

الحرية في الفكر العربي والإسلامي المعاصر -أبو القاسم حاج حمد أنموذجًا-

الدكتور محمد الناصري⁽¹⁾

مقدمة:

تعدّ الحرية من أكثر المفاهيم الفلسفية أهميّة وخطورة في التطور العامّ للتاريخ البشري، حيث صار البحث في مفهومها معقدًا إلى حدود قصوى؛ بفعل اختلاف أنظار الفلاسفة عبر التاريخ الإنسانيّ الطويل إلى حدّه وتعريفه وتعيين مستوياته ومجالاته وضوابطه وصوره المختلفة⁽²⁾. لقد طرحت مسألة الحرية عبر مسار التاريخ وما زالت؛ ولكنّ مفهومها كان يختلف في كلّ مرحلة، ومن مجتمع إلى آخر، فكان طبيعيًا أن يأتي التعبير العربيّ والإسلامي عن الحرية متسقًا مع الخصويّة الثقافية والحضاريّة العربيّة/الإسلاميّة، ومستندًا إلى المرجعيّة الفكرية العربيّة والإسلاميّة التي يصدر عنها، كما كان من الطبيعيّ الحديث عن تعدديّة في الاجتهاد والنظر في هذه المسألة داخل التيارات العربيّة/الإسلاميّة⁽³⁾.

لقد أبدى التيار الإسلاميّ حرصًا على التميّز في التعامل مع مفهوم الحرية، وفي تقديم فهم يختلف عنه في المجال التداولي الآخر الغربيّ؛

(1) باحث في الفكر الإسلاميّ، من المغرب.

(2) انظر: زكريا، إبراهيم: مشكلة الحرّيّة، ط1، القاهرة، الهيئة المصريّة العامّة للكتاب، 2010م، ص14.

(3) انظر: البطوش، بسم عبد السلام: «الحرّيّة في الخطاب الإسلاميّ الحديث»، مجلة إسلاميّة المعرفة،

السنة 8، العدد 31-32، شتاء 2002م/2003م، ص201.

فبينما يسعى هذا الأخير إلى تقديم مفهوم الحرّية على ضوء قوانين الطبيعة وإكراهاتها، وقوانين التاريخ، والبحث عن مساره، والتساؤل عن الحتمية والتقدّم والهدفية، والعلاقة بين الفرد والمجتمع، والبحث في علاقات السُّلطة. . .؛ ينظر المسلم إلى مفهوم الحرّية الإنسانيّة وهو يأخذ في اعتباره -مضافاً إلى هذه المعاني- الفعاليّة الإلهية في الكون؛ فحتّى الخلاف الشهير بين المعتزلة والأشاعرة في قضية خلق الأفعال لم يُلغ فيه أيُّ من الطرفين الفعاليّة الإلهية في الكون؛ كما أكّدت جميع الفرق الكلاميّة الإسلاميّة على أهميّة هذه النقطة.

ومن هذا المنطلق، يكمن السؤالان الآتيان: كيف سيكون وضع الحرّية في إطار المرجعيّة الإسلاميّة؟ وهل لجوء الخطاب الإسلاميّ إلى المواءمة مع الواقع الخاضع للمؤثرات الغربيّة يجعله قادراً على التكيف مع المفاهيم العصريّة المطروحة في مسألة الحرّيات؟ وغيرهما من الأسئلة الكثيرة التي تكتسب شرعيّتها بالنظر إلى إشكالات عدّة يعاني منها التراث الإسلاميّ في مجال الحرّيات من جهة؛ كمسألة الردّة، وحقّ التعبير، والحرّية الفكرية، والالتباس التاريخيّ والثقافيّ عندما نضع مسألة الحرّية في سياق وجوب تطبيق الشريعة (ولنا في الأخذ بحكم الردّة قديماً وحديثاً خير شاهد على صحّة القول). وتلك التي يعاني منها تاريخنا السياسيّ من جهة ثانية؛ كالايدولوجيا الجبرية التي سعى المنظرون لها إلى سلب الإنسان من كلّ قدرة على الاختيار، ليقولوا بالتالي إنّه مسير في كلّ شيء، ولا بدّ من أن يطيع كلّ صاحب سلطان؛ ذلك أنّ مشيئته هي من مشيئة الله!

وتأتي هذه المقالة في سياق تتبّع تطوّر الخطاب الإسلاميّ في مسألة الحرّية؛ بالتركيز على رؤية أبي القاسم حاج حمد بوصفه أنموذجاً بارزاً من المنظرين الإسلاميين لمفهوم الحرّية، في محاولة لسدّ فراغ ظلّ تراثنا المدوّن بالعربيّة يعانيه؛ إذ لا نلمس اهتماماً بدراسة تطوّر الخطاب

الإسلامي في مسألة الحرّية؛ فثمة مجرد حديث عام ومجزأ حولها، وتكاد الدراسات المعمّقة والمتخصّصة تنعدم؛ مع أنّ هذا لا يعني عدم ورود إشارات حولها في بعض دراسات تاريخ الفكر العربيّ الحديث، وإن كانت تتحدّث عن المسألة في سياق الحديث عن أسباب التأخر أو التقدّم مثلاً، أو في سياق الحديث عن العلاقة بالغرب، أو غير ذلك. هذا، مضافاً إلى بعض الدراسات الأكاديميّة التي درست المسألة بشكل يكتنفه كثيرٌ من التعميم، وتنقصه الروح العلميّة المنصفة، أو يغلب عليها الطابع الصحفيّ، فبقيت تلك الدراسات أسيرة لمواقف أيديولوجيّة مسبقة، أو أسيرة لآراء متحيّزة يجري تداولها بوصفها مسلمات!⁽¹⁾

لقد وجدنا في تناول أبي القاسم حاج حمد لمشكلة الحرّية فهمًا جديدًا، يطرح وجهة نظر متميّزة ومثيرة عهدناها في كتاباته السابقة⁽²⁾؛ ما أثّرنا معه تناولها بالدراسة والتحليل والمناقشة؛ متّخذين من صورة الحرّية في الخطاب العربيّ والإسلاميّ الحديث والمعاصر أفقًا للتجاوز.

أولاً: الإصلاحية العربيّة الإسلاميّة وسؤال الحرّية:

ما لا شكّ فيه أنّ مشكلة الحرّية شغلت العديد من رواد الإصلاحية العربيّة الإسلاميّة، وظهرت دراسات تناقش الإشكال؛ فكانت دعوة الحرّية في الوطن العربيّ منذ عصر النهضة الأولى دعوة ملحة مدويّة عند كثير من الكتّاب والمفكرين العرب والإسلاميين عمومًا؛ ومنشأها دعوة خير الدين التونسيّ، وقبلها بقليل دعوة الطهطاوي؛ حيث كانت هذه الدعوة

(1) انظر: البطوش، «الحرّية في الخطاب الإسلاميّ الحديث»، م. س، ص 216.

(2) تحمل كتب أبي القاسم حاج حمد رؤية تجديدية معاصرة، تقوم على استيعاب الموروث الدينيّ والثقافيّ، والسعي إلى تجاوزه بتقديم رؤية بديلة وقراءة معاصرة، تستعين بأدوات ومناهج العلوم الحديثة لفهم النصّ الدينيّ. ويظهر ذلك من خلال آرائه الجريئة في مقاربة النصّ الدينيّ والموضوعات المرتبطة به. فقد ناقش العالميّة الإسلاميّة الثانية، والأزمة الفكرية والحضارية للعالم العربيّ والإسلاميّ، ومنهجية القرآن المعرفية، وإبستمولوجيا المعرفة الكونية، والحاكمية، وجذور المآزق الأصولي، والقرآن وإشكالية المتغيّرات الاجتماعيّة والتاريخية، وغيرها من الإشكالات التي صاغها عناوين لمؤلفاته العديدة.

تهدف إلى نشر الحرّية في المجتمعات العربيّة، بعد أن عانت قرونًا طويلة من الظلم والتعسف والاستبداد والقهر والتسلّط.

1. الحرّية في فكر خير الدين التونسي:

أظهر خير الدين التونسي اعتناءً ملموسًا بمسألة الحرّية؛ وذلك في متن كتابه الشهير «أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك».

ويرى بعض الباحثين أنّ الدافع لدى خير الدين التونسي إلى كتابة مؤلّفه هو محاولة إثبات «أنّ السبيل الوحيد في العصر الحاضر لتقوية الدول الإسلاميّة؛ إنّما هو اقتباس الأفكار والمؤسّسات عن أوروبا وإقناع المسلمين المحافظين بأنّ ذلك ليس مخالفًا للشريعة؛ بل هو منسجمٌ مع روحها»⁽¹⁾. وفي مقدّمة ذلك مفهوم الحرّية؛ معتبرًا الحرّية فطرة، وأنّ النفس البشريّة مجبولة على الحرّية⁽²⁾.

فالملاحظ أنّ خير الدين التونسي متيقّن من أنّ الحرّية دعامة أساسيّة من دعائم ازدهار أوروبا الحديثة؛ إذ يعتبر الحرّية «منشأ سعة نطاق العرفان والتمدّن في الممالك الأوروبيّة»⁽³⁾، وإذا كانت الحرّية في الفكر الغربيّ تعني -حسب خير الدين- «إطلاق تصرّف الإنسان في ذاته وكسبه مع أمنه على نفسه وعرضه وماله، ومساواته لبني جنسه لدى الحكم؛ حيث لا يخشى الإنسان هزيمة في ذاته ولا في سائر حقوقه؛ وبالجملة، فالقوانين تقيّد الرعاة، كما تقيّد الرعيّة»⁽⁴⁾، فإنّه لا يبدي اعتراضًا على فهمهم هذا؛ بل دافع خير الدين في مقدّمة كتابه عن مفهوم الحرّية بهذا الوجه الليبراليّ الصريح ضدّ خصومها في المجتمع التقليديّ الإسلاميّ؛ عندما أكّد بوضوح كامل أنّ الإسلام في صميمه دعوة حارّة إلى الحرّية بهذا

(1) حوراني، ألبرت: الفكر العربيّ في عصر النهضة (1798-1939م)، ط4، بيروت، دار النهار، 1986م، ص114.

(2) انظر: التونسي، خير الدين: أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك، تحقيق: منصف الشنوفي، ط2، تونس، الدار التونسية للنشر، 1972م، ص158.

(3) م. ن، ص210.

(4) م. ن، ص212.

المفهوم الحديث المتداول في الغرب، قائلاً: «إنَّ الحرِّيَّةَ والهمَّةَ الإنسانيَّةَ اللتين هما منشأ كلِّ صنع غريب؛ غريزتان في أهل الإسلام مستمدتان ممَّا تكسبه شريعتهم من فنون التهذيب»⁽¹⁾.

2. الحرِّيَّة في فكر أحمد لطفي السيِّد:

كانت قضية الحرِّيَّة في بداية القرن العشرين من القضايا الحيويَّة لدى تيار التحديث الليبراليِّ، ولن نجانب الصواب إذا اعتبرناها شعارهم الأساس، حيث اعتبروها مفتاح النهضة والإصلاح. ومن أشهر أعلام هذا التيار أحمد لطفي السيِّد، الذي يُعدُّ في نظر العديد من الباحثين «صحفي الدعوة إلى الحرِّيَّة»⁽²⁾. ولعلَّ ما يؤكِّد اهتمام لطفي السيِّد بقضية الحرِّيَّة هو وعيه بأنَّ حرِّيَّتنا -حسب تعبيره- «ليست مذهباً نستورده؛ بل حاجة نحسُّها وتخصُّنا»⁽³⁾.

لقد دافع عن الحرِّيَّة دفاعاً مجيداً، إذ اعتبرها في كتابه «تأمّلات في الفلسفة والأدب والسياسة والاجتماع» أهمَّ من الخبز والماء؛ حيث يقول: «لو كُنَّا نعيش بالخبز والماء لكانت عيشتنا راضية؛ ولكنَّ غذاءنا الحقيقي الذي به نحيا، ومن أجله نحبُّ الحياة، ليس هو إشباع البطون الجائعة؛ بل هو غذاء إرضاء العقول والقلوب؛ عقولنا وقلوبنا لا ترضى إلا بالحرِّيَّة»⁽⁴⁾.

لقد ترك أحمد لطفي السيِّد كثيراً من الكتابات والآراء التي جمعت في كتب عديدة؛ هي: «المنتخبات»، «تأمّلات في الفلسفة والأدب والسياسة والاجتماع»، و«صفحات مطوية من تاريخ الحركة الاستقلاليَّة في مصر»، ولكنمن أهمِّ مؤلفاته المهمَّة بفكرة الحرِّيَّة كتابه «الحرِّيَّات».

(1) التونسي، أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك، م.س، ص213.

(2) قرني، عزت: العدالة والحرِّيَّة في فجر النهضة العربيَّة الحديثة، ط1، الكويت، سلسلة عالم المعرفة، العدد30، 1980م، ص98.

(3) م. ن، ص98.

(4) العراقي، عاطف: «دور الفكر المستنير في معركة الحرِّيَّة»، مجلة عالم الفكر، الكويت، م33، العدد3،

2005م، ص167.

ويخصّص لطفي السيد مجموعة مقالات «الحرّيّات» لتشخيص مظاهر اليأس السائدة في أحوال عصره، سواء في المستوى السياسي أم في المستوى الاقتصادي، ويركّب بدائلها في دعواته إلى «الحرّيّات»؛ أي في دعوته إلى الليبراليّة التي ترد في نصوصه بعبارة «مذهب الحرّيين». وإذا كانت الليبراليّة في أصولها تقدّم تصوّرًا عامًّا للإنسان والمعرفة والمجتمع؛ فقد ذكر لطفي السيد أنّ ترجمة جوانب من هذا التصرّو في نصوصه كانت بهدف رسم معالم الطريق الأقرب إلى تحقيق النهضة العربيّة⁽¹⁾؛ حيث يقول السيد في تعريفه للحرّيّة: «خلقت نفوسنا حرّة، طبعها الله على الحرّيّة، فحرّيتنا هي نحن. . . هي ذاتنا ومقوم ذاتنا، هي معنى أنّ الإنسان إنسان، وما حرّيتنا إلا وجودنا، وما وجودنا إلا الحرّيّة»⁽²⁾.

ويحضر في نصوص لطفي السيّد المتعلقة بالحرّيّة؛ الإقرار بأهميّة المنظومة السياسيّة الليبراليّة في عقلنة المجتمع وعقلنة المؤسّسات؛ بل إنّ ذلك كلّه يحصل في سياق نظرة رومانسيّة تطابق الحرّيّة بالحياة والحياة بالحرّيّة، وتزداد معاني الكلمات وضوحًا بالخاصّيّات الأسلوبية المتميّزة بقاموسها وسلستها، التي كانت تتمتع بها نصوص لطفي السيد وكتاباتة على وجه العموم⁽³⁾.

لقد مثلت كتابات لطفي السيد عن «الحرّيّة» العنوان الأبرز في الليبراليّة العربيّة، كما مثلت الصورة الأنموذجيّة لخطاب سياسيّ في الدعوة إلى الحرّيّات بمختلف أشكالها: «الحرّيّة الشخصية (المدنيّة)؛ وهي أن تعمل ما تشاء بشرط عدم الإضرار بالغير، وحرّيّة الرأي والتعبير، والحرّيّة السياسيّة»⁽⁴⁾.

(1) انظر: عبد اللطيف، كمال: «من الحرّيّات إلى باب الحرّيّة»، مجلة عالم الفكر، م 33، العدد 3، 2005م، ص 97.

(2) السيد، أحمد لطفي: مبادئ في السياسة والأدب والاجتماع، ط 1، القاهرة، دار الهلال، 1963م، ص 138.

(3) انظر: عبد اللطيف، «من الحرّيّات إلى باب الحرّيّة»، م. س، ص 98.

(4) م. ن، ص 132-146.

3. الحرّية في فكر الطاهر بن عاشور:

بالانعطاف نحو تيار الإصلاحية الإسلامية، فإننا نجد محمد الطاهر بن عاشور خير من تناول مسألة الحرّية من رموز الإصلاحية الإسلامية المعاصرين، وذلك في كتابه: «أصول النظام الاجتماعي في الإسلام»، و«مقاصد الشريعة»؛ ففي الكتاب الأوّل اعتبر الحرّية إحدى المصالح الأساس والضرورية التي يقوم عليها المجتمع، ويجب على ولاة الأمور تحقيقها وصيانتها.

وبعد استعراضه لمفهوم الحرّية الذي يتضمّن معنيين؛ هما: حرّية الرقبة، وحرّية التصرف، قال: «والحرّية بكلا المعنيين وصف فطريّ نشأ عليه البشر، وبه تصرّفوا في أوّل وجودهم على الأرض؛ حتى حدثت بينهم المزاحمة، فحدث التحجير»⁽¹⁾.

وقد أكّد الطاهر بن عاشور على فطرية الحرّية في مرّات عديدة؛ إذ يقول: «إنّ الحرّية خاطر غريزيّ في النفوس البشرية، فيها (أي الحرّية) نماء القوى الإنسانيّة؛ من تفكير وقول وعمل، وبها تنطلق المواهب العقلية متسابقة في ميادين الابتكار والتدقيق، فلا يحقّ أن تسام بقيد إلا قيدياً يدفع به عن صاحبها ضرّاً ثابت أو يجلب به نفع»⁽²⁾. ويؤكّد ابن عاشور على أصالة الحرّية وفطريتها في موضع آخر؛ بقوله: «والحرّية بهذا المعنى حقّ للبشر على الجملة؛ لأنّ الله لمّا خلق للإنسان العقل والإرادة وأودع فيه القدرة على العمل؛ فقد أكنّ فيه حقيقة الحرّية وخوّله استخدامها بالإذن التكوينيّ المستقرّ في الخلقة»⁽³⁾.

يتجاوز ابن عاشور ذلك النقاش والتأرجح الذي عرفه فلاسفة الحرّية الغربيّون حول أصل الحرّية ومصدرها؛ وهل هو الخلقة الأولى للأفراد وما

(1) الريسوني، أحمد: «الحرّية في أصالتها وأصولها»، مجلة إسلامية المعرفة، السنة 8، العدد 31-32، شتاء 2002م، ص 11.

(2) م. ن، ص 11.

(3) م. ن، ص 11-12.

فيها من نزوع إلى حرّية التصرف وأتباع هوى النفس وميولها، أم العقل والنظر العقلي، والعمل بمقتضاهما؟⁽¹⁾.

تتجاوز الرؤية الإسلامية لابن عاشور هذا التجادب الثنائي في مرجعية الحرّية ومعيارها، فكون الحرّية صفة فطرية غريزية تلقائية لا ينفي اعتمادها -تأصيلاً وممارسةً- على العقل والنظر العقلي. وهذا ما يفسر لنا كون الحرّية ولدت مع الإنسان؛ ولكنها -أيضاً- ولدت مقيدة من اللحظة الأولى، وإن كان تقييدها الذي جاء في البداية رمزياً واستثنائياً. يقول ابن عاشور: «وقد دخل التحجير في بني البشر في حرّيته من أول وجوده؛ إذ أذن الله لآدم وزوجه- حين خلقا وأسكنا الجنة- الانتفاع بما في الجنة، إلا شجرة من أشجارها. قال تعالى: ﴿وَيَعَاذُكُمْ اللَّهُ بِالشَّجَرَةِ الْمُنْتَهَا﴾⁽²⁾. ثم لم يزل يدخل عليه التحجير في استعمال حرّيته بما شرع له من الشرائع والتعاليم المراعي فيها صلاح حاله في ذاتهنّ ومعاشريهنّ؛ بتمييز حقوق الجميع ومراعاة إيفاء كلِّ بحقه»⁽³⁾.

وهكذا تتأسس رؤية ابن عاشور إلى الحرّية على أصالة مزدوجة متكاملة فيها: أصالة فطريتها الملازمة لكل فرد في خلقته، وأصالة مبدأ تقييدها وعقلنتها، باعتباره الشكل الوحيد الممكن لتحقيقها وإنجاحها. ويقسم الطاهر بن عاشور «الحرّية» إلى حرّية اعتقاد، وحرّية تفكير، وحرّية قول، وحرّية فعل⁽⁴⁾، مشيراً إلى أنّ هذه الحرّيات الأربع محدودة في النظام الاجتماعي الإسلامي بما حدّدت به شريعة الإسلام أعمال الأمة الإسلامية في تصرفاتهم الفردية والجماعية في داخل البلاد ومع الأمم المجاورة⁽⁵⁾.

(1) الريبسوني، «الحرّية في أصلتها وأصولها»، م. س، ص 13.

(2) سورة الأعراف، الآية 19.

(3) الريبسوني، «الحرّية في أصلتها وأصولها»، م. س، ص 12-13.

(4) انظر: ابن عاشور، محمد الطاهر: أصول النظام الاجتماعي في الإسلام، لا. ط، تونس، الشركة التونسية للتوزيع، لا. ت، ص 170.

(5) انظر: م. ن، ص 170.

ولهذا؛ شدّد الطاهر بن عاشور على أهميّة حماية هذه الحرّيات؛ باعتبارها حلية الإنسان وزينة المدنيّة؛ فيها تنمو القوى، وتنطلق المواهب، وتتلاقح الأفكار، وتورق أفنان العلوم⁽¹⁾.

لذا؛ كان الشيخ الطاهر بن عاشور أحد الرموز الفكرية التي انفردت بالإلحاح الفكريّ على دور الحرّية في تنمية الإنسان، وتحقيق رسالته الاستخلافية. ومع أنّ الطاهر بن عاشور لم يعمّق البحث في الحرّية بوصفها مبحثاً وجودياً وإنسانياً واجتماعياً؛ نظراً إلى ثقل الثقافة التاريخية وملابساتها التي كان يحملها في ذهنه؛ بوصفه فقيهاً تقليدياً كان -بحقّ- جريئاً في طرح موضوع الحرّية والإلحاح عليه⁽²⁾.

وبناءً على ما تقدّم، يتبيّن لنا بوضوح أنّ التيار الإصلاحيّ العربيّ الإسلاميّ في القرن التاسع عشر ومطلع القرن العشرين، قد وضع أسساً وقواعد بُني عليها الخطاب الإسلاميّ المعاصر في مسألة الحرّية. وأنجز بعض المهمّات الأساسية في هذا الميدان، وقدم إسهاماً معتبراً في الدعوة إلى فكرة الحرّية، والدفاع عنها، ومنحها مكانة مهمّة في مشروعه النهضويّ. ومن هنا؛ فليس من الإنصاف الانسياق وراء مقولات مؤرّخي الفكر العربيّ الحديث، حول غياب همّ الحرّية في الفكر الإسلاميّ، أو ادّعاء بعضهم ريادته في الدعوة إلى الحرّية في الفكر العربيّ، أو محاولته احتكار الدفاع عنها والانتساب إليها؛ كالتيار الليبراليّ، ومعه التيار اليساريّ⁽³⁾.

وبالنظر إلى سياق المقالة وهدفها، ارتأينا تقديم النماذج الإصلاحية الثلاثة ومناقشتها. ولا نريد أن يفهم من ذلك أنّنا نتّجه إلى تركيب مقارنة بين المشاريع الفكرية المقترحة؛ بل إنّنا نتّجه إلى إنجاز مقارنة تروم معرفة كيفيات تطوّر مجال التفكير في الحرّية في الفكر العربيّ الإسلاميّ

(1) انظر: ابن عاشور، أصول النظام الاجتماعي في الإسلام، م.س، ص170.

(2) انظر: همام، محمد: «نقد مقصد الحرّية في فكر محمد الطاهر بن عاشور، ضمن أعمال المؤتمر العالمي: «قضايا الإصلاح في فكر الشيخ الطاهر بن عاشور»، ط1، الأردن، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 2011م، ص298.

(3) انظر: البطوش، «الحرّية في الخطاب الإسلاميّ الحديث»، م. س، ص216.

الحديث والمعاصر، بما يسمح بإمكان مراقبة حياة مفهوم من أهمّ المفاهيم في فكرنا الإسلاميّ من جهة، ونوع الإضافة التي أسهم بها أبو القاسم حاج حمد من خلال كتابه «الحرّيّة في الإسلام» من جهة ثانية.

ثانياً: الحرّيّة في فكر أبي القاسم حاج حمد:

لقد اتخذت مظهرات مفهوم الحرّيّة في فكرنا العربيّ الإسلاميّ تجلّيات متعدّدة؛ بل تبلورت من خلال مفاهيم أخرى موصولة بنسيج الكتابة السياسيّة... ولعلّ حضورها المتنوّع في نتاج الفكر العربيّ الإسلاميّ المعاصر يمنحها وزناً دالاً على حاجتنا الماسّة إليها؛ سواء تعلّق الأمر بصيغتها الشعاريّة البرنامجيّة والنضاليّة، أم تعلّق بصيغتها النظرية الرامية إلى بناء تصوّرات في الفكر، قادرة على إسناد تيّارات فكرنا السياسيّ... .

لقد اخترنا التوقّف المباشر أمام نصّ نعتبره من أهمّ النصوص التي تتيح لنا معاينة أفضل لمسار تحوّل شعار الحرّيّة في فكرنا العربيّ الإسلاميّ المعاصر؛ وهو كتاب: «حرّيّة الإنسان في الإسلام» لمحمد أبي القاسم حاج حمد.

بقي أن نشير إلى أمرٍ يقتضي التوضيح، يتعلّق بالمبرّرات التي دفعتنا إلى اختيار هذا النصّ دون غيره، في بحثٍ يعنى برسم المعالم العامّة لتجلّيات مفهوم الحرّيّة وإشكالاته النظرية في فكرنا الإسلاميّ المعاصر.

ومن بين هذه المبرّرات اصطباغ المتن الفكريّ لأبي القاسم حاج حمد بالبعد المنهجيّ في تناوله للقضايا المعرفيّة التي اشتغل عليها؛ فالمتن الفكريّ لأبي القاسم من الدراسات المنهجيّة في الصميم؛ حيث تجد في سائر جوانب دراساته محاولةً متميّزة لمعالجة مشكلات المنهج، لا في العلوم الاجتماعيّة والإنسانية فحسب؛ بل لمعالجة قضية المنهج بذاته؛ ومن حيث كونه منهجاً، بل جاوزت ذلك بفضل القرآن الكريم لتقدّم المنهج القرآنيّ البديل عن سائر المناهج المعروفة. وهي في الوقت ذاته دراسات

فلسفية في أبعادها ومراميتها وطرائق تناولها لما تتناوله⁽¹⁾.

وثمة عامل آخر شجّعنا على اختيار هذا النصّ، وهو نوعيّة التجاوز الذي حقّقه مقارنة مع نصوص أخرى اهتمّت بمسألة الحرّيّة في الإسلام. فقد

(1) لقد كان أبو القاسم حاج حمد على وعي بخطورة قضية المنهج، في وقت كانت هذه القضية من الأبعاد الغائبة عن تفكير المسلمين في واقعنا المعاصر، وأكد على ضرورة الأخذ بالمنهج؛ لأنه يساعد على ضبط الفكر وتقنينه، يقول: «إن الضابط المنهجيّ يعني القانون الفلسفيّ أو المبادئ الفلسفية الناطمة بتحديد واضح للأفكار، فالمنهجية تقنين للفكر، ودون هذا التقنين يتحوّل الفكر إلى تأملات وخطرات انتقائية قد تكون عبقرية ومشرفة جداً وذات جدوى في كثير من الأحيان وتصلح للمواظ والمجادلة الحسنة، ولكنها لا تكون منهجية. فمنهجية الأفكار أو تقنينها بالمنهج تماثل حالة توليد القوانين من الطبيعة، فإذا لم تستند أسلمة المعرفة إلى منهج، إلى ضابط قانوني للفكر تتحوّل فعلاً إلى خطرات تأملية انتقائية. فكلّ فكر في حاضرنا العالميّ المعاصر منهجه الضابط والمنظم؛ فإذا كان هذا المنهج مادياً في تصوّره للكون؛ ينتج أفكاراً لا تكون إلا مادّية تغلق الوجود وحركته على قانون التركيب عبر وحدة المتضادات بشكل جدليّ مادّي، وفي كلّ الاتجاهات العلمية من الطبيعة وإلى الإنسان، وإذا كان هذا المنهج لاهوتياً-ولا أقول دينياً- يتصوّر الوجود وحركته في إطار الجبريّة الغيبية المطلقة، ولا يحقّ له -ضمن منهجه هذا ولو أراد- أن يتفوّه بكلمة عن الحرّيّة أو الاختيار، وإلا فارق المنهج المحدّد والناظم للأفكار وأصبح انتقائياً وتوفيقيّاً، وليس من سمات المنهج أن يتقبّل أيّ توفيقية أو انتقائية؛ تماماً كالقانون في الظواهر الطبيعية؛ فلا يمكن أن نقول إن الحرارة تمدّد الأجسام، ثمّ نقول في الوقت ذاته إن الأجسام تتمدّد بذاتها. وهذه هي أزمة الفكر الانتقائيّ في كلّ أشكاله؛ بما يشمل أولئك الوضعيين الذين قبلوا الأخذ بفلسفة العلوم الطبيعية، ثمّ رفضوا نتائجها المادّية في التاريخ والمجتمع والأخلاق. وكذلك هي أزمة كثير من مدارس المتكلمين الإسلاميين الذين قالوا بالجبريّة واضطربوا في تحديد مسؤوليّة الإنسان عن أعماله، أو الذين قالوا بالاختيار واضطربوا في مطلق الهيمنة الإلهية، أو الذين قالوا بالاثنتين معاً. إن المنهجية لا تقبل التوفيق ولا التوسّط، فهي قانون محدّد لإنتاج الأفكار، وحين نقول بالأسلمة المنهجية للمعرفة؛ فإننا لا نغفل هذا القانون الصارم، ونسدّ أمامنا -منذ البداية وأمام الباحثين أيضاً- ذلك النمط من (الراحة العقلية) التي تأخذ من الأمور أوسطها، وتوفّق بين ما يبدو متعارضاً بانتقائية واضحة. إن المنهجية لا تعني (الأحادية) في التفكير؛ بمعنى أنّ قانون الأفكار لا يستوعب ما يبدو متناقضاً ومتعارضاً؛ كمثال الجبر والاختيار، أو المادّية والوضعية الانتقائية، ولكن ثمة فارق كبير بين معالجة ما يبدو متناقضاً ومتعارضاً في إطار الضابط المنهجيّ نفسه لقانون الأفكار ودون توفيقية، وبين معالجة ما يبدو متناقضاً ومتعارضاً دون منهج، ومن خلال التأمّل العقليّ فقط. وهذا هو معنى المنهجية بوصفها ناظماً مقنناً لإنتاج الأفكار ذي النسق الواحد؛ فكلّ فكر تتعدّد مقولاته وتتضارب إمّا هو فكر غير منهجيّ؛ ولو التزم في إنتاجه الذهني بإطار مرجعيّ أرقى منه، فالقرآن الكريم -مثلاً- يحمل ضمن وحدته الكتابية العضوية منهجية كاملة، غير أنّ الجهد البشريّ المبذول في التفسير -انطلاقاً من النصوص المجزأة، وتبعاً للمقاصد الموقوفة على أحكام بعينها- لا يمنح المفسرين صفة المنهجية، وينطبق القول نفسه على أعمال مبادئ عقلية، وقياساً أو استدلالاً منطقيّاً في موضوعات مختلفة؛ لتوليد مفاهيم لا تتشكّل في اختبار كليّتها نسقاً واحداً، فالمنهجية التي نعيها هي خروج العقل من حالة التوليد الذاتي للمفاهيم إلى اكتشاف النسق المرجعيّ الذي يحاكم هذه المفاهيم نفسها، ويؤطر لإنتاجها؛ حيث يحكم التطبيقات في مختلف الحقول الأخرى؛ فالمنهج هو خلاصة قوانين تحوّلت إلى نظريات تحوّلت بدورها إلى إطار مرجعيّ، وليس مجرد صياغة موضوعية للتفكير». (حاج حمد، أبو القاسم: منهجية القرآن المعرفية: أسلمة فلسفة العلوم الطبيعية والإنسانية، ط1، بيروت، دار الهادي، 2008م، ص32-33).

جاء كتاب «الحرية في الإسلام» لأبي القاسم حاج حمد مستوعباً لكثير من أفكار هذه النصوص، ومتجاوزاً لها؛ لانفتاحه على أسئلة جديدة غير واردة فيها.

وبناء على ما سبق؛ نمنح نصوص أبي القاسم الحاج حمد امتياز تدشين مراجعات نقدية للانحرافات التي عرفها التراث الإسلامي في تعامله مع منهجية القرآن العظيم، مراجعات نقدية لانحرافات شملت جملة من المفاهيم الخطيرة التي ترتبت عنها انحرافات فكرية هائلة؛ أهمها مفهوم الحرية.

وينفتح نص «الحرية في الإسلام» على أفق العالمية الإسلامية الثانية، الذي يسعى من خلاله أبو القاسم حاج حمد إلى تقديم مشروع فكري يحمل في طياته قراءة معاصرة للنص الديني وفق ضوابط ومحددات تمثل منطلقاً لاختراق السقف النظري الذي تبنته أدبيات الدعوة إلى الحرية، خلال القرن العشرين.

لقد آمن الحاج حمد منذ اللحظة الأولى بكون الإسلام دين الحرية؛ بل يذهب أكثر من ذلك إلى أن الإسلام لا يشجع على الحرية لأجل الحرية فقط؛ بل ينظر إليها باعتبارها سبيلاً للتطور والإبداع الإنسانيين. إنها باختصار السبيل لتحقيق إنسانية الإنسان.

ونكتشف في ثنايا نص «الحرية في الإسلام» أننا أمام متن يعلن بوضوح تامّ عدم مواقف المقاربة أو المقارنة التي تبلورت في كتابات عديدة عن موضوع الحرية؛ إذ يغيب في متن «الحرية في الإسلام» التلعثم الذي ظلّ سمة ملازمة لكثير من النصوص الفكرية التي تناولت موضوع الحرية؛ إمّا بتأثير أفكار المقاربة التجديدية التي أتجهت إلى محايثة «حرية الإسلام بالحرية الديمقراطية الليبرالية الأوروبية الغربية الصناعية»⁽¹⁾، وإمّا بتأثير منطلق «المقارنات» المنطلق من «مثالية» المبادئ المجترحة من الإسلام على

(1) حاج حمد، أبو القاسم: الحرية في الإسلام، ط1، بيروت، دار الساقي، 2012م، ص19.

نحو تميّزه بعدالة إنسانية اجتماعية، لا هي بالرأسمالية ولا بالاشتراكية⁽¹⁾. ويشير أبو القاسم حاج حمد إلى أن اختلاف المنهجين كان سبباً في نشأة الخصام بين فريق التجديد المقارب على المحايثة الليبرالية، وفريق المقارنات، وإن كان في داخل الفريقين من يحاول إيجاد جسور للتفاهم، لكنّها سرعان ما تنقطع وتنهار⁽²⁾.

فلكي تؤدّي المقاربات فعلها، فإنّها مضطّرة إلى إعادة قراءة النصوص الدينية في القرآن والسنة والتراث وتأويلها؛ وذلك وفق طرق ومداخل معرفية مختلفة، غالباً ما تمتدّ إلى أعمال الجوانب النقدية بتوجيه الاتهام إلى ثقافات المجتمعات الإسلامية التي فرضت نفسها على النصّ القرآني والنبويّ وصادرته. أمّا نهج المقارنات، فإنه ينطلق من تأصيل الموروث لا زحزحته؛ ما جعل التأصيل مرادفاً للسلفية. وبهذا؛ يتجدّد في الحاضر الخلاف التاريخي الماضي بين مدارس الرأي من جهة، والنقل من جهة ثانية، ولكنّ بخلاف في الخطاب والبراهين؛ تبعاً لمقتضيات العصر. وكما اتّهمت معظم مدارس الرأي في الماضي بأنها تتساق مع الثقافة اليونانية ونتاجها الفلسفيّ العقليّ؛ كذلك تُتهم مدرسة المقاربات المعاصرة بالتساق مع الثقافة الغربية ونتاجها الفلسفيّ.

1. الحرّية في الإسلام ثمرة لوعي الإنسان ولإطلاق عقله كونياً:

يشير أبو القاسم حاج حمد إلى أن كلّ مذهب في العالم -قديمًا كان أو معاصرًا- قد وضع مفهومه لحرّية الإنسان من زاوية علاقات الإنسان بغيره. وجاء القرآن بأخطر قاعدة حين ردّ مفهوم الحرّية إلى تكوين الإنسان نفسه بوصفه كائنًا مركّبًا على مقومات الحرّية: ﴿وَاللَّهُ أَخْرَجَكُمْ مِنْ بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْئًا وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَرَ وَالْأَفْئِدَةَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾⁽³⁾؛ فهنا سمع لا أذن، وبصر لا عين، وفؤاد لا مضخة في الصدر؛

(1) حاج حمد، أبو القاسم: تشريعات العائلة في الإسلام، ط1، بيروت، دار الساقى، 2011م، ص15.

(2) حاج حمد، الحرّية في الإسلام، م. س، ص20.

(3) سورة النحل، الآية 78.

أي جعل مقومات الوعي التي تجعل الإنسان في حالة تدامج وتواجه. وما السمع والبصر والفؤاد إلا أجنحة يحلّق بها الإنسان في جوّ السماء، ليستحوذ على الكون كلّ، وقد خلق الله له ما في الأرض جميعاً منه، فيندمج به. فقوّة الحرّيّة في الإنسان إنّما تكمن في ذاته بمقومات التفاعل مع الكون كلّ. والحرّيّة هي المدى الذي يبلغه الإنسان في القدرة على التفاعل، ثمّ سهّل الله المعنى، وضرب مثلاً ليوضح هذا المعنى: ﴿أَلَمْ يَرَوْا إِلَى الطَّيْرِ مُسَخَّرَاتٍ فِي جَوْ السَّمَاءِ مَا يُمَسِّكُهُنَّ إِلَّا اللَّهُ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ﴾⁽¹⁾؛ فمثال الطير في جوّ السماء فيه دلالة على الحرّيّة في أرقى مناظرها المرئيّة بالعين الناظرة؛ الطائر بجناحين، والإنسان بثلاثة أجنحة (السمع والبصر والفؤاد) وفي الكون كلّ، وليعلم الإنسان من بعد أن أخرجه الله من بطن أمّه لا يعلم شيئاً. والطائر رمز الحرّيّة في أدبنا المعاصر، فمن ذا الذي يفترى على الله كذباً ويقيد معنى الحرّيّة عند هذا الإنسان؟⁽²⁾

لقد أطلق الله كائنه (الإنسان) الذي خلقه حرّاً طليقاً، ليتدامج بقوّة السمع والبصر والفؤاد مع الكون كلّ بحركته ومظاهره وآياته؛ كما هي حالة الطير في جوّ السماء. لم يخلقه حجراً مقيّداً إلى المكان لا ينفعل إلا بأليّة الحرارة والبرودة، ولم يخلقه نباتاً يحسّ وهو مأسور في المكان. ولم يخلقه بهيمة تسعى في كلّ ما حولها من الأرض، فإنّ تغيّرت البيئة الطبيعيّة انقرضت؛ لكنّ جعله إنساناً مزوداً بقوّة السمع والبصر والفؤاد، ثمّ ماثل آفاق حرّيّته بحركة الطير في جوّ السماء.

والإنسان كائن مقوماته الوعي الذي يسبح في فلك الكتاب المسطور والكتاب الكونيّ الطبيعيّ؛ كما حالة الطير في جوّ السماء، فالحرّيّة قمّة الحرّيّة أن يتجلّى الإنسان بالوعي حرّاً في هذا كلّ، فإنّ حجب نفسه وأسر نفسه؛ فإنّ الله يسأله⁽³⁾.

(1) سورة النحل، الآية 79.

(2) انظر: حجاج حمد، الحرّيّة في الإسلام، م. س، ص 23.

(3) انظر: م. ن، ص 39-40.

وعليه؛ يتلخص مفهوم الحرّية الإسلاميّة عند أبي القاسم حاج حمد في الحرّية القائمة على قدرات الوعي لدى الإنسان، والتي تطلق عقله كونيًّا. وهنا يردّ الإسلام «قيمة الحرّية» إلى «قيمة الإنسان»، فيعادل بينهما؛ فالحرّية والإنسان صنوان في المفهوم الديني؛ وهي حرّية ترفض الاتباعيّة، إلا في ما يقرّ به الإنسان بسمعه وبصره وفؤاده، فكلّ أولئك كان عنه مسؤولًا.

2. الحرّية الإسلاميّة حرّية روحية:

يؤكد أبو القاسم حاج حمد أنّ الحرّية في الإسلام ترجع إلى الإنسان. غير أنّ هذا التعريف لا يكفي، ويصبح مضللًا في بعض الأحيان؛ فالحرّية في الأنموذج الليبرالي هي أيضًا حرّية الإنسان، فما هو الذي يميّز حرّية الإنسان المسلم عن حرّية الفرد في المجتمع الليبرالي الديمقراطيّ؟

لقد كان أبو القاسم حاج حمد واعيًا إلى خطورة هذا الإشكال، وحاول تقديم إجابة شافية عنه بقوله: في المجتمع الليبرالي تقيّد حرّية الفرد بأخلاق المنفعة الذاتيّة؛ فالإنسان كائن منتج ثمّ مستهلك فقط، ولا يتطوّر إلا بدافع الإشباع المادّي؛ فليس لدى هذا النوع من المجتمعات سوى منع التعارض مع حرّية الآخر بالمعادلة نفسها.

أمّا الحرّية الإسلاميّة فهي مقيّدة بأخلاق الروح، لا بامتدادات الجسد الحسيّ بالمنفعة الليبراليّة. في الإسلام يلتزم الإنسان بحرّية «البعد الرابع» في تكوين الإنسان نفسه؛ فبينما البعد الأوّل هو البدن (وشبيهه الجماد)، والبعد الثاني هو النبات (وفيه التطوّر من الجماد إلى الحواس)، والبعد الثالث هو البهيمة والأنعام (وفيه التطوّر من الحواس إلى النفس)؛ فإنّ البعد الرابع هو الروح؛ فالروح سلطة فوق النفس والحواس والبدن، هي ناهٍ للنفس التي تحرّك فيها الحواس دوافع المنفعة واللذة الفرديّة، فتقيدها بمنظور آخر في التعامل؛ فالإسلام لا يبيح لك أن تستجيب للمنفعة واللذة حيثما اتّفقتا أو حيثما وجدتهما، والحال أنّها مشروعة بالعرف الليبرالي.

إذاً، فالحرية الإسلامية هي حرية روحية أساسها السلم، وليس تقنين الصراع بوجهه الديموقراطي الليبرالي؛ لأنّ علاقات الناس في المجتمع المسلم لا تتقوّم بحدود المنفعة؛ وإنما تخضع لضوابط التشريع الاقتصادي والاجتماعي التي تعامل الإنسان بوصفه إنساناً، وتربطه بمسؤولية الرأي -سمعاً وبصراً وفؤاداً- بالكتاب (الإمام). وتنتهي لديه إلى قاعدة اجتماعية غير متناحرة طبقياً⁽¹⁾.

وقد قاده جوابه هذا إلى طرح إشكال أخطر؛ مفاده: إن القضية الجوهرية الماثلة أمام الحضارات العالمية برمتها الآن هي: لماذا تتعارض شرعة الحرية الروحية مع شرعة الحرية الليبرالية الفردية، وبالذات في الجوانب الشخصية؟ فإذا لجأ الفقهاء إلى مداراة المسألة احتكاماً إلى نصوص الدين، فإن التساؤل يبقى قائماً حول سبب التعارض بين سنة الدين وسنة الطبيعة. فإن برّ الفقهاء شرعة الدين بعاديات الطبيعة نفسها في حالة الشذوذ؛ فإنهم يفارقون جوهر ثقافتهم الدينية في الاستدلال به، كما إن الاحتكام إلى الإخلال بالمبادئ الطبيعية تقابله حجة الطبيعيين بإمكانية معالجة أمورها⁽²⁾.

إن الإجابة الحاسمة -حسب أبو القاسم حاج حمد- تكمن في أمر واضح لم تحاول الأفهام الدينية اكتشافه في نصوصها، فالإنسان -في النصوص الدينية- لا يشرع له من زاوية أبعاده الثلاثة (البدن والحواس والنفس)؛ وإنما من زاوية بعد رابع هو الروح.

والروح -في كافة النصوص الدينية- من «أمر» الله؛ أي يأتي بها الله من خارج عالم التكوين الطبيعي، فلو كانت الروح من أصل الموجود في المادة الطبيعية؛ لأصبحت بالضرورة جزءاً من تكوين جميع الموجودات المادية الطبيعية. ولكن، لأن الروح هي من «أمر» الله، فهي خارج سنة التكوين الطبيعي؛ أي إنها من الله⁽³⁾.

(1) انظر: حاج حمد، الحرية في الإسلام، م. س، ص 41.

(2) انظر: م. ن، ص 43.

(3) انظر: م. ن، ص 44.

ولإزالة أي لبس، يستطرد أبو القاسم حاج حمد في شرح ما ذهب إليه، قائلاً: قد أوضح الله -الخالق العليم- هذا المعنى جيداً في العلاقة مع آدم حين سواه خلقاً مادياً وعدله بشراً، ثم نفخ فيه من روحه: ﴿ثُمَّ سَوَّاهُ وَنَفَخَ فِيهِ مِنْ رُوحِهِ ۗ وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَرَ وَالْأَفْئِدَةَ ۗ قَلِيلًا مَّا تَشْكُرُونَ﴾⁽¹⁾، فالروح من خارج التكوين الطبيعي. ثم ربط الله بين السمع والبصر والأفئدة ونفخ الروح، فجعلت مسؤوليّة الإنسان في الترقّي بقوى الإدراك هذه ليعلو على سنّة الطبيعة المادّية التي «تشيأت» فيها نفسه وحواسه وبدنه، فالبهيمة تشارك الإنسان تكوينه النفسي، ولكن لأنها لا تشاركه تكوينه الروحي، فقد أحلّ الله له ذبحها وأكلها؛ إذ ليست لها مقوّمات السمع وإن سمعت بأذنها، وليست لها مقوّمات البصر وإن نظرت بعينها، وليست لها مقوّمات الوعي وإن أحست بحواسها، فالفرق بين نفس الإنسان ونفس البهيمة أنّ ثمة ما يعلو على نفس الإنسان؛ وهي الروح أو «البعد الرابع». ولهذا لم يحلّ الله ذبح الإنسان ولا أكله.

فالقائمة الروحية للإنسان، مع ترقّيه بقوى الإدراك، تجعل الإنسان متجاوزاً في تكوينه خصائص المادّة الطبيعيّة وحركتها؛ وبالتالي، فقد طُلب من الإنسان أن يخضع الطبيعة له، لا أن يخضع لها هو؛ وهذا هو مضمون «الاستخلاف». ومن هنا، تأتي التشريعات الروحية المفارقة لنوازع الإنسان الطبيعيّة؛ إذ تصبح الروح هي الناهية للنفس الطبيعيّة الأمارة بالسوء⁽²⁾.

لقد أصبح واضحاً أنّ الحرّية في الإسلام -كما ذهب إلى ذلك أبو القاسم حاج حمد- تنطلق في مفهومها من قيمة الإنسان بوصفه كائنًا يملك مقوّمات الوعي؛ كما عبّر عنها القرآن المجيد في السمع والبصر والفؤاد. وهكذا تكون حقيقة الحرّية الروحية، مبتدئة بالسمع والبصر والفؤاد، بقيمة الإنسان التي تعلو بالروح على النفس، وبالنفس على الحواس، وبالحواس

(1) سورة السجدة، الآية 9.

(2) انظر: حاج حمد، الحرّية في الإسلام، م. س، ص 45.

على البدن، لينتهي إلى الروح، وبها يتميز مفهوم الإسلام للحريّة عن مماثلة الفرديّ الليبراليّ.

3. حدود الحرّيّة في الإسلام:

كان أبو القاسم حاج حمد على وعي بخطورة الإشكالات المرتبطة بمفهوم الحرّيّة في الإسلام؛ من قبيل: حرّيّة الاعتقاد، وقتل المرتدّ، انطلاقاً من إقرار فقهاء الإسلام لحدّ الردّة، القاضي بإجبار المرتدّ بالقوّة على العودة إلى الإسلام، أو قتله إذا أصّر على عدم الرجوع إليه؛ حماية للدين من أيّ محاولة للاستهانة به؛ ما يجعلنا أمام تعارض بين الاعتراف بحرّيّة التديّن وأنه لا إكراه في الدين، وبين الاعتراف بشرعيّة حدّ الردّة؟

وتأتي هذه الإشكالات لتمثّل حلقة ضعف في الخطاب الإسلاميّ المتعلّق بالحرّيّة، على اعتبار أنّ في القول بحدّ الردّة نسفاً لكلّ مقومات الحرّيّة في الإسلام.

لم يظلّ أبو القاسم حاج حمد جامداً أمام نصوص تاريخيّة التبس بعضها بأحداث سياسيّة وصراعات مذهبيّة؛ بل عمل على فرزها وتمييز سياقاتها، فرفض ترتيب أيّ عقوبة جسديّة أو بدنيّة على الردّة؛ مستنتجاً أنّ القرآن الكريم والمكون يأتي بنقيض ما يتصوّره الفقهاء في ما يختصّ بالموقف من الأفكار التي يقومها بعضهم بأنّها «منحرفة» أو حتى «مرتدة» عن الدين؛ مؤكّداً أنّ «الله تعالى، الذي أطلق الحرّيّة للإنسان ملزماً إيّاه استخدام السمع والبصر والفؤاد، قد شرع لأنّ تنال هذه الحرّيّة أقصى مدى، وبما يفوق حدود الحرّيّة الليبراليّة الديمقراطيّة وسقفها في مجال إبداء الرأي، فما حدّ الله حرّيّة الحواس إلا ليعطي الإنسان حرّيّة الوعي»⁽¹⁾.

أمّا علاقة المسلم بغيره ممّن يناقضه بأفكاره فهي علاقة تذكير؛ أيّ محاوره ومجادلة حسنة من منطلق قوله تعالى: ﴿فَذَكِّرْ إِنَّمَا أَنْتَ مُذَكِّرٌ

(1) حاج حمد، الحرّيّة في الإسلام، م. س، ص 50.

﴿١١﴾ لَسْتَ عَلَيْهِمْ بِمُصَيِّرٍ ﴿١٢﴾ إِلَّا مَنْ تَوَلَّى وَكَفَرَ ﴿١٣﴾ فَيُعَذِّبُهُ اللَّهُ الْعَذَابَ الْأَكْبَرَ ﴿١٤﴾ (1).

وبهذا الفهم يستنكر أبو القاسم استخفاف الحركات الدينية المتطرفة بمشاعر الناس؛ لتستعلي بهم في السلطة، مدمرة لمفهوم الحرية في الإسلام، وناسفة لقاعدة السلم كافة، ومعطلة لقوى السمع والبصر والفؤاد، ومتحوّلة بالإسلام إلى وجهة محاكم التفتيش والإرهاب ضدّ أسسه الكونية، وموقع الإنسان في هذه الكونية. وبما أنّ هذا المنحى اللاإسلامي قائم على تعطيل السمع والبصر والفؤاد، فليس غريباً أن تكون هذه الحركات أتباعية النهج؛ لأنها عمياء⁽²⁾، معتبراً قول هذه الحركات في الحرية «قولاً برهن حتى الآن على استهلاكيته ونفعيته القصيرة النفس، إذ لم يوضحوا لنا حتى الآن موقع الحرية الإسلامية إزاء الحرية الليبرالية والحرية الطبقية، ولم يوضحوا لنا حدود المواطنة المتكافئة في دولة متباينة دينياً، ولم يوضحوا لنا نوعية النظام الدستوري في الإسلام عبر دراسة لما ينبغي أن يكون عليه المجتمع الإسلامي نفسه»⁽³⁾.

إنّ هؤلاء الناس -حسب أبي القاسم حاج حمد- يحاولون سرقة رصيد إنسانيّ كونه الله عبر أربعة عشر قرناً، وعانى فيه النبي الأمي ثلاثاً وعشرين سنة، واستشهد فيه الملايين، ثمّ جاء هؤلاء للقطاف مستغلّين استجابة الناس الدينية، وتحت طائلة التهديد بالحرمان من الآخرة، فأوقعوا الناس في تناقض بين رحمة ربهم الكامنة في أعماقهم، وبين حكم اللاهوتيين الذي لا علاقة له بهذه الرحمة الإلهية المتسامية. هؤلاء يقولون للناس كلاماً طيباً؛ لكنهم يخفون الخناجر خلف ظهورهم حتّى إذا ما تولّوا أمور الناس باستلامهم السلطة، سعوا في الأرض إهلاكاً للحرث والنسل وبكلمات الله⁽⁴⁾. وبناءً على ما تقدّم، يمكن القول إنّ الحرية في الإسلام عند أبي القاسم

(1) سورة الغاشية، الآيات 21-24.

(2) انظر: حاج حمد، الحرية في الإسلام، م. س، ص 22.

(3) م. ن، ص 23.

(4) م. ن، ص 24.

حاج حمد تنطلق في مفهومها من قيمة الإنسان؛ بوصفه كائنًا يملك مقومات الوعي، كما عبّر عنها القرآن المجيد في السمع و البصر والفؤاد، وكما جسّد الله حالة الحرّية في شخصيّة الطائر المحلّق في «جوّ السماء». وعلى الرغم من تأسيسه لمفهوم الحرّية من منطلق ديني، فهو يحيل ذلك إلى تكوين الإنسان؛، ولكن ليس تكوينه المادّي فقط. وهنا يأتي دور القرآن الذي يشير إلى البعد الروحيّ في تكوين الإنسان. والحرّية في الإسلام برأيه «مقيّدة بأخلاق الروح» لا بامتدادات الجسد الحسيّ بالمنفعة الليبراليّة. ومن خلال ربط حاج حمد الحرّية بنفخة الروح لإطلاق الوعي الإنسانيّ كونياً؛ يتحدّد العمود الفقريّ لمسألة الحرّية في الإسلام عنده. وهذه الحرّية غير مقيّدة بأيّ ضوابط تعيق استخدام الإنسان لمقومات وعيه؛ وإنّما هي مقيّدة بالنواحي الأخلاقيّة التي تمثّل مساحة مشتركة كبيرة بين مختلف الأديان والفلسفات. ويؤكّد أبو القاسم حاج حمد أنّه لا يمكن -بأيّ حال من الأحوال- إبطال حالة الحرّية الإنسانيّة في الإسلام أو تعطيلها، محدّراً من نوعين من الإبطال أو التعطيل؛ هما:

- الإبطال الذاتي: الذي يقوم به الإنسان نفسه، حين يستخفّ بمقومات الوعي لديه-من سمع وبصر وفؤاد- فيتبع (يقفو) ما لم يحكّم فيه مقومات وعيه؛ فالإنسان مسؤول عن الموقف في كلّ صغيرة وكبيرة.

- الإبطال الموضوعي: الذي يجهض القيمة الذاتيّة لحرّية الإنسان، حين تُربط مفهوماً بالقيود الفلسفيّة للنظام الاجتماعيّ في شكل المفهوم «الطبيقيّ» للحرّية أو مفهوم «النظام-الدولة»؛ فهذه الأشكال الاجتماعيّة تُقوّب حرّية النشاط الذهنيّ الواعي للإنسان وتجهض قيمة وعيه الذاتيّة، علماً بأنّ هذه الأنظمة السياسيّة هي -في النهاية- نتيجة لنشاط الإنسان الاقتصاديّ والاجتماعيّ تاريخياً⁽¹⁾.

(1) انظر: حاج حمد، الحرّية في الإسلام، م. س، ص 49.

وقد شبه أبو القاسم حالة الإبطال الموضوعي هذه بفعل الاستخفاف الوارد في قوله تعالى: ﴿فَاسْتَخَفَّ قَوْمَهُ، فَطَاعُوهُ إِنَّهُمْ كَانُوا قَوْمًا فَسِيقِينَ﴾⁽¹⁾. فالاستخفاف هنا -حسب حاج حمد- تعطيل لمقومات وعي الإنسان؛ إذ يقول: «وقد ربط الله بين الاستخفاف والفسق؛ بمعنى أن القابل لأن يُستخَفَّ بعقله هو الفاسق. وخطورة هذه الآية أنها لا تؤكد على لزوم ممارسة الحرّية فقط؛ لكنّها -أيضاً- تؤكد على ضرورة أن لا يخضع المسلم في اتخاذ قراره لموحيات أو مؤثرات لا تحتكم إلى الوعي. وتدخل هنا- جملة من العوامل الكثيرة المعروفة التي تجتذب الناس إلى اتخاذ قرارات غير موضوعية، ومنها ما هو في حالتنا التاريخية الإيديولوجية الراهنة ما يمسّ الاجتذاب بالتأثير الاتباعي؛ فيقفو (يتبع) الإنسان ما يقال له، باستناده إلى سلف صالح من دون أن يستوثق منه بقدرات ومقومات وعيه»⁽²⁾.

وبمثل هذه الاجتهادات، فإننا لا نبالغ عندما نصف «الحرّية في الإسلام» بالدراسة المنهجية المتميزة والمثيرة؛ فنحن على وعي بنوعية الحضور الفكري الذي يتمتع به الرجل في فضاء فكرنا المعاصر، وكيف كان أبو القاسم يغامر ببحث إشكالات وقضايا فكرية ذات ارتباط عميق بأسئلة التاريخ والسياسة والفلسفة، مع يقظة فكرية تمنح إنتاجه النظري قوة وفاعلية، وسط فضاء ممتلئ بكثير من التشويه والصخب واللغظ والغلط، وقليل من النظر النقدي الهادئ والفاحص!

صحيح أن كتاب «الحرّية في الإسلام» مسبوق بنصوص أخرى لمفكرين وباحثين تناولوا مسألة الحرّية في فكرنا العربي والإسلامي بكثير من التركيب العقلاني والنقدي؛ ولكن كل هذا لا ينفي المزايا المنهجية التي يتمتع بها نصّ أبي القاسم حاج حمد، والتي تؤهله للصفة التمثيلية التي منحناها له في هذا العمل.

(1) سورة الزخرف، الآية 45.

(2) انظر: حاج حمد، الحرّية في الإسلام، م. س، ص 50.

قد نختلف مع أبي القاسم في رأي أو أكثر من الآراء التي يقول بها، وفي بعض النقاط التي أثارها فيما يتعلّق بالحرية في الإسلام، ولكن هذا الاختلاف يُعدّ دليلاً على ثراء فكره وعمق اتجاهه، وتعبيراً عن أهميّة الآراء التي تركها لنا حاج حمد في متنه «الحرية في الإسلام».

خاتمة:

لقد شكّلت الحرية مطلباً حيويّاً في العالم العربيّ والإسلاميّ، فكانت الدعوة إلى الحرية دعوة مدويّة منذ عقود في الوطن العربيّ من منطلق واقعيّ؛ وهو أنّ الإسلام دين الحرية؛ وكثيرة هي الضمانات التي أحاطها الإسلام بالحرية لضمان سيرورتها الفعلية في المجتمع والحيلولة دون إهدارها واقعاً؛ بأيّ سبب من الأسباب، وأيّ تأويل من التأويلات.

وعليه؛ فكيف يمكن فهم دواعي التنافي والتضادّ بين سموّ المرجعية القرآنية المؤكّدة لتلك الضمانات والقواعد، وتدني الواقع المشخّص في التاريخ السياسيّ للإسلام قديماً وحاضراً، والذي يعكس موجات متكرّرة وحالات سلبية شائعة من الارتداد المزري عن تلك الضوابط والقواعد بمرجعيتها القرآنية، ونكوصاً عنها، وتردياً في ظلمات القهر والهيمنة والقسر والإكراه والعبث بكرامة الإنسان وهدر ستار حرّماته حد الاستعباد؟! وبتعبيرٍ آخر: كيف يمكن تجاوز حالة التنافر البغيض والتضادّ المنكر بين المثل العليا القرآنية في مجال الحرّيات، وبين الواقع المضادّ حدّ المنافاة لتلك المثل السامية؟!!