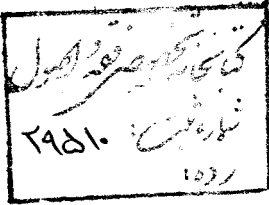


حَقِيقَةُ الْأُصُولِ الْإِسْلَامِيَّةِ

فِي فِكْرِ الشَّيْخِ عَبْدِ الْمَنَّانِ الْأَصْبَعِيِّ



25

وَأَنْتَ عَصَمْتَ نَهَارًا

أستاذ الفلسفة المساعد بكلية الآداب
بجامعة القاهرة - فرع بني سويف

م ٢٠٠٤

دار الهدى
للطباعة والنشر والتوزيع

جميع حقوق الطبع محفوظة
الطبعة الأولى
١٤٢٥ هـ - ٢٠٠٤ م

رقم الإيداع بدار الكتب المصرية
٢٠٠٣ / ١٨٤٣٠
الترقيم الدولي I.S.B.N.
977 - 5502 - 66 - 7

الإهداء

إلى الدماء التي سُفِكَتْ، والنواصي التي سُفِعَتْ،
والأقلام التي قُصِفَتْ، والأفكار التي سُجِنَتْ،
إلى الشباب الذين ضَلُّوا، والشيوخ الذين جمدوا، والمرتابين الذين
جمحوا، والمجتهدين الذين أرهبوا باسم الأصولية الإسلامية.
أهدي هذا الكتاب

عصمت نصار

تصديق

بقلم الأستاذ الدكتور

محمد كمال الدين إمام

أستاذ الشريعة الإسلامية بكلية الحقوق جامعة الإسكندرية

تاريخ الفكر كتاريخ البشر ، يصنع مرة واحدة ، ويقرأ آلاف المرات ، والقراءة الجيدة هي التي تستوعب المؤلف وكتاباته ، حتى تكاد تعد أنفاسه ، وتقرب من العصر وتياراته ، كأنه واقعه المعاش . تستوعب المؤلف وكتاباته فلا تعيد إنتاج إبداعه من زاوية معرفية تستبعد الكاتب فتعجز عن معرفته ، وهي في الوقت ذاته تقرب من العصر وتياراته ، لأن المؤلف - وهو في أقصى درجات عزلته - رهين المحسِن فكره وعصره ، لا يكاد يتفلسف منهما إلا لكي يمتلك قلمه ، ويتحرك في زمنه .

وكتاب «حقيقة الأصولية الإسلامية في فكر الشيخ عبد المتعال الصعيدي»، يأتي في سياق الجدل المحموم حول الهوية ، والسباق المحتم للحفاظ على الخصوصية الحضارية ، وهو محاولة جادة للإجابة على أسئلة صعبة .

الأصولية الإسلامية وماذا تعني ؟ الأصالة وكيف تفهم ؟ والمعاصرة ومما تتكون ؟ والتجديد ما هو ؟ وما هي مجالاته ؟ وبالتحديد في مجال الخطاب الديني . ما هو مفهوم التجديد ؟ وما ضوابط أسلمته وآلياته وعصرنته ؟ .

وكلها كما قلت أسئلة صعبة ، وقد حاول المؤلف - ونجح كثيرا في ذلك - أن يستدرجنا إلى الانفعال بالسؤال والتفاعل مع الإجابة ، سبيله إلى ذلك أحد رجالات الأزهر الكبار - عبد المتعال الصعيدي - والشيخ له صولات

وجولات جعلت له حضوراً متميزاً على الساحة العلمية ، وله مؤلفات ومشاركات في جوانب متعددة من العلوم الإسلامية ، فقد أسهم باقتدار في التأليف اللغوي ، والنقدي ، والفلسفي ، والمنطقي ، وفي ميادين الاجتهاد والفقه ، وقد انعكس على حياته الخاصة علو صوت واستقرار وظيفة عندما ينتصر مؤيدوه ممن اقتنعوا بنبل مقصده ، وقوة برهانه ، وانعكس في الوجه الآخر على حياته الخاصة حرباً ضروساً شملت فكره وآراءه عندما صعد نجم خصومه ، فتكاثرت عليه السهام ، ولكن همة الرجل العالية ، وعلمه الرصين ، جعلاه يبقى إلى نهاية الشوط ، قلمه في يده ، وعزمه بين جنبيه ، لا تثنيه عن إبداء الرأي مناصب معارضية ، أو عواقب ما يبيديه . وهذه هي عبقرية عبد المتعال الصعيدي ، والذي تحترمه مهما اختلفت معه فهو جدير بكل تقدير ، حتى وأنت تقف من رأيه في الطرف المقابل ، والدكتور عصمت نصار ... جعل الأصولية الإسلامية - من منظور جديد - منطاده إلى مغامرة عقلية تنطلق من أرض عبد المتعال الصعيدي إلى آفاق أرحب وأوسع ، وربما أبعد مما استهدفه الشيخ ، بل إن الدكتور عصمت نصار - عن عمد - جعل عبد المتعال الصعيدي مدخله إلى معركة فكرية بدا فيها محارب أصيل ، له اختياراته الخاصة وأسلحته المتقاة ، والبداية عنده - بعد استعراض شامل واف لمعنى الأصولية في الشرق والغرب - تتجسد في تعبئة الأصولية الإسلامية بمفهوم وحيد " هو الإحياء " ، وإحياء الأسس الجوهرية والمبادئ الشرعية على التحديد ، ومفهوم الأصولية على هذا النحو قديم جديد ، وميزته أنه يتضمن فروع الدين وأصوله ، ويشمل العقيدة والشريعة معا ، وهذا سر قوته وضعفه ، تأتيه القوة من استرداده لمعنى الأصولية الإسلامية في تاريخها الخاص ، بعيداً عن معاني سيئة السمعة استولدتها بيئات مغايرة ، وثقافات مفارقة ، وكأن الدكتور عصمت نصار - وهذا حسن وجميل في ذاته - يسعى إلى إعادة الاعتبار لمفهوم الأصولية الإسلامية ليحتل مكانه الصحيح في دوائر معاجمنا الثقافية والفلسفية ، والتي جمحت بها السبل ،

وتشعبت بها الدروب في كل اتجاه يتعد عن الإسلام ، هذه المعاجم بحاجة إلى إحياء دلالاتها في سياق معنوي ينتمي إلينا ، ولكن هذه التعبئة الخاصة - على أهميتها - لا تحرر النزاع حول «المصطلح» والذي تحكى سيرته في الواقع الثقافي جمودا في التعامل مع النص ، وانغلاقا نحو التمسك بالماضي والعودة إليه ، واعتزالا عن التقدم نحو المستقبل ، لقد تخلق مصطلح الأصولية - وكما أشار الدكتور عصمت بحق - على نحو غريب ، واستدعاه الغرب ليسلبه أجمل ما فيه ، ويجعله مستهدفا للنقد في كل معانيه ، كما استخدم المصطلح عندنا على نحو عجيب ، ولا يكفي لإصلاح سيرة المصطلح اختيار معناه ، بل الأجدى اختبار قواه ، تلك التي حملته في النسيج الاجتماعي ، ورفعت لوائه على الصعيد الفكري ، ومن حصاها هذا الوهن الذي نعيشه ، وهذه الاتهامات المكرورة التي تلتصق بنا ليل نهار .

إن علم المصطلح لا يقدم لنا مناطق حرة تستورد دون قيد ، وتصدر بغير حد ، إنها ولادة لكائن يستغرق حمله أجيالا من البشر ، وعشرات من السنين .

إن مصطلح الأصولية الإسلامية بزيه الجديد - ولا أقول مفهومه - لم يعد أداة تغيير ، بل هو أقرب - حتى في بعده الإجرائي - إلى حكم قيمة غايته المدح والذم ، لا القراءة والفهم . ولعل للدكتور عصمت نصار بعض العذر فيما تبناه من معنى للأصولية ، لأنه استخدم هكذا في أعمال الشيخ عبد المتعال الصعيدي ، والذي يذم - في معركة من هنا نبداً - خالد محمد خالد لتهوره ، ويلوم في نفس الوقت محمد الغزالي لحدته في الرد . ويذم عبد المتعال الصعيدي أيضا طه حسين لخروجه على المألوف والمعقول في كتابه «في الشعر الجاهلي» ، ويعود ليمتدح موقفه الحذر من الغرب في كتابه «مرآة الإسلام» .

فمصطلح الأصولية هنا لا يتغلغل في المواقف ، ولا يخوض في غمار المؤلفات وما وراءها حتى تعود الأفكار والآراء إلى مصادرها الأولى دينية

كانت أو عقلية أو أيديولوجية ، بل يستخدم المصطلح كما قلت من الخارج للرفض والقبول ، وليس للوصف والتعليل . ولعل هذا يفسر «التعميم» في تصنيف الأشخاص ، فأنت تقرأ للدكتور عصمت فتشعر كأن الدكتور سليم العوا ، والدكتور عوض محمد عوض والدكتور فرج فودة والدكتور أحمد صبحي منصور وغيرهم ممن ذكرهم كأنهم أصحاب اتجاه واحد ، وهو تعميم أتحفظ عليه ، فهناك فرق بين من يناقشون «الردة» من داخل التشريع الجنائي الإسلامي ودفاعا عنه كأستاذنا الدكتور عوض محمد عوض والأستاذ الدكتور محمد سليم العوا ، ومن يناقشونها من خارج التشريع الإسلامي ، وانقلابا عليه في محاولة لاستبداله جملة وتفصيلا بتشريع عقلي ، كما يدعو إلى ذلك الدكتور فرج فودة وأحمد صبحي منصور ، وبالتأكيد البون شاسع بين الذي يدافع عن التشريع الإسلامي من خلال أدلته «قرآنا وسنة» وبين من يبحث في معاجم اللغات وأبنيتهما الصرفية والنحوية ، وفي الكتب الدينية الحافلة بالقصص التاريخي لتجاوز الأحكام الشرعية وإدانتها . والتعميم أيضا تجاوز الميدان التشريعي إلى مجال الفكر التنظيري فيظهر سيد قطب - في كتاب الدكتور عصمت نصار - مجرد مردد لأقوال المودودي . والرأي عندي أن المقارنات حول الاعتزال والشيعة والوهابية وغيرها هي بحاجة إلى إعادة نظر ، لأن التركيز على منهج المقارنات بعيدا عن استيعاب أصول كل فرقة وبيئتها واتجاهاتها وأعلامها قد لا يطابق الحقيقة في الائتلاف والاختلاف على حد سواء .

لا شك - وكما قال الدكتور عصمت نصار - لا يكاد يتعدى عبد المتعال الصعيدي فكر مدرسة الأستاذ الإمام ، بل هو أقرب إلى أفكار الإمام نفسه ، ولكن «الاتجاه التلفيقي» عنده يجعلك ترى في كتاباته فكر محمد عبده ووجهة نظر تلاميذه وعلى الأخص الشيخ الأحمدي الطواهري والشيخ محمد مصطفى المراغي وكلاهما تولى مشيخة الأزهر ، ولكل منهما يدا طولى في تطوير الأزهر - جامعة ومنهجاً - في ثلاثينيات القرن الماضي .

والدكتور عصمت نصار - في كتابه حقيقة الأصولية الإسلامية - قدم عرضاً منصفاً ودقيقاً لفكر الشيخ عبد المتعال الصعيدي في الباب الثاني الذي خصصه لقضايا الخطاب الفقهي تحت عنوان «تجديد العلوم الأصولية وتطوير الخطاب الديني في كتابات الصعيدي» لقد جاء الباب رائعاً وأظهر صورة عبد المتعال الصعيدي لأول مرة بهذا الوضوح والتكامل ، وإن كان لنا من تعقيب على هذا الباب المهم فهي أمنية أو نداء للترفة بين الدعوة منهاجاً والفقهاء باعتباره علم الفروع أو الأحكام الشرعية العملية .

إن كتاب حقيقة الأصولية الإسلامية فيه من الخصوبة ما يستدعي يقظة القارئ ولعل هذا الباب أكثر أجزاء الكتاب إثارة للجدل ودعوة إلى تحريك المياه الآسنة في مجالي الاجتهاد والخطاب الديني . وحسبي أن أشير إلى الفصل الأول من هذا الباب عنوانه «علم أصول الفقه بين الاجتهاد والتقليد» فالموضوع يجيء في أوانه ، وقد سال مداد كثير حول تجديد علم الأصول ما بين مؤيد ومعارض ، ولو خلا الفصل من أمرين هما : المزج بين علم أصول الدين وعلم أصول الفقه من ناحية ، والمزج بين السياسي والأصولي في مجال الاجتهاد الأصولي ، لو خلا الفصل من هذين الأمرين لظهرت عناصر التجديد الأصولي عند الشيخ ، خاصة إذا تم ربطها بأهم المعارك التي خاضها والقضايا التي أثارها حول الردة بوجه خاص والحدود الإسلامية بوجه عام ، وحول الصيام وغيره من الأحكام ، نعم خاض الشيخ تراشقاً بالكلمات مع شيوخ كبار يأتي الشيخ عيسى منون في المقدمة منهم ، ولكن هذه المعارك هي التي بدا فيها فكر الشيخ ومحاولاته التجديدية واضحة جلية .

والذي لا شك فيه أن كتاب حقيقة الأصولية الإسلامية في فكر الشيخ عبد المتعال الصعيدي يمثل جهداً متميزاً في مجال التأليف ولم يتعجل صاحبه في إعداده ولم يتقاعس لحظة عن الرجوع إلى مصادر أصيلة في كل

ما كتب، ويكفى قراءة مسرد مراجعه ، وتلك سمة الباحث المترث
المستوعب.

أما الباب الأخير الخاص بالحديث عن «تأصيل الثقافة الإسلامية» وتقويم
الصعيدي لجموح الفلاسفة والصوفية ، فقد تميّز بفكرة دقيقة وعبارة رقيقة ،
ولذلك فإنني أفضل أن أتركه ميدانا مفتوحا لكل قارئ يستطيع أن يدخل
عالم رموزه وأن يتحرك على مساحة مصطلحاته ، وأن يقترب من فكر
المؤلف ليعرف أن الكلمة لها ما ورائها وأن العبارة تتضمن آفاقا أوسع من
حدودها اللغوية بل والفلسفية .

والرأي عندي أن الباحث لم يقل بعد كلمته الأخيرة ، أما الكلمة الأخيرة
في الموضوع فليست في مقدور أحد من الناس .

مقدمة

ما برح أعداء الإسلام يكيّدون له ويعملون على الإيقاع بأهله، وذلك منذ دعوة المصطفى ﷺ، وقد نجح المسلمون الأوائل في فضح أباطيل خصومهم، والرد على مطاعنهم، متخذين من النقل والعقل معا عدتهم لذلك.

وقد نحى المجددون المحدثون عين المنحى في تصديهم لحملات الاستشراق العقدي والسياسي على الأمة الإسلامية .

وقد حفل القرن التاسع عشر الميلادي بعشرات المساجلات بين قادة الفكر الإسلامي، والمتعصبين للجنس والقومية والملة من رجالات الغرب .

وقد اغتر جمهور المسلمين بغلبة الحق الذي كان يؤيد أحاجى علمائهم، وتوهموا أن خصمهم سوف يكف عنهم، فقعدوا عن تطوير مناهجهم في الدعوة، وتقايسوا عن وضع مصنفات تبرز حقيقة الإسلام وتبسط عقائده وتشرح شريعته، ولم يكتسبوا من خصمهم دأبه وإخلاصه لمقصده، وليس أدل على ذلك من إخفاقهم في رد حملة بعض الكتاب الغربيين المناصرين للصهيونية على الإسلام، تلك الحملة التي بدأت بعد أحداث الحادي عشر من سبتمبر عام ٢٠٠١م، ووصمت الأصولية الإسلامية بالرجعية والجمود والتخلف، ودفعت بعض ساسة أوروبا إلى اتهامها بالإرهاب الذي يستوجب التعزير والقمع والتنكيل، تبعاً لشرعة المارد الأوحى الذي يحكم العالم ويلقى بالأحكام الجائرة جزافاً دون أدنى تمحيصٍ لأركان الاتهام ودفع المتهمين .

وأعتقد أنه لا يجانبني الصواب عندما أزعّم أن حاضر المسلمين المظلم لا

يرجع إلى تخلفهم وتقدم غيرهم ، ولا لفرقهم وتحزب دعاة العولة ، وضعف حجة شيوخهم أمام مزاعم خصومهم ، وتشجيع بعض الحكومات الاستبدادية للفرق المتطرفة دينياً وسياسياً ، وعوزهم لثورة تجدد لهم دينهم ، وفكر إعلامي جديد يعبر عن هويتهم ، وافتقارهم إلى جماعة أو هيئة تعمل على تقويم المعوج عند بعضهم، ومحاربة الجمود فيهم ، ومساندة الأصيل عند مجددديهم ، وتطبيق النافع من أفكارهم ، فعلى الرغم من واقعية هذه الأسباب والمبررات إلا أن هناك علةً أعظم ألا وهي :- عجز العالم الإسلامي عن المشاركة الإيجابية في حضارة العصر ، ليصبح له حق الحوار ومناقشة الآخر ، الذي لا ينصت إلا لصوت الأقوياء ، ولا يعترف إلا بديمقراطية العالم الصناعي الذي يمتلك التقنية التكنولوجية والقوة الاقتصادية التي تسوس العالم .

لذا بات لزاماً علينا أن نسلم بأن الدعاية الصهيونية قد نجحت في استثمار جموح بعض الجماعات الدينية المتطرفة المسيسة ، وجعلت منها الممثل الأوحيد للأصولية الإسلامية التي تهدد الغرب ، الأمر الذي راق لتجار الحروب الغربيين فراحوا يؤكدون أن المسلمين البرابرة هم العدو الحقيقي للمدنية الغربية التي يجب التحالف للقضاء عليه ، بحرب باردة طويلة الأمد وضربات عسكرية مؤثرة تفل قواه ، وتحول بين وحدة أقطاره.

ولما كان تصور أي صدام عسكري بين المسلمين والغرب اليوم لن يفضي إلا إلى كارثة لا يقوى مليار مسلم على النجاة منها ، فلم يعد أمامنا سوى خيارين :-

أولهما : تقديم هويتنا الإسلامية قرباناً لمذبح «ديونيسوس» الجديد - الذي لم يعد إلهاً للخمر كسابق عهده ، بل أضحي رباً للمدنية وحقوق المرأة والمال والعلوم والقانون - الذي لا ترضيه النذور أو الهبات من ضعاف يمنحون دون قدرة لهم على أن يمنعوا .

وثانيهما : العمل على توضيح المعنى الحقيقي للأصولية الإسلامية الداعية للسلام ، والمساواة بين البشر ، وحرية العقيدة والتسامح بين الأديان ، وعلى هذا الدرب الأخير نجد أحد نماذج الفكر الإسلامي الحديث وهو الشيخ عبد المتعال الصعيدي (١٨٩٤ - ١٩٦٦م) ، الإمام الأزهري الذي استشرف ما نحن فيه اليوم ، ودعا منذ أكثر من ستين عاماً إلى فكر أصولي حديث ، يعمل على توطيد أركان ثوابتنا الثقافية ، واستيعاب النافع من المتغيرات الحضارية ، وذلك بتأسيس : -

* علم أصول فقه جديد :

يقوم على القرآن ، وصحيح السنة ، وإجماع المجتهدين المحدثين ، والقياس العقلي ، وذلك لتخليص الفقه الإسلامي من جموده وتعصب شيوخه وتخلف أحكامه عن مسايرة العصر .

* علم توحيد جديد :

ينتهج المنهج العقلي في التأويل ، ويتحى الحجة والبرهان في مجادلة الخصوم ، ببناءى عن الغلو والتحزب والتكفير .

* علم أصولي جديد لدراسة السنة :

يعمل على تنقيتها من الدس والوضع ، ويعكف على دراسة كتب الحديث لفحص متونها ، واستبعاد الأخبار المنحولة والمكذوبة والإسرائيليات منها .

* فلسفة إسلامية معاصرة :

تعبر عن الهوية الإسلامية فى تصوراتها ، وتصطبغ بالصبغة العلمية فى التفكير والعملية فى التطبيق ، وتنصب مباحثها على القضايا الإنسانية والمشكلات الاجتماعية والسياسية والأخلاقية والبيئية ، وتسعى جاهدة إلى تحقيق السلام العادل والتسامح بين البشر من منظور عالمية الإسلام التي

كفلت التنافس بين الثقافات ، وكفت عن صراع الحضارات ، على أن تعترف عن التنطع في الدين ، والشطح في التصوف ، والخلط بين الموروث الديني والأصول الشرعية والعقدية ، والتلفيق بين الثوابت الملية والمتغيرات العلمية والفلسفية .

ولا يرجع انتخابي للشيخ عبد المتعال الصعيدي ، وحرصني على مناقشة آرائه خلال بحثي عن حقيقة الأصولية الإسلامية - التي نحن بصدددها - إلا لاعتباره أفضل النماذج التي ناقشت معظم القضايا الإسلامية المعاشة ، وأن كتاباته خير ما يمثل الخطاب الديني المستنير .

فها هو يؤكد أن الدين الإسلامي أبعد ما يكون عن خسة الإرهاب ، مستنداً على الحقائق التاريخية التي تشهد بعدم لجوء المسلمين الأوائل لحرب العصابات، رغم اضطهادهم وتعرضهم للقتل والتعذيب من قبل القرشيين في فجر الدعوة بمكة .

وأثبت أن الإسلام لم ينتشر بالسيف ، ولم يكره أحداً على الدخول فيه ، ولم يقهر مخالفه من أصحاب الملل الأخرى ، مستشهداً بآيات القرآن التي تقدم السلم على الحرب ، وتكفل حرية الاعتقاد ، وتحث على التسامح الملي، ومستنداً على الوقائع التاريخية التي أثبتت أخلاق المسلمين الراقية في دعوتهم للإسلام، وصدقهم في عقد المعاهدات ، وتسامحهم مع أهل الأمم المغلوبة ، وقد برأ الأصولية الإسلامية بذلك من تهمة الإرهاب التي يُعاقبُ عليها الآن أطفال المسلمين قبل شيوخهم في أفغانستان والعراق وفلسطين...!

كما يبين أن تكفير الخصوم ليس من الأصولية في شيء ، محتجاً بالأسانيد النقلية التي تحرم ذلك ، وتعذر المجدفين وتستتيب الملحدين ، وبلغ به الأمر أنه أفتى بأن المرتد لا يُقتلُ ويُستتابُ أبداً ، وتظل الحجة والموعظة الحسنة والنقاش العقلي السبيل إلى رد ريبته ، وقد أسقط بذلك تهمة

التعصب التي طالما اتَّهمَ بها الأصوليون .

ذلك فضلاً عن آرائه في حقوق المرأة، وحرية الفكر، والخلافة الإسلامية، وسبل تجديد الفكر الإسلامي، وتطوير فقه الحدود، والحوار بين الأنا والآخر، وموقف الإسلام من الفنون الجميلة والعلوم الحديثة، وغير ذلك من الأمور التي ناقشها بعقلية الأصولي المعاصر الواعي الذي يميز بين العبادات والعادات، والثواب الشرعية والمتغيرات الفقهية الاجتهادية .
موضحاً بذلك أن الرجعية والجمود والتخلف ليست من جوهر الأصولية الإسلامية في شيء، بل هي من الأمور العارضة التي تلحق بالثقافات عند أقول نجمها الحضاري .

أما عن هذا الكتاب فهو يشتمل على ثلاثة أبواب، تسبقها توطئة، ويذيلها خاتمة :-

وقد حرصت في التوطئة على تقديم عرض موجز لحياة الشيخ الصعيدي، وإبراز الجوانب التي أثرت في صياغة آرائه وبناء أفكاره من ثقافة عصره، وقد دفعني إلى ذلك ندرة الكتابات التي ترجمت له، الأمر الذي جعل منه شخصية مغمورة بين رصفائه من أعلام عصره .

وقد تناولت في الباب الأول القضية المحورية الرئيسة لهذا الكتاب، ألا وهي حقيقة الأصولية الإسلامية، فخصصت الفصل الأول لمناقشة إشكالية التعريف، وبسطت الآراء المتباينة حول دلالة هذا المصطلح في الثقافتين العربية والغربية، وبيّنت في الفصل الثاني طبيعة العلاقة التي تربط بين الدلالة الاصطلاحية للأصولية والتجديد، وكذا سمات المجدد عند الأصوليين بعامة، والشيخ عبد المتعال الصعيدي بخاصة، والفصل الثالث عن أحاجي الصعيدي التي برهن بها على براءة الأصولية الإسلامية من الاتهامات التي وُجِّهَتْ إليها من قبل المستشرقين وساسة الغرب المعاصرين، وقد أردت من ذلك إثبات ثلاثة أمور :- أولها: أن معظم الاتهامات الموجهة

إلى الأصولية الإسلامية في الكتابات الغربية المعاصرة ليست سوى ترديد لادعاءات المتعصين من مستشقي القرن التاسع عشر، وثانيها: أن الصعيدي يُعدُّ بلا منازع من أفضل الكتّاب الأزهرين المحدثين، الذين دافعوا عن الأصول الإسلامية بأسلوب عقلي هادئ، بمنأى عن الطنطنة الخطائية وأسلوب القدح والشتم الذي ساد كتابات معظم الأزهرين في هذه الآونة، وثالثها: أن فكر الوهابيين والخوميين والمودودي وسيد قطب لا يمثل الأصولية الإسلامية في كل القضايا التي تعرض إليها، ومن الأصوب اعتبار آرائهم وليدة ثقافتهم وظروف مجتمعاتهم، ومن ثم فهي تندرج ضمن الفكر الديني الذي يُؤخذُ منه ويردُّ.

ووقفت في الباب الثاني بالنقد والتحليل على الخطاب الديني الذي قدمه الصعيدي، كاشفاً عن منهجه العقلي في تناول المسائل، وأسلوبه العلمي في معالجة القضايا، وعن موضوعية آرائه وواقعية حلوله، وذلك خلال ثلاثة فصول؛ تناول أولها: إسهاماته في تجديد علم أصول الفقه، وثانيها: بسط اجتهاداته في العديد من القضايا الفقهية (حقوق أهل الذمة، ولاية المرأة، عقوبة المرتد)، وغير ذلك من القضايا المعاصرة، وثالثها: توضيح نقدياته لعلمي التوحيد وأصول الحديث، ومناقشة آرائه حيال قضية الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وحق الأمة في الدولة الإسلامية، وحاكمية الله، والفرقة الناجية.

أما الباب الثالث والأخير؛ فهو يشتمل على فصلين، خصصت الأول: لتوضيح آراء الصعيدي حيال قضايا الفلسفة بعامة، وتبريره علة إخفاق الخطاب الفلسفي الإسلامي في الثقافة العربية بخاصة، والنظرة النقدية التي يجب على المسلمين انتهاجها عند تعاملهم مع مختلف الثقافات المعاصرة، وبيّنت في الفصل الثاني والأخير: موقفه الأصولي من تنطع الزهاد، وشطحات الصوفية.

وحسبي أن أنه :-

- أن غرضي من عرض المقارنات خلال بسط القضايا ليس من قبيل الحشو والإطالة ، بل تبيان الفرق بين الأصولية الإسلامية الحقيقية التي يمثلها الصعيدي ، وبين من تخفوا من المتعصبين والجانحين عنها وراء الدين لنشر آرائهم ، وكذا توضيح أوجه الشبه التي تربط بين الاتجاهات المتعصبة مثل: الوهابية والمودودية والقطبية والجماعات الإسلامية ، وقد عمدت إلى حصر المقابلات والموازنات التي عقدتها بين الصعيدي ومخالفيه في دائرة عصره ؛ وذلك لإبراز مواطن التأثير والتأثر بينه وبينهم من جهة ، ومواضع الأصالة والطرافة في آرائه من جهة أخرى .

- أن حرصي على إيراد النصوص والاستشهاد بها يرجع إلى رغبتني في تحقيق ثلاث غايات :- أولها: دعوة القارئ للمشاركة في التأمل والاستنتاج والحكم ، وثانيها: إثبات الآراء وتأصيلها وتدعيمها ، وثالثها: الكشف عن حقيقة المثير للبس والغموض من الرؤى والأفكار ، ولاسيما في القضايا التي لم تحسم بعد ، ولم تحدد فيها النزعات والاتجاهات المتصولة .

- لقد قدمت المنهج السردى التاريخي والتحليلي المقارن على النقد ، الذي أرجأته ولم أصرح به إلا بعد تمام الفكرة ، حتى لا أصادر على المطلوب وأفرض على القارئ رؤيتي الخاصة ، وأسلبه حقه فى الحكم والتقييم ، وقد ارتكنت على التلميح والرمز فى بعض الأحيان ؛ لحساسية القضايا ووعورة الدروب التي دفعتني آراء الصعيدي إلى السير فيها .

- أن الحواشي والتعليقات التي حرصت على إيرادها ، تعد مكملة للمتن ومتممة لسياق الفكرة المطروحة .

ويأسف كاتب هذه السطور على إهمال الباحثين الأزهرين بخاصة ،
والمعنيين بالفكر الإسلامي بعامة لكتابات الشيخ عبد المتعال الصعيدي ، فلا
نكاد نلمح في مكتبتنا العربية دراسة واحدة عن آراء هذا المفكر الذي اقتفى
أثر الإمام محمد عبده في تجديد الفكر الإسلامي ، وكشف زيف مزاعم
خصومه .

لذا كان لزاماً عليّ أن أعمل جاهداً على إبراز مواطن الأصالة والطرافة
في فكره، الذي هو أهلٌ للبحث والدرس في هذا المعترك الحضاري الذي
نعيشه .

وعلينا ألا ننسى أن قانون البقاء للأصلح لا يأبه بسجلات الماضي ولا
المجد الغابر عندما يمضي بمحراثه الذي يمهّد أرض الواقع لمن يقوى على
غرسها .

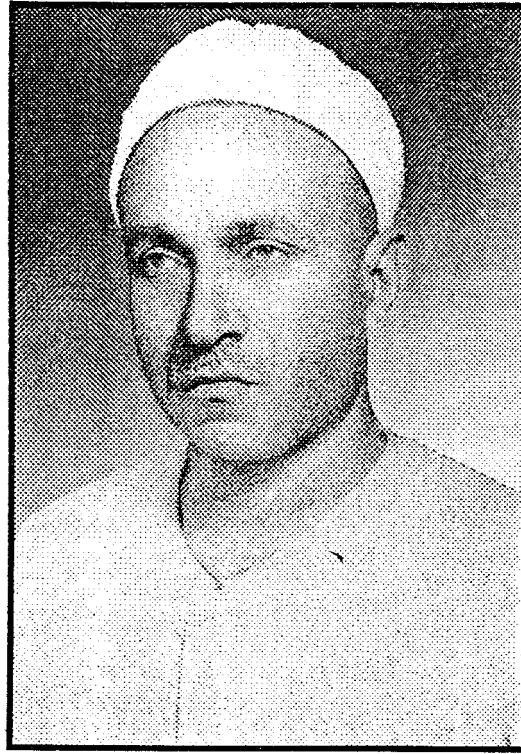
وعلينا أن نتذكر أن أمطار الذهب والفضة التي كانت تسقط من السماء
لتعول الفقراء والمعدمين لم تنضب ، ولكن دهاء الأذكياء نجح في تحويل
مسارها إلى أرضهم .

ومن الخطأ الاعتقاد أن تحالف المستضعفين وتحزب الأقسام لا يؤثر في
عالم المردة والعماليق ، وذلك إذا استحالت أقوالهم إلى أفعال وتصريحاتهم
إلى مواقف .

د / عصمت نصار

توطئة

عبد المتعال الصعيدي
حياته الفكرية وثقافة عصره



«هذه ألوان من الثقافة الإسلامية ، فيها ما فيها من الطرافة والتجديد ، وتمتاز مع هذا بحرية الرأي واتزانه ، وباتجاهها إلى نشر دعوة الإصلاح بين المسلمين ، حتى يصلوا بها إلى حياة حرة كريمة ، يُنصَفُ فيها صاحب الرأي الجديد ، ويتجه البحث معه فيه إلى الوصول إلى الحق ، لا إلى الشغب والعنت ، فإن كان صواباً اعترُفَ له بصوابه ، وإن كان خطأ عُدِرَ فيه ، كما كان شأن سلفنا الصالح ، حينما كانوا رجالاً أقوياء في دينهم ، أقوياء في تفكيرهم ، فلا يضيّقون برأي يظهر بينهم ، بل كان بعضهم ينصف بعضاً ، فيما يظهر له من رأي ، لأن القوي ينصف القوي ، أما الضعيف فإنه يتهرب من الرأي ، ولا يجد إلا أن يحاربه بسلاح الضعف ، فيطعن فيه بما يطعن من غير مناقشة ولا بحث».

عبد المتعال الصعيدي

كثيرون - أولئك المفكرين المغمورين - في فكرنا العربي الإسلامي الحديث ، الذين حال بعدهم عن دائرة الضوء بين أقلام الباحثين ، وبين الوقوف على كتاباتهم وتحليل آرائها ، ويُعد شيخنا من أحرار الفكر في النصف الأول من القرن العشرين ، الذين قوبلت آراؤهم بعنت الجامدين وكيد الحاقدين ، وجور الرؤساء ، ولم ينصفه إلا القليلون ممن عرفوا قدره ، وفتنوا إلى مآربه ، وطَبَعُوا بطابعه من تلاميذه وأصدقائه ، وقد وصفه أحد الأوفياء بأنه :- (من ألسيوخ الثائرين في الأزهر ، ذوي الآراء الإصلاحية التقدمية ، وهو من بينهم يمتاز بميل إلى التجديد ، وعكوف على البحث والتأليف)^(١).

وقال عنه أحد تلاميذه :- (كان الرجل مرموق المكانة بين زملائه وتلاميذه ، وله في المحيط الأدبي ذكرٌ مسموعٌ يمتد حيث تمتد المجالات العلمية الراقية في مصر والعالم العربي ، وكان عليه أن يعلم أن نباهة الذكر العلمي أعلى قدراً من نباهة المنصب إذا لم يكن يؤيده جهودٌ علميةٌ تصون منزلته)^(٢).

ونعته قراؤه بأنه يمتاز :- (بحرية الرأي وحب التجديد ، والمثابرة على البحث والتأليف ، فهو لا يفتأ الفينة بعد الفينة يدبج الرسائل الضافية والكتب العالية التي تنم عن علمٍ غزيرٍ ، وأدبٍ وفيرٍ ، وفكرٍ دقيقٍ لا قفٍ ، وذهنٍ رهيفٍ خاطف)^(٣).

وعلى الرغم من إخلاص أصفياه وندمائه لرسائله الإصلاحية ، فلم تكن الدراسات التي عقدت عنه على ندرتها ، إلا بتحليل مصنفاته الأدبية واللغوية والتاريخية ، وجهوده في إصلاح الأزهر^(*) ، أما وجهته الفلسفية

(*) ظهرت بعض المقالات بين عامي ١٩٢٨ - ٢٠٠٠م ، لا يتجاوز عددها (٢٥) مقالةً بأقلام : مصطفى القاياتي ، ومحمد عبد الغني حسن ، ومحمد يوسف موسى ، ووداد سكاكيني ، وحسن كامل الصيرفي ، وأنور الجندي ، ومحمد عبد الحليم أبو زيد ، ومحروس منشاوي الجالي ، وصلاح الدين محمد حسن حمزة ، وزكي المحاسني ، وعبد القادر حسين ، ومحمد عبد المنعم خفاجي ، ومحمد رجب البيومي ، ولعي المطيعي ، وثابت عيد . ولم تعقد عن الصعيدي سوى دراستين : أولهما : بعنوان «التأج الأدبي للشيخ عبد المتعال الصعيدي موضوعاته وخصائصه» ، للدكتور مصطفى عبد الرحمن إبراهيم عبد الرحمن ، وثانيهما : بعنوان «الشيخ عبد المتعال الصعيدي ودراساته الأدبية» ، للباحثة مارسيل عبد الهادي عبد الله إسماعيل ، وكلاهما لم تطبع . وحرص كاتب هذه السطور على إبراز آراء الشيخ الصعيدي التجديدية في مؤتمرين علميين : أولهما : عقد في كلية دار العلوم بالقيوم وكان بعنوان «عبد المتعال الصعيدي والأصولية الجديدة» عام ٢٠٠٢م . وثانيهما : بكلية الآداب - جامعة القاهرة - فرع بني سويف ، بعنوان «مفهوم الأصولية بين الغرب والإسلام في فكر الشيخ عبد المتعال الصعيدي» عام ٢٠٠٣م . ذلك بالإضافة لبرنامج تليفزيوني عن المفكر المجدد عبد المتعال الصعيدي لم يبث بعد.

ونهبه في تجديد الخطاب الديني فلا نكاد نجد في مكتبتنا العربية دراسة واحدة أولته عنايتها ، اللهم بضع مقالات صحفية عرضت لمحات خاطفة عن نزعة التجديدية في إصلاح الأزهر ، واجتهاداته الفقهية حول قضايا المرأة وعقوبة المرتد ، الأمر الذي دفع كاتب هذه السطور لإبراز هذا الجانب المغمور في فكره ، أعني خطابه الديني ودفاعه عن الأصولية الإسلامية ، وسوف أحاول في السطور التالية تأصيل هذا الجانب ، وإثبات أنه كان شاغله الأكبر والقضية المحورية التي أبرزها في جل مؤلفاته وأمضى حياته مخلصاً لها ومدافعاً عنها .

وُلدَ عبد المتعال عبد الوهاب أحمد عبد الهادي الصعيدي في السابع من مارس عام ١٨٩٤م ، بكفر النجباء (النجبة) مركز أجا بمحافظة الدقهلية ، في أسرة بسيطة الحال ، ويُرد لقبه بالصعيدي إلى قرية التيتلية المجاورة لقبائل بني عدي بأسسوط ، وكان والده مزارعاً يجيد القراءة والكتابة وحافظاً لكتاب الله ، وقد توفي عقب ولادة شيخنا بشهر واحد ، ولم يترك له إلا بضع قراريط ليعيش منها ، فشبَّ عصامياً ، وأمضى طفولته بجانب أمه التي عكفت على فلاحة الأرض بمساعدة أبيها ، ولما بلغ التاسعة التحق بكتاب القرية النظامي ، فتعلم هناك قواعد الخط والنحو وحفظ القرآن ، ثم انتقل من الكتاب إلى إحدى المدارس الأولية ، فأظهر نبوغاً مشهوداً له في الحساب وقواعد اللغة العربية ، ويروي الصعيدي في سيرته الذاتية أن أحد مفتشي وزارة المعارف أطلق عليه «عبد المتعال بك» لشدة ذكائه وتفوقه ، وانتقل الصبي الناجع بعد ذلك إلى المدارس الابتدائية النظامية ، ثم الجامع الأحمدى بطنطا ، وهو أحد منارات المعاهد الأزهرية التي تخرج فيها الأستاذ الإمام محمد عبده ، فدرس فيه العلوم الشرعية واللغوية والحساب ، وقد أثار نبوغه أساتذته وزملاءه في المرحلة الثانوية ؛ ويرجع ذلك لكثرة مطالعته في

كتب النحو العربي والمنطق ، وقد حدث أحد أصدقائه ذات يوم أثناء العطلة المدرسية عن رغبته فى تطوير كتاب الأجرومية ، الذي وضعه أبو عبد الله بن محمد بن داود الصنهاجي المعروف بابن آجرّوم ، وتجديد كتاب علم المنطق شرح الخبيصي على التهذيب الذي وضعه عبيد الله بن فضل الله الخبيصي ، فتعجب صديقه الذي كان يدرس هذين الكتابين فى المرحلة الثانوية ، وطلب منه الاطلاع على تعليقاته على هذين الكتابين ، ولما أجاب الصعيدي مطلبه أشار عليه أن يتقدم إلى امتحان الشهادة الأولية وتنبأ له بالنجاح ، ففعل الصعيدي وتحققت نبوءة صاحبه ، إذ قبل الشيخ محمد حسين مخلوف العدوي (١٨٦٠ - ١٩٣٦م) تشكيل لجنة من الشيخين إبراهيم مجاهد ، ومحمد الشاعر ، لامتحان الطالب النابغة ليجتاز مرحلة الشهادة الأولية فى سنة واحدة وذلك لأول مرة فى تاريخ المعاهد الأزهرية ، إذ كانت تدرس هذه المرحلة خلال أربع سنوات ، وقد كان نجاح الصعيدي وتفوقه مثار حديث أساتذة المعاهد الأزهرية وطلابها فى مصر ، وقد أدرك الصعيدي صعوبة المهام التى ألقى على عاتقه ، ووعورة الطريق الذى ينبغي عليه اجتيازه بتفوقه المعهود ، فانكب على مطالعة كتب المرحلة الثانوية فى العطلة الدراسية بجانب قراءته لأشهر المجلات الثقافية آنذاك مثل :- مجلة المقتطف والهلال والمنار والأستاذ والبلاغ ، الأمر الذى رغبه فى دراسة الفلسفة وتاريخ العلم وأصول النقد وتاريخ الحضارة الإنسانية ، وبدأ فى هذه الفترة المبكرة تكوين مكتبته الخاصة لإشباع ميوله المعرفية ، وكان من أوائل الكتب التى حرص على اقتنائها كتاب «تاريخ الأستاذ الإمام» لمحمد رشيد رضا ، و«فصل المقال» لابن رشد ، و«مختارات» لجورجي زيدان ، وقد تأثر بدعوة محمد عبده لإصلاح الأزهر وتجديد الفكر الدينى ، وأعجب بفلسفة ابن رشد ومحاولة توفيقه بين الحكمة العقلية والنصوص الشرعية ، ومال لأسلوب جورجى زيدان الموجز فى كتابة المقال ، وافتتن بموسوعية يعقوب

صروف فى تثقيف الرأي العام ، ودقة كتابات عبد الله النديم للتاريخ الإسلامي .

وفى المرحلة الثانوية درس الصعيدي علم المنطق (*) (٤)، باستفاضة على يد الشيخ محمد الشافعي الطواهري ، فباح له بنقداته وتعليقاته على كتاب الخبيصي ، فلم يغضب أستاذه منه - كعادة الأزهرين - ، بل شجعه وحثه على تصنيف كتاب جديد فى هذا العلم ، ويقول الصعيدي عن ذلك :-
(كنت أحاول أن أصل فى مطالعتي إلى آراء غير مدونة فى الشروح والتقارير والحواشي ، لأناقش الشيوخ فيها عند تدريسهم لنا ، وكان هذا مما لفت نظر الشيخ الشافعي إليّ ، وجعله يجتهد فى مطالعة دروسه بأكثر ما كان يجتهد ، فإذا جاء إلينا فى الدرس أخذ يصول ويجول فى الحواشي والتقارير ، كل هذا وأنا معجب بالشيخ الشافعي الذي قُدِّر لي أن أتلقى عليه كثيراً من الدروس فى مختلف العلوم إلى أن انتهيت من القسم الثانوي ، وكان وحده هو الذي أَرْضَى طموحي فى مطالعتي للكتب الأزهرية على الوجه السابق ، وفى مجادلتى أن أكون أزهرياً باحثاً لا يكفيه مجرد فهم الكتب الأزهرية) (٥).

وفى عام ١٩١٤م التحق بالقسم العالي بنفس المعهد ، وأثناء إقامته فى طنطا كان يحرص على الصلاة فى جامع سيدي أحمد البدوي ، فاشمأز من

(*) بعد الصعيدي من أوائل الأزهرين الذين أسهموا فى تطوير دراسة علم المنطق فى المعاهد الأزهرية ، ولم يسبقه إلى ذلك إلا الإمام محمد عبده والشيخ الأحمدى الطواهري ، وقد سبق بكتابه «تجديد علم المنطق فى شرح الخبيصي على التهذيب» الذى وضعه بين عامي ١٩١٦ إلى ١٩١٨ م ، العديد من الدراسات الرائدة فى هذا الميدان ، نذكر منها: «علم المنطق» لأمين بك واصف ، الذى ضمنه الجزء الثالث من كتابه «أصول الفلسفة» الذى صدر عام ١٩٢٦ م ، «والكواكب المنيرة» فى قسم التصورات " لسليمان عبد الفتاح ، المدرس بالقسم الثانوي بالقاهرة عام ١٩٣٧ م ، وقد عني الصعيدي فى مؤلفه بعرض تاريخي موجز لعلم المنطق ، وأهم الكتابات التى وضعها العرب فى تعليقاتهم على المنطق الأرسطي ، ثم تناول أقسام علم المنطق بالشرح والتحليل :- الحدود والتصورات ، والقضايا ، وقواعد الاستغراق ، ثم انتقل إلى المنطق الحديث فسطح قضاياها ، ووضح دلالات رموزه ، وأشكال العلاقة التى تربط بين القضايا المحلية والشرطية ، وشرح ضروب الأقيسة ، وبين الفرق بين الأقيسة الكلاسيكية والرمزية الحديثة ، وقد أشار الدكتور محمد مهران رشوان إلى أهمية هذا الكتاب فى تاريخ تطور الدراسات المنطقية فى الثقافة العربية .

صورة العطالي والمشعوذين الذين كانوا يرتدون الخرق القذرة والجلابيب البالية ، و يقيمون حلقات الذكر ويحتفلون بمولد سيدنا الولي ، وساءه احترام العوام لهم وتقبلهم أيديهم وطلب البركات منهم ، وراح يحدث نفسه هل أولئك أولياء الله ؟ وهل العبادة الحقة هي التنطع في الدين ؟ وهل السبيل لمعرفة الله هو دق الدفوف واهتزاز الرؤوس وألعب الحواة ؟ اللهم لا .

وقد أثرت هذه المشاهدات في نفسه ، وبدا ذلك بوضوح في حملته على الطرق الصوفية .

وفي عام ١٩١٨م رحل إلى القاهرة لاجتياز امتحان العالمية ، وكانت إجاباته على الممتحنين لا تخلو من جرأة في العرض وعمق في التحليل ، فجاء ترتيبه الأول على طلاب معهد طنطا ، وفي نفس العام تقدم لمسابقة الأزهر التي كان يعقدها لتعيين مدرسي المعاهد الأزهرية ، ولما فرغ من امتحان المسابقة أدرك أن مناقشته مع الشيخ سيد المرصفي كانت حادة ، وبالطبع لن تصله إلى شغل الوظيفة ، فراح يفكر في الالتحاق بالجامعة المصرية ، والاشتغال بمكتب أحد المحامين الشرعيين بالقاهرة ، وأثناء جلوسه بالجامع الأحمدي أخبره الشيخ الظواهري بقبول تعيينه مدرساً بالجامع الأحمدي ، وأوصاه بأن يلين رأسه ، ويحد من ثورته ويلطف من نقوده، غير أن شيخنا سمع النصيحة ولكنه لم يعمل بها مستجيباً للمجاهد المجتهد الغيور على دينه القابع في فؤاده وعقله ، فشرع عام ١٩١٩م في تقديم كتابه «نقد نظام التعليم الحديث للأزهر الشريف» للقائمين على مناهج التعليم بالمعاهد الأزهرية ، غير أن ظروف الثورة حالت بينه وبين ذلك^(٦) .

وقد كان لأحداث ثورة ١٩١٩م عظيم الأثر في تكوين العديد من القيم والمفاهيم في فكر الصعيدي ، فقد شاهد القساوسة والأزهريين يتساقطون برصاص الإنجليز ، واختلطت دماؤهم التي كتبوا بها على الجدران قبل أن يلفظوا أنفاسهم الأخيرة (نموت نموت وتحيا مصر) ، فأدرك أن الخلاف المُلِّي

لا يحول بين الوحدة الوطنية والوُدِّ والتراحم بين أبناء مصر ، وقد انعكس ذلك على كتاباته عن الحقوق السياسية للذميين في الدولة الإسلامية ، وأدرك كذلك أن الغزو الغربي للبلدان الإسلامية بخاصة وأقطار الشرق بعامة - بداية من الحملات الصليبية ونهاية بالاحتلال الأوروبي للولايات العثمانية - لا يرجع إلى الخلاف الملى أو التعصب العقدي ، بل إلى السياسة الاستعمارية التي لا تدين إلا بمبدأ المصلحة والأنانية دون أن تعبأ بحقوق الآخرين ، وقد ظهر هذا الأثر في كتاباته عن سماحة الإسلام مع الأمم المغلوبة ، وموقف القرآن من السياسة الاستعمارية ، والفرق بين عالمية الإسلام ، ودعوى الكوكبة أو العولمة التي ظهرت في كتابات سلامة موسى في العقد الثالث من القرن العشرين .

وعكف الصعيدي خلال عام ١٩٢٠م على مطالعته في كتب التاريخ والفلسفة واللغة والأدب والفقه والحديث والتربية وطرق التعليم الحديثة ، وكتابة المقالات الصحفية ، وقد مكنته سعة معارفه من اصطناع منهج مغاير لمنهج الأزهرين في التدريس ، وراح يؤلف مصنفات على هذا النهج الجديد الذي يعول على الفهم قبل الحفظ، واستنباط المعلومات من الأمثلة ، ويسط الآراء عن طريق المناقشة والمحاورة العلمية أثناء إلقاء الدرس ، الأمر الذي رغب الطلاب في أسلوبه ، وأثار عليه حقد بعض الجامدين من زملائه ورؤسائه ، ومن مظاهر ذلك تحجيمهم الطلاب عن قراءة كتابه الأجرومية الجديدة في النحو، وتخويفهم من مصاحبة أستاذهم خارج حجرات الدراسة، ويقول الصعيدي عن ذلك :- (وما أن وُجدَ الكتاب بين أيدي الطلاب حتى ثار الجامدون ، ولكنها كانت ثورة خفيفة لم ينلني منها إلا إحجام الطلاب عن شراء الكتاب بتخويف العلماء وكانت هذه أول صدمة لي مع العلماء الجامدين ، ولكنني لم أبال بهم ولا بشورتهم على كتابي) (٧) .

ولم يتوقف الصعيدي عن التزود بما يجهره عن العديد من الموضوعات التي لا عهد للأزهريين بدراستها، مثل: تاريخ الفلسفة بوجه عام والفلسفة الإسلامية بوجه خاص، ومقارنة الأديان، والفكر الاقتصادي الحديث ولاسيما عند الفيلسوف الإنجليزي جرمي بنتام، وقد تبلورت أفكاره في هذه الفترة، وشرع في وضع العديد من الدراسات المقارنة بين الشريعة الإسلامية والشريعتين اليهودية والمسيحية من جهة، والفلسفات الوضعية بدايةً من اليونان إلى الكتابات الحديثة من جهة أخرى، وقد سعى من ذلك إلى تأصيل الخطاب الديني وتدعيم أحاجيه بالأسانيد العلمية والبراهين العقلية، التي تمكّنه من التصاول والتثاقف والتحاوور العلمي بمناى عن أساليب الأزهرين الخطابية في دفاعهم عن الإسلام، تلك التي كانوا يحرصون على تذييلها بالدعاء على خصومهم، والتحقيق من شأن مناهجهم، والقدح والتجريح في أشخاصهم.

وقد صرح الصعيدي بغرضه من هذا المنحى قائلاً في إحدى دراساته التي عقدها عن الميراث في الإسلام: - (فقد اطلعت على أحكام الميراث عند كثير من الأمم القديمة والحديثة، فرأيت أن أوازن بينها وبين أحكام الميراث في الإسلام، لأبين فضل الميراث فيه عليها) (٨).

وفي عام ١٩٢٤م نشر الصعيدي كتابه «نقد نظام التعليم الحديث للأزهر الشريف»، فأحدث ضجة بين طلاب المعاهد الأزهرية، الذين أيّدوا معظمهم ما جاء فيه من إصلاحات (*) (٩)، ونصبوا كاتبه رئيساً للجنة أزمعوا تكوينها لإصلاح الأزهر، وعلى الجانب الآخر احتشد بعض زملائه من

(*) سار الصعيدي على نفس الدرب الذي سلكه الأستاذ الإمام محمد عبده والشيخ الأحمدي الظاهري، فصرح في كتابه بعيوب نظام التعليم في الأزهر، وفضح جمود مناهجه الدراسية، وعيوب أسلوب التلقين والحشو المسهب في كتابات شيوخ الأزهر، واقترح خطة للتطوير ومنهاجاً للتقويم والتهديب، ودعا لإدخال العديد من المواد الدراسية منها: الفلسفة، فلسفة الأديان، لغات قديمة وحديثة، وأدب مقارن، الإنشاء وقرض الشعر، التاريخ القديم والحديث، العلوم الطبيعية، العلوم الفلكية، العلوم الرياضية. كما نادى بإنشاء نادٍ ومجلة، ولجنة تأليف ومجمع علمي، وإرسال البعثات التعليمية لأوروبا.

الرجعيين ، ودبّجوا عريضة قدموها للشيخ عبد الغني محمود شيخ معهد طنطا آنذاك، وطالبوا فيها بفصل الصعيدي من وظيفته ، فأجابهم الشيخ وشكّل على فوره لجنة للتحقيق مع الصعيدي ، وانتهى قرارها إلى اقتطاع خمسة عشر يوماً من راتبه ، ويقول الصعيدي في ذلك :- (وقد تقبلت هذا العقاب راضياً ، لأنني كنت موثقاً نفسي على أكثر منه ، وما كان الإصلاح أن يتم من غير تضحية ، ومن نصّب نفسه للجهاد في سبيل الإصلاح لا يصح أن ييالي بما يصيبه في نفسه وماله ، وإذا كنت قد لقيت من إخواني وشيوخي بمعهد طنطا ما لقيت ، فقد خفّف عني ما لقيته من تأييد بعض علماء الأزهر لي ، كالشيخ يوسف الدجوي ، والشيخ على سرور الزنكلوني ، والشيخ على محفوظ ، وكان أقواهم تأييداً لي الشيخ مصطفى القاياتي.... والله يعلم مقدار ما أضمره من الإخلاص لجامعتنا الأزهرية) (١٠).

وفي نفس العام أعلن مصطفى كمال أتاتورك (١٨٨١-١٩٣٨م) إلغاء الخلافة العثمانية رسمياً ، وأعلن النظام الجمهوري وعلمنة نظم الدولة (١١) ، وكان للصعيدي موقف لم يصرح به إلا في كتاباته اللاحقة على هذا التاريخ، إذ كان يرى أن نظام الخلافة نظامٌ سياسيٌ لا دخل للدين فيه ، وأن الإسلام لم يُحدد شكلاً سياسياً للحكم ، بل عني بوضع قيم ومعايير في دستوره الشامل، إذ حدد فيه طبيعة العلاقة بين الحاكم والمحكوم من جهة ، والعلاقة بين الأمة الإسلامية وغيرها من الأمم من جهة أخرى . ذلك بالإضافة للقواعد الشرعية المنظمة للمجتمع الإسلامي التي تلزم الحكومة للعمل بها ، كما صرح بأن النظام الجمهوري أقرب الأنظمة بمبدأ الشورى الإسلامي ، وأخذ على أتاتورك أخذه بالنظم الغربية دون أدنى دراية منه بحقيقتها من جهة ، وما يفضلها في التشريع الإسلامي من جهة أخرى ، ومن أقوال الصعيدي في ذلك :- (وبعد فليكن لنا نذيرٌ بما فعله مصطفى كمال مع أولئك الجامدين ، وليشفق أولئك الجامدون على دينهم إن لم يشفقوا

على أنفسهم ، لأن مصطفى كمال وأمثاله لا يعرفون من الدين إلا ما يظهر به أمامهم ، فإذا أظهرناه لهم رجعيًا بغيضاً عملوا على القضاء عليه وعلينا معه ، وكان الذنب في ذلك عليهم وعلينا أيضاً ، وإذا أظهرناه لهم مجدداً محبوباً انضوا معنا تحت لوائه ، وأبقينا بهذا على أنفسنا وعلى ديننا ، وقد بلغت اللهم فاشهد(١٢) .

وفي عام ١٩٢٥م ظهر كتاب علي عبد الرازق «الإسلام وأصول الحكم» ، وفي الخامس من أغسطس من نفس العام بدأت جلسات محاكمة المؤلف عما جاء في كتابه ، وفي الثاني عشر من أغسطس انتهت لجنة التحقيق إلى إدانته وطرده من زمرة العلماء(١٣) .

وكان للصعيدي موقفٌ من هذا الكتاب ، ملخصه أن علي عبد الرازق لم يكن سوى مردداً لأراء الكماليين ، وأن دعوته لفصل الدين عن الدولة بحجة أن الإسلام لم يُعَنَ بوضع أسس للحكم لا تخلو من مواطن الجهل الذي ما كان لمثله أن يقع فيها ، غير أنه أقره على ما جاء في كتابه عن فساد نظام الخلافة وضرورة تغييره ، غير أن الصعيدي اشترط في معظم مؤلفاته أن يكون الإسلام هو المصدر الأول للتشريع في الدول الإسلامية ، وأن تُردَّ جميع السلطات للأمة وليس للولي أو الفقيه أو الحاكم ، لأن الإسلام ليس فيه حكمٌ ثيوقراطيٌّ ، وقد استاء من تكفير هيئة كبار العلماء لعلي عبد الرازق وبيّن أن السبيل لتقويم الفكر الجامع هو النقد العلمي ، والاستناد إلى الحجج والبراهين العقلية والعقلية .

وفي عام ١٩٢٦م ظهر كتاب «في الشعر الجاهلي» لطف حسين ، وهو موجزٌ لمحاضرات ألقاها مؤلفه على طلبة كلية الآداب بالجامعة المصرية ، ومما جاء فيه :- الدعوة لضرورة تطبيق المناهج الحديثة في دراسة الشعر الجاهلي ، وتقديم الشك على التسليم بصحة الموروث ، وأن القرآن لا يكفي لأن يكون مصدراً علمياً لإثبات ما جاء فيه من قصص وصحة أنساب وقد

ساهمت الخلافات السياسية بين حزب الأحرار الدستوريين وحزب الوفد، والخصومات الشخصية بين طه حسين وشيوخ الأزهر فى إشعال ثورة عارمة على الكتاب، لدرجة أن العديد من الذين اضطلعوا بنقضه لم يطلعوا عليه، بل اكتفوا بالروايات الشفهية عنه التى حكمت بتكفير مؤلفه (١٤).

وقد وقف الصعيدي من هذه القضية موقفاً يتناسب مع نهجه فى الإصلاح، ودأبه على الدفاع عن حرية الفكر، ورسالته كمصلح غيور على دينه، ولم يأخذ على طه حسين إلا ثلاثة أمور:-

أولها: تصريحه فى قاعات الدرس بأراء لم يثبت صحتها من الوجهة العلمية من جهة، وتثير الحمية الدينية من جهة ثانية، ومجافية للأداب العامة فى بسط الأفكار من جهة ثالثة. فالرؤى الخاصة يجب أن تُطرح فى الصالونات الأدبية والمنتديات الثقافية، وليس لطلاب العلم الذين يثقون فى صحة المعارف التى تُلقى عليهم.

وثانيها: نقله عن المستشرقين، وانتحاله لأرائهم، وعدم إفصاحه عن مصادره العلمية.

وثالثها: عدم تمكنه من ناصية المنهج التحليلي الذى صرح بتبنيه، وخلطه بين ما هو مقدس ومقطوع بصحته وبين ما يمكن الشك فيه.

وانتهى إلى أن أمر معاقبته متروك لتحقيقات النيابة لتفصل فيه، أما أمر تكفيره والقطع برده فهذا من قبيل التنطع فى الدين، لأن كتابات المؤلف السابقة على هذا الكتاب وتصريحاته أثناء التحقيق تشهد ببطان دعوة الردة، ويقول:- (ولا شك أن الأستاذ الذى يلقى على طلابه مثل هذه الآراء قبل تمحيصها، يسيء إلى العلم قبل أن يسيء إلى الدين، ولا يصح أن يُؤتمن على تربية عقول الناشئين، فكان على رئيس النيابة أن يقترح نقل المؤلف إلى وظيفة أخرى غير التدريس بالجامعة المصرية، ولكن رئيس النيابة

راعى فى هذا ظروف عصره ، فلم يرَ أن يؤاخذ المؤلف بشيء بعد أن أظهر له خطأه ، وقد كان لهذا أثره فيه ، فترك الخوض فى مثل تلك الأمور ، وحسن من يومها ما بينه وبين الجمهور ، ولكل جوادٍ كَبُوءٌ ، ولكل عالمٍ هفوةٌ ، ولله العصمة وحده) (١٥).

وفى عام ١٩٢٨م ساند الصعيدي دعوة الشيخ مصطفى المراغي لإصلاح الأزهر ، وحملته على الجمود ، وقد أعجب المراغي بآراء الصعيدي ، واتفق معه الشيخ الأحمدي الظواهري على تعويضه عن المبلغ الذى اقتطع من راتبه ، وقد شكر شيخنا لهما ذلك ، وشعر فى قرارة نفسه أنه لم يكن مخطأ فى ثورته على قلاع الرجعية ، وراح فى ظل مدرسة المراغي يصرح بانضوائه تحت عباءة الأستاذ الإمام محمد عبده ، وانتصاره لآراء ابن رشد ، الأمر الذى قرَّبَه من رجالات حزب الأحرار الدستوريين الذين أتاحوا له نشر عشرات المقالات فى مجلة السياسة الأسبوعية ، والمنار ، ثم الرسالة ، والبلاغ ، والأخبار ، ولواء الإسلام ، والهداية العراقية ، والرائد الكويتية .

وفى عام ١٩٢٩م بدأ الصعيدي حملته على الطرق الصوفية ، وذلك على صفحات البلاغ ، الأمر الذى أغضب منه شيخه الأحمدي الظواهري ، الذى كان من أعلام الطائفة الشاذلية ، ثم تلاه بمقال عن الحرية السياسية فى الإسلام ، جاء فيه :- (أن الحكم فى الإسلام للشعوب إن شاءت جعلته ملكياً أو جمهورياً).

وفى عام ١٩٣٢م نُقلَ للتدريس فى كلية اللغة العربية فى الأزهر ، وقد فرح الشيخ الصعيدي بذلك النقل ، حيث ميدان أفسح لأداء رسالته ومكاناً أرحب للبوح باجتهاداته الفقهية ، وحياة ثقافية شاغلة بالمنظرات والمساجلات ، وقد توفر له بين جدران الأزهر عشرات من المريدين من الطلاب المصريين والآسيويين والأفارقة ، وكان لاصطحابهم له وتلمذهم على يديه أثرٌ كبيرٌ فى ثقل أفكارهم وثقيف أذهانهم ، وقد مكَّنه العارف

باللغات الأجنبية منهم من الاطلاع على الكتابات الفلسفية والسياسية والأدبية المعاصرة فى لغاتها الأصلية ، وقد ساعده ذلك على تطوير منهجه فى التدريس وتعميق آرائه وتأصيل أفكاره ، وقد انعكس ذلك بطبيعة الحال فى مقالاته النقدية التى حفلت بها الصحف والمجلات .

وفى الفترة من عام ١٩٣٤م إلى عام ١٩٣٦م ذخرت حياته العلمية بعشرات المعارك الفكرية، حول قضايا الأدب وتاريخه، والصيغ البلاغية ، والإعجاز البياني للقرآن ، وأهمية الاجتهاد فى الأصول ، وخصائص الإجماع ، وحجاب المرأة ، والوحدة الإسلامية ، وسيرة النبي ، والحب العذري فى الإسلام .

وفى عام ١٩٣٧م نشر مقالاً فى «السياسة الأسبوعية» عن الحدود فى الشريعة الإسلامية ، ودعا فيه إلى ضرورة تقنين الشريعة الإسلامية وتطوير فقه الحدود ، وعقد العديد من الدراسات المقارنة بين التشريع الإسلامى والدساتير الإسلامية، وذلك كله قبل الشروع فى تطبيق الشريعة الإسلامية فى حياتنا المعاصرة ، مبيناً الصعوبات التى تحول بيننا وبين تطبيق الحدود الشرعية بالشروط التى وردت فى التراث الفقهي ، الأمر الذى يدفعنا للأخذ بأحكام تعزيرية إذا لم تتوفر أركان الحدود المتفق عليها، وتصبح الحدود المنصوص عليها إباحية فى حالة عدم اكتمال شروطها ، وتبيت واجبة عندما تكتمل شروطها ، وقد أثار هذا المقال حفيظة الجامدين من شيوخ الأزهر وتأولوا على الشيخ ، وزعموا أنه ينكر الحدود ويساير المستشرقين فى زعمهم بأن الحدود الإسلامية لا تخلو من قسوة ، وعلى الرغم من تصريح الصعيدي بخطأ هذه التفسيرات وتأكيدہ على أن ما ذهب إليه مجرد اجتهاد يرمى إلى صالح الإسلام ويسعى إلى تجديد الفقه الإسلامى، إلا أن شيوخ الأزهر لم يرضهم هذا التبرير ، وشكلوا لجنة للتحقيق معه وطالبوا برفضه ، بيد أن فطنة الشيخ المراغى حالت بينهم وبين ما أرادوا ؛ وذلك بإكالة أمر

التحقيق لاثنتين من تلاميذه، هما: الشيخ محمد عبد اللطيف الفحام (١٨٩٤ - ١٩٨٠م) وكيل الأزهر آنذاك ، والشيخ مأمون الشناوي (١٨٧٨ - ١٩٥٠م) شيخ كلية الشريعة الإسلامية ، ليخففا من شدة الشيخ عبد المجيد اللبان وغضبته (ت ١٩٤٢م) شيخ كلية أصول الدين ، الذي ترأس لجنة التحقيق وأصر على معاقبة الشيخ الصعيدي بالفصل ، ثم عدل عن قراره بعد عجزه عن إقناع زميليه ، واكتفت اللجنة بحرمان الشيخ الصعيدي من الترقية لمدة خمس سنوات ، ونقله إلى القسم العام بطنطا ، ويتراءى لي أن كتابات الصعيدي السياسية عن حقوق الأمة والنظام الجمهوري كانت وراء هذه الحملة وهذا العقاب ، وما أكثر المكائد التي حاكها رجال القصر لردع خصومهم ، وعاد الصعيدي إلى طنطا مردداً هذا البيت :-

حَظِّي كدَقِيقِي يَوْمَ رِيحِ نَثْرُوهُ وجاءوا بحفاةٍ فوقِ شوكٍ يجمعُوهُ
 بيد أن عزمته لم تغل ، وإصراره على مواصلة الكفاح لم يفتّر .

وفي عام ١٩٣٨م راح يكتب عن حرية الفكر ، وأثر فلسفة ابن رشد في العالم الغربي ، ورسالة محمد عبده الإصلاحية ، ومن أقواله في ذلك :-
 (وهذا ابن رشد من بينهم ، هل كان يليق بنا أن ننسأه وتعرفه أوروبا ، فيكون له تلاميذ فيها ينشرون فلسفته في أقطارها ، ويسيرون على ضوئها في ركب الحضارة الذي تخلفنا عنه ، حتى وصلوا بعلوم هذه الفلسفة إلى ما وصلوا إليه ، وكان الأجدربنا أن يكون له تلاميذ بيننا مثل هؤلاء التلاميذ في أوروبا ، وأن يكون له مدرسة تعمل بعده على النهوض بنا كمدرسته في هذه القارة ، ولقد كان أولى بهذه المدرسة من بعض قدامى المصلحين الدينين فينا ، ممن بقيت له مدرسة متصلة التاريخ بعده ، فلم يكن لها فينا مثل أثر مدرسة ابن رشد في أوروبا ، لأنها كانت ذات طابع ديني محض ، ولم يكن طابعها دينياً مديناً مثل طابع مدرسة ابن رشد^(١٦) ، ويقول عن محمد عبده :- (وأين من ليس له دراسة أصيلة في العلوم الدينية ممن تتلمذ على

الشيخ محمد عبده ، إمام المصلحين فى هذا العصر ، وخير من فقه الإسلام من أهل الأزهر (١٧).

وفى أخريات عام ١٩٣٩م عاد الصعيدي إلى القاهرة ، عقب نقله للتدريس بالقسم العام بالأزهر .

وفى الفترة من عام ١٩٤٠م إلى ١٩٥٠م راح الصعيدي يوطد علاقته بتلاميذ الشيخ محمد عبده ، وعلى رأسهم الشيخ مصطفى عبد الرازق (١٨٨٥-١٩٤٧م) الذى شجعه على استئناف كتاباته الصحفية ، ومساجلاته حول قضايا الأدب والفلسفة ، وتعدُّ هذه الفترة أخصب الفترات الفكرية فى حياة الصعيدي وأغزرها إنتاجاً ، وأكثرها إثارةً ، وقد شارك الصعيدي فى المساجلة الشهيرة التى دارت بين فيلكس فارس (١٨٨٢-١٩٣٩م) ، وإسماعيل أدهم (١٩١١-١٩٤٠م) ، وأحمد زكي أبو شادي (١٨٩٢-١٩٥٥م) ، ومحمد فريد وجدي (١٨٦٨-١٩١٩م) ، والشيخ يوسف الدجوي (١٨٧٠-١٩٤٦م) حول قضية الإيمان والإلحاد ، وراح يصوب سهام نقده لكتابات محمد حسين هيكل ، وطه حسين ، وعباس محمود العقاد ، وأحمد أمين ، وزكي مبارك ، ومحب الدين الخطيب ، والشيخ مصطفى صبري ، وحسن كامل الصرفي ، ومحمد خلف الله ، وعلى عبد الواحد وافي ، وأحمد فؤاد الأهواني ، وعبد العزيز فهمي ، وطه عبد الباقي سرور ، والشيخ عيسى منون ، وخالد محمد خالد ، والشيخ محمد الغزالي ، الأمر الذى أثرى الثقافة العربية فى هذه الآونة بعشرات المساجلات العلمية الدقيقة ، وقد حفلت مكتبتنا العربية بظهور كتابات الصعيدي عن : «عقوبة المرتد» ، و«حرية العقيدة فى الإسلام» ، و«التجديد والمجددون» ، و«الفلسفة الإسلامية» ، و«السياسة الشرعية» ، و«الخلافة فى عهد الراشدين» ، و«تاريخ الإصلاح فى الأزهر» ، و«القضايا الكبرى فى الإسلام» ، و«حكماء اليونان السبعة» ، و«مكانة أبى هريرة فى كتب

الحديث» ، و«تاريخ الصراع العربي اليهودي» ، و«قضايا المرأة» ،
و«المصحف المبوب» ، و«كيفية تنقيح الأحاديث» ، و«الفن القصصي في
القرآن» .

ولا يؤخذ على مصنفات الصعيدي سوى أمرين :- أولهما: خلو كتاباته
من أية إشارة تدل على زمن كتابته ، وثانيهما: عدم عنايته بالكشف عن
المصادر التي استقى منها آراءه ، واستند إليها في أحكامه ، ويمكننا تعميم
هذين المأخذين على معظم الكتابات التي ظهرت في هذه الحقبة ، ولاسيما
تلك التي تُرد أصولها إلى مقالات متناثرة في الصحف والمجلات .

وفي عام ١٩٥١م عاد الصعيدي للتدريس بكلية اللغة العربية ، بعد أن
استُكْتَبَ اعترافاً عام ١٩٤١م ، جاء فيه :- بأنه لم يكن يقصد ما فهمه الناس
في مقاله من إنكار للحدود الإسلامية ، وإذا كان فيه شيء يخالف الدين فإنه
يقر بخطئه فيه^(١٨) .

وفي نفس العام رفع على الأزهر قضية يطالب فيها بحقه في الترقية
لدرجة أستاذ، وتعيينه شيخاً لكلية اللغة العربية ؛ وذلك بعد إخفاق وساطة
الأصدقاء لشيخ الأزهر آنذاك الشيخ عبد المجيد سليم (١٨٨٢-١٩٥٤م) ،
واستمرت القضية لمدة ثماني سنوات ، وانتهت بالصلح رغم ما جاء في
كتابات الشيخ سليمان نوار في رده على شكوى الصعيدي ، من شتم وقذح
وحط من قدره ومؤلفاته ، وكذا عدم تعيين شيخنا في كرسي اللغة العربية ،
ومن أقواله في ذلك :- (وهاأنذا قربت من الستين ، قضيت منها ستاً
وثلاثين سنة في التدريس بالمعاهد الدينية الإسلامية والكليات الأزهرية ،
ولا أزال أعاني فيها ما أعاني من عقوبات وهضم حقوق ، ولا ذنب لي إلا
أنني نشأت أدين بإصلاح الأزهر ، وأرى أن الإسلام في حاجة إلى حركة
تعيده إلى ما كان عليه من حياة التجديد والنهوض ، وتقضي على ما أصابه
من جمود وركود)^(١٩) .

ولعل السبب الحقيقي وراء عدم إنصاف لجنة العلماء للشيخ الصعيدي يرجع إلى حملته على الطرق الصوفية ، ووصفه إياهم (بالمتنطعين فى الدين) ، وكذا نقده لبعض شيوخ الأزهر الذين اعتادوا تملق الساسة لنيل المناصب الإدارية .

وفى ٧ / ٣ / ١٩٥٩ م وصل لسن التقاعد ، فترك الأزهر بمناصبه وقضاياه وشيوخه ، غير أنه لم يحد قدر أملة عن سعيه لتحقيق رسالته الإصلاحية ، فراح يساجل سيد قطب وأبا الأعلى المودودي ، ويعقب على كتابات خالد محمد خالد ، ويعيد ترتيب فصول كتابه الضخم «المجددون فى الإسلام» ، محذراً من خطر الجماعات الإسلامية المسيسة ، ومؤكداً على ضرورة تجديد الخطاب الديني بمنأى عن جمود المتعصين وشطط المستغربين .

واستمر على دأبه فى المطالعة ، وكتابة التعليقات النقدية حتى هاجمه المرض ، فاعتزل الناس ، وتهيأ للقاء ربه راضياً ومطمئناً لقضاء الله ولطفه .

وفى الثالث عشر من مايو عام ١٩٦٦ م انطلقت روحه إلى عالم خال من الأحقاد وشاغر من الكائدين والمتملقين ليتبوأ المكانة التى يستحقها بجوار الحاكم العادل ، وينعم بمصاحبة المجددين والمصلحين .

وقد ترك الصعيدي تسعة وأربعين كتاباً مطبوعاً ، وعشرين كتاباً مخطوطاً ، أهدى جميعها قبيل وفاته للجامعة الأزهرية .

وحسبى فى هذا المقام أن أتقدم بوافر الشكر والتقدير للسيد اللواء : وهب عبد المتعال الصعيدي ، الذى مكنتني من الاطلاع على مؤلفات والده المحرزة بمكتبة الأزهر ، ولم يضمن عليّ بوقته الثمين خلال الأحاديث التى أجرىتها معه حول خصال أبيه وطبائعه ، وبعض الأحداث التى مرت بحياته ، وقد أخبرني أن الشيخ الصعيدي كان يستشرف ظهور من ينصفه ويضطلع بدراسة أفكاره بعد ثلاثين عاماً ، وعساي أن أكون هذا الرجل .

هوامش التوطئة

- ١) محمد عبد المنعم خفاجي : الأزهر في ألف عام ، المطبعة المنيرية ، القاهرة ، ١٩٥٥م ، ج ٣ ، ص ١١٥ .
- ٢) محمد رجب البيومي : النهضة الإسلامية في سير أعلامها المعاصرين ، مجمع البحوث الإسلامية ، القاهرة ، ١٩٨٧ ، ج ٥ ، ص ٩٧ .
- ٣) مصطفى عبد الرحمن إبراهيم عبد الرحمن : التاج الأدبي للشيخ عبد المتعال الصعيدي موضوعاته وخصائصه ، بحث غير منشور ، رسالة دكتوراه ، جامعة الأزهر كلية اللغة العربية قسم الأدب والنقد ، ١٩٩٤ ، ص ٦٠٩ .
- ٤)
- ٥) مصطفى عبد الرحمن إبراهيم عبد الرحمن : التاج الأدبي للشيخ عبد المتعال الصعيدي موضوعاته وخصائصه ، بحث غير منشور ، ص ٦٣ .
- ٦) عبد المتعال الصعيدي : تاريخ الإصلاح في الأزهر وصفحات من الجهاد في الإصلاح ، مطبعة الاعتماد ، القاهرة ، ١٩٤٣ ، ص ٩٤ .
- ٧) مصطفى عبد الرحمن إبراهيم عبد الرحمن : التاج الأدبي للشيخ عبد المتعال الصعيدي موضوعاته وخصائصه ، بحث غير منشور ، ص ٧٠ .
- ٨) عبد المتعال الصعيدي : الميراث في الشريعة الإسلامية والشرائع السماوية والوضعية ، مكتبة الآداب ، القاهرة ، ط ٦ ، ١٩٩١ ، ص ٣ .
- ٩) عبد المتعال الصعيدي : نقد نظام التعليم الحديث للأزهر الشريف ، المطبعة العمومية ، طنطا ، ١٩٢٤ ، ص ٤ ، ٣ ، ١٢٣ : ١٢٦ .
- ١٠) عبد المتعال الصعيدي : تاريخ الإصلاح في الأزهر ، ص ٩٨ ، ٩٩ .
- ١١) محمود متولي : الإمبراطورية العثمانية وعلاقتها بمصر في منتصف القرن ١٩ ، دار وهدان ، القاهرة ، ١٩٨٠ ، ص ٩٦ .
- ١٢) عبد المتعال الصعيدي : القضايا الكبرى في الإسلام ، مكتبة الآداب ، القاهرة ، د.ت ، ص ٣٩٠ .
- ١٣) مختار التهامي : ثلاث معارك فكرية ، دار مأمون للطباعة ، القاهرة ، ١٩٧٦ ، ص ٧٦ .
- ١٤) عصمت نصار : اتجاهات فلسفية معاصرة في بنية الثقافة الإسلامية ، دار الهداية ، القاهرة ، ٢٠٠٣ ، ص ٧١ : ١٢١ .
- ١٥) عبد المتعال الصعيدي : القضايا الكبرى في الإسلام ، ص ٤٠٠ .

- ١٦) عبد المتعال الصعيدي : حرية الفكر فى الإسلام ، دار المعارف ، القاهرة ، طبعةٌ
حديثةٌ ، ٢٠٠١ ، ص ١١٣ ، ١١٤ .
- ١٧) عبد المتعال الصعيدي : الحرية الدينية فى الإسلام ، دار الفكر العربي ، القاهرة ،
د.ت ، ص ١٥ .
- ١٨) عبد المتعال الصعيدي : قضية مجاهد فى الإصلاح ، مطبعة الاعتماد ، القاهرة ،
١٩٥٨ ، ص ٣١ ، ١١٦ .
- ١٩) نفس المرجع ، ص ٥ .

الباب الأول

الأصولية الإسلامية

ومنهج الشيخ عبد المتعال الصعيدي

في

تجديد خطابها والدفاع عنها

الفصل الأول

**مفهوم الأصولية الإسلامية
وإشكالية التعريف**

تعددت الكتابات المعاصرة وتباينت حول مفهوم الأصولية الإسلامية ، الأمر الذي انعكس على تقييمها والحكم على المتسبين إليها ، لذا سوف نحاول في عجالة الكشف عن المعنى القاموسي والاصطلاحي للفظة أصولية، وتوضيح مدى اتفاهه أو اختلافه مع دلالاته الإجرائية التي وردت في أهم الكتابات التي تصدت لهذا المصطلح، محاولين توضيح الصلة التي تربط بين المعاني الإجرائية المختلفة التي تبناها الكتاب، وبين رؤيتهم ومناقشاتهم للقضايا والإشكاليات المطروحة على مائدة الفكر المعاصر، مثل: حوار أو صراع الحضارات، الإرهاب، التعصب الملى والجنسى ، وذلك ليتسنى لنا الوقوف على مواطن الأصالة والحدة والطرافة في آراء عبد المتعال الصعيدي حيال قضايا الأصولية الإسلامية .

وتشتق لفظة أصولية في المعاجم العربية من : الأصل ويعنى الجذر أو منبت الأشياء، والأنساب والأعراق للأفراد، والقوانين والقواعد التي يبنى عليها العلم، والأصيل هو الثابت والشديد والحقيقي والدليل (١) .

وقد وردت كلمة أصل ومشتقاتها في القرآن الكريم بنفس المعنى السابق، وذلك في الآيات :-

﴿إِنَّهَا شَجَرَةٌ تَخْرُجُ فِي أَصْلِ الْجَحِيمِ﴾ (الصافات: ٦٤).

﴿كَشَجَرَةٍ طَيِّبَةٍ أَصْلُهَا ثَابِتٌ وَفَرْعُهَا فِي السَّمَاءِ﴾ (إبراهيم: ٢٤).

﴿مَا قَطَعْتُمْ مِنْ لِينَةٍ أَوْ تَرَكْتُمُوهَا قَائِمَةً عَلَى أُصُولِهَا فَبِإِذْنِ اللَّهِ﴾ (الحشر :

(٥)(٢) .

ويُطلقُ مصطلح الأصولي في الفكر الإسلامي على الفقهاء والمتكلمين وعلماء الحديث (٣)، غير أن الفقهاء دون غيرهم قد استأثروا بهذا الوصف في الموسوعات المتخصصة (٤)، فالأصوليون هم : علماء الشريعة الذين

يعتمدون في آرائهم على القرآن والسنة والإجماع والقياس^(٥)، ويعد كتاب الجويني (ت-١٠٨٥م) «الورقات في أصول الفقه» من أوائل الكتب التي استخدمت هذا المصطلح بهذه الدلالة^(٦). والأصول: عند المتكلمين والفلاسفة هي كل ما هو معقول ويتوصل إليه بالنظر والاستدلال، وهي أيضا المبادئ البرهانية الكلية^(٧) والعلة والدليل والتصورات القبلية^(٨).

والأصولية الإسلامية تصبح على ما تقدم مرادفة للتمسك بالثابت والجوهري والعريق من المعتقدات الإسلامية، وعلى النقيض من ذلك تماما نجد معظم التعريفات الإجرائية المعاصرة التي جعلت من الأصولية الإسلامية مرادفاً للتعصب والجمود والرجعية، بل والإرهاب.

ويرد أحد الباحثين هذا التناقض بين المعنيين إلى الكتابات الغربية التي ظهرت في مطلع الثمانينيات، تلك التي وصفت الحركات الإسلامية - ولا سيما - حزب الله اللبناني بالراديكالية^(*) (Radicalism و integrisme) ولهذين اللفظين معاني اصطلاحية مغايرة للمعنى الغربي السابق، إذ كانت تطلق على الحركات الغربية المتطرفة السياسية والعرقية والدينية.

وقد اختلف الكتاب منذ مطلع هذا القرن حول تحديد معنى الأصولية الإسلامية، وانعكس ذلك بطبيعة الحال - كما أشرنا - على تقييمهم للعقيدة الإسلامية بعامتها، والحركات الإسلامية المعاصرة على وجه الخصوص^(٩).

فقد ذهب الدكتور سزار فرح الأستاذ بجامعة مينسوتا بأمريكا إلى أن مصطلح الأصولية الإسلامية : Islamic fundamentalism ظهر في الثقافة الغربية في أعقاب الثورة الإيرانية ليحبر عن ظاهرة أيديولوجية إسلامية معاصرة معادية للفلسفات المادية الغربية والأطماع الصهيونية، مبيناً أن

(*) الراديكالية: ترد إلى اللفظ اللاتيني radical et وتعني الجذري، والراديكاليون هم الذين ينشدون التغيير من جذوره، وقد أطلقها بهذا المعنى عام ١٧٩٧م السياسي البريطاني جيمس نوكس، ثم أطلقت على أعضاء حزب الهويج المتطرفين في طلب الإصلاحات الدستورية، وفي فرنسا أطلقت على الثوار الجمهوريين، ثم أضحى المصطلح بعد ذلك له دلالة إجرائية = موسومة بالتحريف، ويعرفها قاموس لاروس بأنها موقف أولئك الذين يرفضون تكييف عقيدة مع الظروف المستحدثة، وتدل كذلك على الكاثوليكين الذين يكرهون التكيف مع كل جديد، وهي تعبر أيضا عن الجامدين والمتصلبين في الرأي والمعارضين لكل أشكال التطور، ويعرفها معجم لالاند riorisme بأنها المذهب الصارم المترم والمحافظ ولا سيما في النواحي الأخلاقية.

الدلالة المعرفية لهذا المصطلح مستمدة من حرص الأصوليين الجدد على التمسك بالأصول القرآنية ورفضهم للجانب السلبي المنحط من الحضارة الغربية حيث الإباحية والمادية التي تتعارض مع تعاليم الإسلام .

أما الجانب الذي يلجأ للعنف من الأيديولوجيات الإسلامية السياسية المعاصرة يُردُّ في المقام الأول إلى موقف الغرب المتعصب من الإسلام وسلوكه العدائي تجاه المسلمين، بدايةً من الحروب الصليبية وانتهاءً بالسطوة الأمريكية الجائرة على المجتمع الإسلامي، ذلك فضلاً عن الاضطهاد الذي تلاقيه مثل هذه الجماعات من قبل الحكومات العلمانية العربية ، ويتتبع إلى أنه من الخطأ وصف كل الجماعات الإسلامية المعاصرة بالأصولية؛ لأنها تختلف عن بعضها في عديد من الأمور التي تحول بين توحيدها في أيديولوجية واحدة^(١٠) .

ويضيف لال خان الكاتب الباكستاني أن مصطلح الأصولية الإسلامية : قد أطلقه الكتاب الغربيون على ظاهرة التعصب الملي في عديد من البلدان الآسيوية والأفريقية وبعض الجماعات في أندونيسيا والفلبين وماليزيا . ويرد أصول هذه الجماعات إلى الحركات الإسلامية المناهضة للإمبريالية الأمريكية في العالم الإسلامي التي ظهرت عقب الثورة الروسية البلشفية عام ١٩١٧م، الأمر الذي دفع أجهزة المخابرات الأمريكية عقب الحرب العالمية الثانية إلى استقطاب هذه الجماعات وتحريضها على ضرب الخلايا اليسارية في العالم الإسلامي - ولاسيما- أندونيسيا وبنجلاديش وأفغانستان ، وانتهى إلى أن مصطلح الأصولية الإسلامية من ابتكار الثقافة الأمريكية ، وقد أطلقته على الجماعات التي تتعاون معها لتضفي عليها صبغة دينية ، وأكد أن الدلالة الإجرائية لمصطلح الأصولية الإسلامية مغايرة تماماً للمفهوم الاصطلاحي الصحيح في الثقافة الإسلامية^(١١) .

ويعرف الكاتب الصحفي الإنجليزي دليب هيرو الأصولية الإسلامية :
بأنها الثوابت العقدية التي قام عليها الإسلام، وأرسى قواعدها جيل
الصحابة والتابعين، وينعت أهلها بأنهم أصحاب الاتجاه السلفي المحافظ،
الذي يسعى جاهداً لتدعيم تلك الأسس والحفاظ على سلامة جوهرها
ونقاؤها من البدع والخرافات التي تعمل على إضعافها وتزييف هويتها . ويميز
دليب هيرو بين أصولية صدر الإسلام والحركات الأصولية المعاصرة في
مصر وسوريا والمملكة العربية السعودية وإيران وأفغانستان، ويرى أنه على
الرغم من اتفاق هذه الجماعات في الغاية ألا وهي حماية الإسلام والدفاع
عنه، إلا أنها تختلف في وسائلها وفهمها للثوابت العقدية التي تتخذ منها
مرجعية لأفعالها(١٢) .

وذهب المستشرق الروسي فيتالي ناوومكين إلى أن مصطلح الأصولية
الإسلامية يمثل وجهة نظر الغرب تجاه الفرق الإسلامية الحديثة والاتجاهات
السلفية المتشددة، ويبدو ذلك في اعتباره هذه الاتجاهات معادية للحضارة
الغربية المسيحية(١٣) .

وتمضى المستشركة الإيطالية إيزيلا كاميرا دافليتو إلى أن الصراع بين
الأصولية الإسلامية والغرب صراع مفتعل يشبه إلى حد كبير كراهية الإنسان
(للبعج) - ولاسيما- بعد انهيار الشيوعية، إذ أدرك ساسة الغرب أنهم في
حاجة لعدو يجتمعون على محاربتته والتخطيط للإطاحة به، وأكدت أن
الأصولية الإسلامية واجهت تضخيماً مبالغاً فيه من قبل أجهزة الإعلام
الغربي، وتقول : (نحن وعلى الرغم من وجود مظاهر أصولية كثيرة في
الديانة المسيحية أو الديانات الأخرى في الغرب لا نسمع حديثاً عن عنف
هذه المظاهر الأصولية، في حين نرى هذا المنطق يطبق على العالم
العربي)(١٤) .

ويفرق المستشرق الفرنسي دومينيك شوفالييه بين مصطلحي الأصولية الإسلامية والأصولية المسيحية، وحثه في ذلك أن الحركات الأصولية الإسلامية المعاصرة لا ينطبق عليها التعريف أو التسمية، لأنها ليست الممثل الأوحد لجوهر الفكر الإسلامي، كما أن الادعاءات الغربية التي وسمت الجماعات الإسلامية المتعصبة بالراديكالية تجهل حقيقة الإسلام المناقضة تماماً لأفكار هذه الجماعات، ومن ثم ليس هناك وجه للشبه بين الراديكالية المسيحية المحافظة المتزمتة وبين مصطلح الأصولية الإسلامية في معناه الدقيق (١٥).

وعلى مقربة من ذلك يمشى المستشرق الإنجليزي روبن أوستل إلى أن مصطلح الأصولية الإسلامية غير واضح الدلالة في الثقافة الغربية، لأنه يطلق على جماعات شتى لا تجمع بينها سوى انتمائها للإسلام (١٦).

وذهب المستشرق البريطاني هومي بابا إلى أن (الأصولية كلمة ذات دلالات سلبية تلصق بالعالم العربي، مع أن الظاهرة عالمية لا تقتصر على ما كان يسمى دول العالم الثالث، مثل: الهند ومصر، بل وجدت طريقها إلى العالم الأول حيث الأصولية الإنجيلية على أشدها في الولايات المتحدة مثلاً) (١٧).

ويرى المستشرق الألماني الدكتور أورو شتاينباخ أن الأصولية الإسلامية أضحت مصطلحاً يُطلق على حركات سياسية لها أيديولوجيات متعددة حسب الجماعات التي تنتمي إليها، وقد فقدت بذلك دقة المعنى الاصطلاحي للأصولية الإسلامية (١٨).

ويرى المستشرق الهولندي يان بروخمان أن الأصولية الإسلامية لا يمكن إطلاقها على الجانب الديني أو الجانب السياسي الإسلامي وحده، وذلك

لأن الأصولية الإسلامية دين ودولة وثقافة، وعليه فرفض الغرب للأصول الإسلامية لا أساس له إلا رفضهم للإسلام كأيدولوجية^(١٩).

وترى الكاتبة الصحفية راين رايت أن الأصولية الإسلامية تعبر عن الدعوة إلى العودة إلى الأصول العقديّة الإسلامية، لاستلهاً أسس النهضة الحديثة منها، وأن عداهاً للثقافة الغربية لا يعبر إلا عن رفضها للجانب السلبي المنحط في هذه الثقافة، حيث الإباحية والمادية التي تتعارض مع الأصول الإسلامية^(٢٠).

أما ويلي كلاس الأمين العام لحلف شمال الأطلسي فيصرح بأن :
(الأصولية الإسلامية تشكل تهديداً للغرب بالقدر الذي كانت تشكله الشيوعية)^(٢١).

وتقره على ذلك بعض الكتابات التي نشرتها صحيفة النيويورك تايمز وصحيفة الأترناشيونال هيرالد تريبيون وغيرهما من الصحف التي جاء فيها أن الأصولية الإسلامية أصبحت المصدر الأساسي للإرهاب الذي يهدد السلام العالمي، وهي أشبه في ذلك التهديد بالنازية والفاشية والشيوعية^(٢٢).

ويرى الكاتب الأمريكي صموئيل هانتنجتون أن الصدام بين الغرب والإسلام حتميٌ تبعاً لقانون صراع الحضارات وتعارض السياسات الإستراتيجية بين الأمم^(٢٣).

وذهب بعض المستشرقين من أمثال مكسيم رودنسون وبيارتيه الفرنسيين، وفرد هاليداي وديريك هوبوود البريطانيين، وأرتور سعادييف الروسي، وسيدرومارتينيث مونتايبث الأسباني وغيرهم، إلى إقرار المعنى الغربي للمصطلح^(٢٤)، وسائرهم في ذلك هنري كسنجر وزير الخارجية الأمريكي السابق، وفرانسوا بايرو وزير التربية الوطنية الفرنسي، وجان كلود كازنوف

كتابي مخصص
لعمامة

الباحث السياسي، ومسنز تاتشر رئيسة الوزراء السابقة لبريطانيا، والفيلسوف الفرنسي أندريه غلو كسمان^(٢٥)، والكاتب الكندي سام شليمون^(٢٦)، والمخطط السياسي الأمريكي فوكاياما، وعلى الرغم من موافقة الأخير على المعنى الإجماعي الغربي للأصولية الإسلامية التي تمثلها الجماعات: الوهابية، والقاعدة، وطالبان، وأنصار حزب الرفاه بتركيا، والجبهة الإسلامية للإنقاذ بالجزائر، إلا أنه يقرر في كتاباته المتأخرة أن الأصول الإسلامية لا تتعارض مع الليبرالية والحداثة والسلام العالمي، (وهنا لابد من التأكيد أنه لا يوجد شيء جوهرى في الإسلام يفرض تلك الأرثوذكسية غير المتسامحة، فمثلاً النظام العثماني كان متسامحاً تماماً وسمح للجماعات الدينية المختلفة بالاستمرار في ممارستها الدينية، فالإسلام ذاته لا يمنع ذلك، لكنها بعض التفسيرات الخاصة بالإسلام). بيد أن الجماعات الأصولية المعاصرة هي المسئولة عن أيديولوجية الإسلام وسياسته المتعصبة تجاه حضارة الغرب وأيديولوجيته، ويرى أن إيران المرشح الأول لقيادة العالم الإسلامي في القرن الحادي والعشرين لأنها أقل الأصوليين تطرفاً^(٢٧).

ويضيف روجيه جارودى أن الأصوليات بأشكالها ومعتقداتها تشبه السرطانات التي تهدد الحضارات الإنسانية، وتعمل على تدميرها، وقد درج الحركات الإسلامية المعاصرة ضمن هذه الأصوليات الدينية المتعصبة في الجزائر وإيران والسعودية، وذلك لبعدها في رأيه عن الروح القرآنية التي تنأى عن الجمود والتعصب^(٢٨).

ونجد من كُتَّاب العرب من يسائر الكتابات الغربية في توحيدها بين مصطلحي الراديكالية والأصولية، فهذا هو مراد وهبة ما برح يصرح في أحاديثه التلفزيونية بأن المعوق الحقيقي لنهضة البلدان العربية هو الأصولية الإسلامية التي تعرقل برجعيتها وتعصبها وتبنيها سياسة الإرهاب قيام

السلام بين بلدان الشرق الأوسط بما في ذلك إسرائيل وبين العالم الغربي
المتمدن.

ويقابل حسن حنفي بين العلمانية والتنوير والحداثة والعقلانية في ثقافة
الغرب المعاصرة، وبين الأصولية السلفية والظلامية والتخلف والعنف
والانغلاق في العالم الإسلامي، ثم يربط بين مصطلحي الأصولية وبين
الجمود والتعصب بغض النظر عن البيئة الثقافية التي تنشأ فيها، فيرى أن
هناك أصولية يمينية ويسارية وعلمانية ودينية واقتصادية واجتماعية، ونجده
يصرح بوجود أصولية إسلامية معاصرة تعارض مظاهر الحداثة الغربية
وتحديد النسل والشذوذ الجنسي... وانتهى إلى الربط بين الأصولية وبين
التعصب، ويتضح ذلك في وصفه الاستبداد الأمريكي وتعصبه للصهيونية
بالأصولية، (أصولية إسلامية في مواجهة أصولية أمريكية، عنف في
مواجهة عنف، وعدم اعتراف في مواجهة عدم اعتراف، ورفض برفض، قد
تعلم أمريكا التواضع، والاعتراف بغير الأمريكي، وتجاوز سياسة العصا
والجزرة إلى الاحترام المتبادل) (٢٩).

ومن زاوية أخرى يعرب الدكتور عبد العزيز الرنتيسي الناطق الرسمي
بلسان حركة المقاومة الإسلامية حماس، عن إقراره لمصطلح الأصولية
الإسلامية بدلالته الحديثة التي تسمهُ بجماعات الجهاد الإسلامية، والتي
تتصدى للراديكالية (الصهيو - غربية) التي ما برحت تعلن عن عدائها
للإسلام ونيتها القضاء عليه، فعلى الرغم من رفضه صفة الإرهاب
والتعصب التي تلصقها الدوائر الغربية الإعلامية بمصطلح الأصولية فإنه
يعطيه معنىً دلاليًا جديدًا ألا وهو الجهاد الأصولي الإسلامي ضد
الراديكالية الصهيونية (فالصهيونية العالمية وأمريكا إذن تريدان إسلامًا
خاصًا بمقاييس صهيو - أمريكية، إسلامًا مجردًا من فكر المقاومة، إسلامًا

عاجزاً عن النهوض، مستكيناً ضعيفاً مستسلماً لا يدافع عن حياضه ولا عن كرامة أتباعه، بعيداً عن أهم عناصر القوة فيه وهو الجهاد) (٣٠).

ويضيف الصادق المهدي الرئيس السابق لحزب الأمة السوداني أن الأصوليين الجدد ما هم إلا حماةً للدين ضد علمانية الغرب التي تهدد تراثنا المقدس (هناك علاقة جدلية بين رؤى الحضارة الحديثة والرؤى الأصولية، فكلما كانت الرؤى الحديثة أكثر استعلاءً وهيمنة كلما كان رد الفعل الأصولي أكثر احتجاجاً ورفضاً) (٣١).

وعلى النقيض من ذلك نجد فريقاً آخر من الكتاب والمفكرين يرفضون هذه الدلالات الإجرائية لمصطلح الأصولية :-

فتصرح المستشرقة الأسبانية كارمن رويت بأن مصطلح الأصولية الإسلامية لا ينبغي إطلاقه إلا على الفرق التي تستمد مبادئها من الأصول العقدية والأخلاقية الإسلامية، ويؤيدها في ذلك المستشرق الإيطالي سلفاكوري بونو، ويقول: (فالأصولية الإسلامية جوهرها الدين، وأساسها العودة إلى الجذور والأصول واعتماد المبادئ الأساسية للإيمان) (٣٢).

وبين المستشرق الروسي ألكسندر سميرنوف أن مصطلح الأصولية الإسلامية إذا كان مرادفاً للإرهاب فهو - في هذه الحالة - خطر على المسلمين أنفسهم (٣٣).

ويفرق محمد سيد أحمد بين مصطلحي الأصولية الإسلامية والراديكالية الإرهابية، ويضع أسامة بن لادن ضمن قائمة الجماعات التي تنضوي تحت التعريف الأخير، مبيّناً أن حركته تعد رد فعل عنيف تجاه حركة العولمة الغربية التي تسعى إلى الإطاحة بالإسلام كعقيدة وثقافة، مؤكداً أن حوار الحضارات هو بغية الأصولية الإسلامية في حين أن صراع الحضارات هو هدف

ويرفض إبراهيم محمد جواد تعريف الأصولية الإسلامية بالمعنى السابق إذ يقرر (أن مصطلح الأصولية الغربي المساوي للراديكالية معاكس تماماً لمعنى الأصولية في اللغة العربية، لأنه بدل أن يخلع على الحركات الإسلامية معاني الشرف والالتزام والأصالة في الفكر والرأي يلبسها ثوب الجمود والانغلاق ورفض التكيف مع الواقع)، ويضيف أن الأصولية الإسلامية في حقيقة أمرها أبعد ما تكون عن الوصف الغربي السابق، وذلك لأنها تستمد أفكارها من الإسلام الذي ينأى عن التطرف إلى الوسطية، ويرفض الجمود ويسعى إلى التجديد، ويغلب الحوار والموعظة الحسنة على العنف والصراع، ويطرح مقابل العداء الدفع بالتي هي أحسن، وينهى عن الظلم ويحث على إقامة العدل، ويبعد عن التخاصم والتناحر مع أهل الكتاب، ويرغب في التلاقي معهم في القضايا والأمور المشتركة، ويعزف عن العصبية القبلية والنعرات الوطنية والقومية، ويعمل على التعارف والتعاون بين الناس من جميع الأجناس والقوميات والأديان (٣٥).

وعلى هذا النحو يمتضى عطية فتحي الويشى موضحاً أن مصطلح الأصولية الإسلامية الذي أطلقه الغرب على بعض الجماعات الإسلامية المتطرفة يستهدف تشويه حقيقة الإسلام، وذلك لأن نظام صدام حسين الذي جعله فوكاياما نموذجاً للفاشية الجديدة التي تهدد العالم الغربي لا يمثل الأصولية الإسلامية، كما أن مسلمي أوروبا وأمريكا لا يمكن اعتبارهم طابوراً خامساً للإرهاب الإسلامي كما صورتهم الصحف الصهيونية، الأمر الذي يكشف تهافت دلالة المصطلح من جهة، وأبعاد الحملة العدائية التي شنتها الصحافة الصهيونية ضد الإسلام منذ عام ١٩٩٩م من جهة أخرى (٣٦).

ويؤيد محمد إبراهيم الفيومي الرأي السابق مبيناً أنه من الخطأ إطلاق

مفهوم الأصولية الإسلامية على الحركات الإصلاحية المعاصرة، وذلك لجموحها أحياناً وجنوحها أحياناً أخرى عن أصول الإسلام التي مثلها عصر النبي ﷺ وصحابته خير تمثيل، ويضيف أن إصاق تهمة الإرهاب والهمجية لهذا المصطلح لا يقصد منه سوى تشويه الإسلام باعتباره الأيديولوجية المرشحة لسيادة العالم بعد سقوط الفلسفات المادية وشعور العالم الغربي بحاجته إلى نزعة روحية تشعره بإنسانيته، وعلى ذلك فينبغي على الدوائر البحثية الإسلامية دراسة مصطلح الأصولية الإسلامية في دلالاته الغربية الحديثة للرد على ما وسمت به أصول الإسلام من تهمة وأكاذيب^(٣٧).

ويؤكد محمد كفتارو مفتي الديار السورية أن مفهوم الأصولية الراديكالية في الفكر الغربي لا يصدق على الإسلام بقدر تطابقه مع الراديكالية التوراتية والإنجيلية والهندوسية والشيوعية، وهو لا يصدق أيضاً على الحركات المتطرفة غير الأصولية من الفرق المتسببة للإسلام، ويرجع ظهور هذه الحركات الجانحة إلى عوامل خمسة هي: - الانحطاط الخلقي في العالم الإسلامي، والتبعية للغرب، والإعراض عن شريعة القرآن، واضطهاد المسلمين من قبل الأصولية الصهيونية والأصولية الغربية، وأخيراً التوجيه الخاطئ في تربية الدعاة وتأهيلهم في المعاهد التعليمية الدينية^(٣٨).

ويقره على ذلك محمد عبد الغنى شامة عضو المجلس الأعلى للشئون الإسلامية بمصر الذي نزع إلى أن الإعلام الغربي هو المسئول عن تشويه مصطلح الأصولية الإسلامية، وذلك بوسمه بالإرهاب والتطرف (فالأصولية في الإسلام ليست حركة كما كان الحال في المجتمع المسيحي الأمريكي في عام ١٩١٨، وإنما هي وصف لكل مسلم يتمسك بنصوص القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة سواء كان ملتزماً بظاهر النص أم مؤولاً له كي يتلاءم مع ظروف العصر ومتطلباته)، وهو يعيب على الكتاب العرب

قبولهم للعديد من المصطلحات الغربية دون تمحيص في تعريبها وفحص دلالتها الإجرائية الجديدة، ومن هذه المصطلحات TERRORISM التي عُرِّبَتْ إلى (إِرْهَاب)، وكان يجب أن تُعَرَّبَ بلفظة (رُعْب)، لأن دلالة لفظه إرهاب في القرآن تعنى الردع وليس السطو وإثارة الرعب بين الأمنين، وقد ترتب على هذا الخطأ أن وُسِمَ الإسلام بما ليس فيه (٣٩).

ويفرق محمد ضريف بين جهاد النبي ﷺ وصحابته في الغزوات والفتوحات حيث السعي إلى المحافظة على الهوية ودفع الخطر عن المسلمين ورد العدوان، وبين إرهاب الجماعات المتطرفة التي تحمل السيف باسم الأصولية الإسلامية في وجه معارضيها مسلمين كانوا أو غير مسلمين، مؤكداً أن جهاد الأصوليين الأول يتنافى تماماً مع سياسة الإرهاب، ومن ثم لا يصدق وصف الجماعات السياسية المعاصرة بالأصولية (٤٠).

وعلى مقربة من هذا الرأي يخطئ السيد محمد الشاهد الباحث الإسلامي المصري استخدام كلمة FUNDAMENTALISM للتعبير عن الأصولية الإسلامية، وذلك لأن دلالة المصطلح الإنجليزي تصدق على جماعة من البروتستانت الأمريكيين كانت تدعو للتمسك بحرفية الكتاب المقدس عندهم، وسعت إلى إلغاء تدريس تاريخ تطور العلوم الطبيعية بحجة أن معارفه تتعارض مع ما ورد في النصوص التوراتية بشأن خلق الكون، وعلى ذلك فإن المعنى الاصطلاحي الغربي لا ينطبق على معنى الأصولية الإسلامية (٤١).

ونجد بين الكُتَّاب المعاصرين من يدلل على مفهوم الأصولية بكلمات أخرى، فها هو:

جون ل . إسبوزيتو يخلط بين العديد من الدلالات الاصطلاحية عند

حديثه عن الحركات الإسلامية المعاصرة، فقد عبر عنهم بالمقاتلين الإسلاميين، والناشطين الإسلاميين، والمليشيات الراديكالية، وحركات الإحياء الإسلامي، والأصولية الإسلامية، وعلى الرغم من ذلك نجده أميل للتمييز بين من نعتهم الغرب بالإرهابيين - وعلى رأسهم أسامة بن لادن وتنظيم القاعدة - وبين جمهور المسلمين، ويقول: (والمساواة العمياء بين الإسلام والأصولية الإسلامية وبين التطرف هو حكمٌ على الإسلام بأفعال أولئك الذين يخالفونه، وهو مقياس لا يُطبَّقُ على اليهودية والمسيحية، ويخلق الخوف من الأصولية مناخاً يكون فيه الإسلام والمنظمات الإسلامية مذنبين حتى تثبت براءتهم) ومن ثم يرفض مصطلح الأصولية الإسلامية لعدم دقته محذراً الغرب من خطورة استخدامه لهذا المصطلح، إذ يجعل من الجماعات الإرهابية المعادية لأمريكا نموذجاً للأصولية والفرقة الناجية، وهو بذلك يساهم في جعلهم أبطالاً وأئمة (٤٢).

ويرفض جاك بيرك مصطلح الأصولية الذي أطلقَ على الحركات الإسلامية المعاصرة، واصفاً إياها بالفرق الإسلامية، مبيّناً أنها أعجز من أن تجد حلولاً للمشكلات التي يواجهها العالم الإسلامي، وأضعف من أن تقدم مشروعاً عالمياً يتواءم مع المتغيرات الحضارية ويلبي الحاجات الإنسانية (٤٣).

ونجد فهمي هويدي يستنكر استخدام مصطلح الأصولية الإسلامية بدلالته الغربية الحديثة، ويبدو ذلك في قوله: (ما يسمى بالأصولية الإسلامية)، موضحاً أن التشدد الذي يبدو في كتابات بعض الجماعات الإسلامية يُردُّ في المقام الأول لسياسة الاجتياح والتغريب التي يفرضها الغرب فرضاً على المسلمين، بحجة أنهم ينكرون الحداثة ويتعصبون ملياً ضد الديانات الأخرى ويرفضون الاندماج في العالم الجديد، ويقول: (وإذ لا

ننكر أن أغلب أصحاب الاتجاه السلفي في العالم العربي يرفضون الحدائثة بقيمها المختلفة، إلا أن هؤلاء يمثلون جزءاً محدوداً في الساحة الإسلامية ولا يشكلون أغلبية بأي حال، وهو يفضل استخدام مصطلح السلفية الجامدة على التيار الرجعي في الجماعات الإسلامية المعاصرة، واستخدام مصطلح جماعات التطرف والعنف على من نعت منهم بالراديكاليين، كما انتقد الكاتب الأمريكي الجنسية فوكاياما في وضعه ابن لادن وجماعة طالبان في قفص الاتهام بوصفهم الممثل الأوحده للأصولية الإسلامية^(٤٤).

ويفضل السيد ياسين المحلل السياسي المصري استخدام مصطلح حركات الإسلام الاحتجاجي، عوضاً عن مصطلح الأصولية الذي أطلقه الكتاب الغربيون على الجماعات المتطرفة^(٤٥).

ويؤثر محمد عمارة استخدام لفظة سلفية عن لفظة أصولية ولا سيما سلفية الحنابلة، للتدليل على الجماعات المتشددة وهي المنسوبة لأبي عبد الله أحمد بن حنبل (٧٨٠ - ٨٥٥م) وهي تقوم على خمسة أسس هي: - النص، وفتوى الصحابة، والمختار من فتوى الصحابة عند اختلافهم، والحديث المرسل والضعيف، ثم القياس للضرورة^(٤٦).

ويكشف العرض السابق لإشكالية تعريف مصطلح الأصولية الإسلامية عن العديد من الأمور أهمها: -

- أن هناك تبايناً واضحاً بين المعنى القاموسي والمعنى الاصطلاحي من جهة، والمعنى الإجرائي من جهة أخرى لمصطلح الأصولية في اللغة العربية، وذلك لأن المعنيين الأولين يحملان دلالة ثقافية إسلامية في حين أن المعنى الإجرائي مستمد من دلالة مضمرة في الألفاظ الغربية سألغة الذكر، الأمر

الذي يدفعنا إلى رفض المعنى الأخير رفضاً باتاً وذلك لأن التعصب والجمود والرجعية الذي يحمله المعنى الدلالي الغربي لا ينطبق على الأصول الإسلامية، ومن ثم كان استخدامه في الأوساط الثقافية مثيراً للعديد من المشكلات إذ يعرض أصحابها للاتهام بمسايرة الغرب في الحكم على الإسلام، والتسليم بأن الجماعات المتطرفة المعاصرة تمثل الأصولية الإسلامية.

- أن وصف الوهابيين وأنصار ابن لادن وطالبان والثورة الإيرانية ... بالأصولية الإسلامية - في دلالة المصطلح الغربي - قد أخرج جمهور المسلمين المخالفين لهذه الفرق من زمرة الأصوليين، وجعل في الوقت نفسه هذه الجماعات الممثل الأوحى للأصولية الإسلامية التي تجاهد للذود عن هويتها، ومكمن الخطر في ذبوع هذه الدلالة ليس في تشويه الإسلام فحسب، بل في الترويج للفكر المتطرف ولاسيما بين أوساط شباب المسلمين محدودي الثقافة الذين أثر في وجدانهم المصطلح فرغبوا في الانضمام إلى أربابه الجدد رغبةً منهم في مجابهة التحديات الغربية المتمثلة في التغريب (الحدائة - العولمة) والحملة الدموية الصهيونية والاستبداد الأمريكي، وقد تسبب الكتاب الغربيون بذلك في استعداد جمهور المسلمين على حضارتهم، وخلق أجيال جديدة من المتعصبين، وتوحيد صفوف الجماعات المتطرفة ضدهم فلم تصبح القضية حملة أمريكا على الإرهاب بل حملة العالم الغربي على المسلمين كافة، الأمر الذي يستوجب الجهاد للدفاع عن وجودهم .

- أن الدلالة الاصطلاحية للفظه radicalism و integrisme و funda- mentalism في الثقافة الغربية تؤكد أن التعصب والجمود والإرهاب أصيل فيها، الأمر الذي يتنافى مع تبنيهم الزائف للعدالة والاعتدال والسلام وحب

الخير، ويلقى بهم من فوق محراب حماة العدالة والديمقراطية الذي يدين الإسلام بما ليس فيه، وهو في الوقت نفسه خصماً جائراً لا يعترف إلا بالقوة والهيمنة، ويفضل الصراع عن الحوار .

- أن من المثير للدهشة أن نجد أكثر الكتاب ربطاً بين الأصولية الإسلامية والإرهاب هم الأمريكان، الذين يُردُّ إليهم ظهور المصطلح ويُنسبُ لهم تكوين هذه الجماعات المتطرفة في معظم أنحاء العالم الإسلامي، في حين نجد أن معظم الرافضين للدلالة الإجرائية الغربية من المستشرقين المتخصصين في دراسة الحضارة الإسلامية أو الممثلين للتيار الإصلاحى المعتدل في الثقافة العربية الإسلامية، ومن المفارقات أيضاً أن نجد الذين أقرّوا المصطلح الغربي على طرفي نقيض، فأرباب الجماعات يؤكدون على أنهم وهدفهم الأصوليون أو إن شئت قل الفرقة الناجية، ويدفعون في الوقت نفسه عن أنفسهم تهمة الإرهاب ويعتبرون عنفهم تجاه الغرب جهاداً مشروعاً، وفي الطرف الثاني نجد الكتاب الصهاينة وأذبالهم في الشرق يؤكدون أن مثل هذه الجماعات ليست متطرفة في سياستها إلا تجاه الغرب، وذلك لأنها ملتصقة تماماً - حسب زعمهم - مع دعوة الإسلام لإرهاب الخصوم.

وصفوة القول أن مصطلح الأصولية الإسلامية بدلالته المعاصرة قد وضع المفكرين المسلمين المعتدلين بين شقي الرحى، وذلك لأن رفضهم للدلالة الغربية يدين الجماعات التي نسبها الغرب إليه، ويعنى ذلك قبولهم لمنطق الاستسلام تجاه الهجمات الاجتياحية الصهيونية - أمريكية المتمثلة في تقتيل المسلمين العزل، والتآمر على وجودهم في أوروبا والتخطيط للاستيلاء على ثرواتهم، والتحكم في سياساتهم الداخلية انتصاراً للديمقراطية الأمريكية المزعومة، الأمر الذي سوف يُضعفُ من خطابهم العقلاني ويُفقدُ مصداقيتهم

في التجديد والإصلاح ولاسيما عند الجمهور الغاضب.

أما في حالة إقرارهم للمصطلح فهم بذلك يعترفون بإدانة الإسلام من جهة، ووجود الجمود والتطرف والتعصب من جهة أخرى .

والمثير للدهشة أن نجد من بين قادة الفكر الإسلامي في أخريات القرن التاسع عشر والنصف الأول من القرن العشرين من استشفروا وقوع مثل هذه الإشكالية وقاموا بوضع برنامجٍ إصلاحيٍّ يجنب المسلمين الوقوع في مثل هذا المأزق .

فها هو الإمام محمد عبده يعنى بتجديد الأصول والثوابت العقديّة التي ينبغي على من يقصد التجديد التمسك بها والعزوف عن دونها من الأوهام والخرافات التي ما برحت تعوق المسلمين عن اللحاق بركب الحضارة ، وقد حدد هذه الأصول في :- نفى القتال بين المسلمين وغيرهم من أجل الاعتقاد، وتبني سياسة الحوار والجدل والتي هي أحسن تجاه المعارضين، مودة المخالفين في العقيدة، النهي عن الغلو في الدين، تساهل المسلمين مع أهل العلم، والنظر في كل ملة والتعقل والتدبر لتحصيل الإيمان، تقديم العقل على ظاهر الشرع عند التعارض، البعد عن التكفير، الاعتبار بسنن الله في الخلق، إنكار السلطة الثيوقراطية والأخذ بقاعدة الشورى في الحكم، حماية الدعوة بتطوير مناهجها لمنع الفتن والتصدي لهجمات الخصوم، الجمع بين مصالح الدنيا والآخرة^(٤٧) .

وقد رد بذلك على معظم الطعون التي ترددها الكتابات المعاصرة المعادية للإسلام أو المعادية للأصولية الإسلامية، والتزم في هذا المضمار بالمعنى

المعجمي والاصطلاحي لكلمة الأصولية النابع من الثقافة الإسلامية .

وقد سار الشيخ عبد المتعال الصعيدي على نفس الدرب، واستخدم لفظة أصول بدالاتها الإسلامية، مؤكداً على أن صالح المسلمين في التمسك بها وضياعهم في الانحراف عنها أو طمسها أو الكفر بها، ويقول : (فالآن آيين لك أصول الإسلام التي تضمن له الخلود إلى ما شاء الله، وتكفل له الظهور والقوة ولو أصاب أهله من الضعف أضعاف ما يصيبهم الآن، فهم يعتزون في ضعفهم بقوة دينهم، ويرجون عليه من الله في الآخرة ما لا يرجوه غيرهم، وأما هذه الدنيا فدل، يوم لهم ويوم عليهم، وما يصيبهم ضعف فيها إلا ومنشؤه عدم عملهم بهذا الدين، فالذنب في ذلك عليهم لا عليه (٤٨).

وتبدو طرافة آرائه حيال إشكالية التعريف ومفهوم الأصولية الإسلامية في استشرافه للأسباب التي أدت لهذا الخلط في التعريفات الإجرائية للمصطلح، فنجده يجتهد في معظم مؤلفاته لتوضيح الأسس والثوابت التي ينبغي على المجددين المسلمين التمسك بها، للتعبير عن هويتهم باعتبارهم ممثلين للأصولية الإسلامية الحققة وبذلك قد عمل على فض النزاع بين المعنيين القاموسي والاصطلاحي والمعنى الإجرائي.

فالأصولية الإسلامية تحمل مفهوماً واحداً عنده ألا وهو إحياء الأسس الجوهرية والمبادئ الشرعية، وقد أجمل هذه الأصول في قسمين : اعتقادية، وتشريعية ؛ وتتمثل الأولى في أصليين، هما :- التوحيد الذي يعني عبادة الله الواحد المنزه في صفاته عن التشبيه والتجسيد، والغنى بذاته عن سلطة كهنوتية لتقربه من عباده أو تكون سيفاً على رقابهم فتحجر على حرمتهم في الكفر أو الإيمان به.

والأصل الثاني : هو التصديق بجميع الرسل والإيمان بوجود الملائكة والكتب المنزلة واليوم الآخر، وغير هذا من أصول الإيمان وفروعه، ويكشف هذا الأصل عن عالمية الإسلام الذي ينأى عن التعصب الملي والجنسي والعنصري، ويقول: (إن الشعوب لا تتفاضل في الإسلام إلا بالتقوى والعمل، وقد فضل الله المسلمين على غيرهم، فلم يفضلهم لأمر يرجع إلى مزايا جنسية أو بشرية، وإنما فضلهم على غيرهم من تلك الجهة التي جعلها مقياس التفاضل بين الشعوب) (٤٩).

أما الأصول التشريعية فتتمثل في ثلاثة أصول :-

أولها: جلب المصلحة ودفع المفسدة التي توازن بين صالح الفرد ومصلحة الجماعة من جهة، وسائر البشر من جهة أخرى.

وثانيها: مراعاة الزمان والمكان؛ وهي القاعدة التي تثبت أن التشريع الإسلامي يحمل بين طياته بذور تطوره، وإمكانية مواءمته للمتغيرات الحضارية لكل البشر، وتتمثل هذه البذور في نسخ الآيات القرآنية والحديث الشريف، والاجتهاد الذي لم يُغلقْ بابه أبداً منذ نشأته بدايةً من اجتهاد الصحابة إلى ما شاء الله (٥٠) ويقول: (جاء الإسلام ديناً مرناً صالحاً لكل زمان ومكان، لأن أحكامه كلية يمكن الاجتهاد فيها، فتسع دائرتها، وتشعب فروعها، ولا نقف عند حدٍّ معين يضيق به أهلها، ومن هذه الأحكام عزائم يصلح بها بعض الناس، وتصلح لبعض الأزمان، ومنها رخص يصلح بها بعض آخر من الناس، وتصلح لبعض آخر من الأزمان) (٥١).

وثالثها: التوسط بين الإفراط والتفريط، ويبدو في موازنة التشريع الإسلامي بين متطلبات الروح والجسد، والدنيا والآخرة (٥٢).

لاغرو في أن إعراب الشيخ عبد المتعال الصعيدي عن هذه الأسس التي تميز الأصولية الإسلامية عن غيرها من الأصوليات اليهودية والمسيحية والأيدولوجيات الغربية المعاصرة، قد حدد مفهوم الأصولية الإسلامية من جهة، ومهد الطريق لحديثه عن العلاقة الوثيقة التي تربط بين الأصولية الإسلامية والتجديد من جهة أخرى، الأمر الذي سوف نقف عليه بشيء من التفصيل في الفصل التالي .

الفصل الثاني

الأصولية الإسلامية
وأصالة التجديد
وسمات المجددين

يعتقد بعض الكتاب المعاصرين(*) (٥٣) - الذين تصدوا لمصطلح الأصولية الإسلامية - أن الأصوليين أقرب إلى الجمود منهم إلى التطور، وأدنى إلى التقليد منهم إلى التجديد، وظنوا أن هذا الحكم قول فصل في هذه القضية .

بيد أن البحث الدقيق للكشف عن التركيب اللغوي لكلمة أصولية من جهة، والتنقيب عن تاريخ التجديد في الثقافة الإسلامية من جهة أخرى، يؤكد تهافت هذا الاعتقاد وعت أصحابه.

فاستثنافاً لما بدأناه من عرض للمعاني المختلفة لكلمة أصولية في الثقافة العربية - في الفصل السابق - نضيف معاني أخرى تؤكد أنها في جذورها اللغوية لا تتعارض مع مفهوم التجديد.

فالرأي الأصيل: هو المستحكم والجاد والراسخ، والأصيل من الرجال هو المتمكن، والأصالة في الفكر جودته وفي الأسلوب ابتكاره، والأصولي هو الذي يقف على مبادئ العلوم وقواعدها (٥٤).

أضف إلى ذلك الدلالات الإجرائية للأصول الإسلامية المستنبطة من القرآن وصحيح السنة التي أثبتها الشيخ الإمام محمد عبده وتلاميذه (٥٥)، فجميعها يبرهن على أنه ليس هناك أدنى تعارض بينها وبين الدعوة للتجديد.

* ذهب مراد وهبة في تحليله لمصطلح الأصولية إلى ردها للأصل الإنجليزي fundamentalism المشتق من foundation بمعنى أساسي، وبين أنه ظهر بين عامي ١٩٠٩ - ١٩١٥ م في كتيبات تحمل عنوان the fundamentals، وكانت تحتوي على بعض التعاليم الإنجيلية والردود العقديّة على المشككين في صحة الأناجيل وانتقادات النظريات العلمية الحديثة، ثم ذاع المصطلح في الدوريات الأمريكية ولا سيما مجلة النيويورك وتثمان عام ١٩٢٠ م، وسار مرادفاً للجمود والتشبث بالقديم ومناهضة كل جديد، ثم أطلق بعد ذلك على حركة (الغالبية الأخلاقية) التي قادها القس جيري فلول عام ١٩٧٩ م بأمريكا وهي جمعية دينية نجحت في ضم المتعصبين من الكاثوليك واليهود لمحاربة الفلسفات المادية والسياسة الرأسمالية والنزعات الإلحادية الليبرالية وكل مظاهر المدنية الحديثة، وقد تعرض لمصطلح الأصولية الإسلامية دون أن يحاول الكشف عن دلالة المصطلح في الثقافة الإسلامية، ولم يقف عند هذا الحد بل جعل من أبي الأعلى المودودي وسيد قطب وآية الله الخميني وعلى شريعتي الممثلين لهذه الأصولية، الأمر الذي لا يخلو من نكوص في منهج العرض والعت في الحكم.

وإذا ما انتقلنا إلى مسألة تجديد الأصول في الثقافة الإسلامية فإننا سوف نجد لها أصيلةً بأصالة الإسلام، فالتجديد في اللغة :- إعادة الشيء جديداً، وفي الفكر إثبات جدة وطرافة الأصول والثوابت بعد إحيائها وتخليصها مما أعاق فاعليتها وأثرها (٥٦).

ويستمد المعنى الأخير دلالاته من قوله ﷺ: (إن الله يبعث لهذه الأمة على رأس كل مائة سنة من يجدد لها دينها) (٥٧)، وقد اجتهد المصلحون المسلمون في شرح هذا الحديث وتأويله وتبريره فجاءت آراؤهم متفقة على ضرورة تجديد الأصول لضمان بقائها، واختلفوا فيما بينهم حول طبيعة المجدد وخصاله وزمن وجوده (بداية المائة أم منتصفها أم نهايتها)، وكذا إمكانية ظهور مجدد أو أكثر في مائة واحدة وكذا بيئة المجدد (أمة الإجابة أم أمة الدعوة وخلقه ومذهبه) (٥٨).

ويعد جلال الدين السيوطي (١٤٤٥ - ١٥٥٠م) من أوائل الذين تعرضوا لمناقشة هذه المسائل، ويبدو ذلك في أرجوزته «تحفة المهتدين بأخبار المجددين» التي جاء فيها :-

لقد أتى في خبرٍ مشتهر رواه كل حافظٍ معتبر
بأن في رأس كل مائة يبعث ربنا لهذه الأمة
منا عليها عالمًا يجدد دين الهدى لأنه مجدد

والشرط في ذلك أن تمضي المائة وهو على حياته بين الفئة
يُشَارُ بالعلم إلى مقامه وينصر السنة في كلامه
وأن يكون جامعًا لكل فن وأن يعم علمه أهل الزمن (٥٩)

أما في العصر الحديث فقد أعيدَ طرح قضية : تجديد الأصول الإسلامية، وأدلى المصلحون كلُّ بدلوه فيها، وعلى الرغم من اختلاف آرائهم ووجهتهم في التجديد إلا أنهم قد اجتمعوا على محاربة التقليد، باعتباره علة الجمود الذي لن يؤدي إلا لزعزعة الثوابت العقدية وهدمها، بيد أنهم لم يناقشوا المسائل التي أثارها السيوطي في أرجوزته، ولم تُستأنف مناقشتها إلا على يد رفاة الطهطاوي (١٨١٠-١٨٧٣م) في كتابه «القول السديد في الاجتهاد والتقليد»، ثم في كتاب الشيخ محمد المراغي المالكي الجرجاوي «بغية المقتدين ومنحة المجددين على تحفة المهتمدين» الذي ظهر في مطلع القرن العشرين، وقام فيه بشرح أرجوزة السيوطي، ثم أكمل أسماء المجددين نظاماً إلى عصره (٦٠).

وتلاه كتاب الشيخ محمد رشيد رضا (١٨٦٥-١٩٣٥م) «تاريخ الأستاذ الإمام» الذي ظهر عام ١٩٣١م والذي خص مقدمته بالحديث عن المجددين في الإسلام، وأضاف أسماء العديد من الشخصيات الحديثة من أمثال: محمد علي باشا، ومحمد بن عبد الوهاب، وعبد القادر الجزائري، ومحمد الدهلوي، باعتبارهم من أكابر المجددين المحدثين الذين ظهوروا في مائة واحدة، غير أنه استطرد موضحاً مدى حاجة الإسلام لمجدد يبعث الحضارة الإسلامية من مرقدتها ويدفعها للحاق بالمدينة الأوروبية، وجعل الأفغاني ومحمد عبده ممثلين لهذا التجديد .

وقد تتابعت الكتابات المتفرقة في هذا الموضوع على صفحات الدوريات، وتعد مقالة أمين الخولي (١٨٨٥-١٩٦٠م) على صفحات الرسالة عام ١٩٣٣م من أهمها، وذلك لحملتها المباشرة على كل أشكال الرجعية والجمود ودعوتها للتجديد، باعتباره أصلاً من أصول الدين، ومما جاء فيها : (وإذا كان الدين وهو وحي إلهي والإسلام وهو رسالة لا رسالة بعدها هو

الذي يقرر لأهله أن نظام الحياة العاملة يحوجه إلى التجدد ويهين الله له على الزمن من ينفي عنه مظاهر الجمود وعوامل الوقوف، إذا كان هذا حال الدين، وذاك شأن الإسلام، فمرافق الحياة وظواهر المعيشة التي لا ثبات لها ولا استقرار، والتي هي وليدة الظروف وصنعتها، أشد حاجة إلى التجدد والتغيير..... وإذا كانت البعثة الدينية التجديدية منةً على المتدينين، وفضلاً من الله ونعمة، فالمتسبون إلى الدين حين يقاتلون المبعوثين لهذا التجديد ويجمدون على ما وجدوا عليه آباءهم إنما ينكرون نعمة الله ويصدون عن سبيله ويغونها عوجاً - وما هم ببالغيه - وهم وبين أيديهم ذلك الأثر، وعليهم ذلك الواجب لا يأثمون بجمودهم إثمًا واحدًا! بل آثامًا كثيرةً: أثم لأنهم لا يتجددون، وأثم لأنهم لا يجددون، وأثم لأنهم يعوقون المتجددين المجددين في تعنت أصم لا يميز الخبيث من الطيب مهما تبينا ولا يعرف داعي الله من داعي الشيطان^(٦١).

وقد استقر مصطلح التجديد في الثقافة الإسلامية منذ هذه الآونة، فلم يعد يعبر عن الإحياء كما هو الحال في الدعوة الوهابية، بل صار مرادفًا للتطور والتقدم الذي يجمع بين الثوابت الثقافية والمتغيرات الحضارية، ولم تظهر مصنفات نقدية لمشكلات التجديد في العالم الإسلامي إلا في أوائل الخمسينيات بكتاب عبد المتعال الصعيدي «المجددون في الإسلام» الذي ظهر في عام ١٩٥١م، وكتاب أمين الخولي عام ١٩٦٤م الذي يحمل نفس العنوان.

ونخلص مما تقدم إلى أن الأصوليين هم الذين سعوا إلى مناقشة قضايا التجديد ومشكلاته، وذلك للتغلب على معوقاته، وإعطاء رجاله الرخصة الشرعية للإدلاء بآرائهم الإصلاحية للنهوض بالمسلمين وبعث حضارتهم من ثباتها.

وعلى ذلك فعلىنا أن نسلم بأنه ليس هناك أدنى تعارض بين الفكر الأصولي والتجديد من جهة، وأن الثوابت العقدية الإسلامية ليست مسئولة عن فكر الجامدين الذين ارتدوا عباءة الأصولية قدماء كانوا أو محدثين من جهة أخرى، ويُعدُّ الشيخ عبد المتعال الصعيدي من أبرز المجددين في النصف الأول من القرن العشرين الذين سعوا إلى إثبات ما تقدم.

فقد تناول الشيخ عبد المتعال الصعيدي بقلمه النقدي الموضوعات التي أثيرت من قبله حول مفهوم التجديد ومعوقاته وسمات المجددين. فذهب إلى أن التجديد في الإسلام له ثوابت تليدة مستمدة من القرآن وسنة النبي ﷺ، ومن ثم فهو برئ من التعصب والجمود والرجعية والاستبداد، ومرادف للحركة والنهوض والمدنية والتسامح العقدي وحرية الفكر، ويقول: (الحمد لله الذي له كل يوم شأن، وسن بهذا سنة التجديد في خلقه، ووضع أصل الترقى في هذا العالم، ليسير في طريق التجديد خطوة بعد خطوة، ومن أكمل إلى أكمل منه، دلالة على عظيم قدرته، وأنها لا تقف في الكمال عند حدٍّ محدود، ولا تنتهي فيه عند نهاية من النهايات، والصلاة والسلام على محمد خاتم المجددين من الأنبياء والرسل، وقدوة المجددين بعده من أتباعه وأتباعهم، إذ بعث لتجديد الشرائع بعد ما أصابها من البلى، ولفتح باب الترقى فيها بترقى البشرية، فوضع أصول التجديد في شريعته وفتح طريقه لكل من يحاوله بعده، وجعل من أتباعه مجددين يُعْثُونَ في كل جيل يجتهدون على نحو ما أتى به من التجديد في الشرائع، ويسيرون على وفق ما وضعه في ذلك من الأصول) (٦٢).

ويتضح من كلمات الشيخ عبد المتعال الصعيدي السابقة أنه يستمد بذور

التجديد من الأصول الإسلامية الثابتة التي دعت للاجتهد في أمور الدين والدنيا، ووصفت العلماء بأنهم أكثر خلائق الله خشية، موضحاً أن أمور السياسة وليس الشرع هي التي أدانت المجددين من الفلاسفة والعلماء والمصلحين، لذا درج شيخنا العديد من الفلاسفة والمفكرين المصلحين وبعض من اتهموا «بالتجديف» ضمن قائمة المجددين في الإسلام، ولا يُؤخذ عليه هذا الموقف لأنه عنى بتبريره . فهو لا يرى غضاضة في أن نتعلم من المخالفين قبل الموافقين في الملة أو الرأي (عدوٌ عاقلٌ خيرٌ من صديقٍ جاهلٍ)، (ما لا يقتلني يزيدني قوة)، مستنداً في موقفه هذا بما فعله الرسول ﷺ إذ جعل فدية الأسير الكافر في غزوة بدر تعليم عشرة فتيان مسلمين فأباح بذلك تتلمذ المسلم على الكافر، وبين أن العلم لا وطن ولا ملة له (٦٣)، ويقول: (وقد ذكرت فيما سبق أساس التجديد، فمن تحقق فيه فهو مجدد، سواء أكان سنياً أم كان شيعياً أم غيرهما من الفرق الإسلامية، ولا شك أن هذا أثرٌ من آثار التعصب المقوت بين الفرق الإسلامية وأنه يجب القضاء عليه الآن لتعود للمسلمين وحدتهم وألفتهم، على أنه لا محل لهذا التعصب في باب التجديد والمجددين لأن فكرة التجديد أسمى من أن ينظر فيها إليه، وأكبر من أن يكون له أدنى أثر فيها لأن المجدد يجب أن يتعالى على ذلك التعصب المقوت، فلا يصح أن يكون لمذهبه في الدين أثر في غايته من التجديد ولا فيما يرمى إليه من النهوض بالمسلمين، بل يجب أن ينظر في دعوته إلى المسلمين جميعاً، ويقصد أن ينهض بهم جميعاً وأن يجدد فيهم جميعاً ليجمع بينهم على غايته من التجديد، ويجعل كلمتهم واحدة فيما يقصده من النهوض) (٦٤) .

وقد أجاب بذلك عن أحد الأسئلة المطروحة حيال قضايا التجديد ألا وهو: - هل يحصر المجددون في دائرة الإسلام دون غيرها (أمة الإجابة أم

أمة الدعوة)؟، وقد اختار الثانية مستنداً على عالمية الإسلام، وقد خالف بذلك سابقيه من الذين أرحوا لحركة التجديد في الإسلام الذين تناولوا المجددين في دائرة المجتمع الإسلامي دون النظر إلى المتغيرات الحضارية التي كانت تدور من حولهم في الأمم الأخرى، ويقول: (إن المراد من الأمة فيه - أي الحديث الشريف - أمة الإجابة، وهم المسلمون ويجوز أن يُراد أمة الدعوة، وإرادة هذا ظاهرة على الأساس الذي قدمته في فهم التجديد في الإسلام لأنه كما سبق يُرادُ منه النهوض الديني والمدني، وهو يتعدى من المسلمين إلى من يعاصرهم، كما حصل في قيام النهضة الأوربية بتأثير النهضة الإسلامية) (٦٥).

وتبدو ملامح الطرافة عند الشيخ عبد المتعال الصعيدي ليس في درجة الفلاسفة ضمن المجددين في الإسلام فحسب، بل تخطت ذلك إلى عنايته بدراسة تطور الفكر الإنساني من علم وسياسة وفلسفة أثناء حديثه عن المجددين المسلمين عبر القرون المتتابعة، متسقاً في ذلك مع المقدمات التي وضعها في مفهوم التجديد، فلا تجديد عنده بمعزلٍ عن حركة العالم ومتغيراته الحضارية .

فنجده عند عرضه لمجدي القرن السابع الهجري الذي كان يمثله كلُّ من: المتفلسف نصير الدين الطوسي (١٢٢٠ - ١٢٧٣م)، والفقيه تقي الدين بن تيمية (١٢٩٢ - ١٣٢٧م)، والمحدث الفقيه ابن دقيق العيد (١٢٢٧ - ١٣٠٢م)، والمتصوف الفيلسوف محي الدين بن عربي (١١٦٤ - ١٢٤٠م)، يتناول تاريخ ظهور الجامعات الأوروبية بدايةً من جامعة السربون عام ١٢٥٣م، ثم تناول أشهر المشتغلين بالفلسفة في هذا القرن مثل روجر بيكون (١٢١٤ - ١٢٩٤م)، وريمون ليل (١٢٣٥ - ١٣١٥م) (٦٦).

وقد أراد من هذه المقابلة وضع أسس واقعية للحكم على مجدي

الإسلام فى هذه الآونة، وتوضيح مدى الخلل الحضارى الذى طرأ على فكر المسلمين من جهة، والخطوات الإيجابية التى ساهمت فى تطور العقلية الغربية من جهة أخرى، ولسان حاله ينطق بأن واقع المسلمين كان أحوج لجامعات وفلاسفة منه لمناقشات فقهية جامدة وتعصب رجعى وفناء صوفى، ويقول: (والإسلام من جهة هذه الغاية يتسع للتجديد فى كل زمان، لأنه إذا كانت غايته النهوض العام بالإنسانية، فوسائل هذا النهوض تسير فى طريق الارتقاء ولا تقف عند حد محدود لا تتعداه، وأمرها فى هذا يخالف أمر العبادات لأنها تعتمد على الارتقاء فى العلم والعرفان، والإنسان لا يمكن أن يبلغ الكمال فى العلم وإن امتد به الزمان ووصل إلى آخر هذه الحياة) (٦٧).

ويتقل الشيخ عبد المتعال الصعيدي إلى مناقشة الأسباب التى أدت إلى إخفاق المجددين وحصرها فى :-

- استبداد الحكومات الإسلامية، الأمر الذى يباعد بين الحاكم ورعيته وينفرهم من مساعيه ويقعدهم عن تحقيق أهدافه، وبالتالي عدم استجابة الحكام للمصلحين من الرعية .

- عدم وجود خطة إصلاحية شاملة، بل نجد خطأ جزئية تهتم بأمر دون الأخرى.

- جمود علماء الدين وعجزهم عن إقناع الجمهور بإصلاح أحوالهم.

- خوف الحكام من الحركات التجديدية ومحاربتها.

- تأمر الدول الغربية على الحركات الإصلاحية الإسلامية وإضعافها والتشكيك فى أغراضها (٦٨).

ويقول فى ذلك: (وهذه هى أهم الأسباب التى كان لها أثرها فى عدم

وصولنا إلى التجديد الحديث في هذه القرون، فإذا أردنا أن نسير بعد هذا في التجديد عرفنا ما عاق منها عن نجاحه، وأتقينا في المستقبل أخطاء الماضي، لنسلك في الإصلاح وسائله الصحيحة ونأخذ في التجديد بالأسباب الموصلة إلى النجاح، ولا يمكن هذا إلا إذا علم ملوكنا وأمراؤنا وأولياء الأمر فينا أنه لا بقاء لنا ولهم إلا بالتجديد والإصلاح، وإلا إذا علم الجامدون منا أن المنادين بالتجديد مخلصون للدين مثلهم، ولا يريدون إلا النهوض به بين الأمم، فإذا علم هؤلاء وأولئك ذلك خلصت النيات، وأمكن الاتفاق على الوسائل التي تؤدي بنا إلى ما لم نصل إليه من التجديد الحديث) (٦٩).

وقد عنى شيخنا بوضع الشروط والمعايير التي يجب أن تتوفر في المجدد، وأفصح بذلك عن نهجه في الحكم على المجددين الذين تناولهم في كتابه، وبلغ عددهم تسعة وخمسين مجدداً بدايةً من القرن الأول إلى القرن الرابع عشر الهجري، جمع فيها الشخصيات التي انتخبها المؤرخون - السابقون عليه - لحركة التجديد الإسلامية، وأضاف عليها من المجددين ما تصدق عليه المعايير التي وضعها، تلك التي يمكن تلخيصها في:-

- العزوف عن الملك ومطامع الجاه والسلطان .
- الابتعاد عن الادعاء بأنه ملهم أو يأتيه الخبر من السماء .
- الاعتماد على العقل في إصدار الفتاوى والأحكام .
- فتح باب الاجتهاد والاحتكام بالحجة والبرهان في الأمور التي لم يرد فيها نص قطعي .
- أن يكون غرض المجدد هو الإصلاح الشامل لحال المسلمين -دينهم وديناهم- عقائدهم وعاداتهم (٧٠).

ويقول:- (وطالب الإصلاح والتجديد ليس إلا عالماً من علماء

المسلمين لا يملك من دنياه إلا علمه، ولا يعتمد في تأييد دعوته إلا على دليله وبرهانه، فمن آمن بدعوته كان له أجر هدايته، ومن لم يؤمن بها لم يحمل شيئاً من وزره، ومع هذا لا يكون هناك ما يضر قلبه حتى يثير بضغنه فتنة أو يقيم به حرباً، وإنما يهمه أن تنتصر دعوته بالسلم لترتفع أعلام الإصلاح وتظهر آثار التجديد وينهض المسلمون في دينهم ودنياهم، ويكون له بهذا فضل هدايتهم وشرف الجهاد في الإصلاح والتجديد بينهم^(٧١).

وقد وجد شيخنا في جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده النموذج الأمثل للمجدد المسلم الثائر، فهو يرى أن التجديد المرجو يجب أن يكون وليد ثورة عامة شاملة ضد الجمود في الأمور الدينية والأمر المدنية سواء بسواء، على أن يقوم بها ثوار مخلصون لرسالتهم غير متفرقين في وجهتهم؛ حتى لا تتبدد قواهم ويستحيل اجتماعهم على الإصلاح إلى فرقة وشقاق لا يؤدي إلا للتعصب وتحزب ممقوت وتفكك في الرأي الجمعي وتقاعس الجمهور، بل وانصرافه عن الاستجابة لتوجهات المصلحين، ويؤكد أن ذلك لن يتأتى إلا بوجود تواصل فكري بين إمام المدرسة الفكرية التي تسعى للتجديد، وبين أعضائها الذين يضطلعون من بعده بحمل الراية، وتنفيذ الخطة الموضوعة على أن يكون تباينهم في الآراء محصوراً في الفروع وليس في الأصول، ويقول:- (نعم على من يدعى الإصلاح بعدهما - أي جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده - أن يكون صريحاً فيه مثلهما، وأن يترك دعوى أخذ الإصلاح بالحكمة والهدوء، فإنما يفعل هذه من يؤثر الوظيفة ومغانمها على الإصلاح ومغارمه، ويؤثر السلامة في مداراة الرجعيين على الخطر في منابذتهم ومثل هذا التردد لا يتم به إصلاح ولا يقضى به على الجمود، وإنما هي الثورة ولا شيء غير الثورة، ولا يقتصر أمر الانحراف في دعوة الإصلاح الآن على هذا التردد، بل يتجاوزه إلى صميم الدعوة

الإصلاحية فقد كانت عامة شاملة على عهد جمال الدين الأفغاني والشيخ محمد عبده، أما الآن فقد تفرق دعاة الإصلاح فيما يدعون إليه، وصار لكل واحد منهم غاية من الإصلاح يتجه إليها وحدها ويرى أنها هي الإصلاح لا غيرها، وقد يحمله التعصب لها أن يعادى من يدعو إلى غيرها من وجوه الإصلاح، وتقوم بهذا حرب بين أولئك المصلحين، وقد تكون أشد مما تقوم بينهم وبين الجامدين، وقد نشأ هذا من فقد المصلح الثائر الذي يجمع الإصلاح كله في ثورته ويضم أنصاره كلهم تحت لوائه، فلا يسمع لغيره كلمة في الإصلاح، وإنما تكون هناك زعامة واحدة لذلك المصلح الثائر (٧٢).

كما ذهب إلى أن مدرسة التجديد المنشودة يجب ألا يقتصر جهدها على التغني بفضائل الإسلام وعظمة حضارته وورع رجاله وعدلهم، بل يجب تخطى ذلك كله إلى دراسة متأنية لواقع المسلمين، للكشف عن علة جمودهم ومعوقات نهوضهم، ووضع برنامج إصلاحي للتغلب على هذه المعوقات، متخذاً من الأصول الشرعية سبيلاً للتغلب عليها، موضحاً أن الثورة والقوة التي يجب أن تتحلى بها مدرسة الإصلاح لا تعنى التغيير المفاجئ أو الوثوب على السلطة لفرض الرأي، بل هي روح النضال التي لا تهادن الرجعية ولا تمالي أصحاب السلطة، أما القوة فتتمثل في كثرة الأنصار الذين يعملون على تطبيق خطة الإصلاح، وذلك لن يتحقق إلا بالخطاب المستتير الذي يرشد الجمهور ويوعيههم ويجيشهم لخدمة غاياته، ويعمل على إقناع الرأي العام القائد بحسن نواياه والمنفعة العامة التي سوف تعود على المجتمع من تطبيق مساعيه (٧٣).

ونجده على الرغم من تسليمه بأنه لا كهانة ولا عرافة في الإسلام، إلا أنه يؤكد على ضرورة وجود صفوة من علماء المسلمين، يقومون على عقائده

وشريعته ليجددوها ويبصرون بها الناس، مستشهداً بقوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنفِرُوا كَآفَّةً فَلَوْلَا نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَائِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ﴾ (التوبة: ١٢٢)، ويشترط ألا تنحصر هذه السلطة في طائفة أو جماعة بعينها وألا يكون لهم سلطان أو سطوة إلا النصيحة والإرشاد^(٧٤).

وهو يعيب في ذلك على خالد محمد خالد^(٧٥) تلميحاته التي وصف بها بعض الجامدين والمتعصبين في الإسلام بأنهم كالكهنة، ويكره في الوقت نفسه من الشيخ محمد الغزالي^(٧٦) إدانته لخالد محمد خالد والتشكيك في نواياه تجاه الإسلام، مؤكداً على ضرورة تحلى المجددين بالاعتدال في نقداتهم ومساجلاتهم، والعزوف عن آفة التعصب في التصريح بأرائهم، وذلك لإتاحة الفرصة للحوار بينهم وبين خصومهم، مبيناً أن التجديد مثل قارب النجاة دفته الإصلاح ومجدافيه التسامح والتعقل^(٧٧)، ويقول: (إن للإسلام رجال دين علماء لا كهنوت، وأنه يجب أن يكون لهم حق إبداء الرأي في كل ما يتعلق بالدين، وأن الذي يجب أن يصلح فيهم هو جمودهم، لأنه هو الموجود الآن فيهم لا الكهانة)^(٧٨).

ويمضى عبد المتعال برؤيته النقدية فيتناول الاتجاهات الإصلاحية الحديثة في الإسلام ولاسيما أولئك الذين درجتهم بعض الكتب في قائمة المجددين مثل: ولي الله الدهلوي (١٧٢٠ - ١٧٩٢ م)، والشيخ محمد بن عبد الوهاب (١٧٠٣ - ١٧٩١ م)، ومحمد علي باشا (١٧٦٩ - ١٨٤٨ م)، والشوكاني اليمني (١٨١٤ - ١٨٦٤ م)، وجمال الدين الأفغاني (١٨٤٨ - ١٨٩٦ م)، ومحمد عبده (١٨٤٩ - ١٩٠٥ م)، الذين درجهم محمد رشيد رضا في قائمته، وغيرهم من القادة والمصلحين الذين أضافهم - أي عبد المتعال الصعيدي - في كتابه «المجددون في الإسلام».

فأخذ على ولي الله الدهلوي جنوحه للتجديد إلى دروب التقليد وذلك بمسايرته لفقهِ ابن تيمية واعتباره السبيل الأقوم للحفاظ على العقيدة من جهة، واعتناقه لرؤى الصوفية المتمثلة في الطريقة النقشبندية والجيلانية والجشتية، وجعلها المعبر الأوضح عن الحقائق الوجدانية من جهة أخرى .

ويرى الشيخ عبد المتعال الصعيدي أن الدهلوي قد جمع في دعوته الإصلاحية بين نقيضين لا يمكن التأليف بينهما في قضية واحدة (الفقه التيموي والطرق الصوفية)، وأن كليهما لا يصلح سبيلاً للتجديد، ويقول: (وما كان لولي الله الدهلوي أن يجهل ما وصل إليه العلم في العصر الحديث وقد نشأ ببلاد الهند، ورأى ما جرّه الجمود على أهله من التأخر، وما أوقعهم فيه من الخلاف الذي أطمع فيهم رجال الشركة الإنجليزية، وجعل هذه الشركة تلعب بعقولهم وتستولى بسهولة على بلادهم، وتنتصر بأساليب العلم الحديث على جمودهم، وعلمائهم غافلون عن هذا الخطر الجديد، لاهون بذلك الخلاف بين ابن تيمية والأشعرية، وما إليه مما ألهاهم عن ذلك الخطر المحقق بهم) (٧٩) .

وعاب على محمد بن عبد الوهاب قصور ثقافته وجهله بالعلوم الحديثة، ومعاداته للفلسفة واعتناقه بعض جوانب الفقه الحنبلي وآراء ابن تيمية، وخلطه بين التقليد والتجديد وحصره الاجتهاد في دائرة ضيقة للغاية* (٨٠)، وانصرافه إلى محاربة البدع والخرافات، وغير ذلك من مظاهر الضعف العقدي دون معالجة الأمور السياسية والاجتماعية والعلمية التي كان

* ذهب أنصار الوهابية المعاصرون إلى أن محمد بن عبد الوهاب لم يتشيع لابن حنبل إلا بقدر موافقته لأرائه، وأن علة قلة اجتهاداته في الأمور الشرعية ترد إلى انشغاله بتثبيت قاعدة التوحيد وترسيخ أسس الدعوة حيث محاربة البدع والخرافات، ونزعو إلى أن الشيخ عبد المتعال الصعيدي لم يطلع على كل أعمال محمد بن عبد الوهاب ومن خلفه من فقهاء الوهابية الذين نبدوا التقليد وفتحوا باب الاجتهاد وأخذوا وردوا من ابن حنبل وابن تيمية وغيرهما من الأصوليين .

المسلمون في الجزيرة العربية في حاجة ماسة إليها، وكذا انحرافه عن منهج الدعوة وذلك باستخدامه الجهاد المسلح لحمل مخالفه على اتباعه، وقد خرجت دعوة محمد بن عبد الوهاب بذلك على سماحة الإسلام^(٨١). ويقول: (ولكن هذا النجاح الذي أدركته الدعوة الوهابية لم يكن له الأثر المطلوب بين المسلمين في هذا القرن، لأن الإصلاح الذي نادى به كان إصلاحاً ضئيلاً جداً، وكان الغرض منه دينياً محضاً، مع أن الإصلاح المطلوب للمسلمين في هذا القرن لم يكن إصلاحاً دينياً فقط، بل كان إصلاحاً دينياً وسياسياً واجتماعياً وعلمياً، يصل به المسلمون إلى ما وصلت إليه أوروبا في هذا القرن)^(٨٢).

وعلى الرغم من تلك الانتقادات التي وجهها الشيخ عبد المتعال الصعيدي إلى الدعوة الوهابية إلا أنه يرى فيها نموذجاً للدعوات الإصلاحية الإسلامية التي يحميها الرأي العام القائل بسلطته السياسية، ويؤيدها الرأي العام التابع لكونها المصدر الرئيس لتربيته وثقافته، ويرى أن بقاءها مرهونٌ بمدى تمسك آل سعود بأفكارها؛ وذلك لأن مبادئها لا تقوى على مسايرة المتغيرات الحضارية لكي يكتبَ لها البقاء^(٨٣).

ويدرج الصعيدي محمد بن عبد الله الشوكاني الصنعاني ضمن المجددين المحدثين في ميدان الإصلاح الديني، ويشيد بثورته على التقليد وفتح باب الاجتهاد الذي يعتمد على القرآن وصحيح السنة واستنباط الأحكام من النصوص دون التقييد في ذلك بمذهب بعينه في الأصول والفروع، ويبدو ذلك جيداً في تصانيفه ولا سيما في (السيل الجرار على حدائق الأزهار)، (القول المفيد في حكم التقليد)، (التحفة بمذهب السلف)، ويأخذ عليه الصعيدي رغم ذلك مسأيرته لابن تيمية في معظم آرائه وفتاويه، وعزوفه عن التأويل العقلي للنصوص ولا سيما في أمور العقيدة^(٨٤).

ويشيد الصعيدي بدعوة الشيخ حسن العطار (١٧٦٨-١٨٣٤م) للأخذ عن الحضارة الغربية، وترجمته كتبها العلمية، وتطوير الأساليب الأدبية، والإقبال على التصنيف دون الحواشي، وعمله على درج العلوم الحديثة ضمن مناهج الأزهرين الدراسية، غير أنه يأخذ عليه ضعف حملته على جمود الأزهرين، ورعونته في نقد المقلدين والرجعيين الراضين للإصلاح، وعدم أخذهم بالشدة كما فعل محمد علي في إصلاحاته المدنية^(٨٥).

وعلى الجانب الآخر نجد يتناول محمد علي باشا ودعوته لتحديث دولته الفتية، مبيناً أنه على الرغم من أميته فقد فاق رصفائه من أدياء العلم والتجديد في العالم الإسلامي، إذ إنه أدرك حاجة المسلمين للمدنية الغربية وعلومها التي مكنت فرنسا وغيرها من الدول الأوروبية من الوثوب على الولايات الإسلامية العثمانية التي أعياها الجمود وأضعفها الثبات، فأشاد بإصلاحاته في ميدان الإدارة والزراعة والصناعة والتجارة والشئون العسكرية، ذلك فضلاً عن النهضة العلمية التي لم يسبقه إليها أحد من حكام مصر في العصر الحديث :- إذ أنشأ المدارس المتخصصة في العلوم المختلفة على غرار النظم الأوروبية الحديثة، وأرسل البعثات إلى الجامعات الغربية - ليتواصل مع الآخر المتقدم - مع حفاظه على الهوية الإسلامية العربية في كل مراحل التعليم، وأدخل النظم الحديثة في الاتصال بالجمهور وذلك عن طريق إنشاء مطبعة بولاق وإصدار جريدة الوقائع المصرية، غير أنه يأخذ علي محمد علي أربعة أمور :- أولها: إهماله الإصلاح الديني، لجهله بأمور الشريعة وعجزه عن دفع الأزهرين لتطوير مناهجهم. وثانيها: استبداده بالحكم، وعدم أخذه بمبدأ الشورى الإسلامي ولا بالنظم الأوروبية الحديثة التي دعت للحرية والفصل بين السلطات. وثالثها: تعصبه لجنسه التركي الذي حال بينه وبين الجمهور وولائهم لدولته وإيمانهم بدعوته. ورابعها:

استخدامه القوة العسكرية ضد المسلمين (حربه ضد الوهابيين، والدولة العثمانية)، الأمر الذي أنهك البقية المتبقية من قوتهم وجعلهم فريسة للاستعمار الغربي بما في ذلك القضاء على دولته الفتية (٨٦) .

ويتناول الصعيدي نموذجاً آخر من المجددين المحدثين وهو أحمد خان بن متقى خان (١٨١٧ - ١٨٩٨ م)، إذ يمدح فيه عدم تخرجه من التلمذ على الآخر وإن كان عدوه، ويبدو ذلك في تعلمه اللغة الإنجليزية وآدابها، وانتحاله النظم الحديثة في الإدارة ونظم التعليم، ووقوفه على الأسباب الحقيقية لتأخر الهند، وتوسعه في نشر العلوم المدنية في الثقافة الهندية، وذلك بإنشائه جمعية أدبية علمية عام ١٨٦١م لنشر الآراء الحديثة في مختلف الميادين الفكرية وترجمتها إلى اللغة الأوردية، ومجلة تهذيب الأخلاق التي قام فيها بتفسير القرآن تفسيراً مناسباً للعصر الحديث، وتأسيسه كلية فيكتوريا وكلية عليكرة، وقد أراد من ذلك الجمع بين الثقافة الإسلامية والحضارة الأوروبية في سياق واحد لإصلاح حال المسلمين وتخليصهم من آفة الجمود والتعصب ومحاربة الضلالات والخرافات والجهل الذي كان له أثره الضار على الأخلاق والعادات والتقاليد والتربية الإسلامية (٨٧) .

وعلى النقيض من ذلك نجد الصعيدي يقدم نموذجاً للمجدد المنحرف وهو الباب ميرزا علي محمد رضا البزاز الشيرازي (١٨١٩ - ١٨٤٧ م) إذ يأخذ على دعوته جنوحها عن أصول العقيدة، ويتمثل ذلك في :-

- زعم صاحبها أن النبوة والولاية السبيل الأوحى لمعرفة الله، ولما كان هذا السبيل ممتنعاً على العامة فاحتاج الأمر إلى واسطة للوصول إلى مرتبة الولاية، وقد نصب نفسه باباً لها بقوله : (أنا مدينة العلم وعلي بابها) .

- نبذ بعض الفرائض وذلك في رسالته (العدلية في الفرائض الإسلامية)، إذ جعل الصوم تسعة عشر يوماً، وغير ذلك من الأمور العجيبة في أحكام الزكاة والزواج .

- زعمه بأنه المهدي المنتظر، وأنه أفضل من النبي محمد ﷺ ، وأنه مبدأ ظهور الأشياء كلها، وتنزل عليه كتاب ناسخ للقرآن سماه «البيان» .

- أمره بحرق القرآن وكتب العلوم الإسلامية، وهدم الكعبة وقبور الأولياء والأوصياء السابقين .

- تكفيره مخالفه واستباحته لدمائهم^(٨٨) .

ويوضح الصعيدي أن تيار التبديد البابي قد توسع في ضلاله على يد ميرزا حسين علي الملقب ببهاء الله الذي ادعى أن بنوة الله لعيسى بن مريم لم تكن سوى إحدى التجليات التي هيأت الأفتدة لظهوره - أي بهاء الله - بوصفه مخلص العالم، والأب الأزلي الذي حل الله فيه وتجلي بتمامه وكماله وبهائه في آخر الزمان^(٨٩) .

ذلك فضلاً عن دعوة ميرزا غلام أحمد القدياني (١٨٣٢-١٩٠٨م) التي لم تضيف على البابية والبهائية إلا مزيداً من الضلالات والخرافات التي نقضت الأصول العقدية وبددت الشريعة الإسلامية ، ويبدو ذلك في نسخها للقرآن و السنة بكتاب : مواهب الرحمن، وإعجاز أحمددي، والاستفتاء، وغيرها من الرسائل التي زعم أنها تنزلت عليه بوصفه خاتم الأولياء^(٩٠) .

ويقطع الشيخ عبد المتعال الصعيدي بعدم جواز اعتبار مثل هذه الدعوات تجديدًا إسلاميًا، بل يجب النظر إليها على أنها نزعات هدامة يجب على المجددين الوقوف منها موقف الناقد المحلل لأسباب ظهورها والمفند لأباطيلها ومزاعمها حتى لا تتفشى بين المسلمين من جهة، وتسيء للأصول

الإسلامية في الأوساط الثقافية الغربية من جهة أخرى^(٩١)، وبين أنه من الخطأ أيضاً درجها ضمن الحركات الإصلاحية الدينية مثل حركة مارتن لوتر، لأن الأخيرة أرادت تقويم سلوك الكنيسة الكاثوليكية و النهوض بالعقلية المسيحية وتخليص الأذهان من الخرافة و دفعها صوب العلم والمدنية، في حين أن البابية والبهاية والقديانية أرادت سلب الإسلام أصوله التي تمكنه من الرقى والتقدم، ويقول: (وإنه لمن المؤلم أن يغتر بهذه الدعوة بعض المثقفين ثقافة حديثة من أبناء المسلمين، فإنه إذا كان جهلهم بالإسلام قد أوقعهم في الإيمان بهذه الدعوة، لأنهم تربوا تربيةً مدنيةً صرفة، فلم يعرفوا أن في الإسلام ما يغني عن كل دعوة دينية، لأنه فتح باب الاجتهاد والتجديد الصحيح على مصراعيه، ولم يرض للمسلمين أن يقفوا جامدين في دينهم أو دنياهم كما جمد أهل الأديان قبلهم)^(٩٢).

وعلى النقيض من البابية والبهاية والقديانية نجد الصعيدي يحمّد لأحمد مدحت باشا بن المحافظ محمد أشرف التركي (١٨٢٢-١٨٨٤م) عنايته بدراسة العلوم الحديثة، وبناء المدارس والمستشفيات، ودعوته لحياة دستورية، وتسامح ديني، ومساواة بين المواطنين في الولايات العثمانية بغض النظر عن أجناسهم ودينهم، وعمله على الحد من التدخل الأجنبي في شئون البلاد وإصلاحاته المدنية الشاملة، ويرى الصعيدي أن النكبة الحقيقية لدعوة مدحت باشا ترجع إلى اضطهاده من قبل الرأي العام القائد المتمثل في السلطان ورجالات الدولة الموالين للدول الأجنبية، وعدم اقتناع الرأي العام التابع بدعوته الإصلاحية وذلك لأنها انصبت في جملتها على الشئون السياسية والمدنية دون الأمور الدينية التي كان يقدمها الجمهور على غيرها^(٩٣).

وقد وجد الصعيدي في شخصية جمال الدين الأفغاني أقرب الصور

للمجدد المنشود، وذلك لقوة حجته العقلية فى الدعوة للإسلام، وارتكابه إلى الدليل والبرهان فى دفاعه عن عقيدته ضد الملحدین وغلاة المستشرقین، وجمعه بين الدعوة للإصلاح الديني والإصلاح المدني، ذلك فضلاً عن مناهضته للتدخل الأجنبي فى شئون البلاد، ولا يأخذ عليه إلا انتهاجه المنهج الثوري المسلح وتكوين الجمعيات السرية لاغتيال المتآمرين على بلادهم والموالين للمستعمر، وكان يفضل التنوير الهادئ الذي يستند على قوة الجمهور ومساندة السلطة الحاكمة عن نهج الأفغاني^(٩٤)، ويقول:- (ويمتاز جمال الدين الأفغاني فيما دعا إليه من الإصلاح عن غيره من مجددي هذا القرن بأنه كان يقوم بدعوة إصلاحية عامة، لأنه كان يدعو إلى الإصلاح فى الدنيا والدين، ويقصده جميع المسلمين فى كل الأقطار، وينادى فيه بالثورة على حكامهم من المستعمرين والملوك المستبدین، وعلى الجامدين من علماء الدين)^(٩٥).

وقد شغل الإمام محمد عبده مكانة رفيعة بين المجددين الذين عرض لهم الشيخ الصعيدي، وأعرب عن تأثره به وانتمائه لمدرسته، مبرراً ذلك بأن الأستاذ الإمام هو الذي نجح فى التوفيق بين التجديد الديني والمدني، واجتذاب الخاصة والعامة لدعوته، وتكوين مدرسة إصلاحية لحمل رسالته، ذلك فضلاً عن منهجه الهادئ فى التجديد والإصلاح الذي عبر عن سماحة الإسلام فى مناقشاته لكتابات المستشرقين وآراء المبشرين، وبرهن على مرونة الأصول الإسلامية وصلاحتها لتكون دستوراً للإنسانية فى كل زمان ومكان، وذلك فى فتاويه وتأليفه بين النقل والعقل، والدين والعلم، والقديم والجديد، وكذا فى تفسيره لآيات القرآن الكريم الذي فتح الباب من جديد للتأويل المستنير، الأمر الذي يجعله الإمام المجدد المنشود الذي حافظ على الثوابت العقدية مع دعوته للأخذ بالتغيرات الحضارية^(٩٦)، ويقول: (إن

الإصلاح الصحيح هو الذي دعا إليه الحكيم العظيم جمال الدين الأفغاني، وتلميذه الأستاذ الإمام محمد عبده المصري، وهو يقوم على أساسين : أولهما: فتح باب الاجتهاد في علومنا الدينية وغيرها ، وثانيهما: تأليف كتب جديدة في هذه العلوم تظهر فيها آثار هذا الاجتهاد^(٩٧) .

ويرى الصعيدي أن فكر الأستاذ الإمام كان انتقائياً، تأثر بابن تيمية في حملته على التقليد، وفهم الدين على طريقة السلف قبل ظهور الخلاف، والتمسك في مجال العقائد بالأصول، والدعوة لمحاربة البدع والخرافات التي روجت لها الطرق الصوفية الحديثة، ويرى أنه امتاز عن مدرسة ابن تيمية والمدارس الصوفية بعدم جموده على ظواهر النصوص، وعدم مجافاته للعلوم الفلسفية، وسعيه للملاءمة بين روح الإسلام ومطالب المدنية الحديثة^(٩٨) ، ويقول: (ولاشك أن ما جرى عليه الشيخ محمد عبده وأستاذه جمال الدين الأفغاني من هذا كله يجعلهما أقرب إلى مدرسة ابن رشد منهما إلى مدرسة ابن تيمية، وإن كان الشائع بين أنصارهما خلاف ذلك)^(٩٩) .

وعلى الرغم من سلفية محمد رشيد رضا (١٨٦٥-١٩٣٥م) نجد الصعيدي يدرجه ضمن المجددين، مبرزاً الجانب الإيجابي الذي غرسه الأستاذ الإمام في فكره، وأخذاً عليه الانتقادات التي طالما نبهه إليها محمد عبده وهي الحدة في التنبيه على الحق، وصعوبة أسلوب الخطاب واشتغاله بالسياسة، ومعاداته للدولة العثمانية، وجنوحه إلى مدرسة ابن تيمية في العقائد، وانتصاره لآراء أحمد بن حنبل والغزالي وابن حزم ودرجهم ضمن المجددين في الإسلام، وذهب الصعيدي إلى أن هذا المنحى أدى إلى وجود اضطراب في فكر رشيد رضا، وجعله يعادى الفلسفة، ويناهض حضارة الغرب الحديثة، ذلك فضلاً عن ميله إلى الصوفية وطرقها وكأنه أراد الجمع

بين المتناقضات (تشدد ابن تيمية، وتجديد محمد عبده، وجمود الصوفية)، ويرى أنه كان من الأجدر به السير على نهج ابن رشد^(١٠٠)، ويقول: (ومن يذهب في الإصلاح الحديث ذلك المذهب لا يصح أن يكون ابن تيمية إماماً له فيه؛ لأنه كان رجعيّاً في هذه الناحية، بل يكون الأجدر بالاعتداء في هذا الإصلاح الحديث من السابقين ابن رشد الحفيد، لأنه الفيلسوف الفقيه الذي جمع بين علوم الدين وعلوم الدنيا، وأخى بين الدين والفلسفة، ولو قامت له مدرسة بعده واستمرت كما استمرت مدرسة ابن تيمية لكننا أسبق إلى النهضة الحديثة من أوروبا، ولم تقع في الجمود الذي وقعت فيه مدرسة ابن تيمية، وكانت فيه أشد من مدرسة الأشعرية ... وإنما وقع السيد محمد رشيد رضا في ذلك الاضطراب، لأنه لم ينظر إلى أساس صحيح في التجديد يقف عنده فيمن يراه من المجددين) (١٠١).

وعلى الرغم من الانتقادات التي وُجّهت لمصطفى كمال أتاتورك (١٨٨٠-١٩٣٨م) من قبل العديد من الكتاب المحافظين المسلمين، واتهامهم إياه بالمروق والإلحاد، نجد الصعيدي يجعله ضمن المجددين الذين انحرفوا عن رسالة الإصلاح فحسب، وذلك بتنازله عن الثوابت الثقافية الإسلامية وأخذه بمظاهر المدنية الغربية ظناً منه بأنها السبيل إلى الرقي والتقدم، فقد أخذ عليه قطعه صلة تركيا بغيرها من البلاد الإسلامية، وتأميره على صوالح العرب وعداءهم، وصبغه تركيا بالصبغة الأوروبية، ويتمثل ذلك في إحلاله الحروف اللاتينية محل الحروف العربية في الكتابة، والعمل بالقوانين المدنية دون الشرعية، وإلغائه الحجاب وتعدد الزوجات، مبيناً أن ثورته على استبداد السلطان، وإلغاء الخلافة، وإعلانه الجمهورية، ودعوته للإصلاح الشامل لم تكن مناهضة للإسلام في شيء كما أن الثوابت الإسلامية - تلك التي كان يجهلها - لم تكن عائقاً أمام تجديده .

وعلى ذلك يرى الصعيدي أن الحركة الكمالية حركة تحديثية أفقدت الأمة التركية هويتها ومشخصاتها، ولم تحدث فيها إلا الطلاء الخارجي البراق الذي يلفظه الجوهر ويعيبه من أراد التشبه بهم من الأوروبيين لمعرفة حقيقتها (١٠٢).

ويمضى الصعيدي في نقده للمجددين فرشح الشيخ محمد مصطفى المراغي (١٨٨١-١٩٤٥م) ليكون ضمن مجددي القرن الرابع عشر الهجري، وذلك لاجتهاده في الأمور الفقهية وعدم ارتكابه على مذهب بعينه في الفتوى والقضاء، وتشكيله لجنة تنظيم الأحوال الشخصية لمناقشة الأمور الشرعية في ظل المتغيرات الاجتماعية والثقافية في المجتمع المصري وعلى رأسها أمور الطلاق، ويأخذ عليه عدم جرأته في استنباط أحكام جديدة ليست من المذاهب المشهورة وغير المشهورة واشتغاله بالسياسة، وملايئته للرجعية ولاسيما في إصلاح الأزهر (١٠٣)، ويقول:- (وكنت أكتب إليه بما أراه في ذلك الإصلاح وأطلب منه أن يبادر به قبل أن تتمكن دسائس الرجعيين من تعويقه، فكان يخالفني في ذلك، ويرى أن يُؤخَدَ الإصلاح بالتأني والتمهل) (١٠٤).

ويمكننا أن نلاحظ من العرض السابق لحديث الشيخ عبد المتعال الصعيدي عن معنى التجديد، وسمات المجدد، وحكمه على المجددين العديد من الأمور:- منها ما هو خاص بمنهجيته في معالجة هذه القضية، وبعضها يعكس تأثيره ببعض معاصريه، والبعض الآخر يكشف لنا عن علة موقفه من بعض قضايا التجديد الأخرى.

أولها:- يبين أن الصعيدي كان أقرب إلى الاتجاه العقلي الانتقائي منه إلى

الاتجاه السلفي، وذلك في تحديده معنى التجديد، وصفات المجدد، وعدم حصره ظهور المجددين في أمة الدعوة دون أمة الإجابة، ذلك فضلاً عن حرصه على مقارنة حال المسلمين ومجديهم، وحال غيرهم من الأمم المعاصرة لهم، وذلك خلال تقييمه لأعمال المجددين في كل مائة .

فذهب إلى أن حال المسلمين في القرن الثاني عشر الهجري كان يسير من السيئ إلى الأسوأ، وذلك باستدانة آل عثمان، وإهمالهم شئون الخلافة، وانحطاط نظم التعليم، وتردى القيم والمبادئ الأخلاقية والروحية، وتفكك الروابط الاجتماعية، وظهور الحركات الانفصالية العرقية والملية، الأمر الذي انعكس على طبيعة التجديد والإصلاح في هذا القرن، فلم يظهر سوى دعاة إصلاح ديني أقرب إلى السلفية منهم إلى التحديث .

في حين كان المجتمع الغربي على النقيض من ذلك تماماً حيث التقدم على الصعيدين العلمي والفلسفي، والثراء الاقتصادي والثقافي، وظهور النهضويين والتنويريين الذين أعادوا صياغة العقلية الأوروبية، أضف إلى ذلك دعوة فلاسفة هذه الحقبة إلى الثورة على الاستبداد وتحقيق العدالة والمساواة والسلام بين الشعوب، وحرية الفكر والاعتقاد .

وخلص من هذه المقابلة إلى أن أمة الإسلام كانت أحوج إلى تجديد إسحاق نيوتن، ومونتسكيو، وفولتير، ورسو، وديدرو بعد تهذيبه، منها إلى جهود الفقهاء السلفيين الذين مكنوا الأوروبيين - بجمودهم وجهلهم بأصول الحضارة الحديثة- من الانقراض على البلاد الإسلامية والاستيلاء على ثرواتها^(١٠٥)، ويقول :- (كان المسلمون في هذا القرن أيضاً ينتظرون مجده من بين الفقهاء الذين لا يعرفون شيئاً سوى الفقه وما إليه من العلوم، فعاشوا بين تقلب أوراقه، يجهلون دنياهم الجديدة وما فيها، وتجهلهم هذه الدنيا لأنهم يعيشون في دنيا قبلها مع أنهم كانوا يحتاجون في هذا القرن إلى

مجدد يعرف دنياه الجديدة، ويعرف ما جد في العصر الحديث من علوم ومعارف، لينفع المسلمين بها، وينهض بهم كما نهض غيرهم في هذا القرن (١٠٦).

ويضيف الصعيدي أن أوروبا كانت تدعو إلى الحكومات الدستورية منذ أواخر القرن الثامن عشر والتاسع عشر الميلاديين، وشاغلة بالمخترعات الحديثة والأسلحة الفتاكة، وعلى النقيض من ذلك كان خلفاء آل عثمان مشغولين بتثبيت عروشهم، وقمع الحركات الانفصالية، وصد الهجمات الأوروبية وإحاكة المؤامرات ضد أحرار الفكر، وصياغة الفتاوى التي تحرم العلوم والفلسفات الغربية، وتبرر في الوقت نفسه انتحال بعض النظم العسكرية والقضائية الأوروبية الحديثة وبين أن المجددين في القرن الثالث عشر الهجري لم ينجحوا أيضاً في النهوض بالأمة الإسلامية، وذلك لأن بعضهم عني بالتجديد في الأمور المدنية وأهمل الشئون الدينية، والبعض الآخر جتح عن الأصول الشرعية والمبادئ العقلية وأضحى عاملاً من عوامل التبدد وليس التجديد، والقليل منهم هو الذي عرف الطريق الصحيح وراح يدعو العامة والخاصة للموازنة بين القديم والجديد والمواءمة بين الدين والعلم، غير أن الرجعيين، ورعونة الحكام، وجهل الجمهور، حال بين أولئك المجددين وبين تحقيق رسالتهم (١٠٧).

وظل هذا الضعف سائداً في القرن الرابع عشر الهجري، وزاد عليه خضوع معظم الولايات الإسلامية إلى الهيمنة والسيطرة الأوروبية، واستجاب المسلمون للنعرات القومية التي روج لها المستعمر، ذلك فضلاً عن تفشي الطائفية والحزبية المليية في الرأي العام، وانشغل قادة الفكر بالأعيب السياسة وانصرفوا عن رسالتهم الإصلاحية، وراحت الطرق الصوفية ترتع وسط عالم الكسالى والمتنطعين والجامدين، فزيفت وعى

الجمهور و صرفتهم عن البحث فى أمور دنياهم .

وانتهى إلى أن تمزق الأمة الإسلامية وأقول نجم حضارتها كان أمراً محتوماً، إذ بلغ الغرب فى مطلع القرن العشرين ذروة قوته العسكرية واستقرت فيه ثقافة الروح العلمية والفلسفية التي تدفع المجتمع إلى النهوض والرقى، فقضت سنة الحضارات بخضوع المسلمين إلى الاستعمار الروسي فى آسيا وبعض بلدان أوروبا، والاستعمار الإنجليزي والفرنسي والإيطالي فى أفريقيا وشبه القارة الهندية .

كما ذهب إلى أن مجدي هذا القرن قد انقسموا إلى أحزاب واتجاهات عجزت جميعها عن إعادة البناء وإصلاح ما أفسده الجهل والجمود والتخلف، فمصطفى كامل، وقاسم أمين، ومحمد فريد وجدي قد حاولوا الإصلاح فى جانب وأهملوا الجوانب الأخرى، بينما أعى طه حسين النكوص وعدم القدرة على التأليف بين الأصيل من الثوابت والحديث من المتغيرات^(١٠٨)، ويقول : (ويمكننا بعد هذا أن نحكم بأن الأقرب إلى التجديد الإسلامى فى هذا القرن هو من كان يجمع بين الثقافة القديمة والحديثة، وينادى بالإصلاح الشامل لأمر الدين والدنيا، وهذا لم يتوفر فى واحد من هذا القرن من أوله إلى يومنا كما توفّر فى الشيخ محمد عبده)^(١٠٩) .

أما المتفرنجون فلم يكن شرهم أقل من الجامدين، فقد دعوا إلى تقليد الغرب دون تمحيص أو الإبقاء على الشخصية الإسلامية^(١١٠) .

ولا غرو فى أن هذه المقابلات والتحليلات التي قام بها الصعيدي للواقع الحضاري للمسلمين فى العصر الحديث، تكشف عن منهج عقلي فى النقد، وثقافة موسوعية ودراية بفلسفة الحضارة، رشحته لاعتلاء منبر المستنيرين،

وأفصحت عن انتمائه لمدرسة الإمام محمد عبده الذي وصفه بإمام المجددين الذي يجب السير على سنته في إصلاح الدين والدنيا وإنهاض المسلمين .

ولا يُؤخَذُ على الصعيدي إلا عدم درجه رفاة الطهطاوي ضمن المجددين وذكره إياه عرضاً^(١١١)، على الرغم من مناقشة رفاة الطهطاوي لقضية التجديد والمجددين من جل نواحيها - التي أشرنا إليها سلفاً - إذ تحدث باستفاضة عن كتاب السيوطي وحديث المائة الذي استشهد به، وصفات المجدد وعدد المجددين في القرن الواحد، ذلك فضلاً عن اشتراطه الاجتهاد في المجدد^(١١٢)، وكذا تجاهله لجهود محمد إقبال رغم اتفاقهما في العديد من القضايا . وتوسعه في عرض فكر الباب ميرزا علي محمد، والبهاء ميرزا حسين علي، وميرزا غلام أحمد القدياني ؛ دون تبرير إلا رغبته في فضح حقيقة هذه الاتجاهات الهدامة التي افتتن بها بعض المسلمين، ولاقت قبولاً لدى الأمريكيين والأوروبيين، وكذا نقض فكرة المهدي المنتظر التي تبناها المتواكلون ووقفوا عليها بعث مجد المسلمين ونهضتهم بعد كبوة لا يعلم مداها إلا الله .

وثانيها :- يوضح أن تأثيره بالسابقين عليه وموافقته لبعض معاصريه لم تكن على سبيل المسيرة أو التقليد، بل كانت وليدة نظرة تحليلية نقدية تعبر عن رؤية صاحبها الخاصة .

فعلى الرغم من إعجابه بالأفغاني نجده يعيب عليه منهجه في الإصلاح، ويخالفه في حكمه على السيد أحمد خان، إذ ذهب الأفغاني إلى اعتباره أحد عملاء الإنجليز، وواحدًا من الذين ارتدوا عن دينهم وخلطوا بين الأديان، وحرفوا الكلم في تأويلهم للقرآن، ودعوا إلى مسيرة أوروبا وتبني فلسفتها المادية^(١١٣)، في حين جعله الصعيدي من المجددين الذين يُؤخَذُ منهم ويردُّ عليهم .

وقد خالف الصعيدي الإمام محمد عبده - الذي أفصح بانضوائه تحت رايته - وذلك في موقفه من محمد علي باشا، الذي كان يرى فيه الإمام التاجر والزارع والجندي الباسل، والمستبد الماهر، والحاكم الظالم الذي قهر المصريين وانتهك كرامتهم، وذهب إلى أن نجاحه في العمران لم يكن سوى نجاح المستعمر الذي يعمل من أجل مصلحته، وتوطيد أركان ملكه وليس من أجل المصريين (١١٤).

ونجده يتفق مع كل من محمد إقبال (١١٥)، وعباس محمود العقاد (١١٦) في مؤاخذاتهما على محمد بن عبد الوهاب ودعوته، إذ يأخذان عليه عزوفه عن العلوم الغربية الحديثة، وتعويله على الميراث الفقهي في التأويل وحده، وقصره باب الاجتهاد على شرح الأحكام الشرعية، واستناده على الأحاديث في الفتوى دون تمحيص لها، وإهماله متطلبات الحياة العصرية، ويوافقهما أيضاً في تقييمهما لحركة السيد أحمد خان (١١٧)، وثورة كمال أتاتورك.

وقد أقر محمد رشيد رضا و محمد فريد وجدي (١١٨) وأمين الخولي على أصالة التجديد في الإسلام من حيث قابلية أصوله الشرعية والعقدية للاجتهاد والتطور، وكذا سمات المجدد وطبيعة رسالته، وكذا في الكثير من أحكامهم على المجددين المعاصرين وعلى رأسهم الأفغاني ومحمد عبده، وعدم تخرج الأخير من إيراد بعض الحركات الدينية المنحرفة المعاصرة كالقديانية خلال حديثه عن التجديد والمجددين (١١٩).

وقد وافق جمهور علماء المسلمين في حكمه على البابية والبهائية والقديانية، وكان في نقداً لهم أقرب إلى الإمام محمد عبده ومحمد رشيد رضا (١٢٠) ومحمد فريد وجدي (١٢١) الذين وصفوا هذه الفرق بأنها فرق ضالة مضلة شأنها من الإسلام شأن الباطنية، وقد تجنب الصعيدي التصريح بكفرها الذي أقرته لجنة فتوى الأزهر وبعض رجالات الدين منهم سليم

البشري، والخضر حسين، ومحمد الفحام، ومحمد خاطر، ومحمد حسن الأعظمي^(١٢٢)، ومضى مع جمهور العلماء فى أن السبيل لمجابهة هذه الفرق ليس التكفير أو التنديد أو التحذير، بل عرض كتبهم عرضاً نقدياً للكشف عن أباطيلهم وفضح أغراضها^(١٢٣).

وثالثها: - يؤكد أن خلاف الشيخ عبد المتعال الصعيدي مع الاتجاه المحافظ وبعض المتشددين المعاصرين، لم يكن خلافاً على أسس التجديد أو المبادئ التي تحدد وظيفة المجدد، بقدر ما كان حول المنهج وسبل تطبيق الغايات ومن ثم حول مفهوم الأصولية .

فالتجديد عند أبي الأعلى المودودي (١٩٠٣-١٩٧٩م) وأنصاره يعني تنقية الإسلام من كل جزء من أجزاء الجاهلية، ثم العمل على إحيائه خالصاً محضاً على قدر الإمكان، والمجدد هو صاحب البصيرة النفاذة، والفكر المستقيم بلا عوج، والقدرة على القيادة، والتوسيط بين التفريط والإفراط، والتفرقة بين ظلمة الجاهلية ونور الإسلام؛ وذلك باتباعه عن التلقيق بين النظم العصرية والثوابت العقدية، ومحاربتة البدع والشطحات، وتحديد مواضع الخلل فى المجتمع الإسلامى وإصلاحه عن طريق الضرب والشذب، والانقلاب الفكرى الذى يرمى إلى طبع عقائد الناس ومشاعرهم ووجهة نظرهم الخلقية بطابع الإسلام، وإصلاح نظام التعليم والتربية، وإحياء العلوم والفنون الإسلامية، وبعث العقلية الإسلامية الخالصة من جديد، وفتح باب الاجتهاد الذى يعنى فهم كليات الدين واتجاه الأوضاع المدنية والرقى العمرانى فى عصره، ورسم طريق لإدخال التغيير والتعديل على صورة التمدن القديم الموروث الذى يضمن للشريعة سلامة روحها وتحقيق مقاصدها، ويمكن الإسلام من الإمامة العالمية، والكفاح المسلح ضد القوى السياسية المناهضة للإسلام، والاستيلاء على السلطة لإعادة بناء

الخلافة الإسلامية ثم إخضاع العالم لهذا النظام (١٢٤).

ويرى أنصار هذا الاتجاه أن المجدد الحق هو الذي يستطيع أن يحقق كل الغايات وهو المهدي المنتظر، الذي سوف يأتي في آخر الزمان بعلمه وقدرته على الموازنة بين علوم الدين والدنيا، وبالجهاد الذي يحقق عالمية الإسلام . وقد وضعوا ابن تيمية في صدر المجددين الذين فهموا المعنى الحقيقي للتجديد في الإسلام، وذلك بحملته على العلوم الفلسفية والبدع الجاهلية وخرافات وأكاذيب الصوفية، وتحريضه المسلمين على إرهاب التتر بالسيف (١٢٥).

ويمكننا أن نتبين أن عبد المتعال الصعيدي وأبا الأعلى المودودي قد اعتمدا في دعوتهما للتجديد على الثوابت الشرعية والأصول العقدية، وينحصر خلافهما في تفسير هاتيك الأصول وفهمها، الأمر الذي انعكس بوضوح على موقفهما المتباين من العلوم العقلية والأفكار الفلسفية والنظم المعاصرة والتعامل مع ثقافة الآخر .

فالصعيدي يفضل سبيل المصادرة والمصالحة بين الثوابت الإسلامية والمتغيرات الحضارية بغض النظر عن مصدرها، ولم يشترط للتعامل مع الآخر سوى عدم المساس بالأصول التي تحافظ على الهوية الإسلامية .

في حين نجد المودودي يفضل طريق الصراع للدفاع عن الأصول والثوابت، مؤكداً أن إحياءها بعد تنقيتها من أثر الجاهلية يمكن المسلمين من سيادة العالم وإعادة بناء حضارتهم من جديد.

وعلى الرغم من إيمانهما بأحقية الإسلام دون غيره من الملل والنحل ليكون دستوراً للعالم، فإن كلاً منهما قد اتخذ سبيلاً مغايراً للآخر لتحقيق هذه الغاية .

إذ ذهب الصعيدي إلى أن الأصولية الشرعية هي التي ترشح الإسلام لعالميته، وذلك يرجع لما فيها من مبادئ سامية، بدايةً من التسامح وانتهاءً بالعدالة والسلام الذي تنشده جميع الأديان وجلّ الفلاسفة .

وعلى النقيض من ذلك نجد المودودي يتخذ من القوة العسكرية والجهاد المسلح ضرباً لاجتياح المجتمعات الجاهلة -على حد تعبيره- وذلك لتحقيق ما يُسمّى «بالحاكمية» و«الخلافة الإسلامية» .

فالأول - كما بينا - يدعو للحوار، أما الثاني فيحرض على الصراع ، ومع أن كليهما يؤكد على ضرورة عمل الحركات التجديدية على المواءمة بين الأمور الشرعية ومقتضيات أمور العصر الذي يعيشون فيه ، إلا أن الأول قد انتهج نهج ابن رشد لتحقيق ذلك، أما المودودي فأثر اقتفاء منهج ابن تيمية .

وسوف تكشف الصفحات التالية عن ذلك البون الذي يفصل بين آراء الصعيدي والمودودي حيال قضايا التجديد المختلفة، الأمر الذي سوف نتناوله في الفصل التالي خلال دراستنا لمحاولة عبد المتعال الصعيدي الدفاع عن الأصولية الإسلامية بمفهومها العصري .

الفصل الثالث

فلسفة الحوار
والدفاع عن الأصولية

لقد اعتاد معظم الأزهريين اتهام خصومهم بالجهل والتطرف والجموح عند دفاعهم عن الإسلام والذود عن شريعته، سواء ضد المستشرقين أو بعض المفكرين المسلمين، وقد اتخذوا من سهام الإلحاد التي كانوا يوجهونها لكتابات مخالفيهم في الرأي سبيلاً لإثارة الجمهور على أصحابها، وتحريض السلطة السياسية على مصادرتها؛ ظناً منهم بأنهم يؤدون رسالتهم في الدعوة وحماية العقيدة، الأمر الذي دفع خصومهم لاتهامهم بالجمود والتمادي في جموحهم أو جنوحهم؛ لغيبة الروح النقدية التي تقوم أفكارهم وتصوبها.

غير أن مدرسة الإمام محمد عبده قد مجت هذا السبيل، وأيقنت أن أسلوب التعاكظ والصراع الفكري يسيء إلى الإسلام، ويسمُ أهله بالتعصب الملي والعقدي، ويقمع الحريات التي كفلتها الأصول الشرعية الإسلامية، وقد انتهج رواد هذه المدرسة منهجاً نقدياً يستند إلى الحجة العقلية والأسانيد التاريخية في دفع الشبهات، والنصوص القرآنية لإثبات الحقائق، وقد وضعوا بذلك أسساً لفلسفة الحوار مع الآخر، وأدباً للتناظر الفكري، وأسلوباً عصرياً للدعوة.

وقد انضوى الشيخ عبد المتعال الصعيدي تحت راية هذا الاتجاه، ويبدو ذلك بوضوح في ردوده على المستشرقين وتفنيده لمزاعمهم، ومناقشته لكتابات طه حسين، وعلى عبد الرازق، وخالد محمد خالد، وإسماعيل أدهم، وغيرها مما وُسِّمَت بالتطرف، وكذا نقداً لآراء مخالفيه من معاصريه على اختلاف نوازعهم واتجاهاتهم.

وقد عبرت آراؤه حيال طبيعة العلاقة بين القديم والجديد، والدين والعلم، والنقل والعقل، وحرية الفكر والاعتقاد، والأنا والآخر، وعالمية الإسلام عن رؤية جديدة للأصولية الإسلامية جديدة بالدرس والتأمل.

وسوف نتناول هذه الموضوعات بشيء من التفصيل .

لقد عمد الشيخ عبد المتعال الصعيدي في كتاباته المبكرة إلى مناقشة مزاعم المستشرقين، وقد وضع في هذا الميدان مصنفًا في غاية الطرافة بعنوان (لماذا أنا مسلم ؟)، إذ تخلى فيه عن الأسلوب المرسل الخطابي واتخذ من القالب القصصي سبيلًا لطرح أفكاره، وهو عبارة عن مناظرة نسجها المؤلف من خياله بين قس مسيحي وشاب مسلم مثقف، تحاورا فيها حول العديد من ادعاءات المبشرين وطعونهم على الإسلام .

وقد بين الصعيدي خلال صفحات هذا الكتاب أن من أخطر أشكال الاستشراق هو الاستشراق التبشيري الذي يستهدف الإسلام بالطعن والتجريح تعصبًا للمسيحية، ويرى أن خير سبيل لمناهضة مثل هذا الاستشراق للتسلح بالثقافة الدينية والفهم الواعي القائم على الحجة العقلية للأمور الشرعية والعقدية، حتى يصعب على المبشرين تشكيك المسلم في دينه، وإيماء إلى قاعدة التعلم من الخصم نجد الصعيدي يشيد بنظام التبشير الغربي أملًا بأن يتحلل الدعاة المسلمون هذا المنهج من حيث النظام والدقة، (تلك العقيدة - أي الإسلامية - التي لو وجدت لها مبشرين في نشاط هؤلاء المبشرين بالمسيحية لما بقى على ظهر الأرض شخص غير مسلم، وقد انتشر الإسلام في ربع قرن بعد ظهوره، حتى شمل معظم أنحاء الأرض من غير وسائل منظمة في الدعوة إليه، مثل تلك الوسائل المنظمة التي يلجأ إليها المبشرون المسيحيون، فكيف يكون الحال الآن إذا وجد الإسلام مثل هذه الوسائل، وأُتخذت للتبشير به مثل هذه الطرق، وأنفق في الدعوة إليه مثل تلك الأموال التي لا تحصى ولا تعد ؟) (١٢٦) .

وقد دعا الصعيدي في كتابه (نقد نظام التعليم الحديث في الأزهر الشريف) إلى تطوير المناهج الأزهرية وإدخال العلوم الحديثة واللغات الأجنبية والعلوم العقلية ضمن برامجها الدراسية، وإنشاء مجمع علمي ولجنة تأليف وهيئة إعلامية متطورة؛ كخطوة أولى لتأسيس فلسفة الحوار التي يجب لدعاة الإسلام التسلح بها في ردودهم ومصاوماتهم ضد غلاة المستشرقين من جهة، وتكون عوناً للدعاة في تبسيط الأصول الإسلامية وتوضيحها من جهة أخرى^(١٢٧)، ويقول في ضرورة إصلاح الأزهر: (يا رؤساء المعاهد الدينية، إن مستقبل معاهدكم مظلم، إن أبوابها توشك أن تُغلق، وإن أبناء الأمة سينصرفون عنها إذا مكث في معاهدكم هذا الوضع المضطرب، وإن هذا الاضطراب سيؤدي إلى ضعف التعليم..... فهيا قوموا لإصلاح أموركم بأنفسكم، ولا تضيعوا في ذلك لحظة من الزمن، لأن مستقبلنا مرهون بذلك الإصلاح، وكل لحظة نضيعها تؤخرنا إلى الوراء، وقد بلغت اللهم فاشهد)^(١٢٨).

وذهب إلى أن هناك أصولاً وقواعداً للمناظرات الدينية؛ أولها أن يكون الهدف من المناظرة هو طلب الحق وليس التشكيك في صحة المعتقد؛ وذلك للوقوف على أصول العقيدة والأسس الراسخة عند أهلها، وثانيها: الابتعاد عن مناقشة الفروع قبل التأكد من صحة الأصول، كما نهى عن أسلوب تصيد الأخطاء لبعض معتنقي الإسلام وإصاقها بأصوله ومج أسلوب اجتزاز النصوص وصرفها عن دلالتها الحقيقية لخدمة طعون المتناظرين، (يكون الجدل في الدين لغرض الوصول إلى الحق في شأنه بالبحث أولاً في أصوله المتفق عليها بين أهله، فإذا بحثت هذه الأصول وعرفت صحتها أو فسادها سهل أمر ما عداها من الفروع، لأنه إذا كانت الأصول فاسدة لم يكن هناك حاجة إلى البحث في فروعها، إذ لا يمكن أن تصح الفروع مع فساد

الأصول، وإذا كانت الأصول صحيحة أمكن بحث فروعها بعد ذلك، وقد زال من النفس تعصبها، وسهل أمر الشبه التي تحدث فيها، وكل أمر ولو كان حقاً لا يخلو من اشتباه بعض العقول فيه، ولا يمكن أن يؤثر هذا الاشتباه في صحته وإنما تحبون أن تتصيدوا أمثال تلك الشبه الواهية في توهم الخلاف بين تلك الآيات، ولا تكلفون أنفسكم البحث في أصول الإسلام لمعرفة حقيقته، ولو أنكم سلكتم هذا الطريق لعرفتم أن هذا الدين أحق بنصركم وتأيدكم) (١٢٩) .

وعلى هذا الدرب ناقش طعون المستشرق المجري اليهودي أجتس جولدتسهير (١٨٥٠-١٩٢١م) في الإسلام التي جاء فيها أن العقيدة الإسلامية انتشرت بحد السيف، وأن دعوة القرآن للسلام قد نسختها الآيات التي تحرض على الحرب، وقد بين الصعيدي خطأ هذا الاعتقاد، موضحاً أن الآيات التي وردت في السلم والحرب لم ينسخ بعضها بعضاً، بل لكل منها أمرٌ وشأنٌ تعالجه، فقد شرع الإسلام السلم وفضله على الحرب، وأمر المؤمنين بإيثاره إذا ما جنح عدوهم إليه، وقد شرع لهم الحرب أيضاً دفاعاً عن أنفسهم وعن دينهم وليس عدواناً، كما نهاهم عن الاستسلام لأنه سبيل استئصال شأفتهم وزوال دينهم (١٣٠) .

وأضاف أن الغزوات الإسلامية بدايةً من بدر إلى فتح مكة لم تكن عدواناً ولا حرباً استعماريةً تبغي استيلاءً على ثروات الغير أو فرض العقيدة بالقوة، بل كانت دفاعاً وردعاً للعدوان وقصاصاً من الذين تآمروا على الإسلام، كما بين أن للحرب في الإسلام أسساً ومبادئ وقيماً تنأى به عن الطمع في ثروات الغير وهمجية الغزاة بما في ذلك السلب والنهب وانتهاك الأعراض وقتل المحاربين أو التنكيل والتعذيب، ويبدو ذلك بوضوح في تفضيلهم السلم (١٣١) والهدنة على الاستمرار في الحرب وعدم إذلالهم للمستسلمين

أو المنهزمين، ويتضح ذلك جلياً في الاتفاقات التي عقدت بين الجيوش الإسلامية وأهل البلاد المفتوحة بالحرب أو المستسلمة، وكذا في تسوية الإسلام بين المسلمين الفاتحين وأهل البلاد المفتوحة سواء كانوا ذميين أم من أهل الشرك^(١٣٢)، ويقول في ذلك: (فالجهاد بالسيف في الإسلام لم يُشرع لتأييد الدعوة، وإنما شرع للدفاع عن أهلها، وهو حقٌ طبيعيٌّ لكل إنسان في هذه الدنيا، ولا يمكن أن تنكره شريعةٌ سماويةٌ أو وضعيةٌ)^(١٣٣).

(والحقيقة أن القوة آخر ما لجأ إليه الإسلام على أعدائه، وأنه لم يلجأ إليها في سبيل الدعوة إليه، ولا في سبيل نشره بين الناس، وإنما لجأ إليها في دفع أذى هؤلاء الأعداء، ولحماية أتباعه من أن يفتنهم أعداؤهم بالقوة عنه)^(١٣٤).

وذهب إلى أن الحرب في الإسلام حقٌ للمظلومين والمقهورين والمعتدى على حرمتهم ما داموا قادرين عليها، أما إذا كانوا ضعافاً فعليهم بالصبر وليس الاستسلام^(١٣٥)، ونزع إلى أن الإسلام يحرم أسلحة الدمار الشامل من أجل العدوان على الغير، ويحللها إذا ما هدد خصمه باستخدامها في اعتدائه عليه، ومن ثم على المسلمين أن يتسلحوا بنفس الأسلحة التي مع أعدائهم ليأمنوا شرهم، (وأنى أرى بعد ذكر هذه الأحاديث والأقوال أنه لا يجوز لنا إلقاء القنابل الذرية على مدن الأعداء إلا إذا ألقوا قنابلهم على مدننا، لأن الله -تعالى- قد أباح لنا أن نعتدي على من اعتدى علينا بمثل ما اعتدى به علينا، فإذا استباح قتل نساءنا وأطفالنا بإلقاء القنابل الذرية على مدننا، كان لنا أن نستبيح قتل نساءه وأطفاله بإلقاء مثل هذه القنابل على مدنه، وإذا لم يستبيح هذا لم نستبيحه، ولا يصح أن نأخذ بما ذهب إليه مالك والأوزاعي من أنه لا يجوز قتل النساء والصبيان بحال من الأحوال، حتى لو ترس أهل الحرب بالنساء والصبيان لم يجز رميهم ولا تحريقهم، لأن مثل

هذا يؤدي إلى تسليط أعداء المسلمين عليهم بالقتل، ومنع المسلمين من مقابلتهم بمثله، فيترتب عليه انتصار أعدائهم عليهم، وضياع دينهم بهزيمتهم وانتصار أعدائهم، ومثل هذا لا يرضاه شرعٌ ولا عقلٌ (١٣٦)، لاغرو في أن الصعيدي قد نجح في تطبيق أسس فلسفة الحوار التي نادى بها في رده على المستشرقين، كما وُقِّعَ إلى حد كبير في الرد على العديد من القضايا التي تُثار الآن حول مدى مشروعية الانتفاضة الفلسطينية والعمليات الاستشهادية التي تقوم بها بعض الجماعات الإسلامية ضد الاحتلال الصهيوني الذي يمثل أفظع أشكال إرهاب الدولة في هذا العصر، ووضح كذلك حق المسلمين في امتلاك الأسلحة النووية و مشروعية صنعها ما دام غيرهم يمتلكها ويهددهم بها، وعلى ذلك فليس من حق أمريكا - في رأيه - ولا غيرها الحجر على المسلمين ومنعهم من التسلح بأسلحة الدمار الشامل .

أما دفاعه عن الأصولية الإسلامية فقد جاء غايةً في الجدة و الطرافة، ولعله استشرف بقريحته الصادقة الاتهامات التي ستوجه للإسلام في حياتنا المعاصرة، وحسبنا أن ننبه على أن جل الاتهامات التي وُجِّهَتْ للأصولية الإسلامية مرتبطةٌ بالمعنى الإجرائي لهذا المصطلح، والقليل من هذه الطعون موجهٌ للإسلام رأسًا، ويمكن إجمال هذه الاتهامات في :- الجمود والرجعية، وتفضيل منطق الصراع ورفض الحوار مع الآخر، وتكفير الخصوم، والابتعاد عن العلوم العقلية، والخلط بين الدين والفكر الديني، والاتخاذ من الإرهاب سبيلًا لإثبات الذات .

فيرى «أمين العالم» أن الأصولية هي التي تطلق على الفكر الذي يتمسك بالنص الحرفي، ويسعى إلى تطبيقه على الواقع الراهن بشكل شامل دون مراعاة للمستجدات والضرورات، ويضيف أن هذا النمط من التفكير طالما يُوسَمُ بالتعصب والجمود والرجعية، ويتسم سلوكه بالعنف تجاه مخالفيه،

بدايةً من تكفيره والرغبة فى الإطاحة به ونهايةً بتصفيته جسدياً، غير أنه يعود بموضوعية شديدة ليؤكد على وجود بعض المشتغلين بأصول الفقه وأصول الدين يقدمون الأجهاد والتأويل والتجديد على التفسير والتقليد وذلك لمراعاة المتغيرات الحياتية فى شتى ميادين الحياة الإنسانية، وينتهى إلى أن مصطلح الأصولية فى الفكر الإسلامى الحديث أطلق على الجماعات الإسلامية المتطرفة، ومنها التكفير والهجرة، وأتباع سيد قطب فى مصر الذين دعوا إلى الحاكمية الإسلامية، متخذين من ظاهر النصوص سنداً شرعياً للوثوب على السلطة السياسية، وهو يميز بين هذه الجماعات وغيرها من التي تدعو إلى تطبيق الشريعة الإسلامية فى الدساتير والقوانين التي تُطبَّق فى العالم الإسلامى دون حاجة لها لحكومة دينية أو نظام الخلافة العتيق، بيد أنه يعود ويوضح أن اعتدال مثل هذه الجماعات الأخيرة مرهون باتساع أفق فقائها ومدى تأويلهم للنصوص لصالح شئون الحياة العامة المتجددة (١٣٧).

وينزع محمد أركون وفالح عبد الجبار إلى أن الأصولية الإسلامية لا تعبر عن جوهر العقيدة بقدر ما تتبنى فكراً يتسم بالجمود ضد الأيديولوجيات المعاصرة (١٣٨).

ويضيف الكاتب الباكستاني دلب هيرو أن الأصولية الإسلامية تعمد إلى رفض كل مظاهر المدنية الغربية بحجة أنها دعوة للجاهلية، وتقيد حرية الفكر، وتطبق الشريعة الإسلامية عن طريق العنف، وتكفر المجتمع ولا سيما فى فكر سيد قطب (١٣٩).

وذهب ريتشارد ماك براين أستاذ اللاهوت الكاثوليكي فى جامعة نوتردام إلى أن كل الأصوليات هي التي ترفض الحوار مع الآخر، وتعتقد أنها تحمل فصل الخطاب فى كل القضايا وعلى ذلك فالحق دائماً يجرى فى ركابها، وهي ترفض كل أشكال الحداثة باعتبارها عنواناً للانحلال وعاجزة عن

إسعاد البشر، الأمر الذي يبرر به تقديسها للماضي وجعله السبيل لإصلاح كل الأخطاء (١٤٠).

ويؤيده ريتشارد هيرير دجمكيان أستاذ العلوم السياسية بجامعة نيويورك موضحاً أن الأصوليين المسلمين يتسمون بعدم التسامح ونظرة الاستعلاء والعدوانية والعزلة الحضارية ورفض الحوار مع الآخر والقسوة والتكفير (١٤١).

ويبرر جون ل. إسبوزيتو العداء المتبادل بين الأصوليين المسلمين والغرب بالفتوحات الإسلامية والحروب الصليبية والاستشراق العقدي (١٤٢).

ويؤكد هذا الرأي إسحق رابن رئيس وزراء إسرائيل الأسبق، ونيوت جنجريش الناطق باسم مجلس النواب الأمريكي، والكاتب الإنجليزي تشارلز مور، مصرحين بأن فكرة العالمية الإسلامية هي التي تدفع الأصوليين إلى الهجوم على الغرب، ويحذر الأخير من أصحاب العمائم (المسلمين) الذين سوف يفرضون دينهم بالقوة لكثرة عددهم، ويدرسون القرآن كرهاً في مدارس أكسفورد (١٤٣).

وعلى هذا الدرب يمضي صموئيل هنتجتون مؤكداً أن المشكلة ليست في أولئك المتطرفين، بل ترد إلى الأصول الإسلامية التي تجعل الإسلام غمطاً فريداً متفوقاً على غيره من الثقافات والحضارات، وأن عالميته مناهضة بطبيعتها لعولة الغرب الحضاري (١٤٤).

ويعلل العفيف الأخضر الكاتب التونسي العداء المتبادل بين المسلمين والغربيين بإخفاق الأصوليين أتباع ابن تيمية وابن حنبل في إنهاء المسلمين وإحياء حضارتهم أو الانتصار على الاستعمار الغربي الذي نجح في السيطرة على العالم الإسلامي وتسييسه وفق أغراضه ومصالحه، موضحاً أن

الوهابيين فى السعودىة، والشىخ راشد الغنوشى ومحمد الصالح الضاوى فى تونس، وحسن الترابى فى السودان، قد أفصحوا عن جمودهم وجهلهم وتعصبهم بتكفيرهم الفلاسفة وعزوفهم عن دراسة علم الكلام والفلسفة الإسلامىة واعتبارهم إياها درباً من الشطط ومضىعة للوقت ومفسدة للعقول، وانتهى إلى أن الأصولىة قد جاءت تعبيراً عن فشل المسلمين فى الدخول إلى الحدائة فى الوقت المناسب، وأن المجتمعات التى تتبناها مولعة بالمخدرات والانحطاط الأخلاقى المستور تحت العمامم والأحجة^(١٤٥).

و يأخذ رفعت السعىد المؤرخ السىاسى المصرى^(١٤٦)، وبومدىن بوزىد المفكر الجزائرى^(١٤٧) على الأصولىات الإسلامىة توحدىا بين الدين والفكر الدينى، والانفصام عن الواقع، ورفض حق الغىر فى التشرىع، والاغتىالات باسم الدين، وتكفىر المجتمع ورفض الحدائة.

وىتهم حسن حنفى الحركات الأصولىة بخداع الرأى العام بشعار الحاكمة لله، وتطبقى الشرىعة الإسلامىة، والإسلام هو الحل أو الإسلام هو البدىل^(١٤٨).

وىذهب جارودى مع بعض المستشرقىن والمحللىن السىاسىىن إلى أن خطأ الأصولىات المعاصرة يمكن حصره فى التعىل على السنة (ولاسىما الحدىث الشرىف) فى الفتاوى دون تمحص، والخلط بين الشرىعة القرآنىة التى تمثل الفكر الإلهى واجتهادات الفقهاء التى تمثل الفكر الدينى، والأخذ بحرفىة النصوص ولاسىما فى الحدود دون أدنى محاولة لتأوىلها لتتماشى مع الواقع التارىخى^(١٤٩)، ذلك فضلاً عن تكفىرها لخصوم وتطبقى حد الردة علىهم، والتعصب الملى وتأوىل الآىات بحسب الهوى، وإرهاب الآمنىن مسترشدة بالآىة الخامسة من سورة التوبة: ﴿فَإِذَا انسَلَخَ الْأَشْهُرُ الْحُرْمُ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ وَخَذُوهُمْ وَأَحْضُرُوهُمْ وَأَقْعُدُوا لَهُمْ كُلَّ مَرْصِدٍ إِنَّا

تَابُوا وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ فَخَلُّوا سَبِيلَهُمْ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ، التي يطلق عليها آية السيف (١٥٠).

وانتهى بعض المحللين إلى أن الاتهامات التي وجهت للأصولية الإسلامية لم تبدأ في الصحافة الغربية كظاهرة إعلامية إلا عقب نهاية الحرب الباردة بين أمريكا والاتحاد السوفيتي، وأصبح شعار «المسلمون قادمون»، والإرهاب الإسلامي، والإسلام المقاتل، والقنبلة الإسلامية يتردد في المحافل السياسية الغربية، وانفردت له العديد من الكتابات التاريخية وذلك منذ مطلع التسعينيات من القرن الماضي (١٥١).

ويتراءى لي أن هذه الاتهامات تمثل رد فعل مضاد لتصرفات وكتابات بعض الجماعات الإسلامية المناهضة للغرب والصهيونية العالمية، وترتبط في الوقت ذاته بانحياز أصحابها للتعريفات الإجرائية (لأصولية الإسلامية) التي روجت لها الصحف الغربية بعامه والأمريكية بخاصة كما بينا سلفاً. وعلى الرغم من ذلك فإن الفاحص لهذه الاتهامات سوف يدرك أنها لم تأت بجديد عن الطعون التي وُجّهت للإسلام على يد أرباب الاستشراق العقدي، الذي نشط منذ أحرى القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين، لذا كان من اليسير على كاتب هذه السطور الوقوف على ردود لها في كتابات الشيخ عبد المتعال الصعيدي التي تعرضت لقضية الصراع الثقافي والحوار الحضاري، وموقف الأصولية الإسلامية من حرية الفكر والاعتقاد، والتسامح الديني، والوحدة الإسلامية، وعالمية الإسلام، وعُنيت جد عناية بالفصل بين الفكر الديني والنصوص الدينية، والتعصب المذهبي وسماحة الإسلام، والجمود والرجعية والحفاظ على الثوابت العقدية، والإرهاب العالمي وحق المسلمين في الدفاع عن أنفسهم.

فراح الصعيدي يؤكد أن الجمود الفكري والتمسك بحرفية النص دون

مراعاة للمتغيرات السياسية والاجتماعية وشتى أمور الحياة التي تتطور من عصر إلى عصر يتنافى تمامًا مع حقيقة الأصولية الإسلامية، وقد خاض العديد من المصاولات مع الشيخ عيسى منون والشيخ محب الدين الخطيب وغيرهما من الذين كانوا يمثلون الاتجاه الرجعي في النصف الأول من القرن العشرين .

وقد بين في هذه المصاولات أن الجمود والتعصب يسيئان إلى الإسلام، وأن رفض الحوار حول الأمور الخلافية في الأصول والفروع قبل الأمور العامة يجعل من البيئة الإسلامية موطنًا للتعصب والجمود والإرهاب الفكري^(١٥٢)، ويعمد إلى قتل كل صور الإبداع العقلي والاجتهاد الذهني، ويمسح رؤوس دارسي العلوم الشرعية ويجعل منهم مجرد إمعون، وقد استشهد بالحديث النبوي الذي ينهي فيه الرسول ﷺ صحابته عن أن يكون أحدهم إمعة^(١٥٣) : (لا تكونوا إمعة تقولون إن أحسن الناس أحسنا، وإن ظلموا ظلمنا، ولكن وطنوا أنفسكم إن أحسن الناس أن تحسنوا، وإن أساءوا فلا تظلموا)^(١٥٤) .

ومما جاء في ردوده على محب الدين الخطيب : (إن هؤلاء الناس لا يهمهم تحقيق المسائل الدينية، ولا يعينهم أن يظهر الحق فيها لهم أو عليهم، وإنما هم قومٌ طعانون في عقائد الناس بالباطل، لأن لهم في هذا شهوة تملك عليهم نفوسهم، ولأنهم يتمكنون بها من الظهور بالغيرة الكاذبة على الدين)^(١٥٥) .

وتناول قضية الأصالة والمعاصرة، وتعرض لانتهام الأصولية الإسلامية بالتشبث بالقديم والعزوف عن الجديد، موضحًا أن الطريق الأصوب لفض التعارض المتوهم بين طرفيها هو صياغتها على صيغة شرطية متسقة الأركان، إذ اشترط على من يطلبون التجديد الجمع في ثقافتهم بين تراثهم التليد

والعلم الأوروبي الجديد شريطة ألا يتعصب للقديم الموروث ولا للمستحدث الوافد، (فكل نهضة من هذه النهضات لم تقم إلا على عاتق الشباب الناهض المتوثب، الذي ينظر إلى حاضره ومستقبله كما ينظر إلى ماضيه، وإذا نظر إلى ماضيه لم ينظر إليه نظرة تعصب أعمى تدعوه إلى الركود والجمود، بل ينظر إليه نظرة فاحصة عن حسناته وسيئاته، وأمجاده ومآسيه ليبنى على الأمجاد والحسنات ويدع المآسي والسيئات، ويسير به إلى أمجاد جديدة تكمل أمجاده القديمة، ولا يقف عند الأمجاد القديمة يتغنى بها، وهو يعمل بجموده وتعصبه الأعمى في هدمها ويكون مثله في هذا مثل الصديق الجاهل، يضر صديقه بجهله أكثر مما يضره عدوه، وهذه هي مصيبة الشرقيين عامة والمسلمين خاصة في هذا العصر) (١٥٦).

وذهب إلى أن ضعف المسلمين لا ينبغي أن يدفعهم إلى التقوقع والعزوف عن حضارة الأمم الأخرى وعن عاداتهم لأن ذلك يزيد من ضعفهم، ولا ينبغي عليهم أيضاً التنازل عن مشخصاتهم وثوابت ثقافتهم ظناً منهم بأنه العائق الذي يحول بينهم وبين تقدمهم، لأن ذلك سوف يؤدي حتماً إلى هلاكهم وتكالب الأمم عليهم لنهب ثرواتهم والقضاء عليهم، وحذر كذلك من سياسة التبعية وتحالف المسلمين مع الغرب والتآمر معه ضد جيرانهم من بني ملتهم، وذلك لأن خطر هذه السياسة واضح لمن يعرف طبائع الاستعمار التي لا تأبه إلا لمصلحتها ولا تؤجل الوثوب على الغنم الشارد إلا طمعاً في القضاء على الراعي أولاً، والسبيل الأصوب عنده هو الاقتداء بنهج النبي ﷺ الذي لم يستجب لتهديدات قريش له ولعمه في صدر الدعوة، ولم يعبأ كذلك بعودهم إذا ما ترك ما هو فيه، كما أنه لم يفعل على عمه الذي تخرج من جواره له في ظل التهديدات القرشية، ولم يفقد بحلمه أكبر أنصاره رغم مخالفته له في الملة، وتبدو حكمته أيضاً في عدم مصانعته لبني عامر الذين طلبوا منه وعدهم باستخلافهم على حكم دولته بعد ظهورها، وذلك

بتصريحه: (أن الأمر إلى الله يضعه حيث يشاء)، فقد أدرك النبي ﷺ أن ضعفه لقلّة الأنصار لا يعني قبول منطق تجار الكلمة، أو الاستعانة بالطامعين في الدنيا دون وجه الله، فالإسلام ليس باباً للمتاجرة والأعيب الساسة. وتبدو حكمة النبي ﷺ في رده اللين الذي لم يستعد بني عامر عليه (١٥٧)، ويقول: (وما أحوجنا الآن في ضعفنا إلى مثل هذه السياسة مع الأقوياء الذين تألبوا علينا، لنكسب بها احترامهم إذا لم نجذبهم إلينا، فنتخذها سياسة نبيلة كريمة لا ضعف فيها ولا تهور، ولا استخذاء فيها ولا استعلاء، حتى لا تهون علينا نفوسنا في ضعفنا، فيطمع فينا الأقوياء، وحتى لا نزيد في خصومتهم لنا بتهورنا، فيزيدوا في نكايتهم بنا، ونغطي على حقنا بسوء سياستنا، فيظهر عليه باطلهم، والحق قوة لها خطرهما بيد الضعيف إذا أحسن الدفاع عنه، وكان نبيلاً في استمساكه به) (١٥٨).

وانتهى إلى أن انحطاط المسلمين وتخلفهم وشطط بعض فرقهم لا ينبغي أن يحول بين العارفين بأصول الإسلام وبين توضيح أن مثل هذه الظواهر العارضة لا ينبغي أن تنسب لجوهر الملة، (ولا شك أن الإسلام الآن في أشد الحاجة إلى مثل هذه الدعاية، لما أصابه من الضعف، وأصاب أهله من الانحطاط، حتى صاروا حجة عليه لا له، لأنهم شوهوا بأفعالهم محاسنه، وأدخلوا فيه من البدع ما هو برئ منه، فأخذه أعداؤه بهذه الأفعال القبيحة ووجهوا إليه مطاعنهم من ناحية هذه البدع) (١٥٩).

وقد تطرق الصعيدي إلى قضية الأنا والآخر ليدفع عن الأصولية الإسلامية العديد من التهم التي وُجّهت إليها، مثل: - رفض الآخر والتعالي عليه، تغليب سياسة الصراع على منطق الحوار في التعامل معه، العزوف عن علومه ونظمه بحجة أن «الإسلام هو الحل» التي يتشدد بها الجامدون دون قدرة منهم على تبريرها.

فبين أن أولى خطوات فلسفة الحوار المنشودة التي حث عليها الإسلام هي التعرف على بضاعة الآخر قبل قبولها أو رفضها ؛ وذلك ليتسنى للمسلمين عرضها على ميزان النقد لفحصها وللاستفادة من إيجابياتها وتبريرهم رفضهم لسلبياتها، ولإيجاد البديل الذي يفضلها، ومن هنا تأتي دعوة الصعيدي لتعلم اللغات الأجنبية لفهم الآخر والتحاور معه، مستنداً في ذلك على القرآن و الصحيح من السنة النبوية باعتبارهما الأصلين الذين ينبغي على الأصولي الاستناد إليهما في مواجهة كل القضايا التي يعرض لها، ويقول: (إن الإسلام لا يرى للمسلمين أن يعيشوا منكمشين عن غيرهم من الأمم، بل لهم أن يختلطوا بغيرهم، ليستفيدوا منهم بما ينفعهم في أمور دينهم ودنياهم، كما ورد في القرآن «أمرنا بسؤال أهل الذكر» من أهل الكتاب، وكما ورد من الآثار الدالة على أن الحكمة ضالة المؤمن يطلبها أنى وجدها، وهذا لا يمكن إلا بتعلم لغات غيرهم، وأنه لفضل كبير للإسلام أن يفتح لأهله بهذا باب النهوض، وألا يرضى لهم أن يعيشوا بين الأمم في انكماش وجمود) (١٦٠) .

وقد خاض الصعيدي العديد من المثاقفات حول تهكم بعض المحافظين على حضارة الغرب، فتناول بالنقد كتابات شهاب الدين السيد محمود بن عبد الله الألوسي (١٨٠٢-١٨٥٤م) الذي كان يستخف بعلوم الغرب الحديثة بحجة أنها عاجزة عن محاكاة قدرة الله التي سخرت الريح لسليمان ومكنته من السير عليها ببساط، فزعم أن العلم لن يقدر على صناعة الطائرات، فيجد الصعيدي فيما ذهب إليه الألوسي كبوة مردودها إلى قلة معارفه وجهله بالثقافة التي نبت فيها، وعاب كذلك على عبد الرحمن الجبرتي الذي انبهر بحضارة الغرب، ويأس العقول الإسلامية من اللحاق بها وذلك عند رؤيته للمعهد العلمي الفرنسي وما يجري فيه الذي صاحب

الحملة الفرنسية على مصر ، وأدرك الصعيدي أن الاعتدال المنشود في فكر حسن العطار الذي دعا لنبد الجمود وابتضاع كل نافع من الحضارة الغربية وهضمه وصبغه بالصبغة المصرية - ليصبح مدينة مستوطنة في بلادنا وليست غريبة عنا فيطيب لها المقام ويتشبث بها أهلها - هو السبيل للتعامل مع الآخر في هذه الفترة الحرجة من تاريخ المسلمين (١٦١).

وذهب إلى أن المسلمين الآن يفتقدون لمثل لسان الدين الخطيب (١٣١٣ - ١٣٧٤ م) باعتباره نموذجًا للسياسي المسلم الذي دأب على دراسة الحضارات التي كان يعاصرها واقفًا على أسباب تقدمها، ومستشرقًا مستقبلها بجانب دراسته لواقع المسلمين ، ويضع الصعيدي بذلك الخطوة الثانية لفلسفة الحوار أولاً وهي ضرورة انشغال علماء المسلمين بوضع دراسات أنثربولوجية وسياسية وعلمية مقارنة بين واقع المسلمين والحضارات المعاصرة لهم ؛ وذلك لتجديد مواضع إخفاقات العالم الإسلامي وإيجابيات الآخر الذي يجب الاستفادة منه للنهوض من كبوة الواقع المتخلف (١٦٢).

ونجده يشيد بموقف طه حسين النقدي من الحضارة الغربية في كتابه (مرآة الإسلام) (١٦٣) ، الذي حدد فيه السبيل الأقوم لنهوض المسلمين المتمثل في عدم الإفراط في تبعية الغرب، واجتناب التفریط - في الوقت نفسه - في التراث العربي الإسلامي، والعمل على تبسيط العلوم لتثقيف الرأي العام، واجتهاد الباحثين على اختلاف مجالاتهم في طبع العلوم الغربية الحديثة بالطابع الوطني ليصبح جزءاً لا يتجزأ من ثقافتهم الحاضرة (١٦٤) ، ويقول الصعيدي في ذلك: (لا يصح أن نرى غيرنا قد سعد في دنياه، فنتسلى في هذا بما تتسلى به العامة من زعمهم أن لهم الدنيا ولنا الآخرة، فالحقيقة أن من خسر دنياه خسر أخراه، وبهذا يكون غيرنا أحسن حالاً منا، لأنه لم يفته إلا

أخراه، أما نحن فقد فاتتنا ديانا وأخرانا، حتى صرنا نتطلع إلى دنيا غيرنا، ولا نقلده إلا فيما له فيها من سيئات وبهذا صرنا أقبح في هذا من الإمعات، لأنهم يحسنون إذا أحسن الناس، ويسئون إذا أساء الناس، ونحن لا نتبع غيرنا في حسناته وإنما نتبعه في سيئاته، ولا حول ولا قوة إلا بالله العظيم(١٦٥).

كما بين الصعيدي أن الأصول الإسلامية لم تفضل يوماً سياسة الصراع على منطلق الحوار مع الآخر، بل حثت على التواصل معه ومصادرة النافع من حضارته، والاستعانة به في بناء الحضارة الإسلامية التي لم تتخرج من اقتباس العديد من النظم والعلوم من الأمم التي اتصلت بها، ومن هنا كان شعار «الإسلام هو الحل» باعتباره الملة التي تطلب الحق أينما وُجد، وتغلب «جلب المصلحة ودرأ المفسدة» فيما لا يتعارض مع ما حللته وما حرّمته .

ويصرح الصعيدي بأنه لا حرج على المسلمين المحدثين من تطبيق النافع لهم من النظم السياسية والاقتصادية الغربية، ويتركوا النظم العتيقة التي لا تتواءم مع طبيعة العصر الذي يعيشون فيه، فاستبدال المسلمين النظام الجمهوري بنظام الخلافة أفضل وأنسب لطبيعة التشريع الإسلامي الذي جعل من الأمة مصدر كل السلطات، كما أن الشروع في تطبيق النظام الاشتراكي أو الرأسمالي في مجال الاقتصاد لا عيب فيه شريطة أن تثبت التجربة صلاحية تطبيقه من جهة، ويفلح فقهاء المسلمين في تطويره ليتواءم مع الحدود الإسلامية التي تفصل بين ما هو حلال وما هو حرام من جهة أخرى، ويرى من هذا السبيل أن النظام الشيوعي والرأسمالي لا يخلوان من العيوب التي كشف عنها التطبيق والتجريب، وعليه فإن نفعهما للمسلمين ليس بأفضل من التشريع الإسلامي الذي يعوزه فهم معاصر لنصوصه يعمل على تطويره وتطويره لاحتياجات العصر، وبين أن نظام الإرث الإسلامي

يحول بين تكديس الثروة فى يد شخص واحد، بل يوزعه توزيعاً دقيقاً ونظاماً حكيماً أفتفرت إليه النظم الغربية، ويعمل على تجنب حصر الثروة فى يد فئة قليلة، لأن ذلك يؤدى إلى قيام دولة من العسف والطغيان، وقد نجح الاقتصاد الإسلامى فى الموازنة بين الملكية الفردية والملكية العامة، وأخضع المعاملات الاقتصادية إلى قاعدة ثابتة عادلة (الغنم بالغرم) وحرم الربا لما يترتب عليه من تفشي الثراء بدون عمل، والميسر بكل أنواعه لكي لا يشرى أحد بطريق الحظ، وحرم الوصية لوارث حتى لا يطغى على حقوق غيره، وجعل أنصبة الإرث متعددة ليشيع المال بين مستحقه، وفرض الزكاة حتى لا يُحرم أحد من سلاح يزاحم به فى مضمار الحياة وتذوب الهوة بين الطبقات^(١٦٦). (وبهذا يكون الاقتصاد الإسلامى بعيداً عن الاقتصاد الرأسمالى، وهو أيضاً بعيداً عن الاقتصاد الشيوعى، لأن الاقتصاد الشيوعى اقتصاد خيالى لا يعترف بأهمية الغرائز البشرية، والاقتصاد الإسلامى اقتصاد واقعى، لأنه يساير الغرائز والميول النفسية مع تقييده لها، فيبيح حق التملك مع تقييده بالمبدئين السابقين، ليحول دون قيام دولة للأغنياء أو لرأس المال، أما الاقتصاد الشيوعى فإنه يساير هذه الغرائز، ولهذا تحطم على صخورها، واضطر أن ينشئ مرحلة انتقالية كما سبق، لأن الاصطدام بهذه القوى وخيم العواقب، ويحول دون تقدم العالم... وقد وضع الاقتصاد الإسلامى نصب عينيه تحقيق التوازن بين مبدئين أصليين: أولهما: تقدم العالم، وثانيهما: الحيلولة دون قيام دولة للأغنياء، حتى لا يستبد ولا يطغى رأس المال، وقد حقق التوازن بين هذين المبدئين المتناقضين الرجوع إلى القانون الطبيعى، وإلى العدالة الاجتماعية)^(١٦٧)، ويقول فى موضع آخر: (رأى أن الاقتصاد الإسلامى يجب أن يكون فيه مجال للاجتهاد، فلا يُحصَرُ فى نظام خاص يقابل الاقتصاد الرأسمالى والاقتصاد الشيوعى والاقتصاد الاشتراكي، بل يكون له كيان مطلق يجعله اقتصاداً يثبت أنه نافع، ولا يجمد

على وضع معين كما يجمد الاقتصاد الرأسمالي والاقتصاد الشيوعي والاقتصاد الاشتراكي (١٦٨).

وقد عاب الصعيدي على خالد محمد خالد استهزائه بنظام الصدقات في الإسلام، ووصفه إياه بأنه سبيل لتسول وتنطع العطالي والمعدومين، وبين له أن الزكاة والصدقات ما هي إلا دربا من دروب محاربة الفقر وإعانة غير القادرين في المجتمع الإسلامي، أما سؤال المنتنعين فهو مذموم شرعاً كما أن إهمال المعوزين من قبل أولي الأمر بخاصة والقادرين بعامة ذنبٌ وإثمٌ كبيرٌ في حقهم (١٦٩).

كما بين الصعيدي أن من حق المسلمين رفض كل ما يتعارض مع أصول عقيدتهم ولا سبيل لتطويعه أو تجنب الصدام معه ولا يعد مثل ذلك صراعاً، بل هو حفاظٌ على الهوية أو الأنا التي يجب أن تكون ندأً في الحوار، ومن هذا المنطلق يرفض الجانب الإلحادي من العلمانية الغربية التي تسعى لهدم الأديان (١٧٠).

ورفض كذلك الشيوعية لكفرها بالأديان من جهة، وعدم واقعية فلسفتها من جهة أخرى، وأكد أنه على الرغم من تزايد أتباعها في النصف الأول من القرن العشرين فسوف تذبذب من تلقاء نفسها وتندثر شأن الفلسفات الشاذة التي لا تتفق مع الفطرة الإنسانية، ويستشرف انتصاراً للإسلام بعد عزوف العديد من الأمم عن اعتناق الشيوعية، غير أنه في الوقت ذاته يحذر من خطر الاستعمار الغربي الذي يقف للإسلام بالمرصاد ليبدل ثقافته ويمحو هويته ويستولي على ثروات أهله، مؤكداً أن الإسلام في حياتنا المعاصرة أحوج ما يكون لأمة ترعاه، تمتلك من القوة والمنعة ما يردع طمع الطامعين وتسلط المستبدين (١٧١)، (وهناك يقبض الله -تعالى- للإسلام أمة جديدة تنظر إليه بتلك العين البريئة، ولا يحول بينها وبين التجديد في الإسلام ذلك

الجمود الذي تتأثر به الأمم المسلمة القديمة، ولا يكون هذا مصداق الحديث المعروف: (بدأ الإسلام غريباً وسيعود غريباً كما بدأ، وقد يتم هذا بمجرد منتظر يقوم بين هذه الأمة الجديدة، أو بين الأمم المسلمة القديمة) (١٧٢).

وينتقل الصعيدي إلى قضية اتهام الأصولية الإسلامية بمعاداتها للعلم والفلسفة موضحاً أن الإسلام ليس ضدهما من حيث هما وسيلتان للوصول إلى الحقيقة، والقرآن الكريم قد أكد ذلك في مدحه للعلماء وحرصه على العلم والتعلم، وكذا في وصفه للحكمة بأنها منحة إلهية يُؤْتِيهَا لمن يشاء، وجعلها سبيلاً للدعوة لدين الله وطريقاً يسلكه الأنبياء في تبصير الناس وهدايتهم، أما معاداة بعض الفقهاء للفلسفة فيرجع إلى أمرين :- أولهما: شطط بعض المشتغلين بالفلسفة، وخوضهم في المشاكل العقديّة عن جهل بها، وثانيهما: جمود بعض الفقهاء وجهلهم (١٧٣).

وسوف نتناول موقف الصعيدي من الفلسفة وأهلها بشيء من التفصيل في الباب الثاني من هذا البحث .

ويؤكد الصعيدي على أن ما أصاب العالم الإسلامي من وهن يرجع إلى التضييق على أصحاب العلم، ومنعهم من الإدلاء بأرائهم وفتاويهم (١٧٤).

وبين أن الأصوليين كان لهم ضرب من التوفيق بين النصوص الدينية والعلم، ألا وهو تأويل العارفين والراسخين في العلم الذين يقدرّون على فهم الدلالات الكونية والأحاديث التي تعرضت إلى مثل هذه المسائل في ضوء درايتهم بهذه العلوم، وهو يحذر في الوقت نفسه من الخلط بين الدين والعلم، أو اتخاذ الدين حجة على بطلان العلم، أو العزوف عن الطرق العلمية بحجة أن الدين أصح وأقوم، ومن هذا المنطلق رفض ما يُسمّى بالتداوي بالقرآن عوضاً عن الدواء المعروف (١٧٥).

وكذا تأويل بعض الأحاديث والآيات تأويلاً يتناسب مع بعض النظريات العلمية التي لم يقطع بصحتها، أو الاحتجاج ببعض الآيات مع الجهل بدلالاتها في بعض القضايا المعاصرة التي لم يفصل فيها القرآن فصلاً بيناً، ويستشهد بما كان من الرسول ﷺ عندما نهى أهل المدينة عن تأبير النخل - أي وضع طلع ذكور النخل في متاع الإناث - ففسد الثمر، فعاد عن رأيه ليخبرهم بأنهم أعلم بشئون دنياهم ولا دخل له كُنبيٌّ في أمور أثبت العلم صحتها^(١٧٦)، ويقول: (أما العلوم الدنيوية فلا شأن لسلطان الإسلام فيها، وإنما السلطان فيها للعقل وحده، حتى لا يتحاكى بها رجال الدين ولا يحدث واحد منهم نفسه أن يقف في سبيلها باسم الإسلام، فيعوقها عن التقدم والنهوض، ويفرض نفسه على رجالها بغير حق، مع أنه لا شأن له بهم، وإنما له علومه ولهم علومهم ولهذا يكون العلم - كالتفكير - مطلوباً أولاً لذاته، فإنه إنما يصح الإيمان بطريقه لأنه هو الذي يوصل إليه عن حرية واختيار، وهما شرطاً في صحة الإيمان، ولا حرية ولا اختيار إلا إذا اتُخذ العلم طريقاً مطلقاً، وسار الإنسان فيه بنفسه يهتدي بهديه وحده، فإذا وصل فيه إلى الإيمان بالله - تعالى - فتوفيقه له، ولا يصح إكراهه على شيء بلا تدبر أو تفكر، وإلا كنا متناقضين في جعله مختاراً أولاً ومكروهاً أخيراً، وكان الذي يليق بدل هذا التناقض إكراهه من أول الأمر، وكما لا يقيد الإسلام العلم الذي يطلبه بطريق معين ولا بنتيجة معينة، بل يطلبه مطلقاً وصل إلى ما يريد أو لم يصل، لا يقصره على أن يكون من العلم الديني، بل يطلب العلم مطلقاً دينياً أو دنيوياً، لأن كلاهما متممٌ للآخر عنده^(١٧٧) .

واحتج كذلك بالتاريخ الذي يشهد بأن قضية تعارض الدين مع العلم لم تظهر في أطوار الحضارة الإسلامية إلا بفعل الرجعية أو الأعيب الساسة أو

إهمال المسلمين لعلم التأويل^(١٧٨)، الذي يقضي (أن دليل النقل لا بد أن يرجع فيه إلى دليل العقل، فإذا خالفه دليل العقل كانت الحجة له، وتصرف في دليل النقل بتأويل أو غيره^(١٧٩)).

لذا نجد أنه لم يتخرج من استبعاد بعض الأحاديث التي أثبت العلم خطأ مضمونها، مصرحاً بأن ما رُوِيَ من الحديث لا يجب أن نحتج به على ما قطع العلم بصحته وإلا حكمنا على العقل والدين بالجمود معاً^(١٨٠).

وانتهى من حديثه عن قضية الحوار بين الأنا والآخر إلى عدة شروط، أهمها أن يكون الحوار في متنفس من الحرية وعلى قاعدة من العلم تتيح للطرفين فهماً متبادلاً لحقيقة كل منهما وأصوله وأغراضه بمنأى عن الأحكام المسبقة أو الاتهامات الجائرة أو التعصب الملي أو الجنسي الذي يُفسد الحوار ويُخرجه من ميدان المثاقفة إلى ساحات المصارعة.

ومن هذا المنطلق نجد يعيب على محمد حسين هيكلاً استشهادياً بإنكار المستشرقين لحادثة شق صدر النبي ﷺ، مبيناً أن المسلمين قد رفضوها لضعف سندها، أما المستشرقون فرفضوها مكذبين النبي ﷺ^(١٨١)، ونجد يعيب أيضاً على محمد فريد وجدي أسلوبه الخطابى الذي رده على طعون دوزي وكربليل اللذين ذهبا إلى أن القرآن يفتقر إلى وحدة موضوعية تربط بين آياته، مبيناً أن لكل سورة من سور القرآن وحدة موضوعية عامة تعالجها الآيات رغم تباينها فى الظاهر^(١٨٢).

ومج كذلك منطق الإلحاد والاستجداء فى الدعوة، موضحاً أنه يجب على الداعية ألا يلح أو يستجدي أو يكره من يقوم بدعوته، (فلم يُؤمر النبي ﷺ فى هذه الآية: **﴿يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ وَإِنْ لَمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَغْتَ رِسَالَتَهُ وَاللَّهُ يَعْصِمُكَ مِنَ النَّاسِ إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْكَافِرِينَ﴾** (المائدة:

(٦٧) بأكثر من تبليغ ما أنزلَ إليه إلى الناس، ولم يطلب منه أن يجاوز هذا التبليغ إلى ما يحملهم على الإيمان به من إلحاح عليهم أو استجداء لهم أو نحوهما، لأن الهداية بيد الله وحده، فهو الذي يهدي بعد هذا التبليغ من يشاء، وهو الذي يضل من يشاء، ودعوة الإسلام أكرم من أن يُستعان فيها بمثل هذا الإلحاح أو الاستجداء، لأنهما يؤديان بالكريم إلى المهانة والاستثقال، وهذا يؤدي إلى عكس المقصود منهما وهو الاستجابة للدعوة (١٨٣).

وانطلاقاً من الأسس التي بينها الصعيدي لفلسفة الحوار النابعة من الأصول الإسلامية، راح يناقش تهمة التعصب الديني والتكفير والسطو على حرية الفكر والاعتقاد التي وُجّهت للأصولية الإسلامية، معرباً عن وجهته في التصدي لكتابات الجامحين وسقطات الجانحين ومزاعم المجترئين .

فذهب إلى أن الإسلام لم يأمر بقتال أهل الكتاب أو غيرهم من أصحاب الديانات الأخرى إلا إذا بادءوا المسلمين بالقتال، أو أكرهوا من أسلم في ديارهم على الشرك والكفر بعد إيمان، الأمر الذي يؤكد أن القتال في الإسلام لم يُشرع إلا للدفاع عن حرية الاعتقاد وليس العكس، وقد أثر الصعيدي تفسير بعض آيات القتال ليحتج بها على الذين صرفوها عن مقاصدها من بعض الجماعات الإسلامية المتطرفة، فبين أن قوله -تعالى-: ﴿أُذِنَ لِلَّذِينَ يُقَاتِلُونَ بِأَنَّهُمْ ظَلَمُوا وَإِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ نَصْرِهِمْ لَقَدِيرٌ﴾ (٣٩) الَّذِينَ أَخْرَجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ بِغَيْرِ حَقٍّ إِلَّا أَنْ يَقُولُوا رَبُّنَا اللَّهُ ﴿ (الحج: ٣٩، ٤٠) لم يكن المقصود منه القصاص لأن الله قد أذن للمسلمين بقتال قريش ولم يأذن لهم في قتال غيرهم؛ لأنهم أخرجوا من ديارهم في مكة بغير حق ليفتنوهم عن دينهم، فكان القتال الذي أذن فيه للمسلمين لأجل الدفاع عن دعوة الإسلام لا لأجل إكراه الناس على الدخول فيه (١٨٤)، ثم جاء بعد هذا في شرع قتال

المسلمين قوله -تعالى- في الآيات (١٩٠، ١٩١، ١٩٢، ١٩٣) من سورة البقرة: ﴿وَقَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ الَّذِينَ يُقَاتِلُونَكُمْ وَلَا تَعْتَدُوا إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ (١٩٠)﴾ وَقَاتِلُوهُمْ حَيْثُ ثَقِفْتُمُوهُمْ وَأَخْرِجُوهُمْ مِنْ حَيْثُ أَخْرَجُوكُمْ وَالْفِتْنَةُ أَشَدُّ مِنَ الْقَتْلِ وَلَا تَقَاتِلُوهُمْ عِنْدَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ حَتَّى يُقَاتِلُوكُمْ فِيهِ فَإِنْ قَاتَلُوكُمْ فَاقْتُلُوهُمْ كَذَلِكَ جَزَاءُ الْكَافِرِينَ (١٩١) فَإِنْ انْتَهَوْا فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ (١٩٢)﴾ وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّى لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ وَيَكُونَ الدِّينُ لِلَّهِ فَإِنْ انْتَهَوْا فَلَا عُدْوَانَ إِلَّا عَلَى الظَّالِمِينَ﴾، وجاء بعد هذه الآيات قوله -تعالى- في الآيات (٣٨، ٣٩، ٤٠) من سورة الأنفال، وقد نزلت في غزوة بدر: ﴿قُلْ لِلَّذِينَ كَفَرُوا إِنْ يَنْتَهُوا يُغْفَرْ لَهُمْ مَا قَدْ سَلَفَ وَإِنْ يَعُودُوا فَقَدْ مَضَتْ سُنَّتُ الْأَوَّلِينَ (٣٨)﴾ وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّى لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ وَيَكُونَ الدِّينُ كُلُّهُ لِلَّهِ فَإِنْ انْتَهَوْا فَإِنَّ اللَّهَ بِمَا يَعْمَلُونَ بَصِيرٌ (٣٩)﴾ وَإِنْ تَوَلَّوْا فَأَعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ مَوْلَاكُمْ نِعْمَ الْمَوْلَىٰ وَنِعْمَ النَّصِيرُ﴾، وهذه الآيات من السورتين في قتال قريش أيضاً فقتال المسلمين فيها ردُّ على قتالهم لهم وحماية لدعوتهم، لا لإكراههم على الدخول في الإسلام، وقد نهى المسلمين عن قتالهم إن انتهوا عنه، وجاء هذا صريحاً في قوله -تعالى- في الآية (٦١) من سورة الأنفال: ﴿وَإِنْ جَنَحُوا لِلسَّلْمِ فَاجْنَحْ لَهَا وَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ﴾، والمراد بالفتنة في قوله -تعالى- في الآيتين السابقتين: ﴿وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّى لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ﴾ فتنة المسلمين عن دينهم وإكراههم على الارتداد عنه، والمراد بكون الدين كله لله في الآيتين: كون الجزاء كله له وحده في الدنيا والآخرة، حتى لا يكون لغيره حق في الجزاء يفتن به الناس عن دينهم، يكون (الدين) بمعنى الجزاء لا بمعنى دين الإسلام، وحينئذ تعد هذه الآيات كشأن آيتي الحج سواء بسواء، ثم جاء بعد هذه الآيات في القتال قوله تعالى في الآية (٣٦) من سورة التوبة، وقد نزلت في السنة التاسعة من الهجرة: ﴿وَقَاتِلُوا الْمُشْرِكِينَ كَافَّةً كَمَا يُقَاتِلُونَكُمْ كَافَّةً﴾، والمراد بهم مشركو العرب جميعاً لا قريش وحدهم، لأنهم

كانوا قد انضموا إلى قريش في قتال المسلمين، فأذن لهم في قتالهم معهم، ولم يُؤذَن لهم في قتال غير مشركي العرب من الأمم الأخرى التي لم تقاتلهم، فيكون شأن قتال مشركي العرب مثل قتال مشركي قريش سواء بسواء، ثم جاء في قتال غير العرب قوله -تعالى- في الآية (٢٩) من سورة التوبة: ﴿قَاتِلُوا الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلَا بِالْيَوْمِ الْآخِرِ وَلَا يُحَرِّمُونَ مَا حَرَّمَ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَلَا يَدِينُونَ دِينَ الْحَقِّ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حَتَّى يُعْطُوا الْجِزْيَةَ عَنْ يَدٍ وَهُمْ صَاغِرُونَ﴾، وهذه الآية واردة أيضاً فيمن قاتل المسلمين من طغاة الاستعمار من الروم، وأشباههم من يهود الحجاز، وكان لهؤلاء اليهود مطامع استعمارية في بلاد العرب، فلما ظهر الإسلام فيها وقف دون هذه المطامع، فحاربوه أشد حرب، وانضموا إلى مشركي العرب عليه، وآثروا أن ينصروا شركهم على توحيد الإسلام، مع أن دينهم دين توحيد لا شرك، ولكنهم كانوا يعبدون المال أكثر مما يعبدون الله -تعالى-، ولهذا وُصفوا في الآية بأنهم لا يؤمنوا بالله ولا باليوم الآخر، أي لا يؤمنوا بهما حق الإيمان، كما أنهم وُصفوا بأنهم لا يحرمون ما حرم الله ورسوله ولا يدينون دين الحق الذي يجعل الحرية الدينية من حق الناس جميعاً، فيعتدون عليها في شخص المسلمين ويحاولون بوسائل الإغراء والإكراه أن يفتنوهم عن دينهم (١٨٥).

وينتقل الصعيدي إلى الحديث الشريف، مبيناً أن المراد من قوله ﷺ: (أمرتُ أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله، فإذا قالوها عصموا مني دماءهم وأموالهم) (١٨٦)، (يجب أن نقف أولاً في هذا الحديث عند قوله: «أمرتُ أن أقاتل الناس» فأمره بهذا هو الوارد في الآيات السابقة من القرآن، وهي كما سبق واردة في قتال من يقاتل المسلمين دون غيرهم، فيجب أن يحمل الناس في الحديث عليهم أيضاً، ويكون المراد بهم الناس الذين أمرَ بقتالهم في القرآن، لا الناس عموماً، ولهذا لم يذهب أحد إلى حمل الناس

في الحديث على العموم، ليفيد الحديث الأمر بقتال الناس جميعاً، ويجب أن نقف ثانياً عند قوله: «يقولوا لا إله إلا الله» لأن قتالهم كما ينتهي بهذا ينتهي بانتهائهم عن قتال وإيثارهم للسلم، كما سبق في آية سورة الأنفال، وينتهي أيضاً بهزيمتهم وقبولهم دفع الجزية، كما سبق في آية سورة التوبة، فلا يكون في الحديث إلا الاقتصار على أحد الأسباب التي ينتهي بها القتال وتكون (حتى) في الحديث لمعنى الغاية لا لمعنى التعليل، لأن القتال في الإسلام ليس لأجل إدخال الناس في الإسلام، وإنما هو لحماية الدعوة ممن يقصدها بالقتال، وحيث أن يكون شأن هذا الحديث الوارد في القتال كشأن الآيات الواردة في القتال سواء بسواء (١٨٧).

ويضيف على ما تقدم أن الذين يرفضون هذا الوجه من التفسير للحديث السابق يجب أن يعلموا أن هذا الحديث حديث آحاد، ويفيد الظن الذي لا يُعمَلُ به في العقائد، وحق الناس في الحرية الدينية من باب العقائد لا الفروع (١٨٨)، وبين أن آية السيف لم تنسخ قوله: ﴿لا إكراه في الدين﴾، وعليه يجب أن تُفسَّرَ في سياق رد العدوان وليس الاعتداء على الأمم الآمنة.

ولا غرو في أن الصعيدي قد نجح إلى حد كبير في دفع تهمة العنف والتعصب والهمجية عن الأصولية الإسلامية، التي طالما ترددت على صفحات الجرائد الأوروبية والأمريكية المعاصرة، وكشف كذلك عن انحراف بعض الجماعات التي اتخذت من ظاهر آيات القتال سنداً شرعياً للإرهاب وإكراه الناس على طاعتهم باسم الدين.

ويضيف الصعيدي أن الإسلام قد كفل حرية الاعتقاد للأفراد والجماعات في دولته، وكذا في الأمم المجاورة له، ولم يأمر الله المسلمين بقتالهم أو إكراههم على الدخول في الإسلام، ولم يفرض الجزية إلا على الأمصار

التي فُتحتَ بعد قتال وهي بمثابة عوض عن تكلفة الحرب وضحاياها، لذا لم تُفرضَ على النساء والغلمان بل تُفرضُ على القادرين على الحرب، أما إذا أثر الخصم السلام قبل هزيمته فقد أثر الإسلام موادعته دون جزية كما حدث في صلح الحديبية، وقبول عمر بن الخطاب من نصارى العرب في خلافته أن يعطوا الجزية باسم الصدقة^(١٨٩)، ويرى أن رعاية الغرب للمسيحيين في الدول الإسلامية والدفاع عن حقوقهم ضد الاضطهاد الإسلامي المزعوم تارة، وباسم حقوق الإنسان تارة أخرى، يجب ألا يُنظرَ له باعتباره إحدى حيل السياسة الغربية للإيقاع بين المسلمين والذميين الذين لم يجدوا الأمان إلا في كنف الإسلام، في حين لم يجدوا الاضطهاد والقمع والتنكيل إلا من الغرب، مستشهداً بالحملات الصليبية على الشرق واستعمار إيطاليا للحبشة واضطهاد الكاثوليك للأرثوذكس والبروتستانت، مؤكداً أن الأصول الإسلامية تؤمن بأن الدين لله والوطن للجميع، ومن هذا السبيل يعيب على بعض المسلمين والأقباط استجابتهم لشرر الفتنة الطائفية^(١٩٠)، ويقول: (إن الإسلام لا يُصَابُ بشيء في مصر مثل ما يُصَابُ بإثارة الفتنة بين المسلمين والأقباط، فليحذر الذين يضررون الإسلام بهذا وهم لا يشعرون، وليعلم إخواننا الأقباط أن الزمن قد تغير، وأن المسلمين في العصر الحديث صاروا يفهمون إسلامهم كما كان يفهمه سلفهم الصالح، فلا تفرقة فيه بين الأجناس، على عكس الاستعمار الأوروبي الذي يريد أن يלתهمنا ويلتهمهم، لأنه يقوم على أساس التفرقة بين الأجناس، ولا يهتم في شيءٍ أمر الدين)^(١٩١).

كما وضح أن الحوار بين الأديان ليس بالأمر العسير، وذلك لوجود عقيدة التوحيد في الأديان السماوية الثلاثة كقاسم مشترك بينها، وتبقى المسائل الفرعية محل حوار لا صراع، وأن القرآن نهى عن مقاتلة الذميين أو

مقاطعتهم^(١٩٢)، وأكد صحيح السنة على أن إيذاء الذميين يعد إيذاءً لله ورسوله، يقول الرسول ﷺ: (من آذى ذمياً فأنا خصمه، ومن كنت خصمه خصمته يوم القيامة)^(١٩٣).

وبين أن تشدد بعض الحكام المسلمين مع الذميين يرجع إلى أمرين :-
أولهما: تأمر اليهود على وجه الخصوص على الإسلام ومناصرتهم أعدائه في الحرب ، وثانيهما: آفة التعصب التي تصيب بعض الفرق والجماعات في كل المجتمعات الإنسانية ، وهي لا تعدو أن تكون من العوارض التي سرعان ما يغلب الأصل عليها، الذي يحض على الوئام والتسامح مع كل البشر^(١٩٤)، وسوف نتحدث بشيء من التفصيل عن آراء الصعيدي حيال حقوق أهل الذمة في المجتمع الإسلامي في الباب الثاني .

ويربط الصعيدي بين حرية الفكر وحرية الاعتقاد، مؤكداً أن الإسلام لم يحجر على أحدهما، على ألا يعتدي المجترئون في آرائهم على حق غيرهم في الاعتقاد ؛ وذلك بتشويه ما يعتقدون أو التشكيك فيه، وجعل السبيل إلى البوح بآرائهم هو الحوار الهادئ، ويقول : (الحرية الدينية عبارة عن حق الإنسان في اختيار عقيدته الدينية ، فلا يكون لغيره من الناس سلطان عليه فيما يعتقد ، بل له أن يعتقد ما يشاء، في حدود ما تتيحه حرية الاعتقاد، من الدعوة إلى ما يعتقد بالتي هي أحسن ، فلا يكون لغيره حق استعمال القوة معه في دعوته إلى عقيدته، ولا يكون لغيره حق استعمال القوة معه في إرجاعه إلى عقيدته إذا ارتد عنها، وإنما هي الدعوة بالتي هي أحسن في كل الحالات، وإذا لم يكن لغيره حق استعمال القوة معه لم يكن له أيضاً حق استعمال القوة مع غيره، حتى يتكافأ الناس في هذا الحق ، ولا يمتاز فيه واحدٌ بشيء دون الآخر، وإنما هي حرية مطلقة لكل الأشخاص، وحرية مطلقة في كل الأديان، وحرية مطلقة في جميع الحالات على السواء)^(١٩٥) .

وذهب إلى أن حرية الفكر قد كفلها الإسلام، ومن ثم كان التضييق على أصحاب الآراء من فعل التعصب والتشدد وليس للإسلام دخل فيه . ويقول: (كل ما يدخل في باب الحرية الفكرية في مأمن من العقاب الدنيوي، لأنه يجب فتحه على مصراعيه، إذ لا يُخشى على المجتمع منه، وإنما يقصده رواد الخير للإنسانية، ليصلوا بأفكارهم إلى ما فيه سعادتها دنيا وأخرى، فإذا أصابوا بفضل من الله، وإذا وقعوا في خطأ كانوا معذورين فيه، ولا يصح عقابهم بشيء ما عليه، فإذا تعسف الحكام في ذلك بالتضييق على الناس في باب الحرية الفكرية، فإن الدين يكون بريئاً من هذا التعسف، لأن التعسف إنما يتصور في القوانين التي يضعها الحكام ليحموا وسائل الطغيان، ويمنعوا من نقد أساليب الاستبداد والظلم) (١٩٦) .

واستناداً على ما تقدم يرى الصعيدي أنه من علامات العجز لجوء رجال الدين إلى التكفير، أو إلى إثارة الرأي العام على أصحاب الأقلام والرؤى الجديدة، مؤكداً أن أيسر السبل لرد المجترئين هو الجدل بالحسنى والتناظر العلمي بمنأى عن التعصب والمصادرة على المطلوب، الأمر الذي يأتي بأكله فيرد الجاهل ويعتذر فيما ذهب إليه بجهله، ويبرئ صاحب الرأي إن كان محققاً ومجتهداً فيما صرح به ويحذر من لجوء بعض المحافظين إلى اتهام أصحاب الكتابات المجترئة بالإلحاد لإثارة الرأي العام عليهم، واستنفار الجمهور لإيذائهم للزود عن عقيدتهم، موضحاً أن مثل ذلك الصنيع يحول بين أهل العلم وأصحاب هذه الكتابات وفلسفة الحوار التي يجب أن تفصل في آرائهم وتحكم عليها، وتضع في الوقت نفسه أولئك المجترئين في مصاف الأبطال وأحرار الفكر الذين اضْطُهدُوا من قبل الجهلة والمتعسفين والعاجزين عن الرد عليهم، ويكونوا بذلك أحسنوا لمن أراذوا الإساءة إليهم (١٩٧)، وحذر كذلك من تحريض الرأي العام القائد والاستعانة برجال

السياسة لمصادرة الكتب المجترئة ومنع تداولها، مبيناً أن مثل ذلك ليس السبيل الأقوم للإصلاح وتقويم المعوج و تثقيف الجانحين، لأن هذا التصرف يشكك الجمهور في عقيدته ويزيد من ارتياب المتشككين، ويفقد ثقة أصحاب الرأي من رجال الدين، فالممنوع مرغوب، وهو كذلك الحق في عيون من يجهله، ودعا إلى تصنيف ردود على هذه الكتب وتلحق بها؛ ليطلع عليها الجمهور ويوازن بينها، مستنداً في ذلك على الحوارات التي كانت تدور بين المشركين والنبي ﷺ وأثبتها القرآن، وكذا طعون الجاحدين والمرتدين التي لم يخفها المسلمون في صدر الدعوة؛ وذلك لأنهم كانوا أكثر ثقةً وعلماً وإيماناً بأصول دينهم، ومن ثم كانوا أقدر على الدفاع عنه من أولئك الرجعيين المعاصرين الذين لا يرون في أنفسهم أهلاً لمناقشة مخالفاتهم من المجترئين، شأنهم في ذلك شأن بعض المتشددين من الفقهاء الذين حرموا علم الكلام وكفروا المعتزلة وقتلوا المتفلسفين باسم الدين، والدين منهم براء^(١٩٨)، ويقول في ذلك: (فمنع تداول الكتب المنحرفة يحجب الناس في البحث عنها بكل وسيلة لأجل قراءتها، فإذا حصلوا عليها بوسيلة من الوسائل كانت قراءتهم لها بعد تأثرهم برغبتهم فيها، فيكون لهذا أثره في ميلهم إلى انحرافها، وتشيعهم لدعوتها المنحرفة..... إن العقيدة الإسلامية من القوة بحيث لا يُخشى عليها من الكتب المنحرفة، والعقيدة الضعيفة هي التي تحمي نفسها من الكتب التي تناهضها بمنع تداولها، لثلا يظهر ضعفها للناس، فلا يصح أن يكون موقف الإسلام من الكتب المنحرفة مثل موقف هذه الديانات)^(١٩٩)، (فلنحذر أن نجاري الرجعية الدينية الحديثة في موقفها الجامد من الكتب المنحرفة، فإنه يخفي وراءه من الحقد الديني على أصحاب هذه الكتب ما يخفي، وهذا الحقد لو مد له يجرنا إلى آثام الرجعية الدينية القديمة، من استباحة دماء الناس باسم الدين، والإسلام برئ من استباحة دماء الناس باسمه، وإنما هو حساب الآخرة وحده للمنحرفين والمخالفين،

ولا شيء عليهم في الدنيا إذا لم يجاوزوا حدود البحث الحر، ولم يعملوا على إثارة الفتنة بين الناس، وعلى مناوأة الحكم الذي يطمئنون له، وإلا أخذهم الحكم بما يستحقون من العقاب الديوي، لا على ما أثاروه من البحث، بل على ما أثاروه من الفتنة(٢٠٠).

وسوف نتناول موقف الصعيدي من قضية عقوبة المرتد بشيء من التفصيل في الباب الثاني .

ويضيف الصعيدي أن الكاتب المجدد في الإسلام يجب عليه الالتزام بالثوابت الشرعية عند تناوله أحد الموضوعات الخاصة بالعقيدة الإسلامية، وهو حر فيه دون ذلك في رأيه ما دام مبنياً على قاعدة عقلية وغاية ترمي إلى صالح الإسلام وأهله . ويقول : (إن الإسلام عقيدةٌ وشريعةٌ ودينٌ وسياسةٌ، وله في هذا أصول وفروع معروفة، ومرآته يجب أن تقف عند حدود هذه الأصول والفروع، ببيانها أولاً وتوجيهها توجيهاً يناسب ذوق عصرنا ثانياً، وفي هذه التوجيهات يساق كل رأي جديد متزن، وإلا كان التأليف في مثل هذه الموضوعات العلمية موضوعاً إنشائياً، لا شيء فيه إلا حسن الأسلوب، وجمال التعبير، ومثل هذا في التأليف ليس له وزن كبير)(٢٠١).

والجدير بالذكر أن الصعيدي قد طبق نهجه هذا في تصديه لكتاب «في الشعر الجاهلي» لطف حسين، و«لماذا أنا ملحد؟» لإسماعيل أدهم، و«من هنا نبدأ» لخالد محمد خالد .

وقد عرض الصعيدي إلى المسائل الأربع التي كفر بمقتضاها طه حسين؛ ألا وهي : شكه في وجود إبراهيم وإسماعيل، وإنكار توقيف القراءات السبع، وزعمه بأنها جاءت حسب قراءة العرب لها، وإنكاره أن للإسلام أولية في بلاد العرب .

فذهب إلى أن المسألة الأولى ليس المقصود منها تعمد المؤلف إنكار وجود إبراهيم وإسماعيل، بل مناقشة قضية اللغة العاربة والمستعربة التي ترد أصل العربية إلى القحطانيين (أهل اليمن)، والاستعراب إلى العدنانيين (أهل الحجاز) من نسب إسماعيل الذي ترك لغة أبيه وتعلم العربية من أهلها .

أما المسألة الثانية فقد ذهب المؤلف إلى وصف حال القبائل العربية عند قراءتها للقرآن الذي نزل بلسان قريش دون غيرهم، ولم يتعرض إلى كون هذه القراءات منزلة أم لا .

أما الأمر الثالث فهو برئ منه، إذ إنه لم يتعرض صراحةً لإنكار نسب النبي ﷺ .

أما الادعاء الرابع فقد اعترف بأنه لم يقصد إنكار وجود إبراهيم ولا وجود الدين الإسلامي في بلاد العرب قبل البعثة النبوية، ولكنه أورد ذلك على سبيل المناقشة والافتراض .

وانتهى الصعيدي إلى أن ظاهر كلام طه حسين يوحى بالهجوم على الدين وتخطيئه، وهذا لا يقره الدستور، غير أنه أنكر ذلك تمامًا في التحقيقات، مبيّنًا أنه لم يقصد فيما ذهب إليه التشكيك في القرآن أو المروق أو إنكار ما جاء فيه، بل مناقشة قضية أدبية بمنهج علمي انتهجه المستشرقون، ومن ثم ينتفي الشق الجنائي الذي يستوجب عقاب المتهجمين على الأديان، وخلص إلى أن طه حسين لم يكن سوى لص من لصوص الأدب الذين يتحلون الآراء وينسبون لها إلى أنفسهم^(٢٠٢)، (وإذا كان المؤلف لم ينل من العقاب ما كان يريده الشاكون، فقد نال من الله - تعالى - عقاباً أدبياً أشد وأنكى، لأنه جعل ما ذكره في قصة إبراهيم وإسماعيل رأياً له هداه إليه البحث العلمي، فإذا هو مسروق بلفظه ومعناه من كتاب ذلك المبشر الذي

يُدعى هاشما العربي، وكنت أنا أول من أظهر هذه السرقة، وكانت عقاباً من الله - تعالى - يغني عن كل عقاب، وينال من مثل هذا المؤلف في اعتداده بنفسه ما لا يناله منه أكبر عقاب أرادته الشاكون له) (٢٠٣).

كما بين أن انتحال طه حسين المنهج الديكارتى فى دراسة الشعر الجاهلي لا يدفع الناس لتكفيره، لأن الشعر الجاهلي لم يُنَّ عليه الإسلام ولا يُعدُّ مصدراً من مصادر تشريعه، وأكبر ما يُؤخذُ عليه هو شكه فى التراث شكاً مطلقاً، واستبعاده الكل دون أن يتحقق من أجزائه التى يشتمل عليها، وقد خالف بذلك المنهج الديكارتى، أما عن تطبيق قاعدة الوضوح والتمييز (البداهة) على الإسلام فلا ينبغي أن ننفر منها، (لأن الإسلام لم يأمر الإنسان أن ينسى عقله أو يلغيه، وهو مستعد لقبول كل نتائج العلم الصحيحة، وقديماً قرر علماءنا هذه القاعدة - إذا تعارض دليل العقل ودليل النقل وجب تأويل دليل النقل ليوافق دليل العقل - فهل دين كهذا يخاف الباحث منه أن يضلّه عن الصواب فى بحثه وهو نصير الصواب وعدو الباطل؟) (٢٠٤)، وحمد الصعيدي فى كتاب طه حسين «مرآة الإسلام» رجوعه عما جاء فى كتاب «الشعر الجاهلي» حيال القراءات السبع، وقصة إبراهيم وإسماعيل وبناء الكعبة، وإن كان لم يصرح برجعته واكتفى بإقراره بصحة ما جاء بشأنها (٢٠٥).

وتناول الصعيدي شطحات إسماعيل أدهم بنفس النهج المتسامح فى النقد والمناقشة، ولم يطعن فى دينه رغم إعلان أدهم إلحاده، ولم يقابل أفكاره بالتسخيف أو القدح، ولم يسبه كما فعل بعض رصفائه من الأزهرين، وعلى رأسهم الشيخ يوسف الدجوي (١٨٧٠-١٩٤٦م) الذى راح يحرض عليه الجمهور وناشد رئيس الوزراء مصادرة كتابه ومحاكمته (٢٠٦).

وقد صرح الصعيدي برفضه هذا الأسلوب من الجدل، قائلاً: (ولما كنت أكره هذا النوع من الجدل لأن الحق يضيع فيه بهذا العنف، أردت أن أبادر بتحقيق ما جاء في هذا المقال بالهدوء والحكمة التي أمرنا القرآن الكريم أن نأخذ الناس بها في الدعوة، ليتبين فيه الحق من الباطل، ويمكن الوصول فيه إلى الإقناع والاعتناع من غير طعن في عقيدة أو تجريح في دين، فليس كل ما في المقال مما يُؤخذُ على صاحبه، بل فيه ما يُحمدُ له) (٢٠٧).

والجدير بالإشادة أن الصعيدي قد تناول موضوع حادثة الفيل، الذي شكك فيه أدهم تناول العالم المدقق، إذ كشف عن ضعف المصادر التي ارتكن عليها أدهم في إنكاره لحادثة الفيل، وأوضح أن علة استنتاجاته الخاطئة في هذا الموضوع تُردُّ إلى اعتماده على كتابات غلاة المستشرقين من الحاقدين على الإسلام دون غيرها (٢٠٨)، وجهله بالوثائق التاريخية العربية في هذا الموضوع، كما بين أن إنكاره لبناء أبرهة لكنيسة باليمن واصطحابه الفيل لهدم الكعبة، يستند على رواية يونانية أتهم صاحبها بالجهل والتلفيق من قبل العديد من المؤرخين المحدثين، ورفضه للرواية القرآنية التي تضمنت هلاك جيش أبرهة بالطير الأبايل، لا مبرر له، لأن الروايات التاريخية قد أكدت هلاكه بريح أو مرض أو ما شابه ذلك (٢٠٩)، وبالتالي لم يكذب ما ورد في القرآن (*).

وقد وصف الصعيدي الآراء التي أوردها خالد محمد خالد في كتابه «من هنا نبدأ» بأنها قصدت الحق غير أنها أخطأته ورفض اتهامه بالمروق أو التشكيك في عقيدته، كما فعل الشيخ محمد الغزالي في كتابه «من هنا نعلم»، وأوضح أن ما يُؤخذُ على خالد محمد خالد هو حماسه الشديد في مناقشة قضية سلطة رجال الدين، والزكاة والصدقات والخلافة، وحرية

(*) لقد تناول كاتب هذه السطور قضية إحداد إسماعيل أدهم والردود عليها بالتفصيل في كتابه «ثقافتنا العربية بين الإيمان والإحداد»، ومن أراد التوسع في ذلك الرجوع إلى هذا الكتاب.

المرأة، وافتتانه بالفكر الاشتراكي، وانتهى إلى أن مجمل أفكار هذا الكتاب لا تعدو أن تكون ثورة من المؤلف على جمود الفكر الديني، وما يُؤخَذُ عليها من شطحات يُردّ إلى طرفها في إصدار الأحكام وتقييم الأمور، وهي ردٌّ فعل مباشر للتمت الذي كان يقيد أفكار خالد محمد خالد قبل انقلاب مزاجه وإعلانه تلك الثورة .

وقد صرح الصعيدي برفضه للدعوة التي أقامها بعض الأزهرين ضد الشيخ خالد محمد خالد أمام القضاء، مبيناً أن الإسلام ليس في حاجة لسلطة تحميه إلا قوة دعائه وقدرتهم للذود عنه وهداية المتشككين والمرتابين^(٢١٠)، ويقول: (والحق أن الإسلام لا يعرف في الدعوة إليه سبيل اللجوء إلى السلطة القضائية، لأنه من القوة بحيث يفحم خصمه بالدليل الواضح، ويتغلب عليه بالحجة الناهضة.... فالدعوة في الإسلام إنما تكون بالإقناع بالحكمة والموعظة الحسنة، لا بالاعتماد على القوة، وقد فتح فيه باب الجدل مع أهل الكتاب وغيرهم ليقولوا ما عندهم في ديننا، ونردهم إلى الصواب فيه بالوسائل المعروفة في الجدل، ولم يستثن من هذا إلا الذين ظلموا أنفسهم، وهم الذين يبغون علينا بالحرب، ويحاولون القضاء على ديننا بالقوة، وقد أباح لنا ديننا أن نقابل الحرب بالحرب، وأن نرد القوة بالقوة)^(٢١١)، (وبعد فيني أعيد في الختام هذا السؤال - من أين نبدأ؟ -، لأقولها في جوابه كلمة مجملة: إننا نبدأ بما بدأ به الإسلام، فقد بدأ ديننا وسطاً لا إفراط ولا تفريط، ولا يصلح هذا الدين إلا بما صلح به أوله، ولا يفيد فيه تفريط الشيخ خالد محمد خالد ولا تزمّت الشيخ الغزالي، وطريق الإصلاح واضح لمن يريد به بإخلاص)^(٢١٢).

واختتم الصعيدي دفعه بأن الأصولية الإسلامية بريئة من تهمة التكفير والسطو على الحريات والتجسس على عقائد الناس وإدانتهم بالشبهات،

مستشهداً بقوله ﷺ : (إني لم أومر أن أنقب قلوب الناس، ولا أشق بطونهم) (٢١٣)، ويقول الصعيدي : (إن الإسلام يأمر بالاكْتفاء بالظاهر من دين الناس، وينهى عن التنقيب على عقائدهم، فلا يكون في الإسلام تجسسٌ على العقائد، ولا محاكم تؤاخذ الناس بما ينقله عنهم الذين يتجسسون على عقائدهم، وهذا أعظم ما يمتاز به الإسلام على غيره من الأديان، لأن الناس يعيشون فيه آمنين من التجسس على عقائدهم، فلا يخشون في دينهم سلطاناً بعد الله -تعالى-، ولا يتحكم في دينهم من يكون أقل ديناً منهم، وإنما يتقرب بريائه إلى العامة وأشباه العامة، ممن لا يصح أن يكون لهم سلطةٌ دينيةٌ على عقائد الناس، لأن الإسلام لم يعط من هو أرقى منهم هذه السلطة، فلا يصح أن تكون لهم هذه السلطة على غيرهم، ولو لم يكن للإسلام إلا هذه الميزة بين الأديان لكان له بها أعظم الفضل، ولاستحق بها تقدير الناس في كل عصر، فكم للتجسس على العقائد من شنائع يخجل منها وجه الإنسانية، وكم للمحاكم التي كانت تؤاخذ الناس بهذا التجسس من نظم تسود وجه التاريخ، وقد أتى الإسلام بالحرية الدينية، فصرح القرآن الكريم بأنه لا إكراه في الدين، فلا يكون هناك داعٍ إلى هذه المحاكم) (٢١٤).

ويفصل الصعيدي بين الأصول الإسلامية والفقہ الديني، موضحاً أن الأخير وليد اتجاهات ورؤى الفقهاء والعلماء وأدعياء العلم أيضاً، وقد يصيب العالم وقد يخطئ، ويجنح عن الأصول، ويجمع في فهمه للآيات والأحاديث فيصبح متطرفاً في آرائه ومضلاً للجمهور، وعلى ذلك يرى الصعيدي أن الجماعات الإسلامية المتعصبة ترد معظم أفكارها لبعض رؤى أحمد بن حنبل وابن تيمية من جهة، والعديد من الكتابات الحديثة التي اصطبغت بالصبغة السياسية في أحكامها على الأمور وفصلها في القضايا من جهةٍ أخرى، ومن ثم ينبغي علينا رد آرائهم إلى الأصولية الإسلامية،

وذهب إلى أنه لا يحق لأي جماعة دينية تنصيب نفسها نداءً للحكومة أو رقيباً عليها، حتى لا تضطرب أمور الدولة كما حدث في أوروبا في العصر الوسيط، ولا حق لها في توجيه الحكومة الدستورية إلا من سبيل النقد الذي يكفله الدستور للأحزاب والصحافة، كما أنه لا يجوز شرعاً استخدام القوة ضد سياسة الدولة ما دامت الهيئة التشريعية هي المختصة بسن القوانين وإعداد الدستور، ونزع إلى أنه إذا قيل: إن الحكومة ضالة أو كافرة فعلى هذه الجماعات أن تقتفي أثر النبي ﷺ في بداية دعوته إذ اقتصر دوره وصحابته على العظة والأمر بالمعروف، ولم يسعوا إلى الوثوب على السلطة أو استخدام القوة إرهاباً للسيادة القائمة في مكة أو المدينة، ولا يحق أيضاً للأقليات المسلمة في البلاد الأجنبية استخدام القوة أو تهديد أمن الدولة (٢١٥)، ويقول: (كثيراً ما تنحرف جمعياتنا الدينية عن الاشتغال بأمور الدين إلى الاشتغال بأمور السياسة، ولا تقف عند هذا الحد المعقول الذي يبيحه الدين في اعتدال، بل تحاول أن تشارك الحكومة أحزابها السياسية فيما هو من شأنها من أمور السياسة، وتبرر تدخلها في السياسة إلى هذا الحد بأن الإسلام دينٌ وسياسةٌ، وليس ديناً فقط، فيكون من حق كل جمعية دينية بل من حق كل فرد مسلم أن يشتغل بأمور السياسة..... والحق أن مدى ما لجمعياتنا الدينية من الحقوق السياسية أن تأمر بالمعروف وتنهى عن المنكر بالتي هي أحسن، وتسلك في ذلك سبيل الإرشاد في حدود الطاعة الواجبة للحكومة، من غير أن تستعين فيه بقوة تناهض قوتها، أو تجعلها حكومة في قلب حكومة..... فلتحذر جمعياتنا الدينية أن تسلك هذا السبيل الذي سلكته بعض جمعياتنا فصارت به مطية لكل حزب، وصارت تبيع نفسها لهذا الحزب مرة ولذاك أخرى، حتى قضى عليها تذبذبها وتقلبها في سياستها، وأصبحت بين يومٍ وليلة كأن لم تغن بالأمس، وكأن لم تكن لها تلك القوة وتلك الشهرة..... فضرب ﷺ بهذا أعلى مثل في السياسة

الحكيمة لجمعياتنا الدينية، لأنها لا تملك شيئاً من السلطة في الشعب، فشانها في هذه مثل شأنه حينما لا يملك شيئاً من السلطة، فلتكن سياستها في هذا مثل سياسته، وليقتصر فيها على الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر بالتي هي أحسن..... وما أحوج جمعياتنا الدينية في محنة الإسلام وضعفه في عصرنا أن تأخذ بهذه السياسة الحكيمة، ليتغلبوا بنبيلها على قوة خصومه، كما تغلب النبي ﷺ على قسوة خصومه بنبيلها، وبهذا يعود الإسلام إلى مثل ما كان عليه أولاً (٢١٦).

وقد أكد الصعيدي على أن الإسلام أبعد ما يكون عن الإرهاب، مستنداً في ذلك على سيرة النبي ﷺ وصحابته في فجر الدعوة، إذ كانوا على الرغم من اضطهاد القرشيين وتعذيبهم لهم لم يلجأ المسلمون لحيلة الجمعيات السرية أو خلايا الإرهاب لاغتيال خصومهم والقضاء عليهم (٢١٧)، ووضح أن تاريخ الغرب يشهد بأنه للإرهاب أقرب بتبنيه سياسة العنف مع خصومه ولا سيما الإسلام الذي يهدد أمنهم بمعاداته لثقافتهم الزائفة (٢١٨)، ويقول: (إن الإسلام لم يظهر بين العرب ليجعلهم حكاماً على العالم، وإنما هم خدام دعوته لوجه الله -تعالى-، وكذلك كل من يدين بالإسلام بعدهم) (٢١٩)، (فلما رأت أمم أوروبا أنها صارت أقوى من الأمم الإسلامية، أعلنتها حرباً استعمارية سافرة على أمم الشرق جميعاً مسلمين وغير مسلمين، ولم تعلنها حرباً صليبية كما أعلنتها قبل ذلك، بل ظهرت على حقيقتها من عدم الاهتمام بالدين، وإن لم تتورع عن استخدامه في سبيل مآربها الاستعمارية، لأنها رأت الإسلام يقف كالطود الشامخ في سبيل هذه المآرب، ويحول دون تحقيق هذه المآرب على ما تريدها؛ وهاهو ذا ينفخ في أعمه روح التقدم والنهوض إلى أن يعيدها إلى سابق مجدها، وإلى أن يتم تحريره لأمم الشرق من الاستعمار الأوروبي الحديث، كما حررها في أول أمره من الاستعمار الأوروبي القديم، وسيصل أخيراً إلى ما وصل إليه

وقد ساق الصعيدي العديد من البراهين النقلية والعقلية على أن تبني الأصولية الإسلامية لفكرة عالمية الإسلام، لا يعني دعوتهم للهيمنة والسيطرة على العالم والغزو الفكري والإطاحة بالقوميات، بل هي دعوةٌ بالحسنى لا عنف فيها، موضحاً أن الهندوسية والبوذية واليهودية والمسيحية والشيوعية والرأسمالية وغير ذلك من الملل والأيدولوجيات والفلسفات التي تتبنى هذه الفكرة أيضاً، غير أن الواقع يشهد بقصورها وعجزها عن تحقيق ذلك .

فقد اصطبغ الفكر اليهودي بالتعصب للعنصرية، المتمثل في اعتقادهم بأنهم شعب الله المختار وأفضل شعوب الأرض، وعزف الفكر المسيحي عن الدنيا مفضلاً عليها الخلاص الأبدي والسعادة الأخروية، ورفع شعار (أعط ما لقيصر لقيصر، وما لله لله)، وبذلك طغت تعاليم المسيحية على النظام القومي فجردته من العنصر السياسي وعملت على إزالته وهدمه لتخضع العالم للسيطرة الروحية، أما الهندوسية والكنفوشية والبوذية لم تستطع التخلص من نزعتها القومية وعناصرها الوطنية، وانحصرت تعاليمها في البيئات الثقافية التي نبتت فيها، أما الشيوعية والرأسمالية وغيرهما من الاتجاهات السياسية التي فضلت منطق الصراع في فرض أيديولوجيتها على العالم دون أدنى احترام للطبائع الثقافية والخصوصيات القومية والمقومات الشخصية التي تميز الشعوب بعضها عن بعض، الأمر الذي يثبت عجزها مجتمعةً عن تحقيق العالمية للإنسانية بمنأى عن العنصرية والروحية المفرطة وضيق الأفق والصراع الأيديولوجي، في حين أن الإسلام جاء مكماً ومقوماً للملل السابقة عليه، ووجه خطابه للناس كافة، قاضياً بتعاليمه على العنصرية والعصبية الجنسية، موازناً بشريعته بين شئون الدنيا وأمور الآخرة، وقد أثبتت التجربة مدى صلاحيته لقيادة العالم وتحقيق السعادة والعدالة

والرفاهية والتقدم له، وتشهد بذلك الحضارة الإسلامية التي انضوت تحت رايها كل الشعوب والأجناس، وتعاون في بنائها اليهودي والمسيحي والمجوسي والكنفوشي، جنباً إلى جنب مع الذين دخلوا طواعيةً في الإسلام، فلم يقض الإسلام على قوميات معتنقيه ولم يكره رعاياه على الدخول فيه (٢٢١)، وأن القاعدة الأصولية التي تنص على جلب المصلحة ودفع المفسدة هي التي جعلت فكرة عالمية الإسلام فكرة واقعية يسهل تطبيقها في كل زمان ومكان (٢٢٢). ويقول: (إن أكبر الأدلة على أن دين الإسلام من عند الله - تعالى - سبقه إلى الدعوة إلى وحدة عالمية يبطل فيها حكم الاستعمار، وتتساوى فيها الشعوب على اختلاف أجناسها وأديانها، ويكون الحق فيها للعدل لا للقوة، ويكون رائدها نشر المحبة والإخاء لا العداوة والبغضاء، ليأخذ كل شعب حقه في دنياه، ولا يعتدي عليه فيها شعب أقوى منه، ومثل هذا لا يُقاسُ به ما أنشأته الدولة القوية في عصرنا من عصبية الأمم التي فشلت لغلبة هذه الدول عليها، واستخدامها في تدعيم حكمها الاستعماري، ومن جمعية الأمم المتحدة التي أنشئت بعد عصبية الأمم وتشبهها في تغلب الدول القوية عليها، واستئثارها بتوجيه السياسة الدولية فيها وفي الدعوة إلى هذه الوحدة العالمية رحمةٌ بالناس جميعاً، فيجب أن تكون دعوة عامة لهم، وإن الإسلام ليسمو بهذه الدعوة سمواً كبيراً، لأنه لا ينظر فيها إلى مصلحة أتباعه وحدهم، وإنما ينظر إلى ما فيه مصلحتهم ومصلحة غيرهم، ثم جعل الغاية من هذه الدعوة أن يتعارفوا ويتعاونوا على هذه المصلحة، لا أن يندمجوا في جنسية واحدة أو في مذهب ديني أو اجتماعي أو اقتصادي أو سياسي، لأن الخلاف في ذلك طبيعي في الناس كما قال - تعالى - في الآيتين (١١٨، ١١٩) من سورة هود: ﴿وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ النَّاسَ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ﴾ (١١٨) إِلَّا مِنْ رَحْمِ رَبِّكَ وَلِذَلِكَ خَلَقَهُمْ﴾، فلا يدعو الإسلام إلى الإيمان به إلا بترغيب الناس فيه، ولا يحاول

جمع الشعوب على الإيمان به بوسيلة غير وسيلة الترغيب) (٢٢٣).

ويفرق الصعيدي بين فكرتي وحدة الأديان والتآخي والتسامح الديني،
موضحاً أن مفهوم وحدة الأديان في الإسلام هو القضاء على التعصب
العقدي والقومي والجنسي، مع الاعتراف بالخصائص الفردية لكل شخص
ولكل ملة والسماح الجماعية للشعوب المختلفة، ومقياس التفاضل بين
الناس هو التقوى والعمل الصالح وليس الجنس أو النوع، والإسلام بذلك
يعبر عن عالميته التي تتخطى كل الموانع لتآخي الإنسانية (٢٢٤)، ومع ذلك
يرفض فكرة وحدة الأديان من المنظور الماسوني (٢٢٥)، الذي يرتكن على
مقدمات فلسفية تنزع إلى بناء دين إنساني جديد يتخطى الفروق العقدية
التي تحول بين دمج كل العقائد والشرائع في سياق واحد، ويعلي في الوقت
نفسه من قيمة التسامح العقدي التي حثت عليها الأصول الإسلامية التي
تمنع المسلمين من إيذاء أو تكفير غيرهم من أصحاب الملل الأخرى وترك
الحكم على العقائد لله مع مواصلة الدعوة للإسلام بالحكمة والموعظة
الحسنة، مستشهداً بقوله -تعالى-: ﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالنَّصَارَى
وَالصَّابِئِينَ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَعَمِلَ صَالِحًا فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَلَا
خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ﴾ (البقرة: ٦٢) (٢٢٦).

ويقول في ذلك: (فلا يهتم الإسلام أن تبقى هذه الشعوب والقبائل، ولا
أن تبقى لكل شعب خصائصه ومميزاته من لغات وعادات، وإنما يهتم أن
تتعارف الشعوب ولا تتناكر، وأن تتحاب ولا تتخاصم، ليعيش الضعيف آمناً
بجانب القوي، فلا يطمع في وطنه، ولا تمتد عينه إلى ماله، ولا يسخره في
قضاء مآربه، ليسعد من شقائه، وليغنى من فقره، وهذا قرآنا أمامك لا
يمكنك أن تجد فيه آية تدل على أنه يسعى في إنشاء دولة عربية، ولا أن تجد فيه
آية تدل على أنه يريد أن تعلق كلمة العرب على غيرهم من الشعوب، ولا أن

تجد فيه آية تدل على أنه يريد أن تعلق لغتهم على غيرهم من اللغات، لأن مثل هذا ليس من رسالته ولا هو من شأنه، وإنما هو من العصبية التي جاء للقضاء عليها، سواء أكانت بين شعب وشعب، أم كانت بين قبيلة وقبيلة من شعب واحد (٢٢٧).

ويختتم الصعيدي دفاعه عن الأصولية الإسلامية بالتأكيد على أن أصول الإسلام المتمثلة في مبادئه وشريعته ليست مسئولة عن تخلف المسلمين في العصر الحاضر، وأنه من الإجحاف الزعم بأن تمسك المسلمين بأصول عقيدتهم هو الذي أقعدهم عن التقدم وحال بينهم وبين تحديث مجتمعاتهم، وتفضيل العزلة الحضارية على التواصل والتفاعل مع الأمم المتقدمة، (وإني أرى أن مشكلة الإسلام الآن ليست في ضعف أهله، وإنما هي في جمودهم وجهلهم به، وفي أن أعداءهم أقوى منهم علماً وأخلاقاً، على ما في علمهم وأخلاقهم من نقص في التوجيه، وانحراف عن الغاية التي تسمو بالعلم والأخلاق، فإذا كنا الآن ضعفاء فقراء فإن ضعفنا وفقرنا لا عيب فيه علينا، وإنما العيب في جهلنا بديننا، وفي ضعف أخلاقنا، وفي أننا صرنا بهذا حجة على الإسلام بدل أن نكون حجة له، حتى إنه ليتمكن أن يعذر أعداؤه في جهلهم به ولا نعذر نحن في هذا الجهل، وحتى إن الطمع في وصولهم إلى الإسلام الصحيح أقوى من الطمع في وصولنا إليه، لأنهم يجهلون الإسلام جهلاً بسيطاً، ونحن نجعله مركباً، والجهل البسيط أقرب شفاءً من الجهل المركب) (٢٢٨).

ولا غرو في أن ما جاء في دفاع الصعيدي عن الأصولية الإسلامية يبرهن على صدق المقدمات التي بدأنا بها حديثنا عن آرائه من حيث جدتها وطرفتها وقدرتها على توضيح حقيقة الإسلام، وتفنيد ادعاءات الكتابات

المعاصرة ضد الأصولية الإسلامية، وعنايتها في الوقت ذاته بالكشف عن الفروق الجوهرية التي تفصل بين أصول الإسلام ومبادئه المستمدة من القرآن وصحيح السنة وبين رؤى أصحاب الاتجاهات الفكرية الجانحة عن هذه الأصول، الأمر الذي يؤكد انضواءه تحت راية الاتجاه المستنير في الفكر الإسلامي الحديث الذي أرسى مبادئه الأستاذ الإمام محمد عبده ومدرسته من جهة، وتميز آراءه وأحكامه في القضايا التي تصدى لها عن سيد قطب وأبي الأعلى المودودي وأنصار الوهابيين وشيعة الخميني من جهة أخرى، وسوف نحاول توضيح ذلك من خلال المقابلات التالية.

فهو يتفق مع محمد يوسف موسى^(٢٢٩)، ومحمد فريد وجدي^(٢٣٠)، وعباس محمود العقاد^(٢٣١)، ومحمود شلتوت^(٢٣٢) وغيرهم من جمهوره معاصريه من المفكرين المسلمين في أن تاريخ المعاهدات في الإسلام يكشف أن الحرب لم تكن سوى البديل الأخير لفض المنازعات بين المسلمين وخصومهم، وأن الآداب والقيم التي حرص المسلمون على تطبيقها خلال حروبهم تؤكد أن دعوة القرآن للسلام هي الأصل الثابت الذي لا يمكن نسخه، لأنها من رب السلام.

ويمكننا أن نلاحظ مدى التطابق بين تفسير الصعيدي لآيات القتال في الإسلام وتفسير محمد فريد وجدي، ولا سيما الآية الخامسة من سورة التوبة (آية السيف)، إذ ذهب الأخير إلى أن المقصود من هذه الآية هو تبرئة ذمة المسلمين من العهد الذي قطعوه مع المشركين بشأن تأمين وجودهم بمكة في الأشهر الحرم، وأن الأمر بقتال المشركين ليس على إطلاقه بل هو مشروطٌ بمقاتلة الذين ينقضون عهودهم مع المسلمين^(٢٣٣)، وقد أقر جمهوره المفسرين هذا التفسير^(٢٣٤)، وقد أكد الشيخ محمد رشيد رضا في تفسير المنار على أن الأمر بقتال المشركين ليس أمراً مطلقاً، ويجب مراعاة الأصول

الإسلامية الثابتة التي حثت المسلمين على إثارة السلم على الحرب، وعدم مقاتلة المشركين إلا دفاعاً عن أنفسهم .

وعلى النقيض من ذلك ذهب سيد قطب (١٩٠٦-١٩٦٦م) قاطعاً أن هذه الآية التي جاءت لإلغاء كل المعاهدات السابقة بين المسلمين والمشركين وتأميرهم بمقاتلة أهل الشرك في كل مكان وفي كل عصر، ويبرر ذلك باستحالة وجود حوار أو معايشة بين المؤمنين وأهل الضلال، وذلك للبون الشاسع في نظرتهم لأمر الحياة الذي يرجع لاختلافهم في الاعتقاد، وانتهى إلى أن الصدام بين المسلمين والمشركين واليهود والنصارى أيضاً من الأمور الحتمية التي لا فكاك منها^(٢٣٥)، والجدير بالذكر أن سيد قطب قد رد تفسير محمد رشيد رضا ومحمد فريد وجدي وعبد المتعال الصعيدي ومن هنا نحوهم بحجة أن هذه المدرسة قد اصطبغت بصبغة عقلية مستمدة من فلسفة ديكارت^(٢٣٦) .

ويعضي سيد قطب في مخالفته لهذه المدرسة في نظرتها لعالمية الإسلام، إذ ذهب إلى أن مفهوم الجهاد في الإسلام هو محاربة الظلم الواقع على شعوب الأرض ليس بغرض الاستعمار ولا كراهة للمخالفين لاعتناق الإسلام، بل لإقامة العدل وتغيير المنكر وتحقيق كلمة الله في الأرض^(٢٣٧)، (فهؤلاء الرعايا الذين تحكمهم تلك الدولة الظالمة، أيا كان دينها وأيا كان شكلها، هم ناسٌ من البشر، والأمة المسلمة مكلفة أن ترفع عنهم الظلم، وتمتعهم بالعدل، ومن ثم ينصرف الجهاد إلى تحقيق فكرة الانقلاب العالمي، لا إلى الحكم والسيطرة والغنم، وبهذا الانقلاب يُحقَّق السلام بكل صنوفه : سلام الضمير، وسلام البيت، وسلام المجتمع، ثم سلام الإنسانية في النهاية.... إذن فالإسلام في جهاد دائم لا ينقطع أبداً، لتحقيق كلمة الله في الأرض، أي لتحقيق النظام الصالح الذي يقوم على مبادئه العليا في عالم

الفرد وعالم الجماعة وعالم البشرية ؛ وهو مكلف ألا يهادن قوة ظالمة على وجه الأرض، سواء تمثلت هذه القوة في صورة فرد يتجبر على الأفراد والجماعات، أو في صورة طبقة تستغل الطبقات، أو في صورة دولة تستغل الدول والشعوب، إنها صورة واحدة في عرف الإسلام، صورة منافية لمبادئه الأساسية، وعليه أن يجاهد ما استطاع، وعليه ألا يهادنها إلا ريثما يتجمع لكفاحها، وعليه بطبيعة الحال ألا يعاونها ولا يقف في صفها بحال من الأحوال(٢٣٨).

ثم يعود سيد قطب ليستثني الدول والجماعات التي دخلت في معاهدات مع المسلمين(٢٣٩)، الأمر الذي يجعل رأيه مضطرباً من جهة، ولا يمكن تحقيقه من جهة أخرى؛ وذلك لأن مفهوم الجهاد بالمعنى السابق يؤكد ادعاءات المستشرقين بأن الإسلام دين حرب على كل الأمم باسم إقامة العدل، الأمر الذي تأباه أصول الشريعة الإسلامية، فالإسلام لا يأمر أهله بالتدخل في شئون الأمم الأخرى ولا مكافحة الظلم فيها، كما أن الجهاد لا يكون شرعياً إلا دفاعاً عن وجود المسلمين أينما كانوا، كما أن حماية المستضعفين في الأرض رسالة لا يقوم بها إلا من توفرت له سبل القوة والمنعة والسيادة، الأمر الذي يفتقر إليه المسلمون في العصر الحديث ومن ثم سبيلهم هو الدعوة بالموعظة الحسنة .

ويرفض سيد قطب كل أشكال فلسفة الحوار مع الآخر، فدار الإسلام وحدها هي الأمانة، ودونها دار حرب أو مهادنة إلى حين، وأن جنسية المسلم ووطنه هي دينه، ومن ثم لا ولاء لحكومة الشرك ودولة الكفر، وأن العلم والتكنولوجيا لا قيمة لهما لتحضر المسلمين إذا كان الثمن هو مخالفة شريعة الله، وأن النظريات الاقتصادية والسياسية والفلسفية الغربية ضروب جاهلية يجب اقتلاعها من المجتمع المسلم وعدم الأخذ بها في حياة

المسلمين، وأن التقدم الصناعي وآلياته ينبغي أن تكون لواقع على القاعدة الأخلاقية التي تُؤسّسُ عليها حضارة المسلمين وليس العكس، ويضيف أن الحفاظ على الأصول الإسلامية لا يُعدّ جموداً، بل هو تحديد الثوابت التي تُقاسُ عليها المتغيرات وتصطبغ بصبغتها، غير أنه يعود ويوضح أن في إمكان المسلم أن يأخذ من غير المسلم العلوم البحتة والفنون الحرفية إذا تعذر وجود عالم مسلم تقي، محتجاً بقوله ﷺ: (أنتم أعلم بأمر دنياكم)، أما علوم التربية والاجتماع وما يدخل في شئون المسلم وبناء شخصيته فيجب أن يتلقاه من مسلم موثوق في دينه وتقواه، وهو أقرب في ذلك من مدرسة الإمام محمد عبده، أما الفلسفة وما يترتب عليها من نظريات وكلها تُعدّ في -رأيه- من الدروب الإلحادية المعادية للأديان بعامة والإسلام بخاصة وعليه فهي محرمة (٢٤٠)، كما بين أن أي محاولة لفصل الدين عن السياسة تُعدّ شكلاً من أشكال الردة؛ لذا يجب أن تستمد النظم والقوانين في المجتمعات الإسلامية من العقيدة وتطابق شريعة الإسلام، وعلى ذلك فإن الدول الإسلامية التي لا يطبق فيها حكم الله تُعدّ مجتمعات كافرة لا ولاء للمسلمين لها، بل يجب عليهم محاربتها وإسقاط حكوماتها، وعلى علماء المسلمين وضع الصيغ التطبيقية للنظم السياسية الإسلامية لتتواءم مع طبيعة العصر الذي نعيش فيه (٢٤١).

أما عن حرية الاعتقاد فيؤكد سيد قطب على القاعدة الأصولية التي تصرح بأنه: (لا إكراه في الدين)، وأن من قواعد الإيمان عدم اللجوء للقوة والعنف لإجبار غير المسلمين على الدخول فيه، بل انتهاج منهج الإقناع بالحجة والبرهان في الدعوة، ويقول: (إن حرية الاعتقاد هي أول حقوق الإنسان التي يثبت له بها وصف إنسان، فالذي يسلب إنساناً حرية الاعتقاد إنما يسلبه إنسانيته ابتداءً، ومع حرية الاعتقاد حرية الدعوة للعقيدة، والأمن

من الأذى والفتنة وإلا فهي حرية بالاسم لا مدلول لها في واقع الحياة) (٢٤٢).

وإذا ما انتقلنا إلى أبى الأعلى المودودي سوف نجد يتفق مع سيد قطب في العديد من الأمور؛ منها: فكرة عالمية الإسلام القائمة على الجهاد المسلح، التي ترمى إلى إقامة العدل ومحاربة الظلم الواقع على سائر البشر، وليس الاستعمار ونهب ثروات الأمم مع إكفاله حرية الاعتقاد) (٢٤٣)، والربط بين الدين والدولة في أمور الحكم، واستخدام القوة لإعلاء كلمة الله وتحقيق الحاكمية الإسلامية) (٢٤٤)، ويقول: (لا يظن أحد أن هذا الحزب - حزب الله بلسان الوحي - مجرد جماعة من الوعاظ المبشرين يعظون الناس في المساجد ويدعونهم إلى مذاهبهم ومسالكتهم بالخطب والمقالات، لا، ليس الأمر كذلك وإنما هو حزب أنشأه الله ليحمل لواء الحق والعدل بيده ويكون شهيداً على الناس، ومن مهمته التي أُلقيت على كاهله من أول يوم أن يقضي على منابع الشر والعدوان ويقطع دابر الجور والفساد في الأرض والاستغلال الممقوت، وأن يكبح جماح الآلهة الكاذبة الذين تكبروا في أرض الله بغير حق وجعلوا أنفسهم أرباباً من دون الله، ويستأصل شأفة ألوهيتهم ويقيم نظاماً للحكم والعمران ويتفياً ظلاله القاصي والداني والغني والفقير) (٢٤٥).

وهو يمضى مع سيد قطب أيضاً في مبدأ التكفير الذي يقضى بإطلاق تهمة الكفر على من أنكر وجود الله واستكبر عن عبادته، وأبى أن ينقاد لقانونه الشرعي فيما أوتي من حق التصرف والاختيار في أمور حياته، أو أشرك به غيره) (٢٤٦)، ويقره أيضاً في مج كل الرؤى الفلسفية والنظم السياسية والاقتصادية المنبثقة منها باعتبارها أصل كل فساد في الأرض، ويؤيده في ضرورة تسليح المسلم بالعلوم التجريبية العصرية) (٢٤٧)، ويطلبها من كل

درب، أما ما يختص بالتربية والتعليم فيجب أن يكون إسلامياً خالصاً؛ وعليه ينبغي إلغاء كل النظم العلمانية في المجتمعات الإسلامية (٢٤٨)، ويمضي المودودي إلى أن سر تخلف المسلمين في العصر الحاضر لا يرجع إلى جمودهم على القديم ولا رفضهم منطق الحوار مع الفكر الأوروبي، بل يرد إلى التفريط في ثوابتهم الثقافية المستمدة من الإسلام، وتقليدهم الغرب في فلسفاته ونظمه الفاسدة دون العلم الذي كان ينبغي على المسلمين إتقانه والاستعانة به في إعادة بناء أمتهم (٢٤٩).

ولا تخلو كتابات المودودي أيضاً من الاضطراب، فنجد في موضع آخر من كتاباته يوضح أن مسألة غير المسلمين واجبة إذا برم بينهم اتفاق أو معاهدة أو دفعوا الجزية التي تُقرَّر على القادرين على الحرب دون النساء والعجزة والشيوخ والأطفال والمعدمين، وأن تأمين أهل البلاد المفتوحة حق مكفول بداية من حماية أموالهم وانتهاءً بالإبقاء على معابدهم وإن كانت وثنية (٢٥٠).

الأمر الذي يؤكد الشيخ أحمد بن عبد العزيز بن عبد الله بن باز في بعض كتاباته التي أقر فيها بأن مسألة غير المسلمين من أهل الذمة والكفار واجبة ماداموا غير محاربين ولا مضطهدين للأقليات الإسلامية في بلادهم، مستنداً في ذلك على مبدأ حسن الجوار في الإسلام (٢٥١)، وأن تغيير المنكر عن طريق القوة ليس واجباً إلا على أولي الأمر والقادر عليه، غير أنه يعود ويصرح بأن قتال الكافرين عن قدرة وقوة واجب إذا امتنعوا عن أداء الجزية ورفضوا الإسلام (٢٥٢)، مبيناً أن الإسلام قد نُشر بالدعوة التي تؤيدها القوة، (الإسلام انتشر بالدعوة إلى الله - سبحانه وتعالى - وأيد بالسيف، فالنبي ﷺ بلغه بالدعوة بمكة ثلاثة عشر عاماً، ثم في المدينة قبل أن يؤمر بالقتال، والصحابة والمسلمون انتشروا في الأرض ودعوا إلى الله، ومن أبي

جاهدوه؛ لأن السيف منقذ) (٢٥٣).

وأن العالمية الإسلامية المنشودة هي ضد القوميات والعصبية الجنسية التي تحول بين الإنسان وفطرته الإسلامية التي فُطِرَ عليها، وهو يساير في ذلك سيد قطب والمودودي مؤكداً على مبدأ الحاكِمية الإسلامية الذي يجب أن يعم العالم (٢٥٤)، وعدم الفصل بين الدين والدولة في الأمور السياسية، ودعا إلى ضرورة تطبيق الشريعة الإسلامية في كل الميادين وعدم الأخذ بالنظم الغربية لأنها سبل للشرك والضلال (٢٥٥).

ويؤكد أنصار الخميني أن هناك شروطاً أساسية لتحقيق السلام؛ وهي: حرية اعتناق كلمة الله، وحرية الدعوة للإسلام، وعدم قتل المسلمين واضطهادهم، وتحقيق العدالة (٢٥٦)، غير أن الخميني يصرح بأن الواجب الرئيس للمؤمنين الحقيقيين هو القتل وسفك الدماء لحماية الدين، ونجد الدستور الإيراني ينص على حماية الأقليات وكفالة حرية الاعتقاد، بينما يكفر الخميني كل من لا يؤمن بولاية الفقيه ويحل دمه (٢٥٧)، ويشجع الإرهاب، ويهمل شؤون العلم والتعليم، ويأمر بالتجسس على عقائد الناس، ويوحّد بين استبداد الإمام وحاكمية الله (٢٥٨)، وتأسيس أصولية جديدة تستمد مبادئها من توجيهات الفقيه الولي، وإن ناقضت الأصول الإسلامية الثابتة بحجة أن ما جاء به الولي ناسخ لنا قبله (٢٥٩)، وقد رفض هذا الاتجاه كل صيغ الحوار مع الآخر بتبنيه سياسة العنف (٢٦٠).

وعلى الرغم من الاختلاف المذهبي بين الشيعة الاثنا عشرية وبين أهل السنة ولاسيما في ولاية الفقيه وما يصدر عنه من تعاليم، نجد العديد من جماعات العنف التي ظهرت من عام ١٩٥٨م وقد خلطت بين آراء سيد قطب والمودودي والخميني بعد عام ١٩٧٩م، وابتدعت أصولية جديدة تنضوي تحت راية الإسلام من الخارج، وتنطوي على أفكار مستمدة من

رؤى قاداتها من الداخل، وظهر على أثرها ما يُسمّى بالإسلام السياسي الذي يتخذ من الإرهاب سبيلاً للوحدة الإسلامية، ومناهضة الغزو الفكري الأوروبي والدعوة للأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، استناداً على بعض التفاسير لآيات القرآن الكريم بعد بترها من سياقها، وأحاديث الأحاد المختلف على صحتها، الأمر الذي دفعهم إلى رفض التراث الفقهي السلفي، وغلقت باب الاجتهاد العقلي، والتعويل على أنفسهم في فهم النص القرآني والحديث الشريف، وتكفير الخصوم، والدعوة إلى الهجرة، والعمل على الوثوب على السلطة بما يُسمّى الجهاد الأكبر حسب المفهوم (التيموي) الحديث، والاعتقاد في صدق الأمير باعتباره صوت الشرع (٢٦١).

والجدير بالذكر أن هذه الجماعات الشاطحة قد تعرضت للنقد من قبل الجماعات الإسلامية التي فضلت طريق العنف، وذلك لانحراف جماعات الجهاد في تأويلها عن مقاصد الشريعة وأصول الإسلام (٢٦٢).

وتؤكد الكتابات الإسلامية المعاصرة المعنية بتقييم هذه الحركات على أن فضائل العنف والتشدد والجمود(*) قد انحرقت عن الأصولية الإسلامية، وأن المستقبل لفصيل الوسطية الذي يوازن بين الدين والدنيا، بعيداً عن الغلو والتقصير، وينزع إلى التجديد والتيسير في تصديه لقضايا العصر (٢٦٣).

ويتضح من هذه المقابلات أن عبد المتعال الصعيدي كان أكثر التزاماً وفهماً للأصول الإسلامية، الأمر الذي كان وراء خلو آرائه من الاضطراب والنكوص فهو لم يجعل دعوة الإسلام للسلام مرهونةً بمدى قدرة المسلمين على الغزو كما هو الحال عند سيد قطب والمودودي وابن باز، بل جعل السلام مبدأً أصولياً لا مواربة فيه ولا تحايل، وقد أعطى للجهاد معناه الصحيح ألا وهو ردع القوى الظالمة ودفع العدوان، وليس الوثوب على الأمم الأخرى وإن كان الغرض نشر كلمة الله .

(*) لا يسع هذا المقام ذكر كل الاتجاهات الإسلامية الجامحة المعاصرة مثل : الجبهة الإسلامية للإنقاذ بالجزائر، والحركة الإسلامية في السودان، وحركة الاتجاه الإسلامي بتونس، وحركة طالبان بأفغانستان وغيرها .

كما أفصححت عن رفضه ولاية الفقيه التي جعلت الدين سيفاً على رقاب العباد، وأضحى في ظلها دعاة الإسلام إما كهنة يأتهم الخبر من السماء، أو حاصدي رقاب يأتهم الأمر من الفقيه كما هو الحال عند شيعة الخميني . وخطأ كذلك دعاة التكفير الذين ربطوا بين الدين والفكر الديني، وتصدوا للتأويل عن جهل ونهوا عن منكر بغير علم، وإذا ما أمعنا النظر في كتابات الصعيدي فإننا سوف نجد ردوداً مقنعة على كل الاتهامات التي وُجِّهَتْ للأصولية الإسلامية في حياتنا المعاصرة، الأمر الذي يثير الدهشة ويبرهن على استشراف الصعيدي لما سيُوجَّه للإسلام من طعون وافتراءات بسبب بعض الجماعات المتشددة .

كما كشفت هذه المقابلة أيضاً عن جهل الذين وصفوا هذه الجماعات مجتمعة بالأصولية الإسلامية بتجاهلهم للفروق المذهبية والمبادئ الأساسية التي تفصل بينها لدرجة تكفير بعضها البعض، وكان من الأحرى بهم وصف هذه الجماعات بالحركات المتطرفة؛ وذلك حتى لا يُتَّهَمَ الإسلام بما ليس فيه من جراء بعض الشاطحين عنه، ويضطهد أهله باسم مكافحة الإرهاب .

وإذا كنا اليوم نعرب عن عجز دعاة الإسلام عن الدفاع عنه ضد تهمة الإرهاب التي وُسمَ بها منذ أحرىات القرن العشرين، فعلينا أن نوجده في أنفسنا وسلوكنا ولا نكتفي كعادتنا بشجب كتابات المستشرقين، ودحض أباطيل المتعصبين، والتواعد في مظاهراتنا بما نحن عن الوفاء به عاجزين، أو الانتظار حتى يهبنا الله مخلصاً وهادياً وإماماً أميناً، فأصول الإسلام مبادئ للفعل والتطبيق ولن يتغير واقع المسلمين إلا إذا أحسنوا فهم ثوابت ثقافتهم وطوعوها لخدمة الحاضر المتطور دونهم، الأمر الذي خطط له الصعيدي وأرسى قواعده في تناوله للعلوم الأصولية وسوف تفصح الصفحات التالية عن آرائه الجديرة بالدرس والبحث .

هوامش الباب الأول

- ١) لويس المعلوف : المنجد في اللغة والأعلام ، دار المشرق ، بيروت ، ط ٢٩ ، ١٩٨٧ ، ص ١٢ .
- ٢) مجمع اللغة العربية : معجم ألفاظ القرآن الكريم ، مطابع الأوفست ، القاهرة ، ط ٢ ، ١٩٨٩ ، ص ٥٣ .
- ٣) مجمع اللغة العربية : المعجم الكبير ، مطبعة دار الكتب ، القاهرة ، ١٩٧٠ ، ج ١ ، ص ٣٣٨ .
- ٤) يوسف شاخ : أصول : بحث بدائرة المعارف الإسلامية ، دار الشعب ، القاهرة ، ب ت ، م ٢ ، ص ٤٨٢ .
- ٥) وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية : الموسوعة الفقهية ، الكويت ، ١٩٨٦ ، ج ٥ ، ص ٦١ .
- ٦) هـ . أ . ر . جب ، ج . هـ . كالمرز : الموسوعة الإسلامية الميسرة ، ترجمة : راشد البراوى ، مكتبة الأنجلو المصرية ، القاهرة ، ١٩٨٥ ، ج ١ ، ص ١١١ .
- ٧) مراد وهبة : المعجم الفلسفي ، دار قباء ، القاهرة ، ١٩٩٨ ، ص ٧٣ .
- ٨) جميل صليبا : المعجم الفلسفي ، دار الكتاب اللبناني ، بيروت ، ب ت ، ج ١ ، ص ٩٦ : ١٠٠ .
- ٩) إبراهيم محمد جواد : المستشرقون والإسلام معالجة منهجية خاطئة ، مقال بمجلة النبأ ، ع ٥١ ، شعبان ١٤٢١ ، تشرين الثاني ٢٠٠٠ ،
annabaa.Org/nbas/estishraq.Htm/2002/9/7
- ١٠) سزار فرح : الإبعاد السياسية للأصول الإسلامية /
DARISLAM.COM/HOME/ALFEKR/DATA/FEKER17/MS.HTM.7/9/2002
- ١١) لال خان : خطر الأصولية الإسلامية ونفاق الإمبريالية /
COM.MARXIST.LANGUAGES/ARABIC/MENACE.HTM.
- ١٢) دليب هيرو : الأصولية الإسلامية في العصر الحديث ، ترجمة : عبد الحميد فهمي الجمال ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة ، ١٩٧٩ ، ص ١٤ ، ١٦ ، ١٩ .
- ١٣) إبراهيم محمد فؤاد : المستشرقون والإسلام معالجة منهجية خاطئة ، ص ٣ ، ٧ .
- ١٤) نفس المرجع ص ٤ ، ٧ .
- ١٥) نفس المرجع ص ٦ .

١٦) نفس المرجع ص ٦ .

١٧) نفس المرجع ص ٣ .

١٨) نفس المرجع ص ٧ .

١٩) نفس المرجع ص ١٣ .

٢٠) سزار فرح: الأبعاد السياسية للأصولية الإسلامية ص ١، ٢ .

٢١) إبراهيم محمد جواد: المستشرقون والإسلام معالجة منهجية خاطئة ص ٣ .

٢٢) نفس المرجع ص ٣، ٤ .

٢٣) نفس المرجع ص ٤ .

٢٤) نفس المرجع ص ٨ .

٢٥) إن أكثر الحق فيما تنكرون .

www.ahl-ul-bayt.org Arabic/Thqalayn / Thaq 12/Tahrir -12.htm

٢٦) سام شليمون: قراءة في صورة الحدث وما وراءها

www.geocities.com/betahren/Article .htm

www.alhilal.com.jo/68/wijht.htm

٢٧) فوكاياما:

٢٨) روجيه جارودي: الأصوليات المعاصرة أسبابها ومظاهرها، تعريب: خليل أحمد خليل، دار عام ألفين، باريس، ١٩٩٢، ص ٧٣:٥٩ .

٢٩) حسن حنفي: الغرب وأزمة البحث عن عدو، مقال في كتاب الإسلام والغرب، كتاب العربي، الكويت، ع ٤٩، ١٥ يوليو ٢٠٠٢ ص ٢٤٢، ٢٤٨ .

٣٠) عبد العزيز الرنتيسي: حرب تستهدف عقيدة، amin.Org / views-abdulaziz

٣١) الصادق المهدي: جدلية الأصل والعصر: طفرات الغرب مكنته من إخضاع المعمورة والعالم الإسلامي لإرادته، جريدة البيان - الإمارات العربية المتحدة، دبي، الأحد ١٠ رمضان ١٤٢٢ هـ الموافق ٢٥ نوفمبر ٢٠٠١ م

albayan.coae /albayan/25/11/2001/mnw/6.htm

٣٢) إبراهيم محمد جواد: المستشرقون والإسلام معالجة منهجية خاطئة، ص ٧ .

٣٣) نفس المرجع السابق ص ٨ .

٣٤) محمد سيد أحمد: تصاعد الإرهاب وصدام الحضارات، مقال في كتاب الإسلام والغرب، ص ٢١٦، ٢١٨ .

٣٥) إبراهيم محمد جواد: المستشرقون والإسلام معالجة منهجية خاطئة، ص ٤، ٥ .

٣٦) عطية فتحي الويشي: حوار الحضارات، إشكالية التصادم وآفاق الحوار حقائق

ومفاهيم لا ينبغي أن تغيب، تقديم: محمد عمارة، مكتبة المنار الإسلامية، الكويت، ٢٠٠١، ص ٤٨، ٦٥، ١٠٦، ١٣٤، ١٤١، ٢٧٦، ٣٣٢، ٣٣٣.

(٣٧) محمد إبراهيم الفيومي: الإسلام السياسي والأصولية، مجلة العصر، تصدر عن التجمع الإسلامي في أمريكا الشمالية بالتعاون مع دار المنار الجديد، ع ١٣، almanar.net/issues/13/2.htm

(٣٨) محمد كفتارو: الأسلوب الأمثل للخروج من التطرف الديني / محاضرة في المؤتمر الخامس للمجلس الأعلى للشئون الإسلامية المنعقد تحت شعار الصراعات الفكرية وأثرها على استقرار الأمة الإسلامية ومستقبلها، القاهرة، ١٩-٢١ كانون الثاني ١٩٩٣.

(٣٩) محمد عبد الغني أبو شامة: حوار الأديان خدعة أم وسيلة للتعايش السلمي

LailaTagadr.com/stories/s

(٤٠) محمد ضريف: في نقد الاستراتيجية الجهاد كفريضة غائبة، الموسوعة الإسلامية balagh.com/mosoa/feqh/qgotmg18.htm.

(٤١) السيد محمد الشاهد: الأصولية، مقال في الموسوعة الإسلامية العامة، إشراف: محمود حمدي زقزوق، وزارة الأوقاف، المجلس الأعلى للشئون الإسلامية، القاهرة، ٢٠٠١، ص ١٦٢، ١٦٣.

(٤٢) جون. ل. أ. اسبوزيتو: التهديد الإسلامي خرافة أم حقيقة، ترجمة: قاسم عبده قاسم، دار الشروق، القاهرة، ٢٠٠١، ص ٣٥٦، ٣٦٠، ٣٦٩، ٣٧٨، ٣٩٠.

(٤٣) إبراهيم محمد جواد: المستشرقون والإسلام معالجة منهجية خاطئة، ص ٦

(٤٤) فهمي هويدي: خطأ في التشخيص وفي العلاج،

bolbrisoners.tripod.ca/articles/eshar.alawsat.fahmi.Houidi.3.ar.htm.

(٤٥) السيد ياسين: حوار الحضارات الغرب الكوني والشرق المتفرد، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ٢٠٠٢، ص ٢٦٠، ٢٦٣.

(٤٦) محمد عمارة: السلفية، مقال بموسوعة المفاهيم الإسلامية العامة، ص ٣٠٣: ٣٠٥.

(٤٧) محمد عبده: الأعمال الكاملة، تحقيق وتقديم: محمد عمارة. دار الشروق، القاهرة ١٩٩٣، ج ٣، ص ٣٠١: ٣١٦.

(٤٨) عبد المتعال الصعيدي: لماذا أنا مسلم؟، مكتبة الآداب، القاهرة، ١٩٧٧، ص ١٧.

(٤٩) نفس المرجع : ص ٢٦ .

(٥٠) نفس المرجع : ص ٣٧ : ٣٩ .

(٥١) عبد المتعال الصعيدي : القرآن والحكم الاستعماري ، مكتبة الآداب ، القاهرة ، ب ت ، ص ٧٣ .

(٥٢) عبد المتعال الصعيدي : لماذا أنا مسلم؟ ، ص ٤٠ .

(٥٣) مراد وهبة : أصوليات هذا الزمان ، مقال في مجلة قضايا فكرية ، ع ١٣ ، ١٤ ، أكتوبر ١٩٩٣ ، ص ٢١ : ٢٣ .

(٥٤) مجمع اللغة العربية : المعجم الوسيط ، مطابع الأوفست ، القاهرة ، ط ٣ ، ١٩٨٥ ، ص ٢٠ .

(٥٥) السيد أحمد خليل : التجديد بين الدين والأدب ، مطبعة رويال ، الإسكندرية ، ١٩٥٨ ، ص ٢١ .

(٥٦) لويس المعلوف : المنجد في اللغة والأعلام ، ص ٨١ .

(٥٧) رواه أبو داود في سننه (وانفرد به) ، كتاب الملاحم ، باب ما يذكر في قرن المائة ، رقم ٣٧٤٠ ، وشرح ابن قيم الجوزية في تعليقات الحافظ .

(٥٨) عبد المتعال الصعيدي : المجددون في الإسلام ، مكتبة الآداب ، القاهرة ، ١٩٩٦ ، ص ٩ .

(٥٩) نفس المرجع : ص ١١ ، ١٢ .

(٦٠) أمين الخولى : التجديد في الدين ، مقال في مجلة الرسالة ، ع ٢٤ ، ١٩٣٣ ، ص ١٣ .

(٦١) نفس المرجع ، ص ١٣ .

(٦٢) عبد المتعال الصعيدي : في ميدان التجديد ، مخطوط محفوظ بمكتبة الأزهر تحت رقم ع ٧٥٥٩٨ ، ص ٢ .

(٦٣) عبد المتعال الصعيدي : المجددون في الإسلام ، ص ١٧ : ١٩ .

(٦٤) نفس المرجع ، ص ١٤ .

(٦٥) نفس المرجع ، ص ٩ .

(٦٦) نفس المرجع ، ص ١٨٣ : ٢١٤ .

(٦٧) نفس المرجع ، ص ٦ ، ٧ .

(٦٨) نفس المرجع ، ص ٤٣٥ ، ٤٣٦ .

(٦٩) نفس المرجع ، ص ٤٣٧ .

(٧٠) نفس المرجع ، ص ٤٤٤ ، ٤٤٥ .

- (٧١) نفس المرجع ، ص ٤٤٥ .
- (٧٢) عبد المتعال الصعيدي : تاريخ الإصلاح في الأزهر وصفحات من الجهاد في الإصلاح ، مطبعة الاعتماد ، ١٩٤٣ ، ص ٢٢٤ .
- (٧٣) نفس المرجع ، ص ٢٢٥ : ٢٢٧ .
- (٧٤) عبد المتعال الصعيدي : من أين نبدأ؟ ، مكتبة الخانكي ، القاهرة ، ب.ت ، ص ١٢ ، ١٣ .
- (٧٥) خالد محمد خالد : من هنا نبدأ ، دار النيل للطباعة ، القاهرة ، ١٩٥٠ ، ص ٣٠ : ٤٥ .
- (٧٦) محمد الغزالي : من هنا نعلم ، نهضة مصر ، القاهرة ، ط ٢ ، ١٩٩٧ ، ص ١٠٦ : ١١٠ .
- (٧٧) عبد المتعال الصعيدي : من أين نبدأ ، ص ٢٣ : ٢٨ .
- (٧٨) نفس المرجع : ص ٣٤ .
- (٧٩) عبد المتعال الصعيدي : المجددون في الإسلام ، ص ٣٣٥ .
- (٨٠) محمد بن عبد الله بن سليمان السلطان : دعوة الشيخ محمد بن عبد الوهاب تاريخها مبادئها وأثرها ، المطبعة السلفية ، القاهرة ، ١٩٨١ ، ص ٧٠ : ٧١ .
- (٨١) عبد المتعال الصعيدي : المجددون في الإسلام ، ص ٣٣٠ : ٣٣٣ .
- (٨٢) نفس المرجع : ص ٣٣١ .
- (٨٣) عبد المتعال الصعيدي : تاريخ الإصلاح في الأزهر وصفحات من الجهاد في الإصلاح ، ص ٢٢٠ : ٢٢٦ .
- (٨٤) عبد المتعال الصعيدي : المجددون في الإسلام ، ص ٣٥٦ : ٣٥٨ .
- (٨٥) عبد المتعال الصعيدي : تاريخ الإصلاح في الأزهر ، ص ١٨ : ٢٤ .
- (٨٦) عبد المتعال الصعيدي : المجددون في الإسلام ، ص ٣٥٩ : ٣٦٣ .
- (٨٧) نفس المرجع : ص ٣٦٤ : ٣٦٦ .
- (٨٨) نفس المرجع : ص ٣٧٤ : ٣٧٦ .
- (٨٩) نفس المرجع : ص ٣٧٩ : ٣٨٠ .
- (٩٠) نفس المرجع : ص ٤١٥ : ٤١٩ .
- (٩١) نفس المرجع : ص ٣٧٨ .
- (٩٢) نفس المرجع : ص ٣١٨ .
- (٩٣) نفس المرجع : ص ٣٦٧ : ٣٦٩ .
- (٩٤) نفس المرجع : ص ٣٧٠ : ٣٧٢ .
- (٩٥) نفس المرجع : ص ٣٧٣ .

٩٦) نفس المرجع : ص ٣٩٩ : ٤٠١ .

٩٧) عبد المتعال الصعيدي : فى ميدان الاجتهاد ، جمعية الثقافة الإسلامية ، القاهرة ،
ب ت ، ص ٤ .

٩٨) عبد المتعال الصعيدي : المجددون فى الإسلام ، ص ٤٠٣ .

٩٩) نفس المرجع : ص ٤٠٤ .

١٠٠) نفس المرجع : ص ٤٠٦ : ٤٠٩ .

١٠١) نفس المرجع : ص ٤٠٩ : ٤١٠ .

١٠٢) نفس المرجع : ص ٤٢٠ : ٤٢٥ .

١٠٣) نفس المرجع : ص ٤١٣ : ٤١٤ .

١٠٤) عبد المتعال الصعيدي : تاريخ الإصلاح فى الأزهر ، ص ١١٤ .

١٠٥) عبد المتعال الصعيدي : المجددون فى الإسلام ، ص ٣١٤ : ٣٢٤ .

١٠٦) نفس المرجع : ص ٣٢٥ .

١٠٧) نفس المرجع : ص ٣٤٤ : ٣٥٥ .

١٠٨) نفس المرجع : ص ٣٨٢ : ٣٩٦ .

١٠٩) نفس المرجع : ص ٣٩٧ .

١١٠) نفس المرجع : ص ٣٩٧ .

١١١) نفس المرجع : ص ٣٣٨ .

١١٢) رفاة الطهطاوى : القول السديد فى الاجتهاد والتقليد ، الأعمال الكاملة ،
تحقيق : محمد عمارة ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، بيروت ، ١٩٨١ ،
ص ١٨ : ٣٠ .

١١٣) جمال الدين الأفغانى : العروة الوثقى والثورة التحريرية الكبرى ، دار العرب ،
القاهرة ط ٢ ، ١٩٥٨ ، ص ٣٨٣ : ٣٨٥ .

١١٤) محمد عمارة : مقدمة الأعمال الكاملة لمحمد عبده ، ج ١ ، ص ٩٧ : ٩٨ .

١١٥) محمد إقبال : تجديد التفكير الدينى فى الإسلام : ترجمة : عباس محمود ، مطبعة
لجنة التأليف والترجمة والنشر ، القاهرة ، ١٩٦٨ ، ص ٤٧٦ .

١١٦) عباس محمود العقاد : الإسلام فى القرن العشرين حاضره ومستقبله ، دار
الكتب الحديثة ، القاهرة ، ب ت ، ص ١١٨ : ١٢١ ، ١٠١ ، ١٠٩ : ١٥٥ .

١١٧) أميرة نور الدين : فى حديقة إقبال ، حديث فى إذاعة باكستان ضمن كتاب إقبال
شاعر الإسلام وفيلسوفه الخالد ، لاهور ، ب ت ، ص ٣١ .

- ١١٨) ناصر محمد عبد اللطيف المهدي : الفكر الديني والسياسي عند محمد رشيد رضا و محمد فريد وجدي ، رسالة ماجستير ، جامعة جنوب الوادي ، قسم الفلسفة ، ١٩٩٧ ، ص ٣٤ ، ٤٢ .
- ١١٩) أمين الخولي : المجددون في الإسلام ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة ، ١٩٩٢ ، ص ١١ : ٥١ .
- ١٢٠) مصطفى عمران : تهافت البابية والبهائية في ضوء العقل و النقل ، دار الطباعة المحمدية ، القاهرة ، ١٩٧٧ ، ص ١٤٢ : ١٤٣ .
- ١٢١) محمد فريد وجدي : مقال في كتاب البابية والبهائية في الميزان ، ملحق مجلة الأزهر ، شعبان ١٤٠٥ ، ص ١٣٦ : ١٤٠ .
- ١٢٢) محمد حسن الأعظمي : البهائية والقديانية ، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات ، لبنان ، ١٩٧٣ ، ص ٤٧ : ٥٢ .
- ١٢٣) مصطفى عمران : تهافت البابية والبهائية في ضوء العقل و النقل ، ص ١٤٤ : ١٤٥ .
- ١٢٤) أبو الأعلى المودودي : موجز تاريخ تجديد الدين وأحيائه وواقع المسلمين و سبيل النهوض بهم ، دار الفكر الحديث ، لبنان ، ط ٣ ، ١٩٦٧ ، ص ٥٢ : ٥٧ .
- ١٢٥) نفس المرجع ، ص ٦٠ : ٦٢ ، ٧٠ : ٩٠ .
- ١٢٦) عبد المتعال الصعيدي : لماذا أنا مسلم ، ص ٧ : ٨ .
- ١٢٧) عبد المتعال الصعيدي : تاريخ الإصلاح في الأزهر ، ص ٩٥ : ٩٧ .
- ١٢٨) مصطفى عبد الرحمن إبراهيم عبد الرحمن : التناج الأدبي للشيخ عبد المتعال الصعيدي موضوعاته وخصائصه ، رسالة دكتوراه ، جامعة الأزهر كلية اللغة العربية قسم الأدب و النقد ١٩٩٤ ، ص ٣٠٢ : ٣٠٣ .
- ١٢٩) عبد المتعال الصعيدي : لماذا أنا مسلم ، ص ١٢ : ١٣ .
- ١٣٠) عبد المتعال الصعيدي : السياسة الإسلامية في عهد الحلفاء الراشدين ، دار الفكر العربي ، القاهرة ، ١٩٦١ ، ص ٣٦٥ : ٣٦٦ .
- ١٣١) عبد المتعال الصعيدي : توجيهات نبوية ، مكتبة الآداب ، القاهرة ، ط ٢ ، ب.ت ، ص ٩٨ .
- ١٣٢) عبد المتعال الصعيدي : القرآن والحكم الاستعماري ، ص ٦٦ : ٧٣ .
- ١٣٣) عبد المتعال الصعيدي : المجددون في الإسلام ، ص ٤١٨ .
- ١٣٤) نفس المرجع ، ص ٤٣٨ : ٤٣٩ .
- ١٣٥) عبد المتعال الصعيدي : القرآن والحكم الاستعماري ، ص ٨٠ .

- (١٣٦) عبد المتعال الصعيدي : في ميدان الاجتهاد ، ص ١٣٧ : ١٣٨ .
- (١٣٧) محمود أمين العالم : الفكر العربي المعاصر بين الأصولية والعلمانية ، مقال في مجلة قضايا فكرية ، ع ١٣ و ١٤ ، أكتوبر ١٩٩٣ ، ص ١٠ : ١٢ .
- (١٣٨) حيدر إبراهيم على : مفهوم الأصولية والتاريخ والمعنى ، مقال في مجلة قضايا فكرية ، نفس العدد ، ص ٣٣ .
- (١٣٩) دليب هيرو : الأصولية الإسلامية في العصر الحديث ، ص ١٢٨ : ١٣٨ .
- (١٤٠) كلاوس كينتسler : الأصولية الجديدة في أوروبا والولايات المتحدة ، مقال في مجلة قضايا فكرية ، نفس العدد ، ص ٩٥ : ٩٦ .
- (١٤١) ريتشارد هرير دكمجيان : الأصولية في العالم العربي ، ترجمة : عبد الوارث سعيد ، دار الوفاء ، المنصورة ، ط ٣ ، ١٩٩٢ ، ص ٥٨ : ٦٢ ، ٩١ .
- (١٤٢) جون . ل . أسبوزتيو : التهديد الإسلامي خرافة أم حقيقة ، ص ٧٠ .
- (١٤٣) نفس المرجع : ص ٣١٨ .
- (١٤٤) نفس المرجع : ص ٣١٤ .
- (١٤٥) العقيف الأخضر : الشعبية الإسلامية من أين وإلى أين ، مقال في مجلة قضايا فكرية ، نفس العدد ، ص ٣٥ : ٦٣ .
- (١٤٦) رفعت السعيد : محاولة للبحث عن مساحات الاختلاف بين حركات التأسلم السياسي ، مقال في مجلة قضايا فكرية ، نفس العدد ، ص ١٦٤ : ١٦٧ .
- (١٤٧) بومدين بوزيد : خطاب الحركة الإسلامية في الجزائر ، مقال في مجلة قضايا فكرية ، نفس العدد ، ص ٢٨١ : ٢٨٦ .
- (١٤٨) حسن حنفي : الحاكمية تتحدى ، مقال في مجلة قضايا فكرية ، نفس العدد ، ص ٤٥٢ : ٤٥٣ .
- (١٤٩) محمد عمارة : الأصولية بين الغرب والإسلام ، ص ٤٤ .
- (١٥٠) خليل عبد الكريم : خيار القوة المسلحة لدى الجماعات الإسلامية المتطرفة ، مقال في مجلة قضايا فكرية ، نفس العدد ، ص ٤٤٦ : ٤٤٩ .
- (١٥١) جون . ل . أسبوزتيو : التهديد الإسلامي خرافة أم حقيقة ، ص ٢٩١ ، ٢٩٢ ، ٢٩٧ .
- (١٥٢) عبد المتعال الصعيدي : الحرية الدينية في الإسلام ، ص ١٤ ، ١٥ .
- (١٥٣) عبد المتعال الصعيدي : توجهات نبوية ، ص ١٠٥ .
- (١٥٤) رواه الترمذي ، كتاب البر والعلّة ، ١٩٣٠ .
- (١٥٥) عبد المتعال الصعيدي : الحرية الدينية في الإسلام ، ص ١٦ .

- (١٥٦) عبد المتعال الصعيدي : في ميدان الاجتهاد ، ص ٦٧ .
- (١٥٧) نفس المرجع : ص ٢٢ : ٢٤ .
- (١٥٨) نفس المرجع : ص ٢٥ .
- (١٥٩) عبد المتعال الصعيدي : توجيهات نبوية ، ص ٤ ، ٥ .
- (١٦٠) نفس المرجع : ص ١٤٢ .
- (١٦١) عبد المتعال الصعيدي : في ميدان الاجتهاد ، ص ٥٢ : ٥٧ .
- (١٦٢) نفس المرجع : ص ١٢٣ ، ١٢٤ .
- (١٦٣) طه حسين : مرآة الإسلام ، الأعمال الكاملة ، الشركة العالمية للكتاب ، مكتبة المدرسة ، لبنان ، ب.ت ، ج ٧ ، ص ٣٦٠ ، ٣٦١ .
- (١٦٤) عبد المتعال الصعيدي : في ميدان التجديد ، ص ٣٨ .
- (١٦٥) نفس المرجع ، ص ٢٩ .
- (١٦٦) عبد المتعال الصعيدي : من أين نبدأ ، ص ١٣٥ ، ١٤٧ ، ١٤٨ ، ١٥٣ ، ١٥٧ ، ١٦٧ .
- (١٦٧) نفس المرجع : ص ١٥٨ ، ١٥٩ .
- (١٦٨) نفس المرجع : ص ١٧٩ .
- (١٦٩) نفس المرجع : ص ٣٠ : ٣٣ .
- (١٧٠) عبد المتعال الصعيدي : في ميدان التجديد ، ص ١١٤ .
- (١٧١) عبد المتعال الصعيدي : المجددون في الإسلام ، ص ١٤١ ، ١٤٢ .
- (١٧٢) نفس المرجع ، ص ١٤٢ .
- (١٧٣) عبد المتعال الصعيدي : لماذا أنا مسلم ؟ ، ص ٩٩ : ١٠٥ .
- (١٧٤) عبد المتعال الصعيدي : القضايا الكبرى في الإسلام ، ص ٣٥٤ : ٣٥٥ .
- (١٧٥) عبد المتعال الصعيدي : توجيهات نبوية ، ص ٢٣ : ١٠٩ .
- (١٧٦) عبد المتعال الصعيدي : حرية الفكر في الإسلام ، ص ٢٥ ، ٢٧ .
- (١٧٧) نفس المرجع : ص ٢٦ ، ٢٧ .
- (١٧٨) عبد المتعال الصعيدي : المجددون في الإسلام ، ص ١٨ : ١٩ .
- (١٧٩) عبد المتعال الصعيدي : في ميدان الاجتهاد ، ص ٩١ .
- (١٨٠) نفس المرجع : ص ٩٢ : ٩٣ .
- (١٨١) عبد المتعال الصعيدي : في ميدان التجديد : ص ٩٥ .
- (١٨٢) عبد المتعال الصعيدي : دراسات قرآنية ، مطبعة الاعتماد ، القاهرة ، ١٩٥٩ ، ص ١١٠ : ١١٣ .

- (١٨٣) عبد المتعال الصعيدي : في ميدان التجديد : ص ١١٥ .
- (١٨٤) عبد المتعال الصعيدي : حرية الفكر في الإسلام ، ص ٦٩ .
- (١٨٥) نفس المرجع : ص ٧٠ : ٧٢ .
- (١٨٦) رواه البخاري في كتاب الإيمان ، ٢٤ . وفي كتاب الاعتصام بالكتاب والسنة .
ومسلم في كتاب الإيمان ، ٣١ ، ٣٢ ، ٣٣ . والترمذي في كتاب تفسير القرآن ،
٣٢٦٤ . والنسائي في كتاب الجهاد ، ٣٠٤٢ . وابن ماجه في كتاب الفتن ،
٣٩١٧ . وأحمد في كتاب مسند العشرة المبشرين بالجنة ، ٦٤ .
- (١٨٧) عبد المتعال الصعيدي : حرية الفكر في الإسلام ، ص ٧٣ ، ٧٤ .
- (١٨٨) نفس المرجع : ص ٧٥ .
- (١٨٩) نفس المرجع : ص ٧٥ : ٧٧ .
- (١٩٠) عبد المتعال الصعيدي : من أين نبدأ ، ص ١٩٥ ، ١٩٦ .
- (١٩١) نفس المرجع : ص ٢٠٠ .
- (١٩٢) عبد المتعال الصعيدي : لماذا أنا مسلم ، ص ٢١ .
- (١٩٣) رواه البخاري ، كتاب الديات .
- (١٩٤) عبد المتعال الصعيدي : القرآن والحكم الاستعماري ، ص ٩٦ : ١٠١ .
- (١٩٥) عبد المتعال الصعيدي : حرية الفكر في الإسلام ، ص ١٢ .
- (١٩٦) نفس المرجع : ص ١٥ ، ١٦ .
- (١٩٧) عبد المتعال الصعيدي : من أين نبدأ ، ص ٣ ، ٤ .
- (١٩٨) عبد المتعال الصعيدي : الأزهر وكتاب دراسات قرآنية ، ص ٧٥ : ٨١ .
- (١٩٩) نفس المرجع : ص ٧٥ : ٧٦ .
- (٢٠٠) نفس المرجع : ص ٨٢ .
- (٢٠١) عبد المتعال الصعيدي : في ميدان التجديد : ص ٣٠ .
- (٢٠٢) عبد المتعال الصعيدي : القضايا الكبرى في الإسلام ، ص ٣٩١ : ٣٩٩ .
- (٢٠٣) نفس المرجع : ص ٣٩٩ .
- (٢٠٤) عبد المتعال الصعيدي : مع زعيم الأدب العربي في القرن العشرين ، مكتبة
الجندي ، القاهرة ، ب ت ، ص ٨ .
- (٢٠٥) عبد المتعال الصعيدي : في ميدان التجديد ، ص ٣٣ .
- (٢٠٦) يوسف الدجوي : حدث جليل لا يمكن الصبر عليه ، مجلة الأزهر ، شوال
١٣٥٦ ، ج ١٠ ، ٨٠ ، ص ٦٨٩ : ٦٩٢ .

- (٢٠٧) عبد المتعال الصعيدي : دراسات قرآنية ، ص ١٣٧ .
- (٢٠٨) عبد المتعال الصعيدي : حملة أصحاب الفيل (١) ، مقال في مجلة السياسة الأسبوعية ، ١١ مايو ١٩٤٠ ، ص ١١ ، ١٢ .
- (٢٠٩) عبد المتعال الصعيدي : حملة أصحاب الفيل (٢) ، مقال في مجلة السياسة الأسبوعية ، ١٨ يوليو ١٩٤٠ ، ص ٨ : ٢٣ .
- (٢١٠) عبد المتعال الصعيدي : من أين نبدأ ، ص ٣ : ١٠ .
- (٢١١) نفس المرجع : ص ٤ .
- (٢١٢) نفس المرجع : ص ٢ : ٥ .
- (٢١٣) رواه البخاري في كتاب المغازي ، ٤٠٠٤ . ومسلم في كتاب الزكاة ، ١٧٦٣ . وأحمد في باقي مسند المكثرين ، ١٠٥٨٥ .
- (٢١٤) عبد المتعال الصعيدي : توجيهات نبوية ، ص ٢٩ ، ٣٠ .
- (٢١٥) عبد المتعال الصعيدي : في ميدان التجديد ، ص ٩ .
- (٢١٦) نفس المرجع : ص ٨٧ : ٩٠ .
- (٢١٧) عبد المتعال الصعيدي : المجددون في الإسلام ، ص ٤٣٩ .
- (٢١٨) عبد المتعال الصعيدي : القرآن والحكم الاستعماري ، ص ٨٦ : ٩٣ .
- (٢١٩) نفس المرجع : ص ٨٧ .
- (٢٢٠) نفس المرجع : ص ٩٣ .
- (٢٢١) عبد المتعال الصعيدي : من أين نبدأ ، ص ٤٦ : ٥٠ .
- (٢٢٢) عبد المتعال الصعيدي : لماذا أنا مسلم ، ص ٢٦ : ٢٧ .
- (٢٢٣) عبد المتعال الصعيدي : القرآن والحكم الاستعماري ، ص ١١٤ : ١١٦ .
- (٢٢٤) عبد المتعال الصعيدي : لماذا أنا مسلم ؟ ، ص ٢٦ : ٢٧ .
- (٢٢٥) محمد ذكي الدين : الماسونية بين الحقيقة والشعارات ، الدار السعودية للنشر والتوزيع ، جدة ، ١٩٨٣ ، ص ٧٦ .
- (٢٢٦) عبد المتعال الصعيدي : في ميدان التجديد ، ص ٣٨ ، ١٠٧ .
- (٢٢٧) عبد المتعال الصعيدي : لماذا أنا مسلم ؟ ، ص ٩٤ .
- (٢٢٨) عبد المتعال الصعيدي : المجددون في الإسلام ، ص ٤٤٠ .
- (٢٢٩) محمد يوسف موسى : الإسلام وحاجة الإنسانية إليه ، الشركة العربية للطباعة والنشر ، القاهرة ، ط ٢ ، ١٩٦١ ، ص ٢٧٧ .
- (٢٣٠) محمد فريد وجددي : مهمة الإسلام في العالم ، تحقيق محمد رجب البيومي ، الأمانة العامة العليا للدعوة الإسلامية بالأزهر ، القاهرة ، ١٩٨٩ ، ص ٧٠ : ٧٣ .

- (٢٣١) عباس محمود العقاد : حقائق الإسلام وأباطيل خصومه ، مطبعة مصر ، القاهرة، ١٩٥٧ ، ص ٢٢٧ : ٢٥٣ .
- (٢٣٢) محمود شلتوت: الإسلام عقيدة وشريعة ، دار الشروق ، القاهرة ، ط ١٨ ، ٢٠٠١ ، ص ٤٥٣ : ٤٥٧ .
- (٢٣٣) محمد فريد وجدي : المصحف المفسر ، دار الشعب ، القاهرة ، ١٩٧٧ ، ص ٢٤٠ .
- (٢٣٤) المجلس الأعلى للشئون الاسلاميه : المنتخب في تفسير القرآن الكريم ، اشرف علي إصداره : محمد الأحمدى أبو النور ، وزارة الأوقاف ، القاهرة ، ط ١٢ ، ١٩٨٦ ، ص ٢٥٨ .
- (٢٣٥) سيد قطب : في ظلال القرآن ، دار الشروق ، القاهرة ، ط ١٣ ، ١٩٨٧ ، ص ١٥٨٦ : ١٥٨٩ .
- (٢٣٦) نفس المرجع : ص ١٥٨٨ .
- (٢٣٧) سيد قطب : السلام العالمي والإسلام ، ص ١٣٠ .
- (٢٣٨) نفس المرجع : ص ١٣١ : ١٣٣ .
- (٢٣٩) نفس المرجع : ص ١٣٣ : ١٣٥ .
- (٢٤٠) سيد قطب : معالم في الطريق ، دار الشروق ، القاهرة ، ١٩٧٠ ، ص ١٢٩ ، ١٢١ ، ١٣١ ، ١٣٩ ، ١٤٠ ، ١٦١ ، ١٩٤ .
- (٢٤١) سيد قطب : السلام العالمي والإسلام ، ص ١٨١ : ١٨٣ .
- (٢٤٢) سيد قطب : في ظلال القرآن ، ج ١ ، ص ٢٩١ .
- (٢٤٣) أبو الأعلى المودودي : مقال في كتاب الجهاد ، المختار الإسلامي ، القاهرة ، ١٩٩٥ ، ص ٣٥ : ٣٦ .
- (٢٤٤) أبو الأعلى المودودي : نظرية الإسلام السياسية ، صوت الحق ، القاهرة ، ب ت ، ص ١٤ : ١٥ .
- (٢٤٥) أبو الأعلى المودودي : مقال في كتاب الجهاد ، ص ٣٦ : ٣٧ .
- (٢٤٦) أبو الأعلى المودودي : مبادئ الإسلام ، دار البشير للطباعة والنشر ، القاهرة ، ب ت ، ص ٨ ، ٩ .
- (٢٤٧) أبو الأعلى المودودي : الحضارة الإسلامية أسسها ومبادئها ، ترجمة : محمد عاصم الحداد ، الدار العربية ، بيروت ، ١٩٧٠ ، ص ٢٣٨ : ٢٤٠ .
- (٢٤٨) أبو الأعلى المودودي : الإسلام اليوم ، دار القلم ، القاهرة ، ط ٦ ، ١٩٩٣ ، ص ٥٦ : ٦٤ .

- ٢٤٩) أبو الأعلى المودودي : موجز تاريخ تجديد الدين وإحيائه وواقع المسلمين وسبيل النهوض بهم ، دار الفكر الحديث ، لبنان ، ١٩٦٨ ، ص ١٩٧ : ٢٠٤
- ٢٥٠) نفس المرجع ، ص ٥٥ : ٥٦ .
- ٢٥١) عبد العزيز بن عبد الله بن باز : مجموع فتاوى الشيخ عبد العزيز بن عبد الله بن باز : إعداد عبد الله بن محمد الطيار ، دار الوطن ، الرياض ، ١٩٩٥ ، ج ٣ ، ص ١٠٣٩ : ١٠٤٠ .
- ٢٥٢) نفس المرجع : ص ١٠٧٧ ، ١٠٧٨ .
- ٢٥٣) نفس المرجع : ص ١٠٨٩ ، ١٠٩٠ .
- ٢٥٤) عبد العزيز عبد الله بن باز : نقد القومية العربية على ضوء الاسلام والواقع ، دار طيبة ، الرياض ، ط ٦ ، ١٩٩٠ ، ص ٤ : ٢٥ .
- ٢٥٥) عبد العزيز بن عبد الله بن باز : وجوب تحكيم شرع الله ونبذ ما خالفه ، إدارة البحوث العلمية والإفتاء ، الرياض ، ط ٦ ، ١٩٩٦ ، ١٨ ، ١٩ .
- ٢٥٦) أحمد الموصلي : الأصولية الإسلامية والنظام العالمي ، مركز الدراسات الاستراتيجية والبحوث والتوثيق ، بيروت ، ١٩٩٢ ، ص ٦٧ .
- ٢٥٧) أحمد مطلوب وأمين النقشبندی وآخرون : نهج الخميني في ميزان الفكر الإسلامي ، دار عمار ، الأردن ، ١٩٨٥ ، ص ٣٣ ، ٤٠ .
- ٢٥٨) موسى الموسوي : الثورة البائسة ، ب.د ، ب.ت ، ص ٦٣ : ٧٠ ، ١٣٥ : ١٤٥ .
- ٢٥٩) عبد الله الغفاري : بروتوكولات خميني وآيات قم حول الحرمين المقدسين ، ب.د ، ١٩٨٨ ، ص ١٠٩ : ١٢٨ .
- ٢٦٠) روح الله الخميني : الحكومة الإسلامية ، إعداد وتقديم : حسن حنفي ، ب.د ، ١٩٧٩ ، ١٤٥ : ١٥٠ .
- ٢٦١) محمد مورو : جماعات العنف ١٩٥٨-١٩٩٨ من النشأة الى مبادرة وقف العنف ، دار المختار الإسلامي ، القاهرة ، ١٩٩٨ ، ص ٦٩ : ٧١
- ٢٦٢) شحاتة صيام : العنف والخطاب الديني في مصر ، دار سينما ، القاهرة ، ط ٢ ، ١٩٩٤ ، ص ٤٧ : ٥٢ .
- ٢٦٣) يوسف القرضاوي : مستقبل الأصولية الإسلامية ، مكتبة وهبة ، القاهرة ، ١٩٩٧ ، ص ١٩ : ٤٢ .

الباب الثاني

تجديد العلوم الأصولية
وتطوير الخطاب الديني
في كتابات الصعيدي

الفصل الأول

علم أصول الفقه
بين الاجتهاد والتقليد

لما كان علم أصول الفقه (*) (١) هو المنوط بحفظ الدين وصون أدلته وحججه من شبه المتحلين وتضليل الملحدين ، فقد حرص علماء الإسلام على تجديده وترغيب المشتغلين به من أهل الدربة والدراية في الاجتهاد ، وتضييق نطاق التقليد ليتسنى لهذا العلم تلبية احتياجات المسلمين من الأحكام الشرعية للفصل في القضايا التي تطرأ عليهم في الأحقاب الزمنية المتعاقبة .

وظلت جدلية العلاقة بين التقليد والاجتهاد مرتبطة بمدى جمود واستنارة القائمين على أمر الدين في العالم الإسلامي ؛ وذلك على الرغم من تأكيد الأصوليين على عدم جواز التقليد ومنهم محمد بن علي الشوكاني الذي ذهب إلى أن أحاجي المقلدين واهية ومتهافتة ولا تخلو من المغالطة ، وأن استشهادهم بقوله تعالى : ﴿ فاسألوا أهل الذكر إن كنتم لا تعلمون ﴾ مجتزأ من سياق مغاير لطبيعة الموضوع . وعلى الرغم من ذلك فإن مضمون

(*) علم أصول الفقه : يتألف من اصطلاحين هما أصول وفقه ، ويعني الأول : الدليل والرجحان والقاعدة المستمدة والصورة المقيس عليها . أما الثاني : فهو العلم بالأحكام الشرعية العملية المكتسب من أدلتها التفصيلية . وأصول الفقه كعلم شرعي يعرفه البيضاوي بأنه المعنى بمعرفة دلائل الفقه إجمالاً وكيفية الاستفادة منها وحال المستفيد ، وهو يستند في أحكامه على أربعة أدلة متفق عليها وهي : القرآن والسنة ، والإجماع والقياس ، وأخرى مختلف عليها الاستصحاب والاستحسان والمصالح المرسله والأخذ بالأقل وقول الصحابي وشرع من قبلنا وغير ذلك . والمشتغل بعلم أصول الفقه يقوم باستنباط الأحكام الشرعية من الأدلة المتفق عليها ويعرف ذلك بالاجتهاد . أما موضوع هذا العلم فهو تبرير الأحكام الشرعية والتدليل على ثبوت الحكم بالاجتهاد . ويستلزم ذلك : العلم بأصول العقيدة واللغة العربية وقواعدها وعلومها ، وتصور الأحكام الشرعية . وترد الأسس الأربعة التي بنى عليها علم أصول الفقه إلى الإمام الشافعي أما الأسس الفرعية فترد إلى علماء الحنفية والمالكية ، وقد انقسمت مناحي التجديد في هذا العلم إلى اتجاهين : الأول نظري لا يتأثر بفروع الفقه وكان يعني في المقام الأول بتحريم المسائل وتقرير القواعد على المبادئ المنطقية العقلية وإقامة الأدلة عليها مجردة عن الفروع الفقهية . أما الثاني فهو تطبيقي انصرف إلى شرح وتفسير وتقرير القواعد الأصولية على مقتضى ما نقل عن الفروع الفقهية ، وتوضيح مواطن الخلاف في أحكام الفقهاء وتبريرها . وفي القرن السابع الهجري بدأ الجمع بين الاتجاهين النظري والتطبيقي والمقارنة بينهما بالأدلة والترجيح وبناء الفروع الفقهية على القواعد ، وترد هذه المحاولة لمظفر الدين الساعاتي (ت ٦٩٤ هـ) وباجملة فعلم أصول الفقه بمثابة المنهج الشرعي لاستنباط الأحكام . أما علم الفقه فهو علم الأقيسة للنصوص الشرعية التي تتضمن أحكاماً تشريعية عامة في الحوادث التي تدخل تحت موضوعها . ويستند في أحكامه على أربع قواعد : اليقين لا يزال بالشك ، المشقة تجلب التيسير ، الضرر يزال ، العادة محكمة ، وقد زود عليها (الأمور بمقاصدها) ويعد العزبن عبد السلام (ت ٦٦٠ هـ) من أشهر من ألف في هذا الباب .

الآية يشير إلى رد الأمر إلى أهل الذكر وهم حفظة القرآن وليس قدامى الفقهاء الذين يسلم المقلدون بآرائهم دون فحص أدلتهم^(٢) ، أما عن تقليد النبي وصحابته فهو أمر موقوف على توجيه صريح في صحيح السنة «عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين المهديين من بعدي»^(٣) . والمقصود في هذا التوجيه هو اتباع نهجهم وليس أقوالهم وأفعالهم ولا سيما في أمور الأحكام والفتوى التي اختلف حولها الخلفاء أنفسهم أما السير على سنتهم في دون ذلك يعد في حقيقته متابعة للنبي - صلى الله عليه وسلم - الذي يرد إليه أصل الشرع بعد القرآن ؛ وعلى ذلك يعد التقليد الجامد الذي يحول بين أهل الدراية وبين الرأي ليس من الأصول في شيء ، بل من الأمور المذمومة في الإسلام . ومسايرة أهل العلم (الفقهاء الأربعة) يجب أن تكون اتباعا في المنهج الذي يفتح الباب على مصراعيه للاجتهد الذي ميز آراءهم عن بعض ، طلبا لجلب المصالح ودفع المفاصد في زمانهم . ويستشهد ابن القيم في مج التقليد بقول أبي حنيفة وأبي يوسف : « لا يحل لأحد أن يقول قولنا حتى يعلم من أين قلناه » ، وكذا قول مالك : « إنما أنا بشر أخطئ وأصيب فانظروا في رأيي فكل ما وافق الكتاب والسنة فخذوه وكل ما لا يوافق الكتاب والسنة فاتركوه » . ويضيف الشوكاني أن الأخذ بقاعدة الإجماع ما هو إلا مسايرة لرأي المجتهدين في زمن معين^(٤) .

ولم يصف الأصوليون المحدثون على ما تقدم إلا مزيدا من الأدلة النقلية والعقلية لإثبات أن الجمود آفة من آفات التخلف تلحق بالحضارات عند أفولها ، وأن الاجتهاد أصل من صلب الشريعة حث عليه القرآن وسنة النبي - صلى الله عليه وسلم - فقد ذهب جمال الدين الأفغاني إلى أن من يقتضي أثر سلفه في ميدان الفقه وأصوله ما هو إلا من دعاة الجمود لا العلم ، ومن المنتطعين في الشريعة لا من المحافظين عليها ، ويقول : (وهل يجب الجمود

والوقوف عند أقوال أناس هم أنفسهم لم يقفوا عند حد أقوال من تقدمهم ،
 قد أطلقوا لعقولهم سراحها فاستنبطوا ، وقالوا ، وأدلو دلوهم فى الدلاء فى
 ذلك البحر المحيط من العلم ، وأتوا بما ناسب زمانهم وتقارب مع عقول
 جيلهم ، وتتبدل الأحكام بتبدل الزمان . وما معنى باب الاجتهاد مسدود ؟
 أو أي إمام قال لا ينبغي لأحد من المسلمين بعدي أن يجتهد ليتفقه بالدين !
 أو أن يهتدي بهدي القرآن وصحيح الحديث ، أو أن يجد ويجتهد لتوسيع
 مفهومه منهما ، والاستتاج بالقياس على ما ينطبق على العلوم العصرية ،
 وحاجيات الزمن وأحكامه ؟! ولا ينافي جوهر النص ولا أرتاب بأنه
 لو فسح من أجل أبي حنيفة ومالك والشافعي وأحمد بن حنبل وعاشوا إلى
 اليوم لداموا مجددين مجتهدين ، ويستنبطون لكل قضية حكما من القرآن
 والحديث ، وكلما زاد تعمقهم وتمعنهم ازدادوا فهما وتدقيقا^(٥).

وعلى عين الدرب راح الإمام محمد عبده يحذر من خطر الجمود على
 الشريعة والعقيدة ، ويعيب على المقلدين تمذهبهم وتعصبهم لآراء السابقين
 من الفقهاء ، مبينا أن العزوف عن الرأي والاجتهاد بعد استيفاء شروط
 المشتغلين به يعطل الشريعة ويدفع الناس للانصراف عنها للقوانين الوضعية
 لتلبية حاجاتهم والفصل فى قضاياهم ، مما يثبت عجز الإسلام عن مسايرة
 العصر ، الأمر الذي يتنافى مع حقيقة الشرع^(٦) ، ويقول :- (دخلت على
 الناس لذلك عقائد يحتاج صاحب الغيرة على الدين فى اقتلاعها من
 أنفسهم إلى عناء طويل وجهاد شديد ، وسلاحه الكتاب وسلاح أعدائه
 أقوال بعض من تقدم ممن يعرف وممن لا يعرف ، وما أكثر عدد من ينصر
 أعداءه اليوم وما أقلهم غدا إن شاء الله^(٧) ، ويقول فى موضع آخر : (فرض
 الإسلام على كل ذي دين أن يأخذ بحظه من علم ما أودع الله فى كتبه ، وما
 قرر من شرعه ، وجعل الناس فى ذلك سواء بعد استيفاء الشرط بإعداد ما لا

بد منه للفهم ، وهو سهل المنال على الجمهور الأعظم من المتدينين ، لا تختص به طبقة من الطبقات ولا يحتكر مزيته وقت من الأوقات^(٨).

وقد دعا محمد عبده إلى تهذيب كتابات علم أصول الفقه وطرق تدريسها^(٩) ، وقد سار على نهجه كل تلاميذه في الأزهر ، ولا سيما الشيخ محمد الأحمدي الظواهري الذي أدرك مبكراً أن تطور الفقه وأصوله في العصر الحديث مرهون بإصلاح مناهجه الدراسية في المعاهد المعنية بالعلوم الشرعية ، ولا سيما الأزهر فقام بإعداد خطة لتحقيق ذلك في كتابه «العلم والعلماء ونظام التعليم» الذي ظهر عام ١٩٠٤ م ، وقد أثنى عليه الإمام محمد عبده ، في حين قابله معظم شيوخ الأزهر آنذاك بالسخط على صاحبه وما جاء فيه ، وقام الشيخ الشرييني (ت ١٩٢٦ م) شيخ الأزهر آنذاك بجمع نسخ الكتاب وحرقه باعتباره أحد كتب الضلال بتحريض من الخديوي عباس حلمي الثاني الذي كان يكره محمد عبده وتلاميذه ، ويقف دون تحقيق إصلاحاتهم ، ومما جاء في الكتاب نقض الطرق التلقينية القائمة على الحفظ في تدريس الفقه ، وقصر الكتب والمناهج على شرح مذهب واحد من المذاهب الأربعة ، وكما وصفت فصول الكتاب حالة الركود الذهني للطلاب ، وجهل الخريجين بمقاصد الشريعة وأسرارها وحكمها واكتفائهم بدراسة القشور من علم أصول الفقه دون جوهره الذي يمكنهم من التأويل ، والوقوف على الخلافات الفقهية في الفروع والمجادلات اللفظية ، ويرجع ذلك كله إلى جمود القائمين على التدريس ، واكتفائهم بوضع كتب محدودة في إلقاء دروسهم دون إطلاق حرية البحث للطلاب ، وحال ذلك دون تعلمهم أصول التأويل وعزوفهم عن الرأي والاجتهاد وتغليبهم التقليد^(١٠).

وقد تأثر الشيخ عبد المتعال الصعيدي بأراء أستاذه ، ويبدو ذلك بوضوح في مشروعه لإصلاح حال التعليم بالأزهر الذي أعده عام ١٩١٨ م ،

وتضمنه كتابه « نقد نظام التعليم للأزهر الشريف » الذي صدر عام ١٩٢٣م، والذي لم يلاق من شيوخ الأزهر إلا النقص والاستياء كسابقه ، وطالب الأزهريون بفصل صاحبه وأكتفي بخصم نصف شهر من راتبه كما أشرنا . وجاء فيه نقد صريح للمناهج الدراسية للعلوم الشرعية ، ودعوة جريئة لتجديدها ، لتتلاءم مع المتغيرات الحضارية وتقدر على الفصل في القضايا المعاصرة^(١١) ، ويقول في ذلك : (إذا جاز لعلم من علومنا أن يقف عند حد في مباحثه لم يجز ذلك لعلم الفقه الذي يجب أن يمشی مع الزمن وييدي رأيه في كل ما يجد فيه فهل فقهننا اليوم فيفي بحاجاتنا في هذا العصر الذي جد فيه من الحوادث في باب المعاملات من بيوع وشركات وغيرها ما لا يحصى)^(١٢) .

ونادى الصعيدي بتأليف موسوعة فقهية على غرار كتب القانون الحديثة ، تضم آراء الفقهاء على اختلاف منازعهم ، على أن يوضح فيها الأصل الشرعي الذي استند عليه الفقيه في الإدلاء برأيه وفتواه ؛ وذلك لناخذ منها ما نستضيء به في الفصل في قضايانا المعاصرة دون أدنى تقييد بالمذاهب المشهورة وحدها ، فلا حرج على المسلمين - في رأيه - الأخذ بأي رأي فقهي ما دام مبررا بالأصول الشرعية (القرآن والسنة)^(١٣) .

ودعا كذلك إلى دراسة الفقه المقارن للوقوف على أوجه الاتفاق والاختلاف بين الشريعة الإسلامية والشرائع الأخرى والقوانين الوضعية ، للتعرف على الأسس التي بنيت عليها أحكامها ومبرراتها ، كما حث على تطوير علم أصول الفقه والنظر إليه باعتباره علما عقليا يتخذ من الاستنباط سبيلا لاستخراج الأحكام الشرعية من الكتاب والسنة دون التقييد بآراء السابقين وأقيستهم إلا على سبيل الاستفادة والترجيح . ويقول : (لا أنكر أنه من الواجب خصوصا في هذا العصر أن نشيد أصولنا على دعائم من

العقل لا تجعل لخصومها كلاما فى أحكامها) (١٤) .

وقد غلبت نزعة الصعيدي للتجديد والثورة على كل مواطن الجمود فى ثقافتنا الإسلامية إلى حد جعله يزن الرجال وفضلهم بقدر إسهامهم فى هذا الضرب ، فالفقيه الحق عنده هو العالم المجتهد الذي يعمل عقله فى الآيات القرآنية وصحيح السنة واستنباط الأحكام التي تقدم دفع الضرر على جلب المنفعة وتبيح المحظورات عند الضرورات ؛ معبرة بذلك عن عقلانية الإسلام وصلاحيه تشريعه للتطبيق على مر الأزمان .

ولعله بذلك أراد تقديم نعمان بن ثابت أبو حنيفة (ت ٧٦٧م) على غيره من الفقهاء لاشتغاله بالرأي وإعمال العقل فى الفتوى ، وعلى الرغم من ذلك لم يدرجه ضمن المجددين فى الإسلام الذين تناولهم فى كتاباته .

ونجده يدرج أبا عبد الله محمد بن إدريس الشافعي (٧٦٧ - ٨١٨ م) ضمن المجددين ، ويقدمه على غيره من الفقهاء الذين كانوا ينقسمون إلى فريقين : أصحاب الحديث وأهل الرأي ؛ إذ كان يقدم الفريق الأول الحديث الضعيف على الرأي ، ويقدم الفريق الثاني الرأي على الحديث الضعيف . وقد نجح الشافعي فى الجمع بين هذين الدربين بربطه بين الرأي والحديث الصحيح ، ووضع شرطاً للقياس الفقهي (إلحاق أمر غير منصوص على حكمه بأمر معلوم حكمه لاشتراكه معه فى علة الحكم) ، غير أنه يأخذ عليه عزوفه عن المنطق العقلي فى استنباط الأحكام ، وتحيزه لأهل الحديث فى معظم فتاويه رغم عدم إنكار الصعيدي لفضل الشافعي فى وضع الأسس التي قام عليها علم أصول الفقه (١٥) ، ويقول عن تجديد الشافعي : (وهو تجديد ضيق لا يتجاوز حدود الفقه ، على أنه ضيق فيه الاعتماد على الرأي بعد أن كان واسعاً وآثر الاعتماد على ظاهر النصوص دون روح الشريعة ، فضيقت بهذا باب الاجتهاد فى الفقه ، ومهد الطريق لإيثار التقليد عليه ، وإن

لم يقصد ذلك ، لأنه كان ينهى عن تقليده ويأمر باتباع الحديث إذا خالف قوله . وقد جارى الشافعي غيره من أهل السنة فى الجمود على ظواهر النصوص فى الأصول والفروع ، ما كان يلزم التأويل فيها ، ويذم الاعتماد على دليل العقل كما جرى عليه علماء الكلام فى عصره من المعتزلة ، حتى أنه لم يحمد منهم فى هذا ما اعتمدوا عليه من الاستعانة بالعقل والمنطق فى الرد على الزنادقة ، بل كان يرى فى الاشتغال بالرد عليهم إشاعة لزندقتهم ، فلم تتجه نفسه للسمو عن ذلك التفرق الدينى الذى أشاع بين المسلمين التعادى والتباغض ، ولم يعمل لنشر التسامح بين الفرق الدينية بعذر المخالفة فى الرأي ، بل كان فى الجانب المتزمت الذى لا يقبل تأويلا فى النصوص ، ولا يرى أن يستفيد المسلمون فى الدفاع عن دينهم بالمنطق أو نحوه من الوسائل التى توجد عند غيرهم ، وقد كان لهذا أثره فى جمود المسلمين ، وتخرجهم من الاستفادة بالعلوم النافعة التى ترجمت لهم^(١٦) .

ويرى الصعيدي أن يحيى بن أكثم (٧٧٦-٨٥٧ م) الفقيه السنى الذى عاصر الشافعي كان أكثر منه سماحة وتعقلا وتدبرا لأمر الدين والدنيا ، وأشد منه فطنة فى أمور السياسة ؛ وذلك لأنه نجح بحنكته فى توجيه النهضة الإسلامية لصالح الإسلام والمسلمين باستشاراته وتوجيهاته التى كان يوجه بها الخطة الإصلاحية لعبد الله المأمون بن هارون الرشيد (٧٨٦-٨٣٣ م)^(١٧) .

وقد خالف الصعيدي فى حكمه على الشافعي ما ذهب إليه الشيخ مصطفى عبد الرازق الذى ذهب إلى أن الشافعي قد نجح فى تأسيس علم فقهي عقلاني هو علم أصول الفقه ، الذى جمع فيه بين مزايا أهل الحديث وأهل الرأي ، وقضى به على تحزب العامة لأحد الفريقين^(١٨) ، وأن كتاب «الرسالة» قد عبر فيه عن النزعة العقلية للشافعي ؛ إذ حرص فيها على ضبط

الفروع والجزئيات بقواعد كلية ، واستنباط الأحكام الشرعية الفرعية من أدلتها التفصيلية ، ذلك فضلا عن الاتجاه المنطقي في وضع الحدود والتعاريف والأسلوب الجدلي المشبع بصور المنطق في صياغة الآراء^(١٩) ، الأمر الذي يجعل من علم أصول الفقه الذي ابتدعه أول مباحث الفلسفة الإسلامية وأكثرها جدة وأصالة .

ويتناول الصعيدي أبا عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل بن هلال الشيباني (٧٨٠-٨٥٥ م) ويخرجه من زمرة المجددين في الفقه الإسلامي ، وذلك لجمود رأيه في الفقه واقتصاره في الفتوى على الأمور التقليدية دون قضايا عصره ، ونهيه عن علم الكلام والعلوم العقلية ، وتكفيره مخالفه في الرأي . ولا يحمد فيه سوى تصريحه بأنه لا يجوز تدوين آراء الناس في الدين والعمل بها بجوار القرآن والحديث ، ويعد ذلك حجة على تلاميذه وشيعته المحدثين الذين احتجوا بأرائه في جمودهم وتكفيرهم لأهل الرأي والاجتهاد^(٢٠) ، ويقول : (ولا شك أن مثل هذا يؤخذ على ابن حنبل ، ويبعد به عن أن يكون المجدد المطلوب للمسلمين في هذا القرن ، لأنه يبعد به عن التسامح اللازم في ذلك المجدد ، ليتمكنه إزالة العداوة الدينية بين الفرق الإسلامية ، ولا يجعل من الخلاف في الرأي سببا للعداوة بينهم ، كما يحمله على كراهة كل جديد وإن لم يكن مخالفا للدين ، لأنه يرى أنه لا شيء غير ما كان في عهد أولئك السلف)^(٢١) .

وهو يخالف في حكمه على ابن حنبل شيوخ الوهابية الذين يعدون الفقه الحنبلي أحد ثوابتهم العقدية التي تربط بينهم وبين السلف ، وتضفي على آرائهم الصبغة الشرعية فقد ذهبوا إلى أن الإمام أحمد «إمام لجميع أهل السنة في الأصول والفروع باستمساكه في أصول الدين والعبادات بنصوص الكتاب والسنة وما صح عن علماء الصحابة من فهم وهدى وعمل مفسر

لهما» ، وذلك مع تأكيدهم على أنهم غير متعصين لمذهبه دون المذاهب الأخرى ، ولا يعدوا اقتفاؤهم لسته سوى السير على دربه فى استنباط الأحكام الشرعية شأن ابن تيمية وابن القيم الذين كان يؤثر آراءهما محمد ابن عبد الوهاب فى استنباط أحكام فتواه^(٢٢) ، ويقول محمد بن عبد الوهاب فى ذلك : (وأما مذهبنا فمذهب الإمام أحمد بن حنبل إمام أهل السنة فى الفروع ، ولا ندعي الاجتهاد ، وإذا بان لنا سنة صحيحة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم عملنا بها ولا نقدم عليها قول أحد كائنا من كان)^(٢٣) .

وقد نقد الصعيدي آراء تقي الدين أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام ابن تيمية الحراني الدمشقي الحنبلي (١٢٩٢ - ١٣٢٧ م) ، غير أنه لم يخرج من عصبه المجددين ، وحمد له جمعه بين العلم والعمل ، وحملته على البدع وشطحات الصوفية ، وإصلاح التصوف الذي صار جهلا وبطالة وشعوذة فى عصره وتخليصه مما طرأ عليه ، وفتح باب الاجتهاد فى الفقه ، وإفتاءه بغير المذاهب الأربعة ، وإحياء روح الجهاد فى المسلمين بعد أن ماتت فيهم بتغلب التتر عليهم .

ويأخذ عليه تعصبه لأهل السلف فى العقائد ، وحملته على الفلسفة وأهلها ، ونقضه للمنطق ، وعدم تعرضه لأمر السياسة وإصلاح ما فسد من شأن الحكام ، ويرد لابن تيمية العديد من المدارس والاتجاهات الجامدة المعاصرة التي كان لها عظيم الأثر فى تخلف الفكر الإسلامى ، وتعصب رجاله الذين انتسبوا للأصولية الإسلامية^(٢٤) ، ويرى أن ابن رشد كان أولى منه لتكون له مدرسة عقلية تدفع المسلمين صوب التقدم والمدنية والعمران ويقول : (وكان لابن تيمية مدرسة بعده جارتها فى تلك النواحي من الجمود ، فعادت علوم الفلسفة كما عاداها ، ولم تهتم بغير الفقه والتفسير

والحديث وما إليها من العلوم ، وكان ابن رشد الفيلسوف الفقيه أولى أن يكون له مدرسة بعده من ابن تيمية ، ليسير المسلمون بها في سبيل التجديد الصحيح ، ويجمعوا بها بين علوم الدين وعلوم الفلسفة ، فهذا كان خيراً من مدرسة ابن تيمية التي جمدت بعده على تقليده ، كما جمدت مدرسة الأشعري على تقليده أيضاً^(٢٥) .

وهو يخالف في ذلك أيضاً مصطفى عبد الرازق وتلاميذه الذين نظروا إلى ابن تيمية باعتباره فيلسوفاً ، وبينوا أن حملته على الفلسفة وأهلها والمنطق الأرسطي ومناهجه لم تكن مناهضة للتفكير العقلي ، بل كانت نظرة ناقضة للنظريات الفلسفية المناهضة للدين ، وأن كتاباته في هذا المضمار تكشف عن سعة دراية وفهم للمسائل التي قام بنقضها^(٢٦) ، مستشهدين بموقفه الرائد من قضية النقل والعقل الذي أثبت فيه أن المنقول الصحيح لا يعارضه المعقول الصريح ، وأن ما عساه يبعد بينهما يرد إلى شبهات فاسدة يعلم بالعقل بطلانها ، وأن مجه للتعصب وتأويلاته الجريئة تكشف عن عقل حر ينشد التجديد ويحث على الاجتهاد^(٢٧) ، ويسوقون في ذلك قول ابن تيمية : (إن كان أحد الدليلين المتعارضين قطعياً دون الآخر فإنه يجب تقديمه باتفاق العقلاء ، سواء كان هو السمعي أو العقلي ، فإن الظن لا يرفع اليقين)^(٢٨) ، وليس أدل على ذلك من نهيه عن تكفير المجتهدين ، مستشهدين بقول ابن تيمية : (إن تسليط الجهال على تكفير علماء المسلمين ، من أعظم المنكرات ، وإنما أصل هذا من الخوارج (والروافض) الذين يكفرون أئمة المسلمين ، لما يعتقدون أنهم أخطأوا فيه من الدين ، وقد اتفق أهل السنة والجماعة على أن علماء المسلمين لا يجوز تكفيرهم بمجرد الخطأ المحض ، بل كل أحد يؤخذ من قوله ويترك إلا رسول الله - صلى الله عليه وسلم - وليس كل من يترك بعض كلامه خطأً أخطئه ، يكفر ولا يفسق ، بل

أما نقده للمنطق الأرسطي فلا يعد في رأيهم عنتا منه أو جهلا ، بل جاءت نقوضه للحدود والقضايا والاستدلال بعد فحص دقيق يكشف أن اعتراضاته لم تكن موجهة إلى المنطق باعتباره علما عقليا ، بل إلى المنطق الأرسطي بالتحديد لما ينتجه تطبيقه على المسائل الدينية من متناقضات من جهة ، ومفارقته للواقع والاستقراء العلمي التجريبي من جهة أخرى ، الأمر الذي يبرهن على سعة أفق ابن تيمية في نقد صورية المنطق ، وقد سبق بذلك إليه المناطقة المحدثين (٣٠) .

ويختلف موقف الصعيدي من ابن تيمية كذلك عن موقف الوهابية والمودودية وجماعة سيد قطب وغيرهم من أولئك الذين اتخذوا من فقهه منهاجا ودليلا على سلفية آرائهم (*) .

ونجد الصعيدي يمدح علم تقي الدين أبي الفتوح محمد بن مجد الدين بن دقيق العيد (١٢٢٧-١٣٠٧م) وفقهه وعدله في قضائه ، وجمعه بين العلوم العقلية والعلوم النقلية في معارفه ، غير أنه يعيب عليه قلة عزيمته ويأسه من الإصلاح ، وعدم قدرته على مجابهة الجمود الذي حاق بالأمة الإسلامية ، وتقويم ما أعوج من أخلاقهم وعقائدهم ، الأمر الذي يبعد به عن مقام المجدد (٣١) ، ويقول : (ولكن هذا اليأس ليس في شيء من نزعة التجديد ، حتى يعد به ابن دقيق العيد في مجدد هذا القرن ، وإنما نزعة التجديد أمل وجهاد في الإصلاح ، وسعي دائب في غير ملل إلى تنبيه

(*) من الطريف أن نجد اتجاهين متباينين يدافعان عن ابن تيمية ، الاتجاه الأول : مجددي خرجت آراؤه من عباءة الإمام محمد عبده ، وأرادت من دفاعها عن ابن تيمية جعله فيلسوفا لكي تحذ من الحملة التي شنّها المحافظون على الفلسفة ، ويتسنى لها كذلك بعث المعارف الفلسفية ثانية في الثقافة العربية ، مبينة أنه لم يناهض التفكير العلمي ، بل نقض النظريات الفلسفية شأنه شأن الفلاسفة أنفسهم . أما الاتجاه الثاني فقد أنضوي تحت عباءة ابن حنبل متخذين من فتاوى ابن تيمية وتشده وبعض أحكامه الفقهية سبيلا للإيجاد صيغ سلفية تبرر آرائهم في الأصول والفروع العقديّة ، وتكفيرهم للمشتغلين بالفلسفة ، الأمر الذي يحتاج إلى دراسة متأنية لأثر ابن تيمية في الفكر الإسلامي المعاصر .

الناس إلى عواقب هذا الفساد ، وإلى وضع خطط ظاهرة للنهوض بهم ، أما تلك الشكوى فهي موقف سلبي لا يفيد شيئا ، ولا يبين للناس كيف يتخلصون من فسادهم) (٣٢).

وأخذ الصعيدي على ابن دقيق العيد جعله العقل والرأي المستنبط منه لاحقا على النص ، أي حصر دائرة التعقل في وظيفة التبرير وليس في التأويل والاجتهاد والتجديد في الدين وكذلك اعتماده على المختصرات في درسه وجعلها أسسا لتحصيل العلم (٣٣) .

كما رفض درج شمس الدين محمد بن أبي بكر بن قيم الجوزية (١٢٩١ - ١٣٥٠م) ضمن المجددين ، وذهب إلى أن هناك بونا شاسعا بين المقلد والمجدد ، مبينا أن ابن القيم كان تابعا لأستاذه ابن تيمية في فقهه وأحكامه وفي حملته أيضا على الفلسفة وأهلها (٣٤) ، ويقول : (لكن مغالاة ابن القيم في بغض الفلسفة وعلومها ، جعلته ينسى أن المشتغلين بها لا يأخذونها على أنها تعادي الإسلام ، حتى يحكم بكفرهم من أجلها ، وإنما يأخذونها على أنها لا تنافي الإسلام ، فلا يصح أن يحكم مع هذا بكفرهم ٠٠٠٠ وما كان أغنى ابن القيم عن التورط في هذه المغالاة ، وإنه ليتحمل هو وابن تيمية تبعاتها في أنصارهما إلى هذه الأيام) (٣٥) .

وعلى العكس من ذلك نظر إلى إبراهيم بن موسى بن محمد اللخمي الغرناطي الشاطبي (ت ١٣٨٨م) واعتبره مجددا ؛ وذلك لمحاربه البدع واعتماده في الفقه على أصول الشريعة ، وتقديمه في آرائه مراعاة المصالح ليثبت أن الشريعة نظام عام لجميع البشر دائم أبدي ، ويقول : (هذه ناحية في التجديد لها قيمة عظيمة ، لأنها تقضى على جمود الذين يقفون في الشريعة عند دلالة النصوص في ذاتها ، ويغفلون النظر في مقاصدها وأغراضها ، ولا يراعون ظروفها وأحوالها ، ولا شك أن المقاصد والأغراض

تفاوت ، وأن الظروف والأحوال تتغير ، فمن يقف عند دلالة النصوص في ذاتها يجمد عليها ويجنى على الشريعة بتفويت مقاصدها وأغراضها ، وجعلها غير ملائمة لما يجد من الظروف والأحوال فيها) (٣٦) .

غير أنه يأخذ على الشاطبي ذمه للمتكلمين وعدم تسامحه مع مخالفيه في الأصول (٣٧) .

ولا ريب في أن الصعيدي قد عبر في انتقاداته السابقة للأصوليين الأوائل عن وجهته في التجديد وشروط الفقيه المرجو في زماننا ؛ وهي : التمسك بالثوابت بمناى عن الجمود ، والاحتكام للعقل من غير شطط ، ونقد الخصوم بسماحة العالم وفطنة المصلح الغيور على دينه ، والاجتهاد في تأويل النصوص لإثبات أن الشرع ليس عائقا لتطور الأمم ولا قامعا للحريات ولا سجنًا للعقول .

وإذا ما حاولنا تطبيق هذه الشروط التي يجب أن تتوفر في الفقيه فسوف نجد أنها تنطبق على الشيخ الصعيدي ، وذلك لدربته بأصول التشريع وعلوم القرآن وأصول اللغة العربية ، لذا سوف نحاول في الصفحات التالية الكشف عن إسهاماته في ميدان الفقه موضحين رؤيته المعاصرة لبعض القضايا التي مازالت مطروحة على مائدة البحث ، مثل : قضايا الاجتهاد والتأويل وأصول التشريع ، مسألة تطبيق الحدود ، عقوبة الرد ودعوى التكفير .

والجدير بالذكر أن الصعيدي كان واعيا بحاجة المسلمين لتجديد علم أصول الفقه بخاصة وعلوم الدين بعامة ، وقد صرح في كتاباته بأنه قد وجد في نفسه ذلك المجاهد المنشود الذي ينبغي عليه الاضطلاع بهذه الرسالة مع علمه بوعورة الطريق إلى تحقيقها ، ويقول في ذلك : (هذه دراسات إسلامية في علوم مختلفة من الدين ، من تفسير إلى توحيد إلى فقه إلى سيرة نبوية

إلى غير هذا من العلوم إسلامية تمتاز بالرأي المبتكر ، وترمي إلى إشاعة
التجديد في علوم الدين حتى تجارى في عصرنا غيرها من العلوم الحديثة ،
وتؤدى رسالتها في الإصلاح ، ولا ينظر إليها شبابنا كما ينظرون إلى كل
قديم رث فيعافون النظر فيها ، ويتحولون عن دراستها إلى دراسة العلوم
التي تأتينا من أوروبا وغيرها ، وتنقطع بهذا صلتهم بماضيهم وفي هذا ما فيه
من الخطر على دينهم ووطنهم ، وهذا هو الجهاد الذي أخذت به نفسي في
حياتي ، وجعلته نصب عيني في كل مؤلفاتي ، راجيا من الله التوفيق فيه
والثوبة عليه وهو حسبي ونعم الوكيل (٣٨) .

قضايا الاجتهاد والتأويل وأصول التشريع

ذهب الصعيدي إلى أن القرآن وصحيح السنة ليست نصوصا جامدة ولا ترانيم مقدسة تتلى في المعابد وتقام بها الشعائر ، بل هي دستور خالد على مر العصور ، ويرجع ذلك إلى مخاطبتها العقل وترغيبه في تأملها وإمعان النظر فيها والاجتهاد في تأويلها واستنباط الأحكام منها ، وقد استشهد في ذلك بالآيات التي تخاطب العقل التي تجاوز ورودها ثمانمائة موضع ؛ منها قوله تعالى : ﴿إنا أنزلناه قرآنا عربيا لعلكم تعقلون﴾ (يوسف: ٢) .

ويقوله صلى الله عليه وسلم «إذا حكم الحاكم فاجتهد فأصاب فله أجران وإذا حكم فاجتهد فأخطأ فله أجر» (٣٩) .

واحتج الصعيدي بهذه النصوص في مناقشاته مع الجامدين الذين أزهبوا المجتهدين واستباحوا لأنفسهم تكفير أصحاب الرأي بحجة أن علمهم قاصر إذا ما قورن بعلم السلف من الفقهاء الأوائل الذين حافظوا على الشريعة بمنأى عن التحريف والتطرف في الفتوى والحكم . مبينا أن مثل ذلك ليس من الدين في شيء ، بل هو أقرب إلى أمور السياسة التي طالما حجرت على العقول باسم الدين ، وهو أيضا نحلة المتعصين للقديم الذين دفعهم عجزهم عن الاجتهاد والتأويل إلى غلق هذا الباب بحجة سد منافذ الفتنة ومحاربة المجرئين . ويقول : (إنها لحسنة عظيمة للإسلام أن يتسامح في الاجتهاد إلى الحد الذي يؤجر فيه المجتهد على الخطأ ، لأن هذا يدعو إلى الحرية في الرأي ، ولا يجعل هناك محلا للخصومة في الخلاف ، لأن أقصى ما يؤخذ على المخالف أن يكون مخطئا ، فإذا كان يؤجر مع خطئه لم يكن هناك ما يدعو إلى مخاصمته ، وكذلك يقطع الطريق على أصحاب السلطة إذا أرادوا مؤاخذه العلماء على آرائهم ، لأنه لا عقاب في الإسلام على الرأي ، وما

حصل فى هذا من بعض أصحاب السلطة لا يتحمل الإسلام تبعته ، وإنما يتحملة أصحاب السلطة وحدهم والحديث ظاهر أيضا فى أن المجتهد يؤجر على اجتهاده إذا أخطأ ولو كان خطؤه فى مسائل الاعتقاد ، وفى المسائل الأصولية ، فلا يكون هناك فرق فى ذلك بين أصول وفروع ، وهذا هو أى كثير من العلماء ، وإن كان المشهور خلافه ، لأنه يوجد من المسائل الأصولية ما يقبل الاجتهاد ، كالمسائل التي اختلف فيها السلف والخلف من أهل السنة ، ويجب أن يلحق بها كل ما يقبل الاجتهاد مما اختلف فيه أهل السنة وغيرهم) (٤٠) .

ونزع إلى أن ظاهرة التكفير لم تطرأ على العالم الإسلامي إلا عقب الخلافات السياسية وظهور الفرق والعصبيات المذهبية بداية من العصر الأموي إلى محنة ابن رشد ، ويضيف أن تسييس التعليم وإيكاله للدولة قد قيد من حرية البحث ، وجعل الناس يدينون بأراء تتفق مع سياستها دون غيرها ، ومن هنا كانت بذور التعصب لرأي دون آخر ، ويسوق على ذلك العديد من الأمثلة ، مثل : المدرسة النظامية ببغداد التي أنشأها الوزير نظام الملك عام ٤٥٩هـ ، والمدرسة الناصرية التي أنشأها صلاح الدين عام ٥٦٦هـ ، والمدرسة المستنصرية التي أنشأها المستنصر العباسي عام ٦٢٥هـ ، وكلها تستهدف انضواء الفقهاء تحت مظلة الدولة بالترغيب تارة وبالترهيب أخرى ، متخذين من الدين فى ذلك سبيلا لتوطيد ملكهم (٤١) .

ويؤكد الصعيدي على أن الأخذ بالمذاهب الأربعة دون غيرها يعد دربا من التقليد لا مبرر له سوى الألفة والغلبة ، ومن ثم لا يعنى الخروج عليها والاختكام لغيرها موقفا أو شططا إلا فى نظر العوام الذين قدسوا هذه المذاهب وفضلوها على غيرها دون مبرر شرعي ، ويقول : (إنني أستطيع أن أحكم بعد هذا بأن منع الاجتهاد قد حصل بطرق ظالمة ، وبوسائل القهر

والإغراء بالمال ، ولا شك أن هذه الوسائل لو قدرت لغير المذاهب الأربعة التي نقلدها الآن لبقى لها جمهور يقلدها أيضا ، ولكانت الآن مقبولة عند من ينكرها ، فنحن إذن فى حل من التقييد بهذه المذاهب الأربعة التي فرضت علينا بتلك الوسائل الفاسدة ، وحل من العودة للاجتهاد فى أحكام ديننا ، لأن منعه لم يكن إلا بطريق القهر ، والإسلام لا يرضى إلا ما يحصل بطريق الرضا والشورى بين المسلمين ومن الغريب أن أصحاب المذاهب الأربعة لم يكن من رأيهم حمل الناس على مذاهبهم بمثل تلك الوسائل (٤٢) .

ويمضى الصعيدي مع ابن رشد (٤٣) إلى ضرورة وجود ضوابط وشروط للتأويل والاجتهاد وأهله لتكون حدا فاصلا بين التدبر والكفر ؛ أهمها : أن لا اجتهاد ولا تأويل لأصول الإيمان التي يكفر المسلم بإنكارها ، وأن لا اجتهاد لجاهل بأصول اللغة العربية والعلوم الشرعية وعلوم القرآن (٤٤) .

ويرى الصعيدي أن المعتزلة (*) (٤٥) كانوا أقرب إلى الصواب فى إغلاقتهم باب التكفير وبسطهم بساط التسامح لأصحاب الرأي وأرباب التفكير ؛ وذلك لأن المؤمن المكره والمتشكك والمحجور على بوحه من ظنون تعتريه يعد من المكرهين على الدين ، الأمر الذي نهى عنه الشرع ومن ثم يجب على فقهاء هذا العصر معالجة الجموح والجنوح فى الدين بالحكمة واللين والسماحة التي تهدي وتقوم بالحجة والبرهان (٤٦) .

ويستشهد الصعيدي بتجوز ابن رشد الاجتهاد فى العقائد والفروع

(*) لم يكفر المعتزلة مرتكب الكبيرة ، غير أنهم أباحوا قتل الكافر الجاهر بكفره بعد استتابته ، وهم فى ذلك على العكس من موقف الخوارج الذين كانوا يكفرون بالشبهة ويقتلون مخالفيهم . والكفر هو نقيض الإيمان وله أربع ضروب :- إنكار وجود الله ، وكفر جحود أي الاعتراف بالقلب دون اللسان ، وكفر المعاندة أي أن يعرف الله بقلبه و يقر بلسانه ولا يدين به حسدا وبغيا ، وكفر النفاق أي يقر بلسانه ويكفر بقلبه ، وقد اتفقت المعتزلة على عدم وصف المسلم بالكفر إلا فى هذه الأحوال ، وفسقته عند ارتكابه الكبيرة ، ولم تخطأ المجتهد وإن فارق الجماعة .

واشتراطه عدم إسقاط الفرائض أو تحليل منكر^(٤٧)، ويقول: (ذهب ابن رشد إلى تجويز الاجتهاد فى العقائد، وهو من أئمة المالكية، ولا يريد إلا تجويز الاجتهاد فيما يقبل الاجتهاد من العقائد، كما أن الاجتهاد فى الفروع إنما يجوز فيما يقبل الاجتهاد منها، لأن منها ما لا يقبل الاجتهاد، كوجوب الصلاة، كما أن من الأصول ما لا يقبل الاجتهاد كوجود الله.... والحقيقة أن حرية البحث ليست بدعة فى الإسلام، وإنما هي مفخرة من مفاخره، وميزة يمتاز بها عن غيره من الأديان، ولا يحملني على إثبات هذه المفخرة إلا أن بعض أعداء الإسلام يزعم أنه عدو البحث الحر، ويدعي أن هذا هو السبب فى تأخر المسلمين، وهذا غرض شريف أستحق عليه الإنصاف، وجهاد فى سبيل الله استحق عليه التأيد)^(٤٨).

وانتهى الصعيدي إلى أن التشدد فى الدين يصل بصاحبه إلى الخروج عن العقيدة، ويسوق لذلك مثل ذى الخويصرة التميمي الذي وصف النبي صلى الله عليه وسلم بالجور عندما بسط يده بالعطاء والهبات لأبى سفيان وولده وغيرهما من حديثي الإسلام رغبة منه فى تأليف قلوبهم، فاستنكر النبي منه ذلك ونعته بأنه من المخلصين عن جهل والمتعمقين الذين يجمدون على قواعده ورسومه وألفاظه، ولا يبيحون لأنفسهم أن يحدوا عنها قيد شعرة ولو حدث من الظروف ما يقتضي الأخذ فيها بشيء من التساهل^(٤٩)، ويقول الصعيدي فى ذلك: (فما أحوج المتزمتين الآن بيننا إلى أن ينتفعوا بهذه الموعدة، فلا تضيق نفوسهم بما تدعو إليه الضرورة من بعض الخروج على المؤلف، ولا يقفون جامدين أمام القواعد والألفاظ، لأن نطق الحوادث أقوى من نطقها، فيجب إخضاعها له بما جاء فى الدين من وسائل إخضاعها، لئلا يضيق الناس فى عصرنا بالدين، ونندم على ما يترتب على هذا حين لا ينفع الندم، وقد أعذر من أنذر)^(٥٠).

وينتقل الصعيدي بروح الأصولي الثائر على الجمود الذي طرأ على الفكر الإسلامي ، متناولا الأصول الشرعية التي يجب على الفقيه المجتهد استنباط أحكامه وفتواه منها ، فذهب إلى أن القرآن هو الأصل الأول للتشريع الإسلامي ، وقد حفظه الله من التحريف ولا يمكن أن يعمل بغيره من الأصول إذا خالفه ، وعلى المجتهد أن يعمل النظر في آياته شريطة ألا يحرف كلمة عن دلالتها اللغوية^(٥١) ، ويقول : (إن قرآننا هو أصل الأصول عندنا ، وما عداه من الأحاديث والأخبار في ديننا لا نقبل منه إلا ما وافق هذا القرآن ، وما لم يوافقها منها فهو مردود غير مقبول ، وكل دين من الأديان قد بلى يقوم من الجهال الذين يفهمونه على غير وجهه)^(٥٢) .

وبين أن صحيح السنة هو المصدر الثاني للتشريع ، غير أن الأحاديث قد دونت أول مرة في عهد عمر بن عبد العزيز ، وقد أصابها من الوضع والتحريف الأمر الكثير من جراء الخلافات السياسية ، وأوضح أن كتب الأحاديث التي تعتمد على منهج الجرح والتعديل^(*) ليست كافية لاستنباط الصحيح من جهة ، ولا يصل من متونها إلى اليقين الذي لا يقبل الشك من

(*) الجرح والتعديل : هو أحد مناهج علم الحديث التي يثبت من خلالها سلامة السند والحكم على مدى ضعفه وقوته . وينقسم إلى قسمين رئيسيين : الجرح وهو المنهج الذي يحدد ضعف الراوي مثل أن يقال هو كذاب أو فاسق أو ضعيف أو لا يكتب حديثه ، ويشتمل على دربين : المطلق وهو ذكر الراوي بالجرح بدون تقييد فيكون قادحا فيه بكل حال ، والمقيد وهو ذكر الراوي بالجرح موضع رده فيذكر شيء معين من شيخ أو طائفة أو نحو ذلك ، وللجرح مراتب أعلاها ما دل على بلوغ الغاية فيه مثل أكذب الناس وأدناها لين أو سمي الحفظ أو فيه مقال ، ويجب ان تتوفر خمسة شروط لمن يقوم بعملية الجرح هي : العدل ، والتيقظ ، والدراية بأسبابه ، والقدرة على تبرير الجرح ، وتخيير المصادر . أما التعديل : فهو النهج الذي يبرر قبول الراوي وتحديد مرتبة صدقه كالقول هو ثقة ، أو ثبت أو لا بأس به أو لا يرد حديثه ، ويشتمل بدوره على دربين : المطلق وهو أن يذكر الراوي بالتعديل بدون تقييد فتكون درجة صدقه مطلقة . أما المقيد أن يذكر الراوي بالتعديل بالنسبة لشيء معين من شيخ أو طائفة أو نحو ذلك فيكون توثيقا له بالنسبة إلى ذلك الشيء المعين دون غيره ، وللتعديل مراتب أعلاها ما دل على بلوغ الغاية فيه مثل أوثق الناس أو إليه المنتهى في الثبوت ، وأدناها ما أشعر بالقرب من أسهل الجرح مثل صالح أو مقارب أو يروى حديثه أو نحو ذلك ، ويجب أن تتوفر أربعة شروط لمن يقوم بعملية التعديل هي : - العدل ، والتيقظ ، والدربة بأسبابه ، والقدرة على اجتناب من ردت روايته . ولا يتعارض الجرح مع التعديل إلا في حالة واحدة وهي غيبة الأسباب والمبررات لأحدهما مع عدم تعليل درجة الجرح أو التعديل .

جهة أخرى ، ودعا إلى تحليل المتون تحليلا عقليا مع الاستشهاد بالنص القرآني للحكم على صحتها بغض النظر عن سندها^(٥٤) ، ويقول : (والذي أراه في أمر هذه السنة المختلفة أن نضعها كلها أمامنا عند فتح باب الاجتهاد ، وأن ننظر إليها كلها نظرة واحدة ، فلا يتعصب فريق منا للأحاديث التي تروىها فرقتة ، ولا فرق في هذا بين أهل السنة وغيرهم ، ويجب أن نترك الغلو في علم الجرح والتعديل ، لأن هذا العلم لا يعتمد إلا على ظواهر الرجال ، وهذا إنما يفيد الظن بهم لا اليقين ، وبهذا لا يوجد ما يمنعنا أن نعتمد على كل الرجال الذين اعتمد على روايتهم عند الفرق الإسلامية على اختلافها ، ولا يوجد ما يمنعنا من الأحاديث التي حكم عليها بأنها ضعيفة من جهة الجرح والتعديل ، إذا كان العمل بها أصلح من غيرها ، فلا نرفض من الأحاديث إلا ما ثبت أنه موضوع بيقين ، ولا نتهم من رجال الحديث إلا من ثبت عليه الكذب بيقين ، ورب حديث ضعيف يكون هو الصحيح ، ورب رجل متهم يكون هو الثقة في دينه)^(٥٥) .

وسوف نتناول موقفه من علم أصول الحديث بشيء من التفصيل في الفصل الثالث من هذا الباب .

ونزح إلى أن الإجماع^(*)(٥٦) لا يعد أصلا من أصول التشريع ، لأنه يعبر

(*) الإجماع في اللغة هو الاجتماع والتأليف بعد فرقة ، والإجماع اصطلاحا هو العزم أو الإقرار بصحة حكم فقهي وهو إما مطلق غير مختلف عليه بين سائر الفقهاء ، أو مضاف نسبي مختص بفرقة بعينها . وقد اختلف الفقهاء المتأخرون فيما بينهم على تحديد دلالة الإجماع المطلق ، فذهب الغزالي في كتابه المستصفى أن المقصود منه (اتفاق أمة محمد صلى الله عليه وسلم خاصة على أمر من الأمور الدينية) غير أن الأمدي يرفض هذا التعريف بحجة أن هذا الشرط لم ولن يتحقق وأنه محصور في الأمور الدينية دون غيرها ، الأمر الذي يعزله عن باقي نواحي الحياة . ومن ثم يرى الأمدي أن الإجماع هو (اتفاق أهل الحل والعقد من أمة محمد صلى الله عليه وسلم في عصر من الأعصار على حكم واقعة من الوقائع) . وعرفه النسفي بأنه (اتفاق علماء كل عصر من أهل العدالة والاجتهاد على حكم) . وعرفه عبد العزيز البخاري بقوله (اتفاق المجتهدين من هذه الأمة في عصر على أمر من الأمور) . ويعرفه ابن حزم بأنه (اتفاق الأمة كافة على ما علم من الدين بالضرورة أو اتفاق الصحابة خاصة فيما وراء ذلك) . وتعرفه الزيدية من الشيعة على وجهين (اتفاق الأمة بما فيهم علي وبنوه من فاطمة على أمر معين في زمن معين) ، والوجه الثاني (اتفاق أبناء علي فقط) أما عند الإمامية فهو الذي يعبر عن رأي الإمام المعصوم سواء كان جماعة أو فرادى ، ويعرفه إبراهيم النظام من المعتزلة =

عن رأي علماء المسلمين في حقبة زمنية معينة ، وهو يخالف في ذلك الغزالي^(٥٧) ، فعلى الرغم من استناد الإجماع في أحكامه على القرآن وصحيح السنة إلا أنه يعكس رؤى أصحابه المستنبطة من فهمهم للنص ، لذلك فهي ليست ملزمة مطلقا ، ويضيف الصعيدي إلى أن هناك العديد من أشكال الإجماع تبعا للفرق ، فهناك إجماع السنة ، والمعتزلة ، والشيعية.....^(٥٨) ، ومع ذلك فهو يأخذ بإجماع الصحابة بخاصة ولاسيما في المسائل العقديّة والشرعية المثبتة بالقرآن وصحيح السنة ، أما المسائل الخلافية فلا يعتد - في رأيه - بالإجماع فيها ، وهو يتفق في ذلك مع ابن حزم^(٥٩) ، ويقول : (إني أرى أن الإجماع حجة فيما لا يمكن الخلاف فيه ، كوجوب الصلاة والزكاة والصوم والحج ، وأنه ليس بحجة فيما يمكن الخلاف فيه ، كالمسائل التي لم تعلم من الدين بالضرورة ، وهي التي لا يؤدي الخلاف فيها إلى هدم ركن من أركان الإسلام ، كمسألة المرتد)^(٦٠) ، ويقول في موضع آخر :- (وشأن إجماع أهل الفقه كشأن إجماع أهل العربية عندي ، لأن كلا منهما إجماع عن اجتهاد في نص من النصوص ، فيجب أن يخضع كل منهما لمقاييس الاجتهاد ، وأن يقبل حكما عليه أو له ، ولا يصح أبدا أن يحتمي باتفاق عدد من المجتهدين عليه ، لأن الواجب أن يخضع الإجماع للنص ، لا أن يخضع النص للإجماع ، وبهذا يكون مرجع الحكم إلى النص أولا وأخيرا ، لأنه هو المعول عليه في الحكم وحده ، ومع وجوده لا يعول على إجماع غيره ، وإذا كانوا قد قالوا إنه لا قياس مع وجود النص سواء بسواء ، لأنه إذا لم يكن هناك معنى للاحتجاج بالقياس مع وجود

=بأنه (كل قول قامت حجته وإن كان قول واحد ، وقد اختلف العلماء حول حجته من أربعة أوجه هي :- إمكانه في نفسه ، وإمكان العلم به ، وإمكان نقله إلى من يحتج به ، وحجته . وحجية الإجماع هي حجة ظنية عند من أثبتها ولا يفسق مخالفتها إلا إذا كانت تعبر عن أصل قطعي من الشرع تقره كل أمة . بيد أن الأصفهاني يعمده قطعي الحجة ويكفر مخالفه ، بيد أن الشوكاني يرى أنه لا يكفر وسيما إذا كان الخلاف حول تأويل أو تفسير ، ويرى النسفي أن الخارج على إجماع الصحابة كافر ولا يكفر دونه .

النص على الحكم الذي يراد إثباته بالقياس ، فإنه لا معنى أيضا للاحتجاج بالإجماع مع وجود النص على الحكم الذي يراد إثباته بالإجماع ، وحيث يجب أن يطرح الإجماع مع وجود النص كما يطرح القياس مع وجود النص ، لتكون أمام النص وحده لا أمامه ومعه الإجماع ، إذا كنا في مثل هذا أمام النص وحده فإنه لا يجوز لنا أن نذهب في فهمه ما نشاء ، مما يمكن قبوله في مقاييس الفهم الصحيح ، ولا يحول بيننا وبينه ما يراد الحيلولة به من دعوى الإجماع على فهمه بوجه من الوجوه ، لأن مثل هذا قد يقبل إذا ذهب النص وبقي الإجماع ، أما إذا بقي النص فإن الواجب أن يعول فيه على مقاييس الفهم الصحيح ، ولا يصح أن يقف شيء دون النزول على حكمها في النص ، والخضوع لما تقضي به فيه (٦١) .

ويرى الصعيدي مع إبراهيم بن سيار النظام (٦٢) (ت ٨٤٥م) أن الخروج على الإجماع ليس بكفر إذا ما قدم المجتهد دليلا شرعيا على مخالفته رأي الجماعة ، وعليه فهو يرفض الزعم القائل بأن لا اجتهاد بعد الأئمة الأربعة (٦٣) .

وهو يخالف ابن تيمية في حجية الإجماع وضرورة الأخذ به ، وعدم جواز الخروج عليه في عصر من العصور إلا إذا خالف الكتاب والسنة ، وذلك لأن الإجماع بالمفهوم التيموي إجماع الأمة الذي لم يتحقق على مر التاريخ الإسلامي (٦٤) .

وقد أعرب عن اتفاقه مع ابن رشد (٦٥) في استحالة التيقن من إجماع الأمة بكل علمائها على مسألة في عصر من العصور (٦٦) ، وأفصح عن مسابرة لإمام الحرمين الجويني (١٠٢٨-١٠٨٥م) في أن منكر الإجماع ليس بكافر إلا إذا أنكر الأصول الشرعية من القرآن والسنة التي أستند إليها المجمعون ، أما منكر الإجماع في الأمور الظنية فليس بكافر اتفاقاً (٦٧) .

ويتضح من ذلك أن الصعيدي لم يخرج عن نهج الأصوليين فيما ذهب إليه ، فمعظم قضايا الإجماع بداية من التعريف ونهاية بحججته تعد من الأمور الخلافية ، كما أن جل الأصوليين الذين اخذوا بالإجماع وجعلوه أصلا شرعيا وضعوا له شروطا وضوابط لم تتحقق في الماضي ويعذر تحققها في الحاضر ، ويمكننا أن نتبين أيضا أن الصعيدي لم ينزع هذا المنزاع إلا ليحد من آفة التقليد التي لحقت بالمدارس الفقهية الحديثة ، وحث العلماء على الاجتهاد والتأويل ليتصدوا بروح العصر للقضايا التي فرضها الواقع المعاش ، والجدير بالتوضيح أن الصعيدي لم ينكر حجية الإجماع ، بل نجده يدعو إلى تشكيل هيئة أو مجمع علمي إسلامي يتألف من كبار الفقهاء والمجتهدين في العلوم الشرعية ليفصلوا في قضايا العصر، على أن يكون سندهم في فتواهم القرآن وصحيح السنة بعد تأويل نصوصهما تأويلا يتناسب مع الثقافة الحاضرة ، والاستعانة بالعلماء المتخصصين في المعارف المختلفة لكي يقفوا على حقيقة الأمر وطبيعة المسألة قبل الفصل فيها . ويمكننا أن نلاحظ أيضا أن موقف الصعيدي من الإجماع كان متأثرا إلى حد كبير بابن رشد الذي أكد أن الإجماع ليس أصلا مستقلا بذاته من غير استناد لدليل سمعي ، وأنه لا يقبل من المقلدين بل من المجتهدين (٦٨) .

وقد وقف الصعيدي من القياس (*) (٦٩) موقفا جديرا بالدرس والبحث ،

(*) القياس عند الأصوليين هو إلحاق واقعة لا نص على حكمها بواقعة ورد نص بحكمها لتساوي الواقعتين في علة هذا الحكم ، مثل حكم المسكرات والمخدرات قياسا على الخمر . ويعده جمهور العلماء حجة شرعية على الأحكام العملية وجعلوه في المرتبة الرابعة بعد القرآن والسنة والإجماع ، واحتجوا في ذلك بأن الأحكام الشرعية التي وردت في الكتاب والسنة مبنية على علاقة السبب بالسبب ، وهو عين الاجتهاد والاستدلال عندهم ، وأن الرسول ما أنفك يقيس في فتواه ويرغب أصحابه في ذلك وأن القياس يهدف المصلحة التي هي مقصد الشارع من التشريع . غير أن المعتزلة والظاهرية وبعض فرق الشيعة ذهبوا إلى أن القياس ليس بحجة شرعية في الأحكام وحجتهم في ذلك أن القياس مبني على الظن ، وما يبني على الظن فهو ظن ، كما أن الأقيسة مسار اختلاف الأحكام وتناقضها . ويقوم القياس عند مثبتيه على أربعة أركان هي :- (الأصل) أو المقيس عليه أو المحمول عليه وهو المنصوص عليه ، (الفرع) أو المقيس أو المحمول وهو ما لم يرد في حكمه نص ، (حكم الأصل) وهو الحكم الشرعي للمنصوص عليه ، (علة) وهي الوصف الذي بني عليه حكم الأصل وبناء على وجوده في الفرع يسوى الأصل في حكمه . ولا يعمل بالقياس في الحدود ، واختلفوا في التعبد بها .

إذ نجده يوافق جمهور العلماء^(٧٠) في أنه الأصل الرابع من أصول التشريع الذي يعبر عن روح النصوص ومعقولها ، ولولاه ما ظهر فضل الفقهاء ولا حكمة الحكماء ، وبين الصعيدي أنه القاعدة الأساسية التي بني عليها علم الرأي ، وقد كان سهلا مسورا في عهد الصحابة ولم يوقفه إلا تعصب أهل الحديث بعد تدوين السنة ، وإيثارهم التقليد بحجة أنه متفق عليه ، وعزوفهم عن الأخذ بالرأي بحجة أنه سبب للفرقة والخلاف . ويضيف أن اختلاف الفقهاء في الفروع وتباين آرائهم يعبر عن حرية الفكر في الإسلام ، ويحقق فضيلة الاجتهاد التي حث عليها الشرع ، ويبرهن على أن الشريعة دستور حي يصلح للتطبيق في كل زمان ومكان والأخذ بقواعده لكل عصر^(٧١) ، ويقول : (ليست كل فرقة مذمومة في الدين ، وإنما تدم الفرقة التي تؤدي إلى العداوة والتخاصم ، والاختلاف في الرأي لا يؤدي إلى شيء من هذا إذا قام على الإخلاص والنية الصادقة)^(٧٢) ، غير أنه يأخذ على الجمهور تضييقهم دائرة القياس بجعلها جائزة على التعبد ومرفوضة كلية في تطبيق الحدود^(٧٣) . ويرى أن مثل ذلك التضييق يحد من ميدان الاجتهاد ، ويدفع المسلمين المعاصرين إلى الأخذ بالقوانين الوضعية في الأمور التي يعجز الفقهاء عن الفصل فيها بموجب تضييقهم دائرة القياس ، وعدم توسعهم في الأخذ بالرأي المبني على العقل في نظرتهم للشرع نظرة شمولية ، ويعد ذلك الضرب سبيلا لتوحيد الفقه الإسلامي المعاصر ، وتجاوز الخلافات بين المذاهب التي أقعدها التعصب عن النهوض بحال المسلمين . ودعا من هذا المنطلق إلى تصنيف موسوعة فقهية معاصرة ، تجمع في أحكامها بين آراء كل المذاهب الإسلامية بالإضافة للاجتهادات المعاصرة ، ويقول : (وإنني أرى أن نرجع في هذا الأصل إلى مثل ما كان عليه من الشمول والاتساع ، فنعمل بالرأي الذي يعتمد على تلك القواعد العامة ، ولا يجب أن يعتمد على نص معين كما يعتمد القياس ، ولا شك أن هذا هو الذي يجب أن نصير إليه بعد

أن اختلفت السنة في ذلك الاختلاف الكبير ، وصار لكل فرقة من الفرق الإسلامية سنن خاصة بها ، وصارت كل فرقة تتعصب لسننها ، وتؤثر العمل بها على غيرها ، فالرأي الذي يعتمد على القواعد العامة للدين هو الذي يحكم بين هذه السنن المختلفة ، ويرجح سنة منها على سنة ، ولا معنى لتخرجنا من العمل بالرأي في الفقه وهو من الفروع ، مع أننا نعمل به في العقائد وهي من الأصول ، فنرجح به عقيدة على عقيدة ، ونرجح به دليلاً على دليل ، حتى لقد ذهبنا في ذلك إلى أنه إذا تعارض دليل النقل ودليل العقل وجب تأويل دليل النقل بما يوافق دليل العقل ، أو عمل بدليل العقل وفوض أمر دليل النقل إلى الله تعالى . وإذا صرنا إلى الأخذ بالرأي على هذا الشكل وجدنا فيه وسيلة عظيمة لجمع الكلمة بين المسلمين ، لأنهم لا يختلفون في القواعد العامة الثابتة في الدين بيقين ، فيمكن أن يجرى حكمها على كل فرقة من الفرق ، ولا ترضى فرقة أن تخرج على حكمها ، وبهذا نصل إلى فقه إسلامي أكمل من ذلك الفقه الذي انفردت به كل فرقة من فرقنا ، فجاء فقها ضيقاً لا يفي بحاجة جميع المسلمين ، ولا يمثل آراءهم جميعاً ، بل يمثل آراء كل فرقة على حدها ، وينظر إلى حاجة كل فرقة منهم دون غيرها ، وسيكون مع هذا فقها يدنو من حكم العقل ولا يجافيه ، لأنه باعتماده على الرأي يكون للعقل مجاله في أحكامه ، ولا يقتصر فيها على النقل الخالص ، وهذا يعطيه قوة يعلو بها على القوانين الوضعية التي تراحمه الآن مزاحمة شديدة ، وتجذب المسلمين إلى الأخذ بها دونها) (٧٤) .

ويبدو أن الصعيدي كان انتقائياً فيما ذهب إليه بشأن القياس ، فنجده يخالف النظام (*) الذي أنكر القياس الشرعي والعقلي ، بحجة أن ليس كل

(*) يشير موقف النظام من القياس والرأي العقلي الدهشة ، لدرجة التعجب لأن وروده على هذا النحو يكشف عن تناقض ظاهر في آرائه ، فالمعروف عنه انتصاره للرأي والمنطق العقلي ولا سيما في قضية السمع والعقل ، وهو يناقض في إنكاره القياس أيضاً شيوخ المعتزلة من أمثال بشر بن المعتمر ، وأبو الهذيل العلاف الذين تحفظوا في مسألة الإجماع انتصاراً للرأي العقلي واستخدموا القياس في كل مسائلهم الكلامية وقضاياهم الشرعية ، ويرر البحثة محمد عبد الهادي أبو ريدة ذلك بترجيحه أن مثل هذه الآراء ترد إلى باب الانتحال والتأول ، الأمر الذي يحتاج إلى دراسة متأنية .

ما يرتضيه العقل يرتضيه النص (٧٥) .

وخالف أيضا ابن حزم فى عزوفه عن الرأى فى الأمور الشرعية ، بحجة أنه لا علم إلا فى القرآن والسنة وأقوال الصحابة ، وتبديعه القياس بحجة أن الدين كله منصوب عليه (٧٦) .

ونألف الصعيدي يتفق مع الإمام الغزالي فى أن المجتهد هو وحده المنوط بالقياس واستنباط الحكم فى الأمور التي لم يرد فيها نص قاطع وفى جواز التعبد بأحكامه (٧٧) .

ونراه يقر ابن تيمية فى أن القياس هو استنباط الأحكام من النص الصحيح ، شريطة الوقوف على العلة والحكمة من التشريع التي تقضي بجلب المنافع ودفع المضار (٧٨) .

ويمكننا أن نلاحظ مبلغ تأثيره بآبن رشد فى الإعلاء من شأن الرأى والعمل به فى استنباط الأحكام الشرعية المسكوت عنها ، وفى أخذه بقياس المعاني والعلة العقلية والشبه والمصالح المرسله (٧٩) ، وفى جعله القياس البرهاني العقلي أعلى مراتب القياس وأحقها فى التطبيق على الأمور الشرعية والعقلية (٨٠) .

ويتجلى ذلك الأثر فى مناقشة الصعيدي قضية الحدود ، وتناوله لمسألة عقوبة المرتد.

ويجدر بنا فى هذا المقام مقابلة آراء الشيخ الصعيدي بآراء بعض المعاصرين الذين ارتدوا عباءة الأصوليين ، واحتكموا لآراء السلف فى تناولهم قضية الاجتهاد وأصول التشريع ، لكي يتسنى لنا الوقوف على مواطن الاتفاق والاختلاف بينهم ، والتأكيد على أصالة آراء الشيخ

الصعيدي وجدتها وطرقتها .

فقد ذهب ابن عثيمين إلى أن علم أصول الفقه هو العلم الذي يمكن الفقيه من استخراج الأحكام الشرعية من أدلتها على أسس سليمة ، وأن الاجتهاد فرض كفاية إذ لا يقدم عليه إلا المتمكن من العلوم الشرعية والعلوم اللغوية لتمكنه من استخلاص الأحكام من النصوص الظاهرة ، وعلى المجتهد أن يجد في طلب ذلك ، وإذا شق عليه وجب التوقف وجاز التقليد حينئذ للضرورة ، وإذا أصاب له أجران وإذا أخطأ فله أجر واحد . ويرى أن العمل بالظاهر واجب ، لأنه أحوط وأبرأ للذمة وأقوى للتعبد والانقياد . أما التأويل فالجانب المقبول منه هو التأويل الدلالي اللغوي مثل قوله تعالى : ﴿ وأسأل القرية ﴾ (يوسف : ٨٢) ، وتأويلها وأسأل أهل القرية ، أما التأويل الفاسد فهو تأويل المتكلمين العقلي ، مثل تأويل قوله تعالى : ﴿ الرحمن على العرش استوى ﴾ (طه : ٥) وتأويلها الصائب : العلو والاستقرار من غير تكييف ولا تمثيل ، ونزع إلى أن الإجماع لا دخل للعقل فيه ، بل هو دليل يستند إلى الشرع ، وأصح أشكاله هو الذي أجمع عليه السلف الصالح - الذي أقره ابن تيمية - ودونه ظني ، ولا يؤخذ به كما لا يجوز الخروج على إجماع السلف ، وأن إجماع السكوت مع القدرة على الإنكار أمام رأي المجتهد يعد إجماعاً ، وبين أن القياس هو حكم يرتضيه الدليل الشرعي من وجوب أو تحريم أو صحة أو فساد ، والعلة : المعنى الذي ثبت بسببه حكم الأصل وهو دليل شرعي ثبت بالقرآن والسنة وأقوال الصحابة ، ولا يصح القياس في التعبد ولا يحتج بقياس الشبه ولا القياس العقلي (٨١) .

ويبدو أن الخلاف بين الصعيدي وابن عثيمين هو خلاف على النهج وليس المبدأ ، فكلاهما نظر إلى الاجتهاد باعتباره واجباً على الخاصة ، وأن الهدف منه استنباط الحكم الصحيح في الأحكام ، وأن الإجماع والقياس لا

يؤخذ بهما إلا إذا استندا إلى القرآن وصحيح السنة ، غير أن الصعيدي يلمس ذلك كله بالمنهج العقلي ، أما ابن عثيمين انتهج المنهج السلفي متوخيا الحذر ومحافظة إلى حد كبير على حجية التقليد .

وعلى مقربة من هذا المنزع نجد أبا الأعلى المودودي يؤكد على أن الشريعة الإسلامية المتمثلة في القرآن وصحيح السنة لم تترك شاردة أو واردة من أمور الحياة إلا وبينت حلالها وحرامها ومكروهها ، ووضح أن هذا النظام كل لا يقبل التجزئة ومن ثم لا يجوز إعمال الرأي أو العقل من ناحية مجتزأة من أجزاء الشريعة بحجة أنها لا تتواءم مع طبيعة العصر ، فإن مثل ذلك - في رأيه - يعد تشويها لصورة شاملة متوازية الخطوط والأشكال ، جامعة للنظم الاقتصادية والتربوية والتعليمية والاجتماعية والسياسية ، ومن ثم فإن أصول الشريعة ليست في حاجة إلى تأويل أو تطويع لتوائم المتغيرات الحضارية لأنها بطبيعتها موافقة للفطرة الإنسانية وأن الشعور بالحاجة إلى تعديل يرجع إلى خلل في المجتمعات الإسلامية بخاصة والبشرية بعامه ، ويتمثل ذلك الخلل في الانحراف عن تطبيق الشريعة بكاملها والاتخاذ من النظم الأوروبية نموذجا تقاس عليه الأسس الثابتة للتشريع الإلهي ، وعلى الرغم من ذلك يرى أن الإسلام لم يغلق باب الاجتهاد فيما لم يرد فيه نص قطعي بالتحريم أو التحليل ، وذلك عن طريق التأويل العقلي والقياس والاستحسان ، واشترط على المجتهد صدق الإيمان والورع والعلم بالأصول الشرعية والقواعد اللغوية على أن تكون فتواه واجتهاداته مجرد اقتراح أو مشروع لقانون لا يكتسب قوته الشرعية إلا بإجماع الأمة ، فعلى ذلك يرى أن ما أجمع عليه السلف لا يجوز اختراجه أما ما عدها فيقبل التعديل والتبديل في كل عصر ، ودعا المودودي إلى إنشاء مجمع علمي لدراسة الفقه الإسلامي التقليدي بمختلف مذاهبه ليكون عوناً للمجتهدين المحدثين في

استنباط الأحكام والفتوى ، وأداة لتأليف الموسوعة الفقهية الإسلامية التي تقوم بتبويب الأحكام الفقهية تبويبا حديثا ييسر للقضاة استخراج الأحكام للفصل في القضايا اليومية ، ونشر الاجتهادات المعاصرة من خلال مجلة دورية تعمم على العالم الإسلامي ، للاسترشاد بالرأي وتحقيق الإجماع الحديث ، مؤكداً أن هذا كله لن يتحقق إلا في ظل انقلاب سياسي شامل يمكن الحكومة الإسلامية من تطبيق هذا الدستور (٨٢) .

وعلى الرغم من وجود أوجه شبه بين آراء المودودي وآراء الصعدي واتفقهما في عديد من المواضيع إلا أن مسحة المودودي السلفية المتمثلة في نظرتة إلى إجماع السلف ، ووجهته الثورية المتمثلة في دعوته للانقلاب المسلح لتحقيق رؤيته الإصلاحية تعدان حائلا بين اتفاقهما اتفاقا كاملا ، وذلك يرجع إلى الجذور الفكرية لكل منهما . فالصعدي كما بينا ينضوي تحت راية الإمام محمد عبده التي غلبت منطق الإرشاد والتوجيه والتجديد الهادئ على غيره ، في حين سلك المودودي مسلك جمال الدين الأفغاني الذي أكد أن إصلاح الأمة الإسلامية لن يتحقق إلا عن طريق الثورة والقوة السياسية للحاكم المسلم ، الأمر الذي رغب عنه محمد عبده ومدرسته لوعورة وصعوبة تحققة في ظل تخلف العالم الإسلامي وضعفه وهيمنة المجتمع الغربي على مقاليد السياسة الدولية .

أما سيد قطب فنجدته يفرق بين الشريعة الإسلامية المستمدة من القرآن والسنة وبين الفقه الإسلامي ، وأوضح أن الأولى تشتمل على قواعد وأسس كلية شاملة صالحة للتطبيق في كل زمان ومكان ، وهي ثابتة تحمل بين طياتها أعلى مراتب التطور والكمال ، في حين أن الفقه الإسلامي يمثل الاجتهادات المستنبطة من هذا الأصل وهي متغيرة من عصر إلى عصر ؛ وذلك لأنها تتعلق بتطبيقات قانونية لتلك المبادئ العامة في القضايا والأوضاع المتجددة

التي تنشأ من تطور الحياة وتجدد الحاجات . وعلى ذلك فينبغي علينا النظر إلى التراث الفقهي التليد نظرة احترام وتقدير باعتباره اجتهادات مولدة من فهم وتفسير وتطبيق للشريعة فى ظروف خاصة وتلبية لحاجات الواقع ، واستجابة لأوضاع الجيل الذي ظهرت فيه لا فرق فى ذلك بين الصحابة والتابعين^(٨٣) ، (فأبو بكر وعمر وعلي وابن عباس وابن عمر وإخوانهم - رضي الله عنهم - هم أكثر بصرا بشريعة الإسلام من غير شك ، وأعمق إدراكا لمبادئها واتجاهاتها بلا جدال . ولكن تطبيقاتهم لهذه الشريعة لا تخرج عن تلك القاعدة ، وهي أنها جاءت تلبية مباشرة لحاجات البيئة ومقتضيات العصر ، ولا يمكن أبدا أن تصبح جزءا مقدسا من الشريعة - ومصدرها هو القرآن وسنة رسول الله وحدهما - وما عدا هذين المصدرين فهو فقه إسلامي تختلف درجة حجيته بقياس بعضه إلى بعض وينير الطريق للأجيال التالية ويساعدها على الفهم ، ويرشدها فى طريقة التطبيق والاستنتاج)^(٨٤) .

ويميز سيد قطب بين فقه العبادات وفقه المعاملات ؛ فيمنح الأول صفة القوة والثبات والشرعية ، أما الثاني فهو متغير متطور دوما بحكم تشابك العلاقات وتفاعله مع صيرورة الحياة ، الأمر الذي يستوجب معه اجتهادا فى كل عصر ، وإجماعا بين علماء المسلمين على صلاحية الأحكام والفتاوى التي تتعرض للقضايا المعاصرة ، على أن يخرج من باب الاجتهاد كل ما نهى عنه القرآن وصحيح السنة صراحة كتحرير الربا والخمر والميسر وحدود العقوبات ، ودون ذلك يكون فيه الفقيه حرا فى اجتهاده الذي يقوم على نظرة كلية فاحصة للشريعة الإسلامية ومبادئها العامة ، لاستلهاهم حلول تطبيقية لمشكلاتها المعاصرة^(٨٥) .

ويتفق سيد قطب مع أبى الأعلى المودودي فى أنه من اللغو والتعسف فى

الحكم اتهام التشريع الإسلامي بالعجز عن حل قضايا تولدت من انحراف المجتمعات عن الأسس والنظم التي استنتتها هذه الشريعة ، وعليه فكلاهما يرى أن المجتمع الإسلامي الحق هو الذي تطبق فيه الشريعة الإسلامية بكل فروعها، وألا ينازعها في الحكم ما يتعارض مع طبيعتها لأن مثل ذلك يحول بين الناس وبين الانتفاع بقواعدها وقوانينها^(٨٦)، (إن الإسلام كل لا يتجزأ، فإما أن يؤخذ جملة ، وإما أن يترك جملة)^(٨٧)، وبين أنه في حالة تطبيق الشريعة الإسلامية في نظمنا التربوية والسياسية والاقتصادية سوف تتلاشى المشكلات المعاصرة المولدة من الفكر المادي ، وسوف تخرس الألسنة التي تزعم أن الإسلام لا يفي بحاجات العصر ، فالحدود الإسلامية التي زعموا أنها غير صالحة للتطبيق في زماننا ، قد وضعت جزاء عادلا للمجتمعات الإسلامية التي تطبق فيها شريعته بكاملها ، أما المجتمعات التي اتخذت من النظم الغربية دستورا لسياستها ليست صالحة لهذا التطبيق ، ولا الآخذة ببعض الشريعة وتاركة للبعض الآخر لأن هذا التبعض متنافر في بنيته وغاياته^(٨٨) .

ويرفض سيد قطب وجهة الصعيدي في الدعوة ومنهجه الإصلاحية في تقويم المجتمع لبعث الإسلام في نظمه تدريجيا ، وقد ألمح إلى ذلك دون أن يصرح باسم الصعيدي واكتفى بنقض آرائه ، وموطن الخلاف بينهما يكمن في أن سيد قطب أعطى لمفهوم الجهاد معنى ثوريا وجعله هو السبيل الأوحى لتطبيق الشريعة الإسلامية في المجتمعات المسلمة التي جنحت عن الشريعة الإلهية^(٨٩)، ويقول : (والمهزومون روحيا وعقليا ممن يكتبون عن الجهاد في الإسلام ليدفعوا عن الإسلام هذا الاتهام يخلطون بين منهج هذا الدين في النص على استنكار الإكراه على العقيدة . وبين منهجه في تحطيم القوى السياسية المادية التي تحول بين الناس وبينه ، والتي تعبد الناس للناس

وتمنعهم من العبودية لله إن إعلان ربوبية الله وحده للعالمين معناها : الثورة الشاملة على حاكمية البشر في كل صورها وأشكالها وأنظمتها وأوضاعها ، والتمرد الكامل على كل وضع في أرجاء الأرض ، الحكم فيه للبشر بصورة من الصور، أو بتعبير آخر مرادف : الألوهية فيه للبشر في صورة من الصور ذلك أن الحكم الذي مرد الأمر فيه إلى البشر ومصدر السلطات فيه هم البشر ، هو تأليه للبشر يجعل بعضهم لبعض أربابا من دون الله ، إن هذا الإعلان معناه انتزاع سلطان الله المعتصب ورده إلى الله وطرده المعتصين له ، الذين يحكمون الناس بشرائع من عند أنفسهم فيقومون منهم مقام الأرباب ويقوم الناس منهم مكان العبيد ، إن معناه تحطيم مملكة البشر لإقامة مملكة الله في الأرض (٩٠) .

وانتهى سيد قطب مع المودودي إلى أن الدعوة لسبيل الله بالحسنى لم تعد كافية لتقويم المعوج وإعلان الحاكمية لله ، ومن ثم يجب الجهاد للإطاحة بالنظم السياسية الفاسدة لا في المجتمعات العربية وحدها بل في العالم أجمع (٩١) ، ويقول : (إنه لم يكن من قصد الإسلام قط أن يكره الناس على اعتناق عقيدته ، ولكن الإسلام ليس مجرد عقيدة ، إن الإسلام كما قلنا إعلان عام لتحرير الإنسان من العبودية للعباد ، فهو يهدف ابتداء إلى إزالة الأنظمة والحكومات التي تقوم على أساس حاكمية البشر للبشر وعبودية الإنسان للإنسان ، ثم يطلق الأفراد بعد ذلك أحرارا - بالفعل - في اختيار العقيدة التي يريدونها بمحض اختيارهم بعد رفع الضغط السياسي عنهم والذي يدرك طبيعة الدين - على نحو المتقدم - يدرك معها حتمية الانطلاق الحركي للإسلام في صورة الجهاد بالسيف - إلى جانب الجهاد بالبيان - ، ويدرك أن ذلك لم يكن حركة دفاعية بالمعنى الضيق الذي يفهم اليوم من اصطلاح الحرب الدفاعية كما يريد المهزومون أمام ضغط

الواقع الحاضر، وأمام هجوم المستشرقين الماكر أن يصوروا حركة الجهاد فى الإسلام إنما كان حركة اندفاع وانطلاق لتحرير الإنسان فى الأرض بوسائل متكافئة لكل جوانب الواقع البشرى، وفى مراحل محددة لكل مرحلة منها ووسائلها المتجددة) (٩٢).

وعندي أن المودودي وسيد قطب قد جنحا عن الأصولية الإسلامية المستمدة من القرآن والسنة فى دعوتهما للتقويم بالسيف، والثوب على مقاليد الحكم لإصلاح الرعية، وعزوفهما عن طريق الدعوة التى حث عليها القرآن وانتهجها النبى صلى الله عليه وسلم فى نشر الإسلام، فالقمة لا تبنى قبل القاعدة، والعنف لا يثقف ولا يهذب بل يكره ويقوم فى الظاهر، والتجربة خير شاهد على ذلك فهناك العديد من المجتمعات الإسلامية التى اتخذت من السيف سبيلا للإصلاح، لا نجد من أثارها إلا التمرد والثورة المضادة وجحود العقيدة التى صورت الدين على أنه إرهاب وإكراه للناس قبل هدايتهم، ناهيك عن أقلام المستشرقين (٩٣) والحاقدين على الإسلام وغير العارفين بأصوله أولئك الذين حملوا على الإسلام بعين المنطق ونفس السبيل (٩٤)، الذى دعا إليها المودودي وقطب وأنصارهما، فراحوا يقتلون المسلمين بحجة أنهم يحملون على الإرهاب، ويحمون أنفسهم من المارد الأخضر الذى سوف يكرههم على الدخول فى الإسلام، وينهبون ثرواته حتى لا يقوم للعنف دولة.

وفى هذا المقام تتجلى أصولية الشهيد حسن البنا (١٩٠٦ - ١٩٤٦م) الذى أعلن أن الدعوة والإرشاد هى السبيل لتطبيق الشريعة الإسلامية، وأن نهجه هو إصلاح الفرد ثم الأسرة ثم الشعب ثم الحكومة ثم الوطن الإسلامى ثم الدعوة العالمية، وذهب إلى أن أصول التشريع الإسلامى تستمد من القرآن وصحيح السنة والوقوف من الفقه موقفا انتقائيا لما يتناسب

مع طبيعة العصر^(٩٥)، وإتاحة الفرصة أمام العقل للاجتهد والتأويل دون التقيد بأي مذهب بعينه، (لا ينبغي «أن تصبح المسائل الفقهية» سببا للانقسام والفرقة، أو أن يؤدي إلى العداوة والبغضاء، فكل مجتهد يجتهد قدر استطاعته في ظل محبة الله، والتعاون من أجل الوصول إلى الحقيقة، بعيدا عن التعصب الأعمى)(٩٦).

وتنضوي آراء البنا تحت راية الأصولية الإسلامية المستنيرة التي يمثلها في الفكر المعاصر حسن إسماعيل الهضيبي^(٩٧)، ومحمود شلتوت^(٩٨)، ومحمد الغزالي^(٩٩)، ويوسف القرضاوي^(١٠٠)، وكلهم يتفق على أن أصول التشريع هي القرآن والسنة والاجتهاد، ودون ذلك من أصول التشريع من إجماع وقياس واستحسان تعد من الأمور التي يجب على المجتهد الاسترشاد بها دون تقيد أو تعصب لرأي منها حتى لا يصاب الفكر الديني بالجمود، ويوصد باب الاجتهاد الذي حث عليه الشريعة وهذا هو عين ما دعا إليه الصعيدي كما بينا.

ونخلص من العرض السابق لآراء الصعيدي حيال قضايا الاجتهاد والتأويل وأصول التشريع، والمقابلات التي عقدناها بين وجهته ووجهة الأصوليين المعاصرين إلى عديد من الحقائق:

أولها :- أن الأصولية الإسلامية لا تتعارض مع الاجتهاد والنظر العقلي في الأمور الشرعية، وأن ما حاق بالفقه من جمود لا يرد إلى علة فيه بل يرد إلى آفة التقليد التي انتحاهها بعض الأصوليين وأن سبيل تطبيق الشريعة الإسلامية هو الدعوة لإعادة بناء العقلية الإسلامية على أسس مستمدة من أصول العقيدة.

وثانيها :- أن اجتهادات الصعيدي وموقفه الناقد تجاه الإجماع والقياس المتضمن آراء السلف لم يخرجهم من زمرة الأصوليين ، وأن الدراسات المعاصرة لهذين الأصلين قد انتهت إلى عين آراء الصعيدي المتمثلة في أنه لم يثبت إجماع لمثبيتي القياس أو المنكرين له أو إجماع العترة ، وأنه ليس أصلا شرعيا لضعف سنده وعدم إمكانية تحققه لشروطه المتضاربة التي اشترطها الأصوليون ، ويجب أن يكون الإجماع في العصر الحديث محدودا بالعصر الذي نعيش فيه ، ومرهونا بوفائه بمصلحة الأمة ودفع الضرر عنها وهو إجماع المجتهدين^(١٠١) ، وأن مثبتي القياس اتفقوا على أن النصوص متناهية والحوادث غير متناهية ، ومن ثم وجب الاجتهاد وأن القياس والمصلحة المرسلة ثبت حجيتهما في أصول الأدلة الاجتهادية^(١٠٢) . الأمر الذي يتناسب مع ما ذهب إليه الصعيدي ، (دلالة النص ظنية ، ودلالة العقل قطعية ، والواجب حمل الظن على القطع لا حمل القطع على الظن)^(١٠٣) .

وثالثها :- أن موقف الصعيدي حيال هذه القضية يكشف عن تأثره البالغ بالمدسة العقلية الإسلامية التي ترد جذورها لابن رشد وفروعها لمحمد عبده ، وأن آراءه حيال الاجتهاد والتأويل والإجماع والقياس ما هي إلا المقدمات التي سوف يبني عليها آراءه الفقهية التي ستعرض لها في السطور التالية ، وقد صرح بذلك في غير موضع من كتاباته وذلك بقوله : (هذا هو ما أراه في الأصول الأربعة التي يعتمد عليها في الاجتهاد ، وأنى أعتقد أنى قد سلكت فيها خير سبيل يمهده لفتح بابه ، ويمكن جميع الفرق الإسلامية من الاشتراك فيه ، وهذا أمر لم يتسن لفقهاءنا إلى يومنا الحاضر ، وأنه لعمل عظيم لم يسبق مثله في الإسلام ، وسيجنى المسلمون منه ما لم يجنوه في ماضي الأيام)^(١٠٤) .

مسألة تطبيق الحدود

على الرغم من قناعة الشيخ الصعيدي بموضوعية آراء حسن البنا في دعوته لإعادة تطبيق الشريعة الإسلامية في العالم الإسلامي (*) ورفضه لثورية سيد قطب الذي رفع شعار الجهاد من أجل الحكم بما أنزل الله ، إلا أنه أدرك أن كليهما لم يتطرق إلى كيفية تطبيق الحدود الإسلامية في ظل الواقع الثقافي المعاش في المجتمع الإسلامي ، حيث سيادة الفكر العلماني والقوانين الوضعية على أمور الحكم فيها ، وكتابات المستشرقين (١٠٥) التي اتهمت الشريعة الإسلامية بالوحشية والقسوة ، ذلك فضلا عن تعذر تطبيق الحدود في ظل الشروط العتيقة التي وضعها الفقهاء لإثبات الجرائم التي تستوجب إقامتها ، ومن هنا كانت دعوة الصعيدي إلى إنشاء المجمع العلمي الإسلامي - كما أشرنا - لتجديد الآراء الفقهية وتوحيد الرؤى الشرعية للقضايا المعاصرة عن طريق إجماع المجتهدين .

غير أن جهوده لم تقف عند هذا الحد بل اندفع بأريحية الحكيم المجتهد إلى مسألة كيفية تطبيق الحدود والعقوبات ، إذ دعا إلى تشكيل لجنة علمية من فقهاء المسلمين لوضع دستور إسلامي حديث لتقنين الثوابت الشرعية والاجتهاد في المواد الفرعية وتطوير فقه الحدود (*) (١٠٦) ، وهو عين الأمر الذي عاب على رفاة الطهطاوي تقاعسه عن الاضطلاع به بحجة أنه

(*) بدأت حركة استبدال النظم الغربية بالشريعة الإسلامية في العصر الحديث على أثر دعوة السلطان عبد المجيد (١٨٢٣ - ١٨٦١م) في مرسوم عام ١٨٣٩م ، لتطوير ووضع وتأسيس قوانين جديدة تتحسن بها إدارة ممالك الدولة العثمانية ، إذ أظطلع كل من صباح الدين ، وأحمد رضا ، ونامق كمال بإعداد هذه القوانين ، وكان كلهم من معتنقي الفلسفات المادية والاتجاهات العلمانية الأوروبية ، ثم أعد مدحت باشا والكونت قسطنطين بوزريسكي الذي أعلن إسلامه وتسمى مصطفى جلال الدين الدستور العلماني التركي عام ١٨٧٦م عقب تأسيسه الحركة الطورانية ، إذ عطل بمقتضاها عمل المحاكم الشرعية ، ثم تطورت الدعوة للعلمانية على يد ضياء كوك ألب ، ووصلت إلى ذروتها على يد مصطفى كمال أتاتورك الذي ألغى العمل بالشريعة الإسلامية تماما بموجب اتفاقية كيرزون .

يخشى تشكيك الجامدين من الأزهرين في دينه ، فتركت المحاكم الشرعية على حالها ، الأمر الذي دفع الخديوي إسماعيل إلى الأخذ بالقوانين الوضعية^(١٠٧) بعد ترجمة قوانين نابليون المعروفة «بالكود» إلى اللغة العربية، ثم إنشاء محاكم الإصلاح (المحاكم المختلطة) عام ١٨٧٦م^(١٠٨)، وتطبيق قانون العقوبات العلماني عام ١٨٨٣م في القضاء المصري ، وترسخت قواعد هذا القانون عام ١٩٠٤م ، التي قضت بأن يعاقب على الجرائم بمقتضى القانون المعمول به وقت ارتكابها^(١٠٩) .

وقد حاول الصعيدي تحقيق ما لم تفلح فيه دعوة محمد عبده ومصطفى المراغي والأحمدي الظواهري وغيرهم من الذين سعوا لفتح باب الاجتهاد فى المسائل الفرعية ، وتطوير البرامج الدراسية الشرعية . فراح على صفحات مجلة السياسة الأسبوعية عام ١٩٣٧م (العدد ٦-٢٠ فبراير) يناقش آراء غلاة المستشرقين التي زعمت أن الحدود فى الإسلام غير إنسانية ، وأن العقوبات فيها لا تخلو من أثر لو حشية ترد إلى همجية العرب ، وبين أن عقوبة القتل والرجم أو القطع لا ينبغي النظر إليها بمنأى عن خطر تفشي هذه الجنايات التي تعاقب بها كالقتل بغير وجه حق والزنا والسرقة ، كما أن القوانين الوضعية التي زعم أهلها بأنها أكثر إنسانية قد جعلت عقاب القتل جزاء للسفاحين والخائنين لأوطانهم ، والسجن المؤبد والأشغال الشاقة للجرائم المختلفة وهي لا تقل قسوة عما رفضوه ، ويقول : (هناك عقوبات أخرى معترف بها فى التشريع الحديث لا تقل قسوة عن عقوبة القتل ، كعقوبة الأشغال الشاقة المؤبدة أو المؤقتة ، فيقضي صاحبها حياته كلها أو قسما طويلا منها مقيدا بالحديد ، يعمل طول النهار فى أشق الأعمال كقطع الأحجار ونحوه مما هو أشق منه ، فى أثناء ذلك يلبس أحشن ملابس ، ويغذى أسوأ تغذية ، ومن حماقة أن نعد هذه الأشغال الشاقة إنسانية وقطع اليد

همجيا ، وإذا وصل المشرع فى العقوبة إلى القتل فيما يعده جريمة بالغة الضرر بالجماعة فإنه لا فرق بين أن يكون هذا القتل بالسيف أو الرجم أو غيرهما ، فكله قتل على كل ولكنه لا قيمة له فى التشريع وتنفيذه (١١٠).

ثم انتقل إلى مناقشة موضوع كيفية تطبيق الحدود فى ظل الشروط الفقهية المختلف عليها من جهة ، وفى ضوء الواقع المعاش الذى يحول بين التثبيت من وقوع الجرائم التى تستوجب الحدود من جهة أخرى ، فلم يعد فى مقدور ولي الأمر أو نائبه التيقن من إثبات تهمة السرقة أو الزنا (١١١) طبقا للشروط الفقهية المجمع عليها (*) (١١٢) وبين أن فساد الذمم وانحطاط الأخلاق وتحاييل المذنبين فى إخفاء جرائمهم وتعصب الجامدين فى أخذهم بالشبه يحول كل ذلك بين تطبيق الحدود الإسلامية كعقوبات وجوبية عند تحققها ، الأمر الذى يستوجب الاجتهاد والرأى للحيلولة دون تعطيل حدود الله أو الانحراف عن مقاصدها أو العزوف عنها والأخذ بالقوانين الوضعية ، وذلك بأن نبدأ فى المعاقبة على هذه الجنايات بالتعزير ثم نجعل الحد الأقصى للسرقة

(*) الحدود هى العقوبة الشرعية المقدرة على الجاني ، وهى موانع من ارتكاب الجنايات ، والحد يختلف عن التعزير ، فالأول : عقوبة مقدرة حقا لله تعالى ، والثاني : عقوبة غير مقدرة وقد تكون فى حقوق الله أو فى حقوق العباد ، غير أن القرآن لم يفصل بين القصاص والتعزير والمحظورات فى تعريفه للحدود وكلها عقوبات اشترعها البارى لبيان الحلال من الحرام وجاءت فى صحيح السنة بعين هذا المعنى العام . وقد اختلف الفقهاء حول تعيينها ، فذهب ابن رشد إلى أنها ثمانية : القصاص والزنا والقذف والسرقة والحراة والشرب والبغى والردة ، أما ابن حزم فأخرج منها القصاص ، وجعلها الشافعية سبعة بالقصاص مع دمج الحراة فى حد السرقة ، وأخرج الخنابلة منها القصاص والردة والبغى ، واجتمع الفقهاء حول حتمية تطبيق الحدود ، وأن لا شفاة فيها عند التثبيت من وقوعها ، غير أنهم أسقطوا الحد عند توبة تقطاع الطرق والمرتدين قبل القدرة عليهم ، واجتمعوا على أن المنوط بإقامة الحدود هو الحاكم ، وأن الحدود كلها تدرأ بالشبهات أى لا تقام إذا كان لها مخرج أو عدم التيقن من وقوعها أو تراجع المقر بها إذا كان هو الدليل الأوحد على ثبوتها أو تراجع الشهود أو موتهم أو تكذيبهم أو وقوعها من غير البالغ ، والعاقل الجاهل به ، والمكره عليه . ولا يسقط الحد بالبينة أو الحمل فى الزنا ، واتفقوا كذلك على عدم إرث الحدود وضرورة وجود شهود عند إقامة الحد وتوقيع الجزاء على ملاءم الناس ، وعدم إرجائه إلا بمرض أو حمل أو سكر . واختلفوا حول سقوط الحدود التى لم يعلم بوقوعها ، وحول ثبوت القرائن وتنقسم الحدود الشرعية إلى خمسة عقوبات : - الرجم ويجب على الزانى المحصن ، والجلد على الزانى البكر ، والتغريب على الزانى البكر ومختلف فى حكمه على الرجل والمرأة ومختلف أيضا على وجوبه كحد أو تعزير ، القطع على السارق ، القتل والصلب على القاتل السارق والمرتد واختلف فى حكمه على الرجل والمرأة .

والزنا هو القطع والرجم والجلد، الأمر الذي لا تعطل معه الحدود من جهة ،
ويكشف عن مرونة النص الإسلامي من جهة ثانية، ويفتح باب الاجتهاد فى
فقه الحدود من جهة ثالثة، ويقول: (فهل لنا أن نجتهد فى الأمر الوارد فى
حد السرقة*)، وهو قوله تعالى: ﴿ فاقطعوا ﴾ وفى الأمر الوارد فى حد
الزنا، فى قوله تعالى: ﴿ فاجلدوا ﴾ فنجعل كلا منهما للإباحة لا
للعقوبة، ويكون الأمر فىهما مثل الأمر فى قوله تعالى: ﴿ يا بني آدم خذوا
زيتكم عند كل مسجد وكلوا وأشربوا ولا تسرفوا إنه لا يحب المسرفين ﴾،
فلا يكون قطع يد السارق حدا مفروضا لا يجوز العدول عنه فى جميع
حالات السرقة، بل يكون القطع فى السرقة أقصى عقوبة فيها، ويجوز
العدول عنه فى بعض الحالات إلى عقوبات أخرى رادعة، ويكون شأنه فى
ذلك شأن كل المباحات التى تخضع لتصرفات ولي الأمر، وتقبل التأثير
بظروف كل زمان ومكان، وهكذا الأمر فى حد الزنا سواء أكان رجما أم
جلدا، مع مراعاة أن الرجم فى الزنا لا يقول به فقهاء الخوارج لعدم النص
عليه فى القرآن الكريم. وهل لنا أن ندلل بهذا عقبة من العقبات التى تقوم
فى سبيل الأخذ بالتشريع الإسلامى مع أنا فى هذه الحالة لا نكون قد أبطلنا
نصا، ولا ألغينا حدا، وإنما وسعنا الأمر توسيعا يليق بما امتازت به الشريعة

(*) لا يقام حد السرقة إلا بهذه الشروط: أن يكون مالا للغير، ولا يكون للسارق فيه نصيب، وأن
يكون موضوعا فى مكان محفوظ، وأن يكون الأخذ خفية، وهى تختلف بذلك عن الخيانة والنهب
والغصب والاختلاس. وتختلف فى شبهات الحد وتعطل القطع عند: سرقة أحد الزوجين لمال
الآخر أو المحارم، والمال العام، وإذا كان صاحب المال مجهولا أو مدينا ماطلا للسارق، والنشل إذا
وقع المال على الأرض عند شق الجيب، واشترائك لصين فى سرقة كان أحدهما خارج الدار وتناول
المال المسروق من الذى بداخلها، وكذا سرقة الأطعمة والأصنام (الأثار) والخمر. وفى حالة إنكار
السارق وادعائه للملكية المسروقة، وإذا تعذر تحقق أى شرط من الشروط الثلاثة السابقة يستحيل
وجوب تطبيق الحد إلى تعزير. أما الزنا فلا يقام الحد فيه إلا بهذه الشروط: الإقرار الصريح وتختلف
فى عدد المرات التى يصرح بها رغم المراجعة، وشهود أربعة رجال عدول ليس من بينهم الزوج قد
رأوا جريمة الزنا رؤية كاملة (ممارسة جنسية كاملة)، ويعطل الحد إذا كان الزانى غير عاقل وغير بالغ
وغير مكروه أو الإنكار بعد اعتراف، ورجم الزانى المحصن متفق عليه دون المعتزلة والخوارج لعدم
رورده فى القرآن، أما الجلد فمجمع عليه لثبوته بالقرآن والسنة معا، وقد اختلف الفقهاء فى معنى
الإحصان.

الإسلامية من المرونة والصلاحية لكل زمان ومكان ، ويليق بما عرف فيها من إثارة التيسير على التفسير ، والتخفيف على التشديد(١١٣) .

وقد أثار رأي الصعيدي السابق حمية المحافظين الذين تعجلوا في فهم مآربه والغرض من اجتهاده . فذهب الشيخ محمد الخضر حسين (١٨٧٦ - ١٩٥٨م) - المدرس بكلية أصول الدين آنذاك - إلى أن حدود الله لا تبديل فيها ولا عدول عنها ، وليس في مقدور ولي الأمر أن يخفف في توقيعها الأمر الذي يجعلها في باب الوجوب وينأى بها عن مجال الإباحة ، وأن الشارع قد استنها لردع الجناة والحد من هذه الجريمة ، وهي على ذلك مثبتة بنص قطعي لا اجتهاد فيه إلا لجاحد أو لمارق شأن القاديانية الذين عرفوا السارق والزاني بأنهما اللذان اعتادا السرقة والزنا ولا حد عليهما إلا بتكرار الجناية(١١٤) .

وأخذ محمد إسماعيل عبد النبي - واعظ شبين الكوم - مقولة الصعيدي على أنها بدعة وليس اجتهادا ؛ وذلك لأن القاعدة الفقهية تقتضي ألا اجتهاد مع نص ، وأن الحدود التي يراد العبث بها مجمع على تطبيقها من الصحابة والتابعين ، وأن الرسول قد رجم الزانية وقطع يد السارقة ولم يقبل فيهما شفاعاة ، وانتهى إلى أن رأي الصعيدي إفساد وليس اجتهادا وتبديد لا تجديد(١١٥) .

وأضاف الشيخ أبو إسحاق إبراهيم أطفيش على ما تقدم أن الاحتجاج بقول الخوارج في عدم وجوب الرجم لا حجية فيه أمام ثبوته في السنة(١١٦) .

ونزع الشيخ رمضان السيد الجداوي - المدرس بمعهد الزقازيق - إلى أن الاجتهاد في فقه الحدود يجب أن يكون لتأييد الشريعة وليس لمجاراة العصر ، فلو كان الهدف من مقولة الصعيدي تبديل حدود الله لتواءم مع المجتمع فلا

نستبعد أن يأتي غيره ليبیح الزنا ويأمر بترك الصلاة مسaire للعصر (١١٧) .

وقد ذهب الشيخ مصطفى عبد الرازق ومحمد حسين هيكل على صفحات السياسة الأسبوعية إلى أن الصعيدي لم يكن سوى مجتهد وصاحب رأي ، الأمر الذي يحول بين اتهامه بالمروق أو التجديف ويمنع في الوقت نفسه خصومه من المطالبة بقصف قلمه أو فصله من منصبه ، ودعا الشيخ مصطفى المراغي ليفصل في هذه المسألة لنصرة الاجتهاد ورسالة التجديد التي اضطلع بها (١١٨) . وقال في رد السياسة الأسبوعية على ما جاء في مجلة الفتح في هذا الشأن : (ونحن نصرح هنا - وهذه الجريدة منارة الرأي الحر والثقافة العالية - أن كان الرأي بوسيلة غير المجادلة بالتالي هي أحسن ، إنما هي عمل من أعمال الجاهلية على نحو ما كان خصوم الرسول صلى الله عليه وسلم يصنعون حين يلقون عليه الأحجار ، أو يقاطعونه ويقاطعون من معه في تجارة الحياة ، وهذا ما نبرأ بمعاهدنا الدينية في عصرها الحاضر عنه ، وهو ما لا يرضاه الله ولا رسوله ولا يقره ذو عقل سليم) (١١٩) .

أما الشيخ المراغي فقد فطن مقصد الصعيدي ، غير أنه لم يصرح بموافقة إياه وذلك لقوة نفوذ الرجعيين من شيوخ الأزهر من جهة ، ووعورة الطريق التي سلكها الصعيدي تلك التي تحتاج لوقت كاف لتهيئة الأذهان لقبول مثل هذه الآراء من جهة أخرى (١٢٠) ، واكتفى بتكليف تلميذه الشيخ محمد عبد اللطيف الفحام وكيل الأزهر ، والشيخ مأمون الشناوي شيخ كلية الشريعة للتحقيق معه ، والشيخ عبد المجيد اللبان شيخ كلية أصول الدين ؛ وذلك ليضمن سلامة التحقيق وعدم توقيع جزاء عليه أو فصله أو إلغاء شهادته العالمية كما كان يرمى الأخير (١٢١) .

ويلاحظ على الردود السابقة أن كاتبها لم يتعرضوا للقضية الرئيسة التي أثارها الصعيدي بمقاله ، ألا وهي : كيفية تطبيق الحدود الإسلامية في ظل

الواقع المعاش الذي أخذت فيه الدولة بالقوانين الوضعية لعجز فقه الحدود عن مسايرة الواقع المعاصرة ، واكتفوا بالدفاع عن وجوبية تطبيق الحدود ، الأمر الذي لم ينكره الصعيدي . وانتهوا إلى أن اجتهاده ينطوي على بدعة يجب محاربتها .

ولعل ما أوردناه من هذه الردود يكشف عن سطحية المناقشات وجمود الأذهان التي ارتدت عباءة الأصولية ، وتسلحت بمناصبها في الأزهر لقمع الرأي وإحكام غلق باب الاجتهاد ، متجاهلين بذلك حاجة الواقع الإسلامي لخطة عملية لبعث شريعته في الثقافة المعاصرة من جديد ، ولم يبق في هذه المسألة إلا إثبات أصولية الصعيدي فيما ذهب إليه في اجتهاده ، ويبدو ذلك في ردوده على ما جاء في كتابات خصومه .

فقد صرح الصعيدي بأن اجتهاده مجرد رأي أراد منه فتح باب المناقشة أمام العلماء لإصلاح ما آل إليه المجتمع من فساد ، وما أضحت فيه حدود الله في كتب الشريعة لا يعمل بها ، وأن قوله بالإباحة لا يعنى إنكار الوجوب بل تضمينه فيه ، وهو في ذلك يتفق مع الفقهاء ، أي أنه لم يرد تعطيل الحدود بل إباحة الأخذ بدونها عند عدم توفر شروط الحد التي امتنع تحققها في زماننا ، ويقول : (وإنما أعني بالإباحة معناها الأعم الذي يدخل فيه معنى الوجوب كما قال بذلك بعض أئمة الأصول ، والحقيقة أنني لم أرد إلا حصر المواضع التي يجب فيها حد القطع وغيره في حالات قليلة جدا ، وهي الحالات التي ثبت اتفاق الأئمة المجتهدين فيها على وجوب القطع ، أما الحالات التي يكون فيها خلاف بينهم فيكون من حق ولي الأمر ألا يأخذ فيها بعقوبة القطع ، بل له أن يعدل عنها في ذلك إلى عقوبات رادعة) (١٢٢) .

كما بين أن حرية الاجتهاد التي يدعو إليها لا تعني إنكار الحدود أو إبطال

الصلاة ، وما فى سبيل ذلك بل تتمثل الحرية فى التأويل والتجديد الذى لا يكفر صاحبه ولا يعده مرتداً (١٢٣) ، ويقول فى ذلك : (أما القوانين السماوية فإنها من وحي الله تعالى إلى رسله عليهم السلام ، وهو أرحم على خلقه من الوالد على ولده ، فلا يتصور فيها تعسف ولا إعنات ، وإنما هي رحمة من الله تعالى للناس ، وإذا كان هذا شأنها لم يكن هناك خوف عليها من الحرية الفكرية ، لأنه لا شيء يؤخذ عليها ، إذ لا تحمى طغيانا ولا تنصر ظلما ، ولا تساعد استبدادا) (١٢٤) .

وعلى الرغم مما حاق بالصعيدي من أذى فى راتبه ووظيفته كما بينا عند حديثنا عن حياته لم يتراجع عن كلمة واحدة مما جاء فى كتاباته ، إيماناً منه بأنه على حق وأن دربه فى الاجتهاد كان سابقاً لزمانه ، وأن آراءه سوف تحمد فى المستقبل إذا ما انتبعت العقول إلى مراميها ، وقد شاءت الأقدار أن يموت الشيخ دون أن يتم كتابه «فى الحدود» ، ويقول : (فليشهد التاريخ بعد هذا أن السرقة التي يجب فيها القلع أو الغرم أو الحبس على التخيير لا القلع وحده ، فليشهد التاريخ أن لولي الأمر أن يتصرف فى العقوبات الثلاث بحسب ظروف كل عصر ، وليشهد التاريخ أني لم أخطئ حين قلت أن الأمر بالقلع وحده للإباحة لأنه شأن الواجب المخير وفى سبيل الله ما لقيت من ذلك من أذى باق أثره إلى يومنا ، ولكن ما عند الله خير وأبقى ، وستعلم الرجعية بعد ظهور كتابي - فى الحدود الإسلامية - مقدار خطئها بأوفى من هذا كثيراً) (١٢٥) .

وإذا أردنا تقييم رؤية الصعيدي لكيفية تطبيق الحدود الشرعية الإسلامية ، ودعوته لتجديد فقه الحدود فيجب أن ننظر إليهما من ثلاث زوايا :-
أولها :- أنهما يعدان تواصلاً وتطويراً لاجتهادات الإمام محمد عبده

ومدرسته في الفتوى ودعوته لإصلاح المحاكم الشرعية ، فقد دعا إلى تشكيل لجنة من العلماء لتقنين الشريعة الإسلامية واستخلاص أحكامها من الكتاب والسنة ، والشروط التي أتفق عليها الفقهاء ، والاجتهاد في مواطن الخلاف دون التقييد بمذهب بعينه^(١٢٦) ، إذ يقول : (أليس من الواجب أن نرفع إلى الشريعة الإسلامية المطهرة لنجد فيها الوسيلة إلى وقاية الأعراض والأنفس ، مع أن المحافظة عليهما من أهم مقاصد الدين الإسلامي والشريعة السمحة ولا نعدم في نصوصهما وسيلة إلى أهم ما جاءت له ، كل ذلك يجب أن يوضع بين أيدي لجنة من العلماء ليستخرجوا من الأحكام الشرعية ما فيه شفاء لعل الأمة في جميع أبواب المعاملات ، خصوصا ما لا يمكن النظر فيه لغير المحاكم الشرعية من الأحوال الشخصية والأوقاف ، ويكون ما لا يستخرجونه كتابا شاملا لكل ما تمس إليه الحاجة في ثلاثة أبواب ، ويضم إلى ما يستخلص من أبواب المرافعات الشرعية ويصدر الأمر بأن يكون عمل القضاة عليه ، فإذا غمض عليهم أمر راجعوا فيه من يكون في وظيفة إفتاء الحقانية أو الديار المصرية ، وعليه أن ينظر فيه بنفسه أو مع لجنة العلماء على حسب الحاجة)^(١٢٧) .

ويقول في موضع آخر : (أما كون الشرع نفسه لا يحتاج إلى إصلاح فمسلّم ، لكنه في كتبه التي في أيدي الناس بعيد عن أفهام الخصوم ، فهو في أشد الحاجة إلى التقريب من الأفهام ، فيجب النظر في ذلك)^(١٢٨) .

وقد سار تلميذه مصطفى المراغي على دربه في القضاء وإصلاح المحاكم الشرعية ودعوته للاجتهاد لمن يقدر عليه ، إذ شرع عام ١٩٢٣م إلى تأليف لجنة برئاسته من أجل مراجعة قانون الأحوال الشخصية ، واقترح على أعضائها التخلص من تبعاتها للمذهب الحنفي ، وأن تنتخب من أقوال المذاهب الأخرى ما يتناسب مع المصلحة العامة للمجتمع ، وما يكون أيسر

للناس فى حدود شريعة الله تعالى ، ومن أقواله فى ذلك : (ضعوا من المواد ما يبدو لكم أنه يوافق الزمان والمكان ، وأنا لا يعوزني بعد ذلك أن آتيكم بنص من المذاهب الإسلامية يطابق ويؤيد ما وضعتم ، إن الشريعة الإسلامية فيها من السماحة والتوسعة ما يجعلنا نجد فى تفرعاتها وأحكامها من القضايا المدنية والجنائية كل ما يفيدنا وينفعنا فى كل وقت ، وما يوافق رغائبنا وحاجتنا وتقدمنا فى كل حين ، ونحن فى ذلك كله ملازمون لحدود شريعتنا) (١٢٩) ، (إن الزمن لم يغير خلقة الإنسان ، والعقول لم تضمر ، والطبيعة باقية فى الإنسان كما كانت فى العصور الماضية وإنى مع احترامي لرأي القائلين باستحالة الاجتهاد أخالفهم فى رأيهم ، وأقول أن فى علماء المعاهد الدينية فى مصر من توافرت فيهم شروط الاجتهاد ، ويحرم عليهم التقليد) (١٣٠) .

وقد أعرب الصعيدي عن تأثره بكليهما وموافقته لهما فى اجتهاداتهما وقد درجهما ضمن المجددين (١٣١) .

وقد نزع الشيخ محمود شلتوت (١٨٩٣-١٩٦٣م) إلى أن الشرع قد فوض الإمام أو الحاكم أو من ينوب عنهما فى التعزير فى بعض الجنايات بعقوبة يراها رادعة ، وذلك فى الجرائم التي لم تحدد لها الشريعة عقوبة معينة، وكذا فى الجرائم التي حددت لها عقوبات ولكنها لم تتوفر فيها شروط تنفيذ العقوبة ، وبين أن الفقهاء قد اختلفوا فى قدر هذه التعازير ، الأمر الذي يجوز فيه تقدير العقوبات بقدر الجناية فى عصر وقوعها (١٣٢) .

وهذا هو عين ما دعا إليه الصعيدي ، فهو لم ينكر كما بينا الحدود المنصوص عليها ، بل دعا إلى تفويض الحاكم لوضع عقوبة تعزيرية عند عدم توفر الأدلة المتفق عليها ، وهي بطبيعة الحال لا تتوفر فى عصرنا .

وقد ذهب إلى مثل ذلك محمود الهمشري إذ بين أن الشريعة الإسلامية

تتفق مع القوانين الوضعية فى أن الغرض من تقرير الجرائم والعقوبات إنما هو حفظ مصالح الجماعة ، وأن الحدود الشرعية المقدرة بحسب خطر وقوعها ، وأنه من الخطأ ترك الجاني بلا عقاب عند عدم توفر الشروط الشرعية لتطبيق الحدود بل يجب تعزيره بسلطة الحاكم أو القاضي (١٣٣) .

والزاوية الثانية : تكشف عن التباين الواضح بين رؤية الصعيدي الواقعية ورؤى معاصريه التي كانت تسعى إلى ما ينبغي أن يكون . فمذهب المودودي وسيد قطب وشيوخ الوهابية إلى أن الحدود الشرعية من الثوابت التي لا تعديل فيها ولا عدول عنها ، ولا تجديد فى فقها غير أنهم لم يتعرضوا لكيفية تطبيقها فى الواقع المعاش ، واكتفوا بأن السبيل إلى تطبيقها هو تغيير الواقع عن طريق أسلمة المجتمع ، ويقول المودودي فى ذلك : (وهذا الدستور والنظام الإلهي كما تقدم لنا القول لا يقبل شيئا من التبديل والتغيير ، فإن شئت خرجت عليه وأعلنت عليه الحرب كما خرجت عليه تركيا وإيران ، ولكن ليس لك أن تحدث فيه أدنى تغيير ، فإنه دستور إلهي سرمدي لا تغيير فيه ولا تبديل ، وقد كتب له أن يبقى ثابتا واضحا إلى يوم القيامة ، فالدولة الإسلامية عندما يؤسس بنيانها يؤسس على هذا الدستور ، وما دام كتاب الله وسنة رسوله باقين فى العالم ، فلا يمكن تحويل مادة من قوانينه عن مكانها ، فمن كان يريد أن يعيش مسلما فإنه محتم عليه اتباعه والاستمسك به) (١٣٤) .

غير أنه يعود ويقرر أن تطبيق هذه الحدود مرهون بإصلاح المجتمع الإسلامي ، وذلك برد غربة الإسلام فى عاداته وتقاليده وأخلاقه ونظمه المختلفة ، (فحكم قطع يد السارق هذا ما جاء فى الشريعة لينفذ فى مجتمعكم الحاضر الذي لا تسخونه نفس أحد ليقرض أخاه بدون الربا ، وفيه المصارف وشركات التأمين بدل بيت المال وكذلك يأمر قانون

الإسلام للعقوبات بضرب الزاني مائة جلدة إن كان غير متزوج ، وبرجمه إن كان متزوجا ولكن في أي مجتمع ، أفي مثل مجتمعكم الحاضر؟ اللهم لا ، ولكن في مجتمع يكون نظامه الاجتماعي طاهرا من الأسباب المثيرة لشهوات النفس العارمة المحرصة للناس على الاندفاع وراءها) (١٣٥) .

وعلى نفس الدرب نجد سيد قطب مؤكدا على أن تطبيق الحدود الإسلامية في مجتمع غير آخذ بالشريعة في كل نواحيه يعد مخالفة لحكمة العقوبات التي شرعتها الحكمة الإلهية ، ويقول: (ينبغي أن تفهم حدود الإسلام في ظل نظامه المتكامل ، الذي يضع الضمانات للجميع لا طبقة على حساب طبقة ، والذي يتخذ أسباب الوقاية قبل أن يتخذ أسباب العقوبة، والذي لا يعاقب إلا المعتدين بلا مبرر للاعتداء) (١٣٦) .

ويقول في موضع آخر: (إن الإسلام لا يشدد في العقوبة هذا التشدد إلا بعد تحقيق الضمانات الوقائية المانعة من وقوع الفعل ، ومن توقيع العقوبة إلا في الحالات الثابتة التي لا شبهة فيها ، فالإسلام منهج حياة متكامل لا يقوم على العقوبة ، إنما يقوم على توفير أسباب الحياة النظيفة ، ثم يعاقب بعد ذلك من يدع الأخذ بهذه الأسباب الميسرة ويتمرغ في الوحل طائعا غير مضطر) (١٣٧) .

ويقول ابن باز عن ضرورة تطبيق الشريعة الإسلامية : (الواجب على جميع حكام المسلمين هو تطبيق شريعة الله بين عباده ، والثبات على ذلك ، والدعوة إليه والإلزام به... فلا يجوز لحكام المسلمين أن يخالفوا (الحدود) ، بل عليهم أن يلتزموا بما دلت عليه ، ويلزموا شعوبهم به ، ولهم في ذلك العزة والكرامة والنصر والتأييد وحسن العاقبة والفوز بالسعادة في الدنيا والآخرة) (١٣٨) .

وإذا نظرنا من الزاوية الثالثة إلى الرؤى المعاصرة المطروحة حول فقه

الحدود وسبل تطبيق الشريعة الإسلامية في قانون العقوبات سوف نجد لها لا تخلو من أثر للصعيدي ، فقد صرح بعض المجتهدين أنه من العسير بل من المستحيل تطبيق فقه الحدود في السرقة والزنا في مجتمعنا المعاصر ، لما حواه من شروط يصعب تحقيقها ، وعليه تصبح الدعوة لتطبيق الحدود الإسلامية شعارات تنبئ عن جهل أصحابها بحقيقة ما يدعون إليه ، وبينوا أن التجربة قد أثبتت أن تطبيق الحدود الإسلامية في المجتمعات المعاصرة لم يحقق صلاحها ، ولم يصل للغاية التي سعت إليها الشريعة من وضع هذه المزاجر والعقوبات الرادعة^(١٣٩) ، ونزعوإلى أن الإمام مخير بين أن يترك المذنب بعد توبته كما قال الرسول صلى الله عليه وسلم لصاحب الحد الذي أعترف به: «أذهب فقد غفر الله لك» ، وبين أن يقيم الحد كما أقامه على (ماعز والغامدية) لما اختارا إقامته وأبيا إلا التطهير به ، وذلك بعد ردهما مرارا ، وكذا تلقين عمر للشارق نفى التهمة عنه بعد سؤاله «أسرقت؟ قل: لا. فقال: لا فتركه» ، وقد دعوا إلى الاستعانة بالتعازير لمعاقبة المذنبين بحسب خطورة الجرم وتفهم القاضي للملابسات الجنائية ومبلغ خطرهما على المجتمع^(١٤٠).

والجدير بالذكر أن مجمع البحوث الإسلامية^(*)(١٤١) قد أخذ بمعظم آراء الصعيدي دون أن يشير إلى ما كان من أمره وموقف الأزهريين منه ، فذهبت المادة الرابعة من قانون الحدود الشرعية إلى أن تطبق العقوبات التعزيرية - إذا لم يكتمل الدليل الشرعي المنصوص عليه في جرائم الحدود أو عدل الجاني

(*) يمكننا التماس أصداء دعوة الصعيدي عام ١٩٦٧م إذا وصى مجمع البحوث الإسلامية بالأزهر بإيجاد مشروع قانون شامل للأحوال المدنية والجنائية وغيرها ، وفي المؤتمر الرابع للمجمع المنعقد عام ١٩٦٨م أوصى بتأليف لجنة من رجال الفقه الإسلامي والقانون الوضعي لتضطلع بوضع الدراسات ومشروعات القوانين التي تيسر على المسئولين في البلاد الإسلامية الأخذ بأحكام الشريعة الإسلامية في قوانين بلادها كقوانين العقوبات والقانون التجاري والقانون البحري وغيرها . كما وافق المجمع عام ١٩٧٠م على خطة تقنين الشريعة الإسلامية الصادر عام ١٩٦٩م ، وفي عام ١٩٧٦ وافق الشيخ عبد الحليم محمود شيخ الأزهر آنذاك على مذكرة خطة عمل القانون .

عن إقراره ، وذلك متى اقتنع القاضي بثبوت جريمة أخرى بأي دليل أو قرينة قانونية أخرى معاقب عليها بغير عقوبة الحد (١٤٢) .

ونخلص من ذلك إلى أن دعوة الصعيدي لتجديد فقه الحدود كانت سابقة لأوانها ، وأن اجتهاده في هذا الدرب كان أكثر واقعية من معاصريه الذين أبوا مناقشة واقع المسلمين ، بل اكتفوا بالدعوة لتغييره وعطلوا بذلك فقه الحدود حتى يعود الزمان إلى ما كان عليه ، ويتبدل الناس ليصبحوا كصحابه رسول الله في ورعهم وتقواهم .

وعندي أن الصعيدي كان أكثر أصولية من خصومه ، وأعمق فهما لنصوص الشريعة من الجامدين الذين أدانوه ، وقد أثبتت الأيام ذلك ، إذ استحالت دعوة المودودي وسيد قطب في مصر والجزائر والسودان وأفغانستان إلى إرهاب في بداية الثمانينات ولم تحقق مآريها ، وأضحى شعار وجوب تطبيق الشريعة الإسلامية عنوانا لتطرف عقدي يستوجب القمع ، وباتت الدعوة للحاكمية الإسلامية نداء بلا صدى ولا يسمع إلا صوت المدافع وأم القنابل التي هبت باسم الحرية للقضاء على الأصولية الإسلامية .

عقوبة المرتد ودعوى التكفير

لقد عاصر الصعيدي موقف رجال الأزهر من اتهام منصور فهمي بالإلحاد لاجترائه على النبي في مسألة تعدد الزوجات ، وكذا طه حسين لحديثه المتشكك في قضية سيدنا إبراهيم وإسماعيل وبناء الكعبة خلال بحثه في قضية الشعر الجاهلي ، وعلى عبد الرازق عندما نقض نظام الخلافة ، وإسماعيل أدهم عندما أعلن إلحاده ، وإسماعيل مظهر عندما دعا إلى الأخذ بالنظم العلمانية واقتفاء أثر تركيا وعرضه الاتجاهات الإلحادية في مجلته العصور ، وأحمد زكي أبو شادي لاعتراضه على جمود الأزهرين ودفاعه عن حرية الفكر ، والشيخ عبد الحميد بخيت لحديث عن حكم المفطر المطبق للصوم ، وغيرهم من الذين اتهموا بتهمة الإلحاد .

وقد كشفت كتاباته عن رفضه لتكفيرهم اعتقادا منه بأن تجديدهم يرجع لجهلهم بأصول العقيدة ، أو تمردهم على جمود الفكر الديني ، أو افتتانهم بالنظريات الغربية وطعون غلاة المستشرقين ، فأراد مناقشة هذه القضية وذلك لتوضيح ثلاثة أمور : أولها مفهوم الردة والعقوبة التي شرعها الإسلام عقابا لمرتكبيها، وثانيها : الفرق بين المجتهد والملحد ، وثالثها : موقف الإسلام من حرية الاعتقاد .

وهو يعد بذلك من أوائل الذين طرحوا هذه القضية في العصر الحديث على مائدة الثقافة والمساجلة عندما حاور الشيخ عيسى منون في حجية قتل المرتد عام ١٩٥٥م (١٤٣) .

أما مفهوم الردة(*) فهو لا يخالف ما أتفق عليه الفقهاء في تعريفهم لها

(*) الردة في اللغة هي الرجوع ، وعند الحنفية هي الرجوع عن دين الإسلام ، وأقرهم على ذلك الحنابلة والظاهرية والإمامية والأباضية والزيدية ، وانفقوا جميعا على أن تهمة الردة تتحقق =

بأنها: إنكار أمر من الثوابت الإيمانية ، أو الأصول العقديّة ، أو الأوامر الشرعية ، أو التصريح بالمروق عن الملة ، والكفر البين الذي لا يمكن تأويله أو قبوله من أي وجه من الوجوه ، غير أنه خالف الجمهور في حكمهم بقتل المرتد ، واستند في ذلك على ما جاء في القرآن من آيات تنهى عن الإكراه في الدين ، في قوله تعالى : ﴿ لا إكراه في الدين قد تبين الرشد من الغي ﴾ (البقرة : ٢٥٦) ، ﴿ وقل الحق من ربكم فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر ﴾ (الكهف : ٢٩) وبين أن ليس هناك حدا للردة في القرآن ، وأن عقاب الكافر والمرتد موكل إلى الله وحده في الآخرة ، ويقول : (إن عدم الإكراه على الدين في الإسلام لا يؤدي إلى إباحة الكفر ، لأن المباح في الشرع هو ما لا يثاب على فعله ولا يعاقب على تركه ، والثواب والعقاب في هذا التعريف للمباح أخرويان وعدم الإكراه على الدين في الإسلام معناه عدم الإكراه عليه بعقاب دنيوي من سيف أو نحوه ، وكم من أشياء محرمة لا عقاب عليها في الدنيا) (١٤٤).

ويقول في موضع آخر : (ولا شك أن القول بأن المرتد يستتاب أبدا ولا يقتل أنسب من غيره بما جاء به الإسلام من الحرية الدينيّة ، وأنسب منه ما ذهبنا إليه من أن المرتد لا يكره على الإسلام بقتل أو بسجن ولا بنحوهما من

= بالتصريح بالكفر كإنكار وحدانية الله أو سبه أو تكذيب الرسل ، أو جحد ما علم من الدين بالضرورة كإنكار الصلاة والصوم والزكاة ، أو فعل يكشف عن الردة مثل إلقاء المصحف باستهزاء ، أو ارتداء ثوب الكافرين ، أو تحليل محرم بالإجماع . وتضيف الظاهرية أن من لحق بدار الكفر والحرب مختارا محاربا لمن يليه من المسلمين يكون بهذا مرتدًا له أحكام المرتد كلها ، واتفقوا أيضا على أن الردة لا تقع من مسلم إلا إذا توفر فيه البلوغ والعقل والاختيار أو الإقرار أو ثبوتها بشهود يوضحون وجه كفره بشرط عدم إنكار المرتد ، ولا يحكم برده من يمكن تأويل قوله أو فعله بوجه من الوجوه . غير أن هذا التعريف لم يمنع خلط الفقهاء والمتكلمين والعوام بين تعريف الردة والكفر والزندقة والإلحاد والتجديف والمروق والنفاق والشطط والشطع . أما عن حد الردة فهو القتل بعد الإعراض عن التوبة ، وقد اختلف حول مهلة الاستتابة ففيل ثلاثة أيام ، وقيل ثلاث مرات بغير تحديد مدة ، واشترط الفقهاء عدم إكراه المرتد على التوبة ، واختلف الفقهاء حول تطبيق حد الردة على المرأة إذ ذهب الحنابلة والظاهرية والأباضية والمالكية دون الحنفية إلى قتلها ، واتفق الفقهاء على أن الإمام هو المنوط وحده بإقامة الحد على المرتد إن كان حرا ، واختلفوا في ذلك إن كان عبدا إذ جوزوا قتله بيد سيده ، أما فقهاء الشيعة الإمامية والأباضية فقد جوزوا إباحة دم المرتد لكل من سمع برده .

وسائل الإكراه ، وإنما يدعى إلى العودة إلى الإسلام بالحكمة والموعظة الحسنة ، كما يدعى غيره ممن لم يسبق له إسلام بهذه الوسيلة أيضا ، فإن أجاب فيها ، وإلا لم يكن جزاؤه إلا العقاب على رده في الآخرة ، وقد نفى الإكراه على الدين نفيا عاما صريحا وهذا نفى للإكراه مطلقا ، فيجب أن يدخل فيه من أسلم ثم أرتد ، كما يدخل فيه من لم يسلم أصلا^(١٤٥) .

واحتج كذلك بما أورده ابن حزم^(*)(١٤٦) في المحلي من آراء الفقهاء حول حد الردة حيث وجود من ينزع بينهم إلى القول بأن المرتد يستتاب أبدا ولا يقتل ، وما جاء عند عبد الله بن قدامة (١١٤١-١٢٢٣م) في المغني عن إبراهيم النخعي ، وما أورده أحمد بن الحسين البيهقي (٩٩٤-١٠٦٦م) في السنن الكبرى عن استتابة المرتد أبدا^(١٤٧) ، وكذا عدم قتل النبي للمنافقين ولا المتطاولين عليه^(١٤٨) ، ولا النساء المرتدات . وانتهى إلى أن المرتد لا يقتل إلا إذا قاتل ، وأن آيات التخيير بين الكفر والإيمان وعدم الإكراه في الدين لم تنسخ في القرآن ولا في السنة ، وأن حروب الردة وقعت ضد المقاتلين من المرتدين ومن ثم كان قتالهم ضرورة لأمن المسلمين والذود عن الدين ، ويقول : (إن من ورد قتله من المرتدين في الأحاديث كان من المقاتلين ، فيكون قتله لا لأنه من المرتدين ، ويمكن أيضا حمل ما ورد من قتل المرتدين على مرتدي العرب ، لأن العرب خصوا دون غيرهم بأنهم لا يقبل منهم إلا الإسلام ، لما ورد من أنه لا يقبل في بلاد العرب دينان والحق أن آيات القتال لا تنسخ ما ورد في الآيتين السابقتين من نفى الإكراه على الدين ، لأنها واردة فيمن يقاتل المسلمين لا في غيرهم ، فالقتال فيها للرد على قتالهم ، لا لإكراههم على الإسلام بالقتال ، وبهذا يكون القتال في الإسلام

(*) تناول ابن حزم حد الردة بشيء من التفصيل فأورد خلاف الفقهاء حول الاستتابة ووجوبها وقدرها وحكم إعلان الردة وكتمانها والإصرار عليها وإنكارها والحكم على من ثبتت عليه بالنصريح والإقرار والشهود ، وأبرز حكم الجمهور وحجية ذلك ، وذكر طائفة قالت يستتاب أبدا ولا يقتل ، غير أنه رد حججها وانضوى تحت رأي الجمهور وانتهى إلى قتل المرتد .

لحماية الدعوة الإسلامية من يقاتلها ، لا لإكراه الناس عليها) (١٤٩) ، ويقول في موضع آخر : (أما قتل المرتد فقد شاع بيننا بشيوع المذاهب الفقهية الأربعة ، لأنها متفقة على قتل المرتد مطلقا ، ومن المذاهب ما يقصر قتله على الذكر دون الأنثى ، ومنها ما يرى أنه لا يقتل مطلقا ، بل يستتاب أبدا إلى أن يموت ، وهذا المذهب أوفق عندي بما جاء به الإسلام من أنه لا إكراه في الدين ، لأن نفي الإكراه يجب أن يكون بعدم قهر أحد على الأخذ به في الابتداء والدوام ، إذ لا فرق بين الأمرين ، ولا معنى لإكراه المرتد على الرجوع إلى الإسلام إذا لم يكن رجوعه عن اقتناع ، لأن هذا لا يجعله مسلما إسلاما صحيحا ولا ينفعه عند الله تعالى) (١٥٠) .

ولم يرق لشيوخ الأزهر هذا الرأي من الشيخ عبد المتعال الصعيدي ، فانبرى له الشيخ عيسى منون للرد عليه ، فذهب إلى أن زمن الاجتهاد قد ولى بموت العارفين بأصول دينهم ، وأن الشيخ الأزهري (الصعيدي) قد فاته أنه لا اجتهاد مع نص وإجماع ، وحدث الردة مثبت بإجماع الفقهاء (١٥١) ، وبأحاديث النبي صلى الله عليه وسلم التي جاء فيها : « من بدل دينه فاقتلوه » (١٥٢) ، « لا يحل دم امرئ مسلم إلا بإحدى ثلاث : كفر بعد إيمان ، أو زنا بعد إحصان ، أو قتل نفس بغير نفس » (١٥٣) ، « من رجع عن دينه فاقتلوه » (١٥٤) ، وأضاف إلى ما تقدم أن عليا رضي الله عنه قتل (المسور العجلي) ، وآخر من قبيلة بكر بن وائل لا ارتداهما ورفضهما التوبة ، وبين أن النبي لم يقتل الذين تناولوا عليه ولم يستتبهم لأنه كان يؤثر مسألة المنافقين في أول عهده حتى لا يقال عنه أنه يقتل أصحابه ، وأن ما أورده ابن حزم من أمر الطائفة التي تمنع قتل المرتد لم يأخذ بها ابن حزم نفسه ورد رأيهم مؤكدا ضرورة قتل المرتد ، ووضح أن الحرية في الإسلام ليست مطلقة بل مقيدة بحدود وتعازير لحفظ كيان الأمة وسلامة الدين من المتطاولين

والأثمين الذين لا تجدي معهم النصيحة ولا الدعوة بالحسنى ومن ثم استوجبوا الردع والقتل ، ونزع إلى أن آيات التخخير بين الإيمان والكفر اختصت بأهل الكتاب الذين لا يكرهون على الدخول في الإسلام^(١٥٥) .

ولم تقف مناظرة الصعيدي وعيسى منون عند هذا الحد بل قام الأول بكتابة رد على رد جاء فيه :- أن باب الاجتهاد لا يوصد بأمر من أحد شيوخ الأزهر ، بل هو حق لمن يقوى عليه ولا ينكره إلا الجامدون والمتنطعون في الدين ، وأن دعوى الإجماع في مسألة المرتد مضطربة وذلك لوجود من يخالف هذا الإجماع . أما الأحاديث التي ذكر فيها قتل المرتد لا ينبغي حملها على إطلاقها ، وذلك لأن النبي قالها وهو في دار حرب مع اليهود والكافرين من الذين كانوا يحيطون به وكان المرتد من المسلمين يلوذ بأعداء النبي ليناصرهم عليه ، الأمر الذي يؤكد أن القول بقتله لا لردته بل لأنه خائن ومقاتل^(١٥٦) ، ويقول : (أما حديث « من بدل دينه فاقتلوه » فليس على عمومه عند بعض من يعتد بهم من الفقهاء ، فقد استثنى منه الحنفية المرأة إذا ارتدت ، لأن النبي صلى الله عليه وسلم مر على امرأة مقتولة فأنكر قتلها وقال : « ما كانت هذه لتقاتل » ، وحيثذ يكون عدم قتل المرتدة عند الحنفية لأنها لا تقاتل ، فيكون قتل المرتد عندهم لأنه يقاتل ، ولا يكون السبب في قتله ارتداده بل قتاله ، وعلى هذا يمكننا أن نخصص هذا الحديث (من بدل دينه فاقتلوه) بالمرتدين المقاتلين ، فيكون قتلهم جزاء لهم على قتالهم لا على ارتدادهم)^(١٥٧) ، وذهب إلى أنه ما كان للنبي أن يهادن في حد من حدود الله حينما ترك المتطاولين عليه والمارقين عن دينه ، بل أن ترك النبي المنافقين والمسيئين إليه بالسب يؤكد أن ليس هناك حد للردة ما داموا غير مقاتلين ، وأن قتل علي للمرتدين كان عصر فتنة وقاتل شأنه شأن أبي بكر في حربه للمرتدين^(١٥٨) ، وأن ذكر ابن حزم^(١٥٩) لوم عمر لعماله

لقتلهم أحد المرتدين يكشف عن عدم الإجماع على قتل المرتد ، كما أن أمر عمر بحبس المارقين ثم تركهم لا يستقيم مع القول بوجوب قتل المرتد (١٦٠) وبين أنه لم ينكر ما جاء في الآية (٢٩) من سورة الكهف من وعيد الله للكافرين بالعذاب والجحيم جزاء عادلا لكفرهم ، بل أراد أن ليس هناك عقاب دنيوي للمرتدين (١٦١) ، وساق لتأييد كلامه (١٦٢) عدة آيات منها قوله تعالى :- ﴿ومن يرتد منكم عن دينه فيمت وهو كافر فأولئك حبطت أعمالهم في الدنيا والآخرة﴾ (٢١٧: البقرة) ، ﴿ولا تتردوا على أديباركم فتتقلبوا خاسرين﴾ (٢١: المائدة) .

ووضح أن قوله بعدم قتل المرتد لا يعنى إباحة الكفر وذلك لأن الإباحة لا تستوجب عقابا ، والمرتد عقابه أخروي بنص القرآن . وأن القول بأن في القتل ردعا للذين لم تفلح فيهم النصيحة ، وأن آيات القتال جاءت ناسخة لآيات التخيير، يؤكد مزاعم المستشرقين وأعداء الإسلام الذين نزعوا إلى أن الإسلام انتشر كرها وأهدر حرية الإنسان في الاعتقاد ، وذهب إلى أن دلالة قوله تعالى : ﴿لا إكراه في الدين﴾ متفق عليها (١٦٣) ، واستشهد بتفسير المنار لها إذ قال الإمام محمد عبده :- (إن الإيمان - وهو أصل الدين وجوهره - عبارة عن إذعان النفس ، ويستحيل أن يكون الإذعان بالإلزام والإكراه ، وإنما يكون بالبيان والبرهان) (١٦٤) .

ويمكننا أن نلاحظ من هذه المصاولة أن الشيخ عيسى منون لم يشغله إلا تجهيل خصمه أو رد فتواه اعتمادا على الأسانيد الثقيلة دون أن يعمل فيها النظر - وهذه هي حال الأزهريين آنذاك في تناظرهم - ولم يكلف نفسه تناول قضية الردة في الإسلام من حيث أسبابها وسبل علاجها ولا سيما في العصر الحديث الذي كثر فيه نقض الثوابت الإيمانية والرواسخ العقديّة من بعض الذين تشيعوا للثقافة الغربية وافتنوا بفلسفاتها دون أن يكلفوا أنفسهم

مشقة فحص ما ينقضون والوقوف على حقيقة ما يرددون ، الأمر الذي شغل الصعيدي ودفعه إلى تجديد الخطاب الديني - كما أشرنا- لذا نجد يولى اهتماما كبيرا لتوضيح الفرق بين المجتهد والمرتد ، فقد أدرك باستقراء العالم المدقق أن أسباب اجتراء من اتهموا بالإلحاد أو المروق يرد إلى ثلاثة أسباب:- أولها : جهلهم بالأصول الشرعية واكتفاؤهم بتريد طعون غلاة المستشرقين في الإسلام وعقيدته . وثانيها : بناء اعتراضاتهم واجتراءاتهم على آراء واجتهادات فقهية تدرج تحت الفكر الديني وليس أصل الدين ، وثالثها : مجابهة الجامدين لتلك الاجتراءات بالسخط والتكفير دون النقد العلمي المعتمد على الأدلة النقلية والعلمية معا ، الأمر الذي صور لأولئك المجترئين أنهم على حق في تشككاتهم وشطحاتهم .

وقد ميز الصعيدي بين المجتهد الذي جنح برأيه وجانبه الصواب في فهمه وتأويله ، وبين الجاهل المعاند الذي لم ينشأ نشأة إسلامية تعصمه من التبجح في الدين والتطاول على الله ورسوله ، رغبة منه في الشهرة وخداع العوام . وذهب إلى أن سبيل إصلاح الأول هو جداله وتبصيره بموضع خطئه وإخباره عما غفل عنه من الأصول ، وإن أبى تركناه دون أن نكفره أو نرغمه على الانصياع لرأينا ، أما الثاني فيجب علينا عذره إن كان جاهلا ونقوم بالرد على مزاعمه وتفنيدها بالحجة والبرهان دون قدح أو سباب أو مصادرة كتبه أو اتهامه بالكفر وغير ذلك من أمور تجعل منه بطلا بين أقرانه ، أما إذا تمادى في حماقاته رغم دحض حججه فيجب على الحاكم معاقبته على اجترائه على الدين وإيذائه مشاعر الرأي العام وهجومه على دستور البلاد ، فالحرية الفكرية ليست دربا من دروب الفوضى التي تفتقر إلى ضوابط (١٦٥) ، وأما إذا تعمد إفساد الدين ووقف في سبيل الدعوة وعمد إلى تضليل الناس فيجب معاملته معاملة الملحد المقاتل الذي لا يكره على الإيمان ، بل يعاقب

على تناوله على حقوق الغير ، ويقول : (فلنقتصر على تخطئة من يذهب به عندنا حب الشهرة إلى الشطط في الرأي ، ولنبخل عليه بما يريد من رميه بالإلحاد والكفر ، حتى لا نمكنه من أن يظهر بين الناس بما يحب ، أو يجعل نفسه ضحية من ضحايا الرأي ، فليس أوجع في نفسه من أن نأخذه في رفق لنين خطاه للناس أو نأتيه بالدليل الذي يأخذ بناصيته إلى الاعتراف بالخطأ ، أو الظهور بين الناس بمظهر المعاند المتعنت ، فلا ينال منهم ما يريد من الشهرة العلمية ، ولا يظفر منهم بعطف عليه أو تقدير لرأيه) (١٦٦) .

ويقول في موضع آخر : (أن القتال في الإسلام لحماية الدعوة لا لإكراه الناس على الدخول فيه ، وعلى هذا يكون الكفار أحرارا في دينهم إذا لم يقاتلونا ، ولا يجب علينا إلا تبليغ الدعوة إليهم ، فإن أسلموا نجوا من عقاب الآخرة ، وإن لم يسلموا لم ينجوا منه ، وإذا قاتلونا قاتلناهم لحماية دعوتنا منهم ، لا لإدخالهم فيها ، فإذا انتصرنا عليهم لم نكرههم على الدخول في الإسلام ، لأن قتالنا لهم كان ردا على قتالهم لنا ، لا لإدخالهم في ديننا ، وهذه هي الحرية الدينية بأوسع معانيها لهم) (١٦٧) .

وقد جاهد الصعيدي ظاهرة التكفير التي تفشت في المجتمع الإسلامي من أولئك الذين جهلوا قاعدة درء الحدود بالشبهات ، وراحوا يرهبون أحرار الفكر والمجتهدين ، واستشرف خطر هذه الظاهرة على المجتمع الإسلامي ، وخطر الجماعات المتشددة التي كفرت المجتمع ونصبت نفسها قاضيا يقتص للدين من مخالفيه ، وجهلوا أن العقاب في الإسلام موكل للحاكم بإجماع الأمة دون غلاة الشيعة الإمامية والأباضية وغيرهم من الذين اشترعوا هذه الفوضى الدينية (١٦٨) ، ويقول : (أنه لا يمكن أن أريد هذه الحرية المطلقة التي تبيح الكفر والإلحاد لأهل القبلة ، وإنما أريد الحرية التي أتى بها الإسلام ، كما يفهم من سياق كلامي ، ومعناها أنا لا نكره أحدا

على الإيمان ، بل ندعو إليه بالحكمة والموعظة الحسنة ، وهذا ما صرح به القرآن الكريم) (١٦٩) .

وتنبه الصعيدي أيضا لظاهرة تبديل الدين بين الشباب من أجل النكاح ؛ (زواج مسلمة بمسيحي أو يهودي ، أو ترك مسلم دينه استجابة لمن يعشقها) ، واقترح لمعالجة هذه الظاهرة تشكيل لجنة من رؤساء الديانات الثلاث للقضاء على هذه الظاهرة التي تثير الأحقاد بين الطوائف الدينية^(١٧٠) ، ويقول : (إن الحرية الشخصية لها حدود يجب أن نقف عندها ، ولا يصح أن نتجاوزها ، فإذا وصلت إلى حد التلاعب في الحياة كانت فوضى لا يصح التساهل في أمرها ، لأن الحياة يجب أن تكون جدا لا لعبا ، تسير في طريقها الصحيحة التي يستقيم بها حالنا ، ولا تكون سبب فتنة وفساد بين أبناء الوطن الواحد ، ونحن لا نمنع هذا التلاعب بالأديان إلا عند قيام القرآن الظاهرة عليه ، وحينئذ لا يدخل في باب الأخذ بالظواهر وترك السرائر لله تعالى) (١٧١) .

وتكشف الصفحات السابقة عن مدى حرص الصعيدي على مناقشة هذه القضية التي مازالت مطروحة في حياتنا المعاصرة ، فيتناولها العلماء بالبحث والدرس ويلوكها العوام أحاديثهم ، وسوف نحاول في السطور التالية توضيح مواطن الخلاف والاتفاق بينه وبين من انضوا تحت راية الأصولية الإسلامية من المفكرين المعاصرين للكشف عن مدى أصالة أفكاره وطرافتها .

فيمكننا أن نبين مدى مخالفته لشيوخ الوهابية في حديثهم عن الشرك الأكبر المتمثل في دعاء الأموات والأصنام والاستغاثة بهم والنذر والذبح لهم ، والشرك الأصغر المتمثل في الرياء والحلف بغير الله ، والشرك الخفي وهو النفاق^(١٧٢) ، وتكفيرهم المتشيعين للفلسفات الغربية والنظم السياسية

وغلاة المتصوفة وعقائد أهل البدع من المتكلمين (١٧٣) ، ومن سب أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم (١٧٤) .

ويرى أن في كل ذلك تشدد غير مقبول في العالم الإسلامي ، ويرى أن خيرا منه هو العناية بتربية النشء على الأصول الإسلامية ، وتوجيه الرأي العام بالحسنى لخطورة البدع والخرافات على عقيدتهم ، مؤكداً أن الزجر والتكفير ينفران من قبول النصيحة .

وعلى الرغم من تصريح ابن عثيمين بضرورة قتل المرتد إلا أنه يوافق في أن التكفير مرده إلى الله ورسوله ، وأن الحكم على المجتهد من الأحكام الشرعية التي مردها إلى الكتاب والسنة . فيجب التثبت فيه غاية التثبت ، فلا يكفر ولا يفسق إلا من دل الكتاب والسنة على كفره أو فسقه ، وانتهى إلى ضرورة توخي الحذر قبل إلقاء تهمة الكفر على المسلم الجانح عن جهل أو إكراه (١٧٥) .

ويختلف الصعيدي كذلك عن المودودي وسيد قطب في توضيحيهما لمفهوم الإيمان ، وإطلاقهما مفهوم الكفر والإلحاد والردة ، الأمر الذي جعلهما يكفران المجتمع وخصوصهما من أصحاب الآراء التي يؤخذ منها ويرد . والجدير بالإشارة أن سيد قطب (*) (١٧٧) قد أقر المودودي على تشدد أحكامه ولا سيما في قضية التكفير والحكم بردة المجترئين ، الأمر الذي يبرر وجود دعاة التكفير من الجماعات المعاصرة التي تفتت في بداية الثمانينات (١٧٨) ، وراحت تردد مقولات سيد قطب عن جاهلية المجتمع الإسلامي وكفره من جراء أخذه بالنظم المدنية في الحكم ، وعزوفه عن تطبيق الشريعة الإسلامية

(*) يمكننا ملاحظة تأثر سيد قطب بأراء المودودي في معظم كتاباته ولا سيما في تفسيره الشهير (في ظلال القرآن) ، ولا سيما الجزء (الأول ، والثاني ، والثالث ، والرابع) وقد صرح في كتابه (المستقبل لهذا الدين) بإعجابه بكتاب المودودي (المصطلحات الأربعة في القرآن) . كما يلاحظ المؤلف وجود مساجلة غير مباشرة بين كتاب خالد محمد خالد (من هنا نبدأ) ، وكتاب محمد الغزالي (من هنا نعلم) وكتاب الصعيدي (من أين نبدأ) ، وكتاب سيد قطب (معالم على الطريق) .

والعمل بأحكامها^(١٧٩)، ولا سيما في حد الردة^(١٨٠) مثل عبد الفتاح مورو في تونس^(١٨١)، وعلى بلحاج في الجزائر^(١٨٢)، ذلك فضلا عن الثورة الإيرانية الخمينية التي أهدرت دم سلمان رشدي ولم تترد في تكفير كل من يخالف تعاليم الخميني^(١٨٣).

وهو يخالف أيضا الفقهاء المعاصرين الذين اعتبروا المرتد محاربا لله في دينه باعتناقه المذاهب الإلحادية الهدامة كالشيوعية، ومن ثم حكموا بقتله استنادا على ما جاء في السنة^(١٨٤)، وقياسا على فداحة جرمه الذي يماثل الخيانة العظمى التي تستوجب الإعدام^(١٨٥). وموطن الخلاف بين الصعيدي وبين هذا الرأي محدود للغاية: فالصعيدي لا يرى قتله إلا إذا استحال إلحاده قتالا للمسلمين وتهديدا لأمنهم، إما إذا كان منافقا يظهر غير ما يبطن وينكر عندما يسأل عن إلحاده ولا يتعدى كفره دينه واعتقاده فلا يكره على ما كفر به ولا يقتل لأنه لم يضر إلا نفسه، بل يعامل معاملة المريض فيؤخذ بالرفق واللين حتى يبرأ على يد العارفين والمتفقيهن من علماء المسلمين استنادا إلى سماحة الإسلام.

وعلى الجانب الآخر نجد الصعيدي يتفق تمام الاتفاق مع الشيخ محمد عبده في أن التكفير ليس من أصول الإسلام، بل التماس العذر لمن اشتبه كفره من مائة وجه وتبرئته، وقبول إيمانه حتى لو كان من وجه واحد، (إذا صدر قول قائل يحتمل الكفر من مائة وجه، ويحتمل الإيمان من وجه واحد، حمل على الإيمان ولا يجوز حمله على الكفر)^(١٨٦).

ونجده يقر الشيخ محمد رشيد رضا على أن ظاهرة التكفير في العالم الإسلامي ترد إلى التعصب المذهبي^(١٨٧)، وأن إهدار حرية الفكر التي كفلها الإسلام تعود إلى الجمود في الاعتقاد وإغلاق باب الاجتهاد^(١٨٨).

ونألفه ينتهج عين منهج محمد فريد وجدي الذي أثار مناظرة المجترئين

والمتشككين والطاعنين في الإسلام ، وإقناعهم بالحجة والبرهان ومج أسلوب الإرهاب والتكفير لأنه غير مجد في الهداية ولا الردع في ثقافة اختلط فيها الحق بالباطل وساد الجهل فيها ، فأخذت بالفروع وأهملت الأصول إيماناً منه بأن الملحد سوف ينال عقابه الأخروي على رده وما على المسلمين تجاهه إلا النصح والهداية بالحكمة والموعظة الحسنة (١٨٩) .

كما يمضي الصعيدي مع حسن البناء وإسماعيل الهضيبي ومحمود شلتوت في أن الأصولي الغيور على دينه هو الذي يقوم بهداية العاصي ، وتعليم الجاهل وإرشاده ، وهداية المتشكك والتماس العذر من مائة وجه للجانحين في آرائهم ، وعدم الحجر على حرية المجتهدين وإن خالفوا المؤلف في آرائهم ، وأن تكفير الناس بالذنوب يؤدي إلى ضرب كتاب الله بعضه ببعض ، وإهمال السنة الموضحة والمبينة لنصوص القرآن ، وتحكيم الهوى والظن السيئ ، وترك الكفار وتأمينهم ، ومحاربة المسلمين وإرهابهم ، واعتبار المسلمين عصاه مرتدين عن الإسلام (فهل يكف الشباب عن تكفير المسلمين ، ويعودوا إلى الإسلام بدقة أحكامه حتى تتوحد الصفوف وتتآلف القلوب .) ، وبين حسن البناء أن كل من نطق بالشهادتين ولم يصرح بجحود أصل من أصول الإسلام لا يمكن الحكم عليه بالردة أو الكفر ويبقى ما في قلبه لله وحده (١٩٠) .

ويضيف الهضيبي أن الذين يجهلون المجتمع ويضعون مقاييس ومفاهيم للإسلام دون الشهادتين يخالفون الشرع الذي جعل الدعوة طريق الإيمان ، والمغفرة سبيل العصاة لتجاتهم من العذاب (١٩١) ، وأقره على ذلك كل من أبى عبد الله أحمد إبراهيم أبى العينين (١٩٢) ويوسف القرضاوي (١٩٣) .

وبين محمود شلتوت أن الإيمان والكفر من الأمور الشرعية التي لا إكراه فيها ، وأن المرتد المتشكك لا عقاب عليه في الدنيا إلا حبوط العمل ،

ومصيره الخلود فى النار فى الآخرة، ووضح أن الحكم بقتله لا يرتكن إلا على أحاديث الأحاد التي لا تثبت الحدود بها (١٩٤).

والجدير بالذكر أن معظم الحجج التي ساقها الصعيدي فى فصله فى قضية حد الردة، قد تبناها العديد من الكتاب المعاصرين دون أن تشير مصنفاتهم إلى سبق الصعيدي إليها نذكر منهم: أحمد صبحي منصور (١٩٥)، عوض محمد عوض (١٩٦)، محمد محمود زعلف (١٩٧)، جلال يحي كامل (١٩٨)، عبد الرحمن عبد الخالق (١٩٩)، محمد سليم العوا، جمال البنا، وقد تفرد الأخير بذكر جهود الصعيدي وآرائه حيال هذه القضية (٢٠٠).

نخلص من هذه المقابلات إلى أن غلو بعض شيوخ الوهابية فى مسألة التكفير بات حجة فى كتابات المستشرقين، والطاعنين فى الأصولية الإسلامية من الكتاب المعاصرين على تعصب الإسلام، وإهداره لحرية الاعتقاد، وعسفه بأحرار الفكر.

أما آراء المودودي وسيد قطب ومن تبعهم من دعاة التكفير، لا تخلو من اضطراب وتناقض لا يقرهم عليه الجمهور، إذ جعل أنصار هذا الاتجاه تطبيق الشريعة الإسلامية شرطاً لإقامة الحدود وهم فى الوقت ذاته يطالبون بحد المرتد، ولا يخلو ذلك من تناقض، كما أن سلوكهم القمعي لم يسكت أصوات المتشككين والمرتابين، بل زادهم كفراً وتطاولوا، وجعلهم يعتقدون أنهم على حق لغيبة الحجة العقلية التي تقوم جنوحهم، والدعوة السمحة التي تهذب جموحهم.

أما حسن البنا ورفاقه فكانوا أقرب إلى سماحة الإسلام فى تعاملهم مع الواقع المعاش، فسبيلهم هو التوجيه والإرشاد وتقويم الأسرة المسلمة حتى

لا يصاب أفرادها ببدء الردة الذي يستوجب العقاب ، وهذا السلوك أقرب إلى الطب الوقائي في إصلاح المجتمع ، وإذا كان هذا الفريق الأخير قد حاول إيجاد علاج مناسب لظاهرة التجديف ورد الإسلام من غربته ، فإن الجماعات الثورية في تونس والجزائر والسودان وإيران وأفغانستان لم تحاول التعرف على الأسباب التي أدت إلى ظاهرة التشكك والتجديف والردة في المجتمعات الإسلامية ، واكتفت بالتلويح بسيف التكفير وإرهاب أصحاب الأقلام والدعوة لتطبيق الحدود الإسلامية ، الأمر الذي عجل بسقوط ألويتها باعتبارها قلاعاً إرهابية وعصابات راديكالية .

وعندي أن آراء الصعيدي ومن سار على دربها يمثل الأصولية الإسلامية الواعية ، التي أبت إلا أن تتعامل مع الواقع بمنأى عن الشعارات واليوتوبيات، ونظرت إلى القضية بعين الطبيب المعالج الذي تمكن من فحص أدران المجتمع وتخير له الدواء المناسب .

ولا ينبغي تطبيق حد الردة إن كان حداً ، ما دام الإسلام غربياً في مناهجنا التربوية ، ومهمشاً في دورنا التعليمية ، وغير معمول به في قوانيننا التشريعية وأجهزتنا الإعلامية ، وخافية حقيقته على أعلام منابرنا الثقافية ، الأمر الذي يجعل معه المرتدين والمتشككين من شيوخنا وشبابنا مجنيا عليهم وليسوا جناة . فعلياً أن نعلم حقيقة الإيمان قبل أن نطالب بمعاقة المرتدين ، وعلينا أن نذكر بأن سلامة الوازع الديني هو الضامن الأوحد لتماسك الأمة وحمايتها من خطر الطوفان المتربص بنا .

وحقيق بنا ألا نضيق بآراء المرتابين والجامحين فنصادر كتبهم وننكل بهم باسم حماية الإسلام ، بل ينبغي علينا أن نعتبر هذه الآراء الجانحة بمثابة أعراض مرضية يجب علينا توفير العلاج المناسب لها ، وذلك بتوفير الحكماء المهرة الذين ينقضون من أجل إعادة البناء ، وينقدون لكشف الخلل والداء .

ولا يعني ذلك كما بين الصعيدي فتح الباب على مصراعيه أمام أصحاب التوكيلات الفكرية لإفساد الرأي لثوابتنا العقدية ، بل يجب علينا معاملتهم معاملة المحاربين والخائنين لأوطانهم والمجتريين على دستور بلادهم ، الذي جعل الإسلام دين الدولة الرسمي ، ومبادئ الشريعة الإسلامية مصدرا رئيسيا للتشريع .

بسم الله الرحمن الرحيم
تعقيب على الفصل الأول
علم أصول الفقه بين الاجتهاد والتقليد
للأستاذ الدكتور محمد نبيل غنايم

آراء فضيلة الشيخ عبد المتعال الصعيدي في هذا الموضوع جيدة، وتدل على عقلية مبدعة ونظرة متفتحة إلا أنها شأن جميع الأعمال والأفكار البشرية قابلة للنقاش وظهور الصحة والخطأ في بعضها، مع تقديرنا الإجمالي لها واحترامنا لمعظمها إلا أن فيها آراء يجب الوقوف عندها والحذر الشديد في قبولها أو العمل بها، فمن ذلك :

- قوله: «لا نقبل من الأحاديث والأخبار إلا ما وافق هذا القرآن، وما لم يوافق منها فهو مردود غير مقبول»، هذا كلام خطير جداً مع قوله ﷺ (ألا إني أوتيت القرآن ومثله معه).

- وكذلك اتهامه للجرح والتعديل غير صحيح ويطعن بل يلغي جهود العلماء، وتحكيم القرآن في المتون النبوية الصحيحة أمر خطير جداً انتهى به إلى قوله: «رب حديث ضعيف يكون هو الصحيح أو العكس».

- أنكر حجية الإجماع وهذا يخالف ما عليه جماهير علماء المسلمين.

- قدم القياس على السنة وهذا لا يقل خطورة عما سبق.

- يقول إن دلالات النصوص كلها ظنية، وليس كذلك بل منها ما هو ظني ومنها ما هو قطعي.

كما يرى حمل النص على العقل، وهذا غير صحيح بل المفروض حمل العقل على النص، ونظرته هذه نظرة اعتزالية لأن المعتزلة هم القائلون بالتحسين والتفتيح العقليين، وذلك من أهم مبادئهم.

- اعتراضه على إقامة الحدود أو التوسع في تطبيقها قطعاً وجلداً ورجماً
يشم منه رائحة تعطيل الحدود .

- رأيه أن قطع يد السارق ما جاء في الشريعة ليطبق في العصر الحاضر
غريب؛ لأن الحدود بل والتشريع الإسلامي كله صالح لكل زمان ومكان ،
ومن غير المعقول ألا يوجد سارق لا تنطبق عليه شروط القطع بل من تنطبق
عليهم الشروط كثيرون.

- رأيه في الردة وحد المرتد مخالف لرأي الجمهور، حيث يرى التماس
الأعذار واحترام التأويل والاجتهاد وإعذار الجاهل، ولا يجيز إقامة حد الردة
إلا في حالة واحدة وهي القتال، ومعلوم أن القتال يبيح القتال بغير ردة،
والردة وحدها كافية لإقامة الحد بعد الإصرار عليها ورفض التوبة.

الفصل الثاني

تحديث الخطاب الفقهي
وأهم قضايا العصر

کتابخانه مخصوص
قوٰمہ اول

يمكننا أن نستنتج - من دفاع الصعيدي عن حرية الفكر والاجتهاد ، وسعيه لتجديد الثوابت والمتغيرات في أصول التشريع ، وإسهاماته في تجديد فقه الحدود - الأسس التي أقام عليها خطابه الديني ، الذي يحث على التفكير وينهى عن العنت والتعصب والتكفير ويحض على التمسك بالكتاب في الدعوة والتناظر والاحتجاج بمنأى عن الإرهاب ، ويطالب بتطبيق الشرع في ضوء دراسة فاحصة لمطالبات الواقع ، وسوف تتضح هاتيك الأسس وذلك المنهج في تصديه للعديد من القضايا التي مازالت مطروحة على مائدة البحث الفقهي ، وتحظى باهتمام المفكرين على اختلاف نوازعهم واتجاهاتهم ، الأمر الذي ستكشف عنه الصفحات التالية .

لقد عول الصعيدي في خطابه الفقهي على قاعدتين أساسيتين :

أولهما: الاستناد إلى القرآن الكريم وصحيح السنة في استنباطه للأحكام، وتقديم الرأي والاجتهاد على الإجماع والقياس اعتقاداً منه - كما بينا سلفاً - بأن التراث الأصولي التليد يجب درجه في باب الفكر الديني ، الذي يُؤخَذُ منه ويُردُّ بعد عرضه على ميزان النقد الذي يتخذ من مبدأ درء المفساد وجلب المصالح معياراً لانتخاب الآراء ؛ وذلك عندما يتصدى لقضايا الواقع المعاش، وقد نجح الصعيدي بذلك في تحرير اجتهاداته من سلطة الموروث الفقهي الذي أدى التعصب له إلى قعود الأحكام الشرعية عن مواكبة العصر.

أما القاعدة الثانية : فتتمثل في استقرار الواقع بعقلية العالم وأريحية المصلح؛ وذلك للتعرف على مشكلات المجتمع والعمل على حلها ، بعد تحليل العناصر التي شكلت البنية الثقافية للمجتمع الإسلامي ، والتعرف على العوامل التي تؤثر في ازدهاره وأفوله وتحديد قيمه وغاياته .

وقد طبق الصعيدي هاتين القاعدتين في اجتهاداته حيال قضايا المرأة ، وحقوق أهل الذمة ، وموقف الدين من الفنون ، وكشفت آرائه عن مسحته النقدية في انتخاب الأفكار ، ونظرته الواقعية في إصدار الأحكام ، ورؤية مستقبلية واعية ميزته عن رصفائه من المجتهدين والمصلحين والمتسبين إلى الأصولية الإسلامية ، وسوف تفصح عن ذلك السطور التالية .

قضايا المرأة

إذا ما نظرنا لآراء الصعيدي في جملتها حيال قضايا المرأة فسوف نجدها امتداداً متطوراً لخطاب رفاة الطهطاوي، وحمزة فتح الله، ومحمد عبده، وقاسم أمين، وأحمد لطفي السيد، وخالد محمد خالد، وغيرهم من قادة الرأي الذين مثلوا التيار المستنير في الفكر الإسلامي الحديث.

وقد أعرب الصعيدي عن ذلك مؤكداً سيره على دربهم في تناوله لقضية حرية المرأة وتعليمها، ومشاركتها الرجل في العمل، وكذا حقها في اختيار زوجها وطلاقها والخلع إذا دعت الضرورة لذلك، ومسألة تعدد الزوجات، والحجاب.

وتبدو طرافة آراء الصعيدي في خوضه العديد من المساجلات (*) حول حقوق المرأة السياسية، موضحاً أن الشريعة الإسلامية لم تُجر على حقوقها

(*) لقد حفلت الثقافة الإسلامية منذ منتصف القرن التاسع عشر بالعديد من الكتابات التركية عن حقوق المرأة، وتلتها بعد ذلك كتابات رفاة الطهطاوي وأحمد فارس الشدياق، ثم كتابات محمد عبده، وحمزة فتح الله، وقاسم أمين، ورشيد رضا، وأحمد لطفي السيد، وقد شكلت هذه الكتابات مجتمعة الطور الأول من القضية، فلم يتعرض الكتاب فيها إلا لمسألة الحجاب والسفور وتعليم المرأة وعملها وحقها في الزواج والضرر الذي يقع عليها من تعدد الزوجات. ومع ظهور الإرهاصات الأولى للتنظيمات النسائية عام ١٩١٣م قادت هدى شعراوي ورفيقاتها طوراً جديداً من القضية، حيث تناولت الكتابات التي ظهرت في هذه الأونة حق المرأة في اختيار زوجها وشروط الزواج، وحقها في التعليم الثانوي والالتحاق بالجامعة، وفي عام ١٩٢٢م أجرت مجلة الهلال استفتاء بين الكتاب لاستشراق مستقبل المرأة العربية، وفي عام ١٩٣٨م عقد أول مؤتمر نسائي عربي لمناقشة قضايا المرأة المختلفة، وآخر في عام ١٩٤٤م لبحث القضية الفلسطينية، وفي هذه المرحلة الأخيرة بدأ الطور الثالث من الكتابات، إذ طُرحت فيه قضية الحقوق السياسية للمرأة والولاية العامة، وفي عام ١٩٤٩م طرحت مجلة الاثنين تصوراً لبعض الوزارات في الحكومة المصرية، وزاد نشاط الاتحادات النسائية التي طالبت بتعديل الدستور ليتيح للمرأة عضوية البرلمان والاشتغال بالقضاء، وفي عام ١٩٥٢م دارت العديد من المساجلات بين الجماعات الإسلامية من تلاميذ سيد قطب وبين المفكرين البراليين الذين ناصروا الاتحادات النسائية، الأمر الذي دفع شيوخ الأزهر لإصدار فتوى بهذا الشأن ومناقشة القضية في مجلس الشيوخ، وقد رفضت الاقتراحات المقدمة للمساواة بين الرجل والمرأة في الحقوق السياسية، وقد ساهم الصعيدي، وخالد محمد خالد، والدكتور أحمد زكي، وزكي العرابي، ومحمد علي علوبة، وأحمد رمزي في المساجلات التي جرت بينهم وبين الشيخ حسين مخلوف مفتي مصر والشيخ محمد الغزالي، ولم تظفر المرأة بحقوقها السياسية إلا في دستور عام ١٩٥٦م الذي أعطاها حق الانتخاب وعضوية البرلمان، أما مسألة توليتها القضاء فلم تناقش إلا في أخريات القرن العشرين.

فى التعلیم ، ومزاحمة الرجال فى میادین العمل المختلفة ، وذهب إلى أنه من العسف أن نجد فى حیاتنا المعاصرة من یدعو إلى استبعاد المرأة من المناصب القيادية ، وحرمانها من البعثات العلمية ، وسلبها حق الإدلاء برأیها فى الانتخابات وبالتالي مشاركتها فى العمل السیاسى كعضوية البرلمان أو تولیها منصب القضاء بحجة أن النساء ناقصات عقل ودين وأن القوامة للرجال دونهم ، وغير ذلك من اعتقادات فاسدة مستنبطة من فهم رجعی لأصول الشرع ، وتأویل خاطئ لآیات القرآن .

ودعا بجرأته المعهودة إلى تعديل القوانين المعمول بها لإتاحة الفرصة أمام المرأة لتسترد حقوقها التي سُلِبَتْ منها باسم العادات المنحطة تارةً ، والجامدين من رجال الدين تارةً أخرى ، مبیناً أن القانون الذي لم یفرق بین الرجل والمرأة فى التعلیم يجب ألا یحرم النابهات من تولی أعلى مناصب الإدارة ما دامت كُفُأ لها ، وینبغى على القائمين على البعثات العلمية عدم تجاوزها مادامت هي الأفضل^(٢٠١)، ووضح أنه من تناقض القوانين (إباحته للمرأة أن تكون محاميةً ، وحرم علیها أن تكون قاضيةً.... وأباح لها أن تكون أستاذة وناظرة ومفتشة ، ثم استکبر علیها أن تكون نائبةً أو شيخاً بالبرلمان ، ویؤاخذ الزوجة إذا اعتدت على زوجها بالضرب ، ولا یؤاخذ الزوج إذا اعتدى علیها فضربها ، ویؤاخذ المرأة المتزوجة إذا زنت بالحبس مدة لا تزيد على سنتین ، ولا یؤاخذ الزوج بالحبس إلا إذا زنا فى منزل الزوجية ، ویؤاخذ فى هذه الحالة بالحبس مدة لا تزيد على ستة أشهر)^(٢٠٢).

وقد تصدى الصعیدی لفتوى الأزهر فى شأن حقوق المرأة السیاسية (الانتخاب وعضوية البرلمان) تلك الفتوى التي جاء فیها أن الشرع قد أقر للمرأة حقها فى الولاية الخاصة ، أما الولاية العامة وهي المشاركة فى أمور الحكم وسن القوانين والفصل فى الخصومات وتنفيذ الأحكام فخص بها الرجال دون النساء ، وقد استند شیوخ الأزهر فیما ذهبوا إليه على بعض

الوقائع التاريخية مثل عدم مشاركة المرأة في مبايعة أبي بكر الصديق للخلافة، وعدم اشتراكها مع الرجال في الشؤون العامة، ولم يوكل إليها حكم مصر من الأمصار أو إدارة أحد الدواوين، واستشهدوا بحديث رسول الله ﷺ الذي جاء فيه :- (لن يفلح قومٌ ولوا أمرهم امرأة) (٢٠٣)، واستنبطوا من هذا الحديث النهى القاطع للرسول عن تولية النساء الولاية الكبرى، واجتهدوا في تأييده بالطبيعة العاطفية للمرأة والعوارض الفسيولوجية التي تؤثر على مزاجها وتقييمها للأمور وردود أفعالها، مما يحول بينها وبين توليها المناصب القيادية، ذلك فضلاً عن جعل شهادتها في الشرع نصف شهادة الرجل، وجعل للرجل القوامة في الطلاق، ومنعها من السفر دون محرم، وأسقط عنها حضور الجمعة والجماعات والجهاد دون الرجال، وجعل لها حق حضانة الصغار. وردوا كذلك حجة المنتصرين للحقوق السياسية للمرأة تلك التي استندت إلى خروج السيدة عائشة زوج النبي ﷺ على رأس الجيش لمحاربة عليّ (موقعة الجمل)، واحتج أعضاء لجنة الفتوى في رأيهم بندم السيدة عائشة على خروجها عندما تذكرت نبوءة النبي بما حدث لها ومجه فعلها، ونزعوا إلى أن مبايعة النبي للنساء لا يُقاسُ عليها حقهن في الانتخاب، وانتهت اللجنة إلى أن الشرع يعارض حقوق المرأة السياسية التي طالبت بها الجماعات النسائية، واجتهد بشأنها بعض الكتاب من شيوخ الأزهر (٢٠٤).

أما الصعيدي فقد ذهب إلى أنه من الخطر على الدين انحياز لجنة الفتوى لرأي بعض الجماعات الإسلامية التي تحلل وتحرم دون أن تكون أهلاً لذلك، وبين أن فقه النساء من الأمور الاجتهادية التي يُؤخذ منها ويُردُّ فيما لا يتعارض مع النصوص القاطعة الدلالة من القرآن وصحيح السنة، وأوضح أن هناك أدلة تاريخية تدحض ما احتج به شيوخ الأزهر في فتواهم بعدم تولي المرأة الولاية العامة، مثل :- استشارة النبي ﷺ أم سلمة في أمور

المسلمين) ولا سيما فيما جرى في معارضة النبي قبيل صلح الحديبية) وذلك لرجاحة عقلها، ومعارضة إحدى النساء عمر بن الخطاب عندما أراد تخفيض المهور وتحديدها وإقراره بخطئه وإصابة رأيها، وكذا ما ورد من أخبار عن تولية عمر (للشفاء بنت عبد الله العدوية) شيئاً من أمر السوق لكياستها وفطنتها، وخروج السيدة عائشة على رأس جيش للحرب - الذي حاولت اللجنة إضعافه كواقعة تثبت ولاية المرأة - وأن الأحاديث التي ساقها لجنة الفتوى بشأن ندم السيدة عائشة على خروجها تثبت أنها خرجت محاربة وقائدة لجيش. أما الحديث النبوي الذي احتجوا به فهو من أحاديث الآحاد التي أجمع على دلالتها الظنية، وأضاف أنه من الخطأ صرف هذا الحديث عن خصوصيته إلى التعميم^(٢٠٥)، واحتج برأي الغزالي^(٢٠٦) في هذا الحكم أي ضعف حمل الخاص على العام، ويصبح بذلك قول النبي ﷺ خاصاً بقوم فارس الذين ولوا أمرهم امرأة دون رجالهم لضعفهم، واحتج بحديث آخر للنبي ﷺ يفيد هذا المقصد، إذ جاء فيه :- (إذا قام الرجال بأعمال النساء، وقامت النساء بأعمال الرجال، فباطن الأرض أولى بالمسلمين من العيش على ظهرها)^(٢٠٧)، المراد هنا أن ينحى الرجال عن القوامة لضعفهم وفسادهم، لذا تتولى المرأة ولايتهم دونهم، ولم يقطع الحديث بعدم مشاركة المرأة الرجال في الولاية، ويرى أن احتجاج اللجنة بالإجماع لثبوت دلالة الحديث بعدم تولية المرأة الولاية العامة لا يخلو من المؤاخذات؛ وذلك لأنها اعتمدت على الفقهاء الأربعة دون غيرهم وعدت ذلك إجماعاً، وأهملت آراء المذاهب الأخرى، الأمر الذي يسقط حجتها ويصبح رأيها تعبيراً عن جمود أعضائها^(٢٠٨)، ويقول :- (من الجناية على الدين أن تبقى الفتوى فيه لأمثال أولئك المتزمتين، لأنهم يضيقون على الناس في دينهم ودنياهم، والدين يسراً لا عسر، ولا سيما في هذا العصر الذي جد فيه من الظروف والأحوال ما لا يصح معه الأخذ في الدين بذلك التزمت، وقد أنكره سلفنا الصالح في عصرهم، فكيف بهذا العصر الذي

قل تدين الناس فيه ، فلا يصح بحال من الأحوال أخذهم بهذا التزمت ، ولا يصح أن نتركهم لأولئك المتزمتين يكرهونهم في الدين ، فقد كانت نتيجة هذا وبالأعلى الدين في بعض الدول الإسلامية ، وعلى أولئك المتزمتين أن يأخذوا منه عظةً لأنفسهم ، ولكن جمودهم أعماهم عن الاعتاظ بذلك ، وجعلهم يفهمون أنهم يخدمون الدين بذلك التزمت ، ويكفرون من يخالفهم في أخذ الدين به) (٢٠٩).

وانتهى إلى أن الشرع لا يعارض تولي المرأة ما تصلح له من سائر الأعمال، شريطة أن تكون أفضل من رصفائها وأندادها ، على ألا يحول توليها المناصب القيادية بينها وبين أداء وظيفتها الرئيسة التي لا يجيدها غيرها ألا وهي تربية النشء وتدبير المنزل ، فإن مثل هذه الرسالة لا تقل في أهميتها عن توليها أرفع المناصب الاجتماعية والسياسية ، أضاف على ذلك أن الإسلام لم يحل بين المرأة وبين رغبتها في المشاركة في الجهاد المسلح والالتحاق بالجيش ، وذلك عند الضرورة لا لشيء إلا لمشقة هذا العمل على طبيعتها الرقيقة (٢١٠) ، ويقول :- (ولا شك أن الجهاد من أخص أعمال الرجال ، فإذا جاز للمرأة أن تقوم به جاز لها أن تقوم بغيره من أعمال الرجال من باب أولى ، ولكنه يجب مع هذا أن يراعى أن لهن أعمالاً خاصةً بهن ، ولا يحسنها الرجال مثلهن ، فيجب أن تكون مشاركتهن للرجال في أعمالهم إلى حد لا تتعطل معه الأعمال الخاصة بهن ، وكذلك يجب أن يكون إلى حد لا يضايق الرجال في أعمالهم) (٢١١) .

ويتفق الصعيدي فيما ذهب إليه مع محمد فريد وجدي (٢١٢) ، ومحمد رشيد رضا (٢١٣) ، ومحمود شلتوت (٢١٤) ، والدكتور أحمد زكي ، والعالم الباكستاني عبد الحميد بدايوني والعالم الهندي أبي الكلام آزاد (٢١٥) وحسن البنا (٢١٦) ، والبهني الخولي ، وعبد الحميد متولي ، وزكريا البري (٢١٧) غير أن كلهم تحفظ في تولية المرأة شؤون القضاء ورئاسة الدولة ، وقد استند كل

هؤلاء فيما نزعوا إليه إلى مساواة التشريع الإسلامي بين الرجل والمرأة في جل الحقوق والواجبات والحدود الشرعية ، وكذا اشتراك المرأة المسلمة في عصر النبي والصحابة بالرأي والمشورة في أمور الدولة ، وأن قوامة الرجل على المرأة تنحصر في تسييس الأسرة ، وأن أمر الله في خطابه: ﴿وَقَرْنَ فِي بُيُوتِكُنَّ﴾ موجهٌ لنساء النبي خاصة لا إلى نساء المسلمين عامة ، وأن قوله ﷺ: ﴿عَنْ النِّسَاءِ نَاقِصَاتُ عَقْلٍ وَدِينٍ لَهُ دَلَالَةٌ وَصِفِيَةٌ خَاصَةٌ بِالْأُمُورِ الَّتِي تَطْرَأُ عَلَى الْمَرْأَةِ فَتَحُولُ بَيْنَهَا وَبَيْنَ أَدَاءِ كُلِّ الْفُرُوضِ ، وكذا حظها من الشهادة التي تعادل نصف شهادة الرجل ، وهو لم يُردِّدْ ﷺ الخط من شأنهن (٢١٨).

وقد احتجت الكتابات المعاصرة في مطالبتها بحقوق المرأة السياسية ببعض الأحاجي التي أوردها الصعيدي (٢١٩) ، ويبدو ذلك في كتابات جمال البنا (٢٢٠) ، ومحمد سليم العوا (٢٢١) ، وراشد الغنوشي (٢٢٢) ، وعبد الحليم أبو شقة .

في حين ذهب شيوخ الوهابية (٢٢٣) ، وأبو الأعلى المودودي (٢٢٤) ، وسيد قطب (٢٢٥) ، ومروان إبراهيم القيسي (٢٢٦) إلى أن الإسلام أعطى المرأة حق الولاية الصغرى (الزواج والطلاق والذمة المالية) ، غير أنه خص الرجال بالإمامة الكبرى ورئاسة الدولة والفصل في القضايا ، واستندوا إلى قوله تعالى : ﴿وَقَرْنَ فِي بُيُوتِكُنَّ﴾ ، والحديث الذي يصف النساء بأنهن ناقصات عقل ودين .

وقد سار على عين الدرب أنصارهم أرباب الجماعات الإسلامية الجانحة ، الذين وصفوا الحركة النسائية المصرية بأنها ريبية الجمعيات الماسونية وحليفة الاستعمار الصهيوني التي ما برحت في السعي إلى هدم الإسلام عن طريق تغريب المرأة المسلمة (٢٢٧).

ويبدو أن الشيخ عبد المتعال الصعيدي لم يخرج عن الأصولية الإسلامية في هذا الرأي أيضاً ، فعلى الرغم من رفض جمهور الفقهاء لإمامة المرأة

وتوليتها الولاية الكبرى بحسب ما جاء به الفخر الرازي وابن عابدين (٢٢٨) في شروط الإمام :-

(الإسلام ، البلوغ والعقل ، الكفاية ولو بغيره ، الحرية ، سلامة الحواس ، العدالة والاجتهاد ، الذكورة) ، فإذا نظرنا إلى حجية هذه الشروط سوف نجدها معقولة في مجملها فيما عدا شرط الذكورة الذي درجه الفقهاء ضمن شروط الولاية الكبرى ، استناداً على حديث الأحاد المشار إليه سلفاً ، وأن هذه الولاية تُنَاطُ بها أعمال خطيرة وأعباء جسيمة تتنافى مع طبيعة المرأة وفوق طاقتها ، فيتولى الإمام قيادة الجيوش ويشترك في القتال بنفسه أحياناً (٢٢٩) ، الأمر الذي يؤكد أن ليس هناك حائلاً شرعياً يحول بين المرأة ونيل حقوقها السياسية ولا سيما في تولي القضاء الذي تنطبق شروطه على كل صاحب دربه ودراية وعلم وكفاية واجتهاد (٢٣٠) ، وما أكثر الأخبار التي تتحدث عن الفقيهات والعالمات المجتهدات في الإسلام ، مثل : المحدثه كريمة بنت محمد بن حاتم المروزية ، والفقيهة الشاعرة الأديبة تقيّة بنت أبي الفرج ، والفقيهة زينب بنت عبد الله بن عبد الحليم بن تيمية الحنبلي (٢٣١) ، ذلك فضلاً عن السيدة نفيسة التي اشتهرت بفيض علمها ولم ينفص مجلسها إلا بموتها ، والخيزوران أم هارون الرشيد والهادي التي برعت في ميدان السياسة والحكم .

ولا يخلو تراثنا الفقهي ممن جوزوا ولاية المرأة أرفع المناصب الإدارية والسياسية ، إذ نجد فرقة الشيبية من الخوارج قد جوزت إمامة المرأة ، وتسيفت النساء في جيوشها (٢٣٢) ، كما جوز ابن حزم تولية المرأة الوزارة ، في حين أنه لم يجوز توليتها منصب الرئاسة العامة ، استناداً على تجويز أبي حنيفة ، وأول الحديث المشار إليه سلفاً بأنه خاص بالخلافة فقط (٢٣٣) ، ولم يضمن ابن رشد على النساء بتولي سائر المناصب السياسية ، إذ أجاز لهن الاشتراك في الجيش وتولي رئاسة المدينة (٢٣٤) .

وعندي أن الشروط التي يجب العمل بها في هذه القضية هي الكفاية والكفاءة والانتخاب .

وينتقل الصعيدي إلى مسألة الحب والزواج والطلاق والخلع والحجاب، فذهب إلى أنه لا ينبغي التضييق على من شعر من الرجال أو النساء بعاطفة نبيلة وحب عذري ، لا ينشد إشباع الغرائز ، ودعا إلى التسامح مع الحبيب الذي ييوح بهذا الحب نثراً أو شعراً شريطة عدم التصريح باسم محبوبته ، ولا يفضح من مفاتنها ما وجب ستره ، على أن تكون الغاية من هذه العاطفة هو الزواج ، وعلى الأبوين أن يعجلا بزواج العاشقين وأن يتساهلا قدر المستطاع لإتمام ذلك ، كما نبه على ضرورة كتمان هذا الحب والصبر عليه إذا حال حائل بين زواج العاشقين ، وبين أن الشريعة وضعت آداباً للاختلاط بين الجنسين يجب التمسك بها ، والتشدد في معاقبة من يتجاوزها بقول أو فعل (٢٣٥) ، ويقول :- (إنني أرى أن الحب العذري من الأمور التي لا يحصل لأحد الاشتغال بها ، إلا إذا كان يقصده لغاية حميدة كالزواج ، فإذا انتهى بالزواج لم يصح له أن يتحدث عن امرأته في شعره ، وإذا لم ينته بالزواج وجب الكف عن ذلك الحب ، ولا سيما إذا تزوجت محبوبته بغيره ، ولا يصح له أن يذكرها في شعره ، ويجب عليه أن يشتغل بما يفيد في هذه الحياة) (٢٣٦) .

ويمضي الصعيدي في تأملاته للآيات القرآنية الخاصة بأمور الزواج ، مؤولاً إياها تأويلاً معاصراً متضمناً الفصل والجواب الشرعي على ما التبس على الناس فهمه فاضطرب سلوكهم وجنح عن القصد الصحيح ، فنظر إلى قوله تعالى : ﴿هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَجَعَلَ مِنْهَا زَوْجَهَا لِيَسْكُنَ إِلَيْهَا﴾ (الأعراف : ١٨٩) ، وأوضح أن السكنى في هذا السياق تعنى الطمأنينة والألفة والهدوء والقرار ، أي أن الله خلق المرأة والرجل من نفس واحدة

لإقامة حياة زوجية متكافئة في المعاملات التي يجب أن يتأسس المسكن عليها ، وأكد أن أدنى خلل في هذه القاعدة سوف يؤدي بالضرورة إلى هدم المنزل واستحالته إلى دار بغض ، الأمر الذي يأباه الإسلام الذي منح المرأة عين الحقوق التي أعطاها للرجل عند تأسيس هذا المسكن من حيث الاختيار والقبول والفسخ عند التضرر ، أما قوامة الرجل في البيت المسلم لا تعني بأي وجه من الوجوه تجبره وظلمه لمن ارتضاها شريكة له فهي ليست عبدة أو مطية ، ويقول :- (إن من يتعمق في فهم تشريع الإسلام في النكاح ، يجد أنه أعطى للزوجة فيه من الحقوق مثل ما أعطى الزوج ، لأنه فرض فيه أن يكون بعقد يقوم على رضا الطرفين فيه ، فلا يصح أن يقوم على مظهر من مظاهر القوة ولا شك أن عقد النكاح ليس عقد تمليك ، وإلا فقدت الزوجة به حريتها ، وكانت رقيقة عند الزوج ، وإنما هو عقد يباح به للزوج ما هو محرم عليه قبله من الزوجة ، ليسكن إليها وتسكن إليه ، ويكون بينهما نسل يزيد من رابطة الزوجية ، ويقوي بناء الأسرة وحيث أن يكون المقصود من الزواج في الإسلام أمران : حصول الألفة بين الزوج والزوجة ، وحصول النسل الذي يتوقف عليه بقاء الكون ، أما قضاء الشهوة فإن القرآن لم يتحدث عنه ، لأنه في نظر الإسلام وسيلة لا مقصد ، وهو أكرم من أن يجعله مقصداً من مقاصد الزواج ، فإن الزواج بين الذكر والأنثى من الإنسان شهوة بهيمية ، ويكون شأنه في هذا مثل ما بين ذكر غيره من الحيوان وأثناه فيه ، وهو أكرم من أن يكون فيه مثل الحيوان ، وإذا كان ذلك هو المقصود من الزواج في الإسلام فإنه يجب أن تقوم حقوقه في بقاءه وفسخه على هذا الأساس متساوية بين الزوج والزوجة ، ليتصرفا فيه بما لا ينافي ذلك المقصود السامي منه ، ولا يجعل لتلك الشهوة البهيمية أثراً ينحرف به عن مقصوده ، ويجعله أداة فساد وتخريب في بناء الأسرة ، لا أداة إصلاح وتعمير لها ، حتى تتألف الأمة من أسر صالحة قوية متماسكة ، وتقوى بما يكون في أسرها من قوة وتماسك) (٢٣٧).

ويضيف الصعيدي أن الباءة في قوله ﷺ : « يا معشر الشباب من استطاع منكم الباءة فليتزوج ، فإنه أغض للبصر وأحفظ للفرج ، ومن لم يستطع فعليه بالصوم فإنه له وجاء» (٢٣٨) ، لا تعني القدرة الجنسية كما يعتقد البعض ، بل هي القدرة على تحمل المسؤولية وتحمل تبعات العيالة ، بداية من رجاحة العقل التي تؤهله إلى القوامه ، ونهاية بالصبر والرفق بمن يسكن إليها وينسله منها ، فتصبح الباءة بذلك الشرط الأساسي لعقد النكاح (٢٣٩) .

وتناول الصعيدي مسألة تعدد الزوجات فذهب إلى أن الإسلام لم يشرعه إلا تهذيباً لأعراف وشرائع سبقتة ، إذ حدد الزواج بأربع بعدما كان التعدد مطلقاً ، ولم يجعله مندوباً أو واجباً ، بل جعله مباحاً ، تبعاً لطبيعة التشريع الإسلامي التي تسن القواعد المرنة لتتواءم مع كل طبائع الأجناس والأماكن والأزمنة ، وحكم المباح يمكن تقييده لدرء المفسد وجلب المصالح عند الحاجة ولكنه لا يحرم ، ويقول :- (اختار الإسلام لتعدد الزوجات هذا الحكم المرن ، ليبقى على أصله عند الحاجة إليه ، ويمنع منه إذا أسيء استعماله ، ولو أنه حرمه في جميع أحواله لضاق الناس بهذه الحرمة في ظروف كثيرة) (٢٤٠) .

وقد ساجل الصعيدي عبد العزيز فهمي (١٨٧٠-١٩٥١م) حول مسألة تعدد الزوجات ، إذ نزع الأخير إلى أن تعدد الزوجات في الإسلام مشروطٌ بشرط العدل الذي يستحيل تحقيقه بين الزوجات ، ومن ثم يجب درج التعدد ضمن الأمور المنهي عنها ما دام الحلال فيها مشروطاً بشرط معجز . وقد شرع عام ١٩٤٧م في المطالبة بتحريم تعدد الزوجات ، مبيناً أن إباحته في صدر الإسلام كان له مبرره ألا وهو الجهاد والحروب المتتالية التي دفعت المجاهدين إلى الجمع وتكرار الزيجات مخافة الوقوع في الزنا (٢٤١) .

ورفض الصعيدي هذا الاقتراح رغم موافقته على أن شرط العدل من الأمور غير الممكنة التحقق ، وأن الله وضعه لتقييد هذا الحلال لخطورة

الإسراف فيه على المجتمع وبناء الأسرة ، وضرره النفسي الواقع على الزوجة التي تكره أن يشاركها في زوجها غيرها ، ويقول :- (إن العدل الذي هو شرطٌ في إباحة تعدد الزوجات غير مستطاع كله ، فيكون الأسلم لدين الرجل أن يقتصر على امرأة واحدة ، ولهذا أرى أن الحكم الأصلي في تعدد الزوجات هو الكراهة ، وأنه لا يُباحُ إباحة خالصة من الحرمة والكراهة إلا إذا دعت إليه الحاجة ، وليس هذا شيئاً أذهب إليه بتأثير تلك الاعتراضات على أبي الربيع في كتابه «سلوك المالك في تدبير الممالك» إذ وصى فيه صاحب المرأة بست وصايا ، جعل الخامسة منها أن يقتصر على الواحدة ما أمكن ، لأنه أدعى إلى النظام ، فهذا صريحٌ في أنه يرى كراهة تعدد الزوجات كما أرى ، وفي أنه لا يرى أن الأصل فيه للإباحة كما يراه الجمهور(٢٤٢) .

وبين أن الحكمة الإلهية من التعدد تتواءم مع مرونة التشريع الإسلامي ، وليس استجابة لحال الجنود وقت الحرب ، ومن ثم لا ينبغي علينا تحريمه ، لأن هناك من الحالات الفردية والاجتماعية في حاجة إليه ، والصواب عنده الحد منه والتضييق على المسرفين فيه بغير علة ، وهذا أمرٌ جائزٌ للحاكم عند الضرورة ، وله الخيار في تطبيقه بالصورة التي ينتفي بها الضرر الواقع على الزوجة الأولى وكيان الأسرة(٢٤٣) ، ويقول :- (ولا شك أن ما صرنا إليه من هذا كله يقتضي منع تعدد الزوجات ، ليعود به إلى الأسرة الإسلامية سعادتها ، ولا يزيد عددها على طاقة رئيسها ، فيمكنه أن يربيهما تربية صالحة ، ويمكننا أن نهيم جيلاً صالحاً يعتر به الإسلام ، ولا يكون كهذا الغناء الذي يحط من ديننا ، ويحط من قدرنا بين الأمم المعاصرة ، وهذا هو العلاج الصحيح لمشكلة تعدد الزوجات في عصرنا ، وهو علاجٌ لا يحوجنا إلى التعسف الذي يذهب إليه من يحارل إنكار إباحة تعدد الزوجات ، ولا يقف بنا عند الجمود الذي يقف عند أهل الجمود في عصرنا(٢٤٤) .

وقد شارك الشيخ مصطفى صبري في هذه المساجلة ، ورفض كلا الرأيين بحجة أن التحليل والتحریم ليس رخصة تُمنح للحكام لمسايرة ثقافة الغرب ، وعليه فإن تقييد تعدد الزوجات يُعدُّ محرماً لحلال أحله الله وهو من باب الكفر، (إذا استهتر أولو الأمر فأحلوا حراماً وحرّموا حلالاً تقليداً لسنن الغرب ، وقام الناس بالعمل على مقتضى التيار الجارف ، كان التحليل والتحریم اللذان هما حصة أولى الأمر من هذا التحول المعارض لحكم الله كفراً ، والعمل بموجبهما من غير اعتراف بصحتهما ، وكونهما حقاً وصواباً وإنما استصعابٌ لمخالفة الجمهور كما ذكرناه في فتنة السفور أو اتباع شهوات النفس معصيةٌ دون كفر لا ييأس مرتكبها من عفو الله ومغفرته) (٢٤٥).

وإذا كنا نلمح في آراء الصعيدي تطوراً وتجديداً في الخطاب الفقهي ، فإن اجتهاداته حول الطلاق والخلع والحجاب تبدو أكثر جدة وطرافة .

فقد دعا مع القاضي الأستاذ أحمد محمد شاکر (١٨٩٢ - ١٩٥٨ م) في كتابه «نظام الطلاق في الإسلام» إلى ضرورة الإشهاد على الطلاق والرجعة، حتى لا يتلاعب الأزواج بهذا الحق ويصبح طلاق الزيجات عبثاً يؤول في بعض الأحيان إلى الزنا، وقد استند في ذلك على قوله تعالى : ﴿فَإِذَا بَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ فَأَمْسِكُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ أَوْ فَارِقُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ وَأَشْهِدُوا ذَوِي عَدْلٍ مِّنْكُمْ وَأَقِيمُوا الشَّهَادَةَ لِلَّهِ﴾ (الطلاق : ٢) ، وهو يساير في ذلك أيضاً الظاهرية (٢٤٦).

ووافق كذلك الشيخ أحمد محمد شاکر في تقييد رجعة الرجل لمطلقاته إذا كان يريد بها ضرراً فتصبح مكرهةً على ذلك ، وأضاف الصعيدي ضرورة وضع شرط حق اعتراض الزوجة على الرجعة ضمن وثيقة الزواج ، قياساً على حقها في المطالبة بالطلاق عند الضرر ، حتى لا تمضي السنون بها معلقة بين جلسات المحاكم الشرعية ، وقد استند في ذلك على الحق الشرعي

للمرأة في موافقتها على الزواج ، مبيناً أنه من باب أولى ألا تُسَلَّبَ هذا الحق عند ردها لعصمة هذا الرجل الذي خبرته بالمعاشرة^(٢٤٧)، ويقول :- (وإذا كان للمرأة أن تطلب الطلاق للمضارة ، فإنه يكون الحق لها في إبطال الرجعة للمضارة أيضاً ، ولكنه جعل النظر في ذلك من حق المحاكم الشرعية ، فلا يجوز أن تنفرد الزوجة بها ، ولا يخفى أن هذا يؤدي إلى منازعات طويلة ، وإلى تكليف المرأة من نفقات التقاضي ما قد تعجز عنه ، فالأحسن أن نشترط رضاها في الرجعة ، فإذا لم يكن منها رضا بما لم تنعقد ، وبهذا ليست إلا استعادة لنكاح من جديد ، والمرأة تستأمر في نكاحها أولاً فلتستأمر فيه ثانياً ، بل إن استثمارها في المرة الثانية أحق من استثمارها في المرة الأولى ، لأنها خبرت زوجها قبلها ولم تخبره قبل المرة الأولى ، فيجب أن يأخذ رأيها فيه بعد خبرتها له ، لأن رأيها فيه يكون قائماً على خبرة وتجربة ، بخلاف رأيها في المرة الأولى)^(٢٤٨) .

ويخالف الصعيدي جمهور الفقهاء فيما ذهبوا إليه من عدم ضرورة الإشهاد على الطلاق والرجعة ، وقد بين في غير موضع من كتاباته أنه استند في ذلك على تأويل قوله تعالى : ﴿ وَإِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ فَبَلَّغُنَّ أَجَلَهُنَّ فَأَمْسِكُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ أَوْ سَرَحوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ وَلَا تُمْسِكُوهُنَّ ضِرَارًا لِّتَعْتَدُوا ﴾ (البقرة : ٢٣١) ، و﴿ وَيُعَوِّطْنَهُنَّ أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ فِي ذَلِكَ إِنْ أَرَادُوا إِصْلَاحًا ﴾ (البقرة : ٢٢٨) ، ويستنبط منها ألا يقع أدنى ضرر على المرأة عند المراجعة ، الأمر الذي يستوجب موافقتها وبطلان ردها غيابياً .

وقد خالف الصعيدي جمهور الفقهاء أيضاً في تفسير قوله تعالى : ﴿ فَإِذَا بَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ فَأَمْسِكُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ أَوْ فَارِقُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ ﴾ (الطلاق : ٢) ، إذ نزع إلى أن الرجعة ينبغي ألا تقع إلا بعد انقضاء العدة ، ومن ثم يستوجب عقد نكاح جديد حرصاً منه على مصلحة المرأة وضرورة موافقتها ، ووضع العراقيين أمام الرجال الذين يلعبون بحدود الله^(٢٤٩) ، ويقول :- (إذا كانت

الرجعة لا تجوز عندي إلا بعد انتهاء العدة فإنها لا تكون إلا بعقد جديد قطعاً، ولا بد فيها قطعاً أيضاً من رضا الزوجة بها كما هو مقتضى كل عقد(٢٥٠).

ويرى الصعيدي أن طلاق المزاح والغضب والسكر والإكراه والمشروط (المعلق) لا يقع شرعاً، وذلك لأن اتخاذ مثل ذلك القرار يستوجب التريث والتعقل والهدوء التام حتى يتسنى للمطلّق تدبر عواقب ما يقدم عليه، ولا يجعل الزواج مرهوناً بطاعة أوامر الزوج، ويجعل الطلاق جزءاً لمخالفة الزوجة لرغباته وأهوائه(٢٥١).

وينتقل الصعيدي إلى الطلاق الثلاث، ويرى أن ابن تيمية(٢٥٢) كان مصيباً وحريصاً على دوام العشرة بين الزوجين، عندما أفتى بإبطال وقوع الطلاق الثلاث في جلسة واحدة، بيد أنه يرى أن هذا الحل لم يحسم القضية ولم يؤدّ إلى الغرض الرامي إليه، فيمكن وقوع الطلاق الثلاث في مجالس متعاقبة (ثلاث دقائق) لذا يرى عدم إيقاع الطلاق الثلاث إلا بعد تدوينه عند المأذون كل طلقة على حدة بعدتها؛ وذلك ليكون هناك فسحة من الوقت أمام الزوجين للتأني والتدبر والاستجابة للساعين للصلح، ويتفق في ذلك مع الشيخ عبد الله الفيشاوي في كتابه (آراء حرة)(٢٥٣)، إذ استند كلاهما فيما ذهبوا إليه إلى قوله ﷺ: «ما بال أقوام يلعبون بحدود الله، يقول أحدهم: قد طلقتك، قد راجعتك، قد طلقتك»(٢٥٤)، غير أن الصعيدي اشترط موافقة الزوجة في كل طلقة رجعية.

ويتناول الصعيدي مسألة الخلع، مبيناً أن الإسلام لم يُجرّ على حق المرأة في إنهاء العشرة الزوجية إذا تضررت؛ وذلك بجعله الرجل قيماً عليها في الطلاق، ولم يجعل للمرأة هذا الحق إلا بقدر رجاحة عقلها ومكانتها أو اشتراطها في العقد، ويرى أن الحكمة من ذلك أن هناك أضراراً مالية للطلاق يتحملها الرجل دون المرأة، ومن ثم جعل العصمة في يده لأنه في

هذه الحالة يكون أكثر أناة وتدبراً ، وقد أعطى الإسلام للمرأة مخرجاً من هذا الحكم ، ألا وهو الخلع الذي يستوجب معه رد المرأة ما للرجل من مال وغيره في ذمتها له مقابل طلاقها ، ويرى أن ذلك لا يقع إلا مع عدم وجود سبباً مقنعاً أو ضرراً واقعاً على المرأة إلا الكراهية وقد ذهب في ذلك مع الجمهور مصداقاً لقوله ﷺ : «أتردين عليه حديقته؟ قالت نعم . فقال الرسول ﷺ : خذ الذي لها عليك وَخَلِّ سَبِيلَهَا» (٢٥٥) ، ويأخذ الصعيدي برأي أبي بكر بن عبد الله المزني الذي أفتى بعدم جواز رد المرأة ما أخذته من زوجها عند الخلع ، عندما تعجز المرأة عن السداد لفقرها وعوزها . ويقترح أن يقع الخلع ويصبح ما للرجل ديناً في ذمتها ، وانتهى إلى ضرورة وضع ضوابط للطلاق والخلع تتواءم مع كل عصر ، تلبية للقاعدة الأصولية «دفع الضرر وجلب المصلحة» (٢٥٦) .

ويتناول الصعيدي بعض الاعتقادات والعادات الفاسدة التي يمارسها العوام ، استناداً على فهم خاطئ للنصوص الدينية، مثل : وصف المرأة بأنها كائن متمرد وجانح وخبيث بطبعه ، مؤكدين أن مثل هذه الصفات مستنبطة من وصف النبي ﷺ لها بأنها مخلوقة من ضلع أعوج .

فبين الصعيدي أن هذا القول مقطوعٌ ومجتزٌ من سياق يفيد عكس الدلالة، فالنبي ﷺ قال :- «من كان يؤمن بالله واليوم الآخر فلا يؤذ جاره ، واستوصوا بالنساء خيراً فإنهن خُلِقْنَ من ضلع أعوج ، وإن أعوج شيء في الضلع أعلاه ، فإن ذهب تقيمه كسرته ، وإن تركته لم يزل أعوجاً ، فاستوصوا بالنساء خيراً» (٢٥٧) ، والمقصود في هذا السياق هو الفرق بالنساء ، لطباعهن الرقيقة التي لا تستقيم بالعنف ، أما العوج فلم يقصد منه الخط من شأنهن كنوع ، وذلك لأن الرجل والمرأة قد خُلِقَا من نفس واحدة ومن ثم يكون العوج من الأمور العارضة رغم ذبوعه فيهن ، وسببه الجهل وقلة الخبرة ، ومن ثم يمكن محوه بالتهذيب والتعليم والخبرة التي تحول بين ثرثرة

بعضهن وتحكيم عواطفهن فى الأمور التي تحتاج حسن تدبير (٢٥٨).

ويمضي الصعيدي فى تأويلاته ويناقش مسألة ضرب النساء باعتبارها حق منصوباً عليه عند نشوزهن فى قوله تعالى :- ﴿وَاللَّاتِي تَخَافُونَ نُشُوزَهُنَّ فَعِظُوهُنَّ وَأَهْجُرُوهُنَّ فِي الْمَضَاجِعِ وَاضْرِبُوهُنَّ فَإِنْ أَطَعْنَكُمْ فَلَا تَبْغُوا عَلَيْهِنَّ سَبِيلاً إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيماً كَبِيراً﴾ (النساء : ٣٤) ، موضحاً أن هذا لا يعنى إطلاق حق الرجل فى ضرب المرأة إن عصته ، لأن مثل هذا التصرف يحط من شأنها أمام أولادها ويهين كرامتها ، الأمر الذي ياباه الشرع الإسلامى الذي أعطى لها من الحقوق ما لم تنله من الثقافات الأخرى ، مستشهداً بقوله ﷺ :- «اضربوهن ولا يضرب إلا شراركم» (٢٥٩).

وانتهى إلى أن ضرب النساء لا يؤخذ على إطلاقه ، بل يلجأ إليه كعقاب عند الضرورة التي لا يصلح دونها إصلاح أو تهذيب ، على أن يكون هذا الضرب بغير عنف أو تعجيز أو وحشية ، بل يكون ضرباً خفيفاً بالسواك ونحوه (٢٦٠) ، ويقول :- (ولا شك أن الضرب بالسواك ونحوه لا يعد ضرباً ، وإنما هو مس رقيق يقصد منه تنبيه المرأة إلى خطئها ، وإرشادها إلى طاعة زوجها ، فإذا لم يكف هذا إلى تنبيهها لم يجز تعديه إلى الضرب بغيره ، فإما صبر على نشوزها وآثره على الطلاق ، وله على هذا أجر الصابرين ، وإما طلقها ليحفظ دينه على نفسه ولا ينتقصه بالاعتداء عليها بغير ما أبيض له ، أو بإمساكها على كره منها) (٢٦١).

وإذا ما نظرنا لآراء الصعيدي فى جملتها حيال هذه القضايا السابقة ، فسوف نجدتها تتفق وآراء جل معاصريه من الأصوليين من أمثال : مصطفى المراغى (٢٦٢) ، ومحمد رشيد رضا (٢٦٣) ، ومصطفى الغلاينى (١٨٨٦ - ١٩٤٤م) (٢٦٤) ، ومحمود شلتوت (٢٦٥) ، وعلى عبد الواحد وافى (٢٦٦) ، ومصطفى عبد الرازق (٢٦٧) ، كما لا تعدو الخلافات بينهم وبين كل من : ابن عثيمين (٢٦٨) ، وسيد قطب (٢٦٩) ، ومصطفى صبرى (٢٧٠) ، ومروان

القيسي (٢٧١) خلافات جوهرية في الأمور المتعلقة بالضرر الواقع من الطلاق، وحق المرأة في الخلع، والحكمة من تعدد الزوجات .

غير أن اجتهاد الصعيدي يخالفهم جميعاً في تأكيده على ثلاثة أمور:-

أولها : ضرورة الإشهاد على الطلاق والرجعة بعد موافقة الزوجة المطلقة .

وثانيها : جوازه للحاكم وضع بعض الضوابط والعراقل في أمور الطلاق وتعدد الزوجات .

وثالثها : وجوب ترك فترة زمنية تُقَدَّرُ بمدة العدة بين كل طلقة حتى يقع طلاق الثلاث .

وعندي أن فقيهننا لم يكن إلا واقعياً من ناحية، ومراعياً للأصول الشرعية من ناحية أخرى، فيما ذهب إليه، وليس أدل على ذلك من كم القضايا المطروح أمام المحاكم من قبل الزوجات اللاتي عجزن عن إثبات تطليقهن من قبل أزواجهن عشرات المرات، الأمر الذي يستحيل معه وضع حد لهذه الظاهرة (طلاق شرعي غير مثبت) (طلاق ورجعة، فطلاق ورجعة.... بلا إثبات)، ذلك فضلاً عن التعدد الذي لا مبرر له إلا الشهوة مع غيبة الباءة والعدل، والعجلة في التطليق الثلاث ثم الندم على ذلك واللجوء إلى ما يُسمّى زواج المحلل، وهو غير شرعي .

ولا غرو في أن آراء الصعيدي السابقة تعبر عن مدى اتساق منهجيته في معالجة المسائل الفقهية، فهو يعول كما أشرنا على حرية ريبب الدربة في تأويل الآيات والأحاديث، وخبرة عالم الاجتماع الذي يستقرأ الواقع المعاش لإصلاح ما فسد من عاداته .

وليس هناك أدل على طرافة آرائه وأصالتها من الكتابات المعاصرة (٢٧٢) التي تعرضت لحرية المرأة (٢٧٣) وحقوقها (٢٧٤)، تلك التي تعدو أن تكون

ظلالاً لأسس اجتهادية أرسى قواعدها الصعيدي في خطابه الفقهي السابق لزمانه ، ومن يطلع على الأبحاث التي ألقيت في المؤتمرات النسوية في مصر والعالم العربي ، وكذا القوانين المعاصرة للأحوال الشخصية في العالم الإسلامي (*) سوف يتأكد من صحة وصدق استشراف الصعيدي للمستقبل .

ويناقد الصعيدي بعين منهجه التأويلي قضية الحجاب ، ويقف على قوله تعالى : ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَدْخُلُوا بُيُوتَ النَّبِيِّ إِلَّا أَنْ يُؤْذَنَ لَكُمْ إِلَى طَعَامٍ غَيْرٍ نَظِيرِينَ إِنَّهُ وَلَكِنْ إِذَا دُعِيتُمْ فَادْخُلُوا فَإِذَا طَعِمْتُمْ فَانْتَشِرُوا وَلَا مُسْتَسْنِينَ لِحَدِيثِ إِنْ ذَلِكَ كَانَ يُؤْذِي النَّبِيَّ فَيَسْتَحْيِي مِنْكُمْ وَاللَّهُ لَا يَسْتَحْيِي مِنَ الْحَقِّ وَإِذَا سَأَلْتُمُوهُنَّ مَتَاعًا فَاسْأَلُوهُنَّ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ ذَلِكُمْ أَطْهَرُ لِقُلُوبِكُمْ وَقُلُوبِهِنَّ وَمَا كَانَ لَكُمْ أَنْ تُؤْذُوا رَسُولَ اللَّهِ وَلَا أَنْ تُنْكِحُوا زَوَاجَهُ مِنْ بَعْدِهِ أَبَدًا إِنَّ ذَلِكَ كَانَ عِنْدَ اللَّهِ عَظِيمًا ﴾ (الأحزاب : ٥٣) .

وذهب إلى أن الجمهور خواصه وعوامه قد أخذوا هذه الآية وصرفوها عن دلالتها وقصدها الخاص (نساء النبي)، وأضحت عندهم ذات دلالة عامة ، يحتجون بها على ضرورة حجب المرأة عن المجتمع ومشاركة الرجال في التعليم والعمل ، ويقول :- (والحكمة في فرضه عليهن أنه أريد بعد تحريمهن على غير النبي ﷺ قطع العلائق بينهن وبين الرجال ، ليكون في هذا صونهن ، والبعد بهن عن أريد قطع أطماعهم فيهن ، وقد جرى الإسلام في هذا على عادته من إعطاء الوسيلة حكم من يتوسل بها إليه ، سداً للذرائع ، ولأن من حام حول الحمى يوشك أن يقع فيه ، ويؤيد هذا ما في الآية من قرن هذا الحجاب بحكم ما بينهما من هذه العلاقة ولم يكن المقصود من فرض هذا الحجاب على أمهات المؤمنين إلا حجبهن عن الأنظار

(*) تتفق المادة «٩» من قانون الأحوال الشخصية المصري الصادر بتعديلاته عام ٢٠٠٣م مع آراء الصعيدي في تصحيح القيود المتعلقة بالأحوال الشخصية في وثائق الزواج والطلاق ، وكذا المادة «٢٠» الخاصة بالخلع ، وكذا المادة «٢١» الخاصة بالطلاق ، والمادة «٢٢» الخاصة بالمراجعة ، والمادة «١١» مكرراً ثانياً الخاصة بإنذار الطاعة ، والمادة «١١» مكرراً الخاصة بتعدد الزوجات .

بحيث لا يراهن الرجال ، فلم يكن عليهن حرجٌ بعد ذلك في أن يخرجن للحج وغيره ، ولا في أن يجتمعن بالرجال مع هذا الحجاب للعلم والتعلم ، وتبليغ الأحكام التي أخذتها عن النبي ﷺ لمن يريدنها منهن) (٢٧٥).

وبين أن القرآن خص نساء النبي بأمور تميزهن عن نظائرهن ، وحجابهن من هذا الباب لم يكن المقصود منه هو عزلهن عن المجتمع والإسهام في إصلاحه ، ويبدو ذلك في المجالس العلمية لأمهات المؤمنين التي كانت تُروى فيها الأحاديث وأخبار النبي وآدابه ، وكان يحضرها الرجال فيتعلمون ويناقشون دون رؤية مباشرة لهن ، واستشهد الصعيدي بنصائح أم سلمة لعثمان بن عفان (٢٧٦) .

كما أوضح الصعيدي - مدلاً على ما تقدم - أن بعض أصحاب النبي لم يحجبوا نساءهم عن ضيوفهم أو مخالطة الناس في الأسواق مثل: الزبير بن العوام ، وطلحة بن عبيد الله ، وعبد الله بن جعفر ، الأمر الذي يؤكد خصوصية الخطاب القرآني لنساء النبي ، فلو كان عاماً ما جرأ مثل هؤلاء على مخالفته في حياة النبي ﷺ (٢٧٧) ، ويمضي مع ابن حزم (٢٧٨) إلى أن الدعوة لحجاب النساء في الإسلام تُردُّ إلى رأي السيدة عائشة زوج النبي ، بعد ما رأت منهن غلواً في الزينة ، الأمر الذي يثير الفتن ، ويتفق الصعيدي معه في أن هذا الرأي لا يُعدُّ حجة شرعية ، لأنه لم يرد فيه قرآنٌ ولم يأمر الرسول به رغم ما نجم عن الاختلاط من ملابسات .

وانتهى إلى أن حجاب النساء وعزلهن في البيوت من العادات الاجتماعية القبلية التي لا دخل للشرع فيها (٢٧٩) ، ويقول في ذلك :- (وقد عرف الإسلام أن إطلاقه الأمر للنساء في ذلك قد يؤدي بهن إلى إساءة استعمال حقهن فيه ، فيضيق الرجال بإساءة استعمالهن له ، ويعملون على التضييق عليهن وسلبهن إياه ، كما حدث ذلك بين المسلمين فآل بهم إلى هذا الحجاب الممقوت الذي يُحسبُ زوراً على الإسلام فلما عرف الإسلام

هذا شرع للنساء فى الخروج من البيت والاختلاط بالرجال سنناً تصونها من تلك الإساءة ، ولا تجعل للرجال عليهن سبيلاً فى سلبهن ما أعطاه لهن من ذلك الحق ، وليست تلك السنن من الحجاب فى شيء ، وإنما هي تنظيم لهذا الحق بين الرجل والمرأة (٢٨٠).

ولقد عني الصعيدي بتوضيح الآداب الإسلامية التي اشترعتها العقيدة للنساء بجانب حرمتهم وعدم الحجر عليهن وهي الخروج بمحرم عند السفر ، وتجنب الخلوة بالرجل الأجنبي عنها ، وعدم التبرج بالزينة خارج المنزل ، وارتداء ما يستر جسدها دون الوجه والكفين ، أما النقاب فيرده البعض إلى العادات الاجتماعية التي لا دخل للشرع فيها أيضاً ، ويقول :- (المرأة المسلمة فى حل من هذا النقاب الذي يُظن أنه فرض عليها فى دينها ، إذا شاءت سترت وجهها ، وإذا شاءت تركت وجهها بلا نقاب ؛ ولا يطلب منها دينها إلا أن تترك التبرج والتهتك والتزين بما يزيد على الحاجة ، أو يدعو إلى الفتنة هذا هو حكم الإسلام فى الحجاب والنقاب ، وخلاصته أن يرى ترك أمرهما لحكم العرف والعادة ، وما يرضاه كل من الرجل والمرأة على وجه يصونها من الفساد ، ويحفظ ما له عليها من حقوق) (٢٨١).

ويتفق الصعيدي فى نظريته لحجاب المرأة بمعانيه مع محمد رشيد رضا (٢٨٢) ، وحسن البنا (٢٨٣) ، ومحمد الغزالي (٢٨٤) ، وغيرهم من مدرسة الإمام محمد عبده الذين رفضوا عزل المرأة عن المجتمع ، إذ أقروا بحقها فى التعليم والعمل عند الضرورة ، شريطة الالتزام بالآداب الخلقية التي نص عليها الشرع فى السلوك والملبس الذي يستر الجسد ولا يكشف إلا الوجه والكفين .

وعلى مقربة من ذلك ذهب أبو الأعلى المودودي (٢٨٥) ، وسيد قطب (٢٨٦) ، إذ أكد كلاهما أن الشرع لا يمنع تعليم المرأة وعملها ، أما الاختلاط بين الجنسين فهو غير جائز عندهما إلا فى أضيق الحدود ، أما

جسد المرأة فهو عورة يجب أن يحجب حتى على المحارم ما عدا الوجه والكفين ، ويقول المودودي في ذلك :- (إن جسم المرأة كله إلا وجهها ويدها عورة ، يجب أن تستره حتى عن أدنى أقاربها في البيت ، ولا يجوز أن تكشف عورتها على أحد غير زوجها سواء كان أباهاً أم أخاهاً أم ابن أخيها ، ولا يحل لها أن تلبس لباساً رقيقاً يشف عن عورتها أو يصفها) (٢٨٧).

غير أن سيد قطب على الرغم من تصريحه بموافقته للمودودي في هذه القضية (٢٨٨) إلا أنه يعود فيجعل الحجاب المادي على الأجنب دون المحارم ، (هذا التحشم وسيلة من الوسائل الوقائية للفرد والجماعة ، ومن ثم يبيح القرآن تركه عندما يأمن الفتنة فيستثنى المحارم الذين لا تتوجه ميولهم عادة ولا تثور) (٢٨٩).

أما مصطفى صبري (٢٩٠) وشيوخ الوهابية (٢٩١) فقد ذهبوا إلى القول بضرورة الفصل التام بين الجنسين في التعليم والعمل والأسواق ، وارتداء النقاب خارج المنازل ، أي أنهم أخذوا الحجاب بمعنييه : العزلة ، والثوب ، وبرروا ذلك بأن ما فرض على نساء النبي يسير بالتبعية على سائر نساء المسلمين ، وأن الأحاديث التي ورد فيها كشف الوجه والكفين إما ضعيفة أو سابقة على آية الحجاب .

ولا ريب في أن آراء الصعيدي هذه حيال هذه المسألة أجدر بأن تكون ممثلاً للأصولية الإسلامية التي تنشد دائماً الاعتدال في فرض الأحكام ، وتعول على العقل في تأويل الآيات القرآنية والصحيح من الحديث ، وإذا نظرنا إلى الكتابات المعاصرة (*) (٢٩٢) سوف نجدها تؤيد رؤيته وآراءه .

(*) الجدير بالذكر أن قضية السفور والنقاب قد طُرحتُ طرْحاً جديداً عام ١٩٨٦م ، ودارت العديد من المساجلات بين الكتاب المتعصبين لآراء الفقه الوهابي ، وبين المشيعين لآراء قاسم أمين ، وذلك على صفحات جريدة القبس الكويتية وجريدة الأهرام المصرية ، إذ نزع خالد سعود إلى أن النقاب كان معروفاً قبل الإسلام ، ولم يؤخذ من العادات التركية كما توهم البعض ، وأن ابن تيمية والألباني قد أكدا أن النقاب كان رداء المسلمات الخرائر في عهد النبي بداية من نزول آية الحجاب ، وبين أن الإسلام وضع شروطاً لكشف الوجه : أولها : الإحرام في الحج شريطة عدم وجود =

وإذا أمعنا النظر في قضية النقاب من الناحية الشرعية فسوف نجدها من القضايا الفرعية الخلافية التي لم يُقَطَّعَ فيها برأي ، فالنقاب عند الأصوليين ليس واجباً ، ويرجع ذلك إلى أن دلالة آية الحجاب تفيد خصوصيتها بنساء النبي دون غيرهن ، وهناك العديد من الأحاديث توضح هذه الخصوصية ، كما أن الخوف من الفتن والرغبة في صون عفاف المرأة وغيرها الأزواج ، وغير ذلك من أسباب تبيح فرض النقاب ولا يجب أن تُدرَجَ في باب الحلال والحرام ولا يكفر من يخالفها ، كما أن سد الذرائع يؤدي إلى سد المقاصد ، فالرغبة في التحشم وصون مفاتن النساء لا يجب أن يتخذه بعض المتشددین للإتيان بحكم شرعي ليس له أصل واضح في الكتاب وصحيح السنة ، ذلك فضلاً على أن الوجه والكفين لم يعدها الشرع من العورات التي يجب سترها (٢٩٣) .

وقد أثبتت التجربة أن لبس النقاب لم يقض على المفاسد الخلقية التي تعانيها السافرات أو المتبرجات ، الأمر الذي يؤكد أن معالجة الخلل الأخلاقي والاجتماعي الذي يصل إلى درجة الفتنة والفساد لا يُعَالَجُ بهذه السطحية ، فالمرأة المنقبة إذا لم تتسلح بالورع فلم يحل نقابها بينها وبين فجورها ومجونها وإن تظاهرت بغير ذلك ، كما أن حجابهن وحده لم يحد من ضررهن إذا كان المجتمع فاسداً ، وأن كبت الشهوات أو قمعها دون أعمال النظر في سبل تهذيبها ليس هو العلاج لظاهرة الاغتصاب أو تعدد زيجات

=الرجال في محازاتهم ، وثانيها: عند الشروع في الخطبة ، وثالثها: عند مداواة الجرحى عند الضرورة القصوى وذلك بخلع القفاز . واستند الكاتب في ذلك على ما جاء في كتابات ابن باز ، وصالح إبراهيم البليهي وغيرهما من الوهابيين ، وأجاز عبد القادر محمد العماري أن تكشف المرأة عن وجهها في الامتحان قياساً على كشفه في الشهادة ، أما محمد شوقي الفنجرى ، وإسماعيل منصور ، وعبد المتعال الجبري ، وياسين رشدي ، وجمال البنا وغيرهم قد أكدوا أن حجج الوهابيين تعتمد على تفسير خاص وتأويل أخص لبعض الأحاديث والآيات القرآنية ، الأمر الذي لا يستقيم معه قطعهم بفرض النقاب وتكفير سافرات الوجوه ، وقد استند هذا الفريق على ما جاء في كتابات محمد عبده ، وقاسم أمين ، و محمد رشيد رضا ، وعباس محمود العقاد ، و محمد ناصر الدين الألباني ، و محمد عزة دروزة ، ولم يلتفت جلهم إلى كتابات الصعيدي الرائدة في هذه المسألة .

النساء أو الزواج العرفي ، وغير ذلك من الآفات الاجتماعية التي حاقت
بالأمة الإسلامية ، ومن ثم كانت آراء الصعيدي أصوب عندما أكد أن
حجاب المرأة الحقيقي في تمسكها بآداب الإسلام ومبادئه الأخلاقية .

أحسنوا تربيتهن ، وعلموهن الحكمة من ستر العورات والمفاتن ،
لتحجبهن أخلاقهن عن الرذائل ، ويصبح مظهرهن متمماً لمخبرهن .

وإذا نظرنا إلى حديث الصعيدي في جملته عن قضايا المرأة ، فسوف نجد
يعبر عن الأصولية الإسلامية المعاصرة التي تمسكت بالشوايت الشرعية ،
وعولت كل التعويل على العقل والنظرة الموضوعية للواقع المعاش في
استنباط الأحكام وإلقاء الفتوى وتأويل النصوص والفصل في القضايا
الحياتية ، وسوف تتبين أيضاً عمق نظره المستقبلية التي أعطت للمرأة من
حقوق - مستندة على سند شرعي - لم تطمح إليها أكثر القوانين التي سعت
إلى الحفاظ على حقوق المرأة .

حقوق أهل الذمة في التشريع الإسلامي

لقد ذهب دعاة العلمانية ومهاجمو الأصولية الإسلامية استناداً على كتابات بعض المستشرقين وغلاة المبشرين إلى أن للإسلام موقفاً عنصرياً متشدداً تجاه مخالفيه في العقيدة، ويحتجون في ذلك على الجزية التي فرضها الإسلام على غير المسلمين من أهل البلاد المفتوحة، وآراء بعض الكتاب المسلمين المتشددين المعاصرين الذين أولوا بعض الأحاديث تأويلاً يحكم بعدم تولية غير المسلم المناصب القيادية في الدولة الإسلامية، وقد تناول الصعيدي هذه الاتهامات بالدراسة والتحقيق لتوضيح حقيقة مقاصدها ونقض الفاسد منها.

فوضح أن المراد من قوله تعالى: ﴿قَاتِلُوا الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلَا بِالْيَوْمِ
الْآخِرِ وَلَا يُحَرِّمُونَ مَا حَرَّمَ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَلَا يَدِينُونَ دِينَ الْحَقِّ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا
الْكِتَابَ حَتَّى يُعْطُوا الْجِزْيَةَ عَنْ يَدٍ وَهُمْ صَاغِرُونَ﴾ (التوبة: ٢٩)، ليس هو
الاعتداء على أهل الذمة ولا هو إكراهٌ لهم على الدخول في الإسلام ولا
إذلالهم بفرض الجزية عليهم، بل المراد منها هو الدفاع وليس الهجوم أي
مقاتلة الكافرين ومن يبادر المسلمين بالقتال أو التآمر عليهم من الذميين، ثم
فرض الجزية على من قاتل منهم كتعويضات عن الحرب أو ضرائب ونحو
ذلك، أما الذميون الذين لم يقاتلوا فتعتبر الجزية بدلاً من الزكاة المفروضة
على المسلمين، وهي بطبيعة الحال أقل مما فرض على المسلمين من زكاة، أما
قوله: ﴿وَهُمْ صَاغِرُونَ﴾ فدلالة المعنى تنصب على المنهزمين في الحرب، أي
لها خصوصية في موقف ووضع وحالة، ومن ثم يصبح من الخطأ إطلاقها،
والدليل على ذلك ما جاء في القرآن وصحيح السنة من حث على البر بأهل

الذمة ورعايتهم والإنفاق عليهم من بيت مال المسلمين والنهي عن إيذائهم
بالقول أو الفعل (٢٩٤).

ويقسم الصعيدي الذميين إلى أربع شعب موضحاً موقف الإسلام منها
جميعاً، وذلك خلال تفسيره لقوله تعالى: ﴿لَا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ
يُقَاتِلُوا فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُواكُم مِّن دِيَارِكُمْ أَن تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ إِنَّ اللَّهَ
يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ (٨)﴾ إِنَّمَا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ قَاتَلُواكُم فِي الدِّينِ وَأَخْرَجُواكُم مِّن
دِيَارِكُمْ وَظَاهَرُوا عَلَىٰ إِخْرَاجِكُمْ أَن تَوَلَّوهُمْ وَمَن يَتَوَلَّهُمْ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ ﴿
(المتحنة: ٨، ٩)، فالطائفة الأولى هي التي ارتضت العيش مع المسلمين
وتحت إمرتهم في وطن واحد، وأولئك لهم وعليهم ما للمسلمين، والطائفة
الثانية هي التي صالحت المسلمين بعهد يستوجب الوفاء به دون إكراه أو
تهديد لأمنهم، والطائفة الثالثة وهي التي لم تعتد على المسلمين ومن ثم لها
حق السلام. أما الرابعة فهي التي تبادر المسلمين بالقتال بإعلانها الحرب
عليهم ومن ثم يجب على المسلمين قتالها (٢٩٥).

ويتعرض الصعيدي لقضية الولاء والبراء التي طالما احتج بها المتشددون
على سوء معاملتهم لليهود والنصارى، أو قتالهم أو رفضهم العمل تحت
إمرتهم، مفسراً قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا الْيَهُودَ وَالنَّصَارَىٰ
أَوْلِيَاءَ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ وَمَن يَتَوَلَّهُمْ مِنكُمْ فَإِنَّهُ مِنهٖمُ إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ
الظَّالِمِينَ﴾ (المائدة - ٥١)، بأن المقصود في هذا السياق الطائفة الرابعة التي
أعلنت الحرب على المسلمين أو أعدت له، الأمر الذي يستوجب مقاطعتهم
والاستعداد لقتالهم واعتبار من يواليهم أو يساعدهم خائناً ومرتداً عن
الإسلام، ويؤيد تفسيره بما جاء في الآيتين: - قال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا
لَا تَتَّخِذُوا الَّذِينَ اتَّخَذُوا دِينَكُمْ هُزُوراً وَلَعِباً مِّنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ مِن قَبْلِكُمْ
وَالكُفَّارَ أَوْلِيَاءَ وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ كُنتُم مُّؤْمِنِينَ﴾ (المائدة: ٥٧)، وقوله تعالى:

﴿لَا يَتَّخِذِ الْمُؤْمِنُونَ الْكَافِرِينَ أَوْلِيَاءَ مِنْ دُونِ الْمُؤْمِنِينَ وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ فَلَيْسَ مِنَ اللَّهِ فِي شَيْءٍ إِلَّا أَنْ تَتَّقُوا مِنْهُمْ تُقَاةً وَيُحَذِّرُكُمُ اللَّهُ نَفْسَهُ وَإِلَى اللَّهِ الْمَصِيرُ﴾ (آل عمران : ٢٨) ، اللتين تقيدا ما أطلقتها الآية ، وتبين ألا ولاء ولا عهد لمن يعادي المسلمين في دينهم (٢٩٦).

وانتهى الصعيدي إلى أن الكوكبة أو العولة الغربية التي تنشده العدالة والمساواة وحرية الاعتقاد بين شعوب الأرض لن تفي بحاجة الإنسانية إلى هذه القيم ، فسرعان ما سوف تتبدل هذه الشعارات إلى نقائضها تبعاً لمصلحة الأقوى ، أما عالمية الإسلام فهي مرتبطة بأصوله التي تكفل هذه القيم وأكثر منها ، وتفتح الباب على مصراعيه للتعاشيش مع المخالفين في الملة والعقيدة ما داموا مسلمين ، ويقول : - (وإذا كان الإسلام قد جاء بالحرية الدينية قبل أن تتشدد بها أوروبا زوراً في عصرنا ، فإن من شأنها أن ندع لكل إنسان دينه يحاسبه الله عليه في الآخرة ، ولا يصح أن نخاصمه أو نقاتله في الدنيا لأنه يخالفنا في الدين ، بل يجب أن نجذبه إلى ديننا بحسن المعاملة ، وأن نتخلق معه بالأخلاق الكريمة ، لأن هذا أدعى إلى تحبيبه في ديننا ، وإلى تقديره لحسن آثاره فينا ، فيدعوه هذا إلى الإيمان ، ليهديه إلى الأخلاق الكريمة كما هدانا) (٢٩٧).

والحق أن الصعيدي بذلك قد رد على معظم الاتهامات التي وُجّهت للأصولية الإسلامية في هذا السياق ، أعني موقف الإسلام من الذميين .

وحسبنا أن نستعرض في عجالة آراء معاصريه من الذين تصدوا لهذه القضية ، ولا سيما الذين رفعوا راية الأصولية الإسلامية واتخذوا منها شعاراً لهم ، وأوضحى لآرائهم أثر في حياتنا المعاصرة .

وفي مقدمة هؤلاء سيد قطب الذي لم تخلص كتاباته من التناقض والاضطراب ، إذ ذهب في كتاباته المتأخرة عند تفسيره للآية (٢٩) من سورة التوبة إلى أن قتال النصاري المنحرفين عن ديانة التوحيد واجب ، ولا يقبل

منهم أي عهد أو مصالحة إلا بدفع الجزية مقابل عدم إكراههم على الدخول في دين الإسلام؛ وذلك لأنهم يُحلّون ما حرم الله ويشركون به في تثليث النصارى، وقول اليهود عزيز ابن الله وعلى ذلك يجب معاملتهم معاملة الكفار، لأن الآيات القرآنية التي حثت على البر بأهل الكتاب لا تنطبق عليهم بعد جنوحهم عن الدين الحق وتحريفهم للتوراة والإنجيل، وأكد أنه من الوهم الاعتقاد بأن حسن معاملة أهل الذمة سوف يقلع من قلوبهم الحقد والكيد للمسلمين، ومن ثم يجب على المسلمين إعداد العدة لقتالهم قبل أن يقضوا عليهم كما حاولوا سلفاً في الحملات الصليبية، موضحاً أن الانتصار عليهم لن يتحقق إلا بعودة المسلمين إلى الإسلام وإعلان حاكمية الله في بلادهم^(٢٩٨)، ويقول:- (والتعديل البارز في هذه الأحكام الجديدة هو الأمر بقتال أهل الكتاب المنحرفين عن دين الله حتى يعطوا الجزية عن يد وهم صاغرون، فلم تُعدّ تقبل منهم عهود مودعة ومهادنة إلا على أساس إعطاء الجزية، وفي هذه الحالة تتقرر لهم حقوق الذمي المعاهد؛ ويقوم السلام بينهم وبين المسلمين، فأما إذا هم اقتنعوا بالإسلام عقيدة فاعتنقوه فهم من المسلمين)^(٢٩٩).

وعندي أن الرأي السابق لسيد قطب لا يخلو من التعصب والمغالطة والتأويل الجانح عن الأصولية الإسلامية؛ وذلك لأن حججته في قتال الذميين واهية؛ لأن الله قد صرح في كتابه العزيز بما كان من أمر عقيدة التثليث عند النصارى ونسب عزيز لله عند اليهود وتحريف كتبهم، ورغم ذلك لم يأمر المسلمين إلا بمسالمتهم وحسن معاملتهم ما داموا لا يقاتلونهم، كما أن دعوة سيد قطب لقتالهم تؤكد مزاعم صموئيل هنتجتون وغيره من الذين حملوا على الأصولية الإسلامية، وتجعل لأمريكا وغيرها من القوى الغربية مبرراً لاضطهاد المسلمين والعمل على إضعافهم والسيطرة عليهم كإجراء وقائي للإرهاب المتضمن في هاتك الآراء.

أما عن قضية الولاء والبراء فيمضي سيد قطب موضحاً ألا ولاء ولا تحالف ولا تناصر للمسلمين مع اليهود والنصارى؛ وذلك لأنهم لا يحملون تجاه الإسلام وأهله إلا الكره والبغض، أما الولاية في الحكم فهي للمسلم فقط، ويقول:- (إن سماحة الإسلام مع أهل الكتاب شيء، واتخاذهم أولياء شيء آخر، ولكنهما يختلطان على بعض المسلمين، الذين لم تتضح في نفوسهم الرؤية الكاملة لحقيقة هذا الدين ووظيفته، بوصفه حركة منهجية واقعية تتجه إلى إنشاء واقع على الأرض، وفق التصور الإسلامي الذي يختلف في طبيعته عن سائر التصورات التي تعرفها البشرية وتصطدم - من ثم - بالتصورات والأوضاع المخالفة، كما تصطدم بشهوات الناس وانحرافهم وفسوقهم عن منهج الله، وتدخل في معركة لا حيلة فيها، ولا بد منها لإنشاء ذلك الواقع الجديد الذي تريده وتتحرك إليه حركة إيجابية فاعلة منسئة) (٣٠٠).

ويتضح من ذلك التأويل أيضاً أن سيد قطب يخرج الآيات من سياقها في تأويله محاولاً إثبات المقدمات الإرهابية التي أقام عليها دعوته، وهو يعارض بذلك الآيات التي حثت صراحة على مسالمة المخالفين وقبول العهد منهم والاتفاق على التعايش السلمي.

والجدير بالذكر أن هناك كتابات لسيد قطب مناقضة تماماً(*) لما ذهب إليه، إذ جاء فيها أن الجزية التي فرضها الإسلام على الذميين ليست تجبراً أو جوراً بل عوضاً عن الزكاة المفروضة على المسلمين، ومساهمة في تكلفة الدفاع

(*) لقد تعذر على كاتب هذه السطور تحديد الفترة الزمنية بدقة لهذه الكتابات المتباينة؛ وذلك لأن سيد قطب قد نشر تفسيره للقرآن «في ظلال القرآن» بين عامي ١٩٥١-١٩٥٧ م، أما كتابه «نحو مجتمع إسلامي» فلم يكتب عليه عام النشر ولا دار له وذلك في أقدم طبعاته، وأرجح أن يكون قد كتبه قبل سفره لأمريكا عام ١٩٤٨ م؛ وذلك لأن ما جاء فيه من آراء ينضوي تحت قائمة كتاباته المعتدلة التي كان متأثراً فيها بمحمد رشيد رضا وحسن البنا، أما كتاباته المتأخرة ومنها «في ظلال القرآن»، و«المستقبل لهذا الدين»، و«الإسلام ومشكلات الحضارة»، فجميعها متأثر بأبي الأعلى المودودي، وقد صرح سيد قطب بهذا التأثير في حواشيه، ذلك فضلاً عن إحالته القارئ لكتاب «نحو مجتمع إسلامي» في مواضع من حواشي الظلال، الأمر الذي نخلص منه أن سيد قطب لم يكن أصولياً في تشدده بل مقلداً لجنوح المودودي ومدفوعاً من جهات مجهولة إلى ما ذهب إليه.

عنهم لأنهم غير مكلفين به ، ونجده يستشهد بأحاديث النبي ﷺ :- « من قتل معاهداً لم يشم رائحة الجنة » (٣٠١) ، « من ظلم معاهداً أو كلفه فوق طاقته فأنا حجيجه » (٣٠٢) ، مبرراً ضرورة معاملة الذميين في المجتمع الإسلامي معاملة المواطن الكاملة (٣٠٣) ، ومن أقواله في ذلك :- (إن الذميين في الإسلام يودون أن يعيشون في جو اجتماعي طلق ، يُدْعَوْنَ إلى ولائم المسلمين ، وَيُدْعَوْنَ المسلمِينَ إلى ولائمتهم ، ويتم بينهم ذلك التّواد الاجتماعي اللطيف..... فأما الذين لم يدخلوا في سلطان الإسلام من أهل الديانات الأخرى ، بل حتى ممن ليس لهم دين ، فالإسلام لا يعاديهم ولا يقاطعهم ولا يحاربهم ، إلا أن يبدءواهم بالعدوان على المسلمين أو غير المسلمين ، ونظامه يسمح بالتعاون الإيجابي معهم عن طريق المعاهدات التي يحترمها الإسلام كل الاحترام..... وأخيراً فإن المجتمع الإسلامي هو المجتمع الذي يوفر العدالة المطلقة لجميع المواطنين بصرف النظر عن عقائدهم وأجناسهم وألوانهم ومواطنهم ، ويبلغ في هذه السمة ما لم يبلغه مجتمع آخر قديماً أو حديثاً ، وعلى هذا المبدأ تتضافر النصوص التشريعية ويؤيدها الواقع التاريخي) (٣٠٤).

وإذا انتقلنا إلى آراء المودودي فسوف نجدها لا تخلو من الاضطراب أيضاً، وإن كانت أقل حدة وتعصباً من آراء سيد قطب - وذلك على غير العادة -، الأمر الذي سوف نبرره بعد حين .

فقد ذهب المودودي إلى ضرورة العمل على إضعاف الأقليات الملية من أهل الذمة وغيرهم ، وعدم السماح لهم بممارسة عملية التبشير أو الاستعانة بقوة أجنبية لمساندتهم حتى لا يكون ذلك سبيلاً للإيقاع بالمسلمين وتهديد دولتهم وتغييب هويتهم ، ومن المثير للدهشة تصريح المودودي بأن الجزية لا تُفرضُ على الذميين في المجتمعات الإسلامية إلا بحرب أو بصلح - وهو يتفق في ذلك مع الصعيدي - ودون ذلك يجب أن يسري على المسيحيين

واليهود وغيرهم من الطوائف ما يسري على المسلمين دون الفروض الشرعية الواجبة ، ويقول :- (فاعلموا أنه لا ينبغي أن نفتح صدورنا لأن تنشأ وترعرع في دولتنا بأموال أجنبية أقلية قوية تساندها الحكومات الأجنبية ، لتخلق لنا من المشاكل والأزمات المعقدة ما ظلت الأقليات المسيحية في تركيا تخلقها خلال حقبة من الزمان ، لأن ذلك - كما ترون - حماقة لا تقدم عليها أية أمة في الأرض إلا التي وطنت نفسها على الانتحار ، ومن الانتحار الحضاري عندي - كذلك - أن نسمح للإرساليات التبشيرية المسيحية بأن تؤسس في بلدنا المدارس والمستشفيات لتحاول عن طريقها علناً أن تساوم المسلمين في إيمانهم ، وتجعل أجيالهم الناشئة غريبة عن كل شيء من دينها وحضارتها وثقافتها ، ومن المؤسف أن حكمانا في هذا الشأن واقعون في منتهى قصور النظر وضالة الفكر بشأن الإرساليات المسيحية ، ينظرون إلى المنافع العاجلة وتكل أعينهم عن أن تنظر إلى النتائج بعيدة المرمى) (٣٠٥) .

ويقسم المودودي أهل الذمة إلى شعبتين متباينتين في الحقوق التي يجب على المسلمين منحها لهم ؛ الأولى: وهي التي عاهدت المسلمين بشرط وعهد وصالحتهم بمقتضاه الأمر الذي يستوجب على الحكومة الإسلامية الوفاء به وعدم النكوس فيه ، أما الشعبة الثانية: فهي التي ما برحت تقاتل المسلمين حتى هُزمتُ واستسلمت ، ومن ثم لا يصبح لها حقوق في الدولة الإسلامية إلا بالجزية ، وإذا دفعوها تُرد لهم أملاكهم وأموالهم ومعابدهم ، ولا يحق للمسلمين بعد ذلك إيذاؤهم أو استعبادهم ، على أن تقوم الحكومة الإسلامية بتحديد قيمة الجزية تبعاً لحالة الذميين الاقتصادية ، ولا يجوز التعرض لهم بالسب والأذى أثناء أدائهم الجزية أو عند عجزهم عن أدائها ، وهي لا تؤخذ إلا من القادرين على القتال (٣٠٦) .

غير أنه ينكص في موضع آخر من كتاباته ، مؤكداً على أنه ليس من حق

المسلمين نقض ما عاهدوا عليه الذميين حتى لو امتنعوا عن أداء الجزية أو قتلوا مسلماً أو سبوا الرسول ﷺ أو زنوا بمسلمة، ويقول: - (كل هذه الأفعال يُعاقبُ عليها الذمي في القانون كأحد من الجناة ، ولكنه لا يُعد بذلك خارجاً على الدولة ولا يخرج من عقد الذمة ، على أن هناك أمرين يخرجان ولا شك من هذا العقد ؛ أولهما: أن يغادر دار الإسلام إلى دار الحرب ، والآخر: أن يخرج على الدولة الإسلامية علناً ويث الفتنة في البلاد) (٣٠٧) .

ونجده يصرح أيضاً بضرورة كفل حرية العبادة للذميين ، وعدم الحجر عليهم في التصريح بأرائهم والإعلان عن هويتهم ، والتعبير عن آرائهم في أمور الدين والسياسة معاً في حدود قوانين الدولة، ويقول: - (يجوز - للذميين - أن ينتقدوا الحكومة وعمالها حتى ورئيس الحكومة نفسه بحرية في ضمن حدود القانون ، سيكون لهم من الحق في انتقاد الدين الإسلامي مثل ما للمسلمين لنقد مذاهبهم ونحلهم ، ويجب على المسلمين أن يلتزموا حدود القانون في تقديم هذا كوجوب ذلك على غير المسلمين ، وستكون لهم الحرية الكاملة في مدح نحلهم) (٣٠٨) .

وعندي أن اضطراب (*) (٣٠٩) المودودي في هذه المسألة يرجع إلى سببين: - أولهما: البيئة الثقافية الهندية التي نشأ فيها حيث تعدد الهويات وتباين الملل والنحل ، الأمر الذي يستوجب إيجاد صيغة مرنة للتعايش مع الآخر ، وثانيهما: تأرجح عقله وتفكيره بين الثقافة الدينية الدهلوية الوهابية الأصل وبين الثقافة العقلية التي جمعت بين دراسة القانون والمنطق والفلسفة وآراء المستنيرين المسلمين المعتدلين ولا سيما عبد العزيز جاویش .

(*) من العسير على المؤلف الوقوف بدقة على تاريخ كتابات المودودي ، ولكننا يمكن تقسيمها إلى ثلاث مراحل: أولها: في الفترة من ١٩١٨م إلى ١٩٤٠م، وكان متأثراً فيها بالآراء الدهلوية وكتابات الوهابية ، وظهر في هذه الآونة كتابه الإسلام في مواجهة التحديات المعاصرة ، أما الفترة الثانية: فتمتد من ١٩٤٠م إلى ١٩٦٠م وكانت حياته شاغلة بالعمل السياسي بجانب الدعوة، وانعكس ذلك على آرائه حيث المرونة ، وقد ظهر في هذه الآونة كتابه (نظرية الإسلام وهدية) وهو مجموعة محاضرات ، أما الفترة الأخيرة: فكانت أكثر تشدداً من سابقتها ولا سيما بعد زيارته للمملكة العربية السعودية بداية من عام ١٩٥٩ إلى عام ١٩٦٢م .

والجدير بالإشارة أن شيوخ الوهابية يعتبرون المودودي مجدد القرن الثاني عشر الهجري ، ووصفته كتاباتهم بأنه قائدٌ يرجع الفضل إليه في إحياء السنة وقمع البدع في العالم الإسلامي (٣١٠).

أما شيوخ الوهابية فلم يتعرضوا لقضية معاملة الذميين في المجتمع الإسلامي إلا عرضاً؛ وذلك نظراً لخلو الأراضي السعودية من ذميين يحملون الجنسية السعودية .

فذهب بعضهم إلى ضرورة معاملة الذميين معاملة الإسلام السمحة مع مخالفته في العقيدة حيث البر بهم والإحسان إليهم ، ومنحهم كل الحقوق التي نص عليها الكتاب وصحيح السنة مع حرصهم على عدم بدء الذمي بالسلام أو تزويجه المسلمة أو توريثه المسلم (٣١١).

وقد توسع البعض الآخر من شيوخ الوهابية في الحديث عن عقيدة الولاء والبراء ، ودرجوا المسيحيين واليهود مع الكافرين والمشركين ، وذهبوا إلى أن الدين الإسلامي هو وحده الدين الحق ودونه كفرٌ وضلال ، ومن ثم فلا ود ولا أخوة ولا وحدة ولا ولاء مع النصارى واليهود حتى يسلموا، ويقول ابن باز في ذلك :- (إن الأخوة والمحبة إنما تكون بين المؤمنين أنفسهم ، أما الكفار فيجب بغضهم في الله ومعاداتهم فيه - سبحانه - ، وتحرم موالاتهم وتوليهم حتى يؤمنوا بالله وحده ويدعوا ما هم عليه من الكفر والضلال) (٣١٢).

ويقول في موضع آخر: (قد دل الكتاب والسنة وإجماع المسلمين أنه يجب على المسلمين أن يعادوا الكافرين من اليهود والنصارى وسائر المشركين ، وأن يحذروا مودتهم واتخاذهم أولياء كما أخبر الله - سبحانه - في كتابه المبين) (٣١٣).

ويعود ابن باز ويقرر أن للذميين حقوقاً في المجتمع الإسلامي يجب

الحفاظ عليها ، منها حق الحماية فى النفس والمال والعرض وحسن الجوار ، ولم يمانع من معاملتهم فى البيع والشراء والتأجير وأكل ذبائحهم ، ولم يجوز استخدامهم كعمال مقيمين إلا فى الضرورة القصوى ، ويمنع منحهم الجنسية فى الجزيرة العربية (٣١٤).

ويحرم ابن عثيمين تهتة الذميين بأعيادهم الدينية ، بما فى ذلك أعياد النصرارى ، وينتهى إلى رفض كل أشكال العولمة ، فلا محبة عنده ولا ود من المسلمين لغيرهم ، وهو لا يجوز التعاون بين المسلم وغيره فى شتى المجالات إلا عند الضرورة (٣١٥) .

ويحرم صالح بن فوزان الفوزان التأريخ بتاريخ الذميين ، خصوصاً التاريخ الذى يعبر عن طقوسهم وأعيادهم - كالتاريخ الميلادى وكذا مدح مدنيتهم أو الثناء على حضارتهم والتسمي بأسمائهم (٣١٦) .

ولا يخلو هذا التشدد من مجافاة للأصول الشرعية التى لم تعد اليهود والنصارى كفاراً ، فى حين جعلهم الوهابيون كفاراً ومشركين أوصى الله بهم وحلل الأكل من ذبائحهم ، الأمر الذى لا يخلو من اضطراب ، أضف إلى ذلك أن هذه الآراء لم يطبقها السعوديون أنفسهم فى سياستهم مع الأمريكان والأوروبيين ، بداية من استعانة محمد بن عبد الوهاب بالإنجليز فى محاربة الأتراك فى بداية دعوته ، مروراً بالقواعد الأمريكية فى الأراضي السعودية ، وانتهاءً بالتحالف معهم ضد العراق والاتفاقات التجارية المبرمة بين دول الخليج والعالم الأوروبى المسيحى بل وإسرائيل .

ونخلص من ذلك كله إلى أن الوهابيين وأنصارهم من أتباع سيد قطب والمودودى لا يعبرون عن الأصولية الإسلامية .

وعلى النقيض مما ذهب إليه المودودى وسيد قطب وشيوخ الوهابية ، نجد محمد رشيد رضا (٣١٧) ، ومحمود شلتوت (٣١٨) ، وحسن البنا يؤكدون على سماحة الإسلام ، ويوافقون الصعيدي على ما جاء فى آرائه تجاه حقوق أهل الذمة فى المجتمع الإسلامى ، مبينين الإسلام الذى دعا للوحدة

الإنسانية باعتباره دستوراً عالمياً لم يأمر ببغض أو قتال إلا من شرع في قتاله وأعد العدة لذلك ، أما الذين سالموا المسلمين في بلادهم فلهم كل حقوق المواطنة، ويقول البنا في ذلك :- (يظن الناس أن التمسك بالإسلام وجعله أساساً لنظام الحياة ينافي وجود أقليات غير مسلمة في الأمة المسلمة ، وينافي الوحدة بين عناصر الأمة، وهي دعامة قوية من دعائم النهوض في هذا العصر، ولكن الحق غير ذلك تماماً فإن الإسلام الذي وضعه الحكيم الخبير الذي يعلم ماضي الأمم وحاضرها ومستقبلها قد احتاط لتلك العقبة وذلكها من قبل ، فلم يصدر دستوره المقدس الحكيم إلا وقد اشتمل على النص الصريح الواضح الذي لا يحتمل لبساً ولا غموضاً في حماية الأقليات) (٣١٩).

وقد أفرخ على ذلك جل أنصاره وعلى رأسهم يوسف القرضاوي (٣٢٠)، والجدير بالذكر أن ما جاء في التراث الفقهي عن حقوق أهل الذمة (٣٢١) في المجتمع الإسلامي، والجزية (٣٢٢) وطريقة أدائها والغرض منها، وبناء الكنائس وتعليق الصليبان ولباس أهل الكتاب وركوبهم ، من الأمور الخلافية التي يصح فيها الاجتهاد، الأمر الذي دفع الصعيدي والمعتدلين من معاصريه إلى الأخذ بالأنسب للواقع المعاش والمحقق للقصد من النصوص الصريحة التي حثت على حسن معاملة الذميين بعامه ، وأهل الكتاب منهم بخاصة، والوفاء بعهودهم وعدم إكراههم على الدخول في الإسلام وإشراكهم في أمور الدولة ، أما مسألة الولاء والبراء وما كتبه الوهابيون عن عدم الإخلاص لأهل الكتاب وعدم اتخاذهم إخوة باعتبارهم كفاراً ، لا نكاد نجد له أصلاً فقهيّاً ، الأمر الذي يبرأ الأصوليين من جنوح المتشددين ومن نحنا نحوهم، مثل المودودي وسيد قطب، وتبقى سماحة الإسلام التي عبر عنها النبي ﷺ في قوله : «من آذى ذمياً فقد آذاني، ومن آذاني فقد آذى الله» (٣٢٣).

وينتقل الصعيدي إلى معالجة قضية ما برحت أقلام الأقباط في مصر
تثيرها منذ العقد الثالث من القرن الماضي إلى أيامنا هذه ألا وهى الحقوق
السياسية(*) لأهل الكتاب فى المجتمع الإسلامى .

فبين الصعيدي أن سماحة الإسلام وعالميته تتعارض مع النزعات
العنصرية المتعصبة إلى ملة أو جنس أو لون ، مؤكداً أن غير المسلمين فى
المجتمعات الإسلامية لهم عين حقوق المواطنة التى تقدم الكفاءات وتقدرها ،
وتزكى الصالح وتولى ما دام هو الأفضل ، ويقول : (إن لأهل الذمة فى
الحكومة الإسلامية ما للمسلمين وعليهم فيها ما عليهم ، فلهم فيها حقوق
المواطن فى وطنه ، وعليهم فيها واجبات الوطن على أهله ، ليكون شأنهم
فى هذا كشأن المسلمين ولا يشعرون بأنهم يعيشون غرباء فى وطنهم ، وهذا
وفق ما جاء به الإسلام من أن الدين لله والوطن لجميع الناس ... ولا شك
أن هذه القاعدة العظيمة يجب أن تُراعَى فى وضع الدساتير الحديثة
للحكومة الإسلامية ، فىكون الأصل فى هذه الدساتير أن يُعاملَ فيها أهل
الذمة كما يُعاملُ المسلمون ، وأن يكون شأنهم فى حقوقها وواجباتها
كشأنهم ، حتى لا يفترقوا فيها إلا فى الشئون الدينية المحضة ، أما الشئون
الدينية فىجب أن يكونوا فيها سواء ، لأنها لا شأن بالدين ، وقد يكون فى
أهل الذمة من هو أدرى بها من المسلمين) (٣٢٤) .

ويوضح الصعيدي أن مشاركة أهل الذمة فى المجالس التشريعية والسلطة

(*) يُعدّ كتاب زغيب ميخائيل " فرق تسد الوحدة الوطنية والأخلاق القومية " الذى ظهر عام
١٩٣٥م من أوائل الكتابات المعاصرة التى طرحت بوضوح قضايا الأقباط فى مصر ، وأعربت عن
استيائهم من سياسة الدولة وإهدارها لحقوقهم السياسية ، وكشفت عن تعصب بعض الجماعات
الإسلامية تجاههم ، وتعمد بعض الشخصيات حرمان أصحاب الكفاءات منهم من تولى المناصب
القيادية ، ويعتبر كتاب " مشاكل الأقباط فى مصر وحلولها " للدكتور لوقا بيباوى الذى صدر
عام ٢٠٠١م مكملاً لسابقه ، إذ تناول فيه المؤلف قضية بناء الكنائس وترميمها وإذاعة القداس
والأوقاف القبطية ومعيار اختيار الوزراء والتجاهل الإعلامى للتاريخ القبطى وتنقية الخطاب
الدينى من التعصب فى الإسلام والمسيحية وتمثيل الأقباط فى البرلمان ، والذى يجمع بين الكتابين
هو إقرارهما بأن الدين الإسلامى وعقيدته السمحة لا تتعارض مع مطالبهم ، وأن ما يستأون
منه هو التعصب وليس التشريع الإسلامى .

التنفيذية والقضائية لا يتعارض مع أصول التشريع الإسلامي ؛ وذلك لأن حرمانهم من هذه الحقوق يضعف من ولائهم ويشعرهم بالدونية ، الأمر الذي يولد الحقد ويدفع إلى الفرقة بين أبناء الوطن الواحد ، كما أنه يمنعهم من المساهمة الجادة في خدمة أوطانهم والدفاع عنها والعمل على رقيها لإحساسهم بالغربة (٣٢٥).

وهو يعارض في ذلك ما جاء في كتاب المودودي عن الدستور الإسلامي، إذ نزع فيه إلى أن أهل الذمة في الحكومات الإسلامية أتباع، وليس شركاء، مستنداً في ذلك على أن النبي وصحابته لم يختاروا منهم حكاماً للأممصار أو رؤساء للدواوين، ويقول في ذلك : (إن الطوائف غير المسلمة ستمتع في الدولة الإسلامية بكل ما يتمتع به المسلمون فيها من الحقوق المدنية ، ولكنها لا تساوي المسلمين في الحقوق السياسية ، وذلك أن المسلمين عليهم وحدهم تبعة تسيير نظام الدولة في الإسلام ، وهم مدعوون إلى تسيير نظام الحكومة وفقاً لأحكام الكتاب والسنة حيثما نالوا سلطات الحكومة وصلحاياتها ، وبما أن غيرهم لا يؤمنون بالكتاب والسنة ولا بوسعهم أن يديروا نظام الدولة الإسلامية وفقاً لروحهما بأمانة وإخلاص ، فما للمسلمين أن يشركوهم معهم في هذه التبعة) (٣٢٦) .

ويرى الصعيدي أن رأي المودودي ليس حجة في هذا الباب وأن أسانيدَه ليست شرعية ، بل هو اجتهادٌ يُؤخذ منه ويُردّ ؛ وذلك لأن القرآن لم يحرم الاستعانة بغير المسلمين في شئون الدنيا، كما أن التاريخ يشهد بأن الحكم الإسلامي لم يسلبهم أي حق من حقوق المواطنة ، وأن ما حدث من بعض خلفاء المسلمين على العكس من ذلك لا يُردُّ إلى أصلٍ شرعيٍّ ، بل إلى أمور السياسة ومقتضيات الظروف المعاشة ، ومن ثم فمن الظلم سلب أهل الذمة حقوقهم السياسية، ووضع أن عدم مشاركة الذميين إخوانهم في أمور الحكم في صدر الدعوة وعصر الخلفاء لا يرجع إلا لانشغال المسلمين في هذه

الحقبة بتأسيس الأمور العقدية التي لا دخل لغيرهم فيها ، بينما نجد خلفاء الدولة الأموية والعباسية قد أسندوا للعديد من علماء اليهود والنصارى أرفع المناصب العلمية في أمور الدولة بحكم درايتهم بأمرها^(٣٢٧)، ويقول :- (فالأستاذ المودودي في ذلك ينسى أن الأصل في أهل الذمة أن يكون لهم من الحقوق مثل ما للمسلمين ، فلا يكفي في حرمانهم من حق الدخول في مجلس الشورى عدم اشتراكهم في هذا على عهد النبي ﷺ ، وعلى عهد الخلفاء الراشدين بعده ، بل لابد من نص يدل على أنهم ليس لهم هذا الحق، ويمكن استثناءهم من ذلك الأصل، وقد كان الدخول في الشورى على ذلك العهد مقصوراً على أهل الدين وحدهم ، فهل يصح أن نقصره عليهم دون غيرهم من المسلمين ، كما يحاول الأستاذ المودودي أن يقصره الآن على المسلمين وحدهم ، لأنه كان في ذلك العهد مقصوراً عليهم ؟ اللهم لا، فيجب أن يكون شأن أهل الذمة في ذلك كشأن المسلمين من غير أهل المدينة سواء بسواء ولا ضرر على ديننا من مشاركتهم لنا في الشورى في الأمور الدنيوية ، وقد ترك النبي ﷺ لنا علم أمور الدنيا فقال : «أنتم أعلم بأمور دنياكم»، وعلم أمور الدنيا، يستوي فيه المسلم وغير المسلم، بل قد يكون غير المسلم أعلم بها من المسلم)^(٣٢٨).

والجدير بالذكر أن المودودي قد عدل عن هذا الرأي في كتاباته المتأخرة ، فذهب إلى جواز مشاركة الذميين في الحكومة الإسلامية بقدر تواجدهم في الدولة (مشاركة الأقليات) شريطة احترام الدستور الإسلامي والعمل به وتطبيقه باعتبارهم مواطنين في الدولة الإسلامية، ويقول :- (إن المشكلة التي تواجه الدولة الإسلامية لوجود العناصر غير المسلمة في نظامها ، تحلها هذه الدولة بأن تقنع تلك العناصر بما تعطيهم من الضمان بحقوق معينة ، وتمنع تدخلهم في حل الأمور وعقدتها في نظامها المبدئي، على أنها تفتح لهم باب الدخول في الجماعة الحاكمة ، إذ ارضوا بمبادئ الإسلام

وقبلوها)^(٣٢٩)، ويقول أيضاً:- (الدولة الإسلامية لا مندوحة لها عن أن تمنح الذميين غير المسلمين جميع الحقوق التي قد قررها لهم الشرع ، وليس لأحد أن يسلبهم تلك الحقوق أو ينقص منها شيئاً ، وللمسلمين ولا ريب أن يزودوهم حقوقاً أخرى زيادة عليها ، بشرط ألا تعارض هذه الزيادة مبدأ من مبادئ الإسلام)^(٣٣٠) .

مبيناً أن المسلم والذمي سواءً أمام الحدود الشرعية في الجنايات والقانون المدني والضريبة التجارية، ويبدو اضطراب آرائه في إقراره بحقهم في ممارسة شعائرهم الدينية بحرية كاملة ، وكذا عدم تقييده لحريتهم في الصحافة والإعلام - وذلك على العكس مما جاء في كتاباته الأولى - أما منعه لهم من أداء الخدمة العسكرية باعتبارهم غير منوطين بهذا العمل فهو يتناقض مع قوله أن لهم حقوق المواطنة الكاملة، غير أنه يعود ويسلبهم حق الانتخاب والاشتراك في مجلس الشورى كمنتخبين أو أعضاء ، في حين أنه يجوز لهم الاشتراك في المجالس المحلية والبلدية وشغل جميع الوظائف الحكومية إلا المناصب الرئيسية، ويجوز لهم إنشاء مجلس نيابي مستقل خاص بهم لطرح مقترحاتهم ورفع شكواهم للحكومة الإسلامية^(٣٣١) .

وعندي أن آراء المودودي لا تخلو من الاضطراب في هذه المسألة أيضاً ؛ وذلك لأن منعه من أداء الخدمة العسكرية في المناصب القيادية ينقص من حق المواطنة الذي أقره لهم ، كما أن اقتراحه بتشكيل مجالس نيابية خاصة بهم يجعل هناك دولة داخل دولة (شعب البابا وشعب الحاكم) ، الأمر الذي يهدد أمن المسلمين ويساعد على الفوضى ويقوي شعور أهل الكتاب بالاعتراب الذي يدفعهم إلى العمل على الانفصال عن الوطن .

ويمكننا التماس أصول هذا التشدد تجاه أهل الكتاب ولا سيما في الأمور السياسية عند شيوخ الوهابية الذين وضعوا اليهود والنصارى في مصاف الكافرين ، وعليهم حرّموا اشتراكهم في النظم السياسية وتوليتهم المناصب

الحكومية ، الأمر الذي يبرر وصفهم القومية العربية بأنها حركة كافرة مخالفة للأصول الشرعية، ويقول ابن باز في ذلك :- (من الوجوه الدالة على بطلان الدعوة إلى القومية العربية ، هو أنها سلمٌ إلى موالاة كفار العرب وملاحدتهم من أبناء غير المسلمين واتخاذهم بطانة ، والاستنصار بهم على أعداء القوميين من المسلمين وغيرهم) (٣٣٢).

ويضيف أن ما جاء في القرآن من حث على الإحسان إلى أهل الكتاب لا يعني ودهم والتساهل معهم لدرجة موالاتهم أو الاستعانة بهم في تسييس الدولة، بل لا يتعدى ذلك الإحسان نطاق العطف على فقرائهم ، وعدم إكراههم على الدخول في الإسلام، أو إيذاءهم، أو نقض صلح أبرم بيننا وبينهم (٣٣٣)، ويبرر ابن باز استعانة السعودية ودول الخليج العربي بأمريكا وحلفائها للتصدي للغزو العراقي بأنه حرامٌ في الأصل ، ولكن الضرورة جعلته أمراً سائغاً وأن الواجب استعمال ما يدفع الضرر ولا يجوز التأخر في ذلك ، على ألا تقوم هذه القوات المستعان بها بقتل المدنيين الأبرياء (٣٣٤).

ويعضي على هذا الدرب صالح بن فوزان الفوزان فيحرم تولية أهل الذمة المناصب التي فيها أسرار المسلمين أو اتخاذهم بطانة ومستشارين (٣٣٥)، مستنداً مع سيد قطب (٣٣٦) إلى قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا بَطَانَةً مِّن دُونِكُمْ لَا يَأْلُونَكُمْ خَبَالًا﴾ (آل عمران: ١١٨)، ودلالة هذه الآية عند جمهرة المفسرين تحذير من الله -تعالى- للمؤمنين من اتخاذ غير المؤمنين أولياء (٣٣٧)، ويطلعونهم على أسرارهم فإنهم لا يقصرون في خذلهم متى سنحت لهم الفرصة (٣٣٨).

وعندي أن هذه الدلالة لا يُقصدُ بها كل أهل الكتاب بل المنافقون منهم، الذين يتربصون بالإسلام، وليس أدل على ذلك من تفرقة -تعالى- بين الكتابي المنافق الذي يُتَظَرُّ منه الضرر والكتابي المسالم المؤمن؛ وذلك في مطلع نفس السورة: ﴿وَلَوْ آمَنَ أَهْلُ الْكِتَابِ لَكَانَ خَيْرًا لَهُمْ مِّنْهُمُ الْمُؤْمِنُونَ

وَأَكْثَرُهُمُ الْفَاسِقُونَ ﴿١١٠﴾ (آل عمران : ١١٠) .

وإذا نظرنا للسياق العام للآيات يمكننا استنباط أن المقصود هو عدم توليتهم ؛ وذلك لما عُرِفَ عن كثرتهم من بغض للنبي ورسالته لما يستشرفونه من خطر على وجودهم وهيمتهم على مقاليد الأمور آنذاك في المدينة، أما النصارى فقد وصفهم الله بأنهم أقرب للمسلمين مودة ورحمة في قوله تعالى: ﴿وَلَتَجِدَنَّ أَقْرَبَهُمْ مَوَدَّةً لِلَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ قَالُوا إِنَّا نَصَارَى﴾ (المائدة: ٨٢)، والذين وُصِفُوا بهذه الصفات لا يُنتظر منهم شرّاً إلا إذا نافقوا وتعصبوا وخانوا .

وإذا نظرنا لآراء الفقهاء حول هذه المسألة أعني مشاركة أهل الكتاب في تسييس أمور الدولة في المجتمعات الإسلامية فلم يجتمعوا إلا على أمرين : أولهما: جواز توليتهم الأمور التي تؤهلهم لها الخبرة والعلم والدراية ، وثانيهما: منعهم من الإمامة الكبرى وقيادة الجيش والقضاء الشرعي (٣٣٩) .

وأرى أنه من الخير للمسلمين تأليف قلوب الأقباط في بلدهم ؛ وذلك بعاملتهم معاملة الشركاء ، لأن ذلك يزيد من ولائهم وانتمائهم ، ويعود بالنفع على المسلمين، ويشهد بذلك الوقائع التاريخية التي أثبتت أن سماحة الإسلام كانت وراء إقبال أهل الكتاب ولا سيما المسيحيين على المشاركة الإيجابية في بناء الحضارة الإسلامية ، وذلك عن طريق نقل حضارة اليونان والهند إلى اللسان العربي ، وتعليم أبناء المسلمين العديد من العلوم وعلى رأسها الطب ، ولم تضر الحضارة العباسية من تولية جرجيوس بن بختيشوع، ونوبخت المنجم ، وولده أبي سهل ، وتيوفيل بن توما ، ويوحنا البطريق ، وحنين بن إسحاق ، ومثى بن يونس المنطقي ، أرفع المناصب العلمية (٣٤٠) .

أما في مصر فلا نكاد نلمح من إخواننا الأقباط الأرثوذكس على وجه أخص إلا تعاوناً على النهوض بأمور البلاد وكفاحاً ونضالاً مشتركاً ضد

المستعمر الإنجليزي والعدوان الإسرائيلي، الأمر الذي يثبت أن الخلاف العقدي بين المسلمين والأقباط في مصر لم يضعف الوحدة الوطنية (٣٤١).

وأكم من أقلام مسيحية دافعت عن الإسلام ضد النزعات الإلحادية التي غزت مصر في النصف الأول من القرن العشرين (٣٤٢)، وأقلام أخرى تؤكد أنه لا خطر على الأقباط في ظل الإسلام، مستندين على سماحة شريعته التي أمنتهم وراعتهم منذ عصر النبوة، ناهيك عن الكتابات المعاصرة التي وضحت أن الإرهاب ليس من الأصولية الإسلامية، وأن الفتن الطائفية وليدة تعصب جاهل، تحركه أيد أئمة في الخفاء (٣٤٣).

وحسبي في هذا المقام أن أذكر قولين يعبران عما قدمت؛ أولهما لمكرم عبيد (*) (٣٤٤)، إذ يقول: (بأي حق وبأي ذوق وبأي منطق، بل وبأي ضمير يطوف رجل متعلم أو غير متعلم مفرقاً بين القبطي والمسلم، وغارساً بذور الفتنة «الفتنة أشد من القتل» فيقول لإخواننا المسلمين: إذا انتخبتم مكرم فأنتم نصارى) (٣٤٥).

أما القول الثاني فهو للدكتور نبيل لوقا بيباوي (**): (الإسلام في علاقته مع أهل الكتاب النصارى واليهود يأمر المسلمين بعدم إيذائهم، ويأمرهم بالبر بهم، وهذا هو صحيح الدين الإسلامي وأي تصرفات تخالف ذلك لا يقرها الإسلام) (٣٤٦)، وصفوة القول أن الصعيدي فيما ذهب إليه كان أقرب

تولى مكرم عبيد العديد من الوزارات في مصر، مثل: المواصلات من ١٧ مارس ١٩٢٨م إلى ٢٥ يونية، ووزارة المالية من أول يناير ١٩٣٠ إلى ٢٦ مايو ١٩٤٢، ومن ٩ أكتوبر ١٩٤٤ إلى ١٥ فبراير ١٩٤٦، ووزارة التموين بالنيابة أول إبريل ١٩٤٢، ووزارة التجارة والصناعة بالنيابة ١٢ نوفمبر ١٩٤٤.

(**) يُعد الدكتور نبيل لوقا بيباوي من أشهر الكتاب المعاصرين الذين تصدوا للفتن الطائفية والحركات المتعصبة في الإسلام والمسيحية، وكشف بأسلوبه الأخاذ ونهجه المعتدل عن قوة الروابط الإنسانية والوطنية التي تجمع المسلمين والأقباط، ونقض كذلك العديد من كتابات المستشرقين، ويناهض الأصولية الإسلامية التي وصفت الإسلام بأنه دين استعماري فتح البلدان ونشر العقيدة بحد السيف؛ وذلك من خلال العديد من الكتابات التي نذكر منها: انتشار الإسلام بحد السيف بين الحقيقة والافتراء، مشاكل الأقباط في مصر وحلولها، الإرهاب صناعة غير إسلامية، الأمر الذي كان وراء ترشيحه من قبل مجمع البحوث الإسلامية لجائزة الدولة التقديرية.

إلى الفقيه الحضيف والأصولي الواعي بتطبيق القاعدة الشرعية (سد المفاصد وجلب المصالح)، وواقعنا الحاضر الذي نعيشه يشهد بأن ما نادى به الصعيدي أفضل ما يُرد به على أولئك الذين يتربصون بمصر مسلمين ومسيحيين، ويتظرون الفرصة للوثوب علينا باسم حماية الأقليات والدفاع عن حقوق الإنسان وتطبيق الديمقراطية .

وأرى أن الشروط التي وضعها الصعيدي وأقرها بعد ذلك الكتاب الأقباط المعاصرون أنفسهم^(٣٤٧) لمشاركة المسيحيين في تسييس الدولة كافيةٌ ومقنعةٌ، ألا وهي الولاء للأمة، والكفاءة والجدارة، والترشيح من قبل الأغلبية .

ويضطلع الصعيدي بالرد على اتهام طالما رددته الدوائر الإعلامية الصهيونية لتستدر عطف العالم على إسرائيل، ألا وهو أن المسلمين العرب يبغضون اليهود ويستحقرون دينهم ويسعون على استئصالهم من الوجود، وأن القرآن يحرض المؤمنين به على عداوتهم وأن محمداً ﷺ استولى على ثرواتهم بعد قتالهم وطردهم من مستعمراتهم في الجزيرة العربية .

فذهب الصعيدي إلى أن مزاعم اليهود لا سند لها إلا الأغاليط والوقائع المزيفة، وذلك لأن أصل العداوة بين المسلمين والعصابات الصهيونية تُرد إلى تعصب اليهود الملي الذي صور لهم أنهم شعب الله المختار الذين فضلهم على سائر البشر وأحل له أرض، ودماء، وأعراض، وثروات المسلمين، وأدركوا أن في دعوة الإسلام للمساواة والتآخي والعدل خطراً يهدد وجودهم، وعملوا على القضاء عليه منذ ميلاد الرسالة بمكة، وراحوا يتآمرون على النبي ﷺ في المدينة رغم تأمينه لهم، وعقده المعاهدات معهم، فتحالفوا مع القبائل العربية ضده وجيشوا الجيوش لمحاربتة، الأمر الذي دفع المسلمين للقصاص منهم وطردهم من الجزيرة العربية التي لم تكن سوى

مستعمرات شيدوها بعد طردهم من مصر وبلاد الشام ، ولم يحسنوا جوار العرب بل اجتهدوا في غرس بذور الفتنة والشقاق بين القبائل لإضعافهم والاستيلاء على ثرواتهم^(٣٤٨)، فبين أن حرب المسلمين لليهود لم تكن حرباً استعمارية ، بل تحريرية من قيد رأس المال اليهودي الذي كان يعمل بالحيلة على سلب بلادهم منهم^(٣٤٩)، ويقول :- (يجب أن نتنبه إلى أن الإسلام لم يعامل اليهود في بلاد العرب بهذا لأنهم يهود ، وحاشاه أن يعاملهم به من أجل هذا وهو دين إنساني لا يفرق بين عربي وغير عربي ، ولا بين مسلم وغير مسلم ، بل جميع الناس في حكمه سواءً على اختلاف أجناسهم وأديانهم ، وإنما عاملهم بهذا لأنهم كانوا أصحاب مطامع استعمارية في بلاد العرب)^(٣٥٠) .

ويوضح الصعيدي أن ادعاءات العصابات الصهيونية بأن لها حقاً في أرض فلسطين ، ما هي إلا من الأكاذيب التي ما انفكوا يرددونها مزيفين بذلك الوقائع التاريخية التي تثبت أن ملك اليهود في أرض فلسطين كان ملكاً استعمارياً ، شأنه شأن الملك الروماني والفارسي اللذين تصارعا على احتلال مصر والشام والعراق ، فإذا كانت المدة التي قضاها اليهود في فلسطين تجعلهم يزعمون بأنها وطن لهم فإن هذه القاعدة تجعل للروم والفرس نفس الحق ، الأمر الذي تأباه الحقيقة^(٣٥١)، ويقول :- (هذا هو حكم التاريخ وحكم السياسة فيما بيننا وبين اليهود في فلسطين ، وهو حكم صريح في أنها للعرب من مسلمين ومسيحيين ، لا لليهود الصهيونيين ، ولا لغيرهم ممن يريد أن يستأثر بخيراتها دون أهلها ، ويعيد حكم الروم الظالم فيها ، ويستغل حق اليهود الصهيونيين في الوصول إلى مأربه ، ليضرب العرب بهم ويضربهم بالعرب ، ويظفر بعد هذا بماله من مأرب ، وحينئذ يندم اليهود حين لا ينفع الندم ويأسفون على إساءتهم إلى العرب الذين أحسنوا إليهم)^(٣٥٢) .

وعلى الرغم من ذلك نجد الصعيدي لا يرفض تعايش اليهود مع الفلسطينيين في وطن واحد ، شريطة تخليهم عن نزعتهم الاستعمارية وتعصبهم الملي واحترامهم العهود والمواثيق التي تُعقد بين الطرفين ، غير أنه يعود ويؤكد أن مثل هذه الشروط لا يمكن تحقيقها ما دامت عصابات الصهيونيين هي التي تقود السياسة اليهودية ، الأمر الذي جعله يصف الكفاح الفلسطيني ضد العصابات الصهيونية بأنه جهادٌ مشروع للدفاع عن الأرض والعرض والحق المغتصب، ويقول :- (بهذا لا يستبيح لنفسه مسيحي حقيقي أو مسلم حقيقي أن يمكّن لليهود من هذا الوطن ، ليكون لهم فيه شأن ، وتقوم لهم فيه دولة ، وإذا فعل هذا مسيحيو أوروبا وأمريكا فلأنهم لا يهمهم أمر المسيحية ، وليسوا مسيحين إلا بالاسم فقط ، وإنما دينهم القومية الباغية والسياسة الظالمة ، والتعصب الأعمى لجنس على جنس ، ودين على دين ، وسيجرّ هذا ما يجر من خراب العالم ودماره ، بعد أن وصلت آلات الشر إلى ما وصلت إليه ، وبلغت الحرب أفظع ما بلغته في التقتيل والتخريب) (٣٥٣) .

ويبين أنه من الوهم الاعتماد على روسيا أو غيرها من البلدان الأوروبية في حل القضية الفلسطينية ؛ وذلك لأن القوى الاستعمارية الغربية هي التي مكنت العصابات الصهيونية من احتلال فلسطين لتكون شوكة في حلق العرب وعائقاً منيعاً لوحدتهم ، وقاعدة استعمارية تستعين بها الدول الأوروبية للوثوب على العرب كلما دعت الضرورة لذلك (٣٥٤) .

وانتهى الصعيدي إلى أن الصراع العربي الإسرائيلي ليس صراعاً ملياً ولا خلافاً عقدياً ، فالإسلام يقدم السلام على الحرب والوثام على الشقاق ، مع مخالفه في العقيدة حتى لو كانوا كفاراً ، غير أن الأصولية اليهودية والعصابات الصهيونية تأبى ذلك ، وعليه فالمصير المحتوم للصهيونية هو الطرد من فلسطين ، وهو جزاءٌ عادلٌ لسياستهم الإرهابية ، ويقول :- (ولو

تدبروا حكم التاريخ لحنفوا من غلوائهم وخافوا عقاب الله لهم على بغيهم، ولكنهم قومٌ أعماهم حب أنفسهم وقد عرّفوا بهذا من قديم الزمان ، فلا تنفعهم عظةٌ ولا يفيد فيهم تدبرٌ ، وقد جلب عليهم هذا بغض الشعوب وأوقعهم في كل ما وقعوا فيه من نكبات) (٣٥٥).

وعلى الرغم من اتفاق الصعيدي مع الوهابيين وسيد قطب وسائر الجماعات الإسلامية في حكمهم على الصهيونية وبغضهم لها وتحريضهم المسلمين على الجهاد ضد الوجود اليهودي في فلسطين إلا أن هناك خلافاً يفصل بين خطابه الديني وخطابهم، ألا وهو أن الصعيدي نظر للصراع العربي الإسرائيلي على أنه خلافٌ سياسي سلب اليهود فيه حق الفلسطينيين بتأييد من القوى الاستعمارية الغربية ، في حين نظر إليه الوهابيون وسيد قطب على أنه خلافٌ عقديٌ بين الإسلام واليهودية، ومن ثم جعلوا عدوانهم فرضاً على المسلمين ، ومسالمتهم خروجاً عن العقيدة والأصول الإسلامية . ويصرح ابن باز بذلك في فتواه، قائلاً :- (قد نشرت بعض الصحف المحلية عن بعض الناس أنه قال : «إننا لا نكن العداة لليهود واليهودية ، وإننا نحترم جميع الأديان السماوية» ، وذلك في معرض حديثه عن الوضع في الشرق الأوسط بعد العدوان اليهودي على العرب ، ولما كان هذا الكلام في شأن اليهود واليهودية يخالف صريح الكتاب العزيز والسنة المطهرة ويخالف العقيدة الإسلامية ، وهو تصريحٌ يُخشى أن يغتر به بعض الناس رأيت التنبيه على ما جاء فيه من الخطأ نصحاً لله ولعباده) (٣٥٦).

أما سيد قطب فصرح في كتاباته المعتدلة بأن علة معاداتنا لليهود ترجع إلى تعصبهم الملي والعرقى، الذي يصعب معه إجراء أي حوار، ويقول :- (المجتمع اليهودي إنه مجتمع مقفل لا يدخله إلا الإسرائيلي ، فالدين والقومية شيء واحد ، ومن هنا هو مجتمع مغلق في وجوه الآخرين غير قابل لأن يكون مجتمعاً عالمياً في يوم من الأيام) (٣٥٧).

أما في كتاباته المتأخرة فأضفى على الحرب ضد إسرائيل مسحة شرعية مستمدة من القرآن الذي صور مكائد اليهود ضد الإسلام كعقيدة ونبوة ورسالة ، الأمر الذي يستوجب معاداتهم والثأر منهم على ما اقترفوه في الماضي وما يقومون به في الحاضر ، بداية من تأمرهم على النبي لقتله ، ومروراً بإثارتهم الفتن في عصر الخلافة والعمل على تشكيك المسلمين في أمور دينهم ، والتأول على الرسول ﷺ عن طريق الأحاديث المكذوبة ، وانتهاء بتشجيع الاستشراق العقدي المتعصب الذي سعى منذ بدايته إلى نقض القرآن وصحيح السنة ، ثم إضعاف الدولة العثمانية والقضاء على الوحدة الإسلامية واحتلال فلسطين (٣٥٨).

وقد بات من الواضح أن علة تشدد هذه الآراء تجاه إسرائيل بخاصة والمجتمع الغربي بعامة ترجع إلى ثلاثة أسباب :-

أولها : الأصولية اليهودية التي رفضت التعايش مع الآخر ، أياً كان مذهبه أو ملته (الكنعانيين ، الفلسطينيين ، اليونانيين ، الفرس ، الرومان ، المسيحيين ، المسلمين) ، الذين عانوا جميعاً من أطماع اليهود التي رفضت التعايش معهم ، وجعلت من التوراة نصوصاً شرعية تحث المؤمنين بها على إباحة الإطاحة بالآخر ونهب ثرواته باعتبارها عطية ربانية لهم ، فتشهد الوقائع التاريخية أن المسحة العدوانية والدموية ولغة التآمر هي الطبيعة التي جُبِلَتْ عليها السياسة اليهودية (٣٥٩) ، بداية من خناجر عصابات السيكارين نحو عام «٧٠» ميلادي ، ومروراً بمؤامرات حاخامات الصهيونية في القرن التاسع عشر ، ونهاية بمذابح دير ياسين وصبرا وشتيلا وقانا وجنين ، ومقتل دعاة السلام والمعادين للصهيونية على يد الأصوليين اليمينيين (٣٦٠).

وثانيها : عجز المؤسسات الدولية عن حل القضية الفلسطينية وحماية الشعب الأعزل من المذابح اليهودية ، وذلك كله يرجع إلى سياسة الغرب غير العادلة ، والتحيز للسياسة الإسرائيلية تحت ضغط الصهيونية العالمية التي

جعلت من ساسة العالم دُمى تتحرك على مسرح الأحداث بخيوط من وراء الستار ، وليس أدل على ذلك من اعتبار أمريكا حركة حماس والجهاد في فلسطين ، وحزب الله في لبنان حركات إرهابية تستوجب الردع ، في حين تصف دبابات شارون - التي لا ترحم عجلاتها ومدافعها الأطفال والنساء والشيوخ - بأنها إجراءات أمنية وقائية دفعت إليها الضرورة ، ومن ثم لا تستحق الإدانة ولا العقوبة .

وثالثها : عمل المؤسسات الغربية بتوجيه من المنظمات الصهيونية على تشويه الإسلام وتزييف هوية معتنقيه ، ذلك فضلاً عن المساهمة الإيجابية في دعم الاتجاهات المتطرفة في العالم الإسلامي (جماعات الجهاد في مصر ، وباكستان ، وفلسطين) ، وذلك خلال الحرب الباردة بين التحالف الأمريكي وبين روسيا ، ثم الاستيلاء على بعض المواقع الاستراتيجية في العالم العربي الإسلامي مستترة خلف العديد من الشعارات البراقة؛ مثل : الدفاع عن حقوق الإنسان والديمقراطية ومكافحة الإرهاب الأصولي وحماية الأقليات وفرض النظم العلمانية وفلسفة العولمة بكل نواحيها، ووضع الدوائر العلمية في الشرق الأوسط تحت الرقابة الصارمة، ولإجهاض مشروعات التنمية والخطط الإصلاحية للحيلولة بينهم وبين مارد الإسلام الأخضر الذي يهدد بقاءهم ومصالحهم الاستعمارية ، الأمر الذي يثبت أن لغة الصراع التي تبنتها الوهابية والمودودية والقطبية ضد الوجود الإسرائيلي والسياسة الأمريكية ليست وليدة الأصولية الإسلامية، بل هي مخاض الغرب نفسه ، ورد فعل لمن منعه العصا عن الحوار .

الفنون الجميلة بين التحريم والتهديب

لقد انتهج الصعيدي نهج الشيخ الإمام محمد عبده(*) (٣٦١) في تبيانه موقف الأصولية الإسلامية من الفنون الجميلة، وقد صرح بذلك في العديد من مقالاته التي أكد فيها على أن للفنون رسالة تربوية، وأثراً طيباً على النفس لا ينبغي علينا إنكاره أو الحط منه أو تحريمه دون سبب شرعي، بل الواجب علينا تثقيفها وتهذيبها لتؤدي هذه الرسالة على خير وجه، وذلك لتنقيتها من كل مظاهر الانحطاط التي تحيد عن الآداب العامة، ويقول:- (جاء ذكر كثير من الفنون الجميلة في القرآن الكريم، كالبناء والنحت والتصوير والغناء وغيرها من الفنون الجميلة، فلم يخرج فيها عما جاء به من رفع الإصر والخرج عن الناس، ولم ينظر إليها بعين أهل الزهد والتقشف، بل نظر إليها في ذاتها حتى لا يغلو في أمرها، ولا يحيد عن الأساس الذي قام عليه تشريعه، فذكر ازدهار بعض تلك الفنون في بعض ما أنزل من الشرائع، وأقام فيها من الملك وحكى هذا في أسلوب ينوّه بعظمتها ويشيد بذكرها، ويدل على مقدار ما وصلت إليه من الروعة، وما بلغت من الجمال حتى كانت آية في الإبداع ومعجزة من معجزات الفن ومفخرة باقية على الدهر..... وما كان للديانات السماوية أن تقف من الفنون الجميلة غير هذا الموقف، لأن لها فائدتها من تهذيب الطباع، وإصلاح الأذواق، وترقيق النفوس، فلا يمكن أن ينكر فضلها ديناً من الأديان ولا يصح أن تنكر فائدتها

(*) لقد تهكم الأستاذ الإمام على بعض الكتابات التي تحرم الفنون الجميلة، ولا سيما النحت والتصوير، وتزعم أن الملائكة لا تدخل البيوت التي تحوي شيئاً منها، وأن المشتغلين بفن الرسم أو التصوير الفوتوغرافي يمهّد الطريق للشرك بالله، وأن الحفاظ على الآثار المصرية وما بها من تماثيل كفر وردة، وبين أن ما جاء في الحديث من كراهية لهذه الفنون كان قريب العهد من فترة الجاهلية، تلك التي كان فيها النحت والرسم والتصوير أدوات للهو والتبرك والعبادة من دون الله، ولما زالت هذه الأعراض عن الفنون زال السبب في كراهية تحريمها.

وذهب الصعيدي خلال رده على سلامة موسى (٣٦٣) إلى أن ديانات التوحيد ليست ضد الفنون الجميلة ، ولم تجمع اللذة الروحية التي تولدها في الإنسان بالإبداع والتذوق ، مستشهداً بما كان من أمر داود وسليمان - عليهما السلام - النبيين الذين ازدهرت جل أشكال الفنون في عهدهما ولا سيما فن العمارة والنحت والتصوير وغيرها من الفنون التي زعم سلامة موسى بأنها من روائع الديانات الوثنية ، التي جاءت ديانات التوحيد لطمسها وتحريم الاستمتاع بها ، ويين أن الإسلام لم يحرم الفنون إلا لعل تولدت بفعل سلوك جانح عن غايتها الروحية ، إذ استحالت الفنون إلى معبودات من دون الله عند الوثنيين ووسائط مادية عند المشركين ، وقد انتحل العرب قبل الإسلام هذه الديانات الفاسدة ، الأمر الذي كان وراء علة تحريم السبل المؤدية إلى عودتها ، وبانتفاء العلة من المعلول تنتفي الحرمانية ، فالتصوير والنحت لا وجه لتحريمهما إلا مخافة الشرك ودون ذلك فهما حلال^(٣٦٤) ، ويقول :- (إن تحريمها في أول الإسلام كان لقرب عهد العرب بعبادة الصور والتمثيل ، فخيّف رجوعهم إلى عبادتها إذا أبيع لهم صنعها واتخاذها في أغراض أخرى . وهذا إلى أن الذين كانوا يصنعون الصور والأصنام كانت صناعتهم في جملتها صناعة محرمة ، وكان من المناسب التشديد في أمرها ، وتحريم اتخاذ آثارها ولو لغير العبادة) (٣٦٥).

وقد استند فيما ذهب إليه إلى ما كان من أمر النبي ﷺ مع السيدة عائشة عندما أدرك لعبها من عرائس وفرس مجنح فلم ينهها أو يأمرها باجتنابها بوصفها من المحرمات ، بل ضحك لتحمسها لها واعتزازها بها ، وأوضح أن الموقف لا تُحمَلُ دلالاته على تجويز النبي للعب الأطفال ؛ وذلك لأن السيدة عائشة آنذاك كانت بالغة ، ولو أن النبي قصد ذلك لبيّن أي وجه من وجوه تحريمها ، واستشهد كذلك باستحسان القرآن لمظاهر الجمال التي وسم بها

ملك سليمان، وذلك فى الآية «١٣» من سورة سبأ، فقد ورد هذا فى حق سليمان وهو سياق مدح لا سياق ذم^(٣٦٦)، وناقش كذلك مسألة تحريم بعض الفقهاء للموسيقى والغناء، وبين أن ليس هناك وجهٌ لتحريمهما اللهم إذا كانا يثيران الشهوات ويخرجان عن الآداب العامة ويعرضان بالفواحش أو التصريح بها أو يصرفان المرء عن تادية عمله وعبادته. وقد احتج فى ذلك أيضاً بما رُوِيَ عن النبي ﷺ عندما دخل على السيدة عائشة فوجد عندها جاريتين فأضطجع على الفراش وحول وجهه، فأقبل أبو بكر فتعجب من أمر المزمار والغناء، ونهر السيدة عائشة عن ذلك، فقال له النبي ﷺ: «دعهما فإنها أيام عيد»^(٣٦٧)، واستنبط من هذه الواقعة أن الغناء ليس من المحرمات وكذا آلات العزف^(٣٦٨)، واستشهد كذلك بثناء القرآن على صوت داود -عليه السلام- ومزاميره فى آية سورة سبأ^(٣٦٩).

وانتقل إلى فن التمثيل، وبين أن فيه تبسيطاً وتربيةً وتوجيهاً للعقول، ومخاطبة للمشاعر أيضاً، وهو عنده إذا لم يخرج عن ذلك حلالٌ ليس فيه أي وجه من وجوه التحريم، وأضاف ألا حرج من تمثيل قصص الأنبياء، وكذا القصص التي جاءت فى القرآن، وليس هناك وجهٌ للحرمانية أو الانتقاص من قدر الأنبياء أو الصديقين إذا مثل شخصيتهم أحد الممثلين؛ وذلك لأن الحضور والمشاهدين لا يخلطون بين الشخصية الأصلية والشخصية الممثلة، واستند على ما حدث من أمر نبي الله يوسف مع إخوته عند مجيئهم لمصر وكان عزيزها حيث أنكر شخصيته عنهم، وراح يحاورهم ليعرف منهم ما كان بينه وبينهم سلفاً وخبر أبيه إلى آخر القصة، وكذا تمثيل علي بن أبى طالب شخصية النبي ﷺ، ونومه فى فراشه واتشاحه بردائه يوم جاء الكفار لقتله، وغير ذلك من أحداث تثبت أن من التمثيل ما ليس بحرام، وقد عارض بذلك شيوخ الأزهر الذين ثاروا على إحدى الفرق المسرحية التي شرعت فى تقديم قصة سيدنا يوسف -عليه السلام- على المسرح، فاستنفروا أولي الأمر بحجة أن مثل ذلك الفعل فيه إهدارٌ لكرامة

الأنبياء وخط من قداستهم، وأوضح الصعيدي في رده عليهم أن الأصل في التشريع الإباحة وأن تحريم الأزهرين ما لم يرد فيه نصٌ صريح يخالف الأصول الشرعية^(٣٧٠)، ويقول :- (ولا شك أن التمثيليات التي تصاغ فيها قصص الأنبياء -عليهم السلام- سيراغى فيها ما لهم من كريم المنزلة، وما لهم من القداسة والعصمة والطهارة، وسيكون الغرض منها إظهار ما كان لهم من أغراض شريفة في قصصهم، وما كان لهم من مقاصد نبيلة في رسالاتهم، ولا شيء مع هذا يخل بقداستهم، وإذا قام شخصٌ في تمثيله منها مقام نبي فإنه يقوم به صورة فقط، وللنبي -عليه السلام- مقامه الكريم في تمثيله له، ولا يمكن أن يتوهم شخصٌ أنه حلٌ في التمثيلية مقامه في كل شيء حتى يكون فيها امتهانٌ له، أو يقوم في ذهنه أن شخصه كشخصه، وإنما هو تمثيل في تمثيل، ومبنى الدين على التسمح والترخص، وكراهة الجموح والتزمت ولهذا يكون الأصل فيه الإباحة ما لم يقم دليلٌ على التحريم، والدليل على التحريم أساس النفور من كل جديد باسم الدين، من غير دليل واضح يقطع الخلاف، ويرجع الناس فيه إلى أمر معلوم لا يكون فيه مجالٌ للنزاع)^(٣٧١).

وعلى النقيض مما ذهب إليه الصعيدي نزع شيوخ الوهابية إلى أن الفنون من نحت وتصوير وغناء من المنكرات والمحرمات التي يجب اجتنابها، وتجويزها في أضيق الحدود اعتقاداً منهم بأنها من المفاصد التي تؤدي إما للردة والشرك أو الانحطاط وإثارة الغرائز واقتلاع الدين من القلوب .

فذهب ابن عثيمين إلى أن آلة التصوير الفوتوغرافي ليست حراماً؛ وذلك لأنها لم تبدع شيئاً ولا يمكن الاعتقاد بأنها خالقةٌ لما نقلته من صور البشر أو الطبيعة، بيد أنها تصبح حراماً إذا ما فضحت ما يجب أن يُسترَ، أما الصور فمحظور الاحتفاظ بها في ألبومات كذكرى أو إدخالها المنازل إلا ما كان في رخصة القيادة أو البطاقة الشخصية وجواز السفر أو أي مستند رسمي أو

النقود ، ودون ذلك من علب ومجلات وصحف أو التلفزيون فمن الأفضل اجتنابها، ولا حرج على مقتنيها عند الضرورة، ويقول :- (من أجل هذا حصل عندنا الشك والتردد فى جواز نظر الرجل إلى صورة المرأة فى الصحف والمجلات والتلفزيون ، والبعد عن وسائل الفتن مطلوب) (٣٧٢).

غير أنه يحرم رسم الكائنات الحية، ولا يجوز ارتداؤها إذا كانت مرسومة على ملابس، ولا تعليقها على جدران المنازل ؛ وذلك لقوله ﷺ : «إن الملائكة لا تدخل بيتاً فيه صورة» (٣٧٣)، ويقول ابن عثيمين أيضاً :- (لا يجوز للإنسان أن يرسم صورة ما فيه روح من إنسان وغيره ، لأنه داخل فى لعن المصورين) (٣٧٤).

ويحرم ابن عثيمين أيضاً فن النحت ، استناداً على أن النحات يشارك الله فى تصوير مخلوقاته فيجعلها بهيئة معينة ، ومن ثم فالتصوير بالنحت عنده غير جائز إلا للجماادات ، أما عرائس الأطفال المجسمة فهي مكروهة ويُقاسُ على ذلك كل اللعب التي تصور ما به روح وله ظلٌ ، ويرى أنها لا تصبح حلالاً إلا بطمس رؤوسها وتفصيلها المجسمة (٣٧٥).

وراح سعيد عبد العظيم يؤكد أن الموسيقى والغناء لا يجوز الاستماع إليهما ؛ لأنهما ترضان القلوب وتقسيهما ؛ وذلك استناداً على حديث النبي ﷺ :- «ليكونن فى أمتي أقوامٌ يستحلون الحر والحرير والخمر والمعازف» (٣٧٦)، وقوله تعالى : ﴿وَمِنَ النَّاسِ مَن يَشْتَرِي لَهْوَ الْحَدِيثِ لِيُضِلَّ عَن سَبِيلِ اللَّهِ بِغَيْرِ عِلْمٍ﴾ (لقمان : ٦) ، وأولوا ﴿لَهْوَ الْحَدِيثِ﴾ بأنه الغناء ، أما الغناء بالدف فى الزواج فهو حلالٌ شريطة ألا يدعو الغناء إلى محرم ، ويحرم كذلك الاستماع إلى العود والكمان والرباب وسائر الآلات التي تصدر نغمًا (٣٧٧).

وقد جاءت آراء المعتدلين من الأصوليين المعاصرين مؤيدة لآراء الصعيدي ، ومنكرة لتشدد الوهابيين ، إذ بينوا أن ليس هناك خصومة بين

الإسلام وبين الجمال تدعو المسلمين إلى التجهم في النظرة إلى الحياة، وأن الحلال والحرام في الفنون يُقاس بميزان القبح والجمال واللذة الروحية واللذة المادية والسرور والإباحة، فكل ما قرب من الجمال الراقى وبعد عن الانحطاط الأخلاقي فهو حلالٌ، واستشهدوا بقوله ﷺ: - «إن الله جميلٌ يحب الجمال»^(٣٧٨)، وأوضحوا أن الحكم على الفنون الجميلة والفصل في حرامها وحلالها من المسائل الخلافية التي تضاربت فيها الأقوال، الأمر الذي يستوجب معه التعويل على النقد لاستنباط الحكم الصحيح، فذهبوا إلى أن الفصل في حكم الموسيقى والغناء يصعب معه وجود أسانيد متعارضة، فهناك وقائع مثبتة عن إقرار النبي بإباحة الغناء في الأعياد والاحتفالات، في حين تُوجد إحدى عشرة مأثورة منسوبة للنبي تفيد منع الغناء والنهي عنه، وتتوعد المغنيين والسامعين، ذلك فضلاً عن تفسير بعض المفسرين كلمة اللهو التي جاءت في الآية ٦ من سورة لقمان بأنها الغناء^(*)، فكشفوا عن ضعف الروايات التي أرتكن عليها الوهابيون في تحريمهم الموسيقى والغناء، واحتجوا كذلك بما أورده ابن حزم في وصفه الغناء بأنه مثل سائر الأفعال، يُحكَّم فيه بما يترتب عليه من أقوال، فإذا كان مشيراً للغرائز ولاهياً عن فرائض الله فهو حرامٌ، ودون ذلك فهو حلالٌ، وكذا ما جاء في تفسير القرطبي عن تفسير كلمة اللهو في الآية (٦) من سورة لقمان، بأن المقصود فيها هو رجل يُدعى النضر بن الحارث بن علقمة (ت ٦٢٤م)، وكان يلهي المسلمين بقيانته وأفاصيصة ويصرف العرب عن الدخول في الإسلام، ومن ثم لا علاقة بين دلالة الآية وتحريم الغناء^(٣٧٩).

وانتقلوا إلى فن التصوير الفوتوغرافي والرسم والنحت، واختلفوا في حكمهم عليه فأقر بعضهم فن التصوير والرسم^(٣٨٠)، شريطة الالتزام بالآداب العامة^(٣٨١)، وأن يكون الهدف منه هو تربية الذوق أو أداء

(*) إذا ما نظرنا إلى صفة التفاسير الحديثة بما في ذلك تفسير سيد قطب ومحمد فريد وجدي، سوف نجد أنها جميعاً تفسر كلمة اللهو بدلالاتها العامة، أي الصرف والشغل عن أداء الواجب، وترجع أنها نزلت في رجل راو لأساطير الأولين كان يجذب الناس إليه بغريب حديثه، الأمر الذي تسقط معه حجة الوهابيين.

المصالح العامة ، أما النحت فحرموه (٣٨٢) .

وذهب البعض الآخر إلى أن تحريم فن النحت مرهونٌ بَعلة تدور معه ، ألا وهي مظنة عبادة التماثيل والإشراك بالله ، ويبنوا أن ما جاء بالأحاديث عن تحريم هذا الفن مرتبطٌ بهذه القاعدة (٣٨٣) .

ونخلص مما تقدم إلى أن الأصولية الإسلامية ليست ضد الفنون الجميلة ما دامت تعمل على تهذيب الأخلاق ، وإشباع اللذة الروحية ، وترقية الأذواق ، أما المثير للشهوات والمضيق للوقت فهو حرامٌ ؛ لأنه خرج من كونه فناً وجنح عن رسالته ، وأصبح فعلاً منكرًا ومفسدة تستلزم الدرء لجلب المصلحة .

ولا غرو في أن آراء الصعيدي حيال هذه القضية لا تخلو من شجاعة المجتهد ودقة الفقيه المستنير .

وصفوة القول أن اجتهاد الصعيدي في تحديث الخطاب الفقهي قد جاء متسقًا تمام الاتساق مع الأسس التي سار عليها في تجديد خطابه الديني ، وقد عبرت آراؤه في قضايا المرأة ، وحقوق أهل الذمة ، وموقف الشريعة الإسلامية من الفنون الجميلة أصدق التعبير عن الأصولية الإسلامية ، تلك التي يمكننا التعويل عليها في حوارنا الحضاري وصراعنا الثقافي في ظل العنت والجور الذي يواجهه المسلمون في حياتنا المعاصرة .

فقد أثبتت هاتيك الآراء أن التشدد والجموح ليس من جوهر الشريعة الإسلامية ، وأن ما صدر عن بعض المتفقيين يُرد إلى رؤيتهم واجتهاداتهم ، ومن ثم يصبح من العسف إلصاقه بالأصولية الإسلامية ، فقد أدرك الصعيدي أن علة جموح خصومه من المتعصبين والجامدين في الرأي يرجع إلى أمرين :- أولهما: عزوفهم عن إحياء علم أصول الدين ، وثانيهما: استناد معظم أحكامهم على أحاديث الأحاد وبعض الروايات الضعيفة ، الأمر الذي جعله يشرع في تأليف خطاب نقدي لهذين العلمين ليتمكن من تجديد الخطاب الديني ، وسوف نقف على تفصيل ذلك في الصفحات التالية .

الفصل الثالث

**تثقيف الخطاب السلفي
ونقد علمي التوحيد
وأصول الحديث**

تهذيب

لقد أدرك الصعيدي أن خطابه الفقهي الذي يعول على حرية الاجتهاد مع الالتزام بالثوابت الشرعية المستمدة من القرآن والسنة في حاجة لخطاب تثقيفي مجاور له ليقوم بنقد علمي لأصول الدين وأصول الحديث ، اعتقاداً منه بأن جمود هذين العلمين يعوق تطوير الخطاب الأصولي الحديث ، مبيناً أن استبعاد الجامدين لعلم التوحيد وإهمالهم له وقعودهم عن تهذيب لغته وتقويم مناهجه ، بحجة أنه وليد الفلسفة وريب فرق الزندقة قد أدى إلى إغلاق باب الاجتهاد في المسائل العقديّة التي طرحها الواقع وبيئته الثقافية والسياسية .

وقد أدى غلو السلفيين في تقديس كتب رواة الأحاديث والسيرة النبوية إلى عزوفهم عن تطوير علوم السنة وتحديثها، الأمر الذي فتح الباب على مصراعيه أمام طعون المستشرقين من جهة ، وجمود الخطاب الفقهي والكلام من جهة ثانية ، وظهور الفرق الجانحة عن الأصول الإسلامية من جهة ثالثة ، وتزايد المرتابين في حجية السنة من جهة رابعة.

وتكشف الصفحات التالية عن طبيعة القضايا الكلامية والفقهية التي أثارها الصعيدي خلال تقويمه للخطاب الأصولي ، تلك التي ما زالت مطروحة أمام المعنيين بالدراسات الإسلامية على اختلاف اتجاهاتها.

تجديد علم التوحيد

يعتقد معظم السلفيين قدماء كانوا أو محدثين أن علم الكلام (*) كان

(*) علم التوحيد: هو العلم الذي يبحث في الأحكام الاعتقادية من الشريعة الإسلامية أو الأصول الدينية الكلية للإسلام، أطلق عليه العديد من المسميات، منها: علم الكلام، أصول الدين، الفقه الأكبر، علم العقائد الإسلامية. ويهدف إلى: تقوية الوازع الديني بالبراهين العقلية، ورد الشبه عن الإسلام، وتحصيل الملكة القادرة على ذلك، معولاً في مباحثه على العقل والنقل معاً، إذ اعتمد على العقل في التناظر والجدل، واستند على النص في استنباط البراهين واستخلاص الحجج. وقد مرت بخمسة أطوار رئيسة: أولها: طور السداجة، حيث نشأة والتكوين ومناقشة المسائل التي أثارها الآيات القرآنية والوقائع السياسية والاجتماعية مثل الجبر والاختيار، وحكم مرتكب الكبيرة، وصفات الله، والإمامة، وذلك في منتصف القرن الأول الهجري، وثانيها: طور التدوين وظهور المذاهب والفرق، وبدأ من القرن الثاني إلى الخامس الهجري، وقد أثرت خلاله العديد من المسائل العقديّة، مثل: العدل والتوحيد، الوعد والوعيد، المنزلة بين المنزلتين، الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، والسببية، وقد طرحت هذه المسائل للجدل والنقاش الذي وصل إلى درجة الصراع وتكفير الفرق بعضها لبعض، ومن أشهر هذه الفرق: الجهمية والمعتزلة والأشاعرة والمرجئة والخوارج والشيعة، وثالثها: طور التحول والجنوح، حيث اختلاط الباحث الكلامية بالنظريات الفلسفية، وقد امتد من القرن السادس حتى أخرى القرن التاسع الهجري، ومن مظاهر هذا الخلط، تعويل المتكلمين على المنطق الأرسطي، والمصطلحات الفلسفية في صياغة الآراء، وكذا النظريات الطبيعية والميتافيزيقية في بسط المسائل العقديّة الإسلامية ومناقشتها، وقد أثار ذلك جمهور المسلمين، الأمر الذي مكن الأشاعرة من الهيمنة على الثقافة الإسلامية في أخرى هذا الطور، محاولين تقويم جنوح المتكلمين وإبراز الجانب الإيجابي التليد من هذا العلم والتحذير بل تكفير كل ما طرأ عليه من متغيرات صرفته عن أصوله ورسائله ألا وهي الاجتهاد في تفسير العقائد والدفاع عنها، وقد ظهرت في هذه الأونة فرقة الباطنية وامتزجت الشيعة الزيدية بالفكر الاعتزالي وانقرضت فرق الخوارج جميعاً إلا الأباضية في حين ازدهر الفكر الاثنا عشري والفكر الإسماعيلي ولا سيما في فارس والهند، ورابعها: طور الجمود والتقوقع، حيث ظهور الشروح والحواشي التي لم ينجم عنها إلا الجمود على أفكار سلف الفرق وتقليداً لأساليبهم ومناهجهم، ذلك فضلاً عن امتزاج التصوف بعلم الكلام في ظل هيمنة الفكر السلفي بوجه عام والأشعري على وجه الخصوص، الأمر الذي هباً مناخاً خصباً للفكر الماتريدي في تركيا والسني الأشعري في مصر، والسلفي والحنبلي في الجزيرة العربية، وذلك في الفترة الممتدة من القرن العاشر إلى منتصف القرن الثاني عشر، خامسها: طور البعث الجديد، ويمثله المدارس الكلامية الحديثة المتمثلة في العديد من الفرق أشهرها: البائية والبهائية والقاديانية، التي مزجت بين الفكر الشيعي ولا سيما الإسماعيلي المفعم بالأفكار الهندوسية العتيقة، ذلك فضلاً عن الفلسفات المادية الحديثة، وقد ازدهرت في إيران والهند، وفرقة الروهابية التي انضوت تحت عباءة ابن تيمية وأحييت تراث الحنابلة، وامتدت آراؤها من الجزيرة العربية إلى الهند حيث ظهور فرقة الدهلوية وانتشرت كذلك في المغرب العربي حيث السنوسية والجماعات الإسلامية في تونس والجزائر والسودان حيث فرقة المهديّة التي مزجت بين الاثنا عشرية والفكر الصوفي، وفرقة الماتريديّة الجديده التي مزجت بين آراء المعتزلة وأهل السنة واستعانت بالمناهج الغربية الحديثة في صياغة مشروعها الحضاري النهضوي ودعت إلى بعث علم الكلام وتجديده للدفاع عن الإسلام ضد حملات غلاة المستشرقين والبشرين ونقد الفلسفات المادية الحديثة ويمثلها جمال الدين الأفغاني وتلاميذه ومحمد عبده ومدرسته، وفرقة الأشاعرة الحديثة وقد مزجت بين آراء =

وليد ظروف سياسية معينة ، وأن قضاياه طُرحتْ تلبية لمسائل عقديّة أثارها الزنادقة والمشركون وحديثو العهد بالإسلام والمتفلسفون من أصحاب الملل الأخرى، ومن ثم لا حاجة للمسلمين في دراستها أو بعث العلم الذي احتواها، وحثتهم في ذلك أن المجادلات التي أثّرتْ حول هاتيك القضايا لم يسفر عنها إلا فرقة المسلمين وتخاصمهم وتكفير بعضهم بعضاً، ومن أشهر المآثورات التي ذاعت بين جمهور الكارهين لعلم الكلام «اللهم إيماناً كإيمان العجائز»، وجاء في شعر بعضهم قوله :

لقد طُفْتُ في تلك المعاهد كُلِّها

وسيرتُ طرفي بين تلك المعالِمِ

فلم أَرِ إلا واضعاً كَفَّ حائِر

على ذَقْنِه أو قارِعاً سنَّ نَادِمِ (٣٨٤)

الأمر الذي كان له عظيم الأثر في انتصار المذهب الأشعري والحنبلي المعادين للجدل الكلامي في مسحته الفلسفية منذ بداية القرن السابع الهجري ، واندثرت الفرق الكلامية في المشرق ولا سيما بعد حملة ابن تيمية وتلاميذه الذين كفروا المشتغلين بالكلام (٣٨٥).

ولا نكاد نلمح أثراً لعلم التوحيد في المعاهد العلمية الإسلامية إلا في بدايات القرن التاسع عشر، حيث دروس التوحيد التي كان يدرسها الأزهريون في نطاق ضيق للغاية، وهو الجانب الذي امتدحه الغزالي (٣٨٦)

=الماتريدية والصوفية وأهل السنة ويمثلها محمد زاهد الكوثري ومصطفى صبري في تركيا، وشبلي النعماني ومحمد إقبال في الهند ، وذلك كله مع تواجد محدود لبضع فرق الخوارج والباطنية والإسماعيلية والزيدية، وقد دارت العديد من المناقشات بين هذه الفرق حول عشرات المسائل التي فرضها واقع المسلمين الحاضر من جهة ، والثقافة السائدة من جهة ثانية ، وطعون المستشرقين في الإسلام من جهة ثالثة ، وظهور الفرق الإلحادية الجانحة من جهة رابعة، ومن أشهر هذه القضايا وجود الله في ظل العلم ونظرية السببية، التدليل على سلامة الوحي وصدق النبوة ، وترجمة القرآن، والتأويل العلمي للقرآن، والعلاقة بين السماع والعقل، والخلافة، والإيمان والكفر، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، والفرقة الناجية، وحوار الأديان وصراع الحضارات.

من علم الكلام وهو الدفاع عن وحدانية الله وإثبات وجوده، والرد على الملحدين، وقد اقتصرت الدراسة آنذاك على كتب: - أم البراهين الصغرى والكبرى للشيخ محمد يوسف السنوسى، وجوهرة التوحيد للشيخ اللقانى بشرح عبد السلام اللقانى، والعقائد النسفية بشرح سعد التفتازانى، والمقاصد لسعد الدين التفتازانى، والمواقف للشيخ عبد الرحمن العصد بشرح الجرجانى (٣٨٧).

ولم تظهر المصنفات الحديثة فى علم الكلام إلا على يد الشيخ حسن العطار الذى صنف رسالتين فى علم الكلام والخلافة (٣٨٨)، ثم رسالة التوحيد للأستاذ الإمام محمد عبده (٣٨٩)، والحصون الحميدية للشيخ حسين الجسر (٣٩٠)، وتلتها بعد ذلك بضع محاضرات فى علم الكلام وضعها محمد رشيد رضا فى مقالات المنار، وأحمد أمين فى كتبه «فجر الإسلام وظهر الإسلام وضحى الإسلام»، ومصطفى عبد الرازق فى محاضراته بالجامعة المصرية التى ألحقها بكتابه «تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية»، ومن بواكير الدراسات فى علم الكلام «التحقيق التام فى علم الكلام» للشيخ محمد الحسينى الظواهرى، و«محاضرات فى علم التوحيد» للأستاذ على حسب الله.

وقد حفلت الفترة من عام ١٩٠٤م إلى عام ١٩٥٠م بالعديد من المساجلات حول مدى أهمية علم الكلام والهدف من بعثه ودرجه ضمن العلوم العقلية ومدى أصالته ومكانته من مباحث الفلسفة الإسلامية، وقد شارك معظم شيوخ الأزهر من تلاميذ الإمام محمد عبده فى هذه المساجلات، ومن أشهر الذين دعوا إلى تطوير دراسة علم التوحيد فى المعاهد الأزهرية الشيخ محمد الأحمدي الظواهرى وشيخنا عبد المتعال الصعيدي، إذ نزع كلاهما إلى ضرورة تهذيب دراسة هذا العلم والتوسع فى تحصيل آراء الفرق باعتبارها درباً من دروب المثاقفة والمصاولة الجدلية

والعقائد دون التعصب إلى أحد هذه الآراء أو الوقوع في خطأ التكفير الذي أدى بهاتيك الفرق إلى الانصراف عن رسالتها الحقيقية ألا وهى الدفاع عن الملة واستلهاام الأدلة العقلية من القرآن على بطلان المعتقدات الفاسدة والنزعات المادية الإلحادية^(٣٩١)، ويقول الصعيدي في ذلك : (أكبر نقص في هذا العلم أنه لا يتعرض فيه لما جد في هذا العصر من أنواع الزيغ والإلحاد ولا لما يلزم لدفعها وإبطالها بنفس الطرق العلمية التي يدعى أهلها أنهم أسسوها عليها؛ وأنه لمن العار على المسلمين عموماً والأزهر بالخصوص ألا يشتغلوا في علم الكلام إلا بالرد على بدع قد أندرست ولا يلتفتوا لمن يزاحمهم بيدعه في ديارهم ويستهوئ أفئدة الكثير منهم بينما يقوم بالواجب مع أكبر طائفة منهم)^(٣٩٢).

والجدير بالإشارة أن الصعيدي في دعوته لتجديد علم الكلام قد سبق محمد إقبال ووحيد الدين خان وأبا الحسن الندوي، التي أعرب عنها في كتابه «نقد نظام التعليم الحديث للأزهر الشريف» ونوه إلى ضرورة دراسة علم التوحيد، ولا سيما مبحث الوحدانية وأدلة وجود الله وصفاته في صور العلم الحديث، وهذا ما ذهب إليه محمد إقبال في كتابه «تجديد الفكر الديني» بعد ذلك^(٣٩٣).

كما دعا صراحة إلى تجديد علم الكلام بعد تنقيته من الثوابت الفلسفية التي لحقت به في العصر العباسي وأراد أن يبعثه ساذجاً ليستمد من القرآن والنظر العقلي أحاجيه لعرض العقيدة الإسلامية ويسط شرعيتها والدفاع عن تعاليمها، معولاً على المنهج الاستنباطي، ومحتجاً بالأسلوب العلمي في تأويل الآيات الكونية للقرآن وذلك هو عين ما سعى إليه وحيد الدين خان في كتابه «تجديد علوم الدين»^(٣٩٤).

كما أكد على أن علم الكلام المشهود هو علم متطور يجمع بين العلوم الطبيعية والعقلية ويتنخب منها الصحيح للأصول العقدية والشرعية ليتسنى

له إثبات حقائق الإسلام والذود عنه ودفع شبهات الناقدین ، وهذا ما صرح به أبو الحسن الندوی فی كتابه «رجال الفكر والدعوة فی الإسلام» (٣٩٥) .

وقد تطرق الصعیدی فی أبحاثه عن علم الكلام إلى مناقشة العديد من القضايا مجتهداً بذلك لإثبات مشروعیة بعث علم التوحید ثانية فی بقیة الثقافة الإسلامیة وتجدیده وتطويره للاستعانة به فی حل المشكلات العقدیة المعاصرة .

وسوف نعرض فی الصفحات التالیة موقفه من التراث الكلامی ، ونقده لأراء فرقه المتباینة ، وكذا اجتهاداته فی القرآن ، والأمر بالمعروف والنهی عن المنکر ، والسماع والعقل ، والقضاء والقدر ، وحوار الأدیان وموقفه من المهدی المنتظر ، والنبوة ، والخلافة .

نقد التراث الكلامي

يرى الصعيدي أن أصالة علم الكلام تُستمد من اعتماده على القرآن وصحيح السنة في استقاء ثوابته التي تشكل بنيته الفكرية، ويبدو ذلك في مبحث المتكلمين عن التوحيد الذي يختلف اختلافاً جوهرياً عن مبحث الألوهية عند الفلاسفة، فمفهوم الله الواحد الأحد وذاته وصفاته مختلف تماماً عن مفهوم الإله عند فلاسفة اليونان من عدة وجوه :-

أولها : أن مفهوم الله عند المتكلمين مستمدٌ من القرآن، في حين أنه لا يعدو عند الفلاسفة سوى فكرة عقلية مستنبطة من تراث ديني مشوش وتأمل في الكون .

وثانيها : أن الصيغ العقلية التي استعان بها المتكلمون في تفسير الذات الإلهية وتأويلها وما ورد من صفاتها في الآيات القرآنية، وكذا التدليل على وحدانية هذه الذات والرد على المخالفين، لا يمكن فصلها عن السياق القرآني المعقول بذاته، في حين نجد الفلاسفة يستعينون بالعديد من المقولات، مثل : الجوهر والعرض ، والوحدة والكثرة ، والعلة والمعلول ، الأمر الذي لم يظهر عند المتكلمين إلا في المرحلة المتأخرة التي اختلط فيها الكلام بالفلسفة .

وثالثها : أن انتصار المتكلمين للعقل وإعماله في النص لتأويله لإزالة ما عساه يكون تعارضاً بين السمع والعقل يرجع إلى دعوة القرآن إلى ذلك، ويقيده الوجوه الدلالية لألفاظ القرآن التي يحتملها التأويل ، أما الفلسفة فهي تنتصر للعقل دوماً ولا يحدها إلا رؤية الفيلسوف ومدى قدرته على البرهنة على صحة اعتقاده (٣٩٦).

وبين أن هذا العلم (أصول الدين) لم يظهر كتurf عقلي أو جحودٍ

للثوابت العقديّة ، بل فرضه واقع المسلمين والثقافة السائدة حيث الخلاف على تأويل المتشابه من الآيات القرآنية الذي أثاره حديثو العهد بالإسلام من أرباب الملل الأخرى ، ذلك فضلاً عن الخلافات السياسية حول الإمامة ، الأمر الذي كان يستوجب اجتهاداً وفقهاً أكبر من فقه المعاملات ، وأخيراً حاجة المسلمين لمنهج عقلي لمجادلة المتصاولين من الصابئة والمجوس واليهود والنصارى وغيرهم من الذين شككوا في مصداقية العقيدة الإسلامية (٣٩٧).

ويوضح الصعيدي أن علم الكلام على هذا النحو أضحى من العلوم الأصولية التي لا يعيها إلا التعصب والجموح الذي يُرَدُّ إلى الفرق ، وليس لأغراض العلم نفسه فلا اجتهاد والتأويل والدفاع عن الإسلام من الأمور التي حث عليها الكتاب وجعلها فرض كفاية ، ومن ثم لا يوجد وجهٌ لتحريمه أو استبعاده من بنية الثقافة الإسلامية ، ويقول : (إن علم الكلام هو الفلسفة الإسلامية الداخلية ، فهو الفلسفة الإسلامية الحقيقية ، وقد امتاز الإسلام على غيره من الأديان بوضوح عقائده ، فليس فيها ما في غيرها من الغموض والخفاء ، وقد دعا النبي ﷺ الناس إلى هذه العقائد الواضحة ، وأقام لهم الأدلة عليها من القرآن الكريم وأحاديثه الشريفة ، في أسلوب عربي مبين ، ونهج واضح من الأدلة العقلية ، وكان هذا هو الأساس الأول لعلم الكلام في الإسلام) (٣٩٨).

ويتفق الصعيدي فيما ذهب إليه تمام الاتفاق مع الإمام محمد عبده (٣٩٩) ، والشيخ مصطفى عبد الرازق وتلاميذه ولا سيما إبراهيم مدكور ، وعلى سامي النشار (٤٠٠) ، ومحمد عبد الهادي أبو ريدة ، وتوفيق الطويل .

أما مصطفى المراغي ومحمد فريد وجدي فقد مجا علم الكلام ومباحثه والخلافات التي دارت بين فرقه ، ومن ثم دَعَوْا إلى درجه ضمن التراث الفكري الديني مبينين أن الثقافة الإسلامية الحديثة ليست في حاجة لبعثه في بنيتها ، وقد دارت بينهما وبين الشيخ مصطفى صبري العديد من المساجلات

في عام ١٩٣٦ م على صفحات مجلة «الأزهر»، إذ أكد الأخير أصالة علم الكلام، وبيّن مدى حاجة المسلمين إليه للرد على الملحدين وأصحاب الأهواء والشطط (٤٠١).

بينما ذهب شيوخ الوهابية إلى اعتبار علم الكلام من البدع، ولوناً من ألوان الشرك (٤٠٢)، ولا سيما في مباحثه التأويلية للذات والصفات، والقضاء والقدر، والسببية والسماع والعقل (٤٠٣)، وما إلى ذلك من أمور قد نهى السلف الصالح عن الخوض فيها (٤٠٤)، في حين تنزع بعض الكتابات الوهابية المعاصرة إلى ضرورة تجديد علم الكلام بعد تهذيبه وتنقيته من القضايا الخلافية التي تثير الشك والريبة في قلوب المسلمين نحو الثوابت العقديّة وتقسّمهم إلى شيع ومذاهب، ورده إلى سداجته حيث الدفاع عن الأصول الإيمانية وتوضيح أوجه الإعجاز في القرآن الكريم (٤٠٥).

يمضى الصعيدى في نقده للاثراث الكلامى محاولاً تحديد مواضع الزلل التى صرفت هذا العلم عن رسالته ومقاصده، ومبيناً الأسباب التى أدت إلى أفول وجمود المشتغلين به، فذهب إلى أن أولى: هذه الأسباب ترجع إلى طبيعة الخطاب الكلامى ولغته ومنهجه المتمثل فى المصاومات بين الفرق والتعصب فى الرأى والسعى إلى إثبات خطأ الخصم والعجز عن إيجاد صيغ تأليفية للآراء المتقابلة .

وثانىها: خلط المسائل العقديّة بالخلافات السياسية، الأمر الذى استحالت معه المناظرات والمصاومات إلى معارك دامية، مزقت المجتمع الإسلامى من جهة، وقضت على حرية الاجتهاد من جهة ثانية، واستباححت تزيف الأسانيد الشرعية ولا سيما الحديث النبوى الشريف لتبرير مذاهب الفرق من جهة ثالثة، وفتحت الباب على مصراعيه أمام البدع والشطط والجروح عن صلب العقيدة من جهة رابعة .

وثالثها: إشهار سيف التكفير والحكم بمروق المخالفين ، الأمر الذى أوضحت معه جل الفرق كافرةً فى عيون بعضهم البعض ، وانشغل المسلمون بأمر الفرقة الناجية فأهملوا التأويل والاجتهاد فى قضايا الفقه الأكبر .

ورابعها : عجز الفرق المتشاقفة عن الموازنة بين النقل والعقل وفشلهم فى تحديد الثوابت السمعية فى الأمور العقديّة، ولا سيما المدرسة السلفية الحنبليّة التى رفضت اصطحاب العقل فى كل القضايا المطروحة ، والمعتزلة التى راق لها اعتلاء جياد الفلسفة الجامحة فعجزت عن تسييس العقل ليتواءم مع النقل ، ويقول فى ذلك :

(إن هذه الفرق لم تكن تقتصر على محاولة إصلاح تلك النكسة الرجعية، وهى فى الحقيقة ترجع إلى السياسة والحكم ، بل كانت تضم إلى رأيها فى تلك النكسة آراء أخرى فى القدر وصفات الله -تعالى- وغير ذلك من الأمور الدينيّة ، فخلطت فى هذا بين الدين والسياسة ، والتبس بهذا الخلط إصلاح تلك النكسة الرجعية ، لأنها وقعت بهذه الخلافات الدينيّة فى متاهات لا أول لها ولا آخر ، فضلت طريق إصلاح تلك النكسة الرجعية بين هذه المتاهات ، مع أن محاولة إصلاح هذه النكسة كانت السبب الأول فى ظهورها ، وكان الواجب أن تبقى فرقاً سياسيّة خالصة تقصر أمرها على هذا الإصلاح السياسي ولا تخلط فيه بين الدين والسياسة ، ولا سيما أن المسلمين كانوا قبل ظهور هذه الفرق على وفاق فى أمر دينهم ، ولم يظهر بينهم فساد ديني يقتضى ظهور فرق لإصلاحه .

ولو أنهم اقتصروا على تلك الغاية السياسيّة لأمكنهم أن يصلوا فيها إلى رأى نافع ، ولم يتشعب بهم الخلاف الديني إلى خلافات لا تُحصَى ولا تُعد ولم يوقعهم فى عداوات دينية كفر بعضهم فيها بعضاً، وقد أضعاعوا بهذه النكسة الأخيرة تجديداً من أهم تجديدات الإسلام ، وهو التسامح فى الرأى ، وعدم اتخاذه سبباً فى العداوة عند الاختلاف ، لأن الرأى إقناع واقتناع ،

والعداوة تثير فيه التعصب ، فلا يكون فيه إقناع واقتناع ، وإنما يكون فيه التعنت والجمود(٤٠٦) .

ويرى الصعيدي أن السبيل الأقوم للحكم على الفرق الإسلامية هو : دراسة أفكارها في ضوء فلسفة التاريخ وعلم الاجتماع والأنثربولوجي مبيّناً أنه من الخطأ الارتكان إلى استنتاجات المستشرقين التي لم تستند على وقائع تاريخية، وعلى هذا الدرب يخطئ العقاد(٤٠٧) الذي اعتبر الخارجين على عثمان مقومين أو مصلحين بل يعدهم الصعيدي أرباب فتن(٤٠٨) ، وذلك لأن الأمة الإسلامية كانت في رغد ومن ثم لم يكن الفقر هو الدافع للثورة على عثمان بل هو الحقد والحسد لقريش بصفة عامة وبنى أمية بصفة خاصة(٤٠٩) ، أضف إلى ذلك أنهم كانوا يطلبون طلحة أو الزبير أو عليّ وكلهم لم يكونوا أقل مالا من عثمان .

كما يعد الصعيدي الخوارج الذين خرجوا على عليّ من أوائل الفرق التي خلطت بين الدين والسياسة إذ كفرت خصومها(٤١٠) ، وانتهى الصعيدي إلى نقد الخوارج من عدة وجوه منها : ارتكانهم إلى السيف بدلاً من الحوار في دعوتهم الإصلاحية ، كما عاب عليهم الغلو في الدين والشطط في العقيدة للتعبير عن وجهتهم السياسية ، وكره منهم السطو على حرية الرأي ، والجنوح عن سماحة الإسلام(٤١١) ، وابتداع ما يُسمّى بإرهاب الفكر والخروج بمقتضاه على الجماعة(٤١٢) ، ويقول : (ولا يفوتني بعد الكلام على عثمان وعليّ أن أقرر أن ثورة الخوارج عليهما لم تكن كما يظهرون خالصةً للدين ، وإنما حملهم عليها منافسة قريش في الحكم ، لأنهم كانوا يرون أن الحكم حق المسلمين جميعاً ، ونحن لا نخالفهم في هذا الرأي ، ولكننا نرى أن ظرفه لم يكن مناسباً ... ولو كان عند أولئك الخوارج من الإخلاص للإسلام مثل الأنصار لما قاموا بفتنتهم التي يجنى الإسلام أثرها إلى اليوم)(٤١٣) ، ويقول في موضع آخر :- (يمكننا أن نأخذ من هذا كله حد

اشتغال الرعية بسياسة الحكم ، فيجب عليها أن تشتغل فيها باللين ، وأن تجتنب فيه الأخذ بالعنف ، وأن يكون الرائد فيها الإخلاص ، فلا يكون فيها تعنت ولا تعصب لرأى من الآراء ، ولكن تكون بمبادلة الرأى بالتي هي أحسن ، من غير أن تؤدي إلى خروج على جماعة . أو إلى انشقاق بين المسلمين ، وأن هذا ليكون أوكد على الرعية إذا كانت حكومتها دستورية تقوم على نظام الشورى ، ويتولى الرأى فيها مجلس نيابة تختاره الأمة ، وما أحوجنا الآن أفراداً وجماعات إلى أن نقف فى الاشتغال بسياسة الحكم عند ذلك الحد ، فإن تجاوزتنا حد الاعتدال فى ذلك جرّ علينا نكبات كثيرة فى عصرنا ، ومكّن أعداءنا من التدخل بيننا ، حتى أوقعوا بيننا الفتن ، ثم استغلوها فى امتلاك بلادنا ، وفى الإشارة ما يغنى عن العبارة ، فقد أعذر من أنذر (٤١٤) .

ويرى شيخنا أن أفكار الشيعة لا تقل فى جنوحها وتطرفها خطراً عن فكر الخوارج ، إذ خلط أصحابها بين العقيدة والسياسة أيضاً ، وتشيعوا لعلّى حتى أضحى عند بعضهم إلهاً ، وكفروا خصومهم واستبدوا فى آرائهم ، وانتحلوا من الأحاديث ما يوافق ملتهم (٤١٥) .

كما ذهب إلى أن الفكر الاعتزالي لم يسلم من هاتيك النقائص ، إذ خلط أربابه فى آرائهم أيضاً بين الدين والسياسة ، وجوزوا خروجهم على الحاكم بمبدأ الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر ، واستعانوا بالسلطة الحاكمة لقمع مخالفينهم وفرض مذهبهم وزجوا بالعوام فى قضايا زلزلت أركان إيمانهم الساذج (٤١٦) ، غير أنه يُحمدُ لهم فى الوقت نفسه إعمالهم العقل فى الأصول والفروع ، الأمر الذى مكن المسلمين من الاحتجاج على مخالفينهم من أرباب الديانات الأخرى ، والزنادقة المرتابين فى وجود الله ونبوة محمد ﷺ ، غير أنه يعود ويعيب عليهم خلطهم بين الثوابت العقدية والنظريات الفلسفية فى معالجتهم للمسائل التى تصدوا لها ولا سيما فى أطوارهم

المتأخرة^(٤١٧)، ويقول: (كان المعتزلة يتخذون الفلسفة وسيلة لا غاية كما كان يتخذها الفلاسفة، فحكموا الإسلام فيها ولم يحكموها في الإسلام مثلهم، ولا شك أن وقوف المعتزلة هذا الموقف من الفلسفة مما يُحمدُ لهم، ولكنه كان يجبرهم أحياناً إلى خلط المسائل الدينية ببعض الأوهام الفلسفية)^(٤١٨).

ويأخذ الصعدي على الأشاعرة تضييقهم على المجتهدين، وأخذهم في الفقه الأصغر والأكبر بالنقل دون العقل، غير أنه يحمده لأبي الحسن الأشعري روحه النقدية وعدم طرحه من التصريح برأيه الذي حمل فيه على المعتزلة بعد براءته منهم^(٤١٩)، بيد أنه يأخذ عليه وعلى الغزالي من بعده تكفيرهما الخصوم في الرأي^(٤٢٠).

ويكشف الصعدي عن مسألة غاية في الدقة والطرافة وذلك عند حديثه عن مدرسة الأشاعرة الجديدة التي ذهب العديد من الدارسين إلى درج الأفغاني ومحمد عبده ضمن روادها^(٤٢١)، مبيّناً أن هذين المصلحين قد طورا في المذهب الأشعري فدنوا به حتى وصل بينهما وبين مذهب المعتزلة وأسساً بذلك الماتريدية الجديدة التي انتهجت منهج ابن رشد في التأويل والاجتهاد، ويقول في ذلك: (والحق أن جمال الدين الأفغاني أنشأ مدرسة حديثة تنحو في التجديد الإسلامي مذهباً يؤمن بفائدة الفلسفة الحديثة وعلومها، ويحاول أن يقيم النهضة على أساسها، كما قامت عليه نهضة أوربا، وهذه المدرسة أقرب إلى ابن رشد من ابن تيمية والأشاعرة)^(٤٢٢).

ويتنقل الصعدي إلى أهل السنة منتقداً جمودهم على ظاهر النص وتكفيرهم المتكلمين وتحريمهم مناقشة آراء الزنادقة في ضوء العقل، والاكتماء بالاحتجاج عليهم بما ورد في القرآن وصحيح السنة^(٤٢٣).

كما يعيب على المعاصرين منهم التعصب ولا سيما الوهابيين الذين خلطوا الأصولية بالجمود، وكفروا خصومهم بسيف السلفية، وهم في هذا

وذاك جانحون(٤٢٤)، ويقول في ذلك : (ولا حرج عندي عليهم في التمسك بمذهب ذلك السلف ، وإنما أخذ عليهم أنهم إلى وقتنا هذا لا يأخذون غيرهم بالتسامح ، وهذا يدعو إلى أن يقابلوا بمثل هذا من مخالفيهم ، وليس هذا في مصلحة الإسلام ، لأنه يثير العداوة بين أبنائه ، والواجب أن يتتصر كل فريق منا لمذهبه بالتي هي أحسن ، لأن هذا هو الأصل الذي قامت عليه الدعوة الإسلامية ، فلا يدعى المخالفون إليها بالحكمة والموعظة الحسنة ، ولا شك أن هذا يكون واجباً فيما بين المختلفين من المسلمين من باب أولى ؛ لأن الخلاف بينهم لا يصل إلى درجة الخلاف بينهم وبين غيرهم) (٤٢٥).

وتكشف نقدات الصعيدي للخطاب الكلامي التليد وفرقه من دراية وإحاطة شاملة بالخلفية التاريخية والاجتماعية والسياسية لهذا الخطاب ، وكذا قدرته على فحص مضمونه وتحليل لغته ، الأمر الذي يمكن التأكد منه بمقارنة كتابات الصعيدي الموجزة في علم الكلام والمؤلفات الحديثة(*) المسهبة في هذا الميدان .

كما تؤكد دعوته لتجديد علم أصول الدين انضواءه تحت راية مدرسة محمد عبده التي أعربت عن تمسكها بأصول العقيدة بمنأى عن التعصب والجمود ، ورحبت بالخلاف في الرأي وإعمال العقل في السمعيات بالقدر الذي لا يطمس الثوابت باسم حرية التفكير ، ولا يجور على حرية الاجتهاد ، وحذرت من خلط الدين بالسياسة وتزييف الحقائق لخداع الرأي العام وارتداء عباءة الأصوليين لتمزيق الأمة .

(*) راجع في ذلك : " نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام " لعلي سامي النشار ، " المعتزلة " لزهدي حسن جار الله ، " دراسات في علم الكلام والفلسفة الإسلامية " ليحيى هويدى ، " نشأة علم الكلام في الإسلام " ليحيى هاشم فرغلي ، " علم الكلام وبعض مشكلاته " لأبي الوفاء التفتازاني ، " في علم الكلام " لأحمد محمود صبيحي ، " تجديد في المذاهب الفلسفية والكلامية " لعاطف العراقي ، " المدخل إلى دراسة علم الكلام " لحسن محمود الشافعي ، " حقيقة الخلاف بين المتكلمين " لعلي عبد الفتاح المغربي ، وغيرها من الدراسات التي تناولت بالعرض والتحليل الفرق الكلامية ومشكلاتها وانتهى معظمها إلى عين النتائج التي توصل إليها الصعيدي في كتاباته التي دونها بين عامي ١٩٣٢ ، ١٩٤٠ م .

ولم تقف تحليلات الصعيدي للتراث الكلامي عند هذا الحد ، بل اجتازته إلى آفاق أكبر وأوسع منها حيث انتهج منهج فلاسفة التاريخ ، وقابل بين الثقافة الإسلامية في القرنين الثاني والثالث الهجريين ، وهو العصر الذي ازدهرت فيه المدارس الكلامية ، وبين حال الثقافة الغربية في أوروبا في القرنين السابع والثامن الميلاديين ، موضحاً مدى الضعف الذي آلت إليه دولة الروم الشرقية في السياسة والعلم ، وكشف عن الصراع الدائر بين الكنيستين الشرقية والغربية حول عبادة الصور والتماثيل ، وكشف عن الإرهاصات الإصلاحية في أوروبا التي ظهرت على يد شارلمان (٧٤٢ - ٨١٤م) ، والملك ألفرد الكبير (٨٤٩ - ٩٠٠م) ، وبزوغ الفلسفة الغربية على يد جون سكوت أريجينا (٨١٠ - ٨٧٧م) (٤٢٦).

وانتهى من هذه المقابلة إلى أن حرية الفكر وما يصاحبها من تصارع الآراء يُنبئ عن يقظة حضارية تحتضن العلم وتهذب السياسة وتجدد الدين ، ومن ثم يبرز تقدم المسلمين في هذه الآونة بازدهار الفكر والعلم وتخلف الغرب تحت ظلمة الجمود الديني والفساد السياسي ، ويقول في ذلك : (إن العلوم الفلسفية هي التي تنهض بالمسلمين في دنياهم ، ومتى نهض المسلمون في دنياهم نهضوا في دينهم ، لأن الدنيا قنطرة الآخرة ومن أضاع دنياه أضاع أخره) (٤٢٧).

ويمكننا أن نلاحظ في هذا القول استخدام الصعيدي مصطلح العلوم الفلسفية وليس النظريات الفلسفية ، فنجد هنا بتأثر المسلمين بإيجابيات الفلسفة ألا وهي : المنهج العقلي والعلوم الطبيعية ، وسوف تتضح هذه الرؤية في الفصول التالية حيث مقابلاته بين بنية الفلسفة الإسلامية والفلسفة الغربية .

وينتقل الشيخ عبد المتعال الصعيدي من حديثه عن أصالة التراث الكلامي

وكشف إخفاقاته وإبراز إيجابياته إلى مناقشة اعتراضات الفقهاء على الاشتغال بعلم الكلام ، مبينا أن انتقادات الإمام مالك ومن حذا حذوه تُرد إلى اعتبارهم أن علم الكلام بدعة تعمل على فرقة المسلمين وتدفعهم إلى الخوض في قضايا سمعية لم يتطرق إليها الرسول وصحابته ويسوقه إلى تكفير بعضهم بعضاً^(٤٢٨) ، ويرى أن هذه الاعتراضات ترجع إلى الفرق الكلامية وليس لعلم الكلام نفسه باعتباره منهجاً عقلياً للفقهاء الأكبر ودراسة أصول الدين ، ولم يجد الصعيدي في كتب الفرق المعارضة سنداً شرعياً يقتضي الاشتغال بعلم الكلام سوى حديث الفرق المنسوب إلى النبي ﷺ : «ستفترق أمتي على ثلاث وسبعين فرقة، الناجية منها واحدة والباقون هلكي ، قيل: ومن الناجية ؟ قال: أهل السنة والجماعة ، قيل : وما السنة والجماعة ؟ قال : ما أنا عليه وأصحابي»^(٤٢٩) ، ذلك الحديث الذي ذكره الشهرستاني مسبوقةً بتحديد عدد الفرق في الملل الأخرى: «افتترقت المجوس على سبعين فرقة، واليهود على إحدى وسبعين فرقة، والنصارى على اثنتين وسبعين فرقة، والمسلمون على ثلاث وسبعين فرقة، والناجية أبداً من الفرق واحدة»^(٤٣٠) .

واستشهد به عبد القاهر البغدادي في كتابه «الفرق بين الفرق» مروياً بثلاث روايات مختلفة^(٤٣١) .

وقد نزع الصعيدي مع ابن حزم إلى رد هذا الحديث، معللاً ذلك بأن التسليم بصحة هذا الحديث يغلق باب الاجتهاد ويرغب في التقليد ويفتح الباب على مصراعيه أمام دعاة التكفير ، ويضع معظم الفرق الإسلامية في قفص الاتهام، غير أنه يعود ويقبل رواية شاذة لهذا الحديث أوردها الشعراني والديلمي^(٤٣٢) ، ويقول : (الرواية الصحيحة في حديث الفرق : «ستفترق أمتي إلى اثنين وسبعين فرقة كلها ناجية إلا واحدة» ، كما بينت هذا في بعض كتبي ، ولكن الذي شاع بين المتأخرين خلاف هذا ، فقد شاع بينهم أن

الأحكام الاعتقادية قطعية لا تقبل الاجتهاد، ولا يُعذر فيها المخطئ،
واشتهرت بينهم الرواية الأخرى في حديث الفرق (٤٣٣).

وحسبنا أن نشير في هذا الموضوع أن قضية الفرقة الناجية قد أثرت من قبل
العديد من الباحثين المعاصرين (*) (٤٣٤)، مثل: أستاذنا أحمد صبحي (٤٣٥)،
والدكتور إبراهيم تركي (٤٣٦)، ومحمد المسير (٤٣٧)، ونعمان عبد الرازق
السامرائي (٤٣٨).

وعلى النقيض مما ذهب الصعيدي، نزع شيوخ الوهابية المعاصرة إلى
التسليم بصحة الحديث، وبينوا أن العدد المذكور للفرق الهالكة ربما يكون

(*) فقد ذهب الأول إلى أن هذا الحديث من أكثر الأقوال المنسوبة لرسول الله إثارة للفتنة بين
المسلمين ولا سيما في العصر الحديث، ويقول: "حديث مذموم كأنه نبا جاء به فاسق فأصاب
فرق المسلمين جميعاً بلهب نار فتنة لم تبق ولا تذر على سلام بين المسلمين، كأنهم قد اتكسوا أو
وكسوا إلى الجاهلية الأولى غدت فيه الفرق الإسلامية قبائل متناحرة"، وقام أستاذنا أحمد
صبحي بتحليل مضمونه فوجده لا ينطبق على الواقع من حيث عدد فرق المجوس واليهود
والنصارى، ونقد كذلك تكلف مصنفى كتب الفرق في تقسيماتهم نحل المسلمين ومذاهبهم إلى
شعب حتى تصبح مطابقة للعدد المذكور في الحديث، كما أوضح كذلك أن معتقد "الفرقة
الناجية" بات شعاراً ترفعه الفرق الحديثة كما رفعتة سلفاً المعتزلة والخوارج والشيعة والأشاعرة في
وجه خصومها دون أدنى حسم للقضية، وانتهى أحمد صبحي إلى أن العدد المذكور يتبع بأن
نسبة الفساد والضلال في أمة الإسلام أكبر من فرق المجوس واليهود والنصارى، ونزع إلى مثل
ذلك إبراهيم تركي وأخذ على الشهرستاني تعسفه في حصر الفرق وتجاهله إمكانية ظهور فرق
جديدة للمجوس أو النصارى، وكشف محمد المسير عن العديد من الكتابات التي أبدت هذا
الحديث ومنها: تلبس إبليس لأبي الفرج بن الجوزي الذي ارتأى مع عبد القاهر البغدادي أن هذا
الحديث لا يحصى الفقهاء والمجتهدين، بل المتكلمين والملاحدة والفلاسفة فقط، وعرض كذلك
لشرح العقائد العضدية لجلال الدين الدواني الذي ناقش هذا الحديث من حيث دلالة وقصده
متسائلاً: هل المقصود أمة الدعوة أم أمة الإجابة؟ وهل عدد الفرق على سبيل التحديد أم
التقريب؟ وهل الفرقة الناجية هم أصحاب النبي تعييناً أم المؤمنون به؟ وخلص من تساؤلاته إلى
أن الفرقة الناجية هي الأشاعرة، كما أقر ابن حزم على رفض هذا الحديث سنداً ومثناً باعتباره من
أحاديث الأحاد، وانتهى محمد المسير إلى أن الفرقة الناجية هي أمة الإسلام، وقد وجه بذلك
الحديث إلى أمة الدعوة، مبيناً أن الفرق الضالة هي التي تمجد وجود الله وتكر نبيه محمد ﷺ،
أما الفرق الإسلامية على اختلافها لا تنطبق عليها صفة الضلال، قائلاً: "فقد يكون الحق في
مسائل لدى المعتزلة أو الأشاعرة أو الشيعة، وقد تكون هناك آراء ترفضها لدى هؤلاء جميعاً وقد
يدور الخلاف حول قضايا ليست من أصول الدين ولا يترتب عليها إيمان أو كفر"، وقد استند في
ذلك على رأى ابن تيمية في فتاويه التي لم يكفر فيها المتكلمين، بل اعتبرهم من أهل البدع، وأكد
نعمان عبد الرازق السامرائي على أن هذا الحديث قد استغلته الجماعات المتطرفة المعاصرة في
تكفير المجتمع من جهة، وتكفير بعضها البعض من جهة أخرى، وقد وجهوا دلالة تبعاً
لمفاهيمهم.

فصولاً لفرق سوف تشعب حتى تقوم الساعة ، وأكدوا أن سبيل النجاة هو اتباع سنة رسول الله ﷺ وصحابته في العقيدة والعبادات (٤٣٩) .

وراق لبعضهم تكفير الجماعات الإسلامية المعاصرة التي تنضوي تحت عباءة سيد قطب ، بحجة أنها فرق ضالة عن سنة النبي وصحابته ، ويرروا ذلك الاتهام بأن سيد قطب قد انتحل بعض مناهج المتكلمين في تصديه للقضايا العقدية ، وكذا في تفسيره للقرآن (٤٤٠) ، وقد استثنى الوهابيون من حملتهم التكفيرية الجماعات التي تنتمي إليهم في مصر ، مثل : جماعة أنصار السنة المحمدية ، وجماعة دعوة الحق ، وجماعة التكفير (٤٤١) ، وعلى الجانب الآخر نجد أرباب الفرق الصوفية المعاصرة يصفون الوهابية بأنها خوارج هذه الأمة ، ويأخذون على أنصارها تعصبهم وتكفيرهم للأمة الإسلامية (٤٤٢) .

وذلك فضلاً عن الفرق الشيعية المعاصرة التي وصفت الوهابيين بأنهم رأس الفرق الضالة المناهضة لأصول الإسلام بعقائدهم الفاسدة وآرائهم المتشددة (٤٤٣) .

ونخلص من هذا العرض الموجز لقضية الفرقة الناجية وموقف الصعيدي منها إلى عدة حقائق :-

أولها : أن تهمة التكفير التي تتردد بين الجماعات المعاصرة ليست من أصول الإسلام في شيء .

وثانيها : أن رد هذا الحديث واجب لدرء المفسد والفتن التي ترتبت عليه .

وثالثها : أن الصعيدي ومن نحاه نحوه من الباحثين المعاصرين كانوا أقرب إلى الصواب في محاولتهم توجيه دلالة الحديث إلى المعنى الذي يحصر الفرقة الضالة في فرقة واحدة ، وهذا التوجيه يتفق مع وصف الله للمسلمين بأنهم خير أمة أخرجت للناس ، ويناسب مع قوله ﷺ : « لا تجتمع أمتي على ضلالة » ، ويغمد سيف التكفير الذي أربه المجتهدين والمصلحين .

رابعها : يؤكد أن دعوة الصعيدي لعلم كلام جديد بالمنحى الذي ذكرناه
(أي الاجتهاد في ميدان الفقه الأكبر والدفاع عن الإسلام بمنهج عقلي) تعبر
عن أصوليته في فهم صلب العقيدة ، وتكشف في الوقت نفسه نهجه في
التعامل مع الأحاديث ، وتبرز تصديه لقضايا الفقه الأكبر التي سوف نتناولها
في السطور التالية .

الاجتهاد وقضايا الفقه الأكبر المعاصرة

لم يكن الذود عن العقيدة الإسلامية ضد هجمات المستشرقين أو الرد على كتابات غلاة المبشرين التي تسعى إلى التشكيك في القرآن ونبوة النبي ﷺ (٤٤٤)، أو تهذيب وتقويمها الفرق الإسلامية الجانحة عن الأصولية لعقائدهم الشاذة واعتقاداتهم الفاسدة (٤٤٥) هو الهدف الأوحد لدعوة المفكرين المعاصرين لتجديد علم الكلام وبعثه ثانياً في بنية الثقافة الإسلامية، بل كان هناك هدف آخر لا يقل أهمية عن سابقه، ألا وهو: فتح باب الاجتهاد في الأصول، والفصل في القضايا العقدية المعاصرة التي طرحتها البيئة الثقافية والمتغيرات الحضارية التي يعيشها المسلمون مع غيرهم من أصحاب الملل والنحل الأخرى (٤٤٦).

ومن هذا المنطلق كانت دعوة الشيخ عبد المتعال الصعیدی إلى علم كلام جديد يستمد أصوله من القرآن وصحيح السنة، ويستعين في أحاجيه بكل شتيت من المعارف الحضارية الحديثة، لتفسير الوقائع والفصل في قضاياها وتبرير ما يستغلق على فهم المخالفين والمتشككين في الأصول الإيمانية، وذلك بلغة سهلة ميسورة بمنأى عن عنق الجدل وتعصب الجامدين والجانحين.

علمُ كلام جديد لا يضيق بالخلاف في الرأي بقدر حرصه على وحدة الأمة وجمع شملها وفض النزاع بين فرقتها المذهبية.

وقد بين الصعیدی عدم جدوى الاستعانة بالأراء الفقهية القديمة في حل القضايا العقدية الحديثة، وذلك للبون الشاسع بين مشارب البيئة الثقافية التي ظهرت فيها هاتيك الآراء وبين حياتنا المعاصرة، وكذلك آراء الفرق الكلامية التي صرفها التماول عن التوصل إلى إيجاد حلول مفعنة للقضايا التي تصدوا لها.

لذا نجده يعول على المنهج النقدي في انتقاء الرؤى وانتخاب الحلول عند تصديه لقضايا الفقه الأكبر .

وقد عني الصعيدي كذلك بالرد على كتابات الوهابية التي تكفر المجتهدين في الأصول ، إذ ذهبت إلى أن كل من يتبع هواه ويستحسن عقله القاصر أو عقول الشيوخ معرضاً عن كتاب الله المين وسنة رسوله الأمين يقع في التناقض ويغتر بمنطق الفلاسفة الذي يخرج من أصول الملة (٤٤٧) .

ويعيب الصعيدي على شيوخ الوهابية تحريمهم الاشتغال بعلم الكلام دون سند شرعي . ويأخذ عليهم تقاعسهم عن تقويم شطحات الفرق وتشقيف المعوج من آرائها ، بدلاً من تكفيرها وتجاهل حاجة المسلمين للاجتهاد العقلي في ظل الصراعات الثقافية التي أحيها العالم الإسلامي ، وسوف تكشف السطور التالية عن إسهاماته واجتهاداته في تجديد الفقه الأكبر ومعالجة قضاياها .

قضايا القرآن

يتناول الصعيدي القضايا التي أثرت حول القرآن قديماً وحديثاً بعين النقد والتمحيص ، مبيناً أن الصراع الذي شب بين أهل السنة والمعتزلة حول قضية « خلق القرآن وقدمه » ، يُرد إلى عنت الجدل وتصلب الرأي وعجز الطرفين عن إيجاد صيغة تفض النزاع بينهما حيال هذه القضية المفتعلة ، التي لا أصل لها إلا التعصب الذي حال بين ابن حنبل وبين شيوخ المعتزلة لبسط القضية على مائدة البحث ليتعرف الطرفان على وجهة نظر الآخر ، ويقول : (ولو أن كلاً من الفريقين راعى ما جاء به الإسلام من التسامح في الرأي لترك للآخر رأيه من غير أن يكفره فيه ، أو يحاول صرفه بالقوة عنه ، على أن الذين قالوا بخلق القرآن من المعتزلة يقصدون به هذه الألفاظ المركبة من الحروف والأصوات ، لأنهم لا يقولون بصفة الكلام الزائدة على ذاته - تعالى - كما قال أهل السنة ، والذين قالوا بعدم خلق القرآن قصدوا به هذه

الصفة ، فلم يكن بينهم خلافٌ حقيقيٌّ فى مسألة خلق القرآن ، ولم يكن هناك معنىً للتشبيث بالخلاف فيها من الفريقين) (٤٤٨)، ويقول فى موضع آخر: (إن القرآن له إطلاقان ؛ لأنه يُطلق على الكلام النفسى القائم بذاته -تعالى- ، ويُطلق على ما بين دفتي المصحف من الألفاظ المركبة من الحروف والأصوات ، والأول غير مخلوق قطعاً ، والثاني مخلوق قطعاً ، ولو أن المأمون وخصومه حرروا موضع الخلاف فى هذه القضية على هذا الوجه لم يحصل خلافٌ بينهم ، ولو فروا على المسلمين ما ضاع عليهم من الزمن فى ذلك الخلاف ، ليشغلوا بما هو أهم منه فى حياتهم ، وينفعهم فى أمور دينهم ودنياهم) (٤٤٩) .

وهو يتفق فيما ذهب إليه مع أبى منصور الماتريدي (ت ٣٣٣هـ) الذى نزع إلى «أن كلام الله -تعالى- هو المعنى القائم بذاته -سبحانه وتعالى- ، وهو بهذا صفةً من صفات متعلقة بذاته -تعالى- ، قديمةٌ بقدم الذات العلية، غير مألوف من حروف وكلمات، لأن الحروف والألفاظ محدثةٌ» (٤٥٠) .

وتناول كذلك «قضية حجية القراءات» وعلّة اختلافها، فذهب إلى أن تعدد القراءات إذن من الله أبلغه الرسول ﷺ لمن دخل فى الإسلام من القبائل التى يصعب عليها نطقه بلهجة قریش ، وقيل أن الخلاف فى بعض الألفاظ يرجع إلى خلو الحروف المنقوطة من التنقيط، ومع ذلك فهو يرى أن الفروق بين القراءات المتعددة لا تنحرف بالمعنى الأصلي، مستنداً فى ذلك على قوله ﷺ: «يا عمر: إن القرآن صوابٌ كله، ما لم يجعل آيةً رحمةً عذاباً، وآيةً عذاباً رحمةً» (٤٥١)، ويرفض الصعیدی رأى محمد بن الحسن بن مقسم العطار المتوفى (٤٥٣ هـ) الذى يجوز بضع قراءات شاذة لا يتفق شكلها مع رسمها بالعربية ، ولم تُسمع من الرسول ﷺ ، ويرفض كذلك المذهب الذى يرى أن القرآن جاء بالمعنى ، أما اللفظ مطلقٌ بأي قراءة، وأوضح أن الرسول ﷺ عيّن المواضع التى يجوز فيها اختلاف القراءات ولا

يجوز في دونها وهي مواضع يتشابه فيها رسم الحروف، وتقترب فيها المعاني، مثل: (فتبينوا)، (فتثبتوا) (٤٥٢).

ودعى علماء الأزهر لتطوير مناهج الدراسة في علم القراءات، وإبراز حجيتها، وتزويد الطلاب بالأسانيد النقلية، والبراهين العقلية على صحتها (٤٥٣)، وبطلان دعاوى المشككين (*) فيها (٤٥٤)، وهو يساير فيما ذهب إليه معظم الكتابات التراثية التي تناولت قضية حجية القراءات (٤٥٥).

وقد شارك الصعدي برأيه في المساجلات (***) (٤٥٦) التي دارت منذ مطلع العقد الثالث من القرن العشرين حول شرعية ترجمة القرآن، ووضح أنه لا ضرر من ترجمة معاني القرآن الكريم إلى اللغات الأجنبية، ويستدل على ذلك بما حدث في صدر الدعوة حيث تُرجمت بعض سور القرآن الكريم إلى اللغة الحبشية عندما تلى جعفر بن أبي طالب بعض الآيات على النجاشي وأساقفته باللغة الحبشية لجهلهم باللغة العربية ولم يعترض

(*) لم تتوقف حملات غلاة المشركين ودعاة الإلحاد على القرآن منذ القرن الرابع عشر الميلادي، وقد ظهرت العديد من المواقع على شبكة الإنترنت تحمل عشرات الكتب التي تشكك في سلامة القرآن وصحة آياته وحجية قراءاته، نذكر منها: "الإتقان في تحريف القرآن" وتناول فيه مؤلفه المجهول بعض كتابات الشيعة من مصحف عثمان وبعض السور المحذوفة، وكتاب "خلافات واختلافات المسلمين في القرآن" تناول فيه مؤلفه المجهول خلافات المسلمين حول طبيعة الوحي والتنزيل وفواتح السور وترتيب القرآن وعدد سورته وأشكال قراءاته، وكتاب "الجدور الوثنية للديانة الإسلامية"، وكتاب "سيرة محمد تدل على علمه واطلاعه"، وكتاب "أسرار عن القرآن" وكتاب "تناقض بين سورة النساء وغيرها"، وكتاب "هل القرآن معصوم"، وكتاب "تعليقات على القرآن"، وكل ذلك يبرر دعوة الصعدي لتجديد علم الكلام وتطوير المناهج الدراسية لكليتي الدعوة وأصول الدين بجامعة الأزهر للتصدي لهذه الكتابات بلغة العصر.

(**) ظهرت هذه المساجلة عقب أمر الأزهر بإحراق نسخة ترجمة القرآن باللغة الإنجليزية التي قام بترجمتها أحد دعاة القديانية وهو: محمد علي رئيس حزب التبشير في الهند عام ١٩١٧م وهي لا تخلو من التحريف، وقد انقسم المتساجلون لفريقين: - أولهما: يعارض الترجمة الحرفية لأنها تخفي العديد من أوجه الإعجاز اللغوي والبلاغي وتعجز عن تبيان دلالات الآيات وتحول بين المسلمين في الغرب مع إخوانهم في الشرق، ويمثل هذا الفريق محمد شاكرو ومحمد حسنين مخلوف ومصطفى صبري وإبراهيم الجبالي وغيرهم. وثانيهما: أقر بترجمة القرآن إلى اللغات الأجنبية لتوفير ترجمة صحيحة عوضاً عن الترجمات المحرفة التي ذاعت بالهند على يد القديانيين وتيسير عمل الدعاة في البلاد الأجنبية، واحتج هذا الفريق بإقرار الحنابلة والحنفية والشافعية، وقد مثل هذا الفريق محمود شلتوت ومحمد فريد وجدي ومصطفى المراغي ومحمد الخضر حسين، وقد أدلى الأزهر بفتوى مؤيدة للفريق الثاني وصدق عليها مجلس الوزراء عام ١٩٣٦م.

الصحابة على ذلك ، وذهب إلى ضرورة مراعاة عدة أمور عند ترجمة القرآن؛ منها : - توضيح المناسبة التي نزلت فيها الآيات، وكذا الوحدة الموضوعية للسور المتصلة لكي يتضح المعنى عند ترجمته ، والاعتماد على تفاسير حديثة تتواءم مع ثقافة العصر ، وذهب إلى أن الهدف من ترجمته يمكن حصره في ثلاث غايات : - الدعوة للإسلام ، والحفاظ على مقاصد القرآن وإنقاذها من التشويه الذي قام به المستشرقون خلال ترجمتهم لآياته ، ومعاونة المسلمين غير العرب لفهم صحيح لمعانيه ، حيث يتسنى لهم أداء الفروض عن قناعة دون وسيط .. (٤٥٧) ، ويقول شيخنا في ذلك : (وقولي في تجويز الترجمة على أن تكون لغرض التبليغ لا غير ، فلا تقوم مقام الأصل في كونه معجزة ، ولا تُتخذ للتعبد بها في الصلاة وغيرها ، ولا استنباط الأحكام منها بالاجتهاد فيها ، ولا شك أن قولي في هذا وسطاً بين القولين ، وخير الأمور ما كان وسطاً بين الإفراط والتفريط على أنى بعد هذا لا أجوز على غير العربي أن يقرأ في الصلاة قرآناً بغير العربية حتى يتعلمها ، ولا أمانع أن يتعبد بما فيه ذكرٌ أو موعظةٌ أو دعاءٌ من الترجمة أو غيرها ، وإنما أمانع أن يتعبد بهذا على أنه القرآن ، وإنما يتعبد به على أنه ذكرٌ أو دعاءٌ أو موعظةٌ فقط) (٤٥٨) .

وقد وافق الصعیدی أبا حنيفة في جواز قراءة القرآن بلغة غير عربية في الصلاة ، غير أنه يرى في الوقت نفسه أن الصلاة يجب أن تُقام شعائرها بالنص العربي ودون ذلك يكون من باب الدعاء (٤٥٩) ، وذلك بعد استقامة السنة الأعاجم في النطق بالقرآن .

غير أنه يخالف المراغى (٤٦٠) في جواز استنباط الأحكام الفقهية من الترجمات ، مبيّناً أن دلالات الألفاظ القرآنية هي التي تعين المفسر أو المؤول على اجتهاده في استنباط الأحكام أو الفصل في القضايا ، بينما الترجمات لا تفي بذلك (٤٦١) .

وقد أدلى الصعيدي بدلوه في «قضية القصص القرآني» التي أثيرت منذ منتصف العقد الرابع من القرن الماضي في الثقافة العربية الحديثة حيث المناقشات التي دارت عن أغراض القصص القرآني، والخلافات بينها وبين كتابات المؤرخين وما ورد في الأساطير والكتاب المقدس .

ويرى أنه لا يضير القرآن ورود بعض القصص في الديانات السابقة عليه محرفة أو مماثلة، لأن مثل ذلك لا يؤكد أن القرآن قد انتحلها، بل يؤكد أن هذه القصص حُرقت عن مصدرها الأصلي وهو الوحي المنزل على أنبياء الله (٤٦٢).

واتخذ الصعيدي موقفاً وسطاً من المفسرين الذين تناولوا سورة الفيل بالشرح والتحليل، إذ أنكر الصور الأسطورية التي غالت في وصف الطير وحجارتها، واتخذ من فخر الدين الرازي وتفسيره الموضوعي سبيلاً لذلك، وأنكر في الوقت نفسه تأويل محمد عبده الطير الأبايل بالميكروبات (٤٦٣)، وتأويل محمد فريد وجدي حجارة السجيل بأنها أحد الأمراض كالجدري أو الطاعون أو الحمى (٤٦٤)، غير أنه أوّل الطير الأبايل بأنها رياحٌ عاتيةٌ كالطير محملةٌ بالحجارة والأتربة، وتعرض كذلك إلى شكوك إسماعيل أدهم حول تعرض الأحباش للكعبة واصطحابهم الفيل لذلك، مستعرضاً كتابات المؤرخين المختلفة، وموضحاً دوافع الأحباش لهدم الكعبة، ومبيناً صدق ما جاء في القرآن وتخبط بعض روايات المؤرخين التي استند إليها إسماعيل أدهم - كما أشرنا سلفاً - (٤٦٥).

وذهب الصعيدي إلى أن ما ورد في القصص القرآني ينقسم إلى قسمين: أولهما لأمثال، وهو لا علاقة له بالتاريخ، وثانيهما يحمل الحقيقة التاريخية وإن خالفها آراء المؤرخين (٤٦٦).

غير أنه يعود ويؤكد على أمرين، أولهما: عدم الاحتجاج بالقصص القرآني في ميدان العلم، وذلك لأن القرآن لم يورد هذه القصص بقصد

التاريخ أو كتابة قصة الحضارة ، والأمر الثاني : ضرورة الفصل بين القصص القرآني المقدس وقصص الدين الذي تلوّكه السنة المؤرخين وكتاب السير ويردده أئمة المساجد في خطابهم للعوام (٤٦٧) .

وقد تعرض الصعيدي كذلك «لقضية أوجه الإعجاز في القرآن» مبيّناً أن معجزة القرآن ليست في لفظه فقط ، بل في هدايته وتعاليمه ، وأن القرآن لم يبدأ بتحدي العرب بإعجازه اللغوي ، بل بدأهم بإعجازه الإخباري ومحتواه العلمي ودستوره الأخلاقي (٤٦٨) .

وأكد أن غاية القرآن ليست الإخبار عن أسرار الطب ، أو الحديث عن النظريات العلمية، مخالفاً بذلك القائلين بالإعجاز العلمي للقرآن (٤٦٩) ، ومحذراً من اقتران المتغير بالثابت ، ومرغباً في الوقت نفسه في فهم القرآن وتفسيره في ضوء ثقافة العصر، شأنه في ذلك شأن محمد عبده ، ويقول : (إن القرآن يشتمل على أنواع من الأوامر والنواهي والوعد والوعيد والقصص والمواعظ ، وما إلى ذلك من الأنواع التي يشتمل عليها ، وتكرر في كل سورة من سورته ، كلها أنواعٌ متشابهة المقاصد ، متقاربة الأغراض ، لا تخرج عن الوظيفة الدينية للقرآن ، ولا تحيد عن الغاية الدينية التي نزل من أجلها ، لأنه نزل لتشريع العقائد والأحكام ، فيجب أن يقف عند حدودها ، وأن يكون كل ما فيه من أوامر ونواه ، ووعد ووعيد ، وقصص ومواعظ ، وغير هذا من أغراضه متصلاً بهذه الوظيفة الدينية ، لا يقصد منه غير هذا من بيان مسائل التاريخ أو الطب أو غيرهما من العلوم لأنه لم ينزل بغرض من هذه الأغراض ، وإنما نزل للأغراض السابقة التي لا سبيل إلى معرفتها إلا بالوحي ، أما هذه الأغراض العلمية فإنها تُعرف بالعقل ، ولا تتوقف معرفتها على الوحي ، فلا يصح أن يُخلط بينها وبين الأغراض السابقة في كتاب ديني منزل من السماء كالقرآن ونحوه) (٤٧٠) .

كما تصدى الصعيدي لبعض كتابات المستشرقين التي زعمت أن القرآن

خال من الوحدة العضوية، ويعيبه عدم الترتيب الموضوعي، كاشفاً عن تهافت هذه الادعاءات، ولا سيما ما أورده دوزي المستشرق الهولندي (١٨٢٠ - ١٨٨٣م).

فوضح الصعیدی أن ترتيب القرآن على النحو الحالي ترتيباً توقيفاً أراد منه الباربي إعجازاً جديداً لكتابه، ليُقرأ على نحو فريد من التبويب والتصنيف، وفاتحة الكتاب تُعد بمثابة المقدمة، وطوال السور وقصارتها أبوابٌ تحوى الموضوعات الرئيسة ولا يخلو هذا الترتيب فى كل سورة على حدة، وقد اضطلع الصعیدی بوضع مصنف فى ذلك، وقد عاب على محمد فريد وجدي قوله أن القرآن جاء فى تصنيفه على غير مثال وأنه من الخطأ قياس الدراسات الوصفية على الكتب الإلهية، موضحاً أوجه الإعجاز النظامي فى القرآن (٤٧١).

قضية الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر

يمضى الصعیدی مع أهل السنة فى فهمه لمعنى الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر (*) (٤٧٢) مبينا ضرورة العمل بهذا المبدأ فى شتى ضروب الحياة الإسلامية حتى يظل المسلمون خير أمة أخرجت للناس، ويقول: (وقد بين الله - تعالى - فى آية أخرى ما تمتاز به الأمة الإسلامية فى حضارتها

(*) اتفق اللغويون والفقهاء على تعريف المعروف بأنه: ما تعارف الناس على فعله وقوله، حسب ما ارتضته الفطرة السليمة وقررت الشرائع السماوية، أما المنكر فهو ما ترفضه الفطرة السليمة وتأباه الشرائع السماوية، وعلى ذلك فكل ما دعا إليه الشرع وحث عليه فهو معروف، وكل ما أنكره الشرع وحذر منه فهو منكر، وقد اختلف الفقهاء حول المكلفين بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، فذهب بعضهم الى أنه فرض كفاية فى النهي عن المنكر وهو رأى الجمهور وابن حنبل، وذهب البعض الآخر الى أنه فرض عين، وبعضهم ذهب الى أن الأمر بالمعروف بالقلب واللسان فرض عين وباللسان يختص به العلماء والعارفون، أما تغييره باليد فهو منوط بالحاكم فقط، وقد حدد الفقهاء شروط لمن يدعو للمعروف وينهى عن المنكر وهى التقوى والعلم والورع والقدرة والرفق، وحددوا شروطاً للمنكر، وهى أين يكون ممنوعاً شرعاً سواء كان من الصغائر أم من الكبار، وأن يكون معروفاً وظاهراً بغير اجتهاد، وقد اختلفت الفرق الكلامية حول هذه القضية، إذ اعتبرها المعتزلة من الأصول العقديّة وجوزوا فيها دفع المنكر بالقوة حتى لو كان ضد الحاكم، وعلى هذا النحو سار الخوارج والشيعة الزيدية، أما الجمهور فجعل تغيير المنكر باليد لاحقاً على النصيحة والعظة وإيكال الأمر الى الحاكم عند احتدام الأمر واستحالته الى حرب بالسيوف.

الجديدة، فذكر أن أهم ما تمتاز به أنها تأمر بالمعروف وتنهى عن المنكر، كما قال -تعالى- في الآية ١١٠ من سورة آل عمران: ﴿كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ﴾، والمعروف ما تستحسنه العقول من العدل ونحوه، والمنكر ما تستقبحه العقول من الظلم ونحوه، فهي أمة لا يستبد فيها الحكام، ولا يستأثرون فيها بالأمر والنهي، بل كل فرد فيها له حق الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، فيكون الحكم فيها شركة بين الحاكم والمحكوم، وهذا هو أرقى أنواع الحكم، وأقدره بتحقيق العدل بين الناس) (٤٧٣).

ويستشرف الصعيدي الخطر ويحذر من الفهم الخاطئ لقوله ﷺ: «من رأى منكم منكراً فليغيره بيده، فإن لم يستطع فبلسانه، فإن لم يستطع فبقلمه وذلك أضعف الإيمان» (٤٧٤)، موضحاً أن الأمر بالمعروف واجب على المسلمين كافة، وذلك عن طريق العظة والنصح والإرشاد، أما النهي عن المنكر فهو مسئولية الراعي، بدايةً من دور الأب في تأديب أبنائه، والقادر من المسلمين على منع الضرر المباشر، ثم الحاكم الذي ينفرد وحده بتوقيع العقوبات ولا يجوز الخروج عليه.

ويمضى مع الشيعة الإمامية (٤٧٥) في أن تغيير المنكر باليد يجب أن تُراعى فيه العديد من الأمور؛ منها: واقع المسلمين، ومصصلحة الإسلام كعقيدة وتشريع، ومصصلحة المسلم الآنية والمستقبلية.

ويقتر المعتزلة (٤٧٦) على وجوب الخروج على الحاكم إذا كان ظالماً شريطة ألا يسبب هذا الخروج ضرراً لمصلحة المسلمين أو وقوع فتنة بينهما، ويقول: (يبقى بعد هذا أن المنكر قد يقع من الحاكم نفسه، فهل للرعية أن تغيره بالفعل؟ والجواب أن للرعية أن تغيره بالفعل أيضاً، بل يجب عليها هذا إذا أمكنها ولم يحصل منه ضرر لها، " فإن لم يستطع فبلسانه " أي فيغيره بلسانه، وهذا بإنكاره به على من وقع منه، والأمر في ذلك للوجوب إذا لم

ينله منه ضررٌ، وإلا فهو على سبيل الندب، وإذا كان المنكر من الحاكم وجب على الرعية إنكاره بلسانها إذا لم ينلها منه ضررٌ، وإلا كان على سبيل الندب، ولا بأس بالترفق فيه عند خوف الفتنة، وقد يكون الترفق فيه أدعى إلى قبول النصح، وأقرب إلى ترك المنكر (٤٧٧).

ويفرق الصعيدي بين الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وبين الإرهاب وفوضى الجماعات، موضحاً عدم جواز اضطلاع فئة أو جماعة بهذه المهمة لإرهاب المجتمع باسم الدين والخروج على الحاكم باسم الإصلاح، بل يجب الاحتكام للقانون الذي ارتضته الأمة، ويقول: (إن الإسلام لا يبيح اللجوء إلى الاغتيال بين أبناء الوطن الواحد لسبب من الأسباب، بل يجب أن يكون الحكم بين أبناء الوطن الواحد للقانون وحده، وأن يكون أخذ الناس به في العلن لا في السر) (٤٧٨)، وهو يتفق في ذلك مع جمهور الفقهاء (٤٧٩).

وإذا ما قارنا آراء الصعيدي بنزعات الاتجاهات الإسلامية المعاصرة سيتبين لنا مدى موافقته لآراء معظم المفكرين المعتدلين (٤٨٠)، ولا سيما حسن إسماعيل الهضيبي (٤٨١) الذي قد قدم اللين والنصح على التقويم باليد في النهي عن المنكر، وأنكر كل أشكال الإرهاب التي تضر بمصلحة الجماعة وتبدد أمن المسلمين، واكتفى بالتقويم باللسان والقلب في عصر الفتن (٤٨٢).

ويختلف الصعيدي ومن نحا نحوه في هذه القضية عن سيد قطب والمودودي إذ ذهب الأول إلى مصادرة الآيات والأحاديث التي وردت في هذا الشأن لصالح وجهته ورؤيته الخاصة فنزع إلى أن المراد بالأمة في قوله تعالى: ﴿وَلَتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾ (آل عمران: ١٠٤)، هو الجماعة التي كونها للاضطلاع بهذه الرسالة، أي الأمر بالمعروف بالنصيحة والعظة وتقويم

المعوج والنهى عن المنكر بالقلب واللسان واليد حتى لو كان ضد الحاكم ما دام لا يعمل بالشريعة ويستعين بنظم الجاهلية فى الحكم (٤٨٣) ، وقد ساير فى ذلك أبا الأعلى المودودي (٤٨٤) .

فى حين ذهب الوهابيون المعاصرون إلى توخى الحذر فى فهم تغيير المنكر باليد، وأوكلوه للسلطان ومن يقدر عليه من الأمراء ومشايخ القبائل وغيرهم ممن له ولاية من قبل ولى الأمر (٤٨٥) .

قضية الإمامة أو الخلافة

لقد شغلت قضية الخلافة فكر الشيخ عبد المتعال الصعیدی منذ إثارته فى الفكر الإسلامى الحديث ، وتابع المساجلات التى دارت بين الكمالين والفقهاء المحافظين فى تركيا ، وكذا معركة الإسلام وأصول الحكم التى خاضها على عبد الرازق وأنصار الفكر الليبرالى من تلاميذ أحمد لطفي السيد ضد شيوخ الأزهر .

وقد دفعه ذلك إلى دراسة هذه القضية فى مصادرها الكلامية والفقهيّة، وانتهى إلى ضرورة طرحها على مائدة البحث ووضعها فى ميزان النقد الكلامى الحديث ، مستشرقاً الخطر الذى يتربص المسلمين فى خلطهم بين أمور الدين والسياسة فى ظل الجماعات المتطرفة التى ما برحت تحلم بعودة عمر ووحدة المسلمين تحت إمرته وبعث المجد الإسلامى ليقيم العدل ويأمر بالمعروف وينهى عن المنكر فى ظل الحكومة العالمية ، وقد تناول الصعیدی قضية الخلافة من ثلاث زوايا :-

أولها : مفهوم الإمامة أو الخلافة فى السياق العقدي والفقهي ، وثانيها : طبيعة الحكم فى الإسلام ، وثالثها : موقف الإسلام من النظم السياسية المعاصرة .

فذهب إلى أن خلافاً الفرق الكلامية حول قرشية الحاكم والنص والتعيين يجب أن تُدرج ضمن موضوعات التراث الكلامى ، وذلك لأنها

لم يعد لها مكانٌ في ظل الواقع المعاصر للمسلمين «النظام الدولي الجديد» وصعوبة تحقق دولة إسلامية موحدة .

أما قضية المفضول والأفضل والشروط التي يجب توفرها في الحاكم وضرورة التزامه بأصول الشريعة ومدى مشروعية الخروج عليه إذا مال أو انحرف وأساء إلى الرعية ، فهي الجديرة بالبحث والمناقشة (٤٨٦) في مباحث علم الكلام الجديد لإثبات أن الإسلام ليس فيه حكومةٌ ثيوقراطيةٌ ولا نظامٌ استبداديٌّ ولا يفتقر إلى المرونة التي تمكنه من تطبيق شريعته على مر الأزمان.

ونزع الصعيدي إلى أن نظام الخلافة نظامٌ سياسيٌ يصلحُ بصلاح القائمين عليه وطبيعة المجتمع الذي يقوم فيه، ولا حرج من تبديده أو إلغائه تبعاً لدرء المفساد وجلب المصالح ، واستند في ذلك على الوقائع التاريخية التي شهدت التحولات والتغيرات المتباينة التي مر بها هذا النظام في أطواره المختلفة ، ويقول : (وإني أرى أن الخلافة بالمعنى السابق ليست واجبة على المسلمين ، لأن النبي ﷺ مات ولم يعين شكل الحكم فينا، ليرك تعينه إلى ما يلائمنا بحسب الزمان والمكان ، فإذا لاءنا نظام الخلافة الذي كان على عهد الخلفاء الراشدين أخذنا به ، وإذا لاءنا نظام الملك الذي قام بعدهم أخذنا به ، ولا حرج علينا في الحاليين ما دام الحكم قائماً بالعدل ، وما دام الحاكم ممثلاً لأوامر الله ونواهيه ، فإن هذا هو المقصود من الحكم : وليكن الحاكم بعد هذا خليفة أو ملكاً ، وليكن عربياً أو غير عربي) (٤٨٧) .

وبين أن الذين يتباكون حول صنم الخليفة لا ينضون تحت راية الأصولية الإسلامية ، بل هم أقرب إلى سمسرة السياسة أو العوام السذج الذين يخلطون بين الدين والفكر الديني ، موضحاً أن الخلافة العثمانية التي كان يعتبرها المسلمون قبلتهم السياسية لم تكن سوى غزواً واحتلالاً واستيلاءً على السلطة باسم الدين واستبداداً بددٌ وحدة الأمة الإسلامية وجعلها

مطمعاً للأوروبيين الذين أجادوا الأعيب الساسة ، فحاكوا الشراك للخلفاء العثمانيين ، ودبروا المؤامرات فى الولايات، وشجعوا الجركات الانفصالية ضد الدولة العثمانية، وأوهموا العرب بإمكانية قيام خلافة عربية ، ولم يكن الهدف من كل ذلك إلا الاستيلاء على أملاك الرجل المريض الجالس على عرش الأستانة والتخلص من إمبراطورية الإسلام التى كانت تحول بينهم وبين الوصول إلى مطامعهم الاستعمارية(٤٨٨).

كما بين أن الذين زعموا أن للدين الإسلامى نظام دولة أصحاب معتقد خاطئ ، وذلك لأن النبي لم يُعَن بتفصيل طبيعة الحكومة الشرعية التى تأتى خلقاً له، الأمر الذى يجعل هذا الادعاء واهماً ، فالرسول لم يعين من يخلفه، ولم يعين كذلك شكل الحكم الذى يجب على المسلمين اتباعه ، بل اكتفى بوضع شروط عامة طيبة للتطور والتطبيق فى كل زمان ومكان، مثل: مبدأ الشورى والعدل . كما خطأ دعاة العلمانية الذين ذهبوا الى أن الإسلام دينٌ وليس دولة ، متجاهلين الأسس الدستورية التى حوتها الشريعة لتنظيم العلاقة بين الحاكم والمحكوم والعلاقات بين الأمم ، وتركت لهم حرية انتقاء النافع من النظم التى تحقق لهم تلك الثوابت(٤٨٩) ، ويقول : (الذين ينادون بيننا بفصل الدين عن السياسة ، ويذهبون إلى أن الإسلام لا شأن له بأمر الدولة ، ولا يهمله شيءٌ من أمور الدنيا ، يقلدون فى هذا أوروبا تقليداً أعمى ، بل يقعون من حيث لا يشعرون فيما يريد أعداء الإسلام من أهل أوروبا من إضعاف الإسلام بحصره فى الدائرة الضيقة التى حصروا فيها المسيحية ، ليتم لهم صبغ الشرق بالصبغة المدنية البحتة التى صبغ بها الغرب ، حتى يخضعوا أهله لاستعمارهم ، ويجعلوهم يرضون بحكمهم ، لأن الإسلام هو الذى يقف حجر عثرة فى سبيل مآربهم الاستعمارية ، ويجعل أهل الشرق ينفرون من حكمهم)(٤٩٠).

ويتضح مما سبق أن الصعدي قد رفض اعتبار نظام الخلافة نظاماً دينياً

ثيوقراطياً، بل نظر إليه على أنه شكلٌ سياسي، ومن ثم رفض شعار «الخلافة دينٌ ودولة». في حين أكد على أن الشريعة الإسلامية دستور دولة بموجب الثوابت العقدية التي تحكم المسلمين وتنظم لهم دنياهم، تلك الثوابت التي ينصب بمقتضاها الحاكم ويسوس رعيته بأوامرها ونواهيها^(٤٩١).

وقد أعرب في الوقت ذاته عن رفضه الخلط بين الثوابت والمتغيرات وإقحام الدين في أمور السياسة التي لا تتعارض مع الأصول الشرعية. مبينا خطأ الخوارج وغلاة الشيعة والجامدين من رجال الدين في تكفيرهم لخصومهم السياسيين، ونقض كذلك الجماعات المعاصرة التي تنعت مخالفيها السياسيين بالمجتمعات الجاهلة والكافرة^(٤٩٢)، ويقول: (الإسلام ليس دولة محضة، وإنما هو دين ودولة وللناحية الدينية فيه مقامها الأول، أما ناحية الدولة فلها المقام الثاني، فما يهمله وضع المثل العليا للدولة، وإنما يعنيه تشريع ما تتحقق به هذه المثل، فيضع لها القواعد العامة الصالحة لكل زمان ومكان، الملائمة لكل شعب من شعوب العالم، لأنه دين عام للبشرية كلها، فيجب أن يُعنى في التشريع بناحية العموم، وألا يُعنى بشيء من التفاصيل، لأنها تفقده المرونة التي امتاز بها على غيره من الأديان)^(٤٩٣).

ولا ينبغي علينا النظر لتصريح الصعیدی أن الإسلام هو دستور الدولة والمصدر الأول لتشريعها بمنأى عن دعوته لتطوير فقه الحدود وتناوله قضية الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وقد حاول الصعیدی بذلك إيجاد صيغة جدلية منتجة بين شريعة السماء ومتغيرات الواقع الإنساني على الأرض، والنص الإلهي واجتهادات الإنسان في تأويله ليتواءم مع حياته.

ومجمل تفسير الصعیدی لمعنى الخلافة الإسلامية يتفق إلى حد كبير مع رأي حسن البنا ورفاقه الذين أكدوا على مدنية الحكومة الإسلامية، وأن غايتهم تنحصر في أن يصبح الدين الإسلامي هو المصدر الأول للتشريع وسن القوانين، وذلك بمقتضى ديانة غالبية مواطني الدولة ورغبتهم في إزالة

الازدواجية فى الحكم والتشريع بين عقيدة المواطنين والقوانين التى تسوسهم، وأن دعوتهم للإصلاح تقوم على أمرين: أولهما: بعث الروح الدينية فى الرأى العام، عن طريق التثقيف الهادئ والنصح والإرشاد، وثانيهما: فتح باب الاجتهاد لإيجاد السبل الواقعية لتطبيق الشريعة الإسلامية فى شتى ميادين الحياة (٤٩٤).

وعلى ذلك فلم يعترض حسن البناء ورفاقه على الأخذ بالنظم الأوربية فى شكل الحكم (البرلمان، السلطات الثلاث) ما دام لا يتعارض مع مبدأ الشورى الذى يجعل من الأمة الحاكم الحقيقى، وكذا الاقتباس من الدساتير الغربية كل ما لا يتنافى مع الثوابت العقدية، وجعل الاعتراض على الأحزاب أو صلاحية الحكم من الأمور السياسية التى يؤخذ منها ويرد، تبعاً لقاعدة درء المفسد وجلب المصالح (٤٩٥).

وعلى النقيض من ذلك نجد أبا الأعلى المودودى وشعار «الحاكمية لله» فلا قانون ولا سلطة ولا دستور ولا تشريع الا لله (٤٩٦)، ولا اجتهاد فى تطبيق الحدود ولا حاجة للمسلمين للاقتباس من النظم والدساتير الأوربية فى تشريعاتهم وبناء دولتهم، وذلك لأنها كلها فاسدة، وأن العدالة تتحقق بموجب تطبيق الأمير أو الحاكم لشريعة الله وبمقتضى حق الأمة فى عزله إذا جنح عن ذلك، وعليه تصبح كل الدول الإسلامية التى تخالف هذه المبادئ مجتمعات كافرة، وأن الاجتهادات المغايرة لظاهر النصوص باطلة، وذلك لأنه ليس من حق الإنسان مشاركة الله فى سن القوانين مهما تبدلت الظروف وتغيرت الأزمان (٤٩٧)، وقد صرح فى غير موضع من كتاباته بأن الخلافة فى النظام الإسلامى الذى يجب على المسلمين التمسك به على الرغم من عدم إنكاره للفساد الذى حاق به بسبب التغير فى قانون تنصيب الخليفة وسلوكه، والتغير فى وضع بيت المال، وزوال حرية الأمر بالمعروف، والقضاء، واندثار مبدأ الشورى، وظهور العصبية، والقوميات، وذهب

المودودي إلى أن المواطن ما هو إلا عبدٌ طائعٌ لخطاب السماء^(٤٩٨)، ويقول في ذلك: (إن غرض الإسلام الحقيقي لا يتحقق إلا حين تتوفر لهذه الأمة قيادة واحدة تكون مثل الخلافة الراشدة قيادة دينية سياسية في ذات الوقت، قيادة توجه سلطتها السياسية وكافة مصادرها ووسائلها لا في سبيل تحقيق أهداف الدين وحدها بل يكون هدف سلطتها الأصلي تحقيق أغراض الدين - والدين وحده - وأهدافه، ولو كان هذا الوضع ظل لمدة قرن ونصف أو قرنين لكان من الجائز ألا سيكون في العالم كفرٌ قط أو حتى إذا وُجد لما كان قادراً على رفع رأسه)^(٤٩٩).

وقد تجاهل المودودي برؤيته المتشددة التفاعل الذي لم يتوقف بين النص الإلهي والواقع المتغير والعقل المجتهد الذي حمّله الله الأمانة وسمح له بتدبير الحياة في الدنيا ووعدته وتوعده في الآخرة، كما أن ربط المودودي بين أمور السياسة المتغيرة وبين الثواب الشرعية لا يخلو من تجاهل لطبيعة الطرفين وإنكار منهج السلف الذي سلكه صحابة النبي ﷺ للمواءمة بينهما عن طريق التأويل والاجتهاد

ولا تعدو كتابات سيد قطب في هذا المضمار إلا ترديداً لأقوال المودودي، وقد صرح بذلك في مواضع عديدة من مؤلفاته - كما بينا من قبل -، أما الجماعات التي ناصرته فكانت أكثر تشبهاً بكتابات الوهابيين والمودودي لأنها أكثر إسهاباً وأعلى جرساً، ومن المثير للدهشة وجود بعض الكتابات التي تجعل من سيد قطب مفكراً ثورياً شأن جيفارا وماوتس تونج^(٥٠٠)، في حين أن مؤلفات سيد قطب^(٥٠١) تؤكد أنه كان رافداً للفكر المتشدد في الإسلام الذي يمكن رد معظم أصوله لفكر المودودي في المقام الأول ولا سيما في نظرية الحاكمية^(٥٠٢)، الأمر الذي يصبح وصفه بالثائر والمجدد وصفاً خطايا لا سند له ولا مرجعية .

أما الفكر الشيعي المتأخر فكان له مفهومٌ خاصٌ للخلافة الإسلامية متمثلة

فى نظرية إنابة ولاية الفقيه التى ابتدعها إسماعيل الصفوي (١٤٩٩- ١٥٢٤م) فجعل نظام الحكم مرهوناً بإرادة هذا النائب ، تلك النظرية التى تبناها الخميني فى ثورته الحديثة (٥٠٣).

ويرى بعض المحللين للفقه السياسي الشيعي أنه يقوم على قاعدتين ، الأولى : هي حاكمية الله ، والثانية : هي حرية التأويل العقلي للنص باعتباره فرض كفاية والسبيل الشرعي لتطبيق أصول الدين ، ويقول مرتضى رضوى فى ذلك : (إن العقل باعتباره أداة الفقيه فهو دائماً فى كل استدلال جنباً إلى جنب الآية والحديث والإجماع).

وعلى الرغم من تبنى الشيعة للفكر الاعتزالي فى التأويل إلا أنهم يضعون معه قاعدة طاعة الولي ، (ولاية الرسل والأئمة المعصومين ، والحكام العادلين ، والوالدين على الأبناء ، وولي النعمة والمعلم والمرشد) ، الأمر الذى برر للخميني تنصيب نفسه منصب الولي الفقيه الذى يجب طاعته واحترام اجتهاداته واعتبارها من الأصول (٥٠٤).

وإذا كان الصعيدي يتفق مع شيعة إيران فى ضرورة الجمع بين الاجتهاد والتأويل عند تطبيق النصوص الشرعية فى تسييس الدولة ، فإنه يرفض تماماً عقيدة الولاية التى يعتبرها شكلاً من أشكال الاستبداد السياسي المستتر تحت عباءة الدين تلك التى تجعل للحاكم سلطة دينية ، فالحاكم عند الصعيدي ليس رجل فقه أو شيخ طريقة أو أمير جماعة ، بل هو فرد انتخبته الأمة ، يكون على دراية بأصول دينه وذا خبرة فى أمور السياسة والحكم ، وقد خالف فى ذلك أيضاً المودودي - كما ذكرت - .

ويرفع الوهابيون أيضاً شعار «حاكمية الله» ، بيد أنهم جوزوا تطبيق بعض القوانين الحديثة فى شئون السياسة إذا لم يثبت تعارضها مع النص ، ويقول ابن باز فى ذلك : (إذا وُجد نظام أو قانون يوافق الشرع فى أية مسألة من مسائل القانون فلا بأس ، ويمكن أن تضع الدول قوانين يعرفها الناس

ويستفيدون منها بشرط موافقتها للشرع^(٥٠٥)، غير أنهم يكفرون من يبدل في فقه الحدود، أو يجوز الأخذ بالقوانين الوضعية في العقوبات عوضاً عن الحكم الشرعي، وكذا يكفرون المشيعين للاشتراكية والليبرالية والمطبقين لنظام الأحزاب في حكوماتهم^(٥٠٦).

ولم يتعرض شيوخهم المعاصرون إلى كيفية تطبيق مبدأ الشورى وعلاقة المحكومين بالحاكم، ولم يتجرأ أحدهم على إظهار عيوب النظام الملكي، وامتيازات الأمراء، ولا نقد دعوة محمد بن عبد الوهاب لطاعة الحاكم والصبر على ظلمه ما دام يطبق حدود الله ولو في الظاهر، ويفوض مسألة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر للفقهاء والمطوعين - الذي أصبح هيئة سياسية في نظام الدولة على يد عبد العزيز بن عبد اللطيف آل الشيخ - ولم يستنكروا كذلك إطاحة ملوك السعودية بمنابر المعارضة مثل: منظمة الثورة الإسلامية، ومنظمة الإخوان الجدد، ورفضهم إقامة حياة برلمانية وغير ذلك من الأمور التي ما برحت مساراً لنقد فكرهم السياسي^(٥٠٧).

ويتضح من العرض السابق الموجز لمفهوم الخلافة لدى الفرق الكلامية المعاصرة افتقارها للمبادئ والأسس التي تمكنها من تطبيق هذا النظام، وكشف كذلك عن جنوح مردي مبدأ حاكمية الله عن الأصول الإسلامية التي انتهجها الخلفاء الراشدون.

وإذا ما انتقلنا إلى الزاوية الثانية التي نظر منها الصعيدي إلى قضية الخلافة ألا وهي طبيعة الحكم في الإسلام، سوف نجد يصرح بان القاعدة الأولى التي يقوم عليها النظام السياسي الإسلامي هي: رد جميع السلطات إلى الأمة، بداية من تنصيب الحاكم وعزله إلى مراقبة كل مرافق الدولة لتحقيق العدل والمساواة بين أفراد الرعية، ويقول: (إذا كانت الأمة مصدر السلطات كان حاكمها تحت سلطانها، ولم تكن هي تحت سلطانه، فتكون لها حريتها السياسية بأكمل معانيها، لأن الحق في هذه الحرية حقها الذي أعطاه الإسلام

لها ، لم تأخذ منحة من حاكم من حكامها ، ولو أنه كان منحة من حاكم لم يكن حقاً صحيحاً ، لان من له حق المنحة له حق استردادها ، فتكون حريتها إذا كانت منحة من حاكم مهددة بحقه في استردادها منها ، ولهذا أراد الإسلام أن يجعل حق الأمة في حريتها السياسية حقاً طبيعياً لها ، لا تستمده من حاكم ، إنما تستمده من كونها السلطان في الحكم ، وإنها بصفتها هذه يكون الحاكم تحت سلطانها ، ولا تكون هي تحت سلطانه حتى تستمد حريتها منه (٥٠٨).

وقد استند فيما ذهب إليه على سنة النبي ﷺ الذي كان يتشاور مع أصحابه في كل أمور الدنيا ويأخذ برأيهم حتى لو كان مخالفاً لما يرى، وكذا خطبة أبي بكر التي دعا فيها الأمة إلى تقويمه إذا انحرف ، ومجلس الشورى الذي فوضه عمر بن الخطاب في اختيار الخليفة من بين أعضائه ، وكذا حق المعارضة من قبل فرد أو جماعة على تنصيب الحاكم شأن اعتراض علي بن أبي طالب وزوجه على خلافة أبي بكر (٥٠٩) ، ويقول : (للأقلية حق الاعتراض على الأكثرية المناصرة للحكم القائم ، فلها من الحرية التامة في ذلك مثل ما للفرد سواء بسواء ، لأن الفرد قد اكتسب هذا الحق على أساس أن الأمة مصدر السلطات في الإسلام ، فله نصيب مما لها في ذلك لأنه فرد منها ، وكذلك الأقلية أفراد من الأمة فيجب أن يكون لهم نصيب من ذلك أيضاً) (٥١٠).

ويرى الصعيدي أنه ليس هناك تعارض في نظام الحكم الإسلامي بين احترام الحاكم لرأي المعارضة ، وبين ضرورة قتالهم لردعهم إذا هدد جنوحهم مصلحة الأمة (٥١١).

واجتهد كذلك في شرح وتوضيح المقصود بمبدأ الشورى في الإسلام ، فذهب إلى أنه يقوم على عدة أسس يجب توافرها في المشتغلين بالسياسة : أولها: الوعي الذي هو ضد الجهل والعنت ، وثانيها: الأخذ بمنطق الحوار

والمساءلة لاستبيان الأمر والفصل بين حقوق الحاكم والمحكومين ، وهو ضد التعصب والجمود والتسرع والتسلط، وثالثها : صبر الحاكم على مخالفه وتسامحه مع معارضيه. مقتضيا في ذلك كله بسنة النبي ﷺ وسيرة أصحابه، ويقول : (يمكننا أن نأخذ من هذا كله حداً لاشتغال الرعية بسياسة الحكم ، فيجب عليها أن تشتغل فيه باللين ، وأن تجتنب فيه الأخذ بالعنف ، وأن يكون رائدها فيها الإخلاص ، فلا يكون فيه تعنت ولا تعصب لرأى من الآراء ، ولكن تكون بمبادلة الرأي والتي هي أحسن ، من غير أن تؤدي إلى خروج على جماعة ، أو إلى انشقاق بين المسلمين ، وأن هذا لا يكون أوكد على الرعية إذا كانت حكومتها دستورية تقوم على نظام الشورى ، ويتولى الرأي فيها مجلس نيابي تختاره الأمة، وما أحوجنا الآن أفراداً وجماعات إلى أن نقف في الاشتغال بسياسة الحكم عند ذلك الحد ، فإن مجاوزتنا حد الاعتدال في ذلك جرّ علينا نكبات كثيرة في عصرنا ، ومكّن أعداءنا من التدخل بيننا ، حتى أوقعوا بيننا الفتن ، ثم استغلوها في امتلاك بلادنا ، وفي الإشارة ما يُغنى عن العبارة ، وقد أعذر من أنذر) (٥١٢) .

ويربط الصعيدي مع الكواكبي (٥١٣) بين الحكم الاستبدادي والجمود الديني، ومن ثم يرفض تولية الحاكم عن طريق وراثته الملك ، وكذلك عن طريق ما يُسمى بالولاية عند الشيعة التي تجمع في الحاكم بين السلطة الدينية والسلطة السياسية - كما أشرنا - (٥١٤) ، ويبرر الصعيدي فساد الحكام بفساد الرعية التي لم تحسن اختياره وسكتت على فساده، وهو يتفق في جل ما ذهب إليه مع جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده (٥١٥) ، وعبد الغنى سني بك (٥١٦) ، ومحمد رشيد رضا (٥١٧) ، ومحمد حسين هيكل (٥١٨) .

أما الزاوية الثالثة التي نظر منها الصعيدي لقضية الخلافة فهي : موقف الإسلام من النظم السياسية المعاصرة ، إذ نجد يؤكد على أن مرونة الإسلام تتعارض مع حصر نظام الحكم في شكل بعينه، ويبين أن المعيار الذي يجب

أن نتمسك به عند تقييمنا لشكل الحكم هو مدى التزامه بالشواهد التي وضعها الإسلام في بناء الدولة؛ وهى الشورى؛ وتنظيم العلاقة بين الحاكم والمحكومين، ومن هذا المنطلق يصبح النظام الجمهوري القائم على الحكم الدستوري والديمقراطية هو: أقرب الأنظمة الحديثة تطابقاً مع مفهوم الخلافة الإسلامية، ويليه فى الدرجة الحكم الملكي القائم على الدستور والفصل بين السلطات، كما أوضح أن الجماعات التي تتمرّد على النظام الدولي الجديد، وتدعو إلى دولة إسلامية واحدة، وإحياء نظام الخلافة فيها قد تجاهلت واقع المسلمين من جهة، والمتغيرات الدولية من جهة ثانية، واستحالة تحقيق ذلك فى ظل ضعف المسلمين من جهة ثالثة، كما أكد أن طريق الثورة والتمرد والاحتجاج بالقوة من قبل هاتيك الجماعات سوف يجهض حركات الإصلاح الهادئة ويسبى للإسلام والمسلمين ويمكن أعداءهم من السيطرة عليهم^(٥١٩) باسم حقوق الإنسان ودفاعاً عن الديمقراطية، ويقول: (يجب أن يعلم الداعون الآن إلى الحكومة الدينية أن الحكومة القائمة حكومة إسلامية، وأنه لا معنى لمطالبتهم بذلك مع قيام هذه الحكومة، لأن صبغتها فى جملتها صبغة إسلامية، وهى كذلك فى العرف الدولي حكومة إسلامية، لأن رئيسها الأعلى مسلم، ولأن دينها الرسمي هو الإسلام، ولأن الشريعة الإسلامية تُعد الأصل الأصيل لكل تشريع فى مصر، وقد جاء دستورها مقررًا لهذا الأصل)^(٥٢٠)، ويقول فى موضع آخر: (لا يصح أن نطالب بالحكومة الدينية ونحن على هذا الحال من الجمود والرجعية، بل يجب أولاً أن نطالب بالإصلاح الديني، لنقضى على هذا الجمود وهذه الرجعية، ونمضى فى السبيل الذى مضى فيه المصلحان العظيمان جمال الدين الأفغاني والشيخ محمد عبده)^(٥٢١).

تلك كانت أهم القضايا التى أدلى فيها الصعيدي بدلوه وناقش برؤيته النقدية المعاصرة أدق مسائلها، وإذا نظرنا إلى القضايا الأخرى التى تعرض لها فى كتاباته سوف نجد قلمه النقدي قد توقف عند الانتخاب والانتقاء: -

فألفه ماتيريدياً^(٥٢٢) فى رأيه حىال قضية القضاء والقدر أو الجبر والاختيار إذ يرجع كل شىء لله بوصفه الخالق والعالم ، ويعترف فى الوقت نفسه بحرية اختيار العبد بموجب إرادته التى علمها الله سلفاً فىسير له ما أراد ، وهو عين السبيل الذى سلكه ابن رشد فى تصديه لهذه القضية^(٥٢٣) .

ونجده معتزلياً^(٥٢٤) فى توحيدہ بين الذات والصفات ، وفى تناوله لقضية النبوة^(٥٢٥) ، وحديثه عن القرآن باعتباره المعجزة الخالدة التى احتج بها الله على لسان نبيه ضد منكره^(٥٢٦) .

ونراه أقرب إلى ابن تيمية من جهة ، والمعتزلة من جهة أخرى فى تصريحه بعدم وجود تعارض بين صحيح المنقول وصريح المعقول^(٥٢٧) .

ونعهده^(٥٢٨) مسائراً لمحمد عبده فى قوله بضرورة طرح موضوع عالم الجن والملائكة والروح ، على مائدة العلم وفصلها عن دائرة الفكر الدينى الذى وجد فيها أرضاً خصبة للدجل والشعوذة لثقافة الخرافة والاكتفاء بالتسليم والإيمان بوجودها حسب ما جاء فى الكتاب^(٥٢٩) .

ولا غرو فى أن نقدرات الصعيدي واجتهاداته فى ميدان الفقه الأكبر قد أكدت أنه فقيه مطبوع ، وعالم صاحب دربة ودراية بالمسائل الكلامية قديمها وحديثها ، وخبير بدقائق الأحداث التاريخية والظروف الاجتماعية والسياسية التى ظهرت فيها الخطابات الكلامية .

وقد كشفت آراؤه حىال قضايا القرآن ، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، والخلافة ، عن أصالة أفكاره والتزامه بأصول الشريعة ، ونظرته الواقعية فى تقديم الحلول ، وتقييم آراء مخالفيه ، ذلك فضلاً عن تنبؤاته التى استشرف فيها خطر الجماعات الجانحة على الأمة الإسلامية من جهة ، وتآمر القوى الاستعمارية الغربية على العالم الإسلامى وغزو بعض أقطاره باسم

مكافحة الإرهاب وتحقيق الديمقراطية من جهة أخرى .

ويمكننا أن نخلص من ذلك إلى أن شعار «حاكمية الله» الذي تاجرت به الجماعات السياسية المستترة تحت عباءة الدين ، لا تعبر عن حقيقة الأصولية الإسلامية التي لا تعترف بالسلطة الدينية لخلو شريعتها من الكهنة ، ولا تؤيد الاستبداد ، ولا تشجع الإرهاب ، ولا تقمع الحريات ، بل على العكس من ذلك تماماً إذ جعلت الأمة هي مصدر السلطات في الحكومة الإسلامية ، واعتبرت السياسة درباً من دروب الحكمة العملية ، ولم تشترط في الحاكم المسلم إلا حرصه على مصالح المسلمين ، (الحفاظ على الدين والنفس والعقل والنسل والمال) ، وتقره على الاستحداث من التعزير ما يردع به الفساد عندما لم تتوفر شروط إقامة الحدود ، الأمر الذي يؤكد أن الأصولية الإسلامية كانت أسبق إلى الديمقراطية من دعائها المحدثين ، ويغلق الباب أمام المتنتهين في الدين ، الذين يتجاهلون الواقع السياسي للمسلمين والمتغيرات الدولية ، ويفضح زيف كتابات ساسة الغرب المعاصرة عن الراديكالية الإسلامية التي اتهمت فيها الإسلام بما تبرأ منه أصوله .

ولم ينجح الصعيدي في توجيه نظر المجددين لأهمية بعث علم الكلام في بنية الثقافة الإسلامية فحسب ، بل نجح كذلك في إثارة العديد من المساجلات حول ضرورة تجديد علم أصول الحديث ، وإعمال العقل في متون ما أوردته كتب الأحاديث ، بداية من صحيح البخاري ونهاية بكتب الخوارج والشيعة ، وعدم التحرج من رد واستبعاد ما لا يتفق مع صريح النص القرآني ، وكذا تأويل الأحاديث التي يتعارض ظاهرها مع صالح المسلمين ، وسوف نتناول ذلك بشيء من التفصيل في السطور التالية .

تجديد علم أصول الحديث

لا نكاد نجد من بين القضايا التي أثيرت حول الأصول الشرعية أكبر وأخطر من تلك التي أثيرت حول مصداقية الأحاديث النبوية وحجيتها والتعويل عليها في التشريع واستنباط الأحكام الفقهية منها .

ويبدو ذلك بوضوح في كثرة الانتقادات التي وُجّهت إلى الكتب المعتمدة في جمع الحديث (*) ، وذلك منذ أخريات القرن الأول الهجري عقب المساجلات التي دارت بين أهل السنة المحتجين بالحديث في إثبات صفات الله والقدر وبين المعتزلة الذين أولوا هذه الصفات تأويلاً عقلياً ، وقالوا بحرية الإرادة الإنسانية (٥٣٠) .

فقد ذهب الفريق الأول إلى إنكار آراء المعتزلة ووجهوا إليهم تهمة الابتداع ، ونزع إبراهيم النّظام من الفريق الثاني إلى اتهام خصومه بالجمود والتعويل في علمهم على أخبار متناقضة وأحاديث متحولة وحكايات ملفقة منسوبة إلى النبي ﷺ ، ويعد المؤرخون طعون المعتزلة البداية الحقيقية لنقد رواية الحديث والتشكيك في صحته (٥٣١) .

ولم تخل القرون التالية من الناقدتين لحجية الحديث ولا سيما بعد انتشار الفرق وظهور كتب الحديث الجامعة التي صنفها الخوارج والشيعة حيث اختلاف المسلمين على صحتها ، وراح كل فريق يرد ما جمعه الفريق الآخر من أحاديث ، الأمر الذي دفع المسلمين لتأسيس علم يقوم على الأحاديث وتصنيفها تصنيفاً دقيقاً يضمن سلامتها ويفرق بين صحيحها وضعيفها وشاذها ومنكرها ...

(*) لقد عول جمهور الدارسين لأصول علم الحديث في مصنفاتهم على كتابات أهل السنة دون كتابات الشيعة والخوارج في جمع الحديث ، ومن أهم هذه الكتابات المعتمدة في العالم الإسلامي: مسند الإمام أحمد ، الموطأ للإمام مالك ، الجامع الصحيح للبخاري ، المسند الصحيح لسلم ، السنن لأبي داود ، الجامع للترمذی ، المجتبى للنسائي ، السنن لابن ماجه .

وقد أطلق على هذا العلم علم أصول الحديث (*)، وعلى الرغم من ذلك لم تسلم المصنفات الجامعة للحديث من النقد والتشكيك ولا سيما في العصر الحديث، حيث كتابات المستشرقين من أمثال المستشرق المجري أجتس جولد تسيهر (١٨٥٠-١٩٢١م)، وديفد صموائل مرجليوث (١٨٥٨ - ١٩٤٠م)، والمستشرق الهولندي يونسك (١٨٨٢ - ١٩٣٩م)، وألفرد جيوم (١٨٨٨ - ١٩٦٢م)، وغيرهم من الذين زعموا بأن الأحاديث المجموعة لم تخل من التحريف، وأن نصوصها قد اقتبست من العهدين القديم والجديد بالإضافة إلى حكم بوذا وكونفوشيوس وزرادشت (٥٣٢).

وقد حرصت هذه الكتابات العديد من الكتاب المسلمين على نقد كتب

(*) علم أصول الحديث هو: العلم المعنى بجمع الحديث الشريف وترتيبه وتبويبه بمنهج دقيق يتوخى الحذر في سلامة سنده، وصدق روايته من أفواه الصحابة ثم التابعين ثم تابعي التابعين، وذلك عن طريق الجرح والتعديل الذي قمنا بتعريفه سلفاً، وقد قسمت الأحاديث بمقتضاه إلى "الصحيح" وهو: الخالي من الخطأ تماماً من حيث الإسناد، و"الحسن" وهو: الناقص السند والمقبول متناً، و"الضعيف": وهو: المشكك في صحة سنده ومنته، وهناك تصنيف آخر يكشف عن مدى سلامة الحديث من المتن وهو: "المرفوع" الذي يشتمل على بيان عن النبي، و"المقطوع": وهو: ما يتجاوز إسناده الجليل الأول بعد النبي ﷺ ولا يتناول سوى أقوال أو أفعال التابعين.

وقد جعل علماء الحديث درجات للصحيح من الأحاديث على هذا النحو: "المسند" وهو: المرفوع والمسلسل بعدد محدود من الرجال، و"المتصل": وهو: كامل الإسناد، و"المقطع" وهو: ناقص الإسناد، "المعضل" وهو: الذي سقط من إسناده اثنان أو أكثر، "المعنعن": وهو: الذي يقوم سنده على الرواة، و"المبهم" وهو: الذي لا يشار إلى رواته بشكل واضح، و"المتواتر" وهو: ما رواه جمع عن جمع من أول السند إلى منتهاه ولم يعترض عليه أحد، و"المشهور" وهو: ما له طرق محصورة بثلاثة من الرواة الثقة على الأقل، و"العزیز" وهو: الذي روى عن طريق اثنين من الثقة، و"الأحاديث" وهو: المروي عن رجل واحد فقط، و"الغريب" وهو: الذي رواه تابعي واحد فقط ويحوي منته ألفاظ غريبة.

وقد اختلف الباحثون حول ظهور علم الحديث، فتتنوع بعض الدراسات إلى أن أسس هذا العلم كانت معروفة منذ ظهور بواكير المصنفات الجامعة للحديث، في حين يرى البعض الآخر أنها ظهرت في وقت متأخر مبررين ذلك بخلف مالك والشافعي بين مصطلحات هذا العلم، ويروق لبعض المستشرقين اعتبار القرن الثالث الهجري هو البداية الحقيقية لتبلور علم الحديث، حيث تابع ظهور الكتب الستة المشهورة لصحيح الحديث.

ويعد صحيح البخاري الكتاب المفضول في المشرق الإسلامي، في حين يعد صحيح مسلم المفضول في المغرب العربي، وتخرج الجمهور من التعويل على سنن ابن ماجه لكثرة أحاديثه الضعيفة، ولم تخل كتب الصحاح من النقد، فقد أعد على بن عمر الدارقطني (٣٠٦ - ٣٨٥ هـ) المحدث الفقيه مؤلفاً أثبت فيه ضعف مائتي حديث في البخاري ومسلم، ذلك فضلاً عن كتابات الشيعة والخوارج التي شككت في معظم الكتب المعتمدة عند أهل السنة.

الصحاح ، ومن أشهر الذين حاكوا المستشرقين فى طعونهم أحمد خان (٥٣٣) وأحمد أمين والسيد عبد الحسين شرف الدين (٥٣٤) وغيرهم ، وقد أُثِرت كذلك العديد من المساجلات بين محمد عبده (٥٣٥) ومحمد رشيد رضا ومحمد فريد وجدى وطه حسين ومحمد حسين هيكل (٥٣٦) ومحمد أبو رية ومحمد عجاج الخطيب ومحمد أبو شهبه وإسماعيل أدهم وعبد المتعال الصعيدي وغيرهم ، حول بعض الأحاديث التى ارتكن عليها أهل السنة وبعض الفرق المعاصرة المتشددة فى الكثير من القضايا الفقهية، مثل : حديث الفرقة الناجية ، وولاية المرأة ، وقتل المرتد ، وحقوق أهل الذمة ، والتكفير ، وحكم الموسيقى والغناء .

ذلك فضلاً عن الأحاديث القصصية التى اعترضت العقل فأبى قبولها ، على الرغم من ورودها فى الكتب المعتمدة وعلى رأسها صحيح البخاري ، مثل : قصة فقح موسى لعين ملك الموت ، والجراد الذهبى فى قصة سيدنا أيوب ، وهىئة آدم ذات الستين ذراعاً طولاً والسبعة أذرع عرضاً، وغيرها من الأقايص .

وحسبى قبل أن أوضح موقف الصعيدي من هذه القضايا وعرض منهجه فى تجديده علم أصول الحديث أن أشير فى عجلة إلى أهم الطعون والردود التى انتهت إليها هذه المساجلات ، وذلك لأثرها المباشر على آراء الصعيدي .

أهم الطعون والردود

• يرى أنصار الاعتماد على القرآن دون الأحاديث أن القرآن وحده هو المعصوم والمحموظ بالقوة الربانية ، أما الأحاديث فقد أصابها من التحريف والانتحال ما أصاب كتب اليهود والنصارى ، وذلك لإهمال تدوينها ، وكره الصحابة الأوائل روايتها بغير سند موثوق به ومقطوع بصحته ، وقد ترتب على ذلك ذبوع الوضع والتحريف بعد عصر الشيخين (أبي بكر وعمر) ، حيث ظهور الفرق والفتن السياسية الكبرى التى حاولت فيها كل فرقة

انتحال سند شرعي لتبرير معتقداتها ، ويبدو ذلك واضحاً في الستمائة ألف حديث التي جمعها البخاري بمنهج دقيق بالنسبة لعصره ، ثم استبعد أكثر من ٩٩٪ منها ، ولم يُبق إلا على ٧٣٩٧ (سبعة آلاف وثلاثمائة وسبعة وتسعين) حديثاً بالمرور، ولم تخلُ هي الأخرى من الأحاديث الضعيفة والموضوعة ، ومن ثم من الخطأ الاعتماد عليها في التشريع وإصدار الأحكام الفقهية (٥٣٧) .

● وذهب المدافعون عن السنة إلى أن علماء الحديث قد تأكدوا من صحة ما جُمع في معظم كتب رواته عن طريق منهجهم الدقيق في تحرى صدق السند (٥٣٨) ، وهو الضامن لسلامة المتن ، وأضافوا أحاديث الآحاد المروية في الصحيحين إذ تُعد صحيحة وعلمها قطعي (٥٣٩) إذا لم يظهر حديثٌ أقوى منها في السند يعارض متونها (٥٤٠) ، وأن القرآن يبين أمور الدين بالنص الذي ورد فيه ، أو بالإحالة على السنة التي تولت بيانه ، وأن المراد بالكتاب في قوله تعالى : ﴿ مَا فَرَطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ ﴾ (الأنعام : ٣٨) ، هو اللوح المحفوظ وإذا كان المراد هو القرآن فتعد السنة منه بمثابة الشارحة ، أما القول المنسوب للنبي ﷺ الذي يشترط عرض الأحاديث على القرآن قبل العمل بها لإثبات حجيتها فهو عندهم حديث موضوع ، كما بينوا أن نهى الرسول عن جمع الأحاديث لا يرجع إلى كره منه في جمعها ، بل حرص منه على تدوين القرآن أولاً ، وعدم خلط الآيات القرآنية بالأحاديث عند الجمع (٥٤١) ، ويرى بعضهم أن المراد بالذكر الذي تولى الله حفظه هو القرآن والصحيح من الحديث .

● نزع الرافضون لحجية السنة في التشريع إلى أن القول بوجود أحاديث ناسخة للأحكام القرآنية زعم يعمل على إفساد أصل الدين ويفتقر إلى البرهنة على صحته من الوجهة العلمية ، وذلك لأن مناهج علماء الحديث لم تُعن بالبعد التاريخي للرواية الذي يحدد الناسخ من المنسوخ ، الأمر الذي

يدفع الفرق إلى تحريف الشريعة، ويرفض كذلك أنصار هذا الاتجاه اعتبار السنة كياناً مستقلاً في التشريع، وأضافوا أن الصحيح من الأحاديث لا يعدو أن يكون شارحاً للسياق القرآني، وفرعاً مكماً لأصل ومتمماً لحكم، وأن تقديس كتب رواة الأحاديث مثل البخاري ومسلم لا يخلو من جنوح عن أصول الشريعة لأن كتب الأحاديث ما هي إلا جهد بشري يُؤخذ منه ويُرد مهما كانت درجة دقة مصنفها، أضف إلى ذلك أن منهج الجرح والتعديل لا يخلو من تعصب مذهبي ويبدو ذلك في استبعاد أهل السنة من كتب الحديث لرواة الشيعة والخوارج، وقد فعل خصومهم نفس الفعل فضعفوا ما يتعارض مع مذهبهم من كتب أحاديث أهل السنة، ويقول الإمام الذهبي في ذلك: (لم يجتمع اثنان من علماء هذا الشأن على توثيق ضعيف ولا تضعيف ثقة)، وأضاف أن مقياس الترجيح في الكشف عن مدى صدق الحديث أو كذبه وقوته وضعفه ليس بكاف لجعل الحديث مصدر التشريع والفصل في الأمور الفقهية، وأن الأصوب قياس متون الأحاديث على القرآن ثم العقل للكشف عن صحة نسب الحديث للنبي ﷺ من عدمه، وأن صحيح البخاري لا يخلو من الإسرائيليات، مثل حديث المعراج الذي أعلى من شأن موسى على جميع الأنبياء وجعله يجلس على يمين العرش، وكذا الأحاديث التي تعلق من شأن المسيح وتجعله هادي آخر الزمان، وتدعم عقيدة المهدي المنتظر، والسعادة الأبدية التي تستند على الإيمان دون العمل (٥٤٢).

ورد أنصار السنة على ذلك بأن الحديث يُعد مكماً للتشريع، نظراً لما يحويه من أحكام فقهية وشرح للعبادات، مثل: تحريم الجمع بين المرأة وعمتها وتحريم سائر القربابات من الرضاعة (٥٤٣)، وقد احتج الجمهور بحديث النبي ﷺ: (عليكم بستى وسنة الخلفاء الراشدين المهديين من بعدي) (٥٤٤)، وأن السنة ناسخة لحكم ثبت بالقرآن مثل (لا وصية لوارث)،

وأن أحكام السنة تُعامل معاملة القرآن من حيث وجوب الطاعة وضرورة العمل بها بوصفها كياناً مستقلاً في التشريع، في حين ينكر بعض الأصوليين انفراد الأحاديث بتشريع لم يرد في القرآن (٥٤٥).

وأضافوا أن جماع الحديث لم يكتفوا بنقد السند، بل تناولوا المتن أيضاً فعرضوه على الحس والعقل، الأمر الذي انتهى بهم إلى تقسيمه إلى: ضعيف وشاذ ومنكر ومعلل ومضطرب (٥٤٦).

وأن وجود الأحاديث الضعيفة في الكتب المعتمدة دون الصحيحين لا يعني أبداً رد هذه الكتب أو استبعادها من ميدان الفقه (٥٤٧).

وبينوا أن رد الأحاديث الصحيحة والتشكيك في حجيتها يُعد مروفاً عن الدين، ومثيراً للبلبلّة العقدية بين العوام (٥٤٨)، ومن ثم يجب على المسلمين التسليم بصحة الأحاديث التي وردت في الصحيحين، وعدم القطع بصحة ما دونها من الكتب المعتمدة، وقد سايروا في ذلك ابن الصلاح الشهرزوري (٥٤٩) ومن نحا نحوه من الذين أكدوا أن أحاديث الرسول ﷺ التي وردت في الصحيحين حفظها الله كما حفظ كتابه وقيد لها علماء نقاداً ينفون عنها تحريف المبطلين وتأويل الجاهلين (٥٥٠).

• ويأخذ نقاد الحديث على كتب الصحاح وعلماء الحديث عدم عنايتهم بفحص أحاديث الآحاد (*) (٥٥١) فحسباً جيداً قبل العمل بها، وكذا تجاهلهم

(*) حديث الآحاد أو خبر الواحد: هو القول الذي يرويه عن الرسول صحابي واحد أو اثنان أو جمع دون العشر، أي لم يبلغ حد التواتر والاشتهار، ثم يرويه تابعي أو أكثر ويرويه عنه تابعي التابعي أو أكثر لم يبلغ حد التواتر والاشتهار أيضاً، فلا عبرة للعدد فيه لأنه لا يخرج عن كونه خبراً واحداً حكماً، وقد اختلف الأصوليون وعلماء الحديث حول حجتيه؛ فذهب الحنفية والشافعية والمالكية والمعتزلة والخوارج إلى أنه لا يفيد العلم مطلقاً، وذهب أبو حامد الغزالي إلى أن دلالة ظنية، ونزع الأمدي وابن الحاجب إلى أنه لا يفيد العلم إلا بقريته، بيد أن أحمد بن حنبل وداود الظاهري وغيرهما اعتبروا أحاديث الآحاد التي وردت في الكتب المعتمدة توجب علم اليقين بطريق الضرورة، في حين اشترط أبو يعلى الفراء قبول الأمة له ليصبح صحيحاً، واتفق الجمهور على جواز التعبد به، بيد أن بعض شيوخ المعتزلة رفضوا ذلك، غير أنهم اتفقوا جميعاً على جواز العمل به في الأمور الدنيوية، واشترط القائلون بوجوب العمل به عدة شروط أهمها: أن يكون الراوي مسلماً عاقلاً مكلفاً عادلاً صادقاً قوياً الذاكرة، ويشترط كذلك عدم تعارض منته مع حديث متواتر قطع بصحته، ويقيد الحنفية العمل بخبر الواحد بالأ يكون مثيراً للفتنة أو مخالفاً للأصول الشرعية، في حين قيده مالك بعدم مخالفته لأراء أهل المدينة، واشترط الشافعي صحة سنده واتصاله، ولم يشترط ابن حنبل إلا صحة سنده.

تبرير تعدد الروايات وتباين أساليبها من حيث الصياغة والمضمون، وعدم تبريرهم وجود الأحاديث المتعارضة، واكتفاءهم بابتداع نظرية نسخ الحديث بالحديث دون دراية منهم بتاريخية ورود الأحاديث التي تمكنهم من تحديد الناسخ من المنسوخ (٥٥٢).

ويحتج المدافعون عن العمل بخبر الواحد بثقة الرسول ﷺ في سفراته الذين كان يرسلهم أحادا لتبليغ دعوته، وإجماع الصحابة على العمل بخبر الواحد (٥٥٣) ويوضحون أن علماء الحديث قد عنوا بفحصه ودراسته، ويبدو ذلك في تقسيمهم إياه من حيث الطرق: - «المشهور» وهو: ما رواه ثلاثة أو أكثر ولم يبلغ حد التواتر، «العزیز» وهو: ما رواه اثنان فقط، «الغريب» وهو: ما رواه واحد فقط، ومن حيث الرتبة: - «الصحيح» وهو: ما رواه عدل تام الضبط بسند متصل وسلم من الشذوذ والعلة القادحة، «الصحيح لغيره» وهو: الحسن في ذاته إذا تعددت طرقه، «الحسن لغيره» وهو: الضعيف إذا تعددت طرقه على وجه يجبر بعضها بعضاً، «الضعيف» وهو: ما خلى من شروط الصحيح والحسن (٥٥٤)، وعلى ذلك اعتبروا عدم الأخذ بأحاديث الآحاد والتشكيك فيها بدعة مستحدثة (٥٥٥).

• أثار نقاد الحديث العديد من الشبهات حول رواته، وعلى رأسهم أبو هريرة الذي روى بمفرده نحو خمسة آلاف حديث، وأقر بصحتها البخاري ومسلم على الرغم من الضعف الكامن من متونها (٥٥٦) والخرافات والأساطير التي حوتها، ذلك فضلاً عن قدح بعض الكتابات في شخص أبي هريرة واتهامه بالكذب في حين شككت كتابات أخرى في كم الأحاديث المنسوبة إليه بحجة أن الذاكرة لا يمكن أن تحتويه بالدقة التي روى بها (٥٥٧).

ويرى المدافعون أن هذا التشكيك وذلك القدح قد تجاوز آداب النقد ونأى عن فضيلة العلم في تطاوله على صحابي في مكانة أبي هريرة، وأن قصر

صحبه للنبي ﷺ التي لا تتجاوز الثلاث سنوات ليست مبرراً لتكذيبه أو الشك في كثرة الأحاديث التي رواها، وذلك لأن أبا هريرة كان منقطعاً لهذا العمل، وأنه عُرف بقوة الذاكرة وملكة الحفظ بدعاء النبي له (٥٥٨)، وأن ورود بعض الأحاديث الموضوعية على لسان أبي هريرة لا ينبغي ردها إليه ولا اتهامه بوضعها، بل تُرد إلى الذي نقلها عنه (٥٥٩).

والجدير بالذكر أن هذه المساجلات لم تنفض حتى كتابة هذه السطور، فما زال المتشككون يطعنون في علم أصول الحديث ومنهجه، ويؤكدون أنه في حاجة لمنهجية علمية تقوم على العقل في فحص متون الأحاديث، وما برح بعض الفقهاء المعاصرين يشككون في مصداقية العديد من الأحاديث التي وردت في الصحيحين (٥٦٠)، ويرفضون نسخ السنة بالقرآن (٥٦١)، وما انفك المدافعون عن السنة يتهمون خصومهم بالمروق والإلحاد ويؤكدون قداسة الصحيحين (٥٦٢).

وعندي أن الخلاف بين الفريقين يكمن في تباين منهجهما في التساؤل والتساؤل، فالفريق الأول ينقد الحديث من منطلق عقلي يرمي إلى تنقية كتب الأحاديث - على اختلافها - بمنهج يعمل على تحليل متونها، في حين أن الفريق الثاني يعول في دفاعه على النص مستشهداً بالآيات التي تؤكد شرعية الأخذ بالأحاديث مع القرآن والسنة، ويدافع في الوقت نفسه عن كتب الأحاديث وثقته في نهوج جماعها التي اتخذت من صحة السند حجة لسلامة المتن، وعلى ذلك سوف تظل هذه المساجلات قائمة بين مؤيد ومعارض، الأمر الذي يستحيل معه إغلاق باب الفتنة بين الفرق الإسلامية المعاصرة، وفي رأي أن توحيد المناهج التي تقوم عليها المساجلات هو السبيل الأقوم لفض هذه المنازعات والوصول إلى نتيجة مقنعة لجميع الأطراف.

كتب جماع الحديث بين النقد والتسليم

لقد شارك الصعيدي في المساجلات التي دارت بين نقاد كتب الأحاديث وبين المسلمين بصحتها ، وقد وقف من الفريقين موقف الناقد الفاحص للآراء بغية الانتقاء والتجديد ، فنجده أقرب للمحافظين في تأكيده على أن الصحيح من الحديث هو الأصل الثاني للتشريع الإسلامي ، وفي دفاعه عن أصالة مناهج علماء الحديث وعن نزاهة الصحابة وعلى رأسهم أبو هريرة .

ونألفه أقرب إلى فريق النقاد في اعتراضه على تقديس الصحيحين ، ورفضه التسليم بصحة كل ما جاء فيهما ، وإنكاره نسخ القرآن بالحديث ، مع اعترافه بالأحكام التي تتفق مع النص القرآني شارحة كانت أو مكملة ، وكذا في رده أحاديث الآحاد التي لا تتفق مع التشريع القرآني ومنطق العقل .

فذهب مع الأستاذ الإمام محمد عبده^(٥٦٣) إلى أن الحديث الشريف يُعد المصدر الثاني للتشريع الإسلامي ، مستشهداً بقوله -تعالى- : ﴿وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ﴾ (النحل : ٤٤) .

ويبين أن الأحاديث لم تكتب في عهد النبي ﷺ ، ولم يُجمع منها إلا النذر القليل على يد بضع من الصحابة ، ولم تُدون إلا في عهد عمر بن عبد العزيز -الذي كلف أبا بكر محمد بن عمرو بن حزم عامله على المدينة بجمعها- ، وأكد أن هذا الجمع لم يسلم من الدس والانتحال والتأول بفعل الخلافات السياسية التي وصلت إلى ذروتها وانقسام المسلمين إلى شيعة وفرق ، ذلك فضلاً عن أخطاء الرواة في نقل الأقوال التي كانت تعتمد في حفظها على الذاكرة ، الأمر الذي يبرر عدم ثقتنا بما حوته كتب جماع الحديث ، وعليه يجب وضع هذه الكتابات في ميزان النقد بمنأى عن الجمود والتعصب ، وقد ساوى الصعيدي بذلك بين كتاب «السيرة المؤيدية» لهبة الله بن موسى

الشيرازي (ت ١٠٧٨ م) و«مسند» الإمام الربيع بن حبيب ، وبين الصحيحين ، محاولاً بذلك فض النزاع بين أهل السنة والشيعة والخوارج حول أصول التشريع من جهة ، وتطوير منهج الجرح والتعديل وتوظيفه لنقد المتن بعد تحليله تحليلاً لغوياً وعقلياً من جهة أخرى (٥٦٤) .

وقد سائر أحمد بن حنبل (٥٦٥) والشافعي (٥٦٦) في الأخذ بالحديث الضعيف في الفضائل العملية إذا لم يتعارض مع القرآن ودعت إليه الضرورة، ويقول : «الذي أراه في أمر هذه السنة المختلفة أن نضعها كلها أمامنا عند فتح باب الاجتهاد ، وأن ننظر إليها كلها نظرة واحدة ، فلا يتعصب فريقٌ منا للأحاديث التي ترونها فرقتة ، ولا فرق في هذا بين أهل السنة وغيرهم ، ويجب أن نترك الغلو في علم الجرح والتعديل ، لأن هذا العلم لا يعتمد إلا على ظواهر الرجال ، وهذا إنما يفيد الظن بهم لا اليقين ، وبهذا لا يوجد ما يمنعنا أن نعتمد على كل الرجال الذين اعتمد على روايتهم عند الفرق الإسلامية على اختلافها ، ولا يوجد ما يمنعنا من الأحاديث التي يُحكم عليها بأنها ضعيفة من جهة الجرح والتعديل ، إذا كان العمل بها أصلح من غيرها ، فلا نرفض من الأحاديث إلا ما يثبت أنه موضوعٌ بيقين ، ولا نتهم من رجال الحديث إلا من يثبت عليه الكذب بيقين ، ورُبَّ حديث ضعيف يكون هو الصحيح ، ورُبَّ رجل متهم يكون هو الثقة في دينه» (٥٦٧) ، ويقول في موضع آخر : «من المقرر أن الإسناد قد يصح ولا يصح المتن ، وأن المتن قد يصح ولا يصح الإسناد ، ولا شك أن صحة المتن أهم ، لأنه هو الذي عليه المعول» (٥٦٨) .

ويرى عبد المتعال الصعيدي أن السبيل لتحقيق ذلك يجب أن يبدأ من تعديل المناهج الدراسية لدراسة الحديث في الأزهر بالشكل الذي يتيح للدارس الاطلاع على كل كتب جماع الحديث ووضع مصنف محبوب لموضوعات الأحاديث ، مع ذكر الأحاديث المخالفة والمناقضة للمتن (٥٦٩) .

وشرحها شرحاً علمياً^(٥٧٠)، بالإضافة لتصنيف معجم تاريخي لأعلام رواة الحديث للكشف عن قوة السند وضعفه^(٥٧١).

كما كره الصعيدي من جمهور العوام تقديسهم لصحيح البخاري والحلف به والتبرك بقراءته وجعله وسيلة لقضاء الحاجات واستمداد العون منه على قهر الأعداء، لذا نجده يضع ابن دقيق العيد ضمن المجددين - كما أشرنا من قبل - وذلك لمجه قراءة الفقهاء في عصره لصحيح البخاري ليعينهم على قهر التتار^(٥٧٢).

كما بين الصعيدي أنه من اليسير التعرف على الناسخ والمنسوخ^(*)^(٥٧٣) في القرآن، في حين أن مثل ذلك متعسرٌ وصعب المنال في الكشف عن الناسخ والمنسوخ بين الأحاديث بعضها البعض من جهة وبين الحديث والقرآن من جهة أخرى، وذلك لأن الفقهاء في الحالة الأولى يعولون على علم التنزيل، أما في الحالة الثانية لا نجد ما نرتكن عليه للكشف عن السابق واللاحق بين الأحاديث من جهة وبينها وبين آيات القرآن من جهة أخرى^(٥٧٤)، وهو يتفق بذلك مع الشافعي الذي لا يجوز نسخ القرآن إلا بالقرآن^(٥٧٥)، ويؤيد الغزالي في عدم الأخذ بالنسخ في السنة إلا إذا جاء في نص الحديث قول لرسول الله ﷺ: «نسخت حكم كذا بكذا»، وأكد معه أن ليس هناك نسخٌ يناقض ما أثبتته الشرع، بل إكمال أو توضيح أو استثناء^(٥٧٦)، وأقر ابن تيمية على أن السنة لا تنسخ الكتاب، وأن السنة لا ينسخها إجماعٌ، وأن الإجماع الصحيح لا يعارض كتاباً ولا سنة^(٥٧٧).

(*) النسخ عند الأصوليين هو: رفع الشارع حكماً شرعياً بدليل شرعي وهو جائز عقلاً وواقع سمعاً، في شرائع ينسخ اللاحق منها السابق وفي شريعة واحدة، وقد اختلف الفقهاء حول قضاياها فقد اتفق الجمهور على جواز نسخ السنة بالقرآن، باستثناء الشافعي الذي ذهب إلى أن السنة لا تنسخها إلا سنة، وقد جوز الجمهور نسخ القرآن بالسنة شريطة أن تكون متممة أو مكملة لحكم ورد في القرآن، مثل: (لا وصية لوارث)، أما الشافعي فذهب إلى أن القرآن لا ينسخه إلا القرآن، وقد اتفق جميع المسلمين على أنه لا نسخ في القرآن الأمر الذي يكشف تهافت الكتابات المعاصرة على شبكة الإنترنت التي تتخذ من هذه القضية سبيلاً للتشكيك في صحة آيات القرآن، وهو يكشف في الوقت نفسه تهافت آراء بعض المتشددون في الدين الذين زعموا بأن حرية العقيدة في الإسلام والدعوة إلى مسالة أهل الكتاب يهود أو نصارى قد نسخت بأحاديث القتال.

وانتحي الصعيدي منحى محمد عبده فى ضرورة تأويل الأحاديث التي لم تثبت بالتواتر ودلّ ظاهرها على تعارض لما جاء فى الكتاب ، وذلك لأن كليهما لا يقرب بوجود نسخ بمعنى التناقض أو رفع حكم بين صحيح السنة والقرآن^(٥٧٨) ، وانتهى الصعيدي إلى أن القرآن هو : أصل التشريع ومصدره الأول ، فإذا نص على حكم أتبع ، وإذا لم ينص على حكم الواقعة رجع إلى السنة ، فان وجد فيها حكماً أتبعه باعتباره مكماً وشارحاً ومثبتاً لحكم سكت عنه القرآن^(٥٧٩) .

ووافقه أيضاً فى حكمه على حديث الآحاد^(٥٨٠) الذي اعتبر دلالة ظنية ، ولا يؤخذ به إلا بقياسه على القرآن والعقل^(٥٨١) ، ويخالف كلاهما فى ذلك ابن تيمية الذي رفع درجة خبر الآحاد إلى درجة اليقين التي توجب العمل به^(٥٨٢) .

وقام الصعيدي بالرد على الطاعنين فى أبى هريرة ، مبيناً قدره ومكانته كصحابي مخلص فى عقيدته ، ومؤكداً على أن الأحاديث المنسوبة إليه لا تخلو من الكذب ، وعلّة ذلك هو الانتحال الذي أصاب جل الرواة ، ولم يفتن إليه بعض جماع الحديث ، وبعد الصعيدي محمد بن أحمد الرازي (٨٤٨ - ٩٣٢ م) ومحمد بن عبد الله بن عمرو بن عثمان بن عفان وغيرهما من صغار وضعاف المحدثين من اللذين نسبوا إليه ما لم يقله^(٥٨٣) ، ويقول الصعيدي فى ذلك : (لا يصح حينئذ أن نطعن فى دين أبى هريرة ولا غيره من الصحابة الذين مات النبي ﷺ وهو راض عنهم ، ولا يصح أن نرمى واحداً منهم إذا أخطأ فى حديثه أو اجتهاده بأنه كان منافقاً مجرمًا ، لأن إكرامنا لمن رضى النبي ﷺ عنه إكرام له ، وتصويب لما كان يضعه فيه من ثقته ، وقد كان أبو هريرة - رضى الله عنه - من أصدق الصحابة به فى حياته ، فيهمنا أن يكون رضاه عنه فى موضعه ، وألا يكون رضاه عن منافق كان يخدعه فى دينه ، وهذا لا يمنعنا من تخطئة أبى هريرة فيما يثبت أنه أخطأ

فيه، ولكن مع صون اللسان عن السب والشتم والطعن في الدين ، لأن هذا ليس في شيء من النقد الصحيح) (٥٨٤).

وعندي أن محاولة الصعيدي لتجديد علم أصول الحديث لا تعدو أن تكون اجتهاداً من أصولي مجدد يسعى إلي توسيع باب الاجتهاد والتأويل في متون الأحاديث التي وردت في تصانيف جماعه، ولا غرو في أن آراءه على طرفتها وغرابتها في عصره لم تخرج عن الثوابت العقدية ، وأنها جاءت مكملة لنهجه النقدي لعلمي أصول الفقه وأصول الدين، ومبررة لمواقفه النقدية التي تناول فيها بعض الأحاديث التي أثارَت مشكلات في الفكر الديني المعاصر .

كما اعتقد أن دعوته لدراسة مصنفات الشيعة والخوارج والصفوية في الأحاديث بجانب المصنفات المعتمدة عند أهل السنة كانت تسعى في المقام الأول إلى إزالة الخلافات بين المذاهب الإسلامية في مجال التشريع ، وتوسيع ميدان البحث أمام دارسيه ليتسنى لهم تطوير مناهج علم الحديث ، ولا سيما في نقد متونها وتحليلها ، ويجب علينا أن نضع في الاعتبار - عند تقييمنا لآراء الصعيدي - أنه ليس من المتخصصين في هذا العلم ، ومن ثم يجب أن نعذره في معالجته السطحية لبعض مسائله ، مثل : - دعوته لحذف المكرر من الأحاديث من أبواب مصنفه الذي دعا إلى وضعه ، وغفل أن وجود المكرر عند علماء علم الحديث يفيد مصداقية صحة السند .

إذا ما أردنا تقييم الخطاب الديني عند الصعيدي فسوف نجده قد توفر له ما نبتغيه في حياتنا المعاصرة، مثل : الحفاظ على الهوية الإسلامية ، والتسامح العقدي ، وحرية الاجتهاد العقلي ، وتجديد الخطاب الفقهي ، وبعث علم الكلام في ثقافتنا المعاصرة ، وتطوير علم أصول الحديث .

فقد نجح الصعيدي خلال تناوله لعلم أصول الفقه في تحديد الثوابت

الشرعية ، وبرهن على أنها قابلة للتطوير أبداً ، وصالحة للتطبيق في كل العصور ، وذلك عن طريق التأويل الأصولي الذي يتوسط الإفراط والتفريط ليتواءم مع الجبلية الوسطية التي طُبعت بها الملة الإسلامية ، وبين كذلك أن الخلط بين الثوابت والمتغيرات هو العلة الحقيقية لجنوح بعض الفرق عن جوهر الخطاب الأصولي الذي يرفض الجمود ، ويمج التعصب في شتى صوره .

وأن التمسك بالتراث الفقهي وتقديسه يمثل شكلاً من أشكال جمود الفكر الديني ، ولا يعبر إلا عن عجز المسلمين المعاصرين عن تجديده ، وعليه يصبح التعصب لفكر الفقهاء شطحاً وجموداً ليس لهما سند شرعي .

وقد بين كذلك أن التمسك بالهوية الإسلامية والحفاظ عليها لا يؤدي إلى الإرهاب الفكري ولا تكفير المجتمع ولا السطو على حقوق أهل الكتاب ، وغير ذلك من السلوكيات التي جعلت سياسة الغرب يتهمون الأصوليين الإسلاميين بالوحشية والتخلف ، وإتاحة الفرصة أمام العصابات الصهيونية المهيمنة على السياسة الدولية للوثوب على العالم الإسلامي بحجة تهذيبه والسيطرة عليه وتعليمه أصول الديمقراطية ، واحترام حقوق الإنسان ، وتثبيت ميزان العدالة ذي الكفة الواحدة .

كما أكد الصعيدي على أن أصول الإسلام لا تناهض حرية الفكر ، ولم تدعُ لظلم المرأة ، ولم تشجع الحكم الاستبدادي ، بل على العكس من ذلك تماماً ، فالأصولية الإسلامية سعت إلى الحوار مع الآخر ، ومجادلة الخصوم بالحسنى ، وردع المعتدي ، وتقويم المعوج ، ومعاينة من تعمّد إفساد الدين ، وأعطت للمرأة من حقوق ما لم تطمح إليه الشرائع الوضعية ، بداية من ولايتها على نفسها ومالها عند البلوغ ، ونهاية بمشاركتها في تدبير شؤون الدولة ، وجعلت للأمة السلطة العليا في ميدان السياسة والحكم ، وكفلت حق المعارضة للأفراد ، وقاومت كل أشكال العنف السياسي ، وآمنت

بالسلام القائم على العدل ، وفضلت عالمية الإسلام عن فكرة العولمة ،
حفاظاً على حقوق الأمم المستضعفة التي يحميها الإسلام ويهدرها سياسة
الغرب .

ونجح الصعيدي كذلك في الكشف عن المقصد الحقيقي للعديد من
القضايا التي جنحت في تأويلها معظم الفرق المعاصرة ، مثل : حاكمية الله ،
والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، وتقييم علم الكلام ، وطبيعة العلاقة بين
الدين والعلم والسمع والعقل ، كما برهن على أن الأصولية الإسلامية لا
تناهض الفكر الفلسفي والمناهج العقلية ولا القيم الأخلاقية المستمدة من
القرآن وسنة النبي ﷺ التي يمثلها التصوف في سداجته الأولى ، وسوف
نتناول ذلك بشيءٍ من التفصيل في الباب التالي .

هوامش الباب الثاني

- (١) شعبان محمد إسماعيل : أصول الفقه: نشأته وتطوره والحاجة إليه ، مكتبة جعفر الحديثة ، القاهرة ، ١٩٧٧ ، ص ٧ ، ٩ ، ٣٦ ، ٣٧ ، ٤٨ ، ٦٠ ، ٦١ .
- (٢) محمد بن علي الشوكاني : القول المفيد في أدلة الاجتهاد والتقليد ، تحقيق: عبد الرحمن عبد الخالق ، دار القلم ، الكويت ، ١٩٧٦ ، ص ١٩ : ١٧ .
- (٣) رواه الترمذي في كتاب العلم ، ٢٦ . وابن ماجه في المقدمة ، ٤٢ . وأحمد في مسند الشاميين ، ١٦٥١٩ . والدارمي في المقدمة ، ٩٥ .
- (٤) محمد بن علي الشوكاني : القول المفيد في أدلة الاجتهاد والتقليد ، ص ٣٥ : ٣٢ ، ٤٤ : ٤٢ .
- (٥) جمال الدين الأفغاني : الأعمال الكاملة ، تحقيق : محمد عمارة ، دار الكتاب العربي ، القاهرة ، ب ت ، ص ٣٢٩ ، ٣٣٠ .
- (٦) محمد عبده : الأعمال الكاملة ، ج ٣ ، ص ٣٤٢ : ٣٣٨ .
- (٧) نفس المرجع ، ٣٤٣ .
- (٨) نفس المرجع ، ص ٤٥٧ .
- (٩) نفس المرجع ، ص ٢١٢ ، ٢١٣ .
- (١٠) محمد الأحمد الطواهري : العلم والعلماء ونظام التعليم ، تقديم : فخر الدين الأحمد الطواهري ، ط ٢ ، ١٩٥٥ ، ص ٣ ، ٩٧ ، ٩٨ ، ١١٤ ، ١١٥ .
- (١١) عبد المتعال الصعيدي : تاريخ الإصلاح في الأزهر ، ص ٩٧ : ٩٤ .
- (١٢) عبد المتعال الصعيدي : نقد نظام التعليم الحديث للأزهر الشريف ، المطبعة العمومية ، طنطا ، ١٩٢٣ ، ص ١٣٤ .
- (١٣) نفس المرجع : ص ١٣٥ ، ١٣٦ .
- (١٤) نفس المرجع : ص ١٣٨ .
- (١٥) عبد المتعال الصعيدي : المجددون في الإسلام ، ص ٧٢ ، ٧٣ .
- (١٦) نفس المرجع : ص ٧٣ ، ٧٤ .
- (١٧) نفس المرجع : ص ٧٥ ، ٧٦ .
- (١٨) مصطفى عبد الرازق : الإمام الشافعي ، سلسلة أعلام الإسلام ، ع ١٢ ، دار إحياء الكتب العربية ، القاهرة ، ١٩٤٥ ، ص ٥٦ : ٤٩ .
- (١٩) مصطفى عبد الرازق : تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية ، مطبعة لجنة التأليف

- والترجمة والنشر، القاهرة، ١٩٥٩، ص ٢٤٥ .
- (٢٠) عبد المتعال الصعيدي : المجددون فى الإسلام ، ص ١٠٢، ١٠٣ .
- (٢١) نفس المرجع : ص ١٠٣ .
- (٢٢) على عبد الحليم محمود : السلفية ودعوة الشيخ محمد بن عبد الوهاب، تقديم : عبد الله بن عبد المحسن التركي ، دار عكاظ ، الرياض ، ١٩٨١ ، ص ٤٤، ٤٧ : ٤٧ .
- (٢٣) نفس المرجع ، ص ٤٨ .
- (٢٤) عبد المتعال الصعيدي : المجددون فى الإسلام ، ص ٢٠١ : ١٩٩ .
- (٢٥) نفس المرجع : ص ٢٠٢ .
- (٢٦) مصطفى عبد الرازق : فيلسوف العرب والمعلم الثانى ، دار إحياء الكتب العربية ، القاهرة ، ١٩٤٥ ، ص ١٢١ .
- (٢٧) محمد يوسف موسى : ابن تيمية ، سلسلة أعلام العرب ، ع ٥٥ ، المؤسسة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة ، ١٩٦٢ ، ص ١٣٣ ، ١٣٥ ، ١٣٦ .
- (٢٨) ابن تيمية : درء تعارض العقل والنقل ، إعداد ودراسة : محمد السيد الجليند ، إشراف ومراجعة : عبد الصبور شاهين ، مركز الأهرام للترجمة والنشر ، القاهرة ، ١٩٨٨ ، ص ٦٣ .
- (٢٩) عامر النجار : نظرات فى فكر شيخ الإسلام ابن تيمية ، دار المنار ، القاهرة ، ٢٠٠١ ، ص ٩٧ .
- (٣٠) علي سامي النشار : مناهج البحث عند مفكري الإسلام واكتشاف المنهج العلمى فى العالم الإسلامى ، دار المعارف ، القاهرة ، ط ٤ ، ١٩٧٨ ، ص ٢٢٠ : ١٦٠ .
- (٣١) عبد المتعال الصعيدي : المجددون فى الإسلام ، ص ٢٠٥ : ٢٠٣ .
- (٣٢) نفس المرجع : ص ٢٠٥ .
- (٣٣) نفس المرجع : ص ٢٠٧ ، ٢٠٨ .
- (٣٤) نفس المرجع : ص ٢٣١ : ٢٢٩ .
- (٣٥) نفس المرجع : ص ٢٣١ .
- (٣٦) نفس المرجع : ص ٢٣٦ : ٢٣٤ .
- (٣٧) نفس المرجع : ص ٢٣٣ .
- (٣٨) عبد المتعال الصعيدي : دراسات إسلامية ، ص ٣ .
- (٣٩) رواه البخارى فى كتاب الاعتصام بالكتاب والسنة ، ٦٨٠٥ . ومسلم فى كتاب

- الأقضية، ٣٢٤٠. والترمذي في كتاب الأحكام، ١٢٤٨ والنسائي في كتاب آداب القضاء، ٥٢٨٦٥. وأبو داود في كتاب الأقضية، ٣١٠٣. وابن ماجه في كتاب الأحكام، ٢٣٠٥. وأحمد في مسند الشاميين، ١٧١٠٦.
- (٤٠) عبد المتعال الصعيدي: توجيهات نبوية، ص ٧٤، ٧٣.
- (٤١) عبد المتعال الصعيدي: في ميدان الاجتهاد، ص ٧: ٩.
- (٤٢) نفس المرجع: ص ١٤، ١٣.
- (٤٣) أحمد عبد المهيمن: إشكالية التأويل بين كل من الغزالي وابن رشد، تصدير: عاطف العراقي، دار الوفاء، الإسكندرية، ٢٠٠١، ص ٣٦٠.
- (٤٤) عبد المتعال الصعيدي: الوسيط في تاريخ الفلسفة الإسلامية، ص ١٢٥.
- (٤٥) سعيد مراد: مدرسة البصرة الاعتزالية، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، ١٩٩٢، ص ١٤٢، ١٤٣، ٢٦٦، ١٦٣.
- (٤٦) عبد المتعال الصعيدي: حرية الفكر في الإسلام، ص ١٧.
- (٤٧) عبد المتعال الصعيدي: القضايا الكبرى في الإسلام، ص ٨٦، ٨٣.
- (٤٨) عبد المتعال الصعيدي: دراسات إسلامية، ص ٨٧.
- (٤٩) نفس المرجع: ص ١٤٤: ١٤١.
- (٥٠) نفس المرجع: ص ١٤٥.
- (٥١) عبد المتعال الصعيدي: في ميدان الاجتهاد، ص ٢٠.
- (٥٢) عبد المتعال الصعيدي: لماذا أنا مسلم، ص ١١٨.
- (٥٣) محمد بن صالح بن عثيمين: مصطلح الحديث، مكتبة ابن تيميه، الجزيرة، ب ت، ص ٢٩: ٣٢.
- (٥٤) عبد المتعال الصعيدي: في ميدان الاجتهاد، ص ٢٣: ٢١.
- (٥٥) نفس المرجع: ص ٢٣.
- (٥٦) موسوعة الفقه الإسلامي: المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، وزارة الأوقاف، القاهرة، ٢٠٠٢، ج ٣، ص ٧٩: ٥٢.
- (٥٧) أبو حامد الغزالي: المستصفى من علم الأصول: تحقيق: محمد مصطفى أبو العلا، مكتبة الجندي، القاهرة، ١٩٧٠، ص ٢٢٩: ٢٠٨.
- (٥٨) عبد المتعال الصعيدي: في ميدان الاجتهاد، ص ٢٤.
- (٥٩) زكريا إبراهيم: ابن حزم الأندلسي، سلسلة أعلام العرب، ع ٥٦، الدار المصرية للتأليف والترجمة والنشر، القاهرة، ١٩٦٦، ص ١٨٦: ١٨٢.

- ٦٠) عبد المتعال الصعيدي : الحرية الدينية فى الإسلام ، ص ٩٧ .
- ٦١) نفس المرجع : ص ١٨٢ ، ١٨٣ .
- ٦٢) محمد عبد الهادي أبو ريذة : إبراهيم بن سيار النظام وآراؤه الكلامية والفلسفية ، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر ، القاهرة ، ١٩٤٦ ، ص ٢٣ .
- ٦٣) عبد المتعال الصعيدي : الحرية الدينية فى الإسلام ، ص ٣٢ ، ٣٣ .
- ٦٤) محمد يوسف موسى : ابن تيمية ، سلسلة أعلام العرب ، ع ٥ ، المؤسسة العلمية العامة للتأليف والترجمة والطباعة والنشر ، القاهرة ، ١٩٦٢ ، ص ١٧٨ : ١٧٤ .
- ٦٥) ابن رشد : فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال ، صححه : مصطفى عبد الجواد عمران ، المكتبة المحمدية التجارية ، القاهرة ، ط ٣ ، ١٩٦٨ ، ص ١٧ .
- ٦٦) عبد المتعال الصعيدي : الوسيط فى تاريخ الفلسفة الإسلامية ، ص ١٢١ ، ١٢٢ .
- ٦٧) محمد الخضري : أصول الفقه ، دار الحديث ، القاهرة ، ٢٠٠١ ، ص ٢٨٣ .
- ٦٨) ابن رشد : بداية المجتهد ونهاية المقتصد ، تحقيق : أبو عبد الرحمن عبد الحكيم بن محمد ، المكتبة التوفيقية ، القاهرة ، ج ١ ، ب ت ، ص ٢٤ ، ٢٥ .
- ٦٩) عبد الوهاب خلاّف : علم أصول الفقه ، دار التراث ، القاهرة ، ط ٧ ، ١٩٥٦ ، ص ٦٠ : ٥٢ .
- ٧٠) محمد الخضري : أصول الفقه ، ص ٢٤٥ .
- ٧١) عبد المتعال الصعيدي : فى ميدان الاجتهاد ، ص ٢٥ ، ٢٦ .
- ٧٢) نفس المرجع ، ص ٢٦ .
- ٧٣) محمد الخضري : أصول الفقه ، ص ٣٣٣ .
- ٧٤) عبد المتعال الصعيدي : فى ميدان الاجتهاد ، ص ٢٧ ، ٢٨ .
- ٧٥) صلاح الدين عبد الحليم سلطان : مدى حجية الأدلة الاجتهادية المختلف عليها فى الشريعة الإسلامية ، رسالة دكتوراه ، كلية دار العلوم ، جامعة القاهرة ، ١٩٩٢ ، ص ٣٤٨ ، ٣٤٩ .
- ٧٦) زكريا إبراهيم : ابن حزم الأندلسي ، ص ١٩١ : ١٨٧ .
- ٧٧) أبو حامد الغزالي : المستصفى من علم الأصول ، ص ٤٨٢ ، ٤٨٣ .
- ٧٨) محمد يوسف موسى : ابن تيمية ، ص ١٨٣ ، ١٨٤ .
- ٧٩) عابدين السيد عبد اللاه : ابن رشد الفقيه دراسة فى المنهج العقلي عند ابن رشد فى آرائه الفقهية ، مطبعة الجامعة ، سوهاج ، ١٩٩٩ ، ص ٥٣ ، ٥٤ .
- ٨٠) أحمد عبد المهيمن : إشكالية التأويل بين كل من الغزالي وابن رشد ، ص ٣٥٣ .

- (٨١) محمد صالح بن عثيمين : الأصول في علم الأصول ، مكتبة السنة ، القاهرة ، ١٩٩٣ ، ص ٦٨، ٦٩، ١٠٤، ٩٠، ١٢٠، ١٢١ .
- (٨٢) أبو الأعلى المودودي : القانون الإسلامي وطرق تنفيذه ، المختار الإسلامي ، القاهرة ، ب ت ، ص ٢٦ : ١٦ ، ٤٥ : ٣٦ ، ٦٦ : ٦٠ .
- (٨٣) سيد قطب : نحو مجتمع إسلامي ، دار الشروق ، القاهرة ، ط ٨ ، ١٩٨٨ ، ص ٤٧ : ٥٠ .
- (٨٤) نفس المرجع : ص ٥١ .
- (٨٥) نفس المرجع : ص ٥١ : ٦١ .
- (٨٦) سيد قطب : دراسات إسلامية ، دار الشروق ، القاهرة ، ط ١٠ ، ٢٠٠٢ ، ص ٨٦ ، ٨٧ .
- (٨٧) نفس المرجع : ص ٨٨ .
- (٨٨) نفس المرجع : ص ٨٩ : ٩٢ .
- (٨٩) سيد قطب : معالم في الطريق ، ص ٦٢ : ٦٥ .
- (٩٠) نفس المرجع : ص ٦٦ ، ٦٧ .
- (٩١) نفس المرجع : ص ٧٠ ، ٦٨ .
- (٩٢) نفس المرجع : ص ٧٠ ، ٧١ .
- (٩٣) روجيه جارودي : أصول الأصوليات والتعصبات السلفية ، مكتبة الشروق ، القاهرة ، ١٩٩٦ ، ص ٤٠ : ٣١ .
- (٩٤) صموئيل هنتجتون : صدام الحضارات إعادة صنع النظام العالمي ، ترجمة : طلعت الشايب ، تقديم : صلاح قنصوه ، دار سطور ، لبنان ، ط ٢ ، ١٩٩٨ ، ص ١٣٣ : ١٦٨ .
- (٩٥) حسن البنا : مجموعة رسائل الإمام الشهيد حسن البنا ، دار الدعوة ، الإسكندرية ، ١٩٩٠ ، ص ١٠١ ، ١٠٢ ، ١٧٦ ، ١٧٧ .
- (٩٦) مرسي نويشي : الإخوان المسلمون الطوق والأسورة ، المركز العربي للإعلام ، القاهرة ، ١٩٩١ ، ص ٧٢ .
- (٩٧) حسن إسماعيل الهضيبي : دعاة لا قضاة ، دار الطباعة ، القاهرة ، ١٩٧٧ ، ص ١٦٥ : ١٧٠ .
- (٩٨) محمود شلتوت : الإسلام عقيدة وشريعة ، ص ٥٧ : ٦٩ .
- (٩٩) محمد الغزالي : هذا ديننا ، دار الشروق ، القاهرة ، ١٩٨٧ ، ص ٢٣١ : ٢٣٥ .
- (١٠٠) يوسف القرضاوي : مدخل لدراسة الشريعة الإسلامية ، مكتبة وهبة ، القاهرة ،

ط ٤، ٢٠٠١، ص ٢٧١: ٢٨١.

(١٠١) أحمد حمد: الإجماع بين النظرية والتطبيق، دار القلم، الكويت، ١٩٨٢، ص ١٣٨: ١٥٨.

(١٠٢) صلاح الدين عبد الحليم سلطان: مدى حجية الأدلة الاجتهادية المختلف عليها في الشريعة الإسلامية، رسالة دكتوراه، ص ٣٥٣، ٣٥٤، ٦٩٠.

(١٠٣) عبد المتعال لصعيدى: المجددون في الإسلام، ص ٢٠٧.

(١٠٤) عبد المتعال الصعيدى: فى ميدان الاجتهاد، ص ٢٨.

(١٠٥) محمود حمدي زقزوق: الاستشراق والخلفية الفكرية للصراع الحضاري، سلسلة كتاب الأمة، ١٤٠٤هـ، ص ١١٧.

(١٠٦) الموسوعة الفقهية: وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية، الكويت، ج ١٧، ص ١٢٩: ١٥٢.

(١٠٧) عبد المتعال الصعيدى: المجددون فى الإسلام، ص ٣٣٨، ٣٣٩.

(١٠٨) عبد الرحمن الرافعي: عصر إسماعيل، دار المعارف، القاهرة، ط ٣، ١٩٨٢، ج ٢، ص ١٦٨، ٢٦١.

(١٠٩) محمود الهمشري: الجريمة والعقاب بين الإسلام والقوانين الوضعية، سلسلة كتب إسلامية، ع ٢٥٤، المجلس الأعلى للشئون الإسلامية، القاهرة، ١٩٦٣، ص ٢٦.

(١١٠) عبد المتعال الصعيدى: الحدود الإسلامية، مخطوط محفوظ فى مكتبة أسرة الشيخ، ولدي صورة ضوئية منه، ص ٦٠٥.

(١١١) نفس المرجع: ص ٧٠٦.

(١١٢) محمد محمود زعلف وآخرون: حقيقة الحكم بما أنزل الله، تقديم: يحيى كامل أحمد، دار نهر النيل للطباعة، القاهرة، ١٩٨٢، ص ١٠٢: ١١٩.

(١١٣) عبد المتعال الصعيدى: قضية مجاهد فى الإصلاح، ص ١٢٨، ١٢٩.

(١١٤) عبد المتعال الصعيدى: الحدود الإسلامية، ص ١٤٠: ١٤٨.

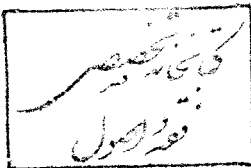
(١١٥) نفس المرجع: ص ١٥: ١٧.

(١١٦) نفس المرجع: ص ١٩.

(١١٧) نفس المرجع: ص ٢٠، ٢١.

(١١٨) نفس المرجع: ص ٢٢.

(١١٩) نفس المرجع: ص ٢٣.



- ١٢٠) عبد المتعال الصعيدي : المجددون فى الإسلام ، ص ٤١٤ .
- ١٢١) عبد المتعال الصعيدي : قضية مجاهد فى الإصلاح ، ص ١٢٩ .
- ١٢٢) عبد المتعال الصعيدي : الحدود الإسلامية ، ص ٢٤ .
- ١٢٣) عبد المتعال الصعيدي ، الحرية الدينية فى الإسلام ، ص ٨٢ .
- ١٢٤) عبد المتعال الصعيدي : حرية الفكر فى الإسلام ، ص ١٦ .
- ١٢٥) عبد المتعال الصعيدي : قضية مجاهد فى الإصلاح ، ص ١٤٠ .
- ١٢٦) محمد عبده : الأعمال الكاملة ، ج ٢ ، ص ٢٢٢ ، ٢٢٣ .
- ١٢٧) نفس المرجع : ص ٢٧١ .
- ١٢٨) نفس المرجع : ص ١٨٩ .
- ١٢٩) محمد سيد طنطاوي : من أعلام الاجتهاد فى العصر الحديث ، مقال فى كتاب احتفاليات رواد الجمعية الخيرية الإسلامية الإمام محمد مصطفى المراغى ، إعداد: محمد الشحات الجندي ، مركز عبد الله صالح كامل ، القاهرة ، ١٩٩٨ ، ص ١٨ .
- ١٣٠) نفس المرجع : ص ٢٢ .
- ١٣١) عبد المتعال الصعيدي : المجددون فى الإسلام ، ص ٤٠٢ ، ٤١٣ .
- ١٣٢) محمود شلتوت : الإسلام عقيدة وشريعة ، ص ٢٩١ : ٢٩٥ .
- ١٣٣) محمود الهمشري : الجريمة والعقاب بين الإسلام والقوانين الوضعية ، ص ٢٧ : ٤٧ .
- ١٣٤) أبو الأعلى المودودي نظرية الاسلام وهدية ، ص ٤٣ ، ٤٤ .
- ١٣٥) أبو الأعلى المودودي : القانون الإسلامى وطرق تنفيذه ، ص ٢٧ ، ٢٨ .
- ١٣٦) سيد قطب : فى ظلال القرآن ، ج ٢ ، ص ٨٨٣ .
- ١٣٧) نفس المرجع : ج ٤ ، ص ٢٤٨٩ .
- ١٣٨) عبد الله بن محمد أحمد الطيار : مجموع فتاوى للشيخ عبد العزيز بن باز ، ج ٣ ، ص ٩٩٦ ، ٩٩٧ .
- ١٣٩) محمد محمود زعلف وآخرون : حقيقة الحكم بما أنزل الله ، ص ١٠٨ .
- ١٤٠) صفوت حسن لطفى وآخرون : تطبيق الشريعة الإسلامية بين الحقيقة وشعارات الفن ، تقديم : يحيى كامل أحمد ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة ، ١٩٩٣ ، ج ١ ، ص ٤٥ ، ٤٦ ، ١١٤ .
- ١٤١) السيد عبد العزيز هندى : أضواء على تقنين الشريعة الإسلامية الكتاب الأول

الجريرة والعقاب فى الشريعة الإسلامية ، دار الهداية ، القاهرة ، ١٩٨٧ ،
ص ٤٦ ، ٤٧ .

(١٤٢) نفس المرجع السابق ، ٧٧ .

(١٤٣) عبد المتعال الصعيدى : الحرية الدينية فى الاسلام ، ص ٤ .

(١٤٤) نفس المرجع : ص ٦ ، ٧ .

(١٤٥) نفس المرجع : ص ٣٧ ، ٣٨ .

(١٤٦) أبى حزم الأندلسى : المحلى ، تحقيق : لجنة إحياء التراث العربى ، دار الجليل ،
بيروت ، د.ت ، ج ١١ ، ص ١٨٩ .

(١٤٧) عبد المتعال الصعيدى : الحرية الدينية فى الاسلام ، ص ١٠٧ : ١١٠ .

(١٤٨) عبد المتعال الصعيدى : حرية الفكر فى الاسلام ، ص ٧٨ ، ٧٩ .

(١٤٩) عبد المتعال الصعيدى : الحرية الدينية فى الاسلام ، ص ٣٧ ، ٣٨ .

(١٥٠) عبد المتعال الصعيدى : دراسات إسلامية ، ص ٨٣ .

(١٥١) عبد المتعال الصعيدى : الحرية الدينية فى الاسلام ، ص ٤٠ ، ٤٥ .

(١٥٢) رواه البخارى فى كتاب استتابة المرتد ، ٦٤١١ . والترمذى فى كتاب الحدود ،
١٣٧٨ . والنسائى فى كتاب تحريم الدم ، ٣٩٩١ . وأبو داود فى كتاب الحدود ،
٣٧٨٧ . وابن ماجه فى كتاب الحدود ، ٢٥٢٦ . وأحمد فى مسند ابن هاشم ،
١٧٧٥ .

(١٥٣) رواه البخارى فى كتاب الديات ، ٦٣٧٠ . ومسلم فى كتاب المحارِبين
والقصاص والديات ، ٣١٧٥ . والترمذى فى كتاب الديات ، ١٣٢٢ . والنسائى
فى كتاب تحريم الدم ، ٣٩٥١ . وأبى داود فى كتاب الحدود ، ٣٧٨٨ . وابن ماجه
فى كتاب الحدود ، ٢٥٢٤ . وأحمد فى مسند العشرة المبشرين بالجنة ، ٤١١ .
والدارمى فى كتاب الحدود ، ٢١٩٥ .

(١٥٤) رواه أحمد فى مسنده ، ٢١٠٠٧ .

(١٥٥) عبد المتعال الصعيدى : الحرية الدينية فى الإسلام ، ص ٥٠ : ٥٥ .

(١٥٦) نفس المرجع : ص ٩٦ : ١٠٤ .

(١٥٧) نفس المرجع : ص ١٠٥ .

(١٥٨) نفس المرجع : ص ١٥٤ : ١٦٨ .

(١٥٩) أبى حزم الأندلسى : المحلى ، ج ١١ ، ص ١٩١ .

(١٦٠) عبد المتعال الصعيدى : الحرية الدينية فى الاسلام ، ص ١٦٩ .

- (١٦١) نفس المرجع : ص ٦٤ : ٦٦ .
- (١٦٢) عبد المتعال الصعيدي : حرية الفكر فى الاسلام ، ص ٧٧ : ٧٨ .
- (١٦٣) عبد المتعال الصعيدي : الحرية الدينية فى الاسلام ، ص ٦٩ : ٧٤ .
- (١٦٤) نفس المرجع : ص ٧٧ .
- (١٦٥) نفس المرجع : ص ٨٢ ، ٨٤ .
- (١٦٦) عبد المتعال الصعيدي : دراسات إسلامية ، ص ٣٤ .
- (١٦٧) عبد المتعال الصعيدي : الحرية الدينية فى الاسلام ، ص ٨٣ .
- (١٦٨) عبد المتعال الصعيدي : حرية الفكر فى الاسلام ، ص ٦٥ : ٧٠ .
- (١٦٩) عبد المتعال الصعيدي : دراسات إسلامية ، ص ٨٥ .
- (١٧٠) عبد المتعال الصعيدي : فى ميدان الاجتهاد ، ص ٤٠ ، ٤١ .
- (١٧١) نفس المرجع : ص ٤٢ .
- (١٧٢) عبد العزيز بن عبد الله بن باز : الدروس المهمة لعامة الأمة ، البحوث العلمية والإفتاء ، الرياض ، ط ٢ ، ١٩٩٧ ، ص ٩ : ١١ .
- (١٧٣) عبد العزيز بن عبد الله بن باز : مجموع فتاوى ابن باز ، ج ١ ، ص ٥١ : ٥٣ .
- (١٧٤) اللجنة الدائمة للبحوث العلمية والإفتاء : فتاوى إسلامية ، تقديم : سعيد عبد العظيم ، دار ابن القيم ، الإسكندرية ، ١٩٩٠ ، ص ٢٦ .
- (١٧٥) محمد بن صالح بن عثيمين : القواعد المثلى فى صفات الله وأسمائه الحسنى تحقيق : اشرف بن عبد الصمد بن عبد الرحيم ، مكتبة السنة ، القاهرة ، ١٩٩٤ ، ص ٨٦ .
- (١٧٦) أبو الأعلى المودودى : المصطلحات الأربعة فى القرآن ، تعريب : محمد كاظم ، دار القلم ، الكويت ، ط ٥ ، ١٩٩٣ ، ص ٧ ، ٨ .
- (١٧٧) سيد قطب : المستقبل لهذا الدين ، دار الشروق ، القاهرة ، ط ١٥ ، ٢٠٠١ ، ص ٩ ، ١٠ .
- (١٧٨) نعمان عبد الرازق السامرائي : التكفير جذوره أسبابه مبرراته ، دار المنارة ، جدة ، ط ٣ ، ١٩٩٢ ، ص ٧٥ ، ٩٧ .
- (١٧٩) سيد قطب : فى ظلال القرآن ، ج ٢ ، ص ٩٠١ .
- (١٨٠) مناع خليل قطان : وجوب تحكيم الشريعة الإسلامية ، سلسلة نحو النور ، دار التوزيع ، القاهرة ، ١٩٨٧ ، ص ١٦٣ ، ١٦٤ .
- (١٨١) عبد الله عمامي : تنظيمات الإرهاب فى العالم الإسلامى ، دار أخبار اليوم ،

القاهرة، ١٩٩٣، ص ١٦ .

(١٨٢) جون . اسبوزيتو : التهديد الإسلامي خرافة أم حقيقة ، ص ٢٤٥ .

(١٨٣) أحمد مطلوب ، وآخرون : نهج خميني في ميزان الفكر الإسلامي ، دار عمار ، الأردن ، ١٩٨٥ ، ص ٣٤ .

(١٨٤) السيد عبد العزيز هندي : أضواء على تقنين الشريعة الإسلامية ، ٧١ : ٧٣

(١٨٥) محمد نبيل غنايم : بحوث ونماذج من التفسير الموضوعي ، دار الهداية ، القاهرة ، ٢٠٠٢ ، ص ٢٢٣ : ٢٢٥ .

(١٨٦) محمد عبده : الأعمال الكاملة ج ٣ ، ص ٣٠٢ .

(١٨٧) محمد رشيد رضا : الوحدة الإسلامية والأخوة الدينية ، دار المنار ، القاهرة ، ب . ت ، ص هـ ، و .

(١٨٨) محمد رشيد رضا : الوحي المحمدي ، المكتب الإسلامي ، بيروت ، ط ٩ ، ١٩٧٩ ، ص ٢٤٤ .

(١٨٩) محمد فريد وجدي : مناقشات وردود ، تقديم : محمد رجب البيومي ، الدار المصرية اللبنانية ، القاهرة ، ١٩٩٤ ، ص ٣٢٩ .

(١٩٠) حسن البنا : الحد الفاصل بين الكفر والإيمان ، شرح : جمعة أمين عبد العزيز ، دار الدعوة ، القاهرة ، ١٩٩٤ ، ص ٣٦ : ٤١ .

(١٩١) حسن إسماعيل الهضيبي : دعاة لا قضاة ، ص ٩٥ : ١٠٧ .

(١٩٢) أبو عبد الله أحمد بن إبراهيم أبو العنين : إعلان النكير على غلاة التكفير ، ص ١١٥ : ١٢٣ .

(١٩٣) يوسف القرضاوي : جريمة الردة وعقوبة المرتد في ضوء القرآن والسنة ، مكتبة وهبة ، القاهرة ، ١٩٩٦ ، ص ٥٢ : ٦٢ .

(١٩٤) محمود شلتوت : الإسلام عقيدة وشريعة ، ص ٢٨٠ ، ٢٨١ .

(١٩٥) أحمد صبحي منصور : حد الردة دراسة أصولية تاريخية ، دار طيبة ، القاهرة ، ١٩٩٣ ، ص ٨٨ ، ١٠٥ .

(١٩٦) محمد عوض : تعقيب على بحث الردة في الفكر الإسلامي المعاصر : قراءة نقدية في سور النص القرآني ، مقال في مجلة المسلم المعاصر ، ع ٩٨ ديسمبر

٢٠٠٠ ، ص ٢٠٧ : ٢١٤ .

(١٩٧) محمد محمود زعلف وآخرون : حقيقة الحكم بما أنزل الله ، ص ١٢٦ : ١٣٣ .

(١٩٨) جلال يحيى كامل وآخرون : تطبيق الشريعة الإسلامية بين الحقيقة وشعارات الفتن ، ج ٢ ، ص ١٥٨ : ١٨١ .

- ١٩٩) عبد الرحمن عبد الخالق : الإلحاد أسبابه وطرق علاجه، مكتبة الحرمين ، القاهرة ، ب.ت ، ص ٣٥ ، ٤١ .
- ٢٠٠) جمال البنا : الإسلام وحرية الفكر ، دار الفكر الإسلامي ، القاهرة ، ١٩٩٩ ، ص ٥٣ ، ٤٤ ، ١٧٥ : ١٨٥ .
- ٢٠١) عبد المتعال الصعيدي : من أين نبدأ ، ص ٨٠ .
- ٢٠٢) نفس المرجع : ص ٨١ .
- ٢٠٣) رواه البخاري وأحمد والنسائي والترمذي .
- ٢٠٤) اتحاد بنات النيل : الكتاب الأبيض لحقوق المرأة السياسية ، تقديم : درية شفيق ، ب ت ، ب د ، ص ٥٩ : ٤٣ .
- ٢٠٥) عبد المتعال الصعيدي : من أين نبدأ ، ص ١١٠ : ١٠٥ .
- ٢٠٦) أبو حامد الغزالي : المستصفى ، ص ٣١٩ .
- ٢٠٧) حديث لم يرد في الكتب التسعة .
- ٢٠٨) عبد المتعال الصعيدي : من أين نبدأ ، ص ١١٤ : ١١١ .
- ٢٠٩) نفس المرجع : ص ١١٥ ، ١١٦ .
- ٢١٠) عبد المتعال الصعيدي : توجيهات نبوية : ص ٨٨ .
- ٢١١) نفس المرجع : ص ٨٩ .
- ٢١٢) أميرة خواسك : معركة المرأة المصرية للخروج من عصر الحريم ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة ، ٢٠٠٠ ، ص ١٤٢ .
- ٢١٣) محمد رشيد رضا : نداء للجنس اللطيف ، دار الحديث ، القاهرة ، ب ت ، ص ١٧ .
- ٢١٤) محمود شلتوت : الإسلام عقيدة وشريعة ، ص ٢٢٦ .
- ٢١٥) اتحاد بنت النيل : الكتاب الأبيض لحقوق المرأة السياسية ، ص ٢٩ : ٤٢ .
- ٢١٦) حسن البنا : الأعمال الكاملة لحسن البنا ، ص ٢٩٦ .
- ٢١٧) محمد أنس قاسم جعفر : الحقوق السياسية للمرأة في الإسلام والفكر والتشريع المعاصر ، دار النهضة العربية ، القاهرة ، ١٩٨٧ ، ص ٥٢ ، ٦١ ، ٦٢ ، ٦٥ .
- ٢١٨) حازم عبد المتعال الصعيدي : النظرية الإسلامية في الدولة مع المقارنة بنظرية الدولة في الفقه الدستوري الحديث ، دار النهضة العربية ، القاهرة ، ١٩٨٦ ، ص ٢٣٢ : ٢٥٣ .
- ٢١٩) زينب رضوان : والإسلام وقضايا المرأة السياسية ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة ، ١٩٩٣ ، ص ٤٤ ، ٤٥ .

- ٢٢٠ جمال البنا : المرأة المسلمة بين تحرير القرآن وتقييد الفقهاء ، دار الفكر الإسلامي ، القاهرة ، ١٩٩٨ ، ص ١٢٨ : ١٥٧ .
- ٢٢١ محمد سليم العوا : الإسلاميون والمرأة ، دار الوفاء ، المنصورة ، ٢٠٠٠ ، ص ٣٦ ، ٢٦ .
- ٢٢٢ راشد الغنوشي : المرأة المسلمة في تونس ، دار القلم ، الكويت ، ١٩٩٣ ، ص ١٥١ : ١٦٩ .
- ٢٢٣ محمد صالح بن عثيمين : فتاوى العقيدة ، ص ٧٦٤ ، ٧٦٥ .
- ٢٢٤ أبو الأعلى المودودي : الحجاب ، دار التراث العربي ، القاهرة ، ب ت ، ص ١٦٤ : ١٧١ ، ٢٣٠ : ٢٣٥ .
- ٢٢٥ سيد قطب : في ظلال القرآن ، ج ٢ ، ص ٦٥٠ ، ٦٥١ .
- ٢٢٦ مروان إبراهيم القيسي : المرأة المسلمة بين اجتهادات الفقهاء وممارسات المسلمين ، المنظمة الإسلامية للتربية والعلوم والثقافة ، الرباط ، ١٩٩١ ، ص ١٢٩ .
- ٢٢٧ محمد فهمي عبد الوهاب : الحركة النسائية في الشرق وصلتها بالاستعمار والصهيونية العالمية ، دار الاعتصام ، القاهرة ، ١٩٧٩ ، ص ٥٠ : ٢٨ .
- ٢٢٨ المجلس الأعلى للشئون الإسلامية : موسوعة الفقه الإسلامي ، ج ٢٥ ، ص ٢٩٤ ، ٢٩٥ .
- ٢٢٩ وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية ، الموسوعة الفقهية ، ج ٥ ، ص ٢١٨ .
- ٢٣٠ المجلس الأعلى للشئون الإسلامية : موسوعة الفقه الإسلامي ، ج ٢٥ ، ص ٢١ .
- ٢٣١ حمزة فتح الله : باكورة الكلام على حقوق النساء في الإسلام ، المطبعة الكبرى الأميرية ، القاهرة ، ١٨٩١ ، ص ٩٤ : ٩١ .
- ٢٣٢ عبد القاهر بن طاهر البغدادي : الفرق بين الفرق وبيان الفرقة الناجية منهم ، لجنة إحياء التراث العربي ، بيروت ، ط ٥ ، ١٩٨٢ ، ص ٨٩ : ٩١ .
- ٢٣٣ ابن حزم الأندلسي : المحلى ، ج ٩ ، ص ٤٢٩ ، ٤٣٠ .
- ٢٣٤ منى أحمد أبو زيد : المدينة الفاضلة عند ابن رشد ، منشأة المعارف ، الإسكندرية ، ١٩٩٩ ، ص ١٣٩ .
- ٢٣٥ عبد المتعال الصعيدي : في ميدان الاجتهاد ، ص ٦٨ : ٨٥ .
- ٢٣٦ نفس المرجع : ص ٨٠ ، ٨١ .
- ٢٣٧ عبد المتعال الصعيدي : في ميدان التجديد : ص ٨٢ ، ٨٣ .

- ٢٣٨) رواه البخاري في كتاب الصوم، ١٧٧٢. ومسلم في كتاب النكاح، ٢٤٨٥.
- والترمذي في كتاب النكاح، ١٠٠١. والنسائي في كتاب الصيام، ٢٢٠٨. وأبو داود في كتاب النكاح، ١٧٥٠. وابن ماجه في كتاب النكاح، ١٨٣٥. وأحمد في كتاب المكثرين من الصحابة، ٣٤١١. والدارمي في كتاب النكاح، ٢٠٧١.
- ٢٣٩) عبد المتعال الصعيدي: توجيهات وتحقيقات، ص ٦٤، ٦٣.
- ٢٤٠) عبد المتعال الصعيدي: لماذا أنا مسلم، ص ٤٧.
- ٢٤١) عبد العزيز فهمي: هذه حياتي، تقديم: طاهر الطناحي، كتاب الهلال، ع ١٤٥، إبريل ١٩٦٣، ص ١٦٦: ٢٠٧.
- ٢٤٢) عبد المتعال الصعيدي: لماذا أنا مسلم؟، ص ٤٩.
- ٢٤٣) عبد المتعال الصعيدي: في ميدان الاجتهاد، ص ١٤٤: ١٤٦.
- ٢٤٤) نفس المرجع: ص ١٤٧.
- ٢٤٥) مصطفى صبري: موقف العقل والعلم والعالم من رب العالمين وعباده المرسلين، ج ١، ص ٢٩٦، ٢٩٥.
- ٢٤٦) كمال أحمد عون: الطلاق في الإسلام، دار الشعب، القاهرة، ١٩٩٠، ص ٧٣.
- ٢٤٧) عبد المتعال الصعيدي: في ميدان الاجتهاد، ص ١١١، ١١٢.
- ٢٤٨) نفس المرجع: ص ١١٣.
- ٢٤٩) عبد المتعال الصعيدي: في ميدان التجديد، ص ٨١.
- ٢٥٠) نفس المرجع: ص ٨٢.
- ٢٥١) نفس المرجع: ص ٧٦: ٧١.
- ٢٥٢) محمد يوسف موسى: ابن تيميه، ص ١٠٦.
- ٢٥٣) عبد المتعال الصعيدي: في ميدان التجديد، ص ٧٧: ٨٠.
- ٢٥٤) رواه البخاري في كتاب الطلاق، وابن ماجه في مسنده كتاب الطلاق، ٢٠٠٧.
- ٢٥٥) رواه البخاري في كتاب الطلاق، ٤٨٦٧. والنسائي في كتاب الطلاق، ٣٤٠٩. ابن ماجه في كتاب الطلاق، ٢٠٤٦. وأحمد في مسند المدنين، ١٥٥١٣.
- ٢٥٦) عبد المتعال الصعيدي: في ميدان التجديد، ص ٨٣: ٨٦.
- ٢٥٧) رواه البخاري في كتاب النكاح، ٤٧٨٧. ومسلم في كتاب الرضاع، ٢٦٧١.
- ٢٥٨) عبد المتعال الصعيدي: توجيهات نبوية، ص ١٠١، ١٠٢.

- (٢٥٩) رواه البخاري في كتاب النكاح ، ومسلم في كتاب الحج ، ٢١٣٧ . والترمذي في كتاب الرضاع ، ١٠٨٣ . وأبو داود في كتاب المناسك ، ١٦٢٨ . وابن ماجه في كتاب النكاح ، ١٨٤١ . وأحمد في مسند البصريين ، ١٩٧٧٤ .
- (٢٦٠) عبد المتعال الصعيدي : ثقافات إسلامية ، ص ١٢١ : ١٢٤ .
- (٢٦١) نفس المرجع : ص ١٢٥ .
- (٢٦٢) محمد الشحات الجندي : احتفاليات رواد الجمعية الخيرية الإسلامية الإمام مصطفى المراغي ، ص ٣٠ .
- (٢٦٣) محمد رشيد رضا : نداء للجنس اللطيف ، ص ٥٣ : ٥٩ ، ١٢٣ : ١٢٧ .
- (٢٦٤) مصطفى الغلايني : الإسلام روح المدنية ، منشورات المكتبة العصرية ، بيروت ، ١٩٦٠ ، ص ٢١٩ : ٢٤٣ .
- (٢٦٥) محمود شلتوت : الإسلام عقيدة وشريعة ، ص ١٧٠ : ١٩٧ .
- (٢٦٦) على عبد الواحد وافي : المرأة في الإسلام ، مكتبة غريب ، القاهرة ، ١٩٧١ ، ص ٨٢ : ٨٤ ، ١٢٢ : ١٢٤ .
- (٢٦٧) مصطفى عبد الرزاق : من آثار مصطفى عبد الرزاق ، تقديم : طه حسين ، دار المعارف ، القاهرة ، ١٩٥٧ ، ص ٨٩ : ٩١ ، ٣٣٧ ، ٤٦٣ ، ٤٦٤ .
- (٢٦٨) محمد بن صالح بن عثيمين : فتاوى العقيدة : ص ٧٧٦ .
- (٢٦٩) سيد قطب : في ظلال القرآن ، ج ١ ، ص ٢٤٦ : ٢٨٤ ، ٥٧٨ : ٥٨٠ .
- (٢٧٠) مصطفى صبري : قولني في المرأة ومقارنته بأقوال مقلدة الغرب ، دار الرائد العربي ، بيروت ، ط ٢ ، ١٩٨٢ ، ص ٥ : ٢٠ .
- (٢٧١) مروان إبراهيم القيسي : المرأة المسلمة بين اجتهادات الفقهاء وممارسات المسلمين ، ص ١٢٩ .
- (٢٧٢) جمال البنا : المرأة المسلمة بين تحرير القرآن وتقييد الفقهاء ، دار الفكر الإسلامي ، القاهرة ، ١٩٩٨ ، ص ٤١ : ٤٧ ، ٥٢ ، ٦٢ .
- (٢٧٣) زينب رضوان : الإسلام وقضايا المرأة ، ص ٧٣ : ٨٧ .
- (٢٧٤) أحمد حامد : الإسلام إلى أين ، دار الشعب ، القاهرة ، ١٩٨٧ ، ص ٢٦ : ٢٩ ، ٥٥ : ٥٧ .
- (٢٧٥) عبد المتعال الصعيدي : الحجاب في الإسلام (١) مقال في مجلة الرسالة ، ع ١٦٣ ، ١٧ / ٨ / ١٩٣٦ ، ص ١٣٣٨ .
- (٢٧٦) نفس المرجع : ١٣٣٩ .

- (٢٧٧) عبد المتعال الصعيدي: الحجاب فى الإسلام (٢) مقال فى مجلة الرسالة، ١٦٤٤، ٢٤/٨/١٩٣٦، ص ١٣٨٤.
- (٢٧٨) ابن حزم الأندلسي: المحلى، ج ٣، ص ٢١٧:٢٢٢.
- (٢٧٩) عبد المتعال الصعيدي الحجاب فى الإسلام (٢)، ص ١٢٨٥.
- (٢٨٠) عبد المتعال الصعيدي: الحجاب فى الإسلام (٣)، ع ١٦٥، ٣١/٨/١٩٣٦، ص ١٤٢٦.
- (٢٨١) نفس المرجع: ص ١٤٢٧.
- (٢٨٢) محمد رشيد رضا: نداء للجنس اللطيف، ص ١٣٠:١٣٨.
- (٢٨٣) حسن البنا: الأعمال الكاملة، ص ٣٠٤، ٣٠٥.
- (٢٨٤) محمد الغزالي: قضايا المرأة بين التقاليد الراكدة والوافدة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٩٩، ص ١٦٢، ١٦٣.
- (٢٨٥) أبو الأعلى المودودي: الحجاب، ص ١٩٠:١٩٥.
- (٢٨٦) سيد قطب: فى ظلال القرآن، ج ٤، ص ٢٥١٢:٢٥١٤.
- (٢٨٧) أبو الأعلى المودودي: الحجاب، ص ١٩١.
- (٢٨٨) سيد قطب: الإسلام ومشكلات الحضارة، دار الشروق، القاهرة، ٢٠٠١، ص ٧٢.
- (٢٨٩) سيد قطب، فى ظلال القرآن، ج ٤، ص ٢٥١٣.
- (٢٩٠) مصطفى صبري: قولي فى المرأة ومقارنته بأقوال مقلدة الغرب، ص ٢٤:٨٤.
- (٢٩١) محمد بن صالح بن عثيمين: المرأة المسلمة، دار الصفوة، ١٩٨٧، ص ١١:٣٦.
- (٢٩٢) أحمد شوقي الفنجري: النقاب فى التاريخ والدين وعلم الاجتماع، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٩٢، ص ٨٢:١٣٥.
- (٢٩٣) إسماعيل منصور: تذكير الأصحاب بتحريم النقاب وفق القواعد المستمدة من علمي الأصول والحديث، مطبعة النسر الذهبى، القاهرة، ١٩٨٩، ص ٢٢:٤٤، ٦٩:٧٨.
- (٢٩٤) عبد المتعال الصعيدي: القرآن والحكم الاستعماري، ص ١٠٧.
- (٢٩٥) نفس المرجع: ص ١٠٨:١١١.
- (٢٩٦) نفس المرجع: ص ١١٢، ١١٣.
- (٢٩٧) عبد المتعال الصعيدي: ثقافات إسلامية، ص ٧١.
- (٢٩٨) سيد قطب: فى ظلال القرآن، ج ٣، ص ١٦٢٠:١٦٣٤.

- (٢٩٩) نفس المرجع : ص ١٦٢٠ .
- (٣٠٠) نفس المرجع : ج ٢، ص ٩٠٩ .
- (٣٠١) رواه البخاري في كتاب الجزية والموادعة ، ٢٩٣٠ . والنسائي في كتاب القسامة ، ٤٦٦٦ . وأبو داود في كتاب الجهاد ، ٢٣٧٩ . وابن ماجه في كتاب الديات ، ٢٦٧٦ . وأحمد في مسند البصريين ، ١٩٤٨٣ . والدارمي في كتاب السير ، ٢٣٩٢ .
- (٣٠٢) رواه أبو داود في كتاب الخراج والإمارة والفيء ، ٢٦٥٤ .
- (٣٠٣) سيد قطب : نحو مجتمع إسلامي ، ص ١١٩، ١١٨ .
- (٣٠٤) نفس المرجع : ص ١٢٠، ١٢٤، ١٢٧ .
- (٣٠٥) أبو الأعلى المودودي : الإسلام في مواجهة التحديات المعاصرة ، ص ٢٦٨، ٢٦٩ .
- (٣٠٦) أبو الأعلى المودودي : نظرية الإسلام وهدية ، ص ٣٣٥ : ٣٤٠ .
- (٣٠٧) نفس المرجع : ص ٣٤٥، ٣٤٦ .
- (٣٠٨) نفس المرجع : ص ٣٦١ .
- (٣٠٩) أليف الدين الترابي : أبو الأعلى المودودي حياته ودعوته ، دار القلم ، الكويت ، ١٩٨٧ ، ص ١٤٨ : ١٢٥ .
- (٣١٠) محمد يوسف : الشبهات التي أثرت حول دعوة الشيخ بن عبد الوهاب ومماثلتها بشبهات أثرت حول دعوة الشيخ المودودي رحمهما الله ، مقال في بحوث أسبوع الشيخ محمد بن عبد الوهاب ، ج ٢، ص ٢٦٠ .
- (٣١١) سعيد عبد العظيم : فتاوى إسلامية ، ص ١٠ .
- (٣١٢) عبد العزيز بن عبد الله بن باز : مجموع فتاوى الشيخ بن باز ، ج ٣، ص ١٠٢٥ .
- (٣١٣) نفس المرجع : ص ١٠٢٨ .
- (٣١٤) نفس المرجع : ص ١٠٣٩ : ١٠٤٣ .
- (٣١٥) محمد بن صالح بن عثيمين : فتاوى العقيدة ، ص ٢٤٦، ٢٥٠، ٢٥١ .
- (٣١٦) صالح فوزان بن الفوزان : الولاء والبراء في الإسلام ، دار الوطن ، الرياض ، ١٩٨٩ ، ص ٩ : ١١ .
- (٣١٧) محمد رشيد رضا : الوحي المحمدي ، المكتب الإسلامي ، بيروت ، ط ٩، ١٩٧٩ ، ص ٣١٥ : ٣١٧ .

- (٣١٨) محمود شلتوت : الإسلام عقيدة وشريعة ، ص ٤٦ .
- (٣١٩) حسن البنا : الأعمال الكاملة ص ٨٢ .
- (٣٢٠) يوسف القرضاوي : غير المسلمين فى المجتمع الإسلامى ، مكتبة وهبه ، القاهرة ، ١٩٧٧ ، ص ٩ : ٢٢ .
- (٣٢١) وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية ، الموسوعة الفقهية ، ج ٧ ، ص ١٢٠ : ١٣٩ .
- (٣٢٢) نفس المرجع : ج ١٥ ، ص ١٤٩ : ٢٠٧ .
- (٣٢٣) رواه البخاري فى كتاب الديات .
- (٣٢٤) عبد المتعال الصعيدي : القرآن والحكم الاستعماري ، ص ٧٤ ، ٧٥ .
- (٣٢٥) نفس المرجع : ص ٧٦ ، ٧٥ .
- (٣٢٦) أبو الأعلى المودودي : الإسلام فى مواجهة التحديات المعاصرة ، ص ٢٦٧ ، ٢٦٨ .
- (٣٢٧) عبد المتعال الصعيدي : القرآن والحكم الاستعماري ، ص ٩٤ : ١٠٧ ، ٧٧ : ٧٩ .
- (٣٢٨) نفس المرجع : ص ٧٩ : ٧٧ .
- (٣٢٩) أبو الأعلى المودودي : نظرية الإسلام وهدية ، ص ٣٣٣ .
- (٣٣٠) نفس المرجع : ص ٣٣٤ .
- (٣٣١) نفس المرجع : ص ٣٤١ : ٣٦٣ .
- (٣٣٢) عبد العزيز بن عبد الله بن باز : نقد القومية العربية على ضوء الإسلام ، ص ٢٧ .
- (٣٣٣) نفس المرجع : ص ٣٥ ، ٣٦ .
- (٣٣٤) عبد العزيز بن عبد الله بن باز : مجموع فتاوى الشيخ ابن باز ، ج ٣ ، ص ١٠٥٦ ، ١٠٥٧ .
- (٣٣٥) صالح فوزان بن الفوزان : الولاء والبراء فى الإسلام ، ص ٧ : ٩ .
- (٣٣٦) سيد قطب : فى ظلال القرآن ، ج ١ ، ص ٤٥١ : ٤٥٣ .
- (٣٣٧) محمد الأحمدى أبو النور : المنتخب فى تفسير القرآن الكريم ، ص ٨٩ .
- (٣٣٨) محمد فريد وجدي : المصحف المفسر ، ص ٨٢ .
- (٣٣٩) وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية ، الموسوعة الفقهية ، ج ٧ ، ص ١٣٧ : ١٤٠ .
- (٣٤٠) وزارة الأوقاف : من سماحة الإسلام ، مطابع الهيئة العامة للاستعلامات ، القاهرة ، ١٩٨٠ ، ص ١٠٣ : ١٠٦ .
- (٣٤١) رمزي ميخائيل جيد : الوحدة الوطنية فى ثورة ١٩١٩ ، الهيئة المصرية العامة

- للكتاب، القاهرة، ١٩٨٠، ص ٢٧: ٢٩.
- (٣٤٢) عصمت نصار: ثقافتنا العربية بين الإيمان والإحاد، المكتبة المصرية، الإسكندرية، ط٢، ٢٠٠٣، ص ٢٣٨: ٢٠٩.
- (٣٤٣) ميلاد حنا: الأعمدة السبعة للشخصية المصرية، كتاب الهلال: ع ٤٥٧، يناير ١٩٨٩، ص ٤٠، ٤١.
- (٣٤٤) فؤاد كرم: النظارات والوزارات المصرية، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ج ١، ص ٦١٠.
- (٣٤٥) زغيب ميخائيل: فرق تسد، ص ١٧٩.
- (٣٤٦) نبيل لوقا بيباوي: الإرهاب صناعة غير إسلامية، دار البيباوي للنشر، القاهرة، ٢٠٠٢، ص ٨١.
- (٣٤٧) نبيل لوقا بيباوي: مشاكل الأقباط وحلولها، ص ٢١١: ٢٢٠.
- (٣٤٨) عبد المتعال الصعيدي: لماذا أنا مسلم؟، ص ١٠.
- (٣٤٩) عبد المتعال الصعيدي: القرآن والحكم الاستعماري، ص ٨٢: ٨٥.
- (٣٥٠) نفس المرجع: ص ٨٣.
- (٣٥١) عبد المتعال الصعيدي: ثقافات إسلامية، ص ١٨١: ١٨٧.
- (٣٥٢) نفس المرجع: ص ١٨٨.
- (٣٥٣) نفس المرجع: ص ١٩١.
- (٣٥٤) عبد المتعال الصعيدي: من أين نبدأ، ص ١٧٦.
- (٣٥٥) عبد المتعال الصعيدي: ثقافات إسلامية، ص ١٨٠.
- (٣٥٦) عبد العزيز بن عبد الله بن باز: مجموع فتاوى الشيخ بن باز، ج ٣، ص ١٠٢٨.
- (٣٥٧) سيد قطب: نحو مجتمع إسلامي، ص ١٣٢.
- (٣٥٨) سيد قطب: فى ظلال القرآن، ج ٣، ص ١٦٢٧، ١٦٢٨.
- (٣٥٩) إيمانويل هيمان: الأصولية اليهودية، ترجمة: سعد الطويل، مراجعة: جمال أحمد الرفاعي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٩٨، ص ٣١: ٤٧.
- (٣٦٠) إسرائيل حاشاك و نورتون متسفينكي: الأصولية اليهودية فى إسرائيل، مؤسسة روزاليوسف، القاهرة، ٢٠٠١، ص ٢٠٧: ٢٦٢.
- (٣٦١) محمد عبده: الأعمال الكاملة، ج ٢، ص ١٩٨: ٢٠١.
- (٣٦٢) عبد المتعال الصعيدي: دراسات إسلامية، ص ٤٨، ٤٩، ٥٢.
- (٣٦٣) سلامة موسى: ناس كالألهة وآلهة كالناس، مقال فى المجلة الجديدة، ع ٤٤، م ١،

- السنة الأولى ، فبراير ١٩٣٠ ، ص ٣٨٧ : ٣٩٠ .
- (٣٦٤) عبد المتعال الصعيدي : فى ميدان الاجتهاد ، ص ٨٦ : ٩٠ .
- (٣٦٥) عبد المتعال الصعيدي : توجيهات نبوية ، ص ١٢٧ .
- (٣٦٦) نفس المرجع : ص ١٢٤ : ١٢٧ .
- (٣٦٧) رواه مسلم فى كتاب صلاة العيدين ، ١٤٨٠ . والبخاري فى كتاب الجمعة ، ٩٣٤ . والنسائي فى كتاب صلاة العيدين ، ١٥٧٩ . وأحمد فى باقى مسند الأنصار ، ٢٣٤٠٠ .
- (٣٦٨) عبد المتعال الصعيدي : توجيهات نبوية ، ص ١٤٨ : ١٥١ .
- (٣٦٩) عبد المتعال الصعيدي : دراسات إسلامية ، ص ٤٩ .
- (٣٧٠) عبد المتعال الصعيدي : فى ميدان التجديد ، ص ٣ : ٨ .
- (٣٧١) نفس المرجع : ص ٥ .
- (٣٧٢) محمد بن صالح بن عثيمين : فتاوى العقيدة ، ص ٦٧٧ .
- (٣٧٣) رواه البخاري فى كتاب بدء الخلق ، ٢٩٨٥ . ومسلم فى كتاب اللباس والزينة ، ٣٩٣١ . والترمذي فى كتاب الأدب . والنسائي فى كتاب الطهارة ، ٢٦١ . وأبو داود فى كتاب الطهارة ، ١٩٦ . وأحمد فى مسند العشرة المبشرين بالجنة ، ١١١٣ .
- (٣٧٤) محمد بن صالح بن عثيمين : فتاوى العقيدة ، ص ٦٦٣ .
- (٣٧٥) نفس المرجع : ص ٦١١ : ٦٩١ .
- (٣٧٦) رواه البخاري فى كتاب الأشربة . وأبو داود فى كتاب اللباس ، ٣٥ ، ١ .
- (٣٧٧) سعيد عبد العظيم : فتاوى إسلامية ، ص ٥١٢ : ٥١٤ .
- (٣٧٨) رواه مسلم فى كتاب الإيمان ، ١٣١ . وأحمد فى مسند المكثريين من الصحابة ، ٣٦٠٠ .
- (٣٧٩) محمد عمارة : الإسلام والفنون الجميلة ، دار الشروق ، القاهرة ، ١٩٩١ ، ص ١٣ : ٥٥ .
- (٣٨٠) محمد الغزالي : السنة النبوية بين أهل الفقه وأهل الحديث ، دار الشروق ، القاهرة ، ط ١٢ ، ٢٠٠١ ، ص ٨٢ .
- (٣٨١) عبد الحليم محمود : موقف الإسلام من الفن والعلم والفلسفة ، مطبعة دار الشعب ، القاهرة ، ١٩٧٩ ، ص ٢٦ : ٣٤ .
- (٣٨٢) يوسف القرضاوي : كيف نتعامل مع السنة النبوية ، دار الشروق ، القاهرة ،

٢٠٠٠، ص ١٩٨، ١٩٩.

- ٣٨٣) محمد عمارة: الإسلام والفنون الجميلة، ص ١١٨، ١١٩.
- ٣٨٤) محمد الأحمدى الظواهري: العلم والعلماء ونظام التعليم، ص ١٠٧: ١١١.
- ٣٨٥) على حسب الله: محاضرات في علم التوحيد، مطبعة العلوم، القاهرة، ط ٤، ١٩٤٩، ص ٩٧، ٩٨.
- ٣٨٦) كريم عزقول: العقل في الإسلام، مكتبة صادر، بيروت، ١٩٤٦، ص ١٣٩.
- ٣٨٧) عبد المتعال الصعيدي: تاريخ الإصلاح في الأزهر، ص ٥٠.
- ٣٨٨) عصمت نصار: الفكر المصري الحديث بين النقص والنقد، ص ١٦٩.
- ٣٨٩) محمد عبده: رسالة التوحيد، ص ١٨: ٥.
- ٣٩٠) حسن سلامة محمد الجوهري: الشيخ العلامة حسين الجسر مفكراً إسلامياً رائداً ودوره في حركة الإصلاح والتجديد الديني، بحث غير منشور، رسالة ماجستير، كلية التربية، قسم اللغة العربية، جامعة عين شمس، ٢٠٠٠، ص ٩٨.
- ٣٩١) محمد الأحمدى الظواهري: العلم والعلماء ونظام التعليم، ص ١٠٩: ١١١.
- ٣٩٢) عبد المتعال الصعيدي: نقد نظام التعليم في العصر الحديث، ص ١٣٣.
- ٣٩٣) محمد إقبال: تجديد التفكير الديني في الإسلام، ترجمة: عباس محمود، مراجعة: عبد العزيز المراغي ومهدي علام، دار الهداية، القاهرة، ط ٢، ٢٠٠٠، ص ١٧٣: ١٧٥.
- ٣٩٤) وحيد الدين خان: تجديد علوم الدين، ترجمة: ظفر الدين خان، دار الصحوة، القاهرة، ١٩٨٦، ص ٥٩: ٧٣.
- ٣٩٥) أبو الحسن الندوي: رجال الفكر والدعوة في الإسلام، دار القلم، القاهرة، ط ١١، ١٩٩٩، ج ١، ص ١٧٣: ١٧٥.
- ٣٩٦) عبد المتعال الصعيدي: الوسيط في تاريخ الفلسفة الإسلامية، ص ٨، ٩.
- ٣٩٧) نفس المرجع: ص ٧٢: ٧٤.
- ٣٩٨) نفس المرجع: ص ٧٢.
- ٣٩٩) منى أبو زيد: منهج محمد عبده في دراسة العقيدة، مقال في كتاب الشيخ محمد عبده بحوث ودراسات عن حياته وأفكاره، إشراف وتصدير: عاطف العراقي، المجلس الأعلى للثقافة، ط ٢، ١٩٩٧، ص ٢٦٠، ٢٦١.
- ٤٠٠) عصمت نصار: مدرسة مصطفى عبد الرازق وأثرها في الفكر الإسلامي، رسالة

- ماجستير، ص ٦١٨:٥٧٦، ٢١٣:١٧٤، ١٩.
- (٤٠١) مصطفى صبري: موقف العقل والعلم والعالم من رب العالمين وعباده المرسلين، ج ١، ص ٢٠٧:٢١١.
- (٤٠٢) محمد أمان بن علي الجامي: العقيدة الإسلامية وتاريخها، دار التقوى، الشرقية، ١٩٩٣، ص ٣٩.
- (٤٠٣) محمد بن عبد الوهاب: مسائل الجاهلية التي خالف فيها رسول الله أهل الجاهلية، ص ٣٨.
- (٤٠٤) محمد بن صالح بن عثيمين: فتاوى العقيدة، ص ٤٣٩:٤٤٦.
- (٤٠٥) مقداد يالجن: معالم منهج التجديد في الفلسفة الإسلامية، دار عالم الكتب، الرياض، ط ٢، ١٩٩١، ص ٢٧:٣٤.
- (٤٠٦) عبد المتعال الصعيدي: المجددون في الإسلام، ص ٦١، ٦٠.
- (٤٠٧) عباس محمود العقاد: عبقرية الإمام، دار المعارف، القاهرة، ط ٢، ١٩٤٧، ص ٤٧:١٤٧.
- (٤٠٨) عبد المتعال الصعيدي: السياسة الإسلامية في عهد الخلفاء الراشدين، ص ٢٤٤.
- (٤٠٩) عبد المتعال الصعيدي: حرية الفكر في الإسلام، ص ٤٤، ٤٥.
- (٤١٠) عبد المتعال الصعيدي: السياسة الإسلامية في عهد الخلفاء الراشدين، ص ٢٩٥، ٢٩٦.
- (٤١١) عبد المتعال الصعيدي: ثقافات إسلامية، ص ٨٧.
- (٤١٢) عبد المتعال الصعيدي: قضية مجاهد في الإصلاح، ص ٧٢، ٧٣.
- (٤١٣) عبد المتعال الصعيدي: المجددون في الإسلام، ص ٣٨.
- (٤١٤) عبد المتعال الصعيدي: قضية مجاهد في الإصلاح، ص ٧٣.
- (٤١٥) عبد المتعال الصعيدي: المجددون في الإسلام، ص ٥٨، ٥٩.
- (٤١٦) نفس المرجع: ص ٥٦:٥٨.
- (٤١٧) عبد المتعال الصعيدي: الوسيط في تاريخ الفلسفة الإسلامية، ص ٧٨:٨٠.
- (٤١٨) نفس المرجع: ص ٧٩.
- (٤١٩) عبد المتعال الصعيدي: المجددون في الإسلام، ص ١٢٢، ١٢٣.
- (٤٢٠) عبد المتعال الصعيدي: الوسيط في تاريخ الفلسفة الإسلامية، ص ٨٠:٨٣.
- (٤٢١) حسن محمود الشافعي: المدخل لدراسة علم الكلام، ص ١٢٦.

- (٤٢٢) عبد المتعال الصعيدي : المجددون في الإسلام ، ص ٣٩٧ .
- (٤٢٣) نفس المرجع : ص ١٢٢ .
- (٤٢٤) عبد المتعال الصعيدي : الوسيط في تاريخ الفلسفة الإسلامية ، ص ٧٦،٧٥ .
- (٤٢٥) عبد المتعال الصعيدي : المجددون في الإسلام ، ص ٢٣٦ .
- (٤٢٦) نفس المرجع : ص ٥٢،٥٤،٨٣ .
- (٤٢٧) نفس المرجع : ص ٩٥ .
- (٤٢٨) يحيى هاشم حسن فرغلي : عوامل وأهداف نشأة علم الكلام في الإسلام ، مجمع البحوث الإسلامية ، القاهرة ، ١٩٧٢ ، ص ٨١ .
- (٤٢٩) رواه ابن ماجه في كتاب الفتن ، ٣٩٨٢ . وأحمد في باقي مسند المكثرين ، ١٢٠٢٢ .
- (٤٣٠) الشهرستاني : الملل والنحل ، تحقيق : أحمد فهمي محمد ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، ب ت ، ج ١ ، ص ٤ .
- (٤٣١) عبد القاهر البغدادي : الفرق بين الفرق ، تحقيق : لجنة التراث العربي ، دار الآفاق الجديدة ، بيروت ، ط ٥ ، ١٩٨٢ ، ص ٥ ، ٤ .
- (٤٣٢) عبد الحليم محمود : التفكير الفلسفي في الإسلام ، مكتبة الأنجلو المصرية ، القاهرة ، ١٩٦٨ ، ج ١ ، ص ١٠٠ .
- (٤٣٣) عبد المتعال الصعيدي : الحرية الدينية في الإسلام ، ص ٣٠ .
- (٤٣٤) أحمد محمود صبحي : هاؤم اقرؤوا كتابيه محاولة لتجديد الفكر الإسلامي ، دار النهضة العربية ، بيروت ، ١٩٩٦ ، ص ٨٢ .
- (٤٣٥) نفس المرجع : ص ٨١ : ٨٣ .
- (٤٣٦) إبراهيم تركي : علم مقارنة الأديان عند مفكري الإسلام ، دار الوفاء ، الإسكندرية ، ٢٠٠١ ، ص ١٢٤ : ١٢٧ .
- (٤٣٧) محمد المسير : قضية التكفير في الفكر الإسلامي ، دار الطباعة المحمدية ، القاهرة ، ١٩٩٦ ، ص ١٠٧ : ١١٥ .
- (٤٣٨) نعمان عبد الرازق السامرائي : التكفير جذوره وأسبابه ومبرراته ، ص ١٧٣ ، ١٧٤ .
- (٤٣٩) محمد بن صالح بن عثيمين : فتاوى العقيدة ، ص ٤٣٨ ، ٤٣٩ .
- (٤٤٠) ربيع بن هادي المدخلي : من أصول سيد قطب الباطلة المخالفة لأصول السلف الصالح ، مقال من الإنترنت على شبكة سحاب السلفية ، منبر القطوف العلمية ، ٢٠٠٠ / ٤ / ٢٠ .

- (٤٤١) صالح الورداني : الوهابيون يعتبرون مصر بلد الكفار ، مقال فى جريدة صوت الأمة ، ٣٠ / ١٢ / ٢٠٠٢ ، ص ٥ .
- (٤٤٢) أحمد بن زيني دحلان : الدرر السنوية فى الرد على الوهابية ، دار المدينة المنورة ، القاهرة ، ١٩٨٧ ، ص ٩١ ، ٩٢ .
- (٤٤٣) نجم الدين الطبسي : الوهابية دعاوي وردود ، مطبعة الهادي ، بقم ، إيران ، ١٩٩٩ ، ص ٥ : ٨ .
- (٤٤٤) يحيى هاشم حسن فرغلي : عوامل وأهداف نشأة علم الكلام فى الإسلام ، ص ٣١٣ : ٣٢٠ .
- (٤٤٥) أحمد محمود صبحي : نحو علم كلام جديد ، مقال فى كتاب الجمعية الفلسفية المصرية ، ١٤ ، السنة الأولى ، يونيو ١٩٩٢ ، مركز الكتاب للنشر ، القاهرة ، ص ٢٣ : ٢٥ .
- (٤٤٦) حسن محمود الشافعي : المدخل لدراسة علم الكلام ، ص ١٢٨ ، ١٢٩ .
- (٤٤٧) محمد أمان على الجامي : العقيدة الإسلامية وتاريخها ، دار ابن رجب ، المدينة المنورة ، ١٩٩٣ ، ص ٢٩ .
- (٤٤٨) عبد المتعال الصعيدي : المجددون فى الإسلام ، ص ١٠٣ .
- (٤٤٩) عبد المتعال الصعيدي : القضايا الكبرى فى الإسلام ، ص ٢٥٣ .
- (٤٥٠) إبراهيم تركي : الكلمة الإلهية عند مفكري الإسلام ، دار الوفاء ، الإسكندرية ، ٢٠٠١ ، ص ١٧٢ .
- (٤٥١) تخريج حديث .
- (٤٥٢) عبد المتعال الصعيدي : ثقافات إسلامية ، ص ٢١٠ : ٢١٤ .
- (٤٥٣) www.alwhed.7p.com.books.htm . www.alkalema.net.tahrif .
- (٤٥٤) عبد المتعال الصعيدي : نقد نظام التعليم الحديث فى الأزهر الشريف ، ص ١٥٠ ، ١٥١ .
- (٤٥٥) أبو عبد الله الحسين بن أحمد بن خالويه : الحجج فى القراءات السبع ، تحقيق : أحمد فريد المزيدي ، تقديم : فتحي حجازي ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، ١٩٩٩ ، ص ١٣ .
- (٤٥٦) أحمد إبراهيم مهنا : دراسة حول ترجمة القرآن الكريم ، مطبوعات الشعب ، القاهرة ، ١٩٧٨ ، ص ١٤ : ٨٢ .
- (٤٥٧) عبد المتعال الصعيدي : دراسات قرآنية ، ص ٩٩ : ١١٦ .
- (٤٥٨) نفس المرجع : ص ١٢٣ : ١٢٥ .

- (٤٥٩) نفس المرجع : ص ١١٦، ١١٧ .
- (٤٦٠) محمد مصطفى المراغي : بحث فى ترجمة القرآن الكريم وأحكامها ، مجلة الأزهر ، ٢٠٠٢ ، ص ٦١ : ٦٣ .
- (٤٦١) عبد المتعال الصعيدي : دراسات قرآنية ، ص ١١٩ ، ١٢٠ .
- (٤٦٢) عبد المتعال الصعيدي : لماذا أنا مسلم ، ص ١٥٤ ، ١٥٥ .
- (٤٦٣) محمد عبده : الأعمال الكاملة ، ج ٥ ، ص ٥٠٥ .
- (٤٦٤) محمد فريد وجدي : المصحف المفسر ، ص ٨٢٢ .
- (٤٦٥) عبد المتعال الصعيدي : دراسات قرآنية ، ص ١٣١ : ١٤٧ .
- (٤٦٦) عبد المتعال الصعيدي : دراسات إسلامية ، ص ٣٦ ، ٣٧ .
- (٤٦٧) عبد المتعال الصعيدي : قضية مجاهد فى الإصلاح ، ص ٣٥ ، ٣٦ .
- (٤٦٨) عبد المتعال الصعيدي : دراسات إسلامية ، ص ٩٩ .
- (٤٦٩) عزمي زكريا أبو العز : قضية العلاقة بين الدين والعلم فى الفكر العربي الحديث خلال النصف الأول من القرن العشرين ، بحث غير منشور ، رسالة دكتوراه ، جامعة القاهرة ، كلية الآداب ، قسم الفلسفة ، ٢٠٠٠ ، ص ١٣٢ : ٢٢٠ .
- (٤٧٠) عبد المتعال الصعيدي : قضية مجاهد فى الإصلاح : ص ٣٤ .
- (٤٧١) عبد المتعال الصعيدي : النظم الفني فى القرآن ، مكتبة الآداب ، القاهرة ، ب ت ، ص ٤٠ ، ٤٣ .
- (٤٧٢) الموسوعة الفقهية : وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية ، الكويت ، ج ٦ ، ص ٥٠٦ ، ص ٢٤٧ : ٢٥٢ .
- (٤٧٣) عبد المتعال الصعيدي : دراسات إسلامية ، ص ٧ .
- (٤٧٤) رواه مسلم وداود والترمذي والنسائي .
- (٤٧٥) مركز الرسالة : الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، سلسلة المعارف الإسلامية ، ع ١٩ ، ص ١ : ٧٨ .
- (٤٧٦) سعيد مراد : مدرسة البصرة الاعتزالية ، مكتبة الأنجلو المصرية ، القاهرة ، ١٩٩٢ ، ص ٢٦٧ : ٢٧٠ .
- (٤٧٧) عبد المتعال الصعيدي : توجيهات نبوية ، ص ١٥٥ .
- (٤٧٨) عبد المتعال الصعيدي : قضية مجاهد فى الإصلاح ، ص ٤٣ .
- (٤٧٩) الإدارة العامة للإرشاد الديني : منهج الإسلام فى الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، وزارة الأوقاف ، القاهرة ، ١٩٨٩ ، ص ٦٣ : ٦٧ .

٤٨٠) أبو بكر أحمد بن محمد بن هارون الخلال : الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، تحقيق : عبد القادر أحمد عطا ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، ١٩٨٦ ، ص ٥٢ : ٤٤ .

٤٨١) حسن إسماعيل الهضيبي : دعاة لا قضاة ، ص ١٣٩ : ١٤٣ .

٤٨٢) صفوت حسن لطفى وآخرون : تطبيق الشريعة الإسلامية بين الحقيقة وشعارات الفتنة ، ج ١ ، ص ٧٢ ، ٧٣ .

٤٨٣) سيد قطب : فى ظلال القرآن ، ج ١ ، ص ٤٤٤ : ٤٤٨ .

٤٨٤) أبو الأعلى المودودي : القانون الإسلامى وطرق تنفيذه ، ص ٢١ : ٢٤ .

٤٨٥) عبد العزيز بن عبد الله بن باز : وجوب العمل بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، ص ١٧ ، ١٦ .

٤٨٦) إبراهيم صقر : دراسات فى علم الكلام ، مكتبة دار العلم ، الفيوم ، ١٩٩٥ ، ص ٥٠ : ٨٨ .

٤٨٧) عبد المتعال الصعيدي : القضايا الكبرى فى الإسلام ، ص ٣٨٩ .

٤٨٨) عبد المتعال الصعيدي : من أين نبدأ ، ص ١١٩ : ١٢٢ .

٤٨٩) عبد المتعال الصعيدي : ثقافات إسلامية ، ص ٤٣ : ٤٧ .

٤٩٠) نفس المرجع : ص ٤٨ ، ٤٩ .

٤٩١) عبد المتعال الصعيدي : السياسة الإسلامية فى عهد الخلفاء الراشدين ، ص ٥ : ١٠ .

٤٩٢) نفس المرجع : ص ٢٩٦ .

٤٩٣) عبد المتعال الصعيدي : ثقافات إسلامية ، ص ٤٤ ، ٤٥ .

٤٩٤) مأمون الهضيبي : السياسة فى الإسلام ، المختار الإسلامى ، القاهرة ، ١٩٩٨ ، ص ٢٧ : ٢٩ .

٤٩٥) جمال البنا : الإسلام دين وأمة وليس ديناً ودولة ، دار الفكر الإسلامى ، القاهرة ، ٢٠٠٣ ، ص ٢٥٧ : ٢٦١ .

٤٩٦) أبو الأعلى المودودي : منهاج الانقلاب الإسلامى ، ص ٣٥ : ٦٥ .

٤٩٧) أبو الأعلى المودودي : الحكومة الإسلامية ، ترجمة : أحمد إدريس ، المختار الإسلامى ، القاهرة ، ١٩٧٧ ، ص ٥٢ : ٨٥ .

٤٩٨) أبو الأعلى المودودي : الخلافة والملك ، ترجمة : أحمد إدريس ، دار القلم ، الكويت ، ١٩٧٨ ، ص ٩٩ : ١٣٧ .

- (٤٩٩) نفس المرجع : ص ١٣٨ .
- (٥٠٠) حسن حنفي : الحركات الدينية المعاصرة ، ص ١٥٨ : ٢٥٥ .
- (٥٠١) سيد قطب : معالم فى الطريق ، ص ٩٢ : ١١٥ .
- (٥٠٢) جمال البنا : الإسلام دين وأمة وليس ديناً ودولة ، ص ٢٨٢ ، ٢٩٨ .
- (٥٠٣) نفس المرجع : ص ٢٩٨ : ٣٠١ .
- (٥٠٤) محمد السعيد عبد المؤمن : الفقه السياسي فى إيران وأبعاده ، دار هجر ، الجيزة ، ١٩٨٩ ، ص ١١ : ٢٢ .
- (٥٠٥) عبد العزيز بن عبد الله بن باز : مجموع فتاوى الشيخ بن باز ، ج ٣ ، ص ٩٨١ .
- (٥٠٦) نفس المرجع : ص ٩٨٢ : ٩٩٥ .
- (٥٠٧) أمين الياسيني : ملوك وأمراء الدولة والدين فى السعودية ، مكتبة مدبولي الصغير ، القاهرة ، ب ت ، ص ٢٤١ : ١٣٨ ، ٧١ .
- (٥٠٨) عبد المتعال الصعيدي : حرية الفكر فى الإسلام ، ص ٣٤ : ٣٥ .
- (٥٠٩) نفس المرجع : ص ٤٢ : ٥٣ .
- (٥١٠) نفس المرجع : ص ٥٤ .
- (٥١١) نفس المرجع : ص ٦٢ : ٦٤ .
- (٥١٢) عبد المتعال الصعيدي : قضية مجاهد فى الإصلاح ، ص ٧٣ .
- (٥١٣) محمد عمارة : عبد الرحمن الكواكبي شهيد الحرية ومجدد الإسلام ، دار الشروق ، القاهرة ، ط ٢ ، ١٩٨٨ ، ص ٨٩ .
- (٥١٤) عبد المتعال الصعيدي : ثقافات إسلامية ، ص ٤٧ : ٤٩ .
- (٥١٥) جمال البنا : الإسلام دين وأمة وليس ديناً ودولة ، ص ٢٥٢ .
- (٥١٦) عبد الغني سني بك : الخلافة وسلطة الأمة ، دار النهر ، الجيزة ، ط ٢ ، ١٩٩٥ ، ص ١١٣ : ١١٦ .
- (٥١٧) محمد رشيد رضا : الخلافة ، دار الزهراء للإعلام العربي ، القاهرة ، ١٩٩٤ ، ص ٢١ : ٢٣ .
- (٥١٨) محمد حسين هيكل : الحكومة الإسلامية ، دار المعارف ، القاهرة ، ط ٢ ، ١٩٨٣ ، ص ١٠٣ : ١٠٦ .
- (٥١٩) عبد المتعال الصعيدي : من أين نبدأ ، ص ١٣٢ ، ١٣١ ، ٧٦ : ٧٠ .
- (٥٢٠) نفس المرجع : ص ٧٠ .
- (٥٢١) نفس المرجع : ص ٧٦ .

- ٥٢٢) عبد المتعال الصعيدي : توجيهات نبوية ، ص ١٧٠، ٩٤، ٩٣ .
- ٥٢٣) على عبد الفتاح المغربي : إمام أهل السنة والجماعة أبو منصور الماتريدي وآراؤه الكلامية ، مكتبة وهبة ، القاهرة ، ١٩٨٥ ، ص ٣٤٠ : ٣٤٤ .
- ٥٢٤) عبد المتعال الصعيدي : لماذا أنا مسلم؟ ، ص ١٨ .
- ٥٢٥) عبد المتعال الصعيدي : دراسات إسلامية ، ص ١٠٧ .
- ٥٢٦) إبراهيم صقر : دراسات في علم الكلام ، ص ١٥٠ : ١٥٣ .
- ٥٢٧) عبد المتعال الصعيدي : الوسيط في تاريخ الفلسفة الإسلامية ، ص ٩، ٨ .
- ٥٢٨) نفس المرجع : ص ٧١ .
- ٥٢٩) محمد عبده : رسالة التوحيد ، ص ٨٨ .
- ٥٣٠) مصطفى حلمي : منهج علماء الحديث والسنة من أصول الدين ، دار الدعوة ، الإسكندرية ، ١٩٨٢ ، ص ٨١ : ١٠٣ .
- ٥٣١) محمد عبد الهادي أبو ريده : إبراهيم بن سيار النظام وآراؤه الكلامية الفلسفية ، ص ٣١، ٣٢ .
- ٥٣٢) عزيزة على طه : دفاع عن السنة النبوية الشريفة ، دار القلم ، الكويت ، ١٩٩٠ ، ص ٥٥ : ٦٧ .
- ٥٣٣) أبو إسلام أحمد عبد الله : شبهات وشطحات منكري السنة ، بيت الحكمة للإعلام والنشر والتوزيع ، القاهرة ، ١٩٩٩ ، ص ١٠٦ : ١٥٠ .
- ٥٣٤) السيد عبد الحسين شرف الدين : أبو هريرة ، دار التعاون للمطبوعات ، لبنان ، ط ٤ ، ب ت ، ص ١٦ : ٥ .
- ٥٣٥) محمد عبده : رسالة التوحيد ، ص ١٦٢ : ١٥٨ .
- ٥٣٦) أبو إسلام أحمد عبد الله : شبهات وشطحات منكري السنة ، ص ٣٠ : ٢٨ .
- ٥٣٧) أحمد صبحي منصور : دراسات في الحركة الفكرية والتربوية في الحضارة الإسلامية ، مؤسسة الرسالة ، القاهرة ، ١٩٨٥ ، ص ٨٧ ، ١٠١ ، ١٠٢ .
- ٥٣٨) أحمد عمر هاشم : السنة النبوية وعلومها ، مكتبة غريب ، القاهرة ، ١٩٨٩ ، ص ٩٢ : ٩٤ .
- ٥٣٩) عزيزة على طه : دفاع عن السنة النبوية الشريفة ، ص ٢٤ .
- ٥٤٠) عبد العظيم إبراهيم محمد المطعني : أخطاء وأوهام في أضخم مشروع تعسفي لهدم السنة النبوية ، مكتبة وهبة ، القاهرة ، ١٩٩٨ ، ص ٨١ .
- ٥٤١) أحمد عمر هاشم : السنة النبوية وعلومها ، ص ٣٩ ، ٤٠ .

- (٥٤٢) أحمد صبحي منصور: دراسات في الحركة الفكرية والتربوية في الحضارة الإسلامية، ص ١٠٩، ١١٨: ١٢١، ٨٨.
- (٥٤٣) محمد أبو شهبه: دفاع عن السنة ورد شبه المستشرقين والكتاب المعاصرين، مطبعة الأزهر، القاهرة، ١٩٦٧، ص ١٢: ١٥.
- (٥٤٤) تخريج حديث .
- (٥٤٥) أحمد عمر هاشم: السنة النبوية وعلومها، ص ٣٢: ٣٨.
- (٥٤٦) محمد أبو شهبه: دفاع عن السنة ورد شبه المستشرقين والكتاب المعاصرين، ص ٣٤: ٣٠.
- (٥٤٧) محمد ناصر الدين الألباني: دفاع عن الحديث النبوي والسيرة في الرد على جهالات الدكتور البوطي في كتابه فقه السيرة، منشورات مؤسسة ومكتبة الخافقين، دمشق، ب ت، ص ٣.
- (٥٤٨) أحمد محمود كريمة: السنة النبوية الشريفة، كتاب الأزهر، ربيع الأول ١٤١٨هـ، ص ٧٧.
- (٥٤٩) محمد الأحمدى أبو النور: شذرات من علوم السنة، مطابع دار التراث العربي، القاهرة، ١٩٨١، ج ٢، ص ١٩، ٢٠.
- (٥٥٠) عبد العزيز بن عبد الله بن باز: وجوب العمل بسنة الرسول وكفر من أنكرها، وزارة الشؤون الإسلامية والأوقاف والدعوة والإرشاد، السعودية، ١٤١٩هـ، ص ١٦.
- (٥٥١) سهير رشاد مهنا: خبر الواحد في السنة وأثره في الفقه الإسلامي، دار الشروق، القاهرة، ١٩٨٠، ص ٢٢: ١٠٤.
- (٥٥٢) أحمد صبحي منصور: دراسات في الحركة الفكرية والتربوية في الحضارة الإسلامية، ص ١٠٩.
- (٥٥٣) أحمد كريمة محمود: السنة النبوية الشريفة، ص ٣٨: ٤٤.
- (٥٥٤) محمد بن صالح بن عثيمين: مصطلح الحديث، ص ٩: ١٢.
- (٥٥٥) محمد ناصر الدين الألباني: الحديث حجة بنفسه في العقائد والأحكام، الدار السلفية للطباعة والنشر والتوزيع، الكويت، ط ٣، ١٤٠٠هـ، ص ٥٥.
- (٥٥٦) محمود أبو ربه: أضواء على السنة المحمدية، دار التأليف، القاهرة، ١٩٥٨، ص ٥٦: ٨٠.
- (٥٥٧) السيد عبد الحسين شرف الدين: أبو هريرة، ص ٤٨.
- (٥٥٨) محمد أبو شهبه: دفاع عن السنة، ص ١٢٢: ١٣١.

- ٥٥٩) محمد عجاج الخطيب : أبو هريرة راوية الإسلام ، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والطباعة والنشر ، القاهرة ، ١٩٦٢ ، ص ٢٣٦ : ٢٥٧ .
- ٥٦٠) محمد الغزالي : السنة النبوية بين أهل الفقه وأهل الحديث ، دار الشروق ، القاهرة ، ط ١٢ ، ٢٠٠١ ، ص ٤٢ : ١٧ ، ١٤٥ : ١٢٥ .
- ٥٦١) حسن حنفي : علم الحديث بين القدماء وإدعاء المحدثين ، مقدمة كتاب العودة إلى القرآن ، تأليف : قاسم أحمد ، مكتبة مدبولي الصغير ، القاهرة ، ١٩٩٧ ، ص ١١ .
- ٥٦٢) ربيع بن هادي المدخلي : كشف موقف الغزالي من السنة وأهلها ونقد بعض آرائه ، مكتبة السنة ، القاهرة ، ط ٢ ، ١٤١٠ هـ ، ص ٤٧ : ٣٢ ، ٥٧ ، ١٩٤ ، ١٩٣ ، ١٨٥ ، ٧١ .
- ٥٦٣) محمد عبده : رسالة التوحيد ، ص ١٥٨ : ١٥٩ .
- ٥٦٤) عبد المتعال الصعيدي : في ميدان الاجتهاد ، ص ٢٠ : ٢٣ .
- ٥٦٥) أحمد عمر هاشم : السنة النبوية وعلومها ، ص ١٤٢ .
- ٥٦٦) محمد عجاج الخطيب : أصول الحديث ، دار الفكر ، القاهرة ، ١٩٧١ ، ص ٣٥١ ، ٣٥٢ .
- ٥٦٧) عبد المتعال الصعيدي : في ميدان الاجتهاد ، ص ٢٣ .
- ٥٦٨) عبد المتعال الصعيدي : توجيهات نبوية ، ص ٣ .
- ٥٦٩) عبد المتعال الصعيدي : نقد نظام التعليم الحديث في الأزهر ، ص ١٤١ ، ١٤٢ .
- ٥٧٠) عبد المتعال الصعيدي : توجيهات وتحقيقات في عشرين حديث ، ص ٣ .
- ٥٧١) عبد المتعال الصعيدي : نقد نظام التعليم الحديث في الأزهر ، ص ١٤٢ .
- ٥٧٢) عبد المتعال الصعيدي : المجددون في الإسلام ، ص ٢٠٦ .
- ٥٧٣) محمد الخضري : أصول الفقه ، ص ٢٥٦ ، ٢٥٧ .
- ٥٧٤) عبد المتعال الصعيدي : نقد نظام التعليم الحديث في الأزهر ، ص ١٤٢ .
- ٥٧٥) محمد الخضري : أصول الفقه ، ص ٢٥٦ .
- ٥٧٦) أبو حامد الغزالي : المستصفى ، ص ١٣٠ ، ١٥١ .
- ٥٧٧) محمد يوسف موسى : ابن تيمية ، ص ١٧٨ ، ١٧٩ .
- ٥٧٨) محمد عبده : رسالة التوحيد ، ص ١٥٨ ، ١٥٩ .
- ٥٧٩) عبد الوهاب خلاف : علم أصول الفقه ، دار التراث ، القاهرة ، ص ٣٨ ، ٣٩ .
- ٥٨٠) محمد عبده : رسالة التوحيد ، ص ١٥٩ .

- ٥٨١) عبد المتعال الصعيدي : من أين نبدأ ، ص ١١٠ .
٥٨٢) محمد يوسف موسى : ابن تيمية ، ص ١٤٧٢ .
٥٨٣) عبد المتعال الصعيدي : دراسات إسلامية ، ص ١٢١ : ١٢٤ .
٥٨٤) نفس المرجع : ص ١٢٢ ، ١٢٣ .

الباب الثالث

**تأصيل الثقافة الإسلامية
وتقويم الصعيدي
لجموح الفلاسفة والصوفية**

الفصل الأول

الفلسفة

بين أصالة الإبداع
وجمود التقليد

على الرغم من ندرة المصنفات والترجمات والتحقيقات العلمية والفلسفية في مكتبتنا العربية في الربع الأول من القرن العشرين ، نجد الصعيدي يتناول في كتاباته - التي سطرها بين عامي ١٩٣٠ و ١٩٤٠ م - عشرات القضايا المتعلقة بتاريخ الفلسفة بوجه عام ، وكذا المشكلات الخاصة بتقييم الفلسفة الإسلامية ومدى تأثير بنيتها بنظريات اليونان الفلسفية ، ومبلغ أثرها في فلاسفة العصر الوسيط والفلسفة الأوروبية الحديثة ، ويرجع ذلك - كما أشرنا خلال حديثنا عن حياته - إلى طلابه ومريديه من الأزهرين الهنود والمغاربة الذين كانوا يطلعونه على كتابات الفلاسفة في مصادرها الأصلية ، ويناقشون معه آراء المستشرقين والمؤرخين حيال الحضارة الإسلامية في نصوصها الإنجليزية والفرنسية ، ذلك فضلاً عن تلخيصهم له أشهر كتابات فلاسفة الغرب .

وسوف تكشف الصفحات التالية عن مدى درايته بالمدارس الفلسفية قديمها وحديثها ، والاتجاهات المنطقية الحديثة ، وستبين مدى تمكنه من فهم ما استغلق فهمه على غير المتخصصين ، وسوف نقف بوضوح على مبلغ تأثيره بنهج الأستاذ الإمام وتلاميذه ولا سيما الشيخ مصطفى عبد الرازق ومدرسته في بعث الدراسات الفلسفية في الثقافة الإسلامية ، وجهودهم في توضيح موقف الأصولية الإسلامية من الفكر الفلسفي الوافد من الغرب ، وأهمية الانفتاح على شتى الثقافات لتجديد الخطاب الديني وإثراء حياتنا الثقافية .

الأصول الإسلامية والفكر الفلسفي :

يمضي الصعيدي مع أبي الحسن الأشعري^(١) - في طوره الاعتزالي - والكندي^(٢) ، وابن رشد^(٣) ، في دفاعهم عن النظر العقلي إلى الأصول الإسلامية التي لا تمنع من اطلاع المسلمين على شتى الثقافات وابتضاع منها

كل ما يتعارض مع الثوابت العقديّة ويعمل على تمدن المسلمين والنهوض بحضارتهم، مستعيناً بتأويلاته للآيات القرآنية و سنة النبي ﷺ لاثبات دعواه.

فذهب إلى أن لفظة حكمة التي وردت في القرآن تعني الفلسفة النظرية، مبيّناً أن المفسرين السابقين قد تهيبوا من إبراز هذه الحقيقة، ويقول: (كأنني بهؤلاء المفسرين قد تهيبوا أن يحملوا كلمة الحكمة العربية على معنى كلمة الفلسفة ولقد جاء فريقٌ بعد أولئك المفسرين لم يتهيب في معنى الحكمة ما تهيبوه، فذهب إلى أن المراد بها معرفة الأشياء بحقائقها، وبهذا ترادف الفلسفة التي هي العلم بحقائق الأشياء بقدره الطاقة البشرية، وبهذا يكون تعليم الكتاب الوارد في تلك الآيات إشارةً إلى العلوم النقلية التي يُتوصل إلى معرفتها بالوحي، ويكون تعليم الحكمة إشارةً إلى العلوم العقلية التي يُتوصل إلى معرفتها بالعقل، وهي العلوم التي يُطلق عليها اسم الفلسفة النظرية والعملية) (٤)، واستشهد كذلك بما فعله النبي ﷺ عندما هبط عليه الوحي وكان لا يعلم حقيقة الأمر فوثق في رأي ورقة بن نوفل - الذي اشتهر بسعة العلم والحكمة - الذي أجلى أمامه حقيقة الخبر، ذلك فضلاً عن أقوال النبي ﷺ التي دعا فيها لطلب العلم بغض النظر عن موطنه أو ملة أهله، مبرهنًا بذلك على أن أصول الإسلام لا تعاند في طلب العلم الذي يمثل الجانب النظري في الفلسفة اليونانية (٥)، ويقول: (كما أن الدين الصحيح لا يعادي العلم؛ لأن الغاية منهما واحدة في هذه الحياة وهي الوصول إلى معرفة الحقيقة، والعمل على سعادة الناس في دنياهم وأخراهم، وإن كان الدين يعتمد في هذا على طريق الوحي، والعلم يعتمد فيه على طريق العقل، لأن المعول عليه هو الاتحاد في الغاية، ولا يضر بعد الاتحاد فيهما، الاختلاف في الوسيلة، لأن الغاية لا يلزم أن يكون لها وسيلة واحدة، بل قد تكون وسيلتان أو أكثر) (٦).

ونزع الصعيدي مع محمد يوسف موسى^(٧)، وعباس محمود العقاد^(٨) إلى أن الفلسفة باعتبارها آلة للبحث عن الحقيقة لا تتعارض مع أصول الشرع مادمت لا تناقض الحقائق الإيمانية، ويسترشد بقوله -تعالى- : ﴿يُؤْتِي الْحِكْمَةَ مَنْ يَشَاءُ وَمَنْ يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ﴾ (سورة البقرة: ٢٦٩)، وثناء النبي ﷺ على كسرى أنوشروان ملك فارس لعدله وحمایته الحكماء والعلماء من اضطهاد الروم ورعايته لهم في (جنديسابور) تلك المدرسة التي حفظت العلوم الفلسفية اليونانية من الضياع .

ويمضى مع ابن رشد^(٩) إلى أن الضلال والكفر الذي لحق بنظريات فلاسفة اليونان لا يعنى الحكم على الفلسفة كمنهج بالكفر أيضاً، فستان بين المذهب الذي يسلكه الفلاسفة والمنهج الذي تصطنعه الفلسفة، ويستدل على ذلك بالرؤى النقدية التي برزت عند فيثاغورس وإنكساجوراس وسقراط وأفلاطون وأرسطو لديانة اليونان التي كانت تقوم على الأساطير، ونزوعهم إلى التوحيد، مبيناً أن الذي دفع أولئك الفلاسفة إلى رفض تعدد الآلهة وإثباتهم وجود إله واحد هو عين المنهج الفلسفي، الأمر الذي يوضح أن العيب ليس فى المنهج العقلي بل فى التطبيق وصياغة النظريات^(١٠).

ويتهيئ شيخنا إلى أن الأصولية الإسلامية لا تناهض العقل، ولا تمنع في الأخذ بمناهجه، وتدعو في الوقت نفسه إلى نقد الفاسد من نظريات الفلاسفة، وتقويم الجامع من آراء الفلاسفة، وأنه لا حرج على المجددين المسلمين من تفسير القرآن في ضوء الثقافة التي يعيشونها، بيد أنه من العسف ربط الثوابت القرآنية بالمتغيرات العلمية، ويقول: (ليس على الدين بأس أن يلائم العلم الحديث أو لا يلائمه، فالدين من علم الله الذي لا حد له، والعلم الحديث كالعلم القديم محدود بطاقة العقل الإنساني، وبهذا

العالم الذي يعيش الإنسان فيه ، ومن أسخف السخف أن نحاول الملاءمة بين ما لا حد له وما هو محدود بطبعه (١١) ، وهو يتفق في ذلك مع الشيخ مصطفى عبد الرازق الذي فضل علاقة التجاور عن علاقة التوفيق أو التوحيد بين الدين من جهة والفلسفة من جهة ثانية والعلم من جهة ثالثة

ويؤكد الصعيدي على أن كراهية بعض الاتجاهات الإسلامية المعاصرة للفلسفة والنظر العقلي لا تُرد إلى أصل الدين ، بل إلى آراء بعض الفقهاء وعلى رأسهم ابن تيمية ، الذين أخذوا بعض آرائه المتشددة وجعلوها سنداً شرعياً وحكمة سلفية ، والشرع برئ من هذا التشدد وذلك الجمود ، ويقول : (لم يكن ابن تيمية المصلح الذي يُرجى منه خيرٌ في هذه الناحية ، لأنه كان سيئ الظن بالفلسفة ورجالها ، ولم يكن يرى فيها ما يراه ابن رشد وغيره ، من أنها ترمى إلى الغاية التي يرمى إليها الدين ، فلا ضرر في الاشتغال بها ، ولا يصح تحريم النظر في علومها ، بل يجب النظر في تلك العلوم ، لأن منها ما لا غنى عنه للمسلمين) (١٢) .

وصفوة رأى الصعيدي في هذه القضية هو : ضرورة انتحال المسلمين المنهج النقدي في تناولهم كل الوافد من الثقافات الأخرى ، وانتقاء النافع منه ، واستبعاد ما يناقض هويتهم الإسلامية ، وحسبنا أن نشير في هذا المقام إلى وجود تيار واع بين صفوف الوهابيين المعاصرين ، يدعو إلى ضرورة دراسة كل التيارات الفلسفية ، ثم نقدها نقداً علمياً بمنأى عن التعصب والجمود الفكري (١٣) ، ذلك فضلاً عن جهود تلاميذ محمد عبده بالأزهر الذين درجوا دراسة الفلسفة ضمن مناهج كليات أصول الدين وكلية اللغة العربية (١٤) والمرحلة الثانوية الأزهرية ، وأرسلوا البعثات إلى أوروبا لدراسة المدارس الفلسفية المختلفة ، أضف إلى ذلك ذبوع آراء محمد إقبال وتلاميذه في باكستان وأفغانستان ، والتي تحث على دراسة الفلسفة والتحاور مع الآخر بعد هضم واستيعاب ثقافته ، الأمر الذي ينتهي بنا إلى إثبات أن النظرة

العدائية للفلسفة التي تبناها الجامدون لا يمكن انتسابها إلي الأصولية الإسلامية . وهذا ما أراد الصعيدي توضيحه - كما بينا - .

فلاسفة الإسلام بين التجديد والتقليد :

يرى عبد المتعال الصعيدي أن معيار الحكم على ثقافة الأمم وحضارتها هو : مدى قدرتها على المحافظة على مشخصاتها وهويتها وتمكنها من هضم الفكر الوافد وتوظيفه في تدعيم الأسس التي تمكنها من الخلود .

ومن هذا المنطلق النقدي نراه يتناول فلاسفة الإسلام وأثر آرائهم في بنية الثقافة الإسلامية ، فنجده يشيد بتشجيع خالد بن يزيد على ترجمة الكتب الفلسفية ولا سيما الطبيعية والرياضية، وعزوفه عن كتب الجانب الإلهي منها، بحجة أن الإسلام قد كفانا مشقة البحث فيها^(١٥) .

ويحمد في الوقت نفسه دور المأمون في ازدهار حركة الترجمة تلك التي مكنت المسلمين في العصر العباسي من تشييد مجدهم الحضاري في المشرق، ولا يؤخذ على هذه النهضة إلا خلط المشتغلين بالفلسفة بين الثوابت العقديّة والنظريات الميتافيزيقية الفلسفية ، موضحاً أن المنهج القويم الذي يجب على الفيلسوف المسلم انتهاجه هو : الاعتماد على العقل في دراسة الدين ، والتمسك بالوحي في دراسة الفلسفة^(١٦)، ويقول : (لا بد في الدين من الاعتماد على العقل مع الوحي ، ولا بد في الفلسفة من الاعتماد على الوحي مع العقل)^(١٧) ، ومن هذا السبيل نجده يأخذ على بعض فلاسفة الإسلام انتحالهم فلسفة أرسطو السياسية وإهمالهم إبراز الجوانب السلبية فيها ، تلك التي خلت منها سياسة الإسلام ، وحصر هذه الأوجه في : - تصنيف أرسطو لطبائع الناس إلى عبيد وسادة ، وزعمه أن العبيد إذا عوملوا بالرفق صاروا وقحاء ، وجعله الحرب وسيلة طبيعية للكسب ، وذكره أن كل ما يفعله الطاغية عدلٌ ، وإعلائه من شأن الرجال الممتازين إلى درجة الآلهة ، وادعائه أن الآسيويين يطبقون الاستبداد دون الأوربيين ، وأن سكان المناطق

الباردة أقل ذكاءً وأكثر شجاعةً، أما اليونان فهم أكثر شعوب الأرض ذكاءً وشجاعةً^(١٨)، ويقول الصعيدي في ذلك: (إن هذه السياسة الإسلامية إذ سمت هذا السمو على سياسة أرسطو فإنه يكون فيها أكبر دليل على أنها من عند الله - تعالى - لا من عند محمد ﷺ، لأن أرسطو هو واضع علوم الفلسفة ومهذبها، وهو المعلم الأول عند أصحاب هذه العلوم، وهو سيد الحكماء باعترافهم، فكيف تستقيم لمحمد في أميته هذه السياسة الإنسانية ولا تستقيم لأرسطو لو كانت من عنده؟.... اللهم لا، وحيثُذ يكون في هذا دليلٌ على نبوته ﷺ، وكم عليها من دليلٍ غيره) (١٩).

وينتقل الصعيدي إلى تقييم مباحث أهم فلاسفة الإسلام للكشف عن مدى أصالتها ونجاحها أو إخفاقها في التعبير عن الهوية الإسلامية، فذهب مع مصطفى عبد الرزاق، وأحمد فؤاد الأهواني^(٢٠)، ومحمد عبد الهادي أبو ريذة^(٢١) إلى أن الكندي من أئمة التجديد باعتباره أول «الفلاسفة المشائين»، وأول من مهد الطريق للنظر العقلي في الثقافة الإسلامية، وأول من أعمل النقد في الفكر الفلسفي الوافد من الثقافات الأخرى، ويبدو ذلك في كتاباته عن نظرية المعرفة حيث مخالفته للفلسفة الهندية التي كانت تعد العقل المصدر الأوحد للمعرفة، ودافع عن المعرفة الحسية والحدسية، وجعل الوحي أحد وسائلها، واجتهد في التوفيق بين الرؤية الإسلامية للعقل وآراء أرسطو، كما تأثر بآراء المعتزلة في القول بحرية الإرادة الإنسانية، وحاول كذلك التأليف بين نظرية حدوث العالم التي يؤمن بها المسلمون وبين القول بالفيض وصدور المخلوقات عن الله التي نزع إليها أفلوطين^(٢٢).

كما كشف الصعيدي عن خلط المترجمين بين كتابات أرسطو وأفلوطين من جهة، ذلك الخلط الذي جعل فلاسفة الإسلام - ومنهم الكندي - يجمعون بين العديد من آراء أرسطو وأفلوطين من جهة وأفلاطون وأرسطو من جهة أخرى في سياق واحد، كما بين الصعيدي أن نظريات الكندي في

الحساب والهندسة والطب والموسيقى لا تخلو من تأثر بالغ بكتابات اليونان والهنود، غير أن ذلك التأثر لم يقف عند حد التقليد، بل أفضى إلى إبداع تعبر عنه جدة وطرافة نظرياته تلك التي جعلت فلاسفة عصر النهضة يعدونه واحداً من اثني عشر مفكراً هم أقوى المفكرين في العالم .

ويأخذ الصعيدي عليه إثاره العزلة على مواجهة الظلم الذي وقع عليه من قبل الخليفة المتوكل (٢٣).

ويرى الصعيدي أن النقد والإبداع صنوان لا يجب افتراقهما في كتابات من ينشد الحقيقة ويشغل بالفلسفة ويطلب الإتقان في العلم، لذا نجد أنه يؤثر أبا بكر محمد بن زكريا الرازي (٨٥٠ - ٩٢٣ م) على غيره من علماء العرب، ويدرجه ضمن مجدد القرن الأول الهجري، موضحاً أن مواطن أصالته تكمن في عدم تسليمه لكتابات جالينوس وغيره من العلماء السابقين عليه، واتخاذها من النقد سبيلاً لتشييد أبحاثه العلمية ونظرياته الطبية، كما تبدو طرافته في سبقه علماء أوروبا في استخدام المنهج التجريبي في أبحاثه الكيميائية، وكان ذلك وراء احتفاء جامعات أوروبا بمصنفاته ودرسها حتى مطلع القرن السابع عشر الميلادي (٢٤).

وينتقل الصعيدي إلى فلسفة أبي نصر الفارابي (٨٧٣ - ٩٥٠ م)، وأثنى على ما فيها من دقة في التصنيف والتبويب، ولا سيما كتاب إحصاء العلوم الذي استحق به الفارابي لقب المعلم الثاني، وبين أن أبحاثه في ميدان الموسيقى والسياسة لا تخلو من الجدة والابتكار، الأمر الذي أهلها لتكون البداية الحقيقية للفلسفة الإسلامية، ومع ذلك نرى شيخنا يأخذ عليه مسابرة لأرسطو وأفلاطون في عديد من المسائل، ولا سيما في كتابه آراء أهل المدينة الفاضلة الذي لم يعبر فيه عن ثقافته الإسلامية بقدر محاكاته لجمهوريته أفلاطون، وهو يخالف في ذلك عباس محمود الذي وصف الفارابي بأنه صاحب رؤية مستقلة في جل فلسفته، وأن مسحته الإسلامية بارزة في

إعلائه من شأن الدين وحكم النبوة في مدينته على غيره من الحكام^(٢٥) ،
ويكشف الصعيدي عن مأخذه على الفارابي ويحصرها في :- جعله منصب
الحاكم «للافضل» في حين أن الإسلام يحبذ المفضول الذي ترتضيه الأمة ،
وتقسيمه الناس إلى طبقات، وهو مغايرٌ للنظرة الإسلامية أيضاً التي تنظر
لبنى البشر على أنهم كأسنان المشط^(٢٦) ، وكذا عزوفه عن القول بحدوث
العالم ومسائره فلاسفة اليونان في القول بقدمه ومحاولة تلفيقه بين نظرية
بطليموس الفلكية ، وبين نظرية الفيض عند أفلوطين للتقريب بين مفهوم
الألوهية اليوناني والإسلامي، ومسائره الفلسفة الهندية في نظرية تناسخ
الأرواح التي لا يقرها الإسلام^(٢٧)، وعلى الرغم من ذلك نجد يضع
الفارابي ضمن مجددى القرن الرابع الهجري.

ويعتبر الصعيدي إخوان الصفا من دعاة التجديد والاستنارة ، وأن هدفهم
الأول هو تخليص الثقافة الإسلامية من البدع والخرافات التي تفتت فيها،
والتقريب بين الفلسفة اليونانية باعتبارها الممثل الأول للحكمة العقلية
والشريعة الإسلامية باعتبارها أصلح الشرائع السماوية وأكملها، ويرى
الصعيدي أنها لا تخلو من الازدواجية في طرح الأفكار والرؤى، بدايةً من
مقاصدها التي كانت ترمي إلى توعية الجمهور، ويبدو ذلك في سهولة
الأسلوب ، غير أن مقدمة رسائل هذه الجماعة توحى بأنها موجهةٌ للخاصة
وتحت من يطلع عليها على الحرص وتوخى الحذر في عدم وضعها في غير
أهلها، كما أن إخوان الصفا قد فاتهم أن الفلسفة التي انتحوها لتخليص
الفكر الديني من الضلالات لا تخلو في ذاتها من ذلك العيب ، وأن الجمود
الذي كانوا يحاربونه قد وقعوا فيه بتسليمهم بصحة الفلسفة وتقليدهم
لها^(٢٨) ، ويقول : (لو أن أصحاب تلك الرسائل قصدوا إلى إصلاح الفلسفة
لسبقوا أهل أوربا فيما قاموا به من إصلاحها في العصر الحديث ولوصلوا
إلى غرضهم من التقريب بين الفلسفة والدين ؛ إذ يجتمعان في ذلك على

ولا يكون فيهما من الجمود والتعصب ما يباعد بينهما ويناوئ رسالة المجددين فيهما)^(٢٩)، وهو يتفق مع يوسف كرم في أن إخوان الصفا كانوا يهدفون في المقام الأول إلى مصادرة الدين لصالح الفلسفة^(٣٠)، يخالف في ذلك كله عارف تامر^(٣١)، وطه حسين^(٣٢)، اللذين أكدا أن غاية إخوان الصفا لم تكن إصلاح الشريعة أو تثقيف الجمهور، بل نشر المذهب الإسماعيلي، وقد أفلحت في ذلك عندما استولى الفاطميون على مصر، وهو يختلف كذلك عما ذهب إليه جبور عبد النور^(٣٣) الذي بين أن غاية إخوان الصفا الظاهرة هي ما ذهب إليه الصعيدي، بينما حقيقة الأمر أنهم كانوا يسعون لنشر فكرة وحدة الأديان ليعم التسامح العقدي بين البشر، والتحريض على الثورة ضد الحكام المستبدين، وقد أقره على ذلك محمد غلاب^(٣٤).

ويتناول الصعيدي فلسفة ابن سينا (٩٨٠-١٠٣٦م)، ويمضى مع عمر فروخ^(٣٥) مبيناً أثر الفارابي على كتابات ابن سينا بعامة ومباحثه الإلهية بخاصة، وموضحاً في الوقت نفسه أصالة آراء الشيخ الرئيس ونزعة النقدية وتفرد آرائه، معولاً في ذلك على تصريحات ابن سينا نفسه في مقدمة كتابه «منطق المشرقين» الذي أعرب فيه عن منهجه النقدي في دراسة كتب اليونان والسابقين عليه من بني جلدته، وقد استحق بذلك أن يُدرج ضمن المجددين في الثقافة الإسلامية، والمكانة الرفيعة التي تبوأها كتاباته في جامعات أوروبا، وعلى الرغم من ذلك نجد الصعيدي يأخذ عليه صعوبة خطابه الفلسفي، وعزوفه عن المشاركة في قضايا مجتمعه، وتقايسه عن مجابهة الظلم السياسي والجمود الفكري الذي جعل الرأي العام القائل بصرف الناس عن دراسة الفلسفة ويكفر الفلاسفة^(٣٦)، وأصابته بأفة التقليد ولا سيما في مباحثه الإلهية حيث التمسك بنظرية العلية، والقول بعدم إمكانية صدور

الكثرة عن الواحد ، وعلم الله بالكليات وإدراكه الجزئيات بواسطة نفوس الأفلاك ، وصدور الخير عن الله وإلحاق الشر بالمادة ، وإثبات الميعاد الروحاني عقلاً مع الإشارة إلى التسليم بالميعاد الجسماني سماعاً الذي يناسب فهم العوام، الأمر الذي جعل فلسفته لا تعبر عن البيئة الثقافية التي نبت فيها.

بيد أن الصعيدي يعود ويتشكك في بعض الأقوال التي تُسبب لابن سينا ، ولا سيما التي جاء فيها أن العلوم الفقهية والأوامر السمعية أنسب للعوام منها إلى الفلاسفة الذين لا يحتاجون لوسائل حسية للوصول للحقيقة ، مبرراً تشككه بما ثبت عن صحة إسلام ابن سينا وحرصه على الصلاة قبل مطالعته كتب العلم ، وتحريره عبيده والتصديق بماله قبيل وفاته (٣٧).

وهو يتفق مع حمودة غرابة (٣٨) في المآخذ التي أخذها على ابن سينا ، غير أن الأخير يرى أن أثر البيئة الإسلامية في كتابات ابن سينا لا يمكن إنكارها وأنه اجتهد قدر طاقته للتوفيق بين مشاربه الفلسفية وجبلته الإسلامية .

ويقدر الصعيدي في أبي حامد الغزالي (١٠٥٨ - ١١١١ م) سعة علمه وإطلاعه وإمامه بعلم الفقه والكلام والفلسفة . غير أنه يأخذ عليه سلبيته في ميدان السياسة ، وقيادته المذهب الأشعري إلى التصوف حيث العزلة والتقشف وإهمال شؤون الدنيا ، وحملته على العلوم العقلية - باستثناء المنطق - بداية من علم الكلام وانتهاء بالفلسفة ، وتبرير شطحات الصوفية وتكفير الفلاسفة ، وعلى الرغم من ذلك نجد الصعيدي يشيد بالحس النقدي عند الغزالي ويأسف على عدم توظيفه إياه في تقويم الأفكار الفلسفية واستبعاد الفاسد منها ، والإبقاء على الصالح والمفيد (٣٩) ، ويقول : (لو أنه حاول إصلاحها لحاز به قصب السبق على فلاسفة أوروبا في العصر الحديث ، وقد كان جديراً بهذا السبق ، لأنه درس الفلسفة قبل أن يحاربها حتى

استوعبها ، ولم يحاربها عن جهل بها كما حاربها غيره من أعدائها ، ولكن مغالاته في التصوف جعلته يرى أنه الطريق الوحيد للوصول إلي الحقيقة ، وأنه لا يمكن الوصول إليها بالفلسفة أو غيرها ، فساء ظنه بالفلسفة ، ووقف منها موقف المحارب لا المصلح^(٤٠) ، ويقول في موضع آخر: (ما أحسن لو اقتصر على تخطتتهم ولم يحكم بكفرهم ، لأن من يطلع على سيرتهم فيما سبق يجد أنهم كانوا يؤمنون بالله ورسوله ، ويحاولون التوفيق بين الدين والفلسفة ، ومثل هذا إنما يفعله مؤمنٌ لا كافرٌ)^(٤١) .

ويخالف الصعيدي معظم الذين حملوا الغزالي وحده تبعة تخلف المسلمين^(٤٢) وأقول نجم حضارتهم ، إذ يؤكد مع الأهواني^(٤٣) أن الغزالي لم يكن سوى ممثلاً لعصر الاندحار الذي ساد فيه الاستبداد السياسي واضطهاد أحرار الفكر وتلاعب الجامدين من الفقهاء بعقول العوام ، ذلك فضلاً عن ازدهار الخانقاهات التي اعتزل فيها المتصوفة ، وقد جاءت فلسفة الغزالي مواكبة لذلك الضعف السياسي حيث تمزق المسلمين إلى دُوِيَّلات في المشرق (السلجوقية ، الفاطمية ، العباسية) والجمود في الدين من جهة ، وشطط الفرق الكلامية وطرق الصوفية من جهة أخرى ، وكان المسلمون في حاجة إلي مصلح مجدد لأمر الدين والدنيا معاً ، لينقذهم من الخطر الداهم الآتي من الغرب حيث الحملات الصليبية^(٤٤) ، ويقول : (لقد دق إذن ناقوس الخطر على المسلمين في هذا القرن ، فكانت الحاجة فيه إلى المصلح الديني الاجتماعي السياسي أشد من القرون السابقة ليرأب الصدع ، ويجمع الشمل ، ويزيل الحزازات ، ويجعل المسلمين يداً واحدة أمام ذلك الخطر الذي حل بهم ، ويعود بهم إلى مثل ما كانوا عليه من حكومات شورية تطمئن إليه الرعية ، ومن اتحاد بين شعوبها يجعلهم إخواناً في الدولة ، ومن اتحاد بين فرقها الدينية يرجع ما بينها إلى الخلاف في الاجتهاد ، ويجعل المجتهد فيها كالمجتهد في المسائل الفرعية ، ويثاب إذا أصاب ، ويُعزك إذا أخطأ)^(٤٥) .

وقد وقف الصعيدي بذلك التحليل موقفاً وسطاً بين توفيق الطويل (٤٦) الذي شبه الغزالي بالمعول الذي هوى على المدراس الفلسفية فأزالها من الحضارة الإسلامية، وبين علي سامي النشار الذي رفع من قدر الغزالي وجعله فيلسوف الإسلام الأول، الذي قضى على جنوح الفلاسفة، وتقد آراءهم المخالفة للإسلام (٤٧).

وعندي أن تحليلات الصعيدي على النحو السابق لفلسفة الغزالي قد نجحت في إثبات أمرين :- أولهما: أن الخصومة بين الدين والفلسفة في هذه الحقبة لم تكن سوى خلافاً بين الفكر الديني ونظريات الفلاسفة ، مع عدم إغفال الدور الذي لعبه الساسة لتصادمهما، إرضاءً للعوام وتعصباً للفقه السلفي، أما الأمر الثاني: فهو التأكيد على ضرورة قراءة تاريخ الفلسفة الإسلامية في ضوء فلسفة التاريخ والخطاب السياسي ، الذي مازال يلعب دوراً لا يُستهان به في توجيه العقلية الإسلامية .

وينتقل الصعيدي إلى فلاسفة المغرب ويثنى على ثقافة ابن حزم الأندلسي (٩٩٤-١٠٦٣م) الموسوعية، مستعرضاً كتاباته في الفقه والكلام ومقارنة الأديان والأخلاق والحب ، تلك التي أثرت الثقافة الإسلامية بالأندلس، ويحمد له وجهته النقدية للآراء الفقهية السابقة عليه وحملته على شعوذة الصوفية وشطحاتهم، غير أنه يعيب عليه تبنيه للمذهب الظاهري في الفقه الذي كان أكثر جموداً من المذاهب التي رغب عنها ، وتعصبه لرأيه وغلوه في التهكم على مخالفيه في علمهم والقدح في دينهم، الأمر الذي يتعارض تماماً مع رسالة الفيلسوف والداعية والفقيه المصلح التي كان المسلم أحوج إليها في هذا العصر (٤٨)، ويقول : (لا شك أن من يكون هذا غاية تجديده لا يصح أن يكون المجدد الذي يحتاج إليه المسلمون لجمع كلمتهم ، وإزالة أسباب الجفاء بينهم ، لا في الفروع التي حاول ابن حزم أن ينشر بينهم أسباب الجفاء فيها ، وكانوا قبل متسامحين فيما بينهم ، ولا في

الأصول التي يجب أن يكون الخلاف فيها كالخلاف في الفروع ، حتى يكون المختلفون فيها إخواناً في الإسلام ، ولا يكون الخلاف بينهم فيها سبباً من أسباب الخصام ، بل سيكون وسيلة إلى زيادة المودة والوثام (٤٩).

ويتناول الصعيدي عبد الرحمن بن خلدون (١٣٣١-١٤٠٥ م)، مؤكداً مع علي عبد الواحد وافي (٥٠)، وطه حسين (٥١) على أصالة فكره ، وسعة علمه ، وتأسيسه علم الاجتماع وفلسفة التاريخ ، ووضع العديد من النظريات في التفسير الاقتصادي للثقافة ، ونقد نظم التعليم ، وتأسيس علم السياسة على أسس تفصل بين الدين والعلم ، ونقض المنطق الأرسطي ، وغير ذلك من الإسهامات العقلية التي أثرت في فلاسفة أوروبا في العصر الحديث .

ويأخذ عليه تقبله بين مؤائد الساسة ، وتقاعسه عن إصلاح نظام الخلافة الإسلامية ، وتقويم المعوج فيه آنذاك ، كما يعيب عليه مدهنته للجمهور في تحريمه للفلسفة وإنكاره فوائدها ، وتهاونه في أمر المتصوفة ، وتأثره بمذهب الغزالي في تأويل شطحاتهم (٥٢) ، ويقول : (قد أحسن ابن خلدون في نقده للغزالي والفخر الرازي ، وأحسن فيما ذهب إليه من أن علم المنطق لا فائدة له في الطبيعيات ، لأن الحس هو الذي يفيد فيها العلم ، وكاد بهذا يوافق ما ذهب إليه فلاسفة أوروبا في هذا القرن ، من نقدهم أرسطو بأنه يفسر الطبيعة تفسيراً نظرياً محضاً ، كما وافقهم فيما ذهبوا إليه من الفصل بين الفلسفة والدين ، وقد كانوا بهذين الأمرين يمهدون في أوروبا للعلم الحديث ، ولكنه لم يوفق فيما ذهب إليه من تحريم النظر في الفلسفة لما فيها من المعاطب ، وقد تأثر في هذا برجال الدين في هذا القرن ، وما كان لمثله أن يتأثر بهم ... لكن ما نأخذه من هذا على ابن خلدون لا يقدر فيما رأيناه من أنه أولى بأن يكون مجدد هذا القرن ، لأن له فيه من نواحي التجديد ما شهد به العالم كله واعترف بفضل أهل العصر الحديث (٥٣).

ويرى الصعيدي مع جميل صليبا^(٥٤)، ومحمد غلاب^(٥٥)، وحنّا الفاخوري^(٥٦) أن ابن باجة (ت ١١٣٨ م) لم ينل حظه من الشهرة ولا المكانة الجدير بها في عصره، ولا عناية الباحثين في ميدان الدراسات الفلسفية رغم أصالة كتاباته في الطب والموسيقى والفلك والمنطق والفلسفة الطبيعية والإلهية - التي فقد معظمها - ويبيّن أن كتابه «تدبير الموحّد» يحوي بين دفتيه فكرة المدينة الفاضلة والإنسان الكامل من منظور ابن باجة الاجتماعي والسياسي والأخلاقي والفلسفي .

ويرى الصعيدي أنه كان أكثر عقلانية ونضجاً من الفارابي، ولا سيما في نظريته عن كيفية تكامل العقل الإنساني، وكذا في إنكاره وجود الهولي بمبأى عن الصورة، في حين أن العكس صحيح، ويرى أن قوله بتساوي عقول البشر وأن التباين بينهم يكمن في تفاوت قدراتهم على الاتصال بالعقل الفعال عن طريق الفلسفة كان أوضح عنده من الفارابي، وأن حديثه عن الفضائل الأخلاقية العقلية التي يجب على الإنسان الالتزام بها أسبق من نظرية كانط في «الواجب الأخلاقي»^(٥٧) .

ويقارن الصعيدي بين «الموحّد» عند ابن باجة و«السوبرمان» عند الفيلسوف الألماني نيتشه (١٨٤٤ - ١٩٠٠ م)، موضحاً أن سمات الإنسان الكامل عند الأول تتمثل في : - الالتزام بالعقلانية بمبأى عن الرذائل المادية المنحطة، وثقافة العوام السطحية دون اعتزال المجتمع أو التقاعس عن الإسهام في تقويمه وإصلاحه وتجديده، وذلك بوضع معايير للمدينة الفاضلة حيث العدالة السياسية والفضيلة الأخلاقية والتسامح الذي تزول معه كل الأحقاد والصراعات، ويختفى بمقتضاه القضاء والقوانين والأطباء، بينما نجد الإنسان الكامل السوبرمان عند نيتشه هو: العملاق القوي المستبد المتجبر الذي يعمد إلى إصلاح المجتمع تبعاً للظروف المحيطة، وليس سعيًا لتحقيق المثل الأعلى، ومن ثم ينقض الأخلاق المسيحية وفضائلها بحجة أنها لا

تصلح إلا للضعاف الرعاع ، ويشرع بدلاً منها شريعة الغاب ومنطق الصراع من أجل البقاء ليستأثر وحده بقيادة العالم .

وينزع الصعيدي إلي أن السوبرمان عند نيتشه يعكس ثقافة الغرب المعتلة بالشهوات والأطماع والأنانية ، في حين يصور «المتوحد» عند ابن باجة سعي الإنسان المؤمن في المجتمع الإسلامي لترسيخ مكارم الأخلاق وتحقيق السعادة لكل البشر^(٥٨) ، ويقول في ذلك : (وبهذا يكون مذهب ابن باجة أحكم وأعدل ، لأنه ليس فيه شيء من ذلك الشذوذ الذي جاء في مذهب نيتشه ، ويكون الإنسان الكامل في مذهب نيتشه ناقصاً غير كامل وفي مذهب ابن باجة أوفى وأكمل)^(٥٩) .

ويعد الصعيدي مبحث التوفيق بين الفلسفة والشريعة من أكثر المباحث التي برز فيها الجانب الإبداعي عند فلاسفة الإسلام ، ولاسيما في الأندلس حيث قصة حي بن يقظان لابن طفيل (١١١٠-١١٨٥م) ، التي أراد خلال أحداثها ورسم أشخاصها إثبات أن للدين والفلسفة غاية واحدة ، وأن الإنسان اليقظان يمكنه عن طريق العقل إثبات الحقائق العقديّة وعلى رأسها وجود الله الواحد .

ويمضي الصعيدي مع أحمد أمين^(٦٠) إلى أن قصة ابن طفيل كانت أكثر وضوحاً من قصة ابن سينا ، فيوازن الصعيدي بين بطل قصة ابن طفيل وقصة ابن سينا التي كانت تحمل نفس الاسم ، ويجعل الأول أقرب إلى العقلية الإنسانية في فضولها واجتهادها لمعرفة الحقيقة ، أما بطل قصة ابن سينا فكان يمثل العقل الفعال أي الحكمة المطلقة ، الأمر الذي كان لا يتناسب مع شخصية بطل القصة^(٦١) .

ويوافق الصعيدي حنا الفاخوري^(٦٢) ، ومحمد غلاب^(٦٣) ، وجميل صليبا^(٦٤) في أن أصالة ابن طفيل لا تكمن في نظريته التوفيقية بين الدين والفلسفة فحسب ، بل تعبر عنها أيضاً نقوده للفارابي والغزالي ، وإبرازه

مواطن التذبذب فيها .

وقد أهمل الصعيدي تحليل قصة حي ابن يقظان تحليلاً أدبياً من حيث اللغة و الأسلوب والصنعة الأدبية ، الأمر الذي سبقه إليه أحمد المحمود وهو أحد الكتاب المغمورين الذي أبرز براعة ابن طفيل كأديب ، وقارن بين قصته وبين قصة «روبنسن كروزو» للأديب الإنجليزي ديفو، مبيناً أوجه التشابه بينهما، ومرجحاً تأثر الأخير بابن طفيل، ذلك فضلاً عن توضيحه أثر ثقافة ابن طفيل الإسلامية على بناء شخصيات القصة ، وذلك ما أغفله الصعيدي أيضاً^(٦٥) .

وقد أفرد الصعيدي لابن رشد مكاناً فسيحاً في كتاباته عن تاريخ الفلسفة الإسلامية ، والمجددين في الإسلام، وجعل أبا الوليد خير ممثل لفلاسفة الإسلام من حيث نضجه الفكري ونزعتة النقدية ووجهته التوفيقية، مبيناً أن تأثره بأرسطو والفارابي وابن سينا لم يكن في صورة التقليد أو المتابعة ، بل تخض عنه تجديدٌ وابتكارٌ ، ويبدو ذلك في نظريته في قدم العالم وحدوثه ، حيث نقده لمقولة الحدوث التي ذهب إليها المتكلمون والكندي ، ونقد كذلك مقولة الممكن والواجب التي تبناها القائلون بالقدم وصدور العالم عن الله بالفيض ، وانتهى إلى التأليف بين المقولتين، متخذاً من نظريتي «أرسطو في العلة والحركة» ومقولتيه «القوة والفعل» سبيلاً لذلك، وجعل الله العلة الأولى لكل الموجودات ، وهو الذي أخرجها من وجودها بالقوة إلى وجودها بالفعل .

كما بين تأثر ابن رشد بالمعتزلة في نظرية «الخير والشر» ، وذلك برد الحكم عليهما للعقل الإنساني .

وأشار إلى نقده لابن باجة ورفضه دولة المتوحد وتأثره بجمهورية أفلاطون، وقد عنى الصعيدي بإلقاء الضوء على أثر فلسفة ابن رشد في الحضارة الأوربية، متتبِعاً مراحل انتقالها من الأندلس إلى إيطاليا وفرنسا،

بداية من مدرسة موسى بن ميمون اليهودية ومدرسة بادو في إيطاليا، ونهاية بكتابات بومبازي التي نقضت فيها آراء ابن رشد، مبيناً الجانب الإيجابي لفلسفته على تقدم أوربا باتباعها، والأثر السلبي الذي لحق بالمسلمين عقب هجرهم لها، وانتزاعها من بنيتهم الثقافية (٦٦).

وقد أشاد الصعيدي بإعلاء ابن رشد للاجتهد والتأويل، وبموقفه من فضية الإجماع حيث رفضه تواتر الإجماع في المسائل النظرية، واشتراطه معرفة المجمعين بأشخاصهم في كل عصر، وعدم الحكم بكفر الخارق للإجماع إن كان يرتكن إلى تأويل لا يناقض الشريعة. كما أثنى على كتابه «تهافت التهافت» الذي حاول فيه تبرئة الفلاسفة من تهمة الكفر، وتوضيح مواطن اللبس والإشكال التي جعلت الغزالي يكفر الفلاسفة بمقتضى فهمه لها، كما أقره كذلك على ضرورة عدم البوح بحديث الخاصة من أهل البرهان للجمهور، وتقسيم الخطاب الفلسفي إلى ثلاث مراتب لا ينبغي الخلط بينها: (البرهان، الجدل، الوعظ) (٦٧).

وعلى الرغم من تأثر الصعيدي بابن رشد تأثراً بالغاً نجده يأخذ عليه بعض الأمور: - قعوده عن الإصلاحات السياسية، وتقاعسه عن فض النزاع بين الفرق المذهبية، ووقوعه في عين العيوب التي كان يأخذها على خصومها وعلى رأسها التعصب للرأي وتكفير الخصوم (٦٨)، وكذا ما أخذه على المعتزلة لتبنيهم منطق الجدل الذي لم تسلم منه فلسفته، وكذا تقسيمه نصوص الشريعة إلى ظاهر وباطن، الأمر الذي فتح الباب أمام الباطنية للفساد في الدين، وكذا اعتباره القول بقدم العالم هو الأصل الذي يُراد تطويعه ليتواءم مع قول الشرعة بالحدوث (٦٩).

وينبغي علينا ألا ننظر إلى الانتقادات التي وجهها الصعيدي إلى ابن رشد - بعد ثنائه على فلسفته - باعتبارها شكلاً من أشكال النكوص والازدواجية والاضطراب، بل هي نظرة موضوعية ونقد واعي، فقد أثنى الصعيدي على

الجانب الابتكاري في فلسفة ابن رشد ، وعين الأصيل منها الذي يمكن الاستفادة منه في حياتنا المعاصرة ، ثم عاب عليه الأمور التي ما كان لمثله أن يقع فيها وهي في مجملها تعبر عن رؤية الصعيدي لصورة المجدد والفيلسوف المسلم التي كان ينشدها ، ويقول : (ولكن هذا كله لا ينسبنا فضل ابن رشد في تجديد الفلسفة في المغرب بعد ذهابها في المشرق ، ولا في براعته في التوفيق بين الفلسفة والإسلام ، لأنه سلك في هذا طريقاً لم يسلكه قبله فيلسوف من المتقدمين ، ولا شك في اعتباره بهذا يرجع إلى امتيازه عليهم بدراسته الواسعة في علوم الدين) (٧٠) .

وقد اجتهد الصعيدي في الوقوف على أسباب أفول فلسفة المسلمين في المشرق والمغرب ، مبيناً أثر ذلك على ضعف ثقافتهم وحضارتهم ، وانتهى إلى عدة أسباب ، أهمها :-

* ضعف الخلافة الإسلامية في المشرق والمغرب ، وانقسامها إلى دويلات متناحرة ، الأمر الذي شغل الحكام بالمحافظة على عروشهم ، وتوظيفهم الخطاب الديني لخدمة السياسة ، وتقديمهم الفلسفة وعلومها قرباناً لإرضاء الجمهور والجامدين من الفقهاء .

* إنكار المذهب الاعتزالي وسيادة المذهب الأشعري ثم السلفي ، وقد أدى ذلك إلى إغلاق باب الاجتهاد وسجن حرية الفكر وجعل الكفر والزندقة والتفلسف مترادفات للأمر الذي أوجب على المسلمين معاداة الفلسفة دون التمييز بين علومها الطبيعية والرياضية والميتافيزيقية ، ولا سيما في الدولة العثمانية .

* تعصب المشتغلين بالفلسفة إلى آرائهم وعجزهم عن تخلص فلسفتهم من الأثر اليوناني ، ولا سيما في مبحث الإلهيات ، ذلك فضلاً عن غموض خطاباتهم وتعقيد أساليبها وغيبية المدارس الفلسفية - على غرار الأكاديمية

وعلى الرغم من ذلك نجد الصعيدي فى طليعة الأزهرين الذين تصدوا لهجمات المستشرقين على التراث الحضاري للأمة الإسلامية، مبيناً أن التعصب وحده هو الذي كان وراء إنكار بعض المؤرخين لأصالة الفلسفة الإسلامية وأثر علمائها الإيجابي فى نهضة أوروبا، ويقول: - (هذا ويجب أن يُعلم أن ما سبق من دعوى التحريف فى نقل الفلسفة اليونانية ، وإنكار الابتكار فى الفلسفة الإسلامية إنما هو أثر من تعصب مؤرخي الفلسفة فى القرن التاسع عشر الميلادي ، لأنهم كانوا لا يزالون متأثرين بعاطفتهم الدينية نحو الإسلام ، وقد خالفهم فى هذا مؤرخو الفلسفة فى القرن العشرين ، فلم يبق فيه أنصار يُعتدُّ بهم للقول بأن الفلسفة الإسلامية ليست إلا صورة مشوهة من أرسطو ومفسريه ، وصار فى حكم المعلوم بين المشتغلين فيه بالفلسفة أن للفلسفة الإسلامية كياناً خاصاً يميزها عن مذهب أرسطو ومفسريه ، وهذا الكيان مستمد من مذهب أرسطو ومذاهب غيره من الفلاسفة اليونانيين ، ومن مذاهب أخرى من الفلسفة الهندية والفارسية وغيرهما ، ومن اجتهاد المشتغلين فى الإسلام بالفلسفة ، وهو إذا كان يقوم على أساس مذهب غيره من الفلاسفة أحياناً ، وبالتخريج والابتكار أحياناً أخرى ، وقد كان للمشتغلين بالفلسفة فى الإسلام ابتكارات عظيمة فى غير قسم الإلهيات من الفلسفة ، من الكيمياء والطب والحساب والهندسة والجبر وغيرها من العلوم الطبيعية والرياضية) (٧٢) .

وإذا ما أردنا تقييم إسهامات الصعيدي فى ميدان دراسة تاريخ الفلسفة الإسلامية ، يجب أن نضع فى اعتبارنا البعد التاريخي لكتابه ، حيث افتقار المكتبة العربية للدراسات المتعمقة فى هذا المجال .

فمن الإجحاف وصف مصنفاته بالسطحية فى معالجة ما تناوله من قضايا وإشكاليات وتقييمها ومقارنتها بكتابات المتخصصين اللاحقة عليه .

والأصوب عندي الموازنة بينها وبين كتابات أحمد أمين، ومحمد لطفي جمعة، وطه حسين، والعقاد، وإسماعيل مظهر، وسلامة موسى، وإبراهيم عبد المجيد اللبان، والسيد محمود أبو الفيض المنوفى، وغيرهم من الذين لم يهدفوا من كتابة المصنفات الفلسفية إلا تجديد الفكر الإسلامي، وتوضيح موقف الشريعة من دراسة الفلسفة، ووضع معايير لتقييم التراث الفلسفي التليد، والذود عنه ضد طعون المستشرقين وتحديد الضوابط لتحديث الخطاب الفلسفي، ودرج المواد الفلسفية ضمن مناهج المدارس والجامعات المصرية والمعاهد الأزهرية.

ولا غرو أن الصعيدي قد نجح إلى حد كبير فى تحقيق هذه الأهداف، وليس أدل على وعيه بهذه الرسالة من قوله: (هذا موجز سميته: الوسيط فى تاريخ الفلسفة الإسلامية، نقلت فيه بإيجاز ما كتبه مؤرخو الفلسفة فى تاريخ هذه الفلسفة، ولم أكن فيه مقلداً فى كل ما كتبت ونقلت، بل زدت فيه ما تحسن زيادته على ما كتبه، ونقدت فيه ما يستحق النقد مما ذكره، فجاء وأفيا بما يحسن علمه فى هذا الفن، ولا يجوز لعالم أو متعلم جهله فيه) (٧٣).

وتقتضى الموضوعية أن نصف الرجل، وألا نحدد عمق تحليلاته ودقة انتقاداته واعتدال آرائه واتساق أفكاره، مع السياق العام لخطابه التجديدي الذي كان يسعى فى المقام الأول إلى الدفاع عن الأصولية الإسلامية وتوضيح موقفها من الثقافات الوافدة بعامة، والفلسفات الغربية بخاصة، ويجدر بنا الإشارة إلى تأثيره بمدرسة الشيخ مصطفى عبد الرازق، ولا سيما إبراهيم مدكور الذي كان له السبق فى تحديد سمات المنهج الذي يجب على الباحثين استخدامه فى دراستهم لمبحث فلسفة الفلاسفة عند المسلمين، ويتمثل فى عقد مقارنة بين نتاج فلاسفة الإسلام وبين فلاسفة اليونان من جهة، وفلاسفة العصر الوسيط والعصر الحديث فى أوروبا من جهة أخرى،

للكشف عن مواطن الأصالة والطرافة فيها^(٧٤).

أزمة الفكر الأوربي في العصر الوسيط :

لم يرد الصعيدي من دراسته لحال الفلسفة في العصر الوسيط إلا التأكيد على المقدمات التي وضعها خلال دراسته لفلاسفة الإسلام، ألا وهي عدم وجود بواعث حقيقية بين الدين والفلسفة لتصارعهما، وأن علة الخلاف ترجع إلى رجالات الدين والفلاسفة .

فقد أراد إثبات أن التعصب ليس له وطن أو جنس أو ملة، وأن خلط الدين بالسياسة وما يتبعه - من تزيف للرأى العام، ومداهنة الجمهور وتكفير الفلاسفة، وجمود رجال الدين - آفة لم تسلم منها كل الثقافات الإنسانية في طور تخلفها وأفولها، الأمر الذي يسقط معه اتهام المسيحية أو الإسلام بالرجعية والراديكالية المناهضة للعلم والتمدن، مؤكداً على ضرورة الفصل بين الفكر الديني وصلب العقائد والشرائع عند تحليل التاريخ الإنساني وتقييم ثقافته، فذهب إلى أن التعصب واضطهاد العلماء وأحرار الفكر من قبل رجالات الكنيسة، في الدولة الرومانية، لا يمكن رده إلى تعاليم المسيح، بل إلى طبيعة الثقافة الوثنية المقدسة للموروث والرافضة لكل جديد، تلك التي كذبت المسيح واضطهدت اتباعه لمخالفتهم تراثها العقدي، وهي التي حرقت بعد ذلك تعاليم المسيح، وانحدرت بها إلى أصولها الوثنية، وزجت بها إلى الحروب الصليبية، ووظفت الفلسفة اليونانية لتبرير معتقدات آباء الكنيسة. ويعد الصعيدي حملة الإمبراطور جستينان عام (٥٢٩م) على آخر مدارس الفلسفة اليونانية في الدولة الرومانية الإرهاصات الأولى لخلط الدين بالسياسة التي تولد عنها الاضطهاد الفكري واستبداد رجال الدين^(٧٥)، وبين الصعيدي أن محاولات التجديد التي بدأها الإمبراطور شارلمان في فرنسا وليو الثالث ملك القسطنطينية في القرنين السابع والثامن، لم تكن سوى اجتهادات

فردية أراد أصحابها النهوض بالفكر الغربي اقتفاء لخصمهم المتمدن آنذاك المتمثل في المسلمين في كنف حضارة هارون الرشيد، الأمر الذي يبرر إخفاق هاتيك المحاولات وعجزها عن إجراء إصلاحات جذرية في الدين والسياسة (٧٦).

ويكشف الصعيدي عن الأطوار التي مرت بها فلسفة العصر الوسيط، موضحةً أنها بدأت مع جون سكوت أريجينا الذي حاول مصادرة الفلسفة لصالح الدين، وعكست آراؤه اضمحلال الحياة العلمية والسياسة وقوة الكنيسة في القرن العاشر الميلادي (٧٧).

ويمضي الصعيدي في تحليلاته فيقف على الإرهاصات الأولى لحركة الترجمة في الغرب، مبيناً أثر الاحتكاك الثقافي بين المسلمين والمسيحيين خلال الحروب الصليبية، ومبرراً اهتمام رهبان «مونت كاسينو» الإيطالية في القرن الحادي عشر الميلادي بترجمة بعض الكتب الطبية والفلكية العربية، ويقول: (بهذا كانت أوروبا في هذا القرن دون المسلمين من الناحية العلمية، وكان أقصى غايتهم فيها محاولة الاستفادة منهم، حتى إن روجر الأول ملك صقلية المتوفى سنة (١١٠١م) وجد نفسه بعد استيلائه على هذه الجزيرة في حاجة إلى الاستعانة بالمسلمين من أهلها، وكانوا هم السواد الأعظم فيها، فتعلم العربية منهم وسلك طريقتهم في الحكم، وقرب منه أطباءهم ومنجميهم وفلاسفتهم، وأبقى كبار الموظفين من المسلمين في وظائفهم، وبهذا كان مظهر ملكه في صقلية يبدو وكأنه مظهر ملك شرقي لا أوروبي) (٧٨).

ونزع الصعيدي إلى أن النهضة التي قام بها روجر الثاني ملك صقلية لم تفلح إلا بازدياد حركة ترجمة الكتب العربية، والاتصال المباشر بين الغرب الأوروبي والشرق الإسلامي المتحضر، تلك النهضة التي لفظت العديد من الفلاسفة الذين تأثروا بالفلسفة العربية من أمثال برنارد شارتر، وأخيه

تيري، وأبيلا، وألان دي ليل، وحفلت بظهور العديد من المعاهد العلمية مثل: جامعة بولونيا في إيطاليا، وأكسفورد وكامبردج في إنجلترا، والسربون في فرنسا، وقد انتحلت جميعها النظريات العلمية والفلسفية الإسلامية، فصعد نجم الحضارة الغربية في حين كان حال المسلمين على العكس من ذلك حيث ظهور الفكر التيموي - نسبة لابن تيميه - المعادي للفلسفة، وذيوع التصوف الفلسفي على يد محيي الدين بن عربي وتزايد نفوذ الفقهاء والاستبداد السياسي (٧٩).

وقد حرص الصعيدي على عقد مقارنة بين أسباب أقول حضارة الإسلام وعلّة بزوغ نجم حضارة الغرب، وانتهى إلى أن التقدم والتأخر مرهون بقوة الرأي العام القائد ومدى قدرته على تطبيق قانون «التحدي والاستجابة» الذي يحكم حركة تاريخ الحضارات.

ويرى الصعيدي أن البداية الحقيقية للفلسفة المسيحية يمكن التماسها عند روجر بيكون (١٢١٤-١٢٩٤م)؛ وذلك لإحاطته بمختلف العلوم الفلسفية من رياضيات وإلهيات وطبيعات، وبين مع يوسف كرم^(٨٠) أن حديثه عن وسائل المعرفة (النقل، الاستدلال، التجربة) وجعله العقل شرطاً لقبول الوحي والتجربة شرطاً لصحة الاستدلال يعكس مدى تطور العقلية الأوروبية، وضعف الكنيسة عن سابق عهدها، وارتفاع صوت الفلاسفة بجانب الآباء المحافظين، وتأثر روجر بيكون بفلسفة ابن سينا وابن الهيثم.

وينتقل شيخنا إلى توما الأكويني (١٢٢٥-١٢٧٤م) ويعده خير ممثل للمدرسة الأرسطية المفعمة بأراء ابن سينا ومنهج ابن رشد، وأوضح أن آراءه اللاهوتية كانت أكثر نضجاً من روجر بيكون، ولا سيما دعوته لفصل الفلسفة عن الدين، وإيثاره علاقة التجاور على علاقة التوفيق.

بيد أنه يعد سيجر دي بريان (١٢٣٥-١٢٨٢م) الممثل الأول للمدرسة الرشدية اللاتينية، ويعتبر ريمون لول (١٢٣٥-١٣١٥م) ممثلاً للتيار المنطقي

المعادي للاتجاه الرشدي الذي حاول التأليف بين المنطق والميتافيزيقا ليصطنع منهما علماً يُسمى «الفن الأكبر» لإثبات الحقائق الدينية^(٨١)، ويقول في سياق مقارنته بين حال المسلمين الذي آل للجمود وحال فلاسفة أوروبا الذين شرعوا في التجديد:- (يمكننا بعد هذا كله أن نحكم بأن هذا القرن كان مبدأ التحول في الحالة السياسية والاجتماعية والعلمية بين المسلمين والأمم الأوروبية، لأن الأمم الأوروبية أخذت تشعر بنقصها في هذا القرن، وتحاول النهوض والتجديد في العلم وغيره، أما المسلمون فأخذوا يرجعون القهقري، ويكتفون في العلم باختصار ما وصلوا إليه فيه، ليقووا على حفظه واستذكاره، ويجمدوا على هذا إلى أن وصلوا إلى أقصى حالات الجمود)^(٨٢).

ويربط الصعيدي بين القوة العسكرية والسياسية لإنجلترا في القرن الرابع عشر، وبين ظهور المصلحين الدينيين من أمثال يوحنا ويكلف (١٣٢٠-١٣٨٤م) - الذي لُقّب بنجمة صبح الإصلاح - والذي أراد تخليص الدين من الخرافات، وإنكار سلطة البابا الروحية والدينية.

واعتبر الصعيدي وليم أوف أوكام (١٢٩٥-١٣٤٩م) رأس التيار العلمي الذي مهد الطريق لعصر النهضة؛ وذلك بنقده للفكر الأرسطي في الطبيعيات.

وقد أكد الصعيدي أن ثورة الرأي العام على الاستبداد والجمود الديني، ونقد العلماء للفكر الأرسطي والأفلاطوني، وانتقالهم من طور الشروح إلى طور الإبداع والتأليف، هو العلة الحقيقية لنهضة العالم الأوروبي في القرن الخامس عشر.

ويعد نيكولا دي كوسا (١٤٠١-١٤٦٤م)، ومرسيليو فتشينو (١٤٣٣-١٤٩٤م)، وجان بيك دي لاميراندول (١٤٦٣-١٤٩٤م) - على اختلاف مشاربهم الفلسفية - أفضل من يمثل التيار التجديدي في ميدان الفلسفة،

ويبدو ذلك فى تعويلهم على العقل فى دراسة اللاهوت ، وإثبات وجود الله
بمناى عن التعاليم الفاسدة للكنيسة، ويرى أن هذه الحركة الفلسفية قد
واكبتها حركة إصلاح ديني دعت إلى إبطال صكوك الغفران وكرسي
الاعتراف، وقد تزعمها يان هوس (١٣٧٠-١٤١٥م) (٨٣).

ويختتم الصعيدي تحليلاته لثقافة الغرب فى العصر الوسيط وإرهاصات
نهضتهم العلمية والفلسفية، أسفاً على المصير الذى آلت إليه الأمة الإسلامية
فى القرن الخامس عشر، مقابلاً بين اختراع يوحنا جوتنبرج الذى فجر ينابيع
المعرفة ومكنت شمس الحرية والعلم والعقلانية من السطوع لتبديد ظلمات
الجهل بعد هجرتها من الشرق إلى الغرب، وبين الاستبداد السياسى والظلم
الاجتماعى والفساد الأخلاقى، والاشتغال بالحواشى والشروح فى دور
العلم، والتعاكض حول قضايا التصوف، والتباري فى ذم الفلسفة وأهلها،
وغير ذلك من مظاهر الجمود والتخلف التى خيمت على الفكر الإسلامى
آنذاك، ويقول: (فإذا وازنا بين حال أوروبا وحال المسلمين فى هذا القرن
وجدنا فى أوروبا توثباً ونهوضاً، ووجدنا فى المسلمين جموداً وتأخراً، وإذا
كانوا قد بقى فيهم شيء من القوة فإنه كان ينبغي أن يحافظوا عليه بالعلم
الصحيح، حتى لا ينحدروا إلى ما انحدروا إليه من طغيان الجهل فيهم على
العلم، ولا يكون زمام الأمر فيهم وفى دولهم إلى عوام المتصوفة، حتى كان
لهذا أثره فى غفلة المسلمين فى هذا القرن عما جد فى أوروبا من بواكير
نهضتها) (٨٤).

ويمكننا أن نلاحظ من العرض السابق لتحليلات الصعيدي للثقافة
الأوربية فى العصر الوسيط، وبواعث انتقال الفكر الفلسفى فى أوروبا من
طور الجمود والتقليد إلى طور النقد والإبداع العديد من الأمور:-

أولها: حرصه على توضيح جدلية العلاقة بين السياسة والدين،
والفلسفة والعلم، والتأكيد على أنها مجتمعة تمثل آليات حركة التاريخ،

فتجمد بفسادها الحضارات ، وتتطور بصلاحتها الأمم .

وثانيها : تأكيده على أن السبب المباشر في ظلمة أوروبا في العصر الوسيط يرجع إلى فساد الفكر الديني الذي كان يمثله آباء الكنيسة الذين طوعوا الأسفار المقدسة تبعاً لمصالحهم الشخصية تارة ، ورغبة النبلاء وأصحاب النفوذ السياسي تارة أخرى، وأن الحركات الإصلاحية التي ظهرت بين صفوف رجالات اللاهوت المسيحي ترجع لاطلاعهم على التراث الفلسفي العربي الذي كان يحمل بين طياته المسحة الثقافية الإسلامية .

وثالثها : إبرازه للدور الذي لعبه تيار التجديد المتمثل في الفلاسفة والعلماء والمصلحين الدينيين ، ومدى قدرتهم على تحدى سلطة الكنيسة، وعدم مبالتهم بمحاكم التفتيش الجائرة ، وإخلاصهم في الدعوة إلى توعية الرأي العام القائد والتابع وتثقيفه حتى يستجيب شيئاً فشيئاً إلى أفكارهم .

ويبدو أنه كان متأثراً إلى حد كبير في ذلك بأرنولد توينبي ومنهجه التاريخي المقارن في دراسة العصر الوسيط ، وكذا نظرتة إلى قادة الفكر باعتبارهم القوى الدافعة لعجلة التاريخ صوب التقدم بقدر تطبيقهم لقانون التحدي والاستجابة^(٨٥)، ومسايراً لجوستاف لبون في أن كل المدنيات تُبنى على بعض مبادئ أساسية تصطبغ بها نظمها الاجتماعية والسياسية والدينية، وأن تغيرها يصعب على العوام ، ويشير الخروج عليها حفيظة الجمهور، في حين ألا يستطيع نقدها إلا أصحاب العقول النيرة ، الأمر الذي يلقي على عاتق المجددين مهمة النهوض بمجتمعاتها^(٨٦).

ورابعها : نزوع الصعيدي إلى المقابلة والموازنة بين الأطوار التي مر بها تاريخ الحضارة الإسلامية والأوربية ، لإبراز الأسباب والبواعث التي أدت لازدهار المسلمين في كنف العباسيين ، وظلمة الأوربيين تحت وطأة جمود الفكر الكنسي ، ثم تدهور حال المسلمين لانصرافهم عن العلوم وتحريمهم الفلسفة ، وتحرك الأوربيين صوب المدنية بأخذهم ما انصرف عنه المسلمون .

وانتهى من هذه المقابلات إلى تبرئة الأصول الإسلامية والتعاليم المسيحية السماوية من التهمة التي لصقت بالدين في العصر الحديث ، ألا وهى أنه علة كل جمود وتخلف ورجعية .

النهضة الأوربية فى ميزان النقد :

لقد حاول الصعيدي خلال دراسته للنهضة الأوربية وعصر التنوير والاتجاهات الفلسفية الحديثة الوقوف على بواعثها وأسسها ، ثم تحليل مضمونها وطرحه على مائدة النقد، للاستفادة من إيجابياته واستبعاد سلبياته، مؤكداً على أن الوظيفة الأولى للمجدد الإسلامى هى : دراسة الواقع والاطلاع على مختلف الثقافات قبل أن يشرع فى إلقاء خطابه وإرساء دعائم مشروعه النهضوي .

فذهب إلى أن أول بواعث حركة النهضة الأوربية كان يتمثل فى قناعة الرأي العام القائل بضرورة الإصلاح ، والأخذ بالمنهج العلمى فى تدبير شئون الأمة، مستشهداً بما كان عليه الملك فرنسيس الأول الذى لقب بأبي العلوم والمعارف، وكان عصره من (١٥١٥ - ١٥٤٥م) نموذجاً للنهوض بالعلوم والمعارف والفنون ، وكانت اليد العليا فيه للعلماء والفلاسفة والملكة الإنجليزية اليصابات التى تبنت حركة الإصلاح الدينى - التى قام بها مارتن لوثر (١٤٨٣ - ١٥٤٦م) - ودافعت عنها ، مستتجاً من ذلك أن بواعث النهضة الأوربية قامت على ركيزتين ؛ أولاهما : نشر الروح العلمىة ، وثانيتهما : نقد الفكر الدينى السائد، للرجوع بالعميدة إلى أصولها النقية، وتخليصها مما حاق بها من خرافات ودجل وأكاذيب الساسة وأباطيل الكهنة.

ويرى الصعيدي أن أول الدروس المستفادة من حركة الإصلاح الدينى اللوثرية هو ضرورة فتح باب الاجتهاد ، وعدم الحجر على العقول الرامية إلى الإصلاح والتثقيف ؛ وذلك بالتسامح العقدي الذى يتيح الفرصة

للحوار والتناظر حول قضايا الدين، مبيّنًا أن الثورة اللوثرية لم تكن ضد العقيدة ولا تعاليم المسيح التي يقبلها العقل، بل كانت ضد فكر الباباوات الذي لم يصمد أمام نقدرات لوثر خلال محاكمته، ولم تغلح الكنيسة في القضاء على آرائه بالحكم بتكفيره أو حرق كتبه.

ويخلص الصعيدي إلى أن تقويم التفكير الجانح ليس بالتكفير، بل بالتحاور والاحتجاج لما يقبله العقل ويقره المنطق.

وذهب الصعيدي إلى أن ثاني هذه الدروس هو أن الإبداع وليد النقد والتناظر الفكري، واستند في ذلك على المساجلات الفكرية وظهور المدارس العلمية المتباينة في المذهب والمنهج، حيث مدرسة بادو في إيطاليا التي انتصرت للمدرسة اليونانية في ثوبها العربي، والمدارس الفلسفية المختلفة في فرنسا وإنجلترا التي انتصرت للفكر الأرسطي في ثوبه اليوناني، مبيّنًا أن النقد العلمي وانتخاب الآراء بعد المفاضلة بينها كان في ظهور العلم الحديث على يد كوبرنيكوس (١٤٧٣ - ١٥٤٣م) الذي نقد نظرية بطليموس الفلكية، وبومبوناتزي (١٤٦٢ - ١٥٢٥م) الذي خالف ابن رشد في نظرية وحدة النفس وخلودها^(٨٧)، وديكارت (١٥٩٦ - ١٦٥٠م) الذي حرر الفلسفة من قيودها اللفظية، والمناقشات المدرسية العقيمة التي سادت فلسفة العصر الوسيط، وخلصها من فكر أرسطو، وأرسى قواعد المنهج الرياضي بعد ثورته على قواعد المنطق الكلاسيكي، وفرنسيس بيكون (١٥٦١ - ١٦٢٦م) الذي تبنى المنهج التجريبي - الذي أرسى قواعده فلاسفة الإسلام - وكشف عن الأوهام التي تحول بين العقل وبين الاهتداء إلى الحقيقة، ووضع قواعد فلسفة الكم التي ترمي إلى تحديد ماهية الأشياء عن طريق الرجوع إلى شكلها ومقدارها وحركتها، وجاليليو (١٥٦٤ - ١٦٤٢م) الذي عزف عن النظريات اليونانية الفلكية بعد إثبات خطئها عن طريق اختراع التلسكوب الذي يكشف حركة الأجرام السماوية ويحدد

مسارها، وتوماس هوبس (١٥٨٨ - ١٦٧٩ م) الذي أراد تحديد مهمة الفلسفة ووظيفتها في توضيح الظواهر الكونية الإنسانية ببيان عللها وأسبابها وردها إلى قوانينها الثابتة التي تجري على وفقها، وقد عارض بذلك الفلسفات الروحية والنظريات الميتافيزيقية والآراء الدينية التي كانت توظف الفلسفة اليونانية لتبرير معتقداتها، ونقض نظرية الحق المقدس التي كانت تبناها الكنيسة وتؤيد بها الحكم الملكي الاستبدادي، وأقر الحكم الدستوري أو نظرية العقد الاجتماعي - التي تبناها جون لوك (١٦٣٢ - ١٧٠٤ م) بعد ذلك - ورفض بدوره كل مظاهر الاستبداد، وجعل الأمة مصدر السلطات، ودعا للعدالة والمساواة، والفصل بين السلطتين التشريعية والقضائية، والتسامح الديني والحكومة المدنية^(٨٨).

ونزع الصعيدي إلى أن الدرس الثالث المستفاد يتمثل في ضرورة الفصل بين دائرتي الدين والعلم، وعدم الخلط بين الخلافات الفكرية والصراعات السياسية، مبيِّناً أن من أهم العراقيل التي عطلت نهضة أوروبا هي محاكم التفتيش، واستعانة الكنيسة بالسلطة السياسية لفرض رأيها والقضاء على مخالفيها.

ويتنقل الصعيدي إلى عصر التنوير في القرن الثامن عشر، مبيِّناً أن الدرس الرابع الذي يمكن الاستفادة منه هو: أن الإفراط يؤدي إلى التفريط، وأن الاستبداد يدفع إلى الثورة، وأن التعصب يقود إلى المروق والإلحاد، موضِّحاً أن دعوة مونتسكيو (١٦٨٩ - ١٧٥٥ م)، ورسو (١٧١٢ - ١٧٧٨ م) للقوانين الوضعية والحياة الديمقراطية عوضاً عن الحكومة الشيوقراطية وتهكم فولتير (١٦٩٤ - ١٧٧٨ م)، وديدرو (١٧١٣ - ١٧٨٤ م) على الأسفار المقدسة ودروس الأحاد وتعاليم الكهنة والانتصار للعقل دون اللاهوت لم تكن سوى رد فعل طبيعي لما آلت إليه المؤسسات الدينية والنظم السياسية في أوروبا، وأن الإلحاد في هذا العصر لم يكن كفرةً

بوجود الله بقدر ما كان جحوداً للأسفار المقدسة التي لا يطبقها العقل ،
والتعاليم الزيفة التي سلبت من الفرد حرّيته ومن المجتمع العدالة والمساواة
ومن الثقافة الطموح إلى التقدم (٨٩) .

ويعد الصعيدي ضرورة توجيه الفلسفة ناحية المجتمع لتعمل على إنهاضه
وتحليل مشكلاته وتثقيف وعيه وتقويم أخلاقه هو الدرس الخامس الذي
يجب أن نضعه في الحسبان عند تخطيط المجددين المسلمين لنهضتهم .

ويقابل الصعيدي بين واقع المسلمين وحال أوروبا في هذا العصر قائلاً :
(كان على المسلمين أن يتنبهوا إلى خطر هذا العدو الذي ظهر لهم من حيث
لا ينتظرون ، وأخذ يحاربهم بأسلحة جديدة ، ويقوم في حربهم بأنظمة
حديثة ، وكان عليهم أن يتأملوا في هذا ويطلبوا التأمل ، ليقفوا على أسراره ،
ويقوموا بما يلزم لدفع خطره ، من التجديد الذي يشمل كل شيء في حياتهم
السياسية والعلمية والاجتماعية والدينية ، ويقضى على كل جمود فيهم ،
وينهض بهم إلى العصر الحديث الذي نهضت إليه أوروبا ، وسبقتهم فيه بقرن
من الزمن ، بل بقرون ثلاثة ، إذا أضفنا إليه ما سبقه من عصر النهضة ، ولكن
المسلمين مكثوا مع هذا يغطون في نومهم ، فإذا تنبه بعضهم إلى شيء من
الإصلاح نظر فيه إلى الماضي ولم ينظر إلى الحاضر ، لأنه يجهله جهلاً تاماً ،
ثم كان نظره في الإصلاح ضيقاً جداً) (٩٠) .

وأكد الصعيدي أن التقليد والتجديد من المتناقضات التي لا يمكن الجمع
بينها ، موضحاً أن أوروبا قد عولت في نهضتها على تجربتها الذاتية ، فابتضعت
من العلوم ما تأتي لها ابتضاعه ، ثم وظفته تبعاً لطبيعة مشخصاتها وسمات
ثقافتها ، ولم تفرط في ثوابتها الموروثة إلا بالقدر الذي يدفعها قدماً للأمام ،
ولا يحى في الوقت نفسه هويتها التي تعتر بها ، أما النهضة الإسلامية التي
قادها بعض الأتراك والمصريين والسوريين ونفر من التونسيين في بداية القرن
التاسع عشر لا تماثل النهضة الأوروبية ، إلا في مظاهرها ، وذلك لأن هذه

النهضة لم تمر بالأطوار التي مرت بها النهضة الأوروبية ، التي مكنت أصحابها من تحديد الثوابت والمتغيرات والتخطيط للمستقبل بعد تحديد الأهداف، الأمر الذي يبرر نشوب الصراع بين المستغربين الذين افتتنوا بما وصلت إليه أوروبا وبين الجمهور الذي فضل الجهل والجمود على التفريط في دينه ومشخصاته ، وتردد الحكام الخائفين على عروشهم بعد تيقنهم من مطامع الغرب الاستعمارية^(٩١) ، ويقول: (واستغلت الدول الأجنبية فرصة هذا الانقسام في الدولة ، فأخذت تناصر دعاة الرجعية فيها ، وتحاول التفريق فيها بين المسلمين والمسيحيين، والترك والعرب ، وكانت هذه الدعوة للتفريق تجد آذاناً مصغية من العرب والمسيحيين ، وهم لا يدرون أن هذه الدول تلعب بهم ، لكي تزيج الدولة من بلادهم ولتستولى بعدها عليهم ، ولا يهتمها بعد هذا أمر العرب والمسيحيين ؛ لأن حكوماتها قومية أكثر منها دينية ، وكثيراً ما تؤثر المصلحة القومية على المصلحة الدينية ، ومع هذا لا يمكننا أن نخلى رجال جمعية الاتحاد والترقي من بعض المسئولية ، لأنهم كان فيهم شيء من الجمود السياسي ، فلم يمكنهم أن يصلوا بحسن السياسة إلى كسب العرب والمسيحيين ، وأن يتغلبوا على السياسة الأوربية الماكرة التي تعمل على إفساد الفريقين) (٩٢) .

وانتهى الصعيدي إلى أنه من الخطأ النظر إلى العالم الغربي باعتباره مثلاً للمسيحية أو اليهودية ، بل أنه ممثل في الحقيقة للثقافة الوثنية الهمجية التي لم يفلح الدين ولا العلم في تهذيبها، الأمر الذي يبرر ظهور الشيوعية والرأسمالية اللتين لا هم لهما إلا التآمر على العالم الإسلامي ونهب ثرواته، وذلك عن طريق إضعافه وتفكيك وحدته والتلاعب بساسته، ومن ثم كان لزماً على المسلمين ألا ينخدعوا بظاهر الفلسفات الغربية التي تحمل بين طياتها النظم السياسية والاقتصادية التي تعمل لصالح القوتين العظميين، مؤكداً ألا سبيل لحماية الإسلام إلا بظهور دولة قوية من بين أعضائه توحد أشلاءه وتجمع صفوفه من جديد وذلك دأب المجدد المنظر^(٩٣) .

وعندي أن الصعيدي كان في تحليلاته للفكر الأوربي أقرب ما يكون

لفلاسفة التاريخ الذين يستخلصون المبادئ الكلية لحركة تقدم الحضارات البشرية من خلال فحصهم للبنية الثقافية للشعوب التي تنبت فيها الآداب والفنون والفلسفة والعلوم والمبادئ الأخلاقية والنظم السياسية والاقتصادية تبعاً للواقع المعاش بمعوقاته وتحدياته ومتغيراته.

ولا غرو في أن المقابلات التي كان يعقدها من حين لآخر بين واقع المسلمين وواقع الغرب قد كشفت في وقت مبكر عن التباين الواضح بين الأصولية الإسلامية والأصولية الغربية، وقد أثبتت أن أصولية الغرب لا ترتكن إلى تعصب ديني أو فلسفي، بل تعبر عن الجبلة الهمجية العدوانية التي لم تتطلع منذ اكتمال نهضتها العلمية إلا لتسخير هذا العلم لتحقيق مطامعها الاستعمارية، وقد وظفت فلسفات المعاصرة لخدمة ذلك الغرض، فتدعوا إلى التفكيكية، والعولمة، والديمقراطية، وحقوق الإنسان، وتعمل في الوقت نفسه على تدعيم التكتلات السياسية والاقتصادية في دول الغرب (الاتحاد الأوروبي، والسوق الأوروبية المشتركة) للتوازن بين الهيمنة الأمريكية والمارد الصيني التآهب للوثوب، أما التفكيك والاستبداد والقتل والتشريد فيجب أن يُفرض على الأمم الضعيفة التي ينبغي أن يظل حالها على هذا النحو، فتبيت دولاً مستهلكة منزوعة القوة شاغلة بالصراعات الملية والعرقية، لا حظ لها في الحياة إلا بالقدر الذي يمنحه الديمقراطيون الجدد أرباب المجتمع الصناعي.

ولم يبق من تحليلات الصعيدي إلا الأمل في اتحاد المسلمين بفضل تقدم أحد أقطارهم تحت قيادة المجدد الذي ما انفك يحدد صفاته وخصاله، شأنه في ذلك شأن الأفغاني ومحمد عبده ومحمد إقبال وغيرهم من الذين عبرت آراؤهم عن حقيقة الأصولية الإسلامية ومستقبلها مع الغرب، وأعتقد أننا سوف نظل هكذا حتى نتمكن من إيجاد المجدد في واقع لا نملك فيه إلا الدعاء.

الفصل الثاني

التصوف الإسلامي

بين

غلو الزهاد

وشطح الفلاسفة

لم تُعن الدراسات العربية المبكرة فى تناولها للتصوف الإسلامى إلا بثلاث قضايا :-

أولها : تحديد مصادره ، وأصوله ، والمراحل التى مرت به أطواره .
وثانيها: تعيين أهم اتجاهاته ، ومدارسه . وثالثها : موقف الأصول الإسلامى من النزعات الصوفية . وذلك كله خلال ردهم على كتابات المستشرقين التى كانت أسبق إلى هذا الميدان ، ويبدو ذلك فى رد الشيخ مصطفى عبد الرازق على ماسينيون^(٩٤) ، وكتابى أبى العلا عفيفى^(٩٥) ، ومحمد مصطفى حلمى^(٩٦) عن الحياة الروحية فى الإسلام .

أما الشيخ عبد المتعال الصعيدى فلم يتناول موضوع التصوف ورجالاته إلا من زاويتين ألا وهما :- موقف الأصولية الإسلامى من ظاهرة الزهد والتصوف ، والأثر السلبى للمتصوفة فى الحضارة الإسلامىة .

عزلة التصوف والتنطع فى الدين :

يرفض الصعيدى جل الكتابات التى حاولت إضفاء الصبغة الشرعية على التصوف ، ومنها : مقدمة ابن خلدون التى جاء فيها أن الزهد طريق الحق والهداية وسنة النبى وصحابته^(٩٧) ، وكذا الإشارات التى جاءت فى كتاب «تلبس إبليس» بأن النبى ﷺ كان ييسط رداءه لأهل الصفة الذين اعتزلوا الدنيا وتفرغوا للعبادة^(٩٨) ، ذلك فضلاً عن الكتابات المعاصرة التى حاولت تأصيل التصوف ، ورد بذوره إلى الثقافة الإسلامىة ، حيث زهد الأوائى من الصحابة والتابعين^(٩٨) .

وهو يخالف من هذه الزاوية الشيخ مصطفى عبد الرازق^(١٠٠) ، ومحمد مصطفى حلمى^(١٠١) ، وعلى سامى النشار^(١٠٢) ، وغيرهم من الذين نزعوا إلى أن التصوف فى صورته البسيطة كان يعبر عن أخلاق الإسلام المستمدة من القرآن وسنة النبى وصحابته ، وأنه مرَّ بأطوار مختلفة تعاقبت عليه ،

وتعريفات عدة تعددت بتعدد مدارسها ، وتفاوتت بتفاوت طرقها ، حتى أضحى علماً يُستخلص منه معنى جامعاً للدلالات التصوف المختلفة ، يعبر عن بواطن القلوب وما يجري عليها من أحكام ، ومقابلاً لطائفة من العلوم الشرعية الإسلامية التي تُعنى بظاهر الأحكام شأن علم الفقه ، أو ما يجري منها على العقائد شأن علم الكلام .

موضحاً وجود بون شاسع بين سنة النبي وزهده وتحنثه وتقشفه ، وبين حياة الزهاد التي رغبت عن الدنيا وآثرت اعتزالاً وتعتناً في الدين ، مستشهداً بمج عمر بن الخطاب لسلوك العطالي والمتقشفين والمتسكين ، ورفض عثمان بن عفان مشورة أبي ذر الغفاري بفرض الزهد على رعيته ، ويقول الصعيدي في ذلك : (لم يكن أبو بكر وعمر وغيرهما من الصحابة على مذهب أولئك النساك المتطعين في دينهم) (١٠٣) .

وحسبي أن أوضح أن الصعيدي لم يهدف من حملته على الزهاد والنساك إنكار الحياة الروحية في الإسلام ، أو الخط من شأن المخلصين في العبادة ، بل كان هدفه إثبات أن أصول الإسلام لا تدعو إلى الانفصال عن الدنيا ، والتقاعد عن الجهاد وطلب العلم ، والتعاس عن نصرة المظلوم ، والعمل لحل مشكلات الأمة ، والمشاركة الإيجابية في الحياة السياسية ، وغير ذلك من مظاهر أرباب الزهد في الثقافة الإسلامية .

وعلى هذا الدرب راح يكشف عن أصول هذا الاتجاه الذي جنح عن أصول الدين بلباسه وسلوكه وأقواله ، فذهب إلى أن زهاد القرن الثاني قد أطلق عليهم صوفية ، نسبة لارتدائهم الصوف الخشن ، وأن الجمهور رد بدعهم في أول أمرهم وشبهوهم برهبان النصارى ، وسرعان ما استحالت نظرة العوام إليهم على أثر مظاهر البذخ والغنى الفاحش الذي اصطبغت به قصور العباسيين ، الأمر الذي جعل السواد الأعظم من الفقراء ينظرون إلى الصوفية نظرة احترام وتبجيل ، واعتبارهم العلماء العارفين ببواطن الأمور

وحفايا الأسرار، ومن الذين تبوءوا هذه المكانة فى القرن الثانى الهجرى عبد الله بن المبارك الذى كان يضيّق على نفسه وعلى أهله ، ويسرف فى إطعام الفقراء ويغدق على المحتاجين ، وإبراهيم بن أدهم البلخى الذى كان لا يقل عن سابقه تقشفًا وكرمًا ، بل غالى فى تضيقه على نفسه حتى أكل الطين راضياً ولم يعبأ بثروة أبيه (١٠٤).

وبعد الصعيدي هذا الضرب من الزهد تطرفاً لا يقل فى خطره عن تطرف الأثرياء ، مبيناً أن الجنوح لا يقومه الجموح ، بل التثيف والتقويم حتى يعتدل ويستوى ، ويقول : (ولا شك أن هؤلاء الزهاد المتصوفين قد وقعوا فى نكسة رجعية كالتى فروا منها ، ولم يكن ما فعلوه هو العلاج الصحيح لرجعية الملوك والأمراء والعظماء فى استئثارهم بالأموال ، وتعاليتهم على طبقة الفقراء ، وأنهم لم يعملوا بهذا على محو نظام الطبقات ، وإنما ضموا أنفسهم لطبقة الفقراء ، ورأوا أن يقابل تعاليتهم على الفقراء بتعالى الفقراء عليهم ، وقد سئل ابن المبارك : ما التواضع ؟ ، فقال : التكبر على الأغنياء . ومثل هذا لا يصلح حلاً لهذه النكسة الرجعية ، وإنى أراهم أساءوا بهذا إلى الفقراء وجعلوهم يفهمون أن مظهر الفقر هو المثل الأعلى فى الدين ، فركنوا إلى فقرهم ورضوا به ، وظنوا أنه مظهر قناعة وتواضع يثابون عليه ، وكان لهذا أثره فى حب الفقر بين المسلمين ، حتى صاروا دون غيرهم فقراء فى الدنيا ، وضاع عليهم بفقرهم ما كان لهم من دول عظيمة ، وحضارات باهرة ، وكان هذا جزاء من نسى أن أهم شيء فى دينه هو محاربة الفقر بما فرضه من الزكاة ونحوها ، فلا يمكن أن يكون الفقر فيه شيئاً مقدساً كما يزعم أولئك المتصوفة (١٠٥).

وينتقل الصعيدي إلى ذى النون المصرى (ت ٨٥٩م) الذى يرد إليه وضع المقامات والأحوال فى التصوف النظرى ، ويعدّه أحد أئمة الرجعية المتمثلة فى دعوته لإنكار الذات والتفانى فى طلب العلم الربانى بالوجد

والتنسك^(١٠٦)، ذلك فضلاً عن اشتغاله بالسحر، موهماً أتباعه من الفقراء بإمكانية تحويل النحاس إلى ذهب والحصى إلى أحجار كريمة ولائى، وذلك عن طريق قراءة بعض الأوراد والتعاويذ، وهو يخالف فى ذلك الأستاذ عبد العزيز سعد فرج^(١٠٧)، وطه عبد الباقي سرور^(١٠٨)، ومحمد مصطفى حلمي^(١٠٩)، وعبد السلام الكوبرة^(١١٠)، وغيرهم من رواد لجنة الدراسات الصوفية فى مصر الذين أخذوا على عاتقهم الدفاع عن أعلام التصوف، وتوضيح حقيقة عقائدهم، وذلك فى نظرتهم إلى ذي النون الذي يعتبرونه من أقطاب التصوف فى مصر الذي أصل مقام الخوف والورع والزهد والتقشف، كما أثنوا على دعوته إلى العمل بوحدانيته - تعالى - وصفاته بطريق المكاشفة والمشاهدة، وذلك بالإقبال على الله، وشدة الإخلاص لذاته - عز وجل - والاعتصام بحبله المتين، واتخاذ محبته غاية وهدفاً، كما بينوا أن تأثيره بالأفلوطينية واتهامه بالزندقة لا يقلل من مكانته وأثره فى تطور الحياة الروحية فى الإسلام.

ويرى الصعيدي مع صابر طعيمة^(١١١) أن فرقة «الملامتية» التى أسسها شيخ أهل الملامة بنيسابور حمدون بن أحمد القصار (ت ٨٨٤م) لا تقل تنطعاً فى الدين عن غيرها - على الرغم من دعوتها إلى تخليص التصوف من الآراء الفلسفية - ذلك لغلوها فى لوم النفس، وتعمد أتباعها الإتيان بأفعال تستوجب اللوم من الناس، ومحاکاتهم الكليين من الفلاسفة اليونان فى أفعالهم، وقد خالفوا بذلك الإسلام الذى أمر بتحسين الظاهر والباطن، وعول فى معاملته للناس على ظواهرهم^(١١٢)، ويقول: (وكأنى بهم أرادوا أن يصلحوا فساد الناس فى الغلو فى أمر الدنيا بالغلو فى أمر الآخرة، فداووا غلوأ بغلو، والإسلام ليس بدين الغلو فى أمر الدنيا أو الآخرة، وإنما هو دين الاعتدال فى أمرهما، فلا يُمدح فيه من يفرط فى أمر دنياه، كما لا يُمدح فيه من يفرط فى أمر أخراه)^(١١٣)، ويقول فى موضع آخر:

(وعندي أن هذا الزهد مباحٌ في الإسلام ، وليس هو المثل الأعلى فيه كما يرى أولئك الزهاد ، وعندني أيضا أن إباحته مشروطة بعدم الغلو في أمره إلى حد تقديس الفقر ... والحق أن أولئك المتصوفة على الخصوص لا يصح أن يُعد واحدٌ منهم في المجددين في الإسلام ، لأن مذهبهم في التصوف إماتة للدين ، كما سبق من عمر وغيره ، والإماتة للدين لا تكون تجديداً له ولا يصح أن يُذكر من يدعو إليها بين من يدعو إلى التجديد) (١١٤).

وقد أعرب الصعيدي في مواضع عديدة من كتاباته عن قبوله للزهد ، باعتباره شعوراً داخلياً وإحساساً فردياً لا ينبغي نشره بين المسلمين لتصبح له طرق وألوية ورايات وطلاب ومريدون وكرامات، ويتتهي الصعيدي إلى أنه من العسير أن يوجد بين الصوفية من يُوصف بالمجدد ، ويقول : (وإنى أرى أن الزهد لا يُقبل إلا من شخص يميل إليه بفطرته ، فيقبل منه على أنه مما أباحه الإسلام لا مما ندبه أو فرضه على المسلمين ، وإنما أباحه الإسلام لمن يميل إليه بفطرته مع الاعتدال فيه ، لأنه دين يسر لا عسر ، وقد أتى ملائماً لكل شخص في الحدود التي لا تكون فيها معصية ، وإذا كان هذا شأن الزهد في الإسلام - لا يزيد أمره على أن يكون مباحاً - فلا يصح أن يتخذ دعوة يحمل الناس عليها ، كما هو شأن دعوة التجديد ، لأنه يكون في هذا تصنعاً وتكلفاً كما يتصنعه أولئك المتصوفة ليُعرفوا به بين الناس ، وليكونوا طائفة لها طابع مخصوص بينهم ، وليس هذا هو الزهد الذي أباحه الإسلام ، لأنه أباحه على أنه رخصة لمن يميل إليه بفطرته ، ولم يبحه ليتكلفه الشخص أو يتصنعه ، لما في هذا من الخطر على الدين إذا صار إليه الناس بالدعوة والتخلف ، لأن إعراضهم عن الدنيا بهذا الشكل يؤدي إلى نفرتهم منها ، ويحملهم على عدم العمل لها وإضاعتها ، وفي ضياع الدنيا ضياع الدين) (١١٥).

ويتفق عبد المتعال الصعيدي فيما ذهب إليه مع فخر الدين الرازي من

بعض الوجوه :- أولها: اعتبارهما الزهد إخلاصاً في العبادة، لا يستوجب الانقطاع عن الدنيا بالرهينة، أو إهمال الأعمال الظاهرة بالتفاني في الأعمال الباطنة، وإن كان الصعيدي لا يقر الرازي على رفعه من مكانة أعمال القلوب على أعمال الجوارح ومن ثم تفضيله العارف عن العالم والفقير . وثانيها: رفضهما مفهوم الولاية للصوفي على أنها منحة إلهية منحها الله للزهاد والنسك دون غيرهم، إذ بين الرازي أن الكمال الأخلاقي بشقيه النظري والعملي هو الشرط الأول للولاية الإنسانية، بيد أن الصعيدي يخالفه في رفعه لدرجة الحقيقة الباطنة عند الزهاد عن التفكير والتدبر عند الفقير والعالم، ومن ثم رفع ولاية العابد الزاهد على ولاية العالم، ذلك فضلاً عن اعتراف الرازي بحظوظ ونفحات إلهية يُجازى بها الولي الزاهد دون غيره، الأمر الذي يرفضه الصعيدي، فالكرامات عن الأول هبة ثابتة مرتبطة بولاية الزاهد، أما عند الصعيدي فهي عامة تأتي للفقير عندما يصيب في اجتهاده وللعالِم عندما يفلح في ابتداع علم ينفع الناس، ويرفض الصعيدي كذلك أن تكون غاية الإنسان العابد هي معرفة الله والإخلاص في حبه حتى يفنى في عشقه^(١١٦)، والجدير بالإشارة أن آراء الصعيدي لا تخلو من تأثر بكتابات المستشرقين، ولا سيما في رده بعض مظاهر الزهد في الثقافة الإسلامية إلى مصادر أجنبية^(١١٧).

ويكشف الصعيدي - خلال عرضه للأطوار التي مر بها التصوف - عن الأثر المسيحي في غلو الزهاد المتمثل في أبي سعيد بن أبي الخير (ت ١٠٤٩م) الذي أسس نظام الرهينة في التصوف الإسلامي، ووضع قواعده وأصوله، بداية من إنشاء الخانقاهات التي تشبه نظام الأديرة في المسيحية، وانتهاء بالعزلة والانقطاع تماماً للنسك وتحريم كل لذائذ الحياة، كما نزع إلى أن أبا حامد الغزالي كان وراء ازدهار النزعات الصوفية في القرن الخامس الهجري، وذلك عقب تبنيه ما يُطلق عليه التصوف السني^(١١٨)، وتبريره

شطحات الصوفية^(١١٩)، ويعيب الصعيدي على الغزالي إعلاءه من شأن المعرفة الإشرافية وحصره الحقيقة في دائرة الحدس الصوفي، وإضفاءه الصبغة الشرعية على مقامات وأحوال الزهاد والمتصوفة وكذا طبقات السالكين (الطالب، المرید، الولي، العارف، الواصل)، ذلك فضلاً عن تعسفه في تأويل أقوال الشاطحين المناقضة لأصول التوحيد والجانحة عن طبيعة العلاقة بين العبد والرب، مثل تبريره لشطط البسطامي والحلاج، ومجمل النقود التي وجهها الصعيدي للغزالي مستوحاة من المآخذ التي أخذها أهل السنة على موقف الغزالي من التصوف^(١٢٠)، لذا نجد الصعيدي يحمّد حملة ابن حزم وأبي العلاء المعري على الصوفية بالمغرب والمشرق، ويقول: (إن ابن حزم ليسمو بهذا على الغزالي الذي كان يحسن الظن بأمثال هؤلاء المتصوفة، ويجهد نفسه في تأويل ما يخالف الشريعة من أقوالهم وأفعالهم، ويمكننا أن نضيف من علماء المشرق إلى ابن حزم في المغرب أبي العلاء المعري، فقد أنكر أيضاً على صوفية هذا القرن إنكاراً شديداً، كما أنكر على غيرهم من الطوائف المنحرفة في هذا القرن)^(١٢١).

وينزع فوزي عرفة على صفحات مجلة الإسلام والتصوف إلى أن الغزالي لم يُعل من شأن المعرفة الباطنية، ولم يحقر من مرتبة الفقهاء، بل جعل تحصيل العلوم الفقهية درجة من درجات التوصل إلي التصوف، وقد حاول الغزالي التوفيق بين التصوف والفقّه معلياً من قيمة الأول دون أن يحط في الوقت نفسه من قيمة الفقّه ولا العلم على وجه العموم، كما أنه لم يتساهل مع أدعياء التصوف الذين عزفوا عن الدنيا وعطلوا العمل بالعبادات، وأنكر نظرية العشق عند ذي النون المصري، ونظرية الاتحاد والحلول عند الحلاج، وذلك لخوفه من أثره على العوام، وجوزّ قتل الشاطحين الذين أفسحوا أسرار فنائهم لإغواء العوام، ووضح أن تأويلاته لأقوال الصوفية وهم في حالة المحو والفناء لا تخرج عن اجتهاد في تفسير

أقوال يوحى ظاهرها بالكفر ، ويحوي باطنها إيماناً راسخاً (١٢٢) .

ويعد الصعيدي عبد القادر بن موسى الجيلي العلوي (ت ١١٦٥ م) ،
وأحمد بن أبي الحسين الرفاعي (ت ١١٧٤ م) ، من أشهر صوفية القرن
السادس الهجري الذين أسرفوا في خداع العوام بحيلهم وألغيتهم
المشعوذة ، ذلك فضلاً عن تصريحهما بصحة آراء السابقين عليهما مثل
البسطامي والحلاج ، ويرى الصعيدي أن فساد النظام السياسي قد ساهم في
ذيوغ آرائهما بين العوام في ذلك القرن ، ولم يظهر من يناهض هذا الانحلال
والجموح وينبه المسلمين بالخطر المحدق بهم سوى أبي الفرج الجوزي في
كتابه «تليس إبليس» الذي أنكر على غلاة الزهاد تنطعهم في الدين ، ويقول :
(هكذا شغل أولئك الصوفية المسلمين في هذا القرن بما لا يفيد من أحوالهم
في دفع الخطر المحدق بهم ، فانصرفوا إلى ما يدعونهم إليه من إهمال أمر
الدنيا ، ليهيئوا لأعدائهم الاستئثار بها دونهم ، ويسهلوا لهم أمر الاستيلاء
على بلادهم في تلك الغفلة التي ضربها ذلك التصوف عليهم ، ومع هذا لم
يتنبه أحدٌ من المسلمين في هذا القرن لخطر ذلك التصوف ، بعد أن راج أمره
ذلك الرواج بينهم ، اللهم إلا جمال الدين أبا الفرج الجوزي ، فقد ألف في
هذا القرن كتابه تليس إبليس في الإنكار على التصوف وأصحابه ، ولكنها
كانت كأنها صرخة في واد ، فلم تصرف المسلمين عن اندفاعهم في ذلك
التيه ، لأن التصوف بعد الغزالي قد التبس بالإسلام أيما التباس ، حتى صار
الإسلام به ديناً صوفياً مع أنه في أصله دين مدني) (١٢٣) .

وهو يناقض في ذلك ما نزعته إليه الدراسات المعاصرة للتصوف في
مصر ، تلك التي وصفت أحمد الرفاعي بالتقوى والورع ، وأشادت بدعوته
للعمل ، واقتفائه لسنة النبي ، وحثه تلاميذه على طلب العلم والتفقه في
الدين (١٢٤) .

ويخالف الصعيدي أصحاب الطرق الصوفية في إكبارهم لأبي العباس

أحمد البدوي (ت ١٢٧٦ م)، وإبراهيم أبي المجد الدسوقي (ت ١٢٧٧ م)، وإقامة موالد لهما ورفصائهما من الأولياء^(١٢٥)، ويعدهما مكملين لأقطاب الجمود في القرن السابع الهجري، ولا سيما في مصر حيث افتتان العوام بخوارق أفعالهما وغريب كلامهما، الأمر الذي رفعهما إلى درجة الأولياء في عيون السذج والدهماء، وأضحيا قطبين لأشهر الطرق الصوفية في مصر آنذاك، وانتهى بهما الأمر إلى أن باتا من أصحاب الأضرحة والمقامات التي يُحج إليها^(١٢٦)، ويقول: (ولست أدري كيف تُغلق النيران وتُفتح الجنان في هذا القرن الذي عاقب الله فيه المسلمين أشد عقاب، وجزاهم على ما اقترفوه فيه وفيما قبله من القرون بتسليط أعدائهم عليهم، فضاع منهم ملكهم العظيم في المشرق، على ما سيأتي بيانه في نكبة المسلمين بالتر، وكذلك سلط عليهم أعداءهم يقتصون أطرافه من جهة المغرب، ولست أدري أي قيمة لتلك الدعاوى العريضة وهذه حال المسلمين، فلم ترد عنهم بلوى ولم تدفع عنهم شرّاً، ولست أدري ما قيمة هذا الملك الباطني العريض والمسلمون في هذا القرن لم يبق لهم إلا ملك ضيق في مصر وبلاد المغرب، يخبئ له القدر ما يخبئ، وتهبئ لزواله تلك الغفلة التي أوقع المسلمين فيها أولئك المتصوفة)^(١٢٧).

وتشير بعض الدراسات إلى أن العوام هم الذين شوهاوا صورة أحمد البدوي ونسبوا له من الكرامات والخوارق ما رفعه إلى مرتبة أعلى من مراتب الأنبياء، كما أن الأقوال الكافرة التي نُسبت إلى إبراهيم الدسوقي مثل «أنه عين الله» و«أنه موسى في مناجاته وعلي في حملاته»، لا أصل لها بل هي منحولة عليه من قبل أتباعه (البرهاميين)^(١٢٨).

ويرر الصعيدى انتكاسة المسلمين الحضارية في القرن الثامن الهجري بهيمنة الصوفية على الحياة الثقافية، بكراماتهم المكذوبة، وادعائهم العلم الرباني، وسيطرتهم على الحكام، وغوايتهم للعوام، وذلك بقوله:-

(ولست أدري كيف كان سلاطين ذلك الوقت يخضعون لأولئك المتصوفة في مثل هذه الحالة ، ولكنهم كانوا سلاطين يُشْتَرُونَ بالمال ، ثم يصيرون سلاطين في غفلة الزمان ، وانتشار الجهل بين الناس ، فلا عجب في خضوعهم لأولئك المتصوفة ، ولا عجب في خوفهم منهم ؛ لأن العامة وأشباه العامة كانت في أيديهم ، ولعله كان خداعاً متفقاً عليه بينهم ، لتلهو به العامة وأشباه العامة ، ولا يلتفتوا إلى الفساد الذي يبصره الأعمى ، وقد ضعفت في هذا القرن همم العلماء بعد أن وصل جهلة المتصوفة إلى ذلك السلطان والجاه ، ففترت منهم العزائم ، ولم يبق فيهم شيء من النزعة الفلسفية التي كانت تحملهم على الابتكار في العلم ، وتغريهم على الوصول إلى حقائق الأشياء بقدر الطاقة البشرية) (١٢٩) .

ويهاجم الصعيدي نظام الربط والزوايا الذي تزايد في هذا القرن ، وأصبح من دعائم التصوف السني آنذاك ، حيث الانقطاع للعبادة أسوة بأهل الصفة الذين آواهم النبي ﷺ وكان يحنو عليهم ، ويبيّن أن هذا النظام يدخل في باب البدع لأن (القعود في الصفة لم يكن مقصوداً لذاته ، ولا بناء الصفة للفقراء مقصوداً ، بحيث يُقال أن ذلك مندوب إليه لمن قدر عليه ، ولا هي رتبة شرعية تُطلب بحيث يُقال أن ترك الاكتساب والخروج عن المال والانقطاع إلى الربط يشبه حال أهل الصفة ، وبحيث تكون هي الرتبة العليا في الدين ، فلا يظن عاقل أن ذلك مباح أو مندوب إليه أفضل من غيره ، لأن ذلك ليس بصحيح) (١٣٠) .

ويتفق الصعيدي مع ابن عثيمين في تبديع زوار الأضرحة والنذر للأولياء والتبرك بهم ، غير أنه يخالفه في الحكم على أصحاب الطرق الصوفية الذين يجلبون أقطابهم ، ويحتفلون بموالدهم ، ويغالون في تعظيمهم ، بأنهم مشركون مخلدون في النار لأنهم خرجوا على الملة (١٣١) ، ويميل الصعيدي في حكمه على الطرق الصوفية إلى رأي السلف الذين جعلوا معيار تقييم

الزهاد والصوفية هو قدر حسناتهم واجتهادهم في نفع الخلق وبذل النصح للمسلمين والتذكير بالله ، وابتعادهم عن مواطن الزلل في القول والفعل^(١٣٢) ، ويوافق الصعيدي كذلك بعض شيوخ الوهابية المعاصرين ، الذين بينوا أن زهد الصحابة والتابعين كان شاغراً من كل مظاهر التنطع في الدين ، تلك التي اتسمت بها الطرق الصوفية^(١٣٣) ، مستشهداً معهم بقوله ﷺ عندما وجد بعض صحابته يغالون في زهدهم : « ما بال أقوام يقولون كذا وكذا ، لكني أصوم وأفطر وأنام وأتزوج النساء ، فمن رغب عن سنتي فليس مني »^(١٣٤) .

ويعيب الصعيدي مع توفيق الطويل^(١٣٥) على الشعراتي والسيد البكري خلطهما بين التصوف والفقہ ، واعترافهما بكرامات الأولياء ، وإقرارهما بشرعية الأحوال والمقامات^(١٣٦) ، كما يأخذ على إبراهيم الكوراني (١٦١٦-١٦٨٩م) دفاعه عن صوفية الاتحاد والحلول ، ويتهم على محمد ابن أبي بكر الطربلسي (ت ١٧٨٦م) الملقب بالأبله ، والمكانة التي حظي بها وسط العوام وساسة عصره في القرن الثاني عشر الهجري ، رغم ما عُرِف عنه من جهل ومجون وارتكاب المعاصي والاختلاء بالنساء بغرض منحهن البركة^(١٣٧) .

ويصف الصعيدي ولع الخاصة والعامة بأخبار الصوفية وكراماتهم بقوله :- (وقد وصل الأمر بالمسلمين في هذا القرن إلى أن يعتقدوا في عنزة ، ادعى كبير خدّام المشهد النفيسي بمصر أن السيدة نفيسة أوصت بها خيراً ، فنسب الناس إليها الكرامات ، وكانت النساء أكثر من الرجال اعتقاداً فيها ، فكن يرسلن إليها القلائد الذهبية والأطواق والحلى ، واللوز وماء الورد والسكر المكرر وغير هذا من الهدايا)^(١٣٨) .

ويمضي الصعيدي مع توفيق الطويل في دهشته من أولئك الصوفية الذين يرفعون قدر العلم اللدني مع قناعتهم بالجهل ، وارتياحهم إلى الأمية التي

تحول بينهم وبين الاطلاع على العلوم الدنيوية الفاسدة التي لا طائل منها .

ويرى توفيق الطويل أن الخواص أستاذ الشعرائي خير من يمثل هذه الفرقة، كما يأخذ على مدرسة الشعرائي هجومها على علم الظاهر، وتحقيرها العلوم التجريبية والعقلية، بحجة أنها تحول بين العابد وبين اشتغاله بالعلم الرباني الذي وهب للولي دون غيره، ويتتهي الصعيدي وتوفيق الطويل إلى أن ذلك شطط لا يقره الإسلام الذي جمع بين الدنيا والآخرة في سمط واحد (١٣٩) .

ويشني الصعيدي على بعض العلماء الذين اضطلعوا في هذا القرن بمهاجمة سلوك الصوفية، وأنكروا عليهم مراقصهم وطقوسهم، (وقد كتب الشيخ علي الصعيدي سنة (١٧٨٢م) فتوى أنكر فيها على أصحاب طريقة المطاوعة ما يتخذونه من المغنيين والأعلام والطبول والنقباء والسبح الكبيرة وسيوف الخشب وطواقي السعف والطرابير التي يضعون عليها أنواع الريش، وغير هذا من البدع التي وقعت فيها الطرق الصوفية، ووصلت بها إلى آخر مراحل الانحطاط والتدهور، ولكن جمهرة العلماء في هذا القرن كانت ترى هذه البدع ولا تنكرها؛ لأن العلم كان قد انحط في هذا القرن مثل التصوف، وصار العلماء أشبه بالعوام في أمورهم وعاداتهم، فكان مثل تلك البدع من المؤلف عندهم، لأن الزمن قد طال عليها حتى ألفها الناس فيما ألفوه من العادات الأخرى التي لا يقرها الشرع، فلا يصح أن ينكر على تلك البدع من أرباب الطرق، مع أنه لا ينكر على البدع الأخرى من غيرهم) (١٤٠) .

ويشكر كذلك بعض علماء الأزهر الذين أخبروا نابليون بأن ما يراه من المجذوبين والبلهاء والعرايا، الذين يدعون الولاية - مع جهلهم بأصول الشرع وعزوفهم عن أداء الفرائض - بأنهم مارقين عن الدين، الأمر الذي دفعه إلى حبسهم، ووضع المجنون منهم في البيمارستان، ونفى بعضهم

ويشيد بجهود الأستاذ الإمام محمد عبده وعبد الله النديم وحافظ إبراهيم ، في حملتهم على الصوفية ، وتوضيح موقف الإسلام من عقائدهم الضالة وتعاليمهم الفاسدة ، مستشهداً بأبيات حافظ إبراهيم التي جاء فيها :-

أحياءنا لا يرزقون بدرهمٍ وبألف ألف درهم تُرزقُ الأمواتُ
مَن لي يحظُّ النائمين بحفرةٍ قامت على أحجارها الصلواتُ
يسعى الأنامُ لها ويجرى حولها بحرُ النذورِ وتُقرأ الآياتُ (١٤٢)

ويبرر الصعيدي مع توفيق الطويل (١٤٣) ظهور هذا الدرب من الزهد الجانح عن أصول الإسلام بالظروف السياسية والاقتصادية التي مرت بها الأمة الإسلامية ، حيث غيبة العدالة الاجتماعية ، ووجود الفقر المروع والغنى الفاحش في العصر الأموي والعصر العباسي ، وانتشار المجاعات وأمور السلب والنهب في العصر العثماني ، ويرد الصعيدي علة انتشار البدع والخرافات بين رجالات التصوف إلى أمرين :- أولهما: جهل معظم أربابه بالمعارف الإنسانية والعلوم الشرعية، وثانيهما: حرص أولي الأمر من الحكام على تفشي هذا الضرب الرجعي في بنية الثقافة الإسلامية ، حتى لا يتمرد الجمهور على استبدادهم ، ومن ثم يسهل عليهم قيادتهم وتطويعهم .

كما يؤكد الصعيدي على وجود علاقة وطيدة تربط بين رجال السياسة في المجتمعات الإسلامية ، وأصحاب الجنوح الصوفي وأرباب التنطع في الدين ، ويستدل على ذلك بعدم اتخاذ الحكومات الإسلامية موقفاً رادعاً تجاه المخالفات الشرعية التي يرتكبها صوفية القرن العشرين ، مع علمهم بمدى خطورة أولئك على الدين من جهة ، ووعي الرأي العام القائد والتابع من جهة أخرى ، ويقول :- (فلا يزال لهم نفوذهم بين العامة وأشباه العامة من العلماء الجامدين ، ولا تزال الحكومات الإسلامية ترعى لهم تقاليدهم ،

وتغضي عمالهم من سلطان على أتباعهم ، وتشاركهم في الاحتفال بموالد أصحاب القباب من أمواتهم ، مع أن كثيراً من هذه الحكومات يجري في حكمه على الأساليب الحديثة ، ويأخذ فيها بالتقاليد الأوروبية الجديدة ، فلا تؤمن بتقاليد هؤلاء المتصوفة ، ولكنه النفاق الذي أفسد علينا حياتنا ، وجعلها حياة مضطربة لا هي جديدة ولا قديمة ، وإنما هي حياة مذبذبة بين القديم والجديد ، والنفاق هو الذي يجمع بين المختلفين فيهما ، ويجعل حياتهم حياة عقيمة لا ثمرة فيها ، ولا خير يُرجى منها^(١٤٤).

ويمكننا أن نلاحظ من العرض السابق لموقف الشيخ عبد المتعال الصعيدي من اتجاهات الزهاد ، ومسالك أرباب الطرق الصوفية ، مدى التزامه بالنهج السلفي الأصولي في تقييمه لأثر ظاهرة التصوف على العقيدة من جهة ، والثقافة الإسلامية من جهة أخرى ، فعلى الرغم من تأكيدته على جنوح الصوفية عن سنة النبي ﷺ ، فنجدته لا يكفرهم مثل ابن حنبل وأبي الفرج الجوزي وأنصار الدعوة الوهابية ، وهو في الوقت نفسه لا يوافق ابن تيمية وابن القيم في نظرتهما إلى أصحاب التصوف على أنهم «مجتهدون في طاعة الله»^(١٤٥) ، ولا اعترافهما بالمقامات والكرامات ؛ وذلك لأن الاجتهاد عند الصعيدي ينشد التجديد ، وأن المجتهد الحق هو الذي يجمع بين الفضائل الأخلاقية العملية والروحية ، ويجاهد في طلب العلم ، ويضطلع بمهمة إيقاظ الأمة وتوعيتها وإصلاحها وتقويم المعوج في نظمها ، وقيادتها إلى ما فيه خيرها في الدنيا والآخرة ، أما الزهد فيما أحله الله ، والإفراط في التبعيد ، وإهمال العلم والعمل ، والتسكع في الطرقات ، وادعاء الكرامات ، والتمسح بالأضرحة ، واعتزال المجتمع ، وكذا استحالة الشعائر الدينية إلى مراقص وموالد مستترة خلف الابتهالات والأذكار ، فيعده تنطعاً في الدين يستوجب التعزير ؛ لأثره الفادح على المجتمع الإسلامي الذي انتكس عقب

ظهور هذه البدع .

والحق أن معظم المآخذ التي أخذها الصعيدي على أصحاب الطرق الصوفية تكاد تكون مجملة أو مرددة لآراء بعض الفرق الكلامية والفقهاء الذين عابوا على أرباب التصوف :- طاعتهم للسلطان الجائر، واعتبار ظلمه ابتلاء من الله يجب الصبر عليه ، وكذا اعتقادهم بأن النية أفضل من العمل ، واضطلاعهم بالوعظ مع جهلهم بأصول الشرع ، وصرْفهم الناس عن طلب العلم ، وإغواءهم العوام بالمقامات والأحوال باعتبارها السبيل للعلم الحق والسعادة في الدنيا والآخرة ، واشتغال بعضهم بالدجل والشعوذة واصطناع الكرامات لاجتذاب العوام وإرهاب الحكام ، وجعلهم الفقير وذم الأغنياء ولبس الخرق القذرة المرقعة والتواكل وترك التداوي والعزوف عن النساء سبلاً لمحبة الله ومرضاته (١٤٦) .

وقد أكد الصعيدي في نقوده ما ذهب إليه كل من :- جمال الدين الأفغاني ، ومحمد عبده ، وعبد الرحمن الكواكبي ، ومحمد إقبال ، وعبد الحميد بن باديس (١٨٨٩ - ١٩٤٠م) في معارضتهم المسحة الرجعية ، التي سادت كتابات أرباب الطرق الصوفية وأفعالهم ، واستحالت التربية الروحية والأخلاق الشرعية على أيديهم إلى شطط ومجون وشعوذة وجمود ، أقعد المسلمين عن النهوض وخلفهم عن ركب الحضارة ، ووضعهم التفاسير الباطنية الجانحة عن أصول العقيدة ، وصرْفهم مفهوم الجهاد والاجتهاد عن دالتهما الشرعية حتى أصبحا مرادفين للتنطع والتخلف والاستسلام (١٤٧) .

ولا يُؤخذ على الصعيدي إلا إهماله الجانب المضيء من هذا العلم ، أعني مناهج المعتدلين منهم في الرياضة الروحية والتربية الخلقية ، وكذا عدم عنايته بإبراز الدور الذي اضطلعت به بعض الفرق في نشر الإسلام في أفريقيا والصين والهند ، وجهودهم في مكافحة الاستعمار شأن الحركة السنوسية التي استطاعت تثقيف الطريقة التيجانية وتخليصها من كل مظاهر الجنوح

عن الأصولية من جهة ، ونجحت في مقاومة الاستعمار الإيطالي من جهة ثانية .

الشطح العقدي والجموح الفلسفي :

يرى الصعيدي أن خطر صوفية القرنين الأول والثاني الهجريين الذين غالوا في الزهد وآثروا الفقر والعزلة على إصلاح المجتمع وتحقيق العدالة ، وكذا تنطع الصوفية المتأخرين الذين خلطوا الدين بالسحر والدجل والشعوذة كان محصوراً في دائرة الثقافة الإسلامية ، وأن أثرهم لم يصب إلا الجامد الحضاري من الفكر الإسلامي ، وإن لم تسلم منه الأصول العقديّة الإسلامية ، أما الشطح الصوفي فقد أصاب الجانب العقدي في المقام الأول ، بخلطه بين الأصول الشرعية وبين النظريات الفلسفية مثل : - نظرية الاتحاد والحلول ، ووحدة الأديان ، والنور المحمدي ، وغير ذلك من شطحات مغايرة تماماً لمفهوم التوحيد في الأصول الإسلامية .

ويعد الصعيدي أبا يزيد البسطامي (ت ٨٧٤م) أول الشاطحين الذين جنحوا بأقوالهم عن أصول التوحيد ، وأول المتنطعين الذين غالوا في فهمهم لمحبة العبد لربه ، فلم يقنع بما وصل إليه ذو النون المصري من حمل المسلمين على إنكار نفوسهم ، بل دعاهم إلى إماتها لتفنى في ذات الله تعالى باتصالها به حتى لا يكون في الوجود سواه - جل شأنه - ، وقد وصل به هذا إلى أقوال تدخل في دعوى وحدة الشهود (١٤٨) .

وهو يتفق في ذلك مع عبد الرحمن بدوي الذي أكد شطح البسطامي ، وميله عن الأصول الشرعية ، وتجاوزه حد الأدب في رفعه من مكانته فوق مكانة النبي ﷺ وسائر النبيين ، بحجة أنهم لم يدركوا حقيقة التوحيد ، ولم يفهموا الحقائق الربانية الكامنة وراء ظاهر النصوص الموحى بها ، وكلاهما يؤكد تعسف تأويلات الجنيد والسراج والجيلاني التي سعت إلى تبرئة البسطامي من تهمة الزندقة (١٤٩) .

ويمضي الصعيدي مع المستشرق النمساوي ألفريد فون كيرير (١٨٢٨-١٨٨٩م)، وأبي العلا عفيفي (١٨٩٧-١٩٧٥م) إلى اعتبار البسطامي من أوائل المتصوفة الذين مهدوا لظهور فكرة وحدة الوجود في التصوف الإسلامي في طوره الفلسفي، الأمر الذي أخرجه من زمرة الصوفية السنيين؛ وذلك لتفضيه الأصول العقدية التي ترفض مثل هذه الأفكار وتكفر القائلين بها، غير أن الصعيدي يرفض تبريرات أبي العلا عفيفي لأقوال البسطامي بأنها من نفحات المحو وحال الفناء، الذي يخرج الصوفي فيه عن ذاته الناسوتية العاقلة إلى عالم الروح، حيث تذوب الحدود بين العبد والرب (١٥٠).

ويرى الصعيدي أن أقوال الحسين بن منصور الحلاج (ت ٩٢١م) لا تقل خطراً على العقيدة من أقوال سابقه؛ وذلك لأنها توحد بين الطبيعة البشرية والطبيعة الإلهية (١٥١)، ويعد هذا الضرب من ضروب الصوفية هو المسئول الأول عن تقسيم النصوص الشرعية إلى ظاهر وباطن، وظهور التأويلات الجانحة عن الفهم الصحيح للعقيدة، ووضع الأحاديث التي تبرر كل مظاهر الشطح الصوفي، وإقامة مدارس الصحبة والاتباع، التي تعمل على ترسيخ هذه المفاهيم وشرح دلالات ألفاظها وتبرير تفضيلهم طريق الزهد والعبادة على طلب العلم، ويقول:- (هكذا وصل هؤلاء المتصوفة بما زعموه من إماتة النفس إلى أقبح أنواع الغرور بها، لأنه لا غرور بها أقبح من جعلها في مرتبة الألوهية، بدعوى الحلول والاتحاد، ودعوى وحدة الوجود، ومن دعوى أن كل ما يصدر عنها موافق لروح الشرع، ولهذا وضعوا أنفسهم وسطاء بين العبد والرب، وجعلوا لهم مدرسة يخرجون فيها الأولياء، وكان لها قواعد ورسوم يتلقاها تلامذتها على أساتذتهم، وكانوا يسمون تلامذتها مريرين، ومن آدابها أن يخضع المرير لأستاذه خضوعاً أعمى، ولا بد للمرير عندهم من أستاذ يتخذه مرشداً وهادياً،

ويصل به إلى المقامات التي يريد الوصول إليها.... فأضافت متصوفة (القرن الثالث الهجري) بذلك إلى نظام الطبقات بين الأغنياء والفقراء نظام طبقات آخر أسوأ منه، إذ جعلوا من أنفسهم طبقة دينية ممتازة لها حظوة عند الله -تعالى-، ولها وساطة عنده فيمن يريد الوصول إليه، وفيمن يريد قضاء حاجاته الدنيوية من عامة الناس، وهذا أسوأ نظام للطبقات بين الناس، وهو نظام رجعي يشبه نظام الكهنوت في المسيحية الكاثوليكية، لأنهم فيها وسطاء بين العبد والرب، فيكون هذا النظام أشد فساداً وأدخل في الرجعية من نظام الطبقات بين الأغنياء والفقراء)(١٥٢).

وينظر الصعيدي لغلاة الصوفية باعتبارهم شواذ وجسماً غريباً دُسّ في الإسلام من الثقافات الفارسية والهندية واليونانية والمسيحية، وهو لا يرى مبرراً مقنعاً لاستحالة حب الله في قلوب عباده إلى حال مقام ثم جذب يخلط فيه العاشق بين وجوده ووجود الله، كما أن طلب العلم الذي جعله الله ورسوله سبيلاً لمعرفة الحقيقة والاستدلال على وجوده وقدرته وإبداعه في خلقه، لا ينبغي على أولئك المتنطعين جعله علماً قليلاً إشراقياً، واعتبار طلابه دون غيرهم أرباب الحق وأهل العرفان، الأمر الذي كان له الأثر الكبير في انحطاط الأمة، ويقول:- (إن التصوف والمبالغة في الزهد نزعة رجعية كما سبق، فإذا جاء معروف الكرخي وزاد فيه ما زاده، ونزع فيه تلك النزعة الجديدة، فقد زاد الطين بلة، وجعل الغاية من التصوف الوصول إلى مقام المعرفة، ليتدرج من أتى بعده إلى دعوى الحلول والاتحاد ووحدة الوجود، وكلها نزعات رجعية قديمة ليست من الإسلام في شيء، وإنما هي نزعات هندية أو فارسية أو يونانية، لأن الإسلام في أصله دين عملي، ولا يُراد من العمل به إلا الوصول إلى سعادة الدنيا والآخرة، أما الوصول إلى مقام المعرفة أو غيرها من المقامات فهو شيء غريب عن الإسلام، ولا يمكن أن يُعد من التجديد فيه، لأنه يرجع بنا إلى الوراء، ويذهب بنا إلى نزعات

رجعية قديمة ، ومعرفة الله في الإسلام إنما يُراد منها الاعتقاد بوجوده ، وهذا هو ما عني القرآن الكريم بإقامة الأدلة عليه ، وهي أدلة ترجع إلى النظر في خلق السماوات والأرض بالعلوم المعروفة لنا ، وبالوسائل التي سنها العلم للوصول إلى الاعتقاد ، وقد قنع الإسلام من المسلم بهذه الغاية ووسائلها ، وما يتكلفه المتصوفة بعد هذا تصنع قد يضر ولا ينفع ، وعناء لا يرضاه الإسلام للمسلمين(١٥٣) .

ومن هذا المنطلق نجد الصعيدي يؤكد مع المستشرق الألماني كارل هينرش بكر (١٨٧٦-١٩٣٣م) ، والمستشرق الأسباني أسين بلاثيوس (١٨٧١-١٩٤٤م) (١٥٤) ، المستشرق الإنجليزي رينولد . ا. نيكلسون (١٨٦٨-١٩٤٥م) (١٥٥) ، والمستشرق الفرنسي لويس ماسينيون (١٨٨٣-١٩٦٢م) (١٥٦) ، على أن آراء الحلاج لم تخلُ من أثر هندي ومسيحي ، يتمثل في شعوزته وقوله بالحلول ووحد الأديان .

وعلى الرغم من رفض الصعيدي لهذا الشطط ، إلا أنه يرتاب في صحة الأقوال المنسوبة إلى الحلاج ، وكذا في الظروف والملابسات التي أدت إلى قتله وحرق جسثه ، مع تأكيدته أثناء محاكمته على أنه مسلم موحد لله ، ويسير على سنة نبيه(١٥٧) .

وهو يساير في ذلك سعيد حمزة مكرم ، وطه عبد الباقي سرور، اللذين بيّنا أن مأساة الحلاج ليست عقدية بل سياسية ، تتمثل في دعوته للديمقراطية والاشتراكية في عصر ساد فيه الظلم الاجتماعي والسياسي ، الأمر الذي يبرر تأمر قصر الخلافة عليه ، واتهامه بالمروق والإحاد تارة ، والاتصال بالقرامطة أعداء العباسيين تارة ثانية ، وادعاءه الألوهية تارة ثالثة ، وغير ذلك من أقوال لم يلفظها بل نُحلت عليه(١٥٨) .

وانتهى الصعيدي إلى أن الغزالي(*) (١٥٩) لم يكن على صواب في

(*) ذهب الغزالي إلى أن كلام العشاق في حال السكر يطوى ولا يحكى ، فلما خف عنهم سكرهم ، وردوا إلى سلطان العقل ، الذي هو ميزان الله في أرضه ، عرفوا أن ذلك لم يكن حقيقة الاتحاد ، بل يشبه الاتحاد فلا يبعد أن يجف الإنسان مرآة فينظر فيها ، ولم ير المرآة قط فيظن أن الصورة التي رآها في المرآة متحدة بها ، ويرى الخمر في الزجاج فيظن أن الخمرة لون الزجاج ، فإذا صار ذلك =

تبريره أقوال الحلاج في كتاب المشكاة - إن صح نسبها إليه - بأنها نتاج وجد أو محو أو فناء ، وغير ذلك من أحوال تجعل المرء ينطق بأقوال ظاهرها كفر ، وباطنها حب وعشق من فرط الوجد، ويخالف كذلك الذين حكموا بزندقة الحلاج وردته وقتله ، من أمثال الجنيد وأبي يعقوب النهرجوري ، وغيرهما من جمهور أهل السنة، موضحاً أن الشطط يستحق التعزير ما دام صاحبه ينطق بالشهادتين عندما يُواجه بما يُؤخذ عليه من مظاهر الكفر (١٦٠) ، ونجده أميل إلى ابن تيمية ، الذي ذهب إلى أن توبة الحلاج تطهره إن صح ما رُوِيَ على لسانه (١٦١) .

ويقول الصعيدي في ذلك :- (ولا يخفى ضعف هذا الاعتذار عن هذه الأقوال ، لأن القول بالحلول والاتحاد من المذاهب المعروفة قبل الإسلام ، فمن ينطق من المتصوفة بذلك في شعره يقصد مذهباً معروفاً ، ويحذو حذو من سبقه إليه ، فلا معنى لتكلف تأويل كلامه بما لا يقصده ، والإسلام ليس في حاجة إلى أقوال هؤلاء المتصوفة حتى نقبلها فيه ونتأولها ، ولكنني لا أرى مع هذا أن يُقتل بها أهلها ، وإنما أرى أن يعزروا عليها بالسجن ، وأنها قد تكون عن خبل في العقل من طول المجاهدة ، فيداوى صاحبها في عقله وإني أرى أنه يجب أن يُحاسب على هذه الأقوال في الغيبة كما يُحاسب عليها في الصحو ، لأنها إذا كانت غير مقبولة في الشرع فإنه يجب أن يُحاسب عليها كما يُحاسب السكران المتعدي بسكره ، وأرى أنه يجب أن يُمنع المتصوفة من تلك المجاهدة المبتدعة التي تؤدي إلى هذه الأقوال ، ولكنني

=مألوفاً ورسخ فيه قدمه ، استغفره قائلاً :-

رق الزجاجُ وراقت الخمرُ	وتشابهًا فتشاكل الأمرُ
فكأنما خمرٌ ولا قدحُ	وكأنما قدحٌ ولا خمرُ

وقد اجتهد أبو العباس بن عطاء البغدادي ، ومحمد بن خفيف الشيرازي ، وإبراهيم النصراباذي في تأويل أقوال الحلاج وتدوينها، أما ابن أبي داود الظاهري فقد أفتى بكفره .

لا أرى أن يكون الحساب عليها بالقتل ، وإنما يكون بالتعزير كما سبق
وكان الواجب ألا يُحكم على الحلاج بشيء من ناحية دينه وعقيدته ، لأنه
تبراً مما نسب إليه أصحابه ، وأصر على أنه مسلم سني ، وإنما كان الواجب أن
يُحكم عليه من ناحية ما كان يفعله من السحر والشعوذة ، وحكم السحر
والشعوذة التعزير بالحبس ونحوه ، ولا يصل أمرهما إلى الحكم
بالقتل (١٦٢).

وقد نقض الصعيدي بذلك التأويلات والتبريرات التي ساقها طه عبد
الباقي سرور في كتاباته عن الحلاج ، وسخّف كذلك الوقائع الملفقة التي
أوردها خلال صلب الحلاج وعقب وفاته وحرقة (١٦٣) .

وينتقل الصعيدي إلى صوفية القرن السابع الهجري ولا سيما أولئك
الذين خلطوا بين الفلسفة والتصوف ، ومزجوا بين نظرية وحدة الوجود
ووحدة الأديان الهندوسية ، وبين مفهوم الألوهية الإسلامي ، وعلى
رأسهم محي الدين بن عربي (١١٦٤-١٢٤٠م) ، وعمر بن الفارض
(ت ١٢٣٧م) ، ويّسن أن آراءهما لا تخلو من مواطن الشطط والجنوح عن
أصول العقيدة ، وسيما تلك التي زعم فيها ابن عربي أن أهل الأديان
(الساوية والوضعية) على صراط مستقيم ، وأن عبّاد الأوثان والأصنام لم
يخرجوا عن زمرة المؤمنين بالله ، وأن الله حالّ في كل الموجودات ، ومع
رفض الصعيدي لكل هذه الآراء نجد لا يقر السخاوي ، والسعد التفتازاني ،
وابن حجر العسقلاني ، وأبا حيان التوحيدي ، وابن دقيق العيد ، وغيرهم
من الذين كفروا ابن عربي ، ولا يقر كذلك الذين ادّعوا عليه أنه يتعاطى
الحشيش قبيل تصريحه بهذه الآراء (١٦٤) .

ويخالف الصعيدي طه عبد الباقي سرور (١٦٥) ، وزكي مبارك (١٦٦) ،
وعبد الحفيظ فرغلي على قرني (١٦٧) ، وأبا العلا عفيفي (١٦٨) ، في تبريرهم
قول ابن عربي بوحدة الوجود ، بأنه لم يشاهد في مقام فنائه وحبه إلا الحبيب

الأعظم المتجلي في كل شيء ، وأن الحق والخلق عنده اسمان لمسمى واحد منظور إليه باعتبارين مختلفين، أي أن الموجودات الخارجية لا تعدو أن تكون صوراً أو تعينات أو مجالى للموجود الواحد الذي هو الوجود الحق ، وأن مثل ابن عربي أناس:- (غمرهم النور الإلهي ، فتعلقت أبصارهم به ورفرفت أرواحهم حوله، وذهلت عقولهم من التجلي والمشاهدة، فما رأوا في الوجود سواه تعالى الله) ، وأن ابن عربي أكبر المدافعين عن التوحيد، وأشد الناس قسوة على من مرق من نطاقه، وتشهد بذلك كتبه وإيمانه وتقواه وحبه لله ، مستشهدين بقول ابن عربي في كتابه «العقيدة الوسطى»: - (اعلم أن الله -تعالى- واحدٌ بإجماع ، وقيام الواحد يتعالى أن يحل فيه شيء ، أو يحل هو في شيء ، أو يتحد بشيء) ، وبقوله في باب الأسرار :- (لا يجوز لعارف أن يقول أنا الله ، ولو بلغ أقصى درجات القرب ، وحاشا العارف من هذا حاشاه) ، كما بينوا أنه من الخطأ قراءة كتب ابن عربي على ظاهرها ، ولا سيما كتابه «ترجمان الأشواق» ، بل يجب تأويلها لصرف دلالات ألفاظها عن ظاهرها ، مستشهدين بابن عربي نفسه الذي قام بشرح هذا الديوان عندما التبس على الناس .

ويخالف الصعيدي كذلك ابن تيمية ، الذي وضع ابن عربي في مصاف «الزنادقة المتشبهين بالعارفين، أتباع فرعون والقرامطة الباطنيين ، والكهان الكاذبين والشعراء الغاوين ، وأن أقواله من الكفر الصريح» (١٦٩).

ويرى الصعيدي أن من الأصوب طرح كتابات ابن عربي على مائدة البحث العلمي ، للوقوف على الأفكار الغريبة ، والكشف عن مصادرها، ثم نقدها نقداً موضوعياً بمنأى عن التعصب والتشدد ، ويقول :- (إنني أرى أيضاً أنه كان يجب أن يناقش رأي محي الدين بن عربي مناقشة علمية بريئة ، لا عنف فيها ولا عصبية بين من يناقشها ، وإنما هو الهدوء الذي يليق بمناقشة المسائل العلمية ، ليتمكن الوصول إلى الحق فيها بهدوء ، وكان الحق واضحاً

فى هذه المسألة ، ولكنها لم تُناقش على أنها مسألة قائمة بذاتها ، وإنما نُوقشت فى شخص محي الدين بن عربي (١٧٠) .

ويكشف الصعيدي عن ضرب آخر من ضروب الشطح الصوفي ، لا يقل خطره على العقيدة من نظريات الاتحاد والحلول ووحدة الوجود ، ويمثل هذا الضرب أبو المواهب الشاذلي ، وشعبان المجدوب ، فكلاهما زعم بأن مكانته الروحية تتيح له فعل بعض المحرمات ، وانتهاك الحدود الشرعية للتستر على أهل الزمان ، وابتداع تعاليم ، ونسخ فرائض ، بإلهام من علمه اللدني ، ذلك فضلاً عن إعلائه من مكانة الولي وأوراده وسنته إلى مرتبة الأصول الشرعية ، التي إذا خرج عليها المرید يصبح كافراً ، وتحقيره علم الفقهاء واعتباره سبيل الجهلة والعوام الذين ارتكبوا على الحس والعقل وفاتهم علم الروح ، الذي لا يعبأ بقواعد إقامة الصلوات وطقوس الفرائض ، متجاوزاً ذلك كله إلى عبادة العارفين التي تمكن أهلها من لقاء الله وجهاً لوجه (١٧١) .

وصفوة رأي الصعيدي حيال البسطامي ، والحلاج ، ومحي الدين بن عربي ، وابن الفارض ، هو اعتبارهم من الجانحين عن أصول العقيدة ، وأن جياذ الفلسفة قد شطحت بهم عن سنة النبي ﷺ الشاغرة من الفناء والاتحاد والحلول ووحدة الوجود ، الأمر الذي يخرجهم من حظيرة إيمان الأصوليين الذين يعبرون عن وسطية الإسلام ، وينأى بهم عن ميدان التجديد والاجتهاد .

ويمكننا أن نبيّن من المقابلات التي عقدناها بين آراء الصعيدي ومعاصريه - من المعنيين بدراسة التصوف الإسلامي - العديد من الأمور :-

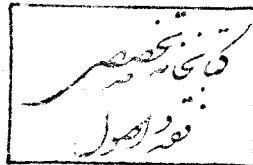
أولها : انضوائه تحت راية السلفيين فى نقده للتصوف الفلسفي ، وإن كان يخالف معظمهم فى عدم قطعه بتكفير أرباب الشطح .

ثانيها : تأثره بتحليلات المستشرقين التي ردت التصوف الفلسفي الإسلامي إلى مصادر أجنبية (هندية أو مسيحية) .

ثالثها : عدم قناعته بالكتابات التي حاولت تبرير الأقوال الشاطحة لصوفية الإسلام أو تأويلها .

رابعها : إثبات أن التصوف الفلسفي لا يعبر عن قدرة الأريحية الإسلامية على الإبداع، بل يكشف عن ضعف أربابه وانحراف آرائهم عن البنية الثقافية التي نبتوا فيها، ويدلل على تهافت نظرياتهم التي حاولت الجمع بين المتناقضات في سياق واحد .

خامسها : أن كتابات الصعيدي الموجزة عن تاريخ التصوف لا تدرجه ضمن المعنيين بدراسة هذا العلم - الذين شغلوا بتحليله ونقد مصادره وتتبع أطواره - بقدر ما تضعه في طليعة المفكرين المجددين ، الذين نقدوا ظاهرة الزهد والتصوف في الثقافة الإسلامية من منظور موضوعي بمنأى عن الجمود والتعصب .



هوامش الباب الثالث

- (١) أبو الحسن الأشعري: رسالة في استحسان الخوض في علم الكلام، نُشرت ضمن كتاب اللّمع، نشر يوسف مكرثي اليسوعي، تحقيق: حمودة غرابية، مكتبة الخانجي، القاهرة، ١٩٥٥ م.
- (٢) أبو يوسف الكندي: كتاب الكندي إلى المعتصم بالله، تحقيق: أحمد فؤاد الأهواني، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، ١٩٤٨، ص ٨٣.
- (٣) ابن رشد: فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال، تحقيق: محمد عمارة، دار المعارف، القاهرة، ط ٢، ١٩٨٣، ص ٣١.
- (٤) عبد المتعال الصعيدي: الوسيط في تاريخ الفلسفة الإسلامية، ص ٦.
- (٥) عبد المتعال الصعيدي: دراسات إسلامية، ص ١٣٦: ١٣٩.
- (٦) نفس المرجع، ص ١٤٠.
- (٧) محمد يوسف موسى: القرآن والفلسفة، دار المعارف، القاهرة، ط ٤، ١٩٨٢، ص ٣٢، ٤٢: ٦٤.
- (٨) عباس محمود العقاد: الفلسفة القرآنية، دار الهلال، كتاب الهلال، ع ٢٩، مارس ١٩٧٠، ص ١٤: ١٧.
- (٩) عاطف العراقي: ابن رشد فيلسوفا عربيا بروح غربية، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ٢٠٠٢، ص ٢٥: ٧٤.
- (١٠) عبد المتعال الصعيدي: دراسات قرآنية، ص ٣٩: ٤٣.
- (١١) عبد المتعال الصعيدي: في ميدان التجديد، ص ٣٧.
- (١٢) عبد المتعال الصعيدي: القضايا الكبرى في الإسلام، ص ٣٥٦.
- (١٣) مقداد يلجن: معالم منهج التجديد في الفلسفة الإسلامية، دار عالم الكتاب، المملكة العربية السعودية، ط ٢، ١٩٩١، ص ٨.
- (١٤) عبد الحليم محمود: موقف الإسلام من الفن والعلم والفلسفة، ص ١٣٢: ١٣٧.
- (١٥) عبد المتعال الصعيدي: حرية الفكر في الإسلام، ص ٨٦، ٨٧.
- (١٦) عبد المتعال الصعيدي: القضايا الكبرى في الإسلام، ٢٥٢، ٣٣٣.
- (١٧) نفس المرجع: ص ٣٣٣.
- (١٨) أرسطو: السياسة، ترجمة من الإغريقية للفرنسية، بارتلمي سانتهيلير، ونقله إلى

- العربية : احمد لطفي السيد ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة ، ١٩٧٩ ، ص ٩٨ : ١٠٧ ، ١٢١ : ٢١٦ ، ٢٥٩ : ٢٦١ .
- (١٩) عبد المتعال الصعيدي : القرآن والحكم الاستعماري ، ص ١٢١ ، ١٢٢ .
- (٢٠) عصمت نصار : مدرسة مصطفى عبد الرازق وأثرها على الفكر الإسلامي ، رسالة ماجستير ، ١٩٩١ ، ص ٧٨ ، ٢٢٥ ، ٣٢٦ .
- (٢١) محمد عبد الهادي أبو ريده : أبو يوسف الكندي ، مقال في كتاب : عظماء الشرق ، مختارات الإذاعة ، وزارة الإرشاد القومي ، القاهرة ، ب.ت ، ص ١٣٥ : ١٤٢ .
- (٢٢) عبد المتعال الصعيدي : الوسيط في تاريخ الفلسفة الإسلامية ، ص ٤٠ : ٤٥ .
- (٢٣) عبد المتعال الصعيدي : المجددون في الإسلام ، ص ١٠٧ : ١٠٩ .
- (٢٤) نفس المرجع ، ص ١١٠ : ١١٢ .
- (٢٥) عباس محمود : الفارابي ، لجنة ترجمة دائرة المعارف الإسلامية ، سلسلة أعلام الإسلام ، دار إحياء الكتب العربية ، القاهرة ، نوفمبر ١٩٤٤ ، ص ١٢٧ : ١٣٤ .
- (٢٦) عبد المتعال الصعيدي : المجددون في الإسلام ، ص ١٢٤ : ١٢٦ .
- (٢٧) عبد المتعال الصعيدي : الوسيط في تاريخ الفلسفة الإسلامية ، ص ٥١ : ٥٣ .
- (٢٨) عبد المتعال الصعيدي : المجددون في الإسلام ، ص ١٢٧ ، ١٢٨ .
- (٢٩) نفس المرجع ، ص ١٢٩ .
- (٣٠) يوسف كرم : آراء إخوان الصفا الفلسفية ، مقال في الكتاب التذكاري ليوسف كرم مفكراً عربياً ومؤرخاً فلسفياً ، تصدير : عاطف العراقي ، المجلس الأعلى للثقافة ، القاهرة ، ١٩٨٦ م ، ص ٣٧٧ : ٣٨٢ .
- (٣١) عارف تامر : حقيقة إخوان الصفا وخلان الوفا ، المطبعة الكاثوليكية ، بيروت ، ١٩٥٧ ، ص ٧ : ١٠ .
- (٣٢) طه حسين : مقدمة رسائل إخوان الصفا ، تحقيق : خير الدين الزركلي ، القاهرة ، ١٩٢٨ ، ص ٩ : ١٦ .
- (٣٣) جبور عبد النور : إخوان الصفا ، دار المعارف ، القاهرة ، ط ٣ ، ١٩٧٠ ، ص ١٥ : ٢٥ .
- (٣٤) محمد غلاب : إخوان الصفا ، دار الكتاب العربي ، القاهرة ، المكتبة الثقافية ، ع ١٩٠ ، ١٦ يناير ١٩٦٨ ، ص ٣١ : ٣٧ .
- (٣٥) عمر فروخ : الفارابيان (الفارابي وابن سينا) ، مكتبة منيمنة ، بيروت ، ١٩٤٤ ، ص ٣٩ ، ٤٠ .

- ٣٦) عبد المتعال الصعيدي : المجددون في الإسلام ، ص ١٤١ : ١٤٤ .
- ٣٧) عبد المتعال الصعيدي : الوسيط في تاريخ الفلسفة الإسلامية ، ص ٥٦ : ٦٠ .
- ٣٨) حمودة غرابية : ابن سينا بين الدين والفلسفة ، مجمع البحوث الإسلامية ، القاهرة ، ١٩٧٢ ، ص ١٧٣ : ٢٠١ .
- ٣٩) عبد المتعال الصعيدي : المجددون في الإسلام ، ص ١٣٨ ، ١٣٩ .
- ٤٠) نفس المرجع ، ص ١٤٠ .
- ٤١) عبد المتعال الصعيدي : الوسيط في تاريخ الفلسفة الإسلامية ، ص ٨٢ .
- ٤٢) عاطف العراقي : ثورة العقل في الفلسفة العربية ، دار المعارف ، القاهرة ، ط ٣ ، ١٩٧٦ ، ص ١٥١ : ١٦٠ .
- ٤٣) أحمد فؤاد الأهواني : مقدمة كتاب سيرة الغزالي ، تأليف : عبد الكريم العثماني ، دار الفكر ، دمشق ، د.ت ، ص ٨ ، ٩ .
- ٤٤) عبد المتعال الصعيدي : المجددون في الإسلام ، ص ١٣٠ : ١٣٥ .
- ٤٥) نفس المرجع ، ص ١٣٦ ، ١٣٧ .
- ٤٦) توفيق الطويل : قصة النزاع بين الدين والفلسفة ، مطبعة الاعتماد ، القاهرة ، ١٩٤٧ ، ص ١٠٩ : ١١٣ .
- ٤٧) على سامي النشار : مناهج البحث عند مفكري الإسلام ، دار المعارف ، القاهرة ، ط ٤ ، ١٩٧٨ ، ص ١٣٢ ، ١٣٣ .
- ٤٨) عبد المتعال الصعيدي : المجددون في الإسلام ، ص ١٤٥ : ١٤٧ .
- ٤٩) نفس المرجع ، ص ١٤٨ .
- ٥٠) على عبد الواحد وافي : عبد الرحمن بن خلدون ، وزارة الثقافة والإرشاد القومي ، القاهرة ، سلسلة أعلام العرب ، ع ٤٤ ، د.ت ، ص ١٣٥ : ٢٠٩ .
- ٥١) طه حسين : فلسفة ابن خلدون الاجتماعية ، الأعمال الكاملة ، دار الكتاب اللبناني ، بيروت ، ط ٢ ، ١٩٧٥ ، ج ٨ ، ص ٥٣ : ٨٣ .
- ٥٢) عبد المتعال الصعيدي : المجددون في الإسلام ، ص ٢٢٤ : ٢٢٨ .
- ٥٣) نفس المرجع ، ص ٢٢٧ ، ٢٢٨ .
- ٥٤) جميل صليبا : تاريخ الفلسفة العربية ، دار الكتاب اللبناني ، بيروت ، ١٩٨٦ ، ص ٤٣٦ .
- ٥٥) محمد غلاب : الفلسفة الإسلامية في المغرب ، جمعية الثقافة الإسلامية ، حلوان ، ١٩٤٨ ، ص ٣٨ .
- ٥٦) حنا الفاخوري و خليل الحر : تاريخ الفلسفة العربية ، دار الجليل ، بيروت ، ط ٣ ،

١٩٩٣، ج ٢، ص ٣٣٥:٣٥٤.

- (٥٧) عبد المتعال الصعيدي : الوسيط فى تاريخ الفلسفة الإسلامية ، ص ١٠٥:١٠٨ .
- (٥٨) عبد المتعال الصعيدي : ثقافات إسلامية ، ص ٢١٦:٢١٨ .
- (٥٩) نفس المرجع ، ص ٢١٩ .
- (٦٠) أحمد أمين : مقدمة كتاب حي بن يقظان لابن سينا وابن طفيل والسهروردي ، دار المعارف ، القاهرة ، د.ت ، ص ٣٥ .
- (٦١) عبد المتعال الصعيدي : الوسيط فى تاريخ الفلسفة الإسلامية ، ص ١٠٨:١١١ .
- (٦٢) حنا الفاخوري و خليل الحر : تاريخ الفلسفة العربية ، ج ٢ ، ص ٣٧٨ ، ٣٧٩ .
- (٦٣) محمد غلاب : الفلسفة الإسلامية فى المغرب ، ص ٤٤:٥٩ .
- (٦٤) جميل صليبا : تاريخ الفلسفة العربية ، ص ٤٣٨ .
- (٦٥) أحمد المحمود : حي بن يقظان ، مقال فى مجلة الرسالة ، السنة الأولى ، ١٦٤ ، ١٩٣٣/٩/١ ، ص ١٦:١٨ .
- (٦٦) عبد المتعال الصعيدي : الوسيط فى تاريخ الفلسفة الإسلامية ، ص ١١١:١١٦ .
- (٦٧) نفس المرجع ، ص ١١٨:١٣٠ .
- (٦٨) عبد المتعال الصعيدي : المجددون فى الإسلام ، ص ١٦٨ ، ١٦٩ .
- (٦٩) عبد المتعال الصعيدي : الوسيط فى تاريخ الفلسفة الإسلامية ، ص ١٣٠:١٣٢ .
- (٧٠) عبد المتعال الصعيدي : المجددون فى الإسلام ، ص ١٦٩ .
- (٧١) عبد المتعال الصعيدي : الوسيط فى تاريخ الفلسفة الإسلامية ، ص ١٣٣:١٣٦ .
- (٧٢) نفس المرجع ، ص ٣١،٣٢ .
- (٧٣) نفس المرجع ، ص ٣ .
- (٧٤) عصمت نصار : مدرسة مصطفى عبد الرازق وأثرها على الفكر الإسلامى ، ص ١٧٤:٢٠١ .
- (٧٥) عبد المتعال الصعيدي : المجددون فى الإسلام ، ص ١٦ ، ١٧ .
- (٧٦) نفس المرجع ، ص ٥٢،٥٣ .
- (٧٧) نفس المرجع ، ص ٨٣،١١٦ .
- (٧٨) نفس المرجع ، ص ١٣٢،١٣٣ .
- (٧٩) نفس المرجع ، ص ١٦٢،١٦٣،١٩١ .
- (٨٠) يوسف كرم : تاريخ الفلسفة الأوروبية فى العصر الوسيط ، دار القلم ، بيروت ، د.ت ، ص ١٥٥،١٥٦،١٦٩،٢٠٥،٢١٣ .

- (٨١) عبد المتعال الصعيدي: المجددون في الإسلام، ص ١٩١: ١٩٣ .
- (٨٢) نفس المرجع، ص ١٩٣، ١٩٤ .
- (٨٣) نفس المرجع، ص ٢٢١، ٢٢٢، ٢٤٧: ٢٥٢ .
- (٨٤) نفس المرجع، ص ٢٥٢ .
- (٨٥) أرنولد توينبي: تاريخ البشرية، ترجمة: نيقولا زيادة، الأهلية للنشر والتوزيع، بيروت، ١٩٨٨، ص ٣٤: ٥٥، ٩٣: ١٠١، ١١٦: ١١٩، ١٤٩: ١٦٧ .
- (٨٦) جوستاف لوبون: سر تطور الأمم، ترجمة: أحمد فتحي زغلول، المطبعة الرحمانية، القاهرة، ط ٢، ١٩١٣، ص ٢، ٣ .
- (٨٧) عبد المتعال الصعيدي: المجددون في الإسلام، ص ٢٧٢: ٢٧٦ .
- (٨٨) نفس المرجع، ص ٢٩٣: ٣٠٠ .
- (٨٩) نفس المرجع: ص ٣٢٠: ٣٢٤ .
- (٩٠) نفس المرجع، ص ٣٢٤ .
- (٩١) نفس المرجع، ص ٣٤٤، ٣٤٥ .
- (٩٢) نفس المرجع، ص ٣٨٣، ٣٨٤ .
- (٩٣) نفس المرجع، ص ٤٤١، ٤٤٢ .
- (٩٤) مصطفى عبد الرازق: التصوف، تعليق بدائرة المعارف الإسلامية، دار الشعب، القاهرة، ٩م، ص ٣٣٧: ٣٦٣ .
- (٩٥) أبو العلا عفيفي: مقدمة كتاب في التصوف الإسلامي وتاريخه، تأليف: رينولدا نيكلسون، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٩٥٦، ص ج: ش .
- (٩٦) محمد مصطفى حلمي: التصوف علم وعمل وأخلاق، مقال في مجلة الإسلام والتصوف، السنة الرابعة، ع ٨، ٧، ديسمبر ١٩٦١، يناير ١٩٦٢، ص ١٤: ١٩ .
- (٩٧) ابن خلدون: مقدمة ابن خلدون، تحقيق: على عبد الواحد وافي، دار الشعب، القاهرة، د. ت، ص ٤٣٩ .
- (٩٨) أبو الفرج بن الجوزي: تلبس إبليس، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، ١٩٨٦، ص ١٥٨ .
- (٩٩) أبو الوفا التفتازاني: مدخل إلى التصوف الإسلامي، دار الثقافة، القاهرة، ١٩٧٩، ص ٢٣: ٦٨ .
- (١٠٠) مصطفى عبد الرازق و ماسينيون: الإسلام والتصوف، دار الشعب، القاهرة، ١٩٧٩، ص ١٦: ١٨ .
- (١٠١) محمد مصطفى حلمي: الحياة الروحية في الإسلام، دار إحياء الكتب العربية،

- القاهرة، ١٩٤٥، ص ١٠: ٢٤ .
- (١٠٢) على سامي النشار : نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام ، دار المعارف ، القاهرة ، ط ٨ ، ١٩٨٠ ، ج ٣ ، ص ٧٩ : ٨٢ .
- (١٠٣) عبد المتعال الصعيدي : المجددون في الإسلام ، ص ٣٣ .
- (١٠٤) نفس المرجع ، ص ٦٢ ، ٦٣ .
- (١٠٥) نفس المرجع ، ص ٦٣ ، ٦٤ .
- (١٠٦) نفس المرجع ، ص ٨٨ .
- (١٠٧) عبد العزيز سعد فرج : ذو النون ، مقال في مجلة الإسلام والتصوف ، السنة الثانية ، ٦٤ ، نوفمبر ١٩٥٩ ، ص ٧١ ، ٧٢ .
- (١٠٨) طه عبد الباقي سرور : من أعلام التصوف الإسلامي ، دار نهضة مصر ، القاهرة ، د . ت ، ص ٩٣ : ١٠١ .
- (١٠٩) محمد مصطفى حلمي : من مذهب ذي النون في المعرفة والمحبة ، مقال في مجلة الإسلام والتصوف ، السنة الثالثة ، ٨٤ ، يناير ١٩٦١ ، ص ١٥ : ١٩ .
- (١١٠) عبد السلام الكوبرة : إيمان ذي النون ورابعة ، مقال في مجلة الإسلام والتصوف ، السنة الرابعة ، ٤٤ ، سبتمبر ١٩٦١ ، ص ٢١ ، ٢٢ .
- (١١١) صابر طعيمة : الصوفية معتقداً ومسلماً ، دار عالم الكتب ، الرياض ، ١٩٨٤ ، ص ٣٧ : ٤٠ .
- (١١٢) عبد المتعال الصعيدي : المجددون في الإسلام ، ص ٩١ : ٩٤ .
- (١١٣) نفس المرجع ، ص ٧٧ ، ٧٨ .
- (١١٤) نفس المرجع ، ص ٧٨ .
- (١١٥) نفس المرجع ، ص ٧٨ ، ٧٩ .
- (١١٦) أحمد محمود الجزار : فخر الدين الرازي والتصوف ، نهضة الشرق ، القاهرة ، ١٩٩٦ ، ص ٦٩ : ٧١ ، ١٣٤ : ١٥١ ، ١٩٠ : ١٩١ .
- (١١٧) رينولد ا. نيكلسون : في التصوف الإسلامي وتاريخه ، ترجمة: أبي العلا عفيفي ص ٦٠ : ٥٩ .
- (١١٨) عبد العزيز أحمد منصور : التصوف الإسلامي الصحيح ، القاهرة ، ١٩٩٦ ، ص ٤٣ : ٥٤ ، ٢٦٥ .
- (١١٩) عبد المتعال الصعيدي : المجددون في الإسلام ، ص ١٣٤ ، ١٣٥ ، ١٣٨ ، ١٣٩ .
- (١٢٠) أحمد الشرباصي : الغزالي والتصوف الإسلامي ، دار الهلال ، القاهرة ، د . ت ، ص ١٧٨ : ١٨١ ، ١٩٧ : ٢٠٢ ، ٢١١ : ٢١٣ .

- (١٢١) عبد المتعال الصعيدي: المجددون في الإسلام، ص ١٣٦ .
- (١٢٢) فوزي عرفة: معنى التصوف عند الغزالي، مقال في مجلة الإسلام والتصوف، ع ٩، السنة الثانية، فبراير ١٩٦٠، ص ٧٨:٨١ .
- (١٢٣) عبد المتعال الصعيدي: المجددون في الإسلام، ص ١٥٩: ١٦١ .
- (١٢٤) عامر النجار: الطرق الصوفية في مصر، دار المعارف، القاهرة، ط ٤، ١٩٩٠، ص ٦٣، ٦٤ .
- (١٢٥) محمد صبيح: أخبار صوفية، مقال في مجلة الإسلام والتصوف، ع ٧، السنة الثالثة، ديسمبر ١٩٦٠، ص ٧٣:٨١ .
- (١٢٦) عبد المتعال الصعيدي: المجددون في الإسلام، ص ١٨٦، ١٨٧ .
- (١٢٧) نفس المرجع، ص ١٨٨ .
- (١٢٨) عامر النجار: الطرق الصوفية في مصر، ص ١٠٩، ١١٠، ١٥٦ .
- (١٢٩) عبد المتعال الصعيدي: المجددون في الإسلام، ص ٢١٩، ٢٢٠ .
- (١٣٠) نفس المرجع، ص ٢٣٥ .
- (١٣١) محمد بن صالح بن عثيمين: فتاوى العقيدة، ص ٢٨:٣١ .
- (١٣٢) أبو الفضل عبد السلام بن محمد بن أحمد: خلاصة الموقف السلفي من التصوف، دار الفتوح، القاهرة، ١٩٩٥، ص ٧٠:٦٥ .
- (١٣٣) محمد بن ربيع هادي المدخلي: حقيقة الصوفية في ضوء الكتاب والسنة، دار الفرقان، القاهرة، ط ٣، ١٤٠٤هـ، ١٩٨٤م، ص ١٤، ١٥ .
- (١٣٤) رواه البخاري في باب النكاح ٤٦٧٥/ ومسلم في باب النكاح / ٢٤٨٧/ والنسائي النكاح ٣١٦٥/ وأحمد مسند المكيين ١٣٤٥ .
- (١٣٥) توفيق الطويل: التصوف في مصر إبان الحكم العثماني، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٨٨، ج ٢، ص ٩٦:١٣٣ .
- (١٣٦) عبد المتعال الصعيدي: المجددون في الإسلام، ص ٢٦٧ .
- (١٣٧) نفس المرجع: ص ٣٠٨، ٣١٨ .
- (١٣٨) نفس المرجع، ص ٣١٩ .
- (١٣٩) توفيق الطويل: التصوف في مصر إبان العصر العثماني، ج ٢، ص ٩٦:١٠٦ .
- (١٤٠) عبد المتعال الصعيدي: المجددون في الإسلام، ص ٣١٩ .
- (١٤١) نفس المرجع، ص ٣٤١ .
- (١٤٢) نفس المرجع، ص ٣٩١ .
- (١٤٣) توفيق الطويل: التصوف في مصر إبان الحكم العثماني، ص ١٣ وما بعدها .

- (١٤٤) عبد المتعال الصعيدي : المجددون فى الإسلام ، ص ٣٩٠ .
- (١٤٥) يوسف القرضاوى : فى الطريق إلى الله (الحياة الربانية والعلم) ، مكتبة وهبة ، القاهرة ، ١٩٩٥ ، ص ١٢ : ١٥ .
- (١٤٦) منى أبو زيد : محاضرات فى التصوف ، دار الشرق ، القاهرة ، ٢٠٠٢ ، ص ١١ : ١٨ .
- (١٤٧) مصطفى حلمى : أعمال القلوب بين الصوفية وعلماء أهل السنة ، دار الدعوة ، القاهرة ، ١٩٩٣ ، ص ١٨٥ : ٢٠٢ ، ٢١٦ : ٢٢٤ .
- (١٤٨) عبد المتعال الصعيدي : المجددون فى الإسلام ، ص ٨٨ .
- (١٤٩) عبد الرحمن بدوى : شطحات الصوفية أبو يزيد البسطامي ، وكالة المطبوعات ، الكويت ، ط ٣ ، ١٩٧٨ ، ج ١ ، ص ٣٢ : ٣٩ .
- (١٥٠) أبو العلا عفيفى : التصوف الثورة الروحية فى الإسلام ، دار المعارف ، القاهرة ، ١٩٦٣ ، ص ٢٢٧ : ٢٢٤ .
- (١٥١) عبد المتعال الصعيدي : المجددون فى الإسلام ، ص ٨٨ .
- (١٥٢) نفس المرجع ، ص ٨٩ .
- (١٥٣) نفس المرجع ، ص ٨٠ ، ٨١ .
- (١٥٤) عبد الرحمن بدوى : تاريخ التصوف الإسلامى من البداية حتى نهاية القرن الثانى ، وكالة المطبوعات ، الكويت ، ط ٢ ، ١٩٧٨ ، ص ٣٣ .
- (١٥٥) رينولد أ. نيكلسون : فى التصوف الإسلامى وتاريخه ، ص ١٣٤ .
- (١٥٦) لويس ماسينيون : المنحنى الشخصى لحياة الحلاج شهيد الصوفية فى الإسلام ، بحث فى كتاب شخصيات قلقة ، ترجمة عبد الرحمن بدوى ، دار النهضة العربية ، القاهرة ، ١٩٦٤ م ، ص ٩١ .
- (١٥٧) عبد المتعال الصعيدي : القضايا الكبرى فى الإسلام ، ص ٢٦٨ : ٢٧٠ .
- (١٥٨) سعيد حمزة مكرم : الحلاج شهيد التصوف الإسلامى ، مقال فى مجلة التصوف الإسلامى ، ٦٤ ، السنة الرابعة ، نوفمبر ١٩٦١ ، ص ٤٠ : ٤٤ .
- (١٥٩) أبو الوفا الغنيمى التفتازانى : مدخل إلى التصوف الإسلامى ، ص ١٢٩ ، ١٣٠ .
- (١٦٠) عبد المتعال الصعيدي : القضايا الكبرى فى الإسلام ، ص ٢٧٥ .
- (١٦١) الطبلاوى محمود سعد : التصوف فى تراث ابن تيمية ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة ، ١٩٨٤ ، ص ٩١ .
- (١٦٢) عبد المتعال الصعيدي : القضايا الكبرى فى الإسلام ، ص ٢٧٥ : ٢٧٧ .
- (١٦٣) طه عبد الباقي سرور : الحلاج شهيد التصوف الإسلامى ، دار نهضة مصر ،

- القاهرة، ١٩٨١، ص ٢٠٤ وما بعدها .
- (١٦٤) عبد المتعال الصعيدي : المجددون في الإسلام ، ص ١٨٨، ٢١٠:٢١٣ .
- (١٦٥) طه عبد الباقي سرور : محي الدين بن عربي ، مكتبة الخانجي ، القاهرة ، د. ت ، ص ١٦٣:١٧٢ .
- (١٦٦) زكي مبارك : التصوف الإسلامي وأثره في الأدب والأخلاق ، مكتبة عيسى البابي الحلبي ، القاهرة ، د. ت ، ج ١ ، ص ٢٤٥ وما بعدها .
- (١٦٧) عبد الحفيظ فرغلي على القرني : الشيخ الأكبر محي الدين بن عربي سلطان العارفين ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة ، ١٩٨٦ ، ص ١٥٦:١٦٢ .
- (١٦٨) أبو العلا عفيفي : التصوف الثورة الروحية في الإسلام ، ٢٣٥:٢٣٧ .
- (١٦٩) مصطفى حلمي : ابن تيمية والتصوف ، دار الدعوة ، الإسكندرية ، ط ٢ ، ١٩٨٢ ، ص ٢٧٢، ٢٧٣ .
- (١٧٠) عبد المتعال الصعيدي : المجددون في الإسلام ، ص ٢١٣ .
- (١٧١) نفس المرجع ، ص ٢٤٥، ٢٤٦، ٢٦٠ .

خاتمة

لما كان الكشف عن حقيقة الأصولية الإسلامية هو الغاية التي سعى إليها البحث ، بات لزاماً على كاتب هذه السطور الانتقال من النتائج الجزئية التي انتهت إليها فصول الكتاب إلى الأحكام الكلية المتمثلة في :-

* أن قضية تعريف مصطلح الأصولية الإسلامية ، التي ما برح الكتاب يتساجلون حول تحديد دلالاته ، ترجع ملاساتها في المقام الأول إلى الكتاب العرب الذين ترجموا مصطلح «الراديكالية» إلى «الأصولية» ، دون أن يتبها للبنية الثقافية للمصطلحين ، والبون الشاسع بين دلالاتهما القاموسية والاصطلاحية والإجرائية ، الأمر الذي يوجب التوقف عن استخدام مصطلح الأصولية الإسلامية بدلالاته الغربية ، لتفادي التناقض الكامن في دلالاته الجديدة .

* أن الجماعات الإسلامية المتطرفة في مصر لا تُرد إلى مصدر واحد في بناء أفكارها، بل هي مزيجٌ من الفكر الوهابي ، ولا سيما في مفهوم الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، والفكر المودودي ولا سيما في الثورة وتكفير المجتمعات ، والدعوة إلى الحاكمية، والفكر الخميني في ولاية الفقيه ووجوب طاعة الأمير .

* على الرغم من وجود روابط أيديولوجية بين الوهابية والدهلوية والمودودية والقطبية ، وجماعة الإخوان في اليمن ، وحماس في فلسطين ، وحزب الأنصار في سوريا ، وحزب الدعوة الإسلامية في العراق ، وحزب الأمة في السودان ، ومنظمة الثورة الإسلامية في شبه الجزيرة العربية ، وأنصار حركة أبناء القرآن في الأردن ، وجماعة العمل الإسلامي الخوانجية في تونس ، والجهة الإسلامية في الجزائر ، والشبيبة الإسلامية في المغرب ، وجماعة التبليغ في دول الخليج العربي ، والاتحاد الإسلامي في أمريكا ، إلا

أن هناك فروقاً جوهرية تفصل بينها في الأمور الفقهية ، الأمر الذي يبين أن الإطار الذي يجمع بينها إطارٌ سياسيٌ وليس دينياً ، أو إن شئت قل الإسلام السياسي ، وسرعان ما تنكشف هذه المفارقات عند استقرار أي من هذه الفرق ، وأقرب الأمثلة على ذلك حركة طالبان وحكمتيار في أفغانستان ، والجماعات المتعددة في مصر ، وحزب الله وأمل في لبنان، الأمر الذي يثبت تهاافت مزاعم الغرب بأن تنظيم القاعدة على سبيل المثال في إمكانه التأليف بين هذه الفرق- على اختلافاتها الفقهية والمذهبية - وتجييشها ضد العالم الغربي، ويثبت كذلك خطأ وصف هذه الحركات المتباينة بالأصولية الإسلامية ؛ وذلك لأن هذه الحركات قد عولت في معظم آرائها على بعض المدارس الفقهية التي تمثل جانباً من الفكر الديني الموروث، أما الأصولية الإسلامية فترتكز إلى القرآن والسنة وتحتكم إلى العقل في الاجتهاد والتأويل ، وتتخب من آراء الفقهاء ما يتواءم مع ظروف العصر، ومن الخطأ الاعتقاد أن البيئة السلفية وحدها هي التي لفظت هذه الجماعات، بل الأصوب القول بأن إنجلترا وأمريكا وروسيا قد استثمرت بعض الأفكار المتشددة، وصنعت من أربابها قادة وثواراً وأصحاب جماعات ، ويشهد التاريخ بدور إنجلترا في تكوين الحركة الوهابية ؛ وذلك لتفكيك الدولة العثمانية ، والدور الروسي في الثورة الخمينية لضرب المصالح الأمريكية في المنطقة ، والدور الأمريكي والصهيوني في تكوين حركة حماس وجماعات الإرهاب في مصر والقاعدة وطالبان للحد من الزحف الشيوعي .

✽ أن شعار «عالمية الإسلام» الذي يرفعه الدعاة ، بدلالته الأصولية والشرعية لا يحمل أي نزعة استعمارية، بل يرمي إلى توضيح أن الدستور الإسلامي في صورته السياسية والاجتماعية والأخلاقية هو أصلح الدساتير للتطبيق على الإنسانية ؛ لخلوه من التعصب العقدي والعنصرية والجنسي ، وتقديمه درء المفاسد على جلب المصالح ، وكفله حرية الفكر والاعتقاد ، وصيانتها لحقوق الأفراد ، وتقديمه المصلحة العامة على المنفعة الخاصة ، وغير

ذلك من محاسن يفتقر إليها شعار «العولمة» الذي يرفعه ساسة الغرب ، ليبرروا مصالحهم الاقتصادية ورغبتهم في فرض هويتهم الثقافية وإخفاء نواياهم الاستعمارية .

* أن دعوة الصعيدي للحوار الحضاري، واشتراطه تحديد الثوابت والمتغيرات قبل الانفتاح الثقافي ، وتطوير فقه الحدود قبل الدعوة لتطبيق الشريعة الإسلامية، وتأكيد على أن الصراع العربي الإسرائيلي صراعٌ سياسيٌ ليس نابعاً من الخلاف العقدي ، وأن تعصب الجماعات الصهيونية هو العائق الحقيقي لفضه، وتوضيحه أن الأمة هي مصدر السلطات في الحكومة الإسلامية، وتبنيه شعار «الدين لله والوطن للجميع» ، وغير ذلك مما جاء في آرائه ، يعبر بحق عن الخطاب الأصولي من جهة ، ويُعد نموذجاً للخطاب الديني المستنير من جهة أخرى .

* أن المنهج النقدي الذي تبناه الصعيدي في مناقشة آراء الجانحين في العقيدة والشاطحين في الدين يعبر عن سماحة الإسلام من جهة ، ويرسي قاعدة علمية لتقويم الفكر الجامح من جهة ثانية ، ويحد من ظاهرة التكفير من جهة ثالثة ، ويرد على الذين اتهموا الأصوليين بالجمود والتعصب من جهة رابعة ، ويكشف عن حقيقة حد الردة في الإسلام من جهة خامسة .

إن الحوار بين الأنا والآخر الذي كان ينشده كل المجددين والمصلحين في الفكر الإسلامي ، أصبح غير ذي جدوى مع انعدام آليات الحوار وتغيير دلالات لغته، وعلى الرغم من ذلك ما زلنا نقول :- نعم نقدم الحوار على الصراع شريطة الالتزام بأدابه من جميع الأطراف ، وفهم حقيقي للمقاصد والنوايا ، وتغليب لمصلحة الإنسانية دون التعصب للملة أو جنس أو قومية أو مصالح شعبية.

غير أننا نعود ونقرر أن هذا الحوار أصبح يوتوبيا في ظل تصريحات ساسة

الغرب ، بضرورة تهميش أو تقويم أو تسييس أو تفكيك العالم الثالث ، وفق أغراض المجتمع الصناعي وطموحاته ، عالم السادة وفق المنظور الأمريكي الأوروبي .

وكيف يتأتى لنا الحوار والخصم أصبح حكماً ، والمتهم دائماً هو المارد الأخضر على حد الوصف الغربي للإسلام ، الذي ينبغي تصفيته وإذلاله عن طريق الحروب العرقية ، ونهب ثرواته و الهيمنة على برامجه الإصلاحية .

ومن ذا الذى يسمح بإجراء الحوار ، وقد أصبح للعدالة والديمقراطية وحقوق الإنسان معاني إجرائية تُخرج المسلمين والعرب من تحت مظلتها ؟

ومن أين نأتي بالدفع التى تبطل اتهامات الآخر ، هل من النصوص

المقدسة التى عجز من نصبوا أنفسهم حماة لها عن فهمها ؟ أم من الحقائق

السوداء التى تخفي الاتفاقات المبرمة بين المخابرات الأمريكية والروسية

والأوروبية، بل والصهيونية مع كتائب المتطرفين الذين وسموا أنفسهم

بالأصولية ؟ أم من كتابات المخدوعين بشعارات الآخر والمستنكرين

لأصولهم والمتنازلين عن هويتهم باسم العولمة تارة ، والتطبيع تارة أخرى ؟

أم من إسهامات العقول المهاجرة المستقطبة لخدمة الآخر الذى يعتبرها من

رعاياه وثمره حضارته ؟ وهل مطلب الحوار مطلب جماعي ؟ أم هو مجرد

تصريحات أو اتفاقات أفيونية لإيهام الرأي العام العالمي بسماحة الغرب

وتعصب الإسلام ؟

وما جدوى الحوار فى وجود الفيتو الأمريكى ، وامتناع أصحاب المصالح

عن التصويت ، واكتفاء الحكومات الإسلامية بالشجب والتنديد والدعاء

لرب العباد لنصرة المستضعفين وهلاك المعتدين ؟ وما هى لغة الحوار؟ هل

هى التنديد والوعيد ؟ أم طأطأة الرؤوس بالموافقة خوفاً من فصلها من فوق

الأكثاف ؟ أم بحركات الأصابع لتبادل الاتهامات وكشف المؤامرات وتوقيع

الشيكات ؟

ويجب علينا أن نتساءل :- هل نحن فى حاجة للإجماع بمفهوم الغزالي أم مفهوم الأمدى أم بمفهوم الذين يخشون بأس الباغي ويطمعون فى دولاراته؟ وهل إجماع أهل البوح أكثر أثراً أم الإجماع السكوتى أكثر خطراً؟ وهل إجماع علماء الأمة على مساعدة أمريكا فى حرب الخليج الثانية كان صواباً؟ أم كان إجماعهم على تحريم مساعدة أمريكا فى اقتحام بغداد كان أصوب؟ وأيهم كان ينطبق عليه حديث النبي ﷺ: «لا تجتمع أمتى على ضلالة» .

ونتساءل من جديد :- هل يجب علينا العكوف على دراسة أسطورة «باندورا» الإغريقية؛ لتحديد خصال «زيوس» الجديد القابع فوق ناطحات السحاب؟ أم يجب علينا أن نسارع فى فتح الصندوق المرصع بالجواهر؛ لنخرج منه الأمل الذى أبى أن يصاحب أسلحة الدمار الشامل؟ أم نعقد محكمة «لباندورا» التى دفعها فضولها الفطري لفتح هدية «زيوس»، رغم تحذير العقلاء لها؟

وهل من الرحمة أن نعفو عن «جلجاميش» بعد انكساره، ونعتبر توبته أولى خطوات زهد المتصوفة أرباب الكرامات والموالد والرايات؟

أم يجب علينا أن نكف عن التساؤل؟ ونكتفى بتصديق كل ما لم نسمعه، ونقرّ مشاهدات «هوميروس» و«أبى العلاء»؟

إذن فعلىنا أن نصدق :- أن «الفريسيين» وفقراء اليهود جمعوا ما يمتلكون من ذهب وفضة ليفتدوا المسيح، بيد أنه أبى .

وأن «ديونيسيوس» هو الخضر الذى سوف تُعقد له الولاية فى آخر الزمان.

وأن «دون كيشوت» صرع آلاف الجنود، وحرق روما بسيفه الخشبي

ورماد سيجاره.

وأن «بوذا» ابتدع فلسفته لإنقاذ الآسيويين من المجاعة التي سوف تصيبهم بعد تولى «العم سام» عرش العالم .

وأن الكعبة قد بناها «سليمان» ، وأضحت إرثاً «لبنى شارون» .

وأن الذئب راح يُفْلح الأرض القفر ، ليطعم الحلمان والرشا .

وأن «ميكافيلي» هو الكاتب الحقيقي لمشروع السلام الدائم ، وأن «نيتشه»

هو مسيح آخر الزمان .

قائمة المصادر والمراجع

- (١) إبراهيم تركي : الكلمة الإلهية عند مفكري الإسلام ، دار الوفاء ، الإسكندرية ، ٢٠٠١ .
- (٢) : علم مقارنة الأديان عند مفكري الإسلام ، دار الوفاء ، الإسكندرية ، ٢٠٠١ .
- (٣) إبراهيم صقر : دراسات في علم الكلام ، مكتبة أم القرى الجديدة ، الفيوم ، ١٩٩٥ .
- (٤) : دراسات في الفلسفة الإسلامية ، دار العلم ، الفيوم ، ٢٠٠٠ .
- (٥) إبراهيم محمد جواد: المستشرقون والإسلام معالجة منهجية خاطئة، مقال بمجلة النبأ، ع٥١، شعبان ١٤٢١، تشرين الثاني ٢٠٠٠،
www.annabaa.org/nbas/estishraq.htm. 7/9/2002.
- (٦) ابن تيمية : درء تعارض العقل والنقل ، إعداد ودراسة : محمد السيد الجليند ، إشراف ومراجعة : عبد الصبور شاهين ، مركز الأهرام للترجمة والنشر ، القاهرة ، ١٩٨٨ .
- (٧) ابن حزم الأندلسي : المحلي ، تحقيق : لجنة إحياء التراث العربي ، دار الجيل ، بيروت ، د.ت ، ج ١١ .
- (٨) ابن خلدون : مقدمة ابن خلدون ، تحقيق : علي عبد الواحد وافي ، دار الشعب ، القاهرة ، د.ت .
- (٩) ابن رشد : بداية المجتهد ونهاية المقتصد ، تحقيق : أبو عبد الرحمن عبد الحكيم بن محمد ، المكتبة التوفيقية ، القاهرة ، ج ١ ، د.ت .
- (١٠) : فصل المقال فيما بين الشريعة والحكمة من الاتصال ، صححه : مصطفى عبد الجواد عمران ، المكتبة المحمدية التجارية ، القاهرة ، ط ٣ ، ١٩٦٨ .
- (١١) أبو إسلام أحمد عبد الله : شبهات وشطحات منكري السنة ، بيت الحكمة للإعلام والنشر والتوزيع ، القاهرة ، ١٩٩٩ .
- (١٢) أبو الأعلى المودودي : الإسلام اليوم ، دار القلم ، القاهرة ، ط ٦ ، ١٩٩٣ .
- (١٣) : الحجاب ، دار التراث العربي ، القاهرة ، د.ت .
- (١٤) : الحضارة الإسلامية أسسها ومبادئها ، ترجمة : محمد عاصم الحداد ، الدار العربية ، بيروت ، ط ٢ ، ١٩٧٠ .
- (١٥) : الحكومة الإسلامية ، ترجمة : أحمد إدريس ، المختار الإسلامي ، القاهرة ، ١٩٧٧ .
- (١٦) : حقوق أهل الذمة في الدولة الإسلامية ، دار الفكر ، القاهرة ، د.ت .

- (١٧) : الخلافة والملك ، ترجمة : أحمد إدريس ، دار القلم ، الكويت ، ١٩٧٨ .
- (١٨) : القانون الإسلامي وطرق تنفيذه ، المختار الإسلامي ، القاهرة ، د. ت .
- (١٩) : المصطلحات الأربعة في القرآن ، تعريب : محمد كاظم ، دار القلم ، الكويت ، ط ٥ ، ١٩٩٣ .
- (٢٠) : مبادئ أساسية لفهم القرآن ، دار القلم للطباعة والنشر والتوزيع ، القاهرة ، ١٩٧١ .
- (٢١) : مبادئ الإسلام ، دار البشير للطباعة والنشر ، القاهرة ، د. ت .
- (٢٢) : مقال في كتاب : الجهاد للائمة الثلاثة ، المختار الإسلامي ، القاهرة ، ١٩٩٥ .
- (٢٣) : منهاج الانقلاب الإسلامي ، دار الفكر ، القاهرة ، ١٩٤٠ .
- (٢٤) : موجز تاريخ تجديد الدين وأحيائه وواقع المسلمين وسبيل النهوض بهم ، دار الفكر الحديث ، لبنان ، ط ٣ ، ١٩٦٧ .
- (٢٥) : نظرية الإسلام السياسية ، صوت الحق ، القاهرة ، ب ت .
- (٢٦) : نظرية الإسلام وهدية في السياسة والقانون والدستور ، دار الفكر ، القاهرة ، ١٩٦٩ .
- (٢٧) أبو بكر أحمد بن محمد بن هارون الخلال : الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، تحقيق : عبد القادر أحمد عطا ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، ١٩٨٦ .
- (٢٨) أبو حامد الغزالي : المستصفى من علم الأصول ، تحقيق : محمد مصطفى أبو العلا ، مكتبة الجندي ، القاهرة ، ١٩٧٠ .
- (٢٩) أبو الحسن الأشعري : رسالة في استحسان الخوض في علم الكلام ، نشرت ضمن كتاب اللمع ، نشرها : يوسف ماكرثي اليسوعي ، تحقيق : حمودة غرابة ، مكتبة الخانجي ، القاهرة ، ١٩٥٥ .
- (٣٠) أبو الحسن على الحسيني الندوي : رجال الفكر والدعوة في الإسلام ، جزء ٢ ، دار القلم ، الكويت ، ١٩٩٩ .
- (٣١) أبو عبد الله الحسين بن أحمد بن خالويه : الحجة في القراءات السبع ، تحقيق : أحمد فريد الزبيدي ، تقديم : فتحي حجازي ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، ب. ت .
- (٣٢) أبو العلا عفيفي : التصوف الثورة الروحية في الإسلام ، دار المعارف ، القاهرة ، ١٩٦٣ .

- (٣٣) : مقدمة كتاب : في التصوف الإسلامي وتاريخه ، تأليف : رينولد نيكولسون ، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر ، ١٩٥٦ .
- (٣٤) أبو الفرج بن الجوزي : تلييس إبليس ، دار إحياء الكتب العربية ، القاهرة ، ١٩٨٦ .
- (٣٥) أبو الفضل عبد السلام بن محمد بن أحمد : خلاصة الموقف السلفي من التصوف ، دار الفتوح ، القاهرة ، ١٩٩٥ .
- (٣٦) أبو الوفا التفتازاني : مدخل إلى التصوف الإسلامي ، دار الثقافة ، القاهرة ، ١٩٧٩ .
- (٣٧) أبو يوسف الكندي : كتاب الكندي إلى المعتصم بالله ، تحقيق : أحمد فؤاد الأهواني ، دار إحياء الكتب العربية ، القاهرة ، ١٩٤٨ .
- (٣٨) اتحاد بنات النيل : الكتاب الأبيض لحقوق المرأة السياسية ، تقديم : درية شفيق ، ب ت ، ب د .
- (٣٩) أحمد إبراهيم مهنا : دراسة حول ترجمة القرآن الكريم ، مطبوعات دار الشعب ، القاهرة ، ١٩٧٨ .
- (٤٠) أحمد الشرباصي : الغزالي والتصوف الإسلامي ، دار الهلال ، القاهرة ، د.ت .
- (٤١) أحمد المحمود : حي بن يقظان ، مقال في مجلة الرسالة ، السنة الأولى ، ع ١٦٤ ، ١٩٣٣/٩/١ .
- (٤٢) أحمد الموصلي : الأصولية الإسلامية والنظام العالمي ، مركز الدراسات الاستراتيجية والبحوث والتوثيق ، بيروت ، ١٩٩٢ .
- (٤٣) أحمد أمين : مقدمة كتاب حي بن يقظان لابن سينا وابن طفيل والسهروردي ، دار المعارف ، القاهرة ، د.ت .
- (٤٤) أحمد بن زيني دحلان : الدرر السنية في الرد على الوهابية ، دار المدينة المنورة ، القاهرة ، ١٩٨٧ .
- (٤٥) أحمد حامد : الإسلام إلى أين ، دار الشعب ، القاهرة ، ١٩٨٧ .
- (٤٦) أحمد حمد : الإجماع بين النظرية والتطبيق ، دار القلم ، الكويت ، ١٩٨٢ .
- (٤٧) أحمد شوقي الفنجرلي : النقاب في التاريخ والدين وعلم الاجتماع ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة ، ١٩٩٢ .
- (٤٨) أحمد صبحي منصور : حد الردة دراسة أصولية تاريخية ، دار طيبة ، القاهرة ، ١٩٩٣ .
- (٤٩) : دراسات في الحركة الفكرية والتربوية في الحضارة الإسلامية ، مؤسسة الرسالة ، القاهرة ، ١٩٨٥ .

- (٥٠) أحمد عبد المهيمن : إشكالية التأويل بين كل من الغزالي وابن رشد ، تصدير : عاطف العراقي ، دار الوفاء ، الإسكندرية ، ٢٠٠١ .
- (٥١) أحمد عمر هاشم : السنة النبوية وعلومها ، مكتبة غريب ، القاهرة ، ١٩٨٩ .
- (٥٢) أحمد فؤاد الأهواني : مقدمة كتاب سيرة الغزالي ، تأليف : عبد الكريم العثماني ، دار الفكر ، دمشق ، ب.ت .
- (٥٣) أحمد محمود الجزائر : فخر الدين الرازي والتصوف ، نهضة الشرق ، القاهرة ، ١٩٩٦ .
- (٥٤) أحمد محمود صبحي : نحو علم كلام جديد ، مقال في كتاب الجمعية الفلسفية المصرية ، ع ١٤ ، السنة الأولى ، مركز الكتاب للنشر ، القاهرة ، يونيو ١٩٩٢ .
- (٥٥) : هاؤم اقرؤوا كتابيه محاولة لتجديد الفكر الإسلامي ، دار النهضة العربية ، بيروت ، ١٩٩٦ .
- (٥٦) أحمد محمود كريمة : السنة النبوية الشريفة ، كتاب الأزهر ، ربيع الأول .
- (٥٧) أحمد مطلوب ، وآخرون : نهج خميني في ميزان الفكر الإسلامي ، دار عمار ، الأردن ، ١٩٨٥ .
- (٥٨) الإدارة العامة للإرشاد الديني : منهج الإسلام في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، وزارة الأوقاف ، القاهرة ، ١٩٨٩ .
- (٥٩) إسرائيل حاشاك و نورتون متسفينكي : الأصولية اليهودية في إسرائيل ، مؤسسة روزاليوسف ، القاهرة ، ٢٠٠١ .
- (٦٠) إسماعيل منصور : تذكير الأصحاب بتحريم النقاب وفق القواعد المستمدة من علمي الأصول والحديث ، مطبعة النسر الذهبي ، القاهرة ، ١٩٨٩ .
- (٦١) أرسطو : السياسة ، ترجمة من الإغريقية للفرنسية ، بارتلمي سانتيلير ، ونقله إلى العربية : احمد لطفي السيد ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة ، ١٩٧٩ .
- (٦٢) أرنولد توينبي : تاريخ البشرية ، ترجمة : نيقولا زيادة ، الأهلية للنشر والتوزيع ، بيروت ، ١٩٨٨ .
- (٦٣) أليف الدين الترابي : أبو الأعلى المودودي حياته ودعوته ، دار القلم ، الكويت ، ١٩٨٧ ، ص ١٤٨ : ١٢٥ .
- (٦٤) أميرة خواسك : معركة المرأة المصرية للخروج من عصر الحريم ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة ، ٢٠٠٠ .
- (٦٥) أميرة نور الدين : في حديقة إقبال ، حديث في إذاعة باكستان ضمن كتاب إقبال شاعر الإسلام وفيلسوفه الخالد ، لاهور ، ب.ت .

- (٦٦) أمين الخولى : التجديد في الدين ، مقال في مجلة الرسالة ، ع٢ ، ١٩٣٣ ،
- (٦٧) : المجددون في الإسلام ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة ، ١٩٩٢
- (٦٨) إيمانويل هيمنان : الأصولية اليهودية ، ترجمة : سعد الطويل ، مراجعة : جمال أحمد الرفاعي ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة ، ١٩٩٨ .
- (٦٩) أيمن الياسيني : ملوك وأمراء الدولة والدين في السعودية ، مكتبة مدبولي الصغير ، القاهرة ، ب ت .
- (٧٠) بهاء الدين سيد على : مكانة العقل عند الغزالي ، رسالة ماجستير آداب القاهرة ، ١٩٩٠ .
- (٧١) بومدين بوزيد : خطاب الحركة الإسلامية في الجزائر ، مقال في مجلة قضايا فكرية ، ع١٣ ، ١٩٩٣ .
- (٧٢) توفيق الطويل : التصوف في مصر إبان الحكم العثماني ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة ، ١٩٨٨ .
- (٧٣) : قصة النزاع بين الدين والفلسفة ، مطبعة الاعتماد ، القاهرة ، ١٩٤٧ .
- (٧٤) جلال يحيي كامل وآخرون : تطبيق الشريعة الإسلامية والحقيقة والشعارات والفتن ، ج٢ ، الهيئة المصرية العامة ، القاهرة ، ١٩٩٣ .
- (٧٥) جمال البنا : الإسلام دين وأمة وليس ديناً ودولة ، دار الفكر الإسلامي ، القاهرة ، ١٠٠٣ .
- (٧٦) : الإسلام وحرية الفكر ، دار الفكر الإسلامي ، القاهرة ، ١٩٩٩ .
- (٧٧) : المرأة المسلمة بين تحرير القرآن وتقييد الفقهاء ، دار الفكر الإسلامي ، القاهرة ، ١٩٩٨ .
- (٧٨) : نحو فقه جديد منطلقات ومفاهيم فهم الخطاب القرآني ، دار الفكر الإسلامي ، القاهرة ، ١٩٩٥ .
- (٧٩) جمال الدين الأفغاني : الأعمال الكاملة ، تحقيق : محمد عمارة ، دار الكتاب العربي ، القاهرة ، ب ت .
- (٨٠) : العروة الوثقى والثورة التحريرية الكبرى ، دار العرب ، القاهرة ط٢ ، ١٩٥٨ .
- (٨١) جميل صليبا : المعجم الفلسفي ، دار الكتاب اللبناني ، بيروت ، ب ت ، ج١ .
- (٨٢) : تاريخ الفلسفة العربية ، دار الكتاب اللبناني ، بيروت ، ١٩٨٦ .
- (٨٣) جوستاف لوبون : سر تطور الأمم ، ترجمة : أحمد فتحي زغلول ، المطبعة الرحمانية ، القاهرة ، ط٢ ، ١٩١٣ .

- (٨٤) جون . ل . أسبوزيتو : التهديد الإسلامي خرافة أم حقيقة ، ترجمة : قاسم عبدة قاسم ، دار الشروق ، القاهرة ، ٢٠٠١ .
- (٨٥) حازم عبد المتعال الصعيدي : النظرية الإسلامية في الدولة مع المقارنة بنظرية الدولة في الفقه الدستوري الحديث ، دار النهضة العربية ، القاهرة ، ١٩٨٦ .
- (٨٦) حسن إسماعيل الهضيبي : دعاة لا قضاة ، دار الطباعة ، القاهرة ، ١٩٧٧ .
- (٨٧) حسن البنا : الحد الفاصل بين الكفر والإيمان ، شرح : جمعة أمين عبد العزيز ، دار الدعوة ، القاهرة ، ١٩٩٤ .
- (٨٨) : مجموعة رسائل الإمام الشهيد حسن البنا ، دار الدعوة ، الإسكندرية ، ١٩٩٠ .
- (٨٩) حسن حنفي : الحاكمة تتحدى ، مقال في مجلة قضايا فكرية ، ع١٣ ، ١٩٩٣ .
- (٩٠) : الدين والثورة في مصر ١٩٥٢-١٩٨١ ، مكتبة مدبولي ، القاهرة ، ١٩٧٧ .
- (٩١) : الغرب وأزمة البحث عن عدو ، مقال في كتاب الإسلام والغرب ، كتاب الغربي ، الكويت ، ع٤٩ ، ١٥ يوليو ٢٠٠٢ .
- (٩٢) : علم الحديث بين القدماء وادعاء المحدثين ، مقدمة كتاب : العودة إلى القرآن ، تأليف : قاسم أحمد ، مدبولي الصغير ، القاهرة ، ١٩٩٧ .
- (٩٣) حسن سلامة محمد الجوهري : الشيخ العلامة حسين الجسر مفكراً إسلامياً ماجستير ، كلية التربية ، قسم اللغة العربية ، جامعة عين شمس ، ٢٠٠٠ .
- (٩٤) حسن محمود الشافعي : المدخل لدراسة علم الكلام ، مكتبة وهبة للطباعة والنشر ، القاهرة ، ١٩٧٣ .
- (٩٥) حمزة فتح الله : باكورة الكلام على حقوق النساء في الإسلام ، المطبعة الكبرى الأميرية ، القاهرة ، ١٨٩١ .
- (٩٦) حيدر إبراهيم علي : مفهوم الأصولية والتاريخ والمعنى ، مقال في مجلة قضايا فكرية ، ع١٣ ، أكتوبر ١٩٩٣ .
- (٩٧) خالد محمد خالد : من هنا نبدأ ، دار النيل للطباعة ، القاهرة ، ١٩٥٠ .
- (٩٨) خليل عبد الكريم : خيار القوة المسلحة لدى الجماعات الإسلامية المتطرفة ، مقال في مجلة قضايا فكرية ، ع١٣ ، ١٩٩٣ .
- (٩٩) دليب هيرو : الأصولية الإسلامية في العصر الحديث ، ترجمة : عبد الحميد فهمي الجمال ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة ، ١٩٧٩ .
- (١٠٠) راشد الغنوشي : المرأة المسلمة في تونس ، دار القلم ، الكويت ، ١٩٩٣ .

- (١٠١) ربيع بن هادي المدخلي : كشف موقف الغزالي من السنة وأهلها ونقد بعض آرائه ، مكتبة السنة ، القاهرة ، ط٢ ، ١٤١٠ هـ .
- (١٠٢) : من أصول سيد قطب الباطلة المخالفة لأصول السلف الصالح ، مقال من الإنترنت على شبكة سحاب السلفية ، منبر القطوف العلمية ٢٠٠٠ / ٤ / ٢٠ .
- (١٠٣) رفاة الطهطاوي : القول السديد في الاجتهاد والتقليد ، الأعمال الكاملة ، تحقيق : محمد عمارة ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، بيروت ، ١٩٨١ .
- (١٠٤) رفعت السعيد : محاولة للبحث عن مساحات الاختلاف بين حركات التأسلم السياسي ، مقال في مجلة قضايا فكرية ، ع١٣ ، ١٩٩٣ .
- (١٠٥) رمزي ميخائيل جيد : الوحدة الوطنية في ثورة ١٩١٩ ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة ، ١٩٨٠ .
- (١٠٦) روجيه جارودي : أصول الأصوليات والتعصبات السلفية ، مكتبة الشروق ، القاهرة ، ١٩٩٦ .
- (١٠٧) : الأصوليات المعاصرة أسبابها ومظاهرها ، تعريب : خليل أحمد خليل ، دار عام ألفين ، باريس ، ١٩٩٢ .
- (١٠٨) روح الله الخميني : الحكومة الإسلامية ، إعداد وتقديم : حسن حنفي ، ب.د ، ب.ت .
- (١٠٩) ريتشارد هرير دكمجيان : الأصولية في العالم العربي ، ترجمة : عبد الوارث سعيد ، دار الوفاء ، المنصورة ، ط٣ ، ١٩٩٢ .
- (١١٠) زغيب ميخائيل : فرق تسد ، دن ، القاهرة ، ١٩٥٠ .
- (١١١) زكريا إبراهيم : ابن حزم الأندلسي ، سلسلة أعلام العرب ، ع٥٦ ، الدار المصرية للتأليف والترجمة والنشر ، القاهرة ، ١٩٦٦ .
- (١١٢) زكي مبارك : التصوف الإسلامي وأثره في الأدب والأخلاق ، مكتبة عيسى البابي الحلبي ، القاهرة ، ب ت ، ج ١ .
- (١١٣) زينب رضوان : الإسلام وقضايا المرأة السياسية ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة ، ١٩٩٣ ،
- سام شليمون : قراءة في صورة الحدث وما وراءها .

www.geocities.com/betahren/Article.htm

(١١٤) سزار فرح : الإبعاد السياسية للأصول الإسلامية .

www.darislam.com/home/alfekr/data/feker17/ms.htm . 7/9/2002.

- (١١٥) سعيد حمزة مكرم : الحلاج شهيد التصوف الإسلامي ، مقال في مجلة التصوف الإسلامي ، ٦٤ ، السنة الرابعة ، نوفمبر ١٩٦١ .
- (١١٦) سعيد مراد : مدرسة البصرة الاعتزالية ، مكتبة الأنجلو المصرية ، القاهرة ، ١٩٩٢ .
- (١١٧) سلامة موسى : ناس كالألهة وآلهة كالناس ، مقال في المجلة الجديدة ، ٤٤ ، م ١ ، السنة الأولى ، فبراير ١٩٣٠ .
- (١١٨) سهير رشاد مهنا : خبر الواحد في السنة وأثره في الفقه الإسلامي ، دار الشروق ، القاهرة ، ١٩٨٠ .
- (١١٩) السيد أحمد خليل : التجديد بين الدين والأدب ، مطبعة رويال الإسكندرية ، ١٩٥٨ .
- (١٢٠) السيد عبد الحسين شرف الدين : أبو هريرة ، دار التعاون للمطبوعات ، لبنان ، ط ٤ ، ب ت .
- (١٢١) السيد عبد العزيز هندي : أضواء على تقنين الشريعة الإسلامية ، الكتاب الأول الجريمة والعقاب في الشريعة الإسلامية ، دار الهداية ، القاهرة ، ١٩٨٧ .
- (١٢٢) سيد قطب : الإسلام ومشكلات الحضارة ، دار الشروق ، القاهرة ، ٢٠٠١ .
- (١٢٣) : المستقبل لهذا الدين ، دار الشروق ، القاهرة ، ط ١٥ ، ٢٠٠١ .
- (١٢٤) : دراسات إسلامية ، دار الشروق ، القاهرة ، ط ١٠ ، ٢٠٠٢ .
- (١٢٥) : في ظلال القرآن ، في ٦ جزء ، دار الشروق ، القاهرة ، ط ١٣ ، ١٩٨٧ .
- (١٢٦) : معالم في الطريق ، دار الشروق ، القاهرة ، ١٩٧٠ .
- (١٢٧) : نحو مجتمع إسلامي ، دار الشروق ، القاهرة ، ط ٨ ، ١٩٨٨ .
- (١٢٨) شحاتة صيام : العنف والخطاب الديني في مصر ، دار سينما ، القاهرة ، ط ٢ ، ١٩٩٤ .
- (١٢٩) شعبان محمد إسماعيل : أصول الفقه نشأته وتطوره والحاجة إليه ، مكتبة جعفر الحديثة ، القاهرة ، ١٩٧٧ .
- (١٣٠) الشهرستاني : الملل والنحل ، تحقيق : أحمد فهمي محمد ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، ب ت ، ج ١ .
- (١٣١) صابر طعيمة : الصوفية معتقداً ومسلماً ، دار عالم الكتب ، الرياض ، ١٩٨٤ .
- (١٣٢) الصادق المهدي : جدلية الأصل والعصر : طفرات الغرب مكنته من إخضاع العمورة والعالم الإسلامي لإرادته ، جريدة البيان - الإمارات العربية المتحدة ، دبي ، الأحد ١٠ رمضان ١٤٢٢ هـ الموافق ٢٥ نوفمبر ٢٠٠١ .
- www.albayan.com/albayan/25/11/2001/mnw/6.htm

- ١٣٣) صالح فوزان بن الفوزان: الولاء والبراء في الإسلام، دار الوطن، الرياض، ١٩٨٩.
- ١٣٤) صالح الورداني: الوهابيون يعتبرون مصر بلد الكفار، مقال في جريدة، صوت الأمة، ٢٠٠٢/١٢/٣٠.
- ١٣٥) صفوت حسن لطفى وآخرون: تطبيق الشريعة الإسلامية بين الحقيقة وشعارات الفتنة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ٢ جزء، القاهرة، ١٩٩٣.
- ١٣٦) صلاح الدين عبد الحليم سلطان: مدى حجية الأدلة الاجتهادية المختلف عليها في الشريعة الإسلامية، رسالة دكتوراه، دار العلوم، جامعة القاهرة، ١٩٩٢.
- ١٣٧) صموئيل هنتجتون: صدام الحضارات إعادة صنع النظام العالمي، ترجمة: طلعت الشايب، تقديم: صلاح قصوه، دار سطور، لبنان، ط٢، ١٩٩٨.
- ١٣٨) الطبلاوي محمود سعد: التصوف في تراث ابن تيميه، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٨٤.
- ١٣٩) طه حسين: فلسفة ابن خلدون الاجتماعية، الأعمال الكاملة، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ط٢، ج٨، ١٩٧٥.
- ١٤٠): مرآة الإسلام، الأعمال الكاملة، الشركة العالمية للكتاب، مكتبة المدرسة، ج٧، لبنان، ب.ت.
- ١٤١) طه عبد الباقي سرور: الحلاج شهيد التصوف الإسلامي، دار نهضة مصر، القاهرة، ١٩٨١.
- ١٤٢) عابدين السيد عبد اللاه: ابن رشد الفقيه دراسة في المنهج العقلي عند ابن رشد في آرائه الفقهية، مطبعة الجامعة، سوهاج، ١٩٩٩.
- ١٤٣) عامر النجار: الطرق الصوفية في مصر، دار المعارف، القاهرة، ط١، ١٩٩٠.
- ١٤٤): نظرات في فكر شيخ الإسلام ابن تيميه، دار المنار، القاهرة، ٢٠٠١.
- ١٤٥) عارف تامر: حقيقة إخوان الصفا وخلان الوفا، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، ١٩٥٧.
- ١٤٦) عاطف العراقي: ابن رشد فيلسوفاً عربياً بروح غربية، المجلس الأعلى للثقافة، ٢٠٠٢.
- ١٤٧): تجديد في المذاهب الفلسفية والكلامية، دار المعارف، القاهرة، ط١، ١٩٧٣.
- ١٤٨): ثورة العقل في الفلسفة العربية، دار المعارف، القاهرة، ط٣، ١٩٧٦.

- (١٤٩) : العقل والتنوير في الفكر العربي المعاصر، دار قباء للطباعة والنشر، القاهرة، ١٩٩٨ .
- (١٥٠) : مذاهب فلاسفة المشرق، دار المعارف، القاهرة، ١٩٧٨ .
- (١٥١) عباس محمود : الفارابي، لجنة ترجمة دائرة المعارف الإسلامية، سلسلة أعلام الإسلام، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، نوفمبر ١٩٤٤ .
- (١٥٢) عباس محمود العقاد : الفلسفة القرآنية، دار الهلال، كتاب الهلال ع ٢٩، مارس ١٩٧٠ .
- (١٥٣) عبد الله عمامي : تنظيمات الإرهاب في العالم الإسلامي، دار أخبار اليوم، القاهرة، ١٩٩٣ .
- (١٥٤) عبد الله الغفاري : بروتوكولات خميني وآيات قم حول الحرمين المقدسين، ب د، ١٩٨٨ .
- (١٥٥) عبد الحفيظ فرغلي على القرني : الشيخ الأكبر محي الدين بن عربي سلطان العارفين، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٨٦ .
- (١٥٦) عبد الحليم محمود : موقف الإسلام من الفن والعلم والفلسفة، مطبعة دار الشعب، القاهرة، ١٩٧٩ .
- (١٥٧) : التفكير الفلسفي في الإسلام، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، ١٩٦٨، ج ١ .
- (١٥٨) عبد الرحمن بدوي : تاريخ التصوف الإسلامي من البداية حتى نهاية القرن الثاني، وكالة المطبوعات، الكويت، ط ٢، ١٩٧٨ .
- (١٥٩) : شطحات الصوفية أبو يزيد البسطامي، وكالة المطبوعات، الكويت، ج ١، ط ٣، ١٩٧٨ .
- (١٦٠) : موسوعة المستشرقين، دار العلم للملايين، ط جديدة ومنقحة ومزودة، بيروت، ١٩٩٣ .
- (١٦١) عبد الرحمن عبد الخالق : الإلحاد أسبابه وطرق علاجه، مكتبة الحرمين، القاهرة، ب.ت .
- (١٦٢) عبد السلام الكوبرة : إيمان ذي النون ورابعة، مقال في مجلة الإسلام والتصوف، السنة الرابعة، ع ٤٤، سبتمبر ١٩٦١ .
- (١٦٣) عبد العزيز أحمد منصور : التصوف الإسلامي الصحيح، دن، القاهرة، ١٩٩٦ .
- (١٦٤) عبد العزيز بن عبد الله بن باز : الدروس المهمة لعامة الأمة، البحوث العلمية والإفتاء، الرياض، ط ٢، ١٩٩٧ .

- (١٦٥) : مجموع فتاوى الشيخ عبد العزيز بن عبد الله بن باز :
إعداد عبد الله بن محمد الطيار ، دار الوطن ، الرياض ، ١٩٩٥ .
- (١٦٦) : نقد القومية العربية على ضوء الإسلام والواقع ، دار
طبية ، الرياض ط ٦ ، ١٩٩٠ .
- (١٦٧) : وجوب تحكيم شرع الله ونبذ ما خالفه ، إدارة البحوث
العلمية والإفتاء ، الرياض ، ط ٦ ، ١٩٩٦ .
- (١٦٨) : وجوب العمل بسنة الرسول وكفر من أنكرها ، وزارة
الشؤون الإسلامية والأوقاف والدعوة والإرشاد السعودية ، ١٤١٩ هـ .
- (١٦٩) عبد العزيز الرنتيسي : حرب تستهدف عقيدة .
www.amin.org/views-abdulaziz.htm.
- (١٧٠) عبد العزيز سعد فرج : ذي النون ، مقال في مجلة الإسلام والتصوف ، السنة
الثانية ، ع ٦٤ ، نوفمبر ١٩٥٩ ، ص ٧١ ، ٧٢ .
- (١٧١) عبد العظيم إبراهيم محمد المطعني : أخطاء وأوهام في أضخم مشروع تعسفي
لهدم السنة النبوية ، مكتبة وهبة ، القاهرة ، ١٩٩٨ .
- (١٧٢) عبد الغني سني بك : الخلافة وسلطة الأمة ، دار النهر ، الجزيرة ، ط ٢ ، ١٩٩٥ .
- (١٧٣) عبد القاهر بن طاهر البغدادي : الفرق بين الفرق وبيان الفرقة الناجية منهم ، لجنة
إحياء التراث العربي ، بيروت ، ط ٥ ، ١٩٨٢ .
- (١٧٤) عبد المتعال الصعيدي : الأزهر وكتاب دراسات قرآنية ، دار الثقافة العربية ،
القاهرة ، ١٩٦٤ .
- (١٧٥) : تاريخ الإصلاح في الأزهر وصفحات من الجهاد في
الإصلاح ، مطبعة الاعتماد ، ١٩٤٣ .
- (١٧٦) : التاريخ يعيد نفسه بين المسلمين واليهود ، مقال في مجلة
الرسالة ، ع ٧٦٩ ، ٢٩ / ٣ / ١٩٤٨ .
- (١٧٧) : تجديد علم المنطق ، مكتبة الآداب ، القاهرة ، ب.ت .
- (١٧٨) : توجيهات نبوية ، مكتبة الآداب ، القاهرة ، ط ٢ ، ب.ت .
- (١٧٩) : توجيهات وتحقيقات في عشرين حديثاً نبوية ، مطبعة
محمد علي صبيح ، القاهرة ، ١٩٥٦ .
- (١٨٠) : ثقافات إسلامية ، دار الوعي القومي ، القاهرة ، ب.ت .
- (١٨١) : الحجاب في الإسلام (١) ، مقال في مجلة الرسالة ،
ع ١٦ ، ١٧ / ٨ / ١٩٣٦ .
- (١٨٢) : الحدود الإسلامية ، مخطوط محفوظ في مكتبة أسرة
الشيخ ، ولدي صورة ضوئية منه .

- (١٨٣) : حملة أصحاب الفيل (١) ، مقال في مجلة السياسة
الأسبوعية ، ١١ مايو ١٩٤٠ .
- (١٨٤) : حملة أصحاب الفيل (٢) ، مقال في مجلة السياسة
الأسبوعية ، ١٨ يوليو ١٩٤٠ .
- (١٨٥) : الحرية الدينية في الإسلام ، مطبعة الاعتماد ، دار الفكر
العربي ، القاهرة ، ب.ت .
- (١٨٦) : حرية الفكر في الإسلام ، دار المعارف ، القاهرة ، ٢٠٠١ .
- (١٨٧) : دراسات الإسلامية ، دار الفكر العربي ، القاهرة ، ب.ت .
- (١٨٨) : دراسات قرآنية ، مطبعة الاعتماد ، القاهرة ، ب.ت .
- (١٨٩) : السياسة الإسلامية في عهد الحلفاء الراشدين ، دار الفكر
العربي ، القاهرة ، ١٩٦١ .
- (١٩٠) : في ميدان الاجتهاد ، جمعية الثقافة الإسلامية ، القاهرة ،
ب.ت .
- (١٩١) : في ميدان التجديد ، مخطوط محفوظ بمكتبة الأزهر ،
تحت رقم ع ٧٥٥٩٨ .
- (١٩٢) : القرآن والحكم الاستعماري ، مكتبة الآداب ، القاهرة ،
ب.ت .
- (١٩٣) : قضية مجاهد في الإصلاح ، مطبعة الاعتماد ،
القاهرة ، ١٩٥٨ .
- (١٩٤) : كيف استفتي العلم في أول وحي إسلامي ، مقال في
مجلة الرسالة ، ع ٤٥٠ ، ١٦ / ٢ / ١٩٤٢ .
- (١٩٥) : لماذا أنا مسلم ، مكتبة الآداب ، القاهرة ، ١٩٧٧ .
- (١٩٦) : المجددون في الإسلام ، مكتبة الآداب ، القاهرة ، ١٩٩٦ .
- (١٩٧) : مع زعيم الأدب العربي في القرن العشرين ، مكتبة
الجندي ، القاهرة ، ب.ت .
- (١٩٨) : من أين نبدأ ، مكتبة الخانكي ، القاهرة ، ب.ت .
- (١٩٩) : الميراث في الشريعة الإسلامية ، مكتبة الآداب ، القاهرة ،
١٩٩١ .
- (٢٠٠) : النظم الفني في القرآن ، مكتبة الآداب ، القاهرة ، ب
ت .

- (٢٠١) : نقد نظام التعليم الحديث للأزهر الشريف ، المطبعة العمومية ، طنطا ، ١٩٢٣ .
- (٢٠٢) : الوسيط في تاريخ الفلسفة الإسلامية ، مكتبة الجامعة الأزهرية ، القاهرة ، ب.ت .
- (٢٠٣) عبد الوهاب خلاّف : علم أصول الفقه ، دار التراث ، القاهرة ، ط٧ ، ١٩٥٦ .
- (٢٠٤) عزمي زكريا أبو العز : قضية العلاقة بين الدين والعلم في الفكر العربي الحديث خلال النصف الأول من القرن العشرين ، رسالة دكتوراه ، ٢٠٠٠ .
- (٢٠٥) عزية على طه : دفاع عن السنة النبوية الشريفة ، دار القلم ، الكويت ، ١٩٩٠ .
- (٢٠٦) عطية فتحي الويشي : حوار الحضارات ، إشكالية التصادم وآفاق الحوار حقائق ومفاهيم لا ينبغي أن تغيب ، تقديم : محمد عمارة ، مكتبة المنار الإسلامية ، الكويت ، ٢٠٠١ .
- (٢٠٧) العفيف الأخضر : الشعبية الإسلامية من أين وإلى أين ، مقال في مجلة قضايا فكرية ، ع١٣ ، ١٩٩٣ .
- (٢٠٨) على حسب الله : محاضرات في علم التوحيد ، مطبعة العلوم ، القاهرة ، ط٤ ، ١٩٤٩ .
- (٢٠٩) علي سامي النشار : مناهج البحث عند مفكري الإسلام واكتشاف المنهج العلمي في العالم الإسلامي ، دار المعارف ، القاهرة ، ط٤ ، ١٩٧٨ .
- (٢١٠) : نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام ، دار المعارف ، القاهرة ، ط٨ ، ١٩٨٠ ، ج٣ .
- (٢١١) علي عبد الحليم محمود : السلفية ودعوة الشيخ محمد بن عبد الوهاب ، تقديم : عبد الله بن عبد المحسن التركي ، دار عكاظ ، الرياض ، ١٩٨١ .
- (٢١٢) علي عبد الرازق : الإجماع في الشريعة الإسلامية ، دار الفكر العربي ، القاهرة ، ١٩٤٧ .
- (٢١٣) على عبد الفتاح المغربي : إمام أهل السنة والجماعة أبو منصور الماتريدي وآراؤه الكلامية ، مكتبة وهبة ، القاهرة ، ١٩٨٥ .
- (٢١٤) على عبد الواحد وافي : عبد الرحمن بن خلدون ، وزارة الثقافة والإرشاد القومي ، القاهرة ، سلسلة أعلام العرب ، ع٤ ، ب.ت .
- (٢١٥) : المرأة في الإسلام ، مكتبة غريب ، القاهرة ، القاهرة ، ١٩٨١ .
- (٢١٦) عمر فروخ : الفارابيان (الفارابي وابن سينا) ، مكتبة ميمنة ، بيروت ، ١٩٤٤ .

٢١٧) عوض محمد عوض : تعقيب على بحث الردة في الفكر الإسلامي المعاصر :
قراءة نقدية في سور النص القرآني ، مقال في مجلة المسلم المعاصر ، ع ٩٨ ديسمبر
٢٠٠٠ .

٢١٨) فهمي هويدى : خطأ في التشخيص وفى العلاج ،
bolbrisoners.tripod.ca/articles/ eshar.alawsat.Fahmi.Houidi.3.ar.htm.

٢١٩) فؤاد كرم : النظارات والوزارات المصرية ، الهيئة لمصرية العامة للكتاب ، ج ١ ،
القاهرة ، ١٩٩٤ .

٢٢٠) فوزي عرفة: معنى التصوف عند الغزالي ، مقال في مجلة الإسلام والتصوف ،
٩ع ، السنة الثانية ، فبراير ١٩٦٠ .

٢٢١) فوكاياما : www.alhila.com.jo/68/wijht.htm .

٢٢٢) كريم عزقول : العقل في الإسلام ، مكتبة صادر ، بيروت ١٩٤٦ .

٢٢٣) كلاوس كيتسلر : الأصولية الجديدة في أوروبا والولايات المتحدة ، مجلة قضايا
فكرية ، ع ١٣ ، ١٩٩٣ .

٢٢٤) كمال أحمد عون : الطلاق في الإسلام ، دار الشعب ، القاهرة ، ١٩٩٠ .

٢٢٥) لال خان : خطر الأصولية الإسلامية ونفاق الإمبريالية .
com.marxist.languages/arabic/menace.htm.

٢٢٦) اللجنة الدائمة للبحوث العلمية والإفتاء : فتاوى إسلامية ، تقديم : سعيد عبد
العظيم ، دار ابن القيم ، الإسكندرية ، ١٩٩٠ .

٢٢٧) لويس ماسينيون : المنحنى الشخصي لحياة الحلاج شهيد الصوفية في الإسلام ،
بحث في كتاب شخصيات قلقة ، ترجمة عبد الرحمن بدوي ، دار النهضة العربية ،
القاهرة ، ب.ت .

٢٢٨) لويس المعلوف : المنجد في اللغة والأعلام ، دار المشرق ، بيروت ، ط ٢٩ ،
١٩٨٧ .

٢٢٩) مأمون الهضيبي : السياسة في الإسلام ، المختار الإسلامي ، القاهرة ، ١٩٩٨ .

٢٣٠) المجلس الأعلى للشئون الإسلامية : المنتخب في تفسير القرآن الكريم ، اشرف
علي إصداره : محمد الأحمدى أبو النور ، وزارة الأوقاف ، القاهرة ، ط ١٢ ،
١٩٨٦ .

٢٣١) المجلس الأعلى للشئون الإسلامية : موسوعة الفقه الإسلامي ، ٢٧ جزء ، وزارة
الأوقاف ، القاهرة ، ٢٠٠٢ .

٢٣٢) مجمع اللغة العربية : معجم ألفاظ القرآن الكريم ، مطابع الأوفست ، القاهرة ،
ط ٢ ، ١٩٨٩ .

٢٣٣) : المعجم الكبير ، مطبعة دار الكتب ، القاهرة ، ج ١ ، ١٩٧٠ .

- (٢٣٤) : المعجم الوسيط ، مطابع الأوفست ، القاهرة ، ط ٣ ، ١٩٨٥ .
- (٢٣٥) مراد وهبة : أصوليات هذا الزمان ، مقال في مجلة قضايا فكرية ، ع ١٣ ، ١٤ ، أكتوبر ١٩٩٣ .
- (٢٣٦) : المعجم الفلسفي ، دار قباء ، القاهرة ، ١٩٩٨ .
- (٢٣٧) مرسي نويشي : الإخوان المسلمون الطوق والأسورة ، المركز العربي للإعلام ، القاهرة ، ١٩٩١ .
- (٢٣٨) مركز الرسالة : الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، سلسلة المعارف الإسلامية ، ع ١٩٤ ، ص ٧٨ :١ .
- (٢٣٩) مروان إبراهيم القيسي : المرأة المسلمة بين اجتهادات الفقهاء وممارسات المسلمين ، المنظمة الإسلامية للتربية والعلوم والثقافة ، الرباط ، ١٩٩١ .
- (٢٤٠) محمد إبراهيم الفيومي : الإسلام السياسي والأصولية ، مجلة العصر ، تصدر عن التجمع الإسلامي في أمريكا الشمالية بالتعاون مع دار المنار الجديد ، ع ١٣ ، almanar/net/issues13/2.htm .
- (٢٤١) محمود أبو رية : أضواء على السنة المحمدية ، دار التأليف ، القاهرة ، ١٩٥٨ .
- (٢٤٢) محمد أبو شهبه : دفاع عن السنة ورد شبه المستشرقين والكتاب المعاصرين ، مطبعة الأزهر ، القاهرة ، ١٩٦٧ .
- (٢٤٣) محمد الأحمدى أبو النور : شذرات من علوم السنة ، مطابع دار التراث العربي ، القاهرة ، ج ٢ ، ١٩٨١ .
- (٢٤٤) محمد الأحمدى الظواهري : العلم والعلماء ونظام التعليم ، تقديم : فخر الدين الأحمدى الظواهري ، ب د ، ط ٢ ، ١٩٥٥ .
- (٢٤٥) محمد إقبال : تجديد التفكير الديني في الإسلام : ترجمة : عباس محمود ، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر ، القاهرة ، ١٩٦٨ .
- (٢٤٦) محمد أمان بن علي الجامي : العقيدة الإسلامية وتاريخها ، دار التقوى ، الشرقية ، ١٩٩٣ .
- (٢٤٧) محمد أنس قاسم جعفر : الحقوق السياسية للمرأة في الإسلام والفكر والتشريع المعاصر ، دار النهضة العربية ، القاهرة ، ١٩٨٧ .
- (٢٤٨) محمد بن ربيع هادي المدخلي : حقيقة الصوفية في ضوء الكتاب والسنة ، دار الفرقان ، القاهرة ، ط ٣ ، ١٤٠٤ هـ .
- (٢٤٩) محمد بن صالح بن عثيمين : الأصول في علم الأصول ، مكتبة السنة ، القاهرة ، ١٩٩٣ .

- (٢٥٠) : القواعد المثلى في صفات الله وأسمائه الحسنى ، تحقيق :
أشرف بن عبد الصمد بن عبد الرحيم ، مكتبة السنة ، القاهرة ، ١٩٩٤ .
- (٢٥١) : المرأة المسلمة ، دار الصفوة ، ١٩٨٧ .
- (٢٥٢) : مصطلح الحديث ، مكتبة ابن تيميه ، الجيزة ، ب.ت .
- (٢٥٣) محمد بن عبد الله بن سليمان السلطان : دعوة الشيخ محمد بن عبد الوهاب
تاريخها مبادئها وأثرها ، المطبعة السلفية ، القاهرة ، ١٩٨١ .
- (٢٥٤) محمد بن عبد الوهاب : مسائل الجاهلية التي خالف فيها رسول الله أهل
الجاهلية ، المطبعة السلفية ومكتبها ، القاهرة ، ط ٤ ، ١٣٩٧ هـ .
- (٢٥٥) محمد بن علي الشوكاني : القول المفيد في أدلة الاجتهاد والتقليد ، تحقيق : عبد
الرحمن عبد الخالق ، دار القلم ، الكويت ، ١٩٧٦ .
- (٢٥٦) محمد حسن الأعظمي : البهائية والقديانية ، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات ،
لبنان ، ١٩٧٣ .
- (٢٥٧) محمد حسين هيكل : الحكومة الإسلامية ، دار المعارف ، القاهرة ، ط ٢ ، ١٩٨٣ .
- (٢٥٨) محمد الخضري : أصول الفقه ، دار الحديث ، القاهرة ، ٢٠٠١ .
- (٢٥٩) محمد ذكي الدين : الماسونية بين الحقيقة والشعارات ، الدار السعودية للنشر
والتوزيع ، جدة ، ١٩٨٣ .
- (٢٦٠) محمد رجب البيومي : النهضة الإسلامية في سير أعلامها المعاصرين ، مجمع
البحوث الإسلامية ، القاهرة ، ١٩٨٧ ، ج ٥
- (٢٦١) محمد رشيد رضا : الخلافة ، دار الزهراء للإعلام العربي ، القاهرة ، ١٩٩٤
- (٢٦٢) : نداء للجنس اللطيف ، دار الحديث ، القاهرة ، ب.ت .
- (٢٦٣) : الوحدة الإسلامية والأخوة الدينية ، دار المنار ، القاهرة ، ب.ت .
- (٢٦٤) : الوحي المحمدي ، المكتب الإسلامي ، بيروت ، ط ٩ ، ١٩٧٩ .
- (٢٦٥) محمد السعيد عبد المؤمن : الفقه السياسي في إيران وأبعاده ، دار هجر ، الجيزة ،
١٩٨٩ .
- (٢٦٦) محمد سليم العوا : الإسلاميون والمرأة ، دار الوفاء ، المنصورة ، ٢٠٠٠ .
- (٢٦٧) محمد سيد أحمد : تصاعد الإرهاب وصدام الحضارات ، مقال في كتاب
الإسلام والغرب صراع في زمن العولمة ، كتاب العربي ٤٩ ، مجلة العربي ،
الكويت ، ٢٠٠٢ .
- (٢٦٨) محمد سيد طنطاوي : من أعلام الاجتهاد في العصر الحديث ، مقال في كتاب :
احتفاليات رواد الجمعية الخيرية الإسلامية الإمام محمد مصطفى المراغي ، إعداد :

- محمد الشحات الجندي ، مركز صالح عبد الله كامل ، القاهرة ، ١٩٩٨ .
- (٢٦٩) محمد صبيح : أخبار صوفية ، مقال في مجلة الإسلام والتصوف ، ٧ع ، السنة الثالثة ، ديسمبر ١٩٦٠ .
- (٢٧٠) محمد ضريف : في نقد الاستراتيجيا الجهاد كفريضة غائبة ، الموسوعة الإسلامية ،
- www.balagh.com/mosoa/fegh/qgotmg18.htm.
- (٢٧١) محمد عبد الغني أبو شامة : حوار الأديان خدعة أم وسيلة للتعايش السلمي
www.LailaTagadr.com/stories/s.
- (٢٧٢) محمد عبد المنعم خفاجي : الأزهر في ألف عام ، المطبعة المنيرية ، القاهرة ، ١٩٥٥ ، ج ٣ .
- (٢٧٣) محمد عبد الهادي أبو ريذة : إبراهيم بن سيار النظام وآراؤه الكلامية والفلسفية ، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر ، القاهرة ، ١٩٦٦ .
- (٢٧٤) : أبو يوسف الكندي ، مقال في كتاب : عظماء الشرق ، مختارات الإذاعة ، وزارة الإرشاد القومي ، القاهرة ، ب.ت .
- (٢٧٥) محمد عبده : الأعمال الكاملة ، تحقيق وتقديم : محمد عمارة ، ٥ أجزاء ، دار الشروق ، القاهرة ١٩٩٣ .
- (٢٧٦) محمد عجاج الخطيب : أبو هريرة راوية الإسلام ، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والطباعة والنشر ، القاهرة ، ١٩٦٢ .
- (٢٧٧) : أصول الحديث ، دار الفكر ، القاهرة ، ١٩٧١
- (٢٧٨) محمد عمارة : الإسلام والفنون الجميلة ، دار الشروق ، القاهرة ، ١٩٩١
- (٢٧٩) : السلفية ، مقال بموسوعة المفاهيم الإسلامية العامة ، الإصدار الأول ، المجلس الأعلى للشئون الإسلامية ، القاهرة ، ٢٠٠٠
- (٢٨٠) : عبد الرحمن الكواكبي شهيد الحرية ومجدد الإسلام ، دار الشروق ، القاهرة ، ط ٢ ، ١٩٨٨
- (٢٨١) محمد الغزالي : السنة النبوية بين أهل الفقه وأهل الحديث ، دار الشروق ، القاهرة ، ط ١٢ ، ٢٠٠١ .
- (٢٨٢) : قضايا المرأة بين التقاليد الراكدة والوافدة ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة ، ١٩٩٩ .
- (٢٨٣) : من هنا نعلم ، نهضة مصر ، القاهرة ، ط ٢ ، ١٩٩٧ .
- (٢٨٤) : هذا ديننا ، دار الشروق ، القاهرة ، ١٩٨٧ .

- ٢٨٥) محمد غلاب : إخوان الصفا ، دار الكتاب العربي ، القاهرة ، المكتبة الثقافية ، ع ١٩٠٤ ، ١٦ يناير ١٩٦٨ .
- ٢٨٦) : الفلسفة الإسلامية في المغرب ، جمعية الثقافة الإسلامية ، حلوان ، ١٩٤٨ .
- ٢٨٧) محمد فريد وجدي : المصحف المفسر ، دار الشعب ، القاهرة ، ١٩٧٧ .
- ٢٨٨) : مقال في كتاب البائية والبهائية في الميزان ، ملحق مجلة الأزهر ، شعبان ١٤٠٥ هـ .
- ٢٨٩) : مناقشات وردود ، تقديم : محمد رجب البيومي ، الدار المصرية اللبنانية ، القاهرة ، ١٩٩٤ .
- ٢٩٠) : مهمة الإسلام في العالم ، تحقيق محمد رجب البيومي ، الأمانة العامة العليا للدعوة السلامية بالأزهر ، القاهرة ، ١٩٨٩ .
- ٢٩١) محمد فهمي عبد الوهاب : الحركة النسائية في الشرق وصلتها بالاستعمار والصهيونية العالمية ، دار الاعتصام ، القاهرة ، ١٩٧٩ .
- ٢٩٢) محمد كفتارو : الأسلوب الأمثل للخروج من التطرف الديني / محاضرة في المؤتمر الخامس للمجلس الأعلى للشئون الإسلامية المنعقد تحت شعار الصراعات الفكرية وأثرها على استقرار الأمة الإسلامية ومستقبلها ، القاهرة ١٩-٢١ كانون الثاني ١٩٩٣ .
- ٢٩٣) محمد محمود زعلف وآخرون : حقيقة الحكم بما أنزل الله ، تقديم : يحيى كامل أحمد ، دار نهر النيل للطباعة ، القاهرة ، ١٩٨٢ .
- ٢٩٤) محمد المسير : قضية التكفير في الفكر الإسلامي ، دار الطباعة المحمدية ، القاهرة ، ١٩٩٦ .
- ٢٩٥) محمد مصطفى حلمي : التصوف علم وعمل وأخلاق ، مقال في مجلة الإسلام والتصوف ، السنة الرابعة ، ع ٨،٧ ، ديسمبر ١٩٦١ ، يناير ١٩٦٢ .
- ٢٩٦) : الحياة الروحية في الإسلام ، دار إحياء الكتب العربية ، القاهرة ، ١٩٤٥ .
- ٢٩٧) : من مذهب ذي النون في المعرفة والمحبة ، مقال في مجلة الإسلام والتصوف ، السنة الثالثة ، ع ٨ ، يناير ١٩٦١ .
- ٢٩٨) محمد مصطفى المراغي : بحث في ترجمة القرآن الكريم وأحكامها ، مجلة الأزهر ، ٢٠٠٢ .
- ٢٩٩) محمد مورو : جماعات العنف ١٩٥٨-١٩٩٨ من النشأة الى مبادرة وقف

- العنف ، دار المختار الإسلامي ، القاهرة ، ١٩٩٨ .
- (٣٠٠) محمد ناصر الدين الألباني : الحديث حجة بنفسه في العقائد والأحكام ، الدار السلفية للطباعة والنشر والتوزيع ، الكويت ، ط ٣ ، ١٤٠٠ هـ .
- (٣٠١) : دفاع عن الحديث النبوي والسيرة في الرد على جهالات الدكتور البوطي في كتابه : فقه السيرة ، منشورات مؤسسة ومكتبة الخافقين ، دمشق ، ب ت .
- (٣٠٢) محمد نبيل غنايم : بحوث ونماذج من التفسير الموضوعي ، دار الهداية ، القاهرة ، ٢٠٠٢ .
- (٣٠٣) : في التشريع الإسلامي ، دار الهداية ، القاهرة ، ط ٢ ، ١٩٨٩ .
- (٣٠٤) محمد يوسف : الشبهات التي أثيرت حول دعوة الشيخ بن عبد الوهاب ومماثلتها بشبهات أثيرت حول دعوة الشيخ المودودي رحمهما الله ، مقال في بحوث أسبوع الشيخ محمد بن عبد الوهاب ، ج ٢ ، المملكة العربية السعودية ، ١٩٨٣ .
- (٣٠٥) محمد يوسف موسى : ابن تيمية ، سلسلة أعلام العرب ، ع ٥ ، المؤسسة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة ، ١٩٦٢ .
- (٣٠٦) : الإسلام وحاجة الإنسانية إليه ، الشركة العربية للطباعة والنشر ، القاهرة ، ط ٢ ، ١٩٦١ .
- (٣٠٧) : القرآن والفلسفة ، دار المعارف ، القاهرة ، ط ٤ ، ١٩٨٢ .
- (٣٠٨) محمود أمين العالم : الفكر العربي المعاصر بين الأصولية والعلمانية ، مقال في مجلة قضايا فكرية ، ع ١٣ و ١٤ ، أكتوبر ١٩٩٣ .
- (٣٠٩) محمود حمدي زقزوق : الاستشراق والخلفية الفكرية للصراع الحضاري ، سلسلة كتاب الأمة ، ١٤٠٤ هـ .
- (٣١٠) محمود شلتوت : الإسلام عقيدة و شريعة ، دار الشروق ، القاهرة ، ط ١٨ ، ٢٠٠١ .
- (٣١١) محمود متولي : الإمبراطورية العثمانية وعلاقتها بمصر في منتصف القرن ١٩ ، دار وهدان ، القاهرة ، ١٩٨٠ ،
- (٣١٢) محمود الهمشري : الجريمة والعقاب بين الإسلام والقوانين الوضعية ، سلسلة كتب إسلامية ، ع ٢٥ ، المجلس الأعلى للشئون الإسلامية ، القاهرة ، ١٩٦٣
- (٣١٣) مختار التهامي : ثلاث معارك فكرية ، دار مأمون للطباعة ، القاهرة ، ١٩٧٦
- (٣١٤) مصطفى حلمي : ابن تيمية والتصوف ، دار الدعوة ، الإسكندرية ، ط ٢ ، ١٩٨٢

- (٣١٥) : أعمال القلوب بين الصوفية وعلماء أهل السنة ، دار الدعوة ، القاهرة ، ١٩٩٣ .
- (٣١٦) : منهج علماء الحديث والسنة من أصول الدين ، دار الدعوة ، الإسكندرية ، ١٩٨٢ .
- (٣١٧) مصطفى صبري : قولني في المرأة ومقارنته بأقوال مقلدة الغرب ، دار الرائد العربي ، بيروت ، ط٢ ، ١٩٨٢ .
- (٣١٨) : موقف العقل والعلم والعالم من رب العالمين وعباده المرسلين ، جزء ٤ ، مكتبة الإيمان للطباعة والنشر ، القاهرة ، ب.ت .
- (٣١٩) مصطفى عبد الرزاق : الإمام الشافعي ، سلسلة أعلام الإسلام ، ع١٢ ، دار إحياء الكتب العربية ، لقاهرة ، ١٩٤٥ .
- (٣٢٠) : التصوف ، تعليق بدائرة المعارف الإسلامية ، دار الشعب ، القاهرة ، م٩ ، ب.ت .
- (٣٢١) : تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية ، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر ، القاهرة ، ١٩٥٩ .
- (٣٢٢) : فيلسوف العرب والمعلم الثاني ، دار إحياء الكتب العربية ، القاهرة ، ١٩٤٥ .
- (٣٢٣) : من آثار مصطفى عبد الرزاق ، تقديم : طه حسين ، دار المعارف ، القاهرة ، ١٩٥٧ .
- (٣٢٤) مصطفى عبد الرحمن إبراهيم عبد الرحمن : التاج الأدبي للشيخ عبد المتعال الصعيدي موضوعاته وخصائصه ، رسالة دكتوراه ، جامعة الأزهر كلية اللغة العربية قسم الأدب والنقد ، ١٩٩٤ .
- (٣٢٥) مصطفى عمران : تهافت البائية والبهائية في ضوء العقل والنقل ، دار الطباعة المحمدية ، القاهرة ، ١٩٧٧ .
- (٣٢٦) مصطفى الغلايني : الإسلام روح المدنية ، منشورات المكتبة العصرية ، بيروت ، ١٩٦٠ .
- (٣٢٧) مقداد ياجن : معالم منهج التجديد في الفلسفة الإسلامية ، دار عالم الكتب ، الرياض ، ط٢ ، ١٩٩١ .
- (٣٢٨) مناع خليل قطان : وجوب تحكيم الشريعة الإسلامية ، سلسلة نحو النور ، دار التوزيع ، القاهرة ، ١٩٨٧ .
- (٣٢٩) منى أبو زيد : في التصوف ، دار الشرق ، القاهرة ، ٢٠٠٢ .

- (٣٣٠) : المدينة الفاضلة : منشأة المعارف ، الإسكندرية ، ١٩٩٩ .
- (٣٣١) : منهج محمد عبده في دراسة العقيدة ، مقال في كتاب الشيخ محمد عبده بحوث ودراسات عن حياته وأفكاره ، إشراف وتصدير : عاطف العراقي ، المجلس الأعلى للثقافة ، ط ٢ ، ١٩٩٧ .
- (٣٣٢) موسى الموسوي : الثورة البائسة ، ب.د ، ب.ت .
- (٣٣٣) ميلاد حنا : الأعمدة السبعة للشخصية المصرية ، كتاب الهلال : ع ٤٥٧ ، يناير ١٩٨٩ .
- (٣٣٤) ناصر محمد عبد اللطيف المهدي : الفكر الديني والسياسي عند محمد رشيد رضا و محمد فريد وجدي ، رسالة ماجستير ، جامعة جنوب الوادي ، قسم الفلسفة ، ١٩٩٧ .
- (٣٣٥) نبيل لوقا بيباوي : الإرهاب صناعة غير إسلامية ، دار البيباوي للنشر ، القاهرة ، ٢٠٠٢ .
- (٣٣٦) : مشاكل الأقباط وحلولها ، مطابع الأهرام ، القاهرة ، ٢٠٠١ .
- (٣٣٧) نجم الدين الطوسي : الوهابية دعاوى وردود ، مطبعة الهادي ، بقم ، إيران ، ١٩٩٩ .
- (٣٣٨) نعمان عبد الرازق السامرائي : التكفير جذوره أسبابه مبرراته ، دار المنارة ، جدة ، ط ٣ ، ١٩٩٢ .
- (٣٣٩) هـ . أ . ر . جب ، ج . هـ . كالمرز : الموسوعة الإسلامية الميسرة ، ترجمة : راشد البراوي ، مكتبة الأنجلو المصرية ، القاهرة ، ١٩٨٥ ، ج ١ .
- (٣٤٠) وحيد الدين خان : تجديد علوم الدين ، ترجمة : ظفر الدين خان ، دار الصحوة ، القاهرة ، ١٩٨٦ .
- (٣٤١) وزارة الأوقاف : من سماحة الإسلام ، مطابع الهيئة العامة للاستعلامات ، القاهرة ، ١٩٨٠ .
- (٣٤٢) وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية : الموسوعة الفقهية ، الكويت ، ١٩٨٦ ، ٣٢ جزء ، الكويت ، ب.ت .
- (٣٤٣) يحيى هاشم حسن فرغلي : عوامل وأهداف نشأة علم الكلام في الإسلام ، مجمع البحوث الإسلامية ، القاهرة ، ١٩٧٢ .
- (٣٤٤) يوسف شاخت : أصول : بحث بدائرة المعارف الإسلامية ، دار الشعب ، القاهرة ، ب ت ، م ٢ .
- (٣٤٥) يوسف القرضاوي : الاجتهاد في الشريعة الإسلامية ، دار القلم ، الكويت ، ١٩٩٦ .

- (٣٤٦) : جريمة الردة وعقوبة المرتد في ضوء القرآن والسنة ، مكتبة وهبة ، القاهرة ، ١٩٩٦ .
- (٣٤٧) : غير المسلمين في المجتمع الإسلامي ، مكتبة وهبة ، القاهرة ، ١٩٧٧ .
- (٣٤٨) : في الطريق إلى الله (الحياة الربانية والعلم) ، مكتبة وهبة ، القاهرة ، ١٩٩٥ .
- (٣٤٩) : كيف نتعامل مع السنة النبوية ، دار الشروق ، القاهرة ، ٢٠٠٠ .
- (٣٥٠) : مدخل لدراسة الشريعة الإسلامية ، مكتبة وهبة ، القاهرة ، ط٤ ، ٢٠٠١ .
- (٣٥١) : مستقبل الأصولية الإسلامية ، مكتبة وهبة ، القاهرة ، ١٩٩٧ .
- (٣٥٢) يوسف كرم : آراء إخوان الصفا الفلسفية ، مقال في الكتاب التذكري ليوسف كرم مفكراً عربياً ومؤرخاً فلسفياً ، تصدير : عاطف العراقي ، المجلس الأعلى للثقافة القاهرة ، ١٩٨٦ .
- (٣٥٣) : تاريخ الفلسفة الأوروبية في العصر الوسيط ، دار القلم ، بيروت ، دت .

أهم المراجع الأجنبية

- 1) ALAN BRADLEY : ISLAMIC FUNDAMENTALISM IN BAKISTAN. MAILTO: marxism@domain.hidden.
- 2) Barry Rubin: Islamic radicalism in the middle east a survey, balance sheet.
<http://www.biu/soc/besa./meria/journal/1998/issue2/jv2n2a3.html>.
- 3) Barry Rubin: Islamic radicalism in the middle east a survey, balancesheet.
http://www.ciaonet.org/olj/meria/meria598_rubin.Html
- 4) Gary McLennan: Islamic radicalism grows in Nigeria.
<http://www.mail.archive.com/marxismlists.panix.co/msg27841.html>
- 5) JOHN MCOX : ISLAMIC JARED ISRAELET C.
<http://www.mail.archive.com/msg34106.html>, marxism@listspanix.com
- 6) KANUL KHADICALISM : ISLAMIC RADICALISM IN

www.azerbaijan.org/departments/insight/articles/eav011802a.html

- 7) LEE JAY WAIKER: IS THE REAL THREAT ISLAMIC RADICALISM OR ISLAMIC LIBERALISM ?
<http://www.hvk.org/articles/0803/133.html>
- 8) LONARD C. SEBASTIAN: GETTING TO THE ROOT OF ISLAMIC RADICALISM IN INDONESIA.
http://www.idss.idu.sg/persbective/research_050212.htm
- 9) MARTIN VAN BRUINESSEN: GENEALOGIES OF ISLAMIC IN RADEICALISM POST SUHARTO INDONESIA.
<http://www.let.uu.nl/~martin.vabruinessen/personal/publications/genealogies/islamic.islamic.radicalism.htm>
- 10) NABI ABDULLAEV: THE GROWTH OF ISLAMIC RADICALISM IN RUSSE.
<http://chechnya.jamestown.org/pubs/view/pri00701100.htm>
- 11) SEMINAR: ISLAMI RADICALISM.
<http://www.iseas.edu.sg/19au93.html>
- 12) STAFF REPORTER: ISLAMIC RADICATISM.
<http://www.africaonline.com/site/artecles.1.2.42155.jsp>

الفهرست

الصفحة	الموضوع
٣	الإهداء
٥	تصدير بقلم أ. د. محمد كمال الدين إمام
	أستاذ الشريعة - كلية الحقوق - جامعة الإسكندرية
١١	مقدمة المؤلف
١٩	توطئة : الشيخ عبد المتعال الصعيدي : حياته الفكرية وثقافة عصره
٣٩	هوامش التوطئة
الباب الأول	
الأصولية الإسلامية ومنهج الشيخ عبد المتعال الصعيدي	
في تجديد خطابها والدفاع عنها	
٤٣	الفصل الأول : مفهوم الأصولية الإسلامية وإشكالية التعريف
٦٥	الفصل الثاني : الأصولية الإسلامية وأصالة التجديد وسمات المجددين
٩٧	الفصل الثالث : فلسفة الحوار والدفاع عن الأصولية
١٤٩	هوامش الباب الأول
الباب الثاني	
تجديد العلوم الأصولية وتطوير	
الخطاب الديني في كتابات الصعيدي	
١٦٥	الفصل الأول : علم أصول الفقه بين الاجتهاد والتقليد
١٨١	قضايا الاجتهاد والتأويل وأصول التشريع
٢٠٢	مسألة تطبيق الحدود
٢١٧	عقوبة المرتد ودعوى التكفير
٢٣٣	تعقيب بقلم : أ. د. محمد نبيل غنایم
	أستاذ الشريعة الإسلامية - كلية دار العلوم - جامعة القاهرة

٢٣٥	الفصل الثاني : تحديث الخطاب الفقهي وأهم قضايا العصر
٢٣٨	قضايا المرأة
٢٦١	حقوق أهل الذمة في التشريع الإسلامي
٢٨٥	الفنون الجميلة بين التحريم والتهديب
	الفصل الثالث : تثقيف الخطاب السلفي
٢٩٣	ونقد علمي التوحيد وأصول الحديث
٢٩٥	تمهيد
٢٩٧	تجديد علم التوحيد
٣٠٣	نقد التراث الكلامي
٣١٧	الاجتهاد وقضايا الفقه الأكبر المعاصرة :
٣١٨	- قضايا القرآن
٣٢٤	- قضية الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر
٣٢٧	- قضية الإمامة أو الخلافة
٣٤١	تجديد علم أصول الحديث
٣٤٣	- أهم الطعون والردود
٣٤٩	- كتب جماع الحديث بين النقد والتسليم
٣٥٧	هوامش الباب الثاني

الباب الثالث

تأصيل الثقافة الإسلامية وتقويم الصعيدي

لجموح الفلاسفة والصوفية

٣٨٩	الفصل الأول : الفلسفة بين أصالة الإبداع وجمود التقليد
٣٩١	لاصولية الإسلامية والفكر الفلسفي
٣٩٥	فلاسفة الإسلام بين التجديد والتقليد
٤١١	أزمة الفكر الأوربي في العصر الوسيط

٤١٧ النهضة الأوربية في ميزان النقد
٤٢٣ الفصل الثاني: التصوف الإسلامي بين غلو الزهاد وشطح الفلاسفة
٤٢٥ عزلة التصوف والتنطع في الدين
٤٤٠ الشطح العقدي والجموح الفلسفي
٤٤٩ هوامش الباب الثالث
٤٥٩ خاتمة
٤٦٥ قائمة المصادر والمراجع
٤٨٩ الفهرست

کتابخانه مخمس
تقریر