

الحرية في الخطاب الإسلامي الحديث الشيخ محمد الخضر حسين نموذجا

بسام البـطـوش

أستاذ مساعد، قسم التاريخ، جامعة الزرقاء الخاصة،
المملكة الأردنية الهاشمية

79

العدد 28/109

المجلة العربية للعلوم الإنسانية

الملخص

يهدف هذا البحث إلى تقديم صورة عامة لمفهوم الحرية في الخطاب الإسلامي الحديث، عبر دراسة لمساهمة أبرز رموز الإصلاح والفكر الإسلامي المحدثين، في القرن التاسع عشر ومطلع القرن العشرين، مع التركيز على دراسة موقف الشيخ محمد الخضر حسين من مسألة الحرية.

ويسعى البحث لتوضيح معالم الرؤية الفكرية التي قدمها الشيخ محمد الخضر حسين لمفهوم الحرية وتجلياته السياسية والاقتصادية والاجتماعية. وإبراز المكانة التي أولاها الشيخ لمسألة الحرية في المشروع الإصلاحية الإسلامي الحديث. والبحث يؤكد أن الخطاب الإسلامي الحديث في تلك المرحلة لم يكن قد قدم منجزاً فكرياً متكاملاً يرتقي لمستوى الاجتهاد، كما لم يبلور رؤية فكرية فلسفية شاملة في مسألة الحرية النابعة من جوهر الإسلام ومقاصده العامة.

تمهيد

شغل الفكر الإنساني عبر التاريخ بمسألة الحرية، فتعددت الرؤى والاجتهادات حول مفهوم الحرية بحسب تعدد الثقافات والمرجعيات؛ وقدم الإسلاميون فهمهم الخاص للحرية، المستند للمرجعية الفكرية الإسلامية.

وعند دراسة مسألة الحرية في فكر الشيخ محمد الخضر حسين⁽¹⁾، ينبغي التوقف عند معالجة المسألة في الخطاب الإسلامي الحديث والمعاصر، في الفترة السابقة والمزامنة لأول مساهمة فكرية للشيخ في هذه المسألة، في محاضراته الشهيرة بعنوان "الحرية في الإسلام" التي ألقاها بتونس عام 1906⁽²⁾، فنالت مكانة بارزة بين الأدبيات الإسلامية في مسألة الحرية.

خطاب الحرية في الفكر الإسلامي الحديث والمعاصر

قدم رفاعة رافع الطهطاوي (1801-1873)⁽³⁾ للفكر العربي الإسلامي الحديث تعريفاً بمفاهيم الحرية والديمقراطية وحقوق الإنسان والحكم الدستوري، وحقوق المرأة في الفكر الغربي عموماً والفرنسي على وجه الخصوص⁽⁴⁾.

كما أن الشيخ الطهطاوي جعل الحرية أساساً مهماً من أسس التقدم والنهوض. ولا شك أن جهود الطهطاوي الفكرية اشتملت على تعريف الإنسان العربي المسلم مفاهيم الحريات السياسية والاجتماعية والاقتصادية وفقاً للمنظور الغربي.

وجاء خير الدين التونسي (1822-1889)⁽⁵⁾ ليظهر اعتناء ملموساً بمسألة الحرية، وسعيًا لتأصيلها إسلامياً؛ فالنفس - عنده - مجبولة على الحرية⁽⁶⁾، والحرية أصل من أصول الشريعة ومشتقة منها.

و"المشورة" الإسلامية، - في رأيه - مساوية للحكم النيابي الأوروبي، وأهل الحل والعقد في الشريعة الإسلامية، يماثلون النواب المنتخبين في أوروبا، ويبرر ذلك بأن "مقصود الفريقين واحد، وهو الاحتساب على الدولة لتكون بسيرتها مستقيمة، وإن اختلفت الطرق الموصلة إلى ذلك"⁽⁷⁾.

ويحذّر من شيوع الاستبداد لأنه يعني غياب الحرية، وبغياب الحرية فإن الدولة "تندم منها الراحة والغنى، ويستولي على أهلها الفقر والغلاء، ويضعف إدراكهم، وهمتهم، كما يشهد بذلك العقل والتجربة" (8).

وحمل جمال الدين الأفغاني (1839-1897) (9) عبء الدعوة لحرية الأمة، ووقف في طليعة المنادين بالحرية ومقاومة الاستعمار والاستبداد (10)، وتمكين الأمة من تحقيق استقلالها الخارجي والداخلي.

وحال الأفغاني مع مسألة الحرية، هو حال التيار الإسلامي معها لقرن قادم من الزمان، وهو الانشغال بالدفاع عن حرية الأمة في مواجهة الاستعمار الخارجي، والاستبداد الداخلي، فنادى بالوحدة لمواجهة الأول، وبالشورى والحكم الدستوري النيابي لمواجهة الثاني، ويؤصل الحريات العامة والفردية إسلامياً، ويدعم حرية التفكير والاعتقاد، والصحافة، ويحترم حقوق المرأة وإنسانيتها. وعلى العموم فقد كان يؤمن بأن "قيد الأغلال أهون من قيد العقول بالأوهام" (11).

وتابع الشيخ محمد عبده (1849-1905) (12) جهود أستاذه الأفغاني (13) فأرسى دعائم مدرسة إسلامية تنويرية، تدعو إلى المصالحة مع العصر، واحترام العقل، وفتح باب الاجتهاد، وتفعيل مبدأ الشورى (14).

وعبّر الشيخ محمد عبده عن إيمانه بأن الإسلام هو دين الحرية، الذي ينبذ العبودية والاستبداد، كما أن الشريعة توجب محاربة الاستبداد، وتوجب تقييد الحاكم، وتعدّ الشورى واجباً شرعياً، وإن تركت آلياتها غير محددة وغير محصورة في شكل أو أسلوب محددين (15).

لكن الإمام محمد عبده - إخلاصاً منه لمنهجه الإصلاحية التربوي المتدرج - يؤمن بضرورة تهيئة الأمة وإعدادها بالتربية لتصبح قادرة على ممارسة حرياتها والمشاركة السياسية، وهذا دفعه إلى الإيمان بفكرة "المستبد العادل" الذي يأخذ بيد الأمة أشواطاً في طريق الإعداد والتربية والتقدم، ويهيئها للتمتع بحريتها!، لكن هذا المستبد العادل ينبغي أن يكون مقيداً بالقوانين بأحكام

الشرع، ويخضع لمراقبة الشرع والرعية!⁽¹⁶⁾. وشيخنا لا يوضح بعد ذلك كيف يكون الحاكم مستبداً ومقيداً وخاضعاً للرقابة الشرعية والشعبية في الوقت نفسه، كما أنه لا يوفر لنا فرصة مناسبة لاستيعاب الدور النهضوي للمستبد العادل! كما أنه لا يحل لنا لغز العلاقة بين الاستبداد والعدل، وكيف يجتمعان في ذاك القائد الضرورة؟! . ولقد فات شيخنا أن هذا قد يُعدُّ تبريراً للاستبداد، وتخديراً للأمة .

ويعدُّ عبد الرحمن الكواكبي (1854-1902)⁽¹⁷⁾، أبرز من قدم دفاعاً جذرياً وقوياً وواضحاً في مسألة الحرية في الفكر الإسلامي الحديث؛ فقد جاء كتابه "طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد" (1902) بياناً قوياً في محاربة الاستبداد والدفاع عن الحرية .

اهتم الكواكبي بإبراز مخاطر الاستبداد، وما ينتج عنه من تخلف وانحطاط، ووقف جزءاً مهماً من خطابه الإصلاحية على مسألة الحرية والدعوة لها، وقد عرّف الحرية بأنها تعني تساوي الحقوق ومحاسبة الحكام باعتبار أنهم وكلاء، كما تعني عدم الرهبة في المطالبة، وبذل النصيحة، وهي تشمل حرية التعليم، وحرية الخطابة والمطبوعات، وحرية المباحثات العلمية، وتشمل العدالة بأسرها، والأمن على الدين والأرواح، والأمن على الشرف والأعراض، والأمن على العلم واستثماره . والخلاصة فإن "الحرية هي روح الدين"⁽¹⁸⁾ .

حذر من فقدان الحرية فإن "البلية فقدان الحرية، وما أدرانا ما الحرية؛ هي ما حرّمنا معناه حتى نسيناه، وحُرّم علينا لفظه حتى استوحشناه"⁽¹⁹⁾ . ونَبّه أُمته على "أن الحرية أعز شيء على الإنسان بعد حياته، وإن بفقدانها تفقد الآمال، وتبطل الأعمال، وتموت النفوس، وتتعطّل الشرائع، وتختل القوانين"⁽²⁰⁾ . ونادى بالأمة أن سبب "الفتور" الذي أصاب الأمة الإسلامية ناجم عن الاستبداد، وتحوّل الحكومة الإسلامية إلى حكومة مطلقة على الرغم من أن "الإسلامية" مؤسسة على أصول الحرية، برفعها كل سيطرة وتحكم، وبأمرها بالعدل والمساواة والقسط والإخاء⁽²¹⁾ . وذهب إلى تأكيد أن الشورى الدستورية هي الدواء لعلل الأمة⁽²²⁾ .

وتابع الشيخ محمد رشيد رضا (1865-1935)⁽²³⁾ جهود الأفغاني - عبده،

وفي نهاية القرن التاسع عشر طالب بسلطة سياسية ترفع لواء العدل والمساواة⁽²⁴⁾، وسعى إلى التأصيل للحرية، مؤكداً أن الحرية ومعانيها أصل ثابت من أصول الشريعة، وأن الإسلام قد جاء بقواعد عامة وإرشادات كلية، وقد أفاد الأوروبيون من هذه القواعد، ومنها "حرية الفكر والقول والعمل داخل حدود شريعة الأمة والبلاد واستقلال الإرادة، وتقييد سلطة الرؤساء الروحانية والسياسية إلى غير ذلك"⁽²⁵⁾. وفي العام نفسه (1906) الذي قدّم فيه الشيخ محمد الخضر حسين مساهمته الفكرية في المسألة (الحرية في الإسلام) نجد الشيخ رضا يقدر مرافعة مهمة في تعرية الاستبداد وفضح المستبدين، الذين "حوّلوا السلطة من الشورى الشرعية إلى الأثرة الاستبدادية".

وبرر هذه الدعوة الواثقة إلى الحرية، بأنه "لا يخاف على دينه من حرية البحث إلا من لا ثقة له بدينه"، مضيفاً أنه "لا يجوز لنا أن ندعي أننا عرفنا الحرية، وأننا نقدرها قدرها إلا إذا كنا نحترم استقلال الفكر؛ فلا نعارض أحداً في إبداء رأيه وإظهار علمه باللسان أو القلم، ولا يمكن أن نخطو خطوة واحدة إلى الأمام بدون هذا"⁽²⁶⁾.

لكن هذه اللهجة الصادقة في الدفاع عن حرية الرأي والتعبير، في هذه المرحلة، تختفي في مرحلة تالية، لم يخطر ببال الشيخ أنها ستأتي بمفاهيم جديدة لحرية الرأي والتعبير والحرية الشخصية؛ فقد شهد موقف الشيخ من هذه القضايا تحولاً مهماً في العشرينيات والثلاثينيات من القرن العشرين، ومردّ هذا التحول، ما شهدته مصر من موجة من الدعوة إلى الإلحاد والتغريب والانعتاق من كل القيود الدينية والثقافية والاجتماعية والأخلاقية تحت غطاء حرية الرأي والتفكير والتعبير والحرية الشخصية. فقد كانت شدة الهجمة الاستعمارية على العالم العربي والإسلامي، إضافة إلى اشتداد الهجمة العلمانية، في تركيا ومصر وغيرهما، تستفز الخطاب الإسلامي وتلجئانه إلى مزيد من التشدد في النظر إلى هذه الجوانب من الحرية.

وبعد، فقد هدفت هذه المقدمة إلى رسم صورة لخطاب الحرية في الفكر الإسلامي الحديث، في القرن التاسع عشر وفجر القرن العشرين؛ أي في الفترة

السابقة على أول إسهام فكري للشيخ محمد الخضر حسين في مسألة الحرية، في عام 1906م.

وكان من الواضح أن هذه المسألة قد وجدت اهتماماً في الفكر الإسلامي الحديث؛ إذ أولاهها المفكرون والمصلحون الإسلاميون أولوية في مشروعهم الإصلاحي، فهي في نظرهم نقيض الاستبداد أسّ البلاء، ومن ثم فهي أسّ مهمّ من أسس التقدم. وجاء الخطاب الإسلامي في كثير من الحالات مركزاً على المضمون والفكرة، دونما انتباه لعدم استخدام المصطلح (الحرية) تحديداً؛ فنجد رفضاً للاستعمار، وللإستبداد وللحكم الفردي، كما نجد دعوة للشورى وللحكم الدستوري والنيابي، ولحرية الفكر والطباعة والنشر والصحافة، وحديثاً عن المواطنة، والعدالة، والمساواة، على اختلاف درجة وضوح الخطاب لدى هذا المفكر أو ذاك. ومن المثير للانتباه وجود درجة من الوعي على تأصيل شرعي لمفاهيم متعلقة بمسألة الحرية لكنه لم يرق لمستوى الاجتهاد، إلى جانب السعي لتوطين مفاهيم غربية متعلقة بالمسألة في الثقافة العربية الإسلامية، لكننا نلمس حديثاً مستغرباً - بعد هذا كله - يشتم منه رائحة تبرير الاستبداد، بالحديث عن الدور الإصلاحي "للمستبد العادل" أو بالحديث عن عدم أهلية "الرعية" لممارسة الحرية والتمتع بها، أو بإبداء خوف مبالغ فيه على الأخلاق العامة من شيوع الحرية، فالتيار الإسلامي كان رأى أن معركته الحقيقية هي معركة الهوية، ولذلك فالأولوية لحماية الهوية في مواجهة ما أسماه الإسلاميون "الغزو الاجتماعي".

يتبين لنا بوضوح أن مفكري التيار الإصلاحي الإسلامي في القرن التاسع عشر ومطلع القرن العشرين، وضعوا أسساً وقواعد، بُني عليها الخطاب الإسلامي المعاصر في مسألة الحرية. وأنجزوا بعض المهمات الأساسية في هذا الميدان، وقدموا إسهاماً معتبراً في الدعوة إلى فكرة الحرية والدفاع عنها، ومنحها مكانة مهمة في مشروعهم النهضوي، ومن هنا فليس من الإنصاف الانسياق وراء مقولات مؤرخي الفكر العربي الحديث، حول غياب هم الحرية في الفكر الإسلامي، أو ادعاء البعض بريادته في الدعوة للحرية في الفكر

العربي، أو محاولته احتكار الدفاع عنها والانتساب لها كالتيار الليبرالي ومعه التيار اليساري. فالبدايات كانت مع الشيخ الطهطاوي وخير الدين التونسي والأفغاني وعبد، والكواكبي، وكلهم أصحاب مرجعية إسلامية واضحة.

الحرية في فكر الشيخ محمد الخضر حسين

مفهوم الحرية

الحرية في فكر الشيخ محمد الخضر حسين هي "استقلال الإرادة، والعقل من الاسترقاق"، وهي عنده مرتبطة - كما في النظر الإسلامي عموماً - بمعادلة الحقوق والواجبات، وهي ذات حدود لا تخرج بها عن الحالة الوسط بين "الإفراط" في استخدام الحقوق، و"الحرمان" من استخدامها⁽²⁷⁾.

ويعتقد الشيخ بأن الحرية مرتبطة بالحقوق الأساسية للإنسان، وهي جزء منها، والدفاع عنها يعدّ دفاعاً عن الحقوق الأساسية للإنسان، كالدفاع عن الأعراس، والأموال والدين⁽²⁸⁾. وهي شرط أساس لتعيش الأمة "عيشة راضية تحت ظل ثابت من الأمن، على قرار مكين من الاطمئنان"⁽²⁹⁾.

والحرية عنده - كما عند غيره من الإسلاميين - منضبطة غير منفصلة، ومرتبطة بالواجبات، كما هي مرتبطة بالحقوق، وقبل ذلك وبعده مرتبطة بالأخلاق، فلا ينبغي أن تكون وسيلة للتغطية على "سوء الضمير ودناءة الطمع"، كما أنها لا تعني الامتثال لداعية الهوى⁽³⁰⁾؛ لذلك فقد ظل ينادي بأن "إطلاق التصرف للإنسان يعمل ما يشاء، وتخليه سبيله يعتقد ما سنع له، وعدم ارتباطه في ذلك بالأوضاع الدينية، لمفسدة كبرى تعم الأفراد في أشخاصها والأمم في اجتماعها"⁽³¹⁾. وهنا يطرح الشيخ محددات الحرية وضوابطها الدينية والاجتماعية، مما يقدم تصوراً مختلفاً للحرية عما هو سائد في الثقافة الغربية، فالحرية في النظر الإسلامي لها مدلولاتها ومحدداتها وحدودها الخاصة بها.

ومن هنا فإنه يدعو - كغيره من الإسلاميين - إلى تأهيل الأمة تربوياً لتكون جديرة بالحرية، فالتربية - عنده - هي الأساس الذي تقوم عليه قواعد

الحرية، ولذلك، فمن واجب الحكومة التي تحترم الحرية "أن تسعى جهدها في تهذيب أخلاق الأمة وتنوير عقولهم" (32). وهذا يقود إلى جدل واسع في الأوساط الفكرية الإسلامية والعلمانية في البيئة العربية حول الأهلية لممارسة الحرية، والشروط المطلوبة لتأهيل الفرد والجماعة لنيل الحق في ممارستها والتمتع بشمارها.

محددات الحرية وضوابطها

انسجماً مع قناعاته الجازمة برفض الحرية المطلقة، وبضرورة تأهيل الفرد والأمة لبلوغ مرحلة الجدارة لاستحقاق الحرية، فإنه يقدم جملة قواعد وضوابط لهذا الأمر، وهي على النحو الآتي:

1 - معرفة الإنسان "ما له وما عليه"؛ أي العلم بالحقوق والواجبات، فهذا شرط لممارسة الحرية، اعتقاداً منه بأن "من يجهل حقوق الهيئة الاجتماعية ونواميسها" يمكن الحجر عليه، وتقييده عن التصرف بحسب إرادته واختياره إلى أن يعرف ما يجهل.

وهذا الضابط يقرر أمراً غاية في الخطورة، وهو انتفاء المساواة في الحق بالحرية، وجعلها حكراً على من يعرفون "الحقوق والواجبات"، وحرمان لمن يجهلونهما، ومن ثم فهو يطالب بحرية "الخاصة" فقط، ويطلب بمنح الفئات المتعلمة حرياتهما، أما "العامة" فلا حريات لهم، إذ يقول صراحة "إن الحرية مقصورة على علماء الأمة العارفين بواجباتها، إذ للأمين منها مخلص فسيح وهو باب الاستفتاء والاسترشاد"، مستشهداً بالآية الكريمة ﴿فَسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾ (33).

وهذا تكريس للاستبداد فات الشيخ التنبيه له، فإن القول بحق العلماء فقط بالحرية؛ أي حرية النخبة، يحرم عموم الأمة من فرصها في الانعتاق من الظلم والاستبداد والقهر، كما يحرمها حقاً فطرياً شرعه الله تعالى لها. ومن هنا فلا يكون الشيخ معنياً بقضايا مهمة، كاعتبار الأمة مصدراً للسلطات، وكالرأي العام، والحريات العامة، والمساواة بين الأفراد.

2 - حُسن الخلق؛ فمن يستحق التمتع بالحرية هو من لديه "شرف نفس يزكي طوبيتها ويظهر نواياها من قصد الاعتداء على ما ليس يحق لها" (34). وهنا يقدم معياراً يصعب قياسه وليس من السهل إصدار حكم يحققه لدى الأفراد.

3 - التزام القانون؛ فالشيخ يرى أن الحرية تعطى لمن يتوفر لديه "إذعان يدخل به تحت نظر القوانين المقامة على قواعد الإنصاف ويستنزله ريثما تحرر ذمته من المطالب التي توجه إليه باستحقاقها" (35)؛ أي للشخص الذي يدعن للقانون العام، ويلتزم الواجبات الموكولة له بحسب القانون، وعلى قاعدة الإنصاف. والشيخ يريد القول هنا: إن الحرية مقيدة بالالتزام القوانين، كما أنه ليس من حق أحد أن يتذرع بالحرية لمخالفة القوانين فإن التخفي وراء فكرة الحق في ممارسة الحرية لا يبيح مخالفة القوانين.

4 - القدرة على مقاومة الباطل، فمن يطلب الحرية ويستحق التمتع بها هو من لديه "عزة جانب وشهامة خاطر يشق بها عصا الطاعة للباطل ويدمغ بها في قوة من يسوم عنقه بسوء الضيم والاضطهاد" (36).

والشيخ هنا يشير إلى قضية غاية في الأهمية، وهي أن الحرية تطلب ولا تعطى، وأن من يستحقها يجب أن يكون قادراً على انتزاعها ابتداءً، ثم أن يكون قادراً على حمايتها والدفاع عنها وصونها. وكان المقصود هنا أن الضعفاء لا حرية لهم، فهم ليسوا أهلاً لها.

وخلاصة القول إن ما قدمه الشيخ من ضوابط ومحددات في هذا الجانب، تنفي فكرة الحريات العامة والمساواة بين المواطنين في الحقوق والواجبات، وتخل بمفاهيم غربية متداولة حول فكرة المواطنة.

الحريات السياسية

أكد الشيخ أن الحرية في الإسلام تقوم على قاعدتين عظيمتين، هما المشورة والمساواة؛ فبالمشورة تتميز الحقوق وبالمساواة ينتظم إجراءاتها ويترد

نفاذها⁽³⁷⁾. فمبدأ "المشورة" يقرر الحقوق، ومبدأ "المساواة" يضمن الالتزام والتنفيذ.

ويهتم الشيخ بشرح هاتين القاعدتين (المبدأين) اللازمتين لضمان الحرية في الدولة الإسلامية.

أ - قاعدة المشورة

يعتقد الشيخ بأن الرسول - صلى الله عليه وسلم - لم ينفرد بتصريف "سلطة التنفيذ" بل كان "يطرحها على بساط المحاوره ويجاوبهم (الصحابه) على وجه الاستشارة"، فالرسول - صلى الله عليه وسلم - أذن له "بالاستشارة وهو غني عنها بما يأتيه من وحي السماء تطبيقاً لنفوس أصحابه وتقريباً لسنة المشورة للأمة من بعده"⁽³⁸⁾. مشيراً إلى الآية الكريمة: ﴿وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ﴾.

والشيخ يربط "المشورة" بـ "الحكم النيابي" عادةً الأمر بالمشورة إيماء إلى الحكم النيابي⁽³⁹⁾ مستشهداً بالآية الكريمة ﴿وَلْتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾، وهو يتفق مع مجمل الخطاب الإسلامي الذي يساوي بين الشورى والحكم النيابي المستحدث في الغرب، ويؤمن بأن الحكومة الإسلامية كانت في مبتدئها حكومة شورية لكن بني مروان انقلبوا على الشورى، كما يتفق مع مجمل الخطاب الإسلامي الداعي إلى الاستفادة من تجارب الأمم في ممارسة الشورى والحكم النيابي؛ فيقول: "ومنذ شعرت الأمم الآخذة بمذاهب الحرية بأنه (الحكم النيابي) الضربة القاضية على السلطة الشخصية طفقوا يهرعون إلى إقامة حكوماتهم على قاعدته المتينة"⁽⁴⁰⁾.

والشيخ محمد الخضر حسين يعتقد بأن تفعيل مبدأ "المشورة" لا يكون بمجرد "المشاركة في الرأي وحده، ولا سيما رأي من لا يطاع"، فإن هذا غير كاف برأيه لقطع دابر الاستبداد، وإنما إذا أريد للمشورة أن تحقق المرجو منها؛ أي "قطع دابر الاستبداد"، فإنها يجب أن تقوم على "قصد الحنان والرأفة

بالرعية"، أي أن تكون الفلسفة التي تقف خلف تطبيقها مستندة إلى رغبة حقيقية في إصلاح أحوال الرعية (الأمة)⁽⁴¹⁾.

وهذا يتطلب إشاعة لأجواء الثقة بين الحاكم والمحكوم، بعيداً عن الشك والريبة والتربص، فالبينة المثالية للتخلص من الاستبداد هي التي تكفل رافة السلطة بالأمة.

وبقي الشيخ وفياً للشورى، فهي - عنده - "طريق الوصول إلى الحكم العادل، وطريق تدبير الأمور على نهج السداد"⁽⁴²⁾، وتعود على الأمة بفوائد كثيرة، من أبرزها "تخليص الحق من احتمالات الآراء"⁽⁴³⁾، كما أنها تساعد في "استطلاع أفكار الرجال ومعرفة مقاديرها، فإن الرأي يمثل لك عقل صاحبه"⁽⁴⁴⁾؛ أي أنها تساعد في الكشف عن الكفاءات والمواهب والطاقات الكامنة في الأمة وتفتح الطريق أمام الإفادة منها.

ولما كان الشيخ محمد الخضر مؤمناً بالشورى كأصل من أصول السياسة والإدارة في الإسلام، إضافة إلى كونها تمثل التطبيق الإسلامي للدستورية النيابية التي هي سرّ تفوق الغرب وتقدمه، فإنه يبادر إلى مساندة جهود الكواكبي وغيره من مفكري الإسلام في مقاومة الاستبداد بوصفه نقيضاً للحرية.

ومن هنا جاء اهتمام الشيخ بمحاربة الاستبداد، لاعتقاده بأن الأمة المصابة بالاستبداد مؤهلة للتراجع والتأخر والانحطاط بل للفناء. وهو مدرك لما ينجم عن الاستبداد من مخاطر تصيب أخلاق الأمة والفرد في مقتل؛ فالاستبداد "يطبع نفوس الرعية على الرهبة والجبن، ويؤميت ما في قوتها من البأس والبسالة"، وهو يشل قدرات الأمة والفرد⁽⁴⁵⁾. أي أن الأمم الخاضعة للاستبداد لن تقوى على مواجهة أعباء الحياة والتحديات والمخاطر التي تواجهها. أما الحرية فإنها "تؤسس النفوس على مبادئ العزة والشهامة، فإذا نظمت الحكومة منهم جنداً استماتوا تحت رايتها مدافعة، ولا يرون القتل سبة، إذا ما رآه الناكسون رؤوسهم تحت راية الاستبداد"⁽⁴⁶⁾. ويذهب إلى القول: إن "الأرض التي اندرست فيها أطلال الحرية إنما تأوي الضعفاء والسفلة، ولا تنبت العظماء من الرجال إلا في القليل... فلا جرم أن تتألف أعضاء الحكومة وأعوانها من أناس يخادعونها ولا

يبدلون لها النصيحة في أعمالهم، وآخرين مقرنين بأصفاد الجهالة يدبرون أمورها على حد ما تدركه أبصارهم، وهذا هو السبب الوحيد لسقوط الأمة" (47). وفي المقابل فإن دولة الحرية واقعها مختلف؛ إذ إن "دوائر الحكومة مشحونة برجال يعرفون وجوه مصالحها الحقيقية، ولا يتحرفون عن طريق سياستها العادلة" (48). والاستبداد خطر على الإبداع، في حين أن الحرية تحفز الإبداع الأدبي والفكري المفيد المثمر (49). وفي دولة الاستبداد تصبح الحقوق منحة لا تُنال إلا بالاستعطاف والاستجداء، أما في دولة الحرية فإنها تؤخذ بصفة الاستحقاق (50).

والخلاصة أن الاستبداد ينشئ التخلف والانحطاط، في حين أن الحرية هي أسس النهضة والتقدم والمحفز الأول للإبداع والعطاء، والتفاني في خدمة الأوطان والذود عنها والعمل من أجل عزتها وتقدمها.

والشيخ يتساءل -في وقت لاحق- عن منشأ الاستبداد، فيردّه إلى علّتين، هما: أهواء الحاكم وجهل الأمة وتخاذلها؛ "بحيث لا يتحد زعماءها على تقويمه (الحاكم) بالتي هي أحكم وأقطع لدابر الاستبداد" (51).

وهكذا فإن الشيخ يحمل الأمة نصيباً كبيراً من مسؤولية تفشي الاستبداد، فإذا كان من المتوقع أن يستجيب الحاكم لأهواء النفس في التسلط والتفرد بالحكم، فإن الأمة تتحمل المسؤولية الكاملة لمواجهته وردعه ووضع حد لتجبر الفرد والسلطة الحاكمة.

وكان الشيخ معنياً بالوصول إلى تأصيل إسلامي لمسألة معارضة السلطة الحاكمة، مستنداً إلى قول أبي بكر في خطبته "أطيعوني ما أطعت الله ورسوله، فإذا عصيت الله ورسوله فلا طاعة لي عليكم". مستنتجاً أن هذا قد "فتح في وجوه الرعية فُرْجاً يردّدون منها أنفاس الحرية مع أولي الأمر، وأمر بالإنكار والمعارضة عندما تحرف تلك السلطة عن مركزها يميناً أو شمالاً.. وجعل بيدهم عزل الأمير وتركه غير مأسوف عليه إن لم يقوم اعوجاجه، ويرجع سلطته إلى دائرتها المرسومة لها شرعاً" (52).

ب - قاعدة المساواة

يلتفت الشيخ إلى قضية غاية في الأهمية، وهي أن الحرية لا معنى لها بين أفراد الأمة في حالة غياب المساواة بينهم في الحقوق والواجبات، والشيخ هنا يتفق مع رؤى متقدمة لعدد كبير من الفلاسفة والمفكرين في الغرب والشرق حول ضرورة توفير شروط العدالة الاجتماعية لضمان تمتع الأفراد والمجتمع والأمة بمنافع الحرية وثمارها.

فالقاعدة الثانية للحرية في الإسلام - في نظر الشيخ - هي: قاعدة المساواة؛ فالبشر متماثلون في الفطرة، متكافئون في الحرية عند الولادة، لكن تصارييف الزمن وظروف الحياة تفرق بينهم، وتطيح بهذا التماثل والتكافؤ، وإن "دخلهم في ملاحم الحياة الاجتماعية ينزع عنهم لباس التماثل والتساوي ويرفع بعضهم فوق بعض درجات" (53).

وهكذا، فالأصل هو المساواة بين البشر في الحقوق والواجبات، واستحقاق الحرية، ولذلك، فإن "الإسلامية" قد "وضعت تكاليفها على شكل التكافؤ وأدبرت سياستها على قطب المساواة" (54)، فالتكافؤ يكون في التكاليف الشرعية، والمساواة في السياسة، أما التمايز فيكون في التقوى فقط (55).

لكن الشيخ كان قد تقبل فكرة التمايز في استحقاق الحرية على أساس درجة المعرفة والعلم، فجعلها من حق "علماء الأمة" وحرّم منها "الأميين"، فهي للخاصة وليست للعامة!!؟

وهكذا، فإن شيخنا عندما تحدث عن المساواة التفت إلى المسألة الاجتماعية، كما أنه كان معنياً بتوضيح كيف عالجت "الإسلامية" ما تُفرزه ملاحم الحياة الاجتماعية من خلل في معادلتها المساواة والتماثل، لسدّ الخلل الناجم عن ارتفاع بعضهم فوق بعض درجات في السلم الاجتماعي.

الحرّيات الاقتصادية

يتحدث الشيخ عن الحرّيات الاقتصادية تحت مسمى "الحرية في الأموال"، ويعرّفها بناءً على ذلك بأنها "إطلاق التصرف في الكسب والتمتع بها

على الطريق الوسط دون أن تلم بها فاجعة اغتصاب أو تتخطفها خائنة كيد واحتيال" (56).

ويعرض لمسألة الحريات الاقتصادية تحت عناوين ثلاثة، هي:

1 - اكتساب الأموال: إذ يؤكد أنه لا حرية مطلقة في اكتسابها، فقد " حتمت الإسلامية السعي خلف اكتسابها، وأذنت في الاسترزاق بكل عمل لا يتبع صاحبه بأذى ولا يلحق بغيره ضرراً" (57).

فالشريعة - عنده - لا ترى حرجاً " في جمع الدنيا من الوجوه المباحة ما لم يكن صاحبها عن الواجبات في شغل شاغل" (58). وأنها قد حددت " الطريق الوسط" في هذه المسألة (59). وهو لم يفصل في الحديث عن الأوجه المباحة أو غير المباحة لتحصيل الأموال لكنه ملتزم الرؤية الإسلامية العامة التي تحدد هذه المسألة وتضع لها الضوابط والمعايير.

2 - التمتع بالأموال: ويؤكد هنا الحالة الوسط بين الإفراط والتفريط؛ إذ إن الإسلام "أذن في الاستمتاع بها وترويح خاطر بنعيمها على شريطة الاقتصاد" (60).

فالشارع أمر بالاقتصاد في الاستمتاع، وعلى قاعدة الاقتصاد هذه يأتي الأمر بالحجر على الصبي ومن لا يحسن التصرف في ماله (61). ويشير في هذا الصدد إلى ما فرضه الشرع من تحريم بعض الطعام والشراب؛ مما يؤكد الحرية المقيدة في الاستمتاع بالأموال.

وهو ينبه إلى أن الإسلام الذي يرفض الإفراط بالمتعة، هو نفسه الذي نهى عن التفريط، عندما حرّم الرهبانية (62). ومن الواضح أن القاعدة في الإنفاق تقوم على الاعتدال والوسطية بعيداً عن التبذير والإسراف والإنفاق في أوجه الحرام أو الشبهات.

3 - الاعتداء على الأموال (جرائم الأموال): ذهب الشيخ إلى تأكيد أنه لا حرية في الاعتداء على الأموال العامة والخاصة، وأن الشريعة قد اهتمت بوضع ضوابط وأحكام تحمي الأموال من الاعتداء عليها، ومن اختلاسها

واغتصابها، كما حرّمت الرشوة والربا وشرعت العقوبات في الجنايات المالية⁽⁶³⁾.

من الواضح أن الشيخ لم يقدم رؤية شاملة للجانب الاقتصادي في مسألة الحرية، ولم يكن الشيخ معنياً بالوقوف عند الصورة العامة للنظام الاقتصادي في الإسلام، أهو نظام اقتصادي حر أم نظام اقتصادي موجه؟. ولم يُعنَ الشيخ بتوضيح موقف الإسلام من النظريات الاقتصادية الغربية كالرأسمالية والاشتراكية. مع أن جيل الرواد كالطهطاوي والأفغاني وعبد والكواكبي قد تصدوا لهذه القضايا بشكل أو بآخر، وهنا تبرز مقولة أن مفكري الإسلام في العصر الحديث لم يقدموا رؤية متكاملة للشأن الاقتصادي من وجهة النظر الإسلامية، تكون قادرة على تلبية متطلبات الاقتصاد المعاصر والتصدي لمشكلاته وتحدياته.

الحرّيات الاجتماعية

من الواضح أن الرؤية الفكرية التي يقدمها الشيخ محمد الخضر حسين لم تكن معنية كثيراً بملازمة مسائل غاية في الأهمية كالحرّيات العامة والفردية، أو تقديم الرؤية الإسلامية في هذه المجالات، أو مناقشة الرؤية الغربية لمسألة الحرّيات العامة والفردية.

ويكتب الشيخ حول ما يمكن تسميته بالحرّيات الاجتماعية تحت عناوين عدة:

أ - "الحرية في الأعراض": ويقصد الشيخ القول بأنه لا حرية في التهجم على أعراض الآخرين والنيل منها فعلاً وقولاً، وأن الدين حرّم الاعتداء على الأعراض، وجعل عقوبات للجرائم الواقعة في هذا الباب، وأن "عرض الإنسان كدمه ولحمه وهو من باب القياس الظاهر؛ لأن عرض المرء أشرف من بدنه، فإذا قبح من العاقل أكل لحوم الناس لم يحسن منه قرض أعراضهم بالطريق الأولى"⁽⁶⁴⁾. والغريب أن الشيخ يربط هذا بالحرّيات الصحفية، إذ يقول: "وما يسلكه أهل الصحافة في أرباب

الولايات من تتبع منكرهم وعرض مظالمهم على أنظار الحكومة لا يخرج عن هذا القبيل ولكن على شريطة التجرد عن الأغراض الشخصية، والتحقق من صحة ذلك بإسناده إلى حجة قوية، مع اللطف في العبارة، وصنيعهم على هذا الشرط يد شاملة يطوقون بها جيد الأمة ويدينون بها الحكومة العادلة" (65).

فحرية الصحافة - في نظره - في نقد ولاية الأمور، لا يُعد طعنًا في الأغراض، إذا ما توافرت فيه شروط، التجرد، والتثبت، واللطف، وهذا النقد - في رأيه - خدمة جليلة للأمة وللحكومة العادلة. وهذا تحييد منه للحرية المنضبطة للصحافة.

ب - الحرية في الدماء: وينطلق الشيخ إلى الحديث في موضوع متصل تحت عنوان "الحرية في الدماء" مؤكداً أن لا حرية في الاعتداء على الأرواح والدماء، وينبه إلى خطورة شيوع العدوان على الأرواح والدماء داخل المجتمع، ولذلك كان القصاص في الدماء، والعقوبات في الجنايات الواقعة على الأرواح والدماء (66). والموقف الذي يتبناه الشيخ هنا يقوم على تقديم الأمن المجتمعي والسلامة العامة على الحرية؛ فالحرية مقيدة هنا بعدم المساس بحقوق الأفراد والجماعات.

ج - الحرية في الدين: يؤكد احترام الإسلام لحرية المعتقد الديني، "فقد قرر الإسلام في معاملة الأمم التي يضمها تحت حمايته حقوقاً تضمن لهم الحرية في ديانتهم والفسحة في إجراء أحكامهم بينهم وإقامة شعائرها بإرادة مستقلة"، وهذا دليل على شكل من أشكال "السياسة العالية وباب من أبواب العدالة يدخلون من قبله إلى أكناف الحرية" (67).

ومن مؤشرات احترام الإسلام للعقائد الأخرى واتباعها، والانفتاح على الآخر، أنه سمح للمسلم بالزواج بالكتابية، وصونه واحترامه لمعتقدات الزوجة الكتابية وضمان استمرارها على دينها والتمسك بعقائدها وعدم الانتقاص من حقوقها، فتعامل على قدم المساواة مع الزوجة المسلمة (68).

وبعد؛ فيمكن قراءة ملامح الفكر الإسلامي الإصلاحى الحديث في مسألة الحرية وتحديد موقف الشيخ محمد الخضر حسين من المسألة عبر المحاور الآتية :

المفهوم

أبدى المفكرون الإسلاميون حرصاً - مبرراً - على تقديم فهم نابع من الخصوصية الإسلامية، للحرية المقيدة بالشرع، والمنضبطة بالمصلحة العامة، بعيداً عن الانبهار بالمفهوم الغربي أو تبنيه.

لكن على الرغم من لجوء الخطاب الإسلامي للتصالح مع الواقع الخاضع للمؤثرات الغربية، فإنه كان يبدو غير قادر على التكيف مع المفاهيم العصرية المطروحة في مسألة الحريات، وفي كثير من الأحيان يبدو مشوباً بالالتباس والافتقار للرؤية الفلسفية الشاملة النابعة من جوهر الدين، ومقاصد الشرع، وقد جاء موقف الشيخ محمد الخضر حسين في قضية المفهوم منسجماً مع مجمل الخطاب الإسلامي السائد.

الحريات السياسية

أكد الخطاب الإسلامي الإصلاحي الحديث أهمية حرية الأمة، وتخليصها من قيود الاستعمار والاستبداد؛ فالجهود والطاقت ينبغي أن تتجه لتحقيق حرية الأمة أولاً، ثم تأتي حرية الأفراد والجماعات لاحقاً.

كما اهتم بالتأصيل لبعض المفاهيم الغربية؛ كالدستور والحكم الدستوري والحكم النيابي، والفصل بين السلطات، وجعل الأمة مصدر السلطات وغيرها، لكنه أبدى عجزاً عن التنظير لفكرة الشورى، ولم يحسم موقفه تجاه آليات تطبيقها، ودور الأمة في العملية السياسية، ولم يُقدم الخطاب الإسلامي الحديث مفاهيم واضحة حول السلطات الثلاث، والعلاقة بينها، وحول دور المجالس النيابية، وبقي مستعداً لتقبل الاستبداد وتبريره تحت مُسمّيات مختلفة.

ولا يخرج الشيخ محمد الخضر حسين على مجمل هذا الخطاب، وعلى الرغم من أنه امتد به العمر إلى عام 1958؛ فإنه لم يُقدم إضافات جديدة تدفع بالخطاب الإسلامي نحو مزيد من التجديد والاجتهاد. وللأسف توقف العطاء الفكري للشيخ في مسألة الحرية عند هذا المستوى ولم يتعدّه، كما تكشف عن ذلك دراسة أعماله الفكرية المنشورة.

الحريات الاقتصادية

ولم يبلور الإسلاميون الإصلاحيون نظرية اقتصادية إسلامية، وكان الهم الاقتصادي قابلاً في هوامش خطابهم الإصلاحي، وانشغلوا بالتوفيق بين الإسلام والليبرالية تارة، وبين الإسلام والاشتراكية تارة أخرى، أو بالحديث عن ليبرالية الإسلام حيناً، وعن اشتراكيته حيناً آخر.

ولم يُظهر الشيخ محمد الخضر حسين وعياً على التيارات الاقتصادية السائدة آنذاك، وانشغل بالبحث في تفاصيل فقه المعاملات، وبالشكل التقليدي الذي عرفته كتب الفقه منذ القرن الثالث الهجري.

الحريات الاجتماعية

قدّم الشيخ محمد الخضر حسين خطاباً جزئياً في الجانب الاجتماعي للحرية، ولم نلمس لديه وعياً على الحرية الشخصية، وحرية المرأة، وحقوقها، ومكانتها ودورها، كما لم نلمس اهتماماً كافياً بمسألة العدالة الاجتماعية. وهناك خطاب تقليدي في حقوق غير المسلمين في المجتمع الإسلامي، وكذلك في مسألة حرية العقيدة، والتعامل مع المرتد، وغياب لفكرة المواطنة، ولا نجد اهتماماً بمسألة مهمة كالرق!

وهناك إصرار على ربط الحريات بالأخلاق، مما عزّز فكرة "الخوف من الحرية" في الخطاب الإسلامي خوفاً على الأخلاق العامة للمجتمع، والسلام الاجتماعي العام.

ولابد من الاعتراف بأن هذه الصورة للخطاب الإسلامي في مسألة الحرية، شهدت كثيراً من التغيير، والتطوير، بجهود فكرية مقدّرة قدّمها جيل تالٍ من المفكرين، يستحقون التنويه بجهودهم، وتتطلب تجربتهم وعطاؤهم الفكري في هذه المسألة دراسة منفردة، فقد قدّم هؤلاء إضافات نوعية للخطاب الإسلامي المعاصر في المسألة، في النصف الثاني من القرن العشرين وما زالوا يُقدّمون.

الهوامش والمراجع

- (1) ولد الشيخ محمد الخضر حسين في مدينة نفطة من أعمال "الجريد" جنوب تونس في 16 أغسطس 1874، وتلقى علومه في جامع الزيتونة، ونال فيه شهادة العالمية عام 1903، وعمل في القضاء التونسي، وأصدر مجلة "السعادة العظمى" التي عُرفت بمقاومة الاستعمار الفرنسي، ولما حكمت عليه سلطات الاحتلال بالإعدام هاجر إلى الأستانة عام 1911، ثم زار القاهرة، واستقر المقام به في دمشق منذ عام 1912، وارتحل عنها إلى مصر في عام 1921 ليستقر أخيراً في القاهرة، وعمل بدار الكتب المصرية، ونال شهادة العالمية من الأزهر وأصبح من علمائه، وأسس في عام 1924 "جمعية تعاون جاليات إفريقيا الشمالية" لخدمة قضية الاستقلال، وساهم في تأسيس جمعية الشبان المسلمين 1927، وكان أحد الأعضاء المؤسسين لمجمع اللغة العربية بالقاهرة عام 1932، وعضواً بالمجمع العلمي العربي بدمشق، وترأس تحرير مجلة "لواء الإسلام" 1947، وتولى منصب شيخ الأزهر خلال الفترة من 16 سبتمبر 1952 إلى 7 يناير 1954. توفي في القاهرة 1958 ودفن فيها. انظر: الزركلي، خير الدين: **الأعلام**، بيروت: دار العلم للملايين، ط 12، 1997م، م 6، ص 113. وانظر: أحمد، صلاح زكي: **أعلام النهضة العربية الإسلامية في العصر الحديث**، القاهرة: مركز الحضارة العربية، 2001، ص 154-158. وانظر: ترجمة له كتبها، علي الرضا التونسي، ونشرها في: حسين، محمد الخضر: **الدعوة إلى الإصلاح**، جمعه وحققه، علي الرضا التونسي، القاهرة: ط 2، 1393هـ/ 1973، ص 4.
- (2) ألقى الشيخ هذه المحاضرة بدعوة من نادي قداماء خريجي المدرسة الصادقية بمدينة بنزرت التونسية يوم السبت 17 ربيع الثاني 1324هـ، 1906م، وقد نشرت للمرة الأولى عام 1909، انظر تنويه المنار بصدور الطبعة الأولى، المنار م 12، ج 10، 12 نوفمبر 1909م، شوال 1327هـ، ص 788-789. وعادت المنار لتتنشر مقتطفات منها، تحت عنوان "المشورة"، المنار م 13، ج 2، 11 مارس 1910م، ص 120-124. ونشرت عدة مرات فيما بعد منفصلة أو ضمن إصدارات أخرى للشيخ، انظر: حسين، محمد الخضر: **الحرية في الإسلام**، القاهرة: دار الاعتصام، 1982. وانظر: حسين، محمد الخضر: **محاضرات إسلامية**، وانظر: مجموعة من الباحثين (إعداد)، **في قضية الحرية**، بيروت: مؤسسة ناصر للثقافة، د. ت.
- (3) ولد رفاعة الطهطاوي في طهطا، وتلقى تعليمه في الأزهر، وتلمذ على يد الشيخ حسن العطار، وانتدب لمرافقة أول بعثة علمية مصرية إلى فرنسا، كإمام لها عام 1826، عاد من فرنسا عام 1831، وانكبّ هناك على تعلم اللغة الفرنسية والاطلاع على الثقافة الفرنسية، عمل بعد عودته إلى مصر في حقول الترجمة والتأليف والتعليم، وتولى إدارة مدرسة الألسن 1835، وأشرف على تحرير "الوقائع المصرية" 1842. ومن أهم كتاباته "تخليص الأبريز في تلخيص باريز أو الديوان النفيس بياوان باريز" 1834، و"مناهج الألباب المصرية في مباحج الآداب العصرية"، 1869. انظر: الزركلي، **الأعلام**، م 3، ص 29.
- (4) الطهطاوي، رفاعة رافع: **الأعمال الكاملة لرفاعة الطهطاوي**، دراسة وتحقيق: محمد عمارة، ط 1، ج 1، بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1973، ص 171.

(5) ولد خير الدين في إحدى القرى القوقازية، وينتمي إلى قبيلة "أباطة" الشركسية، كان مملوكاً تنقلت له الأيدي بيعاً وشراءً، إلى أن وصل قصر حاكم تونس الباي أحمد باشا، فتعلم القراءة والكتابة والعلوم الدينية والعسكرية والسياسية، واللغة الفرنسية مع العربية والتركية، تدرّج في المناصب حتى أصبح رئيساً للوزراء في تونس، وعينه السلطان عبد الحميد صديقاً عظيماً في الأستانة عام 1878م لبضعة أشهر، وتوفي في الأستانة عام 1889 واشتهر بكتاب "أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك". انظر: أمين، أحمد، **زعماء الإصلاح في العصر الحديث**، القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، 1948، ص146-183. انظر: أعلام النهضة العربية الإسلامية، ص29-34.

(6) التونسي، خير الدين: **أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك**، تحليل النص وتحقيقه مع جداول وملاحظات وفهارس، المنصف الشنوفي، تونس: الدار التونسية للنشر، 1972، ص16.

(7) أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك، ص102، ص208.

(8) أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك، ص211.

(9) ولد جمال الدين الأفغاني في قرية أسد أباد في أفغانستان عام 1839، وتلقى تعليمه في كابل حيث تعلم اللغة العربية والعلوم الدينية والعقلية، وفي الهند تعلم اللغة الإنجليزية، ورحل حاجاً إلى مكة المكرمة 1857م، وتولى رئاسة وزارة أفغانستان في عهد الأمير محمد أعظم، وبعد عزله انتقل إلى الهند ثم مصر ومكث فيها خلال الفترة 1871-1879، ونفاه الخديوي توفيق عن مصر، فعاد إلى الهند ليقوم فيها ثلاث سنوات، ثم رحل إلى باريس وفيها أصدر مجلة "العروة الوثقى" مع تلميذه محمد عبده، وعاد إلى إيران عام 1886 بناء على دعوة من الشاه ناصر الدين، وتولى وزارة الحربية الإيرانية، ثم غادرها بعد أن اختلف مع الشاه، فتنقل في روسيا، ثم عاد إلى فرنسا، ثم رجع إلى إيران، لكن الشاه نفاه إلى العراق، ومنها انتقل إلى إنجلترا وفيها أصدر مجلة "ضياء الخافقين" باللغتين العربية والإنجليزية، وانتهى به المطاف في الأستانة ليعيش في كنف السلطان عبد الحميد الثاني في السنوات الأربع الأخيرة من حياته، توفي فيها عام 1896م، انظر: زعماء الإصلاح في العصر الحديث، ص59-120.

(10) جمال الدين الأفغاني: "الحكومة الاستبدادية"، المنار، م3، ج25، "رجب 1318هـ/ 4 نوفمبر 1900م، ص577-582، المنار م3، ج26، 21 رجب 1318هـ/ 14 نوفمبر 1900م، ص601-607.

(11) زعماء الإصلاح في العصر الحديث، ص120.

(12) ولد الإمام محمد عبده (1266هـ/ 1849م) في "محلة نصر"، تلقى تعليمه في كتاب القرية، ثم في المسجد الأحمدى، ثم في الأزهر، ونال شهادة العالمية منه عام 1294هـ/ 1877م، وعمل مدرساً في دار العلوم، كتب في "الأهرام"، وتولى تحرير "الوقائع المصرية"، اشترك في ثورة عرابي 1882، فسجن ثلاثة أشهر، ونفي ثلاث سنوات قضى منها عامان في بيروت. التحق بالأفغاني في باريس، وساهم معه في إصدار مجلة "العروة الوثقى"، وعاد إلى بيروت ثانية، وفي عام 1888 عاد إلى القاهرة، فراح يعمل في ميادين الإصلاح الديني والاجتماعي

- والتربوي، وإصلاح الأزهر والقضاء الشرعي، ثم عين عضواً في مجلس إدارة الأزهر، وتولى الإفتاء في مصر عام 1899، ثم اختير عضواً في مجلس شورى القوانين، ومجلس الأوقاف والجمعية الخيرية الإسلامية، وتوفي عام 1905م. انظر: **زعماء الإصلاح**، ص 280-337. وانظر: رضا، محمد رشيد، **تاريخ الأستاذ الإمام**، ثلاثة أجزاء، ج1، القاهرة، 1931.
- (13) حول مدى تأثره بالأفغاني، انظر **المنار**: م1، ع22، 5 ربيع الثاني 1317هـ/ 12 أغسطس آب 1899م، ص 345-377.
- (14) عبده، محمد: "سنن الله في خلقه"، في رضا، محمد رشيد: **تاريخ الأستاذ الإمام محمد عبده**. (ثلاثة أجزاء)، ج2، القاهرة: 1931، ص 325-331.
- (15) عبده، محمد: "في الشورى والاستبداد"، **الوقائع المصرية**، مجموعة من الباحثين (إعداد)، في قضية الحرية، ع1279، 12 ديسمبر 1881، 20 محرم 1299هـ، ص 109-113.
- (16) عبده، الإمام محمد: **الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده**، جمعها وحققها وقدم لها: محمد عمارة، (5 أجزاء)، بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1972-1973، ج1، ص 38-39، ص 44-47، ص 64، ص 270، ص 365.
- (17) ولد عبد الرحمن الكواكبي في حلب 1854، وتلقى تعليمه في "المدرسة الكواكبية" على الطريقة الأزهرية، وتعلم الفارسية والتركية، واعتمد على المطالعة الذاتية في تثقيف ذاته، عمل في الصحافة، فأنشأ جريدة "الشهباء" ثم "الاعتدال"، وعمل في القضاء الشرعي، ودواوين الحكومة، اضطر إلى الهجرة إلى مصر، وفيها نشر كتابيه "طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد" ثم "أم القرى"، وتوفي في القاهرة 1902. انظر: **زعماء الإصلاح في العصر الحديث**، ص 249-279.
- (18) الكواكبي، عبد الرحمن: **الأعمال الكاملة لعبد الرحمن الكواكبي**، إعداد وتحقيق محمد جمال الطحان، ط1، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1995، ص 291.
- (19) **الأعمال الكاملة لعبد الرحمن الكواكبي**، ص 47-49.
- (20) **الأعمال الكاملة لعبد الرحمن الكواكبي**، ص 291.
- (21) **الأعمال الكاملة لعبد الرحمن الكواكبي**، ص 289.
- (22) **الأعمال الكاملة لعبد الرحمن الكواكبي**، ص 430.
- (23) ولد محمد رشيد رضا في بلدة القلمون، قرب طرابلس الشام، رحل إلى مصر 1315هـ، فلازم الشيخ محمد عبده وتلمذته عليه، وأصدر مجلة "المنار" 1898م، وانتخب رئيساً للمؤتمر السوري العام في الحكومة السورية الفيصلية بدمشق، ثم عاد إلى مصر، وتوفي فيها 1935، تابع تفسير القرآن الكريم الذي بدأه الأستاذ الإمام محمد عبده وسمي تفسير المنار، وله عدد من المؤلفات، من أبرزها: **تاريخ الأستاذ الإمام محمد عبده**، ونداء للجنس اللطيف، والوحي المحمدي، والخلافة، انظر: **الأعلام**، م6، ص 126.
- (24) رضا، محمد رشيد: "القول الفصل في سعادة الأمة"، **المنار** م1، ع2، 29 شوال 1315هـ، ص 43.

- (25) رضا، محمد رشيد: "الحياة المليئة"، المنار، م2، ع20، 12 ربيع الأول 1317هـ، 29 يوليو، تموز 1899م، ص309.
- (26) الحياة المليئة، 117.
- (27) الحرية في الإسلام، ص16.
- (28) الحرية في الإسلام، ص9-10.
- (29) الحرية في الإسلام، ص16.
- (30) الحرية في الإسلام، ص13-18.
- (31) حسين، محمد الخضر: السعادة العظمى، جمعة وحققه: علي الرضا التونسي، د.ن، 1973، ص85.
- (32) الحرية في الإسلام، ص17.
- (33) الحرية في الإسلام، ص6.
- (34) الحرية في الإسلام، ص17.
- (35) الحرية في الإسلام، ص17.
- (36) الحرية في الإسلام، ص17.
- (37) الحرية في الإسلام، ص18.
- (38) الحرية في الإسلام، ص21.
- (39) الحرية في الإسلام، ص22.
- (40) الحرية في الإسلام، ص22.
- (41) الحرية في الإسلام، ص25.
- (42) حسين، محمد الخضر: رسائل الإصلاح، ج3، القاهرة: مكتبة القدس، 1358هـ، 1939م، ص4.
- (43) الحرية في الإسلام، ص25.
- (44) الحرية في الإسلام، ص26.
- (45) الحرية في الإسلام، ص71.
- (46) الحرية في الإسلام، ص73.
- (47) الحرية في الإسلام، ص71.
- (48) الحرية في الإسلام، ص72.
- (49) الحرية في الإسلام، ص72-73.
- (50) الحرية في الإسلام، ص74.

- (51) حسين، محمد الخضر: نقضُ كتاب الإسلام وأصول الحكم. القاهرة: المطبعة السلفية ومكتبتها، 1344هـ/ (1925م)، ص 65.
- (52) الحرية في الإسلام، ص 29.
- (53) الحرية في الإسلام، ص 27.
- (54) الحرية في الإسلام، ص 27.
- (55) الحرية في الإسلام، ص 28.
- (56) الحرية في الإسلام، ص 31.
- (57) الحرية في الإسلام، ص 31.
- (58) الحرية في الإسلام، ص 32.
- (59) الحرية في الإسلام، ص 34.
- (60) الحرية في الإسلام، ص 37.
- (61) الحرية في الإسلام، ص 37.
- (62) الحرية في الإسلام، ص 41.
- (63) الحرية في الإسلام، ص 43.
- (64) الحرية في الإسلام، ص 53، 54، 55، 58.
- (65) الحرية في الإسلام، ص 55.
- (66) الحرية في الإسلام، ص 59، 60.
- (67) الحرية في الإسلام، ص 63.
- (68) الحرية في الإسلام، ص 64.
- (69) الحرية في الإسلام، ص 64، 65.
- (70) الحرية في الإسلام، ص 65، 66.

* * *