مجلة العلوم السياسيّة

اسم المقال: العقلانية والحرية في الفكر الاسلامي
اسم الكاتب: م.د. أحمد عبد الكريم عبد الوهاب
رابط ثابت: https://political-encyclopedia.org/library/291
تاريخ الاسترداد: 2026/11/22 17:40 +03

الموسوعة السياسيّة هي مبادرة أكاديمية غير هادفة للربح، تساعد الباحثين والطلاب على الوصول واستخدام وبناء مجموعات أوسع من المحتوى العلمي العربي في مجال علم السياسة واستخدامها في الأرشيف الرقمي الموثوق به لإغناء المحتوى العربي على الإنترنت.
لمزيد من المعلومات حول الموسوعة السياسيّة – Encyclopedia Political، يرجى التواصل على info@political-encyclopedia.org

استخدامكم لأرشيف مكتبة الموسوعة السياسيّة – Encyclopedia Political يعني موافقتك على شروط وأحكام الاستخدام المتاحة على الموقع https://political-encyclopedia.org/terms-of-use

تم الحصول على هذا المقال من موقع مجلة العلوم السياسيّة جامعة بغداد ورفده في مكتبة الموسوعة السياسيّة مستوفياً شروط حقوق الملكية الفكريّة ومتطلبات رخصة المشاع الإبداعي التي ينضوي المقال تحتها.

العقلانية والحرية في الفكر الاسلامي

م.د : أحمد عبد الكريم عبد الوهاب

ملخص

تُعّد العقلانية و الحرية من المقومات الأساسية التي تقوم عليها الحداثة الغربية , وبالرغم من أن الفكر الاسلامي الحديث والمعاصر، كان قد أسس منطلقاته الفكرية على ثوابت وأصول فكرية تعد من صميم منظومته الفكرية الاسلامية، الا أنه في الوقت عينه كانت الكثير من نتاجاته الفكرية تمثل استجابة لتفاعله مع الطروحات الفكرية للحداثة الغربية الوافدة، بغض النظر من كون هذه الاستجابة الفكرية الاسلامية تقف من الحداثة الغربية موقف السلب أو الايجاب، فقد أختلفت الاستجابة الفكرية الاسلامية في تحديد موقفها من الحداثة الغربية، تبعاً لطبيعة المرحلة التأريخية التي كانت تمر بها الامة الاسلامية وكذلك تبعاً لطبيعة التحدي الذي طرحته الحضارة الغربية بحداثتها على الامم الاخرى والحضارات الاخرى ومنها الحضارة العربية الاسلامية، لذا فأننا نرى أن استجابة الفكر الاسلامي الاصلاحي الحديث تختلف في رؤيته وتوجهاته عن استجابة الفكر الاسلامي الاصولي المعاصر .

Abstract

Rationality and freedom are fundamental elements of Western modernity. Although modern and contemporary Islamic thought has established its intellectual foundations on the fundamentals of intellectual thought that are at the core of its Islamic intellectual system, at the same time many of its intellectual products have been a response In spite of the fact that this Islamic intellectual response stands out from Western modernity as a negation or a positive attitude. The Islamic intellectual response differed in determining its position on Western modernity, depending on the nature of the historical stage that was The Islamic nation, as well as the nature of the challenge posed by Western civilization to other nations and other civilizations, including the Arab Islamic civilization, so we see that the response of modern Islamic thought reform differs in his vision and directions from the response of Islamic fundamentalist contemporary thought.

المقدمة :

تُعّد العقلانية و الحرية من المقومات الأساسية التي تقوم عليها الحداثة الغربية , و بالرغم من أن الفكر الاسلامي الحديث والمعاصر، كان قد أسس منطلقاته الفكرية على ثوابت وأصول فكرية تعد من صميم منظومته الفكرية الاسلامية، الا أنه في الوقت عينه كانت الكثير من نتاجاته الفكرية تمثل استجابة لتفاعله مع الطروحات الفكرية للحداثة الغربية الوافدة، بغض النظر من كون هذه الاستجابة الفكرية الاسلامية تقف من الحداثة الغربية موقف السلب أو الايجاب، فقد أختلفت الاستجابة الفكرية الاسلامية في تحديد موقفها من الحداثة الغربية، تبعاً لطبيعة المرحلة التأريخية التي كانت تمر بها الامة الاسلامية وكذلك تبعاً لطبيعة التحدي الذي طرحته الحضارة الغربية بحداثتها على الامم الاخرى والحضارات الاخرى ومنها الحضارة العربية الاسلامية، لذا فأننا نرى أن استجابة الفكر الاسلامي الاصلاحي الحديث تختلف في رؤيته وتوجهاته عن استجابة الفكر الاسلامي الاصولي المعاصر .

وعن طريق هذا البحث نحاول توضيح ما المقصود بمفهوم العقلانية أولاً, و ما المقصود بمفوم الحرية ؟ ثانياً ضمن منظومة الفكر الغربي , و من ثم ابراز رؤية الفكر الاسلامي الحديث (الاصلاحي) ثالثاً, و الفكر الاسلامي المعاصر (الاصولي) رابعاً لكلا المفهومين .

أهمية البحث :

تكمن أهمية البحث في أنه يمثل قراءة تحليلية و معرفية للمفهومي العقلانية والحرية, إذ يُعّد كلا المفهومين من المقومات الاساسية للفكر الغربي و الحداثة الغربية, كما يحاول البحث تقصي أثر كلا المفهومين على النتاج الفكري الاسلامي الحديث والمعاصر الذي قد يتقاطع او ينسجم معهما .

فرضية البحث :

يتبنى البحث فرضية مفادها قدرة الفكر الاسلامي على تأصيل و تبيئة مفهومي العقلانية و الحرية , أي قدرته على المزاوجة بين اصوله و قواعده الفكرية من جهة , و استجابته للافكار الوافدة من جهة آخرى .

صعوبات البحث :

أبرز الصعوبات التي واجهت البحث تتمثل بـ:

1 _ التناقضات الكبيرة في أراء و تنظير المفكرين الأسلاميين , فنجد رائ او تنظير لمفكر اسلامي بموضوع ما , ثم نجد رائ يناقضه للمفكر نفسه و للموضوع عينه ؟! , و لعل غياب المنهج العلمي الاكاديمي عن المفكرين الاسلاميين هو علة هذه التناقضات ..

2 _ الحرية كمفردة قد غُيّبت لدى المفكريين الاسلاميين الاصوليين إلا ما ندر , و الحرية كمفهوم أخذت بعداً آخر !! و لعل غلبة الجانب العقائدي عند الاصوليين على الجانب المعرفي هو السبب .

مناهج البحث :

لقد اعتمد البحث على مناهج متعددة ومتنوعة التي تفيد من وسائل التحليل لمختلف مناهج البحث العلمي ، كالمنهج التأريخي ، والتحليلي ، والمقارن وغيرها حيثما دعت الضرورة لأستخدام وسائل التحليل لهذا المنهج او ذاك ، بإعتبار ان موضوع البحث يفرض على الباحث عدم الاعتماد على اداة تحليلية واحدة دون الاخرى.

أولاً : مفهوم العقلانية :

العقل كمفردة ، يقابله في اللغة الانكليزية لفظ او كلمة "**mind**"[1]، ويعني مقدرة عقلية او ذاكرة او مقدرة عقلية او تبصير وكذلك ياتي بالمرادف"**reason**"[2]، ويعني تفسير عقلي أو رشد أو يفكر أو يحاول الاقناع بالحجة والمنطق وهو الاقرب للمعنى المفاهيمي الذي نقصده من حيث الدلالة في المعنى.

فالعقلانية ، منحى فلسفي يؤكد أن الحقيقة يمكن أن تكتشف بشكل أفضل باستخدام العقل و التحليل الواقعي و ليس بالإيمان و التعاليم الدينية . للعقلانية أوجه شبه مع

حركات ثقافية أخرى هي : الإنسانية و اللادينية , وجه الشبه يتجلى أساسا في محاولة انشاء إطار للتوجهات الفلسفية و الاجتماعية بمنأى عن المعتقدات الدينية و الغيبية(3) , والعقلانية جاءت في فترة معينة سميت بعصر العقلانية (Age of Reason) مصطلح يشير إلى القرن السابع عشر في الفلسفة الأوروبية وغالبا ما يُعّد عصر العقلانية جزءا من عصر أكبر الا و هو عصر النهضة , و واصلت العقلانية نموها في عصر التنوير, وللعقلانية جذورها المستمده من عصر فلاسفة الاغريق وعلى رأسهم ارسطو طاليس وسقراط(4) .

و العقلانية الغربية ترى في الذات مصدر المعرفة، باعتبار أن الوعي يتمثل الوجود ويتصدر الاحكام العقلية حوله، كما ترى عقلانية الحداثة الغربية في الطموح العلمي نموذجاً لها، بوصفها عقلانية تهدف الى تأكيد سيطرة الانسان على الطبيعة كما ترى في التقنية رؤية للوجود[5]، فعقلانية الحداثة الغربية دعوة شمولية للاكتشاف المجهول بناء على لحظة وعي ناهض وخلاق، وخطاب الحداثة الغربية يختصر في الاعلان عن ضرورة أحداث قطيعة مع كل ما يمنع العقل من بناء المعرفة الجديدة، سواء كان المنع سلطة كنسية ام ملكية، ام علاقات طبقية، أم كان وهو الاهم هنا، جهاز المعرفة نفسه الذي يتبناه العقل لانتاج الحقائق، فالتغييرلايتناول أسلوب الفهم، بل فهم الفهم، أي كيف يفهم العقل نفسه بوصفه الجهاز الاعلى لانتاج المعرفة[6].

وفي الوقت عينه ، اصبح المنهج (البرهاني التجريبي) هو المثل الاعلى الجديد لتقييم المعرفة بحيث يمكن تجاوز كل معلومة ليست بذات اساس واقعي يمكن البرهان عليه تجريبياً أو الاستدلال عليه عقلياً بما يحقق له شرطي الوضوح والتميز الديكارتيين، فـ(ديكارت)[7] هو صاحب القطيعة الاولى مع فكر القرون الوسطى المتمثل بذلك التراث من المعارف المدرسية المختلطة بالخطاب الديني[8].

وفي ذلك يبين (عمانوئيل كانت) [9] في نص فلسفي مشهور حول التنوير واهمية استخدام عقل الانسان بالقول "ما الانوار؟ انها خروج الانسان من حالة كونه قاصراً، وتعني هذه الحالة انه عاجز عن استعمال ذهنه دون الاستعانة بالآخرين، وهو المسؤول عنها، لان

سببها ليس في الذهن، بل نقص في أخذ القرار، ونقص في الشجاعة، فكن شجاعاً واستعمل ذهنك: هذا هو رصيد التنوير"[10].

اذاً ..لا يمكن فهم قوانين الطبيعة الا بأعمال العقل، ولا يمكن فهم القضايا الاجتماعية ومشكلات الناس الا بألاستدلال، والعقل هنا لفظ عام يشيرالى وسائل المعرفة كلها بما في ذلك الحس والتجربة والذوق والوجدان، فعقلانية الفرد والمجتمع هي احدى مقاييس ومقومات فكر الحداثة الغربية .

وللعقل بما حوى من افاق وابعاد واسعة وعطاء ثر وبناء، دور في بناء صرح الفكر الاسلامي، فالعقل هو الارادة الفعالة التي استخدمها العلماء والمفكرون العرب المسلمون في اكتشاف العلوم والمعارف والافكار والمفاهيم الحضارية , وما عملية الاجتهاد او عملية اكتشاف واستنباط الاحكام والمفاهيم والافكار إلا نتاج ممارسة العقل ودوره في الفهم والربط والتحليل والاستنتاج الموصل الى ادراك الشرع.

ويرى برهان غليون إن العقل في الفكر الاسلامي يمثل "الثقة بالمعرفة البشرية المبنية على التجربة والملاحظة، وتاكيد صلاحيتها، الى جانب الوحي، في قيادة العالم، وتنظيمه والتخطيط له، وفي الوقت عينه، وهذا مركز قوتها وميزاتها معاً، تأكيد الحق الدائم في النقد والمراجعة والتبديل"[11].

و قد كان للعقل مكانه بارزة ومتقدمة تأريخياً في الفكر الاسلامي، ممثلاً في فكر "المعتزلة"[12] فالعقل عند المعتزلة هو "وكيل الله" عند الانسان جعل اليه ادارة اموره وقيادة نشاطه"[13] , و" المعتزلة" يقدمون العقل على الادلة الثلاثة الكتاب السنة والاجماع، ويعدون العقل يسبق هؤلاء الثلاثة ويعده الاصل في جميع الادلة وعن طريقه يمكن الاستدلال الى الكتاب والسنة والاجماع[3].

والعقل في الفكر الاسلامي، يبرر الوحي ويفسره، ويبقى لصيقاً به الى حد التلازم معه، بوصفه في البداية قوة تبرير لقضايا الوحي، لكنه لايكتفي بوظيفة التبرير والتفسير للوحي، وسرعان ما كان يمارس عقلانيته ويصبح فعالية لا تقتصر على حدود التبرير والتفسير، بل يتجاوز هذه المهمة والوظيفة ليصبح قوة صياغة للوحي، وهذه القوة بالرغم من انها تعتمد الوحي الا انها تذهب به حيث تقتضي متطلبات العقل.

وعليه.. فان تحول العقل، في الفكرالاسلامي من قوة تبرير وتفسير للوحي والشريعة، الى قوة صياغة قد انشاء صراعاً فكرياً كبيراً في الفكرالاسلامي، بين انصار الاتجاه العقلي البرهاني ممثلاً في فكر (ابن رشد) و(المعتزلة) وغيرهم، وبين انصار الاتجاه النصي البياني ممثلاً في فكر" ابو حامد الغزالي"[4].

واليوم ما زالت تبرز معالم الصراع الفكري الذي قام بين الاتجاه العقلي البرهاني وبين الاتجاه النصي والبياني ممثلاً في جدلية العقل والنقل.

ثانياً : مفهوم الحرية :

تؤكد الحرية حق الانسان في تقرير شؤونه المدنية دون اكراه او قيد، وتوفير ارضية تعّين شرعية السلطة السياسية إلى جانب توفر المناخ المناسب لرفع المحددات عن الممارسات الاقتصادية وتشكل ايضاً منطلقاً للتعبئة الايديولوجية[16], فالحرية وفق المفهوم الغربي (الليبرالية)[17] تؤكد "بان الانسان هو قبل كل شيء كيان متملك لذاته، وهو يمتلك في ذاته القواعدالمتعلقة بأزدهاره وبهيمنة سلطته على العالم. ان الانسان بصفته هذه يرى سعادته في ذاته، وذلك عن طريق استخدام العالم، اذا ما كان الانسان يخضع للطبيعة ولقوانين الطبيعة، فان ذلك يتم لغرض معرفتها من اجل ان تتوفر امكانية خضوعها له، ليس خضوعاً سلبياً، وانما خضوعاً ايجابياً، وذلك بقدر ما يحقق مثل هذا الخضوع امكانية استخدامها والسيطرة عليها، وهكذا فان المعرفة والخضوع يصبحان منهجية خاصة بالاقتدار والهيمنة اي منهجية خاصة بتوطيد الانسان"[18] . ان الدعوة لحرية الانسان، ترافقت مع بروز مفهوم اساسي هو حرية "المجتمع المدني"[19*] واستقلاله في علاقته الداخلية عن الدولة وعن كل المؤسسات الاخرى كالكنيسة وغيرها[20],إذ تقتضي فعالية الممارسة الليبرالية ان لا تكون جميع السلطات مرتكزة في سلطة الدولة اي لابد من وجود دوائر من العمل مستقلة استقلالاً ذاتياً عن السلطة العامة للدولة مثل " النقابات، المراكز العلمية والبحثية، الاحزاب، المراكز التجارية"، ولاتخضع قواعد سلوكها للسلطة السياسية بل تتمفصل بين الشعب و السلطة[21].

ان هذه الاستقلالية النسبية للمجتمع المدني هي التي تعطي للمجتمع الحر (الليبرالي) ميزته وهي ثنائية "المجتمع – الدولة"، في حين ينحل المجتمع بأكمله في النظم الاستبدادية

داخل كيان الدولة[22]. و رغم ان مفهوم الحرية (الليبرالية) ، لم يكن الشغل الشاغل لمفكري اوروبا على الصعيد السياسي بقدر انشغالهم بالحرية (الليبرالية) على الصعيد الاقتصادي، الا ان المكانة الاقتصادية والاجتماعية التي اخذتها الطبقة البرجوازية في اوروبا، مكنتها من تصعيد وتوسيع مطالبها بالحرية (الليبرالية) على الصعيد السياسي متخذاً هذا التصعيد والضغط شكل التحولات الديمقراطية في انظمة الحكم الاوروبية[23].

نحن اذن ازاء ما يمكن تسميته قطعية معرفية ودلالية مع المنظومة المعرفية التي كانت سائدة في اوروبا الوسيطة، هذه النقلة المهمة التي ادت الى تشكيل المجتمع المدني في الدولة الاوروبية الحديثة على اساس جديد هو مفهوم المواطنة القومية الذي اسقط الانتماءات القديمة من طائفية ومذهبية، وعلى هذا الاساس سوف يتغير مفهوم الاغلبية من طابعه الطائفي والمذهبي، الى طابع ذو أبعاد سياسية وحزبية بشكل صرف، مما أفضى الى تبديل مفهوم آخر هو المشروعية، التي اصبحت بين ايدي الناخبين وعن طريق صناديق الاقتراع[24]. و في ظل هذه المنهجية، وتحت هذه الاجواء ظهر الى العيان مبدأ (سيادة الامة) والذي كان له الغلبة في النظم الغربية، فكانت النظم النيابية التي قوامها اسناد الوظائف التشريعية الى مجالس منتخبة من قبل الامة[25]. لقد أفضت الديمقراطية الحديثة الى نوع من العلاقة بين الحاكمين والمحكومين مبنية على أحترام حقوق الانسان وحقوق المواطن، كحق الحياة، وحق التعبير، وحق انتخاب الحاكمين ومراقبتهم[26]. وغيرها من الحقوق والحريات التي يكفلها وجود دساتير وضعية مقرة من جانب الشعب. ان كل هذه المتغيرات التي ادخلتها الليبرالية على الحياة السياسية والفكرية، ما كان لها ان تكون الا في ظل سيادة مبدأ الليبرالية على المستوى الاقتصادي والاجتماعي والسياسي.

ثالثاً : العقلانية و الحرية في الفكر الاصلاحي :

تولد لدى المفكرون الاسلاميون الاصلاحيون شعور مزدوج تجاه أوروبا، أمتزج فيه الكره بالاعجاب، فأوروبا تمثل لهم المحتل الغازي وفي الوقت عينه تمثل الحداثة والتطور والعلم، فلم يكن متوقعاً منهم أن يجروا بأتجاه تبني الافكار الحديثة القادمة

ويتغربوا، كما أنه لم يعد بأمكانهم، وقد لمسوا منجزات الحداثة الاوروبية ونجاحاتها أن يرفضوها، فكان لزاماً عليهم التمسك بهويتهم الاسلامية الناجزة وممارسة عملية الانتقاء من الحداثة الاوروبية ومحاولة تأصيله ضمن المنظومة الفكرية الاسلامية.

وسنحاول في هذا الجزء من البحث التركيز في رؤية الفكر الاسلامي الاصلاحي الحديث أتجاه مقومات الحداثة الاوروبية المتمثلة بالعقلانية والحرية وأظهار جهد المفكرون الاصلاحيون في تأصيل هذه المقومات ضمن دائرة الفكر الاسلامي الحديث.

أ _ العقلانية في فكر الاصلاحيين :

يرى المفكرون الاصلاحيون الى الدين الاسلامي بكونه دين العقل، فلا يمكن أن يقوم تعارض بينهما، كما لا يمكن أن يتعارض الاسلام والعلم الحديث، لذلك لابد من أعادة قراءة القرآن الكريم بالتعامل مع النص مباشرة من اجل "تفسير مستنير"، يأخذ بالاعتبار تطور علوم العصر، كما ذهب الى ذلك تفسيراً (جمال الدين الأفغاني)[27] و(محمد عبده)[28] [29]. وفي هذا ترنوا العقلانية عند الاصلاحيين الى فهم الدين فهماً عقلانياً معتمداً في ذلك على جذور العقلانية القديمة في التراث الاسلامي عند المعتزلة كما سبق أن وضحنا .

وقد قسم محمد عبده الاسلام الى ثابت مطلق هي العبادات والى متحرك هو شق المعاملات الذي من شأن مرونته أن تؤهله في ضوء العقل لاستيعاب المستجدات والمتحولات على تراخي الازمنة، مستفيداً من التقليد المنحدر اليه من أبن تيمية[30].

وفي هذا يقول محمد عبده "أن الاصل الاول للاسلام هو المظهر العقلي، فبالعقل تبرهن المرتكزات الثابتة للعبادات التي يستقيم عليها الايمان، من اثبات وجود الله ووحدانيته الى صدق النبوة وشمولها، حتى اذا تم للعقل ذلك كان له أن يقتنع أن ما أنبثق من هذه العبادات وحّي وسنّة مما يختص بالمعاملات المتحركة، هو معقول وشامل جميع الشؤون البشرية على مر الزمن، وهو لذلك من المرونة بحيث يستطيع العقل الدارس أن يكتشف ملاءمته لتلك الشؤون واستيعابه لها، ومن هنا كان الاسلام دين الايمان القائم على العقل، وكان من أجل ذلك دين البشرية الامثل ماضياً وحاضراً ومستقبلاً"[31].

و مع ذلك يذهب محمد عبده الى أن العقل البشري لا يستقلّ في كل شيء ويحتاج الى عون خارجي، وهو ما يمثل عنده النبوة، ان منزلة النبّوة من الاجتماع هي منزلة العقل من الشخص أو منزلة النظر على العمل[32]، وهو موقف ازدواجي حيث حفز المسلمين على التقليد ودافع عن العقل.

وفي هذا يخالف محمد عبده فكر الحداثة الغربية الداعي الى تآليه العقل وأستقلاله إذ ينبه الى ضرورة مراعاة النقل من الإنموذج الغربي وعدم أغفال خصوصية تجارب الشعوب ومعتقداتهم[33].

ويمكن القول أن ثمة وسطية يطرحها محمد عبده في أفكاره، هذه الوسطية تطرح تسوية فكرية يصالح بها أو يوافق بها بين رافدين فكريين الاول يمثل أصول الفكر الاسلامي والآخر يمثل فكر الحداثة الاوروبية الوافدة، أي عملية تمازج، موائمة ما بين العقل و الايمان،

فالاخذ بمبادئ ومقومات الحداثة الاوروبية القائمة على العقل لا تقتضي الابتعاد عن الاسلام وروحه، كما ان الآخذ بمبادئ الشرع المستمدة من الايمان، أي أن اسلامه لا يقتضيه التنكرلاسباب الحداثة[34].

ويصوغ (محمد عبده) رؤيته التوفيقية بتحديد أهم العوامل التي يجب الآخذ بها من أجل النهوض بالامة الاسلامية واخذ دورها المتميز الذي أراد الله سبحانه وتعالى أن تكون عليه، ملخصاً تلك العوامل بضرورة تحرير العقل من قيود التقليد اولاً، ثم توفير الفهم السليم للاسلام، وذلك أنطلاقاً من حقبة النبي محمد صلى الله عليه وسلم والخلفاء الراشدين، إذ لم يكن الاسلام قد اصابه بعد التعقيد بفعل الشروحات والاجتهادات والكتابات التي وضعها الفقهاء الذين جاءوا من بعد، إذ تمثل هذه العودة الى منبع الاسلام، والتي بظلها يتوفر الاعتقاد بأن الاسلام الصحيح لا يكمن في المذاهب ورجال الدين، وأنما بالاحرى في القرآن والسنة، أما العامل الاخير فيتمثل بضرورة دراسة الحقيقة الدينية دراسة عقلانية[35].

أن طروحات محمد عبده العقلانية تمثل استجابة لتحدي الحداثة الغربية الهدف منها حماية الاسلام بالاستجابة الايجابية لهذا التحدي، عن طريق بعث الحيوية في الفكر الاسلامي من دون تعريضه لاي نقد.

إن بعث الحيوية في الفكر الاسلامي كان قد تطلب جانب الاستعارة المعرفية من الغرب، وحتى يكون الفكر الاسلامي منسجماً مع نفسه في هذه الاستعارة قدر الامكان حاول أن يجد للمعرفة الغربية جذور في الفكر الاسلامي، إذ ذهب الى القول أن بأستعارة هذه المعرفة من جانب أوروبا من المسلمين عندما كانوا في عز نهضتهم، وفي هذا يقول محمد عبده "أننا فقط نستعيد ما كنا اعطيناه اصلاً"[36].

وضمن حدود هذه الاستعارة التي لا تخلو في الواقع من التطويع لتكون منسجمة مع العقيدة الاسلامية تهيأت للفكر الاسلامي الاصلاحي الحديث امكانية الاخذ بالعقلانية.

ويمكن القول أن النزعة العقلية التي تميز بها الفكر الاسلامي الاصلاحي لم تكن وليدة الاحتكاك بالغرب فقط، ولا بسبب وجود جذور العقلانية الاسلامية في فكر المعتزلة كذلك، بل يضاف الى ذلك دافع جديد نحو العقلانية الا وهو ذلك الجدل والحوار الفكري الذي خاضوه المفكرين الاسلاميين المصلحين مع بعض المفكرين الغربيين ومع بعض رواد الاتجاه الليبرالي العربي التغريبي دفاعاً عن مبادئ الاسلام[37].

وقد تفاوتت النزعة العقلانية لدى المفكرين الاصلاحيين، فلم تكن بمستوى واحد لدى جميع ا فكرين "فرفاعة الطهطاوي"[*][38] كان قد أعلن عن ثقته بالعقل وقدرته على التحسين والتقبيح فقال "اكرم الله سبحانه وتعالى الانسان وزينة فالعقل الذي يميز به بين الحسن والقبيح والضار والنافع والخطأ والصواب، وجعل سبحانه وتعالى الانسان، المنصف بالقريحة الذكية والملكة القوية، موفقاً لتحصيل العلم واستفادته واستنباطه وأفادته"[39].

ويرى الطهطاوي "أن الانسان بالادراك يقتدر أن يرتب المقدمات لاستخراج النتائج وأن ينسب الماضي للحال، ويتبصر في عواقب المستقبل، ويتصور اسباب الظواهر الجوية والحوادث السماوية، ويميز الحسن من القبيح والضار من النافع"[40].

ولكن بالرغم من هذا الايمان بالعقل نجد لدى الطهطاوي مجموعة من الآراء التي تعبر عن محدودية هذا الايمان، فهو يقول "ليس لنا أن نعتمد على ما يحسنه العقل أو يقبحه الا اذا جاء الشرع بتحسينه أو تقبيحه"[41]. وهذا موقف طبيعي لطهطاوي فهو بصفته مفكراً مسلماً لا يمكن له أن يخرج ويطلق العنان لاحكام العقل بدون الرجوع الى احكام الشرع فالهدف عنده وبقية المصلحين الرؤية العقلية للحقيقة الدينية.

غير أن النزعة العقلية سوف تبدو أكثر وضوحاً في كتابات "الافغاني" و"الكواكبي"[*]، إذ يذهب الافغاني الى ضرورة أحياء الاسلام على أساس عقلاني، والى اعادة النظر في الافكار ذات الاسس الدينية من زاوية العقل وروح العصر، مؤكداً أن كل ما في هذا العالم يخضع للعقل البشري المطلق، فتمسك بمبدأ (الاجتهاد) في تفسير القرآن، لان الله خلق الانسان عاقلاً واعياً[43].

والعقل لدى الافغاني يرى تجسيده الفعلي في العلم، وبقدر ما آمن (الافغاني) بأن قوة اوروبا تكمن في العلم،راح يوضح لمعاصرين أن الاسلام يتوافق مع العلم ولم يكن ضده، ووعى المسلمين الى أكتساب المهارات العلمية والتقنية الاوروبية[44]، كوجه من اوجه الالتزام بالعقل، لهذا يبرز موقفه العقلي عن طريق دعوته للامة الاسلامية للاستفادة من العلوم المختلفة استناداً الى اصول الاسلام، أذ يقول "فالناظر في أصول هذه الديانة ومن يقرأ سورة من كتابها المنزل يحكم حكماً لاريبة فيه بأن المعتقدين بها لابد أن يسبقوا جميع الملل الى اختراع الالات القاتلة واتقان العلوم العسكرية، والتبّحر فيما يلزمها من الفنون كالطبيعة والكيمياء، وجر الاثقال والهندسة وغيرها"[45].

اما الجانب العقلي عند "الكواكبي" فيبدو عن طريق رؤيته للمجتمع الذي يجب أن يقوم على مبادئ عقلية، اذ ينبغي تنظيم العلاقات بين الناس عن طريق السياسة المبنية على العدالة، فالسياسة هي تدبير الشؤون الاجتماعية بما يتماشى مع العقل[46].

ويبدو أن العقلانية التي عرفت لدى المفكرين الاسلاميين المصلحين كانت قد اتخذت ابعاداً مختلفة كالدعوة لتبني العلوم الطبيعية والاخذ بفكرة المصلحة وغيرها مما قدم فيها[47].

غير أن النزعة العقلانية عندهم بقيت غير متكاملة او بتعبير آخر بقيت مأزومة، بسبب عدة عوامل اولها كان قد تمثل بكون ظهورها لم يواكب تقدماً في مباحث العلوم الطبيعية والتجريبية، كما لم يواكب ظهورها صناعة عربية أو اسلامية أو مصرية على وجه الخصوص، لقد أحتكت هذه العلوم بالعقل العربي والاسلامي عن طريق مراكز التأثير ومصادره فأستطاعت بعثة العلماء المصاحبين للحملة الفرنسية أن تعرض على العقل العربي الاسلامي والمصري على وجه الخصوص بعض منجزات العلوم الطبيعية، ثم شاهد المبعوثون الى أوروبا منجزات أخرى، بيد أن هذا كله لم يلقى فرصة التمكين التام له نتيجة لبقاء اثره في حيز محدود نسبياً، اما العامل الثاني، فهو أن العقلانية كانت تصارع مناخاً فكرياً تراكم تخلفه، فالعقل الديني التقليدي كان قد تكلس، بفعل عوامل التخلف المتراكمة على معطيات ثابتة، واوصد باب الاجتهاد بشكل نهائي، اما العامل الثالث فهو تخلف البرجوازية العربية والاسلامية والمصرية على وجه الخصوص ونموها متأخرة عدة قرون عن نظيراتها الاوروبية، وكان من نتيجة هذا التخلف اعتماد البرجوازية المصرية في نموها على الفائض الزراعي، فتزاوجت صفة التاجر ومالك الارض والصناعي وتشرب المثقف الليبرالي ايضاً بتراث الفكر الاقطاعي، وهو ما أنتهي الى الازدواجية ثم التوفيقية، وادى في النهاية الى أن النظام الزراعي الاقطاعي القى بضلاله على الفكر المصري لحقبة طويلة، مما جعله بعيداً عن الالة التي تعدّ أكبر انجاز عقلي[48].

ب : الحرية في فكر الاصلاحيين

لم يكن المفكرون الاصلاحيون يجهلون مستويات الحرية ولا معانيها المختلفة، وكانوا يعون ذلك جيداً ووضعوا لها من التصنيفات ما يناسبها، غير أنهم كانوا مدفوعين بقوة الى العناية بالحرية السياسية على وجه التحديد من حيث أنها الحرية الضامنة للحقوق الطبيعية للناس والضامنة لحقوقهم العامة أو في قلبها حقهم في المشاركة السياسية. وفي هذا يعرف الطهطاوي (الحرية) بالقول "وما يسمونه الحرية ويرغبون فيه هو عين ما يطلق عليه عندنا العدل والانصاف، وذلك لان معنى الحكم بالحرية هو اقامة التساوي في الاحكام والقوانين بحيث لا يجور الحاكم على أنسان، بل القوانين هي المحكّمة والمعتبرة"[49].

وبالرغم من أن المفكرين الاصلاحين يملكون القدرة على العثور في تراثهم الاسلامي على الكثير مما يسهم في تعريف العدل، وتحديد معناه، الامر الذي لا ينطبق على مفهوم الحرية الا أن سيطرة الجانب السياسي على فكرهم ومعاناتهم من الاستبداد كانت قد أخذت مأخذاً كبيراً في رؤيتهم لتعريف الحرية.

لقد كان اعجاب "الطهطاوي" شديداً بالحرية التي يتميز بها الدستور الفرنسي وخصوصاً مادته الرابعة التي جاء بها "ذات كل واحد منهم يستقل بها، يضمن له حريتها"[50]،لكن الطهطاوي لم يبين أي موقف واضح تجاه الحرية سوى قوله بأنها (نافعة لاهل البلاد والغرباء)[51]، ولكنه عبر فيما بعد عن موقف واضح أتجاه الحرية إذ أكد مبدأ حق المواطنين في التمتع بالحرية التامة، إذ عدّ هذا الحق هو أعظم الحقوق في المجتمع الانساني بقوله "الوطني"، ومعنى ذلك أنه يتمتع بحقوق بلده، واعظم هذه الحقوق الحرية التامة في الجمعية التأسيسية"[52].

والحرية في نظر "الطهطاوي" يعبر عنها بالقول "هي رخصة العمل المباح، من دون مانع غير مباح، ولا معارض محظور، فحقوق جميع أهالي المملكة المتمدنة ترجع الى الحرية، فتتصف المملكة بالنسبة للهيئة الاجتماعية بأنها مملكة متحصلة على حريتها، ويتصف كل فرد من افراد الهيئة بأنه حر، يباح له أن ينتقل من دار الى دار ومن جهة الى جهة، بدون مضايقة مضايق ولا أكراه مكره، وأن يتصرف كما يشاء في نفسه ووقته وشغله، فلا يمنعه من ذلك مانع الا المانع المحدود بالشرع أو السياسة، مما تستدعيه أصول مملكته العادلة، ومن حقوق الحرية الاهلية الا يجبر الانسان على أن ينفى من بلده، أو يعاقب فيها، الا بحكم شرعي أو سياسي مطابق لاصول مملكته، ولا يضيق عليه في التصرف في حاله كما يشاء ولا يحجر عليه، الا بأحكام بلده، وان لا يكتم رأيه في شيء بشرط أن لا يخل ما يقوله أو يكتبه بقوانين بلده"[53].

ونلاحظ أن حرية الفكر قد أتخذت حيزاً عند الطهطاوي في تعداد أوجه الحرية عن طريق مطالبته بحرية التعبير عن الرأي، لكن ضمن حدود الدستور والقوانين الاخرى، فالحرية عند الطهطاوي حرية مكفولة بالقانون تكتسب شرعيتها من النصوص الدستورية وهي غير فوضوية.

ويقسم "الطهطاوي" الحرية الى خمسة أقسام، أولها الحرية الطبيعية "وهي التي خلقت مع الانسان، وانطبع عليها، فلا طاقة لقوته البشرية على دفعها بدون أن يعد دافعها ظالماً، كالاكل والشرب والمشي مما يشترك فيه جميع الافراد ولا يستغنون عنه، مما لا ضرر فيه على الانسان نفسه ولا على أخوانه"[54].

اما النوع الثاني من الحرية هي الحرية السلوكية "التي هي حسن السلوك ومكارم الاخلاق، هي الوصف اللازم لكل فرد من أفراد الجمعية، المستنتج من حكم العقل، بما تقتضيه ذمة الانسان وتطمئن اليه نفسه في سلوكه وفي نفسه وحسن اخلاقه وفي معاملة غيره"[55].

الثالثة هي الحرية الدينية وهي "حرية العقيدة والرأي والمذهب، يشرط ان لا تخرج عن أصل الدين، مثل حرية المذاهب والمجتهدين في الفروع، وكذلك حرية المذاهب السياسية، واراء ارباب الادارات الملكية في اجراءاتهم وقوانينهم واحكامهم على مقتضى شرائع بلادهم، فأن ملوك الممالك ووزراءهم مرخصون في طرق الاجراءات السياسية بأوجه مختلفة ترجع الى مرجع واحد هو حسن السياسة والعدل"[56].

والرابعة هي الحرية المدنية "وهي حقوق العباد والاهالي الموجودين في مدينة بعضهم على بعض، فكأن الهيئة الاجتماعية المؤلفة من اهالي المملكة تضامنت وتواطأت على أداء حقوق بعضهم لبعض، وان كل فرد من افرادهم ضمن للباقين أن يساعدهم على فعلهم كل شيء لا يخالف شريعة البلاد، وان لا يعارضوه، وأن ينكروا جميعاً على من يعارضه في أجراء حريته، بشرط أن لا يتعدى حدود الاحكام"[57].

اما الخامسة فهي الحرية السياسية "أي الدولية (نسبته الى الدولة) هي تأمين الدولة لكل واحد من أهاليها على املاكه الشرعية المرعية، واجراء حريته الطبيعية بدون أن تتعدى عليه في شيء منها، فبهذا يباح لكل فرد أن يتصرف فيما يملكه جميع التصرفات الشرعية، فكأن الحكومة بهذا ضمنت للانسان أن يسعد فيها ما دام مجتنباً لاضرار أخوانه"[58].

ونفهم من كلام "الطهطاوي" عن الحرية السياسية أنها بوصفها الواجبات الملقات على عاتق الدولة في ضمان حرية الشخص المادية، أي الليبرالية الاقتصادية

بمفهومها الاوروبي، ولم يتطرق "الطهطاوي" الى الحرية السياسية للفرد عن طريق التعبير عن مكانة الفرد ودوره في النظام السياسي.

ويبدو أن الحرية السياسية والمشاركة في الحكم وأختيار الحاكم لم تكن حاضرة في ذهن "الطهطاوي" بالرغم من وجوده في فرنسا، إذ تدخل عدة عوامل تجعل من مسألة حرية أختيار الحاكم والمشاركة في السلطة مرفوضة في فكر "الطهطاوي"، إذ عاش "الطهطاوي" في حقبة الحكم المطلق أيام (محمد علي) ولم يبد أي معارضة لهذا النوع من الحكم طالما كان متسماً بالشريعة ولم يخرج عنها[59] ، كما أنه كمفكر اسلامي ينظر الى السلطة برؤية تقديسية وفي هذا يقول "أن للملوك في ممالكهم حقوقاً تسمى بـ(المزايا)، وعليهم واجبات في حق الرعية، فمن مزايا الملك أنه خليفة الله في ارضه، وأن حسابه على ربه، فليس عليه في فعله مسؤولية لاحد من رعاياه"[60].

اما بالنسبة لـ "خير الدين التونسي"[61]، فالحرية تأخذ عنده معنيين بقوله "أحدهما ما يسمى (الحرية الشخصية) وهي اطلاق تصرف الانسان في ذاته وكسبه، مع امنه على نفسه وعرضه وماله ومساواته لابناء جنسه لدى الحكم، بحيث أن الانسان لا يخشى خصمه في ذاته ولا في جميع حقوقه، ولا يحكم عليه بشيء لا تقتضيه قوانين البلاد، والمعنى الآخر (الحرية السياسية)، وهي تتطلب من الرعايا التدخل في السياسات الملكية، والمباحثة فيما هو الاصلح للمملكة"[62].

ويرى "خير الدين التونسي"، أن الحرية متأصلة في الاسلام وهي غريزة في أهل الاسلام بقوله "أن الامة الاسلامية بمقتضى ما شهد به المثقفون من رجحان عقول اواسط عامتها على عقول غيرها من الامم، تقتدر ان تكتسب بما بقى لها من تمدنها الاصلي، وبعاداتها التي لم تزل مأثورة لها من اسلافها، بما يستقيم به حالها، ويتسع به في التمدن مجالها ويكون سيرها في ذلك المجال اسرع من غيرها كائناً من كان، اذا اذكيت حريتها الكامنة بتنظيمات مضبوطة، تسهل لها التداخل في أمور سياسية، وذلك أن الحرية والهمة الانسانية اللتين هما منشأ كل صنع غريب، غريزتان في أهل الاسلام"[63].

ويرى "خير الدين التونسي"، ان مشورة أهل الحل والعقد اكثر تطابقاً مع الشريعة الاسلامية من المجالس المنتخبة في اوروبا[64]، فهي الصيغة الافضل للتنظيمات المضبوطة

التي ذكرها، كما أن اعطاء الحرية السياسية بمعنى تطلب الرعايا التدخل في السياسات الملكية، والمباحثة فيها لجميع الاهالي مظنة لتشتيت الاراء وحصول الهرج، لهذا يرى أن وجود المجالس المنتخبة او بديلها أي أهل الحل والعقد يمثلان معنى الحرية أو بديلاً عنها[5].

أما "عبد الرحمن الكواكبي" ، فقد دعى الى تبني قواعد الحكم الغربي الذي يقوم على مبدأ الحرية إذ يقول "اطلقت الامم الحرة حرية الخطابة والتأليف والمطبوعات مستثنية القذف فقط، ورأت ان تحمل مضرة الفوضى في ذلك خير من التحديد، لانه لا ضامن من الحكام أن يجعلوا شعرة من التقيد سلسلة من حديد يخيفون بها عدوتهم الطبيعية، أي الحرية"(66)، فالدولة العادلة هي التي يعيش فيها الفرد حراً، ويخدم المجتمع بحرية، وتسهر الحكومة على هذه الحرية، وتكون خاضعة لرقابة الشعب(67)، ويضيف "الكواكبي" بالقول "أن العافية المفقودة هي الحرية السياسية"(68)، ويتم القول "البلية فقدنا الحرية، وما أدرانا ما الحرية، هي ما حرمنا معناه حتى نسيناه، وحرم علينا لفظه حتى استوحشناه، وقد عرف الحرية من عرفها بأن يكون الانسان مختاراً في قوله وفعله لا يعترضه مانع ظالم"(69).

ويمكن القول أن الاستبداد والحكم المطلق هو الدافع للمفكرين الاسلاميين المصلحين للاهتمام بموضوع الحرية، وليس بناء حكم ديمقراطي وبناء مؤسسات ديمقراطية.

رابعاً : العقلانية والحرية في فكر الاصولي :

شاع في السنوات الاخيرة في الادب السياسي الاسلامي استخدام مصطلح "الظاهرة الاصولية" للدلالة على الدعوة الاصولية التي تدعو للعودة الى الاسلام بصفته نظاماً كلياً يتضمن انظمة فرعية سياسية واقتصادية واجتماعية.

ويرى المنظرون الاصوليون ان هذه الانظمة قادرة على مواجهة متغيرات العصر بكل انماطها وتفاعلاتها، لكونها نموذجاً متكاملاً واصيلاً للتطور الحضاري للمجتمع العربي والاسلامي، وهذا الطرح جاء مضاداً للطرح الحضاري التغريبي الذي يدعو للاخذ بالحداثة الغربية كإنموذج للتطور الحضاري للمجتمع العربي والاسلامي في العصر الحديث، وبذلك تكون هذه الدعوة الاصولية بدلالتها هذه المطروحة بمثابة دعوة سياسية تحاول أن

تكون البديل الحضاري للإنموذج الغربي الذي يتم استلهام بعض مكوناته النظامية، كأداة لتحديث وتغيير الواقع العربي الاسلامي.

وهذه الدعوة اتخذت شكل طرح فكري عن طريق نصوص يغلب عليها التمسك بأصول الشريعة الاسلامية ومنطلقاتها، كما اتخذت على المستوى السلوك اليومي، شكل انماط خاصة للممارسات الطقوسية والعبادية، رافضة كل البدع واساليب الدروشة وما لحق بها من ممارسات دينية بعيدة عن جوهر الاسلام، أو في شكل سلوك سياسي تمثل بانخراط الافراد في مجموعات دينية ذات طابع سياسي ترفع شعار "العودة الى الاسلام" و"الاسلام هو الحل"[70].

أ _ العقلانية في فكر الاصوليين :

يمكن القول بأن الاصولية في ملامحها الاصلية دعوة تقوم على أولوية النص على العقل، فهي بذلك تعني الرجوع الى القرآن والسنة، والتحري في الاجتهاد لمعرفة حكم الله من الكتاب والسنة[71].

فالنص يأتي اولاً، ثم يأتي دور العقل والاستنباط العقلي ثانياً، أي استنباط الاحكام الشرعية من الاصول الاسلامية وتطبيقها على الحياة المعاصرة.

وازاء هذا يمكن القول أن فكر الاصولية الاسلامية قد نظر الى العقل والعقلانية برؤية تختلف اختلاف جذري عن رؤية الحداثة الغربية بوصف العقل والعقلانية احدى مقوماتها، فالفكر الاسلامي الاصولي يعدّ العقل مناط التكليف ودافعاً للشبهات والاباطيل، غير ان وجود الخالق، هو في حكم البديهات ولا يحتاج الى دليل، اما اولئك الذين يطالبون بالادلة فهم مكابرون لا تنفع معهم الادلة، كما ان الاحاطة بذات الله وحقائق الاشياء اكبر من ان تحيط به العقول البشرية[72].

ويرى "حسن البنا"[73]، "ان الادلة المنطقية غير كافية للتوصل الى المعرفة بل أن المعرفة بحاجة الى فطرة سليمة تستقر فيها المعرفة الحقة "ومن لم يجعل الله له نوراً فما له من نور"[74]، فالعقل البشري، في رأي الاصولية الاسلامية، وابتداء من عقل الرسول صلى الله عليه وسلم يتلقى الوحي، ليهتدي به ويهدي، كما ان وظيفة الرسول صلى الله عليه وسلم هي مجرد النقل الدقيق والتبليغ الامين وعدم الجمع بين الذي يوحى به والتفكير البشري،

لكن العقل يتلقى ويدرك ويكيف ويطبق التصور الالهي في واقع الحياة، لكن موازين العقل ومقولاته يجب أن تستمد من هذا التصور، فما يحكم الانسان هو طبيعته المحدودة لانه مخلوق حادث، ليس مطلقاً ولا أزلياً ولا أبدياً، كما إن وظيفته وظيفة الخلافة في الارض لتحقيق معاني العبادة فيها[75].

ويتبع هذا التصور عند الاصولية الاسلامية للعقل في كون وظيفته وسائليه وان العقل يعمل كوعاء لما هو موجود، لهذا لا يجوز للعقل الضياع في محاولة ايجاد مفاهيم جديدة غير مرتبطة اساساً بالوحي وهذا ما يفسر لنا سبب رؤية المفكرين الاصولين مثلاً للعقلانية الديكارتية في القرن السابع عشر، كتدخل الفكر الانساني في المفهوم الالهي[76].

لذا فأن المنهجية العقلانية التي اعتمدتها الجامعات المصرية والجامعات العربية الاخرى، واعتمدها المثقفون الذين درسوا في المدارس الحديثة المحلية او الذين استطاعوا ان يحصلوا على علومهم في الجامعات الاوروبية محاولين اشاعة عصر تنوير عربي لتحرير العقل من الجهل والخرافة كانت قد وسمت من قبل الاصولية الاسلامية بالالحاد[77].

وفي هذا الصدد يشير "حسن البنا" الى "طه حسين" ودعوته لتبني الحضارة الغربية واسسها ومقوماتها فيقول "وازدادت في مصر مظاهر التقليد واستفحلت حتى استطاع رجل من ذووي الرأي فيها ان يجهر بأنه لا سبيل الى الترقي الا بأن نأخذ بهذه الحضارة خيرها وشرها وحلوها ومرها وما يحب منها وما يكره وما يحمد منها وما يعاب[78]"، وقد هاجم "البنا" في الوقت عينه الجامعة المصرية التي سلكت هذا السبيل بقدر ما أدى بها الى السير والاندفاع "وراء التفكير المادي المنقول عن الغرب بحذافيره، ووصف اساتذتها وطلابها بالتحلل والانطلاق من كل االقيود"[79].

اما في الجانب الاخر(الشيعي) من فكر الاصولية الاسلامية , يقدم الامام (الخميني) [80] تصوره للحكومة الاسلامية بناءً على حجج شرعية وعقلية، أي مارس الربط بين العقل والعقيدة معتبراً ان أي عمل لا يستند الى عقيدة لا يمكن ان يكون عقلانياً اصيلاً، وانما عقلانية ستكون تقنية[81].

اما بخصوص عقلانية العقيدة، فهي ترتبط في نظر الامام (الخميني) بالحق، وفي هذا يقول "عندما نصل الى حقانية أي عقيدة نكون امام مطابقتها للعقلانية تماماً، ومن ثم فجميع الافعال والاعمال التي تستند الى هذه العقيدة هي عقلانية"[82].

ويفسر (محمد لاريجاني) هذا الربط الذي يمارسه الامام (الخميني) بين العقل والعقيدة بالاستناد الى الحق او الحقانية بالقول "ان النظام الاجتماعي المبني على الدين، وحسب الفكر الغربي، هو نظام غير عقلاني، وذلك انطلاقاً من مفهومي (الدين والتدين)، وعدّها من الظواهر الاجتماعية ذات الجذور التاريخية التي يمكن ان تخضع للبحث والتحليل لاكتشاف عللها، لكن الفكر الغربي لم يهتم بحقانية الدين وصحته، لذلك فأمكانية حقانية الدين، تكمن مباشرة من امكانية البناء العقلاني للنظام الاجتماعي على اساس الدين"[83].

وفي هذا السياق يقول الامام الخميني "مرت القرون وعملاء الاستعمار، واجهزة دوائر التربية، ودوائر السياسة تنفث السموم في افكار الناس واخلاقهم حتى افسدوها والناس في ريب من امرنا بسبب هذه السموم، ومجامعنا وحوزاتنا الدينية هي بدورها تحتاج الى اصلاح، ولابد كذلك من اجتثاث جذور الافكار السقيمة الوافدة من الخارج"[84].

وهذا الاجتثاث للافكار الوافدة من الغرب هو أجتثاث انتقائي لا يشمل كل الافكار، وفي هذا يقول الامام الخميني "علينا ان نستفيد من ذوي الاختصاص العلمي والفني فيما يتعلق بالاعمال الادارية والاحصائية والتنظيمية. واما ما يتعلق بالادارة العليا للدولة، وبشؤون بسط العدالة وتوفير الامن واقرار الروابط الاجتماعية العادلة، والقضاء والحكم بين الناس بالعدل، فذلك ما يختص به الفقيه، ويفنى فيه كل ايام حياته، وهو يملك ما يحفظ للناس حريتهم واستقلالهم وتقدمهم، ضمن سياسة مستقيمة لا نفوذ فيها لاجنبي، ولا انحراف فيها الى يمين أو يسار"[85].

إذاً فكر الغرب وعلومه في المجال التقني والمادي هو مقبول ولا بأس من تعلم خبراته وافكاره في هذا المجال، اما فيما يخص شؤون الحكم وادارة الدولة وتنظيم المجتمع، فأفكار الغرب ستكون محض اباطيل، وهذا الموقف من العقل والعقلانية من قبل "البنا" وجماعة (الاخوان المسلمين) و من قبل الامام الخميني ، هو موقف عام لجميع مفكري

الاتجاه الاسلامي الاصولي المعاصر، اذ يعد جميع الطروحات التي لا تنطلق من الشريعة الاسلامية، وتعتمد على منطلقات عقلية وليدة التبشير والاستشراق والهيمنة الغربية، وتهدف الى ابعاد الدين عن واقع الحياة.

ب _ الحرية في فكر الاصوليين :

يصعب للباحث في مجال الفكر الاسلامي الاصولي ايجاد نص لمفكري هذا الاتجاه بشأن الحرية، فاذا ما كانت الحرية عند الفكر الاسلامي الاصلاحي واضحة المعالم بوصفه مرادف للعدل أو نقيض الاستبداد، فان الحرية في نصوص الفكر الاصولي لا يمكن ايجادها الا عن طريق النصوص التي قدمها مفكروا الاتجاه الاصولي والتي أعادوا فيها التنظير للعلاقة بين الحاكمين والمحكومين، على نحو يجري فيه الحد من سلطات الحاكمين، واجراء احكام التقيد الفردية عليها، وتمتع المحكومين بسلطات كانت مشمولة ضمن حيازة الحاكم.

وفي محاولتنا أنتزاع نص موجود فيه مفردة الحرية بشكل صريح لم نرى سوى نص واحد عند مفكري الاتجاه الاصولي، وهو نص تعليق "حسن البنا" على الدستور المصري إذ يقول "لا بأس، من التسليم بالحكم الدستوري في مصر، ما دام لا يتعارض مع الاسلام، فمبادئ الدستور المصري لا تصطدم بالقواعد الاسلامية، فهي اما متمشية معها صراحة كالنص الذي يقول (دين الدولة الاسلام) او قابلة للتفسير الذي يجعلها لا تتنافى معها كالنص الذي يقول (حرية الاعتقاد مكفولة)"[86] .

اما فيما يتعلق بعلاقة الحاكمين والمحكومين، فقد أباح "البنا" خلع الحاكم من قبل الامة ، غير أنه لم يقدم شروحات وافية عن طريقة الخلع والاستبعاد، فقط اكتفى بتقديم شروحات تتضمن جانب النصح والارشاد والذي عدّه يتقدم على أجراء الخلع والاستبعاد[87].

اما "عبد القادر عودة"[88]، فانه يقدم شروحات لمفهوم "الاستخلاف" و"الخلافة"، يعيد فيها وعن طريقها ترتيب العلاقة بين الامة والسلطة، الا أن شروحاته والنصوص التي قدمها كانت تشوبها تناقضات حادة إذ يقول "أن مركز المستخلفين في الارض هو مركز الخليفة أو النائب، وان الخلافة او النيابة هي عن الله جل شأنه"[89].

ويبدو من هذا النص ان مركز الخليفة هو مركز النائب عن الله، وبذلك يكون قد ذهب مذهب الحكم او السلطة الالهية التي لا متسع لافراد الامة في مخالفتها او الاعتراض على احكامها.

الا أن "عودة" يذهب في نص آخر، الى نزع هذه الصفة من الحاكم، ويستعين في ذلك بأعادة تفسير الآية "واذ قال ربك للملئكة اني جاعل في الارض خليفة"[90]، إذ يقول "والاصل ان البشر كلهم مستخلفون في الارض استخلافاً عاماً، فهم نواب عن الله، ولكنهم لا يستطيعون ان يقيموا أمر الله على ما ينبغي اذا كانوا أفراد لا تربطهم رابطة، ولا يجمعهم سلطان يخضع له قويهم ويفيء اليه ضعيفهم، كما أن طبيعة الاجتماع، تقتضي ان يقيموا حكومة تفصل بينهم في مشكلاتهم، وتنوب عنهم جميعاً في القيام بأمر الله، واذا كانت الحكومة نائبة عن الجماعة، وكان الخليفة أو الامام هو ممثل الحكومة الاول، فأنه يعدّ نائباً عن الجماعة كلها في وظيفة الخلافة لاقامة ما يجب على الجماعة كلها من اداء حق الله وانفاذ أمره"[91]، وفي هذا يكون الخليفة نائب عن الجماعة وليس نائباً عن الله، وهذا ما يشير اليه "عودة" فيقول "ولا يعدّ الخليفة نائباًعن الله جل شأنه الا بقدر ما يعدّ أي

فرد آخر على وجه الارض، واذا قيل ان الخليفة بنيابته عن الجماعة التي تنوب عن الله في هذا الوجه هي نيابة غير مباشرة ولم ينظر اليها في اقامة الخليفة، وما أقامت الجماعة الخليفة الا ليكون نائباً عنها"[92].

وبذلك يصل "عودة" الى تقرير حق الامة في مراقبة الحاكم وحق عزله، لانه اصبح نائباً عن الجماعة، ويترتب على ذلك ما يلي[93]:-

1 _ ان الخليفة يستمد سلطانه من الجماعة.

2 _ للجماعة حق مراقبة الخليفة، ومنعه من الخروج عن حدود نيابته فاذا خرج لها حق عزله.

3 _ للجماعة حق تقيد تصرفات الخليفة.

4 _ للجماعة حق رسم الطريق الذي يسلكه الخليفة في تأدية واجب النيابة عنها.

ويرى "عودة"، ان رقابة الامة للحاكم عن طريق "الشورى"، اذ يمارس اهل الحل والعقد الذين هم "اهل الشورى" هذه الرقابة نيابة عن الامة، وفي هذا يقول "وما امر الله نبيه صلى الله عليه وسلم بالمشاورة لحاجة منه الى رأيهم، وانما اراد ان يعلمهم ما في المشورة من الفضل، وان يحملهم على الاقتداء بالرسول، وان يرفع اقتدارهم باشراكهم في الحكم، وتعويدهم على مراقبة الحكام، وان يحول بين الحكام والاستئثار بالحكم"[94].

وبذلك تتساوى كلتا السلطتين، سلطة (أهل الشورى) و(سلطة الحاكم)، فكلاهما ينوب عن الامة، الا أن "عودة" حسم الموضوع تأكيداً منه لوحدة السلطة، فجعل من طاعة الامة واهل الشورى، واجبة للامام او الخليفة، وفي هذا يقول "فاذا تمت المبايعة وانعقدت الامامة، ووجب ان يقوم الامام بامر المسلمين، كان على أهل الشورى وعلى الامة بصفة عامة ان يسمعوا للامام ويطيعوه في حدود طاعة الله، اما اهل الشورى فعليهم ذلك التزاماً بالبيعة التي بايعوا، واما افراد الامة فالتزاماً ببيعة نوابهم الذين ينوبون عنهم ويمثلونهم وهم أهل الشورى"[95].

وبذلك تتقلص مساحة الحرية لاهل الحل والعقد، فلا يستطيعون تشكيل سلطة تراقب أعمال الخليفة ولا يستطيعون عزله، طالما وجب عليهم طاعة الخليفة، فأصبحت سلطة الخليفة هي الراجحة.

وكان "ابو الاعلى المودودي"[96]، قد سبق الى نزع صفة النائب عن الله عن الخليفة عن طريق تأويله الذي يستند الى الآية "وعد الله الذين آمنوا منكم وعملوا الصالحات ليستخلفهم في الارض كما استخلف الذين من قبلهم"[97]، فيقول "ان الله قد وعد جميع المؤمنين بالاستخلاف، ولم يقل ان يستخلف احد منهم، فالظاهر من هذا أن المؤمنين كلهم خلفاء الله، وهذه الخلافة التي اوتيها المؤمنين خلافة عمومية لا يستبد بها فرد واسرة او طبقة، بل كل مؤمن خليفة عن الله، وكل واحد مسؤول امام ربه من حيث كونه خليفة"[98].

ويرى المودودي "ان جمهور المسلمين–الخلفاء– قد أختاروا رجلاً هو افضلهم واتقاهم واودعوه ما بيدهم من أمانة الخلافة، واما تسميته بالخليفة فليس معناه انه هو الخليفة وحده، بل معناه ان خلافة المسلمين العمومية اصبحت مركزة في ذاته"[99].

وبذلك فهو مسؤول عند الله في جانب، وبجانب آخر مسؤول عند عامة المسلمين الذين فوضوا اليه أمر الخلافة، وبقدر ما يكون الخليفة مسؤول قبالة جماعة المسلمين فأنه يوجه اليه النقد، اذا ما ظهرت أخطاء في سياسته والزلات في حياته، فهو يعزل اذا شاءت الامة[100].

وبالرغم من فسحة الحرية التي اعطاها "المودودوي"، للجماعة المسلمين في توجيه النقد للسلطة القائمة وعزلها اذا وجب الامر، الا أنه يعود ليناقض هذا القول، عن طريق حسم الامر لمصلحة وحدة السلطة وصلاحيتها المطلقة.

وفي هذا يقول "فاذا ما أنتخبوه فهو (الخليفة) ولي الامر المطاع في حكمه ولا يعصى له امر ولا نهي، ويعتمد عليه في تنفيذ الاوامر اعتماد كاملاً، ما دام يتبع الشريعة ويحكم بالكتاب والسنة"[101]. ولكي يوفق "المودودي"، بين اطلاقية السلطة للامير أو الخليفة وبين حق المسلمين في ابداء الرأي أوجب على صاحب السلطة المشاورة في الامر[102]، ولكن حق ابدأء الرأي عن طريق الشورى لا يعني الزاميتها لصاحب السلطة لان "الامير له الحق في ان يوافق الاقلية او الاغلبية في رأيها، وكذلك له أن يخالف اعضاء المجالس كلهم ويقضي رأيه"[6].

اما بالنسبة للحرية في فكر الامام الخميني، فلا نرى حيزاً واسعاً لهذا المفهوم ، الا بقدر تعلق هذا الامر في التخلص والتحرر من الاستعمار والنفوذ الاجنبي اما بالنسبة لحرية الافراد والمواطنين، فتكمن عن طريق تحكيم القانون الالهي، وفي هذا يذهب الامام الخميني للقول "ان ذلك الفقيه الذي ينصب لقيادة الامة هو ذلك الفقيه الذي يريد كسر الدكتاتورية وتوجيه الجميع للانضواء تحت بيرق الاسلام وحكم القانون، فحكومة الاسلام حكومة القانون، أي القانون الالهي، وقانون القرآن والسنة، فالحكم تبع القانون، أي ان النبي (صلى الله عليه وسلم) نفسه تابع للقانون، وكذلك أمير المؤمنين نفسه تابع للقانون، ولا احد يخالفه قيد أُنملة ولا يستطيع ذلك"[104]، وبالنتيجة فأن ما يفرضه القانون على النبي والامام المعصوم سوف يفرض على من بعدهم أي الفقيه العادل.

الخاتمة و الإستنتاجات

لقد توصل الباحث الى مجموعة من الاستنتاجات منها :

1 _ إن العقلانية كمفهوم تمثل منحى فلسفي يؤكد أن الحقيقة يمكن أن تكتشف بشكل أفضل باستخدام العقل و التحليل الواقعي و ليس بالإيمان و التعاليم الدينية , و للعقلانية أوجه شبه مع حركات ثقافية أخرى هي : الإنسانية و اللادينية , وجه الشبه يتجلى أساسا في محاولة انشاء إطار للتوجهات الفلسفية و الاجتماعية بمنأى عن المعتقدات الدينية و الغيبية , والعقلانية جاءت في فترة معينة سميت بعصر العقلانية (Age of Reason)مصطلح يشير إلى القرن السابع عشر في الفلسفة الأوروبية وغالبا ما يُعّد عصر العقلانية جزءا من عصر أكبر الا و هو عصر النهضة , و واصلت العقلانية نموها في عصر التنوير, وللعقلانية جذورها المستمده من عصر فلاسفة الاغريق وعلى رأسهم ارسطو طاليس وسقراط .

2_ ان النزعة العقلانية في الفكر الاسلامي لها جذورها التأريخية ممثلاً في فكر المعتزلة و أبن رشد .

3 _ العقل في الفكر الاسلامي، يبرر الوحي ويفسره، ويبقى لصيقاً به الى حد التلازم معه، بوصفه في البداية قوة تبرير لقضايا الوحي، لكنه لايكتفي بوظيفة التبرير والتفسير للوحي، وسرعان ما كان يمارس عقلانيته ويصبح فعالية لا تقتصر على حدود التبرير والتفسير، بل يتجاوز هذه المهمة والوظيفة ليصبح قوة صياغة للوحي، وهذه القوة بالرغم من انها تعتمد الوحي الا انها تذهب به حيث تقتضي متطلبات العقل.

4 _ ان الحرية (الليبرالية) في أوروبا تمثل حق الانسان في تقرير شؤونه المدنية دون اكراه او قيد، وتوفير ارضية تعّين شرعية السلطة السياسية إلى جانب توفر المناخ المناسب لرفع المحددات عن الممارسات الاقتصادية وتشكل ايضاً منطلقاً للتعبئة الايديولوجية.

5 _ الحرية (الليبرالية) في اوروبا مثلت في بدايتها مطلب اقتصادي و لكن سرعان ما تحولت الى فلسفة إجتماعية وسياسية .

6 _ ان الدعوة لحرية الانسان، ترافقت مع بروز مفهوم اساسي هو حرية "المجتمع المدني" واستقلاله في علاقته الداخلية عن الدولة وعن كل المؤسسات الاخرى كالكنيسة وغيرها,إذ تقتضي فعالية الممارسة الليبرالية ان لا تكون جميع السلطات مرتكزة في سلطة الدولة اي لابد من وجود دوائر من العمل مستقلة استقلالاً ذاتياً عن السلطة العامة

للدولة مثل " النقابات، المراكز العلمية والبحثية، الاحزاب، المراكز التجارية"، و لاتخضع قواعد سلوكها للسلطة السياسية بل تتمفصل بين الشعب و السلطة.

7 _ ان الفكر الاسلامي الاصلاحي حاول التوفيق بين الرؤية الاسلامية وبين مقتضيات التطور التي تقدمها الحضارات والافكار الاخرى، من خلال اعادة تفسير النصوص الاسلامية مع الحفاظ على سلامة منطلقاتها الفكرية، أي أن مفكري الاصلاح حاولوا قدر الامكان أن يكونوا منسجمين مع أنفسهم كمفكرين اسلاميين، فبذلوا جهداً من أجل التقريب بين ما يمكن استعارته من حداثة أوروبا وبين أصول الفكر الاسلامي.

8 _ أشكالية الفكر الاسلامي الاصلاحي تكمن في فهم الجدلية بين الشرق والغرب، على أنها مواجهة مع الاسلام كدين لا مع الاسلام كمدنية وفكر، لم يكن لهذا الفكر القدرة على التميز بين الاسلام كدين ثابت ومغلق من جهة وبين المدنية الاسلامية من جهة أخرى بحيث يحافظ على مطلقية الاسلام وثباته كما ينبغي أن يحافظ، ويجري التعاطي مع الغرب مدنية بمدنية وفكر بفكر ونسبياً بنسبي وبين تاريخ وتاريخ وحركية وحركية اخرى، لذلك نلاحظ في الفكر الاسلامي الاصلاحي استخدام مضطرب للمفاهيم والمصطلحات هي من نتاج منظومة الحداثة الغربية ودمجها بصورة منتخبة بمفاهيم الشريعة الاسلامية بصورة مزدوجة حيث إستعمال مفاهيم العقلانية, الحرية، والدستور، والبرلمان جنباً الى جنب مع مفاهيم الشورى، البيعة، وأهل الحل والعقد، والاجماع.

9 _ أن التناقضات التي رافقت تنظير مفكروا الاصولية الاسلامية، فيما يخص مفهوم العقلانية و الحرية و علاقة السلطة بالشعب أي الحاكم بالمحكومين، وكذلك اهمالهم لمسألة الحرية السياسية، كان نتيجة لعوامل عدة، منها ضغط الإنموذج الحداثي الغربي بنظمه السياسية المستمدة شرعيتها من الاليات الديمقراطية، مما أوجب على مفكروا هذا الاتجاه، اعادة قراءة النصوص القرآنية وتأويلها بصورة مختلفة عن قراءتها وتأويلها من قبل، لكي يتم لهم اضفاء الشرعية على نموذج الدولة والسلطة الاسلامية الغائبة والتي يطمحون اليها، كما أن ضعف الامة وتفككها وحالة التجزئة والسيطرة الاستعمارية الغربية وغياب السلطة والدولة الاسلامية بعد الغاء الخلافة العثمانية، جعل مفكروا الاتجاه الاصولي، ينّظرون للدولة الاسلامية وسلطتها بصورة تبدو فيها اكثر قوة وتماسك، وايماناً منهم

بوحدة السلطة وعدم تجزئتها، مما اضفى طابع التنظير للسلطة المطلقة لجمل نتاجاتهم الفكرية.

10 _ نجح الفكر الاسلامي الاصلاحي في تبيئة و تأصيل مفهومي العقلانية و الحرية ضمن منظومة الفكر الاسلامي و لو نسبياً , ساعده في ذلك غلبة الجانب المعرفي والثقافي لأغلب مفكري هذا الاتجاه , و هذا ما يتمشى مع فرضية البحث .

11_ لم يوفق الفكر الاسلامي الاصولي في تبيئة و تأصيل مفهومي العقلانية و الحرية ضمن منظومة الفكر الاسلامي , و ذلك لغلبة الجانب الايديولوجي و الديني لأغلب مفكري هذا الاتجاه , و هذا ينقض فرضية البحث .

الهوامش

(1) منير بعلبكي، المورد، ط21، بيروت، دار الملايين، 1987، ص580.

(2) المصدر نفسه، ص763.

(3) حسن حنفي , التراث العصر الحداثة ,ج1 , ط2 , القاهرة , دار قباء للنشر و التوزيع , 1998 , ص395.

(4) محمد سبيلا, دفاعاً عن العقل والحداثة, ط1, بغداد, مركز دراسات فلسفة الدين , 2004 , ص27 .

(5) بومدين بوزيد وآخرون، قضايا التنوير والنهضة في الفكر العربي المعاصر، ط1، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 1999، ص91.

(6) مطاع صفدي، نقد العقل الغربي، ط1، بيروت، مركز الانماء العربي، 1990، ص67.

(7)ديكارت (Descartes) (1596–1650)م:– فيلسوف وفيزيائي ورياضي فرنسي، يعد مؤسس الفلسفة الحديثة المبنية على الشك والاستدلال والتجربة واعتماد العقل كأساس ومرجع في كل شيء وللمزيد انظر موقع الموسوعة الحرة (ويكبيديا) على الرابط: .http:// ar.Wikipedia. org./wiki/D4 .

(8) مطاع صفدي، مصدر سبق ذكره، ص67.

(9)دعمانويل كانت(kany) (1724_1804)م:– فيلسوف الماني، يعد أحد أعظم فلاسفة عصر التنويرو الدعوة الى تمجيد العقل كأساس ومرجع في كل شيء وللمزيد انظر موقع الموسوعة الحرة (ويكبيديا) على الرابط: .http:// ar.Wikipedia. org./wiki/D2 .

(10) مطاع صفدي، مصدر سبق ذكره، ص224.

(11) برهان غليون، نقد السياسة. الدولة والدين، ط3، بيروت، المركز الثقافي العربي، 2004، ص449.

(12)فرقة من الفرق الاسلامية وتسمى (اهل العدل والتوحيد)، للمزيد انظر محمد عمارة، الخلافة ونشأة الاحزاب الاسلامية، ط2، بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1984، ص199.

(13) المصدر نفسه , ص207.

(14) المصدر نفسه , ص207.

(15) للمزيد من التفصيل انظر: نصر حامد أبو زيد، الخطاب والتأويل، ط1، بيروت، المركز الثقافي العربي، 2000، ص41، وكذلك انظر : محمد عابد الجابري، بنية العقل العربي، سلسلة نقد الفكر العربي، ط5، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 1995، ص140.

(16) محمد أركون, قضايا في نقد العقل الديني, ترجمة : هاشم صالح, ط2,بيروت, دار الطليعة ,2000, ص49_50 .

(17)الليبرالية (liberalism): اشتقت كلمة ليبرالية من liber وهي كلمة لاتينية تعني (الحرّ)، الليبرالية حالياً مذهب او حركة وعي اجتماعي سياسي واقتصادي تهدف لتحرير الانسان كفرد وجماعة من القيود واذا ما كان هناك قيود فهي قيود دستورية بأرادة الفرد أي هي حرية مقيدة بدستور على وفق ارادة العقد الاجتماعي، والليبرالية تأخذ بعد سياسي واجتماعي واقتصادي، بدأت في جانبها الاقتصادي على يد (الفيزوقراط) تحت مبدأ (دعه يعمل دعه يمر) ثم تطورت على الجانب السياسي والاجتماعي، ويعد (جان لوك) اول المنظرين للفلسفة الليبرالية وللمزيد انظر: عبد الوهاب الكيالي، الموسوعة السياسية,ط1,بيروت,المؤسسة العربية للنشر,1974، ص18.

(18) عزيز العظمة، العلمانية من منظور مختلف, ط2, بيروت , مركز دراسات الوحدة العربية ,1998، ص30-32.

(19)المجتمع المدني (Civil society):- مفهوم رافق تطور الحداثة الاوروبية، وصيغ بعدة صياغات على يد جان لوك وهوبس وهيغل وماركس وكرامشي ويقصد به "مجموعة التنظيمات والهيئات التطوعية الحرة التي تملء المجال العام وتتمفصل بين الشعب والسلطة العامة في الدولة، وهذه التنظيمات التطوعية تنشأ لتحقيق مصالح افرادها او لتقديم خدمات للمواطنين او لممارسة انشطة انسانية متنوعة وتلتزم في وجودها ونشأتها قيم ومعايير الاحترام والتراضي والتسامح والادارة السلمية واحترام حق التنوع والاختلاف. نقلاً عن: عبد الغفار شكر، المجتمع المدني في الوطن العربي، على الرابط:

http://www. rezgav.com/ debat/ show. Art, asp.

(20)كريم ابو حلاوة، اشكالية مفهوم المجتمع المدني، ط1، دمشق، دار الاهالي، 1998، ص44.

(21) المصدر نفسه، ص45.

(22)كريم أبو حلاوة , مصدرسبق ذكره ، ص45.

(23)عزيز العظمة، مصدر سبق ذكره، ص5.

(24)كريم أبو حلاوة، مصدر سبق ذكره، ص27.

(25)محمد طه بدوي، النظرية السياسية، ط1، القاهرة، دار التعاون، 1986، ص121.

(26)محمد عابد الجابري، قضايا في الفكر المعاصر، ط2، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 2003، ص70.

(27) الافغاني، جمال الدين (1839–1897)م:– هو المفكر والناشط المسلم الاكثر بروزاً الذي بدأ العملية الاصلاحية في العالم الاسلامي على المستوى الفكري، وقد وصف الافغاني بأنه حكيم الشرق او انه من ايقظ الشرق من سباته، ولد في افغانستان،. نظر للخلافة العثمانية كمصدر وحدة للمسلمين. ونشط في الدعوة للجامعة الاسلامية. سافر الى باريس عام 1883م إذ نشر مجلته آنذاك (العروة الوثقى). اعتبر الافغاني بأن الاسلام والعلم متوافقان، اذ ان الاسلام لم يرد خنق العلم او توثيق الحرية الفكرية، آمن الافغاني بضرورة ترويج مذهب الارادة الحرة كوسيلة لتحقيق الحرية الدينية والسياسية بالاضافة الى التقدم، ويرى الافغاني انه على الفكر الاسلامي ان يوظف الحداثة عملياً لكي يحي الاسلام، كما دعى الى اعادة النظر في الفكر الاسلامي ايضاً لكي يشتمل الديمقراطية والحكومة الدستورية، وقد ركز اراءه السياسية والايديولوجية على ضرورة اصلاح الدولة الاسلامية عن طريق الدعوة الى الجامعة الاسلامية، وطالب بالتمسك بالعدالة والشورى كركنين رئيسين للحكم الحديث. انظر: أحمد الموصللي، موسوعة الحركات الاسلامية في الوطن العربي و ايران و تركيا , ط1,بيروت , مركزدراسات الوحدة العربية,2004، ص164–165.

(28)محمد عبده (1849–1905)م: احد ابرز المفكرين المصلحين الاسلاميين، تخرج من الازهر الشريف، ارتبط بصداقة مع الافغاني ونشرا معاً من باريس مجلة (العروة الوثقى) في عام 1889، عاد الى مصر واصبح قاضياً عام 1899، واصبح فيما بعد مفتي الديار المصرية، حاول اعادة تفسير الاسلام في ضوء الحداثة وتجاهل التفسيرات التقليدية. وللمزيد انظر: احمد الموصلي، مصدر سبق ذكره، ص339–340.

(29) نقلاً عن: حسن حنفي و أخرون , حصيلة العقلانيةوالتنوير في الفكر العربي المعاصر , ط1 , بيروت , مركز دراسات الوحدة العربية , 2005 , ص 142 .

(30)شربل داغر وآخرون، مقدمات ليبرالية للحداثة , ط1 ,بيروت ,المركز الثقافي العربي ,2000, ص54.

(31)محمد عبده، رسالة التوحيد، دراسة وتحقيق محمد عمارة، ط4 ، بيروت، الحداثة العربية للدراسات والنشر، 1981، ص164.

(32)المصدر نفسه، ص74–76.

(33)محمد عبده ، الاعمال الكاملة، دراسة وتحقيق : محمد عمارة ,ج6، بلا ,بيروت, المؤسسة العربية للدراسات و النشر,1972، ص300–308.

(34) شربل داغر وآخرون، مصدر سبق ذكره، ص57.

(35) هشام شربي، المثقفون العرب والغرب، بلا، بيروت، دار النهار، 1978، ص48–49.

(36) المصدر نفسه، ص56.

(37) محمد جابر الانصاري، تحولات الفكر والسياسة في المشرق العربي، 1930–1970، ط2، الكويت، دار المعرفة، 1980، ص13–ص14.

(38)رفاعة رافع الطهطاوي (1801–1873م):– من رواد الفكر العربي الاسلامي الاصلاحي الحديث الاوائل، اطلع على الافكار الاوروبية الحديثة عن طريق سفرته الى باريس وحاول التوفيق بن مبادئ العقيدة الاسلامية والافكار الحديثة الاوروبية، أعجب بأفكار (فولتير ورسو ومونتيسكيو)، وكانت افكارهم لها أثراً واضحاً

في افكاره. وللمزيد انظر: محمود فهمي حجازي، اصول الفكر العربي الحديث عند الطهطاوي، القاهرة، الهيئة المصرية للكتاب، 1974، ص21.

(39) رفاعة رافع الطهطاوي، الاعمال الكاملة، تخليص الابريز في تلخيص باريز , دراسة وتحقيق: محمد عمارة,ج2، ط1، بيروت , المؤسسة العربية للدراسات والنشر,1973، ص400.

(40) المصدر نفسه، ص299.

(41) المصدر نفسه، ص477.

(42)عبد الرحمن الكواكبي (1854–1902م): مفكر وعلامة سوري رائد من رواد التعليم ومن رواد الحركة الاصلاحية العربية وكاتب ومؤلف ومحامي وفقيه شهير، ولد في حلب بسوريا من عائلة تمتد الى النسب النبوي الشريف، عمل في الصحافة واصدر صحيفة "الشهباء" عام 1877 وهي أول صحيفة بالعربية، وتابع دراسته للحقوق، حارب الاستبداد، وعندما ضيق عليه من قبل السلطة سافر الى مصر إذ ذاع صيته هنالك، واهم ملفاته هي، طبائع الاستبداد وام القرى وغيرها من المخطوطات والكتابات، توفي في القاهرة، ويقال انه مات مسموماً في العام 1902. وللمزيد انظر: عبد الرحمن الكواكبي، سيرة ذاتية، ط1، بيروت، دار بيان، 1988.

(43) ليفين،الفكر السياسي في لبنان وسوريا ومصر , ترجمة:بشير السباعي ,ط1، بيروت , دار أبن خلدون,1978, ص136.

(44)مجيد خدوري، الاتجاهات السياسية في العالم العربي، ط1، بيروت، الدار المتحدة، 1972، ص71.

(45) جمال الدين الافغاني ومحمد عبده، ط1، بيروت، دار الكتاب العربي، 1970، ص66.

(46) ليفين، مصدر سبق ذكره، ص156.

(47) صلاح عيسى، الثورة العربية، ط2، بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1972، ص235.

(48) المصدر نفسه، ص234.

(49)رفاعة رافع الطهطاوي ، مصدر سبق ذكره ، ص102.

(50)المصدر نفسه، ص96.

(51)المصدر نفسه، ص103.

(52)المصدر نفسه، ص433.

(53) المصدر السابق ، ص473–474.

(54) المصدر نفسه، ص474.

(55) المصدر نفسه، ص474.

(56)المصدر السابق , ص474.

(57)المصدر نفسه , ص474 .

(58)المصدر نفسه , ص474 .

(59)البرت حوراني، الفكر العربي في عصر النهضة، ترجمة :كريم عزقول , ط3, بيروت, دار النهار , 1977، ص96–97.

(60)رفاعة رافع الطهطاوي، الاعمال الكاملة، ج1، مصدر سبق ذكره، ص516.

(61) خير الدين التونسي (1820–1890)م: احد رموز النهضة والاصلاح في العالم العربي والاسلامي وبالتحديد في مغرب العربي، مفكر وسياسي وعسكري واداري، تقلد الكثير من المناصب الادارية والعسكرية وقام بعدة اصلاحات وقاوم حكم الاستبداد وعمل على اقامة العدل وساهم في وضع قوانين الشورى الذي اصبح رئيساً لمجلسها عام 1861م، ونتيجة للفساد الاداري في السلطة اعتزل العمل وتفرغ لكتابه حصيلة افكاره الاصلاحية في كتابه الشهير "اقوام المسالك في معرفة احوال الممالك". وللمزيد انظر: موقع الموسوعة الحرة وبيكيديا على الرابط:

. http: ar. Wikipedia. Org/ wik

(62) خير الدين التونسي، اقوام المسالك في معرفة أحوال الممالك، دراسة وتقديم : معن زيادة , ط2 , بيروت ,المؤسسة الجامعية للنشر,1985، ص243–244.

(63)المصدر نفسه، ص199–200.

(64)المصدر نفسه، ص158–159.

(65)المصدر نفسه، ص244.

(66) عبد الرحمن الكواكبي، طبائع الاستبداد، الاعمال الكاملة، دراسة وتحقيق: محمد عمارة, ج2,بلا,القاهرة , مطبعة القاهرة,1975،ص389.

(67) البرت حوراني، مصدر سبق ذكره، ص325.

(68) عبد الرحمن الكواكبي، مصدر سبق ذكره، ص393.

(69) عبد الرحمن الكواكبي،أم القرى،الاعمال الكاملة,دراسة وتحقيق : محمد عمارة ,ج1,بلا,القاهرة, مطبعة القاهرة,1975،ص153–154.

(70)سعيد اسماعيل علي، الفكر التربوي العربي الحديث، ط2، الكويت، سلسلة عالم المعرفة، 1987، ص68.

(71)مصطفى الفيلالي، الصحوة الاسلامية الدينية خصائصها. أطوارها– مستقبلها، ط2، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 1987، ص356.

(72)انظر: سيد قطب، هذا الدين، ط7، القاهرة، دار الشروق، 1987، ص6–7 وكذلك انظر: حسن البنا، عن الله وصفاته، مجموعة الرسائل، ط4, بيروت ,المؤسسة الاسلامية،1984, ص435–436.

(73)حسن البنا (1906–1949)م:– هو المؤسس والمرشد العام الاول للاخوان المسلمين في مصر واحد اكثر الزعماء المؤثرين في الحركات الاسلامية المعاصرة، قام ببلورة مفهوم الاسلام السياسي، طور البنا منظمة الاخوان المسلمين من جمعية الى حزب سياسي مع جدول اعمال سياسي لكي ينافس مع الاحزاب الاخرى عام 1942، إذ لم يرفض البنا الحياة الحزبية والبرلمانية بقدر رفضه فساد الاحزاب المصرية وقت ذاك، اغتيل البنا عام 1949، وتعدّ حركة الاخوان المسلمين التي اسسها البنا هي الحركة الام لكل الحركات الاسلامية الاخرى. وللمزيد انظر: أحمد الموصللي، مصدر سبق ذكره ، ص173–174.

(74)سورة النور، الاية 40؛ كذلك حسن البنا، عن عجز العقل، مجموعة الرسائل، مصدر سبق ذكره، ص473.

(75) المصدر نفسه , ص475.

(76)انظر: احمد الموصللي، مصدر سبق ذكره، ص52، وكذلك انظر: سيد قطب، معالم في الطريق، ط13,القاهرة, دار الشروق، ص11–14.

(77) طارق البشري، الحركات السياسية في مصر، 1945–1952، ط2، القاهرة، دار الشروق، 1983، ص44.

(78) حسن البنا، بين الامس واليوم، مجموعة الرسائل، مصدر سبق ذكره، ص158.

(79) نقلاً عن: سعدي كريم سلمان، الحزبية في الفكر السياسي العربي الاسلامي,اطروحة دكتوراه غير منشورة,جامعة بغداد, كلية العلوم السياسية،1989, ص391.

(80)اية الله روح الله الموسوي الخميني (1902–1989)م: ولد في خومين وهي مركز شيعي ديني رفيع المستوى من عائلة متدينة، وقتل والده بسبب معارضته لحكم الشاه إذ كان عمر الخميني بضعة أشهر، ودرس الخميني الفقه في مدارس معروفة، عارض حكم الشاه عام 1944م عن طريق كتاباته ونقده للاوضاع الاقتصادية، وانتقد تأثير القوى الاجنبية في ايران، شجع الامام الخميني الناس على التمرد ومجابهة السلطة عام 1963 واعتقل بعدها وسجن، ثم افرج عنه إذ نفي الى تركيا عام 1964، وبعدها الى العراق ثم توجه الى فرنسا، كان له تأثير على نفوس الجماهير وخصوصاً الفلاحين، ويعدّ من الاصوليين الراديكاليين إذ اوجد عقيدة ركزت على حاكمية الله، والجهاد، الوحدة وتفسير السياسة عن طريق الدين، والتحريض على الثورة، بعد ثورة عام 1979م اصبح الخميني السلطة القانونية والسياسية العليا في ايران والمرشد الديني الاعلى والسياسي للدولة بموجب نظرية ولاية الفقيه. وللمزيد انظر:– احمد الموصللي، مصدر سبق ذكره، ص286–287.

(81) روح الله الموسوي الخميني،الكوثر, مجموعة الخطب المسجلة للامام الخميني التي تتضمن تسجيلاً وقائع الثورة الاسلامية خلال الاعوام(1962_1978)، ج6, طهران , مؤسسة تنظيم ونشر تراث الامام الخميني , ص78.

(82) المصدرالسابق نفسه، ص79.

(83) محمد جواد لاريجاني، الحكومة: دراسات في شرعيتها وفاعليتها، ط2، بيروت، مركز الغدير للدراسات والنشر، 2001، ص212.

(84) روح الله الموسوي الخميني، الحكومة الاسلامية، ط3, طهران ,مؤسسة تنظيم ونشر تراث الامام الخميني, 2003، ص66.

(85)المصدر نفسه , ص165.

(86)حسن البنا، نظام الحكم، مجموعة رسائل الشهيد، مصدر سبق ذكره، ص321.

(87)المصدر السابق نفسه , ص395.

(88)عبد القادر عودة (1906–1954)م:– قاضي وفقيه ودستوري واستاذ جامعي مصري مشهور واحد منظري الاخوان المسلمين، له عدة مؤلفات منها: التشريع الجنائي الاسلامي، الاسلام واوضاعنا السياسية، الاسلام واوضاعنا القانونية، الاسلام بين جهل ابناءه وعجز علمائه، المال والحكم في الاسلام، له الكثير من

الدراسات المترجمة لعدة لغات وكتب عن مؤلفاته الكثير من طلبة الماجستير والدكتوراه، تم اعدامه بعد احداث المنشية، والتي قيل انها محاولة اغتيال للرئيس جمال عبد الناصر، وبسببها اعدام هو ومجموعة من تنظيم الاخوان المسلمين. وللمزيد انظر: عبد الله عقيل بن سليمان العقيل، من اعلام الدعوة والحركة الاسلامية المعاصرة، ط3، القاهرة، دار التوزيع والنشر الاسلامية، 2006، ص523.

(89) عبد القادر عودة، الاسلام واوضاعنا السياسية، ط7,القاهرة,دار التوزيع والنشر الاسلامي ,2005، ص28.

(90) سورة البقرة , الاية 30 .

(91) عبد القادر عودة , مصدر سابق ذكره , ص87.

(92) المصدر السابق نفسه، ص88.

(93) المصدر نفسه، ص87.

(94) المصدر نفسه، ص167.

(95) المصدر نفسه، ص192.

(96)ابو الاعلى المودودي (1903–1979)م:– هو اصولي باكستاني واحد اكثر المفكرين الاسلاميين تأثيراً في الحركات الاسلامية الاصولية في القرن العشرين، اثر المودودي في مفكرين اصوليين كبار مثل سيد قطب خصوصاً في تطوير مبدأي (الحاكمية والجاهلية)، اسس الجماعة الاسلامية في عام 1941م التي لعبت دوراً كبير في سياسة باكستان والهند. وللمزيد انظر: احمد الموصللي، مصدر سبق ذكره، ص396.

(97) سورة النور، الآية 55.

(98) ابو الاعلى المودودي، نظرية الاسلام السياسية، ط3، بيروت، مؤسسة الرسالة، 1981، ص54.

(99) المصدر نفسه، ص62.

(100) المصدر نفسه، ص63.

(101) المصدر نفسه، ص71.

(102) المصدر نفسه، ص55.

(103) المصدر نفسه، ص56.

(104)روح الله الموسوي الخميني ,الكوثر, مجموعة الخطب المسجلة ,ج13, ص183.