Al-Fikr Al-Siasi Al-Islami
EISSN: 2015-2783
Islamic Sciences and culture Academy
Scientific-Specialized Bi-Annual journal
Vol. 2 ● No. 1 ● Issue 3 ● Spring & Summer 2022

The Objectives of Freedom in the Holy Qur'an, Based on the Anthropological Foundations of Tafsir Al-Mizan

Eshagh Soltani[1]

Received: 25/01/2022 **Accepted: 18/04 /2022**

Abstract

The present study seeks to deal with the question on the nature of objectives of freedom based on the method of thematic interpretation of the Holy Qur'an. In this regard, in order to provide the interaction with the Holy qur'an to be possible, first the anthropological foundations of freedom organized based on Tafsir Al-Mizan is dealt with. Accordingly, freedom is identified as the superior need of Caliph of Allah in universe that in order to take advantage of this need, freedom must refine all arrogance and independent understanding related to itself. Then, by focusing on the element of "true" as the axis of freedom, he should adjust his interactions and relationships in social life so that he can benefit from freedom in worldly life. In fact, resorting to "truth" is known as the determining axis of freedoms and unfreedoms, and by understanding the truth of this resorting, one can find the objectives of freedom. According to the verses of the Holy Qur'an, confronting the truth in the arena of the Resurrection Day will appear in the form of inability to perform the desired actions of humans and being captured in shackles and chains. However, the belief and practical commitment to the truth is to enter an arena where human will and providence are applied and every wish is fulfilled as soon as that wish is formed.

Keywords

The Holy Qur'an, the rightful freedom, the objectives of freedom, Tafsir al-Mizan, freedom.

1. Researcher of political philosophy at Imam Sadegh University's Development Center and PhD in Political Thought at Shahid Beheshti University, Tehran, Iran. hagh.soltani87@gmail.com.

* Soltani, E. (2022). The Objectives of Freedom in the Holy Qur'an, Based on the Anthropological Foundations of Tafsir Al-Mizan. *Journal of Al-Fikr al-Siyasi al-Islami, 2*(3), pp. 10-33.
DOI: 10.22081/ipt.2023.73632

الفكر السياسي الإسلامي
EISSN: ٢٠١٥-٢٧٨٣
مجلة علمية نصف سنوية
المجلد ٢ ● العدد ١ ● الرقم المسلسل للعدد ٣ ● ربيع و صيف ٢٠٢٢

غاية الحرية في القرآن الكريم في ضوء المبادي الأنثروبولوجية في تفسير الميزان

اسحاق سلطاني[١]

تاريخ الإستلام: ٢٠٢٢/٠١/٢٥ تاريخ القبول: ٢٠٢٢/٠٤/١٨

الملخص

نحاول في البحث الحالي الإجابة عن السؤال: ما هي غاية الحرية وفقًا لمنهج التفسير الموضوعي في القرآن الكريم؟ ومن أجل فتح المجال للتعاطي مع القرآن الكريم نناقش في البدء المبادئ الأنثروبولوجية للحرية بالاستناد إلى تفسير الميزان. من هنا نجد أنّ الحرية هي أول مبدأ في طبيعة الإنسان، خليفة الله في الوجود، وتوظيف هذا المبدأ يقتضي تطهير الإنسان لنفسه من أيّ شعور بالاستكبار ونظرة استقلالية إزاء نفسه. ليتّخذ بعد ذلك من عنصر «الحق» محورًا لحريته في علاقاته وارتباطاته في الحياة الاجتماعية لتتهيّأ له ظروف التمتّع بالحرية في الحياة الدنيوية. في الحقيقة يُنظر إلى التمسّك بالحق كمحور لتمييز الحرية من اللاحرية، وإدراك حقيقة هذا التمسّك يمكن أن يوصلنا إلى غاية الحرية. في يوم القيامة تتجسّد حقيقة معارضة الحق، كما ترسم ملامحها آيات القرآن الكريم، في صورة عجز الإنسان عن القيام بالأفعال التي يبتغيها وتكبيله بالقيود والسلاسل. في حين تتجسّد حقيقة الالتزام العقيدي والعملي بالحق بالدخول في فضاء يطلق فيه العنان للإرادة الإنسانية، وتحقيق كل أمنية بمجرّد التمنّي.

الكلمات المفتاحية

القرآن الكريم، الحرية المتمحورة حول الحق، غاية الحرية، تفسير الميزان، الحرية.

١. دكتوراه في الفكر السياسي من جامعة الشهيد بهشتي، باحث في الفلسفة السياسية في مركز التنمية بجامعة الإمام الصادق عليه السلام، طهران، إيران. Email: hagh.soltani87@gmail.com

* سلطاني، اسحاق. (٢٠٢٢). غاية الحرية في القرآن الكريم في ضوء المبادئ الأنثروبولوجية في تفسير الميزان. مجلة الفكر السياسي الاسلامي النصف سنوية العلمية، ٢ (٣)، صص ١٠-٣٣.
DOI: 10.22081/ipt.2023.73632

مقدمة

عندما يُفتح النقاش حول موضوع الحرية على صعيد الفلسفة السياسية، يجد الباحث نفسه أمام طيف من الأسئلة المطروحة التي تتطلب إجابات وافية لتكوين رؤية منسجمة إزاء الحرية، وأن يقرأ هذه الإجابات مجتمعة ليصل إلى فهم متماسك. من بين الأسئلة المطروحة حول الحرية نذكر على سبيل المثال: ما هي المبادئ الأنثروبولوجية للحرية؟ ما هو المحور الذي تدور حوله الحرية؟ ما هي أمثلة الحاكم وموانع الحرية؟ وكذلك السؤال عن غاية الحرية.

السؤال الرئيسي في البحث الراهن هو عن غاية الحرية في القرآن الكريم حيث نسعى إلى إضاءتها بالاستناد إلى منهج التفسير الموضوعي للقرآن الكريم. بيد أنّ الإجابة عن هذا السؤال تستدعي لزوماً تهيئة بعض المقدمات الضرورية ليكون فهمنا للإجابات المستلهمة من آيات القرآن الكريم بمثابة وحدة واحدة منسجمة ومترابطة. لذا ارتأينا أولًا التأكيد على الوصف الذي طرحه العلامة محمد حسين الطباطبائي في تفسير الميزان عن مسار هبوط الإنسان إلى الدنيا، لنقدّم صورة عن المبادئ الأنثروبولوجية للحرية. من ثمّ نتناول المدار الذي تدور حوله الحرية، وهذا المدار ليس سوى «الحق» الذي يتيح للإنسان فرصة الاستفادة من الحرية في حياته الدنيوية، وأن يشخّص الحدود الفاصلة بين الحرية واللاحرية. إنّ عنصر «الحق» الذي يشكّل مدار الحرية وعنصر تبلورها بحسب ما ورد في آيات القرآن الكريم، يقع على امتداد المبادئ الأنثروبولوجية للحرية في سائر العناصر المؤلّفة للمنظومة الفكرية للحرية. وبناءً عليه، أيّ عامل ينبري لمواجهة الحق هو، بحسب عقيدة القرآن، يشكّل عائقًا أمام الحرية، وفي المقابل، أيّ عامل يندرج في إطار شرح الحق وتثبيته وصيانة حاكميته يعدّ صانعًا للحرية. بتحضير هذه المقدمات النظرية سوف يتسنّى عرض السؤال عن ماهية غاية الحرية على القرآن الكريم، ومن ثمّ فهم الإجابات التي نستخرجها من مختلف الآيات بصورة منسجمة ومتماسكة.

http://ipt.isca.ac.ir

١. الأسلوب المفهومي

سنحاول في هذا البحث أن ننهج أسلوب التفسير الموضوعي في التعاطي مع القرآن الكريم، ونعرض السؤال عن ماهية غاية الحرية على القرآن، ثم ننظّم الإجابات التي نستخرجها منه بصورة منسجمة. يبدأ التفسير الموضوعي مسيره من الموضوع، من الواقع الخارجي، من الشيء الخارجي ويعود إلى القرآن الكريم ويعبّر عن التفسير بأنّه موضوعي باعتبار أنّه يبدأ من الموضوع الخارجي وينتهي إلى القرآن الكريم (الصدر، ١٣٩٥ش، ص ٤٥). وحيث أنّ هدف التفسير الموضوعي هو الحصول على فهم منسجم وموحّد لمجموع الآيات ذات الصلة، فإنّ التفسير الموضوعي يبدأ مسيرته بموضوع محدّد من واقع الحياة ثم يجمع الآيات المرتبطة ويقوم باستنطاقها (الصدر، ١٣٩٥ش، ص ٣٩). في هذه العملية يكون دور المفسّر إيجابيًا وفعالًا يبدأ بالواقع الخارجي بحصيلة التجربة البشرية يتزوّد بكل ما وصلت إلى يده من حصيلة هذه التجربة ومن أفكارها ومن مضامينها ثم يعود إلى القرآن الكريم ليحكّم القرآن الكريم ويستنطقه، ويكون دوره دور المستنطق، دور الحوار، يكون دور المفسّر إيجابيًا أيضًا، دور المحاور، دور من يطرح المشاكل، من يطرح الأسئلة، من يطرح الاستفهامات على ضوء تلك الحصيلة البشرية، يحاول أن يستحصل أوجه الارتباط بين المدلولات التفصيلية للآيات القرآنية الكريمة، يحاول أن يصل إلى مركب نظري قرآني يحتل في إطاره كل واحد من تلك المدلولات التفصيلية موقعه المناسب، وهذا ما نسميه بلغة اليوم بالنظرية، يصل إلى نظرية قرآنية عن النبوة، نظرية قرآنية عن المذهب الاقتصادي، نظرية قرآنية عن سنن التاريخ وهكذا (الصدر، ١٣٩٥ش، صص ٣٩ - ٤٥).

في هذا السياق، ربّما يختلط الأمر على الباحث ويقع في سوء فهم من خلال تحميل القرآن الكريم آرائه واستنباطاته دون قصد، ولا يستمع منه على الأجوبة. هنا يطرح العلامة الطباطبائي عدّة ملاحظات يمكن للمفسّر إذا أخذ بها أن تعصمه من الوقوع في هذا المنزلق؛ من بينها التأكيد على ظاهر الألفاظ وعدم

العدول عنه، محاولة فهم روح معنى اللفظ (الغرض من وضعه) (الطباطبائي، ١٣٧٤ش، ص ١٦)، الالتفات إلى العلاقة الطولية بين ظواهر الآيات وبواطنها، وأنّه من خلال التركيز على الظاهر فقط يستطيع المفسّر سبر باطن القرآن الكريم (الطباطبائي، ١٣٩٦ش، ص ٤٦)، جميع آيات القرآن الكريم محكمة، وإن كان إحكامها مرتبطًا بسائر الآيات الأخرى (الطباطبائي، ١٣٧٤ش، صص ٣٠-٣٣)، القرآن الكريم يكفي في تفسيره ولا يحتاج إلى عامل خارجي (الطباطبائي، ١٣٧٤ش، ص ١٨). وفقًا للأسلوب التفسيري المتبنّى نجد من الضروري قبل الدخول في موضوع غاية الحرية في القرآن الكريم أن نتناول التراث الإنساني الموجود في هذا المجال. وهذا يتطلّب تحليل السؤال: كيف يتمّ تفسير عنصر الغاية في قلب المفاهيم الأساسية ونظريات التيار الرئيسي في حقل الحرية؟

بناءً على المفهوم السلبي للحرية فإنّ «كل فرد يعتبر أصلح رقيب على ثروته الخاصة سواء أكانت هذه الثروة جسمانية أم فكرية أم روحية» (ميل، ٢٠١٢م، صص ٢٧ و٢٨). وأمثال هذه القراءات عن الإنسان هي التي تجعل من تصوّر هايك «يعود للفرد وحده وبناءً على رغبته أن يقرّر ما يتعلّق به» أن يُنظر لها كقاعدة عامة (Hayek,1978, p. 76). وهذه القاعدة تعكس السعي لوضع قضية تحقيق الاستقلال الفردي للإنسان المعاصر على صدر الأولويات (كنستان، ١٣٩٢ش، ص ٦٧)، ممّا يوحي بأنّ رغبات الأفراد هي التي ينبغي أن تكون حاكمة على الحياة السياسية والاجتماعية. لذا، خليق بنا أن نسمّي هذا المفهوم للحرية «مدار الرغبة»، وبالنتيجة فإنّ أيّ عامل يقف بوجه رغبات الأفراد يعتبر عائقًا في طريق الحرية.

وطبقًا لهذا المفهوم للحرية، فإنّها تصبح إحدى القيم مثل المساواة، العدالة، السعادة وغيرها، بل قل إن شئت، على رأس أولويات القيم. ومن هنا تلحّ الحرية للإنسان كضرورة وأولوية، لأنّ إنسانيته رهنٌ بحريته. يقول آيزيا برلين: «إنّ وضع الفرد الفاقد للحرية كمن يعيش في السجن أو رُبط بشجرة. كل ما

يبحث عنه هو أن يتحرّر ممّا هو فيه دون أن يتطلّع لهدف معين بعد التحرّر. إذًا، فهدف الحرية هو تحرير الذات» (برلين، ١٣٩٢ش، صص ٣٤-٣٥). يبدو أنّ برلين استوحى رأيه هذا من المفكر الروسي الكساندر هرتسن. ويوضّح برلين قيمة الحرية من وجهة نظر هرتسن كما يلي: «لماذا الحرية قيّمة؟ لأنّها تشكّل هدفًا في حدّ ذاتها وكما هي. لذا فالتضحية بها من أجل شيء آخر يعني التضحية بالإنسان» (برلين، ١٣٧٧ش، ص ٣٠٠).

لذا لا ينبغي البحث عن هدف خارجي للحرية، لأنّها في حدّ ذاتها، وبتحقّقها تكتمل شروط الإنسانية بكل خصوصياتها. من هذه الزاوية فالحرية هي العامل الذي يضفي الهوية على إنسانية الإنسان، أي أنّها المائز الذي يميّز الإنسان عن سائر المخلوقات، وفي حال انتقضت الحرية الفردية فإنّ إنسانيته تكون على طريق الاضمحلال.

أمّا الحرية الإيجابية فمفادها أنّ الإنسان ذو بعدين عالٍ ودان. يكمن البعد العالي الذي يشكّل الجزء الخاص بإنسانية الإنسان في العقل، والابتعاد عن العقل يعني الانحراف عن مسير الإنسانية (كانط، ١٣٩٤ش، ص ١١٤). «لا تتحقّق إنسانية الإنسان إلّا بعد أن يعرّض نفسه (الحيوانية) للخطر باتباع غايته الإنسانية» (هيغل، ١٣٦٨ش، ص ٣٣). فلو عمل بمقتضى طبيعته الإنسانية كان حرًّا، ولهذا يقول ماركس «الشرط الأول الرئيسي للحرية معرفة الذات» (ماركس، ١٣٨٤ش، ص ٥٢). إذن، حرية الإنسان تتوقّف على معرفته حقيقته العقلانية، والتزامه بلوازم الحياة العقلانية. ولذلك يمكن التعبير عن ذلك بمفهوم: الحرية «مدار العقل». وعليه، كل ما يخلّ بمسير حاكمية العقل على الفرد والمجتمع إنّما هو عائق أمام حريّته.

يلخّص "غرين" غاية الحرية الإيجابية في بلوغ الوضع الذي «تكون فيه جميع قدرات أفراد المجتمع حرة وفعالة في المشاركة في الخير العام» (Green, 2006, p. 23). وطبقًا لهذا التعريف فالحرية عبارة عن أمر يمهّد لوصول المجتمع إلى الخير العام. ولكن إذا تأمّلنا أكثر سنجد أنّ بلوغ الخير العام هو من تبعات الالتزام بالحرية

الإيجابية وليس غايتها. أي، صحيح أنّ الحرية الإيجابية تحقّق الخير العام، إلّا أنّ تحقيق هذا الخير ليست غاية بالنسبة لها.

يقول روسو حول العبودية الاختيارية: «وتنزّل الإنسان عن حريته يعني تنزّلًا عن صفة الإنسان فيه وتنزّلًا عن الحقوق الإنسانية، وعن واجباتها أيضًا، ولا تعويض يمكن لمن يتنزّل عن كل شيء، وتنزّل كهذا يناقض طبيعة الإنسان، ونزع كلّ حرية من إرادة الإنسان هو نزع كل أدب من أعماله، ثمّ إنّ من العهود الباطلة المتناقضة اشتراط سلطان مطلق من ناحية، وطاعة لا حدّ لها من ناحية أخرى» (روسو، ١٣٨٠ش، ص ٨١). نستشف من هذه العبارات أنّ الحرية تعني تحقّق إنسانية الإنسان، ومحوها يعني تنزّل الفرد عن مرتبته الإنسانية، لذا لا يمكن الفصل بين غاية الحرية وغاية الإنسان.

فلا غاية بعد الحرية الإيجابية، لأنّها غاية في حدّ ذاتها طبقًا لهذا المفهوم، فغاية الطبيعة والإنسان تحكيم العقل فيهما، وتحكيم العقل يعني تحقيق غايات الأخلاق، وبلوغ الإنسان الرشد والكمال المنشود، حينئذ يكون لدينا إنسان ملتزم ومستقل، وبهذا تتحقّق الحرية. وعليه نقول، لا يمكن أن نتصوّر للحرية غاية، لأنّ تصوّر غاية بعد بلوغها بالفعل هو لغو. ولكي نرسم إطارًا قرآنيًا والتمهيد لصوغ سؤال عن غاية الحرية في القرآن الكريم يلزمنا أن نطرح مبحثين اثنين، المبحث الأول: هل يعترف القرآن الكريم بحرية الإنسان؟ وبناءً على أيّ تصوّر قرآني عن الإنسان؟ المبحث الثاني الذي ينبغي الوقوف عنده: ما هو العنصر في الحياة الدنيوية الذي يتيح للإنسان الحرية إذا ما تمسّك به؟

٢. المبادئ الأنثروبولوجية للحرية

حرية الإنسان بحسب وصف القرآن الكريم تكمن في خلافته الإلهية. وابن آدم هو خليفة الله تعالى على هذه المعمورة عندما هبط إلى الأرض في إحدى

http://ipt.isca.ac.ir

مراحل تاريخه. والخلافة قيام شيء مقام آخر ولا تتم إلا بكون الخليفة حاكيا للمستخلف في جميع شؤونه الوجودية وآثاره وأحكامه وتدابيره بما هو مستخلف (الطباطبائي، ١٣٧٤ش، ص ١٧٧). يجب على الخليفة أن يعكس صفات المستخلف وأعماله، أي أن يتخلّق بالأخلاق الإلهية، يجب أن يريد ما يريده الله، ويحكم بما يحكم به الله، وأن لا يسير إلّا في طريق الله ولا يشطّ عنه أو ينحرف (الطباطبائي، ١٣٧٤ش، ص ٢٩٦). جميع أفراد البشر هم في البداية خلفاء الله تعالى، وبمقدار ما يعكسون شؤون الله تشتدّ خلافتهم أو تضعف. وخليفة الله الخالص والتام هو الذي يؤمن أنّه ليس له شيء من عنده بل هو مرآة صافية لشؤون الله على الأرض.

في آيات متعددة ورد لفظ «الحكم» والحاكمية المطلقة لله تعالى وحده. (إِنِ الْحُكْمُ إِلاَّ للهِ) (الأنعام، ٥٧؛ يوسف، ٤٠ و٦٧). وحيث أنّ الإنسان هو خليفة الله على الأرض، فقد تمّ تفويضه هذا الحقّ من قبل الله تعالى كما هو مقتضى لفظ الخلافة؛ (يَا دَاوُدُ إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الأَرْضِ فَاحْكُمْ بَيْنَ النَّاسِ بِالْحَقِّ) (ص، ٢٦). وقد اعتبرت الآية الحكومة في الأرض أمر ناتج عن الخلافة.

غير أنّ «حكم» الله تعالى متفاوت عن حكم الإنسان، ذلك «أنّ الحكم الحق لله سبحانه بالأصالة و أولًا لا يستقل به أحد غيره، ويوجد لغيره بإذنه وثانيًا، و لذلك عدّ تعالى نفسه أحكم الحاكمين و خيرهم لما أنه لازم الأصالة والاستقلال والأولية» (الطباطبائي، ١٣٧٤ش، ص ١٦٦). نستنتج من ذلك أنّه إذا كانت خلافة الإنسان تتيح له حقّ الحاكمية وحقّ إعمال الإرادة العامة والتصرّف في الوجود، فليس هذا الحق بالأصالة ولا مستقلًا. فإذا كان لهذا الإنسان موقع أو منزلة إنّما هي بفضل انتسابه إلى الله تعالى، وهو يتمتّع بهذه المنزلة وهذا الحقّ ما دام باقيًا على عهده كخليفة لله، ولا يرى لنفسه أيّ شأن استقلالي، ولكن متى ما طرح نفسه في عرض الله وموازاته، وزعم لنفسه حق «الحكم» على نحو الأصالة والابتداء، هنا يكون هذا الإنسان قد استكبر وطغى، وأخرج نفسه من دائرة

الخلافة الإلهية.

حين ينعم الله على الإنسان ببسط اليد بفضل موقع الخلافة الإلهية يكون عرضة للابتلاء بأن ينسب إلى نفسه بالأصالة والاستقلال كل ما حصل عليه بفضل العناية الإلهية، فيستكبر ويدّعي الربوبية. وهو ما حذّر الله الإنسان منه في عالم الذر عندما أخذ ميثاقه بأن يبتعد عن أيّ تصوّر أو إدراك مستقل عن نفسه ويعترف بكل ذرة في وجوده بفقره وتبعيته لله تعالى. (وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَى أَنْفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَى شَهِدْنَا أَنْ تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ) (الأعراف، ١٧٢). فالله تعالى يبيّن لكل إنسان حقيقته، وبعد أن يُشهده على نفسه، يشهد بفقره وتبعيته التامة لله تعالى وأنّه لا يملك شيئًا من عنده على نحو الاستقلال.

ويؤيّد هذا ما وقع في جنّة البرزخ والذي تسبّب في هبوط بني آدم إلى هذه الدنيا. وهنا يوسوس الشيطان الرجيم لآدم وحواء في أمور عديدة فيغويهما ليكشف ما وري عنهما من سوآتهما، حيث يقول الشيطان لهما كما جاء في سورة الأعراف المباركة (وَقَالَ مَا نَهَاكُمَا رَبُّكُمَا عَنْ هَذِهِ الشَّجَرَةِ إِلاَّ أَنْ تَكُونَا مَلَكَيْنِ أَو تَكُونَا مِنَ الْخَالِدِينَ) (الأعراف، ٢٠)، وفي سورة طه المباركة (فَوَسْوَسَ إِلَيْهِ الشَّيْطَانُ قَالَ يَا آدَمُ هَلْ أَدُلُّكَ عَلَى شَجَرَةِ الْخُلْدِ وَمُلْكٍ لاَ يَبْلَى) (طه، ١٢٠). لقد أغوى الشيطان الإنسان بثلاثة أمور: الحياة الخالدة، وأن يكون من الملائكة، وملك لا يبلى. طبعًا المقصود من الحياة الخالدة واضح، ولكن ما هو المقصود من الملائكة وملك لا يبلى أو لا يزول؟

كلمة «يَبْلَى» مشتقة من «بلي» أي صيرورة الشيء خَلِقًا خلاف الجديد. والمراد بـ(مُلْكٍ لَا يَبْلَى) «سلطنة لا تتأثر عن مرور الدهور و اصطكاك المزاحمات و الموانع» (الطباطبائي، ١٣٧٤ش، ص ٣١٠). في الحقيقة، ربما أمكن أن نساوي بين ملك لا يبلى وبين الحرية المطلقة. أمّا ما ورد في سورة الأعراف من أنّ الشيطان وسوس لآدم وحواء بأنّهما سوف يصبحا ملكين إن هما أكلا من

الشجرة المنهية، وبسبب التناظر الموجود بين الآية ١٢٠ سورة طه والآية ٢٠ سورة الأعراف يمكن أن نحيل المعنى على الحصول على ملك لا يبلى. يقول العلامة الطباطبائي في هذا الصدد: «والملك و إن قرىء بفتح اللام إلا أن فيه معنى الملك - بالضم فالسكون - و الدليل عليه قوله في موضع آخر: (قالَ يا آدَمُ هَلْ أَدُلُّكَ عَلى شَجَرَةِ الْخُلْدِ وَ مُلْكٍ لا يَبْلى) (الطباطبائي، ١٣٧٤ش، ص ٣٩).

وإذا أردنا أن نتوسّع في شرح هذه المسألة يمكن أن نقول بأنّ الملائكة وبسبب كونهنّ مدبرات الأمر فقد قيّض لهنّ مُلكًا وسلطانًا واسعًا. وإذا كان يُوَسْوِس لآدمعليه السلام ليكون ملائكة فذلك لأنّ ملكهنّ وسلطانهنّ قد ملأ الدنيا، ولذلك لم تكن وسوسة آدم لمجرّد أن يصبح مَلَكًا، وإنّما ما يترتّب على ذلك من سلطان وملك لا يبلى ولا يزول يُعتقد أنّ الملائكة تحظى به (سلطاني وآخرون، ١٤٠٠ش، ص ١٦). وعلّة وسوسة الإنسان بأن يصبح مَلَكًا وينعم بملكٍ مطلق هو أنّه بفضل خلافته الإلهية فإنّ المقتضى الأول لطبعه هو حظوته بالحرية المطلقة، ولذلك كان الشيطان الرجيم يوسوس له بهذه الأمور.

إنّ قصة الهبوط عبارة عن اختبار يأخذ الإنسان منه الدرس الأوحد وهو، ليس له شيء على نحو الاستقلال. لهذا السبب يمنح الله تعالى بني آدم هذه الحرية المطلقة بمعزل عن أيّ فعل محدّد ليفعل ما بدا له. (وقُلْنَا يَا آدَمُ اسْكُنْ أَنْتَ وزَوْجُكَ الْجَنَّةَ وكُلاَ مِنْهَا رَغَدًا حَيْثُ شِئْتُمَا ولاَ تَقْرَبَا هَذِهِ الشَّجَرَةَ فَتَكُونَا مِنَ الظَّالِمِينَ) (البقرة، ٣٥). والأكل هو البلع عن مضغ وربما يكنى بالأكل عن مطلق التصرف في الأموال لكون الأكل هو الأصل في أفعال الإنسان والركن في حياته كما قال تعالى: (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لاَ تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ إِلاَّ أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ مِنْكُمْ) (النساء، ٢٩) (الطباطبائي، ١٣٧٤ش، ص ٦٣٢).

هذا، وبسبب غفلة بني آدم عن ميثاق ربوبية الخالق، فإنّ الشيطان الرجيم يغويه بالوصول إلى الملك والحرية المطلقة بمقتضى الخلافة الإلهية للبشر فيتولّد عنده درك مستقل إزاء نفسه، فيصير ذلك سبب هبوط الإنسان إلى الأرض،

ليبتلى بمشاق الحياة الدنيوية، فتضيق دائرة حريته بدرجة كبيرة؛ ذلك أنّ فهمه الاستقلالي عن نفسه يعني الخروج من دائرة الخلافة الإلهية، ونتيجة ذلك نسف الأساس الذي تنبني عليه حرية الإنسان.

٣. محور الحرية في القرآن الكريم

تبرز مسألة محور الحرية عند الإجابة عن السؤال: ما هو المحور الأساسي الذي يوفّر للإنسان الظروف اللازمة لتمتّعه بالحريات، ويميز بين الحريات واللاحريات في حياته الاجتماعية؟ (سلطاني، ١٤٠٠ش، ص ١٠٥). والآن لنر ما هو العنصر الذي يطرحه القرآن الكريم كمحور للحرية.

يعتقد العلامة الطباطبائي أنّ نوع الإنسان مستخدم بالطبع، ومع بداية الحياة الدنيوية يدرك أنّه من أجل رفع احتياجات مجموع البشر لا بدّ لكل منهم أن يحدّ من دائرة استخدامه فكانت الأمة الواحدة هي الظاهرة الأولى، ونشأت الحياة الاجتماعية، ولم يستمر الحال على هذا المنوال لظهور النزاعات الطبقية ووجود القوي والضعيف فضُربت الوحدة الابتدائية التي كان عليها المجتمع وعصفت به الاختلافات والفوضى (الطباطبائي، ١٣٧٤ش، صص ١٧٣-١٧٧). وخروج بعض البشر عن خط التوازن وغلبة الميول والشهوات أدّى إلى استنكافه قبول حكم العقل الذي يقبل بالاستخدام المتبادل وذهاب الوحدة الابتدائية للمجتمعات.

الفطرة الأولية البشرية لم تكن تملك القدرة الكافية على امتداد حالة الاتحاد الأولية وذلك لأنّ العقل العملي في الإنسان يأخذ مقدمات حكمه من الإحساسات الباطنة، والإحساسات التي هي بالفعل في الإنسان في بادي حاله هي إحساسات القوى الشهوية والغضبية، وأما القوة الناطقة القدسية فهي بالقوة (الطباطبائي، ١٣٧٤ش، ص ٢٢٢). لذا فالعامل الذي يعمل على تصحيح الاستخدام المتبادل للبشر مفقود، وعليه، فالاستبداد يكمن في الطبيعة الاستخدامية للبشر، وحتى لو أقيم نظام يبتني على هذه الطبيعة الاستخدامية ويحظى بتوافق الأغلبية

فسيظلّ النظام حيواني واستبدادي، على الرغم من ظاهره المزوّق الخداع، لأنّه لا يمكن الخروج من حالة الاستبداد باللجوء إلى العامل المسبّب له.

لذا فالخروج من هذا الوضع يقتضي تدخّل عامل آخر متفاوت ليواجه حالة الاستبداد وأن يعيد النظم إلى ربوع المجتمع. يقول القرآن الكريم (كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً فَبَعَثَ اللهُ النَّبِيِّينَ مُبَشِّرِينَ ومُنْذِرِينَ وأَنْزَلَ مَعَهُمُ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِيَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ فِيمَا اخْتَلَفُوا فِيهِ) (البقرة، ٢١٣)، يشير اقتران بعثة الأنبياء بالبشارة والتهديد إلى أنّ الكتاب الذي أُنزل مع الأنبياء كان يحتوي على القوانين والأحكام التي ترفع الاختلافات الطارئة (الطباطبائي، ١٣٧٤ش، ص ١٨٠). يتّضح لنا من هذه الآية الكريمة أنّ العنصر الذي استندت إليه الأديان والشرائع الإلهية في محاربتها الاستبداد والذي إذا تمحور المجتمع حوله سوف يصل إلى الحريات المنشودة، هو «الحق». وتستطيع الشريعة والقوانين أن ترسم الإطار العام لحريات الإنسان إذا ما اقترنت بشكل تام بالحق.

وأهم نقطة تُذكر في تفسير معنى «الحق» هي الثبات والصمود. فالحق هو الثابت من جهة ثبوته و الباطل يقابل الحق فهو اللاثابت من جهة عدم ثبوته (الطباطبائي، ١٣٧٤ش، ص ٣٥٢). وبالنسبة للعلاقة بين الحق والباطل يؤكّد القرآن الكريم على هذه النقطة وهي أنّ الباطل خاوٍ لا يملك شيئًا من نفسه، وإذا تمظهر أو برز أو تحرّك فذلك لاستناده إلى قوة الحق (مطهري، ١٣٨٠ش، ص ٤٧). يصف الله تعالى ذاته المقدسة في القرآن الكريم بأنّها منشأ الحق (الْحَقُّ مِنْ رَبِّكَ فَلاَ تَكُونَنَّ مِنَ الْمُمْتَرِينَ) (البقرة، ١٤٧) و(الْحَقُّ مِنْ رَبِّكَ فَلاَ تَكُنْ مِنَ الْمُمْتَرِينَ) (آل عمران، ٦٠).

ليس منشأ الحقّ فحسب، بل الله هو عين الحقّ (ذَلِكَ بِأَنَّ اللهَ هُوَ الْحَقُّ) (الحج، ٢٢). فهذه الآية الكريمة تنسب الحق إلى الله تعالى لجهة ذكر لماذا الله هو الحق، بمعنى أنّ هذا الأمر حق لأنّه من قِبل الله (الطبرسي، ١٣٧٢ش، ص ٧٦٣). حصرية الحقّ هذه، تعادل حصرية الثبوت في الله تعالى. فالله عزّ اسمه ثابت في

جميع الجهات ووجود مطلق لا يحدّه قيد (الطباطبائي، ١٣٧٤ش، ص ٣٥٢). وحدها الذات الإلهية المقدسة حقّ بالذات، وبالنتيجة فهو تعالى منشأ الحق الوحيد، وكل ذات تحتاج إليه لتصبح حقًّا. والإنسان لا يتمتّع بالحقّ إلّا في ظلّ عبودته للحقّ تعالى، وإذا نسب إلى نفسه الاستقلالية ونسي فقره وحاجته الدائمة لله تعالى، فكأنّه وضع نفسه كمصدر مستقل للحق، وبذلك يكون انحرف عن حقيقة خلافته لله تعالى.

وأهم سمة للحق في القرآن الكريم «ثبات الحق وزهوق الباطل» و«النزوع إلى الحق أمر فطري» و«الحق هو معيار التقييم والحكم» (سلطاني، ١٣٩٩ش، ص ٢١٤). من هنا فإنّ «الحق» هو العامل الوحيد الذي بمقدوره القضاء على الفوضى والهرج والمرج الذي يشوب الحياة الاجتماعية. لأنّ الإنسان نزّاع للحق بالفطرة، وما دامت مصاديق الحق واضحة له، فلن يدخل في صراع مع الحق الذي هو ثابت دائمًا. وعندما يقضي الحق فحكمه ينهي جميع الاختلافات ويرسي أساس الثبات والنظم والاستقرار الإنساني في المجتمع؛ نظم خالٍ من أيّ استبداد، ويتيح ظروف الانتهال من الحريات الإنسانية. الآن بعدما أصبح الحقّ محور الحرية يتبيّن لنا بأنّ أيّ عامل في القرآن الكريم بصدد وضع وتثبيت وتحكيم الحق هو «عامل الحرية».

٤. غاية الحرية

لأجل أن يستعيد الإنسان حريته الأولى التي وُجدت بفضل التزامه بقواعد الفطرة، ثم تبدّدت بسبب التأكيد الأحادي للبعض على الطبيعة الاستخدامية، لا مفرّ أمامه سوى التمسّك بالحق، أي التمسّك بمجموعة الواجبات العقدية والعملية التي تتناغم تمامًا مع إنسانية الإنسان، فهذا الحق له القابلية على أن يكون أساسًا أو محورًا لرفع الاختلافات. فإذا قرّر الإنسان اتباع الله تعالى وكتبه

وأنبيائه، فمعنى هذا استقرار الحق ورسوخه، وإزالة الفوضى وعدم الاستقرار فتنشأ ظروف جديدة تتيح لكل عضو في المجتمع الوصول إلى الحرية بمقتضى ذاته عبر مراعاة أطر استمرار النظم التي رسمتها قواعد الحق. على هذا الأساس، تصبح الحرية غاية الإنسان وضالته.

أن تصبح الحرية غاية الإنسان هي مقولة منبثقة من كون غاية الإنسان، في الأساس، التكامل وتشديد وجوده وتكثيفه وتحويل العناصر بالقوة الكامنة في الإنسان إلى عناصر بالفعل. فهو يسعى إلى تحويل ما هو ثبوت إلى إثبات. فالنوع البشري خليفة الله تعالى، والتحقّق الإثباتي لهذا المقام يقتضي وصول الإنسان إلى حالة تكون فيها إرادته تامة، وإلى ظروف يحقّق مقام الملك المطلق الذي لا يبلى. ويقيناً فإنّ مثل هذه الظروف ليست سوى تحقيق الحرية المطلقة. إذن، فالغاية الأساسية للإنسان الوصول إلى الحرية المطلقة ولا تتيسّر إلّا بتحقّق الخلافة الإلهية.

مع ذلك فالدنيا ليست المكان الذي يستطيع فيه الإنسان تحقيق غايته تلك، فقد دخل في دائرة الاعتبارات، وتحقيق أيّ إرادة يحتاج هو نفسه دائمًا إلى أن يكون معتبرًا، ليتسنّى له من هذا الطريق أن يقف على عجزه وفقره وحاجته، ويتيقّن أنّه لا يملك شيئًا من نفسه، وأنّه كلّه من رأسه إلى أخمص قدميه محتاج لله تعالى. فإذا أدرك الإنسان هذه الحقيقة، سوف يتخلّى عن أي تصوّر استقلالي إزاء نفسه ويكسر صنم الاستكبار في داخله، ويوقن أن لا متكأ له سوى الله، حينها فقط سوف تتوفّر له الظروف اللازمة لنيل الحرية المطلقة. لذا، فالتمحور حول الحق هو الشيء الذي يهيّئ الإنسان للوصول إلى الحرية المطلقة.

وبناءً عليه، إذا كان السؤال عن غاية الحرية أي السؤال عن النتيجة المترتّبة على الحرية، فلا يمكن أن نتصوّر، في هذه الحالة، غاية للحرية، لأنّها هي نفسها الغاية والمطلوب. بيد أنّ السؤال عن غاية الأمور أحيانًا يكون المقصود منه السؤال عن حقيقة تلك الأمور. هذه الملاحظة تصدق أيضًا على السؤال عن غاية الخلق. فالإجابة عن هذا السؤال لن يكون بمثابة ذكر النتائج المترتبة على الخلق

والمتأخرة عنه، لأنّ طرح مثل هذه الموضوعات فيما يتعلّق بالله تعالى لا معنى له وهو ناجم عن سريان الغايات الإنسانية إلى الله تعالى، فهذا الطرح بالقطع خاطئ، ذلك أنّ ألفاظًا مثل قبل وبعد والانتظار من فعل بالنسبة لله تعالى لغو لا معنى له، ولكن مع هذا، لا نعني بقولنا هذا وجود خطأ في صيغة السؤال عن الغاية، بل السبب الرئيسي للفهم المحدود والقاصر لمعنى الغاية، الجاري في اللغة الدارجة والعرف السائد، هو استئناس اللغة بالأمور المادية والمتزمّنة. هذا في حين أنّه حتى عندما نبحث عن غايات أمور محددة في موضوعات وأفعال مادية ودنيوية بحتة، وتُحمل الغاية على معنى النتيجة المتأخرة عن الفعل فإنّنا، في الواقع، إنّما نبحث عن حقيقة تلك الأمور، ولكن طبعًا حقيقة دنيوية. إذن، يمكن القول بأنّ السؤال عن غاية الحرية هو سؤال عن حقيقة الحرية.

الحرية هي الحالة التي تظهر للإنسان عندما يكون الحق حاكمًا في المجتمع ويلتزم أعضاؤه به. لهذا السبب يجب على الإنسان دائمًا في العقيدة والعمل ملازمة الحق عبر إيمانه بالله وقيامه بالأعمال الصالحة، وأن يتمتّع بالحرية المكتسبة في ظلّ ثبات الحق ورسوخه. فرسوخ الحق في المجتمع والتزام أفراده به مدعاة لتمتّعهم بأعلى درجة ممكنة من الحرية للإنسان تتناسب تمامًا مع إنسانيته. ولأجل إدراك كنه الحرية التي وصل إليها بعض الناس من خلال التزامهم العقدي والعملي بالحق، ومواجهة البعض له، يمكن الرجوع إلى الحالة التي تنكشف فيها حقيقة كل أمر بشكل تام، أعني الآخرة. أي بمعنى أن نحلّل هذه المسألة وهي كيف ستظهر حقيقة إيمان وعمل الملتزمين بالحق والمتمتّعين بالحرية الإنسانية في الدار الآخرة، وفي المقابل كيف ستظهر حقيقة إيمان وعمل أعداء الحق الذين لم يتوانوا عن الوقوف بوجه الحق.

فرضيتنا في هذا المقال أنّه في الدار الآخرة سوف تظهر أعمال الأفراد كما هي على حقيقتها، وسوف يواجه كل فرد حقيقة عمله وذلك لارتفاع الحُجُب في ذلك اليوم. يقول القرآن الكريم في هذا الصدد: ﴿فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ* ومَنْ

يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ) (الزلزلة، ٧و٨). لاحظ أنّ الآية الكريم لا تقول سيرى الإنسان نتيجة عمله خيرًا أم شرًّا، وإنّما سيرى العمل نفسه خيرًا كان أم شرًّا. فأعمال الإنسان سوف تعرض عليه كما هي بالضبط، وهي التي سوف تصنع مصيره في تلك الدار: (تَرَى الظَّالِمِينَ مُشْفِقِينَ مِمَّا كَسَبُوا وهُو وَاقِعٌ بِهِمْ والَّذِينَ آمَنُوا وعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ فِي رَوْضَاتِ الْجَنَّاتِ لَهُمْ) (الشوري، ٢٢).

٥. حقيقة مواجهة الحق: العبودية والإسار

تكمن جذور مواجهة الحقّ والإعراض عنه في آفة الاستكبار التي يُبتلى بها جميع المناهضين للحرية الإنسانية. كما مرّ علينا، الاستكبار يشكّل النقطة المفصلية في بداية انحراف الإنسان وتمرّده، وتبلور الصورة المستقلّة عن نفسه، إذ بسبب هذه الآفة يضع الإنسان نفسه في موقع يصدر الحق عنه. فيعتبر نفسه مصدر هذا الحق، وجهنّم هي مستقرّ استكبار المستكبرين. يصف القرآن الكريم جهنّم بأنّها مثوى المتكبرين: (فَادْخُلُوا أَبْوَابَ جَهَنَّمَ خَالِدِينَ فِيهَا فَلَبِئْسَ مَثْوَى الْمُتَكَبِّرِينَ) (النحل، ٢٩).

طبعًا لا بدّ من الالتفات إلى أنّه على الرغم من ذكر الآية الكريم لفظ المتكبرين إلّا أنّه على حدّ تعبير العلامة الطباطبائي: «و المتكبرون هم المستكبرون بحسب المصداق و إن كانت العناية اللفظية مختلفة فيهما كالمسلم و المستسلم فالمستكبر هو الذي يطلب الكبر لنفسه بإخراجه من القوة إلى الفعل و إظهاره لغيره و المتكبر هو الذي يقبله لنفسه و يأخذه صفة» (الطباطبائي، ١٣٧٤ش، ص ٣٤٢). وهذا الاستكبار هو الذي يدفع المجرمون في الدنيا لأن يديروا ظهورهم للحق عندما يعرض عليهم وينفرون منه، ويصبح هذا النفور عليهم عذابًا أليمًا في يوم القيامة فيتوسّلون إلى خازن جهنّم، لأنّهم بسبب أعمالهم حُجبوا عن الله، أن يسأل الله تعالى أن يعجّل في هلاكهم ليتخلّصوا ممّا هم فيه من هول العذاب وشدّته فيجيبهم: (ونَادَوْا يَا مَالِكُ لِيَقْضِ عَلَيْنَا رَبُّكَ قَالَ إِنَّكُمْ مَاكِثُونَ* لَقَدْ جِئْنَاكُمْ

بِالْحَقِّ ولَكِنَّ أَكْثَرَكُمْ لِلْحَقِّ كَارِهُونَ) (الزخرف، ٧٧و٧٨).

بيان الآية الكريمة أعلاه بأنّ أهل النار كانوا كارهين للحقّ لغرض التأكيد على أنّ هذا الكره نابع من الطبع الثانوي المتولّد لدى الإنسان بسبب استمرار ارتكابه للذنوب، لأنّ الطبع الفطري والأولي للإنسان لا يكره الحق ولا ينفر منه، فالله تعالى جبل فطرة الإنسان على الحقّ. فلو أنّ الله خلق الفطرة الأولية على كره الحق، ومن ثمّ أمر الإنسان باتباعه، لكان ذلك تكليف بما لا يطاق وغير معقول (الطباطبائي، ١٣٧٤ش، ص ١٨٦). الإعراض عن الحق يعني تكذيب الكتاب ورسالات الأنبياء، الذين جاؤوا لإراءة الحق وتبيينه وتثبيته في المجتمع الإنساني. ولا يحمل هذا التكذيب للمكذبين سوى العبودية والإسار والذلة: (أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ يُجَادِلُونَ فِي آيَاتِ اللهِ أَنَّى يُصْرَفُونَ * الَّذِينَ كَذَّبُوا بِالْكِتَابِ وبِمَا أَرْسَلْنَا بِهِ رُسُلَنَا فَسَوْفَ يَعْلَمُونَ * إِذِ الأَغْلاَلُ فِي أَعْنَاقِهِمْ والسَّلاَسِلُ يُسْحَبُونَ* فِي الْحَمِيمِ ثُمَّ فِي النَّارِ يُسْجَرُونَ) (غافر، ٧٠-٧٢). عندما يُواجه المكذّب بحقيقة أعماله ويرى عاقبة تكذيبه الحقّ وينزل به العذاب الأليم يقول: (يَوْمَ تُقَلَّبُ وُجُوهُهُمْ فِي النَّارِ يَقُولُونَ يَا لَيْتَنَا أَطَعْنَا اللهَ وأَطَعْنَا الرَّسُولاَ * وقَالُوا رَبَّنَا إِنَّا أَطَعْنَا سَادَتَنَا وكُبَرَاءَنَا فَأَضَلُّونَا السَّبِيلاَ) (الأحزاب، ٦٦و٦٧).

أولئك الذين يستكبرون ويعرضون عن الحق ويكذّبون بكتاب الله وبرسله يرسم القرآن الكريم صورًا عنهم تُظهر حقيقة اعتقادهم وأعمالهم في الدنيا، حيث نرى أنّهم كانوا يُكرهون دائمًا على القيام بما يؤمرون به. ففي سورة إبراهيم عليه السلام تصف الآية الكريمة أحوال هؤلاء المجرمين في يوم القيامة وهم يسحبون كالعبيد مقيّدين بالسلاسل والأصفاد، وأيديهم مغلولة إلى أعناقهم: (وتَرَى الْمُجْرِمِينَ يَوْمَئِذٍ مُقَرَّنِينَ فِي الأَصْفَادِ) (إبراهيم، ٤٩). المحور الأساسي الذي تدور حوله مشاهد يوم القيامة في القرآن الكريم هو تصوير الحقيقة الأخروية لأعمال هؤلاء الأفراد وهي العبودية والإسار واللاحرية.

هؤلاء الأفراد يُعطون كتابهم بشمالهم في يوم القيامة ويساقون إلى جهنّم زمرًا،

كانوا يظنّون أنّ أموالهم سوف تغنيهم وتمنحهم السلطة والحرية والتأثير، ولكن عندما واجهوا حقيقة أعمالهم راحوا يتمنّون الموت والهلاك. لقد قُيّدوا بالسلاسل وسيقوا مكرهين إلى نار جهنّم لأنّهم لم يؤمنوا بالله تعالى. يقول القرآن الكريم عن لسانهم: (مَا أَغْنَى عَنِي مَالِيَهْ* هَلَكَ عَنِي سُلْطَانِيَهْ* خُذُوهُ فَغُلُّوهُ* ثُمَّ الْجَحِيمَ صَلُّوهُ* ثُمَّ فِي سِلْسِلَةٍ ذَرْعُهَا سَبْعُونَ ذِرَاعًا فَاسْلُكُوهُ* إِنَّهُ كَانَ لاَ يُؤْمِنُ بِاللَّهِ الْعَظِيمِ) (الحاقة، ٢٨-٣٣). ولكن خلاصة ما يجري على هؤلاء من أهوال في أعماق جهنّم هو: (وحِيلَ بَيْنَهُمْ وبَيْنَ مَا يَشْتَهُونَ) (سبأ، ٣٤). أي لم يعودوا أحرارًا، ولا يستطيعون بعد هذا تحقيق كل ما تشتهيه أنفسهم. إذن فحقيقة الاستكبار أمام الحق هي اللاحرية والعبودية والحقارة.

٦. الحرية؛ حقيقة التمسك بالحق

ورد في آيات عديدة من القرآن الكريم أنّ الله تعالى وعد المتّقين أن يدخلهم جنات النعيم: (جَنَّاتُ عَدْنٍ يَدْخُلُونَهَا تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الأَنْهَارُ لَهُمْ فِيهَا مَا يَشَاؤُونَ كَذَلِكَ يَجْزِى اللَّهُ الْمُتَّقِينَ) (النحل، ٣١). من ناحية ثانية، إنّ الذين يرفلون في نعم الله بالجنة يقول عنهم القرآن الكريم في سورة الشورى المباركة: (تَرَى الظَّالِمِينَ مُشْفِقِينَ مِمَّا كَسَبُوا وهُو وَاقِعٌ بِهِمْ والَّذِينَ آمَنُوا وعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ فِي رَوْضَاتِ الْجَنَّاتِ لَهُمْ مَا يَشَاؤُونَ عِنْدَ رَبِّهِمْ ذَلِكَ هُو الْفَضْلُ الْكَبِيرُ) (الشوري، ٢٢). يتبيّن لنا من الآية الكريمة أنّ الصفات الرئيسية للمتقين الإيمان بالله والعمل الصالح، ما يعني، التزامهم بالحقّ عقديًا وعمليًا.

إذن، فالتزام المتقين العقدي والعملي بالحق هو الذي يسوقهم إلى الجنّة. وهو ما تشير إليه سورة الزمر المباركة: (والذِي جَاءَ بِالصِّدْقِ وصَدَّقَ بِهِ أُولَئِكَ هُمُ الْمُتَّقُونَ* لَهُمْ مَا يَشَاؤُونَ عِنْدَ رَبِّهِمْ ذَلِكَ جَزَاءُ الْمُحْسِنِينَ) (الزمر، ٣٣و٣٤). ذكرنا سابقًا أنّه يقال للحقّ صدق لجهة أنّه معرفة مطابقة للواقع. على هذا الأساس، فإنّ الصدق هو المعرفة الحقّة التي تنزل في إطار الدين من لدن الله تعالى باعتباره

منشأ الحق. إذن، فالمتّقون أشخاص آمنوا بالدين الحقّ وصدّقوه من خلال تطبيق أحكامه، فتبوّؤا موقعهم الحقيقي في الجنة.

في سورة القصص المباركة نواجه خصوصية أخرى للمتقين: (تِلْكَ الدَّارُ الْآخِرَةُ نَجْعَلُهَا لِلَّذِينَ لاَ يُرِيدُونَ عُلُوًّا فِي الأَرْضِ ولاَ فَسَادًا والْعَاقِبَةُ لِلْمُتَّقِينَ) (القصص، ٨٣). فالمقصود من "العلو في الأرض" أي نختصها بهم و إرادة العلو هو الاستعلاء والاستكبار على عباد الله، وإرادة الفساد فيها ابتغاء معاصي الله تعالى فإن الله بنى شرائعه التي هي تكاليف للإنسان على مقتضيات فطرته و خلقته ولا تقتضي فطرته إلا ما يوافق النظام الأحسن الجاري في الحياة الإنسانية الأرضية (الطباطبائي، ١٣٧٤ش، ص ١١٩). يصرّح الله تعالى في كتابه الكريم أنّ الجنة ثواب الذين يتجرّدون من الاستكبار. من هنا، فقد تخلّى المتّقون عن أيّ تصوّر استقلالي، ولم ينسبوا لأنفسهم شيئًا ونفضوا غبار الاستكبار عن عقولهم. من الواضح أنّ مثل هذه الخصوصية لأهل الجنة تتجلى بوضوح في طريقة وصفهم لكيفية وصولهم إلى نعم الجنة، حينما يقول القرآن الكريم عن لسانهم: (فَمَنَّ اللهُ عَلَيْنَا ووَقَانَا عَذَابَ السَّمُومِ* إِنَّا كُنَّا مِنْ قَبْلُ نَدْعُوهُ إِنَّهُ هُو الْبَرُّ الرَّحِيمُ) (الطور، ٢٧و٢٨). فتراهم لا ينسبون لأنفسهم أو لأعمالهم، بأي حال، نعمة دخولهم الجنة، بل يرون أنّها نعمة منّ الله بها عليهم. ثم يؤكّدون على أنّهم كانوا في الحياة الدنيا أيضًا يتكئون على قدرة الله ولم يكن لديهم شيء من أنفسهم. ويقولون أنّنا كنّا قبل ذلك ندعو الله سبحانه دائمًا. ودعوة أيّ موجود هي لرفع الحاجة، ولذلك، فدعوتهم الدائمة لله فيها دلالة واعتراف على فقرهم وحاجتهم إلى الله تعالى، وهذا هو الذي نعني به تخلّي أهل الجنة عن أيّ تصوّر بالاستقلال من أذهانهم.

وعود على بدء، فالمتقون بسبب اتّصافهم بمجموعة خصال وصفات، أشرنا إلى أهمها، وبالاستناد إلى فضل الله ومنّه، يستحقّون دخول الجنّة والانتهال من نعم الله وآلائه. على هذا الأساس، ولابتعادهم عن الاستكبار والتزامهم العقدي

http://ipt.isca.ac.ir

والعملي بالحقّ، استحقّوا مثل هذه المكانة الرفيعة. والآن لنر ما هي أهمّ خصوصيات هذه المكانة.

يتّصف أهل الجنّة بأوصاف عديدة، بدءًا بنوع لباسهم وتزّينهم وانتهاءً بوصف الأجواء التي يحيون فيها. مع ذلك هناك أوصاف وردت في معظم الآيات عن الجنة وأهلها يمكن أن نستخلص من خلالها خصوصية أساسية. وكبداية نشير إلى الآيات التي تركّز في وصفهم على الحرية المطلقة التي يتمتّعون بها في كل ما يشتهون من طعام وشراب: (إِنَّ الْمُتَّقِينَ فِي ظِلاَلٍ وعُيُونٍ* وفَوَاكِهَ مِمَّا يَشْتَهُونَ * كُلُوا واشْرَبُوا هَنِيئًا بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ) (المرسلات، ٤١-٤٣). (إِنَّ الْمُتَّقِينَ فِي جَنَّاتٍ ونَعِيمٍ* فَاكِهِينَ بِمَا آتَاهُمْ رَبُّهُمْ ووَقَاهُمْ رَبُّهُمْ عَذَابَ الْجَحِيمِ* كُلُوا واشْرَبُوا هَنِيئًا بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ) (الطور، ١٧-١٩).

نلاحظ في هذه الآيات تكرّر ما يمكن أن نسمّيه عاقبة أعمال المتّقين وهي الحرية المطلقة في الأكل والشرب. ذكرنا سابقًا بأنّ حرية الأكل كانت هي الحدّ الأعلى في مستوى الحرية ولذلك دأبت الآيات الكريمة على ذكر هذه المزية أكثر من أي حرية أخرى، وعليه، فإنّ ما ينطوي عليه ذلك من معنى هو أنّ أعمال المتّقين الذين يدورون مدار الحقّ تتجسّد على شكل حرية مطلقة في جميع تصرّفاتهم في الجنة، ما يعني أنّ أهل الجنّة أحرار في كل ما يشاؤون من أعمال. وهذه الحرية لا تزيد ولا تنقص بل هي ثابتة ودائمة؛ والدليل على ذلك قول القرآن الكريم: (لاَ مَقْطُوعَةٍ ولاَ مَمْنُوعَةٍ) (الواقعة، ٣٣).

وحتى لو أراد البعض أن يشكّك في سريان هذه الحرية في الأكل والشرب إلى سائر حريات البشر الأخرى، فهذا لا يخدش في الدعوى المطروحة، فهناك مجموعة كبيرة من الآيات في القرآن الكريم التي تبيّن بوضوح هذه الحرية الواسعة لأهل الجنّة على سبيل المثال: (هُمْ وأَزْوَاجُهُمْ فِي ظِلاَلٍ عَلَى الأَرَائِكِ مُتَّكِئُونَ* لَهُمْ فِيهَا فَاكِهَةٌ ولَهُمْ مَا يَدَّعُونَ) (يس، ٥٦ و٥٧)، (لَهُمْ مَا يَشَاؤُونَ عِنْدَ رَبِّهِمْ ذَلِكَ جَزَاءُ الْمُحْسِنِينَ) (الزمر، ٣٤)، (لَهُمْ فِيهَا مَا يَشَاؤُونَ خَالِدِينَ كَانَ عَلَى رَبِّكَ وَعْدًا

مَسْئُولاً﴾ (الفرقان، ١٦).

في الآيات التي مرّت علينا ورد دائمًا تأكيد على هذا المعنى وهو أنّ أهل الجنّة لهم في الجنة ما يشاؤون وما تشتهي أنفسهم. وفي هذا دليل على أنّ لهم إرادة مطلقة في الجنة وبمجرّد أن يشاؤوا تتحقّق رغبتهم. في جنة الخلد لا يحتاجون لأيّ اعتبارات لكي تتحقّق مشيئتهم ورغباتهم. يكفي أن يشاؤوا لتتحقّق كل طلباتهم ورغباتهم، ولا حاجة بهم إلى الاستخدام والتعاون لتلبية الحاجات الإنسانية، وما هذا إلّا الوصول إلى حالة تحقّق الخلافة الإلهية، حيث تنكشف ذات الإنسان وتظهر وينعم بالحرية المطلقة. فهو بتخليه عن أيّ تصوّر استقلالي عن نفسه وتطهير نفسه من الاستكبار وصل إلى حالة الملك الخالد الذي لا يبلى والذي وسوس الشيطان له في الدنيا، وصار يتنعم بهذا الملك الأبدي.

وتحدّثنا سورة ق المباركة بما هو أبعد من ذلك: ﴿اُدْخُلُوهَا بِسَلاَمٍ ذَلِكَ يَوْمُ الْخُلُودِ* لَهُمْ مَا يَشَاؤُونَ فِيهَا ولَدَيْنَا مَزِيدٌ﴾ (ق، ٣٤و٣٥) ، نجد في المقطع الأول من الآية الكريمة نفس المعنى الذي ذكرنا في السطور الماضية، أعني، أن أهل الجنة وهم في الجنة يملكون كل ما تعلقت به مشيتهم وإرادتهم كائنًا ما كان من غير تقييد واستثناء، فلهم كلما أمكن أن يتعلق به الإرادة و المشية لو تعلقت. و قوله: "ولدينا مزيد" أي ولهم عندنا ما يزيد على ذلك - على ما يفيده السياق - و إذ كان لهم كل ما أمكن أن تتعلق به مشيتهم مما يتعلق به علمهم من المطالب و المقاصد فالمزيد على ذلك أمر أعظم مما تتعلق به مشيتهم لكونه فوق ما يتعلق به علمهم من الكمال (الطباطبائي، ١٣٧٤ش، ص ٥٣٢). وكل ما قيل حول الجنة ونعيمها وما يحظى به المتقون نتيجة لالتزامهم بالحق عقيدة وعملًا، وكذلك بما منّ الله عليهم وتفضّل يعكس أنّ حقيقة التمسّك بالحق ليست سوى الحرية.

خلاصة البحث والنتائج

الإنسان الذي يلتزم في الحياة الدنيا التزامًا عقديًا وعمليًا بالحق، ويؤمن بأنّ الله

تعالى هو الحاكم والمالك المطلق والأولي ويطهّر نفسه من الاستكبار أمام الله تعالى، سوف يرد في يوم القيامة على حقيقة اعتقاده وعمله هذا، لينعم حينئذ بالحرية المطلقة بما يرتقي مع مقام خلافته الإلهية. وهناك يواجه الإنسان حقيقة التزامه بالحق ويجد نفسه يتمتّع بمشيئة مطلقة، وأنّ كل طلباته مجابة بمجرّد أن يشتيها ويرغب بها.

أمّا الذي كان يعتبر نفسه في الحياة الدنيوية منشأ الحق، وكان له تصوّر مستقل عن نفسه بموازاة مشيئة الله تعالى وفي عرضها، وكان يتكبّر على الله سبحانه، فسوف يواجه حقيقة عمله في مواجهة الحق في الحياة الأخروية. وعندما تُعرض مثل هذه الأعمال والعقائد على الإنسان في الدار الآخرة، فإنّ نتيجتها ليست سوى الاضطرار إلى القيام بأعمال لم يكن يرغب فيها أبدًا وكان ينفر منها. هذا النوع من البشر سوف يجد نفسه أمام حالة من العبودية والإسار والحقارة لا خلاص منها. وعلى هذا الأساس، فإنّ حقيقة مواجهة الحق ليست سوى اللاحرية والإسار والعبودية.

انطلاقًا من هذا، فإنّ الغاية من تمتّع البشر بظروف العيش الحر في هذه الدنيا ليست سوى الحظوة بدرجة متعالية جدًا من الحرية التي يصل الإنسان من خلالها إلى الحرية المطلقة. وعليه، فالحرية، من وجه، هي نفسها غاية، ولا ينبغي أن نبحث لها عن غاية سواها، وإنّما بالتمسّك بها في الحياة الدنيوية يمكن أن نصل إلى الدرجات العليا للحرية.

ونتوفر للإنسان ظروف الوصول إلى هذه الدرجات العليا من الحرية حين يكون عنصر «الحق» هو المحور الذي تنتظم حوله الحياة الدنيوية، وليس الإرادة الفردية والاستقلالية للإنسان. فالإنسان يدرك بوضوح خلال حياته في هذه الدنيا أنّ طبيعة تزاحم الإرادات والرغبات في الدنيا حيث يضطرّ الإنسان إلى خلق اعتبار محدّد له، وأنّ مسير تحقيق رغباته واحتياجاته يمرّ عبر استخدام الآخرين، إذ لا يمكن تحقيق المتطلبات الواسعة للإنسان بدون استخدام سائر

أفراد المجتمع وتبلور التعاملات الاجتماعية فيما بينهم. وإذا لم تتم السيطرة بصورة صحيحة على هذه الظروف، فلربما أدّى ذلك إلى فقدان السواد الأعظم من المجتمع لحريته بسبب تسلّط الأقوياء واستبدادهم. ولكي نحول دون حصول ذلك لا مفر من تحديد وضبط مجال وإطار التعاملات والاستخدامات المتبادلة بين البشر والذي هو في الواقع مجال الحريات الإنسانية. أمّا في حال كان «الحق» هو الإطار الذي تنتظم حوله الحريات الإنسانية وتتحدّد، فسوف يهيّئ ذلك الظروف الملائمة لحظوة كل فرد من أفراد المجتمع بالمراتب العليا للحرية بفضل التزامهم بهذا المحور. بعبارة أوضح، إنّ الالتزام بالأطر المحدّدة للحرية (والتي تعني البسط العيني لعنصر الحق في المجتمع) هو عين الاستفادة من حقيقة الحرية التي سوف يدركها المتقون في الحياة الآخرة ويتمتّع بها، وهي الحالة التي تطلق مشيئته وإرادته بمقتضى التزامه بالحق، وتصبح رغبته لأيّ شيء عين تحقّقها.

http://ipt.isca.ac.ir

المصادر

* القرآن الكريم

١. برلين، آيزايا. (١٣٧٧ش). متفكران روس (المترجم: نجف دريا بندري). طهران: خوارزمي.

٢. برلين، آيزايا. (١٣٩٢ش). قدرت انديشه (المترجم: عزت الله فولادوند). طهران: نشر ني.

٣. روسو، جان-جاك. (١٣٨٠ش). قرارداد اجتماعي (المترجم: مرتضي كلانتري، ط. الثانية). طهران: آگاه.

٤. سلطاني، اسحاق. (١٣٩٩ش). رهيافتي به نظريه قرآني آزادي؛ با تأكيد بر آراء علامه طباطبايي. رسالة الدكتوراه في الفكر السياسي، جامعة الشهيد بهشتي.

٥. سلطاني، اسحاق. (١٤٠٠ش). جايگاه مؤلفه «مدار آزادي» در نظريه قرآني آزادي. مجلة رهيافت‌هاي سياسي و بين‌المللي، العدد ٦٦، صص ١٠١-١٢٦.

٦. سلطاني، اسحاق؛ مير أحمدي، منصور ونصرت پناه، محمد صادق. (١٤٠٠ش). مباني انسان‌شناسانه آزادي در قرآن كريم؛ مبتني بر آراء علامه طباطبائي. مجلة سياست متعاليه، العدد ٣٣، صص ٧-٢٦.

٧. الصدر، السيد محمد باقر. (١٣٩٥ش). پژوهش‌هاي قرآني. قم: دار الصدر.

٨. الطباطبائي، السيد محمد حسين. (١٣٧٤ش). تفسير الميزان (المترجم: محمد باقر الموسوي، ج١، ٢، ٣، ٧، ٨، ١٠، ١٢، ١٤، ١٦، ١٨، ط. الخامسة). قم: مكتب النشر الإسلامي.

٩. الطباطبائي، السيد محمد حسين. (١٣٩٦ش). قرآن در اسلام (ط. السادسة). قم: بوستان كتاب.

١٠. الطبرسي، الفضل بن حسن. (١٣٧٢ش). مجمع البيان في تفسير القرآن. طهران: منشورات ناصرخسرو.

١١. كانط، ايمانويل. (١٣٩٤ش). بنياد مابعدالطبيعه اخلاق (المترجمان: حميد عنايت وعلي قيصري، ط. الثالثة). طهران: خوارزمي.
١٢. كنستان، بنجامين. (١٣٩٢ش). شور آزادي (المترجم: عبد الوهاب أحمدي، ط. الثانية). طهران: آگه.
١٣. ماركس، كارل. (١٣٨٤ش). سانسور و آزادي مطبوعات (المترجم: حسن مرتضوي). طهران: اختران.
١٤. مطهري، مرتضي. (١٣٨٠ش). نبرد حق و باطل (به ضميمه تكامل اجتماعي انسان در تاريخ، ط. التاسعة عشرة). طهران:صدرا.
١٥. ميل، جون ستيوارت. (١٣٩٥ش). رساله درباره آزادي (المترجم: جواد شيخ الإسلامي، ط. السادسة). طهران: انتشارات علمي فرهنگي.
١٦. هيغل، فيلهلم. (١٣٦٨ش). خدايگان و بنده (المترجم: حميد عنايت، ط. الرابعة). طهران: خوارزمي.
17. Green, T. H. (2006). *Liberal Legislation and Freedom of Contract*. In: The Liberty Reader (ed by: David Miller), pp. 21-33, New York: Routledge.
18. Hayek, friedrich. F. (1978). *The Constitution of Liberty*. Chicago: University of Chicago.