The Concept of Freedom in The Holy Quran (A Thematic Study)

Jilani Ben Touhami Meftah

Sultan Sharif Ali Islamic University (UNISSA) – Brunei Darussalam

jil.meftah@gmail.com

Abstract:

This paper deliberates with the concept of freedom in the Holy Quran by analyzing the concept and highlighting its theoretical and applied features. This paper is divided into an introduction and three sections: The first part deals with the principle of freedom and its status in the Qur'an, it was found that freedom is a human nature and its codification and being under human responsibility had begun since man was selected as a vicegerent (Khalifah) in the earth. The second part deals with the freedom in its practical aspect by explaining some Quranic stories, which is considered good practical examples for freedom especially in its intellectual facet. It also explains the influence of Quranic meaning of freedom on the attitude of people and the role that it can play in the civilizational progress. The third part summaries of the paper: Freedom as comprehensive concept is a Quranic objective. Freedom is a prerequisite for man to carry his duty as the boss of Universe (Khalifah). Freedom is a requirement for any social contract and for any civilizational progression. The methodology used in this paper is the methodology of analysis and synthesis.

Key Words: Freedom, Man, IsKhalifah, Allah, Vicegerent, Responsibility, Civilization.

ملخص: تناولت هذه الورقة مفهوم الحريّة في القرآن الكريم بالدراسة والتحليل وبيان معالمه النظرية والتطبيقية. وقد قُسِّمَت الورقةُ إلى مقدمة وثلاثة أقسام: قسم أول: يعنى بالجانب التأسيسي لمبدإ الحرية وبيان مكانتها في القرآن الكريم، حيث تبيّن أنّ الحرّية طبيعة إنسانيّة وأنّ تقنينها ودخولها تحت طائلة المسؤوليّة قد بدأ منذ انتخاب الإنسان خليفة في الأرض. قسم ثان: يتناول الحريّة في تمظهرها الواقعي من خلال شرح بعض القصص القرآني الذي يعدّ نموجا للممارسة العملية والتطبيقية لمبدإ الحرية الفكريّة، وكذلك شرح أثر عناصر الاستخلاف على السلوك العملي للفرد والجماعة ودور ذلك في النهوض الحضاري. قسم ثالث: يعنى ببيان محصّلة القول في الحرّية والذي تلخص في النتائج التالية: الحريّة بمفهومها الشامل مقصد أساس من مقاصد القرآن. الحريّة شرط أساس في تحمّل أمانة الاستخلاف. الحريّة شرط رئيس للعقد الاجتماعي وسنة من سنن الله في النهوض الحضاري.. أما المنهج الذي أُتُّبِع في هذه الورقة فهو منهج التحليل والتركيب.

مفهوم الحرية في القرآن الكريم (دراسة تأصيلية)

مقدمة: تعدّ مسألة الحريّة من المسائل الحسّاسة التي شغلت الإنسان منذ عصوره القديمة حيث أخذت المساحة الأكبر من تجاعيد تاريخه الفكري وذلك للدور المحوري الذي تشغله، فهي بمثابة المركز الذي تتجمع حوله بقية المسائل وتتفرع، إذ تعدّ في الأين الواحد أسّ الأسئلة الوجودية ومظهرها، فالأسئلة الوجودية المتعلقة بالإنسان والوجود من حوله ونوعية الإجابة عليها تعتمد رأسا على مفهوم ونوعية الحرية نفسها، ومظهر الأسئلة الوجودية نفسها يتمثل في الدور المحوري للحرية وحتمية حضورها القيمي، المعنوي منها والمادي، في سلامة الصيرورة التاريخية والنهوض الحضاري. ونظرا لأهميّة مسألة الحرية فقد تناولها علماء كثر كلّ من منطلقه وأهدافه. والدراسات في القضية كثيرة ومتنوّعة، بل إنّ كثرتها وتنوّعها قد يبعث فيك لأوّل وهلة عدم الرغبة للكتابة فيها للاعتقاد بأنها من المسائل المستنزفة التي لم يعد أي مجال للإضافة فيها لعدم ترك كثرة السابقين فيها للاّحق شيئا. ونظرا لوفرة هذه الكتابات وضيق المجال فسوف نقتصر على ذكر بعض الأفكار الواردة في بعضها من أجل التمهيد لبحثنا وقد اخترنا ثلاث شخصيات؛ تمثل كل واحدة منها تيارا معينا داخل الساحة الإسلامية. فالشخصية الأولى تمثل التيار الإصلاحي التقليدي وأحد رموز المدرسة الزيتونية وشيخ الأزهر سابقا وهو الشيخ محمد الخضر حسين. أما الشخصية الثانية فتمثل شق التيار الإصلاحي المعاصر (أو ما يات يعرف بتيار الإسلام السياسي) وهو الشيخ على الصلابي. أما الشخصية الثالثة فتمثّل شق التيار النصية المعاصرة (أو ما يعرف بالسلفية أو الوهابية) سلطان بن عبد الرحمن العميري.

تعدّ كلمة الحرّيّة من أكثر الكلمات تداولا في عالمنا الإسلامي عموما والعربي خصوصا. والحريّة كما يقول العروي (1993، ص7) هي: "شعار ومفهوم وتجربة"، والذي يهمّنا في هذا المقام هو مفهوم الحرّيّة في القرآن الكريم وكيف تمّ تناوله.

يرى الشيخ محمد الخضر الحسين (د. ت.، ص 13، 16) أنّ الحرّية في الإسلام هي نقيض الاستعباد، يقول: "فالأمّة التي بليت بأفراد متوحشّة تجوس خلالها أو حكومة جائرة تسوقها بسوط الاستبداد هي الأمة التي نصفها بصفة الاستعباد وننفي عنها لقب الحرية". فالحرية بهذا المنظور هي مفهوم اجتماعي سياسي يستمدّ مشروعيّته من الواقع، ومن مؤشراتها الواقعيّة، توفير الحاجات المعاشية والأمن في ظلّ تطبيق عادل لقوانين واضحة تبيّن للمرء ما له وما عليه، وهذا ما عبّر عنه بقوله الحرّيّة: "أن تعيش الأمة عيشة راضية تحت ظل ثابت من الأمن على قرار مكين من الاطمئنان، ومن لوازم ذلك أن يُعَيَّن لكل واحد من أفرادها حد لا يتجاوزه وتقرر له حقوق لا تعوقه عن استيفائها يد غالبة." (الحسين، د. ت.، ص 16) والحريّة عنده هي مسار حضاري وصيرورة تاريخية تتشكّل عبر التربية والتنشئة الاجتماعية وتتشيّأ في وعي جماعي

يتمظهر على مستويين: مستوى الشخصية الحضارية للفرد والمجتمع، والمستوى المؤسساتي. أما الحريّة في مستواها الأوّل فتقوم على أربعة أسس وهي؛ (الحسين، د. ت.، ص 16-17) أوّلها: معرفي وهو علم النخبة (العلماء) ومعرفتها بالحقوق والواجبات وبالقوانين التي تضبط تصرّفات الإنسان وفق ما تقتضيه أصول النظام الاجتماعي، وإشاعة هذه المعرفة بين عامة المجتمع وإرشاده لها عملا بقوله تعالى: (فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ) (النحل: 43) ثانيها: أخلاقي وهو التزام ذاتي داخلي يتحكّم الإنسان بموجبه في تصرفاته ويمنعه من الاعتداء على حقوق الآخرين. ثالثها: سلوكي وجداني وهو الإذعان الطوعي والإرادي للقوانين العادلة. رابعها: نفسي عاطفي وهو الشعور بعزة النفس وشهامتها واستعدادها لمقارعة الباطل والاضطهاد. وهذا الأساس الأخير هو بمثابة صمام أمان وضامن لاستمراريّة الحريّة والدفاع عنها في حال محاولة السلطة القائمة المساس بها. أما الحرّيّة في مستواها الثاني فتقوم على قاعدتين؛ (الحسين، د. ت.، ص 17، 22-23، 27) أولا: المشورة التي تميز الحقوق، وتتجسّد من خلال مجلس نيابي منتخب يمثل إرادة المجموع عملا بقوله تعالى: (وَلْتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ) (آل عمران: 104). وثانيا: المساواة التي تنظم هذه الحقوق وتنفذها على قاعدة عدم التفاضل بين الناس.

فمفهوم الحرّيّة في الإسلام عند الشيخ حسين هو حالة مكتسبة تحصل بالتربية والتنشئة الاجتماعية. أما عند الصلابي فهي منحة إلهية (2012، ص 21) "الحرية: منحة إلهية، وحق طبيعي للإنسان لممارسة أعماله والقيام بوظائفه (وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ) (الإسراء: 70)" وهي فكرة قبل أن تكون واقعا، وأعلى درجات هذه الفكرة هي توحيد الله (الصلابي 2012، ص 11) "وأعلى مفاهيم الحرية في توحيد الله عز وجل، حيث تتحرر النفس البشرية والعقل الإنساني من القيود الوثنية وعبادة الفرد لغير الله"، فوفق هذا التصور فإنّه (الصلابي 2012، ص 14،18) بمجرّد الإيمان يتحرّر الإنسان من كلّ صنوف المكبلات والعوائق كالخوف على الحياة. والخوف على الرزق، والخوف على المنصب، والتبعية، والشهوات. وبما أنّ الحريّة منحة إلهية وفكرة واعتقاد يعتنقه الإنسان، فإنّ هذه الفكرة (الصلابي 2012، ص 27) ثابتة ودائمة بدوام مرجعيتها لا تتغيّر بتغيّر الزمان والمكان، فلا دور فيها للعقل غير الفهم والاستكشاف وفق ضوابط كليّة محددة سلفا. أما عناصر الحرّيّة فهي كذلك فكرة شخصية فرديّة وتتمثّل (الصلابي 2012، ص 40،44) في المسئولية الفردية، ومعرفة الذهات، ومعرفة الكون، وتكريم الإنسان بمعرفة نفسه أنه مخلوق وأنّه سيّد على الكون. أمّا وسائله في تحقيق ذه الحريّة فهي منحة إلهية كذلك فالذي منح الحريّة منح وسائلها "أعطى الله سبحانه وتعالى ثلاث وسائل للإنسان يستطيع من خلالها وبها تحقيق حريته وهي العقل والإرادة والاستطاعة." (الصلابي 2012، ص 36)

أما الحرّيّة عند العميري فلم تعد مجرّد منحة إلهية وفكرة تحصل بمجرّد الإيمان كما هو الحال عند الصلابي، بل هي حكم تكليفي من جملة الأحكام التكليفيّة، فهي أمر مقدس

وتعبّدي ليس للإنسان حق التنازل عنه ولا تعطيله أو نسخه لأنه ليس ملكا له بل هو ملك لله. وبما أنّ الحرّيّة أمر شرعي من عند الله فهي موافقة للعقل أو قل العقل موافق بداهة لها ضمن نطاق الشرع، وهي موافقة كذلك للفطرة الإنسانية، وحدودها وضوابطها ثابتة لا تقبل التغيير ومقيدة بأحكام قوانين الشريعة (العميري، د. ت.، ص 64،66). وكما هو واضح فإنّ جعل الحرّيّة في دائرة الأحكام التكليفيّة، يقودنا إلى القول بأنّ تركها كبيرة وإنكارها كفر. وخلافا للشيخ الخضر حسين الذي جعل المساواة قاعدة من القواعد التي تقوم عليها الحريّة، فإنّ العميري على النقيض من ذلك، حيث بالغ في التشديد على فكّ الارتباط بين الحرّيّة والمساواة، وربطها بدل ذلك بالعدل، يقول: "الميزان الذي تقاس به الحرّيّة في الإسلام وتعاير بها مساحاتها هو معنى العدل، وليس المساواة"(العميري، د. ت.، ص 84). فالعدل "هو إعطاء كل ذي حق حقّه، سواء اقتضى ذلك المساواة أو لا"(العميري، د. ت.، ص 80)، فلا مساواة بين مؤمن وكافر ولا بين رجل وامرأة يقول: "فالإسلام لم يظلم أحدا في حرّيّته، ولكنه لم يساو بين المؤمنين حقا وبين المنافقين...وذلك فرق الإسلام بين الرجل والمرأة في كثير من الأحكام ولم يساو بينهما، وهو في ذلك محقق للعدل في الجنسين" (العميري، د. ت.، ص 83).

والواقع أنّ الحرّيّة ليست فكرة تحصل آثارها بمجرد اعتقاد يعتقده الإنسان كما ذهب إلى ذلك الصلابي ولا هي حكم تكليفي تعبدي يتمايز به المؤمن عن غير المؤمن، بل الحرّيّة استعداد طبيعي في الإنسان مثله مثل باقي استعدادته الفطرية التي فطره الله عليها، لا يتوقف حصولها على إيمان وكفر ولا على دين وفلسفة، بل هي سابقة على القوانين وعلى الأديان، وإنما جاءت هذه القوانين والأديان لتضع الرسوم والحدود لما تعتقد أنّه إطار مناسب لتنمية هذا الاستعداد وتوجيهه وضبط آثاره بما يخدم التوجّه الفلسفي لنوعية الإنسان المراد إنتاجه. والأسئلة الوجودية المتعلقة بالإنسان والوجود من حوله ونوعية الإجابة عليها تعتمد أساسا على مفهوم ونوعية الحرية نفسها، ومظهر الأسئلة الوجودية نفسها يتمثل في الدور المحوري للحرية وحتمية حضورها القيمي المعنوي منها والمادي في سلامة الصيرورة التاريخية والنهوض الحضاري. والقرآن الكريم كغيره من الأديان والفلسفات جاء ليعرض رؤيته للحرّيّة ودورها في البناء الحضاري.

منهج البحث: أما المنهج المعتمد في هذا البحث فهو منهج التحليل والتركيب وذلك من خلال تتّبع ورود هذا المفهوم ومتعلقاته في القرآن ودراسته وتحليله ضمن سياقاته وبيان معالمه النظرية والتطبيقية. وقد قُسِّم البحث إلى ثلاثة أجزاء: جزء أول: يعنى بالجانب التأسيسي لمبدإ الحرية وبيان مكانتها في القرآن وعنايته بها. جزء ثان: يتناول الحرّيّة في تمظهرها الواقعي. جزء ثالث: خاتمة البحث.

الجزء الأول: الحرّيّة (المفهوم) ومكانتها في القرآن الكريم: مفهوم الحريّة مرتبط ارتباطا وثيقا بالرؤية الوجوديّة للإنسان أي بتصوّر معيّن للإنسان من حيث ماهيته الوجودية، وموقعه في الوجود الموجود، ووظيفته في الوجود الموجود، ومصير وجوده

بعد الوجود الموجود. إذ بتحديد هذه العناصر تتحدد نوعية الفعل الحضاري للإنسان وأبعاده العلائقية والغائية. وتتلخّص الرؤية القرآنيّة للإنسان عموما في معنى الاستخلاف العام الوارد في قوله تعالى: (وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ قَالَ إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ) (البقرة: 30) والذي يتضمّن وجود العناصر الأربعة التالية: المسْتَخلِف، والمستَخلَف، والمستخلف عليه، والخلافة. فالأول: يعني الله سبحانه وتعالى، والثاني: يعني الإنسان، والثالث: يعني الوجود بما فيه، والرابع: يعني المهمّة التي أوكلها الأول للثاني على الثالث. فالمسلم وفق هذا التصوّر يعتقد أنّ لهذا الوجود بما فيه الإنسان خالقا ومدبّرا واحدا وهو الله سبحانه، وهو الذي اختار الإنسان من بين سائر الموجودات وفضّله بالاستخلاف عليها، ثمّ سخّرها له وأوكل له أمرها بالرعاية والإعمار قال تعالى: (سَخَّرَ لَكُمْ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ) (لقمان: 20). وتفاعل هذه العناصر الأربعة -باعتبارها مفاهيم- في داخل وعي الإنسان الخليفة، له أثره في تصوّره لمفهوم الحرّيّة باعتبارها مقصدا محوريا من مقاصد القرآن الكريم والأساس الذي يحدّد نوعيّة احتكاكه بالواقع التاريخي وما ينتج عنها من الآثار العمرانيّة والحضارية.

1. **الحرّيّة (المفهوم):** الحرّيّة مفهوم نشط ومتحرك غني بالمدلولات والمعاني التي قد تفترق أو تتقاطع تبعا لاختلاف المجالات الثقافية والحضارية والفلسفية التي نشأت فيها أو التموّجات السياسية المصاحبة لها. فمن معاني الحرية في اللغة العربية العتق وفكّ الأغلال، "عن ابن الأعرابيِّ: حَرَّ يَحَرُّ كَظَلَّ يَظَلُّ حَرَاراً بالفتح: عَتَقَ والاسمُ الحُرِّيَّةُ. وقال الكِسَائيُّ: حررْتَ تَحَرُّ من الحُرِّيَّةِ لا غير" (الزبيدي، د. ت.، ج 10، ص 583) فالأساس اللغوي لمفهوم الحرية يدل على أنّها أمر فطري أصيل مركوز في النفس البشرية بأصل خلقتها وخاصة في جانبها الفكري، وهذا ما يدلّ عليه أصلها اللغوي"يقال: هو من حُرِّيَّةِ قَومِه أي مِن خالِصِهم. والحُرُّ مِن كلِّ شيْء: أَعْتَقُه" (الزبيدي، د. ت.، ج 10، ص 587) وجاء في اللسان "وطينٌ حُرٌّ لا رمل فيه ورملة حُرَّة لا طين فيها والجمع حَرائِرُ" (ابن منظور، د. ت.، ج 4، ص 177)، فالحريّة طاقة متجدّدة تتسم بالخصوبة والعطاء كما يدل على ذلك الأصل اللغوي للحريّة قال الزبيدي (د. ت.، ج 10، ص 587): "والحُرِّيَّةُ بالضمّ: الأرضُ الرَّمْلِيَّةُ اللَّيِّنَةُ الطَّيِّبَةُ الصالِحَةُ للنَّباتِ وهو مَجَازٌ. وفي الأساس: أَرْضٌ حُرَّةٌ: لا سَبَخَةَ فيها". ومن معانيها اللغوية الكرم والسخاء، وقال الجوهري: "والحُرَّةُ: الكريمة. يقال: ناقة حُرَّةٌ. وسَحابة حرّة، أي كثيرة المطر" (الجوهري، 1987، ج 2، ص 628). فكل هذه المعاني هي سجية في الإنسان، فهو مجبول بأصل خلقته على الحرّيّة وإذا حصل له استعباد فإنما هو لأمر خارجي وظاهري لا يمس حقيقة هذه الحريّة وغاية ما يمكن أن ينتج عن ذلك هو ستر هذه الخصيصة، وهي نوع من النفاق قال تعالى: (فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ) (البقرة: 10) (ابن عاشور، 2000، ج 21، ص 329)، فهي حالة مرضية لا تعبّر عن حقيقة

الحرية التي هي محض الحسن والجمال "وحُرُّ الفاكهةِ خِيارُها... والحُرُّ كلُّ شيء فاخِرٍ من شِعْرٍ أَو غيره"(ابن منظور، د. ت.، ج 4، ص 177)، وقال ابن سيّدة (1996، ج 1، ص 239): "حُرِّية الناسِ -خِيَارُهم وحُرُّ كلِّ شيء- أَفْضَله". والحرية الحقيقيّة هي التحرّر الداخلي وتخليص النفس مما علق بها بالانحياز للمعاني السامية والترفع عن شهوات النفس ومطالبها المحدودة، فهي كما يقول أهل الحقيقة "الخروج عن رق الكائنات وقطع جميع العلائق والأغيار وهي على مراتب حرية العامة عن رق الشهوات وحرية الخاصة عن رق المرادات لفناء إرادتهم من إرادة الحق وحرية خاصة الخاصة عن رق الرسوم والآثار لانمحاقهم في تجلي نور الأنوار" (الجرجاني، 1405ه، ص 116)، وهذا التعريف للحرية يتوافق مع مفهوم قوله تعالى: (إِنِّي نَذَرْتُ لَكَ مَا فِي بَطْنِي مُحَرَّراً) (آل عمران: 35) يقول ابن عاشور (2000، ج 3، ص 85)في تحريره: "وإطلاق المحرر على هذا المعنى إطلاق تشريف لأنه لما خلص لخدمة بيت المقدس فكأنه حرر من أسر الدنيا وقيودها إلى حرية عبادة الله". ويقول الهائم (1992، ص 145) في تفسيره: "محررا عتيقا لله عز وجل، قال مجاهد خادما للمسجد وقيل عتيقا من أمر الدنيا مشتق من الحرية حررته تحريرا أعتقته وقيل من تحرير الكتاب وهو إخلاصه من الفساد".

2. **الحرّيّة (اللفظ) في القرآن**: وردت مادة (حرر) في القرآن الكريم في خمسة عشر موضعا وموزعة على اثنتي عشرة كلمة مختلفة وهي: الْحَرُورُ، الْحَرَّ، الْحَرِّ، الْحُرُّ، بِالْحُرِّ، تَحْرِيرُ، مُحَرَّرًا، تَحْرِيرُ، وَحَرِيرًا، حَرًّا، وردت مرة لكل منها. حَرِيرٌ وردت مرتين. فَتَحْرِيرُ وردت ثلاث مرات. وهذه الكلمات منها ستّ كلمات في ثمانية مواضع لها معنى الحريّة وهي كلمتا الْحُرُّ بِالْحُرِّ من قوله تعالى: (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلَى الْحُرُّ بِالْحُرّ) (البقرة: 178)، وكلمة مُحَرَّرًا من قوله تعالى: (إِنِّي نَذَرْتُ لَكَ مَا فِي بَطْنِي مُحَرَّراً) (آل عمران: 35)، وَكلمة تَحْرِيرُ من قوله تعالى: (وَإِنْ كَانَ مِنْ قَوْمٍ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُمْ مِيثَاقٌ فَدِيَةٌ مُسَلَّمَةٌ إِلَى أَهْلِهِ وَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ) (النساء: 92)، وكلمة تَحْرِيرُ من قوله تعالى: (فَكَفَّارَتُهُ إِطْعَامُ عَشَرَةِ مَسَاكِينَ مِنْ أَوْسَطِ مَا تُطْعِمُونَ أَهْلِيكُمْ أَوْ كِسْوَتُهُمْ أَوْ تَحْرِيرُ رَقَبَةٍ) (المائدة: 89)، وثلاث كلمات بلفظ فَتَحْرِيرُ من قوله تعالى: (وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ أَنْ يَقْتُلَ مُؤْمِناً إِلَّا خَطَأً وَمَنْ قَتَلَ مُؤْمِناً خَطَأً فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ وَدِيَةٌ مُسَلَّمَةٌ إِلَى أَهْلِهِ إِلَّا أَنْ يَصَّدَّقُوا فَإِنْ كَانَ مِنْ قَوْمٍ عَدُوٍّ لَكُمْ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ) (النساء: 92) ومن قوله تعالى: (وَالَّذِينَ يُظَاهِرُونَ مِنْ نِسَائِهِمْ ثُمَّ يَعُودُونَ لِمَا قَالُوا فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ) (المجادلة: 3)، وكلّ هذه المواضع ذات معان إيجابية قال ابن عاشور: "وقد نبهت الشريعة بهذا على أن الحرية حياة" (ابن عاشور، 2000، ج 4، ص 218)، وقال الهائم في تبيانه عند قوله تعالى: (إِنِّي نَذَرْتُ لَكَ مَا فِي بَطْنِي مُحَرَّراً) (آل عمران: 35) "محررا عتيقا لله عز وجل،

قال مجاهد خادما للمسجد وقيل عتيقا من أمر الدنيا مشتق من الحرية حررته تحريرا أعتقته وقيل من تحرير الكتاب وهو إخلاصه من الفساد" (الهائم، 1992، ص 145).

الحرّيّة طبيعة حيوانيّة: خلق الله الإنسان كغيره من الحيوانات وجبله على الحرّيّة، فالحرّيّة غريزة حيوانيّة، يتصرّف الإنسان ضمنها في بداية ظهوره كغيره من الحيوانات لإشباع حاجاته وتحقيق ذاته دون قيود. فالحيوان كلّ الحيوان يحبّ ويبغض يريد ولا يريد، يمرح ويفرح ويغضب، يعتدي ويعتدى عليه، يقدم ويجبن، يخاف ويهاب ويضحّي من أجل نفسه ومن أجل غيره، والذي يقنّن حرّيّة هذه التصرفات الحيوانيّة هو الواقع والتجربة في الحيوان عموما، وزاد عنها البشر عندما انتخب خليفة في الأرض بالأخلاق وما نتج عن هذا الانتخاب من تطوّر هذا البشر في سلّم الإنسانيّة وتنظيم علاقاته الوجوديّة بما يتلاءم ومهمّته الاستخلافيّة (مفتاح، 2000، ص87،90)، وقد ذكر القرآن هذه الحالة الأوّليّة الحيوانيّة البحتة للإنسان عندما كان بشرا والحالة الممكن تحققها بعد انتخابه خليفة لله في أرضه، قال تعالى: (وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ قَالَ إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ) (البقرة: 30)، فتساؤل الملائكة ليس هو من قبيل العلم للغيب بحالة مخلوق لم يخلق بعد، بل هو وصف لحال مخلوق يتحرّك بكل حرّية ولا يخضع لقوانين غير قوانين الواقع الذي يحيط به، فهو يفسد ويسفك دماء غيره من الحيوانات والمخلوقات كما نراه حاليا من تصرفات بقايا بعض المجموعات البشريّة الموغلة في مرحلة الحيوانيّة التي يحكمها نظام القطيع، وما نشاهده من تصرفات الأطفال العفوية قبل أن ينسبغوا بعوائد المجتمع وقوانينه. وهذا ما يفسّر تساؤل الملائكة واستغرابها من شأن هذا الاختيار المخالف لما جبلت عليه من الطاعة المجرّدة من الحرّيّة والخضوع المطلق لتنفيذ أوامر الله في فعل الأصلح، وكأنّ الملائكة تتوقّع أنّ إيكال مثل هذه المهمّة العظيمة تكون لمن توفّر على مثل صفاتها. فالإنسان حرّ بطبعه، أو بتعبير ابن خلدون (1988، ج 1، ص 185) رئيس بطبعه يقول: "الإنسان رئيس بطبعه بمقتضى الاستخلاف الّذي خلق له والرّئيس إذا غلب على رئاسته وكبح عن غاية عزّه تكاسل حتّى عن شبع بطنه وريّ كبده وهذا موجود في أخلاق الأناسيّ. ولقد يقال مثله في الحيوانات المفترسة".

3. **الحرّيّة والعقل**: تمايُز الإنسان عن بقية الموجودات وتربّعه على عرشها واستخلافه عليها -كما يقول ابن خلدون (1988، ج 1، ص 542)- هو بسبب الفكر الذي خصه الله به "وذلك أن الإنسان قد شاركته جميع الحيوانات، في حيوانيته من الحس والحركة والغذاء والكن وغير ذلك، وإنما تميز عنها بالفكر الذي يهتدي به، لتحصيل معاشه، والتعاون عليه بأبناء جنسه"، فالخاصية التي ميّزت

الإنسان عن بقية سائر المخلوقات والحيوان على الخصوص هي العقل، قال تعالى: (وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلا) (الإسراء: 70) قال الزجاج (1988، ج 1، ص 542): "ابن آدم مفضل على سائر الحيوان الذي لا يعقل ولا يميز"، فالإنسان كرّم وفضّل على غيره من المخلوقات بالعقل الذي به يميّز بين ما ينفعه وبين ما يضرّه يقول الماتريدي (2005، ج 7، ص 86): "كرمهم بأن ركب فيهم العقول التي بها يعرفون الكرامات من الهوان، ويعرفون بها المحاسن من المساوي، والحكمة من السفه، والخير من الشر. فالإنسان قد كرّم بالعقل القادر بالقوّة على التمييز والتحليل والتركيب، يقول الماوردي (د. ت.، ج 3، ص 257): "كرمناهم بأن جعلنا لهم عقولا وتمييزا" والإنسان كرّم بالعقل الذي به يختار مبدأه الوجودي والأخلاق الفاضلة، يقول الرازي (1420ه، ج 21، ص 375): "لا بد من الفرق بين هذا التكريم والتفضيل وإلا لزم التكرار، والأقرب أن يقال: إنه تعالى فضل الإنسان على سائر الحيوانات بأمور خلقية طبيعية ذاتية مثل العقل والنطق والخط والصورة الحسنة والقامة المديدة، ثم إنه تعالى عرضه بواسطة ذلك العقل والفهم لاكتساب العقائد الحقة والأخلاق الفاضلة، فالأول هو التكريم والثاني هو التفضيل". وبهذا العقل أصبح الإنسان قادرا على معرفة خصائصه ومنها الحريّة، وبه أصبح قادرا على إشباع هذه الخصائص وضبط حركتها والتحكّم فيها بما يتوافق ومنزلته الوجوديّة، قال تعالى: (وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولًا) (الإسراء: 15) يقول الرازي (1420ه، ج 20، ص 313): "العقل هو رسول الله إلى الخلق، بل هو الرسول الذي لولاه لما تقررت رسالة أحد من الأنبياء، فالعقل هو الرسول الأصلي، فكان معنى الآية وما كنا معذبين حتى نبعث رسول العقل"، وبما أنّ العقل هو الخاصيّة الواعيّة والضابطة لحركة الإنسان الحرّة، فإنّ حركته هو نفسه والمتمثّلة في الفكر بقيت على طبيعتها طليقة وغير متحكّمة في نفسها، فهي دائمة الحركة، يقول ابن خلدون (1988، ج 1، ص 543) واصفا هذا الأمر "فهو مفكر في ذلك كله دائماً، لا يفتر عن الفكر فيه طرفة عين، بل اختلاج الفكر أسرع من لمح البصر".

فالله سبحانه وتعالى الذي منح الإنسان هذا العقل وميزه به عن سائر المخلوقات تركه كذلك على سجيّته وطبيعته الحرّة في التفكير والاختيار دون قيود قال تعالى: (إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا) (الإنسان: 3). وقد بيّن القرآن الكريم حريّة الإنسان الفكريّة وشدّد على أنّه هو من يقرّر اختيار المبدإ الوجودي الذي يدين به، (وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَآمَنَ مَنْ فِي الْأَرْضِ كُلُّهُمْ جَمِيعًا أَفَأَنْتَ تُكْرِهُ النَّاسَ حَتَّى يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ) (يونس: 99) يقول أبو حيان (1420، ج 2، ص 616): "أي: لو شاء لقسرهم على الإيمان، ولكنه لم يفعل، وبنى الأمر على الاختيار" قال تعالى: (وَهَدَيْنَاهُ النَّجْدَيْنِ) (البلد: 10)، قال ابن عاشور (2000، ج 30، ص 354-

355): "وأعقب ما به اكتساب العلم وما به الإبانة عن المعلومات، بما يرشد الفكر إلى النظر والبحث وذلك قوله وَهَدَيْنَاهُ النَّجْدَيْنِ...وقد استعيرت الهداية هنا للإلهام الذي جعله الله في الإنسان يدرك به الضار والنافع وهو أصل التمدن الإنساني وأصل العلوم والهداية بدين الإسلام إلى ما فيه الفوز واستعير النجدان للخير والشر، وجعلا نجدين لصعوبة اتباع أحدهما وهو الخير فغلب على الطريقين، أو لأن كل واحد صعب باعتبار، فطريق الخير صعوبته في سلوكه، وطريق الشر صعوبته في عواقبه، ولذلك عبر عنه بعد هذا بالعقبة... ويجوز أن تكون الهداية هداية العقل للتفكير في دلائل وجود الله ووحدانيته بحيث لو تأمل لعرف وحدانية الله".

4. **الحرّيّة والمسؤوليّة**: بدأت مرحلة تقنين الحرّيّة وفق النظرة القرآنيّة -حسب رأيي- منذ الإعلان عن انتخاب البشر خلفاء الأرض، حيث أصبح الإنسان مسؤولا بالقوّة عن إعمار هذا الكون ورعايته. أمّا متى تحقّق ذلك فعليا؟ فقد تمّ عبر المعاناة والمكابدة في تنمية المدارك العقليّة للبشر، فكلّما تطوّر الإنسان تطوّرت علاقاته وأتيحت له الفرصة لتعديل سلوكه بما يتوافق ودرجة نضجه وشعوره بالمسؤوليّة بحقوق نفسه في جدلها مع حقوق المحيط الخارجي من حوله. وهذا ما بيّنته الآية الكريمة التالية للآية السابقة، حيث أشارت إلى أن الجواب على تساؤل الملائكة قد كان بعد حدوث عمليّة مميّزة تمّت فيها تنمية قدرات هذا البشر وتأهيله لهذه المهمّة وهي تعليمه الأسماء وأنسنته من خلال الاحتكاك بالواقع والتعرف على قوانينه، قال تعالى: (وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى الْمَلَائِكَةِ فَقَالَ أَنْبِئُونِي بِأَسْمَاءِ هَؤُلَاءِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ) (البقرة: 31) فصيغة علّم تبيّن استمراريّة هذه العمليّة واستغراقها وقتا طويلا، وهذا ما يوحي به حرف العطف ثمّ بعدها في (ثم عرضهم) فعرض الأسماء جاء -كما يبدو- بعد فترة طويلة قضاها الإنسان في تعلّم الأسماء. فمرحلة تقنين الحرّيّة وضبطها ودخولها تحت طائلة المسؤوليّة قد بدأت بتحمّل الإنسان أمانة الاستخلاف دون غيره من سائر المخلوقات، وذلك لتميّزه عنها بخاصيّة العقل المنتج للفكر، قال تعالى: (إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الْإِنْسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا) (الأحزاب: 72)، وهذا المعنى هو ما ذكره الواحدي (1430ه، ج 8، ص 458) في تفسيره لهذه الآية: "فالأمانة هاهنا عهد وميثاق، وامتناع السموات والأرض من حملها خلوهما من العقل الذي يكون به الفهم، وحمل الإنسان إياها لمكان العقل فيه".
ووصف الإنسان بالظلم إشارة إلى طبيعته التي كان عليها، حيث كان حرّا طليقا يفعل ما يشاء وفق غرائزه، يفسد ويسفك الدماء بما يحقق حاجاته، ووصفه بالجهل أي عدم معرفته بشروط تحمّل هذه الأمانة وقوانينها، يقول الرازي (1420ه، ج 25، ص 188): "إنه كان ظلوما جهولا، أي كان من شأنه الظلم

والجهل يقال فرس شموس ودابة جموح وماء طهور أي من شأنه ذلك، فكذلك الإنسان من شأنه الظلم والجهل فلما أودع الأمانة بقي بعضهم على ما كان عليه وبعضهم ترك الظلم"، فأمانة الاستخلاف جاءت لتضع الإنسان في جدل مع طبيعته أي بين التصرّف وفق طبيعته الحيوانيّة أو وفق مقتضيات مسؤوليّة أمانة الاستخلاف يقول الرازي (1420ه، ج 25، ص 187): "الأمانة أي التكليف وهو الأمر بخلاف ما في الطبيعة"، ويقول البيضاوي (1418ه، ج 4، ص 240): "وكونه ظلوماً جهولاً لما غلب عليه من القوة الغضبية والشهوية...فإن من فوائد العقل أن يكون مهيمناً على القوتين حافظاً لهما عن التعدي ومجاوزة الحد، ومعظم مقصود التكليف تعديلهما وكسر سورتهما". ووفق هذا الجدل بين هاتين القوّتين وعبر الصيرورة التاريخيّة وبحكم أصالة القوّة الأولى وتمكّنها من النفس البشرية حصل عبر فترات من تاريخ الإنسان غلبة هذه القوّة ورجحان ملامحها على تصرّفات الإنسان فبعث الله الرسل تباعا داعمين للقوّة الثانية (الخير) ومذكرين بالمهمّة الاستخلافية وشروطها (رُسُلًا مُّبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى اللَّـهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ وَكَانَ اللَّـهُ عَزِيزًا حَكِيمًا)(النساء:165) يقول القاسمي (1418ه، ج 3، ص 473) عند تفسير هذه الآية: "تبين مما تقدم في حاجة العالم الإنسانيّ إلى الرسل...ولكنها حاجة روحية وكل ما لامس الحسّ منها، فالقصد فيه إلى الروح وتطهيرها من دنس الأهواء الضالة...أمّا تفصيل طرق المعيشة، والحذق في وجوه الكسب...فذلك مما لا دخل للرسالات فيه. إلا من وجه العظة العامة، والإرشاد إلى الاعتدال فيه" (لَقَدْ أَخَذْنَا مِيثَاقَ بَنِي إِسْرَائِيلَ وَأَرْسَلْنَا إِلَيْهِمْ رُسُلًا كُلَّمَا جَاءَهُمْ رَسُولٌ بِمَا لَا تَهْوَىٰ أَنفُسُهُمْ) (المائدة:70) يقول النسفي (1998، ج 1، ص 463) في تفسير هذه الآية: "بما يخالف هواهم ويضاد شهواتهم من مشاق التكليف والعمل بالشرائع" ويقول ابن عاشور (2000، ج 6، ص 274): "إن بعثة الرسل القصد منها كبح الأنفس عن كثير من هواها الموقع لها في الفساد عاجلا والخسران آجلا، ولولا ذلك لترك الناس وما يهوون"وعموما، فهذه المسؤوليّة قد وضعت الإنسان كي ينجح في مهمّته أمام ثلاثة أشياء، الاعتراف بمستَخلِفه، شعوره بسياديته، جزائية المصير، وهذا ما سنترك تفصيله إلى المحور الثاني.

الجزء الثاني: الحريّة (التمظهر الواقعي): رأينا في المحور الأول (مكانة الحريّة في القرآن الكريم) أثر الرؤية الوجوديّة القرآنية في التصوّر المفاهيمي للحريّة. فرأينا أنّ الحرّيّة من هذا المنظور هي طبيعيّة حيوانيّة يشترك فيها البشر مع بقيّة الحيوانات مثل بقية الحاجات الحيوانيّة. ورأينا أنّها كانت في بدايتها مطلقة ثمّ ربطت لاحقا بالمسؤوليّة وذلك بعد انتخاب البشر واختياره خليفة في الأرض بما كرّم به من خاصيّة العقل، ورأينا أنّ حركة العقل بقيت طليقة وهي الحَكَمُ فيما يختاره الإنسان. وأشرنا إلى أنّ مفهوم الحريّة مرتبط ارتباطا وثيقا بالرؤية الوجوديّة للإنسان وعلاقته

بالوجود من حوله وفي هذا المحور سنحاول شرح بعض الأمثلة التطبيقية للحرّيّة الواردة في القرآن الكريم وبيان مقاصدها الحضاريّة.

1. **الحريّة الفكريّة**: رأينا في المحور الأوّل أنّ الله سبحانه وتعالى الذي منح الإنسان هذا العقل وميزه به عن سائر المخلوقات، هو من ترك هذا العقل كذلك على سجيّته وطبيعته الحرّة في التفكير والاختيار دون قيود، وفي هذا المحور سنورد بعض المواد التي يحثّ فيها القرآن على إعمال العقل والاعتماد عليه في فهم الوجود وتقرير المصير، ثم نتبع ذلك ببعض القصص القرآني الذي يعتبر نموذجا عمليا لممارسة الحرّيّة الفكريّة.

أ. مادة فكر: وردت مادة (فكر) في القرآن الكريم ثماني عشرة مرة، موزّعة على ستّ صيغ مختلفة وهي كالآتي: فَكَّرَ وردت مرة واحدة في قوله تعالى: (إِنَّهُ فَكَّرَ وَقَدَّرَ. فَقُتِلَ كَيْفَ قَدَّرَ) (المدثر: 18-19)، تَتَفَكَّرُوا ذكرت مرة واحدة في قولة تعالى: (قُلْ إِنَّمَا أَعِظُكُمْ بِوَاحِدَةٍ أَنْ تَقُومُوا لِلَّهِ مَثْنَى وَفُرَادَى ثُمَّ تَتَفَكَّرُوا مَا بِصَاحِبِكُمْ مِنْ جِنَّةٍ إِنْ هُوَ إِلَّا نَذِيرٌ لَكُمْ بَيْنَ يَدَيْ عَذَابٍ شَدِيدٍ) (سبأ: 46)، وَيَتَفَكَّرُون ذكرت مرة واحدة في قوله تعالى: (الَّذِينَ يَذْكُرُونَ اللَّهَ قِيَامًا وَقُعُودًا وَعَلَى جُنُوبِهِمْ وَيَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ) (آل عمران: 191)، يَتَفَكَّرُوا ذكرت مرتين في قوله تعالى: (أَوَلَمْ يَتَفَكَّرُوا مَا بِصَاحِبِهِمْ مِنْ جِنَّةٍ إِنْ هُوَ إِلَّا نَذِيرٌ مُبِينٌ) (الأعراف: 184) و(أَوَلَمْ يَتَفَكَّرُوا فِي أَنْفُسِهِمْ مَا خَلَقَ اللَّهُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا إِلَّا بِالْحَقِّ وَأَجَلٍ مُسَمًّى)(الروم: 8)، تَتَفَكَّرُونَ ذكرت ثلاث مرات في قوله تعالى: (كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمُ الْآيَاتِ لَعَلَّكُمْ تَتَفَكَّرُونَ) (البقرة: 266،219) و(قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الْأَعْمَى وَالْبَصِيرُ أَفَلَا تَتَفَكَّرُونَ) (الأنعام: 50)، يَتَفَكَّرُونَ ذكرت عشر مرات في قوله تعالى: (فَاقْصُصِ الْقَصَصَ لَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ) (الأعراف: 176) و(كَذَلِكَ نُفَصِّلُ الْآيَاتِ لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ) (يونس: 24) و(إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ) (الرعد: 3) و(إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَةً لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ) (النحل: 11) و(وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ) (النحل: 44) و(فِيهِ شِفَاءٌ لِلنَّاسِ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَةً لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ) (النحل: 69) و(وَجَعَلَ بَيْنَكُمْ مَوَدَّةً وَرَحْمَةً إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ) (الروم: 21) و(إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ) (الزمر: 42) و(إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ) (الجاثية: 13) و(وَتِلْكَ الْأَمْثَالُ نَضْرِبُهَا لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ) (الحشر: 21). فكل المواضع قد وردت بصيغتي الجمع والمضارع ما عدا موضعا واحدا جاء بصيغتي المفرد والماضي مما يدل من الناحية السيميائية على استمرارية التفكير وأنّه خصيصة إنسانية، إذ الصيغة المضارعية في الأفعال تتضمن دلاليا التجدد والاستمرارية، وتدل واو الضمير الملحقة على شمول الدال لكل مدلولاته ومشاعية ما ارتبط به من الأوصاف، إذ الواو في أصل بنيتها قائمة على

معنى الضمّ الحسّي للشفتين وهي في هذه المواضع كلها صمّاء مرتكزة في وجودها على ضمّة حرف الراء، وهي الحرف الوحيد المتصف بالتكرار وهي صفة دالّة على النشاط والاستمرارية. فالدلالة السيميائية الجوّانية لبنية هذه الكلمات بصيغها الواردة في القرآن تبيّن حقيقة حرية الفكر ومكانتها في القرآن الكريم.

ب. مادة تدبّر: والدلالات السابقة الذكر التي عبّرت عنها مادة الفكر نجدها كذلك مصاحبة لمادة (تدبّر)، فقد وردت هذه المادة أربع مرات بصيغتي الجمع والمضارع وبدلالات سيميائية لآخرها مماثلة لآخر صيغ مادة (فكر)، وهي كالآتي: يَتَدَبَّرُونَ وردت مرتين، في قوله تعالى: (أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِندِ غَيْرِ اللَّـهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا) (النساء: 82) وقوله: (أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ أَمْ عَلَىٰ قُلُوبٍ أَقْفَالُهَا) (محمد: 24) يَدَّبَّرُوا وردت مرتين كذلك في قوله تعالى: (أَفَلَمْ يَدَّبَّرُوا الْقَوْلَ أَمْ جَاءَهُم مَّا لَمْ يَأْتِ آبَاءَهُمُ الْأَوَّلِينَ) (المؤمنون: 68) وقوله:(لِيَدَّبَّرُوا كِتَابٌ أَنزَلْنَاهُ إِلَيْكَ مُبَارَكٌ لِّيَدَّبَّرُوا آيَاتِهِ وَلِيَتَذَكَّرَ أُولُو الْأَلْبَابِ) (ص: 29)، غير أنّ آثار حدوث هذه المادة متعدّية، إذ تمام معناها متوقف على طرف تابع، أي أنّ دلالة الدال على مدلوله متوقفة على واسطة تمكّنه من رسم صورة متكاملة حول مدلوله، مما يدلّ سيميائيا بأنّ حريّة حركة الفكر في القرآن الكريم، كما أنها مبدأ فهي كذلك ممارسة، وكما أنّها قوة فهي كذلك فعل، وكما أنّها إمكان فهي كذلك واقع. ولو وسعّنا نطاق النظر ونظرنا إلى صيغ المادتين السابقتين نظرة سياقية لوجدنا أنّها كلّها ذات دلالات إيجابية، فهي كلها تتضمن مدح الفكر وبيان حريّته والإشادة به وبقدرته على الحركة والفهم وتبيان الحقائق، وإلاّ لو لم يكن الإنسان حرّا في تفكيره فما الفائدة من إسناد حدث التفكّر والتدبّر إليه. وحتى الموضع الوحيد الذي ورد بصيغتي المفرد والماضي، هو في حقيقته ذو دلالة إيجابية، إذ فيه تأكيد على حريّة الفكر واختياره ما يريده (إِنَّهُ فَكَّرَ وَقَدَّرَ. فَقُتِلَ كَيْفَ قَدَّرَ) (المدثر: 18-19).

ت. لم يكتف القرآن بالحث على إعمال العقل وإقرار حق الإنسان المطلق في اختيار ما يراه متوافقا مع قناعاته، بل ضرب الأمثلة الحيّة التي تبيّن ذلك وتزيل كلّ الاحترازات الممكنة التي يثيرها البعض حول الحريّة الفكرية والتعبير عنها. والقصص القرآني في هذا الشأن كثير، لعلّ من أبرزه وأوضحه ثلاث قصص وردت متتالية، قصة ابراهيم عليه السلام مع أحد الطغاة، ثم قصّة صاحب القرية الذي حاجّ الله في كيفيّة إحياء الموتى، وأخيرا قصّة إبراهيم عليه السلام في سؤال ربّه عن كيفيّة إحياء الموتى. وتكمن أهميّة هذه القصص في كونها جاءت في سياق تمثيلي أوّله آية خبريّة تقريريّة تبيّن وتؤكّد أنّ حريّة الفكر والاعتقاد مبدأ قرآني كونيّ ثابت لا

يتغيّر، فلا إكراه للإنسان في اختيار ما يدين به ويعتقده ويتبنّاه قال تعالى في سورة البقرة: (لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ فَمَنْ يَكْفُرْ بِالطَّاغُوتِ وَيُؤْمِنْ بِاللَّهِ فَقَدِ اسْتَمْسَكَ بِالْعُرْوَةِ الْوُثْقَى لَا انْفِصَامَ لَهَا وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ) (البقرة: 256). فهذه الآية تبين بوضوح شديد مبدأ حرية الاعتقاد التي هي ثمرة لحرية الفكر والاختيار، وحتى الذين قالوا بنسخ هذه الآية لم يجدوا بدا من القول بأنّ الإكراه إنما هو في الإسلام لا في الإيمان الذي هو اعتقاد بالجنان وهو ثمرة تفكير واختيار حرّين، قال الكيا الهراسي (1405ه، ج 1، ص 224) في أحكامه بعد ذكر القول بنسخ هذه الآية بآية السيف: "فإن قال قائل: فما معنى إكراههم على الإسلام، وأن لا يقبل منهم الجزية؟ وكيف يتحقق إكراهه على الإسلام، وذلك لا ينفعه عند الله تعالى؟... والجواب: أن الكفار أكرهوا على إظهار الإسلام، لا على الاعتقاد الذي لا يصح الإكراه عليه"، ثم جاءت بعدها آية تبيّن أنّ الأفكار والمعتقدات هي نتيجة اختيار الإنسان وتفاعله مع بيئته التي يعيش فيها، قال تعالى: (اللَّهُ وَلِيُّ الَّذِينَ آمَنُوا يُخْرِجُهُمْ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ وَالَّذِينَ كَفَرُوا أَوْلِيَاؤُهُمُ الطَّاغُوتُ يُخْرِجُونَهُمْ مِنَ النُّورِ إِلَى الظُّلُمَاتِ أُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ) (البقرة: 257). فالإنسان كما جاء في الحديث الشريف يولد على الفطرة ثمّ تأتي البيئة الاجتماعيّة فتصبغ هذه الفطرة بصبغتها، قال النبي صلى الله عليه وسلّم: (ما من مولود إلا يولد على الفطرة، فأبواه يهودانه أو ينصرانه، أو يمجسانه) (البخاري، 1422ه، ج 2، ص 94). يمكن إذاً فهم الآية السابقة في كون أنّ الله سبحانه يخرج هؤلاء الذين شوّهت البيئة الطاغية فطرتهم ويعيدهم إلى أصل ما فطروا عليه وهو التوحيد، قال تعالى: (وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ...) (الأعراف: 172) وأمّا الذين كفروا أي الذين شُوِّهَت فطرتُهم فهم ضحيّة بيئاتهم الطاغيّة التي أخرجتهم من أصل فطرتهم التي شبهت بالنور وإدخالهم في معتقداتها المنحرفة عن الفطرة والتي شبّهت بالظلمات وكلّ ذلك عبر التنشئة والتربية...يقول الطبري (2000، ج 5، ص 424): "يخرجهم من ظلمات الكفر إلى نور الإيمان. وإنما عنى بـ(الظلمات) في هذا الموضع، الكفر. وإنما جعل (الظلمات) للكفر مثلا لأن الظلمات حاجبة للأبصار عن إدراك الأشياء وإثباتها، وكذلك الكفر حاجب أبصار القلوب عن إدراك حقائق الإيمان والعلم بصحته وصحة أسبابه. فأخبر تعالى ذكره عباده أنه ولي المؤمنين، ومبصرهم حقيقة الإيمان وسبله وشرائعه وحججه، وهاديهم، فموفقهم لأدلته المزيلة عنهم الشكوك، بكشفه عنهم دواعي الكفر، وظلم سواتر عن أبصار القلوب"، ثمّ جاءت الآيات الثلاث بعدها لتبيّن عمليا أهميّة الحريّة الفكريّة والتعبير عنها. فالآية الأولى: تبيّن الحوار الفكري النقدي العميق الذي دار بين إبراهيم وأحد الطغاة، والثانية: تبيّن حوارا وجوديا

عميقا بين إنسان عادي والله، والثالثة: تبيّن حوارا بين نبيّ وربّه، وفي كل الأمثلة كان هناك تأكيد على حريّة الفكر في تناول هذه القضايا الفكرية المعقّدة والخطيرة، ولم يكن هناك وخاصة الآيتين الثانية والثالثة اللتين تضمنتا حوار الله مع الرجل النكرة ومع نبيّه إبراهيم، أي تعنيف أو تحكم من قبل الله جلّ جلاله ولا كبت لفكر الرجل ولا لفكر نبيّه الذي طرح قضايا قد يؤدي بعضها -لو طرحت اليوم- إلى تكفير صاحبها وتعريض حياته للخطر. قال تعالى في سورة البقرة: (أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِي حَاجَّ إِبْرَاهِيمَ فِي رَبِّهِ أَنْ آتَاهُ اللَّـهُ الْمُلْكَ إِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّيَ الَّذِي يُحْيِي وَيُمِيتُ قَالَ أَنَا أُحْيِي وَأُمِيتُ قَالَ إِبْرَاهِيمُ فَإِنَّ اللَّـهَ يَأْتِي بِالشَّمْسِ مِنَ الْمَشْرِقِ فَأْتِ بِهَا مِنَ الْمَغْرِبِ فَبُهِتَ الَّذِي كَفَرَ وَاللَّـهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ. أَوْ كَالَّذِي مَرَّ عَلَىٰ قَرْيَةٍ وَهِيَ خَاوِيَةٌ عَلَىٰ عُرُوشِهَا قَالَ أَنَّىٰ يُحْيِي هَـٰذِهِ اللَّـهُ بَعْدَ مَوْتِهَا فَأَمَاتَهُ اللَّـهُ مِائَةَ عَامٍ ثُمَّ بَعَثَهُ قَالَ كَمْ لَبِثْتَ قَالَ لَبِثْتُ يَوْمًا أَوْ بَعْضَ يَوْمٍ قَالَ بَل لَّبِثْتَ مِائَةَ عَامٍ فَانظُرْ إِلَىٰ طَعَامِكَ وَشَرَابِكَ لَمْ يَتَسَنَّهْ وَانظُرْ إِلَىٰ حِمَارِكَ وَلِنَجْعَلَكَ آيَةً لِّلنَّاسِ وَانظُرْ إِلَى الْعِظَامِ كَيْفَ نُنشِزُهَا ثُمَّ نَكْسُوهَا لَحْمًا فَلَمَّا تَبَيَّنَ لَهُ قَالَ أَعْلَمُ أَنَّ اللَّـهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ. وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّ أَرِنِي كَيْفَ تُحْيِي الْمَوْتَىٰ قَالَ أَوَلَمْ تُؤْمِن قَالَ بَلَىٰ وَلَـٰكِن لِّيَطْمَئِنَّ قَلْبِي قَالَ فَخُذْ أَرْبَعَةً مِّنَ الطَّيْرِ فَصُرْهُنَّ إِلَيْكَ ثُمَّ اجْعَلْ عَلَىٰ كُلِّ جَبَلٍ مِّنْهُنَّ جُزْءًا ثُمَّ ادْعُهُنَّ يَأْتِينَكَ سَعْيًا وَاعْلَمْ أَنَّ اللَّـهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ) (البقرة: 258-260). فهذه القصص الثلاث وخاصّة الأخيرتين منهما تبيّن عمليا حرص الإسلام على حريّة الفكر وحق الإنسان المطلق في اختيار حرّية المعتقد والمبدأ الوجودي الذي يدين به. ولو كان هناك لأحد حقّ في إكراه غيره على الاعتقاد بخلاف قناعاته لكان ذلك للنبي صلى الله عليه وسلم، ولكن القرآن كان صريحا وواضحا في منع ذلك، قال تعالى: (وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَآمَنَ مَن فِي الْأَرْضِ كُلُّهُمْ جَمِيعًا أَفَأَنتَ تُكْرِهُ النَّاسَ حَتَّىٰ يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ) (يونس: 99)، يقول الماتريدي (2005، ج 8، ص 670) في شرح هذه الآية: "كان لا يقدر أن يكرههم على الإسلام، لكنه كان يحب ويحرص على إسلامهم ويحزن لتركهم الإسلام."

2. **الاعتراف بالمستَخلِف**: وهي المنزلة المعبّرة عن ماهية الإنسان الوجودية أي أنّه مخلوق من مخلوقات الله. فبعدما اختير الإنسان لحمل أمانة الخلافة فإنّ هذا التكليف والاختيار اقتضى منه كمستَخلَف الاعتراف بمستَخلِفه (الله سبحانه) قال تعالى: (وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ. مَا أُرِيدُ مِنْهُمْ مِنْ رِزْقٍ وَمَا أُرِيدُ أَنْ يُطْعِمُونِ) (الذاريات: 56-57) قال أبو حيان (1420ه، ج 10، ص 560): "معناه ليعرفون. فسمى الله تعالى المعرفة به عبادة". وهذا الاعتراف لا يعني الإخضاع والإذعان بالقهر والقوّة بل هو لمجرّد الإشهاد وإقامة الحجّة ليوم الحساب، قال تعالى: (وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِن بَنِي آدَمَ مِن ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَىٰ

شَهِدْنَا أَنْ تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ) (الأعراف: 172)، يقول الواحدي (1430ه، ج 9، ص 457) في تفسير هذه الآية: "أي: ويشهدهم بما يركبه فيهم من العقل الذي يكون به الفهم ويجب به الثواب والعقاب، فكل من ولد وبلغ الحنث وعقل الضر والنفع وفهم الوعد والوعيد والثواب والعقاب صار كأن الله تعالى أخذ عليه الميثاق في التوحيد بما ركب فيه من العقل، وأراه من الآيات والدلائل على حدوثه وضعفه وأنه لا يجوز أن يكون قد خلق نفسه". ونظرا لأهمية هذا الركن في الرؤية الوجودية الاستخلافية فقد افتتح كل قصص الأنبياء الكرام أو معظمه بالتذكير بهذا الاعتراف والحث عليه نظرا لما له من الأثر على السلوك العملي للإنسان. قال تعالى: (وَإِلَىٰ مَدْيَنَ أَخَاهُمْ شُعَيْبًا قَالَ يَا قَوْمِ اعْبُدُوا اللَّـهَ مَا لَكُم مِّنْ إِلَـٰهٍ غَيْرُهُ قَدْ جَاءَتْكُم بَيِّنَةٌ مِّن رَّبِّكُمْ فَأَوْفُوا الْكَيْلَ وَالْمِيزَانَ وَلَا تَبْخَسُوا النَّاسَ أَشْيَاءَهُمْ وَلَا تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ بَعْدَ إِصْلَاحِهَا ذَٰلِكُمْ خَيْرٌ لَّكُمْ إِن كُنتُم مُّؤْمِنِينَ) (الأعراف: 85). وقال تعالى: (وَإِلَىٰ مَدْيَنَ أَخَاهُمْ شُعَيْبًا فَقَالَ يَا قَوْمِ اعْبُدُوا اللَّـهَ وَارْجُوا الْيَوْمَ الْآخِرَ وَلَا تَعْثَوْا فِي الْأَرْضِ مُفْسِدِينَ) (العنكبوت: 36). وغير هذا من الآيات التي تُفتَح بالدعوة إلى الاعتراف بالله (المستَخلِف) وتتبع ذلك بالنهي عن الإفساد في الأرض والإخلال بمهمّة الاستخلاف، وكأنّ هذا الربط يوحي بأنّ سبب هذا الإفساد والإخلال بالمهمّة عائد في أساسه إلى خلل التصوّر الوجودي المتمثّل في عدم الاعتراف بالمستخلِفِ (الله). فالإفساد في الأرض يُعدّ مؤشرا على غلبة الجانب الحيواني الطبيعي في حركة الإنسان (الحرية الطبيعية الحيوانية غير الواعية)، والإصلاح يُعدّ مؤشرا على رقي الإنسان وقدرته على عقلنة حركته والتحكّم فيها بما يتوافق ومهمّته الاستخلافية (الحريّة الواعية الهادفة)، وخير معين له على ذلك هو الوعي بهذه المهمّة وشروطها، وأوّلها الاعتراف بالمستخلِفِ (الله).

وعموما، الذي يهمّنا عمليا في هذا المقام ليس تفاصيل الإيمان وأركانه وشروطه فتلك لها مجالها الخاص بها، ولكن ما يهمنا هو الدور الموضوعي للإيمان في تحديد معنى الحرية ودورها في النهوض الحضاري. فهذا الاعتراف في حدّ ذاته هو في خدمة المستَخلِف إذ لقبول الإيمان بإله خالق للإنسان والكون من حوله له انعكاساته النفسية والفكرية على المستَخلِف، حيث تحرّره من الخوف والخنوع والقلق والحيرة التي تصاحب الفراغ الداخلي للإنسان نتيجة تشتّت هذا الداخل الإنساني غير المؤمن بإله واحد موصوف بأوصاف الكمال المطلق، وانقسامه على نفسه نتيجة ضبابية المعبود وقصوره. وهذا كله له انعكاساته على تحديد معنى الحرّيّة وأثرها في الفعل الحضاري للأفراد والجماعات. فالمؤمن بالله يشعر دائما بأنّه عبد لله وخليفته في أرضه، ويفرض على نفسه رقابة داخليّة طوعيّة تنعكس آثارها على حركته الحرّة بحيث تصبح منضبطة ومستجيبة لما يعتقد أنّه يرضي مستَخلِفه ويخدم مهمّته الاستخلافية في الأرض.

3. **سيادية الإنسان المعبّرة عن منزلته الوجودية بين غيره من الموجودات**: قال تعالى: (وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا) (الإسراء: 70) قال الطبري (1407ه، ج 8، ص 115) عند شرحه لهذه الآية أي "بتسليطنا إياهم على غيرهم من الخلق وتسخيرنا سائر الخلق لهم"، وقال ابن عاشور(2000، ج 14، ص 131): "وأما التفضيل على كثير من المخلوقات فالمراد به التفضيل المشاهد لأنه موضع الامتنان. وذلك الذي جماعه تمكين الإنسان من التسلط على جميع المخلوقات الأرضية برأيه وحيلته وكفى بذلك تفضيلا على البقية"، وهذا المعنى هو ما عبّر عنه ابن خلدون بقوله (1988، ج 1، ص 477): "ويد الإنسان مبسوطة على العالم وما فيه، بما جعل الله له من الاستخلاف"، وهذا يقتضي منه أمورا منها:

أ. أن يكون مؤتمنا على هذا الوجود برعايته وتسخيره في عبادة الخالق والتعرّف عليه وهذه هي وظيفته الوجودية في هذا الوجود. يقول البيضاوي (1418ه، ج 1، ص 68) في تفسيره آية (إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً) (البقرة: 30) "ولم يعلموا (أي الملائكة المعترضين على جعل آدم خليفة) أن التركيب يفيد ما يقصر عنه الآحاد كالإحاطة بالجزئيات واستنباط الصناعات واستخراج منافع الكائنات من القوة إلى الفعل الذي هو المقصود من الاستخلاف."

فالإنسان الخليفة يرى أنّ هذه الطبيعة أمانة في عهدته، هو مسؤول عنها أمام مستخَلِفه. فشعور المؤمن الدائم بمراقبة مُستَخلِفه (الله) له يساعده كثيرا على ضبط حركاته وتصرّفاته الحيوانيّة تجاه هذه الطبيعة التي استؤمن عليها فلا يفسدها ولا يفسد فيها، ولا يعاديها، ولا يسخط عليها. جاء في الحديث الشريف أنّ رسول الله صلى الله عله وسلم قال: "لا تسبوا الريح، فإذا رأيتم منها ما تكرهون فقولوا: اللهم، إنا نسألك خير هذه الريح، وخير ما فيها، وخير ما أرسلت به، ونعوذ بك من شر هذه الريح، ومن شر ما فيها، ومن شر ما أرسلت به" (النسائي 2001، ج 9، ص 341) ، فوفق هذه النظرة الاستخلافية لا يصدر منه شيئ يخلّ بتوازنها وسلامة العيش فيها. وحرص المسلم على الطبيعة والحفاظ عليها باحترامها ومعاملتها بالحسنى نابع من شعوره بالعلاقة الحميمة التي تربطه بها ماديا ومعنويا.

- فأما من الناحية المادية، فإنّ الإنسان يعتبر نفسه جزءا من الطبيعة؛ من رحمها خرج ومن غذائها نشأ قال تعالى: (هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ طِينٍ) (الأنعام: 2) وقوله: (وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ سُلَالَةٍ مِنْ طِينٍ) (المؤمنون: 12). حياته على ظهرها ومعاده إلى باطنها، فهو كما قال دوبو (1979، ص 142): "متصل بها بحل سرّته." وبما أنّ الإنسان من الناحية المادية

هو جزء من الطبيعة لا يمكن له الفكاك عنها ولا الخروج منها فإنّ الله قد سخّر هذه الأمانة نفسها للإنسان كي يستعين بها على أداء مهمّته التي أوكلت إليه، فهي حاضنته ومعينته ووسيلته في ذلك كلّه، قال تعالى: (سَخَّرَ لَكُمْ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ) (لقمان: 20) يقول ابن خلدون (1988، ج 1، ص 514): "الله سبحانه وتعالى جعل للآدميّ في كل مكوّن من المكوّنات منافع تكمل بها ضروراته."

- وأمّا من الناحية المعنويّة، فهي جزء منه ومن وعيه، فهو الوحيد القادر على الإدراك والوعي والفهم، وبقية الطبيعة بمثابة القاصر معه، فهو إذاً مسؤول عن هذه الطبيعة ومكلف برعايتها، لأنّه حقيقة جزء منها، فإذا فرّط فيها فقد فرّط في نفسه وفي ضروراته وحاجاته "عن زيد بن وهب سمعت حذيفة يقول: حدثنا رسول الله صلى الله عليه وسلم (أن الأمانة نزلت من السماء في جذر قلوب الرجال)" (البخاري، 1987، ج 6، ص 2655). فحفظ الكون ورعايته هو الأمانة الحقيقية وهو جزء من وعي الغنسان ومهمته في هذا الوجود.

ب. أن يكون متعاونا مع بني جنسه: التعاون ثمرة الاجتماع الذي هو في أصله صورة متطوّرة لغريزة القطيع التي يشترك فيها الإنسان مع غيره من الحيوانات، فهو طبيعة بشرية جبل الله عليها الإنسان لاستكمال نقصه، وشرط من شروط قيام العمران البشري واستمراريته وأساس ضروري للنهوض الحضاري وتطوّره، يقول ابن خلدون، (1988، ج 1، ص 55): "الاجتماع ضروريّ للنّوع الإنسانيّ وإلّا لم يكمل وجودهم وما أراده الله من اعتمار العالم بهم واستخلافه إيّاهم". فبالتعاون يتمكن الإنسان الخليفة من تحصيل ضروراته وتأمين حياته ودرء ما يهدد وجوده من المخاطر، لأنّه "لا تمكن حياة المنفرد من البشر، ولا يتم وجوده إلا مع أبناء جنسه. وذلك لما هو عليه من العجز من استكمال وجوده وحياته، فهو محتاج إلى المعاونة في جميع حاجاته أبدا بطبعه" (ابن خلدون، 1988، ج 1، ص 594)، قال تعالى: (لِيَتَّخِذَ بَعْضُهُمْ بَعْضًا سُخْرِيًّا) (الزخرف: 32) قال البيضاوي (1418ه، ج 5، ص 90)في تفسيرها: "ليستعمل بعضهم بعضا في حوائجهم فيحصل بينهم تآلف وتضامن، ينتظم بذلك نظام العالم". والمجتمع الذي ينشد النهوض الحضاري يكون في تماسكه وتعاونه على تحقيق ضروراته وحاجاته كالبنيان المرصوص راسخ القواعد منتظم الأجزاء كما أخبر بذلك المصطفى صلى الله عليه وسلّم: "إن المؤمن للمؤمن كالبنيان يشد بعضه بعضا. وشبك أصابعه" (البخاري، 1987، ج 1، ص 182). فالمجتمع السليم المؤهّل للنهوض الحضاري وحمل أمانة الاستخلاف في الأرض، هو المجتمع الذي يستطيع أفراده التحكم في حركتهم الحيوانيّة وجعلها خادمة لمنزلتهم الاستخلافية التي

تستوجب منهم تعاونا تسري في نفوس أفراده روح الاجتماع والإيثار بحيث يصبح ذلك ثقافة ملازمة لهم في المنشط والمكره وفي اليسر والعسر. عن أبي موسى قال: "قال النبي صلى الله عليه وسلم إن الأشعريين إذا أرملوا في الغزو أو قل طعام عيالهم بالمدينة جمعوا ما كان عندهم في ثوب واحد ثم اقتسموه بينهم في إناء واحد بالسوية فهم مني وأنا منهم" (البخاري، 1987، ج 2، ص 880) قال البغا في تعليقه على عبارة (فهم مني وأنا منهم) "طريقتي وطريقتهم واحدة في التعاون على البر والتقوى وطاعة الله عز وجل ولذلك لا أتخلى عنهم" (البخاري، 1987، ج 2، ص 880). والتعاون الحقيقي هو الذي تغيب فيه المعاني الحيوانيّة كالجشع والأنانية والحسد، ويشعر الفرد من خلاله سعةَ المكان وكفاية موارده له ولغيره من الناس، يقول النبيّ صلى الله عليه وسلّم: "المسلم أخو المسلم، يسعهما الماء والشجر، ويتعاونان على الفتان" (السِّجِسْتاني 2009، ج 4، ص 678) وضابط ذلك كلّه أن يحبّ الفرد لغيره ما يحبّ لنفسه قال النبيّ صلى الله عليه وسلم: "لا يؤمن أحدكم حتى يحب لأخيه ما يحب لنفسه" (البخاري، 1987، ج 1، ص 14). والتعاون من أجل سدّ ضرورات المجتمع وحاجاته فردا فردا أساس ضروري للنهوض الحضاري وحماية المجتمع من التفسخ والاندثار، فالبعد الحيوي للبناء الاجتماعي وسلامته العضوية تظهر في مدى شيوع ثقافة التعاون والتآزر والتآخي بين أفراده واتحاد مشاعرهم وأحاسيسهم ومدى قدرتهم كأمّة على الاستجابة الكليّة الكاملة الخلاقة لما يواجههم من تحديات في البناء والنهوض الحضاري. والبناء الاجتماعي السليم المؤهّل لهذه المهمّة هو البناء القادر على تحمل الصدمات من خلال استقبالها في مركز حدوثها ثمّ تفريغ آثارها عبر نسيجه القوي المتماسك إلى كلّ أجزائه لتقاسمها واحتوائها والحدّ من انعكاساتها، عن النعمان بن بشير قال: "قال رسول الله صلى الله عليه وسلم مثل المؤمنين في توادهم وتراحمهم وتعاطفهم مثل الجسد إذا اشتكى منه عضو تداعى له سائر الجسد بالسهر والحمّى" (القشيري د. ت.، ج 4، ص 1999)، وهذا التعاون تظهر قوّته في احترام كلّ فرد من المجتمع لغيره من الأفراد، والاهتمام بحاجتهم وسعيه في قضائها باعتبارها واجبا اجتماعيا تمليه عليه مسؤوليته الأخلاقية والدينية قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "المسلم أخو المسلم لا يظلمه ولا يسلمه ومن كان في حاجة أخيه كان الله في حاجته ومن فرج عن مسلم كربة فرج الله عنه كربة من كربات يوم القيامة ومن ستر مسلما ستره الله يوم القيامة" (البخاري، 1987، ج 2، ص 862). وبما أنّ التعاون بين أفراد المجتع الإنساني شرط ضروري للعمران البشري والنهوض الحضاري فإنّ هذا التعاون -من وجهة نظر استخلافية- مشروط بشرطي البرّ والتقوى قال تعالى: (وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَى وَلَا تَعَاوَنُوا

عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ) (المائدة: 2) قال ابن كثير (1419ه، ج3، ص 10) : "يأمر تعالى عباده المؤمنين بالمعاونة على فعل الخيرات وهو البر وترك المنكرات وهو التقوى، وينهاهم عن التناصر على الباطل والتعاون على المآثم والمحارم" وقال القرطبي (1964، ج 6، ص 47): "ندب الله سبحانه إلى التعاون بالبر وقرنه بالتقوى له لأن في التقوى رضا الله تعالى وفي البر رضا الناس ومن جمع بين رضا الله تعالى ورضا الناس فقد تمت سعادته وعمت نعمته وقال ابن عاشور (2000، ج 5، ص 20): "فالضمير والمفاعلة في (تعاونوا) للمسلمين أي ليعن بعضكم بعضا على البر والتقوى. وفائدة التعاون تيسير العمل وتوفير المصالح وإظهار الاتحاد والتناصر حتى يصبح ذلك خلقا للأمة."

فمسيرة النهوض الحضاري تستوجب من الفرد الإحساس بمسؤوليته تجاه مجتمعه وضبط حركته الحيوانية الحرّة من خلال التعاون مع غيره على البر والتقوى وصيانة المجتمع مما يهدّده من أخطار وأمراض قد تعيق مسيرته. فالتعاون على حماية الحقوق ونشر الفضيلة وإقامة العدل في حقيقته حماية للمجتمع الذي هو وعاء الأفراد وسفينتهم الذي بنجاتها نجاتهم وبغرقها وهلاكها هلاكهم ونهايتهم "(قال النبي صلى الله عليه وسلم: مثل المدهن في حدود الله والواقع فيها مثل قوم استهموا سفينة فصار بعضهم في أسفلها وصار بعضهم في أعلاها فكان الذي في أسفلها يمرون بالماء على الذين في أعلاها فتأذوا به فأخذ فأسا فجعل ينقر أسفل السفينة فأتوه فقالوا ما لك قال تأذيتم بي ولا بد لي من الماء فإن أخذوا على يديه أنجوه ونجوا أنفسهم وإن تركوه أهلكوه وأهلكوا أنفسهم)"، فالفرد المسلم بحكم تصوّره الاستخلافي يرى أنّ العلاقة الرابطة بين أجزاء المجتمع هي علاقة تداخل وترابط عضوي، ما يصيب واحداً منها يؤثّر في باقيها، لهذا فإنّ عليه أن يحرص على العدل في حركاته وسكناته ويجتهد أن تكون كلّها منسجمة وخادمة لمنزلته الاستخلافية.

والنهوض الحضاري وتكاثفه واستمراريته لا يتحقّق إلاّ إذا أصبح التعاون - على فعل الخير والإصلاح في الأرض وعمارتها ومحاربة الظلم والفساد والإفساد فيها- ثقافة عامّة تسري كالروح في نسيج المجتمع وأعماقه بحيث يصبح التعاون على الخير والنهي عن المنكر همّ كلّ فرد وديدنه "عن تميم الداري أن النبي صلى الله عليه وسلم قال (الدين النصيحة قلنا لمن؟ قال لله ولكتابه ولرسوله ولأئمة المسلمين وعامتهم)."

والنهوض الحضاري من وجهة نظر استخلافيّة لا يصبح واقعا فعليا إلاّ إذا تحوّلت غريزة القطيع والاجتماع لدى أفراده من مجرّد حركة غريزية أنانيّة سائبة إلى حركة واعية منضبطة تتمظهر في تعاونٍ ينصهر فيه طواعية كلّ

أفراد المجتمع ويتكاتفون، بحيث يقوم كلّ فرد بواجبه الذي في عهدته من أجل المحافظة على مقومات وجودهم الاستخلافي، عن عبد الله بن عمر رضي الله عنهما، أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: "ألا كلكم راع وكلكم مسؤول عن رعيته فالإمام الذي على الناس راع وهو مسؤول عن رعيته والرجل راع على أهل بيته وهو مسؤول عن رعيته والمرأة راعية على أهل بيت زوجها وولده وهي مسؤولة عنهم وعبد الرجل راع على مال سيده وهو مسؤول عنه ألا فكلكم راع وكلكم مسؤول عن رعيته"، قال الشاطبي (1997، ج 2، ص 331) مستشهدا بهذا الحديث: "قصد الشارع المحافظة على الضروريات وما رجع إليها من الحاجيات والتحسينيات وهو عين ما كلف به العبد فلا بد أن يكون مطلوبا بالقصد إلى ذلك وإلا لم يكن عاملا على المحافظة لأن الأعمال بالنيات وحقيقة ذلك أن يكون خليفة الله فى إقامة هذه المصالح بحسب طاقته ومقدار وسعه وأقل ذلك خلافته على نفسه ثم على أهله ثم على كل من تعلقت له به مصلحة ولذلك قال عليه الصلاة والسلام كلكم راع وكلكم مسئول عن رعيته."

فهناك إذن، جدل بين الحريّة الطبيعيّة المطلقة وما قد ينتج عنها من الظلم والإفساد نتيجة هذا الاحتكاك بين الفرد وغيره وبين مسؤوليّة أمانة الاستخلاف وماتقتضيه من تقنين لحركة الإنسان داخل هذا الاحتكاك وتحويل حركة غريزة القطيع إلى تعاون هادف يخدم مهمّة الاستخلاف وما تقتضيه من بسط العدل ورعاية الكون وإعماره. وعليه فإنّ المسؤوليّة تقتضي تقنين الإنسان لحركته وتحويلها من مجرّد حركة طبيعيّة طليقة سائبة مشروطة بإشباع حاجاته الحيوانية إلى حركة حرّة واعية مستجيبة لقوانين الاجتماع ونواميسه المنظّمة لهذا التعاون.

4. **جزائية المصير**: أي أنّه لا بدّ لكل مهمّة من حساب وجزاء وهذا هو مصير وجوده بعد الوجود الموجود، قال تعالى: (ثُمَّ إِلَيْنَا مَرْجِعُكُمْ فَنُنَبِّئُكُمْ بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ) (يونس: 23) وقال: (مَنْ عَمِلَ صَالِحًا فَلِنَفْسِهِ وَمَنْ أَسَاءَ فَعَلَيْهَا وَمَا رَبُّكَ بِظَلَّامٍ لِلْعَبِيدِ) (فصّلت: 46) وقال: (كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ رَهِينَةٌ) (المدّثّر: 38) فالفعل الحضاري في المنظور الاستخلافي إذاً، هو فعل مشروط قيميا في مبدئه وتحقّقه وغاياته. والحرّيّة تتمثل عموما فيما يضفيه هذا المعنى الاستخلافي من تصوّر كلّي خاص ومحدّد لنوع العلاقات التي تضبط أفعال الإنسان تجاه الكون ونفسه ومجتمعه، أي أنّ المستَخلَف أصبح مسؤولا أمام مستَخلِفه عن آثار الأفعال الواقعة في دائرة حريّته ومتحمّل لنتائجها بالجزاء أو بالعقاب من الله في الآخرة، قال تعالى: (يَوْمَئِذٍ يَصْدُرُ النَّاسُ أَشْتَاتًا لِّيُرَوْا أَعْمَالَهُمْ. فَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ. وَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ) (البقرة: 6،8). وقد جُمعِت المعاني الثلاثة السابقة، الحثّ على الاعتراف بالمستخلِف، والتذكير بالاستخلاف في الأرض

وعدم الإفساد فيها، والتذكير بجزائية المصير في قوله تعالى: (وَإِلَىٰ مَدْيَنَ أَخَاهُمْ شُعَيْبًا فَقَالَ يَا قَوْمِ اعْبُدُوا اللَّـهَ وَارْجُوا الْيَوْمَ الْآخِرَ وَلَا تَعْثَوْا فِي الْأَرْضِ مُفْسِدِينَ) (العنكبوت: 36).

الجزء الثالث: الخاتمة: نحاول في هذا القسم إبراز أهم الأفكار الأساسية المحورية للبحث والتي يمكن تلخيصها في ثلاث نقاط:

1. **الحريّة مقصد من مقاصد القرآن**: لقد بيّن لنا القرآن الكريم –كما مرّ- قصة وجود الإنسان على هذه الأرض ومراحل تطوّرها. فقد خلق الإنسان حرّا بطبيعته، يتصرّف في أوّل عهده وفق حاجاته دونما أي ضابط أخلاقي أو قانوني، أي أنّه كان يعيش وفق قانون الغاب الطبيعي مثله مثل باقي الحيوانات، ثم انتخب لاحقا ليكون خليفة الله في أرضه، ثمّ تطوّر عبر التاريخ الطويل -بفضل ما منح من عقل- في سلّم الإنسانيّة وتطوّرت علاقاته وبدأت تظهر ملامح الاجتماع الإنساني المحتكم أفراده إلى قوانين ونظم تضبط حركتهم بما يتوافق وقوانين الاجتماع ويخدم منزلتهم الاستخلافية. وعبر الجدل الحاصل داخل الإنسان بين متطلبات استعداداته الحيوانيّة وما تدعوه إليه من إشباعها وبين منزلته الاستخلافيّة وما تطلّبه منه من ضبط حركته نشأ تنازع بين هاتين القوّتين؛ قوّة الطبيعة الحيوانيّة الموصوفة بالإفساد (الشر) والداعية له للتصرّف دون ضوابط، وقوّة الأخلاق الاستخلافيّة الموصوفة بالإصلاح (الخير) والداعية له لضبط حركته بما يخدم مهمّته الاستخلافيّة. والمستقرئ للقرآن يلحظ ودون عناء أنّ كل إرشادات القرآن وتوجيهاته وأحكامه تتمحور حول كيفيّة تهذيب حركة الإنسان الطبيعية وجعلها منضبطة وخادمة لمنزلته الاستخلافيّة وبهذا فإنّ الحرّية بالمفهوم الاستخلافي هي مقصد قرآني. فالحرّيّة بالمفهوم الاستخلافي هي ضبط حركة الإنسان وتعديلها بما يخدم منزلته الاستخلافية ودعم معاني الإنسانية. فكلّ قانون يوضع لا بدّ وأن يكون حقا خادما وخاضعا لهذا المبدأ، مبدأ الاستخلاف وتحقيق إنسانيّة الإنسان. وعليه فأي قانون يخدم مبدأ الاستخلاف ويحترم إنسانية الإنسان فهو بالضرورة مقصد قرآني خادم للحرّيّة، وأي قانون يتعارض مع مبدإ الاستخلاف ويحط من قيمة الإنسان، ويعود بالإنسان القهقرى إلى مرحلة الحيوانية فهو بالضرورة مخالف لمقصد القرآن ومضرّ بالحرّيّة، وإن صُبِغَ بصبغة المدنيّة أو صبغة الدين أو غيرها.
2. **الحريّة شرط أساس في تحمّل أمانة الاستخلاف،** بما أنّ الاستخلاف هو عهد وميثاق بين المستَخلِف (الله) وبين المستَخلَف (الإنسان) فإنّ هذا العهد اقتضى بطبيعته أن يكون الطرف الثاني (المستَخلَف) حرّا في الالتزام بحمل هذه الأمانة بشروطها من عدمه. وقد تكلّم القرآن الكريم صراحة عن حرّية الاختيار في آيات كثيرة وبصيغ متنوّعة، وكلّها تتضافر على دعم مبدإ الحرّيّة المطلقة في اختيار المبدإ الوجودي، مبدإ لا إكراه في الدين. فكلّ حكم أو قانون أو رأي يتعارض مع

هذا المبدأ الثابت يجب أن يفهم في سياقاته وملابساته التاريخيّة الخاصّة به، ويجب ألاّ يتحوّل إلى مبدإ دائم يعارض به مبدأ الحرّية الوجودي. فكلّ دعوة عابثة للحدّ والتحكّم في هذا الحقّ الطبيعي هي دعوة مناقضة لشرط الاستخلاف، وعلامة على التفلّت والنكوص إلى مرتبة الحيوانيّة والتوحّش.

3. **الحريّة شرط رئيسيّ للعقد الاجتماعي وسنة من سنن الله في النهوض الحضاري**: العقد الاجتماعي من منظور استخلافي هو التزام الفرد بالقوانين والنظم التي تخدم مهمّته الاستخلافيّة فرد وجماعة. فالاستجابة الطوعيّة الواعية النابعة من داخل الإنسان وقناعاته لهذه القوانين تسهّل كثيرا حركة المجتمع وتفاعله وتطوّره. فكلما كان هذا العقد ونظمه منسجما مع منزلة الإنسان الاستخلافية ومتحرّرا من رواسب الطبيعة البشرية الحيوانية محتوًى وتنزيلا كانت استجابة الأفراد له استجابة إنسانية حضارية خلاّقة وأيسر وأنجع، وكلما كان هذا العقد ونظمه مُنَافياً لمنزلة الإنسان الاستخلافية ومتأثّرا برواسب الطبيعة البشرية الحيوانية محتوًى وتنزيلا كانت استجابة الأفراد له استجابة غريزية جبرية تعسّفية أنانيّة جامدة وعسيرة ومجدبة. فالحريّة من منظور استخلافي - شروطها وآثارها العملية السابقة- هي سنّة من سنن الله في النهوض الحضاري.
4. تعتبر الحرية من هذا المنظور الاستخلافي رؤية متقدمة ومتجاوزة للفهوم السابقة. وهي طرح جديد لمفهوم الإنسان وأصله وتطوره ومنزلته الوجودية. فهو نظرة جديدة تصلح أن تكون مرجعا إنسيانيا جامعا يمكن استثماره من قبل دعاة الفكر الإنساني العالمي في إعادة تشكيل وعي الشعوب نحو التقارب والتعايش السلمي الحقيقي لوضوحه وبساطته وتعبيره عن الأبعاد الحقيقية الإنسانية المشتركة.
5. وباختصار، فإنّ الحريّة من منظور استخلافي ليست بأمر يمكن البحث عنه خارج الإنسان بل الحريّة طبيعة بشرية يتوقف أنسنتها على مدى إدراك الإنسان السليم لماهيته الوجودية، وموقعه في الوجود الموجود، ووظيفته في الوجود الموجود، ومصير وجوده بعد الوجود الموجود.

References:

Abu Haiyyan, Muhammad ibn Yusuf 1420H, *Tafsir al-Bahr al-Muhit*, Sidqi Muhammad Jamil (ed.) Dar Jamil, Beirut.

Al-Amiri, Sultan ibn Abdulrahman 2013, *Fatha't al-Hurriyyah,* al-Markaz al-Arabi Lildirasat al-Insaniyyah, Cairo.

Al-Baidawi, Abdullah ibn Umar ibn Muhammad 1418H, *Anwar al-Tanzil wa Asrar al-Ta'wil*, Muhammad ibn Abdulrahman al-Mir'ashli (ed.), Dar Ihya' al-Turath al-Arabi, Beirut.

Al-Bukhari, Muhammad ibn Isma'il 1422H, *al-Jami' al-Musnad al-Sahih*, Muhammad Zuhair ibn Nasir (ed.), Dar Tawq al-Najah, n. p.

Al-Bukhari, Muhammad ibn Isma'il 1987, *al-Jami' al-Sahih al-Mukhtasar*, Mustafa Dib al-Bugha (ed.), Dar ibn Kathir, Beirut.

Al-Ha'Im, Shihab al-Din Ahmad ibn Muhammad 1992, *al-Tibyan fi Tafsir Grib al-Qr'an,* fathi Ahmad al-Dabuli (*ed*.), Dar al-Shabah Lilturath, Cairo.

Al-Jurjani, Ali ibn Muhammad ibn Ali 1405H, *al-Ta'rifat*, Ibrahim al-Abyari (ed.), Dar al-Kitab al-Arabi, Beirut.

Al-Kaya Harasi, Imaddin ibn Muhammad 1405H, *Ahkam al-Qur'am*, Musa Muhammad Ali wa Izzah Abd Atiyyah (eds), Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, Beirut.

Al-Matiridi, Ali ibn Muhammad ibn Muhammad ibn Mahmud 2005, *Ta'wilat Ahl al-Sunnah*, Majdi Basallum (ed.) Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, Buerut.

Al-Mawardi, Ali ibn Muhammad ibn Muhammad n. d., *al-Nukat wa al-Uyun*, al-Sayyad ibn Abdulmaqsud (ed.), Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, Buerut.

Al-Nasa'i,Ahmad ibn Shu'aib ibn Ali 2001, *al-Sunan al-Kubra*, Hasan Abdulmu'im Shalabi (ed.), Mu'assah al-Risalah, Beirut.

Al-Nasafi, Abullah ibn Ahmad 1998, *Madarik al-Tanzil wa Haqa'iq al-Ta' wil*, Yusuf Ali Badiwi (ed.), Dar al-Kalim al-Taiyyib, Beirut.

Al-Qasimi, Muhammad Famal al-Din ibn Muhammad 1418H, *Mahasin al-Ta'wil*, Muhammad Basil Uyun al-Sud (ed.), Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, Beirut.

Al-Qurtubi, Muhammad ibn Ahmad 1964, *al-Jami' liAhkam al-Qur'an*, Ahmad al-Baduni and Ibrahim Atfish (ed.), Dar al-Qukub al-Masriyyah, Cairo.

Al-Qushairi, Muslim ibn al-Hajjaj, *Sahih*, Muhammad Fu'ad Abdulbaqi (ed.), Dar al-Ihya al-Arabi, Beirut.

Al-Razi, Muhammadibn Umar ibn al-Hasan 1420H, *Mafatih al-Ghaib*, Dar Ihya al-Turath al-Arabi, Beirut.

Al-Sa'di, Abdulrahman ibn Nasir ibn Abdullah 2000, *Taisir al-Karim al-Rahman fi Tafsir Kalam al-Mannan*, Abdulrahman ibn Mu'alla al-Luwaihiq (ed.) Mu'assah al-Risalah, n. p.

Al-Sallabi, Ali al-Hurriyah fi al-Islam 2012, viewed 02 December 2016, http://www.asharqalarabi.org.uk/markaz/k-h-26-05-2012.pdf.

Al-Shatibi, Ibrahim ibn Musa ibn Muhammad 1997, *al-Muwafaqat*, Mashhur ibn Hasan Al-Siliman (ed.), Dar ibn Affan, n. p.

Al-Sijistani,Abu Dawud Sulaiman ibn al-Ash'ath 2009, *Sunan*, Shu'aib al-Arna'ut and Muhammad Kamil Qurrah Balalli (eds.), Dar al-Risalah al-Ilmiyyah, n. p.

Al-Tabari, Muhammad ibn Jarir 1405H, *Tarikh al-Umam wa al-Muluk*, Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, Beirut.

Al-Tabari, Muhammad ibn Jarir 2000, *Jami' al-Bayan fi Ta'wil al-Qur'an*, Ahmad Mahmud Shakir (ed.), Mu'assah al-Risalah, n. p.

Al-Urwi, Abdullah 1993, *Mafhu al-Hurriyah,* al-Markaz al-Thaaqafi al-Arabi, Beirut.

Al-Wahidi,Ali ibn Ahmad ibn Muhammad 1430H, *al-Tafsir al-Basit*, Jami'ah al-Imam Muhammad ibn Sa'ud al-Islamiyyah, Saudi.

Al-Zajjaj, Ibrahim ibn al-Sarri ibn Sahl 1988, *Ma'ani al-Qur'an wa I'rabih*, Abdualjalil Abdah Shalabi (ed.), Alim al-Kutub, Beirut.

Al-Zubaidi, Muhmmad ibn Muhammad ibn Abdulrazzaq n. d., *Taj al-Arus min Jawahir al-Qamus*, Dar al-hidayah, n. p.

Dubos, René 1979, *Insaniyyah…al-Insan Naqd Ilmi liLhadarah al-Madiyyah*, Nabil Subhi al-Tawil (Trans.), Mu'assah al-Risalah, Beirut.

Husin, Muhammad al Khathir n. d., *al-Hurriyyah fi al-Islam,* Dar al-I'tisam, viewed 2 December 2016, http://ia800204.us.archive.org/17/items/hfihfi/hfi.pdf.

Ibn Ashur, Muhammad al-Tahir 2000, *Tafsir al-Tahrir wa al-tanwir*, Mu'assah al-tarikh al-Arabi, Beirut.

Ibn Hammad, Al-Jawhari 1987, *Isma'il, al-Sihah Taj al-Lughah wa Sihah al-Arabiyyah*, Ahmad Abdulghafur Attar (ed.), Dar al-Malayin, Beirut.

Ibn Kathir, Abu al-Fida' Isma'il 1419H, *Tafsir al-Qur'an al-Adim*, Muhammad Husain Shams al-Din (ed.), Dar al-kutub al-Ilmiyyah, Beirut.

Ibn Khaldun, Abdulrahman, 1988, *Tarikh*, Khalil Shahatah (ed.), Dar al-Fikr, Beirut.

Ibn Manzur, Muhammad ibn Mukram n. d., *Lisan al-Arab*, Dar Sadir, n. p.

Ibn sayyidah, Ali ibn IsmaIl 1996, *al-Mukhassas*, khalil Ibrahim Jafal, dar Ihya al-Turath al-Arabi, Beirut.

Meftah, Jilani ben Touhami 2011, *Falsafah al-Insaa Inda ibn Khaldun Ru'yah Tarbawiyyah,* Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, Beirut.