



نازلة الحرية في الفقه الإصلاحي العربي وحُكمها دراسة في العوائق الأصولية للتحرر

د. أمحمد جبرون
أستاذ باحث – المغرب



مركز نهوض
لِلدِّرَاسَاتِ وَالنَّشْرِ

NOHOUDH CENTER
FOR STUDIES
AND PUBLICATIONS

حيثما كانت الحرية فتمَّ شرع الله



◀ الفهرس:

المخلص	٤
مقدمة	٥
أ- فرضية البحث	٦
ب- قضايا البحث ومحاوره	٦
ج- منهج البحث	٧
أ- مفهوم الحرية في المجال العربي الحديث	٨
١- الحرية السياسية	١٣
٢- الحرية الاجتماعية	١٥
٣- الحرية الدينية	١٧
٤- الروافد الموضوعية لمفهوم الحرية الحديث	١٨
حكم الحرية في فقه الإصلاح: الاستدلال والمنهج	٢١
١- حكم الحرية السياسية وأدلته	٢٢
٢- حكم الحرية الاجتماعية وأدلته	٢٤
٣- حكم الحرية الدينية وأدلته	٢٩
ج- فقه الحرية: أزمة أحكام أم أزمة منهج؟	٣٣
١- الحرية باعتبارها دليلاً كلياً	٣٤
٢- من الدليل الكلي إلى الحكم الجزئي	٣٧
خاتمة واستنتاج	٤١
لائحة المصادر والمراجع	٤٣

■ اعتنى الإصلاحيون الأوائل من العرب - الذين كان أغلبهم في البداية فقهاء أو لهم معرفة عميقة بالفقه - بنازلة الحرية، وحاولوا بيان الحكم الشرعي فيها؛ الشيء الذي جعل معظم المنجز المعرفي العربي في هذا الموضوع منجزاً فقهياً، تأصيلياً، يتعلق ببيان فقه الحرية، وباستعمال كافة الأدلة الشرعية وخاصة أدلة الكتاب، والسنة، والمصلحة... إلخ.

■ لكن المشكلة - وهذه فرضيتنا - أن المنهج الفقهي الذي اعتمده فقهاء الإصلاح لم يساعد بما يكفي على إطلاق الحرية ودعم نزعات التحرر، ووجدناه في أحسن الأحوال يؤسس لأحكام فقهية تعادل أحكام الاستبداد، وتنافسها، ولا تتجاوزها، الشيء الذي يقتضي - إذا رمنا حسم سؤال الحرية في الوطن العربي - تجديد المنهج الأصولي (المرجع المعرفي)، بدل الاشتغال بمخرجاته الفقهية، وهو ما سيمكن - في نظرنا - من بناء أخلاقية الحريات المحدثّة على أسس جديدة، ومتمينة.

■ استناداً إلى هذه الفرضية، سنقسم عملنا في هذا البحث إلى ثلاثة محاور أساسية، وهي:

- مفهوم الحرية في المجال العربي الحديث: سندرس خلاله عناصر الدلالة الحديثة للحرية انطلاقاً من مصادر الفكر الإصلاحي الحديث، وباستحضار السياق التاريخي والثقافي لتولد هذه العناصر؛ ذلك أن الطلب على هذا النوع من الحرية في بداية العصر الحديث كان طلباً تاريخياً، ارتبط بتحوّلات بنيوية مست البنى السياسية والاجتماعية.. للواقع العربي.

- حكم الحرية في فقه الإصلاح وأدلته: إن الحرية بمدلولها الجديد، وحين تخلّقها التاريخي فرضت نفسها على أنظار فقهاء الإصلاح ومفكره، باعتبارها إحدى النوازل المستجدة، التي تتطلب نظراً شرعياً تخليقياً، ومن ثم، سنحاول في هذا المحور استدعاء أهم أحكام الحرية التي ذاعت وانتشرت في الفترة الإصلاحية، وسنعمل على بيان أصولها الاستدلالية.

- فقه الحرية: أزمة أحكام أم أزمة منهج: إن الأزمة التي عانى منها فقه الحرية، والتضييق الذي مورس على الحريات العامة من منطلق الفقه، سواء في عصر النهضة أو بعده، ترجع أسبابهما - وبحسب فرضية البحث - إلى المنهج الأصولي، الذي يتيح للفقيه توليد أحكام تحررية استناداً إلى أدلة جزئية، ويتيح في الآن نفسه استمرار أحكام استبدادية، أو توليد أحكام جبرية.

ويتيح لنا هذا المحور فرصة حقيقية لاختبار الفرضية الرئيسة لهذا البحث، والاستدلال على الجذر الأصولي لعقم فقه الحرية في المجال العربي، وتفسير العودة المتكررة لفقه الاستبداد، دون أن ننسى الإشارة إلى الحل المنهجي الممكن لهذه المعضلة.



◀ مقدمة:

يعتبر الفقه في المجال العربي والإسلامي المصدرَ الأساسَ للشرعية الأخلاقية لمعظم المعاملات الإسلامية، فالأمر - سواء كان مُحدثًا أو قديمًا - لا يستغني عن الموقف الفقهي وحكم الفقه، فالاستحسان والاستقباح لدى الجماعة والأفراد ينبني في جانب كبير منه على الحكم الفقهي ورأي الفقهاء.

ومما يدل على هذه المكانة المتقدمة والمرجعية للفقه في الاجتماع العربي - الإسلامي أن كثيرًا من الإصلاحات الاجتماعية والثقافية والسياسية التي أدخلها العرب على «تقليدهم الحضاري» في الماضي القريب لم يكن لتنجح وتتقدم لولا «مسهلات» فقهية، فالرأي العام العربي والإسلامي بوجه عام لا زال شديد الحساسية تجاه الموقف الفقهي، ويميل معه حيث مال، ومن شأن الاعتراض الفقهي على شرعية «الإصلاح»، والتشكيك في مصداقيته الأخلاقية أن يتسبب في فشله أو في أحسن الأحوال في تأخره.

ومن ثم، فمسألة الحرية في الفكر العربي الحديث، بدلالاتها المحدثّة، وفي وجودها المعاملاقي (التاريخي)، لم تستطع أن تستقل عن سلطان الفقه ونفوذه، وتأطرت معظم أطروحاتها بآراء وأحكام «فقهية»، فلا تكاد تجد دراسة أو أطروحة حول الحرية أو إحدى تحقيقاتها تخلو من إحالة على موقف الإسلام وحكمه في المسألة، إلى درجة أمسى معها الإطار الفقهي ضرورةً تواصلية، ولغة، يعسر التواصل مع المتلقي العربي - المسلم بدونها، متعديًا بذلك وظيفته الرئيسة؛ كونه مصدرًا للشرعية الأخلاقية.

إن التتبع الدقيق لحديث الإصلاحيين العرب عن موضوع الحرية، وتحليله من حيث المضمون والموقف، يفيد أن الأمر يتعلق بنازلة جديدة، لم يعرض لها الفكر التقليدي، ولم يبحثها بالقدر الكافي في أي من فنونه، فالحرية - كما تبدو من خلال نصوص الإصلاحيين الأوائل - ليست الحق في الاختيار مقابل الجبر، وليست وضعًا قانونيًا واجتماعيًا يُخرج الفرد من دائرة العبيد^(١)، بل هي الاستقلال السياسي؛ والشورى أو الديمقراطية؛ وخروج المرأة من البيت طلبًا للرزق

(١) الطاهر بن عاشور، أصول النظام الاجتماعي في الإسلام، الشركة التونسية للتوزيع، تونس، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، ط. ٢/ ١٩٨٥، ص. ١٦٠. جمال الدين دراويل، مسألة الحرية في مدونة الشيخ محمد الطاهر بن عاشور، دار الهادي، بيروت، ط. ١/ ٢٠٦، ص. ١٥٠.

أو للدراسة؛ وحرية الاعتقاد.. إلخ، والحرية بهذه الأبعاد الجديدة، لم ينفع في تأطيرها التراثُ الفقهي التقليدي، واحتاجت إلى قدر لا بأس به من التجديد والاجتهاد.

إن السؤال التاريخي والفقهي الذي يطرح نفسه في ضوء هذه المقدمات: ما هي عناصر الاستدلال الفقهي التي استدل بها فقهاء الإصلاح على شرعية التطلعات التحررية للإنسان العربي؟ وهل هناك ما يمتاز به منهج الاستدلال على حليّة التحرر لدى الإصلاحيين عن منهج المتقدمين؟ ثم، إلى أي حد نجح هذا المنهج في حسم إشكالية الشرعية الأخلاقية للتطلع التحرري للإنسان العربي؟

أ- فرضية البحث:

إن الأسئلة السابقة تشكل الإطار العام لفرضية بحثنا، والتي تتعلق إجمالاً بطبيعة المقاربة الفقهية التي تبناها الإصلاحيون العرب لدعم الميل إلى التحرر، الذي ظهر على العرب في بداية العصر الحديث. ويمكن إجمال هذه الفرضية في العبارات التالية:

لقد اعتنى الإصلاحيون الأوائل من العرب - الذين كان أغلبهم في البداية فقهاء أو لهم معرفة عميقة بالفقه - بنازلة الحرية، وحاولوا بيان الحكم الشرعي فيها؛ الشيء الذي جعل معظم المنجز المعرفي العربي في هذا الموضوع منجزاً فقهياً، تأصيلياً، يتعلق ببيان فقه الحرية، وباستعمال كافة الأدلة الشرعية وخاصة أدلة الكتاب، والسنة، والمصلحة... إلخ.

لكن المشكلة - وهذه فرضيتنا - أن المنهج الفقهي الذي اعتمده فقهاء الإصلاح لم يساعد بما يكفي على إطلاق الحرية ودعم نزعات التحرر، ووجدناه في أحسن الأحوال يؤسس لأحكام فقهية تعادل أحكام الاستبداد، وتنافسها، ولا تتجاوزها، الشيء الذي يقتضي - إذا رمنا حسم سؤال الحرية في الوطن العربي - تجديد المنهج الأصولي (المرجع المعرفي)، بدل الاشتغال بمخرجاته الفقهية، وهو ما سيمكن - في نظرنا - من بناء أخلاقية الحريات المحدثّة على أسس جديدة، ومتمينة.

ب- قضايا البحث ومحاوره:

استناداً إلى هذه الفرضية، سنقسم عملنا في هذا البحث إلى ثلاثة محاور أساسية، وهي:

- مفهوم الحرية في المجال العربي الحديث: سندرس خلاله عناصر الدلالة الحديثة للحرية انطلاقاً من مصادر الفكر الإصلاحي الحديث، وباستحضار السياق التاريخي والثقافي لتولد هذه



العناصر؛ ذلك أن الطلب على هذا النوع من الحرية في بداية العصر الحديث كان طلباً تاريخياً، ارتبط بتحولات بنيوية مست البنى السياسية والاجتماعية.. للواقع العربي.

- **حكم الحرية في فقه الإصلاح وأدلته:** إن الحرية بمدلولها الجديد، وحين تخلّقها التاريخي فرضت نفسها على أنظار فقهاء الإصلاح ومفكره، باعتبارها إحدى النوازل المستجدة، التي تتطلب نظراً شرعياً تخليقياً، ومن ثم، سنحاول في هذا المحور استدعاء أهم أحكام الحرية التي ذاعت وانتشرت في الفترة الإصلاحية، وسنعمل على بيان أصولها الاستدلالية.

- **فقه الحرية: أزمة أحكام أم أزمة منهج:** إن الأزمة التي عانى منها فقه الحرية، والتضييق الذي مورس على الحريات العامة من منطلق الفقه، سواء في عصر النهضة أو بعده، ترجع أسبابهما - وبحسب فرضية البحث - إلى المنهج الأصولي، الذي يتيح للفقهاء توليد أحكام تحريرية استناداً إلى أدلة جزئية، ويتيح في الآن نفسه استمرار أحكام استبدادية، أو توليد أحكام جبرية.

ويتيح لنا هذا المحور فرصة حقيقية لاختبار الفرضية الرئيسة لهذا البحث، والاستدلال على الجذر الأصولي لعقم فقه الحرية في المجال العربي، وتفسير العودة المتكررة لفقه الاستبداد، دون أن ننسى الإشارة إلى الحل المنهجي الممكن لهذه المعضلة.

إن الصعوبات التي يواجهها الوطن العربي في سياق سعيه لتحقيق من الحرية أو التحرر، يرجع جانب منها إلى المنهج الأصولي الفقهي المهيمن، الذي لم يتح للإنسان العربي - بالرغم من الجهود التي بذلها - التخلص من شروط العصر وسيط الثقافية والحضارية، والتي تلبّس جزء مهم منها بلبوس الدين، وهذه الدراسة باشتغالها على هذه الإشكالية تحاول بيان أقصى طاقة الفقه التقليدي في دعم التحرر، وفي الآن نفسه بيان الحاجة إلى منهج فقهي جديد يفتح آفاقاً جديدة ورحبة، أمام التطلعات التحريرية للعالم العربي في ظرف إقليمي وعالمي قلق، ومتقلب.

ج- منهج البحث:

إن هذه الدراسة، وبالنظر إلى عناصرها، تعول على منهجين لبلوغ غاياتها: منهج تاريخي؛ ومنهج فقهي، ففي الجوانب المتعلقة بتتبع حيثيات تولد الحاجة للحرية بالوطن العربي، وظهور الخطابات الأولى حولها، اعتمدت هذه الدراسة المنهج التاريخي، حيث تبدو الحرية في هذا المستوى من البحث «حدثاً تاريخياً»، يتطلب تعريفاً محدداً، واستقصاء للمصادر والمراجع الأولى التي تناولته، وقد اجتهدنا في تسليط الضوء على هذا الحدث بالاعتماد على مجموعة من النصوص الإصلاحية المبكرة.

أما المنهج الفقهي، فقد استعملناه في تحليل النصوص التحريرية، وبيان أدلتها الشرعية، وخاصة من القرآن، والبحث فيما إذا كانت هذه النصوص استعملت مفردات فقهية تجديدية، واستعملناه - أيضًا - لبيان الحاجة إلى منهج أصولي جديد، يسهم في إخصاب ثقافة التحرر وتخليقها بصورة أوسع.

بقيت الإشارة في نهاية هذه الفقرة إلى أن هذا البحث يتناول من الناحية الزمنية المرحلة الممتدة من النصف الأول من القرن ١٩م إلى منتصف القرن ٢٠م، وهي المدة التي جمعت - باصطلاح المؤرخين - بين الفترة الحديثة والمرحلة الأولى من الفترة المعاصرة، ولهذا استعملنا أحيانًا وصف الحديث، وأحيانًا أخرى وصف المعاصر.

أ- مفهوم الحرية في المجال العربي الحديث:

إن مفهوم الحرية في الثقافة العربية مفهوم دينامي ومتعدد، لا يمكن حصره أو قصره على معنًى من المعاني، فقد شهد تحولات دلالية جوهرية في التداول العربي - الإسلامي خلال خمسة عشر قرنًا الماضية؛ وذلك في اتساق وتجاوب مع متطلبات الواقع وتقلب قواعد وسُنن العمران، ومن شأن الدراسة المعجمية لتاريخ لفظ الحرية أن تظهر جانبًا مهمًا من الخصوبة الدلالية لهذا اللفظ في الثقافة العربية^(٢).

وإذا كنا في هذه الدراسة لسنا بصدد التتبع الدقيق لمنحى التحول الدلالي لمفهوم الحرية في مساره التاريخي، باعتبار ذلك خارجًا عن مقاصد هذه الدراسة، فإننا - بالمقابل - بحاجة إلى بيان التحول الرئيس الذي طال مفهوم الحرية بين العصرين الوسيط والحديث، تهيئًا للحديث في بقية محاور هذه الدراسة.

فمن الناحية اللغوية تكاد تتفق المعاجم العربية التي ظهرت خلال العصر الوسيط على أن الحرية هي خلاف العبودية، و«الحرُّ خيارٌ كل شيءٍ وَأَعْتَقَهُ، وَحُرَّ الْفَاكِهِة، خيارها»^(٣). أما في الاصطلاح الفقهي فهي «خُلُوص حُكْمِي يَظْهَرُ فِي الْآدَمِي لَانْقِطَاعِ حَقِّ الْغَيْرِ»^(٤)، وهي خلاف

(٢) يشغل المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات بالدوحة منذ ٢٠١٣م على إخراج المعجم التاريخي للغة العربية، ويساهم هذا المشروع عند تمامه في كشف النقاب عن تاريخ دلالات الألفاظ.

(٣) الفيروزآبادي، القاموس المحيط، تحقيق مجموعة من المحققين، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط. ٨ / ٢٠٠٥، ص. ٣٧٤. مرتضى

الزبيدي، تاج العروس، ج. ١٠، تحقيق إبراهيم التزوي، مطبعة حكومة الكويت، الكويت، ط. ١٩٧٢، ص. ٥٧٣.

(٤) محمد عميم الإحسان، التعريفات الفقهية، دار الكتب العلمية، بيروت، ط. ١ / ٢٠٠٣، ص. ٧٨.



الرَّق الذي «هو عَجْزٌ حُكْمِي»^(٥)؛ ذلك أن الحُرَّ يَتميز بأحكام شرعية تظهر انعدام حق الغير فيه كالشهادة والقضاء..

أما المتكلمون فقد عرضوا لمسألة الحرية على هامش حديثهم في أفعال الإنسان وفيما إذا كانت أثرًا من أثر إرادته، أم أنها خلق الله، وهو مجبر عليها، ولا قِبَل له بها، فالمعتزلة جملة انتصروا للحرية الإنسانية، وقدرة الإنسان على خلق أفعاله، بينما خالفهم في ذلك الأشاعرة، الذين قالوا بالكسب، وهو قول وسط بين الحرية والقدرة، وبين الجبرية، فـ «أفعال الإنسان [في نظر الأشعري] مخلوقة لله وليس للإنسان فيها غير اكتسابها»^(٦).

يقول أبو يعلى الفراء الحنبلي (ت. ٤٥٨هـ) في هذا المعنى: «وجميع أفعال العباد خلق الله تعالى كسب لهم خيرها وشرها وحسنها وقبيحها، ورب لها، وإله لها سواء كانت طاعة أو معصية، خلافاً للقدرية [المعتزلة] في قولهم: إن جميع ذلك خلق لهم»^(٧).

والقول في هذه المسألة لدى المتكلمين متشعب ومتفرع، حسب الفرق وأئمة المذاهب^(٨)، غير أنه ومهما يكن الخلاف الواقع بينهم في بحث هذه المسألة، وتشعب أقوالهم فيها، فإن المعتزلة منهم كانوا أشد تمسكا بمفهوم الحرية الإنسانية، واستدلوا عليها بأدلة مختلفة، ويمكن اختصار مفهوم الحرية لدى هؤلاء في كونها: اقتدار الإنسان على خلق أفعاله، ومسؤوليته عنها.

غير أن هذه الأبعاد الدلالية للحرية في الفكر العربي والإسلامي التي رسخت في العصر الوسيط، ستنضاف إليها معان ودلالات جديدة مع مطلع العصر الحديث، انسجامًا مع الظروف الطارئة. وقد عكست المعاجم اللغوية والمصنفات الفكرية التي رأت النور في هذا العصر أبرزَ هذه التطورات والإضافات التي أضيفت إليه.

فعلى الصعيد اللغوي والمعجمي، أضافت القواميس والمعاجم اللغوية التي صدرت في العصر الحديث دلالات جديدة إلى لفظ الحرية، وقد ظهر بعضها أول ما ظهر في معجم «محيط المحيط

(٥) الجرجاني، التعريفات، تحقيق محمد صديق المنشاوي، دار الفضيلة، القاهرة، (ب. ت)، ص. ٩٦. سعدي أبو جيب، القاموس الفقهي، دار الفكر، دمشق، ط. ١٩٨٨/٢، ص. ١٥٢.

(٦) عبد الرحمن بدوي، مذاهب الإسلاميين، دار العلم للملايين، بيروت، ط. ١٩٩٧، ص. ٥٥٥.

(٧) أبو يعلى الفراء، المعتمد في أصول الدين، تحقيق وديع زيدان حداد، دار المشرق، بيروت، ص. ١٢٦.

(٨) انظر على سبيل المثال لا الحصر: أبو الحسن الأشعري، الإبانة عن أصول الديانة، دار ابن حزم، بيروت، ط. ٢٠٠٣، ص. ٧٧.

أبو الحسن الأشعري، مقالات الإسلاميين، تحقيق أحمد النجار، دار الحديث، القاهرة، ط. ٢٠٠٩، ص. ١٣٥. عبد الرحمن بدوي، مذاهب الإسلاميين، م. س. ص. ٩٧، ٥٥٥.

في اللغة» لبطرس البستاني (ت. ١٨٨٣م)، الذي صدر جزؤه الأول سنة ١٨٦٦م، حيث أخرج لفظ الحرية من كونها - فقط - نقيض العبودية، ووصف لواقع اجتماعي وقانوني، إلى كونها خصلة مجردة تجعل الموصوف بها حرًا والمحروم منها عبدًا، يقول بطرس البستاني: «الحرية حال الحرّ، وهي ضد الرقّ، وحقيقتها الخصلة المنسوبة إلى الحرّ»^(٩).

وبالرغم من عدم توسع البستاني في هذا المعنى، وإحجامه عن تفصيل ماهية هذه الخصلة وطبيعتها، وانتقاله السريع إلى ذكر معاني تقليدية أخرى، فإن هذه الدلالة في لفظ الحرية هي دلالة مبتدعة، لم يسبق إليها البستاني، فتجريد الحرية، واعتبارها خصلة تحت على التساؤل عن طبيعتها وعناصرها وما تكون به، ومن شأن مثل هذه التساؤلات أن تدفع إلى إعادة النظر في مفهوم الحرية في علاقتها بالأحرار، قبل العبيد. ومن ثم، وانطلاقًا من تعريف هذه الخصلة والحال، ومستوى الوعي بهما، يمكن أن يكون الحرّ أو الأحرار ناقصي الحرية أو محرومين منها أصلًا، وهذا وجه في الدلالة جديد، لم يكن متاحًا في القواميس اللغوية قبل البستاني.

وسيزداد هذا المعنى وضوحًا في التجارب المعجمية التي جاءت بعد «محيط المحيط»، وفي مقدمتها كتاب «المعجم الكبير»، الذي صدر نموذجه الأول سنة ١٩٥٦م، والذي ربط مفهوم الحرية أكثر بسياقه التاريخي، الاجتماعي والسياسي، فمما جاء فيه في مادة حرر، «التحرير: التخلص من الاستعمار»^(١٠)، وفي موضع آخر منه «الحرية (Freedom): هي تمتع الإنسان باستقلال الإرادة والقدرة على تنفيذ ما يراه صائبًا ويستطيع تحمل مسؤوليته»^(١١).

وإجمالًا؛ أُمست الحرية، وبالإضافة إلى المعاني المتوارثة، هي: الاستقلال الشخصي، والقدرة على التصرف المسؤول، والاستقلال السياسي، وهو معنى محدث يجد تفسيره وأسبابه الموضوعية في التحولات التاريخية والطوارئ الحضارية التي عرفها الاجتماع العربي والإسلامي مع مطلع العصر الحديث.

وإذا كانت اللغة جسدت بعضًا من التطور الدلالي لمفهوم الحرية، كما أوضحنا ذلك، فإن التطور الأكبر لهذه الدلالة ستشهده حقول معرفية جديدة بعيدة عن اللغة، وأهمها

(٩) بطرس البستاني، محيط المحيط في اللغة، ج. ١، الناشر مكتبة لبنان، بيروت، ط. ١٩٨٧، ص. ١٦٠.

(١٠) مجمع اللغة العربية، المعجم الكبير، ج. ٥، منشورات مجمع اللغة العربية، القاهرة، ط. ١ / ٢٠٠٠، ص. ٢٢١.

(١١) نفسه، ص. ٢٢٨.



الاجتماعيات والسياسة، فعلى إثر الصدمة التي أحدثتها النزول العنيف للغرب في بلاد العرب^(١٢)، وانتقال عدد منهم إلى الغرب لأسباب دبلوماسية أو علمية..، تولد سؤال النهضة والإصلاح بالعالم العربي، وندب عددٌ من أئمة الفكر والثقافة أنفسهم للحديث في هذا الموضوع، ودلالة الأمة على سبيل الخُلوص من هذا المأزق التاريخي الذي وجدت نفسها فيه بعد قرون من الفتور الحضاري، وقد كانت هذه الأحاديث والبحوث النهضوية أساس المفهوم الجديد للحرية.

وقد تحدّث في الحرية من منظور الاجتماعيات والسياسة جُلُّ الإصلاحيين تقريباً، وأعادوا تعريفها بصيغ لم تعد تحيل على مقالات المتكلمين، ولا تستدعي اصطلاحات الفقهاء المتقدمين، وتحيل - بالمقابل - على تجارب الآخر الغربي، وتنبه إلى ضرورات التقدم. كما تناولوها - أيضاً - في بعدها الأفقي الذي يخص علاقة الإنسان بأخيه الإنسان، وغفلوا - عمدًا - عن بعدها العمودي الذي يخص علاقة الإنسان بالله.

ويعتبر الطهطاوي (ت. ١٨٧٣م) أول من دشن هذا النهج في مقاربة الحرية، ففي كتابه «المرشد الأمين» عرّفها بأنها «رخصة العمل المباح، من دون مانع مباح، ولا معارض محظور. فحقوق جميع أهالي المملكة المتمدنة ترجع إلى الحرية، فتتصف المملكة بالنسبة للهيئة الاجتماعية بأنها مملكة متحصّلة على حريتها، ويتصف كل فرد من أفراد هذه الهيئة بأنه حر، يباح له أن ينتقل من دار إلى دار ومن جهة إلى جهة، بدون مضايقة.. وأن يتصرف كما يشاء في نفسه وشغله..»^(١٣).

وبناء على هذا التعريف قسم الطهطاوي الحرية إلى خمسة أقسام: حرية طبيعية، وحرية سلوكية، وحرية دينية، وحرية مدنية، وحرية سياسية^(١٤)، وعرّف كل منها بحسب ما كان يطيقه زمانه، لينتهي من كل ذلك إلى أن «حرية أهالي كل مملكة منحصرة في كونهم لهم الحق في أن يفعلوا المأذون شرعاً، وأن لا يكرهوا على فعل المحظور في مملكتهم»^(١٥).

(١٢) حملة نابليون على مصر سنة ١٧٩٨م، احتلال الجزائر سنة ١٨٣٠م، هزيمة إسلي بالمغرب سنة ١٨٤٤م (امحمد جبرون، مع الإصلاحية العربية في تحولاتها، منشورات مركز نماء للبحوث والدراسات، بيروت، ط. ٢٠١٥ / ١، ص. ١٩-٦٨).

(١٣) رفاة الطهطاوي، المرشد الأمين للبنات والبنين (الأعمال الكاملة)، ج. ٢، تحقيق محمد عمارة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط. ١ / ١٩٧٣، ص. ٤٧٣.

(١٤) نفسه، ص. ٤٧٣، ٤٧٤، ٤٧٥.

(١٥) نفسه، ص. ٤٧٥.

إن هذا التعريف للحرية الذي أتى به الطهطاوي، بالرغم من محدوديته، وتواضع سقفه، بحيث لم يَعرِضْ إلى التضييق الذي يمارس على الحريات من منطلق الشرع، ولم يجتهد في رفعه، ولم يعرض - أيضًا - لآفة الاستبداد على الأمة...، فبالرغم من كل هذه النواقص، فإنه نجح في جعل الحرية موضوعًا اجتماعيًا وسياسيًا، وأخرجها - على الأقل من الناحية المنهجية - من دائرتي الفقه والكلام.

ولم يكن الطهطاوي وحده في هذا المضمار، بل شاركه غيره من الإصلاحيين، وفي مقدمتهم بطرس البستاني، الذي عرّف الحرية في «دائرة المعارف» تعريفًا شاملاً، وقسمها إلى مجموعة من الحريات: حرية طبيعية، وحرية مدنية، وحرية سياسية، وحرية جسدية، وحرية فكرية، وحرية دينية، وحرية عبادية، وحرية المطبعة، وحرية فردية، وحرية صناعية، وحرية تجارية، وحرية بحرية، وحرية دولية^(١٦)، وكل هذه الأنواع من الحريات بحسب البستاني هي - من جهة - تؤسس لحق الإنسان في التصرف في شأنه وسائر مجالاته الحياتية بمقتضى مشيئته، وتُقَيّد - من جهة ثانية - ممارسة هذا الحق، بضوابط الشرع والنظام^(١٧).

إن هذه الانعطافة في الرؤية للحرية التي دشنها رفاة الطهطاوي وبترس البستاني^(١٨)، والتي أُمست في ضوءها الحرية موضوعًا اجتماعيًا وسياسيًا يعني «الأحرار» قبل غيرهم، شكلت مرجع جل الخطابات التحررية - تقريبًا - التي ظهرت في القرنين الماضيين.

ويمكن تقسيم هذه الخطابات بحسب موضوعها إلى ثلاثة أقسام: قسم سياسي اعتنى بإشكالات الحرية السياسية في النظام السياسي العربي وسبل إصلاحه، وقسم اجتماعي اشتغل على الحريات الاجتماعية وسبل ترسيخها، وقسم ديني اهتم بمسألة الحرية الدينية وإمكانية تحرير الاعتقاد.

وقد استطاعت هذه الخطابات - كلّ في بابهِ - صوغَ مفهوماها الخاص للحرية.

(١٦) بطرس البستاني، دائرة المعارف، ج. ٧، مطبعة المعارف، بيروت، ط. ١٨٨٣، ص. ٢.

(١٧) لقد ألف فرنسيس مراث رسالة طريفة في الدفاع عن المملكة المدنية والحرية، سماها "غابة الحق"، وصاغها في قالب قصصي بديع، وقد انتصر فيها إلى قيم الحرية والمدنية بمعناها الواسع. (فرنسيس مراث، غابة الحرية، منشورات مؤسسة هندواي للتعليم والثقافة، القاهرة، ط. ٢٠١٢).

(١٨) إن اقتصارنا على الطهطاوي والبستاني في هذا السياق لا يعني أبدًا استقلال هذين الرجلين بهذا الفهم، بل شاركهما غيرهما من أمصار مختلفة، مثل أبو عبد الله السليماني (ت. ١٩٢٦) من المغرب، خاصة في كتابه "اللسان المعرب". (السليماني، اللسان المعرب عن تهافت الأجنبي حول المغرب، مطبعة الأمنية، الرباط، ط. ١ / ١٩٧١، ص. ١٦٧، ١٦٨).



١- الحرية السياسية:

إن المعنى الاجتماعي والسياسي العام للحرية، الذي نشأ وترعرع في ظروف القرن ١٩م، لم يبق على عمومته؛ إذ سرعان ما تخصص بحسب مجالات استعماله وتداوله، ونشأ عنه من بين ما نشأ مفهوم الحرية السياسية. وكان يقصد بها أوائل الإصلاحيين: «تمتع الإنسان بالحقوق المعطاة بالنظام لكل وطني»^(١٩)، أو بعبارة أخرى «تأمين الدولة لكل واحد من أهاليها على أملاكه الشرعية المرعية، وإجراء حريته الطبيعية بدون أن تتعدى عليه في أي شيء منها»^(٢٠).

غير أن هذا المعنى سرعان ما تمّ تجاوزه إلى آخر أقوى منه، وأكثر تجاوبًا مع تطورات الصراع النهضوي؛ حيث اتجه الفكر الإصلاحي تدريجيًا نحو مدلول أكثر ثورية، تمثل في صرف معنى الحرية السياسية إلى معنى مشاركة الأمة في تقرير مصيرها السياسي، وخروجها من سلطان الاستبداد.

ويعتبر المفكر والإصلاحي الكبير خير الدين التونسي (ت. ١٨٩٠م) من أوائل من نهوا على هذا الأمر، ففي كتابه الشهير «أقوم المسالك» تكلم في الحرية السياسية كلامًا غير تقليدي، وعرفها على النحو التالي: «هي تَطْلُبُ الرعايا التداخل في السياسات الملكية، والمباحثة فيما هو الأصلح للمملكة»^(٢١). ورأى في هذا السياق أن طبقة أهل الحلّ والعقد هي الأكفأ والأقدر على ممارسة هذه الوظيفة الاستشارية نيابة عن الأمة^(٢٢).

وإلى جانب خير الدين التونسي برز إصلاحيون آخرون، عملوا - أيضًا - في مجالات وسياقات مختلفة على ترسيخ المدلول الديمقراطي للحرية، حيث تبنّوا الدعوة الدستورية، وطالبوا الحكام باتخاذ دساتير توزع السلط بين مؤسسات الحكم المختلفة، وتعتزف للأمة بحقوقها في ممارسة سيادتها عبر ممثليها ونوابها، وكان الإمام جمال الدين الأفغاني (ت. ١٨٩٧م) من أوائل الدعاة إلى الدستور في سياق إصلاح شأن الخلافة العثمانية وتحديثها^(٢٣)، وتبعه في ذلك تلامذته في أماكن مختلفة من العالم العربي، وخاصة في مصر، التي ازدهرت فيها هذه الدعوى وتقوت على يد

(١٩) بطرس البستاني، دائرة المعارف، ج. ٧، م. س. ص. ٣.

(٢٠) الطهطاوي، المرشد الأمين، م. س. ص. ٤٧٤.

(٢١) خير الدين التونسي، أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك، ج. ١، المجمع التونسي للعلوم والآداب والفنون (بيت

الحكمة)، قرطاج، ط. ٢٠١٣/٣، ص. ١٩٢.

(٢٢) نفسه، ص. ١٠٦، ١٠٧، ١٩٢.

(٢٣) ألبرت حوراني، الفكر العربي في عصر النهضة، دار النهار للنشر، بيروت، (ب. ت)، ص. ١٣٨.

زعماء ورواد أمثال عبد الله النديم (ت. ١٨٩٦م)^(٢٤)، وأحمد عرابي (ت. ١٩١١م)^(٢٥)، والإمام عبده (١٩٠٥م)^(٢٦). ولم يتأخر المغاربة في هذا الباب عن نظرائهم المشاركة، وطالبوا - هم كذلك - بإشراك الأمة في الحكم، وإقرار نظام حكم دستوري وشورى^(٢٧).

وقد بلغت الدعوة الدستورية أوجها وقممتها مع الداعية الإصلاحي الكبير عبد الرحمن الكواكبي (ت. ١٩٠٢م)، الذي نذر حياته لمحاربة الاستبداد، والدعوة إلى الشورى والحرية، ولا نكاد نجد بين نصوص التراث الإصلاحي نصاً صريحاً ثورياً في طلب الحرية والشورى كنص «طبائع الاستبداد»، فكل شرور الأمة وهوانها في نظر الكواكبي ترجع إلى الاستبداد، وعَدَد طائفة من ذلك، ومن قوله في هذا المعنى: لقد «تمحص عندي أن أصل هذا الداء هو الاستبداد السياسي ودواؤه دفعه بالشورى الدستورية»^(٢٨).

غير أن هذا المدلول الديمقراطي للحرية السياسية، رغم نفوذه القوي في هذه الفترة، وتداوله الواسع، لم يكن مدلولاً الوحيد، بل إلى جانبه وجدت تعريفات أخرى، من أشهرها مدلول الاستقلال الوطني، فكثير ممن تحدثوا في الحرية السياسية في هذا الطور من تاريخ العرب كانوا يقصدون الاستقلال عن الأجنبي والتحرر من الاستعمار^(٢٩)، أو بعبارة البستاني كانوا يطلبون «الحرية الدولية» وهي: «تخلص أمة من كل حصر جائر لحقوقها واستقلالها بواسطة أمة أخرى»^(٣٠).

(٢٤) عبد الله النديم، المحاسن التوفيقية أو تاريخ مصر الفتاة أو زفاف الحرية في مصر، مجلة التنكيت والتبكيث، منشورات الهيئة العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٩٤، ص. ٢٧٧، ٢٨٢. عبد الله النديم، سلافة النديم، جمعها أخوه عبد الفتاح النديم، مطبعة هندية، مصر، ط. ١٩١٤، ص. ١١٨، ١١٩.

(٢٥) عبد الله النديم، المحاسن التوفيقية، م. س. ص. ٢٨٠.

(٢٦) محمد عبده، الأعمال الكاملة (في الكتابات السياسية)، تحقيق محمد عمارة، دار الشروق، القاهرة، ٢٠٠٩ / ٢٠١٠، ص. ٣٧٧-٣٨٩.

(٢٧) من أهم رجال الإصلاح المغاربة الذين تميزوا بالدعوة إلى الحرية السياسية والنظام الدستوري: الحاج علي زنيبر السلوي (ت. ١٩١٤م)، وذلك من خلال دستوره المقترح المسمى «حفظ الاستقلال، ولفظ سيطرة الاحتلال» الذي ضمنه المنوني كتابه «مظاهر يقظة المغرب»؛ ومحمد بن الحسن الحجوي من خلال كتابه «النظام في الإسلام»؛ والزعيم علال الفاسي من خلال عمله الرائد «النقد الذاتي». (محمد المنوني، مظاهر يقظة المغرب، ج. ٢، شركة المدارس، البيضاء، ط. ١ / ١٩٨٥، ص. ٤٠٨. علال الفاسي، النقد الذاتي، منشورات مؤسسة علال الفاسي، الرباط، ط. ٨ / ٢٠٠٨، ص. ٥٦، ١٢٥. محمد الحجوي، النظام في الإسلام، ضمن كتاب تجديد الفقه ونصوص أخرى، تقديم سعيد بن سعيد العلوي، منشورات مكتبة الإسكندرية، دار الكتاب المصري، القاهرة، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ط. ١ / ٢٠١٤، ص. ١٥٧).

(٢٨) عبد الرحمن الكواكبي، طبائع الاستبداد، دار الشرق العربي، بيروت، ط. ٣ / ١٩٩١، ص. ١٥.

(٢٩) علال الفاسي، الحرية، منشورات لجنة إحياء تراث زعيم التحرير، (ب. م)، ط. ١٩٧٧، ص. ٧.

(٣٠) بطرس البستاني، دائرة المعارف، ج. ٧، م. س. ص. ٣.



وصفوة القول، إن الحرية السياسية في الفكر الإصلاحي العربي تطورت من مجرد دعوى إلى حماية حقوق الإنسان الشرعية التي يمنحها الشرع والنظام، إلى طلب الشورى والدستور بما يسمح للأمة بممارسة سيادتها، كما دلت في سياقات أخرى على معنى الاستقلال الوطني والتحرر من الاستعمار.

٢- الحرية الاجتماعية:

إن مفهوم الحرية الاجتماعية من المفاهيم الجديدة، التي أفرزتها تفاعلات الإصلاح أواخر ق. ١٩م وبداية ق. ٢٠م، والتي لم تكن دارجةً ولا مستعملة قبل هذه الحقبة. وتتعلق هذه الحرية بشكل رئيس بالمرأة، وتعني بدقة ووضوح، تحقيق استقلالها عن الرجل، ومساواتها له، والاعتراف لها بعدد من الحقوق التي حُرمت منها تاريخياً، وفي مقدمتها الحق في التعلم، والحق في المبادرة الاقتصادية... إلخ.

وقد اعتنى الفكر الإصلاحي العربي عنايةً واضحةً بهذا النوع من الحرية، وأنتج حولها خطاباً ثرياً، ومتنوعاً، ساهم في بلورته عددٌ من أعلام الإصلاح، على تفاوت بينهم؛ إذ في الوقت الذي تحمس عدد من هؤلاء الأعلام لقضية المرأة، ونادوا بتحريرها، وجدنا آخرين منهم، رافضين تمكين المرأة من حرياتها وحقوقها، وعملوا - بالمقابل - على تبرير الاستبداد عليها، وزينوا ذلك في النظر والعقل، ومن أبرز هؤلاء رفاة الطهطاوي، الذي لم يتردد في القول: «أن المرأة مخلوقة للرجل... وجب في حقها أن تتمرن من شيبوبتها على تحمل أعبائه وأثقاله»^(٣١)، وأن النساء «فقدن كمال الحرية، وكدن أن يكن تحت الحجر، وتربين على ذلك من الصغر، إلا ليدوم فيهن الحلم والانكسار والخضوع»^(٣٢).

ومن أبرز من دعوا إلى تحرير المرأة في هذا العصر، وأسسوا للثقافة المساواتية بين الرجل والمرأة الإمام عبده (ت. ١٩٠٥م)، فقد كان سباقاً لتأصيل حريات المرأة، واستقلالها الاجتماعي، ومن جميل قوله في هذا المعنى: «فقد خلق الله هذا العالم، ومكن فيه النوع الإنساني ليتمتع من منافعه بما تسمح له قواه في الوصول إليه، ووُضِعَ للتصرف فيه حدوداً تتبعها حقوق، وسوى في التزام الحدود والتمتع بالحقوق بين الرجل والمرأة من هذا النوع، ولم يقسم الكون

(٣١) رفاة الطهطاوي، المرشد الأمين، م. س. ص. ٣٧٧.

(٣٢) نفسه، ص. ٣٧٧.

بينهما قسمة أفراز^(٣٣)، ولم يجعل جانبًا من الأرض للنساء يتمتعن بالمنافع فيه وحدهن وجانبًا للرجال يعملون فيه في عزلة عن النساء، بل جعل متاع الحياة مشتركًا بين الصنفين، شائعًا تحت سلطة قواهما بلا تمييز. فكيف يمكن مع هذا لامرأة أن تتمتع بما شاء الله أن تتمتع به مما هيأها له، بالحياة ولواحقها من المشاعر والقوى، وما عرضه عليها لتعمل فيه من الكون المشترك بينهما وبين الرجال إذا حظر عليها أن تقع تحت أعين الرجال، إلا من كان من محارمها؟ لا ريب أن هذا مما لم يسمح به الشرع ولن يسمح به العقل^(٣٤).

ومن ثم، فقد وضع الإمام عبده - من خلال هذا الفهم - الحجر الأساس للفكر المساواتي بين الرجل والمرأة في المجال العربي - الإسلامي، وذلك باعتبارهما «نوعًا» واحدًا، على نفس الدرجة والقدر في التمتع بالمنافع والمصالح الدنيوية، ولا يمكن لأحدهما أن يبلغ غايته في التمتع بما أتاح الله له من الخيرات، إذا لم يكن مساويًا للطرف الآخر، وقد أحدثت التقاليد الثقافية، والعادات المتوارثة عدة عراقيل في طريق المرأة منعتها من نصيبها من الخير، وجعلت المنافسة بينها وبين الرجل في باب المنافع غير متكافئة.

وقد توسع تلامذة الإمام في هذا الفكر التحريري، وأذاعوه بين الناس، على أوسع نطاق. ومن أشهر هؤلاء التلاميذ الداعية الشهير قاسم أمين (ت. ١٩٠٨م)، الذي أخرج دعوى تحرير المرأة من العموم إلى الخصوص، ودافع واستدل في هذا السياق على شرعية خروج المرأة إلى الميادين العامة ومزاحمة الرجل في الأعمال، وطالب بفسح المجال أمامها للتعليم، والتربية^(٣٥)، ولا يمكن لها أن تتحقق من كل ذلك، إذا لم يراجع مفهوم الحجاب، ويُقصر على معناه الشرعي المشترك بين المذاهب كلها، وهو الستر، بدل الاحتجاز في البيت^(٣٦).

إن تمكن المرأة من حقوقها في التربية، والتعليم، والعمل، والمشاركة في الحياة العامة - في نظر قاسم أمين - هي الدلائل العملية للحرية، المعبرة عن استقلال المرأة في فكرها وإرادتها وعملها^(٣٧)، والتي تجعل منها كائنًا حرًا، والمرأة العربية ما لم تتمكن من هذه الحقوق ستبقى في حكم الرقيق، «لأنها لا تعيش بنفسها ولنفسها، وإنما تعيش بالرجل وللرجل، وهي في حاجة إليه في كل شأن من شؤونها»^(٣٨).

(٣٣) أفراز: انفراد.

(٣٤) محمد عبده، الأعمال الكاملة (الكتابات الاجتماعية)، م. س. ص. ١٠٦، ١٠٧.

(٣٥) قاسم أمين، تحرير المرأة، منشورات كتب عربية، موقع (www.kotobarabia.com)، ص. ٢٣، ٢٦.

(٣٦) نفسه، ص. ٦٩.

(٣٧) قاسم أمين، المرأة الجديدة، مطبعة الشعب، القاهرة، ط. ١٩١١، ص. ٣٠.

(٣٨) نفسه، ص. ٣٥.



ولم تقف دعوى تحرير المرأة في حدود المشرق، بل امتدت إلى المغرب العربي، وتداولتها النخب الإصلاحية المغربية، بحيث لم تتردد في المناداة بإعادة النظر في وضع المرأة، ودعت إلى تمكينها من حقوقها الاجتماعية والثقافية، وتأثروا في ذلك وبدرجات متفاوتة بأطروحة قاسم أمين، وعلى رأس هؤلاء: الطاهر الحداد (ت. ١٩٣٥م)^(٣٩). محمد بن الحسن الحجوي (ت. ١٩٥٦م)^(٤٠)، والزعيم علال الفاسي (ت. ١٩٧٤م)^(٤١).

٣- الحرية الدينية:

يعتبر مفهوم الحرية الدينية في هذا السياق الإصلاحي من المفاهيم الأكثر جدّة وتقدّمًا في الخطاب التحرري العربي، وخاصة إذا أخذنا بالاعتبار مناخ الأحادية الدينية الذي كان سائدًا خلال العصر الوسيط ببلاد العرب. ويعد رفاة الطهطاوي من أوائل من دشنوا القول في هذا القسم من الحرية، ودافع عنها، وعرفها على النحو التالي: «الحرية الدينية: هي حرية العقيدة والرأي والمذهب، بشرط أن لا تخرج عن أصل الدين، كآراء الأشاعرة، والماتريدية في العقائد، وآراء أرباب المذاهب المجتهدين في الفروع»^(٤٢). ولم يبتعد البستاني في «دائرة المعارف» عن هذا المعنى، وحددها في القدرة على الاعتقاد في المذاهب الدينية^(٤٣).

إن الحرية الدينية على ما يبدو من خلال هذه التعريفات المختصرة لدى أوائل الإصلاحيين لم تكن تتعدى حدود دين الجماعة، وكانت تعني - بالأساس - حق الإنسان في تغيير مذهبه، والانتقال من مذهب إلى آخر داخل دين الجماعة فقط، ولا تتعدى ذلك إلى السماح له بتبديل دينه، واعتناق آخر.

ولم يتطرق الإصلاحيون العرب إلى حرية تغيير الدين، والانتقال من الإسلام إلى المسيحية أو العكس، سوى في حدود ضيقة، ومن أشهر من تحدثوا في هذه المسألة الإمام عبده، وتلميذه رشيد رضا، وعبد المتعال الصعيدي (ت. ١٩٦٦م)، الذي يعد خير من تحدث في

(٣٩) لقد كرر الطاهر الحداد دعوة قاسم أمين، وأتى بتفاصيل تتجاوزه، وبين بالدليل أن الإسلام غير معارض لتحرير المرأة، وتمكينها من حقوقها. (الطاهر الحداد، امرأتنا في الشريعة والمجتمع، منشورات دار الكتاب المصري واللبناني، ط. ١ / ٢٠١١).

(٤٠) لقد دعا الحجوي هو الآخر إلى تعليم المرأة غير أنه انتقد دعوى قاسم أمين إلى رفع الحجاب عنها. (الحجوي، تعليم الفتيات لا سفور المرأة، ضمن تجديد الفقه ونصوص أخرى، م. س. ص. ١١٨، ١٣٥ - ١٣٧).

(٤١) لم يعارض الزعيم علال الفاسي أطروحة قاسم أمين بل وافقه وتجاوزه إلى أكثر منها. (علال الفاسي، النقد الذاتي، م. س. ص. ٢٥٠ - ٢٥٣).

(٤٢) رفاة الطهطاوي، الأعمال الكاملة، ج. ٢، م. س. ص. ٤٧٤.

(٤٣) بطرس البستاني، دائرة المعارف، ج. ٧، م. س. ص. ٣.

هذا الموضوع، إذ لم يتردد في تأييد حرية الاعتقاد، وحق الإنسان في اختيار الدين الذي يشاء دون تحفظ^(٤٤).

غير أن عزوف أعلام الإصلاح عن الخوض في هذا المعنى للحرية، لا يعني بحال من الأحوال خلوّ الواقع منها خلواً تاماً، وخاصة في بعض البلاد التي تعرضت للضغط الاستعماري الغربي^(٤٥)، فعلى سبيل المثال «شهد المغرب في النصف الثاني من القرن ١٩م دعوة صريحة لحرية المعتقد، وكان وراءها بعض اليهود، والمسيحيين، ففي سنة ١٨٦٤م وفد على المغرب أحد اليهود الإنجليز وهو «السير موسى مونتفيوري»، وحظي باستقبال سلطان المغرب آنذاك محمد بن عبد الرحمن (١٨٥٩-١٨٧٣م)، وطلب منه الحرية ليهود المغرب، وبعد ذلك بسنوات قليلة تكرر نفس الطلب تقريباً، لكن هذه المرة من طرف مؤتمر مدريد (١٨٨٠م)، الذي كان يتداول في المسألة المغربية في سياق التنافس الرأسمالي على المغرب الأقصى، وبإيعاز من الفاتيكان^(٤٦). وأهم الحريات التي كان يطلبها هؤلاء: حرية العقيدة أو الأديان، والمساواة أمام القانون، وخاصة ما تعلق بالتسوية في التناكح، والشهادة، واللباس، والمركب^(٤٧)»^(٤٨).

٤- الروافد الموضوعية لمفهوم الحرية الحديث:

إن المفهوم الجديد للحرية، الذي ذاع وانتشر بالعالم العربي ابتداءً من القرن ١٩م، ورسخ مع نهاية هذا القرن وبداية القرن ٢٠م، كان مفهوماً إصلاحيًا، استمد جل عناصره الدلالية من التصورات والأمثلة الإصلاحية التي ألفها جيل الرواد، وخلائفه، وبهذا الاعتبار استند مفهوم الحرية من الناحية الموضوعية إلى مجموعة من الحقائق السياسية والاجتماعية والثقافية، يتعلق بعضها بواقع التخلف والانكسار العربي أمام الغرب؛ ويتعلق البعض الآخر بالنجاح والتفوق

(٤٤) يعد عبد المتعال الصعيدي من أهم فقهاء الأزهر الذين تحدثوا في الحرية الدينية في كتابه "الحرية الدينية في الإسلام"، الذي سنعود إليه فيما سيأتي. ومن جانب آخر رجعنا في سياق التدقيق في هذه المسألة إلى أعداد المقتطف، التي كانا يصدرانها يعقوب صروف وفارس ثمر، والتي صدر عددها الأول سنة ١٨٧٦م، ورجعنا أيضًا إلى آثار رجال آخرين كفرنسيس مراث (ت. ١٨٧٣م)، وشبلي شميل (ت. ١٩١٧م)، ومحمد بيرم الخامس التونسي (ت. ١٨٨٩م)، وفرح أنطون (ت. ١٩٢٢م)، ولم نعثر بين هذه الأعمال إلى دعوة للحرية الدينية تتجاوز قضية التسامح المذهبي.

(٤٥) عبد الوهاب بن منصور، مشكلة الحماية القنصلية بالمغرب، المطبعة الملكية، الرباط، ط. ١٩٨٥، ص. ١٠٢.

(٤٦) المنوني، مظاهر يقظة المغرب، ج. ١، شركة المدارس ودار الغرب الإسلامي، البيضاء، ط ٢ / ١٩٨٥، ص. ٤٠٦، ٤٠٥.

(٤٧) نفسه، ص. ٤١١، ٤١٢.

(٤٨) امحمد جبرون، سؤال الدين والحرية في الفكر الإصلاحي العربي، منشورات مؤسسة مؤمنون بلا حدود، الرباط.

(الرابط: <http://www.mominoun.com/articles> ، بتاريخ ١٤ أبريل ٢٠١٥).



الذي حققه النموذج النهضوي الغربي، فالذين وُفقوا من بين العرب في تحديث مفهوم الحرية، وإخراجه من دلالاته الفقهية والكلامية كانوا في جملتهم ممن جمعوا على صعيد الوعي بين أمرين متكاملين: إدراك التخلف - الهزيمة؛ وإدراك الغرب الباهر القاهر بمنجزه.

وإذا كنا في هذه المناسبة لا نستطيع الإحاطة بكل تفاصيل هذه الحقائق الموضوعية التي تقف وراء هذا المفهوم الجديد للحرية، وتحليلها بما يناسب الموضوع، فإننا بالمقابل نستطيع «الإشارة» إلى أهم هذه الحقائق، والتي كان لها أثر حاسم في الانعطاف النظرية التي عرفها مفهوم الحرية، وهي كالتالي:

- الهزائم المتتالية للعرب والمسلمين أمام الغرب، بصورة أقنعت الجميع، أن السبيل الوحيد أمامهم لاستعادة المبادرة الحضارية هو إعادة النظر فيما هم عليه، علمًا، وسياسةً، واقتصادًا، واجتماعيًا.. فاحتلال نابليون لمصر (١٧٨٩ - ١٨٨١م)، ودخولها بعد رحيله تحت النفوذ الإنجليزي، ثم احتلال الجزائر سنة ١٨٣٠م، وهزائم المغرب أمام القوى الاستعمارية الفرنسية والإسبانية (١٨٤٤م، و١٨٦٠م)، بالإضافة إلى الضغوط العسكرية والسياسية التي عانت منها الدولة العثمانية... كل هذه الانكسارات كان لها أثر عميق على الوعي والوجدان العربيين، وأسهمت في بلورت مفاهيم النهضة ومفرداتها ومن ضمنها مفهوم الحرية^(٤٩).

لقد استمد الوعي النهضوي العربي مادته الأولية من تجربة الغرب التحديثية، فكل الرواد تقريبًا الذين شيدوا ببيان المشروع الإصلاحية العربي كان لهم احتكاك بالغرب، واطلعوا بصورة أو أخرى على منجزه الحضاري، فإمام الإصلاحيين العرب رفاعة الطهطاوي ألف كتابيه الشهيرين «المرشد الأمين» و«مناهج الأبواب» بعد عودته من باريس سنة ١٨٣١م؛ والمفكر خير الدين التونسي كانت له زيارة إلى عاصمة الأنوار، وتعرف على أحوال الغرب معرفة كافية؛ والمفكر بطرس البستاني كان له احتكاك قوي بالبعثات الأجنبية والقنصليات البريطانية والأمريكية ببيروت.. وسيزداد هذا الاحتكاك قوة مع الأجيال الإصلاحية التالية، أجيال الأفغاني، وعبد، والكواكبي، وقاسم أمين، والحجوي.. إلخ. وقد تتبع المؤرخ العربي الكبير ألبير حوراني النشأة التاريخية للإصلاحيين، وأحاط باقتدار كبير بالتفاصيل المؤثرة في أفكارهم وتوجهاتهم^(٥٠).

(٤٩) لحل أقوى الأدلة على هذا الأمر الخمول والجمود الذي كانت تعيشه مصر قبل حملة نابليون، فقد وصف الجبرتي وصفًا دقيقًا أحوال مصر قبيل الحملة، ولا يبدو في سرده أدنى أثر لنهوض أو دعوة إصلاح. (الجبرتي، عجائب الآثار، ج. ٢، تحقيق عبد الرحيم عبد الرحمن عبد الرحيم، دار الكتب المصرية، القاهرة، ط. ١٩٩٨).

(٥٠) ألبير حوراني، الفكر العربي في عصر النهضة، م. س. ص. ٨٩ - ١٣٠.

- بالإضافة إلى عامل الاحتكاك بالغرب، والتأثر الواضح للإصلاحيين العرب بالمنجز الحضاري الغربي، تأثروا - كذلك - بحالة الإصلاحات الواسعة التي أقدمت عليها الدولة العثمانية ابتداء من ١٨٢٦م، والتي تعرف في الأدبيات التاريخية بـ «عهد التنظيمات»، والتي همت أساساً إصلاح الإدارة، والجباية، والجيش، والمساواة بين سائر الطوائف المكونة للدولة بغض النظر عن الدين واللغة^(٥١)... فكثير من الإصلاحيين، ممن لم يكتب لهم الوصول إلى الغرب، أو لم تكن لديهم إمكانية الإفادة المباشرة من إنجازاته، تفاعلوا مع الدعوة الإصلاحية العثمانية وتأثروا بقضاياها.

- ومن ناحية أخرى أسهمت تجربة محمد علي في مصر في خلق شرط تاريخي لصحوة فكرية ونهضوية غير مسبوقة، فاهتمامها الواضح بالتعليم، والتحديث الاقتصادي والعسكري الذي اشتهرت به ساعد على بروز طبقة من المفكرين الإصلاحيين، وكان لسياسة البعثات إلى الخارج، والتعليم العصري (المهني) غير الأزهري، أثر فعال في هذا السياق، حيث ساهم في تخريج عدد من الإصلاحيين، وفي مقدمتهم رفاعة الطهطاوي^(٥٢).

لقد حقق الفكر العربي الإسلامي مع مطلع العصر الحديث انعطافة نوعية في مفهوم الحرية، وأخرجها عن دلالتها الفقهية والكلامية الكلاسيكية إلى دلالات اجتماعية وسياسية متصلة بهموم العصر وأسئلته، وتكاد تكون المرة الأولى في الاجتماع العربي - الإسلامي، الذي يتم فيه تناول الحرية باعتبارها حق الإنسان وقدرته على التصرف في حياته الخاصة والعامة، دون مانع قانوني أو شرعي.

وقد اتخذ هذا المعنى المحدث للحرية أبعاداً دلالية مختلفة بحسب المجالات؛ ففي المجال السياسي أمست الحرية تعني حق الأمة في المشاركة السياسية، وإقرار دساتير شورية وديمقراطية، وفي المجال الاجتماعي قصدت تحرير المرأة من قيود التقاليد والعادات المتخلفة، والدعوة إلى التسوية بينها وبين شقيقها الرجل، وفي المجال الديني اتخذت معنى التسامح المذهبي وحرية العقيدة.

إن إقرار هذا المفهوم الجديد للحرية لم يكن أمراً سهلاً، وناعماً، بل كان عملاً شاقاً ومضنياً، فقد واجه دعاة التحرر معارضة تقليدية صلبة وعنيفة في بعض الأحيان، رفضت بقوة المفهوم

(٥١) الأمر يتعلق بإصلاحات "جلهانة" أو "كلخانة" سنة ١٨٣٩، وإصلاحات "خط همايون" سنة ١٨٥٦. (نفسه، ص. ٦٥، ٦٧).

(٥٢) نفسه، ص. ٧٤، ٧٥.



الجديد للحرية، وجردت الداعين إليه من الشرعية الأخلاقية والدينية، وصورتهم للرأي العام في صورة دعاة الضلال والانحراف، وهو ما جعل كثيرًا منهم، يضيفون إلى استدلالاتهم التاريخية والعقلية على الحرية الجديدة، استدلالات شرعية أو فقهية.

ومن ثم، فإذا كان التقليد سبب حرجًا أخلاقيًا لدعاة الحرية الجديدة، ووزن آراءهم بميزان دقيق من الفقه والشرع، فإن رُفَع هذا الحرج، والتخلص من قيوده، لم يكن بغير هذه الوسيلة وهي الفقه، ومن ثم وجدنا أكابر دعاة الحرية لا يستغنون في مرافعاتهم ومطاراتهم من أجل الحرية عن الاستدلال الفقهي، واستعمال مختلف أنواع الأدلة الشرعية من كتاب، وسنة، وإجماع، وقياس..، غير أن السؤال الذي يطرح نفسه في هذا السياق: كيف استعمل «فقهاء الحرية» الأدلة الشرعية في تأصيلهم للحريات الجديدة؟

◀ حكم الحرية في فقه الإصلاح: الاستدلال والمنهج:

إن مفهوم الحرية الجديد بتخصيصاته الثلاثة: السياسية، والاجتماعية، والدينية، وبحكم اتصاله بحقل المعاملات، لم يستطع اكتساب شرعيته الأخلاقية بعيدًا عن نظر الفقيه وفي استقلال عن سلطانه. وإذا كانت تطورات العصر الحديث ومستجداته - كما أسلفنا القول - تجاوزت عمليًا التعريف الفقهي التقليدي للحرية، وتعدت أحكامه، وجعلتها غير ذات معنى، فإنها - بالمقابل - أسست لظهور تعريف فقهي جديد للحرية، أكثر تناسبًا وتوافقًا مع العصر، وقد عكست أحكام فقهاء الإصلاح في نوازل الحريات الجديدة جانبًا من هذا التعريف.

والجدير بالذكر في هذا السياق، أن جلّ هذه النوازل كانت نوازل نظرية، مرتبطة برهانات الإصلاح وأطروحاته النظرية، ولم تكن - كليّةً - نوازل واقعية، وملموسة، كما يفهم من لفظ النازلة في الاستعمال الفقهي سوى في حدود ضيقة، فالحريات الجديدة في نظر المطالبين بها هي مداخل ضرورية وإجبارية للتقدم والنهضة، وبهذا الاعتبار، وحتى تتحقق على الأرض تحتاج إلى «فتوى قبلية» تمهد لها سبيل التحقق الملموس، ومن ثم فكثيرٌ من الأحكام التي سنتناولها في هذه الفقرة هي أحكام في نوازل نظرية.

ومن ناحية أخرى، إن الاستدلالات الشرعية التي استدل بها عدد من فقهاء الإصلاح على نوازل الحريات الجديدة، تأسست في جوهرها على استثمار خاص وعقلاني للأدلة الشرعية الرئيسة (القرآن والسنة والإجماع والقياس والمصلحة..)، كان مختلفًا في كثير من جوانبه عن

الاستدلالات التقليدية، إما نصًا، أو فهمًا، أو توظيفًا، وهو ما جعلها استدلالات اجتهادية بنسب كبيرة، فالاستدلال - مثلًا - على حريات المرأة، التي كانت مصادرة باسم الدين، لا يتم ولا يستقيم إلا بأدلة جديدة، غير أدلة المقلدة، أو باستعمال جديد ومختلف للأدلة «التقليدية».

١- حكم الحرية السياسية وأدلتها:

لقد ارتبط حديث الإصلاحين العرب عن الحرية السياسية من منظور فقهي في المقام الأول؛ ببيان حكم الشرع في «الشورى السياسية»، وفيما إذا كانت واجبةً على الحكام أم لا، باعتبارها تكثيفًا لمطامح التحرر السياسي في هذه المرحلة.

وقد اتخذ هذا النوع من الشورى من الناحية الفقهية وجهين رئيسين: حكم المعارضة السياسية أو حكم مراقبة الحاكم (الاحتساب على الحاكم)؛ وحكم ممارسة الأمة لسيادتها، ومشاركتها في السلطة بالفعل والرأي.

ومن أبرز أعلام النهضة والإصلاح الذين «أفتوا» في هذه النازلة واستدلوا عليها بوجهيها: الإمام عبده، وخير الدين التونسي، ورشيد رضا، والكواكبي.

ففيما يتعلق بالوجه الأول من الشورى السياسية، استدلت بعض فقهاء الإصلاح على جواز مراقبة الحاكم ومعارضته إذا اقتضى الأمر، وأتوا في هذا السياق بقوله تعالى: ﴿وَلْتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَأُولَٰئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾^(٥٣)، وحديث النبي ﷺ: «إِنَّ الدِّينَ النَّصِيحَةُ»^(٥٤).

فعلى سبيل المثال خلص الإمام عبده استنادًا إلى هذه الأنباء الشرعية وغيرها إلى أن مراقبة الحكام أو الولاة وأمرهم بالمعروف ونهيهم عن المنكر واجبة، وعلى الأمة تحمل مسؤوليتها في هذا الجانب، «ومعلوم أن الأمة بتمامها لا يمكنها القيام بهذا، فوجب اختصاص ذاك بمن تحتم عليها - بمقتضى تلك الآية ﴿وَلْتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ﴾... إلخ، استخلاصهم منها عارفين بالواجب فيدعون إليه، والممنوع فينهون عنه»^(٥٥).

(٥٣) آل عمران، ١٠٤.

(٥٤) رواه مسلم، حديث ٥٥، بدون «إن»، ورواه النسائي في باب النصيحة للإمام باللفظ أعلاه.

(٥٥) عبده، الأعمال الكاملة (الكتابات السياسية)، م. س. ص. ٣٨١.



وقد ظهر هذا المعنى أكثر مع تلميذه رشيد رضا في «تفسير المنار»، حيث قال: «ومعنى الآية على هذا الوجه أنه يجب أن تكون قوة المسلمين [يقصد السياسية] تابعة لهذه الأمة التي تقوم بفريضة الدعوة إلى الخير والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، فهي بمعنى مجالس النواب في الحكومات الجمهورية والملكية المقيدة»^(٥٦).

ويبدو من مطالعنا لنصوص الفكر الإصلاحي في هذه المرحلة من تاريخ اليقظة العربية، أن هذه الآية من سورة آل عمران كانت المنطلق الشرعي لتأسيس حق معارضة ومراقبة الحكام لدى فقهاء الإصلاح، فقد أحال عليها - بالإضافة إلى عبده ورشيد رضا - خير الدين التونسي في حديثه عن الحرية السياسية^(٥٧)، كما استنبط منها عبد الرحمن الكواكبي وجوب سيطرة فئة من المسلمين على حكامهم، كما اهتدت إلى ذلك أمم الغرب، مخصصة لها مجالس النواب^(٥٨).

أما فيما يتعلق بالوجه الثاني لهذه الشورى، وهو حكم ممارسة الأمة لسيادتها ومشاركتها في السلطة بالفعل والرأي، فقد تأسس بشكل عام على الآيات التالية: {وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ}^(٥٩)، و {وَأْمُرْهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ}^(٦٠)، و {يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ}^(٦١)، فمعظم فقهاء الإصلاح الذين تناولوا الشورى السياسية من جهة إشراك الأمة في القرار رجعوا إلى هذه الآيات وفقهوها على نحو مختلف، عما درج عليه المتقدمون، وفي طليعة هؤلاء الفقهاء الإمام عبده الذي اعتبر الأمر في قوله تعالى: {وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ}، أمر وجوب وليس أمر ندب، وهو ما يجعل من تصرف الواحد في الكل ممنوعاً شرعاً، ومن ثم يكون حكم الشورى الوجوب^(٦٢). وقد وافق رشيد رضا، والكواكبي وسائر فقهاء الإصلاح الإمام عبده في هذا الحكم، وكرروه بصيغ مختلفة^(٦٣).

(٥٦) رشيد رضا، تفسير المنار، ج. ٤، دار المنار، مصر، ط. ٢ / ١٣٦٧، ص. ٤٦.

(٥٧) خير الدين التونسي، أقوم المسالك، ج. ١، م. س. ص. ١٩٢.

(٥٨) الكواكبي، طبائع الاستبداد، م. س. ص. ٣٩.

(٥٩) آل عمران، ١٥٩.

(٦٠) الشورى، ٣٥.

(٦١) النساء، ٥٨.

(٦٢) عبده، الأعمال الكاملة (الكتابات السياسية)، م. س. ص. ٣٨١، ٣٨٢.

(٦٣) رشيد رضا، تفسير المنار، ج. ٤، م. س. ص. ٤٦. الكواكبي، طبائع الاستبداد، م. س. ص. ٤٠. خير الدين التونسي، أقوم المسالك، ج. ١، م. س. ص. ١٠٦. الحجوي، النظام في الإسلام، م. س. ص. ١٥٧. أبو عبد الله السليمان، اللسان المعرب عن تهافت الأجنبي حول المغرب، م. س. ص. ١٦٨.

غير أن حكم هذه الجماعة من الفقهاء بوجوب الشورى طرح مسألتين رئيسيتين:

الأولى: هل الشورى عامة بحيث يجب على الحاكم مشاورة سائر الناس، عالمهم وجاهلهم، قريبهم وبعيدهم، أم أنها خاصة تعني فئة معينة من الناس؟

والثانية: حول الطريقة المثلى لممارستها.

وقد قرر معظمهم أن أهل الشورى وخاصتها هم أهل الحل والعقد، أو فئة أولي الأمر، المشار إليهم في قوله تعالى: {يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ}، الشيء الذي جعل الكواكبي يسميها بـ«الشورى الأرستوقراطية»^(٦٤)، ومن ثم، فالحكام ملزمون بالحكم بما يقرره أولو الأمر وتنفيذه^(٦٥).

أما بخصوص الطريقة المثلى لممارستها، فقد تركها هؤلاء الفقهاء إلى الحكمة العملية والخبرة التاريخية، ولم يروا في الشرع ما يلزم بأسلوب معين، فإذا كانت الشورى واجبةً فإن كيفية إجرائها غير محصورة في طريق معين، «فاختيار الطريق المعين باق على الأصل من الإباحة والجواز، كما هو القاعدة في كل ما لم يرد نصٌ بنفيه أو إثباته»، ولم يستبعد الإمام عبده في هذا الباب تقليد أهل الكتاب وموافقتهم، ذلك أن النبي ﷺ كان يحب موافقة أهل الكتاب فيما لم يؤمر فيه^(٦٦).

٢- حكم الحرية الاجتماعية وأدلتها:

إن الحديث عن الحرية الاجتماعية في الخطاب الإصلاحي العربي أواخر القرن ١٩م وبداية القرن ٢٠م يعني بالدرجة الأولى وضع المرأة، ومنزلتها في المجتمع، وتحديدًا الدعوة إلى رفع الحجاب عنها، والإذن لها بالمشاركة في الحياة العامة بأبعادها المختلفة، مع ما يقتضيه هذا التحرير من مساواة مع شقيقها الرجل واستقلالها عنه.

وقد تمثلت هذه الدعوى في مسألتين فقهيتين رئيسيتين كانتا محطَّ اهتمام فقهاء الإصلاح في هذا العصر وهي: مسألة الحجاب، ومسألة استبداد الرجل على المرأة والمساواة بينهما.

(٦٤) الكواكبي، طبائع الاستبداد، م. س. ص. ٤٠.

(٦٥) رشيد رضا، تفسير المنار، ج. ٥، م. س. ص. ١٨٧.

(٦٦) عبده، الأعمال الكاملة (الكتابات السياسية)، م. س. ص. ٣٨٢. رشيد رضا، تفسير المنار، ج. ٥، م. س. ص. ١٩٠.



ومن أهم أعلام الإصلاح الذين أصلوا لحرية المرأة، وسعوا إلى إدماجها في المشروع النهضوي بصور مختلفة: الإمام عبده، وقاسم أمين، ورشيد رضا، والطاهر الحداد، والطاهر ابن عاشور، وعلال الفاسي، والحجوي.. إلخ.

- حكم الحجاب:

لقد كان المعنى السائد للحجاب بين المسلمين في هذه الفترة من التاريخ، الممدوح في العادات والمؤيد بالفقه، هو معنى انقباض المرأة عن الناس واعتزالها الحياة العامة، ولباسها البرقع أو النقاب... الشيء الذي جعلها على هامش الدينامية الحضارية للأمة، ومن جملة المتاع، شأنها شأن الأنعام. ولا يخفى أن هذا المعنى للحجاب يعكس نوعاً من الاستبداد الرجولي وعدم المساواة.

ولما كان قسط عظيم من هذا الخلل الدلالي الذي عانى منه مفهوم الحجاب داخل عليه من جهة فهم معين للإسلام، كان لازماً على فقهاء الإصلاح والتجديد مراجعة هذا المفهوم وإعادة تدويره إلى أصله الأخلاقي الذي يسلم من الآفات التي أضافها الزمان له. وكان الإمام عبده من الأوائل الذين تصدوا لهذه المراجعة وحاولوا إعادة تعريف الحجاب بما يستقيم وهدى الإسلام من جهة، وبما يستجيب لمتطلبات العصر من جهة ثانية، ففي الجانب المتعلق باللباس فقد رجع الإمام إلى قوله تعالى:

{قُلْ لِلْمُؤْمِنِينَ يَغُضُّوا مِنْ أَبْصَارِهِمْ وَيَحْفَظُوا فُرُوجَهُمْ ذَلِكَ أَزْكَى لَهُمْ إِنَّ اللَّهَ خَبِيرٌ بِمَا يَصْنَعُونَ} وَقُلْ لِلْمُؤْمِنَاتِ يَغْضُضْنَ مِنْ أَبْصَارِهِنَّ وَيَحْفَظْنَ فُرُوجَهُنَّ وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَلْيَضْرِبْنَ بِخُمُرِهِنَّ عَلَى جُيُوبِهِنَّ وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا لِبُعُولَتِهِنَّ أَوْ آبَائِهِنَّ أَوْ آبَاءِ بُعُولَتِهِنَّ أَوْ أَبْنَائِهِنَّ أَوْ أَبْنَاءِ بُعُولَتِهِنَّ أَوْ إِخْوَانِهِنَّ أَوْ بَنِي إِخْوَانِهِنَّ أَوْ بَنِي أَخَوَاتِهِنَّ أَوْ نِسَائِهِنَّ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُنَّ أَوِ التَّابِعِينَ غَيْرِ أُولِي الْإِرْبَةِ مِنَ الرِّجَالِ أَوِ الطِّفْلِ الَّذِينَ لَمْ يَظْهَرُوا عَلَى عَوْرَاتِ النِّسَاءِ وَلَا يَضْرِبْنَ بِأَرْجُلِهِنَّ لِيُعْلَمَ مَا يُخْفِينَ مِنْ زِينَتِهِنَّ} (٦٧)،
وقرر بناء عليه أن الشريعة أباحت للمرأة أن تظهر بعض أعضاء جسمها أمام الأجنبي، ولو أنها لم تسمح، غير أن جمهور العلماء توافقوا - بحسبه - على الوجه والكفين، ونقل في هذا السياق أقوال عدد من العلماء من مذاهب مختلفة (٦٨).

(٦٧) النور، ٣٠، ٣١.

(٦٨) عبده، الكتابات الاجتماعية (الأعمال الكاملة)، م. س. ص. ١٠٤ - ١٠٥.

ولم يكتف الإمام عبده بهذا بل أضاف إليه المساوئ والأضرار الناجمة عن الاحتجاب الكلي للمرأة على الصعيدين القضائي، والاقتصادي وما إليهما، وذكر - أيضاً - عدداً آخر من الأدلة العقلية والمصلحية^(٦٩).

أما في الجانب المتعلق بقصر المرأة في بيتها والحظر عليها أن تخالط الرجال، فقد خالف الإمام عبده من يرى عموم الآيات التي جاءت في نساء النبي، كقوله تعالى: {يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَدْخُلُوا بُيُوتَ النَّبِيِّ إِلَّا أَنْ يُؤْذَنَ لَكُمْ (...)} وَإِذَا سَأَلْتُمُوهُنَّ مَتَاعًا فَاسْأَلُوهُنَّ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ^(٧٠)، وقوله عز وجل: {يَا نِسَاءَ النَّبِيِّ لَسْتُنَّ كَأَحَدٍ مِنَ النِّسَاءِ إِنِ اتَّقَيْتُنَّ فَلَا تَخْضَعْنَ بِالْقَوْلِ فَيَطْمَعَ الَّذِي فِي قَلْبِهِ مَرَضٌ وَقُلْنَ قَوْلًا مَعْرُوفًا^(٧١)} وَقَرْنَ فِي بُيُوتِكُنَّ وَلَا تَبَرَّجْنَ تَبَرُّجَ الْجَاهِلِيَّةِ الْأُولَى^(٧٢)، وذهب إلى أنها دليل على الاحتجاب الكلي، واعتبرها خاصة بنساء النبي ﷺ، فليس من الهدي بالنسبة لعموم النساء المسلمات التآسي بنساء النبي في هذا الجانب، والاحتجاب في البيت، وأقصى ما يطلب في هذا الباب هو تجنب الخلوة^(٧٣).

وقد شكلت رؤية الإمام لمسألة الحجاب أساس معظم الرؤى الفقهية للإصلاحيين الذين جاؤوا بعده من تلامذته وغيرهم، وفي طليعتهم قاسم أمين، ورشيد رضا، فقد أعاد صاحب رسالة «تحرير المرأة» كلام الإمام في أكثر من مناسبة من رسالته، بل أكثر من هذا أن الفصل الخاص بـ «حجاب النساء» من هذه الرسالة من إنشاء الإمام بحسب تحقيق محمد عمارة. ومهما يكن الأمر، فإن قاسم أمين لم يتجاوز أستاذه في هذا الجانب، ولم يدع إلى أكثر مما دعا إليه عبده، من الإذن للمرأة بالمشاركة في الحياة العامة، وقصر حجابها على معناه الشرعي، وفسح المجال أمامها للتربية والتعليم أسوة بشقيقها الرجل^(٧٤).

والأمر نفسه تكرر مع الإمام رشيد رضا، الذي أعاد موقف أستاذه في موضوع الحجاب، واعتبر الغلو والمبالغة الذي شهدته حياة العرب والمسلمين في هذا الجانب في القرون الأخيرة سببه التوسع في سد الذريعة وليس أصول الشريعة^(٧٥).

(٦٩) نفسه، ص. ١٠٦، ١٠٧.

(٧٠) الأحزاب، ٥٣.

(٧١) الأحزاب، ٣٢، ٣٣.

(٧٢) عبده، الكتابات الاجتماعية، م. س. ص. ١١٠.

(٧٣) قاسم أمين، تحرير المرأة، م. س. ص. ٦٩ - ٨٩. انظر أيضاً تعليق محمد عمارة في الهامش ٤٩ ضمن الكتابات الاجتماعية للإمام عبده. (عبده، الكتابات الاجتماعية (الأعمال الكاملة)، م. س. ص. ٦٩٣).

(٧٤) رشيد رضا، حقوق النساء في الإسلام، منشورات المكتب الإسلامي، بيروت، ط. ١٩٨٤، ص. ١٨١، ١٨٢ - ١٨٥.



ومن المقاربات المميزة لقضية حجاب المرأة، والتي استقلت منهجياً عن مقارنة الإمام عبده وتلامذته، مقارنة التونسي الطاهر الحداد، التي ضمنها كتابه «امراتنا في الشريعة والمجتمع»، فهو لم ينطلق - كما فعل عبده - من آيات الحجاب، بل انطلق من آيات بعيدة تعطي المرأة الحق في التمتع بزينة الدنيا، وطيب العيش ومباهج الحياة، شأنها شأن الرجل، مستدلاً بقوله تعالى: {قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ اللَّهِ الَّتِي أَخْرَجَ لِعِبَادِهِ وَالطَّيِّبَاتِ مِنَ الرِّزْقِ} ^(٧٥)، فالمرأة شأنها شأن الرجل من حقها التفسح، والخروج إلى الفضاءات العامة، وممارسة سائر الأنشطة، ومعاذ الله أن يمنع هذه الحرية، بل على العكس عمل على توسعتها، وحرم فقط الفحشاء والبغي ^(٧٦)، {قُلْ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّي الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ} ^(٧٧)، ولما كان إظهار الزينة بقصد الإغراء من سبب الفاحشة فقد منعه القرآن الكريم في آية سورة النور، وسمح فقط بـ {مَا ظَهَرَ مِنْهَا} ^(٧٨).

وقد اختلف المتقدمون في تعيين القدر المسموح ظهوره من زينة المرأة. ومن ثم، فالحجاب بمعنى المكث في المنزل أو وضع النقاب على الوجه في نظر الطاهر الحداد «ليس من المسائل التي يسهل إثباتها في الإسلام، بل ظاهر الآية [آية سورة النور] يرشد إلى نفيه لما في ذلك من الحرج المضني. ومما يجعلنا نقطع بعدم وجوده في الإسلام أنه لو كان عملاً واضحاً أيده النبي كما يزعم أنصاره، لما أمكن لأئمة الإسلام أن يختلفوا فيه ومن بينهم الصحابة ومن شهد عصرهم من العلماء» ^(٧٩).

وأما قوله تعالى: {يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَدْخُلُوا بُيُوتَ النَّبِيِّ إِلَّا أَنْ يُؤْذَنَ لَكُمْ (...) وَإِذَا سَأَلْتُمُوهُنَّ مَتَاعًا فَاسْأَلُوهُنَّ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ}، وقوله أيضاً: {يَا نِسَاءَ النَّبِيِّ لَسْتُنَّ كَأَحَدٍ مِنَ النِّسَاءِ إِنِ اتَّقَيْتُنَّ فَلَا تَخْضَعْنَ بِالْقَوْلِ فَيَطْمَعَ الَّذِي فِي قَلْبِهِ مَرَضٌ وَقُلْنَ قَوْلًا مَعْرُوفًا (٣٢) وَقَرْنَ فِي بُيُوتِكُنَّ وَلَا تَبَرَّجْنَ تَبَرُّجَ الْجَاهِلِيَّةِ الْأُولَى}، فهو خاص بنساء النبي، «فذلك ما حتمته الحوادث أن يكون. وأجدر بنساء النبي أن يسان عرضه ويجل شرفه أن تتسرب إليه السنة المنافقين ليستمر مجاهداً ناجحاً نافعاً فيما اختير له من إقامة الدين والشريعة» ^(٨٠).

(٧٥) الأعراف، ٣٠.

(٧٦) الطاهر الحداد، امرأتنا في الشريعة والمجتمع، سلسلة الفكر النهضوي الإسلامي، دار الكتاب المصري، القاهرة، ودار الكتاب اللبناني، بيروت، ومكتبة الإسكندرية، ط. ١ / ٢٠١١، ص. ٢٣.

(٧٧) الأعراف، ٣١.

(٧٨) الطاهر الحداد، امرأتنا في الشريعة والمجتمع، م. س. ص. ٢٤.

(٧٩) نفسه، ص. ٢٥، ٢٦.

(٨٠) نفسه، ٢٦.

وفي ناحية المغرب، لم تختلف الصورة كثيرًا، فقد اتبع فقهاء الإصلاح في هذا القطر أشقاءهم في البلاد الشرقية، ومن أشهر من تحدثوا في هذا الموضوع محمد بن الحسن الحجوي في رسالته «تعليم الفتيات لا سفور المرأة»، غير أنه لم يتحل بالشجاعة نفسها التي تحلى بها المشاركة، ففي الوقت الذي دعا فيه إلى تعليم البنات، وأنكر حرمانهن من التعليم، منعهن من ذلك بعد السن التاسعة، وهي السن التي يجب فيها - في نظره - الحجاب على البنت، ويجب فيها - أيضًا - عليهن الانقطاع عن العالم الخارجي^(٨١).

غير أن علاًا الفاسي كان له رأي آخر في هذا الموضوع؛ حيث أنكر كل أنواع الحجر على المرأة ونبه إلى بعضها في «النقد الذاتي» (١٩٤٩م)، ولو أنه لم يتوسع في الاستدلال على آرائه استدلالًا شرعيًا قويًا كما هو الحال مع عبده ورشيد رضا والحجوي^(٨٢).

- حكم استبداد الرجل على المرأة والمساواة:

لقد حاول فقهاء الإصلاح نزع الشرعية عن كل أشكال القهر والاستبداد والميز الذي كانت تعانيه المرأة العربية في عهدهم، وعملوا في هذا السياق على تأصيل استقلال المرأة عن الرجل ومساواتها له، وطرحوا تأويلات جديدة لأشكال الميز المنصوص عليها في القرآن.

ومن أوائل الأعلام الذين أصلوا لحرية المرأة واستقلالها عن الرجل الإمام عبده، وعنه نقل تلامذته وفي مقدمتهم الشيخ رشيد رضا، ففي تفسير قوله تعالى: {وَلَهُنَّ مِثْلُ الَّذِي عَلَيْهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ}^(٨٣)، قال الإمام عبده: «هذه كلمة جليلة جدًا جمعت على إيجازها ما لا يؤدَّى بالتفصيل... فهي قاعدة كلية ناطقة بأن المرأة مساوية للرجل في جميع الحقوق»، وأن كل أشكال التمييز السائدة في المجتمع لا أصل لها في الشرع، وإنما مرجعها العوائد الفاسدة^(٨٤)، والكلام نفسه نجده عند رشيد رضا في «تفسير المنار»، و«حقوق النساء في الإسلام»^(٨٥).

ومن مقتضيات المساواة بين الجنسين بناء العلاقة الزوجية وتدبير المنزل على المشاورة لا على الاستبداد، فالقاعدة في نظام المنزل «التزام كل من الزوجين العمل بإرشاد الشرع في كل ما

(٨١) الحجوي، تعليم الفتيات لا سفور المرأة، ضمن تجديد الفقه ونصوص أخرى، م. س. ص. ١١٨.

(٨٢) علال الفاسي، النقد الذاتي، منشورات مؤسسة علال الفاسي، ط. ٢ / ٢٠٠٨، ص. ٢٣٤، ٢٥٢.

(٨٣) البقرة، ٢٢٦.

(٨٤) عبده، الأعمال الكاملة (التفسير، ج. ٢)، م. س. ص. ٦٢٠.

(٨٥) رشيد رضا، تفسير المنار، ج. ٢، م. س. ص. ٣٧٥. رشيد رضا، حقوق النساء في الإسلام، م. س. ص. ٣٠.



هو منصوب عليه، والتشاور والتراضي في غير المنصوص عليه ومنع الضرر والضرار بينهما، وعدم تكليف أحدهما الآخر ما ليس في وسعه»، وأصل هذه القاعدة قوله تعالى: {لَا تُكَلِّفُ نَفْسٌ إِلَّا وُسْعَهَا لَا تُضَارَّ وَالِدَةٌ بِوَلَدِهَا وَلَا مَوْلُودٌ لَهُ بِوَلَدِهِ وَعَلَى الْوَارِثِ مِثْلُ ذَلِكَ فَإِنْ أَرَادَا فِصَالًا عَنْ تَرَاضٍ مِنْهُمَا وَتَشَاوُرٍ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا} ^(٨٦)، يقول الشيخ رضا: فإذا كانت هذه الآية في الوالدات المطلقات فالثابتات الزوجية أولى منهن بالتراضي والتشاور مع الوالد فيما فيه المصلحة لولدهما ^(٨٧).

وإذا كان التشابه والاقتراب المتبادل السمة الرئيسة لحكم المساواة والحرية في خطاب الإصلاحين المشاركة، فإن الأمر مختلف بعض الشيء في خطاب المغرب العربي، ولعل خطاب الفقيه الطاهر الحداد أقوى تعبيراً عن هذا الاختلاف، فقد خطَّ منهجاً طريفاً في تقرير وجوب المساواة بين الجنسين، وبيان استقلال كل منهما عن الآخر، انبنى على جملة من المقدمات منها: أن الإسلام «لم يعطنا حكماً جازماً عن جوهر المرأة في ذاتها، ذلك الحكم الذي لا يمكن أن يتناوله الزمن وأطواره بالتغيير. وليس في نصوصه ما هو صريح في هذا المعنى» ^(٨٨).

وإذا كان القرآن ميز بين المرأة والرجل في بعض الأحكام القرآنية، فإن ذلك ليس مانعاً من قبول مبدأ المساواة بينهما عند توفر الظروف ما دام يقصد في جوهره العدالة وروح الحق الأعلى ^(٨٩). وقد وظف في معرض الاستدلال على هاتين المقدمتين في الشريعة الإسلامية مع مثال الرق، وتتبع أسلوب القرآن في معالجته، لينتهي من كل ذلك إلى أن «روح الشريعة أبلغ وأبقى من فصولها التي لا بد أن تتأثر في بعض جهاتها بسحابة العصور المارة فيها» ^(٩٠).

٣- حكم الحرية الدينية وأدلتها:

يقصد بالحرية الدينية حق الإنسان في اعتناق الدين الذي يراه صحيحاً، وعدم جواز إكراهه على الخروج منه، واعتناق ما يخالفه. وحقيقة هذا المعنى في المجال الإسلامي عدم جواز إكراه الخارج من الإسلام (المترد) على العودة إليه، وعدم جواز إكراه غير المسلم للدخول فيه، وهو معنى طارئ وجديد، لم يكن متداولاً بين فقهاء الإسلام ونظاره في القديم، وخاصة في شقه الأول.

(٨٦) البقرة، ٢٣١.

(٨٧) رشيد رضا، حقوق النساء في الإسلام، م. س. ص. ٤٠.

(٨٨) الطاهر الحداد، امرأتنا في الشريعة والمجتمع، م. س. ص. ٣٣.

(٨٩) نفسه، ص. ٣٦.

(٩٠) نفسه، ص. ٤٢.

لقد كان هذا النوع من الحرية في الفقه الإسلامي التقليدي منكرًا، وغير مشروع، فالمرتد عن دينه وبإجماع تقريريًا حكمه القتل، إذا لم يتب ويرجع إلى دينه، وغير المسلم لا أمان له إلا بالإسلام، وللمسلم إكراهه بالسيف... إلخ، غير أن التطورات التي شهدتها العالم في ق. ١٩م وبداية ق. ٢٠م لفتت انتباه فقهاء الإصلاح والنهضة بالعالم العربي إلى معانٍ أخرى في الإسلام ظلت محجوبةً قرونًا عديدة، يمكن أن تشكل أصلًا أخلاقيًا وشرعيًا للحرية الدينية، وتؤسس للمسلم، والتسامح بين الأديان، وبناء دولة المواطنة.

ومن الأوائل الذين أسسوا لحق الاعتقاد، وحرروه من جمود التقليد، الإمام عبده وتلميذه رشيد رضا، فلعلهما أول من تحدث في هذه الحرية^(٩١)، وفسحوا لها المجال، ففي تفسير قوله تعالى: {لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ فَمَنْ يَكْفُرْ بِالطَّاغُوتِ وَيُؤْمِنْ بِاللَّهِ فَقَدِ اسْتَمْسَكَ بِالْعُرْوَةِ الْوُثْقَى لَا انْفِصَامَ لَهَا وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ}^(٩٢).

قال الإمام عبده: «كان معهودًا عند بعض الملل، لا سيما النصارى، حمل الناس على الدخول في دينهم بالإكراه. وهذه المسألة ألصق بالسياسة منها بالدين؛ لأن الإيمان، وهو أصل الدين وجوهره، إنما يكون بالبيان والبرهان. ولذلك قال تعالى بعد نفي الإكراه: {قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ} (...) ففوله تعالى: {لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ} قاعدة كبرى من قواعد دين الإسلام، وركن عظيم من أركان سياسته، فهو لا يجيز إكراه أحد على الدخول فيه، ولا يسمح لأحد أن يكره أحدًا من أهله على الخروج منه»^(٩٣).

ولم ينأ الإمام رشيد رضا عن حكم أستاذه وبيانه، فبعد إثبات قول الأستاذ، قال: «ورد بمعنى هذه الآية [يقصد آية لا إكراه] {وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَأَمَنَّ مَنْ فِي الْأَرْضِ كُلَّهُمْ جَمِيعًا أَفَأَنْتَ تُكْرِهُ النَّاسَ حَتَّى يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ}^(٩٤)، ويؤيدهما الآيات الكثيرة الناطقة بأن الدين هداية اختيارية للناس تفرض عليهم مؤيدة بالآيات والبيّنات، وأن الرسل لم يبعثوا جبارين ولا مسيطرين، وإنما بعثوا مبشرين ومنذرين»^(٩٥).

(٩١) لقد أوردنا في المحور الأول مثالاً لنازلة الحرية الدينية في المغرب، غير أن الكلام حولها لدى المغاربة ساسة وفقهاء لم يتجاوز حدود التقليد، ولهذا يمكن اعتبار خطاب الإمام عبده والصعيدي.. أول محاولة لتجديد الخطاب الإسلامي في هذا الباب.

(٩٢) البقرة، ٢٥٥.

(٩٣) عبده، الأعمال الكاملة (التفسير، ج. ١)، م. س. ص. ٧٢١، ٧٢٢.

(٩٤) يونس، ٩٩.

(٩٥) رشيد رضا، تفسير المنار، ج. ٣، م. س. ص. ٣٨.



غير أن من أبرز الشيوخ الذين استدلوا على الحرية الدينية، وناظروا لأجلها الشيخ عبد المتعال الصعيدي (ت. ١٩٦٦م) في كتابه الشهير «الحرية الدينية في الإسلام»، الذي تعلق بالحكم فيمن أسلم ثم ارتد^(٩٦)، وقرر بعد بيان مستفيض أن الإسلام لا يكره أحدًا على الدين بعقابٍ دنيويٍّ من سيف ونحوه^(٩٧).

وقد استند في هذا البيان إلى قوله تعالى: {لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ فَمَنْ يَكْفُرْ بِالطَّاغُوتِ وَيُؤْمِنْ بِاللَّهِ فَقَدِ اسْتَمْسَكَ بِالْعُرْوَةِ الْوُثْقَى لَا انْفِصَامَ لَهَا وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ} وقوله أيضًا: {وَقُلِ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكُمْ فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفُرْ}^(٩٨). ولا يبعد في هذا السياق حسب الصعيدي «أن يكون الأمر في قوله تعالى: {فَلْيُكْفُرْ} للتهديد بعقاب أخروي لا دنيوي»^(٩٩)، غير أن العقاب الأخروي للكافر، لا يقتضي الإكراه على الدين في الدنيا؛ لأننا نخالف الباري تعالى في الدنيا باختيارنا «ونحن نؤمن به، فما ظنك بمن لا يؤمن بأن عليه عقابًا في الآخرة إذا لم يسلم، بل قد يؤمن بعكس ذلك إذا كان يعتقد أن نجاته من العقاب الأخروي ببقائه على دينه»^(١٠٠).

وبعد هذا البيان التفت عبد المتعال الصعيدي إلى التعقيب على أدلة مخالفه، ومن أسماهم بدعاة الجمود، فعقب على قول الأشاعرة كون الأمر في الآية للتهديد بعقاب دنيوي، مستدلًا على التخيير^(١٠١)، وعقب على من قالوا بأن آيات التخيير منسوخة بآيات القتال، وبين بوضوح، أن الجهاد شرع لحماية الدعوة لا للإكراه عليها^(١٠٢)، ودفع في هذا السياق كل أشكال التعارض الناشئة بين آيات الحرية وبعض الأحاديث النبوية^(١٠٣)، وكان آخر شيء ردَّ عليه ودفع الاحتجاج به دعوى الإجماع التي استدل بها مخالفوه، حيث اعتبروا الإكراه الديني وحكم المرتد من الإجماعات الفقهية التي لا يجب أن تمس، وأصل في هذا السياق الحق في مخالفة الإجماع^(١٠٤)، مستعملًا رأي ابن جني في تقديم القول المؤيد بالدليل على الإجماع^(١٠٥).

(٩٦) عبد المتعال الصعيدي، الحرية الدينية في الإسلام، منشورات دار الكتاب المصري، القاهرة، ودار الكتاب اللبناني، بيروت، ط. ٢٠١٢، ص. ٤.

(٩٧) نفسه، ص. ٨.

(٩٨) الكهف، ٢٩.

(٩٩) الصعيدي، الحرية الدينية في الإسلام، م. س. ص. ٦٧.

(١٠٠) نفسه، ص. ٦٨.

(١٠١) نفسه، ص. ٦٩، ٧١.

(١٠٢) نفسه، ٨٦، ٨٨.

(١٠٣) نفسه، ٩٢، ٩٣.

(١٠٤) نفسه، ص. ١٥٣.

(١٠٥) نفسه، ص. ١٨١.

ومن جميل قوله في هذا المعنى، الذي يحسن اختتام هذه الفقرة به ما يلي: «لأن القتال في الإسلام إنما شرع لحماية الدعوة، ولم يشرع لحمل الناس بالإكراه عليها، وهذا أصل إذا صح أنه من أصول الإسلام - ويجب أن يصح - فإنه يجب أن يؤخذ به في الكافر الأصلي والمرتد، ويجب أن يحمل عليه ما يخالفه كشأن غيره من الأصول؛ لأنها قواعد كلية ثابتة بيقين، فيجب أن يحمل عليها ما يخالفها من الفروع بضرب من ضروب التأويل»^(١٠٦).

إن فقهاء الإصلاح الذين «أفتوا» في الحريات الجديدة بأنواعها المختلفة، اعتمدوا من الناحية الأصولية على أدلة مختلفة من الكتاب والسنة، وأدلة أخرى قياسية ومصلحية... وقد تمكنوا باستعمال خاص لهذه الأدلة من ابتداع أحكام جديدة، فسحت المجال أمام الحريات الجديدة، فعلى سبيل المثال أعادوا النظر في مفهوم ودلالة عدد من آيات القرآن المستدل بها على الحرية أو نقيضها، وأعملوا فيها آليات التعميم والتخصيص، والنسخ، وآليات لغوية أخرى.

إن هذا الاستعمال المختلف للأدلة الشرعية الذي برع فيه فقهاء الإصلاح أدى إلى بروز أحكام جديدة في باب الحريات، لم تكن معروفة في السابق أو كانت متداولة في نطاق ضيق، بحيث أمست في ضوء هذه الأحكام المعارضة السياسية حقاً من حقوق الأمة؛ وممارسة السيادة واجب لا يقبل التنازل؛ وأمست أيضاً المرأة شقيقة الرجل في الأحكام ومساوية له، وكل أشكال الحجر عليها وحجبها عن الأنظار جوراً وتحكم غير شرعي؛ وأمست - كذلك - حرية الاعتقاد أصل من أصول التكليف في الإسلام، فلا إيمان ولا إسلام مع الإكراه...

غير أن هذه الفتاوى التحريرية التي ظهرت مع هذا الرعيل من الإصلاحيين عانت من ضعف منهجي خطير حدّ من تأثيرها، وأجهض ثوريتها، ويتعلق أساساً باشتراكها مع التقليد في المنهج، بحيث لم تستند - عمومًا - على منهج جديد، بقدر ما عولت على نفس المفردات الأصولية التقليدية، مما جعلها في النهاية وإزاء أحكام التقليد السالبة للحرية في حالة تكافؤ، فعلى سبيل المثال إذا كان التحرريون يقولون بأن آية {لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ}، كُتِبَتْ، وثابتة الحكم، وناسخة



لغيرها، فإن التقليديين عادة ما يجادلون في ذلك، ويقولون بنسخ آية السيف والقتال لآية الحرية الدينية، وكل آية يفهم منها التعامل بسماحة مع المخالفين.

وعموماً، إن التآرجح في الموقف الفقهي من الحريات الجديدة بالعالم العربي يحيلنا في المقام الأول إلى مشكلة المنهج الأصولي، الذي يسمح وفي أحسن الأحوال بتوليد أحكام جديدة، لكنه لا يستطيع - أبداً - تجريد الأحكام التقليدية من أخلاقيتها، والتي تُبَعَث في كل مرة وحين، من هذه الجهة أو تلك، ولأسباب مختلفة.

◀ ج- فقه الحرية: أزمة أحكام أم أزمة منهج؟

إن أزمة فقه الحرية التي يعانيها العالم العربي ومنذ عصر النهضة تتجلى في تعادل أحكام المقلدة والمجددة، وصعوبة المفاضلة بينهما من حيث الدليل، وترجع هذه الأزمة في تقديرنا إلى هيمنة المرجعية الأصولية التقليدية على جميع الفقهاء بما فيهم فقهاء الإصلاح والتحرر، الذين فشلوا في بناء أحكامهم على أدلة وأصول جديدة، فمعظمهم ينطلق من الناحية المنهجية في استنباط الأحكام من آيات الكتاب، ثم نصوص السُّنة، فباقي الأدلة.

وإذا كان هذا الأمر مفهوماً ومناسباً للتقليديين، فإنه عكس ذلك بالنسبة للإصلاحيين؛ بحيث لا يمكن التوسع في التجديد الفقهي، وبلوغ غاياته الإصلاحية باستعمال آلة التقليد، والإعراض تماماً عن التجديد المنهجي، الذي ما لم يحقق فيه الإصلاحيون نجاحاً كبيراً.

ومن ثم، إن معضلة أحكام الحرية التي سنّها فقهاء الإصلاح الأوائل مهما كانت تقدمية وثورية، فقد أجبرها المنهج على الاعتراف بشرعية نواقضها (أحكام التقليد)، التي استخدمت نفس الأدلة، وفي بعض الأحيان بكفاءة أكبر بحكم ما توفر لها من تراث التقليد، ولا يمكن بحال من الأحوال الخروج من هذه المعضلة إلا بالانفصال منهجياً عن مرجعية التقليد.

ولعل أول موقف يقتضيه هذا الانفصال هو مراجعة مفهوم الدليل الأصولي، الذي ينصرف عادة إلى الأدلة الجزئية المختلفة من الكتاب، والسنة، والقياس...، وتعريفه على نحو جديد باعتباره دليلاً كلياً، لا نحتاج معه للأدلة الجزئية من الكتاب والسنة، ولا نحتاج معه للقياس أو الإجماع... إلخ، فالدليل الكلي هو مراد الله العام، الذي يتأسس

على تلقُّ كُليٍّ للرسالة الإلهية، بعيدًا عن الجزئيات، التي قد تكون ظرفيةً، وهو يعكس أصول الشريعة والتشريع^(١٠٧).

فعلى سبيل المثال فيما يتعلق بموضوع الحرية، اتجه فقهاء الإصلاح إلى الحكم في مظاهرها وقضاياها الجزئية استنادًا إلى أدلة جزئية من القرآن والأحاديث النبوية، وأقوال كبار الفقهاء وأئمة المذاهب، ولم يلتفتوا إلى الدليل الكلي الذي يؤسس لشرعية التحرر عامة، ومن ثم شرعية كافة مظاهره وتحققاته.

ونظن أن هذا النوع من الأدلة يغني عن الاستدلالات الجزئية، ويعفي من التعرض للمظاهر التاريخية المبتذلة مع الأزمان، فالاستدلال على كون الحرية أصلًا من أصول الشريعة الإسلامية، يقتضي الحكم بشرعية كافة تحققاتها، السياسية، والاجتماعية، والدينية.

١- الحرية باعتبارها دليلًا كليًا:

تشكل الحرية أصلًا تشريعيًا وأخلاقيًا، كُليًا، وعامًا، تؤيدها عمومات الشريعة وتفصيلها. ومن جملة الحقائق المتعلقة بالإنسان، والتي عرّفنا إياها القرآن، حقيقة أن الإنسان كائنٌ حرٌّ، فطره الله على الحرية، وعلى هذا الأساس انبنى عمران الشريعة وانبسطت أحكامها، فالحرية من تمام وكمال إنسانية الإنسان، فلا وجود لمعنى الإنسان في الشخص أو الكائن الذي لا يملك حريته في الأبعاد كلها: العقدية والسياسية والاجتماعية، بحيث تتحقق إنسانيته وتنمو بقدر تحققه من هذه الحرية، وعلى العكس من ذلك تضرر وتختفي هذه الإنسانية بتخلي الإنسان عن ممارستها وتنازله عنها طوعًا أو كرهًا.

والدليل على كون الحرية إنسانية، والإنسانية حرية هو في الأصل دليل قرآني، يتجلى وبصورة واضحة في مفهوم الإنسان في الكتاب، والأسلوب الذي خاطبه به الله عز وجل؛ حيث اعترف له

(١٠٧) يستمد هذا الدليل حجته من الكتاب وفقه النبي ﷺ، وفقه الصحابة من بعده، ويعتبر الشاطبي من خلال الموافقات أول من نظر أصوليًا لهذا النوع من الأدلة وسماها بالمقاصد، غير أن الشاطبي قصر استعمال هذا الدليل على ما لا نص فيه من مجال المعاملات، وألحق كل ما فيه نص بمجال العبادات، ولو تعلق بالمعاملات، الشيء الذي ضيق من دائرة استعمال الدليل الكلي، ووسع من نفوذ التقليد وحد من التجديد. ورأينا في هذه الدراسة هو استعمال الدليل الكلي في مجال المعاملات دون حصر. (الشاطبي، الموافقات، ج. ٢، بشرح عبد الله دراز، المكتبة التجارية الكبرى، القاهرة، ط. ٢ / ١٩٧٥، ص. ٣٠٥ - ٣٠٨).



بالحق في ممارسة اختياراته، وألح عليه في ذلك، وخاطبه في حالات كثيرة ترغيباً وترهيباً باعتباره قادراً على تحمل مسؤولية هذه الاختيارات.

ومن ثم، فتطلع الإنسان إلى الحرية، وتشوفه إليها، هو تشوف فطري، مرتبط بجبلة الإنسان، وجميل صنعه تعالى، ومن ثم كان القرآن باعتباره كلام الله ورسالته للإنسان موافقاً لهذه الفطرة، ومنسجماً معها.

والحرية بهذا التعريف، لا توجد في صيغة أمر شرعي، يَطْلُب من الإنسان المسلم التحلي بها والتخلي عن نقيضها، كما هو الشأن مع قيم العدل، والكرامة، والخير... بل توجد - من جهة - مقدّمةً وشرطاً قبلياً لكثير من أحكام القرآن وتشريعاته الحيوية المتعلقة بالإيمان والمعاملات والعبادات، وتوجد - من جهة ثانية - وراء نقد القرآن وإدانتها لأشكال الطغيان، والاستبداد... التي مارسها بعض الإنسان على بعض، والتي عرض لها في مواضع مختلفة.

ويضم القرآن الكريم عدداً من الآيات التي يتوقف مقتضاها العملي والأخلاقي على شرط الحرية، وتدعو الإنسان بطريق غير مباشر لممارستها، ومنها قوله تعالى: {وَقُلِ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكُمْ فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفُرْ} ^(١٠٨)، وقوله عز وجل: {وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَأَمَنَّ مَنْ فِي الْأَرْضِ كُلَّهُمْ جَمِيعًا أَفَأَنْتَ تُكْفِرُ النَّاسَ حَتَّى يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ} [يونس: ٩٩] ^(١٠٩)، وقوله: {وَمَا أَرْسَلْنَاكَ عَلَيْهِمْ وَكِيلًا} ^(١١٠)، وقوله: {مَنْ كَفَرَ فَعَلَيْهِ كُفْرُهُ وَمَنْ عَمِلَ صَالِحًا فَلَا نَفْسَهُ يَمْهَدُونَ} ^(١١١)؛ وقوله: {أَحْنُ أَعْلَمُ بِمَا يَقُولُونَ وَمَا أَنْتَ عَلَيْهِمْ بِجَبَّارٍ فَذَكَرَ بِالْقُرْآنِ مَنْ يَخَافُ وَعِيدِ} ^(١١٢)؛ وقوله: {فَذَكَرِ إِنَّمَا أَنْتَ مُذَكِّرٌ ۖ لَسْتَ عَلَيْهِمْ بِمُصَيْطِرٍ} ^(١١٣).

إن هذه الآيات - وغيرها كثير مما لم نذكر - جاءت أمراً لرسول الله ﷺ بالتزام وظيفته في البلاغ والدعوة، والابتعاد عن أي شكل من أشكال الإلزام والإكراه في الإيمان، فالناس بفطرة الله أحرار فيما يعتقدون، وكل أساليب الإكراه، والوصاية (الوكالة)، والإجبار، والسيطرة.. في منظور القرآن منكراً، وغير أخلاقية، يرفضها هدي الإسلام رفضاً قاطعاً.

(١٠٨) الكهف، ٢٩.

(١٠٩) يونس، ٩٩.

(١١٠) الإسراء، ٥٤.

(١١١) الروم، ٤٣.

(١١٢) ق، ٤٥.

(١١٣) الغاشية، ٢١، ٢٢.

وبالرغم من أن هذه الآيات جاءت عامةً، واهتمت أكثر بمسألة الإيمان والكفر، فإنها عملياً تتعدى ذلك، وتهم سائر مقتضيات الإيمان، وسائر الفرائض الشرعية، فكلُّها - تقريباً - تتوقف، صحتها وثمرتها الأخلاقية، على التحقق من شرط الحرية، فلا أجر ولا ثواب لمن لا يأتي مقتضيات الإيمان - الشعائرية والمعاملاتية - حرّاً طائعاً.

ومن ناحية أخرى، ينبه حرص القرآن وتشديده على احترام حرية الآخرين في الاعتقاد، وتحريم أشكال الإكراه إلى حقيقة فطرية أخرى بالغة الأهمية، وهي نزوع الإنسان إلى الاستبداد والطغيان على أخيه الإنسان ما وجد إلى ذلك سبيلاً، وميله إلى إكراه الغير على اعتقاد معين، ومن ثم كان حرص القرآن شديداً على لجم هذا النزوع وتحذير الرسول ﷺ وكافة المؤمنين منه.

الأول: كونها شرطاً حيويّاً ورئيساً في الإسلام، فلا يصح إيمان الفرد، ولا يتم إن لم يكن اختياراً حرّاً، وعن قناعة، وبعيداً عن الإكراه، وهو ما جعل القرآن محرّضاً على ممارسة الحرية وداعياً إليها.

والثاني: في معارضة القرآن وإدانتته كل نزوع إلى التسلط والإكراه.

وقد نهج الخطاب القرآني في علاقته بمخاطبيه نهجاً بيداغوجياً مميزاً، عمل من خلاله على تشجيع الإنسان على استعادة مقوماته الفطرية المفقودة في الزمن الجاهلي، وعلى رأس هذه المقومات الحرية، وحفز المخاطبين بالرسالة - أيضاً - على ممارسة هذه الحرية وتحمل المسؤولية في الاختيار والتصرف، فإذا كان الله عز وجل من خلال رسوله أكّد على ممارسة الإنسان للحرية في أمر العقيدة، فإن ممارسة هذا الأمر في ما هو أقل درجة أكّد، ولم يُجز - في هذا السياق - أشكال الإكراه والاستبداد التي كانت متفشية زمن البعثة، وغير مُعابة.

وقد أعرب هذا الأصل الفطري والخلقي (الحرية) عن نفسه في المجالين الاجتماعي والسياسي من خلال مبدأ **المعاهدة أو المعاقدة**، فالعلاقة السوية والعادلة بين الأحرار يجب أن تقوم على أساس التعاهد، ولا سبيل لتحقيقها بعيداً عنه.

ويعتبر هذا المبدأ من مقتضيات المفهوم القرآني للإنسان (الحر والمسؤول)، والوسيلة الرئيسة والإستراتيجية لبناء العلاقات المختلفة بين أفراد المجتمع الحر، وبينه وبين المجتمعات الأخرى



المجاورة والبعيدة، من زواج، وبيع وشراء، وتحالف، وجوار، وحُكم... وقد تحدث القرآن طويلاً عن مسألة العهد وضرورة الوفاء به، لكننا نعتذر عن الإحاطة به في هذه المناسبة اختصاراً^(١١٤).

وصفة القول؛ إن المعاهدة كأساس للعلاقات الاجتماعية والسياسية... هو تحقق تاريخي لأصل الحرية من جهة، ومقتضى من مقتضياته من جهة ثانية، ومن ثم فالعلاقة السوية والسليمة بين الإنسان وربه، وبين الإنسان وأخيه الإنسان يفترض فيها - مبدئياً - أن تكون علاقة تعاھدية، حرّة، ومسؤولة، وهو ما قدم القرآن الكريم أمثلة وافية عنه، فالله عز وجل لم يشأ أن تكون علاقته بالإنسان علاقة استبدادية، علاقة كُن فيكون، فالإيمان في أصله معاهدة، وعهد بين الله والمؤمن، قال تعالى: {الَّذِينَ يُوفُونَ بِعَهْدِ اللَّهِ وَلَا يَنْقُضُونَ الْمِيثَاقَ} ^(١١٥).

وإذا كان هذا الأمر واجباً في الإيمان، وعلاقة الله بعباده، فهو فيما دونه قيمة أوجب (علاقة الإنسان بأخيه الإنسان).

٢- من الدليل الكلي إلى الحكم الجزئي:

انطلاقاً مما تقدم ثبت لدينا من استقراء جزئيات الشريعة (القرآن) وكلياتها أن الحرية مقوم من مقومات الإنسان الأخلاقية، ولا يستقيم دين بدونها، وهو ما جعل - كما أسلفنا القول - منظور القرآن للعلاقات الاجتماعية والإنسانية منظوراً تعاھدياً، يُنكر كل أشكال الانتظام أو التعالُق التسلطي، والاستبدادي بين الناس، من أحقر الأمور إلى أجلها، وقد سميناهذا المعنى بالدليل الكلي. ويفترض - نظرياً على الأقل - في الفقهاء المجددين الذين يتصدون لقضايا ونوازل الحرية، الانتباه إلى هذا النوع من الأدلة، واستعماله في بناء الأحكام الفقهية.

ومن الناحية المنهجية، يتحقق هذا المقترَب الأصولي الجديد من خلال خطوتين: الأولى، وتتعلق بتحقيق مناط النازلة، وبيان كونها قضية تحرر فعلاً؛ والثانية، وتتعلق بالحكم فيها بناء على هذا التحقيق. وتعتبر نوازل الحرية التي عَرَض لها النهضويون العرب أمثلةً جيدة لاختبار فعالية هذا المقترَب الأصولي وإظهار حسناته:

(١١٤) من الآيات القرآنية الآمرة بالعهد والوفاء به قوله تعالى: {وَبِعَهْدِ اللَّهِ أَوْفُوا ذَلِكُمْ وَصَّاكُمْ بِهِ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ} [الأنعام: ١٥٢]؛ {وَأَوْفُوا بِالْعَهْدِ إِنَّ الْعَهْدَ كَانَ مَسْئُولاً} [الإسراء: ٣٤].
(١١٥) الرعد، ٢٢.

- الحرية السياسية:

لقد تمثلت هذه الحرية في عصر النهضة في تشوُّف الأمة إلى حرية التعبير السياسي، واختيار من يحكمها، والاشتراط عليه، ومراقبته، وقد هرع فقهاء الإصلاح للجواب والكلام في هذه المسألة إلى عدد من الأدلة الجزئية من قبيل آيات الشورى، وآية آل عمران {وَلْتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ} (١١٦)، وعدد من الأدلة الجزئية الأخرى، وأولوا ذلك بصورة تسمح ببناء شرعية المعارضة السياسية، ووجوب إشراك الأمة في الحكم..، وقد فصلنا ذلك فيما تقدم.

غير أن المقترح الذي نقترحه لا يعتبر هذه الأدلة التي ساقها هؤلاء الفقهاء دليلاً كافياً وقوياً على حكم الحرية، ويعدّها جزئيات شرعية، تاريخية، تمثل - وفي أحسن الأحوال - تحققات ظرفية للدليل الكلي، الذي لم يستنبطه، فالشورى الواردة في أكثر من آية هي مجرد اسم عام لممارسة تاريخية عفوية للدليل الكلي، وهو أصل الحرية، ونفس الأمر يقال بالنسبة لقوله تعالى: {وَلْتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ}، فهي أمرٌ عامٌّ، لا تدل قطعاً على وجوب المعارضة السياسية، ومن ثمّ، يكون أصل الحرية كدليل الكلي، والذي استمد جزءاً من حُجَّتِهِ وشرعيته من بعض هذه الأمثلة الظرفية والجزئية، أنسب وأوضح في التأسيس للشرعية الدينية والأخلاقية لمطلب الحرية السياسية، وكل عمل يسعى للتمكن منها، وللأمة - بعد هذا الحكم المبدئي - أن تختار من الوسائل، والكيفيات.. التي تقيم هذه الحرية ما يناسب حالها، ووضعها.

- حرية المرأة:

لقد تمثلت هذه الحرية في مسألتين: حجاب المرأة (الحصر في البيت)؛ واستبداد الرجل على المرأة وتسخيرها لنفسه. وقد انتصر فقهاء الإصلاح في سياق معالجتهم لهاتين المسألتين لحريات المرأة، ففيما يتعلق بمسألة الاحتجاب، أعادوا النظر في عدد من الأدلة التي كانت تستعمل لمصادرة حق المرأة في الخروج من البيت، وفي مقدمتها آيات الحجاب، كقوله تعالى: {وَإِذَا سَأَلْتُمُوهُنَّ مَتَاعًا فَاسْأَلُوهُنَّ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ}، وقوله أيضاً: {يَا نِسَاءَ النَّبِيِّ لَسْتُنَّ كَأَحَدٍ مِنَ النِّسَاءِ إِنِ اتَّقَيْتُنَّ فَلَا تَخْضَعْنَ بِالْقَوْلِ فَيَطْمَعَ الَّذِي فِي قَلْبِهِ مَرَضٌ وَقُلْنَ قَوْلًا مَعْرُوفًا} (٣٥) وَقَرْنَ فِي بُيُوتِكُنَّ وَلَا تَبَرَّجْنَ تَبَرُّجَ الْجَاهِلِيَّةِ الْأُولَى}، حيث أعملوا فيها آليات التخصيص والتعميم.



وفي مسألة استبداد الرجل، استعانوا بقوله تعالى: {وَلَهُنَّ مِثْلُ الَّذِي عَلَيْهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ} ^(١١٧)، وقوله: {لَا تَكْلَفُ نَفْسٌ إِلَّا وُسْعَهَا لَا تُضَارَّ وَالِدَةٌ بِوَلَدِهَا وَلَا مَوْلُودٌ لَهُ بِوَلَدِهِ وَعَلَى الْوَارِثِ مِثْلُ ذَلِكَ فَإِنْ أَرَادَا فِصَالًا عَنْ تَرَاضٍ مِنْهُمَا وَتَشَاوُرٍ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا} ^(١١٨)، وأثبتوا من خلال هذه الآيات الاستقلالية الشخصية للمرأة، ومساواتها للرجل.

غير أن هذا السبيل الذي سلكه فقهاء الإصلاح من أجل تأصيل حريات المرأة على أهميته - يبقى - في تقديرنا - سبيلاً ملتوياً، وشاقاً، لأنه يستدل بتحقيقات تاريخية، قرآنية (جزئية) للدليل الكلي، صلتها بزمان الإصلاح ضعيفة، ويغفل - بالمقابل - عن أقصر طرق التأصيل، وأقواها، وهو الاستدلال بأصل الحرية باعتباره دليلاً كلياً، بحيث يُمسي كل سعي تحرريٍّ، سواء تعلق بالمرأة أو الرجل، سعيًا مشروعًا أخلاقيًا، وعلى العكس من ذلك يُمسي كل سعي لإعاقة جهود التحرر باستعمال الدين سعيًا منكراً، ولا شرعية له.

ولا شك أن هذا الطريق في تأصيل الحرية ينقذ فقه الإصلاح من متاهة التأويل، وحروبها اللامتناهية، فكون الإسلام - كما أثبتنا - قائماً على الحرية، فلا يجوز بحال من الأحوال مصادرة هذه الحرية باسم الدين، فللمرأة الحق مبدئياً في مشاركة الرجل في الحياة العامة، ولها الحقوق نفسها التي للرجل، وكل الأمثلة والأدلة الجزئية في القرآن وغيره تعضد هذا المعنى ولا تنفيه، وكل صيغة غير متكافئة في العلاقة بين الرجل والمرأة وجدت في الواقع تعود للثقافة والتاريخ ولا تعود للدين.

- الحرية الدينية:

إذا كانت الحرية أصلاً أخلاقياً في الإسلام، باعتبارها فطرة الله التي فطر الناس عليها، وحرص الإنسان على ممارستها في أدق وأجل الأمور وهو الاعتقاد كما دلت على ذلك الكثير من الآيات، ونبه إلى أن الأساس في العلاقات الاجتماعية والسياسية بناء على هذا الأصل هو المعاهدة والمعاقدة، فإن التجربة التي مر بها المسلمون في بداياتهم، حذت من ممارسة هذه الحرية في إطلاقيتها، وهو ما عكسه عددٌ من الأدلة الجزئية المرتبطة بالأوضاع التاريخية الخاصة التي مرت بها جماعة المسلمين الأولى، والتي يفهم منها جواز الإكراه على العقيدة، وجواز أعمال السيف في المخالفين، وقتل المرتدين...

(١١٧) البقرة، ٢٢٦.

(١١٨) البقرة، ٢٣١.

ومن ثم، فجانبا من ضعف موقف فقهاء الإصلاح في تأصيلهم للحرية الدينية يأتي من خوضهم في هذه الأدلة الجزئية والسعي لتأويلها تأويلاً جديداً، وغفلتهم عن الدليل الكلي المؤيد لمبدأ الحرية، إلى درجة أمسى الدليل الجزئي (آية السيف) ناسخاً وغالباً للدليل الكلي (آيات الحرية).

ومن ثم فالقيود التي عانت منها ممارسة الحرية الدينية في الماضي هي قيود تاريخية وثقافية ولا علاقة لها بأصل الدين، وحيثما أُتيح للمسلمين التخفف من هذه القيود وإضعافها، فلا مانع من ذلك من جهة الإسلام.

إن هذا المنهج الذي نلفت الانتباه إليه في هذه الدراسة (الدليل الكلي)، افتقد التأسيس النظري والعلمي لدى فقهاء الإصلاح ومن جاء بعدهم^(١١٩)، ولو أن بعضهم مارس بعضاً من معانيه^(١٢٠)، وهو ما أضعف أطروحة التحرر، وجعلها في معظم تجلياتها، مجرد وجهة نظر إلى جانب التقليد الراسخ؛ حيث أمسى سؤال الحرية في المجال العربي ومنذ عصر النهضة وإلى الآن «سؤالاً مزمناً»، عمره أطول من عمر كل الإجابات التي قدمت له.

واستعمال الدليل الكلي في الحكم في نوازل الإصلاح المعاملاتية كالحرية وما شابهها، يتضمن موقفين راديكاليين:

الأول: هو الحكم على أصول التقليديين بكونها تاريخية؛ ذلك أن منهج الاستدلال بالنص، والقياس، والإجماع... إلخ، هو جزء من التاريخ، وليس مطلقاً، متعالياً عنه، صالحاً لكل زمان ومكان.

والثاني: وصف مخرجات هذا المنهج التقليدي بالتقليدية، فمهما حاول الفقيه باستعمال منهج التقليد أن يصدر أحكاماً غير تقليدية لن يفلح في ذلك، وإن فقهاء الإصلاح الذين تميزوا في هذا الباب، ونجحوا في المواكبة الفقهية الإيجابية للإصلاح، هم أولئك الذين استخدموا في حدود معاني الدليل الكلي، ولو لم يُعرفوه.

(١١٩) لقد كتب الفقيه والإصلاحي المغربي الحجوي كتاباً في موضوع تجديد الفقه، غير أنه لم يفلح في بلورة منهج تجديدي، أو الإشارة إلى بعض الأعطاب الأصولية، واكتفى في هذا السياق بتكرار ما هو مشهور بين الباحثين في هذا المجال، والإشارة إلى تدهور "الصناعة الفقهية" في عهده. (الحجوي، تجديد الفقه ونصوص أخرى، م. س. ط. ١/ ٢٠١٤).

(١٢٠) نلفت الانتباه في هذا السياق إلى استدلالات عبده، ورشيد رضا، والطاهر الحداد، وعبد المتعال الصعيدي، بحيث لم ينجح هؤلاء من خلال أعمالهم الفقهية في بلورة منهج أصولي مستقل عن منهج التقليد، وبقيت جهودهم بشكل عام في إطار التقليد.



ومن ثم فالتأصيل للحريات الجديدة استناداً إلى الدليل الكلي يناقض تماماً التأصيل لهذه الحريات باستعمال الأصول التقليدية، فالأول مستوعبٌ للمتغيرات، منفتحٌ على المستقبل، شعاره «حيثما كانت الحرية فثمَّ شرع الله»، بينما الثاني مشدودٌ إلى الماضي وقيوده الثقافية والسياسية، ويتمحّل للتخلص من بعض هذه القيود.

خاتمة واستنتاج:

لقد شكلت الحريات الجديدة في عصر النهضة - سواء تلك الناشئة في الواقع، أو المطلوبة لأجل النهضة - موضوعاً فقهياً مثيراً، تصارعت على صعيده عددٌ من الرؤى والتيارات، ومن أبرز هذه التيارات المتصارعة تيارا التقليد والتجديد، ففي الوقت الذي عمل المقلدة على ترسيخ الأوضاع التقليدية، ومقاومة كل أشكال التحديث السياسي والاجتماعي، اتجه المجددة (الإصلاحيون) إلى رفع الحرج الأخلاقي عن خطوات التحديث ومظاهره، وأخرجوا في هذا السياق عدة «فتاوى» مواكبة للمشروع النهضوي العربي.

لقد استفادت الحريات الجديدة من أحكام وآراء فقهاء الإصلاح في أنحاء مختلفة من العالم العربي، وتمكنت من جملة من الأدلة الشرعية من الكتاب، والسنة، وغيرهما، غير أن هذه المكانة التي احتلتها الحريات الجديدة، والمشروعية التي اكتسبتها، لم تؤد إلى حجب الموقف التقليدي المناهض لها، والقضاء عليه، بل استمر في الوجود إلى جانبها في الواقع وفي النظر.

إن هذا السير المتوازي لكل من التقليد والتجديد في التجربة العربية، والتعايش المُكَلَّف لكل من الحرية الجديدة والقديمة، يرجع فيما يرجع إليه إلى اتحادهما (التقليد والتجديد) في المنهج، فكلاهما يستعملان المرجع الأصولي نفسه، والأدلة نفسها، الشيء الذي جعل من الحكم التجديدي، الاجتهادي في الحريات الجديدة مجرد احتمال إلى جانب آخر من داخل نفس المنهج.

وقد انعكس هذا الانقسام الفقهي على مآل الحريات الجديدة بالعالم العربي، وحد من انتشارها، بل أكثر من ذلك أمست مهددة بين الفينة والأخرى بالمحو من طرف التقليد وقواه النشطة.

إن السبب الرئيس في عدم رسوخ الحريات الجديدة في العالم العربى - بحسب أطروحة هذه الدراسة - هو فشل فقهاء الإصلاح في بلورة أصولٍ للأحكام مستقلة عن أصول التقليد، وهو الذى أسميناه في هذه الدراسة بالدليل الكلى؛ ذلك أن استعمال فقهاء الإصلاح أصولَ التقليد يؤدي ثمنه التحديث، وليس التقليد الذى يزداد رسوخًا. ومن ثم، وإذا أردنا تحسين الموقف الأخلاقى للحريات الجديدة، سواء كانت سياسية أو اجتماعية أو دينية، لا بد من التعجيل ببناء أصول فقه جديدة، قوامها الدليل الكلى.



لائحة المصادر والمراجع:

- أبو الحسن الأشعري، الإبانة عن أصول الديانة، دار ابن حزم، بيروت، ط. ١/ ٢٠٠٣.
- أبو الحسن الأشعري، مقالات الإسلاميين، تحقيق أحمد النجار، دار الحديث، القاهرة، ط. ٢٠٠٩.
- أبو يعلى الفراء، المعتمد في أصول الدين، تحقيق وديع زيدان حداد، دار المشرق، بيروت.
- ألبرت حوراني، الفكر العربي في عصر النهضة، دار النهار للنشر، بيروت، (ب. ت.).
- امحمد جبرون، مع الإصلاحية العربية في قملاتها، منشورات مركز نماء للبحوث والدراسات، بيروت، ط ١/ ٢٠١٥.
- بطرس البستاني، دائرة المعارف، ج. ٧، مطبعة المعارف، بيروت، ط. ١٨٨٣.
- بطرس البستاني، محيط المحيط في اللغة، ج. ١، الناشر مكتبة لبنان، بيروت، ط. ١٩٨٧.
- الجرجاني، التعريفات، تحقيق محمد صديق المنشاوي، دار الفضيلة، القاهرة، (ب. ت)، ص. ٩٦.
- سعدي أبو جيب، القاموس الفقهي، دار الفكر، دمشق، ط. ١٩٨٨ / ٢.
- جمال الدين دراويل، مسألة الحرية في مدونة الشيخ محمد الطاهر بن عاشور، دار الهادي، بيروت، ط. ١.
- خير الدين التونسي، أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك، ج. ١، المجمع التونسي للعلوم والآداب والفنون (بيت الحكمة)، قرطاج، ط. ٢٠١٣ / ٣.
- رشيد رضا، حقوق النساء في الإسلام، منشورات المكتب الإسلامي، بيروت، ط. ١٩٨٤.
- رفاعة الطهطاوي، المرشد الأمين للبنات والبنين (الأعمال الكاملة)، ج. ٢، تحقيق محمد عمارة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط. ١ / ١٩٧٣.
- الشاطبي، الموافقات، ج. ٢، بشرح عبد الله دراز، المكتبة التجارية الكبرى، القاهرة، ط. ٢.
- الطاهر الحداد، امرأتنا في الشريعة والمجتمع، سلسلة الفكر النهضوي الإسلامي، دار الكتاب المصري، القاهرة، ودار الكتاب اللبناني، بيروت، ومكتبة الإسكندرية، ط. ١ / ٢٠١١.

- الطاهر بن عاشور، أصول النظام الاجتماعي في الإسلام، الشركة التونسية للتوزيع، تونس، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، ط ٢.
- عبد الرحمن الكواكبي، طبائع الاستبداد، دار الشرق العربي، بيروت، ط. ٣ / ١٩٩١.
- عبد الرحمن بدوي، مذاهب الإسلاميين، دار العلم للملايين، بيروت، ط. ١٩٩٧.
- عبد الله النديم، المحاسن التوفيقية أو تاريخ مصر الفتاة أو زفاف الحرية في مصر، مجلة التنكيت والتبكيث، منشورات الهيئة العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٩٤.
- عبد المتعال الصعيدي، الحرية الدينية في الإسلام، منشورات دار الكتاب المصري، القاهرة، ودار الكتاب اللبناني، بيروت، ط. ٢٠١٢.
- عبد الوهاب بن منصور، مشكلة الحماية القنصلية بالمغرب، المطبعة الملكية، الرباط، ط. ١٩٨٥.
- علال الفاسي، الحرية، منشورات لجنة إحياء تراث زعيم التحرير، (ب. م)، ط. ١٩٧٧.
- علال الفاسي، النقد الذاتي، منشورات مؤسسة علال الفاسي، الرباط، ط. ٨ / ٢٠٠٨.
- فرنسيس مراش، غابة الحرية، منشورات مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، القاهرة، ط. ٢٠١٢.
- الفيروزآبادي، القاموس المحيط، تحقيق مجموعة من المحققين، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط. ٨.
- مجمع اللغة العربية، المعجم الكبير، ج. ٥، منشورات مجمع اللغة العربية، القاهرة، ط. ١ / ٢٠٠٠.
- محمد الحجوي، النظام في الإسلام، ضمن كتاب تجديد الفقه ونصوص أخرى، تقديم سعيد بن سعيد العلوي، منشورات مكتبة الإسكندرية، دار الكتاب المصري، القاهرة، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ط. ١ / ٢٠١٤م.
- محمد المنوني، مظاهر يقظة المغرب، ج. ٢، شركة المدارس، البيضاء، ط. ١ / ١٩٨٥م.
- محمد عبده، الأعمال الكاملة (في الكتابات السياسية)، تحقيق محمد عمارة، دار الشروق، القاهرة، ٢٠٠٩ / ٢٠١٠.
- محمد عميم الإحسان، التعريفات الفقهية، دار الكتب العلمية، بيروت، ط. ١ / ٢٠٠٣م.



- مرتضى الزبيدي، تاج العروس، ج. ١٠، تحقيق إبراهيم التزوي، مطبعة حكومة الكويت، الكويت، ط ١٩٧٢.
- المنوني، مظاهر يقظة المغرب، ج. ١، شركة المدارس ودار الغرب الإسلامي، البيضاء، ط ١٩٨٥ / ٢.

