الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية
وزارة التعليم العالي والبحث العلمي
جامعة محمد بوضياف بالمسيلة
كلية العلوم الإنسانية والإجتماعية
قسم الفلسفة

الموضوع

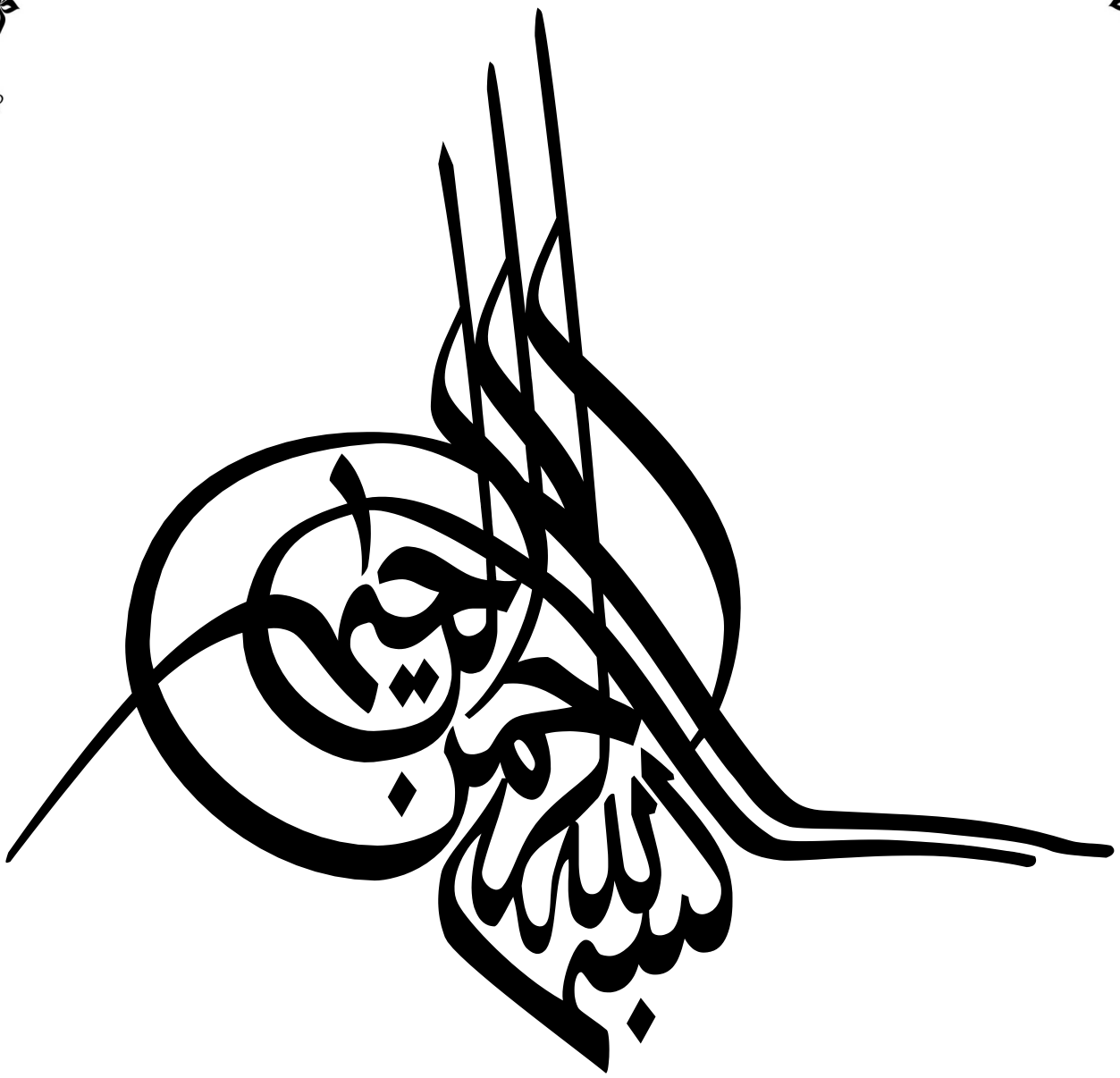
الحرية من منظور الفكر العربي المعاصر
التيار الإصلاحي أنموذجا
محمد عبده أنموذجا

مذكرة مكملة لنيل شهادة الماستر في الفلسفة

إعداد الطالب:
مخالفية عبد السلام

إشراف الأستاذ:
أ. بوراس يوسف

السنة الجامعية: (2018/2017)


بسم الله الرحمن الرحيم

كلمة شكر وعرفان

اللهم لك الحمد والشكر قبل الرضا وحتى
الرضا وبعد الرضا فالحمد لله الذي هدانا وما
كنا لنهتدي لولا أن هدانا الله
أتقدم بخالص الشكر والتقدير إلى أستاذي
المشرف "يوسف بوراس" على ما أبداه لي من
ملاحظات وتوجيهات قيمة ودقيقة طيلة فترة
إنجازي لهذه المذكرة.
وإلى كل من ساعدني في إنجاز هذه المذكرة
من قريب أو بعيد
لكم مني جزيل الشكر والإمتنان فتقبلوه.

عبد السلام

إهـداء

أشكر الله العلي القدير وا حمده كل الحمد الذي أنعم علينا بالصبر والقوة والصحة ما مكنني من إنجاز هذا العمل المتواضع وإستوى على ما هو عليه بفضله .

إلى التي تعيش لإرتياحي وسهرت لأنام، إلى نبض القلب وروح الفؤاد إلى أعز ما أملك يا أمـــــي الغاليـــة أطال الله في عمرك وأدامك.

تاج يرصع جبيننا

إليك أبي يا من أنار دربي وعلمني أن الحياة جدّ وإجتهاد وكفاح، يا من ضحيت وتعبت في سبيل أن تراني ناجح

إليك أبـــي العزيـــز.

إلى كل أفراد عائلتي خاصة إخوتي

وأخواتي

عبدالسلام

فهرس

الموضوعات

فهرس الموضوعات

الموضوع **الصفحة**

فهرس المحتوى

تشكر

مقدمة ..... أ

الفصل الأول: مفهوم الحرية عبر العصور

المبحث الأول: مفهوم الحرية في الفكر الإسلامي الأول..... 06

المبحث الثاني: الحرية في الفكر الغربي الحديث 21

المبحث الثالث: الحرية في الفكر الإصلاحي..... 36

الفصل الثاني: الحرية عند محمد عبده

المبحث الأول: أدلة الحرية عند محمد عبده..... 48

المبحث الثاني: الحرية السياسية وطبيعة النظام عند محمد عبده..... 57

المبحث الثالث: موقف محمد عبده من الحريات الإجتماعية (المرأة أنموذجا)..... 72

الفصل الثالث: مواقف محمـــد عبـــده من القضايـــا وتـــأثيراتـــه

المبحـــث الأول: السلطة بين الحكم الديني والمدني عند محمد عبده 81

المبحث الثـــاني: موقف محمد عبده من طبيعة الحكم المطلق في الدولة العثمانية..... 88

المبحث الثالـــث: تأثيرات محمد عبده على من بعده في موضوع الحرية 93

الخاتمة..... 101

قائمة المصادر والمراجع 104

مقدمة

لقد كانت مشكلة الحرية من المشكلات الهامة التي أثيرت في الفكر بصفة عامة ومن ضمنه الفكر الإسلامي ففي هذا الفكر دارت جملة من الأسئلة في الحرية خاصة حول حدود القدرة الإنسانية وعلاقتها بالقدرة الإلهية أو ما عرفت بإسم القضاء والقدر إذ بدأت منذ العهد الأول للإسلام، فهناك من أرجع الفعل الإنساني إلى الله وأن الإنسان مجبر في أفعاله، وهناك من لم يأخذ بالجبر ولم يثبت الحرية الخاصة المطلقة، وهناك أيضا من أرجع الفعل إلى الإنسان.

وفي الفكر الغربي الحديث بإعتباره أحد مصادر الفكر العربي المعاصر، فكانت الحرية تعالج من منظور سياسي نظرا للظروف التي كانت تعيشها أوربا، ونظرا إلى أن اهتمام الغالبية العظمى من الأوربيين كانت في الشق السياسي خصوصا المحدثين منهم أمثال جون لوك، وروسو، وتوماس هوبز، وغيرهم من الفلاسفة الذين إهتموا بقضية الحرية من جانب الحالة الطبيعية الإنسانية.

أما الحديث عن الحرية في الفكر العربي الحديث، فنجد من بين المصلحين العرب الذين اهتموا بمشكلة الحرية نجد الإمام محمد عبده الذي هو محور بحثنا هذا، فلا يمكن للمتتبع للفكر الإصلاحي إغفال الدور الذي قدمه هذا المصلح في مجالات عديدة، حيث يعتبر محمد عبده من رواد الإصلاح في العالم العربي والإسلامي نظرا للإسهامات الكبيرة التي قدمها.

ورغم كل ما قدمه محمد عبده هناك العديد من المواضيع التي طرحها هي بحاجة إلى توضيح خصوصا إبراز وبيان ومن أهمها في موضوع الحرية، ولدراسة هذا الموضوع سعينا أن نحدد إشكالية بحثنا في مدى رؤية محمد عبده لموضوع الحرية حول طبيعة رؤية محمد عبده لموضوع الحرية، وعليه نطرح الإشكال التالي: كيف كانت فكرة معالجة الحرية في الفكر الإسلامي الأول، وفي الفكر الغربي الحديث وفي الفكر العربي والإصلاحي؟ وما هو مفهوم الحرية عند محمد عبد وأدلته في إثباتها؟ وما هو مفهوم الحرية في الفكر العربي المعاصر؟ وما هي مواقف محمد عبده من القضايا العربية والإسلامية؟

وللإجابة عن هذه التساؤلات قسمت بحثي إلى ثلاث فصول، ففي الفصل الأول تحدثت فيه عن مفهوم الحرية في الفكر الإسلامي الأول، كما تطرقت فيه أيضا إلى مفهوم الحرية في الفكر الغربي الحديث ثم تحدثت عن مفهوم الحرية في الفكر العربي الإصلاحي.

أما في الفصل الثاني فتطرقت فيه إلى مفهوم الحرية عند محمد عبده وما هي أدلته في ذلك، وما موقفه من الجبرية؛ وفي المبحث الثاني تناولت فيه الحرية السياسية عند محمد عبده، وما هو النظام السياسي الأصلح، وموقفه من الشورى؛ وفي المبحث الثالث، ذكرت فيه موقف محمد عبده من حرية المرأة وفي الفصل الثالث والأخير ذكرنا فيه السلطة بين الحكم المدني والديني عند محمد عبده وموقفه من الحكم الديكتاتوري، وفي المبحث الأخير ذكرت فيه تأثيرات محمد عبده على من بعده.

ولتحقيق كل هذا اتبعت منهجا تحليليا مستعينا بالعديد من المصادر والمراجع والموسوعات الفلسفية والمعاجم المتعلقة بالموضوع.

ومن الأسباب التي أدت بي إلى اختيار هذا الموضوع هو شغفي واهتمـــامي بمثـــل هـــذه المواضيع نظرا لما لها أهمية كما أنها صالحة حتى زماننا هذا.

ولقد واجهتني العديد من المعوقات والمشاكل أهمها تشعب الموضوع لأن موضوع الحرية متشعب كثيرا وزيادة على ذلك افتقار مكتبة الجامعة لكتب محمد عبده، غير أنني ســـعيت إلى تجاوز هذه الصعوبات.

وفي الأخير أقول أن ما أقدمه ليس سوى محاولة متواضعة أردت مـــن خلالهـــا تبيـــين وتوضيح الحرية عند محمد عبده وما قده من إسهامات في هذا المجال.

الفصل الأول

مفهوم الحرية عبر العصور

المبحث الأول: مفهوم الحرية في الفكر الإسلامي الأول.

المبحث الثاني: الحرية في الفكر الغربي الحديث.

المبحث الثالث: الحرية في الفكر الإصلاحي.

تمهيد:

إن إشكالية الحرية هي بلا شك من أقدم الإشكاليات الفلسفية وأعقدها، فقد واجهت الباحثين من قديم الزمان، وما زالت تؤرق مفكري اليوم، والواقع أن مشكلة الحرية تتجسد وتتصل بأمور عديدة في مناحي الحياة الإنسانية، كما إهتم الفلاسفة المسلمين بفكرة الحرية وأثارت الكثير من الجدل بين الفرق الإسلامية حيث كانت إتجاهات عديدة تتعلق بالإجابة على سؤال الحرية وهناك من بلغ تأثيره بعض المصلحين المعاصرين وكان إمتدادا لهذه الفرق التي لها موقف من الحرية، ومن خلال بحثي في موضوع الحرية سيظهر أن الفكر عبارة عن حلقات متواصلة بين الماضي والحاضر، والحرية في الفكر العربي المعاصر لها جذور تاريخية ابتداء وانطلاقا من الفكر الإسلامي الأول ومرورا بالحرية في الفكر الغربي الحديث وصولا إلى الحرية في الفكر الإصلاحي.

المبحث الأول: الحرية في الفكر الإسلامي الأول.

ليس من السهل أن نحدد الحرية في مفهوم واحد لأن للحرية أكثر من مفهوم ولكـن مـا يلاحظ أن المفكرين المسلمين كانوا منشغلين بتعريف الحرية في الجانب الديني، وكانـت هناك ثلاثة نماذج حول مفهوم الحرية فلقد كان هناك الإتجاه الجبري وتمثله مدرسة جهـم بن صفوان وطائفة الأزراقة، وقد تبنت الدولة الأموية هذا الإتجـاه وكـانوا يقولـون أن القضاء والقدر هو الذي يسير سلوك الإنسان ولا حرية له، والإتجاه الثاني القائل بالحرية الإنسانية ويمثل هذا الإتجاه المعتزلة، ثم الاتجاه الثالث وهو اتجاه وسطي تـوفيقي الـذي تقول به المدرسة الأشعرية[*]، وكانت هذه الاتجاهات الثلاثة تتعلق بالإجابة على سـؤال ديني، هو مسؤولية العبد عن أفعاله وإستحقاقه للعقوبة ومدى ما يتيحه التكليف الديني من حرية في السلوك. [1]

[*]- الأشعرية: مؤسسها أبو الحسن علي بن إسماعيل بن أبي موسى الأشعري، تنزع الذات الإلهية عـن كـل يتعلـق بالجسم وبالإنسان، وتفرق بين كلام الله القائم بذاته وهو قديم، وبين القرآن الذي أنزل زمن من الأزمان وتشتهر بنظرية الكسب بمعنى أن أفعال الإنسان لله خلقا وإبداعا وأنها للإنسان كسبا ووقوعا عند قدرته، فالإنسان يريد الفعل وتتجرد لـه همته، والله يخلقه، (أنظر: مراد وهبة، المعجم الفلسفي، دار قباء الحديثة، القاهرة، 2007، ط 5، ص 66).

[1] – محمود أمين العالم، الفكر العربي بين الخصوصية والكونية، 1998، دار المستقبل العربـي، القـاهرة، ط 2، ص 176.

مفهوم الحرية عند المعتزلة:

تنادي المعتزلة[*] بحرية الإنسان واختياره وأن أفعاله التي يقوم بها هي ناتجة عن إرادتـــه واستدلت المعتزلة بأدلة في مفهوم الحرية وهي كالتالي:

- أن كل إنسان يشعر من نفسه أنه يؤدي أعماله اليومية بإختياره كالذهاب إلى الحـــق أو المصنع أو السوق وما إلى ذلك من الأفعال التي إن شاء فعلها وإن شاء تركها.

- لو كان الأفعال كلها صادرة من الله لقبح منها التكليف ولا سد بـــاب الأمـــر والنهـــي والثواب والعقاب.

- لو كنا مكرهين على فعل لم يبق فرق بين من أحسن وأساء مع أن الطفل يميز بين من يعطيه الحلوى ومن يؤلمه، وينفر من هذا ويقرب من ذلك.

- لو لم نكن فاعلين لكان الله ظالما للعباد يخلق فيهم المعاصي ثم يعاقبهم عليها. [1]

ويتضح من هذا أن الفعل الإنساني يكون نابعا من الإنسان لأن له حريـــة الإختيـــار فـــي الأفعال فإن هو أراد القيام بفعل قام به، وإن لم يرد القيام بفعل ما امتنع ولو كانت الأفعال

(*)- المعتزلة: مؤسسها واصل بن عطاء وتعود أصل تسميتهم بهذا الاسم عندما طرح السؤال فكانت إجابته، أنا لا أقول إن صاحب الكبيرة مؤمن مطلقا ولا كفار مطلقا بل هو في منزلة بين المنزلتين لا مؤمن ولا كافر، ثم قال واعتزال إلى أسطوانة من اسطوانات المسجد يقرر ما أجاب به على جماعة من أصحاب الحسن فقال الحسن: اعتزا عنا وأملن فسمي هو وأصحابه معتزلة، (أنظر: أحمد بن يحى بن المرتضى، طبقات المعتزلة، لا توجد دار نشر، بيروت، 1987، ط 2، ص18).

(1) –محمد جواد مغنية، معالم الفلسفة الإسلامية نظرات في التصوف والكرامات، مكتبة الهلال، 1982، لبنـــان، ط 3، ص130.

كلها صادرة من الله لبطل التكليف، ولو لم نكن فاعلين سيصبح الله ظالما فكيف يخلق فيهم الذنوب ثم يقوم بتعذيبهم على ما قاموا به من أفعال.

وترى المعتزلة أن الفعل الإنساني غير مخلوق أو محدث في الإنسان وأن الله لم يخلقـــه، بمعنى آخر استقلالية الفعل الإنساني عن الفعل الإلهي وأن الفعل الإنساني مستقل الإرادة، والقصد الإرادي أو غاية توجيه الفعل يثبت الفصل بين ماهية الإنسان والفعل الإلهي.[1]

ومعنى هذا أن أفعال الإنسان لمن صنع الفرد وليست من صنع الله لأن الفعــل الإنســـاني مستقل الإرادة والإنسان هو الذي يوجه أفعاله والإنسان مسؤول عن أفعاله.

والقائلون بالعدل والتوحيد أثبتوا الحرية والإختيار وإستنادا إلى رأيهم فـــي إمـــتلاك هـــذا الإنسان للأدوات التي يكون بواسطتها مؤهلا للحرية والإختيار والفعل والخلــق والتنفيــذ وذلك متمثل في:

- الإرادة والمشيئة المستقلة عن مشيئة الخالق وإرادته.
- القدرة والاستطاعة.

والإرادة والمشيئة وهي تكون للإنسان صفة تؤدي إلى حال يقع به على وجه دون وجه إذ هي ميل ورغبة.[2]

---

[1] – محمد عمارة، المعتزلة ومشكلة الحرية الإنسانية، دار الشروق، 1988، بيروت، ط 2، ص 80.

[2] – محمد عمارة، المعتزلة ومشكلة الحرية الإنسانية، المرجع السابق، ص 80.

والحرية والإرادة لا تنفصلان فلا سبيل إلى الإرادة الحقة بدون حرية تسلم بها من استبعاد النفس والبدن وتقف على قديمه إزاء المؤثرات والضغط الخارجي فيفعل المرء ما يريــد ويريد ما يفعل.[1]

أما ما يتعلق بالإرادة الإنسانية أقر أهل العدل والتوحيد أن الفعل حتى يكون مردا للإنسان فلا بد أن تجتمع فيه ثلاث شروط وهي:

1- أن يكون المريد عالما بما يفعله وإلا كان غير مريد للفعل.

2- أن يكون له غرض في هذا الفعل لأن الإرادة هي محبة ورغبة في الفعل.

3- أن يكون هذا الفعل مقصودا بنفسه لا أن يكون حدوثه تابعا لغيره. [2]

ولقد اتفق المعتزلة على أن الله قد مكن الإنسان من الاستطاعة وعلى أن هذه الإســتطاعة قائمة وموجودة في الإنسان تقبل الفعل وإنها أداته في تحقيق الإرادة والإختيار في مجــال التنفيذ والأحداث وإنها عبارة عن القدرة على الفعل وعلى ضده، فالإستطاعة والحرية هي سر تميز الإنسان عن كل ما عدا من المخلوقات. [3]

ومعنى هذا أن الله عز وجل قد أعطى ووهب للإنسان الإستطاعة وهــي موجــود فــي الإنسان وهي أداته في تحقيق الإرادة والإختيار في قيامه بأفعاله وبالحرية بتميز الإنســان عن بقية المخلوقات.

[1] – إبراهيم مذكور، في الفلسفة الإسلامية، ج2، دار المعارف، بدون طبعة، القاهرة، د ط، ص 90.

[2] – محمد عمارة، المعتزلة ومشكلة الحرية الإنسانية، المرجع السابق، ص 92.

[3] – المرجع نفسه، ص 93.

وانتهى المعتزلة في مفهومهم للحرية إلى أن الإنسان حر مختار ذو قـدرة علـى إتيـان الأفعال المتباينة والمتضادة ويكون حين إنجاز الفعل فاعلا على الحقيقة لا مجاز وبالتـالي مستحقا استحقاقا ما وأكيدا. [1]

الحرية عند ابن عربي: (التصوف):

اهتم ابن عربي[*] بعدة قضايا إسلامية وفلسفية وكان له موقف هام من مشـكلة الحريـة، وابن عربي نموذج للمتصوفين الفلاسفة، الذين تعددت إهتمامـاتهم دائـرة الرياضـيات الروحية، وطرقوا أبواب البحث فيما وراء الطبيعة ولكن بمنهج غيـر مـنهج الفلاسـفية العقلانيين فبدلا من أن يؤولوا ظواهر النصوص بما يتفق مع أحكـام العقـل ومعطيـات البرهان، نراهم قد أولوها تأويلا مفرقا في الغرابة حينا وفي أحيان أخرى نراهم قـد لـو أعنق النص غير ملتزمين الإلتزام الكلي بقواعد التأويل العربية، وذلك في سـبيل جعـل معطيات الذوق والشهود الصوفية هي الحكم والمعيار في تفسير هذه النصوص. [2]

أما فيما يخص موقفه من قضية "الجبر" والاختيار "وحرية الإنسان واختيـاره" وفـي أي موقف من مواقفه الفكرية فلا بد أن نعي تماما أن نظريته في "وحـدة الوجـود" وإيمانـه

---

[1] – محمد عمارة، المعتزلة ومشكلة الحرية الإنسانية، المرجع السابق، ص 94.

[*]- ابن عربي: أبو بكر محمد بن علي محي الدين الملقب بـ "الشيخ الأكبر كاتب ومتصوف عربي ولد في 28 تمـوز 1165 (18 رمضان 560) في مرسية (اسبانيا) أصله من قبيلة هي العربية، درس في اشبيلية وقرطبة وارتحـل إلـى المشرق العربي حيث أقام إلى حين وفاته، وحج عدة حجات إلى مكة (كانت حجته الأولى في سنة 1202م) توفي سـنة 12 تشرين الثاني 1240م (28 ربيع الثاني 638 هـ في دمشق سورية)، (أنظر: جورج طرابيشي، معجم الفلاسفة، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، 2006، ط 3، ص 190).

[2] – محمد عمارة، المعتزلة ومشكلة الحرية الإنسانية، المرجع السابق، ص 110.

بوحدة "الحق الله" والخلق" (الطبيعة) إنما هي القاسم المشترك الأعظم الذي يجمـــع كافـــة أفكاره ووجهات نظره في أي موضوع من الموضوعات وحدة الوجود هي المنظار الذي أبصر من خلاله الفيلسوف المتصوف كل شيء، سواء أكان ذلك في عالم الفلك أو عـــالم السلوك". [1]

ووجهة نظر ابن عربي في الحرية الإنسانية نظرا إليها من خلال منظار وحـــدة الوجـــود وحدة "الحق" و"الخلق" وقدر أدى إلى أن الإنسان هو مصدر الأفعال، وأكثر من هذا، فلقد رأى في "الحق" طرفا تابعا "للخلق" وما يؤكد هذا "فهو يحدثنا عن أن الله هو الذي يحكـــم في الأشياء" و"الحكم" عل الإنسان أمرا آتيا من قبل الله –سبحانه- ابتداءا لأنه يرى أن هذا "القضاء" الإلهي هو أمر تابع "للعلم" الإلهي. و"العلم" الإلهي – كما يرى ابن عربي – تابع "للأشياء" ونابع منها، ومن ثم فإن "الأشياء" هي التي "تقتضي وتحكم" فـــي واقـــع الأمـــر وحقيقة المسألة.[2]

ومعنى هذا أن ابن عربي يوضح أن الله سبحانه يتصرف في الأشياء وفق حكمته ويـــدبر الأمر ولكن ذلك لا يعني أنه يرى "القضاء على الأشياء"، والحكم على الإنسان أمر قـــادم من الله سبحانه وتعالى ابتداء ويرى أن هذا القضاء الإلهي هو أرم تابع للعلم الإلهي والعلم الإلهي كما يرى ابن عربي تابع الأشياء وصادر منها وعليه فالأمور التي تقضي وتحكـــم هي في واقع الأمر حقيقة ومسألة.

---

(1) – محمد عمارة، المعتزلة ومشكلة الحرية الإنسانية، المرجع السابق، ص 110.

(2) – المرجع نفسه، ص 112.

كما يقول ابن عربي: إعلم أن القضاء: حكم الله في الأشياء، وحكم الله في الأشياء على حكمته بها وفيها وعلم الله في أشياء أعطته المعلومات مما هي عليه في نفسها، والقدر توقيت ما هي عليه الأشياء في عيناه من غيره مزيد فما حكم القضاء على الأشياء إلا بها... وهذا هو عين سر القدر ﴿لِمَن كَانَ لَهُ قَلْبٌ أَوْ أَلْقَى السَّمْعَ وَهُوَ شَهِيدٌ﴾[1]، ﴿فَلِلَّهِ الْحُجَّةُ الْبَالِغَةُ﴾[2] فالحاكم في التحقيق تابع لعين المسألة التي يحكم فيها، بما تقتضيه ذاتها فالمحكوم عليه، بما هو فيه حاكم على الحاكم أن يحكم عليه، بذلك فكل حاكم محكوم عليه بما حكم به وفيه، كان الحاكم من كان فالله أعطى كل شيء خلقه، فينزل بقدر ما يشاء، وما يشاء إما علم، فحكم به، وما علم – كما قلناه- إلا بما أعطاه المعلوم فالتوقيت في الأصل للمعلوم، والقضاء والعلم والإرادة والمشيئة تبع للقدر". [3]

والمقصود من هذا أن القضاء هو حكم الله في الأشياء وفق حكمته، أما القدر هو توقيت ما هي عليه الأشياء من غير إضافة ولا زيادة.

ثم يزداد ابن عربي هذه القضية حسما وإيضاحا عندما يؤكد مسؤولية "الخلق عن أفعالهم، ومن ثم "منطقيته" حساباهم ومجازاتهم عليها.

ويناقش هذه القضية من خلال حديثه عن صدور "علم الله" عن ذوات الخلق، وتبعية هاذ العلم للمعلوم فيقول معلقا على قوله –سبحانه- ﴿وَهُوَ أَعْلَمُ بِالْمُهْتَدِينَ﴾[4] أي بالذين أعطوه

(1) – سورة ق: الآية 37.

(2) – سورة الأنعام: الآية 149.

(3) – محمد عمارة، المعتزلة ومشكلة الحرية الإنسانية، المرجع السابق، ص 112،113.

(4) – سورة النحل: الآية 125.

العلم بهدايتهم في حال عدمهم بأعيانهم الثابتة، فأثبت أن العلم تابع للمعلوم، فمن كان مؤمنا في ثابت عينه وحال عدمه ظهر بتلك الصورة في حال وجوده.[1]

أما عن دور "الحق في هذا الميدان وأي الأشياء له، ومن صنعه وماذا تبقى من "الخلــق" "للحق" عند ابن عربي في هذا الصدد "فإن ذلك يتضح من قوله "مخاطبا الإنسان "الخلــق" إن الحق ليس له إلا إضافة الوجود عليك، أما "الحكم" أي القضاء "فإنه "لك عليك فلا تحمد إلا نفسك ولا تذم إلا نفسك، وما يبقى للحق إلا حمد إقامة الوجود لأن ذلك له لا لك، فأنت غذاؤه بالأحكام وهو غذاؤك بالوجود".[2]

ويتضح ويتبين أن ابن عربي لا يقول أن الإنسان مجبر، بل يقف عكس هذا الموقف على خط مستقيم، وإذا جاز أن تنسب إليه أفكار "جبرية" فإنه يرى هذا الجبر من نصيب الحق، لا من نصيب الخلق، لأنه قدر رأي حكم "الحق" تابعا لعمله "وعلمه تابعا للمعلوم وذهــب إلى أن الحكم هنا لان ومنا في حقيقة الأمر ونهاية المطاف، هذا هو موقفه الذي هدانا إليه هو بنصوصه، وهي النصوص التي تنكر أن يكون الرجل جبريا، كما ذهب إلـــى ذلــك بعض دارسيه.

وعليه ابن عربي نصير للحرية الإنسانية والاختيار الإنساني وإنه امتداد لفكــر القــائلين بالعدل في هذا المجال، وذلك من خلال مصطلحاته هو، ونمط تفكيره الصوفي الفلســفي الخاص، وصدورا عن مذهبه المتميز في وحدة الوجود، وكل هذه الخصائص وإن ميزته

---

[1] – محمد عمارة، المعتزلة ومشكلة الحرية الإنسانية، المرجع السابق، ص 115.

[2] –المرجع نفسه، ص 115.

عن أهل العدل إلا أنها لم تفرق بينه وبينهم بل لقد تناول القضية من موقعهم وكان فيهـا واضحا وحاسما.[1]

الحرية عند ابن رشد:

يعد ابن رشد[*] من الفلاسفة المسلمين وأعظمهم وأكثرهم شـهرة واهـتم ودرس الطـب والرياضيات كما اهتم بمفهوم الحرية ونجد أنه ربطها بمفهوم السببية فالسببية التي تـربط بين الأشياء هي أساس حريتنا، ويرى أن الحرية هي نـاموس الكـون الثابـت المحـدد الضروري واليت لولاها ما أمكن أن تتحقق إرادتنا الحرة، والأشياء الموجودة عن إرادتنا وجودها بالأمرين معا ومعنى هذا أن الإرادة هي الأسباب التي من الخارج وهنا يربط ابن رشد بين الضرورة والحرية بل يؤسس الحرية على القول بالضرورة. [2]

ويتضح من هذا ابن رشد ربط الحرية بالسببية ويرى أنها هي أساس حريتنا كمـا يـرى أيضا أن الحرية هي ناموس الكون وفي غيابها لا تتحقق الإرادة الحرة.

أما فيما يخص قضية الحرية لدى الفرد فيرى ابن رشـد أن القضـية المشـهورة لـدى المسلمين وهي قضية الجبر والإختيار والتي حدث فيها استقطاب بين القـائلين بالجبريـة الصريحة أو المغلقة المخففة.

---

[1] – محمد عمارة، المعتزلة ومشكلة الحرية الإنسانية، ط 2، المرجع السابق، ص 116.

[*]- ابن رشد هو أبو الوليد محمد بن أحمد بن محمد بن رشد فيلسوف عربي ولد في قرطبة بالأندلس سنة 1226، كان أبوه وجده من قضاة الشرع في قرطبة، حظي أبو الوليد الفتى بتربية ممتازة أتاحت له أن يصير في سنة 1169 قاضـيا لإشبيلية، درس الفقه القرآني والكلام والفلسفة والطب والرياضيات توفي في مراكش سـنة 1198م، (أنظـر: جـورج طرابيشي، معجم الفلاسفة، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، 2002، ط 3، ص 23).

[2] – عزمي زكرياء أبو العز، الفكر العربي الحديث والمعاصر، دار المسيرة، عمان، 2012، ط 1، ص 94.

وبين القائلين بالتفويض والحرية للإنسان في خلق أفعاله، فقد وقف ابن رشد مع الحريـــة، التي هي إباحة في العمل أو الترك مؤسسة على الإرادة الإنسانية، والقدرة والإســـتطاعة، لكنه يبين أن الحرية والإرادة والقدرة والإستطاعة نسبية، وليست مطلقة كما ترى بعــض الفرق.

ويؤكد ابن رشد أن الحرية الإنسانية محكومة بعوامل وملابسات وتدخلات ليست من منع الإنسان ويعطي مثالا على هذا فهي أشبه ما تكون بحرية الحركة داخل المنزل يتحرك فيه الإنسان بإرادته الحرة كما يشاء، لكن في حدود الجدران والنوافذ والأبـــواب، التـــي لـــم يصنعها هو والتي لا يملك تغييرها،[1] ويقول ابن رشد في هذا الصدد التي عبر فيها عن الحرية النسبية: "فالله قد خلق لنا قوى نقدر بها أن نكتسب أشياء هي أضداد لكن لما كـــان الإكتساب لتلك الأشياء ليس يتم لنا إلا بمواتاة الأسباب التي سخرها الله لنا مـــن خـــارج، وزال العوائق عنها، كانت الأفعال المنسوبة إلينا تتم بالأمرين جميعا، بإرادتنـــا وموافقـــة الأفعال التي هي من خارج لها، وهي المعبرة عنها بقدر الله وهذه الأسباب التي ســـخرها الله من خارج ليست هي متممة للأفعال التي نروم فعلها أو عائقة عنها فقـــط، بـــل هـــي السبب في أن نري أحد المتقابلين وليس يلغي هذا الارتباط بين أفعالنا والأسباب التي مـــن خارج فقط، بل وبينها وبين الأسباب التي خلقها الله تعالى في داخل أبداننا والنظام المحدود

[1] – محمد عمارة، شخصيات لها تاريخ، دار السلام، القاهرة، 2008، ط 1، ص 113.

الذي في الأسباب الداخلة والخارجة، هو القضاء والقدر الذي يكتبه الله على عباده، وهو اللوح المحفوظ".[1]

والمقصود من هذا أن الحرية عند ابن رشد تكون بالإرادة والقدرة فالإنسان يستطيع أن يخير بين أمرين أي يمكنه عمل أمر أو تركه، فالله عز وجل أعطانا قوة نستطيع أن نكتسب أشياء لكن يجب أن لا نغفل عن الأسباب التي سخرها الله وهو القدر.

فالإنسان حر الإرادة، وقادر على الفعل والترك بناء على إرادته – التي هي شوق للفعل أو الترك لكن في حدود الأسباب التي ليست من منعه وإنما هي من خلق الله، سواء أكانت خارجية أو داخلية هذه الأسباب المخلوقة لله عز وجل أي أنه حر، لكن منزلة حريته هي وسط بين الجبر المطلق وبين التفويض بإطلاق.[2]

الحرية عند الفارابي:

يعد الفارابي[*] من أعظم الفلاسفة المسلمين على مر العصور نظرا لإسهاماته العظيمة في مجالات عديدة واهتماماته بعدة مواضيع، ومن بين المواضيع التي اهتم بها موضع الحرية، ونجد أنه وضح في مدينته الفاضلة مدينة يسميها المدينة الجماعية وهي على حد قوله هي المدينة التي كل واحد من أهلها مطلق خلى لنفسه يعمل ما يشاء وأهلها

(1) –المرجع نفسه، ص 113،114.

(2) – محمد عمارة، شخصيات لها تاريخ، المرجع السابق، ص 114.

(*)- الفارابي: هو أبو نصر بن محمد بن محمد بن طرخان بن أوزلغ المعروف بالفارابي وهو لا ينحدر من أصل تركي ولد بتركيا عام 870م عن أب فارسي وأم تركية في بلدة وسيح في ولاية فاراب بإقليم تركستان وهو من عائلة شريفة النسب اهتم بالعوم والآداب والفلسفة والدين له تصانيف في المنطق والموسيقى وعيرها من العلوم وتوفي سنة 950م، (أنظر: جميل صليبا، تاريخ الفلسفة العربية، ج 1، دار الكتاب اللبناني، بيروت، 1982، د ط، ص 137).

متساوون، وتكون سنتهم أن لا فعل لإنسان على إنسان في أي شيء أصلا، ويكون أهلهـــا أحرارا يعملون ما شاؤوا لا يكون لأحد منهم ولا من غيرهم سلطان إلا أن يعمل ما تـــزل وبخه حريتهم، فتحدث فيهم أخلاق كثيرة وهمم كثيرة وشهوات كثيرة والتذاذ بأشياء كثيرة لا تحصى كثرة.[1]

ويتضح من هذا أن الحرية عند الفارابي قد حددها في مدينته الفاضلة ويرى أن أله المدينة أحرار يفعلون ما يريدون ولا يمكن لأحد أن يقيد ويمنع هؤلاء الأفراد مـــن القيـــام بمـــا يشاؤون دون الخضوع لأي سلطان وهذا ما سيؤدي إلى شحن الهمم وظهـــور الأخـــلاق الكثيرة وغيرها من الأشياء الكثيرة التي لا تحصى بفعل هذه الحرية في المدية الفاضلة.

الحرية عند الخوارج:

هناك الكثيرة من الفرق الإسلامية الذين اهتموا بمفهوم الحرية ومـــن بـــين هـــذه الفـــرق الخوارج[*] الذين يقولون بحرية الإنسان واختياره، كما رفضوا "مذهب الجبر" الذي كـــان بنوا أمية يبررون به ما أحدثوه في فلسفة الخلافة وعلاقة الحاكم بالمحكوم من تغيـــرات،

---

[1] – عزمي زكرياء أبو العز، الفكر العربي الحديث والمعاصر، دار المسيرة، 2012، عمان، ط 1، ص 84.

[*]- الخوارج: اسم اتصل بجماعة من المسلمين تكونت في أعقاب الصراع السياسي الذي حدث في صدر الإسلام، كان ذلم سنة 38 هـــ/ 658 م حينما خرجت على أمير المؤمنين علي بن أبي طالب في صفين بعد أن رفضت مبدأ التحكـــيم بينه وبين معاوية بن أبي سفيان لإعتقادهم أن عليا هو الخليفة الشرعي إستمرت ثوراتهم طيلة العهد الأموي والعباســـي، (أنظر: مصطفى عبد الكريم الخطيب، معجم المصطلحات والألقاب التاريخية، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1996، ط 1، ص168).

كما تؤكد هذه الفرقة أي الخوارج على الإنسان حر مختار في أفعاله والله منزه عن مماثلة المخلوقات. (1)

ومعنى هذا أن الحرية عند الخوارج تقوم على ان الإنسان حر في أفعالــه خاصــة أنهــم عارضوا ورفضوا مذهب الجبر الذي يقيد حرية الإنسان ويجعلونه بمثابة الجماد وينفــون قدره الإنسان، مع تأكيد فرقة الخوارج على الحرية والإختيار واستقلالية الإرادة وأن أفعال الإنسان هو حر في تصرفاته ويتضح أن هذه الفرقة الإسلامية التي ظهرت بين المسلمين تميل إلى القول بحرية الإنسان وأفعاله مع إنكارهم لمذهب الجبر.

الحرية عند الشيعة:

تعد فرقة الشيعة(*) من الفرق الإسلامية التي ظهرت في بعد وفاة النبي صــلى الله عليــه وسلم وكانت ترى أن علي رضي الله عنه أولى بالخلاقة وإهتمت بعدة مسائل فــي ذلــك الزمان مثل مسألة الجبر والإختيار والقضاء والقدر وكان ذلك مــرده إلــى المشــاحنات السياسية الدائرة آنذاك حول أمور الخلافة.

فالتكتلات كانت واضحة وكل فريق يجمع حوله الأنصار ويدعم موقفه بالإحتجــاج إلــى أحاديث مروية في ذلك عن الرسول صلى الله عليه وسلم.

---

(1) – محمد عمارة، شخصيات لها تاريخ، المرجع السابق، ص 12.

(*)- الشيعة: وهو الحزب الذي يظم الموالين لأهل البيت رضي الله عنهم وفي مقدمته الإمام علي رضي الله عنه وذريته من فاطمة الزهراء رضي الله عنها. ويمكن استنادا إلى الشواهد والقرائن التاريخية أن نقرر أن الحزب الشيعي يعد أول حزب سياسي وفكري ظهر في الإسلام، وكانت البذرة الأولى للشيعة الجماعة الذين رأو بعد وفاة النبي صلى الله عليــه وسلم أن أهل بيته أولى الناس أن يخلفوه، (أنظر: فالح الربيعي، تاريخ المعتزلة فكرهم وعقائدهم، الدار الثقافية للنشــر، مصر، د ت، د ط، ص14).

ويرجح البعض نشوء الشيعة كفرقة موالية لعلي إلى أيام الرسول وهم لم يكونوا في بداية الأمر فرقة دينية ذات عقائد معينة بل كانوا مجرد أنصار وموالين تحولـوا مـع مـرور الوقت إلى فرق تمسكت إحداهما وهي الأمامية بالنص على خلافة علي رضي الله عنـه وتعيينه من قبل النبي صلى الله عليه وسلم للخلافة والإمامة. (1)

وكان موقف الشيعة من معاوية وأنصاره الدين اعتنقوا وقالوا بالجبر ليبرروا موقفهم مـن الحكم، ويقولوا أن أفعال الإنسان مقدرة من الله، وكل ما صيبه هو حكم الله يحب إتباعـه والرضوخ له وعلى هذا فغن حكم بني أمية مبرر شرعا ومقـدر مـن الله وهمـا علـى المسلمين إلا طاعة سنة الله اللي ليس لها تبديل وأول من قال بالجبر هو معاوية، وعليـه ترفض الشيعة كل ويرون أن الخلافة والإمامة لعلي.

الحرية عند الأشاعرة:

إن مشكلة الحرية من المسائل التي حاول الكثير دراستها ومشكلة الحرية الإنسـانية مـن الأمور التي لقيت اهتماما واسعا وترى الأشاعرة أن للإنسان حريته وهو محدث لأفعالـه المريد لها وتر بالكسب ونجد أن الأشاعرة رفضوا موقف الجبرية القائلين بأن الله خـالق لأفعال العباد وكلك رفضوا قول المعتزل بأن العباد خالقون لأفعالهم لأنهم نسبوا الخلق إلى

(1) – سميح دغيم: فلسفة القدر في فكر المعتزلة، دار الفكر اللبناني، بيروت، 1992، ط 2، ص 81،82.

من لا يعلم حقيقة ما يخلق من الحركات، فالإنسان لا يعلم بدقائق حركة يده المتقنة، ولهذا فهو ليس فاعلها بل أن لاه فاعلها محكما متقنا هو الله. [1]

ويرون أن أفعال العباد تتم بالمشاركة بين الله وعباده، فلا يستقل أي من الطـــرفين بهـــا وحده ولما كان الله سبحانه وتعالى لا يحتاج إلى معين في أفعاله الخاصة فيبقى أن العبـــد هو المحتاج إلى عون الله في أفعاله ومن ثم فإن الفعل ينسب إلى فاعلين هما الله والعبـــد ولكي يوضح الأشاعرة نصيب كل منهما في الفعل قسموا الفعل الواحد إلى ثلاثة وجوه أو إعتبارات عقلية.

1- اتفاق الفعل وإحكامه.

2- القدرة على تنفيذ أي الاستطاعة.

3- الإرادة التي تختار واحد من الممكنات فالله سبحانه وتعالى له إتقان الفعـــل ثـــم لـــه الإستطاعة. [2]

ومعنى هذا أن الإنسان له حرية الإختيار حيث أن العبد يتصرف بهذا الفعل كما يشاء والله سبحانه وتعالى يخلف في العبد الفعل والإستطاعة وعليه يكتسب الإنسان إما ثوابـــا وإمـــا عقابا وعليه فالأشاعرة يسلمون بالكسب وهو موقف وسط بين الجبرية والمعتزلة.

[1] – عبد الباري محمد داود، الإرادة عند المعتزلة والأشاعرة، دار المعرفـــة الجامعيـــة، الاســـكندرية، 1996، د ط، ص131.

[2] – عبد الباري محمد داود، الإرادة عند المعتزلة والأشاعرة، المرجع السابق، ص 133.

المبحث الثاني: الحرية في الفكر الغربي الحديث.

اهتم الفلاسفة الغربيين بمشكلة الحرية نظرا لأهميتها البارزة في حياة الشـعوب وكـانوا ينادون بالحرية، وبالعودة إلى تاريخ الفكر السياسي سنجد أن مشكلة الحرية قـد أثـارت إهتمام الغالبية العظمى من المفكرين السياسيين المحدثين وعلى رأسـهم جـون لـوك(*) وروسو(**).

وهوبز(***) هناك العديد من الفلاسفة الذين اهتموا بقضية الحرية وبذلك فقد شغلت الحرية الفكر الغربي والفكر السياسي بالخصوص لأن أوربا كانت في وضع حرج في تلك الفترة نتيجة تردي الأوضاع الإقتصادي والاجتماعية والسياسية.

لكن قبل الخوض والتعمق في قضية الحرية وجب تعريف مصطلح الحرية حتى يتضـح معناها، وهناك عدة تعريفات لهذا المصطلح لكن سنقتصر على تعريفين أو ثلاثة، ويعرفها

(*)- لوك (j.lock) (1632-1704): ولد بمدينة زنجيتون، بإنجلترا، كان أبوه محاميا مشهورا، أرسل في سـن الرابـع عشر إلى مدينة وستمنستر وفي عام 1652 هناك تلقي تعليم الأرثودوكسيو به بأكسفورد له العديد من المؤلفات من بينها التحكم المدني، رسالة في التسامح، (أنظر: فؤاد كامل وآخرون، الموسوعة الفلسفية المختصـرة، دار القلـم، بيـروت، لبنان، د ت، د ط، ص 296).

(**)- روسو rouseau (1712-1778) مفكر فرنسي ولد بجينيف تميزة حياة روسو بالشقاء والتشرد والتعاسـة فبعـد ولادته بأسبوع توفيت والدته لتتركه يتلقي العناية من الآخرين، أبرز كتبه العقد الاجتماعي، (أنظر: إيميل بريه، تـاريخ الفلسفة، ترجمة جورج طرابيشي، ج5، دار الطليعة، بيروت، 1993، ط 2، ص191).

(***)- هوبز t.hobbs (1568-1679) فيلسوف انجليزي ولد في ويتشاير تلقى تعليمه في جامعة أكسفورد عمـل عنـد فرنسيس بيكون كاتبا ومعاونا له في نقل مؤلفاته إلى اللاتينية سافر إلى فرنسا وأقام فيها سـنتين (1692-1631) مـن مؤلفاته "مبادئ القانون الطبيعي والسياسي، (أنظر: جميل الحاج، الموسوعة الميسرة في الفكر الفلسـفي والاجتمـاعي، مكتبة لبنان، 2000، ط 1، ص 636).

جميل صليبا في معجمه الفلسفي: "الحرية خاصة الموجود الخالص مـــن القيـــود العـــالم بإرادته أو طبيعته".[1]

ومعنى هذا أن الحرية عند جميل صليبا تكون بالتخلص من القيود ويكون الفعل الإنســـاني نابعا من إرادته وطبيعته وهي خاصية الموجود.

كما نجد الحرية في المعجم الفلسفي لمراد وهبة تعرف: "القدرة على تحقيق فعل أو امتناع عن تحقيق فعل دون خضوع لأي ضغط خارجي"[2]، والمقصود من هذا أن الحرية ترتبط بالقدرة عند القيام بأي فعل من الأفعال، أو حتى عند الامتناع عن القيام بالأفعال مع عـــدم الخضوع لأي أمر من الأمور التي تأتينا من الخارج.

وقبل الحديث عن الحرية في الفكر الغربي ينبغي ذكر الأجواء الفكرية والمجتمعية التـــي كانت سائدة في أوربا، ومن أقوى ما يعين على فهـــم طبيعـــة المصـــطلحات والمفـــاهيم الإنسانية والفكرية هو إدراك وتتبع المسار التاريخي التي ولدت فيه ونشأت في أحضـــانه وترعرعت في جنباته الحرية وحتى تتضح لنا صورة مفهومها في الفكر الغربي وطبيعتها التي استقر عليها لابد من التعرف إلى ما وصل إليه الفكر في تلك المرحلة وكيف كانـــت الشعوب لغربية تنظر إلى قضية الحرية خصوصا وأن الكثير مـــن الدراســـات اهتمـــت

(1) – جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ج1، مادة الحرية، دار الكتاب اللبناني، بيروت، 1982، د ط، ص 462.

(2) – مراد وهبة، المعجم الفلسفي، دار قباء الحديثة، القاهرة، 2007، ط 5، ص 275.

بموضوع الحرية وأعطتها أهمية بالغة والكثير من البحث والاهتمام نظرا لأهمية الحريـــة في حياة الفرد والشعوب. [1]

ويؤكد العديد من الباحثين على أول ظهور بارز لسؤال الحرية في الفكر الغربي كان فـــي بداية القرن السابع عشر أو قبله بقليل، وفي هذه المرحلة حدثت تطورات ضـــخمة فـــي الأجواء الغربية وانعطفت الحياة فيها انعطافة حادة، وانتشرت تغيرات كبيرة على جميـــع الأصعدة، كالصعيد الاجتماعي والسياسي والاقتصادي والفكري والفلسفي والديني، وأخذت تتشكل في المجتمع الغربي ظاهرة غريبة على الجنس البشري كله، وهي ظاهرة نقد الدين والثورة على تعاليمه ومبادئه والنفور من الكنيسة لأنها كانت الممثل للدين.

كان المجتمع الغربي في العصور الوسطى وبدايات العصر الحديث تحت حكـــم الكنيســـة وهو ما انعكس سلبا على حياتهم في جميع الميادين الاجتماعية والسياســـية والاقتصـــادية والفكرية والفلسفية والدينية لكن مع بداية القرن السابع عشر حدثت تغيرات فـــي أوربـــا وأصبح المجتمع ينفر ويثور على تعاليم ومبادئ الكنيسة التي سيطرت لفترة طويلـــة فـــي المجتمع الغربي. [2]

وأصبحت الكنيسة متهمة، ووجهت لها انتقادات لاذعة وسعى المفكرون إلى تغيير المجتمع من الدين وباتت الأديان جراء حملاتهم المتواصلة والعنيفة متهمة بقائمة طويلة من الـــتهم

[1] – سلطان بن عبد الرحمن العميري، فضاءات الحرية بحث في مفهوم الحرية والإسلام وفلسفتها وأبعادها وحـــدودها، المركز العربي للدراسات الإنسانية، القاهرة، 2013، ط 2، ص37.

[2] – سلطان بن عبد الرحمن العميري، فضاءات الحرية بحث في مفهوم الحرية والإسلام وفلسفتها وأبعادها وحـــدودها، المرجع السابق، ص38-39.

المنفرة وفي مثل هذه الأجواء المشحونة ضد الدين والنقادة لأحكامه والناقدة أخـــذ العقــل الغربي يبحث في الحرية ويدرس أنظمتها ومبادئها وضوابطها، ومن الطبيعـــي جـــدا ألا يكون للدين أي اعتبار فيها، لأن الأجواء كلها مشحونة ضده، وكان هو المتهم الأول فـــي كل المصائب والبلايا التي نزلت بالمجتمع، وكل المنظرين الكبار أو جلهم كانوا من أعداء الكنيسة والدين.[1]

وأثبتت وجهة العقل الغربي في التعالم مع قضية الحرية متجهة نحو الأوضاع والحـــدود المادية البشرية، وغدا مفهوم الحرية يدور حول إطلاق إرادة الإنسان من القيود التي كانت مفروضة عليه من الكنيسة ورجالها، وقام على رفض أي إلزام على الإنسان يـــأتي مـــن خارج الإنسان نفسه، وحتى ولو كان الوحي الإلهي، ولم جعل منظروا الحرية لها حـــدودا إلا ما يتعلق بالمقابل الإنساني فقط، وأما ما يرضي الإله أو يغضبه فليس له خانة في تلك الحدود.[2]

ومن الفلاسفة الغربيين في الفترة الحديثة الذين اهتموا بالحرية نجد توماس هـــوبز الـــذي يعرفها بقوله: "الحرية بمفهومها الصحيح هي غياب القيود الخارجية التـــي تحـــول بـــين الإنسان وفعل ما يمليه عليه عقله وحكمته".[3]

---

[1] – سلطان بن عبد الرحمن العميري، فضاءات الحرية بحث في مفهوم الحرية والإسلام وفلسفتها وأبعادها وحـــدودها، المرجع السابق، ص 43.

[2] – المرجع نفسه، ص 44.

[3] –نقلا عن سلطان بن عبد الرحمن العميري، فضاءات الحرية بحث في مفهوم الحرية والإسلام وفلســفتها وأبعادهـــا وحدودها، ص 106.

المقصود من هذا أن توماس هوبز يربط الحرية بالتخلص من القيود الخارجية التي تكون سببا في فعل الذي يريد به الإنسان وبين ما يمليه عليه عقله وحكمته لأن الإنسان هو الذي يقرر ما ينبغي القيام به لكي يتحرر من القيود والضوابط والخارجية.

كما تطرق جون لوك إلى قضية الحرية فيقول عنها: "إن الله خلق الناس أحرارا ولكن هذه الحرية ليست حرية مطلقة لأن الحرية المطلقة لا معنى لها" ومعنى هذا أن كـــل النـــاس أحرارا متساوون وهذا خلف الله[1] أي أن الله خلقهم أحرارا ولكن الحرية ليســـت مطلقـــة وهم متساوون في كل شيء.

ويعود جون لوك ليربط الحرية بالدولة الطبيعة أي أن الحرية هي ليست الحرية المطلقـــة بل الحرية التي تكون مخدودة بالقانون وتكون متماشية مع القانون الطبيعـــي ولا يمكـــن للإنسان في الدولة الطبيعية أن يحكم نفسه ولا يحطم المخلوقات التي يمتلكهـــا والقـــانون الطبيعي هو الذي يحدد حدود للحرية الطبيعية حسب لوك". [2]

ومعنى هذا أن جون لوك قد ربط الحرية بالدولة الطبيعية ونادى بـــأن تكـــون محـــدودة بالقانون الطبيعي ويؤكد هذا بقوله "عند ما لا يوجد هناك قانون لا توجد هناك حرية".

والقانون الطبيعي هو موت الإله أو بمعنى[3] آخر هو موت أو تعبير الإرادة الإلهية والله قد أعطانا هذا القانون الطبيعي يأتي عن طريق الإرادة الإلهية ويعرف جون لوك القانون

---

(1) – محمد محمد بالروين، فلسفة السياسية، دار النهضة العربية، بيروت، 2006، ط 1، ص 84.

(2) – المرجع نفسه، ص 87.

(3) – المرجع نفسه، ص 87.

الطبيعي بالقول: هو قانون العقل، ولذلك يمكن أن يقول أن القانون الطبيعي بإعتباره قانون عقليا هو الذي جعلنا أحرارا". [1]

معنى هذا أن لوك ربط القانون الطبيعي بأن هو قدرة الله والله قد وهبنا القانون بواسطة العقل فالقانون الطبيعي بإعتباره مستمدا من العقل هو الذي جعل الإنسان حرا.

فالحرية هي التصرف طبقا لإرادتنا وليس نتيجة لإلزام أو أوامر تأتي من إرادة الآخرين بمعنى أن الحرية تكون طبقا لتصرفاتنا الإرادية وليست أوامر تأتينا من الخارج يقول لوك إن القانون الطبيعي هو قانون العقل، بمعنى أن الإنسان من طبيعته الأولى يصدر أفعاله بروية وتعقل وهذا يعني أن الطبيعة يمكن أن تخضع للعقل، وأن العقل في إمكانه أن يتحكم في الطبيعة وسيكون الإنسان إنسانا طبيعيا له إرادته الحرة متى يتصرف في حدود عقله. [2]

يتضح من هذا أن الحرية هي حسب لوك تكون بالتصرف وفق أفعالنا الإرادية ولا تكون عبارة عن أوامره مملاة علينا من الخارج وأن الإنسان يصدر أفعاله بتعقل أي تابعة من العقل ويمكن أن تخضع له وللإنسان إرادته الحرة يتصرف في أفعاله في حدود عقله.

كما أن جون لوك يرى أنه ولدنا أحرارا وفي هذا الصدد يقول: نحن قد ولدنا أحرارا كما ولدنا عقلاء، وهذا يعني حسب رأي لوك أننا نتصرف بإرادتنا الحرة وليس قهرا أو جبرا

---

(1) – المرجع نفسه، ص 88،89.

(2) – محمد محمد بالروين، فلسفة السياسية، المرجع السابق، ص 88.

من قبل إرادة الآخرين فالحرية التي ينادي بها لوك هي حرية العقيدة والحرية هنا هي عدم الخروج عن القانون الطبيعي الذي يحدد العلاقات بين الناس. [1]

وبهذا فإن الحرية حسب لوك تكون بعدم الخروج عن القانون الطبيعي الذي يؤطر ويوضح العلاقات الموجودة بين البشر والحرية أيضا عنده تكون بحرية العقيدة فالناس لهم إرادتهم وحريتهم ولا يتصرفون حسب إرادة الآخرين.

كما اهتم جون جاك روسو بالحرية وجعل منها المبدأ الذي يقوم عليه الوجود الإنساني، فإنعدامها هو انعدام لهذه الإنسانية فالإنسان كان يتمتع في الحالة الطبيعية بالحرية الطبيعية لكنه بمجرد إنتقاله إلى الحرية المدنية فإنه يفقد حريته الطبيعية وبذلك يكتسب ما يسمى بالحرية المدنية التي تكون محدودة بالإرادة العامة وفي هذا يقوم روسو "إن تخطي المرء عن حريته هو تخلي عن صفته كإنسان، عن حقوقه في الإنسانية بل عن واجباته" إذ أن تنازلا لهذا مناف لطبيعة الإنسان وانتزاع كل حرية من إرادته هو انتزاع كل أخلاقية من أفعاله". [2]

معنى هذا أن روسو جعل من الحرية هي الأساس الذي به يتحدد وجود الإنسان وفي غياب الحرية لا يتحقق وجوده، وقال أن الإنسان كان يتمتع بالحرية في الحالة الطبيعية ومع انتقاله إلى الحرية المدنية فإن الإنسان يفقد حريته الطبيعية ثم يكتسب الحرية المدنية التي تكون محدودة لإرادة العامة.

---

[1] – المرجع نفسه، ص 88.

[2] – جون جاك روسو، في العقد الاجتماعي، ترجمة ذوقان قرقوط، دار القلم، بيروت، د ت، د ط، ص 42.

كما عرف الفرنسي روسو الحرية فيقول ولد الإنسان "حرا إلا أنه مكبلا بـــالأغلال علـــى ذلك النحو يتصور نفسه سيد الآخرين الذي لا يعدو أن يكون أكثرهم عبودية،[1] معنى هذا أن الحرية لها إرتباط بماهية الإنسان ولا يمكن أن تنفصل عنه فالحرية من طبيعة الإنسان ولا يمكن أن يتجرد من هذه الطبيعة فالحرية عند روسو تعني تلك القـــدرة التـــي تمكـــن الإنسان من الإختيار أي الحق في اتخاذ القرارات والتصرف وفق ما تمليه عليه إرادته".

ويرى روسو أيضا أن الإنسان يتميز عن باقي الكائنات الأخرى بالحرية فالإنسان كونـــه حيوان عاقل تملكه التفكير فالحيوان لا يستطيع أن يقوم بعملية التفكير وهو يختلـــف عـــن الحيوان بالإدراك والحرية بإعتبارها الميزة الجوهرية التي يختلف ويتميز بها عن بـــاقي الكائنات الأخرى وبها ينفلت عن الضرورة الطبيعية التي تسمح لنا بالتنبؤ بالمسلك الـــذي يسلكه الكائن مادام هذا الأخير لا يجيد أبدا من طاعة قوانين الطبيعة وصوتها الصـــاخب وفي هذا الصدد يقول روسو "إنها أمارة على كل حيوان وما على البهيمة إلى الطاعة".[2]

وبهذا فإن الإنسان يتميز ويختلف عن الحيوان حيث أن للإنسان الإرادة والاختيار في حين أن الحيوان ليس له إرادة وإنما تحركه الغريزة الفطرية وفي هذا الصدد يقول روسو: إن الإنسان يساعد الطبيعة في تعلمه بصفته عاملا حرا، فالحيوان يقبـــل أو يـــرفض بـــدافع الغريزة الفطرية، أما الإنسان فيختار الرفض أو القبول بملء حريته، ومـــن ثمـــة كـــان

---

[1] – المصدر نفسه، ص 47.

[2] – جون جاك روسو، أصل التفاوت بين الناس، ترجمة بولس غانم، موفم للطباعة والنشر، الجزائـــر، 1991، د ط، ص80.

الحيوان لا يستطيع أن يحيد عن القاعدة التي فرضت عليه حتى ولو كان له نفع في ذلك أما الإنسان فينحرف عنها مرارا". (1)

ويتضح من كل هذا أن الإنسان هو الكائن الوحيد الذي يتميز بالحرية في حين أن الكائنات الأخرى تدرك بالغريزة الفطرية.

وعلى هذا فالإنسان هو الكائن الذي يملك ميزة يتميز بها عن باقي الكائنات الأخرى، وهذه الميزة والخاصية هي الحرية، كما ربط الفيلسوف الفرنسي روسو بين الحرية والمساواة فيقول: "إذا بحثنا فيما يتكون بالضبط أعظم خير للجميع يجب أن يكون غاية كل نظام تشريعي لوجدنا أنه ينحصر في هذين الفرضيتين الحرية والمساواة". (2)

ويتضح مما سبق أن رسو قدر رأى أن الحرية والمساواة في المجتمع كفيل بتحقيق الخيرة للجميع لكن يجب أن يكون النظام التشريعي مبني وأساسه الحرية والمساواة واعتبرها أيضا الغاية والهدف التي يسعى كل مجتمع إلى تحقيقه.

وهذه كانت نظرة ورؤية فلاسفة العقد الإجتماعي في معالجتهم لقضية الحرية في الفكر الغربي الحديث حيث كانت أوربا في وضع حرج من الناحية السياسية والاقتصادية والإجتماعية نتيجة الظروف التي كانت سائدة في تلك الفترة.

كما يرى أيضا أن العقد الاجتماعي يضفي على أفعال الإنسان حرية أخلاقية تمكنه من طاعة القانون الذي يتشارك فيه جميع المواطنين، كما أن الفرد لا يتمتع بحريته إلا في

(1) – جون جاك روسو، أصل التفاوت بين الناس، المصدر السابق، ص 49.

(2) – جون جاك روسو، في العقد الإجتماعي، المصدر السابق، ص 94.

إطار المجتمع السياسي وفي هذا يقول جون جاك روسو: "إن تأسيس شعب ليس بشــــيء أقل من تغير للطبيعة البشرية وتحويل للفرد الذي يشكل بحد ذاته كلا متكاملا ومنعزلا إلى جزء من كل كبير يتلقى منه هذا الفرد بشكل ما حياته ووجوده وتبديل لتكوين الإنسان من أجل تقويته". [1]

وبهذا فإن جون جاك روسو قد لبى إصلاحه الأخلاقي على أساس إنتشار الفساد الأخلاقي الناتج عن تقدم مختلف العلوم والفنون إذ أصبح الإنسان يعيش حياة تعيسة نتيجة التــرف بينما كان هدف الأخلاق الأسمى هو تحقيق أكبر قدر من السعادة للإنسان وعمومــا فــإن روسو رأى أن أفعال الإنسان لها حرية أخلاقية بموجبها تمكنه من طاعة القانون الذي هو مشترك وموحد بين الجميع إضافة أن روسو يرى أن الفرد لا تتحقق له حريتــه إلا فــي إطار المجتمع السياسي.

كما اهتم فيورباخ[*] بموضوع الحرية فيقول: "هي ملكة القيام بكل شيء من أجل السعادة الفردية دون أن يضر ذلك بسعادة الآخرين". [2]

ومعنى هذا أن الحرية عند فيورباخ هي ملكة تساعدنا على القيام بكل الأفعال ولذلك بهدف تحقيق السعادة للفرد مع عدم المساس والتعدي على سعادة الآخرين.

[1] – جون جاك روسو في العقد الإجتماعي، المصدر السابق، ص 97.

[*]- فيورباخ ludwig feurbach فيلسوف ناقد للمسيحية من اليسار الهيجلي ولد في 28 يوليو ســنة 1804 فــي لنــد سهوت landshut بإقليم بافاريا في جنوب ألمانيا وتوفي في 15 سبتمبر سنة 1872م، (أنظر: عبــد الــرحمن بــدوي، موسوعة الفلسفة، ج1، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 1984، ط 1، ص 147).

[2] – سلطان بن عبد الرحمن العميري، المرجع السابق، ص 47.

ويتضح للباحث في الفكر الغربي أن الحرية كانت تسير على أساس بشري محض وأمـــا الحدود التي تقف عندها الحرية فهي قائمة على الثورة والتضييق الـــديني الـــذي كانـــت تمارسه الكنسية ورجال الدين، وعليه أصبح مفهوم الحرية عند الإنسان الغربي يتمحـــور حول علاقة الإنسان بأخيه الإنسان على أساس الحقوق التي يســـتحقها الإنســـان بوصـــفه إنسانا فقط.

ويلخص عبد الله العروي المسار الذي اتجهت إليه الحرية الغربية في جملة عميقة المعنى فيقول: "إن نظرية الحرية التي تكونت في أعقاب الثورة الفرنسية والتي تهدف إلى الكشف عن أصل الحرية المطلقة تستلزم بكيفية أو بأخرى تأليه الإنسان الحر". (1)

ومن أجل الإطلاع على التعريف الذي يقدمه هوبز للحرية لابد من الرجوع إلـــى الأثـــر الأول الذي ألفه في سنة 1640 والذي أسماه "عناصر القانون" ويقول هوبز في الكتـــاب: "أريد الحرية هو أن لا تكون أية ممانعة بدون ضرورة بوجه أي عمل يريد الإنســـان أن يقوم به طبقا للقانون الطبيعي، أي ألا تكون هناك أية عرقلة في طريقة الحرية الطبيعيـــة" ما لم يكن ذلك ضروريا لخير المجتمع والدولة". (2)

(1) – سلطان بن عبد الرحمن العميري، المرجع السابق، ص 48.

(2) – عبد المجيد عمراني، محاضرات في تاريخ الفكر الفلسفي والسياسي، منشورات الجسر، الجزائـــر، 2008، ط 1، ص256.

والمقصود من هذا أن الحرية عند هوبز يريدها أن لا تكون أية قيود وممانعة لعمل الإنسان لكن هذا العمل يكون طبقا للقانون الطبيعي ولا تكون هناك عراقيل في طريق الحرية الطبيعية ويؤكد في الأخير أنه ما لم يكن ذلك ضروريا لخير الشعب والدولة.

ويعرف هوبز القانون الطبيعي قائلا: "القانون الطبيعي عبارة عن إدراك القاعدة العامة التي يتم العثور عليها من قبل العقل، فيمتنع الإنسان بواسطته عن أداء العمل الذي يلحق بحياته، وبالتالي فهو أجدر الوسائط للقيام بأي عمل يفكر به". [1]

ومعنى هذا أن القانون الطبيعي عند هوبز يكون بإدراك القاعدة العامة التي يتم إيضاحها وإكتشافها من طرف العقل، وهذا ما يؤدي بالإنسان إلى الإمتناع عن العمل الذي يلحق بحياته ويؤكد أن العقل هو أجدر الوسائط للقيام بأي عمل يفكر به.

وعليه ينبغي تمييز الحق الطبيعي عن القانون الطبيعي، فالحق عبارة عن حرية أداء عمل ما، أو الأحجام عنه في حين يتعلق القانون بأحدهما: أي أداء أو عدم أداء ذلك العمل، فنجد أن القانون ينبغي أن يلاحظ على أساس الارتباط بالإلتزام، أم الحق فهو جزء من الأمور الاختيارية. [2]

كما دعا هوبز إلى سياسة القوة التي قد استحالت على يديه إلى سياسة الحرية ويظهر من قوله بأن القوة الكبرى في المجتمع أنها هي الحرية الكبرى، وعلى حين أن هوبز كان

[1] – علي المحمودي، نظرية الحرية في الفلسفة السياسية من منظار هوبز ولوك، دار الهادي للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، 2004، ص27.

[2] –المرجع نفسه، ص20.

يدعوا إلى تسليم السلطة بأكملها إلى فرد واحد، ومن ثم مذهبه السياسي قد أصبح علما على النزعة الإستبدادية المطلقة، وهوبز لم يكن يتطلب من الدولة سوى أن نحقق السلم في قوله: "إن كيان الدولة، أنما يقوم عل كفالة السلم والطمأنينة ". [1]

وقد صور لنا الحالة الطبيعية للإنسان بصورة حالة همجية، وتوحش يتحكم فيها قانون الأقوى، وأن البشر كانوا يتمتعون في البداية بسائر الحقوق، لأن الحق الطبيعي يتمتع به البشر، إنما هو حق الدفاع عن حريتهم والعمل على تنميتها مع صيانة كل ما يترتب عليها.

ومعنى هذا أن الحرية عند هوبز هو التي يقصد بها ليست حرية الصوت أو التلفظ وإنما يعني حرية الفرد الذي لا يلزمه القانون بالتحدث إلا بالطريقة التي يتحدث بها، وكذلك قولنا الإرادة الحرة لا تدل على حرية الإرادة والميل بل تعني حرية الإنسان في القيام بما يريد بدون أن يعترضه مانع خارجي". [2]

أما لوك فقد دافع عن حق الأفراد في الحرية الشخصية ويعني بالحرية الشخصية أن يكون لكل إنسان الحق الكامل في إبداء آرائه حرا من كل قيد، وأنه ليس من الحكمة إرغام الناس على عقيدة معينة أو رأي خاص.

كما ينادي لوك أيضا بحرية العقيدة الدينية واجب في قانون الدولة وليس لها أن تتدخل بين الأفراد وعقيدتهم.

---

[1] –زكرياء إبراهيم، مشكلة الحرية، ج1، دار النشر مكتبة مصر الفجالة، القاهرة، د ت، د ط، ص 230.

[2] –زكرياء إبراهيم، مشكلة الحرية، ص 230.

وقد عبر في كتابة رسالة في الحكومة المدنية وهو يؤمن بأن كل حق إن هو إلا حريـــة، وأن أولى الصفوف إنما الحرية نفسها هو صاحب العبارة المشهورة التي يقول فيهـــا: "إن الناس جميعا قد ولدوا أحرارا". [1]

ومعنى هذا أن كل الأفراد يولدون أحرارا فالحرية في نظره إنما تعبر عن حالة طبيعيـــة تميز بوصفه دعامة الحقوق الطبيعة جميعا.

كما يدافع أيضا عن حق السياسة فيقرر أن الناس قد خلقوا أحرارا وسواسية فليس لأحـــد بالطبيعة سلطان على الآخر وسواء نظرنا إلى السلطة الأبوية أم نظرنـــا إلـــى الســـلطة السياسية فإننا يجب أن نسلم في كلتا الحالتين بأن السلطة لا تعني السيطرة أو الـــتحكم، أو الإستبداد وأن أصل السلطة الأبوية حق طبيعي، في حين أن أصل السلطة المدنية هو عقد إداري ويأخذ فكرة العقد الاجتماعي لكنه يجعل من الحرية الألم في نشأة المجتمع. [2]

ولوك يرفض مبدأ السلطة المطلقة، ويقرر أن لكل سلطة حدودا وأن حد كل سلطة إنا هو الواجب، فهو يرى أن الغاية ترمي إليها كل حكومة، وكل مجتمع مدني هي المحافظة على ما يمتلكه الأفراد من حقوق خاصة، ونعني بها حياتهم وحـــريتهم وأمـــوالهم، أو بعبـــارة أخرى المحافظة على الملكية بجميع أنواعها وتباعا لذلك فإن كل سلطة مدنية تنحرف عن هذه الغاية فسوف تتسبب هي نفسها في العودة بالأفراد إلى الحالة الطبيعية التـــي قامـــت

---

[1] – موسى الموسوي، فلاسفة أوربيين من ديكارت إلى برجســـون، دار المســـير، للطباعـــة والنشـــر، 1980، ط 1، ص40.

[2] – موسى الموسوي، فلاسفة أوربيين من ديكارت إلى برجسون، ص41.

السلطة المدنية في الأمل من أجل القضاء عليها، لذلك يرى أن الحكومة الملكية المســتبدة ليست شكلا من أشكال السلطة المدنية بل هي رجوع إلى الحالة الهمجية السابقة عن كــل اجتماع، فحينها لا تكون ثمة سلطة قضائية مشتركة، يمكن الإحتكام إليها أو التظلم أمامها، أو الإحتماء بعدالتها فهناك يكون الأفراد قد عادوا إلى الحالة الطبيعية، التي كانوا عليهــا قبل التعاقد. [1]

والمقصود من كل هذا أن لوك رفض مبدأ السلطة المطلقة ويؤكد على أن لكــل ســلطة حدود وحد هذه السلطة هو الواجب كما يراه لوك، وأن الهدف من الحكمــة هــو حمايــة الأفراد وممتلكاتهم ويقصد بذلك حماية حياة الأفراد، وحرية الأشــخاص وأمــوالهم، وأي سلطة مدنية تنحرف عن الهدف الأسمى لها سينجر عن ذلك عودة الأفراد إلــى الحالــة الطبيعية التي كانوا عليها من قبل.

(1) – موسى الموسوي، فلاسفة أوربيين من ديكارت إلى برجسون، المرجع السابق، ص 43،42.

المبحث الثالث: الحرية في الفكر الإصلاحي.

لقد كانت فكرة الحرية سواء في معناها الأوسع والأعم من حرية الفكر وانطلاقه من قيود الجهل والخرافة أو كانت الحرية بالمعنى السياسي من أهم القضايا التي خاض فيها مفكرينا معاركهم الثقافية – ولا تزال- فلقد حقق العقل العربي خلال عصر التنوير صياغة نسق خاص متميز من –الليبيرالية- كما طرحها عصر التنوير الأوربي، وإنما أخذ يبحث في التراث العربي والإسلامي عن أموال لهذه الأفكار ليسقي بها البذور الأوربية، فنمت على الأرض العربية الليبيرالية (مهجنة) تحمل بصمات الفكر العربي والإسلامي وفي نفس الوقت لا تخفى ملامح من منابعها الأوربية، لقد تمكن العقل العربي مثلا من أن يزاوج بين الشورى من التراث العربي والإسلامي وبين الديمقراطية البرلمانية كما هي في الليبرالية الأوربية. [1]

وكان قوام الفكر الفلسفي في هذه الحركة الشاملة هو الدعوة إلى الحرية وإلى التعقيل أما الحرية فلا تكون إلا من قيد، والقيد الذي كان قائما عندئذ بل القيد الذي أخذ يزداد صلابة على مر القرون التي سادها الحكم التركي بصفة خاصة هو قيد الجهل والخرافة في فهم الناس للظواهر والأحداث، وهو أيضا قيد النص المنقول الذي يفرض تفسيره على الدارسين فرضا، بحيث لا يكون أمام هؤلاء الدارسين من منافذ التفكير المستقل إلا أن يعلقوا على النص بشروح، ثم على الشروح بشروح وهي نفسها الحالة التي جاءت

(1) – عزمي زكريا أبو العز، الفكر العربي الحديث والمعاصر، دار المسيرة، عمان، 2012، ط 1، ص 121،120.

النهضة الأوربية في القرن السادس عشر لتجدها جاثمة على عقــول الدارســين، فكــان التخلص منها والخروج عليها هو نفسه معنى النهضة في لبها وصميمها. [1]

إننا إذن نقول إن الدعوة إلى الحرية، سمة تميز فكرنا العربــي والمعاصــر نضــع فــي اعتبارنا مظاهر قد تبدو تافهة إذا أخذت فرادي، ولكنها هي القطرات التي يتكــون منهــا التيار الدافق، فإذا رأيت الشعراء يجاهدون في تحطيم التقاليد الشــعرية الموروثــة، مــا استطاعوا إلى تحطيمها من سبيل وإذا رأيت ألوانا جديدة تخلق في أدبنا خلقا من العــدم، كالقصة والمسرحية، وإذا رأيت البائع في الطريق يحاول أن يحدد حقوقه إزاء الشــطري الذي يمثل الحكومة، والشاب الناشئ يريد أن يثبت شخصيته أمام أبيه أو معلمه، والزوجة تجاهد في اكتساب حقها كاملا في محيط الأسرة إذا رأيت هذا كله ممــثلا فيمــا ينشــره المفكرون بيننا، فأعلم أنه تيار فكري واحد، يدفعنا نحو الحرية، ونحو الكرامة الإنســانية مهما تعدد ألوانه فيما أنتجه هؤلاء المفكرون.

[1] – عزمي زكريا أبو العز، الفكر العربي الحديث والمعاصر، المرجع السابق، ص 120-121.

لقد أدرك رواد الإصلاح في البلاد العربية ولاسيما الطهطاوي(*) والتونسي(**) والكواكبي، أهمية مقولة الحرية في المجتمع الحديث ودورها الذي لا غنى عنه، وأنها ملازمة للحداثة والتقدم والإزدهار في حين أن الإستبداد والطغيان ملازمان للتخلف، فرفاعة الطهطـــاوي يفرد فصولا مطولة في كتابه –تخليص الإبريز في تخليص باريز – يتحدث فيهـــا عـــن المؤسسات الدستورية والشعبية الضرورية اللازامة للممارسة الديمقراطية وعن الحريـــة وضروبها وأقسامها وأشكالها. [1]

ولا ينسى بشكل خاص حرية الرأي والمعتقد فيفرد لهما الصفحات الطوال ويشير إلى دور الصحافة ووسائل الإعلام، أما خير الدين التونسي فإنه يتخذ من عبارة ابن خلدون الشهيرة الظلم مؤذن بخراب العمران مدخلا مناسبا يعرض فيه رأيه في ان أسباب العمران تتأسس

(*)- الطهطاوي: هو قائمة بن بدوي بن علي بن محمد بن علي بن رافع الشهير بالطهطاوي ولد سنة 1872 نسبة إلـــى مسقط رأسه مدينة طهطا في محافظة سوهاج صعيد مصر بعد حفظه للقرآن الكريم غادر الصعيد إلى القاهرة فـــالتحق بالأزهر الشريف، كان الشيخ حسن العطار أبرز شيوخ رفاعة الطهطاوي فوجهه إلى طريق التجنيد والاجتهاد في طلب ودراسة العلوم غير التقليدية وغير المألوفة لدى الأزهريين في ذلك التاريخ، (أنظر: نور الدين حاروش تـــاريخ الفكـــر السياسي، دار الأمة 2012، ط 3، ص 352).

(**)- خير الدين التوسي (1810-1890) هو خير الدين التونسي المفكر والسياسي ورجل الدولة ولد في إحدى القـــرن الصغيرة بجبال القوقاز بقيلة أبالمة الشركسية واختطفه تجار الرقيق مغيرا وجاءت به قافلتهم إلـــى الأســـتانة عاصـــمة السلطة العثمانية حيث تبيع كما يباع الرقيق في سوق النخاسة ثم تناقلته الأيدي بالبيع والشراء رقيقا إلى أن وصل إلـــى قصر حاكم تونس البكي أحمد باشا فتعلم هناك القراءة والكتابة وتدرج مترقيا لأهميتة ونجابته ومثاربتـــه وذكائـــه فـــي المناصب حتى أصبح الوزير الأكبر في البلاد، (أنظر: محمد عمارة، شخصيات لهـــا تـــاريخ، دار الســـلام، القـــاهرة، 2008، ط 1، ص 163).

(1) – عزمي زكريا أبو العز، الفكر العربي الحديث والمعاصر، دار المسيرة، عمان، 2012، ط 1، ص 121-122.

على دعامتي الحرية والعدل وأن التقدم في العلوم والمعارف والصناعات وبالجملة تقــدم المجتمع ككل، ونهوضه إنما يقوم على هاتين الدعامتين الأساسيتين. [1]

ويرى الطهطاوي أن الحرية تكون في الأمم المتمدنة، مصدر حقوق المواطنين، فحقــوق جميع أهالي المملكة المتمدنة رجع إلى الحرية وهذه الحرية تنظمها فحقوق، جميع أهــالي المملكة المتمدنة ترجع إلى الحرية وهذه الحرية تنظمها القوانين الشرعية والوضعية، وهي تنقسم إلى خمسة أقسام رئيسية – حرية طبيعية- وحرية سلوكية – حرية دينية ، حريــة مدنية – وحرية سياسية ولاشك في أن هذا كله جديد على الفكر العربي الذي لم يعــرف لمصطلح الحرية معنى إلا في حدود مقابلة الحر للعبد من جهة، وحرية الإنسان بإرادة الله من جهة أخرى، أما في الحرية بمعناها الحديث فهي جديدة تمام والطهطاوي هو أول من طرحها في الفكر العربي، وأول من كتب في تعريفها ومعناها، أما الحرية الدينيــة فقــد عرفها العرب إلا أن الطهطاوي طرحها من منطلق فكري وحضاري جديدين.

ولعل أبرز من حمل لواء الدفاع عن الحرية وبيان فساد الإستبداد هو الكواكبي وبين هــذا الأخير طبيعة الإستبداد وأوضح أثر الاستبداد في إفساد الدين وفي انحطاط التربية وفــي فساد الإرادة وفي تحطيم الروابط الاجتماعية ولا يقف الكواكبي[*] عند حد وصف المشكلة

---

[1] – المرجع نفسه، ص 122.

[*]- الكواكبي (1848- 1903) ولد في حلب، كان أبوه أحد المدرسين في الجامع الأموي بحلب والمدرســة الكواكبيــة فيها، كان مؤدب اللسان فلا تؤخذ عليه هفوة، يزن الكلمة قبل أن يطلق بها وزنا دقيقا متــزن فــي حديثــه، متواضــع للبائيسن والفقراء يقف دائما إلى جانب الفقراء، يشع على من يجالسه الاتزان والتفكير الهادين وحب الحق ونصرة المبدأ أو التضحية للفضيلة، (أنظر: أحمد أمين، زعماء الإصلاح في العصر الحديث، مؤسســة هنــداوي للتعلــيم والثقافــة، القاهرة، 2012، د ط، ص70).

وفق منهج علمي بل يحاول تقديم الحلول لهذه المشكلة محـــدودا الطـــرق التـــي يمكـــن بواسطتها التخلص من الاستبداد على أنواعه المختلفة مشير إلى أنه لا يكفي أن نـــتخلص من الإستبداد فلا بد من البديل الذي تشارك الأمة في صنعته. [1]

وعليه فنتيجة الظروف التي كانت تمر بها الشعوب العربية والإسلامية ظهر وبرز العديد من المفكرين المسلمين الذين حملوا أعلى عاتقهم لواء الدفاع عن الحرية وكان الكـــواكبي وجمال الدين الأفغاني[*] والعديد من المصلحين أبرز من نادوا بالحرية.

وعليه "فالظروف الإجتماعية والثقافية والسياسية لرواد الإصلاح الدين من خير الدين في تونس إلى محمد في مصر إلى جمعية العلماء فـــي الجزائـــر بإعتبـــارهم قـــريبين مـــن البرجوازية[**] التقليدية أو من الطبقة الوسطى، كانوا يناضلون في الإطار الضيق للحرية المسموح بها من طرف الاحتلال المباشر والغير المباشر أي في إطار الحرية السياســـية

---

[1] – عزمي زكريا أبو العز: الفكر العربي الحديث والمعاصر، المرجع السابق، ص 123.

[*]- جمال الدين الأفغاني (1838-1897) هو محمد جمال الدين بن معتز بن علي بن مير رضي الدين محمد الحسيني، موقظ الشرق، وفيلسوف الإسلام، ورائد تيار الجامعة الإسلامية، وأبرز قادة الحركة الإصلاحية الإسلامية ولـــد ببلـــدة أسعد آباد في خطة كنز، من أعمال كابل، ببلاد الأفغان في أسرة ذات نفوذ سياسي وإداري في مقاطعتها، (أنظر: محمد عمارة، شخصيات لها تاريخ، دار السلام، دار المسيرة، عمان، 2012، ط 1، ص 171).

[**]- محمد عبده: (1849-1905) ولد الشيخ محمد عبده حسن خير الله في قرية محلة نصر بمركز شيراخيت محافظة البحيرة في 1849 في أسرة تعتز بكثرة رجالها ومقاومتهم لظلم الحكام وتحملهم في سبيل ذلك العديد مـــن التضـــحيات وسجنا وتشريدا وضياع ثروة وقد علمته هذه النشأة الإعتزاز بالمجد والأصالة وعدم الربط بين هذه الأصالة وبين الغنى والثروة، وتلقى تعليمه الأولى للقراءة والكتابة وحفظ القرآن الكريم بالقرية وبدأ آنذاك وهو في السابعة من عمـــره، ثـــم ذهب إلى الجامع الأحمدي بطنطا ليحضر هناك دروس تجويد القرآن الكريم، (أنظر: عبد الرحمن محمد بدوي، الإمـــام محمد عبده والقضايا الإعلامية، مطابع الهيئة المصرية للكتاب القاهرة، 2005، د ط، ص 17).

للأحزاب والصحافة والجمعيات الثقافية وسائر مؤسسات المجتمع التي أدخلها الاستعمار لخدمة الأقلية الغربية في البلاد الإسلامية. [1]

ويتضح من هذا أن رواد الإصلاح الديني في البلاد العربية والإسلامية كانوا يناضلون من أجل الحرية ضد الإستعمار الذي سلب منهم حريتهم وكان نضالهم وفي الإطار المسموح به حيث كانت معظم الأوطان العربية والإسلامية إما تحت الحكم العثماني، وبعض الدول تحت حكم الإستعمار الأوربي.

ويعرف الطهطاوي الحرية فيقول: "الحرية هي العلم المباح من دون مانع غير مباح ولا معارض محظور، أي أن الأفراد لهم حرية التصرف في أنفسهم ووقتهم وعملهم لا يمنعهم مانع إلا المانع بالشرع أو السياسة. [2]

ومعنى هذا أن الحرية حسب الطهطاوي حدده وربطه بالعمل المباح وفق ما يقرره الشرع ولا يكون معارضا للنصوص الشرعية.

وعرف الحرية بالعلم المباح من دون قيد ولا مانع غير مباح، ولا يكون هذا محرما ومحضورا، ولا يعارض الشرع والسياسية كما يكون للأفراد حرية التصرف في أنفسهم وأوقاتهم وأعمالهم ولا يكون هنا لا قيدا ومانع إلا المانع المحدد بالشرع والسياسة وعلى هذا فالحرية تكون وفق الإطار الشرعي والسياسي.

---

[1] – بليمان عبد القادر، دراسات فلسفية في الأخلاق والسياسة، دار كنوز الحكمة، الجزائر، 2012، ط 1، ص 256.

[2] – نقلا عن: نور الدين حاروش، تاريخ الفكر السياسي، شركة دار الأمة، الجزائر، 2012، ط 3، ص 353.

وعليه تكون الحرية حسب الطهطاوي ذلك العمل الحسن وفق ما يقرره الشرع بشرط أن لا يكون معارضا للنصوص الشرعية والمصطلح عليه المباح أي لا يخرج مـن الإطـار الشرعي ولا يعارض الدين والسياسة، ثم ضيف أن للأفراد لهم حرية التصرف في شؤون حياتهم ولا يجمعهم مانع من القيام بما يريدون.

أما الحرية عند خير الدين التونسي فيذهب إل القول بأن ثمة شيئين مرتبطين بالحرية الألو والأهم هو نقل نظم الحرية الأوربية إلى المواطن المسلم، الحاكم والمحكوم وترغيبه فيها والثاني وهو الوسيلة محاولة بيان وإيضاح أن كل هذه النظم وما يتصل بها من مفاهيم قد وجد في الإسلام ولها مقابل في الشريعة ولكنها لم تطبق إلا نادرا ولم تحترم إلا لماما".[1] والمقصود أن الحرية تكون عن طريق جلب نظم الحرية المعمول بها في أوربا إلى الفرد المسلم، وإلى الحاكم والمحكوم، ويرها أنه يجب ترغيبهم عليها ويؤكد أن النظم الأوربيـة موجودة في الشريعة الإسلامية ولكنها لم تطبق إلا في حالات قليلة جدا وكم يتم إحترامها.

ويظهر وجهة نظر خير الدين التونسي اتجاه الحرية الشخصية عـل مـا يفهمـه الفكـر الأوربي: "إن لفظ الحرية يطلق في علي ما يفهمه بإزاء معنيين أحدهما يسـمى الحريـة الشخصية وهو إطلاق تصرف الإنسان في ذاته وكسبه، مع أمنه على نفسـه وعرضـه وماله ومساواته لأبناء جنسه لدى الحكم، بحيث أن الإنسان لا يخشى هضمية في ذاته ولا

---

(1) – صلاح زكي أحمد، أعلام النهضة العربية الإسلامية في العصر الحديث، مركـز الحضـارة العربيـة، القـاهرة، 2001، ط 3، ص33.

في سائر حقوقه ولا يحكم عليه بشيء لا تقتضيه قوانين البلاد المقررة لدى المجـالس أي المجالس النيابية فالقوانين عل حد قول التونسي تفيد الرعاة كما تقيد الرعية.[1]

ويتضح من هذا أن الحرية الشخصية هو إطلاق تصرف الإنسان في ذاته وكسبه أي أن الفرد يتصرف في ذاته وهو حر في تصرافته مع أمنه على نفسه وعرضه وماله ويكون متساويا مع أبناء الجنس الواحد لدى الحكم، ولا يخاف هضمية في ذاته ولا يحكم عليه بشيء لا تقرر قوانين البلاد المقررة لدى المجالس النيابية، كما يرى أن القوانين تقيد الحكام وفي نفس الوقت تقيد المحكومين.

وهذا التعريف يعود إليه الدين التونسي أكثر من مرة ولكن في إطار مختلف هوة إطار البيان والتدليل على أن عناصره قد وجدت في الشريعة الإسلامية فيقول: "فما تقتضيه الحرية الشخصية المشروحة سابقا من حفظ حقوق الإنسان في نفسه وعرضه وماله قد إعتبرتها شريعتنا الإسلامية اعتبارا كليا". [2]

وكانت بعض دعوات المصلحين المسلمين في مجال الحرية أمثال جمال الدين الأفغاني يقصدون بها "الحرية القومية" أي الإستقلال والتحرر من الإستبداد سواء كان ذلك ما يتعلق بالمستبدين الشرقيين في داخل بلدانهم أو الاستعمار الغربي الأوربي ويقول في واحد من أوضح أقواله بشأن الحرية: "إذا صح أن من الأشياء ما ليس يوهب: فأهم هذه الأشياء

---

(1) – المرجع نفسه، ص33.

(2) – صلاح زكي أحمد، أعلام النهضة العربية الإسلامية في العصر الحديث، المرجع السابق، ص 33،34.

الحرية والاستقلال لأن الحرية الحقيقية لا يهبها الملك والمسيطر للأمة عن طيب خاطر والاستقلال كذلك، بل هاتان النعمتان إنما حصلت عليهما الأمم أخذا بقوة واقتدار". [1]

ويتبين لنا أن الحرية عند جمال لدين الأفغاني الذي هو من زعماء الإصلاح في العالم الإسلامي مرتبطة بالاستقلال ويرى أن حرية الشعوب والأمم ليست بالأمر السهل لأن الملك لا يهبها للأمة عن طيب خاطر وبرودة ثم إنما ينبغي على الأمم أن تأخذها بقوة واقتدار لكي تنعم بحريتها واستقلالها مثلها مثل باقي لشعوب الأخرى.

وجمال الدين الأفغاني يقرن الحرية والاستقلال وكأنها شيء واحد أو شيئان مرتبطان جوهريا على الأقل.

وها هو يتحدث إلى أبناء الشرق مستنهضا فيهم عزيمتهم لمقاومة المستعمر منكرا عليهم استكانتهم وخضوعهم قائلا: "أنرضى ونحن المؤمنون وقد كانت لنا الكلمة العليا، أن تضرب علينا الذلة والمسكنة؟ أو أن يستبد في ديارنا وأحوالنا من لا يذهب مذهبنا، ولا يرد مشربنا، ولا يحترم شريعتنا ولا يرقب فينا ذمة؟ بل أكبر همه أن يسوق علينا الجيوش حتى يخلي منا أوطاننا، ويستخلف فينا بعدنا أبناء جلدته؟".

ثم يعود الأفغاني ويقول إن أسلوب الأوربيين الإستعماريين، وهو سبيل السيطرة على مقادير الشرق، يقوم بين ما يقوم عليه، على "إقصاء كل وطني حر يمكنه الجهر بمطالب وطنية".

---

[1] – المرجع نفسه، ص39.

ويتضح هذا المعنى لكلمة الحرية، بأنها الشجاعة الأدبية من فقرة هامة من العروة الوثقى، تتحدث عن المعنى المضاد للحرية كما يبتغيها الأفغاني فيقول: "إن المعولين بحب الحياة يقضونها من خوف الذل في الذل، ويعيشون من خوف العبودية في العبودية ويتجرعون مرارات سكرات الموت في كل لحظة خوفا من الموت لا الدين يسوقهم إلى مرضاة الله سبحانه وتعالى ولا الحمية الوطنية تدفعهم إلى ما به فخار بني الإنسان".[1]

وكان يدعو الأفغاني الشعب إلى انتزاع حريته واستقلاله بالثورة ويحدد أن طريقتها لابد وأن يكون مخضبا بالدماء، فيقول: "إنه إذا صح أن من الأشياء م ليس يوهب، فأهم هذه الأشياء (الحرية) و(لإستقلال)، لأن الحرية الحقيقية لا يهمها الملك والمسيطر للأمة عن طيب خاطر والإستقلال كذلك... بل هاتان النعمتان إنما حصلت وتحصل عليها الأمم أخذا بقوة واقتدار، يجبل التراب منها بدماء أبناء الأمة الأمناء، أولي النفوس الأبية والهمم العالية. [2]

ومعنى هذا أن جمال الدين الأفغاني كان من دعاة الثورة التي بها تنزع الحرية من الملك ورأى أن الحرية لا توهب بل تنتزع لأن الملك لا يهب الحرية والإستقلال للأمة عن طيب خاطر، وعليه فالأمم تحصل على الحرية والإستقلال بقوة وإقتدار.

(1) – صلاح زكي أحمد، أعلام النهضة العربية الإسلامية في العصر الحديث، المرجع السابق، ص 40.

(2) – محمد عبده، الأعمال الكاملة، تحقيق وتقديم محمد عمارة، ج1، دار الشروق، 1993، ط 1، ص 43.

الفصل الثاني

الحرية عند محمد عبده

المبحث الأول: أدلة الحرية عند محمد عبده.

المبحث الثاني: الحرية السياسية وطبيعة النظام عند محمد عبده.

المبحث الثالث: موقف محمد عبده من الحريات الإجتماعية

(المرأة أنموذجا).

تمهيد:

اهتم محمد عبده بعدة قضايا فلسفية لها أهمية كبيرة في حياة الإنسان ومن بين المواضيع المهمة نجد الحرية، وعليه كيف كان إثبات محمد عبده لموضوع الحرية.

ربط محمد عبده الحرية بمسألة الاختيار والجبر، ولقد تناول الحرية الكثير من الملل، خاصة المسيحيين والمسلمين فمنهم من قال بسلطة العبد على جميع أفعاله واستقلاله المطلق، ومنهم من قال بالجبر وصرح به، واهتم محمد عبده بمسائل الأخلاق وقد كان يمر مسرعا على المناقشات القديمة التي كان المتكلمون المسلمون قد أثاروها حول الكسب والجبر والاختيار واختلافهم في أن الأفعال هل هي لله خاصة أو هي بقدرة الإنسان تلك المنازعات التي كان من شأنها في تاريخ الإسلام أن قسمت أهل الإعتقاد إلى فرق كثيرة وكان كل يدلو بدوله في مسألة الحرية عند الإنسان هل الإنسان سلطة على أفعاله وهل للعبد السلطة المطلقة على جميع أفعاله، أم أن الإنسان مجبر في أفعاله؟

ولكي تبين لنا الحرية عند محمد وتتضح أكثر كيف كان موقف محمد عبد من الجبرية؟ وكيف كانت رؤيته للحرية السياسية وما هو النظام السياسي الأصلح في نظره؟ وما هو موقفه من حرية المرأة؟

المبحث الأول: أدلة الحرية عند محمد عبده.

يصور محمد عبده الحرية الإنسانية تصويرا يتلاءم مع الإستقلال للذات وحريـــة الإرادة الإنسانية وينطلق من هذا إلى نقطتين رئيسيتين:

الأولى رفضه لمذهب الجبرية[*]، الذي يقيد حرية المسلم ويجعله ريشة في مهب الريح مع الإبقاء على عقيدة القضاء والقدر لتستمد من الله تعالى الهداية وأسباب الحياة مستندين في ذلك إلى قوة تعلو قوتنا وقدرة فوق قدرتنا.

الثانية احترام العقل كنعمة من نعم الله، يجب أن نبقى جنبا إلى جنب مع ديـــن الله وأن أي تقليل لهذا الدور هو انتقاص وإلغاء لهذه النعمة. [1]

ويتضح من هذا أن الإمام محمد عبده يرفض مذهب الجبرية الذين يجعلون من الإنســـان مثل الجماد، ويقيدون حريته بحجة إرجاع أفعال الإنسان إلى الله تعالى وأنه لا يقدر علـــى الإستطاعة ولا قدرة للعبد، مع الإبقاء على عقيدة القضاء والقدر لكي يستمد العبد مـــن الله تعالى الهداية ومن هنا فقد ثار الإمام محمد عبده على القائلين بسلب حرية وإرادة الإنسان مبينا أن ما شاع في الإسلام في القول بالجبر أي أن أفعال الإنسان ليس له حريـــة فيهـــا،

---

[*]- الجبرية: مذهب من يرى أن إرادة الإنسان العاقلة عاجزة عن توجيه مجرى الحوادث، وأن كل ما يحدث للإنسان قد قدر عليه أزلا، فهو مسير لا مخير ويطلق لفظ الجبرية أيضا على معتنقي هذا المذهب، وإذا ذكرت الجبرية مع القدري جاز تحريكها للإزدواج والجبرية فرقة من الفرق الإسلامية كالجهمية وهم أصحاب جهم من صفوان قالوا لا قدرة للعبـــد أصلا لا مؤثرة ولا كاسبة، بل هو بمنزلة الجمادات فيما يوجد منها، (أنظر: جميل صليبا، المعجم الفلسفي، دار الكتـــاب اللبناني، ج1، بيروت، 1982، د ط، ص 388).

[1] –ثناء عبد الرشيد المنياوي، فيصل فتحي محمد حسن، الفكر السياسي "مفاهيم وشخصيات"، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، الإسكندرية، 2011، ط 1، ص 295.

ليس هو الإسلام الصحيح وأن الإسلام يؤكد على حرية الإرادة الإنسانية وينفي الجبر، فالقرآن الكريم وهو الكتاب المنزل بالإسلام يعيب على أهل الجبر رأيهم وينكر عليهم قولهم: ﴿لَوْ شَاء اللّهُ مَا أَشْرَكْنَا وَلاَ آبَاؤُنَا وَلاَ حَرَّمْنَا مِن شَيْءٍ﴾[1] بقوله: ﴿كَذَلِكَ كَذَّبَ الَّذِينَ مِن قَبْلِهِم حَتَّى ذَاقُواْ بَأْسَنَا قُلْ هَلْ عِندَكُم مِّنْ عِلْمٍ فَتُخْرِجُوهُ لَنَا إِن تَتَّبِعُونَ إِلاَّ الظَّنَّ وَإِنْ أَنتُمْ إَلاَّ تَخْرُصُونَ﴾. [2]

هذا فإن الإسلام يثبت الكسب والإختيار وينفي الجبر وقد وردت أربع وستين آية تثبت الكسب والإختيار.

وما جاء به من يتوهم الناظر فيه ما يخالف ذلك فإنما جاء في تقرير السنن الإلهية العامة المعروفة بنواميس الكون، وكذلك اتجهت أقوال نبي الإسلام محمد صلى الله عليه وسلم وأفعاله إلى تأييد الحرية الإنسانية والمسؤولية الأخلاقية وأن ذلك هو مذهب أهل السنة الصحيح، فإن صحابة النبي محمد صلى الله عليه وسلم وأوائل التابعين فهموا ذلك المعنى وساروا في تلك السبيل. [3]

ويؤكد محمد عبده أن النبي محمد صلى الله عليه وسلم يؤيد الحرية في عمله وقوله، فكان العالم الذي لا يكل، والدائب الذي لا يمل والساهر الذي لا ينام والجاد الذي لم يبغ شأوه أحد من الأنام، هل نقل عنه أنه اتكأ يوما على وسادته واكتفى بالتسليم بالقدر في إتمام

[1] – سورة الأنعام الآية 148.

[2] – سورة الأنعام الآية 148.

[3] – عثمان أمين، رائد الفكر المصري الإمام محمد عبده، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، القاهرة، 1992، د ط، ص175.

دعوته قائلا: "الذي كفل لي النصر يكفيني التعب، وضمان الله لإعلاء كلمة دينه تغنيني عن النصب؟ كلا بل لم تكن تزيده الوعود الصادقة إلا نشاطا، ولا تجد العصمة الإلهية من نفسه إلا حزما واحتياطا ولقد فهم الصحابة والتابعون ذلك المعنى من أفعال الرسول صلى الله عليه وسلم وأقواله، وكانوا أسوه في السعي ومثلا في الدأب والكسب"[(1)] ومعنى هذا أن الإمام الشيخ يضرب لنا مثالا بخير البشر ألا وهو النبي محمد صلى الله عليه وسلم الذي يؤيد الحرية حيث كان نبينا صلى الله عليه وسلم العالم الذي يكل والدائب الذي لا يمل حيث أنه لم ينم على فراشه منتظرا إتمام دعوته بل اتخذ الأسباب في ذلك وهذا ما دفع الصحابة رضوان الله عليهم إلا الإقتداء بنبينا وفهموا أفعال الرسول صلى الله عليه وسلم على أكمل وجه.

ويثبت أن الإمام محمد عبده يميل إلى القول بحرية الإرادة الإنسانية وأن الإنسان مخير في فعله كما أنه مسؤول ومحاسب عن هذا الإختيار وأننا لا ينبغي أن نفهم التوكل والقدر بمعنى الميل إلى الكسل والجلوس عن الفعل وتوكيل الأمر إلى الحوادث تصرفه حيثما تهب ونطن بذلك أننا نرضى ربنا ونوافق هذا وقد قدم محمد الكثير من الأدلة على حرية الإرادة الإنسانية وهي: الدليل الشرعي والذي يرى فيه محمد عبده أن شرعية التكليف تقتضي القول بالحرية، والمسؤولية عن التكليف لأنه في غياب الحرية لا يكون للتكليف معنى ولا للثواب والعقاب مغزى ويقول الإمام في هذا الصدد: "لو كان فعل العبد ليس له

(1) – الإمام محمد عبده، الإسلام بين العلم والمدنية، تحقيق وتقديم، طاهر الطناحي دار الهلال، القاهرة، 1960، د ط، ص96.

لبطل تكليفه به، إذ لا يعقل أن يطالب شخص بما لا يقدر عليه، وأن يكلف جمـــالا أثـــر لإرادته فيه". [1]

ومعنى هذا أن الإمام يؤكد على فعل العبد له كسب ولو كان فعل له لبطل تكلفه إذ لـــيس من المعقول أن يكلف إنسان بما لا قدرة له واستطاعة أي كيف نطالب ونحاسب شـــخص دون إعطائه حرية.

وهناك دليل عقلي ويؤكد فيه الشيخ أن سليم العقل والحواس من نفسه أنـــه موجـــود، ولا يحتاج في ذلك إلى دليل يهديه ولا معلم يرشده، كذلك يشهد أنه مدرك لأعماله الاختيارية، يزن نتائجها بعقله ويقدرها بإرادته، ثم يصدرها بقدر ما فيه، ويعد إنكار شيء من ذلـــك مساويا لإنكار وجوده، في مجافاته لبداهة العقل وهو كما يشهد ذلك في نفسه يشهد ذلك في بني نوعه كافة، من كانوا مثله في سلامة العقل والحواس. [2]

ويتضح من هذا أن الإنسان العاقل سليم الحواس يشهد من داخل نفسه أنه موجـــود، كمـــا يعي أعماله الاختيارية بإرادته.

أما فيما يخص الدليل الثالث فهو الدليل الوجداني ويقول في هذا الصدد: "فاختيار العبد في أفعاله مما يقر به الوجدان ولا ينكره إلا من جهل نفسه". [3]

---

[1] – الإمام محمد عبده، الإسلام بين العلم والمدنية، المصدر السابق، ص97.

[2] – الإمام محمد عبده، رسالة التوحيد، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 1989، د ط، ص 61.

[3] – الإمام محمد عبده، الإسلام بين العلم والمدنية، المصدر السابق، ص 98.

ومعنى هذا أن العبد في اختياره لأفعاله يقرر بوجدانه ولا ينكر ذلك إلا الشـــخص الـــذي جعل نفسه.

هكذا يشهد النقل والعقل والوجدان والحواس واجتماع الناس على نسبة الأفعال إلى أفعالها، فالإسلام دين الحرية والمسؤولية والفضائل فيه إيجابية لا سلبية.[1]

وإذا كان ذلك فالإمام محمد عبده يؤكد على أن القول بالحرية ليس شركا بالله، في مقابـــل من يرى أن القول بخلق الإنسان لأفعاله يؤدي إلى الشرك بالله ويوضح الإمـــام مفســـرا معنى الشرك فيقول: أم الاعتقاد أن لغير الله أثرا فوق، ما وهبه الله من الأسباب الظاهرة، وأن لشيء من الأشياء سلطانا على ما خرج عن قدرة المخلوقين، وهو اعتقاد من يعظـــم سوى الله مستعينا به فيما لا يقدر العبد عليه، فالإنسان الذي يقترف إسم الشرك ليس هـــو الإنسان الذي يعول على قواه الخاصة ويعد نفسه مسيطر على أفعاله، بل المشرك هو ذلك الذي يعتقد أن لغير الله أثرا فوق ما وهبه الله من الأسباب الطبيعية الظاهرة.[2]

ومعنى هذا أن الإمام يؤكد على أن القول بالحرية ليس شركا بالله عكس بعض المفتـــرين الذين يقولون أن خلق الإنسان لأفعاله يؤدي إلى الشرك وهذا ما أنكره الإمام محمد عبـــده وبين المعنى الحقيقي للشرك.

[1] – محمد صالح محمد السيد، إعادة بناء علم التوحيد عند الأستاذ الإمام محمد عبده، القاهرة، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، 1998، د ط، ص 87.

[2] – الإمام محمد عبده، رسالة التوحيد، المصدر السابق، ص 63-64.

ويؤكد محمد عبده أن حرية الإنسان واختياره ليست مطلقة وإنما هي مقيدة تابعة إلى إرادة وأعم وأشمل هي إرادة الله وقد قرر أن تناقض بين القول بحرية الإرادة الإنسانية وشمول الإرادة الإنسانية وشمول الإرادة الإلهية كل الإيرادات الأخرى. [1]

وما يوضح هذا ويؤكده ما قال به الإمام أن حرية الإنسان ليست مطلقة كما يعتقد البعض فهي متناهية عند الإنسان غير متناهية عند الله تعالى وإذا رجع الإنسان إلى تجاربه في الحياة وما يقع له من خطوب وأحداث عندئذ لابد أن يدرك أن في الكون قوة أسم وأعظم تحيط بقدرة الإنسان.

وأن وراء تدبيره سلطانا لا تصل إليه سلطته، فإن كان قد هداه البرهان وتقويم الدليل إلى أن أحداث الكون بأسره مستندة إلى واجب وجود واحد يصرفه على مقتضى علمه وإرادته وخضع ورد الأمر إليه فيما لقي، ومع ذلك لا ينسى نصيبه فيما بقي، فالمؤمن كما يشهد بالدليل وبالعيان أن قدرة مكون الكائنات أسمى من قوة الممكنات، يشهد بالبداعة أنه في أعماله الإختيارية عقلية كانت أو جسمانية قائم بتصريف ما وهبه الله من المدارك والقوي فيما خلقت لأجله. [2]

وعليه فالإمام محمد عبده يؤكد من كل هذا أن حرية الإنسان ليست مطلقة كما يتوهم البعض ومعنى هذا أنها متناهية ومحدودة عند الإنسان أما عند الله فهي غير متناهية.

---

(1) – سعيد مراد، الإمام محمد عبده، مكتبة الأنجلو مصرية، القاهرة، د ت، د ط، ص 174.

(2) – الإمام محمد عبده، رسالة التوحيد، المصدر السابق، ص 161،162.

ويضرب لنا الشيخ مثالا أن الإنسان إذا رجع إلى تجاربه التي وقعت له في حياته والأحداث التي عاشها سيدرك أن في الكون قوة أعظم من قدرته وأن وراء تدبيره وتخطيطه سلطانا لا تصل إليه سلطته.

ويرى الإمام محمد عبده أن القول بالحرية الإنسانية، لا يتنافى مع القول بالقضاء الإلهي، لأنه لا يعني القهر والجبر وإنما معناه أسبقية العلم الإلهي لأن الله تعالى: "محيط بما سيقع من الإنسان بإرادته، وبأن عمل كذا يصدر في وقت كذا وهو خير يثاب عليه وأن عملا آخر يعاقب عليه عقاب الشر والأعمال حاصلة عن الكسب والاختيار، فلا شيء في العلم بسالب للتخيير في الكسب، وكون ما في العلم يقع لا محالة إنما جاء من حيث الواقع، والواقع لا يتبدل". [1]

والمقصود من هذا أن الله تعالى محيط وعليم بما سيقع من الإنسان لأن الله هو خالقه وإرادته الخالق أعظم وأسمى من إرادة المخلوق وكل عمل يقوم به الإنسان وكل شيء مقدر عند الله لقوله تعالى: ﴿وَخَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ فَقَدَّرَهُ تَقْدِيراً﴾. [2]

وكل فعل يقوم به إما يثاب عليه ينال حسنات من وراء ذلك الفعل، أو عمل يعاقب عليه وأن الأعمال واقعة عن الكسب والاختيار.

وهكذا يرى الإمام محمد عبده أن العلم الإلهي السابق لا يحول دون أن يكون الإنسان حرا في أعماله بوجه ما، فلا تكون الإحاطة بم سيقع مانعة للفعل ولا باعثة عليه فليس هناك

---

(1) – الإمام محمد عبده، رسالة التوحيد، المصدر السابق، ص 65.

(2) – سورة الفرقان، الآية 02.

تناقض بين سبق العلم الإلهي وإرادته، بل إن هناك انسجاما تاما بين فعل الإنسان وفعـــل الله تعالى.[1]

وما يمكن استخلاصه من رأي الإمام محمد عبده أنه لابد من التأكيد على أهميـــة الفعـــل الإنساني وأن الإنسان يعد حرا ولا يعد مجبرا إنه لا يمكن القول أن الطبيعة هـــي التـــي أجبرته، بل على الإنسان لديه القدرة والفاعلية.

ولذا يمكن القول أن الإمام محمد عبده اختلف في أوجه كثيرة مع المـــدارس الإســـلامية الكبرى وبالأخص الجبرية والمعتزلة والأشعرية فهو ليس مع الجبرية في تقييـــد حريـــة المسلم على الإطلاع حيث أنكروا الاختيار استنادا إلى نسبة الإدارة الإنسانية إلـــى الإرادة الألهية وهو ليبس مع المعتزلة في إطلاق حرية المسلم كاملة، حيث قالوا بأن الله ســـبحانه وتعالى ليس اخلقا لأفعال العباد، بل هي مخلوقة لهمن إستناذا إلى أن العاقـــل يميـــز مـــا بمقدوره وبين ما ليس بمقدوره وأنه يعي نتائج أفعاله ووقوع فعله ومن ثم فهو محدث له، وإذا كان الأشعرية قد اتخذوا موقفا وسطا بين الجبرية والمعتزلة، وذلـــك بـــإفرازهم أن للمسلم قدرة على بعض الأعمال.

استنادا إلى فكرة الكسب فإن هذا الموقف في حقيقته أقرب إلى الجبرية وذلك لأن فكـــرة الكسب هي اعتراف بأن للإنسان قدرة ولكنها وهمية ولا أثر لها، كما اختلف مع الأشعرية

[1] – محمد صالح محمد السيد، إعادة بناء علم التوحيد عند الأستاذ الإمام محمد عبده، المرجع السابق، ص 90.

من زاوية أخرى، وهي أن أفكارهم لا تفرض التزاما أخلاقيا على الفرد حيث يقولون أن أفعال الإنسان ليست من قدرته، ومن ثم لا مسؤولية عليه بشأنها. [1]

وما يمكن استنتاجه من كل ما سبق ذكره أن الإمام محمد عبده قد قدم رؤية جديدة لموضوع الحرية من منظور فلسفي إسلامي ومؤكدا على حرية الإرادة الإنسانية.

موضحا في الوقت ذاته أن هذه الحرية ليست مطلقة كما تصور البعض ولكنها تابعة لإرادة الله تعالى، منكرا أشد الإنكار لنظرية الجبر وسلب الحرية الإنسانية، لأنها لا تتفق مع أصول الشريعة الإسلامية.

[1] – عاطف العراقي، تجديد في المذاهب الفلسفية والكلامية، دار المعارف، القاهرة، 1977، د ط، ص 128.

المبحث الثاني: الحرية السياسية وطبيعة النظام السياسي عند محمــد عبده.

اهتم محمد عبده بموضوع الحرية وأعطى له أهمية مرموقة في حياة الأمــم والشــعوب وذلك لأهميتها ودورها البارز في تطور الشعوب وبث الوعي لدى المجتمعات، فالحريــة جانب هام لدى الشعوب وذلك لما تحققه من عزة وكرامة ينعم بها كل أفراد المجتمع.

يعد محمد عبده من أنصار الحرية في جوانبها المختلفة لذا من الطبيعي أن يدرس ويعالج الحرية من الجانب السياسي نظيرا لأهميتها ودورها البارز فــي تغييــر مســار النظــام السياسي للدولة، لقد كان محمد عبده من المؤيدين للنظام الديمقراطي الليبرالي وذلك مــن خلال دعوته إلى ممارسة الحياة السياسية عن طريق المجالس التي تمثل الشــعب، لكنــه غير رأيه فيما بعد وأصبح ينادي بالنظام الملكي العادل في انتظار تنشئة الشــعب علــى النظام الديمقراطي الليبرالي وهذا ما سنتطرق إليه في هذا الجزء من مذكرتي.

قبل ذكر طبيعة النظام السياسي عند محمد عبده ينبغي الإشارة إلى الديمقراطية الليبيرالية التي هي عبارة عن إقتران فكرتين أو مبدأين منفصلين يســهل الخلــط بينهمــا، الفكــرة الليبيرالية أولا تعني بتقييد السلطة الإكراهية لأي حكم، والتسامح في خصائصها الأساسية، والحرية قيمتها العليا، والفكرة الديمقراطية تعني أساسا بوضع الحكم في أيدي النــاس – حكم الشعب- أو عمليا في أيد الأكثرية، والانتخابات الدورية سبيلها لتحقيق ذلك.

يقول فريدريك فون جايك – أحد أساطير الفكر اليبرالي الغربي الجديد: تتناول الليبرالية مهام الدولة وعلى وجه التحديد الحد من سلطاتها، أما الحركة الديمقراطية فتتناول السؤال من يوجه الدولة، فالليبرالية تطالب بالحد من كل سلطة بما في ذلك سلطة الغالبية، أما النظرية الديمقراطية فتوصل إلى أن رأي الأغلبية هو العنصر الحاسم في مشروعية سلطة الحكم، والليبرالية تحمل في دلالتها معنى الحرية. (1)

ومن المتتبع لأفكار الإمام محمد عبده نرى أنه في بداية حياته كان من أشد الناس دعوة إلى الحكومة القائمة على الإرادة الشعبية التي تصل إلى الحكم بالطريق الديمقراطي الليبرالي، كما نلاحظ أنه في فترة الثورة العربية تراجع عن فكرة الليبرالية(*) القائلة بأن التربية والثقافة هي الدواء الشافي لعلل المجتمع، ودافع عن دور البرلمان والنواب، وقال إن ذلك هو الطريق الأول في الإصلاح، وقد ظل متمسكا بهذه الأفكار حتى قبيل انتهاء فترة نفيه ببيروت عام 1889م، وإذ به يطرح جديدة تعكس في حقيقتها شكه في قوة الحركة الشعبية والثورة، لقد بدأ يدعو إلى النظام الملكي المستبد العادل، وهي مفاهيم لا تتفق مع الإتجاهات الديمقراطية اللبرالية وتحمل عدم الثقة في مقدرة الأمة على توجيه حياتها عن طريق نوابها أو بطاسة الأساليب الدستورية". (2)

(1) – محمود الصاوي، الفكر الليبرالي تحت المجهر، جامعة الأزهر، القاهرة، 2011، ط 1، ص 27.

(*)- الليبرالية: مذهب الحرية وهو مصطلح سياسي، مذهب يقوم على احترام حرية الفرد واستلاله، ومنحه أكبر قسط من الضمانات ضد أي تعسف ويقابل مذهب الإستبداد، (أنظر: محمود الصاري: الفكر الليبرالي تحت المجهر، القاهرة، جامعة الأزهر، 2011، ط 1، ص 19).

(2) – الإمام محمد عبده، الأعمال الكاملة، تحقيق وتقديم محمد عمارة، ج5، دار الشروق، القاهرة ، 1993، د ط، ص41.

أما مفهوم الديمقراطية الليبرالية عند محمد عبده، فتتجلى في مناداتـــه بنـــام الدســـتوري البرلماني في الحكم وكانت دعوته لها أثر كبير في مصر، حيث أنه كان يرى أن النظـــام الأصلح هو النظام الديمقراطي لا لليبرالي.

أما عن الحرية في الجانب السياسي عند الإمام محمد عبده فعرفها بقولـــه: "هـــي حقـــوق مقدسة لا ينبغي أن يمسها إلا المطهرون من درن الدنيئات، حرية الرأي وحريـــة القـــول وحرية الانتخاب". [1]

ويتضح أن الإمام محمد عبده يرى أن في حرية الرأي وحرية القول وحريـــة الانتخـــاب تظهر ويتضح معنى الحرية في الجانب السياسي كما يرى أنها حقوق مقدســـة لا يمكـــن المساس بها.

كما يؤكد الإمام محمد عبده أن لكل من هذه الحقوق الثلاثة أي حرية الراي والقول وحرية الانتخاب حدا لو تعداه لكانت العربية فيه شرا من القيد وأشنع من العبودية، فحـــد حريـــة الرٍأي أن يكون مبينا على القياس، موافقا للحكمة مطابقا للصواب، وحد حرية القـــول أن يراد به الخير، ولا يجاوز فيه حد المنفعة والملايمة، ولا يمس مشرفا مصونا، ولا يضـــر بريئا أمينا، ولا ينشر عن غير علم يقين وحرية الانتخاب أن يراد بـــه مصـــلحة الـــوطن العزيز ليس إلا. [2]

(1) – الإمام محمد عبده، الأعمال الكاملة، تحقيق وتقديم محمد عمـــارة، ج1، دار الشـــروق، القـــاهرة، 1993، د ط، ص368.

(2) – الإمام محمد عبده، الأعمال الكاملة، تحقيق وتقديم محمد عمارة، ج1، المصدر السابق، ص 369.

ومعنى هذا أن الحقوق الثلاثة التي تحدث عنها محمد عبده وهي حرية الرأي حرية القول وحرية الانتخاب كلها لمصلحة الوطن وبها تتحقق الحرية ولهذه الحقوق حد يجب عدم تعديه لأنه لو تم تجاوزه عندها تصبح الحرية شر وأفظع من الرق والعبودية ويرى أن حد حرية الرأي يكون مبنيا على القياس، موافقة للحكمة، ويجب أن يكون مطابقا للصواب.

أما عن حرية القول يراد به الخير ولا يجاوز فيه حد المنفعة.

كما لا تمس شرف الفرد مع عدم إلحاق الضرر بالأبرياء الأمناء.

ولا يذاع القول من غير علم يقين، وحرية الانتخاب يراد بها حسب محمد عبده تحقيق المصلحة للوطن.

كما يرى الإمام محمد عبده أن حرية الفرد السياسية ليست مطلقة داخل المجتمع ويتضح هذا من خلال كتاباته حلو الهدف من الحرية فهو لا يرى أن حرية الفرد مطلقة داخل المجتمع، بل مرتبطة بحرية المجموع وقال بأن حرية الفرد تتحقق من خلال واجبات ووظائف يؤديها لمجتمعه وما يؤكد هذا قوله: "الحرية السياسية تجوب للوطني أن يكون حرا في رأيه متصرفا في شأنه إلى حد أن لا يضر بالهيئة الاجتماعية ولا يمس شأن سواه، فهذه الحرية على شرطها المذكور، تقتضي العلم بالمصلحة العمومية والحدود الشخصية. [1]

[1] – الإمام محمد عبده، الأعمال الكاملة، تحقيق وتقديم محمد عمارة، ج1، المصدر السابق، ص 367.

ويعني هذا أن للفرد حريته وتتجلى في تصرفاته بشرط أن لا يلحق الضرر بالهيئة الإجتماعية مع عدم المساس بشؤون الآخرين وهذه هي الحرية السياسية عند محمد عبده للمواطن كما يرى أيضا أنه يجب على الفرد العلم بالمصلحة العمومية والحدود الشخصية.

ويرى الإمام محمد عبده أنه إذا تحقق الأدب السياسي فسيصلح الوطن ويتجلى هذا في قوله "وهو ما يعبر عنه بالأدب السياسي ووجه الضرورة في معرفة هذا الأدب أن المرء إذا عرف مصلحة قومه سعى فيما يوجب لها البقاء والنماء، وإذا رأى حدود إخوانه أقام لنفسه حدا لا يتعداه وخطا لا تخطاه إذا جهل ذلك فإنه لا يؤمن حينئذ أن يظهر بما يخالف تلك المصلحة ويفسد هذه الحدود، فتكون حريته ضررا بأوطانه ووبالا على إخوانه". (1)

والمقصود من هذا أن الحرية السياسية تمكن للفرد أن يكون حرا في رأيه أي له حرية القول بشرط أن لا يضر بالهيئة الإجتماعية مع العلم بالمصلحة العمومية والحدود الشخصية أي ينبغي عدم المساس بالآخرين وعدم تخطي حدود إخوانه وذكر محمد عبده أنه إذا جهلت هذه الحدود فهناك سيظهر ما يخالف المصلحة وتفسد هذه الحرية وعندئذ تصبح الحرية ضررا بالوطن ونقمة على إخوانه.

كما يقول الغمام محمد بأن الحرية: "هي حق القيام بالواجب المعلوم فإن لم توجد فلا وطن لعدم الحقوق والواجبات السياسية، وإن وجدت فلا بد معها من الواجب والحق، وهما

---

(1) – الإمام محمد عبده، الأعمال الكاملة، تحقيق وتقديم محمد عمارة، ج1، المصدر السابق، ص 368.

شعار الأوطان التي تقتدي بالأموال والأبدان، وتقدم على الأهل والخلان ويبلغ حبها فـــي النفوس الذكية مقام الوجدان والهيمان". [1]

ومعنى هذا أن الحرية هي حق الفرد ويجب أن يقوم بالواجب المعلوم وقال في غياب هذه الأمور فلا داعي لذكر الوطن لعدم وجود الحقوق والواجبات السياسية ويؤكد أيضا أنه إذا وجدت فلا بد معها من الواجب والحق ويقول أنهما شعار الأوطان التي تفتدي بـــالأموال والأبدان وتقدم على الأهل والخلان حتى يبلغ حبها درجة مقام الوجدان والهيمان.

كما ربط محمد عبده الحرية وبالوطنية فيقول: "هي محبة الوطن بما يتبع عنها من السعي بكامل الجهد في التماس ما يعود عليه بالتقدم والنجاح، وليس الأثر الإلمام أفاد فائدة حقيقة توجب إعتدالا في التصورات، أو حسنا في الأخلاق والعادات، أو صحة في الأبـــدان، أو عزة للوطن أو ارتفاعا لمقامه". [2]

ويتبين من هذا أن الإمام الشيخ ربط الحرية بمحبة الوطن بكل الجهود من طرف الأفـــراد لكي تحقق التقدم والنجاح، وقال أن الفائدة الحقيقية تكون في الإعتدال أي الأثر الذي لـــه فائدة حقيقية توجب إعتدالا في التصورات أو حسنا في الأخلاق والعادات أو صحة فـــي الأبدان وتكون العزة للوطن وهذا من شأنه أن يرفع المقام.

وعليه فالإمام محمد عبده يحدد عناصر الحرية السياسية وحدودها في حرية المواطنة في وطنه تصان بالقانون الذي يحدد الحقوق والواجبات ولا وطن إلا مع الحرية وحرية الرأي

---

(1) – المصدر نفسه، ص 373،374.

(2) – الإمام محمد عبده، الأعمال الكاملة، تحقيق وتقديم محمد عمارة، ج1، المصدر السابق، ص 318،319.

المبني على القياس الموافق للحكمة والمطابق للصواب وحرية القول الذي يراد به الخير ولا يتخطى المنفعة ولا يمس شرفا ولا يضر بريئا ولا ينشر على غيره علم، والإنتخاب ويراد به مصلحة الوطن. [1]

ويتبين من هذا أن الإمام الشيخ محمد عبده قد حدد الحرية السياسية في حرية القول وحرية الرأي وحرية المواطن في وطنه التي تحمى بالقانون مع تحديده لحقوقه وواجباته أي أن الفرد حقوق وواجبات كما أكد أنه لا وطن إلا مع الحرية واختتم تحديده للحرية السياسية بالانتخاب ورأى أنه المراد بهذه العملية هو مصلحة للوطن.

أن تجمع قواها حلو شخصية قيادية بالمعنى الحديث للكلمة، وتكون لهذه الشخصية قدرات خاصة على القيادة الجماهيرية وسرعة إنجاز التحول الإجتماعي والاقتصادي والسياسي.[2]

ومن الملاحظ أن الإلمام محمد عبده لم يهتم بموضوع الخلافة التي شغلت المفكرين في العصور الوسطى، فقد نظر إليها نظرة عقلانية أي حسب أهميتها ومنفعتها ولم يعتبرها جوهر الدولة الإسلامية. [3]

---

[1] – سعيد مراد، الإمام محمد عبده، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، د ت، د ط، ص 136.

[2] – عبد العاطي محمد أحمد، الفكر السياسي للإمام محمد عبده، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، 2005، ط 2، ص198،199.

[3] – حورية توفيق مجاهد، الفكر السياسي من أفلاطون إلى محمد عبده، القاهرة، مكتبة الأنجلو مصرية، 1992، د ط، ص543.

فمسألة الإمامة (الخلافة) والفقه المتعلق بما لا ينبغي أن يكون محل بحث و"كلام" في رأي الإمام محمد عبده، فقد حرف بنفسه هدفا من أهداف مجلة المنار التي أنشأها تلميذه محمد رشيد رضا[*] هو تعرف الأمة بحقوق الإمام والإمام بحقوق الأمة".

وكتب معلقا عليه: "إن المسلمين ليس لهم اليوم إمام إلا القرآن، وإن الكلام في الإمامة مثار فتنة يخس ضرره ولا يرجى نفعه الآن". [1]

يتضح لنا أن الإمام محمد عبده يختلف في نظرته للخلافة عن أستاذه الأفغاني، ففي الوقت الذي كان يؤمن فيه الأفغاني بأهمية الخلافة في جمع كلمة المسلمين وإعادة الوحدة بينهم، وبذله كل ما في وسعه لكي يعيد لها مكانتها في العالم الإسلامي، يرفض الإمام محمد عبده الحديث عن الخلافة والفقه المتعلق بها ويؤكد أن الحديث مثار فتنة يخشى ضرره ولا يرجى نفعه.

وحول فكرة القائد الذي كان يأمل محمد عبده ظهور كتب يقول: "إن أهل مصر ضعفاء، ولكن قد أظهر التاريخ إنه متى وجد القائد كانوا أشد على الخصم من أشجع الأمم وأثبتهم قد كان في الموطن، ولا يعلم من يوجد القائد، ومن أي جنس يكون إذا تركت أهواؤهم

(*)- محمد رشيد رضا: (1865-1935) هو السيد محمد رشيد بن علي رضا – ولد بقرية "القلمون" وإليها ينسب "القلموني" وهي في نواحي طرابلس الشام – بشمال لبنان، وأصل أسرته من بغداد وفي قرية حفظ القرآن الكريم، ووجهته أسرته إلى العلم الديني، فدرس بالمدرسة الوطنية الإسلامية، بطرابلس- ثم فبيروت، وبعد دراسة علوم القرآن والحديث والفقه واللغة عل النمط الشبيه بالأزهر – نال شهادة 5 العالمية- من طرابلس الشام، (أنظر: محمد عمارة، شخصيات لها تاريخ، دار السلام، الإسكندرية، 2008، ط 1، ص 193).

(1) – الإمام محمد عبده، الأعمال الكاملة، ج1، المصدر السابق، ص 865.

يغير تهذيب تجري حيث تجد سبيلا للإندفاع، ثم لا يقدرون النظام قدره مهما كان بالغا في الصلاح، ولا يبالون به، بل يعتقدون أن كل نظام حبر على ورق.

فلا يستطيع حاكمهم أن يثبت سلطته عليهم على أمر مكين، بل هم دائم في إلتـواء عليـه بالمخالفة متى أمكنت الفرصة، إلا إذا أخذا بتربية صحيحة، فهناك تتضبط أحوالهم وينشأ النظام واحترامه في قلوبهم، ويهتدي صاحب السلطة إلى طرق تصرفهم. [1]

وفي الحقيقية فإن شروط وجود ذلك الحاكم، ترتكز في جملتاه على أن يكون ذلك الحـاكم ديمقراطيا وطنيا، بمعنى أنه يتحدث عن الحاكم الرد القائد، ولكنه يربط ذلـك بضـرورة تحقيق المناخ الديمقراطي بين الحاكم والمحكوم، أي أنـه يركـز علـى جـوهر الحكـم الديمقراطي ويضيف أن تكون الوسيلة هي في الحاكم القائد، وهذا واضح من تميزه بـين نوعين من السلطة، بقوله: "إذا كان الناس في حاجة إلى إصلاح الحاكم، فما حاجة الحاكم إلى صلاحهم بأخف من حاجاتهم إلى صلاحه، فإن السلطة سلطتان جيدة ورديئة فالجيـدة ما كانت عل المحكومين للمحكومين، والرديئة ما أخذ بها المحكومين لغاية الحاكم وقضاء غرضه الثابت". [2]

ومعنى هذا أن الإمام محمد عبده يرى أن الحاكم يجب أن يكون ديمقراطيا وطنيـا وهـو يؤكد أن الحاكم الفرد القائد يجب أن يتحلى بالوطنية ويربط الإمـام الحـاكم والمحكـوم بالمناخ الديمقراطي وينادي بالحكم الديمقراطي في رعاية وتحت حكم الحاكم القائد.

[1] – الإمام محمد عبده، الأعمال الكاملة، تحقيق وتقديم محمد عمارة، ج3، دار الشروق، القاهرة، 1993، ص112.
[2] – عبد العاطي محمد أحمد، المرجع السابق، ص 199.

تطورت دعوة الإمام من القائد الديمقراطي إلى المستبد العادل وتثير الفكرة الثانية كثيــرا من اللبس والغموض في مجمل تفكيره، فيبدو أنه أدرك فشل الدعوة إلى التربية والتغييــر بالقلم والكتابة فاتجه إلى فكرة تحقيق الإصلاح على وجه الســرعة وأن يكــون الحــاكم مستبدا، وحتى لا يفسد يجب أن يكون عادلا أيضا، وهو مستبد في تنفيذ الإصلاح بكافــة صوره وهنا تتحقق الحرية والديمقراطية، وعادل لأنه سيطبق القانون والسياســات علــى جميع المحكومين بدون إستثناء أو تمييز، ولأنه سيضع المصلحة العامة أو الوطنية فــوق مصلحته الخاصة وليس عليه رقيب في ذلك، فهو فاضل وعادل". [1]

ويتضح مما سبق أن محمد عبده كان ينادي بالقائد الحاكم ثم ما لبث أن غير رأيه وأصبح يؤكد على المستبد العادل وهذا ما أدهش الكثيرين، فربما أدرك فشل وعدم جدوى التربية فسلك طريقا آخر، وهو تحقيق الإصلاح على وجه السرعة بالحاكم المستبد، مــع تحلــي الحاكم بالعدل حتى لا يفسد ويرى أنه مستبد في تطبيق الإصلاح، وعادل لأنــه ســيطبق الأحكام والقوانين على كل المحكومين دون تمييز، مع مراعاة مصلحة الوطن وبهذا تتحقق الحرية.

فالرئيس المطلوب: "مستبد يكره المتناكرين على التعارف، ويلجئ الأهل إلــى التــراحم، ويقهر الجيران على التناصف، يحمل الناس على رأيه في منافعهم بالرهبة، وإن لم يحموا أنفسهم على ما فيه سعادتهم بالرغبة.

---

[1] – عبد العاطي محمد أحمد، الفكر السياسي للإمام محمد عبده، المرجع السابق، ص 200.

عادل لا يخطو خطوة إلا ونظرته الأولى إلى شعبه الذي يحكمه، فإذا عرض حظ لنفسه فليقه دائما تحت النظرة الثانية، فهو لهم أكثر مما هو لنفسه. [1]

ويتضح إن الإمام محمد عبده يبين أن الحاكم المستبد يكره المتناكرين على التعارف، كما أنه يجلئ الأهل إلى التراحم ويقهر الجيران على التناصف، ويوضح الإمام أيضا أن من صفاته العدل فهو عادل لا يقوم بخطوة إلا ونظرته الأولى إلى رعيته التي يحكمها.

ويبين الإمام محمد أن مثل الحاكم ضروري لإقرار العدل ودفع الظلم وحمل الأفراد بحيث يكون هدفه وهاديه الأساسي صالحهم لا صالحه الشخصي. [2]

والمقصود من هذا الحاكم ضروري ولازم لتطبيق العدل ونبذ الظلم ورفع البطش ويكون غايته من هذا كله تحقيق السعادة للأفراد وما لهم ولا لتحقيق مصلحة شخصية.

وإذا ومنحنا أفكار الإمام محمد عبده عن المستبد العادل في سياقها التاريخي، حيث عبر عنها بعد يأسه من العمل السياسي المباشر ومن تحقيق الإصلاح الهادئ والطويل المدى يمكن القول أن الإمام كان حريصا من إثارتها على تحقيق الإصلاح على وجه السرعة ومن الأرجح أيضا أن الإمام تصور أن هذا الحاكم سوف يطبق أفكاره هو أي الإمام محمد عبده، أو سوف ينفذ ما يتفق عليه مفكرو الأمة المستنرون، وبالجملة فإنه تصور مثالي ظل يراوده ويبدو أنه كان غير واثق من تحقيقه، وهدف من ورائه إلى إثارة الهمم في قلوب الحكام المسلمين. [3]

---

(1) – الإمام محمد عبده، الأعمال الكاملة، تحقيق وتقديم محمد عمارة، ج1، المصدر السابق، ص 845.

(2) –حورية توفيق مجاهد، الفكر السياسي من أفلاطون إلى محمد عبده، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، 1986، د ط، ص548.

(3) – عبد العاطي محمد أحمد، الفكر السياسي للإمام محمد عبده، المرجع السابق، ص 201.

ومعنى هذا أن الإمام لجئ إلى المستبد العادل بعد يأسه من العمل السياسي المباشر حيث لم يحقق ما كان منتظرا ولم يؤن أكله أي الإصلاح الهادئ ونتيجة لهذا لجأ إلى تحقيق الإصلاح على وجه السرعة وكان تصور الإمام أن المستبد العادل سيطبق أفكاره، وهذا تصور مثالي كان يراود الإمام محمد عبده ولم يكن واثقا من تحقيقه وكان يهدف إلى تحريك همم الحكام المسلمين.

وفي هذا الصدد يقول محمد عبده، هل يعدم الشرق كله مستبدا من أهله، عادلا قومه، يتمكن به العدل أن يصنع في خمس عشرة سنة ما لا يضع العقل وحده في خمسة عشر قرنا. [1]

والمعنى الحقيقي إنما ينهض بالشرق مستبدل عادل "هو دعوته إلى الإصلاح السياسي تدريجيا في مدى يحدده بخمس عشر سنة، تنشأ في نهايتها المجالس النيابة والحقيقة أن كلمة مستبد" في هذا الصدد تعني القادر على التصرف واتخاذ القرار أي نقيض معنى العجز وعدم القدرة.

ومن معاني المستبد لغة من يأخذ في الشيء فلا يتركه إلا بعد إتمامه، ولم يستعملها محمد عبده إلا بهذه المعنى وبمعنى الإتمام لأمر بدئ فيه ومعنى هاذ أن الإمام محمد عبده، كان يقصد من المستبد العادل الحاكم على القادر على التصرف واتخاذ القرار، ولم يكن يقصد ذلك الحاكم المستبد الذي يقهر رعيته وشعبه.

---

(1) – الإمام محمد عبده، الأعمال الكاملة، ج1، المصدر السابق، ص 845.

موقف محمد عبده من الشورى:

إن الشيخ محمد عبده كان مؤمنا بمبدأ الشورى لأهميته في التوافق والرضا بـين الحـاكم والمحكوم.

ويرى أن الحكومة الإسلامية يجب أن تكون شورية ملتزمة بما جاء في الشريعة الإسلامية لأن الإسلام قد حدد للحكومة إطار خاص يجب أن تسير وفقه وتلتزم به.

تعتبر الشورى من أهم الأسس التي يجب أن يقوم عليها الحكم في الإسلام والقرآن الكريم قد أثبت أهمية هذا الشورى، ولقد خصص الله له سورة كاملة في كتابه العظيم يقـول الله تعالى: ﴿وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ﴾.(1)

ولقد أمر الله نبيه محمد صلى الله عليه وسلم بمشاورة أصحابه في القرارات التي يتخـذها في شأن أمته والدليل على ذلك قوله تعالى: ﴿فَاعْفُ عَنْهُمْ وَاسْتَغْفِرْ لَهُمْ وَشَـاوِرْهُمْ فِـي الأَمْرِ فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللّهِ﴾.(2)

من خلال هذه الآيات الكريمة يتبين لنا أن الله سبحانه وتعالى دعا عباده إلـى ضـرورة الرجوع إلى الشورى في إتخاذ القرارات المتعلقة بمصير الأمة نظرا لأهميتها في تسـيير شؤونها وما تحققه من إيجابيات.(3)

(1) – سورة الشورى، الآية 38.

(2) – سورة آل عمران، الآية 159.

(3) – محمد عمارة: المنهج الإصلاحي للإمام محمد عبده مكتبة الإسكندرية، مصر، 2005، د ط، ص 115.

ويرى أيضا محمد عبده أن الأمة التي ليس لها في شؤونها حل ولا عقد ولا تستشار في مصالحها خاضعة لحاكم واحد إرادته القانون ومشيئته النظام يحكم بما يشاء ويفعل ما يريد بما يتوافق ومصالحه الشخصية، تلك الأمة التي لا تثبت على حال واحد تعتريها السعادة والشقاء ويتداولها العلم والجهل ويتبادل عليها الغني والفقير، إذا كان حاكما عادلا نزيها سار بها نحو التقدم وإذا كان مستبدل ظالما سار بها نحو التخلف. [1]

ويتضح أن محمد عبده كان يرى أن الأمة التي لا تستشار في مصالحها وتخضع لحاكم يفعل ما يشاء وفقا لمصالحه ورغباته سينجر عن ذلك التعاسة والشقاء للأمة ففي غياب الشورى تفقد الأمة للحلول، ويبين كذلك أنه إذا كان الحاكم عادلا يسير بالأمة إلى التقدم والتطور، أما إذا كان مستبدا ظالما سينتج عن ذلك الشقاء للأمة وستعم الفوضى والظلم وهو ما يؤدي بالأمة إلى التخلف في شتى المجالات ويؤدي حتما إلى إنتشار الجهل.

إن الأمة التي لا تعتمد على الشورى في سن قوانينها ونظمها ليست أمة ثابتة بل هي متغيرة من حال إلى حال حسب طبيعة الحكام الذين يتداولونها: يقول محمد عبده هذا الصدد: إن المعهود في سير الأمم وسنن الإجتماع أن القيام على الحكومات الإستبدادية وإلزامها الشورى، والمساواة بين الرعية إنما يكون من الطبقات الوسطى والدنيا إذا فشافيهم التعليم الصحيح والتربية النافعة وصار لهم رأي عام". [2]

---

[1] – محمد عمارة، المنهج الإصلاحي للإمام محمد عبده، المرجع السابق، ص 115.

[2] – الإمام محمد عبده، الأعمال الكاملة، ج1، المصدر السابق، ص344.

يوضح محمد عبده في قوله هذا أن المتعارف عليه في سير الأمم وفي قوانين المجتمعات أن القيام على الحكومات الدكتاتورية والإستبدادية وإلزامها لابد أن الشور ربطهما بالتعليم والتربية وإعتبرهما السبيلان لإصلاح الحكومة وعن طريقها تتحقق المساواة بين الرعيـــة هذه الأخيرة تتحقق عن طريق الطبقات الدنيا والوسطى في المجتمع إذا تزودوا بـــالعلوم النافعة والتربية الصالحة أصبح لديهم دور كبير في المجتمع ويساهموا بتوجيه الحكام نحو الصلاح، والرعية هم الذين يقومون بإختيار الحاكم الأمثل الذي يمثلهم ويسعى إلى تلبيـــة مطالبهم ويسير بهم نحو التقدم والرقي.

المبحث الثالث: موقف محمد عبده من الحريات الإجتماعيــة (المــرأة أنموذجا).

المرأة من القضايا التي اهتم بها محمد عبده ويرى أن قضية المساواة بين المرأة والرجل أكد عليها القرآن الكريم ورفضها المجتمع الشرقي، لقد كرم الإسلام المرأة وجعلهـا فـي مكانة سامية، وبين أنه لا فرق بين المرأة والرجل وأكد ذلك في الخطاب التكليفي، فهمـا سواء فيما يجب عليهما من فرائض، كذلك إذا نظرنا إلى الناحية البيولوجيـة تجـد أنهـا واحدة عند الرجل والمرأة فكلاهما خلق من مادة واحدة، ولم يذكر القرآن أن الرجل خلق من مادة تختلف عن المادة التي خلقت المرأة منها.[1]

فقد عالج محمد عبده علاقة الرجل بالمرأة انطلاقا من وجهة النظر التي ترى أن الإسلام قد ساوى بين الرجل والمرأة في الحقوق والواجبات مساواة حقيقية بكل ما تحملـه كلمـة المساواة من معان، ويجب أن توضع هذه المساواة في التطبيق بمقتضى العـرف الـذي يتحدد بدرجة التطور التي وصلها المجتمع الذي يعيش فيه المسلمون".[2]

ويتبين من كل ما سبق ذكره أن محمد عبده يساوي بين المرأة والمرأة إنطلاقا أنهم خلقوا من مادة واحدة فكلاهما أي المرأة والرجل خلقوا من مادة واحدة من الناحية البيولوجيـة

---

(1) – عبد الرحمان محمد بدوي، الإمام محمد عبده والقضايا الإسلامية، مطابع الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 2005، د ط، ص 15.

(2) –ثناء عبد الرشيد المنياوي، فيصل فتحي محمد حسن، الفكر السياسي "مفاهيم وشخصيات"، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، الإسكندرية، 2011، ط 1، ص 336.

ويرى أن الإسلام كرم المرأة وأعطى لها مكانة مرموقة ومحترمة وهم متساوون في الحقوق والواجبات وما يؤكد هذه المساواة ما ورد في القرآن عن نصوص كثيرة تؤكد المساواة بين الرجل والمرأة في الحقوق.

ويتبين أن الإمام محمد عبده قد نظر إلى قضية المرأة وفهمها فهام مستنيرا دون تعصب عنصري، من خلال تأكيده على مساواة الرجل بالمرأة، تلك المساواة التي تتقف مع أصول الشريعة الإسلامية، وجعلها في مكانة سامية مثلها مثل الرجل، وهذا وإن دل على شيء فإنما يدل عل حرير المرأة كي تنال حقها الذي أكد عليه الإسلام مثلها مثل الرجل.[1]

لكن ما ينبغي الإشارة إليه أن الإمام محمد عبده في قضية مساواة الرجل بالمرأة أنه فسر الدرجة التي فضل الله بها الرجال على النساء فيقول: "وأما قوله تعالى: ﴿وَلِلرِّجَالِ عَلَيْهِنَّ دَرَجَةٌ﴾[2] فهو يوجب على المرأة شيئا وعلى الرجال أشياء، ذلك أن هذه الدرجة هي درجة الرياسة والقيام على المصالح المفسرة المرسلة يقول تعالى: ﴿الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاء بِمَا فَضَّلَ اللّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَبِمَا أَنفَقُواْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ﴾[3] فالحياة الزوجية حياة إجتماعية، ولابد لكل إجتماع من رئيس لأن المجتمعين لابد أن تختلف آراؤهم ورغباتهم في بعض الأمور، ولا تقوم مصلحتهم إلا إذا كان لهم رئيس يرجع إليه في الخلاف، لـئلا

(1) – المرجع نفسه، ص 337.

(2) – سورة البقرة، الآية 228.

(3) – سورة النساء، الآية 34.

يعمل كل على ضد الآخر فتنفصم عرى الوحدة الجامعة ويختل النظام، والرجـــل أحـــق لرياسة لأنه أعلم بالمصلحة وأقدر على التنفيذ بقوته وماله ومن ثم كان هو المطالب شرعا بحماية المرأة. [1]

ويتضح من هذا أن الدرجة التي فضل الله بها الرجال على النساء عند الإمام محمد عبـــده تعني القيادة التي لابد منها لأي مجتمع، صغيرا كان أم كبيرا، أسرة أم قرية أم مدينـــة أم أمة، والتي هي ضرورة من ضرورات توزيع العمل بين البشر.[2]

كما يؤكد الإمام محمد عبده أن الإسلام قد رفع مكانة المرأة وأعطى لها حقها قبل الأمـــم الأوربية التي تتشدق بأنها أكبر مدافع عن حرية المرأة بنحو أكثر من ثلاثة عشـــر قرنـــا ونصف ويتجلى هذا في قوله: "هذه الدرجة التي رفع الإسلام النساء إليها، لم يرفعها إليها دين سابق ولا شريعة من الشرائع، بل لم تصل إليها أمة من الأمم قبل الإسلام وبعده وهذه الأمم الأوربية كان من أثار تقدمها في الحضارة والمدنية أن بالغة فـــي تكـــريم النســـاء واحترامهن وعنيت بتربيتهن وتعليمهن العلوم والفنون، لا تزال دون هذه الدرجة التي رفع الإسلام النساء إليها، ولا تزال قوانين بعضها تمنع المرأة من حقها في التصرف في مالها بدون إذن زوجها، وغير ذلك من الحقوق التي منحتها إياها الشريعة الإسلامية من نحـــو ثلاثة عشر قرنا ونصف.[3]

[1] – الإمام محمد عبده، الأعمال الكاملة، تحقيق وتقديم محمد عمارة، ج4، دار الشروق، القاهرة، 1993، ص 219.
[2] – ثناء عبد الرشيد المنياوي، فيصل فتحي محمد حسن، الفكر السياسي "مفاهيم وشخصيات"، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، الإسكندرية، 2011، ط 1، ص 337.
[3] – الإمام محمد عبده، الأعمال الكاملة، ج4، المصدر السابق، ص 607.

والمقصود من هذا أن الإمام محمد عبده يرد على الأوربيين الذي يقولون أنهم من أعطوا الحرية للمرأة وبوضح أن الإسلام رفع من شأن المرأة قبل ثلاثة عشر قرنا ونصــف ولا يوجد دين ولا شريعة من الشرائع رفعت من مكانة المرأة كالدين الإسلامي وأعطى للمرأة حقوق كثيرة لم يعطها دين آخر مثل هذه الحقوق.

ومن خلال ما سبق يتضح أن الإمام محمد عبده يوجه ردا عنيفا لكل من يدعي أن الإسلام قد ظلم المرأة وأضاع حقها مؤكدا أن الإسلام قد أعطى للمرأة حقوقا كانت مهضومة قبل الإسلام ويعود عند الأمم الأوربية التي تدعي أنها هي أعطت المرأة حقوقــا قــد ســلبها الإسلام إياها، فقد رفع الإسلام مكانة المرأة بإعتبارها أما وأختا وزوجة وبإعتبارا عضوا في المجتمع الإسلامي، بإعتبارها إنسانا له الحق في أن يعيش حياة كريمة. (1)

وإذا تبين أن ثمة مساواة بين الرجل والمرأة فإن أولى متطلبات هذه المساواة حق المــرأة في التعليم، فقد طالب الإمام النساء المستنيرات بدلا من أن يقمن صالونات تستقبل عليــه القوم، أن يقوموا بتعليم المرأة، لأن طلب العلم فريضة على كل مسلم ومسلمة. (2)

ومعنى هذا أن الإمام يدعوا إلى تعليم المرأة لأن التعليم حسب رأيه فريضة علــى مســلم ومسلمة، ونص عن إقامة صالونات لإستقبال عليه القوم كما لأن ذلك يطربهم فالتعليم هو الذي يساوي بين الرجل والمرأة.

(1) –ثناء عبد الرشيد المنياوي، فيصل فتحي محمد حسن، الفكر السياسي "مفاهيم وشخصيات"، المرجــع الســابق، ص 338.

(2) – عبد الرحمان محمد بدوي، الإمام محمد عبده والقضايا الإسلامية، مطابع الهيئة المصرية العامة للكتاب، القــاهرة، 2005، د ط، ص 16.

ومن هذا المنطلق ينادي الإمام بضرورة تعليم المرأة كل ما هو ضروري ولازم لنهضة البلاد، ويرى أن ذلك أمر واجب على الرجال أن يسيروا وللمرأة كل الإمكانيات لكي تكون إمرأة ناجحة تفيد بيتها وتفيد الأمة[1] ويتجلى هذا في قوله: "إذا كان الله قد جعل للنساء على الرجال مثل مالهم عليهن إلا ما ميزهم من الرياسة، أن يعلموهن ما يمكنهم القيام بمالهم عليهن ويجعل لهن في النفوس احترما يعين على القيام بحقوقهن ويسهل طريقة فإن الإنسان بحكم الطبع يحترم من يراه مؤدبا عالما بما يجب عليه عاملا به، ولا يسهل عليه أن يمتهنه أو يهينه، وإن بدرت منه بادرة في حقه رجع على نفسه بالملامة، فكان زاجرا له عن مثلها.[2]

ويؤكد الإمام محمد عبده أن التعليم حق للمرأة، لا يجوز أن تحرم منه: "خاطب الله النساء بالإيمان والمعرفة والأعمال الصالحة في العبادات وجعل لهن عليهم مثل ما جعل لهم عليهن وقرن أسماءهن بأسمائهم في آيات كثيرة، وبايع النبي صلى الله عليه وسلم المؤمنات كما بايع المؤمنين، وأمرهن بتعلم الكتاب والحكمة كما أمرهم، وأجمعت الأمة على أم مضى به الكتاب والسنة من أنهم مجزيات عل أعمالهن في الدنيا والآخرة أفيجوز بعد هذا كله أن يحرمن من العلم بما علليهن من الواجبات والحقوق لرجالهن وبعولتهن ولأولادهن ولذي القربى وللأمة والملة.[3]

---

[1] – ثناء عبد الرشيد المنياوي، محمد فتحي محمد حسن، الفكر السياسي "مفاهيم وشخصيات"، المرجع السابق، ص 339.

[2] – الإمام محمد عبده، الأعمال الكاملة، ج4، المصدر السابق، ص 607.

[3] – المصدر نفسه، ص 608.

ويشمر الإمام محمد عبده في تأكيده على أهمية تعليم المرأة بقوله: "إن ما يجب أن تعلمه المرأة من عقائد دينها وآدابه وعباداته محدود، ولكن ما يطلب منها لنظام بيتها وتربية أولادها ونحو ذلك من أمور الدنيا، كأحكام المعاملات يختلف بإختلاف الزمان والمكان والأحوال، كما يختلف بحسب ذلك الواجب على الرجال. (1)

ومعنى هذا أن الإلمام يؤكد على ضرورة تعليم المرأة لأنه حق من حققوها فالله تعالى خاطب النساء بالإيمان والمعرفة والأعمال الصالحة وذكرت نساء كثيرات في مواضع من القرآن الكريم بأسمائهم، حتى أن النبي صلى الله عليه وسلم بايع المؤمنات كما بايع المؤمنين، وأمرهن بتعلم الكتاب والحكمة.

وفي قضية تعليم المرأة هنا يثير الإمام محمد عبده قضية لم يسبقه أحد من مفكري الأديان إليها، إذا الشائع بين أمثال هؤلاء المفكرين أنهم يركزون على ضرورة تعليم المرأة أمور دينها أولا قبل كل شيء، ثم بعضها من أمور الدنيا، يتفاوتون في تحديد مقداره ومداه، أما الإمام محمد عبده فإنه يقول إن نطاق التعليم الديني للمرأة هو نطاق محدود، أما آفاق تعلمها لعلوم الدنيا فآفاق بلاد حدود. (2)

هكذا يتضح لنا أن الإمام محمد عبده قد نظر إلى قضية المرأة، وفهمها فهام مستنيرا دون تعصب عنصري من خلال تأكيده على مساواة الرجل بالمرأة، تلك المساواة التي تتفق مع

---

(1) – الإمام محمد عبده، الأعمال الكاملة، ج4، المصدر السابق، ص 631.

(2) – ثناء عبد الرشيد المنياوي، فيصل فتحي محمد حسن، الفكر السياسي "مفاهيم وشخصيات"، المرجع السابق، ص340.

أصول الشريعة الإسلامية وإذا تبين أن ثمة مساواة بين الرجل والمرأة فإن أولى متطلبات هذه المساواة حق المرأة في التعليم وينادي محمد عبده، أيضا بضرورة تحريـــر المـــرأة بالعلم، وتخليها من القيود التي قيدت بها خطأ باسم الدين.

الفصل الثالث

مواقف محمد عبده من القضايا وتأثيراته

المبحث الأول : السلطة بين الحكم الديني والمدني عند محمد عبده

المبحث الثاني : موقف محمد عبده من طبيعة الحكم المطلق في الدولة العثمانية

المبحث الثالث : تأثيرات محمد عبده على من بعده في موضوع الحرية

تمهيد:

اهتم محمد عبده بعدة قضايا سياسية وهذا ما دفعه إلى طرح موقفه من السلطة، ولقد حاول أن يحدد شكل العلاقة بين السلطة الدينية والمدنية خاصة بعد أن تعرض عدد من المستشرقين لهذا الموضوع في محاولة الطعن والتشكيك في أن الإسلام لم يفصل بين السلطتين أي الحكم الديني والحكم المدني، وهذا واحد من العوامل التي أدت إلى تخلف المسلمين وقد كانت ردود الإمام بمثابة الرؤية العصرية والتي تتسم بالرؤية والتعقل لتلك المشكلة.

المبحث الأول: السلطة بين الحكم الديني والمدني عند محمد عبده.

يوضح محمد عبده أن الحاكم في المجتمع هو حاكم مدني من جميع الوجوه وأن اختياره وعزله يخضعان لرأي البشر لا لحق إلهي يتمتع به الحاكم بإسم الدين ويرى أن تقرير مدنية السلطة في المجتمع لا تتنافى بحال من الأحوال مع وجود الشرع وما يؤكد هذا قول محمد عبده: "الإسلام دين وشرع فقد وضع حدودا ورسم حقوقا، فلا تكمل الحكمة في تشريع الأحكام إلا إذا وجدت قوة لإقامة الحدود وتنفيذ حكم القاضي بالحق، وصون نظام الجماعة، وتلك القوة لا يجوز أن تكون فوضى في عدد كثير فلا بد أن تكون في واحد، وهو السلطان.[1]

وصاغ محمد عبده بعض المفاهيم حول طبيعة السلطة حيث يرى أن السلطة في الإجتماع السياسي العربي الإسلامي تتوافق مع المفهوم الحديث للسياسة، ومحمد عبده ينبغي أية قداسة أو تعالي للسلطة، وأضفى إلى التعالم مع السياسة، والشأن العائد إلى الدولة، إنطلاقا من دنيوية اهتماماتها ومصلحية أغراضها. [2]

لم يفصل محمد عبده السلطة عن الجانب الشرعي ويرى أن مصدرها هو الإسلام، كما لم يخلط الشيخ عبده بين أغراض الدولة ووسائلها، وبين أغراض الدين، وإن كان قد رأى إمكانية تجاوزها عندها ما تحترم الدولة الشرع، كمرجعية عليا لما تريده الجماعة، فقد

---

[1] – محمد عبده، الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده، ج3، تحقيق وتقديم محمد عمارة، دار الشروق، القاهرة، 1993، ص305.

[2] – محمد جمال باروت، الإصلاح الإسلامي والعلمانية، مجلة الطريق، العدد 01، بيروت، 1997، ص 66.

نزع عن السلطة أية قدسية أو صبغة دينية وإن انطلق من افتراض وجود حاكم يحترم الشرع ويحرسه. [1]

ويتبين لنا أن محمد عبده كان ينفي عن السلطة القداسة والتعالي مع أنه كان ينادي ويؤكد على أن مرجعية السلطة يكون نابعا من الشرع مع التأكيد على أن الحاكم ينبغي عليه احترام الدين الإسلامي والدفاع عنه بكل شجاعة.

كما نفى محمد عبده وجود أية سلطة دينية في الإسلام إذ قال: "إن الإسلام قلب السلطة الدينية وأتى عليها من أساسها، وهدم أثرها ولم يدع الإسلام لأحد بعد الله ورسوله سلطانا على عقيدة أحد، أو إيمانه فليس في الإسلام ما يسمى عند قوم السلطة الدينية". [2]

ويتضح لنا أن محمد عبده ينفي ويدحض وجود سلطة دينية في الإسلام لأن الإسلام محي أثرها وأكد أن الإسلام لم يدع لأحد بعد الله ورسوله صلى الله عليه وسلم سلطانا على عقيدة أي شخص فهو ينكر السلطة الدينية، ومن هذه القاعدة أنطلق لينفي وجود أية سلطة دينية لأحد، سواء كان داخل الدولة أو خارجها، فالخليفة أو السلطان أو الحاكم، صاحب سلطة مدنية فقط، لا دينية وغير معصوم عن الخطأ ولا من حقه الإستئثار بتفسير الكتاب والسنة، بل هو وسائر طلاب الفهم سواء، والأمة أو نائب الأمة هوة الذي ينصبه، والأمة

---

[1] – سمير أبو حمدان، الإمام محمد عبده جدلية العقل والنهضة، دار الكتاب العالمي، القاهرة، 1992، د ط، ص 66.

[2] – محمد جمال باروت، الإصلاح الإسلامي والعلمانية، المرجع السابق، ص 67.

صاحبة الحق في السيطرة عليه وهي التي تخلقه متى رأت ذلك من مصلحتها، فهو حاكم مدني من جميع الوجوه.[1]

وطالما أن وظائف الحاكم ذات طبيعة مدنية تحددها مصالح الجماعة وإن مصدر سلطته هي الأمة التي يعود لها وحدها أمر تنصيبه وعزله، فإن عبده ينبهنا بأنه، لا يجوز كصحيح النظر أن يخلط الخليفة عند المسلمين بما يسميه الإفرنج ثيوكريتيك أي سلطان إلهي فالسلطان عند المسلمين هو مدير البلاد للسياسة الداخلية والمدافع عناه بالحرب أو بالسياسة الخارجية، وأله الدين قائمون بوظائفهم، وليس له عليهم إلا التولية والعزل ولا يجرد الحاكم من أي سلطة دينية فقط، بل يجرد كل المؤسسات الأخرى في المجتمع من هذه السلطة، مثل مؤسسات القضاء والإفتاء، وعلماء الدين إذ يقول: "إن الإسلام لم يجعل لهؤلاء أدنى سلطة عل العقائد وتقرير الأحكام وكل سلطة تناولها واحد من هؤلاء، فهي سلطة مدنية قررها الشرع الإسلامي، ولا يسوغ لواحد منهم أن يدعي حق السيطرة على إيمان أحد". [2]

إذن فمحمد عبده يرى أن المهام التي يقوم بها الحاكم في ممارسة السلطة تقوم في إطار مدني، ويكون مصدر سلطته الأمة التي يعود لها القرار في تعيينه أو تنحيته من منصبه وليس هناك أي سلطة دينية كما يرى أن المؤسسات التابعة للسلطة مثل مؤسسات القضاء والإفتاء تجرد من كل سلطة دينية، كما أكد أن الإسلام لم يجعل لهم أدنى سلطة عل العقائد

---

[1] – محمد عبده، الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده، ج3، المصدر السابق، ص 287.

[2] – المصدر نفسه، ص 288.

وتقرير الأحكام، وكل سلطة تناولها واحد من هؤلاء ترجع إلى السلطة المدنية التي قررها الشرع الإسلامي.

إن ما يميز الإجتماع السياسي الإسلامي هو فقط أن يكون الشرع الإسلامي هو المرجعية العليا للتشريع، فالإمام محمد عبده لا يقول إن الإسلام دين ودولة، بل يقول أن الإسلام دين وشرع، وهو لا ينيط الحاكم الوصاية على التشريع ولا يجعله مصدر تفسيره الوحيد، لأن الخليفة عند المسلمين غير معصوم وبالتالي، تصبح الأمة أو نوابها أهل الشورى هي صاحبة التشريع والتفسير، ويضيف محمد عبده أن الإسلام لم يجمع بين السلطة الدينية والسياسية في شخص واحد خلفية كان أو سلطانا فهو ينبغي ذلك قائلا: "لم يعرف المسلمون في أي عصر من العصور تلك السلطة الدينية التي كانت للبابا عند الأمم المسيحية، عندما كان يعزل الملوك ويحرم الأمراء ويقرر الضرائب على الملوك، ويضع لها القوانين الإلهية".[1]

وانطلاقا من أن الإسلام دين ديمقراطي حسب محمد عبده فإنه لا سلطة دينية فيه ولا سلطة سياسية فالحاكم في المجتمع الإسلامي هو حاكم مدني من جميع الوجوه، وعلى هذا الأساس فإن سلطته لا تتبع من إرادة إلهية وإنما من إرادة الأمة التي تنصبه ساعة تشاء وتعزله ساعة تشاء، أي حينما تراه غير أهل للسلطة، ومثلما لم يمنح الإسلام الحكام حقا

[1] – محمد عبده، الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده، ج3، المصدر السابق، ص 233.

إلهيا في حكمه أو سلطته، فإنه لم يمنح أيضا المفتي والقاضي وشيخ الإسلام مثل هذا الحق، فسلطة هؤلاء أيضا مدنية، ولا يتمتعون بأن سلطان إلهي.

وهناك نقطة مهمة نبه إليها محمد عبده وهي أن السلطة في الإسلام يجب أن تنسجم مع الشرع وألا تتناقض معه.

ويرى محمد عبده بضرورة وجود الحاكم المدني ليحترم وينفذ الحدود والحقوق، وبدون القوة التي يمثلها الحاكم تهيمن الفوضى على المجتمع وقد يغلب الهوى، وتتحكم الشهوة، فيضيع الحق ويتعدى المعتدي الحد، ومن أجل ذلك نشأ في الإسلام رابط بين السلطة والشرع، بغير السلطة لا تكتمل الحكمة من تشريع الأحكام، ويقول الإمام في هذا الإطار أن تشريع الأحكام يصبح بغير معنى إلا إذا وجدت القوة لإقامة الحدود وتنفيذ حكم القاضي بالحق، وصون نظام الجماعة وتلك لا يجوز أن تكون فوضى في عدد كثير، فلابد أن تكون في واحد، وهذا الواحد هو نفسه الحاكم المدني الذي يخضع لإرادة الأمة، ومن هنا تفهم معنى ما ذهب إليه الإمام أن الإسلام دين ديمقراطي، فالحكم المدني في المجتمعات الإسلامية لا يكتمل إلا إذا نهض على مبدأ الشورى أي إلا إذا كان ديمقراطيا.[1]

ولم يذهب الإمام محمد عبده إلى حد المطالبة الملحة لتحديث الدولة ولوضع حد لحكم الفرد المطلق، وفي التسرع في نشر المفاهيم الحديثة القادمة من الغرب، بل ذهب إلى أن

[1] – محمد عبده، الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده، ج3، المصدر السابق، ص 234.

المطلوب قبل أي شيء آخر هو الإرتقاء بالمجتمع، وتربية الفرد تربية مدنية حديثة لكي يفهم أولا ماله وما عليه فالدولة الحديثة ينقصها مواطنين حديثين في تفكيرهم ونظرتهم للأمور، كما أن النظام البرلماني الديمقراطي يتطلب في بداية الأمر الأرضية الصلبة التي يقف عليها وينطلق منها، وعلى هذا الأساس بات من الضروري الإصلاح المجتمع للتمكن من إصلاح الدولة، وذلك بعد أن يتعرف الفرد على حقوقه وواجباته تجاهلها فالإصلاح بواسطة الجرعات أفضل بكثير بل وأضمن من إصلاح فجائي ينتج الفوضى ومن هنا جاءت دعوته إلى عصر تنوير جديد، ينقل المجتمع من مرحلة التخلق إلى مرحلة التقدم.

أرجع محمد عبده فساد الأوضاع في المجتمع الذي كان يعيش فيه إلى فساد تربية الحاكم والمحكوم معا، إذ الأول لم يقم بواجباته تجاه المحكوم، والثاني جهل حقوقه على المحاكم ومن هذا المنطلق باشر محمد عبده إصلاحه السياسي، وذلك بإصلاح التربية الإسلامية التي اعتبرها الطريق إلى إصلاح الأوضاع السياسية حيث يقول في هذا السياق: من يريد خير البلاد فلا يسعى إلا في إتقان التربية وبعد ذلك يأتي له جميع ما يطلبه دون إتعاب فكر ولا إجهاد نفس". [1]

وفي ميدان الإصلاح السياسي لابد من التطرق إلى التمييز بين شخصية محمد عبده عن أستاذه جمال الدين الأفغاني من خلال موقفه من الوسيلة التي يجب إتخاذها لبلوغ الغاية التي تتمثل في التحرر الفكري من الجمود والتقليد والتحرر السياسي من نفوذ الإستعمار

[1] – محمد عبده، الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده، ج3، المصدر السابق، ص 201.

الغربي الزاحف على المنطقة العربية الإسلامية، ذلك أن الأفغاني كان سياسيا ثوريا أما محمد عبده فقد كان إصلاحيا يرى أن التدرج في الإصلاح هو الطريق الأقوى والأضمن في تحقيق هذه الغاية.

ولابد من سلوك طريق التربية بدلا من طريق الثورة السريع وقد إنصب جهده الرئيسي في توضيح المفاهيم السياسي الجديدة ونشرها وتكوين موقف عقلاني لدى الرأي العام من مسائل السياسي العقلية والشرعية هذا رغم مشاركته الهامة في العمل السياسي مع جماعة العروة الوثقى إضافة إلى إصلاحه القوانين وعمله في ميدان المحاكم والقضاء أي مشاركته في لسلطة القضائية، كما أراد تطبيق النظم الأوربية الجديد بإصلاح قوانين المجتمع، وبلوغ مرحلة الحياة الدستورية النيابية وتطبيق القوانين الغربية الملائمة لتقدم المجتمع، وفق نظرة تتمثل في أن السلطة مدنية ومصدرها ديننا الحنيف أي لدين الإسلامي. [1]

[1] – محمد عبده، الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده، ج3، المصدر السابق، ص 202.

المبحث الثاني: موقف محمد عبده من طبيعة الحكم المطلق في الدولة العثمانية.

اهتم محمد عبده بعدة قضايا سياسية في الوطن العربي نظرا للظروف التي كانت تعيشها وتمر بها البلدان العربية والمتتبع لنظام الحكم الذي كان سائدا في الأمة العربية يرى أن الحكم العثماني كان مسيطرا على معظم البلاد العربية.

ويمكن القول أن موقف محمد عبده من الدولة العثمانية ومن حكم عبد الحميد كان في أول الأمر مؤيد لوجود وبقاء الدولة العثمانية حافظة الخلافة الإسلامية، لكنه غير رأيه عندما سافر إلى الأستانة حيث أبدى كرهه للأتراك وذلك كما رآه من فساد الإدارة واستبداد السلطان عبد الحميد وهذا الاستبداد يؤدي إلى فقدان الحرية، وما ينبغي توضيحه أنه لم يكشف عدائه الصريح لتركيا لا يستفيد منه إلا الدول الأوربية وإنجلترا على الخصوص[1] ويتبين لنا أن موقف محمد عبده من الأتراك وبالخصوص من الحكم البلاد العربية الإسلامية طيلة قرون طويلة مر بمرحلتين حيث كان في البداية مواقف وغير معارض لبقاء الدولة العثمانية، لكن الإمام محمد عبده عند ذهابه إلى الأستانة وما رآه من فساد وظلم وطغيان السلطان عبد الحميد، جعلته يكره الأتراك نتيجة لما شاهده من استبداد الإرادة التركية ولأن الحكم الديكتاتوري ينتج عنه ضياع الحرية وهو ما انعكس سلبا على البلاد العربية في شتى المجالات، لكن ما ينبغي توضيحه هو أن محمد عبده لم يبد علانية

[1] – نور الدين حاروش، تاريخ الفكر السياسي، دار الأمة، الجزائر، 2012، ط 3، ص 378.

خروجه وعدائه لتركيا لأنه كان يرى أن الخلاف بين مصر وتركيا لا ينتج إلى الفوضى والمستفيد الأكبر من الخلاف بين البلاد العربية والدولة العثمانية هي الدول الأوربية لهذا كان محمد عبده حكيما في موقفه من الحكم العثماني.

ويرى محمد عبده أن الأمة قد انحطت بسبب قيام الحكم التركي ذلك أن الأتراك خدموا مصالحهم وثبطوا عزيمة أصحاب التفكير الحر من رعاياهم، واعتبروا المعرفة عدوهم الأكبر، لأنها تكشف للرعايا سوء سلوك الحكام، فلا عجب إن هم حشروا مؤيد يهم في صفوف العلماء لترويض المؤمنين على الجمود والخمول في شؤون الإيمان وعلى الخضوع للسلطة السياسية، وبفساد العلماء، أخذ كل شيء في الإسلام يصيبه الانحلال. [1] وهكذا أفسد الحكام الإسلام، فانتشرت الفوضى الفكرية بين المسلمين برعاية الحكام الجهلاء، وقد استمر هذا الجهل وهذا الفساد حتى يومنا هذا، وما قاله محمد عبده في أتراك القرون الوسطى كان بوسعه أيضا قوله في السلاطين العثمانيين، إذ كانوا هم أيضا، في نظره دعائم التقليد الغبي في شؤون الدين، وكم كان الشيخ أبا الهدي، المستشار الخاص للسلطان والمحامي عن نظرة موفية مختلفة جدا عن نظرته وعليه فموقف محمد عبده من الخلافة العثمانية كان يراه حكم جاهل ودكتاتوري ذلك أن الحكام العثمانيين أفسدوا الإسلام، وكانوا يقومون بالتقليد الغبي في شؤون الدين وما يؤكد هذا هو تدهور شؤون المسلمين من خلال الحكم العثماني للبلدان العربية وكنت أوربا تزداد قوة وتمدنا.

[1] – ألبرت حوراني، الفكر العربي في عصر النهضة، تر: كريم عزقول، دار النهار، بيروت، 1968، ص186.

ويرى محمد عبده أن الأتراك غير قادرين على قيادة الأمة الإسلامية للرقي والرفعة ويتمنى أن يتولى العرب خلافتهم بأنفسهم، ولكنه كان يخشى أن الدعوة للتخلص من حكم الأتراك الغاشم قد يؤدي إلى نشوب صراع بين العرب والأتراك وحتما سيضعفهم ويجعلهم لقمة سائغة للأوربيين الذين يتحينون الفرصة للانقضاض على أملاك الدولة العثمانية. [1]

يوضح الإمام محمد عبده أن الدولة العثمانية لن تستطيع قيادة الأمة الإسلامية والعربية إلى التقدم والإزدهار، كما تمنى الإمام أن يحكم العرب خلافتهم بأنفسهم، لكن ما ينبغي الإشارة إليه أن الإمام كان يخشى أن الدعوة إلى التخلص من الدولة العثمانية قد يؤدي إلى الفوضى والصراع بين العرب والأتراك وهو ما يؤدي إلى الضعف وحينها سيسمحون للأوربيين بالانقضاض عليهم وامتلاك الأراضي التي كان العثمانيون يسيطرون عليها.

وفي موقف آخر نجدد أن محمد عبده لم يكن من أنصار زوال الخلافة العثمانية، ولكنه كان من أنصار إصلاحها وتجديد شبابها، على أن تقف عن حدود السلطة الروحية التي تلعب دورا في التضامن الإسلامي ودفع حركة الرقي إلى الأمام وكان الإمام قليل الثقة إلى أبعد الحدود في تمكن الأتراك العثمانيين من دفع عجلة التطور، وصديقه يلفت يكتب عن رأيه هذا فيقول: "كان الشيخ محمد عبده فيما يختص بالخلافة يشاطر كل المسلمين المستنيرين رأيهم في وجوب إصلاحها وتجديدها على قواعد روحية، وقد شرح لي كيف

[1] – ألبرت حوراني، الفكر العربي في عصر النهضة، المرجع السابق، ص 189.

يؤدي حسن استخدام سلطتها على وجه شرعي إلى مساعدة حركة الترقي الأدبي، وكيف أن أصحاب هذه الخلافة أهملوا، حيث صاروا غير أهل لإمارة المؤمنين، والواقع أن الأسرة العثمانية لم تحفل بالخلافة، ولم يبق لها حق ولا سلطان، على أنهم مازالوا أقوى أمراء المسلمين، ومن ثم يستطيعون القيام بالشطر الأكبر من العمل لخير الجميع، أما إذا لم يمكن حملهم على القيام بواجبهم فلا مناصا من البحث عن أمير آخر للمؤمنين".[1]

ويتضح من كل هذا أن كان يدعوا أيضا إلى إصلاح الخلافة العثمانية وتجديدها، فحسن استخدام السلطة أي حكم الدولة العثمانية للدولة الإسلامية والعربية يؤدي إلى النهوض بالحركة الأدبية والوصول إلى درجة الرقي الأدبي بشرط أن تكون السلطة على وجه شرعي، وبين أيضا أن الخلافة العثمانية أهملوا أمور الدولة وصاروا ليسو أهلا لحكم المسلمين.

ويعود محمد عبده إلى أن الأسرة العثمانية مازالت تنتج أقوى أمراء المسلمين مضيفا أن في قدرتهم القيام بأمور خيرة للجميع، لأن في يدهم السلطة وهم مازالوا يحكمون المسلمين.

إن موقف محمد عبده المناهض للأتراك العثمانيين، والمعارض لسلطانهم على العرب ومصر بالذات ظل هو موقفه القومي الوطني الأصيل، وذلك بالرغم من الكلمات التي

[1] – شوقي أبو خليل، الإسلام وحركات التحرر العربية، دار الرشيد، دمشق، 1976، ط 1، ص49.

اضطرته إلى أن يمدح بها السلطان العثماني وخلافته ودولته، خصوصا عندما اضطرته ظروف المنفى أن يعيش في نطاق السلطة العثمانية المباشرة في بيروت. [1]

وعندما يعرض محمد عبده إلى اللغات التي يتم بها التعليم، وكانت التركية تزحف مكان العربية بالمشرق العربي، وكان التعريب مطلبا وطنيا وقوميا هناك، يحدد أن اللغة التركية لا بد من تعلم العرب لها حتى يتيسر لهم العلم، ويذكر في الثناء عليها أضعاف ما ذكر في الثناء على اللغة العربية فقال: "إنه لا يتيسر لنا العلم إلا بتعلم لغتين: اللغة التركية لأنها لغة لا يتيسر لنا العلم إلا بتعلم لغتين: اللغة التركية لأنها لغة دولة قامت بشأن المماليك الإسلامية ما يقرب من سبعة قرون، وقد تكلم فيها الأفاضل والعلماء جم غفير، نحن في حاجة إلى الإستفادة من معارفهم، ثم هي اللغة الرسمية في المماليك العثمانية، فيها حياتنا السياسية، وبها نقف على هدى مولانا الخلفية الأعظم أيده الله بنصره، واللغة العربية وهي لغة القرآن الشريف، وكتب الشرع المنيف"، وهو بعد ذلك يخرج اللغات الأوربية مثل الفرنسية وغيرها من اللغات من إطار لغات العلوم في الوقت الذي أدخل التركية في هذا النطاق، وتحدث عناه هذا الحديث. [2]

يتضح أن محمد عبده كان يثني على اللغة التركية التي هي لغة الدولة لعثمانية ورأى أنه يجب تعلمها لأنها لغة الخلافة العثمانية التي قامت بشأن المماليك الإسلامية وخدمته طيلة قرون، كما يرى أن اللغة التركية هي لغة الخليفة وبها تسهل الحياة السياسية وهكذا شهدنا

---

[1] – محمد عبده، الأعمال الكاملة، تحقيق وتقديم محمد عمارة، ج1، دار الشروق، القاهرة، ص115.

[2] – محمد عبده، الأعمال الكاملة، ج1، المصدر السابق، ص 116.

ذلك الموقف الأصيل لمحمد عبده من السلطة العثمانية وتسلطها على غير الأتراك من الأجناس والقوميات بإسم الإسلام وجامعة الملة والدين، وكما رأينا أيضا تلك المواقف التي اضطرته إلى إعلان ما يخالف موقفه فمحمد عبده كان يؤيد بقاء الدولة العثمانية مع إدخال الإصلاحات لأنه رأى بفساد بعض الحكام العثمانيين.

المبحث الثالث: تأثيرات محمد عبده على من بعده في موضوع الحرية.

هناك العديد من المفكرين الذين تأثروا بمحمد عبده حيث كانت أفكاره بمثابة السند القوي لآراء المفكرين الذين أتوا من بعده وجعلتهم يتبنوا تلك الآراء سواء تعلق الأمر بموضوع الحرية أو بالمواضيع الأخرى في العديد من الجوانب الدينية والتربوية والإجتماعية، وساروا على منواله في بناء مشاريعهم وأفكارهم.

ومن بين المفكرين الذين تأثروا بمحمد عبده نذكر على سبيل المثال.

محمد رشيد رضا (1865-1935).

يعتبر محمد رشيد من رواد حركة الإصلاح والتجديد ومن المفكرين الذين أثر فيهم محمد عبده تأثيرا بالغا حيث تبنى أفكاره.

فكر رشيد رضا في الذهاب إلى إسطنبول لكي يلتحق بجمال الدين الأفغاني لكن تأثير محمد عبده حجب تأثير جمال الدين الأفغاني عندما التقى به بطرابلس، وفي سنة 1894

كرر محمد عبده زيارة طرابلس مرة ثانية فإلتقى هناك بمحمد رشيد رضا وتحدث إليه طويلا ومنذ تلك الفترة أصبح شارحا لأفكاره حاميا لسمعته ومؤرخا لحياته. [1]

حقق محمد رشيد رضا في حياته مجموعة من المؤلفات مثلت إتجاهاته في الإصلاح الديني والإصلاح التربوي والتعليمي ومن بين تلك المؤلفات نذكر:

- مجلة المنار التي ألقاها في القاهرة سنة 1898م.
- كتاب تاريخ الأستاذ الإمام محمد عبده في ثلاثة أجزاء.
- نداء الجنس اللطيف.
- الوحدة الإسلامية.
- الخلافة أو الإمامة العظمى. [2]

تعد جريدة العروة الوثقى التي أصدرها جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده العامل الأساسي في توجيه فكر رشيد رضا، حيث ساعدت هذه الجريدة على تغيير مجرى فكره وأثرت فيه حتى أنه غير وجهته إلى وجه جديد وأطلعته على حقيقة العالم الإسلامي المتخلف عن الركب الحضاري الغريق في الجمود والتحجر وبينت له ما يبثه أعداء الإسلام من نيات غادرة بهذا الدين أي الإسلام، وما ألصقوه فيه من مفتريات وكذب وإدعاء كل هذا من

---

[1] – ألبرت حوارني، الفكر العربي الحديث والمعاصر، المرجع السابق، ص 272.

[2] – فهمي جدعان، أسس التقدم عند مفكري الإسلام، دار الشروق، بيروت، 1988، ط 3، ص 585.

أجل تشويه صورة الإسلام، لذا صمم على إصدار مجلة المنار لتحل محل جريدة العروة الوثقى وتسد الفراغ الذي تركته هذه الأخير منذ سنوات. [1]

لقد أثرت جريدة العروة الوثقى بشكل كبير في فكر رشيد رضا، حيث غيرت نظرته إلى العالم العربي وكشفت عن الحقيقة التي كان يجهلها وبفضلها زاد تأثره بأستاذه محمد عبده. تطرق رشيد رضا في إصلاحه الإجتماعي إلى معالجة نفس المشاكل التي عالجها محمد عبده وخصصها بالدراسة خاصة المسائل المتعلقة بالمرأة وخربتها.

نادى رشيد رضا بضرورة تحرير المرأة من القيود والجهل مثل فعل محمد عبده وألف كتاب بعنوان: "نداء للجنس اللطيف" يعالج فيه هذه المشكلة ويؤكد فيه على ضرورة تعليم المرأة لأنها متساوية مع الرجل في الحقوق والواجبات أمام القانون.

وهنا نجده يسير في نفس الإتجاه الذي سلكه محمد عبده وسابقيه، أما موقفه من تعدد الزوجات في الإسلام فكان يرى أن تعدد الزوجات مباح إذا كان يصب في مصلحة الجماعة ولا يتناقض مع مبدأ العدل المطلوب. [2]

ويتبين من هذا أن تأثير محمد عبده في فكر محمد رشيد رضا يظهر جليا في العديد من الآراء والأفكار إذ أنه سار في نفس أفكار أستاذه في مناداته بحرية المرأة وإعطائها

---

[1] – محمد رجب البيومي، النهضة الإسلامية في سير أعلامها المعاصرين، دار القلم، دمشق، ج1، 1995، ط 1، ص243.

[2] – ألبرت حوراني، الفكر العربي الحديث والمعاصر، المرجع السابق، ص 286.

حقوقها دون نقص، وتحريرها من قيود الجهل والخرافة، مع التأكيد على ضرورة تعليم المرأة لأن المتعلم لن تضيع حريته.

وبالإضافة أن محمد رشيد رضا تأثر أيضا بمحمد أيضا في رفضه التقليد والدعوة إلى تحرير الفكر، إذ يرى بأن الجمود والتقليد شران ولكنه كان يعتبر خطرهما الآن أشد من ذي قبل، كما قام بفتح باب الإجتهاد والإستفادة من علوم وفنون الحضارة الأوربية لأن أوربا نفسها لم تتقدم إلا بفضل ما تعلمته من المسلمين. [1]

ومعنى هذا أن محمد رشيد رضا يرى بأن تحرير الفكر من التقليد والجمود هو السبيل الأمثل والأنجع في فتح باب العلوم على مصرعيه، ويعتبر أن التقليد والجمود يجب مواجهتها للتخلص من الركود والإنحطاط في العلم إضافة إلى فتحه باب الإجتهاد وأخذ العلوم من الحضارة الأوربية الغربية، وهنا يظهر تأثره أيضا بأستاذه محمد عبده في دعوته إلى تحرير الفكر من قيد التقليد والجمود من أجل الإستفادة من العلوم.

لقد استند محمد رشيد في هذه الدعوة على الخطة التي وضعها محمد عبده في السابق ولم يضيق أي جديد بل اكتفى بتقليد أستاذه.

محمد بن مصطفى بن الخوجة (1865-1915).

يعتبر محمد بن مصطفى بن خوجة من أهم مفكري وعلماء الجزائر، كان من دعاة الإصلاح والتجديد، نادى مثل غيره من مفكري العالم العربي إلى ضرورة إحداث نهضة

[1] – المرجع نفسه، ص 183.

في المجتمعات العربية بصفة عامة والمجتمع الجزائري على وجه الخصوص متأثرا في ذلك بفكر محمد عبده.

كان محمد بن مصطفى بن الخوجة حريصا على محاربة أهل البدع والخرافات ورأى بأن العودة إلى الدين الإسلامي والتمسك بتعاليمه هو السبيل الوحيد لإنقاذ الجزائريين من الغرق في المدنية الأوربية لكن هذا لا يعني أنه قد انغلق على نفسه ولم يقبل الحضارة بل كانت نظرته عقلانية لمسائل العصر وكرس حياته لخدمة الإسلام والوطن.

لقد كان مصطفى بن الخوجة على مطالعة كل ما يأتي من المشرف العربي من كتب وجرائد ومجلات وغيرها من المنشورات خاصة مؤلفات محمد عبده، لأنه كان من الأوائل المتأثرين بمذهبية في الإصلاح فكان يطالع جريدة العروة الوثقى وتفاسير القرآن الكريم التي وضعها محمد عبده خاصة تفسيره لصورة العصر التي ألقاها في الجزائر سنة 1903.

قام مصطفى بن وخوجة بتدريس هذه التفاسير في الجزائر عشرات المرات وشرحه لأنصار حركات الإصلاح في الجزائر من علماء وطلبة وغيرهم، ولما أعجب هؤلاء بتلك الدروس كتب مصطفى بن الخوجة لمحمد عبده يخبره عن مدى نجاح حركته الإصلاحية في الجزائر.[1]

[1] – عبد الكريم بوصفصاف، الفكر العربي الحديث والمعاصر، محمد عبده وعبد الحميد بن باديس نموذجا، دار مداد يونفارستي براس، قسنطينة، ج 2، ط 1، ص 145-146.

ساهم مصطفى بن الخوجة في نشر أفكار محمد عبده الإصلاحية في أوساط المجتمع الجزائري وذلك راجع إلى شدة تأثره بفكره الإصلاحي بما تضمنه من إيجابيات.

ولقد كان مصطفى بن الخوجة يتحرك فكريا في دائرة محمد عبده، وهو الذي ساعد على إدخال مجمل أفكاره الإصلاحية إلى الجزائر لما كان ولوعا بقراءة الكتب العصرية المشرقية وعرف به وبأستاذه الأفغاني وكان يعرف الشرق والشرقيين وكأنه عاشره مائة سنة. [1]

تأثر مصطفى بن الخوجة بشكل كبير بفكر محمد عبده وساعد على نشر أفكاره ومبادئه الإصلاحية وتعميقها في نفوس الشعوب العربية، حيث تبنى الكثير من الآراء الإصلاحية وحاول تطبيقها على المجتمع الجزائري.

نادى مصطفى بن الخوجة في إصلاحه الديني بنفس المبادئ التي نادى بها محمد عبده، كما دعى المصلحين إلى تولي أمرهم في المجتمع والذي يتمثل في الإصلاح ويكون ذلك عن طريق العودة إلى القيم والتعاليم الإسلامية والتخلي عن كل ما هو زائد ومبتدع. [2]

ويتضح من هذا أن تأثر مصطفى بن الخوجة بفكر محمد عبده يظهر في مجالات عديدة كما أنه ساعد على بث أفكار محمد عبده بالإضافة إلى تبنيه الأفكار الإصلاحية وسعى إلى إدخالها على الجزائريين، كما أن أساس التقدم في المجتمع الجزائري حسب مصطفى بن خوجة يتمثل في ضرورة العودة إلى الإسلام وتحرير الفكر من قيد التقليد الذي طغى عليه

---

[1] – فهمي جدعان، أسس التقدم عند مفكري الإسلام، المرجع السابق، ص 466.

[2] – أبو القاسم سعد الله، تاريخ الجزائر الثقافي، ج7، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1998، ط 1، ص 162.

ودفعه إلى الإجتهاد الذي يؤدي إلى الإلتحاق بالكرب الحضاري الأوربي وهنا يظهر تأثره بفكر محمد عبده.

اهتم مصطفى بن الخوجة بمعالجة القضايا الإجتماعية في المجتمع الجزائري وخاصة قضايا المرأة متأثرا في ذلك بفكر محمد عبده.

رأى مصطفى بن خوجة أن المرأة طغى عليها الجمود والجهل، لذا سعى إلى محاولة التعريف بالمرأة وقال بضرورة تعليمها لكي تستقل من الجهل وتتحرر من القيود وتخرج في فضاء العلم والمعرفة وبهذا سار مصطفى بن الخوجة في نفس الاتجاه الذي سار فيه محمد عبده.

ويرى مصطفى بن الخوجة أيضا أنه يجب على المجتمع طلب العلم لأنه السبيل الرئيسي لبناء المجتمع الجزائري.

استقى مصطفى بن الخوجة فكره الإجتماعي من فكر محمد عبده خاصة في دعوته إلى ضرورة تحرير المرأة من قيود التقليد والسير بها نحو التعليم مثلها مثل الرجل لأن كلاهما يمثلان دورا فعالا في تطوير المجتمع.[1]

[1] – فهمي جدعان، أسس التقدم عند مفكري الإسلام، المرجع السابق، ص 468.

خـاتمـة

خاتمة:

من خلال دراستي لفكر محمد عبده الإصلاحي نجده قد أعطى تشجيعا للإصلاحيين ومنطلقاتهم الفكرية، بآرائه التي اعتمدها لدعم إتجاهاتهم وحركتهم في مجتمع مشبع بالقيم والتقاليد الدينية الراسخة، وبنظرته إلى العقل ودوره في تنظيم شؤون الحياة والمجتمع، وفي كثير من المسائل التي اجتهد فيها لمصلحة الأمة على حساب المصالح الفردية.

أما في مسائل العقيدة والعبادات وأحكام الدين فقد جعل الكفيل بحلها شيئين هما الكتاب والسنة، مع ضرورة الإبتعاد عن التقليد والعمل على الإجتهاد والتجديد المستندين إلى النظر العقلي، ومراعاة أحوال العصر ومقتضياته ليقول بأن زوالها ينبي إنتفاء علة الأحكام، وليحث على دعوته المسلم للإجتهاد في أعماله بما يلاءم عصره، دون التحرج مما وصل إليه بإجتهاد، وعقله وما أقره السلف، وقد أسدى مثالا على ذلك في اجتهاداته وتفسيراته للآيات القرآنية، معتبرا أن رؤية المفسرين السابقين مرتبطة بمستواهم، والمستوى العقلي والعلمي لمجتمعاتهم، ليربطها بحاجات المجتمع الروحية والأخلاقية والإجتماعية.

ويمكن أن نميز في برنامج مسيرته الإصلاحية ومشروعه التجديدي بين ثلاثة أسس قاعدية، يظهر الأول في إثباته الجوهر العقلاني للإسلام ضد التقليديين والخصوم المحدثين معا.

وموقفه الوسط الموفق بين الدين والتجربة الوجدانية والعلم، لتأسيس أرضية للفكر تحرره من عقد التبعية بمفهومها الواسع، ما جعل الإمام محمد عبده، يحظى بمنزلة لا سلفية تهمل الواقع في تنوعه، ولا عقلانية تتنكر للجانب الديني على أهميته، بل إجتمع فيه من هذه وتلك حاجة المجتمع للسلم، ونظرة الإنسان العربي إلى المستقبل.

وكان يركز على الأساس التربوي من خلال إصلاح التعليم والمنظومة التربوية لكي يتاح لهذه العقلانية الجديدة نطاق غير محدود للإنتشار الواسع.

وقد كان إعتقاده الراسخ أن التربية الصحيحة، هي الوسيلة الفعالة لإيقاظ الوعي، والعلة المثلى لخلق مجتمع مدني بكل التوازنات، سواء على الصعيد الداخلي الذاتي، أو الإجتماعي الثقافي والقصد من التعليم الديني عند الإمام عبده هو التربية الأخلاقية التي يعتبرها أداة أساسية في سعادة الإنسان والمجتمع وتبتدئ من الأسرة إلى المدرسة لتجد طريقها إلى المجتمع والأمة لأن وجود منظومة سلوكية حافز للمسلم على مسابقة الأوربيين في الميدان العلمي، والمجتمع الذي يريده عبده هو المجتمع الذي يسوده العقل لا القانون، ويعتمد على هذه الملكة في شؤونه الدينية والدنيوية، فتجتمع فيه الفضائل وتحيطه السعادة وتميزه القوة.

وبحكم الظرف الإستعماري الذي طرح فيه مشروعه الإصلاحي فإن أسلوب الثورة السياسية ذات الطابع التقليدي، لم يكن مجديا لتغيير الأوضاع، لذلك فإن خطته رغم إرتكازها على العامل الزمني الذي قد يطول إلا أنها تؤتي نتائجها المرجوة.

ويعتبر محمد عبده من مفكري العرب الذين نادوا بالحرية ووضع مشروعا إصلاحيا عالج فيه مشكلات الأمة وقدم مجموعة من الإصلاحات تضمنت الجانب الديني والتربوي والتعليمي بالإضافة إلى الجانب السياسي والإجتماعي، ونادى فيه بضرورة الإصلاح في مجالات عديدة لأن صلاحها يشكل تقدم للأمة العربية والإسلامية.

وفي الأخير ما يمكنني إستنتاجه من خلال ما سبق أن محمد عبده من المصلحين الذين امتحنتهم ظروف العالم الإسلامي والأمة العربية وصارت أفكاره الإصلاحية في موضوع الحرية السبيل والمرشد لأهم التيارات الفكرية والمفكرين البارزين، وأثر في العديد من المصلحين الذين جاؤوا من بعده أمثال محمد رشيد رضا ومحمد بن مصطفى بن الخوجة.

قائمة المصادر

والمراجع

القرآن الكريم.

أولا: قائمة المصادر.

1. الإمام محمد عبده، الإسلام بين العلم والمدنية، تحقيق وتقديم، طاهر الطناحي، (د، ط)، دار الهلال، القاهرة، 1960.
2. الإمام محمد عبده، الأعمال الكاملة، ج1، تحقيق وتقديم محمد عمارة، دار الشروق، القاهرة، 1993.
3. الإمام محمد عبده، الأعمال الكاملة، ج3، تحقيق وتقديم محمد عمارة، دار الشروق، القاهرة، 1993.
4. الإمام محمد عبده، الأعمال الكاملة، ج4، تحقيق وتقديم محمد عمارة، دار الشروق، القاهرة، 1993.
5. الإمام محمد عبده، الأعمال الكاملة، ج5، تحقيق وتقديم محمد عمارة، دار الشروق، القاهرة، 1993.
6. الإمام محمد عبده، رسالة التوحيد، (د، ط)، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 1989.

ثانيا: قائمة المراجع.

1. إبراهيم مذكور، في الفلسفة الإسلامية، ج2، دار المعارف، بدون طبعة، القاهرة.
2. أبو القاسم سعد الله، تاريخ الجزائر الثقافي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1998، ط1، ج7.
3. أحمد أمين، زعماء الإصلاح في العصر الحديث، (د،ط)، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، القاهرة، 2012.
4. أحمد بن يحى بن المرتضى، طبقات المعتزلة، ط2، لا توجد دار نشر، بيروت، 1987.
5. البرت حوراني، الفكر العربي في عصر النهضة، ترجمة كريم عزقول، دار النهار، بيروت، 1968.
6. بليمان عبد القادر، دراسات فلسفية في الأخلاق والسياسة، ط1، دار كنوز الحكمة، الجزائر، 2012.

7. ثناء عبد الرشيد المنياوي، فيصل فتحي محمد حسن، الفكر السياسي "مفاهيم وشخصيات"، ط1، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، الإسكندرية، 2011.
8. جون جاك روسو في العقد الإجتماعي، ترجمة ذوقان قرقوط، (د، ط)، دار القلم، بيروت، (د، ت).
9. جون جاك روسو، أصل التفاوت بين الناس، ترجمة بولس غانم (د،ط)، موفم للطباعة والنشر، الجزائر، 1991.
10. حورية توفيق مجاهد، الفكر السياسي من أفلاطون إلى محمد عبده، القاهرة، مكتبة الأنجلو مصرية، 1992.
11. زكرياء إبراهيم، مشكلة الحرية، ج1، دار النشر مكتبة مصر الفجالة، (د، ط)، القاهرة، دت.
12. سلطان بن عبد الرحمن العميري، فضاءات الحرية بحث في مفهوم الحرية والإسلام وفلسفتها وأبعادها وحدودها، ط2، المركز العربي للدراسات الإنسانية، القاهرة، 2013.
13. سميح دغيم، فلسفة القدر في فكر المعتزلة، ط2، دار الفكر اللبناني، بيروت، 1992.
14. سمير أبو حمدان، الإمام محمد عبده، جدلية العقل والنهضة، الشركة العالمية للكتاب، مصر، 1992.
15. شوقي أبو خليل، الإسلام وحركات التحرر العربية، ط1، دار الرشيد، دمشق، 1976.
16. صلاح زكي أحمد، أعلام النهضة العربية الإسلامية في العصر الحديث، ط1، مركز الحضارة العربية، القاهرة، 2001.
17. صلاح زكي أحمد، أعلام النهضة العربية الإسلامية في العصر الحديث، ط1، مركز الحضارة العربية، القاهرة، 2001.
18. عاطف العراقي، تجديد في المذاهب الفلسفية والكلامية، (د،ط) دار المعارف، القاهرة، 1977.

19. عبد الباري محمد داود، الإرادة عند المعتزلة والأشاعرة، (د، ط)، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، 1996.
20. عبد الرحمان محمد بدوي، الإمام محمد عبده والقضايا الإسلامية، (د، ط)، مطابع الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 2005.
21. عبد الرحمن بدوي، موسوعة الفلسفة، ج1، ط1، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 1984.
22. عبد العاطي محمد أحمد، الفكر السياسي للإمام محمد عبده، ط2، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، 2005.
23. عبد الكريم بوصفصاف، الفكر العربي الحديث والمعاصر، محمد عبده وعبد الحميد بن باديس نموذجا، دار مداد يونفارستي براس، قسنطينة، ج 2، ط 1، 2009.
24. عبد المجيد عمراني، محاضرات في تاريخ الفكر الفلسفي والسياسي، منشورات الجسر، الجزائر، ط1، 2008.
25. عثمان أمين، رائد الفكر المصري الإمام محمد عبده، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، القاهرة، 1992.
26. عزمي زكريا أبو العز، الفكر العربي الحديث والمعاصر، ط1، دار المسيرة، عمان، 2012.
27. علي المحمودي، نظرية الحرية في الفلسفة السياسية من منظار هوبز ولوك، دار الهادي للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، 2004.
28. فالح الربيعي، تاريخ المعتزلة فكرهم وعقائدهم، (د، ط)، الدار الثقافية للنشر، مصر، دت.
29. فهمي جدعان، أسس التقدم عند مفكري الإسلام، دار الشروق، بيروت، ط3، 1988.
30. محمد جمال باروت، الإصلاح الإسلامي والعلمانية، مجلة الطريق، العدد 01، بيروت، 1997.
31. محمد جواد مغنية، معالم الفلسفة الإسلامية نظرات في التصوف والكرامات، مكتبة الهلال، ط3، 1982، لبنان.

32. محمد رجب البيومي، النهضة الإسلامية في سير أعلامها المعاصرين، ج1، ط1، دار القلم، دمشق، 1995.
33. محمد صالح محمد السيد، إعادة بناء علم التوحيد عند الأستاذ الإمام محمد عبده، القاهرة، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، 1998.
34. محمد عمارة: المنهج الإصلاحي للإمام محمد عبده، (د، ط)، مكتبة الإسكندرية، 2005.
35. محمد عمارة، المعتزلة ومشكلة الحرية الإنسانية، ط2، دار الشروق، 198، بيروت.
36. محمد عمارة، شخصيات لها تاريخ، دار السلام، ط1، القاهرة، 2008.
37. محمد محمد بالروين، فلسفة السياسية، ط1، دار النهضة العربية، بيروت، 2006.
38. محمود الصاوي، الفكر الليبرالي تحت المجهر، ط1، جامعة الأزهر، القاهرة، 2011.
39. محمود أمين العالم، الفكر العربي بين الخصوصية والكونية، ط2، 1998، دار المستقبل العربي، القاهرة.
40. موسى الموسوي، فلاسفة أوربيين من ديكارت إلى برجسون، ط1، دار المسير للطباعة والنشر، 1980.
41. نور الدين حاروش، تاريخ الفكر السياسي، ط3، شركة دار الأمة، الجزائر، 2012.

ثالثا: قائمة المعاجم والموسوعات.

1. إيميل بريه، تاريخ الفلسفة، ترجمة جورج طرابيشي، ج5، ط2، دار الطليعة، بيروت، 1993.
2. جميل الحاج، الموسوعة الميسرة في الفكر الفلسفي والاجتماعي، ط1، مكتبة لبنان، لبنان، 2000.
3. جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ج1، (د، ط)، دار الكتاب اللبناني، لبنان، 1982.
4. جميل صليبا، تاريخ الفلسفة العربية، (د، ط)، دار الكتاب اللبناني، بيروت، 1973.

5. جورج طرابيشي، معجم الفلاسفة، ط3، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، 2006.
6. فؤاد كامل وآخرون، الموسوعة الفلسفية المختصرة، (د، ط)، دار القلم، بيروت، لبنان، (د، ت).
7. مراد وهبة، المعجم الفلسفي، ط5، دار قباء الحديثة، القاهرة، 2007.

بحمد الله