

الدكتور

سليم ناصر بركات

أستاذ في قسم الدراسات

الفلسفية والاجتماعية

كلية الآداب ، جامعة دمشق

دراسات
في الفكر العربي الحديث والمعاصر
الجزء الأول

حقوق التأليف والطبع والنشر محفوظة لجامعة دمشق

١٤١٤ - ١٤١٥ هـ

١٩٩٣ - ١٩٩٤ م

منشورات جامعة دمشق



مقدمة :

في القرن التاسع عشر بدأ الوطن العربي يشق طريقه الى عالم جديد ، متجاوزا واقع القلم والجهل والتخلف الذي خيم عليه زمنا طويلا ، حيث كان مستسلما لسببات عميق غريب كل الغرابة عن حقيقته الحضارية التي امتدت آثارها الى كل انحاء الدنيا .

لقد أدرك العرب في هذا القرن انه لا يسد من ان يكون لهم شأنهم في الأسرة الانسانية ، وهذا بطبيعة الحال لا يكون الا بالنسلاخهم عن جهلهم ، والاحتفاظ باصالتهم ، واستيعابهم لمعطيات العصر الطامية ، ولقد كانت البداية في العودة الى الذات باستقلال الفكر ، والنظر في افكار الغير ، والتسلح باسلحة العلم الحديث . الأمر الذي أدى الى نهضة فكرية عربية بوعي جديد ، وقيادة فكرية جريئة ، خرجت بالواقع العربي من نطاقه الضيق الى ميدان أرحب ، في مجالات الحياة كافة .

ولقد اتخذت النهضة العربية اوانا متعددة من التوجهات الفكرية ، كالفلسفة ، والعلمانية ، والليبرالية ، ومسائل التوفيق بين الفكر الغربي والفكر الاسلامي ، والقومية ، والاشتراكية . الأمر الذي يؤكد على ان هم مفكري هذه التوجهات هو تحقيق النهضة المرجوة كل بطريقته الخاصة لايجاد الحل المرضي من أجل تحقيق الهدف المنشود ، ألا وهو تحقيق التقدم تلافيا للتأخر الحاصل الذي طبع الواقع العربي بطابعه الذي لا بد من الخروج منه .

ولقد تلقى العرب الصدمة الأولى على اثر احتكاكهم بالغرب في مرحلة النهضة ، وبالتحديد منذ بداية القرن التاسع عشر ، الأمر الذي نبههم الى واقعهم المتخلف ، فاضطروا نتيجة البحث عن الأسباب لايجاد اقوم السبل للخروج منه ، وقد تصدى لهذه المهمة مفكرون متعددون تمكنوا بما حصل لديهم من معارف من خلال الدرس والتكوين والسفر والاطلاع على أوروبا . من تحليل واقعهم المتردي ، والانتباه الى

الفروق الموجودة بينهم وبين الغرب ، بل بينهم وبين عصرهم الذهبي قديما ، فشخصوا
الادواء التي يعاني منها الوطن العربي ، وحاولوا الربط بين واقعهم وماضيهم
الحضاري ، فعرضوا عن مصور الانحطاط التي سادت طويلا ، فكانت بداية فجر جديد
بالنسبة للأمة العربية . قادت المفكرين الى نهضة علمية شملت مختلف جوانب الحياة .
الأمر الذي أدى لاختيار مبررات تراثية وأوربية وواقعية متعددة الجوانب طفى عليها
الجانب الأخلاقي والسياسي .

وقد كان الأمر الذي أثار انتباه مفكري عصر النهضة العربية بالدرجة الأولى
متعلقا بمسألة الدافع الى النهضة ، وتادية هذه النهضة دورها في الإقلاع بالنسبة
للغرب من جهة ، وكذلك التناقض ما بين هذا الواقع المختلف على جميع المستويات ،
وواقع أوروبا الحضاري من جهة أخرى .

في هذا المنطق كتب العالِم الطائي « تغايص الأبرار في الأغنياء بارز » ، وكتب خير
الدين التونسي « أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك » ، وكتب أحمد فارس
الشدياق « الساق على الساق فيما هو الفاريابي » و « كشف المغيب عن فنون أوروبا » .
هذا بالإضافة الى المقالات الصحفية العديدة التي تنبها الكواكبي في الاستبصار « طبائع
الاستبصار » وأديب اسحق المتأثر بالثورة الفرنسية ، وشيبي شميل المتأثر بالفلسفة
البارونية ، وكذلك فرح أنطون حول علمانية الدولة ، وصيحات جمال الدين الأفغاني
ومحمد عبده ، ورشيد رضا وغيرهم حول اصلاح الدين الاسلامي ، لاصلاح شؤون
المسلمين . الى آخرين من المفكرين العرب الذين كان لهم الأثر الكبير في بلغة الأمة
العربية ، التي شعروا باضطهادها من قبل قوى الاستعمار والظلم والاستبداد . ولقد
كان شعور مفكري عصر النهضة بشكل عام بأن لهم مسؤولية إعادة ازدهار الحضاري
الذي عرفوه في فترة ما من التاريخ . وحيث احتلت أولويات اهتمامات فكر النهضة ،
الواقع السياسي الذي يعيشون ، والواقع الاقتصادي الناتج عن التخلف ، وتردي
القوى المنتجة ، الأمر الذي جعل التوجهات في عصر النهضة تتمحور حول المسائل
التالية :

1 - ضرورة اصلاح الواقع العربي في اطار مظاهر التقدم الأوروبي ، الذي أصبح
بالنسبة لهم قدوة الاصلاح .

٢ - احياء الاسلام الصافي الجسامع بين الشريعة والعقل ، خدمة لبناء الأمة الاسلامية الجديدة ، والعربية منها على وجهة الخصوص . فالاسلام قادر على استيعاب الحضارة الغربية ، ومنافستها والسبق عليها اذا ما اعيد احياءه ، وفتح باب الاجتهاد ، وهذا الاسلام المتنور من شأنه أن يحمي المسلمين من اثر التدخل الأجنبي باسم التحديث والتطور .

٣ - فتح معركة العلمنة للجمع بين الحداثة والهوية بعد أن ساد فكر التقليد لفترة طويلة ، الأمر الذي يحقق التعايش بين جميع الطوائف العربية على قدم المساواة ، وذلك بفصل الجوهري عن العرضي في جميع الأديان ، والفصل بين السلطة الزمنية ، والسلطة الروحية ، وإقامة الدولة على الحرية والمساواة ، بالإضافة الى الأهمية المتوخاة فيما لو فتحت آفاق العلم في الوطن العربي .

٤ - كان للصراع القائم في فكر النهضة بين الأصولية الاسلامية المتصلبة ، والعلمانية المتطرفة أثره في احتدام المارك الفكرية اللاحقة حتى يومنا هذا ، والتي تعجرت حول مسألتين أساسيتين ، مسألة الحفاظ على الذات ، ومسألة الذوبان في الآخر ، الأمر الذي أدى الى تبلور الفكر القومي العربي لاحقاً .

هذه التوجهات التي عرفها فكر النهضة حتى اندلاع الحرب العالمية الثانية تركت التحليل على الجوانب السياسية والثقافية والاجتماعية والاقتصادية التي عاصرت مرحلة النهضة ، والتي اتجهت لمعالجة جوانب متعددة منها :

- ١ - الحرية والاستبداد .
- ٢ - الاستعمار .
- ٣ - الخلافة العثمانية .
- ٤ - المسألة القومية .
- ٥ - العلمانية .
- ٦ - التربية والتعليم .
- ٧ - حرية الفكر والتعبير .
- ٨ - العلم الحديث وضرورة نشره .
- ١٠ - المسائل الاقتصادية ومعالجتها .

٩ - المشكلات الاجتماعية .

هذه التوجهات ، وجوانبها المختلفة ستكون الهدف للقاء الضوء عليها من خلال استعراضنا لبعض أبرز مفكري عصر النهضة ، الذين اثاروا اشكاليات ذات ابعاد متعددة طرحت على نفسها مومات لم تستكمل في الفترة المتعارف عليها ، بل ما زالت مطروحة على الفكر العربي حتى يومنا هذا ، في اطار الخصوصية التي تشهت ان لكل مجتمع ظروفها حياتية متميزة تختلف عن ظروف أي مجتمع آخر . لان تطور هذا المجتمع او ذاك يكون حسب مسار خاص سيشكل خطوط التمايز والاختلاف بين مجتمع وآخر .

من هنا يكون السؤال حول كيفية تمييز الخاص عن العام في حياة الشعوب سؤالاً مشروعاً . وللجواب عن هذا السؤال يمكننا القول :

اذا كانت بعض القوانين العلمية تعدد تكون الخاص بشكله الجذلي ، فهي تحدث على الأقل تأثيراً خاصاً يتنوع وفق تاريخية وخصوصية مجتمع وآخر . فالخاص موضوعياً هو « لحظة » في الوعي الانساني للتطور التاريخي العام في حياة الشعوب ، من هنا يجدر بنا التمييز بين العام والخاص ، واذا لم يراع هذا التمييز ، فانه يتعرض لمخاطر التحجر حتى حدود اللامعقول ، لذلك يجب عده لحظة في التواصل الاساسي ، لان الخاص يخلق في العام اساس وجوده كخاص . والخصوصيات ، والظروف البيئية ، والشروط التاريخية ، لا تستطيع التحول الى « المنطق العام » للتطور الاجتماعي ؟ تنشأ عنه ، بدون أي انفصال يشكل شأناً له ، العائق به ، او تحول اليه هكذا ومن هذا المنطق لا بد ان يستقل العلم عن « المحس العام » غير الواضح الذي يتصف بعدم القدرة على الامساك بالوحدة والاختلاف في الشيء ذاته أو بمعنى آخر حدود « الوحدة » و « الكثرة » .

من خلال ما تقدم يتضح لنا : كيف تفهم الاتصالات الناشئة بين الحضارات وكيف يفهم تفوق بعضها على الأخرى ؟

ان التاريخ يؤكد هذه الحقيقة من خلال ما جرى ويجري من تولد

الصراعات بين الثقافات المختلفة . وعالمنا المعاصر يبدو أكثر عنفاً بعد أن خافق تقنيات جديدة على الصعيد العسكري الصرف ، كما على الصعيد الاقتصادي ، أدت في بعض الأحيان الى ابادة بعض الشعوب التي خضعت للاحتلال ، وغالبا الى الفناء كامل لشخصيتها وكيانها . كما أدت الى تفكك الحياة التقليدية في المجتمعات المحلية التي خضعت للسيطرة الاستعمارية بفضل التحسين السريع لوسائل الانتاج ، والتحسينات المستمرة في وسائل المواصلات . إذ عمدت البورجوازية الى رسم لوحة العالم بما يتلاءم مع استراتيجيتها التوسعية ، فأرغمت الشعوب الأخرى بقوة السلاح على تبني أساليب الانتاج الرأسمالي ، وتدمير البنى والحضارات المحلية ، ثم أحكمت السيطرة عليها بحجة تدميرها ، لأن هذه الشعوب في نظرها متخلفة ، بربرية . بعد ذلك عمدت الى هدم كل ما هو مفير لطبيعتها وسلبت خيرات هذه المجتمعات ، واخضعتها الى ارادتها المركزية مباشرة .

في غمرة هذا التصدع الطارئ على المجتمعات المحلية ، كيف يمكن لفئة المثقفين ان تدرك هذا التحول تحت تأثير الاحتكاك ؟ بالطبع عندما نقول الفئة المثقفة نقصد تلك النخبة التي استطاعت ان تواجه المشكلات الناشئة ، بمظاهر داخلية ملازمة لبنية المؤسسات والبلدان ذاتها وللظروف الاجتماعية لتطورها ، من جهة ، وبالعلاقة المتكونة بين هذه المظاهر الداخلية والدفق الخارجي الذي أحدث التصادم بين طريقتي العيش ، او بمعنى آخر ، بين تشكيلتين اجتماعيتين مختلفتين من جهة أخرى . واذا راقبنا هذه الآثار في وطننا العربي فائنا نجد بروز عدة مؤسسات في البنية والتنظيم الاجتماعيين . ونظرا لأهمية هذه العلاقات غير المتلائمة ، فان دور الفكر يرسم في منظار من التجديد . وهذا ما يمكن أن يكون قد حدث في عصر النهضة العربية .

لأن النخبة الفكرية التي اشرنا اليها لم يكن في وسعها الا التكيف مع الواقع الجديد . خاصة وأنها رأت في النموذج الغربي مساهمة تاريخية في صعودها من ناحية وفي تفسير أشكال التطور السائدة في المجتمعات المحلية من ناحية أخرى . أنها تمثل نوعا من التجديد على الصعيد الايديولوجي والسياسي والاجتماعي والثقافي ، انتشر في الوطن العربي في تلك المرحلة .

من هنا نستنتج ان النموذج الفكري الذي دخل بلادنا قد حرك الواقع العربي في اتجاهات مختلفة ومتعددة الجوانب :باتجاه الماضي والمستقبل . الامر الذي جعل النهضة العربية رغم كل الصراعات والاتجاهات المختلفة تتجه الى اصالتها ، ضاربة جذورها في اعماق الارض . هذه الاصالاة التي تغذي الشخصية العربية ، وتجعلها تزهر وتثمر دون ان يدخلها الفساد ، وتعمل على الاستمرارية دون ان تنضب ، بهذا يتجدد الواقع العربي ، وتنهض الامة العربية ، دون ان تستعير قوالب جامده وأدوات تأسرها ولا تطلق حريتها . تلك هي النهضة التي نتوخواها كعرب ، نهضة اصيلة ، غير مستسلمة . مواكبة للعلم واصالة وحضارة وازدهارا .

وقل رب زدني علما

الفصل الأول

الرواد الأوائل

جامعة دمشق

Damascus University

رفاعة رافع الطهطاوي

(١٨٠١ - ١٨٧٣)

كان الطهطاوي من أسرة قديمة توارثت العلوم الدينية وأقامت في مدينة طهطا في مصر العليا ، فاذا بالظروف تخرجه من العالم القديم لتزجه في العالم الجديد ، فقد أدت تدابير محمد علي القاضية بالحجز على الالتزامات الى تعبيره أسرته من ثروتها دون أن تتمكن من سلبها ذوقها العلمي ، فذهب الطهطاوي الشاب ١٨١٧ أسوة بأجداده الى الأزهر للدراسة . حيث تابع الدراسات المعروفة في المنهاج القديم ، إلا أنه ربما استشف للمرة الأولى صورة العالم الجديد ، حيث أثر فيه أشد التأثير استاذ الشيخ حسن العطار ، أحد علماء العصر الكبار الذين لعشرين سنة خلت زاروا معهد بونا برت المصري وتعرفوا فيه الى شيء من علوم أوروبا الجديدة . ولعل الطهطاوي قد تعلم من استاذ العطار شيئاً منها ، إلا أن فضل استاذ هذا كان أعظم وأوسع مدى ، فهو الذي سعى بتعيينه اماماً لفرقة من فرق الجيش المصري الجديد ، ثم اماماً لأول بعثة رئيسة أرسلها محمد علي للدراسة في باريس ، وقد ترك كل من هذين الاختبارين أثره في نفسه ، فالجيش الجديد كان نواة مصر الجديدة وقد بقي الطهطاوي طوال عمره ، معجبا بالفضائل العسكرية وبإنجازات جنود محمد علي ، لكن تأثير باريس كان أبلغ ، فالأعوام الخمسة من ١٨٢٦ الى ١٨٣١ التي قضاها هناك كانت أهم أعوام حياته ، ومع انه جاءها كامام لا كطالب فقد ألقى بنفسه في خضم الدراسة بحماس ونجاح ، فاكسب معرفة دقيقة باللغة الفرنسية وبمشكلات ترجمتها الى العربية وطالع كتبها في التاريخ القديمة والفلسفة الافريقية والميثولوجيا والجغرافيا والرياضيات والمنطق كما قرأ سيرة نابليون وبعض الشعر الفرنسي بما في ذلك راسين ، ورسائل اللورد تشيستير فيلد الى ابنه ، وكان أهم من هذا كله أنه تعرف الى شيء

من الفكر الفرنسي في القرن الثامن عشر بأفلاعه على فولتير وكوندتيك و (العقد الاجتماعي) لروسو وأهم مؤلفات مونتسكيو . وهكذا ترك عصر التنوير الفرنسي أثرا دائما في تفكيره وفي التفكير المصري بوساطته . نعم ، لم تكن بعض أفكار هذا العصر الرئيسية غريبة على من تربى على تراث الفكر السياسي الاسلامي ، كالقول إن الانسان يحقق نفسه كمضو في المجتمع وأن المجتمع الصالح هو الذي يهيمن عليه مبدأ العدل ، وإن غاية الحكم خير المحكومين . أضاف الى ذلك أن نظرة روسو نفسها الى المشرع ذلك الانسان الذي يستبسط بمهارته العظيمة الشرائع الصالحة ، والذي يستطيع التعبير عنها برموز دينية بوسع عامة الشعب فهمها والاقرار بصحتها ، لم تغل من بعض التجانس مع أفكار الفلاسفة المسلمين حول طبيعة النبي ورسالته ووظيفته . لكن هناك أيضا أفكارا جديدة يمكن تلمس أثرها في كتابات الطهطاوي كالقول إن الشعب يمكنه بل يجب عليه أن يشترك في عملية الحكم ، وإن الواجب تهذيبه من أجل هذه الغاية ، وإن الشرائع يجب أن تتغير بتفسير الظروف ، وإن ما كان منها صالحا في زمان أو مكان قد لا يصلح لزمان أو مكان آخر . هذا فضلا عن فكرة الأمة التي لعل استقائها من مونتسكيو الذي ألح على أهمية الظروف الجغرافية في تكوين الشرائع ، مما يلتزم القول بحقيقة الجماعة المحدودة جغرافيا ، أي المجتمع الناشئ عن العيش في مكان واحد ، والذي ذهب أيضا الى أن قيام الدول وانهارها يخضعان لأسباب معينة وإن هذه الأسباب تكمن في (روح الأمة) وإن محبة الوطن أساس الفضائل السياسية وفي ذلك قوله « إن محبة الوطن تؤدي الى دماثة الاخلاق » (١) . والعكس بالعكس لم تكن هذه الأفكار بالنسبة للطهطاوي مجرد أفكار نظرية ، إذ بينما تعرف اليها نظريا أوحى اليه اختبارها العلمي في باريس بالوجه الذي يمكن لأمتها أن تستمتع به منها ، وقد التقى ببعض مستشرقي ذلك العهد ، الأول ، وقد ملأت فكرة مصر القديمة ذهنه ، فأضافت عنصرا هاما الى تفكيره .

ثم يرغب محمد علي في أن يتعرف طلابه على الحياة في فرنسا أكثر مما ينبغي ،

(١) للمزيد في التفصيل عن حياة الطهطاوي ، راجع كتاب البرت حوراني ، الفكر العربي في عصر النهضة .

لكن الطهطاوي استطاع أن يقوم بمشاهدات دقيقة للعالم الحديث والتقديم معا ، ويقتبس معرفة واسعة عن المؤسسات والمعادن السائدة في ذلك المجتمع الأعظم والأكثر ازدهارا في زمانه ، وقد نشر بعد عودته الى مصر بقليل ، وصفا لاقامته في باريس بعنوان (تخلص الأبريز في تخلص باريز) اشتهر شهرة واسعة وترجم الى اللغة التركية ، وهو ينطوي على عدة ملاحظات طريفة وصادقة عن آداب الفرنسي الحديث وعاداته ، على أن اعجاب الطهطاوي بفرنسا لم يكن اعجابا أعمى فهو يرى أن الفرنسيين (أقرب للبخل من الكرم) وأن (الرجال عندهم عبيد للنساء) لكنه وجد فيهم الكثير مما يستحق الثناء ، كالنظافة ، وتربية الأولاد بعناية وحس العمل والمعرفة . فهم يحبون دائما معرفة أصل الشيء ، والمروء الانسانية . كما وجد أن من طباعهم حب التغيير والتبديل في سائر الأمور الخارجية غير الهامة ، وثباتهم على آرائهم في الأمور الهامة ، ثم وفاءهم بالوعد وعدم الغدر وقلة الخيانة) .

عاد الطهطاوي الى مصر ، فعمل لمدة كمترجم في مدارس التخصص الجديدة وفي ١٨٣٦ عين رئيسا لمدرسة اللغات الجديدة ، وكلف باعداد الطلاب لدخول المدارس المهنية ، وبتدريب المولفمين والتراجمة ، وكان في الوقت نفسه يعمل منتسبا للمدارس وفاحصا وعضوا في لجان تربوية ، ورئيسا لتحرير الجريدة الرسمية (الوقائع المصرية) . لكن عمله الأهم كان في الترجمة ففي عام ١٨٤١ ألحق بالمدرسة مكتب للترجمة عهدت اليه ادارته ، وقد صمم هذا المكتب عددا من التراجمة تحت اشرافه ومراقبته ، وفي هذه الفترة ، استطاع أن يضع نحو عشرين ترجمة معظمها لكتب الجغرافيا والتاريخ والعلوم العسكرية ، أما الترجمات التي اقترحها أو أشرف عليها فكان عددها أكبر منها بكثير ، منها (تواريخ للعالم القديم وللقرون الوسطى وملكوك فرنسا ، ومنها سيرة بطرس الكبير ، وسيرة شارل الثاني لفولتير ، وتاريخ الامبراطور شارل الخامس . ومنها أيضا كتاب عن الفلاسفة الاغريق ، وكتات تأملات في أسباب عظمة الرومان وانحطاطهم لمونتسكيو) . وتدل هذه القائمة على اتجاه اهتماماته ، كما تدل على اهتمام سيده بترجمة سير حياة العظماء من الحكام والقواد الذين قد تكون سيرتهم شبيهة بسيرته ، أو مثلهم جديرة بالاعتداء .

غير أن اختيار مونتسكيو كان ولا شك من فعل الطهطاوي نفسه ، فهو يكشف بهذا الاختيار عن مدى اهتمامه طوال عمله بمسألة عظمة الدول وانحطاطها ، وبالحل الذي كان يبتغيه لها في إطار الفضيلة السياسية ، التي هي على حد رأي مونتسكيو حب الوطن .

بوفاته محمد علي فقد الطهطاوي العطف الذي حظي به في عهده ، وكان ابنه ابراهيم باشا خلفه المختار قد مات قبله ، فخلفه حفيده عباس الذي أرسل الطهطاوي في عام ١٨٥٠ الى الخرطوم ليفتح مدرسة فيها ، وفي السنة التالية اقلعت مدرسة اللغات التي كان قد رئسها من قبل ، وعهد الطهطاوي أن سنواته الأربع في الخرطوم كانت سنوات نقي صرفها في ترجمة تلك الفنون ، غير أن تبديل الحاكم أدى الى تحول في حاله ، ففي خلافة سعيد باشا في ١٨٥٤ سمح الطهطاوي بالعودة الى مصر ، حيث عين مجددا رئيسا لمدرسة الحق بها مكتبا للترجمة ، وعندما خاف اسماعيل سعيد بقي الطهطاوي في حلوة ، لا بل كان أحد أعضاء الفريق الذي خطط لنظام التربية الجديدة ، كما كان عضوا في لجان كثيرة . حيث وجد الوقت الكافي لمتابعة عمله العلمي ، فشجع مطبعة الحكومة في بولاق على نشر الروائع العربية بما فيها مقدمة ابن خلدون ، مما يظهر أيضا اتجاه تفكيره . كذلك استمر ، بإدارة مكتب الترجمة الذي أصبحت مهمته الرئيسية ترجمة مجموعة القوانين الفرنسية الى العربية وأصدر منذ ١٨٧٠ حتى وفاته مجلة لوزارة التربية ، وكتب فيها عددا من المقالات المبكرة ، ووضع أيضا عدة مؤلفات على نطاق واسع في التربية عنوانه (المرشد الأمين للبنات والبنين) وكتاب عام عن المجتمع المصري عنوانه (مناهج الألباب المصرية في مناهج الآداب العصرية) .

والكتاب الأخير هو الذي يشتمل على أكمل شرح لأفكار الطهطاوي عن الطريق الذي ينبغي لمصر أن تسير فيها ، فمنه نستطيع أن نستخلص نظرية الطهطاوي في السياسة ، وفي طبيعة مصر وعصيرها ، وهي نظرية جديرة بالاهتمام لأنها توضح بدقة الأفكار الشائعة بين الفئة الجديدة الحاكمة في مصر والتي على أساسها أجريت الإصلاحات في عهد اسماعيل .

لم تكن أفكار الطهطاوي في المجتمع والدولة مجرد عرض جديد للنظرة التقليدية ولا مجرد انعكاس للأفكار التي تلقنها في باريس مع أنه يتبع إجمالاً في إخراج هذه الأفكار الطريقة التقليدية مستشهداً في إثبات كل مسألة بالنبي والصحابة ناظراً إلى السُلطة السياسية نظرة التفكير الإسلامي التقليدي إليها ، بل كانت في بعض النواحي توسعاً جديداً وهاماً . وفي كل الأحوال ، ومن هذا المنطلق .

يعد « الطهطاوي » من أوائل الرواد للنهضة العربية الحديثة ، به يؤرخ فجرها ، ومعه يبدأ انفتاح الوطن العربي على الغرب . ويندرج « الطهطاوي » في سلسلة المفكرين التوفيقيين والإصلاحيين ، لذا لم يكن إسهامه في حركة الاستقلال وصراعات التقدم إسهاماً ملموساً ، على عكس إسهامه في النهضة العربية عموماً ، والمصرية خصوصاً . فقد فهم « الطهطاوي » طبيعة النهضة السياسية ، وأنماطها بتقدم القوتين الحاكمة والمحكومة ، ميزاً بين القوة التشريعية ، والقوة القضائية ، والقوة التنفيذية ، طارحاً وجوب دستوريتهما ، وذلك لأول مرة في تاريخ الفكر العربي الحديث . كما أسهم « الطهطاوي » في بلورة أهم المقولات السياسية العربية الحديثة ، كالحرية ، ومقولة الوطن ، والواجبات والحقوق الوطنية ، والأمة ، والتربية السياسية ، والإدارة ، ووظائف الحكم ، والتربية المدنية ، واللامركزية .

وكان « للطهطاوي » أيضاً فضل الإسهام في النهضة الاقتصادية والاجتماعية والتربوية المصرية ، والتي تعد تاريخياً نواة النهضة العربية الماثلة . فقد أكد على مبدأ التنافس ، والحرية ، والمساواة الاقتصادية النسبية ، كما نادى بإقامة نظام التسليف التعاوني . وتعرض للنظام الإقطاعي بالنقد من زاوية علمية خالصة ، هي « القيمة » وفائض « القوة » . وأبدى اهتمامه بإعادة التركيب الطبقي على أساس « الوظيفة » . وركز على ضرورة العمل الخيري - الاجتماعي ، والمساواة النسبية بين الرجل والمرأة ، واهتم اهتماماً خاصاً بالتربية عملياً ونظرياً .

١ - المشروع الوطني للنهضة العربية :

يبدو أنه من التطرف بمكان الزعم أن « الطهطاوي » قد تصور مشروعاً « قومياً » للنهضة العربية الشاملة . بل أنه قصر تصوّره هذا على النهضة الوطنية

« المصرية » التي تعد ، تاريخيا ، نواة رئيسة للنهضة العربية . فمع « الطهطاوي » بدأت مرحلة الريادة الأولى للنهضة العربية ، والتي يمكن لنا أن نسميها مرحلة النهضة الوطنية . لكن ذلك لا يعني اغفال « الطهطاوي » للبعد القومي : فهو يدعو القومية « بالجنس » ، وربما تكون فكرة القومية قد اختلعت في ذهنه بفكرة الوطنية . ويتضح لنا ذلك من خلال تعريفه لأي جنس بشري ، على أنه « جماعة الناس الساكنة في بلدة واحد ، تتكلم بلسان واحد ، وأخلاقها واحدة ، وعوائدها متحدة ، ومنقادة غالبا لأحكام واحدة ودولة واحدة . وتسمى (هذه الجماعة) الإلهي ، والرعية والجنس ، وأبناء الوطن ^(١) » ، ونستشف من تعريف « الطهطاوي » هذا ، أنه يجعل قيام الدولة « الواحدة » شرطا للاشتراك في المواطنة وفي « الجنس » القومي نفسه ، إذا مسح التعبير ، مهملًا بذلك المقومات التاريخية والمصرية للوجود القومي المتميز بذاته ، لكننا ، مع ذلك كله لا نستطيع أن ننفي عن « الطهطاوي » حبه العربي ، فقد ترددت مصطلحات « العرب » و « العروبة » كثيرا في كتاباته . بل أنه يبضي إلى أكثر من ذلك ذبعد العرب أمة واحدة ، لكنه لا يرقى بها إلى مصاف « الجنس الواحد » أو أبناء الوطن الواحد ، وإن كان يسبح عليها أوصافا أخلاقية رفيعة ، فلقد « ثبت بالمقل تواترا أن العرب أكثر الأمم شجاعة ومروءة وشهامة ، ولسانهم أتم الألسنة بيانا وتبييضا للمعاني ، جسعا وفرقا ... فالعقل قاض بفضل العرب ^(٢) » .

وعلى الرغم من غياب المفهوم القومي العربي عن ذهن « الطهطاوي » ، فإنه قد استطاع أن يقدم لنا مشروعا للنهضة الوطنية يصاح للتطبيق في « مصر » وغيرها من الأقطار العربية التي كانت تسعى للنهوض مجددا بعد عصور ملوثة من الانحطاط ، وقد شمل مشروعه هذا - الذي يمكن أن نسميه المشروع الوطني للنهضة العربية - جميع الوجوه السياسية والاقتصادية والاجتماعية والتربوية . ولكن ، مع هذا ظلت « مصر في وجدان الطهطاوي وعقله هي الوطن الذي يقصده

(١) المصدر السابق : ص ١٣٨ .

(٢) محمد عماره : الأعمال الكاملة ، ص ١٥٤ .

ويهدف الى تغييره ، و ((كان) لها في قلبه ما يشبه الوقعة الصوفية ، وامله في ذلك أمام القائلين بالفكرة المصرية » . غير أن تصورهم لامكانيات ومجالات النهضة الوطنية المصرية أسهم ، بدون شك ، في رسم ملامح الخطوط الأساسية للنهضة العربية .

« فقد قدم لنا « الطهطاوي » أول فهم حديث « للسياسة » و « أقسامها » ، والسلطات الثلاث : ميزان بين القوة الحاكمة ، والقوة المحكومة ، وبذلك نقل لنا التجربة انسيابية الفرنسية ، وكذلك التجربة الحضارية والثقافية والاجتماعية ، لذا ، يعتبر « الطهطاوي » أول « جسر عربي عبرت عليه الثقافة الأوروبية عموماً ، والفرنسية منها خصوصاً الى العالم العربي ، مؤذنة ببدء النهضة العربية » (١) .

والطهطاوي يفهم السياسة على أنها « فهم أسرار المنافع العمومية التي تعود على القضية - (المجتمع) - وعلى سائر الرعية ، من حسن الإدارة والسياسة والرعاية في مقابلة (مقابل) ما تعطيه الرعية من الأموال والرجال للحكومة » (٢) . هذا على سعيد السياسة الخارجية ، فإن كل ما يتعلق بالدولة وأحكامها وعلاقاتها وروابطها « يدخل في السياسة الخارجية للدولة . على ذلك ، فقد جاء مشروع النهضة السياسية والإدارية عند « الطهطاوي » « مطابقاً ومفهوماً » للمنافع العمومية أو المصالح العامة كما نسميها اليوم . ومما يلفت النظر بشدة في تعريف الطهطاوي للسياسة الخارجية شمولها كل « ما يتعلق بالدولة وأحكامها » ، فإخراج ، هنا يحكم الداخل أيضاً وكان « الطهطاوي » أدرك بعمقه السياسي الفكري . أثر العلاقات الخارجية في صوغ بناء الدولة الداخلي ، وهو ، ما يدخل - في لغة العصر - في العلاقات الاستراتيجية القائمة على التحالف السياسي والاقتصادي والاقتصادي والعسكري ، لكن من جهة أخرى ، لم يحدد لنا الطهطاوي بدقة دور الدولة في المجالات المختلفة ... » (٣) .

(١) محمد جميل فيمنه : دراسة نقدية في فكر الطهطاوي ، مجلة الفكر العربي ،

المصدر ٣٩ - ٤٠ ص ٣٢ .

(٢) الطهطاوي : الأعمال الكاملة ، ص ١٥٥ .

(٣) محمد جميل فيمنه : المصدر السابق ، ص ٣٣ .

ويُسمَّى « الطهطاوي » السياسة إلى خمسة أقسام : السياسة البنيوية ، والسياسة الملوكية ، والسياسة العامة ، والسياسة الخاصة أو المنزلة ، والسياسة الذاتية أو الشخصية ، وهي الجوانب نفسها التي حرص الطهطاوي على معالجتها في كتاباته . ولعل ما يهمنا هنا هو تحديد السياسة « الملوكية » ، والسياسة « العامة » ، أما السياسة الملوكية ، فهي « حفظ الشريعة - (القانون) على الأمة ، وإحياء السنة ، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر » . أما السياسة العامة فهي « الرئاسة على الجماعات ، كإقامة الأمراء على البلدان ، أو على الجيوش ، وترتيب أحوالهم » ، ويميز الطهطاوي « بين وجود قوتين سياسيتين - اجتماعيتين القوة المحكومة (أي الشعب والرعية) والقوة الحاكمة (أي الحكومة أو الملكية) » . والقوة الأولى لا بد أن تكون « معززة لكمال الحرية ، متمتعة بالمنافع العمومية فيما يحتاج إليه الإنسان في معاشه ووجوه كسبه وتحصيل سعادته ... » . والقوة الحاكمة « تسمى أيضاً الحكومة والملكية ... وتنبت في (في هذا الأمر) ثلاثة (ثلاث) أشعة قوية تسمى أركان الحكومة وقواها : » (١) .

فالقوة الأولى : قوة تقنين القوانين وتنظيمها .

والثانية : قوة القضاء وفصل الحكم .

والثالثة : قوة التنفيذ للأحكام بعد حكم القضاء بها .

وبدلنا تصنيف « الطهطاوي » للسياسة وفروعها وأقسامها وقواها ، على نظرة علمية دقيقة لمعنى السياسة في المفهوم العلمي التقاليدي ، من حيث هي تدبّر وتدبير للمنافع العامة والخاصة وإن كان المفهوم العلمي الحديث للسياسة قد استثنى الثانية وركز على الأولى ، غير أن وجود القوة المحكومة والقوة الحاكمة ، وما يتفرع عن الثانية من سلطة تشريعية (قوة تصنيف القوانين وتنظيمها) وسلطة قضائية (قوة القضاء وفصل الحكم) وسلطة تنفيذية (قوة التنفيذ للأحكام) كانت

(١) ذاته : ص ٣٣ .

وما زالت إحدى أهم ملامح نظرية الفصل بين السلطات التي قامت وتقوم عليها الديمقراطيات الحديثة والمعاصرة ، وهي تلك الديمقراطيات « التمثيلية » غير المباشرة وغير « الجماهيرية » التي يكاد العصر أن يتجاوزها أيضا . ويبدو أن « الطوطاوي » أدرك ضرورة أن تكون هذه السلطات الثلاث التي تمثل قوة واحدة ، هي القوة الحاكمة ، « مشروطة بالقوانين » (١) .

وهنا يظهر « الطوطاوي » بالنظرية الأوروبية في فصل السلطات ودستورها . فكان بذلك أول من « نقل » لنا التجربة السياسية الأوروبية - وبخاصة الفرنسية - وكانت هذه النظرية هي الأساس « التزييفي الأول » التي قامت عليها التجارب السياسية العربية التي ادعت - وما زال بعضها يدعي - الديمقراطية . ولقد حاول « الطوطاوي » أن يكتف النظرية الديمقراطية الأوروبية وفقا للحاجات السياسية العملية في عصره ، ارضاء للحاكم في أيامه . فجعل من مجالس النواب مجرد مجلس استشاري « ... وأما وظائف المجالس المتخصصة ، ومجالس النواب ، فليس من خصائصها الا المذكرات والمداولات ، وعمل القرارات ، على ما تستقر عليه الآراء الأغلبية » وتقديم ذلك لولي الأمر « . وبذلك سمجّل « الطوطاوي » تراجعاً نظرياً وعملياً ، عن إعجابه السابق بالسلطات التشريعية الحقيقية التي كان يتمتع بها مجلس النواب الفرنسي - ديوان رسل المعالقات - وهو الإعجاب الذي تحدث عنه في (تخليص الأبريز) . فكان هذا التراجع محاولة لتفادي الصدام بموقف الخيديوي اسماعيل « . » (٢) .

وإذا كان النقل النظري - ولو كان مجرداً - للتجربة الديمقراطية الأوروبية يمثل مرحلة متوسطة بين النظرية الديكتاتورية (الاستبدادية) أو الأوتوقراطية (الفردية - الدينية) التي كان الفكر السياسي العربي والإسلامي لا يعرف غيرها منذ بدء عهد الانحطاط حتى بداية عصر النهضة مع « محمد علي » ، فإن هذا الاسهام على تواضعه ، يمكن عده مرحلة انتقالية ضرورية لتحقيق الديمقراطية الحقيقية فلقد

(١) المصدر السابق : ص ١٥٨ .

(٢) المصدر السابق : ص ١٤٩ .

ترك « الطهطاوي » بصافته على مسار الاتجاهات الديمقراطية المتوسطة * ومن جهة أخرى ، فقد أصّر الطهطاوي على ضرورة استقلال القضاء عن السلطة الاجرائية ، ولو كان هذا الاستقلال نسبيا أو جزئيا ، فان « اننفوذ الملوكي القضائي » غير النفوذ الاجرائي ، الذي هو مباشرة العمل ، وهو من خصائص الوزراء وتظار الدواوين وغيرهم ... » . لكن « الطهطاوي » ، كما يبدو ، جعل من الحاكم رأس القضاء وغيره من السلطات ، وبمعنى آخر ، فانه لم يخرج عمايا — عن تصوره لـ « الملك » حاكما مطلقا مقيدا بالقوانين الدستورية ، لكنه في الوقت نفسه غير مسؤول « فالنفوذ الملوكي هو الترتيب والأمر بالنفوذ الاجرائي لمن يجريه ، فهو حق محترم ، لا مسئولية (مسئولية) فيه على الملك ، ولا يكون لغيره ، لأنه هو رئيس المملكة ، وأمير الجيوش البرية والبحرية وقائدهم (وقائدها) الأول وعليه الأمور الملكية والعسكرية ، الداخلية والخارجية .. ويأمر بتنفيذ الأحكام الصادرة من ديوانه ومحاكمة ومجالسه ، وله الرئاسة على أمناء دين مملكته .. » (١) .

وخلاصة القول هنا . ان « الطهطاوي » « حاول أن » ينقل « لنا نظرية فصل السلطات ، الا أنه لأسباب عملية (تجنباً للصدام والخديوي اسماعيل) ، جعل من الفرد الحاكم مناما أولا السلطات جميعها ، بما فيها السلطة القضائية .. » (٢) .

(١) - الاسهام الفكري السياسي :

أسهم « الطهطاوي » في بلورة الكثير من المقولات السياسية التي ما زالت تستخدم حتى الآن . ومنها مقولة الحرية ، والوطن ، والواجبات والحقوق الوطنية .

حيث أكد أن « الحرية هي الوسيلة العظمى في اسعاد أهالي الممالك ، فاذا كانت الحرية مبنية على قوانين حسنة عدلية كانت واسطة عظمى في راحة الأهالي واسعادهم في بلادهم ، وكانت سببا في حبهم لأوطانهم » . ولقد رتب بذلك لثقة الحكومة ضرورة الاحراز الكامل للحرية .

(١) محمد جميل فيمنه : المصدر السابق ، ص ٣٤ .

كما حدد بوضوح قل "نظيره في الفكر الوطني الذي سبقه" مفهوم «الوطن» وهو «عش الإنسان الذي منه خرج، وفيه درج، ومجمع أسرته، ومقطع سرته، وهو البلد الذي منشأته تربته وغذاؤه وهواؤه ورباه نسيجه، وحلت عند التمايم فيه» ولكن «الوطن» في نظر «الطهطاوي» ليس الا الوطني الاقليمي وليس الوطن القومي.

وبذلك سقط «الطهطاوي» في الشوفاية الاقليمية الضيقة - التي حكمت فيما بعد اتجاهات الفكر السياسي الوطني في معظم البلاد العربية - وبخاصة بعد الحرب العالمية الثانية - الى أن برز التيار القومي العربي، الذي أعقبته بعد العام ١٩٦٧ انتكاسات اقليمية متعددة.

أما واجبات أبناء الوطن «الواحد» وهم دائما متحدون في اللسان، وفي الدخول تحت استرعاء (رعاية) ملك واحد، والانقياد الى شريعة واحدة وسياسة واحدة... أما واجباتهم فهي: التعاون على اصلاح وطنهم، وأن يكون بعضهم بالنسبة الى بعض كأعضاء العائلة الواحدة، فكان الوطن انما هو منزل آباءهم وأمهاتهم، وكل مرباهم^(١). ومن واجبات أبناء الوطن الواحد في نظر «الطهطاوي» الوحدة السياسية الكاملة «فلا ينبغي أن تتشعب الأمة الواحدة الى أحزاب متعددة بأراء مختلفة، لما يترتب على ذلك من التشاحن والتحاسد والتباغض وعدم أمنية الوطن، فلا يتسنى بعضهم سعادة نفسه وشقاوة غيره، ولا سيما وأن التشريعة والسياسة «سوت بينهم» وهنا «لا يدرك» «الطهطاوي» المفزى الحقيقي للحقصور بتعدد الأحزاب في اللعبة الديمقراطية - البرلمانية، وهو الحفاظ على وجود ومصير الوطن عن طريق التنافس الحزبي والانتخابي، وليس الاخلال ببدا المساواة أمام القانون أو الشريعة كما تصور هو^(٢).

(١) «الطهطاوي»: الأعمال الكاملة، ج ٢، ص ٤٣٣.

(٢) جميل فيمنه: المصدر السابق، ص ٣٥.

ويستلزم « الطهطاوي » في حديثه عن واجبات « أبناء الوطن » فيذهب الى أن الشريعة والسياسة « أوجبت عليهم أن يكونوا على قلب رجل واحد ، وأن لا يعتادوا لهم عدوا إلا من يوقع بينهم الفشل بخداعه ، ليختل نظام ملكهم ، ويخل نظام ملكهم ، فهذا هو العدو المبين ، الذي لا يجب أن يكون أهل الوطن على وطنهم آمنين لا بحريتهم متمتعين » . وبذلك يعود « الطهطاوي » الى ايمانه التقليدي - العمالي العميق بحكم الفرد - وهو غالبا ما يتصوره ملكا - محددا العدو الحقيقي لأبناء الوطن على أنه عدو خارجي ، متناسيا خطر العدو الداخلي الذي يمكن أن يكون من أبناء الوطن نفسه .

أما حقوق المواطن ، فيراها « الطهطاوي » في مصطلح « وطني » نفسه و « معنى ذلك أنه يتمتع بحقوق بلده ، وأعظم هذه الحقوق الحرية التامة في الجمعية التأسيسية (الاجتماع البشري) ، ولا يتصف الوطني بوصف الحرية الا اذا كان منقادا لقانون الوطن ومعنيا على أجزائه ، فانقياده لأصول بلدة يستلزم ضمان وطنه له التمتع بالحقوق المدنية ، والتسري بالمزايا البلدية (الوطنية)^(١) وتلاحظ أن « الطهطاوي » قد استطاع تحديد مفهوم الحرية الشخصية والعامة المحدودة بالقانون ، مسجلا بذلك سبقا في الفكر السياسي العربي الحديث . ولم يفترض « الطهطاوي » دورا سلبيا في ممارسة الحرية ، بل أنه اعتبرها جزءا لا يتجزأ من الحقوق المدنية . ثم أنه نظر الى المجتمع الوطني ، بأفراده ، نظرة عضوية ، ذلك لأنه بهذا المعنى هو (الفرد) وطني وبلدي ، وهذا أعظم المزايا عند الأمم المتقدمة^(٢) .

وهنا ، تكاد صفة « الرعية » أن تزول عند « الطهطاوي » بخاصة حينما يؤكد على « الحرية » بعدها أعظم المناقب ، وهي تلك الحرية السياسية في المعارضة ضمن القانون والشريعة ، والتي تنفرع عنها حرية التعبير والرأي . وهذه ضرورة رئيسة تستلزم المشاركة في أمور الحكومة والادارة ، فقد كانت أغلبية الأمم محرومة من الحرية « وكان ذلك في الأزمان التي كانت فيها أوامر (قرارات) ولادة الأمور جارية

(١) راجع الأعمال الكاملة لرفاعة الطهطاوي ، لمحمد عمارة : للتوسع في مفهوم الحرية والواجبات الوطنية ، ج ٢ ، ص ٤٣٣ .
(٢) الأعمال الكاملة : ج ٢ ، ص ٤٣٣ .

على هوى أنفسهم ، يفعلون ما شاؤوه ، وقد كانت الأهالي إذ ذاك لا مدخل لها في معارضة حكاهم ، ولا محاسبة لهم عن أحكام الشريعة ، فكان لا يسكنهم أن يخبروا ملوكهم بما يرونه غير موافق ، أو يكتبوا شيئا فيما يختص السياسات والتدابير ، ولا يبدوا آراءهم في شيء ، فكانوا كالأجانب في أمور الحكومة ، وكانوا لا يتقلدون من الوظائف والمناصب إلا بما هو دون استحقاقهم ، والآل تغير الأفكار ، وزالت عن أبناء هذا الوطن الأخطار ...» (١) .

وفي عودة الى واجبات المواطن ، يرى « الطهطاوي » أيضا ، أن على الوطني المخلص أن يفدي وطنه بجميع منافعه الشخصية ، وأن يخدمه ببذل جميع ما يملك ، ويفديه بروحه ، ويدفع عنه كل من تعرض له بضرر كما يدفع الوالد عن ولده الشر فينبغي أن تكون نية أبناء الوطن دائما متوجهة في حق وطنهم الى الفضيلة والشرف ولا يرتكبون شيئا مما يخل بعشوق أوطانهم وأخوانهم ، فيكون ميلهم الى ما فيه النفع والصالح ، كما أن الوطن نفسه يحبي عن ابنه جميع ما يضره ، لما فيه من هذه الصفات ... ويمضي « الطهطاوي » في تحديده لواجبات المواطن « ذلك التحديد المثالي » العام ، البعيد عن الاتجاه الموضوعي العلمي الذي يفترض تحديدا أوضح لواجبات المواطن في جميع الحقوق والميادين ، وتوازنا دقيقا بين المصلحة الوطنية والمصالح الخاصة . فيقول « فحب الأوطان وجلب المصالح العامة للأخوان من الصفات الجميلة التي تنسكن من كل واحد منهم في جميع أوقاته مدة حياته ، وتجعل كل إنسان منهم محبوبا للآخرين ، فما أسعد الإنسان الذي يميل بطبعه لابتعاد الشر على وطنه ولو باضرار نفسه » (٢) .

غير أن إدراك « الطهطاوي » للتوازن الدقيق بين حقوق المواطن وواجباته ، يجعله من رواد النظرية الدستورية في الفكر السياسي العربي الحديث ، فقد أكد أن صفة « الوطنية لا تستدعي فقط أن يطلب الإنسان حقوقه الواجبة له على الوطن ،

(١) ذاته : ص ٤٣٤ .

(٢) المصدر السابق : ص ٤٣٤ .

بل يجب عليه أن يؤدي الحقوق التي للوطن عليه ، فإذا لم يف أحد من أبناء الوطن بحقوق وطنه ضاعت حقوقه المدنية التي يستحقها على وطنه » .

ويستقرىء « الطهطاوي » التاريخ لاثبات مقولة « الوحدة الوطنية » من دون أن يتبع منها تحليليا أو جداليا معينا ، وإنما هو يكتفي بإيراد بعض الوقائع المؤيدة لاتجاهه . فإن « أمة الرومانيين كانت متشعبة بحسب وطنها ، ولهذا تسلطت على بلاد الدنيا بأسرها ، ولما انسلخت عنها صفة الوطنية حصل الفشل بين أعضاء هذه الأمة وفسد حالها ، وانحل عقد نظامها بتمدد اختلاف أمرائها وتعدد حكامها ... » (١) .

(ب) - الاسهام السياسي :

يفضح « الطهطاوي » تصوره للأمة والدولة على الأسس المثالية نفسها التي تحكم بناءه الفكري العام ، فانه « ينبغي أن تكون الأمة المستحقة لأن تتصف بهذه الصفات وتلقب بهذه الأسماء (الأهالي ، الرعية ، الجنس ، أبناء الوطن) ذات شهامة وشجاعة وذكاء وميل إلى حب المجد والفخار وشرف العرض ، تحب حريتها وتتولع بقوة رئيس دولتها ، وتثق لقوانين مملكتها وسياستها » (٢) : وبذلك ، يرسم « الطهطاوي » للأمة دورا سلبيا (انفعاليا) خالصا ، من دون أن يحدد لنا دور المؤسسات - أو على الأقل دور السلطات الثلاث - في إطار الدولة « المثالية » التي يشهد . هذا عدا عن اهماله المقصود أو غير المقصود - لدور الشعب في المشاركة في الحكم .

ثم أن « الطهطاوي » يفترض استحالة أو عدم جواز « أن تستغني الأمة عن رئيس يحسن سياستها وتدير مصالحها ، فبدونه لا تأمين على التمتع بحقوقها المدنية ومزاياها ، ولا تحفظ نفسها ولا مالها ولا عرضها ، فالرئيس ، المعنون له بأي عنوان كان من ألقاب رئاسة الدولة ، هو المحافظة على اجراء الأحكام والقوانين ، وعلى حفظ الشريعة والدين ... » ومما يلفتنا هنا ترتيب « الطهطاوي » لرئيس الدولة

(١) ذاته : ص ٤٣٥ .

(٢) المصدر السابق : ص ٤٣٧ .

الأهلية التنفيذية والتشريعية بل والدينية الأولى . وهذا مما يكاد يتناقض والاتجاه الديمقراطي - الليبرالي الذي أعجب به « الطهطاوي » نفسه أثناء زيارته لـ « باريس » في مستهل الثورة الفرنسية .

وانسجاما مع الاتجاه المثالي - الفردي ، الذي اختطه « الطهطاوي » لنفسه ، فقد علق أهمية قصوى على التربية عموما والتربية السيامية - وبخاصة لأبناء الملوك . فكان السباق إلى اعتبار التربية من نظام الدولة نفسها « فيلزم نظام الدولة الدولة نوعان من التربية ، لتكون مهذبة مرتبة ، أحدهما : تربية أبناء الملوك ، أو رؤساء الدولة ، والثاني : « تربية أبناء الوطن ، فأما تربية أبناء الملوك ، فإنها تحتاج إلى كثرة الاحتفال بتعليمهم جميع ما يتعلمه أبناء الوطن من العلوم الأولية . لا سيما علم اللسان » . . . وكذلك يجب على المربي لأبناء الملوك والسلاطين أن يهتم بتعليمهم ما يلزم في تمكينهم من العلوم الادارية وأصول السياسة والرئاسة ، ليحسبوا التدبير على وجه الذكاء والكمياء ، فها أسد الملة (الأمة) التي تسكن رئيسا في زمن شبابها من المعارف والحكمة ، وتلقن الادارة الملكية (الحكومية) من أرباب الفضائل المجريين المتصفين بالأخلاق الحميدة والآراء السديدة ، والحائزين أصول وفروع العلوم السياسية . . . » (١) .

ونلاحظ هنا ، أن « الطهطاوي » يستخدم مصطلحات جديدة « كالعلوم الادارية » ، و « الادارة الملكية » وهو يقصد بها الادارة الحكومية ، والعلوم السياسية بأصولها وفروعها . لكنه لا يبين لنا مضمون هذه العلوم وموضوعاتها . ثم أنه ينهج نهجا « أخلاقيا » في تحديده لأصول التربية السياسية لأبناء الملوك أو رؤساء الدولة ، فلا « يليق أن تفوض تربية أبناء الملوك لأرباب الدناءة والأرباب البدع والأوهام ولا لأصحاب الأملع ، لان العدوي تسري فتفسد الطباع . . . » ويرى « الطهطاوي » أن تعلم أبناء الملوك أو رؤساء الدولة ينبغي أن يخضع للاستعداد الشخصي الذي إما أن يكون علميا نظريا أو علميا عسكريا أو مهنيا - صناعيا ، على أن يسبق ذلك كله التعليم الديني .

(١) ذاته : ص ٢٩ .

ويحدد لنا « الطهطاوي » وظائف الحاكم (أو الملك) في : اختيار الرؤساء ،
والحذر من الدسائس ، وعلم الاستغراق في الشؤون الشخصية ، وعدم « مباشرة
جزئيات الإدارة التي يمكن إجراؤها بغيرهم (بغير الملوك) من الموظفين ، وإنما
المطلوب منهم النظر في كليات الأمور ، من معرفة الرجال اللائقين بالخطط ، وامتحانهم
وتعقبهم بالمراقبة ، لارشاد جاهلهم ، وتفقد أحوال الرعايا ، والاعانة على تكثير
الصنائع والعلوم الموصلة الى تهذيب الأخلاق ، ونمو الأرزاق ، والعناية بتنظيم
العساكر (الجيوش) البرية والبحرية . . . واصلاح أحوال الخلطة (العلاقات)
السياسية والمنجربة (التجارية) مع الدول الأجنبية ، بما ينسب به عز المملكة وثروتها ،
الى غير ذلك من الكليات . . . » (١) . وبذلك يؤكد (الطهطاوي) الدور غير التقليدي
لرئيس الدولة ، وبخاصة في مجال الانماء الاقتصادي الذي يأتي نتيجة للعلاقات
السياسية التجارية مع الدول الأخرى وهو انماء « تبادلي » أو متبادل بين الدول
ذات العلاقات السياسية . وهذا ، ما يدل على مدى حدة الحس السياسي الاقتصادي
الذي كان ينعم به مفكرنا ، في وقت كانت فيه النزعة العسكرية للسيطرة الاقتصادية
والسياسية هي التي تحكم العصر الذي عاش فيه « الطهطاوي » .

غير أن ما يشير العجب اسناد « الطهطاوي » للحاكم الفرد كليات الإدارة
والرقابة عليها . والعناية بشؤون الرعايا المعيشية والمهنية والعلمية والأخلاقية ،
والعناية بالتنظيم العسكري ، واصلاح العلاقات السياسية والاقتصادية مع الدول
وهي أمور تحتاج الى مؤسسات فاعلة ومتخصصة في آن مما . ولعل « الطهطاوي »
قد أدرك ضرورة وجود مثل هذه المؤسسات الى جانب الحاكم الفرد ، فلمسح من
غير تفصيل ولا تبين الى أن « سعادة الممالك وشقاءها في أمورها الدنيوية إنما تكون
بقدر ما تيسر لملاوكها من ذلك ، بقدر ما لها من التنظيم في السياسة المؤسسة على
العدل ، ومعرفتها واحترامها من رجالها المباشرين لها » . وكان الأجدر به ، علميا
ومنهجيا ، أن يبين لنا ماهية هذه التنظيمات السياسية ووظائفها . لكنه لم يفعل ،
واكتفى بتعليق أهمية خاصة على دور الوزراء وهو بهذا ينقل عن المؤرخ الاغريقي

(١) المصدر السابق : ص ٤٤١ .

بوليس» (١) ، ذلك لأن « المسلكة لا يسرجى خيرها ، واستقامتها إذا كان وزارؤها المباشرون يجهلون أصول سياستها ، وقوانين شرائعها ، وعاداتها ، ولا يفهمون ان حصول خير المسلكة إذا كان يتنوع بسبب الجهل بأصول السياسة ، فامتناعه إذا انضم لذلك عدم وجود تلك الأصول بالكلية أخرى وأولى ، لأن السبب في الحالة الأولى دائر بين الجهل والتجاهل ، وكلاهما أمر عارض يمكن إزالته بتبديل المباشرين ... » . وهنا ، يعود « الطهطاوي » أيضا الى تعليق الأهمية السياسية المركزية على مجسومة من الأفراد ، هم الوزراء وعلى رأسهم الملك أو الحاكم النرد وذلك من دون الشعب ، أو مثليه على الأقل ، متجاهلا إعجابه الشديد بالتجربة الديمقراطية الفرنسية التي أعقبت أو صاحبت الثورة .

« وعلى ذلك ، فإن المشكلة السياسية في نظر « الطهطاوي » ليست مشكلة نظام ، وإنما هي مشكلة « أفراد » ، ومشكلة « أخلاق » أو « خبرة » على أفضل احتمال . والتغيير السياسي المطلوب في رأي « الطهطاوي » إنما هو تغيير في الأشخاص أو الحكام (الوزراء) ، أو « ارشاد جباهتهم والزام متجاهلهم بالعجزان على الأصول المحفوظة ، أما إذا لم يوجد من تلك الأصول شيء يرجع اليه ، وسند مضبوط يقع التعويل عند الاشتباه عليه ، فإن هاته الحالة يتسع فيها المجال للأغراض والشبهات من الأمر والمأمور ، وربما يؤول أمر الدولة الى الانحلال والنور ... » ولا ننكر على « الطهطاوي » إيلاء أهمية حيوية للأصول المحفوظة ، أو « الدستور » حسب المصطلح المعاصر . في حياة الدولة وبقائها واستمرارها . وهو مفهوم متقدم لم يكن معروفا في الفكر السياسي العربي بعد . »

لكن من وجهة أخرى ، يؤخذ على « الطهطاوي » تعلقه بحاكم « مصر » آنذاك « الخديوي اسماعيل » تعلقا شخصيا وسياسيا . ففي نظره « قيض الله لهذا العمر العزيز » المنفرد في وقتنا هذا بالعزم والعزم بالقدرع المسمي خديوي مصر اسماعيل ، الذي هو لمسلكة مصر نعم المولي ... » . ولا تتفق هنا مع « البرت حوراني » في القول ان « الطهطاوي » كان متحفظا في تعلقه السياسي ، كما زعم في

(١) أوردها محمد جميل فيمنه : المصدر السابق ، ص ٣٨ .

كتابه « الفكر العربي في عصر النهضة » ، فهو يعترف أن الطهطاوي « كتب » عن سعيد و (الخديوي) اسماعيل تعابير المماثلة التقليدية المألوفة ، الا أنه كان فيها على شيء من التحفظ « (١) » . ومع ذلك ، فإنه تبقى لنظرية « الطهطاوي » السياسية أهميتها ، فهي « نظرية جديدة بالاهتمام ، لأنها توضح بدقة الأفكار الشائعة بين النخبة الجديدة الحاكمة في مصر والتي على أساسها أجريت الإصلاحات في عهد اسماعيل (الخديوي) » .

(ج) - الاسهام الاداري :

نقل « الطهطاوي » التجربة الإدارية الفرنسية من قمتها الى قاعدتها الواسعة . وربما كان اعجابه بالحكم الملكي الفرنسي ، قبل الثورة بقليل ، هو الذي حكم تصوراتيه السياسية غير الديمقراطية تماما التي تحدثنا عنها فيما سبق . فعلى مستوى القسمة الادارية (الوزارات) ، يعدد لنا الوزارات السائدة في « فرنسا » آنذاك ، ملائمة الشبه بين وزراء « فرنسا » بوزاراتها وبين « نظار » مصر فيما عدا وزارة الخارجية التي لم تكن موجودة آنذاك في « مصر » ، وانما في عاصمة الدولة العثمانية . مع اضافة بعض الوزارات التي لم تكن معروفة في « مصر » . مثل « وزير البحر والخارجين من بلاد الفرنسيين النازلين ببلاد يعصرونها في غير بلاد الفرنسيين (شؤون ما وراء البحار أو شؤون الاستعمار) » . ثم « وزير الأمور الدينية » ، ثم « وزير تعليم الفنون والبقائع » (وزير التربية والفنون الجميلة) . ولا يحدد لنا « الطهطاوي » هنا أسباب غياب مثل هذه الوزارات عن « مصر » .

ويعرض لنا « الطهطاوي » مضمون « الدستور » الفرنسي . وما يهمنا هنا المواد المتعلقة بالادارة ، التي استوحاها « الخديوي اسماعيل » في ارساء بعض القواعد الادارية لحكم « مصر » مع مستهل عصر النهضة العربية التي ابتدأت من « مصر » بالذات . وأهم هذه المواد : « كل واحد . . . متأهل لأخذ أي منصب كان

(١) البرت حوراني ، الفكر العربي في عصر النهضة ، ص ٩٧ .

وأي « أمة » رتبة كانت ... » و « لا يتهم الوزير الا بخيانة في التدبير بالرشوة أو باختلاس الأموال ، فيحكم عليه حسب ما هو مسطر في القوانين لمخصوصة (الخاصة) » . ونلاحظ هنا أن « الطهطاوي » لم « ينقل » لنا مجموعة القوانين الادارية الفرنسية أو خلاصتها . لكنه ، في الوقت ذاته ، كان أول « جسر » لنقل القوانين الفرنسية الى « مصر » ثم الى البلاد العربية . وقد استلهمت معظم الدول العربية ، التي قامت فيما بعد ، مجموعة القوانين الفرنسية ، وبخاصة تلك المتعلقة منها بالقضاء ، والتي كانت قد نضجت محققة تطورا كبيرا . وفضل « الطهطاوي » هنا أنه عثر العالم العربي على قيمة الفكر القانوني الفرنسي « (١) » .

... ويشرح لنا الطهطاوي « التعديلات التي طرأت على القوانين الفرنسية بعد قيام الثورة ومنها أن « الفرنسية مستوون في الأحكام على اختلاف في العظم والمنصب والشرف والغنى ، فإن هذه مزايا لا نفع لها الا في الاجتماع الانساني والتحضر فقط ، لا في الشريعة ، فلذلك كان جميعهم يقبل في المناصب العسكرية والبلدية ، كما أنه يعين الدولة في ماله على قدر حاله ... » و « كل الأملاك على الاطلاق حرم لا يهتك ، فلا يكره انسان أبدا على اعطاء ملكه الا لمصلحة عامة ، بشرط أخذ - قبل التخلي - قيمته ، والمحكمة هي التي تحكم ... » . ويحدد لنا « الطهطاوي » مفهومه « الفن الادارة على الوجه الآتي : « ان الأصول والأحكام التي لها ادارة المملكة تسمى : السياسية الملكية ، وتسمى : فن الادارة ، وتسمى أيضا علم تدبير المملكة « أو الدواة » . الا أنه يدمج هذا « الفن » الاداري بالسياسة نفسها « ... والبحث في هذا العلم » . ودوران الالسن فيه ، والتحدث به والمنادمة عليه في المجالس والمحافل ، ... كل ذلك يسمى « بوليتيقة » أي سياسة ... (٢) » .

ويطالب « الطهطاوي » بنوع من التربية المدنية لترسيخ الوعي الاداري والسياسي العام في البلاد ، جنبا الى جنب والتعليم الديني . « وهل « مثل » هذا

(١) محمد جميل فيمنه : المصدر السابق ، ص ٤٠ .

(٢) الأعمال الكاملة : الطهطاوي : ج ٢ ، ص ٥١٧ .

التعليم الا ايقاف أهل الوطن على معرفة حقوقهم وواجباتهم بالنسبة لأملاكهم وأموالهم ومنافعهم وما لهم وما عليهم ، معافاة على حقوقهم ، ودفعاً للتعدي عليهم ؟ » . ولقد أخذت الدول العربية ، فيما بعد ، برأي « الطهطاوي » ، هذا فطبقت برامج مختلفة لأرساء الوعي المدني وطنيا كان أم قوميا ، كما خصصت معاهد معينة (معظمها عال) للتعليم والتدريب الإداري ، غير أن هذا التعليم لم يكن شاملا أو جاسما بريا كما تصوره « الطهطاوي » ، وهو الذي رأى أنه من اللائق « أن يكون بكل ناحية معلم لمبادئ الإدارة ومنافع الجمعية العمومية (المجتمع السياسي) في مثالبه ما تدفعه الجمعية الحكومية ... منه تفهم الأهالي أن مصالحهم الخصوصية الشخصية ولا تتم ولا تنجز الا بتحقيق المصلحة العمومية ، التي هي مصلحة الحكومة وهي مصلحة الوطن » (١) وأيضا مما يقتضي لياقة تعليم مبادئ الإدارة بالنواحي (في النواحي) كون قانون الحكومة (الإدارة) لا يمنع من جواز استخدام أحد من الأهالي ... » ، يؤكد « الطهطاوي » : « أن الملك الذي يجب رعاياه ، يجب تقديمهم في المناصب الملكية (الحكومية) للاستعانة بأرائهم ، التي هي في حقه ضرورة ... (وهؤلاء يمكنه أن) يكتفي بالوحدة ، (وهو) لا يستغني عن الكثرة » (٢) .

« وبالفعل ، وكما نادى الطهطاوي » فقد « تجدد في مديريات مصر ، في هذا العهد الأخير (أيام الطهطاوي) ، مبادئ ما أشرنا إليه (ما أشرنا إليه) (ما أشار إليه الطهطاوي) ، وهو صدور الأوامر الخديوية بجلب من يرغب من أبناء العمد ووجوه الناس إلى دواوين المديريات ليتروا على تعليم (تعلم) الأحكام والإدارة لتوظيفهم فيما بعد في الوظائف الإدارية ، ونفعهم كمال النفع للحكومة ... وذلك في محاولة من الخديوي اسماعيل لنشر الوعي الإداري المدني » (٣) .

(١) هنا يظهر الفلل الواضح عند « الطهطاوي » بين مصلحة الحكومة ومصلحة الوطن فيعدهما مصلحة واحدة ، متناسيا بذلك أن الحكومة قد تمثل مصالح طبقة معينة (كالطبقة الاقطاعية في مصر نفسها)

(٢) الطهطاوي ، الأعمال الكاملة : ص ٥١٨ .

(٣) محمد جميل فيمنه : المصدر السابق ، ص ٤١ .

ويرى « الطهطاوي » أن الوجود الإداري اللامركزي أو وجود النواحي أسبق « على تكون الحكومة وأقدم منها في التجمعات التأسيسية » فالنواحي أصل الممالك ، فقد كانت النواحي مشيخات صغيرة مستقلة منفردة بعضها عن بعض .. وكان العامل لأهلها على الاجتماع والاتحاد اقتضاء الحاجة الإنسانية للتأنيس (للتجمع) والتعيش والتحفظ (حفظ النوع) ، حيث أحسوا باحتياجاتهم إلى إدارة داخلية لدائرتهم ، فاحتجبت تلك الإدارة إلى عمل ومحافظة وحسن تدبير وملاحظة .. وينسب « الطهطاوي » إلى أن تطور شكل الإدارة سار من اللامركزية إلى المركزية (من النواحي إلى الحكومات) ، ثم عادت فسمارت من المركزية إلى اللامركزية وفق الوحدات المعروفة التي تبدأ من « شيخ الحارة » أو « شيخ البلد » إلى الملك والسلطان أو رئيس الجمهورية . وينظر « الطهطاوي » إلى هذه الوحدات نظرة « عضوية » ، رأسها الحكومة ، وأعضاؤها الإدارات المحلية على تفاوتها .

كما يستعرض لنا تاريخ تطور الأشكال الإدارية في المجتمعات الأوروبية قبل تقدمها في اتجاه المركزية ، حينما كانت مجتمعات إقطاعية ، يحكمها فرد إقطاعي مستبد يدفع خراجا للسلطة في العاصمة ، حتى قامت « الحروب الصليبية » فضعفت الإقطاعية لصالح المركزية ، وعمّ العدل والمساواة النواحي الأوروبية وكذلك الازدهار الصناعي والزراعي .

ويبدي « الطهطاوي » إعجابه بالتقسيم الإداري الذي وضعه « محمد علي » وتابعه خليفته ، محددا وظيفه « العمدة » ، أو شيخ الناحية : من جميع النواحي : الإدارية ، والمالية ، والأخلاقية والتربوية ، والعمرانية . لذلك « فيجب على كل عمدة أن يكون له المام بالأحكام الشرعية والقوانين الوضعية ، وممارسته للأحكام الملكية (الإدارية) ، فإن جهله لهذه الأحكام يجعل بمقامه ، فما بالك بمن هو أعلى منه من الموظفين كوكلاء المملكة ووزرائها ونوابها وحجابه » . وحسب التسلسل الإداري الذي كان مدار إعجاب « الطهطاوي » ، فإن شيخ الحارة أو شيخ البلدة أو « العمدة » يأتي على رأس الإدارة المحلية أو الإدارة المدنية كما يسميها . ويعاونه مجموعة من الموظفين يسميهم « الطهطاوي » مأمورين أو معاوني الضبطية ، وذلك

حسب أهمية كل دائرة الجغرافية والاقتصادية • فإن الدائرة أو الناحية الهامة « يترتب فيها أيضا مشورات بلدية رشدية ، للاتحاد مع العمدة ومساعدته في الأمور المهمة •• » ويتبع « العمدة لرئيس أو مجموعة من الرؤساء ، فمن الناحية الادارية يتبع لمدير الادارة البلدية ، ولنائب الملك « في المحاكم بالنسبة لضبطية الحاكمية •• » (١) .

ويضع « الطهطاوي » جملة شروط لاختيار الموظفين الكبار ، كان يكون كل فرد منهم « جامعا لخصال الخير ، حسن الخلق والخلق ، يجمع بين البشاشة والوقار ، والحلم والهيبة ، والعفة والنزاهة ، وعزة النفس وسداد الرأي ، وحسن التدبير ، وسرعة الفهم ، والعلم بالأمور السياسية والقوانين الملكية والأحوال الديوانية من العلاقات والروابط والعهود والضوابط (العلاقات الخارجية) ، وأن يكون (الادارية والتمثيلية) ، والوقوف على أحوال المسالك والممالك (الدول) وما بينهما معروفا بالصدق والوفاء ، متبحرا في أنواع العلوم السياسية ، له خبرة بكتابة الاثشاء والمحاسبات ، ذكي الفطنة سريع الجواب كثير الصواب ، متيقظا في تدبير الدولة العادلة معرا للنواحي والجهات والأعمال ، ماهر الأصناف والأموال ، وتحصيل الغلال ، مقتصدا في وجود مصرفها ونفقاتها ••• » .

ونلاحظ هنا ، مدى مثالية « الشروط » التي وضعها « الطهطاوي » لتعيين الموظفين الكبار ، وهي شروط أخلاقية - عملية سياسية وادارية داخلية وخارجية وعلمية •• ويلحظ « الطهطاوي » لكبار رجال السياسة والادارة دورا اقتصاديا وعمرانيا وماليا وزراعيا ، فكأنه بذلك يبشر بالفكرة غير التقليدية لدور الدولة في العصر الحديث وهو « الدور الانمائي » ، بعد أن مضى الزمن على دور « الدولة - الحارس » ، وبخاصة في أيامنا هذه ، التي أصبح للدولة فيها الدور الانمائي ، على المستويين الاقتصادي والاجتماعي ، الأول والرئيس •• غير أن ما يؤخذ على « الطهطاوي » اعتماده الكفايات الفردية لا الطاقات المؤسسية واماراتها الوظيفية المتخصصة في ادارة وشؤون الدولة وفي الحياة الاقتصادية والمالية والزراعية

(١) الأعمال الكاملة ، ج ١ ، ص ٥٢٨ .

والعمرانية • فكأن المشكلة الادارية الأولى ، وربما الوحيدة ، في نظره هي مشكلة اختيار كبار الموظفين والوزراء المساعدين للحاكم الفرد (الملك) في المجالين السياسي والاداري (وهما واحد عند « الطهطاوي » ..) •

« .. ووفقا للنظرة التقليدية ، يرى « الطهطاوي » أن على الوزراء وكبار الموظفين ورؤساء الدولة أن يكونوا « جميعا كالراعي الذي استؤجر لحفظ الأغنام ، فإذا حفظوها استحقوا الأجرة ، وإن ضيعوها أخذوا بالغرامة ... » (وذلك) بخلاف الوزراء الذين يعلمون أن الشريعة (القانون والدستور) معيار الملكة ، والسياسة ميزان السلطنة (السلطة) ، فيزنون الرعايا ، كأنفسهم ، بميزان الشريعة والسياسة ، فهؤلاء يفوزون بسلامة الدنيا والآخرة « فالضابط الأساسي هو العدل المؤسس على التقيد بالشريعة (القانون والدستور والشرع الديني) ، وحفظ النفوس والأموال والأعراض على الرعايا أو الموظفين • وهذا ما يؤكد « الطهطاوي » باستمرار • فهو يفهم أهداف الإدارة فهما عمليا — واقعيا وفقا لمثال العدل والأمن الخارجي والداخلي والاقتصادي والاجتماعي » (١) •

« وبالجملة فعلى ولي الأمر أن يجتهد حتى يرضي عنه جميع رعيته ، وأن ينزل نفسه منزلتهم ، وكل ما يحبه لنفسه يحبه لهم ، وعليهم الطاعة الكاملة له ، لقوله تعالى : (أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم) ولا يعدد لنا « الطهطاوي » وجوه هذه الطاعة السلبية (من المواطنين للحكام • كما فاتته « فرصة » بيان « حق الثورة » للجماهير في حالات معينة ، منها على الأقل : حالة خروج الحكام عن الشريعة والقانون والدستور • ونلاحظ هنا ، أن عدم الاتساق في البناء الفكري عند الطهطاوي « قد أدى به الى عدم الترابط في التركيب الكلي لنظامه الفكري • فتمة ثغرات كثيرة نلاحظها في « مذهبه » كما تبين لنا • وربما يعود ذلك أساسا الى أنه كان رجل نظر وعمل في آن معا • فقد شارك في الكثير من مناصب الدولة في أيامه •

(١) محمد جميل فيمنه : المصدر السابق ، ص ٤٢ •

لكن « الطهطاوي » في الوقت نفسه يحدد واجبات المواطنين تجاه ادارة الحاكم ، وهي واجبات دفاعية ، ومالية ومعنوية ، منها واجب « سلمي » واحد وهو « الصبر » على أحكامه اذا ثقلت . « فاذا ظهر لولي الأمر عدو لزمهم معاونة الملك عليه ، فاذا استقرضهم أقرضوه ... وان عدل فيهم مدحوه ، وان ثقل عليهم شيء من أحكامه صبروا الى أن يفتح الله لهم باب هدايته للخير ، وارشاد دواته للعدل وزوال الضرر ... » ولا ينسى « الطهطاوي » هنا ضرورة « الاصلاح الذاتي للحكام أنفسهم بأنفسهم » واهتمام الملك وموظفيه بمصالح الرعية لا يمنع من سعيهم أيضا في اصلاح أنفسهم بقدر الامكان ، لأن من لم يصلح نفسه عسر عليه اصلاح غيره ، وكيف يعرف رشد غيره من لا يعرف رشد نفسه ؟ ^(١) .

(د) - الاسهام القضائي والقانوني :

أسهم « الطهطاوي » اسهاما عمليا - في نهضة القضاء المصري أيام « محمد علي » عبر « مدرسة الأمن » التي أسسها ورعاها ، ومنذ « سنة ١٨٤١ م (١٢٥٧ هـ) شرعت مدرسة الأمن تأخذ الشكل والمضمون التحقيقيين للجامعة المدنية ، دون أن يكون في هذا الوصف أي تزيد أو مبالغة ... وأنشئت في ذات المكان (في المكان ذاته) « مدرسة الفقه والشرعية الاسلامية » لدراسة العلوم الفقهية على مذهب أبي حنيفة ، وكان خريجوها يعينون قضاة في الأقاليم ... فهي كلية للشرعية والقانون - الحقوق ^(٢) وقد نتج عن ذلك أول عملية اصلاحية « عتيقة » تمتد الى الجذور التعليمية الأساسية وغير التقليدية ، فأحدث « الطهطاوي » بذلك تطورا هاما في عملية تنظيم القضاء واسلاحه وتطويره ... كما ترجم في القانون والتشريع آثارا عامة - وان تكن لم تطبع - مثل (روح الشرائع) لمونتسكيو ، و (أصول الحقوق الطبيعية) لبرلماكي ... أما عصر اسناجيل « فاغد أنجز ، منفردا أو مع تلاميذه ، ترجمة القانون الفرنسي ، المدني والتجاري ... الخ » ^(٣) . ووضعوا ذلك في خدمة الوطن العربي ، ولقد أدت حركة النقل

(١) الأعمال الكاملة : ج ١ ، ص ٥٢٩ .

(٢) ذاته : ص ٥٠ .

(٣) ذاته : ص ٥٨ .

المشوائية هذه الى تشويه البنية التشريعية والقانونية للمجتمع العربي ، وهذا ما يدركه المشترون المعاصرون ، وما يعانيه العاملون في الحقل القضائي العربي . فقد ضاعت الأسس الرئيسة للبناء القانوني والتشريعي ، حينما أصبح همّ الناقلين لـ « ثورة الفكر الأوروبي في التشريع » ، مجرد النقل لا النقد والتقويم والتكييف وفقا لحجرات المجتمعات العربية . بحيث بدأت هذه المجتمعات تعاني من ازدواجية مركبة وفاضحة ، بل ومن شبه « انفصام » بين التراث والواقع من جهة ، وبين المحاولات المشوائية غير المنهجية لتعديل الأحكام والقوانين من جهة أخرى .

وكان الحري بهؤلاء النقلة ، ومنهم « الطهطاوي » نفسه ، أن يخلطوا لنا ما نقلوه ، وأن يهتموا بالمنهج أكثر من اهتمامهم بنقل النص . بخاصة وأن « الطهطاوي » أدرك أن « الحالة الراهنة اقتضت أن تكون الأقضية (الأحكام القضائية) والأحكام على وفق معاملات العصر ، بما حدث فيها من المتفرعات الكثيرة المتنوعة بتنوع الأخذ والاعطاء من أهم الأنام » . فهل كانت مصر « محمد علي » ومصر « الخديوي اسماعيل » في مستوى تطور عصر النهضة الأوروبية عموما والفرنسية خصوصا حتى تنقل قوانينهم المبنية على فلسفة مختلفة تماما عن فلسفتنا وعقائدها وواقعنا السياسي والاجتماعي « ثم ما شأن » النقل للقوانين الأجنبية بتكييف الأحكام وفق معاملات العصر وتطور العلاقات الخارجية بين الأمم ؟

وقد كان لهذا النقل أثر في تأسيس الاتجاه الديمقراطي - الليبرالي في النظر والعمل السياسي العربي عموما والمصري خصوصا . إذ أرسى المفهوم التمثيلي ، وعرف حقوق وواجبات الحاكم والمحكوم على السواء لكن التطبيق البرلماني - التمثيلي لم يبدأ - في مصر وغيرها من الدول العربية - الا بعد عشرات السنين ، أو - تقريبا - بعد نهاية الحرب العالمية الأولى ، ثم الثانية حينما حصلت معظم الدول العربية على استقلالها .

« ومهما يكن من أمر ، فإن اسهام « الطهطاوي » في النهضة القضائية والتشريعية المصرية ثم العربية ، يتعدى النقل والتعريب والتعليم التخصصي الى

الاسهام الفكري . فقد عالج « الطهطاوي » في كتابه « القول السديد في الاجتهاد والتقليد » أهم مسائلين تشغلان الفكر التشريعي الاسلامي في وقتنا الحاضر ، فخرج بذلك عن مقولة اقبال باب الاجتهاد التي كانت سائدة في عصره . (فقد) أثبت هو وغيره أن الاجتهاد في كل عصر فرض ، وأنه لا يتأدى الفرض الا بالاجتهاد المطلق ، وأن بابه لا زال مفتوحا لا يغلق . (١) .

ويذهب الطهطاوي الى أبعد من مسألة الاجتهاد والتقليد، وهي مسألة « تجديد الدين » فيقول ان « المجدد للدين قد يكون من المجتهدين أو المقلدين ، بناء على أن التجديد للدين هو التقرير والتأييد للدين ، وليس مقصورا على الاجتهاد . . . » ويوافق « الطهطاوي » على « أنه ليس من وظائف ولاية الأمور أن يحكموا في التحريم والتحليل بما يخالف الأوضاع الشرعية المستنبطة عند الأئمة المجتهدين من أدلة الكتاب والسنة والاجماع ، ولا عبرة بالاستكراه النفساني والاستحسان الطبيعي والتقيح العقلي ، فالتحسين والتقيح العقليان المجردان عن الدليل الشرعي لا عبرة بهما ، والحاكم في امثال الأوامر والنواهي كأحد رعاياه القائم بمصالحهم والنظر في أمورهم والمدير لمساكنته بالعدل والانصاف على القانون الشرعي الذي أصوله الكتاب والسنة والاجماع والقياس والاستصحاب أو الاستحسان . . » (٢) .

وقد لاقت فكرة تقييد الحاكم بالشرعية ، ثم بالقوانين فالدستور ، صداها بين رواد النهضة العربية بعد « الطهطاوي » ، ومنهم « خير الدين التونسي » و « جمال الدين الأفغاني » و « محمد عبده » و « رشيد رضا » و « عبد الرحمن الكواكبي » وقد استطاع هؤلاء أن يطوروا هذه الفكرة - المبدأ ، حتى كادوا أن يصلوا به الى الشكل الدستوري الذي نعرفه اليوم .

٢ - النهضة الاقتصادية والاجتماعية والتربوية :

اتجه « الطهطاوي » اتجاها حريا (ليبراليا) خالصا . بل ، ان هناك من النقاد

(١) محمد جميل فيمنه : المصدر السابق ، ص ٤٥ .

(٢) الاممال الكاملة ، ج ٥ ، ص ٣٠ .

والمؤرخين للفكر العربي^(١) من بعده طليعة المفكرين « البورجوازيين » في تاريخ الفكر الاقتصادي العربي ، في وقت كان فيه النظام الاقطاعي بعلاقاته المتأخرة ، على صعيدي الملكية والانتاج ، يلقي بظله على المجتمع المصري خصوصا ، والعربي عموما ، وقد نادى « الطهطاوي » بمبدأ التنافس جنبا الى جنب مع مبدأ الحرية ، والمساواة الاقتصادية النسبية . كما ركز على بحث علاقات الملكية والانتاج من زاوية القيمة و « القيمة » المضافة ، فكانه قد استبق بحث « ماركس » نفسه بهذا الصدد . كما بحث « الطهطاوي » مقومات النهضة الاجتماعية العربية ، والنهضة التربوية . لكنه أولى اهتماما خاصا للنهضة الاقتصادية .

وهو يتصور النهضة الاقتصادية الوطنية لـ « مصر » تصورا حريا — جذريا (ليبراليا — راديكاليا) . فانّ من التطرف بمكان ، الزعم أن الرجل كان اشتراكيا في منزعه ، أو أنه قارب الفكر أو الحل الاشتراكيين . فالظروف الاقتصادية والاجتماعية ، وطبيعة الصراع الاجتماعي في « مصر » وغيرها من الأقاليم العربية ، بل والاسلامية . لم تكن مهيأة لاستشفاف الحل الاشتراكي . فقد كانت البنية الاقطاعية هي التي تحكم علاقات الانتاج الزراعي ووسائله . ولم تكن المجتمعات العربية — ومنها « مصر — قد اجتازت التجربة « البرجوازية » حتى تنتقل منها الى التجربة « الاشتراكية » . لذلك ، فانه من العبث واللاموضوعية الادعاء بأن « الطهطاوي » كان يحمل « اتجاهات انسانية مما تجمع عليه الأديان والمذاهب الاجتماعية لتحقيق الخير والعدل والكرامة للانسان . . . (فلاشتراكية) لم تعد في ذلك الوقت أن تكون جنيئا ينمو في الفكر الأوروبي ، لم يسفر بعد عن نظرية محددة شائعة . . . بل لعل رفاعة (الطهطاوي) لم يسمع بهذه الكلمة » . . .^(٢) .

ويؤيد ذلك ، النصوص التي تركها لنا « الطهطاوي » ، والتي لم تحتو —

(١) انظر كتاب « النهضة والسقوط في الفكر المصري الحديث » لكتور غالي شكري . ومقدمة الأعمال الكاملة لرفاعة الطهطاوي (ج ١) لكتور محمد عمارة .

(٢) محمد جميل فيمنه : المصدر السابق ، ص ٤٦ .

فيما احتوت من مصطلحات حديثة - على مصطلح « الاشتراكية » ، في حين احتوت على أهم ركائز الفكر الاقتصادي التحرري (الليبرالي) ، وهي : الحرية الاقتصادية ومبدأ التنافس ، والمساواة النسبية . ومجمل القول أننا « نطال عند رفاعة الطهطاوي وربما المرة الأولى في تاريخ الفكر المصري والعربي ، العذور والبشائر للفكر البورجوازي المتقدم والمناضل ضد القيم في المجتمع الاقطاعي وأنماط سلوكه ، والذي يجتهد لارساء قيم جديدة لمجتمع جديد » .

ويؤكد « الطهطاوي » على أهمية تنافس في شتى المجالات في الحياة ، وبخاصة في المجال الاقتصادي والاجتماعي . وهو ، هنا ، يحاول ارساء قيمة جديدة ، تختلف أساسا وجوهرا (عن القيم التي كانت تسود البنية الاقطاعية . ومنها « التوكل » و « الزهد » وعدم الاهتمام بالحياة الدنيا . فهو يصريح أنه « ريسا ظهر ببادى الرأي أن التنافس رفيق الطمع وشقيق الحسد ، مع أنه ليس فيه شيء من هاتين المثلبتين بل بينه وبينهما بدن بعيد في الأثر والعين » . فإن « التنافس صفة نفسانية ... (و) غيرة محمودة ، وغبطة معهودة مركوزة في جميع النفوس الزكية ، تستحسن فضل الأقران وتدفع به كمال الإذعان ، فيتحرى صاحبها استسهال المصاعب ، وركوب متون الأخطار والمصاعب ، وأن تقتل همته من الثرى الى الثريا ، ... » (١) . ويمد « الطهطاوي » مبدأ التنافس بدءا من المجال العلمي - التعليمي ، على سائر المجالات الأخرى .

ويمد « الطهطاوي » التنافس من أهم الفضائل الاجتماعية - العملية ذات الأبعاد الوجدانية والسلوكية الناشئة عن الروح الوطنية ، فهو يفصل الحواس (أو القدرات) الفردية الكامنة . كما أن التنافس « يعود على الممالك (الدول) بزيادة من المنافع ، وعلى سائر أعضاء المملكة (الدولة) بانارة مملكتهم بأنوار عقولهم السوانع ... » (٢) .

(١) الأعمال الكاملة : ج ٢ ، ص ٤١٣ .

(٢) ذاته : ص ٤١٤ .

فالفرض من التنافس غرض ايجابي هو « الدخول مع الأقران في ميدان السباق ، لبادر كل منهم بالسعي والملاحق ... ولا بأس بالسباق العمومي (العام) الفخار ، ولا بالتشبث في كسب الاعتبار ... » غير أن « الطهطاوي » لا يعد مبدأ التنافس مطلقا في كل الشؤون . فمما « يعد مثابة خبيثة » لا منقبة (فضيلة) نفيسة : المنافسة في الأمور الدنيوية ، وزوائد الرفاهية المدنية ، فانه لا تحسن بها المباهاة ولا المفاخرة ، حيث لا نفع لها دنيا ولا آخرة ، فليست مما يعود بالنفع العام على أهل الوطن من خاص وعام ، ... » ومن جهة أخرى ، ينحي « الطهطاوي » على بعضهم نزعتهم الى احتقار الدنيا ، لأنه ليس فن المنافسة في شيء وأما بعض المتفلسفين المتقشفين الذين يرون زينة الدنيا وطياتها بعين الازدراء والاحتقار ، حيث أن الدنيا ليست بذات قرار ، فهم يذمون المنافسة ، ويرون أنها مختص طمع ... » ويخلص « الطهطاوي » الى أن المنافسة بقصد نفع وطنه الفاضل هو ما يوصف بالإنسان الكامل ، (١) . غير أنه لا يحدد لنا قواعد ولا قوانين هذا التنافس ، أو مداه ، أو نتائجها السياسية والاقتصادية والاجتماعية . كما لا ينظر الى مبدأ المنافسة المتكافئة « أو تكافؤ الغرض » في هذه المنافسة نفسها .

ويعد « الطهطاوي » مبدأ الحرية الاقتصادية من أعظم الحريات المدنية ، بعد الحرية السياسية . ويعرف الحرية الاقتصادية - السياسية على أنها « تأمين الدولة لكل أحد من أهاليها على أملاكه الشرعية المرعية ، واجراء حريته الطبيعية بدون أن تتعدى (الدولة) عليه في شيء منها ، فهذا يباح لكل فرد أن يتصرف فيها يملكه جميع التصرفات الشرعية » (٢) . وهنا ، تبدو الحرية الاقتصادية عند « الطهطاوي » وكأنها حرية الفرد وأمنه الاقتصادي تجاه الدولة في إطار الشرع أو القانون وبذلك ينفي - ضمنا - المضمون الاجتماعي والسياسي للحرية الاقتصادية كما نعرفها اليوم . بل هو لا يكاد يرى العلاقة بينهما . ثم انه لا يقدم لنا أي تفسير عربي (أو مصري) تاريخي أو فكري لمبدأ الحرية الاقتصادية التي ينادي بها ، والتي يمكن وصفها على أنها حرية « المشروع الفردي » لا المشروع للنهضة الوطنية .

(١) المصدر السابق : ص ٤١٥ .

(٢) ذاته : ج ١ ، ص ١٦٩ .

ونحن نلمح ذلك بوضوح في اعتباره أن « أعظم حرية في المملكة المتجدرة : حرية الفلاحة (الزراعة) ، والتجارة والصناعة ، فالترخيص فيها - (أي الإباحة والاطلاق) من أصول في الإدارة الملكية (الحكومية) ، فقد ثبت بالأدلة والبراهين أن هذه الحرية من أعظم المنافع العمومية ، وأن النفوس مائلة إليها من القرون السالفة التي تقدم فيها التسدن إلى هذا العصر .. » (١) . وبهذا التقويم للحرية الاقتصادية ، يؤكد « الطهطاوي » من جديد على فهمه العام لها على أنها مجرد حرية النشاطات الاقتصادية ليس إلا . وهو لا يكتفي بذلك « بل يدخلها في باب « من الإدارة الملكية » . وفيما يبدو ، فإن « الطهطاوي » قد رسّخ فكرة المشروع الاقتصادي الفردي الحر الذي امتد أثره في « مصر » حتى قيام ثورة تموز (يوليو) ١٩٥٢ . فقد غلب على النظر والعمل الاقتصاديين طابع الليبرالية ، على الرغم من تهيم الظروف الاقتصادية والاجتماعية بلورة التجربة الاشتراكية ، أو المناذاة بها على الأقل كما فعل « جمال الدين الأفغاني » و « محمد عبده » . وفي الحقيقة ، فأننا لا نستطيع أن نعي على « الطهطاوي » ذلك . ولكننا نستطيع ، بدون شك أن نعي عليه عدم تخريجه الفكري والفقهى لأسس ومضمون الحرية الاقتصادية ، كما هي في « الاسلام » على الأقل . وكذلك ، عدم نقله للتطبيقات والتنظيمات والنصوص القانونية « الفرنسية » المتعلقة بالحرية الاقتصادية ، وهو الذي اعتنى بالنقل والترجمة ، وكان رائدهما في فجر النهضة العربية الحديثة » (٢) .

بيد أن ذلك كله ، لا يعني ولا يجب أن يعني ، أن « الطهطاوي » قد اكتفى بتقديم ذلك التعريف العام ، وهذا التقويم المهوش للحرية الاقتصادية ، بل أنه جعل لها ضوابط - وإن جاءت بدورها عامة هي الأخرى - ومن أهم هذه الضوابط ، أن يسيطر المناخ التكاملي للحرية (الطبيعية والسلوكية) (الأخلاقية) والدينية والمدنية (في إطار القوانين ، بذلك تكون « الحكومة » قد « ضمنت للإنسان (الفرد) أن يسعد فيها ، ما دام متجنباً لأضرار أخوانه » ، ويؤكد على ضرورة توفر « العدل » في القوانين المنظمة للحرية الاقتصادية لكنه لا يبين لنا ماهيتها . فإذا كانت

(١) المصدر السابق : ص ١٧٠ .

(٢) محمد جميل فيمنه : المصدر السابق ، ص ٤٨ .

الحرية مبنية على قوانين حسنة عدلية كانت واسطة عظمى في راحة الأهالي واسعادهم في بلادهم ، وكان سببا « في حبهم لأوطانهم ... » ولم تغيب عن ذهن « الطهطاوي » فكرة الالتزام السياسي - الاقتصادي المتبادل بين الدولة من جهة ، والمواطن من جهة أخرى . « فإذا كان الانسان يكلف بنفع وطنه ، فلا يعد تكليف الحكومة له بجهد الأعداء أو اعانة الحكومة على مصارفها من التعدي على حقوقه ، فإن هذا من واجباته لوطنه ... وما ذلك ، في الحقيقة ، الا لحماية الحرية » . أي أن المواطن حينما يقوم بواجباته الوطنية العسكرية والمالية فانما يحمي في الحقيقة مؤسسة الدولة التي تحفظ عليه حريته وأمنه .

« ثم أن « الطهطاوي » يضع شرطا ممهدا للحصول على الحرية الاقتصادية ، وهو التقدم التربوي ، وذلك في سياق « عرضه » لمسار هذه الحرية . فقد يكون « سبب التضييق في ذلك (في الحرية الاقتصادية) أن ملوك المملكة الموجود فيها ذلك يرون رعاياهم ليسوا أهلا بهذه الرخصة لعدم استكمال التربية الأهلية فيها ، وأنهم ينتظرون تقدم التربية وسلاح حال الأهالي ليريحوا لهم رخصة اتساع الدوائر الزراعية والتجارية والصناعية ، لأن تهذيب الأهالي وتحسين أحوالهم يكسب عقولهم الرشد والتصرف في العمليات المتسعة » (١) .

وفي تصنيف « الطهطاوي » وتقويبه للحريات الاقتصادية ، يرى أن « أعظم معين على التمدن حرية الملاحة والسياحة وفي البحر والبحر ، فانها عادت على جميع الممالك بالثروة والغنى » . ويكاد « الطهطاوي » هنا أن يلامس مفهوم حرية انتقال رؤوس الأموال ، والسلع ، والأشخاص ، كونها أهم أنواع الحريات الاقتصادية .

ويعالج الطهطاوي مبدأ المساواة الاقتصادية ، علما أنه لا يستخدم « مصطلح المساواة ، وإنما مصطلح التسوية . وهو يحاول التقريب بين المصطلحات الأوروبية الغربية والعربية الاسلامية ، يردهما الى معان متقاربة . « ويقارن الحرية والتسوية وكتأهما ملازمة للعدل والاحسان » أما المساواة العامة عنده ، فهي تلك المساواة

(١) المصدر السابق : ص ٤٩ .

الطبيعية التي هي أساس المساواة في الحقوق الوطنية . فبالاشتراك والتشابه العضوي ، والحاجات الاقتصادية - المعيشية ، يساوي بين جميع الناس . ولهذا « كانوا جميعا في مادة الحياة الدنيا على حد سواء ، ولهم حق واحد في استعمال المواد التي تصون حياتهم ، فهم مستوون في ذلك ، لا رجحان لبعضهم على بعض في ميزان العيشة (المعيشة) » . ويستدرج « الطهطاوي » قائلا : « ولكن هذا التساوي بينهم ، ان أمعنا النظر فيه ، وجدناه أمرا نسبيا لا حقيقيا ، لأن الحكمة الأزلية غيرت بعضهم على بعض ، أزلا ، حيث منحت البعض أوصافا لم تمنحها للبعض الآخر ... » ومع أن الله تعالى فضل بعضهم على بعض في الرزق ، فقد جعلهم في الأحكام مستوين » (١) .

ومع ادراك « الطهطاوي » لمفهوم المساواة والعدل ، فإنه لم يوضح لنا الصورة المؤسسية أو العملية لاقامتها في المجتمع السياسي . وانما اكتفى بتوجيه النقد الى علاقات الانتاج والملكية الزراعية في « مصر » . لكن من جهة أخرى ، عرض لفكرة انشاء شركات تعاونية للتسليف الاقتصادي والاجتماعي . وهي تلك « الشركات السلعية » ، أي المتعلقة بالبيع والشراء على سبيل السلم (الدين والتسليف) ، لتسهيل الآخذ والعطاء ، وقطع دابر الربا ، ولاغاثة الملهوفين من القرض بربا الفضل (الزيادة) ولاغاثة المعسرين والمفلسين من التجار ، المتعطلين عن الأشغال لحصول حادثة جبرية أو جبت الكساد وسوء الحال » كما يفضل « الطهطاوي » مثل هذه الشركات على الانفاق الفردي الخيري وخيراته . ذلك لأن « هناك خيارات أعم منها نفعا ، وأتم وقعا ، كالشركات السلعية الشرعية ، وجمعية الاقتراضات العمومية ، فإنها نافعة كل النفع لفك المضايقات عن أرباب الاحتياجات من أهل الصناعة والزراعة ، لسد خائهم ، والقيام عند الاقتضاء بقضاء حاجتهم ، فإن هذه الشركات السلعية والجمعيات الاقتراضية من أهم الأمور ، ومفرجة عن الجمهور ، وبها تتقدم التجارة والزراعة ، وترتقي الدولة والملة (أي الأمة) - في المالية واللوازم (الحاجات) الأهلية (الاجتماعية) الى أوج الفخار ، ودرج الاعتبار » (٢) .

(١) الأعمال الكاملة : ج ٢ ، ص ٤٧٦ .

(٢) ذاته : ج ١ ، ص ١٨٦ .

لكن مشروع « الظهطاوي » للتسليف التعاوني لم يلق التجاوب ، وهو الذي كان يدرك أن التصدي الزحف التجاري الاستعماري ، وانقاذ الضحايا المصريين من براثن المراهين الأجانب أمر يحتاج الى تخطيط وتنظيم يسبق التنفيذ . . . ولم يكن الظهطاوي مؤمنا بقدرة المشاريع الفردية وحدها على التصدي لهذه التحديات الاقتصادية ، ومن هنا ، كانت دعوتُهُ للتخطيط والتنظيم ، واشترك « الأغنياء » مع « الدولة » للنهوض بالبلاد في هذا المجال . .

وفي إطار نقده لعلاقات الانتاج والملكية الزراعية، يلتفت الظهطاوي وربما للمرة الأولى في تاريخ الفكر الاقتصادي العربي - الى تحليل العلاقة الملكية وقيمة العمل وذلك من خلال مفهومه للمساواة والمعدل العام أو حتى النسبي . وهو ينطلق من قاعدة عامة يستخلصها بعد استقراءات طويلة للنصوص القرآنية ، حيث يقول « أن الله سبحانه وتعالى قد من على عباده بالأرض الزراعية والسقي وخلق بقية المناسخ النافعة لآبائهم ، ولما يحتاجون الى الأعمال الحراثية وغيرها ، فجعل سبحانه وتعالى فيهم القدرة على ذلك . . . فلأمور المعاشية في الظاهر جهتان ، جهة فاعلية وجهة انفعالية أي محلية ، والأولى هي الأشغال والثانية هي الأراضي الزراعية » . ونرى « الظهطاوي » وكأنه ينحاز الى جانب العمال الزراعيين في محاولته لاثبات أن القيمة الأولى في الانتاج الزراعي « للعمل » وليس « للملكية الأرض » فالمدار على العمل في الرواج . . . فإن الآلات والدواليب البخارية ، مثلاً ، والسفن المنشورة الشراغ في البحار العظيمة ، نستفيد منها الفوائد الجبة لقوة العمل الذي يعسر أن يكون مثله بالأيدي منتجا مقدار انتاجه بالآلات ، وفي الحقيقة ، جميع هذه الأعمال لا يتمكن الانسان من الانتفاع بها حق الانتفاع الا بوجود الأرض الخصبة أو القابلة للخصوبة بالصناعة التي هي محل العمل » . بل أن « الظهطاوي » يخلص الى التصريح المباشر بعد عرضه لرأي الفلاحين (في أن القيمة للعمل) ولرأي الملاك (في أن القيمة للأرض) الى أن للأرض الخصبة قيمة غير محسوسة ، وهي لا تصبح خصبة الا بالعمل نفسه : « فالأرض المخصبة فضلها انما هو جود (وجود) خاصة الخصب الذي هو قبول الانتاج والاشجار ، وهذه الخاصية بالنسبة لذات الأرض غير محسوسة ، بل هي عبارة عن الاستعداد والقبول لاستخراج المخصولات منها بالعمل ،

فهي في أول أمرها ، وقبل اصلاحها ، تحتاج كغيرها من الأشياء الطبيعية الى قوة ارادة واختيار صادرة عن عقل وتمييز ممن يريد أن يتعددهما بالعمل ويصلحها» (١) .

ويعلن « الطهطاوي » صراحة أن هناك نوعا من الظلم أو اللامساواة في علاقات الإنتاج الزراعي ، فإن المقتطف لثمار .. التحسينات الزراعية ، المجتني لفوائد هذه الاصلاحات الفلاحية ، الناتجة في الغالب عن العمل واستعمال القوة الآلية والمحتكر لمحصولاتها الايرادية ، انما هو طائفة الملاك ، فهم من دون أهل الحرفة الزراعية هم المستمعون بأعظم مزية ، فأرباب الأراضي والمزارع هم المعتننون والمتحصلون على فوائدها ، حتى لا يكاد يكون لغيرهم شيء من محصولاتها له وقع ، فلا يعطون للأهالي الا بقدر الخدمة والعمل ، وعلى حسب ما تسمح به نفوسهم ، في مقابلة المشقة ، يعني أن الملاك في العادة تستمتع بالمتحصل من العمل ، ولا تدفع في نظير العمل الجسيم الا المقدار اليسير الذي لا يكافئ العمل .. لا سيما اذا وجد بالجهة كثير من الشغالين ، فانهم يتناقصون في الاجرة ، ويتنافسون في ذلك لمصلحة صاحب الأرض ، مع أن الأرض انما تتحسن محصولاتها بالعمل ... » ولعل « الطهطاوي » كان بذلك ، من أوائل الرواد الذين التفتوا ، وبعمق ، الى طبيعة العلاقات القطاعية الزراعية التي كانت تسود معظم أرجاء العالمين العربي والاسلامي والتي أدت الى ظلم اقتصادي واجتماعي فادح استمر حتى قيام ثورة يوليو . (تموز) ١٩٥٢ . غير أنه لم يطرح لنا حلا شاملا أو متكاملا لهذه المشكلة الأساسية التي أدت الى تخلف البنية الاقتصادية الاجتماعية والسياسية . والحقيقة أن « الطهطاوي » كان يملك تصورا عاما للنهضة الاقتصادية الوطنية (المصرية) تقوم على اعادة قيمة الناتج الزراعي ، وتنشيط التجارة والصناعة . ولكنه لم يكن يملك حولا موضوعية للمشاكل المعاشة آنذاك» (٢) .

ومهما يكن من أمر ، فإن « الطهطاوي » لم يكن مفكرا اقتصاديا عقائديا . ومع ذلك ، فقد وضع يده على حالات الظلم الاقتصادي والاجتماعي ، بل أنه قائب

(١) المصدر السابق ، ص ٣١١ .

(٢) محمد جميل فيمته : المصدر السابق ، ص ٥١ .

مفهوم « القيمة » كما رأينا سابقا - ومفهوم « فائض القيمة » - كما سنرى - فلقد أخذ بتقسيم العمل نفسه ، الى منتج للمال وغير منتج له . ذلك « لأن العمل لا يخلو (من) أما أن تزيد قيمة مورده بالربح ، فهو المنتج ، وأما أن لا تنشأ عن ثمرة تبيع مالي تنسب اليه ، فهو غير المنتج ... » (وكذلك) نجد أن العامل المستأجر يأخذ من صاحب المصنع أجرته مقدمة على العمل ، ومع ذلك لا يتكلف على صاحب المصنع شيئا ، فإن أجرته في الغالب تنص (تنتج) من الربح الزائد المتسبب عن عمله ، فهو يأخذ من ثمره كدء وعرق جبينه . » ويسخي « الطهطاوي » في تحليله للأعمال المنتجة وغير المنتجة ، فيعتبر عمل الخدم (الخدمات الخاصة) غير منتجة . أما الخدمة العامة في الوظائف وفي الحكم ، فإن « عليها مدار العمل والارشاد بالتدبير والسعي في الإصلاح ، فانتاجها الحقيقي انتاج بالواسطة ، فهو انتاج الانتاج ، لا انتاج بالفعل والمباشرة » (١) .

أما النهضة الاجتماعية فلم يستطع « الطهطاوي » أن يتصورها كنهضة اجتماعية شاملة ، بدون أن يأخذ بالتراتبية الطبقية التي كانت سائدة في عصره عموما ، وفي « مصر » خصوصا . ويعد مشروع « الطهطاوي » للنهضة الاجتماعية أقرب الى إعادة العمل الاجتماعي تسيما وظائفيا - هرميا ، منه الى انماء « الطبقات » أو تذويب « الفروق الطبقية » في إطار الوطن الواحد . ويأتي على رأس الهرم الوظيفي الاجتماعي ، طبقة « ولاية الأمور أو السياسيين » . وينظر « الطهطاوي » الى وظيفة ولاية الأمور (على أنها) من أعظم واجبات الدين ، وأهم أمور المتوطنين (الوطنيين) ، فهم قوام الدين والدنيا ، وعليهم في حركة الأعمال مدار البركة العليا ، وبدونهم يخل نظام العالم لوجود المفسدين من بني آدم ... فالملك كالروح والرعية كالجسد ، ولا قوام للجسد الا بروحه . فقد استبان من هذا احتياج الانتظام العمراني الى قوتين عظيمتين : احدهما القوة الحاكمة الجالبة للمصالح ، الدارئة للمفاسد ، وثانيهما القوة المحكومة ... » (٢) .

(١) الأعمال الكاملة : ج ١ ، ص ٣٢٥ .

(٢) ذاته : ص ٥١٦ .

أما الطبقة الثانية ، فهي طبقة العلماء وامناء الدين . « المراد بهم هنا ما يشمل : علماء الحقيقة ، وعلماء الشريعة (الشريعة) ، وعلماء الحكمة والأمور النافعة التي عليها نظام الدنيا والدين . وعلماء الحقيقة هم أهل الزهد والورع . والمراد » بعلماء الشريعة ، العارفون بالأحكام الشرعية والعقائد الدينية ، أصولاً وفروعاً . . . (لذلك) فيجب على الدولة أن تحترم علماء الشريعة وتكرمهم ، وتشجعهم على تعليمها والمحافظة عليها . . . » (١) .

ويرى « الطهطاوي » أنه ينبغي على الدولة كذلك أكرام العلماء المشتغلين في الطب والرياضيات ، والفلكيات ، والطبيعيات ، والجغرافيا ، والتاريخ ، وعلم الإدارة ، والاقتصاد ، والفنون العسكرية . وهذه كلها علوم إسلامية النشأة ، نقلها الأجانب من الكتب العربية . ويدخل « الطهطاوي » القضية في طبقة العلماء ، ويحلهم مكاناً رفيعاً .

وأما الطبقة الثالثة ، فهي طبقة الغزاة المجاهدين ، أو طبقة العسكريين وهم على درجات ، يأتي على رأسها قادة الجيوش و « هم نواب الامام في الجهاد » (٢) .

والطبقة الرابعة ، طبقة أهل الزراعة والتجارة والحرف والصنائع . ويؤكد « الطهطاوي » على الرغم من التمايز الطبقي الذي سلم به « أنه ينبغي لأبناء الوطن أن يؤدوا ما يجب عليهم من الحقوق لوطنهم ، أي ما كانت طبقتهم لاتحادهم في وصف الأهلية (الوطنية) ، وأن يتعاونوا على ما فيه صلاح مملكتهم وجمعيتهم (مجتمعهم) السياسية ، وأن يبذل المستطيع ما عنده في اصلاح حالها ومالها حتى يصدق عليه (القول) : انه ممن أحيا نخوة الملة وأنعش قوة الدولة . . . » (٣) .

ومن جهة أخرى ، يرى « الطهطاوي » في العمل الخيري الاجتماعي ، وبخاصة منه الموجه لخدمة الجماعة ، مجالاً رحباً النهضة الاجتماعية الوطنية المتوخاة ويعطي

(١) المصدر السابق : ص ٥٣١ .

(٢) ذاته : ص ٥٧٢ .

(٣) ذاته : ص ٥٧٧ .

أهمية خاصة فلانشاءات (أو العماائر) الخيرية ، كإقامة المساجد والمدارس والأندية والملاجئ ، . لكنه يذكر أن العمل الاقتصادي أو المالي - الاجتماعي أهم من الصدقات الجارية والعماائر الخيرية .

ولقد أولى « الطهطاوي » اهتمامه لقضية المرأة ، وعد احترامها دليلا على التقدم والمدنية . ذلك لأنه « كلما كثر احترام النساء عند قوم كثر أدبهم ورفاقتهم ، فعدم توفية النساء حقوقهن ، فيما ينبغي لهن الحرية فيه ، دليل على الطبيعة المتبربرة .. » (١) . ولقد طرح « الطهطاوي » لأول مرة في تاريخ الفكر الاجتماعي العربي والإسلامي مبدأ المساواة بين الرجل والمرأة على أساس نسبي وتكاملي في الوقت نفسه . فلقد « خلق الله المرأة للرجل ليبلغ كل منهما من الآخر أمله ، ويقتسم معه عمله .. فهي من أجمل صنع الله القدير وقرينة الرجل في الخلقة ، والمعينه له على أول حركات التدبير .. » ، فإذا أمن العاقل النظر الدقيق في هيئة الرجل والمرأة ، في أي وجه كان من الوجوه ، وفي أي نسبة من النسب ، لم يجد إلا فرقا يسيرا يظهر في الذكورة والانوثة وما يتعلق بهما ، فأنذكورة والانوثة هما وضع التباين والتضاد » (٢) . ولا يكتفي « الطهطاوي » بهذه العقلية ، وحدة الاحساس والادراك على وجه قوة قويم ، وذلك ناشئ عن نسيج بنيتها الضعيفة ، فتري قوة احساس المرأة وزيادة ادراكها تظهر الأشياء التي تظهر ببادئ الرأي أنها أجنبية (غريبة) عنها ، وأنها فوق طاقة فهمها .. » (٣) .

كما أعطى « الطهطاوي » للمرأة العربية والمسلمة حق التعلم لمشاركة الرجل في الحياة العملية والعائلية ، مؤيدا حقها بالعمل أيضا فهو يصرخ بأنه « ينبغي صرف الهمة في تعليم البنات والصبيان معا » (٤) ، لحسن معاشررة الأزواج ، فتتعلم البنات

(١) المصدر السابق : ص ٢٠٣ .

(٢) ذاته : ص ٣٥٦ .

(٣) ذاته : ص ٣٥٩ .

(٤) « الطهطاوي » : هنا ، يؤكد نظام التعليم المختلط ، وهذا ما لم يكن معروفا في الشرقيين العربي والإسلامي .

القراءة والكتابة والحساب ونحو ذلك ، فإن هذا مما يزيدهن أدبا وعقلا ... ويمكن للمرأة عند اقتضاء الحال ، أن تتعامل من الأشغال والأعمال ما يتعامله الرجال ، على قدر قوتها وملاقتها ... ، وهذا من شأنه أن يشغل النساء عن البطالة ، ... فالعمل يصون المرأة عما لا يليق ، ويهربها من الفضيلة » (١) . ويرفض « الطهطاوي » الرأي الذي يذهب الى أنه لا ينبغي تعليم المرأة الكتابة والقراءة ، فهو تعميم في غير موضعه . لأن التعلم هو الطريق لاقامة شراكة زوجية متكافئة وسعيدة ، ولتوفير المناخ الملائم لتربية النشء الجديد . وهذا ما أثبتته التجربة في الدول المتقدمة ، وما يشبه الحديث الشريف أيضا . الا أن « الطهطاوي » يرفض المساواة بين الرجال والنساء في تولي مناصب الحكم ، فقد « فضت الشريعة المحمدية ، وقوانين غالب الممالك بقصر السلطنة على الرجال دون النساء ، وان النساء لا يتقلدن بالرتب الملوكية ، ولا يلبس التاج الملوكي ، بل تكون المملكة متوارثة في سلسلة الذكور الا فيما ندر من الممالك المبيحة لذلك ، وأما القضاء ، فليس لهن فيه حظ ولا نصيب ويؤكد « الطهطاوي » على حق المرأة في اختيار زوجها ، فإن « من أحسن الاحسان الى البنات تزويجهن الى من هوينه وأحبينه ... ثم أن الأولاد الناتجين عن آبائهم وأمائهم اذا حسنت تربيتهم ، وحسب المحبة من الآباء لهم .. كان في الغالب بينهم محبة ووداد بعضهم لبعض » (٢) .

وبذلك ، يعد « الطهطاوي » من رواد حركة تحرير المرأة في الشرقين العربي والاسلامي . فهو الذي أسهم بدون شك في بلورة مفهوم المساواة النسبية بين المرأة والرجل . ونادى بحقها في التعلم والعمل ، واختيار الزوج . لكنه لم يساو بينها وبين الرجل في حقوق الحكم والقضاء ، وان كان قد ساوى بينهما في الحقوق السياسية (الوطنية) الأخرى .

أما النهضة التربوية فقد علق « الطهطاوي » عليها أهمية مركزية في الحياة العامة للأمة ، من الناحيتين الاجتماعية والسياسية . متبرا اياها قرينة للتقدم في

(١) الأعمال الكاملة : ج ٢ ، ص ٣٩٣ .
(٢) ذاته : ج ٢ ، ص ٧٤٦ .

الحضارة والعمران ولا عجب في ذلك . فقد عمل « الطهطاوي » نفسه في المجال التربوي والتعليمي في عهدي « محمد علي » وابنه « ابراهيم باشا » ثم في عهد « الخديوي سعيد » ، ف « الخديوي اسماعيل » . ويعد « الطهطاوي » من أوائل المؤسسين بالإدارة التربوية والتعليمية في « مصر » ، والتي كانت تسمى ديوان المدارس من قبل أن تسمى وزارة التربية والتعليم . فقد كان عضوا دائما في لجناتها أو مجلسها الإداري . ولقد أسهم « الطهطاوي » نفسه في وضع الكثير من الكتب المدرسية ، منها « المرشد الأمين في تعليم البنات والبنين » ، وهو أول كتاب من نوع « التربية المدنية » عرفته المكتبة العربية . ومنها أيضا « القول السديد في الاجتهاد والتقليد » وهو كتاب فقهي - تعليمي ضمّ أصول الاجتهاد والاجتهاد والقياس وأصول التقليد الجائز . ومنها أيضا « التحفة المكتبية في تقريب اللغة العربية » وهذا الكتاب أول محاولة تبسيط اللغة العربية وقواعدها . وكذلك كتاب « جمال الاجروحية » وهو في « الاعراب » . كما ترجم « الطهطاوي » الكثير من الكتب الفرنسية في موضوع الفلك ، والاجتماع ، والجغرافية ، والقانون .

« ويرد الى « الطهطاوي » فضل تعريب الادارة في « مصر » بعد أن كانت اللغة التركية هي المسيطرة ، (بما في ذلك تعريب التعليم) ، وفي أيامه أصبح التعليم مجانيا . . . وقامت مدارس للبنات كانت الأولى من نوعها ، لا في مصر وحدها ، بل في الدولة العثمانية كلها . . . (كما) أن الجيش المصري قد تحول الى مدرسة لتعليم أبنائه ومحو أميتهم . . . » . وزادت المدارس زيادة عددية كبيرة ، بفضل الجهود التي بذلها « الطهطاوي » في « ديوان المدارس » . ويعد « الطهطاوي » مؤسس لواء أول جامعة عربية وإسلامية حديثة تعنى بالعلوم المدنية ، وهي « مدرسة الآلسن » . وفي الحقيقة ، فإن « الطهطاوي » هو المؤسس الحقيقي للنهضة التربوية والتعليمية الحديثة في مصر ، والتي انطلقت فيما بعد لتشمل العالم العربي ^(١) .

واضافة الى هذه الجهود « العملية » كانت لـ « الطهطاوي » جهوده في بلورة

(١) محمد جميل فيمنه : المصدر السابق ، ص ٥٤ .

النظرية التربوية العربية الحديثة . « فهو الذي صنف المعارف الى ابتدائية عامة ، وغير ابتدائية . وجعل « الاستعداد » مقياسا لتوجيه العلمي والتعليمي والعملي ، رافضا مفهوم « طبقة التعليم » وبالتالي ، طبقة تقسيم العمل الاقتصادي والاجتماعي . وكان « الطهطاوي » أول من نبه الى الدور الاجتماعي - التربوي عبر مؤسسة العائلة والمجتمع » (١) .

ويعرف « الطهطاوي » التربية بأنها تنمية أعضاء المولود الحسية من ابتداء ولادته الى بلوغه حد الكبر ، وتنمية روحه بالمعارف الدينية والمعاشية . فهذا انقسمت التربية الى قسمين : حسية ، وهي تربية الجسد ، ومعنوية ، وهي تربية الروح » (٢) . ويعد هذا المفهوم التكاملي للتربية منذ الولادة ، مفهوما متقدما للغاية في أيام « الطهطاوي » . فقد أكد لنا أن تربية الجسم يجب أن تتوازن والتربية الأخلاقية ، ثم العلمية ، فالتربية « فن تنمية الأعضاء الحسية والعقلية ، وطريقة تهذيب النوع البشري ذكرنا أن أم أثى ، على طبق أصول معلومة ، يستفيد منها الصبي هيئة ثابتة يسبها ويتخذها عادة وتصير له دأبا وشأنا وملكة ... » . لكن « التربية لا تفيد الصبي الذكاء ، ولا الإلمية ، فإن هذه الصفات هي في الأطفال غريزة طبيعية وانما بالتربية تنمو العقول وتحسن الادراكات ... وبالجمله فالغرض من التربية تنمية الصغير جدا وروحا وأخلاقا في آن واحد يعني تنمية حياته ومعنوياته بقدر قابليته واستعداده » (٣) .

ويقدم لنا « الطهطاوي » مفهوما تربويا - مدنيا متقدما حينما يربط بين تقدم المجتمع وتقدم التربية . فان « حسن تربية الآحاد ، ذكورا وأناثا ، وانتشار ذلك فيهم ، يترتب عليه حسن تربية الهيئة المجتمعة (الاجتماعية) يعني الأمة بتمامها ، فالأمة التي حسنت تربية أبنائها ، واستعدوا لنفع أوطانهم هي التي تعد أمة سعيدة وملة حميدة ... » . بل ان الطهطاوي يعلق نهضة الأمة وتقدمها الحضاري

(١) المصدر السابق : ص ٥٤ .

(٢) الاعمال الكاملة : ج ٢ ، ص ٢٧٧ .

(٣) ذاته : ص ١٧٨ .

والعمراني على تقدم التربية فيها . « فالأمة التي تتقدم فيها التربية ، بحسب مقتضيات أحوالها ، يتقدم فيها أيضا التقدم والتمدن على وجه تكون به أهلا للحصول على حريتها »^(١) ، ويلقي الطهطاوي على التربية السياسية أهمية خاصة ، لكنه يقصرها على أولاد الحكام (في مفهومه للحكم الوراثي) كما رأينا سابقا .

وحسب المفهوم التكاملي للتربية عند الطهطاوي ، فإنها تبدأ بالتربية الأخلاقية الهادفة الى محو محبة الذات ، ثم بالتربية الدينية ، ثم بالتربية الدنيوية ، وهو أول من نادى بضرورة تعميم التربية ، « وبالجملة فتربية أولاد الملل وصبيان الأمة وأطفال المملكة . ذكورا وإناثا ، من أوجب الواجبات ، كيف لا ، والتربية مطلوبة حتى في غير الآدمي »^(٢) ، وكأنه بذلك يؤكد على مفهوم التعليم الالزامي .

وعلى العموم ، فقد أسهم « الطهطاوي » في ارساء أسس النهضة السياسية والاقتصادية والادارية والاجتماعية ، اضافة الى جهوده العملية والنظرية في سبيل النهضة التربوية والتعليمية . وفي وقت ، كانت فيه معظم أرجاء الامبراطورية العثمانية تعيش حالة من الانحطاط والنزول العام ، انفتحت « مصر » على الحضارة والثقافة الغربية - الأوروبية ، من دون أن تنسى تراثها الفكري والديني العربي والاسلامي . وهذا ما حرص عليه « الطهطاوي » طوال حياته . لمصر بشكل خاص وللوطن العربي عموما .

والخلاصة تنطوي كتابات الطهطاوي على أفكار جديدة أصبحت مألوفة فيما بعد في الفكر العربي الاسلامي ، كالقول ان هناك داخل الأمة الجامعة ، جماعات قومية تنادي بولاء أبنائها لها ، وان الغرض من الحكم والرفاهية للبشر في هذا العالم وفي الآخرة على حد سواء ، وان الرفاهية الانسانية تتحقق بانشاء المدينة التي هي الغاية الزمنية النهائية للحكم ، ووان أوروبا الحديثة وبخاصة فرنسا هي مثال التمدن : وان سر تقدمها وعظمتها يكمن في تعاملها العلوم العقلية ، وان المسلمين

(١) المصدر السابق : ص ٢٩٢ .

(٢) ذاته : ص ٢٧٩ .

أنفسهم الذين تعاملوا العلوم العقلية في الماضي قد أهملوها فتخلفوا عن ركب التقدم بسبب سيطرة الأتراك والماليك وأن المسلمين قادرون بل لازمون بدخول تيسار المدينة الحديثة ، وذلك بتنبّي العلوم الأوروبية وثأرها . ولقد أصبحت جميع هذه الأفكار من المسلمات لدى المفكرين اللاحقين غير أن بعض هؤلاء فقط تنبهوا إلى ما تنطوي عليه من مشكلات قد لا يكون حلها مستحيلا ، وإنما هي بحاجة إلى المعالجة على الأقل فكيف التوفيق مثلا بين ما أتى به الوحي الإلهي وما يدعيه العقل البشري من أنه هو الطريق الوحيد الصالحة للمعرفة ؟ أو بين الشريعة ومجموعة القوانين الحديثة المستمدة من مبادئ مختلفة كل الاختلاف عنها ؟ أو بين الفكرة القائلة أن الميادنة للشريعة وادعاء الحكومات بأنها صاحبة السيادة وأن لها الحق في التقرير الحر في ضوء الاستثباب والخير العام ، أو بين الولاء للجماعة الدينية والولاء للإسلام ، وهذا ما سنبحثه عند المفكرين اللاحقين .

خير الدين باشا

(١٨١٠ - ١٨٩٩)

ولد خير الدين عام ١٨١٠ في القوقاز من أسرة شركسية ثم جيء به وهو فتى الى اسطنبول أسوة بالكثيرين من أبناء منطقتهم طلباً لمهنة عسكرية أو سياسية كخادم أو مملوك عند أحد الزعماء فدخل في خدمة أحمد باي تونس ، حيث تلقى تربية دينية وعصرية معا ، وتعلم اللغة الفرنسية فضلاً عن العربية ، وعندما أنهى دروسه دخل الجيش حيث اكتسبه مواهبه عطف الباي فعهد اليه بإدارة المدرسة العسكرية وفي عام ١٨٥٢ أرسله الى باريس لمعالجة قضية صعبة تتعلق بدعوة إقامتها وزير سابق على الحكومة ، وبقي هناك أربع سنوات كانت له كما كانت للطهطاوي حقبة تثقيف فكان يرغب في حياة مجتمع سياسي كبير يطبق ذهنياً على عالمه ما كان يتعلمه هنا ، وبعد عودته الى تونس عين وزيراً للبحرية ، وقضى ست سنوات في صميم حركة الإصلاح الدستوري فكان عضواً في اللجنة التي وضعت نص دستور ١٨٦٠ ورئيساً لمجلس الشوري مع الاحتفاظ بمركزه كوزير مما يدل على ثقة الباي به ، وكان الباي قد أظهر هذه الثقة في مناسبة أخرى ، ففي ١٩٥٩ بعد ارتقائه العرش بقليل بعث بخير الدين الى اسطنبول ليعلن خلافته ويلتمس وثيقة التنصيب التقليدية ، بالإضافة الى اقناع الباب العالي بالاعتراف بالحكم الذاتي لتونس وبحق الأسرة الحسينية الوراثي مقابل اعتراف الباي بسيادة السلطان ودفع الجزية له .

لم يكن السلطان في وضع يسمح له باغاية فرنسا الطامعة في تونس فأخفقت المهمة كما أخفقت أيضاً تجربة الحياة الدستورية ، لكن سياسة خير الدين بقيت

طوال العشرين سنة اللاحقة ذات شقين : محاولة ضرب النموذج الأوروبي بالنموذج التركي ، وإقامة بعض الرقابة الدستورية على سلطة الباي .

وكان هذا الشق الثاني من سياسته هو ما أفقده ثقة الباي فاستقال من منصبه الوزاري في ١٨٦٣ على اثر خلاف حول مسألة المرجع الذي يجب أن يكون الوزراء مسؤولين أمامه ، أم هو الباي أم هو مجلس الشورى ، غير أن الباي لم يستعن عن مهارة خير الدين الدبلوماسية فبمث به مرة أخرى الى اسطنبول في ١٨٦٤ بالمهمة ذاتها ولما أخفق للمرة الثانية كما أخفق في الإصلاحات الدستورية انسحب مؤقتا من الحياة السياسية وقد وضع في هذه الفترة الانعزالية دراسة في الحكم نشرت في ١٨٦٧ . وتعين خير الدين رئيسا لفرعها التنفيذي . وفي سنة ١٨٧١ بعث مجددا الى اسطنبول لكن مهنته هذه المرة تكللت بالنجاح فقد كانت الحرب مع ألمانيا قد أضعفت فرنسا ، فلم تقو على إبداء مقاومة فعالة ضد صدور فرمان يشب وضع تونس كجزء من الامبراطورية العثمانية متمتع بالحكم الذاتي ، الا أن فرنسا لم تعترف بهذا الوضع قط . وفي هذه الأثناء كان خير الدين قد عين وزيرا للداخلية والمالية والخارجية ثم أصبح في ١٨٧٣ رئيسا للوزراء واحتفظ بهذا المركز لمدة أربع سنوات مستخدما اياه لاجراء اصلاحات متعددة ، منها :

تحسين الأساليب الاجرائية في الادارة ، واعادة تنظيم الاوقاف والقواعد الاجرائية في المحاكم الشرعية وتحسين المدن ، واصلاح التعليم في جامع الزيتونة ، وتعزيز مطبعة الحكومة وتوسيعها ، وانشاء مكتبة وطنية وتأسيس مدرسة (الصادقية) الحديثة لتعليم اللغات التركية والفرنسية والاطالية والعلوم الحديثة ، فضلا عن اللغة العربية وعلوم الدين الاسلامي ، غير أن العراقيل ذاتها التي كانت قد اعترضته في الماضي اعترضته الآن أيضا ، فمطامع الدول وتنافسها ، ورغبة الباي في الاحتفاظ بسلطته جعله ينتهج سياسة الابقاء على التوازن بين الدول الثلاث التي كانت لها مصالح في تونس (انكلترة وفرنسا واطاليا) وذلك بمحاولة عدم التنازل الى أي منها أكثر مما ينبغي من جهة ، وعدم اغضاب أي منها كلياً من جهة أخرى ، الا أن انتهاج سياسة التوازن هذه من قبل دولة ليس لها قوة من ذاتها هو أمر خطر

ودقيق ، وبذلك خسر خير الدين في آخر الأمر تأييد الجميع ، فقد شجع بادي الأمر المشاريع البريطانية ثم الفرنسية ، وعندما وقعت الحرب الروسية التركية وجد نفسه في مأزق حرج ، فقد كان القنصل البريطاني يريد من تونس أن تدعم سيدها السلطان بينما كانت الدول الأخرى لا تريد ذلك ، فمال خير الدين نحو الانكيز ميلا كان كافيا لاغضاب الفرنسيين ، إلا أنه لم يكن كافيا لارضاء القنصل ووده فحضر بذلك الدعم الأجنبي ، وأصبح عاجزا عن الوقوف في وجه الباي الذي كان قد نظم عليه لسميه في سبيل الحد من السلطة الملكية والذي شعر في ١٨٧٧ بقدرة كافية للاستغناء عنه .

بذلك انتهت حياة خير الدين السياسية في تونس فبدأ حياة سياسية جديدة في القسطنطينية ، اذ دعاه اليها السلطان عبد الحميد ، ولم ير عليه وقت طويل هناك حتى اكتسب بعض النفوذ لدى عبد الحميد ، ولا عجب فقد كان ذا كفائة يدعمها تدينه واقتناعه بأن استقلال الامبراطورية لخير الاسلام ، أضف الى ذلك أنه كان غريبا عن البلاد كما كان لا يجيد اللغة التركية ، مما جعله يعتمد كلياً على نعمة السلطان فيتجنب الاشتراك في المؤتمرات الخطرة ضده ، وهكذا فني كانون الأول ١٨٧٨ عينه كبيراً للوزراء ، أو صدراً أعظم ، وقد اقترنت ولايته بحدث هام خلغ الخديوي اسماعيل عن عرش مصر ، وكان خير الدين هو المسؤول رسمياً عن هذا الحدث ، ولكنه واجه هنا المشكلات نفسها التي واجهها في تونس ، الفوضى المالية والصراع على النفوذ بين الدول الكبرى ، ورغبة السلطان في الاحتفاظ بسلطته المطلقة ، ومع أن بريطانيا وفرنسا تدعمانه ، لكن ذلك لم يكن كافياً حيث أخفقت محاولاته لتحقيق اصلاحات داخلية بسبب الأوضاع المالية البائسة ، وكان على خير الدين أيضاً أن يجابه مقاومة الجيش والمسلمين المحافظين الذين كانت تدعمهم روسيا ، ومع أن السلطان أبدى في أول الأمر تأييده له ، فإن هذا التأييد لم يكن الا ظاهرياً وهكذا أعاد التاريخ نفسه هنا ، في الاستانة أيضاً : خير الدين يحاول فرض برنامج اصلاحى على السلطان ، فينقلب السلطان عليه ، ليتخلص منه في (١٨٧٩) فعاش في اسطنبول في شبه عزلة حتى وفاته في ١٨٩٩ « (١) » .

(١) البرت جوراني ، الفكر العربي في عصر النهضة ، ص ١٠٥ .

كان مؤلف خير الدين الأدبي الى جانب أوراقه الرسمية ومذكراته التي نشرت بعد موته بزمان طويل ، دراسة سياسية وضعها باللغة العربية بعنوان (أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك) نشرت أولا في تونس عام ١٨٦٧ ثم أعيد طبعها في اسطنبول فيما بعد وقد أثارت مقدماتها المترجمة الى الفرنسية تهنت اشرافه والمنشورة بباريس بعنوان (الاصلاحات الضرورية للدول الاسلامية) اهتماما كبيرا في ذلك الوقت . ولقد وضع خير الدين هذا الكتاب وهو على شيء من الاعتقاد أن يفعل للعصر الحديث ما فعله « ابن خلدون لعصر اسبق »^(٢) ، فالمؤلفان تونسيان ، وكتاباهما في فترة عزلة عن الحياة السياسية ، وعالجا فيهما كل على طريقته قضية نشوء الدول وسقوطها ، وقد قسم كل منهما كتابه الى مقدمة لعرض المبادئ العامة ، والى أجزاء متعددة ، الا أن التشابه يقف عند هذا الحد . فنيما يعني كتاب ابن خلدون في معظمه بتاريخ الدول الاسلامية ، يعني كتاب خير الدين في معظمه أيضا بتاريخ الدول الأوروبية وتركيبها السياسي وقوتها العسكرية .

ويعد كتاب « أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك » أحد الكتب الوثائقية التي تمثل الأصول التاريخية والفكرية والحضارية للنهضة العربية الحديثة . من هنا ، كانت العناية العميقة والجادة بتحقيقه ودراسته دراسة موضوعية ونقدية جادة على يد د. معن زيادة ، الذي بذل جهدا مكثفا لاجراجه بالصورة والمادة التي تليق به ، كأول كتاب يفتح آفاق المشرق على المغرب .

يقدم لنا د. معن زيادة نموذجا أكاديميا عن مفهوم أساليب التحقيق والدراسة الأكاديمية الرفيعة . فقد اختار لنا إحدى أهم « الوثائق » السياسية - التاريخية في عصر النهضة الأولى . وأهمية الكتاب في ناحيته التاريخية أنه يدعم معرفة أهل المشرق بتجربة المغرب العربي « بخاصة في جزء لا يزال غير معروف ، وهو تجربة

(٢) لقد كان خير الدين التونسي واسع الاطلاع فهو يستشهد في كتاباته فضلا عن القرآن الكريم والحديث النبوي بابن خلدون والفزالي ، ابن العربي ، الماوردي والطهطاوي ، بالإضافة الى تأثره في تيار مترجم جون ستيمورات مل ، مونسيكو وبوليوس .

تونس الإصلاحية في القرن الماضي ، وقبل السيطرة الاستعمارية المباشرة على تونس واحتلالها بعد ذلك من قبل الجيوش الفرنسية » . ومن الناحية الفكرية ، فإن الكتاب يمثل أحد المراجع الرئيسية للفكر السياسي العربي الحديث المكتوب باللغة العربية . ويكاد « خير الدين التونسي » يقابل « رفاة رافع الطهطاوي » في التجربة الإصلاحية التي خاضها كرجلي دولة ناهضة ومتحسنة للالتقاء بركب الحضارة الأوروبية النقاء أصيلا لا يفقد البلاد شخصيتها الوطنية أو التراثية المميزة .

ويذكر لنا د. معن زيادة أنه قد تم نشر كتاب أقوم المسالك لأول مرة سنة ١٨٦٧ م . وترجمت مقدمة الكتاب الى الفرنسية ونشرت بعد سنة واحدة والى التركية في السنة ١٨٧٨ م . وفي ١٩٦٧ نشرت الترجمة الانكليزية . وتحت عنوان « من تونس الى خير الدين الى أقوم المسالك » يقدم لنا د. زيادة الاطار التاريخي الكامل للكتاب - الوثيقة حيث يعرض الصورة السياسية « لتونس » بين التبعية والاستقلال بأسلوب تحليلي يحيط بالظروف التاريخية للكتاب والمؤلف . ولا ينسى أن يقدم لنا أيضا صورة شاملة اجتماعية وسياسية وإدارية وحضارية لتونس في القرن التاسع عشر . ويعد د. زيادة ، خير الدين^(١) . مجددا مبكرا يقف الى جانب الطهطاوي « في زيادة النهضة العربية بل هو - في نظره يقف جنبا الى جنب مع رواد النهضة السياسية الاسلامية » من أمثال محمد علي باشا في مصر ، والسلطان محمود الثاني ومدحت باشا في تركيا العثمانية . وقد سيطر عليهم جميعا الاتجاه التوفيقي الذي كان باعنا للنهضة العربية بخاصة في تونس ومصر . ويعد د. زيادة هذين البلدين نموذجين متشابهين في اتجاههما الاصلاحى والتحديثي - التوفيقي .

وينبها د. زيادة الى أن مقدمة « أقوم المسالك » من أهم أعمال خير الدين لذلك فقد عكف على عرضها وتحليلها . واستكمالا لمنهج التاريخي - التوفيقي في

(١) كان خير الدين مملوكا شركسيا واحد افراد الطبقة الحاكمة العثمانية في تونس وقد استطاع أن يصبح رئيسا لوزراء تونس في الفترة الممتدة من سنة ١٨٧٣ حتى سنة ١٨٧٧ . ثم أصبح صدرا اعظم في الدولة العثمانية . . . (م . ن . ص ٣٠) .

التحقيق والدراسة يبين لنا د. زيادة علاقة خير الدين بمحاولات الباي أحمد (حاكم تونس آنذاك) الإصلاحية بحيث يصح القول انه وضع الكتاب في اطاره التاريخي الكامل . وكذلك فقد ترجم المؤلف ترجمة كاملة من الوجهة السياسية - الادارية وحتى من الوجهة الذاتية ، مبينا أثره الاصلاحي .

وتحت عنوان « دراسة تحليلية لمقدمة أقوم المسالك » ، يقدم لنا د. معن زيادة نموذجا عن الدراسة التحليلية ، قائلا :

يستهل خير الدين في مقدمته « أقوم المسالك في معرفة أحوال المسالك » .
ملخصا على الشكل التالي :

— يتميز الانسان عن سائر الكائنات الحية بالعقل .

— هذا العقل هو أداة الانسان لحسن التدبير .

— العمران أو الحضارة تقوم على العدل وهي أهم نتائجه .

بعد ذلك يوضح لنا المؤلف منهجه ويقول : « ان هذا المنهج يقوم على استقراء التاريخ بشقيه الرئيسين في نظره وهما : التاريخ الاسلامي والتاريخ الأوروبي منهجا بذلك لعقد بعض المقارنات فيما بعد بين شتتي هذا التاريخ . وهو يقصد من استقراء التاريخ ودراسته وتأمله ، البحث « في أسباب تقدم الأمم وتأخرها » ، وهذه الأمم تنقسم الى عالمين أو مجموعتين « الاسلامية والافرنجية » . وقد اعتمد خير الدين في دراسته واستقراءه للتاريخ على « ما أمكن تصفحه من التواريخ الاسلامية والافرنجية » ، مع ما حرره المؤلفون من الفريقين « بالاضافة الى « الشواهد التي قضت التجربة بأن تقبل » (١) . أما نتائج هذا المنهج الاستقرائي التجريبي فهي نتائج طابعها الجزم الذي « لا أظن عاقلا من رجال الاسلام يناقضه ، أو ينهض له دليل يعارضه » (٢) .

(١) معن زيادة : مقدمة أقوم المسالك ، ص ٤٤ .

(٢) من الواضح هنا أن خير الدين يقتفي آثار ابن خلدون .

وخير الدين يتصور العالم ، رغم انقسامه الى عالم اسلامي وعالم افرنجي أو أوروبي ، وحدة متماسكة تعيش فيها أمم يؤثر بعضها في بعض وتشكل المجتمع الانساني الواحد . وهذه الأمم تتساعد وتتعاقد على التقدم والأزدهار ، وهي تحتاج الى بعضها بعضا حاجة مؤكدة ، وكل ما يعود على سائرهما بنفس النتائج . وهذه حقائق ثابتة جازمة في عقل خير الدين يعبر عنها بوضوح كامل حيث يقول : « لم تتوقف أن تتصور الدنيا بصورة بلدة متحدة ، تسكنها أمم متعددة ، حاجة بعضهم لبعض مؤكدة ... ما ينجز بها (أحد الشعوب) من الفوائد العمومية مطلوب لسائر بني جنسه » (١) . فالمؤلف لا يهدف هنا لدعوته لاستعارة تجارب الأمم الأخرى فقط ، بل يقدم لنا القاعدة الفلسفية التي تقوم عليها هذه الدعوة ، وهي تصويره لوحدة العالم ووحدة تجاربه وتأثير ثقافات الشعوب المتبادل ، وإن الأمم المتخلفة هي التي تقلد الأمم المتقدمة . هذه شريعة العالم التي نلصقها بالمشاهدة والتجربة واستقراء حوادث التاريخ التي تبين لنا « أسباب تقدم الأمم وتأخرها جيلا فجيلا » . ونحن عندما ندرس ذلك إنما عرضنا « ذكر الوسائل التي أوصلت الممالك الأوروبية ، الى ما هي عليه من المنعة والسلطة الديوية » ، كما يقول المؤلف في الخطة نفسها . والهدف إنما هو : « أن تتخير منها ما يكون بحالنا لائقا ... عسى أن نسترجع منه » أخذ من أيدينا ، ونخرج باستعماله من ورطات التفريط الموجود فينا » . كل هذا بالاستناد الى ذلك الموقف القائل بوحدة تجارب المجتمع البشري ، والانطلاق من فهم التاريخ فهما تجريبييا ، ينظر الى الانسان كصانع للتاريخ لا متلق لحوادث الدهر فقط .

وإذا كان مسلمو عصر النهضة قد اختلفوا في أمر اصلاح الدين والدنيا ، فمنهم من رأى أن اصلاح الدين والمودة الى أصوله كفيل باصلاح مسيرة التاريخ (وهم أصحاب الموقف السلفي) ، ومنهم من رأى أن اصلاح أمر الدنيا وتطوير المجتمع والحقا بركب الحضارة والعمران كفيل باعادة القوة الى الدين (وهم القائلون بالاستعارة والنقل والتجديد) ، فإن خير الدين ينطاز الى أصحاب الموقف الثاني مؤكدا « ضرورة أن التنظيم الديوي أساس متين ، لاستقامة نظام

(١) المصدر السابق : ص ٤٦ .

الدين» (١). ويتابع خير الدين موضحاً أن الاعراض عن استقراء التاريخ والاعراض عن فهم «أحوال الوقت» واختلال «تنزيل الأحكام» وتطبيق القوانين والشرائع بحسبها، هي من أهم العوائق التي تعيق «التنظيم الديني» و «استقامة نظام الدين» مما .

فالمؤلف «يسوؤه أن يرى بعض علماء الاسلام، الموكول لاماتهم مراعاة أحوال الوقت في تنزيل الأحكام، معرضين عن استكشاف الحوادث الداخلية، وإذهانهم عن معرفة الأحوال الخارجية خليه، ولا يخفي أن ذلك من أعظم العوائق». ويتضح من هذا الكلام أن خير الدين لا يتفق مع بعض رجال الدين في عصره، بل أنه يرميهم بالجهل والاعراض عن «استكشاف الحوادث الداخلية» وبخلو «أذهانهم من معرفة (الأحوال) الخارجية»، وهو يتساءل كيف يجوز من هؤلاء أن يدعوا أنهم قادة الرأي وهم جاهلون بأحوال الأمة لا يدرون كيف يعالجون عللها وأمراضها فيقول متسائلاً «أفيحسن من أساة الأمة الجهل بأمراضها؟» .

والمؤلف يسوؤه أيضاً جهل بعض رجال السياسة، ممن تصدى لتحمل المسؤوليات، بهذه الأمور الهامة التي ترتبط بها مصائر الأمم، وهو يعبر عن ذلك بوضوح قاطع حيث يقول: «كما أنه يسوؤنا الجهل بذلك من بعض رجال السياسة». ويسوؤه فوق هذا وذاك تجاهل بعضهم رغبة في مصالح خاصة، وسعياً وراء مزيد من الانفراد بالحكم والاستبداد بأمور الرعية حيث يضيف: «والتجاهل من بعضهم رغبة في اطلاق الرئاسة». فهو هنا يتهم بعض رجال السياسة بتجاهل الأمور رغبة في الانفراد في الحكم .

وخير الدين يعدد الأسباب التي من أجلها وضع مصنفه وجمع بعض ما استنتجه «منذ سنين باعمال الفكر والرؤية»، مع ما شاهده أثناء أسفاره بـ «البلدان الأوروبية»، ويضع على رأس تلك الأسباب تذكير العلماء وإيقاظ ضمائر الغافلين

(١) المصدر السابق: ص ٤٦ .

من رجال السياسة حيث يؤكد : « وأهم تلك الفوائد عندي ، التي هي في هذا التأليف مناط قصدي ، تذكير العلماء الأعلام ، بما يعينهم على معرفة ما يجب اعتباره من حوادث الأيام ، وإيقاظ الغافلين من رجال السياسة وسائر الخواص والعوام ، ببيان ما ينبغي أن تكون عليه التصرفات الداخلية والخارجية . وذكر ما تتأكد معرفته من أحوال الأمم الأفرنجية ، خصوصا من لهم بنا مزيد اختلاط ، وشديد علقه وارتباط » (١) .

ويضيف المؤلف الى ذلك أنه لم يعد بالامكان تجاهل أوروبا المتطورة المتقدمة ، وبخاصة وان أوروبا قد أصبحت جارة لتونس وعلى أبوابها ، منذ احتلت الجزائر وهزمت عبد القادر الجزائري . وهو يرى أن من شروط النهوض معرفة أحوال الخصم وفهم مصدر قوته وال أخذ بها ، فنحن « لا نتهياً لنا أن نميز ما يليق بنا ، على قاعدة محكمة البناء الا بمعرفة أحوال من » ليس من حزبنا « بخاصة اذا أصبح على أبواب ديارنا و » سيما من خف بنا وحل بقربنا « أمر لا يمكن تجاهله ، الا بتجاهل مصالح المجتمع الذي نعيش فيه نفسه .

ويعود خير الدين الى تصويره لوحدة العالم فيقول ان هذه الوحدة هي وحدة حقيقية خاصة « اذا اعتبرنا ما حدث في هذه الأزمان ، من الوسائط التي قربت تواصل الأبدان والأذهان » ذلك أن وسائل المواصلات الحديثة قد قربت من المسافات البعيدة وجعلت عالمنا الجديد « بلدة متحدة » لا تفصلها تلك الحواجز التي كانت تقوم بين أطراف الدنيا في العالم القديم . وهذه لمسة عصرية في فكر خير الدين لا بد من تسجيلها له .

لقد عرض المؤلف أفكاره بوضوح واختصار في الوقت نفسه ويمكن الإشارة الى أفكار الإصلاحية على الشكل التالي :

أ - معركتنا في معركة واحدة :

كان على رجل إصلاح مثل خير الدين ظهر في النصف الثاني من القرن التاسع

(١) المصدر السابق : ص ٤٧ .

عشر أن يخوض معركته على جبهتين : خارجية وداخلية . « الأولى » في مواجهة أوروبا الزاحمة نحو بلادنا ، و « الثانية » في مواجهة المعارضة الداخلية للإصلاح مع كل ما رافقها من مظاهر تخلف في المجتمع . لم تكن معركة خير الدين مع نفسه ، كما كانت عند الجبرتي وإلى حد ما عند الطهطاوي . فتفوق الغرب عند صاحب « أقوم المسالك » كان حقيقة ثابتة لا تحتاج إلى جدال ، فإذا أراد المسلمون النهوض واستعادة أمجادهم الغابرة فليس أمامهم إلا استعارة تجربة الغرب والسير على خطاه .

ولكن كون معركة خير الدين مع غيره وليست مع نفسه لم يجعل هذه المعركة أقل صعوبة . فالغرب الذي كان مصدر الأفكار الجديدة ومنتج التكنيك والأدوات والوسائل والعلوم التي كان يريد خير الدين أن يدخلها إلى الحياة الإسلامية ، كان في الوقت نفسه مركز قوة عسكرية وسياسية واقتصادية قادرة في أية لحظة على اقتطاع أراض جديدة من الدولة الإسلامية ، أو حتى توجيه ضربة قوية قاتلة للدولة الشامية التي كان الوهن قد بدأ يذب في أوصالها . فإذا كان خير الدين قد حسم أمر تفوق الغرب وضرورة الاستعارة منه ، إلا أنه كان يرى أن هذا لا يتنافى مع مقاومة الغرب ورفضه . بل أن وسيلة خير الدين لهذه المقاومة وسلاحه الأمضى في معركته الخارجية كان الأخذ بأساليب الغرب وعلومه ومصادر قوته ، بالإضافة إلى محاولة التفاهم مع هذا الغرب واستخدام دبلوماسية ذكية واعية .

وكان هذه المعركة الخارجية وحدها لم تكن كافية ، فكان على خير الدين أن يخوض معركة أخرى داخلية لكسب المؤيدين لبرنامج الإصلاح ، وكان عليه مواجهة تلك التهم المدمرة بأنه يريد تقليد الكفر وتدمير المؤسسات التقليدية الإسلامية لصالح مؤسسات غير إسلامية . كان على خير الدين انتزاع الموافقة على أفكاره وبرامجه ، فحاول أن يبين أن هذه الأفكار والبرامج لا تتعارض مع متطلبات الدين الإسلامي ، بل حاول فوق ذلك أن يبين أنها تتفق تمام الاتفاق مع ما يدعو إليه الإسلام . كل ذلك في عصر كان يشهد بلملة واسعة نتيجة ازدياد حدة التناقضات بين الشرق والغرب من جهة وداخل المجتمعات الشرقية ذاتها من جهة أخرى .

بعد هذا يلخص خير الدين الاسباب التي دعت الى تأليف الكتاب في سببين رئيسيين هما تعبير عن المعركتين اللتين كان يخوضهما :

١ - السبب الأول هو تحريض رجال السياسة على تحسين حال الأمة « وتسمية أسباب تمدنها » حتى تصل الى درجة « اتفاق العمل المشاهد في الممالك الأوروبية بالعيان وليس بعده عيان » ، فيكون ذلك معينا على النهوض ومصدرا للقوة ومخرجاً من الضعف وتجنباً للهزيمة ذلك « أن الممالك التي لا تنسج على منوال مجاورها فيما يستحدثونه من الآلات الحربية والتراتب العسكرية توشك أن تكون غنيمة لهم ولو بعد حين » ، بل حتى لا يكون أهل الشرق غنيمة للغرب الأوروبي كان عليهم مجاراته « في كل ما هو مظنة لتقدمة سواء أكان من الأمور العسكرية أم من غيرها » .

٢ - والسبب الثاني هو : « تحذير ذوي الغفلات من عوام المسلمين عن تباديههم في الاعراض عما يحمد من سيرة الغير الموافقة لشرعنا بمجرد ما انتقش في عقولهم من أن جميع ما عليه غير المسلم من السير والتراتب ينبغي أن يهجر وتآليفهم في ذلك يجب أن تنبذ ولا تذكر حتى أنهم يشددون الإنكار على من يستحسن شيئاً منها وهذا على اطلاقه خطأ محض ، فإن الأمر إذا كان صادراً من غيرنا وكان صواباً موافقاً للدلالة لا سيما إذا كنا عليه وأخذ من أيدينا فلا وجه لانكاره وإهماله بل الواجب الحرص على استرجاعه واستعماله .

وهذا الاقتباس الذي يلخص السبب الثاني أو معركة خير الدين الداخلية يلخص في الوقت نفسه طريقي خير الدين في دفاعه عن موقفه . الأول أن الاستعارة والنقل لا تتعارض مع مبادئ الاسلام ، والثاني أنهما من صلب الممارسات الاسلامية وقد أخذنا عنا فالواجب الحرص على استرجاعهما واستعمالهما .

ولهذين السببين يضع المؤلف كتابه ، وهما « أمران آيلان الى مقصد واحد » كما يعترف خير الدين ، وهذا المقصد هو النهوض وتصحیح مسيرة التاريخ التي

أخذت تنحدر بالمسلمين . وإذا كان بعضهم قد وجد الطريق الى ذلك عبر الارتداد الى الورا والعودة بالمجتمع الاسلامي الى سيرته الأولى ، فإن خير الدين يجد الطريق في الاندفاع الى الإمام لأنه كان يدرك أن عجلة التاريخ ماضية الى الإمام . وهو في دفاعه عن موقفه هذا يقدم لنا الأدلة العقلية دون أن يسهل الأدلة النقلية .

ولا يضيرنا في شيء أن يكون قدوتنا التي نقتدي بها لا يدين بديننا فـ « كل متمسك بديانته وإن كان يرى غيره ضالا في ديانته فذلك لا يسعه من الاقتداء به فيما يستحسن في نفسه من أعماله المتعلقة بالمصالح الدنيوية » . بل إن الدول الأوروبية إنما وصلت الى ما هي عليه من التقدم والنظام عن طريق الاقتداء بغيرها ممن خالفها واختلف معها ، ونحن لا يضيرنا في شيء أن نحذو حذوهم في ذلك » فانهم ما زالوا يقتدون بغيرهم في كل ما يرونه حسنا من أعماله حتى بلغوا في استقامة نظام دنياهم الى ما هو مشاهد » . هذا هو شأن الانسان البصير الذي يميز الغث من الثمين بالعقل الذي يتميز به عن سائر الكائنات كما أشرنا . ذلك أن من « شأن الناقد البصير تمييز الحق بفسار النظر في الشيء المعروض عليه قولاً أو فعلاً ، فإن وجده صواباً قبله واتبعه » (١) .

ويستشهد خير الدين بالنبي الذي أشار عليه سلمان الفارسي أن يحفر خندقاً عملاً بعبادة الفرس الذين كانوا يطوقون مدنهم « بخندق حين يحاصرهم العدو اتقاء من هجومه » ، وقد أخذ النبي بهذه المشورة وعمل في الخندق بنفسه ترغيباً للمسلمين . كما يستشهد بقول علي : « لا تنظر الى من قال وانظر الى ما قال » . ويضيف الى ذلك أن السلف الصالح قد أخذوا المنطق « من غير أهل ملتهم وترجموه من لغة اليونان لما رأوه من الآلات النافعة حتى قال الغزالي : من لا معرفة له بالمنطق لا يوثق بعلمه » . ويفضل الى القول : « فاي مانع لنا اليوم من أخذ بعض المعارف التي نرى أنفسنا محتاجين اليها غاية الاحتياج في دفع المكائد وجلب الفوائد » . ومن الواضح هنا أن صاحب أقوم المسالك إنما يريد « دفع المكائد وجلب

(١) المصدر السابق : ص ٥٢ .

الفوائد » ، وهذه المكائيد ليست الا دفع الأخطار الخارجية • أما الفوائد فهي النهوض الداخلي •

وخير الدين يعجب من أولئك الذين ينكرون عليه موقفه في استعارة « ما يستحسن من أعمال الأفرنج » كيف أنهم لا ينكرون على أنفسهم مجارة الأوروبيين في الملابس والأثاث والمساكن ونحوها • فانا « اذا تأملنا في حالة هؤلاء المفكرين لما يستحسن من أعمال الأفرنج ، نجدهم يستمعون في مجاراتهم فيما ينفع من التنظيمات وتأتيجها ، ولا يستمعون منها فيما يضرهم وذلك أنا نراهم يتناقضون في الملابس وأثاث الملابس ونحوها » • وهذا الموقف عدا عن أنه موقف متناقض ، فإنه دليل على التخلف والتأخر ، وهو موقف بعيد عن الوطنية ، لأن هؤلاء يستهلكون البضائع المستوردة ولا يشجعون الصناعة الوطنية مفسحين الفرص أمام الأوروبيين لمزيد من الاستغلال » ولا يخفي ما يلحق الأمة بذلك من الشين والخلل في العمران والسياسة • أما الشين فبالاحتياج للغير في غالب الضروريات الدال على تأخر الأمة في المعارف • وأما خلل العمران فيمد انتفاع صناع البلاد باصطناع لتأتيجها ، الذي هو أصل هام من أصول المكاسب » • فالخلل لا يأتي عن طريق وعي تجربة الغرب والاستفادة منها ، وإنما يأتي عن طريق تقليد الغرب في مظاهر حضارته وعمرانه دون وضع مصالح البلاد في الحسبان •

والمؤلف لا يتوانى عن الحديث عن استغلال أوروبا لشروات الشعوب « ومصدق ذلك ما نشاهده من أن صاحب الغنم منا ومستولد الحرير وزارع القطن مثلا يقتحم تعب ذلك سنة كاملة ويبيع ما ينتجه عمله للأفرنجي بشن يسير ثم يشتريه منه بعد اصطناعه في مدة يسيرة بأضعاف ما باعه » وهو يخلص من ذلك الى نتائج هامة جدا حيث يقول « فإن احتياج المداكة لغيرها مانع لاستقلالها وموهن لقوتها » (١) • بخاصة عندما يكون هذا الغير خصما قويا لا يتعامل معنا معاملة الند

(١) المصدر السابق : ص ٥٣ •

للمند ، بل معاملة القوي للضعيف • وما آلت اليه أحوال البلاد لا يمكن أن يستمر دون أن يؤدي الى « الخلل في العمران وفي السياسة » • فنحن ، كما يقول خير الدين « ليس لنا من نتائج أرضنا الا قيمة موادها المجردة ••• ثم اذا نظرنا الى مجسوع ما يخرج من المملكة وقايسناه بما يدخلها ، فان وجدناهما متقاربين خف الضرر وأما اذا زادت قيمة الداخل على قيمة الخارج فحينئذ يتوقع الخراب لا محالة » • وفي كلتا الحالتين فان الضرر واقع لأن المستعمر الأوروبي عرف كيف يستنزف خيرات البلاد ويقودها من « الخلل في العمران » (وخير الدين يستخدم العمران هنا بمعنى أقرب الى الاقتصاد منه الى الحضارة) الى الخلل السياسي وهو تفويض استقلالها وانساعاف قوتها •

الا أن هذا لا يسع أن نستعير تجربة الغرب وبخاصة « تقدم الافرنج في المعارف الناتجة عن التنظيمات المؤسسة على العدل والحرية » ، فكيف يسوغ للعقل حرمان نفسه مما هو مستحسن في ذاته ويستسهل الامتناع عما به قوام نفعه بمجرد أوهام خيالية واحتياط في غير محله • فخير الدين لما يريد استعارة تجربة الغرب حتى يتمكن من النهوض والوقوف في وجهه خصوم البلاد الذين يشكلون خطرا عليها وليس هؤلاء الا الأوروبيين الذين تكاد تونس أن تكون « غنية لهم » • أما الأدلة والبراهين التي يسوقها خير الدين فهي تصب في المصعب نفسه ، فهو يستشهد بقول النبي : « من قاتل فإيقاتل كما يقاتل » وهو يشير ذلك الى ضرورة استخدام سلاح الغرب نفسه لمواجهة • ويستشهد على ذلك أيضا بوصية أبي بكر الصديق الى خالد بن الوليد عندما ذهب لقتال أهل اليمامة حيث جاء فيها : « اذا لاقيت القوم فقاتلهم بالسلاح الذي يقاتلونك به ، السهم للسهم والرمح للرمح والسيف للسيف » ويضيف خير الدين الى ذلك : « ولو أدرك (أبو بكر) هذا الزمان لأبدل ذلك ببدفع المشخان ومكحلة الابرة والسفينة المدرعة ونحوها من المخترعات التي تتوقف عليها المقاومة » (١) •

(١) المصدر السابق : ص ٥٥ .

وهذا كلام واضح في أن خير الدين يستلهم التجربة الأوروبية لمقاومة خطرهما الزاحف ، وهو يضيف الى ذلك أن « الاستعداد » لهذه المقاومة إنما « يستلزم معرفة قوة المستعد له في تهيئة مثلها أو خير منها ومعرفة الأسباب المحصلة له » أي للعدو الأوروبي . ويتابع خير الدين دفاعه عن موقفه ودعوته للمقاومة والاستعداد متسائلا :

— « هل يمكننا اليوم الحصول على الاستعداد المشار اليه بدون تقدم في المعارف وأسباب العمران المشاهدة عند غيرنا ، وهل ييسر ذلك التقدم بدون اجراء تنظيمات سياسية تناسب التنظيمات التي نشاهدها عند غيرنا في التأسيس على دعائمي العدل والحرية اللذين هما أصلان في شريعتنا ولا يخفى أنهما ملاك القوة والاستقامة في جميع الممالك » .

فهو إنما يدعو الى الأخذ بالمعارف وأسباب العمران الموجودة في أوروبا لأنها طريق المجتمع الوحيد الى النهوض . وإذا كانت هذه الطريق تتطلب تأسيس الدولة على دعائمي الحرية والعدل ، فإن هاتين الدعائمتين في نظره أصلان في الشريعة الإسلامية ليسا بغريبين عن المجتمعات التي يدعوها خير الدين الى النهوض .

وهو يؤكد امكان نهوض المجتمعات الشرقية مستندا الى وقائع التاريخ ، فالمجتمعات الأوروبية كانت متخلفة ومتأخرة فالحالة « الراهنة في ممالك أوروبا لم تكن ثابتة لها من قديم الزمان لأنها كانت ... على أفضح حال من التوحش والاعتداء والجور آخذة في حركة السقوط التي هي أسرع من الصعود طبعا » ، وظلت هذه الدول مستعبدة لملوكها الى وقت متأخر . ويجب أن « لا يتوهم أن أهلها وصلوا الى ما وصلوا اليه بمزيد خصب أو اعتدال في اقليمهم اذ قد يوجد في أقسام الكرة ما هو مثلها أو أحسن » . كما يجب ألا يتوهم « أن ذلك من آثار دياتهم اذ الديانة النصرانية ، ولو كانت تحث على اجراء العدل والمساواة لدى المحاكم لكنها لا تتدخل في التصرفات السياسية » . فلم يبق الا أنهم وصلوا الى « تلك الغايات والتقدم في العلوم والصناعات والتنظيمات المؤسسة على العدل السياسي وتسهيل طرق الثروة

واستخراج كنوز الأرض بعلم الزراعة والتجارة وملاك ذلك كله الأمن والعدل»^(١). وهذا كله يسكن أن يتوافر المجتمعات الشرقية والاسلامية اذا ما توافر الأمن ولعدل في هذه المجتمعات واذا ما سارت على خطى التنظيمات القائمة على المساواة والحرية .

فانطريق واضح والنهوض مسكن وان كان دونه بعض العقبات ومنها أن تتمكن من « أغراء ذوي الغيرة والحزم من رجال السياسة والعلم ... وتحذير ذوي الغفلات من عوام المسلمين » وهما السببان الأساسيان الباعثان على وضع كتاب « أقوم المسالك » وهما « أمران آيلان الى مقصد واحد » ويشلان جانبي معركة خير الدين الى حدهما .

٢ - الحرية :

واذا كان خير الدين يرى أن أسباب العمران تتأسس « على دعائمي الحرية والعدل » ، وأن التقدم في العلوم والمعارف والصناعات ، بالجملة تقدم المجتمع ككل ونهوضه ، يقوم على « الأمن والعدل » ، فإن تعبير الحرية هنا يقترب كثيرا من معنى العدل والمساواة والأمن ، وهذه التعابير المختلفة تقابل الظلم والاستبداد . فالعدل والحرية دعائمان ضروريان للعمران ، في حين « أن الظلم مؤذن بخراب العمران » . وعندما يتأمل صاحب « أقوم المسالك » في أحوال المجتمعات وأسباب نهوضها وسقوطها ، أو سعادتها وهبوطها ، فإنه يجد نهوض المجتمعات يقترب دائما بالعدل والمساواة والأمن والحرية ، في حين أن سقوط المجتمعات وتدهورها يقترب أبدا بالظلم والاستبداد . يؤكد هذا ما نجده من عمران وازدهار في المجتمعات الأوروبية وما نجده من تدهور في المجتمعات الاسلامية . لأن الأولى تخلت عن الظلم وأخذت بناصية العدل والأمن والحرية ، والثانية تخلت عن العدل وأخذت بناصية الاستبداد . والكاتب يستشهد على ذلك بأمثلة من « التواريخ الاسلامية والافرنجية » ويدعم أقواله بالمصادر والمراجع ومنها مقدمة ابن خلدون فهو يقول :

« ومن تصفح الفصل الثالث من الكتاب الأول من مقدمة ابن خلدون^(٢) ،

(١) المصدر السابق : ص ٥٦ .

(٢) ذاته : ص ٥٧ .

رأى أدلة ناهضة على أن الظلم مؤذن بخراب العمران كيفما كان وبما جبرت عليه النفوس البشرية ، كان انطلاق أيدي اللوك مجلبة للظلم على اختلاف أنواعه كما هو واقع انيوم في بعض مسالك الاسلام روقع بمسالك أوروبا في تلك القرون عند استبداد ملوكها بالتصرف المطلق في عبيد الله من غير تقييد بقانون عقلي ... ولا شرعي ... وما أشرف بعض مسالكهم على الاضطلال وسلب الاستقلال الا بسوء تصرفهم الناشئ عن اطلاق أيديهم (١) » .

في الوقت نفسه الذي كانت تشهد فيه المجتمعات الاسلامية الازدهار وحسن السيرة « الناتج عن تقييد ولائهم بقوانين الشريعة المتعلقة بالأمور الدينية والديوية » .

هذا الفهم للحرية على أنها مقارنة للعدل مقابلة للظلم والاستبداد هو الذي جعل خير الدين يقول ان دعائمي العدل والحرية هما أصلان في الشريعة الاسلامية ، وهو يسير في ذلك على طريق الطهطاوي الذي قال ان ما يسميه الفرنسيون بالحرية هو عين ما يعرف عندنا بالعدل والمساواة ، فـ « ما يسونه الحرية ويرغبون فيه هو عين ما يطلق عليه عندنا العدل والانصاف » ويردد الطهطاوي هذه الفكرة قائلاً « وما نسميه العدل والاحسان يعبرون عنه بالحرية والتسوية » (٢) . وكان نابليون في بياناته الى الشعب المصري قد لازم بين الحرية والعدالة فقد كانت تلك البيانات تبدأ بالعبارة التالية « من الجمهورية الفرنسية المؤسسة على الحرية والمساواة » . وإذا كان الطهطاوي قد انتقل من القناعة بأن الحرية غير غريبة عن الاسلام الى التوسع في استخدام مصطلح الحرية واعطائه أبعاداً جديدة تقترب به من مفهوم الحرية الحديث ، فإن خير الدين قد سار على الطريق نفسها أيضاً . لم يعبأ خير الدين ، كما لم يعبأ الطهطاوي قبالة ، بمقارنة مفهوم الحرية الاسلامي بالمفهوم الغربي بل انتقل من عددها ملازمة للعدل وأنها على هذا الأساس أصل من أصول الشريعة الى التوسع في استخدام المصطلح .

(١) المصدر السابق : ص ٥٨ .

(٢) ذاته : ص ٥٨ .

وهو يرى أن الحرية تقسم الى قسمين رئيسيين :

الأول هو الحرية الشخصية ، والثاني هو الحرية السياسية . والقسم الأول من هذين القسمين كما يشرحه خير الدين يوازي المعنى الاجتماعي الاسلامي للحرية ولا يشير الكثير من الصعوبات كما هو واضح مما يلي :

ـ « ولما تضمن ما أوردناه في هذا المجال الإشارة الى أن الحرية هي منشأ سعة نطاق العرفان والتمدد بالممالك الأوروبية رأينا من المتأكد بيان معنى الحرية عرفاً لدفع ما عسى أن يقع من الالتباس فيها .

فنقول ان لفظ الحرية يطلق في عرفهم بازاء معنيين : « أحدهما يسمى الحرية الشخصية وهو اطلاق تصرف الانسان في ذاته وكسبه مع أمنه على نفسه وعرضه وماله ومساواته لابناء جنسه لدى الحكم بحيث أن الانسان لا يخشى هزيمة في ذاته ولا في سائر حقوقه ولا يحكم عليه بشيء ، لا تقتضيه قوانين البلاد المتقررة لدى المجالس وبالجملته فالقوانين تقيد الرعاة كما تقيد الرعية (١) » .

من الواضح أن هذا الفهم للحرية يقترب كثيراً مما عرف باسم العسدل في الشريعة الاسلامية ، وهو لا يختلف عما هو متعارف عليه بين المسلمين على أنه من حقوق الفرد الأساسية . ولكن المشكلة تثور عندما يتحدث خير الدين عن الحرية السياسية . « فمن الواضح » كما يقول خلدون الحضري في كتابه « ثلاثة مصلحين » أن مفهوم الحرية الفردية في مواجهة الدولة لم يكن يمكن أن يظهر ضمن النظرية السياسية العربية التقليدية ، لأن سلطة الدولة ، وفقاً لهذه النظرية ، هي سلطة مطلقة لا يحدها شيء . فكل الحقوق هي حقوق للدولة ، وليس للفرد الا الحقوق التي تحفظها حدود الله (تلك حدود الله ، فلا تعتدوها ، سورة البقرة آية ٢٢٩) (٢) .

ولكن خير الدين الذي برز في النصف الثاني من القرن التاسع عشر ، والذي

(١) المصدر السابق : ص ٦٠ .

أطلع على الحياة السياسية في أوروبا ، وعاش التطورات القانونية والسياسية التي رافقت مفهوم الحرية ، والذي حمل لواء استعادة التجربة الأوروبية والاستفادة منها متضامنا مع مسيرة الطهطاوي ، لم يستطع أن يتجاهل الحرية السياسية ومدخلات المواطنين في أمور الدولة وحقوقهم الجديدة المكتسبة ، فهو عندما يتابع حديثه عن الحرية يقول فيما يتعلق بالقسم الثاني من أقسام الحرية : « المعنى الثاني (هو) الحرية السياسية وهي تطلب الرعايا التداخل في السياسات المالكية والمباحثة فيما هو الأسلمح للمملكة » . ولكنه يمارع هنا الى البحث عن مقابل اسلامي لمفهوم الحرية هذا فيقول : « (وهذا) على نحو ما أشير اليه بقول الخليفة الثاني عمر بن الخطاب رضي الله عنه (من رأى منكم في أعوجاجا فليقومه) يعني انحرافا في سياسته للأمة وسيرته معها » .

وإذا كان ثمة من فرق بين الحرية السياسية كما عرفت أوروبا القرن التاسع عشر والحرية السياسية كما عبر عنها عمر بن الخطاب فهو فرق يعود الى اختلاف الأزمنة والى الحاجة الى تقنين هذه الحرية التي عبر عنها الخليفة العربي والى تنظيمها في العصور الحديثة . ذلك أنه « لما كان إعطاء الحرية بهذا المعنى (الذي عبر عنه ابن الخطاب) لسائر الأهالي مظنة تثبتت الآراء وحصول الهرج عدل عنه الى كون الأهالي ينتخبون طائفة من أهل المعرفة والمروءة تسمى عند الأوروبيين مجلس نواب العامة » .

بل أن صاحب « أقوم المسالك » يرى أن لمجالس النواب هذه ما يقابلها في التجربة السياسية الإسلامية ، فإذا كانت هذه المجالس تسمى عند الأوروبيين مجالس النواب فهي تسمى « عندنا أهل الحل والعقد » . ولما كان خير الدين يعرف أن أهل الحل والعقد هؤلاء : « وأن لم يكونوا منتخبيين من الأهالي وذلك أن تغيير المنكر في شريعتنا من فروض الكفاية وفرض الكفاية إذا قام به البعض سقط الطلب به من الباقين وإذا تعينت للقيام به جماعة صار فرض عين عليهم بالخصوص » (١) .

(١) المصدر السابق : ص ٦٢ .

فضير الدين الذي كان معجبا بالتجربة الأوروبية مندفعاً لاقتباسها ، كان يريد اقناع معارضيه والمختلفين معه من معاصريه ، وهم الذين أشار إليهم في أكثر من مناسبة في الخطبة والمقدمة ، بوجهة نظره . ولكن الكاتب يقفز بذلك فوق بعض الوقائع الهامة : فمن جهة كيف يجوز لنفسه عد تغيير المنكر من فروض الكفاية ؟ ثم لنفرض أن ذلك من فروض الكفاية كما يدعي ، فهل يتعارض ذلك مع أن ينتخب أهل الحل والعقد هؤلاء بدل أن يعينوا تعييناً حتى يصير تغيير المنكر فرض عين عليهم دون غيرهم . ولكن الأهم من هذا أن خير الدين يبدو هنا وكأنه لم يفهم معنى الانتخاب وأهميته ودوره في الحياة الديموقراطية ، وهو يعد أن مهمة المواطنين أو « الأهالي » أو « العائلة » على حد تعبيره تنتهي عند حدود اختيار المشايخ ، وإن كان قد بقي وراء ذلك للعامة شيء آخر يسمى حرية المطبعة « وهو يعني بذلك حرية الرأي أو حرية التعبير » وهو أن لا يمنع أحد منهم أن يكتب ما يظهر له من المصالح في الكتب والجرائد التي تطلع عليها العامة أو يعرض ذلك على الدولة أو المجالس ولو تضمن الاعتراض على سيرتها « أي سياستها » (١) .

وإذا كان التونسي عندما يتحدث عن « حرية المطبعة » يقترب كثيراً من فهم التجربة الديموقراطية ، إلا أن عدة التجربة الإسلامية في الحكم مشابهة للتجربة الأوروبية يوحي بأنه لم يستوعب تلك التجربة الأخيرة امتيعاً تاماً . إلا أن ما يشفع له أنه أراد متعمداً أن يظل ضمن حدود الأفكار المقبولة من معاصريه ، فهو كثيراً ما يعهد نفسه في البحث عن الآيات القرآنية والأحاديث النبوية والأقوال والمواقف الإسلامية التي تدعم موقفه في تقريب التجربة الأوروبية لأذهان قرائه من معاصريه . فالتونسي كان راسخ الاعتقاد بأن المصالحة بين التجربتين الإسلامية والأوروبية ممكنة بل هي قائمة ، وأنه لا تعارض بين الشريعة الإسلامية وما تستنبطه عقول الناس من أجل إقامة حياتهم الدنيوية .

وما يشفع له أيضاً أن حديثه عن الحرية لا يقتصر على القسمين الرئيسيين اللذين أشرنا إليهما وهما الحرية الشخصية والحرية السياسية ، بل أنه يتناول

(١) المصدر السابق : ص ٦٣ .

بالحديث اختلاف الدول في درجات الحرية وطبيعة معارضة سلطة الدولة ونفوذها :
 « وفي هذا المقدار اختلفت الممالك الأوروبية فمنهم من نال به مع الأول فتمت له
 الحرية المطلقة ومنهم من ناله بشروط معتبرة عند الملوك التي لم ترخص لرعاياها
 ما تيسر لغيرها اعطاؤه من الحقوق » . وهذه الدرجات تتوقف أولا وقبل كل شيء
 على الشعوب ، فإذا كان الشعب متحدا يراقب سير أمور الدولة فيقومها عندما تعيد
 عن الصواب ، تيسر لشعب « تمام الحرية » : « وذلك ان أحوال الممالك متفاوتة
 بتفاوت مقاصد رعاياها فمنهم من لا ينازع الملوك الا لقصد الحصول على ما يسوغ
 لهم معارضة الدولة ان حادت عن سوء السبيل واستجلابها لما فيه صلاح المملكة
 وحينئذ تيسر للملوك اعطاء تمام الحرية » . ولكن بعض الشعوب تنقسم على أنفسهم
 في موقفها من السلطة ، وقد يكون سبب انقسامها « فرط التعصب والحمية »
 أو « أن يكون الملك في عائلة غير التي يختارها الآخر فينشأ عن ذلك فتن الدولة أن
 معارضة الأحزاب لها ، وان كانت بحسب الظاهر لاجلها الى طرق المصلحة ، لكن
 الغرض منها وراء ذلك . وبذلك المظن الناشئ عما ذكر استباح الملوك الامتناع في
 اعطاء تمام الحرية » (١) .

صحيح أن خير الدين يعطي للملك دورا كبيرا في منح الحرية أو حجبها ، الا أنه
 كان في ذلك يعبر عن واقع الحال في الكثير من الدول الأوروبية التي شاهدها ، فهو
 ابن أمين للعصر الذي عاش فيه . الا أن التونسي الى جانب ذلك كان يعرف أن بعض
 الدول التي تأخذ بالنظام الجمهوري كانت أكثر ممارسة للحرية : « حيث أن جميع
 الأمة بواسطة وكلائهم يتدخلون في سائر تصرفات بلادهم بالاحتساب على سيرة
 الدولة » (٢) . ويبقى الأهم من هذا أن الحرية وان تعسدت أشكالها واختلقت
 درجاتها ، الا أنها تبقى أساس ازدهار المجتمع و « قوام السعادة الدنيوية المربية للهمة
 الانسانية » في كل المجتمعات . أما « الأمة الاسلامية » فيشهد لها التاريخ ويشهد
 لها المنصفون أنها بحكم « ما بقي لها من تمدنها الأصلي وبمبادئها التي لم تزل مأثورة
 لها من أسلافها . . . اذا أذكت حريتها الكامنة بتنظيمات مضبوطة تسهل لها التدخل

(١) المصدر السابق : ص ٦٤ .

(٢) ذاته : ص ٦٤ .

في أمور السياسة ، وذلك أن الحرية والهبة الانسانية اللتين هما منشأ كل غريب غريزان في أهل الاسلام مستمدتان مما تكسبه شريعتهم» (١) . وهذا هو الهام ، اذ أن غرض خير الدين من الحديث عن الحرية ليس تقديم وصف لها وتمجيدها ، بل غرضه تعميمها في المجتمعات الاسلامية واظهار استعداد هذه المجتمعات للاخذ بها وممارستها . فهو كرجل عمل الى جانب النظر انما يهمه أن ينقل الى معاصريه ، بالأسلوب المناسب ، قناعته باتفاق القانونين الشرعي والوضعي في جوهر الأمور وأن اختلفا في المظاهر ، ومن أهم هذه الأمور موضوع الحرية .

٣ - بين المشورة والاستبداد :

يعتمد خير الدين في دفاعه عن المشورة ورفضه للاستبداد على بعض الآيات القرآنية وعلى سنة النبي وممارسات أصحابه وعلى أدلة أخرى عقلية ونقلية . ذلك أن أهم أصول الشريعة الاسلامية « وجوب المشورة التي أمر الله بها رسوله » مع أن الرسول معصوم ومستغن عن المشورة لما خصه به الله من الوحي وما أودع فيه من الكمالات ، و « ما ذاك الا لخدمة أن تصير (المشورة) سنة واجبة على الحكام بعده » . وقد أكد ابن عربي المتصوف المعروف أن المشورة أصل من أصول الدين الدين حيث قال : « المشاورة أصل في الدين وسنة الله في العالمين وهي حق (أي واجب) على عامة الخليفة من الرسول الى أقل الخلق » .

ويتابع التونسي استشهاده بالسابقين عليه مؤكدا : « ومن كلام علي رضي الله عنه : لا صواب مع ترك المشاورة » . أما الفيلسوف الغزالي فقد قال : « الخلفاء وملوك الاسلام يحبون الرد عليهم واو كانوا على المنابر » . والغزالي يعمد الى دعم قوله هذا بقصة عمر بن الخطاب الذي قال وهو يخطب « أيها الناس من رأى منكم في آء وجاجا فليقومه » . وقد قام أكبر رجل من الناس وقال : والله لو رأينا فيك اعوجاجا لقومناه بسيوفنا ! فقال عمر : الحمد لله الذي جعل في هذه الأمة من يقوم اعوجاج عمر بحد سيفه ! . ويعلق التونسي على ما يسوقه الغزالي قائلا : « ولا شك أن مثل هذا الامام العادل الشديد في حماية الدين وحقوق الخلافة لو لم ير مساغا

(١) المصدر السابق : ص ٦٥ .

من الشريعة لذلك الكلام معما (كذا) فيه من الشدة ما حمد الله عليه بل كان الواجب رده وزجر قائله « وهو يسوق ما أورده الغزالي في كتاب الاحياء من أن معاوية حبس عطاء الناس فقام اليه أبو مسلم الخولاني قائلاً : « أنه ليس من كدك ولا من أيك ولا من كد أملك » وقد أذعن معاوية للمعارضة التي يعلق عليها خير الدين قائلاً : « لولا التغيير المشار اليه ما امتقام للبشر ملك لأن الوازع ضروري لبقاء النوع الانساني » (١) .

وان ما يسوق التونسي كل هذه المواقف والأقوال ليدعم دعوته الى اقتباس التجربة الديمقراطية يعود الى أمر واحد وان اختلفت التسميات واختلفت الطرق الموصلة اليهما : « فقد نصب الأوروبيون المجالس وحرروا المطابع . فالمغبيرون المنكر في الأمة الاسلامية تتقيهم الملوك كما تتقي ملوك أوربا المجالس وآراء العامة الناشئة عنها ومن حرية المطابع ومقصود الفريقين واحد وهو الاحتساب على الدولة لتكون سيرتها مستقيمة وان اختلفت الطرق الموصلة الى ذلك » فاهتمام خير الدين انما ينصب على العثور على المقابل في النظرية السياسية الاسلامية التقليدية لما اطلع عليه وعائشه في أوروبا من نظريات سياسية أثارت إعجابه ودفعته الى استثمارها .

ومن أجل تفسير وفلسفة المشورة وأهميتها يعود خير الدين الى مفاهيم ابن خلدون في ضرورة « الوازع » ، والوازع هذا انما هو الحاكم أو الملك ، وهذا « الوازع ضروري لبقاء النوع الانساني » ، ولكن لا بد لهذا الوازع من وازع آخر ، « ولو ترك ذلك الوازع يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد لم تظهر أثرة وجوب نصبه على الأمة لبقاء الاهمال بحاله ، فلا بد للوازع المذكور من وازع له يقف عنده » وهذا الوازع هو أحد أمرين « اما شرع سماوي أو سياسة معقولة » . والقائمون على تطبيق الشرع السماوي هم أهل الحل والعقد في حين أن القائمين على تطبيق السياسة المعقولة هم أعضاء المجالس المنتخبة ، والملوك تخشى هذين الفريقين المعهود اليهما تغيير المنكر « ومقصود الفريقين واحد وهو الاحتساب على الدولة لتكون سيرتها مستقيمة » كما ذكرنا .

(١) المصدر السابق : ص ٦٦ .

بعد أن يعلن التونسي عن تبنيه لهذا الموقف الخلدوني يقتبس من فصل
الامامة في مقدمة ابن خلدون اقتباسا طويلا هو مصدر هذه النظرية حيث جاء
بسايلي :

« ان الملك لما كان عبارة عن المجتمع الضروري للبشر ومقتضاه التغلب
والقهر المذان هما من آثار القوة الغضبية المركبة في الانسان كانت احكام صاحبه
في الغالب حائدة عن الحق مجحفة بمن تحته من الخلق لحمله أياهم في الغالب على
ما ليس في طوقهم من شهواته فتعسر طاعته لذلك وتجيء العصية المفضية الى الهرج
والقتل فوجب أن يرجع في ذلك الى قوانين سياسية مفروضة يسلمها الكافة وينقادون
الى احكامها كما كان ذلك للفرس وغيرهم من الأمم واذا خلت الدولة من مثل هذه
السياسة لم يستقم أمرها ولا يتم استيلاؤها فاذا كانت هذه القوانين مفروضة من
العقلاء وأكابر الدولة وبصرائها كانت سياسة عقلية واذا كان فرضها من الله تعالى
بشارع يقرها كانت سياسة دينية نافعة في الدنيا والآخرة » (١) .

ولا يكفي خير الدين بفكرة الوازع يفسر بها مفهومه للمشورة ودور أهل
الحل والعقد فيها ، بل يذهب أبعد من ذلك في الفكر الاسلامي التقليدي يستخرج
منه بعض الأفكار والمفاهيم التي يجدها مناسبة في هذا المضمار ، ومنها فكرة
الاحتساب التي يقول بشأنها ان « مقصود الفريقين » (أي أهل الحل والعقد من
جهة وأعضاء المجالس المنتخبة من جهة أخرى) « واحد وهو الاحتساب على الدولة
لتكون سيرتها مستقيمة » . وهو يردد هذا المصطلح في أكثر من مناسبة ، وهو بمعنى
مطابقة أو محاكمة تصرفات المسؤولين . فجميع الحكام والوزراء والمسؤولين يجب
أن يخضعوا للاحتساب ، وقد عرف التاريخ الاسلامي فكرة الحجة كما عرف منصب
المحتسب وهو المولى بالاشراف على الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر . الا أن خير
الدين يجعل الاحتساب من مهمات أهل الحل والعقد ، ويتوسع في منحهم الصلاحيات
ويتحدث عنهم وكأنهم المجالس الذي يحاسب الحكام والوزراء وجميع موظفي الدولة
والمسؤولين في السلطة التنفيذية كما تعرف اليوم .

(١) المصدر السابق : ص ٦٨ .

وخير الدين انما يلجأ الى هذا كله ليوفق بين المؤسسات السياسية الأوروبية وممارساتها من جهة والمؤسسات الامامية التقليدية من جهة أخرى ، وهو انما يسعى الى هذا التوفيق ليحيي بعض الممارسات الاسلامية التي يجدها موازية للتجربة الأوروبية كموقف عمر عندما قال « من رأى منكم في أعوجاجا فليقومه » وموقف معاوية عندما تراجع أمام المعارضين . وغرضه في ذلك كله تقديم التجربة الأوروبية في اطار اسلامي مفسحا المجال أمام التمثيل النيابي ومداخلات المواطنين في الأمور السياسية . الا ان خير الدين عندما يقوم بمهمة التوفيق هذه انما يتوسع في تأويل النظرية السياسية العربية وممارساتها الى أبعد الحدود ، بل أنه يعيد تنظيم المفاهيم التقليدية ويعيد تركيب المؤسسات التقليدية حتى يجعل هذا التوفيق ممكنا . فمن الناحية النظرية الصرفة ، كانت مهمة أهل الحل والعقد وانتخاب الحكام وعزلهم ، الا أن الحكام كانوا غالبا ما يصعدون الى سدة الحكم عن طريق الوراثة أو السلاح وكانوا عندما يتولون مناصبهم لا ينازعهم في سلطتهم منازع ، ولم يكن الاحتساب يتناول الحكام أو ماهو بعد أو أعلى من منصب المختب ، وظلت مهمة المختب محصورة بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر بين صفوف الرعية (١) .

ولكن بالإضافة الى هذا كله كان التونسي عندما يعرض لموضوع أهل الحل والعقد وفكرتي الوازع أو وازع الوازع والاحتساب ، يتوجه لمعالجة موضوع آخر يعد الوجه الآخر للمشورة أو نقيضها وهو موضوع الاستبداد الذي يعده خير الدين السبب الأول للتخلف . فاذا كان العدل والحرية سببي الازدهار فإن استعباد الشعوب هو سبب التخلف والتأخر . وليست المشورة والمشاركة الا نتيجة للعدل والحرية وتجنبا لاستبداد الملوك واستعبادهم وهو ما تجنح اليه الطبيعية البشرية ، صحيح أن خير الدين لا ينكر :

— « أن يوجد في الملوك من يحسن تصرفه في المملكة بدون مشورة أهل الحل والعقد ويحمله حب الانصاف على الاستعانة الوزير العارف النصوح فيما يشكل عليه المصالح لكن لكون ذلك من النادر الذي لا يعتبر لاستناده الى أوصاف قلما

(١) المصدر السابق : ص ٧٠ .

تجتمع في انسان وعلى فرض اجتماعها ودوامها له نزول بزواله وجب علينا أن نجزم بأن مشاركة أهل الحل والعقد للملوك في كليات السياسة مع جعل المسؤولية في إدارة المملكة على الوزراء المباشرين لها بمقتضى قوانين مضبوطة مراعى فيها حال المملكة أجلب لخيرها وأحفظ له « (١) » .

ويفرد خير الدين في مقدمته فصلا خاصا لهذا الموضوع تحت عنوان « مطلب عواقب الاستبداد والعمل بالرأي الواحد » يعطي فيه مثالا مطولا يقتبسه من أحد المؤرخين الفرنسيين يستشهد فيه على « عواقب الاستبداد وان العمل بالرأي الواحد مدعوم ولو بلغ صاحبه ما بلغ من الكمالات والمعارف » وهو مثل نابليون الذي كان من الرجال القلائل الذين جاز بهم الدهر في القرون الماضية وهو « بهمة اسكندر الرومي وقيصر الروماني وذكاء أنبيال الافريقي » والذي كان جنديا يعرف كيف تقاد الجيوش ، ورجل دولة يعرف كيف « تكون إدارة المملكة وكيف ينبغي أن يرتفع شأنها بدون خروج عن دائرة التواضع » ، ومع ذلك فقد ارتكب الغلطات الفاحشة التي تتعلم منها درسا هاما وهو « أنه لا يسوغ أبدا أن يسلم أمر المملكة لانسان واحد بحيث تكون سعادتها وشقاوتها بيده ولو كان أكمل الناس وأرجحهم عقلا وأوسعهم علما ... ومع ذلك فلم تمض الا سنوات قليلة اذ انقلب ذلك العاقل مجنونا بجنون غير مماثل لجنون أرباب الثورة ، والجنون فنون » (١) . ويدعم خير الدين موقفه هذا باقتباس أرسطو حيث يقول : « وفي حكمة (أي فلسفة) أرسطو أن من الغلط الفادح أن تعوض الشريعة بشخص يتصرف بمقتضى ارادته » (٢) .

وصاحب « أقوام المسالك » يعرف من قراءته للتاريخ ومن تجاربه الشخصية نتائج الطغيان الوحشية على الأمم والشعوب ، فالشورى من أزم الأمور لتصحيح السيرة والمسيرة ، « ولا سيما في هذا الزمان الذي قل فيه العرفان وكثر الطغيان » وهو يروي لنا مناقشة دارت بينه وبين أحد الأوروبيين تظهر ضرورة المشورة وتظهر تعاطفه مع حجج محدثة فيقول انه وقعت بينه وبين أحد الأعيان الأوروبيين مكالمة ، وقد أسهب الأوروبي في مدح ملكه وذكر ما له من المعرفة بأصول السياسة وأنه

(١) المصدر السابق : ص ٧٠ .

(٢) ذاته : ص ٧١ .

مستنح بطبعه وفكره عن سلوك غير منهاج الصواب ، فسأله خير الدين « كيف تشاؤون في الحرية السياسية وترومون مشاركته في الأمور الملكية والحال أنكم تسلمون له من الكمالات ما لا يحتاج معه الى المشاركة » فكان الجواب « من يضمن لنا بقاءه مستقيماً واستقامة ذريته بعده » . هكذا راح خير الدين يبين عواقب الانفراد بالرأي المؤدي الى الطغيان والاستبداد وضرورة المشورة المقابلة لها . وهو يلح في التأكيد على مساوي الاستبداد داعياً للبديل السليم وهو الحرية والمشورة .

ولكن خير الدين كان لا يريد استشارة حفيظة الملوك عليه ، وكان يخشى أن يفسر موقفه هذا على أنه طعن بما كان لهم من السلطة والنفوذ ، فوضع فصلاً في المقدمة يؤكد فيه أن مشاركة أهل الحل والعقد انما هي لضمان سلامة المسيرة ، وأن هذه المشاركة لا تحد من سعة تصرف هؤلاء ، وما هي الا « لأن اجتماع الآراء الى مواقع الصواب أقرب » . فالشورى على الوجه الذي يذكره خير الدين وهو « تشريك لجماعة هم أهل الحل والعقد في كليات السياسة » واقتصر هذه الشورى على الكليات دون الجزئيات . ووضح أن هذه « الشورى في كليات السياسة المعنى الذي أشرنا اليه ... هي دون الشورى في سائر التصرفات » ، لا تؤدي الى الحد من سلطة الملك أو الامام وليس فيها أي « تضيق لدائرة خطة الامامة وعموم تصرفها » ، وكذلك الحال النسبة للملك .

الا أن هذا الموقف من الشورى يبتعد بها تدريجياً عن كونها المؤسسة الاسلامية الموازية للمجالس المنتخبة ، ويقترب بها من معنى الاستشارة ، وهو ما توحى به كلمة « المشورة » التي تتردد في الكتاب . فاذا أضفنا الى هذا غياب الممارسات التي تؤكد المعنى الديمقراطي الحديث في التجربة السياسية العربية الاسلامية ، فإن ما يقيسه خير الدين من موازنة بين مجالس أهل الحل والعقد والمجالس التمثيلية المنتخبة ، يظل أقرب الى التمنيات منه الى التعبير عن حقائق متجسدة محملاً التجربة العربية الاسلامية في السياسة أكثر مما تحتمل .

لقد كان التونسي معجباً بالتجربة الأوروبية مؤمناً بنتائجها الفاعلة في إيصال الشعوب الى الازدهار والتقدم ، ولكنه في الوقت نفسه كان قاطع الايمان بإيجابيات

التجربة الغربية . وكان حجر الزاوية في هذا الموقف تلك المعادلة التي يقيسها بين « الشرع السماوي » و « السياسة المعقولة » كما يسميها ، وهو مما نعرض له فيما يلي :

٤ - النقل والمقل :

يستعمل التولسي مصطلح « التنظيمات » ليشير الى أكثر من معنى واحد . أهم هذه المعاني اثنان : « الأول » « التنظيمات » العثمانية وهي برنامج اصلاحي يستوحي التجربة الأوروبية الى حد بعيد . « الثاني » « التنظيمات » بالمعنى العام وهي اصلاح مسيرة المجتمع وفق أنظمة سياسية هي أساس التمدن والازدهار تستوحي التجربة الأوروبية القائمة على الحرية والعدل متجسدة في المجالس المنتخبة ، وتستوحي التجربة الإسلامية بحيث أن من أصولها وجوب المشورة وتغير المنكر ، والتنظيمات بهذا المعنى أقرب ما تكون الى النظام السياسي الجديد الذي يدعو اليه المؤلف .

وكان من الطبيعي أن يشير موضوع التنظيمات مسألة الشريعة الالهية والشريعة البشرية ، ذلك أن « التنظيمات » التي يتحدث عنها خير الدين ، سواء التنظيمات بمعناها الخاص أم بمعناها العام ، كانت تهدف الى تغيير نظام الامبراطورية العسكرية والاداري ، وكانت الى جانب ذلك أيضا تهدف الى ارساء هذه الامبراطورية على أساس قانون فكري جديد . لذلك فإن التنظيمات « اصطدمت بمقاومة من قبل المعارضين لها مبدئيا ، ومن قبل أولئك الذين رأوا فيها خطرا على احتكارهم للجهاز الشرعي وعلى نفوذهم السياسي والاجتماعي » (١) .

من هنا فإن محور اهتمام المدافعين عن « التنظيمات » ومنهم خير الدين كان ينصب على مسألة شرعيتها ، بمعنى اتفاقها مع الشريعة وعدم معارضتها لها . كانت المناقشات حامية الوطيس في الاستانة حول موضوع التنظيمات وموضوع شرعيتها

(١) ألبرت جوراني : الفكر العربي في عصر النهضة ، ص ١٠٩ .

حول شرعية التنظيمات أو عدم شرعيتها • والنقطة الهامة التي يعتمد عليها خير الدين هي أن الظروف تتغير ، ويتغير معها ما هو مفيد وضروري للمجتمع • لذلك فإنه يرى أنه من الواجب أن تتغير أيضا الشرائع والسياسات ، وأن يتفق عليها العلماء مشابة لتلك التي عرفتها التنظيمات العثمانية • من هنا كان امسلاح « التنظيمات » كما يستخدمه خير الدين يشير مرة الى التنظيمات بمعناها الخاص ومرة أخرى الى كل البرامج الإصلاحية والى كل عملية الاستعارة عن الغرب الأوروبي كما أشرنا •

وفي حديثه عن التنظيمات العثمانية يعرض خير الدين لدعاة القوميات من المطالبين بالاستقلال عن سلطة الاستانة وتقسيم الامبراطورية الى أمم متباينة ، وهو اذ يتفق مع هؤلاء الذين « ما زالوا يطلبون من الدولة اطلاق الحرية بمقتضى قوانين يكون تأسيسها وحمايتها من مجلس مركب من أعضاء تنتخبهم الأهالي ، فإنه يسلم معهم » ان هذا المطلب الذي طلبوه هو من أعظم الوسائل في حفظ نظام الدول وقوة شوكتها ونسود عرآن ممالكها ورفاهية رعاياها خصوصا في هذه الأزمان » التي ساد فيها الفكر القومي وجسدت فيها الشعوب قومياتها في مجتمعات مستقلة تمارس فيها حرياتها • الا أن التونسي كان يخشى في الوقت نفسه أن يقسح هؤلاء المنادون بالقوميات واستقلال الشعوب عن الدولة العثمانية وممارسة حرياتهم ، ضحية لتلاعب الدول الأوروبية المستعمرة ، وهو في الوقت نفسه يشكك في نوايا غير المسلمين ممن يحملون المبادئ والأفكار القومية نفسها •

ويلجأ التونسي هنا الى بعض الاعتبارات يبرر بها قصور « التنظيمات » عن الوصول الى هذه الأغراض وأهم هذه الاعتبارات في نظره عدم استعداد « الرعايا » الاستعداد الكامل انيل استقلالها ، ناهيك عما يسببه هذا الاستقلال من ضعف الدولة الإسلامية وعدم قدرتها على مواجهة أوروبا المستعمرة • ولكي يدعم وجهة نظره هذه يستشهد ببعض الدول الأوروبية التي حجبت عن الشعوب حقوقها لدواعي أقل أهمية بكثير من الدواعي التي يذكرها^(١) •

(١) د. من زيادة : المصدر السابق ، ص ٧٨ .

وكما أشرنا قبلا تظل المسألة الرئيسة التي يثيرها موضوع « التنظيمات » مسألة لقانون الالهي والقانون البشري . فقلقد كان من أهم ما جوبهت به « التنظيمات » الادعاء بأنها شرع جديد مخالف لشريعة الاسلام ومن هنا فقد جند القائمون على التنظيمات خيرة العلماء من رجال الدين وبشوههم في الجهات فخطب هؤلاء على المنابر وبيّنوا « ان تلك التنظيمات ليست خارجة عن النهج الشرعي وما هي الا ضبط للسياسات الشرعية التي كانت أصملت وان الداعي اليها ليس الا تحسين ادارة المملكة وحفظ حقوق الأمة في النفس والعرض والمال وكف الأيدي الجائرة من الولادة ونحو ذلك من المصالح فانقاذت الرعية عند ذلك وسكنت واستمر العمل بالتنظيمات في سائر الجهات بقدر الامكان » (١) .

وخير الدين بالاضافة لموقفه الصريح من أصحاب المصالح الذين يعارضون « التنظيمات » ، وموقفه من الدول الأجنبية التي كانت تتقدم « التنظيمات » لأسباب مسائلة . وبالإضافة لاختلافه مع المطالبين بالاستقلال وتأسيس المجالس المنتخبة الخاصة بالرعايا كما كان يسميهم ، فانه يساهم في الجدل الذي كان قائما حول شرعية التنظيمات أو عدم شرعيتها ، والنقطة الهامة التي يعتمد عليها خير الدين هي أن الظروف تتغير ، ويتغير معها ما هو مفيد وضروري للمجتمع لذلك فانه يرى أن من الواجب أن تتغير أيضا الشرائع والسياسيات ، وأن يتفق عليها العلماء ورجال السياسة فيما بينهم ، فيقترح رجال السياسة القوانين الجديدة الضرورية لتنظيم المجتمع ويقرر رجال الدين ما اذا كانت القوانين الجديدة تتفق ومبادئ الشريعة . ومن الواضح أن مصالح الشعوب المستعبدة تقتضي قوانين جديدة ، ولا تكون هذه القوانين متعارضة مع الشرعية لمجرد أنها قوانين جديدة بل أن بعضها تقتضيها الشريعة نفسها ، وقد عبر التونسي عن هذا على الشكل التالي :

« ثمة مصالح تمنع الحاجة اليها ، بل تنزل منزلة الضرورة ، يحصل بها

(١) المصدر السابق ، ص ٧٩ .

استقامة أمورهم وانتظام شؤونهم لا يشهد لها من الشرع أصل خاص كما لا يشهد بزدها ، بل أصول الشريعة تقتضيها اجمالاً ونلاحظها بعين الاعتبار . فالجري على مقتضيات مصالح الأمة والعمل بها حتى تحسن أحوالهم ويحرزون قصب السبق في مضمار التقدم متوقف على الاجتماع وانتظام طائفة من الأمة ملتزمة من حملة الشريعة ورجال عارفين بالسياسات ومصالح الأمة متبحرين في الأحوال الداخلية والخارجية ومناشئ الضرر والنفع يتعاون مجموع هؤلاء على نفع الأمة بحجب مصالحها ودرء مفاسدها ... فرجال السياسة يدركون المصالح ومناشئ الضرر والعلماء يطبقون العمل بمقتضاها على أصول الشريعة ...

وصاحب كتاب « أقوم المسالك » يرى ضرورة اطلاع العلماء على الأحداث والأمور السياسية بل أنه يعد ذلك واجبا مستندا الى الحكم الشرعي « ما لا يتم الواجب الا به فهو واجب » ، ذلك أنه يعد أن تسيير أمور الدين على الوجه السليم لا يكون الا على ضوء أمور الدنيا « وبيان ذلك أن ادارة أحكام الشريعة كما تتوقف على العلم بالنصوص تتوقف على معرفة الأحوال التي تعتبر في تنزيل تلك النصوص » (١) . فصاحب الكتاب يخلو هنا خطوة هامة الى الامام وهي أن الشارع قد راعى الأحوال الاجتماعية في تشريعه فلا بد من مراعاة هذه الأحوال عند تنفيذ هذه الأحكام ، والخلاصة هي أن الظروف تتبدل فالمصالح تتغير ولا بد من أن تتغير معها الشرائع والقوانين . أما اذا أثر القائمون على أمور الدين العزلة ، فقد سدوا على أنفسهم أبواب معرفة الأحوال لمشار اليها . وعندئذ لا بد لرجال السياسة من تخطيهم . وخير الدين لا يدعو رجال الدين الى موافقة رجال السياسة بحيث يبررون الا يعيشوا في عالم النصوص والكتب القديمة مبتعدين عن روح العصر التي تتطلب نظرة مغايرة لكثير من الأحكام . لهذا كان العلماء الهداة جديرين بالتبصر في سياسة اوطانهم واعتبار الخلل الواقع في أحوالها واعانة أرباب السياسة بترتيب تنظيحات تعتبر فيها المصالح المستجدة والظروف المستحدثة .

ويخلص خير الدين من مناقشته لهذا الموضوع الى القول ان الشريعة

(١) المصدر السابق : ص ٨٠ .

لا تنافي استحداث قوانين وشرائع عقلية جديدة • وإذا حدث أن تضمنت هذه القوانين الجديدة ما لا مسوغ له فإنه بالإمكان استبدال ميزة من القوانين به • بل إن الكاتب يذهب إلى أبعد من ذلك ويقرر أن الشريعة تقتضي القوانين قائلا : « على أن الشريعة تقتضي التنظيمات ، لا سيما بعد اعتبار أحوال ولادة الوقت وعلى فرض أن يوجد في التنظيمات بعد تأسيسها وتهذيبها من رجال العلم والسياسة شيء لا مسوغ له فلا مانع من تبديله ولا يكون توقعه سببا في ترك تأسيس التنظيمات من أصله » (١) .

وحجر الزاوية في موقف خير الدين هذا هو إقراره بوجود مصدرين أساسيين للتشريع ، المصدر الإلهي والمصدر البشري • بل أن خير الدين يبدو وكأنه يساوي هذين المصدرين مساواة تامة عندما يتحدث عن الوازع الذي أشرنا إليها أعلاه قائلا : « فلا بد للوازع المذكور من وازع له يقف عنده ، أما شرع سماوي أو سياسة معقولة • فالعدل والمساواة ، وهما أساس الازدهار والتقدم عنده ، لا ينفصلان عن وجود القانون أو « وازع الوازع » • أما « التنظيمات » فهي هذه القوانين المستجدة التي تقتضيها ظروف الحياة المتغيرة المتبدلة • ولكن خير الدين يعود ليقول إن هذه التنظيمات يجب أن تجري على الأصول الشرعية وتنسج على منوالها كلما كان ذلك ميسرا • ولكن « حيث أن إدارة المصالح السياسية مما لا ييسر لغالب الولاة إجراؤها على الأصول الشرعية لأسباب شتى يطول شرحها » ، لم يكن هناك ما يمنع من تشريع قوانين جديدة تضاف إلى الأصول والفروع ، وتيسر إجراء « المصالح السياسية » وغيرها •

٥ - حتمية التطور :

أراد خير الدين لنفسه أن يكون مثل ابن خلدون ، وأراد لكتابه أن يكون كمقدمة « العبر » يعالج أسباب الانحطاط والتخلف ، ويحتوي على فذلكة

(١) المصدر السابق : ص ٨٢ .

للتاريخ^(١) . الا أن المقارنة بين خير الدين وابن خلدون لا تقف عند حدود التشابه الشكلية . وبعيدا عن مسائل الصياغة الأدبية ، وبعيدا عن الاسهام الفكري الكبير الذي قدمه ابن خلدون في القرن الرابع عشر ، يمكننا أن نجد عنصر تشابه يضع خير الدين على مستوى ابن خلدون في معالجته لمسألة وعي التاريخ .

هكذا وضمن هذا الإطار يمكن تحديد مفهوم السياسة عند خير الدين التونسي على أنها « أي السياسة » اتحاد العمل والعلم ، وعلى أنها تهدف الى « حسن حال الأمة ... » ، وتنمية أسباب تمدنها بتوسيع دوائر العلوم والعرفان ، وتمهيد طرق الثروة من الزراعة والتجارة وترويض سائر الصناعات ، ونهي أسباب البطالة . وأساس جميع ذلك حسن الإدارة (الحكم) المتولد منه الأمن ، ... » .

وخير الدين يلامس هنا المفهوم الانشائي لسياسة ، وهو غير المفهوم « الحراسي » أو التسمي الذي كان سائدا في عصره حتى في بعض دول أوروبا .

ويشير خير الدين الى ضرورة التجديد التشريعي - السياسي ، بعيدا عن الدغماطية والديماغوجية السائدة عند الغافلين من عوام المسلمين . وهو يعتمد هنا مقياسا رئيسا : « فاذ الأمر (التشريعي) اذا كان صادرا من غيرنا ، وكان صوابا موافقا للأدلة ، لا سيما اذا كنا عليه وأخذ من أيدينا ، فلا وجه لانكاره وإهماله ، ... » . ويميز « التونسي » بين الأخذ الديني والديني عن الآخرين من الأمم فيطلق الأول اطلاقا شاملا ، معتبرا اياه أساس تقدم الأمم الأوروبية . ويورد « التونسي » أمثلة من السنة ، والسيرة ، وكبار المشيوخ تؤكد افكار الأخذ عن الأمم في تنظيماتها البيانية أو انجازاتها الحضارية ، شرط عدم الاعتماد الكامل عليها .

ويلتفت خير الدين بحدة الى امكان تحول البلاد العربية والاسلامية الى مجرد مصدر للمواد الأولية (الزراعة) . ويعد ذلك عارا حضاريا وخطرا عمراويا واقتصاديا ، يتبعه خلل سياسي . ويؤكد التونسي على تلازم الاستقلال السياسي

(١) المصدر السابق : ص ٨٣ .

مع الاستقلال الاقتصادي . « فإن احتياج المملكة لغيرها مانع لاستقلالها وموهن لقوتها ... » وينعكس ذلك على الاستقلال العسكري « ولا سيما اذا كان متعلق احتياج الضروريات الحربية ، التي لو تيسر شراؤها زمن الصلح ، لا يتيسر ذلك وقت الحرب ، ولو بأضعاف القيمة » .

ويرى التونسي أن التقدم السياسي هو السبب الرئيس للتقدم في المعارف « الناتجة عن التنظيمات المؤسسة على العدل والحرية » . وإن لا قوة عسكرية ولا تقدم « بدون اجراء تنظيمات سياسية تناسب التنظيمات التي نشاهدها عند غيرنا (من الأمم) ، في التأسيس على دعائمي العدل والحرية ، اللذين هما أصلان في شريعتنا ، ولا يخفى أنهما ملاك القوة والاستقامة في جميع الممالك (الدول) » (١) .

ولا يرى خير الدين في التنظيمات السياسية عنصرا وحيدا في التقدم ، بل يوازي بينها وبين النمو الاقتصادي واثماء الموارد الطبيعية ، منيطا ذلك كله بتوفير الأمن والعدل وهما المدخل الحقيقي الى العمران . ويصدق العكس أيضا ، فإن الظلم السياسي وبخاصة « اطلاق أيدي الملوك مجلبة للظلم على اختلاف أنواعه » كما هو واقع اليوم في بعض ممالك (دول) الاسلام ، ووقع بممالك أوروبا في تلك القرون ، عند استبداد ملوكها بالتصرف المطلق في عبيد الله ... » وذلك من دون التقيد بقانون عقلي أو شرعي . في وقت كان فيه الحكام المسلمون يتقيدون « بقوانين الشريعة ، المتعلقة بالأمور الدينية والدنيوية ، التي من أصولها المحفوظة اخراج العبد عن دعاية هواه ، وحماية حقوق العباد ، سواء كانوا من أهل الاسلام أو غيرهم واعتبار المصالح المناسبة للوقت والحال ، وتقدير درء المقاسد على جلب المصالح ، وارتكاب أخف الضررين اللازم أحدهما ... » وكان التونسي بذلك يحدد لنا مفهوم السياسة الرشيدة ، التي حققت للعالم العربي والاسلامي ذات يوم نهضتها الكبرى غير المسبوقة لشرقاً ولا غرباً .

(١) راجع مجلة الفكر العربي ، العدد ٩ ٣ - ٤٠ من دراسة محمد جميل فيمنه ص ٢٢٣ .

ثم أنه يؤكد لنا أن « الشورى » (١) من أهم أصول السياسة القويمة التي عرفها وأمرسها النبي (ص) ، ونادى بها كبار الصحابة والعلماء والمتصوفة . فالشورى من شأنها أحداث التغيير والتجديد السياسي المطلوب ، وهي واجب شرعي على المسلمين كافة ، بل هي التي تحدد صلاحيات السلطة التنفيذية ، تحديدا عقليا أو شرعيا ، تقوم به النخبة من علماء وأعيان الأمة ، وأداتهم في ذلك تأليف المجالس (النيابية) ، وحرية الطباعة والنشر ، تساعدتهم على ذلك قوة الرأي العام . لكن خير الدين لا يضع لنا تصورا مؤسسيا منظما « للشورى » ، وإنما يكتفي بإيراد مثال « توفيتي » أو تقريبي بين المغيرين للمسكر في الأمة الامامية والمجالس في أوروبا . إلا أن « مقصود التريقين واحد ، وهو الاحتساب (الرقابة) على الدولة ، لتكون سيرتها مستقيمة وإن اختلفت الطرق الموصلة الى ذلك » . ولا ينكر خير الدين إمكان وجود حكام يحسنون سياسة دولهم بدون مشورة أهل « الحل والعقد » وهو هنا ، يحل الأمور بالمعروف والنهي عن المنكر محل الشورى أو الرقابة الشعبية العامة على السلطة التنفيذية وأهل الحل والعقد محل المجالس الأوروبية .

ويرتب التونسي على الحاكم الفرد (الملك) بمكوناته الذاتية (العلمية والوطنية والادارية) الأهمية الأولى في سياسة الدولة ، وينفي في جميع الحالات إمكان الاستغناء عن مشورة أهل الحل والعقد ، حتى ولو كان الوزراء صالحين ، لأنهم يظلون أداة للحكام أو المدوك ، بخاصة في غياب القوانين الضابطة . فإن « الممالك التي لا يكون لادارتها قوانين ضابطة ، برعاية أهل الحل والعقد ، خيرها وشرها منحصر في ذات الملك ، وبحسب اقتداره واستقامته يكون مبلغ نجاحها » .

ويؤكد خير الدين على قاعدة الشورى التي لا يمكن أن تعبد - في رأيه - من الصلاحيات العامة للحاكم ، بل هي مشاركة تنفيذية (مع الوزراء) ومشاركة استشارية (مع أهل الحل والعقد) في كليات السياسة . لكنه يعترف للحاكم بالاستقلال في العلاقات الخارجية - الاقتصادية ، وتعيين الموظفين ، وتنفيذ الأحكام .

(١) المصدر السابق : ص ٢٢٨ .

كما يبين لنا التولمي « عوائب الاستبداد والعمل بالرأي الواحد » وبذلك يصح وصفه بأنه أول مفكر « ديموقراطي » عربي « محدود » في تاريخ الفكر السياسي العربي . فقد تقدم الطوطاوي في تأكيده على ديموقراطية التنفيذ وديمقراطية الاستشارة من دون ديموقراطية التشريع . ذلك لأنه يفهم التشريع على أنه محصور بالفقهاء ، في حين تردد فيه الطوطاوي بين القول بالملكية المطلقة « والحق الإلهي » ، وبين القول بالملكية المحدودة أو المشروطة ، مهملًا ديموقراطية التشريع تماما .

إن الهدف الرئيس للسياسة عند خير الدين إنما هو صناعة القوة الاقتصادية (الثروة) ولقوة العسكرية (الشوكة) ، وأن الطريق إلى ذلك هو احترام الأصول الشرعية وإقامة العدل الذي هو نظام الكون نفسه ، وأن أساس ذلك كله وحدة (اجتماع) الكتلة . فكانت الأمة الإسلامية (في ازدهارها) خير مثال على « نمو العمران » وسعة الثروة ، والقوة العربية ، الناشئة عن العدل ... وأخوة الممالك (الدول) ، واتحادها في السياسة ، واعتنائها بالعلوم والصناعات « ويمدد التونسي اسهامات « العرب » في شتى العلوم ، فكانه يشير بذلك إلى أن صناعة القوة والحضارة لا يمكن أن تتم إلا من سبيل العلم النظري ، والعمل على السواء . وفيما يخص العلوم الانسانية ، فقد أكد لنا خير الدين على أهمية النظر النقدي ، وبخاصة في مجال التاريخ ، كما عدد لنا خصائص اللغة العربية ، ومآثر العرب في مجال العمران والهندسة ، والتجارة والصناعة ، وسعة الملك أو الاتساع الجيو - سياسي . مستتراً ذلك كله « برنامجا اجماليا للتمدن الذي نشره العرب من شاطئ تاج - وهو واد كبير بامبانيا - إلى واد (وادي) هندوس بالهند ، تمدنا يكاد يخطف نوره الأبصار ، ولكنه لبرعة نموه كان معرضا للعطب » .

ويستشهد التونسي بآراء المؤرخ الفرنسي المعروف « سديو » (١٨٠٨ - ١٨٨٣ م) المعجب بإنجازات العرب قبل الاسلام وبعده . وبخاصة وأنهم أضافوا إلى تراث الانسانية الشيء الكثير في مجال الوسائل والأدوات التجريبية والعملية

(١) المصدر السابق : ص ٢٣٩ .

(البوصلة وأدوات الجراحة والطب ، وقياس الوقت والمكانيك والصيدلة . . الخ)
والطب والتاريخ الطبيعي والكيمياء والفلاحة أو الزراعة إضافة الى اسهام العرب
والمسلمين في العلوم العقلية . فقد اعترف هذا المؤرخ أنه « بالجملة فالعرب هم
منبع معارفنا . . . » (١) .

ويقدم لنا خير الدين تحليلا عاما - لكنه عميق - لميوب العلماء وأثرها
السياسي والتشريعي في الصعيد الوطني . الا أنه يقصر دورهم على « إغانة أرباب
السياسة بترتيب تنظييات منسوخة على منوال الشريعة . . . » (٢) . منتبها الى أنه
لا ييسر العمل لرجال السياسة في معظم اجراءها على الأصول الشرعية، ويذكر خير الدين
ضرورة التجديد وفقا لمقتضيات الأحوال ، شرط أن يقوم على الاصلاح والصلاح ،
وعلى الاعتدال والعدل . فإن لا سياسة الا ما وافق الشرع وان الشرع ليسر قاصرا
عن سياسة الأمة ومصالحها .

ويعود خير الدين الى تأكيد ضرورة اتحاد رجال السياسة والعلماء في تحقيق
مصالح الأمة ودفع مفاسدها ، وذلك في شكل تنظييات قائمة على العدل والمشورة
ويدفع التونسي الشبهات حول ذلك كله ، فكأنه يطالب هنا بتحديث القوانين على
أسس مدنية جاعلا مقياس اعطاء الحرية للسكان ، مدى تقدمهم في المعارف .
كان خير الدين « يأمل أن تأخذ بدعوته جميع الولايات العربية والاسلامية
ف » اذا حذوا حذوه وجروا مجراه في التنظيمات الدنيوية ، فيمكن نجاتهم من
الغرق » ولكن هذه الولايات في غالبيتها كانت تعارض تيار التمدن الأوروبي ،
وكانت تنظم في بنية الدولة العثمانية التي كانت تتنازعها الدعوات المختلفة والأهواء
المتباينة ، ولم يكن لخير الدين تفوذ يتخطى حدود تونس البلد الصغير ، بل لعل
خير الدين ودعوته قد جاء متأخرين عدة عقود عندما كان التمدن الأوروبي قد
تدفق سبيله في الأرض ، فلا يعارضه شيء الا استأسلته قوة تياره المتتابع . . . »
يضاف الى ذلك أن خير الدين ، رغم قوة منطقة وتماسك منهجه في دعوته ،
لم يكن بقادر ، عندما وضع كتابه عام ١٨٦٧ ، أن يمتكشف بعض المسائل التي
أصبحت واضحة فيما بعد ودار حولها التساؤل . فهو لا يشير ، لا من قريب ولا من

(١) المصدر السابق : ص ٢٤٠ .

بميد ، للفئة أو الفئات ذات المصلحة الحقيقية في التنظيمات . صحيح أن في اجراء هذه الاصلاحات مصلحة شاملة لعموم البلاد ، إلا أنه يحجز عن تسمية الفئات والجماعات التي من شأنها أن تدعم برنامجها الاصلاحى . وعلى العكس من ذلك ، فإنه يعدد الفئات التي تعارض العمل بالتنظيمات . فالجاليات الأجنبية ومن ورائها الدول الأوروبية تعارض التنظيمات ، والموظفون تبعاً لمصالحهم يعارضون اقامة الاصلاحات ، والقائلون ان التنظيمات تعارض الشريعة وتستبدل غيرها بها يعارضون التنظيمات أيضاً . لذلك ، ومع فقدان الحلفاء الفعليين للاصلاح ، فإن خير الدين لا يحالف غير السلطة مهما تبدلت الأحوال وتقلب الظروف . فالسلطة هي القادرة على وضع القوانين والعمل بالتنظيمات . وهكذا كان الوضع في تونس أيام خير الدين ، وكذلك كان في مصر أيام محمد علي ، المستبد المستنير ، الذي ذهب بعيداً في اجراء السياسة الاصلاحية والسير على خطى التجربة الأوروبية والعمل بمقتضى عاومها وأنظمتها ، إلا أن غيابه عن مسرح الأحداث أعاد الأمور الى سابق عهدها » (١) .

غياب الجماعة ذات المصلحة المباشرة والصريحة في اقامة الاصلاح والعمل بمقتضاه بحيث تصيغ الدولة والمجتمع وفق تصوراتها ومصالحها ، جعل هذا الاصلاح مرهوناً بأرادة الحاكم المستبد المستنير وبوجوده ، فإذا ما غاب عن مسرح الأحداث غابت معه كل الجهود التي بذلها وضاعت هباء منثوراً في معظمها ولم يبق منها الا تأثيراتها غير المباشرة .

» بضاف الى ذلك أن خير الدين لم يعط للتناقض العميق بين طبيعة المجتمعات الأوروبية وطبيعة المجتمعات العربية الاسلامية حقه الكافي . وهو التناقض الذي سيظهر في صورة يعبر عنها عبد الله العروي على الشكل التالي : « كانت هذه الأزمة من نمط سوف يصبح مألوفاً في القرن التاسع عشر ، وهي أساساً ، نتيجة الاتصال بين تكوينين اجتماعيين — اقتصاديين متغايرين ، خارجياً تولدت من تقريب

(١) د. من زيادة : المصدر السابق ، ص ٨٨ .

دولة من نسط حديث من مجتمع لم يكن يجد نفسه فيها ولا يمكن في وسعه فضلا عن ذلك جعلها ماليا» (١) .

بعد كل هذا يبقى لنا ولعصرنا الشيء الكثير من خير الدين .. وبغض النظر عن ثغرات تجربته السياسية ومحاولته الفكرية ، التي لو أدركنا أبعادها لأغنت تجاربنا الزاهنة وأضافت أبعادا تاريخية الى حركة الواقع .

(١) المصدر السابق : ص ٨٩ .

الفصل الثاني

الاتجاه الديني





محمد ابن عبد الوهاب

وحر كات الاصلاح الديني في عصر النهضة

١٧٠٣ - ١٧٩٢

كانت ردود الفعل الأولى عند المفكرين العرب ، على مظاهر الضعف والفساد والانحلال التي أصابت مجتمعاتهم ، ردودا دينية ، وكانت أقوى الحركات الفكرية عندهم وأكثرها أصالة هي الحركات الدينية ، فقد أثار الجمود الفكري والتقليد لأعمى لدى الأجيال المتعاقبة من علماء المسلمين ، وما علق بالاسلام منذ أن أغلق باب الاجتهاد في القرن الهجري الرابع من ضلالات وبدع ، وما نشأ في ظلاله من طرائق صوفية اعتمدت المبالغة والتطرف وابتدعت بما ابتدعته من احتفالات وحلقات للذكر وممارسات شاذة عن جوهر العقيدة ، كما أثار الجهل بأصول الدين والعبادات عددا من العلماء المتنورين أدركوا الحاجة الى الاصلاح وایقف التدهور الديني والاجتماعي الذي يعيشه المسلمون ، ففي نهاية القرن الثالث عشر الميلادي ظهر دور ابن تيمية^(١) ، (٦٦١ = ٧٢٨ هـ ١٢٦٢ - ١٣٢٧) ، ومهاجسته للمتصوفة فدعا الى تحرير الاسلام من بدع الصوفية ، ومهاجم كبار المتصوفة أمثال ابن سبعين وابن الفارض وابي الحسن الجرجي وابن عربي والعفيف التلمساني وقال في هذا الصدد : (هكذا يريد هؤلاء الضالون المتحيرون أن يفعلوا بالمؤمنين ، يريدون أن يدعوا من دون الله ما لا ينفعهم وهي المخلوقات والأوثان والأصنام وكل ما عبد من دون الله ، ويريدون أن يترد (المؤمنون) على أعقابهم ، ويردوهم على الايمان بالله وملائكته وكتبه ورسله والبعث بعد الموت ويصيروا حائرين ضالين كالذي استهوته الشياطين في الأرض خيران ليس له أصحاب يدعونه الى الهدى)^(٢) .

(١) على معناه فظة : الاتجاهات الفكرية عند العرب في عصر النهضة ، ص ٣٧ .

(٢) ذاته : ص ٣٨ .

وانتقد الأشعرية وجمود فكرها وفقهائها في عصره ، واستنكر زيارة القبور والاستغاثة بالأنبياء والأولياء ، وفادى بفتح باب الاجتهاد في الفقه .

وأكد على صلاح أولي الأمر كضرورة لصلاح الأمة والمجتمع فقال : وأولو الأمر صنفان : الأمراء والعلماء وهم الذين اذا صلحوا صلح الناس فعلى كل منهما أن يتحرى ما يقوله ويفعله طاعة الله ورسوله واتباع كتاب الله (١) .

أكد المشوري كوسيلة من وسائل الإصلاح الاجتماعي والسياسي فقال (لا غنى لولي الأمر عن المشاورة فان الله تعالى قال : فاعف عنهم واستغفر لهم وشاورهم في الأمر فاذا عزمت فتوكل على الله ان الله يحب المتوكلين (٢)) .

وقد سار على نهجه تلميذه ابن جوزيه (٦٩١ = ٧٥١ هـ / ١٢٩١ - ١٣٥٠) وتولى نشر أفكاره في مصر وبلاد الشام ، وألف كتابا في أصول القضاء وهو (انوار الحكمة في السياسة الشرعية) ولقد كان لأراء هذين الفقيهين أثرها في الأجيال التالية ، وبخاصة فقهاء القرنين الثامن عشر والتاسع عشر للميلاد ، حيث استمدت الحركات الإصلاحية معظم مبادئها وتعاليمها من آرائهما وتعاليمهما ، وقد كانت أهم هذه الحركات :

(١) - الدعوة الوهابية :

كانت الدعوة الوهابية أول رد فعل ديني على مفاسد المجتمع العربي في العصور الحديثة ، وتنسب الى الشيخ محمد عبد الوهاب - من بني تميم ولد في قرية العينية في نجد عام ١١١٥ هـ / ١٧٠٣ م وتعلم دروسه الأولى بها ، ثم انتقل الى المدينة المنورة فتتلمذ على يد شيوخها ، وأقام مدة في البصرة وبغداد ولم يتمكن زيارة بلاد الشام فعاد الى بلدة العينية وخرج منها يدعو الناس الى أفكاره الجديدة (٢) ، وتأثر ابن عبد الوهاب بابن تيمية وغيره في الإصلاح الديني ، واستشهد

(١) المصدر السابق : ص ٣٨ .

(٢) ذاته : ص ٣٩ .

به وبالإمام أحمد بن حنبل في معظم رسائله وفتاويه ، وقد ألف محمد بن عبد الوهاب عدة كتب ورسائل ضمنها آراءه في الإصلاح الديني .

ولقد قامت الدعوة الوهابية على المبادئ التالية :

(١) - العودة بالإسلام الى صفائه واعتماد القرآن والسنة النبوية كأساس لذلك ، معتبرة أن العقيدة الإسلامية في عهد الرسول وخلفائه الراشدين كانت نقية وكانت مصدرا لعظمتهم ، ومبعثا لانتصاراتهم وفتوحاتهم الواسعة فلما تدنت هذه العقيدة الى مستوى الشرك أصابهم الذل ونهشهم الانحلال والفساد .

ومن هنا رد محمد بن عبد الوهاب سبب ضعف المسلمين وتأخرهم الى ضعف عقيدتهم ، ورأى الحل في العودة الى القرآن الكريم والسنة النبوية واعتبر ما عداهما أو ما خالفهما مصدرا للبدع الداخلة على الإسلام .

(٢) - التوحيد ، ويتمثل في شهادة (أن لا اله الا الله) فאלله هو الخالق الواجب عبادته والاستغاثة به . ومن خلال هذا المبدأ هاجم العادات التي كانت منتشرة في العالم العربي والإسلامي ، مثل التبرك بالأولياء والتمسح بالمشايخ والتقرب لله بزيارة قبور الصالحين وعد هذه العادات شركا . فهو يقول (فاعلم أن التوحيد الذي دعت اليه الرسل من أولهم الى آخرهم افراد الله بالعبادة كلها ، ليس فيها حق للملك مقرب ولا نبي مرسل » (١) .

وأنكر الشفاعة من غير الله والنذر لغيره « وأعلم أن المشركين في زماننا قد زادوا على الكفار في زمن النبي (صلعم) بأنهم يدعون الأولياء الصالحين في الرخاء والشدة ويطلبون منهم تفريج الكربات وقضاء الحاجات » (٢) .

كما حارب البدع وأنهى عن الشرك ، وهو أن لا يدعى أحد من دون (الله)

(١) المصدر السابق : ص ٢١ .

(٢) ذاته : ص ٤١ .

من الملائكة والنبين فضلا عن غيرهم ، فمن ذلك أنه لا يسجد الا لله ، ولا يركع الا له ، ولا يدعي لكشف الضر الا هو ، ولا لجلب الخير الا هو ، ولا ينذر الا له ولا يحلف الا به ، و يذبح الا له وجميع العبادات لا تصلح الا له وحده لا شريك له ... (١) .

وعد زيارة القبور بدعة بما فيها زيارة قبر الرسول في المدينة المنورة ، وأنكر بناء المآذن في المساجد والقباب على القبور وعدها بدعة .

(٣) - أنكر التأويل وكفر كل من يقول بذلك .

(٤) - طالب بفتح باب الاجتهاد بعد أن ظل مغلقا منذ القرن الرابع الهجري .

(٥) - دعا الى التثقف والى اجبار المسلمين لتأدية الفرائض والزكاة والقيام بأركان الاسلام بحذافيرها ، وهدفه من ذلك اعادة بناء المجتمع الاسلامي .

صادفت دعوة محمد بن عبد الوهاب النجاح بعد أن قبل بها أمير الدرعية في نجد محمد بن سعود ، وتعاقد مع ابن عبد الوهاب على العود الى صفاء الاسلام الأول ، ونشر الدعوة بالحجة والسيف ، ومعاربة البدع وما علق بالاسلام من الشوائب والضلالات ، ولما انتشرت الدعوة في شبه جزيرة العرب ، ومد الوهابيون نشاطهم الى أطراف بلاد الشام والعراق كلف السلطان العثماني ولاية العراق وبلاد الشام بسهمة القضاء عليها ، الا أنهم باؤوا بالفشل ، ولما اشتد الخطر الوهابي في مطلع القرن التاسع عشر عهد السلطان العثماني الى محمد علي باشا والي مصر بقتالهم ، فتولى محمد علي الأمر ، وبمئذ بحملات عدة الى شبه جزيرة العرب تمكنت من هزيمة الوهابيين ، وتقليص نفوذهم وحصره في نجد ومنذ أن انسحبت الجيوش المصرية من شبه جزيرة العرب عام (١٨٤١) عاد الوهابيون بقيادة آل سعود الى نشاطهم وتمكنوا من بعث الدولة السعودية .

ومما قيل في الحركة الوهابية فقد صدمت الحركة المسلمين بعنفها ، وشدة

(١) المصدر السابق : ص ٤٢ .

تصلبها ، وعدم تسامحها تجاه الطقوس والعادات السائدة عند مجموعة المسلمين ، ورفضها للطرائق الصوفية والمدارس الإسلامية المعترف بها ، ولذلك فقدت عطف وتأيد الكثير وعدوها هرطقة .

وبالمقابل انتشرت أفكار محمد بن عبد الوهاب في جميع أنحاء العالم الإسلامي فقد أعجب بها سلطان مراکش (١٧٥٧ - ١٧٩٠) عن طريق الحجاج المغربية ، فقام باتلاف آلاف الكتب الأشعرية ودمر بعض الزوايا ومنها زاوية بوجاد ، واعتاد أن يقول في مجالسه (انني مالكي المذهب وهاهي المبدأ) ، وكانت الحركة الوهابية ، مثلا يقتدى في الثورة على الحكم الفاسد والمجتمع المنحل ، ولو كان حكما مسلما وكانت هذه الحركات مصدر الهام للحركات والدعوات الإسلامية في القرن التاسع عشر والتي قادها شريعة الله وسيد أحمد ضد سلطة المغول المنهارة في الهند ، وتلك التي تولى زعامتها محمد بن علي السنوسي احتجاجا على الانحلال الاجتماعي ومساوئ الحكم الإسلامي المخالف للشريعة كما كانت مثالا لثورة المهدي في اسودان ضد السيطرة العديوية البريطانية (١) .

٢ - مذهب الشوكاني :

مؤسس هذا المذهب : محمد بن علي الشوكاني - يمني ولد عام ١٧٦٠ في هجرة شوكان تعلم في صنعاء ، وتلمذ على كبار علمائها ، تولى التدريس ولما يبلغ العشرين من عمره ، وقام بالافتاء في الوقت نفسه مجانا على غير عادة المفتين والقضاء في عصره ، اذ كان العلماء يتكالبون على القضاء بشتى أنواعه ولا يكتفون بمخصصاتهم المعروفة ، بل كانوا يطمعون بأموال المتخاصمين .

وفي عام ١٢٠٩ هـ عين الشوكاني قاضيا في عهد الامام المنصور علي ١١٨٩ - ١٢٢٤ هـ وبقي في هذا المنصب حتى وفاته عام ١٢٥٠ هـ ، وحظي في آخر أيامه بمنصب الوزارة الى جانب القضاء الأكبر (٢) .

(١) المصدر السابق : ص ٤٤ .

(٢) ذاته : ص ٤٤ .

في عهده كان شعب اليمن منقسمًا الى شافعية وزيدية واسماعيلية ، ويمم
البلاد فساد الحكم ، وانحطاط المجتمع ، وتسلبت الأسرة الحاكمة ، والفتن الداخلية
التي لا تنتهي . أما المستوى الفكري الثقافي فقد انحدر ، وانتشرت البدع
والضلالات في الدين ، من عبادة للأولياء ، وتشفع بالصلحين ، وزيارة للقبور ،
وتقليد أعمى للأئمة السابقين^(١) ، وفي هذه الأوضاع برز الشوكاني بأرائه الجريئة
فكانت صدق لآراء محمد بن عبد الوهاب ، وتأثرا بدعوته حيث بالإمكان تلخيص
المبادئ التي اتخذها الشوكاني في مذهبه بما يلي :

(١) - اعتماد كتاب الله وسنة نبيه في الأحكام الدينية ، وعد ما عدا ذلك
من اجماع وقياس عرضة للنقد وقابلا للصححة والخطأ .

(٢) - تنقية الدين الاسلامي مما لحق به من بدع وضلالات معتمدا في ذلك
على مبدأ التوحيد الذي سبقه اليه الشيخ محمد بن عبد الوهاب .

(٣) - رفض التقليد قائلا : « أما التقليد فهو القبول بأقوال الغير بدون
حجة ، فمن أين يحصل به علم وليس له مستند الى قطع ، وهو أيضا نفسه بدعة
محدثة ، لأننا نعلم بالقطع أن الصحابة رضوان الله عليهم لم يكن في زمانهم وعصورهم
مذهب رجل معين يدرك ويقلد . وإنما كانوا يرجعون الى الكتاب والسنة ، فان لم
يجدوا نظروا الى ما أجمع عليه الصحابة ، فان لم يجدوا اجتهدوا واختار بعضهم
قول صحابي فرآه الأقوى في دين الله تعالى . وهذا ما فعله أئمة المذهب الاسلامي ،
حيث لم يكن في عصرهم مذهب معين يتدارسونه »^(٢) .

(٤) - الدعوة الى فتح باب الاجتهاد في وقت عزف عنه العلماء وقد أوضح
ذلك بقوله : (ومما يدعو العلماء الى مهاجرة أكابر العلماء ومقاطعتهم أنهم يجلسونهم
غير راغبين في علم التقليد الذي هو رأس مال فقهاءهم وعلمائهم والمفتين منهم ، بل

(١) المصدر السابق : ص ٤٥ .

(٢) ذاته : ص ٤٧ .

يجدونهم مشتغلين بعلوم الاجتهاد وهي عند هؤلاء المتلذذة ليست من العلوم النافعة بل العلوم النافعة عندهم ؛ هي التي يتعجلون دفعها بقبح جريئات التدريس ، وأجرة الفتاوى ومقررات القضاء (١) . وقد هاجم القائلين باغلاق باب الاجتهاد قائلًا .

« ومعنى هذا الانسداد المفترى والكذب البحت انه لم يبق في أهل الملة الاسلامية من يفهم الكتاب والسنة . واذا لم يبق من هو كذلك لم يبق سبيل اليهما ، واذا انقطع السبيل اليهما فكيف حكم فيهما لا عمل عليه ولا التفات اليه سواء وافق المذهب أو خالفه ، لم يبق من يفهمه ويعرف معناه الى آخر الدهر ، فكذبوا على الله وادعوا عليه سبحانه أنه لا يتمكن من أن يخلق خلقا يفهمون ما شرعه لهم وتعبدوا به ، حتى كان ما شرعه لهم من كتاب وعلى لسان رسول الله صلى الله عليه وسلم ليس بشرع مطلق ، بل شرع مقيد مؤقت الى غاية قيام هذه المذاهب وبعد ظهورها لا كتاب ولا سنة ، بل قد حدث من يشرع لهذه الأمة شريعة جديدة ويحدث لها ديناً آخر ونسخ بما رآه من الرأي وما ظنه من الظن وما يقدمه من الكتاب والسنة (٢) . »

(٥) - جمع الأحاديث الصحيحة في كتابه (نيل الأوطار شرح منتقى الأخبار عن أحاديث سيد الأخيار) واعتمد على هذه الأحاديث في معظم آرائه وفتاويه ، ويعد كتابه (السيل الجرار المتدفق على حدائق الأزهار) آخر كتبه وأخطرها ، اذ ناقش فيه أموراً هامة مثل شروط الإمامة وشروط الاجتهاد وبين بطلان كثير من الآراء المتداولة حول هذين الموضوعين وأثبت بطلان بعض العادات والبدع التي دخلت العبادة مثل ادخال عبارة حي على خير العمل « في الأذان » ، والجمع بين الصلاتين بغير عذر ، وعدم رفع اليدين عند تكبيرة الاحرام ، وتحريم قول كلمة آمين (خلف الامام بعد قراءة الفاتحة) .

(٦) - الاصلاح الاجتماعي ، حيث برزت أفكاره الاصلاحية في كتابه (السيل

(١) ذاته : ص ٤٧ .

(٢) ذاته : ص ٤٨ .

النجار (وخاصة بالنسبة الى دعوته المرأة الى العمل ومساعدة أهلها وزوجها في كسب عيشهم (١) .

٢ - الألوسيان في العراق :

صاحب هذا الاتجاه أبو الثناء شهاب الدين محسود الألوسي المولود في بغداد عام ١٢١٧ هـ / ١٨٠٢ م ، تعلم القراءة والكتابة على يد والده الشيخ محسود ابن عبد الله الألوسي ، ودرس العلوم الدينية على يد كبار مشايخ زمانه ، ولما بلغ الواحد والعشرين من عمره ، عمل في التدريس والافتاء ، ثم أصبح أميناً للافتاء فمفتي الحنفية في بغداد ، ولما نقل علي رضا باشا عام ١٨٤٠ وجاء بعده الوزير محمد نجيب باشا ، عزل الألوسي من منصب الافتاء ، وتعرض للاهانة والفقرة فاضطر الى السفر الى الامتانة ليعرض غلامته على المسؤولين وذلك عام (١٨٥٠) ولما بلغ دار الخلافة قابل شيخ الاسلام والصدر الأعظم وقدم للاول نسخة من كتابه (روح المعاني) في تفسير القرآن الكريم فأنصفه السلطان ولقي ترحيباً حاراً في الامتانة وحيشاً حل ، ثم عاد الى بغداد عام ١٢٦٩ هـ / ١٨٥٢ م ولم يطل مكوثه فيها اذ توفي عام ١٨٥٣ م .

وقد ظهرت خصائصه الفكرية في كتابه (روح المعاني) وهي :

(١) - تنقية الدين مما علق به من شوائب ، فقد أنكر التوسل لغير الله والقسم على الله باحدى خلقه ، والدعوة لمن لا يضر ولا ينفع ، والتشفع بأهل القبور من شفاء المريض ، ورد الضالة وتيسير كل معسر .

(٢) - اتباع السلف في مسائل العقيدة ، فقد آمن بما آمن به الصحابة والتابعون .

(٣) - التأثر بالتصوف : فقد كان الألوسي متصلاً بالطريقة النقشبندية ودرس

(١) المصدر السابق : ص ٤٩ .

التصوف على يد شيخها خالد النقشبندي ، وكثيرا ما ذكر آراء المتصوفة في مختلف نواحي الحياة الروحية وبخاصة آراء الشيخ عبد القادر الجيلاني والشيخ محي الدين بن العربي والشيخ عبد الكريم الجيلاني والشيخ الغزالي وأيد المتصوفة في تأويل القرآن فقال :

« فالانصاف كل الانصاف التسليم للسادة الصوفية الذين هم مركز للدائرة المحمدية ... » (١) .

وظهر في العراق ، مفكر مصلح آخر من أسرة الألوسي هو السيد محمد شكري الألوسي (١٢٧٣ - ١٣٤٢ هـ / ١٨٥٦ - ١٩٢٤ م) عاصر عهد التنظيمات في الدولة العثمانية وعاش ملاساتها السياسية والفكرية ، وشهد حركة الجامعة الاسلامية التي نادى بها الشيخ جمال الدين الأفغاني وتبناها السلطان عبد الحميد الثاني ، وما تعرض له العلماء الأحرار من اضطهاد على يد السلطة العثمانية في وقت كان التصوف يحظى بعطف الدولة وتأييدها بينما تلقى الحركة السلفية الاصلاحية مناهضة الدولة (٢) .

حصل الألوسي بكتابه (بلوغ الأرب في معرفة أحوال العرب) على جائزة ملك السويد عام ١٣٠٧ هـ / ١٨٨٧ م ، وعمل بجريدة (الزوراء) أولى الصحف العراقية ، وتولى تحرير القسم العربي فيها ، ونشر مقالات عديدة في مجالات عربية أخرى في فترة متأخرة مثل : سبيل الرشاد ، والمقتبس ، والمشرق ، ومجلة المجمع العلمي العربي والمنار (٣) .

ويمكن اجمال اتجاهاته الدينية بما يلي :

مهاجمة شيوخ الطرق الصوفية في عصره ، بدأت علاقته بالصوفية عن طريق أبي الهدى الصيادي الذي كان من كبار شيوخ الطريقة الرفاعية ومستشار السلطان

(١) المصدر السابق : ص ٥٢ .

(٢) ذاته : ص ٥٢ .

(٣) ذاته : ص ٥٣ .

عبد الحميد الثاني للشؤون الدينية ، وقد أراد أبو الهدى جبر الألوسي الى الطريقة الرفاعية فرفض ذلك ودارت بينهما رسائل طريفة بهذا الخصوص وانتهت باعتزال الألوسي ، فما كان من أبي الهدى الصيادي الا أن دبر له النفي الى بلاد الأناضول ، ولكنه عاد بعد فترة قصيرة الى بغداد واختير لعضوية مجلس الادارة في الولاية ، ثم اندلعت الحرب العالمية الأولى فكلفتته الدولة العثمانية بالسفر الى نجد لاقتناع أميرها عبد العزيز بن عبد الرحمن آل سعود بالوقوف على الجهاد في النزاع بين الدولة العثمانية ودولة الحلفاء وقد نجح في مهمته تلك^(١) . لقد كان مصلحاً دينياً سلفياً جمع بين الوهابية والطرق الصوفية وبين مبادئ النهضة العربية الحديثة .

٤ - الحركة السنوسية :

مؤسس هذه الحركة محمد بن علي السنوسي المولود في إحدى قرى الجزائر عام ١٧٨٧ م . تعلم في مستغانم ثم في مازونة ، وانتقل الى جامع القرويين في فاس حيث أقام سبع سنوات (١٨٣٢ - ١٨٣٩) طالباً للعلم ومدرساً ، وفي فاس وجه اهتمامه لدراسة الصوفية وبخاصة طرائقها المنتشرة في المغرب من قادرية وشاذلية وناصرية وحبيبية ، وغادر فاس الى الأغواط (في الجزائر) ومنها توجه الى قابس فطرابلس الغرب وبنغازي ، ميسماً شطر الأزهر في القاهرة . ولم تطل إقامته في القاهرة لأنه أنار بأفكاره حفيظة علماء الأزهر فغادرها الى الحجاز عام ١٨٣٠ ، وهناك التقى بعدد من مشاهير المشايخ وعلماء الدين مثل الامام أبي العباس أحمد بن عبد الله الفاسي الذي رافقه في زيارة اليمن ، ثم عاد الى مكة حيث أنشأ زاويته الأولى في جبل أبي قبيس عام ١٨٣٧ م ، وأتبعها بزوايا متعددة في الطائف والمدينة المنورة وبدر وجدة وينبع ، وعاد الى مصر عام ١٨٤٠ م في طريقه الى الجزائر . فخرج على طرابلس الغرب ولكن خشيته من الفرنسيين الذين احتلوا الجزائر بعد مغادرته لها جعلته يعود من تونس الى ليبيا ، حيث وصل بنغازي عام ١٨٤١ وقرر الإقامة نهائياً في ليبيا وأنشأ عام ١٨٤٣ م (الزاوية البيضاء) في الجبل الأخضر ، فكانت أول زاوية سنوسية في شمال أفريقيا ، وزار الحجاز مرة ثانية وعاد منها الى ليبيا عام

(١) المصدر السابق : ص ٥٤ .

١٨٥٩ وقرر نقل مركز دعوته من (الزاوية البيضاء) الى واحة الجنبوب البعيدة عن أنظار السلطة الفرنسية في الجزائر والحكومة المصرية والحكومة العثمانية التي أعادت احتلال ولاية طرابلس الغرب عام ١٨٣٤ ، واضعا في حسابه توسط الجنبوب وسهولة اتصالها ببرقة وطرابلس والسودان الغربي ، وأقام السنوسي في الجنبوب مدرسة دينية كبيرة يتعلم فيها الاتباع أصول الدعوة السنوسية ويتخرجون منها لنشرها في البلاد المجاورة .

توفي السنوسي الكبير في الجنبوب عام ١٨٥٩ بعد أن انتشرت دعوته في برقة وطرابلس ووادي^(١) ، وخلفه في زعامة الحركة ابنه المهدي (١٨٥٩ - ١٩٠٣) .

وفي عهده بلغت السنوسية ذروة نشاطها ، وانتقل مركزها من الجنبوب الى الكفرة ، (٦٠٠ كم عن طرابلس) عام ١٨٩٥ مما ساعد على انتشار الدعوة في بلاد كورد ، وبشي ، وبركو ، واندي ، ودارفور ، ووادي ، وكانم ، وتشاد ، وزافر وبفريمي . وقد رفض المهدي السنوسي التعاون مع مهدي السودان ، وابتعد عن المنازعات الدولية ، وتفرغ لنشر الاسلام في افريقيا .

مبادئ السنوسية :

السنوسية حركة اصلاحية سلفية وطريقة صوفية جمعت بين النظرة الوهابية للاصلاح الديني ومحاسن الطرق الصوفية ، ولذا لم يجد الوهابيون المتشددون في دينهم وفي رفضهم للطرائق الصوفية ، في هذه الطريقة بدعة ، بل سمحوا بوجودها في الحجاز ، فكان ذلك استثناء فريدا ، ذلك أن السنوسية قد اتبعت طريقا وسطا بين الصوفية الاشراقية والصوفية البرهانية ، وكان هدفها الأعلى جعل الانسان مسلما صالحا لا صوفيا غيبيا ، فوجدت بطريقتها المعتدلة هذه اتباعا كثيرين ، وانتشرت بين البدو انتشارا واسعا مع أن معرفتهم بالتعاليم الدينية والطرائق الصوفية معرفة بسيطة وبدائية .

(١) المصدر السابق : ص ٥٦ .

وتقوم السنوسية على المبادئ التالية :

١ - العودة بالاسلام الى نقائه الأول .

٢ - عدد الكتاب والسنة مصدري الشريعة الاسلامية ، وهي في هذا متأثرة بأراء ابن تيمية ومحمد بن عبد الوهاب والتي اطلع عليها محمد بن علي السنوسي أثناء اقامته في الحجاز .

٣ - فتح باب الاجتهاد في الاسلام . وعد اغلاق هذا الباب سببا في تحجر الفكر الاسلامي ودخول البدع اليه .

٤ - تنقية الدين مما علق به من بدع وضلالات .

٥ - الايمان بما تدعيه الصوفية من الرؤيا والاتصال والكشف .

٦ - حصر الامامة في قريش .

٧ - المهدوية . ظهرت فكرة الايمان بالمهدي المنتظر عند السنوسيين في عهد محمد المهدي السنوسي ، وقال بها علماءهم وعامتهم ولم تظهر هذه الفكرة عندهم قبل ذلك .

أما التطبيق العملي لهذه المبادئ ، فقد مارسته الحركة السنوسية في « الزاوية » صحيح أن الزوايا كانت معروفة في شمال افريقيا وفي العالم الاسلامي ومنذ قرون ، الا أن الزاوية السنوسية كانت من نوع خاص ، فهي مركز للحياة الروحية والزراعية والتجارية والسياسية .

تقوم الزاوية على قطعة من الأرض ، وتتألف من مجموعتين من الأبنية ، الأولى مخصصة لسكنى شيخ الزاوية وأسرته ، والثانية تشمل المسجد والمدرسة والمضافة ويحيط بالزاوية سور تعلوه أبراج للدفاع عنها في حالات الهجوم ، وللزاوية أراض زراعية وآبار جوفية وصهاريج للماء ، أما المسؤول فهو شيخها « المقدم » ويساعده مجلس ، يتألف من وكيل الزاوية وشيخ وأعيان القبيلة المرتبطة بها ووجهاء المهاجرين اليها ، ذلك أنه كان لكل قبيلة زاوية أو أكثر ، وينظر مجلس الزاوية في قضايا

الأهالي وفرض المنازعات بينهم ، أما المقدم فهو القيم على الزاوية ، والمكلف رعاية أمور القبيلة ، وتبليغ الأوامر الصادرة من رئيس النظام (أي زعيم الحركة السنوسية) ، وإلى جانب المقدم يوجد وكيل الدخل والخرج الذي يشرف على جميع الأمور الاقتصادية في الزاوية ، ولكل زاوية شيخ للمسجد يعلم أطفال القبيلة ويعقد عقود الزواج ، ويصلي على الجنائز ، أما خطبة الجمعة فيلقئها المقدم بصفته ممثل رئيس النظام .

والزاوية مصدر السلطة في القبيلة والمركز التعليمي والثقافي والاقتصادي للمنطقة المحيطة بها ، (فهي سوق هام تقع عادة على مركز تقاطع طرق القوافل ، كما أنها في الوقت نفسه حصن دفاعي ، مهمته دفع خطر الأعداء وصد هجماتهم) .

وتنحصر موارد الزاوية السنوسية بالمحصولات الزراعية من حبوب وتمور ومواش ، والهبات الخيرية ، والزكاة التي تجبى رسميا من القبيلة . ويحق لمقدم الزاوية أن يحتفظ بعشر المحصولات للإنفاق على شؤونه الخاصة ، ويبعث بالفائض الى المركز الرئيسي للحركة (١) .

أما التنظيم الهرمي للحركة السنوسية فهو كالتالي :

- ١ - شيخ الطريقة أو رئيس النظام وهو الرئيس الأعلى لها .
- ٢ - مجلس الخواص ، وكان يتألف في البداية من أشخاص لا ينتمون الى الأسره السنوسية ، ومهمته مساعدة شيخ الطريقة على تعيين شيوخ الزوايا .
- ٣ - شيوخ الزوايا .
- ٤ - الاخوان ومهمتهم كسب الأعضاء العاديين الى الحركة أو الطريقة .

والسنوسية كما قلنا حركة اصلاحية سلفية اتخذت الزاوية قاعدة لها ومنطلقا ، وطريقة صوفية معتدلة ، جمعت بين الطريقتين الصوفيتين البرهانية والاشراقية في

(١) المصدر السابق : ص ٥٩ .

الوصول الى الكمال الأعلى ، فاما الاشراقية فتسعى الى تصفية النفس من الاكدار وتوجيهها نحو الحق لبوغي المعرفة والأسرار بدون تعليم ولا تعلم ، بل من باب (اتقوا الله ويعلمكم الله) . أما البرهانية فدأبها أتباع الأوامر ، واجتناب النواهي ، واقتباس العلوم الدينية .

وقد تشابهت الحركة السنوسية في كثير من أمورها مع الحركة الوهابية مثل الدعوة الى نقاوة الدين ، والاعتراف بالكتاب والسنة فقط ، ثم التبشير بالحركة الجديدة والدعوة اليها ، والحماس الزائد عند دعائها .

هـ - حركة المهدي في السودان :

شاعت فكرة المهدي المنتظر في الديانات السماوية الثلاث : اليهودية والمسيحية والاسلام ، وتعود الفكرة في أصلها الى كراهية الناس للظلم ومحبتهم للعدل . حتى اذا ما ساد الظلم وعم الفساد ، تآقت نفوسهم لحاكم عادل يرفع الظلم وينشر ألوية العدالة . وقبل بها الفرد كتمزية نفسية وأمل في مستقبل غامض أفضل من العصر الذي يحياه .

وارتبطت فكرة المهدي في التاريخ العربي الاسلامي بالحركات السياسية السرية ، فكانت رداء تختفي وراء هذه الحركات ، وتكسب من خلالها تأييد الجماهير الشعبية . واستتملت أول الأمر بمعناها العام ، فأطلقت على بعض الأنبياء ، والصحابة والخلفاء . وأطلقت بمعنى المنقذ أو المخلص لأول مرة على محمد بن الحنفية ، وكان الشيعة يفضلون استعمال لقبه (الامام) أو (القائم بدل المهدي) واستعملوا في شمال أفريقيا لقب (الفاطمي) (١) .

وتناول ابن خلدون فكرة المهدي وقال (أعلم أنه في المشهور بين الكافة من أهل الاسلام على مر الأعصار أنه لا بد في آخر الزمان من ظهور رجل من أهل البيت يؤيد الدين ويظهر العدل ويتبعه المسلمون ويستولي على الممالك

(١) المصدر السابق : ص ٦٤ .

الاسلامية ويسمى بالمهدي ، ويكون خروج الدجال وما بعده من أشراف الساعة
الثابتة في الصحيح على أثره . وأن عيسى ينزل من بعده فيقتل الدجال أو ينزل
معه فيساعده على قتله ، ويأتهم بالمهدي في صلاته (١) .

واستعرض ابن خلدون الأحاديث النبوية التي تشير الى ظهور المهدي مبينا
ما فيها من تجريح وطعن ، ثم أتى على المتصوفة المعاصرين له (في القرن الهجري
الثامن) الذين آمنوا بالفكرة فقال : (وأما المتصوفة الذين عاصروهم فأكثرهم
يشيرون الى ظهور رجل مجدد لأحكام الملة ومراسيم الحق ويتجنبون ظهوره لما
قرب من عصرنا ، فبعضهم يقول من ولد فاطمة ، وبعضهم يطلق القول) (٢) .

وظهرت فكرة المهدي في المغرب العربي مرة أخرى على يد محمد بن تومرت
شيعي المذهب . وأسس دولة كبرى ضمت المغرب كله والأندلس .

وعادت الفكرة الى الظهور في القرن التاسع عشر الميلادي ، وقامت حركات
اسلامية متعددة على أساسها ، ففي إيران ظهرت فرقة (البابية) الشيعية على
يد ميرزا علي محمد الشيرازي المولود في عام ١٨٢٠ . فأعلن أنه المهدي الجديد
المنتظر ، وأنه الباب الذي يدخل منه الناس الى الامام المستور الذي هو مصدر
لكل خير في العالم . وبعد موته خلفه اثنان من أتباعه هما صبح أزل وبهاء الدين
وانقسم أشياعه بينهما ، فأسس بهاء الدين الحركة البهائية التي انتشرت في إيران
والعراق وفلسطين ومصر وأوروبا وأمريكا ، وتوفي عام ١٨٩١ فخلفه ابنه عباس
في زعامة الطائفة .

وخلاصة القول ان الفكرة المهدية تقوم على الأسس التالية :

- ١ - الاعتقاد بامام من آل البيت يحمل اسم المهدي أو الامام المستور
- ٢ - غاية المهدي تأييد الدين وتحديد أحكامه ورفع الظلم عن الناس ونشر
العدل بينهم .

(١) المصدر السابق : ص ٦٤ .

(٢) ذاته : ص ٦٤ .

- ٣ - ان ظهور المهدي من دلائل (أشراط) الساعة .
 ٤ - ان جميع الحركات التي قامت باسم المهدي المنتظر كانت حركات سياسية اتخذته ستارا تخفي وراءه ، وشعارا ترفعه لكسب ولاء الجماهير .

دعوة المهدي في السودان :

ولد محمد بن أحمد بن السيد عبد الله في جزيرة لبب من أعمال دنقلة سنة ١٢٦٠ هـ - ١٨٤٤ م ، من أب يمتحن بناء المراكب الشراعية ، ويدعي النسب الى الأشراف . درس القرآن في الخرطوم وتعلم في الفقه الاسلامي على يد الشيخ محمد الخير ، ثم مال الى التصوف فالتحق بالشيخ محمد شريف نور الدائم شيخ الطريقة السمانية الصوفية عام ١٢٧٧ هـ / ١٨٦١ م ، حتى حصل على شهادة المشيخة ، ومنحه راية ليدعو للطريقة . فذهب الى الخرطوم عام ١٢٨٦ هـ / ١٨٧٠ م ثم الى جزيرة (أبا) حيث بنى جامعا للصلاة وخلوة للتدريس ، فلاقى دعوته أنصارا كثيرين في الجزيرة ، وما لبث أن احتدم الخصام بين محمد أحمد وشيخه محمد شريف عام ١٢٩٥ / ١٨٧٨ م ، فانفصل كل منهما عن الآخر ، وانضم محمد أحمد الى الشيخ القرشي أحد شيوخ الطريقة السمانية .

شعر محمد أحمد أن النفوس مهيأة لظهور المهدي . ووفد عليه في هذه الأثناء عبد الله التعايشي من قبيلة البقارة العربية فبعث في نفس محمد أحمد الرغبة في اعلان مهديته^(١) ، فكان له ذلك في حزيران عام ١٨٨٢ م / ١٢٩٨ هـ وخرج سائحا في السودان يلبس لباس الدراويش (الجبة المرقعة والمسبحة والعكاز وأبريق الفخار) ، فبايعته أول الأمر قبيلة البقارة ، وأخذ يبعث بالرسائل الى أنصاره وأصحاب الشأن والنفوذ يعلن فيها مهديته .

ولما أعلن محمد أحمد مهديته قام الشيخ محمد شريف بإبلاغ رؤوف باشا حاكم دار السودان بالأمر وحذره من خطورته : فلما كتب اليه يسأله الأمر فأجابه بإعلان مهديته فجمع رؤوف باشا ذلك فأرسل اليه نحو مئتي مسلح الى

(١) المصدر السابق : ص ٩٦ .

جزيرة (أبا) أبادهم المهدي عن بكرة أبيهم ، وهاجر من (أبا) الى جبل قدير ، ولما لاحقته قوات السلطة الى هناك انتصر عليهم في واقعة رائد في كانون الأول من عام ١٨٨١ م^(١) . وفي مطلع عام ١٨٨٢ م تجاوز عدد أنصار المهدي من المحاربين عشرة آلاف وبعد ذلك ستة أشهر تضاعف العدد ، وكانت تتم مبايعتهم له بترديد الفقرة التالية :

« بسم الله الرحمن الرحيم ، الحمد لله الوالي الكريم ، والصلاة على سيدنا محمد وآله مع التسليم ، أما بعد فقد بايعنا الله ورسولنا وبايعناك على توحيد الله ولا نشرك به أحدا ، ولا نزني ولا نسرق ولا نأثم بيهتان ولا نعصيك في معروف ، وبايعناك على زهد الدنيا وتركها والرضى بما عند الله رغبة بما عند الله والدار الآخرة وعلى أن لا نفر من الجهاد »^(٢) .

تشبه المهدي بالنبي وأعلن أن جل غايته إعادة الاسلام الى ما كان عليه في عهد النبي ، وعين له أربعة خلفاء أولهم عبد الله التعايشي ، والثاني علي ولد حلو ، والثالث محمد السنوسي ، والرابع محمد شريف ابن عمه ، وقد رفض محمد السنوسي تعيين المهدي له خليفة ، وولى خلفاء هؤلاء على قيادة جيشه من (الأنصار) وجعل على بيت المال الذي كان يجبي من العشر والزكاة والعنائم والغرامات ، صديقه أحمد سليمان ، وعهد القضاء الى الشيخ أحمد ود جبارة من علماء الأزهر الذين محبوبون من جزيرة أبا ولقبه قاضي الاسلام وجعل دونه قضاة ونوابا^(٣) .

وانضم الى المهدي في حركته هذه العديد من الزعماء شيوخ القبائل من مختلف أنحاء السودان ، وأعلن الثورة على السلطات المصرية - الانكليزية فتمكن في (٥) كانون الثاني يناير (١٨٨٥) من احتلال أم درمان والخرطوم بعد ذلك بثلاثة أسابيع ، وصمم بعدها على غزو مصر ، وعين عبد الله الكحل عاملا

(١) المصدر السابق : ص ٦٧ .

(٢) ذاته : ص ٦٧ .

(٣) ذاته : ص ٦٨ .

على بلاد الشام ، كما عين محمد الغالي أميراً على مراكش ، دون أن يتسكن من تجاوز حدود السودان .

توفي المهدي في ٢٢ حزيران ١٨٨٥ وخلفه عبد الله التعايشي في قيادة الحركة .

تعاليم المهدي الدينية :

ظهر المهدي في مجتمع يدين بالاسلام وتهيمن عليه الطرائق الصوفية التي كان لشيوعها نفوذ وتأثير كبيران لما كان يروى عما يقومون به من خوارق العادات ، وما يتمتعون به من كرامات ، فجاءت دعوة المهدي تنكر عليهم ذلك ، وتتلخص تعاليم المهدي الدينية بما يلي :

١ — العودة بالاسلام الى ما كان عليه في عهوده الأولى واعتماد الكتاب والسنة فقط .

٢ — التوحيد بين المذاهب والافراد بمذهب اجتهادي خاص .

٣ — حصر الطريق الموصلة الى الله بستة أمور هي :

سلاة الجماعة ، والجهاد في سبيل الله ، وامثال أوامره ونواهيه ، والاكتثار من كلمة التوحيد ، وتلاوة القرآن الكريم ، وتلاوة الراتب (وهو مجموعة من الآيات والأحاديث النبوية فرض على أتباعه حفظها غيباً) وأعرب المهدي عن احتقاره للفقهاء بأن أحرق معظم كتبهم علناً ، فأثار بذلك غضب علماء المسلمين عليه .

٤ — تحريم زيارة قبور الأولياء بعد أن أعلن مهديته ، وتحريم الرقص والغناء ومنع البكاء وراء الميت ، وإبطال السحر وكتابة الحجب وشرب النخان ومضغه ، وشرب الخشيش والخمرة . ودعا الى البساطة في اللبس والمآكل واحتفالات الزواج والجنائز .

٥ - القضاء على الفساد السياسي في السودان وبقية الأقطار الإسلامية ،
والحقيقة أنه من الصعب فصل أفكار المهدي السياسية عن تعاليمه
الدينية ، فقد استنكر في بياناته الظلم والاضطهاد وفساد (الأتراك)
كموظفين رسميين ، كما استنكر بذخهم وضعف إيمانهم وتصرفاتهم
كمسلمين ، وجعل من أهداف ثورته الاطاحة بالنظام السياسي والإداري
القائم .

أبو الهدى الصيادي

(١٨٤٩ - ١٩٠٩)

هو محمد بن حسن وادي ، المعروف بأبي الهدى الصيادي . ولد في خان شيخون (سوري الأصل) من أسرة مشايخ تنتمي الى الطريقة الصوفية الرفاعية . وكان أبوه ، حسن وادي ، من مشايخ الطريقة من « الذين يقيمون الأذكار ، ويستعطون أهل الجود والكرم » . اذن كانت أسرته فقيرة الحال . ظهرت عليه علائم الذكاء منذ حداثة . درس في مسقط رأسه ، على بعض شيوخ الكتاب ، القرآن والقراءة والكتابة . وأخيرا غادر مسقط رأسه الى حلب بقصد الدراسة ، فالتحق الى مدرسة دينية درس فيها الفقه والتفسير والحديث والأدب والأصول . ظهر في الأوساط المحلية كشاعر مداح لرجال الدولة ووجهاء حلب . لبس كوالده لباس التصوف وأصبح يعرف بأنه « شيخ طريقة » و « دقاق مزهر » وعمل لدى محكمة ولاية سورية لتولية خان شيخون ، فنصت هذه المحكمة في عام ١٢٨٥ هـ ، وفي قرار توليته ، على نسبه الشريف من الجهتين : الى الامام الصيادي ابن السيد الرفاعي ، وإلى الصحابي خالد بن الوليد . ولكننا نعتقد بأن هذه النسبة كاذبة ، وأن نسبه فارسي (على الأغلب) . كان طموحا ، لذلك سافر الى الاستانة وأخذ يمارس « مهنة » « الضرب بالدف » و « انتساب الأشعار » و « النظام بلباس الصوفية » و « نفحات الصوفية » و « عجائب الصوفية » . وعطف عليه بعض رجال الدولة ، فأسندوا اليه « نقابة أشراف » قضاء جسر الشغور ، ونال رتبة « مولوية » أزميز ، وسنة يومئذ ثلاث وعشرون سنة ، ثم ولي قاضيا على جسر الشغور (مع احتفائه بنقابة أشرافها) . وفي عام

١٢٩١ هـ ، عين « نقيب أشراف » عبوم ولاية حلب ، وكان في الخامسة والعشرين من عمره . وخصه السلطان عبد العزيز براتب خاص ، وفوضه نقيب وأشراف دار الخلافة النظر على نقباء ولايات سورية ديار بكر وبغداد والبصرة ، وفوضه أن يعطي منشور انتقابة لجميع النقباء في ولاية حلب .

وفي سنة ١٢٩٤ هـ ، وجهت إليه « باية الحرمين الشريفين » بالإرادة السنية من لدن السلطان عبد الحميد . طمع بعد كل هذا إلى الوصول إلى السلطان فكتب له قصائد التهئة ولكن ذلك لم يجده . وأخيرا ، تحققت أمانيه عن طريق المرأة . إذ مرضت امرأة ناظر الضبطية بمرض أعجز الأطباء ، ولما يس من شفائها ، ووصف له أبو الهدى ، الذي كان يكتب « الحجب والتمايم » و « يقرأ الأدعية والعزائم » . فاستدعاه لمعالجتها . وبهذا دأبت شهرته وتوصل إلى قصر السلطان . فقربه هذا منه وعينه « رئيس مجلس المشايخ » في دار الخلافة أو السلطنة ، وصار يلقب بـ « مستشار الملك » و « حامي العشائين » و « سيد العرب » . وكثر ملاحقه من العلماء ورجال الدين وأصبح له بطاقته . لقد قضى ثلاثين سنة في خدمة عبد الحميد يدافع عن خلافته والخلافة العثمانية ويؤكد واجب المسلمين في الاعتراف بهما والخضوع للسلطان والالتفاف والاتحاد حوله وحول الدولة العثمانية . وأصبح من الشخصيات المرموقة جدا ، يرهبه الوزراء ورجال الدولة ومعارضو سياسة السلطان . وكان داهية يحبك المؤامرات للقضاء على خصوم السلطان وخصومه هو . وقد تأمر على الأفغاني وعلى الكواكبي وعلى غرة العابد (الذي كان مقربا من السلطان عبد الحميد) ، وعلى كثيرين آخرين . ولعب في قصر عبد الحميد ، دورا بارزا . وقيل انه كان يطمح إلى الخلافة بالذات . وظل مقربا من عبد الحميد حتى يوم انقلاب الاتحاديين عليه في عام ١٩٠٨ . وعندما هاجم الاتحاديون قصر عبد الحميد هاجموا قصر شيخه أبي الهدى ، وكان هذا ، في سريره ، يعاني آلام المرض ، فهلع واضطرب وكاد يقضى عليه . فأشفقوا عليه ونقلوه في سريره إلى جزيرة الأمراء (برانكيو) فظل فيها عدة أشهر حيث وافته المنية عام ١٩٠٩ . فأنهى دوره الرجعي الذي مثله خلال ثلث قرن تقريبا (١) .

(١) مشير موسى : المصدر السابق : ص ١٤٠ .

ألف أبو الهدى مجموعة كبيرة من الرسائل والكتب ، أهمها « تنوير الأبصار في طبقات السادة الرفاعية الأخيار » ، حيث دافع عن الطريقة الصوفية الرفاعية وتابع نشوؤها وفروعها وعجائب شيوخها وكراماتهم ، وأظهر تفوقها على غيرها من الطوائف الصوفية . وله أيضا « داعي الرشاد لسبيل الاتحاد والانقياد » (وهي رسالة صغيرة مطبوعة على ورق صغير الحجم لا يزيد على ٥٢ صفحة ، دافع فيها عن الخلافة العثمانية ودعا الناس فيها الى الالتفاف حولها وحول السلطان عبد الحميد والاتحاد في سبيل النود عن الدين الذي يذب عنه هذا الخليفة . وسنستمد أفكاره السياسية من هذه الرسالة) . وله كذلك « ضوء الشمس » ، و « فرحة الأجناب في أخبار الأربعة الأقطاب » ، و « المصباح المنير » و « ديوان الفيض المحمدي والمدد الأحمدي » و « كتاب الصراط المستقيم في تفسير بسم الله الرحمن الرحيم » ، و « المدينة الإسلامية في الحكمة الشرعية » و « تاريخ الخلفاء وارثي النبي المصطفى » ، و « ديوانه الثاني » .

ومن دراسة كتبه الكثيرة التي ألفها ، نلاحظ أنه كان شاعرا صوفيا رقيقا ، ذا فصاحت وشطحات مبدعة ، واثرا مطبوعا ، خصص القسم الأكبر من كتبه ورسائله لدراسة الصوفية وطبقاتها وأفكارها والتعني بها .

كان أبو الهدى صوفيا رجوعيا ، اذ كانت صوفيته صوفية الكرامات والمعجائب والتمايم والعزائم ، وقد استخدم هذه الصوفية لتخدير المسلمين ودفعهم الى قبول الخلافة العثمانية والخضوع للخلفاء العثمانيين ، الذين أصبحوا أسياده ، وخالقي « شأنه » و « نفوذه » الكبير ، فكان من مصلحته الدفاع عنهم . ومن يقرأ التملق الذي كان يملقه به الكتاب والشعراء ورجال الدين^(١) يدرك مدى هذا النفوذ . وبين أيدينا رسالة صغيرة ، هي « داعي الرشاد لسبيل الاتحاد والانقياد » ، سنستمد منها أفكاره السياسية ، لأنها مكرسة بكاملها لسياسة والدفاع عن الدولة العثمانية .

(١) أبو الهدى العبادي : داعي الرشاد لسبيل الاتحاد والانقياد ، ص ٣ - ٤ .

وتتألف هذه الرسالة من مقدمة ، وثلاثة أبواب ، وخاتمة .

يرى أبو الهدى في « مقدمته » أن على الإنسان التسليم لإرادة الله ومشيتته والاعتقاد بالقضاء والقدر والاستسلام لهما . يقول « فالواجب على العبد أن يرضى من سيده في كل حال وعلى كل حال . فإن من أكرم بالرضا أكرم بالتقريب الأعلى . وقد قال سيد البشر (محمد) : من آمن بالقدر أمن من الكدر . وقال الحسين بن علي رضي الله عنه حاثا على التفويض لله والرضا منه بكل ما فعل : من اتكل على حسن اختيار الله تعالى له لم يتمن غير ما اختاره الله عز وجل . وقال موسى عليه السلام : الهي دلني على عمل إذا عملت رضيت به عني . فأوحى الله تعالى إليه : يا ابن عمران رضائي في رضاك بقضائي . . . والانقياد لأمر الله تعالى حقيقته التسليم له جل علاه . وشرط التسليم الرضا بكل ما أنفذه وأجراه . »

من هنا ، تبرز فوراً مقاصد أبي الهدى الرجعية التي تهدف إلى دفع الناس إلى الخضوع للأمر الواقع (السياسة العثمانية ، أو الحميدية ، على الأصح) لأنها قضاء الله ومشيتته .

ثم انتقل إلى القول أن الله اختار في « عالم أمره » النوع الانساني وكرمه على سائر أنواع المخلوقات ، وأرسل له الرسل (ملوك الهداية) لهدايتهم بـ « أعظم راع وأكرم مرسل (الرسول محمد) الذي علم كثيراً ، ومما علم التعاون على البر والتقوى ، وترك الخلاف والنزور والبهتان بوجوب الانقياد والطاعة لأولي الأمر (ملاعة الرعية للراعي) : خلفاء الرسول . ومن هنا جاء الاجماع في « الأمة » على وجوب وجود الامام » (١) .

ويظهر بعد ذلك كيف انتقلت الخلافة من أبي بكر إلى « اخوانه الأصحاب الأعيان » وإلى سواهم من العرب ، فإلى العثمانيين ، في النهاية . فهو هنا يريد

(١) المصدر السابق : ص ٥ .

أن يرد على القائلين أن سلاطين بني عثمان ليسوا خلفاء ، ولا يحق لهم لقب الخلافة ، وإن الخلافة محصورة في العرب وفي قریش بالذات . وفي هذا يقول : « إلى أن اتصل (هذا الشأن : الخلافة أو وجود الامام) مصوناً محفوظاً بالجهابذة الحافظين لشرف خدمة الشريعة والقرآن ، والمتقين لحيانة رابطة العهد الشريف أحسن اتقان ، ملوك الاسلام ، بني عثمان . أيد الله سرير ملكهم بالعزيز والعناية إلى آخر الدهور ، وصان الله مقام سلطنتهم في كل عهد وزمان من دسائس أهل الكفر والفساد والعدوان » .

وانتهى الأمر بالسلطان عبد الحميد « أفضل بني عثمان وامام سلاطين المسلمين ، وحامي الدين » . وفي هذا يقول : « وقد اتصل الأمر ، بمقتضى الرابطة الأصلية المسلسلة من عهد سلطان الأنبياء عليه الصلاة والسلام ، إلى درة عقد السلسلة العثمانية المبهجة ، المتصدر فوق سرير النبي والأمر ، القائم بانتصار كلمة الله في السر والجهر ، صاحب الأخلاق الحميدة والمناقب الجليلة المديدة ، التقى ، النقي ، الصالح ، المجاهد والصابر في حومة ميدان الخدمة بالرضا ، لتلقي الواردات بالاستناد إلى قوة الصمد الواحد ، خليفة الحضرة النبوية باتصال المهود والأسانيد ، امام سلاطين المسلمين ، وحامي الدين ، مولانا السلطان الغازي « عبد الحميد » ابن السلطان الغازي عبد المجيد ، شيد الله مناره ، وثبت في شطحه العز أركانه وقراره » (٢) .

فعبد الحميد خليفة الرسول محمد ، متمسك بدين محمد ومدافع عنه ، لذلك يجب أن يعمل كل مسلم على مساندته ومساعدته « في هذا الجهاد » ، كل حسب إمكانياته (١) .

أما الفكر السياسي الوارد في الباب الأول فيدور حول السلطان ووجوب الطاعة له وشروطه وواجباته . يستشهد أبو الهدى ، هنا ، بالقرآن و « الحديث »

(١) المصدر السابق : ص ٧ .

(٢) ذاته : ص ٦ .

وأراء الصحابة ليدعم رأيه في وجوب « طاعة الرعية » للسلطان أو الخليفة .
يستشهد بالآية القرآنية : « أطيعوا الله ، وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم »
ثم يقول : ان الله قرن هنا طاعته وطاعة نبيه بطاعة السلطان ، ويختم بقوله : « وفي
هذا السر يكتفى عند أهل الحق والایمان » .

ويستشهد ببعض الأحاديث المروية للرسول (وهي منحولة) مثل :
« السلطان ظل الله . من غشه ضل ، ومن نصحه اهتدى و » « السلطان ظل الله
في أرضه يأوي اليه كل مظلوم من عباده فاذا عدل كان له الأجر ، وعلى الرعية
الشكر . واذا جار كان عليه الأصر ، وعلى الرعية الصبر » (١) .

ويستشهد بالسنة قائلا : « وفي الأثر : الولاة المانعون من محارم الله
يستقيم بهم الدين » . ويستشهد بقول منسوب الى عثمان بن عفان : « ما يزع
الله بالسلطان أكثر مما يزع بالقرآن » . ويروي قولاً للفضيل بن عياض « لو
كانت لي دعوة مستجابة لجعلتها للسلطان » . ويستشهد بعد ذلك بالحسن بن
علي بن أبي طالب والامام موسى الرضا صاحب خراسان وعبد الله بن مسعود
وابن المعتز وجابر بن عبد الله بأحاديث تدور كلها حول قيمة الامام أو الخليفة
ووجوب الطاعة له وعدم عصيانه مطلقا ...

ويعود في النهاية الى الرسول محمد ليذكر بعض الأحاديث المنسوبة اليه
(وهي منحولة) . مثل : « ومن عصى أميري فقد عصاني » و « اسمعوا
وأطيعوا ولو أمر عليكم عبد حبشي أجده » .

يقدم بكل هذا لينتقل الى القول « بوجوب الامامة » والتحدث عن
واجباتها وشروطها . وهنا يقول : « ولذلك ، اتفق الأئمة على أن الامامة فرض ،
وأنه لا بد للمسلمين من امام يقيم شعائر الدين وينصف المظلومين من الظالمين .
وقالوا ان الامامة لا تجوز لامرأة ، ولا كافرا ، ولا صبي لم يبلغ ،
ولا مجنون » (٢) .

(١) المصدر السابق : ص ٨ .

(٢) ذاته : ص ٩ .

(وهنا ينقل أيضا عن كتب المتعصبين من السلف نقلا أميناً) .

ويتكلم بعد ذلك عن وجوب طاعة الامام وعدم الثورة عليه ، ووجوب قتال الفئة التي تثور عليه ، وفي هذا يقول : « وان الامام الكامل ، طاعته واجبة ، وأمره متبع ، وأحكامه وأحكام من ولاه نافذة . وقالوا أنه اذا خرج على امام المسلمين أو عن طاعته طائفة ذات شوكة ، وان كان لهم تأويل مشتبه ومطاع فيهم ، فانه يباح للامام قتالهم حتى يفيئوا الى أمر الله تعالى . فاذا فاؤوا كف عنهم » (١) .

ويؤكد أبو الهدي أن المقصود من كل كلامه هذا هو « أن منزلة الامام منزلة عظيمة ، وحقوقها واجبة التعظيم عند أصحاب الذوق والقلوب السليمة . وقد ألزم رضي الله عنهم محبيهم ومريديهم ربط القلب بالتوجه لأمير المسلمين بقوة الأمر وبصلاح الحال ، وأخبروهم بأن مساعدة الأمير واجبة على أهل الكمال بالأموال والأفعال » . ومن واجب المسلمين أن يدعوا لأميرهم بالخير اذا عدل ، وبصلاح الحال اذا ظلم ، ويكفوا عن ذمه ، والخوض فيه سرا وجهرا ، لأن « السلطان ظل الله في الأرض » (٢) .

والملوك أو الخلفاء منصوبون من قبل الله . فاذا كان الناس عاصين لله نصب عليهم ملوكا ظالمين ومنتهزمين هم نقمة ، واذا كانوا متبعين لأوامر الله أقام عليهم ملوكا عادلين ، هم رحمة . وفي هذا يروي قولاً لأحد أجداده الشيخ سراج الدين الصيادي الرفاعي جاء فيه : « تسلط الملوك عليكم منكم ، تشتغلون بمعصية الله ، وتغفلون عن ذكر الله ، فيسلطهم الله عليكم . ولو رجعتم الى الله وذكرتم الله بالحضور والاخلاص لألهمهم الاحسان اليكم ، ولعطفهم بالخير عليكم » . ويروي « حديثاً ذكره مالك بن دينار ، جاء فيه : « أنا (الله) ملك الملوك ، قلوب الملوك بيدي ، فمن أطيعني جعلتهم عليه رحمة ، ومن عصاني جعلتهم عليه نقمة » .

(١) المصدر السابق : ص ١٢ .

(٢) ذاته : ص ١٠ .

فلا تشغلوا ألسنتكم بسب الملوك * ولكن توبوا الى الله بمعظهم عليكم » *
 ويذكر قولاً لأحد أجداده « القطب الجواد ، السيد أحمد الصيادي » وجهه الى
 ولده ، جاء فيه : « يا ولدي اربط قلبك في كل يوم ، ولو مرة ، بالدعاء الى
 السلطان ، وألقه على حبه فان العبد المحمدية ترعاه ، وانا لنخضع لهذه الرعاية
 والتجلي الالهي * وأعلم يا ولدي أن القضايا الكلية والجزئية التي تقع في المواقع
 الكونية تنزل من الدائرة الكونية الى الحجرة النبوية ، ومنها تفاض الى مواقعها
 بمقتضى الارادة الربانية * وانه لا يجلس على سريره نهي وأمره بالنيابة عنه أحد
 الا يقبوله على الصلاة والسلام ... والقول طويل يصل صاحبه الى حض
 المؤمنين على طاعة الملك سواء أكان عادلاً أم جائراً ، وحتى لو خالف الله ودينه
 وسنته ، فعلى الناس الا يثوروا عليه لعزله ، لأن له ربا يهديه أو يعزله .. (١) »

ويدور الباب الثاني حول الاتحاد والالتفاف حول الأمير ونصرته *
 ويستشهد هنا بكثير من الآيات والأحاديث والأقوال تحض جميعاً على وحدة
 المسلمين ، واتباع رأي الأكثرية ، وتجذب الشقاق والفتنة بين المسلمين (٢) *
 ويرى أن « الهداية عند قومنا مبنية على أربع دعائم » :

١ - الرضا من الله في حال التفويض والاختيار لا بالجبر
 والاضطرار *

٢ - منفعة الخلق لقول سيدهم : الخلق عيال الله ، وأحب الخلق الى
 الله أنفعهم لعياله *

٣ - اخماد نار الفتن التي تشور بين المسلمين *

٤ - الخضوع لتجلي الله المنشور على السلطان ومأموريه ، وهذا من
 الآداب مع الله * وان الأدب مع الله أعظم أركان الهداية *
 فافهم » *

ويحضر ، بقول يرويه عن الأستاذ عبد الكريم الجيلاني (الرفاعي !) ، على

(١) المصدر السابق ص : ١٠ .

(٢) ذاته : ص ١٨ - ٢٠ .

التمسك بـ « جمعية الانقياد وساحة الاتحاد » ، ويقول هو عن نفسه انه قال :
« وان من شذ عن جمعية اتحاد المسلمين في هذه الاوقات مع هجوم الأعداء
وترادف البليات فهته مصروفة لاجراء الشر ... ولا يخلو تخلفه وشذوذه عن
حب الدنيا وقصد غاية نفسية غرست في سره ، فأراد أن يسترها باعتراضات
واهية على العمال والمأمورين وغيرهم ، وادعى بذلك طلب الخير للمسلمين
والنصرة للدين . وان تلك الدعوى امي الباطل المحض . اذ لو كان مخلصا في
دعواه لأبدل بالاعتراض الانقياد والنصيحة ، وأورد أمر نصحه بوسيلة لطيفة
مليحة ، وجمع شتات الأذهان على معاونة السلطان والاخوان ... »

فكانه يعرض ، هنا ، بجمال الدين الأفغاني ومريديه . ويتهم هؤلاء
المعترضين « بالهوى والجهالة والأفكار الفاسدة والأقاويل الكاذبة ... » ، ويرى
أن من « مقتضيات الغيرة الدينية والمرؤة الاسلامية نشر علم الاتحاد في جميع
الممالك والبلاد بالاطباق والاتفاق على ارضاء الخليفة الأعظم سلطان المسلمين ،
نصره الملك المعين . وما ذاك الا أعظم واجب على كل مسلم في المشارق والمغرب ،
والقيام لنصرة الدين تحت رايات أمير المؤمنين ... وترك القيل والقال ، لأن
الأمر ضاق وشدد على المسلمين الضنق » ، وما بقي الا الالتفاف حول
السلطان بـ « رفع راية الدين . فهو يريد أن يشعر المسلمين بخطر الأعداء
الخارجيين (الغرب) عليهم ليتحدوا ويلتفوا حول السلطان الذي يدافع عن
الدين ويحميه وذلك بدفع البغاة وتشكيل المعاندين » (١) . وهو الذي « دم فرسانه
مباح في سبيل الله ، ودمعه منسدل على وجهه لوجه الله من خشية الله . وهو
الداعي لرضاء الله بلسان كلام الله » . « أيد الله بالعناية الصمدانية شوكة سلطته
في البرين والبحرين ، وأيد جففل خلافته بالسطوة القادرة الربانية في المشرقين
 والمغربين ... » . و « هو صوت الدين الحنيفي ، والملة السمحاء » ، فالمبادرة
المبادرة لهز سلسلة الغيرة الدينية ، ولا دين لمن لا غيرة له . ويحض على التمسك
بالمدينة التي هي الأخلاق الحميدة والخضوع للسلطان ، وليست « اتفاق العادات
الأجنبية ، اذ كل ذلك غير نافع لأصلاح أمور الرعية ، ولا فائدة فيه عند أصحاب

(١) المصدر السابق : ص ٢٢ - ٢٥ .

المقول الجوهري ، بل ربما أدى ذلك الى فساد الأخلاق ، وقاد بعد تمكنه في النفس الى الانفراد والشقاق . ولكم رأينا من مأمور في النواحي العربية وغيرها من ممالك الدولة العلية ، قد اشتغل بحظ نفسه تطبيقا لقاعدة هذه المدينة (المدنية الأجنبية) وألجأه التزام هذه القاعدة الى المصارف الكلية ، فخان الأمر في المأمورية ، وأفرط في التسبب وظلم الرعية ... » (١) .

ويحض المسلمين على التمسك بالعقل لأنه مزينة عليا وسامية وسيعطى الناس « أجورهم يوم القيامة على قدر عقولهم » ، لأن « العقل داع لطرق الراحة بالأساليب المرضية » . وقد جمع الله تعالى بفضل أسباب الراحة بالاتحاد والاتفاق والتمسك بالأمور الدينية . فاللازم حينئذ علينا معاشر الاسلام أن نجتمع شتات القلوب على هذا الشأن بحسن الرأي وكمال الاهتمام ، وتحدد لاعلاء كلمة الحق التي هي الرابطة الجامعة لنا ، حيث كنا في الغرب والشرق ، ونجتهد في تشييد أركان الملة الزهراء الحنيفة ، ونقوم بالمهمة السامية والنهضة الكافية بالانقياد الخالص من كل الشوائب لامثال أمر سلطاننا ، خادم الحرمين الشريفين ، المظفر ، المنصور الغالب ... » (٢) .

ويدور الباب الثالث حول الجهاد بالنفس والمال في سبيل الله واعلاء كلمة الحق والدين ، ولا يكون ذلك الا بالاتصاف حول السلطان والانقياد له والأوامر . و « من خان الأمير بقلبه أو لسانه لا بد أن يتلى بما يكدره في منزلته وشأنه . وقد جرب ذلك وشوهد في كثير من الناس » ، وهنا « رأي السادة الصوفية » (٣) .

وفي الخاتمة يعدد « مزايا حضرة مولانا أمير المسلمين ، ملك الموحدين » مما شاع وملا الأسماع من صلاحه وهمة الدين وحمى أخلاقه وأفعاله الدالة على حسن الطوية والنية ، وغيره على تشييد أركان الملة المحمدية مع العدل والانصاف والمرحمة لكافة صنوف تبعة دولته العلية ... » . و « أسس نظاماته

(١) المصدر السابق : ص ٢٥ - ٢٨ .

(٢) ذاته : ص ٢٩ - ٣٠ .

(٣) ذاته : ص ٣٠ - ٣٤ .

على بطاح المكانة والحقانية والرفق ، ونزل ، من أنصافه لراحة رعيته ، عن كثير من قديم حقوقه المشهورة الملوكانية ... وأتقن بيت الملك بعمد قوانينه الأساسية السلطانية ، وترك ، معنى وفعلا ، التصرف بالرأي ، وبني انقاذها على المشورة ، وصرف جهده لراحة رعيته يأخذ آرائهم في اصلاح أحوالهم وعمران أوطانهم ، وانتدب لجمعهم من النواحي والأقطار » .

ويدافع عن بعض قوانينه أو « أحكامه القانونية » المحرفة عن أصل الأحكام الشرعية ، ويرى أن الزمان يقتضي ذلك . ولا خرف من ذلك ، ما دامت هذه القوانين في سبيل العدل والمساواة . لأن « المساواة الزمنية » هي في حقيقتها ، مساواة شرعية » . ويمدح « النظمات الموضوعية في دواوين الحكومة السياسية » ويعدها « نكتة عقل وتدبير بحسب القابلية الوقتية » فيها زمام العدالة والصيانة وحصول الأمانة ودفع الخيانة ... حالت بين الكبير والصغير ، وسأوت بين المأمور والأمين ، وزفت تسلط أهل البغي ... وأخذت بتسديد أركان الحرية ، ومنعت ثوران الضدية بين الرعية ... » . والذين اتقدوا الخليفة وأنظمت وقوانينه ، في هذا الوقت ، يساعدون الأعداء على المسلمين وهم « من الآثمين » لأنهم تركوا « الرابطة المذهبية » وهم من العاصدين « لمن آمن الله عليه برتبة دنيوية أو قرب من الحضرة السلطانية » . وهم من الذين يعملون « لحصول المذهب والمأمورية والغايات الذاتية ورفع علم الفتنة التي هي أشد من القتل » . فعلينا أن نسعى لجمع القلوب « لتكثر بذلك قوة الملة والدولة ويحصل لهذه الفرقة العشائية كمال المتانة والصولة . ومن ذلك يؤمل ، ان شاء الله ، حصول الخير في الأيام القادمة » . ودفع هذه المصايب والبلبات المتراكمة » و « الاتحاد من أعظم الأسباب لدفع الغمة » وكذلك الالتفاف حول السلطان عبد الحميد والخضوع لأوامره من قبل الرعية والموظفين أو « المأمورين » . وعلى الموظفين التمسك بالعفة والاستقامة وعلو الهمة وحسن المعاملة في الأمور ... (١) .

(١) المصدر السابق : ص ٥٠ .

وينتهي رسالته بقوله : « وهذا هو السبب الأقوى بعون الله لاصلاح أحوالنا وذلك اذا ربط بحبل الاتحاد والانقياد • بصفاء الذية • فتلك النقطة الجامعة للخبرات الدنيوية والأخروية » •

تلك هي آراء أبي الهادي الصيادي السياسية ، ومنها نلاحظ أنه كان زعيم الاتجاه الرجعي المتسك بالأوضاع الاقطاعية والاستسلامية القائمة ، والداعي الى الخلافة العثمانية ودعم الخليفة عبد الحميد بالانقياد حوله والانقياد له • انه يمثل ذروة الرجعية والأفكار السلفية الممتنة البعيدة كل البعد عن القبول بأي تقدم أو تطور ، بل تهوي بالانسان الى الدرك الأسفل بالابتعاد عن العلمانية ، التي سنجد لها قبولا في حركات الاصلاح الديني •



الفصل الثالث

اتجاه الاصلاح الديني



محمد عبده

(١٨٤٩ - ١٩٠٥)

لعل أهم الأحداث الفكرية التي شهدتها مستهل القرن العشرين في الوطن العربي ، اقبال العلماء والمفكرين العرب على تدبر التراث العقلي والأدبي والفلسفي القديم وأحيائه وتدارسه ، بعد انقطاع صلتهم بذلك التراث طوال قرون متعددة .
فبينما شهد القرن التاسع عشر قيام نهضة فكرية استهدفت احياء الأدب واللغة العربيين ، كان روادها ابراهيم الحواري (١٨٤٤ - ١٩١٦) ، وفاسيف اليازجي (١٨٠٠ - ١٨٧١) وبطرس البستاني (١٨١٩ - ١٨٨٣) وجرجي زيدان (١٨٦١ - ١٩١٤) وغيرهم ، اتصفت النهضة الفكرية في القرن العشرين بطابع عقلي أوسع مدى وأبعد غورا . فالتراث الأدبي واللغوي والديني الذي كان مفاخر العرب لم يكن الا الاطار الشكلي الذي عبر العرب من خلاله ، قديما وحديثا ، عن أهم شجونهم العقلية والروحية ، لذا كان من الطبيعي أن تشهد النهضة الأدبية للنهضة الفكرية ، وأن يسمد العرب الى معالجة شؤون الفكر والروح معالجة رصينة ، مستوحين تراثهم انفكري القديم أولا ، وماضين قدما بالحياة الفكرية في شتى أشكالها ثانيا .
أما العوامل التي أفضت الى قيام هذه النهضة الفكرية في مطلع القرن العشرين ، فكثيرة ، ومنها :

(أ) - عوامل تاريخية صرفة ، تتمثل بطبيعة الحس الزمني والحرص على وصل الحاضر بالماضي والمفاخرة بمآثر الأجداد وعندها جزءا من الذخيرة الروحية الواحدة للأمة ، ومنها .

(ب) - عوامل قومية وسياسية تتصل باستتباب الوعي القومي والتمتع

العالم بهوية قومية واحدة ، ذات جوانب روحية ولغوية وثقافية
معينة .

(ج) - عوامل كيانية تتصل بما يمكن منطق الحياة العقلية الذاتي .
ولهذه الأنماط الثلاثة من العوامل جانب سلبي لا بد من الإشارة اليه في هذا
المجال ، فقد اقترن بقيام الوعي القومي وبحركات التحرر السياسي في القرن العشرين
رغبة ملحة في اثبات العرب لهويتهم الفكرية المستقلة ، في وجه الحضارة الغربية ،
والتدليل على أن أراثهم الفكري لا يقصر عنها شأواً . فالاسلام دين مرز سمح قابل
لكل نوع من أنواع الحضارات العصرية .

وينطلق كل من جمال الدين ومحمد عبده من مقدمة كبرى ، هي صلاحية
الاسلام في جوهره ، لجميع العصور وما الوهن والانحطاط الذي ينعمى على الشعوب
الاسلامية الا نتيجة تقاعس المسلمين أنفسهم ، ودسائس الأجانب ومكائدهم منذ أيام
الخلافة المعتصم (٨٣٣ - ٨٤٢) حتى يومنا هذا ، لا نتيجة فساد ذاتي في تركيب
معتقدهم الديني ، كما يزعم الخصوم . فهذا المعتقد يركز على ركائز العقل ويقول
بالحرية والاختيار وينكر التواكل والخصوم . ولكن المسلمين قد ضلوا
السييل وتكبدوا عن الاهتمام بهدى دينهم ، فصارت الى ما صاروا اليه من الانحطاط
والجمود . والمخرج من هذا المأزق يجب أن يبعث الاسلام من جديد ويظهر من
الشوائب التي لحقت به في غضون تاريخه الطويل ، والرجوع الى نهج السلف
الصالح ، الذين أرسوا قواعد العقيدة الاسلامية ، وفتح باب الاجتهاد ، الذي كان
المعدن الذي اشتقت منه المذاهب الفقهية ، لكي يتسنى للعالم أن يؤول التعاليم
الاسلامية تأويلاً جديداً يتلاءم مع روح العصر ^(١) .

هذه أهم مقومات الدعوة التي صمدح بها محمد عبده متأثراً بجمال الدين

(١) مجلة الفكر العربي في عصر النهضة ، العدد ٣٩ - ٤٠ من مقال احمد محمود
سويدان ، ص ١٥٧ .

الأفغاني وحمل لواءها في مطلع القرن نفر من تلامذته ، لعل أشهرهم الشيخ محمد رشيد رضا (توفي ١٩٣٥) مؤسس مجلة « المنار » ، الذي لم يكل عن المناذاة بأصالة الاسلام وصلاحيته لكل عصر . ويلاحظ أن هذه الحركة الاصلاحية قد طبعت بطابعها الخاص معظم المؤلفات الدينية التي مازالت تنبثق عن أقلام الادباء والمفكرين في الشرق العربي .

وبحسب تعبير جمال الدين الأفغاني ، فإنه لم يكن من علة لهذا الاصلاح الديني أو هذه الحركة الدينية سوى اظهار قوة الشرع الاسلامي على ادارة المدينة الحاضرة واتساعه لكل ضرب من ضروب الرقي الصوري والمعنوي بدون أن يفتاق وجدانه المؤمن أو تتخطى عقيدته وبحيث تحبط آمال الاستعماريين الذين يحتالون لوضع الاسلام في موقف المعاند للمدينة الذي يأبى إلا أن يسود مع العصر وهذا سبباً لتهوض المصلحين في هذا العصر لافهار مرونة الاسلام وثقي جموده ، واثبات أنه دين العقل ، يذهب مع العقل كيف سار . وبذلك قيل انه خاتمة الشرائع لأنه ليس من ادارة للفهم وراء العقل ، ولا من واسطة للتمييز سواء .

وحسبى تتمكن من عرض آراء محمد عبده الاصلاحية لا بد لنا من مقدمة نستعرض من خلالها آراء جمال الدين الأفغاني وأفكاره الاصلاحية المؤثرة في تلك الفترة .

ولد جمال الدين في قرية أسد أباد في أفغانستان عام ١٢٥٤ هـ ١٨٣٩ م ، وتلقى تعليمه في مدينة كابل حيث تعلم اللغة العربية والعلوم الدينية من تفسير وحديث وفقه وكلام وتصوف ، والعلوم العقلية من منطق ورياضيات وتاريخ ، وانتقل الى الهند فتعلم اللغة الانكليزية وجمع فيها بين الثقافة القديمة والحديثة ، ثم رحل الى مكة المكرمة حاجاً عام ١٢٧٣ هـ ١٨٥٧ م ، وعاد الى أفغانستان فتولى رئاسة وزرائها في عهد الأمير محمد اعظم ، الا أنه عزل من منصبه اثر انقلاب دبر ضد الأمير محمد ، فذهب الى الهند ثم الى مصر حيث دخلها سنة ١٢٨٦ هـ ١٨٧٠ م ، واتصل في مصر ببعض أساتذة الأزهر وطلابه ، ثم انتقل الى الأستانة بناء على دعوة من السلطان عبد العزيز الذي عينه عضواً في مجلس المعارف ، وحدث خلاف بين

جمال الدين وشيخ الاسلام حسن فهسي أفندي واضطر على ائمه الى مغادرة دار
الخلافة الى مصر عام ١٢٨٨ هـ / ١٨٧١ م ، فاستقبله الخديوي اسماعيل ورئيس
وزرائه رياض باشا بالترحاب .

وفي أثناء اقامته في مصر توطدت علاقات الشيخ محمد عبده به . الا أن توفيق
باشا الذي تولى الخديوية بعد عزل اسماعيل باشا ، أمر بنفي جمال الدين من مصر
عام ١٢٩٦ هـ / ١٨٧٩ م ، فغادرها الى الهند حيث أقام ثلاث سنوات انكب خلالها
على الدراسة والتأليف ، ثم ذهب الى باريس ودعا الشيخ محمد عبده اليه ، وكان
آنذاك منفيا في بيروت ، فتم ذلك عام ١٣٠٢ هـ / ١٨٨٤ م . وهناك في باريس أنشأ
جمال الدين ومحمد عبده (جمعية العروة الوثقى) وأصدرا مجلة (العروة الوثقى)
لتدعو المسلمين الى النهوض ببلادهم ، والثورة على المستعمرين ، والتحرر من
الاستبداد والاضطهاد الداخلي . وبقي جمال الدين في أوروبا الى أن عاد الى ايران
عام ١٣٠٢ هـ / ١٨٨٦ م ، بناء على دعوة من الشاه ناصر الدين وتولى في ايران
وزارة الخارجية ، ثم ما لبث أن غادرها بسبب آرائه السياسية ، فتجول في روسيا ثم
عاد الى فرنسا ، ورجع ثانية الى ايران فنفاه الشاه الى العراق ، ومنها انتقل الى
انكلترا حيث أصدر هناك مجلة (ضياء الخافقين) باللغتين العربية والانكليزية ،
وهناك اتصل بالفيلسوف البريطاني المشهور هربرت سبنسر ، واتصل بالمهدي في
السودان عن طريق بعض الطلبة السودانيين السابقين في الأزهر ، وحاول التوسط
بينه وبين السلطات البريطانية ، ثم استدعاه السلطان عبد الحميد الثاني عام
١٣١٠ هـ / ١٨٩٢ م ، الى الأستانة وظل في دار الخلافة حتى وفاته عام ١٣١٤ هـ /
١٩٨٦ م .

« كان لثقافة الأفغاني الاسلامية والغربية والتجربة السياسية التي عاشها في
عدة أقطار اسلامية أثرها الواضح في آرائه في التجديد الديني والاصلاح السياسي
والاجتماعي ، ويبرز ذلك في تحليله أسباب تدهور الحضارة الاسلامية والضعف
السياسي والانحلال الاجتماعي اللذين يعانيهما المسلمون ، وفي الحلول التي قدمها
والجامعة بين آراء الاصلاحيين السلفيين سابقا والذكر وآراء المصلحين الاجتماعيين

المجدين» (١) . أما أراؤه في التجديد الديني فتقوم على المبادئ التالية :

١- السبب الأول والعامل الأكبر في تدهور الحضارة الإسلامية وضياع مجد المسلمين هو أعمال ما كان سببها في النهوض والمجد وعزة الملك ، وهو ترك حكمة الدين والعمل بها ، وهي التي جمعت الأهواء المختلفة والكلمة المتفرقة ، وكانت للملك أقوى عن عصبية الجنس وقوته (٢) ، وفي رأيه أن استرجاع عزة المسلمين وقوتهم رهن بالعودة إلى دينهم النقي . وعلى هذا الأساس دعا جمال الدين الأفغاني إلى وحدة الشعوب الإسلامية وإزالة الفوارق بين الفرق الإسلامية ، وقد أجمل عوامل النهوض بالأمم : بتحرير العقل من الضغائن والأوهام ، وتوجيه النفوس وجهة الشرف والعلم ، ودعم العقائد بالأدلة والبراهين وتهذيب الأفراد وتأديبهم ، وقال أن جميع هذه العوامل متوافرة بالاسلام .

٢- تحرير الفكر الديني من قيود التقليد وفتح باب الاجتهاد يقول : (ما معنى باب الاجتهاد مسدود ؟ وبأي نص سد باب الاجتهاد ؟ أو أي امام 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 ، والاستنتاج بالقياس على ما ينطبق على العلوم العصرية وحاجات الزمان وأحكامه ، ولا ينافي جوهر النص وأولئك المنحول من الأئمة ورجال الأمة اجتهدوا وأحسنوا ، ولكن لا يصح أن نعتقد أنهم أحاطوا بكل أسرار القرآن ، أو تمكنوا من تدوينها في كتبهم . والحقيقة أنهم مع ما وصلنا من عملهم الباهر وتحقيقهم واجتهادهم أن هو بالنسبة إلى ما حواه القرآن من العلوم والحديث الصحيح من السنن والتوضيح لا كقطرة من بحر أو ثمانية من دهر ، والفضل بيد الله يؤتيه من يشاء من عباده) (٣) .

٣- التوفيق بين العلم والايان : يعتقد الأفغاني أن لا خلاف بين ما جاء في القرآن والحقائق العلمية ، فإذا برز خلاف ما ، فذلك دلالة على عجز في تفسير

(١) علي محافضة : الاتجاهات الفكرية في عصر النهضة ، ص ٧١ .

(٢) محمد الخزومي : خاطرات جمال الدين الأفغاني ، ص ٢٥٧ .

(٣) ذاته : ص ١٧٧ .

الآيات انقرآنية • ويقترح حل هذا الاشكال باعتماد التأويل يقول في هذا الصدد « ان الدين لا يصح أن يخالف الحقائق العلمية ، فإن كان ظاهرة المخالفة وجب تأويله وقد عم الجهد ونقشى الجمود في كثير من المتردين برداء العلماء ، حتى اتهم القرآن بأنه يخالف الحقائق العلمية الثابتة والقرآن يرى • مما يقولون • والقرآن يجب أن يجعل عن مخالفة العلم الحقيقي خصوصاً في الكليات » (١) •

٤ - التدقيق في النصوص الدينية واستخلاص الصحيح منها ، وذلك بالاعتماد على القرآن في المقام الأول وعلى الحديث المتواتر وعده من درجة القرآن في اثبات الحكم ، وعلى اجماع المسلمين في صدر الاسلام • أما ما عدا ذلك من آراء واستنباطات ونظريات جاء بها الفقهاء المسلمون فيما بعد فيستأنس بها كراي ولا يعتمد عليها كقاعدة (٢) •

• رفض تقليد الغرب في مختلف نواحي الحياة دون ضرورة وبلا تمحيص وامان قال : (علمتنا التجارب ونطقت مواضي الحوادث بأن المقلدين من كل أمة المنتحلين أطوار غيرها يكونون فيها منافذ وكوى لتطرق الأعداء اليها ، وتكون مداركهم مهابط الوسوس ومخازن الدسائس ... ويصير أولئك المقلدون ملائع لخبوش الغالبين) •

٦ - اطلاع العلماء المسلمين على التيارات الفكرية الحديثة ضرورة لا بد منها بقبول ما يتفق والشريعة الاسلامية ، وبنفي المسلمين في حياتهم ، ورفض ما يتعارض وغقيدهم ، ورفضه بالحجج العقلية والبراهين المنطقية ، وقد ألف كتابا بالفارسية في الرد على الطبيعيين وأتباع داروين • وبعض علماء الاجتماع والاشتراكيين ، ونشر في الهند عام ١٨٨٠ ، وقام الشيخ محمد عبده بنقله الى العربية بعنوان « الرد على الدهريين » (٣) أكد فيه أن الدين أساس المدنية ، والالحاد فساد العمران •

(١) أحمد أمين : زعماء الإصلاح في العصر الحديث ، ص ١١٤ .

(٢) علي محافظة : المصدر السابق ، ص ١٧٥ .

(٣) محمد عماره : الأعمال الكاملة ، لجمال الدين الأفغاني ، ص ١٩٦ .

٧ - الطريق إلى التمدن الحقيقي هو الإصلاح الديني فهو يقول :

« حركتنا الدينية هي اهتمامنا بقلع ما رسخ في عقول العوام والخواص من فهم بعض العقائد الدينية والنصوص الشرعية على غير وجهها الحقيقي ، مثل حملهم على القضاء والقدر على معنى يوجب أن لا يتحركوا لطلب مجد ولا لتخلص من ذل . ومثل فهم لبعض الأحاديث الشريفة الدالة على فساد آخر الزمان الذي حملهم على عدم السعي للإصلاح والنجاح ، فلا بد من بث العقائد الدينية الحقبة بين الجمهور : وشرحها لهم على وجهها المناسب ، وحملها على محاملها الصحيحة التي تفودهم لما فيه خيرهم دنيا وآخرة » (١) .

٨ - الدعوة إلى توحيد الفرق الإسلامية ، حيث استنكر جمال الدين الأفغاني انقسام المسلمين وسعى إلى إزالة الخلاف وهو لا يجد مبررا لاستمرار الانقسام بين المسلمين بسبب خلاف سياسي غفى عليه الزمن .

٩ - الدفاع عن الإسلام والحضارة الإسلامية : حيث دخل الأفغاني أثناء إقامته بباريس في جدال حاد مع أرنست رينان الأستاذ في جامعة السوربون حول محاضراته التي ألقاها عام ١٨٨٣ بعنوان (الإسلام والعلم) ، فقد ادعى رينان (أن أي إنسان على قدر من المعرفة العصرية يرى بجلاء تخلفا في البلاد الإسلامية ، وتدهور الدول التي تدين بالإسلام ، والافلاس الفكري الثقافي والتعليمي عند الأجناس المعتبرة لهذا الدين . كما يلاحظ أولئك الذين عاشوا في الشرق أو أفريقيا باستغراب القصور الروحي عند المؤمن الحق ، واليوقة الحديدية التي تغلف عقله ، والانغلاق الذهني المحكم الرافض للعلم ، بحيث يصبح عاجزا عن التعلم أو الانفتاح على أية فكرة جديدة . ويعزو رينان هذا الانغلاق الفكري والجمود الذهني ، والتخلف العلمي عند المسلمين إلى الدين الإسلامي نفسه ، وخرج رينان بآراء تؤكد أن الإسلام لا يشجع على العلم والفلسفة والبحث ، بل هو عائق لها ، وأن الجنس العربي بطبيعته أبعد العقول عن الفلسفة والنظر فيها .

واتهم الأفغاني هذه المناسبة ليرد دور الإسلام في الحفز على طلب العلم ،

(١) علي محافظة : المصدر السابق ، ص ٧٧ .

وتنمية الفكر الانساني ، واستشهد بالآيات القرآنية والأحاديث النبوية ودل على ذلك بالانجازات العلمية والمآثر الفكرية التي حققها العرب فقال : « الكل يعلم أن الشعب العربي خرج من حالة الجهلية التي كان يسير عليها ، وأخذ يسير في طريق التقدم الذهني والعلمي ، ويعد السير بسرعة لا تعادلها الا سرعة فتوحاته السياسية . وقد تمكن في خلال قرون من التكيف بالعلوم اليونانية والفارسية ، فتقدمت العلوم تقدماً مدهشاً بين العرب وفي كل البلدان التي خضعت لسيادتهم . . . كان العرب في ذلك الجيل حين شرعوا يتناولون ما تركته الأمم المتقدمة ، فاحبوا تلك العلوم المندثرة ورقوها ، وخنعوا عليها بهجة لم تكن لها من قبل ، أو ليس هذه دلالة بل برهانا على حبهم الطبيعي للعلوم صحيح أن العرب أخذوا عن اليونان فلسفتهم كما أخذوا عن الفرس ما اشتهروا به ، بيد أن هذه العلوم التي أخذوها بحق الفتح قد رقوها ووسعوا نطاقها ، ونسقوها تنسيقاً منطقياً ، وبلغوا بها مرتبة من الكمال تدل على سلامة الذوق ، وتنطوي على الثبوت والدقة الزاخرين جاء اليوم الذي ظهر فيه منار المدنية العربية على قمة جبال البرانس يرسل ضوءاً وبهاء على الغرب ، فأحس الأوروبيون اذ ذاك استقبال أرسطو بعد أن تقصص الصورة العربية ، ولم يكونوا يفكرون فيه وهو في ثوبه اليوناني على مقربة منهم ، أوليس هذا برهانا آخر ناصعاً على مزايا العرب الذهنية وحبهم الطبيعي للعلوم » (١) .

هذا وقد حمل القبس بعد جمال الدين أكبر تلامذته وأحبهم الى قلبه الشيخ محمد عبده ، أو الأستاذ الامام ، وكان الأفغاني وهو يغادر مصر سنة ١٨٧٩ ، يقول لمن يسألونه عن وصيته « حسبكم محمد عبده من وصي اليه » .

ولد الشيخ محمد عبده (٢) عام ١٢٦٦ هـ / ١٨٤٩ م في قرية محلة نصر وتعلم فيها القراءة والكتابة . ثم التحق بالمسجد الأحمدى في طنطا ليتقن تجويد القرآن ، والتقى بالشيخ درويش خضر الذي حبه بطلب العلم ، ولما أكمل تعليمه في المسجد

(١) محمد عمارة : المصدر السابق ، ص ٢٠٨ .

(٢) للمزيد من التفصيل حول حياة محمد عبده ، راجع محمد عمارة : الأعمال الكاملة لمحمد عبده ، ج ١ ، ص ١٩ وما يليها .

الأحمدي انتقل الى القاهرة ليتابع تحصيله العالي في الأزهر عام ١٢٨٢ هـ ، وبعد دراسة اثنتي عشرة سنة نال شهادة العالمية من الأزهر عام ١٢٩٤ هـ / ١٨٧٧ م ، وعين مدرسا في دار العلوم ، وألف كتابا في علم الاجتماع والعمران (وهو مفقود) ، وأخذ يكتب في جريدة الأهرام منذ صدورها عام ١٨٧٦ ، وتولى التحرير في (الوقائع المصرية) ، فضم الى هيئة التحرير سعد زغلول والشيخ عبد الكريم سليمان ، إبراهيم الهلباوي ، واشترك في ثورة عرابي عام ١٨٨٢ فسجن ثلاثة أشهر ونفي ثلاث سنوات قضى منها عاما في بيروت ، وانتقل الى باريس بناء على دعوة استأذنه جمال الدين الأفغاني .

وفي باريس أصدر مجلة (العروة الوثقى) ثم عاد الى بيروت ثانية وأخذ يدرس في جوامعها ويكتب في مجلة (ثمرات الفنون) البيروتية ، وعاد الى مصر بعد ست سنوات من المنفى عام ١٨٨٨ ، وكانت عودته بوساطة من صديقه رياض باشا الذي تولى الوزارة في عهد الخديوي توفيق ، غير أن الوضع في مصر قد تغير وأصبح الإنكليز هم المسيطرون على الحكم والادارة ، ولذلك انصرف محمد عبده الى التجديد الديني واصلاح المؤسسات الدينية كالأزهر والأوقاف والمحاكم الشرعية . ولما توفي الخديوي توفيق عام ١٨٩٢ وخلفه الخديوي عباس تقرب منه محمد عبده بوساطة محمد ماهر باشا ، فعينه الخديوي في مجلس ادارة الأزهر وأوكل اليه تقديم تقرير عن الاصلاح المرجو ، وفي عام ١٨٩٩ تولى الافتاء في مصر ، وتوفقت صلاته باللورد كرومر المندوب السامي البريطاني ، واختير عضوا في مجلس شورى القوانين ومجلس الأوقاف والجمعية الخيرية الاسلامية . كانت نقطة الانطلاق في تفكير الشيخ محمد عبده هي الانفلال الداخلي والحاجة الى التجديد في الاسلام ، لم يبحث عن الخلاص الفردي بل كان يسعى الى اقامة المجتمع الصالح ، وكانت تواجهه صورتان متباينتان للمجتمع الاسلامي ، صورة قديمة جميلة تعود الى عهد الرسول والخلفاء الراشدين ، وصورة أخرى مهزوزة للمجتمع المعاصر . وكان عليه أن يوفق بين المجتمع الاسلامي الأفضل الذي كان يطمح اليه ، والمجتمع الذي كان يعيش فيه ، وأدرك أيضا أن

تطورات عديدة قد طرأت على المجتمع الاسلامي الحديث بما أدخل من قوانين وأنظمة وضعية ، سواء كان ذلك في مصر ، أو في الدولة العثمانية ، وأصبح في مصر نفسها نوعان من التعليم ونوعان من المعاهد : المعاهد الدينية التابعة للأزهر والتي تدرس العلوم الدينية ، والمعاهد الحكومية على النمط الغربي حيث تدرس العلوم النصرانية ، ونتيجة لذلك ظهرت في مصر طبقتان من المثقفين ثقافة اسلامية تقليدية ، اثني ترفض كل تجديد ومطبقة المثقفين ثقافة غربية معظمها من الجيل الجديد لا ترفض التطور بل ترحب بكل جديد في ميداني الفكر والعمل .

« أما المجتمع المثالي الذي أراده محمد عبده فهو مجتمع يسوده العقل لا القانون ، ذلك أن المسلم الحق في رأيه هو الذي يعتمد على العقل في شؤون الدنيا والدين ، وما الكافر الا ذلك الانسان الذي يغمض عينيه فلا يرى الحقيقة ، ولا يقبل اعتماد البراهين العقلية ، والاسلام بخلاف ما زعم أعداؤه لم يدع الى اشغال العقل ، بل بحث على العلوم العقلية وغيرها من العلوم ، والمجتمع المثالي أو المجتمع الصالح هو الذي يقبل أوامر الله ، ويمثل لها ويفسرهما تفسيراً عقلياً وفقاً للصالح العام ، انه مجتمع الفضيلة والسعادة والرخاء والقوة » (١) .

كتب الشيخ محمد عبده مؤلفات كثيرة أهمها مقدمة (لرسالة الواردات) في الفلسفة والتصوف ، وهذه المقدمة هي أول الآثار الفكرية التي حفظت لنا من تراثه . أما تفسيره للقرآن فلم ينشر في أيامه انما نشره بعد وفاته السيد محمد رشيد رضا أحد تلامذته بعد أن أكمله لأن محمد عبده اقتصر فقط على جزء عم ، وقد اعتمد التلويح في تفسيره . فقد كان يفسر الآراء الدينية ويحاول إيجاد علاقاتها بالأحداث الراهنة ويؤكد على الاجتهاد ويعتقد أنه غير منوط بزمان محدّد أو أشخاص معينين ، وهو في غضون تفسيره يهاجم الكثير من العادات والتقاليد السائدة في المجتمع الاسلامي ويدعو الى الواقعية في التفكير والى أخذ مبدأ المصلحة العامة التي تقضي في بعض الأحيان الى تغيير مبدأ ديني فقهي ، اذا تعارض مع

(١) على محافظة : المصدر السابق ، ص ٨١ .

المصلحة العامة • ومن مؤلفاته أيضا : « الاسلام والرد على منتقديه » ، يرد فيه على منتقدي الاسلام ويحاول أن يثبت أن الاسلام لا يتنافى مع تقدم المدنية الحديثة •

وهناك أيضا كتاب « الاسلام والنصرانية مع العلم والمدنية » ، فهو يقابل بينهما ويحتمل يدافع عن دينه وهو في هذين الكتابين يحاول أن يرد على مصادر التحدي بالنسبة الى الدين •

١ - المدنية الحديثة العلمانية •

٢ - المسيحية •

ومن كتبه أيضا ، كتاب « رسالة التوحيد » ، وفيه استطاع أن يعطي الأسس التي يسكن أن تصلح أساسا كفكر اسلامي أصيل •

كما كتب في مجلة « المروة الوثقى » • أما أهم ما كتب عن الشيخ محمد عبده وأحسن مصادر عن حياته وآرائه هو كتاب الشيخ محمد رشيد رضا « تاريخ الأستاذ الامام » في ثلاثة مجلدات ، جمع فيه آثاره وما قيل في رثائه • وكتب محمد عبده الكثير من المقالات في شتى المجالات الاجتماعية والسياسية والاقتصادية •

« والشيخ محمد عبده شخصية يحس بها الجيل الحاضر احساسا قويا ، لقرب العهد بها ، فكثيرون ممن رأيتهم ، وعشنا معهم يعرفونها ، وقد يكون البعض عاش معها » •

ولكن ليس قرب العهد بها مرجع الأمر في احساسهم القوي بها ، فان كثيرين ممن عاصروا الشيخ محمد عبده ، لا نحس بهم ، كما نحس به ، بل أن كثيرين ممن يعاصروننا ليس لهم في نفوسنا ما لشخص الشيخ محمد عبده من أثر •

وقد عاش الشيخ محمد عبده في الأزهر بين الأزهريين ، فكان أزهريا مثلهم ، فهم الكتب الأهرية ، ويتعمق معانيها ومراميها ، كما يفهمون ويتعمقون ، ولكنه عاش الى جانب ذلك مع الناس خارج الأزهر ، فافضلت نفسه بالمجتمع ، مثلما افعلت بالبيئة الأهرية •

ربما كانت نفس الشيخ محمد عبده ، سريعة الانفعال ، والتأثر ، فانطبع فيها أثر من هذا وأثر من ذلك ، وتفاعل الاثران فكان منهما مزيج عكس على المجتمع شيئاً من أثر الأزهرية وعكس على الأزهر - أو حاول أن يعكس شيئاً من أثر الحياة الخارجية .

ويظهر أن هذا التكوين الثنائي قد خلق متاعب الشيخ محمد عبده ، إذ حاول أن يرضي أحاسيسه كلها فينقل شيئاً من الأزهر إلى المجتمع ، وينقل شيئاً من المجتمع إلى الأزهر .

وربما حاول أن يقرب بين الأزهر والمجتمع ، بين دنيا الناس ودينهم ، ولقد لقي معارضة شديدة ، من الناس خارج الأزهر ، كما لقي معارضة من الناس في داخل الأزهر كذلك .

فالناس في خارج الأزهر ، تنقصهم الروح الدينية التي تدخل في حياتهم عناصر العزة والكرامة ، والشيم والآباء ، تعلو بهم عن صفار الأمور ، والانحدار في مسالك الحيوان الأعجم .

والناس داخل الأزهر ، لا يحاولون أن يتصرفوا في بضاعتهم تصرفاً يجذب الأفتلار إليهما ، ويحبب الناس فيها ، ويعرفهم مقدار الحاجة إليهما .

هكذا كان المجتمع المصري ، وكان الأزهر في عهد الشيخ محمد عبده ، كلاهما لا يحاول الالتقاء بالآخر ، فلا الأزهر يحاول محاولة جديدة أن يدنو من المجتمع ولا المجتمع يحاول أن يدنو من الأزهر .

وظلا كذلك ، كالماء في البئر ، والظمان على شاطئه . فلا الماء يصعد من تلقاء نفسه إلى الظمان ، ولا الظمان يحتال على الاغتراف من ماء البئر . ومثل هذه الحالة تفرض على المصلح أن ينظر إلى كلتا الجهتين . ولقد عمل الشيخ محمد عبده في كلا الميدانين ، وكان له في كل منهما أثر^(١) .

(١) أحمد محمود سويدان : المصدر السابق ، ص ١٦٢ - ١٦٣ .

ومما لا شك فيه أيضا أن الشيخ محمد عبده ، كان حاد الطبع ، قوي الشخصية ، شديد الاعتداد بنفسه ، وأنه كان واسع الاطلاع على ما كتب في الاسلام ، وعن الاسلام ، ولا شك في أنه قد أعطى عقله حريته في البحث ، والنهم والنقد .

١ - اصلاحه الديني :

يقول الشيخ محمد عبده في هذا المجال : « يجب تحرير الفكر من قيد التقليد » وفهم الدين على طريقة سلف هذه الأمة قبل ظهور الخلاف ، والرجوع في كسب معارفه الى منابعها الأولى . والنظر الى العقل باعتباره قوة من أفضل القوى الإنسانية ، بل هي أفضلها على الحقيقة . . . » .

وتتلخص الدعوة التي نهض بها الامام الشيخ محمد عبده فيما يلي :

- ١ - تطهير الدين الاسلامي من المنكرات والبدع .
- ٢ - اصلاح التعليم الاسلامي العالي في الأزهر .
- ٣ - تنسيق مبادئ العقيدة الاسلامية في ضوء الفكر المصري الحديث ، وحماية الاسلام من النفوذ الأوروبي .

فبالنسبة الى البند الأول ، كان تطهير الاسلام من الشوائب التي لحقت به أهم ما تضمنه برنامج الإصلاح ، ووجد الامام منطلقاً لرسالاته الدينية في حملة شنها لتطهير الدين من البدع ، فهاجم دجل أصحاب الطرائق الصوفية وممارسة السحر واستغلال سذاجة العامة وحارب التشفع بالأولياء والتوسل بهم وممارسة عقيدة الجبر ، ولكنه أبقى على الاعتقاد في القدر ابقاء على استقلال شخصية الفرد من ناحية ، وقرار مسؤوليته عن أعماله من ناحية أخرى ، ويتحدث الامام عن طبيعة الاسلام ويذكر أصوله التي بني عليها ، ومنها :

- النظر العقلي كوسيلة لتحصيل الايمان الصحيح .

— تقديم العقل على ظاهر الشرع عند التعارض ، إذا تعارض العقل والنقل
أخذ بما دل عليه العقل .

— الاعتبار في سنن الله في الخلق ، سنة من قد أرسلنا قبلك من رسلنا ولن
تجد لسنةنا تحويلاً ، والسنن هي الطرائق الثابتة التي ارتكز عليها
القرآن .

— حماية الدعوة لمنع الفتنة .

— مودة المخالفين في العقيدة .

— الجمع بين مصالح الدنيا والآخرة .

— قلب السلطة الدينية : « فذكر انما أنت مذكر لست عليهم بمسيطر »
الخلافة غير معصوم بل عليه أن يكون مجتهداً وهو مطاع ما دام على
الحجة ونهج الكتاب والسنة والمسلسون له بالمرصاد اذا انحرف قوموه .

ومما يدل على سعة عقله مجموعة من الفتاوى التي أفتى بها . وقد اتخذ أهم
وسيلة لاصلاح العقيدة تفسير القرآن تفسيراً علمياً ، أي بشرح الوقائع وتبيين
الأسباب . وأخلاقياً يدعو العمل بمبادئ الاسلام ويثبت أنها أساس السعادة في كل
العصور وروحانياً يدعو الى السمو بالنشئ الى العالم العلوي . وهو تفسيره
يحاول التوفيق بين الاسلام و نظريات المدنية الحديثة ويتجه الى العلم والعقل . وكان
يري أن اصلاح المسلمين عن طريق دينهم أيسر وأصح من اصلاحهم عن طريق
الاصلاح الذي يعتمد على مجرد العقل والقلب .

لقد خلق بهذه الآراء مدرسة تأخذ بتعاليمه وتعتمد على آرائه ، وحسبنا دليلاً
على هذا أن أكثر من تصادوا للاصلاح الديني أو الاجتماعي أو السياسي بعده كانوا
تلاميذه أو من أصدقائه المتأثرين به ، وزاده قوة أثر أنه لم يكن يدعو الى الاصلاح
نظرياً عن طريق التأليف والخطب والمقالات ، بل كان يحاول دائماً أن يحول اصلاحه
الى عمل وأن ينفس في الحياة الواقعية ليتسكن من تنفيذ برامجه الاصلاحية .

والواقع أن بعض الآراء التي جاء بها محمد عبده لم تكن جديدة على المجتمع الإسلامي كل الجدة ، فقد ظهر مثله رجال معلون من سبقوه وعاصروه دعوا الى بعض ما نادى به ودعا اليه من اصلاح * ولكن محمد عبده هو الذي اكسب هذه الآراء قوة التأثير وعنه شاعت *

فسي تونس ظهر خير الدين باشا التونسي ، ثم تلميذه محمد بيرم التونسي * وفي بغداد ظهر محمود شكري الألوسي * أما في بلاد الشام فقد ظهر الشيخ طاهر الجزائري الذي اهتم بفتح المدارس الحديثة والمحافظة على المخطوطات القديمة واليه يعود الفضل في تأسيس المكتبة الظاهرية في دمشق ، ونذكر أيضا الشيخ حسين الجسر والأمير شكيب ارسلان والشيخ محمد رشيد رضا في لبنان *

وقد كان الشيخ محمد عبده يريد أن يسيطر على البرامج في المدارس حتى يصلح النفوس بالتوسع بخاصة في التاريخ الإسلامي * لهذا كان ينتهز كل فرصة لتقديم تقرير عن التعليم وشكل مجلس التعليم الأعلى بناء على سعيه * وقد توخى من اصلاحه أن يجعل الثقافة الدينية عوناً على ازالة الفركة بين المسلمين وردهم الى الاتجساة والائتلاف ودفع الشعوب الإسلامية الى التقديم ، وللوصول الى هذا الهدف اهتم باصلاح الأزهر *

فالأزهر .. كان قد وصل الحال به الى جمود جعله لا يرى من الاسلام الا تصورات العصور المظلمة ، التي استقرت في « الحواشي » و « المتن » والحكايات اللفظية .. فهو يعادي علوم العصر ويرفض ادخالها في مناهجه ، ومنها « المنطق » و « الحساب » و « الجغرافيا » و « التاريخ » .. وهو لا يدخل في نطاق اهتماماته علوم الاسلام على عهد ازدهار الحضارة الإسلامية ، ومنها الفلسفة وفكر التيارات العقلانية الإسلامية ، والفلك والبصريات والمعادن والطب والموسيقى والحجوان ؟ ...

وهو ، لتاريخه العريق ، ولتفرده بالعلم والتعليم طوال هذا التاريخ ، ولارتباطه الوثيق بعلوم الدين قسدا غدا جموده خطراً دائماً ، فبعضهم يحسب جموده على

الدين ، فلا يجعل للناس خيارا ، في التقدم والتهوض ، الا في « التفرغ »
و « العلمانية » ، وبعضهم الآخر يضفي القداسة على هذا الجمود كي يشد الأمة
بمساربه الى فكرية عصر الفلماط .

وامام هذه المؤسسة التي نشأ فيها الأستاذ الامام وتعلم ، وقف الرجل كثيرا ،
وتأمل في سبل اصلاحها طويلا ، وعلق على هذا الاصلاح أغلب آماله في الاصلاح ..
فمذهبه في التجديد الديني يرى أن لا سبيل لنهضة الأمة إذا لم تؤسس نهضتها على
الدين ، ولذلك فلا سبيل لهذه النهضة الا باصلاح مبادئ الدين ، أي الأزهر
الشريف (١) .

ولقد حقق الأستاذ الامام نجاحا جزئيا في صراعه ضد الجمود في الأزهر ،
فدخلت ، بعض العلوم الجديدة الى مناهج طلابه ، لكنه أخفق في البلوغ بالأزهر
الى ما كان يريد ، الى حيث يصبح منارة للتجديد الديني ، تنطلق من تراث عصر
النهضة القديم الى العصر الحديث ، دون أن تكبل عقلها وتثقل خطوطها بفكرية
عصر الركافة والانحطاط ... ولقد أسهم في هذا الاخفاق أطراف كثيرون :
الخدوي ، الذي استعان بالشيوخ في الكيد للأستاذ الامام .. والشيوخ الذين
دافعوا .. ببراءة واخلاص نادرين - عن ما ألفوه ... بل والانكليز الذين أوهبوا
الأستاذ الامام أنهم أنصار مذهب الاصلاح ، وذلك حتى لا يصبح التجديد حقيقة
تسد على « تفرغهم » الطريق .

والذين يتتبعون قصة الصراع بين محمد عبده والجمود في الأزهر وما سببه
ذلك الرجل من متاعب وتوترات وآلام بل وبأس وقنوط ، يميلون الى أن اخفاقه
هذا كان من أسباب المرض الذي توفي فيه ١٠٠

ولقد أخذ الشيخ محمد عبده بشرح الجمود الذي خيم على الشريعة والعقيدة
واللغة والنظام والاجتماع ، وأكد أنه علة نزول لأنه طارئ على الاسلام وليس

(١) للمزيد من التفصيل حول الاصلاح الديني عند محمد عبده راجع محمد
عمارة ، المصدر السابق ، ج ١ ص ١٨١ ، وما يليها .

منه ، وآيات القرآن تسع من اتباع الالباء مهما عظم أمرهم من غير اعمال العقل .
وقد أكد محمد عبده أن الاسلام لا يعوق التقدم ولا يتنافى مع العلم ولا يعارض
المدنية ، وفي رأيه أنه لا بد أن ينتهي أمر العالم الى تأخني العلم والدين على سنة
القرآن .

٢ - الاصلاح الادبي واللفوي :

يقول الشيخ محمد عبده في إحدى مقالاته : « أن الأسلوب الماليء بالمحسنات
اللفظية ، يعد - في اللسان العربي - أدنى طبقات القول ، وليس في حلاه المنوطة
بأواخر الفاظه ما يرفعه الى درجة الوسط . . . » . فالدور الذي نهض به الاستاذ
الامام في النهضة الأدبية والاصلاح اللغوي لا يمكن لكلمة أدنى من كلمة « الثورة »
أن تكون تعبيراً دقيقاً عن عظمتها وعمقه وخطورته وآثاره في حياة مجتمعنا في هذا
العصر الحديث .

فقد بدأ باصلاح أسلوبه وأخذ يكتب بالجرائد بأسلوب متأثر بالكتابة
الأزهرية وخاصة بما ألف بالفلسفة الاسلامية وبما هو شائع في ذلك العصر من
السجع والازدواج . ونظر الى أساليب الكتاب وحاول اصلاحها ما استطاع ، وكان
يقدم نماذج للكتابة عندما كان مشرفاً على الكتابة المصرية ، وبلغت نظر الجرائد الى
سوء أسلوبها ويلزم أصحابها أن يختاروا من يرفع مستوى الكتابة فيها ، وعندما نفي
الى بيروت كان يعلم في المدرسة السلطانية وأسس في مصر جمعية برئاسته سميت
« جمعية احياء الكتب العربية » كانت فاتحة أعمالها نشر كتاب « المخصص » لابن
سيده ، وهو كتاب معجمي على المعاني ومن أئمن كنوز العربية .

ونستطيع القول أن الشيخ محمد عبده قد استلهم لغة التحرير العربية في عصور
ازدهارها الذهبية ، وأن مقالاته في (الوقائع المصرية) هي الامتداد المتطور لرسائل
الجاحظ (٧٧٥ - ٨٧٢ م) ، وأنه قد تخطى بحركته الإصلاحية هذه عصور الركاة
والضعف والمحسنات الشاكية التي أثقلت كاهل لغتنا طوال القرون التي حكم فيها
المماليك والأتراك .

٣ - الإصلاح السياسي :

مارس محمد عبده السياسة العليا كما يسميها ردها من الزمن ، وبالذات في مرحلتي حياته ، تلك التي سبقت تحالفه مع أحمد عرابي وحزب الجهادية ، وتلك التي عاصرت الثورة حتى هزيمتها ، ثم في فترة المنفى . لأن الهزيمة العرابية وما تبعها قد جعلت الرجل يلحن هذا اللون من السياسة وحدد هدفا وهو اصلاح علاقة الحاكم بالمحكوم ، ورفع الظلم السياسي من حياة الناس . فقد دعا الأمة المصرية الى معرفة حقها على حاكمها - هذه الأمة التي لم يخطر لها هذا الخاطر على بال مدة تزيد على عشرين قرنا - دعواتها الى الاعتقاد بأن الحكم - وان وجبت طاعته - هو من البشر الذين يخطئون ، وتغلبهم شهواتهم ، وانه لا يرد عنه خطئه ولا يوقف طغيان شهواته الا نصيح الأمة بالقول والفعل . جهرنا بهذا القول والاستبداد في عتفوانه والظلم قابض على صولجانه ، ويد الظالم من حديد ، والناس كلهم عبيد له ، ومن أقوال محمد عبده المشهورة : « أعوذ بالله من السياسة ، ومن لفظ السياسة ومن معنى السياسة ، ومن كل حرف يلفظ من كلمة السياسة ، ومن كل خيال يخطر ببالي من السياسة ، ومن كل أرض تذكر فيها السياسة ، ومن كل شخص يتكلم أو يتعلم أو يجسن أو يعقل في السياسة . ومن ساس ويسوس ، وسائس ومسوس » . كذلك قوله المشهور لرشيد رضا : « فلا تخطط السياسة بمقاصدك الاصلاحية لئلا تفسدها عليك ، فانها ما دخلت في عمل الا أفسدته .. » (١) .

وكن لمحمد عبده عذره في هذه الآراء ، بعد أن قاسى الأهوال أيام الثورة العرابية ، وعانى آلام المنفى فضلا عما شاهده في ميدان السياسة على صفحات مجلة « العروة الوثقى » (٢) .

هكذا وقد ساءت العلاقات بين العثمانيين وبين محمد عبده نفسه ، اذ اتهمته السلطات العثمانية بأنه يعمل على قلب الوضع باقامة خلافة عربية .

(١) للتفصيل حول الإصلاح اللغوي : راجع محمد عماره ، المصدر السابق ، ص ١٨٩ ، وما يليها .

(٢) للتفصيل حول الإصلاح السياسي : راجع المصدر السابق ، ص ٣٥ ، وما يليها .

وتولى تدبير هذه المؤامرة أخطر شخصية في الدولة العثمانية بعد أبي الهدى الصيادي وهو عزت باشا العابد ، وكان من المغامرين واستطاع أن ينال حقوة كبرى لدى السلطان عبد الحميد الثاني .

وقد ظهر الإصلاح السياسي عند محمد عبده في مجلس الشورى . فبئذ أن عين فيه كان قوة فعالة ، إذ ترأس النجاشي المدة لدرس المشاريع سواء أكانت قانونية أم اجتماعية أم شرعية ، من الناحية السياسية الرسمية .

لذلك ، يمكننا القول ان الشيخ محمد عبده لم ينجح في السياسة نجاحا كبيرا ، ولعله أدرك ذلك فقال في أمر الحكومة والمحكوم أنني تركته للقدر يقدره وليد الله بعد ذلك تدبره .

وقد سببت له دعوته الإصلاحية الدينية ومذهبه السياسي مصوغات متعددة . فقد حاول أن يكسب صداقة الانكليز لينال تأييدهم لبرنامج اصلاحي ، مما أثار عليه عداوة الحزب الوطني واشترك خصومه السياسيون والدينيون في تهيج الرأي العام عليه .

٤ - نظرته الى الأسرة والمرأة :

يقول على هذا الصعيد : « ان الأمة تتكون من البيوت - (العائلات) - فصالحها صلاحها .. ومن لم يكن له بيت لا تكون له أمة ... والرجل والمرأة متماثلان في الحقوق والأعمال والذات والشعور والعقل .. أما الرجال الذين يحاولون بظلم النساء أن يكونوا سادة في بيوتهم فانهم انما يلدون عبيدا لغيرهم ؟ ... » (١) .

في عدد غير قليل من الآثار الفكرية التي خلفها لنا محمد عبده نجد اهتمامه بالأسرة ، وتركيزه على اصلاحها واقامتها على أسس سليمة هي الضمان

(١) حول هذه النظرة : راجع محمد عمارة ، المصدر السابق ، ص ١٦٩ ، وما يليها .

لتكوين المجتمع والأمة على النحو الذي نريد من جهودنا في الإصلاح . لأن الأسرة هي اللبنة الأولى في هذا البناء الكبير .

وقد دعا الى تعليم المرأة وتقييد طلاقها والحد من تعدد الزوجات ، وهنا يتحدث الأستاذ عن واقع الجهل الذي كانت تعيشه المرأة في عصره ، وكيف أن « النساء قد ضرب بينهن وبين العلم بما يجب عليهن في دينهن أو دنياهن بستر لا يدري متى يرفع ، ولا يخطر بالبال أن يعلن عقيدة ويؤدين فريضة سوى الصوم » . وهو ينفي أن يكون هذا الجهل هو سبب العفة والحياء كما يزعم خصوم تعليم النساء .

ولقد نادى الرجل ، منذ وقت مبكر ، بتعليم المرأة ، وآمنى أن تنهض هذه القلة المستتيرة من النساء المتعلقات بتكوين جمعية نسائية تقيم المدارس لتعليم البنات ، وحشد هذا الدور لهن على ما يشغلن من أمور السياسة واستقبال عليّة القوم من الصالونات ... » .

وخلاصة القول أن الشيخ محمد عبده علم أن جمع كلمة المسلمين ورفع شأنهم عن طريق السياسة لا ييسر الوصول اليه ، فسمى فيه عن طريق العلم العلم ، فحاول جمع كلمتهم بالتعليم والتهديب وتقريبهم من أسباب المدنية الحديثة ليستطيعوا مجاراة الأمم الراقية . ورأى أن ذلك لا يتأتى الا بتثقيف الدين مما اعتاره من الشوائب التي طرأت عليه بتوالي العصور والسبيل الوحيد لمغالبة الأوهام والخرافات وهو العلم الصحيح .

« وما لا شك فيه أنه أيقظ الشعور الديني وأشعر المسلمين بأنه من الضروري أن يجهوا لإصلاح أنفسهم ، ودعا الى أن العقل يجب أن يحكم حتى يستطيع المسلمون أن يواجهوا الأمور الجديدة في المدنية الحديثة » (١) . ولقد سار على نهج الشيخ محمد عبده الشيخ محمد رشيد رضا ، الذي ولد بقرية القلمون قرب طرابلس الشام عام ١٢٨٢ / ١٨٦٥ م ، وتعلم فيها القراءة والكتابة ، ثم دخل المدرسة

(١) أحمد محمود سويدان : المصدر السابق ، ص ١٦٩ .

الوطنية الاسلامية في طرابلس ، حيث درس بالاضافة للعلوم الدينية بعض العلوم الحديثة من منطق ورياضيات وطبيعات ، وتعلم فيها على يد عدد من العلماء والأدباء أشهرهم مدير المدرسة الشيخ حسين الجسر وأعجب أثناء ذلك بالصوفية ، فدرس مؤلفات كبار المتصوفة في الاسلام كالصالح وابن عربي وأصبح لفترة قصيرة من أتباع الطريقة النقشبندية ، ثم ما لبث أن انقلب على الطرائق الصوفية مستكراً شعوزات أتباعها ، والتقى الشيخ محمد عبده في طرابلس عام ١٨٩٤ ثم ارتحل الى مصر عام ١٨٩٧ ، واتصل من جديد بمحمد عبده وأصدر في العام التالي مجلة (المنار) التي حلت محل مجلة (العروة الوثقى) في التجديد الديني والدعوة الى الجامعة الاسلامية .

وقد أوضح أهداف المجلة في افتتاحية العدد الأول منها (٢٢ شوال ١٣١٥ ، ١٥ مارس ١٨٩٨) ، ولخصها بقوله (اننا أنشئ المنار للدعوة الى الإصلاح الاسلامي بجميع أنواعه ، ولا سيما الديني بإصلاح التربية والتعليم ، وبدأ من أول السنة الأولى بنشر مقالات اضافية في ذلك بعنوان (الإصلاح) وبمعاوين أخرى ولا سيما (منكرات الموالد) وكانت هذه المقالات تتضمن بيان تقصير علماء المسلمين فيما يجب عليهم من الإصلاح ومقاومة البدع والمنكرات ، وتلقي عليهم تبعة ضعف الأمة وضياع دينها ودنياها ، وتطالبهم بالإصلاح الواجب عليهم)^(١) .

وثلث المنار تصدر حتى وفاة صاحبها عم ١٣٥٤ هـ / ١٩٣٥ م ، وإلى جانب اصدر المنار ألف محمد رشيد رضا مجموعة من الكتب أبرزت اتجاهاته في الإصلاح الديني والسياسي والاجتماعي منها : -

(تفسير القرآن الكريم ، التفسير المختصر المفيد ، تاريخ الأئمة الامام الشيخ محمد عبده ، نداء للجنس اللطيف (حقوق النساء في الاسلام) ، الوحي المحمدي ، المنار والأزهر ، ترجمة القرآن وما فيها من المفسد ، ذكرى المولد

(١) علي محافظة : المصدر السابق ، ص ٨٩ .

النبي ، الوحدة الإسلامية أو (محاورات المصلح والمقلد) ، يسر الإسلام وأصول التشريع العام ، الخلافة أو الإمامة العظمى ، الوهابين والحجاز) .

أما آراؤه في التجديد والإصلاح الديني فنقوم على الأسس التالية :

(١) — استقلال الفكر وحرية العقل في العلم ، واجتناب تقليد العلماء ، يقول في هذا الصدد (أما ذكر العقل بأسسه وأفعاله في القرآن الحكيم فيبلغ زهاء خمسين مرة وأما كلمة أولي النهى أي العقول فقد جاءت مرة واحدة من آخر سورة طه

» كانت التقاليد الدينية حجرت حرية التفكير واستقلال العقل على البشر حتى جاء الإسلام فأبطل بكتابه هذا الحجر وأعتقهم من الرق » ، ولم يدخر جهداً في الإتيان بالأدلة القرآنية والأحاديث النبوية ليؤكد أن الإسلام دين العلم والحكمة والحجة والبرهان بالإضافة إلى كونه « دين القلب والوجدان والضمير » .

(٢) — إبطال البدع والخرافات والتقاليد والعادات التي أفسدت العقائد والأخلاق والأعمال وروجت في المسلمين أسواق الدجل والخرافات مثل بدع الموالد وعبادة القبور والمشاهد ومن قوله : « أما إن الأولياء كسائر الأموات لا يملكون للناس ولا لأنفسهم ضراً ولا نفعاً ، لا بالذات ولا بالوساطة والشفاعة وأما أن الاحتفال بالموالد يغضبهم ولا يرضيهم ويسوءهم . فلذلك يتصرفون بفعله أسوأ التصرف ويتوسلون إلى الله أن ينتقم منه أشد الانتقام ، فيتبصر المسرفون في أمرهم الذين ذهب الاعتقادات الفاسدة بدينهم ودنياهم وليخشى الله أهل العمائم الذين يؤولون لهم بأنهم لا يعتقدون أن للوحي قدرة يقدر بها على النفع والضرر فيكونوا وثنيين مشركين » (١) .

(٣) — اعتماد القرآن والحديث النبوي في (تصحيح العقائد ، وتزكية النفوس وتهذيب الأخلاق والاتباع المحض في العبادات على منهج السلف الصالح) ،

(١) المصدر السابق : ص ٩١ .

ويقتضي ذلك احياء علوم التفسير والسنة وآثار السلف ، ويستنكر الجمود الفكري الذي ألمّ بالمقلدين من علماء عصره ويعمل دعوته هذه بقوله « يتوهم بعض المقلدين أن دعوة المسلمين الى الاهتداء بالكتاب والسنة والاستقلال في فهمهما التي اشتهر المنار بها في عصرنا ، هي التي جرات بعض الجاهلين على دعوى الاجتهاد في الشريعة والاستغناء عن تقايد الأئمة والانتقاد عليهم وعلى أتباعهم بما هو ابتداع جديد واستبدال للنوضى بالتقليد ، وهو وهم سببه الجهل بالدين وبالتاريخ وانما ترويح البدع في سوق التقليد الذي يتبع اهله كل ناعق ، لا في سوق الاستقلال والآخذ بالدلائل ، ومن باب التقليد دخل أكثر الخرافات على المسلمين لانتساب جميع الدجالين من أهل الطرائق وغيرهم الى أئمة المذاهب المجتهدين وهم في عدوى أتباعهم من الكاذبين ، ونحن دعاة العلم الصحيح والاهتداء بالكتاب والسنة أحق منهم باتباع الأئمة ...»

وفي دعوته الى الاجتهاد وضع قواعد للاجتهاد من النصوص قال :
 أحكام الكتاب والسنة منها أحكام خاصة بالأعمال والوقائع . ومنها قواعد عامة للتشريع والأحكام الخاصة منها ما هو قطعي الرواية والدلالة لا مجال للاجتهاد فيه ولا معدل عن الحكم به الا لما نفع شرعي من فوات شرط ، كدرء حله بشبهه ، أو عذر ضرورة ، وقد أمر عمر في الجماعة ألا يحد سارق . ومنها ما هو غير قطعي يعمل فيه باجتهاد من ينال به الحكم والتنفيذ من أمير وقائد ، حيث كما تقدم قريبا في العبادات والمحرمات « (١) » .

وأما القواعد العامة فهي ما تجب مراعاته في الأحكام المختلفة وأهمها في الاسلام « تحري الحق والعدل المطلق العام والمساواة في الحقوق والشهادات والأحكام ، وحفظ المصالح ودرء المفسد ومراعاة العرف ودرء الحدود بالشبهات وكون الضرورات تبيح المحظورات ، وتقدير الضرورة بقدرها ، ودوران المعاملات

(١) المصدر السابق : ص ٩٢ .

على اكتساب الفضائل واجتناب الرذائل ، وحسبك بالشواهد من القرآن على قاعدة
ايجاب بالمعدل المطلق والشهادة وتحريم الظلم» (١) .

٤) - اصلاح نظام التربية والتعليم ، اذ وجه اهتمامه بشكل خاص الى الأزهر
مطالباً باصلاح نظام التعليم فيه متمماً بذلك ما بدأ به أستاذه الشيخ محمد عبده
قال في هذا الصدد : « نطلب من مشيخة الأزهر اصلاح طريقة التعليم ليقترب
التحصيل على الطلاب فيخرج لنا في كل سنة من المجاورين المعدودين بالآلاف مئات
وعشرات من المرشدين والوعاظ والمعلمين للدين والأدب ونطلب أيضاً ملاحظة
التربية مع التعاليم ، فان علماء الاجتماع عامة وعلماء البيداغوجيا (التربية والتعليم)
خاصة مجمعون على أن التربية هي أقوى الركائز وأثمن العناصر ، وأن السعادة
قد تنال بالتربية من غير تعليم ولكن التعليم وحده لا يعني غناها ولا يسد مسدها ،
ولا توجد في الدنيا مدرسة ملئة من الملل لا يوجد فيها للتربية اسم ولا مسمى
كمدرسة الأزهر» (٢) .

ولم يقتصر اصلاح الأزهر على تطوير وتحسين أساليب التعليم فيه وانما
حسب رأي رشيد رضا يقتضي تدريس العلوم العصرية فيه فهو يقول : « ونتيجة
هذا كله أن الاصلاح الاسلامي يتوقف قبل كل شيء على اقناع العلماء ورجال
الدين بأن العلوم الرياضية والطبيعية التي هي محور الثروة والقوة والعزة لازمة
لا مندوحة عنها ، ويجب أن تعلم مع الدين وأن يقوم بتعليمها رجال الدين لأن تركها
للمدارس الأميرية والأجنبية التي يقولون (لا دين فيها) يجعلها خاصة بمن لا دين
لهم ، وهؤلاء لا يرجي منهم خير للأمة والملة

» ان الشريعة الاسلامية تصرح بأن تعلم الصناعات التي يحتاج اليها البشر
في معاشهم واجبة على مجموع الأمة وأما ما يتوقف عليه الواجب المطلق كالجهاد
واجب أيضاً ... مع هذا كله نجد أكثر رجال الدين عندما يمدون هذه الفنون
وأهلها بل يكفرونهم ومنهم من عمي عن الوقت والزمان فزعم أنها لا لزوم لها

(١) ذاته : ص ٩٣ .

(٢) المصدر السابق : ص ٩٣ .

بالكلية ...» (١) . وذهب الى ضرورة التخصص في العلوم والفنون المختلفة حتى يتمكن الطالب من اتقان الفرع الذي يتخصص بدراسته وأشار في هذا الى دعوة الشيخ محمد عبده في ضرورة التخصص في التعليم القضائي في الأزهر .

(٥) - الدفاع عن الاسلام وذلك بالرد على الملاحدة ودحض مزاعمهم وحججهم ويقتضي ذلك التحقن في صحة الروايات المختلفة فيما تصل بالأحاديث لانتقاء الأحاديث الموضوعية ، وشرع محمد رشيد رضا بالعمل في هذا الاتجاه وذلك بتفسير الآيات القرآنية والأحاديث النبوية وأصدر الفتاوى ونشر المقالات في مختلف الموضوعات .

(٦) - القيام بالوعظ والارشاد للمسلمين في مساجدهم ومجامعهم وقراهم ومزارعهم وبدوهم وحضرهم بالخطب والدروس العامة والتأليف في العقائد والعبادات والأخلاق والآداب الدينية والقصد من ذلك كله ازالة الأوهام والضلالات والبدع التي علقت في أذهان المسلمين في مختلف مستوياتهم ، ونقلهم الى عالم التخلف والضعف والانحلال الى الحياة الاسلامية العصرية المتوخاة بما فيها من قوة وتقدم وتماسك اجتماعي وقيم أخلاقية .

(٧) - الدعوة الى الاسلام في العالم وذلك بعد تهيئة جيل من المثقفين ثقافة دينية سليمة والملمين باللغات الأجنبية والعلوم الحديثة (٢) .

هذه هي أهم مقومات الحركة الإصلاحية التي شهدتها الوطن العربي من الربع الأخير للقرن التاسع عشر ومطلع القرن العشرين ، حركة تقوم على إيقاظ العقل العربي من كبوته ، وإحياء التراث العربي الاسلامي الأصيل ، لتكون الصلة الوثيقة بين ماضي الأمة العربية وحاضرها بعد انقطاع لقرون متعددة .

ومها قبل في دعوة حركة الإصلاح الديني هذه فقد تأثر بها عدد من المفكرين العرب والمسلمين من الأجيال اللاحقة ، فكان من أشهر تلامذتها والمتأثرين بها في

(١) المصدر السابق : ص ٩٤ .

(٢) ذاته : ص ٩٤ .

مصر محمد فريد وجدي ، وقاسم أمين ، وأحمد لطفي السيد ، وعبد العزيز جالويش ،
وفي بلاد الشام الشيخ طاهر الجزائري ، صاحب الفضل في انشاء المكتبة الظاهرية
بدمشق ، والشيخ حسين الجسر ، مؤسس المدرسة الوطنية الاسلامية في طرابلس
الشام التي كانت تدرس العلوم المصرية باللغات العربية والفرنسية والتركية ، وعبد
القادر المغربي ، الذي قضى عدة سنوات بصحبة الأفغاني في الأستانة ، ومحمد كرد
علي ، وجمال الدين القاسمي ، وعبد القادر البيطار ، وعبد الحميد الزهراوي ، ومحمد
زاهد الكوثري ، وعبد القادر الترمائيني ، والأمير شكيب أرسلان ، وسار على نهجها
في شمال أفريقيا محمد بيرم التونسي ، والشيخ محمد النخلة ، والشيخ الطاهر بن
عاشور ، والشيخ سالم بو حاجب المدرسين في جامع الزيتونة ، والشيخ محمد بن
الخويبه ... وغيرهم . ممن لعبوا دورا كبيرا في الفكر الاسلامي المعاصر .

عبد الرحمن الكواكبي

(١٤٨٨ - ١٩٠٢)

ولد في حلب عام ١٨٤٨ أو ١٨٤٩ ، ومنهم من يقول ١٨٥٤^(١) ، من أسرة ارستوقراطية صغيرة ، وهي ارستوقراطية العلم والوظيفة . اذ ، كان أبوه الشيخ أحمد بهاء الكواكبي عالماً تقياً شغل عضوية مجلس ادارة الولاية ، وأمانة الفتوى ، وكانت أمة ابنة مفتي انطاكية . وذكر قدرتي قلمجي أن بعض المؤرخين أرجعوا نسب أسرة الكواكبي الى علي بن أبي طالب ، وقالوا من أسلافه من كانوا امراء وحكاما وقادة نافذين^(٢) . ولكن ثمة من يقول أنه من أصل كردي ، فقد والدته في السادسة من عمره . فعهد به والده الى خالته في انطاكية لتقوم على تربيته وكانت مثقفة . أتم علومه في حلب وانطاكية . ودرس على بعض الأساتذة ، منهم أبوه الشيخ أحمد ، والشيخ عبد القادر الحبال ، والشيخ محمد علي الكميل . وتلقى بعض العلوم العصرية على يد الأديب التركي خورشيد . ولما بلغ سن الشباب كان قد أتقن اللغات العربية والتركية والفارسية ، وأحاط حظاً من العلوم الدينية . وأتم دراسته بالمطالعة ، وبخاصة مطالعة ما ترجم عن الأدباء والمفكرين الغربيين . توفي والده فاضطر لأن يعمل كي يعيش . ولكنه أحس بفساد الحكم وسوء أحوال بلاده ، فمال الى الصحافة ، وأخذ يكتب في جريدة « الفرات » الرسمية ، التي كانت تصدر في حلب باللغتين العربية والتركية ، وكان قد أسسها والي حلب ، جودت

(١) منير موسى : المصدر السابق : ص ١٥١ .

(٢) محمد عماره : مسلمون ثوار ، ص ١٤٨ .

باشا ، في عام ١٨٦٧ • ولكنه استقل عنها بعد ذلك وأصدر مع هاشم العطار جريدة « الشهباء » ، وكانت أول جريدة تصدر في حلب ، باللغة العربية وحدها • أخذ ينتقد فيها بعنف الأوضاع الفاسدة ، فأغلق الوالي الجريدة ، ولكن الكواكبي أصدر جريدة أخرى باللغتين العربية والتركية هي « الاعتدال » ، وكان صاحب امتيازها سعيد علي شريف • ولكن الوالي عطلها بعد مدة قصيرة ، لأنه لمس فيها آراء « غير معتدلة » • وعمل لمدة ، في التجارة فأخذ يتصل بمثقفي البلدان الأجنبية الذين كانوا يؤمّنون حلب متاجرين أو سائحين أو موظفين في إحدى القنصليات • كما شرع يتصل بالشعب ويفتح العيون • شعرت السلطات بخطره فحاولت أن « تشتريه » • فعينته عضوا فخريا في لجنتي المعارف والمالية • وتقلب بعد ذلك ، في وظائف حكومية متعددة ، فعين في ديوان المعارف ، فكتابة العدل ، فمديرية التنفيذ ، فمديرية مطبعة الولاية ، ف رئاسة بلدية حلب ، ف رئاسة كتابة المحكمة الشرعية ، فمفتشية حصر التبغ ، ف رئاسة غرفة التجارة ، ف رئاسة المصرف الزراعي !! •

وفي عام ١٨٨٦ ، استقال الكواكبي من وظائفه الحكومية ومارس مهنة المحاماة ، وكتابة « العرضيات » والظلمات • ويقال أنه كان يعطف على الفقراء ، ويدافع عن قضاياهم ضد المستغلين والاقطاعيين مجانا • وتحول مكتبه الى ندوة للنقد والتجريح • فازعج الوالي منه وتآمر عليه متهماً إياه بالسعي الى تسليم حلب الى دولة أجنبية • ولكن المحكمة في بيروت برأته • وبعد هذا ، توفي الوالي ، وخلفه وال آخر ، أسند الى الكواكبي رئاسة بلدية حلب ، ومنحه وساما رفيعا • وتقلب بعد ذلك في المناصب التي عددها ، وأظهر ميلا الى الإصلاح والتغيير • أخيرا ، تآمر عليه أبو الهدى الصيادي ، الذي كان عدواً لأسرة الكواكبي (والكواكبي بالذات) ، لأن الصراع كان ناشئا بين الفريقين على نقابة أشراف حلب • وكان الكواكبي قد سافر خفية الى الأستانة ، فعلم أبو الهدى ، فضمه الى قصره ، وأكرم مشواه ، وحاول أن يضمه الى جماعة السلطان ليسبح بحمده • ولكن الكواكبي رفض ذلك ، فعين نائبا شرفيا في قضاء راشيا • وظن الناس أنه توجه الى راشيا لاستلام منصبه ، ولكنه توجه سرا الى مصر مع ولده الأكبر كاظم •

قوبل الكواكبي ، في القاهرة بالترحاب . وبعد مدة ، أخذ ينشر كتابه « طبائع الاستبداد ومضارع الاستعباد » في جريد « المؤيد » التي كان يصدرها الشيخ علي الليثي . وكان قد كتب كتابه قبل وصوله الى القاهرة ، فماد ونقحه وزاد عليه كثيرا . ما كان يسمح به جو الحرية الذي كان معروفا آنذاك في مصر . وكان يوقع مقالاته بلقب « الرحالة كاف » . بلغت شهرته الخديوي عباس الثاني فقربه منه وأعجب به ، وتوثقت بينهما الصلات . وكان الخديوي عباس يعمل من أجل تحويل الخلافة الاسلامية ، من الترك الى العرب ، على أن يكون هو سلطانها الزمني وشريف مكة خليفتها الروحي وبهذا تصبح مصر ، بدلا من تركيا ، المركز السياسي الحقيقي للامبراطورية الاسلامية . وقد لاحظ أحد المؤلفين الانكليز ، الذي كان يحجب فلسطين في التسعينات (من القرن التاسع عشر) ، وجود مبعوثين من قبل الخديوي عباس حنفي كانوا يبشرون سرا بعقيدة الخلافة العربية . لأن فكرة امبراطورية عربية يكون الخديوي رئيسها الزمني والشريف (شريف مكة) رئيسها الروحي كانت لا تزال تستهوي المتقدمين في العمر الذين كانوا لا يزالون يتذكرون حكم محمد علي « ودعوة ابنه ابراهيم الى امبراطورية عربية » (١) .

وكان الخديوي اسماعيل ، يعمل قبل الخديوي عباس ، من أجل الامبراطورية العربية ، أو الخلافة العربية ، كما ذكر بعض المؤلفين الآخرين .

وقد أطرى الكواكبي الخديوي عباس في كتابه « طبائع الاستبداد ... » و « أم القرى » . ويقول بعض المؤلفين أن الخديوي عهد الى الكواكبي بأن يطوف في بعض اتحاد البلاد العربية للدعوة الى الخلافة العربية ، وحمل الامارات والعشائر العربية على تأييد خلافته (الخديوي عباس) . والواقع أنه قام برحلة واسعة فطاف جزيرة العرب ومصر والسودان وتغلغل في افريقيا والمحيط الهندي ، وبلغ كراتشي وبومباي ، وامتدت رحلته ستة أشهر ... ويقول الشيخ رشيد رضا : « وسخر الله

(١) منير موسى : المصدر السابق ، ص ١٥٢ ، راجع ألبرت جوراني ، الفكر العربي في عصر النهضة ، ص ٣٢٢ - ٣٢٣ .

له في عودته سفينة حربية إيطالية بتوصية من وكيل إيطاليا السياسي في مسقط .
فطافت به في سواحل بلاد العرب وسواحل أفريقية الشرقية ، فتيسر له بذلك اختبار
هذه البلاد اختبارا سبق به الأفرنج » (١) .

وفد كتب كتابه أم القرى بعد رحلته هذه . وكان كتابه هذا دفاعا عن الجامعة
الإسلامية ووحدتها وأصلحها في ظل خلافة عربية ، خليفتها ينتخب من
قرش .

وتوفي الكواكبي في ١٤ سبيران من عام ١٩٠٢ في القاهرة بالذات ، بعد أن
احتسى فنجانا من القهوة في «مقهى يلدز» بقرب حديقة الأزبكية ، شعر بعدها بالآلام
في أمعائه . وأخذ يتفوع . وقبل أن يحضر الطبيب توفي . وقيل أنه مات مسموما
بأمر من السلطان عبد الحميد بالذات (٢) . وهكذا ، انتهت حياته بعد أن ناضل في
سبيل قضية كبرى : قضية الإسلام والوحدة الإسلامية ، تحت زعامة عربية قرشية .

خلف لنا الكواكبي مؤلفين هامين هما : « طبائع الاستبداد ومصارع
الاستعباد » ، و « أم القرى » . هاجم في الكتاب الأول الاستبداد وطبيعته ومفاسده
وآثاره السيئة في المجتمع ، في النواحي الأخلاقية والتربوية والدينية والاقتصادية
والعلمية وبين كيفية القضاء عليه . وقد وحد ودمج في هذا الكتاب اتجاه القائلين
بالحرية وحكم الشورى (من أمثال الأفغاني ، ومحمد عبده ، ورزق الله حسون
وجبرائيل دلال الحلبي وأديب اسحق) واتجاه القائلين بالرابطة الإسلامية ،
(كالأفغاني ومحمد عبده) واتجاه القائلين بالنزعة الشرقية ، واتجاه الداعين إلى
نقل الخلافة من الترك إلى العرب ، وإعادة عز العرب إلى ما كان عليه في الماضي .

كان ميالا إلى التسوية في هذا الكتاب ، ولذلك ، جاءت دعوته التجديدية
توفيقية وفكرية . أما في كتابه الثاني فكان داعية من دعاة الرابطة الإسلامية وأصلح

(١) المصدر السابق : ص ١٥٣ .

(٢) ذاته : ص ١٥٣ .

الاسلام ، الذي يوصل الى الاصلاح السياسي . ولم يفكر في كتابه هذا ، ولا في كتابه الأول ، بالقومية العربية ، ولا بالوحدة العربية بمفهومها الصحيح ، ولم يدع فيه الى استقلال البلاد العربية عن الدولة العثمانية ، أو الفصل بين العرب والأتراك ، بل الى الرابطة الاسلامية ، تحت الزعامة العربية ، بدلا من الزعامة العثمانية أو التركية . وكان يلح على عدم الثورة ، بأي وجه من الوجوه ، على الدولة العثمانية ، وعلى عدم التدخل في السياسة بشكل مباشر ، ويرى أن الاصلاح الديني ، عن طريق التعليم ، يقود حتما الى الاصلاح السياسي . كما يلح على المحافظة على الخلافة .

ففي كتابه « طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد » ، يعرض الكواكبي المبادئ الأساسية التي استمدتها من علماء الغرب الذين كتبوا في السياسة والاقتصاد والمجتمع والتاريخ ويعترف هو بذلك ، اذ يقول في استهلال كتابه أو فاتحته : « فشرت في بعض الصحف الغراء أبحاثا علمية سياسية في طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد منها ما درسته ، ومنها ما اقتبسته » (١) . وقد نقل عن نقلوا قبله من الغرب ، ويذكر بعضهم بقوله : « وأما العرب (الذين تكلموا في السياسة) فقليلون ومقلون والذين يستحقون الذكر منهم فيما نعلم : رفاة الطهطاوي ، وخير الدين باشا التونسي ، وأحمد فارس (الشدياق) ، وسليم البستاني ، والمبعوث المدني » .

وقد اختلفت الباحثون على مصدر كتابه هذا . فأحمد أمين يقول : « إن الكواكبي اقتبس كثيرا من أقول « ألفيري فيتوربا » ، وألفيري كاتب ايطالي عاش من سنة ١٧٤٩ الى ١٨٠٣ ، وقد ساه في أوروبا نحو سبع سنوات ، ودرس كتب فولتير وروسو ومونتسكيو ، وتشبع بأرائهم الحرة ، وتعشق الحرية ، وكره الاستبداد أشد الكره ، ووجه أدبه للتغني بالحرية ومناهضة الاستبداد ، ينطق بذلك أبطال رواياته ويثبته في كتاباته . ولكن الكواكبي هضمها وعدلها بما يناسب

(١) المصدر السابق : ص ١٥٤ .

البيئة الشرقية والعقليات الإسلامية وزاد عليها « (١) » . وبإمكاننا أن نقول : إن عباس محمود العقاد من أصحاب هذا الرأي .

ويرى الدكتور محمود السيرة أن اتصال الكواكبي بآراء كتاب فرنسا الأحرار كان عن طريق الكاتب الإيطالي الثائر ، « ألفييري » ، الذي تأثر إلى حد كبير بكتابات روسو ومونتسكيو وغيره . وقد اطلع على كتاب ألفييري في ترجمته التركية بقلم الكاتب التركي ، عبد الله أمين ، وكان من أحرار الترك المهاجرين إلى سويسرا .

والواقع ، أن مونتسكيو عالج في كتابه ، « روح القوانين » كثيرا من الموضوعات التي طرقتها الكواكبي في كتابه ، « طبائع الاستبداد » . ودارت حول الاستبداد ، بخاصة الاستبداد الشرقي ، وأثره في القوانين والأخلاق والدين والتربية . كما نجد في كتاب لكوكبي كثيرا من الآراء التي قال بها روسو في كتابه « العقد الاجتماعي » ، و « حديث في أصل عدم المساواة » . ونعثر في كتبه ، أخيرا ، على الكثير من آراء كتاب السياسة والاقتصاد التي كانت معروفة في أيامه ، في تركيا ولبنان ومصر ، ونقلت عن المؤلفين الغربيين . وهو يقر بذلك ، ويذكر كثيرا من الآراء التي استمدتها من هذه الكتب . كما نجد بعض الآراء في الخلافة والملك التي كانت معروفة جدا في كتب « القدماء » ويذكر هو بعضهم ، مثل الرازي والطوسي والغزالي والملائي .

من كل ما تقدم ، يمكن القول أن ما هو هام في كتابه هو جبراته في نقد الاستبداد دون تسمية الحكم التركي بالذات ، لذلك ذهب إلى القول خوفاً وتقية : « .. غير قاصد بها ظالما بعينه ولا حكومة مخصصة ، إنما أردت بذلك تنبيه الغافلين لمورد الداء الدفين ، عسى يعرف الشرقيون أنهم المتسببون لما هم فيه » (٢) . وقد قصر في هذه الجراءة عن الذين سبقوه وعاصروه ، والذين ندرس فكرهم في هذا الكتاب ، وقد تميزوا عليه بالهجوم العنيف المباشر على الحكم التركي الاستبدادي الفاسد .

(٢) عبد الرحمن الكواكبي : طبائع الاستبداد ، ص ٢ - ٤ .
(١) أحمد أمين : « زعماء الإصلاح في العصر الحديث » ، القاهرة ١٩٤٩ .

بعد أن تحدث الكواكبي في مقدمة الكتاب عن السياسة بوصفها « علماً واسعاً جداً ينقسم إلى فنون كثيرة ومباحث دقيقة شتى » ، وبعد أن استعرض أفكار بعض من كتبوا في السياسة منذ القدم وحتى أيامه وعن توسع « أهل أوروبا في علم السياسة » الذين ميزوا مباحثه إلى سياسة عمومية وخارجية وداخلية وإدارية واقتصادية الخ ، وقسموا كلا منها إلى أبواب شتى وأصول وفروع - بعد هذه المقدمة انتقل إلى تعريف السياسة والاستبداد ، بقوله : « نظراً إلى أن على السياسة هو « إدارة الشؤون المشتركة بستقتضى الحكمة » ، يكون أول مباحث السياسة وأهمها بحث « الاستبداد » أي التصرف في الشؤون المشتركة بستقتضى الهوى » (١) .

ويعدد الكواكبي الموضوعات التي سيبحثها حول الاستبداد ، مثل : طبيعة الاستبداد وخوف المستبد وتأثير الاستبداد في الدين والعلم والمجد والمال والأخلاق والترقي والتربية ، وأعوان المستبد ، وكيف يمكن التخلص من الاستبداد .

ثم يحاول أن يعرف الاستبداد . فيبدأ بتعريفه لغوياً : الاستبداد لغة ، هو اقتصاد المرء على رأى نفسه فيما ينبغي الاستشارة فيه . يراد بالاستبداد ، عند إطلاقه ، استبداد الحكومات خاصة ، لأنها هي أقوى العوامل التي جعلت الإنسان أشقى ذوي الحياة ، وأما تحكم رؤساء بعض الأديان ، وبعض المسائل ، وبعض الأصناف ، فيوصف بالاستبداد مجازاً ، أو مع الإضافة » (٢) .

ثم ينتقل إلى تعريفه السياسي فيقول : « وفي اصطلاح السياسيين ، هو تصرف فرد أو جمع في حقوق قوم بلا خوف تبعه » (٣) .

ويعود إلى اللغة واستعمالاتها فيقول : « قد تطرف مزايدات على هذا المعنى فيستعملون في مقام كلمة (استبداد) كلمات : استعباد واعتساف وتسلط وتحكم .

(١) المصدر السابق : ص ٧ .

(٢) ذاته : ص ١٠ .

(٣) ذاته : ص ١٠ .

وفي مقابلتها كلمات : شرع مصون وحقوق محترمة وحسن مشترك وحياء طيبة .
ويستعماون في مقام صفة (مستبد) كلمات : حاكم بأمره وحاكم مطلق وظالم
وجبار . وفي مقابلة (حكومة مستبدة) كلمات : عادلة ومسؤولة ومقيدة
ودستورية .

ويستعملون في مقام صفة (مستبد بهم) كلمات : أسرى وأذلاء ومستغفرين
ومستبشرين . وفي مقابلتها : محتسبون وأبابة وأحرار وأحياء » (١) .

ويعود الى السياسيين مرة أخرى فيقول : « هذا تعريف الاستبداد بأسلوب
ذكر المراتفات والمقابلات ، وأما تعريفه بالوصف فهو : ان الاستبداد صفة للحكومة
المطلقة العنان التي تتصرف في شؤون الرعية ، كما تشاء بلا خشية حساب
ولا عقاب محققين » .

ويرى الكواكبي ، أن أصل الاستبداد يعود الى سببين هما : الحكومة
المطلقة ، والحكومة المقيدة ، التي لا يتقيد بحكامها بنصوص دستورها أو قوانينها .
اذ يقول « ومنشأ الاستبداد اما هو من كون الحكومة غير مكلفة بتطبيق تصرفها
على شريعة ، أو على ارادة الأمة ، وهذه حالة الحكومات المطلقة . واما من كونها
مقيدة بنوع من ذلك ، ولكنها تملك بنفوذها ابطال قوة القيد بما تهوى . وهذه
حالة أكثر الحكومات التي تسمي نفسها بالمقيدة » (٢) .

ثم يعدد باختصار أشكال الحكومات المستبدة . وهي :

- ١ - حكومة الحاكم الفرد المطلق الذي تولى الحكم بالغلبة أو الوراثة .
- ٢ - حكومة الحاكم الفرد المقيد الوارث أو المنتخب متى كان غير محاسب .
- ٣ - حكومة الجمع ، ولو منتخبا ، وهي أسوأ من حكومة الفرد المستبد (يعني
هنا الديماغوجية) .

(١) المصدر السابق : ص ١١ .

(٢) ذاته : ص ١١ .

٤ - الحكومة الدستورية الذي يميز فيها بين السلطة التشريعية والسلطة التنفيذية

(ويقول هو « قوة التشريع » و « قوة التنفيذ » وهو استعمال ضعيف) (١) .

ويرى الكواكبي : « ان الحكومة من أي نوع كانت لا تخرج عن وصف الاستبداد ما لم تكن تحت المراقبة الشديدة والمحاسبة التي لا تسامح فيها ، كما جرى في صدر الاسلام فيما تقم على عثمان بن عفان رضي الله عنه . وكما جرى في عهد هذه الجمهورية الحاضرة في فرنسا ، في مسائل النياشين وبناما ودريفوس » ويرى أن كل نظام حكم يتلبس الاستبداد عندما تخف عنه رقابة الشعب (٢) .

ويعدد أوصافا وصف بها « الحكماء لا سيما المتأخرون » (على حد تعبيره) المستبد وعلاج استبداده ، فيقول « ومن هذه الجمل قولهم » :

« المستبد يتحكم في شؤون الناس بإرادته لا بإرادتهم . ويحاكمهم بهواه لا بشريعتهم ، ويعلم من نفسه أنه الغاصب المعتدي فيضع كعب رجله على أفواه الملايين من الناس يسدها عن النطق بالحق والتداعي لمطالبتهم » .

و « المستبد عدو الحق ، عدو الحرية ، وقاتلها ... » .

و « المستبد يتجاوز الحد لأنه لا يرى حاجزا . فلو رأى الظالم على جنب المظلوم سيفا لما أقدم على الظلم . كما قيل : الاستعداد للحرب يمنع الحرب . »
و « المستبد انسان مستعد بالفطرة للخير والشر . فعلى الرعية أن تكون مستعدة لأن تعرف ما هو الخير وما هو الشر . مستعدة لأن تقول لا أريد الشر ... » .

و « المستبد انسان . والانسان أكثر ما يألف الغنم والكلاب . فالمستبد يود أن تكون رعيته كالغنم درا ومطاعة ، وكالكلاب تذللا وتملقا . وعلى الرعية أن تكون

(١) المصدر السابق : ص ١٢ .

(٢) ذاته : ص ١٣ .

كالخيل ، ان خُدمت خُدمت ، وان ضربت شُربت ، بل عليها أن تعرف مقامها هل خلقت خادمة للمستبد أم هي جاءت به ليخدمها فاستخدمها . والرعية العاقلة تقيد وحش الاستبداد بزمام تستमित دون بقاءه في يدها لتأمن من بطشه . فان شئخ هزت به الزمام ، وان صال ربطته « (١) » .

يبعث الكواكبي في الفصل الأول تأثير الاستبداد في الدين وعلاقة كل منهما بالآخر . وينقل هنا ، نقلاً أميناً عن مؤلفي الغرب . إذ ، يصرح هو بقوله : « قد تضافت آراء أكثر المحررين السياسيين من الافرنج على أن الاستبداد السياسي متولد من الاستبداد الديني . والبعض القليل منهم يقول : ان لم يكن هناك توليد فلا شك أنهما أخوان ، أو صنوان قويان بينهما رابطة الحاجة على التعاون لتذليل الانسان .. » (٢) .

ويرى أن الفريقين مصيبان في حكمهما بالنظر الى أساطير الأولين والقسم التاريخي من التوراة والرسائل المضافة الى الانجيل . ولكنهما مخطئان مطلقاً في حق الأقسام التعليمية من التوراة والانجيل ، ومخطئان في نظرهما أن القرآن جاء باستبداد مؤيد للاستبداد السياسي أو مؤيد به (٣) .

ويذكر آراء هؤلاء الكتاب السياسيين « من الافرنج » في أن التعاليم الدينية تدعو البشر الى خشية قوة عظيمة هائلة لا تدرك كنهها العقول (القوة الالهية) ، ثم تفتح هذه التعاليم أبواباً للنجاة من تلك المخاوف عليها حجاب من البشر ، هم الأحرار والقسس والمشايع : ودخوليتها التعظيم الراتب بالقلب والقلب ، أي تقديم جزية احترام مع ذلة اعتراف أو ثمن غفران ، أو كفلة الرزق من بيت المال لأولئك الحجاب . كما يرى هؤلاء الكتاب الافرنج أن المستبددين من السياسيين يبنون استبدادهم على أساس من هذا القبيل . لأنهم يسترهبون الناس بالتعالي الشخصية

(١) المصدر السابق : ص ١٤ - ١٦ .

(٢) ذاته : ص ١٧ .

(٣) ذاته : ص ١٨ .

والتسامح الحسي ، ويدلّونهم بالقهر والقوة وسلب الأموال حتى يجعلوهم خاضعين لهم ويقررون أن التشابه بين الاستبداديين جعلهما يتعاونان في فرنسا وروسيا على اذلال الناس وافقارهم . ويرون أن العامة تتأثر أكثر من سواها بهذا التشابه بين الاله والمستبد ، لذلك تضي على المستبد كثيرا من صفات الاله ، وبذا لا ترى لنفسها الحق في مراقبته . وهذا سهل على بعض الملوك المستبدين دعوى الألوهية . ويرى الافرنج أن كل مستبد يتخذ له صفة قدسية يشارك بها الله ، أو تعطيه مقاما ذا علاقة مع الله . وكل الملوك الذين شجعوا الدين وبعض الفرق الدينية الصوفية مثلا فعلوا ذلك بقصد الاستعانة بالدين أو بأهل الدين على ظلم المساكين . ويحكم هؤلاء الكتاب أن بين الاستبداديين السياسي والديني علاقة أو رابطة ثابتة . إذ ، متى وجد أحدهما في أمة جر الآخر اليه ، أو متى زال ، زال رفيقه . وإن ضعف أو صلح أحدهما صلح الثاني ، ويرون أن الإصلاح الديني أسهل ويجر الى الإصلاح السياسي (١) .

وينقل رأي هؤلاء المؤلفين القائل ان الدين اليهودي والمسيحي كانا ، في الأصل ، ضد الاستبداد السياسي ، ولكنهما فسدا ، بعد ذلك ، بما أدخل عليها من بدع وثرهات وأساطير . ويرد على قولهم أن الاسلام يساعد على الاستبداد السياسي ، بآيات من القرآن تدل على أن الاسلام قائم على الشورى الأرستوقراطية والادارة الديموقراطية أي العمومية . وقد طبق الخلفاء الراشدون هذا النوع من الحكم ، « حكومة قضت بالتساوي حتى بين أنفسهم وبين فقراء الأمة في نعيم الحياة وشغلها ، وأحدثوا في المسلمين عواطف اخوة وروابط هيئة اجتماعية وحالات معيشة اشتراكية . . . » . ولكن فسد الأمر بعد ذلك بما أدخل على الاسلام من بدع استمدت من الشعوب والأديان الأخرى . ويقرر بعد ذلك : « والخلاصة أن البدع التي شوشت الايمان وشوهت الأديان تكاد كلها تتسلسل بعضها من بعض وترمي جميعها الى غرض واحد ، هو المراد ، ألا وهو الاستبداد » (٢) .

(١) المصدر السابق : ص ٢٢ .

(٢) ذاته : ص ٣٢ .

وينتقل بشكل مفاجيء ، محاولا البرهنة على أن القرآن سبق الى القول بجميع مكتشفات العلم الحديثة . فمثلا ، العلماء المحدثون « قد كشفوا أن مادة الكون هي الأثير وقد وصف القرآن بدء التكوين فقال : « واستوى الى السماء وهي دخان » ! ويقول : « وكشفوا أن الكائنات في حركة دائبة » ، والقرآن يقول : وآية لهم الأرض الميتة أحييناها » ، الى أن يقول : « وكل في فلك يسبحون » ! و « حققوا أن الأرض متفتحة من النظام الشمسي » ، والقرآن يقول : « أن السوات والأرض كانتا رتقا ففتقناهما » .

و « حققوا أن القمر منشق من الأرض » ، والقرآن يقول : « أفلا يرون أنا تأتي الأرض فنقصها من أطرافها » ، ويقول : « اقتربت الساعة وانشق القمر » .

يفتح الكواكبي هذا الفصل بقوله : « ما أشبه المستبد في نسبتة الى رعيته بالوصي الخائن القوي على أيتام أغنياء بتصرف في أموالهم وأنفسهم كما يهوى ما داموا قاصرين . فكما أنه ليس من صالح الوصي أن يبلغ الأيتام رشدهم ، كذلك ليس من غرض المستبد أن تتنور الرعية بالعلم » (١) .

وينتقل بعد ذلك ليظهر عدم خوف المستبد من علوم اللغة والعلوم الدينية ، وخشيته من « علوم الحياة » مثل الحكمة النظرية ، والفلسفة العقلية ، وحقوق الأمم وسياسة المدنية ، والتاريخ المفصل ، والخطابة الآدمية ... فهو يخاف العلوم التي توسع العقول وتعرف الانسان ما هو الانسان وما هي حقوقه ، وهمل هو مغبون ، وكيف الطلب وكيف النوال ، وكيف الحفظ » . ذلك لأن « المستبد عاشق للخيانة ، والعلماء عواذله . المستبد سارق ومخادع ، والعلماء منبهرون محذرون . وللمستبد أعمال وصوالح لا يفسدها عليه الا العلماء » (٢) .

ويكره المستبد العلم لذاته . ولا يريد أن يرى « وجه عالم ذكي » لأن ذلك

(١) المصدر السابق : ص ٣٧ .

(٢) ذاته : ص ٣٩ .

يشعره ضعفه أمامه • وإذا اختار العساء ، اختار منهم المتملقين والمتصاغرين •••

ويرى الكواكبي « أن بين الاستبداد والعلم حربا دائمة ، وطرادا مستمرا : يسعى العلماء في نشر العلم ، ويجتهد المستبد في إطفاء نوره • والعرفان يتجاذبان العوام » • ولكن من هم العوام ؟ « هم أولئك الذين إذا جهلوا خافوا ، وإذا خافوا استسلموا • وهم الذين متى علموا قالوا ، ومتى قالوا فعلوا » (١) •

ويؤكد الكواكبي أن « العوام هم قوت المستبد • وقوته بهم عليهم يصول ، وبهم على غيرهم يطول • بأسرهم فيتهللون لشوكته وينصب أموالهم فيحمدونه على إبقاء الحياة • ويهينهم فيثنون على رفعتهم ، ويغري بعضهم على بعض فيفتخرون بسياسته • وإذا أسرف بأموالهم يقولون عنه أنه كريم • وإذا قتل ولم يمثل يعتبرونه رجسا • ويسوقهم إلى خطر الموت فيطيعونه حذر التأديب • وإن نقم عليه منهم بعض الإابة قاتلوه كإنهم بغاة • والحاصل أن العوام يذبحون أنفسهم بأيديهم بسبب الخوف الناشئ عن الجهل • فإذا ارتفع الجهل زال الخوف ، وانقلب الوضع ، أي انقلب المستبد ، رغم طبعه ، إلى وكيل أمين يهاب الحساب ، ورئيس عادل يخشى الانتقام ، وأب حليم يتلذذ بالتحاب • وحينئذ تنال الأمة حياة راضية هنية • حياة رخاء ونماء • حياة عز وسعادة » (٢) •

ولكن المستبد يخاف ، بدوره من رعيته • وفي هذا يقول الكواكبي : « ولا شك وخوفهم ناشئ عن جهل • وخوفه من انتقام بحق ، وخوفهم عن توهم التخاذل ، أن خوف المستبد من نقمة رعيته أكثر من خوفهم بأسه ، لأن خوفه ينشأ عن علم ، وخوفه على فقد حياته وسلطانه ، وخوفه على لقيمات من النبات ، وعلى وطن يالفون غيره في أيام • وكلما زاد المستبد ظلما واعتسافا ، زاد خوفه من رعيته وحاشيته وحتى من هواجسه وخيالاته • وكثيرا ما تختتم حياة المستبدن الضعيفي القلوب منهم بالجنون » • وينقل رأي « أحد المحررين السياسيين » القائل « انني أرى

(١) المصدر السابق : ص ٤٠ •

(٢) ذاته ص ٤٠ •

ففسر المستبد في كل زمان هو هيكل الخوف عينه « (١) » .

ومهما يكن من أمر « فالاستبداد والعلم ضدان متغالبان : فكل ادارة مستبدة تسمى جهدها في اطفاء نور العلم وحصر الرعية في خالك الجهل . وكذلك بعض العلماء الذين يبتون في مضائق صخور الاستبداد يسمون جهدهم في تنوير أفكار الناس . والغالب أن رجال الاستبداد يطاردون رجال العلم ويكنون بهم ... »

ويعالج عبد الرحمن الكواكبي علاقة الاستبداد بالمجد . ويرى أن الاستبداد يحاول أن يفسد المجد ، ويقيم مكانه التمجيد ، كما يحاول أن يفسد العلم والدين . ويعرف المجد بقوله « المجد هو احراز المرء مقام حب واحترام في القلوب . وهو مطلب طبيعي شريف لكل انسان ، لا يترفع عنه نبي أو زاهد ، ولا ينحط عنه دني أو خامل » . ويرى أن الأحرار من الناس يفضلون المجد على الحياة . كما أن الأسراء يفضلون الحياة على المجد . ويهاجم ابن خلدون الذي جعل الناس يفضلون الحياة على المجد ويتهمة « بحياة الذل والرياء » . و « المجد لا ينال الا بنوع من البذل في سبيل الجماعة . وبتعبير الشرقيين : في سبيل الله ، أو سبيل الدين . وبتعبير الغربيين : في سبيل الانسانية ، أو في سبيل الوطنية » . ويتجلى هذا البذل في بذل المال للنفع العام ، وبذل العلم النافع للجمعية ويسمى مجد الفضيلة ، وبذل النفس في سبيل نصره الحق وحفظ النظام ويسمى مجد النبالة . وهو أسمى مجد . وينحصر تخصصاته ، في زمن الاستبداد ، بمقاومة الظلم على حسب الامكان (٢) .

و ضد المجد التمجيد . ويعرف التمجيد بقوله « التمجيد خاص بالادارات المستبدة ، وهو القربي من المستبد بالفعل كالأعوان والعمال ، أو بالقوة كالملقبين بنحو دوق وبارون ، والمضاطبين بنحو رب العزة ، ورب الصولة ، أو الموسومين بالنباشين أو المطوقين بالعمائل ، وبتعريف آخر : التمجيد هو أن ينال المرء جذوته

(١) منير موسى : المصدر السابق ، ص ١٦٠ .

(٢) الكواكبي : المصدر السابق ، ص ٤٨ .

من جهنم كبرياء المستبد ليحرق بها شرف الانسانية» (١) .

وبتوصيف أجلى ، « هو أن يتقلد الرجل سيفاً من قبل الجبار يبرهن به على أنه جلاّد في دولة الاستبداد » . و « بعبارة أوضح وأخصر ، هو أن يصير الانسان مستبداً صغيراً في كنف المستبد الأعظم » . وينتهي وجود التمجيد في الحكومات الحرة أو الديموقراطية . وينكر وجود التمجيد في الأمم القديمة . ويصف المتبعدين ويلج عليهم ، فهم أعداء للعدل ، وأنصار للجور ، يستخدمهم المستبد ليخدع بهم الأمة ، وهم أراذل وأسافل . و « دولة الاستبداد دولة الأوغاد » . وعندما ينتهي دورهم ، ينكل المستبد بهم أو يهجرهم . ويظهر لجوء المستبد الى العائلات التي نشأت وريت على التمجيد ، منذ زمن طويل ، حتى أصبح فيها التمجيد أصالة ونسباً . (٢) .

ويلج الكواكبي على الأصالة ويرى فيها مصدر العصية أو « القوات العvisية » ، على حد تعبيره . ويرى أن الأصلاء من بيت أو بطن يؤلفون الحكومة الفردية بعد أن يخضعوا جميع العvisيات في البيوت أو البطون الأخرى . وإذا انقضى وجود الأصلاء في الأمة ، قامت فيها الحكومة الانتخابية لا الوراثة . ويرى أن المستبد يحاول أن ينكل بالأصلاء ، أو يفسدهم بالرغبة والرغبة . (٣) .

ويظهر أن الحكومة المستبدة تكون مستبدة في كل فروعها : من المستبد الأعظم الى الشرطي ، الى الفراش ، الى كناس الشوارع . ولا يكون كل جنس الا في أسفل أصل طبقته أخلاقاً . لأن الأسافل لا يهمهم جلب محبة الناس . وبهذا يأمنهم ويأمنونه ، فيشاركهم ويشاركونه . ويكثر عدد هذه الفئة حسب شدة الاستبداد وخفته . فكلما زاد العنف زاد عدد المتسلقين . وكان أسفلهم طباعاً أعلاهم وظيفة وقرباً . ويشهد التاريخ والعيان بأن الوزير الأعظم طباعاً أعلاهم وظيفة وقرباً .

(١) المصدر السابق : ص ٤٩ .

(٢) ذاته : ص ٥٤ .

(٣) ذاته : ص ٥٨ .

ويشهد التاريخ والعيان بأن الوزير الأعظم المستبد هو اللئيم الأعظم في الأمة ، ثم ما دونه من الوزراء يكتنون دونه لؤما . وهكذا مراتب لؤمهم حسب مراتبهم في التشريفات . فهؤلاء عصابة تعين المستبد على ظلم الناس . ووزير المستبد هو وزير المستبد لا وزير الأمة . ومثله المشير هو مشير المستبد مغير على الأمة ، لا غيور عليها . لذلك على الناس ألا يفترخوا بما يسمعون من هؤلاء الوزراء وأمثالهم من شعارات الإصلاح . لأنهم لم يأتوا إلا لخدموا مصلحة المستبد ومصلحتهم هم بالذات . ويستخدم هؤلاء ، بوساطة بعض علمائهم ، عقيدة « الجبر » (القول بالقضاء والقدر) ، والفكرة القائلة أن الحكام أطباع يقسمون لاجتثاث جذور الداء واللائم ، وهم مولعون بالرشوة والعطايا والرواتب الضخمة ، ومن النادر أن يندموا على سلوكهم . و « النتيجة أن المستبد فرد عاجز لا قوة فيه ولا حول له إلا بالمتسجدين . والأمة المأسورة ليس لها من يحك جلودها غير ظفرها ، ولا يقودها إلا العقلاء بالتنوير والامدء . حتى إذا اكفهرت سماء عقول بنيها قبض الله لها منها قادة أبرارا يشترون لها السعادة بشقائهم ، والحياة بموتهم . حيث جعل الله في ذلك لذتهم ومثله خلقهم » (١) .

ويمالج الكواكبي أيضاً علاقة الاستبداد بالمال . ويستمد في هذه المعالجة عن « المحررين السياسيين من الافرنج » ، وبخاصة ممثلي البورجوازية ، ويفتح المعالجة بفكرة مستمدة يضعها بين معترضتين دون أن يذكر مؤلفها ، اذ يقول : لو كان الاستبداد رجلا وأراد أن يحتسب وينتسب لقال : « أنا الشر ، وأبي الظلم ، وأمي الاساءة ، وأخي الغدر ، وأختي المسكنة ، وعمي الضر ، وخالي الذل ، وابني الفقر ، وبنتي البطالة ، ووطني الخراب ، وعشيرتي الجهالة » (٢) .

وينقل عن بعض الكتاب البورجوازيين فيقول : « ويصح وصف المال أن يقال : القوة مال ، والمقل مال ، والعلم مال ، والدين مال ، والثبات مال ، والجاه

(١) المصدر السابق : ص ٦٧ .

(٢) ذاته : ص ٦٨ .

مال ، والجمال مال ، والترتيب مال ، والاقتصاد مال . والحاصل ، كل ما ينتفع بثمرته
الإنسان هو مال « (١) . وكل هذه الأسباب وثمراتها معرضة لافساد الاستبداد ،
ومجلبة فيه للوبال .

ويرى أن في النظام الطبيعي لا يأكل الحيوان (حتى السمك والهوام
الا العنكبوت) الفرد من نوعه . ولكن الإنسان يأكل الإنسان . ويرى أن الإنسان
عاش دهرًا طويلاً يأكل لحم الإنسان فعلاً ، (ولا يزال بعض الزنوج يأكلون لحم
الإنسان) . وكان الفضل في ابطال هذه العادة أو السنة للحكماء والأنبياء . وكان
الأولون يذبحون ويأكلون من يأسرون من أعدائهم فقط . « والمستبدون يأسرون
جماعتهم ويذبحونهم قصداً ، ببضع الظلم ويمتصون دماء حياتهم بغصب أموالهم ،
ويقصرون أعمالهم باستخدامهم سخرة في أعمالهم ، أو بغصب ثمرات أعمالهم .
وهكذا لا فرق بين الأولين والآخرين في نهب وازهاق الأرواح الا في الشكل » (٢) .

ويستطرد كي يعطي رأيه في المرأة ، التي يورد بحثها أفكاراً رجعية ومتعصبة .
فيقول ان النساء يشكلن أكثر من نصف الجنس البشري ، ويخص بالذكر منهن
نساء المدن . ويرى ان النساء اقتسمن مع الرجال أعمال الحياة ، « وتحكمن بسن
قانون عام به جعلن نصيبهن هين الأشغال ، بدعوى الضعف . وجعلن نوعهن مطلوباً
عزيزاً بايهاهم العفة . وجعلن الشجاعة والكرم سيئتين فيهن ، محمودتين في الرجال .
وجعلن نوعهن يهين ولا يهان ، ويظلم ولا يظلم فيعان . وعلى هذا القانون يربون
البنات والبنين . ولهذا ، ساء لهم بعض الأخلاقيين بالنصف المضر . وقال ان هذا
الضرر يترقى مع الحضارة والمدنية على نسبة الترقى المضاعف . فالبدوية تسلب
الرجل نصف ثمره أعماله . والحضرية تسلب اثنين من ثلاثة . والمدنية تسلب خمسة
من ستة . وهكذا تترقى بنت العواصم » (٣) .

(١) المصدر السابق : ص ٦٨ .

(٢) ذاته : ص ٧٠ .

(٣) ذاته : ص ٧١ .

ويرى أن رجال البشر تقاسموا مشاق الحياة قسمة ظالمة أيضا ، لأن رجال السياسة والدين ومن يلتحق بهم ، وعددهم لا يتجاوز الواحد في المئة ، يتمتعون بنصف ما يتمتع من دم البشر ، أو زيادة ، ينفقونه في الرفه والاسراف ... ثم أهل الصنائع النفسية والكمالية والتجار الشرهون والمحتكرون وأمثالهم ، ويقدرّون كذلك بواحد في المئة . ويعيش أحدهم بمثل ما يعيش به العشرات أو المئات أو الألوف من الصناع والزراعي . « وهذه القسمة المتفاوتة بين ذرية آدم وحواء الى هذه النسبة المتباعدة هي قسمة جاء بها الاستبداد السياسي » (١) .

وهنا يورد الكواكبي النقد الذي يوجهه بعض الاشتراكيين الى التفاوت الطبقي الظالم الموجود في مجتمعات استغلال الانسان للانسان : من مجتمعات اقطاعية ورأسمالية . ولكنه يستدرك : « نعم لا يقتضي أن يتساوى العالم الذي صرف زهوة حياته في تحصيل العلم النافع أو الصنعة المفيدة بذلك الجاهل النائم في ظل الحائط ، ولا المجتهد المخاطر بالكسول الخامل . ولكن العدالة تقتضي غير ذلك التفاوت ، بل تقتضي الانسانية أن يأخذ الراقي بيد السافل فيقربه من منزلته ، ويقاربه في معيشته » (٢) .

ويرى أن الانسان « نبي عبادة الله وعبدة المال والجمال وجعلها منبته ومبتغاه كأنه خلق خادما لبطنه وعضوه فقط ، لا شأن له غير الغذاء والتحاك » (٣) .

ويتحدث عن الانتظام العام للمجتمع ويعرفه بأنه معيشة الاشتراك العمومي التي جاء بها الاسلام . ولكنها لم تدم أكثر من قرنين ، وكان فيها المسلمون لا يجدون من يدفعون لهم الصدقات والكفارات ! وذلك أن الدولة الاسلامية كما أسست حكومة ديموقراطية ، أسست أيضا أصول هذه المعيشة التي يتمناها أغلب العالم المتسلط الافرنجي ! مع أن فيها جماعات منتظمة تعمل من أجل هذه الغاية .

(١) المصدر السابق : ص ٧٢ .

(٢) ذاته : ص ٧٢ .

(٣) ذاته : ص ٧٣ .

وهذه الجمعيات (النقابات والأحزاب ...) تطلب التساوي أو التقارب في الحقوق والحالة المعاشية بين البشر . وتسعى ضد الاستبداد المالي . ويرى أن هذا التساوي مقرر في الاسلام ديننا بوسيلة أنواع الزكاة وتقسيمها على أنواع المصارف العامة وأنواع المحتاجين !!!

وكذلك تركت الشريعة الاسلامية معظم الأراضي الزراعية ملكا لعامة الأمة يستنتجها ويستمتع بخيراتها العاملون فيها فقط وليس عليهم غير العشر والخراج الذي لا يجوز أن يتجاوز الخمس لبيت المال ، ويوافق على امتلاك الثروات بثلاثة شروط :

أولاً : - أن يكون احرار المال بوجه مشروع حلال ، أي باحرازه من بذل الطبيعة ، أو بالمعارضة ، أو في مقابل عمل ، أو في مقابل ضمان .

ثانياً : - أن لا يكون في التمول تضيق على حاجيات الغير ، كاحتكار الضروريات أو مزاحمة الصناع والعمال الضعفاء ، أو التغلب على المباحات ، مثل امتلاك الأراضي التي جعلها الخالق مسرحاً لسائر مخلوقاته . ويوافق على تحديد ملكية الأرض المتبع في الصين (في أيامه) التي لا تتجاوز عشرين كيلو مترا مربعا .

ثالثاً : - أن لا يتجاوز المال قدر الحاجة بكثير ، لأن افراط الثروة مهلكة للأخلاق الحميدة في الانسان ، فانه ليطغى أن رآه استغنى .

ويوافق على تحريم الربا من وجهة نظر الدين والحكمة والعدالة . ولكنه يرى أنه صحيح ونافع من وجهة نظر انماء ثروات الأفراد والأمم .

ويرى أن حرص التمول أو الطمع القبيح ، يقل كثيرا عند « أهالي الحكومات العادلة المنتظمة ما لم يكن فساد الأخلاق متغلبا على الأهالي ، كأكثر الأمم المتمدنة في عهدنا : لأن فساد الأخلاق يريد في الميل الى التمول في نسبة الحاجة الاسرافية » . ويشدد هذا الطمع أو العرص القبيح كثيرا في « رؤوس الناس في عهد الحكومات

المستبدة حيث يسهل فيها تحصيل الثروة بالسرقة من بيت المال ، وبالتعدي على الحقوق العامة ، وينصب ما في أيدي الضعفاء . . . » .

ويرى في التقرب من « أبواب » المستبد وأعوانه الكبار « أعظم أبواب الثروة في الشرق والغرب ، ويليه الاتجار بالدين ، ويليه الربا ، ثم الملاهي » .

ويذكر قول « المسقين » في ثروة بعض الأفراد في الحكومات العادة أكثر ضررا منها في الحكومات المستبدة . إذ في الأولى يصرف الأغنياء أموالهم لافساد أخلاق الناس وإخلال المساواة وإيجاد الاستبداد ، أو يصرف الأغنياء في الثانية أموالهم في الإبهة والتعاطف إرهابا للناس وتعويضا للفسالة الحقيقية بالتعالي الباطل ، ويسرفون الأموال في الفسق والفجور . لهذا ، تزول ثروات هؤلاء بسرعة (والحمد لله !) وتتجنب بلادهم الفوضويين الذين تعرفهم أوروبا ، والذين قاموا لمقاومة الاستبداد المالي (١) .

ويعود الكواكبي ، بعد هذا الاستطراد الطويل ، إلى الاستبداد وعلاقته بالمال ، فيقول : « إن الاستبداد يجعل المال في أيدي الناس عرضة لسلب المستبد وأعوانه وعماله غصبا ، أو بحجة باطلة ، وعرضة أيضا لسلب المعتدين من اللصوص والمحتالين الرائعين في ظل أمان الاستبداد . وحيث المال لا يحصل إلا بالمشقة ، فلا تختار النفوس الاقدام على المتاعب مع عدم الأمن على الانتفاع بالثمرة » (٢) .

ويقال : الماقل من يخفي ذهبه وذهابه ومذهبه . ويقال أسعد الناس الصعلوك الذي لا يعرف الحكام ولا يعرفونه ، هذا ينطبق على الدولة الاستبدادية (٣) . ويرى أن « من طبائع الاستبداد أن الأغنياء أعداؤه فكرا ، وأوتاده عملا . فهم ربائط المستبد ، يذلهم فيأسفون ، ويستدرهم فيخفون . ولهذا يرسخ الذل في الأمم التي يكثر أغنيائها . أما الفقراء فيخافهم المستبد خوف النعجة من الذئب . ويتعجب

(١) المصدر السابق : ص ٧٤ - ٨٢ .

(٢) ذاته : ص ٨٢ .

(٣) ذاته : ص ٨٣ .

اليهم ببعض الأعمال التي ظاهرها الرأفة ، يقصد بذلك أن يغضب أيضا قلوبهم التي لا يملكون غيرها . والفقراء كذلك يخافونه خوف ذئابة ونذالة ، وخوف البغاث من العقاب . فهم لا يجسرون على الافتكار فضلا عن الإنكار ، كأنهم يتوهمون أن داخل رؤوسهم جواسيس عليهم . وقد يبلغ فساد الأخلاق الفقراء أن يسرهم فعلا رضا المستبد عنهم بأي وجه كان رضاؤه « (١) » .

ويورد ، بعد ذلك ، أقوالا قيلت في مدح المال ! مثل « ان أكبر ما يحصل المشكلات الزمان والمال » و « لا يمان الشرف الا بالدم ، ويتأتى العز الا بالمال » . و « ان اليد العليا خير من اليد السفلى » . و « ان الغني الشاكر أفضل من الفقير الصابر » . ا

ويورد أقوالا أخرى في ذم المال ! مثل « المال الزائد عن الحاجة بلاء في بلاء في بلاء » . ا

و « الغني من قلت حاجته » والغني من استغنى عن الناس » . و « كل انسان فقير بالطبع » . ا كل ذلك يقصد منه الترهيد في المال ، أي كسبه بالطرائق الطبيعية الشريفة ولا يريد عليها !

ويقارن الكواكبي بين الاستبداد الغربي والاستبداد الشرقي فيقول : « والغربيون منهم (من المستبدين) يعينون الأمة على الكسب ، والشرقيون لا يفتكرون في ذلك . وهذه جملة الفروق بين الاستبدادين الغربي والشرقي ، التي منها ان الاستبداد الغربي يكون أحكم وأرسخ وأشد ، ولكن مع اللين . والشرقي يكون مقلقا سريعا الزوال ، ولكنه (يكون) مزعجا . ومنها أن الغربي اذا زال تبدل بحكومة عادلة تقيم ما ساعدت الظروف أن تقيم . أما الشرقي فيزول ويخلفه استبداد شر منه ، لأن من دأب الشرقيين أن لا يفتكروا في مستقبل قريب كان أكبر همهم منصرفا الى ما بعد الموت فقط » (٢) .

(١) المصدر السابق : ص ٨٣ .

(٢) ذاته : ص ٨٦ .

وفي إطار هذا ١ كان على الكواكبي أن يذكر الأحزاب السياسية المنظمة في الغرب ، التي تتصارع على السلطة ، وعندما يزول حكم حزب ، يحل محله حكم حزب آخر فيه الديسوقراطية والعدالة ، حيث حاجة الشرق لهذه التعددية الحزبية .

ويعالج الكواكبي كذلك تأثير الاستبداد في الأخلاق ، فيلاحظ أن « الاستبداد يتصرف في أكثر الأميال الطبيعية والأخلاق الحسنة فيضعفها أو يفسدها أو يمحوها ، فيجعل الإنسان يكفر بنعم مولاه لأنه لم يملكها حق الملك ليحمده عليها حق الحمد . ويجعله حاقداً على قومه لأنهم عون الاستبداد عليه ، وفاقداً حب وطنه لأنه غير آمن على الاستقرار فيه ، ويود لو انتقل منه ، وضعيف الحب لعائلته لأنه ليس مطمئناً على دوام علاقته معها ، ومختل الثقة في صداقة أحبائه لأنه يعلم منهم أنهم مثله لا يسلكون التكافؤ ، وقد يضطرون لأضرار صديقهم ، بل وقتله ، وهم باكون » (١) .

ويحول الاستبداد الإنسان إلى بهيمة لا تهتم إلا بالملذات البهيمية ، وبهذا يصبح شديد العرص على حياته الحيوانية وإن كانت تميصة . وكيف لا يحرص عليها وهو لا يعرف غيرها من حياة علمية وأدبية واجتماعية راقية ... ويسلب الاستبداد الراحة الفكرية فنعرض العقول والنفوس والأجسام بالذات ، ويقلب الحقائق في الأذهان ، ويتلاعب حتى بحقائق الدين ، كما فعل بعض القياصرة والملوك الأولين . ويجعل الاستبداد بعضهم يقولون : إن الاستبداد يلين الطباع ويلطفها ، ويفضلونه على الديسوقراطية .

ويقولون أنه يعلم الطاعة والانقياد ، ويربي النفوس على احترام الكبير وتقديره ، ويقلل النسق والفجور والجرائم ، والواقع غير ذلك (٢) .

وتفعل العدالة في الأخلاق ما تفعله العناية في انماء الشجر . فالأقوام

(١) المصدر السابق : ص ٨٧ .

(٢) ذاته : ص ٩٢ .

كالأجسام ، ان تركت مهمة تراحمت أشجارها وسقم أكثرها ، وتغلب قوتها على ضعيفها فأهلكه . وهذا مثل القبائل المتوحشة . وان صادفت بستانياً يسه بقاؤها وزهرها فدبرها حسبما تطلبه طباعها ، قويت وأينعت وحسنت ثمارها . وهذا مثل الحكومة العادلة . واذ بليت بحطاب لا يعنيه الا عاجل الاكتساب ، أفسدها وخربها . وهذا مثل الحكومة المستبدة . ومتى كان البستاني أو الحطاب غريباً لم يخلق من تراب تلك الديار ، وليس له فيها فخار ، ولا يلحقه منها عار ، انما همه الحصول على الفائدة العاجلة ولو باقتلاع الأصول . فبناء على هذا المثال ، يكون مقام الاستبداد بازاء الأخلاق مقام ذلك الحطاب الذي لا يرجى منه غير الفساد (١) .

ولا تكون الأخلاق صحيحة اذا لم تنشئ على ناموس . وليس لأسير الاستبداد ناموس ، لأنه كالحيوان مملوك العنان ، يقاد حيث يراد ، ويمش كالريش ، يهب حيث تهب الريح ، لا نظام ولا ارادة . ومتى فقد ارادته فقد أخلاقه ، لأن لانية له . وقد قال الفقهاء : لانية للرقيق في كثير من أحواله ، انما هو تابع لنية مولاه .

ويعلم الاستبداد ، حتى الأخيار ، النفاق والرياء ، ويعلم الأشرار تحقيق غيهم لأن الاستبداد يلقي عليه شره ورهبتة ، ويمنع الناس عن النهي عن المنكر . ويكون المنتصرون للوعظ والارشاد ، في عهد الاستبداد ، متملقن مرأين (وأقول مطلقاً لا غالباً) . وفي الحكومات الحرة (الديمقراطية) خضعت مجالس نواب وظيفتها السيطرة والاحتساب على الادارة العمومية السياسية . والاستبداد يجعل الناس لا يثقون بعضهم ببعضهم ، لذلك ، يصعب عليهم الاشتراك في الحياة ، ويؤدي هذا بهم الى البؤس والتواكل والتخاذل والتعاس والفشل . مع أن الاشتراك أعظم سر في الكائنات . « به قيام كل شيء ما عدا الله وحده . به قيام الأجرام السماوية . به قيام المواليد . به قيام الأمم والقبائل . به قيام العائلات وأعضاء الجسم ... نعم الاشتراك هو السر ، كل السر ، في نجاح الأمم المتقدمة .

(١) المصدر السابق : ص ٩٣ .

به أكسوا ناموس حياتهم • به شبطوا نظام حكوماتهم • به قاموا بمظالم الأمور •
به نالوا كل ما يغبطهم عليه غيرهم « (١) •

ويدرس ، الكواكبي أيضاً ، تأثير الاستبداد في التربية • فيرى أن الله خلق في الانسان استعدادا للصالح واستعدادا للفساد • فأبواه يصلحانه ، وأبواه يفسدانه • والاستعداد والتربية عاملان متعاكسان ، فكل ماتبنيه التربية ، مع ضعفها ، يهدمه الاستعداد بقوة • وأهم أصول التربية وجود المربين ، وأهم فروعها وجود الدين • والحكومات المنتظمة تتولى ملاحظة تربية الأمة • أما المعيشة البشرية في الحكومات المستبدة فتستغني عن التربية لأنها محض نماء يشبه نماء الأشجار الطبيعية في الغابات والأحراج « (١) •

ويلح الكواكبي على « المسليات » أو « المعزيات » • فالكواكبي يرى أن الفقراء يشعرون بالآلام ، ولكنهم يجهلون أسبابها ، وقد يعيدونها الى السعد أو الحظ أو الطالع أو القدر • وليعروا أنفسهم يلجأون الى المسليات لينسوا بؤسهم • وأهم هذه المسليات ، المسليات الدينية • وفي هذا يقول الكواكبي : « الأسير المعذب المنتسب الى دين يسلي نفسه بالسعادة الآخروية فيعدها بجنان ذات أفئذ ونعيم مقيم أعدده له الرحمن • ويبعد عن فكره أن الدنيا عنوان الآخرة ، وأنه ربما كان خاسر الصفقتين • وللبسطاء الاسلام مسليات ، أغلبها خاصة بهم ، يطفون مصائبهم عليها • وهي نعو قولهم : الدنيا سجن المؤمن • المؤمن مصاب • اذا أحب الله عبدا ابتلاه • هذا شأن آخر الزمان • حسب المرء لقيمات يقن به « (٢) • ويسميتها مسليات مشبطات •

ويرى أن هذه المسليات المشبطات تهون كلها عند ذلك السم القاتل الذي يحول الأذهان عن التماس معرفة سبب الشقاء فيرفع المسؤولية عن المستبددين ويلقيها على

(١) منير موسى : المصدر السابق ، ص ١٦٦ •

(٢) الكواكبي : المصدر السابق : ص ١١٤ •

(٣) ذاته : ص ١١٦ •

عائق القضاء والقدر ، بل على عائق الاسراء المساكين أنفسهم . وأعني بهذا السم سوء فهم العوام ، وبه الخواص ، لما ورد في التوراة من نحو (يد الله على قلب الملك) ، ولما ورد في الانجيل من نحو (اخضعوا للسلطان ، ولا سماعة الا من الله) و (الحاكم لا يتقلد السيف جزافاً ، انه مقام للانتقام من الشر) ، ولما ورد في الرسائل من نحو (فلتخضع كل نسمة للسلطين المقامة من الله) . وقد صاغ وعاطف المسلمين ومحدثوهم من ذلك قواهم : (السلطان ظل الله في الأرض) و (الظالم سيف الله في الأرض ينتقم به ثم ينتقم منه) و (الملوك ملهون) . هذا وكل ما ورد في هذا المعنى ، ان صح ، فهو مقيد بالعدالة أو محتمل للتأويل بما يعقل وبما ينطبق على حكم الآية الكريمة التي فيها فصل الخطاب وهي (الا لعنة الله على الظالمين) وآية (ولا عدوان الا على الظالمين) . في هذا ، نقد لما جاء في التوراة والانجيل والقرآن من آيات تحض على الخضوع للحكام لانهم ممثلو الله على الأرض ، أو خلفاء الله في الأرض ، أو سيوف الله في الأرض (١) .

ويلج الكواكبي ، بعد ذلك ، على قيمة التربية في الأمم الحرة ، ويصف كيف تتم تربية الانسان في الدول المستبدة ، وكيف أنها ضئيلة جداً ، مهما تعليم الانسان الخوف والطاعة والتقية والتملق ، وكيف ان حياة الفقراء شقاء بشقاء ... ويقول في النهاية ان التربية ضالة الأمم ، وفقدتها هي المصيبة العظمى في الشرق (٢) .

ويعالج كذلك الكواكبي تأثير الاستبداد في الترقى أو التقدم ، فيرى أن الحركة سنة عامة في الخليقة ، دائمة بين شخص وشخص وهبوط . فالترقي هو الحركة الحيوية ، أي حركة الشخص ، ويقابله الهبوط ، وهو الحركة الى الموت ، أو الانحلال ، أو الاستحالة ، أو الانقلاب . وهذه الحركة في شخص وهبوط . فاذا رأينا في أمة آثار حركة الترقى (الشخص) هي الغالبة على أفرادها ، حكمنا لها بالحياة . ومتى رأينا عكس ذلك ، قضينا عليها بالموت . وذلك « لأن الأمة هي

(١) المصدر السابق : ص ١١٨ .

(٢) ذاته : ص ١٢٦ .

مجموع أفراد يجمعها نسب ، أو وطن ، أو لغة ، أو دين » ، كما أن البناء مجموع
أنقاض .

والاستبداد يقلب السير من الترقى الى الانحطاط ، من التقدم الى الانحطاط ،
من التقدم الى التأخر ، من النماء الى الفناء ، ويلتزم الأمة ملازمة الغريم الشحيح
الى أن ينحط بها الى مرتبة العجماوات التي لا تهتم الا بما يحفظ حياتها الحيوانية
فقط .

فعلى العلماء أن يسموا الى رفع الضغط عن العقول لينطاق سبيلها في النمو ،
فتمزق غيوم الأوهام التي تسيطر المخاوف (١) .

ويجعل الكواكبي من نفسه واعظا ومرشدا وداعية الى اليقظة والنهوض ،
فيكثر من مثل هذه الأقوال اذ يتوجه الى العرب :

« يا قوم ينازعني والله الشعور هل موقفي هذا في جمع حي أحييه بالسلام
أم أنا أخاطب أهل القبور فأحييهم بالرحمة . يا قوم ، لستم بأحياء عاملين ولا أمواتا
مستريحين . بل أنتم بين بين ، في برزخ يسمى التثبت ويصح تشبيهه بالنوم » .

« يا قوم هذاكم الله ، ما هذا الشقاء المديد ، والناس في نعيم مقيم ...
وما هذا التأخر وقد سبقتمكم الأقسام ألوف مراحل ، حتى صار ما بعد ورائكم
وراء ... » .

« يا قوم وقاكم الله من الشر ، أنتم بعيدون عن مفاخر الابداع وشرف القدوة
مبتلون بداء التقليد والتبعية في كل فكر وعمل ، وبداء الحرص على عتيق . فلماذا
تقلدون أجدادكم في الخرافات والأمور السافلات ولا تقلدوهم في محامدهم ؟ ...
« يا قوم عافاكم الله ، الى متى هذا النوم ، الى متى هذا التقلب على فراش
البأس ووسادة اليأس ؟ ... »

(١) المصدر السابق : ص ١٣٣ .

« يا قوم قاتل الله العباوة ، فانها تملأ القلوب رعبا من لا شيء ، وخوفا من كل شيء ، وتفعم الرؤوس تشويشا ومخافة . أليست هي العباوة جعلتكم كأنكم قدمسكم الشيطان فتخافون من ظلكم وترهبون من قوتكم وتعيشون منكم عليكم جيوشا ليقتل بعضكم بعضا ... »

« يا قوم ، سامحكم الله ، لا تظلموا الأقدار وخافوا غيرة المنعم الجبار . ألم يخلقكم أحرارا لا يثقلكم غير النور والنسيم فأيتهم إلا أن تحملوا على عواتقكم ظلم الضعفاء وقهر الأقوياء ... »

« يا قوم ، جعلكم الله من المهتدين . كان أجدادكم لا يتبنون إلا ركوعا لله وأنتم تسجدون لتقبيل أرجل المنعمين ولو بلقمة مغموسة بدم الأخوان . وأجدادكم ينامون الآن في قبورهم مستوين أعزاء ، وأنتم أحياء معوجة رقابكم ، أذلاء . البهائم تود لو تنتصب قاماتها وأنتم من كثرة الخضوع كادت تصير أيديكم قوائم . النبات يطلب العلو ، وأنتم تطلبون الانخفاض ... »

« يا قوم ، وأعني المسلمين ، قال نبيكم الكريم : (لتأمروا بالمعروف ولتنهوا عن المنكر أو ليستعملن الله عليكم سراركم فليسومونكم سوء العذاب) وقال (من رأى منكم منكرا فليغيره بيده وإن لم يستطع فبلسانه ، وإن لم يستطع فبقلبه ، وذلك أضعف الإيمان) . »

وأنتم تعلمون اجماع أئمة مذاهبكم كلها على أن أنكر المنكرات بعد الكفر هو الظلم ، الذي فشى فيكم ثم قتل النفس ... »

ويتوجه الى غير المسلمين من مسيحيين ويهود ويدعوهم الى الوحدة الوطنية قائلا :

« يا قوم ، وأعني بكم الناطقين بالضاد من غير المسلمين . أدعوكم الى تناسي الاساءات والأحقاد . وما جناه الآباء والأجداد . فقد كفى ما فعل ذلك على أيدي

المثيرين ، وأجلكم من أن لا تهتدوا لوسائل الاتحاد وأنتم المتنورون السابقون ،
فهذه أمم أوستريا وأمريكا قد هداها العلم لطرائق شتى وأصول راسخة للاتحاد
الوطني دون الديني ، والوفاق الجنسي دون المذهبي والارتباط السياسي دون
الاداري . فما بالنا نحن لا نفكر في أن تتبع إحدى تلك الطرائق أو شبهها ؟ فيقول
عقلاؤنا لمثيري الشحنة من الأعاجم والأجانب : دعونا ياهؤلاء نحن ندير شأننا
تنفاهم بالفصحاء ، ونتراحم بالآخاء ، وتواسي في الضراء ، وتساوى في السراء .
دعونا ندير حياتنا الدنيا ونجعل الأديان تحكم في الأخرى فقط . دعونا نجتمع على
كلمات سواء ألا وهي : فلتحيى الأمة . فليحيى الوطن . فلتحيى ملوك أعزاء .
أدعوكم وأخص منكم النجباء للتبصر والتبصير فيما آل إليه المصير . اليس مطلق
العربي أخف استحقاقا لأخيه من الغربي ؟ ^(١) .

نلمس « في هذه الخطابات » ، على حد تعبير الكواكبي ، روح واتجاه ونزعة
وأسلوب الألماني « فيخته » التي عبر عنها في « خطبه » التي وجهها إلى الشعب
الألماني ، بين عامي ١٨٠٧ و ١٨٠٨ بحثه فيها على الاتحاد والتآخي والعودة إلى
مجد الماضي وعز الأجداد وأصالتهم . فهل اطلع الكواكبي على شيء منها ترجم إلى
التركية ؟

ومهما يكن من أمر ، فإن الشبه هنا بين معاني وأسلوب وروح فخته
والكواكبي ظاهرا جدا . الهام ، أنه يعبر هنا عن نزعة وطنية أو قومية عربية .
ولكنه ينتقل منها ذورا ليعبر عن نزعة شرقية . لذلك يتوجه ، بعد العرب ، إلى
الشرق عامة فيقول فيما يقول :

« وأنت أيها الشرق الفخيم ، رعاك الله . ماذا دهاك . ماذا أقعدك عن
مسراك ؟ أليست أرضك تلك الأرض ذات الجنان والأفنان ، ومنبت العلم
والعرفان ؟ وسماؤك ، تلك السماء مصدر الأنوار ، مهبط الحكمة والأديان ...
رعاك الله يا شرق . ماذا أصابك فأخل نظامك ، والدهر ، ذاك الدهر ما غير

(١) المصدر السابق : ص ٧٥ .

وضمك ولا بدل شرعه فيك . ألم تزل مناملك هي المعتدلة ، وبنوك هم الفائقون
قطرة وعددا ؟ (يعبر هنا عن نزعة تعصب للشرق) .

رعاك الله يا شرق . ماذا عراك ، وسكن منك الحراك . ألم تزل أرضك
واسعة خصبة ، ومعادلك وافية غنية ... ؟؟

رعاك الله يا شرق . لا نرى من غير الدهر فيك ما يستوجب هذا الشقاء
لبنيك ، ويستلزم ذلهم لبني أخيك (الغرب) . فلماذا قد أصبحت اذا انقطع عنك
مدد أخيك بمصنوعاته يبقى أبناؤك عراة حفاة في ظلام ... ؟ (١) .

رعاك الله يا غرب ، وحيالك وبياك . قد عرفت لأخيك سابق فضله عليك فوفيت
وكفيت وأحسنيت الوصاية وهديت !!! . وقد اشتد ساعد بعض أولاد أخيك ، فهلا
يتنذب بعض شيوخ أحرارك لآعانة أنجاب أخيك على هدم ذلك السور ، سور
الشؤم والشور ليجرجوا بأخوانهم الى أرض الأنبياء الهداة ، فيشكر من فضلك ،
والدهر مكافأة ؟ (٢) .

يعبر الكواكبي ، هنا ، عن نزعة انسانية تدعو الى التآخي بين الغرب والشرق ،
ووجوب نجدة الغرب للشرق . وكم كان واهما ومسالما مخدوعا !

ويحذر الغرب من الفوضويين (والاشتراكيين) ولا يرى نصيرا له ضدهم
سوى الشرق ، اذ يقول :

« يا غرب لا يحفظ لك الدين غير الشرق ، ان دامت حياته بحريته . وفقد
الدين يهددك بالخراب القريب . فماذا أعددت للفوضويين اذا صاروا جيشاً جزاراً ،
هل تعد لهم المواد المتفرقة . وقد تجاوزت أنواعها الألف ، أم تعد لهم الغازات الخائفة
وقد سهل استحضارها على الصبيان ؟ » (٣) .

(١) المصدر السابق : ص ١٤٥ - ١٤٧ .

(٢) ذاته : ص ١٤٨ .

(٣) ذاته : ص ١٤٨ .

وكان الكواكبي معجبا بالجمهورية الرومانية الثانية وعهد الخلفاء الراشدين ونظام حكم أنشيروان وعبد الملك الأموي ونور الدين الشهيد وبطرس الأكبر ١١ ، ويرى أن هذه الدول بلغت الترقى القريب من الكمال . وفي هذا يقول :

« نعم وجد للشرقي القريب من الكمال بعض أمثال قليلة في القرون الغابرة ، كالجمهورية الثانية للرومان ، وعهد الخلفاء الراشدين ، وكالأزمنة المنقطعة في عهد بعض الملوك المنتظمين لا الفاتحين ، مثل أنشيروان ، وعبد الملك الأموي ، ونور الدين الشهيد ، وبطرس الكبير ، وبعض الجمهوريات الصغيرة والممالك الموفقة لأحكام التقيد الموجودة في هذا الزمان » (١) .

ويصف وضع الفرد في الحكومات العادلة الراقية الذي يشبه في بعض الوجوه ما وعدته الأديان لأهل السعادة في الجنان . ! ففي رأيه ، الفرد في هذه الحكومات أمين على كل مطلب :

- ١ - أمين على السلامة في جسده وحياته بحراسة الحكومة . . .
- ٢ - أمين على الملذات الجسمية والفكرية باعتناء الحكومة في الشؤون العامة . . .
- ٣ - أمين على الحرية كأنه خلق وحده على سطح الأرض ، فلا يعارضه معارض فيما يخص شخصه من دين وفكر وعمل .
- ٤ - أمين على النفوذ كأنه سلطان عزيز فلا ممانع له ولا معاكس في تنفيذ مقاصده النافعة في الأمة ، التي هو منها .
- ٥ - أمين على المزية كأنه في أمة يساوي جميع أفرادها منزلة وشرفا ، فلا يفضل هو على أحد ، ولا يفضل أحد عليه ، إلا بمزية سلطان الفضيلة فقط .
- ٦ - أمين على العدل . . .

(١) المصدر السابق : ص ٥٢ .

٧ - أمين على المال والملك ...

٨ - أمين على الشرف بضمان القانون ... ولا يعرف طمعا لمرارة الذل والهوان
والانصغار ... (١) .

وكم كان الكواكبي متفائلا في نظريته هذه !

وعلى غرار أفلاطون وأرسطو ، يرى الكواكبي أن المجتمع جسم ، الأفراد
فيه أعضاء ، يجب أن يكون لكل منهم وظيفة نافعة ، للمحافظة على حياة الكل :
الجسد الاجتماعي . ويهاجم الملاهي ، وما يتصل بها ، ويخفف من قيمة التجارة ، ويرفع
من قيمة وشرف « القلم والمخراث والمطرقة » (أي العلماء أو المفكرين والفلاحين
والعمال أو الصناع) . (٢) .

ويعود الى التعبير عن اعجابه بحكومات الغرب الراقية والمتقدمة وما وصات
اليه من عدل وحرية وحسن تنظيم سياسي واداري .

وينهم الكواكبي كتابه ، الذي يخصصه لعلاج الاستبداد ، أو التخلص
منه . ويضع ، في هذا المجال ثلاث قواعد يسميها « قواعد رفع الاستبداد »
وهي :

١ - الأمة التي لا يشعر كلها أو أكثرها بالآلام الاستبداد لا تستحق الحرية .

٢ - الاستبداد لا يقاوم بالشدة ، انما يقاوم باللين والتدريج . (١) .

٣ - يجب ، قبل مقاومة الاستبداد ، تهيئة ماذا يستبدل بالاستبداد » .

يريد الكواكبي ، من خلال ذلك ، أن يتخلص من الاستبداد بالتعليم والارشاد

(١) المصدر السابق : ص ١٥٤ .

(٢) ذاته : ص ١٥٧ .

والدعوة الى الإصلاح ، والنهي عن المنكر ، لا بالقوة والثورة . فهو يريد ، أن يتجنب الفتنة ونكباتها (١) لذا ، يقول : « ومبنى قاعدة أن الاستبداد لا يقاوم بالشدة انما يقاوم بالحكمة والتدريج ، هو أن الوسيلة الوحيدة الفعالة لقطع دابر الاستبداد هي ترقى الأمة والادراك والاحساس . وهذا لا يتأتى الا بالتعليم والتحميس . كما ان اقناع الفكر واذعانه الى غير مألوفه لا يتأتى الا في زمن طويل ، لأن العوام ، مهما ترقوا في الادراك ، لا يسمعون باستبدال العافية بالقشعريرة العافية الا بعد الترويح المديد . . . ثم ان الاستبداد محفوف بأنواع القوات ، التي منها قوة الارهاب ، وقوة الجند ، لا سيما اذا كان الجند غريب الجنس (المرتزقة) ، وقوة المال ، وقوة الألفة على القسوة ، وقوة رجال الدين ، وقوة أهل الثروات . . . فهذه القوات تجعل الاستبداد كالسيف لا يقابل بعصا الفكر العام . ومن طبع الفكر العام أنه اذا فار في سنة يفور في سنة ، واذا فار في يوم يفور في يوم . بناء عليه ، يلزم لمقاومة الاستبداد تلك القوات الهائلة مقابلتها بما يضعه الثبات والعناد . الاستبداد لا ينبغي أن يقاوم بالعنف ، كي لا تكون فتنة تحصد الناس حصدا » (١) .

ولكن الكواكبي يستدرك فيقول :

« على أن الاستبداد قد بلغ من الشدة درجة تنفجر عندها الفتنة انفجارا طبيعيا . فاذا كان في الأمة عقلاء يتابعون عنها ، حتى اذا سكنت ثورتها نوعا ، قفست وظيفتها في حصد المنافقين ، يستعملون حينئذ الحكمة في توجيه الأفكار نحو تأسيس العدالة ، وخير ما تؤسس يكون مع من لا عهد له باستبداد ولا علاقة بالفتنة » (٢) .

ويعدد الكواكبي الحالات التي يثور فيها العوام على المستبد ، فاذا هي :

(١) - عقب مشهد دموي مؤلم يوقعه المستبد على مظلوم يريد الانتقام
لثاموسه .

(١) المصدر السابق ص ١٧٤ .

(٢) ذاته : ص ١٧٣ .

- (٢) - عقب حرب يخرج منها المستبد مغلوباً .
- (٣) - عقب تظاهر المستبد باهانة الدين اهانة مصحوبة باستهزاء .
- (٤) - عقب تضيق شديد عام مقاضاة لمال لا يجده حتى أواسط الناس .
- (٥) - في حالة مجاعة لا يرى فيها الناس مواساة ظاهرة من المستبد .
- (٦) - عقب ما يستفز الغضب الفوري كعرضة لناموس العرض ، أو حرمة الجنائز في الشرق ، وناموس القانون ، أو الشرق الموروث في الغرب .
- (٧) - عقب حادث تضيق يوجب تظاهر قسم كبير من النساء في الاستتار .
- (٨) - عقب ظهور موالاة شديدة من المستبد لمن تعتبره الأمة عدواً لشرفها^(١) .

ويظهر أن أقدر الناس على تجنبه هذه المزالق أو توريطه فيها هم رئيس وزرائه ووزراؤه ورئيس الدين ، لهذا يحذره دوماً ، وإذا خشيتهم أسقطهم بقية^(١) .

ويلج على القاعدة القائلة أنه يجب أن يهيء ، قبل إسقاط الاستبداد ، نظاماً أفضل يحل محله ، لهذا يجب معرفة الغاية ، وتعيين المطلب تعييناً واضحاً موافقاً لرأي الكل أو لرأي الأكثرية ، « التي هي فوق ثلاثة الأرباع عدداً أو قوة بأس » . المهم ، يجب تعيين نوع الحكم الذي يجب أن يخلف الاستبداد . لذا ، يجب أن نهيء ، وخلال زمن طويل ، الرأي العام لهذا النظام ، ويجب أن يمتد الوعي إلى جميع طبقات الأمة ، العليا والسفلى . وعندئذ ، يجب انتظار الفرصة المناسبة . « فحينئذ تكون الأمة قد استعدت طبيعياً لقبول أصول أن تحكم نفسها بنفسها . وحينئذ لها الخيار ، أن شاءت تكلف المستبد ذاته لاستبدال أصول الاستبداد بالأصول المقررة للمهياة ، التي تطلبها ، وترى نجاحها فيها . والمستبد في تلك الحال لا يسعه

(١) المصدر السابق : ص ١٧٥ .

(٢) ذاته : ص ١٧٦ .

الا اجابة طوعا ، أو كرها ، وهكذا يتم السير الطبيعي ولا مبدل لسننه . فليتبصر العقلاء وليتق الله المغرورون ، ولا يياس من رحمة الله عاقل غير حافل » (١) .

بهذا الرأي الميال الى التسوية مع المستبد ، والمعتقد بحتمية « السير الطبيعي » والداعي الى « النزعة الاصلاحية » الطويلة الآمد ، يهيم الكواكبي لخاتمة كتابه . لينهي الى القول : « واني أختتم هذا البحث بان الله جلت حكمته قد جعل الأمم مسؤولة عن أعمال من حكمته عليها ، وهذا حق . فاذا لم تحسن أمة سياسة نفسها ، أذلها الله لأمة أخرى ، تحكمها كما تفعل الشرائع بأقامة القيم على القاصر ، أو السفیه . وهذه حكمة . متى بلغت أمة رشدھا ، استرجعت عزھا . وهذا عدل . وهكذا لا يظلم الله الناس ، بل الناس هم أنفسهم يظلمون » (١) .

وفي كتابه « أم القرى » يطرح الكواكبي بأنه ألف هذا الكتاب بعد كتابه ، « طبائع الاستبداد ... » . « التنقيب عن أفضل الوسائل للنهضة الاسلامية » .

ولبلوغ هذه الغاية ، قام برحلة في أمهات البلاد العربية لاستطلاع آرائها حول تأليف جمعية تبحث الداء الذي سبب جمود وتأخر المسلمين ، وعن علاج هذا الداء . وقد توجه الى البلاد العربية لأن العرب وحدهم هم أولياء هذا الأمر وهذا الدين ، كما يقول هو بالذات . ويذكر أنه قام برحلة زار فيها اسكندرون وبيروت ودمشق وبافا والقدس والاسكندرية ومصر (القاهرة) والحديدة وصنعاء وعدن وعمان والكويت والبصرة وحائل والمدينة المنورة ومكة .

وبعد هذه الرحلة ، يتصور أن جماعة من سرة المسلمين ، من جميع البلدان الاسلامية ، وافته الى مكة ، وكان عددهم واحدا وعشرين يجيدون اللغة العربية . وعقدوا أول اجتماع لهم في يوم الاثنين ، الخامس عشر من ذي القعدة ، عام ١٣١٦ هـ . حضر الاجتماع اثنان وعشرون عالما (هو بعضهم) .

(١) المصدر السابق : ص ١٧٩ .

واتفقوا في الاجتماع الأول على بحث الأمور الآتية :

(١) - موضع الداء (داء جمود وفتور المسلمين) .

(٢) - أعراض الداء .

(٣) - جراثيم الداء .

(٤) - ما هو الداء .

(٥) - ما هي وسائل استعمال الدواء ؟

(٦) - ما هي الإسلامية ؟

(٧) - كيف يكون التدين بالإسلامية ؟

(٨) - ما هو الشرك الخفي ؟

(٩) - كيف تقاوم البدع ؟

وبعد هذا ، قرر المجتمعون في « جمعية أم القرى » ، تأسيس جمعية تعليمية ، وضعوا « قوانينها » أو نظامها الداخلي ، فحددوا فيه أهداف هذه الجمعية وتشكيلها وشروط أعضائها ، وصلاحياتها . وجاء في الفصل الثاني من « قانونها » ، قضية ١٤ ما يلي : « الجمعية لا تتدخل في الشؤون السياسية مطلقا فيما عدا ارشادات واطخارات بمسائل أصول التعليم وتعميمه » (١) .

وجاء في القضية ١٥ من الفصل نفسه : « ليس من شأن الجمعية أن تكون

(١) عبد الرحمن الكواكبي : أم القرى : ص ١٣٩ .

تابعة أو مرتبطة بحكومة مخصوصة ، على أنها تقبل المعاونة والمعاوضة من قبل
السلامين المظام والأمراء الفخام والمستقلين والتابعين بصفة عامة فخرين » (١) .

وجاء في القضية ١٧ من الفصل نفسه : « توفيق الجمعية مسلكها الديني على
المشرب السلفي المعتدل ، وعلى نبذ كل زيادة وبدعة في الدين . وعلى عدم الجدل
فيه الا بالتتي هي أحسن » (١) .

وينتهي القانون بالقضية ٨ : « قوة الجمعية الاخلاص في النية .
وعندتها الثبات على العمل ، ومسلكها تذييل العقبات واحدة فواحدة ، . وحصنها
الدين الحنيف . وسلاحها العلم والتعليم . وجيشها الأحداث والضعفاء ، وقوادها
حكماء العفاء والأمراء . ورايتها القدوة الحسنة . وغنيمتها بث الحياة في الموحدين .
وغايتها خدمة المدنية والانسانية . ثمرة أعضائها وأنصارها لذة الفكر والفخر ونيل
الأجر من الله » (٢) .

ولقد كانت دعوة الكواكبي بنقل الخلافة الى العرب عند المؤرخين لمصلحة
الدعوة الى القومية العربية ، حيث يعدونه أول من أطلق تبشير الحركة القومية
العربية في تعارضها مع السيطرة الاستعمارية العثمانية على العرب .

ولقد تناول الكواكبي في كتابه « أم القرى » اضططاط المجتمع الاسلامي
عموماً ، والعربي خصوصاً بالتوسع والتفصيل وأرجعه الى أسباب دينية وسياسية
وأخلاقية تناولت تأثير عقيدة الجبر والاسترسال في الاختلاف والفرقة في الدين .
حيث دعى الى الابتعاد عن التعصب ، والأخذ بمعطيات العلم ، وتحقيق حرية
المعتقدات ، والعدل والمساواة بين الناس ، واحترام حرية القول ، والابتعاد عن
الجهل ، وترك البغض والاتحاد في مواجهة الشرور ، ومقاومة الاستبداد ،
وتحقيق الديمقراطية .

(١) ذاته : ص ١٤٠ .

ان الكواكبي يسعى لاقسامه حكم يقوم على الشورى ، كما في أيام الخلفاء الراشدين ، والاصلاح السياسي الذي يريده مترافق مع الاصلاح الديني ، وهذا يكون بالعودة الى الاسلام الاول ، بعد تنقية الاسلام الحالي مما دخله من بدع وأساطير وخرافات وثرهات بعيدة عن جوهر الدين وأصالته .





عبد الحميد بن باديس

(١٨٨٩ - ١٩٤٠)

ولد عبد الحميد بن باديس في سنة (١٣٠٨ هـ - ١٨٨٩ م) في قسنطينة ، وكانت أسرته ذات نفوذ سياسي في المغرب العربي ، فوالده عمل عضوا في المجلس الجزائري الأعلى والمجلس العام ، كما كان عضوا في المجلس العمالي . رحل بن باديس في طلب العلم الى أقطار متعددة في الوطن العربي ، حيث رحل في عام ١٩٠٨ الى تونس ، وانسحب الى جامع الزيتونة ، وأخذ عن أكابر علماء الزيتونة اذ كان جادا نشيطا في تلقي الثقافة العربية الاسلامية ، وقد تخرج وهو يحصل شهادة التطويق في سنة (١٩١١ - ١٩١٢) . وبعد عودته من تونس مارس في الجزائر التعليم في الجوامع ، وكان يلقي في تعليمه معارضة شديدة ، اذ عمل أعداؤه على منعه من التدريس ، وخلقوا المكائد له ، ولفقوا عليه التهم ، وهذا هو شأن كل مجدد اصلاحي في مجابهة التقليدي والمألوف . ثم رحل ابن باديس الى بيت الله الحرام ، وأتاحت له هذه الرحلة الى المشرق العربي الاتصال بأطراف متعددة ، فازداد معرفة وخبرة من خلال لقاءاته مع العلماء أمثال الشيخ « بخيت » بوساطة معلمه الشيخ حمدان لويسي الذي كان قد سبقه الى المشرق العربي برحلته هذه ، ولقد ازداد خبرة بأحوال العرب ومعاناتهم فاستقر رأيه على أن الثورة هي الملاذ الوحيد ، فجمع من حوله بعد عودته الى موطنه (١٣٣٢ هـ - ١٩١٣ م) النخبة المختارة ، وانطلقوا برعايته الى الميادين التربوية ، فأحيوا النفوس وبعث الضمائر الخاسدة ، والقلوب الهامدة ، واعتمد في تجديده على العلم ، وايقاظ العقول ، فأعاد الثقة للناس ، وزرع بذرة الثورة ، آمن بالحرية ، واستمر يواصل النضال ويحقق ، ولا يهدأ له بال ، غير مبال بنفسه ، ولا بصحته لأنه آمن بما هو أجل وأعظم ، آمن بشعب الجزائر ، وقضاياها العادلة ، وتحرره من كل مستعمر ودخيل . فجهد واجتهد وأعطى . . . الى

— ١٩٣ — دراسات في الفكر العربي — ١٣٢

أن توفاه الله مساء يوم الثلاثاء في ربيع الأول (١٣٥٩ هـ - نيسان ١٩٤٠ م) ،
 فنشيعه شعب الجزائر في قسنطينة في يوم مشهود ومرحلة صعبة ، وظروف قاسية ،
 وحرب طاحنة هي الحرب العالمية الثانية ، وقد كتب على قبره « هنا يرقد العلامة
 الأستاذ الامام الشيخ عبد الحميد بن باديس ، باعث النهضة العربية في الجزائر ،
 وزعيمها المقدام » (١) .

كان ابن باديس مرهف الحس ، متواضعا ، موهوبا ، وكان مهيبا ، صارم
 الوجه ، يحس من يراه أنه أمام جبل راسخ رغم قصر قامته أدرك ابن باديس روح
 العصر ، وآمن بالاسلام ، وأحاط بشكالات المجتمع الاسلامي فاختر طريق
 الإصلاح دون تزين يسميه العصر ، وكانت شخصيته قوية ماضية العزم حتى قورنت
 بشخصية جمال الدين الأفغاني في تراثها وشمولها وتعبيرها عن جوانب المشكلات
 الاجتماعية والأخلاقية والدينية والعلمية والسياسية التي يتخبط فيها المجتمع
 الاسلامي . فسر ابن باديس القرآن تفسيراً سلفيا ، يراعي فيه معطيات العصر ،
 ودرس كتاب الأمالي ، وديوان الحماسة ، وديوان المتنبي ، ومقدمة ابن خلدون ،
 والعواصم ، ودلائل الإعجاز ، وأسرار البلاغة ، بالإضافة الى القرآن الكريم .
 وكان الى ذلك شاعرا وخطيبا ، وفقها ، وهو أيضا مصلح ديني واجتماعي يحارب
 التقاليد والبدع ، ويدعو للنهضة والحضارة ، معتبرا الحب والأخلاق جوهر المدنية ،
 يقول : « أنا زارع محبة ، ولكن على أساس العدل والانصاف والاحترام مع كل
 أحد ، من أي جنس كان ، ومن أي دين كان ، فاعملوا للأخوة ولكن مع كل من
 يعمل للأخوة ، وبذلك تكون الأخوة صادقة » (٢) . وبالإضافة الى كل هذا فهو
 صحفي قدير ، يطلع ويكتب ويقرأ بالعربية والفرنسية ، وهو أيضا صوفي زاهد ،
 تأثر بالغزالي ، وسمي كتابه (أحياء علوم الدين) بكتاب الفقه النفسي ، وبأبي
 بكر بن العربي في كتابه (العواصم من القواصم) . ويظهر تأثير أبي بكر بن العربي
 في كتابه (العقائد الاسلامية) الذي لم يسلك فيه مسلك الفلاسفة ، ولا منهج

(١) عبد الحميد بن باديس : حياته وآثاره ، ١م ، ١ج ، ص ٩٥ وما يليها .

(٢) المصدر السابق : ص ٩٢ .

المتكلمين ، وانما فهم طريق القرآن في الاستدلال ، وأساليبه في الرد والحجاج ، وهو يعتقد أن المدارك الانسانية التي تستاز ، بقوة التحليل والتركيب هي التي تجعلها تغلب على الطبيعة وتسخرها ، وأن الظواهر الاجتماعية تخضع لمبدأ الأسباب والمسببات ، وأنه لا ينبغي الوقوف عند مجرد المحسوسات وعلما الله ألا ننظر الى ظواهر الأمور دون بواطنها ، والى الجسديات الحسية دون ما وراءها من معان عقلية ، بل نعبر من الظواهر الى البواطن ، وننظر من المحسوس الى المعقول ، ونجعل من حواسنا خادمة لعقولنا ، ونجعل عقولنا هي المتصرفة الحاكمة بالنظر والتفكير (١) .

ومع ذلك فقد تناول النقاد جوانب سلمية في شخصية ابن باديس ، وخاصة من درس منهم الجوانب السياسية في فكره ، فقد ذكر هؤلاء أن ابن باديس كان نصيرا للإدارة الفرنسية ، ودلوا على ذلك عندما انفجرت حوادث قسنطينة الدامية في آب عام ١٩٣٦ ، كان ساعيا الى اعادة الهدوء والاستقرار . ورغم أن ابن باديس قد اتخذ عهدا عند استاذة الشيخ حمدان لويسي ، ألا يقبل منصبا في الإدارة الفرنسية ، وقيل أيضا انه كان هو نفسه يطلب من طلابه أن يفعلوا الشيء نفسه ، رغم كل هذا ، فقد كانت التهم تنهال على ابن باديس لانتماه الطريقي ولمغادرته الجزائر في ظروفها الصعبة ، حيث غادرها في عام ١٩٠٨ الى تونس ، وأعاد الكرة بالمغادرة الى تونس والشرق العربي عشية الحرب العالمية الأولى (٢) . وقد يكون فعل ذلك للهروب من التجنيد الاجباري الذي فرضته فرنسا على شعب الجزائر . كما يأخذ عليه الكثير من المفكرين ، على أنه كان يعمل في اطار السياسة الفرنسية ، بينما يرى بعضهم الآخر ، أنه كان يعمل جاهدا للانفصال عن فرنسا ولكن بالوسائل السلمية (٣) . ويسدو واضحا للمطلع على كتابات ابن باديس على أنه كان يمقت الفرنسيين كمستعمرين ، ويرى فيهم امتدادا للصليبيين ، ولكنه كان يلجأ في صراعه للطرائق السلمية خوفا من بطشهم ، وقد كان في كل مناسبة متاحة يحاول أن يؤكد

(١) المصدر السابق : ص ٩٣ - ٩٤ .

(٢) أبو القاسم سعد الله : الحركة الوطنية الجزائرية ، ص ٤٤٦ .

(٣) محمد الميلي : ابن باديس وعروبة الجزائر ، ص ٣١ .

« أن كل محاولة لحمل الجزائريين على ترك جنسهم أو لغتهم أو دينهم أو تاريخهم أو أي شيء من مقوماتهم ، فهي محاولة فاشلة ، مقضي عليها بالخيبة .. »

« ... والواجب يؤكد على أن فرنسا والجزائر شعبان اثنان ، رافضا فكرة الاندماج ، وقد أكد ذلك كرئيس لجمعية العلماء في أكثر من مناسبة : اننا نراهما كذلك وهما في الواقع وبالطبع كذلك ، ولا يسع هذا من تعاونهما كأخوين ، لا كسيد وعبد (١) . »

من هنا يمكن أن نحدد أن نواة الحركة الإصلاحية الجزائرية تميزت بعنصرين أساسيين : هما شخصية عبد الحميد ابن باديس وعمله ، ثم ما يمكن أن نسميه جماعة الشهاب ، وبعد ذلك تطورت الحركة الإصلاحية تطورا هاما بتأسيس جمعية العلماء المسلمين الجزائريين في عام ١٩٣١ ، ونظرا لدور ابن باديس الفكري في هذه الجمعية لا بد من تحديد أسسها .

لقد كانت الفكرة الأساسية في انشاء هذه الجمعية عائدة الى خريجي الزيتونة والمشرق ، وهي تعود الى العام ١٩٢٤ . ففي هذا التاريخ اتصل ابن باديس مع أصدقائه وتلامذته لاقناعهم بفائدة انشاء جمعية ستكرس للأخوة والثقافة ، والتي تهدف الى توحيد المثقفين الحاصلين على الثقافة العربية ، والتي تسمح لهم أن يتعارفوا بصورة أفضل ، وأن ينسقوا جهودهم في مجال التعليم العربي ، وأن يوحّدوا عقيدتهم الدينية (٢) . وبعد بضعة أشهر أصدر ابن باديس المنتقد ثم الشهاب في تشرين الثاني ١٩٢٥ ، آملا أن يحقق بسهولة أكثر التقارب بين المثقفين المسلمين الجزائريين ذوي الاتجاه الاصلاحى وفي ٢٦ تشرين الثاني ١٩٢٥ م وجه لداء الى المثقفين الاصلاحيين كان نواة لميلاد جمعية العلماء المقبلة « أيها السادة الاثقفون أنصار الاصلاح ، الذين تجدون أنفسكم مبشرين في أنحاء القطر الجزائري ، هلموا واتحدوا وتعارفوا

(١) آثار ابن باديس : ٢م ، ج ٣ ، ص ٣٥٦ .

(٢) عبد الكريم أبو الصفصاف : جمعية العلماء المسلمين الجزائريين ، ص ٩٩ .

بتأسيس حزب ديني محض ، هدفه تطهير الدين من الخرافات والمعتقدات الخاطئة التي أدخلها الجهلة ، وساعدوا على العودة الى الأصول القرآنية والنبوية ، وعلى سنة الأجيال الثلاثة الأولى . . . اتنا نأمل أن يكتب كل مثقف موافق على هذا الاقتراح ، ويرغب التجاري معه بين المثقفين وأنصار الإصلاح الى ادارة الجريدة مبينا أفكاره ، فإذا ما تلقينا شهادات موافقة بعدد كاف سنشرع في تأسيس هذا الحزب الديني وفقه الله^(١) ، وكانت النتيجة أن تدفقت الموافقات على ادارة الشهاب بأعداد كبيرة ، ولأقوى اقتراح ابن باديس تجاوبا من أغلب المؤمنين بالاتجاه الاصلاحى . ولقد أدت جهود هؤلاء لمثقفين المسلمين الى تأسيس جمعية العلماء في عام ١٩٣١ ، وكان أول اجتماع لهذه الجمعية في ٥ / أيار / ١٩٣١ في نادي الترقى في العاصمة الجزائر ، فأقرت نظامها الداخلي ، وانتخبت لجنة القيادة من الرئيس ابن باديس والأمين الأمودي والطيب العقبي ، ومبارك الميلي ، وإبراهيم بيوض . وقد أعلنت بيانها على أنها حركة غير سياسية ، وقد فسر هذا الاعلان بعدم الاشتغال بالسياسة على أنه مناورة ماهرة أكثر منه رفضا جماعيا لكل عمل سياسي .

وبدأ من أيار عام ١٩٣٢ أصبحت الجمعية كليا ملكا لانصار ابن باديس ، وكان عليها أن تتوجه نحو الشعب ، وأن تكسب الرأي العام الشعبي ، وانتشر عشرون عالما في جميع أنحاء الجزائر بتوجيه من ابن باديس بغاية حملة واسعة من الدعاية للجمعية وأهدافها^(٢) .

ولقد اشتمل القانون الأساسي للجمعية على أربعة وعشرون فصلا وفيه « أنه تأسست في عاصمة الجزائر جمعية ارشادية تهذيبية تحت اسم جمعية العلماء ، لا يسوغ لهذه الجمعية بأي حال من الأحوال أن تغوض أو تتدخل في المسائل السياسية ، والقصد منها هو محاربة الآفات الاجتماعية كالخمر ، والميسر ، والبطالة والفجور ، وكل ما يحرمه صريح الشرع وينكره العقل ، وتحجره القوانين الجارية بها العمل ، وتتذرع الجمعية للوصول الى غايتها بكل ما تراه صالحا نافعا لها غير مخالف للقوانين المعمول بها^(٣) .

(١) المصدر السابق : ص ١٠٧ .

(٢) ذاته : ص ١٠٩ .

(٣) المصدر السابق : ص ١١٠ .

لكن أهداف الجمعية في اصلاح المجتمع الجزائري كان واضحا منذ تأسيسها ومبنيا على الآية القرآنية الكريمة « ان الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم » ولذلك عدد المفكرون الحركة الاصلاحية التي قادتها جمعية العلماء الباعث الحقيقي ، والعامل الرئيسي الأول في النهضة الجزائرية . ولقد كتب الكثير من أهداف الجمعية فحصرها فريق في التعليم العربي ومحاربة الخرافات ، وتطهير الاسلام مما علق به من شوائب ، بينما ذهب فريق آخر الى ربطها بالنشاط السياسي ومعاداة الاستعمار ، وبفكرة تكوين الدولة الجزائرية ، ورأى فريق ثالث أن العلماء لا يتمدون كולם مجموعة مثقفين وردوا على الجزائر من الخارج ، فعمدوا الى تأسيس جمعية غرضها احياء ما مات من مظاهر اللغة العربية ، كما ترى عند بعضهم أيضا أن الجمعية بالإضافة الى ترك الخرافات الدخيلة على الاسلام والرجوع للاسلامية البسيطة الأساس ، النقية المبادئ ، أنها ترمي الى تثقيف القوم وتهذيبهم دينياً ، وأدبياً ، وعلمياً ، كما أنها ترمي الى احياء الاسلام باحياء الكتاب والسنة ، واحياء اللغة العربية وآدابها ، واحياء التاريخ الاسلامي وآثار رجاله لمخلصين ، أما فرحات عباس الذي لم يكن من العلماء ، ولا من المثقفين بالعربية ، فقد لخص أهدافها بالرجوع الى العربية والاسلام ، ومحاربة أصحاب الزوايا والطرفيين المتواطئين مع الاستعمار ، وتكوين اطارات الثقافة العربية . أما الادارة الفرنسية فقد رضعت أهداف الجمعية في تجديد الاسلام وتطهيره من الخرافات التي ألصقتها به شيوخ الزوايا ، وتطوير التعليم الديني ، والثقافة العربية ، وقد لخص أهدافها بعض الكتاب الفرنسيين (٢) . في فهم لغة القرآن ، والرجوع الى الثقافة الاسلامية القديمة ، وجعل المغرب العربي قلعة للعبقريّة الشرقية في وجه الغرب ، وثقافة الدين الاسلامي وتبسيطه ، وقد قال بعضهم في هذا الصدد « ان برنامج العلماء ديني وثقافي في آن واحد ، فمن الوجهة الدينية أرادوا الرجوع بالاسلام في الجزائر الى نقاوته الأصلية ، ومن الوجهة الثقافة سعوا الى جمع شتات المجموعة الاسلامية بالتقريب بين مختلف المذاهب

(١) المصدر السابق : ص ١٠٧ .

الاسلامية ، بقصد خلق كتلة واحدة من المسلمين الجزائريين (١) . وأخيرا نرى أيضا بعض العلماء والمفكرين يلخصون أهداف الجمعية باصلاحات لاعادة الايمان الى صفاته ، وباصلاحات أيضا لتعريب الجزائر المهتدة بالفرنسية ، ومن أجل ذلك كان العلماء يعنون مكافحة الحركة المتواطئة مع الاستعمار ، والعمل على تكوين قواعد عربية الثقافة اذ منذ عام ١٩٣١ والعلماء يؤلفون « كتبنا » (٢) . في تاريخ الجزائر الوطني باللغة العربية ، وهذا قد كون مولد النزعة القومية . حيث ظهرت في هذه الكتب بالعربية كلمات ذات معنى جديد : مثل وطن ، والامة الجزائرية ، والشعب . ولكن هذا الشعور القومي الجزائري كان كغيره من الشعور القومي العربي الآخر ، كان مرتبطا مباشرة بالحركة العربية الاسلامية ، وتجربة النهضة العربية ، ولقد كانت الجمعية تنشر أفكارها في المجلات التي ملكتها مثل الشهاب ، والسنة ، والشرعة المطهرة ، والبصائر ومع أن العلماء تجنبوا بادىء الأمر التدخل في الحياة السياسية ، لكنهم كثيرا ما اتخذوا موقفا ، وبخاصة ضد أنصار الدمج (٣) . ومهما كانت الآراء التي قيلت في هؤلاء العلماء ، فانه من المؤكد أنهم لم يكونوا في تفكير واحد ، بل أفكارهم متعددة ، ولا في توجه واحد ، بل باتجاهات متعددة . وانما كان يجمعهم هدف واحد هو الاسلام ومحبة الجزائر .

ولما كان عبد الحميد بن باديس رائد هؤلاء العلماء ورئيس الجمعية ومحمور تفكيرها ، يمكن أن نتعرف أكثر أهداف الحركة الاصلاحية الجزائرية بشكل عام ، ونهجه الفكري الاصلاحى كعامل أساسى في النهضة الجزائرية الحديثة بشكل خاص ، هذه الحركة الاصلاحية كانت أرهاضا للشورة الجزائرية الكبرى التي أطاحت بالاستعمار الفرنسى عن أرض الجزائر وأعادت للجزائر وجهها العربي الأصيل .

(١) المصدر السابق : ص ١٤٨ .

(٢) ذاته : ص ١٤٢ .

(٣) ذاته : ص ١٤٢ .

لقد تأثرت الحركة الإصلاحية الجزائرية عموما ، وابن باديس على وجه الخصوص بالنهضة التي شهدتها الأمة العربية ومنذ الربع الأخير للقرن التاسع عشر وحتى الحرب العالمية الثانية ، هذه الحركة التي شاعت نهضة ثقافية اسلامية وقومية وعلمية . ولقد كان المغرب العربي يتربص باستمرار بريد الشرق ليحمل اليه كتب علمائه ومجلاتهم ، التي كانت حافلة بمقالات ، مصطفى كامل ، ومحمد فريد ، وعبد العزيز جاكوش ، وغيرهم ، ولقد تأثرت الحركة الإصلاحية الجزائرية بزعيم الحركة الإصلاحية في ذلك الوقت الشيخ محمد عبده الذي زار الجزائر في سنة ١٩٠٣ وبتلميذه محمد رشيد رضا ولا شك في أن ظهور الحركة الإصلاحية التي تزعمها جمال الدين الأفغاني ومدرسته كان لها أثر كبير في المثقفين الجزائريين ، ولقد استطاع محمد عبده أن يؤثر في مشرق الوطن العربي ومغرب ، وقد كان لزيارته ساقطة الذكر الأثر الكبير في تعميق أفكار الإصلاح عند هؤلاء . ولم تأت العشرينيات من هذا القرن ، حتى أصبح الصراع محتدما على أرض الجزائر ، فغيرها من بقية أقطار الوطن العربي ، بين المحافظين والمجددين ، هذا الصراع الذي كان في المشرق العربي أكثر أصالة واحتدما ، حيث يمتد بجذوره الى النصف الأخير من القرن التاسع عشر . هذا بالإضافة الى دور الصحافة التي فتحت طريق الاتصال بين الجزائر والعالمين العربي والاسلامي . وقد كان من أهم هذه المجلات « العروة الوثقى » التي أسسها الأفغاني ومحمد عبده في فرنسا والتي كانت ترمي الى يقظة العرب والمسلمين ، وكذلك مجلة « المنار » في مصر التي خلفت العروة الوثقى وترأس تحريرها محمد رشيد رضا ، الذي عمل فيها على نشر الإصلاحات الدينية والاجتماعية والاقتصادية ، وكذلك جريدة « المؤيد » التي كان يصدرها الشيخ علي يوسف ، وكانت دعوتها مركزة حول اليقظة العامة ، وتصحيح الأوضاع الداخلية في أقطار الوطن العربي ، ومقاومة الاستعمار والاستبداد السياسي ، والانحطاط الاجتماعي ، وتعمل على تشويق النفوس الى الحرية والاستقلال ، هذا بالإضافة الى الصحف التي كانت تصدر في الجزائر والشمال العربي الافريقي عامة كجريدة « الجزائر » التي استمرت بالصدور حتى ١٩١١ ، وكذلك صحيفة « المغرب » (١٩٠٣-١٩١٣) وجريدة « الفاروق » التي صدرت عام ١٩١٣ ، وجريدة « ذو الفقار »

التي كانت تصدر في الجزائر (١٩١٣ - ١٩١٤) ، وغيرها من الصحف والمجلات التي كانت تصدر في ذلك الوقت ، بالإضافة الى جهود ابن باديس الصحفية ، وما صدر فيما بعد من صحف ناطقة باسم جمعية العلماء .

ومن هنا نستطيع أن نلخص المؤثرات الإصلاحية في أمور متعددة ، منها مدرسة جمال الدين الأفغاني وأثرها العلمي والديني ، ودعوتها الى التوفيق بين العلم والدين ، والعودة الى منابع الاسلام الصافية ، ومنها أيضا تأثيرات مجلة المنار وكتب المصلحين المجددين أمثال أحمد ابن تيسية وغيره ، ومنها أيضا وقع الحرب العالمية الاولى في نفوس الجماهير ، وانعطاف قيمة المقدسات الاسلامية على يد المستعمرين . وعودة أبناء الجزائر المهاجرين بقصد الاطلاع والمعرفة ، والمهجرين من السلطات الاستعمارية ، والثورة التعليمية التي قادها ابن باديس ورفاقه لعلماء زد على ذلك العنصر الأساسي والأهم ، وهو الشعب الجزائري وما ينطوي عليه من أصول الاستعداد للخروج من الواقع المظلم الذي يعيش فيه ، ورغبته في تركيبة الوعي والنضال والرغبة في التحرر والتقدم ، كما هو بالنسبة الى أقطار الوطن الأخرى ، فالصلة بين العرب في مشرق الوطن العربي ومغربه لم تنقطع عبر التاريخ ، والمغرب العربي لم يكن في يوم من الأيام مقصرا عن اللحاق بالمشرق العربي من حيث الزمن ووضوح الرؤية ولذا كان بعض مفكري المشرق العربي يعطون لأنفسهم ميزة السبق على المفكرين في المغرب العربي ، فان ذلك يعود لقلة معرفة هؤلاء بما يجري في المغرب العربي ، لقد كان اللقاء العربي في مواجهة الأحداث الجسام التي ألمت بالوطن العربي عبر التاريخ ، وكانت ارتباطات المصير المشترك موحدة ، ألغى الحدود فيما بينها العلماء والفقهاء والأدباء ، حيث طمعهم طوبع الثقافة ، واللغة ، وجمعهم التاريخ بأحداثه ووقائعه وبطولاته .

وابن باديس واحد من أبرز هؤلاء المفكرين المناضلين من أبناء الوطن العربي الذين رهنوا للوطن حياة مملوءة بالنضال من أجل تقدم الوطن ومنعته . من خلال أفكار ومواقف تستلهم عظمة الماضي ، ويقظة الحاضر ، والايمان بالمستقبل الباسم الذي أرادته للأمة العربية بشكل عام ، وللجزائر على وجه الخصوص .

هذا المنطلق ستعرض الى فكر ابن باديس الاصلاحى من جوانب متعددة ، تتجه بنا الى التعمق في فكره السافى ، والتربوي ، والسياسي ، القائم على الاصلاح ، والذي جمع بين النهضة الثقافية والاجتماعية والنهضة السياسية والعلم . « فلا ينهض العلم والدين حق النهوض الا اذا نهضت السياسة » (١) .

١ - تعد رؤية ابن باديس للفكر الديني مدخلا صحيحا لفهم أفكاره الاصلاحية والسياسية ومحاولاته التجديدية في المجالين الاجتماعي والفكري ، اذ كانت رؤيته الاصلاحية جزءا من حركة أوسع هي حركة الاصلاح الاسلامية السلفية لقد كان أول ما اتجه اليه ابن باديس هو جانب العقيدة في الشريعة ، لأن العقيدة في رأيه هي اللحمة الأساسية في بناء الاسلام يقول : « قلوبنا معرضة لخطرات الوسواس بل للأوهام والشكوك ، فالذي يشبها ويدفع عنها الاضطراب ، ويربطها باليقين هو القرآن الكريم » (٢) . وهذا المنهج القرآني عند ابن باديس لا يلغي دور العقل ، بل يعطيه دورا فعالا في البحث والتأمل « فالقرآن الذي أنزله الله لهداية الخلق ، واصلاح البشرية ، وعمارة الأرض ، يدعو قبل كل شيء الى التوحيد والاعتقاد ... ويصلح ما فسد من عقائد الدين ، ... مقيما على ذلك من الحجج العقائدية ، والبراهين الكونية ما يفتح باب الفكر والنظر ، وما يزيل عن بصيرة الانسان كل غواية وضلال ، ويعلم الانسان عدم قبول أي ادعاء ما لم يقم عليه دليل ، وتلك أعظم الخطوات في تحرير الانسان ورفع مستواه العقلي والاجتماعي . ولم يكن ابن باديس في موقفه هذا مقلدا لغيره دون تجديد ، على اننا نلاقي في فكر ابن باديس ما يدعو الى محاربة المتكلمين ، ونبذ طرائقهم ، وكذلك الفلاسفة بالاعراض عن مسامكاتهم وتشكيكاتهم ، مع ايمانه بأن الفكر الاسلامي لا يمكن أن يصب في قوالب يونانية ، أو غير اسلامية ، وعنده الحاجة مستمرة في وجوب العودة الى الأصول الرئيسة للشريعة ، وعدم الاعتماد بشكل رئيسي على فروعها المقطوعة . ان أقرب ما كان عليه ، الفكر الباديسي هو فكر المستزلة ، وبخاصة قضية الحرية ،

(١) ابن باديس : حياته وآثاره ، ١م ، ص ٨٨ .

(٢) حسن عبد الرحمن سلوادي : عبد الحميد ابن باديس ، مفسرا ، ص ٧٦ .

فهو يرى أن الإنسان حراً مختاراً لأفعاله « فالعقل الانساني يدرك ذاتياً ما في الأشياء من حسن وقبح ويميز بينهما ، دون أن يكون ذلك وقفاً على الأدلة العقلية والنصوص » (١) . ابن باديس يفهم العقيدة الاسلامية على أنها السبي في سبيل العمل العملي والحضارة .

أما الأسس التي يقوم عليها فهم ابن باديس لاصلاح المجتمع فهي أسس ليبرالية متوقفة على اصلاح الفرد ، « فالمجتمع يتكون من الأفراد ، ولا يمكن اصلاح مظاهر الاعوجاج والفساد التي تظهر في المجتمع ، الا اذا ارتكز هذا الاصلاح أساساً على الأفراد الذين يتكون منهم ذلك المجتمع » (٢) . ومن هذا المنطلق تفسر سيرة حملة ابن باديس الجارفة على فرق الصوفية ، اذ وجه همه لمحاربتها والقضاء عليها ، لأنها كانت في رأيه أدوات استعمارية ، أفكارها قائمة على البدع والخرافات ، أنها خطر لا بد من استئصاله متخذاً من مبدأ الامام مالك بن أنس (لا يصلح آخر هذه الأمة الا بما صلح به أولها) شعاراً لحركته الاصلاحية السلفية ، ولقد رأى ابن باديس أن المعركة ضد هؤلاء الصوفية مقدمة للمعركة ضد الاستعمار ، لأنهم يشكلون في نظره عاملاً أساسياً من عوامل التخلف والجمود في المجتمع ، كما أن بقاءهم واستمرارهم ضمان أكيد لقوة المستعمر ، واستمرارية احتلاله يقول : « ان الطرفين أصبحوا يأتون بما يتبرأ منه الاسلام ، ويصرخون بأنه من صميمه » (٣) ، ويضيف « كما اخترع طوائف من المسلمين الرقص والزمر ، والطواف حول القبور والنذر لها ، والذبح عندها ، ونداء أصحابها ، وتقبيل أحجارها ، ونصب التوايت عليها ، وحرق البخور عندها ، وصب العطور عليها ، فكل هذه الاختراعات فاسدة في نفسها لأنها ليست من سعي الآخرة الذي كان محمد (ص) يسعاه وأصحابه من بعده ، فساعياها موزور غير مشكور » (٤) ، لذلك شن ابن باديس حملته الجارفة على

- (١) المصدر السابق : ص ٧٨ .
(٢) رتي رايح : ابن باديس فلسفته ، ص ٢١١ .
(٣) ذاته : ص ٢١٣ .
(٤) ذاته : ص ٢١٤ .

هؤلاء والمخرج في رأيه لا يكون الا بصلاح القلب والنفس « بالعقائد الحقّة ، والأخلاق الفاضلة ، وانما يكون بصحة العلم ، وصحة الارادة ، والملاحظ أن الإصلاح الشامل الذي يقوم عليه فكر ابن باديس ليس اصلاحا في نطاق الماضي وأمجاد العاربة ، وانما هو اصلاح يقوم على معطيات العلم الحديث والتطورات الحديثة ، مع الاحتفاظ بالجوانب الايجابية من الماضي . يقول : حافظ على مالك فهو قوام أعمالك ، فأسلك كل سبيل مشروع لتحصيله وتنميته ، وأطرق كل باب خيري لبذه ، وحافظ على حياتك ، ولا حياة لك الا بحياة قومك ووطنك ولغتك وجميل عاداتك ، واذا أردت الحياة لهذا كله فكُن ابن وقتك ، تسير مع العصر الذي أنت فيه ، بما يناسبه من أسباب الحياة : وطرق المعاشرة والتعامل ، كن عصريا في فكرك ، وفي عملك ، وفي تجارتك ، وفي صناعتك ، وفي فلاحتك ، وفي تمدنك ، ورقيك (١) . ان النهضة الاصلاحية في فكر ابن باديس تقوم على الفكر والتخطيط البعيد عن الارتجال والفوضى .

٣ - أما المسألة الثانية الهامة في فكر ابن باديس فهي المسألة التربوية ، اذ كانت حركة التعليم العربي الذي بدأها ابن باديس أساسا من الأسس الهامة لنهضة تعليمية عربية اسلامية واسعة النطاق في فترة ما بين الحربين . ولقد ساهم ابن باديس في مجال اثريّة بناء جيلين من الجزائريين ، كانا عماد النهضة في الجزائر ، وقد كان له رأيه في تربية النشء الجزائري تربية خاصة ، نظرا لظروف الجزائر الصعبة ، وكان لفلسفته التربوية منبعان أساسيان هما « الدين الاسلامي بكل ميراثه الروحي والثقافي والحضاري والأخلاقي ، وواقع المجتمع الجزائري بكل مشكلاته وأمراضه وتخلّفه ، وهو الذي كرس له الشطر الأكبر من حياته لتفسيره جذريا في سائر المجالات (٢) ، والمدرسة هي المصنع الذي يصنع عقول الأجيال الصاعدة ، ويمعد القادة والمفكرين الذي تقع على عاتقهم عملية التغير الثقافي والحضاري في المجتمع يقول : « لن يصلح المسلمون حتى يصلح علماءهم ، فان العلماء من الأمة بمثابة

(١) المصدر السابق : ص ٢٤١ .

(٢) ذاته : ص ٢٤١ .

القلب اذا صلح صلح الجسد كله ، واذا فسد فسد الجسد كله ، وصلاح المسلمين انما هو بفقههم الاسلام ، وعملهم به ، وانما يصل اليهم هذا على يد علمائهم ... ولن يصلح العلماء الا اذا صلح تعليمهم ... والتعليم هو الذي يطبع شخصية المتعلم بالطابع الذي يكون عليه في مستقبل حياته ، وما يستقبل من عمله لنفسه وغيره ، فاذا اردنا ان نصلح العلماء ، فلنصلح التعليم^(١) . وتتناز فلسفة ابن باديس التربوية بأنها تبرز بين الفكر والتطبيق ، وترفض التحليق في عالم النظريات المجردة . يقول وهو يتحدث عن مقر جمعية العلماء « وان فيها اليوم لمصنعا للنسيج وقانون هذه الجمعية ينص عليه ، وينص على تعليم العربية والفرنسية ، وما فتحت هذه المدرسة الا لخدمة العلم واهله ، وتربية النشء وثقافته ، وللجمعية نبات أخرى تنوي ان تقوم بها في المستقبل ... تنوي ان تبث البعثات العلمية الى الخارج ، وتسمى جهدها في تحقيق ما ينص عليه قانونها الأساسي من تأسيس المصانع والملاحي ، والمجلات العامة^(٢) . ان أهداف التربية عند ابن باديس تشتق من المجتمع أي من فلسفته ونظراته للحياة ، فهي ترمي الى تحقيق القيم معتمدة على العلم من أجل تحقيق أهدافها الدينية ، والعقلية ، والنفسية ، وكمال الحياة الفردية والاجتماعية » فالكمال الانساني متوقف على قوة العلم ، وقوة الارادة ، وقوة العمل ، فهي أسس الخلق الكريم ولسلوك لجيد^(٣) . من هذا المنطلق في التربية ينطلق ابن باديس لخدمة وطنه فيبدأ بالجزائر ، ثم بالمغرب العربي ، ثم تأتي خدمة الوطن العربي والاسلامي « عليكم ان تلتفتوا الى أمتكم فتشلوها مما هي فيه ، بما عندكم من علم ، وبما اكتسبتم من خبرة ، محافظين على مقوماتها سائرين بها في مركب المدنية^(٤) ، ان منطلقات ابن باديس هذه في التربية قد مهدت النهضة فكرية جديدة معتمدة على محاربة الانحراف ، والتخلف والجمود داخل المجتمع الجزائري ، ومواجهة الاستعمار وتسلطه ، الأمر الذي مهد لاندفاع الشعب الى الثورة فيما بعد

(١) المصدر السابق : ص ٢٤٢ .

(٢) ذاته : ص ٢٤٣ .

(٣) آثار ابن باديس : ج ١ ، ص ١٠٢ .

(٤) ذاته : ص ١٠ .

ابن باديس : اذ كان له الأثر الكبير في تدعيم أحد الأسس الهامة والكبيرة لقياس الثورة الجزائرية ، من خلال مشاركته الكبيرة في بناء أجيال من هذه الثورة .

٣ - المسألة الثالثة والأخيرة والتي كانت مجال نقاش وتعدد في وجهات النظر بالنسبة للمفكرين هي المسألة السياسية .

لقد استطاع الاستعمار الفرنسي بجبروته وعسفه أن يفرض لغته على الكثير من المثقفين في الجزائر وشمال أفريقية . غير أنه لم يستطع أن ينال كثيرا من العقيدة الإسلامية ، رغم ما بذله المختصون الفرنسيون في شؤون الثقافة من محاولات من أجل ذلك . فالاستعمار الفرنسي لم يكتف بحرب الإبادة ضد الشعب العربي في الجزائر ، ولم يقتنع بحرق الزرع وتدمير القرى وقطع أشجار الغابات ، والتخطيط للمجاعات ، بل أوقف حرباً أخرى إلى جانب هذه الحرب ، وهي الحرب الثقافية والدينية ، لتغيير معتقدات الشعب الجزائري ، وقطع أي اتصال له بأصاكنه ، كل ذلك من أجل فرنسة الجزائر ، والحقها في فرنسة كليا . هذه السياسة التي يعبر عنها « توكفيل » بعد أن عسدد كثيرا من المظالم التي ألحقت بالشعب الجزائري بقوله : « وقضينا على مؤسسات الإنسان ، وتركنا المدارس تهدم ، وشتتنا الطلاب ، وانطفأت الأنوار حولنا ، وانقطع تخريج رجال القانون ومعنى ذلك أننا رددنا المجتمع الإسلامي أكثر بؤسا وهجوة مما كان عليه من قبل أن يعرفنا » (١) .

وبعد العصر الذي نشأ فيه ابن باديس ، وأثر في عقيدته ، وفي فكره التربوي والسياسي ، هو ذلك الذي بلغ فيه الاستعمار الفرنسي ذروته وحشيتته في الجزائر . وفي هذا العصر ذاته كان ظهور بوادر التفكير في الاستقلال والانفصال عن فرنسة . وكل ذلك كان يشكل أسئلة متعددة ومعقدة . وما من شك في أن ابن باديس قد ألقي على نفسه كل هذه الأسئلة التي تتصل بتاريخ الجزائر عربياً وإسلامياً ، وما من شك أيضا أنه قد حاول العثور على أجوبة لها فيما قرأه وسمعه وعاشه . تحسب

(١) محمود قاسم : عبد الحميد ابن باديس ، ص ٧ .

مشكلات عصره وعانها بفكره وحسه ، فتباورت عنده الحقيقة الأساسية التي انطلق منها في عقيدته الوطنية ، وهي حق الحرية ، فحق الانسان في الحرية هو مقدار ما عنده من حرية (١) ، والحرية عند ابن باديس لا تعني حقا فرديا ، يمارسه الانسان في حدود حاجاته ومطالبه الفردية ، ولكنها تعني قبل كل شيء « حقا جماعيا يشمل كل مظاهر الحرية ، من حرية المعتقد الى ممارسة الحقوق السياسية ، ثم هي بعد كل ذلك مرتبطة بمفهوم حضاري معين ، هو مفهوم الحضارة العربية الاسلامية ، فهو يلح على أن قيمة الحرية الفردية لا تعني شيئا اذا لم تكن مستمدة من قيمة أوسع ، تشمل مجموع الأمة (٢) » .

ولقد كان من أسباب نجاح ابن باديس سلوكه السياسي العملي البعيد عن المهارات الحزبية التي كانت تدور في فترة عاصرها ، اذ صب جل جهده ليعلم الجزائريين ، ويطهر عقائدهم ، ويوقظهم من سباتهم ، وذلك باحياء الروح العربية الاسلامية عندهم كسلاح لتحرير الجزائر .

ولقد جمع ابن باديس لتحقيق هذه الأهداف بين السياسة والعلم فقد يرى بعضهم أن هذا الباب صعب الدخول لأنهم تعودوا من العلماء الاقتصار على العلم ، والابتعاد عن مسالك السياسة ، مع أنه لا بد لنا من الجمع بين السياسة والعلم ، ولا ينهض العلم والدين كل النهوض الا اذا نهضت السياسة (٣) .

هَذَا الموقف الذي تتداخل فيه المفاهيم العلمية والمفاهيم السياسية عند ابن باديس يبدد الكثير من الأوهام والشكوك حوله ، ويدفعنا الى البحث عن الأثر العامة لفكره السياسي ، اذ أن الكثير من المهتمين بفكر ابن باديس يتساءلون عما اذا كانت له مواقف سياسية محددة كانت تطرح نفسها على مسرح الأحداث في زمنه ، ولا ين باديس الكثير من الأحاديث التي يبتعد فيها عن السياسة ، والتي

(١) محمد الميلي : ابن باديس وعروبة الجزائر ، ص ٤٦ .

(٢) سليم بركات : مفهوم الحرية ، ص ٦٧ .

(٣) سلوادي : المصدر السابق ، ص ٢٠٧ .

يستند إليها هؤلاء المفكرون في مواقفهم هذه من ابن باديس ، اذ كانوا ينقلون وصيته للجزائريين التي تنص على « مسألة الحكومة وترك الاشتغال بالسياسة »^(١) . لكن الكثير من المفكرين أيضا يؤكدون أن ابن باديس كان يرمي من خلال هذه للتمويه ، وخذاع المستعمر ، حتى يتمكن من العمل دون ملاحقة أو اضطهاد .

لقد مارس ابن باديس السياسة بطريقته الخاصة ، وهدفه البعيد كان واضحا ، اذ كان يرمي الى مكافهة الاستعمار الفرنسي ، وهذا الأمر لم يكن خافيا على الادارة الفرنسية ، حيث أكدته جريدة « الطان الفرنسية » في مقال لها حملت فيه على جمعية العلماء التي كان يرأسها ابن باديس ، تقول الصحيفة : « فهذه الجمعية لمت في نادي الترقى شمل الذين اتفقوا على نفس جذور فرصة باستعمال شتى الطرق ، وفي كل مكان نجد نشاطا دعاء المذهب الوهابي ، وأعوان الجامعة العربية الذين يدبون بفكرة شكيب أرسلان ، والذين يتلقون تعاليمه من لوزان عن طريق القاهرة »^(٢) . وهذا يؤكد المواقف العملية الواضحة في فكر ابن باديس السياسي ، مما دفع مالك ابن نبي الى القول « أما في الماضي فقد كانت البطولات تتسل في جراءة فرد ، لا في ثورة شعب ، وفق قوة رجل ، لا في تكاتف مجتمع ، فلم تكن حوادثها تاريخا ، بل كانت قصصا ممتعة ... » ويعتبر أن مميزة الحياة في الجزائر قد بدأت بصوت ابن باديس وندائه الذي أيقظ المعنى الجماعي ، وحول مناجاة الفرد الى حديث شعب^(٣) . لقد كان تأثير ابن باديس تأثيرا كاملا في كامل التراب العربي الجزائري من خلال المسائل السياسية التالية التي توضع مواقفه القومية ، ومبادئ هذه المواقف .

٢ - المواقف القومية الباديسية :

كان ابن باديس من أوائل الذين حددوا فكرة الوطن الجزائري ، وبنوا فساد سياسة فرنسة التي ظنت أن الجزائر قد أصبحت مقاطعة فرنسية ، أول ما دعا

(١) المصدر السابق : ص ٢٠٨ .

(٢) ذاته : ص ٢٠٩ .

(٣) ذاته : ص ٢١٠ .

إليه ابن باديس وجوب القضاء على التفرقة ، والعمل على وحدة الشعب ، وأعلن أن الذين يحاولون تقسيم الشعب العربي الجزائري إلى عرب وبربر مخطئون ، فهو يرى أن هؤلاء قد امتزجوا عبر التاريخ بفضل الإسلام ، فشكلوا الأمة الجزائرية ، وأصبحوا شعباً واحداً متحداً غاية الاتحاد متمتزا غاية الامتزاج ، وأي افتراق يبقى بعد أن اتحد القواد ، واتحد اللسان (١) .

وهنا يؤكد ابن باديس حقيقة علمية قومية رائدها العصر الحديث وهي النظرية القومية القائمة على الإرادة المشتركة ، فتكون الأمة لا يتوقف على اتحاد دمها ، ولكنه متوقف على اتحاد قلوبها وأرواحها وعقولها ، اتحاد سيظهر في إرادة الشعب الجزائري واشتراكه في الآلام والآمال (٢) ، ثم لا ينسى في أن يحدد إرادة هذا الشعب ويعلم هويته .

شعب الجزائر مسلم	والى العروبة ينسب
من قال حاد عن أصله	أو قال مات فقد كذب
أو رام آدمجلا له	رام المحال من الطلب

وهذا ما أبرزه ابن باديس على صفحات جريدة « المنتقد » في مقاله : « الحق فوق كل أحد ، والوطن قبل كل شيء » (٣) ، أن الأمة التي دعا إليها ابن باديس هي الأمة الجزائرية فهي أمة متكونة موجودة ... ولهذه الأمة تاريخها الحافل بجلال الأعمال ، ولها وحدتها الدينية واللغوية ، ولها ثقافتها الخاصة وعوائلها بما فيها من حسن وفبح شأن كل أمم الدنيا ، ثم إن هذه الأمة الجزائرية ليست فرنسية ، ولا يمكن أن تكون فرنسية ، ولا تستطيع أن تصبح فرنسية (٤) . ومقومات هذه

(١) محمد الميلي : المصدر السابق ، ص ٤٨ .

(٢) ذاته : ص ٤٩ .

(٣) آثار ابن باديس : ج ٢ ، ص ٥٧١ .

(٤) ذاته : ج ٣ ، ص ٣٩٨ .

الشخصية الجزائرية في نظر ابن باديس تتكون من الاسلام والعروبة ، والوطنية الجزائرية .

« نعم ان لنا خلف هذا الوطن أوطانا أخرى عزيزة هي دائما منا على بال ، ونحن فيما نعمل لوطننا الخاص ، نعتقد أنه لا بد أن نكون قد خدمناها ، وأوصلنا إليها النفع والخير عن طريق خدمتنا لوطننا الخاص ، وأقرب هذه الأوطان اليانا هو المغرب الأقصى ، والمغرب الأدنى ، المزدان ما هما والمغرب الأوسط الا وطن واحد لغة وعقيدة وأدبا وأخلاقا وتاريخا ومصلة ، ثم الوطن العربي الاسلامي ، ثم وطن الانسانية العام^(١) ، ويخص ابن باديس القومية العربية ، والعمل الوحدوي في مقال له بعنوان « الوحدة العربية » يوضح من خلاله أبعاده فكره القومي ، فيستأهل هل بين العرب وحدة سياسية . فيؤكد ايمانه بالقومية العربية من خلال منظور اسلامي « اذا قلنا العرب فاننا نمني هذه الأمة المستمدة من المحيط الهندي شرقا الى المحيط الأطلسي غربا ... تنطق بالعربية وتفكر بها ، وتتغذى من تاريخها ، وتحمل مقدارا عظيما من دمها ، وقد صهرتها القرون في بوتقة التاريخ حتى أصبحت أمة واحدة ... ويحدد ابن باديس مقومات القومية العربية هذه فيجدها في رابطة اللغة ورابطة الجنس ، ورابطة التاريخ ، ورابطة الألف ، وأن هذه القومية لا بد منتصرة ، فالوحدة القومية والأدبية متحققة بها لا محالة^(٢) . لكن الذي يؤلم ابن باديس ، ويزرع اليأس في نفسه هو العمل السياسي « فالوحدة السياسية لا تكون الا بين أمة تسوس نفسها ، تضع خطة واحدة تسير عليها علاقاتها مع غيرها من الأمم ، وتتعاقد على تنفيذها ، وتكون كلها في تنفيذها والدفاع عنها يدا واحدة ... وأما الأمم المغلوبة على أمرها فهذه لا تستطيع أن تضع أمرا لنفسها ، فكيف تستطيع أن تضع لغيرها ، ولا تستطيع أن تدافع عما تقرره مع غيرها ، وهي لم تستطع أن تعتمد على نفسها في داخليتها ، فكيف يعتمد عليها في خارجيتها ... فالوحدة السياسية بين هذه الأمم أمر غير ممكن ، ولا معقول ، ولا مقبول^(٣) . » . ويطبق ابن

(١) المصدر السابق : ص ٣٩٩ .

(٢) محمد الميلي : المصدر السابق ، ص ٥٦ .

(٣) آثار ابن باديس : ص ٣٩٨ .

باديس هذه الحقيقة على الأقطار العربية ، فيرى أن الاتحاد ممكن بين الأقطار التي حصلت على استقلالها ، أما الأقطار المشابة بالاستعمار ، ومنها الشمال الإفريقي فلا يمكن الاتحاد فيما بينها إلا بعد التخلص من الاستعمار ، أن شروط ابن باديس الوحيدة تكمن في اتخاذ القرار السياسي أولا ، والتحرر من الاستعمار ثانيا ، والثورة العربية ثالثا وهذا هو مطلب الجماهير العربية في نضالها من أجل تحقيق قوميتها فكرا وعملا .

ب - ميادين السياسة الباديسية :

١ - لقد تجلت هذه الميادين أول ما تجلت في تأسيسه لجمعية العلماء ، والتي كان تأسيسها تحديا كبيرا للاستعمار الفرنسي ، إذ أتى على أثر احتفال فرنسا بمرور مئة عام على استعمارها للجزائر . ولقد تجلّى هذا أيضا في الصحافة التي كان ابن باديس من بناتها في عصر الجزائر الحديث ، ومن الذين أرسوا دعائمها وحددوا مسارها وأهدافها في أرساء قواعد الحق والعدل والمواخاة في إعطاء جميع الحقوق للذين قاموا بجميع الواجبات . أن أهداف الصحافة في الفكر الباديسي تناهض فيما كتبه على غلاف مجلة « الشهاب » وهي أربعة أركان « الحرية ، العدالة ، الأخوة ، السلام » . ويحدد ابن باديس المبادئ والغايات والشعارات التي يسعى لتحقيقها ويخصصها بثلاثة مبادئ « المبدأ السياسي ، والمبدأ التهذيبي ، والمبدأ الانتقادي » (١) . أن ابن باديس لم يؤسس حزبا سياسيا ، لكنه لم يقبل أية وظيفة في الإدارة الفرنسية ، وتأسيس جمعية العلماء جاء تحديا للاستعمار الفرنسي كما أسلفنا ، والحركة الوطنية التي قادها ابن باديس كانت من أجل المحافظة على الكيان الجزائري ، ومقارعة الاستعمار الفرنسي ، عبر مفهوم وطني متسلسل يبدأ بالأسرة وهي الوطن الأصغر ، ثم الوطن الكبير الذي هو الجزائر ، ثم الوطن الأكبر الذي هو الانسانية ، والانسانية التي يقصدها ابن باديس هي الانسانية الإسلامية فلا يعرف ولا يحب الوطن الأكبر إلا من عرف واجب الوطن الكبير ولا يعرف الوطن الكبير إلا من عرف واجب الوطن الصغير . إلى أن يقول شعرا في ذلك :

(١) المصدر السابق : ج ٣ ، ص ٢٧٧ .

أشعب الجزائر روجي الفدا لما فيك من عزة عربية
بثيت على الدين أركانها فكانت سلاما على البشرية^(١)

وهذا ما دفع ابن باديس الى أن يقول في عام ١٩٣٩ وفي أواخر حياته « والله لو طلبت مني فرنسا أن أقول لا اله الا الله ما قلتها »^(٢) .

وتمتد مطالب ابن باديس في مقاومة المستعمر لتأخذ بعدا في الشمال العربي الافريقي ، والوطن العربي ، وكذلك في البلدان الاسلامية قاطبة « أما نحن ونحن أعرف بأنفسنا ، فأننا نتيقن أن هذه الأمم الاسلامية العربية استيقظت من سباتها ، وهبت للنهوض من كبوتها ، وشعرت بكرامتها ، تذكر ما فيها أيام حريتها واستقلالها ... انبعثت تعمل لفك قيودها ونيل حريتها ، وتبوء منزلتها اللائقة بها كسائر الأمم التي ليست هي في قوميتها وتاريخها دونها ... الى أن يقول : هذا هو سبب ثورتها على الظلم ... وما من علاج بعد هذا - والله - الا بتبديل بالسياسة العتيقة الرثة البالية سياسة جديدة تعترف لهذه الشعوب بكيانها القومي ، وتفسح أمامها مجال التقدم والرفي . وتبليها أعظم قسط من التحرر^(٣) ، أن العلاج الباديسي لمقاومة المستعمر يكمن في الثورة الشعبية الهائلة . وهذا أيضا ما يجب على العرب والمسلمين أن يسلكوه من أجل تحرير أوطانهم ، وفي ملابحة ذلك أرض فلسطين التي يفصها ابن باديس في مقال بعنوان : « فلسطين الشهيدة » ، يدعو من خلاله العرب والمسلمين الى مواجهة الاستعمار الصهيوني وأعوانه من الاستعمارين الانكليزي والفرنسي فيقول « تزاوج الاستعمار الانكليزي بالصهيونية الشرهة ، فانتج لقسم كبير من اليهود الطمع الأعشى ، قذف بهم على فلسطين آمنة الرحاب المقدسة ، فأحالوها جميعا لا يطاق ، وجرحوا قلب الاسلام والعرب جرحا لا يندمل . ويحدد ابن باديس طبيعة المعركة فيجدها بين العرب والمسلمين من جهة ، وبين

- (١) المصدر السابق : ص ٣٦٨ .
(٢) محمد الميلي : المصدر السابق ، ص ٦٣ .
(٣) آثار ابن باديس : ج ٢ - ص ٣٨٠ - ٣٩٨ .

الصهاينة وأسيادهم المستعمرين من جهة أخرى « فالخصومة بين الصهيونية والاستعمار الانكليزي من جهة ، والاسلام والعرب من جهة أخرى ، والصحية فلسطين ، والشهداء حماة القدس الشريف ، والميدان رحاب الأقصى ، وكل مسلم مسؤول أعظم المسؤولية عند الله تعالى عن كل ما يجري هنا من أرواح تزهق ، وديار تخرب ، وصغار تبتل ، ونساء ترمسل ، وأموال تهلك ، وديار تخرب ، وحرمان تنهك ، كما لو كان كله واقعاً بسكة أو المدينة ، ان لم يعمل لرفع ذلك الظلم الفظيع بما استطاع ... الى أن يقول : فالدفاع عن القدس من واجب كل مسلم (١) » .

٢ - كما تجلب ميادين السياسة البادية في نظريته في الحكم ، وفي نظام الدولة ، وهذا ما اهتم به الكثير من المفكرين في عصر ابن باديس ، ولقد احتلت هذه المسألة مكان الصدارة في اهتمامات ابن باديس السياسية ، وقد كان من أهم البواعث التي دفعته لهذا الاهتمام سقوط الامبراطورية العثمانية بعد الحرب العالمية الأولى ، حيث أثير حول ذلك مناقشات كثيرة وجدل عميق بين العلماء من المسلمين ، كما أن حال التخلف الحضاري والانحطاط القيمي الذي أصيبت به بلاد العرب والشرق عامة كان من الدوافع لبحث هذه المسألة عند ابن باديس وغيره من العلماء الذين عاصروا تلك الفترة ، ومما شجع ابن باديس وغيره على هذا البحث اطلاعهم على أنظمة الحكم الغربية متعددة الجوانب ، وتأثرهم بما أثمرت من تقدم وتطور في المجالات الاجتماعية والاقتصادية والثقافية ، عن طريق العلم والصناعة .

وابن باديس لم يوافق بعض العلماء الذين جددوا الدعوة الى تجديد منصب الخلافة بل وقف ضد هؤلاء ودافع عن مصطفى كمال ، لكشف الخفايا والأيدي التي تحرك بشعار الخلافة في الخلفاء « فالأترك يوم ألغوا الخلافة أمراً نظامياً حكومياً خاصاً بهم ، أو أزالوا رمزا خالياً فتن به المسلمون لغير جدوى (٢) » . ثم يقول : « ليس عجباً من تلك الدول أن تحاول ما حاولت وغايتها معروفة ،

(١) المصدر السابق : ص ٤١٣ .

(٢) ذاته : ص ٤١٠ .

ومقاصدها بيئة ، وإنما العجب أن يندفع في تيارها المسلمون وعلى رأسهم أمراء وعلماء منهم ، ومن هذا الاندفاع ما يتحدث عنه في مصر فتردد حسده انصحف في الشرق والغرب ، وتهتم له صحافة الانكليز على الخصوص ، يتحدثون في مصر وفي الأزر عن الخلافة ، كأنهم لا يرون المعادل الانكليزية الضرورية في ديارهم (١) ، وبهذا يقطع ابن باديس الطريق على أهم المسائل في استغلال الدين ، ويجعل الشعب المستقل صاحب الرأي فيما يتصل بالنظام الذي يختاره ، ولقد أيقن ابن باديس من خلال تأملاته لأوضاع الشعب العربي وشعوب الشرق بأن السبب في اتصال العرب والمسلمين الى ما هم عليه من تدهور وانحطاط وجود هو اتخاذهم ولاية مساعين لتولي أمورهم ، دون أن تتوفر فيهم الشروط المؤهلة للقيادة ، أو أنهم ينحرفون عن النهج السليم بعد توليهم زمام الأمور فيقول : « وهذا هو طور انحطاط الأمم الانحطاط التام ، وذلك عندما يرتفع منها العلم ، ويفشو الجهل ، وتنتشر فيها القوضى بأنواعها ، فتتخذ رؤساء جهالا لأمر دينها وأمور دنياها ، فيقودونها بغير علم ، فيضلون ويضلون يهلكون - ويهلكون ، ويفسدون ولا يصلحون ، وما أكثر هذا على آخذ في الزوال باذن الله في أمم الشرق والاسلام اليوم (٢) .

ولا ينسى ابن باديس في أن يقول كلمته بهؤلاء فالأمة التي تقول بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، وتضرب على يد سفهائها وأهل الفساد منها ، وتهجرهم وتنبذهم من مجتمعها تسلم من الشرور والبلايا ، وتقل أو تنعدم فيها المفسد والمنكرات . والأمة التي تسكت عن سفهائها وأهل الشر من كبرائها ، وتدعهم يتجأهرون فيها بالفواحش والقبايح ، هي أمة هالكة (٣) ، ان مهمة الولاة في نظر ابن باديس تنحصر في تنفيذ ارادة الشعب وقانونه الذي ارتضاه لنفسه ، فالكلمة الأخيرة للشعب لا للولاة ، والمحاسبة الدقيقة في عدم التساهل مطلوبة من أجل تقويم هؤلاء عندما يقتنع الشعب بذلك .

(١) المصدر السابق : ص ٤١٠ .

(٢) حسن سلوادي : المصدر السابق ، ص ٢٢٤ .

(٣) آثار ابن باديس : ج ٣ ، ص ٤٢٠ .

ولقد وضع ابن باديس للجزائر العربية دستور المستقبل ، عندما برهن على عدم مشروعية الحكم الفرنسي ، فأصول الحكم في الاسلام تنافض أصول الحكم الاستعمارية ، ومن خلال تحليل له لخطبة الخليفة الأول أبي بكر الصديق (رض) ، نستطيع أن نحدد أصول الحكم الباديسية « إذ لا حق لأحد في ولاية أمر من أمور الأمة الاسلامية الا بتولية الأمة » فالأمة صاحبة الحق والسلطة في الولاية والعزل ، فلا يتولى أحد أمرها الا برضاها (١) . وهذا الأصل مستمد من قول الصديق : ولت عليكم لأن غيري ولا نبي وهو أتم ، أما الأصل الثاني فهو قائم على أن يتولى أمر الأمة من هو أقدرها ، وقد قدم ابن باديس الأرجح في القدرة لا في الخبرة ، ويستتر ابن باديس من خلال تحليله لخطبة الصديق ليقدر أصولا هامة للحكم ، كحق الأمة في مراقبة أولي الأمر ، لأنها مصدر سلطتهم ، وصاحبة النظر في ولايتهم وعزلهم ، وكحق الوالي على الأمة فيما تبذله من عون اذا رأت استقامته ، وحقه عليها في نصحه وإرشاده ودلالته على الحق وتقويمه على الطريق ، وكحق الأمة في مناقشة أولي الأمر ومحاسبتهم على أفعالهم ، وحقها في أن يبين لمن يتولى حكمها الخطة التي يسير عليها لتكون على بصيرة من أمرها » ومن هذه الأصول أن لا تحكم الأمة الا بالقانون الذي وضعته لنفسها وعرفت فيه فائدتها ، وما الولاة الا منفذون لإرادتها ، فهي تطيع القانون لأنه قانونها ، لا لأن سلطة أخرى لفرد أو جماعة فرضته عليها ، كائنات من كان ذلك الفرد ، وكائنة من كانت تلك الجماعة فتشعر بأنها حرة في تصرفها ، وأنها تسيّر نفسها بنفسها ، وأنها ليست ملكا لغيرها من الناس — لا لأفراد ولا لجماعات ولا لأمم ، ويشعر هذا الشعور كل فرد من أفرادها . أن هذه الحرية وإنسيادة حق طبيعي وشرعي لها ولكل فرد من أفرادها (٢) .

من هذا المنطلق يتضح لنا أن ابن باديس لم يقيم بإيجاد نسط معين من أنماط الحكم ، ولم يقرر الشكل المتخذ في النظم السياسية في حكمها للشعوب ، وأن كل ما فعله أنه أعاد للأذهان تلك المبادئ الاسلامية السامية القائمة على الاخلاص

(١) محمود قاسم : المصدر السابق ، ص ٦٥ .

(٢) ذاته : ص ٦٦ .

والشورى ، اذ ليس من الهام في نظره اتخاذ نمط معين من أنماط الحكم ملكيا كان أو جمهوريا وانما الهام أن تضع الأمة نفسها جادة في خدمة أخلاق انسانية أقرها الاسلام ، وشجع على تبنيها ، فهي في نظره صالحة لكل زمن ولكل عصر .

كلمة أخيرة : ان ابن باديس هو المؤسس الحقيقي للحركة الاصلاحية الجزائرية والتي كانت ملتصقة بحق بالحياة الاجتماعية . هذه الحركة التي كانت تميل الى الحذر من الجمود الديني من جهة ، وتنادي بالحدثة العلمية المستمدة من أوروبا من جهة أخرى . وعلى الرغم من كل الآراء التي قيلت في هؤلاء الاصلاحيين بأنهم لم يكونوا مجهزين بشكل كاف لمواجهة المشكلات النظرية ، ومعلوماتهم عن الصراعات الفكرية القائمة بين العالمين الامبريالي والاشتراكي كانت بسيطة ، وان اتصالهم مع الأحزاب الأخرى لم يكن متوفرا . هذا بالإضافة الى أنهم لم يكونوا مزودين بما يكفي لدراسة مسائل العالم الحديث اجتماعيا واقتصاديا ، ذلك من حيث قدرتهم على تحديد موقف اصلاح محض لكل منها ، حيث موافقهم بصدد هذه المسائل الاجتماعية كانت نسبية ، وهي تتطلب تقنية ، وهؤلاء لم يكونوا يزعمون أنهم شيء آخر غير رجال دين .

على الرغم من كل هذا فقد كان هؤلاء منظرين للاصلاح ، ومناضلين من أجل تحقيقه على أسس قيمية أخلاقية تتحرك على أرض دينية اسلامية في واقع صعب يسوده التخلف ، والتفكك الجماهيري ، واقع فرضته قوى الجمود الفكري والعقائدي ، وقوى الاستعمار المهيمنة على الجزائر لفترة طويلة من الزمن . أما حملة الانتقادات الموجهة الى عمل هؤلاء السياسي ، واقتضاه الى التحليل الدقيق للحقائق السياسية اجتماعيا واقتصاديا « وعلى أنه لم يكن في صلب عملهم ، لأن سميتهم كان بموجب مبادئ السلفين مقتصر على الاصلاح فيما حولهم فقط ، اذ لم يستطيعوا أن يعملوا عملا أصيلا ، أو يتوصلا الى نتائج رفيعة خارج مجالات العقيدة الاسلامية والتعليم ، التي كانت تجد ذاتها تقليدا لرجال الدين في المنطقة العربية بشكل خاص ، والبلاد الاسلامية في الشرق بشكل عام .

ان هذه الانتقادات وغيرها لم تكن تأخذ الواقع السياسي للجزائر في ظل
الرعب الاستعماري الفرنسي المقيت ، الأمر الذي أظهر حركة ابن باديس الإصلاحية
النقية بالمظهر الأفلاطوني غير الملتصق بالواقع في الكثير من الأحيان .

وعلى الرغم من أن اصلاح الحركة الباديسية قد ظل وفيما المفهوم التقليدي
الذي يجعل علم المساواة الاجتماعية ارادة الله ، وأنها كانت تفضل العلاج
البعيد عن طريق العنف ، وأن الكثيرين من مريديها كانوا ينتمون الى الطبقة
المحافظة ، وأحوال معظمهم كانت ميسورة ماديا ، والفكر اليساري الاشتراكي كان
غير مستحب بالنسبة لهم ، ولا يرغبون في تسربه الى صفوف الجماهير ، على الرغم
من كل هذه الأمور التي أظهرتهم بالمظهر البعيد عن الثورة إلا أنهم ناضلوا بجسارة
لتحرير الجزائر واستقلالها ، اذ أنهم قد عززوا المواجهة الجماهيرية في وجه الاستعمار
الفرنسي ، وذلك بتعميقهم وعي الشعب لتراثه الزاخر بالانتصارات على أعداء الأمة
العربية . كما أن تحالفاتهم مع القوى السياسية الأخرى كانت ترمي الى تحقيق
هذا الهدف ، الذي كان يحتل الأولوية من خلال الصراع السياسي متعدد وجهات
النظر على أرض الجزائر ، من هذا المنطلق كان موقفهم من أنصار الادمج مع
فرنسة ، ومن نجم شمال أفريقيا الذي كان مأخذهم عليه تواجده في فرنسا ، وابتعاده
عن ساحة الصراع الحقيقية على أرض الجزائر . ومن هذا المنطلق أيضا كان تحالفهم
مع اليساريين (وحتى الشيوعيين منهم) لتحقيق أغراضهم السياسية .

ان حركة الاصلاح الباديسية وان بدت غير واضحة بهويتها النضالية على
صعيد الواقع الاجتماعي للجماهير كونها لم تبتعد عن الرأسمالية الاسلامية ، ولم
تشن حربا على الجوع (بل كانت مرتبطة بكرم الأسر الاسلامية الغنية في
الجزائر ، وباشتراكات عامة الناس) إلا أنها في الحقيقة قد أعطت علومها
وتعلمها حداثة ، ودعت الى النهضة والتقدم ، وان كان الكثير من المفكرين ومثقي
الشعب يرون في بعض رجالها المصلحين أتباع سلطة ، ومواقفهم ازاء المشكلات
المطروحة بسبب تطور المجتمع الجزائري تكشف لديهم بعض الاضطراب ، الذي
يدفعهم الى الحذر المفروض تجاه الحداثة . ان روح الاعتدال ، وعقيدة الوسط

المصالح ، التي طرحت من خلال العقيدة الذمينة لهؤلاء قد أظهرتهم بالمنظر المحافظ المعارض للحدثة ، وقد تجلّى ذلك في مجموع آرائهم ومواقفهم تجاه مسألتين أساسيتين : هما مسألة الشباب ، والمرأة . إذ أن اهتمام هؤلاء وعلى رأسهم ابن باديس ، كان موجها بفرض تحويل الشبيبة عن الكثير من مظاهر الحضارة الأوربية ، والابقاء على المحافظة ، كما أن موقفهم من المرأة والمسائل التي تفرحها لم تخرج خارج الأطوار الديني التقليدي . الأمر الذي عد معاكسا للفكر التحرري الذي تقتضيه الحدثة ، بالنسبة لدور المرأة ، ودور الشباب اجتماعيا .

وأخيرا لا بد من كلمة حق يجب أن يقال : وهي أن عقيدة الإصلاح الباديسية كانت عند ابن باديس وعند غيره من المصلحين الجزائريين مرتبطة بعمق بالأحداث الجزائرية ، وفي مجال السيادة الفرنسية الاستعمارية . وقد رمت هذه الحركة الى احياء الثقافة العربية الاسلامية في بلد يدار بالقانون الفرنسي ، وأنها قد أثرت في مستقبل الجزائر باحياء اصالة شعبه العربي ، وتركيبه الروح الوطنية والعربية والاسلامية فيه ، ولقد كان هؤلاء من الأوائل الذين تحسبوا الفكرة القومية ، وجعلوا واجبهم مساعدة الجماهير على بلوغ الوعي السياسي ، بغاية استقلال الجزائر . وعلى الرغم من كل التحفظات الخطائية لدى بعض من هؤلاء ، وانتهازية بعضهم الآخر ، فإن غالبيتهم كانوا دعاة سياسيين . ولقد جاء انعقاد المؤتمر الاسلامي على أرض الجزائر في عام ١٩٣٦ ، ومن خلال هؤلاء المصلحين وعلى رأسهم ابن باديس ، جاء (ليزيل كل الشكوك والتهم الموجهة الى الحركة الإصلاحية الباديسية في المجال السياسي المناهض للاستعمار) .

لقد أعطى ابن باديس هذا الإصلاح ثقافيا واجتماعيا وسياسيا دفعا كبيرا باتجاه نهضة الجزائر ، وعروبتها ، مما مكن شعبها العربي من اعلان ثورته الكبرى ، التي مثلت منارة ساطعة اعتدت بنورها شعوب العالم الطامحة الى الحرية والاستقلال . هذه الثورة التي رمت بالاستعمار وقواه الفاشية على مزابل التاريخ . ومكنت الشعب العربي الجزائري من التقدم والحضارة ، من خلال مكانته العربية والانسانية .



الفصل الرابع
الاتجاه العلماني



شبلې الشميل

(١٨٥٠ - ١٩١٧)

ولد شبلې في قرية كفر شيما (بلبنان) ، وكانت القرية التي ولد فيها تابعة ، آنذاك ، لسورية ، أو بلاد الشام كما يذكر هو ، أما اليوم فتابعة للبنان . بعد أن أتم دراسته الثانوية ، درس الطب في الكلية البروتستانتية السورية التي أسسها البروتستانت الأميركيون . وفي عام ١٨٧٥ سافر الى باريس لمتابعة اختصاصه في الطب . فبقي هناك عامًا كاملاً درس فيه ، علاوة على الطب ، نظرية التطور والعلوم الطبيعية وعلم التشريح . واطلع على نظرية التطور التي قال بها داروين ، وكانت قد استهوت كثيرا من العقول وأثارت كثيرا من الجدل في جميع أنحاء أوروبا والعالم المتمدن .

وكان بعض المؤلفين قد استغل نظرية داروين هذه من الناحية الاجتماعية والسياسية ، وأقام على أساسها نظرية « الداروينية الاجتماعية » .

ومن الذين تأثروا بها في ألمانيا ، لودفيغ بوختر ، الذي كان طبيبا وفيلسوبا ، وقد مزج بين المادية والداروينية ، وحاول أن يبنّي نوعا من النظرية الاشتراكية على أساس الداروينية .

وقد تأثر الشميل ببوختر تأثرا واضحا جدا ، إذ ترجم كتابه « ست محاضرات حول نظرية داروين » الى العربية بعنوان : « فلسفة النشوء والارتقاء » ، ونقل كثيرا عن كتابه « الداروينية والاشتراكية » (١) .

(١) من أجل شيء عن الشميل وتأثره ببوختر ، راجع : رفعت السعيد وفالي شكرى : « شبلې شميل ، رائد الفكر العالمي في مصر » ، في مجلة « الطليعة » ، القاهرة . يوليو ١٩٦٩ ، العدد ٧ . ص ١٢٢ و ١٢٨ ، راجع كتاب منير موسى ، الفكر العربي في عصر النهضة ، ص ٦٤ .

عاد الشميل من فرنسا الى مصر واستقر فيها يمارس الطب ويكتب في العلم والفلسفة والطب والأدب وشؤون الاجتماع والسياسة . أصدر مجلة طبية هي « الشفاء » لم تدم طويلا ، لأسباب مادية كما يذكر . وقد كتب في صحف متعددة ومجلات مصرية (ولبنانية بالذات) منها (مصر الفتاة ، وسركيس ، والمقتطف ، والمقتطم ، والمؤيد ، والبصير ، والمشير ، والأخبار ، والوطن ، والهلال ، والجريدة) . ذكرها جميعا في حواشي مقالاته التي جمعها في الجزء الثاني من « مجموعته » ، التي وعد أن يصدر الجزء الثالث منها ، ولكن لم يحصل . أثار كتاباته عن « فلسفة النشوء والارتقاء » ردود فعل عنيفة في الأوساط المثقفة الاسلامية والمسيحية على السواء ، شارك فيها الأفغاني بالذات . وكان على الشميل أن يرد على جميع هؤلاء ويدفع عن نفسه ، لأنه اتهم بالكفر والالحاد ومحاولة تهديم الدين . . . وعلى هذا ، كرس الشميل نفسه لممارسة الطب والكتابة حتى وافته يد المنون في عام ١٩١٧ . وتوفي عن عمر يناهز السابعة والستين (١) .

وكان من طلاب الإصلاح في العهد العثماني ، وقد حكم عليه بالاعدام غيابيا من قبل الديوان العرفي في عاليه لأنه كان من مؤسسي « حزب اللامركزية الادارية العثماني » الذي أسسه ، في القاهرة ، عدد من السوريين ، منهم رفيق العظم ورشيد رضا وعبد الحميد الزهراوي وحنفي العظم . . .

عاش ما يقرب من نصف حياته في مصر التي كان يبعدها وطنه الثاني ، بعد سورية ، ووطنه الأول ، كما كان يبعدها « مبسط أفكاره » . اذ يقول : « في صيف عام ١٩٠٩ م . قصدت ربوع الشام ، وطني الأول ومستقط رأسي ، بعد أن رحلت عنها منذ نحو أربعين سنة ، لم أزرها في خلالها الا مرتين أياما معدودة ، آخرها منذ سبعين وعشرين سنة قضيتها في القطر المصري ، وطني الثاني ومبسط أفكاري » (٢) . وكان على الرغم من ذلك ، يحن الى وطنه الأول (سورية) ويعتز بكليتها الطبية التي تخرج منها .

(١) منير موسى : المصدر السابق ، ص ٦٥ .

(٢) ذاته : ص ٦٥ .

خلف لنا الشميل الكتب الآتية : المجموعة التي نتمتعها في هذه الدراسة والتي تحتوي على « كتاب فلسفة النشوء والارتقاء » طبع لأول مرة في عام ١٨٨٥ ، وطبعة ثانية أصدرتها « المقتطف » عام ١٩١٠ في القاهرة ، وهو كتاب يشمل مقدمة الطبعة الثانية ، ومقدمة الطبعة الأولى ، وكتاب « شرح بوخزر على مذهب دارون » ، ورسالة « الحقيقة » ، و « ملحق في مباحث في الحياة لتأييد الرأي المادي فيها » و « خاتمة الكتاب » .

تأثر الدكتور شبلي شميل في عرض أفكاره السياسية والاجتماعية بمذهب دارون والأفكار التقدمية ومنها الاشتراكية الإصلاحية ، وألح على أهمية العلم في رقي المجتمعات . ولا يسكن أن نفهم أفكاره السياسية إذا لم نربطه بمذهب بوخزر العام ، وأفكار بعض العلماء (من أمثال أوغست كونت) الذين تأثر بهم بوخزر ، والذين كانوا يرون أن العلم مفتاح تقدم الأمم والشعوب والوسيلة إلى عزتها وقوتها وغناها .

يتبنى الشميل « مذهب النشوء والارتقاء » أو « مذهب التحول » (أي مذهب التطور) الذي قال به داروين وأتباعه . ويتبنى معه المادية ، أو المذهب المادي ، الذي قال فيه بوخزر وأمثاله . فبالنسبة إليه كل الموجودات خلقت في الطبيعة وبالطبيعة وبوساطة القوى الطبيعية ، ويسمي هذا المبدأ مبدأ « التوحيد الطبيعي » المقابل لمبدأ أو مذهب « الثنية » (على حد قوله) « القاضي بفصل المادة فصلا جوهريا عن القوى المدبرة لها تبعا لغاية سابقة في عملها » (١) .

فجميع الكائنات أو الأشياء تتكون من المادة بمركبة عفوية وجذبت منذ الأبد وتستبقى إلى الأزل . والأشكال المتكونة ، أي المعادن والنبات والحيوان والإنسان ، تكون في كل مرحلة من مراحل التطور والتحول أكثر تميزا بعضها عن بعض وأكثر تمقدا منها في المرحلة السابقة . وكل مرحلة من مراحل هذا التطور تنبثق من

(١) شبلي شميل : المجموعة ، ص ١٣١ .

المرحلة التي سبقتها بدون انفصال ، وذلك بفضل قوى ملازمة أسلا للسلادة نفسها ، تتخذ بدورها أشكالاً مختلفة باختلاف المستويات ، بحيث إن ما يبدأ نورا يصبح حركة ، ثم جاذبية ، ثم رغبة ، ثم حبا . والإنسان هو قمة هذا التطور ، والكائن القادر على السيطرة عليه والمساهمة فيه عن وعي ، وذلك بتغيير ظروفه الخارجية ، وبلاستعاضة عن الصراع من أجل البقاء بالتعاون وتقسيم العمل . وهذا الإنسان لا يزال ساعيا لبأوغ كماله الذاتي ، وتنمية قواه العقلية ، والاستعاضة عن النزاع بالتعاون ، والقسر بالتنظيم الإداري ، والرغبة الانانية في سعادته الخاصة بالسعي وراء سعادة الجميع .

ويقود هذا المذهب الشميل الى تبني القول ان العلوم الطبيعية هي الوحيدة الكفيلة بتقديم الناس تقدمها صحيحا ، وتطوير المجتمعات البشرية ومفاهيمها والعلاقات الانسانية فيها وفيما بينها تطورا خيرا وناخما وملائما للطبيعة ومبادئها . اذن ، يرى أن هذه العلوم « هي أم العلوم الحقيقية ويقتضي أن تكون أم العلوم البشرية كافة ، وأن تقدم على كل شيء ، وأن تدخل في تعليم كل شيء » ، فيصبح نظر الإنسان حينئذ في لغاته ، وينتظم قياسه في دليله ، وتقوي فلسفته بارتباطها ، وتعلو آدابه لانطباقها على العمل ، وتصلح شرائعه لتطبيقها على نظام الاجتماع الطبيعي ، ويتسع عقله لانطلاقه من قيوده المتناقضة ، وتقيده بنظام واحد ، شامل ، ذي اتساع لا يحده ، وتصحح أحكامه لتربيتها على القياس الصحيح ، ويسرع ارتقاؤه لانطباقه في سيره به على نواميس الكون » (١) .

ويهاجم هجوما عنيفا الدين ومعارفه ، والعلم الالهي ، الفلسفة وبخاصة ما وراء الطبيعة ، والعلوم الأدبية واللغوية والبيانية والكلامية (الفقه) ، والتواريخ المكذوبة المحشوة بالأساطير ، وباختصار العلوم اللاهوتية والكلامية والعقلية والفلسفية والأدبية ، ويرى فيها عائقا أساسيا للتطور الاجتماعي والفردى ، وسببا للمفاسد والشرور الاجتماعية (٢) ، ويرى أن العلوم الطبيعية هي الوسيلة الوحيدة

(١) شميل ، شميل ، المجموعة ، ص ٥٧ .

(٢) ذاته : ص ٨ .

التي يمكن أن تنفذ الإنسان والمجتمع من هذه العلوم الضارة والميعة للتطور والتقدم . « فالعلوم الطبيعية هي المعول الوحيد الذي يزعم أركان ذلك العلوم ويهدم بنياتها ، بل هي المخل الذي سيتكفل بقلب ما بني عليها من النظمات المتعلقة ، والشرائع الحائقة ، التي هي سبب كل ما نراه من الاضطراب في الاجتماع لفقد توازنه . فالشرائع ، التي تسمو الاجتماع حتى اليوم والمبينة على تلك العلوم ، شرائع استبدادية لا تنطبق على نوااميس الاجتماع الطبيعي التي لا يصلح الاجتماع الا بها . وسواء كانت الهية أو بشرية ، فالفارق فيها بين أعضاء المجتمع البشري في حقوقهم وواجباتهم عظيم جدا » (١) .

وهو يرى أنه يمكن للناس أن يجنوا من العلوم الطبيعية (والفلسفة المادية) ثلاثة أنواع من الفوائد : فوائد أدبية ، وفوائد عملية ، وفوائد سياسية .

١ - الفوائد الأدبية :

يرى أن هذه الفوائد « تفوق حد الحصر عدا » ، وأولها معرفة الحقيقة عن أصل الإنسان ، وأصل المجتمعات ، لأن هذه المعرفة (وبخاصة معرفة الإنسان لأصله الحيواني) تجعله يفهم أنه قابل للتقدم إذا أحسن استعمال ما فيه من القوى ، ويعلم أن الإنسان ينبغي ألا « ينبذ كله لخله » ، أو يقبل كله لمزته لأنه قد يكون مستكملاً لمزية وناقصاً في غيرها ، فيبحث فيه عن موضوع قوته وكماله ، ويستخدم به ذلك لاصلاح أحواله . بل ربما عدت المزية خلّة ، والخلّة مزية بالقياس لما هو مقرر في الذهن ، لا لما تحكم به حرية العقل . على أن العقل نفسه غير حر حقيقة ، وإنما يعمل وفقاً لأحكام هي منشأ حركته ، غير أن عمله على موجب هذه الأحكام لا يوجب فيه تقييداً إلا من حيث النوااميس الكلية والروابط الكبرى للكون ، فيتغير على حكم الضرورة ، وتكون نتيجة هذا التغيير التحسين . بخلاف ما لو كان مقيداً بؤهم ، أو تعليم يأبى تغييراً ، ولا يقبل تحويراً ، فإنه يبقى واقعاً كالبلية في عنقها الولية حتى يموت » (٢) . فإذا اتبع الإنسان مبادئ العلوم الطبيعية ومعارفها وتعليلاتها « يحصل له تغير عظيم في أحوال حياته العلمية والأدبية ، فيزداد شكله جمالاً

(١) المصدر السابق : ص ١٠ - ١١ .

(٢) ذاته : ص ٥٥ .

وكسالا، وعواطفه وسائر قواه المعنوية نبالة وجلالا، ويقل الشر من بني البشر» (١) .

٢ - الفوائد العملية :

ويرى الشيل أن « الفوائد العملية كثيرة كذلك » والمقارنة بين الشرق والغرب (اليوم : أيام الشميل) ترينا « بونا عظيما بينهما من جهة التقدم في الصنائع وسائر أسباب الثورة على حكم المبادئ الفائضة في شرائع كل منهما » ، والمقارنة بين أوروبا قبل الثورة اللوثرية وبعدها ترينا « أن النهضة التي حصلت لأوروبا في الفلاحة والملاحة والصناعة والتجارة إنما سببها تلك الثورة الدينية التي فككت العقل من بعض قيوده ، ومهدت تلك الثورة السياسية التي لا ينكر فائدها إلا من عمي بصره ببرقع الغرض . فأنشئت المساميل وعقدت الشركات الزراعية والتجارية والصناعية ، وكثرت ثروة الأمم الناهضة بها ، وقوي عزم الإنسان على ما فيه من الضعف ، واستظهر على الطبيعة وقواها ، ففرب البعيد من الإقطار ، اذ استنطق البرق ، واستسرى البخار ، ووصل بين البحار ، كل ذلك بما اكتشف من المعدات ، وعرف من الأسرار (٢) » .

فاذا كانت أوروبا متقدمة وغنية فالفضل للعلوم الطبيعية ، واذا كان الشرق متأخرا وفقيرا فذلك عائد الى الجهل والدين .

٣ - الفوائد السياسية :

ويقول الشيل أما الفوائد السياسية من العلوم الطبيعية والفلسفة المادية فكثيرة كذلك ، وأقل ما فيها معرفة الإنسان نفسه بالنسبة الى أمثاله ، وماله من الحقوق ، وما عليه من الواجبات . فإن الإنسان البالغ شيئا من هذه الحرية الصحيحة لا يعتقد العصمة للقوانين التي وضعها البشر ، بل يعدها على حد المبادئ الفائضة في تعاليمهم ، والمؤثرة في فطرتهم . فلا يهاب ملكا لصولجانه ، ولا شريعة لاجماع

(١) المصدر السابق : ص ٥٦ .

(٢) ذاته : ص ٥٦ .

الناس عليها ، الا من حيث ما يراه نافعا للهيئة الاجتماعية ، مؤيدا لحقوقها » (١) .
ومن فوائدها السياسية أيضا أنها تعلمنا أن الشرائع والقوانين ومن وضع بشري ،
وهي نسبية تابعة للزمان أو العصر ، وما ينطبق على عصر لا ينطبق على غيره ،
لاختلاف أحوالهما وشؤونهما وأوضاعهما . ولا يمكن أن يقام العدل بشريعة
ثابتة . والناس « لما خافوا أن لا يعدلوا ، وكان خوفهم في محله ، ضموا الشريعة في
قانون صيانة لها ، فالتوى عليهم المقصود ، اذ صارت الشريعة لصيانة القانون ، أي
صار صاحب البيت لصيانة بيته ، لا البيت لصيانة صاحبه . ولا يخفى ما يوجب
ذلك من الضرر ، ولا سيما على غير العارف به . فيدهسه صاحب الدماء موصوصا
متلصصا ، ليسرقه من حيث يراه سائبا . وقد لا يجهل القضاة ذلك في تأدية وظائفهم ،
اذا تعرض لهم أحوال يتبينون فيها خطأ القانون الثابت ، الا أنهم يتقادون اليه
بصاغر ، مستنزلين من قدر ما يلحقهم من التبعية والمسؤولية في اعدام النفوس ،
وتخريب البيوت ، بقدر ما يتحصنون وراءه ، هذا اذا عدلوا ، وليتهم يعدلون .
وكيف يجد ضياعهم راحة وراء حصن كهذا ، اقامة الناس على ما لهم من الأهواء
والأغراض ، وهو لهم أدلوع من الظل » (٢) .

وبتشهد بهول باخ الذي يرى أن تعاليم عدد الجنايات على الأرض يعود الى
ديانة الناس وحكوماتهم وشرائعهم وتربيتهم . ويخلص الى القول : « فالشريعة
لا يجب أن تقبل من أيدي الآلهة بل من أيدي البشر » (٣) . ولكن من أي بشر ؟
هنا ، ينزع الشميل نزعة تقدمية فيقول « أي لا يجب أن تؤخذ من أفواه الرؤساء
والأمراء ، ولكن من لسان الصعاليك والفقراء ، حتى تكون أقرب الى الانسانية ،
أي الى اقامة العدل الصحيح منها الى تنفيذ الأهواء والأغراض النفسانية » (٤) .

ومثل هذه الشريعة يجب ألا تعدم جسدا تعبت فيه الطبيعة ملايين السنين ،
ولا تخرب بيتا ولا تهدم آمالا أمرض غني ، ولا تضع أحكاما الا من أجل مصلحة
المجتمع والهيئة الاجتماعية ، وقتل الحياة المعنوية أصعب من قتل الحياة الجسدية .
وقتل الحياة المعنوية « سبب ثورة الخواطر في أكثر الممالك ، المتمدنة ، وتآلف

(١) المصدر السابق : ص ٥٧ .

(٢) ذاته : ص ٥٨ .

(٣) ذاته : ص ٥٨ .

(٤) ذاته : ص ٥٨ .

العصب (الأحزاب ، الحركات) السريسة ، والايقاع بأهل السلطة . فان الظلم ، وضياح الحقوق لا يصبر عليهما ذرو النفوس الآية » (١) .

ويهاجم الشميل الحكام المتسلطين والظالمين والمستغلين « الذين جلسوا على منصاتهم كالأرباب ، وداسوه (الانسان) تحت أرجلهم دوس التراب ، يأمرؤن وينهون وهم عن مصالح الناس لاهون ، وفي سفهم يمرحون ، يسيلون الى حيث يسيلون » ، وهؤلاء الأرباب الذين « أصبح بهم الصحيح سقيما ، والبري جانيا ، الكلم مهاناً » . انهم أرباب « لا يعارضون فيسا يقولون أو يفعلون ، كأنهم عن الزل معصومون ، أو عن الغرض منزهون » (٢) .

ويؤكد الشميل أن المناصب الرفيعة والمقامات السياسية العليا يجب أن تكون قائمة على « الاستحقاق الدال على غزارة العلم وسعة الفضل » ، ويرى أن المقامات العالية تنطس البصائر ، لذلك يتوعد الظالمين بالثورة الانتفاضة اذ يقول : « فالعدل كل العدل في الانتقام من الظالمين ! وسيعلم الظالمون أي منقلب ينقلبون » . اذ ، يأتي يوم تسود فيه منهم الوجوه ، وتضيق القلوب ، وتزهق الأرواح جزاء ما جنت أيديهم وما هم يفعلون » (٣) .

فالثورة للحقوق المهضومة من شأن المتعلم الواعي ، أما « الجاهل حقيقته فتخطي الأوهام عايه ، وتبعضهم حقوقه حتى لا يبقى لوجوده أثر » . وما يدلك على صحة ذلك أن الأمة الهائمة في قتار الوهم لا تكون شيئا في الوجود بالنسبة الى ملكها . بل هو كل شيء ، وتاريخها ليس سوى تاريخ ملكها » (٤) .

ومثل هذا الملك يذهب به « الغرور الى أن يتصور نفسه من طينة أرفع من طينة الأمة . واذا لا يرى له من ضد ذي بال ، يسكر في خمرة مجده ، ويفطمح في تيه ضلاله حتى يخيل له أن ما في السموات والأرض مخلوق له ، أو هو صنع يديه ، وربما نصب نفسه الوسا في عيني الأمة ، فصداقته ، فيستبد في الرعية ، ولا شريعة له سوى ارادته ، ولا قانون سوى هواه ، فيستنزف ثروتها ، ويضعف قوتها ، ويقتل أولادها ، وبالجملة ، يتصرف فيها تصرف المالك في ملكه . والأمة

(١) ذاته : ص ٥٨ .

(٢) المصدر السابق : ص ٩ .

(٣) ذاته : ص ٥٩ .

(٤) ذاته : ص ٦٠ .

لتي هذا شأنها تتقوض أركان استقلالها ، فتشخص إليها أبصار الظالمين ، وتستد إليها أيدي الفاتحين ، ويسموونها ذل الاستعفاف ، وخسف الاستغراق » (١) .
ومثل هذه الأمة ، لا تقوم لها قائمة ، وتعود الى وحدتها واستقلالها « الا بعد سقوط سلطان الأوهام ، وقيام تعاليم أصحاب الأفكار الحرة مقامها ، أو ضعف شوكتها بها . ولن تتوفق اليه قط ما دامت ضد ذلك ولو نهضت اليه عصابة واحدة ، بل تكون هذه النهضة فيها كالاضطراب الذي يسبق انطفاء النور ، يسرع بفنائها ، ويذهب ببقائها ، فضلا عما يوجب ذلك بينها من تفرق الكلمة . وكيف تنضم كلمتها ، وتفرق المذاهب والملل يحول بينها وبين انضمامها ، وهو أكبر سبب لسقوط الأمم العظيمة ؟ ولولادة لقوت الأمم حتى الضعيفة على استحصال استقلالها . لأن صوت الشعب اذا انضم (توحيد) لا يغاب مهما كان خفصه قويا » (٢) .

ويصف الحال التي بلغت أوروبا في أيامه بفضيل « سرعة سير العلوم الطبيعية » « من عزة الشأن ، وصلاح الحال في الشرائع والأحكام ، فأست حكوماتها على الشورى ، الا ما كان منها باقيا تحت حكم تلك القيود . وصارت الأمة هي الحاكمة عوضا عن الملك . وفي بعضها صارت جمهورية . وهذه الهيئة هي الهيئة الحكومية المعدة للمستقبل » . وجمهورية المستقبل هذه ستكون « الجمهورية الحقيقية الديمقراطية ، التي يتم فيها توزيع الأعمال على قدر المنافع العمومية بحيث تتوافر معها المنفعة لكل فرد بدون أدنى تمييز مطلقا ، والتي تتوافر معها قوى الاجتماع بحيث يقل التبذير والتفريط بهذه القوى ما أمكن » (٣) .

ويرى شمبل أنه « ربما لا يطول الأمر حتى لا ترى ملكا في كل أوروبا » . ويتوعد الملوك في كل مكان اذ يقول : « فمهلا ! سادتي الجالسين على عرشكم العالي ويبدكم صولجان المجيد والقوة ، فلا يغضبكم انذارى ، ولا تقنطوا من حكم الدهر وقد عدل . فلكم صبرنا على مضغه ، وكان شر الجائرين ، ولا تطمعوا باسترداد ما فات » (٤) .

ويؤكد الدكتور شمبل على أن معرفة الناس لواميس الاجتماع الطبيعي

(١) المصدر السابق : ص ٦٠

(٢) ذاته : ص ٦٠ .

(٣) ذاته : ص ٦٠ .

(٤) ذاته : ص ٦١ .

تجعلهم يحسنون تطبيق نظماتهم عليه ، فيقدرون فيها ناموس التكافل القاضي بتقاسم المنفعة (الارباح) على قدر العمل حق قدره . ويجتنبون بذلك ناموس التكافؤ القاضي بشدة التنازع لشدة المباشرة بين هذا القاسم والعمل ، ويتقون بذلك شر تبذير القوى في الاجتماع عملا بناموس الاقتصاد الاجتماعي الطبيعي ، فيعلمون الانسان حقيقة واجباته من احترام حقوقه نفسها . فبا احترام الحقوق تعرف الواجبات ، فتقل الجنايات المترتبة على الجهل بها ، وبسرعة كل أفراد المجتمع في أحوالهم المعاشية تحسن صحتهم ، فتقل أمراضهم . . . ولا يخفى ما يتبع ذلك من تحسن أخلاقهم ، واستقامة طبائعهم ، فلا يفشو الكذب بينهم هربا من عقاب ، أو مراعاة لمصلحة . وتقل السرقة المترتبة على الحاجة . وهل يصح أن يكون الأمر على غير ذلك ؟ أفلسنا نحن الذين علمنا الانسان أن يكذب لأننا عاقبناه على الصدق ، وأن يسرق لأننا حببنا عنه ما يحتاج اليه ؟ أوليست شرائعنا هي التي تمنعنا عن تلك الشجاعة الاديبة التي تسمو بها أخلاق الانسان ، وتحملنا كرها ، على احترام هذا الحجب المغتصب بالارهاب ؟ ولا فرق في ذلك بين شرائعنا الاوتوقراطية والتيوقراطية ، ففي كل فقرة منها ما يرعد الفرائص بالتهديد والوعيد » (٢) . ومنها أن غاية العلم الطبيعي الاجتماعية الحقيقية « هي اعتبار الانسان في كل مكان أخا الانسان ، مما يدعو الى تصافح الأمم من فوق حدود الاوطان ، بل تجلت تلك الغاية الكبرى المنتظرة من هذا العلم الذي هو دين البشرية الحق ، والتي لا تيسر في أي تعليم آخر ، ألا وهي التسامح أو التساهل الداعي الى التعاون الحقيقي الضروري للعمران ، والمبني على معرفة الحق وانواجب ، وعلى الرفق والاحسان » (٣) .

وستقود هذه النظرة الشميل الى القول بالاشتراكية ، والنزعة الاممية التي تنسك للقوميات ، والى اطراح الدين والدول القائمة على الرابطة الدينية ، اذ ، يعود ، الى التاكيد على أن التفاوت بين الامم والممالك والشعوب من حيث التقدم ، يعود الى تفاوت هذه الامم في امتلاك العلوم الطبيعية (أو العلوم الاختبارية المادية الطبيعية) . ويؤكد بقوله : « ونجد أنه حيثما كانت علوم الكلام والنظريات المترتبة عليها منتشرة أكثر كانت العلوم الطبيعية منحطة ، وكان الانسان منحطاً متقهراً ، وحالته الاجتماعية سيئة كذلك . والضد بالضد » (٤) .

(١) المصدر السابق : ص ١٢ - ١٣ .

(٢) ذاته : ص ٢٥٢ .

(٣) ذاته : ص ٣٤٥ - ٣٥٥ .

(٤) ذاته : ص ٣٥٤ .

ويظهر أثر الفلسفة (غير المادية) والعلوم الكلامية « ولا سيما الدين القائم عليها » في تمكين الاستبداد في الشعب الواحد والنزاع بين الشعوب المختلفة . وفي هذا يقول : « بل انظر الى الحاضر اليوم لترى كيف أن أثر كل ذلك في شرائعنا ، ونظاماتنا ، وحكوماتنا ، وسائر معاملتنا ، وأحيانا في حياتنا ، لا يزال يتنازعان في مجتسما ويصرفنا عن تعاوننا ويدفعنا الى تمزيق بعضنا بعضا ، وكيف أن الحكومات لا تزال تؤيد التعاليم الميينة عليها بالقوة والمظاهرات ، فتقيم لها المعاهد الخاصة . ويعكس نظريته هذه في مجال العلوم الطبيعية على المجتمع ويهاجم من خلال ذلك العاطفة الدينية التي تسود مجتمعات الشرق فهي سبب كل الاختلافات لأننا « حتى اليوم نحشرها بيننا في كل شيء حتى في كتاباتنا الأدبية وفي جرائدنا السياسية . فقلما تخلو كتابة من كلام البسيلة ، والحمدلة ، والصلاة على هذا ، والسلام على ذلك ، مما هو خاص بكتب الدين حتى لا يفتر هذا العرق ينفض فينا وتغم عواطفنا على عقولنا ، وتزيدنا عسى على عمانا في مصالحتنا الاجتماعية » (١) .

ويعلق على العاسة الدينية بقوله : « أنا لست متعصبا ضد الأديان بمعنى الكلمة الموجب لكراهة من لا يشاركك في اعتقادك الخاص ... فاذا شددت النكير على لأديان فليس قصدي أن أخرج أحدا في إيمانه ، ولولا ما اشاهده كل يوم في معاملتنا من الشرور المستعصية المتبلى بها المجتمع بسبب هذه العاسة ولا سيما في وطننا الخاص ، لما قمت قومتي على الأديان وأصحابها في كل ما كتبت حتى اليوم ... لولا أنها (الشرائع الدينية) أصبحت بعدهم (الأنبياء والمصلحون الدينيون) في أيدي الرؤساء وسيلة للارهاق ، وفي أيدي الجهلاء سلاحا للتفريق حتى في الوطن الواحد فانقلبت البركة المقصودة منها بأيديهم لعنة ، جنى بها الخلف على السلف . فاذا أضفت الى كل ذلك أنها ، من الوجهة العامة ، متحولات أو هام وأضغاث أحلام ، وهي مع ذلك ، لا تستطيع أن تضبط المجتمع لولا الوازع المدني . فلا أرى (لاختراعها) ، بعد ذلك ، أدنى منفعة قبل كل هذه الأضرار للأعضاء عنها » (٢) .

(١) المصدر السابق : ص ٦٠ - ٦١ .

(٢) ذاته : ص ٣٦٠ - ٣٦١ .

فالتشكيل فاقم على الدين داعيا الى فصل الدين عن الدولة كما فعلت الثورة الفرنسية وكما هو قائم في المجتمعات الأوروبية الراقية .

ان الدكتور شبلي شميل يهاجم الدين في كل صفحة من صفحات كتابه هذا ، تقريبا ، فكان الدين هو العلة الوحيدة لشرور المجتمع ، لذلك ، يبحث في أصله فيرده الى عاملين ، هما حب الرئاسة في الرؤساء ، وارتياح الرؤوس الى حب البقاء . ويرد كلاهما الى محبة الذات . وفي هذا يقول : « فالنجل والديانات وما شاكلها أصلها واحد ، وقيامها في الدنيا انما هو لعاملين : حب الرئاسة في الرؤساء ، وارتياح الرؤوس الى حب البقاء ، وكلاهما لما في الانسان من محبة الذات . فسطا دهاة الناس على ساذجي العقول منهم ، فساد البعض ، وسيد على البعض الآخر . وتم بذلك عرض الفريقين ، ولكن الى حين » (١) .

(ينقل الشميل ، هنا ، عن هــ سبنسر) ، ويبحث ، بعد ذلك ، في تطور الدين من الفيتيشية (عبادة الأشياء أو النباتات أو الحيوان) ، الى المجوسية (عبادة السماء ، والشمس ..) الى دين الشرك ، والى دين التوحيد (ينقل ، هنا ، عن أوغست كونت و هــ سبنسر) . ويهاجم ، بعد ذلك ، الوحي الذي تعتمد عليه الأديان ، ويدعو الى الايمان ، الذي لا يفسد للعلم والبرهان . ويهاجم تعصب الأديان ، وادعاء كل منها بأنه « وحده الصحيح » دون سواء ، وفكرة البعث بعد الموت . ويؤكد ، بعد ذلك بقوله : « فاصل العقائد ، جميعا ، وهم الانسان ، اذ ، كان في عهد الختمونة ، وكما نشأ هذا الوهم في الانسان سار معه أيضا ولما فيه ، كما نما هو من أدنى الى أعلى . فكان الانسان كلما ارتقى درجة في الحضارة برقيه فيه الى ما يوافق حالته منها ، حتى جعله قاعدة أبحاثه العقلية ونظرياته الفلسفية ، وصار علة قضاياه الأولية وأفكاره الغريزية ، لأن العقل اذا أحب أمرا تفرغ له ، وتفنن فيه ، وعزز به بأنواع التصور ، حتى اذا كان هناك وهم لا يعود عنده ريب في كونه حقيقة » (٢) .

وهو يرى أن المجتمعات يمكن أن تدار وتصلح على غير الدين ، بل ويرى الدين علة لانحطاطها وتأخرها .

(١) المصدر السابق : ص ٤٣ .

(٢) ذاته : ص ٤٢ - ٥٠ .

« فكون الانسان يمكن قوام شأنه وصلاحيته حاله بدون الديانات ، فما لا يجب أن يكون شك فيه . بل لا يصلح حال أمة الا كلما ضعفت فيها شوكة الديانة . ولا يقوى شأن الديانة الا كلما انحط شأن الأمة » (١) .

ويعدد مساوي الدين من حيث تأخر الأمم وتعصبها وتباغضها وتباعدها وتناخرها وتحاملها بعضها على بعض ، والحروب التي سببها بين الأمم ، حيث جرت الدماء « بحورا » ، وما سببها الا العداوات التي أثارها الديانات ، ويظهر تقييد الدين لحرية الفكر ، وبهذا يكون « علة شقاء الانسان في دنياه » ... (٢) .

ويرى أن المحافظين « على الأحوال المقررة هم أصحاب الروحانيات ، ومن توكأ على عصاهم من أصحاب السلطة فيدعون أن الكون لا يعمر الا بما هو مقرر في سياساتهم ودياناتهم وشرائعهم وعاداتهم ولغاتهم وسائر آدابهم مما ألفوه ، ويستغربون كل قول كان على ضد ذلك » (٣) . من كل ما تقدم حول موضوع الدين ، نلاحظ أن الشليل ، يفضح على غرار الاشتراكيين استغلال الدين من قبل الحكام والطبقات الغنية والسائدة والمستغلة لادامة سيادتها واستغلالها ، ومنع ثورات الشعب ضدها .

وفي هذا يقول : « فبالشرائع الثيوقراطية (الدينية أو اللاهوتية) يترفع الرؤساء ، عامة ، عن الشعب ، ويستأثرون امتيازات يجعلون بها واجبات هذا الشعب كثيرة جدا الى حد الاستئناس بالتقشف ، وحقوقه معهم قليلة الى حد الاستهانة بنفسه . وبالسلطة الروحية التي لهم يسلطون على عقله وعواطفه فيقيسون عليه من مخاوف أوهامه ضاغطة يجعله يقتنع بأنه لا يجوز له أن يكون في غير الحالة التي هو فيها ، وبالشرائع الاوثوقراطية الاستبدادية البشرية يرهب الملوك هذا الشعب حتى تسوت نفسه ويخيم الجهل عليه فيسلبونه حقوقه . ولا فرق بين عالم وجاهل في هذا النذل وموت النفس ، فكلاهما شرع في التبذل : هذا يرحف ببطنه على الأرض حتى يعفر جبينه بالتراب وذلك يتنزل بقريخته فيذلها الى مواطن الإقدام نزلاً الى ملوك السيف وملوك المال ... » (٤) .

(١) المصدر السابق : ص ٥١ .

(٢) ذاته : ص ٥٣ .

(٣) ذاته : ص ٧٧ .

(٤) ذاته : ص ١١ .

ويصف الاستبداد وكيف يحول الناس الى عبيد أو أرقاء ، وكيف يعلم الناس على التماق والرياء للتقرب من أصحاب السلطة . ويظهر ضرر جمود الشرائع الدينية من حيث اعاقبتها التقدم الاجتماعي ، اذ لا يسهل تغييرها حسب الزمان والمكان خلافاً لناموس الاجتماع الطبيعي ، هذا الاجتماع الخاضع ، في طبيعته ، لناموس التحول العام . ولا يحصل التبدل في مثل هذه المجتمعات الا بشق الأنفس « لشدة بواعث الضغط المتجمعة فيه على مدى الزمان » . لذلك ، تبيس الحاجة ، في مثل هذه المجتمعات ، الى ثورات « تجري فيها الدماء أنهاراً ، وكثيراً ما ترجع بالاجتماع القهقري ، أو تقف به عصوراً متطاولة » . ولو سار المجتمع في نظامه على منهاج الاجتماع الطبيعي لما احتاج الى كل هذا الشر (١) .

وبعالمج الدكتور شمیل أحوال الاجتماع البشري أو العمران « في مجبوعته وعلى صفحات مجلة المقتطف وهو متأثر بابن خلدون « الغاية من الاجتماع البشري ، ويسمى العمران أيضاً ، التعاون على المعاش والاعتماد في تحصيله من وجوه واكتساب أسبابه » (٢) .

ويبحث في أصل المجتمع ، فيعدد النظريات القديمة المختلفة التي قيلت فيه وذكرت في كتب المؤلفين المسلمين عامة فيقول على غرارهم : « وذهبت طائفة من الحكماء ، الى أن الاجتماع نتيجة الفكرة والروية ، وقصرته على الانسان . وقال قوم بل هو طبيعي في الحيوان ، لما يعهد من اجتماع النمل والنحل والجراد والقروذ » (٣) . وعلى غرارهم واتباعاً لأرسطو يقول : « واجتمعوا على أنه ضروري للبشر ، والا لم يكمل وجودهم ، ولم تتم حياتهم ، لأن الانسان مضطر لدفع شرور كثيرة عنه ، مثل الجوع والعطش والبرد والتعب وعدوان بعضه على بعض ، وعدوان الحيوانات الأخرى . . . ومحتاج كذلك الى مواد وآلات يقي بها الشرور كالقوت والكساء والمساكن والأسلحة وغير ذلك مما يقتضي أعمالاً كثيرة . . . فهو لا بد له من الاجتماع وتقاسم الأعمال حتى يتم له التعاون ، بحيث يكون منه الزارع والصانع والجندي والوازع والمخترع والحكيم . . » (٤) ، ويذكر أن الحكماء

(١) المصدر السابق ص ١٢ .

(٢) ذاته : ص ٢٢ .

(٣) ذاته : ص ٢٢ .

(٤) ذاته : ص ٢٢ .

شبهوا المجتمع بالجسم الحي المركب من أعضاء مختلفة تعمل لغاية واحدة ، هي سلامة بعضها وسلامة الكل . لهذا ، وصف الحكماء (أرسطو) الانسان بقولهم « الانسان مدني بالطبع » أي لا بد له من الاجتماع الذي هو المدينة في اصطلاحهم كما يقول ابن خلدون (١) . ولا بد لمجتمع من سنن تكفله ولا بد من العدل في هذه السنن ، أي لا بد من مراعاة مصالح الجمهور المتبادلة ، ولا بد من احترامها كذلك .

وتبين آراء ابن خلدون وسبب بقوله : « وذهب المحققون أن السنن ينبغي أن تكون تابعة للانسان لا متبوعة به ، أي أن تكون متغيرة لا ثابتة ، ومقيدة لا مطلقة ، حتى تكون نافعة له ، لا سببا مانعا لارتقائه ... لأن كل جيل له سنن لا تصلح لسواه ، فإن لم تتغير هي لم يتغير هو . والحق أن أحوال الأمم وعوائدهم ونحلهم لا تدوم على وتيرة واحدة ، ومنهاج مستقر ، كما يقول ابن خلدون ، إنما هو اختلاف على الأيام والأزمنة ، وانتقال من حال الى حال ... » (٢) .

ويعدد الشليل أنواع الحكم الوازع حسبما أوردها المدافعون عنها ، وينقل المأخذ التي أخذت كل منها . ومن الأنظمة السياسية التي يذكرها :

١ - الحكم الملكي المطلق :

ويقول هنا : « فقال قوم هو الحكم الملكي المطلق » ، ويذكر النقد الذي وجه اليه بقوله « وقال غيرهم بل هذا النظام مفسد للعدل ... بسا يولي الملك من السلطان المطلق ... إذ لا يكون لأعماله منتقد ، ولا لأحكامه معدل ، ففيعدل الى الاستبداد في أمور الرعية ، ويستخدمها لأغراضه الخصوصية . وإذا تستحسن الرعية منه بذلك تدبّر له خاضعة خادعة ، ويسود عليها مخضوعا له مخدوعا . فيقترب له أصحاب الأغراض بالكذب في موضوع الصدق ، وبالالطراء في موضع التنديد ... » (٣) .

ويظهر مفاصل هذا النظام وأثرها في أخلاق الرعية ، فيعدد الخطاير الهيم ، وضعف الهزائم وذلل النفوس ، وظهور الرياء والكذب ، وفقدان الرعية لاستقلالها

(١) المصدر السابق : ص ٢٢ .

(٢) ذاته : ص ٢٤ .

(٣) ذاته : ص ٢٥ .

... لذلك « قالوا أن الحاكم يجب أن يكون مقيدا بسنن تضعها الأمة وأن يكون مسؤولا لها بها . ويمدد فوائد النظام الملكي المقيد بدستور وقوانين كما ذكرها بعض المؤلفين ، من إعطاء حرية الرأي ، وتقييد السياسة ، ومراقبة سياسة الحكام ، وتغيير القوانين حسب الزمان ... (١) » .

٢ - الحكم الملكي المقيد :

ويقول : « وذهب فريق إلى أن هذا الحكم (أي الحكم الوازع) إنما هو الحكم الملكي المقيد » ، ويذكر ما وجه إليه من نقد فيقول : « وقال غيره بل هذا النظام يشتمل منه رائحة الاستبداد ، وهو معروف بالمخاطر ، لأن الملك ، وإن كانت الأمة تقاسمه الحكم بمن استنتبهم منها لديه لمراقبة أعماله والذود عن حقوقها ، إلا أنه لم يخل من بطانة وعمال يسمهم التقرب له أكثر من القيام بمصالح الأمة ... ثم لما كان هذا النظام يعزل الملوك عن الولاية بالسلالة ، كان لا يمتنع أن يتولى منهم من يكون خامل الذكر ، فاقد الحزم ... (٢) » .

٣ - سخير حكم هو الحكم الجمهوري الانتخابي :

ومن أجل هذه المآخذ يقول الشميل : « لذلك قالوا لا بد أن يكون حكم التبديل شاملا لعامة الهيئة من الملك إلى العامل البسيط ... ويتنخب الرأس من آحاد الأمة ... فيتماون مع رجال الحكومة على اتسام الحكم في الأمة وعليها على قوانين الشورى والحقة » قالوا : وهذا النظام كثيرا ما لا يبرأ من الخلل ، إلا أنه أبلغ ما في ملاقة البشر إدراكه بالفعل « (٣) » . فهو ، إذا ، مع النظام الجمهوري الانتخابي القائم على حكم الشورى .

ويبحث في تأثير الاقليم (من مناخ وأرض ومياه ...) في نظام الحكم ، ويورد هنا آراء ايبوقراط وابن سينا وابن خلدون . ويفضل آراء ايبوقراط لأنه يذكر ، إلى جانب العوامل الطبيعية ، والعوامل الآلية ، أو « الأسباب الأدبية » ، على حد قول الشميل . وينتهي الشميل بحته بقوله : « فهذه الأسباب الطبيعية والأدبية ، مع ما يعرض لها من الامتزاج والاختلاف ، إنما تؤثر تأثيرا شديدا في العمران لشدة

(١) المصدر السابق : ص ٢٨ .

(٢) ذاته : ص ٦٥ .

(٣) ذاته : ص ٢٨ .

تأثيرها في الانسان ، وهذا هو السبب في عدم تساوي البشر في صفاتهم ونظمااتهم وعلمهم وصنائعهم ولفساتهم ... لعدم استواء الاسباب المؤثرة في طبائعهم وأخلاقهم ... » .

ويحاول الشميل أن يبحث في طبيعة المجتمع ليصل من ذلك الى نتائج سياسية . وعلى غرار علماء اجتماع عصره ، وبخاصة سبنسر ، يرى أن بين مصلحة الفرد ومصلحة المجتمع ترابطا وتعلقا ، وأن السنن القاعية في الاجتماع هي نفسها القوانين القاعية في الفرد ، لذلك قيل : لا تتم معرفة طبيعة وسنن المجتمع الا بمعرفة طبيعة الأفراد وسننها ، كما ان معرفة الجسم الحي وسننه لا تتم الا بمعرفة سنن الكريات الحية التي يتركب منها . لأن كل صفات المجتمع في الخلق والأخلاق متصلة اية من الأفراد الذين يؤلفونه . وكل صفات الأفراد كذلك متوارثة فيهم ومنقولة اليهم في المجتمع . فاذا علمنا سنن نشوء المجتمعات وأصلها الطبيعي ، انتقل بنا البحث في المجتمع من دائرة الشريعة والسياسة الى دائرة علم الحياة ، ودخنا في قسم من العلم الاجتماعي يمكن تسميته « تاريخ الاجتماعات الطبيعية » ، لأن البحث لا يقتصر ، حينئذ ، على الحكم الرازع والاجتماعات السياسية ، بل يعنى المجتمعات البشرية والحيوانية على حد سواء . وفي هذا فوائد جلى ، اذ نعرف ، عندئذ ، أيا من السياستين يجب أن تتبع في المجتمع . السياسة الحرة ، أم السياسة الامتدادية . ومن هنا ، ينتقل الشميل ، الى تشبيه المجتمع الجسم الحي ، هذه النظرية التي كانت شائعة في عصره جدا ، لدى أوغست كونت ، وهـــــ سبنسر ، وشفلي ، ولينفيلد و « جيجري » كما يذكر هو . ويرى أن هذه النظرية عرفت منذ القديم لدى أفلاطون وأرسطو ، كما عرفت في القرن الثامن عشر لدى روسو مثالا . وينتقل ، بعد ذلك ، الى ذكر المشابهات ، التي أثبتوا سبنسر ، خاصة ، وشافلي (يقول هو : شافل ، ولينفيلد ، وهي مشابهات سطحية لا قيمة لها ، كل الغرض منها هو التوصل الى القول ان المجتمع « جسم طبيعي » أو بيولوجي كالجسم الحي ، أو الجسد المتعضي ، وان علم الاجتماع تابع لعلم الحياة (البيولوجيا) . أو « داخل فيه » ، على حد قول الشميل ، وان سياسة معينة بالذات هي الصالحة في المجتمع (١) .

(١) منير موسى : المصدر السابق ، ص ٨٠ .

ويتمنى الشسيل هذه النظرية التي كانت في أغلب الأحيان نظرية رجعية أو محافظة على الأقل ، القصد منها منع الثورات والمشكلات والفن في المجتمع ، والدعوة الى الوحدة في الكثيرة والتنوع ، للحفاظ على نظام الطبقات الاستغلالي .
اذ يرى أن أول نتيجة من النتائج التي تخص السياسة هي وجوب الالتفاف الى كل طائفة من الناس في المجتمع لأن الالتفات « الى طائفة من الناس وترك ما سواها ينسي الملتفات اليها جدا ويضعف المتروكة فتفقد النسبة بين أعضاء الاجتماع » . اذ ، تصبح فيه على طرفي الضعف والقوة ، فيختل نظامه ويؤول به الحال الى السقوط والاضمحلال .

فهو يريد أن يديم نظام الطبقات بالعناية بكل منها وعدم اهمالها ومن هنا ، ينتقل الى النتيجة السياسية الثانية ، وهي نتيجة رجعية مخدرة تؤكد ، عامة ، عدم جواز الثورات العنيفة في المجتمع ، وتغليب الاصلاحات البطيئة عليها « (١) » .

اذ ، يقول : « ثانيا اذا كانت الاجتماعات أجساما طبيعية لا صناعية وكان الاجتماع نفسه حاصلا لزوما لا عارضا ، أفلا يستدل من ذلك على ما يكون من سوء العقبى للاصلاحات العنيفة الجارية على غير المجري الطبيعي ، أي الناشئة عن تغير الارادة العامة ، تغيرا ذاتيا . فالحي لا يستطيع أن يحدث تغييرا مهما ما لم يكن هذا التغير موافقا لاميال أعضائه ، غير مختلف عن طبيعته » (٢) .

وكل اصلاح قسري يقصد منه مصلحة فئة أو طبقة ، أو جزء من المجتمع فقط هو اصلاح غير طبيعي . وفي هذا يقول : « والاصلاح الملقى على عاتق الاجتماع ولا يقصد منه الاخير البعض ، أو هو ناشئ عن ارادة البعض فقط ، إنما هو اصلاح صناعي أو قسري ، أي غير طبيعي ، جيء به قبل وقته ، ويخشى من عواقبه . وبالفيد من ذلك ، كل اصلاح جزئي ، أو كلي ، ناشئ عن التراضي والاتفاق بين كثيرين ، أو بين الكل ، فهو اصلاح طبيعي » . فالاصلاحات التي تكون موافقة لارادة الجمهور وليه « اصلاحات طبيعية ، أما الاصلاحات التي تتم بالعنف والقسر ، وقبل أوان النضج ، فالاصلاحات صناعية ، مضادة لطبيعية

(١) المصدر السابق : ص ٨٠ .

(٢) ذاته : ص ٨١ .

المجتمع و « الارادة الحيوية التي هي الرابط للجسم السياسي » . وهو ، هنا ، متأثر بسبنسر وبقوله في عدم اجراء أي اصلاح قبل أن يتم نضج المجتمع له . ويجب انتظار تقبل المجتمع لهذا الإصلاح .

فهو ينقل ، هنا ، عن رجعي ومحافظ . ولكن الشميل متأثر ببوختر الاشتراكي ، أي « التقدمي » ، لذلك يعود اليه وإلى شافلي ، الذي تبني اشتراكية الدولة ، فيقر بالثورة في بعض الأحيان ، لذا يستثني فيقول :

« ولا ينبغي أن يفهم من ذلك أن الثورات مضرّة في جميع الأحوال ، كما يزعم بعض المؤرخين ، لأنه توجد أحوال خاصة لا يمكن تخليص الجسم المتواني والمريض فيها إلا بثورة فيسيولوجية ، كبحران مثلاً ، أو نوبة حمى تخلصه من خطر الموت . وهذا يدلنا على أن الاجتماع لا بد له في بعض الأحوال من ثورة تخلصه من خطر الهلاك . ويلزم أن تكون الثورة صادرة عن استعداد باطن كأنها اتفاق خفي بين أعضائه ، موافقة لأمياله ، أي أن تكون عبارة عن صوت الشعب ، لكي تكون قانونية ، والا انقلبت شرا عليه » (١) .

والى أي ثورة يدعو ؟ الى ثورة جميع أعضاء المجتمع ، والشعب بكامله ، وهل مثل هذه الثورة أمر ممكن ، أم خيالي ، أو على الأقل « أمر شاذ » ، كما يقول هو بالذات ؟ الهام في الأمر ، أن الشميل ذو نزعة اصلاحية ، وبعيد عن الثورة التي يريد لها له بعضهم . ويرى الشميل أن « كلا من نضراء الثورة والمحافظةين يجد في التاريخ الطبيعي سنداً لمذهبه ، واتفاقهما انما هو في الحرية ، والحرية نتيجة لازمة متحصلة للسياسة من علم الحياة » (٢) .

فهو مع الحرية من جهة الثوريين والمحافظةين ، وضد الاستبداد ، لأن الاستبداد ضد « انصفة الحية للاجتماع » لأن « الرابط الذي يربط الاجتماع لا يتم نظامه بالاستبداد ، والقوة ، وان قام بهما أحياناً ، لأنهما ليسا من جوهر طبيعته ، بل هما

(١) المصدر السابق : ص ٨١ .

(٢) ذاته : ص ٨١ .

دليل على عدم كماله . وفي الجملة ، فحينما يتدى الاستبداد والقوة ينتهي
الاجتماع البشري لا يقوم حقيقة الا بالشوق الغريزي ، ولا يكتسب الا بالتراضي
والاتفاق .

ويعبر الشميل عن نظرة رجعية اخرى ، في مقالة نشرها في المقتطف في عام
١٨٨٦ (المجلد الحادي عشر) ، بعنوان « المرأة والرجل وهل يتساويان ؟ » . يؤكد
فيها على عدم المساواة بين الرجل والمرأة ، وهو ، في ذلك ، يتأثر بسبنسر وأوغست
كونت والرجعيين ، ويتبعد عن الاشتراكية . ويحاول أن يدعم رأيه بحجج يستلزمها
من علم التشريح ، وعلم الفيزيولوجيا ، وعلم النفس والتاريخ الطبيعي ، وعلم
الشعوب البدائية والاثنولوجيا ، والتاريخ ، يرد بها على « زعماء المساواة » (بين
الرجل والمرأة) ، ويصل ، في النهاية ، الى النتيجة التالية : « والخلاصة من جميع
ما تقدم أن غلبة الأنثى على الذكر لا ترى الا في بعض أنواع الحيوانات السفلى ،
أو في بعض فروع البشر السفلى ، ولا يرى تساويها الا في ما كان فوق ذلك قليلا ،
كما في بعض الأنواع الحيوانية والفروع البشرية السافلة . وكما في احداث الأمم
المتقدمة ومشايخهم ، اذ أن الطرفين يستويان في كل أمر . وأما في الأنواع الحيوانية
العليا وفي فروع البشر المرتقة ، وفي منتهى النمو ، فالغلبة دائما للذكر جسديا وعقليا
وأديبا . ولا تكون غير ذلك الا اذا انقلب الموضوع وانعكس المطبوع . وعليه
فنتطلب في المستقبل أن لا يقدر لساكننا أن يتغلبن على رجالنا ، أو يساوينهم .
ولا نظن أن نساءنا يرضين غير ما مللنا بناء على ما عهدن من سنن الارتقاء » (١) .

فعدم المساواة بين الرجل والمرأة لا يعود ، كما يرى « زعماء المساواة » الى
« عدم تساويهما في الرياضة والتعليم » بل الى الطبيعة والغريزة . لذلك يريد أن
تبقى المرأة « تابعة للرجل في ألقائه ، مساعدة له ، متممة ما نقص من كماله ، مخففة
عنه مشاق الحياة الداخلية حاضنة أولادها . . . » ، ومستقرة « في دائرتها » ،
دائرة البيت ، وهذه نظرية سبنسر والرجعيين .

(١) المصدر السابق : ص ١٠٤ .

ويعود الى الموضوع نفسه في مقال آخر نشره في المجلد الثاني عشر من المقتطف من عام ١٨٨٧ م ، يرد فيه على سيدة هاجست مقاله السابق ، ويقرر فيه « فطلب المرأة مساواة الرجل كطلب الرجل مساواة المرأة » ، أمر مستحيل ، والتي لا عجب كيف يحاول بعض الناس اثبات هذه المساواة ، وما مثله الا كمثل من يحاول ان يساوي بين أعضاء الجسد المختلفة ، العلم يجهل أن اختلاف التركيب يوجب اختلاف القوى والأفعال » (١) .

ونلاحظ هنا أيضا ، كيف تفوده نظرية « المماثلة أو المشابهة بين المجتمع والجسم الحي » الى آراء رجعية ومغلوبة ! .

وفي مقال ، بعنوان « القضاء على القضاء » ، نشر في « البصير » (١٨٩٨) ، يهاجم الشميل مفاسد القضاء والقضاة . اذ ينتقد العقاب ويعدده أثرا من آثار الهيمنة ، لأنه موضوع للارهاب والانتقام ، لذلك تولد في الناس أكثر الصفات الرديئة ، وبخاصة الكذب . ويعمد أنواع العقاب . القتل والحبس والتعذيب وينتقدها ، وبخاصة المسجون وأحوالها السيئة . ويعود الى الموضوع نفسه في مقالات أخرى .

وفي مقالة « أحناء وأنحاء » التي نشرها في جريدة « الصاعقة » في ٢٢ محرم من عام ١٣٢٦ هـ ، يظهر الشميل عظما على مصطفى كامل والطلاب الذين دعموه بظواهراتهم . اذ يقول : « واذا نحن في التجوال ، رأينا جمعا يسوج كالبحر الزاخر ، تجلله السكينة والوقار والمهابة والجلال . حتى انك لتحبسه ساجيا وهو مائر . فقال (صديق قديم) وهذا الجهور ؟ قلت هذا تجابي الشعور . ولعله أعظم يوم في تاريخ مصر ، من أول الدهر (اشارة الى ما كان عليه مصطفى كامل من المهابة والجلال ، كما يذكر الشميل في الهامش) . فسلام على الروح التي في الحياة مثله ، وآلف سلام على الأمة التي بجليل هذه المظاهر أحيته . وبها حبذا تلك المناظرة ، من

(١) المصدر السابق : ص ١٠٦ .

جمهور التلامذة • ويا حبذا ذلك النفور « (١) ، ويتابع مظهرا اتباط الأحزاب برؤساء الاحتلال : « ثم قال : وما مصير الأحزاب بعد هذا المصاب ! قلت : ما دام « ذلوب » لا يقال ولا يؤوب ، فلاخوف عليهم أن يفقدوا ناصرها • فهو كل يوم يشد لهم أواصرها • ولاجله فليحمدوا الاحتلال ، في كل حال • » .

ويعود الشميل الى فكرة الجمهورية الحقيقية الديمقراطية في مقال « لطفة على خلد العالم » الذي نشر في جريدة « البصير » سنة ١٨٩٩ م ، اذ يقول فيه « ففرنسا لن تعود الى الملكية كما أن أوروبا ستتقل الى الجمهورية • ولكن الجمهورية التي تطلبها فرنسا عن حاجة النفس مندفة اليها بالطبع لا عن اجهاد في قوى العقل • والتي تتوقعها أوروبا هي الجمهورية الحقيقية الديمقراطية التي تصبح فيها الأمة الكل ، والحكومة لا شيء بخلاف حكومات أوروبا وجمهورية فرنسا اليوم • وأقرب الحكومات الموجودة اليوم الى الحكومة المطلوبة ، جمهورية أميركا ، ولو كانت دون المطالب « (٢) .

ويتوقع الشميل ثورة متهب في المستقبل هي ثورة لا بد منها ، وهي ثورة العمال والمفكرين على فساد الحكم واستئثار رجال المال المستغلين • وفي هذا يقول : « فالثورة المنتظرة ، والتي لا بد منها ، هي ثورة تنصر الشعوب فيها بعضها بعضا ، والأمم بعضها بعضا ، ينصرون بعضهم على حكوماتهم ونظاماتهم لقلبها وابدال ما يكون أوفق لروح العصر بها ، وأحفظ لمصلحة الجمهور ، ولا سيما أن الأسباب الداعية اليوم الى النفور من نظمات البيئة الاجتماعية وأحكامها هي أثقل جداً على عاتق الأمم مما في عصر الثورة الاولى • فالثورة الاولى أسبابها الاستئثار بالأعناق والأرزاق لشرف المولد • وقد كان الناس قليلهم يدرك حق المساواة • أما اليوم ، فالثورة هي بين العمال وأصحاب العمل ، أي بين قوى العقل المستنبط واليد العاملة ، وبين فساد نظام الأحكام واستئثار رجال المال ، حتى أصبحت مستبطات العقول وأعمال الأيدي خادمة لأولئك يستفيدون منها هم ، وقلمما يستفيد منها

(١) المصدر السابق : ص ١٣٥ .

(٢) ذاته : ص ١٤٥ .

هؤلاء . والناس قل من لا يدرك منهم اليوم هذا الاجحاف « (١) .

ويظهر انقياد الحكومات للرأسماليين بقوله : « وكان في الامكان تدارك هذا الشر (أي الثورة) لو أن الحكومات لا تنقاد انقيادا أعمى لأصحاب الأموال . . فكان أصحاب الأموال يتهددون العالم أجمع بقعة ، ولا تماثلها قحة . . » ، وهذا ما سيجعل الثورة المنتظرة التي تفتق الهيئة الاجتماعية منذ سنين والتي بلغت أقصاها في هذه الأيام ، ولا بد من ذلك لقوم يعقلون !

يتأثر الشميل بنظرة بوختر الاشتراكية ، وينقل الكثير عن كتابه « الداروينية والاشتراكية » ، وهي اشتراكية اصلاحية . وكان الشميل أول مفكر عربي ألح على الاشتراكية . وإن كان فرنسيس مراث قد سبته الى القول بها ، ولكنه لم يلح عليها . ويقول الشميل في مقال نشر في جريدة « المؤيد » في عام ١٩٠٨ بعنوان الاشتراكية ، وكان ردا على سليم سرطيس : « والاشتراكية ترجمة لفظة سوسيالزم الافرنجية ، وضعها كتابا الأولون ، وجرى عليها الجمهور وهي خطأ في التعريب . . . والصواب الاجتماعية من الاجتماع : أي العسران ، وأصحابها الاجتماعيون . ولكننا جاربناهم منا عملا بالمثل القائل : خطأ مشهور خير من صواب مهجور « (٢) . ويتابع توضيح مدلول الاشتراكية : « ليست مذهبا بل هي نتيجة لازمة لنظر الانسان في الاجتماع ، وهي قديمة كالاجتماع نفسه ، ومشبوة في تعاليم الفلاسفة وسائر المصلحين في جميع العصور . وكلما ارتقت مدارك الانسان بمراعاة مصلحة الأفراد . . » (٣) . فهو اشتراكي ولا يخجل من تبني الاشتراكية ولا يرى ذلك وصمة بل شرفا .

وسائر المصلحين في جميع العصور . وكلما ارتقت مدارك الانسان وزاد اختباره زادت انتشارا واقتدارا . ولكنه يطمئن من وصيه بالاشتراكية (ورد عليه بأنه يعد الاشتراكية وصمة) فيقول : « وهي (الاشتراكية) لا تعلم

(١) المصدر السابق : ص ١٣١ .

(٢) ذاته : ص ١٣١ .

اقتسام المال (كن مطمئنا على ثروتك أو ثريتك ما شئت وما شئت الحياة تصغير ثروة) ، بل العدل في تقسيم المنفعة بين العمل ورأس المال . » (١) .

ويرى أن الاشتراكية ذات غاية واحدة وإن كانت فيها آراء (نظريات ، مذاهب) مختلفة . وفي هذا يقول : « ولا ريب أن الاشتراكية هي الدعوة المنصبة نحوها الأفكار والمعقودة عليها الآمال اليوم ، وهي وإن كانت متفقة في الغاية ، إلا أن اختلافا كثيرا في الآراء شأن كل فئة في دعوة مثل هذه كثيرة العقبات » .

ويهدد أصحاب رؤوس الأموال « الذين جمعوا بذكائهم (١) ودهائهم الأموال على ظهور العمال .. » بـ « ثورة العمال القائمة اليوم والتي سيكون هولها أشد من تلك (الثورة الفرنسية) ! إن لم تدفع بالحكمة (١) لا نحصر تلك في بقعة من الأرض وفي شعب من الشعوب ، ولا تتشاور هذه في كل العالم المتسدين . » وسيكون من نتائجها « أن تقرب الأمم بعضها من بعض ، فتقل الحروب ، ويتفرغ الإنسان للاشتغال لمصلحة العمران . » ولكنه لا يريد لها اشتراكية « رحمة الراحمين ، وشفقة المشفقين » بل « اشتراكية تمهد له سبل السعادة على هذه الأرض فتسترد له الفردوس الفائع ، تسترده من أيدي مرده الاجتماع وبالسياسة فتتخفف من كبرياء ، وترفع من نفوس ، وتقرب بين صولجان الملك وعصا الراعي ، حتى يتم تكافؤ الفضل بينهما . » ويقول مدافعا عن الاشتراكية والفوضوية في مقال « القضاء على القضاء » الذي ذكرناه سابقا : « وأما المانع في عرض ذلك إلى ذكر الفوضوية والاشتراكية وذكرهما على أسلوب يوهم القارئ أنهما وصمة لا يريد أن ينسبها إلى لئلا أتلاخ بعارهما ، فلا أريد منه أن يخجل عني منهما إذا فهمهما بمعناهما الحقيقي وكما أفهمهما أنا ، فما هما إلا أخوات تلك الجمعيات أو بناتها ومنها الجمعيات المسيحية في أول عهد النصرانية ... وليس لها غرض سوى مقاومة أصحاب المسألة وتحويلهم عن أعوجاجهم ، وحصلهم على السلوك في سبيل أقرب إلى مصلحة العموم ... والفوضوية أو الاشتراكية لا تطلب حقيقة

(١) المصدر السابق : ص ١٥٤ .

الا ما فراه كل يوم في نظام الطبيعة الصامتة من اشتراك الجمهور في مصلحة الجمهور ، واعتبار الأفراد ضروريين للجمهور ، والزام الجمهور .

وكثيراً ما يقرن في كلامه بين الفوضوية والاشتراكية ، ولكنه يعرف الفرق بينهما تماماً ، كما هو واضح من مقالات كثيرة ، ولا يخلط بينهما كما يتوهم بعض من درسوا تفكيره ، وإنما يجمع بينهما لأنهما تتوران على الظلم والظالمين ، وتريدان أن تبني مجتمعاً عادلاً ومتساوياً .

ويعود في مقال آخر بعنوان « الاشتراكية » نشره في « المقتطم » في عام ١٩٠٨ ، الى الاشتراكية ويقرر بعض الأفكار الجديدة مثل : « الاشتراكية نتيجة لازمة لمقدمات ثابتة لا بد من الوصول اليها ، ولو بعد تذبذب طويل . الاشتراكية كالا اجتماع نفسه ذات نواحي طبيعية تدعو اليها . » فهو يرى أن الاشتراكية حتمية وستكون نظام المستقبل . « وهذا النظام ولا ريب نظام الاجتماع المستقبل » (١) . ويقول : « الناموسان العظيمان اللذان يسوسان الاجتماع هما تكافؤ القوى في العمران ، وهذا يوجب التنافس ، والثاني تكامل العمران بتوفيره قواه . وهذا يوجب استخدامها كلها لمنفعته . فالاشتراكية لا تطلب سوى أن تسير في الاجتماع على هذين الناموسين بحيث لا يضيع فيه شيء من قواه ، يمكن صرفه الى منفعته . لا شك أن الاشتراكية اذا أريد بها الاشتراك بالمنفعة من غير الاشتراك في العمل تكون حلاً بارداً . واذا كان الاشتراك في هذه المنافع على غير نسبة الاشتراك في العمل ، فلا شك أنها تكون جوراً ، ومميتة لكل اجتهاد . ولكن اذا كانت الاشتراك في العمل ، والاشتراك في المنفعة على نسبة العمل ، ألا تكون حينئذ عدلاً ، وأكبر حادث على الاجتهاد ؟ » (١)

والمجتمع سائر الى النظام الاشتراكي بحكم قوانينه الطبيعية وبشورات : « ولكنه (المجتمع) ، بحكم نواحيه الطبيعية التي هي أقوى من كل ناموس ، وضمي ، سائر بالضرورة الى هذا النظام . وإنما هو سائر اليه بعد اضطرابات

(١) المصدر السابق : ص ١٣١ .

وثورات وقلل ، قد تكون فيها مئات السنين كأس الدابر بسبب نظاماته
الموضوعة . ولكن هذا السير قد يسرع أيضا بناء على ناموس تجمع القوى . وهنا
يظهر فضل عقل ، الانسان « (٢) » . ومهما يكن من أمر إيمانه بانتصار الاشتراكية في
المستقبل ، فهو داعية الى اشتراكية اصلاحية .

ويعود الى نقد فكرة الوطن والرابطة الدينية في بعض مقالاته (مثل :
« علموهم ولا تقسروهم » ، و « الى جريدة « الركن » في بيروت ١٩٠٠) ويرى أن
الاشتراكية ستمحو الأوطان والتعصب لها ، وستجعل الشعوب تمد أيديها لتتصافح
على الرغم من الحدود والفواصل ، وستفصل الدين عن الدولة ، وتمحو التعصب
الديني ١٩٠٠ (١) .

أما الموقف الذي تبناه الشميل في مسائل التعليم والتربية ، فينطلق من
مسلّمات تربوية مفادها : أن الحقائق الطبيعية هي بالحقيقة المدرسة الأولى للانسان ،
وأن صلاح حاله وتربيته لا تتم الا بها ، فهي الغاية والوسيلة في آن معا .

فهو يدعو الى اقامة فلسفة عملية هادية الى السبيل القويم ومبنية على العلم
الحقيقي أو الطبيعي ، فالعلوم هي غاية التطور وسبيله الأمثل . والواقع أن نظام
الشميل التربوي مشتق من أيديولوجيته المشربة بالقيم الغربية ويتسم بالغائية
الفلسفية : ألا وهي معرفة الحقيقة والقابلية للتقدم . ولقد اشترط لتحقيق هذه
القابلية حسن « استخدام ما في الانسان من القوى » .

بالطبع ينطوي مفهوم القابلية للتقدم على التمييز الاجتماعي والقائم على تقسيم
البشر الى فئتين ، واحلال تمايز فيما بينها ، فهناك فئة أو طبقة أو أمة ١٩٠٠ الى
آخره قابلة للتقدم ، وأمة غير قابلة للتقدم ، فالتقدم يعني الغرب أما الشرق فليس
له غير التخلف .

أما التربية فهي في رأيه (وهو بالطبع وأي سنسر) اعداد للحياة ، ويعرضها

(١) المصدر السابق : ص ١٨٥ .

(٢) ذاته : ص ٢٨٦ .

الشميل بأنها « انطباع وراثي » ويستشهد بالحديث الشريف « يولد الطفل على الفطرة وإنما أبواه يهودانه أو ينصرانه أو يمجسانه » كما يدعي بأن عقل الطفل كالشمع قابل لأن تنقش فيه ما نشاء (١) وأن التربية « تجد الطفل لنا (١) غير قاس ، فلا تجد صعوبة في تكييفه فتؤثر فيه تأثير الطابع في الشمع » ، وبجانب الشميل في هاتين المقولتين — وهو في ذلك متأثر بالفيزياء الميكانيك كأوغست كونت — الموقف العلمي ، فالفطرة ليست معزولة عن البيئة ، والفصل بين الوراثة — ليس كالشمع أيضا . فالطفل يولد باستعدادات ودوافع عامة وبشخصية متميزة تنمو تتطور معياريا في تفاعلها مع المجتمع .

ولقد نادى الشميل بأهمية المؤثرات الاجتماعية وبأهمية التكرار في عملية التعلم ، كما سبق عصره حين أشار إلى أن التربية تصنع الإنسان ، ذلك لأن الإنسان في أكثر أعماله وأفكاره ليس ابن غرائزه بل صنع تربيتنا من المهد إلى اللحد . وهو إلى جانب ذلك ينحو باللأمة على مناهجنا التربوية في الحياة تلك المناهج القائمة على قتل مميزات الطفل . فالتربية في عصره تتكفل بالأجهزة على البقية الباقية من مميزات وتجعله إنسانا مصنوعا لا مطبوعا وعلى خلاف الطبيعة . كما يدين بحماس بالغ الكتب الدينية التي تدرس في المعاهد والتي تفصل الإنسان عن هذا العالم حتى لا يعود يعتد به ، كما يدين أيضا الحياة الأدبية في عصره « لأنها تصور الإنسان فوق حقيقته فتزيده ضعفا على ضعف وتجعل حياته تكلفا ورياء . ولا يكتفي الشميل بادانة العلوم النظرية بل يتصدى للمحاربة وللطب من حيث مهن شريفة فيدين الطب لتحويله إلى شعوذات ولاستنزال الأسرار وتحويل الأقدار ، ويشهر بالمحاربة والحقوق لتحويلهما إلى مخزقة وتفنن في المشاغبات ، لا إلى دليل يرشد الناس إلى الحق ويردعهم عن الباطل . ثم يتصدى أخيرا لمناهج الفلاسفة الاسلاميين القدماء من أمثال ابن رشد والغزالي مشيرا إلى أن فلسفتهم هيام في الأوهام لا ضابط لها . ذلك لأن القضايا المنطقية التي أتى الفلاسفة المسلمون بها هي التي أوقفت — في زعمه — الإنسان عن التقدم في علومه الصحيحة قرونا

عديدة» (١) ، ثم يعود مرة أخرى الى الكتب الأدبية والآداب .. العالية فيطلق صيحته المشهورة بإغلاق أبواب الجامعات النظرية القائمة على تدريس الآداب ، ويقترح إقامة كليات بديلة منطبقة على احتياجات العصر في العلوم الطبيعية والفلسفة الاختبارية . فقد كان الشميل أول الداعين للقيام بتربية علمية في الشرق العربي يقول الشميل عن واقع التعليم النظري المتردي في مدارس الشرق « يصرف التلميذ زهرة شبابه فيها وهو يحشو الفارغ بالفارغ حتى اذا امتلأ بها يخرج الى الدنيا مثقل الدماغ منفوخه كالطبل وهو في الحياة العملية أجهل من هبقة» (٢) ويستدرك الشميل قائلاً معزيا النفس بالآمال « بأن تربية هذه المزية فينا لا يزال يلزم لها زمان طويل حتى تقوى » (٣) .

هكذا تظهر أيديولوجية شبلي الشميل على حقيقتها في اختياراته وانتقائه (المتميزة) سواء منها الواعية أو اللا واعية ، وذلك من خلال بعض المبتسرات والأحكام المسبقة والمسلمات الدوغماتيكية بحيث تبدو حقائق بارزة للعيان تفلس حقائق أخرى تحقيقاً لآلية تفوق الغرب في تناظرها مع آلية تخلف الشرق .

فهو في عملية اقتباسه عن الغرب يعمد الى تنخيل ايديولوجي للواقع ولو أدى به ذلك في بعض المواقع الى الوقوع في التناقض ومخالفة الأصول العلمية والمنهجية الموضوعية ، لأن ما يهمه هو توكيد مسلماته الدوغماتيكية ذات النتائج والأحكام والاستنتاجات الجازمة المطلقة ، فهو لم يلحظ في نقله عن « سبنسر » و « يوخزر » مثلاً بأنه بصدد استخلاص نتائج فلسفية معارية من قضية علمية وضعية هي نظرية دارون ... وأن هناك فارقا أساسيا بين القانون العلمي والمذهب الدوغماتيكى الذي هو في واقع الحال ايديولوجية تستند الى رؤى وأفكار وحتى الى أساطير وأوهام ... وأن «سبنسر» مثلاً قد محض نفسه مهمة استخلاص

(١) شبلي شميل : المجموعة ص ٢٠٧ .

(٢) ذاته : ص ٢٧٦ .

(٣) ذاته : ص ٤٢ .

النتائج الفلسفية الرئيسة لنظرية النشوء والارتقاء : أي استخلاص فلسفة خاصة في الكونيات والأخلاق السياسية ، فالشميل لم ينقل نظرية دارون الى الشرق بشكل موضوعي تاركا للقارئ استنتاج الخلاصة الفلسفية منها ، ولكن نقل عن مفسرين لدارون بما يتناسب وأهواءه ومواقفه الايديولوجية ، يقول في ديباجة كتابه « فلسفة النشوء والارتقاء » معبرا عن هذه الحقيقة « يشتمل الكتاب ، على خلاصة ما تقدم نظرت فيها نظرا خاصا الى علوم الانسان وفلسفته » .

ولم يكتب الشميل بهذا القدر من التحيز بل عمد في أكثر المواضع الى الاقتباس عن التيار الرجعي والمحافظة في الغرب نفسه ، ففي عملية تخيله الايديولوجي تجاهل المنشور الشيوعي عام ١٨٤٨ والأمية الانية ١٨٨٩ والحركات العمالية في ألمانيا وفرنسا .

صحيح أن الشميل يعد من طلائع العلمانية الذين اتخذوا من المجالات وسيلة لاطلاع الفكر العربي على أفكار أوروبا ، إلا أنه في المقابل استوحى في جميع ردوده على معضلات المأزق الحضاري في الشرق النموذج الأوروبي دون تعديل أو تكيف مناسب ، ذلك لأن الرد على التحدي الحضاري العربي يجب أن يتم في رأيه بالاندماج الكلي في الغرب والذوبان فيه ، أي من خلال تمثّل قيمة وأنماط تفكيره ومناهجه الفلسفية .

ويعمد الشميل في محاولته اعطاء صورة مشرقة عن الغرب الى إبراز قسّمات ايديولوجيته السياسية من خلال طمس بعض الحقائق التاريخية أو التخفيف من وزنها أو الغاء وجودها وتجاهله . أما النظام الأمثل عنده فهو النظام الرأسمالي ولو كانت لديه بعض الشرور أو حتى لو أدى الى بعض الثورات .

ومع ذلك فلم يكن الشميل متحمسا بشكل كبير الى النظام الرأسمالي وان امتدح مزاياه ، فقد نادى بالاشتراكية التي سبقه اليها فرنسيس مراث الحلي ، ولكنه أي الشميل ألح عليها أكثر منه متأثرا بذلك ببوخز لهذا نجده يتقل بلا تردد عن الداروينية والاشتراكية الاصلاحية ويرى فيها غاية في ذاتها وحتمية لا بد أن يبلغها كل نظام في المستقبل .

انه اشتراكي بالطبع ولكنه فردي أيضاً وهو لا ينجل ، مدفوعاً بشعوره
النخبوي من تبني مصلحة الأفراد والزام الجمهور مراعاة مصلحتهم •

كما يعتمد كداعية ايديولوجية عقائدية للغرب الى نشر برنامج سياسي عام
١٩٠٨ بعنوان « الحزب الاشتراكي » •

هذا أهم ما جاء في « مجموعة » الشميل من أفكار سياسية واجتماعية وقد
الحضنا على أفكاره السياسية والاجتماعية لأنه كاتب ومفكر منهجي يتبع الأسلوب
العلمي والطرائق العلمية ، وبذلك كان من أقوى مفكري البلدان العربية في القرن
التاسع عشر •

والخلاصة ، كان الشميل أول من ألح على مذهب داروين في « النشوء
والارتقاء » ، وكان هذا منه جرأة كبرى كلفته كثيراً وكثيراً • كما كان أول مؤلف
عربي ألح على تبني الاشتراكية الاصلاحية ، وكان هذا ، منه في عصره ، جرأة
أيضاً • وقد كان له فضل كبير على قراء العربية بتعريفهم على مثل هذه الأفكار التي
كانت ألقت بذور الثورة في أوروبا في وجه الرجعية والطبقات البورجوازية
الاستغلالية • وان كانت اشتراكيته اشتراكية « العالم » الذي يفكر في مكتبه
ولا ينزل الى الجماهير الشعبية ، واشتراكية الاصلاح لا اشتراكية الثورة ، عامة •
ولكنه أظهر في مواقفه تناقضاً ، في بعض الاحيان ، لخوفه وتقينه من جهة ، ولنقله
عن مفكرين متعارضين في الفكر والاتجاه • وهما يكن من هذه المأخذ وغيرها
كثير ، فقد كان الشميل من رواد الفكر العربي التقدمي الأوائل •

شرح أنطوان

(١٨٧٢ - ١٩٢٢)

كاتب وصحفي ومفكر ، ولد في طرابلس الشام عام ١٨٧٢ (١) ، أنهى دراسته الثانوية في المدرسة الأرثوذكسية بطرابلس ، ثم هاجر من طرابلس الى مصر في عام ١٨٩٧ ، برفقة الشيخ رشيد رضا ، واستقر في الاسكندرية وأصدر فيها مجلة باسم « الجامعة » . هاجر الى الولايات المتحدة ، ولكنه عاد الى القاهرة بعد الانقلاب العسكري على السلطان عبد الحميد الثاني ، في عام ١٩٠٨ ، وشارك في حياة مصر الوطنية ، وقضى بقية عمره في التحرير في الصحف والمجلات ، وبخاصة مجلته ، « الجامعة » ، تأثر بالثقافة الفرنسية ، وبخاصة بالمسائل الاجتماعية والسياسية والأخلاقية . وتبنى الروح الغربية متأثرا بمبادئ الثورة الفرنسية والاشتراكية الاصلاحية . ترجم لرينان كتابه « حياة يسوع » ، وبعض آرائه في أصول المسيحية ، كما ترجم مناقشات نيتشه وتولستوي والنظريات الاشتراكية .

أهم ما خلف لنا فرح أنطون هو رواية بعنوان : « اورشليم الجديدة » (١٩٠٤) ، و « ابن رشد وفلسفته » (نشره على شكل مقالات في مجلته ، « الجامعة ») و « ردود » ، ومقالات عديدة في صحف ومجلات مختلفة (٢) . ولقد برزت أفكار فرح أنطون في كتابه « ابن رشد وفلسفته حيث يتأثر ، في دراسته هذه ، بما كتبه رينان عن هذا الفيلسوف . ولم تكن غاية فرح من هذا الكتاب محض فلسفية وعلمية ، بل وسياسية أيضا ، فهي دراسة موجهة سياسيا واجتماعيا ، اذ يقول في مقدمته ان غرضه من كتابه عن ابن رشد هو « تقريب الأبعاد بين عناصر الشرق وغسل القلوب ، وجمع الكلمة ... لا بأن يبرهن الفريق الواحد للفريق الثاني أن دينه أفضل من دينه ، فهذا أمر قد مضى زمانه ... فهذا الزمان زمان العلم

(١) منير موسى : الفكر العربي في العصر الحديث ص ٩٥ .

(٢) ذاته : ص ٩٥ .

والفلسفة (الذي يقضي) بأن يحترم كل فريق رأي غيره ومعتقده» (١) .

ويهدف ، في النتيجة ، الى فصل الدين عن الدولة ، واقامة مجتمع قومي أو وطني جديد ، في الشرق ، وبخاصة في الامبراطورية العثمانية ، تندمج فيه جميع الأديان والطوائف في وحدة قومية أو وطنية ، ويوجد فيه بهذا ، كل مكانه الاجتماعي والسياسي ، الذي تتساوى فيه الحقوق والواجبات ، لتشكيل مجتمع واحد وموحد لرد غائلة الاستعمار الغربي أو الأوروبي .

فالدولة العثمانية ، اذا ما أرادت البقاء ، وجب عليها أن تكون دولة قومية علمانية . وللتوصل الى ذلك يجب أن تقوم على أساسين رئيسيين هما : أولا : فصل الجوهري عن العرضي في جميع الأديان . لأن الجوهري في كل الأديان متشابه ، بل واحد وموحد . والعرضي فيها مختلف ومتباين ومفروق . والجوهري في الأديان هو مجموعة المبادئ (الاعتراف بالله ، واليوم الآخر ، والبعث بعد الموت ، والجنة والنار ...) ، التي هي واحدة في كل الأديان . والعرضي هو الشرائع في الأديان ، سواء أكانت عامة أم خاصة ، وهدفها الوحيد هو حث الناس على الفضيلة ، أي تهدف الى أخلاقية . وهي مختلفة بين دين وآخر . وهي لقيمة لها في حد ذاتها ، إذ ، ليست سوى وسائل لغاية (أخلاقية) . والثابت فيها هو المبدأ الأخلاقي الكامن وراءها ، بل غايتها . فداينا أن نفرها تفسيراً يسمح لها بالقيام بوظيفتها ، والتلاؤم مع الأوضاع الجديدة : ولو اقتضى ذلك منا تأويلها . فالطبيعة البشرية واحدة ، أساسيا ، في نظر جميع الأديان ، والحقوق والواجبات البشرية واحدة أيضا . حتى أن الذين لا دين لهم لا يختلفون عن غيرهم في الطبيعة ، أو الحقوق (٢) .

فهو يقبل في مجتمعه العلماني حتى الذين لا دين لهم . وفي هذا يكمن الأساس الأول ، أساس التساهل ، الذي لا يمكن لمجتمع أن يتقدم تقدما صحيحا

(١) فرح الطون : ابن رشد وفلسفته ، ص ٦ .

(٢) المصدر السابق ص ١٢٠ و ١٩٠ .

بدونه ، ولا يمكن أن يحافظ على وحدته إلا به » (١) . أما الأساس الثاني ، فهو فصل الدين عن الدولة ، أو الفصل بين السلطة الزمنية والسلطة الروحية . ويدافع عن هذا الأساس بخمسة أسباب هي :

- ١ - لأن غايات السلطين مختلفه ، بل متناقضة . فالدين يتبغى العبادة والفضيلة وفقا للكتب المنزلة . ولما كان كل دين يدعي الحقيقة لنفسه ، ويطلب من الناس أن يسلكوا سبيله لبلوغ الخلاص ، كان من الطبيعي للسلطات الدينية إذا ما كانت ذات سلطة سياسية ، أن تضطهد الذين يخالفونها ، وبالأخص المفكرين . أما غاية الحكم ، فهي صيانة الحرية البشرية في حدود الدستور . لذلك لا تضطهد الحكومات الناس بسبب آرائهم إذا ما تركت وشأنها .
- ٢ - لأن المجتمع الصالح يقوم على مساواة مطلقة بين جميع أبناء الأمة ، مساواة تتعدى الفروق في الأديان .
- ٣ - لأن السلطات الدينية تشترع من أجل الآخرة . لذلك كان من شأن سلطتها أن تتعارض مع غاية الحكومة ، التي إنما تشترع من أجل هذا العالم .
- ٤ - لأن الدول التي يسيطر عليها الدين ضعيفة . والسبب في ذلك أن السلطات الدينية ضعيفة بطبيعتها ، لأنها تحت رحمة الجمهور وهي تسبب ، بدورها ، ضعف المجتمع ، وهي تلج على ما يفرق بين الناس ، والجمع بين الدين والسياسة ، يضعف الدين نفسه ، إذ ينزله الى حلبة السياسة ، ويعرضه لجميع مخاطر الحياة السياسية ومزالقها .
- ٥ - لأن الحكومات الدينية تؤدي الى الحرب . فمع أن الدين الحق واحد ، فالمصالح الدينية المختلفة تتعارض ، أبداً ، بعضها مع بعض ، ولما كان الولاء الديني قوياً بين الجماهير ، لذلك كان ، من الممكن ، أن يثير المشاعر دوماً » (٢) .

من كل ما تقدم ، نلاحظ أن فرح أنطون يدعو الى دولة تقوم على الحرية والمساواة وال إخاء (مبادئ الثورة الفرنسية) ، دولة يجب أن تتروخى ، بقوانينها

(١) المصدر السابق : ص ١٤٧ .

(٢) ذاته : ص ١٥١ .

وسياستها ، السعادة الدنيوية لأفرادها أو مواطنيها ، والقوة الوطنية لمجتمعها ، والسلام الدولي لجميع الأمم . ولا تتمكن من تحقيق ذلك ، الا اذا كانت السلطة فيها علمانية ، مستقلة عن أي سلطة أخرى ، وبخاصة الدينية . وقد أثارت أفكاره هذه ، في أيامه ، ردود فعل لدى عدد كبير من المفكرين المسلمين ، وبخاصة محمد عبده ، الذي كتب كتابه « الاسلام والنصرانية » (في عام ١٩٠٢) للرد عليه مظهرا أن الاسلام دين ودنيا . وأن الدولة في الاسلام ، دولة دينية ، لانفصال فيها بين السلطتين السياسية والدينية ، أو السطة الزمنية والسلطة الروحية ، وأن الاسلام وحده ، يعبر عن كامل الحقيقة الدينية ، المشتركة بين الأديان . ورد بخاصة على فكرة عارضة وثانوية ، قال بها فرح أنطون ، مفادها أن الاسلام اضلهد العلم أكثر مما اضلهدته المسيحية . والواقع ، أن محمد عبده أساء فهم فكرة فرح هذه . لأن فرح كان يريد أن يقول ان انفصال السلطتين الزمنية والروحية في المسيحية (في الغرب) سهل على المسيحيين أن يكونوا أكثر تساهلا من المسلمين . ولكنه أوضح ، بالحاح ، أن جعل الديانتين يكاد يكون واحدا من هذه الناحية . واذا كانت البلدان الأوروبية ، اليوم ، أكثر تساهلا من البلدان الاسلامية ، فليس ذلك لأنها مسيحية ، بسبل لأن العلم والفلسفة جرداها من التعصب الديني الأعمى ، وتم فيها انفصال السلطتين : الزمنية والروحية » (١) .

ويذكر محمد عبده بأن العالم قد تغير ، اليوم ، فالدول الحديثة لم تعد قائمة على الدين ، بل على أمرين : الوحد الوطنية ، وتقنيات العلم الحديث . والعودة إلى صفاء الدين لا تؤدي إلى تقوية الدولة بل إلى اضعافها ، بل العودة إلى العلم والتكنيك هي التي تهب الدول الحديثة قوتها وتفوقها . ويمطي مثلا على هذا باندحار الوهابيين على يد جيوش محمد علي ، ثم يقول : لو كانت نظرية محمد عبده في أن الاصلاح الديني يؤدي إلى القوة نظرية صادقة لا تنصر الوهابيون . لكنهم خسروا بالفعل لأن محمد علي كان أول من أدرك في الشرق أن العالم قد تغير . ثم يصر على القول أن أمل محمد عبده في الوحدة الاسلامية باطل . فهي ان تتحقق ، وبأذا تحققت ، فلن يغير ذلك شيئا ، لأنها لن تولد القوة الضرورية لصد

(١) المصدر السابق : ص ١٢٤ .

الخطر الأوروبي» (١) .

والأمثلة على ذلك من التاريخ المسيحي والاسلامي عديدة ، وثبتت كلها أن الوحدة الدينية غير ممكنة ، وأن على الدولة أن تجد لها نوعاً آخر من الوحدة إذا ما أرادت البقاء . أما في العصر الحديث ، فوحدة الأمة أو الدولة ورقياً وتقدمها تتم بخلاف الولاء القومي ، والفصل بين السلطتين الروحية والزمنية .

وفي هذا يقول : « فلا مدنية حقيقية ، ولا تساهل ، ولا عدل ، ولا مساواة ، ولا أمن ، ولا ألفة ، ولا حرية ، ولا علم ، ولا فلسفة ، ولا تقدم في الداخل ، إلا بفصل السلطة المدنية عن السلطة الدينية » (٢) .

ويعالج فرح أنطون أسس الحكم الديمقراطي الحديث المعروف في أوروبا . فالحاكم لا يحكم وفقاً لأرادته الخاصة ، أو معتقداته الشخصية ، بل على ضوء القوانين التي تضعها جمعية ممثلي الشعب . والشعب يجب أن يكون سيّداً . والا ساد الاستبداد ، أو القوضي . ولمثلي الشعب حكمة أوسع من حكمة أي حاكم منفرد أو فرد ، وذكاؤهم المشترك أدق من ذكاء أي واحد منهم منفرد (٣) .

وفي هذا رد على محمد عبده الذي كان يقول أن فصل الدين عن الدولة غير مرغوب فيه ومستحيل ، لأن الحاكم لا بد له من أن ينتمي إلى دين معين ، فكيف يمكنه أن يتحرر ، في أفعاله ، من تأثير الدين ؟ وكذلك فقد لحكم السلطان عبد الحميد الاستبدادي ، الذي كان سبباً لمفارقة وطنه ، سورية ، إلى مصر ، ووطنه الثاني ، مصر ، إلى الولايات المتحدة . وعندما عاد الدستور والحكم النيابي ، بعد الانقلاب على عبد الحميد ، عاد فرح إلى مصر يتابع رسالته في سبيل الدفاع عن الديمقراطية والحرية والمساواة والاخاء في دولة علمانية ، وقومية ، لا في دولة دينية ومناخية بالذات . لذلك ، يلح على أن يكون مجلس النواب أعلى من السلطات الدينية وأعلى من الحاكم ، أو السلطان ، نفسه . وهذا ما كان يعنيه فرح ، حقاً ، بفصل السلطة الروحية عن السلطة الزمنية . فهو يرى الخطر ، على الدولة ، في

(١) المصدر السابق ١٧٧ .

(٢) ذاته : ص ١٦٠ .

(٣) ذاته : ص ١٦٤ .

تدخل رؤساء الدين في الشؤون الزمنية . إذ ، عندما تكون الحكومة علمانية ، فضلا عن تمتعها بسلطة فائقة ، وتضع حدودا معينة للسلطة الدينية ، لا يبتلى هنالك مجال للبلبله والاختلاط ، ولا تتعدى الحكومة ، ولا الدين ، أحدهما على الآخر (١) .

ولقد كان فرح أنطون ، يؤمن بالاشتراكية الاسلاحية ، ويرى أن الاشتراكية ستكون ، في المستقبل ، الوسيلة التي توصل الى الحرية والمساواة والعدالة والاخاء والازدهار والسعادة بين مواطني كل شعب ، والتقارب والتفاهم والتسامح والتضامن والسلام بين جميع شعوب العالم .

لماذا ؟ لأن الاشتراكية تقوم على العقل والعلم والمساواة . فمن مبدئه ، الذي استمد من ابن رشد ، والقائل بوجوب الفصل بين مجال العقل ومجال الدين أو الايمان ، للتوصل الى حل النزاع القائم بينهما ، يتوصل الى وجوب الفصل بين السلطة الزمنية والسلطة الروحية في دولة علمانية وقومية ، يتبنى فيها لجميع الطوائف وأهل الأديان المشاركة في بنائها وتقدمها واعلاء شأنها ، وصمد المطامع الاستعمارية عنها (٢) .

ومما يكن من أمر ، فقد دعا فرح أنطون الى اقامة دولة على أساس علماني وقومي . وفي هذا نكون ضمنا نظرية فرح أنطون في الدولة فالدولة يجب أن تقوم على الحرية والمساواة ويجب أن تتوخى بقوانينها وسياستها السعادة في الدنيا والقوة الوطنية والسلام بين الأمم ولا يمكنها أن تحقق ذلك الا اذا كانت السلطة العلمانية مستقلة عن أي سلطة أخرى . وهذا لا يكون الا بفصل السلطات التي تهيمن عليها واجلال الديمقراطية بكاملها ، بشكل عام تدل أفكار فرح أنطون على أنه شرقي النزعة ، عثماني الهوى ، غربي التفكير ، اشتراكي المذهب .

(١) المصدر السابق : ص ١٦٥ .

(٢) ذاته : ص ١٦٦ .



الفصل الخامس
الاتجاه الاصلاحي العاماني



أديب اسحق

(١٨٥٦ - ١٨٨٥)

ولد أديب اسحق في دمشق ، وكان مبرزاً بين رفاقه . وأخذ ينظم الشعر ، منذ العاشرة من عمره . وفي الحادية عشرة ، دخل في خدمة الجبارك براتب يسير ، استفاد منه لاعالة أسرته . كان والده موظفاً « في البوسطة العثمانية » ببيروت ، فاستدعى الوالد ابنه أديب الى بيروت لمساعدته في عمله ، وكان قد بلغ الخامسة عشرة من عمره . وفي السابعة عشرة ، نال وظيفة في جمارك بيروت فقتضى فيها مدة قصيرة ، ولكنه مال الى التفرغ للكتابة . فتولى تحرير جريدة « التقدم » (التي كانت قد أسست قبل عمله فيها) بمسدة طويلة ، كما تولى تحرير جريدة « ثمرات الفنون » . وكان مغرمًا بالمطالعة والدراسة ، ويحسن اللغتين العربية والفرنسية . انتسب الى « جمعية زهرة الآداب » . وكان له فيها نشاط هام . وابتدأ يؤلف ، علاوة على التحرير الصحفي ، فألف كتاب « نزهة الأحداق في مصارع العشاق » ، وشارك ، في عام ١٨٧٥ م ، سليم الخوري في تأليف كتاب « آثار الأدهار » (ألف منه ثلاثة أجزاء) . في التاسعة عشرة من عمره . غادر ، بيروت الى الاسكندرية بناء على طلب زميله سليم الخوري ، وعملًا هناك في تمثيل بعض الروايات العربية الأصلية والمعربة . فأعاد ترجمة أندروماك وحسنها ، كما ترجم رواية شارلماني . سافر بعد ذلك الى القاهرة وتلمذ لجمال الدين الأفغاني ، اذ لزمه ودرس عليه شيئاً من الفلسفة الأدبية والفلسفة العقلية والمنطق . أنشأ في القاهرة جريدة « مصر » (في عام ١٨٧٧ م) . وشارك ، في إصدارها ، مع سليم الخوري . وأنشأ جريدة أخرى هي : « التجارة » . التي كانت يومية ، وحولاً « مصر » الى جريدة اسبوعية . ألغت الحكومة ، بعد مدة ، الجريدتين . فسافر

أديب اسحق ، في عام ١٩٨٠ م الى باريس ، وأنشأ فيها جريدة « مصر القاهرة » ،
اشتهرت بنقدها اللاذع و « حديثها » فعرف في باريس الشهرة والحظوة . وتعرف
على بعض رجال الدولة في فرنسا ، وأصبح مقرباً منهم ، وحضر عدة جلسات لمجلس
النواب فرنسا ، وتأثر بخطبائه البليغ . وداوم مدة على « المكتبة الوطنية » في باريس
يقرأ بعض مخطوطاتها العربية القديمة . قضى في باريس تسعة أشهر فاعتلت صحته
وأصيب بمرض « السل » فرحل عنها « مصدورا » الى بيروت ، وعاد الى التحرير
في جريدة « التقدم » .

وفي أواخر عام ١٨٨١ م ، عاد الى مصر ، اثر انقلاب الوزارة المصرية . عين
في القاهرة « ناظراً لقلم الانشاء والترجمة بديوان المصارف » . ورخصت له
الحكومة باستئناف نشر جريدة « مصر » ، فنال « الرتبة الثالثة » وعين « كاتباً
ثانياً لمجلس النواب » . وعندما اندلعت ثورة عرابي ، هاجر الى بيروت . وبعد
أن حل الإنكليز في الاسكندرية ، عاد اليها من بيروت وطالب بالعودة الى وظيفته
السابقة ، ولكن خذل وأعيد الى بيروت ، فعاد الى التحرير في « التقدم » . وفي
هذه الأثناء اشتد عليه مرضه (السل الرئوي) فأشار عليه الأطباء بالذهاب الى
مصر للعلاوة هوأئها لصحته . فالتمس الاذن بالعودة الى القاهرة من سلطان باشا ،
فسمح له بالاقامة في القاهرة . وبقي فيها فعلاً أياماً قليلة ، ورحل بعدها الى
الاسكندرية . ولكن اشتدت عليه وطأة الداء ، فنصححه الأطباء بالعودة الى بيروت .
ولم يمض عليه ثلاثون يوماً حتى وافته منيته في قرية « الحدث » ، بقرب بيروت ،
وكان ذلك في ١٣ حزيران من عام ١٨٨٥ . مات ولم يتم التاسعة والعشرين من
عمره (١) ولو قدر له العمر الطويل ، لكان له شأن في عالم الفكر والأدب في أيامه ،
وفي تاريخ العرب بالذات اذ ، على قصر عمره ، ترك لنا آثاراً هامة ، تدل على سعة
اطلاعه في الأدب العربي والتاريخ العربي والاسلامي ، وحفظه للقرآن ، وعلى سعة
اطلاعه في الأدب والفكر الفرنسيين ، ترك أديب اسحق لنا ، مجموعة من أشعاره
ورسائله ومقالاته وخطبه وأبحاثه ، ومجموعة بعنوان « الدرر » ، نشرها في

(١) منير موسى : الفكر العربي في عصر النهضة ص ٤٧ - ٤٨ .

الاسكندرية ، في عام ١٨٨٦ • ومن هذه المجموعة سنستمد مجموعة أفكاره •

كان أديب اسحق معجبا بالثقافة الفرنسية ، ويستشهد بشكل مستمر بأدباء ومفكري فرنسا المشهورين من أمثال راسين وهوغو وروسو وموتيني وموتسكيو وغيرهم • وكان معجبا بالثورة الفرنسية ومبادئها في الحرية والمساواة وإقامة الجمهورية • وقد عالج أديب كثيرا من الأفكار السياسية : كنقد الاستبداد ، وفساد الادارة العثمانية ، والدفاع عن الحرية والمساواة ، وحكم الثوري ، والمساواة بين الرجل والمرأة ، والتعليم الالزامي والمجاني ، كما بحث في الأمة والوطن والمواطن القومية والوطنية •

كما ألح أديب على الحرية ، متأثرا ، في ذلك بمبادئ روسو وفولتير والثورة الفرنسية ، وأنظمة الحكم الأوروبية الديمقراطية في أيامه • وقد عالج موضوعها في مناسبات متعددة • ففي خطبة ألقاها في « جمعية زهرة الآداب » ببيروت ، يقول في الحرية : « فالحرية ثالث موحد الذات ، متلازم الصفات ، يكون بمظهر الوجود فيقال له الحرية الطبيعية وبمظهر الاجتماع ، فيعرف بالحرية المدنية ، وبمظهر العلائق الجامعة ، فيسمى بالحرية السياسية » (١) •

ويورد تعريف موتيني فيقول : « وقد حددها (موتيني) بقوله : هي المقدرة على فعل كل ما يتعلق بذاتي • ويمثل ذلك حددها الحكيم بسنيك من قبل » (٢) •

ويورد تعريف موتيسكيو للحرية المدنية والحرية السياسية فيقول : « وعرف (موتيسكيو) الحرية المدنية بأن لا يجبر المرء على ما لا توجهه القوانين • وعرف (الحرية) السياسية بأن يفعل كل ما تجيزه القوانين • » (٣)

ويورد أديب التعريف السائد في عصره للحرية فيقول : « وقد اتفق الكثير

(١) أديب اسحق : الدرر ، ص ٣ •

(٢) منير موسى : المصدر السابق ص ٤٩ •

(٣) ذاته : ص ٤٩ •

من النافذين على تعريف الحرية بكونها مقدرة المرء على فعل ما لا يضر بغيره من الناس ، وهو عين الحد المنصوص عليه في القانون الروماني « (١) » .

وبعرض بتعاريف المدافعين والمنافقين للحرية فيقول : « أما حدود المدافعين وتعاريف المنافقين للحرية ، فلا محل لا يراها ، ولا موضع لا تنقادها في مثل هذا المقام . فغاية القول فيها أن أهل السلطة الاستبدادية حيث كانوا يفترقون على الحرية كذبا في تعريفها بالطاعة السنياء والتسليم المطلق لمقال زيد مرويا عن حكاية عمرو ، مسند الى رواية بكر ، مؤيدا بنسب خالد . فهي ، بموجب هذا الحد ، فناء الذهن ، وموت القوة الحاكمة ، وخروج الانسان عن مقام الانسان » (٢) .

ولكنه يرى أن هؤلاء المنافقين وأولئك المستبدين لم يستطيعوا أن يقضوا على نور الحرية . لأنها « خاصة طبيعية وجدت اينسي بها الانسان قواه البدنية والعقلية متدرجا في مراتب كمالات الوجود » . وكان من سوء حظ الانسان « أن مظاهر السلطة أتت على ضلالتها من كل وجه وفي كل زمان ، حتى كأنما أول ما سمعت فيه الجمعية بالحرية الطبيعية في كل مكان » ، (هذه أفكار جان جاك روسو) .

ويعدد التدابير التي تتخذها المجتمعات للقضاء على الحرية الطبيعية وعلى الأقل لفها بلقاف التقاليد والسلطة (مثل نعل الحديد الذي يوضع في رجلي البنت الصينية ، وأقمطة الطفل في الشرق ، والتقليد والمحاكاة في التربية والمجتمع) . وكان قضاء المجتمع على الحرية المعنوية أشد وأكثى (يذكر هنا آراء رينو حول التدابير التي تتخذ لخلق هذه الحرية . مثل أقمطة الطفل ، ورسم الطفل بالوشم ، وغمسه في الكبريت ، ومنعه عن كل ما يحسب أنه شر ، ولفه بالرهبة والرغبة ، والأوهام والأساليب ، والتربية الفاسدة ، في البيت والمدرسة ، والتعليم التلقيني والحفظي . . . ولكن ذلك « ما كان ليغيد أهل السطوة نفعا فيما يحاولون من تقييد النفوس . ولكنه يزيد أهل الحرية استمساكا بها حتى يبلغوا حد التعصب فيه .

(١) إديب اسحق الدرر : ص ٤ .

(٢) ذات : ص ٤ .

فالتشديد من جانب الدين يضعف الايمان ، والعنف من جهة السلطة يجلب العصيان . والغلبة من الطرفين لا تزيد على اقتياد الفكر لما يمكن الوصول اليه بدلالة العقل ، ان كان خيرا ، أو رده عما يمكن النجاة منه بقوة الرشاد ، ان كان شرا . ولكن أحكام الهيئة الاجتماعية مبينة لبدأ السهولة . فهي تقضي (بالمغايرة) أو (الجسعة) أو (الجريمة) في كل ما يخالفها . والغرامة والسجن والسيف من وراء تلك الأحكام لتأييدها على رغم المخالفين . فعنصرية المرء واقعة تحت أحكام استبداد مستمر (١) .

ولكنه ينبه الى أنه لا يدعو الى الحرية المطلقة لأن هذا يلتقي في نهاية الأمر ، بالطرفين المتناقضين (دعاة الحرية ومناهضو الحرية) . وانما يريد اظهار آثار القوانين الموضوعية والعادات المألوفة في حرية الانسان .

« فالقانون الحق لا ينقص من الحرية ولا يزيل الاستقلال ، ولكنه يقيم لهما حدودا تقيهما الضعف والاضلال . وشرط الحقيقة (التشريعية) في القانون أن يكون موضوعه الحرص على حقوق الكل والحفظ لحق الفرد ما لم يمس تلك الحقوق . فالحكم يكون قانونيا لا من حيث أنه يذهب بحرية فرد من القوم ، ولكن من وجه أنه يحفظ حرية الكل . فلا ينبغي للقوانين أن تمس غير الذين ألموا بحقوق غيرهم من الناس . ولا يسوغ أن تؤثر في شأن الوطني الا ببقدار ما يصيب من حق الجميع . فهي ، من هذا القبيل ، معادلة للحرية لا نامضة ولا مبدلة » (٢) .

ويظهر أن مثل هذه القوانين العادلة سادت في كثير من الأمصار ، ونسخت آيات العدالة أحكام الامتياز الفاضح القاضي لبعض الناس بالراحة ، كل الراحة ، وعلى بعضهم بالعناء ، كل العناء . وأبطلت أحكام التبعة مراسيم الاستبداد الرافعة لبعض الناس الى مقام الالهية ، والهابة بسائرهم الى منزلة العجاياوات . . . » .

« وليس الامر كذلك في القوانين السياسية ، فهي عند الاكثرين استبدادية

(١) المصدر السابق : ص ٥ - ٦ .

(٢) ذاته : ص ٦

أصلا ، وخرعا ، تحتجب فيها الحرية بألوان الحكومات ، وتضعف بشهوات الأمراء ،
الا فيما بينت أحكامها عليه ، وموجب شهوة الحاكم أن الحرية قائمة بما مالت نفسه
اليه ، وغاظة الشعب في ثورته ، معسنة لذلك الفساد من وجهيه « (١) .

ويظهر صراع الحكام والشعوب على الحرية : الحكام يريدون الاستبداد
وفقدان الحرية ، والشعوب تريد الحرية ، مطلق الحرية . « من أجله كان أرباب
الخطط الذين هم مظاهر السلطة بغضاء عند سائر القوم ، ومن أجله كانت الرعية
بسنزلة الاعداء عند المستبدين » .

ويؤكد أديب أن الحرية والمساواة متلازمتان ، فلا حرية مع الامتياز . وهنا
يورد رأي بعض المؤلفين الأحرار فيقول : « ومن المقرر المتفق عليه بين النقدة
الأحرار أن الحرية والمساواة متلازمتان ، فلا حرية مع الامتياز ، ولكن هناك درجات
عبودية من الأمير الى أحقر الرعية . تتصل دنياها بالرق ولا تصل عليها الى الحرية .
ولا إخفاء في ذلك ، فحد الامتياز أن يعمل أحد الناس ما لا يجوز لسائرهم ، وأن يحظر
على الجميع ما يجوز لبعض الأفراد ، بحيث لا يتمتع الممتاز بمزية ما لم يس حرية
سائر القوم ، ولا ينال هؤلاء حريتهم الا بانعدام تلك المزية . فالامتياز والحرية
متخالفات » (٢) .

ولكنه يؤكد « على أن الامتياز مناف للقوة الحاكمة أيضا ، بما فيه من اخراج
بعض الناس عن دائرة الحكم الكلي . وتحويلهم من ذلك حقا غير طبيعي يكون حكما
على الحكم . فهو عدو الحرية والحكومة معا ، يظهر المستبدين على الشعوب
وهؤلاء على المستبدين ، ثم لا يتحد بأحد الفريقين بحال » (٣) .

ويستدرك فيقول : « ولكن ليست المساواة مبدأ الحرية ، وانما هي نتيجةها
الطبيعية ، فإن لم توجد فلا تكون تلك حقيقة ، بل اذا ظهرت الحرية بمظهرها الحق

(١) المصدر السابق : ص ٦

(٢) ذاته : ص ٧

(٣) ذاته : ص ٧ .

بين الذين تولاهم الامتياز ، خالوا انها بدعة منكرة * وما هي في شيء من ذلك *
ولكن بدعة الامتياز أخفت عنهم الحق وهم لا يشعرون» (١) .

من كل ما تقدم ، يقرر أديب أن « الحرية السياسية بعيدة المنال ، عسيرة
الكسال ، بل يكاد يستمتع تكاملها في فريق من الناس بما يؤثر فيها وعامل العادات
والقوانين والاخلاق والاحوال الاجتماعية * وانما تحصل منها ضروب متنوعة ،
تشبه أن تكون ضروبا من الامتياز ، ثم تكثر وتمتد حتى يحصل منها لكل واحد من
القوم نصيب ، فتعهم أنواع الامتياز كأنهم جميعا نبال * واو حصلت لهم الحرية
الحقيقية لكانوا جميعا متساوين » (٢) .

ويعالج أديب اسحق في احدى خطبه التي ألقاها في « جمعية زهرة الآداب »
ببيروت ، مشكلة التعصب والتسامح .

ويرى ان هذين اللفظين العربيين « غير وافيين بالمراد منهما اصطلاحا * * * » ،
لذا ، ينتقل الى ايراد التعريف العلمي أو الفلسفي فيقول : « وهل التعصب عند أهل
الحكمة العصرية غلو المرء في اعتقاد الصحة بما يراه ، واغراقه في استنكار ما يكون
على ضد ذلك الرأي ، حتى يحمله الاغراق والعلو على اقتياد الناس لرأيه بقوة
ومنعهم من اظهار ما يعتقدون ذهابا مع الهوى في ادعاء الكمال لنفسه واثبات النقص
لمخالفيه من سائر الخلق * ووجد التساهل ، عندهم ، رضي المرء برأيه واعتقاد الصحة
فيه ، واحترامه لرأي الغير كائنا ما كان ، رجوعا الى معاملة الناس بما يريد أن
يعاملوه * فهو ، على اثباته الصواب لما يراه ، لا يقطع بلزوم الخطأ في رأي سواء
وعلى رعبته في تفرق رأيه للأذهان لا يمنع الناس من اظهار ما يعتقدون » (٣) .

ويستعرض اسحق تاريخ التعصب الديني ليصل الى النتيجة التالية « فعلت

(١) المصدر السابق : ص ٧

(٢) منير موسى : المصدر السابق ، ص ٥٢ .

(٣) أديب اسحق : الدرر ، ص ٨ .

ان التعصب ، على قدم وجوده ، حادث طارئ على الانسان ، تولد عن مفاسد الرئاسة في الجماعات ، وتواصل بالعادة والتقليد ، حتى صار في النفوس من الملكات « (١) » .

ويالج على التساهل : فيقول : وجب التساهل (التسامح) على الانسان من ثلاث جهات : من جهة ذاته ، ومن جهة أبناء جنسه ، ومن جهة الحقيقة ، والحقيقة هي الله . ويوجهه الى الله دعاء ، يسميه « دعاء المتساهلين » ، يجعل فيه الجميع متساوين أمام الله و « يذكر أبناء الانسان أنهم في الانسانية اخوان ، فلا يمزق بعضهم بعضاً عناداً ولا يملأون الارض فساداً ... وتساوت عندك الاشياء ، وأنت في الكل وللكل سواء ، وقنا العثرة مع المتعصبين ، واحشرونا في زمرة المتساهلين » (٢) .

ويعالج أديب اسحق اشكالية الملك والرعية والشورى فيقول :

« الملك اما استبدادي أو شوري . والشورى اما جمهورية ، أو ملكية . وهذه مراتب الملك منذ كان القانون ، ووجب حفظه . وخرج عن هذه المراتب الحكومة الفوضوية ، ان صحت تسمية الفوضوي بحكومة » (٣) ، وهو يرى في هذا الاتجاه ليس كل ملك بملائم لكل قطر ، وما كل قطر بصالح لكل ملك . فالجمهورية لا تصلح للصين ، كما لا تصلح الملكية الاستبدادية لانكلترا . فان تلك ، وهي حكومة الشعب بالشعب ، لا يحسن أن تكون في قوم تولاها الجهل . وهذه ، وهي حكومة الشعب بواحد منه ، لا يصلح أن تكون في قوم بلغوا من التمدن والمعرفة غاية تبيلة ، وان كانت فلا تلبث أن تنقلب شر منقلب ، كما جرى لحكومة لويس السادس عشر وشارل العاشر و نابليون الثالث في فرنسا . فان حكومات هؤلاء الملوك ، وان سميت بالشورية ظاهراً ، فقد كانت استبدادية باطناً ، وذلك ما دعا الى نقضها واثل عروشها » (٤) . وفي هذا يرى أن مصلحة الملك متعلقة بمصلحة

(١) المصدر السابق : ص ٩

(٢) ذاته ، ص ٩ - ١٢ .

(٣) منير موسى : المصدر السابق : ص ٤٩ .

(٤) ذاته : ص ٤٩

المملكة ، فلا بد للملك الحريص على مصلحة نفسه أن يحرص على مصلحة بلاده ، لأن عمرانها يقضي برفعه شأنه وتوطيد ملكه ، والعكس بالعكس ، وعمران البلاد ينشأ عن حسن قانونها والعدل في تنفيذها . وهذا وذلك متعلقان بالحكومة وتمسكها بالقانون وتنفيذه دون محاباة ولا تمييز ، لا تأخذها في الحق لومة لائم . ومن الحكومات من تراعي ذلك فتجريه ايثارا لمصلحة بلادها وحرصا عليها . ومنها من تستع عنه فتكره عليه .

ويلج أديب على حكومة الشورى . ويرى أن الشورى كانت معروفة بين كثير من الاقوام منذ القدم .

ويعالج أديب موضوع الامة ، والوطن ، والقومية والوطنية . وينقل هنا ، كمادة ، عن بعض المؤلفين الفرنسيين . على أساس علماني فيقول في تعريف الامة : « الامة البديل من كل حي ، ومن الرجل قومه . وفي عرف أهل السياسة ، الجماعة المتجنسة جنسا واحدا ، الخاضعة لقانون واحد . وليس المراد بوحدة الجنس التوفيق بين الانساب لتعذر ذلك في كثير منها ، ولما طرأ على انساب الناس ، ولا سيما الحضرة ، من المفاسد الكثيرة ، ناشئة عن تخالط الاقوام ، مختلفة انسابهم ، وتوالي الحروب والغزات ، وتوطن بعض الفاتحين فتوحهم ، وتزوجهم في أهلها ، الى غير ذلك مما جهلت به الانساب ، وخفيت به الاحساب ، الا ما حفظ بمناعة أهله عن أن يدانيهم فاتح غريب . وهو قليل لا يقاس عليه . وانما المراد بوحدة الجنس اتفاق الجماعة على الاعتراف الى جنس واحد ، يتوالدون فيه ، ويتسمون به » (١) .

ويرد على بعض القائلين ان الامة تستلزم وجود لغة واحدة يتكلمها جميع المواطنين ، فيقول : « وقد زعم بعض الناس ان من لوازم وحدة الامة وحدة لغتها . وهو وهم ، لأنه ما ان يراد بذلك الاستدلال باللغة على الجنس أولا . فان كان الاول فهو فاسد ، لأنه قد يلد الانسان بين قوم ، وينبت فيهم فيتكلم بلغتهم وهو بعيد عنهم نسبا ، ولأن ما ذكرنا من تخالط الاقوام واغتراب الفاتحين قد أحدث في

(١) المصدر السابق : ص ٥٣ .

لغات كثير من جماعات الناس فسادا ، بحيث صارت مزيجاً يعجز أبرع الكيماويين عن تحليله ، كما في لغة أهل مالطة ، مثلاً . فامتنع بذلك الاستدلال باللغة على الجنس . وإن كان الثاني ، فهو وحدة ايجاب ما ليس بواجب . ولو اقتصر أهل هذا الرأي على استحسان وحدة اللغة في الأمة لأحسنوا » (١) .

وينتهي كلامه في هذا الموضوع بقوله : « فقد ثبت بما نذكر أن الأمة هي الجماعة من الناس تتجنس جنساً واحداً ، أي تنقسم بسمة واحدة على اختلاف أصولها ولغاتها ، وتتعاون باسم تنسب اليه ، وتدافع عنه » (٢) .

فأديب يغلط ، هنا ، بين الدولة والأمة ، بين « الجنسية » والقومية . وهو ، في كل دفاعه هذا ، وبخاصة في استبعاد أن تكون اللغة شرطاً لوجود الأمة ، يدافع عن وجود الأمة العشائية ، التي أخلص إليها ، وجوب تذويب جميع الشعوب التي تضمها في بوتقتها الواحدة والموحدة .

ويعرف الوطن فيقول : « أما الوطن فهو المسكن يقيم به الانسان . وفي عرفهم ، البلاد يتوطنها سواد الأمة الاعظم ، ويتوالدون فيها . ولا يشترط فيه مساحة معلومة ، بدرجات معينة ، أو اقليم واحد يتخوم معروفة ، وإنما تعريفه ما ذكر من توطن معظم الأمة به . وقد يضاف الى الوطن بلاد لم تكن منه ، وهي اما أن تكون فتوحاً ، ضمت اليه عنوة ، واما أن تنضم اليه برضا أهلها . فإن كان الاول ، فاما أن يكون ضمها قديم العهد ، وتكون معاملة حكومة الوطن لها معاملتها لسائر أهلها ، فنسبت الملكية . واما أن لا تكون هذه ولا ذلك ، فلا تثبت ، وإن كان ، فلا مشاحة في صحة الانضمام » (٣) .

ونظرية أديب في الوطن ، هنا ، تعبر عن نزعة بعض الاوروبيين التوسعية ، وتتلاءم بمطامع الامبراطورية العشائية . فهو ينقل بذلك ، وخدمة للعشائين

(١) المصدر السابق : ص ٥٣ .

(٢) ذاته : ص ٥٣ .

(٣) أديب اسحق : السدر : ص ٤ .

وتوسعتهم . ويقول « وقد اختلف في سبب حب الوطن . فقول ان السبب فيه الالة ، فان الانسان اذا ألف شيئا أحبه . وأجيب بأنه قد يخرج الانسان من وطنه صغيرا ، فينبت في آخره ، ولا ينسى ، مع ذلك ، حب وطنه . وقيل ان حب السكان يورث حب المكان » (١) .

اما أديب فيعمل ذلك بقوله : « وأجيب بأنه قد ينتقل الانسان عن وطنه بمعظم أهله وأصدقائه ، ولا ينفك مؤثرا وطنه بالحب . وعندنا ان ياء الاضافة في قولي وطني ، هي السبب في حبي لوطني . كما ان ياء النسبة في قولنا فرنسوي . هي السبب في حب الفرنسي لامته . فتأمل . فله من ياءين ، ياء نسبة ، وياء اضافة ، يدعوان الى فصلتين : حب الامة وحب الوطن » (٢) .

ومهما يكن من أمر ، فلا يرى أديب أي تعارض بين القومية والوطنية والانسانية . والذي يجمع بينها جميعا هو المهن والصناعات التي تتبادل منافعها الشعوب المختلفة ، مما يقوي بينها روح الترابط والتآخي والانسانية . وفي هذا يقول : « اذ تيسر له (الانسان) أسباب الاعانة والاستعانة ، فتحصل الفائدة التامة في الجماعة ، وينتهي ذلك الى حصولها في النوع لما بين الجماعات من علاقات الانسانية . وهذا وجه الفضيلة في حب الامة وحب الوطن . فليرسم اسمها على صفحات كل قلب ، وليأجج بذكرهما لسان كل انسان . فانما المرء بأصغريه : القلب واللسان » (٣) .

وحارب أديب اسحق المذاهب القوضوية والاشتراكية ، القوضويين (ويدعوهم النيهلست) في روسيا ، والاشتراكيين (ويدعوهم السوسيالست) في ألمانيا ، ويحذّر تدابير هاتين الدولتين في « استئصال شأفتها وتعطيل جرائدها والقائمين بأمرها » ويقول : « ولا لوم عليها في ذلك . فان تلك الشعلة قد سرت

(١) منير موسى : المصدر السابق ، ص ٥٥ .

(٢) ذاته : ص ٥٤ .

(٣) ذاته : ص ٥٤ .

نارها وارتفع منارها ، وصار لها في الخاصة نصراء ، وفي الدولة ظهراء » . ولكنه يستدرك فيقول : « غير انها لن تستطيع اخماد تلك النار وان منعتها من السير حينما ما . فان الاسباب اذا أعدتها الحركة اللاهائية ، وتستل لها المسببات القابلة لحصول الوجود وجوبا ... »

ويذكر التتال هذه « الشعلة » الى الشرق وبخاصة الى بلاد فارس ، ويقصد الحركة « البائية » نسبة الى السيد علي محمد باب المهدي ، وبعض الحركات التي ظهرت في الاستانة فهاجمت قصر السلطان في عام ١٨٧٨ م . ويرى ان « هذه الفتنة هي من آثار تلك الحركة المتعلقة بسلسلة الحركات الفكرية التي ستغير ، لا محال ، عاجلا أو آجلا ، هيئة الكرة الارضية ونظام الجمعية الانسانية » (١) . فأديب مؤمن بأن الحركة الاشتراكية والحركة الفوضوية ستغيران حتما وجه الارض والمجتمعات البشرية .

ويعود ، في مكان آخر ، الى الحركة الفوضوية (ويدعوها العدمية) فيقول : « قد استجمعوا للموبقات وانحدوا بالمنكرات . فمن مذهبهم المثبت لفساد مشربهم انهم لا يؤمنون بالله . نعود بالله من هذا الكفر المبين ... ومن ذلك المذهب انهم يقولون بالاشتراك في المرض والاموال . وهي بدعة جديدة لم يسبقهم اليها أحد من الناس ... أما العدمية فهي الطرف المقابل للاستبداد في الهيئة السياسية ... ومشربها مقاومة الشر بمثل . فالعنف بالشدة ، والعسف بالغيلة (الاغتيال) ، والشنق بالنطن ، والنفي الى سيبيريا بالحبس في جدران القصور . ومقصدها اعنات المستبد ، وتبنيه الخواطر ، وتحصيل الحقوق ، ورفع لواء الحرية ، وكسر شوكة الاستبداد . ونعم المقصد لولا ان وسيلته آخذة بشيء مما يبعث عليه » (٢) .

فهو يعطف علي الفوضوية من جهة مقاصدها ، ولكنه ينفر منها من حيث الخادها ودعوتها الى الاشتراك في النساء والاموال واستخدام العنف ...

(١) المصدر السابق : ص ٥٧ .

(٢) ذاته : ص ٧٤ - ٧٥ .

أما بخصوص الدولة العثمانية فقد كان أديب عثمانيا ، كاستاذة جمال الدين الافغاني . لذلك ، يرثي لما آلت اليه حالة الدولة العثمانية من فساد . اذ ، يقول : « وعلى هذا ، فنقول : ان الامة العثمانية ممن أخذ على حين غرة ، واغتيل على غفلة . اذ ، نبذ بعض أوليائها الشرائع والقوانين ظهريا ، بل اتخذوها لعبة لأعب ، وآلة عامل ، وصنعة مقامر . فما يمكن تأويله منها أولوه ، وما لا يمكن تأويله نبذوه ، وانتهكوا فيه حرمة الحق ، حتى ختم الله على قلوبهم ، وعلى سمعهم ، وجعل على بصرهم غشاوة فلا يفقهون الحق ، ولا يسمعون الصديق ، ولا يبصرون الخير ، ولا يخافون السر . حتى اذا قبض الله لنا من يهدينا سواء السبيل خذلوه ونفوه وعوضونا منه مضلا ينزل اليهم بالتسليق والنفاق . فخامرت قلوبنا الامراض ، وبلغت منا الآلام ، فالتمسنا الدواء بعد الاحساس بالداء ، وبالعاجنا أنفسنا بالاجتهاد في جلب المصالح ودرء المفاسد ، فلم يقو على ذلك لضعف النفوس وقلة الاستعداد . . . فعمدنا الى التقليد شان المعترف بعجزه وقصوره . ولكن لم نتخذ فيه الطريق القصد ، بل اعتسفنا وضللنا السبيل ، ونحسن نحسب ، لجهلنا ، انا على صراط مستقيم نترقى في درجات الكمال الى أعلى عليين ، ولم نشعر بهبوطنا الى أسفل سافلين الا بعد الوصول الى غيابة الهاوية . فكان مثلنا مثل معتوه ألقى بنفسه من على فلم يشعر بالسم السقوط الا بعد أن صادم أرضا رخت عظامه رضا . . . » (١) .

ويقترح ، بعد ذلك ، طرائق الاصلاح فيحصرها في الرجال الحكماء والبصيرين بأساليب السياسة يقومون بين الرفق والعدل ، فلا يرهقون ضعيفا ولا يطمعون قويا ، ويمتوي لديهم الناس في الحقوق ، فيقربون أصحاب المزية ، ويخذلون ذوي النفوس الدنية ، واللجوء الى هؤلاء الرجال أفضل من اللجوء الى الاجانب (٢) .

ويهاجم أديب مطامع الأوروبيين في بلاد مصر ومطالبتهم بالامتيازات ويفضح تأمرهم على الدولة ، مع الاعتراف لهم بفضل ثقل العلوم والفنون والمعارف الى البلاد ، وانشاء المدارس والمعاهد فيها ، مع العلم انهم لم يفعلوا ذلك لوجه الله ،

(١) المصدر السابق : ص ٥٦ .

(٢) ذاته : ص ٦٠ .

بل لمصلحتهم .. ويرى انه « قد حان لهذه البلاد (مصر) أن تنعتق من غمرتها وتفلت من ربقتها بعد أن ضربت عليها الذلة ، وتطامن أهلها للرق صاغرين مثاث بل ألوفاً من السنين . حتى ضربت الامثال بطاعتهم العمياء للامراء والرؤساء ... وانا لنجلبهم عن أن يكونوا قد ألفوا الذل فرضوا به ، أو خافوا أن يكونوا الاكداء مع الكد والخيبة مع الطلب » (١) .

ويخاطب المصريين في مكان آخر قائلاً : « ويا أيها الامة المصرية انهضي من عثرة العقلة وانظري الى الذين نالوا السعادة ، فانك أهل لاعظم المواهب » (٢) .

ويعد أديب نفسه شرقياً ، الى جانب كونه عثمانياً ومصرياً وسورياً ! وعلى غرار استاذة الافغاني ، يهتم بالشرق ، ويحثه على النهوض . ويتوجه الى قومه من الشرقيين فيقول لهم بشكل خطابي : « فيا قوم : لقد مرت بكم الايام بأسباب النعمة والنقمة ، الراحة والتعب واليأس والرجاء فلم تستوقفوا الرغائب ولم تتجنبوا التوائب ، ولكن وقفتم بين العجز والكسل ، والامل والملل ، فقر المرعوب ، وقر المرهوب .. فقد بليتتم بما يذيب الشحم ، ويقرض اللحم ، وينفي العظم ، وأنتم صابرون ، ومنيته بما وفر النقم وغير النعم وأهلك النعم ، وأنتم صامتون ، ورزقتم بما جلب المصائب وهتك الحجاب وأبرز الكعاب وأنتم خاشعون ، فما الذي تخافون ..

وكانني بكم عصابة من أهل الهمة والاصابة ، ترفعون الاصوات في طلب الحق المسلوب ، وتعلمون الاكف لالتماس المال المنهوب ، وتجعلون الايدان للوطن سواراً يرد عنه العدو مذعوراً . وأنتم الكلمة المتحدة ، والقوة المجتمعة ، هي أقوى من العدد الكثير . الا أنكم تترددون ... » (٣) .

وقد عالج أديب اسحق مسائل أخرى كمسألة التعليم ، والمرأة ، فدافع في

(١) المصدر السابق : ص ٤ - ٦٦ .

(٢) ذاته : ص ٦٩ .

(٣) ذاته : ص ٧ - ٧١ .

مقالات طويلة عن الزامية التعليم الابتدائي ومجانيته ورأى في ذلك أساسا من أسس
الديموقراطية ، والمساواة بين الاغنياء والفقراء ...

ويهاجم الرجعيين وآراءهم في عدم المساواة في الحقوق بين الرجل والمرأة .
ويدافع عن مساواة المرأة بالرجل من حيث الحقوق لا من حيث مشابقتها له في كل
شيء . وينقل ، في هذا المجال ، مقالا مطولا للفرنسي ليكوفه يظهر فيه علاقة الرجل
بالمرأة منذ القديم وكيف كانت المرأة بمثابة « ملحق » و « خادم » للرجل ، وكيف
تبدلت الامور في العصر الحديث ، وفي الدول المتقدمة ، وبعدد مشكلات « البنت »
والزوجة وحقوق كل منهما ، بشكل يظهر فيه تقدميته ... (١) .

وكتب بحثا مستفيضا في الاصلاح وكيف يجب أن يتم في الدولة العثمانية
من النواحي السياسية والمدنية والاقتصادية . في الاولى يقصد المالية والادارة
والقضاء . وفي الثانية ، المعارف والمساواة والحرية ، وفي الثالثة ، الامن ووقاية
الاعمال وتوزيع الاشغال ...

ويرى ان المالية « قوام الملك وأيدي الدولة ومفتاح الاصلاح وعماد الاعمال »
وهي متعلقة بالاصلاح العام ، اذ لا « تنظم أمورنا ولا تتسع مواردنا ولا يزول
اختلالها الا بحسن الادارة ، واستقامة القضاء وعموم المعارف ، وحصول المساواة ،
وثبوت الامن ، وتفرق الاشغال بالعدل . فالنظر في هذه الابواب عائد اليها لزوماً » .
ويرى ان أول حاجة في القضاء هو « اتساق القوانين » و « كفاء الحكام » ويعدد
شروط الحكام ، كالعلم بالاحكام ، واستقلال الخاطر ، وعفة النفس ... أما الادارة
فصعب اصلاحها « لتعذر الوقوف على موجب الخلل وعلة الفساد في كل فرع من
فروعها الكثيرة ، ولأن العمال والحكام والأميرين والمأمورين ، على اختلاف درجاتهم ،
لا يتنبهون ، في أعمالهم ، قانونا مخصوصا بها ، مرعيا . فلا يعلم مقدار حقهم ،
ولا يعرف حد واجبهم ، ولا تلزمهم تبعة الا فيما يروم الرئيس ... فيجب « تبديل
الهيئات مع تغيير الذوات وتعيين المسؤولية وتحديد الواجبات في الفروع والاصل ،

(١) المصدر السابق : ص ٩٦ - ١١٠ - ١٢٧ - ١٣٣ .

والاطراف والمركز ... » ويلج على اعطاء الموظفين رواتب كافية ، منعا لمحاذير
« الرواتب القليلة » . ويلج على تعميم المعارف والعدل والمساواة ... (١)

ويلج على مفهومه في المساواة فيقول : « أما المساواة ، فليس المراد بها ما يروم
القلاة من محو الطبقات وإزالة الدرجات المترتبة على السعي والجهد لزوما . فذلك
أمنية لا تنال الا أن يكون الناس جميعا اخوانا ، فلا تحصل مادام الانسان انسانا .
وليس المقصود منها ما يعالطنا به أولياء الامتياز من كوننا شرعا فيما تجري به
الاحكام . فذلك لا يمنع من وجود التفرق ، ووقوع التمييز في نفس تلك الاحكام .
وانما حقيقة المساواة أن تكون الاحكام سواء على من هم بالنظر اليها سواء . بمعنى
أن تجرد النصوص الحكيمة عن كل ما يجعل بعض الناس فوق بعض وتنزه عن كل
ما يفتح باب النجاح لبعضهم دون الآخرين ، وتظهر من كل ما يشف عن شيء من ذلك
أن يؤدي اليه فتكون أمن الخائف ، وملاذ الفازع ، ونصفه المظلوم ، وسدا سديدا
في وجه الجريء » (٢)

فنظرة في المساواة نظرة الدول الرأسمالية الديمقراطية ، وقد عبر عن نظره
من نظرة الشيوعيين والفوضيين .

وقد عالج أيضا أديب اسحق أدوار الدولة حيث يؤكد على حرية الرأي
والعدالة والمساواة ولكن من خلال الوعي والعلم والحكمة .

فهو مع الوصول الى الحقوق السياسية والمدنية .. بالسلم لا بالثورة . وهو
ضد الطفرة ، أو « القفزة » الثورية التي يقول بها الاشتراكيون . اذ ، يرى أن
للحياة السياسية أدوارا أو أعمارا ، يجب أن تمر الشعوب بها دون طفرة . لهذا
يقول : « وبعد ، فللحياة السياسية أدوار من مثل أدوار الحياة الطبيعية . فهي تنتقل
من الطفولية الى المراهقة ، الى الصبا ، الى الكهولة ، الى الهرم ، ملزمة في كل دور

(١) المصدر السابق : ص ١٤٨ - ١٥٢ .

(٢) ذاته : ص ١٥٢ .

بحال ، وفي كل حال بشأن لا تتخطاه ، وحد لا تتعداه . ولا بد للامم من المرور بهذه الأدوار وان مر عليها الصبر والانتظار ، فغاية ما تستطيع أن تكون واسعة الخطأ وأن تتجنب وقفات الخطأ » (١) .

ويرى في مكان آخر : « ان للوجود الانساني في هذه الحياة الدنيا ثلاثة أدوار متوالية ، يأخذ بعضها بأطراف بعض . الاول دور القطرة ، وهو الوجود الطبيعي . والثاني دور الاجتماع ، وهو الحالة المدنية . والثالث دور السياسة » (٢) . فها ، يرى بأن الكائنات البشرية تسر بحالة « البربرية » ، حالة التماس الغذاء والمبيت وسائر الحاجات الطبيعية ، وفيها يكون الناس متفرقين ، وحالة التجمع (كثرة الحاجات تدفع الناس الى التجمع) ، وحالة السياسة ، عندما تبدأ المجتمعات بتدبير شؤونها الادارية والاجتماعية والاقتصادية ...

« آية الحكمة في عالم الوجود ، وسنة العدل في هيئة الاجتماع ان يكون الحق والواجب متعاقبين متلازمين ، يتبع أحدهما الآخر ، وينشأ عنه وجوباً ... » .
« فواجبات الامم تختلف بحسب اختلاف أحوالها ، ولا تكون على أي حال إلا بسقدار ما لها من الحقوق » .

« فكلما نقصت حقوق الامة بالحجر والقهر والاذلال رفعت كلفة الواجبات عنها بمقدار ذلك النقص ... فان كان القوم عبيدا أرقاء يصدعون بها يؤمرون ويكرهون على ما يكرهون ويمحون الادارة من مجموعهم باثباتها لواحد منهم املاقاً » . و « ان كان الامر شوري بينهم ينفذ الحكم فيهم بهم ، ويكون الاثر منهم لهم ، فهم الإمرون فيما يأتمرون ، وهم الحاكمون فيما يطيعون » (٣) .

وفي المسألة الوطنية يؤكد أديب اسحق بمعالجته على ان الوطني المرعي الحقوق

(١) المصدر السابق : ص ٢٣٧ .

(٢) ذاته : ص ٢٤٢ .

(٣) ذاته : ص ٢٣٩ .

الفائز بالسواء ، المؤهل للانتخاب صادرا منه ، وموسودا اليه ، وهو المأمور والآمر ، والمحكوم والمحاكم ، والمسوس والسائس ، والمسود والبائد . وهو القائم بنفسه على نفسه ، والعامل بذاته لذاته . فالكل به منه فيه اليه . وهي أعلى مراتب الوجود الانائي : وأرفع درجات الاجتماع المدني . فلا بد للمرتقي اليها من أداء حقها وإقامة واجبها سعيا ، واجتهادا ، وجودا بالمال والروح ، وطلبها للمعارف والعلوم ، والتماسا للفضائل والكمالات بحيث يصادف فيها محلا ويكون لها أهلا » (١) .

ويلج على الحكومة في وجوب « توسيع نطاق المعارف بتكثير عدد المدارس ، وتمهيد سبل الطلب ، وإعلاء شأن العلم ، وإنشاء المكاتب الابتدائية في المدن والقرى ، وفتح باب المجانية في التحصيل ، وتمهيد سبل الالتزام بالتعليم ... » (٢) .

ويعود الى تعريف الوطن من الوجهة السياسية ليصل الى القول انه المكان الذي تحفظ فيه حقوق الناس وتراعى فيه واجباتهم ، ولا وطن في حالة الاستبداد . وفي هذا يقول : « الوطن في اللغة محل الانسان مطلقا . فهو السكن بمعنى أن تقول استوطن القوم هذه الأرض وتوطنوها ، أي اتخذوها سكنا . وعند أهل السياسة مكانك الذي تنسب اليه ، ويحفظ حقك فيه ، ويعلم حقك عليك ، وتأمين فيه على نفسك وآلك ومالك . ومن أقوالهم : لا وطن الا مع الحرية . وقال لاهرويير ، الحكيم الفرنسي : لا وطن في حالة الاستبداد » (٣) .

ويرى أديب ، متابعا (باعترافه) « بعض حكماء العصر » ان علم السياسة مرتبط بعلم الاخلاق ، وان كان ، في أيامنا ، علما مستقلا عن العلوم الاخرى . وقد جعل الاقدمون ، من أمثال أفلاطون وأرسطو وشيشرون ، السياسة والاخلاق علما واحدا . وذلك ، لأن الفلسفة السياسية تقوم على الاخلاق والحكمة الادبية ، وتعلم بواسطتهما غايتها الحق لما هو مبني على العدل الذي هو قسطاس الاعمال

(١) منير موسى : المصدر السابق ، ص ٨٠ .

(٢) ذاته : ص ٢٤١ .

(٣) ذاته : ص ٢٤٦ .

والفضيلة التي هي حد الكمال . ولأنه لا قيام للامة ولا قوام للدولة الا بأدب زاجر
للائس عن السوء ، وأخلاق كافلة بحفظ النظام ، وتربية عمومية ، يتيسر معها تفوذ
الاحكام . والادب وحسن الطباع والتربية من فروع علم الاخلاق . وهي من لوازم
السياسة . فعلم الاخلاق وعلم السياسة متلازمان . لذلك « رأى الحكماء الفضلاء
الذين نستمد من فيضهم هذه الآراء أن يجعلوا البحث في السياسة تابعا للبحث في
الاخلاق . فاقتفينا أثرهم ، ليعلم المواطن ما يجب عليه لنفسه ولآل بيته وللحكومة
والوطن » (١) .

لقد كان اسحق من تلك الطبقة البورجوازية الصغرى حيث ظهرت فيه
الازدواجية التي تتجلى بها ، عامة البورجوازية الصغيرة ، الثورية الفكرية ، والمحافظة
العملية . وعلى الرغم من كل ذلك ، فقد كان من رواد الفكر السياسي العربي الاوائل
الذين نقلوا كثيرا من مفاهيم علم السياسة العربية الى الوطن العربي .

(٣) ذاته : ص ٣٠ .
(١) المصدر السابق : ص ٣٤٥ .



قاسم أمين

(١٨٦٣ - ١٩٠٨)

ولد قاسم أمين عام ١٨٦٣ في ضاحية من القاهرة ، تدعى « طرة » ، وكان والده « محمد أمين » قائدا للمرابطين في طرة برتبة « أميرالاي » أيام الخديوي اسماعيل . وأكثر قادة الجيش وضباطه في ذلك الحين كانوا ممن خالطت أنسابهم عناصر تركية وشركسية أو أرواقوطية وكردية ، تبعاً لمنابت الحكام والولاة ، ومن يركنون لهم من الموظفين والاتباع . وقد جاء في الكلام على أسرة قاسم أمين ، أن أباه من بيت تركي في السلمانية العراقية كان بعض أهله من أعلامها ، وقيل انهم من أمرائها . أما والدته فهي من أسرة عربية مصرية ، وفي رواية أن هذا الفتى وقع أسيراً لدى الترك في خلاف بين الكرد والدولة ، فأخذ رهينة في استانبول ، حتى جاء القاهرة أيام اسماعيل ، وكانت أخبار مصر تستهويه فيسأل عن حوادثها ومرافقتها القادمين منها ، حتى قذفت به المغامرة على ظهر سفينة شراعية وتلقته مصر الحامية على أمثاله ببشاشة الامل والمحبة ، واحتفى به ألداده من الترك المجندين والعاملين فحببوا اليه الابهة العسكرية ...

أما ثقافته الابتدائية فقد تلقاها في الاسكندرية حيث كان أبوه موظفا عسكريا ، وأما الثانوية فالتجيزية القاهرية (١) ، ثم دخل مدرسة الحقوق والادارة فأخذ شهادتها عام ١٨٨١ وكان أول الناجحين ، وقد ضمه تفوقه في الدراسة الى بعثة حكومية كانت طلابها ووفودها تتجه أكثر ما تتجه الى فرنسا قبل أن يحولها الاحتلال الانجليزي الى معاهده وجامعاته في بلاده . وفي كلية مونبيلي بفرنسا

(١) للتفصيل في حياة قاسم أمين ، راجع محمد عطارة ، الاصل الكامل لقاسم أمين ، ص ١٩ ، وما يليها في بطاقة حياته .

أكمل دراسته الحقوقية ، وانصرف ميله الى ناحية منها آتقنها وتزود من أجلها ، وكانت عودته الى مصر بعد أن أمضى أربع سنوات في التحصيل والرحلة والاستطلاع .

وكان قاسم أمين منذ نشأ وأيضاً وأحبّ الدرس والقراءة ، منهوماً في التماس المزيد والجديد في مطالعته . ولما اغترب للتعلم في دراسة الحقوق فازعته موهبته الادبية وثقافته الرئيسية للوقوف على ينابيع الفكر ومناهج الفن والجمال حيث شهد المناهض الاثرية والابداعية في حياة الغرب وحضارته ، وتشبع بالآراء الوطنية والثورية وعرف المرأة المتعلمة والمثقفة . فكانت هذه الامور تنساب في منازعه وأهدافه وتتهيا للظهور في حينها .

لقد كان قاسم أمين ، ثمرة عصره المتفتح الاعين والاذهان على بواجر الثورة والتطور . فاطلع بحكم نشأته الواعية المبكرة وثقافته الواسعة على مذاهب الفكر والديمقراطية والكشف العلمية وحواجز التحرر من الجمود والتخلف ، وقد أحاط فيها وعلماً بآراء « نيتشة » عن الانسان المثالي وفلسفة « داروين » في النشوء والارتقاء ، وكان شبلي شميل يشرح في صحف مصر هذا المذهب ويجتذب الاقلام لمناقشته ، ولم يفت قاسم أمين الاطلاع على أكثر المذاهب التي شاعت في الغرب ، فقرأ بوعبي ومقارنة « كارل ماركس » في رأس المال ، وعاد الى الاشتراكية في الاسلام فقرأ في تعاليمه ورسائله كل ما يحقق العدالة الاجتماعية والالسانية للجنسين على السواء .

أما الذين عرفوا قاسم أمين فقد وصفوه بأنه كان صريح الرأي عميق التفكير قليل الكلام . بل كان دائم التفكير في مشكلات مصر والمصريين ونصيبهم من الحضارة الحديثة ، ومسألة الدين والمجتمع كان من أجلها دائم التفكير على الرغم من مظهره الهادي ، « وكانت عيونه الواسعة تريد أن ترى جذوة الوجود الدائمة تتكرر مناظرها فتطبع على صفحات نفسه وحيا . والهاما أكثر مما تؤدي اليها المباحث الجافة منطقاً وجدلاً ، وكانت هذه المناظر تزكي شعوره الحساس بجمال الحياة ، ومع حيائه الجم كان عيوفاً يحترم نفسه وكرامته » (١) .

(١) وداد سكاكيني : سلسلة نوايغ الفكر العربي ، العدد ٣٥ ، ص ١٩ .

ولا يزال العالم العربي يردد الإعجاب بإيمان هذا المصلح الذي رأى أن لا نهضة
لأمة نساؤها قاعدات وقد حجبن عن الدنيا جهلاً واستبداداً ، فدعا لتحريرهن بحجة
ومعرفة ، وتصدى لخطر المتنعتين وهو في الحقيقة يدعو لتحريرها من مناهيهم للمرأة
التي حرموها الكرامة وظلموها زمننا وامتهانا .

وكان قاسم أمين يعدّ الصداقة عنوان المرأة ، بل كانت عنده أبقي من الحب
وأقوى من الموت الذي وصفه سليمان الحكيم بأشودة الاناشيد ، وقد ألفت هذه
الصداقة على إنسانية قاسم أمين تقدير الذين عرفوه وتبعوا سيرته في حياته ومعاملته
وعاشوا معه في الشعب احساساً بالذات والحق والوجود .

« ويخيل اليّ أنه كان للحب أثر في نفس قاسم أمين ورد في آرائه والنسب
في قلبه وشعوره ، ولأرب في أن قلب قاسم أمين قد خفق به زمننا حتى أنطقه بأمره
وتأثيره ، وقد نظر إلى الحب نظرة أفلاطونية وصوفية فقال :

« أكثر الناس لا يفهمون من الحب إلا أنه تمتع يشبه أكلة لذيدة إذا حضرت
أكلوها هنيئاً ، وإذا غابت استعاضوها بغيرها ... ثم حلل الحب بقوله :

« والحقيقة أن الحب احساس عميق ، يستولي على النفس كلها ويجعلها محتاجة
إلى الاختلاط بنفس أخرى احتياجاً ضرورياً كاحتياج الليل إلى الشمس والفرق
إلى الهواء ... »

على أن في هذا التحليل وأشباهه أمراً يحصل على الحساب بأن قاسم أمين قد
ابتلي به وعاناه فقال فيه عن خبرة ومراس « أنه نار تلهب القلب لا يطفئها البعد
ولا يبردها القرب بل يزيدا اشتعالاً » (١) .

ولعل في كتابه « تحرير المرأة » تنفيذاً عن حبه للمرأة نفسها . ومن يدري
فقد تكبر التي تعلق بها قلبه من الغربيات أو الحبيسات وراء الحجاب فذاب شوقه
إليها ووجد في تحريرها وظهورها انطلاقاً من قيود فرضت عليها ظلماً ووهماً .

(١) المصدر السابق ، ص ٢٠ .

وما أكثر ما تحدث قاسم أمين عن الحب وأثره في تعاقب الأرواح وتسامي
الاحساس وبذل النفس والإخلاص ...

وكما ظهر إيمانه بالصدقة والصديق كانت تبلو في سيرته ظاهرة الحرية ، فلم
يعرف ملقا ولا زيفا وكانت الحرية تتمثل في عقيدته وآرائه الاجتماعية والوطنية وفي
مراده للشعب ليتنفسها في تفكيره وشعوره ، وفي معيشته والعدل الذي يرتجيه •

كان منبت قاسم أمين ومطلع حياته وغروها في بيئة اجتماعية وسط ، بل خرج
من أسرة فاضلة عاشت على بقايا من العادات الاصيلية التي رسخت في بعض البيوت
والجماعات وفي المجتمع الذي عاش فيه قاسم أمين ، وبقي يتدرج في دراسته ووظيفته
متأثرا بما غرس فيه منبه وبيئته من خصال كريمة ، وقد رعت تربيته المنزلية شخصيته
ومقوماتها في السلوك والآداب العامة وتوقير الكبير ووصون الكرامة والحرية •

ومهما تكن أسباب تغافله عن ذكر أهله ، فإنه عاش بينهم وفي مجتمعهم متأثرا
بعاداتهم الموروثة أو المقتبسة من النمط التركي والاجنبي الذي عرفه في الغرب
ومارسه بعد عودته في طراز معيشته وفق مزاجه وطبيعته •

« وكان لا بد لمن خرج من بيئة قاسم أمين أن يتجه في الحياة والوظيفة الى
رتب الجندي لينعم بأهلها وتقودها ، لكنه تجافى عن هذا الاتجاه منذ صباه وجارى
بعض أئداده من أبناء الوجهاء في التحول الى الدراسة العالية التي ترضي نفسه
وطموحه ، وتجعله في مستقبله قوة عاملة ذات أثر خالد في العالم (١) •

كان يلتبس للشعب الذي أحبه ورثى لضعفه وتغلفه نورا يبصره بحقائق
الوجود ، وكانت قوة أخلاقه وروحه تضيء له الطريق وتمينه على الكفاح ، وربما
كان أشق ما كان يعاينه تساؤله عن المرأة التي ظلمها الرجل وغفل عنها المجتمع
فتوارت في منزلها أو خرجت بالحجاب مقيدة بالجهل والتخاذل ، والاستخفاف بخطرها
وتأثيرها في الحياة •

(١) المصدر السابق : ص ٢٣ •

كيف تحرر المرأة نفسها ووجودها وهي نصف الامم وقوام الاسرة والمجتمع ؟
والرجل نفسه يجعلها ويستعين بها ولا يجد فيها ما هو جدير بحريتها وصلاح امرها ،
فهو لا يشاركها في أمر ولو كان فيه حياتها ، ويكره لها القراءة والكتابة خشية السوء
والسكر منها اذا تعلمت بزعمه .

هذه المسائل المعقدة كانت تحير قاسم أمين الى جانب المسألة الوطنية التي
كانت تعمق احساس المتعلمين والفاهمين بها أصابهم من سياسة الاحتلال ، وازدواج
الطغيان وتضارب النزعات والاهداف ، على أن قاسم أمين بارأى هذه القضايا والامور
لم يقف مكتوف اليدين يائسا من الدعوة والتبصير ، فقد وقف حياته ومواهبه على
تحرير مصر والمصريين من كل ما يعوق الوعي والحركات التطورية مشاركا زملاءه
وأنداده من رواد الفكر والقومية والاصلاح في جهاد بالقلم والبيان والتعليم والقلم
لاسترداد الحرية والكرامة الانسانية لأمتهم وبلادهم .

كل هذه الاسباب كانت من الحوافز التي تأثر بها قاسم أمين في المجتمع الذي
عاش فيه صغيرا وكبيرا ، فأعدته لدعوته التحررية ، والمشاركة في حركات التطور
والاصلاح . وفي كل الاحوال ، ومن هذا المنطلق :

يعد قاسم أمين واحدا من المصلحين البارزين في مدرسة الاستنارة واليقظة
والتنوير في مصر والشرق العربي والاسلامي ، تلك المدرسة التي تكونت أول
ما تكونت بمصر في النصف الاول من القرن الماضي ، ورأبدها هو رفاعة رافع
الطهطاوي (١٨٠١ - ١٨٧٣ م) .

وكان الموقف الاجتماعي لهذه المدرسة يستهدف التطور بالمجتمع من مرحلة
الاقطاع ، والانتقال به الى المرحلة البورجوازية ، بكل ما تعني هذه المرحلة من
استنارة ومواءمة بين تدين الشرق وعلمانية الغرب وعقلانيته ومستفيدين في ذلك
بما للإسلام من مواقف ومبادئ تنتصر للعقل وترفض الكهنوت والسلطة الدينية .
وبكل ما تعني هذه المرحلة البورجوازية كذلك من اعلاء لشأن « العمل » ونقد لقيم
التبطل التي تميزت بها مجتمعات الاقطاع وكبار الملاك ، والدعوة الى اشاعة التنافس

والطسوح ، وتنبيه الناس الى أهمية التجارة والصناعة وتكوين الشركات ، وخوض
غمار المنافسة والمخاطرة في هذه الميادين ضد أوروبا التي كانت تزحف لنهب ثروات
الاجتمعات الشرقية ، سواء في صورة شركات وجاليات ومغامرين ، أو في ظل جيوش
وسلطات احتلال تحمي وتقن ذلك النهب والاستنزاف (١) .

لقد اتخذ قاسم أمين من مصر التي ألبنته مآثرها ، وأطلعت في أحلامها الخالدة ،
أما لا تغيب ، بأدائها لأصدق الشعور والوفاء ، وكانت له وحيا والهاما في سيرته
وكفاحه ، وقد شاع هذا الحب في قوله وعمله ، فكان يرى الأشياء التي تعجبه بارزة
في أثارها ويضع منظارها الأبدى على عينييه ، فلا يحجب عنه ما كانت فيه من خلاف
في الوعي والرأي ، وازدواج في الحكم والسياسة ، وتفاوت في الطبقات الاجتماعية ،
وكيف ضل الجمهور في العقيدة والحياة لاهماله واستغلاله .

ولم تكن الوطنية عند قاسم أمين ، أو في طبعه وحياته ، لفظا يردده بزهو
واعجاب ، ويتخذ شعارا ومنبرا ، فهو لم يخلق ليصب في مشاعر الشعب حساسته
في السياسة التي تعجبه ، أو الحزبية التي يشعلها ، بل كانت الوطنية في دمه وأعماقه
عملا دائما ، يحققها في أكرم المعاني الانسانية والقومية .

وقد قال في خطبة له من أجل الجامعة المصرية : « الوطنية الصحيحة لا تتكلم
كثيرا ، ولا تعلن عن نفسها » (١) لكنها هي التي تحدث عنه طويلا في سيرته ووظيفته ،
وفي دعواته التحررية ومشاركته في الإصلاح الاجتماعي والدفاع عن العقيدة التي
اعتنقها ، ووجد فيها رسالة الحضارة والحرية الانسانية .

وقاسم أمين منذ أخذ اجازة في الحقوق عام ١٨٨١ خط القدر مصيره الوطني ،
فإن أمثاله ممن تفوقوا في التحصيل ، ودرسوا مثله كان لهم المصير نفسه ، وكان من
دأب هذه الدراسة الحقوقية ، أن تفتح الأذهان والاعين على آفاق السياسة في مصر

(١) محمد عمار : الأعمال الكاملة لقاسم أمين ، ص ٤ .

(١) دواد سكاكيني : المصدر السابق ، ص ٢٧ .

والوطن ، فخرج منها أعلام الفكر الحديث ، وتصدى للكفاح السياسي ثم من أهلها دعتهم الوطنية لهذا المراس المريع .

لكن قاسم أمين الذي تجافى عن متاعب السياسة ، لم يكن بعيداً عن تمرسوا بها من صحبه ، وقد أتاح له احتكاكه الفكري والحقوقى بسعد زغلول وغيره من أقطاب السياسة الوطنية أن يكون صديقا لهم ، وما كان لرجل الوطن المنافع عن كرامته وحقوقه أن يكون حتما عليه القيام بما يند عن طبعه .

وكانت الدعوة الوطنية في عصره تنادي كل مخلص الى الخدمة في مجاله وأعماله ، فأدار قاسم أمين نظره وفكره في المجتمع ، فوجد دنيا المرأة هي العالم الداخلي في مصر الذي ينبغي أن يقوم عليه العالم الخارجي فاتجه اليه بكل ما أوتي من عزم وعلم وقد رأى أن تحرير المرأة العربية في مصر تحرير لمصر كلها متخيلا مستقبلها قبل الاوان ، متأثرا في دعوته الثورية بفكرة التطور والاصلاح والايمان ، وبحق مصر والبلاد العربية في الحرية والحياة اللائقة .

لقد كان من نصيب قاسم أمين أن يعيش في حقبة من الزمان تلاقي فيها الفكر العربي بالفكر الغربي على صعيده ، أو فيما ظهر من مؤلفات كتابه وفلاسفته ، وتلقت بعوث العرب من ثقافته ، وشهدت من ألوان الحضارة والحرية فيه ، وكان قاسم أمين بعد عودته من دراسته الحقوقية العليا في فرنسا يتابع نتاج الفكر الغربي ، ويشترك رواد الاصلاح والوعي الحديث في مصر والبلاد العربية ، بكثير من الآراء التحررية ، أرفع الغشاوة عن الاعين والعقول . وكانت الفكرة الدينية ببلاساتها مسيطرة على العامة وذوي العقول الضيقة والسذاجة المستسلمة ، يتوارثون كل بدعة ويصطنعون أوهاما ما أنزل الله بها من حقيقة ، فيجدون فيها راحة من كفاح وسلامة من متاعب .

كل هذا كان يتدارسه قاسم أمين مع صحبه وأنداده من المفكرين ، ويتبعون ما يكتب المؤلفون في الغرب عن حركات التحرر في مصر والبلاد العربية التي تهتمهم أمورها ، فشقي على هؤلاء الرواد الذين اتهموا بالفكر الغربي وقرأوه في فلسفته وآدبه وعرفوا أصوله وبلاده أن يتناول بعض كتابه وقادته على الاسلام متهمين

أهله بقصر الإدراك والخيال وعنف التعصب الديني والعنصري مما أدى إلى تخلفهم واختلاف شؤونهم بسببه . وكان من أشهر الغربيين المزهوين بحضارتهم الحديثة « أرست رينان » فيلسوف الاستعمار والحبلة على الشعوب السامية التي رمى بعقيدتها وخصائصها بالتقييح والتجسيع ، فتصدى له جمال الدين الأفغاني بزد علمي بالغ البرهان ، ثم التقى الخصمان في باريس ، وأعلن رينان أن رد الأفغاني كان مقنعا وحافلا بالحقائق والحجج ، لكن الفكرة الاستعمارية كانت تدعو أقلامها وألسنتها للدرس والظعن في رسالة الاسلام ، واتجاه أهله ، وبخاصة حين شاعت الحركات الإصلاحية في التجديد الديني والروحي الذي دعا له في مصر الأفغاني ومحمد عبده وغيرهما من العلماء والزعماء .

وقد غضب الإمام محمد عبده وساءه الذي قام به « هانوتو » وزير الخارجية الفرنسية في حملته البشعة على الاسلام وتاريخه وحضارته ، فرد عليه برسالة مفصلة ، وضح فيها حقيقة الدين وعقيدته ورسالته ، مما كان له الصدى البعيد في مصر والعالم الاسلامي . ومن أغرب ما حدث أن يكلف بعد حين « هانوتو » الذي ملعن في الاسلام والمصريين تأليف كتاب في تاريخ مصر ، وقد استجاب لهذه الدعوة وألف التاريخ على هواه ، وكتب « كرومر » ممثل الاحتلال صحفا وتقاير في الموضوع نفسه ، زاعما أن المسلمين الذين لا يتخلقون بأخلاق الغرب لا يصلحون لحكم مصر ، ثم اضطر للمغالطة فيما قال ، بعد أن كشف حقه وتعبه كتاب من مصر ولبنان ، فيهم فريد وجدي ومصطفى المنفلوطي ومصطفى الغلايني ومصطفى كامل .

وتوالى حملات الاستعمار بمؤلفات كتابه وبصحافة أهله وبلاده . وكان لبعض المستشرقين الذين عرفوا مصر والافطار العربية ، مشاركة في الدسيسة والحملات الاستعمارية ، لم تكن مقصورة على الدين والتراث والقيم الروحية ، بل تجاوزتها إلى الجنس والفكر والمرأة في شعوبية طاغية . وكان قاسم أمين الذي درس في فرنسا وأحب الحرية فيها رأيا ووعيا فكريا ووطنيا يدرك سر هذه الحملات كما تقصاها رفاقه في الإصلاح الاجتماعي ، وكشفوا عن أغراضها . ولما ظهر كتاب « الدوق

داركور» (١) الذي كان يزور مصر في الشتاء سياحة وتطوفا في معالمها وآثارها ، واستمتعا بطبيعتها ونيلها ، قرأ قاسم أمين كتاب الزائر الفرنسي الذي زور حقيقة مصر والمصريين في نقده للجمعية المصري ، ونظراته للأخلاق القومية التي وضعها بحكمه الاستبدادي مدة طويلة ، وقد تفقد المرأة المصرية فوجدها خلف الحجاب والاسوار ، حتى ان طسراز البيوت وجود « الحرملك » للنساء و « السلامك » للرجال كان من مظاهر الفصل بينهما والعزل عن المجتمع كما وصف هذا بكتابه . وقد صور حياة مصر والمصريين بألوان قاتمة ، وظلال كثيفة جامدة تمثل الخرافات والفزع والحرمان ، ولا بدع فان عين السخط والحقد لم تبد لهذا المتجول الحاقدا سوى المساوي ، حتى انه عزا غياب المرأة عن الحياة الاجتماعية الى الحجاب ، تقيدا بأمر الدين بحسب زعمه ، وعاد الى النغمة الناقمة التي سبقه أمثاله اليها في اتهام الاسلام بأنه يتأبى على الحضارة والتطور ، وأن العرب لم يعرفوا علوم الدنيا لانصرافهم الى الدين ، فاعتاد قاسم أمين وعلى الدم في عروقه وهو يقرأ هذا الكتاب ، فقد آسفته هذه الآراء التعسفية التي طلع بها فرنسي متحامل على مصر والمصريين ، بكل ما في نفسه السوداء من كيد وبغضاء ، وكان هذه الآراء والنقدات التي تجنى بها هذا الغريب على بلده وقومه كانت موجهة اليه وحده .

كان قاسم أمين يعرف العيوب في الجمهور ويعرف أن السياسة التي غيرت وجه التاريخ والحضارة في مصر ، وأيقظت في المصريين روح السيادة والاستقلال هي التي أسرفت عليهم بالمظالم والاستبداد ، لكنها لم تستطع أن تقضي على معاني الوطنية والحرية في نفوسهم ، فاذا غشت حياتهم بالاضطراب والمحن ، وتسلب اليهم احتلال بعد احتلال ، أرهقهم عسرا أو نكرا ، وشغلهم عن اصلاح حياتهم ، فانهم يعلمون أن مثلي السياسة الاستعمارية يصورونهم في أبشع الصور والملاحح ، ليسوغوا فكرة استغلالهم والنهوين من شأنهم ومطالبهم ، فكيف ينال قاسم أمين على هذا الضيم الذي آذاه في شعوره وكرامته ، وهو يقرأ كتاب « داركور » ؟

على أن أشد ما حز في نفسه واحساسه ، تصوير هذا الكاتب الاستعماري

(١) المصدر السابق : ص ٣٠ .

عقيدة المسلمين بما ليس فيها ، وأن هذه العقيدة هي نفسها سبب تخلف المرأة المصرية ، واقصائها عن المجتمع الى آخر ما جاء في هذا التلخيص والاتهام من سوء ، ولقد عبر قاسم أمين عن شعوره وتفكيره بازائه فقال : « لقد وجدت فيه من القسوة ما زاد على كل حد ، وكادت تنتزع قراءتي اياه كل آمالي ، ثم عادت نفسي فاطمأنت رويدا رويدا ، ففكرت طويلا في كل ما قال عنا ، وبحثت كل المسائل التي يسطها « داركور » وكل الاحكام التي انتهى اليها ، وسألت نفسي في شخصيتي المزدوجة بوصف اني مسلم ومصري ، فحللت الموقف من غير ميل ولا هوى مسترشدا في ذلك بالحق وحده » (١) .

واطلع أصحاب قاسم أمين على كتاب « داركور » كما اطلعوا على مؤلفات زينان وهانوتو وسواهما من كتاب الاستعمار الذين أساءوا الى مصر والاسلام ، بما نشروا من نقدهم واعتقادهم ليلزموا عقيدة رشيدها لها رسالتها وحضارتها ، ووطنها ضاق بالاستعمار على اختلاف أسمائه ووسائله ، فوجد قاسم أمين أن الواجب الوطني والديني يدعوه للدفاع بالتي هي أحسن ، ودفاعه الذي ارتآه أخذ يعد له العدة ، بتأليف موضوعي سديد ، وبلغة الاجنبي المعتدي ، وقد أحس قاسم أنه ليس أقل علما ونخوة ممن سبقه الى مثل هذا الموضوع وهما الافغاني ، ومحمد عبيده .

ظهر كتاب « داركور » عام ١٨٩٣ وقبل أن ينتهي العام الثاني نشر قاسم أمين رده العلمي القوي بلغة الاستعماري المفترى ، وقد دعمه بكل ما يؤيد رأيه ويؤكد حقيقة الاسلام ، وعنايته بالمرأة وحماية حقوقها مما لم تسبق اليه شريعة أو حكومة .

وقارن بين حجاب السترة والحشمة وسفور مبتذل مهتك ، وكان رد قاسم أمين على كتاب « داركور » حافظا له في الاطلاع والبحث في التشريع الاسلامي ، والتاريخ الحضاري للشرق والغرب ، ومذاهب الاقتصاد والاجتماع ، وقد ازداد معرفة بالمجتمع بحكم وظيفته القضائية وتجاوله مع اخوانه رواد الإصلاح والتجديد ،

(١) المصادر السابق : ص ٢١ .

فنشر في جريدة « المؤيد » من غير توقيع باسمه سلسلة مقالات تحت عنوان « أسباب ونتائج » وسلسلة أخرى بعنوان « حكم ومواعظ » صور فيها ما يعانيه المصريون من ضعف التربية وجهل المرأة واستغلال الوظيفة ، وقد شفت هذه المقالات بأسلوبها وفندوها عن تفكير قاسم أمين ورسائله التحررية ، مما لا تزال الأقلام الرصينة على بعد الزمن وتطور المجتمع تعالجه وتدعو لإصلاحه .

هكذا كان تفكير قاسم أمين اجتماعيا ثوريا ، لكنه مبني على الحقيقة والواقع . ولئن اقترن اسمه بتحرير المرأة في دعوته لتعليمها وسفورها واعدادها للحياة الكريمة فإن أفكاره المتصلة بحوادث العصر والمجتمع كانت متأثرة بقضية التعبير واللغة ، وقد وجد أن العربية تنشر بها الأفواه والأقلام ولا يجري التعليم فيها تقويها ولا تجديد ، فالأزهريون وأكثر كتاب الصحافة لم يتخلصوا من قيود السجع والترادف ، اللفظ فيها قبل المعنى وفيه الحشو والمهجور ، واللامعة اليومية مصرية لا يستها كلمات تركية وأجنبية ، وقد أخذ بعض الأدباء والمفكرين ممن درسوا العربية وتلقوا ثقافة غربية يحاولون التجديد في التعبير ، وكان قاسم أمين من هؤلاء المجددين الذين كانوا يكتبون على سجاياهم دون تكلف أو تنطع لكنهم إذا قرأوا تخوفوا من اللحن والخلل في الأداء .

احس قاسم أمين أن اللغة في جنود وتقليد لم تتأثر بروح العصر في التطور والاقتراس من غيرها وأن علماءها وأدباءها يتأبون على كل تجديد فيها شأنهم في هذا شأن المتزمتين الذين يهتمون الإصلاح الديني بالتهور والشطط ، فثارت في خواطره هذه المشكلة ودعا لفتح باب الاجتهاد في اللغة العربية ، كما ينبغي أن يفتح في التشريع تشبها مع حاجة العصر والمجتمع . فادع لتبسيط العربية واقصاء الحوشي منها والغليظ لتساير الذوق والأداء وقال : « ولا أدري لماذا يريد قومنا أن يستبعدوا من اللغة العربية الكلمات الفصيحة ومارق التعبير الجميلة التي نسمعها أحيانا في لغة العامة بحجج أنها لم ترد على لسان العرب ، نحن خلفاء العرب في لغتهم فكل ما اخترعه ملكاتنا في اللغة يعد عربيا بالطبع » .

وقد ظن أن قواعد اللغة والاعراب من أسباب الجمود في الفهم والتعبير ، فقال : « لي رأي في الاعراب أذكره هنا بوجه الاجمال ، وهو أن تبقى أواخر الكلمات ساكنة لا تتحرك بأي عامل من العوامل بهذه الطريقة ، وهي طريقة جميع اللغات الفرنسية واللغة التركية » .

« في اللغات الاخرى يقرأ الانسان ليفهم » أما في اللغة العربية فانه يفهم ليقرا » (١) .

والمشكلة في هذا الموضوع لاتزال قائمة حتى يومنا هذا ، على الرغم من تطور الاداء، وخلق التعبير الحديث من زخرف التركيب والاسلوب . فان بعض الكتاب المعاصرين كرروا هذا الاقتراح بعد قاسم أمين وارتأى القاضي الاديب عبد العزيز فهمي بعد أربعين عاما أن تكتب العربية بالعروف اللاتينية ، لكن دعوته دفنت في مهدها على ضفاف النيل ثم انبعثت منذ وقت قريب في بيروت على يد الشاعر اللبناني سعيد عقل بتجربة أدبية خائبة .

ولما دخل الاديب الكبير توفيق الحكيم مجمع اللغة العربية في القاهرة عضواً عاملاً قال في خطبته وهو يتحدث عن تطور اللغة والاداء : « سكن تسلم ... » ثم رده القول على نفسه وحاول السلام ، خشية أن تؤثر عنه هذه القولة الباطلة . على أن قاسم أمين الذي اقترح التسكين قبل ستين عاماً ابتغاء التهوين والتيسير للقارئ لم يارس العامية في تأليفه ، داعياً للتعبير فيها واحتذائه ، بل أراد في صدد الاصلاح والتطور أن يتناول موضوع اللغة وجنود التعبير لعل المختصين بها يتدارسون صعوبة الاعراب والقواعد . وكان يعلم أن العربية قوام الامة وجامعة شعوبها ووعاء تراثها وبيانها ، فكيف يدعو للعامية المحلية والاقليمية ، وهو مع أنداده المصلحين كانوا يريدون جمع الشمل وتحرير الامة من كل ما عوق فضلتها وافرقت كلمتها ؟

(١) المصدر السابق : ص ٤١ ، أوردتها وداد سكاكيني .

ولو أن قاسم أمين توافرت في ثقافته العربية مقدرة في اللغة وكانت له عناية بالفصحى وأساليبها لما وقفت في نقده صعوبة القراءة عند اقتراحه بالتسكين ، بل جاء بموضوعات فيها دراسة للمشكلة ، كدأبه في الآراء التحريرية التي قدمها وعالجها بروية وحجة ومراس (١) .

أهم ما يمكن أن نوجه الاقترار الى دراسته في فكر قاسم أمين هو موضوع تحرير المرأة . حيث كانت دعوته عام ١٨٩٨ حدثا خطيرا في حياة المصريين والبلاد العربية تردد صده في أقاليمهم ومجتمعاتهم وعلى منابرهم ، وتصدت له الصحافة بالنقاش والهجوم وتسلبت حكاية دعوته الى الجمهور ومن كانوا يعيشون في جمود عقلي وتقليد باطل ، ومن مصلحة هؤلاء وطبيعتهم أن يعادوا ما جهلوه وأن يتهموا كل حركة اصلاحية وتحريرية بالشر والكفر والاستهتار .

كان قاسم أمين يعلم أن دعوته لتحرير المرأة معركة حامية ضد التخلف والرجعية والجمود ، فاتخذ المضللون والخصوم من عنوان المقالات التي حملت آراءه الحرة ، وعبرت عن هدفه وسيلة للتهوين من حقيقتها ، على أن بعض الذين هاجوا ونقصوا لم يقرأوا مقالات قاسم أمين في تحرير المرأة ولم يتناولوها في كتاب ، وإنما رددوا ما ترامى اليهم منها على ضلال ، « أما الكتاب والفهاء الذين لم تعجبهم هذه الدعوة لأنهم لم يتبينوا حقيقتها وخالفوا ما جاء فيها فقد ألفوا الكتب لردّها ونشروا المقالات في تسفيهاها أو مناقشتها وكان من أشهرهم محمد فريد وجادي ومحمد رشيد رضا وطلعت حرب وغيرهم من البلاد العربية » (٢) .

أما الذين أيدوا قاسم أمين وساندوه ولم يعاؤوا بتعنّت المحافظين والمختصمين من أجله ، فكانوا من أحرار الفكر وبعيدي النظر ، وقد تنبوه من قبل في مقالاته التحريرية التي احتوت نقده للمجتمع في موضوعات رصينة مفيدة .

أما صديقه سعد زغلول وأحمد لؤي السيد فلم يعلنّا تأييدا ولا تنقيدا لدعوته

(١) المصدر السابق : ص ٤٢ .

(٢) ذاته : ص ٤٤ .

خشية الرأي العام الذي كان رجعيا لا ينتهم بسهولة هدف هذه الدعوة ومرماها البعيد ، وكان لكل منهما اتجاه يمضي فيه على حذر وتقية ومراعاة للظروف السياسية والاجتماعية .

على أن قاسم أمين قال في مقدمة كتابه الذي أحدث ضجيجا في مصر والوطن العربي : « هذه الحقيقة التي أنشرها اليوم شغلت فكري مدة طويلة ، كنت خلالها أقلبها وأمتحنها وأحلقها ، حتى اذا تجردت من كل ما يختلط بها من الخطأ ، استولت على مكان عظيم من موضع الفكر مني ، وصارت تشغلني وتنبهني الى مزاياها بالحاجة اليها فرأيت أن لا مناص من ابرازها من مكان الفكر الى فضاء الدعوة والذكرى » (١) .

فما هي هذه الحقيقة التي حملتها دعوة قاسم أمين ؟ وقد هبطت على التقاليد البالية والعقول الضيقة كالصاعقة فانتفض سخفها وتصورت أن شراً يحيق بأهلها ، وأن تغيرا منكرا سيطر عليهم .

ولو عقل هؤلاء المتخوفون المرجفون لتفهموا هذه الحقيقة التي جالت طويلا في ضمير قاسم أمين حتى أبرزها في دعوته لخير الامة ومصالحها .

« لم تكن مقالات « تحرير المرأة » التي نشرها تباعا في جريدة المؤيد عام ١٨٩٨ الا موضوعا خطيرا من موضوعات الساعة على تباعد الزمان لا المكان ، فان قاسم أمين كان يحس أنه يسبق عصره ويعيش في غير زمانه .

لقد كان رأيه وتفكيره متصلين أعماق الاتصال بحياة الشعب والمجتمع ، يريد لهما تحررا مما كانا فيه من اضطراب وحربان ولو قبل الاوان ، ويريد أن يفرس فيهما مع صحبه وعيا جديدا وشعورا عميقا بالذات والوجود ، فان صيحات أنداده من الاحرار كانت تتجاوب في أنحاء البلاد ، تأتيها من قريب ومن بعيد . وقد قرأ

(١) المصدر السابق : ص ٤١ .

تاريخ الثورات الاخيرة ، ووقف على أسبابها في الشرق والغرب ، وعاش في فرنسا أربع سنوات يتلقى ثقافة حقوقية وفكرية ويتعرف الى رسائل الوعي والنهضة ويرى المرأة في تلك البلاد على حقيقتها ، ثم عاد الى مصر التي أحبها وفداها واستقى منها إيمانه بخلودها وضرورة تجديدها ، فكان وهو في وظيفته أو في عزلة ومع زملائه المصلحين والمفكرين لا هم له الا تمحيص الاسباب التي آلت الى ضعف الشعب وتخلفه واضطراب معيشته .

ولم تغب عن باله المرأة المصرية التي آسفها جهلها بشؤون الحياة وتفریطها في حق نفسها واستكاثتها ، وكانت المرأة في زمانه ومن طبقة المتوسطة محجوبة في بيتها لا يراها الا أقرب الناس اليها من أهلها ، ولم يكن لها أن تسد عينها الى ما وراء « الحرمك »^(١) وأبواب البيوت والقصور ومنازل الجيران والزقاق ، لكن هذه المرأة أما وأختا وقرية كانت لا تغيب عن خاطر هذا المفكر الثائر ، وكان يرى نساء الفلاحين الملتصقين بالأرض ممن يشاركن الرجال في خدمتها سفارات الوجوه ، ولكن بشباب كالجلابيب طويلة تجر معها التراب ، وأغطية سابعة لا تفارق الرؤوس .

ونساء الأحياء الراقية والأسر الواعية كن اذا خرجن يتلفن بالملاءات السود وعلى وجوههن البراقع البيض التركية ، وفي الأحياء لشعبية والبلدية كانت الخلاخيل في الأقدام كالقيود ، وعلى الوجوه القصبات المذهبة تلمع فوق الأنوف ، فاذا رآهن قاسم أمين أخذته الحسرة على حياة المرأة المصرية في أكثر البيئات وقد حجبتها التقاليد عن الوجود الفكري وحددت لها نطاقا لا تتعداه ، فهي جاهلة مهمة لا تدري شيئا من شؤون الدنيا .

من أجل ذلك ظهر قاسم أمين بدعوته لتحرير المرأة ويريد به تحرير المجتمع واصلاحه لا كما خيّل الى من ظنوا به القنود ، لقد تناول في مواضعه الخطيرة قضايا الحياة الاجتماعية وتفقد التربية القومية التي يقوم عليها الشعب فتكلم على العجائب وتعدد الزوجات والطلاق باذن ، وجعل عنوان الفصل الأول في كتابه المذكور المرأة والأمة ، والتربية عنده مقدمة على التعليم .

(١) لفظ تركي معناه مكان الحريم ، كان شائعا قبل هذا العهد في مصر .

واحد بعد نصف قرن ونصف على دعوة قاسم أمين نجدها تتكرر وتطور وتتناولها الأعلام بالدراسة والبحث ، وفي الموضوع الذي طالما طالبت المرأة والح أنصارها بتحقيق ما جاء في كتاب قاسم أمين على تباعد العصر بينه وبيننا ، وانتشار التعليم وشيوع السفر ومشاركة المرأة العربية في الحياة العامة .

ومن الجدير بالذكر أن دعوة قاسم أمين لم تكن مبتكرة ولا بدعة في سبقتها ، فإن مثل هذه الدعوة لتعليم المرأة أزجها قبل قاسم أمين مفكر رائد من لبنان هو بطرس البستاني وسبقه إليها على مبارك ورفاقه رافع الطوطاوي والامام محمد عبده ، ولم تكن الآراء التحررية التي قاسم أمين مقصورة على موضوع المرأة ، وإن يكن اسمه قد التصق بموضوع تحريرها في العصر الحاضر ، فإن لهذا المفكر المصلح جوانب أخرى في حياته الإصلاحية والثورية ، وكان سباقا إليها ولا تزال تتكرر بأقلام شيوخ وشباب على ترادف الزمان والأجيال .

عندما أصدر قاسم أمين كتاب (تحرير المرأة) سنة ١٨٩٩ م أحدث ضجة كبرى في المجتمع المصري والمجتمعات الشرقية ، بل لعله قد أحدث أكبر وأهم معركة فكرية قامت في الشرق من حول كتاب في القرن الذي ظهر فيه .

ولقد كانت القضايا الرئيسية التي أثارت الجدل أكثر من غيرها — من بين قضايا (تحرير المرأة) — هي :

- ١ — ما أثاره الكتاب عن الحجاب الذي كان يسود عالم المرأة في ذلك الحين .
- ٢ — ما دعا إليه من ضرورة تقييد الحق المطلق الممنوح للرجل في إنهاء رابطة الزوجية بالطلاق .
- ٣ — تقدمه لنظام تعدد الزوجات ، والدعوة إلى ضبطه وتقييده .

وكان وراء الاهتمام بهذه القضايا ، أكثر من غيرها ، تمثيلها لأهم عيوب النظام الأسري السائد ، ولأبرز مشكلات المرأة الشرقية ، ولأخطر القيود التي تعمد من إمكانات تطورها وتحررها وكذلك — وهو هام جدا — العلاقة الوثيقة بين هذه

القضايا ، والبحث فيها ، وبين الشريعة الإسلامية .. ذلك ان الجدل حول أية قضية ذات علاقة بالدين أو الشريعة إنما ينقل ، وعلى الفور ، هذا الجدل من النطاق الضيق والخاص الى الساحات العامة التي تتواجد فيها وتشارك أوسع الجماهير ، بصرف النظر عن القدرة على استكناه حقائق الأمور والصالح للدلاء بما هو صواب من الآراء ! .

ولتوضيح هذه الحقائق الهامة .. ننظر ما جاء في فكر قاسم أمين حول حرية المرأة .

يدافع قاسم أمين في كتابه (المصريين) سنة ١٨٩٤ م عن نظام الحجاب السائد لعالم المرأة الشرقية على عصره ، ويمتدح النظام الصارم الذي جعل المجتمع الشرقي مجتمعاً انفصالياً ، يحرم فيه اختلاط الرجال بالنساء ، ويهاجم تحرر المرأة الأوروبية ، ويغالي في تصوير مساوئ الاختلاط في أوروبا ، ويدمغ الرجل والمرأة الأوروبية ، غالباً ، بالتحلل والافتقار الى العفة وصيانة الأعراض .. يقدم في هذه القضية كل ما قدمه خصومه فيها عندما أصدر (تحرير المرأة) في سنة ١٨٩٩ م ١ .

فهو لا يرى في المجتمع الشرقي ، وما يتميز به من فصل بين الرجال والنساء ، أية قيود تحرم المرأة من حق أو تمنع عنها أي شيء نافع لها أو للمجتمع .. بل يرى أن المساواة متحققة تماماً بين الرجال والنساء .

ثم يقرر أن هذا المجتمع الانفصالي ، الذي كان سائداً يومئذ ، هو التطبيق الأمثل لوصايا وتعاليم الدين ، « لان ديننا .. قد أوصى بأن يكون للرجال مجتمعهم الذي لا تدخله امرأة واحدة ، وأن يجتمع النساء دون أن يقبل بينهن رجل واحد . لقد أراد بذلك حماية الرجل والمرأة مما ينطوي عليه صدرهما من ضعف ، والقضاء الجذري على مصدر الشر ! » (١) .

نعم .. هذا هو كلام قاسم أمين !؟ .. وهو كلامه في (المصريين) سنة

(١) محمد مباركة : المصدر السابق ، ص ٥٩ .

١٨٩٤ م ، وهو أيضاً مضمون كلام خصومه عند صدور (تحرير المرأة) سنة
١٨٩٩ م ! •

نم بهاجم عادات الأوربيين فيما يتعلق بالاختلاط ، متهماً إياهم بالتحلل الخلقي ،
مصوراً أن نتائج الاختلاط غالباً ما تنتهي بفقدان المرأة عفتها وتفریط الرجل في
عرضه •• يقول :

« أنني أعرف أنه يجب تكوين رأي سليم في الجنس اللطيف ، وأن النساء
اللاتي يعرفن ابداء جسالهن يعرفن كذلك الدفاع عن أنفسهن ، غير أنا لا نصادف
كل يوم قلاعاً حصينة ، فبعد المعارك الكبرى تدق ساعة الاستسلام ، المسألة مسألة
سبر ، و « استراتيجية وتكتيك » ! ثم أنه حيث يفشل معارب ينتصر آخر أكثر
مهاره منه ، ولهم هو البحث عن الظروف الملائمة للنجاح ، والانطلاق في الهجوم
الحاسم ، في اللحظة المناسبة ، لا قبلها ولا بعدها ! » (١) •

وهو لا يعرض هذه الصورة التي تجعل من الاختلاط وتحرر المرأة الأوربية
عملاً مكروساً ، أساساً ، لشيوع التحلل والاستمتاع الحرام •• لا يعرضها بوصفها
انحرافاً أصاب المجتمع الأوربي ، وخرج به عن فكره المتمسك بالعفة والشرف ، بل
يرى في هذه الصورة التطبيق لفكر الأوربيين في هذا الموضوع •• فيقول :

« يبدو من أفكار الأوربيين أن استمتاع المرء بالسعادة وحده هو زعم
مرفوض ، بل أن الرجل المتزوج من امرأة جميلة يرتكب حماقة إذا رغب في الاستئثار
بها ، أن عليه أن يتيح لها أن تعاونه ، وتدلّ به بدلها في أرضاء أصدقائه ، وهو ينهم
أن يمزح أصدقائه معها وأن يحاولوا النظر بقلبيها ، ويوجهوا إليها عبارات الغزل
المتصلة ، دون أن يقلق الزوج أو يسيء النظر إليهم ، فهم في الواقع فتيان شجعان ،
وبعضهم أصدقاء منذ الطفولة ، ولا شيء مما يفعلونه يعد جاداً أو خطراً ، والأمر ،
كما يرى ، مجرد دعاية ، ولا شيء غير ذلك ! كما يسمح لزوج في نفس الوقت

(١) المصدر السابق : ص ٦٠ .

اهتماما لزوجات الآخرين ويخاطبهن بنفس اللغة ، ويقول لهن نفس المجاملات ، ويوجه اليهن نفس عبارات الغزل . تلك هي متعة اللقاءات المشتركة ا » (٢) .

ثم يقارن بين موقفنا نحن الشرقيين من هذه القضية وعاداتنا وتقاليدنا ، وبين موقف الأوروبيين وعاداتهم وتقاليدهم عندما يقول : « انه على نقيض العادات الأوروبية ، التي يبدو أنها خلقت لنشر المتعة على الأرض .. تبدو عاداتنا نحن مستلهمة من الفضيلة ... ان في العالم الاسلامي مفكرين متحررين وملاحدة ومتشككين وماديين ، وهناك الذين أثبتوا العادات الأوروبية في كل تفاصيل حياتهم ، غير أنه لا يوجد وأن يوجد مسلمون يقبلون الزواج في ظل العادات الأوروبية ، ويجب لقبولهم هذه العادات أن ينتظروا حتى تسود العالم كله النظرية الفوضوية عن العلاقات الزوجية المتحررة من جميع القيود ... »

ان عليهم أن يعترفوا كذلك بأننا حين نتزوج نحمل الى نساءنا روحا ما زالت نقية ، وقلبا ما زال مكتمل الحنان ، وحواس أكثر ندوة مما يفعلون هم ساعة زواجهم . فالزواج عندنا بداية ، في حين أنه عندهم ، تقريبا ، دائما نهاية ا » (١) .

هكذا كتب قاسم أمين في كتابه (المصريين) سنة ١٨٩٤ م .

١ - فحبذ الحجاب للمرأة الشرقية ، ودافع عن المجتمع الشرقي الانفصالي .. ورأى في ذلك التطبيق الأمين لتعاليم الاسلام ، والتحقيق للمساواة الحقة بين الرجال والنساء ا .

٢ - ووجه سهام نقده وهجومه الى الاختلاط في أوروبا ، وعصم على مجتمعاتها تلك الصورة التي ربما كانت خاصة بشريحة هامشية في تلك المجتمعات .

٣ - وخلص الى أن الشرق والمرأة الشرقية ليست لديها قضية ولا مشكلة تستحق

(١) المصدر السابق : ص ٦١ .

(٢) ذاته : ص ٦٠ .

البحث والدعوة الى التغيير .. وأن المشكلة هناك لدى أوروبا التي أبحاث
الاختلاط ففقدت النعيم الذي ينعم به الشرقيون ١٩ .

والآن .. ماذا كتب قاسم أمين عن هذه القضية في (تحرير المرأة) سنة
١٨٩٩ م ٢٩ .

في (تحرير المرأة) ينقض قاسم أمين ما قرره من قبل من ان الحجاب ميزة
للمجتمعات الشرقية ، يرتبط فيها بتعاليم الاسلام .. ويراها « عادة » مرت بمجتمعات
عديلة ، ومنها مجتمعات أوربية ، ويقرر أن تطور هذه « العادات » بل واندثارها
أمر ممكن وخاضع لما تخضع له غيرها من « العادات » .. يقول : وذلك
« لأن الحجاب دور من الأدوار التاريخية لحياة المرأة في العالم » .

ثم سار - في (تحرير المرأة) - مواصلا موقفه الفكري الجديد ، فنفى أن
يكون هذا الحجاب تنفيذا لتعاليم الاسلام ، فهو « عادة » لا « شرع » .. فقال :
« .. أن الأوامر الالهية يجب الأذعان لها دون بحث ولا مناقشة ، ولكننا لا نجو
نصا في الشريعة . يوجب الحجاب ، على هذه الطريقة المعهودة ، وإنما هي عادة
عرضت عليهم من مخالطة بعض الأمم فاستحسنوها وأخذوا بها وبالغوا فيها
والبسوها لباس الدين .. والدين براء منها » (١) .

ثم رأيناه يطلب موقفا وسطا ، لا هو تبرج الغرب ومغالاته في عرض مفاتيح
المرأة ، ولا هو الحجاب الشرقي ومنع اختلاط الرجال بالنساء ، فيقول : « ان
الغربيين قد غلوا في اباحة التكشف للنساء الى درجة يصعب معها أن تتصون من
التعرض لمشارب الشهوة ، ولا ترضاء عاطفة الحياء ، « وقد تغالينا نحن في طلب
التحجب والتجرج من ظهور النساء لأعين الرجال ... وبين هذين الطرفين وسط ،
هو الحجاب الشرعي ، وهو الذي أدعو اليه .. » (٢) .

(١) المصدر السابق : ص ٦٢ .

(٢) ذاته : ص ٦٣ .

ومدروف أن الحجاب الشرعي لا علاقة له بمنع الاختلاط ، اذ هو يعني ستر
جسم المرأة ومفاتها ، عدا الوجه والكفين . . . وبعد أن كان قاسم أمين يدافع
في (المصريين) - عن المجتمع الانفصالي ، ويراه التنفيذ لتعاليم الدين الاسلامي ،
أخذ يهاجم هذا المجتمع الانفصالي ، ويستكر امكان ممارسة المرأة لواجباتها
ومهامها في الحياة طالما ساد الانفصال بين الجنسين في المجتمع ، اذ
« كيف يمكن لامرأة محجوبة أن تتخذ صناعة أو تجارة للتعيش منها
ان كانت فقيرة ؟ » . . . ان الضرورة أحالت الثبات على هذا الضرب من الحجاب
عند أغلب الطبقات من المسلمين ، كما نشاهد في الخادومات والعاملات وسكان
القرى ، حتى من أهل الطبقة المتوسطة ، بل وبعض أهل العلياء من أهل البادية
والقرى ، والكل مسلمون ، بل قد يكون الدين أمكن فيهم منه من أهل المدن ! » .

وبعد أن كان الاختلاط عنده شراكا يستخدمها الرجل للإيقاع بالمرأة في حبائل
العجب والعشق والمتعة ، أخذ ينفي هذا الفهم السطحي ، ويرى قطاعات المجتمع التي
يلعب الاختلاط والتحرر في حياتها دورا اتاجيا ونضاليا في سبيل العيش ، ويدرك
رقى أخلاق هذه القطاعات حتى عن الشرائع التي تستر بمبارزها خلف الحجاب !
فكتب مقورا « أن نساء العرب ونساء القرى المصرية ، مع اختلاطهن بالرجال على
ما يشبه الاختلاط في أوروبا تقريبا ، أقل ميلا للفساد من ساكنات المدن اللائي
لا يتمتعن الحجاب من مطاوعة الشهوات والانغماس في المفاسد . وهذا مما يحمل
على الاعتقاد بأن المرأة التي تخالط الرجال تكون أبعد عن الأفكار السيئة من المرأة
المحجوبة ! » (١) .

هكذا حسم القضية هذا الحسم الجديد !

وبعد الصورة التي قدمها - في (المصريين) - للمرأة الأوربية والغربية ،
صورة العاشقة الغانية ، والفريسة التي لا تلبث أن تستسلم ، سريعا أو بعد زمن ،
لأغراء الرجل الساعي لاقتناسها ، عاد قاسم أمين عن رأيه هذا في نساء الافرنج ،

(١) المصدر السابق : راجع فصل (حجاب النساء ، في الاعمال الكاملة ، ج ١) .

فرأى أنهم « يحافظون على ظواهرهن ، على العموم » .. وأثنى على تمتع المرأة الأمريكية بحريتها ، وأكثرهن اختلاطاً بالرجال ، حتى أن البنات في صباهن يعملن مع الصبيان في مدرسة واحدة ، فتتعد البنات بجانب الصبي لتلقي العلوم ! » .

ومع هذا الاختلاط في الغرب ، نهضت المرأة ، ونهضت الأمة .. « فكل مطلع على حركات النساء الغربيات وأعمالهن لا يشك في أنهن يأتين من الأعمال العظيمة ما لا قوام للمدينة بدونه ! » (١) .

٢ - تقييد الطلاق :

والقضية الثانية التي نقدمها مثلاً هي وواضحة للتطور الفكري الذي مر به قاسم أمين ، هي قضية الموقف من « الطلاق » .. وهل هو حق مطلق للرجل ؟ أم أن الأمر يستلزم تقييد هذا الحق ووضع الضوابط على هذا الطلاق ؟ .

ذلك أن قاسم أمين ، في كتابه (المصريين) ، يدافع عن بقاء الحركة الكاملة ، وغير المقيدة ، للرجل ليوقع الطلاق ويفصم عرى العلاقة الزوجية عندما يقرر ذلك ويراه السبيل لما يتصوره صواباً .. وهو هنا يستنكر الآراء الإصلاحية التي يرى أصحابها ضرورة جعل الطلاق بحكم من القضاة بعد بذل الجهد - بوساطة التحكيم - لاصلاح ذات البين .. وهو يصور موقفه هذا عندما يقول :

« .. غالباً ما يكون الطلاق علاجاً أسوأ من الداء ، غير أن له ، كجميع الأدوية ، موهبة الشفاء في بعض الأحيان ، أنه عليه بتر يدعن لها المصاب كارها دائماً ، مطلقاً صرخات الألم ، ولكنها مع ذلك تنقذه من الموت » .

« وقد رأى المشرع الاسلامي من الضروري ترك هذه المسألة الخطيرة في يد الزوجين يتصرفان فيها بحريتهما ، فالمسألة تتعلق بحياتهما وبسعادتهما وبمستقبلهما ، وذلك أهم ما يسكن أن يكون ركيزة لفكرهما وهما يتوليان بأنفسهما مهمة إصدار الحكم على مصيرهما الذاتي .. »

(١) المصدر السابق : ص ٦٤ .

انني لا أفهم أن يقيم الانسان دعوى ليحصل على الطلاق ، فتلاقي الأرواح لا يمكن أن يكون مادة للتقاضي ، كالتنازع على برميل نبيذ أو جدار مشترك •
أية محكمة تلك التي تزعم قدرتها على توجيه قلبي وشد وثاقه ، وهو المتقلب كثير النزوات ؟ وماذا يعرف هؤلاء القضاة ؟! وما هي الوثائق التي يحكمون على أساسها ؟! أن موضوع هذه القضية هو شخصيتي الصعبة المعقدة التي تحتاج عدة سنوات من عبثي مثل « زولا » لكي يفهمها ويحللها ويحكم عليها ! » (١) •

ولكن قاسم أمين يعود عن موقفه هذا ، ويتبنى الرأي المعاكس لرايه الذي أسلفناه ، وأن يكن بالتدريج ، فيبدأ بالشكوى من مضار الاسراف القائم والحاصل في استخدام الرجال لدهم المطلق في الطلاق •• فهو قد أصبح « أهم الأسباب الهادمة لاحترام العائلة » •• ومع ذلك « اعتاد أهل بلادنا استعماله بطريقة شائنة جدا ، لا يمكن أن يرضاها الشرع أو يسلم بها العقل •• » •

ثم بعد ذلك يحسم الموقف ، فيدعو الى تقييد الطلاق الذي يتمتع به الرجل في ايقاع الطلاق ، وينقض ، في (تحرير المرأة) ، منطوقه في (المصريين) ، فتبذل المواقف ، ويرفع خصومه في سنة ١٨٩٩ م حججه نفسها هو في سنة ١٨٩٤ م ! نعم •• يطلب قاسم أمين ، (تحرير المرأة) ، أن توضع القيود على الطلاق •• وذلك من مثل :

- ١ - قيد الارادة الواضحة والنية الحقيقية على قسم عرى الزوجية •
 - ٢ - قيد الاشهاد على وقوع الطلاق •
 - ٣ - قيد التحكيم الذي حدده القرآن بهدف محاولة الاصلاح •
 - ٤ - قيد جعل ايقاع الطلاق من اختصاص القضاء •
- وفي هذا الأمر يكتب ليقول :

(١) ذاته : ص ٦٥ ، راجع فصل الطلاق : من الاعمال الكاملة ،

« يجب أن يفهم أن الطلاق إنما هو عمل يقصد به رفع قيد الزواج ، وهذا يفرض حتما وجود لية حقيقية عند الزوج وإرادة واضحة في أنه إنما يريد الانفصال من زوجته ... وأن لمريد الإصلاح أن يبحث في كتب الشرع كلها ويقف على آراء الفقهاء مهما كانت ، خصوصا إذا كان قصده محو فساد عظيم صار ضرره عاما ... فلم لا يجوز ، مع ظهور الفساد في الأخلاق والضعف في العقول وعدم المبالاة بالمقاصد أن يؤخذ بقول بعض الأئمة من أن الأشهاد شرط في صحة الطلاق ، كما هو شرط في صحة الزواج ، كما ذكره « الطبرسي » ، وكما تشير إليه الآية الواردة في سورة الطلاق ، حيث جاء في آخرها : (وأشهدوا ذوي عدل منكم) ، ليس هذا أمرا صريحا بالأشهاد ، يشمل كل ما أتى قبله من طلاق ورجعة وامساك وفراق ؟ أليس قصد الشارع أن يكون للطلاق واقعة حال مشهورة لدى العموم ليسهل إثباته ؟ لم لا نقرر أن وجود الشهود وقت الطلاق ركن بدونه لا يكون الطلاق صحيحا ؟ ... فظن أن في الأخذ بهذا الحكم موافقة لآية من كتاب الله ، ورعاية لمصلحة الناس ، وما يدرينا أن الله سبحانه وتعالى قد اطلع على ما تصل إليه الأمة في زمان كزماننا هذا ، فأنزل تلك الآية الكريمة لتكون نظاما لنا ترجع إليه عند مسيس الحاجة ، كما هو شأننا اليوم » (١) .

ثم ينتظر ذلك اسم أمين ليصوغ مشروعا بقانون يقترحه على الحكومة لتقيد الطلاق ، فيقول :

« بل أن أرادت الحكومة أن تفعل خيرا للأمة فعليها أن تضع نظاما للطلاق على الوجه الآتي ... »

١ - كل زوج يريد أن يطلق زوجته فعليه أن يحضر أمام القاضي الشرعي أو المأذون الذي يقيم في دائرة اختصاصه ، ويخبره بالشقاق الذي بينه وبين زوجته .

(١) المصدر السابق : ص ٦٦ .

٢٢ - يجب على القاضي أو المأذون أن يرشد الزوج الى ما ورد في الكتاب والسنة مما يدل على أن الطلاق موقوف عند الله ، وينصحه ، ويبين له تبعه الأمر الذي سيقدم عليه ، ويأمره أن يتروى مدة أسبوع .

٢٣ - إذا أصر الزوج ، بعد مضي الأسبوع ، على نية الطلاق ، فعلى القاضي أو المأذون أن يبعث حكما من أهل الزوج وحكما من أهل الزوجة ، أو عدلين من الأجانب ان لم يكن لهما أقارب ليصلحا بينهما .

٢٤ - إذا لم ينجح الحكمان في الإصلاح بين الزوجين فعليهما أن يقدمتا تقريراً للقاضي أو المأذون ، وعند ذلك يأذن القاضي أو المأذون للزوج في الطلاق .

٢٥ - لا يصح الطلاق الا اذا وقع أمام القاضي أو المأذون ، وبحضور شاهدين ، ولا يقبل اثباته الا بوثيقة رسمية ... وليس في هذا تعد على حق من حقوق الزوج ، وانما هو وسيلة للتروى والتبصر اتخذت لمصلحة المرأة وأولادها ، بل ولمصلحة الزوج نفسه ! ... ان وضع الطلاق تحت سلطة القاضي أدعى الى تضيق دائرته وأدنى الى المحافظة على نظام الزواج « (١) » .

هكذا استدار فكر قاسم أمين دورة كاملة ، فبنى في سنة ١٨٩٩ م فكر خصومه في سنة ١٨٩٤ م ، كما تبنى خصومه في سنة ١٨٩٩ م فكره هو في سنة ١٨٩٤ م ١٢ .

٣ - تفدد الزوجات :

والقضية الثالثة التي نقدمها ضمن الأمثلة والأدلة على تطور فكر قاسم أمين

(١) المصدر السابق : ص ٦٧ .

هي موقفه من « تعدد الزوجات » .. فعلى الرغم من أن كلامه من كتابيه (المصريين) و (تحرير المرأة) يشترط قيام الضرورة لجواز التعدد والتزوج بأكثر من زوجة واحدة ، إلا أنه في (تحرير المرأة) كان أكثر ميلا لتغليب منع التعدد على إباحته وتجويزه ، كما كان كذلك أكثر تنبيها على مضاره ومخاطره . بل لقد تحدث في (المصريين) عن أمور نفى أن تكون مخاطر اجتماعية سببها التعدد ، ثم عاد في (تحرير المرأة) فرآها خطرا يجب لأجلها منع هذا النظام .

فهو في (المصريين) يتحدث عن موقف الشرع الاسلامي من التعدد فيذهب الى الشرع الاسلامي يتحدث إلينا ، عن التعدد ، قائلا : « من الناحية المبدئية تزوجوا بامرأة واحدة ، أنني أنصحكم بذلك من أجل راحتكم ، فإذا حدث حادث حطمت ، بسبب من الأسباب ، حياتكم الزوجية ، فتستطيعون أخذ زوجة ثانية ، ويسكن لكم ان ساء حظكم اتفاد زوجة ثالثة أو رابعة . ولكن ، فليكن معلوما انكم أنني لا أبيع لكم ذلك إلا اذا كنتم مضطرين اليه وخاضعين لضرورات محددة ... وأنني أفرض عليكم ... أن تعاملوا هؤلاء النساء جميعا ، في كل الأمور ، بمعاملة كاملة ومساواة دقيقة ، وأن تكون هذه النسوة جميعا زوجاتكم على نفس المستوى ، وأن تقوموا بكل نفقاتهن ، وأن يكون الأطفال الذين يضعنهن أولادكم ، فتسهرن على تربيتهن جميعا بنفس الاهتمام واليقظة .. فإذا أحسستم القدرة على أداء هذه الواجبات العديدة والمتنوعة ، وإذا وجدتم أنفسكم في حالة ضرورة تحتم الخضوع لهما فتزوجوا بأكثر من واحدة ، والا فلا تأخذوا الا زوجة واحدة ، وهذا أفضل .. » .

كما يعرض قاسم أمين ، في هذا الكتاب ، لرأي الذين ينادون بمنع التعدد أو تقييده تقييدا شديدا ، لأنه قد أصبح مصدرا لشيوع العداوة والبغضاء بين الأخوة المولودين من أمهات عدة ، فيرفض هذه الحججة ، ويقول : « يتخيل الناس ، بصفة عامة ، أن الأطفال الذين يولدون من أمهات مختلفة يحدث لهم ، بالضرورة ، أن يتبادلوا الكراهية ، وأن يتعاركوا صبيحا ومساء ، ومع ذلك فإن هذا لا يحدث » .

وبعد ذلك نرى فكره يتطور عندما يعرض القضية في (تحرير المرأة) تطورا ملحوظا . فهو يقول : « .. لا يعذر رجل يتزوج أكثر من امرأة ، اللهم الا في حالة الضرورة المطلقة ... وغاية ما يستفاد من آية التحليل - (فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى وثلاث ورباع ، فان خفتن أن لا تعدلوا فواحدة ، أو ما ملكت أيمانكم ، ذلك أدنى أن لا تعملوا .. - إنما هو حل تعدد الزوجات إذا أمن الجور . وهذا الحلال ، كسائر أنواع الحلال ، تتمريه الأحكام الشرعية الأخرى ، من المنع والكرهية وغيرها ، بحسب ما يترتب عليه من المفساد والمصالح ، فإذا غلب على الناس الجور بين الزوجات ، كما هو مشاهد في أزماننا ، أو نشأ عن تعدد الزوجات فساد في العائلات ، وتعددت للحدود الشرعية الواجب التزامها ، وقيام العداوة بين أعضاء العائلة الواحدة ، وشيوع ذلك الى حد يكاد يكون عاما ، جاز للحاكم ، رعاية للمصلحة العامة ، أن يمنع تعدد الزوجات ، بشرط أو بغير شرط ، على حسب ما يراه موافقا لمصلحة الأمة .. » (١) .

فهو هنا يتحدث عن قيام فساد في العائلات وعداوة بين أعضائها بسبب التعدد ، وهو ما كان ينكره من قبل .. وهو هنا يتحدث عن جواز اصدار تشريع يمنع التعدد مطلقا اذا غلبت المفساد الناشئة عنه في المجتمع ، ولا يترك القضية برمتها للموقف الفردي والتصرف الفردي كما كان عليه موقفه في كتاب (المصريين) .

وهو تطور ملحوظ في فكره حيال هذا الموضوع .

هكذا أصاب التطور فكر قاسم أمين ما بين سنة ١٨٩٤ م عندما أصدر رده على دوق داركور وما بين سنة ١٨٩٩ م عندما أصدر (تحرير المرأة) .. وهو التطور الذي سقنا عليه الأدلة ، وقدمنا النماذج والأمثلة التي تبرهن عليه فيما تقدم من صفحات ...

(١) المصدر السابق ، ص ٦٦ ، راجع فصل (تعدد الزوجات) .

(٢) ذاته : ص ٦٩

ولكن .. يبقى سؤال هام لا بد من الاجابة عنه .. وهو :

لماذا كان هذا التطور الفكري ، عند قاسم أمين أساساً وبالدرجة الأولى ، « في تحديد رأي الشرع الاسلامي » من القضايا التي كانت مشاركة يومئذ بين الباحثين في قضايا الأسرة والمرأة وشؤونهما ؟ وبالتحديد في قضايا : الحجاب ، والطلاق ، وتعدد الزوجات ؟ ..

اننا نلاحظ تطوراً فكرياً بارزاً في آرائه الأخرى ، مثل آرائه في : الأدب ، واللغة ، والسياسة ، والاجتماع ، والاقتصاد ، والمنهج ، والحضارة .. والذي لاحظناه هو أن التطور الملحوظ كساد أن يقتصر على الآراء التي حوّاها كل من (المصريين) و (تحرير المرأة) باعتبارها رأي الشرع الاسلامي في مشكلات الأسرة وعلاجها .

ذلك أن جوهر الحجة هو أن الفكر الاسلامي المتخصص الذي قدم في هذه الفصول هو من صنع امام مجتهد في الاسلام ، ولم يكن في ذلك العصر أقدر من الشيخ محمد عبده على الادلاء بهذه الاجتهادات واصدار هذه الأحكام ، وأن هذا الميدان ليس ميدان قاسم أمين :

٤ - الميراث :

ان التعميم في الحكم على الميراث العربي والشرقي فيما يتعلق بحقوق المرأة والنظرة اليها وتقويم دورها في المجتمع وعلاقتها بالرجل ، ذلك الميراث الذي واجهه قاسم أمين ومعاصروه عندما فكروا في دخول هذا الميدان من ميادين الإصلاح الاجتماعي .. أي ميراث فكري كان يثقله جيل قاسم أمين عن المرأة وحظها من الحرية ونصيبها من المساواة ؟ .. وهذا التخلي أمر ضروري ، لا لتقويم العمل الفكري والتطبيقي الذي بذله وأنجزه قاسم أمين ، في ذلك الميدان ، التقويم الذي يستحقه فحسب ، بل ولادراك : لماذا كانت أحلام قاسم أمين وجيله في هذا الميدان متواضعة جداً ، عندما نظرت لها الآن في ضوء ما أنجزته حركة تحرير المرأة فعلاً ،

فضلا عن الآمال التي لا زالت تسمى في سبيل تحقيقها على هذا الدرب الطويل •
ونحن نستطيع أن نكشف ملامح تلك الفكرية المتخلفة التي ورثها ذلك الجيل ،
في هذا الموضوع ، بالإشارة الى نصين يعبر كل منهما عن فكرة وموقف حددهما
المجتمع من المرأة •

أولهما : يعبر عن المقولة القائلة « ان موت المرأة خير من حياتها » ، وأن
بطن الأرض أكرم لها وللحياة من ظهرها !! • • • ويعبر عن هذه المقولة أبو بكر
الخوارزمي (٩٣٥ - ٩٩٣ م) عندما يكتب الى رئيس « بهراء » معزيا في وفاة
ابنته ، فيقول :

« • • • ولولا ما ذكرته من سترها ، ووقفت عليه من غرائب أمرها ، لكنت الى
التهنئة أقرب من التعزية ! فان ستر العورات من الحسنات ، ودفن البنات من
المكرمات ! ونحن في زمان اذا قدم أحدنا فيه الجريمة ، فقد استكمل النعمة ، واذا
زف كريمة الى القبر ، فقد بلغ أمنيته من الصهر ! قال الشاعر :

ولم أر نعمة شملت كريما كنمة عبورة سترت بقبر

وقال آخر :

تهوى حياتي وأهوى موتها شغفا والموت أكرم نزال على الحرم

وقال آخر :

وددت بنيتي وودت أني وضعت بنيتي في لحد قبري

وقال آخر :

ومن غاية المجد والمكرمات بقاء البنين وموت البنات

وقال آخر :

سميتها اذ ولدت : سموت والقبر صهر ضامن وييت ١١» (١) .

وثانيهما : أي ثاني النصين - هو المعبر عن سيادة المجتمع الانصالي ،
وصرامة هذا الفصل بين الرجال والنساء . . ويعبر أبو العلاء المعري (٩٧٣-١٠٥٧م)
عن هذه المقولة عندما يقول :

اذا بلغ الوليد لديك عشرا فلا يدخل على الحرم الوليد

وان خالفتني وأضعت نصحي فأنت ، وأن رزقت حجي ، بليد

الا أن النساء جبال غي بهن يضيع الشرف التليد !» (١)

تلك كانت موارث الفكر ، عن المرأة ، التي واجهها قاسم أمين وجيل قاسم
أمين . . ومن ثم فنحن نستطيع أن نبصر عمق قاسم أمين عندما « ربط بين تخلف
المرأة وعبودتها وبين سيادة النظم المستبدة » ، في فترات طويلة ، حياة الشرق
ومجتمعاته . . فلا الاسلام ، ولا طبيعة الأشياء ، ولا خصائص ضعف المرأة
وقصورها ، هي التي ميزت بين الرجال وبين النساء وقسمت شؤون الحياة بينهم
تلك القسمة غير العادلة ، وانما هو الاستبداد الذي جعل من المرأة احدى فرائسه ،
فكبلها بالقيود والأغلال . . ومن ثم فان تحررها مرتبط بتحرر الرجل من الاستبداد ،
أي بتحرر المجتمع ككل . . وهو يعبر عن هذه الفكرة الهامة عندما يتحدث عن
« أن مبدأ تشكيل الحكومة كان على صورة العائلة » ، والحكومة التي تؤسس
على السلطة الاستبدادية لا ينتظر منها أن تعمل على اكتساب المرأة حقوقها
وحريتها . . . فهناك تلازم بين الحالة السياسية والحالة العائلية في كل بلد ، ففي كل
مكان حظ الرجل من منزلة المرأة وعاملها معاملة الرقيق حظ بنفسه وأفقدها وجدان
الحرية ، وبالعكس ، في البلاد التي تتمتع فيها النساء بحريتهن الشخصية يتمتع
الرجال بحريتهن السياسية ، فالحالتان مرتبطتان ارتباطا كلياً .

(١) أوردها محمد عمارة : المصدر السابق : ص ٧٦ .

(٢) ذاته : ص ٧٧ .

وأن لسائل أن يسأل : أي الحالتين أثرت في الأخرى ؟ نقول : انها متفاعلتان ،
وان لكل منهما تأثيرا في مقابلتها ، وبعبارة أخرى ، ان شكل الحكومة يؤثر في
الآداب المنزلية والآداب المنزلية تؤثر في الهيئة الاجتماعية .

انظر الى البلاد الشرقية ، تجد أن المرأة في رق الرجل ، والرجل في رق
الحاكم . فهو ظالم في بيته مظلوم اذا خرج منه ! ثم انظر الى البلاد الأوروبية ،
تجد أن حكوماتها مؤسسة على الحرية واحترام الحقوق الشخصية ، فارتفع شأن
النساء فيها الى درجة عالية من الاعتبار وحرية الفكر والعمل (١) .

وحقيقة أخرى على جانب كبير من الأهمية ، والعمق أيضا ، وعامها قاسم
أمين ، عندما أدرك أن افتقار المرأة الى « الاستقلال الاقتصادي » ، وبعدها عن
مبادئ العمل المنتج في المجتمع جعلها تابعة وخاضعة لمن يسد رمقها ويضن لها
مقومات الحياة وضرورياتها . . . وادراك قاسم أمين لهذه الحقيقة هو امتداد للمنهج
الاجتماعي الذي استخدمه في دراسة المجتمع « تفسير التاريخ » . . . وهو يعبر عنها
عندما يتحدث عن عدل المرأة ودورها في تحريرها ، إذ « لو تبصر المسلمون لعلموا
« أن اعفاء المرأة من أول واجب عليها ، وهو التأهل لكسب ضروريات الحياة
بنفسها ، هو السبب الذي جرى ضياع حقوقها » . فإن الرجل لما كان مسؤولا عن
كل شيء استأثر بالحق في التمتع بكل حق ، ولم يبق للمرأة حظ في نظره الا كما
يكون لحيوان لطيف يوفيه صاحبه ما يكفيه من لوازمه تفضلا منه ، على أن
يتسلى به ا » (٢) .

ذلك هو الميراث الفكري ، المعبر عن الواقع العملي ، أي وجهي العملة
المجسدة لوضع المرأة في المجتمع الشرقي عندما نادى بتحريرها قاسم أمين .
وذلك هو تقويمه للأسباب الجوهرية لذلك الوضع المتخلف الذي كانت عليه
النساء في مجتمعه الذي عاش فيه . . .

(١) المصدر السابق : ص ٧٨ ، راجع فصل (المرأة في حكم التاريخ) .

(٢) ذاته : ص ٧٨ ، راجع فصل (تربية المرأة) .

ونحن نستطيع ، دون تفصيل يطيل بنا الحديث ، أن نستدعي الى الأذهان صورة امرأة ذلك العصر ، كما رآها قاسم أمين .

فهي ، اجتماعيا ، لا وجود لها ، لعزلتها عن المجتمع وقبوعها خلف جدران الحريم . . . وكما يقول قاسم أمين : فانه « ليس بين الامهات الا عدد قليل جدا يعرف القراءة والكتابة ، وليس واحدة لها المص ، ولو سطحيا ، بمقدمات أي علم من العلوم أو فن من الفنون ، وهي فوق ذلك جاهلة بكل أحوال الدنيا ، ولا تدري شيئا من المعاملات والتجارة ولا من نظمات وقوانين البلاد التي تسكنها ، فضلا عن المص بأي شيء من أحوال البلاد الأخرى ، وهي مع رفيقاتها من النساء عالم مستقل بذاته لا يجمعه بعالم الرجال فكر أو عمل ، وأمة داخل الأمة لها أخلاقها وعواطفها ومعتقداتها . وفي الحقيقة : «أنهن آثار عتيقة للأجيال مضت وبقايا أزمنة بعيدة . . . باقيات على ما كان عليه في تلك الأوقات ا » (١) .

ولم يكن حال المرأة داخل المنزل بالخير كله ، فلم تكن ، كما قد يتوهم بعضهم ، ملكة لمملكة المنزل ، وانما كانت مخلوقا ضعيفا قد أعد ويعد للاستمتاع أولا وقبل كل شيء . . . وعن حالتها المعنوية هذه يقول قاسم أمين :

« وأما من الناحية المعنوية ، فهي — (أي المرأة) — مخلوق متكاسل ، ذات طبيعة تأملية ، وبعيدة عن الفاعلية ، تكثر الحديث والضحك ، تحب دينها ، لكنها لا تمارسه ا ، ليس لها مثل أعلى وتتأقلم مع الحياة الواقعية ، وهي زوجة نموذجية ، وأم حانية ، لكنها محدودة المواهب في التدبير المنزلي ا » .

فهي مخلوق ذليل مواهبه وامكانياته من طول تعطلها وحرمانها من التدريب على ممارسة ما خلقها له الخالق سبحانه . . . ولقد بقيت لها من هذه المواهب والامكانيات ما كان متعلقا منها « بالشكل » ، فهي على قدر لا بأس به من الجمال « يتجلى على وجه الخصوص في نسب أعضائها . ومكانة الجسد وتماسكه ، كم

(١) المصدر السابق : ص ٧٩ ، راجع فصل (النساء) .

تنتشي العيون التي تتطلع الى فلاحه جييلة تمشي مستقيمة بارزة النهدين مثقلة القوام مستلثة العينين بالاحلام ، طويلة تقريبا ، في كفيها .وقدميها دقة راتعة . . . أما ما تتميز به حقا فهو عيناها الواسعتان السوداوان الحائيتان حتى ليحسبها المرء عيني (ملاك) ، والمعبران ، حتى ليفهمهما المرء قبل أن تتحدث هي (. . » (١) .

وعلى عظم الضجة وضخامة الرفض اللذين قوبلت بهما صيحات قاسم أمين ، فإن مطالب الرجل كانت متواضعة ، بل شديدة التواضع ، اذا ما قيست بما يجب لتحرير المرأة حقا من انجازات واصلاحات . ولكن هذه المطالب كانت تمثل ثورة حقيقية وتغيرا جذريا في فكر المجتمع وأعرافه بالقياس الى واقع المرأة الذي أشرنا الى الملح العام من ملامحه . .

ففي التعليم : لم يطلب قاسم أمين مساواة المرأة بالرجل في جميع مراحلها . . بل طلب لها فقط المساواة به في التعليم الابتدائي ١٢ . . . وعبر عن مطلبه المتواضع هذا عندما قال :

« . . ولست ممن يطلب المساواة بين المرأة والرجل في التعليم ، فذلك غير ضروري ، وانما أطلب الآن ، ولا أتردد في الطلب ، أن توجد هذه « المساواة في التعليم الابتدائي على الأقل » ، وأن يعتنى بتعليمهن الى هذا الحد مثل ما يعتنى بتعليم البنين » (١) .

وفي الحجاب : لم يطلب قاسم أمين سفور المرأة على النحو الذي كان عليه أمرها في أوروبا يومئذ ، ولا على النحو الذي وصل اليه أمرها هذه الايام . . . وهو كذلك لم يطلب اباحة خلوة المرأة بالرجل الواحد ، وهو غريب عنها ، ليس بمحرم لها . . . وانما طالب فقط بكسر أسوار عزلة المرأة عن المجتمع ، وتحريرها من الحجاب المعقوق لها عن العمل وممارسة وظائفها العامة والطبيعية والضرورية ، وبجذ الوقوف بالحجاب عند

(١) المصدر السابق : ص ٧٩ ، راجع فصل (النساء) .

(٢) ذاته : ص ٨٠ .

ما هو شرعي منه وفق آراء الفقهاء ، ونادى بالاختلاط الذي تحتمه ضرورات العمل ومقتضياته في معترك كسب الرزق والحياة .. وعن هذا المطلب المتواضع يقول :

« ربما يتوهم ناظر أنني أرى الآن رفع الحجاب بالمرة ، لكن الحقيقة غير ذلك ، فأنني لا أزال أدافع عن الحجاب ، وأعتبره أصلاً من أصول الآداب التي يلزم التمسك بها ، غير أنني أطلب أن يكون منطبقاً على ما جاء في الشريعة الإسلامية ، وهو على ما في تلك الشريعة يخالف ما تعارفه الناس عندنا ، لما عرض عليهم من حب المغالاة في الاحتياط ، والمبالغة فيما يظنونه عملاً بالاحكام ، حتى تجاوزوا حدود الشريعة وأضروا بمنافع الأمة » .

« والذي أراه في هذا الموضوع هو أن الغربيين قد غلوا في إباحة التكشف للنساء الى درجة يصعب معها أن تتصور المرأة من التعرض لمثارات الشهوة ، ولا ترضاه عاطفة الحياء ، وقد تغالينا نحن في طلب التحجب والتخرج من ظهور النساء لأعين الرجال حتى صيرنا المرأة أداة من الادوات أو متاعاً من المقتنيات ، وحرمانها من كل المزايا العقلية والادبية التي أعدت لها بمقتضى الفطرة الانسانية ، وبين هذين الطرفين وسط ، هو الحجاب الشرعي ، وهو الذي أدعو اليه .. » (١) .

والحجاب الشرعي هو كشف المرأة وجهها وكفيها عند كل الفقهاء ، وأجزاء أخرى من بعض ألباسها الأخرى ، عند نفر منهم ، كما تحدث عن ذلك قاسم أمين .. وفي الملل : تدرج موقف قاسم أمين وترقى تبعاً لتطوره الفكري ازاء تحرير المرأة .. وهو هنا قد مر بمراحل ثلاث :

١ - ففي البداية : وهي مرحلة كتابه (المصريين) سنة ١٨٩٤ م كان يطلب تعليم المرأة ، ويطلب كذلك أن تظل في البيت ، خاصة بها ومختصة به ، وينتقد اشتغالها ، لا « بالوظائف العمومية » ، بل « بالاعمال المدنية » التي يقوم بها

(١) المصدر السابق : ص ٨١ ، راجع الفصل (تربية المرأة) ، وكذلك فصل (حجاب النساء) .

الرجال .. يجب أن تعرف دائما كيف تجيب ، دون أن تخطيء ، عن تساؤلات
الطفولة التي لا تنقطع ... » .

٢ - وفي المرحلة الثانية : مرحلة كتاب (تحرير المرأة) سنة ١٨٩٩ م ،
يبقى قاسم أمين على موقفه الرافض تولي المرأة « الوظائف العمومية » ، ولكنه
يتطور خطوة فيطلب لها أن تمارس ، مثل الرجل « جميع الاعمال المدنية » ..

٣ - وفي المرحلة الثالثة : من تطوره الفكري ، ازاء هذه القضية ، مرحلة
كتابه (المرأة الجديدة) سنة ١٩٠٠ م ، فيبقى قاسم أمين على موقفه من قضية اشتغال المرأة
« بالاشغال العمومية والوظائف العامة » ، أي العمل السياسي ووظائفه العليا ، ولكنه يتقدم
فكرياً عن ذي قبل ، عندما يعلل للفروق القائمة بين الجنسين ، والتي أهلت الرجل ، دون
المرأة ، لهذه الوظائف السياسية العليا ، فبعد أن كان يرى ذلك تقسيماً فطرياً وأبدياً للعمل ،
نشأ عن طبيعة كل جنس من الجنسين ، أصبح يراه ثمرة لتأهل الرجل ومراثة ، وهو
الامر الذي حرمت منه المرأة وأبعدت عنه قروناً طويلة ، ومن ثم يعلق صلاح دخولها
هذه الميادين على اكتسابها هذه المؤهلات وذلك المراتب ، وهما بالامكان ، ولذلك
فهو يرى أن حرمانها من هذه الوظائف السياسية العليا هو امر مؤقت سيزول بزوال
ما له من أسباب ..

ولو أن قاسم أمين الذي اشتهر بتحرير المرأة شهد في أيامه تفوقاً في المتعلمات ،
وكن معدودات ، لسبق الزمن واقترح ادخالهن الجامعة قبل ظهورها حقيقة حاضرة .
على أن مساعيه الى انشاء الجامعة من مآثره الكبرى التي تذكرها المرأة العربية بكل
اعتزاز ووفاء . وهذا ما دعى اليه طه حسين في وقت لاحق حيث فضل في هذا التطور
السبق الى تشجيع الجامعات وتخريجهن أسوة بالرجال .

وخلاصة القول ، لقد كان لقاسم أمين مكانة اصلاحية مرموقة ، لما تمتع به
هذا المصلح المفكر من استقامة وكرامة ، وما أوتي من مواهب اصططنها لمصاحبة
الشعب وتوجيه وعيه واصلاح اموره فظفر بالتقدير والثقة حتى لابسهما اشفاق مما
دعا اليه في تحرير المرأة ، لكن هذا الاشفاق لم يؤثر في مكانة « قاسم » وقد أهلتها
مناقب ومآثر في حياته القضائية والفكرية ومشاركته لرواد الاصلاح في مساعيهم .

فاذا عرفنا صحبه وأصدقاءه الذين عاشهم ، وقدرهم ، وفي طليعتهم « محمد عبده ، وسعد ومحمد فتحي زغلول ، وحافظ ابراهيم ، ولطفي السيد » وغيرهم من القضاة ، والمفكرين ومن معارضيه « محمد فريد وجدي ، وطلعت حرب » وسواهما من الصحفيين والعلماء ، أدركنا المكانة التي دعمت قاسم أمين في دعوته . ولم يكن بطبيعته تواقا لقيادة أو زعامة في حياته العامة ، لكن الحقيقة التي انطوت عليها شخصيته وسيرته أنزلته المنزلة التي أحلتها فيها عزيزا جليلا . وكان إيمانه بالله وبنفسه ، وشعوره بما ينبغي للشعب الذي ينتمي اليه من حق عليه في تنوير العقول وتحرير النفوس ، يجعله دأب التفكير فيما يحقق الامل ، ولهذا لم يعبأ بنقد الذين عارضوه ولا بتعنت الرجعيين فقال في كلماته :

« لو انتظر المصلحون دائما رضا الرأي العام لما تغير العالم عما كان عليه من زمن آدم وحواء » (١) .

على أن قاسم أمين كان على يقين بأن الزمان كفيل بالتغيير الذي كان يتوخاه . وقد ألقت كتب متعددة حول موضوع قاسم أمين مؤيدة له ، أو مفندة معارضة ، ولم تستطع هذه الكتب أن تتجاهل مكانة قاسم أمين صاحب الدعوة وتأثيره في تطور الوعي النسائي وتقديم المرأة في ميادين الحياة .

ومهما يكن من أمر فإن مكانة قاسم أمين بين رواد العرب في نهضتهم المعاصرة بقيت تشير في كل حركة تحررية للمرأة الى اسمه ودعوته التي تردد صداها على ضفاف النيل ودجلة وبردى وشطوط لبنان ، حيث ظهرت المرأة العربية صحافية وأديبة قبل أن تظهر جامعية ، ووزيرة ، وموظفة كبيرة . وقد شاع ذكر النهضة النسوية التي عبرت عنها صحافتها وكفاحها في مجال الوطنية والنضال مع الرجل .

وعاشت فكرة قاسم أمين ودعوته من بعده مع تطور الوعي والمجتمع ، فلم تكن لها نهاية .

(١) وداد سكاكيني : المصدر السابق ، ص ٥٢ .

طه حسين

(١٩٨٩ - ١٩)

ولد طه حسين في قرية من قرى مصر العليا في ١٨٨٩^(١) من أسرة فقيرة ، وقد فقد بصره في سن باكورة ، تحدى بادية الامر في كتاب اسلامي ، ثم أم الأزهر في السنة الثالثة عشرة ، فلم يعجبه الأزهر كثيرا لكنه لعب دورا جوهريا في تنشئته ، ففيه تعرف على أفكار محمد عبده ، اذ استمع الى محاضره واثنين من محاضراته ، كما اكتسب كل ما كان لا يزال في الوسع اكتسابه في الأزهر ، معرفة واسعة للغة العربية وآدابها الكلاسيكية التي كان يتقن تدريسها ، ومع أنه مكث في الأزهر عشر سنين فإن فكره اتجه اتجاها آخر قبل أن يغادره نهائيا ، كان قد قرأ للمؤلفين المصريين والصحفيين اللبنانيين والتحق بحلقة لظفي السيد ، ودرس اللغة الفرنسية واستمع الى محاضرات في الجامعة المصرية الجديدة كان يلقيها كبار مستشاري أوروبا وأميركا ، أمثال ليمان ، ونالينو ، وسنتيانا ، ففتحت لثقافته الموروثة آفاقا جديدة ثم ذهب الى فرنسا في ١٩١٥ حيث مكث أربع سنوات كانت له كما كانت للطهطاوي عاملا حاسما في توجيه تفكيره ، فهناك طالع مؤلفات اناطول قرانس واستمع الى دروس دو كهايم ، ووضع رسالة عن ابن خلدون ، وتزوج بالمرأة التي كانت له بشابة عينيه .

وبعد عودته في ١٩١٩ تسنى له أن يتوسط طوال ثلاثين عاما أو ما يقاربها الحياة الادبية والتدريسية في مصر كأستاذ وعميد في جامعتي القاهرة والاسكندرية

(١) التفصيل في حياة طه حسين ، راجع البروت جورانى ، الفكر المصري في مصر النهضة ، ص ٨٦ وما يليها .

أولاً ، ثم كمؤلف في وزارة التربية ، وأخيراً من ١٩٥٠ كوزير للتربية في حكومة الوفد الأخيرة ، وقد مر خلال هذه المرحلة النشيطة من حياته في أزمتين حادتين وقعت الأولى في سنة ١٩٢٦ عندما أحدث كتابه (في الشعر الجاهلي) ضجة حملته على تعديله ، ففي هذا الكتاب الذي طبع فيه أساليب النقد العلمي الحديث على شعر شبه الجزيرة العربية القديم بين الأسباب التي تحمل على الشك في أن يكون هذا الشعر قد نظم فعلاً قبل الإسلام ، وقد أثار ذلك معارضة شديدة لأن اتباع مثل هذا المنهج النقدي بصدده النصوص الدينية قد يلقي الشك على أصالتها ، أضف إلى ذلك أنه قد يدرك أسس جهاز العلوم العربية التقليدي الذي بني عليها الإيمان . أما الأزمة الثانية فقد وقعت في ١٩٣٢ عندما أقالته حكومة صدقي باشا من منصبه كمعيد لكلية الآداب في القاهرة لميوله الوفدية ، إلا أن هذا التدبير أكسبه كثيراً من التأييد فأعادته الحكومة الوفدية اللاحقة في سنة ١٩٣٦ إلى منصبه هذا .

طرق طه حسين عدداً من الفنون الكتابية كالقصة والرواية والنقد الأدبي والدراسة التاريخية الإسلامية والسيرة الذاتية والمقالة الاجتماعية والسياسية ، وقد منح عدد من شهادات الدكتوراة الشرف ، ودعي للاشتراك في حلقات دراسية دولية متعددة .

إن أهم مؤلف له في التفكير الاجتماعي كتابه عن (مستقبل الثقافة في مصر) الصادر في ١٩٣٨ وصدور هذا الكتاب في هذا التاريخ يلقي ضوءاً على مضمونه ، ففي ١٩٣٦ م وقعت المعاهدة الانكليزية المصرية التي أنهت رسمياً الاحتلال ، وفي ١٩٣٧ م وقعت اتفاقية مونترو التي ألغت (الامتيازات) ، فنشأ من جراء ذلك شعور عام بحلول عهد جديد من الحياة الوطنية . لقد استقلت مصر ، لكن ما معنى هذا الأمر بالحقيقة ؟ وماذا يجب على مصر أن تفعل بهذا الاستقلال ، لقد تحقق الهدف الذي نشدته الحياة العاملة طوال جيل بكامله فما هو الهدف الجديد المطل على الأقل ؟ وفي هذا يقول طه حسين : « وقد شعرت فيه كما شعر غيري من المصريين بأن مصر تبدأ عهداً جديداً من حياتها . أن كسبت فيه بعض الحقوق ، فإن عليها أن تتبنى

فيه واجبات خطيرة وتبعات ثقالة...» فنحن نعيش في عصر من أخص ما يوصف فيه ان الحرية والاستقلال فيه ليسا غاية تقصد اليها الشعوب وتسعى اليها الامم ، وانما هي وسيلة الى افراض أرقى منهما ، وأبقى وأشمل فائدة ، وأهم نفعاً ، على مصر إذن من الآن فصاعداً أن تهتم بنوعية حياتها الوطنية ، ويقوم طه حسين هذه النوعية في ضوء مبادئ يمكن دعوتها (فلسفة المجتمع والتاريخ) يستمدّها الى حد ما من ابن خلدون ، إلا أنه استمد أسسها من مفكرين فرنسيين أخصهم (كونت ورينان ودركهيم وأنتول فرانس) .

وهي أن الحضارة هي غاية الحياة البشرية وأنها تعني سيطرة العقل على الطبيعة والحياة ، وأنها تتحقق بتطور تدريجي على مراحل متعددة ، ففي البدء يسيطر الدين والايامن الاعشى على حياة الانسان برمتها ، ثم يستقل العقل عن الدين ، وأخيراً يقوم التوازن بينهما ، فيحكم كل منهما في نطاق دائرته حكم السيد المطاع ، فهمة العقل توجيه أفعال الانسان ، ومهمة الدين املاء فراغ قلبه وارضاء عواطفه وإيماه على الاعمال النبيلة وتعزيزه في مصائبه ، ويرى طه حسين فحوى أوروبا الحديثة في أنها سجلت نفسها أعلى مرحلة بلغها هذا التطور ، مرحلة تحقيق التوازن المثالي الذي يترك للعقل حريته في حكم العالم الاجتماعي ، واخضاع الطبيعة بتطبيق العلم ومن الشرائع التي تستهدف السعادة البشرية واقامة حكومات تحترم القانون وتوفق بين المصالح . طغت على خياله طوال سنوات ، صورة أوروبا التي استشفها للمرة الاولى من خلال ما كتبه عنها الصحفيون اللبنانيون وما خبره بنفسه مدة أربع سنوات من حياته ، وقد عنت أوروبا له ثلاثة أشياء : الحضارة الانسانية ، والفضائل المدنية ، والديمقراطية . كان طه حسين أديباً أكثر منه مفكراً يتحسس الجمال تحسناً شحذه كماف بصره ، وان كان قد حد منه ، فهو لم ينظر الى أوروبا نظرتة الى مستودع للأفكار الصحيحة فحسب ، بل رأى فيها حاملة الصور الجميلة وبخاصة الصور الشعرية . فقد كان متأثراً بعدد من الكتاب الفرنسيين « كآنتول فرانس » الذي عده ، مثاله الأعلى ، « وأندريه جيد » الذي تعرف عليه شخصياً وترجم الى العربية كتابيه (تيزة ، أوديب) ، وهو يعد فضائل المدنية الأوروبية ، أساساً للمجتمع الخلقي ،

فالأوروبيون عنده يضحون بكل شيء في سبيل معتقداتهم ، وليس صحيحا أن الغرب مادي كما يظن الشرقيون ، فانتصارات الغرب المادية انما من نتاج عقله وروحته ، والملاحدون أنفسهم يموتون في سبيل معتقداتهم ، والأوروبي يعد الأمة القطب السياسي الأول لولائه ولتضحيته ، لذلك يرى طه حسين أن الانسان لا يكون عصريا ومتمدنا طالما لم ينتم الى أمه مستقلة (١) .

بهذا المعنى كانت تمثل أوروبا العالم الحديث ، وكان طه حسين يعتقد أن مصر المستقلة يجب أن تصبح جزءا من أوروبا ، اذ بذلك فقط تصبح جزءا من العالم الحديث ، وهذا هو في نظره المعنى الحقيقي للمعاهدة الانكليزية المصرية ، والاتفاقية مونترو ، فهاتان الوثيقتان هما بمثابة اتفاقية بين مصر وأوروبا ، بها تؤكد أوروبا ايمانها بالمدينة المصرية ، وبها تلتزم مصر التزاما صحيحا وقاطعا أمام العالم المتحضر ، واننا سنسير سيرة الأوروبيين في الحكم والادارة والتشريع .

لذلك أصبح على عاتق مصر أيضا أن تثبت أنها أهل لهذه الثقة ، وأن بإمكانها تنفيذ هذا الالتزام . ويخاطب طه حسين مواطنيه قائلا : ان على المصريين أن يرفعوا من شأن مصر بحيث لا يستطيع الأوروبيون عدوهم أدنى منهم شأنا ، وأن يكف المصريون عن عد أنفسهم أدنى منهم قدرا ، ومن ميزات الزمن الذي ألف فيه كتابه أن الطريقة عنده لبلوغ ذلك لم تكن بانشاء مدينة مصرية تضاهي مدينة أوروبا ، بل باستيعاب مدينة أوروبا ذاتها ، وباقناع المصريين بأن لا فرق بينهم وبين الأوروبيين ، وفي ذلك يقول : « .. علينا أن نصبح أوروبيين في كل شيء قابلين ما في ذلك من حسنات وسيئات علينا أن نسير سيرة الأوروبيين ونسلك طريقهم لنكون لهم أندادا ولنكون لهم شركاء في الحضارة خيرها وشرها ، حلوها ومرها ، وما يجب منها وما يكره وما يخدم فيها وما يعاب » (٢) .

(١) المصدر السابق : ١ - ص ٦٢ .
(٢) طه حسين ، مستقبل الثقافة في مصر : ص ٦٥ .

وكيف يتم ذلك ؟ يعتقد طه حسين أن أول خطوة في هذا السبيل هي أن يدرس المصريون تاريخهم ، ويفهمون أن مصر كانت دوما جزءا من أوروبا .

لكن لماذا تعد مصر عادة بلادا شرقية ؟ يذهب طه حسين الى أن الفكرة الخاطئة القائلة بانتساء مصر الى العالم الشرقي تعود الى واحد من سببين : الاول ، هو وجود مصلحة مشتركة ، سياسية أو اقتصادية ، كمصلحة البلدان الآسيوية والأفريقية في التحرر من السيطرة الأوروبية . لكنه يرى أن هذه المصلحة سطحية وعابرة ، ولا تخلق الرابطة الضرورية لمدينة مشتركة . والثاني ، هو الوحدة الدينية ، التي هي أيضا لا تستطيع أن تكون أساسا الأسرة الاجتماعية السياسية ، ويعتقد طه حسين أن الرجوع الى تاريخ مصر يكفي للتأكد من أن (الوحدة) التي تشترك فيها مصر على هذا المستوى إنما هي الغرب ، فهي لم تكن ذات صلة مستمرة مع بلدان الشرق بمعناه الدقيق ، بينما كان لها مثل هذه الصلة بالبلدان التي نشأت فيها المدنية الأوروبية ، أي بلد الشرق الأدنى والبحر الإيجي والبحر المتوسط ، وهي لم تلعب في ذلك دور المتأثر فحسب ، بل شاركت في خلق مدينة البحر المتوسط ، وكان تيار التأثير طوال العصور القديمة يسير بينه وبين اليونان في كلا الاتجاهين ، وكان تاريخ مصر داخل العالم الغربي متصلا ، وكانت مصر حتى ضمن الامبراطورية الإسلامية ، من أولى المناطق التي استعادت شخصيتها القديمة في عهد ابن طولون ، وهذه الشخصية لا تزال اليوم قائمة على أساس ثابت من الجغرافية والدين واللغة والتاريخ العريق .

لماذا إذن ظهرت الفوارق الحاضرة ؟ ولماذا تغلغت مصر وسائر بلدان شرق البحر المتوسط عن بلدان أوروبا في المدنية ؟ كان جواب طه حسين عن هذا السؤال الجواب الشائع آنذاك وهو « أن السيطرة العثمانية هي التي أثرت الخراب بالمدنية ، لكنه يوضح أن المرحلة الحالية ما هي الا مرحلة عابرة فأوروبا كان لها أيضا عصورها المظلمة وعصر الاسلام المظلم إنما هو أقل ظلاما في مصر منه في غيرها من البلدان ، وللازهر على الرغم من كل ما يقال فيه فضله في حماية المدنية من الاثراك ، أن عصر الانحطاط يسرع نحو نهايته في مصر أكثر من البلدان الأخرى » (١) .

(١) المصدر السابق : ص ٦٣ .

فهي قد (تأوربت) من جديد خلال مئة العام الفائتة في جميع نواحي حياتها المادية والمعنوية ، وهي حتى في حياتها السياسية انما تعاني قضية أوروبية صرف ، هي قضية الديمقراطية والائتقراطية ، فالذين حكموها استبداديا (وهو يشير هنا الى اسماعيل) كانوا أقرب شيها بلويس الرابع عشر منهم بعبد الحميد ، بل ان مؤسسات مصر الاسلامية قد (تأوربت) أيضا فالمحاكم الشرعية فيها مثلا أقرب الى المحاكم الأوروبية منها الى المحاكم الاسلامية التقليدية ، نعم لاتزال هناك فروق بين مصر وأوروبا ، ولكن هذه الفروق ناجمة جميعا عن عامل واحد هو أن نهضة أوروبا قد تمت في القرن الخامس عشر ، بينما نهضة مصر لم تبدأ الا في القرن التاسع عشر ، غير أن مصر آخذة في الاستقلال بسرعة عما فاتها ، وهذا تطور لا يمكن حتى الذين يقبلون أنفسهم بالمحافظين أن يتجاهلوه لانهم لا يريدون بالحقيقة العودة الى الماضي » (١) .

يناقش مله حسين مفهوم الامة ويعدو قلب الولاء ووحدة المجتمع ، وامة مله حسين هي مصر ، فالارض الواحدة في نظره كما كانت في نظر بعض من سبقه من المفكرين هي المحور الرئيسي للشعور الاجتماعي . أما شعوره الوطني فهو كشعور أقرانه وشعور لاهي السيد من الجيل السابق رومني حار ، ينصب على الوطن ذاته لا على القاطنين فيه . أما الامة المصرية فلا تزال عند مله حسين تلك التي تشتمل مبدئيا على جميع من يقطنون أرض مصر . ولا يفرق قط بين المصري مذهبياً ، فالشعور الوطني في نظره أهم من أي شيء ، ثم ان الفرد وحقوقه فوق الامة ، لكن الامة فوق كل الجماعات التي تتألف منها ، أما الدين قائما يكتسب قيمته الاجتماعية مما يقدمه الفكرة الوطنية من محتوى ولوحد الامة من قوة : « فالاسلام عنصر من عناصر الوطنية المصرية ، وعلى المدارس أن تلقن الدين الوطني كما تلقن التاريخ الوطني » . فمهمة الدين أن يشبع عواطفنا ، لا أن يوجهنا في المجتمع الحديث ، أو يزودنا بالمبادئ التي بنوحيها نحاسب على أفعالنا ، وبما أن الاسلام هو دين المسلمين التقليدي الذي يرضي قلوبهم فمن الواجب أن يتعلموه » (٢) .

(١) المصدر السابق : ص ٤١ .

(٢) ذاته : ص ٤٢ .

« قد يتبادر الى الذهن أن نظرة طه حسين الى الصلة بين الدين والامة قد تغيرت خلال العشرين سنة الاخيرة ، فغالبا ما قيل : ان أهمية العنصر الديني قد تزايدت في ما كتبه في الثلاثينيات والاربعينيات عن النبي وقادة الاسلام الاولين ، وعهود الاسلام البطولية أسوة بمعاصريه كالعقاد وهيكل ، لكننا اذا تعرينا الطريقة التي بها يعالج طه حسين الدين في هذه الكتب ككتاب (على هامش السيرة) (١٩٣٧ - ١٩٤٣) وكتاب (الوعد الحق) (١٩٥٠) ، لتبين لنا بوضوح أنها لا تدل على تغير في نظرته الى الاسلام ، فالدين انما وجد لبعث العلمانية في النفس بما يكشفه من حقائق عن الكون مغلفة برموز ، هذه الرموز يجب تفويتها حسب نتائجها ، أي بمقدار ما تزيد في قوة الفرد أو الامة ، على أن عقول الناس تتغير من زمن الى زمن ، لذلك توجب التعبير عن هذه الرموز تعبيراً جديداً ، من هنا يجب أن نرى في مؤلفات طه حسين الدين محاولة لسرد قصة الاسلام سرداً جديداً بطريقة تستهوي الوجدان » (١) .

ويرى طه حسين أن الدين مهما بلغت أهميته العاطفية ، لا يستطيع أن يوجه الحياة السياسية ، ففكرة الامة يجب أن تقوم على مفاهيم غير المفاهيم الدينية ، وقد بقيت المرحلة العربية من التاريخ المصري محور اهتمامه ، على الرغم من اشاداته الشككية بماضي مصر الفرعوني ، فاللغة العربية هي عنده خير المصريين المشترك وهو خير ورثوه عن الماضي ووهبهم ما لديهم من فرص وطاقات ، الا أن طه حسين بخلاف المصلحين المسلمين لا يشدد على أهمية اللغة العربية كوسيلة للبعث الديني ، بل كأساس للحياة الوطنية السليمة ، فهي على حد قوله ليست « لغة المسلمين فحسب ، انما هي لغة جميع الناطقين بها على اختلاف أديانهم » (٢) .

لكنه لم يدع أن اللغة العربية وثافتها التقاليدية تتفوق على اللغات الاخرى وثافتها ، انما كان غرضه من انعاش اللغة العربية تمكين الانسان العربي الحديث

(١) المصدر السابق : ص ٤٥ .

(٢) ذاته : ص ٢١ .

المثقف من أن يعيش بلغته ، مما يقتضي أن تستوعب اللغة العربية التفكير الاوروبي بأسره .

نعم انه يعد غاية التربية الاولى تلقين الثقافة والعلم ، لكنه يرى أيضا أنها تلعب دورا حيويا في تلقين المضائل المدنية وخلق الظروف التي يمكن فيها لحكم ديمقراطي أن يعيش .

من هذا المنطلق نستطيع القول : ان البحث عن اشكالية الثقافة ونمط التربية في المجتمع العربي يقتضي تقصي المشكلة في نشاط الفكر التي تتحدد بقدرة المفكرين العرب ذوي الثقافة المزوجة ، والتي مثلها طه حسين ، وذلك بخلق نظام ثقافي عربي معاصر متجانس ، الغاية منه استئصال جذور الفكر الغيبي من الثقافة العربية المعاصرة ، وادخال العقلية العلمية الموضوعية ، وابرار نتائج التطور العلمي في المؤسسات المعرفية في المجتمع ، لا بل في المجتمع كله . وذلك بأحدث طرائق التربية والتكوين لخلق الانسان العربي الحديث والمتطور ، والنهوض به بفكر قادر على تجاوز الماضي الموروث ، وفي هذا النطاق ظهر الجيل الثاني من المفكرين العرب من أمثال طه حسين ، وسلامة موسى ، ومحمد هيكمل ، وعلي عبد الرزاق ، وعباس محمود العقاد ، ... وغيرهم ، حيث هدفوا الى اعداد المواطن الكامل الذي يمكنه الاشتراك في مختلف أنشطة المؤسسات الاجتماعية وهو ناجح في حياته العملية والذهنية والمادية والعلمية .

وعندما تتعرض لفكر كطله حسين في شرح أفكاره فلائنه واحد من هؤلاء الذين حصلوا الازدواجية في ثقافتهم ، حيث تتضمن هذه الثقافة مزيجا من الثقافة العربية القديمة التقليدية ، والثقافة الاوروبية الحديثة .

إن المسائل التي طرحها طه حسين في التربية في كتابه « مستقبل الثقافة في مصر » تتمحور في اتجاه ديمقراطية التعليم ، وضرورة اشراف الدولة على تنظيمه ، من أجل استيعاب الثقافة الغربية التكنولوجية والمشاركة في صنع التكنولوجيا وابداعها . وهذا يستدعي ثورة ثقافية تهدف الى اعادة البناء من جديد في الوطن العربي .

لقد نهج مله حسين في هذا المجال نهج ديكرت ، « بالبحث عن حقائق الأشياء في أول هذا العصر الحديث » ، حيث يقول : « فلو أن الفلاسفة ذهبوا في الفلسفة مذهب (ديكرت) منذ العصور الأولى لما احتاج ديكرت الى أن يستحدث منهجه الجديد »^(١) . ان ديكرت وطه حسين ينقد كل منهما الموروث والسعي الى التجديد ، واعتماد الشك ، ونبذ التقديس ، وهذا كله يسمح للفكر بطلب الحقيقة ، والتخلي بالتجرد ، والابتعاد عن التعصب والانغلاق الفكري لأن « عدم الانقياد الى اليقينات الجاهزة يستدعي قدرا كبيرا من الشجاعة والجرأة » ، وطه حسين يعلن في هذا الصدد أنه لا يخشى في هذا الدرس أي سلطان »^(٢) .

إن مله حسين لم يكن أسيرا للمذاهب والتوجهات ، حيث نهل من مصادر متباينة عربية وأجنبية ، إلا أنه يمتلك خصوصية الأسلوب والمعرفة .

لقد انشغل مله حسين بأمر الناس لأنه وعى واقعه ، ولم يكتف بوظيفة المفكر المنزول ، بل جمع بين النظر والممارسة ، فتطرق الى موضوعات هامة في حياة العرب الحديثة منها :

١ — العلاقة بين العلم والدين ، مستنتجا أنها محكومة بالصراع ، وان صراعهما لا خلاص منه ما بقي دين وعلم في الحياة الانسانية ، وهذا لا يمنع اطلاقا من البحث عن نقاط الالتقاء « ففي الدين والعلم مواضع التقاء كفيلة بتأزرهما ، إلا أنها لم تجعل بينهما مودة ، لأن الاديان جميعا لا تعادي العقل ، ولا تمنع الفكر من التفكير الحر سواء ذلك في الاسلام والمسيحية واليهودية والوثنية اليونانية والوثنية الرومانية »^(٣) .

٢ — العدل والحرية ، حيث يتميز الصراع بينهما في هذا العصر ، وهو غير مقصور

- (١) المعهد القومي لعلوم التربية في تونس : التفكير الاصلاحى العربى خصائصه ، حدوده ، ص ١٥٦ .
(٢) ذاته : ص ١٦٣ .
(٣) ذاته : ص ١٨٤ .

على بيئة انسانية ، أو على مكان متحضر دون مكان آخر ، لكن ما يمكن أن يلاحظ هو « أن هذا الصراع قائم في كل البيئات المتحضرة ، يقوى ويشتد حتى ترقى الحضارة وتنفوق ، ويضعف وتخف وطأته حيث تركد الحضرة وتميل الى الخمود ، ولكنه موجود دائماً » (١) . ويستنتج طه حسين انطلاقاً من هذا أن الصراع يشتد في أوروبا وأمريكا ، ويخف في بقية القارات ، ومن خلال استعراض طه حسين وجهات نظر الفريقين المتصارعين يجد « أن ذلك لا يخرج عن حجب الذاتية مذهب الليبرالية ، أو الناهجين منهج الاشتراكية ، فالحرية عند أنصارها تدفع الى العمل ، وتعزي بالكد والجهد ، وتمنع الانسان من أن يريح ويستريح وتملا الانسان قوة ونشاطاً ، وتدفعه الى الأمل ، وتمسكه في قائق حلول متصل لا يهدأ إلا الى مزيد أمل وعمل ، ويصل القلوب اطمئناناً ، ويقبها القلق والخوف . والعدل عند أنصاره ينبغي أن يكون « الغاية الاخيرة للحياة ، والحرية عندهم لا تطعم الجائع ، ولا تكسو العاري ، ولا تسقي الظمآن ، والبائس لا يستطيع أن ينتفع بحريته لأن الحرية لا تغني إلا مع الاستطاعة ، والحرية عندهم لا تكون خير إلا اذا تحققت بين الناس المساواة ، واستقر بينهم العدل ، وأصبح يامن عن كل عيب ، والحرية بلا عدل تثير التنافس وتذيع البغض والطمع والحسد والحقد ، وتجعل بعضهم لبعض عدواً ، والتاريخ كله شاهد على ذلك » (٢) ، إن الحرية والعدل في فكر طه حسين متصارعان . . . والجمع بينهما في فكره لا يقود الى القلاع فالعدل المطلق ، والحرية المطلقة لا يلتقيان .

٣ - صورة المرأة ، حيث خصص طه حسين في كتابه « ألوان » مساحة هامة عن المرأة ، وطه حسين لا يتحدث عن نساء عربيات من ماضي الحضارة العربية الاسلامية أو حاضرها ، وإنما عكف على الحضارة الاوروبية ، وعلاقتها بالمجتمع والفن ، والحب ، والاخلاق ، والجمال . . . الخ ، وهو يفضل في كل هذا المرأة الارستقراطية على النمط الأوروبي .

(١) المصدر السابق : ص ٢١٠ .

(٢) ذاته : ص ٢١٠ .

وفي كتابه « الايام » نجد صورة واضحة للمرأة التي يدعو اليها وبالطبع هي صورة زوجته الفرنسية التي يصفها « بالملك » فهي مصدر الهدوء والاطمئنان والابتهاج انهاء ملك حنا عليه فبدله من البؤس نعيماً ، ومن اليأس أملاً ، ومن الفقر غنى ، ومن الشقاء سعادة »^(١) ، ولذلك فهو مدين لهذا الملك ولن يستطيع أن يرد الجميل مهما فعل . إن طه حسين يفضل النموذج الاخلاقي في المرأة ، وهو لا يرى فرقاً بين الرجل والمرأة في المستوى الوجداني والعقلي « فهي تشكر كما يفكر الرجل ، وهي تشعر وتحب الخير كما يحب ، وتسمو اليه وتكره الشر ، وتنأى عنه كما يفعل الرجل وهي مواطنة لها وعليها ما لغيرها من المواطنين ، وعليه من الحقوق والواجبات »^(٢) . إن طه حسين قد أحب صورة المرأة التي تمارس الواقع وتنخرط في النشاط الاجتماعي ، أي امرأة العصر الجديد ، غير أنه أحب أن تستبقي زوجها آخر ، هو الوجه الاخلاقي الارستقراطي ، وعلى الاوربيين أن لا ينسوا هذا الجانب .

كلمة لا بد منها وهي ، ان طه حسين كان ناقداً مبداً محيطاً بفروع الثقافة العربية والاوروبية ، داعياً للتحرر من الافكار البالية والتقاليد المكبلة ، داعياً الى الحوار بين الثقافات ، فكان بذلك علماً من اعلام التفكير الاصلاحى العربى .

(١) المصدر السابق : ص ٢٥٠ .

(٢) ذاته : ص ٢٥٤ .



٢٠٢٠
٢٠٢١
٢٠٢٢

٢٠٢٣

خاتمة الجزء الاول

لقد تعرضنا بالدراسة في هذا الجزء من كتاب دراسات في الفكر العربي الحديث والمعاصر الى منجزات الفكر العربي في عصر النهضة من أجل خط الاسس ، ورفع الدعائم لبناء وطن عربي متقدم ، وليس ثمة أدنى شك في أن تجارب مفكري عصر النهضة تنفوت عمقا وغنى وجذرية واعتدال ، كما انها لا تحيل الى نموذج فكري واحد ، وانما الى نماذج متعددة ، الامر الذي يجعل الحكم عليها أمرا عسيراً ، لكن الحلول المطروحة ، والمشاكل المعالجة ، والتصورات المقترحة قد ارتبطت بالظروف الاجتماعية ، والسياسية ، والاقتصادية والثقافية لعصر النهضة ذاته ، فعبثت باخلاص عن الواقع المعاش في تلك الفترة ، الامر الذي يسمح بتوقع صياغات مستقبلية للفكر العربي . واذا ما تتبعنا المنحى العقائدي الذي أثبت مفكرو تلك المرحلة ، نلاحظ أن الفكر الكلاسيكي العربي الذي كان سائدا قد تحول الى صيغة دينامية حيية صريحة تكاد أن تكون مبادئ فلسفية ، وأدلة منطقية تفهم جديد ، ومعاناة وجدانية ترفد الدليل العقلي لمعالجة الواقع القائم ، وامتلاك التصورات المستقبلية في اتجاهات متعددة تتجه نحو التراث ، والواقع المعاش ، والتأثر في الحضارة الاوروبية ، لكن مشكلة رواد ذلك العصر انهم لم يتابعوا بجدية سير العلم الحديث ، بل ظلوا في الغالب يدورون في حلقة الادلة القديمة ، التي تبعد شيئا عن عالم بات يلزم أهله باعادة النظر في أنماط المعرفة والفعل المورثة ، وقد انجر هؤلاء الى متاهة التجارب الذاتية الخالصة ، والالهامات الوجدانية المحضة . أما المبادئ المستلهمة من الاساس القيمي للتقدم كالاتصال ، والانسانية ، والمثالية ، والمادية ، فلا شك أنها بلغت من السمو درجة أصبحت من خلالها تمثل نمطا من آليات الدفاع عن الوجود ، وقد تجلى ذلك من خلال النتائج الايجابية التي جاءت نتيجة التأمل في مسألة البحث عن الذات

بعد طول الضياع والتخلف ، إذ لا مفر من الاعتراف بأن هؤلاء قد ساهموا الى حد كبير في صياغة روح المجتمع العربي من جديد لتواكب المعطيات الحضارية المعاصرة لتلك المرحلة ، من خلال الروح والوجدان والانسان في عالم كانت فيه هذه القيم غريبة منبوذة ، لكن الصيغ النظرية التي اقترحها مفكرو عصر النهضة من أجل بناء حضارة عربية جديدة تظل حافلة بالصعوبات ، لأنها بقيت في باب الدعاوى الخطائية الجذابة ، أكثر مما هي في باب الفعاليات النشطة القابلة للتطبيق العملي المباشر ، لأن المعطيات المدنية الحديثة على اختلاف تجلياتها النظرية والعملية قد فرضت معطياتها على سطح المعمورة ، ولم يعد في مكنة أحد التنكر لها أو تجاوزها ، الامر الذي يؤدي الى التعرض للخطر والامحاء من لوح الوجود الحي ، لأن هذا الوجود بات على وشك الغاء ثنائية القيم المادية ، والقيم الروحية ، التي أصبحت صالحة فقط للمناظرات الجدلية ، بينما الواقع يستدعي عدم الفصل بينها ، فمفهوم الحضارة الآن لا يقبل اطلاقاً عملية الفصل بين الانسان ومنجزاته ، وهذا يدعونا من جديد الى العودة لمفهوم الحضارة ذاته ، من حيث هو حالة قابلة للتجسد في السلوك المشخص لأفراد مجتمع ملزمين بالتوفيق بين قانون التغير الذي لا يرحم وبين تراث لم يكف عن الفاعلية الحقيقية الايجابية لم يقدم عليها مفكرو عصر النهضة ، ولا المفكرين العرب المعاصرين حتى الآن . وان ثمة أمرين ينبغي أن يؤكد عليهما من قبل المفكرين العرب مهما كانت طبيعة تصوراتهم للحلول النهائية لمشاكل الوطن العربي ، وهما التسليح بسنهج للتحليل الواقعي بالنسبة للمشاكل المشخصة ، منهج يسبر أغوار الحياة العربية بكل وجوهها ، ويريز اشكالياتها للمعالجة ، وهذا يستدعي الأخذ بالامر الآخر وهو الايمان بقيمة الحرية وخلق المجتمع النقدي الذي لا غنى عنه في أية فعالية تهدف الى تغيير الواقع العربي وتوجيهه الوجهة التي يراد له أن يخطى فيها . ومفكرينا العرب لم يألفوا كثيراً حتى الآن هذين المبدأين ، فالحرية يجب أن تألها على أنها تعادل الحياة ، ولا نكتفي في أن ندافع عنها في الاوقات التي نجد أنفسنا فيها مضطهدين . فالإيمان بالحرية يظل الشرط الاساسي لكل فعل انساني ، والذي يدافع عن الحرية منذ البداية يدافع في النهاية عن نفسه ، وهذا بطبيعة الحال يقودنا الى الابتعاد عن التفكير الايديولوجي الخالص ، والحلول القبلية الجاهزة ،

ويدفعنا الى حياة الواقع المعاش ، ومعالجته في ضوء معطيات العلم ، التي أصبحت لغة العالم المعاصرة ، وهذا يستدعي فاعلية وثقة الاغلبية الجماهيرية في الوطن العربي .

من هذا المنطلق نقول ان الحركة العربية القومية التي نعدها الحل لكل مشاكل الوطن العربي لم توفق بعد في ايجاد ذاتها ، الامر الذي يستدعي تقييم حياتنا العربية وتاريخها من جديد ، وبغاية الكشف عن فاعلية جماهير الامة العربية الهادفة الى تحقيق أهدافها وتطلعاتها القومية ، وعندما يتحقق للفرد العربي التحرر يولد ولاشك الفاعلية التي تعبر عن ذاتها في اطار الفعل الثوري العربي نحو تحقيق القومية . هكذا يبرز الوجدان الثوري العربي القومي فعالا في الحياة ، ويقل عجزه عن متابعة التحولات الجارية في العالم ، وتحقق حياة خاصة بها ، مستقلة عن غيرها . وبهذا تجد نفسها الحركة القومية العربية مدفوعة دفعا ذاتيا حثيثا بالقوى المحيطة بها ، والمتفاعلة معها الى أن تختار بين موقفين دون حل وسط أو ايجاد تسوية ، فيما أن تستمر الحياة العربية متأرجحة في فراغات ايدولوجية بسبب تعسرها وتجهيلها ، وإما أن تتجاوز ذلك فتعبر عن ذاتها بفعل الايمان القومي العقائدي الذي يفجر امكانيات الامة العربية الزاخرة فتتحقق ذاتها ، وتبني مصيرها من جديد .

إن أحوج ما تكون اليه الامة العربية هو فلسفة قومية مبدئية عقائدية تتحول الى فعل يمكن الامة العربية من تجاوز مصاعبها ، والوقوف في مواجهة أعدائها ، ومواكبة العالم الجديد المتطور ، والمتجدد باستمرار ، إن فلسفة عملية من هذا النوع تحقق للعرب مكانتهم المرموقة والحقة في هذا العالم ، الذي لا يرحم ، ويجعلهم في مواكبة الحضارة الانسانية المتجددة . وهذا يحتاج بطبيعة الحال الى بناء المصير العربي الجديد ، والانسان العربي الجديد الذي لا بد له من أن يواكب العالم الجديد ويعيش حالة العالم المتفجرة فكرا وعملا نحو الابداع والانجاز والتجديد .



المصادر

القرآن الكريم

- ✽ ابن باديس ، عبد الحميد : حياته وآثاره ، اعداد وتضيف الأستاذ عمار الطالبي ، دار مكتبة الشركة الجزائرية للتأليف والترجمة والطباعة والتوزيع والنشر ، ط ١ : (١٣٨٨ هـ ، ١٩٦٨ م) .
- ✽ أبو الصفصاف ، عبد الكريم : جمعية العلماء المصلحين الجزائريين ، دار البعث الجزائر ، ط ١ ، ١٩٨١ .
- ✽ الانفاني ، جمال الدين : الأعمال الكاملة ، دراسة الدكتور محمد عمارة ، المؤسسة المصرية العامة للطباعة والنشر ، القاهرة ، عام ١٩٦٨ .
- ✽ اسحق ، ادب الدرر ، قدم لها جرجس ميخائيل نحاس ، الاسكندرية ، ١٨٨٦ .
- ✽ الكتابات السياسية والاجتماعية ، تقديم ناجي علوش ، دار الطليعة ، بيروت ، ١٩٧٨ .
- ✽ امين ، قاسم : الأعمال الكاملة ، دراسة وتحقيق الدكتور محمد عمارة ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، بيروت ، لبنان ، ١٩٧٦ .
- ✽ انطوان ، فرج : ابن رشد وفلسفته ، دار الطليعة ، بيروت ، ط ١ ، ١٩٨١ .
- ✽ بركات ، سليم : مفهوم الحرية في الفكر العربي الحديث ، دار دمشق للطباعة والنشر ، دمشق ، ط ٢ ، ١٩٨٤ .
- ✽ التونسي ، خير الدين : مقدمة كتاب افوم المسالك في معرفة احوال الممالك تحقيق ودراسة الدكتور معن زيادة ، دار الطليعة ، بيروت ، ط ١ ، ١٩٧٨ .
- ✽ جدعان ، فهمي : أسس التقدم عند مفكري الاسلام ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، بيروت ، ط ١ ، ١٩٧٩ .

- ✽ جندي ، أنور : الفكر والثقافة المعاصرة في شمال افريقية ، الدار القومية للطباعة والنشر ، القاهرة ، ١٩٦٥ م .
- ✽ حوراني ، ألبرت : الفكر العربي في عصر النهضة ، دار النهار للنشر ، بيروت ، ١٩٧٧ .
- ✽ حصاد الفكر العربي الحديث : اعداد لجنة من الباحثين ، مؤسسة ناصر للثقافة ، بيروت ، لبنان ط١ - ١٩٨٠ .
- ✽ حسين ، طه : مستقبل الثقافة في مصر ، القاهرة ، ١٩٣٨ .
- ✽ : مرآة الضمير الحديث ، دار العلم للملايين ، بيروت ط٤ - ١٩٦٥ .
خصام وتقد ، دار العلم للملايين ، بيروت ، ط٥ ، ١٩٦٩ .
- ✽ رابح ، تركي : الشيخ عبد الحميد بن باديس : فلسفته وجهوده ، الحركة الوطنية للنشر والتوزيع ، الجزائر ، ١٩٤٠ م .
- ✽ رضا ، رشيد : مختارات من مجلة المنار ، تقديم ودراسة وجيه كوثراني ، دار الطليعة ، بيروت ، ط١ ، ١٩٨٠ م .
- ✽ زيدان جرجي : مشاهير الشرق . دار مكتبة الحياة ، بيروت ، الجزء الثاني
- ✽ سكاكيني ، وداد : قاسم أمين ، سلسلة نوايغ الفكر العربي . (رقم ٢٥) دار المعارف بمصر ، القاهرة ، ١٩٦٥ .
- ✽ ستواي ، حسن عبد الرحمن : عبد الحميد ابن باديس مفسرا ، المؤسسة الوطنية للكتاب الجزائر ، ١٩٨٤ .
- ✽ سعد الله ، أبو القاسم : الحركة الوطنية الجزائرية ، دار الاداب ، بيروت ، ط٢ ، ١٩٦٩ .
- ✽ سمدي ، عثمان : عروبة الجزائر عبر التاريخ ، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع الجزائر ، ١٩٨٢ .
- ✽ السيد ، رفعت : ثلاثة لبنانيين في القاهرة ، دار الطليعة ، بيروت ، ط١ ، ١٩٧٣ .
الدين والعلم والمال ، دار الطليعة بيروت ط١ - ١٩٧٩ .
- ✽ ضيادي ، أبو الهدي : تنوير الابصار في طبقات السادة الرفاعية ، القاهرة . ١٣١٠ هـ .

- * شميل ، شبلي : المجموعة ، مطبعة القتلخ بمصر ، القاهرة ، ١٩١٠ م .
- * طهطاوي ، رافع رفاعة : الأعمال الكاملة ، دراسة وتحقيق الدكتور محمد عمارة
المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، بيروت ، ط١ ، ١٩٧٤ م .
- * عبده ، محمد : الأعمال الكاملة ، حققها وقدم لها الدكتور محمد عمارة ،
المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، بيروت ، ١٩٧٤ .
- * عماد ، عبد المنعم : الأستاذ الإمام محمد عبده ، مطبعة الاستقامة بمصر .
- * عبد الملك ، انور : الفكر العربي في معركة النهضة ، دار الاداب بيروت ، ط١
١٩٧٤ . والاداب والعلوم الاجتماعية ، دار النشر للجامعات المصرية ، القاهرة .
- * عقاد ، عباس محمود : الرحالة «كاف» عبد الرحمن الكواكبي ، المجلس الاعلى
لرعاية الفنون .
- * عمارة ، محمد : مسلمون نوار ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، بيروت
١٩٧٤ .
- * فخري ، ماجد : دراسات في الفكر العربي ، دار النهار للنشر ، بيروت ،
١٩٧٧ م .
- * قاسم ، محمود : عبد الحميد بن باديس ، دار المعارف بمصر ، القاهرة ،
١٩٦٨ م .
- * قرني ، عزة : العدالة والحرية ، سلسلة عالم المعرفة ، الكويت عدد حزيران ،
١٩٨٨ م .
- * كواكبي ، عبد الرحمن : الأعمال الكاملة ، دراسة وتحقيق الدكتور محمد عمارة
الهيئة المصرية للكتاب والنشر ، ١٩٧٠ م .
- * محافظه ، علي : الاتجاهات الفكرية عند العرب في عصر النهضة ، الاهلية للنشر
والتوزيع ، بيروت ١٩٧٥ م .
- * مخزومي ، محمد ، خاطرات جمال الدين ، دار الحقيقة ، بيروت ، ط٢ ،
١٩٨٠ م .

✽ موسى ، منير مشابك : الفكر العربي الحديث ، دار الحقيقة ، بيروت ، ١٩٧٣ م .

✽ ميللي ، محمد : ابن باديس وعروبة الجزائر ، دار العودة ، دار الثقافة
بيروت ، ١٩٧٣ م .

✽ مجلة الفكر العربي : عصر النهضة العربية ، العدد ٣٩ - ٤٠ ، ١٩٨٥ م .

✽ المعهد القومي لعلوم التربية : التفكير الاصلاحى العربى ، خصائصه - حدوده ،
وقائع الملتقى القومى المنظم بصفافص ، تونس ، ١٩٩١ م .

جامعة دمشق
Damascus University

فهرس

الجزء الأول

رقم الصفحة	
٣	- المقدمة
٩	الفصل الأول : الرواد الأوائل
١١	* رافع رفاعة الطهطاوي
٥٣	* خير الدين التونسي
٩٣	الفصل الثاني : الاتجاه الديني
٩٥	* محمد بن عبد الوهاب وحركات الإصلاح الديني
١١٤	* محمد بن حسن وادي (أبو الهدى الصيادي)
١٢٧	الفصل الثالث : اتجاه الإصلاح الديني
١٢٩	* محمد عبده
١٥٥	* عبد الرحمن الكواكبي
١٩٣	* عبد الحميد بن باديس
٢١٩	الفصل الرابع : الاتجاه العلماني
٢٢١	* شبلي شميل
٢٥١	* فرح انطون
٢٥٧	الفصل الخامس : الاتجاه الاصلاحى العلماني
٢٥٩	* اديب اسحق
٢٧٩	* قاسم أمين
٣١٥	* طه حسين
٣٢٧	خاتمة
٣٣١	المصادر
٣٣٥	الفهرس

