فرانز روزنتال

مفهوم الحرية في الإسلام

دراسات في مشكلات المصطلح وأبعاده في التراث العربي الإسلامي

ترجمة:
د. رضوان السيّد
د. معن زيادة

المدار الإسلامي

فرانز روزنتال (1914-2002)

من كبار المستشرقين الألمان في القرن العشرين. استقر في الولايات المتحدة الأميركية عام 1940 وعمل أستاذاً مساعداً للغات الساميّة في الكلية العبرية بمدينة سنسناتي في ولاية أوهايو. ثمّ درّس اللغة العربية في جامعة بنسلفانيا، قبل أن يتولى منصب أستاذ كرسي لويس م.رابينوفيتز للغات الساميّة في جامعة ييل.

قضى روزنتال حياة علمية وأكاديمية حافلة بالتدريس والكتابة والبحث والتحقيق وترك إسهامات بارزة في الدراسات الشرقية والإسلامية والتراث العربي من أبرزها:

- A History of Muslim Historiography
  علم التأريخ عند المسلمين (دار المدار الإسلامي، 2007)
- The Technique and Approach of Muslim Scholarship
  مناهج العلماء المسلمين في البحث العلمي (دار المدار الإسلامي،2007)
- Ibn Khaldoun, the Muqaddimah, 1958
  مقدمة إبن خلدون، ترجمة وتحقيق
- Knowledge Triumphant: The Concept of Knowledge in Medieval Islam, 1970
  انتصار المعرفة: مفهوم المعرفة في الإسلام الوسيط
- Humor in Early Islam, 1956
  الفكاهة في الإسلام المبكر
- Die Aramäische Forschung seit Th. Nöldeke's Veröffentlichungen, 1964
  البحث في الآراميات منذ أعمال نولدكه
- Das Forteben der Antike in Islam, 1965
  الحياة الثانية للكلاسيكيات اليونانية في الإسلام
- State and Religion According to Abul-Hasan Al-Amiri, 1956
  الدولة والدين عند أبي الحسن العامري
- Die Arabische Autobiographie, Studia Arabica I, 1937
  السيرة الذاتية عند العرب
- The Influence of the Biblical Tradition on the Muslim Historiography, in: Historians of the Middle East.
  تأثير التقليد التوراتي في علم التاريخ عند المسلمين

معن زيادة (1938-1997)

ولد في مدينة طرابلس في شمال لبنان، حائز على بكالوريوس في الفلسفة من جامعة القاهرة العام 1965، وعلى الماجستير 1967 والدكتوراه 1972 من جامعة ماكجيل في كندا.

درّس الفلسفة في الجامعة اللبنانية وتولى رئاسة قسم الفلسفة فيها 1975، ورئاسة معهد الإنماء العربي 1977، ورئاسة تحرير مجلة الفكر العربي 1988.

اهتم بالدراسة والترجمة والتحقيق، وأصدر عدداً من المؤلفات في الفلسفة وعلم الكلام والفكر السياسي الإصلاحي الحديث، ومن أبرز مؤلفاته:

تدبير المتوحد، لابن باجه الأندلسي (تحقيق)، وشروحات السماع الطبيعي، لابن باجه (تحقيق)، معالم على طريق تحديث الفكر العربي، والحركة الطبيعية إلى ما بعد الطبيعة، و الفصول الأربعة (سيرة ذاتية)، وكرّس السنوات الأخيرة من حياته للإشراف على تحرير وإصدار الموسوعة الفلسفية العربية بجزأيها الأولين مع تقديمه لها بدراسة مستفيضة عن الفلسفة العربية.

د. رضوان السيّد

أستاذ الدراسات الإسلامية بالجامعة اللبنانية، منذ العام 1978.

درّس بجامعة الأزهر، حائز على الدكتوراه من جامعة توبنغن بألمانيا الاتحادية.

عمل أستاذاً زائراً بجامعات صنعاء، وهارفرد وشيكاغو وسالسبورغ.

عمل مديراً لمعهد الإنماء العربي، بيروت(1982-1985)، رئيساً لتحرير مجلة الفكر العربي الفصلية(1979-1985)، مديراً لمعهد الدراسات الإسلامية (1985-1988)، (1994-2000)، وهو عضوٌ واستشاريٌ في عدة مؤسسات علمية وأكاديمية عربية وعالمية.

مؤلفاته:

الأمة والجماعة والسلطة (1984)، مفاهيم الجماعات في الإسلام (1985)، الجماعة والمجتمع والدولة (1997)، سياسيات الإسلام المعاصر(1997)، الصراع على الإسلام (2004)، مقالة في الإصلاح السياسي العربي (2005)، المستشرقون الألمان (دار المدار الإسلامي، 2007).

النصوص المحققة:

الأسد والفواس (1977)، قوانين الوزارة للماوردي (1979)، المسائل في الخلاف بين البصريين والبغداديين (1979)، الإشارة الى أدب الإمارة للمرادي (1981)، الجوهر النفيس في سياسة الرئيس لابن الحداد (1983)، تسهيل النظر للماوردي (1987)، تحفة الترك (1993).

النصوص المترجمة :

صورة الإسلام في أوروبا في العصور الوسطى لسودرن، ط2 دار المدار الإسلامي (2005)، صلاح الدين وريتشارد قلب الأسد لروستون (2002)، كيف حدث الخلل لبرنارد لويس (2004)، بُردة النبي لروي متحدة،ط2، دار المدار الإسلامي (2007)، العالم والغرب لفيليب كورتن، الرياض 2007.

فرانز روزنتال

مفهوم الحرية في الإسلام

دراسة في مُشكلات المُصطَلح وأبعاده في التراث العربي. الإسلامي

ترجمة وتقديم

د. معن زيادة د. رضوان السيد

دار المدار الإسلامي

Original Title:
The muslim concept of freedom prior to the nineteenth century
by **Franz Rosenthal**

جميع الحقوق محفوظة للناشر

نشر هذا الكتاب لأول مرة باللغة الإنكليزية سنة 1960 وبالعربية 1978

© دار المدار الإسلامي 2007

الطبعة الثانية
حزيران/يونيو/الصيف 2007 إفرنجي

مفهوم الحرية في الإسلام
ترجمة د. معن زيادة ، د. رضوان السيد
موضوع الكتاب فكرإسلامي **تصميم الغلاف** دار المدار الإسلامي
الحجم 13.5 × 21 **سم** **التجليد** برش مع ردّه

ردمك 5-395-29-9959 **ISBN** **رقم الإيداع المحلي** 2006/7813
(دار الكتب الوطنية/بنغازي - ليبيا)

دار المدار الإسلامي
الصنائع، شارع جوستينيان، سنتر أريسكو، الطابق الخامس،
هاتف 04 03 75 1 961 + **خليوي** 39 39 93 3 961 +
05 03 75 1 961 + **فاكس** 07 03 75 1 961 +
ص.ب. 96-11 رياض الصلح - بيروت - لبنان
بريد إلكتروني szrekany@inco.com.lb
الموقع الإلكتروني www.oeabooks.com

All rights reserved. No part of this book may be reproduced, or transmitted in any form or by any means, electronic or mechanical, including photocopyings, recording or by any information storage retrieval system, without the prior permission in writing of the publisher.

جميع الحقوق محفوظة للدار، لا يسمح بإعادة إصدار هذا الكتاب، أو جزء منه، أو نقله بأي شكل أو واسطة من وسائط نقل المعلومات، سواء أكانت إلكترونية أو ميكانيكية، بما في ذلك النسخ أو التسجيل أو التخزين والاسترجاع، دون إذن خطّي مسبق من الناشر.

توزيع دار أويا للطباعة والنشر والتوزيع والتنمية الثقافية
زاوية الدهماني، شارع أبي داود، بجانب سوق المهاري، طرابلس - الجماهيرية العظمى
هاتف وفاكس: 013 07 34 21 218 + **نقّال** 463 45 21 91 218 +
بريد إلكتروني: **oeabooks@yahoo.com**

تقديم

1

لم يعد بروفسور فرانز روزنتال F. Rosenthal مجهولاً في أوساط الدارسين العرب، بعد أن تُرجمت دراستاه القيمتان «**مناهج العلماء المسلمين في البحث العلمي**»[1]، و«**علم التاريخ عند المسلمين**»[2] منذ سنوات إلى العربية، وأُعيد طبع الترجمتين مراراً. والدراسة التي ترجمناها هنا كُتبت بالمنهج نفسه الذي كُتبت به الدراستان السالفتا الذكر. والمنهج الفيلولوجي هذا، والذي عُرف به الفكر التاريخي الألماني، له حسناتُهُ وسيئاته أو نقائصه. هو يقوم على

---

(1) Fr. Rosenthal: The Technique and Approach of Muslim Scholarship; Rome.

وقد ترجمها إلى العربية د. انيس فريحة ونشرتها مؤسسة فرانكلين بدار الثقافة في بيروت عام 1961، وستصدر عن دار المدار الإسلامي، بيروت 2007.

(2) Fr. Rosenthal: A History of Muslim Historiagraphie; Brill.

وقد ترجمها إلى العربية د. صالح أحمد العلي، ونشرتها مكتبة المثنى ببغداد عام 1963، وصدرت عن دار المدار الإسلامي، بيروت، 2007.

التقميش والجمع، وتتبُّع كل ما ورد في الموضوع في سائر مصادره الممكنة. والمادة المجموعةُ لا تحتاجُ بعد ذلك إلاّ أن ترتَّب في أبواب تحفل بالاقتباسات الطويلة التي تتخللها ملاحظات واستدراكات تحليلية موجزة، وتثقلها هوامش وتعليقات طويلة تُشغَل غالباً بمشاكل المصدر المستعمل، وكيفية استعماله، أكثر مما تُشغَلُ بالموضوع نفسه. فإذا انتهت الدراسةُ تكوّن لدى المتتبع انطباعٌ أنه يملكُ بين يديه كل ما يتصل بالموضوع من مادة، وما عليه إلاّ أن يبدأ الدراسة انطلاقاً من هذه المادة الغزيرة التي اجتمعت بين يديه. انطباعٌ كهذا تكوّن لدينا عند قيامنا بترجمة كتاب روزنتال هذا، كما تكون لدينا عند قراءتنا بعض كتبه الأخرى ومقالاته التي نضع ثبتاً بأهمها في نهاية هذا التقديم.

2

هذا الانطباع له أسبابه التي تتصل بطبيعة الموضوع نفسه والمنهج الذي يُدرَس على ضوئه هذا الموضوع. فمن الواضح أنه من الصعوبة بمكان «التأريخ» لمفهوم أو مصطلح معيّن «عبر عصور» متطاولة كمصطلح «الحرية» في الفكرالإسلامي الوسيط، خصوصاً إذا كان هذا المفهوم لم يُدْرَس بعد في أي جانب من جوانبه أو عصر من عصور حياته؛ ليس لأنّ الاهتمام غاب لدى المسلمين، كما ألمح روزنتال وآخرون في العقود الأخيرة؛ بل لأنّ السؤال المطروح الآن من طبيعة مختلفةٍ تماماً. وهكذا فإن محاولةً من هذا القبيل محكومٌ عليها منذ البدء بأن تتحول إلى عرض مسطّح لا عمق له، أو إلى بحثٍ وثائقي يفتح الباب لأبحاث آخرين في الموضوع نفسه. وفرانز روزنتال من أولئك الدارسين ذوي الثقافة الكلاسيكية الشاملة

شأن الأجيال الأولى من المستشرقين؛ من أتباع المدرسة الفيلولوجية القديمة التي تستند إلى المادة المجموعة بدقة لتقوم بعرضٍ شامل لموضوع معيّن يتضمن بعضاً من نظرات نفّاذة هنا وهناك، وبالطرائق الهرمونوطيقية المعهودة؛ لكنه لا يدّعي لنفسه سلطان القول الأخير في الموضوع. يبدو هذا في أعمال روزنتال كما يبدو في أعمال كبار المستشرقين القدامى ـ خصوصاً الألمان من بينهم ـ من أمثال فلهاوزن Wellhausen ونولدكه Noeldeke، ودي غويه De Goeje، وسنوك هرغرونيه. الدراسة التي بين أيدينا إذن عن «المفهوم الإسلامي للحرية» هي دراسةٌ توثيقية تجمع أكثر المادة عن الموضوع. وعملية التقميش هذه ليست بالعملية السهلة؛ فقد اعتمد المؤلف على أكثر من مئتي مصدر ومرجع تردُ كلمة «الحرية» في بعضها مرةً واحدةً أولا ترد على الإطلاق. ولم يكتف بالمطبوع؛ بل اطّلع اطّلاعاً دقيقاً ـ كما يبدو من حواشيه ـ على مخطوطات عدة تتناول الموضوع نفسه وإن بشكل عرضي. وهكذا فإن كتابه مفيدٌ جداً من هذه الناحية؛ من حيث إنه يجمع بطريقة دقيقة وثائق نادرة عن «الحرية» مفرداتٍ ووجوداً ومفهوماً وواقعاً في المجتمعات الإسلامية الوسيطة.

3

لكنْ لهذا الاستقصاء الذي ذكرناه عند المؤلف ـ على أي حال ـ حدود يقف عندها. وقد فاتته أمورٌ مهمة، بعضها يعودُ إلى المنهج الذي اتبعه؛ وبعضها يعودُ إلى ضخامة المادة التي كان عليه أن يقلّبها ويستخرج منها ما يتصل بموضوعه. هذا العَنَتُ المنهجي الذي لا يريد أن يرى للحرية وجوداً إلاّ في المواطن التي تُذكر فيها بلفظها حال بينه وبين النظر إلى الأمر من مستويات أعلى وأوسع. حتى في

فصله عن الأبعاد القانونية للحرية عند المسلمين ـ وهو أوسع الفصول وأكثرها فائدة ـ؛ حالت منهجيته الحرفية دون الوصول إلى أبعاد كان ينبغي منطقياً أن يصل إليها. فبينما انهمك في الفصل الفقهي في حديث طويل عن «السجن» باعتباره مانعاً من موانع الحرية تجاهل «الأولويات الفقهية الخمس» التي يكرّر الفقهاء المسلمون ذكرها في مؤلفاتهم وشروحهم؛ مع أن ذلك لو حدث لكان كفيلاً بتجنيبه مخاطر تأملات نظرية حول وجود مفاهيم للحرية المدنية عند المسلمين. وما يقال عن الحرية المدنية في هذا المجال يقال عن الحرية الاجتماعية؛ فلو اتصل به الحديث عن الموضوع وقاده إلى نهاياته المنطقية؛ لكان عليه أن يعرض ـ ولو بإيجاز ـ لمفهوم الأمة في الإسلام، وصلة الإمام بالأمة، ودور الدولة بالتالي في الحياتين الاجتماعية والاقتصادية، هذا بالإضافة إلى «الأصناف» ودورها في تحقيق توازن اجتماعي كانت له نتائجه القانونية الظاهرة.

وإذا كان «الانتقاء» الذي تعرضت له المادة في الفصل القانوني قد قلّل من أهمية ودقة النتائج التي توصل إليها المؤلف؛ فإن الأمر نفسه وزيادة قد حصل في الفصل الذي خصصه المؤلف للأبعاد الفلسفية والكلامية للحرية. هو يسارع في تمهيده إلى التهرب من المشكلة، عندما يذكر أنه لا يريد الخوض في قضية الاختيار والجبر في الإسلام ومذاهب المتكلمين في ذلك. لكن، إن لم يحدث ذلك في دراسة عن المفهوم الإسلامي للحرية؛ فما الذي يبقى للدراسة؟ المناقشات الفلسفية في القرن الرابع حول الموضوع في تلك الدائرة الضيقة من المثقفين لا تمثل «فلسفة» الجمهور ـ لنقل البغدادي ـ الأوسع فيما يتصل بالحرية. فالمتكلمون والفقهاء والمحدّثون هم

الذين كانوا أكثر صلةً بالناس، وأكثر تعبيراً عن عالمهم. والحرية عند المتكلمين لم تكن دائماً «حرية ميتافيزيقية» تهتم بالعلاقة بين الله والإنسان. لقد تغيّر مجال الاهتمام كثيراً في القرنين الثالث والرابع الهجريين، وصارت «الحرية الإنسانية» أو «المسؤولية الإنسانية» نقطة الدائرة في كل بحث. ولا يمكن أن تكون رسائل المحاسبي (ـ 243هـ) والكندي (ـ 252هـ)، والقاضي عبد الجبار بن أحمد (حوالي 415هـ) في «العقل» وماهيته ووظائفه قد كُتبت مصادفة؛ هذا بالإضافة إلى الفصول التي خُصّصت للحديث عن العقل في كتب ابن قتيبة، وابن عبد ربه، وابن أبي الدنيا، والماوردي، والطرطوشي وغيرهم. هذا الحديث المتصل عن العقل ومسؤوليته في أعمال الإنسان، وهذا الاهتمام بالحسن والقبح وبالتولد وما شابه؛ يدلاّن على اهتمام عميق وأصيل بكافة أبعادها.

وقد قلّل من أهمية التعليقات الدراسية التي قام بها المؤلف من خلال الوثائق التي يوردها كون الأمر كله غير «تاريخي». طريقة المؤلف تعتمد على جمع المادة في موضوع معيّن ثم تحليلها دون اعتبار لزمانها، ومن هنا تجيء نصوص يرجع بعضها إلى القرن الثامن عشر، وبعضها إلى القرن التاسع، أو العاشر الميلادي. وليس بوسعنا إلاّ أن نقدّر الصعوبات التي تحيط بمشروع كهذا يريد التأريخ لفكرة معيّنة عبر عصور متطاولة؛ لكنّ تخليه المبدئي عن دراسة الموضوع من وجهة نظر تاريخية تدريجية فيها السابق واللاحق؛ حرمه وحرمنا من إمكان تتبع التطور المحتمل للمصطلح ـ هذا إنْ كان هناك تطور. وهناك بدهيةٌ لا نحسب أنّ المؤلف يجهلها. هذه البدهية النظرية تقيم صلة وثيقة بين الفكر والواقع الذي ينتج هذا الفكر فيه. ولم يكن

السرخسي، والشيخ زكريا الأنصاري اللذان تفصلهما عن بعضهما ستة قرون يعيشان في بيئات متشابهة ولا كتبا من منطلق واحد. لذا كان مفيداً أن نعرف إن كانت الأبعاد الفقهية للمصطلح على سبيل المثال قد عرفت تطوراً أو تغيراً فيما بين أبي يوسف وقاضيخان.

هذه الطريقة التي تعرض الموضوع بوصفه وحدة واحدة متجاهلة الزمان والمكان وأحياناً الظروف المحيطة بالنص قادت إلى أخطاء أخرى أيضاً. يذكر بروفسور روزنتال أنه لم يهتم بمصطلح «حر» عند العرب الجاهليين لأنه لم يترك آثاراً تُذكر في نشأة هذا المصطلح وتطوره في المجتمع الإسلامي الوسيط. والواقع أنّ المفهوم الجاهلي الذي يقرن بين «حر» و«نبيل» و«حر» و«كريم» قد استمرّ في حياة «الحرية» عند المسلمين عبر القرون المتطاولة مشتركاً إلى جانب مفاهيم أخرى للحرية نمت وتفرّعت. لذا نعتقد أنّ دراسة دقيقة للشعر الجاهلي كانت كفيلة بإيضاح بعض ما غمض من مناحي المصطلح وأبعاده.

4

وأخيراً، فإنه لا يمكن فصل منهج المؤلف عن الإيديولوجيا التي تحكم فكره، وتحدّد ـ إلى حدّ ما ـ النهج الذي ينتهجه. والمؤلف ليبراليٌ تقليدي، شديد الاعتزاز بالحضارة الغربية وخلفيتها اليونانية ـ الهيللنية. وهذا يفسّر تلك اللمحات التي تبدو أحياناً شوفينية في ثنايا كتابه. فالحرية المدنية مفهوم غربي خالص، أصله يعود إلى اليونان، والفكر الشرقي لم يعرف «الحرية» بمعناها الأوسع معرفة واعية. وإذا كان قد عرفها شعبٌ من الشعوب الشرقية؛ فالذين عرفوا

هم العبرانيون والسريان لا العرب على كل حال! وواضحٌ أن هذه «الأنسنة» المتطرفة في فكر المؤلف لا تترك المجال لتأملات أو تنظيرات عن صلة الفكر بالواقع، وعلاقات الشرق بالغرب في العصور الوسطى، وتطور هذه العلاقات وجوداً وطبيعة. ولا شك في أن إحساساً قوياً بضرورة «العدالة» يسود دراسات روزنتال جميعاً؛ لكن هذا الإحساس غير كاف بسبب الخلفية الإيديولوجية التي تحكمه، وتجعل لعدالته حدوداً تقف عندها. ونحسب بعد هذا كله أنّ هذه الترجمة لهذا التوثيق عن فكرة «الحرية» في العصور الوسطى الإسلامية كانت ضرورية لسببين؛ الأول: لكون ذلك مقدمة ضرورية لتتبع هذا المصطلح وغيره في حياتنا السياسية والاجتماعية منذ القرن التاسع عشر وحتى اليوم. هذا بالإضافة إلى الدقة في العرض، والأمانة في التأويل، ومحاولة النظر إلى النص باعتباره المصدر الأول والأخير لأي رأي يقال مقترباً بذلك من نهج تفسير وفهم الحضارة العربية من داخلها، ومن منطقها الخاصّ بغير ما آراء مسبقة تُفرض من خارج. وقد أوضحنا فيما سبق حدود نجاح المؤلف في محاولته هذه.

5

ولد فرانز روزنتال في برلين في عام (1914)، وتلقى علومه في جامعتها حيث حصل على درجة الدكتوراه في عام (1935)، ورحل إلى الولايات المتحدة الأميركية في عام (1940)، حيث عمل أستاذاً مساعداً للغات السامية في الكلية العبرية بسنسناتي في ولاية أوهايو. ثم درّس اللغة العربية في جامعة بنسلفانيا؛ وقد شَغَل منذ العام 1956 منصب أستاذ كرسي لويس م. رابينوڤيتز للغات السامية في جامعة

ييل. وتوفي في العام 2002. له مؤلفات كثيرة، وأبحاث في صورة مقالات، نُشرت في المجلات العلمية المختلفة. وهنا ثبت بأهمها:

1 - Humor in Early Islam, 1956.
2 - Ibn Khaldun, The Muqaddimah. An Introduction to History. 3 Vol. 1958.
3 - The Muslim Concept of Freedom prior to the Nineteenth Century, 1960.
4 - A Grammar of Biblical Aramaic, 1963.
5 - Die Aramâische Forschung seit Th. Nôldeke's Verôffentlichungen, 1964.
6 - Das Forteben der Antike im Islam, 1965.
7 - Knowledge Triumphant. The Concept of Knowledge in Medieval Islam. 1970.
8 - Four Essays in Art and Literature in Islam; in: The L.A. Mayer Memorial Studies in Islamic Art and Archaeology. Volume II. 1961.
9 - The «Muslim Brethern» in Egypt, MW 37 (1947) PP. 65- 112.
10 -On Suicide in Islam. JAOS 66 (1946) 238-59.
11 -Child Psychology in Islam. IC 26 I (1952), PP. 1-22.
12 -A short treatise on the meaning of the names of some Greek scholars attributed to al-Farabi. JAOS 62 (1942), PP. 73-74.
13 -Ishaq's Tarih al-Atibba. Oriens 7 (1954), PP. 55-80.
14 -Al-Kindi and Ptolemy. Stud. orientalist. Levi della Vida II (1936) 436-456.
15 -Al-Kindi als Literat. Orientalia N.S. II (1942), PP. 262-288.
16 -Arabische Nachrichten ûber Zenon den Eleaten. Orientalia N.S. (1937), PP. 21-67.
17- On the Knowledge of Platos Philosophy in the Islamic World. IC 14 (1940), PP. 387-422.
18- Some Pythagorians documents transmitted in Arabic. Orientalia N.S. 10 (1941), PP. 104-115, 383-395.

19- As-Sayh al-Yünani and the Arabic Plotinus source. Orientalia N.S. 21 (1952), PP. 461-492, 22 (1953), PP. 370-470, 24 (1955), PP. 42-66.
20- Abu Hayyan al-Tawhidi on penmanship. AI 13-14 (1948), PP. 1-30.
21- State and religion according to Abul-Hasan al-Amiri. Islamic Q. 3 (1956), PP. 42-52.
22- Die arabische Autobiographie. Studia Arabica I (Analecta Orientalia, Rome 1937), PP. 42-52.
23- Al-Mubassir b. Fatik, in: Oriens 13-14 (1960-61), PP. 132-158.
24- The influence of the Biblical tradition of the Muslim **historiography** Historians of the Middle East, ed. B. Lewis and P. M. Holt, PP. 35-45.
25- The Technique and Approach of Muslim Scholarship.
26- A History of Muslim Historiagraphie, Leiden, Brill, 1968.

تمهيد

كل المؤلفين الذين عندهم شيء مهمٌ يقولونه معنيون بشكلٍ أو بآخر بقضية الحرية. إنهم، وإن لم يكتبوا عنها بالخصوص، فإن موقفهم من الفكرة نفسها يوجّه مسار أبحاثهم، وينطبق هذا على المفكرين في نطاق الحضارة الإسلامية أيضاً. إن المؤرخين، والفلاسفة، والمتكلمين، والفقهاء، والسفراء، والأدباء، يدرسون موضوعات تتصل بالفكرة من قريب أو بعيد. ومؤلفات هؤلاء تشكل الكثرة العظمى مما أُلّف في نطاق الثقافة الإسلامية. إن مهمة تتبع فكرة الحرية عند أكثر المؤلفين المسلمين هي والحال هذا؛ مفيدة وممتعة؛ لكن هذا ليس هدفنا في هذا الكتاب.

إن قضايا حرية الإرادة في الإسلام، والمواقف من الاجتهاد أو التقليد تقودنا إلى دراسة علم الكلام كله، ومعه أُسس الحياة العقلية في الإسلام. وعندما يُراد بحث المسألة بشكل موجز؛ فإنه لا معدى عن فصلٍ يدرس الصراع الدائر بين القدرية والجبرية في التاريخ الإسلامي، وأنصار علم التنجيم وخصومه على سبيل المثال. وهذا الكتيب لا يحقق أياً من هذه المطامح.

إن الآراء المسجّلة في الموقف من الحرية متناثرة هنا وهناك في ثنايا المؤلفات العربية؛ وقد تتبعنا هذه الآراء وأعدنا تجميعها وتنظيمها. ولا شك في أنه لا يمكننا هنا أن ندّعي أننا قمنا باستقصاء كامل. وقد كانت الغلبة هنا للمادة المعروضة على الشخصيات الجذّابة التي كانت لها أحياناً مواقف متفرّدة فيما يتصل بالموضوع. مع هذا فإنني آمل أن أكون قد فتحت بدراستي هذه الباب لدراسات أخرى في الموضوع.

ثم إنّ بعض المادة المدروسة هنا قد لا تتضمن مواقف وآراء تدخل في نطاق الموضوع بالمعنى الدقيق لذلك، ووجود مادة كهذه يعود إلى أن الدراسة هذه كان مخططاً لها أن تشكّل جزءًا من دراسة واسعة بعنوان: «Man Versus Society in Islam»، وكان هدف هذا البحث الواسع محاولة تفهم نواحي التوتر والصراع بين الفرد والمجتمع في العصور الوسطى الإسلامية (كما في كل العصور والمجتمعات). وكان المخطط لهذه الدراسة واضحاً، ولهذا قمت بجمع المادة بأبعادها المختلفة. ولقد اجتمعت عندي مادة جيدة متصلة ببعض النواحي، وربما اجتمع المزيد في السنوات القادمة. ومن المأمول أن يعمد دارسون آخرون إلى معالجة بعض جوانب الموضوع. لكنني أحسب أنه ليس بوسعي حقاً أن أنجز بمفردي مشروعاً واسعاً كهذا من كل نواحيه، لذلك فقد اعتزمت أن أنشر بابه الأول هنا، وأحسب أنّ هذا الباب يستطيع بمفرده الوقوف على قدميه. وأرى أن مساره يصبح واضحاً إذا نُظر إليه من الخلفية التي تعرضت لها بالذكر.

الفصل الأوّل

المشكلة

أصل مفهوم الحرية ينبغي البحث عنه في النطاق القانوني وفي عصور ما قبل التاريخ؛ فالإنسان الحر كان من الوجهة القانونية مختلفاً عن العبد الذي كان ملكاً له؛ لذا فإن تعريف الحرية لا يثير أية مشكلات عندما توجد العبودية كمؤسسة؛ الحرية في هذه الحالة هي كونُ الإنسان حراً في مقابل أن يكونَ عبداً. ولقد كان فهم «الحرية» بهذا المعنى واضحاً تماماً ومقبولاً بشكل عام، واحتاج الأمر إلى جهود عقلية كبيرة للابتعاد عنه ولإعطاء «الحرية» مفهوماً جديداً يوسّع من معنى المفهوم القديم لها. كان الإغريق ـ في حدود ما نعرف ـ أول الناجحين في هذه المهمة؛ إذ تمكنوا من دفع الحرية على الطريق الذي جعلها إحدى الفكرويات التي تحدّد المسار التاريخي للعالم.

إنّ نظرةً إلى الوراء من المنطلق التاريخي الذي نقف عنده في الوقت الحاضر، توضّح لنا أنّ مفهوم الحرية كان أهمّ محرّك تاريخي عرفه العالم. وخلال سيرورتها عبر التاريخ استطاعت «الحرية» أن تُعتِق نفسها من إطار قيود التعريفات، وأن تتطور إلى واحد من

المصطلحات المجرّدة القوية التي ليس لها وجود خارجي يمكن تحديده إلاّ ما يُعطيه لها العقل الإنساني. وفي الوقت الذي خرجت فيه الحريةُ عن أن تخضع لأي تعريفٍ موضوعي؛ أصبحت موضوع تعريفات متعددة. وغنيّ عن القول أنّها أصبحت أيضاً موضوع أدبيات واسعة ورائعة. هذه الجهود لتعريف «حريتنا» كانت من الناحية الفنية غير ناجحة وستبقى كذلك. إنها تحدثنا عن الشعوب والأزمنة التي أنتجتها أكثر مما تحدثنا عن الحرية ذاتها. مع ذلك كانت هذه التعريفات ـ وستبقى ـ شأنها في ذلك شأن الحرية نفسها ـ ذات مغزًى عميق وتأثير كبير.

هناك فيما يتصل بالحرية بعض الأمور التي يمكن بكل طمأنينة اعتبارها غير قابلة للنقاش؛ على الرغم من غياب إجماع بشأن مفهوم الحرية نسبياً؛ أو كما عبّر أحد الفلاسفة المحدثين «فقط لأنّ هناك تحدّداً في احترام أحدنا (لنفسه) تقومُ حريةُ الآخر»[1]. قضية إيجابية أخرى يمكن أن ترد هنا أيضاً، إنها تلك التي تتعلق بالحاجة إلى وضع تمييزات بين ضروب الحرية المختلفة؛ فالحرية لها «مستويات» متعددة؛ إذا صح التعبير. هذه المستويات يمكنُ فصْلُ بعضها عن البعض الآخر. لكن ينبغي أن يكون مفهوماً ـ على أي حال ـ أنّ هذا التمايز بين مستويات الحرية ليس نهائياً، بل على العكس من ذلك؛ فحيثما كان مفهومُ الحرية فاعلاً أو مؤثراً «كقوةٍ تاريخية»؛ كان هناك بالضرورة تفاعل بين مستويات الحرية المختلفة.

(1) P. Weiss: Man's Freedom (New Haven, 1950), 29.

ويمكن التمييز مبدئياً بين مستويين من مستويات الحرية[2]: **الأول** هو المستوى الفلسفي الوجودي الذي يُضيف إليه الإسلام ـ والمجتمعات الدينية الأخرى ـ بُعداً كلامياً ميتافيزيقياً، **والثاني** هو المستوى الاجتماعي. يقيم المسلمون تلقائياً فصلاً قاطعاً بين هذين المستويين من مستويات الحرية؛ فمفهوم حرية الإرادة وحرية الاختيار يعبّر عنه بمصطلح يختلف عن ذاك الذي يُستخدم للتعبير عن الحرية الاجتماعية. وهو ما سنتعرض له فيما بعد. إنّ هذا التمايزَ في المصطلح اللغوي بالغ المغزى.

وعندما تكون المسألة مسألةَ تحديد العلاقة النسبية للحرية بأوضاع عملية خاصة، أو بمشكلات نظرية معيّنة؛ فإن هذين المستويين يمكن أن يتشعبا مرة وأخرى. يقرّر الفيلسوف الألماني كارل ياسبرز أنه «يمكن في المستوى الاجتماعي أن يقوم تمايزٌ بين الحرية الشخصية والمدنية والسياسية؛ فالحرية الشخصية تعني تصرّف الإنسان بأموره الخاصة. إنها يمكن أن تقوم في غياب الحريتين المدنية والسياسية ـ كما كان الحال على سبيل المثال في روسيا القيصرية ـ وذلك إذا ما أُتيحت للفرد الاحتياجات الاقتصادية الأساسية. أماالحرية المدنية فلا يمكن أن تزدهر إلاّ في مجتمع الأمن والقانون؛ وإنْ في غياب الحرية السياسية ـ كما كان الحال على سبيل المثال في ألمانيا القيصرية ـ أما الحرية السياسية فتتلخص في

(2) قـارن: D. Fosdicks introduction to her edition of J.S. Mill, on Social Freedom (New York, 1941), 23.

أن يكون لكل مواطن الحق في اختيار مَن يحكمه ـ كما هو الحال على سبيل المثال في الولايات المتحدة الأميركية[3] ـ.

لاقت محاولات تحديد الحرية بمصطلحات جامعة فشلاً ذريعاً كما كان متوقعاً؛ وذلك بدءًا بالتعريف المنسوب إلى أرخيتاس الذي أعطى لـ «Eleuthron» وجوداً منفصلاً باعتباره مدخلاً للفصل بين المصطلحين النسبيين للسيد والرقيق[4]. هذه المحاولات كانت ـ باعتراف أصحابها ـ تترك المسألة حيث بدأت بها، وتستخدم للحرية مصطلحاً تعسفياً؛ لتحدّد بعض الأمور التي تدخل في أي مصطلح آخر حتى العبودية نفسها. وهكذا، فإن المضمون النهائي لمفهوم الحرية؛ نعني الحرية الوجودية هو عند ياسبرز «عصيٌّ عن الإدراك. . . . إنّ الحرية لا يمكن ـ بأي حال من الأحوال ـ أن تدرك، أو تفهَم بعملياتٍ فكرية موضوعية. إنني واثق انها موجودة، ليس بفكري، بل بوجودي، ليس بتأملاتي حولها وبحثي عن معنىً لها، ولكن بأني أعيشها؛ فكل ما يقال حول الحرية هو في الواقع وسيلة للتواصل، والحرية هي موضوع سوء فهم مستمر، كما أنها لا تقدم لنا إلاّ إشارات غير مباشرة فقط»[5].

ولقد عمد بعض المفكرين إلى حذف مفهوم الحرية من دائرة الفرد حيث تقوم الحرية أصلاً، وأدّعوا أنّ الحرية تتمثّل في خضوع الفرد لنظام أعلى؛ اعتُبر أكثر إنسانية على الحقيقة من الكائن الفرد

(3) K. Jaspers, Philosophie, 2nd ed. (Berlin - Heidelberg 1948), 437.

(4) قارن: Simplicius, In Categorias, ed. K. Kalbfleisch (Berlin, 1907. Comm. in Aristotelem Graeca, VIII), 384, 1. 9.

(5) المصدر السابق، ص 453 وما بعدها.

نفسه. لقد راود ترايتشكه (H.Treitschke) ـ على سبيل المثال ـ ذلك الحُلُم عن وجود دولة هي واحة الحرية الفردية، مصدرها «حرية الإنسان في دولة حرة»[6]. بينما قام أحد الأنثروبولوجيين المعاصرين بدراسة رائعة له متخلياً عن دولة ترايتشكه السديمية لصالح مفهوم أكثر تحديداً هو «المنظومة الثقافية». إنه يقول: «إن الحرية يمكن أن تُفهم بوصفها الشروط الضرورية والكافية لتشكيل هدف ما، وترجمة هذا الهدف إلى عمل فاعل من خلال وسائلية ثقافية منظمة، والاستمتاع الكامل بنتائج هذه الفاعلية. على هذا، فإن مفهوم الحرية يمكن أن يتحدد فقط ضمن علاقته بمجتمع إنساني منظم مزوّد بدوافع ثقافية، وأدوات، وقيم؛ تستلزمُ بالضرورة وجود قانون ونظام اقتصاديّ، ومؤسسة سياسية؛ أو باختصار: منظومة ثقافية[7]»، وبتعبير آخر و «رمزياً؛ الحرية في حقيقتها هي قبول القيود التي تناسبُك وتناسبها، وهي ذلك اللجامُ الذي تشدّ به نحو غايةٍ اخترتها وأعطيتها قيمة ولم تُفرَض عليك فرضاً»[8]. وواضح من هذا هنا: أنّ فكرة ترايتشكه قد نقلت إلى المجتمع الذي يعني وجوده عدم حرية الفرد.

---

(6) Treitschke's Die Freiheit 57.
طبع هذا الكتاب لأول مرة سنة 1861 والاقتباس هنا من طبعة غير مؤرخة ظهرت في Insel - Verlag (Leipzig)

(7) B. Malinowski, Freedom and Civilization (London, 1947), 25.

(8) المصدر السابق، ص 242. يقول شوتول: «من الواضح أن الحرية ليست ما تبدو، وكأنها خاصية فردية. إنها واقعة سياسية واقتصادية واجتماعية، وهي تسمية أخرى لذلك المركّب المسمى العدالة»، قارن مجموعة مقالات توجيهية بعنوان:
Freedom, Its Meaning, ed. R. N. Anshen (New York, 1940), 21.

بالإضافة إلى ذلك؛ هناك مفهومُ الحرية الذي يعني تسليم الفرد للقانون والنظام الإلهيين. هذا المفهوم يعنينا هنا مباشرة لأنه ـ كما هو واضح ـ ينطبق على الوضع السائد في الإسلام. لقد حدث هذا في الواقع؛ فكما يقرّر غارديه (Gardet): «رغم كل الاختلافات، فإنّ المفهومين الإسلامي والمسيحي للحرية يشتركان في أمرٍ واحدٍ، كلاهما على حدٍّ سواء يقف ضد البحث اللامشروع عن حرية متوهَّمة ولفظية... فالمسيحي ـ كالمسلم ـ ليس عنده حسّ بالحرية إلاّ إذا كان على توافق تام مع نفسه ومع نظام أسمى»[9]. وفي المصنّف نفسه نجد كاتباً يتفق مع غارديه، مقرراً أن «الحرية في الإسلام هي حرية مربوطة بالخضوع»، ويتساءل عما إذا لم يكن هذا النقيض الغريب ـ الحرية عن طريق الإذعان ـ يصف في الواقع مأزق الحرية في الإسلام كما في أي تراث ديني آخر[10].

وتجدرُ الإشارة هنا بإيجاز إلى أن مفهوم الحرية باعتبارها تسليماً وتعلّقاً بالإلهي ليست فكرة حديثة؛ فلقد تطوّر في مناخ الأديان الموحّدة منذ فترة مبكرة[11]. الربّي البابلي أحابار يعقوب الذي عاش حوالي 300م رأى أن ألواح الشريعة الموسوية كانت أقوى من الأمم واللغات الغريبة لأن كلمة «رقيم» (Harut) في E,x.3216 فُهمت على أنها تعني «حرية» (Herut)[12]. بناء عليه؛ «إن «الشريعة»

(9) في: Christianity anbd Freedom, ed. G. Thibon (London. 1955), 60.

(10) المصدر السابق، ص 25 (N. Bammarte).

(11) ويمكن على كل حال أن نلاحظ هنا أننا نواجه في الفكر الإغريقي فكرة أن الحرية تفهم على أنها اتفاق الإنسان مع الآلهة.

(12) Talmud Babli, E. rubin, 54 a.

هي «الحرية»، والخضوع للشريعة هو حرية. إنّ المدراش اليهودي يستشهد بالفقرة نفسها ليثبت أن «الإنسان الحر الوحيد في العالم هو الذي يطبّق أحكام ألواح الشريعة»[13]. ويعبّر متصوّفة الإسلام وزهاده عن الفكرة نفسها بأشكال متمايزة[14]. هذه الفكرة تبرز بأجلى معانيها في قصة لقمان السرخسي الذي يروى أنه التمس من الله أن يحرره من عبوديته، أو من موقفه كعبدٍ في مقابل الله. وكانت الحرية التي مُنحت له هي الجنون[15].

هذه الإشارات القليلة إلى المناقشات المعاصرة[16] المشكلة للحرية تحقق المقصود منها ـ إن استطاعت ـ أن توضح مدى تعقيد مفهوم الحرية؛ هذا المفهوم الذي يشكّل مجموع تطلّعات العالم الغربي المعاصر ومسوِّغ وجوده[*]. إنّ أي استمرارية مماثلة لدور «الحرية» هذا لا يمكن افتراضها بشكل مسبق في أي مكان آخر من العالم. وإذا نظرنا إلى الأمر بشكل معاكس؛ فإنه إذا كان لهذه الحرية

---

(13) Midrash Rabba to Exodus 32. 16, ed. M. Margulies (Jerusalem, 1956), 688.

(14) قارن أدناه: ص 108 وما بعدها.

(15) H. Ritter, Das Meer der Seele (Leiden, 1955), 167.

(16) ظهر حديثاً مجموع ضخم جداً عن وجهات النظر والآراء حول الحرية في مصنف: M. J. Adler, The Idea pf Freedom (New York). 1958).

ولم نتمكن من مراجعة مجموعات أخرى حديثة في الحرية، منها: H. J. Muller, Issues of Freedom, and J.T. Shotwell, The Long Way to Freedom.

(*) قارن بالمقدمة عن «مركزية» المؤلف (المترجمان).

أن توجد في أي حضارة؛ فإن تلك الحضارة عليها أن تتطور في مناحي لا يمكن أن تكون متمايزةً على الإطلاق عن حضارتنا.

إنّ مسلمي القرون الوسطى كانوا على وعي بتحديدات الحرية؛ ويظهر ذلك هنا وهناك كما في النّسيج الاجتماعي. ومهمتنا هنا أن نجمع الإشارات الإسلامية لفكرة الحرية ونقيّمها، وسيزوّدنا ذلك بالوسائل والأدوات الّتي تمكننا من تقييم دور الحرية حضوراً أو غياباً، دونما وقوع في تعميمات ذاتية.

الفصل الثاني

في المصطلح اللغوي

كانت المصطلحات والتعريفات (الحدود) من موضوعات النقاش المحبّبة لدى المفكرين المسلمين الذين نشأوا في ظل تقليدين؛ أحدهما عربي، وثانيهما فلسفي أرسطي. هذان التقليدان لعبا دوراً بالغ الخطورة فيما يتعلق بتاريخ الحرية في الغرب، كما كانا أيضاً مهمّين في الإسلام، وإن بطريقة مختلفة.

الكلمة العربية «حر Free» لها ما يقابلها تماماً بالعبرية[1] «her» والصيغة الأخيرة هي نتيجة تحوّل طفيف تحت تأثير القياس[2]. وقد

---

(1) في التوراة كلمات أخرى تشير إلى الحرية مثل (حوبشيت، درور)، كما أن هناك كلمات أكدية مثل (دورارو، أندورا رو) وهي جميعها مصطلحات قانونية، قارن على سبيل المثال: J. Levy, «The biblical institution of deror in the light of Akkadian documents» in: Eretz Israel, V (1958), 21-31.

(2) يشرح كارل بروكلمان كلمة her على أنها مشتقة كما شرح Resh لأن الحر بمعنى النبيل والرأس بمعنى القائد كثيراً ما يشار إليهما جنباً إلى جنب، قارن: =

استخدمت اليهودية الآرامية الصيغة نفسها الموجودة في العبرية. أما في النقوش التدمرية والنبطية فترد الصيغة المركّبة «Harh-rin» (التي غالباً ما تكون متبوعة بمضاف إليه)، ومعناها «رجل حر» و«امرأة حرة» على التوالي، إن تشكيل المقطع الأول من كلمة «h-rin» يظل مسار تساؤل؛ فعلى الأقل لا نجد فيها بشكل واضح الألف المائلة.

هذه الشواهد المشار إليها تبرر القول بأن الكلمة كانت معروفة في اللهجات السامية الشمالية الغربية[3]. أما وجودها في اللهجات

= Zeitschrift der Deutshen Morgenlândischen Gesellschaft, LXVII (1913), 108.

إن تحريك الصيغ التدمرية والنبطية لم يحدد تماماً بعد. ونحن لا نستطيع على هذا أن نؤكد وجود الصيغة السريانية في الآرامية قبلاً. وحقيقة أن اليهودية الآرامية تستخدم صيغة herut يمكن أن تعتبر إشارة إلى وجود صيغة آرامية عامة أقدم تتضمن الحرف ê. لاحظ على كل حال أن تحريك الكلمة على النقود اليهودية المشار إليها أدناه (ملاحظة رقم 20) هو أيضاً غير مؤكد. ووجود كلمة her قبل السريانية الآرامية لا ينقض مقولة بروكلمان. وهناك احتمالان آخران يمكن دراستهما هنا. الأول يمكن أن يكون هناك عملية احتواء بدأت مع الصيغة المجردة (hôrute hêrûtâ) أو ثانياً ـ وهو الاحتمال الأضعف ـ فإن الكلمة يمكن أن تكون قد تأثرت بمصدر آخر مثل الجذر «خ ى ر» العربي، والذي يعني الاختيار أو الحسن. وفي برديات الألفنتين فإن الجذر «ح ر» يستخدم بالطريقة نفسها التي تستخدم فيها الكلمات (hry Y hwdy') العبرية. أما بردية أحيقار فنجد فيها (ب ر) و (ح ر ن)، ويحتمل أن تكون الكلمة قد وردت في نقوش بهستون، قارن:

A. Cowley, Aramaic Papyri of the Fifth Century B. C. (Oxford, 1922), index, S, v. hr.

(3) يذهب Kautzsch إلى أن الكلمة العبرية hor مستعارة من الآرامية. =

السامية الأخرى فلم يتأكد بعد. ويشار أحياناً إلى الكلمة الإثيوبية «حرّاً» ونعتها «حرّاوي»، بيد أنّ علاقتهما بالكلمة التي تعني الحرية موضع شك قوي.

أما فيما يتصل بصيغة كلمة «حر» فقد لوحظ أنّ اشتقاقاتها نادرة[4] مما يرجّح الرأي القائل بأن الكلمة غير مشتقة من الجذر «ح ر ر». ومما يؤيد هذا الترجيح وجود جذر مماثل «ح ر ر» ويعني كون الشيء حاراً.

ولقد حاول بعض المفكرين القدامى[5] والمعاصرين[6] أن يربطوا بين «حر Free» والجذر الذي يعني «السخونة to be hot» لكنّ المحاولات هذه غير مقنعة. إن اشتقاق كلمة «حر» يبقى ـ والأمر هذا ـ محاطاً بالغموض[7]. أما الاسم المجرد «حرية» فهو ليس اشتقاقاً

= هذا يبدو غير مرجح، لكنه يظل ممكناً في الواقع أن تكون الكلمة ذات أصل محلي. المكتشفات المستقبلية لنصوص ترد فيها هذه الكلمة أو أصولها الاشتقاقية يمكن أن تحل المشكلة.

E. Kautzsch: Die Aramismen im Alten Testament (Halle, 1902), 32 ff.

(4) قارن: T. Nöldeke; in: Zeitschrift der Deutschen Morgenlàndischen Gesellschaft, LVII (1903), 416, n. 3.

(5) قارن أدناه ملحوظة رقم 53.

(6) قارن: The Hebrew - Aramaic dictionary of Gesenius - Buhl, 16th ed. (Leipzig, 1915), s.v. h-r-r II.

(7) إن الاشتقاق اللغوي لكلمة eleutheros لم يعثر عليه بعد، فيما يذهب إليه:

M. Pohlenz: Greichische Freiheit (Hidelberg 1955), 189.

أوّلياً من الصيغة «حر» بل يشتقّ من الصيغة بواسطة النهاية المجردة. وهذا نفسه ينطبق على الكلمة السريانية التي تعني «الحرية» وهي «heruta» وتبدو الصيغة الآرامية ـ السريانية قديمة العهد؛ فقد ظهرت الكلمة على نقود الانتفاضة اليهودية الثانية مما يؤكد أن استعمال الصيغة المجردة كمصطلح سياسي كان يحظى بالقبول[8]. انطلاقاً من هذا يمكن القول بأن التأثير الإغريقي ـ الروماني ـ حيث لكلمة Libertas تاريخها الخاص كمركز ـ غير مستبعد بل هو مرجّح.

أما في العربية فإنّ تاريخ المصطلح هذا ليس واضحاً على الإطلاق. ويبدو محتملاً ـ بل مرجّحاً ـ أن كلمة «حرية» بمعناها المجرّد كانت شائعة في استعمال عرب ما قبل الإسلام؛ وإن يكن الدليل الصريح والقاطع على ذلك ما يزال ينقصنا.

ترد كلمة «حرية» في شعر ذي الرّمة (ت حوالى 700م) بمعنى «نبيل»[9]. وقد كان استخدام «حر» بمعنى «شريف»، «حسن» شائع الاستعمال في اللغة العربية المبكرة[10]. ولعلّ الكلمة قد استعملت منذ فترة مبكرة للتعبير عن المصطلح القانوني المقابل للرقّ. وليس مستبعداً أن تكون هذه الكلمة قد استخدمت على نطاق واسع عندما اتصل المسلمون بالتفكير الفلسفي لعالم البحر المتوسط الذي كان قد

(8) قـارن: A. Relienberg: Ancient Jewish Coins, 2 nd: ed. (1947), 58, 60 ff.
و(يعود تاريخها إلى الثورة الأولى).

(9) الديوان 449 (ط. هـ. هـ. مكارتني ـ كامبريدج 1919م)، وقارن لسان العرب (ح ر ر) (ط. بولاق 1300 ـ 1308هـ) حيث يرد البيت أيضاً.

(10) قارن المعاجم العربية، ومنها المصدر السابق.

عرف النقاش حول الحرية لقرون طويلة خلت. وككل الصيغ المجردة التي تنتهي بياء النسبة، فإن كلمة «حرية» لم تكن شاعرية على الإطلاق، ولذلك تجنب الشعراء استعمالها[11].

أما الاستخدام المجازي لكلمة «حر» الذي عرضنا له قبل قليل فيثير مشكلة أخرى؛ فالمقابل العبري للكلمة كان يعنى «النبل» و«السؤدد» في أوساط الشرائح العليا من جماعة معيّنة أو مجتمع ما[12]. أما في الأدب العربي فقد شاع استخدام الكلمة مصطلحاً وصفياً يتضمن قيماً سائدة؛ «حرّ الكلام» على سبيل المثال لا تعني «حرية الرأي»، بل يعني كلاماً بالغ الفصاحة[13] أو ما شابه. أما التأنيث «حرة» فقد يعني ببساطة «سيدة». وأما كلمة «حر» فقد نعني

(11) وردت «العبودية» في شعر القرن العاشر في شكوى شاعر من عبودية الهوى، قارن: الثعالبي: يتيمة الدهر (دمشق 1304هـ) 1/ 296. أما الحرية فترد في ديوان تميم بن المعز (القاهرة 1377هـ ـ 1957م) 155 وفي شعر لابن التعاويذي (583هـ ـ 1187م) نقله الصفدي في الوافي (ط. ددرنغ، دمشق ـ فيسبادن) 1959م ـ النشريات الإسلامية 56 ـ جـ 4، ص 13.

(12) في الترجمة اليونانية للعهد القديم تستخدم كلمة eleutheros لترجمة كلمة hôr وذلك في سفر الملوك الأول 21/ 8، 11، وفي سفر نحميا 13/ 17، في ست فقرات أخرى من نحميا ترد كلمة entimos. فيما يتصل بالاستعمال العبري لهذا المصطلح في بردية الألفنتين، قارن (رقم 30/ 19 و31/ 18 من نشرة Cowley)، وقارن أيضاً أعلاه هامش رقم 15.

(13) قارن الذخيرة لابن بسام على سبيل المثال (القاهرة 1939) جـ1/ ق1/ 182، 1/ 4، 315، 1/ 18. والثعالبي: يتيمة الدهر 4/ 248 وما بعدها. ويمكن الإشارة هنا أيضاً إلى التراكيب الشائعة التي يذكرها أصحاب المعاجم.

أحياناً كل ما تتضمنه كلمة «سيد» gentleman وتأكيداً للبعد الأخلاقي لكلمة «حر» تستعمل أحياناً جنباً إلى جنب مع كلمة «كريم» أو ما شابهها؛ فـ «الحر الكريم» هو السيد الحقيقي.

إنّ أصل استخدام كلمة «حر» بهذا المعنى يعود إلى ذلك الميل الإنساني العام إلى نسبة كل الصفات القبيحة للرقيق وقدره السيّء؛ في حين يحظى الإنسان الحر ـ قانوناً ـ بنسبة كل الصفات الطيبة إليه، وعلى هذا فإن هذه الظاهرة لم تكن قاصرة على العرب، بل شائعة في كل مكان. ويبدو أنها قد تطورت بشكل مستقل تحت تأثير مؤسسة العبودية ولعبت دون شك دوراً مهماً في تاريخ الحرية العام. نتيجةً لذلك فإننا نواجه كل مرة تستخدم فيها كلمة «حر» بمشكلة تقرير ما إذا كان مضمون الكلمة موضوع السؤال يتصل بنقاشنا حول الحرية أو أنه يشير إلى تحديد غامض غير دقيق يقع ضمن نطاق الأخلاق؛ ولم تكن التفرقة بين المعنيين واضحةً دائماً لدى المؤلفين المسلمين؛ فكلما ظهرت كلمة «حر» في مقابل كلمة «عبد»، فإننا نستطيع أن نطمئن إلى معرفتنا بالمقصود منها. وإذا كان هناك بُعدٌ آخرُ مقصودٌ من وراء استخدام هذه الكلمة، فإنه يبقى غير محدّد في مثل هذه الحالات. أما في كل الحالات الأخرى فإن عنصر الشك لا يمكن استبعاده تماماً؛ لذا فإن تلك الإشارات التي يبدو وكأنها تمتدح الحرية يجب أن تُتلقى بالحذر اللازم. من هذا القبيل على سبيل المثال شعرُ مسلم بن عقيل بن أبي طالب الذي رفض الاستسلام دون قتالٍ وأنشد:

أقسمتُ لا أُقْتَلُ إلاّ حُرّا
وإن رأيتُ الموتَ شيئاً نُكْرا

فالخيار هنا ليس بين الحرية والموت؛ ولكنه الخيارُ بين موتٍ كريمٍ وآخر وضيع[14].

إنّ حقيقة كون مصطلح «حر» في تاريخه المضموني يعني أكثر من مجرد الحرية، هو أمرٌ بالغ الأهمية. إذ إنه خارج نطاقه القانوني يتحول مصطلح «حر» إلى مصطلح غامضٍ بين مصطلحات اللغة المتعددة. على هذا يمكن القول: إن العربية لم تعرف مصطلحاً يُستخدم استخداماً عملياً للتعبير عن كل ما يحمله مفهوم الحرية من سعة، حتى جاء التأثير الغربي في مطلع العصور الحديثة فأعطى معنى جديداً لمفرد «الحرية» القديم[15].

هناك بالطبع كلمات عربية أخرى كثيرة تفيد معنى كون الإنسان حراً؛ مثل التخلية وإطلاق السراح، والانعتاق، والخلاص[16]. والفكرة الأخيرة متضمّنة في الجذر «خلَصَ» الذي يُستخدم عادة لشرح كلمة حر[17]. أما الاختيار فهو مصطلح فنّي ذو أهمية خاصة؛ ذلك لأنه يشير إلى الإرادة الحرة؛ ففي المناقشات التي أُثيرت حول «حرية الإرادة» استُخدمت كلمة «إرادة» أيضاً بالمعنى نفسه؛ غير أنّ

(14) الطبري: تاريخ (ط. دي غويه وآخرين ـ لايدن 1879 ـ 1911م، 2/ 262) (سنة 60هـ)، أبو الفرج الأصفهاني: مقاتل الطالبيين (ط. سيد أحمد صقر 1949م) ص 104.

(15) إنه لمن الجدير بالاهتمام أن نبحث ما إذا كانت أدبيات القرن التاسع عشر تحتوي على فقرات تحدد مرحلة انتقال كلمة الحرية من الاستخدام التقليدي إلى الاستخدام الحديث، قارن أيضاً: B. Lewis: Cahiers d'Histoire Mondiale, I (1953 - 54), 107.

(16) قارن أيضاً أدناه هامش رقم 315أ.

(17) قارن أيضاً الهوامش رقم 51، 65.

كلمة «اختيار» تحدّد باعتبارها الإرادة الحرة المسبوقة بالتدبُّر والروية[18]، وهي تقع دونما شك في مستوى أعلى[19]. هنا نجد أن الاستخدام النسبي الواسع في اللغة فيما يتعلق بموضوع الحرية يظهر بكامل قوته. أما في اللغات الغربية؛ وفي السريانية على سبيل المثال؛ فإن «حرية الإرادة» يعبّر عنها جزئياً على الأقل بالكلمة نفسها التي تحمل معنى الحرية على العموم[20]. ونتيجةً لهذا فإن المشكلة اللاهوتية الخاصة التي ترتبط بها مناقشة مسألة حرية الإرادة ـ والتي استخدمت فقط على نطاق واسع في التفكير التوحيدي ـ يمكن أن تربطَ بسهولة مع المشكلات الأخرى التي تتضمن مشكلة الحرية. أما في الإسلام فإن «الاختيار» لم ينظر إليه جنباً إلى جنب مع الحرية ولا اعتُبر أحد مظاهر ذلك الترتيب المعقّد لها. لقد بقي اصطلاحاً محدود الاستخدام. أضف إلى ذلك أنّ المصطلح فقد الكثير من زخمه المضموني تحت تأثير توجيهات الفكر الكلامي الإسلامي المتعلق بالإرادة الحرة. لقد حدّدت الإرادة الحرة هذه لتعني القدرة على الاختيار في موقف ما[21]. ويمكن الملاحظة هنا أن هذا الاتجاه

(18) الكندي: في حدود الأشياء ورسومها، في: رسائل الكندي الفلسفية (تحقيق محمد عبد الهادي أبو ريده ـ القاهرة 1950 ـ 1953م) ص 167. والمصدر نفسه: في الصناعة العظمى (مخطوطة إسطنبول ـ أيا صوفيا رقم 4830 ـ ق 55أ). وقارن أيضاً أدناه هامش رقم 49.

(19) قارن على سبيل المثال الأشعري: مقالات الإسلاميين (ت: هلموت ريتر ـ إسطنبول ـ لايبزج 1929م ـ 33 ـ النشريات الإسلامية 1) ص 419 وما بعدها، الفارابي: مسائل متفرقة (حيدرآباد 1344هـ) ص 18.

(20) استناداً إلى R. Hirzel: Themis (Leipzig 1907), 261.

(21) قارن مناقشة مسكويه للاختيار المشار إليه فيما سبق.

قد وجد جذوراً له في وقت مبكّر قبل الإسلام وقبل بدء المناقشات الكلامية بين العلماء المسلمين ومحاولاتهم لتوجيه التاريخ الثقافي للشرق الأوسط. لقد عرف العربُ قبل الإسلام فكرة الجبر؛ الذي عنى سلباً تاماً للإرادة الإنسانية الحرة، ولقد كانت هذه الفكرة أوضح مفهوم ميتافيزيقي عندهم. لهذا السبب فإن جبرية ما قبل الإسلام كانت موضوع دراسات حديثة مستفيضة نسبياً. وهذه الدراسات لم تتعرض على أي حال لمفهوم الحرية[22].

بالإضافة إلى المصطلح، أو المصطلحات العربية، التي تشير إلى الحرية هناك كلمات أخرى بالمعنى نفسه في اللغات الإسلامية الأخرى غير العربية. فالكلمة الفارسية «آزاد» على سبيل المثال ظلت مستخدمة

(22) أحدث الأعمال حول هذا الموضوع وهي تتضمن أيضاً الحقبة الإسلامية:

- H. Ringgren: Fatalism in Persian Epics (Uppsala Universitets Arsskrift, 1952, XIII).

- H. Ringgren: Studies in Arabian Fatalism (1955).

أما فيما يتصل بالدراسات الأقدم حول الموضوع فقارن:

T. Nöldeke: Vorstellungen der Araber vom Schicksal; in: Zeitschrift für Vôlkerpsychologie u. Sprachwissenschaft, III (1865), 130-34.

W. L. Schrameier: über der Fatalism der vorislamischen Araber (Bonn 1881).

O. Rescher: über fatalistische Tendenzen in der Anchauungen der Araber, in: Der Islam, II (1911), 337-44.

W. Caskel: Das Schicksal in der altarabischen Poesie (Leipzig, 1926).

على نطاق واسع في إيران. إنها تستطيع أن تُطلعَنا على بعض ما يتعلق بمفهوم الحرية في إيران قبل الإسلام. إنها تعني أنّ كون الإنسان حراً مرتبط بولادته في أُسرة تنتمي إلى فئات اجتماعية متميزة. ولقد استنكر المسلمون هذا التدرج الهرمي القاسي الطابع المميّز للتنظيم الاجتماعي الإيراني قبل الإسلام. أما الوضع الذي ساد في الإسلام؛ فيناقض ذلك الوضع على طول الخطّ. في ظل الإسلام اعتُبر كل إنسان ـ بغض النظر عن منشئه وأصله ـ أهلاً للوصول إلى أي مكانة اجتماعية تمكّنه قابليته من بلوغها. على أي حال؛ فإن المضامين التي تشير إليها «آزاد» في ظل الحضارة الإسلامية تُظهر وقوعها تحت تأثير كلمة «حر» العربية[23]. ثم إن المصطلحات العربية لم يقتصر دورها على التأثير في

(23) إذا كان صحيحاً أن (أزت) = (آزاد) فهذا يعني أنها قد وردت في برديات القرن الخامس قبل الميلاد الآرامية المصرية التي تشير إلى امرأة حررت بعد أن كانت رقيقاً، قارن:

I. Gerschevitch; in: Journal of the Asiatic Society, 1954, 126.

E. Benveniste; in: Journal Asiatique, (CCXL, II, 1954) 297 f..

تطور النسيج اللغوي لهذا المصطلح الفارسي يعود إلى العصور التاريخية الأولى. وهذا يخالف رأي E. Herzfeld الذي ينسب هذا التطور للتأثير العربي لكلمة «حر» في تعليقه على الورود المزعوم لهذه الكلمة في النقوش الإيرانية القديمة. ويبقى على أي حال صحيحاً أن استخدام كلمة أزاد يتفق تماماً مع كلمة حر في الحقبة الإسلامية لدرجة أن كلمة أزاد يجب أن تكون قد وقعت تحت تأثير كلمة حر، قارن:

E. Herzfeld: Altpersische Inschriften (Berlin, 1938), 56.

استدراك: الترجمات المسيحية عن السريانية تستخدم تعبير «حرية المشيئة» للتدليل على «الإرادة الحرة»، قارن:

G. Levi Della Vida: La dottrina.. di Stomathalasse; in: Mem. ACC, Naz. Lincei, 1951, 400.

مفاهيم المصطلحات غير العربية. بل تعدّت ذلك لتُصبح رائجة الاستعمال بدلاً منها. وهكذا نخلص إلى القول أنّ مفاهيم الحرية التي وُجدت لدى الشعوب غير العربية قبل دخولها في الإسلام غابت تماماً أمام ذلك الموقف الإسلامي تجاه الحرية الذي اعتمد اللغة العربية بشكل رئيسي للتعبير عن تلك المفاهيم.

الفصل الثالث

تعريفات الحرية

تظهر تعريفات الحرية في عددٍ من المواطن، وتعكس اتجاهاتٍ متباينةً في عالم الفكر الإسلامي. لكنّ هذه التعريفات ليست بالتنوع والتردد الذي يأمله الباحث، ذلك أنّ تتبُّعها في بعض الأماكن التي يتوقع وجودها فيها يبقى بغير طائل. ففي رسالة «الكندي» حول الحدود على سبيل المثال لا نجد شيئاً عن الحرية[1] كما أنّ الكلمة لا توجد في قوام التعريفات[2] التي وضعها الفلاسفة المسلمون. أما الفقهاء في كتبهم الأصولية فيوردون قوائم بالتعريفات، إلاّ أنه ليس من المدهش ألاّ تكون تعريفات الحرية مضمنةً فيها؛ لأنها لم تكن مصطلحاً فنياً أساسياً في هذا المجال.

---

(1) المصدر المذكور أعلاه (رقم 28).
M. Pohlenz الذي قارن عمل الكندي بعمل Epictitus وجد أن الفيلسوف العربي لم يكن مهتماً بفكرة الحرية التي كانت أساسية في فكر Epictitus قارن:
Göttingische Gelehrten Anzeiger, 1938, 415.

(2) قارن على سبيل المثال قائمة تعريفات ابن حزم: إحكام الأحكام (القاهرة 1345هـ - 48هـ) 1/35 وما بعدها.

أقدم تعريفات الحرية في الشرق الإسلامي، لم تصدر عن دوائر إسلاميّة ولم يعبّر عنها باللغة العربية. إنها ترد في الأعمال السريانية حول التعريفات؛ المنسوبة إلى المدعو «ميخائيل اوبازوذ»، وقد وُضعت حوالي سنة 800 م. عندما نتتبع تعريف «الإرادة» في هذه المجموعة، نجد ما يلي: «الحرية هي القوة غير المحدّدة للطبائع العاقلة التي تتعلق بالحواس والإدراك العقلي معاً»[3]. هذا التعريف يمثل ـ معبّراً عنه بطريقة رديئة ـ نتائج المناقشات اللاهوتية التي دارت حول حرية الإرادة في أوساط الكنيسة الشرقية[4]. فلقرون عدة خلت كان المفكرون الدينيون الشرقيون يواجهون هذه المشكلة التي اعتبروها بحق حَجَر الزاوية للإنسان الأخلاقي. يصفُ «أفراييم السوري» الحرية بنشوة بالغة معتبراً أنها «هبة الله» التي قدّمها لآدم، باعتبارها أجلّ هدية موعودة[5]. لقد امتدحها قائلاً: إنها صورة الله

---

(3) Hêrûtâ îîtêh nushalltûtâ lâ atîîrûytâ dak yânê mlîîlê, hânaw metragshânê Kêt inmetyadânê.

وقارن:

Michele l'Interprete, in: Memoire della R. Accard Naz, dei Lincei, CL. di science mor, sior. e filal, VI, 2 (1926), Text, 71; trans, 121: notes, 178.

(4) J.J. Overbeck, S. Ephraiemi Syri.. Opera Select (Oxford, 1865) 45, 1.5: trans C.W. Mitchell, S. Ephram's Prose Refutation of Mani, Marcion, and Bardeisan (London - Oxford, 1912-21), I, XVIII.

(5) E. Beck: Ephraems Reden über den Glauben (Rome, 1953), 65.

تأمل آدم لو أنه التزم
بأحكام الشريعة لأصبح ملكاً. . .
=

التي بدونها ينهار العالم[6] ـ و«الطبيعة»[7] التي تعني العبودية هي نقيض الحرية في نظره. أما الحرية فتجد التعبير عنها في الإنسان في شكل «عادة»[8]. الحرية وُجدت إذن لكي يستطيع الإنسان أن يختارها أو يرفضها. إنّها يمكن أن تكون أيضاً موضوع قيود ينزلها الله[9] وتحدّدها الشريعة[10]. وعبثاً يحاول الشيطان

= لأن الله عندما خلقه، عندما أبدعه
إلهاً مبدعا
عندما أعطاه الحرية
ليتصرف وفقاً لإرادته الخاصة

(6) T.I. Lamy: S, Ephraem Syri Hymni et Sermones (Mechlin, 1882 - 1902), II, 783 f. Beck: Op. cit., 66.
وقارن موقف جريجوار Of Nyssa القائل بأن الحرية تجعل من الإنسان شبيهاً بالله:
J. Couth: La conception de la liberté chez Grégoire de Nysse (Paris, 1953), 70.

(7) Overbeck, 46, I, 16: Mitchell, XIX.
وللتدليل على عدم الملاءمة بين الاختيار والطبيعة قارن:
كتاب الروابيع (ط. بدوي) في «الأفلاطونية المحدثة عند العرب» (القاهرة، 1955 ـ دراسات إسلامية 19)، ص 123.

(8) Lamy, III, 670 f..

(9) Beck, Op. cit. 64:
هناك أزمة الإرادة
وهناك أزمة الإحجام
أزمة إرادتك في يدك
لتحد من تدهور حريتك
أما أزمة إحجامك ففي أيدي مولاك.

(10) Overbeck, 34, 1. 21 ff Mitchell, XVII.

احتواءَها[11]. إن اسمها مجرّداً يشي بوجود الإنسان الحر غير الرقيق، ويشير إلى قوة الانطلاق لا الاستبعاد، إلى الانعتاق لا إلى التقيد، إلى الإرادة لا إلى الطبيعة[12].

بعد «افراييم» بقرنين ناقش أسقف شرقي آخر هو أحوذمة مشكلة حرية الإرادة ؛مقدّماً الأساس لتعريف ميخائيل (أوبازوذ) المشار إليه أعلاه. الحرية عنده ليست زاهية التألق كما هي عند أفراييم. إنها عنده أسيرة الإرادة. إذ المعنيُّ بالحرية عنده جهاد النفس بسيطرة الإرادة على القوى العاقلة فيها وما يترتب على ذلك من ضبط للنزعات والهوى الإنسانيين[13]. و هكذا فإنه عبر القرون التي

---

(11) Overbeck, 44, 11. 16-20; Mitchell, XVIII, Cf. also Overbeck, 46, I. 17 ff.; Mitchell, XIX.

(12) Overbeck 95, I. 10.

ويمكن أن نضيف من السريانية الموقف التالي:
إنه لمن الأشياء الطيبة أن تكون للإنسان قدرة فوق حريته، حتى يستطيع أن يعيش كما يشاء. إن الكائنات البشرية إذا ما عاشت بذكاء تكون بخير ولا تحتاج إلى أي قانون، حيث تجد قانونها من خلال عاداتها الحسنة، قارن:
Sayings of Theano (ed. E. Sachau, Inedita Syriaca - Vienna, 1875), 72 f.

(13) قارن نشرة F, Naw لمصنف أحوذمة في تركيب الإنسان في:
Patrologia Orientalis, III (Paris, 1909), 156 f.
ويقال: إن هناك مخطوطاً يحتوي على نص منقح مختلف لهذا العمل في الشرق الأوسط، ولا نعرف هنا ما إذا كان المقطع المشار إليه أعلاه يختلف باختلاف هذه النصوص المنقحة، قارن:
J. Vosté: Catalogue de la Bibliothèque Syro - Chaldéenne du Covenet de Notre - Dame des Semences (Rome - Paris, 1929), 27 f.
أما مناقشات ميخائيل وتيودور بارتونالي حول الحرية فهي واردة عند: =

انقضت بين افراييم و ميخائيل (أوبازوذ) فقد مصطلح «الحرية» قدراً كبيراً من دقته وفعاليته. وساهمت المناقشات اللاهوتية أخيراً في تقييد الحرية بحيث أصبح مصطلحاً فنياً مجرّداً.

أما في مجال علم الكلام في الإسلام؛ فإنه لا يدهشنا أن نواجه تلك الصورة الميتة نفسها لمفهوم «الحرية» إذا أخذنا بعين الاعتبار الصلات الوثيقة بين اللاهوتين المسيحي وعلم الكلام الإسلامي. إنّ الحرية تصبح أكثر ضعفاً من خلال التجزؤ اللغوي. بدأت المناقشات المسيحية بشأن الحرية بتأكيد قوتها الشاملة وتألقها. أما الجدل الكلامي الإسلامي حول مسألة حرية الإرادة؛ فلم يكن أكثر من محاولة شكلية لتأكيد وجود حيّز منزوٍ للحرية في النسيج العام للأشياء. هذا الحيّز على محدوديته كان ينظر إليه كضرب من التجاوز تجاه القدرة الإلهية المطلقة التي كان يشك أيضاً في امتلاك اللّه نفسه لها[14]. حتى في حقبة صعود المعتزلة كان الاختيار عند المسلمين أكثر تقيداً في تطبيقاته من الـ «heruta»[15]. ولكي تكون أوجه التشابه والتمايز بين مناقشات المسلمين للاختيار، وتأملات السريان للحرية

= G. Furlani, La psicologia di Aho dhemeh, in: Atti della R. Accard. delle Scienze di Torino, LXI (1925 - 26), 817, 841 f.

(14) أبو حيان التوحيدي: المقابسات (القاهرة 1929م) 149 وما بعدها، هامش رقم 10.

(15) عملية إتاحة الفرصة (Prohairesis) التي تأتي في مرتبة فوق الحرية (eleutheria) أنجزت في فلسفة Epictetus الذي صرح بأن الحرية والعبودية معاً أصلهما إتاحة الفرصة، وأن كل من يملك الفرصة لا يكون عبداً، قارن:

Stobaeus: Florilegium, III, I, 155 (ed. Wachmuth - Hense, III, 106).

واضحة تماماً، نجد من المناسب هنا إيراد نص موقف من مواقف المسلمين حول الاختيار. هذا النص يعكس تفكير دائرة مشهورة من الفلاسفة والمثقفين المسلمين؛ حاولوا في نهايات القرن العاشر وبدايات الحادي عشر بطريقة بليغة مؤثرة إيجاد حلول للإشكاليات الفكرية الأساسية. هذا الموقف مقتبس هنا بكامله على الرغم من إسهابه الملحوظ ورغم خطر تأثيره في اتصال السياق. هذا الموقف الذي يمكن وصفه بالليبرالية؛ سوف يبيّن ـ على ما أرى ـ أن نهج مناقشة مفهوم حرية الإرادة في الإسلام لم يكن يساعد على تسييره في اتجاه الإنماء العام للمفهوم، لكنه لم يكن يؤدي أيضاً إلى القضاء عليه .أبو حيان التوحيدي (المتوفّى بعد سنة 1009م) استفتى مُعاصره الأصغر سناً مسكويه (المتوفّى سنة 1030م) عن معاني «الخير» و«الاختيار»؛ وهذا هو الجواب الذي تلقّاه[16]: «إن الإنسان تصدرُ عنه حركات وأفعال كثيرة لا يشبه بعضها بعضاً. وذلك أنه يظهر منه فعل من حيث هو جسم طبيعي، فيناسب فيه الجماد ويظهر منه فعل آخر من حيث هو نامٍ ـ مع أنه جسم طبيعي ـ فيناسب بذلك الفعل النبات. ويظهر منه فعلٌ آخر من حيث هو ذو نفس حساس، فيناسب بذلك الفعل البهائم. ويظهر منه فعل آخر من حيث هو ناطق مميّز

(16) مسكويه وأبو حيان التوحيدي: الهوامل والشوامل (ت: أحمد أمين وأحمد صقر ـ القاهرة 1951م) 220 ـ 226. وقارن عن الانفصال التام بين مصطلحي الاختيار والحرية مناقشات أخرى جادة عن الموضوع: الغزالي: الأحياء (القاهرة 1933 م) 4/ 219 وما بعدها.

W.M. Watt. Free Will and Predestination in Early Islam (London 1948).

فيناسب بذلك الفعل الملائكة؛ ولكل واحد من هذه الأفعال والحركات الصادرة عن الإنسان أنواع كثيرة وإليها دواع، ولها أسباب، وينظر أيضاً فيها من جهات مختلفة، وتعرض لها عوائق كثيرة، وموانع مختلفة؛ بعضها طبيعية، وبعضها اتفاقية، وبعضها قهرية. ومتى لم يفصل الناظر في هذه المسألة هذه الأفعال بعضها من بعض، ولم ينظر في جهاتها كلها ـ اختلطت عليه هذه الوجوه، والتبس عليه وجه النظر فيها فعرضت له الحيرة، وكثرت عليه الشبه والشكوك. ونحن نبيّن هذه الحركات ونميّزها، ثم نتكلم على حقيقة الخير والاختيار؛ فإن الأمر حينئذٍ يسهل جيداً، ويقرب فهمه، ولا يعتاص ـ بمشيئة الله تعالى ـ فأقول: إن الفعل ـ مع اختلاف أنواعه، وتباين جهاته ـ يحتاج في ظهوره إلى أربعة أشياء. أحدها: الفاعل الذي يظهر منه. والثاني: المادة التي يحصل فيها. والثالث: الغرض الذي ينساقُ إليه. والرابع: الصورة التي تتقدم عند الفاعل ويروم بالفعل اتخاذها في المادة. وربما كانت الصورة هي الفعل بعينه. فهذه الأشياء الأربعة هي ضرورية في وجود الفعل وظهوره، وقد يحتاج إلى الآلة والزمان والبنية الصحيحة، ولكن ليس بضرورة في كل فعل. ولما كانت مسألتك عن الفعل الإنساني الذي يتعلق بالاختيار وجب أن نذكرها أيضاً. ثم إن كل واحد من الأشياء التي هي ضرورية في وجود الفعل ينقسم قسمين، فمنه قريب، ومنه بعيد: أما الفاعل القريب فبمنزلة الأجير الذي ينقل آلات البناء في اتخاذ الدار. والفاعل البعيد بمنزلة الذي يهندس الدار ويأمر بها، ويتقدم بجميع آلاتها. وأما الهيولى القريبة فبمنزلة اللبن للحائط، والخشب للباب. والهيولى البعيدة بمنزلة العناصر الأولى. وأما الكمال

القريب فبمنزلة السكنى في الدار. والكمال البعيد بمنزلة حفظ المتاع، ودفع أذى الحرّ والبرد وما أشبه ذلك. وأما أنواع الأفعال التي ذكرناها؛ فإنما اختلفت بحسب أنواع القوى الفاعلة التي في الإنسان؛ وذلك أنّ لكل واحدة من القوى الشهوية والغضبية والقوى الناطقة ـ خاص فعل لا يصدر إلاّ عنها. وأما الأسباب والدواعي فبعضها الشوق والنزوع، وبعضها الفكر والروية، وقد تتركب هذه. وأما العوائق التي ذكرناها فبعضها اتفاقية، وبعضها قهرية، وبعضها طبيعية. فالاتفاقية بمنزلة من يخرج لزيارة صديقه فيلقاه عدو لم يقصده، فيعوقه عن إتمام فعله، وكمن ينهض لحاجة فيعثر، أو يقع في بئر. والقهرية بمنزلة من يشد يديه اللصوص ليعوقوه عن البطش بهما، أو كمن يقيده السلطان ليمنعه من السعي والهرب منه. والطبيعة بمنزلة الفالج والسكتة وما أشبههما. وها هنا نظر آخر في الفعل ينبغي أن نتذكّره، وهو أنّا ربما نظرنا في الفعل لا من حيث ذاته ولكن من حيث هو طاعة لغيره أو معصية، ومن حيث يحبّه عمرو ويكرهه خالد، ومن جهة ما هو ضارّ لبكر ونافع لعبد الله. وهذا النظر ليس يكون من ذات الفعل بل في إضافته إلى غيره. وإذ قد نظرنا في الفعل وأنواعه وجهاته وخاصته في ظهوره ووجوده إلى الشرائط التي عددناها ـ فإنا ناظرون في الاختيار ما هو، فنقول: إنّ الاختيار اشتقاقه بحسب اللغة من الخير، وهو افتعال منه. وإذا قيل: اختار الإنسان شيئاً فكأنه افتعل من الخير، أي فَعَلَ ما هو خير له: إمّا على الحقيقة، وإما بحسب ظنه. وإن لم يكن خيراً له بالحقيقة[17]؛

(17) قارن مواجهة إرادة باختيار في كتاب أبي هلال العسكري: الفروق اللغوية (القاهرة 1352هـ) ص 101 والإشارات المتعددة في =

فالفعل الإنساني يتعلّق به من هذا الوجه، وهو ما صدر عن فكرٍ منه وإجالة رأي فيه؛ ليقع منه ما هو خير له. ومعلوم أن الإنسان لا يفكّر ولا يجيل رأيه في الشيء الواجب ولا في الشيء الممتنع، وإنما يفكّر ويجيل رأيه في الشيء الممكن. ومعنى قولنا: الممكن هو الشيء الذي ليس بممتنع، وإذا فُرض وجوده لم يعرض عنه محال. ولما كانت هذه الجهة من الفعل هي المتعلقة بالاختيار، وهي التي تخص بالفعل الإنساني، وكانت محتاجة في تمام وجود الفعل إلى تلك الشرائط التي قدمناها، كان النظر فيها ـ أعني في هذه الجهة ـ يعرض للغلط والوقوع في تلك الجهات الأخر التي ليست متعلقة بالإنسان، ولا إليه مبدؤها. وربما نظر بحسب جهة من جهات الفعل وخلّى النظر في الجهات الأخر، فيكون حكمه على الفعل الإنساني بحسب تلك الجهة، وذلك بمنزلة من ينظر في الفعل من جهة الهيولى المختصة به التي لا بد في وجوده منها، ويتخلى عن الجهات الأخر التي هي أيضاً ضرورية في وجوده، كالكاغد للكاتب؛ فإنه إذا نظر في فصل الكاتب من هذه الجهة؛ أعني تعذّر الكاغد عليه ظن أنه عاجز عن الكتابة من هذه الجهة، ممنوع عن الفعل لأجلها. وهذه جهة لم تتعلق به من حيث هو كاتب ومختار للكتابة، وكذلك إن عدم القلم والجارحة الصحيحة، أو واحداً من تلك الأشياء المشروطة في وجود كل فعل إنساني؛ فحينئذ يبادر هذا الناظر بالحكم على الإنسان بالجبر ويمنع من الاختيار. كذلك تكون

= مصنف العسكري إلى الإرادة يمكن أن تستخدم أيضاً كأروع برهان على حقيقة أن المصطلح ليس له عملياً أي علاقة بالحرية وبالإرادة الحرة، وقارن أيضاً أعلاه.

حال مَن ينظر في فعله من حيث هو مختار، فإنه إذا نظر في هذه الجهة، وتخلى عن الجهات الأخر التي هي أيضاً ضرورية في وجوده، فإنه أيضاً سيبادر إلى الحكم عليه بأنه فاعل متمكن، ويمنع من الجبر. وهكذا حال كل شيء مركب عن بسيط؛ فإن الناظر في ذلك المركب إذا نظر فيه بحسب جزء من أجزائه الذي تركب منه، وترك أجزاءه الباقية ـ تعرض له الشكوك الكثيرة من أجزائه الباقية التي ترك النظر فيها. والفعل الإنساني، وإن كان اسمه واحداً، فوجوده معلّق بأشياء كثيرة لا يتم إلاّ بها، فمتى لحظ الناظر فيه شيئاً واحداً منها، وترك ملاحظة الباقيات عرضت له الشكوك من تلك الأشياء التي أغفلها. والمذهب الصحيح هو مذهب من نظر في واحد منها، فنسب الفعل إلى الجميع، وخص كل جهة بقسط من الفعل ولم يجعل الفعل الإنساني اختياراً كله ولا تفويضاً كله[18]؛ ولهذا قيل: دين الله بين الغُلُوّ والتقصير. فإن من زعم أنَّ الفعل الإنساني يكفي في وجوده أن يكون صاحبُه متمكناً من القوة الفاعلة بالاختيار فهو غالٍ من حيث أهمل الأشياء الهيولانية، والأسباب القهرية والعوائق التي عددتها قبل. وهذا يؤديه إلى التفويض. وكذلك حال من زعم أن فعله يكفي في وجوده؛ أن ترتفع هذه العوائق عنه، وتحصل له

(18) «تفويض» تعني تفويض الإرادة الإلهية للإنسان، وإعطاءه حق الاختيار. وعلى هذا جعله مسؤولاً عن عمله، قارن، السرخسي: أصول (القاهرة 1372 هـ) 122.

و«تفويض» هو بمعنى من المعاني مرادف لـ«اختيار» وليس نقيضه كما قد يتوقع هنا. إن الكلمة تستخدم بعد سطور قليلة بمعنى اختيار تماماً، فربما كان «اختيار» هنا محرفاً عن «إجبار»، قارن أيضاً: Watt, op. cit. 52, 96, 118, 159.

الأشياء الهيولانية فهو مقصر من حيث أهمل القوة الفاعلة بالاختيار؛ وهذا يؤديه إلى الجبر. وإذا كان هذا على ما بيّناه ولخّصناه فقد ظهر المذهب الحق وفيه جواب مسألتك عن الجبر والاختيار. ويعلم علماً واضحاً أن الإنسان إذا امتنع عليه فعله لنقصان بعض هذه الأشياء التي هي ضرورية في ظهور فعله أو عرضية فيه أو قهرية أو اتفاقية فهو منسوب إلى تلك الجهة. مثال ذلك أنه إن كان امتنع من الفعل لنقصان الهيولى أو أحد الأربعة الأشياء الضرورية فهو عاجز، وإن امتنع لعائق قهري أو اتفاقي فهو معذور من تلك الجهة وبحسبها، وعلى مقدارها. فأما من حضرته القوة الفاعلة بالاختيار، وارتفعت تلك الموانع عنه، وأُزيحت علله فيها كلها، ثم كان ذلك الفعل مما ينظر فيه على طريق الإضافة أن يكون طاعة لمن تجب طاعته أو معونةً لمن تجب معونته أو غير ذلك من وجوه الإضافات الواجبة ثم امتنع من الفعل؛ فهو ملوم غير معذور؛ لأنه قادر متمكن، ولأجل ذلك تلحقه الندامة من نفسه، والعقوبة من غيره، أو العيب والذم. وهذه الجهة التي تختص الإنسان من جهات الفعل المتعلقة بالفكر وإجالة الرأي المسمى بالاختيار ـ هي ثمرة العقل ونتيجته. ولولا هذه الجهة لما كان لوجود العقل فائدة؛ بل يصير وجوده عبثاً ولغواً. ونحن نتيقّن أن العقل أجلّ الموجودات، وأشرف ما منّ الله تعالى به ووهبه للإنسان، ونتيقّن أيضاً أنّ أحسن الموجودات على هذا الحكم هو أخسّ الموجودات. هذا خلفٌ لا يمكن أن يكون؛ فليس هذا الحكم بصادق فنقيضه هو الصادق».

وهكذا نفاجأ في نهاية هذا النقاش الطويل بأنّ للاختيار مكانةً رفيعةً حقاً في ميزان المعايير عند الفلاسفة. مع ذلك يبقى هذا

المصطلَح واجب المعالجة بحذر شديد، إنه بعيد جداً عن تلك الحرية الشاملة. من جهة أخرى فإن أي نظرية في الاختيار ترفض قبول ضرب من الحرية الإنسانية في التصرّف ـ باستثناء الصعيد الميتافيزيقي ـ لم تكن لتلقى قبولاً واسعاً.

* * *

فإذا انتقلنا الآن إلى تعريفات «الحر» و«الحرية» عند المؤلفين المسلمين؛ فإننا يمكن أن نبدأ بالإشارة إلى أصحاب المعاجم أولاً. كثرتهم الكاثرة على ما يبدو كانت تكتفي بتعريف الحر بأنه ضد الرقيق[19]. أما الواحدي النحوي والقارئ فقد حاول تقديم تفسير للحرية من وجهة نظر فقهاء اللغة؛ والواحدي هو علي بن أحمد[20] المتوفى سنة 468هـ/ 1075 ـ 76م. قول الواحدي هذا نجده عند ابن الملقّن (723هـ ـ 804هـ/ 1323م ـ 1401م) في حواشيه على «**منهاج**»

(19) قارن على سبيل المثال: ابن دريد: جمهرة (حيدرآباد 1925 ـ 33م) 1/ 58، لسان العرب 5/ 253، وقارن أيضاً الصولي: أدب الكتاب (القاهرة 1341هـ) ص 156 وما بعدها، حيث يؤول مصطلح (حر) تأويلاً سلبياً. (خ ل ص) = متحرر من شيء ما)، وعلى هذا فـ«أن تصبح حراً» تعني أن تصبح حراً من العبودية. «رجل حر» تعني رجلاً خالياً من العيوب، و«طين حر» تعني طيناً خالياً من الرمل، وقارن أدناه هامش رقم 65.

(20) Gal, I, 411 f., GAL 2, I, 524 and GAL, Suppl., I, 730 f. وهو اقتباس من ياقوت: إرشاد (ط. مرجليوث ـ لايدن ولندن 1907 ـ 1927م في سلسلة جيب التذكارية رقم 6) 5/ 99 وما بعدها. وبتحقيق أحمد فريد الرفاعي (القاهرة 1355 ـ 57هـ) 12/ 263 وما بعدها. وهناك نعلم أن الواحدي أشار إلى دراساته المعجمية والنحوية في أحد مصنفاته.

النووي[21]: «يذكر اللغويون أن لفظ حُرّ مشتق من حَر الذي هو ضد البرد لأن الرجل الحر يمتلك كبرياء وأخلاقاً حاثة تبعثه على طلب الأخلاق الحميدة. والعبد بخلاف ذلك».

هنا تُفهم الحرية على أنها خاصية أخلاقية تتلاقى أيضاً مع مضامين كلمة «حر» كما عُرفت قبل الإسلام.

وقد حاول الراغب الأصفهاني ـ وهو معجميّ آخر ـ (ت حوالى 1100م) في **معجمه لمفردات القرآن** أن يقدّم تعريفاً للحرية يقيم تمايزاً بين بُعدها الشرعي وبعدها الأخلاقي؛ فقد حدّد الحر أولاً بأنه يقابل العبد ثم فرّق بين ضربين للحرية[22]:

---

(21) ابن الملقن: الإشارة إلى ما وقع في المنهاج من الأسماء والأماكن واللغات (مخطوطة في جامعة ييل ـ رقم L-5608) ق 59 أ ـ ب. وابن الملقن صاغ كتابه للمرة الأولى في سن مبكرة حوالي 743هـ ـ 1342 ـ 43م ثم نشره بعد ذلك بسنوات في سنة 758هـ ـ 1357م، قارن: GAL., II, 92 f., GAL. (2) II, 113.
حيث يذكر تاريخ خاطىء لولادة ابن الملقن، وقارن أيضاً: GAL, Suppl. II. 109 f.
وأول من نبه إلى هذه الفقرة كان الشاب أغنتس جولدتسيهر، وقد اعتمد على مخطوطة تنسب الكتاب خطأ إلى الفيروزآبادي، قارن:
I. Coldziher: Beitrage zur Ceschichte der Sprachgelehrsamkieit boi den Arabern; in: Sitzungsberichte d. Akad. d. Wiss in Wien, Phil. - hist. Kl., LXVII (1871) 229.

(22) الراغب الأصفهاني: المفردات في غريب القرآن (القاهرة 1324هـ) 1/ 109 وما بعدها. يشير الراغب الأصفهاني إلى الحديث النبويّ **«تعس عبد الدرهم، وتعس عبد الدينار»** مستشهداً به على المعنى الثاني المقابل لحر. وفي هذا الصدد يقتبس أيضاً السفر المذكور أدناه (هامش رقم 265).

[.. **والحر** خلاف العبد؛ يقال: حر بيّن الحرورية. والحرورة **والحرية** ضربان: الأول مَن لم يجر عليه حكم الشيء نحو «الحر بالحر». والثاني: مَن لم تتملّكه الصفات الذميمة من الحِرص والشرَه على المقتنيات الدنيوية. وإلى العبودية التي تضاد ذلك أشار النبي ﷺ بقوله: «تعس عبدُ الدينار»؛ وقول الشاعر: ورِقُّ الأطماع رِقٌّ مخلَّدُ. وقيل: عبدُ الشهوة أذلّ من عبد الرق. **والتَحرير**: جعل الإنسان حراً؛ فمن الأول ﴿فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةٍ﴾؛ ومن الثاني ﴿نَذَرْتُ لَكَ مَا فِي بَطْنِي مُحَرَّرًا﴾. قيل هو أنه جعل ولده بحيث لا ينتفع به الانتفاع الدنيوي المذكور في قوله عز وجل: ﴿بَنِينَ وَحَفَدَةً﴾؛ بل جعله مخلصاً للعبادة. ولهذا قال الشعبي: معناه مخلصاً، وقال مجاهد: خادماً للطبيعة، وقال جعفر: معتقاً من أمر الدنيا؛ وكل ذلك إشارة إلى معنى واحد. **وحررت القوم**: أطلقتهم وأعتقتهم من أسر الحبس].

في ما يتصل بالمعنى الأول يحيل الكاتب على القرآن (2/ 178، 173): ﴿ٱلْحُرُّ بِٱلْحُرِّ﴾، وعلى الاستعمال القرآني لمصطلح «تحرير»، كما نجده على سبيل المثال في القرآن (4/ 92، 94). أما المعنى الثاني فإنه يغامر في مجاله باقتراح لكلمة «محرر» التي ترد في القرآن (3/ 35، 31) بمعنى أنه «لا ينتفع به الانتفاع الدنيوي المذكور...».

أما فخر الدين الرازي (ت 600هـ/ 1209م) فإنه يقدّم لنا في كتاب من كتبه المهمة تعريفاً فلسفياً للحرية. يُعنى الرازي بحرية النفس ويقع ضمن التقليد الأخلاقي الذي يربط الحرية بـ (sophrosyne eleutheritos)[23]. وفقاً للرازي فإن حرية النفس تعني أن:

(23) قارن أدناه.

«النفس إمّا ألاّ تكون تائقة بغريزتها إلى الأمور البدنية، وإما أن تكون تائقة؛ فالتي تكون تائقةً هي الحرة وإنما سمينا هذه الحالة بالحرية، لأن الحرية في اللغة تقال على ما يقابل العبودية. ومعلوم أن الشهوات شيء مستعبد. وأما التائق إلى الأمور البدنية؛ فإنه سواء ومعلوم أو لم يتركها فإنه لا يكون حراً بل التائق التارك أسوأُ حالاً من التائق الواجد في الحال؛ من حيث أن التوقان مع الحرمان قد يشغل النفس عن اكتساب الفضائل، وإن كان أحسن حالاً منه في المآل؛ لأن عدم وجدانه لها في الحال، واشتغاله بغيرها ربما يزيل عنها ذلك التوقان في ثاني الحال. فظهر مما قلناه: أن الحرية عفّة غريزية للنفس لا التي تكون بالتعويد والتعليم، وإن كانت تلك أيضاً فاضلة؛ وهي معنى قول أرسطو: الحرية ملكة نفسانية حارسة للنفس حراسة جوهرية لا صناعية. وبالجملة: فكل ما كانت النفس علاقتها البدنية أضعف وعلاقتها العقلية أقوى؛ كانت أكثر حرية[24]، ومَن كان بالعكس كان بالعكس؛ وإلى هذا أشار أفلاطون بقوله: الأنفُسُ المرذولةُ في أفق الطبيعة وظلها، والأنفس الفاضلة في أفق العقل وضوئه»[25].

أما التعريفات الصوفية للحرية فترد في رسالة القشيري (376هـ ـ 465هـ/ 986 ـ 1072م) في باب الحرية؛ الذي لا يرمي إلى تعريف الحرية فقط؛ بل يهدف إلى إعطاء عرض متكامل لموقف المتصوفة من مفهوم الحرية؛ وسوف نعرض لذلك تفصيلاً فيما بعد[26]. في المراحل النهائية للحضارة الإسلامية وجد التفسير الصوفي للحرية

(24) قارن أدناه هامش رقم 247 وهامش رقم 242.

(25) فخر الدين الرازي: المباحث المشرقية (حيدرآباد 1343هـ) 2/ 413 وما بعدها.

(26) قارن أدناه.

قبولاً واسعاً؛ إذ بدا للمفكرين في تلك الحِقَب أنه حمل أبلغ معاني الحرية؛ فالجرجاني (ت. 816هـ/ 1413م) يلتزم في تعريفه «للحرية» في كتابه «**التعريفات**» بالمعنى الصوفي لها. وهو يفعلُ الشيء نفسه في تعريفه الموجز «للعبودية»؛ وهو مصطلح كان يستخدم غالباً ليشير إلى طبيعة العلاقة بين الإنسان والله. يبدو الوجه الشرعي للمسألة في تعريفه للرق وهو المصطلح الفني القانوني للتعبير عن «العبودية»[27]. وتعريف الجرجاني هو كما يلي:

> **«الحرية في اصطلاح أهل الحقيقة: الخروج عن رقّ الكائنات، وقطع جميع العلائق والأغيار. وهي على مراتب: حرية العامة عن رق الشهوات، وحرية الخاصة عن رق المرادات لفناء إرادتهم في إرادة الحق، وحرية خاصة الخاصة[28] عن رق الرسوم والآثار لانمحاقهم في تجلّي نور الأنوار»[29].**

إن المستوى الرفيع للمعنى الذي بلغته كلمة «الحرية» في

---

(27) الجرجاني: تعريفات (فلوجل ـ لايبزج 1845 م) 112. انطلاقاً من معنى «الرقة» الذي يدعي اشتقاقه من الجذر (ر ق ق) فإن الجرجاني يرى أن العبودية تعني «عجزاً حكمياً ينتج في الأصل من الكفر»، فالرقيق ليس له حق التملك ولا حق الشهادة ولا تولي القضاء وهكذا. وهذا العجز قانوني فقط، وإلا فقد أوضح الجرجاني أن العبد هو في غالب الأحيان أقدر جسدياً من الحر لاعتياده على مشاق الأعمال.
وقارن أيضاً: كشاف اصطلاحات الفنون للتهانوي (كلكتا 1854 ـ 62 ـ المكتبة الهندية) ص 582 مادة «ق»، زين الدين المرغيناني: فتاوى فصول الأحكام في أصول الأحكام (كلكتا 1827م) ص 1336، وقارن أيضاً أدناه هامش رقم 82، وقارن مناقشة Bryson هامش رقم 285.

(28) بمعنى الواجبات الدينية والاجتماعية.

(29) الجرجاني: المصدر السابق، ص 90 وما بعدها.

استخدام الصوفية لها جدير بالإعجاب حقاً؛ ولكننا يجب ألاّ ننسى أن «الحرية» هي مفردةٌ واحدةٌ من كلمات متعددة ملأها المتصوفة بمعانٍ عميقة، وليست تعبيراً خاصاً بأي حال من الأحوال.

أما «التهانوي» المفكر الهندي الذي عاش في القرن الثامن عشر؛ فقد اعتمد في تعريفه للحرية في معجمه الضخم للمصطلحات الفنية على عملين سابقين عليه. أما تعريفه القانوني الموجز للحرية فقد استقاه من **«جامع الرموز»** لشمس الدين «القوهستاني»[30]، وأما تعريفه الصوفي المطوّل باللغتين الفارسية والعربية فقد استقاه من مصنّف بعنوان «مجمع السلوك»[31]. هذا الأخير يقدّم تعريفاً مثيراً للاهتمام، يضاد تعريف الجرجاني؛ ففي نهاية قرون متطاولة من الدراسات المتقطعة للمشكلات التي يثيرها مصطلح الحرية يقرر «التهانوي»[32]:

---

(30) عاش في النصف الأول من القرن السادس عشر، وقد طبع عمله مراراً كحاشية على الهداية لبرهان الدين المرغيناني (ت 593هـ ـ 1197م)، وتعريف الحرية يظهر في «كتاب العتق» من مصنفه (ط. القسطنطينية 1299هـ ـ 1300هـ) جـ 1/ 360، وقارن:

GAL. Suppl. 11. 1003.

(31) يبدو أن هذا الكتاب هو نفسه «مجمع السلوك في التصوف» لصدر الدين الخيرآبادي، الذي يقال إنه توفي سنة 882 هـ ـ 1477م، قارن:
هدية العارفين (إسطنبول 1945 ـ 47م) 2/ 434 ويبقى موضع تساؤل ما إذا كان مجمع السلوك لمؤلفه المسمى خير الدين بن محمد النقشبندي في: GAl, Suppl., II, 1004.
هو المصنف نفسه المشار إليه هنا.

(32) التهانوي: المصدر السابق 291 وما بعدها.

[الحر.. لغةً الخلوص[33]، وشرعاً خلوص حكمي يظهر في الآدمي لانقطاع حق الغير عنه[34]. والحرية... مثله. والحر... لغة من الحر بالفتح ويقابله الرقيق، ويقابل الحر والحرية الرق؛ هكذا صرح في «جامع الرموز». ومن «مجمع السلوك»: والحرية عند السالكين انقطاع الخاطر من تعلق ما سوى الله تعالى بالكلية. بس بنده در مقام حريت وقتي رسدكه غرض از أغراض دنياوي ويرانماند وبراوي دنيا وعقبى ندارد جراكه جزيكه تو در بند آني بنده آني. وإنسان كامل كفته آزاده آنست كه هشت جيز ويرا بكمال شود أقوال وأفعال ومعارف وأخلاق نيك ونزك وعزلت وقناعت وفراغت اكركسي جهاز أول داشتهباشد آن را بالغ كويندنه آزاد[35]. وآزاد كان دو طائفة اند بعضي خمول اختيار كنند واز اختلاط أهل الدنيا وقبول هدا ياي ايشات احتراز نمانيد وميدا نندكه صحبت أهل دنيا تفرقه افزاست وبعضي رضا وتسليم

(33) الجذر اللغوي السامي (خ ل ص) معناه أصلاً «أن تكون خالصاً من العوائق» كأن تكون مجرداً من الأمور المختلفة، من التلوث، من الملابس، من الممتلكات، من الظروف غير الملائمة. أما في صيغته المتعدية فإنه يعني على أحسن ما يكون «استخراج». أما في اللغة العربية فيفتقد إلى كل المضامين الإيجابية للحرية، مع أن الصيغة «إخلاص» استخدمت بشكل واسع كمصطلح ديني، قارن («El «Ikhlas) وقارن أعلاه هامش رقم 51.

(34) حرفياً: «قطع».

(35) يشير F. Meier إلى أن النسفي الفارسي متصوف القرن الثامن عشر قد ضمن كتابه: الإنسان الكامل فصلاً عن «بلوغ الحرية». وقارن أيضاً الشعر المقتبس هناك في صفحة 167 حيث يتحدث النسفي عن ضرورة (الفراغ) من العالمين، قارن:

F. Meier: Die Schriften des Aziz - i Nasafi; in: WZKM LII (1953-55) 151.

نظاره كنند وداننده كه آدمي را وقتي كارى بيش آيدكه نافع باشد اكرجه در نظر اوضار باشد عسى أن تكرهوا شيئاً وهو خير لكم بس اختلاط أهل دنيا وعدم اختلاط آنهانزد ايشان برابر است وهم جنين قبول هديه ورد آن. بدانكه بعضي ملاحده ميكونيده كه جون بنده بمقام حريت رسد ازوي بندكي زائل كردد واين كفراست جراكه بندكي أز حضرت رسالت بناه عليه السلام زائل نشد ديكري كيست كه درين محل دم زند آري بنده جون بمقام حريت رسد از بندكي نفس خويش آزاذ كردد يعني آنجه نفس مي فرمايد أو برآن نرود بلكه أو مالك نفس خود كردد ونفس مطيع ومنقاد أوشود تكليف ومشقت عبادت ازو دور شود ودر عبادت نشاط وآرام خود داند وبنشاط عبادات بجا آرد والحرية نهاية العبودية[36]؛ فهي هدايةُ[37] العبد عند ابتداء خلقته. كذا في **مجمع السلوك** ـ في بيان الطريق].

إن الاقتباسات السابقة عن تعريفات الإسلاميين للحرية تشكل مدخلاً صالحاً للتفكير المتنوع حول هذه المسألة كما يبدو في الميادين المختلفة لتلك التجربة الثقافية. هذه الاقتباسات تتضمن عناصر لا تدخل عادة في نطاق التعريف؛ مع أن هذه التعريفات قليلة نسبياً. والكثير مما تتضمنه هذه التعريفات سيرد مراراً أخرى موسّعاً في الفصول التالية التي تتناول مفهوم الحرية على المستويين القانوني ـ الاجتماعي، والميتافيزيقي ـ الفلسفي.

(36) هذا الموقف ردده التهانوي: كشاف ص 948، مادة «عبودية».

(37) هذا الموقف ردده التهانوي كشاف ص 948، مادة «عبودية».

الفصل الرابع

الأبعاد الاجتماعية والقانونية لمفهوم الحرية

أ ـ الرق

تحكم مواقف الفقهاء، وكل أولئك الذين اهتموا بالوجوه القانونية للعبودية حقيقة؛ مؤدّاها أن الإسلام تقبّل العبودية مؤسسة. وهذا يستند إلى افتراض قائم قائل: أن هناك إرادة إلهية وراء التفرقة بين الحر والرقيق؛ فالحرية هي عطاء رائع؛ وأولئك الذين مُنحوها منذ البدء مطلوب إليهم الذود عنها بكل الوسائل[1]. هناك على أي حال أُناس كان قدرهم أن يكونوا رقيقاً؛ وعلى هذا فإن البشر لا يعرفون إلى أين يقودهم قدرهم. تأمّلات كهذه يعكسها بطريقة عفوية

---

(1) «لقد خلقك الله حراً فلا تدع أحداً يستعبدك».
هذا الموقف متضمن في النصائح المنسوبة إلى علي والموجهة إلى ابنه الحسن، كما يقول الماوردي في كتابه: أدب الدنيا والدين (القاهرة 1315 هـ) ص 221 وما بعدها. وقارن بهذا ما يورده الماوردي في المصدر نفسه ص 118 من أن الإنسان عبد الإحسان، وقارن أيضاً، التوحيدي: في الصداقة والصديق (القسطنطينية 1301هـ) ص 175 وراجع الهامش رقم 301.

موقف امرأة بدوية في شعرٍ لها عن إنسان يُرى اليوم حراً بعد أن كان بالأمس عبداً[2].

إنّ أقصى ما وصل إليه الفقهاء في موقفهم من العبودية كان أن وقفوا من الأمر الواقع موقف عدم الارتياح لعدم قيامه على أُسس أخلاقية ثابتة؛ وفي الواقع هذا ما يبدو أحياناً في نصوصهم. يظهر حرمان الرقيق في مواطن متعددة: منها بوجه خاص عدم أهليتهم للمناصب العليا وانتقاص حقهم في ممارسة واجباتهم المدنية[3].

(2) الماوردي: أدب الدنيا والدين 197.

(3) لقد كانت الحرية على سبيل المثال شرطاً من شروط أهلية المسلم للخلافة عند السنة، كما كانت شرطاً في تولي «وزارة التفويض»، ولم تكن شرطاً في تولي «وزارة التنفيذ»، كما كانت شرطاً أيضاً في تولي ديوان الخراج.. الخ، قارن: الماوردي: الأحكام السلطانية (القاهرة 1298هـ) 62، 109، ويؤدي هذا إلى اشتراط أن يكون الموظفون الذين يستعين بهم القضاة والسلاطين أحراراً، قارن: القلقشندي: صبح الأعشى (القاهرة 1913 - 19م) 1/ 65، كما أنه يمكن الاستنتاج أن الرقيق يتحول تلقائياً إلى إنسان حر بمجرد تعيينه قاضياً، قارن: الكافيجي: الدرة الغالية (مخطوط - القاهرة - مجاميع رقم 295) ق 96، وما بعدها. وقارن أيضاً أبو يعلى: الأحكام السلطانية (القاهرة 1938م) 4، 44، 225، وقد أشرنا قبلاً (هامش رقم 59) إلى تلك الثغرة الكبرى في عدم أهلية الرقيق للشهادة. أما بالنسبة للتصرف المختلف فيما يتصل بالرقيق في الحدود فقارن بأبي يوسف: كتاب الخراج (القاهرة 1352هـ) ص 159.
لقد تمكن العبيد في بعض فترات التاريخ الإسلامي من الوصول إلى أعلى المناصب الحكومية. وعلى هذا الأساس فقد ذهب المستشرقون إلى أن العبودية الإسلامية «نادراً ما حملت معها وضاعة اجتماعية»:
A.R. Gibb, H. Bowen: Islamic Society and the West (Oxford University Press, 1950). I, 43.

إنّ عدم مساواتهم أمام القانون كان عبئاً ثقيلاً؛ والطريف أنه في بعض حالات العقوبات كان الأمر يتقلب لصالحهم؛ وقد أُعفوا من بعض الفروض الدينية كالقيام بأداء شعائر الحج. هذه العوائق التي كان على الرقيق أن يواجهها كانت بوجه ما تتعارض والاعتقاد الجازم بأنّ المسلمين جميعاً إخوة، وأنه وفقاً للأثر النبوي فإن الرجال والنساء جميعاً هم عباد الله فقط؛ وكان من المطلوب أن لا يخاطب السيد عبده أو أمته بـ «يا عبدي» أو «يا أمتي» بل بـ «يا بني» أو «فتاتي» أو «فتاي»[4]. لقد كان من المدهش حقاً أن الإسلام ـ بعكس مسيحية العصور الوسطى ـ لم يعبأ بالفكر الأرسطي المخيف فيما يتصل بالعبودية. وفي حين دأب المفكرون المسيحيون باستمرار على رفض ادّعاء أرسطو الملتوي أن بعض الناس هم عبيد بطبيعتهم؛ على أساس من المبادئ المسيحية[5]؛ بقي الموقف الأرسطي غير مناقش

= أو أنها كانت على الأقل لا تعني «دائماً موقفاً هو بالضرورة مشابه لموقف الباريا المسحوقين»: H. Ritter: Das Meer der Seele 362 ff. وعلى كل حال، وبغض النظر عن الموقف العملي من العبودية، وعن الإيجابيات الاجتماعية المترتبة عليها، فإن كون الأفراد غير أحرار كان يعتبر دائماً ضرباً من التعاسة الذاتية. وتجدر الإشارة هنا إلى أن القصص العربية في أكثر الحالات تسقط ضوءًا إيجابياً على الرقيق مشيرةً إلى أن الأشياء الحسنة والأفعال النبيلة يمكن أن توجد في الأفراد مهما تدنت درجتهم الاجتماعية.

(4) قارن على سبيل المثال: صحيح مسلم (كلكتا 1265 هـ) 2/ 397 وما بعدها.

Wensinck: Concordance (Leiden, 1933 -) I, 121b, I, 32 f.

(5) Arsitotle: Politics, I. 3 ff. and in particular, 1253b, 21 f. versus 12 55 a I f.

وغير معروف في الإسلام؛ في صيغته الأولى على الأقل[6]. وهكذا

= أما في المحيط الإغريقي فإن المبدأ القائل: «إن الله جعل كل إنسان حراً، وأن الطبيعة لم تحول أي إنسان إلى عبد» ذكر لأول مرة في حدود ما نعلم من جانب Alcidamas حوالي منتصف القرن الرابع قبل الميلاد، قارن:

- R. Hirzel, op. cit. (n. 30), 261, n. I.

- M. Pohlenz, op. cit. (n. 19), 51.

أما فيما يتعلق بموقف المسيحية في العصور الوسطى والقديمة فقارن على سبيل المثال:

- P. Schaub: Studien zur Gerchichte der Sklaverei in Frûhmittelalter (Leipzig 1913).

- M. Grabmann: Die mittelalterlichen Kommentare zur Politik des Aristotelis, 2, no. X, 22, 35, 38, 70.

- C. Verlinden: L'esclavage dans l'Europe médiévale, I: Péninsule Ibérique - France 34, 793.

- S.J.T. Miller: The Position of the King in Bracton and Beaumanoir: in: Spaeculum' XXXI (1956) 288 ff.

- L. Hanke: Aristotle and the American Indians (Chicago, 1959).

(6) الإشارات إلى «العبيد بالطبع» وإلى الدور الطبيعي للإنسان الحر كسيد ترد في كتاب مؤلف من القرن العاشر بعنوان: السعادة والإسعاد لأبي الحسن بن أبي ذرّ (فيسبادن 157 ـ 58) ص 188، 363، لمزيد من الأصداء حول نظرية الرق بالطبع قارن أدناه هامش 285، وفيما يتعلق بسياسيات أرسطو عند المسلمين، قارن:

R. Walzer: Aristutalis EI (2), I, 631 a.

فقط قائمة Ptolemy المفصلة عن مصنفات أرسطو تذكر كتاب السياسيات ضمن أعماله.

القفطي: عيون الأنباء (ط. ميللر ـ ليبرة ـ لايبزج ـ 1903م) ص 44، =

لم يكن هناك اعتراض أيضاً على المبدأ العام القائل بأن العبودية ليست قدراً طبيعياً على بعض الناس، هذا على الرغم من أن العبودية قد وُجدت نتيجة لتطورات تاريخية معينة ونتيجةً للآثام البشرية؛ وعلى الرغم من استمرارها في الوجود[7]. إنها ليست كذلك بالنسبة

= أما القوائم الأخرى فلا تشير إليه، كما أن السياسيات هذا غير متضمن في تقديم الفارابي في كتابه غير المطبوع (تحصيل السعادة) لأعمال أرسطو(ملاحظة المترجم: صار الكتاب مطبوعاً لأكثر من مرة). وهناك إشارة غير صريحة إلى السياسيات في كتاب الفارابي: إحصاء العلوم كما في نشرة جونثالث بالنثيا للكتاب (مدريد 1932م) النص رقم 55 كما أن ابن سينا يشير إشارة غامضة إلى «كتاب أفلاطون وأرسطو في السياسيات» في رسالته: «في أقسام العلوم»، في: تسع رسائل (القاهرة 1908م) ص 108.

وكانت هناك دائماً محاولات للعثور على آثار للسياسيات عند المسلمين، فسلڤستر دي ساسي تسرع عندما اعتقد أن هنالك إشارة صريحة للسياسيات عند عبد اللطيف البغدادي: قارن كتابه: Relation de L'Egypte (Paris 1810), 204. 291.

وعلى كل حال أشار س. بينس إلى أن الكندي ذكر السياسيات في رسالته في «كمية كتب أرسطاطاليس» في: رسائل الكندي الفلسفية (قارن أعلاه هامش رقم 28) 2/ 384 وقارن:

S. Pines; in: Archives d'histoire doctrionale et littéraire du Moyen Age, 1958, 36, n. 2.

(7) D. Santillano, Instituzioni di diritto musulmano malichita (Rome, n. y. 1938) I, 13.

وهذا يتفق تقريباً مع وجهة نظر القانوني المسيحي Beaumanoir الذي عاش في القرن الثالث عشر، قارن:

Miller, loc. cit.

وهو يعتبر كأكثر المسلمين إعتاق العبيد عملاً فاضلاً.

للفقهاء المسلمين؛ فهم يتمسكون بالأصل، و «. . .الأصل في الناس الحرية»[8].

لقد كانت هناك مناقشات كثيرة حول ما إذا كان ينبغي تقديم الحرية أو الرق في الحالات التي هي موضع تساؤل. الآراء تختلف؛ ولكن هناك ميلاً عاماً إلى افتراض تقدّم الحرية[9]. وتنشأ الصعوبات في حالات الحدود عندما يكون الوضع القانوني للضحية غير واضح؛ وذلك عندما يدّعي المعتدى عليه انه حرّ في حين يزعم خصمه أنه ليس كذلك. إنّ طبيعة حالةٍ من هذا النوع تؤثر عليها الادّعاءات المتناقضة لذا لم يعُد كافياً حتى بالنسبة للرأي الشرعي الليبرالي أن يشار إلى تلك المقولة الأساسية القائلة بأن الأصل في بني آدم كلهم الحرية؛ بل لا بد من الإتيان بدليل على كون إنسانٍ حراً في حالات خاصة من مثل هذا النوع[10].

---

(8) السرخسي: شرح السير الكبير (حيدرآباد 1236 هـ) 4/ 71، أصول السرخسي (القاهرة 1372 ـ 73هـ) 2/ 222، زين الدين المرغيناني: فتاوى (المشار إليه أعلاه هامش رقم 59) ص 1338 وما بعدها، وقارن مادة «عبد» في EI (2), I, 26 a.
وفي تفسير الآية القرآنية (43/ 32) فإن أحد المفسرين الأوائل يرى أن الفكرة القائلة إن كل البشر أبناء آدم يمكن أن توجد جنباً إلى جنب مع مؤسسة العبودية (الطبري: تفسير، القاهرة 1321هـ، 25/ 37).

(9) Santallana, loc, cit.
في حالة الشك علينا أن نفترض الحرية. وفيما يتعلق بموقف الشافعية المتردد فيما يتصل بهذه المسألة، قارن: السبكي: طبقات الشافعية (القاهرة 1324هـ) 3/ 21.

(10) السرخسي: أصول 2/ 221 وما بعدها.

وتثير بعض الآيات القرآنية مشكلةً أخرى؛ تلك الآيات التي يخاطب فيها معاصرو النبي بصيغ عامة مثل «إنسان» وما شابهها. المشكلة هنا هي ما إذا كان الرقيق يدخلون تحت تسمية من هذا النوع وبذلك يكونون مخاطبين بالأحكام التي تتضمنها هذه الآيات؛ أم يحتاج الأمر إلى مزيد بيان حتى يكون العبيد مشمولين في حالات كهذه؟.. أمّا ابن حزم فقد رفض ـ متمشياً في ذلك مع مبادئه العامة ـ إقامة أي تمايز لا يشير إليه القرآن صراحة؛ بل إنه أدان بشدة كل موقف من هذا النوع[11]. ومن جهة أخرى فإن ابن خويزمنداد أحد فقهاء المالكية في القرن العاشر يتخذ موقفاً مماثلاً[12]. مرة أخرى يمكن القول أن أكثر الفقهاء قد أخذوا بالرأي الأكثر ليبرالية تعبيراً عن شكوكهم في أُسس مؤسسة العبودية[13].

مع ذلك يجب أن نعترف بأن مشكلة الحرية لم تلقَ اهتماماً كبيراً في المصنّفات الفقهية. لا شك أن التراث الفقهي الإسلامي ضخمٌ للغاية وهو غير معروف بطريقة كافية بعد؛ فربما يكشف المزيد من الدراسة عن بعض المفكرين الذين أظهروا اهتماماً أكثر مثابرة وتطوراً بهذه المشكلة وتشعباتها المتعددة؛ إلاّ أنّ هذا غير

(11) ابن حزم: الأحكام 3/ 86 ـ 88.

(12) الصفدي: الوافي 2/ 52.

(13) أما كراهية المسلمين لتجار الرقيق فغنية عن التعريف، قارن على سبيل المثال:

A. Mez: Die Renaissance des Islams (Heidelberg. 1922), 156.

وهذا الموقف لا يمكن فهمه على أي حال كتعبير عن موقف معاد للعبودية.

مرجّح على ما يبدو. إننا لا نستطيع استنتاج أي ميل عند الفقهاء للمضي أبعد من التنظيم والشكليات والنظر إلى الحرية والعبودية باعتبارهما أموراً تتخطى الحيثيات الفقهية. صحيح أن بعضهم فهم الحرية بمعنى أوسع؛ لقد جعلها أحدهم مساوية للحياة نفسها؛ ذلك أن القرآن يشبّه الكفر بالموت (6/ 122) والكفر هو سبب وجود العبودية[14]. فالعبودية على هذا تعني الموت والجحيم؛ والنتيجة أن نقيض العبودية وهو الحرية يعني الحياة[15]. على كل حال يبقى من المشكوك فيه ما إذا كانت هذه النتائج قد استخلصت، وأنّ الحرية قد اعترف بها باعتبارها الخصيصة الإنسانية الأساسية.

ب ـ وجوه الحرمان الأخرى من الحرية

الموقف الذي ساد فيما يتعلق بالحرية الفردية بين الفقهاء وطبقات الشعب الأخرى لا يظهر بوضوح (أو بطريقة كافية) في الأعمال الفقهية. لكننا نستطيع أن نعرف أكثر عن الحرية من خلال الموقف الذي كانت تتخذه السلطات السياسية والتشريعية في الحالات التي يفقد فيها الأفراد حريتهم، وهذه تتضمن بالدرجة الأولى الحبس والسخرة بدرجة أقل. وهذان الموضوعان يقودان مرة أخرى إلى الدخول في تفاصيل دقيقة لا نهاية لتنوعها في النسيج الاجتماعي. ومن ناحية أخرى فإن الحبس والسخرة لم يكونا خاضعين لقوانين صارمة وحازمة؛ وحتى عندما كان للقانون كلمته؛ فقد كانت تلك

(14) قارن أعلاه هامش رقم 59.

(15) السرخسي: أصول 1/ 173 وما بعدها.

الكلمة اعتباطية وتتوقف على الأشخاص والظروف كما هي طبيعتها. لكننا لا نستطيع أن نحصل على صورة واضحة نسبياً إلاّ من خلال مجموعة من الإشارات ذات الدلالة من كل المصادر المتاحة. والملحوظات التالية هي بالضرورة انتقائية. ثم إنه لا ينبغي أن يغيب عن الأذهان في هذا المجال أنّ أي أحكام عامة يمكن أن تصل إليها باستمرار استثناءاتها في مكان ما من التاريخ الإسلامي؛ ولهذا لم نحاول هنا التقدم بطريقة منهجية كما لم نحاول استكشاف التطورات التاريخية أو الاتجاهات المحلية أو خصائص المدارس الفقهية. وهكذا فإنه يبقى بعد هذه الخطوات الخجولة في أرض غير مستكشفة بعد تماماً، الكثير مما يمكن البحث فيه.

الفصل الخامس

الحبس

تبدو مؤسسة السجن في القرآن مألوفة، هذا هو على الأقل ما تؤكده قصة يوسف في السورة رقم 12، والكلمة التي تستخدم هناك للتعبير عن ذلك هي: سجن. الاشتقاق الفعلي للكلمة يظهر مرة ثانية في السورة رقم 26 ـ 29 حيث يهدد فرعون موسى بالسجن. وبما أن الكلمة ترد في القرآن فيما يتصل بمصر فقط فقد اقترح بعض الباحثين ـ دون دليل مقنع ـ وجوب البحث عن جذر الكلمة في مصر[1].

---

(1) يشير بيفان إلى ورود كلمة Signon في البرديات الإغريقية ـ القبطية ـ البيزنطية المتأخرة وفي بعض الشواذ القبطية بالمعنى المجازي للسجن، قارن:

A.A. Bevan: A Volume of Oriental Studies to Edward G. Browne (Cambridge, 1922). 710.

H. I. Bell: Greek Papry in the British Museum (London 1917) V. no. 1708, I. 88.

ولا توجد أي إشارة إلى ذلك في القاموس القبطي لـW.E. Crum (أكسفورد 1939). وافتراض أصل مصري لهذه الكلمة يزداد تعقيداً بسبب ورودها في الشعر الجاهلي (عدي بن زيد، في الأغاني 2/ 111، 114) ويبقى على كل حال ممكناً أن تكون هذه الأبيات منحولة أو =

أما الجذر (ح ب س) فهو معروف ومستخدم في لغات سامية أخرى (السريانية على وجه الخصوص). هذا الجذر يستخدم في القرآن بمعنى حَجَزَ دون الدلالة على ارتباطه بالسجن (قارن السورة رقم 5/ 106). أما في المصادر المتأخرة فإن المعنى الخاص لـ (ح ب س) في سياق محدّد يتطلب التعليق أحياناً. وهكذا فقد كان من الأهمية بمكان بالنسبة للفقيه التدليل على أنّ الـ «حبس» في استعمال عصر النبي لم يكن يشير إلى سجن حقيقي وإنما للحجز فقط؛ وهو ما يبرر استخدام تعبير «موثق بالسلاسل» للسجن[2]. ثم نتدرج من التأمّل القانوني إلى الحقائق الطبية لنجد شعراً عن موت ابن سينا الفيلسوف يقول أنه مات «بالحبس». إن هذا يتطلب بعض التعليق؛ لأن الحبس هنا لا يعني السجن وإنما يعني الانحباس الذي سبّبه له قولنج قاتل[3].

يقترح القرآن الإمساك في البيوت (4/ 15 وما بعدها) للنساء

= ورود (سجن) فيها ليس أصيلاً. وبالنسبة لغرضنا هنا فإنه يبدو مفضلاً إرجاع كلمة (سجن) العربية إلى الجذر السامي (س ج ر) بمعنى «أقبل على»، وربما تكون لها صلة بالكلمة الأكدية شجوراً. والنون في سجن التي تقابل الراء في (س ج ر) يمكن أن تكون مشتركة مع الجذر (ش ك ن)، ومع (شكنى) السريانية بمعنى سكنى العربية. وعرفت الحقب الإسلامية المتأخرة كثيراً من المرادفات لكلمة سجن، قارن على سبيل المثال أدناه هامش 331. و(حصير) القرآنية (17/ 8) وهي عقوبة معدة للكافرين في جهنم، تفسر عادة بمعنى «السجن».

(2) ابن قيم الجوزية: الطرق الحكمية في السياسة الشرعية (القاهرة 1953م) ص 102. وقارن أيضاً أدناه هامش رقم 89.

(3) ابن أبي أصيبعة: عيون الأنباء (تحقيق ميللر ـ ط. القاهرة وكونغزبرج 1882 ـ 84م) 2/ 9.

اللواتي ثبت عليهن الزنا؛ وهي عقوبة نُسخت ـ كما يشير إلى ذلك الفقهاء[4] ـ واستبدل بها الجلد (24/ 2)؛ ولكن على كل حال فإن هذا الإمساك في البيوت رغم أنه يشكّل نوعاً من الحد من الحرية إلاّ أنه لا يمكن أن يقارن بالاعتقال بمعناه المعروف.

على كل حال كانت السجون معروفة في الجزيرة العربية أيام النبي؛ كما كانت موجودة بكثرة في الجزيرة قبل الإسلام[5]. ونستطيع أن نفترض أن المراكز السكنية الكبرى في الجزيرة كمكة والمدينة كانت لها معتقلاتها. أما في البيئة البدوية فقد كان السجن غير عملي على الإطلاق ومستحيلاً تقريباً. وباعتباره عقوبة (لا باستخدامه كإجراء احترازي) فإنه كان وما يزال أداةً مشكوكاً في جدواها إلى حد بعيد. إنها يمكن أن تكون عبئاً على الذين ينفّذونها أكثر منها على الذين تطبّق عليهم. ونحن على ثقة أن السجن بين البدو لم يكن معمولاً به على نطاق واسع. والأمر نفسه يمكن أن يقال عن المراكز السكنية الأصغر في أواسط الجزيرة.

---

(4) الشافعي: رسالة (القاهرة 1312 هـ) ص 37 وما بعدها.

(5) لأمثلة على ذلك من داخل مجتمع الجزيرة العربية، قارن القصة المعروفة عند المؤرخين المسلمين القائلة بأن الفرس قد استخدموا جيشاً من السجناء المحررين من سجونهم للاستيلاء على اليمن (المسعودي 1/ 282 ـ القاهرة 1246هـ) أو القصة المشهورة عن عدي بن زيد والنعمان ملك الحيرة كما رواها البيهقي على سبيل المثال في المحاسن والمساوىء (قارن أدناه هامش رقم 204) أو كما رواها نشوان الحميري (قارن أدناه هامش رقم 92). ويعتقد أن أول من استحدث السجون كان الشخصية الأسطورية (الضحاك) الذي قيل إنه النمروذ (قارن، العسكري: الأوائل 2/ 188، السيوطي: الأوائل ـ بغداد 1369هـ ـ 54).

هذا الوضع انعكس في تصرف النبي كما انعكس نتيجة لذلك في النظرية القانونية الإسلامية فيما بعد. في الحديث النبوي أن الرسول احتجز أحدهم عندما ساورته الشكوك في أمره[6]. هذا الأثر صار موضع اهتمام الفقهاء الذين كانوا يحاولون العثور على سوابق قانونية تبيح لهم تطبيق عقوبة السجن على المدينين والمتهمين والمجرمين المحتملين كما سنناقش عما قريب. ولكي يمكن الحد من الكبائر التي يميل البَشَر إلى ارتكابها أشد الميل؛ فقد أوضح الفقهاء أن النبي لم يكن عنده سجن يستطيع أن يحتجز فيه المتنازعين؛ ولكن عندما زاد عدد المسلمين زيادة كبرى زمن عمر اشترى هذا الخليفة بيتاً بمكة وحوّله إلى سجن؛ وقد شكّل هذا فيما بعد السابقة القانونية التي اعتُمد عليها في إقامة السجون من قبل السلطة الحاكمة (الإمام)[7]. يورد المؤرخ البلاذري في رواية له صورة عن السجون

---

(6) Wensinck: Concordance II, 411.
الحاكم النيسابوري: المستدرك (حيدرآباد 1915 ـ 1922م) جـ 1/ 125. وقارن أيضاً أدناه هامش رقم 92.
بالنسبة للإشارات الحديثة، قارن: المعجم المفهرس 2/ 431 ب، 411 ب ـ 412 أ. وأكثر الأمثلة المشار إليها في الموطن الأخير (411 ب ـ 12أ) تتعلق بـ(ح ب س) وليس لها علاقة بمفهوم السجن، فأحد هذه الأمثلة الذي نصه «حبس أخوك بدين عليه» لا يشير إلى حبس المدين بل إلى الحيلولة بينه وبين دخول الفردوس، قارن أيضاً أعلاه الهوامش رقم 85، 86.

(7) ابن قيم الجوزية: الطرق 102 وما بعدها، البخاري: الصحيح (نشر كرهل ـ لايدن 1862 ـ 1908م) 2/ 93 (خصومات 8). والعرض التاريخي القانوني للمسألة الذي يرد عند ابن القيم يمكن العثور عليه أيضاً عند المقريزي في خططه (بولاق 1270هـ) 2/ 187، ولكن قارن: السيوطي: أوائل 55. أما فيما يتعلق بمعنى «أمام» فقارن: =

في عهد عمر تبدو موضع ثقة؛ فالكوفيّ معنُ بن زائدة اتهم بتزوير ختم الخليفة واختلاس أموال الخراج؛ فلجأ عمر إلى اعتقاله؛ لكن السجن الذي اعتُقل فيه كان كوخاً من قصب وقد استطاع بسهولة أن يفرّ منه ومضى بنفسه إلى عمر الذي قام من جديد بجلده وأمر بتخليده في السجن؛ بناءً على نصيحة علي[8].

ويبدو الأصل العربي للإسلام مسؤولاً بشكل رئيسي عن حقيقة كون جدوى السجن موضع شك دائم. في الدفاع عن السجن يذكر المؤيدون أن الحبس كان يشكّل حد الزنا في أوائل الإسلام، وأن النبيّ سَجَنَ أحدهم لشكه فيه، وأن علياً أقام سجنين اثنين؛ هذا إلى ما يشبه ذلك من الأمثلة، هذه الأدلة تبدو كافية في التدليل على مشروعية السجن لكنها تبدو أقل إقناعاً عندما تفسّر فعل «يُنْفَوا» القرآني (5/ 33، 37) بالاعتقال[9]. وهذا لا يرتقي إلى مرتبة الدليل؛ لأن العقوبات الست التي تحددها الشريعة حدوداً للجرائم الرئيسية لا يدخل فيها السجن؛ وهي ليست كافيةً لتفسير التعديلات

= I. Guidi and D. Santillana, II «Muhtasar» O Sommario del diritti Malechita di Hâlid b. Ishâq (Milan, 1919) II, 742, n. 430.

(8) البلاذري: الفتوح (ت: دي غويه ـ لايدن 1863 ـ 66) ص 462 وما بعدها. ويبدو من غير المحتمل أن عمر بن الخطاب قد ملأ السجن برواة الأحاديث كما يورد ابن العربي الأشبيلي في عارضة الأحوذي (شرح على صحيح الترمذي) (القاهرة 1934م) 1/ 137.

(9) السرخسي: المبسوط (القاهرة 1334 ـ 31هـ) 20/ 89 ـ 91 فيما يتعلق بسجن المدينين. وفيما يتعلق بالإشارات القرآنية قارن أيضاً المصدر السابق 9/ 45، 20/ 88. وفيما يتعلق بإشارات النبي قارن المصدر السابق 24/ 36 وقارن أعلاه هامش رقم 89 وأدناه هامش رقم 119.

والإضافة التي طرأت على الحدود والتي فرضتها الظروف عبر الأحقاب.

رسالة ابن أبي زيد القيرواني الموضوعة في القرن العاشر الميلادي والتي تُعتبر بين مراجع الفقه المالكي يمكن أن تؤخذ مثلاً على ذلك؛ فابن أبي زيد يقرّ الاعتقال في الحالات التالية:

1 ـ في حالة القتل بغير قصد السرقة إذا عفا الوليّ. عندها يجلد القاتل مئة ويمكث حولاً في السجن.

2 ـ في حالات قطع الطريق فإنّ للإمام أن يأمر بنفي المرتكب سياسةً؛ وهناك في المنفى يمكث المجرم في السجن حتى تتأكّد توبته.

3 ـ في حالة السرقة للمرة الخامسة؛ عندما تكون يد السارق ورجلاه قد قُطعت؛ فإنه يعاقب بالجلد والسجن.

4 ـ في حالات الدَّين؛ عندما يُظن أن المَدين يستطيع أن يدفع ديونه أو جزءًا منها فإنه يُسجن إلى حين اتّضاح أوضاعه المالية تماماً.

5 ـ في حالة السّكر فإن الشارب يحد ولا يُرسل إلى السجن[10].

وسنعمد فيما يلي إلى ذكر المزيد فيما يتعلق بسجن المدينين. أما الخلافُ حول معاقبة محتسي الخمر فهو خلاف قديم، ويبدو أنّ السجن قد سبق الجَلْد الذي شاع فيما بعد[11]. والحالات الأخرى

(10) قارن نشرة Bercher للرسالة وترجمته لها (ط. الجزائر 1949م) ص 242 وما بعدها، 252 وما بعدها، 258 وما بعدها، 270 وما بعدها وص 256 وما بعدها.

(11) قارن قصة أبي محجن كما يرويها على سبيل المثال المسعودي في مروجه 1/ 424 وما بعدها، أو السجن المزعوم لأبي نواس، الذي يمكن أن يراجع عنه الشريشي في شرحه لمقامات الحريري (القاهرة =

التي يعرض لها ابن أبي زيد لا تعتبر السجن عقوبة، لكن تنظر إليه كحل لظروف أكثر تعقيداً مما افترض أصلاً. ولا شك أن السرقة كانت تتكرر رغم العقوبة القاسية التي شرعت ضد اللصوص. وقد وافق الشافعية المالكية فيما اقترحوه من حلّ للمسألة[12]. وهناك حل أكثر اعتدالاً منسوب إلى علي، كان يقول بقطع اليد بعد السرقة الأولى والرجل بعد العودة الأولى؛ ويكتفي باقتراح عقوبة السجن عند التكرار[13]. وقد أثّر هذا في فقه الشيعة الإثني عشرية فذهبوا إلى القول بقطع أربع أصابع من يد السارق اليمنى، حتى إذا عاد قُطعت رجله اليسرى ثم أُبّد في السجن على سرقته الثالثة؛ فإذا سرق عندها في السجن فإن الإعدام ينفّذ فيه[14]. وكان موقف الأحناف أكثر المواقف تسامحاً[15] في حين تأرجح الحنابلة بين الإمكانيتين[16].

= 1306هـ) 2/ 125، أو ابن خلدون: مقدمة ترجمة (F. Rosenthal ـ نيويورك 1958م) 1/ 36.

وفي المذهب الشيعي يجلد شارب الخمر، ويقتل إذا كرر ذلك للمرة الرابعة، قارن العلامة الحلي: التبصرة (طهران 1951م) جـ 2/ 588. وبائع الخمر المسلم يعاقب بالجلد والسجن حتى يعدل عن ذلك وفقاً لفتاوى قاضيخان الحنفي (كلكتا 1835هـ) 4/ 120، 487.

(12) الشافعي: كتاب الأم (القاهرة 1321 ـ 25هـ) 6/ 117، وما بعدها، 138.

(13) أبو يوسف: الخراج 174. والتصرف نفسه منسوب إلى الخليفة عمر عند وكيع في أخبار القضاة (القاهرة 1947 ـ 1950م) 3/ 210 وما بعدها.

(14) العلامة الحلي: التبصرة 2/ 592.

(15) السرخسي: المبسوط 9/ 140 وما بعدها، 166 وما يليها.

(16) الشعراني: كتاب الميزان (القاهرة 1275 هـ) 2/ 188.

وتبقى بعد هذا كله بالطبع حالات لا يقام فيها الحد؛ وذلك إمّا بسبب الاستثناءات المعترف بها أو لتفاهة قيمة الأشياء المسروقة. وقد ذكر الشافعي حالةً تطوّرت فيها الوقائع؛ فقد سرق أحدهم شيئاً تافه القيمة ثم ارتفعت قيمته إلى الحد الذي توجّب على السارق فيه الحد، واقتيد فعلاً إلى السجن بانتظار تحديد ذنبه في الوقت الذي كانت فيه قيمة الشيء المسروق قد ارتفعت إلى حد لو اعتُبرت معه لوجب أن يقام عليه الحد؛ في مثل هذه الحالة رأى الشافعي وجوب مراعاة قيمة الشيء يوم سرقته لا بعد ذلك، واعتبر قيمته حينذاك العامل الحاسم في المسألة[17]. إلاّ أننا نقرأ عن حادثة سجن فيها مولى أحد الحكام ولم يُقطع بناءً على رغبة ذلك الحاكم وتوصيته[18].

كل المعلومات التي بين يدينا تشير بوضوح إلى أن عقوبة السجن لم تكن أساسية حسب النظرية القانونية الإسلامية[19]. هذه العقوبة أيضاً لم تكن شعبية ولا واسعة الاستعمال. ويمكن القول أن الشريعة الإسلامية لم تكن تميل في الأساس إلى حرمان الأفراد من حريتهم. ولا يعني هذا أن السجون لم تكن منتشرة بشكل واسع في

(17) الشافعي: الأم 6/ 116.

(18) ابن الفوطي: الحوادث الجامعة (بغداد 1351 هـ) ص 26. وقد أنكر المؤرخ العراقي عباس العزاوي أن يكون الكتاب المذكور لابن الفوطي، قارن: التعريف بالمؤرخين (بغداد 1957م) 1/ 161، وقارن: كوركيس عواد في سومر 13/ (1957م) ص 53 وما بعدها.

(19) «الحبس ليس عقوبة، ولكنه وسيلة من أجل التوبة»، قارن:
C. Bergstrasser - I. Schacht: Grundzuge des islamischen Rechts (Leipzig - Berlin 1935), 96.

التجمعات الإسلامية الكبيرة؛ فالإشارات إلى ذلك تتعدّد في المصادر الأدبية. وليس عسيراً العثور في المصادر العربية على قصص عن السجون مماثلة لتلك التي نجدها في مواطن أُخرى من العالم.

ينبغي التماس الأساس الشرعي الذي كان يصار استناداً إليه إلى إرسال الأفراد إلى السجون في مصطلح «التعزير»[20]. وقد تحوّل «التعزير» مع الوقت إلى مصطلح فني يشير إلى سلطة القاضي - وأحياناً إلى سلطة المتولين لمناصب مقاربة كمنصب المحتسب المشرف على السوق[21]؛ التي تخوّله إنزال العقوبات في الحالات التي لا تنطبق عليها الحدود. ويمكن لأنواع العقوبات التي تدخل في باب التعزير أن تصنف بطرق متعددة؛ فبحسب النظرية الشافعية يمكن أن يكون التعزير كلامياً فيكتفى بتأنيب المذنب. وهناك عقوبة السجن

(20) يبدو أن الجذر (ع ز ر) ليس موجوداً في اللغات السامية الأخرى، وهو في الغالب قريب من الجذر الشائع (ع ذ ر) ومعناه الأصلي يمكن أن يكون شيئاً شبيهاً بـ«منع». عن التعزير قارن أيضاً:
N.J. Coulson; in: International and Comparative Law Quarterly VI (1957), 53 f.

(21) قارن ابن قيم الجوزية، طرق ص 245: في حال ترك الرجل للصلاة فإن المحتسب يستطيع أن يحبس التارك أو يجلده بالسياط. وقارن ص 270 حيث اعتبر رفض إعطاء ترخيص للباعة الذين يطففون المكاييل عقوبة أقسى وأصلح من الجلد أو السجن. وبالنسبة لحالات أخرى حيث يستطيع المحتسب أن يرسل المذنبين إلى السجن، قارن: محمود علي مكي: أحكام السوق ليحيى بن عمر الأندلسي في مجلة معهد الدراسات الإسلامية بمدريد 4/ 128، 133 (1956م).

ثم النفي ويأتي أخيراً الجَلد[22]. ويشير الكاساني ـ وهو فقيه حنفي عاش في القرن الثاني عشر الميلادي ـ إلى اختلاف ضروب التعزير باختلاف الفئة الاجتماعية التي ينتمي إليها المذنب: فقد كان السجن هو العقوبة الشائعة للتجار من الطبقة الوسطى؛ بينما كان السجن المقرون بالجلد والتشهير شائعاً بالنسبة للفئات الدنيا ولعامة الشعب[23]. ولا يساورنا شك في أن التعزير هو استمرار لسلطة الحاكم القضائية التي كانت ممنوحةً للحكَم عند العرب قبل الإسلام. هذه السلطة قيّدت حيثما وُجدت بالشريعة؛ لكن الشريعة لم تغط كل المناطق في الفترة الأولى ولذلك فقد بقي للأعراف سلطانها في بعض المناطق. وقد كانت الإجراءات العقابية التي تتخذها السلطة السياسية مباشرةً تحدُّ إلى درجة كبيرة من سلطات القاضي المسلم في التعزير. وكان القاضي بدوره قادراً على استخدام حقه في التعزير بشكل تعسّفي؛ لقد كان بوسعه على سبيل المثال أن يأمر بسجن شخص يرى أنه مَسّ هيبة القضاء[24]، كما كان بوسعه أيضاً أن يزج

---

(22) السبكي: طبقات 4/ 300 وما بعدها، حيث كان يقتبس بطريقة غير مباشرة من الحلية للشاشي (ت 507 هـ ـ 1114م)، قارن: GAL, 1, 390 f., Suppl, I, 674.
أما فيما يتعلق بالنظرية المالكية فقارن: Guidi and Santillana, op. cit, II, 742.
والاختيارات الثلاثة بتعديل طفيف كانت على سبيل المثال متروكة للقاضي الحنفي في حالات الأفراد الذين كانوا يتصرفون بطريقة غير أخلاقية في منازلهم، قارن: قاضيخان: فتاوى 4/ 380.

(23) EI, IV, 710, «Tazir».

(24) وكيع: أخبار القضاة 1/ 190 وما بعدها، 210، 3/ 308.

بأبرياء في السجن دونما سبب إلاّ هواه الشخصي ومصالحه الخاصة[25]، كما كان له أن يرفض الأمر بسجن مَدين بناء على طلب الدائن إذا دعت أمارات معيّنة إلى إثارة شكه في القضية كلها[26]. ولم تكن هناك قواعد منظمّة لاستئناف الحكم يمكن أن تحد من سوء استعمال القاضي لسلطته. ومع ذلك فإن الضغوط الاجتماعية والأخلاقية التي كان منصب القاضي يتعرض لها كانت تجعل أمراً كهذا غير شائع على الإطلاق. ووقوع سوء استعمال السلطة هذا لم يكن في المجتمع الإسلامي أكثر منه في المجتمعات المشابهة. وكان القاضي النموذجي يؤدي واجبه بأمانة تامة فلا يرسل بإنسان ما إلى السجن إلاّ عندما يبدو واضحاً أن الظروف تتطلب ذلك حقاً. وكان القاضي عندما يصل إلى قرار ما لا يغيّر منه أي اعتبار مهما عظم؛ فعندما أدان شريح رجلاً تربطه به صلة القُربى بسبب دَين عليه أثار ذلك استنكار المتهم وحيرته فأوضح له شريح أنه ليس هو الذي أرسله إلى السجن بل الحق هو الذي أدانه[27].

وكان أمر اختيار عقوبة التعزير متروكاً بوجه عام لحكمة القاضي وحنكته؛ وكذلك كان الحال فيما يتعلق بمدة السجن؛ هذا إذا وجد أن عقوبة السجن هي المناسبة. إن حبساً من هذا النوع كان يمكن أن يقتصر على يوم واحد كما أنه كان يمكن أن يمتد زمناً

(25) قارن على سبيل المثال، وكيع: المصدر السابق، جـ 3/ 36، 38، 187.

(26) ابن قيم الجوزية: طرق 27، التنوخي: نشوار المحاضرة (ترجمة مارجليوث ـ حيدرآباد بدون تاريخ) الجزء الثاني، رقم 3، ص 712 وما بعدها.

(27) وكيع: أخبار القضاة 2/ 696، وقارن أدناه هامش 166.

طويلاً[28]. القرار يبقى على كل حال قرار القاضي. والمفترض في مثل هذه الحالات أن القضاة كانوا يستندون إلى السوابق والأعراف المحلية. وقد ناقشت المصادر الفقهية مسألة المدة القانونية المناسبة للسجن. وقد أشرنا قبلاً إلى أن للسجن مدته المحددة في بعض حالات الحدود؛ فالسجن المؤبد ـ على سبيل المثال ـ كان هو العقوبة المعتادة لشريك القاتل الذي أمسك بالضحية أثناء ارتكاب الجريمة[29]، والتأبيد هذا كان عقوبة العبد الذي يقتل سيده المسيحي[30]. وقد جرت مناقشات مستفيضة حول المدة التي على المدين المفلس أن يقضيها في السجن[31].

كان من معوقات تحديد مدة السجن المؤسس على القرآن الذي ترد فيه آيات تشير إلى سجن أشخاص حتى يقيموا دليلاً على توبتهم؛ يعني إصلاح سلوكهم[32]. لكن حتى عندما كان أحدهم يدخل السجن بأمر الإمام ـ لا بأمر القاضي ـ فإنه غالباً كان يعرف

(28) السبكي: المصدر المذكور أعلاه (هامش رقم 104) حيث يبدو أنه يتابع اقتباسه من الشاشي.

(29) الشافعي: الأم 7/ 200 وما بعدها. العلامة الحلي: التبصرة 2/ 610. وينسب ابن قيم الجوزية في الطرق الحكمية 51 هذا الرأي لعلي متصلاً بواقعة قتل أمسك فيها أحدهم بالضحية، ولم يفعل رجل كان يشاهد ذلك شيئاً لمنع ارتكاب الجريمة.

(30) ابن الفوطي: الحوادث الجامعة 73 متصلاً بواقعة أوردها مشيراً إلى أن ذلك هو ما كان عليه العمل عند الحنابلة والشافعية.

(31) قارن أدناه ص 51 وما يليها.

(32) قارن أعلاه هامش رقم 101أ، وقارن أدناه هامش رقم 131 أو انظر على سبيل المثال السرخسي في المبسوط 24/ 36.

مقدّماً مقدار المدة التي سيمكثها هناك. ويعرض الشافعي حالة رجل نوى الحج إلاّ أنّ السلطات اعتقلته لسبب ما. في مثل هذا الموقف يختلف الحكم تبعاً للظروف؛ يعني ما إذا كان الرجل يعرف المدة التي سيقضيها في السجن أم لا؛ وهل سيبقى في السجن حتى انتهاء موسم الحج[33]. والمسألة تختلف في الحالات ذات البعد السياسي؛ فالمعتقل السياسي كان قلّما يعرف مقدار المدة التي سيقضيها في السجن. وفي الحالات الجنائية كان يمكن أن يمكث شخص مسكين في السجن لفترة تتجاوز كثيراً مدة عقوبته بسبب البيروقراطية. فأثناء حكم المأمون مكث رجل معدم سرق ثوباً قيمته درهمان عامين اثنين في السجن إلى أن استطاع بوسيلة يائسة إثارة الاهتمام بوضعه[34]. لقد كانت ملفات السجون في المدن الكبيرة ضخمةً وكثيرة لدرجة أنه كان من الممكن أن يحدث أن تضيع الأوراق الخاصة بقضية قتل حُكم أحدهم بسببها؛ وبذلك كان المتهم نفسه يُنسى في السجن[35].

(33) الشافعي: الأم 2/ 138 وما بعدها.

(34) أحمد بن أبي طاهر طيفور: كتاب بغداد (نشرة هـ. كللر ـ لايبزج 1908م)، النص رقم 24، الترجمة 11، (القاهرة 1949م) ص 20.

(35) تشكل هذه خلفية طرفة وقعت زمن تولي إسحاق بن إبراهيم بن مصعب (ت 235هـ ـ 850م) لإمارة بغداد. ترد الواقعة في الفصل الحادي والعشرين من كتاب «الشهب اللامعة في السياسة النافعة» المتعلق بالسجون. ومؤلف الكتاب المذكور هو أبو القاسم ابن رضوان الذي عاش زمن المرينيين وكان معاصراً لابن خلدون وصديقاً له، قارن المقدمة. ترجمة ف .روزنتال جـ 1/ فقرة 11، جـ 2/ 395. وقد أشار السلاوي مؤرخ القرن التاسع عشر في مصنفه الاستقصاء (القاهرة 1312هـ) 2/ 123 إلى ابن رضوان هذا بإيجاز، على أنه صاحب كتاب السياسة. وتتحدث مقدمة الشهب عن «الخلافة العلية والإمامة =

ولسنا في وضع يسمح لنا أن نقرر مدى تكرار حالات من هذا النوع؛ غير أنه يبدو أن أعمال السجن كانت منظّمة تماماً حتى فيما يتعلق بمدة العقوبة التي كان على السجناء أن يقضوها[36]. إن حدوث أخطاء إدارية كتلك التي أشرنا إليها هنا يفترض وجود نظام إداري يدار بطريقة جيدة.

وكان توقيف المتهم بارتكاب جريمة ما حتى تثبت براءته وإدانته نوعاً آخر من أنواع الاحتجاز التي عُرفت عند المسلمين. لقد كان التوقيف في مثل هذه الحالات واجباً على القاضي وحقاً له، كما كان ذلك من صلاحيات المحتسب وصاحب الشرطة في مناطق امتداد نفوذهما. وقد استخدم احتجاز النبي لأحد من اشتبه بهم على أوسع نطاق لتبرير هذا الضرب من الاحتجاز[37]. وكان مألوفاً أيضاً أن

= الإبراهيمية»، والمقصود بذلك دون شك الإشارة إلى حكم أبي سليم إبراهيم (760 ـ 62هـ ـ 1359 ـ 61م). ولم يكن ابن رضوان آنذاك يتولى منصباً رسمياً وربما كتب الشهب ليحظى برضى أبي سليم، قارن: GAL, I, 463. و GAL, Suppl., I, 837.
حيث تتكرر المعلومات الخاطئة التي وردت عند المتقدمين. وقد رجعت إلى مخطوطتي البودليان (ar. 296 - Land 306) ق 77 ب ـ 79ب، وكامبريدج (Suppl. 821) ق 26 أب ـ 29 أب (وقد طُبع الكتاب المذكور مرتين مرةً في تونس، وأُخرى في لبنان بتحقيقٍ ممتاز).

(36) قارن إشارات الطبري إلى سجلات السجون (أدناه هامش رقم 197) التي يذكرها R. Levy في: The Social Structure of Islam (Cambridge, 1957), 354.

(37) قارن أعلاه الهامشين رقم 89، 92. ويشير أبو يوسف في: الخراج 176 بشكل عابر إلى كل «من كان في الحبس من المتهمين» باعتبار ذلك أمراً عادياً تماماً، قارن أيضاً على سبيل المثال: العلامة الحلي: التبصرة =

يحتجز المجرمون احترازياً ليحال بينهم وبين الفرار، أو لتجنيبهم التعرض لعقوباتٍ أشدّ فيما لو قاموا بارتكاب جريمةٍ أخرى. ومن المعروف أن هذه الأمور كانت تعالج بالكثير من الحذر تجنّباً للتعدي على حقوق المتّهمين[38].

وتُظهر النظرية الفقهية الإسلامية ـ كما يفصل ذلك الفقيه الحنبلي ـ مبدئياً إمكان سجن المدينين المماطلين الذين يُشك في أنهم يحاولون التهرب من دفع ما عليهم من ديون رغم قدرتهم على ذلك. أما فيما يتعلق بجرائم القتل والغضب والسرقة، فإن المتهمين يقسمون إلى ثلاث فئات؛ فالمتهم يمكن أن يكون بريئاً كما يمكن أن يكون عَدْلاً مشهوراً مما يجعله فوق الشبهات. ويمكن أيضاً أن يكون رجلاً معروفاً سابقاً بارتكاب بعض الجرائم؛ فتتجه الشكوك إليه قبل غيره. وقد يكون أخيراً مجهول الحال عند السلطات السياسية والقضائية. في حالة المتهم المجهول الحال يُصار إلى احتجازه حتى تُعرف حاله. أما المتهم ذو السوابق الإجرامية فيدان بغير تردد. هذا هو رأي الفقهاء المسلمين

= 505/2 والواقعة التي يذكرها ابن الفوطي في الحوادث 488. وهناك مدين مماطل احتجز «احتياطياً» كما يشير إلى ذلك:

O. Haudos and F. Martel: Traité de droit musulman. La Tohfat d'Ebn Acem (Algiers, 1882), 766 f.

وانظر الواقعة التي يذكرها وكيع في أخبار القضاة 42/2 وانظر أعلاه هامش رقم 120.

(38) قارن الجدل عند السرخسي في المبسوط 38/9 وما بعدها حول ما إذا كان الحجز في حالة ما يعتبر احتياطاً أو تعزيراً. ويذهب السرخسي إلى أنه لا يجوز حبس المدينين المماطلين كإجراء احترازي، لأن السجن هو أقسى ضروب العقوبة التي يمكن اللجوء إليها في حال ثبوت التهمة.

بشكل عام؛ فأكثر الفقهاء (المالكية والشافعية وعدد كبير من الحنابلة) يذهبون إلى وجوب إيداع الشخص المجهول الحال السجن. ويحيل ابن حنبل فيما يتصل بهذا الموضوع إلى تلك الواقعة الشهيرة؛ حيث احتجز النبي أحدهم لشكه فيه. وقد فهم الإمام أحمد هذا على أنه دليل على أن للسلطات أن تسجن المشكوك فيه حتى يتضح الموقف[39]. وفي الحالات التي يكون فيها إجرام المتهم مرجّحاً ـ إذا لم يكن ممكناً إرغامه على الاعتراف أو الإتيان بدليل قاطع ـ فإن إقامته في السجن يمكن أن تكون طويلة جداً[40]. ولم يكن الفقهاء يؤيدون سجن المتهم بجريمة ما لإرغامه على الاعتراف، وكان هذا إجراء تلجأ إليه السلطات السياسية لا القضائية. ومهما كان من أمر فلا شك في أن إغراء استخدام العنف لإرغام متهم على الاعتراف كان كبيراً؛ ومن المحتمل أن تكون السلطات المكلّفة تطبيق القانون على درجاتها المختلفة قد قاومت هذا الإغراء دائماً، وفي أثر منسوب إلى عمر بن الخطاب أن الاعتراف المنتزع بالقوة بأساليب مماثلة ـ كالسجن ـ غير موثوق به[41].

وقد ينشأ سوء استخدام السلطة القائمة في سجن امرىءٍ ما للشك في ارتكابه موبقات مزعومة. وحالة الوريث الغني الذي تريد السلطات أن تحرمه من ميراثه تدخل ضمن هذا النطاق أيضاً. وقد وصف ابن المعتز قدر رجل كهذا في شعره؛ فقد زجّ به في السجن ثم طلب إليه أن يقيم دليلاً على أنه ابنُ الرجل المتوفى، ولم يفده

(39) ابن قيم الجوزية: الطرق الحكمية 101 وما بعدها.
(40) قارن، عن جريمة قتل والعقوبة عليها، ابن الفوطي: حوادث 290.
(41) أبو يوسف: خراج 175.

في شيء تصريحه بأن جميع جيرانه وأصدقائه يعرفون أنه ابن أبيه. ولم يستطع أن يغادر السجن أخيراً إلاّ عن طريق الرشوة[42].

وكان يلجأ أحياناً إلى احتجاز المجرمين المحتملين كإجراء احترازي لمنعهم من ارتكاب الجرائم أو للحيلولة دون استمرارهم في اقتراف الأعمال السيئة التي كانوا يمارسونها قبلاً[43]. ويبدو أن تصرفاً كهذا كان يقع خارج نطاق سلطات القاضي، وكان متروكاً للشرطة أو الحكومة. وهكذا فإذا قرّر أعمى وأعرج أن يسيرا في شارع ليلاً، فإن للعسس أن يقبضوا عليهما ويودعوهما السجن لمنع حدوث ما لا تحمد عقباه[44]. وهذا المثل بالذات يستند إلى أسطورة شعبية قديمة، لكنه كغيره يعكس في مثل هذه الحالات واقعاً معاشاً. وهناك حالة أكثر جدية تعود إلى بغداد القرن الثالث عشر وذلك عندما أثار متصوّفٌ يسمّى الحريري اهتمام السلطات إذ دأب على مصاحبة الغلمان والصبيان رغم تحذير السلطات له مراراً من الاستمرار في ذلك[45]. ويجوز أيضاً أن يوضع المدانون في السجن قبل تنفيذ الحكم عليهم؛ فالسكران المريض يُحتجز مؤقتاً بانتظار تحسّن حالته لإقامة حد الجلد

(42) ابن المعتز: ديوان (القاهرة 1891 م) 1/ 121، وقارن أيضاً أدناه 54.

(43) ابن خلدون: المقدمة (ترجمة ف. روزنتال) 2/ 36.

(44) كتاب الأغاني (القاهرة 1345 هـ) 2/ 504 وما بعدها، الكتبي: فوات الوفيات (القاهرة 1951م) 1/ 286. وقد حدثت الواقعة في القرن السابع الهجري. وكان إلقاء القبض على السكارى وزجهم في السجون مهمة تقليدية من مهمات العسس، قارن على سبيل المثال: الأغاني (القاهرة 1345هـ) 1/ 414، 7/ 267، 10/ 251.

(45) ابن الفوطي: حوادث 235، وقارن ترجمة الحريري عند الكتبي: فوات 2/ 88 وما يليها.

عليه[46]. وبالطبع كان يحدث أحياناً أن يموت رجل عجوز في سجن المدينين[47]. وتحدث الصعوبات عندما يحدث أن يموت أحدهم لسوء معاملة حقيقية أو مزعومة[48]. وكان بعض المتهمين يوضعون في السجن لفترة قصيرة لتتاح لهم فرصة للصلاح والتوبة. ويؤدي ذلك إلى تغيير الوضع القانوني الذي بُنيت إدانته عليه. وينطبق هذا على المرتدين عن الإسلام؛ فالشافعي يورد أثراً منسوباً إلى عمر بن الخطاب يرى فيه وجوب وضع المذنب بالردة ثلاثة أيام في السجن تجري خلالها محاولات إقناعه بالإنابة والتوبة[49].

وكان سجن المدينين أكثر ضروب السجن إثارة للنقاش؛ فقد عُرفت قسوة هذه المؤسسة منذ حقب الإسلام الأولى. وعندما بدأ صاحب شرطة الحجاج ينزل عقوبات شديدة الصرامة بالمذنبين ظل سجن المدينين خاوياً لأنه رأى في السجن المجرد عقوبة خفيفة الوقع[50]. وكان من المعتاد أن يلجأ الدائن إلى القضاء لإرسال المَدين إلى السجن ويُذكر سجن المدينين في مصادر فقهية وغير فقهية[51].

---

(46) قاضيخان: فتاوى 4/ 119.

(47) الكتبي: فوات 2/ 40.

(48) الشافعي: الأم 6/ 76 وما بعدها.

(49) المصدر السابق، 1/ 228.

(50) ابن قتيبة: عيون الأخبار (القاهرة 1925 ـ 30م) 1/ 16، وقارن أيضاً كتاب الأغاني 16/ 41.

(51) قارن على سبيل المثال قصة اعتقال العالم المسلم ابن سيرين من أجل دين كما أوردها كتاب ترجمته ومن بينهم ابن سعد: طبقات (نشرة 1. ساخاو ـ لايدن 1905 ـ 40م) 7/ 1/ 144، الذهبي: تاريخ الإسلام (القاهرة 1367هـ) 4/ 195، الدميري: حياة الحيوان (بولاق 1292هـ) =

ويجري إطلاق سراح المَدين عندما يثبت عجزه عن أداء ديونه بالشكل الذي يريده الدائن بإعلان القاضي إفلاسه. ويمكن له أن يبقى حراً إذا استطاع إثبات إفلاسه قبل احتجازه، وقد يُحتجَز في مثل هذه الحالة لفترة قصيرة فقط[52]. هذا المبدأ؛ نعني مبدأ ـ إبقاء المَدين الثابت الإفلاس طليق السراح ـ أُسس على قصة تنسب إلى الصحابي أبي هريرة؛ فقد رفض أبو هريرة أن يخضع لإلحاح دائن أصرّ على سجن مدينه الفقير، وسمح للمدين بالبقاء حراً مبرّراً ذلك بقوله: إنه بهذه الطريقة يمكن له أن يعمل ويكسب مالاً لمصلحة الدائن ولمصلحته هو نفسه وعائلته[53].

وتترتب على ذلك ـ على أي حال ـ إشكالات عديدة؛ فلا بد من تصنيف الديون والفروقات المترتبة على الوضع القانوني[54]، ولا بد من تحديد كيفية الإفلاس وحقوق الدائن وواجبات المَدين فيما إذا أصاب ثروة فيما بعد. وقد يكون من المفيد هنا ملاحظة كيفية معالجة السلطات القضائية الإسلامية لوضع كهذا يتطلب حرمان الأفراد من حريتهم مع أنهم لم يكونوا مذنبين ويمكن لبعض الفقرات المعبّرة في المصادر الفقهية أن تجد هنا مكاناً.

= 1/ 293 مقتبساً عن ابن خلكان. ولمراجع من الأدب الشعبي، قارن على سبيل المثال:

E. Wangelin: Das arabische Volksbuch vom Kônig az-Zahir Baibars (Stuttgart, 193) 119 f.

(52) قارن أدناه ص 51، والشافعي: الأم 3/ 189.

(53) وكيع: أخبار القضاة 1/ 112، وقارن أدناه ص 53.

(54) ابن قيم الجوزية: الطرق الحكمية 63 وما بعدها.

فالشافعي في معرض حديثه عن المَدين المفلس الذي يتمكن من كسب بعض المال فيما بعد؛ يقرر[55] أنه «إذا حُبس الرجل في دَين وفلّسه القاضي، فباع في السجن[56] واشترى وأعتق أو تصدق بصدقة أو وَهَبَ هِبة فإن أبا حنيفة رضي الله تعالى عنه كان يقول: هذا كله جائز. ولا يباع شيء من ماله في الدين، وليس بعد التفليس شيء[57]؛ ألا ترى أن الرجل قد يُفلس اليوم ويصيب غداً مالاً؟ وكان ابنُ أبي ليلى[58] يقول: لا يجوز بيعه ولا شراؤه ولا عِتْقُهُ ولا هبته ولا صدقته بعد التفليس فيبيع ماله ويقضيه الغرماء. وقال أبو يوسف رحمه الله تعالى[59] مثل قول ابن أبي ليلى ما خلا العتاقة في الحجر وليس من قبيل التفليس ولا نجيز شيئاً سوى العتاقة من ذلك حتى يقضي دينه».

«وقال الشافعي رحمه الله تعالى: ويجوز بيع الرجل وجميع ما أحدث في ماله كان ذا دَين أو غير ذي دَين؛ وذا وفاء أو غير ذي وفاء حتى يُستعدى عليه في الدّين فإذا استعديَ عليه فثبت عليه شيء، أو أقرَّ منه بشيء انبغى للقاضي أن يحجر عليه مكانه، ويقول: قد حجزت عليه حتى أقضي دَينه وفلسته، ثم يحصي ماله ويأمره بأن

(55) الأم 7/ 94، وقارن أيضاً 3/ 189.

(56) وربما كان ذلك خلال الفترة التي كان يمكن أن يظل فيها في السجن بعد إثبات إفلاسه.

(57) حرفياً «وليس بعد التفليس شيء».

(58) محمد بن عبد الرحمن. قارن على سبيل المثال، وكيع: أخبار القضاة 3/ 129 وما يليها.

J. Schacht: The Origins of Muhammadan Jurisprudence (Oxford, 1950), index (P. 345).

(59) الفقيه الحنفي الكبير (المتوفَّى 798 م) ومؤلف كتاب الخراج.

يجتهد في التسوّم ويأمر مَن يتسوّم به، ثم ينفذ القاضي فيه البيع باغلى ما يقدر عليه فيقضي دَينه فإذا لم يبق عليه دَين أحضره فأطلق الحجر عنه، وعاد إلى أن يجوز له في ماله كل ما صنع إلى أن يُستدعى عليه في دَين غيره، وما استهلك من ماله في الحالة التي حجر فيها عليه البيع أو هبة أو صدقة أو غير ذلك مردود. . .».

أما قاضيخان؛ فقيه القرن الثاني عشر الحنفي فيقرّر فيما يتصل بإثبات الإفلاس[60] أنه إذا ووجه المَدين بالسجن فإنه ليس للقاضي أن يسأله عن ممتلكاته؛ حسبما عليه الفتوى في المذهب الحنفي. لكن إذا طلب الدائن إلى القاضي أن يسأل المدين عن ذلك، فإن له حينذاك أن يسأله؛ حسبما عليه الإجماع في المذهب. وإذا ذكر وكيل المدين أنه غير قادرٌ على الوفاء، فإنه ليس للقاضي أن يحبسه؛ لأنه لو ثبت ذلك بعد سجنه؛ فإن عليه أن يطلق سراحه، أما إذا زعم الوكيل أن المدين قادرُ على الوفاء، وأنكر المدين ذلك، ففي المسألة نظر.

ثم يتابع متحدثاً عن الإجراءات التي تتبع في إثبات إفلاس المدين فيقرر أنه[61] عندما يستطيع المدين أن يثبت إفلاسه قبل زجّه في السجن؛ فإن في المدرسة الفقهية الحنفية بشأنه قولان. أما الإمام محمد بن الفضل[62] فيرى أن قوله ينبغي أن يُقبل في ذلك. بينما

(60) فتاوي 3/ 150 وما بعدها.

(61) فتاوى 3/ 151 وما بعدها.

(62) توفي في الرابع والعشرين من شهر رمضان سنة 381 هـ، الموافق للرابع من كانون الأول سنة 991م حسب رواية عبد القادر القرشي في الجواهر المضية (حيدرآباد 1334هـ) 2/ 108 حيث يرى أنه كان على علاقة خاصة بقاضيخان. ويشير محققو كتاب «الجواهر» إلى استحالة ذلك تاريخياً.

يرى قاضيخان نفسه أن الأمر ينبغي في هذه الحالة أن يترك لتقدير القاضي. فإذا كان القاضي يعلم أن المدين رجل سوء لا يوثق بقوله يحكم عليه بالسجن مبدئياً. أما إذا كان المدين رجلاً حسن السمعة فإنه يقبل دعواه. . . أما إذا دلّل المدين على إفلاسه بعد سجنه؛ فإن المعمول به في المذهب قبول برهانه بعد مضي بعض الوقت على سجنه. والروايات تختلف في طول المدة المطلوب مرورها. أما محمد بن الحسن الشيباني[63] فإنه يروي عن أبي حنيفة أن المدة ينبغي أيضاً أن تتراوح بين شهر وثلاثة أشهر. وأما الحسن[64] فيروي عن أبي حنيفة أيضاً أن المدة تمتد من أربعة شهور إلى ستة. ويرى أبو جعفر الطحاوي[65] أنه يُكتَفَى بشهر واحد. ويعلق شمس الأئمة الحلواني[66] على ذلك بأن رأي الطحاوي هو الرأي الأكثر واقعية واعتباراً. ويريد آخرون أن يربطوا طول المدة أو قِصرها بحسن سمعة الرجل المدين أو سوئها[67]. وفي النهاية يترك الأمر

(63) هو الشيباني، قارن: GAL I, 171 ff., GAL, Suppl. I, 288 ff.

(64) هو الحسن بن زياد اللؤلؤي الكوفي المتوفَّى سنة 204 هـ ـ 819 ـ 820م، قارن على سبيل المثال: الخطيب البغدادي: تاريخ بغداد (القاهرة 1931م) 7/ 314 ـ 17.

(65) توفي سنة 933 م، قارن:
GAL I, 173 f.; GAL, Suppl. I, 193 ff.

(66) عبد العزيز بن أحمد المتوفَّى سنة 448 هـ ـ 1056 ـ 57م أو 449 هـ ـ 1057 ـ 58م، قارن: عبد القادر القرشي: جواهر 1/ 218 وفي GAL, Suppl, I, 638 أن نسبته هي الحلوائي، وتظهر النسبة نفسها في نص قاضيخان، إلا أن القرشي يقول: إن النسبة هي حلواني وليس حلوائي، وكلتا النسبتين تعني بائع الحلوى.

(67) وسمعة المتهمين كانت تؤخذ من قبل القاضي بعين الاعتبار في مجال =

للقاضي[68] فإذا رأى القاضي أطال المدة إلى أكثر من ستة شهور. والتحقق من حسن سمعة المحبوس أو سوئها يتم بسؤال أهل حيه وجيرانه و«أهل سوقه».

ومرة أخرى يقرر قاضيخان فيما يتصل بأولئك الذين يمكن أن يحكم عليهم بالسجن بسبب الدين، وأولئك الذي لا يمكن سجنهم، فيؤكد[69] أنه لا فرق في ذلك بين الحر والعبد والأطفال... لكن في حال وجود قرابة قوية بين الدائن والمدين فإنّ المَدين لا يُحبس في بعض الحالات، مراعاةً لحق القرابة، أما فيما عدا ذلك فالحكم بالسجن يسري على الجميع.

وهناك العديد من المواقف والمناقشات المشابهة في المصادرة الفقهية. إن مؤسسة سجن المَدنيين كانت تتضمن تناقضاً، فقد كان الحبس في الواصع عقوبة مع أن احتجاز المَدينين لم يكن المقصود به بالدرجة الأولى عقابياً. لقد كان من المعترف به أن المبرر الوحيد لوجود هذه المؤسسة هو ضمان ردّ الحقوق إلى أصحابها إذا أمكن ذلك. وكان هناك شعور بأنها لا تحقق الغرض الذي وُجدت من

= تحديد العقوبة، قارن على سبيل المثال: فتاوى 4/ 486 حيث ورد أن الشخص الطيب السمعة الذي يقذف أحداً يعزر ولا يسجن. أما الشخص الذي يمتلك سمعة أقل حسناً فإنه يؤدب، إلا إذا كان معروفاً بقذف الناس فيسجن ويجلد، قارن أيضاً أعلاه.

(68) قارن أيضاً ابن قيم الجوزية: طرق 63، الذي يخلص إلى القول إن الرأي الصحيح هو عدم الحديث عن حكم محدد، ولكن يترك القرار للحاكم.

(69) فتاوي 3/ 153 وقارن أيضاً: السرخسي: مبسوط 20/ 88 وما بعدها.

أجله؛ وهذا صحيح. وخلال كل المناقشات الفقهية كان هناك موقف واضح تماماً هو الموقف العملي، يضاف إلى ذلك أن الفقهاء ترددوا كثيراً في تقرير حرمان الأفراد ـ خاصة من ذوي السيرة الحسنة ـ من حريتهم إذا كان ذلك ممكن التجنب.

* * *

أما التحدي الأكبر للحرية الفردية؛ فقد نتج عن واقعة أن الحكومة ـ والمقصود بها هنا الحاكم الذي بيده السلطة الفعلية ـ كانت تمتلك في أكثر الحالات حق ممارسة السلطة القضائية في الأمور التي تتصل بالأمن والانتظام العام. وكان للحاكم أيضاً الحق في سجن الأفراد حسب إرادته عندما يرى أن ذلك ضروري؛ وقد كان هذا أمراً لا يسع أحداً استنكاره. وقد نتج ذلك عن حقيقة أن الإسلام يُعطي للحاكم حق الأمر في كل الحقول التي لا تتناولها الشريعة؛ على الأقل في الميادين التي لم يتخلّ عنها الأمير للقضاء[70]، فحقه في اعتقال الأفراد لم يعترض عليه صراحة من قبل السلطات القضائية. وكان للحاكم أن يرسل إلى السجن أولئك الذين يتهمون بالزندقة؛ سواء كان ذلك الاتهام حقيقياً أم مختلقاً[71]. كما كان يتمتع بالحق نفسه فيما يتصل بالمهيّجين الدينيين الذين كانوا يمارسون القانون على هواهم[72]

(70) قارن أعلاه: ص 41 وما بعدها.

(71) قارن على سبيل المثال: البيهقي: محاسن (أدناه ص 69). والحالات كثيرة.

(72) والمثل على حالة من هذا النوع قصة المتصوف إبراهيم بن شيبان الذي دخل حانوت خمار وحطم كل القوارير هناك، ولقد ظنَّ صاحب =

والمحتالين[73] وكل أولئك الذين يخرجون على الانتظام العام بشكل من تلك الأشكال التي لا نهاية لها. وللحاكم أيضاً أن يعاقب موظفيه الرسميين بالسجن إذا فشلوا في أداء المهام الموكولة إليهم؛ ولو لم تتوافر لديهم الدوافع الإجرامية. وكان الحاكم يلجأ للتهديد بالسجن لإرغام الناس على أداء الضرائب أو أي واجبات مالية أخرى ولو لم يكن ذلك من حقه؛ وكان هذا إجراء متبعاً بشكل عام[74]. وكانت الاحتجاجات تظهر عادةً في صورة تذمر عام من الحكم التعسفي الجائر. أما التعليقات الخاصة؛ كالملاحظة القائلة بأن ذلك العالم الذي فشل في انتشال سفينة غارقة بحمولتها «لا يستحق أن يسجن» بسبب فشله، فقد كانت نادرة[75]. ولم يكن غريباً في الحقب الأولى اللجوء إلى وضع القضاة الذين يمتنعون عن تسلم مهامهم في السجن[76].

= الحانوت أنه موظف حكومي ينفذ أوامر رسمية، قارن: القشيري: رسالة (القاهرة 1948م) ص 72. حالات من هذا النوع تكررت على فترات متقطعة وغالباً ما تقع هذه الحوادث فيما يتعلق بالهجمات على الأقليات، قارن على سبيل المثال: GAL, II, 117.

(73) قارن شكوى أبي دلامة الفكاهية في كتاب الأغاني: 10/ 252 حيث يقول:

أقاد إلى السجون بغير جرم
كأني بعض عمال الخراج

(74) قارن أيضاً أعلاه: هامش رقم 124.

(75) ابن أبي أصيبعة 1/ 53. والعالم المفكر موضوع الحديث كان أبا الصلت أمية بن أبي الصلت (المتوفَّى 529هـ - 1134م).

(76) في حالة من الحالات أرسل الشخص نفسه إلى السجن بسبب «شطارة» ولرفضه تولي منصب قاض عرض عليه، واعتبر هذا أمراً يستحق الذكر، قارن: وكيع: أخبار القضاة 1/ 27 وما بعدها، وإضافة إلى ذلك 1/ 226.

والسبب في ذلك يعود إلى اعتبار أولئك الذين لم يكونوا على استعداد لخدمة حاكم ما في المناصب العليا خصوماً له. أما المعارضون السياسيون فلم يكن هناك ما يمنع من إلقائهم في السجن وإبقائهم هناك طالما رُئي ذلك مناسباً. والمصادر ـ خصوصاً التاريخية منها ـ حافلة بالأمثلة على اعتقالات سياسية ـ كانت تعتبر أمراً عادياً ـ بحيث لا يحتاج الأمر إلى ذكر ذلك كله بالتفصيل هنا. وإذا نظرنا إلى الموضوع من الجانب المقابل؛ فإننا نلاحظ أن المؤرخين والمنظّرين السياسيين لم يحتاجوا إلى استعمال كلمة «حرية» التي لم ترد في مصنفاتهم على ما يبدو.

ولم تكن هناك شرعة فاعلة لحماية حرية الأفراد أمام اعتداء من هذا النوع؛ فقد كان للحاكم حق مفترض في حرمان الأفراد حريتهم دونما سبب على الإطلاق، حتى لو كانوا أبرياء تماماً. كما كان يستطيع تهديدهم بالسجن إن لم يقوموا بارتكاب جرائم يريد هو منهم أن يقترفوها. وبما أن أفراداً كهؤلاء كانوا يدفعون غالباً بعدم المسؤولية عندما توجّه إليهم التهم؛ فقد نوقش موضوع الإجرام بالإكراه بشيء من التفصيل في المصادر الفقهية[77]. وإذا كان هناك بعض الأبرياء في

(77) قاضيخان: فتاوى 4/ 490. حسب رأي أبي حنيفة فإن الإكراه يعتبر عاملاً مخففاً فقط عندما يأتي من السلطان، ولكن حسب رأي تلميذي أبي حنيفة الرئيسيين (أبو يوسف ومحمد) فإن الإكراه يعتبر عاملاً مخففاً إذا جاء من أي شخص يملك القدرة على تنفيذ وعيده.
وجاء في المصدر نفسه أيضاً 4/ 500 أن إكراه الحاكم لشخص على قتل شخص آخر تحت التهديد بالسجن لا يمكن أن يعتبر عاملاً مخففاً.
وفي المصدر نفسه 4/ 131: المؤتمن الذي سلم الودائع لأنه هدد بالضرب أو بالحبس له ظروفٌ مخفّفة. =

السجون فقد يكون السبب أيضاً أن الحاكم نفسه كان يجهل مصيرهم. وهذا السبب يمكن أن يقع في أصل قصص صوفية كتلك التي يوردها القشيري، من تلك القصص قصة يعقوب بن الليث الصفّار مع سهل بن عبد الله التستري؛ فقد سأل يعقوب سهلاً أن يدعو له للإبلال من مرض كان يعاني منه وأعجز الأطباء شفاؤه وقد أجاب سهل أنه لا يتوقع لدعائه الإجابة ما دام في سجن يعقوب أبرياء كثيرون[78]. عندها أطلق يعقوب سراح كل سجنائه. وعلى كل حال؛ فإن النظرية والتطبيق غالباً ما كانا يشجّعان على سوء الاستخدام هذا.

في هذا الجانب نلحظ الاحترام المتواضع للحرية الفردية في التاريخ الإسلامي، مقروناً بغياب أي معنىً من معاني الحرية المدنية. وكما رأينا فإن السلطات القضائية أظهرت التردد والحذر الملائمين عند مواجهة مشكلات تطلبت حرمان الأفراد من حريتهم المادية؛ بينما لم يحدّ من استخفاف السلطة السياسية بحرية الأفراد إلاّ الحسّ

= وفي المصدر نفسه 4/ 131: المؤتمن الذي سلمه الودائع لأنه هدد بالضرب أو بالحبس لمدة شهر من قبل حاكم جائر يعتبر مسؤولاً عن عمله، ولا يعتبر مسؤولاً إذا هدد بالتشويه.
وإذا أكره أحدهم على اعتناق الإسلام ثم ارتد، فإنه لا يقتل بل يسجن حسب الممارسات الحنفية، كما يوردها البزاز على سبيل المثال (المتوفّى 817هـ - 1424م) قارن:
الفتاوى البزازية (مخطوطة ييل) ق 481أ.
GAL II, 245, GAL, Suppl. II, 316.

(78) القشيري: الرسالة 121 وقارن أيضاً الطرفتين اللتين يوردهما أبو القاسم ابن رضوان، الأولى مشار إليها أعلاه هامش رقم 117. والثانية عن رجل من همذان سجن رغم أنه كان بريئاً تماماً.

العام، والاعتبارات الأخلاقية، وتوازن القوى الاجتماعية. هذا كله يُظهر القيود العملية الكبرى التي حدّت من الفاعلية المنتظرة لفكرة الحرية في الإسلام.

والحيثيات التفصيلية للحياة في السجن تستحق الدراسة أيضاً؛ لأنها يمكن أن تسهم كمؤشّر في مجال تثمين فكرة الحرية. ومرةً أخرى لا بد من التأكيد على تبعثر المادة وصعوبة عرضها في حلقات متماسكة. في مثل هذه الحالة لا بد من استعمال التخمين والمخيلة. ومما تجدر الإشارة إليه هنا أن المصنفين من غير القانونيين ممن كان يمكن أن يشيروا إلى السجن كانوا شديدي الغموض في رواياتهم عادة. أكثر إشاراتهم تلك تتعلق بحالات حدث فيها السجن لأسباب سياسية. وتظهر هذه الأسباب عادة بشكل عام من خلال الظروف التاريخية. ونادراً ما كانت التقارير مفصّلة إن لم تتعلق بحالة خاصة هي نفسها موضع ملاحظة تاريخية؛ إذ كل ما كان يهم المصنف تقرير أن الشخصيات التي يعنى بها حدث أن كانت في السجن[79] أو أنها احتجزت بسبب خطأ بسيط[80]، أو جريمة نكراء[81].

والسجن يمكن أن يتخذ أشكالاً متنوعة جداً، من قصر مريح مرفّه إلى ديماس قذر قاسٍ. ويصدق هذا على أي حال بالنسبة للسجناء

(79) قارن على سبيل المثال الإشارات المتكررة إلى السجن في كتاب الجاحظ: البيان والتبيين: حيث لا يحتاج اعتقال شخص تقي مثل ذي النون المصري الذي حدث أن كان في السجن إلى أي تعليق (الغزالي: إحياء 2/ 18).

(80) قارن: أحمد بن أبي طاهر طيفور: كتاب بغداد (ط. القاهرة) 67.

(81) بلاغات النساء (القاهرة 1908م) 68.

السياسيين بالدرجة الأولى، وقلما حدث ذلك بالنسبة للسجناء العاديين، ولعلّ رواية أحد شهود العيان عن طريقة عقوبة «جيش بن خمارويه» الطولوني لأعمامه؛ تشكّل مثلاً صالحاً لأسلوب معاملة السجناء السياسيين. فقد بدأ سجنهم بأكثر الأساليب دماثة، وانتهى أحدهم في غرفة منعزلة؛ بينما أُرغم الاثنان الآخران على تركه يقاسي الجوع حتى الموت؛ بعد هذا تحول اعتقالهم إلى كابوس متصل من الخوف واليأس[82]. والقصص المتعلقة بالمعاملة المهذبة أو الخشنة للمعتقلين السياسيين المعروفين لا حصر لها. ولكن يبدو على كل حال أن الأناس العاديين الذين اعتقلوا بتهم الفتنة أو العصيان أو التسبب في تعكير صفو الأمن وبجرائم سياسية مماثلة؛ لم يعاملوا في الغالب معاملة تختلف عن معاملة المجرمين العاديين.

كانت السجون تشكل همّاً من هموم الحاكم؛ وهذا ما دفع أحد مصنّفي نصائح الملوك (Fürstenspiegel) (مرايا الأمراء) في القرن الرابع عشر إلى تضمين مؤلفه فصلاً خاصاً عن واجبات الحاكم فيما يتعلق بالسجون[83]. كانت السجون من ممتلكات الدولة. ويظهر هذا

(82) ابن الداية: كتاب المكافأة (القاهرة 1914م) 102 وما بعدها. مصنفات الجنس الأدبي «الفرج بعد الشدة» هي بالطبع مصادر غزيرة حول قصص السجون. وغالباً يكون الخوف مما سيحدث لهم هو ما يقلق المساجين. إلا أنه تجدر الإشارة هنا إلى أن هؤلاء الخائفين كانوا عادة من المساجين السياسيين.

(83) أبو القاسم ابن رضوان: شهب (قارن أعلاه هامش رقم 117). وقد ضمن ابن قتيبة كاتب القرن التاسع كتابه فصلاً مختصراً عن السجن في الباب الذي يعالج موضوع فن الحكم «عيون الأخبار» (نشرة القاهرة) 1/ 79 ـ 82. وفيما يتعلق بميزانية السجن حوالي سنة 900م، قارن: الصابي: الوزراء (القاهرة 1958م) 26.

بأجلى وضوح في قصة تُروى ـ بأشكال مختلفة ـ عن القاضي ـ النموذج «شريح». فقد أرسل شريح أحدهم إلى السجن في حين أراد الأمير في ذلك الوقت إطلاق سراح المذنب قائلاً «السجن سجنك، والشرطي شرطيك، وأجد الرجل مذنباً؛ ولهذا أمرت بحبسه»[84]. وإذا كان المسؤولون الكبار عنوا بسجونهم، فقد كان ذلك فقط امتداداً لسلطة الحكومة في إقامة السجون[85]. والمنازل العادية خاصة تلك التي كان القضاة يسكنونها كان يمكن أن تستخدم سجوناً كما كان أمر دار بلال بالكوفة[86]. وكانت السجون تعرف بأسماء مختلفة[87]، فإذا تكلم أحدهم «بأُلفة» عن «سجننا» (المعنيّ بذلك سجن البصرة)[88]، فمن المحتمل أن يشير بذلك إلى السجن الرئيسي

(84) وكيع: أخبار القضاة 2/ 279، 308 وفي الرواية الثانية: «والرجال رجالك، تأمر فتطاع».

(85) ويحتمل أن يكون هذا هو أصل «سجن الوزير» في بغداد المشار إليه عند ابن الفوطي: حوادث 126 وما بعدها.

(86) وكيع: أخبار القضاة 3/ 165. وتاريخ عمارة الخلفاء للسجون في الإسلام (أعلاه هامش رقم 90) تتضمن الرواية القائلة بأن عمر قد حول منزلاً خاصاً إلى سجن.

(87) كما كانت سجون علي المشار إليها عند السرخسي: المبسوط 20/ 82 وما يليها، قارن أيضاً «سجن عارم» الذي كان قائماً على ما يبدو في الطائف والمشار إليه فيما يتعلق بقضية ابن الزبير، قارن: البلاذري: أنساب الأشراف (نشرة م. شلوسنجر ـ 1938 ـ 1940م) 4ب/ 27، الطبري: تاريخ 2/ 226 وما بعدها، المسعودي: مروج (القاهرة 1346هـ) 2/ 100 ونشرة باريس 5/ 176، ياقوت: معجم (نشرة فيستنفلد) 3/ 585 وما بعدها، كتاب الأغاني (القاهرة 1345هـ) 2/ 498)، 9/ 15 وما بعدها، والمقريزي (أدناه هامش رقم 171).

(88) وكيع: المصدر السابق 1/ 27 وما بعدها. والطريقة الشائعة في الإشارة =

في البلدة، وفي المدن الكبيرة كالبصرة يمكن افتراض وجود أكثر من سجن واحد. ولأن أبنية السجون لم تكن تشكّل مناظر جذابة أو رائعة من مناظر المدينة لم تحظ بإشارات رئيسية في الأعمال الطوبوغرافية؛ وإن كانت تلك المصنفات تشير إليها أحياناً[89]. لقد كانت هناك ضروب متعددة من السجون لأشكال متنوعة من الجرائم؛ وحسبما يقول ابن حزم عند أبي القاسم ابن رضوان في كتابه **«الشهب اللامعة»** فإن على الإمام أن يفرد «الدُّعّار» والشديدي الخطورة على الأمن في سجن خاصٍّ بهم تحت حراسة مشددة، أما أولئك «المستورون» كالدائنين المفلسين والآخرين الذين يقضون عقوبة خفيفة فلا ينبغي أن يوضعوا مع الفريق الأول. وعلى الإمام بالإضافة إلى ذلك، أن يفصل الرجال عن النساء في السجون. ومن المستحسن أن يكون هناك أيضاً سجن للمستورات من النساء كالمدينات المفلسات

= إلى السجون هي أن تتبع كلمة «سجن» باسم المدينة أو الموضع المقام فيه السجن مثل «سجن دمشق» و«سجن حران»... الخ. (الطبري: تاريخ 2/ 1877، 3/ 43).

(89) وهكذا فإن الخطيب البغدادي: تاريخ بغداد 1/ 87 يشير إلى السجن الجديد في بغداد. ومصدر روايته وكيع الذي كان واسع الاطلاع على سجون المدينة لأنه كان قاضياً فيها. و«السجن الجديد» كان على ما يبدو تسمية شائعة، فهناك أيضاً «سجن جديد» بدمشق، قارن، ابن شداد: الإعلاق الخطيرة (ط. سامي الدهان ـ دمشق 1956م) ص 272. وقد عقد المقريزي (الخطط 2/ 187 وما يليها) فصلاً موجزاً عن سجون القاهرة، قارن أيضاً: خطط 1/ 424، 463، 2/ 213.
والأوصاف الطوبوغرافية في المصنفات الجغرافية تشير أحياناً إلى السجون، قارن على سبيل المثال: اليعقوبي: بلدان (نشرة م.ج. دي غويه) 240، 260 وما بعدها.

وغيرهن فليس من العدل في شيء أن يوضعن مع المتهمات «بالقبائح» في سجن واحد[90].

والمفترض بالطبع أن النساء والرجال كانوا يُسجنون بشكل منفصل[91] ويُزعم أن هذا لم يراع أيام الحجاج عندما كان أميراً على العراق. وهذا مطعنٌ عليه أخذه به أولئك الذين كتبوا بعده بقرون[92]. وعلى كل حال فإننا نسمعُ عن سجن في الكوفة قبل أيام الحجاج بقليل سجن فيه أفراد من الجنسين لأسباب سياسية[93]. وكانت طبيعةُ السجن المشار إليه في القصص تتضح في بعض المناسبات؛ فالشاعر

---

(90) قارن أعلاه هامش رقم 117، والمقريزي: المصدر السابق، يتحدث أيضاً عن السجون الصارمة والأقل صرامة وعن سجون للرسميين وللمدنيين من الأعيان وعن سجون المجرمين. وأحد السجون التي يذكرها (قارن أيضاً خطط 2/ 67) سجن الديلم الغربي الذي أشير إليه في القرن السابع عشر على أنه مؤسسة للمجرمين وقطاع الطرق والعصاة عند الميلاوي: بغية المسامر (مخطوط كامبريدج) ق 43أ.
ومن المشكوك فيه أن يكون الزنادقة قد خصوا بسجن بهم في زمان أبي نواس كما تشير المصادر، قارن: كتاب الأغاني 13/ 74.

(91) قارن: ابن عبدون، ترجمة ليفي بروفنسال:
- Séville musulmane au début du XII, siècle (Paris 1947) 40.
- Ibn Shâhin, Book of Comfort, ed, I, Oberman (New Haven - Paris 1933) 3.
الذي يصف أوضاع اليهود قبل الإسلام.
ونسمع أن معاوية أبقى امرأة في سجن دمشق لمدة سنتين، ولا توجد أي إشارة إلى وجود تسهيلات خاصة بالنساء، قارن: أحمد بن أبي طاهر: بلاغات النساء 64.

(92) الدميري: حيوان 1/ 192 وما بعدها.

(93) الطبري: تاريخ جـ 2/ ص 6 ـ 7.

أبو العتاهية على سبيل المثال أُرسل إلى سجن أُشير إليه بوضوح على أنه «سجن الجرائم»[94].

ويبدو أنه لم يكن من الشائع أن يُرسل محتجزٌ بناء على نزوة الحاكم دون ارتكاب جريمة مسوغة إلى سجن من هذا النوع.

وقد كانت الحراسة على سجن المدينين أخف. وعندما يتخوف القاضي من إمكان فرار أحد المدينين من السجن كان يصير إلى تحويله إلى سجن اللصوص هذا إذا لم تكن بينه وبين اللصوص خصومةٌ تُلحق أذىً به[95]. أما العادة السيئة المتمثلة في وضع المسجونين في المصحات العقلية فتشهد عليها بعض الوقائع في بغداد القرن الثالث عشر.

وكان الإشراف على السجن يوكل عادةً إلى القاضي[96]. أما التعيين لمنصب «صاحب السجن» فكان يتم من جانب القاضي أو صاحب الشرطة[97].

---

(94) التنوخي: الفرج بعد الشدة (القاهرة 1938م) 1/ 102. وطبيعة السجن ليست مذكورة عند ابن قتيبة (المرجع السابق، رقم 165)، قارن أيضاً أعلاه: هامش رقم 172.

(95) ابن الفوطي: حوادث 2، 14، 24.

(96) قارن على سبيل المثال (D. Santillana) المشار إليه أعلاه هامش رقم 75: 2/ 566، العلامة الحلي: التبصرة 2/ 497.

(97) وكيع: أخبار القضاة 1/ 272 وما بعدها. ولم يكن هذا المنصب دائماً منصباً أمنياً، قارن على سبيل المثال قصة من التاريخ المبكر للمدينة كما يرويها ابن حبيب: المحبر (نشر ليختنشتر ـ حيدرآباد 1942م) 227 وما بعدها. وقد نظر في أمر تعيين مسيحي كصاحب للسجن في الفترة المبكرة من تاريخ الكوفة، كتاب الأغاني (القاهرة 1345هـ) 5/ 143.

وإذا كان السجناء أثرياء؛ فإن بإمكانهم التمتع بضروب الراحة كافة؛ فعندما أمر القاضي شريح بسجن ابنه لكفالته مَديناً مقصراً في أداء دَينه طلب إلى خدمه أن يحملوا إليه أغطية ووسادات إلى السجن[98]. لكن إذا كان السجناء من غير أرباب الثروات؛ فإن عليهم الاعتماد على بيت المال أو الصدقات[99]. وكان يُفترض في الحاكم الاهتمام بحاجات المسجونين من الطعام والكساء والعناية، كما كان عليه أن يقيهم قسوة الطقس، وأن يحافظ على نظافة السجن[100]. ولم تكن الخدمات الطبية متوافرة دائماً. وفي بداية القرن العاشر عندما تكاثرت الأمراض المعدية في إحدى السنوات طلب الوزير علي بن عيسى إلى سنان بن ثابت رئيس مارستانات بغداد الإشراف صحياً على الأعداد الغفيرة من نزلاء السجون الذين[101] «هم معوّقون عن التصرف في منافعهم، ولقاء مَن يشاورونه من الأطباء فيما يعرض لهم؛ فينبغي أن تفرد لهم أطباء يدخلون إليهم...». ويفهم من هذا أن الترتيبات العامة للخدمات الطبية بالنسبة للمسجونين لم تكن متوافرة حتى في المدن الكبيرة المزدهرة. وعلى كل حال فإن حالة الفقراء من الناس لم تكن أحسن فيما يتصل بهذا الأمر من حالة المساجين المعدمين. وقد

(98) وكيع: المرجع المشار إليه أعلاه 2/ 308، 317، وقارن أيضاً السرخسي: مبسوط 20/ 88 وما يليها.

(99) قارن R. Levy (المرجع المشار إليه أعلاه هامش رقم 118)، ص 354. وبالنسبة للاتقياء كانت هناك مشكلة إضافية تتعلق بما إذا كان الطعام المقدم في السجون مباحاً أكله، قارن قصة ذي النون المقتبسة فوق هامش رقم 161.

(100) أبو القاسم ابن رضوان: المرجع السابق.

(101) ابن أبي أصيبعة 1/ 221.

كان بعض السجناء يقومون في بعض الحالات بأعمال مثل صناعة الأحزمة وما شابهها، وكانت الحكومة تستولي على الأرباح[102]. وبالطبع فإن المسجونين كانوا يستمرون في ارتكاب المحظورات التي أدّت بهم إلى السجن[103]. ويصف ابن عبدون حالة السجون في إشبيلية في القرن الثاني عشر[104]. فيقرّر أنها كانت تفتش مرتين أو ثلاثاً في الشهر، وكان هناك اهتمام خاص بتفحّص حالة كل سجين بدقة بحيث لا يترك أحد قيد الاعتقال لأمر غير ضروري أو لفترة طويلة من الزمن. وكان يُفترض في المساجين ألاّ يبقوا مبالغ كبيرة من المال في حوزتهم. ولم يكن مسموحاً لآمر السجن وحراسه أن يبتزّوهم أموالهم[105]. ولم يكن مستحباً أن يكثر الحراس لأنهم كانوا يعيشون على مبالغ معينة تأتيهم من الصدقات. ولم يكن يُلجأ إلى تقييد السجناء بالسلاسل إلاّ في حالات الضرورة القصوى. وكان للسجن إمام عليه

(102) قارن أعلاه رقم 69، المقريزي: خطط 2/ 187، (وقارن أيضاً 2/ 68) حيث يشار إلى حقيقة أن السجناء كانوا يتعرضون لاستغلال قاس عن طريق الأشغال الشاقة والخفيفة. أما في اليمن الحديثة فإنه يقال: إن السجناء يستخدمون لأكثر الأعمال الحكومية، قارن:
J. Heyworth Dunne; in: Middle Eastern Affairs, IX (1958), 56.

(103) قارن أعلاه: هامش رقم 97، عن لصوص يسرقون في السجن. أما فيما يتعلق بالمشكلات الناتجة عن الاغتيال في السجن فقارن قاضيخان: الفتاوى 4/ 448.

(104) المصدر المشار إليه أعلاه (هامش رقم 173) ص 39 وما يليها وص 48.

(105) أبو القاسم ابن رضوان: المرجع المشار إليه أعلاه، قال: إنه من واجبات الحاكم حماية السجناء ضد الاستغلال وقد أشار بغموض إلى أن أموراً شنيعة كانت تحدث في هذا النطاق في أزمنة مختلفة، والمقريزي: خطط 2/ 187 يعتبر اختلاس أموال العناية بالسجناء عادة شائعة.

أن يحضر الصلوات كلها؛ وكان أجره يأتي من الأوقاف[106]. وكانت بسط المسجد القديمة والخلقة تستعمل لتغطية أرضية السجون.

ووصف «ابن عبدون» مقصود به أن يكون مطابقاً للواقع؛ فالراجح أن السجون كانت تدار حقيقة وفقاً للطريقة الموصوفة من قبل. والتنوع في ظروف السجون كان متعدداً بتعددها؛ لكن الاعتبارات العامة تشير إلى أن ظروف السجون كانت على العموم سيئة رغم حسن النوايا؛ فلقد قدّم لنا «المقريزي» ـ الذي يبدو أنه كان على اطّلاع فيما يتصل بهذا الموضوع ـ صورة قاتمة عن سجون مصر في القرن الخامس عشر[107].

ومما كان يجري التأكيد عليه دائماً ضرورة إتاحة الفرصة للسجناء لأداء الصلاة[108]. وتعود بنا إحدى الطرائف المتعلقة بمسجد السجن إلى القرن الثامن[109]. وهناك نادرة تُروى عن البويطي تلميذ الشافعي المتوفى سنة (845 ـ 846م)؛ فقد كان ينهض كل يوم جمعة طوال مدة إقامته في السجن فيستحم ويتعطّر وينظّف ثيابه، ثم عندما يسمع النداء للصلاة كان يتقدّم من بوابة السجن بقصد الخروج لأداء الصلاة. وهناك كان الحارس يطلب إليه العودة من حيث أتى؛ فيتأوّه قائلاً: اللهم إني أجبت داعيك فمنعوني[110]!. ويبدو من هذه

(106) وحسبما يرى ابن حزم، مقتبساً عن ابن رضوان فإن إمام مسجد السجن كان يجب أن يتقاضى مرتبه من بيت مال المسلمين.

(107) خطط 2/ 187.

(108) قارن: R. Levy (المصدر المشار إليه رقم 180).

(109) F. Rosenthal: Humor in Early Islam (Leiden 1956) 50, 63.

(110) السبكي: طبقات 1/ 276. وعلى كل حال فإن قصة مماثلة تماماً وردت أيضاً عند السبكي عن ابن كرام، قارن: طبقات 2/ 53 وما بعدها.

القصة أنه لم يكن لهذا السجن مصلّى متصل به؛ والحيلولة بينه وبين أداء الصلاة المفروضة كما تأمر الشريعة كانت بالنسبة للبُويطي أقسى مظاهر الحرمان من الحرية.

وكانت معاملة الحراس للمدينين أفضل بكثير من معاملتهم للمتهمين بجرائم حتى في أفضل الظروف التخفيفية؛ فهناك حسبما يذكره قاضيخان اختلاف بين الفقهاء الأحناف في جواز كسب السجين عيشه من العمل في السجن. أما شمس الأئمة السرخسي[111] فإنه لا يرى جواز عمل السجين المدين... ولا يسمح له بدخول الحمام لكنه يمكنه تنظيف نفسه بطرق أخرى. وله أن يرتدي ويأكل كل شيء وله أن يخلو بامرأته أو جاريته في موضع لا يراهما فيه أحد. لكن أبا يوسف يروي عن أبي حنيفة عدم جواز الخلوة التامة، لأن الحاجة الجنسية ليست أمراً يهدّد الحياة. إن حرمانه من ذلك يدفعه إلى المزيد من العمل للتخلص من السجن عن طريق وفاء الدين؛ وبذلك يمكنه العودة إلى الحياة العائلية الطبيعية[112].

وعلى كل حال فقد كانت فكرة السجن كريهة وشديدة الوقع على أكثر المسلمين؛ رغم كون المعاملة في السجون لطيفة أحياناً؛ كما هو الأمر عند أفراد يعيشون في ظل حضارات أخرى. ويذكر لنا

---

(111) ذلك هو شمس الأئمة السرخسي مؤلف المبسوط الذي عاش في القرن الحادي عشر، قارن:
GAL, I, 373, GAL, Suppl., I, 638.

(112) قاضيخان: فتاوى 3/ 153 وما بعدها. من عصر ما قبل الإسلام نسمع أنه سمح لامرأة عدي بن زيد (هامش رقم 88) أن تزوره في سجنه، قارن نشوان الحميري: الحور العين (القاهرة 1948م) 78 وما بعدها.

«أبو حيان التوحيدي» انتحار أحد أولئك الذين كانوا يساقون إلى السجن؛ وهي حالة متطرفة.

ولقد كان «أبو حيان» بالغ الاهتمام بمسألة الانتحار[113]. وإنه لمن المؤسف أن أبا حيان لم يفصِّل في إيراد ظروف الواقعة التي ذكرها وملابساتها. والإقامة الطويلة في السجن يمكن أن تنتج رغبة عارمة في الحرية، كما يمكن أن تقود بعض الأفراد إلى القيام بتصرفات يائسة[114]. أما الفرار من السجن فقد كان شائعاً؛ لكنه كان مأساوياً في الغالب. وعلى سبيل المثال؛ فقد قام ثلاثة مسجونين عام (645هـ/ 1247 ـ 1248م) بحفر نقب تحت الأرض من السجن (المطمورة) بواسطة نفقٍ إلى منزل يهودي بالمدينة، وتمكنوا بذلك من الفرار. لكن أحد الثلاثة مضى إلى مسؤول كبير وأخبره بفرار الآخرين زاعماً أنهما هدداه بالموت وأكرهاه على الفرار، وأُعيد الرجل إلى السجن لفترة قصيرة ثم أُطلق سراحه؛ أما الآخران فأُلقي القبض عليهما وسجنا مجدّداً[115].

(113) قارن مسكويه وأبو حيان التوحيدي: هوامل 152 وما بعدها. وعن مناقشة التوحيدي لمشكلة الانتحار في مقاماته قارن: JAOS, LXVI (1946), 249 f.
وهناك موقف مشابه حيث كان يخشى أن ينتحر أحد السجناء بإلقاء نفسه من فوق جسر، كما يذكر ذلك الطبري: تاريخ 2/ 1263 (سنة 94هـ). لقد كان مسجوناً سياسياً يخشى مما يمكن أن يحدث له.

(114) قارن أعلاه: هامش رقم 116، ابن الفوطي: حوادث 269 وما بعدها.

(115) ابن الفوطي: حوادث 217 وما بعدها. أيضاً 142 وما بعدها، 372، وقارن أيضاً ابن حبيب: المحبر 191.

ولم تكن حالات العفو نادرة، وكانت تشمل السجناء السياسيين في ظروف كثيرة. وحالات عفو كهذه لم تكن تغفل أولئك الذين تتدهور صحتهم في سجن المدينين. ومما يؤسف له أن المصادر لا تتحدث عادة عن نوعية جرائم السجناء الذين شملهم عفو ما[116]. أما في ظروف الغليان والتمرد فقد كانت السجون أهدافاً مفضلة للعامة تعبيراً عن سخطها على الأوضاع السائدة؛ فلقد كانت السجون تعتبر في كثير من الأحوال رموزاً للاضطهاد السياسي. وعندما كانت الجماهير تهاجم السجون وتقتحمها مطلقة سراح المسجونين؛ كان المقصود بالتحرير غالباً المسجونين السياسيين؛ لكن ما كان يحدث فعلاً هو أن كل نزلاء السجون في مثل هذه الحالات كانوا يحرَّرون دون تفرقة[117].

ومن المهم بمكان من أجل فهم أفضل للموقف الإسلامي من مفهموم الحرية؛ النظر في موقف الطبقات المثقفة من حياة السجن.

---

(116) قارن على سبيل المثال، الطبري: تاريخ 2/ 1337، الجهشياري: وزراء (هـ. توشك ـ لايبزج 1926م) ص 180، وكيع: أخبار القضاة 3/ 300 (حرر الواثق بعض الأشخاص الذين سجنهم وزيره ابن أبي دؤاد بعد أن تشاجر مع هذا الأخير)، ابن الفوطي: حوادث 47، 164، 177، 194، الكتبي: فوات 1/ 162 (بيبرس).

(117) الطبري: تاريخ 2/ 1510 وما بعدها (سنة 249 ـ 862م)، قارن أعلاه: هامش رقم 118. وقارن أيضاً:

Amedros and Margoliouth: Eclipse, I, 74; trans, IV, 81, anno 307/ 919-20.

ويبدو أن القصة نفسها هي التي عناها الخطيب البغدادي في تاريخه 1/ 75 وما بعدها،

G. Le Strange, Baghdad (Oxford 1901) 14.

فقد ذاق عدد كبير من الخاصة في شبابهم طعم حياة السجن لأسباب سياسية ومالية، أو بسبب أخطاء ارتكبوها في نشأتهم ثم تخطوها. وكان بعض الأمراء ورجال الدولة يستعيدون ذكرياتهم في السجون[118]، وغالباً ما تحدّث المؤرخون بلسانهم، وهناك روايات كثيرة عن علماء كتبوا أعمالهم العلمية في السجون؛ ولهذه الأعمال أهمية أحياناً. وهناك شعراء بدأوا حياتهم الشعرية عندما فرض عليهم الفراغ في السجن[119]. وقد استمر بعضهم في مهنته التي اختارها عندما كان محروماً من حريته[120]. وعندما يكون هؤلاء من أصحاب الأمزجة المرحة؛ فإنهم كانوا يتعاملون مع السجن باعتباره طُرفة؛ وهو ما فعله على سبيل المثال أحدهم المسمّى بابن خروف (ت 1207 ـ 1208م) بمزيج ظريف من المشاعر المرحة والسوداوية؛ هذا الشكل من أشكال التعبير عن النفس الذي حظي بتقدير شعراء المسلمين وعامتهم[121]. وكانت مناسبة هذا الشعر

(118) قارن على سبيل المثال أعلاه هامش رقم 164.

(119) على سبيل المثال السرخسي صاحب المبسوط، قارن عبد القادر القرشي. جواهر 2/ 28 وما بعدها. Gal, Suppl., I, 638/ O. Spies; in: Oriens, IX, (1956), 357.
وابن تيمية أيضاً (فوات الوفيات 1/ 71) كان يدرس زملاءه السجناء.

(120) وهذه على سبيل المثال كانت حالة كل من شاعر القرن التاسع ابن الطبيب، الكتبي: فوات 1/ 17، والمتنبي المشهور (GAL, I, 86 of.) على ما يبدو.

(121) وهكذا فإن أبا فراس كتب الشعر عندما كان في سجن بيزنطي (GAL, I. 89) والشعراء في السجون غالباً ما كانوا يجدون مناسبة لاستخدام مواهبهم في محاولات للتأثير على من أرسلوهم إلى السجن. وبعض الأشراف كتبوا في السجون شعراً كالعلوي محمد بن صالح الذي =

إقدام القاضي على حبس صديق للشاعر من أجل سرقة طفيفة[122].

يلوم الشاعر القاضي على حبسه صبياً غير راشد من أجل دراهم معدودات؛ بينما لا يسجن القتلة والمجرمين الحقيقيين.

ونظراً لشيوع هذه التجربة؛ فإنه ليس من المدهش أن نجد أعمالاً أدبية تخصص بعض الصفحات للسجن ولردود فعل نزلائه. في القرن الثاني عشر صنف ابن البحتري مجموعاً في أدب السمر عقد فيه فصلاً على لسان سجين، إرشاداً لأولئك الذين يمكن أن يعانوا التجربة مستقبلاً. ومن الطبيعي والحال هذا أن يتضمن هذا المجموع فصلاً حول حياة السجن يحتوي على الكثير من الاقتباسات الشعرية في الموضوع[123]. ومن المصادر الأقدم في الموضوع كتاب **«المحاسن والمساوئ»** للبيهقي؛ الذي صُنف في العقود الأولى من القرن العاشر الميلادي. يحتوي هذا المصنف على فصل مطول بعنوان «مساوئ من سُخط عليه وحُبس»، كما يتضمن فصلاً قصيراً عن محاسن السجن. لكن منذ السطور الأولى لهذا الباب يظهر

= عاش في القرن التاسع، وكحفيد ابن عباس عبد الملك بن صالح الذي افتقد أصدقاءه في السجن لكنه كان فخوراً أنه تعلم خلال إقامته في السجن أنه يستطيع الاستغناء عنهم (الكتبي: فوات 2/ 439 وما بعدها)، وقارن بأبي حيان التوحيدي في الصداقة 142: «ثلاثة لا أصدقاء لهم: الميت، والفقير، والسجين».

(122) ابن سعيد: الغصون اليانعة (ط. الأبياري بالقاهرة، بدون تاريخ) 141، الكتبي: الفوات 2/ 160.

(123) أنس المسجون وراحة المحزون (مخطوطة المتحف البريطاني 1097م) ق 29ب ـ 44ب، قارن:

GAL, I, 352.

بوضوح أن جزءًا صغيراً منه فقط خصّص لذكر المحاسن المزعومة لحياة السجن[124].

يبدأ فصل البيهقي بمساوئ حياة السجن بالإشارة إلى قصة يوسف القرآنية؛ فلقد شكا يوسف من طول سجنه، فأُجيب على ذلك بأنه هو الذي جلب التعاسة لنفسه حين قرّر ﴿...ٱلسِّجْنُ أَحَبُّ إِلَيَّ مِمَّا يَدْعُونَنِيٓ إِلَيْهِ...﴾ [يوسف: 33]؛ وكان عليه أن يقول: «العافية أحب إليّ» ولو قال ذلك لكان له ما أراد[125]. ويُنسب إلى يوسف هنا أنه كان أول مَن بادر إلى رقم رسائل على حيطان السجن، أو على الأقل أنه مثل في هذا المضمار مرحلة مبكرة. كتب يوسف[126]: «... هذه منازلُ البلوى، وقبور الأحياء، وشماتة

(124) البيهقي: المحاسن والمساوىء (نشر ف. شوالي ـ جيسن 1902م) 556 ـ 578 و578 ـ 81. ويرد قدر كثير من المادة، خصوصاً القصائد الطويلة في كتاب المحاسن، والأضداد المنسوب إلى الجاحظ خطأ (بيروت 1955م) ص 44 وما يليها. والفصل الخاص «بمحاسن السجن» هناك يقع موقعاً أكثر ملاءمة من الفصل الخاص «بمحاسن الصبر على السجن».

(125) قارن: ابن قتيبة، المصدر المشار إليه أعلاه (هامش 165)، الماوردي: أدب الدنيا والدين 210.

(126) قارن: ابن قتيبة، المصدر المشار إليه أعلاه (هامش رقم 165)، وقارن: ابن البحتري: أنس المجون ق 29ب (وقد طُبع الكتاب: «أُنس المسجون» قبل مدة). وحقيقة أن يوسف قد سجن يمكن أن تتخذ تعزية للسجناء النبلاء، كما يبدو في أبيات الشاعر الشهير البحتري التي خاطب بها الأمير المعتز الذي صار فيما بعد خليفة، قارن: الكتبي: فوات 2/ 375، وقارن أيضاً: أحمد بن أحمد بن عبد اللطيف الشرجي: تحفة الأصحاب (مخطوطة بيل) ق 17ب. توفي الشرجي سنة 893هـ ـ 1488م، قارن GAL, Suppl. II, 254. ومصنف الشرجي هذا =

الأعداء، وتجربة الأصدقاء». كما أنه كتب أدعية ملائمة للسجناء، مثل «اللهم اعطف عليهم قلوب الأخيار، ولا تُعَمِّ عليهم الأخبار... فكل الناس يرحمونهم، والأخبار من كل جهة عندهم»[127]. وقد اقتبس الجاحظ في كتابه «**البيان والتبيين**» دعاء كان يردد في السجون؛ هو: «أعوذ بك من السجن والدين، والسب والضرب، ومن الغُل والقيد، ومن التعذيب والتخسيس. وأعوذ بك من الحَور بعد الكوْر[128]، ومن شرّ العدوى في النفس والأهل والمال، وأعوذ بك من الخوف والحَزَن، وأعوذ بك من الهمّ والأرق، ومن الهرب والطلب، ومن الاستخذاء والاستخفاء، ومن الاطراد والإغراب، ومن الكذب والعضيهة، ومن السّعاية والنميمة، ومن لؤم القدرة ومقام الخزي في الدنيا والآخرة؛ إنك على كل شيء قدير»[129].

ويتابع البيهقي فصله فيذكر قصة زنديق وقف أمام الخليفة بعد أن كان قد سُجن بسبب المضامين السياسية لموقفه. ثم يتبع ذلك

= يشير إليه السخاوي في الضوء اللامع (القاهرة 1353هـ) 1/ 214. تحت عنوان: نزهة الأحباب، قارن أيضاً: GAL II, 243.
ونقش آخر يذكره ابن البحتري (ق 30أ) ويزعم أن هذا النقش وجد في سجن البلد على الوجه التالي: لا تيأس من النجاة، فالذين كانوا هنا قبلك قد رحلوا. وبعض أشعار أبي العتاهية التي كتبت على جدار السجن يقتبسها الماوردي في أدب الدنيا والدين 86.

(127) هذا ما يقتبسه أبو القاسم ابن رضوان كدليل على واجب الحاكم في العناية بأمر السجناء، قارن أعلاه: هامش رقم 117، وقارن أيضاً: ابن قتيبة: المصدر المشار إليه أعلاه، هامش 165.

(128) هذا اقتباس من الحديث النبويّ، قارن: لسان العرب 5/ 269.

(129) الجاحظ: البيان والتبيين (القاهرة 1334 هـ) 3/ 143.

بقصة عدي ابن زيد الشاعر الجاهلي وقدره المحزن في علاقته بحاكم الحيرة[130]. ويفضي به القَصُّ إلى إيراد قصص تتناول شخصيات من العصر العباسي. جميع هؤلاء عانوا مشكلة السجن ولكن واقعة «السجن» تبدو عرضية في القصص المذكورة والانهيار الأخلاقي الذي عانوا منه ما كان بسبب سجنهم بحد ذاته؛ بل نتيجة الضغوط التي فُرضت عليهم للقلق الذي كان يتهدّد مصائرهم. في هذه القصص تتردد من حين لآخر أشعارٌ وتوقيعات للمسؤولين على التماسات السجناء، ويرافق ذلك حض للسجناء، على مواجهة مصيرهم بالصبر والترقب، وقد وصف الشاعر الكبير والأمير المعروف ابن المعتز قدره سجيناً في الأبيات التالية:

تعلمْتُ في السجن نَسْجَ التِكَكْ
وقد كنتُ من قبلِ حبسي مَلَكْ
وقد صرتُ من بعده عبرةً
وما ذاك إلاّ بدور الفَلَكْ[131]

وهكذا تبدو الحرية هدية القدر ككل شيء آخر في هذا العالم، والإنسان يحبها ويرغب في امتلاكها أبداً غير أنها تبدو مختلفة عن أي شيء آخر في هذا العالم. إن كل ما هو مقدَّر على الإنسان عليه أن يتقبّله بصبر.

---

(130) البيتان الأولان (مع اختلاف في الشطر الأول من البيت الثاني) ينسبان إلى ابن بابك عند الثعالبي: يتيمة الدهر 4/ 72 (والرجل نفسه مذكور عند ريتر في أسرار البلاغة ص 154 وما يليها؟).

(131) التعبير «ذات الحبك» مأخوذ من القرآن (51/ 7).

ويتّخذ الشاعر علي بن الجهم من السجن موقفاً أكثر عمقاً. لقد كان مقتنعاً بتفوق الإنسان الحر النبيل ـ على حد تعبيره ـ. هذا الإنسان يجد صعوبة بالغة في تقبّل الذل واستجداء الغفران[132]. إنه يتخذ موقف الشاعر المغمور «الشمردل البجلي» الذي قال مرة[133]:

فإنْ تمسِ في سجنٍ شديدٍ وثاقُه
فكم فيه من حرٍّ كريمِ المكاسر
بريءٍ من اللأماتِ يسمو إلى العُلا
نمتْه أرومات الفروعِ النّواضِرِ

ويرى في السجن أمراً لا يمسّ احترام الإنسان لنفسه ما دام يثق بقيمته الشخصية. السجن عنده ليس أكثر من أمرٍ عارضٍ يتصل بطبيعة تقلبات القدرِ التي يمكن أن تنزل بالإنسان. وقد كتب في السجن

(132) ديوان (تحقيق خليل مردم ـ دمشق ـ 1949م) ص 149، المسعودي: مروج 2/ 288.

(133) الآمدي: المؤتلف والمختلف (القاهرة 1350هـ) 139. وفكرة أن السجن ليس إهانة للإنسان النبيل وأنه يمكن أن يكشف حقيقة الإنسان هي الموضوع الرئيسي في شعر ابن الجهم الطويل الذي نقتبسه والذي يتردد مراراً في أنس المسجون لابن البحتري، حيث يذكر على سبيل المثال أن السجن اختبار لذكاء الإنسان وقوة تحمله. إنه يكشف عن خصائص في الإنسان لم يكن يعرفها هو نفسه.
وقارن الأبيات المنسوبة إلى عمر بن الشحنة الموصلي، التي تؤكد على أن السجن ليس مصيبة على الإنسان الحر عندما لا يكون دخوله إليه بسبب جريمة ارتكبها. إنه في مثل هذه الحالة يكون شرفاً له.
وقد استخدم المتنبي الفكرة نفسها، قارن الثعالبي: يتيمة 1/ 80، والشرجي: المصدر المشار إليه أعلاه، هامش رقم 206. قارن أيضاً أدناه هامش 215أ.

قصيدةً اعتبرت الأولى من نوعها في الموضوع[134]. والقصيدة هذه قدّمت للبيهقي المادة الملائمة التي استخدمها في الفصل الذي عقده لمحاسن السجن. إنّ علينا رغم هذا أن نقرر أنّ الهدف من هذه القصيدة كان الهدف نفسه الذي رمت إليه الأشعار الأخرى في هذا المضمار: إنه الحصول على الحرية. وانطلاقاً من هذا الإدراك فإن السجن بعد هذا كله لا يبدو مكاناً مرغوباً فيه عند ابن الجهم[135]. وردت هذه القصيدة في النشرة الحديثة لديوان علي بن الجهم، والأبيات فيها تختلف من حيث الترتيب عن روايةٍ أخرى لها؛ وتمضي القصيدة على النحو التالي:

قالوا حُبِسْت فقلتُ ليس بضائرٍ
حبسي، وأيّ مُهنّدٍ لا يُغْمَدُ
أوَما رأيتِ الليثَ يألَفُ غِيلَهُ
كِبراً وأوباشُ السّباع تردّد[136]

---

(134) حسبما يقول المسعودي في المروج 2/ 387. ومن المعروف أن هذه المرويات ليست دائماً دقيقة كما يرغب الباحث.

(135) الصفحات 41 ـ 47 حيث توجد إشارات إلى أعمال أخرى، قارن:
O. Rescher: Abriss dr arabischen Literaturgeschichte (Istanbul-Stuttgart, 1925-33) II, 35.

(136) وتردد في المصادر أبيات مشهورة لأسامة بن منقذ، قارن (العماد الأصفهاني: خريدة القصر ـ دمشق 1955م ـ ص 505)، ياقوت: إرشاد (ط. مارجليوث 2/ 177 ونشرة الرفاعي 5/ 198):

ما الحبس دار مهانة لذوي العلى
لكنه كالغيل للآساد
وتهيبوك وأنت مودع سجنهم
وكذا السيوف تهاب في الأغماد

والشمسُ لولا أنها محجوبَةٌ
عن ناظريك لما أضاءَ الفَرقَدُ
والبدرُ يُدْرِكُهُ السّرارُ فتنجلي
أيّامُهُ وكأنّهُ متجدّدُ
والغيثُ يحصُرُهُ الغَمَامُ فما يُرى
إلاّ وريِّقُهُ يُرَاحُ ويُرْعدُ
والنارُ في أحْجارها مخبوءةٌ
لا تصطلى[137] إن لم تُثرها الأزْنُدُ
والزاعبيةُ لا يقيمُ كُعُوبَها[138]
إلاّ الثّقافُ وجِذوةٌ تتوقّدُ
غِيَرُ الليالي بادئاتٌ عُوّدُ
والمالُ عاريةٌ يُعادُ ويَنفَدُ
ولكلّ حالٍ مُعْقِبٌ ولربما
أجلى لك المكروهُ عمّا يُحمَدُ
لا يؤيِسَنّكَ منْ تَفرّجِ كَرْبَةٍ
خَطْبٌ رماكَ به الزمانُ الأنكدُ
كم من عليلٍ قد تخطّاهُ الردى
فنجا ومات طبيبُهُ والعُوّدُ

(137) هي النار وليس الحجر. مع أن الاحتمال الثاني وارد نحوياً.
(138) «الزاعبي» تشير فيما يبدو إلى اسم رجل أو مكان، كما أنها يمكن أن تكون مشتقة من الجذر (ز ع ب) بمعنى «المضي بخفة»، قارن: لسان العرب 1/ 432.

صبراً فإنّ الصبر يُعقِبُ راحةً[139]
ويدُ الخليفةِ لا تطاوِلُها يَدُ
والحبسُ ما لم تَغْشَهُ لِدَنِيّة
شنعاءَ نعم المنزلُ المُتَوَرّدُ
بيتٌ يُجَدّدُ للكريم كرامَةً
ويُزارُ فيهِ ولا يزورُ ويُحْفَدُ
لو لم يكن في السجن إلاّ أنّه
لا يستذلّكَ بالحجابِ الأعْبُدُ
يا أحمدُ بنُ أبي دُؤادٍ إنما
تُدْعى لكلّ عظيمةٍ يا أحمدُ[140]
بلّغْ أميرَ المؤمنينَ ودونَهُ
خَوْضُ العِدى ومخاوفٌ لا تَنْفَدُ
أنتم بني عم النبي محمّد
أَولى بما شَرَعَ النبيّ محمّدُ
ما كان من حَسنٍ فأنتم أهْلُهُ
طابت مغارسُكم وطاب المحتدُ
أمِنَ السويّةِ يا ابنَ عمّ محمّدِ
خَصمٌ تُقَرّبُهُ وآخرُ تُبْعِدُ

(139) عند البيهقي نجد رواية أخرى.

(140) قراءة «يحمد» تعني «إظهاره الامتنان بسبب زياراتهم له» بدلاً من معنى «حيث له خدمة». على كل حال فإن الشاعر استخدم الجذر «حمد» من أجل القافية، ومن المستبعد أن يلجأ إلى استعمالها مرة أخرى.

إنّ الـذيـنَ سَـعَـوْا إلـيـكَ بـبـاطـلٍ
أعـداءُ نـعـمـتـك الـتـي لا تُـجـحـدُ
شَـهِـدُوا وغِـبْـنا عـنـهـم فـتـحـكّـمـوا
فـيـنـا ولـيـس كـغـائـبٍ مَـنْ يَـشْـهَـدُ
لو يجمع الخصمين عندكَ مشهدٌ
يـومـاً لَـبَـانَ لـكَ الـطـريـقُ الأقـصَـدُ
فلئِنْ بقيتُ على الزمانِ وكان لي
يـومـاً مـن الـمـلِـكِ الـخـلـيـفـةِ مـقـعـدُ
واحتجّ خصمي واحتججتُ بحُجّتي
لفَلَجتُ في حُجَجي وخابَ الأبعدُ
والـلـهُ بـالـغُ أمْـرِهِ فـي خَـلْـقِـهِ
وإلـيـهِ مـصـدرُنـا غـداً والـمـوردُ
ولئن مضيتُ لقلّما يبقى الذي
قـد كـادنـي ولـيـجـمَـعَـنّـا الـمـوعـدُ
فبأيّ ذنبٍ أصبحت أعراضنا[141]
نَـهْـبـاً يُـشـيـدُ بـهـا الـلـئـيـمُ الأوغـدُ

والانطباع الذي تعطيه أبيات علي بن الجهم بأنّ لحياة

(141) الشرف كان بالنسبة للمسلم الحر أثمن ما يمتلكه، قارن على سبيل المثال الكلمات التي وجهها عبد الملك بن مروان إلى مربي أبنائه كما يقتبسها أسامة بن منقذ في لباب الآداب (1925م) ص 230.
قـارن أيـضـاً: Bichr Farès, L'Honneur chez les Arabes avant l'Islam (Paris 1932).

السجن مظاهرها الإيجابية يضادُّه عاصم بن محمد الكاتب[142] الذي كان أحمد بن عبد العزيز قد اعتقله. يُورِدُ البيهقي له قوله:

قالوا حُبِسْتَ فقلت خَطبٌ أنْكَدُ
أنحى عليّ به الزمانُ المُرْصَدُ
لو كنتُ حراً كان سَرْبي مطلقاً
ما كنت أُؤْخَذُ عَنْوَةً وأُقَيَّدُ

(142) إنه بدون شك الشاعر نفسه الذي يذكره المرزباني في معجم الشعراء (القاهرة 1354هـ) ص 273. ويروي المرزباني أنه كان صديقاً لابن أبي البغل. وكان هناك إخوان يسميان ابن أبي البغل، أبو الحسن وأبو الحسين، وكانا سياسيين وقد حققا شهرة خلال خلافة المقتدر أحدهما كان أحمد بن محمد بن يحيى، قارن: غريب: ذيل لتاريخ الطبري (ط. دي غويه ـ لايدن ـ 1897م) ص 40. وكما أن اسم أحمد بن محمد يذكر في نهايات القصيدة المقتبسة هنا، فإنه يحتمل أن يكون هو المعنى بها. وعلى كل حال فإن ابني أبي البغل وقراباتهما غير ثابتة تماماً. ومسكويه في تجارب الأمم (نشرة أمدروز ومرجليوث ـ أكسفورد 1920 ـ 21م) 1/ 21 يذكر أبا الحسن أحمد بن يحيى. أما ابن النديم في الفهرست (نشرة فلوجل) 137 فيذكر أبا الحسن محمد بن يحيى، لكن التنوخي في نشوار المحاضرة (أعلاه هامش رقم 108) يذكر علي بن أحمد بن يحيى ومحمد بن أحمد، قارن أيضاً هـ. ريتر: أسرار البلاغة (أعلاه هامش رقم 210أ) ص 153 وما بعدها. ويبدو أن «عبد العزيز» خطأ، مع أنه يصعب تفسير وروده هنا. ويقترح شوالي (ناشر المحاسن والمساوىء ـ للبيهقي) متبعاً في ذلك المحاسن والأضداد المنسوب للجاحظ كون أحمد بن عبد العزيز هو ابن أبي دلف (المتوفَّى 280هـ ـ 893 ـ 894م) ولا يوجد أي أساس لهذا الاقتراح.

أو كنتُ كالسيفِ المُهَنّدِ لم أكُنْ
وقت الشديدةِ والكريهةِ أُغمَدُ
أو كنتُ كالليثِ الهَصورِ لمَا رَعَتْ
فيَّ الذئابُ وجَذْوتي تتوقّدُ
مَنْ قالَ أنّ الحبسَ بيتُ كرامةٍ
فمُكاشِرٌ في قوله متجَلّدُ
ما الحبسُ إلاّ بيتُ كلّ مهانةٍ
ومذلّةٍ ومكارِهٍ ما تَنفَدُ
إنْ زارَني فيه العدوّ فَشَامِتٌ
يُبدي التوجّعَ تارةً ويُفَنّدُ
أو زارني فيه الصديق فموَجَعٌ
يُذْري الدموعَ بزفرةٍ تتردّدُ
يكفيكَ أنّ الحبسَ بيتٌ لا تَرَى
أحداً عليهِ من الخلائق يُحْسَدُ
قصُرَتْ خُطايَ وما كبِرَتُ وإنما
قَصُرَتْ لأني في الحديد مُصفّدُ
في مُطْبَقٍ فيهِ النهارُ مُشاكِلٌ
لليلِ والظّلُماتُ فيهِ سَرْمَدُ
تمضي الليالي لا أذوقُ لرقدةٍ
طعْمَاً فكيف حياةُ مَنْ لا يرقُدُ
فتقول لي عيني إلى كم أُسْهِرَتْ
ويقول لي قلبي إلى كم أكمدُ

وغِذَايَ بعد الصومِ ماءٌ مفردٌ[143]
كم عيشُ مَنْ يغذوهُ ماءٌ مُفرَدُ
وإذا نهضتُ إلى الصلاةِ تَهَجّداً
جذبَتْ قيودي ركبتيَّ فأسْجُدُ
فإلى متى هذا الشقاءُ مؤكّدٌ
وإلى متى هذا البلاءُ مُجَدَّدُ
يا ربّ فارحم غُربتي وتلافني
إني غريبٌ مُفْرَدٌ مُتَلَدّدُ
مالي مُجيرٌ غير سيدي الذي
ما زال يكفُلُني فَنِعمَ السيدُ
غُذيتْ حُشاشَةُ مُهجتي بنوافلٍ
مِنْ صَيْبِهِ وصنائعٍ لا تُجحَدُ
عشرينَ حَوْلاً عشتُ تحت جناحه
عَيشَ الملوكِ وحالتي تتزيَّدُ
إن حدْتُ عن قصْدِ المحجّةِ قال لي
مَهْلاً فذاكَ هو الطريقُ الأقصدُ
فيرُدّني بِتَرفّقٍ نحو التي
فيها السلامةُ والسبيلُ الأرشدُ
فَبَعُدتُ عنه مجبَراً متَكَرّهاً
اللهُ يعلمُ ما أقولُ ويَشْهَدُ

(143) تهجداً.

وخلا العَدُوّ بموضعي من قلبه
فَحَشَاهُ جَمْراً نارُهُ ما تخمُدُ
هبْني أسأتُ فلِمْ حقدْتَ إساءتي
ما إنْ عهدتُكَ مذْ صحبتك تحقِدُ
بل كنتَ تغتفرُ الذنوبَ تكرّماً
وتظلّ تعفو دائماً وتَغَمّدُ
فاغْفرْ لعبدِكَ ذنبَهُ متطوّلاً
فالحقدُ منكَ سجيةٌ لا تُعهدُ
واذكرْ خصائصَ حرْمتي[144] ومقاومي
أيامَ كنتَ جميع أمري تحمدُ
يا أحمد بن محمد[145] يا ذا الندى
دُمْ لي على ما كنت لي يا أحمدُ
لا تُشْمتَنّ بي العدوَّ وخَلّني
ببياضِ وجهكَ إنّ وجهي أسودُ

ويوردُ البيهقي في النهاية أبياتاً تُنْسَبُ إمّا إلى عبد الله بن معاوية بن جعفر بن أبي طالب وإما إلى جعفر بن خالد البرمكي[146]. هذه

(144) ويمكن قراءتها «خدمتي»، وكلا الكلمتين تردان سوية، في عمل مسكويه التاريخي، قارن: أمدروز، مرجليوث 1/ 91، كتاب الأغاني (بولاق 1285هـ) 18/ 94.

(145) قارن أعلاه: رقم 222.

(146) كان شريفاً شيعياً وشاعراً معزوفاً، حاول أن يخرج في شرقي الإمبراطورية الإسلامية على آخر الخلفاء الأمويين، فنافس بذلك أبا مسلم والعباسيين، فحبسه أبو مسلم ثم قتله، قارن: EI (2) I, 48 =

الأبيات بعيدة تماماً عن الروحية التي تمتدح السجن. إنها تمثّل إحساس أولئك المقهورين الذين حيل بينهم وبين حريتهم بالقوة؛ ولقد استشهد بها فقيه متأخر تدليلاً على هذا المعنى[147]:

إلى الله أشكو، إنه موضع الشكوى
وفي يده كشف المصيبة والبلوى
خرجنا من الدنيا ونحن من أهلها
فما نحن بالأحياء فيها ولا الموتى
إذا ما أتانا مخبرٌ عن حديثها
فرحنا وقلنا جاء هذا من الدنيا
وتعجبنا الرؤيا فجُلّ حديثنا
إذا نحن أصبحنا الحديث عن الرؤيا
فإن حسُنَتْ لم تأتِ عجلى وأبطأت
وإن قبحت لم تحتبس وأتت عجلى

= وما بعدها، أبو الفرج الأصبهاني: مقاتل الطالبيين ـ 161 ـ 169، وتنسب إليه بعض القصائد في بعض المناسبات، قارن:
P. Rosenthal: The Technique and Approach of Muslim Scholarschip (Rome) (1947) 32. (ترجم الكتاب إلى العربية منذ زمن أنظر المقدمة).
كتاب الأغاني (بولاق 1285 هـ) 11/66.

(147) السرخسي: المبسوط 6/135 وما بعدها، يورد البيتين الثاني والثالث. ويذكر ابن البحتري الأبيات الثلاثة الأولى دون نسبة، قارن: أنس المسجون ق 31ب. والأبيات كلها ترد عند ابن قتيبة، قارن المصدر المشار إليه أعلاه هامش رقم 165، مع اختلاف في الألفاظ. وقارن أيضاً القفطي: أنباه الرواة (القاهرة 1950م) 1/61 وما بعدها، ياقوت: إرشاد (نشرة مرجليوث) 1/184 وما بعدها.

وبالنسبة للأناس ذوي الإحساس الرقيق؛ فقد كان السجن في المحيط الإسلامي ـ كما هو في أنحاء أخرى من العالم ـ ضرباً من التعاسة التي لا حدود لها. لقد رأى فيه هؤلاء دلائل فساد العالم وخرابه[148]. وكان يُضرَبُ المثل بازدحام السجن. فهذا ابن المعتز يذكر منزلاً زاره يشابه في ازدحامه بالناس سجناً من السجون الفظيعة[149]. وقد استُعمل السجن أحياناً استعمالاً مجازياً باعتباره «التعاسة» نفسها[150]. وفي حالة واحدةٍ فإن الفيلسوف (وليس الرجل العادي) كان على استعداد لإيثار السجن؛ تلك الحالة هي حالةُ التخيير بين السجن وصحبة السوء[151]. إن الأفراد لا يقدّرون الحرية حق قدرها ألاّ عندما يفقدونها.

(148) قارن أدناه.

(149) ديوان 2/ 113 بالنسبة للشتبيه المستخدم قارن أيضاً على سبيل المثال الجويني: تاريخ جهانكشاي (ترجمة بويل، مانشستر 1958م) ص 225.

(150) الغزالي: إحياء 2/ 217، 3/ 309، 4/ 369، 422.

(151) المبشر بن فاتك في مختار الحكم في الفصل الخاص بالحكم غير المنسوبة (نشرة عبد الرحمن بدوي 1958م) ص 327.

الفصل السادس

السّخرة

«سُخري» أو «تسخير» بالعربية شكل آخر من أشكال الحدّ من حرية الإنسان، وهو تهديد دائم للعيش الكريم في المجتمع الإنساني. ولقد عرف المجتمع الإسلامي السخرة لكننا لا نعرف تماماً المدى الذي وصلته[1]، وكانت على وجه العموم ممقوتة، ولا يوجد للسخرة أي سَنَد فقهي أو قانوني، ولا نعرف جَدَلاً حولها. وليس من قبيل الفضول تأكيد غياب الاهتمام الفقهي بهذا الموضوع؛ فالقرآن عرف هذه الكلمة التي أصبحت فيما بعد تشير إلى العمل الجبري واستخدمها. إنها تصفُ عادة تسخير العالم لخدمة الإنسان. ولكن السورة (رقم 43/ 32) تشير إلى سُنّةٍ مؤدّاها قيام بعض الأفراد بعمل ما لمصلحة آخرين؛ كجزء من الترتيب الإلهي للنظام الاجتماعي،

---

(1) إنه لأمر في غاية الصعوبة بشكل عام تحديد مدى وقوع العمل المسخر استناداً إلى الإشارات المقتضبة التي ترد في المصادر. كما أنه يبقى من غير المعروف مدى اعتبار التمييز اعتداء على حرية الأفراد في القرون الوسطى. وملاحظة الظروف المتعلقة بالحرية في البلاد الإسلامية في الوقت الحاضر لا تعطي أية إشارة يعتد بها فيما يتعلق بأمر السخرة في الفترات السابقة.

وكممارسة شائعة في محيط النبي: ﴿وَرَفَعْنَا بَعْضَهُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَتٍ لِيَتَّخِذَ بَعْضُهُم بَعْضًا سُخْرِيًّا . . .﴾[2] (43/ 32). وكان يمكن استخدام هذه الآية لتبرير السخرة. لكنها لم تفهم حقيقة بهذا المعنى أبداً؛ مما يشير إلى الكراهية التي نُظر بها إلى السخرة عند كل ذوي الألباب.

صوِّرت السّخرة باعتبارها ممارسة شريرة من ممارسات الجاهلية الجائرة. هكذا عمد فرعون إلى تسخير الإسرائيليين. كان عليهم أن يقدّموا كل ما يحتاج إليه فرعون؛ وفي كل يوم كان يصلب فريقاً منهم، وكانوا يُضربون جميعاً ويعذّبون ويذلّون[3]. وقد أذل جيشُ أبرهة أهل اليمن بإرغامهم على تقديم كل ضروب السخرة في بناء كنيسة صنعاء؛ وكان جزاء الذين يتأخرون عن العمل إلى ما بعد شروق الشمس أن تُقطع أيديهم[4]. ويُنسَب إلى معاوية أمرُ مؤسسة العبودية في الإسلام؛ إذ يُفترض أنه كان أول مَن بنى الصروح مستخدماً في

(2) تابعت في ترجمته للآية الأخيرة ترجمة: R. Bell: The Quran, Edingburgh, 1937-39. II, 493.
ولم يكن المضمون الغني للعمل المسخر الذي اكتسبته كلمة (سخري) معروفاً بعد. أما ابن خلدون، (مقدمة. ترجمة روزنتال 2/ 329) فيقتبس هذه الآيات كدليل على حاجة المجتمع الإنساني إلى التقسيم التراتبي وإلى التعاون، وفي هذا المضمار فإن ابن خلدون يقتفي خطى مفسري القرآن في تأويلهم لهذه الآية، قارن أيضاً أعلاه هامش رقم 76.
ويمكن أن نلاحظ هنا أن «تسخير» و«مسخر» يمكن أن تستخدم في مقابل الاختيار مما يعطى موضوع حرية الإرادة طابعاً إسلامياً مميزاً، قارن الغزالي: أحياء 4/ 214 وما يليها.

(3) ابن كثير: بداية (القاهرة 1932 ـ 39م) 1/ 263.

(4) ابن كثير: بداية 2/ 170.

تشييدها العمل الجبري؛ مما لم يكن معروفاً من قبل[5]. يظهر هذا الزعم في مصنّف شيعي بهدف تأكيد جَور معاوية. ويأتي هذا الزعم ضمن قائمة طويلة من «الأوائل» التي تنسب إلى معاوية باعتباره الحاكم الذي أنهى عهد الخلفاء الراشدين وأدخل المُلك في الإسلام؛ ويبدو هذا كله مساوياً للقول بأنه منذ أيام معاوية أصبحت السخرة مؤسسة لا تمحى على الرغم من الرفض الإجماعي لها.

منذ ما يقرب من نهاية العصور الوسطى الإسلامية أتى التفسير العقلاني للنتائج المدمرة المترتبة على السخرة، فالسّخرة تعيق الاقتصاد أولاً ثم تدمّره ومعه المجتمع السياسي. هذا ما رآه ابن خلدون في القرن الرابع عشر في شمال غرب أفريقيا[6]. وواضح أن انطباع ابن خلدون هذا ناشئ عن ملاحظاته الشخصية التي أثبتت له أن الحكام الذين عمل معهم كانوا يميلون ميلاً واضحاً إلى تسخير الناس. ثم أتيحت لابن خلدون في مصر فرصة نادرة لمراقبة الظاهرة نفسها؛ فقد كان المماليك يحملون الناس على ذلك؛ وكان مما يستحق الملاحظة والتنويه كون هذا المسجد أو ذاك قد بني دونما لجوء إلى السخرة[7].

ولكن على الرغم من أقوال من هذا النوع أوردها المؤرخون، وعلى الرغم من اهتمام ابن خلدون الذي قدّم تقريراً جديداً حول هذه المسألة؛ فلا يبدو أن السخرة كانت مؤسسة ثابتة مستمرة في كل

(5) اليعقوبي: تاريخ (ط. م. ت. هوتسما ـ لايدن 1883م) 2/ 276.

(6) المقدمة (ترجمة ف. روزنتال) 2/ 108 وما بعدها.

(7) E. Tyan: Institutions de droit public musulman (Paris, 1956) II, 1931.

الأزمنة والأمكنة، كما لا يبدو أنه كان من الممكن تنشيطها وإعادة الحياة إليها عند شعور الحاكم بالحاجة إلى ذلك. ويذكر «ابن تغري بردي» استناداً إلى مصادر موثوقة أن مشروعاً من المشاريع العامة أيام المؤيّد كان يتطلب أيدي عاملة أكثر مما كان متوفراً ولم تكن الدولة تستطيع تأمين العدد الكافي من العمال للمشروع حتى تحت طائلة التهديد؛ مع أن المشروع كان لصالحهم[8]. ومن الممكن أن يعود غياب العمل المسخّر عن دائرة اهتمام المؤرخين المسلمين إلى أنه كان شائعاً جداً، ولا يحتاج إلى اهتمام خاص به إلاّ في ظروف استثنائية لكن هذا ليس مرجحاً. ولقد كان العمل القسري على كل حال ممقوتاً في الإسلام، وقليلاً ما كان يُلجأ إليه. إن حضارةً كالحضارة الإسلامية نشأت حول التجارة والحياة المدنية لم يكن يمكن المساس فيها بالتوازن الاقتصادي، وكان أمر كهذا يؤدي إلى عواقب وخيمة، وعندما كانت الدولة تعتزم القيام بمشروع واسع النطاق في المدن، كانت فئات ضخمة العدد من الطبقات الدنيا في المجتمع تتقدم لذلك. هذه الأيدي العاملة كان يمكن استخدامها لأي ضرب من ضروب العمل المأجور. لقد كانت اليد العاملة متوافرة جداً، ولم تكن هناك ضرورة لاستخدام القوة غير الضرورية[9]. أما

(8) ابن تغري بردي: النجوم الزاهرة (نشرة ف. بوبر) 6/ 344 وما يليها. ويبدو أن موقفاً مماثلاً كان وراء التقرير الموجز من بخارى القرنين التاسع والعاشر عند النرشخي: تاريخ بخارى (ترجمة فراي ـ كامبريدج 1954م) ص 34.

(9) ولعل تسخير الصناع المهرة كأفراد أو كجماعات ضد إرادتهم في العمل كان أكثر شيوعاً عند الحكام. ولقد شكا أحد الحاكة أنه كان عليه =

الاقتصاد الريفي فقد كان موجّهاً في كل مكان تقريباً إلى الاستثمارات الصغيرة، ولم يكن يتطلب قوى عاملة كبيرة العدد.

ومهما يكن من أمر الممارسات الشعبية في بعض الحقب وفي بعض أجزاء العالم الإسلامي؛ فإن النظرية المعترف بها والتي كانت تحترم باعتبارها حقاً أساسياً للمسلم الحر؛ كانت حرية العمل، وحرية الكسب، وحرية سعي المرء حسب هواه.

= أن يعمل في خدمة الحكومة طيلة سنتين دون أن يستطيع التخلص من ذلك، وكان يعتبر بحق ما يقوم به عملاً مسخراً في حين أن غيره كان يعتبر ذلك أمراً مرغوباً فيه.

S.D. Goitein: Petitions to Fatimid Caliphs from the Cairo Geniza, in: Jewish Quarterly Review, XLV (1954), 32 f.

الفصل السابع

نظرات فلسفية في الحرية

عندما نضع المستوى القانوني والاجتماعي لنظرية الحرية جانباً، وننصرف إلى دراسة المستوى الفلسفي والأخلاقي والسياسي والميتافيزيقي للنظرية، فإننا نجد ـ كما هو متوقع ـ سيطرة ملحوظة للأفكار اليونانية في هذا المجال. وقد دخلت هذه الأفكار مجال الحضارة الإسلامية إلى درجة لا يُستهان بها في صيغة أقوال موجزة ومعبّرة. كانت هذه الأقوال سهلة الحفظ من جهة؛ وكان كل المثقفين المسلمين يردّدونها ويقتبسونها مراراً من جهة أخرى. هذه الأفكار التي أعلنت صارت جزءًا لا يتجزأ من النسيج العام للفكر الإسلامي. وقد توافقت هذه الأفكار من بعض الوجوه مع المفهوم العربي القديم للإنسان «الحر» وعلى هذا فإن الرسالة التي كان يقصد أن تؤديها هذه الأقوال كانت مقبولةً تماماً عند العرب.

أ ـ المفهوم الأخلاقي للحرية

الأخلاق هي أحد فروع الفلسفة التي ارتبط بها النقاش حول الحرية بشكل عام. أما الحرية باعتبارها خاصيةً وموقفاً للفرد؛ فإنها لا

ترتبط بالظروف السياسية والاجتماعية. كما أنها لا تتجزأ. فالإنسان لا يمكن أن يكون نصف حرٍّ ونصف عبد في شخصه الأخلاقي[1].

وإذا حدّدناها تحديداً؛ فإن الحرية الأخلاقية تعني رغبة الإنسان في أن يكون طيباً: إنها «تقدم الإنسان للخير وانهماكه فيه. وبقدر خدمته له تكون حريته، لأن من لم يتمسك بالخير فليس بحُرّ...»[2]. و«الحر هو الذي لا يضيع حرفاً من حروف النفس لشهوة من شهوات الطبيعة»[3]. إنها تعني أيضاً ضبط النفس، إذ «لا يعد حراً من لا يتمكن من ضبط نفسه...»[4]. إن ضبط الإنسان

---

(1) هذا هو رأي أبي الحسن العامري فيلسوف القرن العاشر، قارن:
F. Rosenthal, in: The Islamic Quarterly III, 46, (1956).
ولمزيد من المعلومات عن العامري وأعماله، قارن أيضاً الملاحظات المهمة لـ:
M. Minovi: Az khazain-i Turkije, II.
الذي نشر كملحق لمجلة:
دون تاريخ:
Majalle-i Danishkade-i Adabijat, IV, 3.
وقارن أعلاه هامش رقم 74.

(2) المبشر بن فاتك: محاسن الكلم (ط. بدوي)، ص 113.

(3) المبشر بن فاتك: محاسن الكلم (ط. بدوي)، ص 67، وقارن:
Plotinus: Enneads VI, VIII, 7.
الذي يظهر تشابهاً ضئيلاً. وابن أبي الربيع: سلوك المالك (القاهرة 1329هـ) يتحدث عن أولئك الذين يفعلون ما هو حسن بالطبع وهي خاصية للأحرار.

(4) المبشر: محاسن الكلم، ص 66. وهذا القول يتردد باستمرار في اليونانية:
Oudeis eleutheros heautou me Kratou.

نفسه هو شرط ضروري لسيطرته على غيره[5]. إن الحرية تعطي الإنسان العاقل القدرة على تحرير نفسه من قيود بيئته الطبيعية وعاداته الرتيبة؛ بذلك تجعل منه إنساناً حكيماً حقاً: «وسئل من أحق الناس أن يؤتمن على تدبير المدينة؟ فقال: مَن كان في تدبير نفسه حَسَن المذهب... فالحر النفس الحكيم هو سيد لناموس الطبيعة...»[6] إنما يمتلك الحرية الحقيقية ذلك الذي يمتلك الذكاء والحقيقة: «فزيادة كلمة في مخاطبة الحر أحب إليه من زيادة جزيل في

= قارن على سبيل المثال:

Stobaeus, Florilegium, III, 6, 56 (ed, Wachsmuth - hense, III, 300).

Antonius Melissa, in Migne: Patrologia Graeca, CXXXVI, 1200B Maximus Confessor, ibid, XCI, 744A.

C. Wachsmuth, Studien in den grieshischen (Berlin 1882), 185 f..

H. Schenkel, Pythagoras - Sprûche in einer Wiener Handschift, in Wiener Studien, VIII (1886), 275.

(5) قارن على سبيل المثال، المبشر: محاسن الكلم (هرمس) و(صولون) المقتبسن عند أسامة بن منقذ: لباب 237، (أيسوب) عن المبشر بن فاتك (وقارن محاسن الكلم 26، 27، 279)، ابن الداية: العهود اليونانية (ط. بدوي ـ القاهرة 1954م) ص 46، ابن هندو: الكلم الروحانية (القاهرة 1900م) ص 9، حيث أفلاطون هو المصدر المزعوم، ولكن بما أن أقوال أفلاطون مضافة في طبعات أُخر سقيمة لابن هندو، فإن المصدر لا يبدو واضحاً تماماً، قارن أيضاً: Schenkel, op. cit. 277. وهي فقرة لم تؤخذ عند المترجم السرياني.

(6) المبشر: المصدر السابق، ص 134 (غير كامل) وقارن أيضاً:

E. Zeiler: Die Phisolophie der Greiechen' 4th ed. (Leipzig, 1909), III, I, 255, f.

أجرته... وإحسانك إلى الحر يحركه على المكافأة، وإحسانك إلى الخسيس يحركه على معاودة المسألة...»[7] إنّ نذْر النفس للحقيقة هو الذي يجعل الإنسان الحر متميزاً عن غيره؛ «فالفصل بين الحر والعبد أن الحر يحرس الحق أبداً حراسة جوهرية وهي حراسة المحبة، والعبد يحرس الحق أبداً حراسة المخافة...»[8]. وبالتالي فإن من شروط العالم والمفكر الحقيقي أن يولد حراً. وقد جعل أبقراط في وصيته المنقولة إلى العربية «الحرية بالمولد» الشرط الأول لطالب الطب[9]. وإنه لمما يبعث حقاً على الاهتمام ملاحظة أن الطبيب المسلم الكبير ابن رضوان تجاهل هذا الشرط عندما عدّد الخصائص الضرورية للأطباء، مقتفياً في تعداده خطى أبقراط[10].

أما إذا نظرنا إلى الحرية من الناحية السلبية؛ فهي التحرر من عوامل الإرغام، ومن أعباء الحياة اليومية[11]: «فالقنية مخدومة، ومَن خدم غير دابةٍ فليس بحر...» و«أولئك الذين يحبون المال ليسوا

(7) المصدر السابق، ص 128، وقارن السعادة والإسعاد (أعلاه هامش 74)، ص 119، ابن هندو: الكلم الروحانية 18.

(8) المبشر، ص 110، وقارن أيضاً أعلاه هامش رقم 56.

(9) ابن أبي أصيبعة 1/ 26.

(10) المصدر السابق 2/ 102 أو ما بعدها. والجزء الثاني ترجمه شاخت ومايرهوف:

The Medico - Phisolophical Controversy between Ibn Butlan of Baghdad and Ibn Ridwan of Cairo (Cairo 1937), 40.

(11) مسكويه: جاويدان خرد (القاهرة 1954م) ص 212، ابن هندو 81.

أحراراً»[12] (هوميروس). و«القناعة كنز لا يفنى». وهي محررة للإنسان[13] (النبي). و«مَن يطلب إليه الناس شيئاً يظل حراً حتى يعِد»[14].

إنّ استقلاليةً من هذا النوع عن الكائنات البشرية والضرورات المادية اعتبرت أساساً لحياة مستقبلية طيبة؛ كما يشير إلى ذلك بيتا ابن المواهب الحَظيري المتوفى (1206 ـ 1207م) اللذان يتضمنان أنه إذا كان المرء يريد حياة طيبة عليه ألاّ يكون رقيقاً لأحد، ولا سيداً لأحد. إن عليه أن يحاول العيش باعتدال، ويتجنب مزالق الثروة وعبوديتها. وبهذه الطريقة يتخلص المرء من عبوديتي الغنى الفقر[15].

وهناك عالم معاصر للحظيري هو رشيد الدين ابن خليفة (1183 ـ 1219م) الذي يرى أن «الحرية هي الحياة الخيّرة»[16].

---

(12) أبو سليمان المنطقي السجستاني: صوان الحكمة. وفق المخطوطة المحفوظة في إسطنبول (مراد ملا 1408هـ) ق 35ب والتي تقل التنقيح الأخير للمخطوط.
وهذه الحكم المنسوبة إلى هوميروس والمذكورة هنا سبق أن اكتشف ي. كرامر (إيران 1974م) ص 262 نسبتها إلى ميناندر، قارن: ZDMG, CVI (1956) 305.

(13) الماوردي: أدب الدنيا والدين ص 73. والوفاء يجب أن يرحب به رغم أنه عبودية دائمة، وفق أبي حيان التوحيدي في الصداقة 181.

(14) مسكويه: جاويدان خرد 112. وهناك نظم شعري للفكرة قام به ناصر الدين الحسن بن شاور ابن النقيب (المتوفّى سنة 687هـ ـ 1288م) في الصفدي: الغيث المسجم (القاهرة 1305هـ) 2/ 205.

(15) ابن سعيد: المصدر المشار إليه أعلاه (هامش رقم 202) ص 76.

(16) كما يقتبسها ابن أخيه، ابن أبي أصيبعة 2/ 254. للمفهوم الفقهي الآخر القائل بأن الحرية هي الحياة، قارن أعلاه هامش رقم 83.

تعريف الحرية بالسلب أيضاً هو إذن التحرر من الشر، ومن العوامل التي تعيق الإنسان عن بلوغ الهدف الحقيقي لإنسانيته. إن تجنب الشرور التي ترتكبها الكائنات البشرية عادة هو الحرية الحقيقية؛ «فعسيرٌ على الإنسان أن يكون حراً وهو ينصاع للأفعال القبيحة الجارية مجرى العادة. . .»[17]. إن التحرر من البدائية والبلاهة يعدّ النفس للحرية الحقيقية. . «وبسلوك هذه السبل تصير حرة معتوقة من رق الجهالة وعبودية الحداثة. . .»[18] (هرمس). والحرية تعني أن أمرءاً ما تحرر من الجهل، وأنه لا يفعل إلاّ ما يتطلّبه العقل[19] (سقراط).

على كل حال فإن الحرية فوق هذا كله هي التحرر من الشهوات[20]. ويعني هذا أن على الإنسان ألاّ يسعى وراء اقتناء أشياء

---

(17) المبشر: محاسن 64، وقد ردد أبو حامد الأسفزاري الفكرة، قارن: البيهقي: تتمة صوان الحكمة (نشرة م شافعي) (لاهور 1935م) ص 76. ويمكن مقارنة:

Stobaeus III, 6, 55, III, 18, 22.

وعلى كل حال فإن فيثاغوراس يشير هناك إلى الرغبات الحيوانية بشكل خاص.

(18) المبشر ص 12. وبالعكس فإن المعرفة تحرر. العنطري الشاعر والطبيب والفيلسوف، الذي عاش في مطالع القرن الثاني عشر (قارن ابن أبي أصيبعة 1/ 290) ينصح ابنه بأن يتعلم ولو لم يكسب من وراء ذلك شيئاً مادياً. إنه بذلك على الأقل لا يكون عبداً لأحد.

(19) أسامة بن منقذ: لباب ص 434 والنسبة لسقراط غير واضحة تماماً.

(20) وقد اتخذ فيلسوف معاصر موقفاً مناقضاً: «الحرية بشكل عام يمكن تعريفها بأنها غياب الحواجز من وجه تحقيق الرغبات». (B. Russel, Freedom, its Meaning 151).

وعلى كل حال فإن راسل يدرك أنه وفق هذا التعريف فإن أحداً لا =

صعبة المنال؛ لأن هذا السعي يرغمه على البحث عن هذه الأشياء ويجعله محروماً من حريته. إن الثروة هي أن تكون مقيماً في وطنك والفقر في أن تقطن في أرض غريبة. الشهوة عبودية، واليأس حرية (هرمس). والذي يرغب في أن يكون حراً عليه ألاّ يسعى للحصول على ما لا يملكه إنّ عليه أن يهرب من الامتلاك؛ وإلاّ فسيتحول لعبد لما اقتناه (أبقراط).

ويروى أن الكندي عبّر عن الفكرة بشكل آخر إذ قال له قائل يوماً[21]: «مَن أشقى الناس في دنياه؟ قال: مَن كانت إرادات نفسه اقتناء الخارجات عنه؛ فإنه في كل حال يفوته به مطلوب، ويعوزه به محبوب، ومع كل فائت حسرة، ومع كل مفقود مصيبة. وهذان يولدان الحزن والأسف اللذين هما ضد الفرح والاغتباط. والأضداد لا تتوافق في شيء. فمتى كان إنسان حزيناً أسفاً بطل فرحه واغتباطه. ومن كان حزيناً أسفاً فهو نكد الحياة، ومن نكدت حياته؛ فهو شقي دنياه... ويقتضب رشيد الدين ابن خليفة الفكرة نفسها فيقول[22]:

= يمكن أن يكون حراً تماماً، لأن التحرر من إسار الرغبة هو التحرر الوحيد الممكن، قارن:

Clement of Alexandria: Stromated (ed. Stâhlin, II, 192, 20-22, 216, 25-27).

(21) بأن يقنع الإنسان بعدم إمكانية الحصول على ما يشتهي.

(22) المبشر ص 25. وقد اعتاد وزير المهدي أبو عبيد الله معاوية بن عبيد الله بن يسار (الجهشياري: وزراء. نشرة فون مشك، ص 162) أن يقول: «اليأس حر والرجاء عبد».

هذا القول اقتبسه ابن البحتري في أنس المسجون (ق 51أ و85أ ـ ب) دون نسبة. ويرى الغزالي أن اليأس «عز» (الأحياء 4/ 173)، قارن =

«الرضا هو باب الحرية» ويرى شاعرٌ عربي[23] أن عبودية الرغبات هي عبودية أبدية.

ويزعم أن التوراة نفسها تعرّف الحرية باعتبارها تقوم على رفض الشهوات[24]. ويتساءل الصوفي أبو بكر محمد بن عمر الورّاق؛ لماذا يكون على العبد أن يعمل لتحرير نفسه في حين لا يبذل الحر ظاهرياً أي جهد لإنقاذ نفسه من نير الشهوات[25]؟. ويمجّد الشاعر الفارسي الكبير سعدي الشيرازي في ديوانه المعروف **كَلستان** حرية

= أيضاً كتاب النصائح المنسوب إلى أبي حيان التوحيدي بعنوان: الإشارات الإلهية (نشرة بدوي ـ القاهرة 1950م) ص 249.

(23) المبشر، ص 50.

(24) صوان (ق. 6 ب) (ص 296 من المطبوع)، وقارن أيضاً مسكويه: جاويدان خرد 204، ابن البحتري: أنس المسجون ق 58أ، الأبشيهي: المستطرف (بولاق 1268هـ) 1/ 84. ولكن الملوحظة تنسب إلى صوفي مغمور اسمه بنان الحمال الذي توفي بمصر سنة 216هـ ـ 928م (القشيري: الرسالة 24)، عوارف المعارف للسهروردي (القاهرة 1933م ـ بهامش الأحياء للغزالي) 3/ 63. قارن أيضاً: إحياء 3/ 210، فيما يتصل بكون القناعة تعني الحرية والعز. والاقتباس يبدو جزءاً من الحديث الذي ورد قبل قليل والذي لا يوجد في مصادر الحديث المعتمدة، قارن أيضاً: H. Ritter: Das meer der Seele 221.
وقد جاء في أحد الأقوال المنسوبة إلى أفلاطون (ابن هندو ص 46) ما يلي: إن الرجل الحر عليه أن يحمي مروءته من سلطان شهواته وحرصه.
ويقول ابن المقفع في الأدب الصغير أن الحر لا يكون حريصاً (رسائل البلغاء ـ نشرة م. كردعلي ـ ط 2 ـ القاهرة 1913م) ص 47. وقارن إضافة إلى ذلك، مسكويه: جاويدان خرد ص 77، بالأمالي (القاهرة 1373هـ) 2/ 28.

(25) ابن أبي أصيبعة 2/ 254.

شجرة السرو التي لا تضطر إلى حمل الثمار أو التعرّي من الأوراق؛ بل تظل بلا ثمار وخضراء دائماً. إن مثلها في ذلك مثل الإنسان الحر الذي لا يأبه لملاذ الحياة العابرة[26].

أما المتكلّمون فيعتبرون كلمة «الدنيا» مصطلحاً جامعاً لكل الرغبات الضارة «وقد بانت عيوبها فليس فيها ما يغرّ. وإنما يعشقها الجهول ويأنف منها الحر»[27]. إن البشر على العموم هم سجناء مطامحهم الدنيوية[28]: «أيها السجين في إسار شهواتك. متى ستحرر نفسك؟. إنها صرخة المُلتاع بدوافع أخلاقية. إن الرغبات الحيوانية في الإنسان هي التي تستبعده أكثر من أي هوىً آخر[29]؛ فشهواته الحيوانية تعرّضه لعبودية أكثر إذلالاً من العبودية القانونية والجسدية[30]. إن النضال ضد هذه الشهوات والانتصار عليها يجعل من الإنسان كائناً حراً حقاً. لقد كان بمقدور ديوجينس ـ أو سقراط

(26) الراغب الأصفهاني (المرجع المشار إليه أعلاه هامش رقم 54) جـ1/ 110. وقارن العاملي: المخلاة (القاهرة 1317هـ) ص 208 حيث يرد إن على الرجل الحر أن يملك الأشياء ولا يدعها تمتلكه وإلا صار عبداً لرغباته. ثم يورد بيتاً لابن الجهم سبق أن ذكرناه. وهذا البيت يرد في نشرة الديوان (أعلاه هامش رقم 212) ص 124. إلا أنه مأخوذ عن العاملي ولا توجد أي إشارة إلى أي مصدر آخر. وقارن البيت المقتبس عن أبي حيان التوحيدي: إشارات 30، 42. أو عند ابن النقيب (أعلاه هامش رقم 252) عن الصفدي: غيث 2/ 229.

(27) ابن الجوزي: المدهش (بغداد 1348 هـ) 225.

(28) نفس المصدر ص 412، قارن أيضاً 257، 501.

(29) نفس المصدر، ص 538 وما بعدها.

(30) الراغب الأصفهاني ـ المصدر المشار إليه أعلاه.

كما يقال أحياناً ـ أن يعلّم الإسكندر الأكبر ازدراء الحياة؛ لقد كان ديوجينس عبداً عند فاتح العالم؛ لكنه قهر شهواته الحيوانية؛ أما الإسكندر فقد كان خاضعاً لها تماماً[31]. وتبدو حكمة الشرق القديم في هذا المجال على لسان لقمان[32] أو على لسان أوشنج[33] الحكيم الفارسي القديم؛ الذي يُصبح حراً. وقد اعتُبر سقراط صاحب الحكمة[34] التي ترى أن الحرية تعني أن المرء قد تخلص من إسار رغباته الحيوانية التي يأباها عقله.

إنّ الحرية باعتبارها تعني التحرر من الرغبات الدنيا هي أحد فروع فضيلة العفة[35]؛ وكما يقول مسكويه[36]، فإن العِفَّة هي الخصيصة التي تتجاوز الحس الشهواني. وتظهر هذه الفضيلة في المرء عندما يبدأ بضبط شهواته تبعاً لعقله ويتم هذا بأن يعمل بحزم وتصميم حتى يتحرر تماماً من رغباته الدنيا فلا يعود عبداً لأي منها.

وأخيراً فإن التحرر من الشهوات هو أحد جوانب الكمال الإنساني؛ إنه يرتفع بالإنسان إلى درجة كمال إنسانيته؛ إنه يرتفع به إلى درجة الملائكة؛ وذلك أكثر بقاء من الحياة الجسدية[37]. إن

---

(31) المبشر 73، 102، 120. والقصة بالطبع تذكر كلما ذكر الإسكندر عند المسلمين، كما أنها تذكر أحياناً دون نسبة، قارن: الغزالي: إحياء 4/ 68.

(32) المبشر، ص 263.

(33) مسكويه: جاويدان خرد 7.

(34) أسامة: لباب 434.

(35) أدناه: ص 97.

(36) مسكويه: تهذيب الأخلاق (القاهرة 1322 هـ) ص 7.

(37) الغزالي: أحياء 3/ 245.

الغاية القصوى للفلسفة ـ وهي السعادة ـ يمكن بلوغها عندما تتحرر النفس بكمالها[38]. إن هذا الجانب أو هذه الجوانب المتشابكة لفكرة الحرية تلخصها تلخيصاً واضحاً وجيداً أبيات أبي الفتح البُستي أحد معاصري مسكويه وأحد ممثلي مناخه الثقافي[39]. يرى البستي أن الحر في الحقيقة هو ذلك الإنسان الذي يحرّر نفسه من العبودية لشهواته ومن نواحي ضعفه، إنه ذلك الذي يطلب ما لا يمكن انتزاعه منه، ويحاول أن يضاعف صفاته الطيبة وأفعاله الحسنة.

وبطريقة التوسع في المعنى، فإن الحرية تقوم مقام الخصائص التي تميز الإنسان الأخلاقي؛ فالإنسان الحر يمثل كل الصفات النبيلة[40] في حين يمثل العبد كل ما هو شرير ودنيء في الطبيعة

(38) السعادة والإسعاد 355 حيث نجد أيضاً فصلاً عن الأدباء الذين هم أحرار، والجهلة الذين هم في الحقيقة عبيد. وهذا يذكرنا بمحاورة جورجياس (485 C) والفقرات المتعلقة بها في المحاورات الأخيرة، ومنها بشكل خاص فيلون:

Quod probus liber sit, I: Pas ho asterios eleutheros.

(39) ديوان (القاهرة 1294 هـ) 15. وفيما يتعلق «بسجن الشهوات» قارن أيضاً: القشيري: رسالة 23، الغزالي: أحياء 3/ 57.

(40) وشرف من هذا النوع (قارن أعلاه هامش رقم 221) يتضمن القناعة بالموت عند مساسه بشرف الإنسان، قارن: البلاذري: أنساب الأشراف (نشرة جويتاين ـ القدس 1936م) 5/ 312، 350. وفيما يتصل بالحياء والعفاف والآنفة، قارن: ابن قتيبة: عيون 1/ 297، أسامة: لباب 286. ويتضمن الوفاء بالعهد حسب أرسطو ـ الإسكندر، في مخطوط إسطنبول (فاتح 5323) الاستعداد للغفران للأصدقاء، قارن ياقوت: إرشاد (نشرة مارجليوث) 1/ 276. ويتضمن الصبر، قارن التالي: أمالي 1/ 168، الصفدي: غيث 2/ 172، ويتضمن حب الوطن الذي يظهر غالباً في =

البشرية. هذا التوسع في هذا المعنى يتلاءم والاستخدام العربي القديم لكلمة «حر»[41]، كما أنه يعطيها الأبعاد التي تحملها غالباً خارج الحلقة الفقهية. ويذهب فيلسوف بغداد في القرن العاشر أبو الخير الحسن بن سُوار إلى أن الحرية مفهومةٌ بهذا المعنى؛ مقرونة بالتحرر من الشهوات وبالسخاء[42] تشكل جزءًا من الإنسانية الحقيقية لا غنى عنها لكل أولئك الذين يزعمون أنهم فلاسفة: إن على الحر أن يكون عفيفاً غير محب للمال... وهو كريم لأن المال لا يعني بالنسبة له شيئاً مقارناً بإنسانيته وحريته. إن على الفلاسفة ألاّ يقدموا شيئاً على الإنسانية والحرية؛ إذ بدونهما لا يكون المرء فيلسوفاً. أما أفلاطون[43] فيرى أن النبيل حقاً هو الذي لا يحول حريته إلى عبودية ولا استغناءه إلى حاجة.

= رغبة الإنسان في الحصول على التكريم في موطنه، قارن، الشريشي: شرح المقامات 2/ 188 وهكذا دواليك. وفي الواقع فإن الرجل الحر يمكن أن يمثل في شعر الإنسان الحقيقي بشكل عام (قارن أعلاه، ص 10) كما في البيت عند ابن الجوزي: مدهش 186. وكذلك في كثير من أبيات الشعر لشعراء عديدين وبشكل خاص فكرة القدر الكدر الذي يلحق بإصرار خطوات الأحرار التي تتكرر مرة وأخرى.

(41) الترجمة العربية للبيت اليوناني على الوجه التالي (ابن هندو 135): لا شيء أسوأ من أن تكون رقيقاً حتى لو كنت أفضل الإرقاء.

(42) الحرية هنا لها معنى أوسع من مجرد السخاء. ويظهر غموض مماثل في معنى الحرية في ملاحظة أبي الحسن العامري الذي يسمي نور الحرية «مطية ذوي الجود» وذلك نتيجة استبدال كلمة السخاء بالحرية، قارن، مسكويه: جاويدان خرد ص 251، وقارن بوجه خاص أدناه هامش رقم 307.

(43) ابن سوار: في صفات الرجل الفيلسوف (مخطوط إسطنبول ـ راغب باشا 1463هـ) ق 64أ.

إن أخلاقيات الإنسان هي التي تحدّد كونه حراً أو عبداً؛ ولا توسط بينهما[44]. إن الإنسان الحر يتقبّل كل ضروب المهمات الصعبة معتبراً ذلك شرفاً له. أما إذا طلب إليه التخلي عن جزء من حريته فإنه غير مستعد لسماع ذلك أو القيام به[45]. عندما أريد بيع هوميروس عبداً سُئل عمّا هو صالح للقيام به فأجاب: «الحرية»...[46] إن رجلاً حراً يمكن أن يمتلك خلقية العبد[47] بينما يمكن أن يتميّز على أولئك الذين يسمّون أحراراً بخصائص النبل ويبقى عبداً بالاسم فقط[48].

---

(44) قارن أعلاه هامش 42، وقال أكثم بن صيفي التميمي [مستطرف (بولاق 1268هـ) 2/ 94]: إن الرجل الحر يبقى كذلك حتى لو مسته الحاجة. والعبد يبقى كذلك حتى لو غطي بالجوهر. قارن أيضاً السرياني أبوللونيوس الذي يذكر أن أحد المناظر غير الطبيعية والتي تثير الشفقة رؤية «الرجل الحر الذي يعمل كالعبد»، قارن:
D. Cottheil, ZDMG XLVI (1892), 467, 469.

(45) ابن هندو ص 45 على لسان أفلاطون. والأقوال الأفلاطونية التي تستخدم «حر» بمعنى «حسن» تظهر عند ابن هندو ص 47، 56، 58، وحديث أفلاطون عن تشجيع تثقيف الشبان المتضمن للقول إن المعلمين «يجب أن يقودوهم نحو حريتهم حتى يتربوا بالحرية»، قارن: مسكويه: جاويدان خرد 271.

(46) المبشر: ص 30، 97، وقارن ملاحظة امرأة سبارطية في: Stobaeus III, 13, 58.

(47) كتاب الأغاني (بولاق 1285 هـ) 18/ 2.

(48) مسكويه: تهذيب الأخلاق 64، قارن أيضاً قصصاً مثل تلك التي تتناول عبداً عالي الثقافة أراد سيده أن يبيعه مرغماً، وعندما أعطى العبد انطباعاً عالياً للمبتاع في حبه لسيده عمد إلى إعتاقه، الشريشي: شرح المقامات 2/ 137، وقارن أيضاً: Teh Sayings of theano.
(أعلاه هامش رقم 44) ص 74. =

ولقد فخر الشاعر الأسود سُحيم عبدُ بني الحسحاس المتوفى حوالي 660 ـ 661م[49] بأنه وإن كان عبداً فإن نفسه حرة كرَماً، وإنْ يكن أسود اللون فإن أخلاقه بيضاء[50].

كانت العبودية تعني تفسّخاً أخلاقياً تاماً؛ وهذا هو السبب في النظر إلى العبيد بشفقة، أو احتقار. والجاحظ الذي تأمّل في الموضوع يرثي للعبد الطوعي الذي يقيم في موطن سيء، وسط ظروف سيئة وفي حالة سيئة؛ لأنه كان في الأصل حراً وقد جعل من نفسه رقيقاً. إن أحداً لم يأسره أو يرغمه على العبودية بل هو الذي صنع ذلك بنفسه.

حتى الحيوانات تعكس آثار العبودية؛ فعندما تكون في حالة الحرية يكون مظهرها الجثماني أكثر روعة، وقواها الحاسّة أكثر تطوّراً منها بعد أن يستخدمها الإنسان ويُخضِعها[51].

= والتمييز بين ثلاثة ضروب من العبيد، عبد الرق، وعبد الشهوة، وعبد الطبع، دخل إلى الأخلاق الإسلامية من خلال Okonomikos of Bryson وشاع استعماله بعد ذلك. وكما أن هنالك عبيداً بالطبع فإن هنالك أيضاً عبيداً هم أحرار بطبعهم، قارن:
M. Plessner: Der Oikonomikos des Neuen pythagoriers (Bryson) (Heidelberg 1928), 164 ff, 228 f.

(49) قارن: كتاب الأغاني 20/ 3، القالي: أمالي 2/ 86، البكري: سمط اللآلي (القاهرة 1936م) 721، الكتبي: فولت 1/ 238.

(50) كتمان السر (نشرة باول كراوس ومحمد طه الحاجري: مجموع رسائل الجاحظ ـ القاهرة 1943م) ص 44.

(51) الجاحظ: في الجد والهزل (تحقيق كراوس والحاجري) المصدر السابق، ص 96، ابن خلدون: مقدمة: (روزنتال) جـ1/ 178 وما بعدها، 282 وما بعدها.

كانت فكرة العبودية في الاستخدامات الزرية تمثل أبشع ظروف الحياة الإنسانية التي ينبغي تجنّبها بأي ثمن. ومن جهة أخرى فإنه من المستحب أن يقول الإنسان عن نفسه إنه عبدٌ لآخر. وهو ما يفعل دائماً مع الإصرار على أن عبودية من هذا النوع تعني الحرية[52]، فها هو البُستي يرى أنه عندما يكون عبداً لرجل نبيل يكون حراً في الحقيقة وعبدُه القدر.

وهناك نفحة محمّلة بالمشاعر المختلطة لهذا الاستخدام الرمزي عندما يتعلق الأمر بعبودية الحبيب لحبيبه[53]. وبما أن هوّة سحيقة في

---

(52) أبو الفتح البستي: ديوان ص 72. وكلمة «الزمان» يمكن أن تفهم بمعنى المصير كما هو الحال أعلاه، إلا أنه من الممكن أن يكون الشاعر يقصد زمنه.
ويقال: إن زيد بن حارثة ذكر أنه يفضل مقاساة ذل العبودية عند رسول الله على التمتع بعز الحرية مع البعد عنه، الأبشيهي: مستطرف (ط. بولاق) 2/ 93. وقد افتخر أحد العلماء بأنه ظلَّ طوال حياته عبداً لرجل درس عليه (ابن جماعة: تذكرة السامع والمتكلم ـ حيدرآباد 1353هـ ـ ص 90).

(53) وبعض الأمثلة تكفي هنا ومنها على سبيل المثال البيت الذي يقتبسه أبو حيان التوحيدي في البصائر (القاهرة 1953م) ص 153 على لسان رجل يدعى محمد بن ياقوت (بعيد أن يكون هو السياسي المشهور المتوفَّى سنة 323هـ ـ 935م). والبيت نفسه مقتبس من الأزدي (نشر أ. متز) دون نسبة:
Abulkasim, Ein begdader Sittenbild (Heidelberg 1902), 69.
ومثل آخر البيت المنسوب إلى الشاعر أبي أيوب سليمان بن سليمان بن الحجاج (المتوفَّى 338هـ ـ 949 أو 50م) وهو مقتبس عند الزبيدي في طبقات النحويين (القاهرة 1954م) ص 335. وأبيات ابن المعتز التي يذكرها الشابشتي في الديارات (كوركيس عواد ـ بغداد 1951م) ص 451، وقارن أيضاً أبيات الخليفة المكتفي التي يذكرها الكتبي: فوات =

الاستعداد الأخلاقي تفصل الإنسان الحر عن العبد فإنه يحسن معاملة الفريقين بشكل مختلف؛ فالأسرار على سبيل المثال يجب ألاّ تذاع لأحد، لكنها عندما تستودع عند الرجال الأحرار فإنها في مأمن لأن «قلوب الأحرار حصون الأسرار»[54] والرجال الأحرار هم أدنى منهم في الدرجة الاجتماعية، لأن «من سجايا الحُر أن يكون صبره على استصلاح مَن دونه أكثر من صبره على استعتاب مَن فوقه، واحتماله لمن دونه أكثر من احتماله لمن قوي عليه»[55] . . . وعندما يتعامل

= 2/ 87. وكما يمكن أن يتوقع فإن المشابهة سرعان ما تحولت إلى تقليد شعري. وعلى هذا فإن المحب أصبح يعرف بـ«عبد المحبوب الذي لا يريد إطلاق سراحه» (صفي الدين الحلي: ديوان ـ دمشق 1297هـ ـ ص 298).

وكذلك فإن الصداقة المخلصة يمكن أن تسمى عبودية كما في بيت إبراهيم بن العباس الصولي (المتوفَّى 243هـ ـ 857م) المقتبس عند الصولي: في أدب الكتاب ص 237، وياقوت: إرشاد (نشرة مارجليوث) 1/ 265:

فـإن الـفـيـتـنـي حـراً مـطـاعـاً
فـإنـك واجـدي عـبـد الـصـديـق

(54) المبشر ص 252. هنا وفي الاقتباسات اللاحقة من المبشر فإن الترجمة الإسبانية لكلمة «حر» هي Buento. وفي هذه الحالة الخاصة فإن إحدى مخطوطات المبشر تذكر كلمة أخيار بدلاً من «أحرار». وعلى كل حال فإن القراءة الأخيرة هي الصحيحة، فالحرية والخيرية تستخدم الواحدة منهما إلى جانب الأخرى وكأنهما مترادفتان متماثلتان كما هو الحال عند الوزير ابن الفرات «ياقوت: إرشاد ـ نشرة مارجليوث ـ جـ7/ 256» وقارن أيضاً أعلاه هامش رقم 283.

وفيما يتعلق أيضاً بالأقوال السابقة قارن القشيري: رسالة 45، الغزالي: إحياء 4/ 214.

(55) المبشر 168.

الآخرون مع الأحرار[56]، فإن المستوى الأخلاقي لهؤلاء يتطلب معاملتهم بأسلوب أكثر رقة وتهذيباً من معاملة العامة[57]، «فزيادة كلمة في مخاطبة الحر أحب إليه من زيادة جزيل في أُجرته»[58]. والرجال الأحرار يخجلون من أن يطلبوا أو يسألوا أحداً خدمة «فإحسانك إلى الحر يحركه على المكافأة، وإحسانك إلى الخسيس يحركه على معاودة المسألة»[59]. إنهم أصدقاء أصفياء كسبوا بالإخلاص[60] وبه يحتفظ بصداقتهم؛ «فالأنذال يُطردون بالإقصاء[61]، والأحرار بفرط التحفّي»[62]. كل هذا جرى العرب على التعبير عنه ببيت شعر قديم يُنسب لشعراء عديدين، ويُقتبس دائماً مع تعديلات طفيفة:

العبدُ يُقْرَعُ بالعَصا والحُرّ تكفيه الإشارة[63]

(56) المبشر 138، ابن هندو 22.

(57) المبشر 138، ابن هندو 22.

(58) المبشر 145، وقارن أيضاً الأقوال الأفلاطونية التي ترد في المبشر بعد ذلك مباشرة.

(59) المبشر ص 140، وقارن أيضاً أسامة بن منقذ: لباب ص 307، حيث يذكر كشاعر غير معروف.

(60) ابن هندو 11.

(61) المبشر 165.

(62) المبشر 168، ابن هندو 14.

(63) على سبيل المثال الجاحظ: بيان 3/ 17 وهو مقتبس عند الآمدي: مؤتلف 145. والبيت نفسه منسوب إلى أبي الأسود الدؤلي ويرد في ديوانه (نشرة م.ج. آل ياسين ـ نفائس المخطوطات ـ النجف 1953م) 2/ 31، و: G.E. von Grûnebaum: in WZKM, LI (1952), 273. وتوجد إشارات متعددة يذكرها شارل بللا في القطع الشعرية التي =

وبينما نجد مضمون «حر» قد اتّسع ليضم كل الخصال الحميدة التي يمكن للإنسان أن يمتلكها، نصادفه من ناحية أخرى ينكمش ليقتصر في التدليل على خاصية الكَرَم. لقد كان السخاء إحدى الصفات الأكثر بروزاً وتقديراً لدى العرب القدامى. وكان من الجلي أن على الإنسان النبيل أن يكون جواداً لكي يوصف بذلك[64]. إن

= يجمعها في: Melanges L. Massignon لابن مفرغ الحميري الذي عاش في القرن السابع الميلادي (دمشق 1957م) جـ 2/ 200، 227. وقارن أيضاً: H. Ritter: Die Geheimmisse der Wortkunst 4.

وبمعنى الاختلافات يمكن أن تذكر هنا مثل البيت التالي على سبيل المثال:

العبد يقرع بالعصا
والحر تكفيه المقالة

قارن الجاحظ: بيان 1/ 29، 3/ 17، كتمان السر 48، وقارن أيضاً؛ أحمد بن الطيب السرخسي: مراح الروح (مقتبس عند أبي حيان التوحيدي في البصائر) ابن دريد: مقصورة (القسطنطينية 1300هـ) ص 117 (مقتبس عند القلقشندي: صبح 1/ 304). ونفس الفكرة تتردد في شعر للمتنبي، قارن الثعالبي: يتيمة 1/ 156.

وحسب ابن الداية: العهود اليونانية ص 61 فإن «الحر يخشى المضرة كما يخشى العبد العصا» وهناك بيت من الشعر اليوناني ترجم إلى العربية (ابن هندو 135) يقول: «الرجل الحر يرعبه سماع السوء». أما بالنسبة للتعبير الشائع عن العصا، قارن على سبيل المثال الجاحظ: بيان 3/ 19.

(64) تداخل لطيف بين الحرية والسخاء تمكن ملاحظته في أبيات لمجهول يخاطب بها خالد بن يزيد بن معاوية (ياقوت: إرشاد ـ نشرة مارجليوث ـ ص 4/ 166).

سألت الندى والجود حران أنتما
فقالا لي بل عبدان بين عبيد

الدمْج الإسلامي بين الحرية والسخاء يدين أيضاً بالكثير إلى حقيقة أن الكلمتين اليونانيتين للكريم والكَرَم (eleutheros, eleutheriotes) تشتقان وتماثلان كلمتي «حر» و«حرية» (وقارن الكلمتين eletheria وeleutheros بالكلمة اللاتينية libertas «حرية» و«liberalitas» «سخاء»)[65]. وحقيقة الأمر أن الكلمة اليونانية eleutheriotes «سخاء» قد تُرجمت بـ «الحرية» في تصنيف أرسطو للفضائل في الحقب الأولى لحركة الترجمة الإسلامية ـ اليونانية[66]. والترجمة العربية للحكم الذهبية المنسوبة لفيثاغورس تحض المؤمن على عدم بسط يده كل البسط ولا قبضها تماماً: «لا تكن مِثْلافاً بمنزلة من لا خبرة

فقلت ومن مولاكما فتطاولا
علي وقالا خالد بن يزيد

قارن أيضاً بيت محمد بن العباس الخوارزمي (الثعالبي: يتيمة 4/ 138). ويشبه ذلك بيت أحمد بن محمد الخالدي في الثعالبي: تتمة اليتيمة ـ نشرة عباس إقبال (طهران 1934م) ـ 2/ 87، والباخرزي: دمية القصر (حلب 1930م) ص 65، العماد الأصفهاني: خريدة (دمشق 1955م)، ص 60، 326. وقارن أيضاً أعلاه هامش رقم 69.

(65) ويستخدم الإغريق كلمة eleutheria للتعبير عن نقيض كلمة حر وكلمة وفي معاً. ويمكن أن يضاف هنا أن أحد تعريفات eleutheria توجد في «التعريفات» الأفلاطونية eleutheria وهي تعريف eleutheria بمعنى سخاء.

(66) ترجمة الأخلاق النيقوماخية ليست متوفرة بعد، وإلى أن يتوفر ذلك فإننا يمكن أن نقارن الكندي في الصناعة العظمى (أعلاه هامش رقم 28) ق 54ب. وهي تترجم مقطعاً عند تيون الإسكندري: Commentary on the Almagest (ed. A Rome, 1936). 320.
أو كتاب السعادة والإسعاد (أعلاه هامش 74) ص 87 وما بعدها، 93، 411. وأيضاً ص 17، حيث يوجد المعنى الموسع للمصطلح.

له بقدر ما في يده، ولا تكن شحيحاً فتخرج عن الحرية؛ بل الأفضل في الأمور كلها هو القصد فيها»[67]. ومسكويه نفسه الذي عرَّف الرجل الحر بأنه الرجل المتحرر من سيطرة الشهوات الحيوانية القوية[68] ذهب إلى أن الحرية هي فضيلة السخاء، وأنها أحد فروع العفة. وفي هذا السياق فهو يعرف الحرية على نحو[69] يجعلها فيه مرتبطة بزوال الملكية أو الامتلاك من النفس، كما يجعل زوالها معلّقاً على مدى ما يمتلكه أو يميل إليه الإنسان.

وتعكس إحدى الحِكَم المنسوبة إلى أرسطو ذلك التمييز بين eleutheros وeleutheron المأخوذ به في الأصل الإغريقي. أما في الترجمة العربية فإن هذا التمييز لا يعود واضحاً. والانطباع الذي ينشأ هو أن القائل يتحدث عن ضربين من ضروب السخاء: «كل حر

(67) مسكويه: جاويدان خرد 227، المبشر ص 63، وقارن أيضاً أدناه هامش رقم 315أ.
أما بشأن المقابلة بين حر و eleuthernes فقارن أيضاً ابن دريد: مجتنى في: Orientalia, N.S. XXVII (1958).
ص 40، هامش 1، 169 وما بعدها. وفي الغالب فإنه لا يوجد أدنى شك فيما إذا كانت الحرية في هذا الضرب من الأدب تستخدم بمعناها الضيق أو أن لها أبعاداً أوسع، قارن على سبيل المثال هذا القول المنسوب إلى أفلاطون في ابن هندو ص 46 «أفضل فضائل الإنسان ثلاث: الحلم، والمحبة، والحرية». فقط الأصل اليوناني - إذا ما عثر عليه - يمكن أن يجيب على هذا السؤال.

(68) قارن أعلاه: هامش رقم 275.

(69) مسكويه: تهذيب الأخلاق 8، قارن ابن أبي الربيع (المصدر المشار إليه أعلاه هامش رقم 242) ص 29، حيث تعرف الحرية بأنها اكتساب على النحو الذي ينبغي أن يطلب وبواسطة الميل نحو ما هو حسن.

جواد، وليس كل جواد حراً. والحر جواد بالطبيعة، والجواد المعرّى من الحرية إنما هو جواد بالعادة والصناعة»[70]. وينسب الجاحظ إلى بعض مصادره الزعم بأن «الروم» لا يعرفون كلمة مشابهة لكلمة «جود» العربية في لغتهم. ومن هنا خلص الجاحظ إلى تبرير حكمه على الروم بأنهم أبخل شعوب الأرض[71]. إن حكماً بني على سوء فهم، أو على معلومات ناقصة لا يقف فريداً ويجد أمثلةً له في مواطن أخرى. ويمكن عكس الأمر في الواقع بحيث يصبح اتهام الجاحظ أو ما يشبه موجّهاً إلى العرب. إنه يمكن إذن القول: إن العرب لم يعرفوا الحرية لأنهم لا يملكون كلمة تعبّر عنها في لغتهم؟ وكل ما يملكونه من تعابير إنما يعني فقط الجود. وطبيعي أن يكون هذا غير منطقي لأنه يشكّل تبسيطاً غير منصف للأمور لا يعبّر عن الواقع الحقيقي للموضوع.

وعلى كل حال، فإنه تبقى هناك حقيقة واضحة مؤدّاها أن الكلمة العربية التي تعني الحرية يمكن أن تنكمش في تطبيقاتها بحيث تقتصر في التدليل على قيمة واحدة هي فضيلة غير أساسية... إنها بهذه الطريقة ترتبط ارتباطاً قوياً بمظاهر مادية للحياة ذات أهمية ثانوية.

ب ـ الحرية في النظرية السياسية

وصل الفكر السياسي الإغريقي المتعلق بالحرية إلى المسلمين

(70) المبشر 198، وقارن أيضاً أعلاه هامش رقم 280.

(71) الجاحظ: بخلاء (ترجمة بللا).

C. Pellat, Le Livre des avares (Beirut, 1951), 282.

بالطريقة نفسها التي وصلت بها الأفكار الأخلاقية التي ذكرناها قبلاً. وإنه لمن الغريب حقاً أن كتاب **السياسة** لأرسطو لم يجد له ناقلاً إلى العربية[72]. أما **جمهورية** أفلاطون فقد عرفها العرب بشكل مختصر؛ وكذلك كتاب أرسطو في **الأخلاق** إلى نيقوماخوس، وغيره من الأعمال الأرسطية الأخرى التي ترجمت إلى العربية، وكانت تحمل بذور أفكار أرسطو السياسية. يرى الإسكندر الأفروديسي أن أعمال الرجال الأحرار سواء في ذلك الأعمال السياسية أو المتعلقة بإدارتهم لأمور منازلهم هي أعمال منظمة وهادفة؛ في حين يتصرف العبيد دون روية أكثر الأحيان. إن عزاءهم الوحيد هو أن بعض أعمالهم القليلة المنتجة تربطهم بأسيادهم، هؤلاء الأسياد وحدهم هم الذين يضمنون مصلحتهم واحترامهم في منازلهم ومصالحهم[73]. قول الإسكندر هذا الذي نعرفه في ترجمته العربية فقط حظي بموافقة ابن سينا أيضاً[74]. وفي ترجمة مختارة **لنواميس** أفلاطون جاء ما يلي[75] (693أ ـ 694أ): «إن الأنفع والأجود لصاحب الناموس هو لزوم طريق الحرية وألا يكون في الرئيس حسد، فإن الحسد من أخلاق العبيد؛ ولن تتم لعبد رئاسة. وإذا كان الأمر على طريق الحرية كان الاتباع والطاعة من المرؤوسين بشهوة وبشاشة. وكان إلى البقاء أقرب».

---

(72) قارن أعلاه: هامش رقم 72.

(73) في مبادىء الكل (نشرة عبد الرحمن بدوي) في: أرسطو عند العرب (القاهرة، 1947م) ص 274.

(74) كتاب الإنصاف (نشرة عبد الرحمن بدوي) المرجع المشار إليه أعلاه، ص 33.

(75) الفارابي: Compendium Legum Platonis, ed. F. Gabrieli (London 1952), Text 20 - Trans 16.

أما ابن رشد في تعليقاته على **جمهورية** أفلاطون فقد فهم رأيه بأن على كل إنسان أن يقتنع بأنه إنسان حر[76]. إن شكل الدولة التي تمثل الحرية هو الديمقراطية. ويبقى هنا على كل حال احتمال تحوّل الزيادة في الحرية لغير صالحها. إن الإنسان المنحطّ يستطيع أن يدّعي لنفسه الحرية المطلقة[77] ويُعطي نفسه الحق في التخلّي أو في رفض كل القيود الأخلاقية، ويُطلق لنفسه العنان في اغتراف الملذات أو الشهوات. وبالمثل فإن دولة الحرية يمكن أن تفقد شخصيتها، وأن تنفلت طبيعتها من خلال الزيادة في الحرية[78]. ويرى أرسطو في عَرضه للاشكال المختلفة للحكومات في كتاب **الخطابة** أن الديمقراطية هي مدينة الحرية، وهي المدينة التي من شأنها أن تؤمّن الحرية للجميع. والاستخدام غير السليم للحرية يحوّل المدينة الديمقراطية ويخضع مواطنيها للحاكم؛ حيث يستبدلون بالحرية العبودية[79]. ويتبنى الفارابي (339هـ/ 950م) الفكرة القائلة بأن

(76) قارن بالترجمة العبرية لمصنف ابن رشد الذي حققه وترجمه E.I.J. Rosenthal (Cambridge, 1956) ص 84، و214. وهو يشير إلى الجمهورية 557ب. وللاطلاع على المنتخبات العربية لهذا المقطع من الجمهورية، قارن: السعادة والإسعاد ص 257 (وقد تُرجم شرح ابن رشد لجمهورية أفلاطون إلى العربية مرتين عن العبرية والإنجليزية لضياع مخطوطاته العربية، وبقاء ترجمته إلى العبرية واللاتينية).

(77) المصدر المشار إليه أعلاه ص 94، 231، الذي يشير إلى الجمهورية 558، حيث لا ترد كلمة «حرية» على كل حال.

(78) المصدر المشار إليه أعلاه ص 95، 222، يشير إلى الجمهورية 563أ، 564أ.

(79) قارن بالخطابة في كتاب المنطق عند ابن سينا، كتاب الشفاء (القاهرة

الديمقراطية هي مدينة الحرية؛ وذلك في أحد كتبه السياسية؛ وهو كتاب **السياسة المدنية** (السياسات). ويُفتر أنّ هذا المصنّف هو عمل أصيل للفيلسوف. يرى الفارابي أن أشكال الحكومات الموجودة في هذا العالم غير كاملة. إنها نتيجة حاجة الإنسان للتنظيم الاجتماعي لضمان بقائه. من هذه المدن الجماعية التي يتمتع أفرادها بالحرية التامة (مطلق مخلّىً بنفسه)[80]. وهي مؤسسة المساواة حيث يكون زعيماً عليهم. إنهم على استعداد لتسليم السلطة لأولئك الذين يعدونهم بمزيد من الحرية، وللذين يضمنون لهم مزيداً من الفرص في تحقيق رغباتهم الخاصة. وخضوعهم للقيادة السياسية هو عمل طوعي تماماً حيث تتوقف المدينة على إرادة المواطنين. إن السلطة الدائمة المتفانية تبدو أصلح الحكومات للسيطرة على الأمور. ومن بين جميع المدن الناقصة تبدو المدينة هذه ممتلكة للشروط الأفضل والأسعد. إلى هذه المدينة يفدُ آخرون من الخارج فيؤدي هذا إلى أحسن ضروب المزيج العرقي والثقافي. هذه المدينة تشكّل بيئة صالحة يظهر فيها الأفاضل والفلاسفة والخطباء والشعراء بسرعة، وتبدو أقرب المدن إلى المدينة الكاملة، ويمكن أن تستخدم كمقدمة. ومن بين جميع أشكال المدن القائمة تبدو أكثرها استعداداً للخير أو للشر. هذا هو رأي الفارابي[81] ويرى القارئ المعاصر من هذا أن

1954م) ص 63 وما بعدها وص 82 وما بعدها. وقارن أيضاً أرسطو، الخطابة 1360أ، 1365ب، 1364أ، والأخلاق إلى نيقوماخوس 1131أ.

(80) في: Golden Versus of Phythagoras. و«مخلى» تصبح: eleutheros. قارن: Orientalia, N.S.X (1941), 115.

(81) نشرة حيدرآباد 1346هـ. ص 58، 69 (ترجمة ف. ديتريصي وب. برونله).

الفارابي نجح في تقديم وصف حقيقي للديمقراطية. لقد أمسك أيضاً بالمعنى الكامل، وأدرك الأبعاد التي يمثلها المفهوم السياسي للحرية من أجل سعادة الفرد وتطوره.

لكنْ على الرغم من أهمية هذه الأفكار التي تتناول الأشكال المتغيرة للمدن والمتعلقة بعظمة الحرية وأهميتها الكبرى عند المفكرين المسلمين؛ فقد ظلّت كلها تأملات نظرية ولم تمتحن بالتجربة الواقعية في الحياة السياسية الإسلامية، ويمكن لأحلام الديمقراطية أن تكون قد راودت بعض الفلاسفة كابن رشد، ويمكن أن يكونوا قد عملوا على إقناع الحكام بأهمية وضع فكرة الحرية موضع الامتحان، بيد أن النجاح لم يحالفهم في هذا المضمار.

وبإتقان تقنيّ أقل مجَّدت الحكمة السياسية الإغريقية كما عرفها المسلمون عظمة الحرية. لقد قيل بوضوح: إنها دفعت كبار المفكرين إلى أن يكونوا القدوة للآخرين في حبهم للحرية واستعدادهم لمقاومة الحكام المتعسّفين. في هذا المجال برز مثلاً زينون الإيلي وأبقراط اللذان عانيا ـ وكانا على استعداد لتضحية أكبر ـ أقسى ضروب الإيذاء الشخصي من أجل استعادة الحرية أو الحفاظ على حريتهما السياسية وحرية الناس جميعاً من حولهما[82]. ولقد أشار أرسطو على الاسكندر بتجنّب الصراع مع الخراسانيين؛ لأنه سيكون من الصعب

Die Staatsleitung von al-Farabi (Leiden, 1904), 71, 84.

وفي المصنف نفسه (نشرة حيدرآباد) ص 62 تبدو الحرية بمعنى النبل والسخاء.

(82) قارن حياة زينون في فصل المبشر بن فاتك المنشور في: Orientalia, NS., VI (1937), 31 f and 34.

جداً التغلب على قوم مثلهم يفتخرون بحبهم العظيم للحرية[83].

وعندما يكون شكل المدينة ملكياً لا بد أن تحترم الحريات المدنية للمواطنين أيضاً. إنّ ذلك إذا تم يكون لمصلحة الحكم والشعب على السواء؛ لأنه من الأفضل للحاكم أن يحكم مواطنين أحراراً من أن يسود جماعة من الغوغاء العبيد، وتأتي إحدى الحِكَم المنسوبة إلى أفلاطون على النحو التالي: «ليس الملك مَن مَلَكَ العبيد والعامة بل من مَلَكَ الأحرار»[84]. أما أرسطو فيقدّم للإسكندر هذه النصيحة الهامة: «إنك قد أصبحت مَلكاً على ذوي الأحساب، وأُوتيت فضل الرياسة عليهم. فمما يشرف رياستك ويزيدها نُبلاً أن تستصلح العامة لتكون رأساً لخيار محمودين لا لأشرارٍ مذمومين. ورئاسة الاغتصاب وإن كانت تُذم لخصال شتى، فإن أولى ما فيها بالمذمة أنها تحط قدر الرئاسة، وذلك أن الناس في سلطان الغصب يؤثرون رئاسة العبيد على رئاسة الأحرار كمن يختار رأي البهائم على رأي الناس، وقد يظن أنه أصاب وغنِم[85]. ولقد راعى الإسكندر نصيحة أُستاذه عندما رفض

وفي: Commentary of the Hippocratics Oath.
المنسوب إلى جالينوس، والمنشور في:
Bulletin of the History of Medicine XXX (1956), 77 ff.

(83) المصدر المشار إليه أعلاه (هامش رقم 278).

(84) ابن هندو 22، أسامة بن منقذ: لباب 456 الذي يضيف عبارة «رجال أفاضل أحرار». وتنسب الفكرة نفسها إلى الوزير المشهور علي بن عيسى (أبو حيان التوحيدي: مقابسات ص 265، رقم 66).

(85) المرجع المشار إليه أعلاه هامش رقم 278. كما يرد في كتاب السياسة العامية المنسوب إلى أرسطو، قارن حنين بن إسحاق: نوادر الفلاسفة (مخ. ميونيخ) ق 69ب، المبشر ص 205، أسامة بن منقذ ص 49،

استعباد الأسرى من خصومه: «وقال أليون البطريق للإسكندر: معنا أسارى كثير وهم أعداؤك فاستخدمهم أو فاقتلهم! فقال الإسكندر: لو قتلتُهم أو استعبدتُهم لكنتُ ملكاً للعبيد وأنا ملك للأحرار»[86]. ولقد قيل إن أحد الأمور التي على الحاكم أن يذكرها جيداً حقيقة أن هؤلاء الذين يمارس عليهم السلطة هم رجال أحرار وليسوا عبيداً.

إن حرية التفكير هي أهم مقومات الحرية السياسية؛ بل إنها إحدى أهم مقومات أي شكل ذي قيمة من أشكال التنظيم الاجتماعي الإنساني. وإنه لمن مهمات الحاكم أن يحمي هذه الحرية وأن يحول دون التعدي عليها[87]؛ وهكذا فإن العقوبة تكون بعد الفعل السيء، ولا عقوبة على المقاصد والنوايا. ولا ضرورة في كون الناس جميعاً يحملون الأفكار نفسها. ويترتب على هذا نقاش طويل يتخذ طابعاً جدلياً ويريد في النهاية أن يدل على أن الاختلاف في الرأي لا الاتفاق هو الضروري[88].

«رعي» و«ملك» هما الكلمتان الواردتان في مخطوطة مكتبة الفاتح (رقم 5323). وفي حنين وأسامة وإحدى المخطوطات. أما في الترجمة الإسبانية للمبشر فنجد «راعي» في كلا المكانين، وأما في المخطوطات الأخرى للمبشر فترد كلمة «رأي» مرتين.

(86) المصدر المشار إليه أعلاه ق 76 ب، المبشر (نشرة بدوي) ص 245، ووجود الرجال الأحرار في المدينة يجعلها تستحق أن تسمى «مدينة»: «كصدفة بغير لؤلؤة أو مدينة بغير رجل حر فيها...» هو الوصف الذي يستخدم للإشارة إلى من يصاب بنكبة على ما يقوله بديع الزمان الهمذاني (مقامات ص 244 وما بعدها).

(87) المبشر 302.

(88) صوان ق 21 أ.

وفي حين يفترض في الحاكم أن يحترم حرية رعاياه؛ يفترض في الجمهور بالمقابل أن يهتم اهتماماً دائماً بحفظها والغيرة عليها أمام تعديات السلطات. إنها مهمة تتطلب خلقية حاسمة وسهراً دائماً. وهنا أيضاً على القادة المثقفين أن يقدموا النموذج للآخرين؛ وانطلاقاً من هذا الإدراك رفض أرسطو عرض الإسكندر أن يشاركه في مشروعه الكبير للسيطرة على العالم. لقد أدرك أن مشاركة من هذا النوع في مشاريع الإسكندر تعني فقدانه حريته الشخصية[89]: «إنني حر؛ ولا أريد أن أجعل من نفسي موضع عبودية».

وديوجنيس كما يمكن أن يُتوقع فضّل الفقر على خدمة الملوك: «ورآه رجل من أطباء الإسكندر يغسل بقلاً ليأكله فقال له: لو غشيت الملك لم تفتقر إلى أكل هذا! فقال له ديوجنيس: وأنت أيضاً لو اقتصرت على أكل هذا لم تصر عبداً لملك بعد أن كنت حراً»[90]. ويقال إن فيثاغورس اقترح ما يلي: «من الواجب على الإنسان أن يكون طائعاً لسلطانه وجيشه. وهذا لا يكون مطلقاً، لكن إلى الحد الذي تقتضيه شروط الحرية»[91]. كما أنه لاحظ أن من قدر على أن يصون حريته وحرية غيره فلا يذل لأحد ولا يذل أحداً فذلك هو الكريم، هو حارس الحرية[92].

وجدت هذه الأفكار التي عرضناها فيما سبق صدى لها بين

(89) صوان ق 21 أ.

(90) ابن هندو ص 109 وما بعدها. وقارن أيضاً بالقشيري: رسالة ص 75.

(91) المبشر (نشرة بدوي) ص 66.

(92) ابن هندو ص 98.

المسلمين الذين أعطوا للاستقلالية باستمرار قيمة كبرى[93]. يوضح ذلك القصة التي تُروى عن عبد الله بن طاهر أحد رجال السياسة الكبار في أزهى عصور الحضارة الإسلامية؛ فقد سأله المأمون يوماً عن أيهما أحسن: بيت الخليفة أم بيته هو؟ وبعد مداورة أجابه ابن طاهر ـ عندما أوضح له الخليفة مقصده: منزلي يا أمير المؤمنين! وعندما سأله عن السبب قال: لأنني سيد في منزلي، بينما أنا عبد هنا[94]!

ولقد حذر الغزالي بقوة من أخطار تعدي السلطة السياسية على الحرية الفردية، متّبعاً في ذلك التقليد الكلاسيكي في التعبير عن أفكاره بشأن العلاقة بين السلطة السياسية والرعية، والتي تشكّل تحدياً للحرية أعظم خطورة من العبودية المعروفة. إذ إن العبودية تعني

(93) أما حب البدو المشهور للاستقلال في شكله غير المنظور فلم يساهم إلا مساهمة ضئيلة في فهم المسألة التي نعرض لها هنا. ومن هنا فإننا لم نتعرض له بالدراسة. أما بالنسبة للمواقف المقاربة فقارن أبيات الشاعر الجاهلي المثقب العبدي التي نقلت مع تغييرات طفيفة والتي توجد في نشرة محمد حسن آل ياسين (المرجع المشار إليه أعلاه ـ هامش رقم 300) 6/ 55. أو البيت المشهور للشاعر العباسي المبكر سلم الخاسر الذي اقتبس باستمرار عند الدارسين المسلمين كما هو الحال على سبيل المثال عند الخطيب البغدادي: تاريخ بغداد جـ 9/ ص 139 وما بعدها، أو أبو طالب المكي: قوت القلوب (القاهرة 1934م) 4/ 143):

من راقب الناس مات هماً
وفاز باللذة الجسور

(94) الخطيب البغدادي (المرجع السابق الذكر) 9/ 483، ونجد تصريحاً بحرمة المنزل في بيت لسعدي الشيرازي في كلستان (بداية الفصل الثاني قسم 2 المتعلق بأخلاق الدراويش). هناك يذكر سعدي أن المحتسب لا عمل له داخل المنزل.

امتلاك يمين العبد من قبل الجهات الأقوى اقتصادياً. أما الطغيان السياسي الذي يسميه الغزالي «الجاه» فهدفه الإخضاع الإرادي للأحرار من قبل أولئك الذين يمتلكون السلطة. إن هذا الإخضاع لا يعني عبودية أجسامهم فقط بل عبودية العقول أيضاً[95]. صحيح أن الغزالي لم يتناول الأبعاد السياسية لأفكاره بالدراسة؛ لكن لا يخالجنا أدنى شك في أنه شعر شعوراً قوياً بحاجة الفرد إلى حفظ حريته السياسية.

(95) أحياء 3/ 241.

الفصل الثامن

الحرية في التأملات الميتافيزيقية

الحرية في الإسلام بمظاهرها الميتافيزيقية والوجودية، تُعنى بمصطلحات مثل «اختيار»، و«قدرة» ونقائضها. ولقد أشرنا قبلاً إلى أن جزءًا كبيراً من التأملات حول الحرية وحرية الإرادة عند المتكلمين المسلمين قد فشل في إنقاذ التأمل من نطاق النظرية الكلامية الضيق. وهكذا فإننا من خلال هذه النقاشات لا نستطيع الاستفادة كثيراً في قضية الأبعاد الأوسع للحرية[1]. إنها لفكرة بالغة القِدَم حقاً ـ رعاها على الخصوص الغنوصيون في كل أشكالها الممكنة: تلك هي الفكرة القائلة بأن الجسد الإنساني هو سجن للنفس، وأن العالَم سجن للإنسان، وأن الموت يعني التحرر من ذلك السجن ـ وهو إنجازٌ يرغب فيه بإخلاص كل المؤمنين الحقيقيين. لقيت هذه الفكرة قبولاً واسعاً عند المسلمين الأتقياء الذين

---

(1) قارن أعلاه. ويمكن أن نضيف هنا وجهة النظر التي ترى أن «علم الكلام» هو العلم الحر حقاً لأنه لا يخدم أي علم آخر وكل علم آخر يخدمه: (قارن بمفتاح السعادة لطاش كبرى زاده ـ حيدرآباد 1328هـ ـ 1356هـ) 1/ 28.

عبّروا عنها بأشكال مختلفة وفي أماكن متعددة. وعلاقة هذه الفكرة بالفلسفة الإغريقية واضحة تماماً من خلال الملاحظة المنسوبة إلى فيثاغورس الذي قال عندما رأى رجلاً بديناً: «لماذا أنت منشغل إلى هذا الحد برفع جدران سجنك؟»[2]. وتقول إحدى اقتباسات ابن مسكويه في **جاويدان خرد**: «لن يكون الإنسان حكيماً حتى يعلم أن الدنيا تستعبده وأن الموت يحرره»[3]. وعندما يتحدث «إخوان الصفا» عن الجسد الإنساني على أنه سجنٌ، فإنهم يتحدثون عنه كما يتحدثون عن النفس الشريرة[4]. ويقول شمس الدين الطيبي (ـ 1327م) ـ وهو مؤلف اسماعيلي ـ : «في قبضة الطبيعة يظل الفتى عبداً، ويتحرر فقط عندما تزال قيوده».

ولقد وجدت الفكرة القائلة أن الحياة سجن أو قبر مكاناً لها في مجموعات الأحاديث المنسوبة إلى النبي؛ إذ يروى أنه قال: «الدنيا سجن المؤمن، وجنة الكافر»[5].

---

(2) ابن هندو 97.

(3) جاويدان خرد 192. وقارن بطاش كبرى زاده 1/17.

(4) رسائل إخوان الصفا (القاهرة 1928م) 3/95، 216، 4/91، 295. قارن بالرسالة الجامعة (نشرة ج. صليبا بدمشق 1948 ـ 1951م) 1/85 وما بعدها، ص 317، 544. وترد في الرسالة الجامعة (1/197) أربع كلمات مختلفة للتعبير عن السجن (حبس، سجن، مطمورة، مطبق)، وذلك من أجل وصف أبعاد المدن وأماكن السكن في هذه الأرض فيما يتعلق بالنفوس الجزئية.

(5) قارن أربع إسماعيلية (نشرة عارف تامر ـ بيروت 1953م) ص 24.
- Concordance II, 4316.
- R. Mach: Der Zaddik und Midrasch (Leiden, 1957), 150, a. 8.

وقد تبنى الصوفية هذه الفكرة بحماس طبعاً، ففي اليوم الذي توفي فيه داود بن نصير الطائي حلم أحدهم أنه سمعه يقول: «الآن خرجت من السجن»[6]. ويعزف المبشرون الأخلاقيون على معزوفة هذا التوجه بأنغام ملائمة. وهكذا يبدو العالم سجناً لأولئك الذين يتعشقون الله؛ يوضعون فيه كي لا يتمكنوا من الاتحاد معه. ونحيبهم أشبه بنحيب السجناء في كل صباح[7]. والحياة ليست في الحقيقة إلاّ سلسلة من السجون، سجنها الأول بالنسبة للإنسان صلب الوالد، وسجنها الثاني رحم الأم، وسجنها الثالث ثياب المهد، وسجنها الرابع المدرسة، وسجنها الخامس متاعب تكوين عالمه، وسجنها السادس الموت، وسجنها السابع القبر[8]. وقد شارك الشعراء أيضاً في تثبيت هذه الفكرة عن الدنيا؛ فها هو ابن المعتز يشكو من أن دنياه لم تُعطه إلاّ القليل واحتفظت به سجيناً لمدة طويلة[9]. ومما تجدر الإشارة إليه في هذا المجال أنه على الرغم من اعتبار الحياة سجناً والموت تحرراً فإن الحرية من هذا النوع لم تقد إلى أي شيء يرتبط عادة بمصطلح الحرية وأبعاده أو مضامينه الدنيوية. وكان من

(6) القشيري: رسالة ص 13. وتمكن الإشارة هنا إلى أمثلة إضافية عند المحاسبي في الرعاية (نشرة م. سميث ـ لندن 1940م) ص 250 وما بعدها، والغزالي: إحياء 3/ 175 و4/ 113، 145، 271.

(7) ابن الجوزي: مدهش 378.

(8) المرجع السابق، الذكر 501.

(9) الديوان جـ 2/ 138. ويمكن أن يفسر البيت على أنه إشارة إلى مدة بقاء الشاعر في السجن في شكل فكرة اعتبار العالم كله سجناً. ويرى الشاعر عبد الوهاب خطيب النيرب أن الحياة الطويلة هي سجن طويل للنفس في البدن (الكتبي: فوات 2/ 43).

المتوقع أن يصبح البعد الميتافيزيقي للحرية قضيةً تُعنى بها النظرية الصوفية. وفي الواقع فإن القشيري (986 ـ 1072م) يخصّص في رسالته فصلاً للحرية. هذا الفصل يستحق الإثبات تامّاً، يقول القشيري[10]: «قال الله عز وجل ﴿وَيُؤْثِرُونَ عَلَىٰٓ أَنفُسِهِمْ وَلَوْ كَانَ بِهِمْ خَصَاصَةٌ﴾ [سورة الحشر، الآية: 9]؛ قال: إنما آثروا على أنفسهم لتجردهم عما خرجوا منه وآثروا به[11]. أخبرنا علي بن أحمد الأهوازي[12] قال: أخبرنا أحمد بن عبيد البصري[13]؛ قال: حدثنا ابن أبي قماش[14] قال: حدثنا محمد بن صالح بن

(10) رسالة 170 وما بعدها. ومجموعة النصوص المطبوعة على المخطوطات الأربع الموجودة في المتحف البريطاني لا تشير إلى أي اختلاف أساسي في القراءة.

(11) من المحتمل أن يكون المؤرخ محمد بن صالح بن مهران بن النطاح (ت 252هـ) (حيدرآباد 1951 ـ 1953م) 4/ 1، 264، ابن حجر: لسان (حيدرآباد 1329هـ ـ 1331هـ) 6/ 170 وما بعدها.

(12) قارن المقتطفات في حاشية الرسالة القشيرية المنسوبة إلى زكريا الأنصاري (حوالي 1500م). وتتضمن هذه المقتطفات تعريفات صوفية للحرية أيضاً، منها: «الحرية هي أن لا يكون العبد تحت رق المخلوقات. ويقال: الإعراض عن الكل والإقبال على من له الكل. ويقال: أن لا يدخل قلبك سوى الله». وقارن بالإضافة إلى ذلك: نتائج الأفكار القدسية في بيان معاني شرح الرسالة القشيرية (بولاق 1290هـ) 3/ 150 ـ 154.

(13) جاء إلى بغداد سنة 396 هـ ـ 1005 ـ 1006م. وتوفي في نيسابور سنة 415هـ ـ 1024م، قارن بتاريخ بغداد 6/ 329.
A. J. Arberry: Al-Quschayri as Traditionalist; in: Studia Orientali I Oanni Pedersen (Copenhagen, 1953), 13.

(14) المعروف باسم الصفار، قارن بتاريخ بغداد 4/ 261، 6/ 329. وقارن باربري في المرجع السابق. توفي سنة 352 هـ ـ 963م.

النطاح[15] قال: حدثنا نعيم بن المورع بن توبة[16] عن إسماعيل المكي[17] عن عمرو بن دينار[18] عن طاوس[19] عن ابن عباس قال؛ قال رسول الله ﷺ **«إنما يكفي أحدكم ما قنعت به نفسه، وإنما يصير أحدكم إلى أربعة أذرع وشبر، وإنما يرجع الأمر إلى آخره»**[20].

«قال الأستاذ: الحرية ألا يكون العبد تحت رق المخلوقات ولا يجري عليه سلطان المكوّنات، وعلامة صحته[21] سقوط التمييز عن

---

(15) في الأغاني 18/ 168. قارن بالفهرس الذي وضعه I. Guidi ويرد الاسم نفسه باعتباره الرجل الذي اتصل بالبحتري. ومن المحتمل أن يكون الشخص نفسه المشار إليه أعلاه.

(16) من المحتمل أن يكون المؤرخ محمد بن صالح بن مهران بن النطاح (ت 252 هـ ـ 866م) قارن بـ:

- GAL, Suppl. I, 216.

- F. Rosenthal: History (Leiden, 1952), 79, 337.

وهناك محمد بن النطاح آخر وهو أخ للشاعر الشهير بكر بن النطاح وهو ليس المقصود هنا، ويذكر في الأغاني 13/ 85 وما بعدها.

(17) هو إسماعيل بن عبد الملك الذي عاش في النصف الأول من القرن الثامن. قارن بالبخاري: تاريخ (حيدرآباد 1360هـ ـ 1378هـ) 1/ 1، 367، ابن حجر: تهذيب (حيدرآباد 1325 ـ 1327هـ) 1/ 316 وما بعدها.

(18) المكي المتوفّى حوالي 125 هـ ـ 742 ـ 743 أو 126هـ ـ 743 ـ 744. قارن بابن حجر: تهذيب 8/ 28 وما يليها.

(19) المتوفّى سنة 106 هـ ـ 724 ـ 25م أو في السنة التي تليها. وقارن بالتهذيب لابن حجر 5/ 8 وما يليها.

(20) هذا الحديث لا يرد على ما يبدو في مجموعات الأحاديث المعترف بها.

(21) تلك هي حقيقة أن يملك الإنسان الحرية لدرجة صالحة له.

قلبه بين الأشياء، فتتساوى عنده أخطار الأعراض. قال حارثة[22] رضي الله عنه لرسول الله ﷺ: عزفت نفسي عن الدنيا فاستوى عندي حجرها وذهبها. سمعت الأستاذ أبا علي الدقاق رحمه الله تعالى[23] يقول: مَن دخل الدنيا وهو عنها حر ارتحل إلى الآخرة وهو عنها حر. سمعت محمد بن الحسين[24] يقول: سمعت أبا محمد المراغي[25] يحكي عن الدقي[26] عن الزقاق[27] أنه كان

---

(22) هناك عدة أناس بين أصحاب النبيِّ يحملون الاسم «حارثة»، والغالب أن المقصود هنا حارثة بن النعمان الذي يرد ذكره في مؤلفات الصوفية أحياناً. وهو عند ابن نعيم في الحلية (القاهرة 1932 ـ 1938م) من أهل الصفة (1/ 356). وقارن بالخطيب البغدادي: تاريخ 7/ 246، طبقات الصوفية للسلمي (نشرة نور الدين شريبه ـ القاهرة 1953م) 158.

(23) الحسن بن علي المتوفَّى سنة 406 هـ ـ 1006م، قارن بابن العماد: شذرات 3/ 180 وما بعدها، تاريخ بغداد 7/ 245.

(24) هو المؤلف الصوفي المشهور أبو عبد الرحمن السلمي (330 ـ 412هـ ـ 941 ـ 1021م). قارن عنه: GAL. I, 200. Suppl. I, 361 f.

(25) غير معروف.

(26) هو أبو بكر محمد بن داود الدينوري المعروف بالدقي المتوفَّى حسبما يرد في الرسالة 28 بعد سنة 350 هـ ـ 961م. أما الخطيب البغدادي فيذكر وفاته في سنة 359هـ ـ 969 ـ 970م أو سنة 360هـ ـ 971م (5/ 266 وما بعدها). وقارن عن الدقي السمعاني: أنساب (ليدن ـ لندن 1912م) ق 227 ب.

(27) محمد بن عبدالله أبو بكر الزقاق، قارن بتاريخ بغداد 5/ 442 وما بعدها. توفي سنة 290هـ ـ 902 أو 3م. وقارن بالمنتظم لابن الجوزي 6/ 42. L. Massignon: Recueil des Textes inédites (Paris 1929), 44 ff. وقد حرف اسمه أحياناً إلى «الدقاق» كما هو الحال مع الدقي المشار إليه أعلاه الذي حرف إلى «الرقي». والمخطوطات تشير إلى هذه الأسماء بضبطها الصحيح.

يقول: مَن كان في الدنيا حراً منها كان في الآخرة حراً منها. قال الأستاذ: واعلم أن حقيقة الحرية في كمال العبودية؛ فإذا صدقت لله تعالى عبوديته خلصت عن رق الأغيار حريته. فأما مَن توهّم أنّ العبد يسلم له أن يخلع وقتاً عِذار عبوديته ويحيد بلحظه عن حدّ الأمر والنهي - وهو مميّز في دار التكليف - فذلك انسلاخ من الدين. قال الله سبحانه وتعالى لنبيه صلى الله عليه وسلم: ﴿وَٱعْبُدْ[28] رَبَّكَ حَتَّىٰ يَأْتِيَكَ ٱلْيَقِينُ﴾ [الحجر: 99] يعني الأجَل. وعليه أجمع المفسرون. وإن الذي أشار إليه القوم من الحرية هو ألاّ يكون العبد بقلبه تحت رق شيءٍ من المخلوقات لا من أعراض الدنيا ولا من[29] أعراض الآخرة، فيكون الفرد لم يسترقه عاجل دنيا ولا حاصل هوى ولا آجل مُنى ولا سؤال ولا قصد ولا أرب ولاحظ. وقيل للشبلي[30]: ألا تعلم أنه رحمن؟ فقال: بلى! ولكن منذ عرفت رحمته ما سألته أن يرحمني! ومقام الحرية عزيز[31]. سمعت الشيخ أبا علي رحمه الله تعالى يقول: كان أبو العباس السياري[32] يقول: لو صحّت

(28) «وأعبد» تعني في الوقت نفسه: أعمل كعبد.

(29) تذكر طبعة بولاق للرسالة (1284 هـ) ونسختان من المخطوطات التي راجعتها «أعواض» بدلاً من «أعراض» التي ترد مراراً. وأعواض بمعنى تعويضات يمكن أن تكون قراءة أفضل.

(30) الصوفي المشهور أبو بكر الشبلي المتوفّى سنة 334 هـ - 945 - 946م أو سنة 335هـ - 946 - 947م: قارن: GAL I, 199 f., Suppl. I, 357.

(31) قارن بنتائج الأفكار القدسية ص 152: عزيز هناك تعنى نادر لأنها حال صعب اتخاذه أو الوصول إليه، لأنه يخالف الطبيعة أو المزاج الطبيعي للنفس الإنسانية.

(32) القاسم بن القاسم المتوفّى سنة 342 هـ - 953 - 954م، قارن بالرسالة، =

صلاة بغير قرآن لصحت بهذا البيت:

أتمنى على الزمان محالاً

أن ترى مقلتاي طلعة حر[33]

وأما أقاويل المشايخ في الحرية. فقال الحسين بن منصور[34]: مَن أراد الحرية فليصل العبودية. وسُئل الجنيد[35] عمن لم يبق عليه من الدنيا إلاّ مقدار مص نواة؛ فقال: المكاتب عبد ما بقي عليه درهم! سمعت الشيخ أبا عبد الرحمن السلمي يقول؛ سمعت أبا بكر الرازي[36] يقول؛ سمعت أبا عمر الأنماطي[37] يقول؛ سمعت الجنيد يقول: إنك لا تصل إلى صريح الحرية وعليك من حقيقة عبوديته بقية! وقال بشر الحافي[38]: مَن أراد أن يذوق طعم الحرية ويستريح من العبودية فليطهر السريرة بينه وبين الله تعالى. وقال الحسين بن

= ص 28، السلمي: طبقات 440 وما يليها حيث تقتبس القصة والبيت (ص 446).

(33) تفهم كلمة «حر» هنا وفي البيت بوضوح بالمعنى العام أو الشائع للرجل النبيل.

(34) الحلاج المشهور المتوفّى سنة 309 هـ ـ 922 م. قارن:
GAL I, 199., Suppl. I, 354 ff.

(35) صوفي آخر مشهور توفي سنة 298 هـ ـ 910 م. قارن عنه:
GAL I, 199., Suppl. I, 354 ff.

(36) هو محمد بن عبدالله بن عبد العزيز بن شاذان المقرىء، وهو من مصادر السلمي المتكررة. توفي سنة 376 هـ ـ 986م، قارن بطبقات السلمي، ص 18 وما بعدها والفهرس.

(37) علي بن محمد، قارن بتاريخ بغداد 7/ 73، طبقات السلمي ص 5 والفهرس.

(38) توفي سنة 227 هـ ـ 841 م. قارن عنه: GAL, Suppl. I, 451.

منصور: إذا استوفى العبد مقامات العبودية كلها يصير حراً من تعب العبودية، فيترسم بالعبودية بلا عناء ولا كلفة؛ وذلك مقام الأنبياء والصدّيقين[39] ـ يعني يصير محمولاً لا يلحقه بقلبه مشقّة وإن كان متحلياً بها شرعاً.

أنشدنا الشيخ أبو عبد الرحمن قال؛ أنشدنا أبو بكر الرازي قال؛ أنشدني منصور الفقيه لنفسه[40]:

ما بقي في الإنس حرّ لا، ولا في الجنِّ حرُّ
قد مضى حر الفريـ قَينِ فحلو العيش مرُّ

واعلم أن معظم الحرية في خدمة الفقراء. سمعت الشيخ أبا علي الدقاق يقول: أوحى الله تعالى إلى داود عليه السلام: إذا رأيت لي طالباً فكن له خادماً. وقال صلى الله عليه وسلم: سيدُ القوم خادمهم[41]. سمعت محمد بن الحسين يقول: سمعت محمد بن ابراهيم بن الفضل[42] يقول؛ سمعت محمد بن الرومي[43] يقول؛

---

(39) الجملة الأخيرة صعبة. متحليان هي القراءة الصحيحة. والضمير في «بها» لا يمكن أن يعود على «مشقة»: نتائج ص 153 تورد الفكرة بشكل آخر.

(40) منصور بن إبراهيم المصري المتوفّى سنة 306 هـ ـ 918 م، وهو شاعر شهير ذو نزعة أخلاقية، قارن بالسبكي: طبقات 2/ 317 ـ 319.

(41) لا يرد هذا الحديث في المجموعات المعترف بها على ما يبدو، لكنه يقتبس باستمرار، قارن بابن دريد: المجتنى (حيدرآباد 1362هـ) ص 26 وما بعدها، والسرخسي: شرح السير الكبير 1/ 25.

(42) غير معروف. ومن المحتمل أنه ابن قاضي سامراء المتوفّى سنة 321 هـ ـ 933م: تاريخ بغداد 6/ 40. لكن لا يوجد دليل على هذا الافتراض.

(43) لا نعرف ما إذا كان توأماً للشاعر المشهور (221 ـ 283هـ ـ 836 ـ 899م)

سمعت يحيى بن معاذ[44] يقول: أبناء الدنيا تخدمهم الإماء والعبيد، وأبناء الآخرة تخدمهم الأحرار والأبرار. وسمعته يقول: سمعت عبد الله بن عثمان بن يحيى[45] يقول؛ سمعت علي بن محمد المصري[46] يقول؛ سمعت يوسف بن موسى[47] يقول؛ سمعت ابن خبيق[48] يقول؛ سمعت محمد بن عبد الله[49] يقول؛ سمعت ابراهيم بن أدهم[50] يقول: إن الحر الكريم يخرج من الدنيا قبل أن

الذي عاش بعده. ويجب أن يكون الراوي التالي في السند قد بلغ أرذل العمر حتى أمكن الاتصال بينهما، قارن: R. Guest: Life and Works of Ibn er-Rumi (London, 1944), 48.

(44) توفي سنة 258 هـ ـ 872 م. وقارن برسالة القشيري ص 16، طبقات السلمي ص 107 وما يليها.

(45) غير معروف. ويذكر مخطوط المتحف البريطاني (رقم 3502) محمد بن عبدالله... الذي يبدو أنه خطأ.

(46) ربما كان نفس الشخص المشار إليه عند الخطيب في تاريخ بغداد 7/ 75 وما بعدها، الذي عاش بين 251 و 338هـ ـ 865 ـ 950م.

(47) يذكر تكراراً عند السلمي في طبقاته باعتباره راوياً عن ابن خبيق. ويقرنه محقق الطبقات (ص 36) بالشخص المذكور عند الخطيب 4/ 308 وما بعدها، المتوفَّى سنة 296هـ ـ 909م.

(48) هو أبو محمد عبدالله بن خبيق، قارن بالرسالة ص 17 وما بعدها، والسلمي: الطبقات ص 171 وما بعدها.

(49) غير معروف.

(50) ناسك القرن الثامن المشهور الذي يعتقد أنه كان أميراً، لذلك كان من حقه أن يتحدث عن معنى «حر» وقارن أيضاً بالملاحظة المنسوبة إليه عند الكتبي في فوات الوفيات 1/ 4: «رأيت في النوم كأن قائلاً قال لي: أيحسن بالحر المريد أن يتذلل للعبيد، وهو يجد عند الله ما يريد؟». وهناك موقف مشابه لما في الرسالة ينسب إلى يحيى بن معاذ عند ابن الجوزي في صفة الصفوة 4/ 77.

يخرج منها. وقال ابراهيم بن أدهم: لا تصحب إلاّ حراً كريماً يسمع ولا يتكلم»].

لقد ترك فصل القشيري هذا أثر بالغاً فيمن بعده[51]، ويبدو أن إفراد الحرية بباب خاص في رسالته كان فكرةً أصيلةً له[52]. فالكلاباذي الذي توفي في تاريخ مقارب لتاريخ وفاة القشيري، ووضع كتاباً حول الصوفية شبيهاً شكلاً ومضموناً بالرسالة لم يُفرِد «الحرية» بباب خاص. وهكذا فإنه لا يمكن لنا أن نتوقع وجود مغلومات وافية حول المصطلح عند المؤلفين السابقين للقشيري. وتجدر الإشارة هنا إلى أن المصنفين الصوفيين المتأخرين أيضاً لم يخصّوا الحرية باهتمام مُدانٍ للاهتمام الذي خصّها هو به.

كان المحاسبي (-857م) أقربهم إلى القشيري من الناحية الزمنية. وقد اهتم في كتابه **الرعاية** بالحرية في قصته حول وريث غني معتدّ بنفسه كان يعتقد أنه قد وُلد حراً. ثم أُصيب بخيبة أمل كبرى عندما أقدم أحدهم على إثبات رقّه بإثبات أن أبويه كانا رقيقين له. وهكذا

(51) هناك على سبيل المثال مقال قصير بعنوان «الصفوة في علم التصوف» يظهر في مجموع رسائل أكثرها لعز الدين محمد بن جماعة المتوفّى سنة 819هـ - 1416م. قارن:

GAL, II, 94; GAL, Suppl. II, III ff.

ومن المحتمل أنه كتبها بنفسه استناداً إلى القشيري في القسم المخصص للحرية (مخطوط المتحف البريطاني 12106 ق 76 ب). وعلى العموم فإن أحداً من كتاب الصوفية المتأخرين لم يكن يجهل القشيري والآراء التي مثلها.

(52) هذا الموقف على أي حال يبقى عرضة للتعديل عند اكتشاف مادة جديدة، فأعمال الحكيم الترمذي على سبيل المثال يجب أن تدرس فيما يتصل بهذا الموضوع قارن أدناه هامش رقم 398أ.

فإن ممتلكات هذا الوريث هي حق للسيد المالك. استخدم المحاسبي هذه القصة للاعتبار بها عند الكبر. فلا داعي للغرور، لأنه ضرب من ضروب المُحال إذ إن أحداً من الناس لا يمكن أن يكون حراً في علاقته مع خالقه[53].

أما الغزالي (-1111م) في **الإحياء**؛ فقد كان واضح التردد في حديثه عن الحر والحرية[54]، لقد أشار إلى المصطلح كما أدرك أبعاده الاخلاقية[55] والسياسية[56]. ويظهر أنه كان يعتبر الحرية قيمة كبرى في هذين المجالين فقط.

وفي نظرية وحدة الوجود عند ابن عربي (-1240م) يختفي كل من السيد والعبد باختفاء التمايز بينهما اختفاءً تاماً[57]. وقد أدى هذا إلى صعوبات كبرى فيما يتصل بفكرة الحرية ففي عمل ضخم **كالفتوحات المكية** لم يستطع ابن عربي تجاوز هذه القضية البالغة العُسر. وقد اضطر إلى إفراد صفحات قليلة لها تمثل جزءًا ضئيلاً من العمل الضخم كله. تأتي المناقشة لفكرة الحرية في كتابه في الفصلين 140، 141 بين الفصلين الخاصين بالحياء والذكر، كما هو الحال تماماً في رسالة القشيري؛ مما يؤكد بوضوح أن ابن عربي كان متأثراً

(53) رعاية، ص 252.

(54) يشير أحياناً إلى الكلمة بمعناها الفقهي، قارن: أحياء 1/ 198، 220، 2/ 196 الخ. ويستخدمها أيضاً في بعض الأسفار والأمثال كتعبيرات شائعة: أحياء 1/ 198، 2/ 208، 3/ 227، 229، 4/ 214، 288.

(55) قارن أعلاه: الهامشين 263، 276.

(56) قارن أعلاه: هامش رقم 329.

(57) قارن على سبيل المثال كتابه: فصوص الحكم (نشرة أبو العلا عفيفي - القاهرة 1946م).

بعمل القشيري. وعلى الرغم من هذ، فإن ادّعاءه الأصالة في نهاية الفصل رقم 140 له ما يبرّره من بحثه المتعمق في قضية الحرية الملحاحة. يتضمن الفصل ذو الرقم 70 في **الفتوحات** تقييماً للحرية مقابل العبودية؛ الأمر الذي أدى إلى بحث مفصل في مصطلحين آخرين هما الغنى والفقر اللذان يرتبطان بالحرية ارتباطاً وثيقاً في نظر ابن عربي. أما الفصلان 140، 141 فهما مخصّصان لـ «مقامات الحرية»، ولرفض ترك الحرية؛ في حين أن الفصل 214 يتناول أبعاد «حال» الحرية[58]. يرى ابن عربي أن الإنسان الحر هو الذي لا يستعبده امتلاك أو رتبة. إنه يحكم الأشياء كلها ولا تحكمه[59]. إنه لا حرية مطلقة للإنسان. وكما فهم الصوفية وغيرهم مصطلح «الحرية» فقد كان يعني بالنسبة لابن عربي أن الإنسان هو عبدٌ لله فقط لا لأحد أو شيء غيره أيّاً كان ومهما كان، وعلى هذا فالحرية الحقيقية تكمن في العبودية الحقيقية لله[60]. أما «التحرر» من الله فهو ليس فقط غير ممكن بل أيضاً غير «معقول»[61]. ومع ذلك فإن الحرية المطلقة هذه هي أيضاً مستحيلة على الله من حيث هو إله. إن مصطلحات «الربوبية» و«الألوهية» تتضمن قيام علاقة مع أولئك الذين لهم رب وإله، ولا حرية مع العلائق[62]. وعلى كل حال، فإن

(58) فتوحات (بولاق 1293 هـ) 1/ 724، 2/ 299 وما بعدها، 302، 160 ـ 162.

(59) فتوحات 2/ 299، 1/ 18، 2/ 661، 1/ 26.

(60) فتوحات 2/ 300، 1/ 18 وما بعدها.

(61) 1/ 724، 1/ 24.

(62) 2/ 299، 1/ 24. قارن 2/ 661، 27 ـ 30.

النقص في الحرية التي تماثل تماماً عدم الاستقلالية؛ لا يمكن أن يقبل عقلاً فيما يتصل بالله كما ينص على ذلك القرآن في (3/ 97) و(29/ 6) ﴿فَإِنَّ ٱللَّهَ غَنِيٌّ عَنِ ٱلْعَٰلَمِينَ﴾. وهذا يعني تحدياً له وتعدياً على جلاله وتحديداً لحريته وتفرده[63]. وهكذا فإن الحرية في الحقيقة هي «الغنى بالذات» عن العالمين؛ في حين يحتاج العالم كله إليه ويستمد منه حياته وحريته[64]؛ وهكذا فهو غني عن العالم. إنه حر. العالم محتاج إليه؛ والناس عبيده. إنهم لا يمكن أن يكونوا إطلاقاً أحراراً! هناك على أي حال ضرب من الحرية النسبية للعباد. إنهم لا يستطيعون التوصل إلى مقام الحرية كمقام خاص بهم، بل يستطيعون التوصل إليه على أنه إنجازٌ فكري (مقام تحقُّق لا مقام تخلُّق). إنه لا بد أن يتحققوا أن الوجود محال على الكائنات البشرية. وعليهم أن يتخلّصوا من رغباتهم في إشباع حاجاتهم (افتقار) التي لا تنفصل عن الإمكانية البشرية. وعليهم إدراك أن العدم هو صفتهم الملازمة لهم. فإذا فعلوا ذلك فإن (افتقارهم) يزول ويصبحوا أحراراً في الوقت نفسه، مع أن ماهيتهم غير حرة من حيث وجودها. إمكانهم يُعِدُّهم لتسمية ظواهر الوجود ولمحاولة فهم هذه الظواهر؛ إلاّ أن ذلك يختلف من (عين) إلى أخرى باختلاف الموقف والأشياء والظروف[65]. ومرةً أخرى علينا أن نؤكد أنه لا حرية مطلقة لنا[66]. وكيف يستطيع ذلك الذي لا يمكنه التخلص من رغباته وشهواته أن

(63) 2/ 300، 2/ 13 ـ 15.

(64) من الصعب بمكان ترجمة كلمة عين، قارن: EI (2), I, 784 f.

(65) 2/ 660، 30 ـ 31.

(66) 2/ 30، 2/ 10 وما بعدها.

يصبح حراً ما دامت رغباته وشهواته تلاحقه وتتبعه وتسيطر عليه[67]؟!. إن هناك كثيراً من الضرورات المقيّدة التي لا يمكن تجنّبها في هذا العالم ولا في العالم الآخر. وهذا ما يجعله يتأكد من عرضية الحرية، وأن رفض الحرية هو صفة إلهية. ودرجات الحرية التي يمكن أن تبلغها مقامات المتصوفين المختلفة كثيرة، إلاّ أنها جميعاً، وكثير غيرها هي مما يملكه أولئك الذين يرفضون الحرية[68]، ويختارون العبودية المفضّلة عليها[69].

بعد أن دخل مصطلح «الحرية» في أدبيات الصوفية على يد القشيري؛ أصبح إهماله على ما يبدو غير ممكن، وهكذا ظل موضوعاً لنقاش دائم. ومعنى «النبل» الاجتماعي المتضمن في الأصل اللغوي لهذا المصطلح لم يساهم إلاّ مساهمةً ضئيلةً في دفع الصوفية لاستخدامه. فلقد اقتبس القشيري عدة أمثلة عن استخدام العبودية كمصطلح مقابل للحرية[70]. وإنه لصحيح حقاً أن النقاش حول المعنى الحقيقي للعبودية يجعل من «العبودية الاختيارية» أعلى الدرجات[71] ومع ذلك فإن العبودية لا توضع عادة مقابل الحرية بل

(67) 2/ 300، 1/ 29.

(68) 2/ 301، 1/ 31 وما بعدها، 1/ 4 وما يليها.

(69) 1/ 724، 1/ 23 وما بعدها.

(70) يمكن مقابلتها أيضاً بـ«اختيار»، قارن بالقشيري: رسالة 91 الذي يورد رأياً مفاده أن العبودية هي أن تتنازل عن حريتك دونما سقوط في الجبر.

(71) ابن قيم الجوزية: مفتاح دار السعادة (القاهرة بدون تاريخ) 1/ 5. وقارن أيضاً التمييز الذي ينسب إلى الإمام علي بين ثلاثة أنواع من العبادة، أعلاها عبادة الحر: نهج البلاغة (القاهرة بدون تاريخ) 2/ 189. وقد عدل نجم الدين الكبرى في شرح قديم له على ابن عربي في تصنيف درجات

تقابل عادة بالربوبية. والمصطلحات الصوفية المتعددة التي تتضمن معنى الإمساك والابتعاد عن الأمور الدنيوية واجتناب صحبة الناس، وتفضيل العُزلة والاكتفاء الذاتي ـ لا تهدف إلى تمجيد الحرية الفردية؛ إذ إن التحرر من الأمور الدنيوية عند الصوفية يهدف إلى الاستعداد للقبول التام بالعبودية لله. والاتصال الماورائي هذا ليس من أجل الحصول على حرية الفرد. يقول الفيلسوف الهرمسي الإغريقي: «إن كل ما في الدنيا غير حر، وكل ما في العالم الآخر حر»[72]. ويبدو أن الحكيم الترمذي متصوف القرن التاسع الميلادي يدافع عن مثيل لهذه الفكرة إذ يرى أن دنيانا هذه مبنيّة على العبودية في حين بُني العالم الآخر على الحرية[73]. لكن هذه الفكرة لم تلق قبولاً في الدوائر الصوفية الأوسع. لقد رأوا أنه لا يمكن أن يتحقّق أي تحرّر من العبودية لله لا في هذا العالم ولا في ذاك؛ إلاّ إذا أنكر وجود الله. وإن رفضاً من هذا النوع على كل حال يعني أبشع ضروب العبودية، لأنه يؤدي إلى أقسى ضروب السجون جميعاً وهو الجحيم.

الصعود من أجل إعطاء قيمة كبرى للـ«عبادة» ـ و«عبودية» و- عبودة ـ أو ـ تعبد ـ، و- حرية ـ قارن:

F. Meier: Die Fawaih al-Ğamal (Wiesbaden, 1957), Text, 86.

(72) قارن بـ:

- H. Ritter, in: Oriens, III (1950), 32.

- O. Yahya, in: Mélanges Louis Massignon (Damascus), III, 447.

(73) قارن:

Stobaeus, ed. Wachsmuth - Hense, I, 276; Corpus Hermeticum, ed. A. - I. Festugière (Paris, 1945-54), III, 55.

ولقد أدرك بعض الصوفية أن من الناس مَن يمكن في بحثه الدائب عن السبيل السوية أن يحسب التحرر من أعباء الواجبات الدينية أو من العبودية لله خطوة متقدمة على هذا الطريق. وكان هناك ميل أحياناً للاعتقاد بأن هناك حرية خاصة بالنخبة تخولهم حق رفض الأشكال الخارجية للدين، كما تخولهم حق شرب «خمر الحرية»[74]. لكن بشكل عام فإن السيطرة كانت للموقف المعتدل، فلقد كان يفترض أن البحث عن الحرية المطلقة يقود إلى كارثة ماحقة؛ إلى جنون للفرد؛ إلى الزندقة والجحيم[75].

(74) جلال الدين الرومي: مثنوي (نشرة وترجمة ر.أ. نيكلسون ـ لندن 1925 ـ 1940م) 5/ 498، 6/ 474.

(75) قارن أعلاه.

الخاتمة

كان النقاش السابق طويلاً بعض الشيء وتفصيلياً. ومن هنا فقد يتكون انطباع مؤداه أن مسلمي حضارة العصر الوسيط وجّهوا اهتماماً كبيراً نحو مسألة الحرية. لكن لا بد هنا من كلمة تنبيهية؛ إنه بالقياس إلى ضخامة الأدبيات الإسلامية؛ فإن المادة التي جمعناها حول موضوع الحرية تبدو ضئيلة جداً. إن المناسبات التي كان يمكن أن تناقش فيها قضية الحرية كثيرة جداً لكن الفرص لم تُستغل في أكثر الأحيان. بالإضافة إلى ذلك فإن نوعية وأهمية المصادر المتعلقة بالحرية تعتبر غير متوازنة.

ومن الواضح أن المسلمين كانوا يشعرون بانزعاج كبير عندما يحرمون من حريتهم الفردية لقد كان هناك أُناس كثيرون شديدو الفخر بأنفسهم لا لشيء، إلاّ لأنهم ليسوا عبيداً لأحد. ولقد سأل ابن حزم، أحد هؤلاء مرة عن علة كبريائه المفرطة: فأجابه «أنا حر ولست رقيقاً لأحد». فأشار ابن حزم إلى أن معظم الناس من حولهما أحرار، ولا توجد إلاّ قلة من العبيد كانت أكثر قوة من الأحرار في الواقع[1]. ولا

(1) ابن حزم: رسالة في مداواة النفوس، في: رسائل ابن حزم الأندلسي (نشرة إحسان عباس)، ص 159.

شك في أن ابن حزم كان محقاً في مثل هذه الحالة؛ لكن هذا الموقف من جانب الرجل يظهر لنا التأثير العاطفي المشبوب الذي لعبه مفهوم الحرية ومفهوم الاستغناء أو الاستقلال في أوساط المسلمين آنذاك.

كانت الحرية تُقرن بكل ما هو نبيل وطيب في الأخلاق الإنسانية. ولقد ساهم هذا مساهمةً كبيرةً في حفظ الاحترام لهذا المصطلح. وكانت النتيجة أن فكرة الحرية بدت وكأنها مهمة في عقل المسلم سواء كان ذلك بشكلٍ واعٍ أو مستتر. وكنتيجة لذلك فإن الرغبة في الحرية احترمت إلى حدّ ما من قبَل أولئك الذين كانوا يمارسون السلطة السياسية، والذين كانوا يسيطرون على تطور الفكر الفقهي في نطاق الممارسة. ولكن على الرغم من بعض الفِقَر المحذرة التي ترددت في أدبيات الترجمة العربية عن الإغريقية؛ فإن مسلمي العصر الوسيط لم يدركوا تماماً مدى غضارة فكرة الحرية، ومدى الحاجة لحفظها ضد أي تعد لئلاّ تتوقف عن أن تعمل بفاعلية. لقد فشلوا أيضاً في أن يربطوا بين المستوى الميتافيزيقي والمستوى الاجتماعي للحرية. إن الحرية الاجتماعية المؤقتة تبقى قيمتها مشكوكاً فيها بالنسبة للفرد الذي اعتاد على التأسيس الدائم للفكرة على أُسس ميتافيزيقية. هذا الشك فتح باستمرار منفذاً ملائماً أمام ضمير أي إنسان كان عليه أن يساوم على حريته في هذا العالم.

في نقاش حديث حول الحرية القانونية وضماناتها في المنظومة السياسية والاجتماعية للحضارة الإسلامية تبنّى «لويس غارديه» وجهة النظر الميتافيزيقية. إنه يخلص إلى القول: إن الحرية في الدولة الإسلامية النموذجية لم تكن الحرية التي يموت الإنسان ـ ربما ـ من أجلها، والتي تُعطي للحياة قيمتها الحقيقية، والتي تتناول احترام

الإنسان ككائن مخلوق على صورة الله. إن معنى الحرية الحقيقي في الإسلام يوجد في العلاقة بين الإنسان والله[2]. ويعبّر **كرامرز** بشكل أكثر إيجازاً عن الفكرة نفسها. إن قيمة الفرد في المجتمع الإسلامي لا يمكن إطلاق اسم «الحرية المدنية» عليها؛ بل يمكن أن توصف بالحرية الإنسانية. إن الإنسان يواجه الإنسان، لكن لا شيء أكثر طبيعية من موقف تكون لك فيه كإنسان ـ السيطرة في لحظة ما على الحياة والموت، وحتى على التخلص من الحياة والموت[3].

ظهرت فكرة الحرية عند مسلمي العصور على مستويات متعددة إذن، وتحت أضواء متعددة الجوانب. وكان القبول المرغم بذلك التقسيم الخانق للمجتمع إلى أحرار وعبيد ضاغطاً دائماً. لكن؛ هل تطورت الحاجة الإنسانية الأساسية إلى الحرية بطريقة مرضية؟! إنها على سبيل المثال لم تكن كافية لإنتاج متمردين ضد القهر الاجتماعي، مستعدين للقتال باسم الحرية. إن المجتمع الإسلامي الذي كان يشكّل تركيباً بالغ التماسك لم يكن يتحمل محاولة للتغيير باسم فكرة ذات زخم كبير كالحرية. إنها إذا أُطلقت من عقالها ربما شكلت خطراً على التركيب الاجتماعي بأسره. مع ذلك فإنها لم تك مجهولة كقيمة عليا. أما بوصفها قوة سياسية فقد كانت تفتقر إلى الدعم الذي لا يمكن أن يأتي إلاّ من موقف مركزي ضمن المنظومة السياسية والنظام الفكري السائد.

---

(2) L. Gardet: La Cité musulmane (Paris, 1954), 69 ff.
وقارن أيضاً أعلاه: ص 4 وما بعدها.

(3) I. H. Kramers, Analecta Orientalia (Leiden, 1954 - 56), II, 209.

فهرس الأعلام

أبقراط 135، 153
أبو بكر الرازي 166-167
أبو بكر محمد بن عمر الورّاق 136
أبو جعفر الطحاوي 88
أبو حنيفة 88
أبو حيان التوحيدي 42، 104
أبو الخير الحسن بن سُوار 140
أبو العباس السياري 165
أبو عبد الرحمن السلمي 166
أبو العتاهية 99
أبو عمر الأنماطي 166
أبو الفتح البُستي 139
أبو القاسم ابن رضوان 97
أبو هريرة 85
أبو يوسف 86، 10
أحابار يعقوب 22
أحمد بن عبد العزيز 116
أحوذمة 40
أرخيتاس 20
أرسطو 148، 150-151، 153-154
أفراييم السوري 38
أفلاطون 150، 154
أوشنج 138
الإسكندر الأكبر 138
ابن أبي الدنيا 9
ابن أبي زيد القيرواني 72
ابنُ أبي ليلى 86
ابن البحتري 107
ابن تغري بردي 126
ابن حزم 97، 177
ابن خروف 106
ابن خلدون 125
ابن رشد 151
ابن سينا 68، 150
ابن عبد ربه 9
ابن عبدون 101
ابن عربي 170
ابن قتيبة 9
ابن مسكويه 160
ابن المعتز 110، 161

ابن الملقّن 48
ابن المواهب الحَظيري 133

البلاذري 70
البويطي 102
البيهقي 107-109، 116

ترايتشكه 21
التهانوي 53

الجاحظ 109، 142
الجرجاني 52-53
الجنيد 166
جيش بن خمارويه الطولوني 95

الحجاج 98
الحسين بن منصور 166-167
الحكيم الترمذي 174

داود بن نصير الطائي 161
دي غويه 7
ديوجنيس 138، 156

ذي الرّمة 28

الراغب الأصفهاني 49
رشيد الدين ابن خليفة 133
روزنتال، فرانز 5-6، 10-11
زكريا الأنصاري 10
زينون الإيلي 153

سحيم عبدُ بني الحسحاس 142
سعدي الشيرازي 136
سقراط 134، 137
سنان بن ثابت 100
سنوك هرغرونيه 7
سهل بن عبد الله التستري 93

الشافعي 74، 84، 86، 102
شريح 77، 96
الشعبي 50
شمس الأئمة الحلواني 88
شمس الأئمة السرخسي 103
شمس الدين الطيبي 160
شمس الدين القوهستاني 53

الطحاوي 88
الطرطوشي 9

عاصم بن محمد الكاتب 116
عبد الله بن طاهر 157
عدي ابن زيد 110
علي بن أحمد 48
علي بن الجهم 112، 115
عمر بن الخطاب 84

الغزالي 158، 170

الفارابي 151-152
فخر الدين الرازي 50
فلهاوزن 7

فيثاغورس 156

القاضي عبد الجبار 9
قاضيخان 10، 87-89
القشيري 51، 93، 162، 169، 173

الكاساني 76
كرامرز 179
الكلاباذي 169
الكندي 9، 135

لقمان السرخسي 10، 23، 138
لويس غارديه 178

المأمون ، 22157
الماوردي 9
مجاهد 50
المحاسبي 9، 169
محمد بن الحسن الشيباني 88
محمد بن الرومي 167
محمد بن الفضل 87
مسكويه 42، 138
مسلم بن عقيل بن أبي طالب 30
معاوية 124
المقريزي 102
ميخائيل (أوبازوذ) 38، 40

نولدكه 7

النووي 49
نيقوماخوس 150

هرمس 134-135
هوميروس 141

الواحدي 48
ياسبرز، كارل 19، 20

يوسف (النبي) 108

المحتويات

- تقديم 5
- تمهيد 15
- الفصل الأوّل: المشكلة 17
- الفصل الثاني: في المصطلح اللغوي 25
- الفصل الثالث: تعريفات الحرية 37
- الفصل الرابع: الأبعاد الاجتماعية والقانونية لمفهوم الحرية 57
- الفصل الخامس: الحبس 67
- الفصل السادس: السّخرة 123
- الفصل السابع: نظرات فلسفية في الحرية 129
- الفصل الثامن: الحرية في التأملات الميتافيزيقية 159
- الخاتمة 177