

الأمن الفكري في ظل مبادئ حقوق الإنسان

دراسة في ضوء الإسلام

بحث مقدم للمؤتمر الوطني الأول للأمن الفكري

«المفاهيم والتحديات»

في الفترة من ٢٢-٢٥ جماد الأول ١٤٣٠ هـ

كرسي الأمير نايف بن عبد العزيز لدراسات

الأمن الفكري بجامعة الملك سعود

إعداد:

د. خالد بن محمد الشنيير

قسم الدراسات الإسلامية، جامعة الملك سعود.

المقدمة:

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على نبينا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين، وبعد:

فيظهر من خلال الرؤية النقدية الفاحصة للمجتمع المسلم في هذا العصر وجود تيارات متعددة يتمركز حديثها عن أحداث العنف والانحرافات الفكرية التي صاحبت العالم الإسلامي وأرجاء العالم عموماً، في ظل غياب واضح عن الحديث حول ثقافة حقوق الإنسان وأهميتها في ترشيد وتوجيه وتفسير تلك الظواهر التي نعدّها نشازاً ومخالفة لمبادئ الإسلام الصحيح.

ونجد في نفس الوقت أن بعض الباحثين والمثقفين بدأ يبعث الحديث عن مبادئ حقوق الإنسان "كما هي في المفهوم الغربي" لتكون له منطلقاً مهما لجر المجتمع المسلم إلى انحرافات فكرية وعقدية وأخلاقية، مستغلاً بذلك العمومية والقوة القانونية لمبادئ حقوق الإنسان.

وهناك العديد من المبادئ في حقوق الإنسان جاء بها الإسلام كما جاءت بها -بعد ذلك- النظم القانونية الدولية، ويظهر أن طرّقها وتوضيح العلاقة بينها وبين الأمن الفكري من المسائل المهمة التي تحقق هذا الأمن، نظراً لوجود خلل واضح في قراءة مفاهيم حقوق الإنسان، وتطبيقها على الأمن الفكري الذي تريده المجتمعات الإسلامية، أو بالأحرى الشريعة الإسلامية.

وتقوم فكرة هذا البحث على عرض جوانب مهمة في العلاقة بين مبادئ حقوق الإنسان، وبين الأمن الفكري، ومن أهمها:

أولاً: تحرير أهم مفاهيم حقوق الإنسان المتعلقة بالفكر، ومعاييرها، ودور هذا في تحقيق المجتمع المسلم لأمن فكري متكامل، ينطلق من المفهوم الشامل للأمن الفكري.

ثانياً: نظراً لاتساع مفهوم الأمن الفكري، ولكون هناك عدة بحوث تحدثت عن الانحرافات الفكرية نتيجة الغلو في الدين؛ فقد جاء هذا البحث ليبين صورة أخرى من الانحراف الفكري، وهي المتعلقة بالتيارات الجافية عن الإسلام، والتي تتلاعب بمفاهيمه الثابتة ومسلماته اليقينية.

ثالثاً: الحديث بطريقة علمية عن الموقف الإسلامي من حقوق الإنسان، وأثر ذلك في انتشار هذه الثقافة بين المسلمين، ودور ذلك في تحقيق الأمن الفكري، وخطورة بعض المفاهيم الموجودة في القوانين الدولية على الأمن الفكري للمجتمع المسلم.

والبحث في مضمونه ينقسم إلى ما يلي:

المقدمة:

المبحث الأول: الإطار المفاهيمي

المطلب الأول: الأمن الفكري بين ضيق المفهوم واتساع المعنى

المطلب الثاني: حقوق الإنسان بين الخصوصية الإسلامية والعالمية الغربية

مفاهيم حقوق الإنسان بين الاتفاق والاختلاف

المبحث الثاني: بناء الأمن الفكري في منظومة حقوق الإنسان في الإسلام

المطلب الأول: أهمية ثقافة حقوق الإنسان

المطلب الثاني: مقاصد الشريعة في حفظ الضروريات، وتأسيس بنية الأمن الفكري

أولاً: حفظ الدين.

ثانياً: حفظ النفس.

ثالثاً: حفظ العقل.

العقل والحضارة أم الشرع، أيهما المقدس؟

المطلب الثالث: الحريات العامة وعلاقتها بالأمن الفكري

أولاً: حرية الرأي والفكر والتعبير

حرية الرأي والفكر في أنظمة حقوق الإنسان الدولية

الانحراف الفكري في الموقف من مصادر الإسلام (سلطة النص)

الأمن الفكري وحرية الرأي والفكر والتعبير في الإسلام

تقييد الإسلام لحرية الرأي

ثانياً: حرية الاعتقاد وحفظ الدين

حرية الاعتقاد والغموض في المفهوم

حرية الاعتقاد في الإسلام وعلاقتها بالأمن الفكري

حد الردة ومتطلبات الأمن الفكري

الخاتمة وأهم النتائج والتوصيات:

المبحث الأول: الإطار المفاهيمي

المطلب الأول: الأمن الفكري بين ضيق المفهوم واتساع المعنى

إن مصطلح الأمن الفكري من المصطلحات الغامضة التحديد مهما وجد من محاولات متعددة لتعريفه، وذلك نظرا لكثرة استعمال هذا المصطلح بعد أحداث الحادي عشر من سبتمبر، وما تبعها من أحداث عنف كانت في قلب العالم الإسلامي.

ويمكن لي أن أجتهد في تعريف الأمن الفكري بأنه: حماية عقول أفراد المجتمع من الانحرافات الفكرية المتعلقة بالنظرة الوسطية لكافة شؤون الحياة، وفق ميزان الشريعة الإسلامية.

لقد أصبح هذا المصطلح -العميق في مضمونه- وعكسه "الانحراف الفكري" مرتبطا بشكل كبير بمصطلح الإرهاب، ولا يعني هذا الارتباط إتخاذهما في الحد، إلا أن كثيرا من الإطلاقات الفكرية تخلط بين المفهومين. ومن هنا ظهر الاختزال في بيان المعنى.

وإثباتا لذلك؛ فعندما نضع جملة: "الأمن الفكري" على أشهر محركات البحث في الشبكة العنكبوتية: (google)، سنجد أن عدد النتائج لهاتين الكلمتين مع بعضهما يصل إلى قرابة (٦٤,٠٠٠) حتى كتابة هذه السطور. ويظهر بشكل واضح أن غالب نتائج البحث تتحدث عن أحداث العنف التي حدثت في العالم عموما أو العالم الإسلامي بشكل أخص، من أشخاص ينتسبون إلى الإسلام في العقيدة والمنهج.

ومن هنا يظهر الغموض الذي يكتنف مفهوم الأمن الفكري عند كثير من أفراد المجتمعات الإسلامية، إذ هو مفهوم جديد ارتبط بأحداث سياسية واجتماعية كما هو مفهوم الإرهاب، والإرهاب يعد نمطا مضادا للأمن الفكري، وهو مع ذلك غير واضح المعالم تماما، (فعامة الباحثين في الفكر السياسي والجنائي المعاصر، يتفقون على استحالة إمكانية صياغة تعريف دقيق للإرهاب يحظى بقبول عامة الباحثين والسياسيين، كما يتفقون على تأثر سائر تعريفاته بخلفيات واضعها وتصوراتهم عنها، مما يجعل من المتعذر -إن لم يكن من المستحيل- صياغة تعريف جامع مانع يتفق عليه الناس، إذ إن ما يعده بعضهم إرهابا يراه آخرون مقاومة مشروعة، ودفاعا عن الحقوق الشرعية المسلوبة وسواها، بل ما يراه بعض آخر إرهابا، يعده الآخرون جهادا ودفاعا عن حمى الدين والعقيدة والعرض والأرض)^(١).

(1) قطب سانو، في مصطلح الإرهاب وحكمه قراءة نقدية في المفهوم والحكم من منظور شرعي، ص ٦. وراجع

أيضا: سعد الشهري، أثر الانحراف الاعتقادي على الإرهاب العالمي، ص ١١.

ومنظومة الأمن الفكري ينبغي أن تتوسع في المعنى المراد منها، إذ يشمل صيانة الفكر من الانحراف أيا كان نوعه، سواء كان في وادي الغلو الزائد في الدين، أو الانحراف المعاكس له، والذي يظهر فيه عدم الاكتراث بدين الإنسان، ومحاربة المسلّمات الدينية عنده، أو من ناحية إلغاء هيمنة الدين على المجتمع المسلم.

والبحث في الأمن الفكري لا يصلح أن يكون بعيدا عن الحديث عن الإرهاب، فالحرب على الإرهاب أصبح مطلبا دوليا، لكن يبقى أن الإشكال يتمحور في موقف الثقافات المتعددة من تصنيف الأمور الفكرية التي تحتاج إلى حماية من المجتمع، ومن هنا لا بد أن نعلم أن مفاهيم الأمن الفكري - في عدد من الأحيان - مختلفة في الأولويات والمضامين بين المجتمعات العالمية بحسب توجهاتها السياسية والاجتماعية والدينية.

وعلى سبيل المثال، نجد في الشرع الإسلامي الخيف أن من مسلمات الأمن الفكري حماية المسلم من الانحراف العقائدي في دينه، ولذا نرى أن هناك حد للردة يطبق على المسلم الذي يرتد عن دينه، لقول النبي ﷺ (من بدل دينه فاقتلوه)^(١). بينما نجد أن هذه النقطة في غالب المجتمعات العالمية - وهو ما يدعمه القانون الدولي في حقوق الإنسان - تُعد خرقا لما تُسميه "الأمن الفكري"، أو ما يمكن تسميته بحرية الفكر والرأي والوجدان.

وهنا أقول: إن التركيز على الجانبين "الغلو أو الجفاء" لا يعني التقليل أبدا من عمليات العنف التي أصابت المجتمعات الإسلامية في مقتل، وبما استبيحت نفوس بريئة. ولا شك أن هذه الانحرافات لم تكن إلا نتيجة انحراف فكري في قراءة النصوص، واستعجال في التطبيق على الواقع، وعدم الصبر في سبيل الدعوة والجهاد. لكن لا يمكن أن نجعل هذه الأمور هي فقط المراد من الأمن الفكري، وإن كانت تُعد من أركانه، بل هناك نقاط أخرى تتعلق بمن يضرب عقائد المسلمين في مقتل، ويريد أن يفتك بمسلمات دينهم، وعاداتهم الاجتماعية الصحيحة.

ويمكن أن نجمع هذا التصوير للأمن الفكري في قول الخليفة عمر بن الخطاب رضي الله عنه عند حديثه عن أخطر ما يهدم الإسلام، قال: (يهدمه زلة العالم، وجدال المنافق بالكتاب، وحكم الأئمة المضلين)^(٢).

(1) محمد بن إسماعيل البخاري، صحيح البخاري (٢٨٥٤).

(2) الدارمي، سنن الدارمي (٢١٤)، وصححه الألباني في تحقيق: مشكاة المصابيح (٢٦٩).

وهذا النص يوضح بشكل دقيق المداخل التي يمكن أن تعصف بالعقل المسلم، حيث أن زلة العالم قد ينتج منها انحرافا فكريا قد لا يُنتبه له، وذلك أن مصدرها يُعد من أهل الرأي. ثم نجد ما ليس أقل منها خطرا، وهو جدل المنافق بالكتاب، أو حكم الأئمة المضلين بالجور والظلم، وترك الشرع.

وخلاصة القول: أن الأمن الفكري يتعلق بجانبين يمثلان انحرافا عن طريق الوسط الذي رسمه الإسلام لكل نواحي الحياة، فكل غلو فكري سواء كان إفراطا أم تفريطا؛ يمكن لنا أن نصنفه من قبيل الانحراف الفكري، والذي يحتاج إلى توجيه وإرشاد.

وقد يرى البعض أن الأصعب في ذلك تصنيف ما يستحق أن يسمى غلوا، لاختلاف الثقافات والأديان في ذلك، ولذا لا غرو أن المسلمين جعلوا تصنيف ذلك يعود للمفاهيم الشرع الإسلامي.

المطلب الثاني: حقوق الإنسان بين الخصوصية الإسلامية والعالمية الغربية

لم يعد الحديث عن حقوق الإنسان حديثا عاديا يتعلق بثقافة محددة أو يهم مجتمعا معينا، بل أصبح ثقافة دولية، ومطلبا أمميا مشتركا، فقد أصبح من الصعوبة الكبرى أن يتزوي المسلمون عن الحديث حوله، أو يُعارضوه ويهملوه.

ومن شبه المتعارف عليه عند الدارسين أن معالم حقوق الإنسان المعاصرة بتقسيماتها المفصلة وحدودها لم تكن إلا صياغة لمفاهيم غربية، تم فرضها على العالم بالقوة السياسية والفكرية والعسكرية التي يملكها الغرب. ومن خلال الاطلاع على العديد من الدراسات والكتب العربية والتي تتحدث عن حقوق الإنسان؛ لم أر ثقافة نازعت في مصدر حقوق الإنسان، والأسبقية في ذلك كما نازعت الثقافة الإسلامية.

ومع هذه المنازعة، لم تكن الرؤى الإسلامية متفقة تماما حول الموقف من معالم حقوق الإنسان المعاصرة، ويبقى أن أهم الرؤى في العالم الإسلامي يتمركز موقفها من حقوق الإنسان الدولية في جانبين مهمين^(١):

الأول: قسم يرى أسبقية الدين الإسلامي في تأكيده لحقوق الإنسان، وقد يكون ذلك مدخلا في بعض الأحيان للتعسف في الاستدلال لإثبات الأسبقية ومن ثم التوافق بين المنهجين.

الثاني: مع اتفاهه والقسم الأول في مسألة الأسبقية؛ إلا أنه يؤكد كثيرا على الخصوصية الثقافية، ولا يرى في فرض عالمية الميثاق العالمي إلا عولمة مفروضة من قبل حضارة غربية سائدة.

وقضية فرض النمط الغربي في هذه الاتفاقيات أمر مشاهد بالتأكيد، وهو الأخطر على الأمن الفكري للمجتمع المسلم في هذا المجال.

لذا فمن الضروري أن نعلم أن هناك نوعا من الخصوصية للمجتمعات المسلمة في مجال قوانين حقوق الإنسان، إذ أن مجتمعاتنا تملك تراثا فكريا ضخما في القرآن الكريم والسنة النبوية يتحدث عن حقوق الإنسان، ولا يجوز تجاوز تلك النصوص الواضحة في تحديد مسار الإنسان، حقوقا وواجبات، إذ أن هذه الحقوق منح إلهية، وهذا الأمر يجعلها أكثر أهمية من عدة جوانب^(٢):

(1) رضوان زيادة، الإسلاميون وحقوق الإنسان: إشكالية الخصوصية والعالمية (ضمن كتاب: حقوق الإنسان الرؤى العالمية والإسلامية والعربية، ص ١٥٨).

(2) راجع: منير البياتي، حقوق الإنسان بين الشريعة والقانون، ص ١١٦ وما بعدها، محمد فتحي عثمان، حقوق الإنسان بين الشريعة الإسلامية والفكر القانوني الغربي، ص ٣٧، إدريس الجبوري، الحرية الدينية في الشريعة الإسلامية

الأول: بناء أحكام الإسلام ومنها أحكام نظام حقوق الإنسان على الكتاب والسنة وما استُمدَّ منهما من قواعد وأحكام؛ يشكل ضماناً مؤكدة لكما لها وخلوها من النقائص والأخطاء، ويضمن لها قوة الإلزام وحسن الالتزام، وتحقق الطاعة الاختيارية لها، واتصافها بالحلل.

الثاني: ألما حقوق غير قابلة للنسخ أو الإسقاط. ولم تكتف الشريعة بجعلها قناعات فكرية وأخلاقية، بل أيدت ذلك بتشريعات ملزمة وعقوبات صارمة لمن يخرج عليها^(١).

وإذ تقرر هذا المبدأ الديني الذي من أهم معالمه قضية الثبوت في التشريعات، وأنه مبدأ غير قابل للمفاصلة والتطوير ليتوافق مع الأنظمة العالمية؛ نجد في نفس الوقت أن الأنظمة المعاصرة معرضة للتحويلات، نظراً للطبيعة البشرية والتحويلات الاجتماعية التي لا نستطيع أن نتغافلها.

ومثال ذلك: إقرار الشذوذ الجنسي، وأقصد هنا صورة تكوين أسرة مثلية (ذكر مع ذكر، أو أنثى مع أنثى) -والذي يُعد انحرافاً فكرياً وفطرياً خطيراً على نظام الأسرة في التاريخ البشري- لم يكن وجوده يخطر ببال صناع القرار أثناء صياغة الإعلان العالمي والقرارات الدولية الأخرى في حقوق الإنسان، لكن هذا الأمر تبدل عند البعض -خاصة في المحكمة الأوروبية لحقوق الإنسان- وبعض الأنظمة الغربية؛ إذ جعلت زواج الشواذ نوعاً جديداً معترفاً به من الحرية الإنسانية في تكوين الأسرة، محتجين بأنه ليس في الاتفاقيات الدولية ما ينص صراحة على أن الزواج إنما يتم بين ذكر وأنثى فقط! بينما رفضت اللجنة المعنية بحقوق الإنسان -داخل الأمم المتحدة- هذا التفسير، وأبقت على المفهوم الفطري، الذي هو قيام الزواج بين رجل وامرأة^(٢). وإن كانت مؤتمرات السكان والمرأة التي تنظمها الأمم المتحدة تدعم مشروع الاعتراف بالشواذ، وإعطائهم ما يعطاه الأسوياء.

إن مثل هذه المطالبات التي لم تكن تعرفها حتى الثقافة الغربية منذ سنوات ليست بالبعيدة جداً؛ أصبحت اليوم في أذهان عدد من التيارات الليبرالية الغربية نوعاً من الحق الممنوع والكبت الاجتماعي والديني للحرريات الشخصية. وهذه التيارات -في الغالب- هي التي تصيغ المنهج الفكري العالمي الجديد في ضل ثقافة العولمة الطاغية. لقد اعتبر هؤلاء محاربة الشذوذ الجنسي نوعاً من التطرف والأصولية^(٣)!

والنظم القانونية، ص ٢٢٠-٢٢٣.

(1) عمر عبيد حسنة، مقدمة كتاب الأمة: (حقوق الإنسان محور مقاصد الشريعة، ص ٢٢).

(2) محمد علوان، محمد خليل موسى، القانون الدولي لحقوق الإنسان ٢/٢٩٥.

(3) راجع استهجان هذا التدخل في هذه الحرية في كتاب: كيمرلى بلاكر، أصول التطرف المسيحي، ص ٢١٣.

ومسألة الأسبقية أو إظهار عدم التعارض مع مناهج حقوق الإنسان الغربية أصبحت ظاهرة عامة، وليس للمسلمين خاصة، ويظهر أن هناك اتجاهًا واضحًا على مستوى الأديان عمومًا في إثبات التوافق الديني والدولي حول حقوق الإنسان، وخاصة الكتابات النصرانية المعاصرة - وكنتيجه واضحة للضغوط السياسية والإعلامية حول أهمية تطبيق مبادئ حقوق الإنسان - تتحدث عن أسبقية الدين المسيحي في نشر هذه المبادئ^(١).

ويظهر أن الإشكال - في هذا التسابق لنسبة هذه الحقوق - هو غياب المرجعية التي يمكن من خلالها أن نحدد الأسبقية في هذه الحقوق. ومعنى آخر؛ أن هناك خلل في تطبيق المصطلحات مع اختلاف الثقافات اختلافًا واضحًا في تفسيرها في بعض الأحيان^(٢). لهذا نجد أن الناقد الفرنسي ألبر باييه في دراسته حول حقوق الإنسان يشير إلى التناقض الموجود في المسيحية - على سبيل المثال - في دعوى الأسبقية لتقرير المبادئ الإنسانية^(٣)، وهو ما حدث بالفعل في بعض الدراسات الإسلامية، التي لم تحاول أو لم تستطع التفريق بين مفردات متشابهة، لكن لها معنى آخر في الإسلام، كما سنبينه في الصفحات القادمة.

(1) أُلّف في هذا عدد من الكتب، منها: إيهاب الخراط، حقوق الإنسان: الإعلان العالمي للأمم المتحدة والكتاب المقدس، محسن نعيم، حقوق الإنسان... منظور مسيحي، وهو كتاب مختصر تحدث فيه الكاتب عن المفهوم المسيحي ودعوته لمبادئ حقوق الإنسان. وأيضًا راجع: مها فاخوري، حقوق المرأة في المسيحية ومقابلتها بالاتفاقية الدولية حول القضاء على جميع أشكال التمييز ضد المرأة، ص ٧، ١٣، حيث ذكرت الكاتبة أن الاتفاقيات الدولية حول المرأة ليست إلا من إرشاد الروح القدس، وهذا ما يُعطىها قداسة دينية أيضًا، وهي في نفس الوقت ليست إلا استلهامًا من تعاليم السيد المسيح.

(2) وأضرب هنا مثالًا سريعًا: مبدأ المساواة، هذا المبدأ يعني في القانون الدولي لحقوق الإنسان عدم التمييز بأي نوع من أنواع التمييز، سواء الدين، أو العرق.... وفي نفس الوقت يظن الكثير أنه يطبق هذا المبدأ، لكن يفسره بتفسير آخر، وهو التفسير الذي ينسف معنى المصطلح.

(3) يورد الناقد الفرنسي رأي الكاتب المسيحي برجسون في كتابه "مصدري الدين والأخلاق"، قوله: (لم يكن بد من الانتظار حتى تظهر المسيحية لكي تصبح فكرة الإخاء العام - تلك الفكرة التي تتضمن المساواة في الحقوق واحترام الشخصية - فكرة فعالة).

ثم يتعقب الناقد هذا القول، ويبين بطلانه. راجع: ألبر باييه، تاريخ إعلان حقوق الإنسان، ص ٤٠.

مفاهيم حقوق الإنسان بين الاتفاق والاختلاف

إن كثيراً من الاختلافات الحاصلة في عدد من المصطلحات، ترجع في حقيقتها إلى عدم تحديد المراد من حقيقة مفهوم المصطلح. ولقد حذر النبي ﷺ من تلاعب قد يحصل في المفاهيم الحقيقية بتغيير الأسماء وبقاء المضمون، حينما قال: (ليشربن ناس من أمتي الخمر يسمونها بغير اسمها)^(١).

ونحن في نفس الوقت -وامتداداً لذلك- نخذر من استعمال المصطلح ذي المفاهيم المتعددة في غير ما وضع له، بحيث يُفصل المراد من النص، وكما يذكر ابن حزم أن (الأصل في كل بلاء وعماء وتخليط وفساد، اختلاط أسماء ووقوع اسم واحد على معاني كثيرة، فيخير المخبر بذلك الاسم وهو يريد أحد المعاني التي تحته، فيحمله السامع على غير ذلك المعنى الذي أراد المخبر، فيقع البلاء والإشكال، وهذا في الشريعة أضر شيء)^(٢).

المصطلحات المستخدمة في حقوق الإنسان تُعد من أكثر المفاهيم رواجاً في العصر الحاضر، وما من شك أن هذه المصطلحات قد صيغت وفق النظرة الغربية للحياة. لكن يبقى الإشكال عندما ننقل هذه المصطلحات ونجعلها موجودة تماماً في المفردات الإسلامية، ولها نفس المضامين. هنا نحتاج إلى عدد من القواعد التي تحدد موقفنا من إشكالات الاصطلاح الحادث، أو الموضوع في غير مكانه^(٣).

وهنا قد يحدث الانحراف الفكري، نظراً لاستعمالنا لمصطلحات قد تتوافق من بعض الوجوه مع ثقافتنا الإسلامية، في حين أنها قد تتسبب أحياناً في تجاوزات خطيرة مقابل النصوص الشرعية المحكمة.

ومسألة الالتباس الذي يحصل في المصطلحات -بسبب مخاطبة كل أهل اصطلاح باصطلاحهم^(٤)- ليست مسألة جديدة ولكنها ضرورية في بعض الأحيان، خاصة في ظل ضعف تأثير الثقافة الإسلامية على المستوى الدولي، وقد أشار علماء الإسلام من قديم الزمان إلى مسألة استعمال مصطلحات قد لا يوافق عليها الشرع الإسلامي من كل وجه، وإن وافقها في غالب الوجوه، وحاولوا

(1) أبو داود، السنن، (٣٦٨٨)، ابن ماجه، السنن (٣٣٨٤)، وصححه الحاكم على شرط البخاري ومسلم، ووافقه الذهبي. الحاكم النيسابوري، المستدرک على الصحيحين (٧٢٣٧).

(2) ابن حزم، الإحكام في أصول الأحكام ٥٦٤/٨.

(3) ليس هذا البحث مجال توسع في ذكر هذه القواعد، وهناك عدة دراسات علمية تحدثت عن قضايا الاصطلاح والمفاهيم وفق رؤية شرعية، ومنها: حسن العائدي حلس، الاختلاف في المصطلحات العقائدية والفكرية وأثره على الأمة الإسلامية، (ماجستير)، وأيضاً: سعود العتيبي، ضوابط قبول المصطلحات العقلية والفكرية عند أهل السنة والجماعة. (ماجستير).

(4) راجع: عثمان علي حسن، منهج الجدل والمناظرة في تقرير مسائل الاعتقاد، ص ٧١٩.

إيجاد حلول متوسطة لمثل هذه الإشكالية التي قد تفرض نفسها في بعض الصور، لأنه ربما أدى هجر المصطلح السائد إلى اعتقاد المعارض بعجز صاحب الحق. فيبقى المخاطب لهم والراد عليهم مترددا بين أمور^(١):

الأول: أن يخاطبهم بغير اصطلاحهم، بل بالاصطلاح الشرعي في الإسلام، وهنا قد يقولون إنا لا نفهم ما قيل لنا، أو أن المعارض لا يفهم قولنا.

الثاني: أن يمتنع عن استخدام المصطلحات غير الشرعية، ويستفصل عن المراد من مصطلحاته، فإن أرادوا ما يوافق الشرع قبل منهم، وإن أرادوا خلافة رد عليهم.

الثالث: أن يخاطبهم بلغتهم واصطلاحهم، والذي قد يكون أحيانا مخالفا لألفاظ الوحي، لكن لا بد من مخاطبتهم بها، نظرا لأن بيان الضلال والخطأ والدفاع عن الشرع أولى من الإمساك عن ذلك لمجرد اللفظ.

فمصطلحات: المساواة (بين البشر، أو بين المرأة والرجل)، أو مصطلح الحرية (حرية الاعتقاد، أو حرية التعبير، أو العبودية)، أو مصطلح العدالة... جميع هذه المصطلحات لا تُقبل تماما ولا ترد تماما.

وفي قضايا حقوق الإنسان ومصطلحاتها يحتاج المسلمون أن يحددوا موقفهم من المفاهيم الدولية المعاصرة، وقد نجد أنفسنا مرغمين أحيانا لاستعمال مصطلحات قد لا تكون دقيقة في كل الأحوال. وهذا ما يدفعنا للتساؤل عن كيفية التعامل مع المصطلحات الوضعية؟

والإجابة عن هذا التساؤل مختلفة، وليس لها حال واحدة، لافتراق حال الزمان والمكان^(٢).

وهذه الفروقات ربما دفعت بعضا من المسلمين إلى اقتراح منهج خاص للمسلمين في حقوق الإنسان، يستخدم نفس الإطار المفاهيمي في القانون الدولي الإنساني، لكن له بعض التحفظات التي تكون من صلب الشريعة الإسلامية. وحينما نستخدم المصطلحات الدولية ذات المفهوم الغربي فإن هذا لا يعني أبدا التزامنا بالإقرار بكل تبعات القانون الدولي، لكن حالنا في ذلك كما يقول الخطيب البغدادي: (قد يعبر السائل عن المسألة بالاسم الذي تُعرف به المسألة، ولا يكون ذلك تسليما منه للاسم فيها)^(٣).

(1) راجع: ابن تيمية، درء تعارض العقل والنقل ٢٢٣/١، ٢٢٩.

(2) راجع: سعود العتيبي، ضوابط قبول المصطلحات العقديّة والفكرية عند أهل السنة، ص ٢٨٧.

(3) الخطيب البغدادي، الفقيه والمتفقه ١٠٠/٢.

وهنا نجد أنفسنا أحيانا مضطرين إلى مخاطبة أهل الاصطلاح بلغتهم، لكونهم بذلك يفهمون الحجة، أو كون ذلك أبلغ في الرد عليهم، أو بيان تمكن المسلمين من معاني مسائلهم وعرضها بما يقتضيه الموقف.

إن تحديد المفاهيم لحقوق الإنسان في الإسلام بات أمرا بالغ الأهمية، نظرا لطغيان المفاهيم الدولية "غربية المصدر"، حتى أصبحنا نستعملها في حالات ربما عارضت المفهوم الإسلامي. لكن هل يحملنا هذا التداخل إلى تجاهل المصطلح الغربي في حقوق الإنسان؟

ما من شك أن الإسلام يملك نظاما تشريعيا متكاملا يحوي مسائل حقوق الإنسان وغيرها من المسائل، وتجاهل المصطلحات الغربية -والتي فرضت كقانون عالمي- أصبح من الصعوبة بمكان، لا لكون الإسلام يفتقر إلى البديل الجاهز، بل لأن خطاب هؤلاء القوم بما يفهمون أصبح أمرا ملحا في هذه المرحلة العالمية المشتركة، وكما يُعبر ابن تيمية أن (معرفتنا بلغات الناس واصطلاحاتهم نافعة في معرفتنا مقاصدهم، ثم نحكم فيها كتاب الله تعالى، فما وافقه فهو حق وما خالفه فهو باطل)^(١).

(١) ابن تيمية، بغية المرتاد، ص ٢٣٥.

المبحث الثاني: بناء الأمن الفكري في منظومة حقوق الإنسان في الإسلام

المطلب الأول: أهمية ثقافة حقوق الإنسان

أصبحت ظاهرة العناية بحقوق الإنسان في هذا القرن إحدى أبرز المطالبات التي كثر الحديث عنها على الصعيد الإعلامي والسياسي والاجتماعي. ويزداد الحديث اليوم عن حقوق الإنسان حتى كاد الدفاع عن الحقوق الإنسانية والحريات الأساسية يصبح شعيرة من الشعائر، وأصبحت الأحزاب والمؤسسات، بل الدساتير الوطنية أيضاً تعمل على إبراز هذه الحقوق وتأكيدھا، إذ (صار مبدأ احترام حقوق الإنسان أحد المعايير المهمة في تحديد العلاقات والمعاملات الدولية، كذلك في قياس التطور السياسي لأي مجتمع، وقد يُتخذ مثل مقياس النمو أو تلبية الحاجات الأساسية التي تُستخدم في تحديد مستوى تطور الدول اقتصاديا وماديا. المفهوم يكتسب عالمية جديدة ذات فعالية أكبر، بعد أن كان مجرد شعار تتضمنه موثائق الأمم المتحدة عقب الحرب العالمية الثانية)^(١).

وتظهر أهمية حقوق الإنسان من خلال معرفتنا لموقف الإسلام من الإنسان. وكرامة الإنسان في الإسلام ليست خاصة ببنى الإسلام فقط، وحكمة الله في خلق البشر ليعبدوه تظهر واضحة جلية في

طبيعة التكریم الإلهی لهذا المخلوق، چ ک ک ک گ گ گ f g
 چ الإسراء: ٧٠ h i j k l m n o p

يقول الفخر الرازي: (واعلم أن الإنسان جوهر مركب من النفس، والبدن، فالنفس الإنسانية أشرف النفوس الموجودة في العالم السفلي، وبدنه أشرف الأجسام الموجودة في العالم السفلي)^(٢).

وواضح تماماً من خلق الله للجنس الإنسان أنه مخلوق له كرامة بذاته، سواء كانت هذه الكرامة لمسلم أو غير مسلم، وإن كانت هذه الكرامة متفاوتة عند الله، إذ المسلم أكرم وأطهر عنده.

ويظهر تكريم الإسلام للإنسان في عدة مظاهر، أبرزها:

الأول: تسخير الكون له، ويذكر الله هذا التسخير في عدد من المواضع في القرآن الكريم، ومنها

قوله سبحانه: الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ وَأَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ
الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ وَأَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ

(1) حيدر إبراهيم علي، التيارات الإسلامية وقضية الديمقراطية، ص ١٣.

(2) فخر الدين الرازي، مفاتيح الغيب "التفسير الكبير" ١٠/٢١.

بِأَمْرِهِ وَسَخَّرَ لَكُمْ الْآنْهَرَ ③ وَسَخَّرَ لَكُمْ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ دَائِبَيْنِ ى

لَكُمْ أَيْلَ وَالنَّهَارَ ③ ا " # \$ % پ پ پ * + ,

. / 0 1 2 چ إبراهيم: ٣٢ - ٣٤

الثاني: إرسال الرسل للبشر، وهذا الإرسال يقتضي عناية فائقة بالإنسان، من ناحية الحقوق التي له والواجبات التي عليه. وهؤلاء الرسل كان من مهمتهم الدعوة لإعطاء البشر حقوقهم، وهو ما نجده واضحا في منهج النبي ﷺ حتى قبل أن يُبعث بالرسالة الإلهية. فلما ذهب أبو سفيان -وقد كان من المشركين آن ذاك- إلى الشام وقابل "قيصر" ملك الروم، سأله قيصر عن عدد من صفات نبي الإسلام ﷺ، ومنها استفساره عن طبيعة ما يأمر به ويدعو له هذا النبي، فقال أبو سفيان: (يأمرنا أن نعبد الله وحده لا نشرك به شيئا، وينهانا عما كان يعبد آبائنا، ويأمرنا بالصلاة والصدقة والعفاف والوفاء بالعهد وأداء الأمانة)^(١).

ومما يؤكد هذا المنهج النبوي في حفظ حقوق الإنسان ما حدث في أيام الجاهلية قبل الإسلام من محاولة بعض قبائل العرب في مكة -وقبل البعثة النبوية- بالعمل على رد الحقوق والحفاظة عليها، وإنشاء حلف في هذا، يُسمى "حلف الفضول"، وفي ذلك يقول النبي ﷺ: (لقد شهدت في دار عبد الله بن جدعان حلفا ما أحب أن لي به حمر النعم، ولو أدعى به في الإسلام لأجبت)^(٢).

وتبدو أهمية هذا الاجتماع في دار عبد الله بن جدعان أن ذلك يُعد في مفهومنا المعاصر مؤتمرا إقليميا لتقنين بعض مبادئ حقوق الإنسان ذلك الوقت، وهو ما أيده النبي ﷺ، وأعلن استعداداه لدخول شراكة مع قوى غير مسلمة من أجل تحقيق هذا المبدأ العام، والعمل على قيام تحالف من أجل هذا الأمر، وهذا ما يؤكد بشكل واضح حرص النبي ﷺ على العناية بحقوق الإنسان في وقت مبكر.

لقد احتل حلف الفضول في الأنظمة الدولية المعاصرة لحقوق الإنسان منزلة عليا، بإدراجة من كأوائل الوثائق التاريخية في حقوق الإنسان^(٣).

(1) محمد بن إسماعيل البخاري، صحيح البخاري (٢٧٨٢).

(2) البيهقي، السنن الكبرى ٣٦٧/٦، وصححه الألباني في: صحيح السيرة، ص ٣٥.

(3) كانت هناك جهود كبيرة من الناشط السوري في حقوق الإنسان "جورج جبور" لإدراج هذا الحلف في الأمم المتحدة كأول وثيقة تاريخية في حقوق الإنسان، وقد تكلمت جهوده بالنجاح. مع العلم أنه شخصية نصرانية. راجع حول قصة هذا الإدراج: جريدة النهار الكويتية، العدد: ٢٣٠ في: ٢٢/٠٤/٢٠٠٨، مقابلة بعنوان: حلف الفضول أول هيئة للدفاع عن حقوق الإنسان في التاريخ.

ولاشك أن عددا من مبادئ حقوق الإنسان هي من قبيل المشترك الإنساني، ولكن يبقى أن هناك دعاة يحملون هذا المبدأ كقانون يُعمل به، وهو الأمر الذي أيده النبي ﷺ وحث عليه.

قال ابن كثير: (وكان حلف الفضول أكرم حلف سُمع به، وأشرفه في العرب، وكان أول من تكلم به ودعا إليه الزبير بن عبد المطلب، وكان سببه أن رجلا من زبيد قدم مكة ببضاعة فاشتراها منه العاص بن وائل، فحبس عنه حقه، فاستعدى عليه الزبيدي الأحلاف عبد الدار ومخزوما وجمحا وسهما وعدي بن كعب، فأبوا أن يعينوا على العاص بن وائل وزبروه -أي انتهروه- فلما رأى الزبيدي الشر، أوفى على أبي قبيس عند طلوع الشمس وقريش في أنديتهم حول الكعبة فنادى بأعلى صوته

يا آل فهر لمظلوم بضاعته يبطن مكة نائي الدار والنفر
ومحرم أشعث لم يقض عمرته يا للرجال وبين الحجر والحجر
إن الحرام لمن أثت كرامته ولا حرام لثوب الفاجر الغدر

فقام في ذلك الزبير بن عبد المطلب وقال: ما لهذا مترك، فاجتمعت هاشم وزهرة وتيم بن مرة في دار عبد الله بن جدعان، فصنع لهم طعاما وتحالفوا في ذي القعدة في شهر حرام، فتعاقدوا وتعاهدوا بالله ليكونن يدا واحدة مع المظلوم على الظالم حتى يؤدي إليه حقه ... ثم مشوا إلى العاص بن وائل فانترعوا منه سلعة الزبيدي فدفعوها إليه^(١).

وذكر ابن إسحاق أنهم تعاقدوا وتعاهدوا على أن لا يجدوا بمكة مظلوما من أهلها وغيرهم ممن دخلها من سائر الناس إلا قاموا معه، وكانوا على من ظلمه حتى ترد عليه مظلمته^(٢).

وعندما نقدر أن الحديث عن حقوق الإنسان هو حديث عن حضارة غربية تتخذ منها سلاحا لتصفية حساباتها مع المسلمين؛ فإني أعتقد أننا وصلنا إلى مرحلة من الوقوع في ثقافة المؤامرة. فحقوق

(1) ابن كثير، البداية والنهاية ٢/٢٩٣.

(2) راجع: ابن هشام، السيرة النبوية ١/٢٦٥. ونقل السهيلي وابن كثير أن رجلا من خثعم قدم مكة معتمرا أو حاجا ومعه بنت له يقال لها: القتل، من أوضأ نساء العالمين، فاغتصبها منه نبيه بن الحجاج وغيبها عنه، فقال الخثعمي: من يعينني على هذا الرجل؟ فقبل له: عليك بحلف الفضول! فوقف عند الكعبة ونادى: يا لحلف الفضول، فإذا هم يعنقون إليه من كل جانب، وقد انتضوا أسيافهم يقولون: جاءك الغوث فما لك؟ فقال: إن نبيها ظلمني في ابنتي وانترعها مني قسرا، فساروا معه حتى وقفوا على باب الدار، فخرج إليهم، فقالوا له: أخرج الجارية، ويحك فقد علمت من نحن وما تعاقدنا عليه! فقال: أفعل، ولكن متعوني بها الليلة، فقالوا له: لا والله ولا شخب لقحة، فأخرجها إليهم). السهيلي، الروض الأنف ١/٢٤٣، ابن كثير، البداية والنهاية ٢/٢٩٢.

الإنسان في الغرب وضعت لأجل الغرب أنفسهم نتيجة لسنوات الضياع والقمع التي كانت تعيشها الشعوب الغربية.

وكون هذه الحقوق دائما ما يؤكد عليها الغرب؛ فإن هذا لا يدفعنا إلى رفضها أو النظر لها برية تدفعنا إلى الظن بعدم إمكانية وجود مشتركات إنسانية يؤمن بها البشر، وللمسلمين أن يُدلووا بدلهم فيها، ويحاولوا فرض مفهومهم الإسلامي، ولذا نجد النبي ﷺ يرغب بإقامة شراكة مع المشركين لحفظ هذه الحقوق الإنسانية العامة، حيث قال: (ولو أدعى به في الإسلام لأجبت).

وعندما نظن أن اعتنائنا بحقوق الإنسان قد يدفع بأن نتنازل عن ديننا، أو تموت فينا عقيدة الولاء والبراء؛ فإننا نكون في ذلك أبعدنا عن الصواب.

هذا الحلف الذي قام به هؤلاء المشركون كان في بيت عبد الله بن جدعان، وقد كان رجلا شهما من قريش، وقد شهد له المسلمون بهذا، لكنه في نفس الوقت لم يكن على الإسلام. وهنا لا يظهر تنافر بين التدين بالإسلام ووجود بعض مظاهر العدل والإنصاف عند غير المسلمين، ويظهر أنه لا تنافر أن يكون الشخص مشركا بالله ويوجد عنده عدد من المبادئ الإنسانية، وهو ما قامت به عائشة زوج النبي ﷺ حيث قالت: يا رسول الله، إن عبد الله بن جدعان كان في الجاهلية يقرى الضيف ويفك العاني ويصل الرحم ويحسن الجوار -فأثنت عليه- فهل ينفعه ذلك؟ قال رسول الله ﷺ: (لا، إنه لم يقل يوما قط اللهم اغفر لي يوم الدين)^(١).

ويبدو أن من أكثر الأمور إشكالا في زمننا المعاصر -وتحت مظلة حقوق الإنسان- أن يكون هناك تحالفات دولية لتغيير بعض الأنظمة السياسية، مما يترتب عليه انتهاكات واعتداءات أحيانا، كما أنه لكثرة ما يرى المسلمون من عدم استفادتهم من هذه القوانين الدولية في حقوق الإنسان؛ أصبح عندهم من ردود الفعل ما جعلهم يظنون أن الدخول تحت مظلتها يعنى تنازلا عن دين، أو دخولا في تحالفات قد نهى عنها النبي ﷺ.

وأشار بعض أهل العلم من السابقين لمثل ذلك، حيث قال ابن القيم: (فالحلف إن اقتضى شيئا يخالف الإسلام فهو باطل، وإن اقتضى ما يقتضيه الإسلام فلا تأثير له، فلا فائدة فيه. وإذا كان قد وقع في الجاهلية ثم جاء الإسلام بمقتضاه لم يزد إلا شدة وتأكيذا وأما قول النبي ﷺ "شهدت حلفا في الجاهلية ما أحب أن لي به حمر النعم، لو دعيت إلى مثله في الإسلام لأجبت" ... فهذا إذا وقع في

(1) أحمد بن حنبل، المسند ١٢٠/٦.

الإسلام كان تأكيداً لموجب الإسلام وتقوية له. وأما الحلف الذي أبطله فهو تحالف القبائل: بأن يقوم بعضها مع بعض ويعضده ويحارب من حاربه، ويسالم من ساله. فهذا لا يعقد في الإسلام^(١).

ولذا كان النبي ﷺ يقول: (لا حلف في الإسلام، وأيما حلف كان في الجاهلية لم يزد الإسلام إلا شدة)^(٢).

ونقل ابن حجر عن شيخ المفسرين الطبري: (وبقي ما لم يبطله القرآن وهو التعاون على الحق والنصر والأخذ على يد الظالم)^(٣).

(١) ابن القيم، حاشية سنن أبي داود (مع عون المعبود) ١١٠/٨.

(٢) مسلم بن الحجاج، صحيح مسلم (٢٥٣٠).

(٣) ابن حجر، فتح الباري شرح صحيح البخاري ٤٧٣/٤.

المطلب الثاني: مقاصد الشريعة في حفظ الضروريات، وتأسيس بنية الأمن الفكري

هناك مصطلح بالغ الأهمية ومُستمد من أساسيات قرآنية وأحاديث نبوية، وهو مصطلح الضرورات الخمس. وهذه الضروريات تشمل: حفظ الدين، وحفظ النفس، وحفظ العقل، وحفظ النسل، وحفظ المال.

والملاحظ أن هذه الضروريات تتعلق بدين الإنسان ودنياه. ولقد اعتنى علماء المسلمين بهذه الضرورات وتكلموا عنها في مواطن متعددة، وإن كان حديثهم لم يكن باستعمال مصطلحات حقوق الإنسان، إلا أن مضامين هذه الضرورات الخمس هي في حقيقتها تتحدث عن الإنسان وحفظه نفسه، وحفظ حقوقه.

يقول الشاطبي: (فأما الضرورية فمعناها أنها لا بد منها في قيام مصالح الدين والدنيا، بحيث إذا فقدت لم تجرِ مصالح الدنيا على استقامة بل على فساد وهماج وفوت حياة، وفي الأخرى فوت النجاة والنعيم والرجوع بالخسران المبين)^(١).

وقال أبو حامد الغزالي: (ومقصود الشرع من الخلق خمسة: وهو أن يحفظ عليهم دينهم ونفسهم وعقلهم ونسلهم ومالهم، فكل ما يتضمن حفظ هذه الأصول الخمسة فهو مصلحة، وكل ما يفوت هذه الأصول فهو مفسدة ودفعها مصلحة ... وهذه الأصول الخمسة حفظها واقع في رتبة الضرورات، فهي أقوى المراتب في المصالح)^(٢).

ومع غياب الوعي الإسلامي الشامل خلال القرنين الماضيين، وتخلف المسلمين، وإلغاء تطبيق الشريعة الإسلامية في معظم البلاد الإسلامية، وفرض الفكر الأجنبي، والغزو الثقافي، والقوانين المستوردة، اختل وضع المواطن المسلم، وظهرت انتهاكات الحقوق، وارتفع على الأفق السؤال والاستفسار عن حقوق الإنسان في الإسلام - خاصة في ظل فرض الهيمنة الفكرية الغربية، وعدم تسليط الضوء على التراث الإسلامي - فحاول العلماء والدعاة والمصلحون بيان تكريم الله للإنسان، وأن الشرع الحنيف جاء - أصلاً - من أجل الإنسان، وأن مقاصد الشريعة المقررة أساساً هي المنطلق الرئيس لإنسانية الإنسان، وهي المرجعية الوحيدة لحقوق الإنسان.

ففي مجال العبادات وردت نصوص كثيرة تبين أن الحكمة والغاية من العبادات إنما هي تحقيق مصالح الإنسان، وأن الله تعالى غني عن العبادة والطاعة، فلا تنفعه طاعة ولا تضره معصية.

(1) الشاطبي، الموافقات ٢ / ٨.

(2) أبو حامد الغزالي، المستصفى ١ / ١٧٤.

وفي المعاملات يبين الله تعالى الهدف والحكمة منها، وأنها لتحقيق مصالح الناس بجلب النفع والخير لهم، ودفع المفاسد والأضرار والمشاق عنهم، وإزالة الفساد والغش والحيف والظلم من العقود، لتقوم على المساواة والعدل بين الأطراف.

وتتجلى مصالح العباد في تحريم الخبائث والمنكرات لدفع الفساد والضرر عن الإنسان، وحمايته من كل أذى أو وهن.

وتظهر مصالح الإنسان بشكل قطعي في الدعوة إلى مكارم الأخلاق، وحسن التعامل، والإحسان إلى الإنسان، وتجنب الإساءة إليه ولو بالحركة والإشارة والكلمة واللسان، واليد والتصرفات، لتسود المودة بين الناس^(١).

فمبنى حقوق الإنسان في حقيقة الأمر أمر لا تنهى عنه الشريعة الإسلامية، بل جاءت به وعظمت من شأنه، وذلك كون مصالح العباد وحفظ حقوقهم من القضايا الكبرى في شريعة الإسلام، إذ هي ليست مجرد شريعة تعبدية محضة لا تهتم بشؤون الحياة، وليست شريعة لا يوجد فيها حكمة ولا تعليل، بل فيها من حفظ المصالح والحقوق الشيء الكثير. ولقد أشار القرآن الكريم إلى شيء من ذلك في قول الله: $\text{جأ} \quad " \quad \# \quad \$ \quad \% \quad \text{ب پ} \quad \text{پ پ} \quad * \quad + \quad \text{چ الحديد:}$

٢٥

فإن الشريعة مبناها وأساسها على الحكم ومصالح العباد في الدنيا والآخرة، وهي عدل ورحمة ومصالح وحكمة، فكل مسألة خرجت عن العدل إلى الجور وعن الرحمة إلى ضدها، وعن المصلحة إلى المفسدة، وعن الحكمة إلى العبث؛ فليست من الشريعة وإن أدخلت فيها بالتأويل. فالشريعة عدل الله بين عباده، ورحمته بين خلقه، وظله في أرضه، وحكمته الدالة عليه وعلى صدق رسوله ﷺ^(٢).

وبيان مقاصد الشريعة يُبرز هدف الدعوة الإسلامية التي ترمي إلى تحقيق مصالح الناس، ودفع المفاسد عنهم، وذلك يرشد إلى الوسائل والسبل التي تحقق السعادة في الدنيا، والفوز برضوان الله في الآخرة.

وإن مهمة الأنبياء والرسل كانت تهدف إلى تحقيق هذه المقاصد، وتحذر من الفساد والإثم والرزيلة والشر، لذلك كانت وظائف الأنبياء أنبل الأعمال وأشرف الأمور في تقرير حقوق الإنسان،

(1) محمد الزحيلي، مقاصد الشريعة أساس حقوق الإنسان، (ضمن كتاب: حقوق الإنسان محور مقاصد الشريعة،

ص ٦٨-٦٩، ٧٣-٧٤).

(2) ابن القيم، إعلام الموقعين ٣/٣.

وهي أسمى الغايات وأقدس المهمات، ولذلك يحرص الدعاة والمصلحون إلى اقتفاء الرسل، والدعوة إلى التزام الشرع الحنيف لتحقيق السعادة لبني الإنسان، ومنع الاعتداء على حقوقه، أو تجاوز حدوده^(١).

وعندما نتكلم عن حقوق الإنسان عموماً، فنحن نتكلم عن مفاهيم مختلفة في ذلك، ولكن ما من شك أن حفظ الضروريات والاهتمام بمقاصد الشريعة الإسلامية جاء مسانداً لما اصطُح عليه في الوقت الحاضر بـ "حقوق الإنسان" في القانون الدولي، والتي أصبح لها منظومة قانونية متكاملة، تلتقي مع الإسلام في العديد من الجوانب، وتختلف أحياناً في جوانب أخرى، ولا يمكن لنا بحال من الأحوال أن نتجاوز ذلك الأمر أو نغض الطرف عنه.

ويمكن مقابلة أهم معايير حقوق الإنسان المعاصرة بتأكيد الإسلام على حفظ الضروريات الخمس، ونحن نتكلم هنا عن الضرورات المتعلقة بمسألة الأمن الفكري، وهي: حفظ الدين والنفس والعقل، على النحو التالي:

أولاً: حفظ الدين:

يعد حفظ الدين أحد أهم مرتكزات الإسلام، وأهم مقاصده الكبرى. ويرى عدد من أهل العلم بأن حفظ الدين يقدم على ما عداه عند المعارضة، لأنه المقصود الأعظم، وغيره مقصود من أجله، ولأن ثمرته أكمل الثمرات، وهي نيل السعادة الأبدية في جوار رب العالمين^(٢).

وما من شك أن نظرة الإسلام للأمن الفكري من تظهر واضحة في الربط بينها وبين حفظ الدين، إذ هو أصل معظم، جاءت به الآيات القرآنية: $\text{جـ} \quad \text{د} \quad \text{هـ} \quad \text{ف} \quad \text{غ}$ | $\text{ح} \quad \text{ط} \quad \text{ظ}$ الذاريات: ٥٦

ولئن كان البعض يحاول أن يُرجع مبدأ حرية الاعتقاد في قانون حقوق الإنسان الدولي المعاصر استناداً لمبدأ "حفظ الدين" في الإسلام؛ فإنه سيصطدم في ذلك بأن المراد هنا أن يحفظ المسلم دينه في

(1) محمد الزحيلي، مقاصد الشريعة أساس حقوق الإنسان، (ضمن كتاب: حقوق الإنسان محور مقاصد الشريعة) ص ٧٦ - ٧٧ .

(2) ابن أمير الحاج، التقرير والتحجير ٣/٣٠٧، وراجع أيضاً: عبد الرحمن يوسف القرضاوي، نظرية مقاصد الشريعة بين شيخ الإسلام وجمهور الأصوليين (رسالة ماجستير) ص ١٧٧، ففيها توسع في الإشارة لهذا الموضوع بين الأصوليين وابن تيمية.

أول الاعتبار، وأن الله ما خلق الخلق إلا ليعبدوه، (ولا يمكن بحال من الأحوال أن نقبل الدين المحرف، أو المبدل، أو المزيف...) ^(١).

إذا فمبدأ حفظ الدين في الحقيقة ليس هو المراد بالضبط من مبدأ حرية الاعتقاد، ولئن حاول البعض الموازنة بينهما تماماً فصنعه غير دقيق، وإن كان هذا الرفض لهذه الموازنة لا يعني أن مبدأ حرية الاعتقاد ليس له وجود في الإسلام! وسيأتي ما يبين هذا عند الحديث عن: حرية الاعتقاد وحفظ الدين ^(٢).

لكن مما يؤكد عليه هنا في علاقة الدين بالأمن الفكري؛ أن المجتمعات الإسلامية تعتقد أن أهم ما تملكه هو دينها، وأن الاعتداء على هذا الدين هو أكثر خطورة من الاعتداء على الذات نفسها.

ومن أخطر ما يحدث في المجتمعات الإسلامية الآن هو سيرها على خطى النظرة في الغربية لحقوق الإنسان، والتي تجعل الدين والحديث حوله والتشكيك فيه؛ هو جزء من حرية الفكر والرأي والتعبير التي لا بد أن تُعتبر في حقوق الإنسان، مما كان له الأثر الكبير في تهوين الهجوم على الدين الإسلامي، والتسفيه من بعض أحكامه الشرعية المحكمة، أو حتى استبدال مفاهيمه الثابتة.

لم يعد هذا الأمر سرا مخفيا، فما زال هناك نداءات تجد سمّاعين لها تتحدث عن العقوبات السياسية والثقافية التي تعترض عولمة مفهوم حقوق الإنسان، وأن الإسلام ليس بمنأى عن الوقوف ضد حرية الإنسان الفردية، وغير مطلع على التحديد الثقافي للإنسان، مما يُسبب نشأت النزاع بين الجهود الرامية إلى توطيد الحقوق الإنسانية الفردية واستمرار المفهوم الإسلامي للفرائض... ولا يمكن حل هذا النزاع القائم - حسب زعم هؤلاء - دون الإصلاحات الشرعية والثقافية الجذرية والمطلوبة في الإسلام ^(٣).

وبعد الانفتاح الثقافي للمجتمعات الإسلامية على المجتمعات الغربية، وبعد السير على خطاهم في النقد الفكري؛ استمد عدد من المسلمين نفس الأساليب الغربية المستخدمة في قراءة النص، والتي تم نقلها تماماً للتعامل مع نصوص الوحي، الأمر الذي أظهر انحرافات فكرية في المجتمعات الإسلامية ^(٤).

(1) محمد الزحيلي، حقوق الإنسان في الإسلام دراسة مقارنة مع الإعلان العالمي والإعلان الإسلامي لحقوق

الإنسان، ص ٣٨.

(2) يأتي ص ٣٩.

(3) راجع: بسام طيبي، الإسلام وحقوق الإنسان الفردية (ضمن كتاب: الإسلام وعالمية حقوق الإنسان، كريستيان توموشات وآخرون، ص ٦٩).

(4) سيأتي مزيداً من البحث حول الموقف من حرية الفكر في التعامل مع الشرع، في المطلب الثالث: مبادئ حقوق الإنسان المتعلقة بالأمن الفكري، فقرة: أولاً.

ثانياً: حفظ النفس:

يُعد حق الحياة من أول ما يُطرق في مبادئ حقوق الإنسان المعاصرة. والنفس الإنسانية معظمة في الإسلام، ومن الجرائم الكبرى الاعتداء عليها بغير حق، كما ذكر الله في كتابه الكريم: ^١ " # \$ % & ' () * + , - . / 0 1 2 3 4 5 6 7 8 9 : ; < = > ? @ A B C D E F G H I ج المائدة: ٣٢

والقرآن الكريم والسنة النبوية تحفل بعدد من المواضع التي تؤكد على تعظيم الحياة الإنسانية، والتأكيد على عدم التهاون فيها. والأمر يتأكد أكثر عندما يكون الطرف المراد حفظ نفسه أحداً من المسلمين^(١).

وتظهر علاقة الأمن الفكري بمبدأ حفظ النفس وحق الحياة؛ عندما يكثُر الحديث عن خطورة الاعتداء على هذه النفس، يستقر في تلك العقول تعظيم القتل بغير حق، وكثيراً من عمليات العنف والقتل التي تُمارس من أشخاص مسلمين ضد مسلمين أو غير مسلمين (بغير حق) إنما هي نتيجة للاستهانة بأمر الدماء والقتل، والانحراف الفكري الذي يُصيب العقول في التعامل مع من خرج عن شريعة الإسلام.

وهذا التعظيم للنفس قد استقر في أذهان الصحابة رضي الله عنهم، ومن ذلك أن ابن عمر نظر يوماً إلى الكعبة فقال: ما أعظمك وأعظم حرمتك، والمؤمن أعظم حرمة عند الله منك^(٢).

إن المبدأ القائم على تعظيم النفس الإنسانية؛ مبدأ حاول النبي ﷺ أن يزرعه في نفوس أصحابه، ولا يتعارض هذا مع دعوة القرآن والسنة للجهاد في سبيل الله، إذ أن الجهاد مشروع لإيصال دين الله

(1) راجع في حفظ الحياة: خالد الشنير، حقوق الإنسان في العهدين القديم والحديث مقارنة بالإعلان العالمي في ضوء الإسلام، ص ٤٣.

(2) الترمذي، سنن الترمذي (٢٠٣٢)، وحسنه الألباني، في تخريجه لكتاب: غاية المرام (٤٣٥)

للأمم الأخرى، ويُستعمل عند منع المسلمين من أن يُوصلوا دينهم إلى الشعوب، لا أن يكون هدف المسلمين قتل غيرهم من الناس^(١).

يقول أسامة بن زيد -وهو الرجل المحبب في قلب رسول الله ﷺ- بعثنا رسول الله ﷺ في سرية؛ فأدركت رجلاً فقال: لا إله إلا الله، فطعنته، فوقع في نفسي من ذلك، فذكرته للنبي ﷺ، فقال رسول الله ﷺ: (أقال لا إله إلا الله وقتلته)، قال قلت: يا رسول الله: إنما قالها خوفاً من السلاح. قال: (أفلا شققت عن قلبه حتى تعلم أقالها أم لا)، فما زال يكررها عليّ حتى تمنيت أني أسلمت يومئذ. فقال سعد بن أبي وقاص: وأنا والله لا أقتل مسلماً حتى يقتله ذو البطيين -يعني أسامة- قال: قال رجل: ألم يقل الله وقاتلوهم حتى لا تكون فتنة ويكون الدين كله لله؟، فقال سعد: قد قاتلنا حتى لا تكون فتنة، وأنت وأصحابك تريدون أن تقاتلوا حتى تكون فتنة^(٢).

فغضب النبي ﷺ وحرص الصحابة ناتج من اهتمام الإسلام بحياة الإنسان، كما أنه ناتج من حماية فكر الإنسان من لوثة الوثنية والكفر، إذ جاء العتاب شديداً لما كان هناك شك أن ذلك الرجل قد دخل في الإسلام.

وقد يظن البعض أن نصوص الإسلام عندما تحرم القتل؛ إنما يراد بها قتل المسلم. والحقيقة التي لا مرأ فيها أن نفس المسلم -سواء عربي أو غير عربي، أبيض أم أسود- يُعد الاعتداء عليها أشد حرمة.

وقد جاء هذا الحكم في القرآن الكريم بشكل واضح: ج ك گ ف g
h i j k l m n o p q r

S ج النساء: ٩٣

لكن لا يقتصر تحريم الاعتداء على حياة الآخرين على المسلمين فقط، بل يتعداهم إلى غيرهم ممن لم يدخلوا في الإسلام، وحَفِظَ الإسلام لهم ذمهم.

جاء في تعاليم نبي الإسلام ﷺ عدداً من النصوص حول هذه القضية، ومنها قوله: (من قتل معاهداً [غير مسلم أُعطي عهد أمان] لم يرح رائحة الجنة وإن ريحها توجد من مسيرة أربعين عاماً)^(٣).

(1) راجع بحثنا موسعاً في علاقة المسلمين مع غيرهم "السلم أم الحرب" عند: عبد الله الطريقي، التعامل مع غير المسلمين، ص ٩٧-١٣٢.

(2) محمد بن إسماعيل البخاري، صحيح البخاري (٦٤٧٨)، مسلم، صحيح مسلم (٩٦).

(3) محمد بن إسماعيل البخاري، صحيح البخاري (٢٩٩٥). ولا يلزم من ذلك أنه لا يدخل الجنة مطلقاً، فقد تعاضدت الأدلة العقلية والنقلية على أن من مات مسلماً ولو كان من أهل الكبائر فهو محكوم بإسلامه غير مخلد في

وشريعة الإسلام تتوسع في حفظ نفس هذا المعاهد، حتى عدّ العلماء من أصناف من له عهد مع المسلمين؛ كل من كان يعقد جزية، أو هدنة من سلطان، أو حتى الأمان من أحد المسلمين^(١).

إن الأمن على الحياة مطلب إنساني لجميع الشعوب، ولذا نجد النصوص الإسلامية تركّز على هذا المطلب، وهو الأمر الذي دفع نبينا ﷺ أن يؤكد المحافظة عليه، حتى مع غير المسلمين، ممن كفروا به، ولم يقبلوه كنيي. وفي هذا يُحذر قائلًا: (أبما رجل آمن رجلا على دمه ثم قتله، فأنا من القاتل بريء وإن كان المقتول كافرا)^(٢).

وعندما يقرأ المسلم هذه المبادئ الإسلامية الواضحة في أهمية حفظ النفس، وتحريم الاعتداء عليها، فإن هذا سيؤثر بشكل مباشر على مفهومه لحياة الإنسان، وكيف أن الإسلام يُعظم من هذه الحياة.

ونشر هذه التعاليم في المجتمعات الإسلامية يؤدي في كثير من الأحيان إلى التقليل من علميات العنف التي بدأت تظهر في البلاد الإسلامية، والتي تحدث عادة استنادا إلى حماية الدين. فهذه النصوص تضع -وبشكل واضح- حفظ الحياة كجزء لا يتجزأ من الدين، إذ من تمام الديانة عدم الاعتداء وعدم التهاون بقتل النفوس، وأن تحريم الاعتداء على هذه النفوس يُعد أصلا من الأصول الواضحة والتي لا يقل شأنها عن الأصول الأخرى في الإسلام.

ثالثا: حفظ العقل:

لما كان عقل الإنسان مناط التكليف والحساب والجزاء؛ اهتمت الشريعة الإسلامية بحماية هذا العقل، وإبعاد كل ما يفسده.

ولقد عُنيَ الإسلام بالعقل عناية لم يسبقه إليها دين آخر من الأديان السماوية. وذكر العقل باسمه وأفعاله في القرآن الكريم جاء زهاء خمسين مرة، وأما ذكر أولي الألباب -أي العقول- ففي بضع عشرة مرة، وأما كلمة أولي النهى (جمع نُهيّة - بالضم - أي العقول)، فقد جاءت مرة واحدة. وهذا دليل على اعتبار العقل ومترلته في الرؤية الإسلامية.

فأخطر أنواع الانحراف هو الانحراف الفكري، والبعد به عن القصد إفراطاً أو تفريطاً، ذلك أن السلوك نابع منه ومتأثر به، ولهذا كانت العناية بتقويم الفكر وتصحيح الاعتقاد هي أول نقطة في أي

النار وماله إلى الجنة ولو عُذّب قبل ذلك. راجع: فتح الباري لابن حجر ٢٥٩/١٢.

(1) ابن حجر، فتح الباري ٢٥٩/١٢.

(2) ابن حبان، صحيح ابن حبان ٣٢٠/١٣. وصححه الألباني في سلسلة الأحاديث الصحيحة (٤٤٠).

برنامج من برامج الإصلاح التي جاء بها الأنبياء، ولذلك يقول ﷺ: (ألا وإن في الجسد مضغة إذا صلحت صلح الجسد كله، وإذا فسدت فسد الجسد كله، ألا وهي القلب)^(١).

والانحراف الفكري إنما ينتج عن خلل في البناء الفكري، وهذا الخلل قد يعود إلى الأمور الآتية أو إلى أحدها:

١ - الجهل بأصول التشريع: الكتاب، السنة، الإجماع، القياس، أو الإعراض عن الأخذ بهذه الأصول أو إحداها، مثل من سمو أنفسهم بالقرآنيين الذين لا يرون في غير القرآن حجة، وينكرون حجية السنة.

٢ - الجهل بمناهج التعامل مع هذه الأصول، كالجهل بمآخذ الأدلة وأدوات الاستنباط أو الجهل باللغة العربية - لغة الوحي - وأساليبها، ومنهج تحليل نصوص الوحي واستنباط الحكم منها.

٣ - وجماع الأمرين السابقين صدور الاجتهاد من غير أهله، مع الجهل بمقاصد الشريعة والمصالح المعتبرة شرعاً^(٢).

ويرى البعض أن هناك قصورا في المراد بـ "حفظ العقل"، كضرورة من ضروريات الدين، حيث (يُخْتَرَلُ إلى مجرد حفظ الوعي والإدراك الحسي الخارجي الظاهر، وتُغفل فيه الإشارة إلى ما ينبغي أن ينتج عن وجود ذلك العقل أو الإدراك الخارجي الظاهر، بحيث لا يقف الأمر عند مجرد "وجوده"، بل تتم الدعوة إلى تأسيس وتأصيل و تركية المعاني و الممارسات التي تعطي العقل دوره ليؤدي وظيفته في حياة الفرد والأمة.

ويستند هذا الرأي إلى الاختزال في أفراد حرمة شرب الخمر كمثال على هذه الكلية في مجمل كتب الأصول، لتكون النتيجة في هذا الزمان واقعاً يجمع بين إنسانٍ يجتنب الخمر - في ممارسةٍ هي في حقيقتها التزامٌ بمعنى حفظ العقل في حدها الأدنى - ولكنه - في الوقت نفسه - غير قادرٍ على التفكير والاستفادة من مصادر المعرفة والتعامل مع الكون بمنطق الأسباب، ليكون قادرا على تأمين الكفاية والمتعة. بينما ينطلق إنسانٌ آخر في مواقعٍ أخرى - وهو لا يلتزم باجتنب الخمر، ويخرق معنى حفظ العقل بكل وضوح - ليجُوبَ آفاق الكون، ويكتشف سنن الحياة، ويتعامل بمنطق الأسباب^(٣).

(1) محمد بن إسماعيل البخاري، صحيح البخاري (٥٢)، مسلم بن الحجاج، صحيح مسلم (١٥٩٩).

(2) فوزي خليل، العقل والدين.. دوائر التوحيد والوجودية في التصور الإسلامي. موقع: إسلام أون لاين

<http://www.islamonline.net/arabic/mafahem/٠٧/٢٠٠٣/article.٠٢.shtml>

(3) رياض أدهمي، حوار في المقاصد، مجلة الرشاد، العدد الثاني، السنة الأولى، ربيع ١٤١٦ هـ، ١٩٩٦ م.

<http://www.alrashad.org/fahras/fahras.٠٢.htm>

۲۶

وهذه الانحرافات لها أسبابها التي لا يصلح أن تكون مبررا مقبولا في تسويغها، وقد أشار القرآن الكريم إلى انحرافات فكرية، عندما يظن صاحبها أن هناك تعارضا ما بين نصوص الوحي، حيث قال الله

في كتابه: ج h g i j k l m n o p q r

u s t v w x y z { | } ~ أَلْفَتَنَ وَأَبْغَاءَ

تَأْوِيلَهُ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ ءَامَنَّا بِهِ كُلُّ

مِّنْ عِندِ آلِ إِبْرَاهِيمَ ۚ إِلَّا أُولَئِكَ الْأَكْبَبُ ﴿٧﴾ ج آل عمران: ٧

وفي العصور المتأخرة وثمره للاتصال الإسلامي بالحضارة الغربية؛ أدى ذلك إلى انتهاج الأساليب الغربية في التعامل مع النصوص الشرعية المقدسة في الإسلام، وجعلها عرضة للنقد كما كانت النصوص المقدسة في المسيحية واليهودية معرضة للنقد أيضا.

يقول ابن تيمية: (العقل شرط في معرفة العلوم وكمال وصلاح الأعمال، وبه يكمل العلم والعمل، لكنه ليس مستقلا بذلك، بل هو غريزة في النفس وقوة فيها بمثالة قوة البصر التي في العين... والرسول جاءت بما يعجز العقل عن دركه، لم تأت بما يعلم بالعقل امتناعه، لكن المسرفون فيه قضوا بوجوب أشياء وجوازها وامتناعها لحجج عقلية بزعمهم اعتقدوها حقا وهي باطل، وعارضوا بها النبوات وما جاءت به. والمعرضون عنه صدقوا بأشياء باطلة، ودخلوا في أحوال وأعمال فاسدة، وخرجوا عن التمييز الذي فضل الله به بني آدم على غيرهم)^(١).

تيمية من الأشاعرة، ص ٧١٨-٨٧٠.

(1) ابن تيمية، مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية ٣/٣٣٨-٣٣٩.

المطلب الثالث: الحريات العامة وعلاقتها بالأمن الفكري

أولاً: حرية الرأي والفكر والتعبير

قضية الحرية يحيط بها العديد من المسائل والمشكلات، إذ تعد من صلب ما نادى به الأنظمة الديمقراطية المعاصرة. لكن السؤال المطروح والذي من المهم أن نجيب عليه بشكل واضح وصريح: هل الإسلام يُعطي مساحة واسعة لحرية الرأي والتعبير؟ وما علاقة ذلك بالأمن الفكري؟

عندما نستطيع الإجابة على هذا السؤال من خلال المنظور الإسلامي، فسيتبين لنا كيفية العلاقة بين شيئين نحسبهما متناقضين "حرية الرأي والفكر مع الحفاظ على الأمن الفكري المتعلق بدين المسلم". وهنا من المهم الحديث بشكل موجز عن مفهوم هذه الحريات، ثم نبين موقف الإسلام من هذه الأمور، ثم نخرج إلى الحديث على التجاوزات التي تستغل مثل هذه المبادئ الإنسانية لتمرير ما يخالف الإسلام.

حرية الرأي والفكر في أنظمة حقوق الإنسان الدولية:

تحتل مسألة حرية الرأي والفكر والتعبير مكانة كبرى في المجتمعات الديمقراطية، نظراً لما حدث في العديد من الدول الأوروبية - بشكل خاص - من ثورات واحتجاجات على أنظمة دكتاتورية وقمعية كان سببها تكميم الأفواه ومصادرة الحريات، وقد تمخض عن ذلك انصياع الكثير من تلك الأنظمة لشعوبها، وبالتالي إعطاء الفرد - دون قيد أو شرط - حقوقه في حرية الرأي والتعبير في كافة المجالات، وأصبح هذا الحق يشغل حيزاً مهماً في دساتير تلك الدول، وهي الدول المؤسسة لمنظمة الأمم المتحدة^(١).

ولعل تقاطع حرية الرأي مع الحريات الأخرى أصبح سبباً لتمييزها ومكانتها المرموقة ضمن منظومة حقوق الإنسان، إذ هي حق في ذاتها، وهي في المقابل شرط أساسي لتحقيق وبلوغ حريات أخرى، أو سبب بالإضرار بها وعمارتها^(٢).

فحرية الرأي والتعبير وحرية الاعتقاد من أهم المسائل المتعلقة بالفكر، والتي أصبح يُطالب بها بإلحاح في قانون حقوق الإنسان، وإن كانت حرية الاعتقاد - في الحقيقة - تُعد إحدى صور حرية الرأي

(1) صالح الراجحي، حقوق الإنسان وحرياته الأساسية ص ١١٧ .

(2) محمد علوان، محمد خليل موسى، القانون الدولي لحقوق الإنسان، ص ٢٧٦ .

والتعبير، لكن يتم التأكيد عليها على حدة لكونها أحد الحقوق التي سببت إشكالات كثيرة في التاريخ الأوروبي، والذي صاغ مفاهيم حقوق الإنسان بطريقته وأسلوبه.

ونحن نرى أن هذه المسألة من أكثر المسائل إشكالا، نظرا لأهميتها وخطورتها على الأمن الفكري للمجتمع، ونظرا لعدم وجود ضوابط متفق عليها تماما، حتى داخل أنظمة الأمم المتحدة، فمنذ زمن بعيد (واجهت الأجهزة المختصة في الأمم المتحدة صعوبات في تحديد مجال حق حرية الرأي والتعبير، وفي الاتفاق على القيود المشروعة التي قد تُفرض على حرية التعبير)^(١).

وإذا ما رجعنا إلى القانون الدولي لحقوق الإنسان نجد تأكيدات متكررة على قضية الحرية بكافة صورها، والتأكيد على حرية الرأي والتعبير.

ويظهر التأكيد على مسألة حرية الرأي والتعبير في الإعلان العالمي في المادة التاسعة عشر: (لكل شخص الحق في حرية الرأي والتعبير، ويشمل هذا الحق حرية اعتناق الآراء دون أي تدخل، واستقاء الأنباء والأفكار وتلقيها وإذاعتها بأية وسيلة كانت، دون تقيد بالحدود الجغرافية).

ويتحدث العهد الدولي الخاص بالحقوق المدنية والسياسية عن هذه الحرية بشكل مفصل في مادته رقم: ١٩، ويضع لها بعض القيود، بحيث تحد من إطلاقها^(٢).

أقول: وهذه القيود قد اشترطت القوانين الدولية أن تكون قانونا متبعا في الدولة، ويعني ذلك أن نطبقه على جميع الناس، من غير تفريق بأي سبب من أسباب التفريق.

ومع وجود هذه المعايير فمن الواضح أن هناك تفاوتات في تطبيقها. فمثلا لا يمكن أن يكون التشكيك في المحرقة اليهودية نوع من حرية الرأي والتعبير في عدد من الدول الغربية، ولذا وُجد فيها قوانين تجعل ذلك من قبيل الجريمة التي ينص عليها القانون، بينما نجد أن الهجوم والسخرية على دين من الأديان أو نبي من الأنبياء يُعد من قبيل حرية الرأي والتعبير، كما صنعت الصحف الدمركية في رسومها الكاريكاتيرية الشهيرة في تصوير نبي الإسلام ﷺ بصورة مُسيئة له وللمسلمين.

الانحراف الفكري في الموقف من مصادر الإسلام (سلطة النص):

يكمن الخطر على الأمن الفكري في المجتمعات الإسلامية في المفهوم الغربي لحرية الرأي والفكر؛ حيث أن هذه المفاهيم تم استغلالها في البلاد الإسلامية لترويج آراء وأفكار منافية ومتصادمة مع منهج

(1) مكتب الإعلام في الأمم المتحدة، الأمم المتحدة وحقوق الإنسان، ص ١٣٥ .

(2) راجع: الشافعي محمد بشير، قانون حقوق الإنسان، ص ٢٠٢، عيسى الشامخ، معايير حقوق الإنسان، ص ٤٤ .

الإسلام، وهي في نفس الوقت مستمدة من مناهج غربية في دراسة النصوص التاريخية، حتى أضحى المسلمون يجدون بين أظهرهم من يشكك في مسلمات القرآن والسنة النبوية، وليس المسألة كما كان قديما متعلقة باجتهادات خاطئة، بل تعدى ذلك إلى تعريض النصوص الشرعية للنقد والتمحيص، حتى طال ذلك النقد نصوص القرآن الكريم.

وليس هناك إشكال في تعريض النصوص للتمحيص العلمي القائم على منهج إسلامي - كما هو عند أئمة الإسلام - فالقرآن الكريم وإن كان قطعي الثبوت، فقد يكون ظني الدلالة في بعض آياته، وقد تختلف العقول في فهم بعض آياته، والسنة ليست مثل القرآن من حيث قطعية الثبوت وليست بقطعية الدلالة أيضا في جميع نصوصها. وعلماء الإسلام المجتهدين ما برحوا يتباحثون في هذه النصوص من حيث ثبوتها ودلالاتها، وفق قواعد ومناهج محددة وواضحة منذ قديم الزمان - وإن كان بعضهم يُبعد عن الصواب في بعض الأحيان - لكنه يسير في الجملة وفق قواعد الإسلام وأصوله الكبرى^(١).

لكن الحاصل في العصور المتأخرة أن هناك انحرافا واضحا وخطيرا في تناول نصوص الشريعة الإسلامية وكيفية التعامل معها من قبل أشخاص يحملون أسماء إسلامية صريحة، لكنهم يتعاملون مع النصوص الإسلامية (القرآن والسنة) كما يتعاملون مع أي نص آخر، من حيث القبول والرد، المنطلقة من مناهج عقلية بحتة، غير آبهة بنصوص الوحي الإلهي.

ولا يظن الظان أن المراد بالحديث هنا رموز جماعات العنف في وقتنا الحاضر في تعاملهم مع بعض النصوص. هذا ليس هو مرادنا، إذ أن هذه الجماعات وإن أخطأت في قراءة بعض النصوص، فهي لم تتكئ في ذلك على مناهج عقلية بحتة بغض النظر عن مناهج علماء الإسلام في التعامل مع النص، بل إن كثيرا مما وقعوا فيه لم يأت إلا من خلال تعظيمهم للنص، من غير فهم دقيق له، الأمر الذي أدى إلى إغفال أصول ومصالح أخرى في الإسلام لم يفقهوها.

وهذا وإن كان يمثل انحرافا في قراءة النصوص؛ فإن المنطلقات النابعة من هذه الطريقة لم تكن مرتكزاتها الاعتماد على مبادئ حقوق الإنسان في حرية الرأي والفكر والتعبير، بل إن تلك الجماعات هي بعيدة عن هذا، بل ربما كانت معارضة لوجود هذه المفاهيم، نظرا لكونها مدخلا على قداسة النص في الإسلام، ومعولا لهدم الأمن العقدي في فكر المسلم.

وإن المشاهد لحركة العلوم عند الأمم يجد أن عندها مصدر يحترمونه ويرجعون إليه في اكتساب معارفهم، مثل الأدب واللغة وعلوم الشريعة. إلا أن ما يعيننا في هذه الكتابة هو ما يتعلق بالنص الشرعي

(1) راجع: أحمد الدغشي، من يمثل الإسلام قراءة حضارية في إشكالات فكرية معاصرة، ص ١٣.

في الإسلام، وكيف انعكست الاتجاهات الفكرية الغربية -تحت مضلة حرية الرأي والفكر- على وجود مناهج حديثة وغريبة عن المفهوم الشرعي في طريقة تناول النصوص، مما أدى إلى انحرافات فكرية خطيرة تمس صلب الدين وأركانه، حيث أضحي هذا الموقف من النص محل جدال بين تيارين: من يؤمن بأهمية تطبيق الإسلام عقيدة وشرعية، وبين تيار آخر أصبح يجعل النص عائقاً أما فضاء الفكر وحريته، وسباحته في فضاء العلم والمعرفة من غير أي قيد أو سلطة تكبله.

وإذا رجعنا لمعنى السلطة في معاجم اللغة نجد أن السلاطة هي القهر، والقوة، ومنه سمي السلطان^(١)

وهذا المعنى للسلطة هو المراد من كلام الأوربيين عندما يتكلمون عن السلطة في مقابلة النصوص الدينية، حيث أنهم يرون أنها -أي النصوص الدينية- هي التي أدت إلى تأخر التقدم التقني الذي يعيش الغرب فيه اليوم، وذلك بعد تخلصه من الوصاية الدينية، وأن هذا التخلص كان ثمرة من ثمار حرية الرأي والفكر، وكما يُعبر البعض عن ثمرات التجربة الغربية في ذلك، حيث (كانت التوجهات العلمانية هي السبيل الحقيقي لفتح باب التقدم، لأن تنحية الدين جانباً عن السياسة أولاً، ثم عن الاقتصاد والعلم والتكنولوجيا، ثم عن الاجتماع، وأخيراً عن الحياة، تلك التنحية المتتالية تزامنت مع إطلاق قوى العقل الحر حتى يبدع أساليب ومناهج لاستهلاك واستغلال الأشياء تحقيقاً لمبدأ اللذة. وبدون التوجه العلماني كان من الصعب إطلاق حرية العقل بعيداً عن الضمير)^(٢).

ولكن ما سبب هذه النظرة الغربية للنص الديني، وما الذي سببها؟

لقد كان التسلط الديني من قبل رجال الكنيسة الكاثوليك في العصور الوسطى له أثر كبير في الثورة على كل ما هو ديني، وذلك لنظرة الكنيسة أن كل ما يخالفها ليس إلا احتجاج على نصوص العقيدة الدينية.

وكان تشدد الكنيسة بمحاكم التفتيش يعني إصرارها على ثبات العقيدة على ما هي عليه، وإصرارها على التفسير الذي يعطيه الباباوات للنص الديني لكل مسألة تطرح. ولا شك أن هذا الموقف كان يعني عدم المرونة وعدم السماح للمسيحيين بالتفكير والنقد والمقارنة^(٣).

(1) انظر: ابن منظور، لسان العرب ٣٢٠/٧، مادة: سلط

(2) المقدس والحرية، رفيق حبيب ص ١٠.

(3) انظر: جلال يحيى، التاريخ الأوروبي، ص ١٠٧.

وقد تزامن في هذا الوقت ظهور المخترعات العلمية في الحياة الأوروبية، وهو ما نتج عنه عصر النهضة الأوروبية، والذي قابلته الكنيسة بالقتل والمصادمة.

لقد تميزت هذه الفترة من النهضة ببداية انقلاب على النص الديني والرغبة للوصول إلى الحقائق وتأسيس روح البحث العلمي حتى في النواحي الدينية وإخضاعها لمنطق العقل والنقد، والنظر إلى الحياة والكون نظرة جديدة دون التقيد بأي اعتبارات دينية.

وفي هذه الفترة الذي ضعفت فيها سلطة رجال الدين؛ ظهر الاهتمام بدراسة علم اللاهوت في الجامعات الأوروبية بأسلوب علماني الطابع^(١).

لقد اعتقد العلمانيون وغيرهم أن الاستسلام للسلطة الكنسية، والتي كانت تظهر أمام كل فكر مخالف لها بأنه تعدي على النص المقدس -وهو ما يعد جريمة وردة- كان هذا سببا في اعتقاد البعض بأن التدين هو حاجز منيع أمام الفكر المستنير، وأن النصوص الدينية لا بد من حملها على ما يوافق النظرة المادية للحياة، والتي تصلح دنيا الناس، حتى لو أدى ذلك للتقليل من قيمة النص الديني، وأنه لا يمكن أن يستمر متسلطا على الفكر الحر في نفس الوقت. لقد (بدأ الفكر الأوروبي يرفض كل معطى سابق بعد أن اكتشف زيف مثل هذه المعطيات وآثر جعل طريق معرفته الوحيد التجربة، رفض كل منهج قبلي وآثر النهج البعدي القابل للتحقيق، رفض كل معرفة إلهية وآمن بالمعرفة الإنسانية وحدها)^(٢).

وهكذا ظهر في العالم العربي بعض الشخصيات المتأثرة إما جزئيا أو تماما بالأفكار الأوروبية التي جعلت من النص الديني كغيره من النصوص التي تقبل الأخذ والرد ويمكن أن تُستهدف بالنقد والتحليل، يجعله مادة لمعرفة نقدية عقلانية، شأنه بذلك شأن أي خطاب بشري وأي إنتاج معرفي^(٣).

وهكذا أصبحت قضية سلطة النص الديني قضية تؤرق كثيرين ممن يؤمن بالمبدأ العلماني في البلاد العربية والإسلامية، حيث يرون في النص الديني عائقا أما التقدم وإنتاج المعرفة العقلية التي يقف النص الديني أمامها، بحيث أصبحت -فيما يقول نصر أبو زيد متأسفا على ذلك!- (مهمة العقل محصورة في توليد النصوص من نصوص سابقة)^(٤)، وجعل النص القرآني منتجا ثقافيا أنتجه واقع بشري تاريخي. وهذا الكلام من أبي زيد يعد جرأة بالغة كما يعبر عنه علي حرب^(٥).

(1) انظر: عبد الرحيم عبد الرحمن، التاريخ الأوروبي، ص ١٣.

(2) حسن حنفي، في فكرنا المعاصر ص ٧٥، (نقلا عن، جورج طرايشي المثقفون العرب والتراث، ص ١٥٧).

(3) انظر: علي حرب، نقد النص، ص ٢٠١.

(4) نصر أبو زيد، السلطة النص الحقيقية، ص ١٩ الطبعة الأولى، ١٩٩٥، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء-

إن قضية النص المقدس في رأي من انتهج منهج التفكير الغربي أصبحت معطلة لعمل العقل، ولا بد من إيجاد حل لها، لكن ليس بإلغاء النصوص، فهذا أمر لن يقبله الناس، ولكن يكون بطريقة مخادعة، وذلك بإعادة النظر في معاني النصوص^(٢).

يقول نصر أبو زيد: (إن الدعوة للتحرر من سلطة النصوص، ومن مرجعيتها الشاملة ليس إلا دعوة لإطلاق العقل الإنساني حراً.... إن هذه الدعوة لا تقوم على إلغاء الدين ولا تقوم على إلغاء نصوصه، لكنها تقوم على أساس فهم النصوص الدينية فهماً علمياً)^(٣).

وربما وصل الأمر إلى قضية البحث في النص القرآني بنفس الأسلوب الذي يتم في تحليل أي نص تاريخي آخر، ولذا يرى بعضهم بأننا (لكي نحلل وندرس وضع الإسلام الراهن في مواجهة الحداثة بشكل صحيح، فإنه من الضروري أن نوسع من مجال التحري والبحث لكي يشمل، ليس فقط الفكر الإسلامي الكلاسيكي، وإنما القرآن نفسه أيضاً. إن المهمة تبدو مرعبة لأسباب معروفة جيداً... لماذا! هي شيء لا بد منه، إذا ما أردنا أن نعالج بشكل دقيق المكان الذي أتيح للتاريخية أن تحتله من الإسلام)^(٤).

لقد مارس هؤلاء ممن يُسمون بالحدائثيين أو العلمانيين أو العقلانيين صوراً عديدة في التعامل مع النص الديني وكونه مرجعاً للمسلمين جميعاً، حيث ما يزال البعض منهم يعطي نفسه الحق في الاجتهاد مع النص القرآني، ولهذا يتحدث عادل ظاهر عن خصومه -ممن يُسميهم بـ الإسلاميين- أن (هناك في نظريهم نصوصاً ثابتة ثبوتاً يقينياً لا يأتيه الشك مطلقاً، وأن القواعد ولأحكام الشرعية التي تنطوي عليها هذه النصوص هي قواعد وأحكام مطلقة بسبب الثبوت اليقيني المطلق لهذه النصوص... فإن هذا ملزم لنا بحرفيته في نظريهم... فلا يجوز لنا أن نضعه موضع اجتهاد، فنقول مثلاً: إن الظروف اليوم غير ما كانت عليه... الخطأ الفلسفي... يتعلق بمقدمتهم القائلة: إن هناك نصوصاً ثابتة ثبوتاً يقينياً لا شك فيه)^(٥).

بيروت.

- (1) انظر: علي حرب، نقد النص ص ٢٠٠.
- (2) أنظر: طارق عبد الباقي منينة، أقطاب العلمانية، ص ٦٦.
- (3) نصر أبو زيد، التفكير في زمن التكفير ص ١٤٦.
- (4) محمد أركون، الفكر الإسلامي قراءة علمية، ص ١١٣-١١٤.
- وذكر أحمد البغدادي في معرض كلامه عن النص القرآني في كتابه: أحاديث الدين والدنيا ص ٣٧، "تدخل العنصر البشري في صياغة النص وتجميعه وترتيبه"
- (5) أدونيس، وعادل ظاهر، وآخرون، الإسلام والحداثة: ندوة مواقف، ص ٨٣ وما بعدها.

الأمن الفكري وحرية الرأي والفكر والتعبير في الإسلام:

مما لا شك فيه أن نصوص الإسلام تؤكد على مبادئ عديدة في حرية الرأي والفكر، وفي نفس الوقت هي تمنع أن يستغرق الإنسان بفكره في كل شيء، إذ أن هناك قيوداً على العقل واختيار الإنسان، خاصة إذا ما عارض بذلك نصوص الشرع، أو تفكر بما لا يصلح له عقله، وكما جاء عن النبي ﷺ: (تفكروا في آلاء الله، ولا تفكروا في الله عز وجل)^(١).

وعموماً فلا يصح في الإسلام أبداً أن يدّعي أحد الإيمان ما لم يكن مسلماً لنصوص الشريعة الثابتة من قرآن كريم وسنة نبوية، كما قال الله تعالى: ﴿فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّى يُحَكِّمُوكَ فِي مَا شَاخَبُوا فِيهِ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيمًا﴾ النساء: ٦٥

فالتسليم لنصوص الوحي والوقوف عندها أصل كبير من أصول الإسلام، والقرآن يُعدّ زعم الزاعم بأنه مسلم من غير أن يكون مرجعه نصوص الوحي بأن هذا زعم كاذب، وأنه رجوع إلى غير دين الله، بل جعله القرآن الكريم علامة من علامات المنافقين: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّبِعُوا هَؤُلَاءِ فَسَيَكُنْ أَصْوَافُكُمْ كَالنَّبَرِ الَّتِي بُدِّلَتْ بِهِنَّ وَإِنَّ لَكُمْ فِي أَلْبَابِكُمْ فَسَبْحًا لِلَّهِ الَّذِي خَلَقَ الْإِنْسَانَ مِنْ صَلْصَالٍ كَالْفَخَّارِ﴾ النساء: ٦٠

وكما سبق أن ذكرنا، فإن معايير حرية الرأي والفكر والتعبير لا يوجد لها حدود واضحة تماماً حتى في المفاهيم الغربية، وهي كذلك عند التطبيق الواقعي في الإسلام؛ حتى وإن أراد البعض فتح هذه المسألة على مصراعيها استناداً إلى بعض من الأمثلة الواردة في النصوص الشرعية أو التاريخ الإسلامي، وتجاهل ما يناقضها ويخالفها.

ونحن نجد نصوصاً متعددة في إعطاء أنواع من حرية الرأي في الإسلام، وهي تعد مرتكزا مهما في تحديد هذه المسألة، وجعلها مطلباً إنسانياً في شريعة الإسلام، حيث يمكن أن نصل إلى أن هذه الحريات سيكون لها الأثر الكبير في استقرار المجتمعات من الناحية الفكرية.

(1) الطبراني، المعجم الأوسط (٦٣١٩)، وحسنه الألباني في: سلسلة الأحاديث الصحيحة (١٧٨٨).

إن كثيرا من عمليات القمع التي تمارس ضد الشعوب في سياسة تكميم الأفواه ضد كل ما يخالف التوجهات السياسية قد تؤدي في أحيان متعددة إلى انسياق تلك الشعوب وراء أي معارضات سياسية وتصديقها والسير في دربها، نظرا لأن من فطرة الإنسان أن يُعبر عما يراه حقا له: **وَلَمَنْ أَنْصَرَ** **بَعْدَ ظُلْمِهِ فَأُولَئِكَ** ﴿٤١﴾ **إِنَّمَا السَّبِيلُ عَلَى الَّذِينَ** **يَظْلِمُونَ النَّاسَ** **وَيَبْعُونَ فِي الْأَرْضِ بِغَيْرِ** **الْحَقِّ أُولَئِكَ لَهُمْ** **عَذَابٌ أَلِيمٌ** ﴿٤٢﴾ **چ الشورى: ٤١ -**

٤٢

ويقول الله أيضا: چا " # \$ % ي ب ي * + , - .

10 / 1 چ النساء: ۱۴۸

والمجتمع المسلم سيكون له مكتسبات كبيرة إذا ما كان هناك حرية واضحة في نقد مظاهر الانحراف والظلم، بل مجرد تعبير الناس وإحساسهم بوجود حرية لهم؛ فإن هذا يضمن لهم ولاء لمجتمعهم، نظرا لكونهم يُحسنون في أنفسهم بمشاركتهم في هذا الإصلاح.

وهذه الحرية المعطاة هي جزء من دين الإسلام وتعاليمه الواضحة، فجعل نبي الإسلام ﷺ الدين هو النصيحة، وهي تكون له (لأئمة المسلمين وعامتهم)^(١).

ونورد مثلاً يظهر فيه النبي ﷺ مبدأ حرية التعبير، وذلك عندما جاء رجل إلى النبي ﷺ يتقاضاه فأغلظ، فهم به أصحابه ﷺ، فقال: رسول الله ﷺ: (دعوه؛ فإن لصاحب الحق مقالا)^(٢).

كما نجد أن خلفاء النبي ﷺ كانوا يتقبلون من الشعب ما يخالفون به رأي الحاكم في حال وقوعهم في الخطأ. ويظهر ذلك تماما في أقوال الخليفة الأول من خلفاء المسلمين -أبي بكر الصديق- عندما قال في خطبته التي كانت بعد توليه الحكم والقيادة: (أيها الناس! إني قد وُلِّيت عليكم ولست بخيركم. فإن أحسنت فأعينوني وإن أسأت فقوموني)^(٣).

ويظهر أن الصحابة في عهد الخليفة الثاني عمر بن الخطاب -أحد أقوى الخلفاء، وأكثرهم هيبة- كانوا يمارسون هذه الحرية ضده أيضا، ما دام أنها تتوافق ونصوص الشريعة. فقد خطب الخليفة الثاني عمر بن الخطاب: **ألا تغالوا في مهر النساء**، فقالت امرأة: **ليس ذلك لك يا عمر**، واستدلت بالآية

(1) مسلم بن الحجاج، صحيح مسلم (٩٥).

(2) محمد بن إسماعيل البخاري، صحيح البخاري (٢١٨٣)، مسلم بن الحجاج، صحيح مسلم (١٢٠).

(3) البداية والنهاية ٢٤٨/٥، ٣٠١/٦، وقد صحح ابن كثير القصة.

القرآنية: جأ " # \$ % پ پ پ * + , -
 / 0 1 2 3 چ النساء: ٢٠، فقال عمر: إن امرأةً خاصمت عمر
 فخصمته^(١).

هذه الأمثلة من تاريخ الإسلام الصافي في إعطاء الآخرين حرياتهم، لم تُعكر صفو المجتمع، ولا
 اللحمة بين الولاة والشعب، بل كانوا يظنون أنها نوع من تحقيق الاستقرار في المجتمع.

جاء رجل من المسلمين فقال للخليفة عمر بن الخطاب ط: اتق الله ، فقال أحد الحاضرين: أتقول
 ذلك لأُمير المؤمنين؟ فرد عليه عمر بقوله: دعه يقلها، فلا خير فيكم إن لم تقولوها ولا خير فينا إن لم
 نقبلها منكم^(٢).

إن مبدأ حرية الرأي والتعبير في الإسلام هو أمر متقرر أصلاً من خلال نصوص الشريعة، وهو
 يدور في رحاها. ويمكن لنا أن نُرجع مفهوم حرية الرأي والتعبير إلى مسألة الإباحة، حيث أن الأصل في
 الأشياء الإباحة إلا ما دل الدليل الشرعي على منعه. وإذا نظرنا لها من منظار الأمر بالمعروف والنهي عن
 المنكر -وهو مفهوم إسلامي واسع بسعة كلمتي (المعروف) و(المنكر)- نرى أنه يمكن أن نأخذ منهما
 أنواعاً من الحرية الفكرية، لا جميع الحرية الفكرية^(٣).

تقييد الإسلام لحرية الرأي

يظهر في الكثير من الآيات القرآنية والأحاديث النبوية التأكيد الكبير على أمانة الكلمة، وعدم
 التهاون بها، حتى ولو كان تحت مُسمى حرية الرأي، فليس هناك حرية للرأي في كل شيء كما يتصور
 البعض، وقد هم النبي ﷺ بقتل المنافقين لما كانوا يُيطنونونه من الخبث داخل قلوبهم ويظهر على ألسنتهم،
 لكن منعه من ذلك ألا يقول الناس: إن محمداً يقتل أصحابه.

والنبي ﷺ كان يمارس نوعاً من إعطاء حرية الفكر من غير أن يتحول هذا الفكر إلى تعبير يُنشر
 في المجتمع، وبه يكون نقض الإسلام. إذ ما دام أن الشخص لا يُظهر ما يناقض الإسلام، فهو يُحاسب
 على ما يُظهر للمسلمين، حتى لو اعتقدنا أنه يُنافق في ذلك. ويظهر ذلك عندما اعترض رجل من

(1) عبد الرزاق الصنعاني، المصنف (١٠٤٢٠). وسند القصة ضعيف لانقطاعه. راجع: ابن كثير، تفسير القرآن
 العظيم (تفسير ابن كثير) ٢/٢٤٤.

(2) ابن الجوزي، مناقب أمير المؤمنين عمر بن الخطاب، ص ١٤٧.

(3) راجع: سعود بن سلمان وآخرون، النظام السياسي في الإسلام، ص ١٦٠.

المنافقين على تقسيم النبي ﷺ لبعض الغنائم، حيث رأى أنها قسمة ظالمة، وقال: اتق الله، قال ﷺ: (ويلك! أولست أحق أهل الأرض أن يتقى الله؟) ثم ولى الرجل، قال خالد بن الوليد يا رسول الله: ألا أضرب عنقه؟ قال ﷺ: (لا، لعله أن يكون يصلي). فقال خالد: وكم من مصلٍّ يقول بلسانه ما ليس في قلبه. قال رسول الله ﷺ: (إني لم أؤمر أن أنقب قلوب الناس، ولا أشق بطونهم)^(١).

كما أن من القواعد المهمة في دين الإسلام أن كل أمر جاء الشرع بحكمه بدليل من الأدلة البينة، سواء كان متعلقاً بالعبادات أو المعاملات أو العقوبات أو العلاقات الشخصية، فليس للإنسان فيه إلا أن يعمل بمقتضاه: چأ " # \$ % پ پ پ * + , - . / 0 1 2 3 4 5 6 7 8 9 ف چ الأحزاب:

وتظهر إحدى صور منع هذه الحرية المخالفة لنصوص الشريعة، في قول الله تعالى: **وَإِذَا رَأَيْتَ**
الَّذِينَ يَخُوضُونَ فِي **ي عَنْهُمْ حَتَّى يَخُوضُوا فِي حَدِيثٍ غَيْرِهِ** **وَأَمَّا يُنْسِيَنَّكَ الشَّيْطَانُ**
بِمِ بِي الذِّكْرَى مَعَ الْقَوْمِ **تم** **٦٨** **چ الأنعام: ٦٨**

وكان بعض المنافقين في غزوة تبوك ينتقد بعض تصرفات أصحاب النبي ﷺ، فكانوا يقولون فيهم^(٢): (ما رأينا مثل قرائنا هؤلاء: أرغب بطونا، ولا أكذب ألسنا، ولا أجبن عند اللقاء)، نزل فيهم قوله تعالى: س ت U V W X Y Z \ ك ك ج التوبة: ٦٥

فهؤلاء المنافقين لم يجعل لهم القرآن حرية تعبير ينتقدون بها أصحاب النبي ﷺ، بل قد حكم بكفرهم، وطالبهم بالتوبة منه.

إذا؛ فالإسلام يمنع تماما حرية أن ينتقد المسلم الشرائع الثابتة، كما يمنعه من تسليط لسانه بلا حق - ولو كان ذلك مقبولا في معايير المجتمع - كما في النظام الديمقراطي. والإيمان أو التوحيد له منهج محدد في التفكير ونهجا واضحا في الفكر، ومهمة المسلمين الدعوة لمنهج الإسلام بجلالة ووضوح.

(1) محمد بن إسماعيل البخاري، صحيح البخاري (٤٠٩٤).

(2) جاءت هذه الحادثة مسندة عند، ابن أبي حاتم، تفسير القرآن ١٨٢٩/٦ (١٠٠٤٧)، محمد بن جرير الطبري، تفسير الطبري (جامع البيان) وشرح إسناده أحمد شاكر في تخريج تفسير الطبري ٣٣٣/١٤. وله شاهد عن كعب بن مالك عند ابن أبي حاتم في تفسيره (١٠٠٤٦).

فالإسلام جاء ليخفف منابع الكفر والإلحاد والشرك في حياة الناس، ووضع لذلك تشريعات واضحة من أجل هذا، فلا يُعقل إذن أن يقبل بالشرك والكفر كمظهر من مظاهر حرية الفكر وكحق للإنسان^(١).

وإذا قررنا - كما مر ذكره - أن هناك منهج عام لضبط النص رواية وامتنا - وفق مناهج وقواعد في الاستنباط وتناول النصوص - تجعل له قوة السلطة؛ فليس مقبولا وفق المنطق العلمي أن يُرمى بتلك العلوم وقواعدها الأصولية القرآنية والحديثية جانبا، أو يُنتقى منها ما يحقق غرض باحث ما على نحو غير نزيه، ليصل إلى نتائج مستهدفة سلفا، بحجة "تعدد القراءة للنص". فإذا كان لكل علم إنساني واجتماعي أو طبيعي وتطبيقي قواعده الخاصة وقوانينه المحددة التي تضبط مسار كل باحث في حدوده؛ فكذلك ليس مقبولا وفق المنطق ذاته أن تُطرح هذه القاعدة الكلية جانبا إذا أردنا تطبيقها على علوم السوحي الشرعية، ناهيك عن أن يُؤتى لها بمناهج وطرائق ماركسية أو علمانية، إذ هي معها على طرفي نقيض.

وإذا كانت علوم الشريعة كغيرها من العلوم تقبل القراءات المتعددة في بعض نصوصها ومجالاتها، وقد تعدد الخلاف نوعا من الرحمة للأمة وتوسعة عليها وإثراء لفقها الاجتهادي، حتى سرت فيهم قواعد علمية محترمة في عدم إنكار الاختلاف، وعدم نقض الاجتهاد، إلا أن ذلك ليس على إطلاقه! فمقصودهم بذلك مسائل الاجتهاد المسوغة المرجوحة.

أما مسائل الشذوذ المخالفة للإجماع اليقيني، ولو كان إجماع الغالب، فإن الإنكار فيها قائم. وأما تسويغ الخلاف في كل شيء وعدم الإنكار في كل حال استنادا إلى قاعدة مشروعية الخلاف وتعدد قراءات النص؛ فإن ذلك يعني التقاء الضدين، والجمع بين المحالين، وهذا في عُرف الأسوياء - من كل مذهب وملة - متعذر في سنن الكون والاجتماع.

ومما يلفت النظر بشدة في أمر مقولة: "تعددية القراءات وعدم قداسة النص الشرعي"، التركيز على الآراء الشاذة في الفكر الإسلامي القديم والحديث، كما لو كانت توازن جميع المعتقدات والأحكام التي قال بها جمهور علماء الأمة من أي مذهب في أي زمن، وهم تيار الوسطية الإسلامية العام، الذين يشملون جميع مذاهب الأمة السوية المعتمدة.

والسؤال الموضوعي: ما سر هذا التركيز المعقد على تلك الشذوذات؟ وما معنى التركيز على النسبة الضئيلة التي لا توازن - من أي وجه - مع سواد الأمة الأعظم.

وهنا يشار إلى أن التيار العلماني العربي في قراءته للنصوص لا يرى في الإسلام اليوم ما يستحق الرجوع إليه، أو التعويل عليه، إلا قراءة أمثال حمدان قرمط الباطني، وأبي منصور الحلاج أو محي الدين

(1) عدنان النحوي، المسلمون بين العلمانية وحقوق الإنسان الوضعية ص ٣٤٤-٣٤٥.

بن عربي الصوفيين، وجملة من الأفكار الغنوصية الفلسفية غير المفهومة، والتي لا تقوم على منطق عقلي واضح أو حجة برهانية مقنعة، أو منهج علمي قويم^(١).

ثانياً: حرية الاعتقاد وحفظ الدين

حرية الاعتقاد والغموض في المفهوم:

صياغة المفاهيم يُعد من أهم الأمور في استقرار البناء الفكري، وتكمن الخطورة في حال استيراد مفاهيم لها ما يقابلها في الإسلام، لكن ليس لها نفس مضمون المعنى الدقيق.

وتعد مسألة حرية الاعتقاد إحدى جوانب حرية الفكر، إذ أن هناك ترابط بين الفكر والعقيدة. فإذا كان يمكن أن نعرّف العقيدة في الاصطلاح العام بأنها: إيمان جازم لا يتطرق إليه شك لدى مُعتقده. فمعنى العقيدة هنا تضمن الفكر؛ الذي هو ثمرة إعمال العقل أو القلب في الشيء.

فالعقيدة في تعريفها السابق شملت كل نشاط الفكر الإنساني سواء كان دينياً أم دنيوياً، وسواء كان هذا الفكر مؤيداً بالأدلة والبراهين الصادقة أم مبنيّاً على الخرافة والكذب، وسواء كان موافقاً للعقل السليم أم مخالفاً له.

وبناء على ما سبق؛ يوجد تطابق بين معنى الفكر والعقيدة من حيث الاصطلاح العام الذي هو الاعتقاد عن يقين، وعليه يدخل مفهوم حرية الاعتقاد مع حرية الفكر والرأي. لكن هناك فرقاً بين العقيدة بمعناها الخاص؛ أي: المعنى الشرعي الذي هو ما يجب على الإنسان أن يعتقده من العقائد الإسلامية كالإيمان بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر والقدر خيره وشره، وغير ذلك من العقائد الإسلامية، وبين معنى الفكر، ويتبين ذلك فيما يلي:

١ - أن العقيدة بالمعنى الشرعي مبناها على الوحي؛ الذي كله صدق وحق، ومؤيد بالبراهين والأدلة الصادقة، بعكس الفكر بمفهومه السابق؛ فإنه يشتمل على حق وباطل، صدق وكذب، حقيقة وخيال، موافق للعقل ومخالف له.

٢ - أن العقيدة قواعدها وأصولها ثابتة لا تتغير ولا تتطور، غير قابلة للزيادة والنقص، وهذا بعكس الفكر؛ فإنه قابل للتغيير والزيادة والنقص والإعادة والحذف.

(1) أحمد الدغشي، من يمثل الإسلام، ص ١٣-٢٤.

٣- أن مصطلحات العقيدة واضحة الدلالة، محددة المعالم، لا يعترها غموض أو إيهام أو إجمال؛ وذلك مثل مصطلح التوحيد والإيمان واليوم الآخر... الخ، بعكس مصطلحات الفكر؛ فكثير ما يشوبها الغموض والإيهام والإجمال والاختلاف في المضامين وإن اتفقت المسميات^(١).

وإن من أخطر المبادئ على الأمن الفكري للمسلم؛ أن تمس عقيدته التي يؤمن بها، ويُرر لذلك بأنه جانب من جوانب حرية الاعتقاد التي نادى بها الإسلام في القرآن الكريم: **لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْيَسْرِ يُكْفَرُ بِالطَّاغُوتِ وَيُؤْمِنُ بِمَا فِي**
الْعُرْوَةِ ثُمَّ لَا أَنْفَصَامَ ﴿٢٥٦﴾ **چ** البقرة: ٢٥٦

وهنا نعلم أن (من أعظم الوسائل التي تُستعمل لتحريف نصوص الكتاب والسنة في عصرنا أن يؤخذ نص أو عبارة من نص ثم تعطى معنى من معاني الثقافة الغربية، له لوازم لا تتناسب مع بقية نصوص الكتاب والسنة، ثم إما أن يلتزم الحرف بهذه اللوازم فيمضي في تحريفه إلى نهايته، وإما أن ينكر بعضها فيقع في التناقض والخرج، وإما أن يلجأ إلى تحريف النصوص الأخرى كما حرف النص الأول.

من العبارات القرآنية التي حُرِّفت بهذه الطريقة عبارة **لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ** **چ** التي صار يُستدل بها على الحرية الدينية بالمعنى الغربي لهذه العبارة. وما دامت الحرية الدينية بهذا المعنى الغربي تقتضي أن يكون من حق الإنسان أن يدخل في الدين أو يخرج منه متى شاء؛ حكم هؤلاء بأن تكون الردة أمراً مباحاً لا جريمة يعاقب مرتكبها^(٢).

من الواضح جداً أن حرية الاعتقاد أصبح لها مفهومها الخاص بما حدث في البلاد الغربية من اضطهادات كانت تمارس باسم الدين ضد كل من يعارض الكنيسة، ما أدى إلى رفض فكرة الدين وجعلها أمراً وجدانياً، الأمر الذي أدى إلى استبعاد تأثيره في الحياة.

والسؤال هنا: ما معايير حرية الاعتقاد في القانون الدولي؟

إن معرفة مثل هذه المعايير وتعليمها قد تحقق منه عدداً من المكتسبات المهمة. فالإسلام في تناوله لهذه المسألة له معايير خاصة تتناسق مع تعاليمه الدينية، وقد يتوافق أحياناً في جوانب مع الأنظمة القانونية الدولية، وقد يختلف أحياناً. فليس صحيحاً أن تُعطي حكماً قاطعاً في هذه المسألة.

(1) سعود العتيبي، ضوابط قبول المصطلحات العقدية والفكرية عند أهل السنة والجماعة، ص ٤٣-٤٥.

(2) جعفر شيخ إدريس، من الحرية الدينية إلى الدولة العلمانية، مجلة البيان عدد: ٢٢٥، جماد الأول ١٤٢٧هـ.

عبرت المادة الثامنة عشر من الإعلان العالمي لحقوق الإنسان بشكل دقيق وواضح في المعايير الدولية لحقوق الإنسان: (لكل شخص الحق في حرية التفكير والضمير والدين، ويشمل هذا الحق حرية تغيير ديانته أو عقيدته، وحرية الإعراب عنهما بالتعليم والممارسة، وإقامة الشعائر ومراعاتها، سواء أكان ذلك سرّاً أم مع الجماعة).

وأما العهد الدولي للحقوق المدنية والسياسية؛ فيضيف في مادته الثامنة عشر، في الفقرة الثانية: (لا يجوز تعريض أحد لإكراه من شأنه أن يخل بحريته في أن يدين بدين ما، أو بحريته في اعتناق أي دين أو معتقد يختاره).

وتضع الفقرة الثالثة من نفس المادة عددا من القيود على هذه الحرية: (لا يجوز إخضاع حرية الإنسان في إظهار دينه أو معتقده إلا للقيود التي يفرضها القانون، والتي تكون ضرورية لحماية السلامة العامة أو النظام العام أو الصحة العامة أو الآداب العامة أو حقوق الآخرين وحرياتهم الأساسية).

ويبقى الإشكال في تطبيقات هذه القيود، وكون هذه التطبيقات تُعد قانونية أم لا. أضف على ذلك الموازين التي يمكن الرجوع لها للحكم على قانونيتها من عدم ذلك.

إن قوانين حقوق الإنسان الصادرة من المنظمات الدولية تقرر الحرية الدينية بصورة مطلقة عدا بعض القيود في بعض الأحوال، ولا يخفى تأثر واضعي هذه النصوص القانونية بالفكر العلماني الغربي، والذي مؤداه فصل الدين عن الحياة بكل أبعادها، والعمل على جعله مفهوما قانونيا تُسوِّقه الدول الكبرى الغربية ضد الدول الضعيفة^(١). وكما يعبر الباحث في حقوق الإنسان "جاك دونالد" بأنه يمكن اشتقاق القائمة المعيارية لحقوق الإنسان المنصوص عليها في الشرعة الدولية لحقوق الإنسان من المفهوم الليبرالي عن الفرد والدولة، وهناك تناسب يصل إلى حد الكمال بين الليبرالية والشرعة الدولية، يعكس الترابط النظري العميق والضروري بينها^(٢).

حرية الاعتقاد في الإسلام وعلاقتها بالأمن الفكري

يظن كثير من غير المنصفين أو غير العالمين بحقيقة شعائر الإسلام، أن الدين الإسلامي لم يأت بجديد في مسألة الحريات الدينية، وما يزال يسير في نفس الطريق التي تسير عليه الشرائع السابقة له، من عدم إعطاء الناس حرية اختيار اعتقادهم.

(1) راجع: إدريس الجبوري، الحرية الدينية في الشريعة الإسلامية والنظم القانونية، ص ٩٧-١٠١

(2) جاك دونللي، حقوق الإنسان العالمية، ص ٩٢، وراجع نفس المصدر ص ١١٣.

ولكن الحقيقة الراسخة أن مبدأ حرية الاعتقاد في الإسلام هو من المبادئ الواضحة والمتطورة جدا بالنظر إلى حال كثير من التنظيمات والتشريعات في العصور الغابرة، أو في العصور الحديثة، ولا أعلم أن هناك ديانة من الديانات فصلت في أحكام المخالفين لها في الاعتقاد-حقوقا وواجبات- كما هو الحال بالنسبة للشريعة الإسلامية^(١).

لقد كان نبينا ﷺ يعلم أن هناك بلادا كثيرة سيفتحها المسلمون لنشر دينهم، وكان يعلم ما يوجد في القرآن من النصوص التي تأمر بالولاء للمؤمنين والبراء من الكافرين، وكل هذه النصوص لم تكن حاجزا أن يُعلم أمته أن القرآن الكريم وسنته المطهرة لا تدعوا إلى إكراه الناس على الإسلام، وأن كون الإسلام الدين الوحيد المقبول عند الله لا يعني التساهل في حريات أو أرواح غير المسلمين، إذ لهم دينهم الذي يرون أن يتبعوه، ماداموا تحت طوع الدولة الإسلامية.

ولكن هل هناك تناقض بين إعطاء غير المسلمين حريتهم في الاعتقاد، وبين أمان المسلمين على عقيدتهم ودينهم؟ إن الفاحص للنصوص القرآنية والنبوية وسير الصحابة ليشاهد فيها ما يصلح أن يكون دليلا لكل فريق على ما يذهب إليه، لكن يبقى أن هناك منهجا لعلماء المسلمين في جمع النصوص المتعلقة بالمسألة الواحدة، وعدم وجود تنازع وتعارض بين نصوص الوحي^(٢)، وهي قاعدة مستندة إلى قول الله تعالى: **W V U T S R Q P O** **ج**

Y X **ج** النساء: ٨٢

ويمكن لنا أن نوجز هنا عددا من أصول الإسلام في حرية الاعتقاد^(٣):

أولا: لا يكره أحد على الإسلام:

يبقى الأصل العام في الإسلام أنه لا يُكره أحدا على الدخول فيه، وهو أمر ظاهر البيان في نصوص القرآن الكريم، والسنة النبوية، وعليه سار المسلمون في تعاملهم مع الشعوب، حيث أعطوهم حرية الاعتقاد. وهذا نابع من القناعة بأن الفكر لا يُغير، ولا يستفيد المسلمون من شخص يدعي الإسلام وهو لا يؤمن به من الداخل.

ومن أشهر الآيات في الموضوع قول الله تعالى: **ج** **لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ** **ج** البقرة: ٢٥٦ .

(1) ألف ابن القيم كتابا بعنوان: (أحكام أهل الذمة)، وألف "ترتوت" كتاب: (أهل الذمة في الإسلام).

(2) راجع في هذه القاعدة: عثمان علي حسن، منهج الاستدلال على مسائل الاعتقاد، ص ٣١٣-٣٥٠.

(3) راجع: خالد الشنير، حقوق الإنسان في العهدين القديم والجديد مقارنة بالإعلان العالمي، ص ٢٩٠.

قال الصحابي عبد الله بن عباس في قوله تعالى ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ﴾: كانت المرأة من الأنصار لا يكاد يعيش لها ولد، فتحلف لئن عاش لها ولد لتهودنه، فلما أجليت بنو النضير إذا فيهم ناس من أبناء الأنصار، فقالت الأنصار: يا رسول الله أبنائونا؟ فأنزل الله هذه الآية: ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ﴾. قال سعيد بن جبير: فمن شاء لحق بهم ومن شاء دخل في الإسلام^(١).

وقال المفسر ابن كثير معلقاً على هذه الآية: (أي: لا تُكرهوا أحداً على الدخول في دين الإسلام، فإنه بين واضح جلي دلائله وبراهينه لا يحتاج إلى أن يُكره أحد على الدخول فيه، بل من هداه الله للإسلام وشرح صدره ونور بصيرته دخل فيه على بينة، ومن أعمى الله قلبه وختم على سمعه وبصره فإنه لا يفيد الدخول في الدين مكرهاً مقسوراً)^(٢).

(1) ابن حبان، صحيح ابن حبان ٣٥٢/١ (١٤٠).

(2) ابن كثير، تفسير القرآن العظيم (تفسير ابن كثير) ٦٨٢/١.

وهناك تفاسير أخرى للآية، وهو أن غير أهل الكتاب لا يُقبل منهم إلا الإسلام أو القتل، وقيل لا يقبل من أي أحد إلا الإسلام. لكن ليس هذا الأخير هو التفسير المعمول به عند المسلمين، وهو مخالف لهدى النبي ﷺ. والكلام في مشركي العرب من غير أهل الكتابين (اليهود والنصارى) فيه خلاف بين العلماء: هل تُقبل منهم الجزية، أم يُجبرون على الإسلام؟ والأمر لا يوجد فيه نص واضح يحسم النزاع في المسألة؟ قال ابن القيم: (قال أحمد والشافعي: لا تؤخذ [الجزية] إلا من الطوائف الثلاث التي أخذها رسول الله ﷺ منهم وهم: اليهود والنصارى والمجوس، ومن عداهم فلا يقبل منهم إلا الإسلام أو القتل).

وقالت طائفة: في الأمم كلها إذا بذلوا الجزية قبلت منهم: أهل الكتابين بالقرآن، والمجوس بالسنة، ومن عداهم ملحق بهم، لأن المجوس أهل شرك لا كتاب لهم فأخذها منهم دليل على أخذها من جميع المشركين، وإنما لم يأخذها ﷺ من عبدة الأوثان من العرب لأنهم أسلموا كلهم قبل نزول آية الجزية [التوبة ٢٩]، فإنما نزلت بعد تبوك، وكان رسول الله ﷺ قد فرغ من قتال العرب واستوثقت كلها له بالإسلام، ولهذا لم يأخذها من اليهود الذين حاربوه لأنها لم تكن نزلت بعد، فلما نزلت أخذها من نصارى العرب ومن المجوس، ولو بقي حينئذ أحد من عبدة الأوثان بذلها لقبيلها منه كما قبلها من عبدة الصليب والنيران، ولا فرق ولا تأثير لتغليظ كفر بعض الطوائف على بعض، ثم إن كفر عبدة الأوثان ليس أغلظ من كفر المجوس، وأي فرق بين عبدة الأوثان والنيران، بل كفار المجوس أغلظ، وعباد الأوثان كانوا يقرون بتوحيد الربوبية وأنه لا خالق إلا الله، وأنهم إنما يعبدون آلهتهم لتقربهم إلى الله سبحانه وتعالى، ولم يكونوا يقرون بصانعين للعالم أحدهما: خالق للخير والآخر للشر، كما تقوله المجوس، ولم يكونوا يستحلون نكاح الأمهات والبنات والأخوات، وكانوا على بقايا من دين إبراهيم صلوات الله وسلامه عليه.

وأما المجوس فلم يكونوا على كتاب أصلاً، ولا دانوا بدين أحد من الأنبياء لا في عقائدهم ولا في شرائعهم، والأثر الذي فيه أنه كان لهم كتاب فرفع ورفعت شريعتهم لما وقع ملكهم على ابنته لا يصح ألبتة، ولو صح لم يكونوا بذلك من أهل الكتاب، فإن كتابهم رفع وشريعتهم بطلت فلم يبقوا على شيء منها.

ولما كان من منهج الإسلام الحرص على دخول غير المسلمين إلى دين الله أفواجا، كانت الحكمة في إبقائهم على دينهم كون الإسلام قادر على رفاقهم، ولكنه أبقاهم وجعلهم يخالطون المسلمين في مجتمعهم تقريبا لهم إلى الإسلام.

قال السبكي: (وعدم اختلاطهم ببعضهم عن معرفة محاسن الإسلام، ألا ترى من المحجرة إلى زمن الحديبية لم يدخل في الإسلام إلا قليل، ومن الحديبية إلى الفتح دخل فيه نحو عشرة آلاف؛ لاختلاطهم بهم، للهدنة التي حصلت بينهم، فهذا هو السبب في مشروعية عقد الذمة)^(١).

وجاء أن خليفة المسلمين الثاني عمر بن الخطاب كان يعرض الإسلام على غلامه المملوك، ولم يجبره عليه. فعن وسق قال: كنت مملوكا لعمر، فكان يعرض عليّ الإسلام ويقول: جَ لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ جَ فلما حضر [أي حضر عمر الموت] أعتقني^(٢).

بل إننا نجد أن نبي الإسلام ﷺ يعطي توجيهاته بعدم التعرض للرهبان من أهل الكتاب في صوامعهم^(٣)، وأمر بذلك حينما كان يحث جيوشه: (اخرجوا بسم الله، تقاتلون في سبيل الله من كفر بالله، لا تغدروا ولا تغلوا ولا تمثلوا ولا تقتلوا الولدان ولا أصحاب الصوامع)^(٤).

وهذا المنهج الإسلامي في حرية الاعتقاد أعطى الإسلام سمعة حسنة، حتى اعترف بذلك زعماء تلك الشعوب المغلوب على أمرها. فنجد على سبيل المثال المطران المسيحي المعاصر: "ميشيل يتييم" يتحدث عن الفتح الإسلامي لمنطقة الشام والعراق، والتي كان معظم سكانها من النصارى؛ فيقول: (ولما استتب الأمر للعرب بعد السنوات الأولى من الفتوحات اضطّر الخلفاء والحكام إلى إصدار أحكام

ومعلوم أن العرب كانوا على دين إبراهيم عليه السلام وكان له صحف وشريعة وليس تغيير عبدة الأوثان لدين إبراهيم عليه السلام وشريعته بأعظم من تغيير الجوس لدين نبيهم وكتابهم، لو صح فإنه لا يعرف عنهم التمسك بشيء من شرائع الأنبياء عليهم الصلوات والسلام، بخلاف العرب، فكيف يجعل الجوس الذين دينهم أقبح الأديان أحسن حالا من مشركي العرب، وهذا القول أصح في الدليل كما ترى.

وفُرقت طائفة ثالثة بين العرب وغيرهم فقالوا: تؤخذ من كل كافر إلا مشركي العرب). ابن القيم، زاد المعاد في هدي خير العباد ٩١/٥، وراجع أيضا للتوسع: محمود الطنطاوي، السلام والحرب في الشريعة الإسلامية، ص ٧٧، إدريس الجبوري، الحرية الدينية في الشريعة الإسلامية والنظم القانونية، ص ٤٧.

(1) علي بن عبد الكافي السبكي، الفتاوى ٤٠٤/٢.

(2) ابن أبي شيبة، المصنف (١٢٥٥٠).

(3) الصوامع: معابد الرهبان

(4) أحمد بن حنبل، المسند ٣٠٠/١، وحسن إسناده أحمد شاكر في تحقيق المسند.

واضحة تحدد موقف المسلمين من النصارى، وتنظم أوضاعهم الدينية والسياسية والاجتماعية... لقد اتصفت هذه العهود بالسماحة ورحابة الصدر، فسمحت لمن شاء من السكان والرهبان والموظفين بالهجرة إلى الأراضي البيزنطية، فغادر الدولة الإسلامية عدد وافر... وحافظ الباقون على كنائسهم، وأمواهم، وحریتهم الدينية، وشرائعهم الخاصة بقيادة أساقفتهم^(١).

ثانيا: تقييد حدود الحرية المعطاة لغير المسلمين:

قد يستغل البعض تلك النصوص المتوافرة في الإسلام في إعطاء غير المسلمين أنواعا من حرية الاعتقاد؛ ليصل بذلك إلى جعلهم كالمسلمين في الحرية الدينية.

وهذه النظرة لها عدة أسباب، منها: ما يمكن أن نسميه إثبات الأسبقية الإسلامية في مسائل حقوق الإنسان، كما يتبنى ذلك عدد من المفكرين الإسلاميين، ولو كانت المفاهيم مختلفة. وأعظم من ذلك رؤية البعض أن نصوص الشريعة الإسلامية لا تمثل إلا مرحلة تاريخية، لا بد أن تتوافق مع المرحلة التي تعيش فيها، أو أنها في ذاتها متناقضة غير صالحة لمفاهيم حقوق الإنسان!^(٢).

ابتداء، لا بد من الإقرار أن الهوية الفكرية والخصوصية الثقافية مسألة حتمية، ومسلمة لا يمكن مناقشتها أو إعادة النظر فيها، بغض النظر عن الكلام الطويل والجدل الدائر حول العولمة ومفهوم القرية الكونية. إن الكلام عن موت العقائد والأفكار ونهاية التاريخ قضية لا تصمد أمام النقد الموضوعي. سيظل العالم وستبقى الثقافات والحضارات بأبعادها التاريخية وأفعالها المكتسبة هي المحرك الرئيس لسياسات الأمم والشعوب. والدين كمنظومة فكرية، يلقى مغروسا في عمق ذاكرة الأمم والشعوب^(٣).

ونرجع هنا إلى القول بأن هذه الحرية التي كفلها المسلمون لغير المسلمين، وخاصة أهل الذمة؛ لا تعني موافقة المسلمين على عبادات اليهود والمسيحيين، أو رضاهم عن دينهم، فهذا أمر واضح من

(1) ميشيل يتييم، أغناطيوس ديك، تاريخ الكنيسة الشرقية، ص ١٦٨.

(2) راجع في هذا التوجه: النور محمد، التشريع الإسلامي وحقوق الإنسان: محمود محمد طه نموذجاً (ضمن كتاب حقوق الإنسان في الفكر العربي دراسات في النصوص، محمد عابد الجابري وآخرون، ص ٧٠١)، أحمد البغدادي، أحاديث الدين والدنيا الواقع المفارق للنص الديني، ص ٦٥، ١٠٩.

(3) محمد الحضيف، الأمن الفكري الحجر الفكري قراءة في النظام الثقافي، مقال على موقعه الخاص:

شريعة المسلمين أنه مرفوض، ومصادقه في آيات القرآن الكريم: ج ؟ @ A B C

D E F G H I ج ج ج ج آل عمران: ٨٥

لكن هذا الرفض لدينهم لا يعني التحجير على حرياتهم الدينية تماماً، كما أن هذه الحرية لم تكن كاملة تامة^(١) - كما هي للمسلمين - إلا أنها مظهر لا نكاد نجد له مثيلاً في تاريخ العالم. ومن أدق الشهادات في وصف حالهم؛ ما قاله المستشرق مونتجمري وات: (إن وضع أهل الذمة لم يكن سيئاً رغم بعض القيود المفروضة عليهم)^(٢).

ولا بد أن نعلم أن هذه الحرية لم تكن كحرية المسلمين في إظهار دينهم، بل هي حرية مقيدة في بعض الصور. قال أبو الوليد الباجي: (إن أهل الذمة يُقرّون على دينهم ويكونون من دينهم على ما كانوا عليه، لا يمنعون من شيء منه في باطن أمرهم، وإنما يمنعون من إظهاره في المحافل والأسواق)^(٣).

وقد تتابع الفقهاء على ذكر الشروط العمرية التي فرضها عمر بن الخطاب على أهل الذمة، والتي يظهر منها إذلالٌ ومنعٌ لهم من الحرية التامة في إظهار شعائهم الدينية، وتمييزاً بينهم وبين المسلمين. وهي شروط ذائعة الصيت، إلا أن أسانيدها لا تثبت عن عمر رضي الله عنه^(٤).

حد الردة ومتطلبات الأمن الفكري

يمكن الحديث عن المعايير الغربية -والتي تتبناها الأمم المتحدة- من خلال دورها في تشجيع الانحراف الفكري داخل الصف الإسلامي، حيث أوجدت فئات داخل البلاد الإسلامية تتكئ على المفاهيم الغربية في حرية الاعتقاد لتمرر كثيراً من هجومها على أصول التشريع الإسلامي ومسلماته الكبرى، ويثبت ذلك عدد من الأحداث.

(1) راجع حديثاً موسعاً عن الحقوق والواجبات: عبد الله الطريقي، التعامل مع غير المسلمين، ص ١٧٢-١٩٠، إدريس الجبوري، الحرية الدينية، ص ٢٤، ١٧٢.

(2) مونتجمري وات، تأثير الإسلام على أوروبا في العصور الوسطى، ص ١٣-١٤، نقلاً عن عماد الدين خليل، قالوا عن الإسلام ص ٣٢٢.

(3) أبو الوليد الباجي، المتقى شرح موطأ مالك، شرح حديث: (٥٤٦).

(4) أوردها ابن القيم بعدة أسانيد، ويرى ابن القيم أن شهرتها تغني عن إسنادها، وقد عمل بها الخلفاء (ابن القيم، أحكام أهل الذمة ٣ / ١١٦٤)، وهو الأمر الذي ربما عارضه البعض، بأن الشهرة لا تُغني عن السند، وأسانيدها لا تخلو من قوادح تُضعفها.

إن هناك عدة عوامل تؤدي إلى إحداث ردود أفعال عند المسلمين، وقد تدفعهم إلى الانتقام المباشر، أو اتخاذ قرارات متعجلة أو غالية. ويظهر ذلك في استفزاز المشاعر الدينية من خلال تسفيه القيم أو الأخلاق أو المعتقدات أو الشعائر، واتهام المراكز المناهضة للإسلامية المختلفة بالانحراف، مع التنفير من الإسلام وتشويه أهله^(١).

فعلى سبيل المثال: لقد أثار كتاب سلمان رشدي "الآيات الشيطانية" جدلاً حاداً ضد الإسلام والعالم العربي والإسلامي، مما دفع بعض الدول إلى المطالبة بقتله واستصدار فتاوى بذلك، ومنها فتوى الخميني في ردة سلمان رشدي ووجوب قتله، ودفع مكافأة مالية لذلك.

عند نشر هذه الفتوى؛ صرح فيديريكو مايور سكرتير عام اليونسكو: (تحزن اليونسكو - كبيت للحرية - كلما تنكّر أحد لحق أساسي من حقوق الفرد، كحق إبداء رأيه. وتحس - كبيت للإبداع - بانتقاص كلما حُكم على مخللة إنسان ما بالسكوت. وتتألم - كبيت للسلام - عندما تعصف رياح العنف. إنه من واجب كل واحد احترام دين الآخرين، كما أنه من واجب كل واحد أن يحترم حرية الآخرين في إبداء رأيهم، ومهما كانت الإهانة؛ فإن الدعوة إلى العنف مرفوضة أياً كان مصدرها).

إن احترام مبدأ حرية الرأي والفكر والاعتقاد طغى على احترام المعتقدات الدينية، إذ لم يُؤخذ في الاعتبار أن هذا الكتاب يهين -علنا- الآخرين في أقدم معتقداتهم وأسمائها، وقد كانت حالات الموت التي تسبب فيها هذا الكتاب كافية لسحبة من الأسواق على أقل اعتبار^(٢).

لقد أثارَت مسألة قتل المرتد سجلاً كبيراً بين التيارات الموجودة في العالم الإسلامي. فنجد طائفة من الكتاب من أصحاب التوجهات الغربية الليبرالية يضعون هذه المسألة بأنه مأزق كبير في مفهوم الحرية في الإسلام، وأنها سيطرة واضحة على حرية الفكر والاعتقاد، (إذ اعتُبرت حرية العقيدة مقيّدة ومحددة... حيث يُعتبر كل من يخرج من الدين الإسلامي مرتداً جزاؤه القتل، من دون أن يهتم الفقهاء بمدى معارضة هذا الفهم الأحادي لحرية العقيدة كحق من حقوق الإنسان. ولا يمكن لأي فقيه معاصر أن يقبل مفهوم حرية العقيدة وفقاً لإطلاقية الإعلان العالمي لحقوق الإنسان، على حساب التفسير الديني الأحادي التي يتبناها كل الفقهاء)^(٣).

(1) عبد الله اليوسف، الأنساق الاجتماعية ودورها في محاربة الإرهاب والتطرف، ص ٨٧.

(2) سامي أبو ساحيلة، حقوق الإنسان المتنازع عليها بين الغرب والإسلام (ضمن كتاب حقوق الإنسان الرؤى العالمية والإسلامية والعربية، ص ١٦٩).

(3) أحمد البغدادي، أحاديث الدين والدنيا، ص ٦٧.

وهناك عدد من المفكرين أو المثقفين أو المهتمين بالشأن الدولي الإنساني - وبعضهم يُعد مرجعية إسلامية - ربما عارضوا وجود مبدأ قتل المرتد، واحتجوا بحجج ربما كان من أهم دوافعها أنهم ينطلقون من أصل مهم، وهو أن قتل المرتد مخالف لحرية الاعتقاد، وعليه فمن الطبيعي ألا يتعاملوا مع النصوص كما يتعامل معها الفقهاء، ولذا نجد أن بعضهم يقسم المرتد إلى قسمين^(١):

الأول: المرتد الذي يقتصر ارتداده على نفسه، وهذا لا يوجد ما ينص على قتله في رأيهم.

الثاني: المرتد الذي يحارب المسلمين بأي نوع يضعف الأمة الإسلامية، وهذا هو الذي يُقتل.

ومن الملاحظ أن هذا التيار وقع تحت إشكالات الاتفاقيات الدولية، أو النظام الدولي المعاصر في حقوق الإنسان، مع أن هذه المسألة لم تكن تحتل جزءاً من السجل الفقهي عند فقهاء المسلمين، إذ هي أقرب ما تكون إلى التسليم التام بها. ولذا نجد بعض علماء المسلمين يذكر أن الردة سبب لإباحة دم المسلم بالإجماع في الرجل، وأما المرأة ففيها خلاف^(٢). وهو الرأي السائد عند علماء المسلمين منذ قدم الزمان، وتشهد له النصوص النبوية.

وبعيداً عن ذكر الاختلافات وأدلتها - لضيق المقام^(٣) - يبقى السؤال: هل قتل المرتد هو من قبيل حماية الأمن الفكري للمجتمع الإسلامي، أو من قبيل التعدي على الحريات العامة.

إن الإجابة على هذا السؤال تختلف من خلال التوجهات التي تنطلق منها الإجابة.

فمن جعل حرية الاعتقاد في الإسلام تُعد أصلاً واضحاً، فإن منع حد الردة ليس إلا تكريساً تطبيقياً لمفهوم هذه الحرية، وحتى لا يكون الأمر نظرياً فقط.

ومن جعل حفظ الدين أهم ضروريات الإسلام^(١) - وهو مبدأ أهل الإسلام قاطبة - فإنه يجعل إقامة حد الردة من قبيل حماية الدين، وحتى لا يُتوصل من خلال ذلك إلى إهناك قوى المجتمع المسلم.

(1) راجع: محمد عابد الجابري، مفاهيم الحقوق والعدل في النصوص العربية الإسلامية (ضمن كتاب: حقوق الإنسان في الفكر العربي دراسات في النصوص، ص ٦٣)، فهمي جدعان، الطاعة والاختلاف في ضوء حقوق الإنسان في الإسلام (ضمن كتاب: حقوق الإنسان في الفكر العربي دراسات في النصوص ص ٢٠٩)، محمد المتوكل، الإسلام وحقوق الإنسان (بحث ضمن كتاب: حقوق الإنسان الرؤى العالمية والإسلامية والعربية، ص ٨٨-٩٦)، محمود حمدي زقزوق، الإسلام وقضايا الحوار، ص ٢٢٧.

(2) راجع: ابن حجر، فتح الباري شرح صحيح البخاري ٢٠٢/١٢، ابن قدامة، المغني ٧٢/١٠.

(3) راجع في الأدلة ومناقشتها: إدريس الجبوري، الحرية الدينية في الشريعة الإسلامية والنظم القانونية ص ١٢٨ -

و يرى البعض في هذا الجواب؛ أن المرتد - بعد قيام الدولة الإسلامية - لم يكن مجرد شخص غير عقيدته لا غير، بل هو شخص خرج عن عقيدة ومجتمع ودولة. والوضع القانوني للمرتد لا يتحدد في الإسلام بمرجعية الحرية الاعتقادية، بل يتحدد بما يُسمى اليوم بـ "خيانة الوطن"، بإشهار الحرب على المجتمع والدولة. وبالمثل فإن الذين يتحدثون اليوم عن حرية الاعتقاد لا يُدخلون في هذه الحرية: "حرية الخيانة للوطن والمجتمع والدين"، ولا "حرية قطع الطريق وسلب الناس"، ولا حرية التواطؤ مع العدو^(٢).

ويرى بعض المنتقدين لإقامة حد الردة أن التبرير لحد الردة كونه من قبيل الخيانة العظمى التي يحكم على مرتكبها بالإعدام في كل دول العالم؛ يُعد تبريرا أو تفسيراً يواكب المتغيرات السياسية العالمية الراهنة، لأن المسألة هذه ترتبط بطبيعة الدولة الدينية نفسها، التي يجب عليها حفظ الدين وصيانتها من البدع^(٣).

فواضح أن مسألة الردة يرى فيها بعض المعارضين أنها اختراق للأمن الفكري (من وجهة نظرهم)، بينما في الحقيقة نرى الاتجاه المحافظ على نصوص الوحي يرى أن من (واجب الدولة إذا ما ظهر الكفر البواح، الذي قام عليه البرهان، من ظهور الردة ممن ينتسب إلى الإسلام، حيث أكدت الأحكام الشرعية الثابتة بالسنة والإجماع وجوب استخدام القوة لحماية العقائد في حالة معينة تنحصر في منع الخروج الصريح على الشريعة بالكفر البواح، الذي قام البرهان عليه، حيث أكد الإسلام هنا وجوب إقامة أحكام المرتد، وذلك بهدف منع الأفكار المنحرفة الضالة الخارجة على دين الإسلام، ومنع المفاهيم المكفرة من التأثير على أفراد الأمة، والانتشار في المجتمع)^(٤).

وهناك جواب آخر يترتب على ما مضى، وهو: أن غير المسلم له الحرية التامة في عدم الدخول إلى الإسلام، بل لا يجوز إكراهه، لكنّ الوضع يختلف عندما يقبل الدخول في هذا الدين، حيث يُمنع من الخروج منه حتى لا يُستغل ذلك في حرب الإسلام، أو تخذيل المسلمين عن دينهم. وقد ذكر القرآن نحو

(1) سبق الحديث عن هذا الأصل ص ٢٠.

(2) محمد عابد الجابري، الديمقراطية وحقوق الإنسان، ص ١٧٦-١٧٩، والمؤلف يُعد من التيار الذي يرى أن عقوبة الردة لا يمكن أن تطبق ما لم يكن المرتد قد ثار وحارب الدولة الإسلامية، أما المرتد الذي رده على نفسه، فإنه لا يدخل في هذا الحكم. راجع كتابته: مفاهيم الحقوق والعدل في النصوص العربية الإسلامية (ضمن كتاب: حقوق الإنسان في الفكر العربي دراسات في النصوص، ص ٦٣).

(3) حيدر إبراهيم علي، التيارات الإسلامية وقضية الديمقراطية، ص ١٨١.

(4) محمد مفتي، وسامي الوكيل، النظرية السياسية الإسلامية في حقوق الإنسان (كتاب الأمة) ص ١٠٣-١٠٤.

5 4 3 2 1 0 / . - , هذا الأمر: μ

۶ ۷ ۸ ۹ ف ف ف ف چ آل عمران: ۷۲

قال ابن كثير في تفسيره: (هذه مكيدة أرادوها ليلبسُوا على الضعفاء من الناس أمر دينهم، وهو أنهم اِشْتَبَهُوا بينهم أن يظهروا الإيمان أول النهار ويُصَلُّوا مع المسلمين صلاة الصبح، فإذا جاء آخر النهار ارتدوا إلى دينهم ليقول الجُهلة من الناس: إنما رَدَّهم إلى دينهم اِطَّلَاعُهُمْ على نقيصة وعيب في دين المسلمين)^(١).

(1) ابن كثير، تفسير القرآن العظيم (تفسير ابن كثير) ۵۹/۲ .

الخاتمة وأهم النتائج والتوصيات:

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على سيد المرسلين، وبعد:

في ختام هذا البحث ألخص أهم ما توصل إليه الباحث من نتائج وتوصيات:

- ١ - حاولت هذه الدراسة أن تركز على الانحرافات الفكرية التي تحاول استغلال بعض المبادئ في حقوق الإنسان، بحيث ركزت على عمليات الانحراف في التعامل مع نصوص الشريعة الإسلامية القائمة على مبادئ الأمن الفكري للمجتمع المسلم.
- ٢ - الأمن الفكري منظومة متكاملة، لها معنى واسع وعميق، فلا بد أن تكون الدراسات المتعلقة به مهمة بصيانة الفكر من الخلل أيا كان نوعه، سواء كان في وادي الغلو الزائد في الدين، والمنحرف عن طريق الوسط، أو الانحراف المعاكس له، والذي يظهر فيه عدم الاكتراث بدين المجتمع المسلم، أو من ناحية استبعاد دور الدين في المجتمع المسلم.
- ٣ - هنا خلل عند البعض في مقابلته بين مصطلح "الأمن الفكري" ومصطلح "الإرهاب"، يجعلهما مصطلحين متقابلين، والحقيقة أن مصطلح الأمن الفكري مفهوم شامل لكل ما يهدد كيان وفكر وثقافة المجتمع، ومقاومة الإرهاب والعنف جزء من المراد بالأمن الفكري.
- ٤ - هناك إشكال في الربط بين مبادئ حقوق الإنسان في القانون الدولي، وجعلها مماثلة لما في الشريعة الإسلامية، نظرا لوجود عدد من النقاط الخلافية بين المنهجين. فمبادئ حقوق الإنسان صيغت من وجهة النظر الغربية الناقمة على الكنيسة، ولذا فقد يشكل هذا خطرا على الأمن الفكري للمجتمع المسلم.
- ٥ - مفاهيم الأمن الفكري - في عدد من الأحيان - مختلفة في الأولويات والمضامين بين المجتمعات العالمية بحسب توجهاتها السياسية والاجتماعية والدينية، فما يُعد في المجتمع المسلم من مسلمات الأمن الفكري (كحفظ الدين)، هو في أنظمة أخرى يُعد أمرا ثانويا لا اعتبار له.
- ٦ - مع كون حرية الرأي والفكر إحدى المطالب الشرعية في استصلاح المجتمع المسلم، إلا أن الخطر على الأمن الفكري في المجتمعات الإسلامية يكمن في المفهوم الغربي لحرية الرأي والفكر؛ حيث أن هذه المفاهيم تم استغلالها في البلاد الإسلامية لترويج آراء وأفكار منافية ومتصادمة مع منهج الإسلام، وهي في نفس الوقت مستمدة من مناهج غربية في دراسة النصوص التاريخية، حتى أضحي المسلمون يجدون بين أظهرهم من يشكك في مسلمات القرآن والسنة النبوية، بل وفي ثبوت نصوصها.

٧- تعد الضروريات الخمس من أهم مقاصد الشريعة الإسلامية، وهي في نفس الوقت تشكل لبنة أساسية لتكريس مبادئ حقوق الإنسان في الإسلام، وأساساً مهماً من أساسيات تحقيق الأمن الفكري، وخاصة ما يتعلق بحفظ الدين، والعقل، والنفس.

٨- مصطلح حرية الاعتقاد مصطلح متفق عليه بين الأنظمة الدولية والشريعة الإسلامية، لكن يبقى أن هناك اختلاف في تفاصيل هذا الحق، إذ الإسلام يُجرّم الردّة ويمنع مظاهر الوثنية، عكس الأنظمة الدولية، وهنا يكون المدخل الخطير على الأمن الفكري العقدي للشعوب الإسلامية.

٩- توصي هذه الدراسة بالاستعجال في تفعيل حقوق الإنسان في الإسلام، وجعلها أصلاً مهماً في الثقافة الإسلامية، والإكثار من إبراز معالم الاهتمام بالفكر والعقل، وكيف وازن الإسلام بين الحرية في ذلك، وحفاظ المسلم على دينه وعقيدته.

١٠- توصي هذه الدراسة القيام ببحوث متعددة عن دور نشر ثقافة حقوق الإنسان في الإسلام لتجنب المجتمعات الإسلامية من الانحرافات الفكرية، والتي من ثمارها ما يحدث من عمليات العنف التي تحصل فيها، سواء كانت مع غير المسلمين أو مع المسلمين، ومحاولة استكشاف العلاقة بين تكريس مبادئ حقوق الإنسان في عقول الفرد المسلم، وبين احترام الأرواح والحريات.

١١- لا تزال الحاجة ملحة في تأصيل الكثير من المسائل الحادثة والمعاصرة وفق نصوص الوحي، لا وفق كتابات بعض الكتاب الذين ينحون فيها نحو العقل تحت ضغط الواقع كثيراً، فالاندماج الدولي يحتاج إلى تخطيط يحافظ فيه المجتمع المسلم على خصوصيته، مع قدرته في نفس الوقت في التعامل مع التغيرات الدولية المعاصرة، وهذا ما يدفع إلى حث العلماء والمثقفين للقيام بمثل هذه الدراسات المحافظة.

١٢- توصي الدراسة بتوسيع هذا البحث ليربط بين المبادئ المتعددة في حقوق الإنسان وبين الأمن الفكري في المجتمع المسلم، وتبيين نقاط التأثير في حقوق الإنسان والتي يمكن من خلالها بناء حصانة فكرية؛ سواء من خلال الواجبات المنوطة بالشخص، أو من خلال معرفته للحقوق التي له.

انتهى البحث

المصادر والمراجع:

- ١- ابن أبي حاتم، تفسير القرآن العظيم، تحقيق: أسعد الطيب، نزار الباز، مكة المكرمة، الطبعة الأولى، ١٤١٧هـ.
- ٢- ابن أبي شيبة، المصنف، تحقيق: كمال الحوت، التاج، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٠٩هـ.
- ٣- ابن الجوزي، مناقب أمير المؤمنين عمر بن الخطاب، تحقيق: حلمي محمد إسماعيل، دار ابن خلدون، إسكندرية.
- ٤- ابن القيم، أحكام أهل الذمة، تحقيق: يوسف أحمد البكري - شاكراً توفيق العاروري، رمادى للنشر - دار ابن حزم، الدمام - بيروت، الطبعة الأولى، ١٤١٨ - ١٩٩٧.
- ٥- ابن القيم، إعلام الموقعين، تحقيق: طه عبد الرؤوف، دار الجليل، بيروت، ١٩٧٣.
- ٦- ابن القيم، حاشية سنن أبي داود، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الثانية، ١٤١٥ - ١٩٩٥.
- ٧- ابن القيم، زاد المعاد في هدي خير العباد، تحقيق: شعيب وعبد القادر الأرناؤوط، الرسالة، بيروت، الطبعة الخامسة عشر، ١٤٠٧هـ.
- ٨- ابن أمير الحاج، التقرير والتحبير، دار الفكر، بيروت، ١٤١٧هـ - ١٩٩٦م.
- ٩- ابن تيمية، بغية المرتاد، تحقيق موسى سليمان الدويش، مكتبة العلوم والحكم، الطبعة الأولى، ١٤٠٨.
- ١٠- ابن تيمية، درء تعارض العقل والنقل، تحقيق: محمد رشاد سالم، جامعة الإمام، الرياض، ١٤١١هـ.
- ١١- ابن تيمية، مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية، جمع: عبد الرحمن ابن قاسم، مجمع الملك فهد، المدينة المنورة، ١٤١٦ - ١٩٩٥.
- ١٢- ابن حبان، صحيح ابن حبان بترتيب ابن بلبان، تحقيق: شعيب الأرناؤوط، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الثانية، ١٤١٨هـ.
- ١٣- ابن حجر، فتح الباري شرح صحيح البخاري، تحقيق: ابن باز وعبد الباقي الخطيب، المعرفة، بيروت.
- ١٤- ابن حزم، الإحكام في أصول الأحكام، دار الحديث، الطبعة الثانية.
- ١٥- ابن قدامة، المغني، الفكر، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٠٥هـ.
- ١٦- ابن كثير، البداية والنهاية، مكتبة المعارف، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٦٦م.

- ١٧- ابن كثير، تفسير القرآن العظيم (تفسير ابن كثير)، تحقيق: سامي السلامة، دار طيبة، الرياض، الطبعة الثانية، ١٤٢٠، ١٩٩٩م.
- ١٨- ابن ماجه، السنن، محمد فؤاد عبد الباقي، الحديث، ١٤١٤هـ.
- ١٩- ابن منظور، لسان العرب، صادر، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤١٢هـ.
- ٢٠- ابن هشام، السيرة النبوية، تحقيق: طه عبد الرؤوف، الجيل، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤١١هـ.
- ٢١- أبو حامد الغزالي، المستصفى، تحقيق: محمد عبد السلام عبد الشافي، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤١٣.
- ٢٢- أبو داود، السنن، محمد محيي الدين عبد الحميد، العصرية، بيروت، ١٤١٦هـ.
- ٢٣- أحمد البغدادي، أحاديث الدين والدنيا الواقع المفارق للنص الديني، الانتشار العربي، الطبعة الأولى، ٢٠٠٥م.
- ٢٤- أحمد الدغشي، من يمثل الإسلام قراءة حضارية في إشكالات فكرية معاصرة، مركز الناقد الثقافي، دمشق، الطبعة الأولى، ٢٠٠٨م.
- ٢٥- أحمد بن حنبل، المسند، المطبعة الميمنية، ودار صادر.
- ٢٦- إدريس الجبوري، الحرية الدينية في الشريعة الإسلامية والنظم القانونية، النهضة العربية، القاهرة، ٢٠٠٨م.
- ٢٧- أدونيس، وعادل ظاهر، وآخرون، الإسلام والحداثة: ندوة مجلة مواقف، دار الساقى، لبنان، الطبعة الأولى.
- ٢٨- الألباني، تحقيق: مشكاة المصابيح، للتبريزي، المكتب الإسلامي، بيروت، الطبعة الثالثة، ١٤٠٥هـ.
- ٢٩- الألباني، سلسلة الأحاديث الصحيحة، مكتبة المعارف، الرياض، ١٤١٥هـ.
- ٣٠- الألباني، صحيح السيرة النبوية، المكتبة الإسلامية، الأردن، الطبعة الأولى.
- ٣١- الألباني، غاية المرام في تخريج أحاديث الحلال والحرام، المكتب الإسلامي، بيروت، الطبعة الثالثة، ١٤١٥هـ.
- ٣٢- ألبر باييه، تاريخ إعلان حقوق الإنسان، ترجمة: محمد مندور، مطبعة لجنة التأليف والنشر، القاهرة.
- ٣٣- بسام طيبي، الإسلام وحقوق الإنسان الفردية (ضمن كتاب: الإسلام وعالمية حقوق الإنسان، كريستيان توموشات وآخرون) مركز الإنماء الحضاري، حلب، الطبعة الأولى،

١٩٩٥م.

- ٣٤- البيهقي، السنن الكبرى، المعرفة، بيروت.
- ٣٥- الترمذي، سنن الترمذي، تحقيق: أحمد شاکر وعبد الباقي وعطوة، الناشر: الباي الحلبي، مصر، الطبعة الأولى، ١٣٥٦هـ
- ٣٦- جاك دونللي، حقوق الإنسان العالمية بين النظرية والتطبيق، ترجمة: مبارك عثمان، الهيئة المصرية للكتاب، القاهرة، الطبعة الأولى، ٢٠٠٦.
- ٣٧- جلال يحيى، التاريخ الأوروبي، المكتب الجامعي الحديث، الإسكندرية.
- ٣٨- حيدر إبراهيم علي، التيارات الإسلامية وقضية الديمقراطية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الطبعة الثانية، ١٩٩٩م.
- ٣٩- خالد الشنير، حقوق الإنسان في العهدين القديم والجديد مقارنة بالإعلان العالمي في ضوء الإسلام، (رسالة دكتوراه)، جامعة الملك سعود، كلية التربية، قسم الثقافة الإسلامية ١٤٢٩هـ.
- ٤٠- الخطيب البغدادي، الفقيه والمتفقه، دار ابن الجوزي، السعودية، الطبعة الثانية، ١٤٢١هـ.
- ٤١- الدارمي، سنن الدارمي، تحقيق فواز زملي، دار الكتاب العربي، بيروت، الأولى ١٤٠٧
- ٤٢- رضوان زيادة، الإسلاميون وحقوق الإنسان: إشكالية الخصوصية والعالمية (ضمن كتاب: حقوق الإنسان الرؤى العالمية والإسلامية والعربية، برهان غيلون، وآخرون، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الأولى، ٢٠٠٥).
- ٤٣- سامي أبو ساحيلة، حقوق الإنسان المتنازع عليها بين الغرب والإسلام (ضمن كتاب: حقوق الإنسان الرؤى العالمية والإسلامية والعربية، برهان غيلون، وآخرون، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الأولى، ٢٠٠٥).
- ٤٤- سعد الشهري، أثر الانحراف الاعتقادي على الإرهاب العالمي، بحث موجود على موقع: "الإسلام" التابع لوزارة الشؤون الإسلامية في السعودية: <http://www.al-islam.com/arb>
- ٤٥- سعود العتيبي، ضوابط قبول المصطلحات العقدية والفكرية عند أهل السنة، (رسالة دكتوراه)، جامعة أم القرى، كلية الدعوة وأصول الدين، قسم العقيدة والأديان، ١٤٢٨هـ.
- ٤٦- سعود بن سلمان وآخرون، النظام السياسي في الإسلام، مدار الوطن، الرياض، الطبعة الثانية، ١٤٢٧هـ.
- ٤٧- الشاطي، الموافقات، تعليق: عبد الله دراز، دار المعرفة، بيروت.
- ٤٨- الشافعي محمد بشير، قانون حقوق الإنسان، منشأة المعارف، الإسكندرية، الطبعة الثالثة،

- ٢٠٠٤م.
- ٤٩- صالح الراجحي، حقوق الإنسان وحرياته الأساسية، مكتبة العبيكان، الرياض، الطبعة الأولى، ١٤٢٥هـ.
- ٥٠- طارق عبد الباقي منينة، أقطاب العلمانية في العالمي العربي والإسلامي، دار الدعوة، الإسكندرية، ١٤٢٣هـ..
- ٥١- الطبراني، المعجم الأوسط، تحقيق: طارق عوض الله، الحرمين، القاهرة، ١٤١٥هـ.
- ٥٢- عبد الرحمن المحمود، موقف ابن تيمية من الأشاعرة، مكتبة الرشد، الرياض، الطبعة الثانية، ١٤١٦-١٩٩٥.
- ٥٣- عبد الرحيم عبد الرحمن، التاريخ الأوروبي، دار الكتاب الجامعي، القاهرة، الطبعة الثالثة، ١٤٠٧هـ.
- ٥٤- عبد الرزاق الصنعاني، المصنف، تحقيق: حبيب الرحمن الأعظمي، المكتب الإسلامي، بيروت، الطبعة الثانية، ١٤٠٣هـ.
- ٥٥- عبد الله الطريقي، التعامل مع غير المسلمين، دار الفضيلة، الرياض، الطبعة الأولى، ١٤٢٨-٢٠٠٧.
- ٥٦- عبد الله اليوسف، الأنساق الاجتماعية ودورها في محاربة الإرهاب والتطرف، جامعة نايف، الرياض، الطبعة الأولى، ١٤٢٧-٢٠٠٦.
- ٥٧- عبد الرحمن يوسف القرضاوي، نظرية مقاصد الشريعة بين شيخ الإسلام وجمهور الأصوليين (رسالة ماجستير)، جامعة القاهرة، كلية دار العلوم، قسم الشريعة.
- ٥٨- عثمان علي حسن، منهج الجدل والمناظرة في تقرير مسائل الاعتقاد، مكتبة الرشد، الرياض، الثالثة، ١٤١٥هـ.
- ٥٩- عدنان النحوي، المسلمون بين العلمانية وحقوق الإنسان الوضعية، دار النحوي، السعودية، الطبعة الأولى، ١٤١٨هـ.
- ٦٠- علي بن عبد الكافي السبكي، الفتاوى، دار المعرفة، لبنان/ بيروت.
- ٦١- علي حرب، نقد النص، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، الطبعة الثانية، ١٩٩٥م.
- ٦٢- عماد الدين خليل، قالوا عن الإسلام، الندوة العالمية للشباب الإسلامي، السعودية، الطبعة الأولى، ١٤١٢هـ.
- ٦٣- عمر عبيد حسنة، مقدمة: حقوق الإنسان محور مقاصد الشريعة، أحمد الريسوني، وآخرون، (كتاب الأمة : ٧٨)، رئاسة المحاكم الشرعية، قطر، ١٤٢٣هـ - ٢٠٠٢م.

- ٦٤- عيسى الشامخ، معايير حقوق الإنسان، مكتبة الرشد، الرياض، الطبعة الأولى، ١٤٢٥ - ٢٠٠٤.
- ٦٥- فخر الدين الرازي، مفاتيح الغيب "التفسير الكبير"، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٢١ هـ - ٢٠٠٠ م،
- ٦٦- فهمي جدعان، الطاعة والاختلاف في ضوء حقوق الإنسان في الإسلام (ضمن كتاب: حقوق الإنسان في الفكر العربي دراسات في النصوص، محمد الجابري وآخرون، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الطبعة الأولى، ٢٠٠٢ م).
- ٦٧- قطب سانو، في مصطلح الإرهاب وحكمه قراءة نقدية في المفهوم والحكم من منظور شرعي، بحث موجود على موقع: "الإسلام" التابع لوزارة الشؤون الإسلامية في السعودية: www.al-islam.com/arb
- ٦٨- كيمبرلي بلاكر، أصول التطرف المسيحي، ترجمة: هبة رؤوف، مكتبة الشروق الدولية، القاهرة، ٢٠٠٦ م.
- ٦٩- محمد أركون، الفكر الإسلامي قراءة علمية، ترجمة: هاشم صالح، مركز الإنماء القومي - المركز الثقافي العربي، بيروت - الدار البيضاء، الطبعة الثانية، ١٩٩٦ م.
- ٧٠- محمد الزحيلي، حقوق الإنسان في الإسلام دراسة مقارنة مع الإعلان العالمي والإعلان الإسلامي لحقوق الإنسان، دار ابن كثير، دمشق - بيروت، الطبعة الرابعة، ١٤٢٦ م.
- ٧١- محمد الزحيلي، مقاصد الشريعة أساس حقوق الإنسان، (ضمن كتاب: حقوق الإنسان محور مقاصد الشريعة، أحمد الريسوني، وآخرون، "كتاب الأمة: ٧٨"، رئاسة المحاكم الشرعية، قطر، ١٤٢٣ هـ - ٢٠٠٢ م).
- ٧٢- محمد المتوكل، الإسلام وحقوق الإنسان (بحث ضمن كتاب: حقوق الإنسان الرؤى العالمية والإسلامية والعربية، برهان غيلون، وآخرون، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الأولى، ٢٠٠٥).
- ٧٣- محمد بن إسماعيل البخاري، صحيح البخاري (الجامع الصحيح)، تحقيق: مصطفى البغا، ابن كثير، دمشق، الطبعة الثانية، ١٤٠٧ هـ.
- ٧٤- محمد بن جرير الطبري، تفسير الطبري (جامع البيان عن تأويل آي القرآن)، تحقيق: أحمد شاكر، دار المعارف، مصر، (ومثلها: ط. مؤسسة الرسالة الأولى، ١٤٢٠ هـ - ٢٠٠٠ م)
- ٧٥- محمد عابد الجابري، الديمقراطية وحقوق الإنسان، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الطبعة الثالثة، ٢٠٠٤ م.
- ٧٦- محمد عابد الجابري، مفاهيم الحقوق والعدل في النصوص العربية الإسلامية (ضمن

- كتاب: حقوق الإنسان في الفكر العربي دراسات في النصوص، محمد الجابري وآخرون، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الطبعة الأولى، ٢٠٠٢م).
- ٧٧- محمد علوان، محمد خليل الموسى، القانون الدولي لحقوق الإنسان، دار الثقافة، عمان، الطبعة الأولى، ٢٠٠٦م.
- ٧٨- محمد فتحي عثمان، حقوق الإنسان بين الشريعة الإسلامية والفكر القانوني الغربي، دار الشروق، مصر، الطبعة الأولى، ١٤٠٢هـ، ١٩٨٢م.
- ٧٩- محمد مفتي، وسامي الوكيل، النظرية السياسية الإسلامية في حقوق الإنسان الشرعية: دراسة مقارنة، (كتاب الأمة: ٢٥)، رئاسة المحاكم الشرعية، قطر، ١٤١٠.
- ٨٠- محمود الطنطاوي، السلام والحرب في الشريعة الإسلامية، الطبعة الأولى، ١٤١٦-١٩٩٦.
- ٨١- محمود حمدي زقزوق، الإسلام وقضايا الحوار، مكتبة الشروق الدولية، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٤٢٥-٢٠٠٤.
- ٨٢- مسلم بن الحجاج، صحيح مسلم، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي، بيروت.
- ٨٣- مطيع الله بن دخيل الحربي، حقيقة الإرهاب الجذور والمفاهيم، بحث موجود على موقع: "الإسلام" التابع لوزارة الشؤون الإسلامية في السعودية: www.al-islam.com/arb
- ٨٤- المقدس والحرية، رفيق حبيب، دار الشروق، القاهرة، الطبعة الأولى ١٤١٨.
- ٨٥- مكتب الإعلام في الأمم المتحدة، الأمم المتحدة وحقوق الإنسان، نيويورك.
- ٨٦- منير البياتي، حقوق الإنسان بين الشريعة والقانون، (كتاب الأمة: ٨٨)، رئاسة المحاكم الشرعية، قطر، ١٤٢٣هـ - ٢٠٠٢م.
- ٨٧- ميشيل يتيم، أغناطيوس ديك، تاريخ الكنيسة الشرقية، المكتبة البولسية، لبنان، الطبعة الرابعة، ١٩٩٩م.
- ٨٨- نصر أبو زيد، التفكير في زمن التكفير، مكتبة مدبولي، القاهرة، الطبعة الثانية، ٢٠٠٣م.
- ٨٩- نصر أبو زيد، السلطة النص الحقيقة، الطبعة الأولى، ١٩٩٥، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء-بيروت.
- ٩٠- النور محمد، التشريع الإسلامي وحقوق الإنسان: محمود محمد طه نمودجا (ضمن كتاب حقوق الإنسان في الفكر العربي دراسات في النصوص، محمد عابد الجابري وآخرون، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الطبعة الأولى، ٢٠٠٢م).

٩١ - النيسابوري، المستدرك على الصحيحين، تحقيق: مصطفى عبد القادر، الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤١١هـ.

المقالات:

٩٢ - جعفر شيخ إدريس، مقال: من الحرية الدينية إلى الدولة العلمانية، مجلة البيان عدد: ٢٢٥، جماد الأول ١٤٢٧هـ..

٩٣ - رياض أدهمي، حوار في المقاصد، مجلة الرشاد، العدد الثاني، السنة الأولى، ربيع ١٤١٦هـ. ١٩٩٦م. www.alrashad.org/fahras/fahras.htm.

٩٤ - فوزي خليل، العقل والدين.. دوائر التوحيد والوجودية في التصور الإسلامي. موقع:

إسلام أون لاين
[www.islamonline.net/arabic/mafaheem/
article/02.shtml](http://www.islamonline.net/arabic/mafaheem/article/02.shtml).

٩٥ - محمد الحضيف، مقال: الأمن الفكري الحجر الفكري قراءة في النظام الثقافي، على موقعه الخاص: www.alhodaif.com/main

٩٦ - جورج جبور، مقابلة في جريدة النهار الكويتية، العدد: ٢٣٠ في: ٢٢/٠٤/٢٠٠٨.

فهرس المحتويات

المقدمة:	٢
المبحث الأول: الإطار المفاهيمي	٤
المطلب الأول: الأمن الفكري بين ضيق المفهوم واتساع المعنى	٤
المطلب الثاني: حقوق الإنسان بين الخصوصية الإسلامية والعالمية الغربية	٧
مفاهيم حقوق الإنسان بين الاتفاق والاختلاف	١٠
المبحث الثاني: بناء الأمن الفكري في منظومة حقوق الإنسان في الإسلام	١٣
المطلب الأول: أهمية ثقافة حقوق الإنسان	١٣
المطلب الثاني: مقاصد الشريعة في حفظ الضروريات، وتأسيس بنية الأمن الفكري	١٨
أولاً: حفظ الدين:	٢٠
ثانياً: حفظ النفس:	٢٢
ثالثاً: حفظ العقل:	٢٤
العقل أم الشرع، أيهما المقدس؟	٢٦
المطلب الثالث: الحريات العامة وعلاقتها بالأمن الفكري	٢٨
أولاً: حرية الرأي والفكر والتعبير	٢٨
حرية الرأي والفكر في أنظمة حقوق الإنسان الدولية:	٢٨
الانحراف الفكري في الموقف من مصادر الإسلام (سلطة النص):	٢٩
الأمن الفكري وحرية الرأي والفكر والتعبير في الإسلام:	٣٤
تقييد الإسلام لحرية الرأي	٣٦
ثانياً: حرية الاعتقاد وحفظ الدين	٣٩
حرية الاعتقاد والغموض في المفهوم:	٣٩
حرية الاعتقاد في الإسلام وعلاقتها بالأمن الفكري	٤١

٤٦.....	حد الردة ومتطلبات الأمن الفكري
٥١.....	الخاتمة وأهم النتائج والتوصيات:
٥٣.....	المصادر والمراجع:
٦٠.....	فهرس المحتويات