Al-Daleel
مؤسسة الدليل للدراسات والبحوث العقدية
Al-Daleel Institution for Doctrinal Studies

Moral Freedom: Its Limits and Principles Between Islam and Humanism

Abid Hussein Al-Mahdawi
Assistant Professor of Islamic Theology, Al-Mustafa International University, Pakistan.
E-mail: abidhussain512@yahoo.com

Abstract

Freedom is among the concepts that have drawn considerable attention from thinkers, particularly in the West. It has been approached from various angles concerning the epistemological and behavioral dimensions of the human being. One important dimension worth examining is that of moral freedom, which has sparked considerable debate among its theorists. All intellectual currents_whether religious or secular_agree in rejecting absolute freedom due to the social chaos it can produce. Instead, they advocate for a form of relative freedom that is constrained by certain boundaries. The point of contention lies in defining the scope of this freedom and the mechanisms by which it is restricted. Each school of thought relies on its own philosophical and doctrinal foundations to articulate these limits. While humanism promotes a worldview that places the human being at the center of moral authority, asserting absolute human autonomy in determining moral freedom, Islam shares with it the recognition of the human role. However, it rejects the notion of absolute centrality, placing limitations on it that are rooted in divine revelation and the will of God. This comparative study, employing descriptive and analytical methodology, concludes that there are both convergences and divergences between the two perspectives, depending on the nature of the principles and foundations upon which each is built.

Keywords: moral freedom, limits, principles, Islam, humanism.

Al-Daleel, 2025, Vol. 8, No. 28, PP .151-185

Received: 26/03/2025; Accepted: 22/04/2025

Publisher: Al-Daleel Institution for Studies and Research

©the author(s)

الدليل Al-Daleel
مؤسسة الدليل للدراسات والبحوث العقدية
Al-Daleel Institution for Doctrinal Studies

الحرّية الأخلاقية.. حدودها ومبادئها بين الإسلام والأنسنة

عابد حسين المهدوي
أستاذ مساعد في علم الكلام الإسلامي، جامعة المصطفى العالمية، باكستان.
البريد الإلكتروني: abidhussain512@yahoo.com

الخلاصة

إنّ الحرّية من المفاهيم التي أخذت مساحةً واسعةً من اهتمامات المفكّرين وخاصّةً الغربيين، وجرى التطرّق إليها من جوانب مختلفة تتعلّق بالأبعاد المعرفية والسلوكية للإنسان. من بين الجوانب التي ينبغي الالتفات إليها هي مسألة الحرّية الأخلاقية التي أثارت جدلًا واسعًا بين المنظّرين لها؛ إذ تتّفق جميع التيّارات الفكرية ـ دينيةً كانت أم علمانية ـ على رفض الحرّية المطلقة؛ لما تولّده من فوضى اجتماعية، وتدعو بدلًا منها إلى حرّية نسبية مقيّدة بضوابط. إلّا أنّ الخلاف يكمن في تحديد نطاق هذه الحرّية وآليات تقييدها؛ إذ يعتمد كلّ تيّارٍ على مرجعياته الفلسفية والعقدية في صياغة حدودها. فبينما تنطلق الأنسنة من رؤية تؤسّس لمحورية الإنسان المطلقة في تحديد معايير الحرّية الأخلاقية، يُشاركها الإسلام في الاعتراف بأهمّية الدور الإنساني، لكنّه يرفض إطلاقية هذه المحورية ويقيّدها بضوابط تستند إلى الوحي والإرادة الإلهية. وقد خلصت هذه الدراسة المقارنة بالاعتماد على المنهج الوصفي والتحليلي إلى وجود نقاط تقاطع وافتراق بين الرؤيتين، بناءً على نوع المبادئ والأسس التي تعتمدها كلٌّ منهما.

الكلمات المفتاحية: الحرّية الأخلاقية، الحدود، المبادئ، الإسلام، الأنسنة.

مجلّة الدليل، 2025، السنة 8، العدد 28، ص 151 ـ 185
استلام: 2025/03/26، القبول: 2025/04/22
الناشر: مؤسّسة الدليل للدراسات والبحوث
© المؤلّف

المقدّمة

تعدّ المقارنة بين الإسلام والأنسنة في تحديد مفهوم الحرّية الأخلاقية وأسسها من القضايا البحثية الحيوية التي تساهم في إثراء الدراسات المعاصرة المؤثّرة في تطوّر الحضارة الإنسانية؛ إذ يرى أتباع الديانات أنّ التشريع الديني يمنح البشر حرّيةً أخلاقيةً متكاملةً تحقّق التوازن بين مصالح الدنيا والآخرة، معتبرين أنّه تشريع إلهي متعالٍ؛ فالإله أدرى بمصالح البشر الواقعية وأقدر على صياغة القانون الكامل الذي يفوق القوانين الوضعية. في المقابل تتبنّى الأنسنة رؤيةً تقلّل من الدور الاجتماعي للدين، بل وتعدّه عائقًا أمام التقدّم البشري، داعيةً إلى الاعتماد على العقل البشري والتجربة المادّية والعلم كمرجعية أخلاقية بديلة عن النصوص الدينية، مستندةً في ذلك إلى فلسفة الشكّ التي تخضع كلّ المسلّمات للفحص والنقد. من هنا حاولنا في هذا البحث إجراء دراسة مقارنة بين الرؤية الإسلامية والرؤية الأنسنية في تحديد نطاق الحرّية الأخلاقية البشرية ومبادئها؛ بهدف الكشف عن أوجه الاتّفاق والاختلاف بينهما، ومدى مصداقية كلٍّ منهما في معالجة هذه القضيّة.

وانطلاقًا من ذلك، يبرز السؤال المركزي: ما الحدود والمبادئ التي تحكم الحرّية الأخلاقية في الإسلام مقارنة بالأنسنة؟

في هذا الإطار، تناول البحث المبادئ والضوابط التي يستند إليها الإسلام في تنظيم الحرّية الأخلاقية، كما استعرض الأسس التي تقوم عليها الأنسنة في هذا المجال. وبعد تحليلٍ متأنٍّ وإجراء المقارنة، توصّلت الدراسة إلى أنّ كلا الاتّجاهين يتّفقان في جملة من المبادئ، مثل رفض النسبية الأخلاقية، وتأكيد كرامة الإنسان، والإيمان بقدرة العقل على تمييز الحسن من القبيح. وفي المقابل، تتباين الرؤيتان في نقاط جوهرية، أبرزها: ميل الأنسنة إلى المبالغة في مركزية الإنسان، وتبنّي نظريات إلحادية، وإنكار فكرة الحياة الآخرة، ممّا يظهر تمايزًا واضحًا عن المنظور الإسلامي.

المبحث الأوّل: مفاهيم عامّة

أوّلًا: مفهوم الأخلاق

الأخلاق لغةً: الخُلق والخَلق يرجعان إلى مصدر واحد، ومن ثمّ يمثّل الخُلق الشكل الباطني للإنسان، كما أنّ الخَلق يمثّل شكله الظاهري [انظر: ابن الأثير، النهاية في غريب الحديث والأثر، ج 2، ص 70] بيد أنّ البشر مختار في تهذيب الشكل الباطني أو إفساده، خلافًا للشكل الظاهري الخاضع للقوانين الطبيعية.

الأخلاق اصطلاحًا: والأخلاق في اصطلاح أرباب الفنّ عبارة عن «ملكة للنفس مقتضية لصدور الأفعال بسهولة من دون احتياج إلى فكر ورويّة، والملكة كيفية نفسانية بطيئة الزوال» [النراقي، جامع السعادات، ج 1، ص 55].

ويظهر من كلامه أنّ للأخلاق مبدأً ومنتهًى، وأمّا المبدأ فعبارة عن الملكات والغرائز الباطنية والصفات النفسية وأمّا المنتهى فعبارة عن السلوكيات الفردية والاجتماعية للبشر فحسن السلوك يترتّب على حسن المبدإ وقبح السلوك يتفرّع على قبحه، بيد أنّ الصحيح لدى الحكماء أنّ مبدأ الأخلاق ـ بالإضافة إلى الحرّية التكوينية للبشر ـ هو غلبة العقل العملي على القوى البدنية أعني الشهوة والغضب وغيرهما من القوى الحيوانية، فإذا كان العقل العملي هو المستولي والمهيمن على الغضب والشهوة فيتّصف الشخص بالفضائل النفسانية، وإلا يتسم الشخص بالرذائل الأخلاقية من خلال سيطرتهما على العقل. [انظر: حسنزاده آملى، النفس من كتاب الشفاء، ص 65]

ويمكن تقسيم المبادئ الأخلاقية إلى قسمين: فطرية، وكسبية، أمّا الأولى فهي عبارة عن الصفات الفطرية من الغرائز والاستعدادات المخلوقة في طبيعة البشر، ولا تأثير للاختيار والكسب في حصولها قطّ، وهي عبارة عن الشعور العرفاني والحسّ الماورائي وحبّ الاستطلاع وحبّ البقاء وطلب العدل والحرّية وغيرها، وأمّا الثانية فعبارة عن صفات وملكات تحصل للبشر من خلال العمل والاختيار والممارسة بشكل تدريجي، وإذا كانت تلك الملكات والصفات المكتسبة حميدةً وحسنةً سمّيت بالفضائل الأخلاقية ومكارم الأخلاق، وإذا كانت قبيحةً سمّيت بالرذائل الأخلاقية. [انظر: مهدوى كنى، البداية في الأخلاق العملية، ص 7]

ثانيًا: مفهوم الحرّية

الحرّيـة عبـارة عـن عـدم الموانـع والعوائـق في طريـق التكامـل البـشري لتحقيـق الطموحـات والأمنيـات الإنسـانية للوصـول إلى مجتمـع متحـضّر يسـعى إلى تجسـيد نمـوذج المدينـة الفاضلـة الـتي تصوّرهـا الفيلسـوف أفلاطـون. [انظر: ملـكي، فقـه الحرّيـة.. دراسـة فقهيـة في الحرّيـة وقيودهـا، ص 18 - 20]

وأمّـا الحرّيـة الأخلاقيـة فعبـارة عـن أن يكـون البـشر حـرًّا خَلقًـا وخُلقًـا في حصـول ذاك الهدف الغـالي الذي خُلـق مـن أجلـه البـشر؛ وذلـك مـن خـلال رفـع الموانـع الداخليـة والخارجيـة ليُحقّـق تلـك الأهـداف العاليـة الـتي مـن أجلهـا خلـق البـشر، وليـس المـراد مـن الحرّيـة الأخلاقيـة تـرك البـشر على حـاله وعـدم الاهتمـام بتعليمـه وتربيتـه، وإطـلاق سراحـه ليفعـل مـا يشـاء وهـذا معـنًى سـلبي للحرّيـة الأخلاقيـة بـلا ريـب.

وأمّـا حسـن الحرّيـة بمعـنى كـون الفاعـل ممدوحًـا أو مذمومًـا لدى العقـلاء، فليـس وصفًـا ذاتيًّـا للحرّيـة بمعـنى أنّـه إن مـارس أيّ بـشر حرّيتـه المطلقـة في مجتمـع مـا، لا يمـدح أبـدًا، وإنّمـا مدحـه يكـون مقيّـدًا بـشروط وقيـود كحسـن الغايـة للفعـل وجـودة الطريـق، ومـن ثـمّ حسـن الحرّيـة يتوقّـف على حسـن الهـدف وجـودة الطريـق.

وأمّـا الحرّيـة الأخلاقيـة في الأنسـنة فـهي القـدرة الذاتيـة للإنسـان على إدراك القيـم الأخلاقيـة وتحليلهـا، وتميـيز الصحيـح مـن الخاطـئ منهـا، واتّخـاذ خيـارات واعيـة ومسـؤولة بعيـدًا عـن هيمنـة السـلطات الدينيـة أو غيرهـا. فـهي لا تقتـصر على مجـرّد التحـرّر مـن القيـود الخارجيـة، بـل تتعـدّى ذلـك إلى تأكيـد اسـتقلالية الفـرد في تشـكيل منظومتـه الأخلاقيـة اعتمـادًا على عقلـه وخبرتـه، دون حاجـة إلى مرجعيـة متعاليـة عـن إرادتـه.

ثالثًا: مفهوم الأنسنة

تعـدّ الأنسـنة (Humanism) مصطلحًـا غربيًـا هيمـن على العقليـة الغربيـة منـذ مـا يعـرف بعـصر النهضـة وعـصر التنويـر، وأصبـح جـزءًا أساسـيًّا في المعجـم الفكـري الغـربي الحديـث. وهي في جوهرهـا نزعـة فلسـفية تُؤسّـس لرؤيـة كونيـة قائمـة على محوريـة الإنسـان وأصالتـه في الوجـود، سـاعيةً إلى تفسـير الظواهـر الكونيـة والتاريخيـة والاجتماعيـة مـن خـلال هـذه العدسـة.

[انظر: الرماح، الإنسانوية المستحيلة، ص19 و23]

فالأنسنة عبارة عن «مجموعة من السلوكيات أو طريقة للحياة متمركزة حول اهتمامات الإنسان وقيمه كفلسفة ترفض ما فوق الطبيعة، تعدّ الإنسان موضوعًا طبيعيًّا، وتؤكّد كرامة الإنسان الأساسية وقيمة الإنسان وقدرته على تحقيق الذات من خلال العقل والمنهج العلمي والتجريبي» [المصدر السابق ص20].

وتعني بمحورية الإنسان ألوهية الإنسان [انظر: المصدر السابق، ص47 و77؛ عزيزي، الأسس الفكرية للعلمانية.. عرض ونقد، ص 31]، وتدعو إلى الغلوّ في حقّه، وتُقيم البشر مقام الإله بحيث يستغني عنه ويقنّن بإزائه، متمسّكةً بالعلمانية، ومتجذّرةً في الإلحاد (في أغلب الأحيان)، كغيرها من الاتّجاهات الفكرية الغربية، ومدعيةً بحمل لواء الحرّية البشرية والمعرفة الحقّة والحقوق الطبيعية للإنسان، بيد أنّها لا تدعو إلى الحرّية المطلقة للبشر.

ويرى الباحث أنّ تقسيم الأنسنة إلى الأنواع المختلفة تقسيم غير دقيق من الناحية المنطقية؛ لعدم وجود مميّزات منطقية دقيقة بينها؛ وذلك لأنّ الأنسنة تعني بشكل عامّ الميل إلى محورية الإنسان، وهي إمّا أن تكون مطلقةً في عرض الإله ومع عدم الالتفات إلى الوحي والدين، سواء كان من باب الإلحاد أو اللاأدري ويصحّ أن نسمّيها بالأنسنة العلمانية بمعنى نفي الدين، أو أن تكون محورية الإنسان نسبيةً ومقيّدةً في طول الإرادة الإلهية، وهذا يعني أن تكون للإنسان محورية، ولكن مع قبول الهداية الوحيانية ووجود الإله، ويصحّ أن نسمّيها بالأنسنة الدينية، وليس هناك قسم ثالث واقعي.

ومراد الباحث من الأنسنة هنا الأنسنة العلمانية لكن بالتفسير المزبور، وأراد الباحث أيضا إثبات أنّ الدين اهتمّ بالإنسان وحقوقه ويعترف بكرامة البشر كالأنسنة العلمانية، بيد أنّ تعريف الإنسان يختلف في الإسلام عن تعريفه في الأنسنة العلمانية، فالمراد من الإنسان في الأنسنة العلمانية الطبيعة الفعلية والمشتركة بين جميع أفراد البشر، وترى الأنسنة أنّ الإنسان يظهر أوّلًا في عالم الطبيعة، ككائن طبيعي ثمّ يُعرف بعد ذلك ماهيته وإمكانياته ووظيفته في العالم. [انظر: سارتر، الوجودية.. منزع إنساني، ص 29 و30]

المبحث الثاني: حدود الحرّية الأخلاقية ومبادئها في الإسلام

خلق الله البشر مفطورًا على الحرّية التكوينية، فهو المخلوق المختار الذي إن شاء فعل وإن لم يشاء لم يفعل، على عكس الجمادات التي تخلو من الاختيار. وتُعدّ الحرّية حقًّا طبيعيًّا للإنسان بوصفه إنسانًا، لا يختصّ به فرد دون آخر، لكنّ المقصود بها هنا القدرة العقلية على الممارسة لا التمتّع بها فعليًّا دون ضوابط. [انظر: نصيبة، الحرّية بين الحدّ والمطلق، ص 15]

والإسلام لا يؤيّد فكرة الحرّية المطلقة التي تهدّد أمن المجتمع وتفضي إلى الفوضى، بل ينادي بحرّية مقنَّنة تراعي ضوابط تحقّق التكامل الإنساني، وتضمن الأمن والسلام، وترسي قواعد العدل بين أفراد المجتمع.

أوّلًا: مبادئ الحرّية الأخلاقية في الاسلام

تتنوّع مجالات الحرّية الإنسانية في المجتمع البشري، ويمكن تقسيمها إلى الحرّية الاعتقادية والأخلاقية والسياسية والاقتصادية [انظر: ملكي، فقه الحرّية، ص 21 - 30]، بيد أنّ التركيز هنا على الحرّية الأخلاقية من حيث المبادئ والحدود في نظر الإسلام.

والإسلام يعترف بالحرّية النسبية والمقيّدة للبشر، ويمنع من إطلاق سراحهم مطلقًا، وينطلق في تحديد الحرّية الأخلاقية للبشر من أسس ومبادئ علمية تنسجم مع الفطرة البشرية تمام الانسجام. ومن ثمّ، علينا أن نتطرّق إلى تلك المبادئ والأسس قبل الولوج في تحديد نطاق دائرتها.

أ ـ إمكانية المعرفة الدينية

إنّ المعرفة الدينية اليقينية ليست محالةً، ولا تعدّ من توهمات البشر، بل هي معرفة يقينية تنسجم تمام الانسجام مع المدركات العقلية. ومن ثمّ دعا الإسلام إلى التفكّر في خلق الله، وحثّ الناس على اتّباع العلم والاجتناب عن الظنّ والتوهّم، وفرض عليهم طلب العلم والمعرفة، والنصوص الدالّة عليه كثيرة في المقام: كقوله تعالى: ﴿**قُلِ انْظُرُوا مَاذَا فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ**﴾ [سورة يونس: 101] وكقوله تعالى: ﴿**وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ**﴾ [سورة الإسراء: 36].

وعليه فلو استحالت المعرفة الدينية لدى الإسلام لكان الحثّ عليها وفرضها والدعوة نحوها عبثًا ولغوًا، وكذلك لزم لغوية التكليف الشرعي والوعد والوعيد وغيرها من الأمور الشرعية. وإذا كانت المعرفة الدينية معرفةً علميةً فحرمان البشر منها يعدّ ظلمًا في حقّه وسلبًا لحرّيته الفكرية.

ولا شكّ في أنّ لإمكانية المعرفة الدينية واستحالتها تأثيرًا في تحديد الحرّية الأخلاقية؛ وذلك لأنّه لو قلنا باستحالة تلك المعرفة ينسدّ باب معرفة الأخلاق الوحيانية والقيود الوحيانية للحرّية الأخلاقية البشرية.

ب ـ حجّية العقل في المعرفة الدينية

هناك نزاع قديم وحديث بين الفرق الإسلامية في تحديد دور العقل في المعرفة الدينية وانحصر الخلاف في ثلاثة اتّجاهات:

الاتّجاه الأوّل: إبطال العقل تمامًا

تبنّى هذا الاتّجاه رؤيةً رافضةً لدور العقل في المعرفة الدينية؛ إذ اعتبر أتباعه أنّ الاعتماد على الأدلّة العقلية في فهم الأمور الغيبية بدعةً يجب محاربتها، ودعوا إلى تعطيل آلية التفكير النقدي بحجّة عجز العقل عن إدراك ما يتجاوز الأمور المادّية. وارتكزت رؤيتهم على حصر طريق المعرفة في ظاهر النصوص الدينية، معتبرين أنّ الإيمان مجرّد تسليم قلبي بالعقائد دون حاجةٍ إلى برهان أو استدلال.

وفي إطار هذه الرؤية، رأوا أنّ واجب الإنسان ينحصر في تبنّي المعتقدات الموروثة دون مساءلة؛ إذ تقاس صحّة الإيمان بمدى مطابقته لمعتقدات الأجيال السابقة، مع ضرورة الدفاع عنها كنموذج أصيل لا يقبل التعديل. ويعرف أصحاب هذا التوجّه بالسلفية أو أهل الحديث، الذين رفعوا من شأن اجتهادات الأسلاف وعدّوها المرجعية الوحيدة في المعرفة النظرية والعملية، منكرين في الوقت ذاته أيّ دور للعقل في استكشاف تلك المعارف.

[انظر: ابن تيميّة، درء تعارض العقل والنقل، ج 1، ص 14 - 15؛ السراجي، الأسس الدينية للاتّجاهات السلفية، ص 8 - 10]

وكان اعتقادهم هذا أقرب إلى ما مرّت به المسيحية في القرون الوسطى من تقديم الإيمان على العلم والمعرفة، واتّهام العقل بالزندقة والبدعة لدى تعارضه مع ظواهر بعض النصوص الوحيانية. [انظر: مطهری، مجموعه‌ی آثار استاد شهید مطهری، ج 1، ص 479]

الاتّجاه الثاني: حجّية العقل في تبرير المسلّمات

ذهب هذا الاتّجاه إلى أنّ العقيدة الدينية مُسلّم بها بوصفها حقائق مطلقةً لا تحتاج إلى إثبات عقلي، بل يقع على الإنسان واجب القبول بها والإيمان حتّى في ظلّ غياب الدليل اليقيني، مُستندين إلى فكرة أنّ المعتقدات الدينية تنتمي إلى عالم الغيبيات الذي يتجاوز حدود الإدراك البشري، ولا يمكن للعقل أن يحيط به؛ لكونه خارج نطاق المادّيات والمحسوسات.

[انظر: الآمدی، أبكار الأفكار في أصول الدين، ج 5، ص 9]

ورأى أنّ اعتقاد الأسلاف مقدّس ينبغي المحافظة عليه والدفاع عنه وتبريره لدى مخالفته للمعايير العلمية، ولا يجوز إخضاعه للمعايير العقلية، وتقييمه على وفقها، بل ينبغي

التمسّك بالعقل البشري لتبرير معتقدات الأسلاف المسلَّمة، وهم الأشاعرة ومن ثمّ، يعدّ علم الكلام الأشعري فنًّا تبريريًّا لمسلَّمات مكتسبة من المجتمع والأسلاف، ولا يؤسّس أيّة معرفة عقدية ذات قيمة. [انظر: سبحاني، بحوث في الملل والنحل، ج 1، ص 170؛ ج 2، ص 34 و43]

ولا يصحّ الاتّجاهان لعدم انسجامهما مع روح الرسالة المحمّدية؛ إذ منع القرآن التقليد في الاعتقاد، ونفى الإكراه في قبول الدين، ولم يجبر الناس على قبول التوحيد، بل تمسّك بأدلّة عقلية لإقناع الكفّار والمشركين، وكذلك لا ينسجمان مع منهج تبليغ الأنبياء؛ إذ تمسّكوا بأدلّة عقلية وجدلية لإقناع الخصم.

فلو كان الإيمان أمرًا تعبّديًّا لما تمسّك الأنبياء والرسل بالأدلّة العقلية ولما دعا القرآن والسنّة إلى التفكّر والتعقّل، وكذلك لو ثبتت العقيدة بالوحي للزم الدور؛ وذلك لأنّ ثبوت الوحي يتوقّف على ثبوت المبدإ وصفاته، وإذا توقّف ثبوت المبدإ وصفاته على الوحي لزم الدور الصريح، وهو باطل.

الاتّجاه الثالث: حجّية العقل في تأسيس المعرفة الدينية

تبنّى هذا الاتّجاه رؤيةً تؤسّس الإيمان على التصديق العقلي المُستند إلى البرهان؛ إذ يرى أنّ الإيمان الحقيقي لا يتحقّق إلّا باليقين بصدق الخبر عبر أدلّة عقلية قاطعة. واستدلّوا على ذلك بقوله تعالى: ﴿**قُلْ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ**﴾ [سورة البقرة: 111]، مؤكّدين أنّ قبول أيّ دعوى عقدية أو علمية يخضع لمعايير العقل الثابتة.

اتّبعت المدرسة الإمامية منهجًا وسطيًّا في تحديد دور العقل في المعرفة الدينية، مُتجنّبةً الإفراط أو التفريط في الاعتماد عليه. فهي من ناحية ترفض النموذج الأشعري والسلفي الذي يُعلي من شأن التسليم بدعاوى غيبية دون برهان عقلي، ويهمّش العقل لصالح النقل الحرفي، ومن ناحية أخرى تنتقد المذاهب الغربية المُلحدة التي بالغت في التركيز على العقل الحسّي (التجريبي) بوصفه أداةً وحيدةً للمعرفة، بينما تجاهلت دور العقل البرهاني في استكشاف الحقائق الميتافيزيقية. [انظر: احمدی امین، قلمرو آزادی از دیدگاه اسلام و لیبرالسیم، ص 108]

تبنّت المدرسة الإمامية مبدأ حجّية العقل بوصفه أداةً لإدراك الحقائق الكلّية والجزئية. فالعقل في منظورهم يُعدّ مصدرًا للمعرفة اليقينية، شأنه شأن الحواسّ في إثبات الوقائع الملموسة، وبالتالي لا يجوز تفسير المعارف الدينية المستنبطة منه على أنّها مجرّد ظنون أو تخمينات قابلة للنقض. [انظر: المصدر السابق، ص 105]

وإذا ثبتت حجّية العقل في المعرفة اليقينية فمعناه أنّ العقل قادر على إدراك الحقيقة الأخلاقية، ويكون العقل مرجعًا لمعرفة حسن الأفعال وقبحها في الجملة، وهذا الأمر يؤثّر حتمًا في تحديد الحرّية الأخلاقية في الإسلام.

جـ ـ شمولية الحقيقة لماوراء الطبيعة

لا تختزل الحقيقة في ما يدرك بالحواسّ وحدها؛ إذ يحتمل قصور الإدراك البشري عن إحاطتها، كما أنّ عدم إثبات وجود شيء لا يلغي وجوده، بل تتجاوز الحقيقة نطاق المادّيات لتشمل العوالم الماورائية التي لا يدركها إلّا العقل البرهاني القادر على تحليل المفاهيم المجرّدة واستنباط الحقائق الميتافيزيقية عبر أدلّة قطعية. أمّا العقل الحسّي التجريبي، فيظلّ عاجزًا عن إدراك هذه الحقائق لخروجها عن مجال اختصاصه.

وهذا المبدأ له تأثير في تحديد نطاق الحرّية الأخلاقية للبشر من حيث تحديد المصالح والمفاسد الواقعية؛ وذلك لأنّنا لو نفينا الحقيقة الميتافيزيقية لانحصرت مصادر القيم الأخلاقية في الجانب المادّي فقط.

دـ أصالة الروح

يرى الإسلام أنّ الإنسان كائن ذو بعدين متلازمين، بعد مادّي مرتبط بجسده وحاجاته الدنيوية، وبعد معنوي (روحي) يعبّر عن جوهره الإنساني وغايته الوجودية. ويؤكّد أنّ التكامل الحقيقي للإنسان لا يتحقّق إلّا بالتوازن بين هذين البعدين، مع تفضيل البعد المعنوي بوصفه محورًا رئيسيًّا لسموّ الإنسان؛ إذ توجّه الطاقات المادّية والقدرات الدنيوية لخدمة هذا البعد الروحي. فالارتقاء الأخلاقي والتكامل الروحي القائم على تقوى الله وتهذيب النفس هما الغاية العليا للإنسان، بينما تعدّ الحياة الدنيا بكلّ ما فيها من نعم (كالحرّية والاختيار) وسيلة لبلوغ تلك المراتب السامية، وليست غايةً في ذاتها [انظر: ملكي، فقه الحرّية، ص 45]؛ وذلك لأنّ البعد المعنوي للبشر هو مصدر القيم الإنسانية، وهو أبدي أيضًا خلافًا للبعد الطبيعي الذي يزول بعد فترة، فالكمال الحقيقي للبشر يتعلّق ببعده المعنوي والباطني في نظر الإسلام.

ومن ثمّ، كان تنمية البعد المعنوي للبشر وتكامله محورًا أساسيًّا لحركة الأنبياء والشخصيات الإلهية في تاريخ البشر، وعلى الرغم من علمهم التفصيلي بالأمور الطبيعية والمادّية، كان جلّ اهتمامهم بتصحيح الرؤية الكونية للبشر واستقامة سلوكياتهم الفردية والاجتماعية.

وهـذا المبـدأ مـن أهـمّ الأسـس والمبـاني الفكريـة في المعرفـة الدينيـة، الحاكمـة على حرّيـة البـشر الأخلاقيـة سـعةً وضيقًـا؛ وذلـك لأنّ هنـاك مـن يرجّـح المصالـح المادّيـة على المصالـح المعنويـة، وهنـاك مـن يقـدّم المصالـح المعنويـة على المصالـح المادّيـة.

هـ ـ دور الوحي في المعرفة الأخلاقية

تقـوم المنظومـة المعرفيـة الدينيـة على ركنـين أساسـيين: العقـل والـوحي، اللذيـن يكشـفان عـن حقيقـة موحّـدة، ممّـا يسـتحيل التعـارض بينهمـا في مقـام الثبـوت (أي مقـام الجعـل والخلـق) أو في مقـام الإثبـات (أي مقـام البيـان والإظهـار)، لكـنّ نـفي التعـارض بينهمـا في مقـام الإثبـات مـشروط بضوابـط تُفصَّـل في موضعهـا.

ويمـارس الـوحي دوريـن محوريـين في البنـاء الأخـلاقي: تأسـيس مـا يعجـز العقـل عـن إدراكـه مـن المصالـح والمفاسـد الخفيّـة الـتي تتجـاوز حـدوده الإدراكيـة، وتأييـد مـا يصـل إليـه العقـل مـن كلّيـات وقواعـد عامّـة. [انظـر: يوسـفيان، العقـل والوحـي، ص 336 - 339]

إذن يـؤدّي الـوحي دورًا محوريًّـا في تنظيـم الحرّيـة الأخلاقيـة في المنظومـة الفكريـة الإسـلامية، ومـن هنـا يعـدّ مـن المبـادئ الأساسـية في تحديـد الحرّيـة الأخلاقيـة.

و ـ الحرّية التكوينية للبشر

تعـدّ الحريّـة التكوينيـة أساسًـا جوهريًّـا لقيـام الحرّيـة الأخلاقيـة؛ فـإذا نفيـت حرّيـة الإنسـان التكوينيـة ـ أي عُـدّ مجـبرًا في أفعـاله ـ انتفـت بالـضرورة حرّيته الأخلاقيـة. فالحرّية التكوينية ليسـت مجـرّد عامـل مؤثّـر في نطـاق الحرّيـة الأخلاقيـة، بـل هي شرط لوجودهـا أصـلًا، فإنكارهـا يلـغي معـنى المسـؤولية الأخلاقيـة مـن جـذوره؛ لأنّ القيـم الأخلاقيـة تسـتمدّ مشروعيتهـا مـن قـدرة الإنسـان على الاختيـار الـواعي، وإرادتـه الحـرّة في تبـنّي السـلوكيات وفقًـا لمبـادئ العقـل والقانـون. إنّ الحرّيـة التكوينيـة تطلـق في الـتراث الـكلامي بـإزاء نظريـتي الجـبر والكسـب، على أمريـن:

1ـ التفويض المعتزلي

وهـو عبـارة عـن اسـتقلال البـشر التكويـني عـن خالقـه حدوثًـا وبقـاءً، وهـو مسـتغنٍ عنـه في إنجـاز فعلـه؛ وذلـك لتفويـض الأمـر إليـه تكوينًـا، فهـو الآن خالـق فعلـه في عـرض الله ﷻ، وهذا مـا ذهـب إليـه المعتزلـة [انظـر: حمـود، الفوائـد البهيّـة في شرح عقائـد الإماميـة، ج 1، ص 331]، وهـو باطـل؛ لكونـه مخالفًـا للإمـكان الماهـوي والفقـر الوجـودي للإنسـان، ولكونـه مخالفًـا لأدلّـة التوحيـد الخالـقي.

2ـ الأمر بين الأمرين

يطلق الأمر بين الأمرين على أنّ الفعل يصدر من البشر بقوّة الله ﷻ، وأنّ البشر حرٌّ ومختارٌ في استعمالها بإذن إلهي تكويني؛ وذلك لأنّ البشر يحتاج إليه تعالى في جميع الكمالات حدوثًا وبقاءً، ويستحيل الاستغناء عنه للاحتياج الذاتي إليه. وحينئذٍ ينسب الفعل إلى البشر، ويحمل عليه حقيقةً؛ لكونه هو الفاعل المباشر للفعل، وتكون قدرة الإنسان مظهرًا لقدرة الله ﷻ، فالله هو مصدر القدرة والإنسان يفعل الفعل بقدرته التي أخذها من الله تعالى من غير استقلال ولا تفويض، والإنسان مختار في استعمالها ولا يسلبها الله تعالى عند المخالفة لإرادته التشريعية؛ لأنّه تعالى أراد صدور الفعل من البشر على نحو الاختيار دون الجبر؛ وذلك لانسجام الاختيار الإنساني مع التكامل البشري.

وينسجم هذا الأمر مع التوحيد الخالقي أيضًا؛ لأنّ المراد من التوحيد الخالقي أنّه لا حول ولا قوّة إلّا بالله، وليس المراد منه أنّ الله هو الفاعل المباشر لجميع الأفعال البشرية وغيرها.

ز ـ عقيدة التوحيد

يعدّ الاعتقاد بوحدة المبدإ للعالم ذاتًا وصفةً وفعلًا، أساس الرؤية الكونية الدينية، ويؤكّد الإسلام أنّ الله تعالى هو الكمال المُطلق، وأنّه يهدي البشرية نحو الكمال والسعادة الأبدية، ولا تعدّ أوامره الإرشادية إلّا لطفًا ورحمةً منه تجاه البشر؛ وذلك لأنّ الولاية الإلهية تحطّم كلّ القيود والحواجز في طريق السعادة الواقعية، فقال تعالى: ﴿**اللَّهُ وَلِيُّ الَّذِينَ آمَنُوا يُخْرِجُهُمْ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ**﴾ [سورة البقرة: 257].

من هنا المؤمن بتوحيد الله ﷻ يدرك أنّ حرّيته ليست مطلقةً، بل مقيّدة بحدود العبودية لله ﷻ، وهذه العبودية في الواقع هي تحرير عن كلّ ما سوى الله، والتي تضمن سعادة الإنسان في الدنيا والآخرة؛ ولذا يعدّ الاعتقاد بالتوحيد من المبادئ المهمّة في تحديد الحرّية الأخلاقية في الفكر الإسلامي.

حـ ـ أصالة العدل

تمثّل العدالة قيمة مقدَّسة وهدفا جوهريًّا تسعى إليه البشريّة، وتعد محور الرسالات السماوية التي نادى بها الأنبياء والرسل والأئمة عليهم السلام كأسمى غاية لبناء المجتمع الفاضل. كما تصنَّف العدالة ضمن المبادئ الدينية الأساسية التي تنظّم الحرية الأخلاقية في المجتمع، إذ لا

تتحقَّق إلا بوجود قانون عادل يوازن بين مصالح الأفراد والجماعة. وهذا القانون يحدّ من الحريات الفردية المطلقة عندما تتعارض مع المصلحة العامة والضوابط الموضوعية، ضمانا لتحقيق التوازن الاجتماعي وصونا لحقوق الجميع. [انظر: محمد حسن، فقه الحرّية.. دراسة فقهية في الحرّية وقيودها، ص 33]

ولا شكّ أنّ الإسلام رفع شعار العدالة الإنسانية، وقيّد الحرية الأخلاقية بما يفيد في تحقيق العدالة الاجتماعية، وكرّس في النفوس البشرية حسن العدل وقبح الظلم من خلال نصوصه الوحيانية حيث قال تعالى: ﴿**وَأَمَّا الْقَاسِطُونَ فَكَانُوا لِجَهَنَّمَ حَطَبًا**﴾ [سورة الجن: 15] وكذلك قوله تعالى: ﴿**وَلَا تَرْكَنُوا إِلَى الَّذِينَ ظَلَمُوا فَتَمَسَّكُمُ النَّارُ**﴾ [سورة هود: 113]

بيد أن الإسلام يرى أنّ التكامل البشري يتوقّف على معرفة مفهوم الخير والشرّ، وأنّ العقل يستقلّ بإدراكهما في الجملة، بحيث لولا حسن الأفعال وقبحها الذاتي لما أمكن إثبات الشرائع أصلًا، ومن ثمّ لقاعدة الحسن والقبح العقليين تأثير مهمّ في تحديد نطاق الحرّية الأخلاقية وتحقيق العدالة الاجتماعية.

ط ـ عقيدة المعاد

يطرح الإسلام رؤية كونية شاملة تفسّر بدقّة أصل الخليقة ومصيرها، مؤكّدًا أنّ الإنسان لم يخلق عبثًا، بل لتحقيق غاية سامية تجعله مسؤولًا أمام خالقه عن تحقيقها [انظر: مطهری، مجموعه‌ی آثار استاد شهید مطهری، ج 13، ص 71]، فالفرد محاسب على تقصيره في بلوغ هذه الغاية المقدّسة التي وجد من أجلها، ليُكافأ بالثواب الجزيل إن نجح، ويعاقب بالعذاب الأليم إن أخفق.

وتسهم هذه الرؤية في صياغة سلوك الإنسان وتوجيهه نحو الغاية المنشودة بشكل إيجابي؛ إذ يستشعر مسؤوليته العبادية أمام الله تعالى، فلا ينغمس في حرّيته بشكل مطلق، بل يجتهد في طلب السعادة الأبدية عبر طاعته، مدفوعًا برجاء الثواب أو خوفًا من عقاب الآخرة عند الميل إلى المعصية.

ثانيًا: حدود الحرّية الأخلاقية في الإسلام

رفض الإسلام كلّ ما يسبّب الفوضى في المجتمع، ورأى أنّ إطلاق الحرّية الأخلاقية دون ضوابط يولّد الفوضى والاضطراب، فدعا إلى تنظيمها وفق معايير موضوعية تراعي مصالح

البشر النوعية والواقعية؛ وذلك لأنّه لا توجد حرّية مطلقة في أيّ مجال من مجالات الحياة؛ لأنّ الإطلاق يفقدها توازنها، فيتعارض مضمونها مع ذاتها عندما تتصادم حرّيات الأفراد أو الجماعات. فالحرّية تحتاج إلى ضوابط تحفظ جوهرها، وتمنع تحوّلها إلى فوضى تهدر حقوق الآخرين، دون أن تتحوّل تلك الضوابط إلى قيود خانقة تُفرغ الحرّية من مضمونها، وهنا تبرز دقّة الشريعة الإسلامية في تحقيق التوازن بين صَون الحرّية وضبطها، بما يخدم الاستقرار الاجتماعي. [انظر: النجار، الحرّية الدينية في الشريعة الإسلامية.. أبعادها وضوابطها، ص 23]

فما هي تلك الحدود والقيود التي ينبغي أن تتقيّد بها الحرّية الإنسانية؟ وذلك لأنّ الأخلاق سلطة تناقض الحرّية في واقع الأمر، وتكون حاكمًا عليها.

أ ـ رعاية المصالح البشرية

لا شكّ أنّ الإسلام يعتقد بأصالة الحرّية للبشر، بيد أنّها مقيّدة بالمصالح المعتبرة لدى العقل والنقل، فهي حاكمة عليها؛ وذلك لأنّ الحرّية في نظر الإسلام ليست من الشؤون الشخصية للفرد فحسب، بل لها أبعاد اجتماعية تؤثّر في نطاقها سعةً وضيقًا. [انظر: النجار، الحرّية الدينية في الشريعة الإسلامية.. أبعادها وضوابطها، ص 23]

ومن ثمّ، يرى الإسلام أصالة المصالح النوعية لدى تعارضها مع المصالح الشخصية ويقدّم المجتمع على الفرد لدى التزاحم بين المصلحة الشخصية والمصلحة النوعية؛ وذلك لتوقّف نظام المجتمع عليها، فأصالة مصلحة الآخرين: الشخصية، والنوعية، حاكمة على حرّية الفرد في الإسلام، بل الإسلام يربّي البشر ويشجّعه على الإيثار والتضحيه لدى التزاحم مع مصالح الآخرين؛ إكرامًا للبشر وتجليلًا لهم.

فللمصالح البشرية دور أساسي في تحديد الحرّية الأخلاقية، بيد أنّ المراد من المصلحة أنّها عبارة عمّا «يوافق الإنسان لدنياه أو لآخرته أو لهما، وحاصله جلب نفعٍ أو دفع ضرٍّ» [النراقي، أنيس المجتهدين في علم الأصول، ج 1، ص 431]. أو عبارة عن «المنفعة أو المؤدّي إليها بشرط أن لا يتعقّبها ضرر أعظم منها أو فوات نفع أكثر منها» [الرازي الحمصي، المنقذ من التقليد، ج 1، ص 297]. و«المنفعة: اللذّة أو ما يكون وسيلةً إليها. والمضرّة: الألم أو ما يكون وسيلةً إليه. واللذّة قيل: إدراك الملائم، والألم قيل: إدراك المنافي» [العلّامة الحلّي، نهاية الوصول إلى علم الأصول، ج 4، ص 92].

والمصالح في الشريعة الإسلامية على ثلاثة أنواع: المعتبرة، والملغاة، والمرسلة، وأمّا المعتبرة في نظر الشارع فهي عبارة عمّا «شهد الشرع باعتباره، كحفظ الخمسة الضرورية، أي الدين، والنفس، والعقل، والنسل، والمال، وهو من المصالح المعتبرة في كلّ الشرائع والأديان؛ ولذا حرّم في جميعها ما يؤدّي إلى فسادها، وأوجب ما يفضي إلى بقائها» [النراقي، أنيس المجتهدين في علم الأصول ج 1، ص 431].

والحرّية الأخلاقية في نظر الإسلام مقيّدة بتلك المصالح النوعية المشروعة.

ب ـ احترام القانون

الإنسان كائن اجتماعي لا يتكامل إلّا في المجتمع البشري، ويتوقّف عليه رشده وتطوّره، وتعدّ الحرّية الأخلاقية من أهمّ المسائل المتعلّقة بالبشر بما هو كائن اجتماعي، بيد أنّ الحرّية المطلقة وغياب القانون من المجتمع يؤدّيان إلى انهيار المجتمع البشري، والقانون بما أنّه «مجموعة من القواعد التي تنظّم علاقات الفرد مع نفسه أو مع مجتمعه» [الشيرازي، الفقه، القانون، ص 105]، فهو الحاكم على الحرّيات الفردية ليتحقّق التكامل الإنساني، وينبغي أن يكون هو المقيّد لها، ومن ثمّ من ينتهك القوانين الاجتماعية يعدّ طاغيةً، وله عقوبات في الإسلام.

جـ ـ المحافظة على الحقوق البشرية

الحقّ عبارة عن «سلطنة مجعول زمامها بيد ذي الحقّ فله القدرة على الإعمال والإسقاط» [بحر العلوم، بلغة الفقيه، ج 1، ص 35]. لتحقيق مصالح البشر، وللحقّ جوهر وهو المصلحة، وظاهر وهو الحماية القانونية، ويستمدّ الحقّ مشروعيته من الفطرة أو الطبيعة أو الوحي أو غيرها من الأمور، ويتشعّب بالنظر إلى منشئه، إلى أنواع عديدة كما يقال: الحقّ الفطري والحقّ الطبيعي والحقّ الشرعي والحقّ القانوني، ويمكن تقسيمه بالنظر إلى صاحب الحقّ، إلى قسمين رئيسين: حقّ الله، وحقّ البشر. وأمّا الحقوق البشرية فيمكن تقسيمها إلى الحقوق المعنوية والظاهرية، وأمّا الأولى فهي عبارة عن حرمة البشر وإكرامه فيمنع القانون والشريعة هتك الحرمة والسب والشتم والتهمة وغيرها من الأمور، وأمّا الثانية فهي عبارة عن حسن المعاملة وحسن الظنّ بالآخرين في أفعالهم.

لا شكّ في أنّ الحرّية نفسها من الحقوق الطبيعية والفطرية للبشر، بيد أنّها تُحدَّد لدى التضرّر بحقوق الآخرين الظاهرية أو المعنوية في نظر الإسلام، ولذا قال النبيّ الأكرم ﷺ: «لا ضرر ولا ضرار في الإسلام» [الكليني، الكافي، ج 5، ص 293]؛ وذلك لتحقيق العدالة الاجتماعية في المجتمع البشري فيتحدّد نطاق الحرّية الفردية عند رعاية حقوق الآخرين؛ لأنّ العدل عبارة عن «إعطاء كلّ ذي حقٍّ حقّه» [الخرازي، بداية المعارف الإلهية في شرح عقائد الإمامية، ج 1، ص 97].

ولا شكّ في أنّ المساواة بين الناس من الحقوق الفطرية التي أخذها الإسلام بعين الاعتبار؛ قال رسول الله ﷺ في خطبة الوداع: «إِنَّ رَبَّكُمْ وَاحِدٌ، وَإِنَّ أَبَاكُمْ وَاحِدٌ، كُلُّكُمْ لِآدَمَ وَآدَمُ مِنْ تُرَابٍ. إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللهِ أَتْقَاكُمْ، وَلَيْسَ لِعَرَبِيٍّ عَلَى عَجَمِيٍّ فَضْلٌ إِلَّا بِالتَّقْوَى» [الحرّاني، تحف العقول، ص 34]. وقال أمير المؤمنين علي بن أبي طالب عليه السلام: «إِنَّهُمْ [الناس] صِنْفَانِ: إِمَّا أَخٌ لَكَ فِي الدِّينِ وَإِمَّا نَظِيرٌ لَكَ فِي الْخَلْقِ» [الشريف الرضيّ، نهج البلاغة، من عهده لمالك الأشتر النخعي].

ويعدّ حقّ الحرّية في اختيار الدين من الحقوق المشروعة في الإسلام؛ وذلك لأنّ القرآن الكريم أعطى للبشر الحرية في اختيار الدين حيث قال تعالى: ﴿**لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ**﴾ [سورة البقرة: 256] وقال تعالى: ﴿**وَقُلِ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكُمْ فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيَكْفُرْ**﴾ [سورة الكهف: 29] وقال تعالى: ﴿**وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَآمَنَ مَنْ فِي الْأَرْضِ كُلُّهُمْ جَمِيعًا أَفَأَنْتَ تُكْرِهُ النَّاسَ حَتَّى يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ**﴾ [سورة يونس: 99].

وتتحدّد الحرّية الأخلاقية للأفراد عند رعاية حقوق الآخرين المشروعة.

د ـ أهمّية الأمن والسلام

إنّ القرآن الكريم هو الدستور المقدّس الذي أسّس تلك القواعد الأساسية التي تُعدّ بنيةً تحتيةً للقوانين الدينية أو المدنية، كتفضيل البشر على غيره من الكائنات، وأتاح له الحرّية الحقيقية في ممارسة الحقوق والوظائف في المجتمع، وأنّه جعل له حقوقًا مهمّةً وأساسيةً، على رأسها حقّ الحياة؛ إذ اعتمد القرآن على أصالة الحياة في المجتمع البشري ولا يقنّن أيّ قانون يسلب حقّ الحياة من البشر، ورأى أنّه حقّ طبيعي لهم، غير خاضع لعنصر الزمان أو المكان أو لأيّ شيء آخر، فقال تعالى: ﴿**أَنَّهُ مَنْ قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي الْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعًا وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَا أَحْيَا النَّاسَ جَمِيعًا**﴾ [سورة المائدة: 32]. وقد أكّد هذا المعنى أمير المؤمنين عليّ بن أبي طالب عليه السلام في خطابه لمالك الأشتر النخعي حيث قال: «إِيَّاكَ وَالدِّمَاءَ

وَسَفْكَهَا بِغَيْرِ حِلِّهَا؛ فَإِنَّهُ لَيْسَ شَيْءٌ أَدْعَى لِنِقْمَةٍ وَلَا أَعْظَمَ لِتَبِعَةٍ وَلَا أَحْرَى بِزَوَالِ نِعْمَةٍ وَ انْقِطَاعِ مُدَّةٍ مِنْ سَفْكِ الدِّمَاءِ بِغَيْرِ حَقِّهَا» [الشريف الرضي، نهج البلاغة، من عهده لمالك الأشتر النخعي].

ومن ثمّ، رفض الإسلام الحرّية الأخلاقية المطلقة؛ لأنّها تؤدّي إلى زعزعة الأمن واندلاع الحروب وانتهاك الحرمات، وكذلك منع من سبّ الآخرين وشتمهم، فقال أمير المؤمنين عليٌّ عليه السلام: «إِنِّي أَكْرَهُ لَكُمْ أَنْ تَكُونُوا سَبَّابِينَ» [الشريف الرضي، نهج البلاغة، الخطبة 206].

هـ ـ حقّ الطاعة

التكليف الشرعي عبارة عن «إرادة من تجب طاعته ما فيه مشقّة ابتداءً بشرط الإعلام» [الفاضل المقداد، إرشاد الطالبين إلى نهج المسترشدين، ص 271].

ومن أركانه الأساسية المكلِّف والمكلَّف به، والمكلَّف في المقام هو الذات الإلهية المقدّسة الجامعة لجميع الكمالات الجلالية والجمالية، ومن أهمّها الربوبية التكوينية والتشريعية والحكمة والعدالة، وبما أنّه ربّ حكيم ووليّ عادل فله حقّ الطاعة فيما أمره؛ وذلك لأنّه أعلم بمصلحة البشر منهم، ويستلزم من مراعاة هذا الحقّ، تضييق الحرّية البشرية في الحياة. [انظر: الصدر، دروس في علم الأصول، ج 1، ص 186]

وبما أنّ الشارع المقدّس أعلم بحال المكلَّف وأدرى بطبيعته وحقيقته وأبعاده التي يمتاز بها عن غيره من قرائنه في الخلق، فقد أحاط بجملة من تكاليف أخلاقية وشرعية، مراعيًا فيها قدراته وإمكانياته [انظر: البندر، ضرورة التكليف الإلهي.. قراءة في معطيات العقل، ص 42]، فلم يكلِّفه إلّا بشرط العلم والبلوغ والعقل والقدرة لتتحقّق له الحرّية الكاملة، قال تعالى: ﴿**لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا اكْتَسَبَتْ**﴾ [سورة البقرة: 286]، فلم يكلّفهم بما لا يطاق، بل رخّص لهم فيما خرج عن نطاقهم وفيما يؤدّي إلى الحرج والمشقّة الشديدة، قال تعالى: ﴿**مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ**﴾ [سورة الحجّ: 78]، ولم يكلّفهم بما هو قبيح لدى العقل بل كلّفهم بشرط أمرين: أحدهما كونه ـ أي التكليف ـ ممكنًا، والثاني كونه حسنًا. [انظر: البحراني، قواعد المرام في علم الكلام ص 117]

إذن يعدّ حق الطاعة من الحقوق الإلهية الحاكمة على الحرّية الفردية للبشر في الإسلام.

المبحث الثالث: حدود الحرّية الأخلاقية ومبادئها في الأنسنة

لا شكّ في أنّ الاهتمام بالإنسان وحرّيته وحقوقه هو الركن الأساسي في الأنسنة، بيد أنّ أصحابها يلتفتون إلى أنّ الحرّية الفردية المطلقة تجلب الفساد في المجتمع فينادون بالحرّية الأخلاقية المقيّدة الناشئة من بعض المبادئ الفكرية، وفيما يلي نتطرّق الى بيان هذه المبادئ:

أوّلًا: مبادئ الحرّية الأخلاقية في الأنسنة

تمثّل الأنسنة رؤيةً فلسفيةً وأخلاقيةً تركّز على تعزيز كرامة الإنسان وقيمته الفردية والاجتماعية، متّخذةً من الحرّية جوهرًا لهويتها؛ إذ ترفع شعار التحرّر الإنساني العالمي. لكنّها ـ في الوقت ذاته ـ تحمل مبادئ فكريةً تؤثّر في الحرّية الأخلاقية للفرد والمجتمع. وفيما يلي نتطرّق إلى أهمّ المبادئ التي ترتكز عليها الأنسنة في تحديدها للحرّية الأخلاقية:

أ ـ أصالة الإنسان

لمّا تحرّر الغرب من الدين، وزعم نهاية وهم الإله، بحث عن بديل له في العالم التكويني، ولم يجد بديلًا لفكرة الإله غير الإنسان نفسه في نهاية المطاف؛ وذلك لمّا رأى أنّ كلّ ما في الكون مسخّر للإنسان، وليس العكس هو الصحيح، فالكيان المقدّس والعاقل الذي سخّر عالم الطبيعة هو الإنسان نفسه لا غير، وهو أفضل من كلّ ما وُجد على وجه الأرض، فيجب أن يكون السير من الإنسان إلى الإنسان وبالإنسان وللإنسان، فأصبح «الإنسان وليس الإله، هو المصدر المطلق المخصّص بشكل واعٍ للخير والقوّة في الكون، تمجّده الفلسفات الإنسانية هو وقدراته بشكل يشابه إلى حدّ كبير الطريقة التي يمجّد فيها الدين الخالق» [الرماح، الإنسانوية المستحيلة، ص 54].

فهي في روحها وجوهرها تفسير، بل امتداد لما قاله بروتاغوراس (Protagoras) وهو من الفلاسفة الرواقيين القدماء: «الإنسان هو مقياس كلّ شيء» [لالاند، موسوعة لالاند الفلسفية، ص 576؛ نبويان، خدامحورى يا اومانيسم، ص 23]. وبالتالي، تؤسس الأنسنة فلسفة جديدة «تُحلّ الإنسان محلّ المركز من الوجود بعد أن كان من الوجود على هامشه» [الرماح، الإنسانوية المستحيلة.. إشكالات تأليه الإنسان، ص 51]، وتؤكّد الاستقلال الأخلاقي الفردي، فترى أنّ من مسؤولية الأفراد إصدار الأحكام الأخلاقية بدلًا من تسليم تلك المسؤولية إلى سلطة خارجية كالدين لتصدّر تلك الأحكام بالنيابة عنّا. [انظر: ستيفن لو، الإنسانوية، ص 10]

وتـرى أيضًـا أنّ الخـلاص والنجـاة يتحقّقـان بالقـوى البشريـة فحسـب دون الاحتيـاج إلى سـلطة دينيـة أو قـوّة ماورائيـة [انظر: لالانـد، موسـوعة لالانـد الفلسـفية، ص 569]، وباختصـار يمكـن القـول إنّ الأنسـنة تعتقـد بأنّـه «لا سـلطة فـوق الذات، لا قيمـة أخلاقيـةً إلّا مـن طريـق منافـع الذات، لا سـعادة إلّا مـن طريـق إشـباع الذات، لا حقيقـة إلّا عـن طريـق معرفـة الذات» [الرماح، الإنسـانوية المسـتحيلة، ص 54].

وهـذا هـو المـراد مـن محوريـة الإنسـان الـتي تدعـو إليـه الأنسـنة الغربيـة، وتنطلـق منـه في تحديـد الحرّيـة الأخلاقيـة للإنسـان.

ب ـ النزعة المادّية (Materialism)

سـمّيت الأنسـنة بـ"مذهـب الإنسـان الخالـص" [انظـر: الرماح، الإنسـانوية المسـتحيلة، ص 569]؛ لتركيزهـا على حقـوق الإنسـان وتلبيـة احتياجاتـه الدنيويـة؛ سـعيًا لتحقيـق سـعادته. لكـنّ التعريـف الغـربي للإنسـان ـ في هـذا المذهـب ـ ينطلـق مـن رؤيـة مادّيـة تخـتزل كينونتـه إلى بعـده الجسـدي والمحسـوس فحسـب، معتقـدةً أنّ السـعادة الحقيقيـة للإنسـان مقتـصرة على مـا هـو مـادّي ودنيوي، مـع إنـكار بعـده الـروحي والملكـوتي الذي يعـدّ أساسًـا في تكوينـه وسـعادته الشـاملة. وكمـا يوضّـح سـتيفن لـو: «إنّ غالبيـة أنصـار هـذا المذهـب يتبنّـون أشـكالًا مـن المذهـب الطبيـعي، الذي يـرى أنّ الحقائـق المادّيـة هي الوحيـدة القائمـة، رغـم أنّ بعضهـم لا يلزمـون أنفسـهم بـه بالتحديـد، بـل ينتقدونـه كأيّ مذهـب آخـر. لكـنّ القاسـم المشـترك بينهـم هـو رفـض الإيمـان بالغيـب كالإله، الملائكـة، الـروح، أو اتّخـاذ موقـف لا أدري منهـا، ممّـا يقرّبهـم ـ عمليًّـا ـ مـن الرؤيـة الطبيعيـة» [سـتيفن لـو، الإنسـانوية، ص11 و 12].

هـذه الرؤيـة المادّيـة غـيّرت مفاهيـم مرتبطـةً بالإنسـان كالحيـاة والسـعادة والحرّيـة، معيـدةً تشـكيلها وفقًـا لمصالحـه الدنيويـة فقـط، كمـا غـيّرت معايـير القيمـة الأخلاقيـة الـتي تُعـزى إلى طبيعـة البـشر الفعليـة ومـا يُسـاعدهم على الازدهـار في الحيـاة الحـاضرة، مـع رفـض أيّ ادّعاء بـضرورة وجـود إله أو ديـن لتحقيـق الأخـلاق؛ إذ يقدّمـون تبريـراتٍ أخلاقيـةً مسـتقلّةً عـن السـلطة الدينيـة. [انظـر: المصدر السـابق، ص 10] ومـن هنـا يقـال إنّ «الإنسـانوية الخالصـة تقـع دائمًـا في الطبيعانيـة» [لالانـد، موسـوعة لالانـد الفلسـفية، ص 570].

جـ ـ الإلحاد أو اللاأدرية

ظهـرت الحضـارة الغربيـة الحديثـة كـردّ فعـلٍ لمـا عانتـه في العصـور الوسـطى مـن ظلم الكنيسـة

وتسلّطها باسم الدين، والذي تجلّى في مصادرة الحرّيات وحقوق الإنسان. وقد اتّجهت هذه الحضارة إلى تبنّي الفلسفات المنفصلة عن الدين، كالعلمانية والإلحاد واللاأدرية، كقطيعة مع التراث المسيحي السائد.

فأصبحت هذه الاتّجاهات الفكرية (الإلحاد، العلمانية، اللاأدرية) مركزًا لمعظم التيّارات الغربية، بما فيها الأنسنة التي انطلقت من فلسفة الشكّ ورفض المطلقات الدينية، متّهمةً الدين بأنّه سبب التخلّف والشرور في العالم. ويؤكّد إبراهيم الرماح أنّ الأنسنة تُقصي الغيب من حسابها، فـ«سكّان الأرض لا يعنيهم ما يحتمل أن يقع خارجها، ولا يدخلون في حساباتهم القوى الخارقة للطبيعة» [الرماح، الإنسانوية المستحيلة، ص 48]. ويشرح ستيفن لو أنّ الإنسانويين «إمّا ملحدون، أو على الأقلّ لا أدريون... يشكّكون في وجود الإله والملائكة والكيانات الماورائية» [ستيفن لو، الإنسانوية، ص 9].

بل يذهب بعضهم إلى أبعد من ذلك، فيعدّون الدين «ليس زائفًا فحسب، بل خطرًا يهدّد الإنسانية، وقد يراه البعض شرًّا عظيمًا» [المصدر السابق، ص13]، معبّرين عن رؤية ترفض أيّ دور للدين في تشكيل الأخلاق أو الحضارة.

د_ العقل الأداتي

يطلق العقل الأداتي على قوّة التفكير ووسيلة الفهم؛ وذلك لأنّ «الإنسان أحيانًا يستخدم قوّة التفكير في فهم الكتاب والسنّة، ويسعى للاستفادة منه كأداة لمعرفة قضايا الوحي وأحيانًا يُجلس قوّة الفكر على كرسيّ الحكم ويطلب منه إصدار الحكم الشرعي كمصدر مستقلّ» [يوسفيان، العقل والوحي، ص 59]. والأوّل هو العقل الأداتي بمعنى أنّه وسيلة للمعرفة، كالعين والأذن وليس مصدرًا للمعرفة، بيد أنّ المراد منه في الحضارة الغربية الحديثة والمجتمع الصناعي المعاصر، أنّ التفكير البشري ذو بعد واحد وهو أن ينظر إليه كوسيلة لتحقيق غايات البشر وحوائجه المادّية من دون أن يدرك الغايات الحقيقية للبشر، فالعقل الأداتي يهتمّ بصناعة الآلات والوسائل المساعدة في رفاهية البشر وسعادته الدنيوية فهو يبحث عن "كيف" ولا يبحث عن "لماذا"، فالعقل الأداتي الآلي هو «الذي يبرمج ويخطّط تخطيطًا دقيقًا للوصول إلى الأهداف والمتطلّبات المعيّنة في إطار الأمور المادّية يقوم العقل الأداتي بمحاسبات دقيقة وجزئية لأجل تحقيق الغايات المنشودة وتحصيل المصالح والمنافع المطلوبة في أسرع وقت ممكن وبأسهل طريقة ووسيلة متيسّرة» [عزيزي، الأسس الفكرية للعلمانية.. عرض ونقد، ص 44].

ويظهر ممّا سبق أنّ العقل فقد منزلته الحقيقية في الحضارة الغربية، وصار أداةً تابعةً للشهوة البشرية والميول النفسية والغايات المادّية، وليس له أيّ تأثير في كشف الحقائق، كما يعتقد شيشرون (Cicero) وهيوم (David Hume) وغيرهما. ومن هنا، أثّر هذا النحو من التفكير كثيرًا في تحديد الحرّية الأخلاقية لدى الاتّجاهات الفكرية الغربية المختلفة.

[انظر: احمدی امین، تبیین اخلاقی قلمرو آزادی از دیدگاه اسلام و لیبراسم، ص 78]

هـ ـ إنكار المعاد

زعم أصحاب الأنسنة أن الدين يقدّم منظومةً فكريةً جاهزةً، ويجبر البشر على قبولها والاقتناع بها؛ لكونها مقدّسةً، ويوظّف العقل البشري لتبريرها والدفاع عنها، ولا يسوّغ إخضاعها للمعايير العلمية والمعرفية.

ومن ثمّ، يجب التحرّر من الدين ومعتقداته كعقيدة المعاد التي يستحيل إثباتها من خلال التجربة والعقل، فأصحاب الأنسنة يؤمنون أنّ «هذه الحياة هي الحياة الوحيدة لنا، فلا توجد حياة أخرى تعود فيها أرواحنا إلى أجسادنا بعد موتنا، كما لا توجد جنّة ولا نار ولاحظ أنّ الموقف الأنسني المتشكّك في وجود آلهة أو الحياة الآخرة ليس موقفًا إيمانيًّا عقائديًّا، بل نتيجة لإخضاعهم هذه المعتقدات للاستقصاء النقدي واكتشاف أنّها قاصرة بصورة خطيرة» [ستيفن لو، الإنسانوية، ص 9 - 10].

ولا شك أنّ أنكار المعاد له دور في تحديد نطاق الحرية الأخلاقية للبشر.

و ـ العلمانية

تطلق العلمانية مرّةً ويقصد منها اللادينية أو تقليل دور الدين من المجتمع البشري، وهذا المعنى غير مقصود للإنسانويين، بل ما يقصدونه هو أن تكون الدولة محايدةً فيما يتعلّق بالدين فلا تنحاز الدولة إلى أيّ وجهة نظر معيّنة دينية أو مناهضة للدين، فالأنسنة تدعو إلى مجتمع علماني تقوده الدولة العلمانية التي بإمكانها أن تحمي حرّياتٍ معيّنةً من الحرّية الفكرية أو العملية، وتدافع الدولة العلمانية عن حقوق الأفراد من اعتناق دين معيّن أو رفضه أو التعبير عن معتقداتهم الدينية أو التعبير عن آراء منتقدة للدين.

[انظر: ستيفن لو، الإنسانوية، ص 91 و92]

ومن ثمّ، ترفض الأنسنة هيمنة دين معيّن على الدولة، فالدولة المسيحية أو الإسلامية أو حتّى الإلحادية لا يمكن وصفها بأنّها دولة علمانية بالمعنى المشار إليه. [انظر: المصدر السابق]

ولهذا المبدإ أيضًا دور مهمّ في تحديد الحرّية الأخلاقية.

ز ـ الفردانية

تهتمّ الأنسنة بالفرد أكثر من المجتمع والدين، وتدعو إلى استقلال الفرد في التفكير والحكم على الأمور، وترفض أيّ سلطة على الفرد وأفعاله دينيةً كانت أو قانونيةً، وترى أنّ القيم الأخلاقية تابعة لإدراكاتنا، وتؤكّد الاستقلال الأخلاقي الفردي، وتقدّم المصالح الفردية على النوعية (في أغلب الأحوال)، وتدعم الحرّيات الفردية، بيد أنّها لا ترفض فكرة القيم الأخلاقية الموضوعية المنبثقة من الطبيعة البشرية الفعلية. [انظر: المصدر السابق، ص 76]

فالأنسنة كغيرها من الاتّجاهات الغربية تؤمن بالنزعة الفردية المتمتّعة بالمبادئ الآتية:

1ـ الإيمان بالقيمة العليا للفرد وحرّيته.

2ـ الاعتقاد بالنزعة الفردية بصورتها الميتافيزيقية.

3ـ الإيمان بأنّ الحقوق الطبيعية للفرد مستقلّة عن الحكومة وأنّ على الحكومة حمايتها.

4ـ الاعتراف بالقيمة العليا للحرّية. [انظر: عزيزي، الأسس الفكرية للعلمانية، ص 49]

وكما يقول كانط: «إنّ المبادئ الأخلاقية تنحصر في معاملة الأفراد كغايات» [قنصوة، الليبرالية، ص 30] فهو يؤكّد أنّ الفرد جوهر المبادئ الأخلاقية، وأنّ الخير تابع للإرادة الذاتية للفرد. [انظر: المصدر السابق]

ثانيًا: حدود الحرّية الأخلاقية في الأنسنة

لا شكّ في أنّ الحرّية البشرية من الغايات المقدّسة التي من أجلها نشأت الأنسنة، وتطوّرت وتبلورت في الحضارة الغربية المعاصرة، وترى أنّها من الحقوق الطبيعية للبشر التي لا يجوز التصرّف فيها من قبل السلطات الخارجية، بيد أنّها لا تدعو إلى الحرّية المطلقة للبشر؛ نظرًا إلى تزاحمها مع حقوق الآخرين، بل قد تؤدّي إلى الانهيار الأخلاقي وتمزّق النظام الاجتماعي.

وعليه فتحديد الأطر الأخلاقية الدقيقة لحرّية البشر في الأنسنة موضوع معقّد جدًّا؛ وذلك لأنّ الحدود الأخلاقية للحرّية ليست ثابتةً، بل تتغيّر مع تغيّر الزمان والمكان حسب المنظومة الفكرية للأنسنة.

ويمكن تلخيصها بشكل عامّ في النقاط التالية:

أ ـ رعاية الحقوق الطبيعية للبشر

الحقوق الطبيعية للبشر في سياق الأنسنة عبارة عن مجموعة من الحقوق التي مُنحت لجميع الأفراد من قبل طبيعتهم البشرية، ولم تصدر من أيّ سلطة خارجية دينية أو قانونية. وتبنّت الأنسنة أنّ المصدر الوحيد لها هو الطبيعة البشرية المشتركة، ونشأ هذا الاتّجاه كردّة فعل لما حصل في العصور الوسطى من قبل الكنيسة التي ألغت كثيرًا من الحقوق الطبيعية المهمّة للبشر، كحقّ الاستفسار وحرّية التعبير وحرّية الانتخاب وغيرها. [انظر: عزيزي، الأسس الفكرية للعلمانية.. عرض ونقد، ص 58]

ويظهر ممّا سبق أن الطبيعة البشرية بإزاء الطبيعة الحيوانية أو النباتية، هي التي منحت تلك الحقوق، وهذا غير قابل للتبرير العقلي، فالصحيح أنّ المراد من الحقوق الطبيعية هي تلك الحقوق التي تنبع من الاستعدادات الفطرية المودعة في الإنسان منذ خلقه، فمثلًا الانسان يتمتّع بحقّ التعلّم خلافًا للحيوان؛ وذلك لحصر استعداد التعلّم فيه، وقس عليه بقيّة الحقوق من حرّية التفكير والتعبير والملكية وغيرها. [انظر: مطهرى، مجموعه‌ى آثار استاد شهيد مطهرى، ج 19، ص 158]

ومن هنا تتمتّع الحقوق الطبيعية بالسمات الآتية:

1ـ أنّها غير قابلة للتصرّف، فلا يجوز لأيّ جهة من الجهات أو سلطة من السلطات أن تتصرّف فيها أو أن تتنازل عنها.

2ـ أنّها حقوق أساسية يحتاج إليها جميع البشر، كحقّ الحياة وحقّ الحرّية والاستقلال في التفكير النقدي واتّخاذ القرار وحقّ الملكية وحقّ الاختيار وحقّ التعبير.

3ـ أنّها حقوق عامّة يتمتّع بها جميع البشر بشكل متساوٍ، مع قطع النظر عن جنسياتهم المختلفة وأعراقهم المتنوّعة، وشتّى خلفياتهم الاجتماعية.

وترى الأنسنة أنّ البشر حرٌّ في ممارسة حقوقه الطبيعية، ويجب تحديد نطاق السلطات

الخارجيـة بهـا، بـل مـن وظائفهـا الحفـاظ عليهـا، وكذلـك تنتـهي حرّيـة الأفـراد لدى التـضرّر بتلـك الحقـوق الطبيعيـة للآخريـن.

ب ـ سيادة القيم الأخلاقية الأنسنية

تشـكّل هـذه القيـم ضوابـط أخلاقيـةً توجّـه سـلوك الأفـراد والمجتمعـات نحـو تحقيـق الرفاهيـة والعدالـة الاجتماعيـة، مرتكـزةً على إعـلاء قيمـة الكرامـة الإنسـانية وحقـوق الفـرد، وضمـان التعايـش السـلمي بـين الشـعوب مختلفـة الأعـراق والثقافـات. كمـا تهـدف إلى تعزيـز التعـاون والتضامـن الإنسـاني، عـبر التركـيز على قيـم أخلاقيـة رفيعـة كالعدالـة والمسـؤولية والنزاهـة والإبـداع والتفكـير النقـدي والديمقراطيـة.

فالحرّيـة البشريـة مقيّـدة بالقيـم الأخلاقيـة الأنسـنية المأخـوذة مـن الطبيعـة الفعليـة للبـشر مـع فـرض اسـتقلال الفـرد في إدراكهـا مـن غـير احتيـاج إلى سـلطة دينيـة [انظر: ستيفن لو، الإنسانوية، ص 75 - 77]؛ وذلـك لأنّ الأشـياء حسـنة في حـدّ ذاتهـا، والبـشر قـادر على إدراكهـا كمـا هي في الواقع، فالقيـم الأخلاقيـة تابعـة لحسـن الأشـياء وقبحهـا الذاتي، بـل الإله يحسّـن ويقبّـح حسـب الواقـع، لا أنّ حسـنها وقبحهـا تابـع للأمـر الإلـهي. [انظر: المصدر السابق، ص 73]

جـ ـ سيادة القانون

لا شـكّ أنّ سـيادة القانـون هي الوسـيلة الشرعيـة والضمانـة الوحيـدة للحفـاظ على الحقـوق البشريـة وتحقيـق العدالـة الاجتماعيـة؛ وذلـك لأنّـه يعـيّن الحـدود الـتي يجـب على الأفـراد الالـتزام بهـا لضمـان عـدم انتهـاك حقـوق الآخريـن، فهـو الإطـار العـامّ لممارسـة الحرّيـات الفرديـة في المجتمعـات الغربيـة.

تعتقـد الأنسـنة بمبـدإ سـيادة القانـون، فالقانـون عندهـا فـوق الجميـع، ويجـب أن يخضـع له جميـع أفـراد المجتمـع بمـا فيهـم الحـكّام؛ مخافـة إسـاءة اسـتخدام تلـك الحرّيـات كحرّيـة التعبـير الـتي قـد تكـون سـببًا للتحريـض على العنـف والقتـال، ولأنّ القانـون يهـدف إلى حمايـة الحرّيـات الأساسـية للأفـراد، كحرّيـة التعبـير وحرّيـة الاختيـار وغيرهـا.

ويظهـر ممّـا سـبق أنّ الأنسـنة الغربيـة تهـدف إلى تحقيـق التـوازن بـين سـيادة القانـون وحمايـة الحرّيـات الأساسـية للأفـراد، وتـرى أنّ مثـل هـذا التـوازن في غايـة الـضرورة لبنـاء مجتمـع عادل ومنصـف يحـترم حقـوق الإنسـان.

فالعلاقة بين القانون وحرّية الأفراد في الأنسنة ذات بعدين: الإيجابي والسلبي؛ وذلك لأنّ القانون يضمن حماية الحرّيات من جهة ويقيّد الحرّيات من جهة أخرى، فهو يحدّد سلوكياتٍ ممنوعةً قانونيًّا، ويعاقب على انتهاكاتها؛ نظرًا إلى ضرورة حفظ النظام الاجتماعي ومنع الفوضى وحماية حقوق الآخرين.

د ـ رعاية المصلحة العامّة

انبثقت الأنسنة من التركيز على حرّية الفرد المطلقة، فرفعها أنصارها إلى مرتبة التقديس، عادّيها قيمةً أخلاقيةً عليا. ومع ذلك، قد تقدّم ـ في حالات نادرة ـ المصلحة العامّة على حرّية الأفراد، كما في حالات فرض اللقاحات الإلزامية أثناء انتشار الأوبئة، أو تطبيق قوانين التخطيط الحضري لضمان المصلحة الجماعية. وهكذا تظهر حرّية الفرد في الرؤية الإنسانوية مقيّدةً بضوابط المصلحة العامّة، وإن بقيت هيمنة الحرّية الشخصية هي السمة الأبرز في هذا المذهب.

المبحث الرابع: الحرّية الأخلاقية بين الإسلام والأنسنة

يؤمن الإسلام أنّ الكون وُجد لخدمة الإنسان، بينما وجد الإنسان لعبادة الله تعالى وحده؛ إذ يعتقد أنّ الذات الإلهية هي الغاية القصوى والأكمل في نظام الخلق. ويصف الإسلام الإنسان بأنّه سجين رهين لقيود الدنيا وشهوات النفس؛ لذا فإنّ الحرّية الحقيقية ـ في المنظور الإسلامي ـ تعني تحريره من هذه القيود لينطلق نحو عبودية الله التي تحقّق له السعادة الأبدية؛ باعتبارها الهدف الوحيد الذي يستحقّ السعي للوصول إليه.

على النقيض من ذلك، تتبنّى الرؤية الأنسنية مفهومًا مغايرًا للحرّية، فترى أنّها تتحقّق باستقلال الإنسان عن أيّ سلطة دينية أو غيبية، مؤكّدةً أنّه وُلد حرًّا ويجب أن يظلّ كذلك، دون خضوع لقيم مطلقة مستمدَّة من الدين أو الكنيسة. وتدعو إلى أن يختبر الإنسان حرّيته في المجتمع بحدود إرادته الخاصّة، مع رفض أيّ تشريعات إلهية تقيّد خياراته. فالقيمة الأخلاقية ـ حسب هذا التوجّه ـ تستمدّ من إرادة الفرد واختياراته الذاتية، لا من أوامر خارجية، ممّا يلغي مفهوم التكليف الشرعي، ويجعل الإرادة البشرية المعيار الوحيد للخير والشرّ.

واتّخذت الأنسنة موقفًا سلبيًّا تجاه الدين، وتؤيّد ما قاله الفيلسوف الروماني سينيكا (Lucius Annaeus Seneca) من أنّ «الدين بالنسبة إلى البسطاء حقيقة وإلى الحكماء كذب وإلى

الحكّام وسيلة نافعة» [ستيفن لو، الإنسانوية، ص 21]. فهي نزعة إلحادية تدعو إلى التحرّر من الدين مطلقًا، وترى أنّه أكبر عائق في طريق التطوّر البشري والسعادة الدنيوية.

أوّلًا: النقاط المشتركة بين الإسلام والأنسنة في الحرّية الأخلاقية

لا شكّ في أنّ الإسلام دين الفطرة الإنسانية، فلا ينكر ما يتلاءم مع الطبيعة البشرية، وأمّا الأنسنة فتهتمّ بالطبيعة البشرية المشتركة وحقوقها. ومن ثمّ تشترك الأنسنة مع الإسلام في كثير من الأمور، كنفي الحرّية الأخلاقية المطلقة للبشر، وقبول بعض الحدود الحاكمة على الحرّية الأخلاقية، وهي كالتالي:

أ ـ معارضة النسبية الأخلاقية

المراد من النسبية الأخلاقية أنّ «الأفعال الصائبة أخلاقيًّا تختلف من ثقافة إلى أخرى، وليس هناك صواب مطلق في مجال الأخلاق» [الرمّاح، الإنسانوية المستحيلة، ص 73].

لكنّ الإسلام والأنسنة ـ بشكل عامّ ـ يؤكّدان وجود حقيقة أخلاقية موضوعية، ويشدّدان على ثبات قيم أخلاقية عالمية تدركها الفطرة أو التجربة الإنسانية. ومع ذلك، تتبنّى بعض الفرق الإسلامية ـ شأنها شأن بعض الإنسانويين ـ موقفًا إيجابيًّا من النسبية الأخلاقية المطلقة، عبر تفسيرهم الاختلافات الفكرية بالاجتهاد الديني، مستخدميه ذريعة لتبرير فهم منحرف، بل وصل الأمر ببعضهم إلى تبرير أفعال منكرة لسلاطين تاريخيين تحت غطاء تصويب الاجتهاد.

ودعا معظم الإنسانويين إلى رفض نظرية الأمر الإلهي في حسن الأشياء وقبحها، أي الحسن والقبح الشرعيين، ورأوا أنّ الحقيقة الأخلاقية ثابتة في نفس الأمر والواقع، وأنّ البشر يختلف حال بعضهم عن الآخرين في إدراك تلك المصالح والمفاسد الواقعية. [انظر: ستيفن لو، الإنسانوية، ص 73 - 74]

وأمّا الاتّجاه الإسلامي الصحيح فيسلّم بوجود الحقيقة العلمية والأخلاقية، ويخطّئ رأي المجتهد عند عدم إصابته الواقع العلمي أو الأخلاقي، بيد أنّه يحترم رأيه ويعدّه من المستضعفين فكريًّا عند عدم إصابته للواقع، لكنّه يستحقّ الأجر من قبله تعالى؛ نظرًا إلى جهده العلمي وإخلاصه في العمل، وهذا ما يُعرف بمذهب التخطئة في تاريخ علم الكلام الإسلامي.

ولا شكّ أنّ الأنسنة تؤكّد قيمة الإنسان وقدرته على التفكير العقلاني والأخلاقي، وترى أنّ المفاهيم المقدّسة الثابتة عائقة في طريق الارتقاء البشري.

ولا شكّ أنّ الأنسنة أكثر احتياجًا إلى النسبية المعرفية والأخلاقية لإيجاد الانفتاح والتسامح في المجتمع البشري، لكنّها في الوقت نفسه تلتفت إلى آفات النسبية المطلقة من الانزلاق في الفوضى الأخلاقي وصعوبة اتّخاذ القرارات ضدّ الظلم والاضطهاد وعدم حجّية المعرفة البشرية على نحو الإطلاق.

ومن ثمّ، عارض كثير من الإنسانويين المحقّقين النسبية المعرفية والأخلاقية المطلقة كستيفن لو (Stephen law) وبول كورتز (Paul Kurtz) مؤسّس حركة الإنسانية العلمانية الحديثة وستيفن بينكر (Stven pinker) صاحب كتاب "صفاء العقل" وسام هاريس (Sam Harris) الناقد للدين وريتشارد دوكينز (Richard Dawkins) صاحب كتاب "الجنين الأناني" وغيرهم.

ومن أهمّهم ستيفن لو الذي شنّ هجومًا على النسبية المعرفية والأخلاقية المطلقة ويرفض علاقة النسبية بالأنسنة ويردّ الشبهة بأنّ الإنسانويين يقبلون النسبية إذ قال: «كثيرًا ما يتمّ تصوير الإنسانويين على يدي معارضيهم على أنّهم مؤيّدون للنسبية ولا سيّما النسبية الأخلاقية ... إلّا أنّ الإنسانويين ... معارضون للنسبية عامّةً وللنسبية الأخلاقية خاصّةً» [ستيفن لو، الإنسانوية، ص 18].

فالأنسنة بشكل عامّ، معارضة للنسبية العامّة والخاصّة كالإسلام.

ب- إحياء كرامة البشر

الكرامة الإنسانية تعبّر عن القيمة الذاتية المكوّنة للإنسان وموضعه الوجودي الذي يمنحه التقدير والحماية والحقوق، وهو مبدأٌ أكّدته كلٌّ من الرؤية الإسلامية والفكر الأنسني. فمن المنظور الإسلامي، يُعدّ الإنسان أسمى المخلوقات، بل يفوق الملائكة في التكريم، ويُوصف بأنّه خليفة الله في الأرض. [انظر: نيک‌سرشت، تحليل و بررسی پيامدهای اومانيسم از ديدگاه علامه‌ی طباطبايی با تکيه بر تفسير الميزان، ص 67]

وتُعدّ الكرامة في الإسلام هبةً إلهيةً تتجلّى في خلق الإنسان في أحسن تقويم كما في قوله تعالى: ﴿**فَتَبَارَكَ اللهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ**﴾ [سورة المؤمنون: 14]، وفي تسخير الكون لخدمته، وفي تكريمه بالوحي والرسالات، إلى جانب ضمان حقوقه الأساسية من قبل الله ﷻ. لكنّ

هـذه الكرامـة ليسـت مطلقـةً بـلا قيـود، بـل هي مقترنـة بالمسـؤولية والالـتزام بتكاليـف الخلافـة والعبوديـة لله ﷻ، ممّـا يـوازن بـين الحقـوق والواجبـات في المنظومـة الإسـلامية.

أمّـا الأنسـنة فقـد وُلدت بوصفهـا ردّ فعـل على الاضطهـاد الديـني الذي مارسـته الكنيسـة في العصـور الوسـطى، سـاعيةً إلى تحريـر الإنسـان ومنحـه حرّيـةً مطلقـةً وكرامـةً لا مشروطـة. وتعـرّف بأنّهـا: «فلسـفة ترفـض الغيبيـات، وتتعامـل مـع الإنسـان ككائن طبيـعي، تركّـز على كرامتـه الجوهريـة وقيمته وقدرتـه على تحقيـق ذاتـه عـبر العقـل والمنهـج العلـمي التجريـبي» [الرماح، الإنسـانوية المسـتحيلة، ص 20].

ومـن هـذا المنطلـق، تُؤسّـس الأنسـنة فكـرة الكرامـة الإنسـانية على مقـدرة الإنسـان العقليـة على التفكـير واتّخـاذ قـرارات أخلاقيـة، معتمـدةً في ذلـك على العقلانيـة والعلـم كأدوات رئيسـية لضمـان حرّيتـه. وقـد تطـوّرت هـذه الفلسـفة تدريجيًّـا لتصبـح تيّـارًا فكريًّـا مؤثّـرًا في المجتمعـات الغربيـة المعـاصرة، بـل امتـدّ تأثيرهـا إلى المجتمعـات الشرقيـة أيضًـا؛ إذ تبنّاهـا عـدد مـن المفكّرين الحداثيـين الذيـن دعـوا إلى صياغـة نزعـة إنسـانية إسـلامية تتوافـق مـع السـياق الحضـاري والديـني.

جـ ـ الحرّية البشرية

يتوافـق الإسـلام مـع الفكـر الأنسـني في إقـرار مبـدإ الحرّيـة الإنسـانية عـبر مجـالات متعـدّدة؛ إذ ينـفي الإسـلام فكـرة الجـبر التكويـني جذريًّـا، كمـا في قـوله تعـالى: ﴿**إِنَّـا هَدَيْنَـاهُ السَّـبِيلَ إِمَّـا شَـاكِرًا وَإِمَّـا كَفُـورًا**﴾ [سـورة الإنسـان: 3]، مؤكّـدًا على حرّيـة الاختيـار البـشري. كمـا يرفـض الجـبر التشريـعي؛ إذ يُقـرّر القـرآن: ﴿**وَلَـوْ شَـاءَ رَبُّـكَ لَآمَـنَ مَـنْ فِي الْأَرْضِ كُلُّهُـمْ جَمِيعًـا أَفَأَنْـتَ تُكْـرِهُ النَّـاسَ حَـتَّى يَكُونُـوا مُؤْمِنِـينَ**﴾ [سـورة يونـس: 99]، مسـتنكرًا فكـرة الإكـراه في الاعتقـاد. ويسـتند هـذا الموقـف إلى طبيعـة الإيمـان كشـأنٍ داخـلي لا يفـرض قـسرًا، كمـا يـصرّح القـرآن: ﴿**لَا إِكْـرَاهَ فِي الدِّيـنِ**﴾ [سـورة البقـرة: 256]، لـيُرسي مبـدأً يقبـل الاختـلاف ويحـترم الإرادة الفرديـة؛ باعتبـار الإيمـان اختيـارًا قلبيًّـا حـرًّا.

وأمّـا الأنسـنة فتعـارض الجـبر الديـني الكنسـي، وتميـل إلى العلمانيـة لكـن ليـس بمعـنى اللادينيـة؛ وذلـك لكونهـا نـوعًا مـن الإكـراه في رفـض الديـن، بـل «عندمـا يقـول الإنسـانويون إنّهـم يريـدون مجتمعًـا علمانيًّـا، فعـادةً مـا ينـادون برؤيـة معيّنـة عـن الكيفيـة الـتي ينبـغي بهـا تنظيـم المجتمـع سياسـيًّا؛ رؤيـة حـول نـوع العلاقـة الـتي ينبـغي أن تكـون بـين الديـن والدولـة» [سـتيفن لـو، الإنسـانوية، ص 91]. وتـرى أنّ الدولـة مـن وظيفتهـا أن تكـون محايـدةً بالنسـبة إلى جميـع الاتّجاهـات الفكريـة؛ وذلـك لأنّ مـن حـقّ البـشر أن يختـار مـن المذهـب أو الديـن مـا يشـاء، فـلا تقبـل أيّ إكـراه أو تهديـد في هـذا السـياق.

د ـ الحسن والقبح العقليين

اختلفت المذاهب الفكرية المختلفة حول مبدإ الحسن والقبح العقليين؛ إذ أنكرته بعض المدارس زاعمةً أنّ الأخلاق ستكون اعتباطيةً أو نسبيةً إذا لم يستمدّ الخير والشرّ من الإله، وهو ممّا ثبت بطلانه في محله. [انظر: ستيفن لو، الإنسانوية، ص 72 و73]

وفي المقابل، يتبنّى الإسلام والفكر الأنسني رؤيةً تقرّ بوجود حقيقة أخلاقية موضوعية وعالمية، يدركها العقل البشري عبر التجربة أو بتحليل جوانب الطبيعة الإنسانية.

فصحّة الأفعال الأخلاقية أو خطؤها ـ وفق هذا التصوّر ـ لا تنبع من مجرّد أمر إلهي بها، بل لأنّها تحمل قيمتها الجوهرية التي أقرّها الله ﷻ وأمر بها. أمّا إدراك البشر لها فيعتمد على بداهتها العقلية؛ فمجرّد تصوّرها يفضي إلى تصديقها، ولا يتوقّف قبولها على وجودها الواقعي.

ثانيًا: نقاط الافتراق بين الإسلام والأنسنة في الحرّية الأخلاقية

ممّا لا ريب فيه أنّ الإسلام دين سماوي ينطلق من تعاليم وحيانية لتنظيم حياة الإنسان والسير به الى السعادة الأبدية، في حين تنطلق الأنسنة (الإنسانية العلمانية) من رؤية تؤكّد استقلالية الإنسان عن الدين والوحي، بل قد تصل إلى الدعوة لمحو الدين وإقصائه من الحياة الاجتماعية، معتمدةً على العقل البشري بديلًا عن المرجعية الإلهية. وهذا هو الفرق الجوهري بين الاسلام والرؤية الأنسنية الغربية، وتتفرّع عنه مجموعة من الأمور تمثّل نقاط الافتراق بينهما في تحديد الحرّية الأخلاقية، وهي كالتالي:

أ ـ الإنسان بين الغلوّ والاقتصاد

يؤكّد الإسلام أنّ الإله هو السرّ الكامن وراء وجود هذا الكون، ومصدر نشأته وغايته النهائية، ويعدّ خلق الإنسان إحدى معجزاته العظمى؛ إذ جعله خليفةً في الأرض، حتّى سجدت له ملائكته تكريمًا لمكانته الرفيعة.

أمّا الأنسنة فتتجاوز الحدود في تمجيد الإنسان، فترفعه إلى مرتبة الإله في تسيير العالم، وتزعم أنّه قادر على إدراك الحقائق وتفسيرها بعيدًا عن أيّ سلطة دينية، بل تدعو إلى خضوع كلّ المفاهيم الدينية المطلقة لمحكمة العقل البشري وتجاربه المادّية. وهذا الموقف ينبع من «غرور الإنسان بما اكتشفه من أسرار الكون، فجعل نفسه قيمةً عليا حاكمةً بذاتها على المفاهيم والتصوّرات، حتّى لو كانت هذه المفاهيم دينيةً جاءت من جهة مفارقة

للإنسان؛ إذ شهد عصر التنوير تأليه الطبيعة وشرعنة العلم بوصفه دينها الحديث، وعلماء الطبيعة بوصفهم أنبياءها وكهنتها، وأصبح المتعلّمون حكرًا على الإنسانيين» [الرماح، الإنسانوية المستحيلة، ص 48].

ويلاحظ عليه ما يلي:

1ـ جاءت هذه المعرفة حول حقيقة الإنسان من العقل الأداتي والتجريبي فحسب، والحقّ أنّه ليس هو المصدر الوحيد للمعرفة البشرية، بل هناك طرق أخرى للمعرفة الصحيحة كالعقل البرهاني والشهود والوحي. [انظر: الموسوي، الإنسان بين المعتقد الديني والأنسنة، ص 36]

2ـ تجعل الأنسنة أنّ الإنسان هو مقياس كلّ شيء، لكنّه يطرح السؤال نفسه بأنّه أيّ إنسان تتكلّم عنه الأنسنة؟ ويمكن أن يقال إنّ المراد منه الطبيعة الفعلية لكلّ من أفراد البشر، ولكنّ هذا الكلام لا يصحّ؛ لأنّ الطبيعة الفعلية للبشر غير ثابتة وتختلف باختلاف الظروف الزمانية والمكانية وبالتالي لا يمكن وضع ضوابط عامّة وثابتة، بناءً على هذه الطبيعة لتحديد المصالح والمفاسد الواقعية التي ترشد الإنسان في طريق تكامله. [انظر: المصدر السابق]

ب ـ التوحيد والإلحاد

يمتاز الإسلام عن غيره من الأديان بعقيدة التوحيد التي يراها عقيدة فطرية للبشر فالتوحيد هو الأساس لجميع المفاهيم الميتافيزيقة والوحيانية لدى الإسلام، وهو المعيار الذي يحدّد مبدأ الإنسان ومنتهاه، وهو الذي يعطي للحياة البشرية معنًى حقيقيًّا.

وأمّا الأنسنة فهي نزعة إلحادية أو لاأدرية في أحسن الأحوال؛ إذ تبتعد عن الدين ومعتقداته ومقدّساته، وتجعل البشر مستغنيًا عن الإله في العصر الراهن، بل تجلس البشر في مكانه يقنّن ويشرّع لمصلحة البشر، ومن ثمّ قيل: «لم نفتأ نشاهد تأليهًا للإنسان بطيئًا ومحتومًا» [الرماح، الإنسانوية المستحيلة، ص 47]. ويرفض أصحابها تقسيمها إلى الأنسنة الدينية والإلحادية، بل يرى كثير منهم الدين خطرًا كبيرًا وشرًّا عظيمًا على الإنسانية وتكاملها. [انظر: ستيفن لو، الإنسانوية، ص 13]

جـ ـ الأخروية والدنيوية

يعدّ الإيمان بالآخرة من المعتقدات الدينية المسلّمة بين جميع الأديان السماوية الإبراهيمية، وله مكانة عظيمة في المنظومة المعرفية الدينية؛ وذلك لأنّ الإيمان بالآخرة يعدّ ضمانة حفظ الشريعة والقيم الأخلاقية من الضياع.

وأمّا الأنسنة العلمانية كمذهب فلسفي، فتمتاز عن النزعات الإنسانية الأخرى بتوصيفها السباعي الذي ذكره ستيفن لو [انظر: المصدر السابق، ص 9 و10]، وتلغي عقيدة الآخرة، وتدعو إلى التعبّد بالحياة الدنيوية، وهذا ممّا يستلزم انحصار التكامل البشري في مجال تلبية الحوائج المادّية في الحياة الدنيا، وإنكارًا للبعد المعنوي والروحي للانسان الذي يمثّل حقيقته الإنسانية، ويبقى بعد فناء الجسد وانتهاء الحياة الدنيوية.

الخاتمة

من خلال ما طرحناه في البحث توصّلنا إلى النتائج التالية:

1ـ المعرفة الميتافيزيقية ممكنة للبشر، ويمكن الحصول عليها بالعقل والوحي والشهود، وهي معرفة يقينية ناشئة من البرهان القطعي فلا يصحّ اتّصافها بالتوهّمات.

2ـ لا تنحصر الحقيقة الأخلاقية في الجانب المادّي فحسب، بل تعمّ الأمور المعنوية والمجرّدة أيضًا، وأنّ الإنسان كيان ذو بعدين: المادّي والمعنوي، والثاني هو الأهمّ.

3ـ هناك اتّجاهات ومذاهب إسلامية كثيرة في فهم النصوص الوحيانية ومنهج تفسيرها، والضابط للفهم الصحيح هو مطابقة المسألة الدينية للمعايير العلمية والموضوعية.

4ـ هناك رؤية كونية معيّنة ومنظومة فكرية وعقدية يحتويها الإسلام بإزاء الأنسنة، وهي عبارة عن المعتقدات الدينية من التوحيد والعدل والمعاد، وأمّا الأنسنة فهي نزعة إلحادية مبنيّة على إنكار الإله والمعاد، ومن ثمّ جاء الفرق بينهما في تحديد نطاق الحرّية الأخلاقية ومبادئها.

5ـ ترى الأنسنة أنّ الإنسان كيان مقدّس يقدر على إدراك القيم الأخلاقية من خلال الاطّلاع على الطبيعة البشرية، مستقلًّا عن الدين وفكرة الإله.

6ـ اعترف الإسلام والأنسنة معًا بالحرية المقيّدة للبشر، وعارضا نظرية الحرّية المطلقة من الأساس.

7ـ اتّفق الإسلام والأنسنة في معارضة النسبية العامّة والخاصّة، ولا سيّما النسبية الأخلاقية، واعترفا بالحقيقة الموضوعية.

8ـ أنّ كرامة البشر وإعطاء حقوقه الطبيعية كحقّ الحرّية وحقّ التملك وحقّ التعبير ممّا أكّد عليه الإسلام والأنسنة معًا.

9ـ مبادئ الحرّية الأخلاقية لدى الأنسنة عبارة عن أصالة الإنسان وعقيدة الإلحاد أو اللاأدرية (على الأقلّ) والعقل الأداتي والعلمانية والليبرالية ونفي الآخرة.

10ـ الأمور الحاكمة على حرّية الأفراد لدى الإسلام والأنسنة هي عدم التضرّر بحقوق الآخرين واحترام القانون وسيادة القيم الأخلاقية ورعاية المصالح العامّة للبشر.

قائمة المصادر

القرآن الكريم.

حسن زاده آملي، حسن، النفس من كتاب الشفاء، مكتب الإعلام الإسلامي، مركز النشر، قمّ، الطبعة الأولى، 1417 هـ.

لالاند، أندريه، موسوعة لالاند الفلسفية، تعريب: خليل أحمد خليل، عويدات، بيروت ـ باريس، الطبعة الثانية، 2001 م.

ابن الأثير، مبارك بن محمد، النهاية في غريب الحديث والأثر، موسسه‌ى مطبوعاتى اسماعيليان، قم، چاپ چهارم، 1367 ش.

ابن تيمية، تقي الدين أحمد بن عبد الحليم، درء تعارض العقل والنقل، تحقيق: عبد اللطيف عبد الرحمن، الناشر: دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الثانية، 2009 م.

البحراني، ابن ميثم، قواعد المرام في علم الكلام، قم، چاپ دوّم، 1406 هـ.

الآمدي، سيف الدين، أبكار الأفكار في أصول الدين، القاهرة، 1423 هـ.

الرماح، إبراهيم عبد الله، الإنسانوية المستحيلة.. إشكالات تأليه الإنسان وتنفيدها في الفكر المعاصر، الرياض، الطبعة الأولى، 1339 هـ.

سبحاني، جعفر، بحوث في الملل والنحل، الناشر: مؤسسة النشر الإسلامي، مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام، قم.

السراجي، كريم، الأسس الدينية للاتجاهات السلفية، الناشر: دار السلام، بيروت، الطبعة الأولى، 2010 م.

الموسوي، روح الله، الإنسان بين المعتقد الديني والأنسنة، مؤسسة الدليل، الطبعة الأولى، 2019 م.

النجار، عبد المجيد، الحرّية الدينية في الشريعة الإسلامية.. أبعادها وضوابطها، مجمع الفقه الإسلامي الدولي، دولة الإمارات المتّحدة العربية.

بحر العلوم، محمد بن محمدتقي، بلغة الفقيه، منشورات مكتبة الصادق، طهران، الطبعة الرابعة، 1403 هـ.

الحرّاني، حسن بن عليّ بن شعبة، تحف العقول، قم، الطبعة الثانية، 1404 هـ.

يوسفيان، حسن، شريفي، أحمد حسين، العقل والوحي، تعريب حيدر الحسيني، الناشر دار الدليل، كربلاء، الطبعة الأولى، 2023 م.

الحكيم، محمدتقي بن محمدسعيد، الأصول العامّة في الفقه المقارن، قمّ، الطبعة الثانية، 1418 هـ.

حمود، محمد جميل، الفوائد البهيّة في شرح عقائد الإمامية، بيروت، الطبعة الثانية، 1421هـ.

الرازي الحمصي، سديد الدين، المنقذ من التقليد، قم، الطبعة الأولى، 1412 هـ.

سارتر، جان بول، الوجودية.. منزع إنساني، التعريب: محمد نجيب عبد المولى وزهير المدنيني، دار محمد علي تونس، الطبعة الأولى، 2012 م.

ستيفن لو، الإنسانوية.. مقدّمة قصيرة جدًّا، تعريب: ضياء ورّاد، مؤسسة الهندواي، القاهرة، الطبعة الأولى، 2016 م.

سري نصيبة، الحرّية بين الحدّ والمطلق، دار الساقي، بيروت، الطبعة الأولى، 1995 م.

خرازي، سيدمحسن، بداية المعارف الإلهية في شرح عقائد الإمامية، قم، الطبعة الرابعة، 1417 هـ.

الشريف الرضي، محمد بن الحسين، نهج البلاغة، تحقيق صبحي الصالح، قمّ، الطبعة الأولى، 1414 هـ.

الحسيني الشيرازي، محمد، الفقه ـ القانون، مركز الرسول الأعظم ﷺ للتحقيق والنشر، بيروت، الطبعة الثانية، 1419 هـ.

الصدر، محمدباقر، دروس في علم الأصول، طبع انتشارات اسلامى، قم، الطبعة الخامسة، 1418 هـ.

البندر، عقيل، ضرورة التكليف الإلهي.. قراءة في معطيات العقل، مؤسسة الدليل، الطبعة الأولى، 2023 م.

العلّامة الحلّي، الحسن بن يوسف، نهاية الوصول إلى علم الأصول، قم، الطبعة الأولى، 1425هـ.

علی، احمدی امین، قلمرو آزادی از دیدگاه اسلام و لیبرالسیم، انتشارات مؤسسه‌ی آموزشی و پژوهشی امام خمینی، قم، 1402 ش.

الفاضل المقداد، إرشاد الطالبين إلى نهج المسترشدين، قم، 1405 هـ.

قنصوة، ياسر، الليبرالية، نهضة مصر، الطبعة الأولى، 2007 م.

الكليني، محمد بن يعقوب، الكافي، طبعة الإسلامية، طهران، الطبعة الرابعة، 1407 هـ.

المازندراني، محمدصالح بن أحمد، شرح الكافي ـ الأصول والروضة، طهران، الطبعة الأولى، 1382 هـ.

عزيزي،مصطفى، الأسس الفكرية للعلمانية.. عرض ونقد، مؤسّسة الدليل، الطبعة الأولى، 2020 م.

مطهری، مرتضی، مجموعه‌ی آثار استاد شهید مطهری، صدرا، قم، چاپ هشتم، 1372 ش.

قدردان قراملکی، محمدحسن، فقه الحرّية.. دراسة فقهية في الحرّية وقيودها، التعريب: علي الموسوي، الناشر: مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، بيروت، الطبعة الأولى، 2008 م.

مهدوي كني، محمدرضا، البداية في الأخلاق العملية،دار الهادي، بيروت، الطبعة الأولى، 1423 هـ.

نبویان، سیدمحمود، خدامحوری یا اومانیسم، نشریه‌ی رواق اندیشه، شمارۀ 13، دی 1383ش.

النراقي، محمدمهدي بن أبي ذرّ، أنيس المجتهدين في علم الأصول، قم، الطبعة الأولى، 1388 ش.

النراقي، مهدي بن أبي ذرّ، جامع السعادات، مؤسّسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، الطبعة الرابعة.

نیک‌سرشت، پروین، تحلیل و بررسی پیامدهای اومانیسم از دیدگاه علامه‌ی طباطبایی با تکیه بر تفسیر المیزان، فصلنامه‌ی مطالعاتی قرآنی، سال هشتم، شمارۀ 22، زمستان، 1396 ش.