الفصل الرابع

قضية الحرية في الفكر الإسلامي الحديث

أحمد عرفات القاضي(*)

مقدمة

إن قضية الحرية في الفكر الإسلامي الحديث والمعاصر تستحق الدراسة والتوقف أمامها بتفحص وعناية، وذلك على الرغم من كثرة الدراسات التي تناولت الفكر الإسلامي الحديث والمعاصر، فهي مؤشر مهم على تطور الفكر الإسلامي وواقعيته من ناحية، وعلى قدرته على التجدد الذاتي ومواجهة التحديات من ناحية ثانية. كما إنها مؤشر على أن تقدم المجتمع مرتبط بقضية الحرية برباط وثيق.

وبناء عليه، سوف نرصد قضية الحرية في الفكر الإسلامي الحديث والمعاصر ومراحل تطورها، من خلال مجموعة أعلام ساهموا بقوة في بلورة مفهوم حديث للحرية لا يتقاطع مع الواقع ومقتضياته، ولا يتناقض مع أصول الفكر الإسلامي. وفي حقيقة الأمر، لم يكن المفهوم قاصراً على مجال دون آخر، ولكنه شمل جميع المجالات التي تتصل بقضية الحرية، سواء كانت خاصة بالفرد أو المجتمع.

فمنذ رفاعة الطهطاوي حدث تطور ملموس في تناول قضية الحرية في فكرنا الحديث والمعاصر؛ تطور نابع من تجربة الرجل التي تعدّ فاصلة بين مرحلتين في تاريخنا، تجربة تفصل ـ وكأنها جدار عازل ـ بين العصور الوسطى والعصر الحديث. وذلك من خلال:

(*) كلية الشريعة والقانون، جامعة الإمارات العربية المتحدة.

ـ مؤلفاته التي تؤصل لفكر إسلامي حديث متصل بالعصر كمشروع حضاري. وتعدّ قضية الحرية عصب هذا المشروع، ومن ثم تناولها بالتفصيل في جميع أعماله.

ـ ومن جهة أخرى، من خلال دوره في المجتمع، الذي ترجم فيه أفكاره وطموحاته في بناء دعائم النهضة في مجتمع حديث، يسعى إلى الانفلات من ربقة العصور الوسطى بهمّة لا تفتر، وعزيمة لا تلين، نحو تحقيق ذاته وتعويض ما فاته في فترة الجمود والركود.

وقد تابع مسيرة رفاعة الطهطاوي مجموعة من الرجال، الذين نهلوا من فكره وعزموا على أن يكملوا مسيرته الفكرية، في تحرير المجتمع والإنسان المصري من كل عوائق الجمود والتخلف، وكان كل واحد منهم يعدّ معلماً من معالم النهضة، وأحد ركائز الحرية في فكرنا الحديث والمعاصر. ساهم كل منهم في تطوير مفهوم الحرية بصورة أو أخرى.

ورغم كثرة الرجال الذين ساهموا بقوة من خلال جهودهم في تطوير قضية الحرية في فكرنا الحديث والمعاصر، ونخص منهم في مصر الشيخ حسين المرصفي، لا سيما في كتابه **الكلم الثمان**، الذي تناول فيه مجموعة مصطلحات حديثة، من بينها مصطلح الحرية بالشرح والتحليل. ومنهم الإمام محمد عبده الذي يعدّ مرحلة فاصلة جديدة في تاريخ الفكر الإسلامي الحديث والمعاصر، إذ ساهم مساهمة فاعلة في إعلاء قيمة الحرية وتطور مضمونها. وأخيراً رأي عبد المتعال الصعيدي، أحد تلاميذ مدرسة محمد عبده، الذي دافع بقوة عن الحرية الفكرية والدينية باعتبارها حقوقاً أكدها الإسلام، كمبدأ ومنهج.

وقد وقفنا بالتفصيل عند قضية الحرية من خلال شخصيتين ساهم كل منهما في بلورة وتطوير تلك القضية في فكرنا الحديث والمعاصر، وهما رائد الفكر الحديث في مصر والعالم العربي الشيخ رفاعة الطهطاوي، والشيخ عبد المتعال الصعيدي، الذي أولى عناية خاصة لقضية الحرية الفكرية والدينية.

كما تتضح قضية الحرية من خلال مجموعة قضايا ومفاهيم أخرى، ومن خلال التواصل مع الواقع، وسوف نتناولها عن طريق تحليل قضية الحرية في فكرنا الإسلامي الحديث والمعاصر. ومن ثم سوف يكون حديثنا عن قضية الحرية من خلال محورين:

المحور الأول: تناول قضية الحرية من خلال مجموعة أعلام في فكرنا

الإسلامي والحديث ساهمت في تطور مدلول الحرية وتثبيت معناها وتكريس دعائمها في المجتمع. وهذا ما عالجناه في مدخل تناولنا فيه تاريخ قضية الحرية في مصر الحديثة والمعاصرة، من خلال مجموعة من أعلام الفكر.

المحور الثاني: تناول تحليل قضية الحرية وتطور مدلولها في فكرنا الحديث والمعاصر، من خلال التعامل بواقعية مع قضايا العصر مثل قضية الحرية الدينية والفكرية، وقضية حرية المرأة، والحرية السياسية، وغيرها من القضايا التي سوف نتناولها في مظنها من البحث. وقد مهدنا للبحث بمدخل عن الحرية والوعي بالذات.

مدخل: الحرية والوعي بالذات

الحرية هي لحظة وعي بالذات ينتج منها تغيير حقيقي في حياة الإنسان، فرداً كان أو مجتمعاً. وقد تحققت في فكرنا الحديث مرتين:

الأولى: على يد والي مصر محمد علي، الذي استطاع، نتيجة إيمانه بالحرية كإرادة واختيار، أن يؤسس مجتمعاً حديثاً بكل ما تعنيه الكلمة من معنى، بغض النظر عن كونه مؤمناً بالحرية كفرد، أو حاكماً مستبداً رأى أن المجتمع الجاهل غير مؤهل بعدُ للحرية وهو يرسف في أغلال الجهل والمرض والتخلف، وبالتالي لا يعي معنى الحرية ولا يمكنه ممارستها على النحو الصحيح إلا في ظل مجتمع حديث تتحقق فيه شروط السيادة والقوة، ولا بد له من الانكفاء على ذاته في عملية تحديث مستمرة حتى يحقق قاعدة بيانات (Data Base) تمكّنه من البناء عليها في مسيرته نحو التقدم والازدهار.

والثانية: على يد محمد عبده، الذي آمن بحرية الإنسان في العدل والمساواة، وفي الحقوق والواجبات، وأولى هذه الحقوق حق المعرفة للخروج من حالة التخلف الحضاري، وامتلاك أدوات العلم والمعرفة، باعتبارها شروطاً أولية للحرية لا تتحقق إلا بها. ومن هنا آمن بحرية الإنسان في التعبير عن نفسه وفي اختياره، كطريق لا بد منه في عملية تحديث شاملة، تهدف إلى إحياء المجتمع والخروج به من حالة الجمود والتخلف، عن طريق الإيمان بالفرد كأساس للمجتمع السليم والحديث، وهو ما يعرف حالياً في أدبيات الفكر المعاصر بالتنمية البشرية.

في اللحظة الأولى كان المجتمع بحاجة ماسة إلى التواصل الحضاري، لتكوين

نواة معرفة يبني عليها تقدمه، خصوصاً في مجال العلوم والتقانة، فأرسل الوفود إلى جامعات أوروبا لدراسة هذه العلوم العملية. ومن حسن الطالع أنه كان من الأمور اللازمة وجود مرشد ديني يرافق هؤلاء الطلاب، فيصلي بهم ويوجههم في شؤون دينهم، لكن محمد علي قام فيما بعد بإلحاق هذا المرشد بالبعثة الرسمية كموفد ضمن طلاب البعثة.

فكان الشيخ رفاعة الطهطاوي إمام البعثة، وأحد أفرادها، الذي انبهر بالمجتمع الغربي، وما شاهده في المجتمع الفرنسي، قلعة الحرية والتقدم في أوروبا، فكان هو العقل الواعي الذي نقل لنا وهو في لحظة الانبهار، طبيعة المجتمع الفرنسي حسب كتابه الرائد في أدب الرحلات **تخليص الإبريز في تلخيص باريز**، وهو يحدثنا عن مجتمع ليبرالي حر، يقوم على العدل والمساواة، كنموذج ينشد تحقيقه في مجتمعه الذي يعاني الجمود والتخلف، ولا يرى ما يمنع من تحقيق ذلك بالاستفادة من التجربة الفرنسية في عمومها، ولا يرى أن الشريعة الإسلامية التي علّمت الدنيا تمنع من نهل هذه الإفادة.

وكان الشيخ رفاعة، دون مبالغة، هو العقل الواعي لتجربة محمد علي في التحديث الفكري والاجتماعي، فاضطلع بدور رائد التحديث العربي دون منازع، ومن هنا كان لا بد من معرفة مفهوم الحرية لديه كنموذج فكري في تجربة محمد علي صاحب لحظة الوعي الأولى في مجتمعنا الحديث. فقد أكد منذ البداية، وبوضوح لا يقبل الشك، معنى الحرية، وأوضح أقسامها، وأكد أنها الوسيلة الوحيدة لتحقيق السعادة للفرد والمجتمع على السواء.

كان رفاعة في حديثه كمشاهد منبهر ـ من غير أن يفقد ذاته وهويته ـ بالمجتمع الباريسي، يرى فيه النموذج الذي يجب أن يحتذى في العدل والحرية والمساواة، وهي أمور يجب أن نتفهمها حسب ظروف الزمان والمكان، وطبيعة التجربة في تلك المرحلة الباكرة من عملية التحديث العربية والتواصل الحضاري، التي تغلب عليها عملية النقل والترجمة، ولا تخضع للنقد والمراجعة بالقدر الكافي.

وذلك لأن عملية النقد والمراجعة تحتاج إلى مزيد من الوقت للتأمل والمراجعة والنظر إلى التجربة من بعيد، وهي غير متوفرة بالتأكيد في مرحلة التواصل والتكوين، التي تحتاج إلى التلاحم والالتصاق، وهي أمور لا تسمح للنقد والفرز بالقدر الكافي. ورغم هذا، لا نعدم عند الشيخ رفاعة روح النقد

لبعض العادات والتقاليد الغربية، وخصوصاً في المجتمع الباريسي، مثل الاعتماد المطلق على العقل، وعدم التمسك بالدين، وغيرها من الأمور التي نبه إليها في كتابه الآنف الذكر.

لكن الحرية عند الشيخ رفاعة كنموذج عملي تطبيقي، تتضح أكثر من خلال حديثه عن التمدن في كتابه **مناهج الألباب**، الذي يرى فيه أن مصر، بتاريخها الثقافي والحضاري العظيم، والضارب في أعماق التاريخ بجذور راسخة، وبطبيعة أهلها، مؤهلة للتقدم بشقّيه المادي والمعنوي. هذا التقدم هو الوسيلة الوحيدة لتحقيق حرية الوطن والمواطن.

كما كان كتابه **المرشد الأمين في تربية البنات والبنين**، عملاً رائداً ليس في مجال فكره التربوي فحسب، وإنما أيضاً في رؤيته الفكرية العميقة، وتحليله النفسي المميز لشخصية المرأة، ومميزاتها ومؤهلاتها للمشاركة والمساهمة في تنمية ذاتها ومجتمعها، وهذا ما يعكس بعداً إنسانياً وحضارياً راقياً كإنسان ينظر إلى المرأة نظرة حضارية سامية، ويتحدث عن حقوقها في التعليم والعمل والمشاركة، ويتلمس جوانب نفسية وإنسانية في شخصيتها كالرقة والعاطفة والحب، مؤكداً أنها مميزات وليست عوامل ضعف كما يظن الكثيرون، ومن حقها التعبير عنها، والشعور بها.

وقد أثمرت جهود الشيخ رفاعة في المجتمع المصري في مجال التنمية الفكرية والاجتماعية آثاراً عظيمة؛ إذ دعا إلى تعليم البنات، وكان عضواً في لجنة إنشاء المدارس لنشر نور العلم والمدنية، كأهم شروط الحرية، ودعا إلى ما يمكن أن نسميه حوار الحضارات، وضرورة النظر إلى الآخر من منطلق جديد، بنظرة تقوم على معيار التقدم والتمدن، بدلاً من منطلق الإيمان والكفر؛ تلك الرؤية التي سادت العالم القديم في الشرق والغرب على السواء، وما زالت توجِد جحافل قوية على الجانبين تسير حسب الرؤية القديمة بدافع من الحروب الصليبية الطويلة، التي صبغت علاقات الشرق الإسلامي بالغرب المسيحي عبر قرون.

وإذا كانت لحظة الوعي الأولى ممثلة في الشيخ الطهطاوي عقلها الواعي، التي تتجلى الحرية في أحد تعريفاتها أنها حكم العقل. وإذا كانت بصدد لحظات التكوين، تؤسس لمجتمع جديد، ليس لديها الوقت الكافي للوقوف عند المصطلحات، والنظر إليها نظرة تقييم وتحديد، لأن ذلك يحتاج إلى رصيد ثقافي وحضاري في المجتمع، ومرحلة نضج لم تكن متوفرة زمن الشيخ الطهطاوي، فإن

تلميذ الشيخ حسين المرصفي (تلميذ الطهطاوي) وأحد أهم المثقفين المصريين في النصف الثاني من القرن التاسع عشر، اضطلع بهذا الدور المهم في تحديد معاني المصطلحات الجديدة في رسالته البالغة الأهمية في تاريخ الثقافة العربية والإسلامية الحديثة (**الكلم الثمان**) استكمالاً لجهد أسلافه في ضبط المصطلحات وبيان مضامينها، وهو ما عرف لدى أسلافنا بالحدود، مثل عمل التهانوي **كشاف اصطلاحات الفنون**، وعمل الجرجاني **التعريفات**، وغيرهما.

وقد رصد الشيخ المرصفي بثاقب وعيه ـ وهو الكفيف ـ المصطلحات الجديدة المعنى والمدلول في الثقافة العربية المعاصرة، مثل مصطلحات: الأمة والوطن والحكومة والعدل والظلم والسياسة والحرية والتربية، وكان من ثمار جهود الشيخ المرصفي، كأستاذ في مدرسة دار العلوم في المجتمع المصري، ثلة من ألمع التلاميذ، منهم من تتلمذ عليه مباشرة في دار العلوم، ومنهم من تأثر بفكره ومنهجه أمثال محمود سامي البارودي، وأحمد شوقي، وعبد الله فكري، ومحمد عبده، وحمزة فتح الله، وحفني ناصف، وحسن توفيق العدل، وحسين الجسر اللبناني. وكلهم منارات سامقة على طريق الحرية، وغرس من ثمار الشيخ المرصفي[1].

وإذا كان الشيخ الطهطاوي قد غرس البذرة بقوة في لحظة الوعي الأولى، فإن تلميذه الشيخ المرصفي كان بجهوده الفكرية والثقافية يمهد للحظة الوعي الثانية التي انبثقت من خلال تلاميذه، وعلى رأسهم الشيخ الإمام محمد عبده، الذي جسّد الحرية بفكره وسلوكه، وعلى يديه تجسدت قيمة الحرية في لحظة وعي مهمة، عبّرت عن نفسها في جميع مجالات الحياة الفكرية والاجتماعية والسياسية.

لقد جسّد الإمام الشيخ محمد عبده، رائد التجديد الديني والاجتماعي في مصر القرن العشرين، الحرية كقيمة، بفكره وسلوكه، لإيمانه العميق بأن الإسلام دين يؤمن بالتعددية الدينية والثقافية وبالاختلاف كحكمة إلهية ضرورية لاستمرار الحياة، كما في قوله تعالى ﴿**يا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ**﴾[2]، وأنه

---

(١) انظر مقدمة خالد زيادة في: حسين بن أحمد المرصفي، **رسالة الكلم الثمان**، تحقيق ودراسة خالد زيادة (بيروت: دار الطليعة، ١٩٨٢)، ص ٥ ـ ٨.

(٢) **القرآن الكريم**، «سورة الحجرات،» الآية ١٣.

سبحانه وتعالى لم يجبر الجمادات على الاعتراف به كخالق بل منحها حق الاختيار، فقال تعالى ﴿**ثُمَّ اسْتَوَى إِلَى السَّمَاءِ وَهِيَ دُخَانٌ فَقَالَ لَهَا وَلِلأَرْضِ ائْتِيَا طَوْعًا أَوْ كَرْهًا قَالَتَا أَتَيْنَا طَائِعِينَ**﴾[٣].

وإذا كان ذلك الاختيار في حق الجمادات محموداً، فما ظنكم به في حق الإنسان، الذي أكد سبحانه وتعالى حقه في الاختيار الحر في أن يكون مؤمناً بالله أو كافراً به، مشدداً على عدم الإكراه في الدين لأنه يتنافى مع طبيعة الحرية والاختيار، وهذا ما جاء في قوله تعالى ﴿**وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لآمَنَ مَنْ فِي الأَرْضِ كُلُّهُمْ جَمِيعًا أَفَأَنْتَ تُكْرِهُ النَّاسَ حَتَّى يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ**﴾[٤] وفي قوله تعالى في سورة البقرة: ﴿**لا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الغَيِّ فَمَنْ يَكْفُرْ بِالطَّاغُوتِ وَيُؤْمِنْ بِاللَّهِ فَقَدْ اسْتَمْسَكَ بِالْعُرْوَةِ الْوُثْقَى لا انفِصَامَ لَهَا وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ**﴾[٥]، وهذه إحدى الآيات الدالة على أن الإسلام لم يَبْنِ على السيف والدم، ولم يَفْتِ بالإكراه والعنوة على خلاف ما زعمه عدد من الباحثين من المنتحلين وغيرهم من أن الإسلام دين السيف مستدلين على ذلك بالجهاد، الذي هو أحد أركان هذا الدين.

وقد تقدم الجواب عنه ضمن البحث عن آيات القتال، وذكرنا هناك أن القتال الذي ندب إليه الإسلام، ليس لغاية إحراز التقدم وبسط الدين بالقوة والإكراه، بل لإحياء الحق والدفاع عن أنفس، تؤمن بالفطرة، بالتوحيد. وأما بعد انبساط التوحيد بين الناس وخضوعهم لدين النبوة ولو بالتهود والتنصر، فلا نزاع لمسلم مع موحد ولا جدال، فالإشكال ناشئ عن عدم التدبر.

ويظهر مما تقدم أن الآية، أعني قوله ﴿**لا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ**﴾، غير منسوخة بآية السيف كما ذكره بعضهم. ومن الشواهد على ذلك التعليل الذي فيها، أعني قوله ﴿**قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الغَيِّ**﴾ فإن الناسخ ما لم ينسخ علة الحكم لم ينسخ الحكم نفسه، فإن الحكم باق ببقاء سببه، ومعلوم أن تبين الرشد من الغي في أمر الإسلام أمر غير قابل للارتفاع بمثل آية السيف، فإن قوله ﴿**فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ**﴾[٦] مثلاً، أو قوله تعالى ﴿**وَقَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ الَّذِينَ يُقَاتِلُونَكُمْ**﴾[٧] لا يؤثران في

(٣) المصدر نفسه، «سورة فصلت،» الآية ١١.
(٤) المصدر نفسه، «سورة يونس،» الآية ٩٩.
(٥) المصدر نفسه، «سورة البقرة،» الآية ٢٥٦.
(٦) المصدر نفسه، «سورة التوبة،» الآية ٥.
(٧) المصدر نفسه، «سورة البقرة،» الآية ١٩٠.

ظهور حقية الدين شيئاً حتى ينسخا حكماً معلولاً لهذا الظهور. وبعبارة أخرى، الآية تعلل قوله ﴿**لا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ**﴾ بظهور الحق: وهو معنى لا يختلف حاله قبل نزول حكم القتال وبعد نزوله، فهو ثابت على كل حال، وهو غير منسوخ[٨].

وإذا كانت الشعوب تحتاج إلى الإبداع الذاتي بعد فترة التكوين الأولى، التي تستلزم التواصل والنقل ـ مرحلة الطهطاوي ـ قبل أن تأتي مرحلة النقد والإضافة ـ مرحلة محمد عبده ـ، فقد كانت جهود الشيخ عبد المتعال الصعيدي تمثل بحق مرحلة إبداع ذاتي غير متأثر بفكر غربي وافد، في تأصيل فكري جديد لقضية الحرية الفكرية والحرية الدينية في الإسلام ـ وهما عنوانا كتابين له ـ تعد تأسيساً للحظة انطلاق جديدة في الوعي بالذات، ونرى إرهاصاتها تلوح في الأفق.

ويجب أن تكون رؤية الشيخ الصعيدي بشأن الحرية الفكرية والدينية، رؤية رحبة تعتمد على تأصيل القضية بعيداً عن المواقف المسبقة، كما أنها ليست تكراراً لآراء سابقة، أو ترديداً دون وعي لما هو مألوف وثابت لدى أسلافنا، حول قضية حرية الفكر والاعتقاد، ولو كان فكر الشيخ عن الحرية قد لقي ما يستحق من تقدير وعناية في فكرنا المعاصر، لجنبنا الكثير من المعارك الوهمية، التي لم تنتج سوى مزيد من تمزيق وحدة الصف، والتراشق اللفظي المسف، والتجاذبات والخلافات التي استنفدت جهوداً، وسالت من أجلها دماء غير زكية، وتطايرت في إثرها شظايا الوهم في كل اتجاه.

وهذا ما يعكس حيرة مجتمع ممزق، أكثر مما يعكس حيوية فكرية ورؤى محددة، تجلت بوضوح في مجموعة من الأحداث المؤسفة، مثل قضية نصر حامد أبو زيد، ورواية **وليمة لأعشاب البحر**، وغيرهما من الموضوعات التي سودت حولها عشرت الأطنان من الورق، لم تستحق مع الأسف ثمن الورق الذي سود فيها، ولا الأحبار التي سالت عليها، ولم يكن أحد ممن أثار غبار هذه المعارك يبغي وجه الله، ولا مصلحة المجتمع، ولا خدمة البحث العلمي، وإنما كانت مواقفه أيديولوجية وعصبية قبلية أولاً وقبل كل شيء، حتى وإن حسنت نوايا بعض من شارك في تلك المعارك، لأن كثيراً من النوايا الحسنة أضرت ولم تصلح، فالدبة التي قتلت صاحبها، كانت تريد له نوماً هادئاً بعيداً عن طنين الذباب!

---

(٨) محمد حسين الطباطبائي، **الميزان في تفسير القرآن**، <http://www.holyquran.net/tafseer/almizan/index.html>.

لقد ذهب الشيخ الصعيدي إلى حق الإنسان في الإيمان بالله، وحقه في النكوص عن هذا الإيمان، دون أدنى مسؤولية جنائية ولا اجتماعية تلحقه نتيجة ذلك، فكان جريئاً في مناقشة قضية الردة، التي انتهى فيها إلى رأي واضح، وهي أن الجزاء فيها ديني، فقط أمره لله سبحانه وتعالى، وأن ما جاء في القرآن عن الردة لا يستوجب القتل، وفنّد الآراء المخالفة، وانتهى إلى أن جزاء المرتد يكون أخروي فقط، أمّا في الدنيا فيدعى إلى الإسلام كما يدعى غير المسلم وفقط، كما أكد أن الحرية والمساواة حق لجميع أبناء الوطن، بغض النظر عن دينهم أو اعتقادهم.

وذهب إلى أن الإسلام جاء ليؤكد الحرية، التي حوّلها بعض الحكام إلى استبداد، وذهب علماء السوء لتبرير هذا الاستبداد، الذي يتناقض صراحة مع جوهر الإسلام، الذي جاء لتحرير الإنسان من القيود التي تعوق مسيرته وحريته، كمخلوق حر له حريته الكاملة في التعبير عن رأيه وفكره، وفي حريته في اختيار دينه، كما له حريته في اختيار حاكمه، وفي نقده ومعارضته متى ثبت له خطأ الحاكم أو من يمثله، دون قيد أو شرط يهدد حياة الإنسان.

ونتناول في ما يلي رؤية الطهطاوي لقضية الحرية بالتفصيل:

أولاً: قضية الحرية عند الطهطاوي

اكتسب مفهوم الحرية عند الطهطاوي معنى جديداً لم تعهده الثقافة العربية من قبل، ولا يمكن أن نفصل بين هذا المفهوم الجديد للحرية عنده، والتطورات التي شهدها المجتمع المصري مع قدوم الحملة الفرنسية عام ١٧٩٨م، ورحيلها عام ١٨٠١م. ثم إدراك المجتمع المصري حاجته إلى التغيير وضرورة الخروج من أقبية العصور الوسطى، وهذا لن يتم إلا إذا استعاد الشعب، كمجتمع، حريته في تحديد مصيره، وفي اختيار حاكمه. وهذا ما عبّر عنه أحد رموز المرحلة الفكرية الشيخ حسن العطار، وأستاذ الطهطاوي بقوله: «إن بلادنا لا بد أن تتغير أحوالها، ويتجدد بها من العلوم والمعارف ما ليس فيها»[٩].

وذلك أن الحملة الفرنسية أحدثت ما يشبه الصدمة للمجتمع المصري من خلال عدة أمور، على رأسها القوة العسكرية التي تستخدم أسلحة حديثة لم يكن

---

(٩) رفاعة رافع الطهطاوي، **الأعمال الكاملة لرفاعة رافع الطهطاوي**، دراسة وتحقيق محمد عمارة، ٤ ج (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٧٣ ـ ١٩٧٧)، ج ١، ص ١٩.

للمصريين عهد بها. ثم من خلال المعهد العلمي الذي ضم نخبة من العلماء الفرنسيين المرافقين للحملة. وقد تردد على هذا المعهد عدد من رجال الفكر المصريين، كالمؤرخ عبد الرحمن الجبرتي، الذي يقف مشدوهاً مما رآه من تجارب أجراها علماء المعهد. كما كان الشيخ حسن العطار يتردد على المعهد، وكان على علاقة بعلمائه، وشاهد فيه من العلوم الحديثة التي لم يكن للمصريين عهد بها من قبل. وقد أدرك هؤلاء المصريون ضرورة مواكبة التقدم الحديث في مجال العلوم، حتى يلحقوا بركب العصر الحديث في الغرب، الذي فتحت الحملة الفرنسية أعينهم عليه.

وبناء عليه، لم يكن مفهوم الحرية عند الطهطاوي بحال من الأحوال، بعيداً عن هذا الجو العام في مصر، الذي أدرك ضرورة التحديث من خلال الواقع الجديد الذي فرض نفسه آنذاك، والذي كان من ثماره ممارسة الحرية السياسية، وانتخاب أول حاكم بإرادة المصريين في العصر الحديث هو الألباني محمد علي، الذي سعى جاهداً بهمة وإرادة، إلى بناء مجتمع حر متطور غير منقطع الصلة بالتقدم الغربي والمنجزات الغربية الحديثة، فأخذ يرسل البعثات والوفود إلى أوروبا لدراسة العلوم الحديثة، وخصوصاً في مجال العلوم العملية والتطبيقية التي يحتاج إليها في بناء مجتمع حديث، حاجته إلى إدارة حديثة تواكب التطورات المعاصرة، وبناء جيش حديث متطور يحمي المجتمع المصري.

لم تكن هذه التطورات كلها بعيدة عن حديث الطهطاوي عن الحرية، وذلك باعتباره كان جزءاً من تلك التجربة الحية، وأبرز ملامحها، وأفضل من عبّر عنها قولاً وفعلاً، من خلال تجربته في فرنسا كطالب بعثة يرصد ملامح التجربة الفرنسية عن قرب، ومن خلال المهمات التي أوكلت إليه في مصر، والمناصب التي تقلدها، والدور الذي مارسه في تاريخ مصر الحديث.

فقد كان الطهطاوي أول عين عربية تأملت في وعي عميق، ومن موقع المحب الناقد، حضارة الغرب الحديثة، ممثلة في حضارة الفرنسيين، وذلك لأن الفرق كان شاسعاً بين واقع وطنه وواقع فرنسا: تخلف هنا وازدهار هناك، فحاول الرجل، الذي ذهب إلى باريس عام ١٨٢٦م بزيّه الشرقي وتصوراته الإسلامية، أن يصنع لوطنه صنيع الذين نقلوا إلى العرب الأقدمين فكر اليونان وعلومهم، وتراث الفرس وفنهم، وفلسفة الهند وحكمتها... وكما أدخل هؤلاء الأسلاف أمة العرب في مركز التأثير الإنساني، وجعلوها تعطي الحضارة الإنسانية عطاءها الفني السخي، فإن الطهطاوي عزم على أن يعيد أمته مرة ثانية إلى القيام بدورها هذا.

من أجل هذا ناضل الطهطاوي في سبيل وصل الخيوط بين وطنه ومراكز الحضارة الحديثة في أي مكان، ووقف موقف العداء من دعوات العزلة وعقد النقص التي تودي إلى الانغلاق على الذات. فأخذ يدعو قومه إلى الانفتاح على المجتمعات، ويسفّه دعاة العزلة. ويرى أن هذه المخالطة بين المصريين وغيرهم من أهل الحضارة الغربية هي من أهم إنجازات محمد علي، لأنها الداء الشافي والعلاج المعافي للداء الذي عاناه العرب عدة قرون[١٠].

فالحرية عند الطهطاوي، لازمة أساسية لبناء مجتمع حديث، وذلك على اعتبار أن التمدن حسب تعبيره يبنى على ركيزتين أساسيتين هما: العدل والحرية.

يتحدث الطهطاوي في **مناهج الألباب** عن التمدن في مصر منذ قديم الزمان، وتفردها عن غيرها من الأمم في الفنون والمعارف، وأنه قد عاد إليها مجدها من جديد بفضل محمد علي وخلفائه الذين عززوا الوطن بالعلوم والمعارف ونشروا فيه قواعد التمدن، واستقامت الأمور بتحري العدل، فاعتدلت مصالح الجمهور، وبهذا أحرزت مصر بين الممالك المتمدنة أسنى الرتب، وصارت بين بلاد الشرق أفضل الأقطار.

ولا يجحد الطهطاوي تمدنها ورقيها في ترسيخ مفهوم الوطنية. وبناء عليه يؤكد ضرورة التواصل مع الحضارة الغربية، لأنها وسيلة عظمى لرقي الوطن، كما أنها وسيلة لترسيخ روابط الألفة والحوار بين الشعوب[١١].

فمصر تحقق لها اسمها المتعارف عليه، وذلك بمصير الناس إليها واجتماعهم فيها، من أجل تحقيق منافعهم ومكاسبهم أكثر من غيرها من البلاد. ويعود الفضل إلى حُسن موقعها، الذي كان له دور في تمدنها وتقدمها العمراني والإنساني. كما كان لهذا الموقع أثره في أخلاق أهلها وتهذيب طباعهم. علاوة على ذلك، عرف أهلها من خلال مخالطتهم لغيرهم من الأمم والشعوب أهمية الحوار وتبادل الخبرات.

ويلعب الدين دوراً أساسياً، كأحد أسباب التمدن والعمران في مصر منذ قديم الزمان. فالمصريون يؤمنون بالأديان، وعرف ملوكها وحكماؤها التوحيد، وهكذا سلكوا أسباب التقدم عن طريق: تهذيب الأخلاق بالآداب الدينية

(١٠) المصدر نفسه، ج ١، ص ٩٣.

(١١) رفاعة رافع الطهطاوي، «مناهج الألباب،» في: المصدر نفسه، ج ١، ص ٢٤٥ وما بعدها.

والفضائل الإنسانية، وأهميتها في حفظ السلوك الإنساني من الرذائل والموبقات، من أجل هذا كان الدين أقوى قاعدة في صلاح الدنيا واستقامتها، وهو زمام للإنسان، لأنه ملاك العدل والإحسان.

فالدين الصحيح هو الذي عليه مدار العمل في التعديل والتجريح، وحقيق على العاقل أن يتمسك به، ويحافظ عليه متعبداً، فأدب الشريعة ما أدى الغرض، وأدب السياسة ما عمر الأرض، وكلاهما يرجع إلى العدل الذي به سلامة السلطان، وعمارة البلدان، لأن من ترك الغرض فقد ظلم نفسه، ومن خرب الأرض فقد ظلم غيره، وأظلم بالإساءة أمسه[١٢].

والدين أصل ضروري في عملية التمدن والعمران، ويلاحظ تأثر الطهطاوي بابن خلدون في حديثه عن التمدن والعمران في مقدمته. كما يلاحظ إيثاره للمصطلح الإسلامي في هذا المجال على غيره من المصطلحات، فمصطلح التمدن والعمران مصطلح إسلامي. وقد كان للشيخ الطهطاوي فضل نشر مقدمة ابن خلدون في مطبعة بولاق بالقاهرة عام ١٨٥٧، بإيعاز من المستشرق الفرنسي دوساسي[١٣].

من أجل ذلك يقسم التمدن إلى نوعين: معنوي ومادي.

أمّا التمدن **المعنوي**، وهو التمدن في الأخلاق والعادات والآداب وفي الدين والشريعة، فإنه قوام الأمة المتمدنة التي تسمى باسم دينها وجنسها، كالأمة العربية الإسلامية، وذلك لتميزها من غيرها، فمن أراد أن يقطع عن ملّة تدينها بدينها، أو يعارضها في حفظ ملتها (المخفورة الذمة شرعاً) فهو في الحقيقة معترض على مولاه. فقد قضت الحكمة الإلهية أن تتصف تلك الأمة بهذا الدين، فمن يستطيع معارضة المشيئة الإلهية ﴿**ولو شاء ربك لجعل الناس أمة واحدة**﴾[١٤].

ويؤكد الطهطاوي الحرية الدينية، وحق الفرد في اختيار دينه، حتى لو خالف دين الدولة التي يعيش فيها، شريطة ألا يؤدي ذلك إلى إلحاق ضرر بنظام الدولة التي يعيش فيها، فيقول:

«أما وقد اتسع نطاق الإسلام، فكل أمرئ وما يختار، فبهذا كانت رخصة

---

(١٢) المصدر نفسه، ج ١، ص ٢٥٠.

(١٣) انظر مقدمة زيادة في: المرصفي، **رسالة الكلم الثمان**، ص ١٢.

(١٤) **القرآن الكريم**، «سورة هود،» الآية ١١٨.

التمسك بالأديان المختلفة جارية عند كافة الملل، ولو خالف دين المملكة المقيمة بها، بشرط أن لا يعود منها على نظام المملكة أدنى خلل، كما هو مقرر في حقوق الدول والملل»[١٥].

ورغم إعجاب الطهطاوي بالنموذج الفرنسي في الحرية، فإنه ينتقد الفرنسيين لاعتمادهم المطلق على العقل وبُعدهم عن الدين، وهو ما أبرزه في **تلخيص الإبريز** بقوله:

«وقد أسلفنا أن الفرنساوية من الفرق التي تعتبر التحسين والتقبيح العقليين، وأقول هنا: أنهم ينكرون خوارق العادات، ويعتقدون أنه لا يمكن تخلف الأمور الطبيعية أصلاً، وأن الأديان إنما جاءت لتدل الإنسان على فعل الخير واجتناب ضده. وأن عمارة البلاد وتطرق الناس وتقدمهم في الآداب والظرافية تسد مسد الأديان، وأن الممالك العامرة تصنع فيها الأمور السياسيّة كالأمور الشرعية. ومن عقائدهم القبيحة قولهم: إن عقول حكمائهم وطبائعييهم ـ يقصد علماء الطبيعة ـ أعظم من عقول الأنبياء وأزكى منها. ولهم كثير من العقائد الشنيعة، كإنكار بعض القضاء والقدر»[١٦].

وينتقد تحررهم من الدين، فهم نصارى بالاسم فقط، فلا يعتنون بما حرّمه دينهم أو أوجبه أو نحو ذلك، ويرون أن العبادات التي لا تعرف حكمتها هي من قبيل البدع والأوهام. وينتقد عدم زواج القساوسة، ويعدّ ذلك نقيصة تزيدهم فسقاً، كما ينتقد ما يسمى الاعتراف بالذنوب من العامة أمام القساوسة فيغفر له القس ذنوبه.

والتزاماً بالأمانة يذكر الطهطاوي نقد دي ساسي وتعقيبه على قوله بتحرر الفرنسيين من الدين، فيذكر دي ساسي أن كلام الطهطاوي يصدق على أهل باريس وكثير من الفرنسيين ممن يهتمون بشؤون الدنيا فقط. لكن في مقابل ذلك يوجد من يقيم دين آبائه، ويؤمن بالله واليوم الآخر، ويعمل الصالحات، من كل صنف وفئة من الرجال والنساء[١٧].

وأمّا التمدن **المادي**، فهو التقدم في ما يحتاج المجتمع إليه في سائر شؤون

---

(١٥) رفاعة رافع الطهطاوي، «مناهج الألباب،» في: الطهطاوي، **الأعمال الكاملة لرفاعة رافع الطهطاوي**، ج ١، ص ٢٥١.

(١٦) رفاعة رافع الطهطاوي، «تلخيص الإبريز،» في: المصدر نفسه، ج ٢، ص ٧٩.

(١٧) المصدر نفسه، ج ٢، ص ١٥٥ وما بعدها.

الفنون مما يسميه «المنافع العمومية» كالزراعة والتجارة والصناعة، وهي تختلف من بلد إلى آخر قوة وضعفاً، طبقاً للممارسة، وهو أمر لا غنى عنه في عملية التقدم والتمدن[١٨].

من الأمور الواضحة تأثر الطهطاوي في حديثه عن المنافع العمومية بالأصوليين في حديثهم عن المقاصد الشرعية، وكيفية تحقيقها للمصالح العامة في حياة الفرد والمجتمع، على النحو الذي فصّله الشاطبي في حديثه عن الكليات الخمس في كتابه **الموافقات**، مهتدياً بجهود السابقين عليه، وخصوصاً الغزالي في **المستصفى**، الذي تأثر فيه بأستاذه الجويني في **البرهان**[١٩].

والسنن الكونية تؤكد أن الأيام دول، وكل أمة تأخذ حظها من التمدن فترة من الزمن، ولكن هذا لا يتحقق إلا بعزيمة أصحابها وحبهم لأوطانهم، إلى درجة أن الطهطاوي يشبّه حب الأوطان بحرارة تسري في أبدان أهلها، وأنها تغلب على حرارتهم الغريزية، وتغلب على القوة الأولية، وبهذا تتحقق للوطن أمانيه من التمدن الحقيقي، بشقّيه المعنوي والمادي.

جملة القول إن عوامل التمدن اجتمعت في مصر، وهذا ما يؤكده الطهطاوي فيقول:

«فقد أجمع المؤرخون على أن مصر، دون غيرها من الممالك، عظم تمدنها، وبلغ أهلها درجة عالية في الفنون والمنافع العمومية، فكيف لا وأن آثار التمدن وأماراته وعلاماته مكثت بمصر نحو ثلاثة وأربعين قرناً يشاهدها الوارد والمتردد، ويعجب من حسنها الوافد والمتفرج، مع تنوعها كل التنوع، فجميع المباني التي تدل على عظم ملوكها وسلاطينها هي من أقوى دلائل العظمة الملوكية وبراهينها»[٢٠].

ويضرب مثلاً بالأمة الفرنسية على تمدنها وبلوغها درجة عالية من الحضارة بالمعرفة والآداب التي تجلب الأنس وتزين العمران، والبلاد الأوروبية عموماً مشحونة بأنواع المعارف، لكن فرنسا تمتاز من غيرها من بلاد أوروبا بكثرة تعلقها بالفنون والمعارف، فهي أعظم أدباً وعمراناً[٢١].

---

(١٨) الطهطاوي، «مناهج الألباب،» ج ١، ص ٢٥١.

(١٩) رضوان السيد، «حقوق الإنسان في الفكر الإسلامي المعاصر،» <http://www.balagh.com/mosoa/horiat/rr0m6hi7.htm>.

(٢٠) الطهطاوي، «مناهج الألباب،» ج ١، ص ٣٨٣.

(٢١) الطهطاوي، «تلخيص الإبريز،» ج ٢، ص ١٠٧.

وعلامات التمدن ودلائل العظمة تقوم على ثلاث ركائز هي:

ـ حسن الإدارة الملكية (السلطة السياسية)؛

ـ السياسة العسكرية (القوة التي تحمي الدول وتحفظ لها سيادتها)؛

ـ معرفة الألوهية (الدين الذي ينظم حياة الناس على أسس من العدل والشورى).

وهذه الأسس الثلاثة للتمدن كانت موجودة في مصر منذ القدم، وبلغت درجة عظيمة واستمرت عبر القرون[٢٢]. ويتحدث الطهطاوي عن تجربة يوسف عليه السلام في مصر، التي يستفاد منها «أنه كان بمصر إذ ذاك أحكام عادلة، وقوانين مرتبة، وحدود مشروعة خالية من الأغراض والنفسانيات وهي نتيجة التمدن التام»[٢٣].

والسياسي الماهر هو الذي لا يضيق على شعبه، ويسير بينهم بالعدل، ويحترم حريتهم الدينية، وعاداتهم الاجتماعية. ويستشهد بسيرة الإسكندر الأكبر وحنكته في تعامله مع الأمم والشعوب الذي أخضعها لسيطرته، فلم يضيق على حرياتهم، ولم يتدخل في أفكارهم ولا معتقداتهم[٢٤].

واضح مما تقدم أن الطهطاوي يريد إبراز دور مصر كدولة مؤهلة تاريخياً للتمدن والتقدم واستيعاب التجارب الحديثة في الحرية، لدى الأمم المتقدمة وهو ما ركز عليه في كتاب **مناهج الألباب**.

يقسم الطهطاوي الحرية إلى خمسة أقسام على النحو التالي:

الأول ـ الحرية الطبيعية: وهي التي خلقت مع الإنسان، وانطبع عليها كالأكل والشرب... مما لا ضرر فيه على الإنسان نفسه ولا على إخوته.

الثاني ـ الحرية السلوكية: التي هي حسن السلوك ومكارم الأخلاق... وهي الوصف اللازم لكل فرد من أفراد الجمعية ـ المجتمع ـ المستنتج من حكم العقل، بما تقتضيه ذمة الإنسان وتطمئن إليه نفسه في سلوكه في نفسه، وحسن أخلاقه مع غيره.

---

(٢٢) الطهطاوي، «مناهج الألباب،» ج ١، ص ٣٨٣ ـ ٣٨٦.

(٢٣) المصدر نفسه، ج ١، ص ٣٩٠.

(٢٤) المصدر نفسه، ج ١، ص ٣٩٩ ـ ٤٠٤.

الثالث ـ الحرية الدينية: وهي حرية العقيدة والمذهب، بشرط ألا تخرج عن أصل الدين، كآراء الأشاعرة والماتريدية في العقائد، وآراء أرباب المذاهب المجتهدين في الفروع.

ومثل ذلك حرية المذاهب السياسية، وآراء أرباب الإدارات الملكية في إجراء أصولهم وقوانينهم وأحكامهم على مقتضى شرائع بلادهم، فإن ملوك الممالك ووزراءهم مرخصون ـ أي أحرار ـ في طرق الإجراءات السياسية بأوجه مختلفة، ترجع إلى مرجع واحد هو حسن السياسة والعدل.

الرابع ـ الحرية المدنية: وهي حقوق العباد والأهالي الموجودين في مدينة، بعضهم على بعض، فكأن الهيئة الاجتماعية المؤلفة من أهالي المملكة تضامنت وتواطأت على أداء حقوق بعضهم البعض، وإن كل فرد من أفرادهم ضمن للباقين أن يساعدهم على فعل كل شيء لا يخالف شريعة البلاد ـ قانونها ـ ، وألا يعارضوه، وأن ينكروا جميعاً على من يعارضه في إجراء حريته، بشرط ألا يتعدى حدود الأحكام.

الخامس ـ الحرية السياسية: أي الدولية ـ نسبة إلى الدولة ـ وهي تأمين الدولة لكل فرد من أهاليها على أملاكه الشرعية المرعية، وإجراء حريته الطبيعية دون أن تتعدى عليه في شيء منها، فبهذا يباح لكل فرد أن يتصرف في ما يملكه جميع التصرفات الشرعية[٢٥].

واضح في حديث الطهطاوي السابق عن أقسام الحرية تأثره الواضح بفكر التنوير الفرنسي؛ ففي حديثه عن الحرية السياسية مثلاً، يتضح حديثه عن العقل باعتباره مصدراً للحرية والفعل. كما إن حديثه عن النوع الخامس، وهو ما سماه الحرية السياسية، قصد حرية سياسة الإنسان لنفسه في تصرفه في شؤونه الخاصة، وهي ما يمكن أن نسميها حريته في تدبير شؤونه الاقتصادية[٢٦].

يؤكد الطهطاوي ـ بعد هذا العرض لأقسام الحرية الخمسة ـ على أن الحرية بهذا المفهوم الواسع والممتد الذي يتضمن هذه المعاني، هي الوسيلة العظمى لسعادة أهل البلاد، لأن الحرية التي تستند إلى قوانين عادلة، هي أعظم وسيلة لتحقيق

---

(٢٥) رفاعة رافع الطهطاوي، «المرشد الأمين للبنات والبنين،» في: الطهطاوي، **الأعمال الكاملة لرفاعة رافع الطهطاوي**، ج ٢، ص ٤٧٣ وما بعدها.

(٢٦) انظر: المصدر نفسه، ج ١، ص ١٦٨ ـ ١٧٠.

الاستقرار والسعادة بين المواطنين، وهي سبب تعلقهم بوطنهم وحبهم له.

ويلاحظ أن هذه الأقسام الخمسة تبدو محاولة من الطهطاوي للتوافق مع كليات الشريعة الخمس، كما هي لدى الأصوليين، هي حفظ النفس والعقل والمال والعرض والدين، وترتيب المقاصد بين ضرورية وحاجية وتحسينية، حسب الحاجة والمصلحة[٢٧].

ويحق لكل مواطن أن يمارس حقوقه في إطار القانون، دون إكراه على مخالفة النظام. وذلك لأن من حق كل مواطن أن يتمتع بحريته في نطاق الشرع والقانون، لأن حرمانه من هذا الحق يعتبر تضييقاً عليه واعتداء على حريته دون وجه حق، ويعد ذلك اعتداء على حقوق المواطن المخوّلة له شرعاً وقانوناً، لأن حرية المواطنين في ظل نظام عادل قوي لا يخشى منها على الدولة، ولكن معرفة حق المواطن وحق الحاكم واحترام كل طرف للآخر، دون اعتداء من طرف على الآخر، من أهم أسباب قوة الدولة واستقرارها وحفظ حقوق الحاكم والمحكوم[٢٨].

والقانون هو أساس العدل ومعياره، ويضرب الطهطاوي على ذلك مثلاً بما هو كائن عند الفرنسيين، فكان ذلك «من أسباب تعمير الممالك وكثرة معارفهم، وتراكم غناهم، وارتاحت نفوسهم، فلا تسمع فيهم من يشكو ظلماً أبداً، والعدل أساس العمران»[٢٩].

وتعدّ الحرية أمراً فطرياً كرم الله بها الإنسان وفضّله على جميع المخلوقات، وبناء عليه يجب أن يتمتع بحريته في إعزاز وطنه وإخوته ورؤسائه. كما يعدّ التزام الفرد بقوانين الدولة وقيامه بواجباته تجاه وطنه، كالجهاد والعمل، واجباً وطنياً. فعلى سبيل المثال، يعدّ الدفاع عن الوطن ضد أعدائه دفاعاً عن الحرية، والحرية تستلزم العلم، ومحاربة الجهل، ومعرفة حقوق المواطن، من أجل تحقيق التقدم والمدنية.

والحرية تستلزم المساواة بين المواطنين في جميع الحقوق والواجبات، لكن ليس معنى هذا أن يأخذ إنسان ما لا يستحقه، فكل إنسان حسب قدراته

---

(٢٧) الطاهر بن عاشور، **مقاصد الشريعة الإسلامية** (تونس: الدار التونسية، ١٩٧٨)، ص ٨٠ ـ ٨٣، وعلي حسب الله، **أصول التشريع الإسلامي** (القاهرة: دار المعارف، ١٩٦٤)، ص ٢٩٩.

(٢٨) الطهطاوي، «المرشد الأمين للبنات والبنين،» ج ٢، ص ٤٧٥.

(٢٩) الطهطاوي، «تلخيص الإبريز،» ج ٢، ص ٩٥.

وإمكانياته، والمساواة تدعم الحرية بين أفراد المجتمع. وبناء عليه، «فإن حريتهم توضع على أساس متين، وتكون مملكتهم راسخة القواعد، لا يعتريها الخلل من بين يديها ولا من خلفها»[٣٠].

ولم يقتصر حديث الطهطاوي عن الحرية على الدعوة والتنظير الفكري المجرد، ولكنه سعى إلى تطبيق هذه الأفكار وتجسيدها في الواقع العملي، من خلال حديثه عن حرية المرأة ودفاعه المستميت عن حقها في التعليم والمشاركة، فكان في الشرق رائداً في هذا المجال، الذي لم يطرقه أحد قبله في العصر الحديث، كما كان رائدا للفكر العربي والإسلامي الحديث عن جدارة واستحقاق، وهذا ما سنناقشه في الصفحات التالية.

ثانياً: حرية المرأة عند الطهطاوي

يعدّ رفاعة الطهطاوي بحق الرائد الأول لقضية تحرير المرأة في الشرق العربي والإسلامي، وأول من سعى إلى تحريرها من قيود العصور الوسطى، وعمل على تطبيق أفكاره في الواقع العملي، فسعى إلى تعليمها حتى تحظى بحقوقها كإنسان مثلها مثل الرجل في الحقوق والواجبات، فكان عضواً في لجنة تنظيم التعليم التي اقترحت في عام ١٨٣٦ العمل على تعليم البنات.

وجاء حديث الطهطاوي عن تحرير المرأة في سياق حديثه العام عن ضرورة تحرير المجتمع المصري، والعمل على نهضته وتقدمه، على اعتبار أن المرأة ركن من أركان المجتمع لا تقوم نهضته الحقيقية دون مشاركتها وتمتعها بحريتها، كإنسان له حقوق وواجبات اجتماعية وإنسانية. وقد ضمن هذا كتابه **المرشد الأمين في تربية البنات والبنين**.

يبدأ حديثه عن التربية كتنمية حسية ومعنوية للأطفال، عن طريق تربية الجسد وتربية الروح، وتشترك في هذه التنمية ثلاثة أنواع من الغذاء:

الأول: تغذية مرضعات الأطفال بالألبان.

الثاني: تغذيتهم بإرشاد المرشد الذي يتولى التأديب الأولي للأطفال وتهذيب أخلاقهم، وتعويدهم التطبع بالطباع الحميدة، والآداب والأخلاق.

---

(٣٠) الطهطاوي، «المرشد الأمين للبنات والبنين،» ج ٢، ص ٤٧٧.

الثالث: تغذية عقولهم بتعليم المعارف والكمالات، وهذه وظيفة الأستاذ المربي.

هذه الأنواع الثلاثة تبدو سهلة، لكنها عملية شاقة وعسيرة تحتاج إلى أصول وقواعد، بالإضافة إلى محبة الأطفال من كل من يتعامل معهم من مرضعين ومربين وأساتذة. وتهدف إلى تهذيب الجنس البشري ذكوراً وإناثاً، حتى يستفيد منها الصبي في هيئة ثابتة يتّبعها ويتخذها عادة، وتصير له دأباً وشأناً وملَكة. وبناء عليه، فالتربية المعنوية هي «فن تشكيل العقول البشرية، وتكييفها بكيفية حسنة مألوفة، وغايتها إيجاد ملَكة راسخة في الصغير تحمله على التخلق بحسن الأخلاق حسب الإمكان، بحيث تحصل من هيئة تربيته الأفعال الجميلة المحمودة عقلاً وشرعاً بسهولة ويسر، كطلاقة الوجه، والحلم، والشفقة...»[٣١].

وحديث الطهطاوي عن أن هدف التربية تكوين ملَكة راسخة في الصغير تحمله على التخلق بالأخلاق الحسنة حتى يصير ذلك طبعاً وسجية، أمر مألوف في تراثنا ولدى المعنيين من أسلافنا[٣٢].

وتربية أفراد المجتمع، ذكوراً وإناثاً، يترتب عليها حُسن تربية المجتمع بكامل هيئته، والأمة التي أحسنت تربية أبنائها وأعدّتهم لينفعوا أوطانهم هي أمة سعيدة، فعن طريق التربية السليمة تصل إلى السعادة، ويصبح أبناؤها سبب رفعتها وعزها. والأمة التي تتقدم فيها التربية يتقدم فيها أيضاً التقدم والتمدن على وجه تكون به أهلاً للحصول على حريتها[٣٣].

والتربية أمر واجب في حق أبناء الأمة ذكوراً وإناثاً. وقد عهدت الأمم منذ القدم تربية كل ما ينفع الإنسان من الحيوانات الأليفة، كالخيول والنحل ودود القز والببغاوات.

قضية التربية والتعليم واجب في حق أبناء الأمة ذكوراً وإناثاً. وقد أولاها الإسلام عناية خاصة بصورة لم تعهدها الأمم السابقة، وهذا ما يفهم من الخطاب القرآني، الذي أمر بالقراءة في جميع المجالات باعتبارها سر التقدم ومفتاح المعرفة.

---

(٣١) المصدر نفسه، ج ٢، ص ٢٧٧ وما بعدها.

(٣٢) انظر: أحمد عرفات القاضي، **الفكر التربوي عند المتكلمين المسلمين ودوره في بناء الفرد والمجتمع** (القاهرة: مطابع الهيئة المصرية العامة للكتاب، ٢٠٠٥)، ص ٦٥ ـ ٧٩.

(٣٣) الطهطاوي، «المرشد الأمين للبنات والبنين،» ج ٢، ص ٢٧٨ وما بعدها.

فكان أول ما نزل من التنزيل آية ﴿**إِقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ**﴾[٣٤] وهو دليل على أن الإسلام يدشن عهداً جديداً ومرحلة جديدة ودستوراً جديداً، لم تعهده الأمم السابقة، ولا حتى الرسالات التي سبقت الإسلام. فرسالة الإسلام تقوم على العلم والمعرفة كركائز أساسية في بناء أمة جديدة، وأكد ذلك بقوله تعالى في سورة الزمر ﴿**قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لا يَعْلَمُونَ إِنَّمَا يَتَذَكَّرُ أُوْلُوا الأَلْبَابِ**﴾[٣٥].

وجعل الإسلام ذلك الأمر فرضاً على المسلمين، لا فرق بين رجل أو امرأة، بنص الحديث النبوي: «طلب العلم فريضة على كل مسلم». وأيضاً قول الرسول (ﷺ) «من سلك طريقاً يلتمس فيه علماً سهل الله له طريقاً إلى الجنة وإن الملائكة لتضع أجنحتها رضا لطالب العلم وإن طالب العلم يستغفر له من في السماء والأرض حتى الحيتان في الماء وإن فضل العالم على العابد كفضل القمر على سائر الكواكب إن العلماء هم ورثة الأنبياء إن الأنبياء لم يورثوا ديناراً ولا درهماً إنما ورثوا العلم فمن أخذه أخذ بحظ وافر»[٣٦].

ولا يظنن أحد أن لفظ مسلم في الحديث خاص بالرجل دون المرأة، على اعتبار أن لفظ مسلم مذكر، وردّنا على هذا أن الكلمة تطلق في اللغة على التغليب، لكنها تشمل الرجل والمرأة على السواء، كما هو معهود في لغة العرب.

ووجّه علماء المسلمين عنايتهم واهتمامهم إلى قضية طلب العلم وفضله في التراث، وهذا كله لم يكن بعيداً عن وعي الطهطاوي وهو يناقش قضية حق المرأة في التعليم. ويرى أن الأمم منذ القدم اهتمت بتربية كل ما ينفع الإنسان من الحيوانات الأليفة كالخيول والببغاوات والصقور والنحل ودود القز، وهو أمر أفاض فيه الجاحظ من قبل في حديثه عن الحيوانات وكيف يروضها الإنسان ويستأنسها[٣٧]. ولا يعقل أن تهتم الأمم بتربية الحيوانات المفيدة للإنسان وترويضها دون أن تهتم بتربية وتعليم نصف المجتمع، أي المرأة؛ فقد عهدت الأمم المتمدنة منذ أيام الإغريق على تربية المرأة وتعليمها. وقد اختلف موقف

---

(٣٤) **القرآن الكريم**، «سورة العلق،» الآية ١.

(٣٥) المصدر نفسه، «سورة الزمر،» الآية ٩.

(٣٦) أبو عبد الله محمد بن يزيد بن ماجة، **سنن ابن ماجة**.

(٣٧) أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ، **رسائل الجاحظ**، القسم الأول اختيار عبد الله بن حسان (القاهرة: مكتبة الخانجي، ١٩٧٩)، ج ٣، ص ٣٢.

الأمم والشعوب من قضية تعليم المرأة حتى جاء الإسلام، فاحتلت قضية المرأة أهمية خاصة في الدين الجديد، وحصلت على حقوق لم تعرفها البشرية من قبل.

وذلك لأن الأصل في الخطاب الديني قرآناً وسنّة هو أنه موجّه إلى الرجال والنساء على السواء، بدءاً من تقرير الكرامة الإنسانية إلى تقرير المسؤولية الجنائية. وعلى الرغم من وجود فوارق محدودة، فإن الأصل هو المساواة، والفوارق استثناء، وأنه لمن الخطأ والعدوان على شرع الله أن يضيع هذا الأصل[٣٨].

فالأصل في الخلقة هو المساواة في المسؤولية، والأصل في الخطاب القرآني هو المساواة التامة في التكاليف والواجبات بين الرجل والمرأة، وفي المسؤولية، وبعض الفوارق التي وردت، كالفوارق بين الذكورة والأنوثة، هي للترتيب والتنظيم بين الجنسين ومراعاة الواقع، ومسؤولية كل طرف تجاه الآخر من جهة، وتجاه المجتمع من جهة أخرى.

ويتحدث الطهطاوي عن التكامل بين الرجل والمرأة، فقد خلق الله المرأة للرجل ليبلغ كل منهما من الآخر أمله، ويقتسم معه عمله، وجعل المرأة تلطف لزوجها أتراحه، وتضاعف أفراحه، وتحسن أمر معاشه، فهي من أعظم صنع الله القدير، وقرينة الرجل في الخلقة. فالمرأة مثل الرجل سواء بسواء، في الأعضاء والحواس والصفات، وتناسب الحركات والأعضاء، ولا توجد فوارق بينهما إلا من حيث الذكورة والأنوثة وما يتعلق بهما.

أمّا ما يميز المرأة من الرجل جسدياً، فهو أن «قامتها في الغالب دون قامة الرجل، وخاصرتها أنحف من خاصرته وأرشق منها، ورأسها بالنسبة لبدنها أقل حجماً من رأسه بالنسبة لبدنه، وسعة صدرها دون سعة صدره، وبدنها أشد بريقاً من بدنه وأنعم وأنور، وفيها من اللطف والرخاوة ما ليس فيه، وكتفاها وثدياها وجميع أعضائها على العموم تلين وتنعطف وفيها استدارة جميلة، وبالجملة فالمرأة ألطف شكلاً من الرجل»[٣٩].

---

(٣٨) انظر: عبد الحليم أبو شقة، **تحرير المرأة في عصر الرسالة: دراسة جامعة لنصوص القرآن الكريم وصحيحي البخاري ومسلم**، ٤ ج (الكويت: دار القلم، ١٩٩٠ ـ ١٩٩١)، ج ١: **معالم شخصية المرأة المسلمة**، ص٧٠ وما بعدها و٣٠٢ ـ ٣٠٤.

(٣٩) الطهطاوي، «المرشد الأمين للبنات والبنين،» ج ٢، ص ٣٥٦.

وتتميز المرأة بصفات رقيقة تنسجم مع طبيعتها كأنثى، كالرقة والنعومة ورخامة الصوت والحياء والدلال، هذا مع ضعف يوجب الرفق بها والحنان والعطف عليها. وربما لهذا السبب كان من آخر ما أوصى به الرسول (ﷺ) في حجة الوداع أن استوصوا بالنساء خيراً[٤٠].

ورغم هذا، فالمرأة تبلغ مرحلة النضج قبل الرجل، وتستكمل درجة النمو في زمن أقل مما ينمو فيه الرجل. ولما كانت النساء مقصورات على الشفقة والرحمة والحنان والرفق واللين، فقد كن غالباً مستعدات لأن يفرجْنَ عن العوائد الخشنة والأخلاق الغليظة والصفات المذمومة المجتمعة في أمزجة الرجال، كالغضب والحقد والبغضاء والشقاق، لكن أعظم ما فيهن الغيرة التي لا تكاد تخلو منها واحدة[٤١].

وتتصف المرأة إلى جانب الصفات الجسدية بصفات معنوية أخرى، مثل قوة الصفات العقلية، وحدّة الإحساس والإدراك على وجه قوي قويم، وذلك ناشئ عن نسيج بنيتها الضعيفة، فترى قوة إحساس المرأة وزيادة إدراكها تظهر في الأشياء التي يظن أنها غريبة عنها، مثل إدراكها ما يوافق ذوقها وما يليق بها ويناسب طبعها، مما لا يفهمه الرجل بسهولة، فيجب عليه موافقتها في هذا الجانب، لأن المرأة أبرع في فهم فن المؤانسة والسرور وما يتصل بموضوع الحب والوداد. وكذلك دقة الفهم والبداهة[٤٢].

ويسترسل في وصف مناقب النساء كالحياء والرقة والدلال، وقدرتها على إخفاء مشاعرها، بعكس الرجل، مستشهداً على كلامه بأبيات من الشعر في خصائص المرأة. وينجح في تحويل ما يظن بعض الرجال أنه نقاط ضعف لدى المرأة، إلى نقاط قوة وخصائص تميز المرأة، وهذا ما أكد عليه عمارة في قوله:

«ويسلم الطهطاوي بأن الأنوثة ربما نشأ عنها ضعف في بنية المرأة.. ولكنه يقدم لهذا الأمر نتائج هي على العكس تماماً من تلك التي قدمها ويقدمها أعداء المساواة بين الرجال والنساء.. فهم يرون في هذا الضعف في البنية سبباً يفضي إلى ضعف في القدرات العقلية والإمكانيات اللازمة لتولي بعض الأعمال.. أمّا الرجل فإنه يرى العكس، حيث أن هذا الضعف في البنية

---

(٤٠) **صحيح البخاري**، باب الوصاة بالنساء.

(٤١) الطهطاوي، المصدر نفسه، ج ٢، ص ٣٥٧.

(٤٢) المصدر نفسه، ج ٢، ص ٣٥٩ وما بعدها.

يعوضه، بل ينشأ عنه لدى المرأة قوة في هذه القدرات والإمكانيات»[٤٣].

وتستطيع المرأة منافسة الرجل في العلوم والفنون ومجالات الحياة كافة، ويحاول تفسير سبب حرمانها من هذا الحق ـ التعليم ـ في عصره وما سبقه، بدافع الخوف عليها من مخالطة الرجال وتعرضها للقيل والقال، مما دفعها إلى التعود على الخمول والكسل والجلوس في البيت.

ورغم ذلك، فإن للمرأة قدرة على أسر قلب الرجل واستعباده، بالحب والرقة والأخلاق الفاضلة. أمّا المرأة التي تتصف بسرعة الغضب وسوء الخلق، فإنها تسقط من عينه، وينقص حبه لها ووده، ولا يكون لها تأثير في قلبه، وينفر منها كما تنفر الرعية من الحاكم الظالم. فالحِلم من النساء وحسن معاشرتهن مع الرجل أول مزية، أمّا المرأة السيئة فهي تهرم الرجل قبل هرمه، وتذهب بكرمه «فلا يتم أمر الرجل إلا بحرة شفيقة عفيفة رفيقة، حسنة الأخلاق، عذبة المذاق»[٤٤].

جملة القول أنه يجب تربية المرأة على تحمّل الرجل وحسن معاشرته، والاستعداد للصفح عن زلاته، فتسلك معه مسلك الحلم واللين والرفق وحسن الخلق، وذلك لأن هذا يعود عليها بالمنفعة، أكثر مما يعود عليه؛ إذ إن سوء الخلق المرأة وعنادها يجلبان لها التعب، وينتج منهما إساءة معاشرة الرجل[٤٥].

ويحتاج الإنسان إلى تنمية ملكاته المعنوية والعقلية، كحاجته إلى تنمية ملكاته المادية والحسية مما يتطلبه جسم الإنسان وبدنه، ومن هنا فحاجة الإنسان إلى التربية والتعليم أمر ضروري، حيث إن الإنسان مجبول على التأنس والعيشة مع أمثاله، لذا وجب عليه تحسين خلقه، وترويض طبعه، وذلك باكتساب العادات الحسنة، واجتناب العادات السيئة حتى يصير ذلك له طبعاً وعادة عن طريق ترويض نفسه وتدريبها على ذلك[٤٦].

ويرى الطهطاوي أن تعليم المرأة مما يزيدها أدباً وعقلاً، ويجعلها أهلاً للمعارف، وتصلح لمشاركة الرجل في الكلام والرأي فتعظم مكانتها عنده. كما يمكّنها التعليم من مزاولة العمل كالرجل سواء بسواء، بحسب قدرتها وطاقتها،

---

(٤٣) الطهطاوي، **الأعمال الكاملة لرفاعة رافع الطهطاوي**، ج ١، ص ٢٠٥.

(٤٤) الطهطاوي، «المرشد الأمين للبنات والبنين،» ج ٢، ص ٣٧٥.

(٤٥) المصدر نفسه، ج ٢، ص ٣٧٧ وما بعدها.

(٤٦) المصدر نفسه، ج ٢، ص ٣٨١ وما بعدها.

وهذا أفضل لها من البطالة فتنشغل بالأباطيل والثرثرة حول سيرة الناس. وهذا ينقلنا إلى الحديث عن النقطة التالية، وهي عمل المرأة وموقف الطهطاوي منه.

١ ـ حق المرأة في العمل

يتعرض الطهطاوي في ذلك الوقت المبكر من تاريخ نهضتنا العربية، لقضية شائكة لم تكن حينذاك مقبولة في المجتمع المصري، ولا في غيره من المجتمعات العربية والإسلامية، في أي حال من الأحوال، وهي قضية عمل المرأة، فيؤكد حق المرأة في التعليم والعمل، ولا يجد ما يحول بينها وبين ذلك شرعاً، ويحاول أن يؤصل هذا الحق تاريخياً وشرعياً بالأدلة الشرعية.

وقد أشار إلى ذلك الموقف أحد الباحثين بقوله: «وقضية العمل بالنسبة للمرأة، وقف الطهطاوي منها موقفاً متقدماً، بل وثورياً بالنسبة لعصره، فالرجل لم يحدد لتعليم المرأة آفاقاً تحدد دائرة حياتها بالمنزل والأولاد والزوج فقط.. بل ربط العلم عندها بالعمل الذي يمكن أن تتعاطاه»(٤٧).

فصرْف الهمة نحو تعليم البنات أمر واجب وحسن في حقها، لما يعود عليها وعلى المجتمع بالنفع، فالتعليم سيزيدها أدباً وعقلاً، ويجعلها أهلاً للمعرفة ومشاركة الرجال في الكلام والرأي، فتعظم مكانتها عنده، كما سيمكّنها من حسن معاشرة زوجها، لأنها بطبيعة الحال أفضل من معاشرة المرأة الجاهلة، فالعلم سيهذب عقل المرأة ويزيل ما به سخف وطيش.

وعلاوة على ذلك، فإن التعليم سيمكّن المرأة «عند اقتضاء الحال أن تتعاطى من الأشغال والأعمال ما يتعاطاه الرجال، على قدر قوتها وطاقتها، فكل ما يطيقه النساء من العمل يباشرنه بأنفسهن، وهذا من شأنه أن يشغل النساء عن البطالة، فإن فراغ أيديهن عن العمل يشغل ألسنتهن بالأباطيل، وقلوبهن بالأهواء وافتعال الأقاويل، فالعمل يصون المرأة عما لا يليق، ويقربها من الفضيلة، وإذا كانت البطالة مذمومة في حق الرجال فهي مذمة عظيمة في حق النساء. فإن المرأة التي لا عمل لها تقضي الزمن خائضة في حديث جيرانها»(٤٨).

واضح في حديث الطهطاوي السابق أنه لا يقرر فقط وجهة نظره حول حق المرأة في العمل، ولكنه في الوقت نفسه يردّ على من ينكر عليها ذلك، ويبين ما

---

(٤٧) الطهطاوي، **الأعمال الكاملة لرفاعة رافع الطهطاوي**، ج ١، ص ٢١٠.

(٤٨) الطهطاوي، «المرشد الأمين للبنات والبنين،» ج ٢، ص ٣٩٣.

يترتب على جهل المرأة من مفاسد عظيمة في حقها كإنسان، وفي حق من حولها كالخوض في سيرة الجيران، وفي حق المجتمع الذي تنتسب إليه أيضاً.

والجدير بالذكر أن الطهطاوي يذكر بإجمال وجهة نظر الخصوم الذين ينكرون على المرأة حقها في التعليم، بحجة أن التعليم قد يكون وسيلة لفساد المرأة، لأن من طبعها الدهاء والمكر، كما أنها في طبعها ناقصة العقل والأهلية، وأنها خُلقت فقط للمتاع وملاذ الرجل وحفظ النسل.

لكن يبدو أن الناس لكثرة ما ألفوا حرمان المرأة من هذه الحقوق، كالتعليم والعمل، ظنوا أن ذلك هو الصواب، وأنه لمن الفساد أن تحصل على هذه الحقوق، فأخذوا يتشبثون بأفكار واهية، ويرددون حججاً ضعيفة لا تصمد للنقد ولا للمناقشة، وذلك في مجمل تقريره لحقها الواجب في هذا الشأن.

ويردّ الطهطاوي على هؤلاء بالأدلة الشرعية، التي تؤكد حق المرأة في التعليم والعمل، مستشهداً ببعض زوجات الرسول (ﷺ) اللائي كن يكتبن ويقرأن، كحفصة بنت عمر (رضي الله عنها) وعائشة بنت أبي بكر (رضي الله عنها)، وغيرهما من النساء في كل زمان ومكان ممن كن يمتهن المهن كالتطريز والتمريض والمشاركة في الحروب.

فيذكر بنات شعيب عليه السلام، وكيف وافق وهو النبي المرسل لابنتيه بسقي الماشية، دون أن يقدح ذلك في حقه بشيء، حيث لا يعدّ ذلك مفسدة. ولم يكن التعليم والأدب والمعارف وسيلة لابتذال النساء، وفي المقابل ضل كثير من الرجال نتيجة توغلهم في العلوم والمعارف كالخوارج والمعتزلة[٤٩].

ويعدّ ذلك الموقف المعادي لحقوق المرأة من العادات الاجتماعية السيئة المنتشرة في المجتمعات الجاهلة، هذا بخلاف المجتمعات المتمدنة التي من أبرز سماتها احترام النساء، وذلك لأنه «كلما كثر احترام النساء عند قوم كثر أدبهم وظرافتهم، فعدم توفية النساء حقوقهن، فيما ينبغي لهن الحرية فيه، دليل على الطبيعة المتبربرة»[٥٠].

ويلمح الطهطاوي إلى جانب نفسي مهم في حرمان المرأة من حقها في التعليم وهو الغيرة من جانب الرجل في أن تظهر مواهب المرأة وخصائصها.

---

(٤٩) انظر: المصدر نفسه، ج ٢، ص ٣٩٢ وما بعدها، والطهطاوي، «مناهج الألباب،» ج ١، ص ٣٦٣ ـ ٣٦٥.

(٥٠) الطهطاوي، **الأعمال الكاملة لرفاعة رافع الطهطاوي**، ج ١، ص ٢٠٣.

وقد جاهد كثيراً في ردّ أفكار أنصار الفكر المغلق نحو حق المرأة في التعليم والعمل، المتأثّرين بالعادات والتقاليد التي سيطرت وترسخت في المجتمع المصري في العصرين المملوكي والعثماني، ونُسبت زوراً وبهتاناً إلى الإسلام، فوضح أن تلك الأفكار نتيجة عادات جاهلية غير إسلامية، وهذا ما يؤكده في قوله:

«وليس مرجع التشدد في حرمان البنات من الكتابة إلا التغالي في الغيرة عليهن من إبراز محمود صفاتهن أياً ما كانت في ميدان الرجال، تبعاً للعوائد المحلية المشوبة بحمية جاهلية، ولو جرب خلاف هذه العادة لصحت التجربة، فإننا لو فرضنا أن إنساناً أخذ بنتاً صغيرة السن، مميزة، وعلّمها القراءة والكتابة والحساب، وبعض ما يليق بالبنات أن يتعلمنه من الصنائع، كالخياطة والتطريز، إلى أن تبلغ خمس عشرة سنة، ثم زوّجها لإنسان حسن الخلق كامل التربية مثلها، فلا يصح أنها لا تحسن العشرة معه، أو لا تكون له أمينة، ومثل ذلك سائر البنات، فإن تعليمهن في الأمر عبارة عن تنوير عقولهن بمصباح المعارف المرشد لهن، فلا شك أن حصول النساء على ملكة القراءة والكتابة، وعلى التخلق بالأخلاق الحميدة، والاطلاع على المعارف المفيدة، وهو أجمل صفات الكمال»[٥١].

ويتعرض الطهطاوي لقضية تولي المرأة منصب رئاسة الدولة، أو ما يسميه السياسة العليا. وهذا ما سنناقشه فيما يلي.

٢ ـ المرأة والسياسة العليا

يناقش الطهطاوي قضية مهمة جداً وهي حق المرأة في الاشتغال بالسياسة العليا، أو ما يُعرف برئاسة الدولة، أو الملك، فيقرر ابتداء أن هذا الحق كما قضت الشريعة المحمدية وقوانين أغلب الأمم مقصور على الرجال دون النساء. والنساء بطبعهن لا يتحملن أعباء الحكم لما فطرن عليه من ضعف[٥٢].

لكنه يعود ويذكر رأي بعض السياسيين الذين لا يوافقون على هذا الرأي، ويرون أن الضعف في النساء ليس مطلقاً، ولكنه غالبٌ فيهم، ويؤكدون أحقية المرأة في تولي منصب الحكم، ويضرب مَثَل مجموعة من النساء أصبحن

(٥١) الطهطاوي، «المرشد الأمين للبنات والبنين،» ج ٢، ص ٣٩٤.

(٥٢) المصدر نفسه، ج ٢، ص ٤٤٧.

حاكمات وملكات عبر التاريخ، وضربن المثل في الحزم والتدبير كأفضل الرجال، «فكلهن أحرزن حسن التدبير والإدارة، وأقمن البراهين على لياقة النساء لمنصب السلطنة»[٥٣].

ويستطرد في سرد أخبارهن وكأنه لا يمانع في قبول حكم أمثال هؤلاء النسوة اللائي ضربن المثل في الحزم والحسم في تدبير شؤون الحكم والممالك التي تقلدنها بعزيمة لا تفتر وإرادة لا تلين، فيتحدث عن بلقيس ملكة سبأ، والزباء بنت عمر التي اشتهرت بالقوة والحزم عند العرب قبل الإسلام، وكليوباترا ملكة مصر، وشجرة الدر التي حكمت مصر، وغيرهن من النساء عبر الأمم[٥٤].

ويبدو أن الطهطاوي كانت لديه قناعة شخصية بقدرة المرأة على تولي الحكم، رغم معارضته لذلك امتثالاً لأمر الشرع الذي نهى عن ذلك كما «اقتضت الشريعة المحمدية». وهذا ما يستشف في سرده المطول لأخبارهن، بصورة تظهر إعجابه، وحرصه على معرفة الأجيال التي ستتربى على عمله هذا، وخصوصاً من الفتيات اللائي يتعلمن في المدارس، باتخاذ أمثال هؤلاء النساء مثلاً وقدوة.

وإذا كانت هذه القضية الشائكة حتى وقتنا الراهن محل خلاف بين العلماء والفقهاء، الذين خلص المعارضون منهم إلى أن الرسول (ﷺ) نهى عن تولي المرأة الرئاسة، مستشهدين بقوله: «ما أفلح قوم ولّوا أمرهم امرأة»[٥٥]، فإن ذلك مرتبط بحدث معيّن وحادثة خاصة، وبالتالي لا ينسحب على جميع الحالات، ومن ثم لم يجد نفر من العلماء والفقهاء حرجاً في القول بجواز إسناد منصب الحكم إلى المرأة.

ويلاحظ أنه بعد أن ينتهي من الحديث بإعجاب عن هذه النماذج من النساء اللائي تقلدن السلطة، وسلكن مسالك الشجعان، إلا أنهن سيئات العواقب، وقلّ أن خلت إحداهن في بعض الأفعال من نقصان. فإذا كان حالهن كذلك، فكيف يجوز وراثتهن للخلافة والسلطنة، ومن تقلد منهن السلطنة وأفلحن فيها فلم يكمل لهن الفلاح، وإذا كمل فهو من النادر الذي لا حكم له، فحديث: «ما أفلح قوم ولّوا أمرهم امرأة» صادق بالمضمون، مؤيد بالتجارب، وتولية

(٥٣) المصدر نفسه، ج ٢، ص ٤٤٩.

(٥٤) المصدر نفسه، ج ٢، ص ٤٤٩ ـ ٤٦٥.

(٥٥) رواه البخاري وأحمد والنسائي والترمذي بإسناد حسن.

شجرة الدر، التي لم تسبق في الإسلام سلطنة لغيرها، كانت من قبيل الضرورة التي تبيح المحظور[٥٦].

لكنه يعقّب بعد ذلك مباشرة بقول لأحد الحكماء من أنصار التقبيح والتحسين العقليين ـ وهو على ما يبدو أحد أصدقائه من الأجانب، لأنه يصف الفرنسيين بأنهم من أنصار التقبيح والتحسين العقليين ـ ممن لا يتبعون النص الشرعي، بأن النساء من قديم الأزل في مصر رئيسات منازلهن، يسسن أمور المنزل دون مشاركة الرجل، من تدبير شؤون البيت إلى تربية الأبناء، رغم أن العقل والطبع لا يوافقان على ذلك لما فيها من ضعف، فيكتسب الأولاد منهن قلة الشهامة، وعدم التعود على الشجاعة.

لكن العقل والطبع لا يمنعان المرأة من تولّي الحكم والرئاسة، لأن ما فيهن من ضعف، هو الذي يكسبهن الرفق والرحمة والحِلم وكل ما يليق برتبة الحكم والرئاسة من خصائص تقوم على الرأفة والشفقة بالرعية، وهي أمور لصيقة بطبع المرأة، بعكس الرجل الذي يتصف بالشدة والعنف والجبروت وغيرها من الخلال الجافية التي هي لصيقة بالرجل، وهي صفات لا تليق بالملوك في تأليف قلوب الرعية، ومن ثم فلا موجب لحرمان النساء إذن من تولّيها نظام الحكم والرئاسة، خصوصاً أن كثيراً منهن أثبتن حكمة ونجاحاً في حكمهن، وتميزن بمآثر، وأحسنَّ في حكمهن.

ثم يعقّب الطهطاوي على هذا الرأي بقوله قد فهمت ردّه، ويظل يطرح الحجة الشرعية ويثبت عكسها بحكم الواقع، فيتحدث مثلاً عن سعة أبواب الشريعة والسياسة التي تخص الملوك، وكيف أنّ عقول النساء لا تطيقها لتعذر مخالطتهن بصفة مستمرة للموظفين المتصلين بشؤون الحكم من المدنيين والعسكريين.

غير أنه يؤكد مرة أخرى أن النساء لا يعدمن القدرة على ممارسة هذه المهمات السلطانية، فإن السيدة عائشة ـ على سبيل المثال ـ استجمعت من الأمور الشرعية والسياسية كفاءة الخلافة. ويروي ما يؤكد مثل هذا الكلام عن علي بن أبي طالب (رضي الله عنه)[٥٧].

---

(٥٦) المصدر نفسه، ج ٢، ص ٤٦٢.

(٥٧) المصدر نفسه، ج ٢، ص ٤٦٣ ـ ٤٦٥.

وكان الطهطاوي في صراع نفسي حول أحقية المرأة في الحكم والخلافة، فيرى أن مؤهلاتها من حيث هي إنسان لا تمنع، لكن المحاذير الشرعية تحول دون ذلك، فيبسط وجهتي النظر بحياد وتجرد، دون تعصب ولا تسفيه لوجهة نظر. ويبدو أنه كان يتناقش حول هذا الأمر مع أحد أصدقائه الغربيين، الذي لا يرى مانعاً من تقلد المرأة لهذا المنصب ـ رئاسة الدولة ـ ويستمع إلى وجهة نظره، ثم يقرر رأي الشرع في المنع، وعلة ذلك.

لكنه ينتهي في ختام هذا الفصل إلى رأي حاسم في هذا الموضوع، يفهم منه أنه مع الرأي الشرعي بالمنع، حينما يقرر بوضوح أن من أجاز لها هذا الأمر هم أنصار التقبيح والتحسين العقليين ممن لا يلتزمون بالشريعة، ويقصد بهم الغربيين، حيث كانت توجد مجموعة دول غربية تتبع النظام الملكي وتتولى المُلك فيها نساء.

ورأي الطهطاوي في هذا الموضوع، الذي ختم به هذه المناقشة، مما يعدّ بمثابة نتيجة تلخص مجمل رأيه بشكل قاطع هو قوله:

«وأما السلطنة الرسمية على الرعية ـ يقصد للنساء ـ فهي لا تكون إلا في البلاد التي قوانينها محض سياسية وضعية بشرية، لأن قوانين مثل هذه الممالك، تنتج اختلاط الرجال بالنساء، بناء على قانون الحرية المؤسس عليه تمدن تلك البلاد، وإلا فتمدن الممالك الإسلامية مؤسس على التحليل والتحريم الشرعيين، بدون مدخل للعقل تحسيناً وتقبيحاً في ذلك، حيث لا حسن ولا قبيح إلا بالشرع».

«ولا يسوغ لمتولي الأحكام أن يحكم في التحريم والتحليل بما يلائم مزاجه، مما يخالف الأوضاع الشرعية المنقولة عن الأئمة المجتهدين، ولا عبرة بالاستكراه النفساني، والاستحسان الطبيعي، والأخذ بالرأي من غير دليل شرعي، بل يعتمد متولّي الأحكام على فتاوى العلماء وأقوال المجتهدين في الدين، فإن الإمامة إنما تخلف النبوة في حراسة الدين وسياسة الدنيا»[٥٨].

وهذا يعدّ خلاصة رأيه في القضية، وهو رأي حاسم في هذا الباب، في أنه كان يقف مع الشرع في منع المرأة من ولاية الحكم، ولا يمكن أن

(٥٨) المصدر نفسه، ج ٢، ص ٤٦٧.

نحمّل الطهطاوي في هذا الوقت المبكر من تاريخ فكرنا الحديث والمعاصر أكثر مما يحتمل.

وحقيقة الأمر أن موقف رجال الفكر والدعوة المعاصرين ما زال متوافقاً مع رؤية الطهطاوي، من حيث منع المرأة من تولّي منصب الحكم، فسعيد رمضان البوطي يؤكد «إننا إذا استثنينا رئاسة الدولة التي كان يعبّر عنها بالخلافة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم، فإن سائر الرتب والأنشطة السياسية الأخرى، تعدّ في الشريعة الإسلامية، مجالات متسعة لكل من الرجل والمرأة»[٥٩].

ويستدل بحديث الرسول «ما أفلح قوم ولّوا أمرهم امرأة» على المنع، وهو ما استدل به جمهور علماء الشريعة على حرمة إسناد مهمات الخلافة أو رئاسة الدولة إلى المرأة أياً كانت، ولا يجوز أن تعقد لها البيعة شرعاً.

والحكمة من وراء ذلك، أن قسماً كبيراً من مهمات الخليفة أو من يحل محله ديني محض، وليس مجرد سياسة، ومن المهمات جمع الناس لصلاة الجمعة وخطبتها، والمرأة غير مكلفة بذلك ولا حتى بالحضور. كما لا يجوز أن توكل من يقوم بذلك طبقاً للقاعدة الشرعية القائلة لا تصح الوكالة إلا عمن يستوي مع الوكيل في المطالبة بذلك الحكم وشرائط صحته وانعقاده. ومن مهمات الخليفة إعلان الحرب وقيادة الجيش في القتال، والمرأة غير مكلفة بذلك إلا في حالة النفير العام عند مداهمة العدو دار الإسلام، وغير ذلك من القضايا التي تقتضي عدم الزج بالمرأة في هذه المواقف المحرجة، التي لا ضرورة لها[٦٠].

وممن تعرض لقضية الحرية برؤية جديدة في تاريخنا الفكري المعاصر، عبد المتعال الصعيدي، الذي تناول بوضوح وصراحة حرية الفكر والعقيدة، بصورة غير معهودة من قبل في ثقافتنا الدينية الحديثة والمعاصرة، وخصوصاً أن رأيه كان اجتهاداً فكريا متكئاً على التراث، حتى وهو ينفرد برؤى جديدة أثارت عليه أنصار الرؤى التقليدية. وقد جاء رأيه بعيداً عن التأثيرات الأيديولوجية، أو بدافع هوى شخصي يهدف إلى حب الشهرة أو الخروج على المألوف، وكان يهدف إلى المعارضة من أجل المعارضة، وهذا ما سنناقشه في الصفحات التالية.

---

(٥٩) محمد سعيد رمضان البوطي، **المرأة بين طغيان النظام الغربي ولطائف التشريع الرباني** (دمشق: دار الفكر؛ بيروت: دار الفكر المعاصر، ١٩٩٦)، ص ٦٩، ومحمد عمارة، **التحرير الإسلامي للمرأة: الرد على شبهات الغلاة**، ط ٢ (القاهرة: دار الشروق، ٢٠٠٢)، ص ١٠١ ـ ١١٠.

(٦٠) البوطي، المصدر نفسه، ص ٦٩ ـ ٧١.

ثالثاً: قضية الحرية عند الصعيدي

هل الحرية في الفكر الإسلامي الحديث والمعاصر تجاوزت نطاق التأصيل النظري، والدفاع عن النفس في تبديد التهم التي توجّه إلى الإسلام بأنه يقيد الحرية؟ وهل الواقع العملي في حياتنا لا يبدد هذه التهمة فعلاً؟ هذان سؤالان من الأسئلة التي طرحها الباحثون المعاصرون في الفكر الإسلامي، وهذا ما أكده أحدهم بقوله:

«أعتقد أننا ما زلنا ندور في حلقة التأصيل، مأخوذين بالحالة الدفاعية التي تحاول أن تنفي عن الإسلام تهمة تقييد الحرية الفكرية، فيما الواقع العملي لا يبدد هذه التهمة. والسبب في ذلك عدم وضوح الحدود التي ترسم سقف الممارسة العملية، ويعود الأمر إلى تخلف الفقه السياسي بالقياس إلى فروع الفقه الأخرى»[٦١].

في واقع الأمر إن الدفاع عن الإسلام بالتركيز على عيوب الليبرالية لا يجدي الإسلام شيئاً، وذلك لأن المعركة تكون قد جرت على أرض الإسلام، وبما أن نموذج الليبرالية قائم بالفعل وأن له أنصاره ومؤيديه، فمن الأولى التركيز على أن للإسلام رؤيته الخاصة فيما يتصل بقضية الحرية ويضع حدوداً على ممارستها والتعبير عنها، ويرفض الحرية المطلقة، فلا يسمح بأدب خليع، ولا بفكر يعادي الغيب والتوحيد والإيمان، أو يشكك في أساسيات الدين، بدعوى العقل والعلم.

وهذا الواقع يعبّر عن نفسه كلما صودر كتاب أو رواية تتضمن تشهيراً بالثوابت والقيم الدينية، يقوم به العلمانيون والأيديولوجيون الذين يتدثرون بشعار حرية الفكر للتهجم على الإسلام بحجة معاداته لحرية الفكر والرأي. وهو ما تكرر كثيراً، في كل مرة تشتعل الهجمة على الإسلام وقيمه وضيقه بالرأي الآخر، وهي هجمات مصطنعة تهدف من وراء هذا الهجوم المتكرر إلى وضع الإسلاميين في موقف حرج، وحشرهم في زاوية المدافع بصفة دائمة.

ومن ثم، فالأجدى فتح الأبواب لكل صاحب رأي كي يعبّر عن نفسه بحرية، فالرأي الفاسد سوف يذوي ويضمحل، فما أكثر ما اندثر من أفكار ومذاهب وفرق ضالة ذهبت أدراج الرياح. إن التضييق على الفكر ومقارعته بغير

---

(٦١) إبراهيم العبادي، «الحرية الفكرية في الإسلام بين القبول والرفض،» <http://www.balagh.com/mosoa/horiat/nn0rqr8a.htm>.

الفكر والبرهان، دليل على توجس وخوف، والإسلام أقوى من كل هذا، وأكبر من أن تنال منه فكرة باطلة أو رأي فاسد، لكن المشكلة في الذين ينصبون أنفسهم حماة الإسلام فيضعون القيود والحدود، ويلجمون الناس عن التعبير عن أنفسهم بحرية وصراحة[٦٢].

تمثل هذه المقدمة تعبيراً حقيقياً عن واقع الحال المأزوم في واقعنا المعاصر في العالم العربي والإسلامي، الذي لا تهدأ فيه غبار المعارك الوهمية حول حرية الفكر والتعبير، ومن ثم كانت رؤية عبد المتعال الصعيدي حول قضية حرية الفكر والمعتقد في الإسلام، أكبر رد عملي بشأن هذه القضية الشائكة.

لقد جاهد الصعيدي من أجل تحرير الفكر الإسلامي مما لحق به عبر العصور من أفكار ورؤى شابت مسيرته، وحادت به عن جادة الصواب، وحالت دون بلوغ الهدف المنشود. من أجل هذا سعى ما وسعه الجهد إلى إثبات أن حرية الفكر والعقيدة حق ثابت ومقرر في ينابيع الإسلام الأولى، قبل أن يكدرها جمود الفكر فيه، ويبتعد بها عن صفائه، ليفهم دينه كما أنزل على رسوله، وكما يجب أن يُفهم في عصرنا، عصر التحرر الفكري.

وكان دافعه من وراء هذا الاجتهاد الديني الأصيل، باعتباره أحد أبناء المؤسسة الدينية الشرعية، تلقى أصول الفكر الشرعي، واستقى قواعده ومناهجه، وفق الأصول المقررة، فلم يكن دخيلاً على هذا الفكر، ولا مدعياً صاحب رؤية أيديولوجية تسعى إلى تبرير رؤية معينة لخدمة أهداف محددة. فقد ألزم نفسه السير في طريق العلماء الأحرار، لأنه حسب تعبيره «آثر التجديد على الجمود، ورجح الاجتهاد على التقليد»[٦٣].

وقد أولى الصعيدي قضية التجديد عناية خاصة، فتتبعها عبر التاريخ الإسلامي في كتاب خاص تحت عنوان **المجددون في الإسلام**، وفيه يرى أن التجديد امتد إلى مضامين أوسع من حصره في مجال الخطاب الديني، فشمل مجالات السياسة، فعُدّ من قبيل المجددين بعض الحكام كعمر بن عبد العزيز، وقادة الجيوش كصلاح الدين الأيوبي[٦٤]. وبناء عليه، لم يقتصر التجديد على

---

(٦٢) المصدر نفسه.

(٦٣) المصدر نفسه، ص ٥.

(٦٤) عبد المتعال الصعيدي، **المجددون في الإسلام من القرن الأول إلى الرابع عشر، ١٠٠ هـ ـ ١٣٧٠ هـ** (القاهرة: مكتبة الآداب، ١٩٦٠)، ص ١١ ـ ١٩.

رجال الفكر والدعوة الذين حاول بعضهم زج اسمه في زمرة هؤلاء، كما فعل السيوطي وعبّر عن ذلك شعراً بقوله:

الحمد لله العظيم المنة ... المانح الفضل لأهل السنة
ثم الصلاة والسلام نلتمس ... على نبي دينه لا يندرس
لقد أتى في خبر مشتهر ... رواه كل حافظ معتبر
بأن في رأس كل مائة ... يبعث ربنا لهذي الأمة
منا عليها عالماً يجدد ... دين الهدى لأنه مجدد

وبعد أن يذكر أسماء المجددين عبر القرون، منذ القرن الأول، يتمنى أن يكون هو المجدد الموعود، فيقول:

وهذه تاسعة المئين قد ... أتت ولا يخلف ما الهادي وعد
وقد رجوت أنني المجدد ... فيها ففضل الله ليس يجحد[٦٥]

والصعيدي، كما يتضح من أعماله، تلميذ أصيل في مدرسة محمد عبده، سار على نهجه في تجديد الفكر الإسلامي الحديث، وفي مواجهة تحديات الواقع العملي، غير عابئ بالصعوبات ولا التهم التي توجّه إليه من قِبل خصومه الذين أنكروا عليه حقه في الاجتهاد، وكان من نتيجة تلك المواجهة مصادرة كتبه ومنعها من التداول، ظناً أن في ذلك تعتيماً على فكره وجهوده.

وهذا ما قرره أحد أساتذة الأزهر الكبار، الذي كتب تقرير إجازة نشر كتاب الصعيدي **الحرية الدينية في الإسلام**. يقول محمد رجب البيومي:

«فرق كبير بين كتاب يؤلفه غير متخصص، وغير خبير بمسائل الفقه والأصول والعقيدة، وكتاب يؤلفه عالم كبير قضى عمره الطويل في رحاب الأزهر طالباً نابهاً، كان الأول على فرقته في امتحان العالمية ومدرساً بالمعاهد والكليات، وكاتباً في المجلات الإسلامية وأرقاها مجلة الأزهر الشريف! فهذا الأستاذ إذا جاء برأي جديد، ذكر أدلته ومنازعه الأصولية، فلنا حينئذ أن نستمع إليه، وأن نعارض ما يتجه إليه إذا اتضحت أسباب المعارضة! دون مصادرة ما»[٦٦].

---

(٦٥) المصدر نفسه، ص ١١ وما بعدها.

(٦٦) انظر المقدمة في: محمد رجب البيومي، **الحرية الدينية في الإسلام** (القاهرة: دار المعارف، ٢٠٠٠)، ص ٥.

ومدرسة محمد عبده، التي كان الصعيدي أحد رجالها المميزين، سعت إلى التوفيق بين أصول الإسلام والواقع، وفتحت بالتالي الباب أمام العقل لكي يتعامل بحرية مع النص الديني، وتجاوزت أفق الفكر الضيق المحدود الذي سيطر على الفكر الإسلامي منذ القرن العاشر الهجري، حين سيطرت الشروح والمتون والحواشي، وخفت صوت الإبداع والإضافة الحقيقية والتجديد الصحيح، وسادت مقولة: إغلاق باب الاجتهاد.

وهي مدرسة مستقلة بالفكر والنظر، ثم بالعمل في مجال الإصلاح، وهذا ما يميزها بمذهب بين مدارس الفلسفة الإسلامية، فلا يتيسر ضمها إلى طائفة منها تسمى باسمها، وبذلك تنفصل هذه المدرسة عن سائر المدارس في تراثنا(٦٧).

جملة القول أنها مدرسة إنسانية بكل ما تعنيه الكلمة من معنى، وذلك حيث حرص رواد هذه المدرسة على احترام حقوق الإنسان باعتباره خليفة في الأرض، فأعلوا من شأن العقل، وجعلوا أحكامه مقدمة على النص الديني في حالة التعارض، وسعوا إلى تقديم رؤية إنسانية حضارية للإسلام، لا تتناقض مع العقلانية والحرية، حتى اتُّهم بأنه «قد تحيف من حق النصوص وبالغ في تقدير قيمة العقل»(٦٨).

ويتناول الصعيدي قضيتي حرية الفكر والحرية الدينية في الإسلام، وكل منهما عنوان كتاب من كتبه. وسوف نعرض لكل من هاتين القضيتين، ونبدأ بالحديث عن حرية الفكر في الإسلام.

١ ـ حرية الفكر

يبدأ الصعيدي حديثه بالتفريق بين حرية الفكر والحرية الدينية، ذلك بأن حرية الفكر أوسع من الحرية الدينية، لأن حرية الفكر تشمل ثلاثة أنواع من الحريات هي: الحرية العلمية والحرية السياسية والحرية الدينية.

ولكل نوع من هذه الحريات مجاله الخاص الذي لا يشاركه فيها نوع آخر، ويعرّف على النحو التالي.

---

(٦٧) عباس محمود العقاد، **عبقري الإصلاح والتعليم الإمام محمد عبده** (القاهرة: دار نهضة مصر، ١٩٨٧)، ص ١٦٦.

(٦٨) انظر: **محمد عبده بين الفلاسفة والمتكلمين حاشية على شرح الدواني للعقائد العضدية**، تحقيق سليمان دنيا (القاهرة: عيسى الحلبي، ١٩٥٨)، ص ٢٦.

ـ **الحرية العلمية**: عبارة عن إطلاق سلطان العلم فوق كل سلطان، لأنه يعتمد في سلطته على العقل، وقد خلق الله العقل ليميزنا به من جميع مخلوقاته، فإذا أهملنا الاعتماد عليه، لا يكون هناك معنى لخلقه فينا. وفعل الله سبحانه يتنزه عن العبث، فكل ما خلقه له حكمته التي لا بد من استعماله فيها، تحقيقاً لمعنى هذه الحكمة، وتنزيهاً لفعله تعالى عن العبث.

وبناءً عليه، فإنه لا بد من المواءمة بين العلم والدين، ليعيش كل منهما بجانب الآخر مطلق الحرية موفور السلطان، ويتعاونا على سعادة الإنسان في دنياه وآخرته، بدلاً من أن يتعارضا ويقف كل منهما في سبيل الآخر، فيشقى الإنسان باختلافهما، وتضطرب حياته بينهما.

وهي قضية قديمة في التراث الإسلامي ناقشها الفلاسفة والمتكلمون، فكتب ابن رشد رسالته المشهورة **فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال**، وكتب ابن تيمية موسوعته الضخمة **درء تعارض العقل والنقل**.

ـ **الحرية السياسية**: هي عبارة عن احترام رأي الفرد في التعبير عن ذاته، بحيث لا تضيع شخصيته في شخصية الحاكم، بل يكون لرأيه سلطان، فيما يراه ولو تعلق بشخص الحاكم نفسه، فيكون له الحق في معارضة اختياره ابتداء في إسناد الحكم إليه، وفي نقد أعماله بالوسائل النزيهة في النقد.

ويجب أن يبرز سلطان الدين أيضاً، فيقف بجانب الفرد في هذا الحق، حتى لا يكون للحاكم عنده سلطان فوق كل سلطان، بل يكون شأنه في ذلك شأن كل فرد، حتى لا يستبد وحده بالسلطان، وحتى لا يسير في الحكم بالظلم والطغيان.

ـ **الحرية الدينية**: هي عبارة عن حق الإنسان في اختيار عقيدته الدينية، فلا سلطان لأحد من الناس عليه فيما يعتقده، فهو حر في أن يعتقد ما يشاء أو لا يعتقد شيئاً أصلاً، كما أن له الحرية إذا اعتقد شيئاً أن يرجع عن اعتقاده، وله أن يدعو من يشاء إلى اعتقاد ما يعتقده، في حدود ما تبيحه حرية الاعتقاد من الدعوة إلى ما يعتقده بالتي هي أحسن.

فليس لأحد الحق في استعمال القوة معه في دعوته إلى عقيدته، ولا حق استعمال القوة معه في إرجاعه إلى عقيدته إذا ارتد عنها، وإنما هي الدعوة بالتي هي أحسن في كل الحالات. وإذا لم يكن لأحد حق استعمال القوة معه، فليس له أيضاً حق استعمال القوة مع غيره، حتى يتكافأ الناس في هذا الحق، ولا يمتاز فيه واحد بشيء دون الآخر، وإنما هي حرية مطلقة لكل الأشخاص، وحرية

مطلقة لكل الأديان، وحرية مطلقة في جميع الحالات على السواء[٦٩].

وقريب من هذا الكلام عن الحرية، يأتي تعريف أحد أعلام الحركة الإسلامية المعاصرة للحرية، في قوله: «والحرية هي مادة الحياة التي تصنعها أولاً بطلاقة النظر والشعور الباطن رأياً يطرأ ظناً وميلاً، أو يرسخ فيبلغ اليقين والطمأنينة، وتالياً بحرية التعبير المنفتح والفعل الظاهر قولاً باللسان والقلم، أو عملاً بحركة أو سكون»[٧٠].

والحرية الفكرية في مأمن من العقاب الدنيوي، ما لم يصل إلى شيء من التعسف والإعنات، وذلك أن الجزاء الدنيوي الطبيعي الذي سنّته الشرائع السماوية والقوانين الوضعية شرع العقاب الدنيوي لردع الجرائم التي تفسد المجتمع، كالقتل والسرقة، لتطهير المجتمع منها، وتقليل الشرور بفرض عقوبات دنيوية رادعة.

ومن ثم فالحرية الفكرية بكافة أنواعها في مأمن من العقاب الدنيوي، لأنه يجب فتحه على مصراعيه أمام رواد الخير ليصلوا بأفكارهم إلى ما فيه سعادتهم في الدنيا والآخرة، فلا خوف منه على المجتمع، لأنهم إذا أصابوا فبفضل الله، وإذا وقعوا في خطأ كانوا معذورين فيه، فلا يصح عقابهم بشيء.

فلا يجوز لحاكم أن يتعسف بالتضييق على الناس في باب الحرية الفكرية، لأن الدين بريء من هذا التعسف، الذي يضعه الحكام في شكل قوانين لحماية استبدادهم وطغيانهم، ويمنعوا الناس من نقد الظلم والاستبداد.

لأن الدين رحمة من الله بعباده، ولا يتصور فيه مشقة ولا صعوبة، ولا يمكن أن يكون مصدر خوف على حرية الفكر، لأن حرية الفكر لا تمثل تهديداً ولا يوجد فيها شيء يؤخذ عليها، كما أنها لا تحمي استبداداً ولا تنصر ظالماً أو طاغية. فالحاكم، حسب الدين، مجرد فرد من الناس، يصيب ويخطئ، ولكل فرد من الناس حق إرشاده وتقويمه، ولا حرج عليه إذا قام بهذا الحق، ولا عقاب عليه فيه من حاكم أو غيره .

---

(٦٩) عبد المتعال الصعيدي، **حرية الفكر في الإسلام**، ط ٢ (القاهرة: دار الفكر العربي، [د. ت.])، ص ٦ ـ ٨.

(٧٠) حسن الترابي، **السياسة والحكم: النظم السلطانية بين الأصول وسنن الواقع**، ط ٢ (بيروت: دار الساقي، ٢٠٠٤)، ص ١٩٣.

ولا يؤثر الجزاء الأخروي في الحرية الفكرية، لأن حرية الفكر في حقيقة الأمر مرتبطة بالجزاء الدنيوي، حيث إن الجزاء الأخروي ليس إلا مجرد ترغيب في الثواب، وتحذير من العقاب، فلا إلزام فيه، ولا إكراه بعقاب دنيوي. وعلاوة على هذا، فإن الإسلام لا يغلق باب الاجتهاد على الناس، والمجتهد لا إثم عليه، حتى وإن أخطأ طريق الصواب، فللمجتهد أجران إذا أصاب، وأجر واحد إذا أخطأ، فلا يعاقب على خطئه بل يعذر فيه.

لكن المشكلة أن المجتهد إذا وصل خطأه إلى حد الكفر بإنكار أصل من الأصول الدينية المعلومة بالضرورة كالإيمان بالله من العقائد، أو وجوب الصلاة من الفروع العملية، لا يعذر عند الجمهور.

وتبدو سعة أفق الصعيدي وانفتاحه على جميع المذاهب والمدارس الإسلامية، دون موقف مسبق، حينما يستشهد برأي الجاحظ والعنبري من المعتزلة، بأنه لا إثم على المجتهد مطلقاً، وإنما الإثم على المعاند الذي يعرف الحق ولا يؤمن به استكباراً، فالمجتهد المخطئ غير آثم عند هذا الفريق من المعتزلة حتى لو أداه اجتهاده إلى الكفر الصريح.

وذلك لأن تكليفه بنقيض اجتهاده يعد تكليفاً بما لا يطاق، وهو ممتنع عقلاً وشرعاً، وهو أقرب إلى روح الشرع من موقف الجمهور الذي يرى إمكانية التكليف بما لا يطاق عقلاً وشرعاً، فموقف هذا الفريق من المعتزلة منسجم مع قوله تعالى ﴿**لاَ يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلاَّ وُسْعَهَا لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا اكْتَسَبَتْ**﴾[٧١] فالتكليف بما لا يطاق ممتنع عقلاً وشرعاً بنص الآية.

ومذهب هذا الفريق من المعتزلة ظاهر في نفي الإثم مطلقاً عن المجتهد المخطئ بمقتضى دليلهم السابق، ولكن بعض المتكلفين حاول ربط هذا الرأي وتقييده بالمسائل الخلافية بين الفرق الإسلامية، مثل نفي رؤية الباري تعالى، ومثل القول بخلق القرآن، فلا يدخل فيه ما هو من الكفر الصريح، ولكن هذا خلاف مذهب هذا الفريق كما هو ظاهر[٧٢].

وقد استدل الجمهور إلى مذهبهم بإجماع المسلمين قبل ظهور هذا الفريق من المعتزلة، على وجوب قتل الكفار مطلقاً، وعلى أنهم من أهل النار مطلقاً، وهذا

---

(٧١) **القرآن الكريم**، «سورة البقرة،» الآية ٢٨٦.

(٧٢) الصعيدي، المصدر نفسه، ص ١١ ـ ١٣.

دون تفرقة بين المعاند وغير المعاند، ولو كانوا غير آثمين لما جاز قتالهم، ولما كانوا من أهل النار. ودليل الجمهور مبني على شقين:

الشق الأول: مبني على مذهبهم في وجوب قتال الكفار على كفرهم؛ وهذا المذهب باطل لقوله تعالى: ﴿**لاَ إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنْ الغَيِّ**﴾، وكل آيات القتال في القرآن ظاهر في أن قتالنا للكفار مسبوق بقتالهم لنا، فنحن ندافع عن أنفسنا فنقاتلهم على قتالهم لنا، ولا نقاتلهم على كفرهم.

أمّا **الشق الثاني**: من دليل الجمهور ففيه مصادرة على المطلوب، لأن أصل النزاع بين هذا الجمهور وهذا الفريق من المعتزلة، في كون الكفار غير المعاندين آثمين، ومن أهل النار، أو غير آثمين ولا من أهل النار، ودعوى الإجماع في هذا لا قيمة لها، لأنها لا تستند إلى دليل، والدليل قائم عند هذا الفريق من المعتزلة، على أن الكفار غير المعاندين غير آثمين، وهذا علاوة على إنكار بعضهم للاحتجاج به[٧٣].

وقد نقل الشيخ محمود شلتوت موقف هذا الفريق من المعتزلة في هذا الصدد في كتابه **الإسلام عقيدة وشريعة**، ويؤخذ على شلتوت تأثره بموقفهم مع إغفال ذكرهم. ويبدو أنه يشير إلى موقف شلتوت عند حديثه عن عقوبة المرتد في قوله: « وقد يتغير وجه النظر في هذه المسألة إذا لوحظ أن كثيراً من العلماء يرى أن الحدود لا تثبت بحديث الآحاد، وأن الكفر بنفسه ليس مبيحاً للدم، وإنما المبيح للدم هو محاربة المسلمين، والعدوان عليهم، ومحاولة فتنتهم عن دينهم»[٧٤].

وذلك لأن رأيهم مشهور ومعلوم في كتب أصول الفقه يدرسه طلاب الأزهر، وهو رأي مهم لا يلقى العناية الكافية من قبل الجامدين، رغم أنه يظهر سماحة الإسلام.

ويكتسب رأي هذا الفريق من رجال المعتزلة أنه أصلح الآراء لقضية السلام العالمي، وهي أهم أهداف الشعوب، لأنها تريد أن تتخلص من الحروب التي تهدد وجود البشرية ذاته، وتقضي على ما فيها من خيرات وحضارات.

ويعدّ مثل هذا الرأي مهماً في قضية حوار الحضارات والتقريب بين الشعوب

---

(٧٣) المصدر نفسه، ص ١٣ وما بعدها.

(٧٤) انظر: محمود شلتوت، **الإسلام عقيدة وشريعة**، ط ٢ (القاهرة: دار الشروق، ١٩٨٣)، ص ٢٨١.

على اختلاف أديانها، ويجعل الخلاف في أصول الأديان كالخلاف في فروعها، إذ يعذر فيه من لا يعاند في الفروع، فينجو كل منهم من عذاب الآخرة لعذره في خلافه، وبهذا تتغير نظرة أهل كل دين إلى غيرهم تغيراً تاماً، وذلك حيث ينظر كل منهم إلى الآخر، كما ينظر أهل كل دين إلى أنفسهم عند اختلافهم في الفروع.

وهذا يدعم نظرية الحوار والتقريب بين الشعوب على اختلاف أديانها، ويذلل أكبر عقبة تعترض السلام بين الشعوب، وتقف حجر عثرة في تناسي أحقادهم، وتبادل الود والمحبة فيما بينهم. وهذا الاجتهاد الديني الأصيل يعدّ أساساً إسلامياً لتقارب ديني عام، ولسلام عالمي بين الشعوب والأديان[٧٥].

يتناول الصعيدي قضية أساسية من قضايا الفكر الكلامي، وهي أن العقل أصل في قضية الإيمان. وهذا ما سنناقشه في الصفحات التالية.

أ ـ العقل أصل في الإيمان

يتعرض الصعيدي لقضية شغلت حيزاً كبيراً عند المتكلمين، وهي قضية العقل والإيمان، ويسير على درب رائد التجديد الفكري الإمام محمد عبده في تأكيد مكانة العقل في تقرير قضايا الإيمان. وهذا ما عُرف في تراثنا ولدى المعنيين من أسلافنا بأن النظر العقلي هو أول واجب على المكلَّف، لأنه وسيلة الإيمان الصحيح. وفي ما يتعلق بمكانة العقل في الإسلام، ذهب بعض أهل السنّة إلى «أن الذي يستقصي جهده في الوصول إلى الحق، ثم لم يصل إليه ومات طالباً غير واقف عند الظن فهو ناج»[٧٦]. هذا النظر العقلي واجب شرعاً وعقلاً عند أسلافنا، فالأشاعرة ذهبوا إلى أن وجوبه النقل، وذهب المعتزلة إلى أن وجوبه العقل[٧٧].

وقد عبّر القدماء عن هذا النظر العقلي الواجب الالتفات إليه بدليل النفس والآفاق[٧٨]، وهذا ما نجده في حديث الصعيدي حول هذا الموضوع فيقول:

---

(٧٥) الصعيدي، المصدر نفسه، ص١٥ وما بعدها.

(٧٦) محمد عبده، **الأعمال الكاملة للإمام الشيخ محمد عبده**، تحقيق وتقديم محمد عمارة، ٥ ج (القاهرة؛ بيروت: دار الشروق، ١٩٩٣)، ج ٣، ص ٢٨٢.

(٧٧) المصدر نفسه، ج ٣، ص ٢٨٢.

(٧٨) انظر: أبو الحسن علي بن إسماعيل الأشعري، **رسالة إلى أهل الثغر بباب الأبواب**، تحقيق ودراسة عبد الله شاكر محمد الجنيدي ([د. م.]: مطبعة التقدم، ١٩٨٧)، ص ٣٤ وما بعدها، وأبو الحسن بن محمد عبد الجبار، **المحيط بالتكليف**، جمع الحسن بن أحمد بن متوية؛ تحقيق عمر السيد عزمي؛ مراجعة فؤاد الأهواني (القاهرة: المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والطباعة والنشر، [١٩٦٥])، ص ٢٦ ـ ٣٢.

«إن الإسلام يعتمد في دعوته على تفكر العقل، لأن في الكون نظاماً عجيباً يدل على وجود خالق له، فيكون الإيمان به عن اقتناع بوجود هذا النظام العجيب في الكون، وعن اقتناع بوجوب إسناده إلى خالق عالم مريد قادر على خلقه، وإذا كان هذا هو الأصل في الدعوة الإسلامية، فإنه لا بد أن يعطي العقل حرية كاملة في هذا التفكر، ليصل فيه إلى ما يصل في حرية واختيار، ولا يصح أن نقيده بطريق معينّ من تفكيره، وبنتيجة معيّنة يصل إليها منه، لأنا إذا قيدناه بهذا كان مجبوراً عليه، ولم يكن له حرية واختيار فيه»(٧٩).

من حكمة الله سبحانه وتعالى أن جعل الإسلام، بصفته خاتم الأديان، يقوم في حجته على الناس على النظر العقلي والتفكر، وليس على المعجزة الحسية التي أتى بها الأنبياء السابقون، ولكن جعل الإيمان قائماً على العقل والنظر والتدبر والتفكر، حتى وإن أدى هذا الفكر إلى الكفر والضلال، لأن طريق الإيمان لا يتحقق إلّا بهذا المقصد، وهو التفكر الذي لا يتحقق الإيمان دونه، حتى وإن نتج من هذا الطريق ضلال للبعض في طريقه للوصول إلى الحقيقة، فلأن الضلال راجع إلى خلل ما، وليس إلى طبيعة التفكر أو العقل.

وهذا الطريق هو ما سلكه أبو الأنبياء إبراهيم عليه السلام في طريق الإيمان، كما حدثنا القرآن الكريم كما في سورة الأنعام في قوله تعالى: **﴿وَكَذَلِكَ نُرِي إِبْرَاهِيمَ مَلَكُوتَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَلِيَكُونَ مِنَ الْمُوقِنِينَ. فَلَمَّا جَنَّ عَلَيْهِ اللَّيْلُ رَأَى كَوْكَبًا قَالَ هَذَا رَبِّي فَلَمَّا أَفَلَ قَالَ لاَ أُحِبُّ الْآفِلِينَ. فَلَمَّا رَأَى الْقَمَرَ بَازِغًا قَالَ هَذَا رَبِّي فَلَمَّا أَفَلَ قَالَ لَئِنْ لَمْ يَهْدِنِي رَبِّي لَأَكُونَنَّ مِنَ الْقَوْمِ الضَّالِّينَ. فَلَمَّا رَأَى الشَّمْسَ بَازِغَةً قَالَ هَذَا رَبِّي هَذَا أَكْبَرُ فَلَمَّا أَفَلَتْ قَالَ يَا قَوْمِ إِنِّي بَرِيءٌ مِمَّا تُشْرِكُونَ﴾**(٨٠).

هذا الكلام نجده عند الإمام محمد عبده، الذي أعلى من شأن العقل، وعوّل عليه في كل ما كتب، وذلك لإيمانه بأن الإسلام هو دين العقل، وأنه بهذا يتميز من غيره من الكتب السماوية السابقة؛ ففي تعريفه للتوحيد في بداية رسالته المسماة بهذا الاسم، يعرّف معناه، والأسماء التي عرف بها ومنها علم الكلام، الذي مبناه هو الدليل العقلي الذي به تقرر الأصول الأولى، وبعد ذلك يرجع إلى النقل في قضايا فرعية. فالعقل في هذا العلم ـ التوحيد ـ هو الأصل للنقل.

---

(٧٩) الصعيدي، **حرية الفكر في الإسلام**، ص ١٨.

(٨٠) **القرآن الكريم**، «سورة الأنعام،» الآيات ٧٥ ـ ٧٨.

فالقرآن حدثنا عن نبوة النبي، وتناول مقام الألوهية بما أذن الله لنا وما أوجب علينا أن نعلم، ورغم هذا لم يطالبنا بالتسليم به لمجرد أنه جاء بحكايته، لكنه «ادعى وبرهن، وحكى مذاهب المخالفين وكر عليها بالحجة، وخاطب العقل، واستنهض الفكر، وعرض نظام الأكوان وما فيها من الإحكام والإتقان على أنظار العقول، وطالبها بالإمعان فيها، لتصل بذلك إلى اليقين لصحة ما ادعاه ودعا إليه»[٨١].

والحقيقة أن هذه القضية خلافية، ولا يمكن أن يكون هذا هو الطريق الوحيد لمعرفة الله والإيمان به، وذلك لأن من جعل طريق الإيمان قاصراً على العقل فقط فقد ضيق رحمة الله الواسعة، وحكم على السواد الأعظم من جمهور المؤمنين ممن يقوم إيمانهم على التسليم والتقليد من غير نظر عقلي بالخلل وعدم التيقن. كما أنه يلغي طرقاً أخرى كالتجربة الروحية ودورها وطريق الإيمان القلبي كما حدثنا أبو حامد الغزالي في **المنقذ من الضلال** عن النور الذي يقذفه الله في القلب.

ويشير الصعيدي إلى أن هناك من يسلك طرقاً أخرى في الوصول، كالصوفية التي تسلك طريق العبادة والرياضات الروحية، وهي طرق خاصة بهم، ولا يصح أن يعوّل عليها مثل طريق التفكر الممهد للناس كلهم[٨٢].

وكلام الصعيدي السابق لا يخلو من تناقض، ففي حين يهتم، من ناحية، برأي شاذ لاثنين من المعتزلة حول حرية المجتهد في أنه لا إثم عليه مطلقاً في ما أخطأ فيه، نراه، من ناحية أخرى، يحاول أن يقلل من شأن طريق الصوفية في الوصول إلى الإيمان.

ويتعرض الصعيدي لقضية وثيقة الصلة بالعقل وهي مكانة العلم في الإسلام، وهذا هو موضوع الصفحات التالية.

ب ـ الإسلام والعلم

من الطبيعي أن يدعو الإسلام، الذي تقوم دعوته في الأساس على التفكر والنظر العقلي، إلى العلم، وذلك لأن التفكر نتيجة طبيعية للعلم والمعرفة.

---

(٨١) محمد عبده، **رسالة التوحيد**، تحقيق محمود أبو رية (القاهرة: در المعارف، [د. ت.])، ص ٢٢، وشلتوت، **الإسلام عقيدة وشريعة**، ص ٢١.

(٨٢) الصعيدي، **حرية الفكر في الإسلام**، ص ٢٠.

والغرض الذي من أجله يدعو الإسلام إلى العلم هو الغرض نفسه الذي يدعو إلى التفكر، كما أن الغاية واحدة من الاثنين، فالعلم يُطلب لأنه يوصل إلى الإيمان بالله تعالى، والعلماء، لا الجهلاء، هم الذين يصلون به إلى الإيمان.

وبناء عليه، فالعلم، كالتفكر، مطلوب لذاته، سواء أوصل الإنسان إلى الإيمان بالله أم لا، والإيمان عن طريقه يتم بحرية واختيار، وهما شرط في صحة الإيمان. والحرية والاختيار لا يتحققان إلا إذا أخذ العلم طريقاً مطلقاً، وسار فيه الإنسان على هدي العلم ومنهجه فقط، فإذا وصل الإنسان من خلاله إلى الإيمان بالله فبتوفيق الله، وإذا لم يصل فيه إلى شيء فإنه أدى المطلوب منه، ولا يصح إكراهه على شيء، لأن الإكراه عكس الحرية والاختيار كشرطين أساسيين في العلم.

والإسلام لا يقيد العلم بطريق معينّ ولا بنتيجة معيّنة، لأن طلب العلم هدف في ذاته، سواء وصل إلى الإيمان أم لا. كما إن الإسلام لم يقيد العلم بأنه ديني أم لا، ولكن جعله مطلقاً، دينياً أو دنيوياً، لأن كلاً منهما يكمل الآخر حسب الرؤية الإسلامية، رغم أن أنصار العلم الدنيوي لا يرون التكامل بين العلم الديني والدنيوي، ولا يعترفون إلا بالدنيوي فقط.

ورغم هذا، فإن الإسلام لا يقيدهم برؤيته، لأن العلوم الدنيوية لا سلطان للإسلام فيها، وإنما السلطان للعقل فقط، حتى لا يكون هناك وسيلة لرجال الدين للوقوف في سبيلها باسم الإسلام، فيعوقها عن التقدم والنهوض، أو يفرض نفسه على رجالها بغير حق، لأنه لا شأن له بهم، فله مجاله ولهم مجالهم. ويستدل على ذلك بقصة تأبير النخل لما نهى عنه الرسول (ﷺ) ثم عاد ووافق عليه بقوله أنتم أعلم بشؤون دنياكم.

فعن عائشة: «أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ سَمِعَ أَصْوَاتًا فَقَالَ مَا هَذَا الصَّوْتُ قَالُوا النَّخْلُ يُؤَبِّرُونَهَا فَقَالَ لَوْ لَمْ يَفْعَلُوا لَصَلَحَ فَلَمْ يُؤَبِّرُوا عَامَئِذٍ فَصَارَ شِيصًا فَذَكَرُوا لِلنَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَقَالَ إِنْ كَانَ شَيْئًا مِنْ أَمْرِ دُنْيَاكُمْ فَشَأْنُكُمْ بِهِ وَإِنْ كَانَ مِنْ أُمُورِ دِينِكُمْ فَإِلَيَّ»[٨٣].

ويضرب مثل آخر بالحارث بن كلدة الذي تعلّم الطب في بلاد فارس، وعاد

(٨٣) سنن ابن ماجة، ومسند أحمد بن حنبل.

إلى الطائف واشتغل بالطب، وكان النبي (ﷺ) يأمر أصحابه إذا مرضوا بالذهاب إليه، وفيه اعتراف بقيمة العلم[٨٤].

ويستلزم من هذا أن تكون دعوة الإسلام إلى العلم والتفكّر والحرية العلمية مطلقة بلا قيود، حتى لا يكون هناك سلطان لغير العقل والعلم، ولا يخشى بأس حاكم أو رجل دين، لأنه مجتهد مطلق السراح حتى ينهض بأمته في أي فروع العلم شاء، دينياً كان أو دنيوياً، ويكون قادراً على الإبداع والتجديد.

من هنا لا يصح «أن يخشى الإسلام التفكر وهو يدعو إليه، ولا أن يخشى العلم وهو يدعو إليه أيضاً، إذ ليس فيه شيء يناقض العقل حتى يخشى التفكر، ولا شيء يناقض العلم حتى يخشى العلم، وإنما هو دين العلم والعقل، فليكن للعقل فيه سلطانه المطلق، وليكن للعلم فيه سلطانه المطلق أيضاً، وليعلن خضوعه لسلطانهما من غير خوف منهما، ليتفق الثلاثة على إسعاد المجتمع الإنساني في دنياه وأخراه، ولا يناوئ واحد منهما الآخر في ذلك، لأن هذا مما لا يصح المناوأة فيه، ومتى اتفقت غاية الثلاثة فيه أمكن الجمع بينها في كل ما يشبه فيه الأمر بينها، أو يكون في ظاهرة خلاف يوهم تنافيها، ما أسهل الجمع في ذلك عند خلوص النية، وعند المرونة الدينية والعلمية»[٨٥].

ج ـ سلطان العقل على النقل

وعلى نهج علماء الكلام في تقديم العقل على النقل عند التعارض، وخصوصاً المعتزلة ومن تابعهم على ذلك كمحمد عبده[٨٦]، الذي يسير الصعيدي على دربه، يؤكد أن الإسلام فتح باب الاجتهاد في الدين، فأعطى للعقل سلطانه على دليل النقل، يستنبط منه ما شاء من أمور الدنيا والآخرة، ويدخل فيه ما شاء من التأويل، ويخصص منه ما يشاء أو يعمم، وكذلك من التقييد والإطلاق، وغيرها من ضروب الاجتهاد، حتى يهيئه للحكم الذي يؤدي إلى ما اتفقا فيه من الغاية، وهو سعادة الناس في دنياهم وآخرتهم، حتى لا يكون على الناس حرج في الدين، لأن الدين يسر، وليس بعسر، ولا تسهيل فيه ولا إعنات، بل هو تسهيل وليس بإعنات وإسعاد وليس بشقاء[٨٧].

---

(٨٤) الصعيدي، المصدر نفسه، ص ٢٢ ـ ٢٦.

(٨٥) المصدر نفسه، ص ٢٦ وما بعدها.

(٨٦) عبده، **الأعمال الكاملة للإمام الشيخ محمد عبده**، ج ٣، ص ٢٨٢ وما بعدها.

(٨٧) الصعيدي، المصدر نفسه، ص ٢٧.

والحقيقة أن هذه القضية تعدّ من قبيل القضايا المهمة التي تناولها علماء الكلام وأفاضوا فيها، سواء عند حديثهم عن العقل وأصل التكليف، أو عند حديثهم عن التأويل، وهي قضايا ركز عليها الإمام محمد عبده في رسالة التوحيد وأولاها عناية خاصة، والصعيدي كتلميذ أصيل ومجتهد في مدرسة محمد عبده الفكرية يسير على النهج نفسه من الاهتمام بالعقل وإبراز دوره كملكة إلهية ميز بها الإنسان من سائر الكائنات، وجعله مناط التكليف وأصل الإيمان.

ويتناول موقف الفِرق في قضية التأويل وموقفها من الآيات الموهمة للتشبيه، كقوله تعالى: ﴿**الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى**﴾[٨٨]، وقوله عز وجل: ﴿**يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ**﴾[٨٩]. وقوله جل شأنه: ﴿**وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ**﴾[٩٠]. فالمجسمة اعتقدوا في ذاته تعالى أنها جسم يجلس على العرش مثل جلوسنا، وله يد مثل أيدينا، وقربه منا قرب مكاني كقرب جسم من جسم آخر قريب منه.

وفريق آخر من السلف، كالإمام مالك والإمام أحمد بن حنبل ومن سار على نهجهما، تورع عن التشبيه كالمجسمة، لكنهم توقفوا عند ظواهر النصوص، فأنكروا تأويلها، كما فعل الإمام مالك في موقفه المشهور حينما سئل عن الاستواء على العرش فقال: الاستواء معلوم، والكيف مجهول لا يعلمه إلا الله تعالى، وهو على نحو لا يؤدي إلى التجسيم. ويقول هذا الفريق من قدماء أهل السنّة والجماعة عن الآية الثانية عن اليد إنه له يد لا كالأيدي. وفي الثالثة كما قال في آية الاستواء.

أمّا المعتزلة، فكانوا واضحين في منهجهم المخالف لغيرهم من الفرق كالمجسمة وأهل السنّة، فذهبوا إلى تأويل الآيات وصرفوها عن ظواهرها، فجمعوا بذلك بين الدليلين العقلي والنقلي معاً. فأولوا معنى استوى باستولى، وأولوا اليد بالقدرة، وقالوا إن القرب المقصود في الآية قرب علمي لا مكاني.

فالزمخشري، وهو من المعتزلة، يفسر استوى على العرش بمعنى مُلْكِ العرش، وليس بالضرورة الجلوس عليه كالقول فلان يده مبسوطة ويد فلان مغلولة بمعنى الجود والبخل، وقوله يد الله فوق أيديهم أي العقد والميثاق[٩١].

---

(٨٨) **القرآن الكريم**، «سورة طه،» الآية ٥.

(٨٩) المصدر نفسه، «سورة الفتح،» الآية ١٠.

(٩٠) المصدر نفسه، «سورة ق،» الآية ١٦.

(٩١) أبو القاسم محمود بن عمر الزمخشري، **الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل**، تفسير «سورة طه،» الآية ٥، و«سورة الفتح،» الآية ١٠.

وظل النزاع قائماً بين القدماء من أهل السنّة والمعتزلة إلى أن جاء الأشعري بخلفيته الاعتزالية فجمع بين الفريقين فلم يتحرج من التأويل كأهل السنّة القدماء، ولم يسرف كإسراف المعتزلة في التأويل، فيذهب إلى التأويل إذا لم يكن منه بد، وذلك عند قيام الدليل العقلي القاطع على عدم إرادة ظاهر النص، وإذا لم يوجد الدليل العقلي القاطع لم يذهب إلى التأويل، ويبقي على ظاهر النص، لأنه الأولى في هذه الحالة، وذلك أن الظن العقلي لا يغني من العلم شيئاً.

جملة القول: «إن إخضاع دليل النقل لدليل العقل، فيه من الحرية العلمية كل ما تسعه هذه الكلمة من معنى، وما يعطى العلماء سلطة واسعة أمام الجامدين من رجال الدين، فلا يكون لأولئك الجامدين سلطان عليهم أصلاً، ولا يكون لهم أن يسلكوا سبيل التعسف معهم، وإنما هو قرع الدليل بالدليل، وما أضعف دليل الجمود أمام دليل التجديد»[٩٢].

وأمام هذه الحرية العلمية لا يمكن الخوف على الدين الحنيف الذي أطلق لها العنان. كما لا يخشى على الدين من تغير المسائل العلمية، فالربط بينهما لا ينزع قداسة الدين ـ كما يتوهم بعض المجددين ـ لأن الربط بين المسائل الدينية والمسائل العلمية، لا يكون إلا في المسائل العلمية القطعية الثبوت واليقين، التي لا تتغير بتغير الزمن، بخلاف المسائل العلمية المبنية على الظن.

ولا يوافق الصعيدي على رأي متأخري الأشاعرة الذي يصفهم بالجامدين[٩٣] في قولهم: «إن التأويل إذا كان أعلم فإن تركه أسلم، لأن التأويل إذا كان أعلم فهو أسلم، لأن السلامة مع العلم دائماً».

وقد تناول الصعيدي قضية الحرية السياسية، كركن أصيل من أركان الحرية الفكرية، وحاول الربط بين الإسلام وقضايا الفكر السياسي والقانوني المعاصر، مثل أن الأمة مصدر السلطات، وحق الفرد في الاعتراض على الحكم، وحق الأقلية في المعارضة، برؤية عميقة وتوفيق غير مخل بين هذه الأفكار الحديثة والإسلام، بما ينبئ عن عمق ثقافته الإسلامية ووضوحها. وعن استعابه للتحديات المعاصرة التي تحتاج إلى مزيد من الاجتهاد والمثابرة.

---

(٩٢) الصعيدي، **حرية الفكر في الإسلام**، ص ٢٩.

(٩٣) المصدر نفسه، ص ٢٩.

وهذا ما مكّنه من عرض أفكاره بيسر وسلاسة تخلو من التعقيد، كما تخلو من الإسراف، وهو ما يقع فيه الكثيرون ممن يسيرون على درب الصعيدي، وينسجون على المنوال نفسه، سواء من السابقين عليه أو اللاحقين به، ممن لم تتيسر لهم ثقافته الإسلامية العميقة ورؤيته الثاقبة ومنهجه الواضح في تناول القضايا ومعالجتها بصدق وإخلاص، بعيداً عن التحزب والدعائية، أو الارتباط الأيديولوجي بفكر ما أو مذهب معيّن، كما يفعل الكثيرون من أدعياء التجديد في عصرنا الراهن. وسوف نتناول حديثه عن الحرية السياسية في الصفحات التالية.

٢ ـ الحرية السياسية في الإسلام

لقد شغلت قضية الحرية السياسية في الإسلام المجددين منذ مطلع العصر الحديث، فشخّصوا الاستبداد كمرض خطير يحول بين الأمة وحقوقها، وقد تأثر هؤلاء المجددون بالحرية السياسية في الغرب، وهو ما نلمسه عند الطهطاوي والأفغاني ومحمد عبده وغيرهم من المجددين.

كما إن كتاب **طبائع الاستبداد** للكواكبي كان رد فعل للحرية السياسية في الغرب باعتبارها أحد أهم أسس التقدم في المجتمع الغربي، على حين وقف الاستبداد عائقاً مهماً في طريق نهضة الشرق.

وقد ذهب العقاد إلى أن فكرة الديمقراطية بمضمونها الحقيقي التي أنشأها الإسلام أول مرة، على غير مثال سابق، هي الديمقراطية الإنسانية، وهي الديمقراطية التي يكسبها الإنسان، لأنها حق له يخوله أن يختار حكومته، وليست حيلة من حيل الحكم لاتقاء شر أو حسم فتنة، ولا هي إجراء من إجراءات التدبير تعمد إليه الحكومات لتيسير الطاعة والانتفاع بخدمات العاملين وأصحاب الأجور كما هو الشأن في الديمقراطيات الأخرى. وتقوم الديمقراطية الإسلامية، بهذه الصفة، على أربعة أسس، لا تقوم ديمقراطية كائنة ما كانت على غيرها، وهي:

ـ المسؤولية الفردية.

ـ عموم الحقوق وتساويها بين الناس.

ـ وجوب الشورى على ولاة الأمر.

ـ التضامن بين الرعية على اختلاف الطوائف والطبقات.

هذه الأسس ظاهرة في القرآن الكريم وسنّة رسوله (ﷺ)، وفي التقاليد المأثورة عن الخلفاء الراشدين[٩٤].

وفي ضوء هذا التراث الفكري لعملية التجديد عند هؤلاء المفكرين المعاصرين، جاء فكر الصعيدي امتداداً لهذه الجهود، حيث تناول قضية الأمة وهل هي مصدر السلطات، وهل الإسلام يؤيد ذلك، وما هو نصيب كل فرد من الأمة في الحرية السياسية؟ ويستعرض وجهة نظره في هذا الصدد، وهذا هو موضوعنا التالي.

أ ـ الأمة مصدر السلطات

لقد بدأ الشيخ الصعيدي حديثه عن الحرية السياسية بسؤال على النحو التالي: هل الأمة مصدر السلطات في الإسلام؟ ويؤكد أن الجواب عن هذا السؤال يتوقف عليه نصيب الأمة ونصيب كل فرد من أفرادها في الحرية السياسية.

ويردّ بثقة وثبات بأن الأمة هي مصدر السلطات في الإسلام، ولها حق الاشتراك في تنصيب الحاكم الذي تريده، كما لها اختيار شكل الحكم الذي تريده، جمهورياً كان أو ملكياً، وحق الأمة في هذا حق لجميع أفرادها.

ويترتب على هذا أنه إذا كانت الأمة هي مصدر السلطات كان حاكمها تحت سلطانها، ولم تكن هي تحت سلطانه، وتكون لها حريتها السياسية بأكمل معانيها، لأن هذا الحق في هذه الحرية كفله لها الإسلام، ولم تأخذه منحة من الحاكم، لأنه لو كان منحة من الحاكم لما كان حقاً صحيحاً، حيث من حقه استرداد هذه الحرية إذا كان له حق منحها.

من أجل هذا أراد الإسلام أن يجعل حق الأمة في حريتها السياسية حقاً طبيعياً لا تستمده من حاكم إنما تستمده من كونها مصدر السلطات في الحكم، وبهذا يصبح الحاكم تحت سلطتها وليس العكس. وعلى هذا الأساس قام الحكم الإسلامي في عهد النبي (ﷺ) وفي عهد الخلفاء الراشدين من بعده.

وتمثّل تلك الفترة الحكم الصحيح في القرون القديمة للإسلام قبل استيلاء بني أمية على الحكم ومن تلاهم من بني العباس وغيرهم، فإنها لم تكن حكماً

---

(٩٤) عباس محمود العقاد، **الديمقراطية في الإسلام**، ط ٦ (القاهرة: دار المعارف، ١٩٨١)، ص ٤٣.

إسلامياً صحيحاً ولم تكن الأمة فيها مصدر السلطات، وإنما كان الحاكم المستبد هو كل شيء في الدولة وبيده وحده سلطاته كلها، ولم يكن للأمة معه حق في حريتها السياسية[٩٥].

وهذا ما عبّر عنه أحد المفكرين المعاصرين بأن أصول السلطة المباشرة للشعب استفتاء وقرار وإجماع مباشر، أو ما هو أيسر وأكثر وقوعاً، بأن يوكل الشعب سلطته إلى نواب ينتخبهم يكوّنون هيئة تشريعية تضع الأحكام العامة قانوناً والسياسات توجيهاً وتراقب من ينفذها[٩٦].

وربما نلمس شيئاً قريباً من هذا عبّر عنه العقاد في حديثه عن مبدأ السيادة بقوله: «والذي يبدو لنا أن أقرب الأقوال إلى سند السيادة في الإسلام هو الرأي القائل بأنها عقد بين الله والخلق من جهة، وعقد بين الراعي والرعية من جهة، فلا طاعة لمخلوق في معصية الخالق»[٩٧].

ومما يؤكد أن الأمة مصدر السلطات في الإسلام القاعدة المجمع عليها عند أهل السنّة على أنه يجب خلع الإمام متى جرحت عدالته بفسق، أو عجزه بعلة لا يرجى صلاحها، لأنه يستحيل استمرار مقاصد الإمامة[٩٨].

ويستشهد على كون الأمة مصدر السلطات، في فترة الحكم الرشيد التي شملت عهد النبوة والخلفاء الراشدين من بعده، بمشاورة الرسول (ﷺ) لأصحابه في الغزوات وفي شؤون الحياة السياسية كافة. واستمر الأمر على ذلك المنوال في عهد الخلفاء الراشدين، فقام نظام الحكم على المشورة حتى عهد علي (رضي الله عنه) وخروج معاوية ومن معه من أهل الشام عليه، فيما لا يطعن في إمامته لأنه كانوا قلة وكان مؤيَّداً بموافقة الأغلبية عليه.

وجاء مقتل علي (رضي الله عنه) بيد أحد الخوارج وهو يصلي الفجر، فأخلى «أولئك الخوارج الجو لمعاوية بجهلهم، حتى أُخِذَ الحكم بالسيف، بعد أن كان يؤخذ باختيار الأمة، ويقوم على أساس أنها مصدر السلطات كلها، وقد سنّ هذه السنّة

---

(٩٥) الصعيدي، المصدر نفسه، ص ٣٠ وما بعدها.

(٩٦) الترابي، **السياسة والحكم: النظم السلطانية بين الأصول وسنن الواقع**، ص ١٠١ ومابعدها.

(٩٧) العقاد، المصدر نفسه، ص ٦٠.

(٩٨) أبو المعالي الجويني، **غياث الأمم في التياث الظلم**، تحقيق فؤاد عبد المنعم أحمد ومصطفى حلمي (الإسكندرية: دار الدعوة، ١٩٧٨)، ص ٧٥ ـ ٩٥، وأبو الحسن علي بن محمد الماوردي، **الأحكام السلطانية** (القاهرة: عيسى الحلبي، [د. ت.])، ص ١٧ ـ ٢٠.

لمن أتى بعده من ملوك المسلمين، وكان عليه تبعتها بسنّه لها فيهم»[٩٩].

ويترتب على هذا الحق، باعتبار أن الأمة مصدر السلطات، حق الفرد في الاعتراض على الحاكم، وهذا ما سنناقشه في الصفحات التالية.

ب ـ حق الفرد في الاعتراض على الحاكم

يترتب على أن الأمة هي مصدر السلطات، أن كل فرد من أفرادها له الحق في هذه السلطة، فيؤخذ رأيه في تنصيب الحاكم، ويكون له حق الاعتراض على ما يرى الاعتراض عليه من نظام الحكم بحرية تامة، سواء كان مصيباً في اعتراضه أو مخطئاً، لأنه غير معصوم من الخطأ، فإن أصاب فهو مأجور، وإن أخطأ فهو معذور، استناداً إلى حديث الرسول (ﷺ): «إن الله وضع عن أمتي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه»[١٠٠]. وذلك على اعتبار أن «الدستور عقد اجتماعي أعم وأخطر وأقوى وأثبت من سائر العقود، يدوم بجملة نصوصه. وإنما العقد الدائم في الحياة هو الأساس الأول لها تتفرع منه، وتتأسس عليه، وتستند إلى تعاليمه، وترجع إليه حكماً، هو عقد الإيمان عقيدة التوحيد بين الإنسان المؤمن وربه الأعلى ينظم كل الحياة عبادة، وكل مصيرها خيراً مرضياً»[١٠١].

وكان حق الفرد في الاعتراض على الحاكم قائماً حتى في عهد النبوة، رغم اتصاله بالوحي السماوي، وكون أغلب الأحكام متنقاة عنها، لدرجة أن الاعتراض على النبي (ﷺ)ـ في بعض أحكامه كان يتجاوز أحياناً حق الاعتراض المقبول، ويجاوزه إلى الاتهام والطعن في الذمة، فلا يكون رد فعل النبي (ﷺ) إلا إظهار ألمه من هذا الطعن في ذمته، ولا يتجاوز إلى أخذ الطاعن بعقوبة دنيوية ترهب غيره أن يقع في مثله، وذلك لأن أخذ الناس بالإرهاب يزرع في نفوسهم الجبن، ولا يبث فيهم الجرأة على نقد الحكام، ومن ثم يستنيمون على ظلم حاكمهم، فيحصل ما يحصل من الفساد في الحكم.

ومن النماذج العملية على هذا الحق في عهد النبي (ﷺ) اعتراض بعض الصحابة على توزيعه، كما حدث في أديم مقروظ، لم تحصّل من ترابها، فقسمها

---

(٩٩) الصعيدي، **حرية الفكر في الإسلام**، ص ٤٥.

(١٠٠) **سنن ابن ماجة**.

(١٠١) الترابي، **السياسة والحكم: النظم السلطانية بين الأصول وسنن الواقع**، ص ٩٤.

النبي (ﷺ) بين أربعة أنفار: عيينه بن بدر، وأقرع بن حارس، وزيد الخيل، والرابع إمّا علقمة بن علاثة، وإمّا عامر بن الطفيل، وقال رجل من أصحابه: كنا نحن أحق من هذا من هؤلاء.

فلما سمع النبي (ﷺ) ذلك قال: ألا تؤمنونني وأنا أمين من في السماء، يأتيني خبر السماء صباحاً ومساء. فقام رجل غائر العينين، مشرف الوجنتين، ناشز الجبهة، كث اللحية، محلوق الرأس، مشمر الإزار، فقال يا رسول الله: إتق الله. فقال له الرسول (ﷺ) ـ ويلك أوَلست أحق أهل الأرض أن يتقي الله؟ ثم ولى الرجل. فقال خالد بن الوليد يا رسول الله ألا أضرب عنقه؟ فقال له: لا، لعله أن يكون يصلي. فقال خالد: وكم من مصلٍ يقول بلسانه ما ليس في قلبه. فقال له: إني لم أؤمر أن أنقب قلوب الناس ولا أن أشق بطونهم.

فهذا رجل قد تجاوز حقه السياسي في الاعتراض المقبول، إلى اتهام النبي (ﷺ) بالخيانة، ومحاباة أولئك الأربعة من صناديد العرب، وكان حديث عهد بالإسلام، وكان عطاؤه لهم تأليفاً لقلوبهم، وتقوية لإيمانهم، لما كان لهم من طمع قديم في المال، وهذا من حسن السياسة في الدنيا، ليكون شوكة للإسلام لا شوك عليه.

وقد جاز الاعتراض على النبي (ﷺ) كحاكم من قبل الأفراد رغم اتصال الوحي به لأن النبي كان مجتهداً في بعض الأمور التي لم ينزل عليه فيها وحي، وهذا الحق بالاجتهاد يشمل أموراً دينية ودنيوية معاً، وأنه ﷺ ـ وهو المعصوم ـ يجوز عليه الخطأ في ما يجتهد فيه، ولو كان من أمور الدين.

فإذا كان خطأه في الاجتهاد في بعض أمور الدين، وجب التنبيه إليه. وأما إذا كان خطأه في الاجتهاد في بعض أمور الدنيا لم يجب التنبيه إلى الخطأ، لأنه يمكن العلم به من غير طريق الوحي، فيجوز من أفراد الاعتراض على بعض أحكامه، اعتماداً على أنه يجوز أن يكون من اجتهاده لا من طريق الوحي، وعلى أنه يجوز أن يكون أخطأ فيه، فيكون لهم حق تنبيهه إليه.

ويكون لهم في هذا الحق من الحرية، ما يكونون فيه قدوة حسنة لمن بعدهم من المسلمين، لتكون أمة حرية لا عبودية، وتسن سنّة حسنة في وجه الطغيان والاستبداد حيثما كان، لأن الإسلام جاء رحمة للعالمين[١٠٢].

(١٠٢) الصعيدي، **حرية الفكر في الإسلام**، ص ٤٧ وما بعدها.

وقد أكد أسلافنا ضرورة حماية الحرية الفقهية، وعدم التدخل في حرية الاجتهاد؛ فعلى هذا درج السلف الصالح، كما إن اختلافهم في المباحثة عن أدلة الشرع منّة من الله ونعمة[١٠٣]. وفي ذلك تنشيط للحياة الثقافية والدينية، وتدريب لملكات العقل على التأمل والاستنباط. كما فيه احترام للعلماء وإغراء لهم على بذل أقصى ما في وسعهم لممارسة الحرية الدينية، وتطوير الفكر وتجديده.

ويترتب على حق الفرد في الاعتراض على الحاكم باعتبار أن الأمة هي مصدر السلطات، حق الأقلية في معارضة الأكثرية، وهذا هو موضوع الصفحات التالية.

ج ـ حق الأقلية في معارضة الأكثرية

للأقلية الحرية التامة في حق الاعتراض على الأكثرية المناصرة للحكم القائم، وهذا الحق مثل حق الفرد في الاعتراض على الحاكم سواء بسواء، فالفرد اكتسب هذا الحق باعتبار أن الأمة مصدر السلطات في الإسلام، فله نصيب من ذلك مما لها في ذلك لأنه فرد منها، وكذلك الأقلية أفراد من الأمة، فيجب أن يكون لهم نصيب في ذلك أيضاً.

وقد وجدت هذه الأقلية الممثلة للمعارضة في الدولة الإسلامية منذ عهد الرسول، فجماعة عبد الله بن أبي بن سلول من الأوس والخزرج، الذين كانوا يظهرون الإخلاص له، وتظاهروا بالدخول في الإسلام على أن يمثلوا دور المعارضة، كلما سنحت الفرصة لذلك، لعلهم يستطيعون التأثير في الأغلبية فترجع إلى وضعهم القديم.

وعُرفت تلك المجموعة بالمنافقين، حيث كانوا يبطنون الكفر ويظهرون الإسلام، وكانت تبدو منهم معارضة سافرة للحكم، وحينما تفشل نتيجة كياسة النبي (ﷺ) وإخلاص أصحابه، يتبرأ هؤلاء المنافقون من أفعالهم، فيقبل النبي منهم ذلك، ولا يؤاخذهم على شيء من معارضتهم، لإيمانه بحق المعارضة في الحكم، حتى لو لم يكن مخلصاً، لأن ذلك أفضل من أخذ الناس بالكبت والقهر.

وذلك لأن «الحرية السياسية حق من حقوق التي يجب الإيمان بها، وهي تفيد الحكم ولا تضره. وتربي الناس تربية حرة كريمة، تقطع الطريق أمام من

---

(١٠٣) الجويني، **غياث الأمم في التياث الظلم**، ص ١٣٩.

تسول نفسه له أن يسلك سبيل الطغيان في الحكم. فيستبد بالناس في حكمه. ولا يجعل لهم حقاً في استعمال الحرية السياسية معه»[١٠٤].

وحينما طلب عمر (رضي الله عنه) قتل بن أبي سلول رفض النبي (ﷺ) قائلاً: كيف يا عمر إذا تحدث الناس أن محمداً يقتل أصحابه؟ هذه هي الحرية الحقة أن يغض النبي (ﷺ)، كحاكم، الطرف عن تآمرهم، وأن يُبقي على اسم الصحبة لهم ليمضوا في ظلها أحراراً يعارضون ولا يضيق صدره بمعارضتهم، فلم يقف في سبيل حريتهم، بل تركهم ينفّسون بحرية عمّا في صدورهم، لأن الضغط يولد الانفجار، ويزيد في العداوة والبغضاء. وقد استمر هذا الحال في عهد الصحابة رضي الله عنهم.

وفي عهد الراشدين مضى المسلمون في الفتوحات التي شغلتهم يداً واحدة على عهد أبي بكر وعمر وفي صدر خلافة عثمان، إلى أن ظهر المعارضون له في الحكم، فلم يضق بمعارضتهم، لأن هذا حق مقرر في الإسلام، ولهذا ظل يطاولهم وينظر في شكاويهم ومطالبهم ويحقق فيما يعترضون عليه، وذلك على الرغم من أن معارضتهم كانت خارجة عن الحدود المقبولة، وكانت تأخذ شكل ثورة لا شكل معارضة.

والموقف تكرر مع علي (رضي الله عنه)، حينما عارضوه في قبول التحكيم مع معاوية، رغم أن معارضتهم كانت خارجة عن حدود المقبول كمعارضة إلى حد الثورة المسلحة، فلم ينكر معارضتهم ولا إصرارهم عليها، وقال في بعض خطبه: إن لكم عندنا ثلاثاً ما صحبتمونا: لا نمنعكم مساجد الله، ولا نمنعكم الفيء ما دامت أيديكم مع أيدينا، ولا نقاتلكم حتى تبدأونا.

ومن ثم «أطلق لهم الحرية في معارضة حكمه، ولم يمنعهم من الإصرار على معارضتهم فيما أنكروه عليه، لأن هذه المعارضة حق من حقوقهم، ولهم حريتهم أن يعارضوا في حدود المعارضة المقبولة، فلا تمنعهم من حقوقهم في الدولة شيئاً، ولا تحرمهم أن يعيشوا فيها إخواناً لمن يعارضونهم من الكثرة المناصرة للحكم، وهذا هو منتهى الحرية في الدول، وهي حرية لم تكن معروفة في ذلك الوقت، وإنما كان ملوكه يحكمون فيه على أنهم آلهة أو أشباه آلهة، فلا حق لأحد في معارضتهم، ولا حرية لرعاياهم لأنهم عبيد لهم»[١٠٥].

---

(١٠٤) الصعيدي، المصدر نفسه، ص ٥٠.

(١٠٥) المصدر نفسه، ص ٥٦.

إن هذه الرؤية لمفهوم الحرية بأبعادها المختلفة، فكرية وعلمية ودينية وسياسية، ملتبسة للأسف الشديد على المسلمين اليوم لأن الغالب على فقه المسلمين جواز طغيان السلطان، واعتبار أن كل طعن فيه فتنة، وكل حركة لتنشيط حق الشورى والمعارضة له خروج، لأنه يتصور أن من حقه كحاكم أن يقتحم حرمات الناس وحرياتهم قتلاً ونفياً وسجناً[١٠٦].

وذلك راجع إلى أن الثقافة الإسلامية المترسبة في حياة المسلمين وفي سلوكهم الآن بحاجة إلى نهضة جديدة تحيي شعاب الإيمان وتقومها من العلل الموروثة، وتصلح أخلاق الإسلام وتعمرها، وتقيم حكم الإسلام وترشده، وهي بحاجة أيضاً إلى تجديد أصول التدين والفقه والعرف والحكم الإسلامي، حتى تتأسس لهم من جديد نهضة تصون حرمات الإنسان وحرياته واستواءه، طبقاً لقواعد الإسلام وأصوله[١٠٧].

في ضوء هذه الحرية الفكرية والسياسية، ناقش الصعيدي قضية الردة من زاوية الحرية الدينية، وكان لرأيه رد فعل لدى المتخصصين، وهذا ما سنناقشه في الصفحات التالية.

٣ ـ قضية الردة

قضية الردة من القضايا المثارة بقوة في فكرنا الحديث والمعاصر، وتتراوح الآراء فيها بين وجوب قتل المرتد، وهو الرأي السائد في الفقه الإسلامي، ويؤكده يوسف القرضاوي ويؤكد أنه رأي أئمة المذاهب الثمانية[١٠٨]. وذهب محمد سليم العوا إلى أن عقوبة المرتد هي التعزير وليس الحد[١٠٩]. على حين يؤكد جمال البنا أن آيات القرآن صريحة في الإشارة إلى عدم وجود عقاب دنيوي للمرتد[١١٠]. هذه مجمل الآراء حول قضية الردة.

وقد تناول الصعيدي موضوع الردة في كتاب خاص تناول فيه قضية الحرية

---

(١٠٦) الترابي، **السياسة والحكم: النظم السلطانية بين الأصول وسنن الواقع**، ص ١٧٢.

(١٠٧) المصدر نفسه، ص ١٧٤.

(١٠٨) يوسف القرضاوي، «خطورة الردة.. ومواجهة الفتنة،» إسلام أون لاين، <http:// www.islamonline.net>.

(١٠٩) محمد سليم العوا، «عقوبة المرتد تعزيزاً لا حداً،» إسلام أون لاين، ص ٩ ـ ١٢. <http:// www.islamonline.net>.

(١١٠) جمال البنا، «لا عقوبة للردة وحرية الاعتقاد عماد الإسلام،» إسلام أون لاين، <http:// www.islamonline.net>.

الدينية. وقد صادر الأزهر الكتاب أول الأمر ثم عاد مجمع البحوث الإسلامية فأجازه، وقد كتب تقرير الإجازة الدكتور محمد رجب البيومي، من أعلام الأزهر المعاصرين، الذي أكد حق الصعيدي في الاجتهاد، باعتباره أحد المؤهلين له بحكم تعليمه في الأزهر وتفوقه وخبرته أستاذاً وكاتباً، بغض النظر عن مدى الاتفاق أو الخلاف معه في الرأي حول ما انتهى إليه اجتهاده[١١١].

ولا جدال في أن رأيه كان يعدّ اجتهاداً متقدماً في حينه، فلم يكن الوقت يسمح بتقبل مثل هذا الرأي المخالف لرأي الجمهور بضرورة معاقبة المرتد، لكن يبدو أن رأي الصعيدي في هذا الموضوع وجد من يعاضده ويسانده من الفقهاء والمفكرين المعاصرين.

لقد استعرض الصعيدي الآيات الواردة في مجال الإيمان والحرية الدينية، وذهب مدعماً رأيه بالأدلة على أنها غير منسوخة، ويستعرض مختلف الآراء في قضية حكم المرتد، ثم يعقّب عليها بقوله:

«ولا شك أن القول بأن المرتد يستتاب أبداً ولا يُقتل أنسب من غيره بما جاء به الإسلام من الحرية الدينية، وأنسب منه ما ذهبنا إليه من أن المرتد لا يُكره على الإسلام بقتل ولا بسجن ولا بنحوهما من وسائل الإكراه، وإنما يُدعى إلى العودة إلى الإسلام بالحكمة والموعظة الحسنة، كما يُدعى غيره ممن لم يسبق له إسلام بهذه الوسيلة أيضاً، فإن أجاب فبها، وإلا لم يكن جزاؤه إلّا العقاب على ردته في الآخرة»[١١٢].

ويؤكد الصعيدي أن القرآن الكريم نفي الإكراه على الدين نفياً عاماً وصريحاً في قوله تعالى ﴿**لاَ إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنْ الغَيِّ**﴾ وقوله عز وجل ﴿**وَقُلْ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكُمْ فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيَكْفُرْ**﴾[١١٣]؛ فهذا نفي مطلق للإكراه في الدين، فيجب أن يدخل فيه من أسلم ثم ارتد، كما يدخل فيه من لم يسلم أصلاً[١١٤].

والحقيقة أن رأي الصعيدي ليس بجديد، فهو مسبوق برأي الشيخ شلتوت في هذا الشأن، حيث أكد في حديثه عن عقوبة المرتد بقوله: «وقد يتغير وجه

---

(١١١) البيومي، **الحرية الدينية في الإسلام**، ص ٥ ـ ٨.

(١١٢) عبد المتعال الصعيدي، **الحرية الدينية** (القاهرة: دار المعارف ٢٠٠١)، ص ٦٩.

(١١٣) **القرآن الكريم**، «سورة الكهف،» الآية ٢٩.

(١١٤) الصعيدي، المصدر نفسه، ص ٦٩.

النظر في هذه المسألة إذا لوحظ أن كثيراً من العلماء يرى أن الحدود لا تثبت بحديث الآحاد، وأن الكفر بنفسه ليس مبيحاً للدم، وإنما المبيح للدم هو محاربة المسلمين، والعدوان عليهم، ومحاولة فتنتهم عن دينهم»[١١٥].

وما زال الجدل محتدماً حول هذه القضية حتى وقتنا هذا؛ فحسن الترابي يؤكد أنه «لو اجتهد المرء فارتد ـ حفظه الله ـ دفع في وجهه حد الاستتابة أو القتل (من بدل دينه فاقتلوه، لا يحل دم امرئ مسلم إلا . . . التارك لدينه المفارق للجماعة) وما هي إلا أحاديث تهدي سنن العمل بيانا للقرآن لا تنسخه، ولكن وردت لتشرح صدور المسلمين، وهم يرون المسلم الحرام دمه إلا قصاصاً، يرتد، يفارق الجماعة ويقاتل في صف الكفر، لكنهم يعزون دمه، فيبين لهم الرسول (ﷺ) كيف يرتد هذا، يفارق إخوانه وينقلب خارجاً مقاتلاً يحل إهدار دمه دفاعاً. والآيات محكمة واضحة، لا إكراه في الدين كما سبق البيان لأصول الحرية»[١١٦].

وبعد تفسيره آيات القتال في سورة التوبة بأنها مدافعة يؤكد أن تلك العقيدة في حرية وسلام إلا من عدا وقاتل يدفع ويقاتل. أمّا الرأي السياسي، فهو حر بل هو تكليف ديني أمراً بالمعروف ونهياً عن المنكر، نصحاً وشورى. و«الحق أن يجاوب ويرد الباطل المرتد والفاسق بكلمة اللسان والقلم، يما يدفعه مثله، إلا إذا عبّر عنه صاحبه فعلاً ونفّذه غدرة وعدوة ليست بالحق المشروع على سلطة الحكم القائمة على الشورى والعهد فعندئذ ترد بمثلها»[١١٧].

جملة القول إن الشيخ الصعيدي اهتم بقضية الحرية بجميع جوانبها على اعتبار أنها حق إلهي للإنسان لا يحق لأحد أن يصادر حريته في الفكر والتعبير، ولا أن يكرهه على اعتقاد أو رأي، ولا أن يصادر حقه في الاعتراض والنقد.

يتضح مما سبق أن قضية الحرية احتلت مكاناً بارزاً في الفكر الإسلامي المعاصر، حيث أيقن المفكرون والعلماء أن قضية الحرية تعدّ بمختلف جوانبها الاجتماعية والفكرية والدينية والسياسية الأساس الأول لنهضة المسلمين الحقيقة مما لحق بهم من جمود وتخلف، نتيجة سيادة رؤية أصحاب النقل والاجترار على رؤية أهل الاجتهاد والعودة إلى الأصول الأولى ممثّلة في القرآن الكريم وسنّة رسوله (ﷺ).

---

(١١٥) انظر: شلتوت، **الإسلام عقيدة وشريعة**، ص ٢٨١.

(١١٦) الترابي، **السياسة والحكم: النظم السلطانية بين الأصول وسنن الواقع**، ص ١٧٦ وما بعدها.

(١١٧) المصدر نفسه، ص ١٧٩.

وهو ما جاهد في سبيله رجال من أمثال رفاعة الطهطاوي وجمال الدين الأفغاني ومحمد عبده وعبد المتعال الصعيدي، وغيرهم من أهل الاجتهاد تحقيقاً للمصلحة العامة للأمة وفقاً للكليات الخمس في الشريعة، تنزيلاً لفقه النوازل على حسب الوقت ومنفعة الجماعة، وما تقتضيه متغيرات الزمن مرونة في التطبيقات في ضوء الثوابت والقواعد الكلية في الشريعة.

وفي ضوء هذه الرؤية عرضنا بالتفصيل لقضية الحرية عند رفاعة الطهطاوي، كمؤسس لفكرنا الحديث والمعاصر وكيف تعامل بمعيار وقته وعصره مع قضية الحرية، وكيف جاهد من أجل نهضة بلاده في جميع مجالات الحياة.

ورغم ما يفصلنا عن الطهطاوي بما يزيد عن قرن ونصف قرن من الزمان، فإنها ما زالت تحتفظ بقوتها وقيمتها، خصوصاً فيما يتصل بقضية الحرية التي مازالت همّاً يؤرق المخلصين من أبناء الأمة في كل وقت وحين، لإدراكهم أن دون حرية لا نهضة ولا تقدم في أي مجال من مجالات الحياة الفكرية والاجتماعية والسياسية.

وهذا كان الشاغل الكبير لعبد المتعال الصعيدي، أحد المجتهدين في مدرسة محمد عبده الذي تصدى بقوة وشجاعة لقضية الحرية الفكرية والدينية والسياسية، غير عابئ بموقف خصومه من أنصار الفكر التقليدي وأعداء الاجتهاد، وعمل العقل في ضوء الأصول المقررة في الشريعة الإسلامية. وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين.