الحرية الدينية : حق من حقوق الإنسان أم قدر الإنسان ؟ *

محمد الطالبي *

"ولو شاء ربّك لآمن من في الأرض كلهم جميعا أفأنت تكره الناس حتى يكونوا مؤمنين؟"
(يونس 10 : 99)

الحرّية الدينية حقّ من حقوق الإنسان . هذا شعار رفع عاليا اليوم بحيث أصبح حقيقة تبدو لنا اليوم - واليوم فقط - من المسلّمات البديهيّة ، لا سيما بعدما أرسى قواعدها وأشاعها الإعلان العالمي لحقوق الإنسان . لكن تاريخيا لم تكن هذه الحقيقة على هذا النحو من البداهة . وعمليا هناك من لم يزل غير مقتنع ببداهة هذه الحقيقة وقداستها وسياسيا فقد اختلف التعامل مع الدين، ومازال يختلف ، باختلاف المذهبيات والفلسفات .

فقد يتساءل المتأمّل : فلم للإنسان حق ، أو حقوق ؟ وبأيّ حقّ ؟ ولم لا نقلب الآية ونقرّ أوّلا ومسبّقا ، حقوق الشعوب ؟ وباسم حقوق الشعوب ، واعتبارا لوحدتها وانسجامها وسلامتها وفاعليتها ، أليس في إمكاننا الحدّ من حقوق الإنسان حتّى إبادتها . ذاك هو السؤال .

فلنضرب تاريخيا وحاضرا مثل الردّة . إنّ الذين برّروا - ومازالوا يبرّرون - الحكم بالإعدام في حالة الردّة باعتبارها خيانة في حقّ الأمّة ، ألم يكن منطقهم ومنطلقهم صادرين بصورة ما عن حقوق الشعوب في صيانة مكاسبها والحفاظ على وحدتها وانسجامها ودرء ما يحدث الانشقاق في صفوفها ؟ كما برّر غيرهم ، وما بالعهد من قدم ، من منطلق غير إيماني ، أي معاكس ، محتشدات الڤولاق لعلاج منكري فضائل النظام الشيوعي وإصلاحهم ، وتبعا لذلك، في انسجام كامل ومنطقي مع فلسفة النظام ، برّروا بفضل بيداغوجية مناسبة يضطلع بها الشعب في مؤسساته عوض العائلة ، صيانة الأبناء من الوهم الديني . في كلّ هذه الحالات حقوق الشعوب تعلو حقوق الأفراد ولا يعلى عليها . ومن هذا المنفذ تنفذ الكلّيانيات على اختلاف أنواعها ، سواء القائم منها على الإيمان ، أو على نفي الإيمان .

إنّ هذا الطرح ليس من باب الخيال ، إذ قد شهد التاريخ ألوانا مختلفة من دوس حقّ الإنسان كفرد باسم حق المجموعة ككلّ . ولم يعدم قط أنصار هذا الاتّجاه أوذاك ،

المبرّرات الكلاميّة كلّ يغرف من منطقه الخاص واختياره . فلقد احتدّت المواجهة بصوفيا ، خلال الجلسة العامّة الثالثة والعشرين لمنظمة اليونسكو (8 أكتوبر - 12 نوفمبر 1985) ،

بين أنصار وخصوم من يُرجّحون "حقوق الشعوب" على "حقوق الإنسان" ولا يعتقدنّ معتقد أنّ القضيّة اليوم قد حسمت بانهيار الشيوعية . فالكلّيانية قد تأخذ في المستقبل بعد غلق قوسي

---

* د . محمد الطالبي أستاذ التاريخ بالجامعة التونسية.

ترجمة المؤلف . نشر هذا المقال أوّلا في أعمال الملتقى الإسلامي المسيحي الرابع حول "الحياة الروحية ، مطلب يقتضي العصر تحقيقه" . نشر مركز الدراسات والأبحاث الإقتصادية والإجتماعية ، سلسلة الدراسات الإسلامية عدد 11 ، تونس 1988 وذلك ص 171 - 192 بعنوان :

La Liberté religieuse : droit de l'homme , ou vocation de l'homme ? Réflexion sur l'insertion de la foi dans les exigences spirituelles de notre temps.

اليسارية ، أشكالها اليمينية التقليدية ، كما تنبئ بذلك بوادر عديدة غربا وشرقا . هكذا تتعاقب المذهبيات ، يدفع بعضها بعضا ، والمعارك من أجل الحريّة لا ينتصر فيها أبدا بصفة نهائية . وذلك يستوجب يقظة دائمة .

ومادامت الحالة تلك ، فإنّه يستحيل تنقية العلاقات بين الناس عموما ، وبين ورثة ابراهيم عليه السلام ، من يهود ومسيحيين ومسلمين على الخصوص ، ما لم نظفر لقضيّة الحريّة الدينيّة بحلّ يطمئنّ له المعتقد ويضمن له انسجامه الباطني . ونحن نشاطر تماما رأي هانز كونق (Hans Kung) : "لا سلم بين الشعوب بدون سلم بين الأديان" . وكي نبلغ هذه الغاية يجب أوّلا أن نتجاوز التخوفات من النسبوية (Relativisme) ومن التنازلات التلفيقية (Syncrétistes) ، كما يجب أن نذهب أبعد من التسامح الذي يمليه العجز .

فهل الحرّية الدينية ضرب من النسبوية ؟ فهل تعني أنّ كلّ الأشياء سواء بسواء ؟ وإنّ كلّ شيء نسبويّ وإنّه يمكن أن نقبل كل شيء في المستوى الديني أي أن كلّ الأديان متعادلة كأسنان المشط في النسبوية التي تعمّها جميعا وتكوّن مقامها المشترك ؟ لو كان الأمر كذلك لجاز لكلّ إنسان أن ينضمّ إلى أيّة عقيدة ، إلى عقيدة في النهاية تصبح غير مقنعة وغير ملزمة . وهذا يعني عمليا تقويض مفهوم الإعتقاد والإقتناع . إنّما النسبوية ، بالنسبة للإيمان ، لا - إيمان فهي نقيض الإيمان وتقويضه . إنّه لا يمكن للإيمان أن يضطجع في فراش السفسطة . إنّ الحرّية الدينية ليست مجاملة ، أو تزكية عمياء لكلّ أطروحة ونقيضها ، إنّها ليست استقالة أمام الحقيقة ، ولا يمكن إذن أن تكون ضربا من النسبوية . فلا يستطيع أي معتقد مخلص يترك النسبوية المسكّنة طبعا لكنّها المقوّضة في نفس الوقت تستهويه كي يتّخذ منها قاعدة للحريّة الدينية .

وهل هي من قبيل الإحسان التوفيقي ، فتفضي هكذا في خاتمة المطاف إلى التلفيقية ، خاصّة في منظور حوار الأديان ؟ كلاّ الحرّية الدينيّة ليست توفيقية (Concordisme) ولا تلفيقية تبعا . لأنّه لا أضرّ على الحقائق الإيمانية من وهن التلفيقية ذاك المزيج المتنافر من معطيات غير متناسقة ، كالنعامة لا طير ولا جمل ، أضف إلى ذلك أن التلفيقية ، في المستوى العملي ، لا تزيد على أن تضيف بدعا جديدة إلى بدع قديمة وهرطقات مستحدثة إلى أخرى موروثة ، وفي مستوى الصرامة المنطقية فإنّها تقوّض الفكر وتذيبه في الحلول المشبوهة . إنّ التلفيقية غير متلائمة مع التزام الإيمان الذي يقتضي طلبا ملحا نزيها وصادقا للالتحام مع الحقيقة . فكل معتقد واضح الرؤية لا يسعه إلاّ أن يلزم منها الحذر . بهذا نكون قد رفعنا جزئيا الركام في طريق الحرّية الدينية .

بقي سؤال أخير : هل الحرّية الدينيّة تسامح في النهاية ، هل هي إنعام سخيّ وبدون مقابل ؟ أكيد إنّ مفهوم التسامح يوفّر للمعتقد أكثر انسجاما وسلامة منطق . فهو يحمي الإيمان بالحقّ من السفسطة . وبدون منازع مثّل التسامح تقدّما جبّارا من أجل انفراج العلاقات الإجتماعية ، والتعايش السلمي بين العائلات البشريّة المتعدّدة الأشكال ، عائلات مندفعة ، بدوافع من الإخلاص لا يعادلها قوّة إلاّ الحماس المتولّد عنها في مسالك دينيّة متباينة تباينا مزعجا لا تقارب فيه . لكن ، إن كان التسامح مرحلة تاريخية هامّة بدون شكّ ، وإن لم يكن دائما ذا فاعليّة ، فإنّه قد أصبح اليوم غير كاف و غير متلائم مع عقلياتنا الجديدة .

إنّه من المبتذل أن يقال الإسلام متسامح ، قيل هذا مرارا وتكرارا . إنّ التسامح ، كحلّ للحريّة الدينيّة وأساس لها ، أجده إذن جاهزا وفي متناول اليد داخل تقاليدي الدينيّة . السؤال هو : هل سأكتفي بذلك ؟ هل سأقف عند ذلك ؟

جليّ أنّ التسامح مختوم بخاتم العقلية الوسيطية وفلسفتها . يقابل التسامح في اللغة الفرنسية عبارة Tolérance التي يحدّد معناها معجم روبار (Robert) على النحو التالي : هو "ألاّ تنهى وألاّ تطالب، في حالة أنّه يسعك ذلك" . وفي اللسان لابن منظور "السماح والسماحة " الجود ... ويقال سمح وأسمح إذا جاد وأعطى عن كرم وسخاء." فالتسامح إذن كرم وجود وسخاء منّي ، فليس هو بحقّ يستحق إذ يسعني أن أرفض. فالتسامح لا يمنح الحقّ في الحرّية الدينيّة ، وإنّما هو مجرّد سخاء بها من موقف استعلاء ، وهو هكذا ضمنيا تسفيل وإدانة ، أسمح ، جودا وكرما ، أو ضرورة ظرفية ، بما في قرارة نفسي أستهجن وأدين . لا مساواة بين المتكرّم والمتكرّم عليه . يد عليا تهب ، ويد سفلى تقبض ... ما يمكن أن تحرم منه ، بعبارة أخرى وانطلاقا من منظوري ، أسمح بالخطأ في حالة أنّه من حقّي ، وباسم الحقّ ، أن أمنعه ، فالمتسامح معه في خطئه وضلالته ، من منظور المتسامح مهما كان منطلقه الديني أو المذهبي ، شبيه بالموبوء الذي يستعصى استئصال ما به من مكروه إلا بما هو أشد كرها منه . فالتسامح في شأنه لا يزيد عن حلم أو وجود اضطراري من قبيل تجنّب إنكار المنكر بأنكر منه، أو احتمال ما ليس منه بدّ واختيار أخفّ الضررين . لكنّ المنكر، من وجهة نظر منكره، يبقى منكرا يحتمل وقتيا وعن مضض، وذلك دائما في شيء من شموخ وعلياء المتفضّل.

خلافا لذلك ، فإنّ الاحترام حقّ . فهو يفترض المساواة الكاملة والمطلقة بين الأطراف ، فالاحترام بمفرده يضمن كرامة الجميع . في الاحترام لا يوجد أسفل ولا أعلى . في التسامح يوجد المتسامح ، في مستوى أعلى ، والمتسامح معه ، في مستوى أسفل ، فهذا التفاوت ينعدم في الإحترام . حينئذ يمكنني ، من دون أن أتنازل قيد أنملة عن التزامي العقائدي ، أي عن اختياراتي وقناعتي ، أن أذهب نحو الآخر وأن أضع يدي في يده ، باختياراته وقناعاته ، كي أبني علاقاتي معه على أساس كامل المساواة . فحرّيته حرّيتي والعكس بالعكس .

ذلك أنّ الاحترام أساسه الطبيعة البشرية . فالناس كلهم سواسية ، والناس كلهم عرضة بالتساوي للخطإ وينجرّ عن ذلك أنّ كلّ إنسان متفرّد بإنيّته ، يملك بحكم طبيعته ملكة وحقّ تقرير مصيره - مع احتمال الوقوع في الخطإ - بكلّ حريّة .

ففي استطاعته ، ومن واجبه ، الاضطلاع بمصيره ، وهذا معنى قوله : "ولا تكسب كلّ نفس إلاّ ما عليها ، ولا تزر وازرة وزر أخرى" (الانعام ، 6 : 164) . وقد وقع التأكيد على نفس المعنى في الإسراء 17 : 15 ، وفي فاطر 35 :18 ، والزمر 39 : 7 ، وقد ورد في غير القرآن - وهو مصدّق لما سبقه من الكتب ومهيمن عليه - ما ينساق في هذا السياق . نقرأ في رسالة بولس إلى أهل رمية (14 : 12) . "فإذا كلّ واحد منّا سيعطي عن نفسه حسابا لله". كلّ مسؤول بمفرده عن نفسه ، يحمل أثقاله وأوزاره ، ويقرّر بكلّ حرّية مصيره . ذلك أنّه بحكم فرض أوّلي مسلّم به ،حيث إنّ كلّ الناس سواسية ، فإنّه لا يملك أحد ملكة تقرير مصير الآخر ، وليس له أن ينتحل لنفسه هذا الحق.

لا يملك أحد هذه الملكة ، وليس في وسعه أن ينتحل هذا الحقّ ، لأنّه لا وجود لبشر معصوم.

الناس كلّهم من طينة واحدة ، ينتمون إلى بشرية واحدة مشلولة مهما كانت الدرجة التي يحتلونها في سلم القدرات الجسدية والفكرية .فهذه المساواة البشريّة الأساسية في الشلل ، مساواة هيكلية لكلّ الأشخاص ، الذين يتساوون كلّهم في الشلل وعدم العصمة في مقاربتهم للحقيقة المطلقة . تحرم من كلّ أساس المواقف الإنتصارية التي تغذّي كلّ أشكال عدم الإحترام، أكثرها تقنّعا وتلطّفا في الخفاء وأشدّها سماجة وفظاظة ، وتقوم لها مقام القاعدة التحتيّة العضوية المتجذّرة بعمق يقلّ ويزيد في غرائزنا وفي باطن طيّات لاوعينا الغامضة ، عندما لا تكون واعية بصفة صريحة ، بل أحيانا شنيعة ومستفزّة ، ومتحلّية بحلل حجج يتّضح دوما في النهاية أنّها وهميّة ، ولو لم يكن السبب في ذلك إلاّ لأنّ الإيمان ، في عديد صيغ التعبير التي يصاغ فيها ، والأشكال التي يبرز عليها ، ووجوهه المختلفة غير قابل بطبيعته لإقامة الدليل عليه . التنزيل هداية لا تدليل . فلو كان يقام دليل على الإيمان لما اختلف فيه اثنان ، ولأصبح الإيمان عندئذ قهريا ، ويفقد الإنسان عندها الحريّة ، حرّية رفضه للإيمان أو الانضمام إليه ، ويصبح لا مجال البتّة لطرح قضيّة الحرّية الدينيّة . ومادامت الحالة تلك، فإن الموقف المنطقي الوحيد ، الذي يفرض نفسه بنفسه ، هو الاحترام لكنّ الإحترام ، هلاّ يقودنا كداء قويّ خفي السريان ، بعد اللّتيا والتي وفي خاتمة المطاف لأنّه في هذه الحالة ، هو أيضا ، كالتسامح ، اعتراف بالعجز - إلى النسبوية التي سبق لنا ذكرها ورفضها . نسبوية كلّ أشكال الإيمان ، فبحكم عدم سماع دعواها جميعا بالتعادل في الاحترام ، وذلك لاستحالة إقامة الدليل ، فتكون النتيجة في النهاية تقويض الإيمان أصلا وفرعا ؟ أو بعبارة أخرى ، هل الاحترام لا يزيد في قراره عن رفاهة فكرية تجد حتما وسادتها في فراش السفسطة ؟ نحن لا نستطيع إثبات أو نفي الإيمان في مختلف تجلّياته . إذن الاحترام . الاحترام يتوسّد هكذا وسادة الشكّ الوثيرة العزيزة على منتانييه (Montaigne, 1533-1592) ، ذاك الشكّ الذي أقضّ بالعكس مضجع الغزالي (-1058/505-1111 450) حتى وجد المخرج منه كما يقصّ ذلك في "المنقذ من الضلال" الذي ألّفه سنة أو سنتين قبل وفاته. وهكذا أفلا يصبح الإحترام ، في أحسن الحالات ، أحسن مبرّرللاّأدرية ؟ خطوة أخرى ،إذا بنا نفضي بلا لبس ولا إشكال إلى النفاتية (2)(Athéisme) . فهلاّ سبيل إذن إلى رفع راية الاحترام إلاّ على أنقاض الإيمان؟.

كلّ هذه الانزلاقات ممكنة ، بل موجودة في الواقع ، وقد وجدت دائما . وخطرها ، إذا كان هناك خطر - إذ لا خطر إلاّ في منظور إيماني ، لا بالنسبة للاّأدريّين (Agnostiques) أو النفاتيين- فهذا الخطر يتعلّق في واقع الأمر بكلّ تمشّ للفكر في صراعه مع قضيّة المعرفة بصفة عامة . فاللاأدرية والنفاتية قناعات كغيرهما ، إذن هما أيضا جديرتان بالاحترام ، لكنّهما أيضا غير قابلتين لا للإثبات ولا للنّفي. لا تزيدان ولا تقلاّن شيئا في ذلك عن الإيمان ، فهما بدورهما ليستا بمأمن من النسبية . لا شكّ في وجود الحقيقة ، لكن القضيّة تكمن في هذا السؤال المضني القائم أبدا : من هو على الحقيقة ؟ وقد يعمّم السؤال بصورة تبعث أكثر على القلق : هل هناك من هو على الحقيقة؟

لم يخرج الغزالي من القلق بدليل أو برهان ، وإنّما بنور قذفه الله في قلبه . وفعلا قد علّمنا كورت قوديل (Kurt Godel) منذ ما يزيد عن نصف قرن ، واضعا هكذا حدّا لما يقارب قرنا من الأبحاث ، أنّه في كلّ منظومة رياضيّة ، أي في أصحّ العلوم الصحيحة أطلال تمكث دائما عروض

لا يمكن لا إثباتها ولا نفيها ، تاركة هكذا الباب مفتوحا أمام التردّد والتناقضات (3) الشكّ ملازم للإنسان ، ولكلّ ما يتناوله فكر الإنسان .

ذلك أنّه عندما تنعدم العصمة ، نقع بفعل الواقع في النسبوية . أو في الإدراك النسبوي - المقترن اقتران تبعية بكلّ إنيّة - لمطلق الحقيقة . لا انفلات من هذا التوتّر أو هذا القلق. ويبقى الاستفهام مطروحا ، ولعلّه يجب أن يبقى كذلك ، كدفع متواصل وخلاّق لملكاتنا المعرفية في صراعها مع المعنى الذي لا يحيط به أي تفكير إحاطة كاملة ولا يستنفده . فهل من الصدفة أنّ أوّل سور القرآن ، بعد الفاتحة التي هي حمد لرب العالمين على نعمه ، تفتح بثلاثة حروف غامضة مبهمة لا معنى لها فيما بلغه ظاهر علمنا : " الم" هذه الحروف الثلاثة ، أو هذا الثلاثي الحروفي الذي يتكرّر في مواطن أخرى من القرآن - ثلاثي لا سبرية أعماق المعنى ولا تناهي أقاصيه - ينبئ بالآيات اللاحقة التي تفتح على الغيب ويهيىء لها :

"ذلك الكتاب لا ريب فيه ، هدى للمتّقين ، الذين يؤمنون بالغيب ، ويقيمون الصلاة وممّا رزقناهم ينفقون" (البقرة : 2 : 2 - 3) .

يحين دائما الحين الذين يصبح فيه الإيمان خيارا - أو رهانا على حدّ تعبير باسكال (Pascal) - أي اختيارا حرّا ، أو ، مهما كان الإعداد والدوافع العقلانية التي سبقته وهيّأت له ، قفزة مطمئنة في المتواري ، واللاّمنظور ، وغيرالمعروف أو غير القابل للمعرفة ، أي في سرّ الله الأقصى والمعجز للإدراك ، الغيب هو كلّ هذا ، وكلّ إيمان في النهاية هو إيمان بالغيب : و"الذين يؤمنون بالغيب... أولائك على هدى من ربّهم ، وأولائك هم المفلحون " (البقرة 2 : 3 و 5) كلّ مؤمن عن وعي وتدبّر وقناعة يعرف هذا التوتّر ، ولقد عرفه الغزالي بصورة مضنية ، فترك لنا ثمار تجربته القاسية في المنقذ من الضلال .

بعدما قلنا هذا وأكّدناه ، يبقى أن النسبويّة ، بالفعل ، لا وجود لها في مستوى التجربة بالنسبة لمن آمن ، أو رزق الإيمان ، إن الإيمان هبة الإنسان حرّ في رفضها ففي مستوى معيش الإيمان ، عندما يتحقّق قبول الهبة ، فإنها لا تترك مكانا للنسبوية أن يكون الإنسان واعيا بأنّه معرّض للخطإ ، فهذا لم يمنعه قط من أن يضطلع بنفسه . بل التجربة تؤيّد أنّه كان دائما عميق الوثوق بقناعاته ، مع الله أو بدونه ، إلى حدّ المكابرة والعناد ، فإن كان له ذنب في هذا الصدد ، فالتعصّب ذنبه . ذلك أنّه لكلّ إنسان مبرّرات ، مبرّراته ، ليعتقد بعمق ما يعتقد . بالنسبة لكلّ إنسان ، وبدون أدنى ريب ، الحقيقة كائنة . كلّ إنسان له يقين فطري بذلك . والحقيقة طلب متواصل لا يفتر . اطلب العلم من المهد إلى اللحد ، يوصي الحديث ، والتنزيل متواصل بالتجلّي المستمرّ لأسرار الآيات : "سنريهم آياتنا في الآفاق وفي أنفسهم حتّى يتبيّن لهم أنه الحقّ : (فصّلت 41 : 53) .

بدون ريب أيضا ، وبقطع النظر عن التمشّي الذي قد يزيد ويقلّ إحكاما ، إنّه في وسع كلّ إنسان بلوغ اليقين القلبي أنّه على حقّ . فهذا اليقين العملي لا يترك في الواقع مكانا لأي توقّف أو تردّد ، أو لأيّ نسبويّة . إنّ النسبويّة ، الماثلة في المستوى المجرّد ، كوجه أوقفا قابليتنا للخطإ تغيب في مستوى المعيش والسلوك ، عندما تقفز قفزة الخيار . ولو كان الأمر على خلاف ذلك لتبعه ، في كلّ المستويات الشلل ، الإنسان يعلم أنه قابل للوقوع في الخطإ وهو إلى ذلك لا يستطيع أن يعيش وينشط بدون يقين . إنّ النسبوية ، أو التردّد ، نقطة تقع دائما خارج مسار

الفعل .

وهكذا فإنّ الاحترام الذي أنا مطالب به نحو الآخر لا يفترض حتما أنني أضع إيماني الشخصي محلّ شكّ . بل بالعكس فإنّ ذلك قد يكسب الإيمان استبطانا متبصّرا صلبا ، واطمئنانا رزينا ، وعمقا لا مثيل له ، بأن يجعل منه ، بوعي دقيق جدّا ، التزاما حقيقة شخصيا خارجا عن كلّ تقليد (4) ، في علاقة تضامن مع الآخر ، المخالف . ذلك أنّ الاحترام الذي أنا مطالب به نحو الآخر ، في خلافه لي والتزامه ، لا ينفصل عن الاحترام الذي الآخر مطالب به نحوي . فالدفاع عن الاحترام الذي يجب نحو الآخر ، دفاع عن الإحترام الذي يجب نحوي . وينجرّ عن ذلك انفراج في العلاقات الإجتماعية يتجاوز بكثير سلامة ونقاوة ما يوفّره مجرّد التسامح ، وذلك في تضامن فعّال بين إنّيات متساوية ، وأنداد لهم نفس النوازع ، ونفس الحقوق في الإضطلاع الحرّ باختيار مسالكهم نحو اللّه ، أو في أيّ اتّجاه آخر يقف عند الحدود الأرضية .

غير أنّه قد يدّعي بعضهم أن هذا الموقف لا يزيد عن قناع يخفي أنانيتنا ، فيكون موقف المخلدين إلى الراحة الذين همهم الأكبر في رفاهيتهم المادية والأدبية ، موقف من يرى ويقول : بعد الكل وفوق الكلّ ، عليّ بنفسي ، ولا يؤرقني من أهلكه بعدي الطوفان ، هذا لا يمكن تصوّره في التسامح ، لأنّ في حالة التسامح يبقى المتسامح منشغلا بمصير الغير .

وقد يكون هكذا الاحترام في الواقع عدم اهتمام ، مما يجعلنا نتساءل : أليس تصاعد افتتاننا اليوم بالاحترام سوى ترجمة لميولنا المتزايدة أكثر فأكثر إلى عدم المبالاة ؟ الاعتراض جدّي ، قد لا يزيد الإحترام عن شكل من شعوذة خائنة خفيّة بها نزيل الآخر عن طريق الإقصاء ، والرفت ، وعدم الإهتمام الكلّي بمصيره : أجهله ، إذن أصبح لا وجود له . هذا النّوع من الاحترام قطيعة وقطع لكلّ اتّصال ، فهو إنكار للآخر . إنّ هذا الاحترام السلبي ، المصوغ من الصلف والانغلاق . أشنع من عدم التسامح ، الذي يبقى ، في غاياته ، محبّة (Agap) : إنّه يشكّل ذروة الاحتقار . لكنّه في واقع الأمر يفقد عندئذ سمة الاحترام الحقيقي .

إنّ الاحترام الذي يمليه الإيمان تواضع وخشوع أمام الحقيقة القصوى التي لا يدركهامدرك ولا يستطيع بشر أن يزعم الاستئثار بها واستنفادها . فهو احترام إيجابي ، لا يلغي الإتّصال ، بل يطهّره ويدعمه بوضعه في مستوى علاقات متساوية تماما ، تكتنفها الثقة ومتبادل الودّ ، أساس الاعتراف بالآخر ، في كامل حقوقه وحرّيته ، اعتراف الندّ بالندّ .

فهذا الاحترام الإيجابي ، كيف يتسنّى لي أن أبرّره وأدمجه في إيماني ؟ فإمّا أن أنتهي إلى تبريره ، وأعيش عندها في انسجام مع نفسي ، وأكون هكذا كائنا متماسكا في تصرّفاتي مع أقربائي بكل أشكال قناعاتهم المختلفة ، وإمّا أن أعجز عن تبريره من وجهة نظر إيماني فاصبح تبعا لذلك إنسانا ممزّقا ، إنسانا متألّما ، غير قادر في النهاية على تبرير إيماني ذاته إذ أغدو عندئذ في مواجهة مع نفسي وفي مواجهة مع غيري . إنّ التفكير في الحرّية الدينية ، في عالم تتزاحم وتتلاحم فيه أديان ومذهبيات عديدة ، ليس ترفا بالنسبة للمعتقد أو مسايرة لذوق عارض يوحي به افتتان زائل . إنّما هو حاجة ملحّة ملازمة لكيانه وضرورية لراحة ضميره ولتوازنه الباطني .

فكيف إذن ، انطلاقا من مقولات إيمانية ، لا عقلية فقط كما سبق ، سأبرّر الحرية الدينية كاحترام إيجابي واجب عليّ نحو الغير ؟ كمجرّد صدقة سخيّة ، تفضّلا من عليائي - وكلّ سخاء

علوي أضفي عليها اسم التسامح .
إن احترامي للآخر في اختيار طريقه يجد أساسه اللاّهوتي ، وأخلاقية ممارسته ، في احترامي لاحترام الله للإنسان . إن احترامي للآخر إنّما هو احترامي لمشيئة اللّه :"إنك لا تهدي من أحببت ولكنّ اللهّ يهدي من يشاء وهو أعلم بالمهتدين" (القصص 28 : 56)، وكذلك فالله هو الذي يعطيني أسمى مثل لاحترام حريّة الإنسان في اختيار مصيره . فهو يخاطب رسوله بقوله :
"ولو شاء ربّك لآمن من في الأرض كلّهم جميعا . أفأنت تكره الناس حتّى يكونوا مؤمنين " (يونس 10 : 99) . وهناك آيات عديدة أخرى تندرج في نفس السياق ، منها :
"يا أيّها الذين آمنوا عليكم أنفسكم ، لا يضركم من ضلّ إذا اهتديتم ، إلى الله مرجعكم جميعا فينبئكم بما كنتم تعملون " (المائدة ، 5 : 105) .
"قل يا أيّها الناس قد جاءكم الحقّ من ربّكم ، فمن اهتدى فإنّما يهتدي لنفسه ، ومن ضلّ فإنّما يضلّ عليها ، وما أنا عليكم بوكيل" (يونس ، 10 : 108) .
"من اهتدى فإنّما يهتدي لنفسه ، ومن ضلّ فإنّما يضلّ عليها ، ولا تزر وازرة وزر أخرى وما كنّا معذّبين حتّى نبعث رسولا" (الإسراء ، 17 : 15) .
"إنّا أنزلنا عليك الكتاب للناس بالحقّ ، فمن اهتدى فلنفسه ، ومن ضلّ فإنّما يضلّ عليها ، وما أنت عليهم بوكيل " (الزمر 39 : 41) ،
"فذكّر إنّما أنت مذكّر ، لست عليهم بمسيطر " (الغاشية 88 : 21) ، إلخ ...
إجمالا يتضّح مما سبق أنّ الله تجنّب إكراه الإنسان على الإيمان - ولو شاء لفعل - ونهى رسوله عن أن يعمد إلى الإكراه . فهو يعلّمنا احترام كرامة الشخصية الإنسانية .
غير أنّ احترام الله للإنسان ليس إهمالا ، ولا عدم اكتراث ، ولا قطيعة ، ولا رفضا للاتّصال : بعث الله الرسل ، وكلّ ما أنزل معهم ، من يوم بروز الحياة المفكّرة على سطح الأرض ، إنّما هو حوار متواصل مع الإنسان . وهذا الحوار دائم لا ينتهي في آخر ما أنزل ، في كلامه الحيّ أبدا والدائم بيننا : "إنّ هذا القرآن يهدي للّتي هي أقوم ، ويبشّر المؤمنين الذين يعملون الصالحات أنّ لهم أجرا كبيرا " (الإسراء ، 17 : 9) ، فالله يهدي ، ويبشّر ، وينذر ويحذّر ، ويحضّ ، ويدعونا إلى التأمل في آياته ، ولا يكره : "كتاب أنزلناه إليك مبارك ليدبّروا آياته وليتذكّر أولو الألباب" (ص 38 : 29) . بالاختصار إنّ الله يمدّ لنا يد المساعدة ويهدينا بهداه . فهو يعرض نفسه دوما ولا يفرضها أبدا . وهكذا فالاحترام ليس قطيعة وعدم اتّصال ، إنّما هو شرط كلّ اتّصال حقيقي ، فهو أخلاقية تبليغ الإيمان .
ولقد أصبح اليوم واضحا ، نظرا لتطوّر العقليات ، أنّه لم يعد في الإمكان اعتبار الحريّة الدينيّة تسامحا ، لأنّ التسامح ليس بحقّ، بينما الاحترام هو حقّ ، فبين مفهومي التسامح والحريّة الدينية يوجد إذن ضرب من التناقض ، لأنّ الحريّة الدينيّة حقّ للشخص يجد سنده في نفس الوقت في العقل والاعتقاد . فليست الحريّة الدينيّة إذن ممّا يسمح به سماحة إنّما هي حقّ مستحقّ .
في المستوى العملي تجد الحريّة الدينيّة حلها في العلمنة ، نظرا لأنّ الدولة في هذه الحالة تعلن حيادها ولا كفاءتها في الميدان الديني ، ولقد سبق أن لاحظ ابن خلدون (5) وحلّل انزلاق الدولة نحو "الملك"، أي نحو الفصل بين الدين والدنيا (Sécularisation) ، لكنّ هذا التدرّج لم

يبلغ أبدا في الإسلام غاية تطوّره ، والسبب في ذلك بدون شكّ هو تراكب مفهومي الأمّة والدولة، والإحساس بأنّ هذه إنّما هي تحقيق لتلك (6) . أمّا اليوم فإنّ العلمنة ، التي نجدها في كثير من الأحيان قد حققت بحكم الفعل وبمقدار يزيد ويقلّ في بلدان إسلاميّة عديدة ، قد بقيت غير مقبولة بحكم القانون في دار الإسلام ، باستثناء تركيا .

ومن ناحية أخرى فإنّ تأسيس الحريّة الدينيّة على الكفاءة الدولية في ميدان الاعتقاد لا يحلّ المشكل من أساسه . بل هذا يبقى قائما برمّته . إنّ الحلّ الدستوري لقضيّة الحريّة الدينيّة ليس في حدّ ذاته حلاّ : إنّما هو يؤجل القضيّة دون حلّها .

طبعا ، إنّه يمكن للسلطة السياسية ، اعتمادا على مبدإ اللاكفاءة ، الإحجام عن التدخل في شؤون المواطنين الدينية ، لكن يمكن أن يشعر المواطنون أيضا ، أو جماعات المواطنين المنظّمة تنظيما عضويا ، بأنّ هذا الإحجام من قبل الدولة استقالة غير مقبولة أخلاقيا ومرفوضة ، بل هي خيانة في جانب الأمّة . وعندئذ تصبح شرعية الدولة واستقرارها مهدّدين تهديدا هيكليا ، إذّاك ، في أحسن الحالات وما لم تواجه الدولة إجماعا على رفع الأسنّة نحوها ، فإنها تجد نفسها مضطرّة للتدخّل ، بالقمع المسلّح ، لحسم المواجهات بين جماعات متنافسة لا تعتبر ، هي ، أنّها لا كفاءة لها ، بل بالعكس ، في ميدان الحقيقة الدينيّة . وبعبارة أخرى فإنّ الحلّ الدستوري والقانوني للحريّة الدينيّة بالاعتماد على لاكفاءة الدولة في هذا الميدان ، لا يستطيع أن يضمن حالة سلم إلاّ ما حظي باقتناع المواطنين به ، ومساندتهم ودعمهم الفعلي له. إنّه ليس حلاّ بذاته وفي حدّ ذاته . فهو ليس أساس الحريّة الدينية ، إنّما هو ترجمتها القانونية فقط ، انطلاقا من قاعدة أخلاقية ما ورائية مقرّها في مجال آخر ، في قناعات المواطنين الباطنية، وتبعا لذلك في إرادتهم الجماعية القاضية بمنح بعضهم بعضا حقّ التصرّف الحرّ في اختيار كلّ فرد مصيره . إنّ الحلّ الجذري لقضيّة الحريّة الدينيّة ليس من متعلقات القانون إنّما هو يقع في مستوى القناعات ، ففي هذا المستوى يجب إذن أن نتحرّك .

فمن موقع نظري كمسلم متغلغل في إيماني ، مع ما ينجرّ عن ذلك من مقتضيات روحية ملحّة أعمق بكثير من مقتضيات حياتي الدنيوية الفانية الزائلة بحكم تعريفها ، فأنا في حاجة إلى حلّ المسألة حلا أكثر قطيعة ، حلا يمكّنني أن أكون في انسجام كامل مع ضميري ، ومع عصري ، بدون ضغوط قانونية ، بدون تنازلات تكتيكية ، وبدون مصانعات اجتماعية ، يجب أن أنفذ إلى جذور إيماني باختصار ، أنا في حاجة إلى جواب يندمج اندماجا كاملا في علاقتي السرمدية ، الجوهرية والوجودية ، بالله .

لقد سبق أن رأينا أنّ هذا الجواب يتجذّر في موقف احترام ايجابي نحو الآخر - المغاير احترام يندمج فيه الاتّصال ، الشهادة والعناية ، لأنّه احترام مطابق لاختيار الله ذاته ولمقصده من الإنسان . ليس لي أن أخلع عن نظيري في الكرامة وفي الفرضيات مسؤولية الاضطلاع بالنفس أي ممارسة الحريّة التي وهبها الله له .

من هذا المنطلق فإنّ هذه الحريّة أسمى بكثير من أن تكون حقّا بشريا يمنحه منحا مؤسسا ، الإنسان للإنسان . ونحن نعلم قيمة هذا المنح ، وهشاشة ضماناته . فهي ذات قدر الإنسان ونداؤه الباطني . فهي تمتزج بفيض الضمير الانعكاسي الذي فجأة غمر الإنسان بروح الله (7). فحقّق ، من خلال انفجار هائل للشعور بالذات ، إنسانيته ، ومن حيث جعل منه هكذا كائنا

مسؤولا ، أبرزه من دفق الحي متميزا بكرامة خاصّة وبقدر يلبّي نداءه الباطني . إنّ حريّة التصرّف ، كهبة ولادة وهبها الله للإنسان في مهده ، تكوّن بعدا مهيكلا للشخصيّة البشريّة ، بعدا لا ينمحي ولا يستلب بأي حال من الأحوال . يمكن أن يحرم الإنسان حرمانا جسديا من ممارستها ، لكن يستحيل استئصالها من قلبه ، إنّها الإنسان ، والمسترقّ يبقى حرّا .

إنّ حريّة التصرّف ، بعبارة أخرى وفي لغة إسلامية ، نجدها منقوشة في فطرة (8) الإنسان . إنّ فعل فطر ، الذي منه اشتق لفظ "فطرة" يوحي بمعاني الانفصال والإنشقاق ، والتمزيق والتصدّع أو الكسر العنيف ، ويرد هذا الفعل في القرآن مقترنا بالفعل الخالق الذي يدفع به الله الخلق . إنّ "الفطرة" في هذا السياق لا تزيد عن كونها الطبيعة الفريدة الخاصّة بالإنسان ، ذاك الإنسان المتولّد عن الفعل الخالق الذي فطره - أي فصله - عن بقيّة فصائل عالم الحيوان ، فعل أخرجه باضفائه عليه صبغته المميّزة ، من الكون بالقوّة في المستوى الأونطولوجي إلى الوجود الفعلي ، فجعل منه كائنا يعرّف خاصّة باستطاعته وسابق تهيّئه لإدراك وقبول مطلق الله ، أي للتفكير في علاقته بالخالق والاضطلاع بها ، والسلوك نحوه بكلّ حريّة .

تلك هي الفطرة التي فطر عليها آدم ، وكلّ إنسان آدم . وقد أعطي آدم ، كمعيار قطعي لا يردّ لحقيقة حريّته ، ملكة العصيان بكلّ وعي ووضوح . وذلك أن الإيمان ، ما لم يكن استجابة حرّة لدعوة غير مرغمة ، يفقد كلّ معنى ، تلك هي طبيعته منذ المستوى الأونطولوجي (9) . فجواب آدم "ببلى" ، عندما لم يزل بعد في علم الأزل فرضية هو وذرّيته ، عن السؤال المؤسّس للوضع البشري : "ألست بربّكم "(الأعراف ، 7 : 172) ، لا يمكن أن يكون إلاّ جوابا حرّا ، إذ ، لو لم يكن ذلك كذلك ، لفقد السؤال والجواب على حدّ السواء كلّ معنى ، وأصبحا بدون موضوع .

فخيار الإيمان يستلزم إذن ضمنيا ووجوبا الحرّية ، لأنّه يتجذّر في الجواب "ببلى" الذي آنعقد به الميثاق الأساسي (10) ، ميثاق "شهادة الذرّ" الذي ختم المصير الخاص بالإنسان والمميّز له.

فلو كان الإنسان ، كما يريده جاك مونو د (Jacques Monod) (11) . نشأ عن الصدفة ، لاستوجب ذلك أن يكون خاضعا للضرورة . غير أنّ الله في واقع الأمر والحال حرّ ، وتحرير فإذا ما أنا حرّ ، فذلك لأنّ الله حرّ . فحرّيتي تتجذّر في مخطّط الله ، في نموذج خليقة أنا فيه محمّل "بأمانة" بمهمّة أو بوديعة ، لا أستطيع أن أحملها إلاّ إذا ما كنت حرّا .

إنّنا ، أهل الكتاب ، يهودا ومسيحيين ومسلمين ، نختم كلّنا ابتهالاتنا بقولنا "آمين" (Amen)، أي فلتكن مشيئة الله ، أو استجاب الله لنا - وهي عبارة مشتقّة من نفس المادّة التي اشتقت منها "الأمانة" ، وتعبرّ عن إيماننا المشترك بالانصهار في مشيئة الله التي تتبنّاها . فغاية كلّ مسلم أن يكون من الذين "رضي الله عنهم ورضوا عنه ، ذلك الفوز العظيم" (المائدة 5 : و 11) ذلك إنّ "الذين رضي الله عنهم ورضوا عنه أولئك حزب الله" (المجادلة : 58 ، 22) . وقد ورد في الحديث : "لقينا ربّنا فرضي عنّا ، ورضينا عنه" ، أخرجه مسلم ، فالعلاقة بين الخالق والمخلوق الذي يعم قلبه الإيمان ، تعتمد إذن الاشتراك في الرضى.

إنّ اللغة العربيّة ، كالعبرية وسائر اللغات السامية ، لغة اشتقاق ، فكلّ الكلمات المشتقّة من مادّة مشتركة تربط بينها وشائج قرابة دلالية . إنّه يعبر من بعضها إلى بعض وينفذ بعضها إلى بعض، ولذلك يستحيل إطلاقا ترجمة كلمة عربية ترجمة كاملة شاملة ، لأنّ كلّ ترجمة تحذف شبكات قنوات العبور التى تربط فيما بينها الكلمات المشتقّة من مادّة واحدة وتصبغها بصبغة

خاصّة فكلّ عندئذ تفقير وتحريف ، وهذه الحقيقة تلاحظ بالخصوص في شأن كلمة "أمانة".
فمن واجبنا إذن أن نعيد أوّلا هذه الكلمة إلى أسرتها إذا ما أردنا أن ندرك معناها فمن المادّة أ . م . ن ، التي أعطتنا "آمين" ، تنحدر ، كأنّها تسيل من عين واحدة ، مجموعة من الإيماءات الدلالية : "الأمن" (وهو الإطمئنان ، وإزالة كلّ دواعي الخوف) ، الأمان (أي حالة السلم والهدوء والإرتياح) ، الأمين (وهو الوفي ، والمخلص ، والجدير بالثقة ، ومن ذلك في القرآن "الروح الأمين" - الشعراء ، 26 : 193 ، أي الصدوق الذي يستوثق في دور الوسيط بين الخالق ورسله ، مع تضمين مفاهيم الوساطة والتبليغ الكامل والنزيه ، ولقب كلّ من نوح ، وهود ، وصالح ، ولوط ، وشعيب ، عليهم السلام - بأنه "رسول أمين" - الشعراء ، 26 : 107 ، 125 ، 143 ، 162 ، 178 - وكذلك موسى عليه السلام ، الدخان ، (44 : 18) ، التأمين (أي وضع الوديعة في سلامة بحيث لا يخاف عليها) ، آمن (أي صدّق وأدرك بقلبه وضميره أو بالأحرى انشرح صدره بكلّ ثقة واطمئنان إلى القبول والتصديق ، لأنّ مجرّد الاقتناع يؤدّيه فعل "اعتقد") ، الإيمان (حصول الاطمئنان والانشراح إلى الاعتقاد الديني) ، المؤمن (المعتقد الذي يحصل له الانشراح إلى الاعتقاد الديني فيجد فيه الاطمئنان والارتياح والسكينة)، أمّن (وضع وديعة ثمينة في مأمن وسلامة ، عهد بها إلى "أمين" قال آمين ") . فإذا ما أردنا إذن أن ندرك معنى "الأمانة" يتحتّم علينا أن تكون حاضرة في نفس الوقت في ذهننا كلّ هذه الانعراجات الدلالية.
فلنستخلص إذن ممّا سبق أن الأمانة (12) شيء يستوجب الثقة المتبادلة ، والوفاء والإخلاص والإيمان ، والانضمام الإرادي الحرّ ، شيء هو وديعة ثقة ، لعلّه أهم ما يودع ، وما يمكن أن يستثاق به كائن جدير بالثقة ، كائن يمكن أن يكون محلّ ثقة ، واللفظ يرد مرّة واحدة في القرآن ، في آية من أكثر الآيات غموضا ، نشاهد فيها الله يعرض - لنلاحظ جيدا ، يعرض ولا يفرض - الأمانة على السموات والأرض والجبال ، فكلّ يرفضونها برعب وهلع وفزع واشفاق منها ، وإذا بالإنسان الذي لم يطلب منه شيء - وكأنّ ذلك فيما يبدو لأنّه كان يلوح هشّا ، تافها زهيدا بالنسبة للقوى التي وجّه إليها الالتماس فأعرضت عنه - يعرض هو تلقائيا نفسه بنفسه ويقبل حملها . وفي آخر الآية نرى الإنسان ، الذي أعطى هكذا موافقته لحمل الأمانة يوصف بأنّه كان ظلوما وجهولا . واللفظ الأوّل مشتق من مادّة ظ . ل . م التي تحمل معاني : الظلمة، واللاشفافية ، والفوضى والظلم، لأنّ الظلم لا يمكن أن يكون إلاّ ظلمة وعدم شفافية يمنعان النور من الانبثاق ، فينتهيان هكذا إلى الفوضى والاضطراب . واللفظ الثاني مشتقّ من مادّة ج . هـ . ل التي توحي بمعاني : الحمق، والغلظة ، والغضب ، والعنف ، والشراسة ، والكبر المفرط ، والعجب مع الادّعاء ، والوقاحة . وكلّ ذلك يفضي إلى الجهل ويبلغ فيه ذروته وضراوته . ونحن في كلتا الحالتين أمام اسم فاعل في صيغة التأكيد على وزن فعول ، ممّا يوحي ضمنيا بنشاط يصل إلى أقصى الإفراط . ونسوق الآن الآية :
"إنّا عرضنا الأمانة على السموات والأرض والجبال ، فأبين أن يحملنها وأشفقن منها . وحملها الإنسان . إنّه كان ظلوما جهولا" (الأحزاب ، 33 ، 72) .
واضح إنّنا في المستوى الأونطولوجي ، الخليقة كلّها - بما في ذلك الإنسان - لم تزل بعد فرضية في كمون القوى : أي مخطّطا . وكانت لله أمانة ، شيء ثمين - يبدو إنّه محور كامل الهيكل الذي كان على وشك الدفع بحكم الفعل الخالق ككلّ - يريد إيداعه بكله اطمئنان وثقة.

أو بعبارة أخرى أشبه شيء ما يكون بمهمّة خطرة ، أو ما يسمّى في لغة العلوم الوهميّة "بمهمّة مستحيلة" " ، عليها يتوقّف نجاح المخطّط . لذا كان عرض حمل الأمانة يجب أن يقبل عن طواعية وبكلّ حريّة . فحمل الأمانة يقتضي ويستوجب الحريّة . عرض إذن الله عرضه ، عرضا بدون إكراه . فالسموات، والمقصود بها عندنا القوى الروحية ، وكذلك الأرض أي القوى المادية، بجبالها التي ترمز إلى الاستقرار ، والثبوت وصلابة القوّة الطبيعية كلهّا رفضت مذعورة مشفقة ، وأحجم الله عن إكراهها . لقد احترم الله رفضها.

وتحدث المفاجأة ، مفاجأة يهيئ لها أسلوبا في الآية المذكورة الاستئناف بحرف الواو الذي ينقلنا فجأة إلى سلّم غير منتظر ، في مقابلة تامّة مع ما سبق : الإنسان يعرض نفسه بنفسه لحمل الأمانة . وتحدث إذّاك فجوة جديدة ، شبه صمت - للتأمّل والاعتبار - يظهر أسلوبا في التغيّر في اللهجة بالانتقال من جمل فعلية إلى جملة اسمية ممّا يحدث ضربا من الانقطاع في سياق الخطاب . فالجملة الأخيرة من الآية تقع في حالة انفصال عمّا سبق ، لا ، كما فهمه بعض المترجمين ، في علاقة سببية به ، ممّا ، لو كان كذلك ، يعطي للآية مفهوما غير معقول منطقيا، واستئناف هذه الجملة ، بعد توقّف ، بحرف التأكيد "إنّ" يضفي على مضمونها طابعا خاصّا من الأهميّة والجلال . فالإنسان ،الذي سبق أن عرض نفسه بطواعية وتلقائية لحمل الأمانة ، لحمل ما أشفقت منه السموات والأرض ورفضته يوصف بغتة وبصورة غير منتظرة بأنّه ظلوم وجهول . ولم يقل الله إنّه قبل ما لم تقبله السموات والأرض لأنّه كان ظلوما جهولا ، وإنّما المقصود أنّه قبل المهمّة مع ما في طبعه من الظلم والجهل وبالرغم من ذلك.

ذلك أنّ الإنسان في ظاهر الأمر ، وهو لم يزل بعد سوى كيان في عالم القوّة ، في حالة الإمكانيّة والفرضية كائن هجين نصفه مادّة ونصفه روح ، إنّما كان يبدو وأكثر مخلوقات الخليقة هشاشة أن يعرض نفسه لقبول ما لم تقبله السموات والأرض والجبال، فيالها من وقاحة والوقاحة من المعاني التي تؤدّيها مادّة ج - هـ - ل . فلا بدّ من قدر غير يسير من الادّعاء ، والطيش ، وعدم التقدير للعواقب ، والجرأة ، أو جهل المخاطر (فهو مجهول) ، للاندفاع في مثل هذه المغامرة فالفعل الناقص كان الذي يتقدّمهما صيغتا مبالغة وليس اسمي فاعل ؟؟ في صيغة التأكيد - ظلوما وجهولا - لا يفيد هنا المضيّ المنقطع كما هو الحال عادة . وإنّما الدوام والاستمرار ، كما هو الشأن في كثير من العبارات القرآنية كقوله "وكان الله عليما حكيما" وذلك ليحلّ بنا في الديمومة ألاّ - زمانية في لا زمان المستوى الأونطولوجي الذي هو مستوى كامل الآية . فقوله إنّه كان ظلوما جهولا يقع إذن في علاقة انفصال عمّا سبق وتقابل معه ، وهذا ما يشرع ترجمتنا للآية في نصّنا الفرنسي لهذا المقال.

وحاصل القول أنّ الإنسان قد بالغ في تقدير قواه ، وحسب ، لفرط غروره ، أنّه يستطيع حمل الأمانة ، حمل مطلق الله ، والاضطلاع بالمهمّة التي تكوّن قطب الارتكاز في مخطّطه. فهو بتصرّفه هذا كأنّه لم يحسن تقدير المجازفة التي سيجازف بها . أكان ذلك جهلا أم طيشا واندفاعا ؟ (كل هذه المعاني يتضمنهّا لفظ جهول) - وأي ظلم سيقترف هكذا نحو نفسه وبني جنسه . كلّ ذلك بسبب طبيعته نفسها التي تضعه في نصف الطريق بين الروح الصرف ، والمادّة الخام . ونحن نعلم أنّ الإنسان تعثّر تحت العبء منذ البدء .

فآدم ، في وجهه للوجه مع حرّيته وهو يحمل معه وفيه كلّ ذريته ، لا يستطيع ألاّ يعصي، والله

الذي وهبه الحريّة ، لا يستطيع ألا يغفر ويهدي . ونحن نعلم أيضا أنّ الإنسان لا يزال يتعثّر، وأنه في حاجة إلى عون الله وهداه ليحمل الأمانة حتّى غايتها ، تلك الغاية التي تبقى غيبا ، غيب الوضع البشري ، غيب مهمّة الإنسان ، لا في الأرض فقط بل في واسع الفضاء حيث يسبح الكون، غيب السبب المسبّب للإنسان وكونه على ما هو عليه من سوء الحال والكرامة والعظمة في نفس الوقت، هذا الظلوم الجهول (13) الذي يحمل شيئا من روح الله. الأمانة هي قدر الإنسان ونداؤه الباطني الذي يناديه نحو الغاية التي يريدها الله الذي نفخ فيه ، دون سائر الكائنات ، شيئا من روحه ، الأمانة هي مخطط الله ومراهنته على الإنسان، الضعيف بحوله، القويّ بحول الله. الأمانة هي مهمّة الإنسان في الكون : أن يحمل مطلق الله ويشهد على ذلك . الحيوان، وسائر ما في الكون مبرمج ، لا يحيد عن البرنامج الذي يسيّره ، ما سوى الإنسان ، فهو مكلّف بمهمّة ، مهمّة تقتضي حتما حريّة الاختيار والتصرّف... والتعرّض إلى ما يتبع ذلك من الوقوع في الظلم والجهل انعقد الأمر كلّه في المستوى الأونطولوجي قبل "الرجة العظمى " (Big Bang) التي دفعت الخليقة إلى الوجود بدافع الـ "كن" : "بديع السموات والأرض ، وإذا قضى أمرا فإنّما يقول له : كن ، فيكون" (البقرة ، 2 : 117).

فالحريّة الدينيّة إذن ، وهي قرار الحرّيات كلّها ، لا تزيد عن كونها تسجيلا في السجل الأرضي ، وفي متلاطم زمان التوقيت والتاريخ ، لحريّة أوليّة ختم بها في المستوى العلوي الصوري جوهر الإنسان ذاته . فلا يمكن فصلها عن الأمانة ، إذ هي ضرورية لنجاحها . ولا يستطيع أيّ قانون أن يعطيها للإنسان ، لو لم يكن الإنسان قد سبق أن حصل عليها وكذلك لا يستطيع أي اضطهاد أن يسلبه منها حقيقة ، لأنّه قد حصل عليها من لدن الله . فكلّ التاريخ صراع ، حتّى الاستشهاد من أجل الحريّة.

إنّ الصفة المميّزة للإنسان ، حامل الأمانة ، هي أن يغور في كلّ الآفاق وفي نفسه منقّبا عن الحقيقة "سنريهم آياتنا في الآفاق وفي أنفسهم حتّى يتبيّن لهم أنّه الحق. أو لم يكف بربّك أنّه على كلّ شيء شهيد " (فصّلت ، 41 : 53) . إنّ العلوم كلّها ، المدعوة بالصحيحة وتلك التي توصف بالإنسانية - أو ليست كلّها إنسانية وألا إنسانية حسبما تستخدم لأجله العلوم التي تحاول أن تثقب حدود الكون الذي يدثرنا ، وتلك التي تسير ، أو تفترع كون جسدنا المادي أو الذهني، وتنبش في آخر ومضات ضمير الإنسان الميّت موتا سريريا والمستردّ من جديد إلى الحياة ، وتلك الأخرى التي تحاول، انطلاقا من فتوحات الإعلامية ، أن تصنع الذكاء الإصطناعي معوّضة الوظائف التي لم تزل إلى حدّ الآن من خصائص الدماغ البشري بلويحات مسالك مطبوعة محكمة البرمجة (14)، كلّ هذه العلوم التي تقشّر الإنسان قشرا وتكرّر قشره من كلّ جوانبه ، وتغوص بنظرنا في اللانهاية الموجود إلى حدّ الدوار أليست كلّها قراءة في كتاب العوالم الذي كتبه "ربّ العالمين" - أمّ الكتاب - وأبرز وأبهر مظهر للاتّساع المدهش لمدى حرّيتنا ؟ هل هي الأمانة ، وهل من أجل ذلك نفخ الله فينا من روحه ، واتّخذ منّا خلفاءه ، في الأرض ؟ إنّ الله لا يخفي عنّا شيئا.

أبلغ من ذلك إنّ الله يدعونا إلى قراءة الآيات ، أي إدراك واستفسار الإشارات التي يرسلها لنا الكون ، ذاك الكون الذي يحملنا ، وذاك الذي نحمله ، إنّ أوّل كلمة في أوّل آية في سياق تنجيم لتنزيل هي : إقرأ (العلق ، 96) . كلمة تفيد في نفس الوقت ، الأمر "بالقراءة" ، و "التبليغ" ، أو

"التعليم" ، في تواصل يخرق حدود الزمن ويعلوه (15) فبعضهم يكتشف في قراءته لكتاب العوالم "الآيات" أي الإشارات أو بصمات يد الخالق في الخليقة . وبعضهم ، وكأنّه قد أغشي على بصره أو التزم الغشاوة بإرادة منهجية ، فهو لا يرى الإشارة، أو يزيحها من حقل بحثه، أو يؤوّلها تأويلا مغايرا . إنّ الإنسان حرية ، سواء في ذلك أعلم العلماء علما وأبسط البسطاء بساطة . وقد تؤدّي دشوة الحرّية الإنسان إلى الإناسعبادية (Anthropolâtrie) ، أي إلى عبادة نفسه .

إنّ الإنسان الحامل للأمانة قد أبحر في بحر مغامرة الحرّية، مغامرة لا مناص من أن تعرّضه، في مسيرته ، إلى كلّ أشكال الظلم (ظلوم) والجهل (جهول) والتاريخ يزخر بذلك والحاضر يربي عليه . إلى حدّ الكفر بذاك الذي منحه ثقته وقلّده الحرّية. مهمّة محفوفة بالمخاطر ؟ نعم لكنّ الإنسان قد قبل قبولا حرا وعن طواعية وتلقائية المخاطرة . ولعلّه من أجل ذلك ، في ألآ زمان الخلق ، قد سجدت له الملائكة ، ماسوى واحد : وسواس الشرّ.

"وإذا قلنا للملائكة اسجدوا لآدم ، فسجدوا ، إلاّ ابليس أبى واستكبر وكان من الكافرين (البقرة 2 : 34). "ولقد خلقناكم ، ثم صورناكم، ثم قلنا للملائكة اسجدوا لآدم ، فسجدوا، إلا إبليس لم يكن من الساجدين " (الأعراف، 7 : 11) "وإذ قال ربّك للملائكة إنّي خالق بشرا من صلصال من حمإ مسنون * فإذا سوّيته ونفخت فيه من روحي، فقعوا له ساجدين فسجد الملائكة كلّهم أجمعون إلاّ إبليس أبى أن يكون من الساجدين " (الحجر، 15: 28).

إنّ الحريّة الدينيّة ، في صيغتها كحق صرف من حقوق الإنسان ، مفهوم علماني ، فهي لا تتنافى مع المنظور الإيماني ، بل هي عمليا تلتقي معه ، لكنّها لا تندرج فيه . ذلك أنّها لا تبحث عن شرعيتها في الإيمان ، ولا تستمدّها منه . إنّ حقّ الإنسان العلماني صادر عن الإحساس بأنه حق ملازم لشخص الإنسان من حيث هو شخص ، بقطع النظر عن طبيعة هذا الشخص المستأثر بهذا الحق ، فهو حقّ مقام بصفة خفية محتشمة على الإناسعبادية (Anthropolâtrie) . وأمّا في المستوى العملي فهو نتيجة تجريبية ذرائعية للنزاعات الدموية ، والطويلة بدون طائل طوال التاريخ . فالأشخاص ، بعدما أعيتهم الحيلة - ومن لا حيلة له صبر - ركنوا إلى منح بعضهم بعضا هذا الحق ، كأنداد متساوين ، إذ كلّ موقف مخالف يؤبد بدون طائل نزاعات لا نهاية لها ، ومجحفة بالجميع . فإنّ تجربة التاريخ المؤلمة هي التي فرضت تدريجيا الاعتراف للإنسان بمجموعة من الحقوق الأساسية وغير القابلة للاستلاب وفي المقام الأوّل الحقّ في الحرّية الدينيّة. وهكذا فإنّ حقوق الإنسان تسعى إلى أن تصبح ، لاحقا دوليا (International) ، بل حقّا فوقدوليا (Supranational) وعالميا . إنّ التفاوتات في التجربة التاريخية هي التي تشرح التحفظات وضروب المقاومة الصادرة عن بعض المنظومات، أو الأوساط والبلدان، غير أنّ الحركة تسير نحو الشمول والعالمية، وسيكون القرن الواحد والعشرون قرن المواصلات وإرساء حكومة عالمية . فمع تشابك المصالح ، سوف يستعصي أخذ القرارات الكبرى في مستويات محدودة بصورة مزرية. وها هي من الآن تتّخذ كذلك بالنسبة لقطاعات التغذية ، والصحة ، والإقتصاد ، والطاقة، والنقل، والعملة ، إلخ ... ؟ إنّ الحقّ في الحريّة الدينيّة فصل من المجلّة القانونية الفوقدولية التي هي اليوم بصدد الإعداد .

ومادامت الحالة تلك فإنه من واجب كلّ المعتقدين أن يتعلّموا من الآن كيف يفكّروا معا في سلم عالمي جماعي . لا سيما وأن الإيمان لا يثير قضيّة الحريّة الدينيّة في لغة الحق فقط، أي

بالاقتصار على ما يتّصل بالتنظيم المؤسساتي ، والعدلي والظرفي والارتجالي للعلاقات المشتركة بين البشر بصورة ترسي قواعد السلم بالمدينة وتدعمها . إنّ الإيمان لا يصرف همّه بدون ريب عما يهمّ السلم بالمدينة ، غير أنّه يذهب أبعد من ذلك ، ذلك أن الحرّية الدينيّة، في لغة الإيمان ، ليست مجرّد توازن بين أشخاص لهم حقوق متساوية . فهي كذلك ، لكنّها تزيد أيضا على ذلك ، فهي كذلك لأنّها في واقع الأمر والفعل أكثر من ذلك : لأنّها قدر الإنسان المميّز، ونداءه الباطني الدافع له والموجّه. "ولا تزر وازرة وزر أخرى " (الأنعام، 6 : 164 ، الإسراء ، 17 : 15 ، فاطر ، 35 : 8).

خلاصة القول هو أنّه لا وجود لحياة روحانيّة حقيقية ، بدون حرّية دينيّة ، فالإنسان قد عرض نفسه تلقائيا لحمل الأمانة ، أمانة أشفقت منها السموات والأرض والجبال ، إنّه كان ظلوما جهولا ، فحرّية الاختيار ، بما يتبع ذلك من توفيق وهدى ، وظلم وجهل وانحراف ، ملازمة إذن لجوهر الإنسان وداخلة فيه . فهي إذن أكثر من أن تكون مجرّد حقّ من حقوقه. فهي بالنسبة إليه قدر ونداء باطني مهيكل وموجه . فهي ذات الإنسان .

إنّ الاندماج في مقتضيات القرن الواحد والعشرين الروحانيّة يوجب علينا إذن الشعور اليقظ بكلّ هذا شعورا جليا . كما يجب علينا ، يهودا ، ومسيحيين ومسلمين ، أن نتعلّم ، من دون أي تنازل عن التزاماتها الخاصّة بكلّ منّا، كيف نفكّر تفكيرا مشتركا في كلّ ما هو مشترك بيننا في إرث إبراهيم ، من دون أن نضع في معسكر الطرف المقابل "قنبلة زمنيّة (17) " مؤخرّة الانفجار.

الهوامش

1 إنّ مشروع المجلّة الجزائيّة الإسلامية ، الذي عرضه شيخ الأزهر ، عبد الحليم محمود ، على مجلس الأمّة المصري (1976 - 1977) يقتضي في فصله عدد 32 تنفيذ حكم الإعدام في المرتدّ والمرتدّة . آنظر أيضا : توفيق علي وهبة "الجرائم والعقوبات في الشريعة الإسلامية" ، جدّة 1980 ، ص 141 - 147 ، حيث يعرض المؤلفّ مبرّرات تنفيذ الحكم بالإعدام في المرتدّ مع الملاحظة أنّ النقاش حول هذه القضيّة يبقى إلى حدّ بعيد نظريا . وأمّا تنفيذ الحكم بالإعدام شنقا في محمود طه (18 . 1 . 1985) بالسودان ، وقد جاوز السبعين ، إنّما هو اغتيال سياسي . وقد تعرّضنا لقضيّة الردّة في دراسة بعنوان "الحرّية الدينيّة ، نظرة إسلاميّة" :

Religious Liberty, a muslim perspective, in Islamochristiana, n 11 (Rome 1985), p. 99-113.

كما نحيل فيما يخصّ هذه القضيّة أيضا على S.A. Rahman , Punishment of apostasy in Islam, ed. Institute of Islamic Culture, Lahore (Pakistan), 1972.

حيث لا يرى المؤلف سندا في الإسلام لما يعرف بحكم الردّة ، وهو رأينا أيضا .

2 ورد في لزوميات المعرّي : (ط . دار صاد ، بيروت 1961/1381) المجلد الأوّل، ص 229 "اثبت لي خالقا حكيما* ولست من معشر نفاة ". "فالنفاة"، هم الذين ينفون وجود الإله. وهو ما يقابل تماما كلمة : Athée

3 آنظر : Encyclopaedia Britannica, Micropaedia, article : Godel, K Vol. IV, p. 594 (ed. 1973).

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

4 إنّ قضيّة "التقليد" ، وهل يكفي في الإيمان ، من أهمّ القضايا المطروحة في كلّ كتب التوحيد .

5 أنظر محمد الطالبي ، إبن خلدون والتاريخ (Ibn Khaldun et l'histoire) ط . الدار التونسيّة للنشر ، تونس 1973 ، ص 38 - 52 .

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

7 "فإذا سوّيته ونفخت فيه من روحي فقعوا له ساجدين " (الحجر ، 15 : 29 وص ، 38 : 72) ، "ثمّ سواه ونفخ فيه من روحه" (السجدة ، 32 ، 9) أنظر أيضا :
M. Talbi et M. Bucaille, Réflexions sur le Coran,éd. Seghers, Paris 1989, pp. 95-96.

8 فيما يخصّ الفطرة انظر :
M. Talbi et M. Bucaille, op. cit, pp. 88-93; M. Talbi, Liberté religieuse et transmission de la foi, dans Islamo-christiana, n 12 (Rome 1986), pp. 39-41, note 19. Trad allemande dans Senghor/Talbi, Dialog mit Afrika, ed. J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen (Allemagne), pp. 54-58, et note 19.

9 أنظر : M. Talbi et M. Bucaille, op.cit, Chap. "Niveau Ontologique

10 فيما يخصّ هذا الميثاق المعروف "بشهادة الذرّ" ،أنظر
M. Talbi et M. Bucaille , op.cit, pp 109-113:

11 مؤلّف Le Hasard et la nécessité (الصدفة والضرورة) ط . Le Seuil ، باريس 1970.

12 يرد لفظ أمانة (Amana). كاسم مكان ، في "نشيد الأناشيد" ، المنسوب إلى سليمان عليه السلام (14 : 8) . وأطلقت مجموعات لوتيريه (Luthériennes) من أصل ألماني قاطنة بولاية إيوا (Iowa) من الولايات المتحدّة هذا الإسم على القرى التي أنشأتها انطلاقا من سنة 1855 (أنظر The Crusader) ، صحيفة شهرية مقرّها بهوليود من ولاية كاليفورنيا بالولايات المتحدّة ، ج 2 عدد 6 ، سبتمبر 1987 ، ص 12 - 14) ، وأمانة تعني : " احتفظ بالإيمان .

13 إنّ الآية 72 من سورة الأحزاب (33) قد حيّرت المترجمين كما حيّرت المفسّرين من قبلهم ، فلقد أساء المترجمون ترجمتها إلى حدّ قلب معناها عامّة . أنظر على سبيل المثال ترجمات رجيس بلاشير (Régis Blachère) . والشيخ سي بوبكر حمزة وكزيمرسكي (Kazimirski) . وكذلك ترجمة جاك بارك (Jacques Berque) الحديثة (ط . السندباد ، باريس 1990) ، ولعلّ أفضل ترجمة حديثة ، على غرابة أسلوبها هي ترجمة أندري شوراكي (André Chouraqui , Robert Laffont, Paris:)
ولقد احتار المفسّرون في معنى الأمانة ، ففي محاولاتهم لإعطائها معنى ملموسا واضحا دقيقا لم يقترحوا أقلّ من عشرين مدلولا مختلفا . أنظر مثلا الفخر الرازي (توفي 1210/606) ، التفسير الكبير ، الطبعة الأولى بدون تاريخ ، ج 25 ص . 234 - 237 ، ومحمد الطاهر بن عاشور (توفي 1973) ، تفسير التحرير والتنوير ط . تونس 1984 ، ج 22 ، ص 124 - 131 . ولقد تنبّه هذا الأخير ، الذي يلخص سابقيه تلخيصا حسنا ، إلى أنّ المشهد يدور في المستوى ، الأونطولوجي .

14 أنظر فيما يخص كلّ هذا الكتاب الذي ترجمته عن الأمريكانية Jacqueline Henry ,Douglas Hostadter,
Vues de l'esprit. Fantaisies et réflexions sur l'être et l'âme, ed; Interédition, Paris 1987:

15 أنظر : M. Talbi et M. Bucaille, Réflexions sur le Coran,éd. Seghers, Paris, 1989, p. 68-69.

16 أنظر أيضا : الإسراء ، 17 : 61 ، الكهف ، 18 : 50 ، طه ، 20 : 116 ، ص ، 38 - 72 - 75 .

17 أنظر الأب :
R. Caspar, La rencontre des théologies, dans Lumière et Vie, Lyon (France), 1983, n 163, p. 74.