان أحدهما نقيض للآخر؛ إن صدق الأول كذب الثاني، والعكس صحيح أيضا؟ لا بد من الإشارة أولا الى ان الحديث هنا لا يدور حول التناقض بين قضيتين، وذلك ان كل دين له منظومة خاصة به، تتألف من مجموعة هائلة من القضايا المرتبطة مع بعضها بنحو من الأنحاء، بحيث لا يصح ان تعقد مقارنة مباشرة بين مفردتين من دينين مختلفين، بمعزل عن سائر القضايا المحيطة بكل قضية، في إطار المنظومة العامة للدين الذي تنتمي إليه القضية مورد البحث. وبالتالي فان الحكم بتناقض هاتين القضيتين المستلتين من منظومتين متباينتين سيكون في غاية الاشكال، وذلك ان كل واحد من هاتين المنظومتين له عناصره الايجابية والسلبية في تفسير الظواهر والتجارب، واشباع وتلبية المتطلبات النفسية، ومعالجة المشكلات، ونحو ذلك. وحينما ينظر الى هذه القضايا بهذا المنظار يصبح من العسير جدا الحكم بأن هذا أرجح من ذاك، وفي أغلب الأحوال تتحول الأحكام الى جدليات عقيمة، يبطل كل منهما الآخر على ضوء احكامه الخاصة به، دون الاحتكام الى معيار معترف به من قبل الطرفين. وبعبارة أخرى ان التشخيص الدقيق لمحل التناقض صعب، هذا أولا.

وثانيا ان من الصعب جدا تحديد ان أياً من القضيتين حق أو باطل. نأخذ على سبيل المثال، المثالية والواقعية، أو الواقعية (عند كانت) والواقعية (بالمعنى الثاني لها)؛ هذان نظامان فكريان متباينان، والتفاوت بينهما ليس بأن احدهما يؤمن بأن العالم أمر واقعي، والثاني يقول انه محض خيال، أو ان احدهما يقول بوجود الكلّي، فيما يذهب الثاني الى خلاف ذلك، ليقال بأن هاتين القضيتين متناقضتان فاذا صدقت هذه بطلت تلك، كلا، الأمر ليس بهذه البساطة، والواقع اننا في حالة كهذه نقف حيال نظامين فلسفيين، كل منهما مرتبط بطائفة من اللوازم والآثار، وله نقاط قوة وضعف في تفسير الظواهر، تقود الانسان في النهاية الى انتخاب واحد منهما، من خلال أعمال نظرة شمولية، ولا تنفع هنا الأدلة العقلية، ولن تكون مجدية في ترجيح الواقعية على المثالية، أو اللجوء الى العكس. وأساسا حينما نعقد مقارنة علمية بين هذين النظامين الفكريين، ونعالج نقاط الضعف والقوة لكل منهما في تفسير الظواهر المختلفة، تتبدل الكثير من المضامين والمعطيات خلال المعالجة، وتتفاوت الاستنباطات بين فيلسوف وآخر، ولدى الفيلسوف الواحد نفسه، الى درجة يصعب معها - للغاية - الخروج بنتيجة محدّدة، وإصدار حكم جازم في سياق الترجيح. وليس السر في استمرار النزاع بين المثالية والواقعية إلى يومنا هذا سوى ما أسلفنا. في ضوء ما مرّ علينا ان نلتزم بهذه الرؤية الكلية، ولا نقيّم القضية إلا ضمن إطارها الفلسفي والفكري العام، وليس بمعزل عن ذلك الإطار.

الملاحظة الثالثة ولعلّها الأهم، ان القضية على صعيد الأديان لا تدور في إطار ان هذا حق أو باطل في نفس الأمر، اذ لا تقابل على هذا المستوى بين الأديان، وليس في داخل الأديان منحى كهذا، فلا المسلمون يقولون ان المسيحية نقيض الاسلام، ولا المسيحية تقول ان اليهودية نقيض المسيحية، كل ما في الأمر ان لكل دين مرحلته الزمنية الخاصة، وهو في زمانه حق بلا ريب، وفي الواقع ان هذا نوع من القول بالتعددية، ولا توجد هناك ديانة تحكم بطلان البقية بطلانا واقعيا وعلى الإطلاق، بل الأديان تعترف ببعضها بعد إضافة قيد أو شرط تعلق عليه ذلك

الاعتراف. واعتقد ان من الضروري جدا ان ندرك اننا لا نواجه هنا اضدادا او نقائص منطقية، كي نضطر الى القول ان حقانية إحداها موجبة لبطلان البقية، ولا يمكن التوفيق بين الجميع. بل على العكس من ذلك ان اتباع جميع الأديان يقرون بحقانية الأديان الاخرى، ولكن بحدود وقيود، فيكون الدين (ألف) حقا في الزمان (الف) والدين (باء) حقا في الزمان (باء) وهكذا... فإذا صح اضافة هذا القيد (قيد الزمن) القول بان الدين (الف) حق، والدين (ب) حق أيضا، لم لا يمكن تعميم هذا الحكم لقيود اخرى، غير قيد المرحلة الزمنية، فيقال ان الدين (الف) حق بشرط كذا، والدين (باء) حق ايضا، ولكن بشرط كذا؟ لقد استطعنا ان نحكم على الأديان الثلاثة بكونها حقا جميعا، وذلك عبر تنويع الحقبة الزمنية، وقلنا ان الدين الأول حق الى القرن الميلادي الأول، بينما يتصف الدين الثاني بالحقانية من القرن الأول الميلادي الى عام ٦٠٦ م، ومنذ ذلك العام الى يومنا هذا صار الدين الثالث هو الحق، فصارت لدينا ثلاثة اديان متصفة بالحقانية، بفضل اضافة قيد زمني، ولكننا نتساءل: هل القيد الزمني وحده صالح للتبويب؟ ألا يمكن افتراض قيود اخرى، نتطلع من خلالها الى الحكم على جميع الأديان بأنها حق، ولو في زمان واحد؟ هذا الأمر يبدو انه خاضع لقدرتنا على الإبداع، ومدى سعة خيالنا العلمي. الواقع ان حقانية الأديان تشبه الى حد كبير حقانية القضايا الاشارية (Indexical) فان صدق وصحة هذه القضايا تعتمد على من يستخدمها ولأي غرض، فقضية (عمري عشرون عاما) صادقة إذا صدرت عن شخص له من العمر عشرون عاما، وهي كاذبة بطبيعة الحال اذا صدرت عن شخص يبلغ الأربعين من العمر. وقضية (الجو بارد) صادقة اذا قيلت في الشتاء، وكاذبة اذا قيلت في الصيف، فالحق والصدق في هذه القضايا يختلف بحسب اختلاف القائل، والظرف المقول فيه، وهي بهذا المعنى قضايا نسبية، في حال ان عبارة (الأرض كروية) أو (الفلزات تتمدد بالحرارة) قضايا مطلقة من ناحية القائل، ولا فرق في صحتها أو سقمها ان يكون الناطق بها أنا أو هو أو أنت. لاحظ معي هذه العبارة: «المسيحية حق للمسيحيين الى ان جاء الاسلام». هذه القضية صادقة باعتقاد

المسلمين، بينما نجد ان قضية: «اليهودية حق لليهود الى ان جاءت المسيحية» قضية صادقة لدى المسيحيين والمسلمين على حد سواء. هذا النمط من الصدق والحقانية ليس من نوع الصدق والحقانية الموجودة في المضمار العلمي والفلسفي، والتي لا يؤثر فيها كون القضية صادرة عن زيد أو عمر. وعليه فان معنى الحق والباطل في الأديان يختلف عن معناهما في الفلسفة، الذي يعكس شيئاً موجوداً في الواقع ونفس الأمر، فنقول ان الوجود أصيل أم لا، وان الذرة موجودة أم لا، وغيرها من القضايا التي لا فرق بين ان يقال اليوم أو الأمس أو غدا، او ان يقال في الشمال او في الجنوب. واذا كان الأمر كذلك فحاول ان تعثر على معادلة تنطوي على قيد أو شرط، بإضافته، تصبح جميع الأديان على حق! كأن تقول مثلاً: (ان المسيحية حق لكل مسيحي لم يصله الاسلام، أو لم يتوصل الى كون الاسلام حقاً). لا تقل: (اذا كان الاسلام على حق فسائر الأديان باطلة) لأن هذا الكلام ناجم عن توهم ان حقانية الاسلام من قبيل حقانية كروية الأرض، أو وجود الذرات. غفلة عن ان هناك انماطاً عديدة للحقانية والصدق، ونحن هنا امام نمط من صدقية القضايا أشبه شيء بالنمط الاشاري، الحق هنا حق إضافي وليس حقاً مطلقاً.

لا تتصور ان معنى هذا الكلام معذورية المسيحي الآن اذا ظل على مسيحيته، فقط لأنه مستضعف، فهل كان المسيحيون معذورين قبل ان يأتي النبي محمد(ص) بالاسلام، ام كانوا على حق وهدى؟ لقد كانوا على حق وما يزالون! ففي مضمار الأديان يمكن تعقل وضع من هذا القبيل، فكل واحد من هذه الأديان حق بالاضافة الى اشخاص معينين، او مع افتراض قيود معينة، واذا نظرنا الى الأديان من خلال تلك القيود ليس هناك محذور في القول بتعدد الحقيقة، وتعدد الأديان الحقّة.

النتيجة التي اريد ان اخلص اليها ان من يذهبون الى ان الحق لا يقبل التعدد ناظرون الى الحق والباطل المتناقضين في لوح الواقع ونفس الأمر، وهذا النمط من التقابل بين الحق والباطل لا مجال له في الأديان أساساً، لأن التباين في باب الأديان يكون من قبيل التباين الحاصل بين قضيتين مأخوذتين من منظومتين فكريتين

متغايرتين. هناك أشخاص محترمون يثيرون هنا بحث الاستضعاف والمعدورية، انطلاقاً من نواياهم الحسنة، وميلهم لتبثرة الله، وطمأنة الخلق، وسعيهم مشكور، وان كانوا واقعين في فخ مغالطة الخلط بين الحق المطلق، والحق بالإضافة. أمور كثيرة جداً يمكن التعرض لها في سياق التمييز بين الحق والباطل في الأديان، والحق والباطل في القضايا المنطقية، غير ان هناك ملاحظة تتسم بأهمية خاصة في هذا المجال، وهي ان أياً من الأديان المتعارفة لم تكلف أتباعها بالفحص والتدبر في حال سائر الأديان، والالتزام بالدين الجديد بعد التوصل الى بطلان الأديان السالفة، وليس هذا بالواجب الذي يحرم تركه، أو يستحق تاركة العقاب، فكأن كل دين يكفي من أتباعه بأن يجمعوا باقية من الأدلة والشواهد على صحة الدين الجديد، ويكتفوا بهذا القدر من البحث والتنقيب، لإثبات صحة ذلك الدين وبطلان ما عداه. والواقع ان هذا الموقف منصف ومقبول عقلياً، ومفاده الضمني ان من يؤسس قناعاته على أساس ما جمعه من حقائق ومعلومات بعد معالجتها بروحية الباحث المنصف، فهو سائر عقلاً على طريق صحيح، وسلوكه مقبول، ويعد محققاً في قناعاته هذه. وبهذا الأسلوب تتعدد مشارب الحق، وطرق الهداية، وتعمل بموازاة بعضها للوصول الى الهدف المنشود. وبذلك نكون وجهاً لوجه مع تعددية عقلانية واقعية، تشبك فيها الحقانية مع العقلانية، وتصير سيرة العقلاء فيها صانعة للحقيقة ومؤيدة لها، لا بمعنى ان أحد الفرق على حق والباقيين معذورون ومستضعفون، بل بمعنى ان الجميع على حق، وهم في ذلك على حد سواء. بذلك نصل الى نتيجة نجعل فيها حقانية المتدينين بديلاً عن حقانية الأديان، ويسبق فيها مقام الكشف مقام الثبوت، وليس لنا ان نذهب أبعد من ذلك، فنثبت مضافاً الى أحقية المتدينين حقانية المعتقدات التي يتمسكون بها.

○ حينما يكون حديثنا عن حقانية دين ما، لا بد بطبيعة الحال ان نعتم حكم الكل

الى الأجزاء، اي ان لحقانية العقائد معنى، ولحقانية الأعمال والمناسك معنى آخر،

ولحقانية الاخلاق معنى ثالث، ولنفترض الآن ان بحثنا في الحقانية كان ناظرًا الى

دائرة العقائد، ونفرض ايضاً ان العقائد حاكية عن امور واقعية (Factual). فلو قلنا

بان هذه العقائد حق بالاضافة الى قوم، وليست كذلك بالاضافة الى آخرين، في هذه الصورة يظهر انك تقدم لنا نمطا خاصا من الحق، بمقدورنا ان نصطلح عليه بالحق المقيد، أي ان قوما من الناس يصلون الى نتيجة معينة عبر اسقاطات ومصادرات خاصة بهم، فيما يصل آخرون في نفس المضمار الى نتيجة أخرى مغايرة، تبعا لطبيعة الإسقاطات والمصادرات والأحكام المسبقة، التي تهيمن على المناخ الذي يعيشون فيه، عندها لن يكون ثمة حق في مرتبة أسبق على مرحلة الكشف والاثبات، الحق لا يعدو حينها ان يكون ثمرة لممارسة اسلوب معين في توخي الحقيقة. في الواقع انك تقدم لنا تفسيراً للحق لو التزمنا به فلن يكون هناك معنى للحق المطلق، ولو سلمنا بهذه النتيجة والحكم العام فانها ستسري على الأديان أيضا.

□ لم ننكر وجود الحق المطلق نهائيا، قلنا انه يوجد الى جوار الحق المطلق حق اضافي، أو حق نسبي، ولا ينبغي ان نغفل عنه، ففي القضايا الناظرة الى الواقع والحاكية عنه، سواء كانت في دائرة الأديان، أو خارج هذه الدائرة، لا معنى للقول بنسبية الحق، ذلك ان هذه القضايا تماثل نظرية الذرة، وهي بالتالي اما صادقة أو كاذبة، ولا معنى لربط صدقيتها بزيد أو عمر. ولكن لا تنس ابدا ان بحثنا للدين الآن هو في اطار المنظومة الكلية له، وليس نظرنا الى الأجزاء والتفاصيل، كما أشرت الى ذلك. هذا أولا.

وثانيا: ان الكلام دائر الآن حول الأديان التي تجاوزت بنحو أو آخر عقبة الامتحان، ووصل الأمر بالنسبة إليها الى التكافؤ من حيث الأدلة، على نحو لم يعد بوسع العقل ان يصدر فتوى جازمة ببطلان أي من هذه الأديان. وهذا القدر يؤمن الحد الأدنى من الحقانية، ويمهد الأرضية لإدراج هذا الدين أو ذاك في دائرة الحق الموصوف بالاضافة. وهذا القدر من الحقانية كاف لأن يستتبع الهداية والنجاة.

○ عليكم اذن ان تعرفوا الحق من جديد، فهل معناه مطابقة الواقع ام شيء آخر؟

□ الحق – على أي حال – هو مطابقة الواقع، بيد ان الحق في الأديان يتلازم مع كونها هادية، وعندما نقول (دين الحق لزيد) نقصد (الدين الهادي لزيد) لاالدين الباطل المضلّ لأتباعه، وان كانوا ناجين ومعذورين من جهة الثواب والعقاب.

○ هل ثمة تلازم بين موضوع الهداية والضلالة في الأديان، وبين الصدق والكذب

في مطابقة الواقع؟

□ ثمة ملازمة مع الحق والباطل، بالمعنى الذي بيناه لهما، إلا ان لهذا البيان تنمة نشير اليها لاحقاً.

○ لعل أحد الأسباب التي ينطلق منها المنتقدون لنظريتك في الحق والباطل، هو

ان رؤيتهم للحق تختلف جوهرياً عن رؤيتكم له، اي انهم يقولون بالحق المطلق
المجرد عن أي قيد.

□ نعم، هذا هو كلامهم، يقولون اذا كانت القضية (أ) صادقة فنقيضها باطل بالضرورة، وسواء وصلت في النهاية الى نتيجة ام لم تصل، فالقضية لا تخرج عن هذين الفرضين. لكن الحق والباطل في الأديان – كما بينا – حق وباطل مقيّد (أو إشاري). حتى في نظر اصحاب الأديان أنفسهم، وأحد قيوده هو القيد الزماني المتداول والمشهور، ويمكن ان نعثر على عشرات القيود الأخرى مع التأمل والتدبر في الموضوع، وعليه فالتعددية تنشأ في مضممار الأديان وتنمو بشكل طبيعي.

واشير الى ان التعددية وصلت الى طريقها المسدود في نقاط الاختلاف والافتراق، وليس في نقاط الاشتراك، والخطأ الذي ارتكبه البعض انهم قالوا: (أجل، نحن نقول بأن المسيحية تتضمن أيضاً بعض المطالب الحقّة) ومرادهم ان المسيحيين يذهبون الى بعض ما نذهب إليه نحن المسلمين، ولكن ينبغي القول ان هذا ليس من التعددية في شيء، بل هو عين المذهب الاحادي الانحصاري، القائل بوحدة الحقيقة المطلقة، سوى انهم يزعمون هنا ان المسيحيين يؤمنون بجزء من الحقيقة التي يؤمن بها المسلمون، وهذا خروج عن محل البحث، اذ هو امر مفروغ عنه ولا نقاش فيه.

البحث في (التعددية) حول نقاط الاختلاف، أي في الموارد التي تختلف فيها المسيحية عن الاسلام، فلو فرضنا ان اليهودية والمسيحية والاسلام، وبعض الاديان الاخرى، متفقة على وجود إله واحد، بمستوى واحد، وكيفية متحدة، فلا مجال هنا لبحث (التعددية) إذ لا تعددية، حتى يبحث عن صحة القراءات أو الآراء المتعددة، الموجود حينئذ رأي واحد. التعددية لا يكون لها معنى ومفهوم إلا حينما يدور الكلام حول موارد الاختلاف، كما لو كان يقال: بأن الله له في اليهودية صفات وافعال لا يرتضي الإسلام نسبتها إليه. ثم اننا لو تجاوزنا القضايا الناظرة الى الواقع فنصل الى الآداب العملية والاحكام الفرعية الشرعية، وكذلك الأحكام الأخلاقية، وهنا لا مجال للحديث عن حق أو باطل، والحكم هنا سهل، فأعمال أتباع المذاهب والاديان الحققة (بالمعنى المشار اليه) تكون مبرئة للذمة، ومقبولة لديه تعالى، وموجبة للسعادة والنجاة.

○ تستخدمون الحق بمعناه المنتج؟

□ اجل، استخدم المعنى المنتج له، لأننا نتعامل هنا مع امور اعتبارية لا مع وسائل وآلات.

○ يبقى اذن، تلك الاجزاء التي تتحدث عن الواقع، والمراد فيها - مبدئيا - باب

العقائد (بمعناها الشامل للمبدأ والمعاد).

□ التعددية والفردية (الحق المطلق) تطرح بالضبط في هذه الموارد. اذ لا مجال لبحث التعددية في مضمار الأمور العملية لسهولة الحكم عليها، وقبول الاحكام الصادرة فيها. المشكلة تبرز في دائرة المعتقدات، ويشد البحث والخلاف هناك. وأعاود هنا التذكير بأن التعددية لا تبحث في هذا المضمار إلا حينما تتكافأ الأدلة، بحيث لا يمكن تغليب دليل على آخر، فيصل العقل الديني الى طريق مسدود. واشير أيضا الى انه مضافا الى مسائل المبدأ والمعاد لقائل ان يقول ان نبوة الشخص (أ) وعدم نبوته قضية ناظرة الى الواقع، فماذا تقولون هنا؟ وعلينا ان نجيب حينئذ بأن

النبوة بمعنى المهمة الرسالية (لا بمعنى التحلي بخصال معينة) أيضا من صنف الحق المضاف الى قيد أو شيء. ولذلك يمكن ان يكون الشخص (أ) نبيا لقوم كذا (بالقيود والشروط التي أوردناها) ولا يكون نبيا لقوم آخرين. وبعبارة اخرى ان الطائفة الكذائية من الممكن ان يكون الشخص (أ) نبيا لهم، ومن الممكن ان لا يكون. أما الآن فهناك حقيقة واقعية اسمها المبدأ يتحدث عنها الدين، على نحو إذا انبرى اللسان لبيانها يقع في تناقض اكيد، وكأن التناقض هنا جزء من أدب المقام ومقتضاه. الله سرّ غامض، بل هو سرّ الأسرار، وهو في عالم أسمى وأرفع منا بكثير، على حد تعبير الشاعر مولوي (جلال الدين الرومي):

حارت الألسن في وصف الحبيب ملأ الأكوان من عطر وطيب

وهكذا تتناقض الألسن في وصف الحق تعالى، فلا يستبعد أبدا بل المرجح المعقول ان تصدر في حقه أحكام متفاوتة بل متناقضة، وهذه الاحكام كلها حقة وصادقة، وهي في نفس الوقت متناقضة لا يمكن الجمع بينها. هنا نقف في مواجهة حقيقة واقعية، تكسح أسوار اللغة والبيان، وتهشم قواعد النحو واللسان، والى ذلك يشير مثال الفيل والمكفوفين!*

○ هذه النظرة تنطلق من داخل اطار الدين، ولكن ماذا لو اردنا ان نصدر حكمان من

خارج اطار الدين، ماذا بوسعنا ان نقول؟

□ كلا، أنا استعرض هنا رأي العرفان المطلق، ولا أستند الى عرفان دين خاص. لاحظ (استايس) مثلا، لم يكن على الظاهر ملتزما بدين خاص، سوى انه يهتم بتجارب العرفاء، ويكن لها الاحترام والتقدير. واحدى اهم نتائج تحقيقاته وتجاربه الميدانية ان لغة العرفان تفيد ان هناك محطات من الواقع اذا اقترب الانسان منها تلغثم لسانه، ودخل في حيز التناقضات. هذا الأمر ليس حكرا على التجربة الإلهية، بل ان مجمل التجارب الروحية والعرفانية تقود الى ظهور حالات من هذا القبيل. ولو تجاوزنا مسألة (الله) نصل الى تجربة المعاد، المعاد من التعاليم المنضوية داخل

الإطار الديني، ومع تعدد الأديان ربما تصير تجربته متنوعة، وتكون حقانيتها تابعة لحقانية الدين نفسه، على ما أوضحناه آنفاً.

○ لنفترض ان هناك نظامين عقائديين، ولكل من هذين النظامين قضايا وعبارات، واننا فهمنا معاني هذه العبارات في السياق المرتبط بها، وليس بمعزل عن كل النظام، وفي ضوء هذا الفهم وجدنا ان جماعة تقول بان الله متعين ومتشخص في ذاته، وجماعة اخرى تقول انه مبهم وليس بمتشخص في حد ذاته. بعبارة اخرى ربما توصلنا بالاستناد الى مجموعة مسلمات متفق عليها، الى عدم تشخص الذات الالهية، وقد نتوصل عبر الاستناد الى مسلمات اخرى الى تشخص ذاته تعالى. هذه القضية تتأثر تماما بالمسلمات والاحكام والمباني التي استندنا إليها، ولكن السؤال هنا هو: هل يمكن الوصول الى نتائج مختلفة من حيث تشخص الذات الالهية او عدم تشخصها، حتى بالانطلاق من داخل نظام عقائدي واحد، وبالاستناد الى مجموعة مشتركة من المبادئ والمسلمات؟

□ كلا، لا يمكننا ذلك. وهذا خروج عن محل الكلام، ففي نظرية التعددية الدينية، يقوم الفرض على اساس وجود اكثر من مجموعة من المبادئ والمقدمات، كل مجموعة منها تحمل دلالاتها الخاصة بها. هذه هي التعددية، لا ان يكون هناك نظام عقائدي واحد ويقود الى نتائج مختلفة، فهذا غير ممكن إلا بتعدد الأنظمة. على ان هذه الأنظمة المتعددة لم يقع اختيارك عليها اعتباطاً، وانما لوجود أدلة تدعم كل واحد منها، على النحو الذي لا يمكن الجزم بطلانه، ولذلك يدخل في حلبة المفاضلة والتخير. هذا أولاً.

وثانياً: ان متعلق المعرفة وموضوعها هنا هو الله، وهذا هو الذي يوقع ألسنتنا وأنظمتنا الفكرية والادراكية في التناقض والتنويج. هذا هو العلة الاساسية في ظهور ما أسميناه بنظرية التعددية.

○ لو جعلنا عدم التناقض شرطاً من شروط معقولية الأشياء، هل يتاح لنا بعد

ذلك ان نزعم ان هذه اللغة والبيان المتناقض أمور معقولة؟

□ دعني أولاً أقرأ لك بيتين عميقين جداً للشاعر جلال الدين الرومي حيث

يقول في هذا الصدد:

البحث العقلي يقول ان هذا دور

وهو محال دونما تأويل

ولكن الشيخ يقول أيها الضعيف

أكل ما عجز عنه عقلك، محال؟!!

والحق ان الاستحالة والمعقولة لا بد من النظر اليهما بما يناسب المجال
المبحوث فيه عنهما، فعندما يتعلق الأمر بمعرفة الله وتجربته، فان معقولية الافكار
والقضايا المرتبطة به تختلف عن معقولية القضايا ذات الصلة بالطبيعة. الأسرار دائماً
هكذا، لذا فان بروز التناقض الظاهري امر متعارف ووارد جداً في هذه الصورة. انت
تتلو في القرآن: ﴿وما رميت اذ رميت ولكن الله رمى﴾. الآية تنسب الرمي للنبي،
وتسلبه عنه في آن. ولكن هذا التناقض الظاهري هل ترك شيئاً مؤثراً في العقل أو
الروح ولم يضمنه في هذه الجملة القصيرة؟! وهذا هو المعنى المقصود في قول
جلال الدين الرومي في مكان آخر:

ثمة اتصال بلا تكليف أو قياس

بين رب الناس وبين روح الناس

ان الارتباط بين الحق والانسان ارتباط غير معلل، وهذا اللاتعليل اذا حشر في
قالب الالفاظ التعليلية، فلا محالة ينجم عنه التناقض، وهذا التناقض مع علمنا بمنزلتنا
بالنسبة الى المقام الربوبي لا ينافي المعقولية. والواقع ان المجاز شق طريقه الى اللغة
عبر هذه الثغرة.

○ فانتزم اذن، ترون ان الدين ناظر الى الامر الواقع في حقل المعارف العقائدية؟

□ نعم، ولكن هذا لا يمنع من ان تكون لغتنا مجازية تمثيلية، فنقع بالتعارض والتناقض على هذا الأساس.

○ هل كون الذات الإلهية مثارا للحيرة والتناقض يؤدي الى التنوع والتعدد على صعيد الأديان المختلفة فقط، ام ان بالامكان ان يؤدي الى ذلك حتى على صعيد دين واحد كالإسلام مثلا، فيؤدي الى تعدد القراءات للدين؟
□ الحقيقة، ان ذلك ممكن لأهل التحقيق لا لأهل التقليد.

○ لكننا نرى المفسرين يبذلون جهودا مضية لرفع ما يظهر انه تناقض، او على الأقل هم يحاولون في مرحلة من مراحل فهمهم التوفيق بين هذه المتناقضات.

□ شرط أساسي في كل منظومة فلسفية - علمية ان تكون نقية تماما عن التناقض، بيد ان العرفان لا يأبى التناقض بل يمرن أصحابه على القبول بهذه التناقضات، ولهذا لا يصح حمل كلام العرفاء على الجدية، بالمستوى الذي يحمل عليه كلام الفلاسفة والمناطق، وإلا امكن ان تسجل عليهم مؤاخذات وتناقضات كثيرة، تفودك الى الحكم ببطلان نهجهم. بل ليس للعرفان، لهذا السبب بالذات، نظام خاص، ذلك ان النظام يجب ان يكون متكاملا ومتناسقا، الأمر الذي يفتقر إليه العرفاء، إذ ليس لديهم منظومة فكرية منضبطة، ولم يكونوا أساسا بصدد امتلاكها. وعادة ما يطأون الميدان بلسان التمثيل والاستعارة، وهذا اللسان ايضا لم يتكلفوه بل لجأوا إليه بحسب اقتضاء المقام، اذ لا سبيل لهم غير ذلك. وهذا هو السر في تقسيم اللسان الى: لسان التعبير، ولسان الرمز والتأشير. والأخير هو لسان الدين والعرفان، حينما يكون الحديث عن الذات الالهية، وشتان ما بينه وبين لسان التعبير.

○ لكننا نواجه على صعيد الدين معارف لا بد ان نفهم كيفية ادراكها. على سبيل المثال ان الله تعالى يستعرض لنا تفاصيل عن العوالم الأخرى، ويبين لنا بعض ما يتعلق بعالم الآخرة وعالم البرزخ، فهل علينا قبول وفهم تلك الأشياء فلسفيا او

عرفانيا؟ وأساسا هل يتعين علينا ان نستوحي من هذه الملاحظات والتفاصيل رؤية منسجمة للكون او لا يجب ذلك؟ ثم ان هذه النقطة ترتبط ببحث (جوهر الدين)، فما هو جوهر الدين وماهي روحه، وماهي مقاصده العامة في مثل هذه المسائل؟

□ الواقع ان علينا هنا ان نقر بوجود ثلاثة انماط من الدين او التدين. تدين التقليد (المنحى المصلحي)، وتدين التحقيق وعلم الكلام (المنحى المعرفي)، وتدين العرفان (المنحى التجريبي). وبالنسبة للمقلدين يتمثل جوهر الدين بطائفة من الأوامر والنواهي، وشيء من الاخلاق الميسرة، التي تمس الجانب الحياتي اليومي للإنسان. في نظر المقلدين؛ الدين من أجل الحياة، وليس الحياة من أجل الدين، بحيث لو ترك شخص الأوامر والنواهي ولم يلتزم بها فقد خرج عن الدين. هنا لا مجال، لا لدقة العلماء، ولا لتجارب العرفاء. التبعية للنبي في نظر هؤلاء هي عبارة عن التبعية للأوامر والنواهي. هؤلاء لا يقتدون بالنبي في تجاربه العرفانية، ولا يرقون الى مستوى كشوفاته وذوقياته.

ان جوهر الدين لدى المقلدين لا يعدو ذلك المستوى الذي يعتبر سطحيا في نظر الآخرين. ويتلوه في المستوى تدين المتكلمين والمحققين، ومن ثم، وفي مستوى اعلى تدين العرفاء الذين يرون ان جوهر الدين يتجسد بالتجارب المعنوية والعرفانية والاشراقية. في حال ان جوهر الدين لدى المتكلمين يتمثل بمعارف الدين من كلام الباري، وحقيقة الدعاء، والشورور، والخلقة، والحشر، وما الى ذلك من المعارف الدينية التي يلزم ان تأتي متسقة مع بعضها، لكي يمكن النظر اليها كمنظومة فلسفية متجانسة لا خرق فيها. وكل واحدة من المراتب الأدنى بمثابة قشر للمرتبة الأعلى منها.

وهكذا يتحصل لدينا ثلاثة انماط من القراءات، أو الحظوظ من الدين، وهذه الأنماط الثلاثة من التدين لا تتنافى مع بعضها، ولكنها في الوقت ذاته ليست عين بعضها، بل لكل منهما جوهره الخاص به.

في ضوء هذا التحليل نعود الى سؤالكم حول كيفية قراءة القضايا الدينية في باب البرزخ والآخرة والعوالم الأخرى، والجواب: ان ذلك يرتبط بنمط التدين الذي نلتزم به، ونوع القضايا القبلية المسلمة عندها. ومن خلال نظرة عابرة الى تاريخ الدين يتبين ان المقلدين كانوا يفسرون هذه القضايا تفسيراً حرفياً، ويتعاطون معها كوسائل وآلات لنيل الثواب والسعادة الأبدية، أما المتكلمون فلم تكن نظرهم الى هذه القضايا بهذا القدر من السطحية والتبسيط، واستناداً الى المبادئ التصديقية الثابتة لديهم، فقد كانوا يذهبون تارة الى ان ميزان الأعمال في القيامة هو عين الموازين الدنيوية، واخرى يختارون له معنى اكثر لطافة. وكذلك كان يفعل العرفاء.

ان ثلاثة انماط من التدين هي بمثابة انواع ثلاثة من الدين، تعقبها ثلاثة انواع من عوالم ما وراء الدين. وهذا هو السر في عدم خلو المباحث الدينية في كل الأديان من جدلية المحكم والمتشابه، المثارة حيثما دار الكلام عن الشرح والتفسير. ويلزمنا القول على أقل تقدير ان الكثير من البحوث ذات العلاقة بصفات الباري وأفعاله ويوم القيامة وحالاته هي من جنس المتشابهات التي يلزم الرجوع فيها الى المحكمات، أي المبادئ المسلمة لدى كل طائفة واصحاب دين. وهذه المبادئ في حالة تبدل وتحول، وبالتالي فان معاني المتشابهات تتبدل وتتحوّل تبعاً لها.

○ نحن نواجه الآن كتباً دينية مختلفة تسعى لتزويدنا بمعلومات عن جوانب

وابعاد لهذا العالم الغريب والمجهول بالنسبة لنا، والسؤال الذي يطرح نفسه هنا: الا نستطيع ترجيح كتاب ديني على آخر، باستخدام اساليب التحليل التاريخي العلمية، لنصل بهذه الطريقة الى نوع من التعددية الطولية او الشمولية؟ فنقول مثلاً: ان هذه الأديان كانت أديان حق، غير ان الكتب الدينية الحقّة النازلة من لدنه تعالى تعرضت لعملية تحريف او ضياع، وليس بين ايدينا اليوم سوى كتاب واحد كامل لم تنله يد التحريف، وثمة ايضاً وثائق وشواهد وقرائن واسباب نزول تعيننا على الإدراك والفهم الصحيح لمعاني هذا الكتاب ومقاصده ومراميه، بخلاف تلك الكتب السابقة عليه.

بعبارة اخرى الا يكون بوسعنا ان نقول على نحو مشروط، ان من الممكن ان لا يكون بقي لنا سوى كتاب واحد محفوظ من بين تلك الكتب، وهذا الكتاب مدعوم أيضا بوثائق تاريخية مدونة دون سواه. وبالتالي بمقدورنا ان لا نحكم على تلك الكتب بالبطلان (وان كنا نعتبرها ناقصة أو محرّفة)، ولكن نقول في الوقت ذاته ان هذا الكتاب الذي بين أيدينا اكثر ضبطا وشمولية، مؤيدين قولنا هذا بالأدلة والشواهد التاريخية المدونة، لا بقناعاتنا الدينية الذاتية.

وفي ضوء ما مر من توضيح، لن يكون لنا شأن بمقام الثبوت، ولا نقول ان هذا الدين حق وذاك باطل، بل لن نتحدث إلا في حدود مقام الكشف والإثبات، زاعمين ان الدين الكذائي هو من وجهة نظر تاريخية وعلمية اضبط الأديان وأبعدها عن احتمال التحريف.

□ إذا كنت تريد اثبات هذا الأمر على نحو مشروط - كما تفضلت - فهذا ممكن وصحيح من الناحية المبدئية، بيد انك بمجرد المبادرة الى تشخيص المصداق سوف تواجه مشكلة (التعددية)، وبتعبير اوضح، انك تستطيع تحقيق هدفك هذا عمليا إذا تمكنت من التدليل بنحو جازم ولاشك فيه على ان الكتاب الفلاني ارجح من سائر الكتب، حينها لن يكون هناك عاقل يصر على التمسك بالكتاب المرجوح ويترك الكتاب الراجح، إلا ان الكلام كل الكلام في تحقق هذه الأداة الشرطية (إذا) في واقع اننا نرى ان أصحاب الأديان قاطبة يزعمون ان كتابهم وبالتالي دينهم هو الأرجح على الإطلاق، وتعدد الأراجح هو الذي ساقني وأقراني الى القول بالتعددية الدينية.

○ طبعاً لبحثنا أيضاً بعد مصداقي، فان بوسعنا في مقام الإثبات ان نقول ان النبي الكذائي يتمتع بتاريخ مدون، جدير بالاعتماد عليه، او ان نثبت بالأدلة ان الدين اللاحق له مصادر موثوقة ومحفوظة اكثر من الدين الذي سبقه، وهو يزودنا

**بمعلومات قيمة في حقل المعارف والأحكام، وهذا الأمر إذ يصدق ويصح بالنسبة
للكتب المقدسة يمكن تعميمه أيضا لأعمدة الدين ورجاله.**

□ أشير مجددا إلى ان (التعددية) لا تحصل ولا نلجأ إليها إلا بعد مراجعة شاملة للأدلة والشواهد العلمية والتاريخية، والوصول في خاتمة المطاف إلى ان هذه الأديان الثلاثة أو الأربعة متكافئة أو متقاربة من حيث الدليل، وجديرة بالبقاء في حلبة المفاضلة والترجيح، هاهنا يمكن ان نتساءل: انه من الناحية الواقعية هل توجد أولا (تعددية) بهذا المعنى وبهذا الشرط (تكافؤ أدلة الأديان) أم أنه ما زالت ثمة امكانية في اثبات دين معين واقصاء ما عداه. هذا اولا.

وثانيا: لو سلمنا بوجود هكذا تعددية، فما الذي يمكننا قوله على الصعيد النظري، أو فعله على الصعيد العملي؟ هاهنا تكتسب (التعددية) الدينية جدواها ومعناها الحقيقي. مضافا إلى لزوم التنبه إلى أمر آخر، وهو ان التعددية الدينية لا تعني بحال ان تتساوى جميع المزاعم والمدعىات في القيمة العلمية، وانه يجب الاعتداد بكل ما هب ودب من آراء وأديان واعتبارها حقا وكاشفة عن الواقع. هذا الكلام واضح البطلان، وليس هو رأينا ولا نعتقد بذهاب عاقل إليه.

○ حسنا، لنفصل الحديث اكثر حول النقطة التي اشرتم إليها في طيات البحث؛ على الظاهر ان احدى الاسس النظرية للتعددية الدينية التصور والتفسير الخاص الذي يقدم بشأن جوهر الدين، فهل ثمة جوهر واحد مشترك بين الأديان المتعددة، التي تتمتع حسب الفرض بادلة متكافئة؟ وهل يمكن الحديث عن نحو من الاتحاد العائلي بين تلك الأديان؟ انتم طرحتم جوهر الدين في ثلاثة مستويات، ولكن ربما ما يزال ثمة مجال لطرح السؤال عن حقيقة جوهر الدين، وكذلك وجه الارتباط بينه وبين التعددية على نحو اكثر وضوحا؟

□ اجل، اسلفت على نحو الاجمال ان من الممكن ان نفترض لكل دين ثلاثة انماط من الفهم والقراءة والادراك، وبالتالي استنباط ثلاثة انماط جوهرية. ولكن دعني الآن اعالج الموضوع من زاوية اخرى، وعبر تقديم ملاحظات:

الملاحظة الأولى: اننا نعتبر الدين قائما بمن جاء به من الأنبياء، طبعا في الأديان غير السماوية لا يستساغ التعبير بـ (النبي) بشأن من جاء بالدين، والأولى ان نقول عنه (مؤسس) لذلك الدين. البوذيون بالمناسبة يستخدمون بحق نبيهم مصطلح (بوذا) وتعني (الرجل المستنير). وقد سمي (بوذا) بهذا الاسم بعد وصوله الى مرحلة الكشف والنورانية.

الملاحظة الثانية: ان لهؤلاء الانبياء أو المؤسسين تجارب خاصة، قاموا على أثرها بعرض دينهم على الناس، وهذه التجارب دخيلة في التركيبة الشخصية لهؤلاء الأفاضل، حتى اننا اليوم نعتبر الدين ثمرة لشخصية النبي أو المصلح الذي جاء به. حينئذ فالأمر يرتبط أولا وأخيرا بطبيعة تقيمتنا للفتاوت بين الأنبياء وبين تجاربهم، وهل هذا الفتاوت تفاوت نوعي أم كمي. لا سبيل على الاطلاق للبرهنة على طبيعة الفتاوت المذكور.

هذان منهجان ومبنيان لابد من التزام احدهما ومن ثم المبادرة الى تفسير الظواهر على أساسه. والى اليوم لم يتمكن فيلسوف من اثبات ان الحمام - مثلا - نوع واحد أم لا، والواقع انه لم يكن هناك طريق لاثبات ذلك، لأن تعيين المصداق في الفلسفة الأولى أمر غير ممكن، (وقد فصلت هذه القضية الحساسة والهامة في محل آخر). يقول الملا صدرا: ان الانسان بحد ذاته نوع، ويستند في ذلك الى مبنى خاص به، يتواءم مع مسلكه في القول بأصالة الوجود المتأخم للقول.^(١)

ثم ان الحكم الذي نصدره يرتبط بكوننا واقعيين أو إسمائين^(٢). وبين هذين الموضوعين يصبح الحكم فلسفيا في منتهى الإشكال، وهذا هو السر في استمرار النزاع بين الفلاسفة. نعم، يمكن عد كل نبي نوعا بذاته، وبالتالي يكون الأنبياء انواعا مختلفة، وكذلك تجاربهم الشهودية والعملية، ولا مجال حينئذ للبحث عن جوهر مشترك بين الاديان جميعا. ويمكن أيضا النظر الى الأنبياء على أساس ان الفتاوت بينهم في منازل الكمال شدة وضعفا، وكذلك الحال مع تجاربهم، ويمكن تارة ثالثة

النظر الى النوع والجوهر على انه من الواقعيات المفاهيم المجردة التي ليس لها وجود حقيقي، وبالتالي لا معنى لاستقصاء البحث عن الجوهر الديني المشترك.

لا ينبغي ان يطرح السؤال عن جوهر واحد للأديان إلا في فرض واحد؛ ان نكون واقعيين وان نقبل بنوعية الأديان، والا فما هو المحذور في عد الدين جنسا بعيدا تدرج تحته الأديان انواعا ونكون في غنى عن ترجيح دين على آخر، أو ان نصح ممن يتبنى المذهب الإسماني وهي من شأنها ان توصلنا الى التعددية، والقول بأن الدين جنس بعيد تدرج تحته انواع عديدة.

أما الفرض الثالث وهو فرض التكامل والتدرج، فهو يجعل الأديان على خط واحد ونوع واحد. ولا توجد طريقة لاثبات وحدة جوهر الأديان – ان قلنا بها – إلا طريقة الشهود والتأمل، ونحو ذلك، أما أوجه التشابه بين الأديان فيمكن كشفها عبر المتابعة والاستقراء، الأمر الذي يلجأ إليه علماء الاجتماع الديني.

والظاهر ان بعض عرفائنا يلتزمون المسلك الثالث، ويعتبرون التفاوت بين الأنبياء وحيا وشهودا وتجربة، تفاوتا في الكم لا في النوع، ومن هنا يستخدمون بحق خاتم الانبياء تعبير (الكشف التام المحمدي)، ومعنى ذلك انهم يعتقدون ان الانبياء الآخرين لهم مراتب كشف غير تامة، وان الكشف التام لم يحصل إلا للنبي الاكرم (ص). وقد فسروا الخاتمية بذلك، فقالوا: ان مرحلة الكشف التام لا توجد فوقها مرحلة أخرى، و(الخاتم من ختم المراتب بأسرها).

أجل، مع فرض تنوع التجارب النبوية (سواء تبيننا الإسمانية أو اعتبرنا ان ادراكات الانبياء متباينة تباينا نوعيا) نصبح وجها لوجه مع اشجار متنوعة تعطي ثمارا متفاوتة، ولهذه الثمار آثار وخواص متباينة ومختلفة. فتجربة بعضهم حلوة كالتمر، وتجربة بعضهم حامضة كالليمون، وتجربة بعضهم دافئة كالجوز، وتجربة بعضهم باردة... وهكذا. طبعاً توجد عناصر مشتركة بين هذه الاشجار والثمار التي تحملها، فلو نظرت نظرة لاحقة قد تكشف ان جميع الثمار تحتوي على مادة الفركتوز مع شيء من الماء، ولكنها بالتالي متفاوتة، ولا يمكن القول ان الجوز حالة تكاملية للتمر

أو بالعكس، إذ لا يوجد بينهما ترتب من هذا القبيل، وإن كانت الثمار جميعا مفيدة وصالحة للاستخدام.

وهكذا يتضح لنا ان الأصل في العالم هو الكثرة والتعدد، ومن الغريب جدا ان ننطلق من معسكر الوحدة من اجل طي الكثرة، فلو انك قلت بأصالة الماهية (اكثر الفلاسفة ذهبوا الى ذلك) أو قلت بالاسمانية (كثير من المتكلمين ذهبوا اليها خاصة الأشاعرة منهم) فسوف تجد ان كثرة الذوات في هذا العالم هي الأصل، أما الوحدة فهي غشاء خفيف يحيط بتلك الكثرات. العالم حافل ومليء بأجناس وانواع كثيرة، وهذا مما لا يقبل الإنكار. ولا يوجد أي محذور في ان نلتزم بنفس هذه الكثرة النوعية في عالم الأديان، خاصة في مضمار التجربة الدينية والوحي النبوي. ما الذي يدعونا الى إنكار وجود كثرة نوعية كهذه أو ان نضغطها حتى تذوب في الوحدة؟ ان عالم الواقع قائم على مبدأ الكثرة، كثرة القوى الطبيعية، وكثرة الأنواع، وكثرة الأجناس، وكثرة التجارب، وهذه الأمور وان كانت لا تعدم نقاط التشابه والاشترار، إلا ان ذلك لن يفضي بالضرورة الى تحويلها إلى شيء واحد، سواء كانت تلك الكثرة كثرة واقعية أو كثرة ماهوية.

○ **والآن لنلوي عنق الكلام صوب فرضية اخرى من الفرضيات التي تتبنونها في**

التأسيس لنظرية التعددية الدينية. اعني قضية (النجاة) و(الهداية) ونسبتها الى

الحق. هل ترون ان الاهتداء يتلازم مع اصابة الواقع او الكون على حق، او انه يكفي

للإنسان ان يكون مخلصا في عمله، وبهذا الاخلاص يضمن الهداية وبالتالي النجاة؟

□ **تطرقنا الى هذا البحث سابقا في باب حقانية الأديان، وقد أكدنا باصرار على**

ان الحق والباطل في مضمار الاديان حق وباطل مقيدان، تابعان للمنطق الإشاري.

وفي ضوء ذلك يمكن ان تكون هناك عدة مذاهب فكرية، وهي جميعا على حق،

وتعايش مع بعضها، وتمارس عملية دعوة الأتباع، وبالتالي هدايتهم الى النجاة. الذي

يسبب المشكلة ويفاقمها هو موقف معارضينا في الرأي، حيث يتصورون انه لا وجود

للحق خارج ما يعتقدون هم أنه حق، وبالتالي فما عدا الحق الذي يؤمنون به يكون

باطلا لا محالة. ونظرا للتلازم القائم بين الاهتداء وبين الكون على حق، فلا ريب ان الخارجين عن دائرة الحق ليسوا بمهتدين، بينما نجد انه وفقا للتصور الذي طرحناه، سيكون من الممكن افتراض اكثر من عقيدة حقة، وبالتالي فان اتباع هذه العقائد الحقة - بالفرض - مهتدون وناجون (وليسوا معذورين فقط). هذه هي الملاحظة الأولى.

والملاحظة الثانية: ان علينا ان نفهم بم أيظت الهداية والنجاة؟ لاحظ اننا هنا نستطيع بحث الموضوع على اكثر من مبنى وأساس. المبنى والأساس الأول اننا حين نتحدث عن الهداية والفلاح والنجاة، فمرادنا في الغالب النجاة في الآخرة، أي إننا لا نفكر في هذه الدنيا فقط. ولنسلم الآن بما يذهب اليه الاحاديثيون، من ان الحق واحد لا غير، ولنفرض أيضا ان شخصا لم يستطع بلوغ هذا الحق في الدنيا، ولكنه كان مخلصا صادقا في نواياه، وفي جهده الذي بذله في الوصول الى الحق، غير ان مهارته العقلية وطاقته البدنية لم تسعفاه في ذلك، ما هو المحذور والاشكال في ان نقول ان هذا الشخص سيصل الى الحق والفلاح والنجاة يوم القيامة؟ لماذا نجعل الوصول الى الحق في الدنيا شرطا لتحقيق النجاة والفلاح في الآخرة؟ أليس من التعسف الحكم على من لم يصلوا في هذه الدنيا الى الحق - وفق ما نرتثيه له من تفسير - بأنهم سوف يبقون على ضلالتهم حتى في العالم الآخر، وسيكون مصيرهم الى جهنم وبنس المصير؟! ان الآية الكريمة ﴿من كان في هذه الدنيا أعمى فهو في الآخرة أعمى﴾ ناظرة الى الأعمى لا إلى البصير الذي لا يتاح له رؤية بعض الحقائق. لا مانع من ابصار هؤلاء للحق وادراكهم له في ذلك العالم، وبالتالي يمكن عد هؤلاء من السائرين على صراط الهدى. وصفوة القول، إننا اذا فسرنا الهداية بأنها وصول الصراط الى الحق، فلماذا لا نعتم هذا الحكم لما إذا كان الوصول الى الحق في عالم ما بعد الدنيا، لتكون السعادة بالتالي من نصيب الجميع؟!

○ هل يصل الى الحق إذا لم يكن ذا اخلاص؟

□ نعم، لأن الشخص غير المخلص سينال جزاء عدم إخلاصه بتعذيبه هناك. وللشاعر مولوي (جلال الدين الرومي) وصف دقيق لهذا الأمر، يقول: ان بني آدم خلقوا لكي يخضعوا ويسجدوا لله، غاية الأمر ان بعضهم صالحون ويمثلون للأمر بالخضوع دون الحاجة الى ضرب وتأديب، في حال ان البعض الآخر لا بد من الطرق على رؤوسهم لكي يذعنوا ويخضعوا للحق، وعلى هذا - حسبما يقول المولوي - ان جهنم هي معبد خاص باللؤماء، ليعبدوا الله فيه.

ان كشف الحقيقة يتم عبر رفع الحجاب، ووفقا لبعض المصادر الدينية فان هذا الأمر يحصل تارة بواسطة النهي والشدة والضغط والتعذيب، واخرى بدون هذه الأمور، احيانا في هذا العالم، واخرى في العالم الآخر، المهتمي ليس فقط هو الذي يصل الى الحق في هذا العالم وبدون مشقة. ان من يصل في العالم الآخر الى الحق بلا مشقة هو مهتم أيضا، وتترتب بحقه جميع آثار الهداية، من فوز وفلاح وسعادة ونجاة. يجب ان لا نقيّد الوصول الى الحق بفترة مكوثنا في هذه الدنيا. طريق الهداية وبابها مفتوح على مصراعيه، وتعاليمنا الدينية تؤكد ان الانسان موجود أبدي، وقد يصل الى الحق بعد الموت.

وعليه فإن الاخلاص في العمل، والنزاهة في الحياة، لا تقع قسيما للوصول الى الحق، بل هو مقدمة له وطريق إليه. بعض الإحاديث الانحصاريين يستبدلون هذا الكلام بالقول ان الشخص غير المعاند لو لم يصل الى الحق في هذه الدنيا فسيكون معذورا وناجيا في الآخرة، كأنهم يقولون: ان الله حيث لم يهد فلانا من الناس في الدنيا فلن يعذبه في الآخرة، فلا تبقى هناك مؤاخذه على البارئ تعالى. وكما اسلفت، هذا الكلام لا اساس له من الصحة، هذه الأقوال والآراء كلها صادرة من منطلق تفكير أحادي انحصاري (Exclusivism). في حال ان المنهج التعددي في التفكير يعترف بوجود حقائق متعددة، وكل هذه الحقائق مدعاة للهداية والفلاح. وفي ضوء ما بيناه يقع اكثر الناس في دائرة المهتمدين، هذه هي انواع الهداية ودرجاتها المختلفة، ولكنها انواع ودرجات بشرية. لا يسوغ لنا تعريف الهداية تعريفا خارج

اطار الوسع الانساني والطاقة البشرية، تماما كما هو الحال مع العقلانية. فللناس درجات متفاوتة من العقلانية، وكلهم عاقلون بمعنى ما.

وليس صحيحا ما ينسب الى البعض من القول بأن غالبية الناس قد تشملهم النجاة يوم القيامة دون الهداية، ولنا ان نسأل هؤلاء: ما هو السر في نجاة هؤلاء، إذ لا بد من افتراض شيء يتحقق في هؤلاء الأفراد لكي يُمسوا مستحقين للنجاة، ولذلك ان أي حظ من النجاة مرتبط بحظ من الهداية، بمعنى ان الهداية لا تأتي اعتباطا، بل في ضوء ما يتحلى به المهتدون من مزايا، تحول دون دخولهم جهنم، ما عدا المعرضين عن الحق والمعاندين الذين يفهم ابن سينا بالأقلية النادرة.

البعض يذهبون أبعد من ذلك ويقولون بأن غير الشيعة قاطبة في جهنم، ولا كلام لنا مع هؤلاء، اما الذين يتخذون موقفا أكثر اعتدالا، ويستثنون من هذا الحكم الصارم من لا يعاند من غير الشيعة، فعليهم ان يقدموا تفسيراً لحكمهم بالنجاة على هؤلاء، ذلك ان الذهاب الى الجنة والنجاة من النار إذا كانا منوطين باعتناق العقيدة الحقة، فلا ينبغي الحكم على هؤلاء بالنجاة، وبالتالي سوف يقع اصحابنا في مفارقة استدلالية، وقد يكون الموقف العلمي الأصح في صالح من قالوا بأن غير الشيعة كلهم الى جهنم صائرون!

○ بوسعنا ان نقول ان هؤلاء ناجون بسبب عدم عنادهم للحق، وكونهم

مستعدين لقبول الحق فيما لو ابصروه، وهم الآن يرون ان هذا الذي هم عليه حق فلذلك يتبعونه، ولكنهم سيقبلون عنه ويفرقون بمجرد ان يثبت لهم العكس، وعدم العناد مع الحق يمكن ان يمثل في حد ذاته درجة من الهداية، او نوعا منها، بمعنى عدم المكابرة والعناد.

□ الأمر كذلك، وهذه الهداية ليست بالشيء القليل، شيء مهم ان يكون الانسان مستعدا لقبول الحق ولا يكابر فيه، وأرى اننا آخذون بالاهتمام شيئا فشيئا نحو المعنى الحقيقي للهداية، الى الآن كنا نفهم من الهداية مفهوم الهدف، والواقع ان هذه غفلة عن المعنى الصحيح لها، وهو الطريق، ولذلك لا ينبغي القول ان المهتدين هم فقط

الذين يصلون الى الهدف (العقائد الحقّة)، بل هي شاملة لكل من تنكّب الطريق، ووضع قدمه على جادة الحق، هكذا انسان له حظ من الهداية، سواء وصل الى الهدف أم لم يصل. العجيب اننا ندعو ونتضرع الى الله جميعا طالبين منه هدايتنا الى الصراط المستقيم «اهدنا الصراط المستقيم» ومع ذلك تغفل عن ان معنى الهداية هو الطريق والجادة، وليست مجموعة من الأفكار القابعة في الذهن. القرآن يصرّح بوضع الهوى بازاء الهدى، فيقول: «أفرأيت من اتخذ إلهه هواه وأضله الله على علم وختم على سمعه وقلبه وجعل على بصره غشاوة فمن يهديه من بعد الله» (الجاثية/ ٢٣) فلدينا اذن جادّتان: جادة الهوى، وجادة الهدى، وكل من لم يتبع أهواءه الفاسدة في الفكر والسلوك فهو على جادة الهدى. وهذه الجادة هي التي ستوصله عاجلا أم آجلا، في الدنيا أو في الآخرة، الى الهدف المتمثل بالنجاة والسعادة والفلاح.

وقد بيّن الأنبياء المصاديق المختلفة لمخالفة الهوى، اما اولئك الذين شخصوا تلك المصاديق أو بعضها من دون وجود أنبياء، فهم مهتدون دون ريب، وذلك ان شخصية النبي لا مدخلة لها في هذا الأمر، واذا كانت هناك مدخلة فهي لتعليمات النبي وارشاداته ووصاياه، وهذه الوصايا والتعليمات تعتبر غنيمة لمن يكتشفها، بأي نحو كان اكتشافه لها، وشخصية الأفراد في الأديان لها دور عرضي. بالطبع من الناحية العملية نجد ان الغالبية الساحقة من البشر محتاجون الى وجود الأنبياء، فهم غير قادرين على تشخيص طريق الهداية بمفردهم، وبلا معونة الأنبياء، وحتى لو استطاعوا تشخيصه جدلا، فان تشخيصهم له لن يكون واضح المعالم، وسيظلون يحومون حوايه على حد تعبير العرفاء.

○ لو صحت نظرية التعددية الدينية، فعلام اذن الدعوة والتبليغ؟ ولماذا الامر

بالمعروف والنهي عن المنكر؟ ولماذا الجهاد والاستشهاد وامثال ذلك؟

□ حسنا جدا، أفرض ان التعددية باطلة، وكنا احاديين انحصاريين في تفكيرنا، ولكن ألا يوجد إحاديون كرماء، يعتقدون ان المرء قد لا يكون مهتديا ومع ذلك فهو ناج في ذلك العالم. الآن نسأل هؤلاء: ما هو رأيكم بالدعوة والجهاد إذن؟ ولماذا

الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وارقة الدماء؟ أليس هذا الشخص الناجي المعذور ينجو يوم القيامة، فلماذا هذه التضحيات؟ سيقولون إنهم يدعونهم الى حالة أفضل، غير ان هذا العمل لا هو بالواجب ولا تركه بالحرام أو الموبقة. وعلى هذا، سواء قلنا بالتعددية أو بالإحادية فهذا الاشكال وارد على الجميع، وعلى كلا الطرفين ان يقدم اجابة مقنعة عنه. اما الملاحظة الأجدر بالاهتمام انه بناء على ما يذهب اليه القائلون بنجاة غير المعاندين للحق، سيكون هناك اكثر من طريق لبلوغ النجاة، وذلك انه من الواضح ان عشرات الطرق موجودة، وأتباعها معذورون وناجون، وهذه هي التعددية بعينها. هذا جواب نقضي، اما الجواب الحلّي فهو ان كل امرئ يتعلق بشيء بسبب أو بدافع الحب، سوف يرى في ذلك الشيء صفات جمال لا يراها في عقائد الآخرين ومتبنياتهم، ومن ثم فهو يميل ويرغب في عرض تلك الصفات على الناس، فالدعوة هنا نوع من الاستعراض لأمر يرغب المرء في ان يرى الآخرون ما يراه فيها من مظاهر ومعالم جمالية، تماما كالرسام الذي يعرض لوحاته امام المتفرجين، فلو قلنا بأن التعددية حاکمة على عالم الفن والأدب، هل يعني ذلك ان كلا من حافظ وسعدي لا ينبغي ان يعرضا أشعارهما على الناس؟ الإنسان بطبعه ميّال الى الفتنة أو الافتتان، غاية الأمر ان حس العشق لدى البعض اقوى، ولدى آخرين حس الانعشاق! فلماذا لا ندع هذه السوق تزداد سخونة واتقادا؟! في حال كهذه سيحصل الكثيرون على اشياء عديدة. عالم الدين عالم افتتان، ولأجل هذه الافتتانات لا بد من وجود معالم جمال، أو ورع، أو تقوى، واضيف هنا ان التعددية كما قلت مرارا ليست بمعنى قبول وتصحيح كل المزاعم والمدعيات، ومن ثم قد يكون احد فوائد الدعوة فضح وتفنيذ الدعاوى الموغلة في البطلان؟!

○ من الممكن ايضا ان يكون ثمة اشخاص يبحثون عن اشياء افضل او يرغبون في

تعليم الآخرين وتلقيهم التعاليم التي يعتقدون انها افضل.

□ نعم، الأمر كما تقولون، غاية الأمر ان الفهم السائد عن فلسفة الجهاد انه تطهير وتنقية للعالم من سائر الأديان، ليقى دين واحد يلتقي عليه المؤمنون قاطبة.

التعددية ليس فيها مكان لجهاد من هذا النوع، فلو انسقنا مع رأي الآخرين في تصنيف غير المعاندين على خانة الناجين والمعدورين، فلماذا يجب القضاء عليهم واكتساحهم من الميدان؟ البعض قالوا ان الايمان بالتعددية الدينية لا يبقى عقيدة حقة يقينية، لكي يستमित الانسان في الدفاع عنها. وهذا من الكلام العجيب المضلل، ألا يقاتل الناس من اجل وطنهم، فيقتلون ويُقتلون، ان مردّ اغلب النزاعات والصراعات حتى الدموية منها هو حالات غريزية وعاطفية، بالعكس هذا الأمر يتسق مع التعددية بشكل أجلى، الجميع يعلمون ان لكل قوم وطنا ينتمون إليه، ويدافعون عنه، ومن حقهم ان يعشقوا وطنهم ويحبّوه اكثر من غيره من الأوطان، وبطبيعة الحال يدافعون عنه بوجه المعتدي.

أي ان افتراض وجود أوطان متعددة (تعددية وطنية) يستوجب ان يضحى الإنسان بنفسه من أجل وطنه، فلماذا لا يكون الأمر على نفس الوتيرة في عالم الأديان، بعد ان فرضناه كذلك في عالم الأوطان؟ على أي حال لابد من ردع المعتدي ورد كيده الى نحره، وجواب السلام بالسلام، وجواب السلاح بالسلاح. ناهيك عن ان التعدديين يحولون - في ضوء ما يعتقدون - دون حصول قسم مهم من النزاعات والحروب، وهو أمر في غاية الحسن، ولكن لا يهمننا الآن التعرض للنتائج والآثار.

اما ان الانبياء، يمارسون الدعوة لدينهم، دون ان يفكروا بالتعددية الدينية، فهذا كلام صائب غير اننا لسنا في مقام ممارسة المهام النبوية، هذا من الأمور الهامة التي أجدني ملتزما بها جدا، فكثير من مهام الأنبياء لا ينبغي لنا القيام بها، النبي كان يطلب من المسلمين بأن يصلّوا عليه، فهل يليق بنا ان نطالب المسلمين بمثل ذلك لأنفسنا؟ لقد جاهد النبي جهادا ابتدائيا لأدخال غير المسلمين في الدين الاسلامي، غير ان الجهاد الابتدائي غير جائز لنا على رأي معظم الفقهاء، وثمة حالة تعدد الزيجات (إلى تسعة)، فهذه الحالة خاصة بالنبي (ص) ولا تجوز لأي من أتباعه. كما ان ازواج النبي لم يكن يحق لهن الزواج من بعده، وهذا ايضا حكم خاص بالنبي لا غير.

وصفوة الحديث ان للنبي احكاما وامتيازات خاصة لا يسوغ لنا اتباعه فيها. في ضوء ما مر نقول: انا حينما نقف خارج اطار الدين، ونشرف على داخله من هناك، فقد نصل الى (التعددية) ونعمل بمقتضى ذلك، أما النبي فقد جاء لكي يضيف دينا جديدا، وقد قام بدوره في هذا المجال، غير أن ثمة نتيجة غير مقصودة نجمت عما قام به من دور وجهد كبير، وهو أنه أوقد تنور التعددية. والآن نحن وهذا التنور ان شئنا اعترفنا به، وان شئنا لم نفعل، ولكن لتذكر دائما ان ظهور الانبياء وانطلاق حركتهم أشبه شيء بظهور الأزهار والثمار المتنوعة التي يعطي كل واحد منها طعاما ورائحة خاصين. إنهم بذلك يزرعون البستان، وزراعة البستان لا تتم بغرس شجرة أو اثنتين، إنها تحتاج إلى جهد متواصل.

○ ان رؤيتكم للدين تبنتني على فكرة الحق المقيد، وعلى هذا الاساس تفضي بكم تلك الرؤية الى الالتزام بان الانسان مقدم على العقيدة، وليس العكس، وفي ضوء ذلك لن يكون بالامكان الحكم على انسان بالقتل لكون عقيدته باطلة، ولا يمكن اكراه انسان على القبول بعقيدة معينة، وبالتالي توصلنا الى هذه الممارسات.

□ كل هذه الأمور تصنف في عداد الأحكام الخاضعة للاجتهاد، ومعلوم ان كل الاجتهادات تجري في ظل المسلمات القبلية على صعيد الكلام والمعرفة، ولو فرض وجود فقيه ينطلق في معالجة هذه الأحكام من منطلق تعددي فمن الممكن جدا ان يتوصل الى احكام مغايرة.

○ اطلنا الكلام حول التعددية المعلنة، والتعددية المستدلة، والآن نلوي عنان

الحديث نحو التعددية التاويلية، او التعددية النصوية.

□ اسمح لي اولا ان اضيف نقطة الى ما سلف من مبحث الهداية، وهي ان البعض زعموا ان اسم الهادي لله سبحانه لا ينطوي على دلالة بأن اكثر الناس مهتدون، وذلك ان الله عرض الهداية على البشر من خلال الانبياء، فبعض الناس قبلوا

بها، وآخرون امتنعوا، وبالتالي فلو ضلّ إنسان معين فالتقصير ليس من الله تعالى، ولا ينافي كونه هاديا، ولو كان أكثر الناس في خندق الضالين.

وفي معرض الاجابة نقول ان هذا خلط بين الاختيار والانتخاب، المقلدون يشكلون الغالبية العظمى من المتدينين، وعادة ما يكون إيمانهم نتاجا طبيعيا للجبر البيئي، والتقليد عن الآباء الأولين، وهؤلاء في الحقيقة يمارسون الاختيار دون الانتخاب، وذلك لعدم وجود خيارات متعددة أمامهم، وإذا وجدت هذه الخيارات فليس لأصحابنا القدرة ولا الفرصة الكافية لممارسة عملية الانتخاب. ان تدين العوام تدين سطحي، جزمي، انفعالي، لا خيار فيه، وحيث هو كذلك فان الضالين لم يضلوا بإرادتهم، ولم ينتخبوا هم خيار الضلال، كل ما في الأمر انهم حرموا من الهداية، وهذا الحرمان يتنافى مع كون الله هاديا للعالمين.

افرض ان عدة اشخاص عملوا بعد وفاة الرسول (ص) على حرف المسيرة، ولنفرض ان هؤلاء اقدموا على ذلك مع سبق الإصرار والترصد، ولكن ما ذنب بقية المسلمين؟ وما معنى ان نقول ان عموم المسلمين عدلوا عن الحق باختيارهم؟ هل من المعقول حقا ان تسعمائة مليون مسلم سني عرفوا الحق وعزفوا عنه؟ أليس هذا من شطط القول؟! الحق انا اذا كنا مؤمنين بقاعدة اللطف، وإذا قبلنا بأن الهادي من اسماء الله وصفاته، واذا لم نحصر الهداية في العقائد التي نؤمن نحن بأنها هي الحق، حينئذ فمقتضى أعمال الله لتأثير اسمه الهادي ان تنتشر الهداية في ارجاء المعمورة، ويأخذ كل واحد من الناس خطا منها، ونخلص الى نتيجة ان أكثر الناس مهتدون وناجون، ونجاتهم هذه ناشئة عن هدايتهم وليس لأنهم مستضعفون، كما يزعم بعض الاحاديث الانحصاريين، واذا لم تسنح الفرصة لهؤلاء بالهداية في هذه الدنيا، فثمة فرصة اخرى لكي يهتدوا في الآخرة، هذا هو مدلول الاسم الهادي، وليس من الصحيح القول بأن الناس مختارون فإذا ضلوا الطريق فهذا بسوء اختيارهم وبتقصيرهم. كلاً! الأمر ليس كذلك على الاطلاق.

○ في ضوء ذلك لن يكون ثمة إنسان غير مهتدي في العالم؟

□ لم لا يوجد؟ لو أردنا ان نبحث اسماء الله بحثا فلسفيا، فعلينا ان نقول ان هذه الاسماء تتجلى على النحو الأكتري، والموارد القليلة لا تنافي تحقق الاسم الإلهي. مضافا الى ان (المضلل) هو أيضا اسم من اسمائه تعالى، وله بالطبع مظاهر، غير ان (المضلل) اسم تبعي طفيلي يتحقق في ظل تحقق الاسم الهادي، حسبما يعتقد العرفاء. ولنعد الى مورد سؤالكم حول التعددية التأويلية، لاشك أنكم مطلعون على النزاع القائم بين (كانت) و(شوبنهاور). (كانت) كان يعتقد بعدم امكان ادراك الشيء في ذاته (Nomena)، ولا نصيب لنا سوى الظاهر (Phenomena). بيد ان شوبنهاور يذهب الى ان علاقة ما لا بد من افتراض وجودها بين الواقعيات والظاهريات، ولا يمكن ان يكونا معزولين ومنفصلين تماما (وهي فرضية معقولة). يعتقد شوبنهاور ان الواقعيات قبيحة للغاية، ومخيفة وموحشة، ومن هنا انبرى شوبنهاور لخلق الجماليات في هذا العالم الكريه وابداعها.

وهذه ملاحظة أساسية جدا، وأنا أرى ان الربط بين العلم وبين الفلسفة الميتافيزيقية ينبغي ان يكون على هذا النحو. العلم يعالج الظاهريات، بينما تزعم الفلسفة انها قادرة على التعاطي مع الواقعيات، وتدعي انها تختزل المسافة وتوجه مباشرة نحو قنص الماهيات والذوات، وتحرير احكامها. ومن هنا ينبغي القول ان هناك ارتباطا بين العلم والفلسفة، ولا بد ان يكون ثمة ارتباط من هذا القبيل. إذا كان العلم عبارة عن بيان احكام ما يثبت بأسلوب علمي، واذا كانت الفلسفة عبارة عن بيان احكام ما يثبت بواسطة الكشف والشهود والاشراق، وتبين احكام الواقعية نفسها، ففي هذه الصورة لا يمكن الفصل بين هذين الفنين، اذ توجد بينهما علاقة اكيده لا يمكن التفريط بها.

وبشكل عام لا بد من افتراض علاقة متينة بين مقامي الثبوت والاثبات. وارىد ان اخلص الى نتيجة من هذه المقدمات؛ اذا فرضنا وجود طائفة من القضايا الجدلية التي يصل فيها العقل الى طريق مسدود ويقف حائرا امام رأيين متناقضين لا يقدر على ترجيح احدهما على الآخر (مقام الاثبات)، فلا بد ان نستكشف من ذلك ان هناك

نحوا من الابهام والغموض والاضطراب في مقام الثبوت، وفي عالم نفس الأمر، وهذا الابهام والغموض هو الذي يوقع العقل في هذا المأزق. يجب ان نقر بوجود نمطين من الواقع، احدهما هذا النمط الغائم المبهم المضطرب في حد ذاته.

هذا التصور يتجلى بشكل اوضح في عالم النص، فالنص بحد ذاته مبهم وقابل للحمل على وجوه متعددة. خذ على سبيل المثال قوله تعالى: ﴿واتبعوا ما تتلو الشياطين على ملك سليمان...﴾ (البقرة / ١٠٢)، يقول العلامة المرحوم محمد حسين الطباطبائي في ذيل هذه الآية: ان المفسرين أحصوا لها مليوناً ومئتين وستين الف معنى! فنحن نواجه اذن مشكلة تعدد المعاني في مقام الفهم والاستيعاب (الاثبات). في مثل ذلك لا محيص من القول ان هناك نوعاً من الربط والمحاكاة بين مقامي الثبوت والاثبات، وان هذا التنوع والتعدد العجيب في المعاني يحكي عن وجود بناء، في حد ذاته غير متعين، وعدم تعينه هذا هو السبب في تعدد الانطباعات المأخوذة عنه، وتنوعها على هذا النحو الغريب. في عالم النصوص والاشارات نواجه حالات عدم تعين في متن الواقع، وحتى لو سلمنا بحديث التشخيص الذي يصرّ عليه الحكماء في باب الوجودات الخارجية فيقولون: (الشيء ما لم يتشخص لم يوجد)، فلا مجال لقبول هذا المبنى في عالم النص، وأحد الادلة على ذلك ان ورود المجاز، والاستعارة، والتمثيل في اللغة، لم يكن عمدياً وبجعل جاعل، بل ان اللغة هي التي اقتضت ذلك بطبيعتها، لم يكن ممكناً ان لا يكون هناك مجاز! المجاز ليس من ترف الكلام، وضعه أهل اللغة لفسح المجال أمام الخطباء والمتفوهين. وكذلك الابهام في الكلام، لم يكن أمراً اعتباطياً، ولم يحصل ان أذى التدقيق والتأمل المكشف في الكلام الى رفع الابهام عن الكلام، مادام الإبهام ذاتياً فيه. ان عالم المعنى بحد ذاته عالم تعددي، ووجود معنى واحد لكلام ما حالة استثنائية، لا تحصل إلا نادراً. القاعدة في عالم المعنى هي التعددية وتكثر المعاني. (والمعنى الصحيح) لنص معين يتحقق حين تستفرغ الوسع في استجلاء المعنى المطلوب، عبر تحكيم قواعد الفهم الصحيح، وليس هو الوصول الى المعنى الواقعي للنص، وذلك لان هذا المعنى لا

وجود له بالمرّة، ويمكن ان يكون للنص اكثر من معنى صحيح. بالطبع تستطيع الحديث عن معنى اجنبي عن الكلام، وهو المعنى الذي لا ينسجم مع طريقتك المتبعة في فهم الكلام، ولكن هذا المعنى ليس خطأ بالضرورة، نعم، ثمة قواعد لغوية ومحددات تكتنف سياق الكلام، تنفي عنه احتمال ارادة بعض المعاني جزماً، ولكن هذا لا يعني ان يكون له معنى واحد بالضرورة. في عالم النص، لا وجود للحق والحقيقة، بمعنى التطابق مع مراد المتكلم، ان المؤلف حين ينتخب لغة معينة لتأليف كتابه بها، لا بد وأنه يفهم أحد المعاني التي تنطبق عليها عباراته، ولهذا اختار هذه العبارة دون غيرها لتأدية المعنى الذي يريد، ولكن هذا لا يعني ان المعنى الذي يريده المؤلف من اللفظ هو المعنى الوحيد الذي تحمله تلك العبارة، ولو اطلع المؤلف على حقيقة ان كل نص له معنى مستقل عن قصد المؤلف ومراده لما اتهم أحدا بقلة الفهم.

ها هنا يختلف مفهوم الهداية والضلال، والمراد من النص ليس النص المكتوب فحسب، المراد هو منظومة من العلامات والاشارات، لا هي من جنس الدليل لإثبات المدعى، ولا هي من جنس العلة لايجاد المعلول، بل من جنس الإشارة المساعدة على الكشف والإدراك. هذه الرمزية والاشارية يمكن جرّها الى مضمار التجارب الدينية، يمكن ان تكون في الرؤيا وال المنام، ويمكن ان تكون في افعال الباري وآياته، ويمكن ان تكون في النص المكتوب. ان انكشاف واقعية معينة بواسطة الرموز تجر الحديث الى فضاء العقل التأويلي والهرمنيوطيقي، وهنا لا نصل الى الفهم المعلن، ولا الى الفهم المستدل، بل الى فهم مؤول، تعد التعددية بالنسبة اليه امراً ذاتياً لا ينفك عنه.

○ من الممكن ان يقال ان الانسان بفعل محدودية قابلياته غير قادر على جعل

كلامه لا يحمل إلا معنى واحداً، غير ان الله تعالى وهو القادر المطلق قادر على اداء المعنى

الذي يريده في قالب لغوي دقيق، لا يقبل سوى ذلك المعنى، وبالتالي تنتفي هنا ظاهرة

عدم تعين النص في حد ذاته.

□ أولاً: ان هذا لم يحصل على صعيد الواقع، ولو كان الله لجأ الى ذلك لما كانت هناك آية يحصى لها مليون ومئتان وستون الف تفسير، والحال ان هذا واقع بالوجدان. لا يقال ان الله اراد في بعض الموارد عامدا ان تكون النصوص متعددة الوجوه بحسب المعنى، ولم يرد ذلك في موارد اخرى. لأننا نقول ان هذا الادعاء من النوع الذي لا يمكن ابطاله، بمعنى انه لو كان باطلا في الواقع فلا سبيل الى اثبات كونه باطلا، فينسد باب اثبات الخطأ.

ثانياً: نستطيع ان نقول في معرض نقض هذا الادعاء: ان الطبيعة متضمنة للشرور على نحو ما يصفه الحكماء، من انها موجودة بالعرض لا بالذات، وبالتبع لا بالأصالة. وطبقا لما يقولون ايضا ان هذه الامور ناشئة عن قصور في المادة، لا في قدرة الباري وفاعليته. أي ان الله تعالى شاء ان يخلق اشياء ايجابية، لها مقتضيات ولوازم سلبية لا تنفك عنها، وهذا الكلام يمكن تعميمه على عالم اللغة، فيقال: ان الله استفاد من وسيلة تستبطن في ذاتها نوعا من الغموض والابهام، واللاتعين الذاتي، والذي لا يمكن اجتنابه ولو كان المستخدم لتلك الوسيلة هو الباري تعالى. لا يقال ان قدرة الباري واجهت عجزا وقصورا، بل الأمر يتعلق بمحال منطقي عقلي، وقدرة الباري لا يمكن ان تتعلق بالمحالات، اذ ليست لها شيئية وماهوية.

○ فيجب ان نقول اذن: ان معنى النص في الكتب المقدسة ينطبق على مراد المؤلف

او المتكلم، وبالتالي فان جميع المعاني الكامنة في النص تكون مرادة للباري بالجملة.

□ نعم، بمعنى ان الله تعالى يعلم انه يستفيد من وسيلة للتعبير سوف تخضع لقراءات متعددة من قبل العباد، ولا بد والحال هذه ان نقول: ان كل هذه القراءات مرادة له تعالى، وإلا فلو كان الله يكلف الناس بتحديد مراده الواقعي لكان ذلك من التكليف بغير المقذور، لأن اللغة لا تسعف المخاطب في تحديد المراد الواقعي، وبتعبير فلسفي: ان النص لم يصل الى مرحلة الفعلية ومازال بالقوة، وهذه القوة تتقبل صوراً كثيرة.

○ ماعدا الشواهد الاستقرائية، هل يمكن إيراد دليل عقلي على عدم امكانية تعيين اللغة في حد ذاتها؟ الواقع ان اختلافك مع معارضيك يصل الى هذه النقطة، فهم يقولون: ان مراد المتكلم واحد، وان بالامكان كشف هذا المراد، بينما تطرح انت نظرية في باب الالسنيات ترفض ذلك، وتقول ان النص بحد ذاته مبهم وغير متعين وبالتالي فهو واجد لمعان شتى، فهل يوسعك ان تأتي بدليل على هذه الفرضية؟

□ الدليل العقلي هو نفس العلاقة القائمة بين مقام الثبوت ومقام الاثبات.

○ ولكن يبدو ان هذا الدليل لا يثبت المطلوب، لان الكثرة في مقام الإثبات لا تستطيع ان تكون اكثر من منبئة الى الكثرة في مقام الثبوت، وليست مثبتة لها، بمعنى اننا إذ نرى الكثرة والتعدد في مقام الإثبات، نقول: ان احد الفروض المحتملة لتبرير ذلك التعدد وتفسيره هو ان تكون هناك كثرة وتعدد مواز له في مقام الثبوت، وليس هناك منافاة بالضرورة بين الكثرة في مقام الاثبات وبين فرض التوحد في مقام الثبوت، فيصبح الاستدلال ناقصا.

□ لاحظ ان علينا ان نبين الكثرة في مقام الإثبات على أفضل وجه. ان لدينا موارد ومصاديق في غاية الكثرة، تتضمن نصوصا بشرية أو سماوية تنطوي على احتمالات عديدة. ولعل اقوى ما يمكن فعله في معرض توضيح هذا الأمر ان يقال: ان النص يتصف بإبهام معنوي ولا تعين ذاتي.

○ ثمة تفسير آخر يقول: ان هذا التعدد ناجم عن التنوع في ذهن القراء

□ هذا يوصلنا الى المطلوب ايضا، فالمعنى هو المعنى القابل للفهم، وتنوع الأذهان يعني الأرصدة وتنوع الذخائر الذهنية، وهذه الأرصدة والذخائر مسلّمات واحكام قبلية تتدخل في توجيه المعنى، وبالتالي فان تنوع الأذهان يقود الى تنوع في المعاني التي تستقر في صفحة الذهن، وأساس ان تكون الأذهان المختلفة قادرة على خلق معان مختلفة للنص الواحد دليل على ان نسبة النص الى الكثير من المعاني نسبة اللاقتضاء، وان النص بحد ذاته مفتوح على جميع الاحتمالات، وهذا هو المطلوب.

الهوامش:

* حكاية وردت في شعر لجلال الدين الرومي؛ ومقادها انه لو عرض فيل على مجموعة من المكفوفين، فان كل واحد منهم سيعطي انطباعا وفهما خاصا، في ضوء تلمسه لخرطوم الفيل، أو رجليه أو ذنبه، ولن يكون من الممكن توحيد وجهة نظرهم، أو ووصول احدهم الى الحقيقة كاملا.

(١) Nomena

(٢) الإسمانية (Nomena): مذهب فلسفي يقول بأن الكليات أو الماهيات والمفاهيم المجردة ليس لها وجود حقيقي، وأنها لا تعدو ان تكون أسماء ليس غير، ولا يوجد في الخارج سوى الجزئيات. المحرر.

الحرية الدينية

حق من حقوق الإنسان أم قدر الإنسان*

د. محمد الطالبی *

﴿وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَآمَنَ مَن فِي الْأَرْضِ كُلُّهُم جَمِيعاً أَفَأَنْتَ تُكْرَهُ النَّاسَ حَتَّى يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ﴾ (يونس ٩٩).

الحرية الدينية حق من حقوق الإنسان. هذا شعار رفع عالياً اليوم بحيث أصبح حقيقة تبدو لنا اليوم – واليوم فقط – من المسلّمات البديهية، لا سيما بعد ما أرسى قواعدها وأشاعها الإعلان العالمي لحقوق الإنسان. لكن تاريخياً لم تكن هذه الحقيقة على هذا النحو من البدهية، وعملياً هناك من لم يزل غير مقتنع ببدهية وقداسة هذه الحقيقة. سياسياً فقد اختلف التعامل مع الدين، وما زال يختلف، باختلاف المذاهب والفلسفات.

فقد يتساءل المتأمل: فلم للإنسان حق، أو حقوق؟ بأي حق؟ ولم لا نقبل الآية ونقر أولاً ومسبقاً، حقوق الشعوب؟ وباسم حقوق الشعوب، واعتباراً لوحدتها وانسجامها وسلامتها وفعاليتها، أليس في إمكاننا الحد من حقوق الإنسان حتى إبادةها. ذلك هو السؤال.

* ترجمة الكاتب، نشر هذا المقال أولاً في أعمال الملتقى الإسلامي المسيحي الرابع حول «الحياة الروحية، مطلب يقتضي العصر تحقيقه». نشر مركز الدراسات والأبحاث الاقتصادية والاجتماعية، سلسلة الدراسات الإسلامية عدد ١١، تونس ١٩٨٨ وذلك ص ١٧١ - ١٩٢ بعنوان: La liberté religieuse: droit de l'home. Ou vocation de l'homme? Réflexion sur l'insertion de la foi dans les exigences spirituelles de notre temps.

فلنضرب تاريخياً وحاضراً مثل الردة^١. إن الذين برروا - وما زالوا يبررون - الحكم بالإعدام في حالة الردة، باعتبارها خيانة في حق الأمة، ألم يكن منطقتهم ومنطقتهم صادراً بصورة ما عن حقوق الشعوب في صيانة مكاسبها والحفاظ على وحدتها وانسجامها، ودرء ما يحدث الانشقاق في صفوفها؟ كما برر غيرهم من منطلق غير إيماني، أي معاكس، محتشدات القولا لعللاج وإصلاح منكري فضائل النظام الشيوعي. وتبعاً لذلك، في انسجام كامل ومنطقي مع فلسفة النظام، برروا، بفضل يداغوجية مناسبة يضطلع بها الشعب في مؤسساته عوض العائلة، صيانة الأبناء من الوهم الديني. في كل هذه الحالات حقوق الشعوب تعلق حقوق الأفراد ولا يُعلى عليها. ومن هذا المنفذ تنفذ الكليانيات على اختلاف أنواعها، سواء القائم منها على الإيمان، أو على نفي الإيمان.

إن هذا الطرح ليس من باب الخيال، إذ قد شهد التاريخ ألواناً ملونة من دوس حق الإنسان كفرد باسم حق المجموعة ككل، ولم يعدم قط أنصار هذا الاتجاه أو ذاك، المبررات الكلامية كل يغرف من منطقته الخاص واختياره. فلقد احتدت المواجهة بصوفياً، خلال الجلسة العامة الثالثة والعشرون لمنظمة اليونسكو (٨ أكتوبر - ١٢ نوفمبر ١٩٨٥)، بين أنصار وخصوم من يرجحون «حقوق الشعوب» على «حقوق الإنسان». ولا يعتقد معتقد أن القضية اليوم قد حسمت بانتهار الشيوعية. فالكليانية قد تأخذ في المستقبل، بعد غلق قوسي اليسارية، أشكالها اليمينية التقليدية، كما تنبئ بذلك بوادر عديدة غرباً وشرقاً. هكذا تتعاقب المذاهب، يدفع بعضها بعضاً، والمعارك من أجل الحرية لا ينتصر فيها أبداً بصفة نهائية. وذلك يستوجب يقظة دائمة.

وما دامت الحالة تلك، فإنه يستحيل تنقية العلاقات بين الناس عموماً، وبين ورثة إبراهيم (ع)، من يهود ومسيحيين ومسلمين على الخصوص، ما لم نظفر لقضية الحرية الدينية بحل يطمئن له المعتقد ويضمن له انسجامه الباطني. ونحن نشاطر تماماً رأي هانز كونف (Hans Küng): «لا سلم بين الشعوب بدون سلم بين الأديان». وكفي

نبلغ هذه الغاية يجب أولاً ان نتجاوز التخوفات من النسبوية (Relativisme) ومن التنازلات التلفيقية (Syncretistes)، كما يجب ان نذهب أبعد من التسامح الذي يمليه العجز.

فهل الحرية الدينية ضرب من النسبوية؟ فهل تعني ان كل الأشياء سواء بسواء؟ وأن كل شيء نسبي؟ وأنه يمكن ان تقبل كل شيء في المستوى الديني؟ أي ان كل الأديان متعادلة كأسنان المشط في النسبوية التي تعمها جميعاً وتكون مقامها المشترك؟ لو كان الأمر كذلك لجاز لكل إنسان ان ينضم إلى أي عقيدة، إلى عقيدة في النهاية تصبح لا تقنعه ولا تلزمه. وهذا يعني عملياً تفويض مفهوم الاعتقاد والافتناع. إنما النسبوية، بالنسبة للإيمان، لا - إيمان فهي نقيض الإيمان وتفويضه. إنه لا يمكن للإيمان ان يضطجع في فراش السفسطة. إن الحرية الدينية ليست مجاملة، أو تزكية عمياء لكل أطروحة ونقيضها، إنها ليست استقالة أمام الحقيقة، ولا يمكن إذن ان تكون ضرباً من النسبوية. فلا يستطيع أي معتقد مخلص يترك النسبوية المسكنة طبعاً، لكنها المقوضّة في نفس الوقت، تستهويه كي يتخذ منها قاعدة للحرية الدينية.

وهل هي من قبيل الإحسان التوفيقي، فنفضي هكذا في خاتمة المطاف إلى التلفيقية، خاصة في منظور حوار الأديان؟ كلا! الحرية الدينية ليست توفيقية (Concordisme) ولا تلفيقية تبعاً. لأنه لا أضّر على الحقائق الإيمانية من وهن التلفيقية، ذاك المزيج المتنافر من معطيات غير متناسقة، كالنعامة لا طير ولا جمل. ضف إلى ذلك ان التلفيقية، في المستوى العلمي، لا تزيد على ان تضيف بدعاً جديدة إلى بدع قديمة وهرطقات مستحدثة إلى أخرى موروثية. وفي مستوى الصرامة المنطقية فإنها تقوّض الفكر وتذيبه في الحلول المشبوهة. إن التلفيقية غير متلائمة مع التزام الإيمان الذي يقتضي طلباً ملحاً نزيهاً وصادقاً للالتحام مع الحقيقة. فكل معتقد واضح الرؤية لا يسعه إلا ان يلزم منها الحذر. بهذا نكون قد رفعنا جزئياً الرّكام في طريق الحرية الدينية.

بقي سؤال أخير: هل الحرية الدينية تسامح في النهاية، هل هي إنعام سخّي وبدون مقابل؟ أكيد! إن مفهوم التسامح يوفر للمعتقد أكثر انسجاماً وسلامة منطوق. فهو يحمي الإيمان بالحق من السفسطة. وبدون منازع مثل التسامح تقدماً جباراً من أجل انفراج العلاقات الاجتماعية، والتعايش السلمي بين العائلات البشرية المتعددة الأشكال، عائلات مندفعة، بدوافع من الإخلاص لا يعادلها قوة إلا الحماس المتولد عنها، في مسالك دينية متباينة تبايناً مزعجاً لا تقارب فيه. لكن، إن كان التسامح مرحلة تاريخية هامة بدون شك، وإن لم يكن دائماً ذا فاعلية، فإنه قد أصبح اليوم غير كاف وغير متلائم مع عقليتنا الجديدة.

إنه من المبتذل أن يقال الإسلام متسامح. قيل هذا مراراً وتكراراً. إن التسامح، كحل للحرية الدينية وأساس لها، أجده إذن جاهزاً وفي متناول اليد داخل تقاليدنا الدينية. السؤال هو: هل سأكتفي بذلك؟ هل سأقف عند ذلك؟

جلي أن التسامح مختوم بخاتم العقلية الوسيطة وفلسفتها. يقابل التسامح في اللغة الفرنسية عبارة *Tolérance* التي يحدد معناها معجم روبرت (Robert) على النحو التالي: هو «ألا تنهى وألا تطالب، في حالة أنه يسعك ذلك». وفي اللسان لابن منظور «السماح والسماحة: الجود... ويقال سمح وأسمع إذا جاد وأعطى عن كرم وسخاء». فالتسامح إذن كرم وجود وسخاء مني. فليس هو بحق يستحق. يسعني أن أرفض. فالتسامح لا يمنح الحق في الحرية الدينية، وإنما هو مجرد سخاء بها من موقف استعلاء، وهو هكذا ضمناً تسفيل وإدانة. أسمع، جوداً وكرماً، أو ضرورة ظرفية، بما في قرارة نفسي أستهجن وأدين. لا مساواة بين المتكرم والمتكرم عليه. يد عليا تهب، ويد سفلى تقبض... ما يمكن أن تحرم منه. بعبارة أخرى، وانطلاقاً من منظوري، أسمح بالخطأ في حالة أنه من حقي، وباسم الحق، أن أمنعه. فالتسامح معه في خطئه وضلالته، من منظور التسامح مهما كان منطلقه الديني أو المذهبي، شبيه بالموبوء الذي يستعصي استئصال ما به من مكروه إلا بأكره منه. فالتسامح في شأنه لا يزيد عن حلم أو جود اضطراري من قبيل تجنب إنكار المنكر بأنكر منه، أو احتمال ما

ليس منه بد واختيار أخف الضررين. لكن المنكر، من وجهة نظر منكره، يبقى منكراً، يحتمل وقتياً وعن مضمض، وذلك دائماً في شيء من شموخ وعلواء المتفضل. خلافاً لذلك، فإن الاحترام حق. فهو يفترض المساواة الكاملة والمطلقة بين الأطراف. فالاحترام بمفرده يضمن كرامة الجميع. في الاحترام لا يوجد أسفل ولا أعلى. في التسامح يوجد التسامح، في مستوى أعلى، والمتسامح معه، في مستوى أسفل. فهذا التفاوت ينعدم في الاحترام. حينئذ يمكنني، من دون أن أتنازل قيد أنملة عن التزامي العقائدي، أي عن اختياراتي وقناعاتي، أن أذهب نحو الآخر وأن أضع يدي في يده، باختياراته وقناعاته، كي أبنى علاقاتي معه على أساس كامل المساواة. فحرية حرיתי والعكس بالعكس.

ذلك ان الاحترام أساسه الطبيعة البشرية. فالناس كلهم سواسية، والناس كلهم عرضة بالتساوي للخطأ. ينجر عن ذلك ان كل إنسان متفرد بإنيته، يملك، بحكم طبيعته، ملكة وحق تقرير مصيره - مع احتمال الوقوع في الخطأ - بكل حرية. ففي استطاعته، ومن واجبه، الاضطلاع بمصيره. وهذا معنى قوله: ﴿وَلَا تَكْسِبُ كُلُّ نَفْسٍ إِلَّا عَلَيْهَا وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى﴾ (الأنعام ١٦٤). وقد وقع التأكيد على نفس المعنى في الإسراء: آية ١٥، وفي فاطر: آية ١٨، والزمر: آية ٧. وقد ورد في غير القرآن - وهو مصدق لما سبقه من الكتب ومهيمن عليه - ما ينساق في هذا السياق. نقرأ في رسالة بولس إلى أهل رومية (١٤: ١٢) «فإذا كل واحد منا سيعطي عن نفسه حساباً لله». كل مسؤول بمفرده عن نفسه، يحمل أثقاله وأوزاره، ويقرر بكل حرية مصيره. ذلك انه، بحكم فرض أولي مسلم به، حيث ان كل الناس سواسية، فإنه لا يملك أحد ملكة تقرير مصير الآخر، وليس له ان ينتحل لنفسه هذا الحق.

لا يملك أحد هذه الملكة، وليس في وسعه ان ينتحل هذا الحق، لأنه لا وجود لبشر معصوم. الناس كلهم من طينة واحدة، ينتمون إلى بشرية واحدة مشلولة مهما كانت الدرجة التي يحتلونها في سلم القدرات الجسدية والفكرية. فهذه المساواة البشرية الأساسية في الشلل، مساواة هيكلية لكل الأشخاص، الذين يتساوون كلهم

في الشلل، وعدم العصمة في مقاربتهم للحقيقة المطلقة، تحرم كل أساس المواقف الانتصارية التي تغذي كل أشكال عدم الاحترام، أكثرها تقنعاً وتلفاً في الخفاء أو أشدها سماجة وفضاظة، وتقوم لها مقام القاعدة التحتية العضوية المتجذرة بعمق يقل ويزيد في غرائزنا وفي باطن طيات اللاوعينا الغامضة، عندما لا تكون واعية بصفة صريحة، بل أحياناً شنيعة ومستفزة، ومتحلية بحلل حجج يتضح دوماً في النهاية أنها وهمية، ولو لم يكن السبب في ذلك إلا لأن الإيمان، في عديد صيغ التعبير التي يصاغ فيها، والأشكال التي يبرز عليها، ووجوهه المختلفة، غير قابل بطبيعته لإقامة الدليل عليه. والتنزيل هداية لا تدليل. فلو كان يقام دليل على الإيمان لما اختلف فيه اثنان، ولأصبح الإيمان عندئذ قهرياً. ويفقد الإنسان عندها الحرية، حرية رفضه للإيمان أو الانضمام إليه، ويصبح لا مجال البتة لطرح قضية الحرية الدينية. وما دامت الحالة تلك، فإن الموقف المنطقي الوحيد، الذي يفض نفسه بنفسه، هو الاحترام.

لكن الاحترام، هلاً يقودنا كداء خفي السريان، بعد اللتيا والتي وفي خاتمة المطاف - لأنه في هذه الحالة، هو أيضاً، كالتسامح، اعتراف بالعجز - إلى النسبوية التي سبق لنا ذكرها ورفضها، نسبوية كل أشكال الإيمان، فيحكم بعدم سماع دعاها جميعاً بالتعادل في الاحترام، وذلك لاستحالة إقامة الدليل، فتكون النتيجة في النهاية تقويض الإيمان أصلاً وفرعاً؟ أو بعبارة أخرى، هل الاحترام لا يزيد في قراره عن رفاة فكرية تجد حتماً وسادتها في فراش السفسطة؟ نحن لا نستطيع إثبات أو نفي الإيمان في مختلف تجلياته. إذن الاحترام. الاحترام يتوسد هكذا وسادة الشك الوثيرة العريضة على (منتانية) (Motaigen, 1533-1592)، ذاك الشك الذي أفضّ بالعكس مضجع الغزالي (٤٥٠ - ٥٠٥ / ١٠٨٥ - ١١١١) حتى وجد المخرج منه بنور قذفه الله في قلبه، كما يقص ذلك في «المنقذ من الضلال» الذي ألفه سنة أو سنتين قبل وفاته. وهكذا أفلا يصبح الاحترام، في أحسن الحالات، أحسن مبرر للأدرية؟ خطوة أخرى وإذا بنا نفضي بلا لبس ولا إشكال إلى النفاية^٢ (Athéisme). فهلا سبيل إذن إلى رفع راية الاحترام إلا على أنقاض الإيمان!؟

كل هذه الانزلاقات ممكنة، بل موجودة في الواقع، وقد وجدت دائماً. وخطرها، إن كان هناك خطر - إذ لا خطر إلا في منظور إيماني، لا بالنسبة للأدريين (Agnostiques) أو النفاثيين - فهذا الخطر يتعلق في واقع الأمر بكل تمش للفكر في صراعه مع قضية المعرفة بصفة عامة. فاللأدرية والنفاثية قناعات كغيرهما، إذن هما أيضاً جديرتان بالاحترام، لكنهما أيضاً غير قابلتين لا للإثبات ولا للنفي، لا تزيدان ولا تقلان شيئاً في ذلك عن الإيمان. فهما بدورهما ليستا بمأمن من النسبية. لا شك في وجود الحقيقة، لكن القضية تكمن في هذا السؤال المضني القائم أبداً: من هو على الحقيقة؟ وقد يعمم السؤال بصورة تبعث أكثر على القلق: هل هناك من هو على الحقيقة؟ لم يخرج الغزالي من القلق بدليل أو برهان، وإنما بنور قذفه الله في قلبه. وفعلاً قد علمنا (كورت غوديل) (Kurt Gödel) منذ ما يزيد عن نصف قرن، واضعاً هكذا حداً لما يقارب قرناً من الأبحاث، أنه في كل منظومة رياضية، أي في أصح العلوم الصحيحة إطلاقاً، تمكث دائماً عرّوض لا يمكن إثباتها ولا نفيها، تاركة هكذا الباب مفتوحاً أمام التردد والتناقضات^٢. الشك ملازم للإنسان، ولكل ما يتناوله فكر الإنسان.

ذلك أنه عندما تنعدم العصمة، تقع بفعل الواقع في النسبوية، أو في الإدراك النسبي - المقترن اقتران تبعية بكل إنية - لمطلق الحقيقة. لا انفلات من هذا التوتر أو هذا القلق. ويبقى الاستفهام مطروحاً، ولعله يجب ان يبقى كذلك، كدفع متواصل وخلاق لملكاتنا المعرفية في صراعها مع المعنى الذي لا يحيط به أي تفكير إحاطة كاملة ولا يستفده. فهل من الصدفة ان أول سور القرآن، بعد الفاتحة التي هي حمد لرب العالمين على نعمه، تُفتح بثلاث حروف غامضة مبهمة لا معنى لها فيما بلغه الظاهر علمنا: «ألم؟» هذه الحروف الثلاثة، أو هذا الثلاثي الحروفي الذي يتكرر في مواطن أخرى من القرآن - ثلاثي لا سبرية أعماق المعنى ولا تنتهي أقاصيه - ينبئ بالآيات اللاحقة التي تُفتح على الغيب ويهيئ له: ﴿ذَلِكَ الْكِتَابُ لَا رَيْبَ فِيهِ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ ﴿٢﴾ الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ وَيُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ ﴿٣﴾﴾ (البقرة: ٢ -

(٣).

يحين دائماً الحين الذي يصبح فيه الإيمان خياراً - أو رهاناً على حد تعبير (باسكال) (Pascal) - أي اختياراً حراً، أو، مهما كان الإعداد والدوافع العقلانية التي سبقته وهيات له، قفزة مطمئنة في المتواري، واللامنظور، والغير معروف أو الغير قابل للمعرفة، أي في سر الله الأقصى والمعجز للإدراك. الغيب هو كل هذا، وكل إيمان في النهاية هو إيمان بالغيب: «الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ وَيُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ ﴿٥٠﴾ وَالَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِمَا أُنزِلَ إِلَيْكَ وَمَا أُنزِلَ مِنْ قَبْلِكَ وَبِالْآخِرَةِ هُمْ يُوقِنُونَ ﴿٥١﴾ أُولَئِكَ عَلَىٰ هُدًى مِّن رَّبِّهِمْ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ ﴿٥٢﴾» (البقرة: ٣ - ٥). كل مؤمن عن وعي وقناعة وتدبر يعرف هذا التوتر، ولقد عرفه الغزالي بصورة مضنية، فترك لنا ثمار تجربته القاسية في المنقذ من الضلال.

بعدما قلنا هذا وأكدناه، يبقى ان النسبوية، بالفعل، لا وجود لها في مستوى التجربة بالنسبة لمن آمن، أو رُزق الإيمان. إن الإيمان هبة، الإنسان حر في رفضها. ففي مستوى معاش الإيمان، عندما يتحقق قبول الهبة، فإنها لا تترك مكاناً للنسبوية. ان يكون الإنسان واعياً بأنه معرض للخطأ فهذا لم يمنعه قط من ان يضطلع بنفسه. بل التجربة تؤيد انه كان دائماً عميق الوثوق بقناعاته، مع الله أو بدونه، إلى حد المكابرة والعناد. فإن كان له ذنب في هذا الصدد، فالتعصب ذنبه. ذلك انه لكل إنسان مبررات، مبرراته، ليعتقد بعمق ما يعتقد. بالنسبة لكل إنسان، وبدون أدنى ريب، الحقيقة كائنة. كل إنسان له يقين فطري بذلك. والحقيقة طلب متواصل لا يفتر. «اطلب العلم من المهد إلى اللحد»، يوصي الحديث. والتنزيل متواصل بالتجلي المستمر لأسرار الآيات: «سُرِّيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْأَفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ ﴿٥٣﴾» (فصلت ٥٣).

بدون ريب أيضاً، وبقطع النظر عن التمشي الذي قد يزيد ويقل إحكاماً، إنه في وسع كل إنسان بلوغ اليقين القلبي أنه على حق. فهذا اليقين العملي لا يترك في الواقع مكاناً لأي توقف أو تردد، أو لأي نسبوية. إن النسبوية، الماثلة في المستوى

المجرد، كوجه أو قفًا قابلتنا للخطأ، تغيب في مستوى المعاش والسلوك، عندما تُقفر قفزة الخيار. ولو كان الأمر على خلاف ذلك لتبعه، في كل المستويات، الشلل. الإنسان يعلم أنه قابل للوقوع في الخطأ، وهو إلى ذلك لا يستطيع ان يعيش وينشط بدون يقين. إن النسبوية، أو التردد، نقطة تقع دائماً خارج مسار الفعل.

وهكذا فإن الاحترام الذي أنا مطالب به نحو الآخر لا يفترض حتماً أنني أضع إيماني الشخصي محل شك. بل بالعكس فإن ذلك قد يكسب الإيمان استبطاناً متبصراً صلباً، واطمئناناً رزنيًا، وعميقاً لا مثيل له، بأن يجعل منه، بوعي دقيق جداً، التزاماً حقيقة شخصياً، خارجاً عن كل تقليد، في علاقة تضامن مع الآخر، المخالف. ذلك ان الاحترام الذي أنا مُطالب به نحو الآخر، في خلافه لي والتزامه، لا ينفصل عن الاحترام الذي الآخر مطالب به نحوي. فالدفاع عن الاحترام الذي يجب نحو الآخر، دفاع عن الاحترام الذي يجب نحوي. وينجر عن ذلك انفراج في العلاقات الاجتماعية يتجاوز بكثير، سلامة وبقاوة، ما يوفره مجرد التسامح، وذلك في تضامن فعال بين إنيات متساوية، وأنداد لهم نفس النوازع، ونفس الحقوق في الاضطلاع الحر باختيار مسالكهم نحو الله، أو في أي اتجاه آخر يقف عند الحدود الأرضية.

غير أنه قد يدّعي بعضهم ان هذا الموقف لا يزيد عن قناع يخفي أنانيتنا، فيكون موقف المُخَلدين إلى الراحة الذين همهم الأكبر في رفاهاتهم المادية والأدبية، موقف من يرى ويقول: بعد الكل وفوق الكل، علي بنفسي، ولا يؤرقني من أهلكه بعدي الطوفان! هذا لا يمكن تصوره في التسامح، لأن في حالة التسامح يبقى المتسامح منشغلاً بمصير الغير.

وقد يكون هكذا الاحترام في الواقع عدم اهتمام، مما يجعلنا نتساءل: أليس تصاعد افتناننا اليوم بالاحترام سوى ترجمة لميولنا المتزايدة أكثر فأكثر إلى عدم المبالاة؟

هذا الاعتراض جدي. قد لا يزيد الاحترام على شكل من شعوذة خائنة خفية بها نزيل الآخر عن طريق الإقصاء، والرفق، وعدم الاهتمام الكلي بمصيره: أجهله، إذن

أصبح لا وجود له. هذا النوع من الاحترام قطيعة وقطع لكل اتصال، فهو إنكار للآخر. إن هذا الاحترام السليبي، المصوغ من الصلف والانغلاق، أشنع من عدم التسامح، الذي يبقى، في غاياته، محبة (Agape): إنه يشكّل ذروة الاحتقار. لكنه في واقع الأمر يفقد عندئذ سمة الاحترام الحقيقي.

إن الاحترام الذي يمليه الإيمان تواضع وخشوع أمام الحقيقة القصوى التي لا يدركها مدرك ولا يستطيع بشر أن يزعم الاستثثار بها واستفادها. فهو احترام إيجابي، لا يلغي الاتصال، بل يظهره ويدعمه بوضعه في مستوى علاقات متساوية تماماً، تكتنفها الثقة ومتبادل الود، على أساس الاعتراف بالآخر، في كامل حقوقه وحرية، اعتراف الند بالند.

فهذا الاحترام الإيجابي، كيف يتسنى لي ان أبرره وأدمجه في إيماني؟ فإما أن أنتهي إلى تبريره، وأعيش عندها في انسجام مع نفسي، وأكون هكذا كائناً متماسكاً في تصرفاتي مع أقربائي بكل أشكال قناعاتهم المختلفة؛ وإما ان أعجز عن تبريره من وجهة نظر إيماني، فأصبح تبعاً لذلك إنساناً ممزقاً، إنساناً متألماً، غير قادر في النهاية على تبرير إيماني ذاته. إذ أغدو عندئذ في مواجهة مع نفسي وفي مواجهة مع غيري. إن التفكير في الحرية الدينية، في عالم تتزاحم وتتلاحم فيه أديان ومذاهب عديدة، ليس ترفاً بالنسبة للمعتقد أو مسايرة لذوق عارض يوحى به افتتان زائل. إنما هو حاجة ملحة ملازمة لكيانه وضرورة لراحة ضميره ولتوازنه الباطني.

فكيف إذن، انطلاقاً من مقولات إيمانية، لا عقلية فقط كما سبق، سأبرر الحرية الدينية كاحترام إيجابي واجب عليّ نحو الغير؟ لا كمجرد صدقة سخية، تفضلاً من علياني - وكل سخاء علو - أضفي عليها اسم التسامح.

إن احترامي للآخر في اختيار طريقه يجد أساسه اللاهوتي، وأخلاقية ممارسته، في احترامي لاحترام الله للإنسان. إن احترامي للآخر إنما هو احترامي لمشينة الله: ﴿إِنَّكَ لَا تَهْدِي مَنْ أَحْبَبْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ وَهُوَ أَعْلَمُ بِالْمُهْتَدِينَ﴾ (القصص ٥٦). وكذلك فالله هو الذي يعطيني أسمى المثل لاحترام حرية الإنسان في

اختيار مصيره. فهو يخاطب رسوله بقوله: ﴿وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَأَمَنَّ مِنَ فِي الْأَرْضِ كُلَّهُمْ جَمِيعاً أَفَأَنْتَ تُكْرَهُ النَّاسَ حَتَّى يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ﴾ (يونس ٩٩). وهناك آيات عديدة أخرى تدرج في نفس السياق، منها:

﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا عَلَيْكُمْ أَنْفُسَكُمْ لَا يَضُرُّكُمْ مَنْ ضَلَّ إِذَا اهْتَدَيْتُمْ إِلَى اللَّهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعاً فَيُنَبِّئُكُمْ بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ﴾ (المائدة ١٠٥).

﴿قُلْ يَا أَيُّهَا النَّاسُ قَدْ جَاءَكُمْ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكُمْ فَمَنْ اهْتَدَى فَإِنَّمَا يَهْتَدِي لِنَفْسِهِ وَمَنْ ضَلَّ فَإِنَّمَا يَضِلُّ عَلَيْهَا وَمَا أَنَا عَلَيْكُمْ بِوَكِيلٍ﴾ (يونس ١٠٨).

﴿مَنْ اهْتَدَى فَإِنَّمَا يَهْتَدِي لِنَفْسِهِ وَمَنْ ضَلَّ فَإِنَّمَا يَضِلُّ عَلَيْهَا وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ تَبْعَثَ رَسُولاً﴾ (الإسراء ١٥).

﴿إِنَّا أَنْزَلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ لِلنَّاسِ بِالْحَقِّ فَمَنْ اهْتَدَىٰ فَلِنَفْسِهِ وَمَنْ ضَلَّ فَإِنَّمَا يَضِلُّ عَلَيْهَا وَمَا أَنْتَ عَلَيْهِمْ بِوَكِيلٍ﴾ (الزمر ٤١).

﴿فَذَكِّرْ إِنَّمَا أَنْتَ مُذَكِّرٌ ﴿٢١﴾ لَسْتَ عَلَيْهِمْ بِمُصَيِّرٍ﴾ (الغاشية ٢١ - ٢٢)، الخ...

إجمالاً يتضح مما سبق ان الله تجنب إكراه الإنسان على الإيمان - ولو شاء لفعل - ونهى رسوله عن أن يعمد إلى الإكراه. فهو يعلمنا احترام كرامة الشخصية الإنسانية. غير أن احترام الله للإنسان ليس إهمالاً، ولا عدم اكتراث، ولا قطيعة، ولا رفضاً للاتصال: بعث الله الرسل، وكل ما أنزل معهم، من يوم بروز الحياة المفكرة على سطح الأرض، إنما هو حوار متواصل مع الإنسان. وهذا الحوار دائم لا ينتهي في آخر ما أنزل، في كلامه الحي أبداً والدائم بيننا: ﴿إِنَّ هَذَا الْقُرْآنَ يَهْدِي لِلَّتِي هِيَ أَقْوَمُ وَيُبَشِّرُ الْمُؤْمِنِينَ الَّذِينَ يَعْمَلُونَ الصَّالِحَاتِ أَنَّ لَهُمْ أَجْرًا كَبِيرًا﴾ (الإسراء ٩). فالله يهدي ويبشر، وينذر، ويحذر، ويحض، ويدعونا إلى التأمل في آياته، ولا يكره: ﴿كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ مُبَارَكٌ لِيَدَّبَّرُوا آيَاتِهِ وَلِيَتَذَكَّرَ أُولُو الْأَلْبَابِ﴾ (ص ٢٩). باختصار إن الله يمد لنا يد المساعدة، ويهدينا بهداه: فهو يعرض نفسه دوماً، ولا يرفضها أبداً. وهكذا فلاحترام ليس قطيعة وعدم اتصال، إنما هو شرط كل اتصال حقيقي، فهو أخلاقية تبليغ الإيمان.

ولقد أصبح اليوم واضحاً، نظراً لتطور العقليات، أنه لم يعد في الإمكان اعتبار الحرية الدينية تسامحاً، لأن التسامح ليس بحق، بينما الاحترام هو حق. فبين مفهومي التسامح والحرية الدينية يوجد إذن ضرب من التناقض، لأن الحرية الدينية حق للشخص يجد سنده في نفس الوقت في العقل والاعتقاد، فليست الحرية الدينية إذن مما يسمح به سماحة، إنما هي حق مستحق.

في المستوى العملي تجد الحرية الدينية حلها في العلمنة، نظراً لأن الدولة في هذه الحالة تعلن حيادها ولا كفاءتها في الميدان الديني. ولقد سبق ان لاحظ ابن خلدون^٥ وحلل انزلاق الدولة نحو «الملك»، أي نحو الفصل بين الدين والدنيا (Sécularisation)، لكن هذا التدرج لم يبلغ أبداً في الإسلام غاية تطوره، والسبب في ذلك بدون شك هو تراكم مفهومي الأمة والدولة، والإحساس بأن هذه إنما هي تحقيق لتلك^٦. أما اليوم فإن العلمنة، التي نجدها في كثير من الأحيان قد حققت بحكم الفعل وبمقدار يزيد ويقل في بلدان إسلامية عديدة، قد بقيت غير مقبولة بحكم القانون في دار الإسلام، باستثناء تركيا.

ومن ناحية أخرى فإن تأسيس الحرية الدينية على لا كفاءة الدولة في ميدان الاعتقاد لا يحل المشكل من أساسه. بل هذا يبقى قائماً برمته. إن الحل الدستوري لقضية الحرية الدينية في حد ذاته حلاً: إنما هو يؤجل القضية دون حلها.

طبعاً، إنه يمكن للسلطة السياسية، اعتماداً على مبدأ اللاكفاءة، الإحجام عن التدخل في شؤون المواطنين الدينية. لكن يمكن أن يشعر المواطنون أيضاً، أو جماعات المواطنين المنظمة تنظيمياً عضويماً، بأن هذا الإحجام من طرف الدولة استقالة غير مقبولة أخلاقياً ومرفوضة، بل هي خيانة في جانب الأمة. وعندئذ تصبح شرعية الدولة واستقرارها مهددين تهديداً هيكلياً. إذك، في أحسن الحالات وما لم تواجه الدولة إجماعاً على رفع الأستة نحوها، فإنها تجد نفسها مضطرة للتدخل، بالقمع المسلح، لحسم المواجهات بين جماعات متنافسة لا تعتبر، هي، أنها لا كفاءة لها، بل العكس، في ميدان الحقيقة الدينية. وبعبارة أخرى فإن الحل الدستوري

والقانوني للحرية الدينية، بالاعتماد على لا كفاءة الدولة في هذا الميدان، لا يستطيع ان يضمن حالة سلم إلا إذا ما حظي باقتناع المواطنين به، ومساندتهم ودعمهم الفعلي له. إنه ليس حلاً بذاته وفي حد ذاته. فهو ليس أساس الحرية الدينية، إنما هو ترجمتها القانونية فقط، انطلاقاً من قاعدة أخلاقية ما ورائية مقرها في مجال آخر، في قناعات المواطنين الباطنية، وتبعاً لذلك في إرادتهم الجماعية القاضية بمنح بعضهم بعضاً حق التصرف الحر في اختيار كل فرد مصيره. إن الحل الجذري لقضية الحرية الدينية ليس من متعلقات القانون. إنما هو يقع في مستوى القناعات. ففي هذا المستوى يجب إذن ان نتحرك.

فمن موقع نظري كمسلم متغلغل في إيماني، مع ما ينجرّ عن ذلك من مقتضيات روحية ملحة أعمق بكثير من مقتضيات حياتي الدنيوية الفانية الزائلة بحكم تعريفها، فأنا في حاجة إلى حل المسألة حلاً أكثر قطعية، حلاً يمكنني أن أكون في انسجام كامل مع ضميري، ومع عصري، دون ضغوط قانونية، بدون تنازلات تكتيكية، وبدون مصانع اجتماعية. يجب أن أنفذ إلى جذور إيماني. باختصار، أنا في حاجة إلى جواب يندمج اندماجاً كاملاً في علاقتي السرمدية، الجوهرية والوجودية، بالله.

لقد سبق أن رأينا هذا الجواب يتجذر في موقف احترام إيجابتي نحو الآخر - المغاير - احترام يندمج فيه الاتصال، والشهادة والعناية، لأنه احترام مطابق لاختيار الله ذاته ولمقصده من الإنسان. ليس لي أن أخلع عن نظيري في الكرامة وفي الفرضيات مسؤولية الاضطلاع بالنفس، أي ممارسة الحرية التي وهبها الله له.

من هذا المنطلق فإن هذه الحرية أسمى بكثير من ان تكون حقاً بشرياً يمنحه منحاً مؤسساتي الإنسان للإنسان. ونحن نعلم قيمة هذا المنح، وهشاشة ضماناته. فهي ذات قدر الإنسان ونداءه الباطني. فهي تمتزج بفيض الضمير الانعكاسي الذي فجأة غمر الانسان بروح الله^٧، فحقق، من خلال انفجار هائل للشعور بالذات، إنسانيته، ومن حيث جعل منه هكذا كائناً مسؤولاً، أبرزه من دفق الحي متميزاً بكرامة خاصة وبقدر يليق نداءه الباطني. إن حرية التصرف، كهبة ولادة وهبها الله للإنسان في

مهده، تكونُ بعداً مهيكلًا للشخصية البشرية، بعداً لا ينمحي ولا يُستلب بأي حال من الأحوال. يمكن ان يُحرم الإنسان حرماناً جسدياً من ممارستها، لكن يستحيل استئصالها من قلبه. إنها الإنسان، والمسترق يبقى حراً.

إن حرية التصرف، بعبارة أخرى نجدها منقوشة في فطرة^١ الإنسان. إن فعل فطر، الذي منه اشتق لفظ «فطرة»، يوحى بمعاني الانفصال والانشقاق، والتمزيق، والتصدع، أو الكسر العنيف. ويرد هذا الفعل في القرآن مقترناً بالفعل الخالق الذي يدفع به الله الخلق. إن «الفطرة» في هذا السياق لا تزيد عن كونها الطبيعة الفريدة الخاصة بالإنسان، ذلك الإنسان المتولد عن الفعل الخالق الذي فطره - أي فصله - عن بقية فصائل عالم الحيوان، فعل أخرجه، بإضافته عليه صبغته المميزة، من الكمون بالقوة في المستوى الأونطولوجي إلى الوجود الفعلي، فجعل منه كائناً يُعرّف خاصة باستطاعته وسابق تهيؤه لإدراك وقبول مطلق الله، أي للتفكير في علاقته بالخالق والاضطلاع بها، والسلوك نحوه، بكل حرية.

تلك هي الفطرة التي فُطر عليها آدم، وكل إنسان آدم. وقد أعطي آدم، كميّار قطعي لا يرد لحقيقة حرّيته، ملكة العصيان بكل وعي ووضوح. وذلك أن الإيمان، ما لم يكن استجابة حرة لدعوة غير مُرغمة، يفقد كل معنى. تلك هي طبيعته منذ المستوى الأونطولوجي^٢. فجواب آدم «بيلي»، عندما لم يزل بعد في علم الأزل فرضية هو وذريته، عن السؤال المؤسس للوضع البشري: «أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ» (الأعراف ١٧٢)، لا يمكن ان يكون إلا جواباً حراً، إذ، لو لم يكن ذلك كذلك، لفقد السؤال والجواب على حد السواء كل معنى، وأصبحا بدون موضوع.

فخيار الإيمان يستلزم إذن ضمناً ووجوباً الحرية، لأنه يتجذر في الجواب «بيلي» الذي انعقد به الميثاق الأساسي^٣، ميثاق «شهادة الذر» الذي ختم المصير الخاص بالإنسان والمميز له. فلو كان الإنسان، كما يريد (جاك مونود)^٤ (Jacques Monod) نشأ عن الصدفة، لاستوجب ذلك ان يكون خاضعاً للضرورة. غير ان الله في واقع الأمر والحال حرية وتحرير: فإذا ما أنا حر، فذلك لأن الله حر. فحرّيتي تتجذر في

مخطط الله، في نموذج خليفة أنا فيه محمّل «بأمانة»، بمهمة أو بوديعة، لا أستطيع ان أحملها إلا إذا ما كنت حراً.

إننا، أهل الكتاب، يهوداً ومسيحيين ومسلمين، نختم كلنا ابتهالاتنا بقولنا «آمين» (Amen) - أي فلتكن مشيئة الله، أو استجاب الله لنا! - وهي عبارة مشتقة من نفس المادة التي اشتقت منه «الأمانة»، وتعبّر عن إيماننا المشترك بالانصهار في مشيئة الله التي تنبأها. فغاية كل مسلم ان يكون من الذين «رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا عَنْهُ ذَلِكَ الْقَوْرُ الْعَظِيمُ» (المائدة ١١٩). ذلك إن الذين «رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا عَنْهُ أُولَئِكَ حِزْبُ اللَّهِ» (المجادلة ٢٢). وقد ورد في الحديث: «لقينا ربنا فرضي عنا، ورضينا عنه»، أخرجهم مسلم. فالعلاقة بين الخالق، والمخلوق الذي يعمر قلبه بالإيمان، تعتمد إذن الاشتراك في الرضى.

إن اللغة العربية كالعبرية وسائر اللغات السامية، لغة اشتقاق. فكل الكلمات المشتقة من مادة مشتركة تربط بينها وشائج قرابة دلالية. وإنه يُعبر من بعضها إلى بعض، وينفذ بعضها إلى بعض، ولذلك يستحيل إطلاقاً ترجمة كلمة عربية ترجمة كاملة شاملة، لأن كل ترجمة تحذف شبكات قنوات العبور التي تربط فيما بينها الكلمات المشتقة من مادة واحدة وتصبغها بصيغة خاصة. فكل ترجمة عندئذ تفتقر وتحريف، وهذه الحقيقة تلاحظ بالخصوص في شأن كلمة «أمانة».

فمن واجبا إذن ان نعيد أولاً هذه الكلمة إلى أسرتها إذا ما أردنا ان ندرك معناها. فمن المادة أ. م. ن، التي أعطينا آمين، تنحدر، كأنها تسيل من عين واحدة، مجموعة من الإيماءات الدلالية: الأمان (وهو الاطمئنان، وإزالة كل دواعي الخوف)؛ الأمان (أي حالة السلم والهدوء والارتياح)؛ الأمين (وهو الوفي، والمخلص، والجدير بالثقة، ومن ذلك في القرآن «الروح الأمين» (الشعراء ١٩٣)، أي الصدوق الذي يُستوثق في دور الوسيط بين الخالق ورسله مع تضمين مفاهيم الوساطة والتبليغ الكامل والنزاهة؛ ولقب كل من نوح، وهود، وصالح، ولوط، وشعيب، عليهم السلام! - بأنه «رسول أمين» (الشعراء ١٠٧، ١٢٥، ١٤٣، ١٦٢، ١٧٨)، وكذلك موسى عليه

السلام (الدخان ١٨)؛ التأمين (أي وضع الوديعه في سلامة بحيث لا يخاف عليها)؛ آمن (أي صدق، وأدرك بقلبه وضميره، أو بالأحرى انشرح صدره بكل ثقة واطمئنان إلى القبول والتصديق، لأن مجرد الافتناع يؤديه فعل «اعتقد»؛ الإيمان (حصول الاطمئنان والانشراح إلى الاعتقاد الديني)؛ المؤمن (المعتقد الذي يحصل له الانشراح إلى الاعتقاد الديني فيجد فيه الاطمئنان والارتياح والسكينة)؛ آمن (وضع وديعه ثمينة في مأمن وسلامة، عهد بها إلى «أمين»، قال «آمين»). فإذا ما أردنا إذن ان ندرك معنى «الأمانة» يتحتم علينا ان تكون حاضرة في نفس الوقت في ذهننا كل هذه الانعراجات الدلالية.

فلنستخلص إذن مما سبق ان الأمانة^{١٢} شيء يستوجب الثقة المتبادلة، والوفاء والإخلاص والإيمان، والانضمام الإرادي الحر؛ شيء هو وديعه ثقة، لعله أهم ما يودع، وأهم ما يمكن ان يستثاق به كائن جدير بالثقة، كائن يمكن ان يكون محل ثقة. واللفظ يرد مرة واحدة في القرآن، في آية من أكثر الآيات غموضاً، نشاهد فيها الله يعرض - لنلاحظ جيداً، يعرض، ولا يفرض - الأمانة على السماوات والأرض والجبال، فكل يرفضونها برعب وهلع وفزع وإشفاق منها. وإذا بالإنسان، الذي لم يطلب منه شيء - وكان ذلك فيما يبدو لأنه كان يلوح هشاً، تافهاً زهيداً بالنسبة للقوى التي وجه إليها الالتماس فأعرضت عنه - يعرض هو تلقائياً نفسه بنفسه ويقبل حملها. وفي آخر الآية نرى الإنسان، الذي أعطى هكذا موافقته لحمل الأمانة، يوصف بأنه كان ظلوماً وجهولاً. واللفظ الأول مشتق من مادة ظ. ل. م. التي تحمل معاني: الظلمة، واللاشفافية، والفوضى والظلم، لأن الظلم لا يمكن ان يكون إلا ظلمة وعدم شفافية يمنعان النور من الانبثاق، فينتهيان هكذا إلى الفوضى والاضطراب. واللفظ الثاني مشتق من مادة ج. ه. ل. التي توحى بمعاني: الحمق، والغلظة، والغضب، والعنف، والشراسة، والكبر المفرط، والعجب مع الادعاء، والوقاحة. وكل ذلك يفضي إلى الجهل ويبلغ فيه ذروته وضراوته. ونحن في كلتا الحالتين أمام اسم فاعل في صيغة التأكيد على وزن فعول، مما يوحي ضمناً بنشاط يصل إلى أقصى الإفراط.

ونسوق الآن الآية:

﴿إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الْإِنْسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا﴾ (الأحزاب ٧٢).

واضح إننا في المستوى الأونطولوجي. الخليفة كلها - بما في ذلك الإنسان - لم تزل بعد فرضية في كمنون القوي: أي مخططاً. وكانت لله أمانة، شيء ثمين - يبدو إنه محور كامل الهيكل الذي كان على وشك الدفع بحكم الفعل الخالق ككل - يريد إيداعه بكل اطمئنان وثقة. أو بعبارة أخرى شيء أشبه ما يكون بمهمة خطيرة، أو ما يسمى في لغة العلوم الوهمية «بمهمة مستحيلة»، عليها يتوقف نجاح المخطط. لذا كان عرض حمل الأمانة يجب ان يقبل عن طواعية وبكل حرية. فحمل الأمانة يقتضي ويستوجب الحرية. عرض إذن الله عرضه، عرضاً بدون إكراه. فالسماوات، والمقصود بها عندنا القوى الروحية، وكذلك الأرض، أي القوى المادية، بجبالها التي ترمز إلى الاستقرار، والثبوت وصلابة القوة الطبيعية. كلها رفضت، مذعورة مشفقة، وأحجم الله عن إكراهها. لقد احترم الله رفضها.

وتحدث المفاجأة، مفاجأة يهيئ لها أسلوباً في الآية المذكورة الاستئناف بحرف الواو الذي ينقلنا فجأة إلى سلم غير منتظر، في مقابلة تامة مع ما سبق: الإنسان يعرض نفسه بنفسه لحمل الأمانة. وتحدث إذك فجوة جديدة، شبه صمت - للتأمل والاعتبار والانتظار! - تظهر أسلوباً في التغيير في اللهجة بالانتقال من جمل فعلية إلى جملة اسمية، مما يحدث ضرباً من الانقطاع في سياق الخطاب. فالجملة الأخيرة من الآية تقع في حالة انفصال عما سبق، لا كما فهمه بعض المترجمين، في علاقة سببية به، مما لو كان ذلك كذلك، يعطي للآية مفهوماً غير معقول منطقياً. واستئناف هذه الجملة، بعد توقف، بحرف التأكيد «إن» يضيف على مضمونها طابعاً خاصاً من الأهمية والجلال. فالإنسان، الذي سبق أن عرض نفسه بطواعية تلقائية لحمل الأمانة، لحمل ما أشفقت منه السماوات والأرض ورفضته، يوصف بغتة وبصورة غير منتظرة، بأنه ظلم وجهول. ولم يقل الله إنه قبل ما لم تقبله السماوات والأرض لأنه كان

ظلوماً جهولاً، وإنما المقصود انه قبل المهمة مع ما في طبعه من الظلم والجهل، وبالرغم من ذلك.

ذلك أن الإنسان في ظاهر الأمر، وهو لم يزل بعد سوى كيان في عالم القوة، في حالة الإمكانية والفرضية ككائن هجين نصفه مادة ونصفه روح، إنما كان يبدو أكثر مخلوقات الخليقة هشاشة. ان يعرض هذا الإنسان نفسه لقبول ما لم تقبله السماوات والأرض والجبال، فيا لها من وقاحة! والوقاحة من المعاني التي تؤديها مادة ج. ه. ل. فلا بد من قدر غير يسير من الادعاء، والطيش، وعدم التقدير للعواقب، والجرأة، أو جهل المخاطر (فهو جهول)، للاندفاع في مثل هذه المغامرة. فالفعل الناقص كان الذي يتقدم اسمي الفاعل في صيغة التأکید - ظلوماً و جهولاً - لا يفيد هنا المضي المنقطع كما هو الحال عادة، وإنما الدوام والاستمرار، كما هو الشأن في كثير من العبارات القرآنية كقوله «وكان الله عليمًا حكيمًا». وذلك ليحل بنا في الديمومة ألا - زمانية، في لا - زمان المستوى الأونطولوجي الذي هو مستوى كامل الآية. فقوله «إنه كان ظلوماً جهولاً» يقع إذن في علاقة انفصال عما سبق وتقابل معه. وهذا ما يشرح ترجمتنا للآية في نصنا الفرنسي لهذا المقال.

وحاصل القول ان الإنسان قد بالغ في تقديره قواه، وحسب، لفرط غروره، أنه يستطيع حمل الأمانة، حمل مطلق الله، والاضطلاع بالمهمة التي تكوّن قطب الارتكاز في مخططة. فهو بتصرفه هذا كأنه لم يحسن تقدير المجازفة التي سيجازف بها - أكان ذلك جهلاً، أم طيشاً واندفاعاً؟ (كل هذه المعاني يتضمنها لفظ جهول) - وكأنه لم يدرك أي ظلم سيقترف هكذا نحو نفسه وبني جنسه. كل ذلك بسبب طبيعته نفسها التي تضعه في نصف الطريق بين الروح الصرف، والمادة الخام. ونحن نعلم ان الإنسان تعثر تحت العبء منذ البدء.

فآدم في وجهه للوجه مع حرিতে، وهو يحمل معه وفيه كل ذرئته، لا يستطيع ألا يعصي، والله، الذي وهبه الحرية، لا يستطيع ألا يغفر ويهدي. ونحن نعلم أيضاً ان الإنسان لا يزال يتعثر، وأنه في حاجة إلى عون الله وهداه ليحمل الأمانة حتى غايتها،

تلك الغاية التي تبقى غيباً، غيب الوضع البشري، غيب مهمة الإنسان، لا في الأرض فقط بل في واسع الفضاء حيث يسبح الكون، غيب المسبب للإنسان وكونه على ما هو عليه من سوء الحال والكرامة والعظمة في نفس الوقت، هذا الظلوم الجهول^{١٣} الذي يحمل شيئاً من روح الله.

الأمانة هي قدر الإنسان ونداءه الباطني الذي يناديه نحو الغاية التي يريدتها الله الذي نفخ فيه، دون سائر الكائنات، شيئاً من روحه. الأمانة هي مخطط الله ومراهنته على الإنسان، الضعيف بحوله، القوي بحول الله. الأمانة هي مهمة الإنسان في الكون: أن يحمل مطلق الله ويشهد على ذلك. الحيوان، وسائر ما في الكون مبرمج، لا يحيد عن البرنامج الذي يسيّره. ما سوى الإنسان: فهو مكلف بمهمة. الإنسان مهمة، مهمة تقتضي حتماً حرية الاختيار والتصرف... والتعرض إلى ما يتبع ذلك من الوقوع في الظلم والجهل. انعقد الأمر كله في المستوى الأونطولوجي قبل «الرجة العظمى» (Big Bang) التي دفعت الخليفة إلى الوجود بدافع الكن: ﴿بَدِيعُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَإِذَا قَضَىٰ أَمْرًا فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُ كُن فَيَكُونُ﴾ (البقرة ١١٧).

فالحرية الدينية إذن، وهي قرار الحريات كلها، لا تزيد عن كونها تسجيلاً في السجل الأرضي، وفي متلاطم زمان التوقيت والتاريخ، لحرية أولية خُتم بها في المستوى العلوي الصوري جوهر الإنسان ذاته. فلا يمكن فصلها عن الأمانة، إذ هي ضرورية لنجاحها. ولا يستطيع أي قانون أن يعطيها للإنسان، لو لم يكن الإنسان قد سبق أن حصل عليها. وكذلك لا يستطيع أي اضطهاد أن يسلبه منها حقيقة، لأنه قد حصل عليها من لدن الله. فكل التاريخ صراع، حتى الاستشهاد، من أجل الحرية.

إن الصفة المميزة للإنسان، حامل الأمانة، هي أن يغور في كل الآفاق وفي نفسه منقياً عن الحقيقة. ﴿سُئِرِهِمْ آيَاتِنَا فِي الْآفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ أَوَلَمْ يَكْفُرْ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ﴾ (فصلت ٥٣). إن العلوم كلها، المدعوة بالصحيحة وتلك التي توصف بالإنسانية - أوليست كلها إنسانية واللإنسانية حسبما تستخدم لأجله؟! - العلوم التي تحاول أن تتقب حدود الكون الذي يدثرنا، وتلك التي

تسبر، أو تفتزع كون جسدنا المادي أو الذهني، وتنبش في آخر ومضات ضمير الإنسان الميت موتاً سريراً والمسترد من جديد إلى الحياة، وتلك الأخرى التي تحاول، انطلاقاً من فتوحات الإعلامية، أن تصنع الذكاء الاصطناعي، معوضة الوظائف التي لم تنزل إلى حد الآن من خصائص الدماغ البشري بلويحات مسالك مطبوعة محكمة البرمجة^{١٤}، كل هذه العلوم التي تقشّر الإنسان قشراً وتكرر قشره من كل جوانبه، وتغوص بنظرنا في اللانهاية الموجودة إلى حد الدوار، أليست كلها قراءة في كتاب العوالم الذي كتبه «رب العالمين» - أم الكتاب؟ - وأبرز وأبهر مظهر للاتساع المدهش لمدى حريتنا؟! هل هي الأمانة، وهل من أجل ذلك نفخ الله فينا من روحه، واتخذ منا خلفاءه في الأرض؟ إن الله لا يخفي عنا شيئاً.

أبلغ من ذلك! إن الله يدعونا إلى قراءة الآيات، أي إلى إدراك واستفسار الإشارات التي يرسلها لنا الكون، ذاك الكون الذي يحملنا، وذاك الذي نحمله. إن أول كلمة في أول آية في سياق تنجيم التنزيل هي: «أقرأ» (العلق ١). كلمة تفيد في نفس الوقت الأمر «بالقراءة»، و«التبليغ»، أو «التعليم» في تواصل يخرق حدود الزمن ويعلوه^{١٥}. فبعضهم يكتشف في قراءته لكتاب العوالم «الآيات»، أي الإشارات، أو بصمات يد الخالق في الخليقة. وبعضهم، وكأنه قد أغشى على بصره، أو التزم الغشاوة بإرادة منهجية، فهو لا يرى الإشارة، أو يزيحها من حقل بحثه، أو يؤولها تأويلاً مغايراً. إن الإنسان حرة، سواء في ذلك أعلم العلماء علماً، وأبسط البسطاء بساطة. وقد تؤدي نشوة الحرية الإنسان إلى الإنسَعِبَادِيَّة (anthropolâtrie)، أي إلى عبادة نفسه.

إن الإنسان الحامل للأمانة قد أبحر في بحر مغامرة الحرية، مغامرة لا مناص من أن تعرضه، في مسيرته، إلى كل أشكال الظلم (ظلوم) والجهل (جهول) - والتاريخ يزخر بذلك والحاضر يربي عليه - إلى حد الكفر بذاك الذي منحه ثقته وقلّده الحرية. مهمة محفوفة بالمخاطر؟! نعم! لكن الإنسان قد قبل قبولاً حراً وعن طواعية وتلقائية المخاطرة. ولعله من أجل ذلك، في الآ - زمان الخلق، قد سجد له الملائكة،

ما سوى واحد: وسواس الشر.

﴿وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ أَبَىٰ وَاسْتَكْبَرَ وَكَانَ مِنَ الْكَافِرِينَ﴾ (البقرة ٣٤).

﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَاكُمْ ثُمَّ صَوَّرْنَاكُمْ ثُمَّ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ لَمْ يَكُن مِّنَ السَّاجِدِينَ﴾ (الأعراف ١١).

﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي خَالِقٌ بَشَرًا مِّن صَلْصَالٍ مِّن حَمَإٍ مَّسْنُونٍ ﴿٢٨﴾ فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِن رُّوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ ﴿٢٩﴾ فَسَجَدَ الْمَلَائِكَةُ كُلُّهُمْ أَجْمَعُونَ ﴿٣٠﴾﴾ (الحجر ٢٨ - ٣٠).

إن الحرية الدينية، في صيغتها كحق صرف من حقوق الإنسان، مفهوم علماني. فهي لا تتنافى مع المنظور الإيماني، بل هي عملياً تلتقي معه، لكنها لا تدرج فيه. ذلك أنها لا تبحث عن شرعيتها في الإيمان، ولا تستمدّها منه. إن حق الإنسان العلماني صادر عن الإحساس بأنه حق ملازم لشخص الإنسان من حيث هو شخص، بقطع النظر عن طبيعة هذا الشخص المستأثر بهذا الحق. فهو حق مقام بصفة خفية محتشمة على الإنسعبادية (anthropolâtrie). وأما في المستوى العملي فهو نتيجة تجريبية ذرائعية للنزاعات الدموية، والطويلة بدون طائل طوال التاريخ. فالأشخاص، بعد ما أعيتهم الحيلة - ومن لا حيلة له صبر - ركنوا إلى منح بعضهم بعضاً هذا الحق، كأنداد متساوين، إذ كل موقف مخالف يؤيد بدون طائل نزاعات لا نهاية لها ومجحفة بالجميع. فإن تجربة التاريخ المؤلمة هي التي فرضت تدريجياً الاعتراف للإنسان بمجموعة من الحقوق الأساسية والغير القابلة للاستلاب، وفي المقام الأول الحق في الحرية الدينية. وهكذا فإن حقوق الإنسان تسعى إلى ان تصبح، لاحقاً دولياً (international) بل حقاً فوقدولياً (supranational) وعالمياً. إن التفاوتات في التجربة التاريخية هي التي تشرح التحفظات، وضروب المقاومة الصادرة عن بعض المنظومات، أو الأوطان والبلدان. غير ان الحركة تسير نحو الشمول والعالمية، وسيكون القرن الواحد والعشرون قرن المواصلات وإرساء حكومة عالمية. فمع

تشابك المصالح، سوف يستعصي أخذ القرارات الكبرى في مستويات محدودة بصورة مزرية. وهل هي من الآن تتخذ كذلك بالنسبة لقطاعات التغذية، والصحة، والاقتصاد، والطاقة، والنقل، والعمل، الخ...؟ إن الحق في الحرية الدينية فصل من المجلة القانونية الفوقدولية التي هي اليوم بصدد الإعداد.

وما دامت الحالة تلك فإن من واجب كل المعتقدين أن يتعلموا من الآن كيف يفكرون معاً في سُلّم عالمي جماعي. لاسيما وأن الإيمان لا يثير قضية الحرية الدينية في لغة الحق فقط، أي بالاختصار على ما يتصل بالتنظيم المؤسساتي، والعدلي والظرفي الارتجالي للعلاقات المشتركة بين البشر بصورة ترسي قواعد السلم بالمدينة وتدعمها. إن الإيمان لا يصرف همّه بدون ريب عما يهم السلم بالمدينة، غير انه يذهب أبعد من ذلك. ذلك ان الحرية الدينية، في لغة الإيمان، ليست مجرد توازن بين أشخاص لهم حقوق متساوية. فهي كذلك، لكنها تزيد أيضاً على ذلك؛ فهي كذلك لأنها في واقع الأمر والفعل أكثر من ذلك: لأنها قدر الإنسان المميز، ونداءه الباطني الدافع له والموجه. ﴿وَلَا تَزُرْ وَازْرَةَ وَزَرَ أُخْرَى﴾ (الأنعام ١٦٤؛ الإسراء ١٥؛ فاطر ١٨).

خلاصة القول هو أنه لا وجود لحياة روحانية حقيقية، بدون حرية دينية حقيقية. فالإنسان قد عرض نفسه تلقائياً لحمل الأمانة، أمانة أشفقت منها السماوات والأرض والجبال. إنه كان ظلوماً جهولاً. فحرية الاختيار، بما يتبع ذلك من توفيق وهدى، وظلم وجهل وانحراف، ملازمة إذن لجوهر الإنسان وداخله فيه، فهي إذن أكثر من ان تكون مجرد حق من حقوقه. فهي بالنسبة إليه قدرٌ ونداء باطني مهيكّل وموجه. فهي ذات الإنسان. إن الاندماج في مقتضيات القرن الواحد والعشرين الروحانية يوجب علينا إذن الشعور اليقظ بكل هذا شعوراً جلياً. كما يوجب علينا، يهوداً، ومسيحيين ومسلمين، أن نتعلم، من دون أي تنازل عن التزاماتنا الخاصة بكل منا، كيف نفكر تفكيراً مشتركاً في كل ما هو مشترك بيننا في إرث إبراهيم، من دون ان نضع في معسكر الطرف المقابل «قنبلة زمنية»^{١٦} مؤخرة الانفجار.

الهوامش:

١ - إن مشروع المجلة الجزائرية الإسلامية، الذي عرضه شيخ الأزهر، عبد الحليم محمود، على مجلس الأمة المصري (١٩٧٦ - ١٩٧٧) يقتضي في فصله عدد ٣٢ تنفيذ حكم الإعدام في المرتد والمرتدة. انظر أيضاً: توفيق علي وهبة «الجرائم والعقوبات في الشريعة الإسلامية»، جدة ١٩٨٠، ص ١٤١ - ١٤٧، حيث يعرض المؤلف مبررات تنفيذ الحكم بالإعدام في المرتد. مع الملاحظة أن النقاش حول هذه القضية يبقى إلى حد بعيد نظرياً. وأما تنفيذ الحكم بالإعدام شنقاً في محمود طه (١٩٨٥/١/١٨) بالسودان، وقد جاوز السبعين سنة، إنما هو اغتيال سياسي. وقد تعرضنا للقضية في دراسة بعنوان «الحرية الدينية، نظرة إسلامية»: Religious liberty: a Mustim Perspective. In Islamochristiana. n° 11 (Rome 1985). P. 99-113

كما نحيل فيما يخص هذه القضية أيضاً على: S. A. Rahman. Punishment of apostasy in Islam. ed. Institute of Islamic Culture. Lahore (Pakistan). 1978.

حيث لا يرى المؤلف سنداً في الإسلام لما يعرف بحكم الردة، وهو رأينا أيضاً.

٢ - ورد في لزوميات المعري (ط. دار صادر، بيروت ١٣٨١ / ١٩٦١، المجلد الأول، ص ٢٢٩). أثبت لي خالفاً حكيماً، ولست من معشر نفاة. «الفنافة» هم الذين ينفون وجود الإله. وهو ما يقابل تماماً كلمة: athée.

٣ - انظر: Encyclopaedia Britannica. Micropaedia. (éd.1973). article: Godel. K.vol.IV. p. 594

ويضاف إلى المراجع المذكورة: Douglas Hofstadter. Godel-Escher-Bach المعرّز على جائزة بوليتزر (Pulitzer. 1980)، والذي أصبح المرجع الأساسي في هذه القضية.

٤ - إن قضية «التقليد»، وهل يكفي في الإيمان، من أهم القضايا المطروحة في كل كتب التوحيد.

٥- انظر: محمد الطالبي، ابن خلدون والتاريخ (Ibn Haldun, et l'histoire) ط. الدار التونسية للنشر، تونس ١٩٧٣، ص ٣٨ - ٥٢.

٦- انظر: محمد الطالبي: Les Structures et les caractéristiques de l'Etat islamique traditionnel. dans Les Cahiers de Tunisie, n 143-144 (1988) pp. 231-256.

٧- «فَإِذَا سَوَّيْتَهُ وَنَفَخْتَ فِيهِ مِنْ رُوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ» (الحجر ٢٩، وص ٧٢)؛ «ثُمَّ سَوَّاهُ وَنَفَخَ فِيهِ مِنْ رُوحِهِ». انظر أيضاً: M. Talbi et M. Bucaille, Réflexions sur le Coran. Éd. Seghers. Paris, 1989. Pp. 95-96.

٨- فيما يخص الفطرة انظر: M. Talbi. Liberté religieuse et transmission de la foi. dans Islamo Christiana. n 12 (Rome 1986). pp.

- 39-41. node 19. Trad. allemande dans Senghor. Talbi. Dialog mit Afrika. ed.J.C. B. Mohr (Paul Siebeck). Tubingen (Allengne). pp. 54-58. et node 19.
- 4- M. Talbi et. M. Bucaille. op. cit.. chap. "Niveau ontologique: l'homme projet en Dieu". pp. 93-120.

١٠ - فيما يخص هذا الميثاق المعروف «بشهادة الذر»، انظر:

M.Talbi et. M. Bucaille. Op. cit. pp. 109-113.

١١- مؤلف (الصدفة والضرورة) Le Seuil.. Le Hasard et la nécessité، باريس ١٩٧٠.

١٢- يرد لفظ أمانة Amana، كاسم مكان، في «نشيد الأناشيد» المنسوب إلى سليمان عليه السلام (٤ : ٨). وأطلقت مجموعات لوتيرية (luthériennes) من أصل ألماني قاطنة بولاية إيووا (Iowa) من الولايات المتحدة هذا الاسم على القرى التي أنشأتها انطلاقاً من سنة ١٨٥٥ (انظر The Crusader، صحيفة شهرية مقرها بهوليود من ولاية كاليفورنيا بالولايات المتحدة، ج ٢ عدد ٦، سبتمبر ١٩٨٧، ص ١٢ - ١٤). وأمانة (Amana) تعني: «احتفظ بالإيمان».

١٣- إن الآية ٧٢ من سورة الأحزاب (٣٣) قد حيرت المترجمين كما حيرت المفسرين من قبلهم. فقد أساء المترجمون ترجمتها إلى حد قلب معناها عامة. انظر على سبيل المثال ترجمات رجيس بلاشير (Regis Balchére)؛ والشيخ سي بوبكر حمزة؛ وكزيمرسكي (Kasimirski). وكذلك ترجمة جاك بارك (Jacques berque) الحديثة (ط. السندباد، باريس ١٩٩٠). ولعل أفضل ترجمة حديثة، على غرابة

أسلوبها، هي ترجمة أندري شوراكي (André Chouraqui) ط. ١٩٩٠: Robert laffont. Paris. ولقد احتار المفسرون في معنى الأمانة، ففي محاولاتهم لإعطائها معنى ملموساً واضحاً ودقيقاً لم يقترحوا أقل من عشرين مدلولاً مختلفاً. انظر مثلاً: الفخر الرازي (توفي ٦٠٦ / ١٢١٠)، التفسير الكبير، الطبعة الأولى بدون تاريخ، ج ٢٥، ص ٢٣٤ - ٢٣٧؛ ومحمد الطاهر بن عاشور (توفي ١٩٧٣)، تفسير التحرير والتنوير ط. تونس ١٩٨٤، ج ٢٢، ص ١٢٤ - ١٣١. ولقد تنبه هذا الأخير، الذي يلخص سابقه تلخيصاً حسناً، إلى أن المشهد يدور في المستوى الأونطولوجي.

١٤- انظر فيما يخص كل هذا الكتاب الذي ترجمته عن الأمريكية:

Jacqueline Henry: Douglas Hofstadter. Vues de l'esprit. Fantaisies et réflexions sur l'être et l'âme, éd. Interédition. Paris 1987.

١٥- انظر:

M.Talbi et. M. Bucaille. Réflexions sur le Coran. Éd Seghers. Paris. 1989. p. 68-69.

١٦ - انظر أيضاً: R. Caspar. La rencontre des théologies. Dans Lumière et Vie. Lyon. (France). 1983. p

حرية العقيدة والدين في الإسلام*

د . محسن كديور

يتعلق الأمر في حرية العقيدة والدين بحق اختيار الإنسان لأية عقيدة أو ديانة والتزامه بها، وكذلك بحقه في التفكير والاعتقاد والإيمان والإعلان عن دينه وعقيدته، والإفصاح عن متبنياته العقيدية وأداء مناسكه وممارساته الدينية، وتعليم شؤونه الدينية للأطفال والمتدينين والدعوة لتعاليم دياناته وإشاعتها والترويج لها في أوساط المجتمع، وحقه في تأسيس المعابد، وترك الإيمان والخروج من الدين (الارتداد)، وعدم أداء الأعمال الدينية، ونقد تعاليم الدين، طالما لم تؤد أفعاله الدينية هذه إلى مصادرة حقوق الآخرين وحررياتهم والإخلال في النظام والأخلاق العامة. ولا تتحقق حرية العقيدة والدين إلا حينما لا تكون ديانة الإنسان وعقيدته - مهما كان نوعها - جريمة، ولا تستوجب سلب حقوقه الفردية والاجتماعية في الدنيا. التصور الإسلامي الدارج يصنف الناس إلى ثلاث فئات هي: المسلمون، وأهل الكتاب، والكفار. كل واحدة من هذه الطبقات الثلاث تواجه قيوداً ومحظورات في بعض أو جميع المدارات المذكورة أعلاه، تفضي إلى إلغاء حرية العقيدة والدين في الإسلام. وهذه رؤية تتوكل على طائفة من الآيات والأحاديث.

يرى الكاتب ان حرية العقيدة والدين تتوشح برداء الحسن والإيجابية العقلية، فهي محمودة لدى العقلاء. وفي القرآن الكريم سبع مجاميع من غرر الآيات تشير

* ترجمة: حيدر نجف.

إلى الدين الحق والعقيدة الصحيحة، وتتعرف إلى جانب ذلك بتعدد العقائد والأديان، وتترك الناس أحراراً في الاختيار، وتنتهي بشدة عن الإكراه والإجبار على اعتناق دين معين، ولا تحدد أي عقوبة دنيوية على اختيار ديانة أو عقيدة باطلة، رغم أنها تبشر منكري الحق بعذاب أخروي أليم.

أما الأدلة على إعدام المرتد فلا تحظى بالاعتبار اللازم انطلاقاً من ثلاثة أدلة. أحكام الذمة شأنها شأن أحكام الرق من الأحكام القرآنية التزامية، والمراد بالجهاد إقالة الموانع المفروضة على المجتمعات غير المسلمة، حتى يتمكن الناس من اختيار الدين والعقيدة التي يجذبونها بحرية.

وإذن، من المتاح بمزيد من الاجتهاد، وبناء على ضوابط أصيلة في الكتاب والسنة، ضمان حرية العقيدة والدين في الإسلام.

محاوَر البحث

إحدى المفروضات التمهيدية لنظرية حوار الحضارات، الاعتراف بتعدد المعتقدات والأديان وتنوعها. تقوم الحضارات على أساس ثقافات متباينة، وتتأسس الثقافات المتباينة على أركان معتقدات ومسالك وأديان متفاوتة، وحوار الحضارات والثقافات غير ميسور بدون حرية العقيدة والدين.

الثقافة السائدة لدينا تعزز نظرية حوار الحضارات، وتبني على أساس الدين الإسلامي، والحال ان القراءة السائدة للإسلام (القراءة التقليدية الرسمية) لا تتسع لحرية العقيدة والدين في ظاهر الأمر. إذن فالنظرية المذكورة تنبع من قراءة أخرى للإسلام. والهدف من هذا البحث تقديم قراءة للإسلام تضمن حرية العقيدة والدين.

لبلوغ هذا الهدف تتوجب الإجابة على الاستفهامات التالية: ما هو المراد من حرية العقيدة والدين؟ وما هي مكانتها في الوثائق العالمية لحقوق الإنسان؟ ما هي وجهة نظر القراءة الإسلامية الدارجة لإشكالية حرية المعتقد والدين، وما هي مداركها الدينية؟ هل حرية الدين والعقيدة حالة إيجابية مفيدة أم انها مذمومة ضارة؟ ما هي خصائص الرؤية التي تجمع بين الإسلام وحرية العقيدة وتعتبرهما متناغمين،

وما هي مداركها وبراهينها الدينية؟

المفروض في هذا البحث ان حرية العقيدة والدين حالة إيجابية مفيدة، ومراعاتها في الإسلام تقتضي التبصر بالضوابط الدينية الأصيلة، والمزيد من الاجتهاد والتجديد في طائفة من الأحكام الفقهية.

يتألف البحث من جملة أقسام، ففي القسم الأول نين المفاهيم الرئيسية للبحث. وفي القسم الثاني نسلط أضواء التحليل على قضية حرية العقيدة والدين في القراءة الإسلامية الشائعة، مع ذكر أسسها وأدلتها التي تركز عليها. ويختص القسم الثالث بإثبات إيجابية حرية العقيدة وفائدتها. أما القسم الرابع، فهو محاولة لمراجعة النصوص الإسلامية الأصيلة، واستخلاص الضوابط الدينية الركنية منها، وإثبات تبني الدين الإسلامي لحرية العقيدة والدين، مضافاً إلى نقد الأدلة التي تنهض عليها القراءة الشائعة. ونظراً للحساسية الفائقة التي تتسم بها الإشكالية المطروحة، فإن كاتب السطور يرحب سلفاً بكل النقود التي قد ترد على هذه الخطوة التمهيدية.

المفاهيم الرئيسية

المفاهيم المطروحة في هذا البحث هي: الحرية، العقيدة، الدين، حرية العقيدة، حرية الدين، الإسلام، القراءة الشائعة، ومواثيق حقوق الإنسان. بعد تبين مجمل للمفاهيم المذكورة، نراجع المواد ذات الصلة بحرية العقيدة والدين في المواثيق العالمية لحقوق الإنسان. ومن الضروري الإشارة إلى اننا سنين فيما يلي المفاهيم الرئيسة على أساس هذه المواثيق العالمية.

الحرية: حق الاختيار النظري والعملي للإنسان في كل المجالات، طالما لم يفض فعله إلى سلب حقوق الآخرين والإخلال في النظام والأخلاق العامة.

العقيدة: مجموعة الرؤى والنظريات والآراء والقناعات والتصورات التي يحملها كل إنسان، حول الوجود والمجتمع والتاريخ والإنسان والدين والثقافة، و... الخ. كل عقيدة من وجهة نظر صاحبها تتسم طبعاً بالصواب والصدق والفائدة والرجحان، رغم

انها قد تكون من وجهة نظر الآخرين باطلة كاذبة مضرة ومرجوحة.

الدين: نوع من العقيدة، مجموعة رؤى نظرية حول الإنسان والعالم المشهود والماورائي، وجملة قيم أخلاقية وأحكام عملية، يرى المتدين ان الإيمان بها والعمل بها كتعاليم جاء بها نبي للبشر، من شأنها الأخذ بيد الإنسانية إلى السعادة الأبدية.

حرية العقيدة: حق اختيار الإنسان لأية عقيدة من العقائد والتزامه بها، وحقه في التفكير، والاعتقاد، والتعبير، والتعليم، والترويج، والعمل طبقاً لتلك العقيدة المنتخبة، طالما لم ينته عمله بعقيدته إلى سلب حقوق الآخرين وحررياتهم، والإخلال في النظام والأخلاق العامة.

تتحقق حرية العقيدة في حال لم تؤد معتقدات الفرد - مهما كانت - إلى مصادرة حقوقه الفردية والاجتماعية.

حرية الدين: حق الإنسان في اختيار أي دين من الأديان والتدين به، وحقه في الإيمان بدينه والإفصاح عنه، والتعبير عن معتقداته الدينية، وأداء المناسك والأعمال الدينية، وتعليم الشؤون الدينية للأطفال والمتدينين، والدعوة لذلك الدين، والعمل على ترويجه وإشاعته في المجتمع، وتأسيس المعابد، وكذلك ترك الإيمان والخروج من الدين (الارتداد)، وترك الأعمال الدينية، ونقد التعاليم الدينية، طالما لم تفض ممارساته الدينية هذه إلى سلب حقوق الآخرين وحررياتهم، أو الإخلال في النظام والأخلاق العامة. ولا تتحقق حرية الدين هذه إلا إذا لم تعتبر ديانة الفرد - مهما كانت - جريمة تستوجب مصادرة حقوقه الفردية والاجتماعية في الدنيا.

الإسلام: الإيمان بالله، والمعاد، ونبوة محمد بن عبد الله (صلى الله عليه وآله وسلم) كآخر أنبياء الله، والإيمان بالقرآن الكريم بوصفه وحي الله إلى النبي محمد، وبسنة رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم)، وهي قول الرسول وفعله وتقريره، والإيمان بأن القرآن والسنة المصدران الرئيسان في الإسلام. والتشيع هو ان تفسير أهل البيت (عليهم السلام) للكتاب والسنة يعد المصدر الأصلي الثالث للدين بعد القرآن والسنة النبوية. أما التسنن فلا يعترف بإنسان معصوم غير رسول الله، رغم انه

يولي أهمية كبرى في معتقداته الدينية لأفعال صحابة رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم).

القراءة الشائعة للإسلام: الرؤية السائدة للكتاب والسنة، والتي يمكن ملاحظتها بشكل من الأشكال في آراء المتكلمين والفقهاء، والتي أضحت على وجه العموم عرفاً بين أهل العلم في العالم الإسلامي، وغالباً ما تجانست معها ممارسات المسلمين على طول التاريخ، ويمكن تسميتها أيضاً بالرؤية التقليدية، وتمثل في الغالب القراءة الرسمية للدين في المجتمعات التي تسيطر عليها حكومة إسلامية. انها قراءة تعرضت في القرن الأخير لنقود ثلة من المتدينين المجددين، قدموا رؤى مختلفة للكتاب والسنة (وسيرة أهل البيت على المستوى الشيعي).

موثيق حقوق الإنسان: الإعلانات والمواثيق والبروتوكولات الدولية، ذات الصلة بشتى أبعاد حقوق الإنسان، والتي صودق عليها في نصف القرن الأخير من قبل الدول الأعضاء (الأكثرية الساحقة لبلدان العالم) وتعد معياراً عالمياً لمراعاة حقوق الإنسان. ويمكن للدول الموقعة على هذه المواثيق، توقيعها بنحو مطلق أو بشروط خاصة.

أبرز المواثيق الدولية لحقوق الإنسان فيما يرتبط بحرية العقيدة والدين، هي: المواد ٢، ١٨، ١٩، ٢٦ (البند ٢، ٣) و ٢٩ (البند ٢) من الميثاق العالمي لحقوق الإنسان. والمواد ٢ (البند الأول) و ١٨ و ١٩ و ٢٠ من الميثاق العالمي للحقوق المدنية والسياسية^١.

حرية العقيدة والدين في الرؤية الإسلامية الدارجة

يتوزع الناس من حيث العقيدة والدين إلى ثلاث فئات:
الأولى: المسلمون.

الثانية: اليهود، والمسيحيون، والزرادشتيون.

الثالثة: أتباع سائر الأديان.

وقد قررت القراءة الدارجة للإسلام أحكاماً وتعاليم لكل واحدة من الفئات الثلاث نستعرضها فيما يلي من أوثق مصادرها، ثم نشير إلى أدلتها:

الفئة الأولى: المسلمون

المسلمون أحرار في الإفصاح عن ديانتهم، والتعبير عن معتقداتهم الدينية، وأداء مناسك دينهم، بنحو فردي وجماعي، وتعليم أمور دينهم لأطفالهم وللمتدينين، وإشاعة تعاليم الإسلام في المجتمع والدعاية لها، وتشديد المساجد. ومن حقهم نقد كل الأديان والمعتقدات الأخرى، والتأشير إلى فجواتها وعيوبها، والتأكيد على أرجحية الإسلام. لا يحق لأي شخص ان يُكره مسلماً على ترك دينه وعقيدته، أو يمنعه من أداء شعائره الدينية. هذه أمور متفق عليها، ولا خلاف حولها إطلاقاً، بيد ان الأحكام أدناه لا تراعي حرية العقيدة والدين، فيما يلي:

أولاً: ليس المسلم حراً في تغيير دينه، أي لا يحق له ان يصبح مسيحياً أو بوذياً أو ملحداً مثلاً. والمسلم الذي يخرج لأي سبب من الأسباب من الدين الإسلامي، أي يرتد عن دينه، يعاقب عقوبة قاسية. الشخص المولود لأبوين مسلمين إذا اختار الإسلام بعد بلوغه ثم ارتد عنه فهو مرتد فطري، كما يصطلح عليه، وتنطبق عليه الأحكام التالية:

١- لا تقبل توبته وإسلامه في ظاهر.

٢- يعدم.

٣- تنفصل عنه زوجته بلا طلاق، وتعد عدة الوفاة.

٤- تقسم أمواله بين ورثته.

أما الشخص المولود لأبوين غير مسلمين، فإذا اختار بعد بلوغه الإسلام، ثم ارتد عنه (وهو مرتد ملي في الاصطلاح) فَيُسْتَتَاب، فإن تاب قبل نهاية اليوم الثالث وعاد إلى الإسلام يطلق سراحه وإلا يعدم. ثم ان زوجته تنفصل عنه بلا طلاق بمحض ان يرتد. والمسلمة التي ترتد ينفصل عنها زوجها بلا طلاق، وتلزمها عدة الطلاق، ثم

إنها تستتاب، فإذا تابت أطلق سراحها، وإلا كانت عقوبتها السجن مع الأعمال الشاقة إلى حين تتوب أو تموت.

على ذلك، المسلم الذي يرتد عن الإسلام، ولا يكون على استعداد للعودة إليه، إذا كان رجلاً أعدم، وإن كانت امرأة حكم عليها بالسجن مع الأعمال الشاقة^١.

ثانياً: ليس المسلم حراً من الناحية النظرية في إنكار الأمور التي تعد في عرف المتشركة من الدين الإسلامي. إذا أنكر المسلم أمراً يعد من ضروريات الدين في العرف الديني للعصر، ويعتبر إنكاره بالتالي ملازماً لإنكار الرسالة، أو تكذيب النبي (صلى الله عليه وآله وسلم)، أو تنقيص الشريعة، كان مرتدأً وجرت عليه أحكام المرتد، حتى لو اعتبر نفسه مسلماً^٢.

من هنا كانت التصورات الجديدة لعلماء الإسلام فيما يتعلق ببعض الأحكام الدينية، مما ينطبق عليه الحكم أعلاه بكل سهولة، وهذا ما حصل بكثرة طيلة التاريخ، حيث أنهم أشخاص بالكفر والارتداد تحت هذا العنوان^٣.

ثالثاً: الشاب اليافع (الحدث) إذا كان أبواه أو أحدهما مسلماً، ليس من حقه بعد البلوغ ان يختار غير الإسلام ديناً، فإذا لم يعتنق الإسلام لأي سبب من الأسباب جرت عليه أحكام المرتد الملي، أي يستتاب فإن لم يتب يعدم إذا كان ولدأً، وتسجن إذا كانت بنتاً مع الأعمال الشاقة، ولا تطلق من السجن إلى حين تتوب أو تموت^٤.

رابعاً: ليس المسلم حراً في ترك الواجبات الدينية، أو الإتيان بالمحرمات الدينية. فإذا فعل ذلك عالماً عامداً حكم عليه بالتعزير، حسب ما يقضيه حاكم الشرع^٥ (والجلد أبرز مصاديق التعزير).

الفئة الثانية: أهل الكتاب

المراد بأهل الكتاب اليهود والنصارى، ويلحق بهم المجوس (الزرادشتيون) بلا إشكال، والأظهر ان الصابئة هم أيضاً من هذه الفئة^٦. أما سائر الكفار فلا ينضون تحت عنوان أهل الكتاب بأي حال من الأحوال^٧. ومن واجب المسلمين ان يحاربوا

أهل الكتاب إلى ان ينصاع أهل الكتاب لإحدى اثنتين: اما ان يعتنقوا الإسلام، أو يدفعوا الجزية أذلاء، لكي تنطبق عليهم شروط أهل الذمة.

إذا التزم أهل الكتاب بشروط الذمة حفظت أرواحهم وأموالهم وأعراضهم. ومقدار الجزية يحدد من قبل ولي الأمر، كما تعين شروط الذمة من قبله حسب ما يراه صالحاً لدخولهم في الإسلام. ومن حق أهل الذمة إظهار دينهم، والتعبير عن معتقداتهم الدينية، والمحافظة على معابدهم، بإذن من ولي الأمر، وممارسة أعمالهم ومناسكهم الدينية بصورة فردية أو جماعية. ومن حقهم أيضاً تعليم أمورهم الدينية لأتباع ديانتهم، وبمستطاعهم ترك دينهم والدخول في الأديان المسموح بها (حسب دينهم)، وتغيير ديانتهم إلى الإسلام مسموح به على كل حال. وبمقدورهم ترك أعمالهم الدينية ونقد تعاليم دينهم.

إن أحكام أهل الذمة تتناقض مع حرية العقيدة والدين في النقاط التالية:

أولاً: ليس أهل الذمة أحراراً في تربية أبنائهم، بحيث يقون على أديان آبائهم، أي لا يحق لهم منعهم من حضور مجالس ومراكز الدعوة للإسلام، إنما عليهم ان يتركوا أبنائهم أحراراً ليختاروا طريقهم بأنفسهم، وواضح انهم سيختارون الطريق المتطابق مع الفطرة، وهو الإسلام.

ثانياً: ليس أهل الذمة أحراراً في بناء كنائس ومعابد وصوامع لهم^١.

ثالثاً: ليسوا أحراراً في ترويج دينهم والدعاية له وزعزعة عقائد المسلمين، فنشر

أفكارهم أمر ممنوع^٢.

رابعاً: ليسوا أحراراً عن طريق أولى ان ينقدوا التعاليم الإسلامية.

خامساً: ليسوا أحراراً في ممارسة مباحات دينهم بنحو علني إذا كانت من

المحرمات في الدين الإسلامي^٣.

سادساً: ليسوا أحراراً في تغيير ديانتهم إلى المسيحية، أو اليهودية، أو المجوسية،

أو أي دين غير الإسلام، وان لم يلتزموا بذلك قتلوا^٤.

سابعاً: ليسوا أحراراً فيما لو نقضوا شروط الذمة ان يقوا داخل المجتمع

الإسلامي، وهنا ثمة قولان في معاقبتهم، فقد يحق لهم الانتقال إلى مكان آمن، وقد يحق لولي الأمر قتلهم، أو استرقاقهم، أو أخذ الفدية منهم^{١٤}.

الفئة الثالثة: الكفار

غير المسلمين، سواء كانوا كتابيين لم ينصاعوا لشروط الذمة، أو سائر الكفار المشركين، يعدون كفاراً حربيين، ومن الواجب ان يعرض الإسلام عليهم، فإن دخلوا في الإسلام فقد دخلوا، وإلا وجب جهادهم. وتستمر الحرب معهم إلى ان يدخلوا في الإسلام، أو يقتلوا^{١٥}، وتسترق نساؤهم وأطفالهم، وتصادر كل أموالهم وأراضيهم، كغنائم يتقاسمها المسلمون^{١٦}. مع ان المشهور بين فقهاء الشيعة، عدم جواز الجهاد الابتدائي في عصر الغيبة^{١٧}، إلا ان عدم اشتراط حكم الجهاد الابتدائي بوجود المعصوم، هو أيضاً من الأقوال المطروحة في عصرنا^{١٨}.

وبالتالي إذا لم يدخل غير المسلم غير الذمي في الإسلام، لن تحقق له الحياة أساساً، ومن الجلي ان سائر حقوقه سوف يتم إلغاؤها عن طريق أولى، من هنا كان حكم الكفار مناقضاً لحرية العقيدة والدين بشكل صارخ.

بالنظر لأحكام الفئات الثلاثة أعلاه، يتسنى الاستنتاج انه في حال انبساط يد الرؤية الدارجة للإسلام، سيصار إلى إلغاء حرية العقيدة والدين تقريباً. فبناء على المحاور التي تم استعراضها، لا يستشف ان يكون ثمة نقاش أو اختلاف بشأن عدم اتساع الرؤية الإسلامية الدارجة لحرية العقيدة والدين.

سنتطرق هاهنا إجمالاً لأبرز الأدلة التي تقوم عليها الأحكام المذكورة، وسوف نختار حكماً واحداً من أحكام كل فئة، لتسليط الأضواء على أقوى دليل يتوكأ عليه. الأحكام الثلاثة المنتخبة هي: إعدام المسلم المرتد، وجزية أهل الكتاب، وعدم تمتع الكافر غير الذمي بحق الحياة.

الدليل على العقوبة القاسية التي يتحملها المسلم المرتد هي بعض الأحاديث. يعتمد أهل السنة على حديث نبوي يقول: «من بدل دينه فاقتلوه»^{١٩}. ومن جملة الأدلة

على عقوبة المرتد الفطري معتبرة عمار الساباطي، إذ يقول: سمعت أبا عبد الله [الإمام جعفر الصادق (عليه السلام)] يقول: «كل مسلم بين مسلمين ارتد عن الإسلام وجحد محمداً (صلى الله عليه وآله وسلم) نبوته وكذبه، فإن دمه مباح لمن سمع ذلك منه، وامرأته بائنة منه يوم ارتد، ويقسم ماله على ورثته، وتعتد امرأته عدة المتوفى عنها زوجها، وعلى الإمام ان يقتله ولا يستتبه»^{٢٠}.

ومن الأدلة على عقوبة المرتد الملمي صحيحة علي بن جعفر، إذ سأل الإمام موسى بن جعفر (عليه السلام) عن مسلم تنصّر فقال الإمام: «يقتل ولا يستتاب، قلت: فنصراني أسلم ثم ارتد، قال: يستتاب فإن رجع وإلا قتل»^{٢١}.

ومن الأدلة على عقوبة المرأة المرتدة صحيحة حماد، الذي سأل الإمام الصادق (عليه السلام) عن المرتدة عن الإسلام، فقال (عليه السلام): «لا تقتل، وتستخدم خدمة شديدة، وتمنع الطعام والشراب إلا ما يمسك نفسها، وتلبس خشن الثياب، وتضرب على الصلوات»^{٢٢}.

وأهم الأدلة على حكم أهل الذمة الآية القرآنية: ﴿قَاتِلُوا الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلَا بِالْيَوْمِ الْآخِرِ وَلَا يُحَرِّمُونَ مَا حَرَّمَ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَلَا يَدِينُونَ دِينَ الْحَقِّ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حَتَّى يُعْطُوا الْجِزْيَةَ عَنْ يَدٍ وَهُمْ صَاغِرُونَ﴾ (التوبة: ٢٩).

وأهم دليل على حكم الكافر غير الذمي آيات من القرآن الكريم:

﴿وَقَاتِلُوا الْمُشْرِكِينَ كَافَّةً كَمَا يُقَاتِلُونَكُمْ كَافَّةً﴾ (التوبة: من الآية ٣٦).

﴿فَإِذَا انسَلَخَ الْأَشْهُرُ الْحُرْمُ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ وَخُذُوهُمْ وَأَخْصِرُواهُمْ وَأَقْعُدُوا لَهُمْ كُلَّ مَرْصِدٍ فَإِن تَابُوا وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ فَخَلُّوا سَبِيلَهُمْ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾ (التوبة: ٥).

﴿وَقَاتِلُوهُمْ (الكافرون) حَتَّى لَا تَكُونَ فِتْنَةً وَيَكُونَ الدِّينُ كُلَّهُ لِلَّهِ فَإِنِ انْتَهَوْا فَإِنَّ

اللَّهَ بِمَا يَعْمَلُونَ بَصِيرٌ﴾ (أنفال: ٣٩).

التدبر في النماذج أعلاه يؤكد ان الرؤية الإسلامية الدارجة تتوفر على أدلة متينة من الكتاب والسنة ضد حرية العقيدة والدين، وستتطرق لهذه الأدلة بالنقد والتحليل

في القسم الرابع من هذا البحث.

الطابع الإيجابي لحرية العقيدة والدين

نروم في هذا القسم معالجة حرية العقيدة والدين بمنهجية عقلية بعيداً عن المنهج النقلي. في البدء نحاول رسم صورة للمناخ العقلي الذي يتنفس فيه مناوئو حرية العقيدة والدين، من ثم تقييمه بميزان النقد للخلوص أخيراً إلى إثبات الطابع الإيجابي الحسن لحرية العقيدة والدين، وذلك بمنطلقات عقلية.

إن قضية حرية العقيدة والدين ليست من قبيل القضايا التعبدية والتوقيفية التي تخفى مصالحتها ومفاسدها على العقل الإنساني، لذا كان البحث فيها أمراً مقبولاً مستساغاً. ولاريب ان كل من أصدر رأياً في هذا الميدان، لم يفعل ذلك إلا بعد حسابان التكاليف والفوائد. وعلماء الدين والمتكلمون والفقهاء ليسوا استثناءً لهذه القاعدة. الذي يفتي ضد حرية العقيدة والدين، وجد بلا شك ان مضارها وتكاليفها ومفاسدها أكثر، والذي يحاول تكريس حرية العقيدة والدين يرى ان منافعها ومصالحتها أكثر من أضرارها. وإذا كانت قضية حرية العقيدة والدين عقلية، توجب بيان حقيقتها على مستوى العقل والعقلاء، قبل دراسة الأحكام النقلية التي ترشد بلا مرأء إلى حكم العقل.

بمنأى عن عقلانية هذه القضية وكونها غير تعبدية، فهي قضية سابقة للدين، أو هي اصطلاحاً قضية قبلية تسبق اختيار الدين والعقيدة، فقبولها يتم اختيار الدين والعقيدة. أنى للدين الذي يطالب أتباعه بالبحث والتدبر، وقبول المعتقدات في ضوء الاستدلال والبراهين، ويشطب على الأسلوب التقليدي في الحقل العقيدي، أنى له ان يتنكر لحرية العقيدة والدين؟

لا يجوز فرض نتيجة البحث بشكل مسبق، فأن نقول: كل إنسان حر في البحث والدراسة بين العقائد والأديان، لكنه يجب بالضرورة ان يختار الإسلام، فهذا كلام غير تام. إذا كانوا أحراراً لم يتسن تحديد النتيجة سلفاً، وإذا كانت النتيجة محددة

سلفاً، ولا سبيل سوى الانصياع لها، فالناس إذن غير أحرار. ما الفرق بين شخص يولد في عائلة مسلمة، وينشأ في مجتمع مسلم، ويكون لذلك مسلماً، وبين شخص يولد في عائلة مسيحية، وينشأ وسط مجتمع مسيحي، فيكون لذلك مسيحياً؟ مدار الثواب والعقاب هو الاختيارات الواعية للأفراد. أنى للدين الذي يرفض حرية العقيدة والدين ان يتوقع من الآخرين ان يكونوا أحراراً ويختاروا، فإذا اختاروه سلبت منهم حريتهم؟

المؤسف ان إشكالية حرية العقيدة والدين لم تدرس من قبل علماء الدين بنحو مستقل، لذا لم تطرح مرتكزاتها ومبادئها بصورة واضحة منقحة، وبذا كان من الطبيعي ان لا تولي الأسس الكلامية والضوابط الدينية العامة أهمية كافية عند استنباط بعض الأحكام الفقهية، نظير عقوبة المرتد، وشروط الذمة، وعدم تمتع الكافر غير الذمي بحق الحياة.

نقد قنليات الموقف السلبي من حرية المعتقد والدين

يقوم المناخ العام لصدور مثل هذه الأحكام على القنليات التالية:

أولاً: إمكان قيام مجتمع مغلق، بمعنى انه من المتاح السيطرة على المناخ الثقافي للمجتمع، بحيث لا يلوث الفضاء العام أي رأي غير مطلوب، فلا يطلع الناس على المعتقدات والمسالك الباطلة، وبالتالي لن يتأثروا بها، ولن يصيبهم الانحراف.

ثانياً: التأثير الإيجابي للعقوبات القاسية في إصلاح المجتمع. ان طبيعة الإنسان تقتضي ان يُصد عن الباطل بالعنف والضغط والقوة. وإن لم يكن الحال هكذا، أي لو ترك الإنسان حراً لانحرف، ولهيمنت الشياطين على حياته. أما إذا كانت عقوبة الخروج عن الإسلام الموت، فإن أحداً لن تحدثه نفسه بالارتداد. وإذا شعر أهل الكتاب بمذلة الذميين فسيدخلون في الإسلام، وإذا خيّر الكفار بين الإسلام والموت، فسيختارون الإسلام طبعاً. وعموماً، لا سبيل سوى هذا لكي تتحقق لدين الحق هيمنته العالمية.

ثالثاً: التأثير الشديد للناس بالدعاية، فإذا تعرض البشر لقصف دعائي مكثف من العقائد والأديان المختلفة، فسوف يخدعون بسهولة، ويتأثرون بإيحاءات الشياطين، ويخسرون دينهم وعقيدتهم. والطريق الوحيد لبقاء الناس على دينهم وعقيدتهم حرمان الأديان والعقائد الأخرى من الدعاية، وبغير ذلك لا يوجد أي ضمان لبقاء الدين ودوامه.

رابعاً: العقوبات القاسية والتعامل العنيف مع سائر العقائد والأديان لا يختص بهذا الدين دون غيره، فقد عاشت الأديان والعقائد فيما بينها خلال الألف المنصرم حالات خصام مشهودة ومتواصلة، لذلك لم ينفرد الدين الإسلامي بمثل هذه الأحكام بل كانت شائعة في العصور الماضية غالباً، من هنا لا تعد عيباً أو عاراً ومثلثة على الإطلاق.

خامساً: تكليف إشاعة الإسلام الظاهري. واضح ان الدخول في الإسلام خوفاً من القتل، أو تهرباً من دفع الجزية، وكذلك البقاء على الدين الإسلامي خشية عقوبة الإعدام، حالات تنسجم مع الإسلام الظاهري، لكننا لا تتوفر على أي دليل يثبت انها تؤدي إلى إسلام واقعي روحي عميق، مع انه من الصعب الاقتناع بأن هذه الأحكام تفضي إلى تعميق المعرفة والإيمان، ورسوخ الدين الواقعي. وعلى فكرة، ألا يتحمل علماء الدين أية مسؤولية حيال الدين الحقيقي في المجتمع؟

لا ريب في انسجام الأحكام المذكورة مع القبلات الخمس أعلاه، بيد ان هناك مجالاً للتأمل في صحة وتمام كل واحد من هذه المحاور، وفيما يلي عرض لهذه التأملات في صورة نقاط مختصرة:

أولاً: التطور الخارق لوسائل الإعلام العامة جعل من المتعذر قيام مجتمع مغلق في عصرنا الحاضر، ففرص الاطلاع على شتى المعتقدات والأديان متاحة للأفراد شئنا أم أبينا.

ثانياً: العنف والعقوبات القاسية والإرهاب، ممارسات قد تكون مؤثرة في اعتناق الأديان والعقائد بصورة ظاهرية، إلا انها ذات تأثير سلبي أكيد على ترسيخ الإيمان

في القلوب. بيد ان علينا إعادة النظر في متبنياتنا الانثروبولوجية. إذ ينبغي الثقة بالإنسان، وبأنه سيختار الحق إذا كانت الظروف حرة، والمهم ان يقتنع ويتمكن من الاختيار بحرية.

ثالثاً: في الظروف العالمية المعاصرة، لم يبق محل من الإعراب للتعامل الصدامي العنيف مع الدين والعقيدة، ومثل هذه الأحكام تعد من عوامل تنفير الجمهور من العقيدة أو الدين، لا من أسباب استقطابهم إليه.

رابعاً: إذا أدت بعض الأمور إلى انخفاض مستوى الإيمان والتدين الحقيقي بشكل نوعي، فكيف تصح مناصرة هذه الأمور، والحال ان هدف الأديان هو التحول الداخلي والروحي للبشر؟

حكم العقل في حرية العقيدة والدين

بعد تعرف ونقد إجمالين للمركزات الكلامية، التي تقوم عليها مناوءة حرية المعتقد والدين، ننتقل إلى حكم العقل في حرية العقيدة والدين:

١- العقيدة والدين شؤون اختيارية ينتقيها الإنسان أو يتركها بحرية، واختيار عقيدة أو دين معين حصيلة عوامل ومقدمات، إذا تحققت قُبلت العقيدة، وإذا ارتفعت تركت العقيدة. إذا كانت عوامل العقيدة ومقدماتها موجودة، لن تستطيع القوة والضغط إلغاءها أو تغييرها إطلاقاً، وان لم تكن العوامل والمقدمات متوفرة، فلن يكون باستطاعة الضغوط والتهديدات إيجادها وتكريسها بأي حال من الأحوال. الذي تصنعه الضغوط والقوة هو العقيدة والدين الظاهري اللساني لا أكثر.

٢- من الواضح ان العقائد والأديان الموجودة بين البشرية لا تتمتع بحقية واعتبار واحد، ولا مرآة في ان بعض هذه العقائد والأديان باطلة، ومع ذلك فإن ثمة أفراداً يتدينون بهذه العقائد والأديان التي نعتبرها باطلة. ان أفضل سبيل لتغيير وإصلاح العقائد والديانات الباطلة هو إقناع أصحابها بطلانها، وهذا ما لا يحصل إلا في إطار أجواء من الحرية والتفاهم، فإذا لم يقتنعوا لن يكون واجبنا أكثر من ذلك، أي لا

يحق لنا إدخالهم في معتقدنا وديانتنا عنوة. ان مصادرة حرية العقيدة والدين يؤدي إلى الإكراه على قبول دين ومعتقد معينين، والإكراه والإرهاب في حقل العقائد والأديان يفضيان إلى تفاعل العقائد والأديان المضطهدة بصورة سرية خفية، ولا يؤديان إلى اجتثاثها من جذورها. طالما وجد الناس فائدة من دين ومعتقد محددين، كأن يحققا لهم السعادة، أو يقللان من آلامهم الدنيوية، أو يوصلاهم إلى غاية سامية، فإنهم لن يتخلوا عن ذلكم الدين أو المعتقد. ان بقاء أي عقيدة أو دين على مر التاريخ يشي بفاعلية مفيدة كان يتمتع بها لصالح المؤمن به. والبشر بطبيعتهم يشق عليهم كثيراً تغيير عقيدتهم، ولا سيما ديانتهم، فلا يغيرون دينهم وعقيدتهم إلا بصعوبة. وهذا التغيير لا يحصل إلا إذا اقتنعوا به، لا حينما يكرهون عليه.

٣- من ناحية أخرى، فإن الدنيا دار الكثرة، ومنزل المحنة والابتلاء. الناس في الدنيا أحرار في اختيار طريقهم من بين الآراء والعقائد والأديان المختلفة، الاختيار الذي قد يكون حقاً وقد يكون باطلاً. ونحن نعتقد انهم سيساهدون في الآخرة نتيجة عقيدتهم عياناً. إذا تقرر ان يختار الناس الحق في الدنيا بالإكراه، أو ان تخلق ظروف لا تسمح للناس بغير المسير في طريق الحق (وإلا قتلوا) فقد كان بوسع الله والأولى به ممارسة مثل هذا الإكراه واللاحرية، بأن يخلق البشر على غرار الملائكة حتى يطمئن إلى مسيرتهم على طريق الحق، وكان بمقدوره أيضاً أن يجعل عالمهم كعالم المجردات خالياً من التناقض بين الحق والباطل. وإذا حصل هذا فأى معنى سيبقى للجزاء الأخروي، ولثواب الأخيار والأطهار، وعقاب الأشرار؟

٤- ان كثرة العقائد والأديان بين الناس حقيقة واقعة لا يمكن القضاء عليها. هذا ما يُستشف من تاريخ الفكر البشري لحد الآن على الأقل. ان مصادرة حرية العقيدة والدين في مثل هذه الكثرة يفضي إلى تفشي حالات الرياء والنفاق والازدواجية، فحينما يعاقب أصحاب الأديان والعقائد المحظورة إلى حد الإعدام إذا ما أفصحوا عما في سرائرهم، أو يحرمون من كثير من حقوقهم وامتيازاتهم الاجتماعية لاعتناقهم ديناً أو عقيدة مختلفة، لن يروا أمامهم مفرأ من التظاهر بالدين السائد. الرياء نخار

الإيمان، وبتكفير المنافق لن يمكن تشييد مجتمع إيماني ديني. ان شيوع النفاق والازدواجية هو النتيجة المنطقية الحتمية لمصادرة حرية العقيدة والدين.

٥- الكثير من العقائد والأديان ترى نفسها أكمل وأفضل وأشمل وآخر العقائد والأديان، وهذا ما يؤمن به أتباعها. ولا ريب ان هذه الادعاءات ستظهر على حقيقتها في الدار الأخرى، فيتميز الحق عن الباطل. أما في الدنيا فان كل دين راح منذ قرون طويلة يعرض أدلته على هذا الإدعاء الخطير، والظاهر انها أدلة لم تفلح في إقناع الآخرين. إذا تقرر ان ينطلق أصحاب كل الأديان والمعتقدات من ادعائهم الكمال والشمولية الحصرية لدينهم أو عقيدتهم، صوب حظر سائر الديانات والعقائد، ولا يسمحوا بحرية العقيدة والدين (من دون حق تغيير الدين) إلا لأهل دينهم وعقيدتهم، عندئذ ستغدو المجتمعات الدينية مجتمعات مغلقة. وأعظم خطر يهدد الدين أو العقيدة هو التقوقع داخل مناخ أو مجتمع مغلق يجعل ذلك الدين في مراوحة ولا يسمح له بالنمو والازدهار. ان أتباع مثل هذه الأديان والعقائد سيتخلون عن دينهم وعقيدتهم بمجرد ان يتنفسوا في فضاء حر، أو ان عقيدتهم ستتضعض على الأقل.

٦- مصادرة حرية العقيدة والدين يؤدي حتى في نفس تلك العقيدة والدين إلى تحجر القراءة الرسمية، ويقطع الطريق على أي اجتهاد أو تجديد في داخل الدين. ان الحكم بالارتداد والكفر والإلحاد هو الحصيلة الحتمية لمثل هذه المجتمعات، ونتيجة حرمان المجتمع من آراء خيرة مفكره.

٧- إذا لم يمنح أتباع عقيدة أو ديانة معينة الحرية اللازمة لأتباع سائر الديانات والعقائد (ولم يمنحوا حتى لأتباع دينهم حرية التغيير الديني)، فقد يحدث خارج نطاق هيمنة هذا الدين والمعتقد الخاص، ان يعاملهم الآخرون بالمثل، ويتخذوا نفس الأساليب، فيحيدون أو يمنعون النشاطات الدينية لأتباع تلك الديانة أو العقيدة داخل حدود سيطرتهم، فمن الذي سيخسر حينذاك يا ترى؟ هل سوى هذا الدين والعقيدة الخاصة؟

٨- إن مضار ومفاسد منع حرية العقيدة والدين من الشدة بحيث لو اتضحت وبانت، لما رضي بهذا المنع أي عاقل. العلماء الذين أصدروا أحكامهم بمصادرة حرية العقيدة والدين، تصوروا ان مصلحة الدين والعقيدة ستصان عن هذا الطريق أكثر، ولا مرء انهم أنفسهم إذا عاشوا داخل هكذا مناخ لأعادوا النظر في آرائهم السابقة. قد تطرح في نطاق الحديث عن سلبيات حرية العقيدة والدين، إمكانية انحراف الأطفال والناشئة. ومن الواضح ان للتعليم والدعاية بين الأطفال والناشئة ضوابط خاصة، إذ يلعب الوالدان الدور الأكبر في التقييف الديني لأبنائهم. ثم ان كافة أنشطة أهل العقائد والأديان المختلفة داخل مجتمع حر مقيد بالقانون طبعاً، وليس من حق أي متدين أو مؤمن النيل من الحقوق والحريات المشروعة للآخرين، والإضرار بالنظام والأمن والأخلاق العامة، بذريعة العمل بعقائده الدينية.

٩- المذاهب والمدارس العقيدية ذات الأسس المتينة لا ترهب الدخول في معركة حرية العقائد والأديان، بينما العقائد والأديان الضعيفة فكرياً تخشى طبعاً من خوض معترك الآراء والاحتجاجات، فتعوض عن ضعفها بقمع حرية العقيدة والأديان.

١٠- لا يمكن القبول بالرؤية التي تميز بين حرية التفكير وحرية العقيدة، فتبارك حرية التفكير لمعقوليتها، وترفض حرية العقيدة لاحتمال ان تكون بعض العقائد العقلانية غير صحيحة^{٣٣}. ذلك ان التفكير لا يستلزم الحصول على ترخيص من أحد، وهو غير ممكن الحظر أساساً حتى نمى على المفكرين بإقرار حرية التفكير. موضوع البحث والاختلاف هو حرية التعبير عن العقيدة، وحرية العمل بها. لهذا لم يكن التمييز بين التفكير والعقيدة ليعالج من المشكلة شيئاً. فهل ثمة عقيدة ترى نفسها باطلة غير صائبة؟ ان الذي يقول بمثل هذا التمييز يصنف بطبيعة الحال على رافضي حرية العقيدة والدين.

بناء على ما مر، يتسنى الخلوص إلى ان حرية العقيدة والدين حسنة عقلياً ومحمودة لدى العقلاء، فهي إذن شيء مفيد ومجيد.

رؤية أخرى لحرية العقيدة والدين في الإسلام

ما نحاوله في هذا القسم هو:

أولاً: استعراض الأدلة الدينية التي تثبت حرية العقيدة والدين في الإسلام.
 وثانياً: نقد الأدلة التي يتوكل عليها رافضي هذه الحرية، والتي سبق ان أشرنا إليها.
 ولكن قبل هذا وذاك لابد لنا من الإجابة عن هذا السؤال التمهيدي: هل الأصل في العقيدة والدين هو الحرية، بحيث يستلزم إنكارها الدليل والبرهنة أم العكس؟ من الجلي ان المقصود بحرية العقيدة والدين هو الحرية الدنيوية، بحيث رغم الإيمان بأحقية دين معين - الإسلام - وبالسعادة الأخروية لأتباعه، ولكن هل يعد الإيمان بباقي الأديان والعقائد جريمة دنيوية تستحق العقاب أم لا؟ وبالتالي فالمراد من تأسيس الأصل هو: هل الأصل اعتبار غير المسلم مجرمًا يستحق العقوبة الدنيوية (سواء كان مرتدًا، أو كتابيًا، أو كافرًا غير ذمي)، لذا كانت تبرئته من العقوبة الدنيوية بحاجة إلى دليل، أم ان العكس هو الصحيح، بمعنى ان الأصل براءة الجميع من العقوبة الدنيوية، إلا إذا اعتبر شيئًا معينًا جريمة في نظر الدين وحددت له عقوبة؟ يبدو ان الأصل هو البراءة من الجريمة والعقوبة الدنيوية. أما إثبات عقوبة الارتداد، والقيود المفروضة على الكتابيين بعنوان الذمة، وعدم تمتع الكافر غير الذمي بحق الحياة، تحتاج كلها إلى أدلة. ومن الضروري التذكير بأن النقاش لا يدور هاهنا حول المعصية الأخروية للمرتد، والذمي، والكافر، إطلاقاً، فما من شك أن من يختار أحد هذه السبل الثلاثة، رغم علمه بأحقية الإسلام، فقد ارتكب معصية. لكن مدار النقاش هو الجريمة الدنيوية والمعاقبة عليها في الدنيا. ليست كل معصية جريمة دنيوية بالضرورة، لهذا لم تعين لكثير من المعاصي حدود ولا تعزيرات. وعلى ذلك، إن لم نعثر على دليل معتبر على إجرام هذه الفئات الثلاث وعقوبتهم الدنيوية، حكمنا ببراءتهم طبقاً للأصل.

الأدلة النقلية على حرية العقيدة والدين في الإسلام

نستعرض فيما يلي أبرز الآيات القرآنية التي تثبت حرية العقيدة والدين، بنحو من الأنحاء، ضمن سبع مجاميع، نتاولها بالبحث والتحليل^{٢٠}.

المجموعة الأولى:

أهم الآيات في هذه المجموعة هي:

١- ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ فَمَنْ يَكْفُرْ بِالطَّاغُوتِ وَيُؤْمِنْ بِاللَّهِ فَقَدِ اسْتَمْسَكَ بِالْعُرْوَةِ الْوُثْقَىٰ لَا انْفِصَامَ لَهَا وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ﴾ (البقرة: ٢٥٦).

تحتمل هذه الآية النفي والنهي. نفي ان يكون الله قد أقام أمر الإيمان على الإجبار والإكراه والضغط، والنهي عن إجبار أحد على الإيمان، ذلك ان الإيمان والكفر الإجباريين لا قيمة لهما. ورفض الإكراه في هذه الآية يعادل إقرار الحرية في أمر الدين. وهذا ما يستلزم الحرية في أمرين: حرية الدخول في الدين، وحرية الخروج من الدين. ان يخير الناس بين الدخول في دين معين أو الموت معناه رفض الحرية، وتكريس الإكراه في الدين. إذا ترك الناس أحراراً في اعتناق دين معين، لكنهم بعد دخولهم في ذلك الدين لم يتركوا أحراراً في الخروج منه، لن يتاح الإبقاء عليهم داخل ذلك الدين بسوى الإكراه والإجبار، والخوف من العقوبة. أضف إلى ذلك ان القرآن الكريم يصف الإيمان بالله انه رشد وحق، وان تمايز الحق عن الباطل جلي واضح إلى أبعد الحدود، من دون ان يتوخى إجبار الناس على دين الحق. «انطلاقاً من الإطلاق الذي تفيده الآية، لم يقصر القرآن الكريم حرية العقيدة وعدم الإكراه على الدين الإسلامي، بل أعلن عن انتفاء كل صنوف الضغط والإكراه موضوعياً عن كافة الأديان والعقائد والأفكار، وذلك بالنظر لإلغاء خصوصية المورد، أي ان مثل هذه الحرية المتصلة طبيعياً وذاتياً بماهية البشر، مما لا يمكن وضعه ولا رفعه»^{٢٥}.

وحول شأن نزول الآية، روي عن مجاهد، ان رجلاً من الأنصار أكره عبده

الأسود صبيحاً على الدخول في الإسلام، فنزلت هذه الآية تنهى المسلمين عن هذا الفعل. وذكر فريق آخر حول شأن النزول، ان رجلاً من الأنصار يدعى أبا الحصين كان له ولدان يعملان مع تجار غرباء، ودخل بعض تجار الزيوت النصارى إلى المدينة، فدعوا ذينك الشابين إلى المسيحية، فاستجابا لدعوتهم ودخلا في النصرانية، وسارا مع أبناء دينهم الجديد إلى أرض الشام. وقص والدهما - وكان من صحابة النبي - أمرهما على رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) فنزلت الآية: ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ﴾ (البقرة: من الآية ٢٥٦) ٢٦.

لا جرم ان تشريع عقوبات مثل الإعدام والسجن المؤبد للمرتد، أو تخيير الكفار بين الإسلام والموت من أبرز مصاديق الإكراه في الدين، ومما يتعارض مع الآية الشريفة.

٢ - ﴿وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَآمَنَ مَن فِي الْأَرْضِ كُلُّهُمَّ جَمِيعاً أَفَأَنْتَ تُكْرَهُ النَّاسَ حَتَّى يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ﴾ (يونس: ٩٩).

مع ان الإيمان بالله واليوم الآخر حق، بيد ان الله لم يشأ ان يؤمن الناس بطريقة تكوينية حتمية، لأنهم في هذه الحالة سوف يسلبون اختيارهم، ولكان الثواب والعقاب على الإيمان والكفر عبثاً. لا قيمة للدين والإيمان إلا إذا اختاره الإنسان بحرية تامة. حينما كان الرسول (صلى الله عليه وآله وسلم) يقلق ويحزن لعدم إيمان البعض، ويصر على ان يدخلوا في الإسلام، تأتيه تذكرة الخالق: عندما لم يستغ ربك لنفسه إكراه الناس على الإيمان والدين، فكيف ترضاه لنفسك؟ انه يسأل على سبيل الاستفهام الإنكاري: أفأنت تكره الناس على ان يكونوا مؤمنين؟ والجواب واضح: كلا. إذا لم يكن الإكراه على الإيمان والدخول في الإسلام مستساغاً، فكيف يكون كذلك فيما يخص البقاء في الإسلام والإيمان؟ الإيمان والإسلام حق، ومع ذلك لم يسمح لنا الله بإكراه أحد على هذا الحق، أنى يجوز تخيير الناس بين الإسلام والإعدام؟ وكذلك الحال بالنسبة للبقاء في حيز الإيمان وعدم الارتداد، أو تبديل الإيمان كفرة، فهو حق صراح، ولكن هل يجوز لنا تقرير عقوبات نظير السجن المؤبد

أو الإعدام لإكراه الناس على البقاء مؤمنين ومسلمين؟
 ٣- ﴿قَالَ [نوح] يَا قَوْمِ أَرَأَيْتُمْ إِن كُنتُمْ عَلَىٰ بَيْتِهِ مِن رَّبِّي وَآتَانِي رَحْمَةً مِّنْ عِنْدِهِ
 فَعُمِّيْتُ عَلَيْكُمْ أَنزَلْتُ كُفْرَهُمْ عَلَيْكُمْ وَأَنْتُمْ لَهَا كَارِهُونَ﴾ (هود: ٢٨).

بعد ان عرض نبي الله نوح (عليه السلام) رسالة ربه على الناس، وجد منهم كل إنكار وتكذيب، فاحتج على قومه بأن دعاهم إلى التفكير، إذ قد تكون لديه بينة وحجة من ربه لم يستطع الناس رؤيتها وإدراكها وبقيت خافية عنهم، فهل يجوز للنبي ان يكرههم على قبول الحق وهم له كارهون؟ الاستفهام هنا إنكاري، أي من الواضح ان هذا غير مسموح للنبي. وإذا لم يكن هذا من حق النبي، فهل من حق أتباعه إكراه الناس بالقوة والعسف على الدخول في الإسلام، أو إجبارهم بالتهديد وتشريع العقوبات القاسية على البقاء في الإسلام؟ هذه ثلاث آيات يمكن ان نستل منها قاعدة قرآنية أمره بعدم جواز إكراه أحد على الدين والإيمان. وحرية الدين ليست سوى نفي الإكراه والإجبار في الدين.

المجموعة الثانية: حرية اختيار الهداية أو الضلالة في الدنيا

١- ﴿وَقُلْ | أَيُّهَا النَّبِيُّ | الْحَقُّ مِن رَّبِّكُمْ فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفُرْ إِنَّا
 أَعْتَدْنَا لِلظَّالِمِينَ نَارًا﴾ (الكهف: من الآية ٢٩).

مع ان الإسلام حق لا شك فيه، إلا ان القرآن الكريم يعلن بصراحة من شاء فليوافق وليؤمن، ومن شاء فليرفض وليكفر. وإنما يذكر الله بالجزاء الأخروي للكفر فحسب، ولكن هل يعاقب أحد في دار الابتلاء أي الدنيا بسبب عقيدته ودينه؟ ان كان الأمر كذلك لم يكن ثمة معنى للقول: من شاء فليؤمن، ومن شاء فليكفر. يوضح الله في هذه الآية قاعدة حرية الدين في الدنيا، وجزاء الانتخاب في الآخرة، فلا يحق للمؤمنين الإعراض عن المنطق الإلهي المتين، والعمل بمنطق العنف والإجبار والتهديد على إدخال الآخرين في الدين.

٢- ﴿قُلْ يَا أَيُّهَا النَّاسُ قَدْ جَاءَكُمْ الْحَقُّ مِن رَّبِّكُمْ فَمَنْ اهْتَدَىٰ فَإِنَّمَا يَهْتَدِي لِنَفْسِهِ

وَمَنْ ضَلَّ فَإِنَّمَا يَضِلُّ عَلَيْهَا وَمَا أَنَا عَلَيْكُمْ بِوَكِيلٍ ﴿يونس: ١٠٨﴾.

ما من جدال في ان القرآن لا يساوي بين الهدى والضلال، أو بين الإسلام والكفر. بيد ان العبرة في ان يختار الإنسان الهدى بكامل حرите، وهذا ما يؤهله لنيل الثواب. أما أن لا يكون هناك حيال الناس في الدنيا سوى طريق واحد هو طريق الهدى، وان يكره الجميع على السير فيه وإلا قتلوا، فما الحاجة والحال هذه إلى الاختبار الدنيوي والثواب أو العقاب في الدار الآخرة؟ ان أصل «المعاد» الأصيل لا يسوغ بغير حرية الديانة والإيمان في الدنيا.

٣- ﴿إِنَّا أَنْزَلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ لِلنَّاسِ بِالْحَقِّ فَمَنْ اهْتَدَىٰ فَلِنَفْسِهِ وَمَنْ ضَلَّ فَإِنَّمَا يَضِلُّ عَلَيْهَا وَمَا أَنْتَ عَلَيْهِمْ بِوَكِيلٍ ﴿الزمر: ٤١﴾.

لقد أوضح القرآن الحق للناس ودلهم عليه، غير ان الناس في هذه الدنيا أحرار في ان يتبعوا الحق أو يعرضوا عنه، فالآخرة هي دار الجزاء والثواب، وليس من المسموح لنا ان نتعامل مع الناس بما لم يرضه الله لنبيه. لقد ترك الله ورسوله الناس أحراراً، وذكروهم بالحق طبعاً. والآخرة دار سعادة الذين اختاروا الحق بمحض إرادتهم وحریتهم.

٤- ﴿إِنَّمَا أَمْرُهُ أَنْ أُعْبُدَ رَبَّ هَذِهِ الْبَلَدَةِ الَّذِي حَرَّمَهَا وَلَهُ كُلُّ شَيْءٍ وَأُمِرْتُ أَنْ أَكُونَ مِنَ الْمُسْلِمِينَ * وَأَنْ أَتْلُو الْقُرْآنَ فَمَنْ اهْتَدَىٰ فَإِنَّمَا يَهْتَدِي لِنَفْسِهِ وَمَنْ ضَلَّ فَقُلْ إِنَّمَا أَنَا مِنَ الْمُنذِرِينَ * وَقُلِ الْحَمْدُ لِلَّهِ سِيرِكُمْ آيَاتِهِ فَتَعْرِفُونَهَا وَمَا رَبُّكَ بِغَافِلٍ عَمَّا تَعْمَلُونَ ﴿النمل: ٩١ - ٩٣﴾.

ينذر الرسول الناس من عاقبة الأديان والعقائد الباطلة ويحذرهم منها، ويتلو عليهم القرآن، ويدلهم على الدين والعقيدة الصحيحة، فهينئاً لمن أسلم لها، ومن لم يسلم فقد ضر نفسه، وسيلقى في الآخرة عاقبة اختياره السيئ. الله ناظر بصير يرى كل ما يختاره الإنسان بدقة.

كانت هذه مجموعة من الآيات القرآنية تعد من أسس حرية العقيدة والدين لتشديدها على الحرية الدنيوية في اختيار الإنسان للهدى أو الضلال.

المجموعة الثالثة: الرسالة إبلاغ للحق لا إكراه عليه

أوضح القرآن الكريم بدقة مكانة الرسول (صلى الله عليه وآله وسلم) الرفيعة في علاقته بدين الناس. واجب النبي هو حمل الرسالة والإبلاغ والإرشاد والتوجيه، وليس من حقه إجبار الناس وإكراههم على قبول دين الحق:

١- ﴿فَذَكَرْنَاكَ إِنَّمَا أَنْتَ مُذَكِّرٌ * لَسْتَ عَلَيْهِمْ بِمُصَيِّرٍ﴾ (الغاشية: ٢١ - ٢٢).

واجب النبي إبلاغ رسالة الدين، انه يذكر الناس بالحق، فمن شاء اهتدى إليه، وتمتع بحسناته الكثار، ومن لم يشأ لم يقبله، وسيتحمل في هذه الحال طبعاً مضار طريق الضلال الجمّة. تبعات الحق والباطل ستتجلى بشكلها الكامل في عالم الآخرة، أما الدنيا فهي دار الابتلاء. ليس للنبي سلطان على الناس يجبرهم به على الإيمان أو على البقاء مؤمنين. وإذا لم يكن مثل هذا مسموحاً للنبي، فهل من حق أتباع النبي مصادرة حرية الناس في الدين؟

٢- ﴿نَحْنُ أَعْلَمُ بِمَا يَقُولُونَ وَمَا أَنْتَ بِجَبَّارٍ فَذَكَرْنَا بِالْقُرْآنِ مَنْ يَخَافُ وَعَيْدٍ﴾ (ق: ٤٥).

٣- ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا مُبَشِّرًا وَنَذِيرًا * قُلْ مَا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ مِنْ أَجْرٍ إِلَّا مَنْ شَاءَ أَنْ يَتَّخِذَ إِلَىٰ رَبِّهِ سَبِيلًا * وَتَوَكَّلْ عَلَىٰ الْحَيِّ الَّذِي لَا يَمُوتُ وَسَبِّحْ بِحَمْدِهِ وَكَفَىٰ بِهِ بِذُنُوبِ عِبَادِهِ خَبِيرًا﴾ (الفرقان: ٥٦ - ٥٨).

﴿وَإِنْ مَا تُرِيدُكَ بَعْضَ الَّذِي نَعِدُهُمْ أَوْ نَتَوَقَّعُكَ فَإِنَّمَا عَلَيْكَ الْبَلَاغُ وَعَلَيْنَا الْحِسَابُ﴾ (الرعد: ٤٠).

﴿مَا عَلَى الرَّسُولِ إِلَّا الْبَلَاغُ وَاللَّهُ يَعْلَمُ مَا تُبْدُونَ وَمَا تَكْتُمُونَ﴾ (المائدة: ٩٩)

إذا لم يكن للرسول، وهو أول شخصية في عالم الإسلام، شأن قبال دين الآخرين سوى البشارة والإنذار، فهل يسمح للآخرين ان يختاروا فيما يتعلق بدين الآخرين شأناً سوى الترغيب والإنذار، وأن يسلبوا حرية غيرهم في العقيدة والدين؟ إذا كانت محاسبة الناس على دينهم من شؤون الله، وإبلاغ الرسالة والتأشير إلى الطريق من واجبات الرسول، كانت مصادرة حرية العقيدة والدين من الناس،

واستعجال عقاب الآخرة وثوابها في الدنيا، ضرباً من الألوهية التي لا يرضاها الله للإنسان، ولم تصدر عن الرسول.

المجموعة الرابعة: شجب المعاقبة على تغيير الدين

استخدام الإجبار في الدين ومعاقبة المرتد بشدة وقسوة، أمور كانت مطروحة ومحل إشكال منذ القدم. والقرآن الكريم يروي ثلاثة مشاهد ليشجب العقوبة على تغيير الدين.

١- ﴿قَالَ الْمَلَأُ الَّذِينَ اسْتَكْبَرُوا مِنْ قَوْمِهِ لِنُخْرَجَنَّكَ يَا شُعَيْبُ وَالَّذِينَ آمَنُوا مَعَكَ مِنْ قَرْيَتِنَا أَوْ لَتَعُوذُنَّ فِي بَلَدِنَا قَالَ أُولَوْ كُنَّا كَارِهِينَ﴾ (الأعراف: ٨٨).

قال الأشراف المستكبرون لنبي الله شعيب (عليه السلام) والذين آمنوا به: إما ان نفيكم من مدينتنا، أو تغيروا دينكم وترتدوا وتعودوا من الإيمان إلى الكفر. فقال لهم النبي شعيب: هل تغير ديننا ونحن كارهون؟ وهل تغير الدين والإيمان ممكن بالإكراه والإجبار؟ ليس بوسعنا التخلي عن ديننا بالإكراه، ومنطق شعيب مقبول لدى القرآن الكريم.

لا يصح القول ان تغيير دين الحق إلى الباطل غير إجباري، بينما تغيير دين الباطل إلى الحق يمكن ان يكون إجبارياً. فقد وجدنا في تحليل الآية ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ﴾ ان القرآن الكريم ينفي الإكراه والإجبار في مطلق العقيدة والدين.

٢- ﴿قَالُوا (السحرة) آمَنَّا بِرَبِّ الْعَالَمِينَ * رَبِّ مُوسَى وَهَارُونَ * قَالَ فِرْعَوْنُ آمَنْتُمْ بِهِ قَبْلَ أَنْ آذَنَ لَكُمْ إِنَّ هَذَا لَمَكْرٌ مَكْرْتُمُوهُ فِي الْمَدِينَةِ لِتُخْرَجُوا مِنْهَا أَهْلَهَا فَسَوْفَ تَعْلَمُونَ * لَأَقْطَعَنَّ أَيْدِيَكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ مِنْ خِلَافِ رُءُوسِكُمْ لِأَصْلَبَنَّكُمْ أَجْمَعِينَ﴾ (الأعراف: ١٢١ - ١٢٤).

حينما رأى السحرة معجزة كلیم الله موسى (عليه السلام)، آمنوا بالله، وتركوا الكفر، أي انهم غيروا دينهم، أو ارتدوا كما يقال. فغضب فرعون وخاطبهم كيف آمنتم قبل ان آذن لكم، وزعم ان تغييرهم لدينهم مؤامرة دبروها مسبقاً، لإخراج

الناس من بلدتهم، وأعلن من فوره عن عقوبة المرتدين: قطع الأيدي والأرجل ثم الصلب. ان عقوبة الارتداد وتغيير الدين في دين فرعون هي الإعدام، كل من يغير دينه في أرض فرعون يعاقب بالقتل. والقرآن لا يقر هذا المنطق بل يشجبه ويذمه. إنما منطق القرآن رفض الإكراه والإجبار في الدين، أو هو بتعبير آخر إقرار حرية العقيدة والدين.

٣- ﴿وَقَالَ فِرْعَوْنُ ذَرُونِي أَقْتُلْ مُوسَى وَلْيَدْعُ رَبَّهُ إِنِّي أَخَافُ أَنْ يُبَدِّلَ دِينَكُمْ أَوْ أَنْ يُظْهِرَ فِي الْأَرْضِ الْفَسَادَ﴾ (غافر: ٢٦).

عقوبة تبديل دين الناس (من الكفر إلى الإيمان) في العقيدة الفرعونية هي الموت. انه يهدد موسى بالإعدام لأنه يريد تبديل دين الناس، وإظهار الفساد في الأرض على حد زعمه. والقرآن يرفض طبعاً منطق فرعون، فالناس أحرار في تغيير ديانتهم، ولا يحق لأحد إكراههم على قبول هذا الدين أو ذاك، فطريق الرشاد بائن عن طريق الضلال. نخلص من هذه الآيات وآيات أخرى مشابهة إلى ان القرآن الكريم يشجب أسلوب المستكبرين والفراعنة حيال ظاهرة الارتداد وتغيير الدين، وهو إذ يؤكد أحقية الإيمان بالله، يعتبر الناس أحراراً خلال حياتهم الدنيا في الإيمان أو الكفر الابتدائيين أو الاستمراريين، وبتعبير آخر يراهم أحراراً في اختيار دينهم ومعتقداتهم.

المجموعة الخامسة: نقد أسلوب تعامل أهل الديانات المختلفة فيما بينهم واعتبار

التباين العقيدي إرادة إلهية

١- ﴿وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ النَّاسَ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ * إِلَّا مَنْ رَحِمَ رَبُّكَ وَلِذَلِكَ خَلَقَهُمْ وَتَمَّتْ كَلِمَةُ رَبِّكَ لَأَمْلَأَنَّ جَهَنَّمَ مِنَ الْجِنَّةِ وَالنَّاسِ أَجْمَعِينَ﴾ (هود: ١١٨ - ١١٩).

لم يشأ الله ان يكون الناس كلهم على شاكلة واحدة. وبعبارة ثانية يقر الباربي عز وجل - لمصالح ما - اختلاف العقائد والأديان في الحياة الدنيا، ويعد إلى جانب

ذلك الضالين منهم بعذاب جهنم. وبهذا كان الأسلوب القسري والتسطيحي في إدخال الناس إلى عقيدة أو دين في الحياة الدنيا على الضد تماماً من الرؤية القرآنية والإسلامية.

٢- ﴿وَقَالَتِ الْيَهُودُ لَيْسَتِ النَّصَارَىٰ عَلَىٰ شَيْءٍ وَقَالَتِ النَّصَارَىٰ لَيْسَتِ الْيَهُودُ عَلَىٰ شَيْءٍ وَهُمْ يَتْلُونَ الْكِتَابَ كَذَلِكَ قَالَ الَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ مِثْلَ قَوْلِهِمْ فَاللَّهُ يَحْكُمُ بَيْنَهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ فِيمَا كَانُوا فِيهِ يَخْتَلِفُونَ﴾ (البقرة: ١١٣).

يذم القرآن ظاهرة ان يعتبر أنصار كل دين الدين الآخر غناءً ليس فيه شيء صالح على الإطلاق. فالآخرة دون الحياة الدنيا هي الدار التي يحكم فيها الله حول هذه الأمور. أما في الدنيا فالناس أحرار ان يختاروا أية ديانة أو عقيدة يشاءون، وأنبياء الله يذكرونهم بالحق طبعاً، بيد ان الاختيار من حق الناس أنفسهم، وليس الامتحان والابتلاء سوى هذا.

٣- ﴿قُلْ يَا أَيُّهَا الْكَافِرُونَ * لَا أَعْبُدُ مَا تَعْبُدُونَ * وَلَا أَنْتُمْ عَابِدُونَ مَا أَعْبُدُ * وَلَا أَنَا عَابِدٌ مَّا عَبَدْتُمْ * وَلَا أَنْتُمْ عَابِدُونَ مَا أَعْبُدُ * لَكُمْ دِينُكُمْ وَلِيَ دِينِ﴾ (الكافرون).
سورة «الكافرون» من أعظم وثائق حرية الديانة والعقيدة في القرآن الكريم، فهل يصح ان يكون تعامل المسلمين مع العقائد والأديان الأخرى على غير هذا الغرار؟

المجموعة السادسة: عدم معاقبة المرتد في الدنيا

مع ان القرآن يشجب تغيير الإيمان إلى الكفر، لكنه طبقاً لمنطقه المتين لم يذكر في هذا الشأن سوى عاقبة السوء الأخروية، ولم يشرع للارتداد أية عقوبة دنيوية، من قبيل الإعدام أو السجن المؤبد. حول هذا الموضوع نشير لآيتين من أهم آيات مبحث الارتداد:

١- ﴿وَمَنْ يَرْتَدِدْ مِنْكُمْ عَنْ دِينِهِ قِيمَتْهُ وَهُوَ كَافِرٌ فَأُولَٰئِكَ حَبِطَتْ أَعْمَالُهُمْ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ وَأُولَٰئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ﴾ (البقرة: من الآية ٢١٧).

تخبر الآية الكريمة عن موت المرتد، وظهور مفردة «فيمت» تتعلق بالموت الطبيعي وليس الإعدام أو القتل. ولو كان سبحانه يريد إصدار أمر بإعدام المرتد لقال: من يرتد منكم عن دينه فيقتل أو يصلب، إنما يستفاد من عبارة «فَيَمُتُ وَهُوَ كَافِرٌ» انه كان يمكن ان يموت وهو مؤمن. فالعقوبات التالية المذكورة في الآية تختص بمن يرتد عن الإسلام ويبقى كافراً إلى ان يموت. هذا أولاً، وثانياً تقبل توبة المرتد في الظروف العادية، شريطة ان يوفق إلى التوبة. أما العقوبات المقررة في الآية فهي إحباط الأعمال أي زوال ثوابها في الدنيا والآخرة، ودخول المرتد إلى جهنم، والخلود في عذاب الجحيم. هذه العقوبات كلها أمور أخروية، ولم تذكر الآية أي شيء عن قتل المرتد أو سجنه المؤبد.

٢- ﴿وَمَنْ يَبْتَغِ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِينًا فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ وَهُوَ فِي الْآخِرَةِ مِنَ الْخَاسِرِينَ * كَيْفَ يَهْدِي اللَّهُ قَوْمًا كَفَرُوا بَعْدَ إِيمَانِهِمْ وَشَهِدُوا أَنَّ الرَّسُولَ حَقٌّ وَجَاءَهُمُ الْبَيِّنَاتُ وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ * أُولَئِكَ جَزَاؤُهُمْ أَنْ عَلَيْهِمْ لَعْنَةُ اللَّهِ وَالْمَلَائِكَةِ وَالنَّاسِ أَجْمَعِينَ * خَالِدِينَ فِيهَا لَا يُخَفَّفُ عَنْهُمْ الْعَذَابُ وَلَا هُمْ يُنظَرُونَ * إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ وَأَصْلَحُوا فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ * إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا بَعْدَ إِيمَانِهِمْ ثُمَّ أَزْدَادُوا كُفْرًا لَنْ نُقْبِلَ تَوْبَتَهُمْ وَأُولَئِكَ هُمُ الضَّالُّونَ﴾ (آل عمران: ٨٥ - ٩٠).

مع ان القرآن الكريم يعلن بصراحة ان الله لن يقبل من أحد غير الإسلام ديناً من بعد بعثة آخر الأنبياء، وان من يتخذ ديناً غيره فهو من الخاسرين، إلا انه لا يعين أية عقوبة دنيوية للمتدينين بأديان أخرى. ثم ان العقاب الأخروي المذكور في الآية لا يطال إلا الذين يعرضون عن الحق، وهم يعرفونه عناداً ولجاجة منهم، أي انهم مرتدون عمليون وسياسيون وليسوا مرتدين نظريين وعلميين، أما الذين يختارون عقيدة باطلة عن غير علم فلن يعاقبوا حتى في الآخرة. والعقوبة الأخروية للمرتد العملي والسياسي هي اللعنة من قبل الله والملائكة والناس، والعذاب الخالد بلا أي تخفيف أو إمهال. وهي عقوبة تطاله في حال لم يتب، أما إذا تاب فانه غفور رحيم ومن المحتمل ان يغفر له، مع ان الذي يرتد ويغالي في الكفر لن يوفق للتوبة، وعدم

قبول توبة المرتد المغالي في الآخرة ليس فيه أي دلالة على عدم قبولها في الدنيا. التمعن في كل الآيات المذكورة أعلاه حول الارتداد، ينتهي بنا إلى هذه النتائج:

١- تبديل الإيمان إلى الكفر ممارسة مذمومة ومرفوضة وسيئة على الإطلاق. وهي قد تكون على حالتين:

الأولى: عن طريق المباحث النظرية والعلمية والتحقيقية، إذ يخلص الإنسان وإن بالخطأ إلى إنكار الله والآخرة ورفض الإسلام، أو الشك في أحقية الإسلام (الارتداد النظري والعلمي).

والثانية: عن طريق الشهوة العملية والانحراف السياسي، والتسويلات الشيطانية، وعبادة الدنيا بعد معرفة الحق واليقين منه، والإعراض عنه إلى دين آخر. أي انه الارتداد انطلاقاً من المصالح المادية لا من الشبهات العلمية (الارتداد العملي والسياسي).

٢- لم يذكر القرآن الكريم أي نوع من العقوبة للارتداد العلمي والنظري لا في الدنيا ولا في الآخرة. ولا مرأ ان مثل هذا المرتد سيحرم من بركات وخيرات بلوغ الحق.

٣- أما الارتداد العملي والسياسي (أي الارتداد من بعد ما تبين له الهدى) فله جزاء أخروي هو الخلود في عذاب جهنم. وكلما ذكر الارتداد في القرآن الكريم كان المراد منه هذا النمط من الارتداد.

٤- لم تذكر للمرتد على الإطلاق أية عقوبة دنيوية من قبيل الإعدام أو السجن المؤبد.

المجموعة السابعة: أساليب الدعوة الدينية

١- ﴿ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ بِمَنْ ضَلَّ عَنْ سَبِيلِهِ وَهُوَ أَعْلَمُ بِالْمُهْتَدِينَ﴾ (النحل: ١٢٥).

منطق القرآن في دعوة الناس إلى الدين هو انتهاج الأساليب المعقولة والسلمية، واستخدام عقول الناس وتذكيرهم ووعظهم ومجادلتهم بالتي هي أحسن، أم الإرهاب والتهديد والإكراه والقتل فلا موضع له في هذا المنطق، فالإسلام دين الرحمة ودعوته هي الأخرى دعوة رحيمة.

نتائج الأدلة القرآنية

إذا تدبرنا في الآيات القرآنية ذات الصلة بقضية حرية العقيدة والدين، والتي استعرضنا نماذج منها ضمن سبع مجاميع، سوف ننتهي طبيعياً إلى النتائج التالية:

أولاً: أوضح الإسلام دين الحق والعقيدة الصواب بأجلى وأسطع الصور للناس، وذكرهم بمفاسد الركون إلى الباطل وسيناته.

ثانياً: يرى الإسلام السعادة الحقيقية للبشر في اتباع دين الحق والعقيدة الصحيحة، ويستنكر بشدة الانحراف عن هذه العقيدة.

ثالثاً: الناس من وجهة نظر الإسلام أحرار في اختيار دينهم وعقيدتهم، ولا يجوز إكراه أي إنسان على قبول دين الحق والعقيدة الصحيحة.

رابعاً: يعترف الإسلام بتعددية الديانات والمعتقدات، حتى بعد الدعوة الإلهية إلى دين الحق، بمعنى ان البعض يستجيبون للدعوة الإلهية، وفريق يقفون على طريق الضلال، والضالون طبعاً على مذاهب وفرق متعددة.

خامساً: يؤمن الإسلام ان الذين لم يستجيبوا في الدنيا للدعوة الإلهية، واختاروا الديانة والعقيدة الباطلة، سيعاقبون في الآخرة.

سادساً: لم يقرر الإسلام أية عقوبة دنيوية للديانة أو العقيدة الباطلة.

سابعاً: منطق الإسلام في دعوة الآخرين إلى دين الحق منطق يتسم بالعقلانية والسلم والرحمة، واجتناب العنف والهيمنة.

ثامناً: لا يمكن إكراه أحد على عدم تغيير دينه. وليس للردة عقوبة دنيوية، لكنها إذا اقترنت بالجحود والعناد أوجبت العذاب الأخروي الشديد.

نظراً للنقاط أعلاه، يتبين ان الإسلام أمضى حرية العقيدة والدين، بيد ان هذا الاستنتاج لن يكون تاماً إلا إذا نقدت أدلة منكري حرية العقيدة والدين بنحو لا تعود قدرة على معارضته الأدلة أعلاه. وهذا ما سوف نخوض فيه الآن.

نقد أدلة الرؤية السائدة

يتطلب نقد الأدلة التي يعتمدونها منكري حرية العقيدة والدين مجالاً أوسع مما نحن فيه، ذلك ان، البحث الواحد لا يتسع له. أما في هذه الفرصة فقد اخترنا من بين أحكام حظر حرية العقيدة والدين، التي مرت بنا في القسم الثاني، ثلاثة أحكام بارزة نعتقد انها أهم أحكام الرؤية السائدة في هذا المضمار. والأحكام هي إعدام الرجل المرتد، والسجن المؤبد للمرأة المرتدة، وحكم الجزية يدفعها أهل الذمة، وحكم عدم تمتع الكافر غير الذمي بحق الحياة. وقد أشرنا في نهاية القسم الثاني إلى أهم مدارك هذه الأحكام الثلاثة وأدلتها. وفيما يلي بيان نقدي تقييمي لهذه الأدلة، في ضوء الأدلة المذكورة لصالح حرية العقيدة والدين:

١- حكم العقوبة الدنيوية للمسلم المرتد

الدليل على إعدام المرتد هو بعض الأحاديث المروية عن الرسول (صلى الله عليه وآله وسلم) في فقه أهل السنة، وجملة أحاديث مروية عن أهل البيت (عليهم السلام) في الفقه الشيعي. طبقاً للصناعة الفقهية السائدة، تعد بعض هذه الروايات معتبرة السند، وقد يقال انه لو كانت دلالتها تامة أيضاً، فلا محيص من الإذعان لها، رغم كل المعارف والتعميمات العقلية والقرآنية، إلا ان هاهنا جملة نقاط قمينة بالذكر:

أولاً: لا نقاش حول تطبيق أحكام المرتد - مهما كانت - في زمن المعصوم ومن قبله، ذلك انه أعرف الجميع بكافة جوانب الأحكام الشرعية، وبجميع المصالح والمفاسد المنظورة في الأحكام الشرعية، ولا مجال إطلاقاً للشك فيما يقوم به تحت عنوان الأحكام الشرعية، إنما يدور النقاش حول أحكام المرتد في زمن غيبة

المعصوم، فعلى افتراض صحة هذه الأدلة بشكل تام لا جدال فيه، فهل ان تطبيق الحدود الشرعية من أحكام زمن المعصوم، أم انها مطلقة تشمل زمن المعصوم وزمن غيبته، أي انها بالتالي من الأحكام اللاتزامنية؟ ثمة قولان بين فقهاء الشيعة في هذا الباب. القول المعروف^{٢٧} هو عدم جواز إقامة الحدود في غير زمن المعصوم^{٢٨}، وهذا قول مشهور، إلى درجة ان البعض ادعى وجود إجماع عليه^{٢٩}. وحيث ان عقوبة الارتداد بحسب النظر المشهور من الحدود الشرعية^{٣٠}، فإنه حد كباقي الحدود الشرعية لا يطبق في زمن غياب المعصوم. تتجلى أهمية هذا القول أكثر إذا لاحظنا الإشكالات المتعددة التي ترد على الحكم المذكور في عصرنا الراهن. خصوصاً وإن الجهاد الابتدائي حسب الرأي المشهور من الأحكام الخاصة بزمن المعصوم، ولهذين البابين محور مشترك هو الإسلام، أحدهما الدخول في الإسلام (الجهاد الابتدائي) والآخر البقاء في الإسلام (عقوبة الردة).

ثانياً: الأدلة على أحكام قتل المرتد كلها أخبار آحاد، ودليل حجية واعتبار خبر الثقة هو بناء العقلاء^{٣١}. والعقلاء لا يكتفون بخبر الثقة في الشؤون الخطيرة المهمة جداً، خلافاً للأمر العادية. ومن أهم الأمور وأخطرها هو صيانة أرواح الناس (حق الحياة). لا يمكن انتهاك حق الحياة إلا بوجود دليل قطعي، مثل نص آية، أو نص خبر متواتر. ولا يجوز إصدار أحكام قتل بناء على أخبار آحاد، أي ان تطبيق حكم الإعدام بحاجة إلى دليل قطعي معتبر. ان الاحتياط في الدماء (نظراً للأهمية القصوى للحياة، والاهتمام البالغ الذي يبديه الشارع لها) يقتضي عدم إصدار حكم بإعدام أحد بدون دليل قطعي (حتى لو كان دليلاً ظنياً معتبراً). يقول المحقق الأردبيلي: «ثم أعلم ان القتل أمر عظيم، لاهتمام الشارع بحفظ النفس، فإنه مدار التكاليف والسعادات، ولهذا أوجبوا حفظها، حتى انه ما جوزوا الترك لتقتل غيرها، والعقل أيضاً يساعده، وفي الجملة ينبغي الاحتياط التام في ذلك»^{٣٢}.

يصرح الفقيه المعاصر الكبير آية الله السيد أحمد الخوانساري: «وفي المقام شبهة أخرى، وهي ان اعتبار خبر الثقة أو العدل، مع توثيق بعض علماء الرجال أو

تعديله، من جهة بناء العقلاء، أو الاستفادة من بعض الأخبار لا يخلو من الإشكال في الدماء، مع شدة الاهتمام في الدماء. ألا ترى ان العقلاء في الأمور الخطيرة لا يكتفون بخبر الثقة، مع اكتفائهم في غيرها به»^{٣٣}.

وعلى أساس الاحتياط في الدماء أيضاً، خصص صاحب كشف اللثام إقامة الحدود الشرعية كالإعدام بزمن الإمام المعصوم^{٣٤}. وحيث ان الدليل على إعدام المرتد بضعة أخبار آحاد، وخبر الواحد لا اعتبار له في إثبات حكم الإعدام، على ذلك كان مقتضى قاعدة الاحتياط في الدم عدم إثبات حكم الإعدام.

ثالثاً: إذا تم تهديد شخص ما بالقول: «قتلناك ان لم تدخل في الإسلام» فقد تحقق الإكراه في الدين بلا أي شك. وكذلك لو هددنا شخصاً ما بالقول: «إذا خرجت من الإسلام وارتددت قتلناك» يكون الإكراه في الدين قد تحقق. والإكراه في الدين منفي ومنهي عنه بنص القرآن الكريم، وإذن فحكم قتل المرتد معارض للآية الشريفة **«لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ»** ولكثير من الآيات التي ذكرناها في هذه الدراسة. الروايات التي تتضمن هذا الحكم تعارض فحوى القرآن الكريم في آيات تستعصي على التخصيص والتقييد، لأنها تشير إلى حكم عقلي (كما مر بنا في قسم الحسن العقلي لحرية العقيدة والدين) وبذا تسقط هذه الروايات عن الاعتبار، فترك علمها لأهلها؛ بمعنى ان الفحوى الدقيقة لهذه الروايات لا تزال غير واضحة بالنسبة لنا، وينبغي مراجعة المعصومين (عليهم السلام) لاستبيان ما فيها من إجمال وإبهام، وإلى ذلك الحين لا يتسنى العمل بمفادها.

٢- أحكام أهل الذمة

الجزية، وهي أهم أحكام أهل الذمة من الأحكام القرآنية، ولا مرأه انها كانت تطبق في زمن الرسول (صلى الله عليه وآله وسلم) والعصور التي أعقبته. مدار النقاش، هل ان أحكام أهل الذمة من الأحكام الثابتة الدائمة غير التزامية، أم أنها من الأحكام الخاصة بزمن صدر الإسلام، ومن الفتاوى المتغيرة والتزامية التي تنتفي

بتغير الظروف الزمانية والمكانية. لقد كان لهذا الحكم في زمنه مصلحة تامة، وإلا لم يشرعه الله تعالى، ثم انه لا يعتبر من الأحكام التعبدية والتوقيفية، لكنه اليوم خال من المصلحة في المحاور السبعة المذكورة في القسم الثاني على الأقل. انه كحكم العبيد والإماء مقرر لزمان خاص، ولا مندوحة من تأشير القرآن الكريم إلى أحكام خاصة بعصر النزول، إلى جانب ذكره للأحكام الشمولية الدائمة، وحكم أهل الذمة من هذا القبيل.

والملفت ان قوانين الجمهورية الإسلامية التي ترفع شعار التطابق مع الشريعة الإسلامية، تخلو تماماً من أحكام الارتداد وأهل الذمة.

٣- عدم تمتع الكافر غير الذمي بحق الحياة

الجهاد أحد الأحكام الإسلامية التي لا غبار عليها، بيد ان المراد بالجهاد ليس ما شاع من انه إعداد الجيوش لإدخال الكفار في الإسلام، بمعنى تخيير غير المسلم بين اعتناق الإسلام أو الموت، إنما المراد بالجهاد انه لو كانت البلاد التي يسيطر عليها الكفار تفتقر لحرية الدين، ولا يسمح فيها للناس باعتناق الدين الحنيف إذا أرادوا، ولا توفر لهم المعلومات الكافية حول الأديان، وإذا لم يكن متاحاً للمسلمين سد هذه النقيصة في ذلك المجتمع المغلق المضطهد، فمن الواجب عليهم قتال الكفار والمشركين لتحريرهم، من الأضر والأغلال التي عليهم، حتى يستطيعوا اختيار أي دين يشاءون بكل حرية. ومن الطبيعي ان يختار الكثير من الناس دين الحق في ظروف الحرية. وإذن، فالجهاد الابتدائي هو في حقيقته ضرب من الجهاد الدفاعي. الدفاع عن حرية البشر في اختيارهم للدين، دون إكراههم على دين معين حتى لو كان دين الحق.

غير المسلم الذي يعيش في المجتمع الإسلامي أو خارجه، ما لم يدخل حرباً ضد المسلمين، فلا يخير إطلاقاً بين الإسلام والإعدام لمحض انتمائه لدين آخر. إنما إذا رغب البقاء على دينه وعقيدته - مهما كانت - فإن ذلك من حقه، ولا يحق لأي

مسلم التعرض له، بذريعة التباين الديني، أو الاختلاف العقيدي.
يلوح ان الآيات القرآنية غير التزامنية تشير إلى هذه الرؤية وليس إلى الرؤية
الدارجة.

والنتيجة: مع ان الرؤية الإسلامية السائدة لا تطبق حرية العقيدة والدين على
مستويات عدة، بيد ان هناك رؤية إسلامية أخرى تبتني على ضوابط أصيلة للكتاب
والسنة، تشدد على حرية العقيدة والدين المتناغمة مع مناهج حقوق الإنسان.

المصادر:

- ١- القرآن الكريم.
- ٢- ثقة الإسلام محمد بن يعقوب الكليني، الكافي، تصحيح علي أكبر غفاري،
٨ مجلدات، طهران، ١٣٨٨هـ.
- ٣- الشيخ الصدوق، من لا يحضره الفقيه، تصحيح: علي أكبر غفاري، ٤
مجلدات، طهران، ١٣٩٢ هـ.
- ٤- الشيخ الطوسي، تهذيب الأحكام، تصحيح: حسن الموسوي الخراساني، ١٠
مجلدات، طهران ١٣٩٠هـ.
- ٥- الاستبصار، تصحيح: حسن الموسوي الخراساني، ٤ مجلدات طهران، ١٣٩٠هـ.
- ٦- أمين الإسلام الطبرسي، مجمع البيان في تفسير القرآن، تحقيق: ميرزا أبو
الحسن الشعراني، ١٠ أجزاء في ٥ مجلدات، طهران، ١٣٥٩هـ.
- ٧- الشوكاني، نيل الأوطار، المطبعة العثمانية المصرية.
- ٨- المحقق الحلي، شرائع الإسلام، تصحيح: عبد الحسين محمد علي، ٤
مجلدات، النجف ١٣٨٩هـ.
- ٩- أحمد الأردبيلي، مجمع الفائدة والبرهان في شرح إرشاد الأذهان، ١٤ مجلداً

- ١٠- ابن إدريس الحلبي، السرائر الحاوي لتحرير الفتاوي، ٣ مجلدات، قم، ١٤١١هـ.
- ١١- محمد حسن النجفي، جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام، ٤٣ مجلدًا، طهران، ١٤٠٠هـ.
- ١٢- محمد كاظم اليزدي، العروة الوثقى، مجلدان، طهران، ١٣٩٩هـ.
- ١٣- أبو القاسم الموسوي الخوئي، منهاج الصالحين، مجلدان، قم، ١٤١٠هـ، الطبعة ٢٨.
- ١٤- مباني تكملة المنهاج، مجلدان، بيروت.
- ١٥- مصباح الأصول، بقلم محمد سرور واعظ بهسودي، ٣ مجلدات، النجف، ١٣٨٦هـ.
- ١٦- أحمد الخوانساري، جامع المدارك في شرح المختصر النافع، ٧ مجلدات، طهران ١٤٠٥هـ.
- ١٧- روح الله الموسوي الخميني، تحرير الوسيلة، مجلدان، قم.
- ١٨- وهبة الزحيلي، الفقه الإسلامي وأدلته، ٨ مجلدات، بيروت ١٤٠٩هـ (ط ٣).
- ١٩- محمد مؤمن قمي، الكلمات السديدة في المسائل الجديدة، قم: ١٤١٥هـ.
- ٢٠- الحر العاملي، وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة، ٣٠ مجلدًا، قم ١٤١٢هـ، تصحيح: مؤسسة آل البيت.
- ٢١- مرتضى مطهري، حول الثورة الإسلامية، طهران ١٩٨٩.
- ٢٢- حول الثورة الإسلامية، طهران ١٩٨٩.
- ٢٣- د. مهدي حائري يزدي، الإسلام وميثاق حقوق الإنسان، حولية «تشيع»، السنة ٤، قم ١٩٦٢.
- ٢٤- الفاضل الهندي، كشف اللثام في شرح قواعد الأحكام، طبعة حجرية، مجلدان.
- ٢٥- الميثاق العالمي لحقوق الإنسان، الميثاق العالمي للحقوق المدنية والسياسية،

الإعلان الإسلامي لحقوق الإنسان.

٢٦- جمال البنا، رسالة حرية الفكر والاعتقاد في الإسلام، ٥٦ ص، القاهرة

١٤١٨هـ، دار الفكر الإسلامي.

الهوامش:

^١ - الميثاق العالمي لحقوق الإنسان المصادق عليه من قبل الهيئة العامة لمنظمة الأمم المتحدة عام

١٩٤٨.

المادة ٢: بإمكان كل فرد ان يتمتع بكافة الحقوق والحريات الواردة في هذا الميثاق بلا أي تمييز، خصوصاً من حيث العنصر، واللون، والجنس، واللغة، والدين، والعقيدة السياسية، أو أية عقيدة أخرى، وكذلك من حيث القومية، والوضع الاجتماعي، والثروة، والولادة، أو أية ظروف أخرى.

المادة ١٨: من حق كل فرد التمتع بحرية التفكير والضمير والديانة. ويشتمل هذا الحق على حرية تغيير الدين أو العقيدة، وكذلك على حرية التعبير عن العقيدة والإيمان، ويشمل كذلك التعليم الديني، وإقامة المراسم الدينية. بوسع كل فرد التمتع بهذه الحقوق على نحو فردي أو جماعي، وبشكل خصوصي أو عمومي.

المادة ١٩: من حق كل إنسان ان تكون له حرية العقيدة والتعبير، ويشمل هذا الحق ان لا يخاف ولا يضطرب من تبنيه لعقيدة معينة، وان يكون حراً في اكتساب المعلومات والأفكار، وفي أخذها ونشرها بكافة الوسائل المتاحة، ومن دون تقييدات الحدود.

المادة ٢٦، البند ٢: ينبغي ان يوجه نظام التربية والتعليم بحيث ينمي ويعزز الشخصية الإنسانية لكل فرد بأكمل الأشكال. على التربية والتعليم تسهيل حسن التفاهم والتسامح، واحترام المعتقدات المخالفة، والمحبة بين كافة الشعوب والمجتمعات العنصرية أو الدينية، وكذلك تنمية أنشطة الأمم المتحدة في سبيل صيانة السلام.

المادة ٢٦، البند ٣: للوالدين أولوية على الآخرين في اختيار نوع التربية والتعليم لأبنائهم.

المادة ٢٩، البند ٢: لا يتقيد أي إنسان في التمتع بحقوقه وحرياته بغير القيود التي يرسمها القانون بهدف ضمان معرفة ومراعاة حقوق الآخرين وحرياتهم، ولأجل مراعاة المتطلبات الأخلاقية الصحيحة،

والنظام العام، والرفاه الشامل في ظروف المجتمع الديمقراطي.

الميثاق العالمي للحقوق المدنية والسياسية المصادق عليه في الهيئة العامة لمنظمة الأمم المتحدة عام

١٩٦٦:

المادة ٢، البند ١: تعهد الدول الداخلة في هذا الميثاق ان تحترم وتضمن الحقوق المقررة في هذا الميثاق، بالنسبة لكافة الأفراد المقيمين في بلادها والتابعين لسيادتها، من دون أي تمييز من حيث العنصر، أو اللون، أو الجنس، أو اللغة، أو الدين، أو العقيدة السياسية، أو أية عقيدة أخرى، أو من حيث الأصل والمنشأ القومي، أو الاجتماعي، أو الثروة، أو النسب، أو سائر الأحوال.

المادة ١٨، ١- من حق كل إنسان التمتع بحرية التفكير والضمير والدين. ويتضمن هذا الحق حرية اعتناق أو قبول دين أو معتقدات يختارها الإنسان، وكذلك حرية إبداء الدين أو المعتقدات، سواء بشكل فردي أو جماعي، بنحو علني أو سري، عن طريق العبادات وإقامة الآداب والأعمال والتعاليم الدينية.

٢- يجب ان لا يتعرض أي إنسان لإكراه ينال من حريته في اعتناق أو قبول دين أو معتقدات يختارها لنفسه.

٣- لا يمكن تقييد التعبير عن الديانة أو المعتقدات بقيود، إلا ما يذكر تحديداً في القانون، ويكون ضرورياً لصيانة الأمن والنظام والسلامة والأخلاق العامة، أو الحقوق والحريات الأساسية للآخرين.

٤- تعهد الدول الداخلة في هذا الميثاق ان تحترم حرية الوالدين، أو الأولياء القانونيين للأطفال بحسب الحالات، في تأمين التعليم الديني والأخلاقي لأطفالهم طبقاً لمعتقداتهم.

المادة ١٩، ١: لا تجوز مضايقة وإخافة أي إنسان بسبب معتقداته.

٢- من حق كل إنسان التعبير عن رأيه. ويشمل هذا الحق حرية البحث في المعلومات والأفكار مهما كانت، ونحصيلها وإشاعتها من دون ملاحظة الحدود الدولية، سواء بطريقة شفوية، أو مكتوبة، أو مطبوعة، أو فنية، أو بأية وسيلة أخرى يختارها الإنسان.

٣- تطبيق الحقوق المذكورة في البند الثاني من هذه المادة يستلزم حقوقاً ومسؤوليات خاصة، لذلك قد يتقيد بقيود معينة مصرح بها في القانون، وتكون ضرورية للأمر التالية:

أ- احترام حقوق الآخرين وسمعتهم.

ب- صيانة الأمن القومي، أو النظام العام، أو السلامة، أو الأخلاق العامة.

المادة ٢٠، ١: تمنع بموجب كافة ألوان الدعاية للحرب.

٢- تمنع بموجب القانون جميع أنماط الدعوة إلى البغض والكراهية القومية، أو العنصرية، أو الدينية،

المحفزة للتمييز أو الخصومات واستعمال القوة.

وفيما يلي بعض المواد ذات الصلة من الإعلان الإسلامي لحقوق الإنسان المصادق عليه من قبل وزراء خارجية البلدان الإسلامية في القاهرة عام ١٩٩٠، والمستند إلى القراءة التقليدية الرسمية السائدة للدين الإسلامي:

المادة ١، البند أ: البشر عموماً عائلة واحدة، تجمعهم العبودية لله وبنوة آدم، فكل الناس متساوون في مبدأ الشرف الإنساني والتكاليف والمسؤوليات، من دون أي تمييز في العنصر، أو اللون، أو اللغة، أو الجنس، أو العقيدة الدينية، أو الانتماء السياسي، والوضع الاجتماعي. والعقيدة الصحيحة هي الضمان الوحيد لتنمية هذا الشرف عن طريق تكامل الإنسان.

المادة ٩، أ: طلب العلم فريضة، والتربية والتعليم تكليف على المجتمع والدولة، ويجب على المجتمع والدولة توفير سبلهما وأدواتهما، وضمان تنوعهما، حسب ما تقتضيه مصلحة المجتمع، ومنح الفرصة للإنسان للتعرف على الدين الإسلامي وحقائق الوجود، واستخدامها لصالح البشرية.

ب: من حق كل إنسان ان تتوفر له المؤسسات التربوية والتوجيهية المختلفة، ابتداء من العائلة والمدرسة والجامعة، وحتى الأجهزة الإعلامية وغيرها، الساعية في مجال التربية الدينية والدنيوية للبشر، ولأجل تربيتهم وتعليمهم بشكل كامل، والعاملة على تنمية شخصية الإنسان بحيث يصاب إيمانه بالله وتحترم حقوقه وواجباته.

المادة ١٠: الإسلام دين الفطرة، ولا يجوز استخدام أي إكراه للإنسان، أو استغلال لفقره وجهله، لتغيير دينه إلى دين آخر، أو إلى الإلحاد.

المادة ١٦: من حق كل إنسان الانتفاع من ثمرات إنجازاته العلمية، أو الأدبية، أو الفنية، أو التكنولوجية، ومن حقه حماية المصالح الأدبية والعالية المترتبة عليها، شريطة ان لا تتنافى تلك الإنجازات مع أحكام الشريعة.

المادة ١٨، أ: من حق كل إنسان ان يعيش بطمأنينة على روحه ودينه وعائلته وعرضه وماله.

المادة ٢٢، أ: من حق كل إنسان التعبير عن رأيه بحرية، وبأي شكل من الأشكال التي لا تعارض الأصول الشرعية.

ب: من حق كل إنسان ان يدعو الآخرين للمعروف وينهاهم عن المنكر، بما يتلاءم وضوابط الشريعة الإسلامية.

ج: الإعلام ضرورة حيوية للمجتمع، ومن الممنوع إساءة استغلاله، والتهمج على المقدسات، وكرامة الأنبياء، أو استخدام كل ما من شأنه الإخلال في القيم، أو تفتيت المجتمع وتحطيمه، أو إلحاق الضرر بالمعتقدات وزعزعتها.

د: لايجوز إثارة المشاعر القومية، أو الدينية، أو أي شيء يؤدي إلى تحفيز أي لون من ألوان الشعور بالتمييز العنصري.

المادة ٢٤: كافة الحقوق والحريات المذكورة في هذه الوثيقة مشروطة بمطابقتها لأحكام الشريعة الإسلامية.

^٢ - تم تنظيم هذه الأحكام طبقاً لفتاوى علماء الشيعة، للمثال راجع:

الإمام روح الله الموسوي الخميني، تحرير الوسيلة كتاب الإرث، موانع الإرث، الكفر، المسألة ١٠، ج ٣، ص ٣٦١ و ٣٦٧، وكتاب الحدود، القول في الارتداد، المسألة ١، ج ٢، ص ٤٩٤.

آية الله السيد أبو القاسم الخوئي، مباني تكملة المنهاج، الارتداد، ج ١، ص ٣٢٤ - ٣٢٧ والمسألة ٢٧١، ص ٣٣٠.

المراد بالأعمال الشاقة: الضرب عند مواقيت الصلاة، العمل الإجباري الشديد، المنع عن الأكل والشرب إلا في حدود الضرورة، فرض ارتداء الملابس الخشنة (مباني تكملة المنهاج من ٣٣١ حتى ٣٣٢).

يجمع فقهاء أهل السنة على وجوب قتل المرتد مطلقاً في حال عدم توبته، والأحناف فقط يقولون أولاً بسجن المرتدة مع الأعمال الشاقة إلى حين تعود للإسلام و تموت. وثانياً بأن الاستنابة مستحبة وليست واجبة. كنموذج راجع: الدكتور وهبة الزحيلي، الفقه الإسلامي وأدلته، ج ٦، ص ١٨٣ - ١٩٣.

^٣ ((المراد بالكافر من كان منكراً الألوهية والتوحيد، أو الرسالة، أو ضرورياً من ضروريات الدين، مع الالتفات إلى كونه ضرورياً، بحيث يرجع إنكاره إلى إنكار الرسالة، والأحوط الاجتناب عن منكر الضروري مطلقاً، وان لم يكن ملتفتاً إلى كونه ضرورياً)). آية الله محمد كاظم الطباطبائي اليزدي، العروة الوثقى، كتاب الطهارة، في النجاسات، الثامن، ج ١، ص ٦٧.

((من انتحل غير الإسلام، أو انتحلته ووجد ما يعلم من الدين ضرورة، بحيث يرجع جحوده إلى إنكار الرسالة، أو تكذيب النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) أو تنقيص شريعته المطهرة، أو صدر منه ما يقتضي كفره من قول أو فعل...)) تحرير الوسيلة، كتاب الطهارة، في بيان النجاسات، العاشر، ج ١، ص ١١٨.

((من انتحل الإسلام، ووجد ما يعلم انه من الدين الإسلامي، بحيث رجح جحده إلى إنكار الرسالة، نعم إنكار المعاد يوجب الكفر مطلقاً)) منهاج الصالحين، آية الله السيد أبو القاسم الموسوي الخوئي، كتاب الطهارة، الأعيان النجسة، ج ١، ص ١٠٩.

للتعرف على فتاوى أهل السنة راجع مثلاً: الفقه الإسلامي وأدلته، ج ٦، ص ١٨٣.

((المرتد هو الراجع من دين الإسلام إلى الكفر... أو حلل حراماً بالإجماع... أو حرم حلالاً

بالإجماع... أو نفى وجوب مجمع عليه، أو اعتقد وجوب ما ليس بواجب بالإجماع... أو عزم على الكفر غداً أو تردد فيه)).

^٤ - حكم تكفير أعظم علماء الإسلام، سواء من العرفاء أو الحكماء نظيري ابن سينا، والسهورودي، وصدر المتألهين، ومحبي الدين ابن عربي، وحتى في الآونة الأخيرة الشيخ هادي نجم آبادي من بين الفقهاء (والذي اشتهر بالكفر) هو في الواقع غيظ من فيض.

^٥ - راجع: تحرير الوسيلة، كتاب الحدود، القول في الارتداد، المسألة ٤، ج ٢، ص ٤٩٥.

^٦ - مباني تكملة المنهاج، المسألة ٢٨٢، ج ١، ص ٣٣٧، في تحرير الوسيلة (فروع حد القذف، الخامس، ج ٢، ص ٤٧٧) ترك واجب وارنكاب حرام شريطة ان يكون من الكبائر تشمله التعزيرات.

^٧ - منهاج الصالحين، ج ١، ص ٣٦١ - ٣٩١، كتاب الجهاد، المسألة ٦٢.

^٨ - م س ١ / ٣٩١، تحرير الوسيلة، تنمة كتاب الحدود، أحكام الذمة، المسألة ٢، ج ٢، ص ٤٩٧.

^٩ - منهاج الصالحين، كتاب الجهاد، المسألة ٨١، ج ١، ص ٣٩٧.

^{١٠} - تحرير الوسيلة، شرائط الذمة، السادس ج ٢، ص ٥٠٢، منهاج الصالحين، كتاب الجهاد، المسألة

٨٥، ج ١، ص ٣٩٩.

^{١١} - ((ليس للكفار ذميين كانوا أو لا تبليغ مذاهبهم الفاسدة في بلاد المسلمين، ونشر كتبهم الضالة

فيها، ودعوة المسلمين وأبنائهم إلى مذاهبهم الباطلة، ويجب تعزيرهم، وعلى أولياء الدول الإسلامية ان يمنعوه عن ذلك بأية وسيلة مناسبة، ويجب على المسلمين ان يحترزوا عن كتبهم ومجالسهم، ويمنعوا أبناءهم عن ذلك، ولو وصل إليهم من كتبهم والأوراق الضالة منهم شيئاً يجب محوها، فإن كتبهم ليست إلا محرقة غير محترمة، عصم الله تعالى المسلمين من شرور الأجانب وكيدهم وأعلى الله كلمة الإسلام)).

تحرير الوسيلة، كتاب الحدود، فروع أحكام أهل الذمة، الرابع، ج ٢، ص ٥٠٧.

^{١٢} - تحرير الوسيلة، كتاب الحدود، الثاني من فروع أحكام أهل الذمة، ج ٢، ص ٥٠٦، منهاج

الصالحين، كتاب الجهاد، المسألة ٨٠، ج ١، ص ٣٩٧.

^{١٣} - تحرير الوسيلة، كتاب الحدود، الأول من فروع أحكام أهل الذمة، ج ٢، ص ٥٠٦.

^{١٤} - منهاج الصالحين، كتاب الجهاد، المسألة ٨٢، ج ١، ص ٣٩٨، تحرير الوسيلة، شرائط الذمة،

المسألة ٨، ج ٢، ص ٥٠٣.

^{١٥} - منهاج الصالحين، كتاب الجهاد، ج ١، ص ٣٦٠.

^{١٦} - منهاج الصالحين، كتاب الجهاد، الغنائم، ج ١، ص ٣٧٩ - ٣٨١.

^{١٧} - تحرير الوسيلة، كتاب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ختام، المسألة ٢، ج ١، ص ٤٨٢.

- ^{١٨} - كمثل انظر: آية الله الشيخ محمد مؤمن القمي، الكلمات السديدة في المسائل الجديدة، كلمة في الجهاد الابتدائي، ص ٣١٥ - ٣٥٨. وآية الله الخوني، منهاج الصالحين، كتاب الجهاد، ج ١، ص ٣٦٤ - ٣٦٦، منهاج الصالحين، كتاب الجهاد، الفوائد، ج ١، ص ٣٧٩ - ٣٨١.
- ^{١٩} - نيل الأوطار، ج ٧، ص ٩٠.
- ^{٢٠} - الكافي، ج ٧، ص ٢٥٧، الحديث ١١. من لا يحضره الفقيه، ج ٣، ص ٩٨، الحديث ٣٣٣، التهذيب، ج ١، ص ١٣٦، الحديث ٥٤١. الاستبصار، ج ٤، ص ٢٥٣، الحديث ٩٥٧. وسائل الشيعة، أبواب حد المرتد، الباب ١، الحديث ٣، ج ٢٨، ص ٣٢٤.
- ^{٢١} - الكافي، ج ٧، ص ٢٥٧، الحديث ١٠، التهذيب، ج ١٠، ص ١٣٨، الحديث ٥٤٨، الاستبصار، ج ٤، ص ٢٥٤، الحديث ٩٦٣. وسائل الشيعة، أبواب حد المرتد، الباب الأول، الحديث ٥، ج ٢٨، ص ٣٢٥. وسائل الشيعة، أبواب حد المرتد، الباب الأول، الحديث ٥، ج ٢٨، ص ٣٢٥.
- ^{٢٢} - التهذيب، ج ١٠، ص ١٤٣، الحديث ٥٦٥. من لا يحضره الفقيه، ج ٣، ص ٨٩، الحديث ٣٣٥. وسائل الشيعة.
- ^{٢٣} - مرتضى مطهري، حول الجمهورية الإسلامية، ص ٨٧ - ١٣٦، و ص ٦ - ٢٢.
- ^{٢٤} - جمال البناء، رسالة حرية الفكر والاعتقاد في الإسلام. قدم المؤلف في كتابه هذا تصنيفاً لآيات القرآن قريباً من هذا التصنيف.
- ^{٢٥} - آية الله الدكتور مهدي حائري يزدي، الإسلام وميثاق حقوق الإنسان، حولية ((مكتب تشيع)) العدد ٤، ١٩٩٢، ص ٦٧ - ٧٦.
- ^{٢٦} - الطبرسي، مجمع البيان في تفسير القرآن، ج ٣، ص ٣٦٣ - ٣٦٤.
- ^{٢٧} - آية الله السيد أحمد الخوانساري، جامع المدارك في شرح المختصر النافع، ج ٥، ص ٤١١: ((وأما إقامة الحدود في غير زمان الحضور وزمان الغيبة فالمعروف عدم جوازها)).
- ^{٢٨} - المحقق الحلبي، شرائع الإسلام في مسائل الحلال والحرام، ج ١، ص ٣٤٤: ((ولا يجوز لأحد إقامة الحدود إلا للإمام مع وجوده أو نصبه لإقامتها)) والمراد من النصب في الجزء الأخير من العبارة التنصيب الخاص وليس التنصيب العام. راجع: جواهر الكلام، ج ٢١، ص ٣٨٦.
- ^{٢٩} - ابن إدريس الحلبي، السرائر الحاوي لتحرير الفتاوي، ج ٢، ص ٢٥: ((الإجماع حاصل منعقد من أصحابنا ومن المسلمين جميعاً أنه لا يجوز إقامة الحدود ولا المخاطب بها إلا الأئمة (عليهم السلام) والحكام القائمون بأذنهم في ذلك، فأما غيرهم فلا يجوز له التعرض بها على حال، ولا يرجع ان هذا الإجماع بأخبار الآحاد بل بإجماع مثله، أو كتاب، أو سنة متواترة مقطوع بها)).

- ^{٣٠} - الرأي الآخر يذهب إلى ان الارتداد من التعزيرات لا من الحدود، راجع: شرائع الإسلام، ج٤، ص١٤٧.
- ^{٣١} - العمدة في دليل حجية الخبر هي سيرة العقلاء الممضاة عند الشارع. مصباح الأصول، ج٢، ص١٩٦.
- ^{٣٢} - مجمع الفائدة والبرهان في شرح إرشاد الأذهان، كتاب الحدود، ج١٣، ص٩٠.
- ^{٣٣} - جامع المدارك في شرح المختصر النافع، كتاب الحدود، ج٧، ص٣٥.
- ^{٣٤} - ((ولو كان الحد قتلاً أو رجماً اختص بالإمام، بناء على الاحتياط في الدم، واحتمال كون الحد من هؤلاء استصلاحاً)) بهاء الدين محمد بن الحسن الأصفهاني المشهور بالفاضل الهندي، كشف اللثام عن قواعد الأحكام، ج٢، ص٤٠٥.

حكم الردّة وعقوبة المرتدّ

د . طه جابر العلواني *

لنتجلى الموقف القرآنيّ الحكيم من حرية الاعتقاد لا بد لنا من استقراء آيات الكتاب الكريم -كلها- من آيات سورة الفاتحة إلى آيات سورة الناس استقراءً تاماً، وذلك لرصد جميع المبادئ الأساسيّة التي أرسى القرآن الكريم دعائمها، ليقم عليها بناء ((الحرية)) وحين وفقنا للقيام بذلك الاستقراء توصلنا إلى هذه المبادئ الأساسيّة.

المبادئ القرآنيّة الأساسيّة:

إنّ هدي القرآن الكريم في قضية الحرية يقوم على المبادئ الأساسيّة التالية:

المبدأ الأول: إنّ القرآن الكريم بيّن أنّ الله - تبارك وتعالى - استشهد الإنسان على نفسه «والشهادة ولاية» ليقر بربوبية الله له وألوهيته، وليقر بأنّه خلق الله وعبده؛ لأنّ هذا الإقرار - هو حجر الزاوية في تأسيس العلاقة بين الله وبين الإنسان، كما أنّه شديد الأهميّة في تأسيس العلاقة بين الإنسان والإنسان، والإنسان والطبيعة. وهذا الاستشهاد من الله والإقرار من الإنسان هو ما دلت عليه آيات العهد: ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَىٰ شَهِدْنَا أَنْ تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ (١٧٢) أَوْ تَقُولُوا إِنَّمَا أَشْرَكَ آبَاؤُنَا مِنْ قَبْلُ وَكُنَّا ذُرِّيَّةً مِنْ بَعْدِهِمْ أَفَتُهْلِكُنَا بِمَا فَعَلَ الْمُبْطِلُونَ (١٧٣) وَكَذَلِكَ نَفْصَلُ الْآيَاتِ وَلَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ﴾ (سورة الأعراف: ١٧٢-١٧٤).

المبدأ الثاني: بعد أن تم تأسيس العلاقة بين الله وبين الإنسان تولى أمر تخيير الإنسان بين أن يكون مطبوعاً على التحرك التلقائي وفق النظام الكوني وبين أن تكون له حرّيته الذاتية؟! وقد أوضح الخالق البارئ المصور للإنسان أن صفة هذه الحرّية أن تكون أمانة بين يديه عليه أن يحفظها ويصونها، فهي «أمانة الاختيار» أو «أمانة الحرّية» أعطى بمقتضاها أن يختار ما يريد من حالات نشاطه الفردي الإرادي إيجاباً أو سلباً، وإنه سوف يكون مسئولاً عن نتائج استعماله هذه الأمانة بين يدي الله في يوم الدين: يناله ثواب الطاعة، ويصيبه عقاب المعصية، وهذا ما دلت عليه آية الأمانة، وفصلته آيات الوعد والوعيد: ﴿أَنَا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الْإِنْسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا﴾ (الأحزاب: ٧٢).

وقد اختلف المفسّرون اختلافاً كبيراً في معنى «الأمانة»؛ فذكر الطبري أقوالاً كثيرة في ذلك، وعقّب عليها بقوله: «... إنَّ أُولَى الْأَقْوَالِ بِالصَّوَابِ مَا قَالَه الذِّينَ قَالُوا: إِنَّه عَنِي بِالْأَمَانَةِ فِي هَذَا الْمَوْضِعِ جَمِيعَ مَعَانِي الْأَمَانَاتِ فِي الدِّينِ، وَأَمَانَاتِ النَّاسِ كَذَلِكَ».

أما ابن العربي فقد قال في أحكام القرآن: «..... إنَّ الْأَمَانَةَ فِيهَا اخْتِلَافٌ كَثِيرٌ فِي الْقَوْلِ، لِبَابِهِ فِي عَشْرَةِ أَقْوَالٍ سَرَدَهَا كَانَ النَّاسُ مِنْهَا أَنْ الْمُرَادُ بِهَا «الطَّاعَةَ»، وَعَاشِرُهَا: «التَّوْحِيدَ».

وقد استعرضنا أقوال مفسّرين آخرين، منهم النيسابوري بهامش الطبري، والبيضاوي، والرازي، والطوسي، والطبرسي، والكشاف، والقرطبي، وابن كثير، والآلوسي، والشوكاني، فلم نجدهم يخرجون عما ذكر الطبري، وابن العربي.

أما ابن عاشور فقد أبرز معنى ورد ضمناً لدى ابن العربي والطبري، وهو أنّ المراد بها «العقل» وربط بين هذا وبين «الاستخلاف»، وتبّه إلى أنّ المتبادر من سائر المحامل أن يكون المراد بالأمانة حقيقتها المعلومة، وهي الحفاظ على ما عهد به ورعيه... وعدم التفريط فيه أو إضاعته، وعزّز بهذا اختياره أن يكون المراد بها - هو

«العقل»؛ وقال: بأنَّ بَقِيَّةَ التفسيرات للأمانة تعتبر من قبيل ذكر الأمثلة الجزئية للمعاني الكلية وأهم لوازم العقل الاختيار والمسئولية. فالحرية - إذن - فطرة فطر الله الناس عليها. فالأمانة على هذا هي «التوحيد» الذي اختاره الإنسان وأقر به والتزم بالمحافظة عليه و«العمل بمقتضاه»، وذلك ما تضمنه «عهد الاستخلاف» في الآية (٣٠) من سورة البقرة: ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ قَالَ إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾ (البقرة: ٣٠).

فالتحديد الأدق أو الكلي - إذن - أن يكون المراد بالأمانة أمانة «حرية الاختيار» القائمة على تأسيس العلاقة بين الله والإنسان، وقد منح الله الإنسان العقل ليكون أداة ووسيلة لا غنى عنها لممارسة «حرية الاختيار» والحيلولة دون إساءة استعمالها.

ويستأنس لهذا بقول ابن رشد: "..... إِنَّ جَمِيعَ الْمَوْجُودَاتِ تَطْلُبُ غَايَتَهَا بِالْحَرَكَةِ نحو المبدأ الأول وهي الحركة التي تطلب بها غاياتها التي من أجلها خلقت وذلك، أمَّا لجميع الموجودات فبالطبع؛ وأمَّا الإنسان فبالإرادة؛ ولذلك كان مكلِّفًا من بين سائر الموجودات ومؤتمنًا بينها، قال: وهو معنى قوله تعالى: ﴿إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الْإِنْسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا﴾ (الإسراء: ٧٢)".

هذا؛ وقد جاءت أقوال كثيرة في المراد من «السموات والأرض والجبال»، هل المراد أعيانها أو أهلوها؟ وهل هي على الحقيقة في أيّ منها، أو أنها استعارة أريد بها تعظيم أمر الأمانة وبيان خطورتها؟ لا نطيل بذكرها، وكذلك اختلافهم في وصف الإنسان بأنه ظالم جهول؛ لأنّ الذي يهمننا في الأصل تحديد مفهوم «الأمانة» لعلاقته ببيان المبدأ الذي ذكرناه.

المبدأ الثالث: أن قبول «أمانة الاختيار» هي مناط المسئولية الإنسانية: فالمكره أو المجبر لا يحتمل مسئولية ما أكره عليه، أو ألجئ إلى فعله، ولذلك فإنّ مسئولية

الإنسان لا تتجاوز مجال حرّيته ولا حدودها، ومن أروع ما جاء في القرآن الكريم تلك المقارنة المعجزة بين من تسلب منه حرّية الاختيار وبين عباد الله الذين شاء الله لهم أن يكونوا أحراراً؛ هذه الآيات الكريمة من سورة النحل: ﴿فَلَا تَضْرِبُوا لِلَّهِ الْأَمْثَالَ إِنَّ اللَّهَ يَعْلَمُ وَأَنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾ (٧٤) ضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا عَبْدًا مَمْلُوكًا لَا يَقْدِرُ عَلَى شَيْءٍ وَمَنْ رَزَقْنَاهُ مِنَّا رِزْقًا حَسَنًا فَهُوَ يُنْفِقُ مِنْهُ سِرًّا وَجَهْرًا هَلْ يَسْتَوُونَ الْحَمْدُ لِلَّهِ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ (٧٥) وَضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا رَجُلَيْنِ أَحَدُهُمَا أَبْكَمُ لَا يَقْدِرُ عَلَى شَيْءٍ وَهُوَ كَلٌّ عَلَى مَوْلَاهُ أَيْنَمَا يُوَجِّههُ لَا يَأْتِ بِخَيْرٍ هَلْ يَسْتَوِي هُوَ وَمَنْ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَهُوَ عَلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ﴾ (النحل: ٧٤-٧٦). ثم يأتي قوله تبارك وتعالى: ﴿وَاللَّهُ أَخْرَجَكُمْ مِنْ بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْئًا وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَالْأَفْئِدَةَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾ (النحل: ٧٨) لتؤكد أن الإنسان قد زود بقوى الوعي ليكون قادراً مسئولاً حرّاً إذا إرادة ومشئته، له عقل هو ما أطلق الغزالي عليه: "أنه رسول من داخل والرسول رسل من خارج" فإذا انتقصت حرّية الإنسان انتقصت مسؤولياته بقدر ما نقص من حرّيته.

المبدأ الرابع: وهو يؤكد ما سبق ويزيده وضوحاً؛ أنّ القرآن المجيد ربط مسؤولية الإنسان وبنائها على «حرّية الاختيار» لكنه لم يتركه منفرداً؛ بل عزز ذلك، وأعطى حرّية الإنسان مداها الكامل في بناء المسؤولية الإنسانيّة على إرسال الرسل؛ قال تبارك وتعالى: ﴿لئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى اللَّهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ﴾ (النساء: ١٦٥)، ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا﴾ (الإسراء: ١٧). و«شخصيّة العقاب»: ﴿أَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ﴾ (٣٨) وَأَنْ لَّيْسَ لِلْإِنْسَانِ إِلَّا مَا سَعَىٰ (٣٩) وَأَنْ سَعِيَهُ سَوْفَ بِرِيٍّ (٤٠) ثُمَّ يُجْزَاهُ الْجَزَاءَ الْأَوْفَىٰ﴾ (النجم: ٣٧-٤١) وربط سبحانه وتعالى الجزاء بالإحسان أو الإساءة؛ قال تبارك وتعالى: ﴿لِيَجْزِيَ الَّذِينَ أَسَاءُوا بِمَا عَمِلُوا وَيَجْزِيَ الَّذِينَ أَحْسَنُوا بِالْحُسْنَىٰ﴾ (النجم: ٣١).

وحرّم الله على نفسه الظلم، ونفى عن ذاته العليّة ذلك نفياً مطلقاً: ﴿وَنَضَعُ الْمَوَازِينَ الْقِسْطَ لِيَوْمِ الْقِيَامَةِ فَلَا تُظْلَمُ نَفْسٌ شَيْئًا وَإِنْ كَانَ مِثْقَالَ حَبَّةٍ مِنْ خَرْدَلٍ أَتَيْنَا بِهَا وَكَفَىٰ بِنَا حَاسِبِينَ﴾ (الأنبياء: ٤٧).

وربط كل ما أمر الإنسان به أو نهى عنه بوسع الإنسان وطاقته لتحقيق العدل الإلهي المطلق معه؛ قال تبارك وتعالى: ﴿لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا مَا آتَاهَا﴾ (الطلاق: ٧) أي: من الطاقة والقدرة، وقال تبارك وتعالى: ﴿لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾ (البقرة: ٢٨٦)، فلا يكلف الله أحداً إلا ما يقدر عليه ويطيعه؛ وقال تبارك وتعالى: ﴿فَاتَّقُوا اللَّهَ مَا اسْتَطَعْتُمْ﴾ (التغابن: ١١٦).

وترك - جل شأنه - الإنسان فيما يسأل عنه ومشئته؛ قال تبارك وتعالى: ﴿وَقُلِ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكُمْ فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفُرْ﴾ (الكهف: ٢٩). ﴿اعْمَلُوا مَا شِئْتُمْ إِنَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ﴾ (فصلت: ٤٠)

وأعمل إرادة الإنسان، وأعطاها الفاعلية في مجال الاختيار؛ قال تبارك وتعالى: ﴿مَنْ كَانَ يُرِيدِ الْعَاجِلَةَ عَجَلْنَا لَهُ فِيهَا مَا نَشَاءُ لِمَنْ نُرِيدُ ثُمَّ جَعَلْنَا لَهُ جَهَنَّمَ يَصْلَاهَا مَذْمُومًا مَدْحُورًا﴾ (١٨) وَمَنْ أَرَادَ الْآخِرَةَ وَسَعَى لَهَا سَعْيَهَا وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَأُولَئِكَ كَانَ سَعْيُهُمْ مَشْكُورًا﴾ (الإسراء: ١٨-١٩).

وفرق في المسئولية بين جزاء الخطأ وجزاء العمد، كما فرق بين خطأ الإهمال والخطأ المقصود؛ وبين الإصرار على الخطأ والاستمرار فيه، وبين التراجع عنه والتوبة منه.

ورفع الإثم والمسئولية في حالة الإكراه الذي يسلب الإنسان حرية الاختيار، ويقدر ما تنتقص الحرية تنتقص المسئولية، ففي جريمة الزنا فرق القرآن الكريم بين المالك لحرية ومنقوصها، فجعل على الأمة نصف ما على الحرة المسؤولة من العقاب، لانتقاص حريتها. ﴿فَإِذَا أَحْصِنَ فَإِنَّ أَتَيْنَ بِفَاجِشَةٍ فَعَلَيْهِنَّ نِصْفُ مَا عَلَى الْمُحْصَنَاتِ مِنَ الْعَذَابِ﴾ (النساء: ٢٥).

وتدخل في إطار هذه المبادئ الحريات - كلها - حرية العقيدة وحرية العبادة، وحرية التصرف، وحرية التملك والانتقال والارتحال والإقامة وسواها.

فهذه إذن أربع دعائم أرساها القرآن المجيد، ليني عليها المفهوم الدقيق للحرية الإنسانية المنضبطة، فلا تفريط ولا إفراط، وقد بدت «الحرية» بعد ملاحظة هذه

الدعائم واحدة من أهم القيم القرآنية الحاكمة التي تقوم عليها المنظومة الإسلامية كلها، وهذه الدعائم الأربعة من الممكن أن يتسع البحث فيها ويستفيض ليقود إلى بناء «نظرية إسلامية في الحرية» تنفذ الحرية من كل ما يتهدها؛ بل تنفذ البشرية من كمّ هائل من الانحرافات، وللبناء عليها، والتفريع والتفصيل فيها سند ذكر بها بإيجاز. فأولها: استشهاد الإنسان على نفسه في أعظم أمر في الوجود، ألا وهو الشهادة بالتوحيد.

وثانيها: عرض «الأمانة» عليه، وتخيره فيها لممارسة دوره في الاستخلاف بطوع واختيار، لا بالتسيير والتسخير؛ ولأنه قد اختار التخيير على التسخير، فعليه القيام في هذه الأمانة بحقها، وفي القرآن المجيد البيان التفصيلي لمفهوم «حمل الأمانة بحقها» وفي سنن رسول الله - صلى الله عليه وآله وسلم - التطبيق العملي الواقعي لمفهوم «حمل الأمانة بحقها» لا يتسع المقام لبيانها، ويكفي أن نذكر بإرساء رسول الله في «مجتمع المدينة» دعائم «الشورى» و«المساواة» و«العدل» و«التكافل الاجتماعي» والانفتاح على الإنسانية كلها، واعتبار الإنسان مكرماً يحمل المسؤولية التامة عن سائر المسخرات من حوله، ليستخدمها في أحسن ما خلقت له، مع منحه الحرية في التصرف المسئول، ومنع الآخرين من تقييد هذه الحرية إلا بحقها الذي نبه إليه المثل الذي ضربه رسول الله؛ فالتعالي على الإنسان أو سلبه حرّيته بدون مسوغ شرعي تدمير لإنسانيته، وإلغاء لدوره في الوجود، ولذلك قال عمر بن الخطاب لعمر بن العاص فاتح مصر وواليتها حين اعتدى ولده على قبطيّ وتعالى عليه: «متى استعبدتم الناس وقد ولدتهم أمهاتهم أحراراً؟»

كما بدا لنا الترابط التام بين الحرية والمسؤولية؛ فالمسؤولية توجد وتنعدم، وتزيد وتنقص وفقاً للحرية، وتبعاً لها، وفي الرابع - من هذه الدعائم - لاحظنا كيف أوضح القرآن الكريم للناس مجموعة كبيرة من الأسس التي تمكّن الإنسان لو تمسك بها من ممارسة الحرية بدون أعراض جانبية، فهي لا تشكّل قيوداً على الحرية بقدر ما تشكّل ضوابط تحمي الحرية من سوء الاستعمال أو التعسف فيها.

إنَّ إشكالية الحرية تُعدُّ من أهم الإشكاليات التي شغلت الفلاسفة والمفكرين، وما زالت تشغلهم حتى يومنا هذا من غير أن يتمكنوا من الوصول فيها إلى التوازن الدقيق، وها هو القرآن الكريم يقدمها للبشرية بيضاء نقية بشكل يستوعب هذه الإشكالية ويتجاوز سائر الأعراض الجانبية التي صاحبت ولا تزال ممارسات الإنسان للحرية.

إنَّ بناء مثال واقعي للحرية كما هي في الأسس القرآنية والضوابط النبوية التي وضعت لها لن يعالج أزمة الحرية لدى الأمة الإسلامية فقط؛ بل سيعالج أزمة الحرية في العالم وفي الغرب خاصة كذلك؛ فأخطر ما يهدد الحرية - في الغرب الآن - هو الجهل بحقيقتها، وسيولة مفهومها، وعدم معرفة الحدود التي ينتهي عندها أصل، ويبدأ عندها أصل آخر، ومن ثم يفقد الإنسان قدرته على الاختيار من بين المتغيرات المطروحة، والاختيار كما أوضحنا هو جوهر الحرية في مجالات الممارسة الإنسانية في الحياة. إنَّ فقدان القدرة على الاختيار مهما كانت أسبابه يؤدي إلى فقدان القدرة على الإحساس المباشر بالمسئولية المترتبة على الاختيار الحر، وبالتالي يجد الإنسان نفسه في حالة اغتراب دائم عن ذاته، فيندفع صوب العبيية والعمية إلى حدِّ ممارسة الانتحار الحقيقي أو المعنوي أو المناداة «بخنق الحرية من أجل الحرية».

مناقشة ما يمكن أن يثار من اعتراضات:

في ضوء ما تقدم قد يعترض معترض فيقول: كل هذا الذي ذكرته إنما كان قبل نزول ما عُرف «بآية السيف» التي نسخت سائر الآيات التي ذكرتها أو أشرت إليها، فهذه الآية وسائر الأحاديث التي رويت في بيانها تُعد ناسخة لتلك الآيات التي قررت الحريات، وأعطت الإنسان «حرية الاختيار» و«حرية العبادة»، وهنا أود توضيح ذلك وردَّ هذه الدعوى التي شاعت وانتشرت وصارت من المسلمات وادَّعى البعض أن «النسخ» قد شمل قوله تعالى: ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ﴾ (البقرة: ٢٥٦) فأية السيف قد أمرت بالإكراه، ولقطع دابر هذه الشبهة أودَّ إيراد ما يلي:

لقد ثبت لدينا بما لا يقبل أي شك أن القرآن المجيد لا يتعرض للنسخ، وأنه ﴿لا مُبَدِّلَ لِكَلِمَاتِهِ﴾ (الأنعام: ١١٥) فلا ناسخ ولا منسوخ في القرآن المجيد وقد نشرناه مفصلاً في كتابنا «نحو موقف قرآني من النسخ»^(١) وكل ما ادَّعِيَ نسخه أعدنا قرائته وتفسيره بحيث زال كل ما ظن أنه تعارض يستدعي القول بالنسخ، أو التعارض أو التعادل بين نصوص القرآن المجيد، ولو فُرض وجود شيء من ذلك فإنه لا ينسخ القرآن الكريم على التسليم بدعوى النسخ الباطلة، إلا القرآن الكريم - كما ذهب إلى ذلك الإمام الشافعي - لأنه لا نصاً آخر يمكن أن يرتقي إلى مستواه، والقرآن الكريم لا ينسخ نفسه؛ لأن التسليم بذلك بمثابة التسليم بوجود اختلاف أو تناقض فيه، وهذا أمر لا يسع مؤمناً بالقرآن الكريم عالمًا به أن يقوله. ﴿وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا﴾ (النساء: ٨٢) ولذلك فإن دعوى نسخ كل تلك الآيات التي جاءت تشريع «لحرية الاعتقاد» و«حرية العبادة» دعوى ساقطة لا قيمة لها على الإطلاق، فأيات الحرية محكمة كلها، وفي مقدمتها: ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ﴾ (البقرة: ٢٥٦) أما الأحاديث والآثار المروية على خلاف القرآن الكريم فكلها باطلة بطلاناً تشهد له عللها الكثيرة في السند وفي المتن، وسنأتي على مناقشتها - كلها - بإذن الله ولنبدأ «بآية السيف» وستدبرها في سياقها لإزالة أية شبهة يمكن أن يتعلق بها أي طالب علم، بعد أن ثبت أن قوله تعالى: ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ﴾ (البقرة: ٢٥٦) آية محكمة، وأن جميع ما قالوه في نسخها ونسخ أمثالها بما سموه «بآية السيف» أو غيرها هي أقوال باطلة لا دليل عليها من نقل أو عقل - فإن ذلك يبطل سائر ما نسبوه إلى رسول الله من أخبار تدل على أنه أمر بأن يقاتل الناس لئسلموا أو ليحملهم كرهاً على الإسلام نحو «أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا أو يشهدوا أن لا إله إلا الله وأني رسول الله...»^(٢) إلخ تلك الأخبار كما تسقط بذلك سائر الآثار التي رووها عن الخلفاء الراشدين وغيرهم في «قتال الكفار لكفرهم»، فالقتال كان لإنقاذ المستضعفين والمضطهدين الذين يُفتنون ويكفرون بكل وسائل العنف ويسامون أسوأ أنواع العذاب لحملهم على تغيير عقيدتهم

ودينهم، فإذا هُوَ قتال للدفاع عن الحريات الدينية، لا لسلب تلك الحريات ورسول الله تلا على الناس تلك الآيات، مثل ما تلا بقية الكتاب الكريم وعلمهم ذلك وزكاهم به، فحين أمر بالصبر والتحمل صبر وأمر أصحابه بالصبر، وحين أذن الله لهم بالدفاع أبلغهم ذلك وعلمهم ما أمر الله به، وحين أمره الله بالبراءة من بعض أنواع المعاهدات مع المشركين تبرأ منها وأعلن ذلك كما أمره الله أن يعلن، ومن أمره أن ينبذ إليهم على سواء فعل ذلك معهم، فهو معصوم من مخالفة ما يأمره الله به أو ادعاء أنه قاتل الناس ليكرههم على الإيمان خلافاً لكل تلك الآيات الكريمة فهذا أمر يحتاج من يذهب إليه عمداً إلى التوبة عنه واستغفار الله منه، ولنتدبر - معاً - ما يلي:

﴿إِنَّ اللَّهَ يُدَافِعُ عَنِ الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ كُلَّ خَوَّانٍ كَفُورٍ﴾ (٣٨) أذِنَ لِلَّذِينَ يُقَاتَلُونَ بِأَنَّهُمْ ظَلَمُوا وَإِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ نَصْرِهِمْ لَقَدِيرٌ (٣٩) الَّذِينَ أُخْرِجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ بِغَيْرِ حَقٍّ إِلَّا أَنْ يَقُولُوا رَبُّنَا اللَّهُ وَلَوْلَا دَفْعُ اللَّهِ النَّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ لَهَدَمَتْ صَوَامِعُ وَبِيَعٌ وَصَلَوَاتٌ وَمَسَاجِدُ يُذَكَّرُ فِيهَا اسْمُ اللَّهِ كَثِيرًا وَلَيَنْصُرَنَّ اللَّهُ مَنْ يَنْصُرُهُ إِنَّ اللَّهَ لَقَوِيٌّ عَزِيزٌ (٤٠) الَّذِينَ إِنْ مَكَّنَّاهُمْ فِي الْأَرْضِ أَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ وَأَمَرُوا بِالْمَعْرُوفِ وَنَهَوْا عَنِ الْمُنْكَرِ وَلِلَّهِ عَاقِبَةُ الْأُمُورِ (٤١) ﴿الحج: ٣٨-٤١﴾ نزلت بالإذن للمؤمنين، بردّ العدوان عليهم، بعد أن تحمّلوا من المشركين أشد أنواع العذاب والتنكيل والإكراه على تغيير دينهم والدخول في الشرك، كان المسلمون في مكة لا يخرج أحد منهم لحاجة إلا ويعود إلى رسول الله - صلى الله عليه وآله وسلم - مضروباً أو مشجوجاً أو معتدى عليه فيتظلمون إليه، ويستأذنون به بردّ العدوان والدفاع عن أنفسهم فيقول لهم: «اصبروا فإنني لم أؤمر بالقتال»، فنزلت هذه الآية بعد بيعة العقبة، وبعد إذن رسول الله لأصحابه المستضعفين بالهجرة إلى المدينة، وقبلها بالهجرة إلى الحبشة، وهذه الآيات من سورة الحج وهي السورة (٢٢) في ترتيب المصحف الذي تم بعد العرضتين الأخيرتين بين رسول الله وجبريل بإشراف وتوجيه إلهي ليأخذ القرآن المجيد صفة الإطلاق إلى يوم القيامة، ويقطع ما بينه وبين «أسباب النزول أو مناسباته» في جيل التلقي فلا يصبح مقيداً إلى تاريخ محدد وزمن

مقيّد، والسورة من عجائب السور، فقد اشتملت على آيات مدنيّة وآيات مكّيّة، يقول الغزنوي: «هي من أعاجيب السور نزلت ليلاً ونهاراً وسفراً وحضراً مكّيّاً ومدنيّاً سلميّاً وحربيّاً...» نقله عنه القرطبي^(٣). فالسورة تبدأ بالأمر بالتقوى لكيلا يندفع بعض المؤمنين مع «شهوة الانتقام» إذا نصرهم الله ومكّنهم من عدوهم وتنقل المشهد إلى القيامة والدار الآخرة حيث يذيق الله خصوم الحق والإيمان وأهلها من العذاب ما لا يمكن للمؤمنين أن يفعلوه في الدنيا، ثم يبلغ بهذا السياق المنظوم نظم الدرر إلى إعلان الله تولّيه مهامّ الدفاع عن الذين آمنوا فهم أولياؤه وأنصاره يحبهم ويحبونه، وهو سبحانه وتعالى لا يحبّ خصومهم، بل يبغضهم لأنّ الله لا يحبّ كلّ خوان كفور، وكل من هؤلاء الذين اختاروا معسكر الخصومة لله ولرسوله وللمؤمنين «خوان»، كأنّ الخيانة صارت جزءاً من طبيعة تكوينه، وسلوكاً دائماً له، ومع الخيانة – هو «كفور» كافر بالله لا يرى آياته ولا يعقلها.

وبإعلان الله دفاعه عن الذين آمنوا أراد أن يذكرهم بأنّ خصومتهم ومودتهم وسلمهم وحربهم وسائر شأنهم ينبغي أن يكون محوطاً بتقوى الله لا بدخائل النفوس وسخائم الأحقاد، وغرائز الانتقام، فالمؤمنون جند الله لا جند أنفسهم وشهواتهم: ﴿وَلَقَدْ سَبَقَتْ كَلِمَتُنَا لِعِبَادِنَا الْمُرْسَلِينَ (١٧١) إِنَّهُمْ لَهُمُ الْمَنْصُورُونَ﴾ (الصفافات: ١٧١-١٧٣)، ﴿وَلَيَنْصُرَنَّ اللَّهُ مَنْ يَنْصُرُهُ﴾ (الحج: ٤٠) فيكون أول الأمر أمراً بالتزام المؤمنين الصبر والتحمل وعدم مقابلة الفتنة والاعتداء والاضطهاد بمثله، بل مقابلة ذلك كلّه بالصبر والتحمل حتى إذا أدرك كل مطلع على الأمور ظلم المشركين ومن معهم، وأن المؤمنين استهدفوا وتعرضوا للظلم والعدوان، ولم يقابلوا شيئاً من ذلك بمثله، وأن العدوان والظلم والاضطهاد وقع وتكرر من أولئك المشركين، وأن المسلمين أبرياء من العدوان، فإنهم لم يدفعوا عن أنفسهم فضلاً عن أن يبدءوا أولئك المشركين بالعدوان، وبذلك يدرك كل من حولهم الفروق الكبرى بين أهل الإيمان وأهل الشرك.

وبعد الإذن للمؤمنين بالدفاع عن أنفسهم، وإعلانه أنّه يدافع عنهم ويؤيدهم

بنصره، يرسم لهم أحكم الطرق لفعل ذلك دون اعتداء أو عدوان، فتأتي آيات سورة «الأنفال» وآيات سورة «براءة» التي تتضافر على حماية «حرية العقيدة وحرية العبادة» وسائر الحريات، ومنع فتنة المؤمنين وتعذيبهم لصدهم عن سبيل الله، وإكراههم على تغيير عقيدتهم ودينهم (الأنفال: ٥٥-٦٨) ولاستكمال السياق فإن تلاوة السورة كاملة يعطي مزيداً من الفهم لحكمة التشريع ومقاصده وأسبابه في هذا المجال، ثم تلاوة سورة (التوبة) أو تلاوة الآيات من (١-٣١) منها، ليتبين للتالي المتدبر ما يلي:

أولاً: إن علة القتال لم تكن - أبداً - حملهم على الإيمان؛ بل حملهم على عدم نقض العهود التي من أهم فوائدها المحافظة على الحريات - كلها - وفي مقدمتها «حرية العقيدة وحرية العبادة» وعدم فتنة المؤمنين عن دينهم وإعطاء المشركون درساً في ذلك جاءت آيات سورة براءة: ﴿بَرَاءَةٌ مِنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ إِلَى الَّذِينَ عَاهَدْتُمْ مِنَ الْمُشْرِكِينَ﴾ (التوبة: ١) وليس مباغتهم أو أخذهم على غرة.

ثانياً: هذه البراءة ليس سببها الشرك والكفر وإنما سببها نقضهم العهود والمواثيق التي أبرموها مع رسول الله - صلى الله عليه وآله وسلم - لقوله تعالى: ﴿إِلَّا الَّذِينَ عَاهَدْتُمْ مِنَ الْمُشْرِكِينَ ثُمَّ لَمْ يَنْقُصُوكُمْ شَيْئًا وَلَمْ يُظَاهِرُوا عَلَيْكُمْ أَحَدًا فَأَتِمُوا إِلَيْهِمْ عَهْدَهُمْ إِلَىٰ مُدَّتِهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَّقِينَ﴾ (التوبة: ٤) ولقوله أيضاً قبل ذلك: ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ﴾ (البقرة: ٢٥٦).

والمشركون والكفار أصناف فهم ليسوا سواء؛ منهم من بلغتهم الدعوة، ومنهم من لم تبلغهم الدعوة.

ومن لم تبلغهم الدعوة؛ منهم من اعتدوا على رسول الله وعلى المؤمنين، ومنهم من لم يعتدوا.

ومن بلغتهم الدعوة؛ منهم من عاهدوا رسول الله والمؤمنين ومنهم من لم يعاهدوا، ومن بلغتهم الدعوة فلم يعاهدوا، منهم من اعتدوا ومنهم من لم يعتدوا.

ومن بلغتهم الدعوة فعاهدوا؛ منهم من وفوا بعهدهم ومنهم من نقضوا.

ومن نقضوا؛ منهم من نقضوا عهدهم مع النبي قبل التخفيف، ومنهم من نقضوا

مع المؤمنين بعد النبي أي: بعد التخفيف.

فهؤلاء فرق ستة هي:

مشركون لم يعاهدوا ولم يعتدوا.

مشركون عاهدوا فوفوا.

مشركون لم يعاهدوا واعتدوا.

مشركون عاهدوا ثم نقضوا عهدهم مع النبي قبل التخفيف.

مشركون عاهدوا فلم ينقضوا ولم يوفوا، يرضون المؤمنين بأفواههم وتأبى

قلوبهم.

مشركون عاهدوا ثم نقضوا عهدهم مع المؤمنين بعد النبي أي: بعد التخفيف.

وتفصيل ذلك كالتالي:

١- أما من لم يعاهدوا ولم يعتدوا، ففيهم قوله تعالى: ﴿وَلَا تَعْتَدُوا إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ﴾ (البقرة: ١٩٠)، ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ﴾ (البقرة: ٢٥٦)، ﴿أَفَأَنْتَ تُكْرَهُ النَّاسَ حَتَّى يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ﴾ (يونس: ٩٩)، ﴿وَمَا أَنْتَ عَلَيْهِمْ بِجَبَّارٍ﴾ (ق: ٤٥) ﴿لَسْتَ عَلَيْهِمْ بِمُسْتَظِرٍّ﴾ (الغاشية: ٢٢)، ﴿فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفُرْ إِنَّا أَعْتَدْنَا لِلظَّالِمِينَ نَارًا أَحَاطَ بِهَا سُرَادِقُهَا وَإِنْ يَسْتَغِيثُوا يُغَاثُوا بِمَاءٍ كَالْمُهْلِ يَشْوِي الْوُجُوهَ بِئْسَ الشَّرَابُ وَسَاءَتْ مُرْتَفَقًا﴾ (الكهف: ٢٩)، أي: في الآخرة لا في الدنيا.. إلخ سائر النصوص القرآنية، التي تكفل «حرية الفكر والعقيدة» بما في ذلك حرية الكفر أو حرية الكفر بالإيمان؛ ومنها ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ﴾ (البقرة: ٢٥٦)، وقوله تعالى: ﴿أَفَأَنْتَ تُكْرَهُ النَّاسَ حَتَّى يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ﴾ (يونس: ٩٩)، وقوله تعالى: ﴿أَنْزَلْنَاكُمْوهَا وَأَنْتُمْ لَهَا كَارِهُونَ﴾ (هود: ٢٨).

٢- وأما من عاهدوا فوفوا ففيهم ما فيمن لم يعاهدوا ولم يعتدوا وفيهم أيضاً قوله تعالى: ﴿إِلَّا الَّذِينَ عَاهَدْتُمْ مِنَ الْمُشْرِكِينَ ثُمَّ لَمْ يَنْقُصُوكُمْ شَيْئًا وَلَمْ يُظَاهِرُوا عَلَيْكُمْ أَحَدًا فَأَتِمُّوا إِلَيْهِمْ عَهْدَهُمْ إِلَىٰ مُدَّتِهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَّقِينَ﴾ (التوبة: ٤)، وقوله: ﴿إِلَّا الَّذِينَ عَاهَدْتُمْ عِنْدَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ فَمَا اسْتَقَامُوا لَكُمْ فَاسْتَقِيمُوا لَهُمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ

الْمُتَّقِينَ﴾ (التوبة: ٧) ولم يكن في حياة النبي من هؤلاء إلا الذين عاهدهم النبي عند المسجد الحرام بدليل اختصاصهم بالاستثناء من كل الأوصاف البشعة في الناقضين من المشركين المعاهدين في قوله تعالى: ﴿كَيْفَ وَإِنْ يَظْهَرُوا عَلَيْكُمْ لَا يَرْقُبُوا فِيكُمْ إِلَّا وَلَا ذِمَّةً يُرْضُونَكُمْ بِأَفْوَاهِهِمْ وَتَأْبَىٰ قُلُوبُهُمْ وَأَكْثَرُهُمْ فَاسِقُونَ﴾ (٨) اشْتَرَوْا بِآيَاتِ اللَّهِ ثَمَنًا قَلِيلًا فَصَدُّوا عَنْ سَبِيلِهِ إِنَّهُمْ سَاءَ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾ (٩) لَا يَرْقُبُونَ فِي مُؤْمِنٍ إِلَّا وَلَا ذِمَّةً وَأُولَٰئِكَ هُمُ الْمُعْتَدُونَ﴾ (التوبة: ٨-١٠) فسائر المشركين الذين عاهدوا النبي كانوا جميعًا ناقضين عهدهم معلنين نقضهم، وبين مستخفين متظاهرين بإرضاء المؤمنين بأفواههم وتأبى قلوبهم.

٣- وأما من لم يعاهدوا واعتدوا ففيهم قوله تعالى: ﴿وَقَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ الَّذِينَ يُقَاتِلُونَكُمْ وَلَا تَعْتَدُوا إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ﴾ (١٩٠) وَأَقْتُلُوهُمْ حَيْثُ تَقَفْتُمُوهُمْ وَأَخْرَجُوهُمْ مِنْ حَيْثُ أَخْرَجَكُمُ وَالْفِتْنَةُ أَشَدُّ مِنَ الْقَتْلِ وَلَا تُقَاتِلُوهُمْ عِنْدَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ حَتَّىٰ يُقَاتِلَكُمُ فِيهِ فَإِنْ قَاتَلَكُمُ فَاقْتُلُوهُمْ كَذَلِكَ جَزَاءُ الْكَافِرِينَ﴾ (١٩١) فَإِنْ انْتَهَوْا فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾ (١٩٢) وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّىٰ لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ وَيَكُونَ الدِّينُ لِلَّهِ فَإِنْ انْتَهَوْا فَلَا عُدْوَانَ إِلَّا عَلَى الظَّالِمِينَ﴾ (البقرة: ١٩٠-١٩٣) وقد كان أول الأمر أمرًا بالصفح والعمو والصبر على الأذى ثم كان الإذن في الدفاع حتى يكف المعتدون عن محض العدوان في قوله تعالى: ﴿أُذِنَ لِلَّذِينَ يُقَاتَلُونَ بِأَنَّهُمْ ظَلَمُوا وَإِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ نَصْرِهِمْ لَقَدِيرٌ﴾ (الحج: ٣٩) ثم كانت «براءة» والأمر فيها بقتال من نقضوا عهدهم مع النبي عقوبة على نقضهم وبعدم العفو عنهم، حتى وإن تظاهروا بالكف عن العدوان، إلا أن تابوا وأقاموا الصلاة وآتوا الزكاة، وهذه التوبة قد تكون بالانضمام التام لأهل الإيمان، وقد تكون بشكل آخر، يضمن به رسول الله والمؤمنون أنهم لن يعودوا لمثل ما فعلوه من قبل.

٤- وأما من عاهدوا ثم نقضوا عهدهم مع النبي -صلى الله عليه وآله وسلم- فقد كان فيهم قوله تعالى: ﴿فَإِذَا انسَلَخَ الْأَشْهُرُ الْحُرْمُ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ وَخُذُوهُمْ وَأَحْصُرُوهُمْ وَأَقْعُدُوا لَهُمْ كُلَّ مَرْصِدٍ فَإِنْ تَابُوا وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوْا الزَّكَاةَ

فَخَلُّوا سَبِيلَهُمْ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾ (التوبة: ٥).

٥- وأما من لم ينقضوا ولم يوفوا، يرضون المؤمنين بأفواههم وتأبى قلوبهم ففيهم قوله تعالى: ﴿كَيْفَ يَكُونُ لِلْمُشْرِكِينَ عَهْدٌ عِنْدَ اللَّهِ وَعِنْدَ رَسُولِهِ﴾ (التوبة: ٧) وقوله تعالى: ﴿كَيْفَ وَإِنْ يَظْهَرُوا عَلَيْكُمْ لَا يَرْقُبُوا فِيكُمْ إِلَّا وَلَا ذِمَّةَ يُرْضُونَكُمْ بِأَفْوَاهِهِمْ وَتَأْبَى قُلُوبُهُمْ وَأَكْثَرُهُمْ فَاسِقُونَ﴾ (٨) اشْتَرَوْا بِآيَاتِ اللَّهِ ثَمَنًا قَلِيلًا فَصَدُّوا عَن سَبِيلِهِ إِنَّهُمْ سَاءَ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾ (٩) لَا يَرْقُبُونَ فِي مُؤْمِنٍ إِلَّا وَلَا ذِمَّةَ وَأَوْلِيكَ هُمُ الْمُعْتَدُونَ﴾ (التوبة: ٨-١٠) وقوله تعالى: ﴿وَأَمَّا تَخَافَنَّ مِنْ قَوْمٍ خِيَانَةً فَانْبِذْ إِلَيْهِمْ عَلَى سَوَاءٍ إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْخَائِنِينَ﴾ (٥٨) وَلَا يَخْسِبَنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا سَبَقُوا إِنَّهُمْ لَا يُعْجِزُونَ﴾ (٥٩) وَأَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ وَمِنْ رِبَاطِ الْخَيْلِ تُرْهِبُونَ بِهِ عَدُوَّ اللَّهِ وَعَدُوَّكُمْ وَآخَرِينَ مِنْ دُونِهِمْ لَا تَعْلَمُونَهُمُ اللَّهُ يَعْلَمُهُمْ وَمَا تُنْفِقُوا مِنْ شَيْءٍ فِي سَبِيلِ اللَّهِ يُوَفَّ إِلَيْكُمْ وَأَنْتُمْ لَا تَظْلَمُونَ﴾ (الأنفال: ٥٨-٦٠) أي لا لتعتدوا به عليهم وإنما [وَمِنْ رِبَاطِ الْخَيْلِ تُرْهِبُونَ بِهِ عَدُوَّ اللَّهِ وَعَدُوَّكُمْ وَآخَرِينَ مِنْ دُونِهِمْ لَا تَعْلَمُونَهُمُ اللَّهُ يَعْلَمُهُمْ﴾ (الأنفال: ٦٠) وقوله تعالى: ﴿وَإِنْ جَنَحُوا لِلسَّلْمِ فَاجْنَحْ لَهَا﴾ (الأنفال: ٦١)، وقوله تعالى: ﴿فَإِنْ تَابُوا وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ فَأِخْوَانُكُمْ فِي الدِّينِ وَتُفَصِّلُ الْآيَاتِ لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ﴾ (التوبة: ١١).

٦- وأما من عاهدوا ثم نقضوا عهدهم بعد النبي أي بعد التخفيف ففيهم قوله تعالى: ﴿وَإِنْ نَكَثُوا أَيْمَانَهُمْ مِنْ بَعْدِ عَهْدِهِمْ وَطَعَنُوا فِي دِينِكُمْ فَقَاتِلُوا أَتِمَّةَ الْكُفْرِ إِنَّهُمْ لَا أَيْمَانَ لَهُمْ لَعَلَّهُمْ يَنْتَهُونَ﴾ (التوبة: ١٢) أي وإن لم يتوبوا ولم ينكثوا فعلى ما أنتم عليه معهم. ويكفيكم التنبيه والاستعداد الدائم، لأنه لا تؤمن بوائقهم: ﴿وَأَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ﴾ (الأنفال: ٦٠). وبما تقدم يتضح أن «حرية الاعتقاد وحرية العبادة» مصونة محفوظة في شريعة الله، ولا مجال للتفريط فيها بأي سبب.

حرية الاعتقاد مقصد مهم من مقاصد الشريعة:

تعد حرية الإنسان قيمة من أبرز القيم القرآنية العليا ومقصداً من أهم مقاصد

الشريعة القرآنية، ولعلّ من أهم الأدوار التي يقوم بها الإيمان والتوحيد خاصّة؛ تحرير الإنسان من عبادة العباد ومن الخرافة والوثنية ووصله بالله بحيث لا يخاف إلا الله ولا يستعين بسواه، ولا يتوسل بغيره؛ بل يسلم وجهه بشكل كامل لله، ولتوكيد هذا المعنى، وتحرير الإنسان تحريراً تاماً، نزلت آيات كثيرة تدعم هذه الحرية وتدافع عنها وتحميها وتعدّها جوهر إنسانيّة الإنسان، إن فقدتها فقد دوره في الكون والوجود، فتبدأ الآيات الكريمة التي جاوزت مائتي آية من آيات الكتاب الكريم بتصوير معنى العبوديّة الحقيقية لله والمقارنة بينها وبين العبوديّة لغيره سبحانه، وكأنّ الله يبيّن العدد الكبير من الآيات؛ ليؤكد على حرية الإنسان خاصّة في اختيار ما يعتقد، وعدم جواز إكراهه على تبني أيّ معتقد، أو تغيير معتقد اعتقده إلى سواه، وعلى توكيد أنّ العقيدة شأن إنسانيّ خاصّ بين الإنسان وربه، فليس لأحد أن يكره أحداً على اعتقاد ما لا يعتقد، أو تغيير اعتقاده تحت أيّ ظرف من الظروف، وبأيّ نوع من أنواع الإكراه، ومنه استغلال حاجة الإنسان، أو تعريضه للإغراء الماديّ أو سواه^(٤)، ولعلّ مما يؤكد ما ذكرنا ويعزز مبدأ نفي النسخ لقوله تعالى: ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ﴾ (البقرة: ٢٥٦).

سبب نزول «لا إكراه في الدين» ودلالاته:

وأخذت «حرية العقيدة» من اهتمام القرآن الكريم ما ذكرنا وأكثر من ذلك، وجرى تحديد قضية العقيدة شأنًا خاصًا، وضمان «حرية الاعتقاد للإنسان»، في كثير من الآيات القرآنية الكريمة التي تضافرت على توكيد هذا الحق ووجوب حفظه للإنسان وحمايته من أيّ تدخل خارجيّ ثبت ذلك في العديد من سور القرآن الكريم، وفي مقدّمة هذه الآيات قوله تعالى: ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ فَمَنْ يَكْفُرْ بِالطَّاغُوتِ وَيُؤْمِنْ بِاللَّهِ فَقَدِ اسْتَمْسَكَ بِالْعُرْوَةِ الْوُثْقَىٰ لَا انْفِصَامَ لَهَا وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ﴾ (البقرة: ٢٥٦)، وقد ذكر السيد محمد رشيد رضا في «تفسير المنار» مناسبة وسبب النزول اللّذي يساعد في تفسيرها بما لا يدع مجالاً لكثير من الأقوال

التي زعمت نسخها، أو فسرتها بما لا يتناسب وعمومها من أقوال المفسرين والكتابين في أحكام القرآن الكريم، فقال في بيان سبب النزول: روى أبو داود والنسائي وابن حبان وابن جرير، عن ابن عباس قال: كانت المرأة تكون مقلاة (أي: لا يعيش لها ولد) فتجعل على نفسها إن عاش ولد لها أن تهوِّده، فلما أُجليت بنو النضير كان فيهم من أبناء الأنصار عدد؛ فقالوا: لا ندع أبناءنا فأنزل الله -تبارك وتعالى: ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ﴾ (البقرة: ٢٥٦). وأخرج ابن جرير، من طريق عكرمة، عن ابن عباس قال: نزلت هذه الآية في رجل من الأنصار من بني سالم يقال له الحصين، كان له ابنان نصرانيان، وكان هو مسلماً فقال للنبي ألا أستكرهما فإنهما قد أبيا إلا النصرانية؟ فأنزل الله الآية؛ وفي بعض التفاسير أنه حاول إكراههما فاختموا إلى النبي فقال: يا رسول الله؛ أيدخل بعضي النار وأنا أنظر؟ ولم يأذن رسول الله له في إكراههما على الإسلام، ولا بن جرير عدة روايات في نذر النساء في الجاهلية تهويد أولادهن ليعيشوا، وأنَّ المسلمين بعد الإسلام أرادوا إكراه من لهم من الأولاد على دين أهل الكتاب على الإسلام فنزلت الآية، فكانت فصل ما بينهم؛ وفي رواية له عن سعيد بن جبير أن النبي قال عندما نزلت هذه الآية «قد خير الله أصحابكم فإن اختاروكم فهم منكم وإن اختاروهم فهم منهم»^(٥).

وفي التفسير قال الشيخ محمد رشيد رضا رحمه الله تعالى: «هذا هو حكم الدين الذي يزعم الكثيرون من أعدائه -أنه قام بالسيف والقوة فكان يعرض على الناس والقوة عن يمينه، فمن قبله نجا ومن رفضه حكم السيف فيه حكمه». فهل كان السيف يعمل عمله في إكراه الناس على الإسلام في مكة أيام كان النبي يصلي مستخفياً، وأيام كان المشركون يفتنون المسلم بأنواع من العذاب ولا يجدون رادعاً حتى اضطر النبي وأصحابه إلى الهجرة؟ أم يقولون أن ذلك الإكراه وقع في المدينة بعد أن اعتز الإسلام، وهذه الآية قد نزلت في غرة هذا الاعتزاز؟ فإنَّ غزوة بني النضير كانت في ربيع الأول من السنة الرابعة، وقال البخاري: إنها كانت قبل غزوة أحد التي لا خلاف في أنها كانت في شوال سنة ثلاث، وكان الكفار في مكة لا

يزالون يقصدون المسلمين بالحرب، نقض بنو النضير عهدهم مع النبي فكادوا له، وهموا باغتياله مرتين وهم بجواره في ضواحي المدينة، فلم يكن بدّ من إجلائهم عن المدينة، فحاصرهم حتى أجلاهم، فخرجوا مغلوبين على أمرهم ولم يأذن لمن استأذنه من أصحابه بإكراه أولادهم المتهودين على الإسلام ومنعهم من الخروج مع اليهود، فذلك أول يوم خطر فيه على بال المسلمين الإكراه على الإسلام، وقال الأستاذ الإمام: كان معهودًا عند بعض الملل - لا سيما النصارى - حمل الناس على الدخول في دينهم بالإكراه^(٦).

وهذه المسألة ألصق بالسياسة منها بالدين؛ لأن الإيمان - وهو أصل الدين وجوهره - عبارة عن إذعان النفس، ويستحيل أن يكون الإذعان بالإكراه، وإنما يكون بالبيان والبرهان، ولذلك قال تعالى: ﴿قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ﴾ (البقرة: ٢٥٦) أي: قد ظهر أنّ في هذا الدين الرشد والهدى والفلاح والسير في الجادة على نور، وأن من خالفه من الملل والنحل على غي وضلال^(٧). وأكد القرآن الكريم اختصاص الباري - وحده - بحساب من يدعو معه غيره؛ فقال تعالى: ﴿وَمَنْ يَدْعُ مَعَ اللَّهِ إِلَهًا آخَرَ لَا بُرْهَانَ لَهُ بِهِ فَإِنَّمَا حِسَابُهُ عِنْدَ رَبِّهِ إِنَّهُ لَا يُفْلِحُ الْكَافِرُونَ﴾ (المؤمنون: ١١٧)، ويخاطب رسول الله ﴿لَسْتَ عَلَيْهِمْ بِمُصَيِّرٍ﴾ (الغاشية: ٢٢)، وقوله: ﴿وَمَا أَنْتَ عَلَيْهِمْ بِجَبَّارٍ فَذَكَرْ بِالْقُرْآنِ مَنْ يَخَافُ وَعَبِيدِ﴾ (ق: ٤٥)، وقوله ﴿فَإِنَّمَا عَلَيْكَ الْبَلَاغُ وَعَلَيْنَا الْحِسَابُ﴾ (الرعد: ٤٠)؛ كما تأتي آيات كثيرة تبين لرسول الله عدم جدوى وسائل الإكراه وفرض الاعتقاد على الآخرين، وأن الله لو علم أنّ الإيمان يمكن أن يأتي بالإكراه لأمر رسله بإكراه الناس على الإيمان وقبول الإسلام، فقال تعالى: ﴿وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا أَشْرَكُوا وَمَا جَعَلْنَاكَ عَلَيْهِمْ حَفِيظًا وَمَا أَنْتَ عَلَيْهِمْ بِوَكِيلٍ﴾ (الأنعام: ١٠٧)، وقوله تعالى: ﴿أَفَأَنْتَ تُكْرِهُ النَّاسَ حَتَّى يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ﴾ (يونس: ٩٩) كما بيّن جل شأنه أنّ شأن العقائد أن لا تخضع للإكراه من أي نوع كان، حتى ذلك الذي يأتي من زاوية الحرص على المدعو والرغبة في إنقاذه، فقال تعالى: ﴿وَمَا أَكْثَرُ النَّاسَ وَلَوْ حَرَصْتَ بِمُؤْمِنِينَ﴾ (يوسف: ١٠٣)، وقوله تعالى:

﴿إِنَّكَ لَا تَهْدِي مَنْ أَحْبَبْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ وَهُوَ أَعْلَمُ بِالْمُهْتَدِينَ﴾ (القصص: ٥٦)، ولذلك فقد حثه على ممارسة الدعوة إلى الإيمان ونبذ الكفر بالحكمة والموعظة الحسنة والمجادلة بالتي هي أحسن، فقال جل شأنه: ﴿ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ بِمَنْ ضَلَّ عَنْ سَبِيلِهِ وَهُوَ أَعْلَمُ بِالْمُهْتَدِينَ﴾ (النحل: ١٢٥).

من ذلك - كله - يتضح أنّ حرية العقيدة في القرآن الكريم أحيطت بسائر الضمانات القرآنية التي جعلت منها حرية مطلقة لا تحدّها حدود، ما دامت في إطار حرية اختيار المعتقد، وأن الحساب عليها خاص بالله لا يجاوزه إلى سواه.

الكفر الأصلي والكفر بعد الدخول في الإسلام:

وقد يفرّق قوم بين موقف القرآن الكريم من الاستمرار على كفر أصلي لم يتحول صاحبه عنه، وبين التحول من الإيمان إلى الكفر بعد الدخول فيه، فيوافق على كل ما أقره القرآن الكريم من حرية الأول، ويعارض في حرية الثاني، فيقول تعالى: ﴿وَمَنْ يَتَّبِدْ الْكُفْرَ بِالْإِيمَانِ فَقَدْ ضَلَّ سَوَاءَ السَّبِيلِ﴾ (البقرة: ١٠٨)، وقوله تعالى: ﴿وَدَّ كَثِيرٌ مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ لَوْ يَرُدُّوكُمْ مِنْ بَعْدِ إِيمَانِكُمْ كَفَّارًا حَسَدًا مِنْ عِنْدِ أَنْفُسِهِمْ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُمُ الْحَقُّ فَاعْفُوا وَاصْفَحُوا حَتَّى يَأْتِيَ اللَّهَ بِأَمْرِهِ إِنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ (البقرة: ١٠٩)، ويقول جل شأنه: ﴿وَلَا يَزَالُونَ يُقَاتِلُونَكُمْ حَتَّى يَرُدُّوكُمْ عَنْ دِينِكُمْ إِنْ اسْتَطَاعُوا وَمَنْ يَرْتَدِدْ مِنْكُمْ عَنْ دِينِهِ قِيمَتْ وَهُوَ كَافِرٌ فَأُولَئِكَ حَبِطَتْ أَعْمَالُهُمْ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ وَأُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ﴾ (البقرة: ٢١٧)، ويقول سبحانه وتعالى: ﴿كَيْفَ يَهْدِي اللَّهُ قَوْمًا كَفَرُوا بَعْدَ إِيمَانِهِمْ وَشَهِدُوا أَنَّ الرَّسُولَ حَقٌّ وَجَاءَهُمُ الْبَيِّنَاتُ وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ﴾ (٨٦) أولئك جزاؤهم أنّ عليهم لعنة الله والملائكة والناس أجمعين (٨٧) خالدين فيها لا يخفف عنهم العذاب ولا هم ينظرون (٨٨) إلا الذين تابوا من بعد ذلك وأصلحوا فإنّ الله عفورٌ رحيمٌ (٨٩) إنّ الذين كفروا بعد إيمانهم ثمّ ازدادوا كفراً لن تقبل توبتهم وأولئك هم الضالون (آل عمران: ٨٦-٩٠) إلى غير ذلك من الآيات التي تقدّم ذكرها.

تؤكد كل هذه الآيات، وكثير غيرها: أن المرتد متوعد بالعقاب الأخروي دون ترتيب عقوبة دنيوية على فعله، ومن الآيات الصريحة في هذا قوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا ثُمَّ كَفَرُوا ثُمَّ آمَنُوا ثُمَّ كَفَرُوا ثُمَّ أزدَادُوا كُفْرًا لَمْ يَكُنِ اللَّهُ لِيَغْفِرَ لَهُمْ وَلَا لِيَهْدِيَهُمْ سَبِيلًا﴾ (النساء: ١٣٧). فكل هذه الآيات صريحة لم تذكر مرة واحدة حدًا للردة أو عقوبة دنيوية لها، لا إعدامًا ولا دون ذلك؛ لأن حاكمية القرآن الكريم حاكمية تخفيف ورحمة، وحاكمية تقرير لحرية العقيدة وحمايتها وحفظها، وحاكمية تؤكد أن الإيمان والكفر شأنٌ قلبي بين العبد وربّه، وأن العقوبة على الكفر والردة بعد الإيمان إنما هي عقوبة أخروية موكولة لله وهو — سبحانه وتعالى — صاحب الحق الأخير والأول في هذا الأمر، وأن أمر التوبة عن الردة، والرجوع عنها بعد السقوط فيها، وقبولها وعدم قبولها، كل ذلك شأن إلهي بين الله وعباده لا شأن للحاكمين أو غيرهم فيه ما دام لم يقترن بشيء آخر من الجرائم التي يعاقب عليها.

على أن القرآن الكريم قد بين بآياته المعجزة بشاعة هذه الجريمة وخطورتها وما فيها من ظلم الإنسان لنفسه، وتجاوزه لحدود إنسانيته، وتصديه بالردة لممارسة أشد أنواع الظلم، وهو الشرك ﴿إِنَّ الشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ﴾ (لقمان: ١٣). وأوضح آيات الكتاب الحكيم أن من يقع فيها إنما يتردى في حماة الكفر، فجاءت هذه الآيات الكريمة تبين بشاعة الردة، ولكنها لا تذكر لها عقوبة دنيوية، ﴿وَمَا كَانَ رَبُّكَ نَسِيًّا﴾ (مريم: ٦٤).

السنة النبوية وقتل المرتد

قبل الحديث عن السنن والأحاديث التي وردت في هذا الأمر نود أن نذكر بضرورة دينية وبديهيّة إسلامية، وهي: أن القرآن المجيد مصدر منشئ لكل ما ورد فيه من عقيدة وشريعة ونظم ومبادئ وقواعد، وهو وحي من الله إذ هو كلامه، والسنة

النبوية بياناً للقرآن الكريم، وأتباع له، وتطبيقاً لما أمر القرآن الكريم به؛ لأنه - صلى الله عليه وآله وسلم - أرسل لبيّن للناس ما نزل إليهم، ويعلمهم الكتاب والحكمة ويزكيهم بالتأسي به، فهناك فروق بين الكتاب والسنة من حيثيات عديدة. فالقرآن العظيم مصدر منشئ للأحكام، والسنة النبوية الثابتة الصحيحة مصدر مبين لما ورد فيه على سبيل الإلزام، وأتت دليلاً متعاضداً، بينهما علاقة تكامل لا يمكن أن يأتي في أيّ منهما ما يناقض الآخر أو ينافيه، أو يكون على خلاف أو تعارض أو تضاد أو تناف مع ما جاء فيه، أو ما يعود على ما جاء فيه بنسخ أو إبطال، فإنّ النسخ أو الإبطال ليسا بياناً؛ بل هما إزالة وإلغاء ونقل وتحويل، والذين أطلقوا عليه «بياناً» بينوا مرادهم بذلك بأنّه بيان لانتهاء مدة العمل؛ ومآل «هذا البيان» أن يكون «إزالة» كذلك، وهذا ما لا يقبل بحال^(٨).

لذا فهناك استحالة عقلية واستحالة شرعية أن يأتي في السنة النبوية شيء يناقض مبادئ القرآن الكريم أو مناهجه بأيّ حال من الأحوال، فضلاً عن أن ينسخه، فما تقرر في القرآن الكريم تبينه السنة إذا احتاج الناس فيه إلى بيان بالفعل المقترن بالقول، أو بالفعل المجرد المبيّن لكيفية التطبيق، أو بالقول النبوي، أو بالتقرير، فالسنة تعضده وتكامل معه، وما تأتي به السنة لا يمكن إلا أن يكون بهذه المثابة، مبيّناً للقرآن الكريم وموضّحاً له ومتضافراً مع مبادئه؛ كيف لا؟ ومهمة رسول الله إبلاغ الناس الكتاب وبيانه بالشكل الذي حدّده الباري - سبحانه وتعالى - وتلاوته على الناس وتعليمهم إياه وتزكيتهم به.

وإذا كانت مبادئ القرآن الكريم ومنهجيته المعرفية قد حدّدت بوضوح إطلاق حرية الاعتقاد وأحاطتها بسائر الضمانات بما يقرب من مائتي آية، وجعلت جزاء الكافر أو المرتد لله وفي الدار الآخرة فلا يتوقع من السنة أن تأتي على خلاف ذلك، خاصة أنّ هذا الأمر لم يرد في آية واحدة، أو اثنتين؛ بل جاء بما يقرب من مائتي آية بينة وكلها متضافرة على تأكيد حرية الاعتقاد^(٩).

ولقد شهد عهد رسول الله مئات من أولئك الذين آمنوا ثم نافقوا أو ارتدوا؛ بل تجاوزت ردتهم حدَّ الأذى والائتمار برسول الله وبالمسلمين والكيد لهم، ومع علم رسول الله بهم، وما أوتي من سلطان، خاصة في المدينة لدفع أذاهم، فإنه قد ترفع تمامًا عن المساس بهم، لئلا يقال: «إن محمدًا يقتل أصحابه»، أو يفرض على الناس عقيدته، أو يكره الناس على دينه، ومن ذلك ما روي بشأن عبد الله بن أبي ابن سلول، وابنه عبد الله من فضلاء الصحابة وخيارهم، وشهد بدرًا وأحدًا والمشاهد كلها مع رسول الله وكانت الخزرج قد أجمعت على أن يتوجوا أباه عبد الله بن أبي ويملكوه أمرهم قبل الإسلام، فلما جاء النبي رجعوا عن ذلك، فحسد النبي وأخذته العزة، فأضمر النفاق، وهو الذي أخبر الله عن مقاتله عقيب غزوة بني المصطلق: ﴿يَقُولُونَ لَئِنْ رَجَعْنَا إِلَى الْمَدِينَةِ لَيُخْرِجَنَّ الْأَعَزُّ مِنْهَا الْأَذَلَّ﴾ (المنافقون: ٨) فقال ابنه عبد الله للنبي: هُوَ والله الدليل، وأنت العزيز يا رسول الله، إن أذنت لي في قتله قتلته، فوالله لقد علمت الخزرج ما كان بها أحد أبر بوالده مني، ولكنني أخشى أن تأمر رجلاً مسلمًا فيقتله، فلا تدعني نفسي أنظر إلى قاتل أبي يمشي على الأرض حيًّا حتى أقتله، فأقتل مؤمنًا بكافر فأدخل النار، فقال النبي: «بل نحسن صحبته ونترفق به ما صحبنا، ولا يتحدث الناس أن محمدًا يقتل أصحابه، ولكن بر أباك وأحسن صحبته». فلما مات أبوه سأل ابنه عبد الله النبي ليصلي عليه، قال: «جاء عبد الله بن أبي إلى رسول الله - صلى الله عليه وآله وسلم - حين مات أبوه فقال: أعطني قميصك يا رسول الله أكفنه فيه، وصل عليه، واستغفر له، فأعطاه قميصه وقال: إذا فرغتم فأذنوني. فلما أراد أن يصلي عليه جذبه عمر - رضي الله تعالى عنه - وقال: أليس قد نهى الله - عز وجل - أن تصلي على المنافقين؟ فقال: أنا بين خيرتين: ﴿اسْتَغْفِرْ لَهُمْ أَوْ لَا تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ﴾ (التوبة: ٨٠)، فصلى عليه، فأنزل الله تبارك وتعالى: ﴿وَلَا تُصَلِّ عَلَى أَحَدٍ مِنْهُمْ مَاتَ أَبَدًا وَلَا تَقُمْ عَلَى قَبْرِهِ﴾ (التوبة: ٨٤) فترك الصلاة عليهم بعد ذلك»^(١٠).

هل قتل رسول الله مرتدًا؟

إن من الثابت المستفيض أنه -صلى الله عليه وآله وسلم- لم يقتل مرتدًا طيلة حياته الشريفة، قال الشافعي: (ما ترك رسول الله - صلى الله عليه وآله وسلم - على أحد من أهل دهره لله -تبارك وتعالى- حدًا؛ بل كان أقوم الناس بما افترض الله عليه من حدوده، حتى قال في امرأة سرق فشفع لها: «إنما أهلك من كان قبلكم أنه كان إذا سرق فيهم الشريف تركوه، وإذا سرق فيهم الضعيف أقاموا عليه الحد». قال الشافعي: «وقد آمن بعض الناس ثم ارتد، ثم أظهر الإيمان، فلم يقتله رسول الله - صلى الله عليه وآله وسلم». قال البيهقي: «روينا هذا في عبد الله بن أبي السرح حين أزره الشيطان فلحق بالكفار، ثم عاد إلى الإسلام، ورويناه في رجل آخر من الأنصار»^(١١). وذلك ينفي وجود أي دليل فعلي يدل على أن رسول الله قتل أحدًا بالردة طيلة حياته الشريفة؛ ولو علم أنه مأمور بقتل من يرتد عن دينه، وأن ذلك حكم الله، لما تردد في إنفاذ ذلك الحكم لأي سبب من الأسباب، وأما الوقائع التي ذكرت، فإنها وقائع اجتمعت فيها جرائم عديدة كما ذكرت، وكانت الردة بمثابة التناهي بإعلان الخروج على الجماعة ومعاداتها.

وقال ابن الطلاع في أحكامه: «لم يقع في شيء من المصنفات المشهورة أنه - صلى الله عليه وآله وسلم - قتل مرتدًا ولا زنديقًا»^(١٢).

السنن القولية:

اتضح أن مما ثبت واستفاض واشتهر عنه -صلى الله عليه وآله وسلم- أنه ما قتل مرتدًا طيلة حياته الشريفة، وقد أكد الإمام الشافعي ذلك بقوله: «... وقد آمن بعض الناس ثم ارتد، ثم أظهر الإيمان فلم يقتله رسول الله - صلى الله عليه وآله وسلم»^(١٣) «وأنه لم يقع في شيء من المصنفات المشهورة أنه - صلى الله عليه وآله وسلم - قتل مرتدًا ولا زنديقًا»^(١٤).

أما في الأحاديث القولية المروية فإننا نجد أحاديث آحاد ورد فيها الأمر بقتل

المرتد. من أبرز تلك الأحاديث وأشهرها بين الفقهاء خاصة، وعليه اعتمد جمهورهم، حديث «مَنْ بَدَّلَ دِينَهُ فَاقْتُلُوهُ»^(١٥)، وهو حديث اشتهر بعد الصدر الأول، أما قبل ذلك فهو حديث آحاد يُعد في المراسيل، وهو حديث له ارتباط وثيق بمؤامرة يهود التي ذكرها القرآن المجيد في قوله تعالى: ﴿وَقَالَتْ طَائِفَةٌ مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ آمِنُوا بِالَّذِي أُنزِلَ عَلَيَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَجَهِ النَّهَارِ وَاكْفُرُوا آخِرَهُ لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ﴾ (آل عمران: ٧٢) وسننن ذلك فيما يأتي إن شاء الله.

ويعضد هذا الذي ذكرنا ويعززه ويقويه ما رووه من حديث معاذ بن جبل، أخرج أحمد في مسنده (٢٣١/٥) عن أبي بردة قال: قدم على أبي موسى معاذ بن جبل باليمن، فإذا رجل عنده، قال: ما هذا؟ قال: «رجل كان يهودياً فأسلم، ثم تهوّد، ونحن نريده على الإسلام منذ -قال أحسبه- شهرين. فقال: والله لا أقعد حتى تضربوا عنقه. فضربت عنقه». فقال: «قضى الله ورسوله أن من رجع عن دينه فاقتلوه». أو قال: «مَنْ بَدَّلَ دِينَهُ فَاقْتُلُوهُ»^(١٦).

هنا نستطيع أن نلاحظ الارتباط الوثيق بين الحديث وبين قوله تعالى: ﴿وَقَالَتْ طَائِفَةٌ مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ آمِنُوا بِالَّذِي أُنزِلَ عَلَيَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَجَهِ النَّهَارِ وَاكْفُرُوا آخِرَهُ لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ﴾ (آل عمران: ٧٢) فالرجل يهودي من هؤلاء المتأمرين، ومع ذلك فقد أعطي فرصة للتوبة والتراجع والإقلاع عن جريمته شهرين وإسناده صحيح على شرط الشيخين.^(١٧)

هذه هي الرواية التي تصلح أن تكون بيانا لآية سورة آل عمران المتقدمة، وعليها ينبغي أن يحمل كل ما يمكن تصحيحه من طرق حديث «مَنْ بَدَّلَ دِينَهُ فَاقْتُلُوهُ»، لا على تلك القصة المضطربة التي نسبها إلى الإمام علي، وذلك أن كعب بن الأشرف ومالك بن الصيف، وغيرهما من قيادات يهود، كانوا قد جربوا كل الوسائل والمكائيد في حرب القرآن الكريم والنبي -صلى الله عليه وآله وسلم- فلم يفلحوا في النيل من أي منهما بشيء، وحين شعروا بأن بعض أحبار يهود ما زالوا يتداولون حواراً حول وفد يهود الذي ضم السبعين الذين اختارهم موسى لموعده مع

ربه في الجبل؛ ذلك الموعد الذي سجلته آيات سورة الأعراف في الآيات ﴿وَاخْتَارَ مُوسَى قَوْمَهُ سَبْعِينَ رَجُلًا لِمِيقَاتِنَا فَلَمَّا أَخَذَتْهُمُ الرَّجْفَةُ قَالَ رَبِّ لَوْ شِئْتَ أَهْلَكْتَهُمْ مِنْ قَبْلُ وَإِيَّايَ أَتُهْلِكُنَا بِمَا فَعَلَ السُّفَهَاءُ مِنَّا إِنْ هِيَ إِلَّا فِتْنَتُكَ تُضِلُّ بِهَا مَنْ تَشَاءُ وَتَهْدِي مَنْ تَشَاءُ أَنْتَ وَرَبُّنَا فَاعْفِرْ لَنَا وَارْحَمْنَا وَأَنْتَ خَيْرُ الْغَافِرِينَ (١٥٥)﴾ واكتب لنا في هذيه الدُّنْيَا حَسَنَةً وَفِي الْآخِرَةِ إِنَّا هُدُنَا إِلَيْكَ قَالَ عَذَابِي أُصِيبُ بِهِ مَنْ أَشَاءُ وَرَحْمَتِي وَسِعَتْ كُلَّ شَيْءٍ فَسَأَكْتُبُهَا لِلَّذِينَ يَتَّقُونَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَالَّذِينَ هُمْ بِآيَاتِنَا يُؤْمِنُونَ (١٥٦)﴾ الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ الرَّسُولَ النَّبِيَّ الْأُمِّيَّ الَّذِي يَجِدُونَهُ مَكْتُوبًا عِنْدَهُمْ فِي التَّوْرَةِ وَالْإِنْجِيلِ يَأْمُرُهُمْ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَاهُمْ عَنِ الْمُنْكَرِ وَيُحِلُّ لَهُمُ الطَّيِّبَاتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الْخَبَائِثَ وَيَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَالْأَغْلَالَ الَّتِي كَانَتْ عَلَيْهِمْ فَالَّذِينَ آمَنُوا بِهِ وَعَزَّرُوهُ وَنَصَرُوهُ وَاتَّبَعُوا النُّورَ الَّذِي أُنزِلَ مَعَهُ أُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ (١٥٧)﴾ قُلْ يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنِّي رَسُولُ اللَّهِ إِلَيْكُمْ جَمِيعًا الَّذِي لَهُ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ يُحْيِي وَيُمِيتُ فَأَمِنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ النَّبِيِّ الْأُمِّيِّ الَّذِي يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَكَلِمَاتِهِ وَاتَّبِعُوهُ لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ﴾ (الأعراف: ١٥٥-١٥٨) وهي المناسبة التي سأل موسى الله فيها تخفيف الشريعة عن بني إسرائيل ونفي شرائع النكاح والإصر والأغلال عن بني إسرائيل، ليتمكنوا من حسن تطبيق الشريعة، فأجابهم بأن تخفيف الشريعة مرتبط بنسق آخر غير النسق التي ارتبطت به شريعة بني إسرائيل بخصائصها القائمة على عطاء استثنائي خارق، وتسع آيات بينات، وعقاب خارق، وحاكمة إلهية في أرض مقدسة وشعب مختار، وأن من أراد التمتع بشريعة التخفيف والرحمة فليس أمامه إلا انتظار النبي الخاتم بنسقه القائم على ختم النبوة، وحاكمة الكتاب-الذي يمثل الآية الكبرى للنبي الخاتم.

فبدأ هؤلاء القادة اليهود يعملون على استباق الأمور، ويضيفون إلى وسائلهم وسيلة شيطانية جديدة يؤكدون فيها على يهود ضرورة التزامهم بدينهم، ومقاومة سائر إغراءات التحول عنه، وعدم الالتفات إلى بشارات التوراة بالنبي الخاتم؛ بل والعمل على النيل منه ومن رسالته بكل الوسائل: ﴿وَدَّتْ طَائِفَةٌ مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ لَوْ يُضِلُّوكُمْ وَمَا يُضِلُّوكُمْ إِلَّا أَنْفُسَهُمْ وَمَا يَشْعُرُونَ (٦٩)﴾ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ لِمَ تَكْفُرُونَ بِآيَاتِ

اللَّهِ وَأَنْتُمْ تَشْهَدُونَ» (٧٠) يَأْهَلِ الْكِتَابِ لِمَ تَلْبِسُونَ الْحَقَّ بِالْبَاطِلِ وَتَكْتُمُونَ الْحَقَّ وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ» (٧١) وَقَالَتْ طَائِفَةٌ مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ آمَنُوا بِالَّذِي أُنزِلَ عَلَيَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَجْهَ النَّهَارِ وَآكْفَرُوا آخِرَهُ لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ» (٧٢) وَلَا تُؤْمِنُوا إِلَّا لِمَنْ تَبِعَ دِينَكُمْ قُلْ إِنَّ الْهُدَىٰ هَدَىٰ اللَّهُ أَنْ يُؤْتَىٰ أَحَدًا مِثْلَ مَا أُوتِيْتُمْ أَوْ يُحَاجُّوكُمْ عِنْدَ رَبِّكُمْ قُلْ إِنَّ الْفَضْلَ بِيَدِ اللَّهِ يُؤْتِيهِ مَنْ يَشَاءُ وَاللَّهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ» (٧٣) يَخْتَصُّ بِرَحْمَتِهِ مَنْ يَشَاءُ وَاللَّهُ ذُو الْفَضْلِ الْعَظِيمِ» (آل عمران: ٦٩-٧٤) فإذا أمر رسول الله بقتل من يبدل دينه للاندساس بين المسلمين لتحطيم الجبهة الداخلية، وزعزعة ثقة المسلمين بدينهم، خاصة من هم حديثو عهد بالإيمان والإسلام، وللإرجاف في المدينة والكيد للمسلمين، فذلك أمر في غاية العدل ولا يمكن أن تسمح أية أمة بالنيل منها بهذا الشكل، فإذا أدرك اليهودي الذي يأمره المتآمرون بدخول الإسلام وجه النهار ليكفر آخره بأنه لن يستطيع أن يخرج بمثل اليسر والسهولة التي دخل بها الإسلام فإنه سوف يتردد ألف مرة قبل أن ينضم إلى هؤلاء المتآمرين.

﴿لَئِنْ لَمْ يَنْتَهِ الْمُنَافِقُونَ وَالَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ وَالْمُرْجِفُونَ فِي الْمَدِينَةِ لَنُغْرِبَنَّكَ بِهِمْ ثُمَّ لَا يُجَاوِرُونَكَ فِيهَا إِلَّا قَلِيلًا﴾ (٦٠) مَلْعُونِينَ أَيْنَمَا ثَقِفُوا أُخِذُوا وَقُتِلُوا ثَقِفِيلاً﴾ (٦١) سُنَّةَ اللَّهِ فِي الَّذِينَ خَلَوْا مِنْ قَبْلُ وَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّةِ اللَّهِ تَبْدِيلًا﴾ (الأحزاب: ٦٠-٦٢).

ولعل هذه الآيات الكريمة تعزز ذلك التوجه نحو إيقاف هذا النوع من التآمر على جبهة الأمة الداخلية ومحاولة تمزيقها، فيكون الرسول إذا صح عنه حديث «مَنْ بَدَّلَ دِينَهِ فَاقْتُلُوهُ» قد أراد به هذه الحالة، لأن من الثابت المستفيض أنه لم يقتل مرتدًا طيلة حياته الشريفة. قال الشافعي: (ما ترك رسول الله - صلى الله عليه وآله وسلم - على أحد من أهل دهره لله حدثًا؛ بل كان أقوم الناس بما افترض الله - تبارك وتعالى - عليه من حدوده، حتى قال في امرأة سرقَت فشفع لها: «إنما أهلك من كان قبلكم أنه كان إذا سرق فيهم الشريف تركوه، وإذا سرق فيهم الضعيف أقاموا عليه الحد»^(١٨) . قال الشافعي: «وقد آمن بعض الناس ثم ارتد، ثم أظهر الإيمان فلم يقتله رسول الله -

صلى الله عليه وآله وسلم». قال البيهقي: «روينا هذا في عبد الله بن أبي السرح حين أزله الشيطان فلحق بالكفار، ثم عاد إلى الإسلام، ورويناه في رجل آخر من الأنصار» (١٩).

حديث «مَنْ بَدَّلَ دِينَهُ فَاقْتُلُوهُ» وبعض المشكلات المتعلقة به:

والحديث كما ترى، عندما نهيمن بالقرآن الكريم عليه ونربطه بمحكم آياته، لا تكون فيه أية مشكلة، ولكن حين تورده رواياته - بعيداً - عن القرآن المجيد، ويربطها بعض الرواة للحديث بوقائع أخرى، فذلك قد يجعله غير مفهوم في كثير من تلك الطرق والروايات، إضافة إلى المشاكل التي لاحظها المحدثون في طريقه وأسانيده ومثنه، والحديث مرتبط بتلك القصص، قد رُوِيَ من حديث ابن عباس وعائشة، كما رُوِيَ من حديث معاذ بن جبل وأبي هريرة وعصمة بن مالك الخطمي وعبد الله بن عمر، وقد اختلفت القصص التي رُوِيَ فيها الحديث اختلافاً شديداً، والحديث رُوِيَ عن ابن عباس من طريقين: طريق عكرمة، وطريق أنس بن مالك؛ أما طريق عكرمة فمداره على أيوب بن أبي تميمة السخثياني، وعنه اشتهر الحديث، حيث رواه عن أيوب حماد بن زيد، وسفيان بن عيينة، وعبد الوارث بن سعيد، وهيب بن خالد، ومعمر بن راشد، وسعيد بن إياس الجريري، وسعيد بن أبي عروبة، وعبد الوهاب بن عبد المجيد الثقفي، وجرير بن حازم، وإسماعيل بن إبراهيم بن عليّة، ومع أنّ هؤلاء من الرواة الثقات، لكن ذلك لا يخرج هذا الحديث عن كونه حديث آحاد؛ بل هو مرسل - كما نبهنا؛ لأن التواتر أو الاشتهار أو الاستفاضة لا يتصف الحديث بشيء منها إذا حدث له ذلك بعد عصر الصحابة الذين رووه.

كما أنّ الحديث قد روي مرسلًا، وجرى في بعض طرقه تدليس، مع أنّ الواقعة المشار إليها اختلف رواياتها اختلافاً كبيراً؛ فمن قائل: إنّ أمير المؤمنين عليّاً أمر - أولاً - بقتلهم، ثم ألقى جثثهم في النار. ومن قائل: إنّ أمر بأن يدخن عليهم لعلمهم يرجعون؛ مع أنّ واقعة مثل هذه لا بد أن يشهدها، ويروي أخبارها، الآلاف، خاصة وأن أمير المؤمنين كما كان له موالون وأنصار فقد كان له أعداء وخصوم كثير ما

كان يعجزهم أن يستغلوا هذه الواقعة - لو صحت - للتشهير به، وبيان أنه يعذب الناس بعذاب الله، ولربما اتهموه بدعوى الإلهية لأنه عذب بعذاب الله، كيف وقد رووا أنه قد استدرك عليه أقرب الناس إليه؛ ابن عمه عبد الله بن عباس!؟

كما أن الحديث روي بطرق بعضها صححه بعض المحدثين، وفي بعضها إرسال، وفي بعضها انقطاع، وفي بعضها تدليس، وفي بعضها اضطراب كما أشرنا، وهذه أمور لا تقبل في واقعة عظيمة مثل هذه لم تقع في عهد من سبقوا أمير المؤمنين عليًا، ولا في عهد من جاءوا بعده.

والقصة مرة تقول: إن هؤلاء الذين أحرقتهم أمير المؤمنين علي كانوا من الزنادقة، وفي طرق أخرى كانوا من الزط، وفي روايات أنهم اتخذوا صنمًا في دار لأحدهم، وأخذوا يعبدونه، ولما أخبر أمير المؤمنين بذلك مشى إليهم، فأخرجوا له تمثالاً من رخام، فأمر بأن تلهب عليهم الدار.

وتأتي القصة - أيضاً - شكل أن مجموعة من الناس جاءوا أمير المؤمنين ووقفوا على باب المسجد، وهم يقولون: «عليّ ربنا» فخرج عليهم، فقال: ويلكم ما تقولون؟ فقالوا: أنت هو، أنت ربنا وخالقنا ورازقنا. فقال لهم: ويلكم إنما أنا عبد مثلكم... إلخ ثم تقول القصة: إنه أطلقهم!! وطلب منهم التوبة وأن يرجعوا إليه غداً تائبين، فلم يتوبوا فأملهم يوماً ثالثاً، ثم حفر لهم أخدوداً، قيل: فضرب أعناقهم، ثم ألقاهم في الأخدود لتحرق جثثهم وهم أموات، ولم يذكر في هذه الرواية عددهم، ولا أي شيء عن انتماءاتهم أو البلدان أو القبائل التي ينتمون إليها، أو التي جاءوا منها!! وهذه أمور غير مألوفة في ذلك العصر في وقائع أقل شأنًا من هذه بكثير لو صحت، إلى غير ذلك مما سيأتي.

آفة تقديم البعض الحديث الشريف على القرآن الكريم:

ولكي يتبين للباحثين وأهل الذكر أن من أخطر ما أصبنا به، أو أصاب فقهننا، مرض تقديم الحديث عملياً وواقعياً على صريح القرآن المجيد، وتحويله من مرتبة البيان للقرآن الكريم - الذي من شأنه أن يكون تابعاً للمبين، يدور معه حيث دار،

إلى مرتبة المساواة بالقرآن الكريم أو الموازاة له، ثم الهيمنة على القرآن الكريم والقضاء عليه أو الحكم عليه كما روي ذلك عن الأوزاعي^(٢٠)، ولذلك فقد رأينا أن نورد الحديث بكل طرقة ومتابعاته وشواهدة وأقوال العلماء فيه لنرى كيف ذهبوا به المذاهب، وأخرجوه من دائرة البيان للقرآن الكريم إلى دائرة الهيمنة عليه والحكم بما لم يرد القرآن المجيد به، رغم كل ما فيه، ورغم تعلقه بإزهاق الأنفس الذي احتاط القرآن الكريم جداً لها ولم يتساهل في قتلها، أو الحكم بإزهاقها إلا بدليل قطعي في ثبوته ودلالته؛ كيف وهذا فيه إضافة إلى زيادة حكم لم يرد في القرآن الكريم، فإن الأخذ به بإطلاق يؤدي إلى ما لم يقل به أحد، وهو نسخ أو إيقاف العمل بما يقرب من مائتي آية من الآيات الكريمة التي نصت وتنص على إطلاق حرية الاعتقاد وتنفي الإكراه على الدين؟! وعدم ترتب أي عقوبة على مبدل دينه في الدنيا «إذا لم يرتكب جرائم أخرى»؛ بل يكون الحكم بالعقوبة على الردة المجردة لله وحده - في حق هُوَ أول حقوقه على عباده، والظلم فيه موجه من المرتد، نعوذ بالله، إلى ربه ﴿إِنَّ الشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ﴾ (لقمان: ١٣) فهو - جل شأنه - من يتولى جزاءه لا أحد سواه.

إن للقرآن المجيد موقفه المشرف المنير من حرية العقيدة، واتضح ما بينته السنة الفعلية والقولية تطبيقاً واتباعاً لآيات الكتاب الكريم، وبلاغاً لما جاء فيه، ثم موقف الشيخين أبي بكر وعمر سيراً على هدى القرآن الكريم والسنة النبوية، وتمسكاً بكل منهما، والتزاماً به؛ وللباحث أن يتساءل: وما عساه أن يكون موقف الفقه والفقهاء - وقد حسم المصدران المنشئ والمبين الأمر؛ وتطبيق الشيخين لما ورد إنشاءً وبياناً ظاهرين، فعلام استند الفقهاء في كل ما رتبوه من فقه في المسألة؟

قلت: ذكر الفقهاء أنهم قد بنوا مذاهبهم في المسألة على دليلين اثنين:

الأول: السنة القولية؛ القائمة على تصحيح حديث «مَنْ بَدَّلَ دِينَهُ فَاقْتُلُوهُ»، واعتباره عامّاً في كل من غير دينه، حارب أم لم يحارب، وخصّصوا به عموم القرآن الكريم، وقد علمت ما فيه سنداً ومثناً، وتبين تعذر بناء فقه عليه إلا إذا ربط بمحاولة

أهل الكتاب تدمير الجبهة الإسلامية الداخلية، تلك المؤامرة الخبيثة التي نبهت إليها آيات القرآن المجيد: ﴿وَقَالَتْ طَائِفَةٌ مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ آمِنُوا بِالَّذِي أُنزِلَ عَلَيَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَجَهَ النَّهَارَ وَاکْفُرُوا آخِرَهُ لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ (٧٢) وَلَا تَتَّبِعُوا إِلَّا مَا يَأْمُرُكُمْ بِهِ رَبُّكُمْ قُلْ إِنَّ الْهُدَىٰ هُدَىٰ اللَّهِ أَن يُؤْتَىٰ أَحَدٌ مِثْلَ مَا أُوتِيْتُمْ أَوْ يُحَاجُّوْكُمْ عِنْدَ رَبِّكُمْ قُلْ إِنَّ الْفَضْلَ بِيَدِ اللَّهِ يُؤْتِيهِ مَنْ يَشَاءُ وَاللَّهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ﴾ (آل عمران: ٧٢-٧٣)

الثاني: دعوى الإجماع - ويقطع النظر عن اختلاف مواقف كثير من العلماء في «حقيقة الإجماع» فإنَّ المذاهب الإسلامية الفقهيّة قد اختلفت فيما بينها اختلافًا كبيرًا؛ بل لقد اختلفت المذاهب في داخلها اختلافات ليس من السهل ادعاء أي نوع من أنواع الإجماع معها.

لقد خلطت جلّ المذاهب المعروفة بين الردة بمفهومها السياسي، وبين الردة بمعنى التغيير في الاعتقاد؛ وبعض المذاهب أكد أن الردة حدّ من الحدود التي لا يجوز التسامح في تطبيقها، في حين ذهب بعضهم الآخر إلى أنّها من التعازير، وعدها بعض ثالث من السياسات الشرعيّة التي يقدرها الحكام وفقًا لاجتهاداتهم في حماية القانون والنظام العام ووحدة الجماعة، وفرق بعضهم بين أوضاع المرتدّين المختلفة، فأثبتها على بعض الأنواع، ونفاها عن بعضها الآخر، وكل ذلك يؤكد حقيقة لا تنكر وهي: أنّه لا إجماع في المسألة يمكن الاحتجاج به على وجود حدّ ثابت لها، ولو سلمنا - جدلاً - بوجود إجماع فإنّه لا مستند لهذا الإجماع المدعى.

كيف حدث الخلط بين الديني والسياسي؟

إنّنا نستطيع أن نتفهم الأسباب التي ساعدت على الخلط في عمليّة تكيف هذه القضية، ولعلّ من أبرزها ما أضيف إلى الثقافة الشفويّة التي كانت سائدة في البيئة الحجازيّة، وهي الثقافة التي نبهنا إلى أهم آثارها في الفصل الأول من هذا البحث؛ وهي ترى وجوب قتل من يخرج على اليهوديّة؛ فإنّ هناك أسبابًا إضافية جديدة بالملاحظة، منها:

إنَّ الفتوحات الإسلاميَّة قد أضافت إلى نسيج الأُمَّة المسلمة، وسلطان دولتها ونظامها، بلادًا كثيرةً أخرى، كانت لها نظمها وأعرافها وثقافتها وتشريعاتها، ومنها التشريعات المتعلقة بتغيير الولاء والخروج على النظام السياسي والقانوني وما إلى ذلك؛ فالروم والفرس وغيرهم، كل أولئك كانت لهم قوانين وتشريعات مستقرة أنتجت أعرافًا وثقافات في البلدان المفتوحة، ثم انتقلت إلى البيئة المسلمة وصارت تتفاعل معها، وتشكِّل -ولو بشكل ضئيل- بعض موارد العقل الفقهي ولو على مستوى تكييف الوقائع، ثم إنَّ القانون الروماني النصراني كان مطبقًا في بلاد الشام قبل الإسلام.

إنَّ حروب الردة في عهد الصديق لم تكن أسبابها محدّدة بدقة صارمة، فهي وإن قامت على البعد السياسي، فإن البعد الديني كان مشارًا إليه في نحو قول الصديق: «والله لأقاتلن من فرق بين الصلاة والزكاة» وإذا كان الصديق قد استند إلى مفهوم «دين» بمعناه الشامل الَّذِي يبرز فيه التشريع والحاكمية والنظام العام والحكم - كما أوضحنا- وكلها تدرج تحت الشريعة فإنه لم يضع حدًّا فاصلاً بين العقيدة والشريعة في هذا المجال، ولذلك فإنَّ اعتراض عمر كان بناءً على ما ذهب إليه ظنُّه من أنَّهم ما يزالون يردّدون «لا إله إلا الله» أو يتعوذون بها - كما يقال - فكيف يقاتلون؟ فلفت الصديق نظره إلى البعد الكلي الَّذِي لا يسمح بتلك التجزئة التي حاولوها تضليلًا، فهدفهم هو الأُمَّة كيأنا ونظامًا وشريعةً ومنهاجًا والعودة إلى النظام الجاهلي.

فكانت حروب الردة، لا لإعادة من غيَّروا اعتقادهم إلى المعتقد الَّذِي فارقه بالقوة؛ بل لإلزام مواطنين تخلوا عن التزاماتهم وواجباتهم باعتبارهم أعضاء في الأُمَّة، أو مواطنين في دولة، وهي التزامات تستمد قوتها الشرعية من الدين، ومن الالتزام بالواجب الوطني أو «الأمتي» الَّذِي يفرضه الدين باعتباره مصدر الشرعية على المواطن الَّذِي يفرض عليه احترام سلطاته الشرعية، وعدم ارتكاب أي فعل يهدد سلامة بنيان الأُمَّة واستقرار وحدتها وسيادتها على ديارها، وعدم تهديد كيانها

بالمزق والعودة لإقامة دويلات، أو نظام قبائلي له في الماضي حكم الدويلات في مفاهيم العصر.

وقد استوفينا البحث في حكم الردة وناقشنا مواقف الفقهاء المتنوعة في هذه المسألة في كتابنا ((لا إكراه في الدين)) الصادر عن دار الشروق في القاهرة.

الهوامش:

(١) انظر: طه جابر العلواني، نحو موقف قرآني من النسخ (القاهرة: مكتبة الشروق الدولية، ٢٠٠٦).

(٢) أخرجه البخاري ومسلم بسنديهما عن أبي هريرة. (صحيح البخاري مع الفتح - كتاب الزكاة - باب وجوب الزكاة - ٣/٣٠٨، رقم ١٣٩٩ و ١٤٠٠) و(صحيح مسلم - كتاب الإيمان - باب الأمر بقتال الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله مُحَمَّدٌ رسول الله... ١/٥١-٥٢، رقم ٢٠-٢١. وهناك دراسة لهذا الحديث كشفت عن معارضته للكتاب الكريم في منته، وللحديث «أربع وثلاثون ومائتا طريق» وليست العبرة بكثرة الطرق وتعددتها، بل بعدالة وسلامة الأشخاص الذين دارت عليهم تلك الطرق - كما هو معروف لدى أهل الاختصاص، وهذه الطرق:

- منها ٤٠ تدور كلها على / الزهري، و ٢٤ على / الأعمش، و ٢٠ على / حميد الطويل، و ١٦ على / شعيب بن أبي حمزة، و ١٢ على / سفيان الثوري و ٦ على / الحسن البصري، و ٤ على / شريك النخعي.
- وكل من هؤلاء مدلس، ولم يصرح هنا بسماعه؛ ولم يصرح أي من هؤلاء بالسماع فالمدارات كلها مظلمة؛ فباطلة؛ فلا اعتبار بها.

- هذا فضلا عن عورات أخرى بالأسانيد.

- ومنها ٢٣ تدور كلها على / سماك بن حرب عن عمن فوقه و ٨ على / كثير بن عبيد و ٤ على / سفيان بن عامر الترمذي، و ٣ على / زياد بن قيس و ١ على / حاتم بن يوسف الجلاب عن عبد المؤمن بن خالد، و ١ على / عبد الرحمن بن عبيد الله، و ١ على / عجلان مولى فاطمة، و ١ على / أبي عبيدة مسلم بن أبي كريمة و ٢ مرسلتان.

- وسماك ضعيف وسائر هؤلاء مجهولون؛ فالمدارات كلها مظلمة؛ فباطلة؛ فلا اعتبار بها.

- هذا فضلا عن عورات أخرى بالأسانيد.

- ومنها ٧ تدور على / العلاء بن عبد الرحمن، و ٢ على / سليمان بن أبي داود و ١ على / عمر بن أبي

- بكر الموصلي عن زكريا بن عيسى، و ١ على / يحيى بن أيوب الغافقي، و ١ على / سليمان بن أحمد

- الواسطي، و ١ على / أبي عبد الرحمن الوكيعي عن إبراهيم بن عيينة.

- وكل من هؤلاء ليس بمحل للحجة مطلقاً، لا مفرداً ولا مقروناً بغيره؛ فالمدارات كلها مظلمة؛ فباطلة فلا اعتبار بها ● هذا فضلاً عن عورات أخرى بالأسانيد.
- ومنها ٨ تدور على / يونس بن يزيد الأيلي، و ٥ على / ابن المذهب عن القطيعي و ٥ على / عبد الحميد بن بهرام عن شهر بن حوشب، و ٣ على / سهيل بن أبي صالح، و ٣ على / عبد العزيز الدراوري عن مُحَمَّد بن عمرو بن علقمة، و ١ على / أبي بكر بن عياش عن عاصم بن بهدلة، و ١ على / مصعب بن ثابت.
- وكل من هؤلاء ضعيف ● هذا فضلاً عن عورات أخرى بالأسانيد تحيل اعتبار بعضها ببعض.
- ومنها ٣ على / يحيى بن بكير عن الليث بن سعد ويحيى ضعيف والليث مدلس ولم يصرح بالسماع.
- ومنها ١١ على / قتيبة بن سعيد عن الليث بن سعد والليث مدلس ولم يصرح بالسماع، وهنا شذوذ لعله مما أدخله خالد المدائني على الليث.
- ومنها ١٠ على / شعبة عن واقد بن مُحَمَّد عن أبيه عن ابن عمر، وهنا شذوذ وجهالة متناً وإسناداً.
- ومنها ٢ على / أحمد بن عمرو البزار عن فوقه عن القاسم بن مالك عن أبي مالك الأشجعي سعد بن طارق بن أشيم عن أبيه. والبزار ضعيف يخطئ في المتن والإسناد، والقاسم ضعيف وفي سعد ريبة، وفي دعوى صحة أبيه ريبة أيضاً؛ فالإسناد مظلم؛ فباطل؛ فلا اعتبار به.
- ومنها ١ على / نعيم بن حماد عن فوقه عن أبي مالك الأشجعي سعد بن طارق عن أبيه. ونعيم ليس بثقة، وفي سعد ريبة، وفي دعوى صحة أبيه ريبة أيضاً، فالإسناد مظلم؛ فباطل؛ فلا اعتبار به.
- ومنها ١ على / أحمد بن يوسف السلمي عن عبد الرزاق، وعبد الرزاق مدلس ولم يصرح بسماعه وقد اختلط بأخرى، ولا يدرى أسمع السلمي منه قبل اختلاطه أم بعده؛ فالإسناد مظلم؛ فباطل؛ فلا اعتبار به.
- ومنها ١ على / إسحاق بن إبراهيم الدبري عن عبد الرزاق، وعبد الرزاق مدلس ولم يصرح بسماعه وقد اختلط بأخرى، ومات وعمر الدبري ستاً أو سبع سنوات فاستصغر فيه، فالإسناد مظلم فباطل فلا اعتبار به.
- هذا فضلاً عن عورات أخرى بالأسانيد تحيل اعتبار بعضها ببعض وتقوية بعضها بعضاً.
- ولا اعتبار بين المجروحين في عدالتهم بل بين الضعفاء في حفظهم ضعفاً خفيفاً لا شديداً، ولا اعتبار في جهالة لأن الجهالة مظنة جرح، ولا في تدليس لأن التدليس مظنة جهالة، ولا في ضعف شديد.
- أما من حيث المتن فإن الحديث بلفظه يقع في دائرة تعارض مع القرآن المجيد لا تسمح بقبوله فهو صريح في أن القتال الذي أمر به رسول الله - صلى الله عليه وآله وسلم - والمسلمون هدفه إكراه الناس على الإيمان وقول «لا إله إلا الله» ولا تخفى معارضته لسائر آيات التخيير منها: ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ﴾ (البقرة: ٢٥٦)، ﴿كُنْتُمْ عَلَيْهِمْ بِمُسْطَبْرٍ﴾ (الغاشية: ٢٢)، ﴿وَمَا أَنْتَ عَلَيْهِمْ بِجَبَّارٍ﴾ (ق: ٤٥)، ﴿أَفَأَنْتَ تُكْرَهُ

النَّاسَ حَتَّى يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ» (يونس: ٩٩)، «أَنْلَزْمُكُمُوهَا وَأَتْنَمَّ لَهَا كَارِهُونَ» (هود: ٢٨).

وهناك بحث كامل يمثل رسالة ماجستير أعدها باحث درس جميع طرق الحديث وخرج بهذه النتائج؛ وهو قيد الإعداد للنشر.

^(٣) راجع تفسيره (٤٥٣٣/٦).

^(٤) ولذلك نص فقهاؤنا على أن الزوج المسلم ليس له أن يعرض لزوجته غير المسلمة بالإسلام، أو ينتقص من ديانتها، أو يقارن بين الإسلام وبين ديانتها، ليبين فضل الإسلام على ديانتها؛ لأن ذلك -كله- يعد من قبيل الضغط عليها والإكراه لها على تغيير الدين.

^(٥) محمد رشيد رضا: «تفسير المنار» بيروت: دار المعارف، (١٩٧٣، ١١٧/١، ٣٦/٣)، ومحمد عزة دروزة: «التفسير الحديث»، (٣٨٣/٧).

^(٦) وكان الإكراه على الدين شائعاً في روما وفي غيرها، وعرفت بعض مناطق الجزيرة العربية هذا النوع من الإكراه على الدين، وقصة «أصحاب الأخدود» في سورة «البروج» شاهد على ذلك. ومحاولات الجاهليين إكراه من أسلموا على الارتداد إلى الجاهلية شاهد على ذلك أيضاً.

^(٧) محمد رشيد رضا: «تفسير المنار»، (٣٧-٣٦/٣).

^(٨) وقد أعدنا دراسة في سلسلة «دراسات قرآنية» التي تقوم بطباعة حلقاتها ونشرها مكتبة الشروق الدولية في القاهرة، ناقشنا فيها «فكرة النسخ»، وكيف دخلت هذه الفكرة أو النظرية الباطلة إلى ساحاتنا الفكرية وهذه الفروق بين الكتاب والسنة تكفل الأصوليون ببيان جملها وهي كثيرة، وممن تناولها الامام الشاطبي في مباحث الأدلة.

^(٩) سبقت الإشارة إلى نماذج من هذه الآيات الكريمة في فصل سابق.

^(١٠) المتقي الهندي، كنز العمال (حلب: مكتبة التراث الإسلامي، ١٩٧٩) مج ١، باب ٣، فصل في ذم أخلاق الجاهلية.

^(١١) راجع البيهقي، معرفة السنن والآثار، القاهرة: المجلس الأعلى للشئون الإسلامية، (١٩٦٩)، (٢٥١/١٢).

^(١٢) نقله العيني في: عمدة القاري شرح صحيح البخاري (بيروت: نشر محمد أمين، ١٩٧٩) ٢٣٥/١١.

^(١٣) راجع: البيهقي، مرجع سابق.

^(١٤) نقله العيني في شرح البخاري، (٢٣٥/١١).

^(١٥) من خلال موسوعة خاصة على حاسوب به نحو ٢٦٥٠٠٠، وباستدعاء كل طريق فيه العبارة (من بدل) أو العبارة (من رجع) وبدقة على مسئولية منتج برنامجي الألفية والموسوعة الذهبية تم استخلاص ما يلي:

لهذا الحديث ٥٥ طريقًا:

● منها ٣٤ تدور كلها على / أيوب بن أبي تيممة السخثياني عن عكرمة مولى ابن عباس رضي الله عنهما، و ١٥ على / قتادة بن دعامة السدوسي، و ٢ على / أيوب بن أبي تيممة السخثياني، و ٢ على / الحسن البصري.

● وكل هؤلاء مدلسون ولم يصرحوا هنا بأي سماع في أي موضع؛ فطرفهم كلها مراسيل مقاطع. أما عكرمة فمختلف فيه بين معدّل مصدّق ومجرّح مكذب، وأهل المصطلح على أن الراوي إذا اختلفوا فيه بين مجرح ومعدّل فالجرح عندهم مقدّم؛ لأنّ المعدّلين بنوا تعديلهم على أصل، هو أنهم لا يعلمون عن هذا الراوي شراً، فجعلوا عدم علمهم هذا أصلاً بنوا عليه تعديله، وبنى المجرحون جرحهم على أصل، هو أنهم يعلمون عن هذا الراوي شراً، فجعلوا علمهم هذا أصلاً بنوا عليه تجريحه والقول المبني على علم مقدم على القول المبني على عدمه.

● ومنها ١ عن حوثة بن أشرس، وحوثة مجهول، إنما ذكره في كتابه الثقات ابن حبان المشهور بتوثيق المجاهيل.

● و منها ١ عن عمران بن هارون عن ابن لهيعة. وعمران ضعيف، وابن لهيعة ضعيف، وإسناد يروي فيه ضعيف عن ضعيف يكون ضعيفاً جداً. هذا فضلاً عن عورات أخرى بالأسانيد.

١٦ من خلال موسوعة خاصة على حاسوب به نحو ٢٦٥٠٠٠، وباستدعاء كل طريق فيه العبارة (من بدل) أو العبارة (من رجح) وبدقة على مسئولية منتجي برنامجي الألفية والموسوعة الذهبية تم استخلاص ما يلي: لهذا الحديث (٥٥) طريقًا:

● منها ٣٤ تدور كلها على / أيوب بن أبي تيممة السخثياني عن عكرمة مولى ابن عباس رضي الله عنهما، و ١٥ على / قتادة بن دعامة السدوسي، و ٢ على / أيوب بن أبي تيممة السخثياني، و ٢ على / الحسن البصري.

● وكل هؤلاء مدلسون ولم يصرحوا هنا بأي سماع في أي موضع؛ فطرفهم كلها مراسيل مقاطع. ١٧ قاله الألباني في: إرواء الغليل في تخريج أحاديث منار السبيل (بيروت: المكتب الإسلامي، ١٩٧٩) ١٢٥/٨. وقال: صحيح على شرط الشيخين، (البخاري ٦٩٢٣، ومسلم كتاب الإمارة ١٤٥٦/٣-١٤٥٧) بنحوه، دون قوله: «من رجح» إلخ، إلا أن فيه فائدة أن تلك الواقعة كانت في عهد النبي ولكن نحتاج إلى معرفة ما إذا كان علم بالأمر أم لا؟ ثم إذا علم به هل أقره أم لا؟ فعن أبي موسى أن النبي قال له: اذهب إلى اليمن، ثم أتبعه معاذ بن جبل، فلما قدم عليه ألقى له وسادة؛ وقال: اتزل. وإذا رجل عنده موثقًا قال: ما هذا. قال: كان يهوديًا فأسلم، ثم تهود. قال: لا؛ اجلس حتى يقتل؛ قضاء الله ورسوله، ثلاث

مرات. فأمر به فقتل. وزاد أبو داود بعد قوله (فقتل): وكان استتيب قبل ذلك. وفي رواية له: عشرين ليلة.
 (١٨) الحديث بتمامه أخرجه البخاري في كتاب «المغازي»، باب من شهد الفتح الحديث رقم (٤٠٥٣)،
 ومسلم في كتاب «الحدود»، باب قطع السارق الشريف وغيره، والنهي عن الشفاعة رقم (١٦٨٨)،
 والترمذي في الحدود كذلك، رقم (١٤٣٠). وقد تقدم ذكره.

(١٩) البيهقي، «معرفة السنن والآثار» (٢٥١/١٢).

(٢٠) وذلك في قوله المشهور: «السنة قاضية على الكتاب» الذي رده عليه كثير من العلماء، وممن
 ناقشه الشاطبي في موافقاته حين أورد المسألة الرابعة من مسائل السنة حيث نقل قول الأوزاعي، ونسبه اليه
 وذكر تأويل ابن عبد البر له. وكذلك قول الامام أحمد حين نقل اليه قول الأوزاعي: «ما أحسر على هذا
 أن أقوله، ولكني أقول: إن السنة تفسر الكتاب وتبينه» فراجع ذلك وتخريجات تلك الأقوال في
 الموافقات (٣٤٤/٤-٣٤٥) في ط دار ابن القيم في الرياض وابن عفان في القاهرة ط ثانية (١٤٢٧هـ-
 ٢٠٠٦م).

الإسلام وحرية الاعتقاد

حرية الفكر آية إسلامية

جمال البنا

ظهر الإسلام في شبة جزيرة العرب، حيث تنبسط الصحراء كالبحر، وتنطلق الرياح كالعواصف. وبين أقوام لم يكدحوا بأيديهم في الأرض، ولم يحملوا على ظهورهم الحجر، مما شغل حياة الناس في العهود القديمة، ولم تذلل رقابهم لملك أو إمبراطور، ولم يخضعوا لمران النظم وضبطها وربطها، كانوا أحراراً يعيشون عيشة البداوة، وتحكمهم الفطرة أو العرف، ويتحملون الحر اللافح نهاراً، والبرد القارص ليلاً، ويعبدون آلهة من صنعهم، فما كانت تملك تحريماً أو تحليلاً أو تفرض قداسة أو «تابو» من أي نوع.

أخذ الإسلام شيئاً من طبيعة الصحراء، وطبيعة أهلها، فكان حراً طليقاً بسيطاً يقوم على الفطرة، ويرأ من التعقيد والقداسات، ولا يخضع إلا لله.

وأراد الله تعالى لهذا الدين أن يكون آخر الأديان السماوية، ففرض عليه هذا مقتضيات لم تعرفها الأديان السابقة، لعل أبسطها أن يحدد موقفه من الأديان السابقة وأصعبها، أن يملك القدرة على هداية البشر، رغم اختلاف الأجناس والأزمان، والأوضاع ما دام هو الدين الأخير للناس جميعاً.

إعترف الإسلام بالأديان السابقة، ورأى أنها تعود إلى أصل واحد، هو الإيمان بالله وباليوم الآخر. وأن ما يختلف فيها هو الشرائع، أي ما يتعلق بالعلاقات ما بين الناس، وأوضاع الحياة الدنيا. ونسب الاختلاف في الكتب المقدسة إلى تحريف

الأخبار والرهبان، والمؤسسة الدينية، التي تنشأ لها مصالح على حساب العقيدة نفسها. كما افترض الإسلام على المسلمين الإيمان بكل الأنبياء «لا نفرق بين أحد منهم» وأوضح أن هناك أنبياء لم يقصص القرآن نبأهم.. وشبه الرسول الأديان ببيت واحد والأنبياء بأنهم إخوة "أبناء علات" أي أن أباهم واحد وأمهاتهم شتى.

وكانت الديانات السابقة تعتمد في حمل الناس على الإيمان بها على معجزات حسية «تخرق» الطبيعة، كإحياء الموتى، وعدم الاحتراق بالنار، وشق البحر... الخ، وكان أثر هذه المعجزات مقصوراً على الذين عاينوها، والذين من أجلهم نزل الدين. أما إذا أريد بهذا الدين هداية الناس جميعاً على اختلاف العصور والآباد والعهود والأجناس فهذا ما لم يتصد له دين آخر خلاف الإسلام.

وحل الإسلام هذه المشكلة، بأن جعل معجزته كتاباً، فنقل المعجزة من مجال الطبيعة إلى مجال النفس الإنسانية، وبدلاً من خرق الطبيعة بأفعال لا يمكن أن تستمر، ولا تؤثر إلا على من شاهدها، فإنه جعل ميدانه النفس الإنسانية، وجعل هدفه هداية هذه النفس، ووسيلته القرآن الذي استطاع بإعجازه أن يؤثر في النفوس، رغم اختلاف الأجناس والعصور، لأنه عالج الطبيعة البشرية، وهي واحدة في كل الناس، ودق على الأوتار الحساسة في هذه الطبيعة، كالعواطف التي تستبد بها، والشهوات التي تتجاذبها، وأحوال القوة والضعف؛ الصحة والمرض، ثم إيجاد حل لمشكلة الموت وما بعده. وقد تمت هذه المعالجة بتصوير فني، ونظم موسيقي، وقيم موضوعية نبيلة، وربط الإيمان بالله بالنظر والتدبر في كتاب الكون، من سماوات وبحار وشموس ونجوم وليل ونهار... الخ. وأن هذا الكون العجيب ما كان يمكن أن يأتي بالمصادفة أو بالتطور الأعمى، و يتوفر له الأحكام والانتظام الدقيق، لولا أن وراءه خالقاً خلقه، فأحسن خلقه، وأحكم كل صغيرة وكبيرة، وكل مثقال ذرة، ثم يقدم له التساؤل «أم خلقوا من غير شيء أم هم الخالقون»؟

أن تكون معجزة الإسلام كتاباً إستتبع أن تكون القراءة والتفكير والتدبر هي سبيل الإيمان. وإذا كانت هذه هي سبيل الإيمان فلا بد أن يكون المجال أمامها

مفتوحاً حراً.

إن القرآن يدعونا للتفكير حتى في آياته، لأن تدبر هذه الآيات هو السبيل للتأكد أنه من عند الله، تكفي هذه الآية «أفلا يتدبرون القرآن ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافاً كبيراً» فهي تجعل من تدبر القرآن الطريق إلى الله، وكما لاحظ كاتب إنجليزى أن القرآن في هذا استخدم أسلوب تقصي الأخطاء في النظريات إلى أن تثبت صحتها **Falsification test** بل أقرأ هذه الآية التي تندد بالذين يقفون من الآيات الإلهية موقفاً سلبياً «وَالَّذِينَ إِذَا ذُكِرُوا بِآيَاتِ رَبِّهِمْ لَمْ يَخِرُّوا عَلَيْهَا صُمًّا وَعُمْيَانًا» (٧٣ الفرقان).. «وَمَثَلُ الَّذِينَ كَفَرُوا كَمَثَلِ الَّذِي يَنْعِقُ بِمَا لَا يَسْمَعُ إِلَّا دُعَاءً وَنِدَاءً صُمٌّ بُكْمٌ عُمْيٌ فَهُمْ لَا يَفْقَهُونَ» (١٧١ البقرة).. «إِنَّ شَرَّ الدَّوَابِّ عِنْدَ اللَّهِ الصُّمُّ الْبُكْمُ الَّذِينَ لَا يَقُولُونَ» (٢٢ الأنفال).

ماذا يفعل القرآن لاستحثاث الفكر أكثر من هذه الآيات القوارع. من أجل هذا نفهم كيف أن الإسلام فتح باب حرية الفكر والاعتقاد على مصراعيه، دون قيد أو شرط، لأنه لا إيمان إلا بالتفكير، ولا تفكير إلا بحرية. وإذا كان المجتمع الإسلامي هو مجتمع العقيدة، فإنه بمقتضى ذلك مجتمع الحرية.

إن الإسلام إنما فتح باب حرية الفكر لأنه جعل سبيل الإيمان هو قراءة القرآن أو الاستماع إليه، والتفكير والتدبير فيما يسوقه هذا الكتاب، فحرية الفكر هي آلية لا تتجزأ من آليات الإسلام.

وقد قلنا في أحد كتبنا إن الحرية في أوروبا تنبع من الإنسان وأنها في الإسلام تنبع من الحق، بيد أن هناك حرية ليس للحق وصاية عليها - هي حرية الفكر - لأنها هي طريقة التعرف على الحق، والتمييز بينه وبين الباطل.

إن هذا التكيف الذي يبدو سائغاً ومنطقياً، وتطبيقاً للآيات التي سبقت الإشارة إليها يصطدم بفكرة متجمدة صلبة، مما يشبه سور الصين العظيم، هي أن الإسلام لا يقبل فكراً، وإنما يتطلب اتباعاً وتسليماً، ولا يريد إلا «قولاً واحداً».

كيف حدثت هذه المفارقة؟ لقد حدثت لأن الإسلام أصبح في ملك «المؤسسة

الدينية» التي احتكرت عرض الإسلام. وما دام هناك احتكار فليس هناك حرية. إن فريقاً من الفقهاء اعتبروا أنفسهم أوصياء على الإسلام، مقتنين للحكام، محافظين على النظام، فأرادوا أن يكفوا أي معارضة أو أي فكر، حتى لا يتطرق إلى نقد للحكام، فوضعوا صيغة «من جحد معلوماً من الدين بالضرورة» وهكذا فإنهم حصنوا الحكام، وحصنوا مذاهب السلف من أن ينالهم «رشاش» من فكر أو نقد، وعمل الفقهاء، والحكام معا يداً بيد على ترسيخ هذه الصيغة، حتى أصبحت من المسلمات التي تؤمن بها المذاهب الإسلامية جميعاً.

ولا فائدة من الدخول في نقاش مع هؤلاء، لأنهم يفكرون بعقول غيرهم، ويلتزمون ما قدمه الأسلاف، وليس لدينا استعداد لإهدار الوقت الثمين في ما قال هذا، وقال ذلك... الخ، لأن لدينا ما هو خير، لدينا القرآن، ونحن لا نشترى الذي هو أدنى بالذي هو خير فلننظر ماذا يقول القرآن الكريم.

شواهد حرية الفكر والعقيدة من القرآن الكريم

تضمن القرآن الكريم عشرات الآيات التي تتحدث صراحة عن حرية الفكر والعقيدة، والإيمان والكفر. ولا يتسع المجال لإدراج هذه الآيات كلها، ولهذا فسكتفي بإيراد بعض الآيات، وهي تدور حول الموضوعات الآتية:

١- الإيمان والكفر قضية شخصية لا تدخل فيها ولا إكراه عليها :

﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ فَمَنْ يَكْفُرْ بِالطَّاغُوتِ وَيُؤْمِنْ بِاللَّهِ فَقَدْ اسْتَمْسَكَ بِالْعُرْوَةِ الْوُثْقَىٰ لَا انْفِصَامَ لَهَا وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ﴾. (البقرة ٢٥٦).

﴿قُلْ يَا أَيُّهَا النَّاسُ قَدْ جَاءَكُمْ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكُمْ فَمَنْ اهْتَدَىٰ فَإِنَّمَا يَهْتَدِي لِنَفْسِهِ وَمَنْ ضَلَّ فَإِنَّمَا يَضِلُّ عَلَيْهَا وَمَا أَنَا عَلَيْكُمْ بِوَكِيلٍ﴾. (يونس ١٠٨).

﴿مَنْ اهْتَدَىٰ فَإِنَّمَا يَهْتَدِي لِنَفْسِهِ وَمَنْ ضَلَّ فَإِنَّمَا يَضِلُّ عَلَيْهَا وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ تَبْعَثَ رَسُولًا﴾. (الإسراء ١٥).

﴿وَقُلِ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكُمْ فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفُرْ إِنَّا أَعْتَدْنَا لِلظَّالِمِينَ نَارًا

أَحَاطَ بِهِمْ سُرَادِقُهَا وَإِنْ يَسْتَغِيثُوا يُغَاثُوا بِمَاءٍ كَالْمُهْلِ يَشْوِي الْوُجُوهَ بِئْسَ الشَّرَابُ
وَسَاءَتِ مُرْتَفَقًا» (٢٩ الكهف).

«إِنَّمَا أَمِرتُ أَنْ أُعْبَدَ رَبَّ هَذِهِ الْبَلَدَةِ الَّذِي حَرَّمَهَا وَلَهُ كُلُّ شَيْءٍ وَأَمِرتُ أَنْ
أَكُونَ مِنَ الْمُسْلِمِينَ» (٩١) وَأَنْ أَتْلُو الْقُرْآنَ فَمَنْ اهْتَدَى فَإِنَّمَا يَهْتَدِي لِنَفْسِهِ وَمَنْ ضَلَّ
فَقُلْ إِنَّمَا أَنَا مِنَ الْمُنذِرِينَ» (٩٢) وَقُلِ الْحَمْدُ لِلَّهِ سِيرِكُمْ آيَاتِهِ فَتَعْرِفُونَهَا وَمَا رَبُّكَ بِغَافِلٍ
عَمَّا تَعْمَلُونَ» (٩٣ النمل).

«مَنْ كَفَرَ فَعَلَيْهِ كُفْرُهُ وَمَنْ عَمِلَ صَالِحًا فَلَا نُفْسِهِمْ يَمْهَدُونَ» (٤٤ الروم).
«هُوَ الَّذِي جَعَلَ لَكُمْ خَلَائِفَ فِي الْأَرْضِ فَمَنْ كَفَرَ فَعَلَيْهِ كُفْرُهُ وَلَا يَزِيدُ الْكَافِرِينَ
كُفْرَهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ إِلَّا مَقْتًا وَلَا يَزِيدُ الْكَافِرِينَ كُفْرَهُمْ إِلَّا خَسَارًا» (٣٩ فاطر).
«إِنَّا أَنْزَلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ لِلنَّاسِ بِالْحَقِّ فَمَنْ اهْتَدَى فَلِنَفْسِهِ وَمَنْ ضَلَّ فَإِنَّمَا يَضِلُّ
عَلَيْهَا وَمَا أَنْتَ عَلَيْهِمْ بِوَكِيلٍ» (٤١ الزمر).

٢- ان الرسل ليسوا إلا مبشرين ومنذرين ومبلغين دون أي سلطة لإكراه:

«مَا عَلَى الرَّسُولِ إِلَّا الْبَلَاغُ وَاللَّهُ يَعْلَمُ مَا تُبْدُونَ وَمَا تَكْتُمُونَ» (٩٩ المائدة).
«قُلْ لَا أَمْلِكُ لِنَفْسِي نَفْعًا وَلَا ضَرًّا إِلَّا مَا شَاءَ اللَّهُ وَلَوْ كُنْتُ أَعْلَمُ الْغَيْبِ
لَا سْتَكْتَرْتُ مِنَ الْخَيْرِ وَمَا مَسَّنِيَ السُّوءُ إِنْ أَنَا إِلَّا نَذِيرٌ وَبَشِيرٌ لِقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ» (١٨٨
الأعراف).

«وَإِنْ كَذَّبُوكَ فَقُلْ لِي عَمَلِي وَلَكُمْ عَمَلُكُمْ أَنْتُمْ بَرِيئُونَ مِمَّا أَعْمَلُ وَأَنَا بَرِيءٌ مِمَّا
تَعْمَلُونَ» (٤١ يونس).

«فَلَعَلَّكَ تَارِكٌ بَعْضَ مَا يُوحَىٰ إِلَيْكَ وَضَائِقٌ بِهِ صَدْرُكَ أَنْ يَقُولُوا لَوْلَا أُنزِلَ عَلَيْهِ
كُتْرٌ أَوْ جَاءَ مَعَهُ مَلَكٌ إِنَّمَا أَنْتَ نَذِيرٌ وَاللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ وَكِيلٌ» (١٢ هود).

«وَإِنْ مَا نُرِيَنَّكَ بَعْضَ الَّذِي نَعِدُهُمْ أَوْ نَتَوَقَّعَنَّكَ فَإِنَّمَا عَلَيْكَ الْبَلَاغُ وَعَلَيْنَا
الْحِسَابُ» (٤٠ الرعد).

«فَاصْدَعْ بِمَا تُؤْمَرُ وَأَعْرِضْ عَنِ الْمُشْرِكِينَ» (٩٤ الحجر).

﴿فَإِنْ تَوَلَّوْا فَإِنَّمَا عَلَيْكَ الْبَلَاغُ الْمُبِينُ﴾. (٨٢ النحل).

﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا مُبَشِّرًا وَنَذِيرًا قُلْ مَا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ مِنْ أَجْرٍ إِلَّا مَنْ شَاءَ أَنْ يَتَّخِذَ إِلَىٰ رَبِّهِ سَبِيلًا وَتَوَكَّلْ عَلَىٰ الْحَيِّ الَّذِي لَا يَمُوتُ وَسَبِّحْ بِحَمْدِهِ وَكَفَىٰ بِهِ بِذُنُوبِ عِبَادِهِ خَبِيرًا﴾. (٥٨ الفرقان).

﴿نَحْنُ أَعْلَمُ بِمَا يَقُولُونَ وَمَا أَنْتَ عَلَيْهِمْ بِجَبَّارٍ فَذَكَرَ بِالْقُرْآنِ مَنْ يَخَافُ وَعَبِدَ﴾. (٤٥ ق).

﴿كَذَلِكَ مَا أَتَىٰ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ مِنْ رَسُولٍ إِلَّا قَالُوا سَاحِرٌ أَوْ مَجْنُونٌ أَتَوَصَّوْا بِهِ بَلْ هُمْ قَوْمٌ طَاغُوتٌ فَتَوَلَّ عَنْهُمْ فَمَا أَنْتَ بِمَلُومٍ وَذَكَرَ فَإِنَّ الدِّكْرَىٰ تَنْفَعُ الْمُؤْمِنِينَ﴾. (٥٥ الذاريات).

﴿وَالَّذِينَ اتَّخَذُوا مِنْ دُونِهِ أَوْلِيَاءَ اللَّهُ حَفِيظٌ عَلَيْهِمْ وَمَا أَنْتَ عَلَيْهِمْ بِوَكِيلٍ﴾. (٦ الشورى).

﴿أَمَّا مَنْ اسْتَعْنَىٰ (٥) فَأَنْتَ لَهُ تَصَدَّىٰ (٦) وَمَا عَلَيْكَ إِلَّا بَرَكَاتِي﴾. (٧ عبس).

﴿فَذَكَرْ إِنَّمَا أَنْتَ مُذَكَّرٌ (٢١) لَسْتَ عَلَيْهِمْ بِمُصَيْطِرٍ﴾. (٢٢ العاشية).

٣- ان الهداية إنما هي من الله، وطبقاً لمشيئته:

﴿لَيْسَ عَلَيْكَ هُدَاهُمْ وَلَكِنَّ اللَّهَ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ﴾. (٢٧٢ البقرة).

﴿فَمَا لَكُمْ فِي الْمُنَافِقِينَ فِتْنَةٍ وَاللَّهُ أَرَكْسَهُمْ بِمَا كَسَبُوا أَتُرِيدُونَ أَنْ تَهْدُوا مَنْ أَضَلَّ اللَّهُ وَمَنْ يُضِلِّ اللَّهُ فَلَنْ تَجِدَ لَهُ سَبِيلًا﴾. (٨٨ النساء).

﴿وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَأَمَنَّ مِنَ فِي الْأَرْضِ كُلَّهُمْ جَمِيعًا أَفَأَنْتَ تُكْرَهُ النَّاسَ حَتَّىٰ يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ وَمَا كَانَ لِنَفْسٍ أَنْ تُؤْمِنَ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ وَيَجْعَلُ الرَّجْسَ عَلَىٰ الَّذِينَ لَا يَعْقِلُونَ﴾. (١٠٠ يونس).

﴿إِنَّكَ لَا تَهْدِي مَنْ أَحْبَبْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ وَهُوَ أَعْلَمُ بِالْمُهْتَدِينَ﴾. (٥٦ القصص).

﴿أَفَمَنْ زُيِّنَ لَهُ سُوءُ عَمَلِهِ فَرَآهُ حَسَنًا فَإِنَّ اللَّهَ يُضِلُّ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي مَنْ يَشَاءُ فَلَا

تَذْهَبُ نَفْسُكَ عَلَيْهِمْ حَسْرَاتٍ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ بِمَا يَصْنَعُونَ﴾. (٨ فاطر).

٤- الاختلاف في العقائد بين البشر مما اراده الله تعالى وما يفصل فيه يوم

القيامة:

﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالنَّصَارَى وَالصَّابِئِينَ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَعَمِلَ صَالِحًا فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ﴾. (٦٢ البقرة)

﴿وَقَالَتِ الْيَهُودُ لَيْسَتْ النَّصَارَى عَلَى شَيْءٍ وَقَالَتِ النَّصَارَى لَيْسَتْ الْيَهُودُ عَلَى شَيْءٍ وَهُمْ يَتْلُونَ الْكِتَابَ كَذَلِكَ قَالَ الَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ مِثْلَ قَوْلِهِمْ فَاللَّهُ يَحْكُمُ بَيْنَهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ فِيمَا كَانُوا فِيهِ يَخْتَلِفُونَ﴾. (١١٣ البقرة).

﴿قُولُوا آمَنَّا بِاللَّهِ وَمَا أُنزِلَ إِلَيْنَا وَمَا أُنزِلَ إِلَىٰ إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ وَالْأَسْبَاطِ وَمَا أُوتِيَ مُوسَىٰ وَعِيسَىٰ وَمَا أُوتِيَ النَّبِيُّونَ مِنْ رَبِّهِمْ لَا نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِنْهُمْ وَنَحْنُ لَهُ مُسْلِمُونَ﴾ (١١٣) فَإِنْ آمَنُوا بِمِثْلِ مَا آمَنْتُمْ بِهِ فَقَدْ اهْتَدَوْا وَإِنْ تَوَلَّوْا فَإِنَّمَا هُمْ فِي شِقَاقٍ فَسَيَكْفِيكَهُمُ اللَّهُ وَهُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ﴾. (١٣٧ البقرة).

﴿وَلِكُلِّ وَجْهَةٌ هُوَ مُوَلِّيٰهَا فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ أَيْنَ مَا تَكُونُوا يَأْتِ بِكُمْ اللَّهُ جَمِيعًا إِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾. (١٤٨ البقرة).

﴿قُلْ آمَنَّا بِاللَّهِ وَمَا أُنزِلَ عَلَيْنَا وَمَا أُنزِلَ عَلَىٰ إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ وَالْأَسْبَاطِ وَمَا أُوتِيَ مُوسَىٰ وَعِيسَىٰ وَالنَّبِيُّونَ مِنْ رَبِّهِمْ لَا نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِنْهُمْ وَنَحْنُ لَهُ مُسْلِمُونَ﴾. (٨٤ آل عمران).

﴿وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ النَّاسَ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ﴾ (١١٨) إِلَّا مَنْ رَحِمَ رَبُّكَ وَلِذَلِكَ خَلَقَهُمْ وَتَمَّتْ كَلِمَةُ رَبِّكَ لِأُمْلَأَنَّ جَهَنَّمَ مِنْ الْجِنَّةِ وَالنَّاسِ أَجْمَعِينَ﴾. (١١٩ هود).

﴿وَلَا تُجَادِلُوا أَهْلَ الْكِتَابِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ إِلَّا الَّذِينَ ظَلَمُوا مِنْهُمْ وَقُولُوا آمَنَّا بِالَّذِي أُنزِلَ إِلَيْنَا وَأَنْزَلَ إِلَيْكُمُ وَاللَّهُنَّ وَاللَّهُكُمْ وَاحِدٌ وَنَحْنُ لَهُ مُسْلِمُونَ﴾. (٤٦ العنكبوت)

﴿قُلْ اللَّهُمَّ فَاطِرَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ عَالِمَ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ أَنْتَ تَحْكُمُ بَيْنَ عِبَادِكَ فِي مَا كَانُوا فِيهِ يَخْتَلِفُونَ﴾. (٤٦ الزمر).
 ﴿وَمَا اخْتَلَفْتُمْ فِيهِ مِنْ شَيْءٍ فَحُكْمُهُ إِلَى اللَّهِ ذَلِكَمُ اللَّهُ رَبِّي عَلَيْهِ تَوَكَّلْتُ وَإِلَيْهِ أُنِيبُ﴾. (١٠ الشورى).

﴿قُلْ يَا أَيُّهَا الْكَافِرُونَ لَا أَعْبُدُ مَا تَعْبُدُونَ وَلَا أَنْتُمْ عَابِدُونَ مَا أَعْبُدُ وَلَا أَنَا عَابِدٌ مَا عَبَدْتُمْ وَلَا أَنْتُمْ عَابِدُونَ مَا أَعْبُدُ لَكُمْ دِينُكُمْ وَلِيَ دِينِ﴾. (٦ الكافرون).

٥- انه لا يوجد حد دنيوي عن الردة:

﴿أَمْ تُرِيدُونَ أَنْ تَسْأَلُوا رَسُولَكُمْ كَمَا سُئِلَ مُوسَى مِنْ قَبْلُ وَمَنْ يَتَّبِعِ الْكُفْرَ بِالْإِيمَانِ فَقَدْ ضَلَّ سَوَاءَ السَّبِيلِ﴾. (١٠٨ البقرة).

﴿وَمَنْ يَرْتَدِدْ مِنْكُمْ عَنْ دِينِهِ قِيمَتْ وَهُوَ كَافِرٌ فَأُولَئِكَ حَبِطَتْ أَعْمَالُهُمْ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ وَأُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ﴾. (٢١٧ البقرة).

﴿كَيْفَ يَهْدِي اللَّهُ قَوْمًا كَفَرُوا بَعْدَ إِيْمَانِهِمْ وَشَهِدُوا أَنَّ الرَّسُولَ حَقٌّ وَجَاءَهُمُ الْبَيِّنَاتُ وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ أُولَئِكَ جَزَاءُ هُمْ أَنْ عَلَيهِمْ لَعْنَةُ اللَّهِ وَالْمَلَائِكَةِ وَالنَّاسِ أَجْمَعِينَ خَالِدِينَ فِيهَا لَا يُخَفَّفُ عَنْهُمْ الْعَذَابُ وَلَا هُمْ يُنظَرُونَ إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ وَأَصْلَحُوا فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا بَعْدَ إِيْمَانِهِمْ ثُمَّ ازدَادُوا كُفْرًا لَنْ تُقْبَلَ تَوْبَتُهُمْ وَأُولَئِكَ هُمُ الضَّالُّونَ﴾. (٩٠ آل عمران).

﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا ثُمَّ كَفَرُوا ثُمَّ آمَنُوا ثُمَّ كَفَرُوا ثُمَّ ازدَادُوا كُفْرًا لَمْ يَكُنِ اللَّهُ لِيُغْفِرْ لَهُمْ وَلَا لِيَهْدِيَهُمْ سَبِيلًا﴾. (١٣٧ النساء).

﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا مَنْ يَرْتَدَّ مِنْكُمْ عَنْ دِينِهِ فَسَوْفَ يَأْتِي اللَّهُ بِقَوْمٍ يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ أَذِلَّةٌ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ أَعِزَّةٌ عَلَى الْكَافِرِينَ يُجَاهِدُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَلَا يَخَافُونَ لَوْمَةَ لَائِمٍ ذَلِكَ فَضْلُ اللَّهِ يُؤْتِيهِ مَنْ يَشَاءُ وَاللَّهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ﴾. (٥٤ المائدة).

﴿يَخْلُقُونَ بِاللَّهِ مَا قَالُوا وَلَقَدْ قَالُوا كَلِمَةَ الْكُفْرِ وَكَفَرُوا بَعْدَ إِسْلَامِهِمْ وَهُمْ يَوْمًا لَمْ يَتَّأَلَوْا وَمَا نَقَمُوا إِلَّا أَنْ أَغْنَاهُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ مِنْ فَضْلِهِ فَإِنْ يَتُوبُوا يَكُنْ خَيْرًا لَهُمْ وَإِنْ

يَتَوَلَّوْا يُعَذِّبَهُمُ اللَّهُ عَذَابًا أَلِيمًا فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ وَمَا لَهُمْ فِي الْأَرْضِ مِنْ وَلِيٍّ وَلَا نَصِيرٍ ﴿٧٤ التوبة﴾.

﴿مَنْ كَفَرَ بِاللَّهِ مِنْ بَعْدِ إِيْمَانِهِ إِلَّا مَنْ أَكْرَهَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيْمَانِ وَلَكِنْ مَنْ شَرَحَ بِالْكَفْرِ صَدْرًا فَعَلَيْهِمْ غَضَبٌ مِنَ اللَّهِ وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾ (١٠٦ النحل).

﴿إِنَّ الَّذِينَ ارْتَدُّوا عَلَىٰ أَدْبَارِهِمْ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُمُ الْهُدَىٰ الشَّيْطَانُ سَوَّلَ لَهُمْ وَأَمَلَىٰ لَهُمْ﴾ (٢٥ محمد).

لا اعتقد أن أي داعية للحرية الفكرية على إطلاقها يمكن أن يأتي بمثل ما جاء به القرآن، وما تضمنته الآيات السابقة التي قررت إن الإيمان والكفر قضية شخصية، وليست من قضايا «النظام العام» التي تتصدى لها الدولة، فمن آمن فإنه ينفع نفسه، ومن كفر فإنه يجني عليها، والله تعالى غني عن العالمين، وقررت أن الرسل، وهم حملة الوحي، وأولى الناس بقضية الإيمان والكفر، ليس لهم من سلطة إلا التبليغ، ولا يملكون وراء ذلك شيئاً، فالرسول ليس حفيظاً، ولا وكيلاً عن الناس، ولكنه بشير ونذير ومذكر ومبلغ، وأكدت أن الهداية من الله، وأن الرسول ليس مكلفاً بكفالة هذه الهداية لأحد، وأنه لا يملك أن يهدي من يحب، وأن الاختلاف والتعددية كلها مما أَرَادَهُ اللهُ، ولو شاء لجعل الناس أمة واحدة وذكر الردة مراراً، وتكراراً، وبشكل صريح، دون أن يفرض عقوبة دنيوية عليها. وأكد مراراً أنه هو الذي يفصل يوم القيامة فيما فيه يختلفون.

هل ترك القرآن شيئاً لدعاة حرية الفكر والاعتقاد؟! اللهم لا، وقد وصل إلى الغاية عندما حدد سلطة الرسل، وهم أعلى الأفراد مسؤولية في مجال العقيدة، هذا التحديد الدقيق، وعندما صرح الرسول «ليس عليك هداهم» وأنه ليس إلا بشيراً ونذيراً، مبلغاً ومنكراً، ووجهه أنه لا يملك أن يهدي من يحب، لأن الهداية بيد الله وحده، ووجهه لأن لا يبخع نفسه لمسارعة في الكفر، ونبه الرسول في استفهام إنكارى «أفأنت تكره الناس حتى يكونوا مؤمنين؟» «وما عليك إلا يزكى؟».

ونعلم أن الفقهاء والمفسرين قالوا إن هذه الآيات نسخت بآية السيف، وهذا

سخف، وقول يرفضه من لديه ذرة من عقل، فإذا كانت قد نسخت فما فائدة الإبقاء عليها في المصحف، وكيف يتلوها الناس وهي منسوخة؟ إن قضية النسخ كلها قضية ضالة مضلة، وقد أثبتنا ذلك في كتابنا «الأصلان العظيمان: الكتاب والسنة» الذي خصصنا فيه قرابة سبعين صفحة لتفنيد دعوى النسخ.

ويقول بعض الفقهاء أن آية «لا إكراه في الدين» هي عموم يحكمه خصوص، هو أن المقصود النصارى أو اليهود الذين يدفعون الجزية، فهؤلاء لا يجوز إكراههم على الإسلام، وهو افتئات على نص الآية الصريح، ومضمونها، وروحها، واجتهاد فائق أوجده روح العصر، وطبيعة الذين ينتسبون إلى «المؤسسة الدينية» ويحجرون واسعاً.

إن من المرفوض تماماً تطويع الآيات القرآنية لتعطي مفهوماً بعيداً عن ظاهرها، أو التحايل على المعنى الصريح للوصول إلى معنى مخالف، أو حتى مناقض، فهذا كله تلاعب وتسخير له لما تهوى الأنفس، وما أشنع وأبشع هذا و«تحسبونه هينا وهو عند الله عظيم».

شواهد حرية الفكر من سنة الرسول وعمله

السنة هي العمل والسيرة، والطريقة وما يلتزم من قواعد، ومن هنا فهي عملية أكثر مما هي قولية. وسنعرض هنا للسنة العملية، ثم نتبعها بما نقل عن الرسول من أحاديث، يتخذها البعض الدليل المعتمد على عقوبة الردة.

عندما دخل الرسول المدينة كان بها جالية قوية من اليهود، وحاول اجتذابهم وتفادي شرهم، ليس فحسب بتركهم أحراراً، وإنما أيضاً باعتبارهم داخل أسرة «أمة المدينة» كما يتضح ذلك من «صحيفة الموادة» ولكن اليهود ساءهم أن يظهر رسول ناجح من غير بني إسرائيل، وأخذوا في الكيد له بمختلف الطرق.

كما كان في المدينة عند مقدم الرسول، شيوخ قبائل وسراة، لهم منزلة خاصة، بحكم نسبهم وثروتهم وعراقتهم، ولم يرحب بعض هؤلاء بالدين الجديد، الذي غير

الأوضاع، التي كانت تحقق لهم السيادة، وجعل الناس سواسية، وكان كبير هؤلاء عبد الله بن أبي سيد الخزرج، الذين كانوا ينظمون الخرز في تاج له، ليكون ملكاً أو رئيساً. فلما جاء الإسلام آلت السيادة إلى الرسول وإلى المؤمنين.

وتكوّن من هؤلاء ومن اليهود حلف، جعل همه الكيد للرسول، وإقامة العراقيل في وجه الدعوة الجديدة، والتآمر عليها. وقد وصل الأمر بعبد الله بن أبي أن انخزل بثلاث الجيش، عندما قرر الرسول الخروج في غزوة أحد، فلم يخرج وبقي بالمدينة. وكان من أساليبهم إدعاء الإيمان ثم الكفر بعد ذلك، لزعة إيمان المسلمين، وإشاعة الشائعات، ونشر الأكاذيب، وهؤلاء هم المنافقون الذين كشف الله سترهم، وأعلن خبيثة نفوسهم في عدد من الآيات، بل وأنزل سورة خاصة بهم، هي سورة المنافقين.

فماذا فعل الرسول بهؤلاء الذين قال فيهم القرآن إنهم «آمنوا ثم كفروا ثم آمنوا ثم كفروا ثم ازدادوا كفراً» وقال «ولقد قالوا كلمة الكفر، وكفروا بعد إيمانهم» وقال «لا تعتذروا، قد كفرتم بعد إيمانكم»... وهي آيات صادقة بردة هؤلاء وكفرهم بعد إسلامهم.

لقد أحسن الرسول إليهم، وتغاضى عنهم، عندما عرض ابي بن عبد الله بن أبي، وقد كان من خيرة المؤمنين، أن يأتي الرسول برأس أبيه، حتى لا يقتله أحد المسلمين، فيجد في نفسه غضاضة، قال الرسول «بل نحسن صحبته».

مَنْ ارتدوا في عصر الرسول ولم يحكمهم بحد الردة

وجاء في رسالة «السلفية المعاصرة إلى أين؟» «ومن هم أهل السنة» لفضيلة الشيخ محمد زكي إبراهيم رائد العشيرة المحمدية، وعضو المجلس الأعلى للشئون الإسلامية، عرض لبعض نماذج الذين ارتدوا على عهد الرسول فلم يقم عليهم حداً، ولم يطلب لهم استتابة ومن هؤلاء:

١- ارتد في حياته بعض المسلمين أفراداً أو جماعات، وبعضهم كان ارتداده

مرات لأمرة واحدة فما قتل أحدا منهم.

٢- ارتد رجل آخر عن الإسلام بعد أن كان من كتاب الوحي للرسول، ولم يتورع مع ارتداده أن يقول الكلمة المنكرة التي رواها البخاري وغيره «ما يدري محمد إلا ما كتبت له».

وعلى الرغم من ذلك كله تركه رسول الحرية حراً طليقاً وقبل فيه الشفاعة حتى مات على فراشه (أنظر هداية الباري إلى ترتيب أحاديث البخاري).

٣- وارتد اثنا عشر مسلماً عن الإسلام على عهد رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم، ثم خرجوا من المدينة إلى مكة، ومنهم الحارث بن سويد الأنصاري، فما أهدر الرسول دم أحد منهم، ولا حكم بقتل مرتد منهم، واكتفى القرآن بقوله عنهم «ومن يتبع غير الإسلام ديناً فلن يقبل منه، وهو في الآخرة من الخاسرين».

٤- وارتد عبيد الله بن جحش بعد إسلامه وهجرته إلى الحبشة، واعتنق النصرانية هناك، فما أهدر النبي صلى الله عليه وآله وسلم دمه، ولا طلب من النجاشي تسليمه إليه، ولا أوعز إلى أحد بقتله.

٥- واعتنق النصرانية كذلك ولدان شابان، فشكاهما أبوهما إلى الرسول قائلاً: «يا رسول الله ادع ولدائي يدخلان النار» فلم يقل له الرسول مثلاً اقتلها، أو دعني اقتلها، وإنما سمعه الآية القرآنية ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ﴾^(١).

فهذه الحالات المتعددة المترادفة تثبت أن الرسول لم يعرف حدا للردة، ولم يأمر به، ولم يطبقه. إذن ما بال الأحاديث التي يأخذ الفقهاء فيها ويعيدون عندما قرروا عقوبة للردة.

ما استدل به على حد الردة

لقد فصلنا في كتابنا "كلا ثم كلا.. كلا لفقهاء التقليد، وكلا لأدعياء التنوير الصفحات من ٧١ إلى ٧٨ هذه الأحاديث المزعومة فقلنا: ويعجب الإنسان عندما

يرى أن قضية الردة لا تستند في السنة على ما يتناسب مع وزنها، سواء جاء هذا الوزن من طبيعتها، أي الردة عن الإسلام، أو من عقوبتها وهي القتل، إذ لا يجد المرء سوى ثلاثة أحاديث، أو أربعة يدور عليها النقاش وهي:

أولاً: حديث العرينيين:

وهم الذين قدموا على رسول الله فبايعوه على الإسلام، ولكنهم استوخموا الأرض، فشكوا ذلك إلى الرسول، فقال: أفلا تخرجون مع راعينا في إبله فتصبون من ألبانها وأبوالها.. قالوا بلى.. فخرجوا، فشربوا، من ألبانها وأبوالها فصحوا، فقتلوا الراعي وطردهوا النعم، فأرسل رسول الله في أثرهم من قبض عليهم وقتلهم.

الحديث رواه البخاري ومسلم وبقية كتب الحديث، وليس فيه ما ينم عن حد الردة، بل ليس في أغلب الروايات ما يشير صراحة إلى ردتهم، ومعروف أن القتل عقوبته القتل، فضلاً عن عقوبتهم واستياقهم الأبل، فلو لم يردوا لاستحقوا القتل. وقد أورد مسلم الحديث في «باب المحاربين والمرتدين» وأورده الشوكاني في باب «المحاربين وقطاع الطرق».

فلا يمكن أن يستند إليه في أن القتل عقوبة الردة. وهو ما دفع ابن تيمية للقول «هؤلاء قتلوا مع الردة وأخذوا الأموال فصاروا قطاع طرق محاربي الله ورسوله».. وتابعه ابن القيم في زاد المعاد والطبري في تفسيره.

ثانياً: الحديث الثاني:

هو الذي قرر فيه الرسول أنه لا يجوز قتل مسلم إلا في حالة من ثلاث: قتل نفس، وزنا بعد إحصان، والمارق عن الدين المفارق للجماعة. وهناك روايات عديدة للحديث تقرن معظمها - كروايات عبد الله ابن مسعود - الردة بمفارقة الجماعة، بل إن رواية عائشة «لا يحل قتل مسلم إلا في إحدى ثلاث خصال: زان محصن فيرجم، ورجل قتل مسلماً متعمداً، ورجل يخرج من الإسلام فيحارب الله عز وجل

ورسوله فيقتل»^(٢).

ورأى ابن تيمية أن رواية عائشة تفسر ما جاء في حديث ابن مسعود وغيره عن المارق عن الدين، المفاوق للجماعة.. وأن «فراق الجماعة إنما يكون بالمحاربة».

وانتقد كاتب معاصر هذا الرأي لابن تيمية، ورأى أنه «رأي فردي لم يتابعه عليه أحد»^٣ وان ابن تيمية اجتهد في تأويل الحديث فجانبه الصواب من جهتين:

إحدهما: أن صياغة الحديث نفسه واضحة لا تحتاج إلى تأويل، لأن مثل هذا النص غني عن التأويل، وعلماء الأمة متفقون على أن النص الواضح الذي لا يمنع من العمل بظاهره مانعا شرعيا أو عقليا يجب بقاؤه على ظاهره، ولا يجوز صرفه عن ظاهره أبداً.

وقد قلنا إن ظاهر «المفاوق للجماعة» يفسح مجال الاحتمال، فليس هناك افتئات أو حذف للظاهر، وما جاز فيه الاحتمال بطل به الاستدلال.

والجهة الثانية التي جانب ابن تيمية فيها الصواب أن علماء الأمة من قبله ومن بعده يوردون حديث ابن مسعود: «التارك لدينه، المفاوق للجماعة» دليلاً ثانياً بعد حديث: «(من بدل دينه فاقتلوه)» على وجوب قتل المرتد عن الإسلام إذا لم يتب. وحاشى الله أن يكون الفقهاء قد اجتمعوا على ضلالة أو باطل... الخ.

وقد كان يستطيع أن يقول إن كتب الأحاديث تضمنت روايات يقتصر فيها الحديث على الردة دون الإشارة إلى مفارقة الجماعة، فقد جاء في سنن النسائي روايتان لحديث عن عثمان بن عفان لا يتضمنان المفارقة اقتصر فيهما الحديث على من «أرتد بعد إسلامه» في رواية ابن عمر عن عثمان أو «يكفر بعد إسلامه فيقتل» في رواية بسر بن سعيد عن عثمان وتضمن مسند الإمام أحمد رواية عن عائشة بدون ذكر مفارقة أو محاربة، ولكن الموقف لا يتغير مع هذه الأحاديث بعد ورود أحاديث ابن مسعود وعائشة وغيرهما التي تضمنت المفارقة والمحاربة. مما يحسن معه التوقف لاحتمال أن يكون رواة حديث عثمان وعائشة عند الإمام أحمد لم يروا

الحديث بالكامل، أو من باب الأخذ بالأحوط في مثل هذا الحد الجسيم، وهو المسلك الذي يتفق مع روح الشريعة.

ثالثاً: الحديث الثالث:

والذي يعتبرونه أقوى ما في الباب هو ما جاء بنص: «(من بدل دينه فاقتلوه)». والحديث في البخاري وأبو داود في سننه ومالك في الموطأ والنسائي في السنن. قال صاحب نصب الراية: قلت روى من حديث ابن عباس، ومن حديث معاوية بن حيدة، ومن حديث عائشة.

أما حديث ابن عباس فأخرجه البخاري، في كتاب الجهاد، في استتابة المرتدين عن عكرمة: أن علياً أتى بزنادقة فأحرقهم: فبلغ ذلك ابن عباس فقال: لو كنت أنا لم أحرقهم لنهى رسول الله: لا تعذبوا بعداب الله، ولقتلتهم لقوله عليه السلام: «(من بدل فاقتلوه)» وهم الحاكم في المستدرک فرواه في كتاب الفضائل، وقال على شرط البخاري، ولم يخرجاه، رواه بن أبي شيبة وعبد الرزاق في مصنفيهما بدون القصة.. حدثنا ابن عيينة عن أيوب عن عكرمة عن ابن عباس قال: قال رسول الله «(من بدل دينه فاقتلوه)» انتهى.

وأما حديث معاوية بن حيدة فأخرجه الطبراني في معجمه الكبير عن بهز بن حكيم عن أبيه عن جده معاوية بن حيدة، قال قال رسول الله: «(من بدل دينه فاقتلوه)» إن الله لا يقبل توبة عبد كفر بعد إسلامه».

وأما حديث عائشة فأخرجه الطبراني في معجمه الوسيط عن أبي بكر الهذلي عن الحسن وشهر بن حوشب عن عائشة مرفوعاً نحوه سواء^(٤).

ولنا حول هذا الحديث كلام بالنسبة للسند والمتن معا:

١- أما السند، فإن الروايات المتكررة له تنتهي إلى عكرمة عن ابن عباس، ومع أن عكرمة من أفضل رواة ابن عباس، فقد استبعده مسلم ولم يخرج له إلا حديثاً

واحداً في الحج مقرونا بسعيد بن جبير.

وإنما تركه لظعن طائفة من العلماء فيه بأنه «كذاب وبأنه يرى رأي الخوارج وبأنه كان يقبل جوائز الأمراء» كما قال مؤلف «الحديث والمحدثون الشيخ محمد أبو زهو وهو من أكثر الفقهاء ورعاً.. وقد خصص الذهبي في ترجمته في ميزان الاعتدال قرابة صفحتين كبيرتين أورد فيهما مختلف الآراء فيه ما بين أنه بحر من البحور، وأنه كذاب لا يحتج بحديثه».

والرواية الثانية عن بهز بن حكيم عن معاوية بن حيدة، وقد وثق بهز جماعة، بينما اختلف فيه آخرون، وتوقفوا في الاحتجاج به «ميزان الاعتدال ج ١ ص ١٦٥».

كما أن راوي الرواية الثالثة شهر بن حوشب وإن كان من الرواة المشهورين فقد اختلف فيه وقال بعضهم لا يحتج به أو تركوه.

مع أن المحدثين عادة لا يردون أحاديث لمثل ما أوردناه من شبهات أو أقاويل عن الرواة، وأنهم لا يرون أن ما قيل فيهم يوقف الاحتجاج بهم، فقد يجوز لنا أن نتوقف إذا كان الأمر يتعلق بالقتل. وأي حرج في أن نقف مثل موقف الإمام مسلم من عكرمة؟

٢- أما المتن: هناك أيضاً شيء يحيك في النفس بالنسبة للمتن، فقد جاء الحديث، رواية عكرمة في سياق حكاية أوردناها آنفاً. فكلمة «زنادقة» التي لو استقصينا تاريخها لأظهر هذا التقصى أنها لم تشتهر في أيام الخلافة الراشدة.. كذلك تحريق على كرم الله وجهه لهم مع نهى الرسول، واستبعاد أن يجهل على ما علمه بن عباس، ثم ورود التعبير على إطلاقه مما يسمح بانطباقه على من يبدل دينه إلى الإسلام، أو من يبدله من مسيحية إلى يهودية، أو من يهودية إلى مسيحية (وهو ما ذهب إليه بعض الأئمة) وهو يناقض ما قرره الرسول: «(من كان على يهوديته أو نصرانيته فإنه لا يرد عنها)»^(٥) وفي الحديث رواية معاوية بن حيدة «إن الله لا يقبل توبة عبد كفر بعد إسلامه» وهو يخالف العديد من الآيات، بل إنه يخالف أحاديث

جاءت عن ردة البعض ثم ندموا فأرسلوا من يسأل عن توبة لهم، فنزلت سورة آل عمران ﴿كَيْفَ يَهْدِي اللَّهُ قَوْمًا كَفَرُوا بَعْدَ إِيمَانِهِمْ وَشَهِدُوا أَنَّ الرَّسُولَ حَقٌّ وَجَاءَهُمُ الْبَيِّنَاتُ وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ أُولَئِكَ جَزَاؤُهُمْ أَنَّ عَلَيْهِمْ لَعْنَةَ اللَّهِ وَالْمَلَائِكَةِ وَالنَّاسِ أَجْمَعِينَ خَالِدِينَ فِيهَا لَا يُخَفَّفُ عَنْهُمُ الْعَذَابُ وَلَا هُمْ يُنظَرُونَ إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ وَأَصْلَحُوا فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾ (٨٩ آل عمران).

فرجعوا إلى الإسلام وحسن إسلامهم، وهذا هو ما يتفق مع روح الإسلام ورشد التشريع، ولم يذكروا أن الرسول طلبهم ليقتلهم أو يستبهم، كما كان يفترض لو كان هناك حد مقرر للردة.

ولو أخذ بنص رواية ابن حنبل، لما كان للفقهاء إن يقرروا الاستتابة التي هي في شبه إجماع بينهم.

رابعاً:

واستدلوا أيضاً بما وقع في حديث معاذ «أن النبي لما أرسله إلى اليمن قال له: أيما رجل ارتد عن الإسلام فادعه فإن عاد فأضرب عنقه، وأيما امرأة ارتدت عن الإسلام فادعها فإن عادت وإلا فأضرب عنقها».

وجاء في فتح الباري: قال الحافظ وسنده حسن، وهو نص في موضوع النزاع فيجب المصير إليه. وجاء الحديث في نصب الراية في صيغة مختلفة: «أيما رجل ارتد عن الإسلام فادعه، فإن تاب فاقبل منه وأن لم يتب فأضرب عنقه، وأيما امرأة ارتدت عن الإسلام فادعها، فإن تابت فاقبل منها وإن أبت فاستبها». وأورده مصنفو جامع الأحاديث للجامع الصغير وزواتده والجامع الكبير للإمام السيوطي (حديث رقم ٩٥٦٢ ص ٤٣١ ج ٣). وعلقوا في الهامش وردت «فاستبها» في مراجع أخرى.

ومن هنا يتضح أنه لا يمكن «المصير إليه» كما ذهب الحافظ، فضلاً عما شاب سنده، إذ هو من رواية محمد بن عبد الله العرزمي وهو (متروك من السادسة) كما

قال صاحب تقريب التهذيب (ص ٣٣٠).

وقد استعرض صاحب نصب الراية الأحاديث التي جاء فيها إشارة إلى قتل المرتدة، والأحاديث المعارضة، إذ اكتنف التجريح رواة الأحاديث الأولى، خاصة ما جاء فيها عن أن النبي صلى الله عليه وسلم قتل امرأة لردتها (نصب الراية ص ٤٥٦ ج ٣) وهو أيضاً ما فعله الشوكاني في نيل الأوطار (ج ٧).

ويخالف الحكم بالقتل الأثر الذي جاء عن عمر بن الخطاب وأورده صاحب نصب الراية والشوكاني في نيل الأوطار عن الشافعي ((أن عمر قال لو قد قدموا عليه من بني ثور: هل من مغربة (بكسر الراء وفتحها) خبر قالوا: نعم أخذنا رجلاً من العرب كفر بعد إسلامه فقدمناه فضربنا عنقه، قال: هلا أدخلتموه جوف بيت فألقيتم إليه كل يوم رغيفا ثلاثة أيام واستبتموه لعله يتوب أو يراجع أمر الله اللهم إني لم أشهد، ولم آمر ولم أرض إذ بلغني)).

وفي رواية أوردها الشوكاني، ورواه البيهقي من حديث أنس قال لما نزلنا على تستر فذكر الحديث وفيه ((فقدمت على عمر رضي الله عنه فقال: يا أنس ما فعل الستة رهط من بكر بن وائل الذين ارتدوا عن الإسلام فلحقوا بالمشركين. قلت: يا أمير المؤمنين قتلوا بالمعركة. فاسترجع ثم قلت: وهل كان سبيلهم إلا القتل، قال: نعم كنت أعرض عليهم الإسلام.. فإن أبوا أودعتهم السجن)) ١٧٠/٧. فهذا نص يجعل العقوبة السجن لا القتل.. وليس هناك ما هو أشد من استنكار عمر: ((اللهم إني لم أشهد ولم آمر، ولم أرض إذ بلغني)).

وقد يذكر هنا توعد عمر بن الخطاب جبلة بن الأيهم القتل إن ارتد. وجبلة بن الأيهم هو آخر الملوك العرب الغساسنة الذين تحالفوا مع الروم وقد اشترك معهم ضد المسلمين في معركة اليرموك الفاصلة، فلما انهزم الروم أعلن جبلة بن الأيهم إسلامه وزار المدينة، وخلال طوافه بالبيت وطى أحد الأعراب أزاره فلطمه لطمه أصابت عينيه فاشتكى العربي إلى عمر بن الخطاب الذي أحضر جبلة وأمره

باسترضاء الأعرابي أو القصاص فقال له: ((تقص مني وأنا ملك وهو سوقه)) فقال له: إن الإسلام سوى بينكما.. فطلب مهلة للتفكير انسل خلالها عائدا إلى الروم، وارتد وعاد إلى النصرانية.

ومن الواضح أن حالة جبلة خاصة من ناحيتين:

أولاً: أنه قائد عسكري قاتل المسلمين قبل أن يعلن إسلامه بعد الهزيمة، ويغلب أن يقاتل المسلمين إذا ارتد، خاصة والحرب سجال، ورحاها دائرة، فهذا عنصر بعيد عن الردة بمعنى حرية الفكر.

والثانية: أنه رفض تطبيق قانون الدولة الذي يوجب المساواة، وهذا أيضاً عنصر جديد بعيد أيضاً عن الردة بمعناها المجرد. ولو كان جبلة بن الأيهم رجلاً عادياً لنفذ فيه القصاص فوراً، أو لسجنه — إذا ارتد — كما رأى ذلك في الحالة السابقة، ولكن جبلة بن الأيهم كان قائداً عسكرياً تمرد على تنفيذ قوانين الدولة، وهذه كلها عناصر تجعل القضية لا تنطوي تحت قضية الردة المجردة، وعمر بن الخطاب هو صاحب الصيحة ((اللهم إني لم أشهد، ولم آمر ولم أرض إذا بلغني)).

وأهم من هذا كله إن رسول الله لم يقتل أحداً لارجلا ولا امرأة للردة وحدها، كما أشرنا من قبل. وقد رفض أن يجيب أحد الأعراب عندما قال له: ((يا محمد أقلني من بيعتي)) ولكنه لم يلحق به أذى.

ولا نعرف ملابسات الموضوع. وقد انتقد مؤلف ((عقوبة الارتداد عن الدين بين الأدلة الشرعية وشبهات المنكرين)) الذين ذهبوا إلى أن النبي لم يقتل أحداً بتهمة الردة، وعاب عليهم عدم الرجوع إلى المصادر الوثيقة... الخ ثم قال: ((وفى عام الفتح أمر النبي بقتل ابن خطل، وكان مسلماً ثم ارتد ورجع إلى مكة... ولما علم بقدوم موكب الفتح بقيادة صاحب الدعوة هرع إلى المسجد الحرام، وتعلق بأستار الكعبة، ورغم هذه الحيلة أمر النبي بقتله فقتل حداً للارتداد بالدين))^(٦).

قصة ابن خطل:

قال ابن إسحاق ((وعبد الله بن خطل رجل من بني قسم بن غالب وإنما أمر بقتله أنه كان مسلما فبعثه رسول الله مصدقا.. (أي جامعا للصدقات وهي الزكاة) وبعث معه رجلا من الأنصار وكان معه مولى له يخدمه... وكان مسلما فنزل منزلا، وأمر المولى أن يذبح تيسا له فيصنع له طعاما فنام فاستيقظ ولم يصنع له شيئا فعدا عليه فقتله ثم ارتد مشركا وكان له قيتان تتغنيان بهجاء الرسول)). فهذا التقصي التاريخي يوضح أن للرجل ماضيا جنائيا يستحق عليه القتل خلاف الردة.

وذكر مؤلف ((عقوبة الارتداد)) في مكان آخر من كتابه عن امرأة ارتدت يقال لها أم مروان، أن الرسول أمر أن يعرض عليها الإسلام فإن تابت وإلا قتلت ((وأحال في الهامش على مرجعه نيل الأوطار)) للشوكاني ٢١٧/٧ وكان من الأمانة أن يذكر ما أورده الحافظ عن ضعف إسناد الحديث. وقد أورد الحديث الزيلعي في نصب الراية عن معمر بن بكار السعدي ثنا إبراهيم بن سعد عن الزهري عن محمد بن المنكدر عن جابر، وقال ومعمر بن بكار في حديثه وهم، وألحقه بحديث عن الدارقطني أيضا عن محمد بن عبد الملك الأنصاري عن الزهري عن عائشة، وقال: ومحمد بن عبد الملك هذا قال أحمد وغيره يضع الحديث، وأورد الزيلعي حديث الدارقطني رواية عبد اله بن أذينة عن هشام بن الغاز عن محمد بن المنكدر عن جابر بن عبد الله قال: ارتدت امرأة عن الإسلام فأمر رسول الله أن يعرضوا عليها الإسلام فإن أسلمت وإلا قتلت فعرض عليها فأبت أن تسلم فقتلت. وقال: ((وعبد الله بن أذينة جرحه ابن حبان، وقال لا يجوز الاحتجاج به بحال، وقال الدارقطني في المؤلف والمختلف متروك، ورواه ابن عدي في الكامل، وقال عبد الله بن عطار بن أذينة منكر الحديث ولم أر للمتقدمين فيه كلاما)) (٤٥٨ نصب الراية ج ٣).

وقد فصل ابن تيمية في هذه القضية إذ ذكر أن النبي قبل توبة جماعة من المرتدين، وأمر بقتل جماعة آخرين ضموا للردة أمورا أخرى تتضمن الأذى والضرر

للإسلام والمسلمين، مثل أمره بقتل قيس بن حبابة يوم الفتح لما ضم إلى رده قتل المسلم وأخذ المال، ولم يتب قبل القدرة عليه، وأمر بقتل العرنيين لما ضموا إلى ردتهم نحواً من ذلك، وكذلك أمر بقتل ابن خطل لما ضم إلى رده السب وقتل المسلم، وأمر بقتل بن أبي السرح لما ضم إلى رده الطعن عليه والافتراء، وفرق ابن تيمية بين النوعين أن الردة المجردة تقبل فيها التوبة، والردة التي فيها محاربة لله ورسوله والسعي في الأرض فساداً لا تقبل فيها التوبة بعد القدرة.

فإذا أضر بعض الناس على صحة وقوة حديث «(من بدل دينه فاقتلوه)» فيصار إلى أنه للجواز وليس للوجوب، وما يصرفه عن الوجوب هو ما سبق من الشواهد التي تثبت أن الرسول لم يقتل مرتداً لمجرد أنه «(بدل دينه)» ولكنه جمع إلى ذلك أفعالاً من المحاربة التي تستحق القتل، وما جاء من آثار عن عمر في ذلك أيضاً وأشارنا إليه. وعندئذ تحكمه ضوابط الجواز، ودرء الحدود بالشبهات.

وهكذا يتضح من استعراض الأحاديث السابقة أن الردة كانت تقترب بمحاربة الإسلام والانضمام إلى أعدائه، وأن هذا الجزء الأخير هو الذي أوجب قتالهم كمحاربين أو قتلهم عند القبض عليهم، وقد كان هذا الجزاء هو ما تطلبته ظروف الدعوة الناشئة وهو على كل حال العقوبة المقررة في كل الشرائع.

قضية الردة أيام أبي بكر

يُورد الفقهاء كدليل لا يدحض على مشروعية محاربة المرتدين، محاربة أبي بكر رضي الله عنه للمرتدين في مستهل خلافته، وما من قضية أسوأ فهمها كهذه، فأولا لم يكن أبو بكر هو البادي بالحرب، وكان ما قام به هو رد القبائل التي ما أن سمعت بوفاة الرسول حتى أرادت أن تتحرر من أمرين:

الأول: دفع الزكاة بحجة أنهم كانوا يدفعونها للرسول استجابة للآية «خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِمْ بِهَا وَصَلِّ عَلَيْهِمْ إِنَّ صَلَاتَكَ سَكَنٌ لَهُمْ». فقالوا

لسنا ندفع زكاتنا إلا إلى من كانت صلواته سكن لنا.

والثاني: أن يتحرروا من خلافة أبي بكر فإنما خضعوا للرسول بحكم صفتة، أما أبو بكر فلا وقال شاعرهم:

أطعنا رسول الله إذ كان بيننا فيالعباد الله ما لأبي بكر
أيورها بكرة إذا مات بعده وتلك لعمر و الله قاصمة الظهر

فالقضية إذن لم تكن ردة عقيدة، إذ كان منهم من يؤمن بالله والرسول، ويصلى ولكنهم رفضوا الزكاة، ورفضوا خلافة أبي بكر، فهو تمرد على أخص مقومات الدولة، وأخذ هذا التمرد صورة عملية عندما تصوروا أن ليس بالمدينة من يحميها، بعد أن أرسل أبو بكر جيش أسامة إلى الشام، ولكن أبا بكر كان عالماً بنواياهم، فأعد من كبار الصحابة مجموعات تحمي «انقاب» المدينة فلم يكذب المتمردون يصلون المدينة حتى صدتهم هذه المجموعات فارتدوا على أعقابهم، وبعد ذلك بمدة، وبعد أن رجع جيش أسامة أرسل أبو بكر سراياه لمعاقبة هذه القبائل، وإعادتها إلى حظيرة الدولة.

وعلى هذا فإن أبا بكر لم يحارب المرتدين، ولكنه حارب من المرتدين، ورد عليهم، ولم تكن القضية قضية إيمان وكفر، ولكن قضية مال، وسلطان وكان هذا، واضحاً كل الوضوح، وقد حاربوا معاً في سبيل قضية مالية سياسية، فالقبائل المرتدة حاربت لرفض الزكاة، وأبو بكر حارب لأخذها، وقد قالها صريحة: والله لو منعوني عناقاً (أو عقلاً) كانوا يدفعونه لرسول الله لحاربتهم عليه.

وقد استنكر عمر بن الخطاب ولفيف من الصحابة، أن يحارب أبو بكر هذه القبائل وهي مسلمة تقول «لا إله إلا الله محمد رسول الله» وكان مصيباً في هذا من ناحية الإيمان، ولكن أبو بكر كشف وهو في موقع رجل الدولة ملحظاً خفي على

عمر هو رفضهم الزكاة، وتمردهم على السلطة المركزية، وواحد من هذين يكفي لحربهم.

هذه هي الحقيقة في قضية الردة، ومنها يعلم مدى المغالطة التي يقع فيها من يستدل بها على صحة مقاومة، أو عقوبة، من ارتد ردة فكرية، دون أن يناصب الدولة العدا، أو يرفض دفع الضرائب، أو الالتزامات القانونية الأخرى.

وقد وسعت سماحة الإسلام حتى هؤلاء كما يتضح من موقف الإمام علي عليه السلام من الخوارج، الذين انحازوا عنه بسلاحهم، ورموه بالكفر، ونصبوا لهم أميراً غيره، ومع هذا فلم يقاتلهم، حتى قتلوا آمناً، فلما طالبهم بقاتله قالوا: كلنا قتله، وعندئذ فحسب قاتلهم^(٧).

شواهد حرية الفكر من عمل ومواقف الصحابة

أدت التطورات السياسية المتلاحقة التي تعرض لها المجتمع الإسلامي إثر وفاة الرسول إلى ظهور تيارات لم تكن معهودة وقته، كان أبرزها "الفتنة الكبرى" هذه الفتنة التي أسالت من دماء الصحابة والرعييل الأول من المسلمين أكثر مما أسالته حروب الفتح، ووصلت فيها المرارة ببعض الناس حداً كفروا فيه علياً، وعثمان، ومعاوية، وكل الذين شايعواهم، واستحلوا دماءهم وأموالهم، وسبوا نساءهم، وقال واصل بن عطاء أنه لا يقبل شهادة علي، أو معاوية، أو من شايعهم واشترك في القتال، خاصة بعد صفين، علي باقة بقل، لأن أحد الفريقين أخطأ خطأ جسيماً، ولكنه عجز عن أنه يعينه، وهكذا رفض شهادة الجميع.

وجاء في رسالة السلفية المعاصرة إلى أين، التي سبقت إليها الإشارة أمثلة لسماحة الصحابة إزاء الانحرافات في العقيدة التي تمس الله تعالى.

فمثلاً لم يكفر الصحابة «القدرية» الذين قالوا إن الله لم يقدر ولا يقدر على تقدير الهدى أو الضلال على أحد، بل قالوا أن الإنسان يخلق عمل نفسه لنفسه

بنفسه.. هداية أو ضلالاً.

ولم يكفر الصحابة الفرق التي زعمت منهم أن الله أجبر الخلق وإكراههم على ما هم عليه، وأن الكفر والإيمان والطاعة والمعصية في الناس كالبياض والسواد، والطول والقصر، في خلقه الآدمي، ما للمخلوق في ذلك صنع ولا يد.

بل إنه لما قتل أمامهم غسل وكفن وصلى عليه ودفن في مقابر المسلمين.

ولم يكفر التابعون أحداً من المعتزلة الذين قالوا بخلق القرآن، وأن مرتكب الكبيرة في منزلة بين المنزلتين فلا هو مسلم ولا هو كافر، بل هو خالد في النار، وأن الله لا يخلق ولا يقدر على العباد الذنب أو المعصية، بل العبد يخلقها ويقترفها، وأن الله لم يتكلم، وأن القرآن ليس بكلام الله، بل هو خلق مما خلق الله، فليس لله كلام عندهم.

ولم يكفروا المرجئة الذين قالوا: إن الإيمان قول بلا عمل، فمن أقر بالشهادتين فهو كامل الإيمان وإن لم يصل طول عمره ركعة واحدة، أو لم يقم بطاعة واحدة، بل هو عندهم في مقام جبريل، وفي منزلة الأنبياء والمرسلين سواء بسواء.

ولم يكفروا الجهمية الذين يقولون: ليس على العرش إله يعبد، وليس لله في الأرض كتب لله ولا ألواح ولا كلام، وينكرون المعراج نهائياً، كما ينكرون صفات الله التي جاءت في القرآن، حتى قال فيهم ابن المبارك أنا لنحكي قول اليهود ولا نحكي قول الجهمية، ومع هذا عندما قتل زعيمهم (الجهم بن صفوان) ووزيره (الجعدي بن درهم) غسلوهم وكفنوهم، وصلوا عليهم ودفنوهم في مقابر المسلمين، ولم يجروا عليهم حكم الردة، ولا الزندقة، ولا الكفر، أو الإشراك، أو الوثنية، مع أن هؤلاء وسابقوهم هم أصول الفرق الاثنتين والسبعين التي جاءت في الحديث المشهور^(٨) أن كان صحيحاً.

وقد نقل ابن تيمية أن الإمام أحمد بن حنبل لم يكفر أهل هذه الفرق بل صلى (أحمد) خلف بعض الجهمية وبعض القدرية، وأن أكبر ما توصف به كل تلك

الفرق عند ابن تيمية هو الفسق».

وحقق الشيخ محمد زكي إبراهيم مؤلف رسالة «السلفية المعاصرة.. إلى أين» الفرق العلمي بين الكفر العملي والاعتقادي فقال: برغم ما حققناه في فصول رسالة أهل القبلة نحسب أن توجه عناية الأخوة القارئین الصالحين إلى انه عندما يذكر الحديث النبوي لفظ (الكفر أو الشرك) كأثر لمعصية أو خطيئة، فإنه لا يراد به أبدا الردة أو البراءة من دين الله، لا لا وألف مرة لا، ولكن يراد به عمليا وفقهيا وعقليا وجماعيا أن من عمل كذا أو قال كذا، أو كذا، فقد أشرك، أو كفر، يعني قلد المشركين والكفرة في بعض أقوالهم أو بعض أعمالهم، أى انه عصى، أو خالف، أو تهاون، أو تجاوز، ليس إلا بحسب واقع الأمر، وهذا هو ما يسميه العلماء بالكفر أو الشرك العملي، لا كفر الإيمان، أو شرك العقائد والتوحيد، عياذا بالله.

يجب أن يكون هذا مفهوما عن يقين، ومعلوما مذاعا على الناس، وألا فلم يبق على وجه الأرض الآن مسلم، فإنه لا يكاد أن يبقى شيء لم يقلد فيه المسلمون غيرهم، إلا العقائد والعبادات وبعض الأخلاق، فإن الطوفان الحضارى المعاصر لم يبق شيئا إلا خالطه، سواء كان حسيا أو معنويا، والتخلص من ذلك أمر مستحيل تماما على العالم والجاهل والسلفي والخلفي جميعا، وقانا الله نكارة الجهل بالعلم، أو حقارة العلم بالجهل القبيح. وصدق الله العظيم إذ يقول ﴿وَالَّذِينَ يُؤْذُونَ الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ بَغَيْرِ مَا كَتَبْنَا فَتَنَّا وَبُهْتَانًا وَإِنَّمَا مُبِينًا﴾^(٩).

قضية الردة: صناعة فقهية

إذا لم يكن في القرآن الكريم ما ينص على عقوبة دنيوية على الردة، وإذا لم يكن في عمل الرسول أو قوله ما يتضمن مثل هذه العقوبة، وإذا جاءت مواقف معظم الصحابة بعيدة كل البعد عن تكفير مسلم أو الحكم بردته أو فرض عقوبة عليه، فمن أين جاءت تلك الأحاديث المستفيضة والمسهبه عن حد الردة؟.

لقد جاء بها الفقهاء، عندما أرادوا أن يدونوا الفقه ويقننوا الأحكام، وكان ذلك في أواخر الدولة الأموية، وأوائل الدولة العباسية، عندما احتدمت العداوات السياسية والخلافات المذهبية، وهددت وحدة الأمة وكيانها، وعندئذ وقف الفقهاء موقف حماة القانون والنظام والسلطة، وكان المناخ أملى عليهم أن يبتروا من المجتمع كل خارج عليه، ووجدوا من الأحاديث والسوابق التي وضعت أو رويت بطريقة مشوهة، أو اصطنع لها سند قوي ما يمكن معه أن يضيفوا صفة شرعية على عملية البتر هذه، وتوصلوا بحكم الصناعة الفقهية إلى إضافتين الأولى إبداع صيغة «من جحد معلوماً من الدين بالضرورة» بحيث تتسع للجميع، والثانية فكرة الاستتابة.

واعتبروا عقوبة الردة لا تدخل في باب الحدود بالمعنى الدقيق، ولكنها عقوبة فريدة، فمن توقع عليه العقوبة لا يدفن في مقابر المسلمين، ولا يصلح عليه ويصبح ماله فيئاً للمسلمين

قال صاحب الجوهرة :

ومن لمعلوم ضرورة جحد من ديننا يقتل كفراً ليس حد

ومثل هذا من نفى ما أجمع أو استباح كالزنا فلتسمع !

وواضح تماماً أن هذه الصيغة اعتبارية بحتة، ويمكن لأي فقيه أن يعتبر أمراً ما «من المعلوم من الدين بالضرورة» وان من يجحده فهو كافر، حلال الدم.. الخ. وقد اعتبرت المحكمة السودانية التي حكمت على محمود محمد طه بالردة والموت، إن من أسباب رده أنه جحد الحجاب، وهو معلوم في الدين بالضرورة !

وجاء في أحد الكتب تحت عنوان «الكلمات تكون كفراً» ولو قال إن الصلاة لاتوافقني، أو قال داري مثل السماء والطارق، أو قيل له هذا حكم الله، فيقول لا أعرف حكم الله، أو يقول أنا أعلم الغيب، أو يقول الرجل لامرأته أحل الله أربعة نسوة فتقول أنا لا ارضى بهذا.. ولو قال ليت الزنا والقتل والغضب مباحاً يكفر... الخ^(١٠). وقد يعرض الفقهاء تصورهم للردة بتعبير آخر خلاف «من جحد معلوماً من

الدين بالضرورة» هو قول كفر أو اعتقاد كفر أو فعل كفر "وهو ما لا يقل تعميماً أو شمولاً من صيغة «من جحد معلوماً من الدين بالضرورة..» على أن الشيخ جاد الحق على جاد الحق أصدر فتوى نشرت خلال شهر رمضان في جريدة الوفد (عدد ١٩٩٣/٢/٢٣) تصور العلاقة بين الاعتقاد والعمل جاء فيها: «اجمع المسلمون على أن من أنكر ما ثبتت فرضيته كالصلاة أو الصوم، أو حرمة كالقتل والزنا، بنص شرعي قطعي في ثبوته عن الله تعالى، وفي دلالة على الحكم، وتناقله جميع المسلمين كان خارجاً عن رتبة الإسلام، لا تجرى عليه أحكامه، ولا يعتبر من أهله. قال ابن تيمية في مختصر فتواه: من جحد تحريم المحرمات الواجبات الظاهرة، كالقواحش والظلم والخمر، والزنا والربا، أو جحد حل بعض المباحات المتواترة، كالخبز والنكاح، فهو كافر، لما كان ذلك، وكان الشاب الذي أفطر في رمضان عمداً من غير عذر شرعي، إذا كان جاحداً لفريضة الصوم منكراً كان مرتدداً عن الإسلام، أما إذا أفطر في شهر رمضان عمداً دون عذر شرعي، معتقداً عدم جواز ذلك كان مسلماً عاصياً فاسقاً يستحق العقاب شرعاً، ولا يخرج بذلك عن رتبة الإسلام»!

ولا جدال أن هذا يمثل منزلقاً خطيراً في التشريع، إذ هو يعطي الفقهاء سلطة كبيرة، يصغر أمامها تحذير القرآن، «ولا تقولوا لما تصف ألسنتكم الكذب هذا حلال وهذا حرام» لأن هذه السلطة لا تحكم على الأشياء فحسب، ولكن على الأشياء والأشخاص.. كما أن هذا التكييف «مفتوح» غير محدد، ويمكن أن تدخل فيه من يشاء! وهو أمر يخالف قواعد التشريع التي تشترط التحديد، وتميل للتقليل لا للتكثير.. وهي — أي هذه السلطة — تمثل خطراً ماحقاً على حرية الفكر، بل يمكن القول انه لا تكون هناك حرية فكر مع وجود مثل هذه السلطة.

الإضافة الثانية: الاستتابة

وهذه أيضاً مما لا نجد في كتاب أو سنة فعلى كثرة ما يبحث القرآن والرسول المؤمنين على التوبة، فإنه لا يمارس أبداً (الاستتابة) التي قررها الفقهاء، ولعل الرسول

لم يستتب أحداً إلا ما روى عن أنه قال لمن طبق عليه حد السرقة «قل تبت إلى الله» فلما قالها قال الرسول «تاب الله عليك»^(١١).

والاستتابة بالطريقة التي فصلها الفقهاء تفقد جوهرها، فما دام هناك إرهاب وسيف وراءها فيغلب أن لا تكون نابعة عن رضا واقتناع وإيمان، ولكن تعوذاً من القتل، وتخلصاً من العقوبة، فهي في الحقيقة إرهاب فكري، وإذلال نفسي.

وهاتان الإضافتان، فقهيان قلباً وقالبا، معنى ومبنى، ولا نجد لهما ذكرًا في قرآن أو سنة، بل انهما يجافيان تماما روح الإسلام، ويرفضهما كل من لديه حس إسلامي أصيل تكون في النفس ثمرة لقراءة القرآن، ومطالعة السيرة، والشيء الوحيد الذي أفتحها في كتب الفقه هو «فنية الحرفة الفقهية» ورغبة الفقهاء أن يكون فقههم شاملاً، كاملاً، لا يفتل صغيرة ولا كبيرة، والوصول بما أرسوه من أصول ومبادئ إلى غايتها، وإن الأوضاع أوقفتم موقف حماة القانون، وليس دعاة حرية الفكر والعقيدة.

خاتمة :

من هذا العرض الذي عرضناه لقضية حرية الفكر والاعتقاد كما جاء بها القرآن، وكما طبقها الرسول، وكما التزم بها معظم الصحابة، يتضح أن نقطة التحول جاءت مع ظهور الفقهاء، ووضعهم لأسس المذاهب، وتقنينهم للأحكام، وشيوع وضع الأحاديث وتلفيق الإسناد، أو الرواية بالمعنى، أو الفهم المبتسر الأحاديث من ناحية أخرى، فضلاً عن أن الوضع المقرر للفقهاء عامة - باعتبارهم رجال القانون - يضمهم في صف النظام والسلطة، والحكم القائم، كل هذا جعل الفقهاء يدعون صيغة «من جحد معلوماً من الدين بالضرورة» ويحكمون عليه بالموت إن لم يتب.

ولما كانت الظروف السياسية الماضية، وتطبيق أحاديث ركيكة المتن قوية السند، تجافي الأصول الموضوعية التي وضعها القرآن والرسول، هي التي أملت على الفقهاء هذا الفقه، فلا نرى داعياً على الإطلاق لنتمسك بأقوال الفقهاء، وإن الأصول التي وضعها القرآن والرسول أولى بالاتباع شكلاً وموضوعاً، لأنها هي التي تمثل

الإسلام الموضوعي المطلق الخالد، وليس الإسلام الذي أملتة الأوضاع والضرورات وكبلته في الأصفاد.

وإذا كانت الأوضاع القديمة قد أملت على الفقهاء موقفهم فإن الأوضاع الحديثة تملئ علينا أن نعود إلى ما قرره الله والرسول، لأنه هو ما يتفق مع مناخ الحرية في العصر الحديث، وبهذا نجتمع الحسينيين: الاتفاق مع الإسلام ومعايشة العصر.

الهوامش:

- (١) ص ٢٤ - ٢٥ الطبعة الأولى ١٤٠٨ - ١٩٨٧ القاهرة.
- (٢) وكأنها تأولت آية الحراية ﴿إِنَّمَا جَزَاءُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَسَادًا أَنْ يُقَتَّلُوا أَوْ يُصَلَّبُوا أَوْ تُقَطَّعَ أَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُمْ مِنْ خِلَافٍ أَوْ يُنْفَوْا مِنَ الْأَرْضِ ذَلِكَ لَهُمْ خِزْيٌ فِي الدُّنْيَا وَلَهُمْ فِي الْآخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾ (٣٣ المائدة).
- (٣) عقوبة الارتداد عن الدين بين الأدلة الشرعية وشبهات المنكرين، تأليف د/ عبد العظيم إبراهيم المطعني. ص ٣٩ (مكتبة وهبة).
- (٤) نصب الراية الأحاديث الهداية للزبلي الجزء الثالث ص ٤٥٦.
- (٥) رسالة الرسول إلى ملوك حمير - أنظر سيرة ابن هشام ص ٢٣٦ ج ٤.
- (٦) المرجع السابق ص ٥٨.
- (٧) انظر تفاصيل ذلك في كتابنا خمسة معايير لمصادقية الحكم الإسلامي. من ص ٤٩ إلى ص ٥٦.
- (٨) في هذا الحديث مقال يرجع إليه في كتابنا أصول الوصول فهو عند الجمهور ضعيف، وكانت أشد أيام هذه الفتن في عهد المأمون والمعتمد والواثق من الدولة العباسية. وقد تفرع منها في مصر جماعة التكفير والهجرة، والتاجون من النار، والتبين والتوقف... الخ هذه الأرهاط المسماة بالجماعات الإسلامية.
- (٩) ص ٣١ - ٣٢.
- (١٠) كتاب مفيد العلوم ومبيد الهموم للشيخ جمال الدين أبي بكر الخوارزمي، ص ٥٢.
- (١١) وقد جاء لها ذكر عند عمر بن الخطاب ولكننا هنا نتحدث عن الله والرسول.

الحرية الدينية والإرتداد في الأديان السماوية

د. مريم آيت احمد *

إن البحث في موضوع الحرية الدينية ، يتيح لنا التعمق في معرفة أوجه المقاربات المعرفية والدينية والفلسفية والسياسية حول هذا الموضوع الذي كان ولازال يشغل الفكر الإنساني لارتباطه الوثيق بالاعتراف بالكرامة والحريات الفردية. فكيف يمكن الحديث عن الحرية الدينية في ظل الأديان؟ بعيدا عن الفكر الأوروبي اليوم والذي يجسد فهما خاصا للحرية الدينية. بحيث لا يولي اهتماما أكثر بالدين بقدر ما يتقبلها كواقعة اجتماعية تستحق الاعتبار والاهتمام. فمن الناحية السياسية، ومنذ قيام الثورة الفرنسية عام ١٧٨٩م أصر الفكر الغربي على استبعاد الدين من المجال العام، وقَصَرَ الدينَ على المجال الخاص، وتجاهل أدواره الأخرى خارج الحياة الشخصية. وقد حاول دائماً تقديم الدولة على الكنيسة ، بحيث يسيطر النظام السياسي على كل جوانب الحياة العامة. وبذلك همَّش المؤسسات الدينية، في إطار ما سمي بلائكيه أو بشكلٍ أعمّ علمانية على أمل تجاوز الدين زمكانيا كما تم تجاوز كل ارث قديم. والواقع أن الفكر الغربي طور رؤيتين للحرية:

الأولى تتأسس على مقدمات غير دينية،مفتوحة للمتدينين وغير المتدينين ، والثانية تتأسس على المفاهيم الدينية النابعة من الدين الإبراهيمي الذي يقول بالخالق والقادر والسامي فوق كل الأشياء. تقول الرؤية غير الدينية أن الإنسان بطبيعته قادرٌ و

*- رئيسة قسم مقارنة الأديان/ رئيسة وحدة حوار الحضارات وحاضر العالم الإسلامي/ جامعة ابن طفيل - المملكة المغربية.

ومسؤولٌ عن قبول أو رفض هذا الأمر أو ذاك استناداً إلى ضميره، وهو بذلك مسؤولٌ عن قبول أو رفض هذا الأمر أو ذاك استناداً إلى ضميره، وهو بذلك مسؤول عن اختياره وقراره في حياته ومصائره. وهذا الحقُّ ضروريٌّ ولا يمكن إنكاره أو التعرض له.. وبهذا المعنى يُعتبر الضمير الإنساني السلطة الأعلى بالنسبة للأفراد. ومع أن هذا الدفاع عن الحرية الفكرية لا يتناول الحرية الدينية بالتحديد، لكنه يدافع عن حرية الضمير، ومن ثم عن الحرية الدينية بوصفها اختياراً إنسانياً حقيقياً للضمير الحر. وحتى إذا كان غير المتدينين يرفضون هذا الاختيار لأنفسهم؛ فإنهم يقدرون الفضيلة الاجتماعية والفكرية باحترامه لدى الآخرين. إنهم لا يوافقون على الاختيارات الدينية لدى الأفراد، لكنهم يحترمون حقهم في اتخاذ تلك الاختيارات.^١

الحرية كونية طبيعية

من المعلوم أن الله خلق الإنسان ويسر له مظاهر الحياة والاستمرار فيها، ومن هذه الضروريات الملازمة لحياة الإنسان ابتداءً وانتهاءً هي الحرية، فهي متزامنة مع سيرورة الإنسان، فحرية الإنسان مقدسة - كحياته سواء بسواء - وهي الصفة الطبيعية الأولى بها يولد الإنسان: (ما من مولود إلا ويولد على الفطرة). يرى مونتغمورنسي دي لافال أن الحرية قضاء مبرم وحتمي، وعلى قاعدتها تقع جميع التبعات: "فالإنسان يصنع وجوده بحريته، و(الحرية) كل غير قابل للتحليل، وأطرها هي هذه الوقائع والغايات، وإنها لا توجد إلا في موقف، غير أن الموقف لا يوجد إلا بها، فالإنسان مقضي عليه أن يكون حراً، إنني مسئول عن كل شيء، ولكن لست مسئولاً عن مسؤوليتي، أنا لست أساساً لوجودي، إنني هذه (الحرية) التي يؤكد الوجود بها نفسه، وفي العقل الذي اكتشف به هذه هي الحرية." ^٢ فالحرية بالنسبة للإنسان جعلية، ذاتية، طبيعية، وإن الحرية ليست إضافة خارجية، وإنما هي خلق رباني.

في الواقع لا يمكننا إلا أن نسلّم بان: "الحرية حقيقة تكوينية في الإنسان، وليست تشريعية معطاة، فالتشريع أي تشريع كان، لا يمنح الإنسان الحرية، لسبب أساسي،

وهو أن الحرية موجودة تكوينياً في الإنسان، فالإنسان خلق حراً، وكل ما على التشريعات سواء كانت وضعية أم إلهية هو أن تمنع مصادرة هذه الحرية أو العبث بها، أي الحيلولة دون تجاوز احد على احد، أو أن تستقطع من مساحة حرية الآخر دون وجه حق.^٣

إن التعددية الدينية تحتاج إلى الحرية، والحرية تؤدي إلى التسامح، وهنا يطرح سؤال جوهري كيف يتزامن مفهوم الحرية مع الإكراه بالعقوبة على الحرية، وكيف يتسامح الإنسان مع مخالفته في اختيار العقيدة، كيف يجسد مفهوم الحرية ويلتزم بتطبيقه وهو يعتقد أن ما يؤمن به هو الحق وما يؤمن به غيره هو الباطل؟ لعل هذه أسئلة وأخرى قد يتساءل البعض عنها بحثاً عن إيجاد أجوبة شافية لإشكالاتها في الأديان السماوية؟

فكيف تعاملت الديانة اليهودية والمسيحية والإسلام مع أحكام الارتداد وحرية التعددية الدينية .

الحرية الدينية في اليهودية

جاء في العهد القديم بخصوص موضوع الحرية الدينية وحكم الردة ما يأتي:
(إذا أغواك سرا أخوك ابن أمك، أو ابنك أو إبتتك أو امرأة حزنك، أو صاحبك الذي مثل نفسك، قاتلاً: نذهب ونعبد آلهة أخرى، لم تعرفها أنت ولا آباؤك، من آلهة الشعوب الذين حولك، القريين منك أو البعيدين عنك، من أقصى الأرض إلى أقصاها، لا ترض منه ولا تسمع له، ولا تشفق عينك عليه، ولا ترق له، ولا تستره، بل قتلاً تقتله حتى يموت لأنه التمس أن يطوحك عن الرب إلهك الذي أخرجك من أرض مصر من العبودية) (سفر التثنية ١٣: ١١.٦)

و في الإصحاح نفسه: (و الرجل الذي يعمل بطغيان، فلا يسمع للكاهن أو للقاضي .. يقتل ذلك الرجل، فتزع الشر من إسرائيل).

إذا رأيت هذا الشخص "يذهب" بعيداً عن الله وعن شريعته وعن جادة الصواب

ليعبد آلهة من آلهة الشعوب الأخرى، يعبد الشمس أو القمر أو أي واحد "من جند السماء": وهي الكواكب والنجوم مثلما تفعل بعض الشعوب، وقد نهيتكم عنه وحذرتكم منه." وأخبرت وسمعت وفحصت جيداً، وإذا الأمر صحيح أكيد قد عمل ذلك الرجس في إسرائيل" إذا بلغكم نبأ هذا الشخص وفحصت الأمر فحصاً دقيقاً وتأكدت أن ما عمله صحيح وأنه خان الرب بالفعل " إذا وجد في وسطك رجل أو امرأة، يفعل شراً ويعبد آلهة أخرى .. قد عمل ذلك الرجس في إسرائيل، فأخرج ذلك الرجل أو تلك المرأة الذي فعل ذلك الأمر الشرير إلى أبوابك الرجل أو المرأة وارجمه بالحجارة حتى يموت فتنزع الشر من إسرائيل "سفر التثنية إصحاح ١٧. فإذا ثبتت عليه الإدانة على أيدي رجال القضاء وبشهادة الشهود، فيجب أن ينفذ فيه حكم الإعدام رجباً بالحجارة، ويكون تنفيذ الحكم عند أبواب المدن حتى يراه الجميع ويكون عبرة لغيره.

"على فم شاهدين أو ثلاثة شهود، يقتل الذي يقتل. لا يقتل على فم شاهد واحد. أيدي الشهود تكون عليه أولاً لقتله، ثم أيدي جميع الشعب أخيراً، فتنزع الشر من وسطك".

شروط تطبيق الحد على المرتد في التوراة:

- ١- لا تحكموا عليه بالقتل جزافاً أو بعجلة، بل بعد فحص دقيق وبشهادة شاهدين أو ثلاثة على الأقل وليس على فم شاهد واحد حتى تكونوا أبرياء من دمه.
- ٢- ويجب أن يبدأ الشهود برجمه لأنهم هم الشاهدون لفعلة الدينونة والمسئولون عن دمه إذا كان بريئاً، فيتحملون وزر شهادتهم إذا كانت كاذبة. ومتى رجمه الشهود يرمجه باقي الشعب. ويرجح: أن يكون المقصود: نوابه ورؤساء أسباطه. "فتنزع الشر من وسطك": وفي الترجمة السبعينية "فتنزع الشرير من وسطك": والمقصود: أنه بالتخلص من هذا الإنسان يتخلصون من الرجس، ومن الفتنة الردية ومن فاعليها أيضاً. وباعتبار أن قتل المرتد نص صريح في التوراة نفسها فقد مثلت الفتوى

التاريخية التي أصدرها علماء اليهود بقتل سيدنا عيسى عليه السلام باعتباره مرتدًا أكبر دليل على تطبيق حكم وعقوبة الردة في تشريعها الديني . فرغم اعتراض قيافا وحنانيا رجلا الدين والإفتاء في اليهودية على الدعوة الجديدة وغسل بيلاطس الروماني يده من اتهام السيد المسيح قائلًا: (إني بريء من دم هذا البار) وطلب إعدام مجرم آخر بدلاً منه ولكنهم أصروا إصراراً عنيداً على ضرورة تطبيق عقوبة الردة (كما زعموا) في حقه. وقال أحبار اليهود للمسيح ألسنا نقول حسناً إنك سامري وبك شيطان. (يوحنا ٨/٤٨)

وحكى القرآن الكريم عن فتوى مماثلة صدرت في مصر ضد سيدنا موسى عليه السلام، وجاءت بكل وضوح وصراحة لا تحتمل أي تأويل.

وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا مُوسَى بِآيَاتِنَا وَسُلْطَانٍ مُّبِينٍ. إِلَى فِرْعَوْنَ وَهَامَانَ وَقَارُونَ فَقَالُوا سَاحِرٌ كَذَّابٌ. فَلَمَّا جَاءَهُمْ بِالْحَقِّ مِنْ عِنْدِنَا قَالُوا اقْتُلُوا أَبْنَاءَ الَّذِينَ آمَنُوا مَعَهُ وَاسْتَحْيُوا نِسَاءَهُمْ وَمَا كَيْدُ الْكَافِرِينَ إِلَّا فِي ضَلَالٍ. وَقَالَ فِرْعَوْنُ ذُرُونِي أَقْتُلْ مُوسَى وَلْيَدْعُ رَبَّهُ إِنِّي أَخَافُ أَنْ يُبَدِّلَ دِينَكُمْ أَوْ أَنْ يُظْهِرَ فِي الْأَرْضِ الْفَسَادَ). سورة غافر ٢٣-٢٦

لقد عارض فرعون مصر رمز القوة والقانون والقائد الأعلى للجيش وصاحب السلطة العليا ديانة موسى رغم ما قدمه أمامه وأمام رجاله المخترارين من اليد البيضاء والحجج الدامغة والبراهين القاطعة. وقال فرعون لموسى (أَجِئْتَنَا لِتُخْرِجَنَا مِنْ أَرْضِنَا بِسِحْرِكَ يَا مُوسَى). طه ٥٧

وكذلك حكم الإعدام الذي طبق على سيدنا إبراهيم (بالنار)، وغيره من الأنبياء والمرسلين (فَمَا كَانَ جَوَابَ قَوْمِهِ إِلَّا أَنْ قَالُوا اقْتُلُوهُ أَوْ حَرِّقُوهُ فَأَنْجَاهُ اللَّهُ مِنَ النَّارِ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ) (٢٤)

وعلى الرغم من هذه الأحكام التي وردت في حق المرتد في سلسلة التاريخ الديني للعهد القديم نجد نصوصاً تقر بردة بعض الأنبياء نذكر منها:

ردة نبي الله هارون بالدعوة لعبادة في سفر الخروج، إصحاح ٣٢: ١-٦

ردة نبي الله سليمان وعبادته للأوثان: ((فَغَضِبَ الرَّبُّ عَلَى سُلَيْمَانَ لِأَنَّ قَلْبَهُ مَالَ

عَنْ الرَّبِّ إِلَهُ إِسْرَائِيلَ الَّذِي تَرَأَى لَهُ مَرَّتَيْنِ، وَأَوْصَاهُ فِي هَذَا الْأَمْرِ أَنْ لَا يَتَّبِعَ آلِهَةً أُخْرَى. فَلَمْ يَحْفَظْ مَا أَوْصَى بِهِ الرَّبُّ.)) الملوك الأول ٩: ١١-١٠

ردة زوجة نبي الله سليمان مقلة ابنة أبشالوم عملت تمثالاً لسارية: (ملوك الأول ١٥: ١٣ و أخبار الأيام الثاني ١٥: ١٦)

ردة نبي الله جدعون بنى مذبحاً لغير الله ويضلل بني إسرائيل: (قضاة: ٨: ٢٤-٢٧)
ردة نبي الله آحاز يعبد الأوثان (ملوك الثاني ١٦: ٢-٤، وأيضاً أخبار الأيام الثاني ٢٨: ٢-٤)

ردة نبي الله يربعام يعبد الأوثان: (ملوك الأول ١٤: ٩)

ردة نبي الله بعشا بن يربعام بعبادته الأوثان (ملوك الأول ١٥: ٣٣-٣٤)

ردة نبي الله يفتاح الجلعادى يقدم أضحية للأوثان (قضاة ١١: ٣٠-٣١)

ردة نبي الله أخاب بن عمري يعبد البعل ويسجد له (ملوك الأول ١٦: ٣١-٣٣)

ردة نبي الله يهورام بعبادته العجل (ملوك الثاني ٣: ١-٢٥)

ردة نبي الله أمصيا بعبادته الأوثان (أخبار الأيام الثاني ٢٥: ١٤)

الحرية الدينية واشكالية الردة في المسيحية

من المعروف أن المسيحية نشأت في أحضان الإمبراطورية الرومانية، وقد شهد تاريخ هذه النشأة تصورات مغالية وأفكار متطرفة في تعصبها تدعو إلى اضطهاد الأديان الأخرى غير المسيحية والى استعمال القوة والقمع معها (خاصة في عهد القديس اوغسطين)، وبُرد ذلك بان إرغام الآخرين على اعتناق المسيحية يؤدي على الأقل إلى تعاليمهم، واستندت هذه الدعوى إلى نصوص من الانجيل، وخصوصاً إلى العبارة الواردة في إنجيل لوقا (اصحاح ١٤ عبارة ٢٣) القائلة: "أرغموهم على الدخول " *compelle intrare* وتزايدت إجراءات وقوانين الاضطهاد بدخول القرون الوسطى، فعلى سبيل المثال تعتبر القرون الوسطى مثلاً على ما عانته الشعوب الأوربية التي رزحت تحت نير الإرهاب والقمع الفكري باسم الكنيسة، حيث سن الملك

(شارلمان) قانوناً يقضي بإعدام كل من يرفض أن يتنصر - أي أن يصبح نصرانياً - ولما قاد حملته القاسية على السكسونيين والجرمان أعلن أن غايته إنما هي تنصيرهم. ولمحاكم التفتيش التي أنشأتها الكنيسة في تلك العصور سمعة سيئة وسجلاً قاتماً مظلماً، فقد اجتهدت في فرض آراء الكنيسة على الناس باسم الدين والتكبير بكل من يرفض أو يعارض شيئاً من تلك الآراء، فنصبت المشانق وأشعلت النيران لإحراق المخالفين، ويقدر أن من عاقبت هذه المحاكمة يبلغ عددهم (٣٠٠٠٠٠) وأحرق منهم (٣٢٠٠٠) أحياء كان منهم العالم الطبيعي المعروف (برونو)، نقتت الكنيسة منه نتيجة لآرائه المتشددة، والتي منها قوله بتعدد العوالم، وحكمت عليه بالقتل، وهكذا عوقب العالم الطبيعي الشهير (غاليلو) بالقتل، لأنه كان يعتقد بدوران الأرض حول الشمس.

وكانت المسيحية قد فرضت فرضاً بالحديد والنار ووسائل التعذيب والقمع التي زاولتها الدولة الرومانية بمجرد دخول الإمبراطور قسطنطين في المسيحية، بنفس الوحشية والقسوة التي زاولتها الدولة الرومانية من قبل ضد المسيحيين القلائل من رعايا الذين اعتنقوا المسيحية اقتناعاً وحباً، ولم تقتصر وسائل القمع والقهر على الذين لم يدخلوا المسيحية، بل إنها ظلت تتناول في ضراوة المسيحيين أنفسهم الذين لم يدخلوا في مذهب الدولة، وخالفوها في بعض الاعتقاد بطبيعة المسيح.^٤

وقد اصدر الإمبراطور فريديش الثاني قراراً يقضي بإحراق المتهمين بالهرطقة من المسيحيين، وضد المسلمين واليهود. وأيدت قراراته بمباركة كل من البابا جريجوريوس التاسع (سنة ١٢٣١) وآنوسنت الرابع (سنة ١٢٥٢) وتولى تطبيق هذه الإجراءات "ديوان التفتيش" inquisition ابتداءً من أواخر القرن الثاني عشر.

ولكن منذ منتصف القرن الخامس عشر بدأت تظهر بوادر التسامح to lerantia واخذ يرتفع صوتها ويشدد ساعدها بقيام الإصلاح الديني على يد مارتن لوتر (١٤٨٣ - ١٥٤٦ م) وكانت دعوته موجهة ضد البابا والكنيسة فقد قال لوتر: "ينبغي التغلب على الملحدين بواسطة الكتابة، لا بواسطة النار" أما قيام الفرق داخل المسيحية فهو في

نظره أمر طبيعي. يقول في هذا: "لابد من قيام فرق (انشقاقات) ويجب أن تدخل كلمة الله ساحة القتال وتناضل... ولتجتمع النفوس مع بعضها ولتلتقي... حيث يوجد نزاع ومعركة، فلا بد أن يسقط البعض وان يُجرح البعض الآخر" وهنا تجدر الإشارة إلى تعاضم اضطهاد الكنيسة الانجليكانية لمن يتحول عن مذهبها ونشر روح التعصب من خلال مؤلفات كتابها، خاصة كتاب: "قول في السياسة الكنسية" لمؤلفه باركر (أسقف اكسفورد) ويصرح باركر بأنه قصد بهذا الكتاب لا أن يقنع "المخالفين" بفضائل العقيدة الانجليكانية، وانما تنبيه السلطات المدنية والروحية إلى الخطر الناجم عن وجود "المخالفين" لأنهم بحسب ادعائه "أسوء واخطر أعداء" لكل شكل من أشكال السلطة. لقد كان كتابه بمثابة إعلان حرب على كل من يخالفون الكنيسة الانجليكانية في العقيدة. وكان باركر يعتقد إن الملكية تقوم على قرار من الله، ولهذا كان يقول إن القائمين بالأمر في الكنيسة والدولة اقدر على القوانين والسياسات من غيرهم. وعلى أساس هذا المبدأ - أي سلطة الملك المطلقة وخطورة المخالفين على النظام - دعت الأغلبية في البرلمان إلى الأخذ بمبدأ اضطهاد الآخرين وخصوصاً الكاثوليك. وقال توماس ادواردز وهو من أشدهم خصومة للتسامح: "إن الكتاب المقدس وشهادة رجال الإصلاح الديني - وهم بمثابة آباء جدد للكنيسة - يوافقون على العقاب البدني للهرطقة وعلماء الدين الزائفين" وخالصة رأيه إن "التسامح هو أكبر خطة وضعها الشيطان."

إزاء هذا التعصب الشديد ضد "المرتدين" انبرى بعض الكتاب للدفاع عنهم والدعوة إلى التسامح معهم، منهم الكاتب وليم بن، في كتابه "معقولة التسامح سنة ١٦٨٧ الذي يؤكد فيه: "إن روح الإنسان ليست في متناول سيف الحاكم" ولهذا لا يجوز مطلقاً استخدام الإكراه في شؤون الإيمان، لأن القوة لا يمكن أن تضع نفسها محل تلك الأمور التي تتصل بعقل الإنسان. قد يفلح الإكراه في إيجاد نوع من التوافق الظاهري في ممارسة العبادات والنشاطات الدينية، لكنه يخلق منافقين - حسب تعبير وليم بن - (في أمور الدين)). والى جانب انجلترا كانت الدعوة إلى التسامح في

هولنده وفرنسا في نفس الفترة مرفوعة اللواء قوية النداء، ففي سنة ١٦٨١ اصدر بيير بيل كتاباً بعنوان: "تقد عام لتاريخ الكلفانية" يقول فيه: "إن من الواضح إن الدين الحق، أيّاً ما كان، لا يحق له أن يدعي أي امتياز يخول له العنف مع الديانات الأخرى، ولا يحق له أن يدعي إن الأفعال التي يرتكبها هو بريئة لكنها تكون جرائم إذا ارتكبها الآخرون، انه عدوان أكيد على حقوق الله أن يريد الإنسان إكراه الضمير."

وتعد رسالة جون لوك في التسامح بمثابة انقلاب جوهري مع أفكاره السابقة ضد التسامح، ويقال إن السبب في تغيير فكره باتجاه التسامح هو انه لما ترك انجلترا سنة ١٦٤٥ وأقام بضعة اشهر في مدينة "كلف" الألمانية وكان يسودها تسامح ديني مدهش اثر تأثيراً بالغاً في نفس لوك. وقد عبر عن هذا المعنى في رسالة إلى أحد أصدقاءه يُخبره فيها انه شاهد الناس يمارسون عبادتهم بحرية ويحتمل بعضهم البعض. يقول في الرسالة: "ليس لأي إنسان السلطة في أن يفرض على إنسان آخر ما يجب عليه أن يؤمن به أو أن يفعله لأجل نجاة روحه هو، لان هذه المسألة شان خاص ولا يعني أي إنسان آخر. إن الله لم يمنح مثل هذه السلطة لأي إنسان، ولا لأية جماعة، ولا يمكن أي إنسان أن يعطيها لإنسان آخر فوقه إطلاقاً." وقد أفادنا المترجم الموسوعي الدكتور عبد الرحمن بدوي (مترجم الرسالة عن النص اللاتيني إلى العربية/ ١٩٨٧) في صياغة الأفكار الرئيسية في الرسالة على النحو التالي:

- ١- لا بد من التمييز بين مهمة الحكومة المدنية، وبين مهمة السلطة الدينية، واعتبار الحدود بينهما ثابتة لا تقبل أي تغيير.
- ٢- رعاية نجاته روح كل إنسان هي أمرٌ موكول إليه هو وحده، ولا يمكن أن يعهد بها إلى أي سلطة مدنية أو دينية.
- ٣- لكل إنسان السلطة العليا المطلقة في الحكم لنفسه في أمور الدين.
- ٤- حرية الضمير حق طبيعي لكل إنسان.
- ٥- التجاء رجال الدين إلى السلطة المدنية في أمور الدين إنما يكشف عن أطماعهم

في السيطرة الدنيوية. والمشاهد على مدى التاريخ إن تحالف الحاكم مع رجال الدين كان دائماً لصالح طغيان الحاكم فهو الأقدر على التأثير فيهم، وليسوا هم قادرين على تقويمه وردّه إلى السبيل القويم إن جنح إلى الظلم والاستبداد.

٦- لا ينبغي للحاكم أن يتسامح مع الآراء التي تتنافى مع المجتمع الإنساني أو مع تلك القواعد الأخلاقية الضرورية للمحافظة على المجتمع المدني.

٧- يستتني لوك من التسامح تلك الفرق أو المذاهب الدينية التي تدين بالولاء لأمر أجني، لكن لا لأسباب دينية، بل لأسباب سياسية.

٨- يجب ألا تُتهم المذاهب المخالفة للمذهب السائد في الدولة بأنها بؤر لتفريخ الفتن وألوان العصيان. إن هذه التهمة لن يكون لها أي مبرر إذا ما قام التسامح، فإن السبب في وجود دواعي الفتنة عند المخالفين هو ما يعانونه من اضطهاد من جانب المذهب السائد. ولهذا فانه متى ما زال الاضطهاد واستقرّ التسامح معهم، زالت أسباب النوازع إلى الفتنة والعصيان.^١

٩- ومن أسباب التآمر والفتن استبداد الحاكم ومحاباته لأتباعه ولبني دينه، لهذا يرى لوك أن من حق الأفراد أن يستخدموا القوة في الدفاع عن انفسهم ضد السلطة الظالمة.

الحرية الدينية وعقوبة الردة في الإسلام

الإسلام لم يحافظ فقط عن حرّية الرأى بل عن حرّية الشّخص بممارسة معتقده الخاصّ والعامّ أمام الله والنّاس؛ لذا اعترف بحقّ الحرية الدينية وضمن ممارستها من قبل جميع المواطنين على اختلاف انتماءاتهم الدينية. مع احتفاظه بحقّ الحماية الخاصّة من سوء استعمال البعض للحرّية الدّينيّة. ومن هذا المنطلق الإسلام لا يعاقب على حرية التدين وإنما يرفض المجاهرة بالردة والداعي المحرض عليها؛ حماية لهوية المجتمع وحفاظاً على أسسه ووحدته. ولا يوجد مجتمع في الدنيا إلا وعنده أساسيات لا يسمح بالنيل منها مثل: الهوية والانتماء والولاء، فلا يقبل أي عمل لتغيير هوية المجتمع. لا يمكننا البحث في مسألة الدين والردة من دون التوقف أمام

موضوع الحرية الدينية. فهي حقّ من الحقوق الأساسية للشخص البشري، لممارسة دينه ومعتقداته حسب متطلبات ضميره. لذلك، من الضرورة بمقدار، تجنّب الخلط بين الحرية الدينية والإضرار بمصالح السلطة المدنية، يجب أن تُحترم الحرية الدينية من الجميع، لأنّ ما من سلطة بشرية تستطيع أن تحلّ مكان ضمير الإنسان الذي له وحده حرية القرار عبر الانسجام مع مستوجبات الحقّ الإلهي حسب دياناته الشخصية.^٧ ومن أجل هذا اعتبرت الخيانة للوطن وإفشاء الأسرار لأعدائه جريمة كبرى، ولم يقل أحد بجواز إعطاء المواطن حق تغيير ولائه الوطني لمن يشاء ومتى يشاء.

١- إن القرآن يستطيع أن يمثل الأرضية القانونية والأخلاقية لنظام قيم جديد، فالقرآن يؤسس لنظام قيم تعددي يصون حرية المعتقد والضمير، ويسمح بتعددية خلافة مبدعة، تحول نقمة الاختلاف إلى نعمة، وتدفع العالم باتجاه آفاق إنسانية جديدة تضيء الجزء المظلم من اللوحة الإنسانية، يقول تعالى (وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ الْكِتَابِ وَمُهَيْمِنًا عَلَيْهِ، فَاحْكُم بَيْنَهُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ عَمَّا جَاءَكَ مِنَ الْحَقِّ، لِكُلِّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا، وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً، وَلَكِنْ لِنَبِّئُكُمْ فِي مَا آتَاكُمْ، فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ، إِلَى اللَّهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعًا فَمِثْنُكُمْ بِمَا كُنْتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ) (٤٨/المائدة) فالقرآن لا يعطي نفسه حق الإلغاء.

٢- والقرآن يلغي كل وصاية على الضمان ويدين كل محاولة لسبها ويعلن أن عالم العقائد والأفكار لا سلطان لبشر عليه، وأن الفصل بين الأديان قضية إلهية، أخروية، تشترط معرفة كلية، لا تيسر لبشر يقول تعالى (إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالصَّابِئِينَ وَالنَّصَارَى وَالْمَجُوسَ وَالَّذِينَ أَشْرَكُوا إِنَّ اللَّهَ يَفْصِلُ بَيْنَهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ) (١٧/الحج) والآية تذكر كل العقائد المعروفة في الفضاء الثقافي للجزيرة العربية القرن السابع الميلادي، فالتعداد للمثال وليس للحصر، وعليه فإن الحروب لا يمكن تبريرها لاعتبارات دينية ولا وجود لحرب مقدسة! والقرآن

يعتبر كل محاولة للشق عن الصدور، والتحري عما تكنه الضمائر محاولة دنيوية تخفي ورائها مطامع أرضية سفلية يقول تعالى: (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا ضَرَبْتُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَتَبَيَّنُوا وَلَا تَقُولُوا لِمَنْ أَلْقَى إِلَيْكُمُ السَّلَامَ كَسْتُمْ مُؤْمِنًا تَبْتَغُونَ عَرَضَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا (٩٤/النساء).

٣- والقرآن ينكر احتكار الحقيقة، ويعتبر كل محاولة من هذا النوع محاولة غير مشروعة تنطوي على جهل بطبيعة الإنسان، التي لا تمكنه من إدراك الحقائق إلا بصورة نسبية، وبطبيعة العمران، الذي لا يمكن أن يتقدم إلا بوجود الاختلاف الوظيفي الضروري، وبطبيعة الأديان، التي أنزلت بما يناسب الطبيعة البشرية، (وَقَالَتُ الْيَهُودُ لَيْسَتْ النَّصَارَى عَلَى شَيْءٍ وَقَالَتُ النَّصَارَى لَيْسَتْ الْيَهُودُ عَلَى شَيْءٍ وَهُمْ يَتْلُونَ الْكِتَابَ كَذَلِكَ قَالَ الَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ مِثْلَ قَوْلِهِمْ فَاللَّهُ يَحْكُمُ بَيْنَهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ فِيمَا كَانُوا فِيهِ يَخْتَلِفُونَ (١١٣/البقرة).

٤- والقرآن يعظم الحياة الإنسانية، ويعتبر الاعتداء على أي إنسان اعتداء على كل إنسان (مَنْ قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي الْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعًا وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَا أَحْيَا النَّاسَ جَمِيعًا) (٣٢/المائدة)، وهو لا يجيز استباحة الحياة الإنسانية لأية مبرر، فقد ضيق القرآن الحالات التي يجوز فيها إزهاق الحياة البشرية، يقول سبحانه وتعالى: لَا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُمْ مِنْ دِيَارِكُمْ أَنْ تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ (٨/الممتحنة).

ورغم أن مجمل هذه الآيات يوضح حرية العقيدة والتدين في الإسلام إلا ان الشبهات لازالت تحوم حول اتهام الإسلام بأنه يكره أتباع الملل الأخرى والنحل المخالفة قسراً على الدخول في هذا الدين، بالاستدلال بعقوبة حد الردة وتكره الآخرين على اعتناق الإسلام. فواضح أن هذه الآيات تقرر حرية الإنسان في الاعتقاد، له الحرية في أن يعتنق الإسلام، لكنه إذا أعرض فليس من حق الرسول أن يجبره على ذلك. ويستدل كثير من الفقهاء على أن هذه الآيات "نُسخت بآية السيف". وفي نظرنا أن مفهوم "النسخ" ومفهوم "آية السيف" مفهومان لا وجود لهما

في القرآن. أما "النسخ" فقد ورد لفظه و المقصود بـ"المنسوخ" فيما وُصف في القرآن بهذا الوصف، أو بما في معناه، هو إما الشرائع الماضية، وقد نُسخت بمجيء خاتم الأنبياء والمرسلين محمد عليه الصلاة والسلام، وإما "الآيات" المعجزات التي خص الله بها بعض أنبيائه ورسله، والتي تختلف من نبي إلى نبي (عصا موسى، آيات عيسى)... الخ. أما ما يسمى بـ"آية السيف" فليست هناك "آية سيف"، بل آيات تبيح – أو تدعو – إلى قتال مشركي مكة الذين كان المسلمون قد دخلوا معهم في حرب، مضطرين تحت تهديد التصفية بالقتل بعد أن طُردوا من ديارهم، ومن بينهم الرسول نفسه عليه الصلاة والسلام. فالحرب التي خاضها المسلمون بقيادة النبي عليه الصلاة والسلام كانت دفاعاً عن النفس، لا غير. والجدير بالذكر أنها كانت خالية من روح الانتقام تماماً. فالمعروف أن النبي عليه الصلاة والسلام قَبِلَ "صُلْحَ الحديبية" حينما اعترضته قريش ومنعته من الدخول إلى مكة لأداء العمرة. ومن المعروف كذلك أن فتح مكة لم يكن بقتال بل بمفاوضات مهَّد لها قرار النبي عليه الصلاة والسلام الزواج بأُم حبيبة بنت أبي سفيان زعيم مشركي قريش آنذاك، ثم قادها فيما بعد عمُّه العباس، فكانت النهاية الدخول إلى مكة بدون قتال، فقد أمر رسول الله أن ينادي المنادي: "من دخل دار أبي سفيان فهو آمن"، ومن أغلق بابَه فهو آمن، ومن دخل المسجد فهو آمن".

هذا عن حرية الاعتقاد على المستوى العام، يعني باعتراف الإسلام ابتداءً. أما مسألة "المرتد"، وهو الذي يعتنق الإسلام ثم يرتد عنه إلى اعتقاد آخر، فهي مسألة تقع على مستوى الخاص، إذا نظر إليها من زاوية "حرية اعتناق الإسلام"، وهذا الخاص فيه مستويان: الخاص، وخاص الخاص. أما على المستوى الخاص فالمرجع فيه هو جملة آيات هي قوله تعالى: "مَنْ كَفَرَ بِاللَّهِ مِنْ بَعْدِ إِيمَانِهِ إِلَّا مَنْ أُكْرِهَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمَانِ وَلَكِنْ مَنْ شَرَحَ بِالْكُفْرِ صَدْرًا فَعَلَيْهِمْ غَضَبٌ مِنَ اللَّهِ وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ" (النحل ١٠٦)، وقوله: "وَمَنْ يَرْتَدِدْ مِنْكُمْ عَنْ دِينِهِ فَيَمُتْ وَهُوَ كَافِرٌ فَأُولَئِكَ حَبِطَتْ أَعْمَالُهُمْ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ وَأُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ" (البقرة

(٢١٧)، وقوله: "إِنَّ الَّذِينَ يَشْتَرُونَ بِعَهْدِ اللَّهِ وَأَيْمَانِهِمْ ثَمَنًا قَلِيلًا أُولَئِكَ لَاحِقَ لَهْمٌ فِي الآخِرَةِ وَلَا يُكَلِّمُهُمُ اللَّهُ وَلَا يَنْظُرُ إِلَيْهِمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَلَا يُزَكِّيهِمْ وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ" (آل عمران ٧٧)، وقوله: "كَيْفَ يَهْدِي اللَّهُ قَوْمًا كَفَرُوا بَعْدَ إِيمَانِهِمْ وَشَهِدُوا أَنَّ الرَّسُولَ حَقٌّ وَجَاءَهُمُ الْبَيِّنَاتُ وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ، أُولَئِكَ جَزَاؤُهُمْ أَنَّ عَلَيْهِمْ لَعْنَةَ اللَّهِ وَالْمَلَائِكَةِ وَالنَّاسِ أَجْمَعِينَ خَالِدِينَ فِيهَا لَا يُخَفَّفُ عَنْهُمْ الْعَذَابُ وَلَا هُمْ يُنظَرُونَ" (آل عمران ٨٦-٨٧). ويقول تعالى: "وَمَنْ يُشَاقِقِ الرَّسُولَ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ الْهُدَىٰ وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ نُوَلِّهِ مَا تَوَلَّىٰ وَتُصَلِّهِ جَهَنَّمَ وَسَاءَتْ مَصِيرًا" (النساء ١١٥) وقوله: "إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا ثُمَّ كَفَرُوا ثُمَّ آمَنُوا ثُمَّ كَفَرُوا ثُمَّ آمَنُوا ثُمَّ كَفَرُوا ثُمَّ كَفَرُوا لَمْ يَكُنِ اللَّهُ لِيُغْفِرْ لَهُمْ وَلَا لِيَهْدِيَهُمْ سَبِيلًا" (النساء ١٣٧). في جميع هذه الآيات نجد أن حكم المرتد، كما يتحدد في سياقها، هو لعنة الله، غضب الله، جهنم... وليس القتل، وأكثر من ذلك فباب التوبة مفتوح أمامه. هذا في القرآن، أما في الفقه، فحكم المرتد هو القتل كما هو معروف. ويستند الفقهاء في ذلك إلى حديث: "من بدل دينه فاقتلوه". فكيف نفسر هذا الاختلاف؟ فقتال المرتدين زمن خلافة أبي بكر واقعة تاريخية لاشك فيها. ولكن لا بد من التمييز بين المرتد الذي يغير دينه كشخص ليست له أية دوافع أخرى غير اقتناعه الشخصي الديني، وحكمه، كما ورد في الآيات السابقة، عقاباً أخروي لا غير. أما المرتد بدافع خارجي، خارج مجال الاعتقاد المحض، فشيء آخر، وهذا ما حدد بـ"خاص الخاص" في هذه المسألة. ذلك أن المرتدين الذين حاربهم أبو بكر بوصفه رئيساً للدولة لم يكونوا مجرد أشخاص غيروا عقيدتهم، ولا شيء بعد ذلك، بل كانوا أناساً أعلنوا التمرد على الدولة، فامتنعوا عن دفع الزكاة بدعوى أنها كانت التزاماً منهم للرسول عليه الصلاة والسلام وحده دون غيره، بل لقد ذهبوا إلى أبعد من ذلك، إذ نظموا أنفسهم للانقضاض عليها. فالمرتد بهذا المعنى هو من خرج على الدولة، إسلامية كانت أو غير إسلامية، "محارباً" أو متآمراً أو جاسوساً للعدو...

وإذن فحكم الفقه الإسلامي على "المرتد" بهذا المعنى ليس حكماً ضد حرية

الاعتقاد، بل ضد خيانة الأمة والوطن والدولة، وضد التواطؤ مع العدو أو التحول إلى لص أو عدو محارب. ومن هنا نفهم كيف يربط الفقهاء بين حكم المحارب، وهو من يخرج على الدولة والمجتمع ويشهر السلاح ويقطع الطريق، وبين "المرتد". ذلك أن "المرتد" في الخطاب الفقهي الإسلامي هو صنف من "المحاربين" (قطاع الطرق) وحكمه يختلف من فقيه إلى آخر حسب ما يكون المرتد محارباً بالفعل أو لا. فالمرتد المحارب يقتل باتفاق الفقهاء، أما قبل أن يحارب، فقد اختلفوا هل يستتاب أولاً، أم يقتل من دون استتابة. كل ذلك يدل دلالة واضحة على أن فقهاء الإسلام كانوا يفكرون في "المرتد" ليس من زاوية أنه شخص يمارس حرية الاعتقاد، بل من زاوية أنه شخص خان المجتمع وخرج ضده نوعاً من الخروج. وهناك من يرى أن الردة تتجاوز مسألة الحراية، لتدخل في حكم "الخروج على الدولة الإسلامية" والتمرد عليها، وبالتالي فهي بمنزلة "خيانة عظمى للأمة" من خلال "الطعن في النظام الاجتماعي والسياسي للدولة، والقائمين على الإسلام"، وعلى أساس أن الردة مؤداها "تبديل الولاء والانتماء من الإسلام إلى العدو"، وهو رأي سيد قطب ومحمد الغزالي. ويذهب القرضاوي إلى أن الردة "تغيير للولاء، وتبديل للهوية، وتحويل للانتماء". فالمرتد ينقل ولاءه وانتماءه من أمة إلى أمة أخرى، ومن وطن إلى وطن آخر، أي من دار الإسلام إلى دار أخرى.

أما د. سليم العوا فإنه يرى أن هذه العقوبة "تعزيرية مفوضة إلى السلطة المختصة في الدولة الإسلامية، تقرر فيها ما تراه ملائماً من العقوبات، ولا تثريب عليها إن هي قررت الإعدام عقوبة للمرتد"، فالمراد من "فاقتلوه" هو "إباحة القتل لا إيجابه" بحسب قوله. وبناء على ذلك يتضح أن الحكم بقتل المرتد يحيط به اختلاف واسع، يبدأ من الخلاف في قتله أولاً، ثم في كيفية بناء الحكم على الأدلة التي يحيط بها اختلاف واسع في كيفية فهمها، وصولاً إلى تخصيص الحنفية له بالرجل، وذهاب الجمهور إلى كونه للرجل والمرأة، وانتهاء بالخلاف حول الاستتابة ومدتها وقبولها هذه التأويلات التي توزعت بين إعادة التفكير بالحكم، والتسليم به مع إعادة تبريره

تبريراً "معاصراً"، تعترف - ضمناً - بأن الحكم نفسه يكتنفه الإشكال، مع شيوع قيم حرية الاعتقاد والحرية الدينية عامة.

وما نريد أن نخلص إليه من كل ما سبق هو أن الوضع القانوني لـ "المرتد" لا يتحدد في الإسلام بمرجعية "الحرية"، حرية الاعتقاد، بل يتحدد بمرجعية ما نسميه اليوم بـ "الخيانة للوطن"، بإشهار الحرب على المجتمع والدولة. وبالمثل فإن الذين يتحدثون اليوم عن "حقوق الإنسان" وفي مقدمتها حرية الاعتقاد لا يدخلون في هذه الحرية "حرية الخيانة للوطن والمجتمع والدين"، ولا "حرية قطع الطريق وسلب الناس ما يملكون"، ولا حرية التواطؤ مع العدو". وإذن: فالحرية شيء و"الردة" شيء آخر.

ويبقى مطلوباً من الاجتهاد الفقهي المعاصر النظر في ما إذا كان المسلم الذي يعتنق ديناً آخر اعتناقاً فردياً لا يمس من قريب أو بعيد بالمجتمع ولا بالدولة، يدخل في دائرة "المرتد" الذي يستباح دمه! أعتقد أن من يقول بذلك لا يستطيع أن يدلي بأي نص ديني يرد به على من يعارضه، إلا الآيات التي أوردناها سابقاً، والتي تتوعد المرتدين الوعيد الأكبر، ولكن دون التنصيص على عقابه في الدنيا أي عقاب.

المراجع:

١ - راجع د. صالح عزيمة "التعددية بين الرؤية والواقع .. نقد وتصويب" فصلية الجامعة الإسلامية (لندن، الجامعة العالمية للعلوم الإسلامية، السنة ٢، العدد ٧، ١٤١٦هـ/١٩٩٥م) ص ٢٧٣ راجع

× رجل الدين والتربوي الفرنسي المولد، الكندي (Montmorency De Laval) (١٦٢٢-١٧٠٨م)

٢- رياض، محمد "الحرية وآراء في جدلية الدلالة" مجلة النبأ (بيروت، المستقبل للثقافة والإعلام، السنة ٧، العدد ٦٢، ١٤٢٢هـ/٢٠٠١م) ص ١٢

٣ - عبد الجبار، محمد، الديمقراطية بين العلمانية والإسلام دمشق وبيروت، دار

الفكر ودار الفكر المعاصر، ط ١، ١٤٢٠هـ/١٩٩٩م ص ١٢٦.

٤ _ حرية المعتقد في الإسلام والقانون، أمير موسى بو خمسين، مجلة الكلمة العدد ٤، السنة الأولى، صيف ١٩٩٤م/١٤١٥هـ)

وراجع - توماس آرنولد، الدعوة إلى الإسلام: بحث في تاريخ نشر العقيدة الإسلامية، نقله إلى العربية د. حسن إبراهيم حسن وزميله

٥ _ لقد استمر لوك يكتم انه مؤلف "رسالة في التسامح" حتى قبيل وفاته بوقت قصير حين صرح بهذا الامر في حاشية وصيته قبل وفاته بشهر واحد (توفي سنة ١٦٨٩) وقد طبعت الرسالة في مدينة "خودا" الهولندية سنة ١٦٨٩ (أي في حياة لوك) مترجمة عن النص اللاتيني إلى اللغة الإنجليزية ولقيت هذه الترجمة رواجا هائلاً فنفدت في شهور قليلة فأعاد الناشر طبعها سنة ١٦٩٠

Centre of Laic Studies and Research in the Arab World

٦ - انظر رسالة في التسامح، مهدي النجار.

٧ - مفكر وأكاديمي من أمريكا، مايكل نوفاك، عدد ١٤ مجلة التسامح.

حرية الفكر الديني: مغامرة حوار؟

د . أسعد قطان*

مما لا شك فيه ان علاقة الدين بالحرية مسألة لا تزال تقض مضجع متعاطي الشأنين الديني والفكري إلى اليوم. وقد أطلق أحد الزعماء السياسيين الذين أموا بيروت مؤخراً صرخة مدوية في هذا الصدد حين تساءل عن معنى ان تنحسر الحرية حيث يزدهر الدين وأن يأفل الدين حيث تزخر الحرية. القضية تنطوي، إذأ، على آتية تكاد تكون جارحة، ما يجعل الانكباب عليها أمراً لا مناص منه، ولاسيما في ظل أوبئة مسلك الانكماش، على غير سعيد، إلى بعض الأوساط الدينية، فيما ترفل أوساط أخرى ذات توجه علمني صريح في حرية لا يعوزها كثير حتى تبيح كل مُستكره. والحق ان استجلاء موضوع هذه المساهمة يتطلب، بادئ بدء، إبداء بعض الملاحظات ذات الطابع القبلي، بهدف تبيان عدد من المنطلقات التي يعتمدها الكاتب في قراءته ورسم بعض الخطوط الكبرى التي سيتهجها التفكير في الإشكالية المطروحة.

أولاً: إن كاتب هذه السطور لا يؤمن بوجود الدين من حيث هو مجموعة مبادئ نظرية مستقلة عن حركية الواقع والتعبير المجتمعي الذي يتشع الدين به في كل عصر من العصور. بكلمات أخرى، لا يمكن تجريد الدين من تجسده التاريخي - المجتمعي، ولا يمكن النأي بحقيقته عن الأشكال التي يتخذها في الحقبات الزمنية والأطر الاجتماعية على تنوعها. هذا يستتبع، طبعاً، ان طرح مسألة الحرية في الفكر

الديني هنا لن يتأتى من النظر في مدى تناغم ما يُعرف بالمبادئ الدينية العليا، ولا سيما الخلقية، مع حرية الإنسان كما أرستها الأنظمة المدنية الحديثة. فمقاربة كهذه، بلا شك، تخفي في تضاعفها فخَّ الانطلاق من الرأي الشائع ان هدف الدين هو إعلاء شأن الإنسان حتى الخلوص المستسهل إلى ان الدين "الحقيقي" لابد داعم حرية الفكر، حتى ذلك اللصيق بالدين ذاته. بيد ان ثمة سبباً أعمق للحفاظ بإزاء توجه كهذا. فحتى مبادئ الدين العليا المذكورة آنفاً لا يمكن التعامل معها، في اعتقادي، إلا من حيث كونها ممتدة ومفسرة في التاريخ على الدوام، بحيث ان وحده الاستقراء الدقيق للدينامية التاريخية في تشعب مظاهرها وتعقد مركباتها ووفرة مفاعيلها قادر على إبراز ما نعتبره ثابتاً في المبادئ.

ثانياً: إن مساهمة كهذه لا تستقيم ما لم تعرّج، ولو سريعاً، على ماهية الفكر الديني. على هذا المستوى، يبدو، في مقاربة أولية، ان الفكر الديني ليس ما يُعنى بالدين كظاهرة إنسانية أو مجتمعية أو ثقافية أو سياسية من وجهة نظر علمية محضة. فهذا الفكر مستقره العلوم التي تتناول كلاً من هذه المجالات. فإذا عكفت الإناسة أو علم الاجتماع أو علم السياسة على دراسة ظاهرة الدين، فالفكر الناشئ ليس بالضرورة فكراً دينياً. كتاب ماكس فيبر (١٨٦٤ - ١٩٢٠)، مثلاً، في الخلق البروتستنتي وروح الرأسمالية ليس فكراً دينياً، بل فكر في علم الاجتماع يتناول بالتحليل وجهاً من وجوه الظاهرة الدينية. والدراسات الأثرية التي تمس الكتب اليهودية المقدسة، أي ما اصطلاح المسيحيون على تسميته "العهد القديم" ليست بدورها "فكراً" دينياً، وإن كانت متينة الارتباط بنص ديني ذي بعد تأسيسي. الملاحظة التي تفرض ذاتها، إذاً، هي ضرورة عدم مماهة الفكر الديني بذلك المتولد داخل نطاق العلوم الإنسانية والذي يمحّص مظاهر الدين وسماته. وبقى، تالياً، أن نحدد الفكر الديني بوصفه ذاك الناشئ من الظاهرة الدينية مباشرة، بمعنى انه ينبثق من محاولات فهم نصوص الدين التأسيسية ومبادئه وتأويلها وربطها بواقع البشر ومعتقدات حياتهم وفكرهم عموماً. ويلتزم هذا الفكر حداً أدنى من المقدمات المعتبرة ضرورية في عمارة الدين،

ولو افترق المفكرون الدينيون في تأويلها وتقويم أهميتها بالنسبة إلى الحياة الدينية الحاضرة والمستقبلية.

ولكن، لا بد من التشديد هنا على ان هذا التمييز المبدئي بين فكر ديني وآخر علمي يرصد الدين، على مشروعيته وضرورته المنهجية، لا يستنفد مشكلة التداخل بين الدين والعلوم الإنسانية الأخرى، ولا سيما من زاويتها التاريخية. فالإنسانيات لم تشرع في الاستقلال الفعلي عن العلوم الدينية إلا حديثاً، أي بدءاً بالنهضة الأوروبية وزمن التنوير. واللافت ان عملية الاستقلال هذه لم تكن بديهية البتة، بل اقتضت، إذا جاز التعبير، "جهاد" العلوم الإنسانية في سبيل اعتاقها من "قيود" الدين. هذا الجهاد لم يضم في ثناياه مركبة شكلية فحسب، أي اقتطاع الإنسانيات نطقاً معرفية كانت واقعة ضمن دائرة العلوم الدينية وتُدْرَس في إطارها كالفلسفة واللغة والأدب، بحيث تقلص الفضاء المعرفي الذي تغطيه هذه العلوم. فالمركبة الأهم كانت تلك المضمومية، بمعنى ان العلوم الناشئة قالت بعدم أهلية الدين للنظر في الإنسانيات، مطورة لذاتها، شيئاً فشيئاً، مناهج للتعامل معها بمعزل عن الفرضيات الدينية. هكذا طرح مؤرخو القرنين الماضيين السؤال عن تاريخية ما تورده كتب الأديان التوحيدية المقدسة عن البطارقة الأولين، فيما سعت علوم النفس والاجتماع واللغة الحديثة إلى إماطة اللثام عن البنى المستترة خلف نصوص الكتب المقدسة وتحليلها. وحتى خارج نطاق علوم الإنسان، زعزعت نظرية النشوء والارتقاء بالنباتية Fixisme الذي يجد بعضهم دعماً له على الصفحات الأولى من كتاب التكوين وفي بعض الآيات القرآنية. طبعاً، الفكر الديني، على الأقل في بعض طبقاته الأكثر نفوذاً والأبعد أثراً، لم يُقبل على هذه النقلة النوعية في المقاربة المعرفية بصدر رحب، بل اجتهد في استصغار شأنها أو دحضها أو قمعها أو حتى إصدار التحريمات في حق بعض ساداتها. هذا التناطح التاريخي بين الفكر الديني والعلوم الحديثة، تجريبية كانت أم إنسانية، يوحي بأن الدين بعامة كان، تاريخياً، في ضيق مع حرية الجهد الفكري كما مورست في العلم والفلسفة. هذا الضيق يستحيل تفسيره ما لم نسلّم بأن الدين أو بعضه، بسبب

من نظرتة إلى شمولية دوره حيال الوجود الإنساني، كان يرى في بعض ما ابتكرته العلوم تدخلاً في "شؤونه" الخاصة. يجدر بنا، إذًا، ان نعي ان الموقف الدفاعي الذي اعتنقه الدين أو بعض تابعيه إلى درجة توسل العنف ضد العلوم المبشرة، استناداً إلى سلطة العقل، بحرية التنقيب والتحليل والتفكيك غير منقطع عن نظرة الدين إلى مدى حرية الفكر ككل، وتالياً إلى حرية الفكر المتحرك في مداره. لا يسع المرء، تالياً، ان يتدغدغ بالاستنتاج التبسيطي ان الفكر العلمي تجريبياً كان أم إنسانياً، حر تماماً، فيما الفكر الديني خاضع للعقيدة، مستعبد لسلاسلها. السؤال الذي يستدعي الإجابة هو ما معنى قول الدين بمحدودية للعقل لا بد للفكر عموماً، وللفكر الديني خصوصاً، ان يمثل لمتطلباتها؟

ثالثاً: نصل أخيراً إلى معنى الحرية من المتعدّر بمكان، في مساهمة كهذه، طرح إشكالية الحرية في شموليتها. غير ان موقع هذه السطور ضمن مؤلف اتخذ الحرية مادة وموضوعاً يجعل من غير المقبول مجانية السؤال عن المقصود بالحرية حين نتكلم على حرية الفكر الديني. عنوان المساهمة في جزئه الأول يحتمل ان يكون المرمى، مثلاً، بحث حرية الفكر الديني في التعبير بإزاء أنظمة سياسية تقمع الدين مباشرة أو توسطاً أو حيال بنى ثقافية تهتمش البعد الديني أو تحطّ من قدره. بيد ان السؤال الأكثر إلحاحاً يبقى، في تصوري، مدى حرية الفكر الديني بالنسبة إلى منطلقات الدين الأساسية عينها، والتي يُنظر إليها، في العادة، بوصفها مسلمات غير قابلة للمراجعة العقلية. هذه النظرة غير متأصلة، ضرورة، في انتقاص ما غير مبرر من حرية العقل، بل هي على الغالب النتيجة الحتمية للاقتناع بأن منطلقات الدين، في تحديدها، مسائل ميتا - عقلية، أي انها تتجاوز إمكانات العقل ومناهج تفكيره وطرائق تعبيره. لكن هذا الرأي، على ما قد يوحي به من جلي الرؤية وحرصانة الحججة، لا يعفي الباحث من مهمة تمحيصه وفضح ثغراته، إذا تبرهن وجودها.

في ما يلي، مرور سريع على شخصيات ثلاث من تاريخ الفكر الحديث والمعاصر يجمع بينها المكوث إلى اليوم في رقعة السؤال عن العلاقة بين الفكر

الديني وحرية العقل. هذا المرور يوائم، طبعاً، مفهوم الدين الذي استعرضناه آنفاً بوصفه معطىً ينغرس في التاريخ. والحق أننا لا نتوخى من العرض التاريخي ترجيح صدى ما قد يكون مألوفاً، بل الاستدلال على بعض الرهانات المرتبطة بموضوع البحث بغية الخلوص، في الجزء الأخير من هذه المساهمة، إلى تفحص السؤال عن مدى حرية الفكر الديني، وذلك بعد ان نكون قد تلقفناه، من المقدمة ومن العرض التاريخي، بعض أهم أبعاد الإشكالية المطروحة.

من حصاد التاريخ

نتناول في هذا القسم شخصيات ثلاث، وذلك استناداً إلى متغيرتين:
الأولى تكاد تكون بديهية، أعني بها الانتماء الديني. إذ لا غرو ان تُستمد النماذج الثلاثة من الأديان الأكثر حضوراً في الشرق الأدنى والشرق العربي، أي اليهودية والمسيحية والإسلام، وذلك رغم ان الشخصيات ذاتها ليست مشرقية بالضرورة.

الثانية هي الحقل الذي ترسم ضمنه خطوط التوتر بين الدين وحرية الفكر، وقد اخترنا هنا الفلسفة وعلم النفس التحليلي والنقد الأدبي. ففيما اتقى باروخ سبينوزا (١٦٣٢ - ١٦٧٧) اليهودي الهولندي إلى طليعة منتقدي الدين في العصر الحديث، وذلك عبر فلسفته ونظرتيه إلى الكتاب المقدس والشعائر الدينية، مُنع الكاهن والمحلل النفسي الكاثوليكي أوجين دريفمان (١٩٤٠ -) من ممارسة الكهنوت خصوصاً بسبب ما أقدم عليه في كتابه "الإكليريكيون" - المترجم إلى الفرنسية تحت عنوان "موظفي الله" - من تحليل البنى النفسية المتحكمة، كثيراً أو قليلاً، بقرار الانضمام إلى طغمة الإكليروس. أما طه حسين (١٨٩٨ - ١٩٧٣) فقد أثار نقمة شيوخ الأزهر لكونه اعتُبر متعدياً على بعض المسلّمات الدينية، وذلك في خضم تشكيكه في صحة الشعر الجاهلي. أهمية المتغيرة الثانية تكمن، إذاً، في إبراز الطابع الشمولي الذي يكتسيه الدين وتداخله مع حقول المعرفة الأخرى. فالدين ليس

النظرة إلى الله أو علاقة الفرد أو الجماعة بالله فحسب، بل هو الأدب الديني والمؤسسة الدينية والأطر الدينية المجتمعية أيضاً. وربّ نقلة معرفية في العلم تصيب الأدب والمؤسسة والأطر، بعضها أو كلها، قد تعكّر المياه الراكدة في قعر القناعات الدينية الموروثة. ولعل هذا ما يفسّر شيئاً من رد الفعل العنيف حيال هؤلاء المفكرين الثلاثة الذين مارسوا، عن قصد أو غير قصد، نقدهم الدين مؤسسين إياه على بعض مناهج علوم الإنسان.

١- باروخ سبينوزا: ليست المساهمة الحاضرة مجالاً لعرض فلسفة سبينوزا تفصيلاً ولا هي، في أي حال، المكان الأمثل لذلك. فما يهمنا في تجربة سبينوزا هو "إزعاجه" ممثلي الدينين التقليديين في محيطه، أي المسيحية واليهودية، إلى حد نبذه من الجماعة اليهودية التي ترعرع فيها، وهو بعد في سن الرابعة والعشرين، وصولاً إلى تعرّضه لمحاولة اغتيال بسبب أفكاره. وقد انتبذ سبينوزا منصرفاً إلى الفكر ورافضاً سني حياته الأخيرة منصب أستاذ للفلسفة في جامعة هايدلبرغ الألمانية العريقة.

ويرجح العارفون ان قراره هذا انطوى على رغبة في الإبقاء على حرية فكره في منأى عن الضغوط، حتى ولو دفع ثمناً لذلك الإعراض عن منصب رفيع كهذا. والحق ان جزءاً من نظام سبينوزا الفلسفي، أي مماهة الله والطبيعة، كان يتناقض حكماً ومفهوم تعالي الله كما تنادي به اليهودية والمسيحية. بيد ان سبينوزا لم ينحصر في بناء عمارة فلسفية عمادها مسلّمات تباين المنظومة الدينية الشائعة، بل تعرّض أيضاً للممارسة الدينية في عصره، وذلك لاعتقاده بجمود طقوسها وتحجّر شعائرها. وقد دعا سبينوزا، علاوة على ذلك، إلى قراءة "نقدية" للكتب المقدسة رافضاً ان تكون ملهمة في تفاصيلها ودالاً على ما تحمله نصوصها من متناقضات.

٢- أوجين دريفيرمان: هو كاهن كاثوليكي معاصر، ومؤلف غزير، ذو ثقافة موسوعية. وضع دريفيرمان مصنفات عدة في تفسير كتب العهد الجديد من وجهة نظر التحليل النفسي، حاملاً على الطريقة النقدية التاريخية في مقارنة الكتاب

المقدس لكونها، في رأيه، من الجفاف بحيث لا تخاطب الوجدان الإنساني. بيد ان كتابه الذي أثار حفيظة السلطات الكنسية عنوانه "الإكليريكيون"، وفيه يرمي إلى كشف النقاب عن البنى النفسية الجماعية اللاواعية التي يتشارك فيها، بنسبة أعلى أو أدنى، طالبو الكهنوت والمنتسبون إلى الإكليروس والرهبنة. ويعيد دريفرمان هذه البنى كلها إلى جذع واحد هو ضرب من القلق الوجودي، يسعفه في وصفه إياه فكر جان بول سارتر (١٩٠٥ - ١٩٨٠)، مهاجماً أساليب الكنيسة في تغذيته وترسيخه. فعنده، مثلاً، ان النزعة إلى تقديس البتولية في الفكر اللاهوتي الكاثوليكي متأصلة في توق لا واع إلى الانتقام من الوالدين المتخاصمين. لا ينكر دريفرمان انه استلهم، في تحليله، مشاهداته في الكنيسة الكاثوليكية، وخصوصاً خبرة الأب المعرف التي أحرزها خلال سنين طويلة. وهو لئن يحجم عن إضافة صفة الإطلاق على النتائج التي بلغها، إلا انه يعتبر انها خلال سنين تكتنه، على غير سعيد، بواطن الحقيقة المترسبة في قاع الذات الإنسانية. لقد اضطرت الكنيسة الكاثوليكية دريفرمان إلى الكف عن مزاوله الكهنوت والتعليم اللاهوتي، ولعله أضحي بعد إقصائه هذا عن الخدمة أحد أكبر اللاهوتيين شعبية في الأوساط الكنسية ذات الميل "اليساري" المتحرر.

٣- طه حسين: كان طه أستاذاً للآداب في جامعة القاهرة عندما اتهم بالظعن الصريح بالقرآن الكريم ونسب الخرافة والكذب إليه، وذلك بسبب بعض ما ورد في مؤلفه "في الشعر الجاهلي" (١٩٢٦). لا يأتي اصطدام طه حسين بالسلطات الدينية ثمرة نقد مباشر ومركز للفكر الديني المهيمن في عصره. فأى قارئ للطبعة الأولى من كتابه عن الشعر يلاحظ انه عزف عن مد المقاربة النقدية التي اتبعها حيال الأدب المحسوب جاهلياً إلى القرآن الكريم، رغم ان هذا كان ممكناً، أقله نظرياً. ومع ان الكتاب يوحي بأن واضعه لا يستسيغ الرأي القائل بالوجود التاريخي لإبراهيم وإسماعيل، على أساس ما جاء في التوراة والقرآن (في الشعر الجاهلي، ص ٢٦)، وبواقعية وجود الجن (ص ٦٩ - ٧١)، إلا ان الكتاب منشغل، على وجه العموم، بمسألة

أدبية، هي منشأ ما يُعرف بالشعر الجاهلي، لا ينقد الدين. بيد ان اللافت في واقعة طه حسين انه بات، في تاريخ العالم العربي الحديث، من أوائل الدعاة إلى تحرير التراث من نير الأسطورة والأدلجة، فاضحاً كيف يمكن الدين ان يستحيل قوة تخدم طمس الحقيقة في المعطى التراثي، وذلك بقطع النظر عن القيمة العلمية لما ورد في كتابه. والمعروف ان حسين اضطر إلى المرافعة عن موقفه عبر التمييز بين شخصيتين متميزتين في الإنسان الواحد " إحداهما عاقلة تبحث وتنقد وتحلل وتغير اليوم ما ذهبت إليه أمس وتهدم اليوم ما بنته أمس"، والأخرى شاعرة تلدو وتألّم وتفرح وتحزن وترضى وتغضب وترغب وترهب في غير نقد ولا بحث ولا تحليل، وكلتا الشخصيتين متصلتا بمزاجنا وتكويننا لا نستطيع ان نخلص من إحداهما، فما الذي يمنع ان تكون الشخصية الأولى عالمة باحثة ناقدة، وأن تكون الشخصية الثانية مؤمنة مطمئنة طامحة إلى المثل الأعلى " (العلم والدين، ٥). ويوحى هذا النص بأن كاتبه، حيال ضغط المؤسسة الدينية على حرية التنقيب العلمي، أثر اللجوء إلى صيغة دفاعية تهرية تبارك الانفصام في شخصية من لم يستطع مزاجه الدين والعلم في وعيه ووجدانه.

تلتقي هذه النماذج الثلاثة، أولاً، في ان التحدي المطروح بالنسبة إلى الفكر الديني السائد لا يصدر من المنطق الديني ذاته، بل من العلوم المحيطة به، كالفلسفة والأدب وعلم النفس. ولا جرم ان استقلال هذه العلوم وسواها عن الدين، وقد اعتبر بعضها في الماضي خادماً له، وثيق العرى بأن أصحابها نحوا باللائمة على بعض البنى الدينية بوصفها تغلّ الإنسان. فنقد سينوزا تحجر الطقوس، وذمّ دريفرمان أساليب الكنيسة في تأصيل القلق، وتشريح طه حسين إسهام الدين في تعزيز المقاربة اللاعقلية للتراث، إنما تصب لدى أصحابها في انعتاق الإنسان ككل، لا عقله فحسب، من سلطة تستبيح وجوده وكرامته. غير ان التحدي الموجه إلى المؤسسة الدينية قد ينبجس من منطق الدين عينه. فأبو الإصلاح البروتستنتي، مارتن لوثر (١٤٨٣ - ١٥٤٦)، لم يستند في مشادته مع الكنيسة إلا إلى حق الكتاب المقدس

وحده، معتبراً أنه لا يتوافق وصكوك الغفران، التي كانت توزعها السلطة الكنسية يمنة ويسرة. طبعاً، الفرق مهم في ذاته. بيد أنه يكاد يصبح ثانوياً إذا التقى أصحاب النقد، دينيين كانوا أم إنسانيين، على السعي إلى تجديد الدين باسم طرحهم، لا إلى تهديمه، معتبرين ان استمرار المعنى في الدين محكوم بأن يعيد الأخير النظر في مسلّماته وفرضياته، أي بتحقيق نقلة من مفهومه كمعطى ثابت إلى مفهومه كمعطى دينامي متحرك. وتتقاطع هذه الأمثلة الثلاثة، ثانياً، في ردّ الفعل العنيف الذي يتبناه بعض ممثلي المؤسسة الدينية، إذ يرون ذاتهم في موقع المؤمن على المنظومة الدينية والمدعو إلى المنافحة عنها، حتى لو اقتضى ذلك اضطهاد سبينوزا وإقصاء دريفرمان عن التعليم اللاهوتي ومحاكمة حسين ثم إبعاده من منصبه الجامعي. والحق ان السؤال عن مدى حرية الفكر بإزاء الدين لا يستمد معناه إلا من وجود ممارسة عنفية تجاه أصحاب هذا الفكر. فإذا انتفى العنف، ما يعوق ظهور التعبير الفكري وتطوره وانتشاره وعبوره إلى الذات الفردية والجماعية وتأثيره فيها. طبعاً، المساهمة الحاضرة غير معنية بتحليل أشكال هذا العنف وطبقاته. وحسبها الإشارة إلى ان الرد العنفي في نطاق الدين إنما يُستدل منه على الالتباس الكامن في موقف الأديان من العنف ذاته. إذ فيما تبرز الأديان، على وجه العموم، بوصفها أحد أرقى المحركات الاجتماعية لاجتثاث العنفين الفردي والجماعي، تؤكد خبرات التاريخ والحاضر ان الدين قد يتحول مبرراً لاستخدام أشنع أنواع العنف ضد أهل الفكر.

الفكر الديني والحرية

إلى أي مدى يمكن الفكر الديني ان يكون حراً؟ يعلن القديس مكسيموس المعترف (حوالي ٥٨٠ - ٦٦٢) في مئويته الأولى في اللاهوت والتدبير، ان معرفتنا الكائنات تنطلق من مبادئ خاصة بها، يمكننا بواسطتها الإحاطة بهذه الكائنات وبرهنة ما يتعلق بوجودها. أما الله فتستحيل برهنته، لذا فهو يمنح المؤمنين إيماناً بوجوده الحق يفوق كل برهان (٩؛ Selected Writings، ١٣٠). ولقد أثبت الفيلسوف

إيمانويل كانط (١٧٢٤ - ١٨٠٤)، في محاولته الفذة إعادة التفكير في أسس الميتافيزيقا، ان المسائل الكبرى التي تمهر ظاهرة الدين بختها، مثل قضية وجود الله، والشأن الخلقي، مسائل ميتا - عقلية، أي انها تتجاوز قدرة العقل على برهنتها أو نفيها. طبعاً، لا مجال، في بحثنا هذا، لاستعراض فكر المعترف عن الله أو تفاصيل حجة كانط، وقد دفعته إلى رفض كل البراهين عن وجود الكائن المتعالي. بيد اننا هنا، في تقديري، أمام منطلق صالح لمحاولة صوغ جواب عن السؤال المتعلق بحرية الفكر الديني. فكثيراً ما يتبدى للتأمل العقلي ان ما قد يحسب علامات على وجود الله في هذا الكون تقابله طائفة من العلامات الأخرى على عدم وجوده، بحيث يبدو من المستحيل حسم السؤال عن وجود الله، بالاستناد إلى مقولات العقل ومناهجه البحتة. كذلك فإن التفكير في الإشكاليات المرتبطة بتطور علوم الهندسة الوراثية غالباً ما يؤدي بصاحبه إلى الاقتناع بأنه، بغية إيجاد أجوبة عن التحديات الخلقية الناشئة من هذا التطور، وبخاصة تلك التي تمس ماهية الإنسان وحقوقه، وكرامته، لابد من اللجوء إلى مبادئ يتعدّد استخراجها من العقل وحده وبرهنة صحتها ارتكازاً على مجرد طرائقه.

إذا كان هذا التحليل على قدر من الصواب، ينبغي التسليم بأن الفكر الديني لا يمكنه ان يكون حراً تماماً. فهو خاضع، تحديداً، إلى منطلقات ومقدمات ومبادئ، تتعلق بالله والإنسان، خارجة عن حكم العقل، وذلك لا بسبب انها لا عقلية، بل لكونها ميتا - عقلية، أي انها تتجاوز قدرة العقل على تثبيتها أو تفنيدها بالحجة المنطقية. والحق ان الدين لا يقتصر على المناداة بمحدودية العقل حيال الفكر الصادر منه مباشرة، أي ما اصطالحنا على تسميته فكراً دينياً، بل هو يلح أيضاً على الفكر الإنساني بعامة ان يقر بهذه المحدودية. ولعل شيئاً من الاصطدام بين الدين والعلوم في القرون الماضية، والذي عرّجنا آنفاً على بعض مطاويه وشجونته، منشؤه عدم تورّع هذه العلوم عن تفحص قضايا صنفها الدين، عن وعي أو غير وعي، في خاتمة ما لا يحق للتفكر العقلي النفوذ إليه، وفضح مزالقه وتبيان اعتواراته. خبرة التوتّر

بين الدين والعلم في مفهومه العام، تدل إذاً على ان استقرار قضية حرية الفكر في إطار الدين، إذا ابتغى الإخلاص لموضوعه، حرّي به ألا يتوقف عند حدود الاكتفاء بالقول ان الفكر الديني حر، شرط إذعانه لما هو ميتا - عقلي في المنظومة الدينية. إذ أين وكيف وبناء على أي معيار يمكن رسم الحدود بين العقلي والميتا - عقلي؟ ألا تثبت خبرات الماضيين البعيد والقريب ان هذه الحدود غير بينة المعالم مسبقاً، أو قل مطاطة؟ أليس كثير مما رُجّح به أمس في رقعة الميتا - عقلي، لأسباب ليست فلسفية أو لاهوتية أو كلامية بالضرورة، أو لبواعث تحقيق بها ترهات التسلط ونزوات الساسة، بات يُعد اليوم قابلاً للنظر العقلي والسير العلمي، ما يستتلي غالباً تشذيب مفهوم الدين ذاته، وإعادة رسم مسالك تحركه بإزاء المناطق المعرفية الأخرى؟

لا سبيل في حساباني، لتذليل هذه المعضلة المستحكمة إلا إذا اقتنع مفكرو الدين، في كل عصر من العصور، بضرورة إعادة غربلة العناصر ذات الصفة الميتا - عقلية وتحديدها معنوياً من جديد، والتفكير في مدى أهميتها بالنسبة إلى الإيمان الديني، وذلك تبعاً لحركة التغير الثقافي والتطور الفكري. فما قد يُعتبر اليوم خارج محيط العقل وحدوده التجريبية، كبعض الخوارق مثلاً، أو حتى كقضيتي نشأة الوجود الإنساني واستمراره بعد الموت، قد تقاربه غداً بداعي تطور طاقاتنا المعرفية، وتبدل كوكباتنا الثقافية على نحو مختلف. من البديهي، في هذا الصدد، ان الاقتناع المطلوب من مفكري الدين، يفترض، بادئ ذي بدء، تغييراً ذهنياً يطال، في شكل رئيس، مفهوم العقيدة الدينية. والمقصود، على وجه التحديد، الانتقال من فهم للعقيدة يرى فيها مجموعة معطيات لا - تاريخية، وغير قابلة للتبدل إلى فهم دينامي، يقرّ بأن الانزياح الثقافي عبر العصور يحتمّ التغير في فهم الإنسان الأحداث الدينية الكبرى، التي تنبع المنظومة العقيدية من التأمل فيها. هذه المقاربة، التي تميل إلى أسبقية المتحرك على الثابت من وجهة نظر التعامل الإنساني مع الحقائق الدينية، لا تفضي البتة إلى إنكار الثابت الديني. غير انها تزعم ان التعرف إليه متعذّر خارج حركة الجريان في التاريخ والمجتمع. ينتج من هذا ان مهمة الفكر الديني هي ان

يعكف على تقصيّ الثابت في المتحول، لا خارجه، وأن يعمد، في كل عصر من العصور، على إعادة تحديد هذا الثابت وتأويله، واستخراج مكان من الأهمية فيه بالنسبة إلى من اعتنق الدين ومارس نظمه. ومن النافل القول إن إعادة المراجعة هذه، كما رشح من السطور السابقة، كثيراً ما كانت تحدث في الماضي من ضمن آلية صراع بين الدين والعلم. فانسياق الفكر الديني إلى إعادة النظر في ما ترسّب في بحر الدين من غث الطبقات ومسارعتة إلى اقتلاع ما اقتضى اقتلاعه غالباً ما أتيا نتيجة حتمية لاختراق العلوم مساحة سلطة الدين وتحديّه في عقر داره.

من دواعي الأسف، إذأ، ان علاقة العلم بالدين في القرون الأخيرة، ما خلا استثناءات قليلة، استعاضت عن التخاصب الخلاق بالتنازع العقيم: العلم يصنع الفعل والدين يتفوق في رد الفعل، العلم يتحدى والدين يُراجع، العلم يخترق والدين ينكفي. وإن أي قراءة ترمي إلى استجلاء بواعث تفهقر الدين في الغرب كما في مواضع أخرى من العالم لا يمكن إلا ان تأخذ في حسابها هذه العلاقة التجاذبية بين العلم والدين.

لا يلوح في الأفق أي مؤشر على ان العلم مستقبلاً سيعزف عن تحدي الدين. والأكيد ان أصحاب العلم لا يجدون، في أي حال، سبباً لاتباع مسلك الخفر والمداراة بإزاء الأنظمة الدينية، مهما عظم شأنها واشتد عودها. كما ان الحل الانفصامي الذي روج له طه حسين أيما ترويح في النص الذي اقتبسنا منه آنفاً لا يروي ظمأ من رام أصالة الموقف وسعى إلى الانسجام بين العقل والشعور. من هنا تأتي ضرورة ان ينصرف الدين، إلى غير رجعة، عن موقفه التقليدي الدفاعي عن ذاته حيال العلم، وذلك عبر تطوير حركية نقد ذاتي داخلية تستنبط تفكيراً مستديماً في ما هو أساس في الدين وما هو عارض، وتشرئب إلى اعتبار معطيات العلم وتقويمها بجديّة، والدخول في حوار مثمر معها بغير وجل. والحق ان الاستعداد للدخول في مغامرة الحوار هذه كفيل وحده بأن يُعتق الدين من جدلية التنقل بين قطبي المنتصر على العلم أو المهزوم على يده، وإخراجه من مأزق عدم ثقة النظم

المعرفية الأخرى به، وذلك رغم ما يُستشف من خبرة الإنسان الوجودية، ان لا سبيل إلى تفويض البعد الديني لديه. إن حال الحوار قادرة على ان تحوّل الدين مجدداً سلطة فكرية لا لمراقبة العلماء ومحاسبتهم وإنزال العقوبة بهم، بل لتحديهم ومساءلتهم عن مقدماتهم الفلسفية ورغائب السلطة المستترة خلف التجارب العلمية "البريئة" فضحاً لسذاجة القول بالعلم المحايد والموضوعية المطلقة.

هل يتسنى للدين ان يمارس هذا الدور؟ يخيل لي ان ولوج الدين دوره هذا محكوم بانكباب مفكره ومنظريه على السؤال عن مدى إمكان الدين ان يكون لا عنفياً، إذا لم يتبدّ هذا متعذراً، فبإنشائهم قراءة له على هذا المقتضى. يجدر بالفكر الديني، إذاً، تطوير مقاربة لا - عنفية لمفهوم الدين ذاته تسهم في بتر العنف الرابض في نفوس بعض تابعيه. ولعل الفكر الديني، هنا أيضاً، يفيد من تراث اللا - عنف المتراكم في ذاكرة البشرية، ولا سيما بعد ان أصبح نهجاً يحتذى في مقاومة الظلم. فيتقصى بدقة كل ما قد يبرر العنف ويعقلنه في التراثات الدينية، وآليات هذين التبرير والعقلنة وأبعادهما التأويلية والنفسية والمجتمعية. ولا ريب في ان الفكر الديني، إذا تنطّس في مهمة الكشف والنقد والفضح هذه، سيسدي للدين خدمة جليلة تعينه على تطهّر أهله من غير شائبة فيهم. إن الرهان على حرية الفكر الديني معياره الأخير النجاح في مغامرة الحوار في ظلال اللاعنّف، بوصفه موقفاً إيجابياً من الآخر ومن الذات.

المصادر والمراجع

حسين، طه؛ في الشعر الجاهلي، القاهرة ١٩٢٦.

_____، العلم والدين: السياسة ١٩ (١٩٢٦) ٥.

Copleston, Frederick; A History of Philosophy ٤, New York ١٩٥٧;

١٩٦٣.

Drewermann, Eugen; Kleriker. Psychogramm eines Ideals, Freiburg im Breisgau ١٩٨٩; ^{١٩٩٠}.

Gaarder, Jostein; Sofies Welt, München ١٩٩٣.

Geffré, Claude (ed), La liberté religieuse dans le Judaïsme, le Christianisme et l'Islam, Paris ١٩٨١ (CFi ١١٠).

Kant, Immanuel; Die drei Kritiken, Hamburg ١٩٩٣.

Maximus Confessor; Selected Writings, ed. G.C. Berthold, New York ١٩٨٥ (CIWC).

لقاء الصوم الكبير

موريس غوديليه*

سيدنا، سيداتي، سادتي، أصدقائي الأعزاء:

عند تسلمي لرسالة سيدنا أندريه فان تروا التي دعاني فيها للمشاركة في أحد لقاءات الصوم الكبير، شعرت بالفخر والدهشة معاً. وأجبت في الحال بأني قبلت دعوته بكل ترحيب، ولكن يتوجب علي إخباره أولاً بأني لست مسيحياً مؤمناً. ولكن يبدو أن هذا الجانب من شخصي لم يكن هو ما يهم سيدنا، بل إن واقع مهنتي كأنتروبولوجي يمكّنتني من الشهادة أمامكم حول أشكال روحية أخرى، وأنواع مختلفة من العلاقات بين البشر، وبين ذوات لا يرونها عادة، ولكنهم يفترضون تأثيرها على سير الكون ومصائر البشر. لقد ارتبطت هذه الذوات (ملائكة، وأنبياء، وآلهة، والله) دائماً بعلاقة وثيقة بأسس النظام الحاكم في المجتمعات التي تعترف بوجودها. الموضوع المطروح هذا العام للنقاش على المجتمعين هو شرح فقرة من أنجيل متي، التي يسأل يسوع فيها تلاميذه، من هو حسب قول الناس ابن الإنسان؟ فيكون جوابهم، إنه حسب البعض منهم "يوحنا المعمدان، وآخرون إيليا، وآخرون أرميا أو واحد من الأنبياء" سألهم يسوع قائلاً: "وأنتم من تقولون أنني أنا؟. فأجاب سمعان بطرس وقال أنت هو المسيح أبن الله الحي" (أنجيل متي - الإصحاح ١٦ .. ١٥-١٦).

*- أستاذ في الأنثروبولوجيا الاجتماعية، المدير العلمي السابق للمركز الوطني الفرنسي للبحوث

العلمية. محاضرة في كنيسة السيدة مريم في باريس، باريس - في الثاني من آذار عام ٢٠٠٨، ترجمة:

إن الملفت في هذا الحوار هو جواب بطرس، لأنه يمثل قفزاً إلى المجهول، وفعل ثقة ينأى عن الشكوك التي ربما بقيت تراود بطرس والحواريين الآخرين حول هوية يسوع. والحال هو أن القفز إلى المجهول، المتحقق بفعل الثقة بأحد ما، أو بشيء ما، هو ما يسمى فعل الإيمان تحديداً. لأن الموضوع الذي نحن بصدده هو الإيمان بالطبع، إذ سبق لبطرس قبل هذا بقليل، أن سأل يسوع الذي مضى إليهم ماشياً على البحر: "سيد، إن كنت أنت هو فأمرني أن آتي إليك على الماء، فقال له يسوع: تعال. فنزل بطرس من السفينة، ومشى على الماء، ليأتي إلى يسوع، ولكن لما رأى الريح شديدة، خاف، وإذا ابتداءً يغرق، صرخ قائلاً: يارب نجني، وفي الحال مد يسوع يده، وأمسك به، وقال له: يا قليل الإيمان، لماذا شككت. ولما دخلا السفينة، سكنت الريح، والذين في السفينة جاؤوا وسجدوا له قائلين بالحقيقة أنت ابن الله" (أنجيل متي، الإصحاح ١٤، ٢٥-٣٣).

بيد أن الملاحظ هو أن هذه المعجزات لم تكن كافية لإقناع اليهود بأن يسوع هو حقيقة المخلص، وابن الله أيضاً. لقد أبعد يسوع الشياطين، بالتأكيد، وأشفى المشلولين، وضاعف الخبز والسلك، وأطعم الآلاف من الناس الذين ساروا وراءه مندهشين بمعجزاته. ولكن يسوع بالنسبة لهذه الجموع، كما قال له حواريوه، هو ربما يوحنا المعمدان لا غير مبعوثاً من جديد، أو لعله النبي إيليا العائد. ونسبة لبعضهم فإن يسوع لا يعدو أن يكون ابناً لنجار، له أم، وأخوة وأخوات معروفون. مع هؤلاء، يصبح الموضوع أخطر، لأنهم لا يرون في يسوع نبياً منبئاً، وإنما رجل كغيره من الرجال.

وهنا يجدر بنا التذكير بأن يسوع لم يكن يتقدم بصفته ابن الرب، بل يدع الآخرين يقولون ذلك عنه. ولكن، كما رأينا، لكي يقول الآخرون هذا، عليهم القبول بالتخلي عن شكوكهم جانباً، ومنحه ثقتهم التامة عندما يؤكد لهم بأن أباه في السموات، هذا يعني بأنه الابن، وهو بالتالي الرب بذاته. إن فعل الإيمان يتحقق في الحال بعيداً عن أية مراجعة أمبريقية، بل وحتى عن أية معجزة، أو عمل خارق

يحدث للمرء ويكون شاهداً عليه. إنهما التضحية بالذات، والقفز إلى المجهول اللتان تطبعان، بطابع خاص، تأكيدات أولئك الذين يؤمنون. وهذا ما عبر عنه يسوع بنفسه، في جوابه لبطرس (الذي قال له للتو "أنت ابن الله الحي")، بهذه الكلمات: "طوبى لك ياسمعان بن بونا. إن لحمًا ودمًا لم يُعلنْ لك، ولكن أبي الذي في السموات" (أنجيل متي، الإصحاح ١٦، ١٧). وهذا يعني بطريقة ما أن رجوع البشر إلى عقولهم، لا يكفيهم - وهو ما يسميه يسوع "لحمًا ودمًا" - للبت في أمر يسوع، إن كان هو إنساناً أم ابن الله. وبالتالي فإن تفسيري لهذه الفقرة من أنجيل متي هو إنها بمثابة تعريف لواقعة الإيمان بحد ذاتها. أن تؤمن يعني أن تضع ثقتك بأحد ما، بعد أن تبعد عنك الشك أو تقضي عليه. وهذا يعني أن ترمي بنفسك إلى ظلمة الليل، وأنت مقتنع بأنك بعد قليل ستخرج إلى النور من جديد.

بيد أن فعل الإيمان عند تلاميذ المسيح الأولين لم يتحقق داخل فراغ اجتماعي وثقافي. لقد كان الشعب اليهودي ينتظر منذ قرون مخلصاً مرسلًا من الله ليقم مملكة إسرائيل. وكان هذا المخلص مُمْتَلَأً إما في صورة كائن بشري استثنائي، إن بمزيه أو بشكله، أو في صورة عبد متواضع ينبذه الجمهور، وعلى استعداد ليكفّر عن خطايا المجموع بمعاناته، وتحريرهم بتضحياته. وطبقاً لهاتين الصورتين، فإن المخلص المنتظر هو بشر يختاره الله، وليس الله الذي اختار أن يجعل من نفسه بشراً. ومن هنا تبرز السمة المحيرة، في نظر اليهود، لهوية هذا اليسوع المائل أمامهم، والسمة التهديمية لسلوكه، وكلامه في نظر السلطات الدينية، والسياسية في إسرائيل، وللفريسيين، والنسّاخ، وحتى بنظر الرومان.

ولكي نفهم لم كانت جموع اليهود تفهم إلى حد ما، كلام يسوع وتصرفاته، وفي نفس الوقت إنتهى الأمر إلى عدم فهمه، علينا التذكير ببعض المفاهيم الدينية التي كان اليهود يشتركون في تداولها، والتي لم تكن في ذلك العصر موجودة في مجتمعات أخرى.

سأعرض وبشكل موجز، بعضاً من هذه المفاهيم التي أتاحت لليهود استيعاب،

وبحدود معينة، كلام المسيح وتصرفاته.

هنالك أولاً، الاعتقاد بأن ليس هنالك سوى رب واحد، وهو الذي خلق كل شيء من لا شيء. ومن ثم، الاعتقاد بأن أول كائنين بشريين خلقهما الله، وهما آدم وحواء، قد طردا من الجنة بعد ان أرادا مضارعة خالقهما الذي حكم عليهما باختبار عقوبتي العمل والموت. ومن ثم تناقلت الأجيال هذه الخطيئة الأصلية من جيل إلى آخر، وتدنست بها البشرية بكاملها. وهنالك أيضاً عند اليهود، الاعتقاد بأن المصائب تحل على شعبهم في كل مرة أداروا فيها ظهورهم إلى الله، وبأن سعادتهم، وإزدهارهم تحلان من جديد، عندما يرجع فيها هذا الشعب إلى ربه. وهنالك أخيراً، الاعتقاد بأن الله سيظهر لمحاسبة الأحياء والأموات، وحينها سيتقرر نهائياً مصير كل فرد منهم إما بدخوله إلى جنات الخلود، أو بزجه في الجحيم. في حين أن الاختلاف الجذري بين المسيحية واليهودية قد تحدد في الاعتقاد بأن الرب بذاته، في صورته البشرية المتمثلة بابنه يسوع، قد ضحى بنفسه للتكفير عن خطايا البشرية، وبالتالي منحها أملاً جديداً بالخلاص، وهو أمل لا يخص الشعب اليهودي فقط، بل جميع الأمم. وهنا تحصل القطيعة. فنحن إذن أمام نوع معين من الديانة المُخلصة الموجهة للبشرية جميعها. وهذا بالتحديد ما يؤكد القفز إلى الإيمان عندما يعترف الحواريون بالمسيح مخلصاً وابناً للرب. وللتوضيح نقول بأن دين الخلاص هذا لا يعني أنه دين لخلاص كوني كما هو الحال مع البوذية.

وسأبين الآن كيف أن سؤال يسوع للآخرين عن رأيهم فيه، والرد على مثل هذا السؤال، لا يمكن حصولهما في مجتمعات أو في ثقافات أخرى. إذ لا يمكن أن يجدا لهما الجذور العفوية التي من شأنها أن تكسبهما معنى. وسأسوق بعض الأمثلة لأدلل بها على كلامي أمامكم.

إن ما سأقوله عن هذه المجتمعات سيكون من الإيجاز بمكان يبعده عن علم التاريخ، أو أنثروبولوجيا الأديان، ولن يعدو أن يكون سوى نقاط استند إليها في هذه المحاجة.

إن الفئة الأولى من المجتمعات التي سأحدث عنها، هي المجتمعات المسماة بـ"الشامانية".

في هذه المجتمعات تكون الذوات التي يجاهد رجالها للتفاوض معها حول شروط وجودهم، متجلية في صورة أرواح للطبيعة، أو في صورة أسياد لعناصر الكون. ولا يستطيع جميع من في المجتمع من البشر التواصل مع هذه الذوات، والحصول منها على المساعدة، بل يقتصر هذا على عدد من الرجال والنساء الذين بعد أن يجتازوا "المسارة"، يحصلون على معاونة الأرواح لهم، للاستعانة بها فيما بعد كمساعدين للخوض في مشاريعهم.

والشامانية موجودة في وقتنا الحاضر في مجتمعات الصيد، وتربية حيوانات الرنة في سيبيريا، ولدى شعوب الصيادين والبستونين في الأمازون، أو في القطب الشمالي عند الأنويت. كما هي حاضرة كذلك عند سكان المدن الأكثر حداثة، في سيئول في كوريا في سبيل المثال. ويضع الشامان نفسه في خدمة المجموعة التي ينتمي إليها، وهو يفاوض أسياد الحيوانات لكي يؤمن نجاح عملية الصيد. مع إن أسياد الحيوانات لا ينتمون إلى عالم آخر، بل يعيشون خارج حدود المكان الذي يعيش فيه البشر، ليس إلا. إذن فالجميع ينتمي إلى العالم ذاته، إلا أن الشامان وحده الذي ينتمي إلى جانبي هذا العالم. جانبه المرئي واللامرئي. ولذا هو وحده الذي بمقدوره تحقيق وإدامة التحالف بين البشر وأرواح عالم الطبيعة المحيط بهم، ويوفر لهم شروط وجودهم. وفي هذا العالم المتخيل، لا وجود لمفهوم الخطيئة، وبالتالي لا وجود لمفهوم الجنة والنار. إنما ما لديهم هو المفهوم المشترك لـ"الخطأ" المرتكب بحق الآخرين، أو الأرواح. ولا وجود لمفهوم إله واحد خالق السموات والأرض، وبالتالي لا مجال لطرح سؤال من قبيل: "وأنتم من تقولون أنني أنا؟"

والمثال الآخر لمجتمع آخر لا مكان فيه لطرح مثل هذا السؤال هو مجتمع "تيكوبيا" وهو مجتمع بولونيزي، عاش ولا زال يعيش في جزيرة تحمل الاسم ذاته. ولقد اخترت هذا المثال، لأنه يوضح كيف أن في بعض المجتمعات يصبح الرجال

آلهة، واستناداً على هذا الأمر، يصبح أخلافها رؤساءً يحكمون مجتمعاتهم بصورة شرعية. في بداية القرن الماضي، كان مجتمع التيكويبا يقسم نفسه تراتبياً إلى أربع قبائل، طبقاً للدور الذي تؤديه كل قبيلة في دورة الطقوس التي تضمن الخصوبة سواء للبحر، أو للأرض، أو للبشر. وفي هذه التراتبية، تشغل قبيلة الكافيكما، ورئيسها تي آر كي كافيكما المكانة الأولى. ولكن، لماذا تحتل الكافيكما المكانة الأولى؟ حسبما تقول الرواية فإن الجزيرة قد احتلت، وفي عصور مختلفة، من قبل مجموعات بشرية، جاءت من أماكن مختلفة من المحيط الهادي. ومع تعاقب الأجيال، بقيت هذه المجموعات تتصارع حتى مجيء أحد أجداد الكافيكما، وكان رجلاً استثنائياً، قام بوضع القواعد التي أتاحت لجميع هذه المجموعات من أن تصنع مجتمعاتاً و تعيش بسلام. ثم اغتيل هذا الرجل من قبل منافس غيور، لكن بعد مماته، نفخت أكبر الآلهة البولينية فيه قوة، هي المانه، جعلت منه آتوا، أي إله، ومنحته سلطة على جميع الآلهة والأرواح في الجزيرة.

وأضفى هذا الحدث الخارق على أخلافه من رؤساء قبيلة الكافيكما، الأسبقية على باقي الرؤساء. في مثل هذه الحالة، لا مجال لرئيس قبيلة الكافيكما أن يسأل الآخرين "من تقولون أنني أنا"، لأن جوهره الإلهي (مانا) غير قابل للتشكيك. ولكن هذا المثال لمجتمع التيكويبا، يكشف لنا عن جانب مهم آخر من جوانب العلاقات التي يقيمها البشر مع الآلهة. فعند القيام بالطقوس التي تضمن للمجموعة بقاءها، تكون الآلهة في توبكا حاضرة إلى جانب الرجال، وبالتالي تتعاون معها مباشرة على هذا البقاء. إذن فإن الآلهة لا تتصرف لوحدها، بل الرجال والآلهة يتصرفون سوية. وفي مجتمعات بولينيزية أخرى، يتم التعاون بين الرجال والآلهة على نحو أكثر حميمية. في تونغغا، في سبيل المثال، يقدم كبير القوم، توي تونغغا، نفسه بصفته الخلف المباشر، لزيعة حصلت بين الإله الأعظم تانغوالا بامرأة أرسقراطية من البشر. وأمر هذا الزواج عن ولد، أراد، فيما بعد، التعرف على أبيه، فصعد إلى السموات للقاءه. ولكنه اغتيل حينها مباشرة من قبل أبناء لآلهة كانوا مثله أولاداً لتانغوالا، فغضب هذا

الأخير، وقام بإحياء ابنه المغدور، وجعله أول أبناءه الربانيين، وأرسله إلى الأرض ليكون أول الرجال والحاكم بهم. إذن، فأن توي تونغنا، هو فكراً ومعيشياً، رجل . إله، في نظر الخاضعين لسلطته. ونظراً، لجوهره الرباني، فإن توي تونغنا، يقوم بكل الطقوس التي تضمن خصوبة الحقول، وخصوبة النساء في مملكته. وبالتالي، فهو مصدر الحياة لجميع سكان مملكته، ويملك القدرة على إحيائهم وإماتتهم. ومرة أخرى، فإن سؤال مثل "وأنتم من تقولون أنني أنا؟" يطرحه توي تونغنا، على الآخرين، سوف يكون بلا معنى. إنه نسبة للجميع، وبلا إي شك، خليفة للآلهة ورفيقها.

وهذا المثال مناسبة للتذكير بأن الآلهة في العديد من المجتمعات، هم في الغالب بشر أصبحوا آلهة بعد موتهم، وذلك لمختلف الأسباب، ومنها في سبيل المثال، الأعمال الصالحة، أو المعجزات التي قاموا بها في حياتهم. في الصين القديمة، كان الإمبراطور، الموكل من السماء، هو من يمنح، أو يمنح "الإله" لأفراد من البشر يختارهم الشعب للعبادة بعد موتهم. ولكن، إن وافق الإمبراطور، بعد ما يجريه من تحرر عن المقصود، على قبول إلتماسهم، يقوم بتوقيع مرسوم يجيز بناء محراب، والذي سيصبح معبداً، احتفاءً بالمتوفي. وفي الوقت ذاته، يرفعه إلى مرتبة عالية، نوعاً ما، بين صفوف مجمع الأرباب الصيني العديدة. وبعد أجيال عدة، يمكن للإله الجديد أن يترقى إلى مرتبة أعلى، أو يُردُّ إلى مرتبة أدنى طبقاً للمنافع، أو المضار التي قدمها للشعب الذي بجله.

والمثال الأخير، المستل هو أيضاً من التاريخ، في روما، كانت الآلهة تعامل معاملة المواطنين، ولكنها متقدمة على الجميع. وكانت تحضى، بانتظام، باحتفالات عبادة عامة ينظمها قضاة المدينة، ويقدم الكهنة خلالها النذور، وعادة، ما تنتهي هذه الاحتفالات بولائم تشارك فيها الآلهة إلى جانب البشر، وكانت هي أول من تُخدم دائماً عند توزيع العطايا.

وكان هذا النظام في التوزيع يظهر أمام الجميع التراتبية الموجودة بين الآلهة الخالدين وبين البشر الفانين. وكثيراً ما كان يُنتقد هذا الجانب الطقسي المتطرف

للديانة الرومانية لارتباطها في بعض الجوانب بالتراكيب السياسية للمدينة. ولكن حرص الرومان على الدقة المتناهية في اتمام الطقوس، دون أي تغيير في صيغها، كان يستند إلى حجة أن الآلهة تأتي أثناء الطقوس للتصرف إلى جانب البشر من أجل منفعة الجميع. كانت التراتبية بين الآلهة والبشر مرعية على الدوام، ولكن المسافة التي تفصل بينهما لم تكن بلا حدود. لقد كانت العظمة الإلهية نسبية، وليست مطلقة. ومن سمات الورع الروماني الملفتة للنظر، هو وجود قاعدة تنص على أن يخدم مواطنو روما، ورجالها الأحرار الآلهة من دون إظهار الخضوع المطلق لها. بالنسبة لهم فإن كل ديانة تنطوي على الفناء في حضرة الرب، أو تعمل على الإنصهار فيه تعد تطيراً. فيما بعد، راح المسيحيون يستخدمون تهمة التطير ضد الذين يشركون بالآله.

وسأنهي كلامي ببعض الملاحظات التي تستمد معناها من عصرنا الحالي. ففي يومنا هذا، ومع وجود المسيحية، والإسلام، واليهودية، أي ديانات الكتب السماوية الثلاث، لا تزال غالبية البشر، ما خلا بضعة ملايين من الأفراد، هم من المشركين. وعليه، ينبغي التذكير بالملامح الأساسية التي تسم العلاقات بين البشر والآلهة في سياق الديانات المشركة؛ لم تكن الآلهة تجمع جميع السلطات لوحدها، وبإمكان العديد من الآلهة، على ما يبدو، أن تشترك بالسلطة ذاتها. ومع وجود هذا العدد الكبير من الآلهة، فإن إمكانية البشر للتفاوض معها أو التخلي عن إله من أجل إله غيره، تصبح أكبر. لأن الهدف الأساسي الذي يسعى إليه البشر في إطار الديانات غير التوحيدية، هو، وقبل كل شيء، مردود قربانهم، وصلواتهم، أي مدى تجاوب الآلهة في الرد على طلباتهم. وهذا بطبيعة الحال ليس ببعيد عن عبادة القديسين ومريم العذراء في المسيحية؛ ولكن هذا لا يعني أبداً أن المؤمنين وإن كانوا يبحثون عن مردود طقوسهم لا يتساءلون حول حقيقة معتقداتهم. ففي مجتمع قبلي مثل البارويا الذي عشت فيه عدداً من السنوات، كان الكل يعلم بأن القبائل المجاورة لهم لها آلهة أخرى، ولكن ليس هنالك من يريد، أو أن له مصلحة في فرض آلهته الخاصة

على جيرانه. وليس هنالك من يسعى، فكريباً أم معيشياً إلى فرض صدقية هذه الحقيقة على الآخرين. علماً بأنه، وفي الكثير من الأحيان وبدافع المردود هذا، حصلت العديد من الاقتباسات على مر التاريخ من آلهة وعبادات مجاورة. في روما، مثلاً، كان يحدث أحياناً أن يستقبل مجمع الأرباب في المدينة آلهة غرباء تقديراً للخدمات التي قدموها للرومان، ولكن كان ينبغي أولاً إجراء تصويت في البرلمان لأن هذه الألهة ستصبح مواطنات. إذن فقد كان الدين في روما، كما هو الحال في بولونيزيا مرتبطاً بعلاقات السلطة القائمة بين البشر. إذن فقد كان قفزاً إلى الكونية الذي أقدمت عليه المسيحية على خلاف اليهودية، وهي رؤيةً دفعت يسوع إلى سؤال تلاميذه: "وأنتم من تقولون أنني أنا؟" وإجابتهم هي: "أنت هو المسيح ابن الله الحي"، ولكن دعونا أن لا ننسى بأن الله هذا يؤكد، في الوقت ذاته، بأن مملكته ليست من هذا العالم.

اغتصاب الإسلام

رأيي في ملف "الإرهاب والعنف: من أين تشتق ثقافة تجسيد الموت مفاهيمها؟"

سعدون محسن ضمد *

ربما لا ترقى هذه المادة لتكون قراءة في ملف الإرهاب، الذي أصدرته مجلة قضايا إسلامية معاصرة في أعدادها (٣٥، ٣٦، ٣٧، ٣٨)، لأنه ملف واسع لا يمكن الإحاطة بكل ما جاء به من مفردات مهمة، حاولت وبجدية تحسد عليها، الإحاطة بتفاصيل هذا الموضوع المعقد، لذلك تحوّلت من قراءة الملف إلى إبداء رأيي في بعض ما جاء فيه من بحوث ودراسات وآراء، وعلى هذا الأساس فمعالجتني لمواد معينة دون غيرها متعلقة بالطريقة التي أنتقي وفقها مطالعاتي.

إنقاذ النزعة الإنسانية في الدين

يُفتح ملف المجلة بكلمة التحرير المكتوبة بقلم الأستاذ الدكتور عبد الجبار الرفاعي، والتي أجدها وضعت نقطتي دلالة ضرورتين جداً، للانطلاق بما يتبع تأثير الدين بالإرهاب. النقطتان هما؛ حتمية الدين، من جهة، وسوء استغلاله وتحوله لمنبع من منابع الإرهاب، من جهة أخرى. أما حتمية الدين وأن الإنسان كائن متدين، كما عبر عن ذلك الرفاعي، فهي حقيقة مهمة يجب أن يأخذها بنظر الاعتبار كل من يسعى لنقد التطرف الديني، من أجل أن لا يصل به النقد حدّ الدعوة لنفي الطبيعة

* - رئيس تحرير مجلة مدارك الصادرة في بغداد.

المتدينة عن الثقافة الإنسانية. فمثل هذه الدعوة تُعبر ولا شك عن جهل كبير بحقيقة الدين، وحتمية ارتباطه بثقافة الإنسان. ذلك أن هذه الثقافة ستبقى متدينة – بشكل أو بآخر – مهما ارتبط التدين بالارهاب أو تسبب بالتدمير.

لكن لماذا يجب أن يكون الإنسان كائناً متديناً؟ هنا أعتقد أن الرفاعي لم ينظر من الزاوية التي تساعد على تأكيد حتمية التدين بالنسبة لحضارة الإنسان، فقد نظر للموضوع من زاوية مواكبة الدين للتاريخ البشري، متخذاً من هذه المواكبة دليلاً على دوامية الدين واستمراره^(١). لكن تكرار الظاهرة لا يجعلها حتمية.. إنما الذي يجعل الدين حتمياً هو ارتباطه بوعي الإنسان؛ لأن الدين، وفي أهم جوانبه، ظاهرة من ظواهر الوعي – وليس السلوك – البشري. وهذا ما نستطيع تلمسه من تعريف الكثير من المختصين في الاجتماع أو علم الإنسان لمفهوم الدين^(٢).

بعبارة أخرى يرتبط الدين بالإنسان لسببين، الأول: أن الإنسان كائن واع. والثاني، أن وعي الإنسان محدود لدرجة كبيرة. الإنسان لا يستطيع أن يدرك الكثير من أسباب الظواهر المحيطة به وسواء أكانت ظواهر طبيعية أم نفسية أم اجتماعية. ما يدفعه لأن يؤمن بتفسيرات غير منطقية لهذه الظواهر؛ باعتبار أن الإيمان تصديق لا ينضبط بالضرورة للدليل، والإيمان هو الأساس العريض للتدين. وبما أن وعي الإنسان لن يأتي عليه يوم يتجاوز فيه كل أوجه نقصه، إذن سيبقى بحاجة للإيمان ومن ثم التدين^(٣).. وهنا أريد استعارة أجمل ما كتبه الرفاعي في كلمة التحرير وهو يؤكد هذه الحقيقة عندما قال: «إن حياة مفرغة من أية مشاعر دينية، أو مستغنية بشكل تام عن المتطلبات المعنوية للإنسان، ولا تصبو للمتعالى، ولا تتوق للامتناهي، ولا تسعى لقول ما لا يمكن قوله، أو التعبير عن ما لا يمكن التعبير عنه، أو تصور ما لا يمكن تصوره، ان مثل هذه الحياة لا تتسع لها أرضنا»^(٤) وأيضاً لا يتسع لها وعينا، الذي يصبو دائماً إلى المتعالى ويحاول باستمرار الإجابة عن أكثر الأسئلة صعوبة وتعقيداً، الأمر الذي يجعله مضطراً للإيمان باعتبار أن الإيمان (خرقة ترقيع) يسد بها بعض الثقوب، التي تمتلئ بها منظومة الوعي البشري نتيجة للقصور الكبير فيها.

عند (نقطة الدلالة الثانية) يكتب الرفاعي تحت عنوان (تدين ضد الدين) ما يمثل وجهة نظر باحث مختص بالدين فيما يتعلق بارتباط الدين بالإرهاب، ومن المؤكد إن الإجابة على سؤال: أين يرتبط الدين بالإرهاب، كانت وما زالت محل جدل كثير.. بالتالي تراوحت الآراء بين التطرف في تجريم الدين بقضايا الإرهاب، وبين التطرف في تبرئته، ويأتي رأي الرفاعي لينتظم ضمن محاولات قاربت الاعتدال وتجنب التوسع والسطحية. لكن يبقى الإرهاب دائماً بحاجة لما هو أكثر من وجهات النظر التأملية (فكرية أو ثقافية) وذلك لسببين:

الأول: أن الإرهاب ومع أنه ظاهرة مؤثرة في واقعنا الذي نعيشه، إلا أنها حديثة لدرجة تجعل من موضوع البت بها أو الخروج بآراء ناجزة حولها أمراً مستبعداً لدرجة كبيرة.

الثاني: أن ظاهرة الإرهاب في أصلها اجتماعية، أي أنها موضوع من مواضيع العلوم الإنسانية، التي يجب أن تبحث وفق ضوابط علمية، لكن دخول الدين على خط التعاطي مع هذه الظاهرة أدخل معه الباحثين في هذا الشأن، وأيضاً أدخل معه مجموعة من الكتاب النقديين والتنويريين، الأمر الذي أخرج الإرهاب من دائرة المدروس وفق أدوات البحث العلمي إلى دائرة أوسع تشمل في فضائها (القراءات) الفكرية والثقافية المتسامحة أو التي لا تستخدم الأدوات العلمية. ومع أن هذا الانتقال يحظى بالكثير من المبررات، أهمها: كشفه للمختصين بالعلوم الإنسانية، ممن يعنون بظاهرة الإرهاب، عن تأثير النصوص والتعاليم الدينية في الظاهرة الإرهابية، إلا أنه يبقى انتقالاً مخلاً بالفهم المتعلق بالإرهاب.

من هنا نشأ الإرتباك في تحديد مناطق ارتباط الإرهاب بالدين. فالذهاب بعيداً في تبرئة الدين - بشكل خاص التعمية على تأثيرات نصوصه التعبوية على المؤمنين بها تجاه الوصول بالدفاع عن دينهم لدرجات غاية بالعنف - لا يمكن أن تكون مقبولة حتى وإن كشفت عن الأسباب الأخرى (غير الدينية) للإرهاب. ونفس الأمر يمكن أن يقال بحق المحاولات، التي تهدف لجعل الإرهاب جريمة يقوم بها

المقدس وحده عندما يلعب بأذهان المؤمنين به. فهنا تأتي التعمية متعسفة أكثر، وهي تغض النظر عن الجذور الاجتماعية والسياسية وحتى النفسية للإرهاب. وفي هذا الصدد يمكن أن نقرر حقيقة مهمة، وهي أن تأثير الدين على الشخصية الفردية ومن ثم الاجتماعية متفاوت ونسبي لدرجة كبيرة. وهو بالتأكيد تابع لطبيعة الشخصية - قومية أو فردية - التي تتعاطى مع الدين. بعبارة أخرى عندما تكون لدينا شخصية معتدلة بطبيعتها وغير ميالة للعنف أو للتطرف، فلا تستطيع أكثر النصوص المقدسة تعبوية أن تنتقل بها للمديات القصوى بالتطرف والعنف. ونفس الحكم ينطبق على الشرائح أو الطبقات الاجتماعية، أو الجماعات التي يمكن وصفها بأنها محصنة ضد أمراض العنف، فمثل هذه الجماعات لا يمكن للدين ومهما كان تحريضياً أن يدفع بها لحدود التطرف القصوى.

بعبارة أخرى يحتاج النص المقدس الذي يحرض على العنف إلى حاضنة منسجمة مع تحريضاته ليفعل فعله التحريضي، وهذه الحاضنة يمكن أن تكون شخصية ميالة للسلوك العنيف بطبعها، أو تكون طبقة أو شريحة اجتماعية تتصف بهذه الصفات.

في هذا السياق خلت افتتاحية العدد، من أي إشارة لتأثيرات النصوص القرآنية التحريضية في ظاهرة العنف لدى المسلمين، واكتفت باتهام الجماعات والمدارس المتطرفة وأسلوبها في قراءة النص المقدس. لكن مهما كان التأويل مغرضاً ومتعسفاً فإنه لا يستطيع أن يستنبط من النص المعتدل أو المتسامح حكماً يشرع للعنف. بالتأكيد فإن الدفع بالعنف بعيداً عن النصوص يمكن أن يكون مبرراً عندما يراد من ورائه لفت النظر للجانب الاجتماعي في الإرهاب «ولاريب أن التعصب والعدوانية والاستغلال ظواهر متفشية في الاجتماع البشري عبر التاريخ، كما أن عنف الإنسان ضد أخيه الإنسان ليس طارئاً في الحياة، بل هو سلوك بيولوجي، وسياسي، واجتماعي، وديني، وثقافي مترسخ في دنيا الإنسان»^٥. لكن كان على الدكتور الرفاعي أيضاً أن يحمل النص التحريضي المقدس بعض المسؤولية. فالدعوة للعنف

موجودة في النص، وبالتالي في الدين، ولا يجوز أن نقول «ان رسالة الأديان ومقاصدها الكلية تتلخص في إشاعة السلم والتراحم والمحبة بين الناس، والسعي لتجفيف منابع العنف والعدوانية والتعصب» فعلى أقل تقدير لا يقف الدين ضد التعصب، بل يمكن القول بأن الدين يعرف جيداً بأن وجوده مبني على أساس إشاعة التعصب، وهو يعمل على أساس هذه المعرفة {وَمَنْ يَبْتَغِ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِيناً فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ وَهُوَ فِي الْآخِرَةِ مِنَ الْخَاسِرِينَ} (٧) {وَمَنْ يَرْتَدِدْ مِنْكُمْ عَنْ دِينِهِ قِيمَتْ وَهُوَ كَافِرٌ فَأُولَئِكَ حَبِطَتْ أَعْمَالُهُمْ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ وَأُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ} (٨). كما أن تسليط الضوء فقط على صدور الارهاب عن «قراءة حرفية مغلقة للنصوص المقدسة، لا تكاد تتجاوز المدلول اللغوي الساذج، وتشيع تفسيراً قمعياً للنصوص، تتبع خلفياته وقبلياته النفسية والثقافية في الصحراء والمحيط البدوي المغلق على العالم» في هذا التسليط شيء من إغماض النظر عن الطبيعة العنيفة في نفس النصوص، والتي تكشف عن تأثير البداوة في هذه النصوص وليس في الحركات السلفية وحدها. فالطبيعة البدوية في نهاية الأمر مركوزة في كثير من مضامين النص الإسلامي المقدس؛ باعتبار أن هذا النص هو نتاج مباشر لتلك الطبيعة. على هذا الأساس أجد أن المسؤولية يجب أن تتوزع بين احتواء القرآن على نصوص تبرر العنف من جهة، وبين جماعات تمارس عملية انتقاء للنصوص التي تبرر ميولها المتطرفة.

علم اجتماع الإرهاب

في مقال آخر داخل هذا الملف المهم، يكتب (اوستن تي. ترك) تحت عنوان (علم اجتماع الإرهاب) ما يميز وبشكل دقيق ومفيد بين كون الإرهاب «معطى في عالم الواقع» وبين كونه «تفسيراً للأحداث وأسبابها المفترضة» أي أن الباحث يريد أن يقول بأن الإرهاب ليس فقط المعطيات الموجودة على أرض الواقع بل أيضاً التفسيرات المتعلقة بها، فالإرهاب مفهوم يستخدم للإشارة لبعض الممارسات

العنفية.. فبالنتيجة؛ ليست كل الأعمال المسلحة التي تحصد أرواح آلاف الأبرياء، هي أعمال إرهابية، وما يحظى بالشرعية القانونية أو (السياسية) من تلك الأعمال لا يسمى إرهاباً.. إذن فواستن يشير إلى أن مفهوم الإرهاب يساوي المعطى العنفي الواقعي، من جهة، والتفسير الذي يعتبر هذا المعطى إرهاباً، من جهة أخرى. مؤكداً على أن التفسيرات التي تسمى أحداث عنف بعينها إرهاباً ليست «عبارة عن محاولات غير متحيزة للوصول إلى الحقيقة وإنما جهود واعية لاستغلال مفاهيم مسبقة لترويج مصالح معينة على حساب مصالح أخرى»^(١٠). ويكسب تفسير أوستن أهميته لأنه يأتي في سياق البحث العلمي. ما يجعله موظفاً بشكل أساسي لفهم ظاهرة الإرهاب والنزول لعمقها الدلالي. فكما يرى الباحث، غالباً ما تأتي الدراسات الموجهة لبحث هذه الظاهرة - وخاصة تلك التي يقوم بها غير المختصين أو أولئك الذين يحاولون استخدام اختصاصاتهم لأغراض سياسية - منطلقة من مسلمات أو أفكار مسبقة أو مرتكزة على التسويق الذي تقوم به أجهزة الإعلام المسيسة.

وأعتقد بأن تمييز (اوستن تي. ترك) يجرنا للتفريق بين العنف باعتباره سلوكاً اجتماعياً عاماً وبين استثمار مفاهيم الإرهاب لإنتاج قراءات موجهة لهذا العنف، وهذا الاعتقاد يبرره قول أوستن: «فعندما يتم وصف ناس وحوادث وبشكل منظم علناً على أنهم إرهابيون وإرهاب، تنجح بعض الحكومات أو الجهات الأخرى في حرب الكلمات، في حين يعمل خصومها في الترويج للدلالات أخرى بديلة مثل (شهيد) و(صراع من أجل التحرير). وعادة ما تنجح الأطراف الأكثر قوة، وبالذات الحكومات في وصم أعدائها الأكثر تهديداً (أي عنفاً) بوصفهم إرهابيين... ووصف العنف المدعوم رسمياً على أنه إرهاب دولة». وهكذا نجد بأن الإرهاب (كمفهوم) هو تأطير موجه ومقصود لبعض أنواع العنف من أجل عزل هذه الأنواع عن غيرها، فليس كل أنواع العنف إرهاباً.

وفي هذا السياق يخلص الباحث إلى الحكم على أن هذا التسويق المقصود لمفهوم الإرهاب ساهم بشكل فاعل في التعمية على الكثير من الباحثين مما صرفهم

عن تتبع الأسباب الحقيقية التي تقف وراء ظاهرة العنف (الموصوف بأنه إرهاباً). فكثيراً ما تم الربط بين الإرهاب وبين العوز المادي، أو العوز العلمي والتربوي. لكن الكتاب يعود للتأكيد على أن البحث العلمي الدقيق يصرف النظر لأسباب أخرى. «والأبحاث التي أعدها باحثون في الغرب والشرق الأوسط متناسقة في نتائجها المؤكدة على عدم وجود ارتباط مهم بين الحرمان الاجتماعي ودعم الأفعال الإرهابية أو الانضمام إلى الإرهاب المنظم. فلقد وجد أن غالبية الفلسطينيين لا يعارضون العنف ضد الإسرائيليين، وكذلك أغلبية واضحة من اليهود الإسرائيليين يدعمون العنف ضد الفلسطينيين... ففي كلا الطرفين [يوجد] حماس للأفعال الإرهابية غير مرتبط بالفقر، وربما كان بشكل أقوى وأعظم بين المتعلمين تعليماً عالياً». وبالتالي فمن الأفضل أن يفهم الإرهاب على أنه «استجابة لمشاعر التبرم واليأس الذي فرضته بيئات سياسية قهرية». وهكذا يستمر (اوستن تي. ترك) بلفت النظر إلى أن بعض الدراسات أشارت إلى أن معظم الإرهاب ينطلق من بيئات كانت لوقت (قريب) عرضة للموجات الاستعمارية وأنها الآن عرضة للتدخلات ما بعد الاستعمارية الاقتصادية والثقافية. ومن هنا يؤكد على أن هذه الحقائق سهّلت التعرف على أن «الغرب مصدر للحرمان الاقتصادي والسياسي الكوني والضعف العسكري والقلق الثقافي الذي يقدم بؤرة محورية للرفض والغضب الأخلاقي في تشجيع الإقبال من طرف الإرهابيين وتعبئة أنصار ومناصرين لهؤلاء». لكن يبقى هناك سؤال يطرح نفسه: ألا توجد هناك بيئات كانت وربما لازالت عرضة للموجات الاستعمارية وما بعد الاستعمارية وهي مع ذلك لم تنتج الإرهاب وتعمل على تصديره؟ بعبارة أخرى يجب أن نقول بأن ما حذر منه اوستن وقع فيه في النهاية. فقد تخلى في النهاية عن عملية التفريق بين الإرهاب باعتباره معطى واقعي وبين كونه تفسيراً موجهاً لهذا المعطى. فالقول بأن السياسات القهرية باعثة على الإرهاب هو بالنهاية قراءة أيضاً موجهة للعنف، الذي هو معطى واقعي، يمكن أن تكون العوامل الباعثة عليه والخالقة له أكثر من أن تحصى وهي تتحرك وتتغير بحسب متغيرات الزمان والمكان

والعوامل الثقافية والاقتصادية والسياسية والسكانية... الخ.

بعبارة أخرى لم أفهم لماذا تجاوز هذا الباحث علميته التي يجب عليها أن تتوقف عند الحياد.. أي الحياد الذي تفرضه وجهة نظره التي تقول: ليس الإرهاب هو المعطى فقط بل والتفسير المتعلق وربما الموجه سياسياً لهذا المعطى. فوجهة النظر هذه يجب أن لا تتحيز لحساب تفسير واحد من بين تفسيرات كثيرة لمعطيات العنف. لكن الذي حصل أنه رجح أو توقف في نهاية بحثه عند تفسير قدمه هو لظاهرة العنف «وتعد المفاهيم التقليدية حول العنف مضللة لأنها تقود الباحثين في دراسة الإرهاب إلى التركيز على الحالات النفسية المرضية [...] أو التركيز على الحرمان المادي بدلاً من التركيز على السياقات السياسية التي تحدث في سياقها أفعال الإرهاب [...] باعتبار الإرهاب نتاج خليط من المحددات الديمجرافية والاقتصادية والسياسية». صحيح أن لفت النظر للمسيبات السياسية والاقتصادية والنفسية للإرهاب يجعل دراسته أكثر دقة لكن اوستن لم يكتف بذلك بل راح يؤكد على أهمية العامل السياسي وبالذات السياسة الاستعمارية للغرب، ما يدخل دراسته بالتفسيرات الموجهة لظاهرة العنف. فهو هنا لم يستطع منع نفسه من الإدلاء برأيه في الموضوع، بينما كان الأولى به أن يتوقف عند الإشارة لتعدد التفسيرات دون تقديم - أو حتى مجرد ترجيح - تفسير بعينه.

حيث تنحسر الثقافة ينفجر العنف

في سياق الرؤية التي عبر عنها (اوستن تي. ترك) والتي تحاول أن توسع من دائرة مسببات العنف، يأتي الحوار الذي أجرته المجلة مع الدكتور برهان غليون، والمنشور في الجزء الثاني من ملف العنف أي في العدين (٣٧-٣٨). فبعد أن أشار الأول إلى أن بعض التشخيصات الجزئية الناظرة لأسباب العنف، تنطلق عن رؤى تبريرية بعضها متحيز يسعى للكشف عن بعض أسباب العنف والتعمية على البعض الآخر. جاء د. غليون ليؤكد هذا المضمون بعد أن يطرح الثقافة باعتبارها إطاراً كبيراً

من الأسباب التي يمكن لها أن تثير العنف. يقول غليون: «باختصار، العنف هو الحالة الطبيعية التي نعود إليها عندما يفشل نظام الثقافة/الأنسنة، بما تشمله من نظم فرعية معرفية، وتربوية، وعقائدية، وفنية، وأدبية، ودينية، وأخلاقية، في إعادة بناء وعي الإنسان وضميره وذوقه وحسه، بما يمكنه من تجاوز الحالة الطبيعية التي تخضع سلوك الأفراد لمنطق الغريزة»^(١١).

عندما نقول بأن فشل النظام الثقافي يؤدي للإرهاب؛ فإننا نكون قد أجملنا الكثير من الأسباب الحقيقية التي تقف وراء ظاهرة العنف. وإذا كانت الثقافة البشرية هي المركبة التي خرجت بالإنسان من الغابة إلى المدينة، فإن انهيارها أو حتى فشلها يمكن أن يؤدي لعكس مسار الرحلة، فيعود علينا أشباه البشر وهم يحملون وحشيتهم ولا يحلمون بأكثر من الافتراس. وأهم ما يشتمل عليه هذا الطرح هو أنه يحاول التوسع في تشخيص أسباب الظاهرة الاجتماعية، فمما لا شك فيه أن هذه الظاهرة معقدة لدرجة لا يمكن معها حصر جميع أسبابها، وعلى هذا الأساس لا يعود علمياً ذلك الطرح الذي يحاول أن يختزل هذه الأسباب أو يختصرها بسبب واحد أو اثنين. أسباب الإرهاب - شأنه شأن أي ظاهرة اجتماعية تحدث في عصر العولمة - محلية في نفس لحظة كونها عالمية، وهي دينية لكنها بنفس الآن سياسية واقتصادية ونفسية واجتماعية وهكذا. وهذه الأسباب لو أردنا حصرها فلن نجد أشمل من مفهوم الثقافة، ولذلك نجد بأن التفسيرات التي تنطلق عن رؤى ضيقة سريعاً ما تتعرض لإحراجات الأسئلة الملحة، فالرؤية التي تعتقد بأن أسباب الإرهاب دينية كثيراً ماتحاصر بالأسئلة التي تقول: لماذا يكون الدين الإسلامي عنيفاً في بلد أو إقليم أو ثقافة ما، ولا يكون كذلك في مكان آخر، والرؤية التي تحصر الإرهاب في العوامل الاقتصادية وتدعو لاعتبار العوز والفقر وقلة التعليم أسباباً مباشرة، كثيراً ما تعجز عن تبرير عمليات تحول الشعوب الغنية أو حتى الأفراد الميسورين لاتجاهات إرهابية.. وهكذا. لكن عندما نقول بأن فشل النظام الثقافي يقف وراء تفشي العنف أو الإرهاب؛ فإننا نكون قد أحطنا بالعدد الأكبر من أسباب الإرهاب. بالتأكيد ستبقى

هناك بعض حالات العنف أو بعض أنواعه غير معلومة الأسباب لكن هذا هو شأن الظواهر الاجتماعية، التي تختلف بصورة جذرية عن الظواهر الطبيعية، إذ لا يمكن حصر أسباب الأولى بشكل تام أبداً.

نعم للإرهاب الشرق أوسطي أو العربي الإسلامي بواعث دينية إسلامية، ولكن هذه البواعث لا يمكن عزلها عن ضواغط السياسة العالمية، ولا يمكن أيضاً عزلها عن ضواغط العولمة الثقافية والاقتصادية، وما يحدث من عمليات استلاب ثقافي، وعمليات تفتيت على صعيد الهويات والبنى الاجتماعية والسياسية. وعندما تحاول مجلة قضايا إسلامية معاصرة في حوارها مع د. غليون، أن تعيد التركيز على السبب الواحد، مشيرة لعمليات تأويل التراث وما أنتجت من فكر متطرف كالسلفية التكفيرية باعتبارها سبباً رئيسياً للعنف^(١٢)، يعود د. غليون لفتح ملف الأسباب الأخرى، التي ترتبط بنيوياً مع هذا السبب، مذكراً بأهمية عمليات خرق القانون الدولي من قبل الدول العظمى باعتباره عاملاً مهماً ساعد ولا يزال على تفشي منطق القوة مقابل منطق القانون، وهذا فشل حقيقي وصميمي في الثقافة الإنسانية العالمية، وهو كفشل قادر على أن يعيد البشرية - في حال تكرره - لمربع وحشيتها... «يرجع انفجار العنف في نظري إلى انهيار النظم الثقافية والقانونية والسياسية والأخلاقية، التي توطر المجتمعات وتنظمها وتؤنس الفرد...، فقد أدت الحروب والصراعات الداخلية الأهلية والخارجية والإخفاقات التي عرفتتها الشعوب، إلى تفاقم التناقضات والتوترات داخل المجتمعات، وعمل جمود الفكر وتراجع القيادة السياسية والإدارة المدنية معاً، على تراكم العجز عن مواجهة التحديات والنزاعات، التي لا حل لها... كانت مساهمتنا نحن أنفسنا كبيرة في هذه الحروب والصراعات والإخفاقات، أعني نخبنا ودولنا وشعوبنا من دون شك. لكن كانت مساهمة أطراف خارجية، بسياساتها العدوانية هامة وكبيرة أيضاً لا يمكن تجاهلها»^(١٣).

«المتطرفون لا يستمعون لخطاب النقد والتصويب، لأنهم يعيشون خارج الخطاب أصلاً، دينياً كان أم غير ديني، وما يحررهم أقوى من الخطاب والإيمان الديني، وهو

قائم خارج نطاق التأويل.. هم يتأولون لأنهم يريدون غطاءً لممارسة العنف، لا تطبيقاً لشعائر الدين، ولا بحثاً عن التقوى والورع الروحي... لذلك من الخطأ أن نركز كباحثين اجتماعيين على مسألة النصيحة الدينية والتأويل الصحيح. هذه مهمة رجال الدين وواجبهم الرئيس. لكن نحن مهمتنا الذهاب إلى ما وراء ذلك.. أقصد الشروط المجتمعية والاقتصادية والسياسية والثقافية لظهور التأويلات والأفكار وتكوين سلوك الأفراد»^(١٤)

وأود الإشارة الى ان هذه المراجعة الموجزة لم تستوعب المادة الغزيرة والمتنوعة، التي استوعبها هذا الملف الهام في مجلة قضايا اسلامية معاصرة، والذي اغتنى بمختلف الرؤى والمقاربات والمعالجات الجادة لباحثين ودارسين ومفكرين ينتمون لمرجعيات فكرية ومواطن وبيئات مختلفة.

الهوامش:

^١ «الدين ظاهرة واكبت تاريخ البشرية منذ وجودها على سطح الأرض، والإنسان كائن متدين، وإن تباينت تعبيراته عن تدينه، [...] ومع أن طائفة من الفلاسفة والمفكرين تنبأوا بانحسار تأثير الدين كعامل محرك للحياة، وربما بزواله نهائياً بعد دخول الإنسان عصر العلم [...] إلا أننا نشاهد عودة للمقدس، وانتقاماً لله لنفسه، وانبعثاً للعامل الديني» [الرفاعي، د. عبد الجبار، إنقاذ النزعة الإنسانية في الدين، قضايا إسلامية معاصرة، العدد ٣٥-٣٦، ص ٥-٦].

^(٢) هذا بعض ما قيل في تعريف الدين منقول عن كتاب دين الإنسان لفراس السواح دار علاء الدين ط ٤، ص ٢٣-٢٨.

ماكس مولر: «الدين هو كدح من أجل تصور ما لا يمكن تصوره، وقول ما لا يمكن التعبير عنه؛ إنه توق إلى اللانهائي».

جيمس فريزر: «عملية استرضاء وطلب عون قوى أعلى من الإنسان، يعتقد أنها تتحكم بالطبيعة والحياة الإنسانية. وهذه العملية تنطوي على عنصرين؛ واحد نظري والآخر تطبيقي وعملي. فهناك أولاً الاعتقاد بقوى عليا، يتلوه محاولات لاسترضاء هذه القوى. ولا يصح الدين بغير هذين العنصرين، ذلك أن الاعتقاد الذي لا تتلوه ممارسة هو مجرد لاهوت فكري، أما الممارسة

المجردة عن أي اعتقاد فليست من الدين في شيء».

اميل دور كايم: «الدين هو نظام متسق من المعتقدات والممارسات التي تدور حول موضوعات مقدسة يجري عزلها عن الوسط الدنيوي وتحاط بشتى أنواع التحريم. وهذه المعتقدات والممارسات تجمع كل المؤمنين والعاملين بها في جماعة معنوية واحدة تدعى كنيسة».

رودولف اوتو: «أما الحالة الأصلية للوعي بالقدسي فتجربة انفعالية غير عقلية هي أساس الدين. وتنضوي هذه التجربة على مجابهة مع قوى لا تنتمي إلى هذا العالم، تعطي إحساساً مزدوجاً بالخوف والانجذاب في آن معاً. إنها تجربة مع الآخر المختلف كلياً، تأتي على الوصف بالمصطلحات والتعبير المعتادة في وصف التجارب الأخرى. وأن الانقياد إيجابياً لهذه التجربة فكراً وعملاً هو الذي يكون الدين».

(٣) للتفصيل: سعدون محسن ضمد، على أعتاب عصر الخيال، مدارك، السنة الرابعة ٢٠٠٨ العدد المزدوج ٩-١٠، ص ٢٤٤ وما بعدها.

(٤) الرفاعي، م، س، ص ٦.

(٥) الرفاعي، م، ن، ص ٩.

(٦) م، ن، ص ٩-١٠.

(٧) آل عمران ٨٥

(٨) البقرة ٢١٧

(٩) الرفاعي، م، س، ص ١٠.

(١٠) العدد ٣٥-٣٦ ص ١٤٢.

(١١) غليون، د. برهان، حيث تنحسر الثقافة ينفجر العنف، قضايا إسلامية معاصرة ع (٣٧-٣٨)،

ص ٢٦.

(١٢) ينظر المصدر السابق، ص ٣٢-٣٣.

(١٣) م، ن، ص ٣٥.

(١٤) م، ن، ص ٤٠.

الإسلامية المعرفة

مجلة فكرية فصلية محكمة تصدرها المعهد العالمي للفكر الإسلامي

شتاء ١٤٣٠هـ / ٢٠٠٩م

العدد ٥٥

السنة الرابعة عشرة

رئيس التحرير

فتحي حسن ملكاوي

مدير التحرير

رائد جميل عكاشة

أعضاء هيئة التحرير

أحمد عبد السلام الريسوني

التيجاني عبد القادر حامد

جمال محمد البرزنجي

عبد الله إبراهيم الكيلاني

صاحب الامتياز: توفيق أحمد العوجي

كورنيش المزرعة - شارع أحمد تقي الدين

بناية كولومبيا سنتر - قسم أ - طابق ٤ - بيروت - لبنان

هاتف: +961-1-707361 / فاكس: +961-1-311183

الموقع الإلكتروني: <http://www.eiiit.org>

الرقم الدولي: ISSN 1729-4193