

الفصل الرابع

فلسفة (الحرية) في رسالة الحوزة العلمية

الحرية ركيزة من ركائز تكريم الإنسان

لاشك ان الحرية فكرة أخلاقية تتعلق بعلاقة الإنسان بأخيه الإنسان في الحياة الاجتماعية. ومن هذا المنطلق فإن للحرية عدواً خطيراً وهو "الإكراه" الذي يُفرض من قبل إنسان آخر؛ فعندما يغيب الإكراه عن الإنسان فإنه يتمتع بالحرية ويستنشق عبيرها.

وقد عالج القرآن الكريم موضوع الحرية بفكرة رفع الإكراه عن الناس عبر الآيات الأربع التالية: (ولو شاء ربكَ لَأَمَنَ مَنْ فِي الْأَرْضِ كُلُّهُمْ جَمِيعاً أَفَأَنْتَ تُكْرِهُ النَّاسَ حَتَّى يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ)¹ ، (فَذَكَرْنَا أَنْتَ مُذَكَّرًا. لَسْتَ عَلَيْهِمْ بِمُصَيِّرٍ)² ، (لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ فَمَنْ يَكْفُرْ بِالطَّاغُوتِ وَيُؤْمِنْ بِاللَّهِ فَقَدِ اسْتَمْسَكَ بِالْعُرْوَةِ الْوُثْقَى لَا انْفِصَامَ لَهَا وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ)³ ، (...فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفُرْ...) ⁴ . والمعنى في الآيات الثلاث ظاهر. ومعنى الآية الأخيرة أن الله عز وجل أبلغ نبيه محمد (ص) بأن يبلغ الكافرين أنه لا ينفعنا إيمانكم ولا يضرنا كفركم ، وكل التبعات عائدة إلى أنفسكم فاختاروا ما شئتم فقد أعتدنا للظالمين العذاب وللصالحين من المؤمنين الثواب.

فالفرد الحر هو الذي يمتلك القابلية على اختيار أهدافه الحياتية، وأدوات سلوكه الإجتماعي ، وبدائله الفكرية. فالحرية تعني: أن لا تُسلط على إرادته إرادة فرد آخر. وغياب الإكراه يُعدّ الشرط الرئيسي لتشكيل مفهوم الحرية بمعناها الواسع الرحيب. فالإنسان مجبولٌ على اختيار البدائل ، وعلى تمحيص الخير من الشر، وعلى استثمار الإرادة التكوينية في تحقيق أهدافه الدينية والدنيوية.

إننا لا نستطيع أن نقول بأن لدينا القدرة على الاختيار ، عندما نفتقد الوسيلة للاختيار. هنا افتقاد الوسيلة يساوي عدم الاختيار، وعدم الاختيار يعني انعدام الحرية.

شروط تحقيق الحرية:

وهنا ثلاثة مطالب أو شروط لتحقيق الحرية في الإسلام:

الأول: عدم وجود الإكراه الذي يمنع الإنسان من حرية اختيار البديل الذي يتمناه.

الثاني: غياب الشروط الموضوعية الطبيعية التي تمنع الإنسان من اختيار الهدف الذي يروم الوصول إليه ، كالعجز التكويني في الاختيار والقصور ونحوها.

الثالث: امتلاك الوسيلة لتحقيق أهداف الإنسان. فما لم تتوفر وسائل التعبير لنقل الرأي إلى الآخرين، لا يمكن الحديث عن وجود الحرية. فحرية التعبير مع الجوع أو الفقر لا يمكن اعتبارها حرية ما لم تتلائم مع

¹ سورة يونس: الآية 99.

² سورة الغاشية: الآية 21-22.

³ سورة البقرة: الآية 256.

⁴ سورة الكهف: الآية 29.

مستوى كريم من إشباع حاجات الإنسان الأساسية. والجهل بالعلوم والمعارف لا يتلزم مع حرية التعبير عن الآراء والمعتقدات. فالحرية في التعبير ، والقدرة على أدائه تعنيان امتلاك أدوات التعبير. وبهذا الشكل تتم صورة الحرية في الحقل الاجتماعي.

هل تمتلك الحرية لعبور المحيط الهادئ أو صحراء الربع الخالي؟ نعم لديك الحرية في ذلك ، إذا كنت قادراً على فعل ذلك العبور. هنا حققنا الاختيار والإرادة ، ولكننا ربطنا الحرية بالقدرة على تحقيقها. ولكنك لا تستطيع أن تقول إن الفقير الذي لا يملك مالاً لإشباع حاجات أسرته الجائعة له الحرية في قضاء عطلة الصيف في منتجعات أوروبا تماماً كما أن للثري الحرية في فعل ذلك. فإنك هنا أطلقت معنى الحرية، وقيدت الظروف الموضوعية وشروط الحياة الاجتماعية بالقدرة المالية والمنظار الطبقي.

الحرية ، وثقافة التحرر ، والموقف الإسلامي

إن قيم الليبرالية وثقافة الديمقراطية ذاتها لا تسمح لأفكارٍ غير أفكارها بالدخول في الساحة الثقافية الاجتماعية. وإلا لو كانت القضية غير ذلك لما ناقشنا موضوع الحرية وشروطها من الأصل. وبتعبير آخر: فإن الشخصية الثقافية للأفراد يساهم في إنشائها النظام السياسي أو الاجتماعي منذ الطفولة. فالعقول الصغيرة تُصَبُّ في قوالب معينة إلى أن تنمو ضمن إطار ذلك القالب. فهنا لا يُمنَحُ ذلك العقل فرصة لاختيار البديل ، حتى ينمو ويكبر ضمن الإطار المرسوم. وبذلك يكون العقل الذي خطط لتصميمه المخططون لا يحتاج إلى مكره يكرهه للإبتعاد عن الدين مثلاً، لأنه في الأصل ابتعد عن الدين وهو في نعومة أظفاره. وإلا ، فلماذا لا يسمح الغرب مثلاً بتدريس الإسلام – بدل النصرانية- للتلاميذ في المراحل الأولى للتحصيل الدراسي؟ والجواب على السؤال صريح ، وهو أن ذلك يفتح الباب للجيل الناشئ بحرية اختيار البديل – وهو الإسلام- لاحقاً، وهم لا يريدون ذلك.

قيود الحرية:

وهذا يوصلنا إلى نتيجة مؤلفة من طرفين:
الأول: إنه ليس هناك مفهوم مطلق للحرية أصلاً. فحتى لو كانت هناك حرية ظاهرية للبالغين في المجتمع ، فإن تلك الحرية لا تخلو من شوائب ما فرض على العقول الصغيرة (عقول الأطفال) من مفاهيم وأفكار وعقائد في الصغر. ولذلك فإن للإكراه أشكالاً مختلفة ودرجات متفاوتة ورتب متباينة. فالغرب – بنظامه التعليمي المدرسي- يفرض على الصغار، الإذعان لعقيدة محددة وثقافة معينة وتقاليد مقيدة بقيود ، وتلك العملية تعبر في نفسها عن لونٍ من ألوان عوائق الحرية التي تنادي بها أوروبا وتحاول تصديرها إلينا. إذن فللحرية قيود يفرضها النظام الاجتماعي.

الثاني: إن الحرية إذا كانت تعني حق الإنسان في الاختيار بين أحد بديلين ، فإن ذلك يعني: الحق في الاختيار بشرط أن يعلم الفرد ما يختار. وبتعبير آخر: إن للفرد الحق في الاختيار العلمي بين البديلين. وبتعبير ثالث: إن الجهل أو العلم لهما دور حاسم في قضية الاختيار، فحرية العالم في اختيار عقيدة معينة تختلف عن حرية الجاهل في ذلك الاختيار.

ولذلك ، فإن اختيار العالم لعقيدة معينة ، ينضبط بضوابط: الرأي ، والهدف ، وطبيعة السلوك المرجو ، ونظام الحياة الذي تحدده تلك العقيدة. بينما لا يلحظ الجاهل ذلك. فكيف يستطيع الجاهل التغني بالحرية وهو لا يعلم طبيعة اختيار أحد البديلين؟

إن العلم والثقافة والوعي توسّع من دائرة الاختيار ، وبذلك تكون الحرية في اختيار القرار أقرب إلى الواقع من حرية الأمي أو الجاهل. وبكلمة: فإن المعرفة شرط مسبق لوجود الحرية السليمة. ولذلك قال عز وجل: (لا إكراه في الدين) وأردفه بالقول: (قد تبين الرشد من الغي) ، فالتبين أو المعرفة الحقة شرط مسبق لتحقيق الحرية السليمة.

ولنفترض أن أحداً قد خدعنا - عبر معلومات وهمية مزورة- ووضعنا على حافة اختيار عقيدة (أ) بدل عقيدة (ب) ، فهل نستطيع أن نعدّ ذلك العمل حرية صحيحة؟

في الجواب على ذلك نقول: إنه من الصعب قياس مقدار "الإكراه" في أي مجتمع من مجتمعات البشر، من أجل التحقق من وجود الحرية أو عدم وجودها. فقد يكون الإكراه متمثلاً في أساليب تعليم الصغار من أجل أن يشبوا على تعاليم مجتمعهم وتقاليده وعقيدته . وقد يكون متمثلاً في حجم المعلومات الممنوحة للأفراد حول العقائد الأخرى. وقد يكون متمثلاً في تشويه صورة بعض العقائد وتحسين البعض الآخر، من أجل أن يؤمن الناس بالصورة الناصعة المعطاة لهم وإهمال الصور الأخرى، مع أن العقيدة التي أصابها التشويه قد تكون هي الأفضل.

فالحرية إذن عملية انتقائية يُحدد فيها شكل الاختيار وطبيعة البدائل من قبل النظام الاجتماعي الذي يعيش فيه الفرد، فالنظام الغربي يحدد لأفراده طبيعة البدائل ، والنظام الشرقي يحدد أيضاً طبيعة البدائل وأشكال الاختيار. فلماذا يُتهم الإسلام فقط بتحديد البدائل لأفراده ؟

الحريات وحقوق الإنسان: من زاوية الإسلام

عندما نتحدث عن الحرية في الإسلام غالباً ما نذكر السالبة الجزئية وهي "عدم الإكراه" ، ولكن الحرية دون شك أوسع من ذلك فتشمل الموجبة الكلية وهي ما تلميه الإرادة الإنسانية من أعمال في مجالات الخير والمصالح الإنسانية؛ ومنها حرية الرأي والتعبير، وحرية التجمع ، وحرية العبادة ، وحرية الحركة ، وحرية العمل ونحوها. ولكن في كل تلك الحريات هناك إشارة إلى وجوب غياب الإكراه من أجل تحقق الحرية المرجوة.

وعلى أي تقدير ، فإن حريات الأفراد في النظام الاجتماعي لا تتوقف على مجرد غياب الإكراه ، بل هناك حريات أساسية يحتاجها المجتمع، ويقوم الدين بتليتها؛ منها: الحرية من الخوف ، والحرية من الفساد، والحرية من الرغبات غير المشروعة. وتلك حريات حقيقية إذا لم تمنح للمجتمع فإنه ينهار تحت ضربات الخوف على المال والنفس والعرض، والخوف على حرمان الناس وسرائرهم ، والخوف على مكتسباتهم الحياتية من الضياع.

وبكلمة ، فإن الإسلام - عبر توسيعه لدائرة الحرية من المساحة الفردية الى المساحة الاجتماعية - وضع الحريات الجديدة في الواجهة الاجتماعية، فعن طريق نظام متكامل في العقوبات الجنائية والأخلاقية لمعاقبة الخنا والمنحرفين ، أسس الإسلام مبادئ الأمان (أي الحرية من الخوف) ، والعفة الاجتماعية (أي الحرية من الفساد) ، وطرق أعمال الخير ونشر الفضائل (أي الحرية من الشر).

إن الحرية في الأنظمة السياسية المتعارفة اليوم ليست حرية كاملة. والأنظمة السياسية الغربية نظمٌ ديمقراطية تحاول أن تُبرز "الحرية" كثمره من ثمراتها السياسية، ولكن الواقع يكذب ذلك.

ففي المجتمع الرأسمالي يتمتع البعض القليل بالسيطرة على ملكية مالية واسعة، وبيادارة وسائل ضخمة للإنتاج ، وبالسيطرة على مساحة واسعة للنظامين التعليمي والإعلامي. بينما يبقى السواد الأعظم من الناس محروماً من التمتع بتلك المزايا الاقتصادية والسياسية. فهنا يصبح اختيار أحد البديلين أضعف بالنسبة للطبقة الفقيرة أو المحرومة. وعندها يصبح الأضعف أقل حظاً في الإدارة السياسية أو الاجتماعية، لأن القوي يمسك بزمام المعرفة ووسائلها. وهنا تتحول الحرية المزعومة إلى صمام أمان يمنع الانفجار. فالسلطة "الديمقراطية" في هذا المجال حولت الحرية - في ميزان غير عادل - إلى أداة محكومة بشروطها في الاختيار.

وهنا يأتي السؤال: ما هي العلاقة بين الحرية والديمقراطية "كنظام سياسي"؟ والجواب على ذلك هو أن الصراع الاجتماعي بين الفئات المختلفة شرط من شروط وجود البدائل ، أي قوة الاختيار، وعندما يكون الأفراد إما حكاماً أو محكومين، فإن ذلك يعني اختلافهم في درجات الحرية وقوة اختيار أحد البديلين. فالذي يملك وسائل السلطة وأدواتها في النظام الديمقراطي تتوفر له البدائل أكثر من الذي لا يملك السلطة، وهذه العلاقة بين حجم السلطة السياسية ومساحة الحرية التي يتمتع بها السياسي هي التي تعكس صورة الديمقراطية الغربية.

فإذا قلنا: بأن الديمقراطية هي شكل من أشكال التنظيم السياسي حيث يشارك كل البالغين في صياغة قراراته ، فإن الحق في المشاركة السياسية إذن يخضع لمقدار الحق العلمي الممنوح منذ الطفولة.

الحرية وأحكام الارتداد

إن الحكم الشرعي يعبر عن وصف هداية للسلوك الإنساني. ووصف الهداية ربما يكون ملزماً ذاتياً للإنسان كما هو الحال في الأمر بالصلاة أو الصيام. وربما يكون متلازماً مع التهديد بالعقوبة الجسدية كما هو الحال في الأوامر الناهية عن السرقة والقتل، وربما يكون شرطاً ضرورياً كما هو الحال في الإلزامات الشرعية التي تؤدي إلى التعايش الاجتماعي وما يتبعها من محبة وتعاون.

بين الأحكام الشرعية والقوانين الوضعية:

ولو درسنا المشتركات بين الأحكام الشرعية والقوانين التي وضعها الإنسان لتنظيم مجتمعه (وبضمنها قوانين الحرية الفردية) للحظنا اشتراكها في الأمور التالية:

- 1- إن كليهما صياغة لفظية محددة، فالتعبير اللفظي يشخص طبيعة السلوك الذي يسمح ، أو يمنع ، أو يُلزم الإنسان إلزاماً أخلاقياً بدرجة أقل كالأستحباب والكراهية.
- 2- إن للحكم الشرعي مصدراً الهياً سماوياً، وللقانون الوضعي مصدراً بشرياً يذعن له البعض.
- 3- إن كليهما يحددان شكلاً معيناً للسلوك الإنساني.

ولكن الأحكام الشرعية قوانين أخلاقية تختلف عن القوانين الوضعية، فهي تستبطن إلزامات أخلاقية في الأوامر والنواهي والمباحات، وتستظهر ألواناً من الحكمة الإلهية. والفكرة الجوهرية في الحكم الشرعي هو أن تطبيقه من قبل المكلف يرفع ذلك الحكم من المستوى العملي الى المستوى الامتثالي. أي أن الحكم الشرعي - بما فيه من أوامر ونواهي - عندما يُطبَّق بدافع الامتثال للمولى عز وجل، فإنه يُطبَّق على أساس كونه حكماً أخلاقياً ملزماً لا باعتباره حكماً اجتماعياً أو شخصياً مجرداً.

عقوبة الارتداد:

ولاشك ان العقوبة تجلب وضعاً بغيضاً للمعاقب. فما هو المبرر في إنزال عقوبة على مسلم غير عقيدته؟ فهل أن طبيعة تلك العقوبة انتقامية ، أو هي قصاص لما اقترفت يدها ، أو تعبر عن ردع للآخرين، أو هي تصحح لوضع اجتماعي وديني؟

والجواب على ذلك هو أن تبرير العقوبة يتلزم مع كون العمل المرتكب إنما يعدُّ ذنباً يدان عليه المذنب. فالآثار المترتبة على تغيير عقيدة المسلم أعظم فساداً من إطلاق حريته دون قيود. بمعنى ان انحراف الإنسان عن الإيمان بالإسلام - كعقيدة ونظام اجتماعي- يجلب شراً وضرراً يصيب جميع أجزاء النظام الاجتماعي؛ لأن الكفر بالإسلام يعني الكفر بتشريعاته الاجتماعية في الملكية والعقود والضمان والتجارة والعلاقات الاجتماعية الإنسانية بين الأفراد. ويعني بشكل أولي الكفر بالرابطة الروحية التي تربط الإنسان بالله سبحانه وتعالى.

فالعقوبة هنا صحيحة لأنها تمثل حجماً من الأذى لا بد أن يُنزلَ بالمعاقب يتناسب مع مقدار الضرر الذي أنزله بالنظام الأخلاقي للمجتمع. فالقيمة الأخلاقية لعقوبة "الردة" نلمسها بوضوح عندما تتحقق آثارها. وهي التماسك الاجتماعي للمسلمين، والأمن الجماعي من انتهاك حرمان النفس والعرض والمال.

وهذا ليس حدساً نظرحه في نظرية مثالية، بل هو حسٌ نلمسه في حياتنا الاجتماعية. فإن العدالة القضائية والاجتماعية تقتضي أن يعانى المذنب الذي ينزل ضرراً بالنظام الاجتماعي. فالعقوبة هنا ليست عملاً متشاكاً مع الشر أو متلازماً مع الانتقام كما يزعمون، بل إنها جزءٌ مكملٌ لحرية الجماعة ونظافتها الأخلاقية والحياتية. فالعدالة الجزائية التي تهتمّ بالنظام الاجتماعي الإسلامي تستدعي معالجة الذنب القانوني فيما يتعلق بـ"الردة" معالجة جزائية عادلة. فالمذنب - الفرد - هنا يجب أن يعانى جزاء ما اقترفه بحق الجماعة. والعقوبة هنا ليست وضعاً مريحاً للفرد ولا للنظام الذي شرعها، ولكن الخلل الذي يحاول الفرد إحداثه - بقصد أو دون قصد - يجب معالجته معالجة جزائية.

فالمسؤولية القانونية في الإسلام تستدعي أن لا يززع الفرد سلامة نظام الجماعة بدوافع مبيتة، تماماً كما أن المسؤولية القانونية في النظام الوضعي تستدعي عدم الإحلال بالنظام عن طريق القتل والسطو المسلح ونحوها. فجوهر الموضوع هو أن القانون الجنائي الديني يفرض عقوبات على المخالفات الفردية ضد الأخلاق والتي تؤدي إلى وضع مصلحة النظام الاجتماعي العام في خطر.

وهذه الرابطة المحكمة بين الشريعة والأخلاق هي التي تجعل للعقوبة الفردية معنى متميز. فأهداف الدين تتفق عندما يصل المجتمع الديني إلى درجة من الالتزام بالأحكام والتشريعات والقوانين، بحيث تهذب بعض الحريات من أجل أن يبقى المجتمع أخلاقياً في أهدافه وفي وسائل تحقيقها. فالعائلة والمدرسة تعاقبان أفرادهما أحياناً من أجل تعديل سلوكهم الأخلاقي وتنمية ثقافتهم الشخصية.

أمان الجماعة:

وإذا كان المعاقب بأحكام "الردة" يعتبر عقوبته قهراً وظلماً، فإن الجماعة لها الحق في إدانة جريمة الارتداد وما تتبعها من آثار على الجماعة ذاتها. ومن حق الجماعة أن تطالب بالجزاء الأخلاقي ضد الذين ينتهكون حرمتها في الأمن الاجتماعي والعبادي. فالعقوبة هنا، أرجعت احترام الجماعة لمبادئها الأخلاقية والدينية والقانونية إلى وضعها الصحيح. خصوصاً إذا ما علمنا بأن "الارتداد" كان يحاول تدمير الاحترام المكنون للدين في قلب الجماعة وروحها.

وبطبيعة الحال، فإن حرق القانون الإسلامي في "الارتداد" يعني أن تلك "الحرية" ينظر إليها الإسلام على أساس أنها من أخطر الجرائم والجنايات، ولذلك شرع لها عقوبة الموت. بمعنى أن حرق القانون الأخلاقي للجماعة خطير للغاية، إلى حد يتحتم فيه إنزال عقوبة شديدة لمنعه وعدم تكراره مرة أخرى. وإلا، فلو فتح الباب لجناية من هذا القبيل تمر دون عقوبة، بدعوى حرية الإنسان وحقوق الإنسان لكان القيد الذي فلت

منه فرد واحد قيماً للجماعة كلها. فعقوبة "الردة" إذن وضعت للأفراد في وضع احترام حقوق الجماعة وصيانة حريتها في الأمن الجماعي.

ومن هذا المنطلق قام القرآن المجيد بتربية عقل الأمة على فهم الجوانب الأخلاقية في العقوبات : (...مَنْ قَتَلَ نفساً بغيرِ نفسٍ أو فسادٍ في الأرضِ فكأنما قَتَلَ الناسَ جميعاً...) ⁵ ، (إنما جزاءُ الذينَ يحاربونَ اللهَ ورسولَهُ ويسعونَ في الأرضِ فساداً أن يُقتلوا...) ⁶ .

فتقييد حرية فرد بعقوبة، نتيجة جناية أخلاقية ارتكبتها، تعني خيراً عميماً للضمير الجماعي للأمة؛ لأن العقوبة الجنائية محقٌ للباطل الذي أراد الذنب إيقاع المجتمع الكبير في حبائله.

إرجاع الحق إلى نصابه:

إن الخلل الذي تحدته "الردة" في الميزان الأخلاقي للمجتمع الإسلامي لا يمكن معالجته إلا بإنزال عقوبة رادعة بالمرتد. وبكلمة فلسفية، أن الارتداد هو محاولة لحو الحق وإبطاله. والعقوبة الجزائية تنفي ذلك النفسي. وبذلك فإنها تحق الحق وترجعه إلى نصابه.

والنظام القضائي مصممٌ لترشيد سلوك الأفراد، عن طريق عرض قوانين جزائية، تستهدف أولئك الذين يختارون كسر تلك القوانين أو التشريعات الاجتماعية. و"المرتد" هنا له الحرية الكاملة في الخيار بين الدين الحق وبين الخروج عنه. والخروج عنه يستلزم عقوبة واضحة في القانون الشرعي من أجل أن يستمر النظام القضائي في ترشيده سلوك الناس، فالمرتد هنا ليس بريئاً ، حتى تكون عقوبته منافية للأخلاق، بل إنه اختار - بكامل حريته - أسوأ البديلين وأحطهما وهو بديل الكفر على الإيمان. ولم تكن آثار ذلك الاختيار فردية ، بل كانت آثاراً اجتماعية مدمرة على النظام الاجتماعي وبقية الأفراد الذين يعيشون تحت مظلتها الحقوقية والتكليفية. فالعقوبة لها تبرير أخلاقي عندما يكون المذنب قد أذنب بكامل حريته ، وبدون أي ضغط أو إكراه، ولو كان الذنب قد ارتكب بدافع الجهل أو عدم القصد ، فإنه لا يصنّف تحت هذا العنوان، بل سيكون له عنوان آخر.

العقوبة تقلل من جاذبية الذنب:

إن الجرائم الخطيرة التي ترتكب ضد القيم والأسس الأخلاقية للمجتمع تستحق أقصى العقوبات؛ ذلك لأن العقوبة الشديدة تجعل الذنب أقل جاذبية بالنسبة للمذنبين، فيرتدعون عن ارتكابه. ولاشك أن الحرية الدينية متلازمة مع حرية الاختيار التي هي شرط أساسي في المسؤولية الأخلاقية، والمسؤولية الأخلاقية مرتبطة

⁵ سورة المائدة: الآية 32.

⁶ سورة المائدة: الآية 33.

بصبّ اللائمة أو المسؤولية الجزائية على المذنب. وبكلمة ، إن السلوك الإنساني قابل للتكيف مع المسؤوليات الدينية التي تجعل العقوبة، الوسيلة الأخيرة للامتنال.
فهنا موردان:

الأول: إن قوله تعالى (لا إكراه في الدين قد تبين الرشد من الغي...) ⁷ تعني منطوقاً نفي الدين الإجباري ، لأن الدين من الأمور الاعتقادية القلبية التي لا يحكم فيها الإكراه والإجبار، وتعني مفهوماً نفي القدرة على اختيار أحد البديلين عند الجهل. ولكن عندما يتحقق العلم بروح الشريعة ومفاهيم السماء ، فإن الإكراه محرّم لأنه من المؤكد أن الإنسان سيختار البديل الأفضل وهو الإسلام.

الثاني: إن موضوع تغيير عقيدة المسلم هو موضوع آخر غير موضوع حرية الفرد، وهو موضوع نظام الجماعة وحريتها من الخوف والشر والفساد.

حرية التعبير المتعلقة بالدين: ما هو نطاقها ؟

والقاعدة: إن حرية التعبير ينبغي أن لا تتصادم مع الروح الاجتماعية للقانون أو التشريع، فالقانون الشرعي في دولة دينية له انعكاسات على تنظيم شؤون الجماعة ، وبضمنها الأسس النفسية والاجتماعية للطاعة.

الشخصيات الدينية والصفة القدسية:

وحرية التعبير يجب أن لا تؤخذ بمعزل عن الخريطة الاجتماعية والثقافية والدينية للمجتمع ككل. فالنظام القانوني له جذور طبيعية في الفطرة البشرية؛ ولذلك فإن الناس ترغب أن ترى المذنب قد نال جزاءه العادل ، وترغب أن ترى المظلوم قد أُستردَّ حقه كما أشار الى ذلك الإمام أمير المؤمنين (ع)، وترغب أن تحترم الشخصيات الدينية وتُقدَّس. ولو أضفنا الجوانب التاريخية للأنبياء والمعصومين (ع) ورجال الفكر والدين ومعاناتهم لرأينا أن مسألة الاحترام والتقدير تتناسب مع فطرة الإنسان - غربياً كان أو شرقياً - في النظر الى القائد الديني باعتباره أكبر من مجرى الحياة. فأوروبا النصرانية تبكي على مظلومية السيد المسيح (ع) والشرق الإسلامي يبكي على مظلومية الإمام الحسين (ع) . وكل العالم يرى أن في احترام الشخصيات السماوية التي تضيء عليها صفة القداسة إضاءة لجوانب حياتها من أجل التأسى بها.

وقداسة الشخصيات الدينية في عينها ظاهرة اجتماعية تستحق التأمل. فالقانون الاجتماعي الذي ينظّم شؤون الجماعة يتطلب دائماً وجود شخصيات لها صفات القدسية والاتصال بالغيب، ولها القدرة على تحريك المشاعر الدينية للناس.

⁷ سورة البقرة: الآية 256.

ولاشك أن الدين ليس مجرد أحكام وتشريعات ، بل أنه حياة وحيوية تنقل أفكاره ومتبنياته شخصيات نذرت نفسها لخدمته.

وحتى لو افترضنا أن الدولة التي نعيش فيها تحكم تحت ظلال الدين وتطبّقه على كل صغيرة وكبيرة في نظامها الاجتماعي ، فإن الفقهاء مثلاً يتعدى دورهم الدور الاجتماعي العام ليصل إلى ذاتيات الأفراد. فالذي يريد أن يتصل بالخالق عزّ وجلّ ، عليه أن يبحث عن الطرق الشرعية في ذلك الاتصال كأداء الواجبات العبادية مثل الصلاة والصيام ونحوها. فلا بد له أن يمر في طريقه على الفقهاء ليتزود بما يساعده على الاتصال بالله سبحانه. وهنا لا مجال لنفي صفة الاحترام والقدسية عن الذين نذروا أنفسهم لخدمة دينهم وخدمة الناس وتعليمهم أحكام العبادات بدون أي مقابل.

حدود حرية التعبير:

ولكن حرية التعبير يجب أن توضع لها الحدود المنطقية والفلسفية والشرعية بحيث لا تتجاوز الأهداف الاجتماعية المرسومة. فالحرية إذا ما تجاوزت حدود الدين، وحاولت ضرب المصالح الحقوقية للجماعة، فإنها ستصبح عملية تخريبية للواقع الاجتماعي.

ونحن كمسلمين لا نستطيع أن نجعل الحرية - بمفهومها العام - من الحقائق الاجتماعية ما لم نقيّم محاسن الحرية ومساوئها ونحدد موقعها في أفكارنا الدينية. وإذا استطعنا أن نجعل الحرية قيمة دينية بدل أن تكون حقيقة اجتماعية ، استطعنا تهذيب تلك القيمة وإرشادها إلى طريق الخير والجمال والعلم ، وإبعادها عن طريق الشر والقبح والجهل.

فالحرية يجب أن تنظر إلى الحقائق الاجتماعية أكثر مما تنظر إلى الرغبات الشخصية. وحدود الحرية التعبيرية تكمن في حقل الكشف الاجتماعي ، لا النصوص التاريخية. بمعنى: إن حرية التعبير هي قضية ضرورة اجتماعية تحددها الضوابط الدينية أكثر مما هي قضية اختيار عشوائي دون ضوابط دينية أو أخلاقية. وهنا ، فنحن لا ننظر إلى الحرية التعبيرية على أساس مجرد رغبات الأفراد، بل على أساس الآثار المترتبة على استخدام تلك الحرية. وبكلمة مختصرة، فإن الدين له قدسية لا يمكن انتهاكها بدعوى حرية التعبير.

وحرية التعبير واحترام المقدسات يجب أن تتلازم مع الواقعية الفكرية والحضارية والدينية للمجتمع. وبدون ذلك الفهم تتحول حرية التعبير إلى سراب ، لأن حرية التعبير بدون فهم معانيها الحقيقية تتحول إلى إكراه ضد الجماعة ، وانحلال من المسؤولية الاجتماعية الملقاة علينا جميعاً تجاه الجماعة. وإذا فهمنا دوافع الأفراد من إطلاق الحرية ، فإن حكمنا على صحتها أو سقمها سيكون نابغاً من العلم الواقعي بدقة التعبير وحديثه. وبمعنى آخر: إننا لا بد أن نحدد حرية التعبير على ضوء المعرفة العلمية للدين، لا على ضوء رغبة الأفراد لمجرد التعبير.

ويعني ثالث: إن نطاق التعبير فيما يتعلق بالدين ينحصر بالقضايا الاجتهادية المبنية على الأصول المتفق عليها بين علماء الإسلام، وفهم الحرية على أساس الواقعية يعني أننا نقلنا القضية من مستوى الصياغة النظرية إلى الوجود العملي، ومن الكتب النظرية إلى الحياة الواقعية، ومن النص إلى القراءة الحقيقية الخصبية.

الحرية في الزواج واختيار رفيق الحياة

إن فكرة الولاء الشخصي فكرة عاطفية وأخلاقية أكثر منها فكرة سياسية أو اجتماعية. فالولاء عنصر مهم من عناصر النظام الحضاري للأسرة، ولكن ولاء المرأة للرجل في الفكر والسياسة والاجتماع والدين أقوى - على الأغلب - من ولاء الرجل للمرأة.

حرمة زواج المسلمة من الكافر ، لماذا ؟

والولاء - بالمصطلح الفلسفي - هو الرغبة العملية لإظهار الحب والتسليم والإذعان للقضية التي يحملها الفرد. فإذا كانت الزوجة توالي زوجها، فإنها تظهر له الحب والتسليم والإذعان لما يحمله من منهج فكري وفلسفي وديني في الحياة. وهنا ينصهر الموالي في فكر الولي وعقليته وأخلاقه. أو بمعنى آخر: تنصهر الزوجة المسلمة - لو تم هذا اللون من الزواج - في فكر زوجها الكافر وفي عقله وأفكاره البعيدة عن الإلزامات والواجبات الدينية. وهنا تفقد الزوجة شخصيتها الدينية المبنية على الأخلاق الإسلامية وما يتبعها من إلتزامات وحقوق وواجبات؛ وبذلك أصبح هذا اللون من الولاء لوناً من العبودية لصنم يعبد من دون الله. وهنا أصبح الزواج من غير المسلم أداة تخريب للمجتمع الإسلامي عموماً ولشخصية المرأة بالخصوص.

إن الولاء الشرعي الصحيح في الأسرة بين الزوجة والزوج ينبغي أن يكون مبنياً على قاعدة مشتركة من الأفكار والعقائد والتمنيات، وعلى قاعدة مشتركة من المصالح والمنافع الأسرية. وهذه الروابط إذا تمت - بشرط وحدة الدين - تجهز الأسرة بالشروط الموضوعية للولاء. فالولاء الحقيقي للزوجة تجاه زوجها هو شعورها بالهما يركنان إلى قاعدة مشتركة في الفكر والعقيدة. وإذا احتلت تلك القاعدة، فإن من الطبيعي أن يبطل العقد الواقع بين امرأة مسلمة ورجل كافر أو غير مسلم.

وقد قال تعالى: (...هُنَّ لِبَاسٌ لَكُمْ وَأَنْتُمْ لِبَاسٌ لَهُنَّ...) ⁸ ، وقال: (وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا لِتَسْكُنُوا إِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُمْ مَوَدَّةً وَرَحْمَةً...) ⁹ ، (...إِنْ عَلِمْتُمُوهُنَّ مُؤْمِنَاتٍ فَلَا تَرْجِعُوهُنَّ إِلَى الْكُفَّارِ...) ¹⁰ ، (...وَلَا تُمْسِكُوا بِعِصَمِ الْكُوفَرِ...) ¹¹ .

⁸ سورة البقرة: الآية 187.

⁹ سورة الروم: الآية 21.

¹⁰ سورة الممتحنة: الآية 10.

¹¹ سورة الممتحنة: الآية 10.

ووجه الدلالة أن المودة والرحمة لا يأتيان إلا عن طريق الولاء. ومجرد صداقة الزوج لزوجته أو شجاعته أو عطفه لا توفر أساساً للولاء الأسري ما لم تتوفر القاعدة الدينية المشتركة بينهما. وما لم تتوفر قاعدة مشتركة للولاء العقائدي بين الزوجين ، فان الزوج بسبب عقيدته العلمانية أو الكافرة سيكون بذرة لصراع الولاءات.

صراع الولاءات:

وصراع الولاءات لا يحمل في طياته إلا شراً ، لأنه صراع مدمر للعواطف والأفكار. فإذا كان ولاء الزوج لعقيدته الكافرة قوياً ، وفي نفس الوقت كان ولاء الزوجة المسلمة لزوجها الكافر قوياً ، أصبح الولاء الأضعف تحت رحمة الولاء الأقوى.

وبتعبير ثانٍ: فإن ولاء المسلمة لزوجها الكافر سيكون إكراهاً مبطناً بطيئاً لتغيير عقيدتها. وهذا تناقض يقع فيه دعاة حقوق الإنسان. فكيف يمكن الجمع بين حق المرأة لاختيار رفيق حياتها دون قاعدة دينية مشتركة ، وبين الإكراه السلوكي والعقيدي الذي يفرض عليها لاحقاً؟ ولاشك أن الولاء الأسري الذي لا يقوم على العدل يؤدي إلى ضرر وتعاسة وشر. ولذلك فإن الإسلام - ظاهراً - أبطل العقد من البداية؛ لأننا لا نستطيع أن نفصل البني الأخلاقية لذلك الزواج عن البني الأخلاقية لأهدافه.

والولاء الذي يفرض على الشر لا يمكن معالجته إلا من البداية ، أي بإبطال العقد من الأصل. ولو كان عقد زواج المسلمة بالكافر صحيحاً لواجهنا مشكلة صراع الولاءات ومن بعدها صراع العقائد ثم زعزعة النظام الأسري في المجتمع الإسلامي.

نقطة مهمة أخرى حول الولاء الأسري ، وهي أن الولاء - بصورته القانونية - يعني أن الموالي يستفرغ وسعه في إنجاز واجباته تجاه الولي. ومن آثار ذلك طاعة مطلقة نستشعرها في عملية الولاء بين الزوجة وزوجها. فإذا كان الدين يفرض على المسلمة واجبات مثل الصلاة والصيام والحج في أوقات مخصوصة ، فكيف تستطيع أداءها إذا كانت تتضارب مع واجبات الزوج في عقيدته الكافرة؟

إن ولاء المسلمة لزوجها الكافر يتضمن تحلياً عن مصالحها الشرعية في الاعتقاد بعقيدتها والإيمان بما وممارستها، وهذا لا ينسجم مع حقوق المرأة في حرية ممارسة عقيدتها.

الاستنتاج

نستنتج مما سبق أن "الحرية" فكرة أخلاقية دعمها الدين عبر طرق متعددة ، منها:

1- إعطاء الإنسان حرية الاختيار ، شرط التمييز بين الرشد والغبي أو بين الخير والشر. أو إعطاء الحق في الاختيار العلمي بين البديلين. ونادى الاسلام برفع الإكراه ، ومنح القدرة على اختيار البديل الأصح للإنسان.

2- إن الحرية لا تتم ما لم تتم القدرة على تحقيقها، وإذا لم يكن الإنسان قادراً على ممارسة الحرية ، فلا معنى لمناقشتها.

3- ليس هناك حرية مطلقة للإنسان ، بل إن الحرية مقيدة أصلاً بالتقاليد والمصالح. والحرية عملية انتقائية يُحدد فيها شكل الاختيار وطبيعة البدائل من قبل النظام الاجتماعي الذي يعيش فيه الفرد.

4- وسع الاسلام دائرة الحرية. فبالإضافة الى حرية الرأي والتعبير، وحرية التجمع، وحرية العبادة، وحرية العمل هناك حريات أضافها الإسلام ، وهي : الحرية من الخوف، والحرية من الفساد، والحرية من الرغبات غير المشروعة.

وبذلك خلق الإسلام في المجتمع ما سُمي بأمان الجماعة ، عبر وضع الحرية الشخصية ضمن المبادئ الأخلاقية والقانونية للدين.

والحمد لله رب العالمين.
