مفهوم الحرية عند التونسى والكواكبى

د. سليمان الخطيب

مدرس الفلسفة الإسلامية

جامعة المنيا

لا شك أن الفكر العربي قد عرف منذ أواسط القرن الماضى ، العديد من التحولات المصيرية التي عكست جملة من مظاهر التغير الواقعى الذي كان يعتمل فى بنية التاريخ العربى المعاصر حيث فرضت هذه المظاهر ضرورة الاستيعاب والمواجهة والرد علي التحديات التي أفرزتها تحولات التاريخ والصدامات الحضارية مع الغرب .

وقد اتجه الوعى الفكرى العربى نحو مختطف مظاهر الوجود التاريخى ، وحاول التفكير فى سبيل إصلاحه من أجل المساهمة فى صياغة ايقاع جديد للتاريخ ، وذلك بعد أن عرفت الحقبة الحديثة والمعاصرة فى واقعنا ، العديد من صور التمزق والمحاصرة فى المجالات السياسية والفكرية والاجتماعية وغيرها .

ومن الأمور الهامة التى تفرض نفسها على العقل العربى المعاصر، أن الحديث عن النهضة الأوربية ، ومرحلة الاتباع الغربي بداية من عصر النهضة ، وصولا إلى اللحظة الحاضرة ، يعد تاريخا لتاريخ متحقق ، فى حين أن الحديث عن النهضة العربية ومحاولات الفكر الإصلاحى ، هو مجرد حديث عن وعى فكرى تاريخى يتجه نحو أهداف وغايات لم تتحقق حتى الآن على صعيد الواقع السياسى والحضارى للأمة العربية والإسلامية .

وفى ظل هذا التناول - أى داخل دائرة الوعى بتأخرنا التاريخى - نحن مدعوون اليوم لمباشرة إعادة التأمل فى المشروعات الفكرية النهضوية التي أنجزت والتي تحاول أن تصمد فى وجه تحديات العولمة والنظام العالمى الجديد وصدام الحضارات ونهاية التاريخ ، وغير ذلك من مصطلحات فرضت نفسها على الساحة الكونية المعاصرة[١] .

هناك العديد من الانجازات التى تمت على الصعيد الفكرى ، ومثلت علامات مضيئة فى تراثنا المعاصر ، والعودة لقرائتها من جديد محاولة لتنشيط ذاكرتنا الفكرية من أجل وصل ما انقطع من نسيجنا الفكرى ، حيث أنها حلقات يثرى بعضها بعضا ، وصولا إلى تامل حلقات وعينا الزمانى بمراحل تطور الفكر العربى الحديث .

لقد ظهرت إشكاليات فكرية عديدة للتقابل ، سعى الفكر العربى الإسلامى التى تناولها فى مشروعاته النهوضية مثل القديم والجديد ، والعقل والنقل والتقدم والتأخر، والأصالة والحداثة ، والعرب والغرب، والأنا والآخر ، والعلم والدين، الأصيل والوافد ... وغير ذلك كل هذه المفاهيم تشكلت فى إطار اجتهادات منهجية لا يمكن أغفالها تحاول تشخيص الواقع التاريخى على كافة المستويات وخاصة تلك الكتابات التى قامت بمواجهة صريحة مع الذات من أجل الوقوف على مشكلات الواقع العربى ، هذه الكتابات التى أكدت على أن أمراضنا الحضارية تنبع من داخلنا ، وأن الكيان العربى الممزق فى حاجة إلى تحليل عميق

(١) من بين أهم النظريات والأفكار التي حاولت تفسير تحولات السياسات العالمية ولتشخيص مستقبليات ما بعد الحرب الباردة ، هى نظرية " صدام الحضارات" التى طرحها " صامويل هنتسنجتون " فى صيف ١٩٩٣ والتي أثارت جدلا واسعا واستقطبت اهتماما مميزا عند الكتاب والباحثين فى حوارات وندوات وفى معاهد ثقافية وعلمية بالاضافة إلي المجلات والدوريات فى الغرب وفى العالم العربى والإسلامى .وشبيه به كتاب " نهاية التاريخ " للمؤرخ الأمريكى " فوكو ياما " حيث يتعصب للنظام العالمى الجديد ضد إرادات الشعوب والمجتمعات.

لحركته وتفاعلاته ، كما أن علينا – فى إطار وعينا الفكرى والفلسفى – أن نتجاوز التفسير العاجز الذى يحمل الآخر – أى الغرب – كل تبعاتنا ومشكلاتنا ، فالداء فى داخلنا والحصار فى نواتنا وليس خارجها ، ولا أدل على ذلك من قوله تعالى : ﴿ إن الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم ﴾[١] .

مفهوم الحرية فى الفكر العربى الحديث :

لعلنا لا نغالى فى القول إذا قلنا إن كلمة الحرية من أكثر الكلمات استخداما فى الخطاب الفكرى السياسى للعقل العربى ، ضمن محاولات التنظير للنهضة ، وكلمة الحرية تمثل مكانة مرموقة فى القاموس العربى المعاصر ، " لدرجة أن الكلمات التى تنافسها فى الذيوع كاستقلال وديمقراطية وتنمية ، تستعمل فى الغالب مرادفة لها "[٢] .

ولو رجعنا إلى المعاجم الفلسفية لوجدنا أن كلمة "الحرية" تحتمل من المعانى مالا حصر له ، بحيث قد يكون من المستحيل أن نتقبل تعريفا واحدا باعتباره تعريفا عاما يصدق على سائر صور الحرية ، وهذا معجم "لالاند " Lalande" (مثلا) ينسب إلى الحرية من المعانى ما يزيد عن ستة أو سبعة ، فينص على معناها السياسى والاجتماعى ، ثم يشير إلى معناها النفسى والخلقى، كما يورد معانى أخرى بعضها يتصل بالعلم وبعضها يتصل بالميتافيزيقا[٣].

ومفهوم الحرية يتوقف كثيرا على الحد المقابل الذى تثيره فى أذهاننا هذه الكلمة ، إذا قد نضع فى مقابل كلمة "الحرية " كلمات عديدة مثل " الضرورة"

(١) الرعد /١١.

(٢) عبد العروى : مفهوم الحرية : ص ٥: دار التنوير : بيروت : ط٢، ١٩٨٣.

(٣) Lalande : " vocabulaire et critique de la philosophie" :5 ed, Paris, F.U.F., 1947. Art , liberte PP.542-551.

"Necessite أو كلمة "الحتمية Determinism أو كلمة القضاء والقدر Fatalsim أو كلمة " الطبيعة " Nature ... الخ [١].

والاختيار – كما عرفه بعض مفكرى الإسلام – هو " إرادة تقدمتها روية مع تمييز " [٢]. وأما الفعل فهو – على تعبير الغزالى – " ما يصدر عن الإرادة حقيقية للفعل ، بينما الفاعل هو من يصدر منه الفعل مع الإرادة على سبيل الاختيار ومع العلم بالمراد[٣] ".

وهناك العديد من الانجازات التى تمت على الصعيد الفكرى ، ومثلت علامات مضيئة فى تراثنا المعاصر ، والعودة لقراءتها من جديد محاولة لتنشيط ذاكرتنا الفكرية من أجل وصل ما انقطع من نسيجنا الفكرى فهى حلقات يثرى بعضها بعضا وصولا إلى تكامل حلقات وعينا الزمانى بمراحل تطور الفكر العربى الحديث والمعاصر .

فهذا " الطهطاوى (١٢١٦هـ– ١٨٠١م – –١٢٩ –١٨٧٣م) يدافع عن الحرية فيقول : " إن الحرية هى الوسيلة العظمى فى إسعاد أهالى الممالك ، فإذا كانت الحرية مبنية على قوانين حسنة عدلية كانت واسطة عظمى فى راحة الأهالى وإسعادهم فى بلادهم ، وكانت سببا فى حبهم لأوطانهم ، ولقد تأسست الممالك لحفظ حقوق الرعايا والحرية ، وصيانة النفس والمال والعرض ، على موجب أحكام شرعية ، وأصول مضبوطة مرعية ، فالملك يتقلد الحكومة لسياسة رعاياه وعلى موجب القوانين[٤] .

(١) مشكلة الحرية : د. زكريا إبراهيم : ص ١٨: القاهرة ، مكتبة مصر : ط٣ بدون تاريخ .
(٢) المقابسات : لأبى حيان التوحيدى . طبعة السندوبى : ١٩٢٩: ص ٣١٤-٣١٥.
(٣) تهافت الفلاسفة : أبو حامد الغزالى :" ط الأب بويج : بيروت ، ١٩٣٧، ص ٩٩.
(٤) الطهطاوى : الأعمال الكاملة ، تحقيق د. محمد عمارة ، ج٢، ط١، ص ٢٤٥ ، بيروت ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، ١٩٧٣.

إلى ذلك كله فقد حض هؤلاء الناس على الإمعان فى منافع الحرية والوقوف ضد الأنظمة والقوانين الجائرة ، مبينين فى الوقت نفسه ، ما أفضت إليه فى المجتمعات المتمدنة من تحقق لكرامة الإنسان وإرادته وحقه فى القول والفكر والعمل: " فالعقول البشرية متى بلغت مبلغا عظيما فى فهم المعارف المعاشية اتسعت فى المعاملات ، وتشبثت باختراع ما يعين على المنافع العمومية من الأدوات والآلات[١] .

وهذه المنافع التى تحدث عنها الطهطاوى لا تتحقق بغير سلطة تؤمن بالعدل والحرية ، وتؤمن أيضا بأن ممارستها السلطة تهدف بالدرجة الأولى إلى تحقيق مصالح وحاجات الإنسان العربى ، فهل يمكن القول بأن مفكر عصر النهضة انطلق فى الحديث عن الحرية بوصفها الأداة اللازمة من التطور والاستقلال ووضع نهاية للاستبداد والمستعمر ؟

خير الدين التونسى ومشكلة الحرية :

وهو خير الدين (باشا) التونسى ولد فى ١٨٢٢م وتوفى فى ١٨٨٩م وهو من قبيلة اباظة ببلاد الشركس بالجنوب الشرقى من جبال القوقاز . وقد قدم إلى تونس ، وعاش فيها إلى أن توفى بالأستانة بعد أن تقلد منصاب عديدة فى الدولة العثمانية [٢].

ويلاحظ أن مشروع خير الدين التونسى ، كما هو مبين من مقدمة (أقوام

(١) المرجع السابق : ص ٤٧٦.

(٢) لن نعرض لسيرته بالتفصيل وينظر فى ذلك : الأعلام للزركلى مج ٢ ومعجم المؤلفين لعمر رضا كحالة ومصادر الدراسة الأدبية (الفكر العربى الحديث فى سير إعلامه) ليوسف أسعد واعز وحاضر العالم الإسلامى ط ١٨/١ ، وأدب شيخو ٢٢/٢ وزعماء الإصلاح لأحمد أمين ص ١٤٦.

المسالك فى معرفة أحوال الممالك) قد تصدى لثلاث مشاكل أساسية قدم لها حلولا تناسبها : مشكلة تقدم أوربا وضرورة الأخذ عنها ، ومشكلة نظام الحكم المطلق الاستبدادى وضرورة أن يستبدل به نظام مقيد بالشرع والقانون والعدل ، مشكلة التخلف والانهيار العمرانى وضرورة الخروج منه ببناء نظام عصرى تكون فيه الحرية شرطا لازدهار الاقتصاد والعمران ، نظام شبيه بالنظام الاقتصادى الأوربى الرأسمالى ، وهو حين يبحث فى إطار التمدن الأوربى والمكتشفات والاختراعات الأوربية ، لم يكن يقصد سوى التنويه بما انتجته الحرية فى المجتمع الأوربى من عمران وحضارة [١].

والدور الذى تقوم به الحرية كدعامة أساسية نهوضية يتأسس عليها مشروع التونسى الفكرى والسياسى ، هذا الدور هو ما يهمنا فى بحثنا هذا مع بيان الموقف الذى يحتله الخطاب الفكرى للتونسى فى إطار المحاولات العربية فى هذا الصدد .

ومن هذه الناحية يمثل التونسى نمطا من المواجهة مع المدنية الأوربية ، يضيف فى هذه المسألة إلى الأمر الدينى اعتبارات سياسية واجتماعية واقتصادية وإدارية عميقة . وذلك بسبب حياة الرجل السياسية ، وتنقله من مناصب سياسية كبرى بين تونس والآستانة ، فضلا عن اتصاله المباشربالغرب وعلمه الدقيق بالدول الغربية وحياتها ، وعلى الرغم من أنه هو نفسه يصف كتابه الرئيسى (أقوم المسالك فى معرفة أحوال الممالك) بأنه كتاب سياسى وإدارى ، إلا أنه يمثل شيئا أكثر من ذلك ، أن يكشف عن عقل مستنير ، يبحث عن موقف

(١) انظر مقدمة : المنصف الشنوفى لأقوم المسالك : تونس ، الدار التونسية للنشر ، ١٩٧٢، ص ٤٧-٦٣. وهى الطبعة التى اعتمدنا عليها فى تحليلنا .

(٢) Kheredine, Memoires (Amed enfants , Ma vie preivee et polit"ue) Maison tunsienne de l'edition , tunis , 1971, p.24.

يقظة العالم الإسلامى فى النصف الثانى من القرن التاسع عشر بإزاء المدنية الأورباوية (كما يسميها) وهو موقف أكثر عزما بإزاء سيطرة الثقافة الأجنبية واعتبارها الفلسفية والأخلاقية [١].

ويبدو أن خير الدين حين وضع هذا الكتاب كان على شئ من الاعتقاد ، أنه يفعل للعصر الحديث ما فعله ابن خلدون[٢] لعصر أسبق ، فالمؤلفان تونسيان ، وضعا كتابهما فى فترة عزلة عن الحياة السياسية ، وعالجا فيهما كل على طريقته ، قضية نشوء الدول وسقوطها ، وقد قسم كل منهما كتابه إلى مقدمة لعرض المبادئ العامة وإلى أجزاء عدة ، إلا أن التشابه يقف عند هذا ،ففيما يعنى كتاب ابن خلدون فى معظمه بتاريخ الدول الإسلامية ، يعنى كتاب خير الدين فى معظمه أيضا بتاريخ الدول الأوربية ، وتركيبها السياسى وقوتها العسكرية ، وتكمن أهمية كتاب خير الدين فى مقدمته التى يشرح فى مطلعها ، كيفية الانفتاح إلى ما هو صانع مع الدين الإسلامى .

إن التفوق الأوربى الواضح على العالم الإسلامى ،كان من الأسباب الرئيسية التى دعته إلى القول : " أن التمدن الأوربا‌وى تدفق سيله فى الأرض ، فلا يعارض شئ إلا استأصلته قوة تياره المتتابع ، فيخشى على الممالك المجاورة لأوربا من ذلك التيار إلا إذا حذوه وجروا مجراه فى التنظيمات الدنيوية ، فيمكن نجاتهم من الغرق "[٣] .

---

(١) د. فهمى جدعان : أسس التقدم الفكرى عند مفكرى الإسلام في العصر الحديث : ص ١١٧. بيروت ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، ط ٢ ، ١٩٨١.

(٢) البرت حوراتى : الفكر العربى فى عصر النهضة : ص ١١٣، بيروت ، ١٩٦٨، بدون نشر .

(٣) أقوم المسالك ، ص ١١٦، المصدر السابق .

ولهذاالسبب فإن التونسى حاور الذين يعارضون ضرورة الاستفادة من الأجنبى والذى قصد به هنا البلدان الأوربية فى القرن التاسع عشر ، ويتم الانطلاق فى المحاورة من البرهنة على شرعية الاستفادة من هذه الدول ، فلإبراز هذه الشرعية يستحضر الماضى ، ولمقاومة الأجنبى لا بد من نهج نفس السبيل التى مر فيها هذا الأخير ، حياتها على أساس من (العدل والحرية) [١].

إن استجلاب ما عند الآخر لا بد له من أدوات ووسائل تلحقان به "ولا سبب لما ذكرناه إلا تقدم الإفرنج فى المعارف الناتجة عن التنظيمات المؤسسة على العدل والحرية . فكيف يسوغ للعاقل حرمان نفسه مما هو مستحسن فى ذاته ويستسهل الامتناع عما به قوام نفعة بمجرد أوهام خيالية ،واحتياط فى غير محلة ؟"[٢]

فالتونسى يربط النهوض إذن باستجلاب " المعارف " وبإقامة " أسباب العمران " التى توجد فى أوربا . وليست لهذه الأسباب سوى التنظيمات التى يقصد بها المؤسسات الليبرالية السياسية والقانونية والاقتصادية والاجتماعية . إن إقامتها تؤدى بالضرورة إلى العدل والحرية ، غير أن هاتين المهمتين – القيمتين ليستا اجنبيتين عن المجتمع الأصلى ، عن الخصوصية الحضارية للمجتمع العربى الإسلامى ، بل هما أصلان فى شريعته ، ومرتكزان محوريان فى ثوابته ، والتخلف الاقتصادى والاجتماعى والسياسى هو نتيجة لغياب الأصلين:

---

(١) ثنائية التفكير فى فكر خير الدين التونسى : مصطفى جلال ، بحث منشور بمجلة الوحدة ، ص ٨٤ ، العدد ٣١/٣٢ مايو ١٩٨٧ ، الرباط .

(٢) أقوم المسالك . ص ٩٤.

العدل والحرية ، وهذا الوضع يؤدى بالضرورة إلى اللجوء للغير فى حياتنا المعاشية ، وفى هذا الصدد يؤكد التونسى أن الشريعة هى التى تحمى السياج الاجتماعى والحضارى للمجتمع فيقول :" ولا يخفى أنها ملاك القوة والاستقامة فى جميع الممالك " (١).

إن خير الدين يحاور الذين يعارضون إمكانية الاستفادة من الغرب ، والمقصود به هنا البلدان الأوربية فى القرن التاسع عشر، ومن ثم ينطلق فى برهنته على صحة هذا المنهج باثبات شرعيته المنهجية فلا بد من تحذير ذوى الغفلات من عوام المسلمين عن تماديهم فى الأعراض عما يحمد من سيرة الغير ، الموافقة لشرعنا ، بمجرد ما انتقش فى عقولهم من أن جميع ما عليه غير المسلم من السير والتراتيب ينبغى أن يهجر ،. وتآليفهم فى ذلك يجب أن تنبذ ولا تذكر ، حتى أنهم يشددون الانكار على من يستحسن شيئا منها ، وهذا على إطلاقه خطأ محض " (٢).

وهو هنا يفرق فيما يتعلق بإمكانية الاستفادة من الآخر ، بين ما يمثل الثابت من الهوية الدينية وبين ما يمثل مشتركا عاما بين الحضارات والمجتمعات المختلفة ، وهو لا يرى بأسا من ضرورة التفاعل مع الآخر حتى لو خالفنا فى المعتقد بالدين : " فإن الأمر إذا كان صادرا من غيرنا وكان صوابا موافقا للأدلة لا سيما إذا كان عليه وأخذ من أيدينا فلا وجه لإنكاره وإهماله ، بل الواجب الحرص على استرجاعه واستعماله ، وكل متمسك بديانته ، وإن كان يرى غيره ضالا فى ديانته ، فذلك لا يمنعه من الاقتداء فيما يستحسن فى نفسه من أعمال

---

(١) أقوم المسالك ، ص ٩٦.

(٢) نفسه ، ص ٩٠.

المتعلقة بالمصالح الدنيوية كما تفعله الأمة الأفرنجية . فليس بالرجال يعرف الحق بالحق تعرف الرجال والحكمة ضالة المؤمن يأخذها حيث وجدها [١].

ثم يستعرض التونسى مجموعة من الأدلة التى تبرز الاستعانة بالغير فى تاريخنا ، سوء فيما يتعلق بوقائع معينة بالاضافة إلى بعض أقوال العلماء فى هذا الصدد [٢].

وفى هذه المسألة ، وفى إطار محاورته لمن يرفضون الاستفادة والتفاعل مع الغير فى ميدان المكتسبات الحضارية ، نجده يحلل هذا الموقف عن طريق كشف تناقضات أصحاب هذا الاتجاه " إذا تأملنا فى حالة هؤلاء المفكرين لم يستحسن من أعمال الأفرنج نجدهم يمتنعون من مجاراتهم فيما ينفع من التنظيمات[٣] ونتائجها ولا يمتنعون فيها فيما يضرهم ، وذلك أنا نراهم يتنافسون فى الملابس وأثاث المساكـــين ونحـــوها من الضروريات ، وكذا الأسلحة وسائراللوازم الحربية[٤] ".

ثم تبين النتائج السلبية المترتبة على ذلك ولا يخفى ما يلحق بالأمة بذلك من الشين والخلل فى العمران وفى السياسة ، أما الشين فبالاحتياج للغير فى غالب الضروريات الدال على تأخر الأمة فى المعارف ، وأما خلل العمران فبعدم

---

(١) أقو المسالك ، ص ٩٠.

(٢) انظر فى تفصيل ذلك و أقوم المسالك ص ٩٠-٩٢.

(٣) يستعمل هذا خير الدين هذه الكلمة فى معاناة العام وهو المؤسسات العصرية الأوربية ، ولكنه يستعملها فى معانى أخص فى بقية مؤلفه ، وهى الإصلاحات التى اعتمدتها السلطة العثمانية وبعض ولاياتها ابتداء من ١٨٣٩ إلي ١٨٧٦.

(٤) أقوم المسالك ، ص ٩٢-٩٣.

انتفاع صناع البلاد باصطناع نتائجها الذى هو أصل مهم من أصول المكاسب ، ومصداق ذلك ما نشاهده من أن صاحب الغنم منا ومستولد الحرير وزارع القطن مثلا يقتحم تعب ذلك سنة كاملة ويبيع ما ينتجه عمله للأفرنجى لثمن يسير ، ثم يشتريه منه بعد اصطناعه فى مدة يسيرة بأضعاف ما باعه به .[١] " .

أما التخلف السياسى فهو كامن فى احتياج الذات للآخر ، وتبعية القرار سياسيا وعسكريا واقتصاديا[٢] .

نستنتج مما سبق أن التقدم لا يمكن تحققه إلا عندما نتوصل إلى منطق صورى ذهنى يحقق نوعامن الانسجام مع الذات ، يجب أولا اثبات أن استحسان ما عند الغرب ، ليس أمرا معارضا للشرع ، مادام هذا الشرع يتضمن أقوالا وممارسات لأصحابه تفيد ضرورة ذلك الاستحسان ، وإذا كان الأمر على هذه الحال ، فإنه يتوجب استحسان مالا يعارض الشرع ، وهذا الوجوب هو يصبح ذاته مشروعا بالشرع .

هذا المنطلق يسمح برفع التناقض " الذات" كهوية جماعية تستند إلى أصل ثابت قابل للتطبيق فى كل زمان ، ومهما كانت الظروف ، وبين ما يراد تبينه باستجلابه من الآخر ، والمراد تبينه هنا هو المؤسسات الغربية التى ليست غريبة عن الإسلام ، بل أنها وجدت فيه ، وهى ناطقة فى نصوصه وممارساته ، وقد تحقق التقدم حين كانت مطبقة فى لحظات زمنية سابقة من تاريخ الإسلام ، كما أن هذا التقدم قد انتفى عندما انعدم تطبيق تلك النصوص والممارسات ، وهكذا

(١) اقوم المسالك ، ص ٩٣.

(٢) المرجع السابق ، ص ٩٤.

يكون التقدم مستجلبا ، ولكن استجلابه لا يناقض الإسلام ، لأن هذا الإسلام أصل له[١] .

ثم يقدم لنا التونسى إطلاله على التاريخ الغربى فى محاولة منه للبرهنة على أن تقدم الغرب ، حديث وأساسه العدل والعلوم ، ومن أهم وسائل التقدم عندهم إنما جاء عن طريق التنظيمات " المؤسسة على العدل السياسى ، وتسهيل طرق الثروة ، واستخراج كنوز الأرض بعلم الزراعة والتجارة ، وملاك ذلك كله الأمن والعدل اللذان صارا طبيعة فى بلدانهم ، وقد رجت عادة الله فى بلاده إن العدل وحسن التدبير والتراتيب المحفوظة من أسباب نمو الأموال والأنفس والثمرات ، وبضدها يقع النقص فى جميع ما ذكر كما هو معلوم من شريعتنا والتواريخ الإسلامية وغيرها ... فقد قال ﷺ : " العدل عز الدين وبه صلاح السلطان وقوة الخاص والعام وبه أمن الرعية وغيرهم "[٢] .

ثم يستشهد بقول الإمام الغزالى فى كتابه : " التبر المسبوك فى نصائح الملوك : " إن ولى الأمر يحتاج ألف خطة ، وكلها مجموعة من خصلتين ، إذا عمل بهما كان عادلا ، وهما عمران البلاد ، وأمن البلاد[٣] .

ويستشهد ابن خلدون من خلال الفصل الثالث من الكتاب الأول من مقدمته

---

(١) ثنائية التفكير فى فكر خير الدين التونسى ، ص ٨٦ ، مصدر سابق ، ويذكرنا هذا الكلام بما تتناوله بعض الأقلام المدافعة عن الإسلام ، وهي تصف الحياة القائمة فى مكان غير إسلامى ، علي أنها الحياة التى يدعو إليها الإسلام الحقيقى ، أينما وجد المجتمع العادل ، فثمة روح الإسلام الحقيقية ، بل وعديد من الدراسات والمواقف تنحو نفس المنحنى .

(٢) أقو م المسالك . ص ٩٨ ، لم نعثر علي هذا الحديث فى كتب الصحاح ولا ضمن الأحاديث الموضوعة أو الضعيفة .

(٣) التبر المسبوك فى نصائح الملوك لابن حامد الغزالى : ط مصر ، ١٣١٢هـ.

بأدلة ناهضة على أن الظلم مؤذن بخراب العمران كيفما كان[١] .

إن رصد الواقع الذى يحياه المجتمع العربى الإسلامى فى زمن التونسى ، يعد من الجوانب الايجابية التى تميز منهجه فى ربط الفكر بالواقع ، وهذا المنهج نحن فى أمس الحاجة إليه للتعرف بصدق على مشاكلنا الحقيقية ، لأنه لا قيمة لفكر يستعلى على الواقع ، ولا قيمة لفلسفة تغفل حركة تاريخ المجتمعات ، وبما أن الفلسفة هى بنت بيئتها وربيبة زمانها فما أحوجنا إلى هذا المنحى من أجل تجاوز مرحلة الانكسار الحضارى التى تحياها المجتمعات العربية الإسلامية .

وفى هذا الإطار ووفق هذا المنهج يضاف إلى واقعية التونسى تحليه بالشجاعة فى رصد الواقع ونقده بصدق وموضوعية ، وذلك فيما يتعلق بقضية العدل ومقاومة الظلم كسمة لا بد من حضورها لأمان المجتمعات واستقرارها ، وبما جبلت عليه النفوس البشرية كان إطلاق أيدى الملوك ، مجلبة للظلم على اختلاف أنواعه ، كما هو واقع اليوم فى بعض ممالك الإسلام ، ووقع بممالك أوربا فى تلك القرون عند استبداد ملوكها بالتصرف المطلق فى عبيد الله من غير تقيد بقانون عقلى لمنافاته لشهواتهم [٢].

فإذا كان تحقق العدل هو الغاية التى يهدف إلى تحقيقها كل نظام سياسى، وإذا كان الحكم المطلق من أخطر الصور مجلبة للظلم ونشر الاستبداد، إذا كان الأمر كذلك - وهو ما أقر به التونسى - فما هى الوسائل التى تمكن المجتمع من تحقيق العدل ، وإعطاء الشعوب حقها فى العيش بكرامة واستقلالية ؟

(١) أقوم المسالك ، ص ٩٩.

(٢) أقوم المسالك ، ص ٩٩.

هنا يقدم التونسى صورة من المنهجية الإسلامية فى التعامل مع قضية العلاقة بين السلطة والأمة عن طريق الأخذ بمبدأ الشورى كمبدأمن مبادئ الشريعة الإسلامية ، كوسيلة من وسائل ممارسة الفعل الحر فى العلاقة بين الحاكم والمحكومين ، حيث يصبح الجميع أمام شرعية الحكم سواء بسواء . لأن الخطاب الشرعى هنا هو المقياس الذى يستقى منه الجميع ضوابط وموجهات حركتهم الاجتماعية والحضارية .

ويبدأ التونسى بالتذكير بفساد النظام السياسى الأوربى فى العصور الوسطى فيقول : " وما أشرف بعض ممالكهم على الاضمحلال وسلب الاستقلال إلا بسوء تصرفهم الناشئ عن اطلاق أيديهم ، مع حسن سيرة مجاوريهم إذ ذاك من الأمة الأسلامية ، الناتج من تقيد ولاتهم بقوانين الشريعة المتعلقة بالأمور الدينية والدنيوية التى من أصولها المحفوظة إخراج العبد من داعية هواه، وحماية حقوق العباد ، سواء كانوا من أهل الإسلام أو من غيرهم ، واعتبار المصالح المناسبة للوقت والحال ، وتقديم درء المفاسد على جلب المصالح ، وارتكاب اخف الضررين اللازم أحدهما ، إلى غير ذلك " [١].

وبعد أن يذكر بعض مقاصد الشريعة الإسلامية ووسائل تنظيمها لحياة الإنسان ، التى تركز على مصالح العباد ، كما أجمعت على ذلك كافة المصادر العلمية المتعلقة فقه الشريعة الإسلامية .[٢]

يحدثنا التونسى عن مبدأ الشورى كمبدأ هام من مبادئ الممارسة

---

(١) أقوم المسالك ، ص ١٠٠.

(٢) حول مقاصد الشريعة للتوسع : ابن القيم ، أعلام الموقعين ج٣، ص ١٤-١٥ والشاطى فى الموافقات ج١، ص ١٥٨ ، والشيخ أبو زهرة فى الإمام مالك ، ص ٣٦٩-٣٧٠.

السياسية فى الفكر الإسلامى فيقول " ومن أهم أصولها وجوب الشورة التى أمر الله بها رسوله ﷺ ، مع استغنائه عنها بالوحى الإلهى ، وبما أودع الله فيه من الكمالات ، فما ذاك إلا لحكمة أن تصير سنة واجبة على الحكام بعده "[١] .

ويستشهد التونسى ببعض الآراء التى تعضد حديثه عن مبدأ الشورى ، قال ابن العربى[٢] " المشاورة أصل فى الدين وسنة الله فى العالمين ، وهى حق على عامة الخليقة من الرسول إلى أقل الخلق " .... ومن كلام على رضى الله عنه " لا صواب مع ترك المشاورة " .. وقال الإمام الغزالى " الخلفاء وملوك الإسلام يحبون الرد عليهم ولو كانوا على المنابر ، وقد قال عمر بن الخطاب رضى الله عنه وهو يخطب " أيها الناس من رأى منكم فى أعوجاجا فليقومه " . فقام له رجل وقال : والله لو رأينا فيك اعوجاجا لقومناه بسيوفنا " . فقال الحمد لله الذى جعل فى هذه الأمة من يقوم اعوجاج عمر بسيفه " . ثم يعلق التونسى على ذلك بقوله " ولا شك أن مثل هذا الإمام العادل ، الشديد فى حماية الدين وحقوق الخلافة ، لو لم ير مساغا من الشريعة لذلك الكلام مع ما فيه من الشدة فأحمد الله عليه ، بل كان الواجب رده وزجر قائله" [٣].

فالشورى هى الوسيلة المقيدة لسلطة " الوازع " الذى لا تستقيم حياة المجتمع فى غيابه ، غير أن هذا الوازع ، لا بد أن يجد أمامه هو نفسه وازعا آخر ، يقيده ، وهو المتمثل فى أصحاب الرأى من علماء المسلمين ، الذين يعتمد عليهم

---

(١) أقوم المسالك ، ص ١٠٠.

(٢) ابن العربى : أبو بكر محمد بن عبدالله المعافرى (٤٦٨- ٥٤٣هـ) ولد باشبيليه وارتحل إلى المشرق ، حيث تتلمذ للغزالى ، ومن أهم مؤلفاته : العواصم من القواسم : انظردائرة المعارف الإسلامية ط٤ ، ٣/٧٢٩.

(٣) أقوم المسالك ، ص ١٠٣.

فى إدارة الحكم مع الحاكم ، فى إطار المشورة الشرعية ، يقول " لولا التغيير[١] المشار اليه ما استقام للبشر ملك ، لأن الوازع ضرورى لبقاء النوع الإنسانى ، ولو ترك ذلك الوازع يفعل ما يشاء يحكم ما يريد ، لم تظهر ثمرة وجوب نصبه على الأمة لبقاء الإهمال بحالة ، فلا بد للوازع المذكور من وازع له يقف عنده إما شرع سماوى أو سياسة معقولة . وكل منها لا يدافع عن حقوقه إذا انتهكت . فذلك وجب على علماء الأمة وأعين رجالها تغيير المنكرات ".[٢]

وفى إطار استحضار للآخر – أى الغرب – يتساءل التونسى ، كيف تقدم االغرب ؟ " لقد نصب الأدباء المجالس وحرروا المطابع "[٣] أى أنه قيد السلطة بالمجالس النيابية ، الصادرة عن آراء العامة ، وأتاح للجمهور ممارسة حريته فى التعبير عن الرأى ، وهى حرية تجسدت فى "حرية المطابع " هاتان الوسيلتان حققتا التقدم للغرب ، وهما وسيلتان من صلب الإسلام؟ فالمجالس النيابيةليست شيئا أخر من غير مبدأ " الشورى " الذى تقول به الشريعة .

وهدف المجالس النيابية الأورباوية " وهدف المغيرين للمنكر فى الأمة الإسلامية " أى أصحاب الشورى" هدف واحد ، إذ أن مقصود الفريقين واحد وهو الاحتساب على الدولة ، لتكون سيرتها مستقمة " [٤].

وفى معرض دفاع التونسى عن الحرية ورفض الاستبداد ، يؤكد على أهمية دور العقلاء والحكماء فى رد الحكام عن الاستبداد والجور ، هذا إذا لم

---

(١) أى تغيير المنكر .

(٢) أقوم المسالك ، ص ١٠١-١٠٢.

(٣) نفسه ، ص ١٠٢.

(٤) نفسه ، ص ١٠٢.

تتسع تقاليد العصبية فى نشر العدل ، وهو هنا يستشهد بابن خلدون فيقول : " فإذا كانت هذه القوانين مفروضة من العقلاء وأكابر الدولة وبصرائها ، كانت سياسة عقلية ، وإذا كان فرضها من الله تعالى بشارع يقررها كانت سياسية دينية نافعة فى الدنيا والأخرة "[١] .

تم يعبر التونسى عن هذه الفئة التى عبر عنها " ابن خلدون" بأهل الحل والعقد ، فى الممارسة السياسية الإسلامية ، فيؤكد على أهميتهم فى ممارسة الشورى كتنظيم سياسى للوقوف أمام جور الحاكم إذا بدا ولذيوع الأمن ونشر العلم والحرية :" يجب علينا أن نجزم بأن مشاركة أهل الحل والعقد[٢] . للملوك فى كليات السياسة . مع جعل المسئولية فى إدارة المملكة على الوزراء المباشرين لها ، بمقتضى قوانين مضبوطة . مراعى فيها حال المملكة ، أجلب لخيرها واحفظ له"[٣] .

إن هذه المشاركة – من قبل أهل الحل والعقد – يهدف من وراءها التونسى إلى التأكيد على أن مبدأ الشورى المراد به إقامة المجالس النيابية من أجل تقييد السلطة ، أى وضع الضوابط التى توازن بين تسلط الحكام ومشاركة نواب الأمة.

وفى إطار عرضه للعلاقة بين الحكام ومن يساعدهم فى إدارة الحكم ، يستشهد التونسى بالتجربة الغربية فى هذا المجال : " إن رفعة شأن الأمة

(١) انظر مقدمة ابن خلدون : الباب الثالث : الفصل الخامس والعشرون فى معنى الخلافة والإمامة ، ص ٣٣٦- ٣٣٧ وأقوم المسالك ، ص ١٠٢.

(٢) أهل الحل والعقد هم نواب الأمة الذين يسمون أو يخلعون الخليفة أو الملك ويشترط فى كل منهم أن يكون مسلما ذكرا رشيدا حرا عدلا ، ومعنى هذا المصطلح عند خير الدين هو مجموعة النواب الممثلين للأمة فى هيئة مجلس نيابى ، انظر دائرة العارف الإسلامية ، ص ٢ ج١، ص ٢٧٢.

(٣) أقوم المسالك ، ص ١٠٣

الإنجليزية بلغت الغاية فى مدة الملك جورج الثالث الذى كان مجنونا وما ذلك إلا بمشاركة أهل الحل والعقد ومسئولية الوزراء له [١].

ويستمر التونسى فى عرض مشروعه الفكرى السياسى فيؤكد على خطورة استبداد الوزير بالرأى ، ويبين واجب تحلى الوزير ببعض الخصال من أهمها " إن لم يكن – أى الوزير – واجبا لحفظ ذاته ، فهو واجب للتخلص مما يتوقع من الموافقة على ما يؤول إلى خراب المملكة ، الموجب لعقاب الخالق ، ولوم المخلوق ، إذ الإنسان ، ولو ساغ له المخاطرة بنفسه لمصلحة الوطن لا يسوغ بديانته وهمته، وما يجب عليه من الطاعة للملك ، والمحبة للوطن ، لا يحصلان إلا لبذل الجهد فى النصح لجلب المصالح ودرء المفاسد ، إن قدر عليهما ، وإن لم يقدر ، فبالامتناع من الموافقة على ما يضر ، فإن لم يفعل كانت موافقته مع العلم بما ينشأ عنها من المضرة خيانة "[٢] .

ثم يستشهد بالمنقول والمعقول على أن مشاركة أهل الحل والعقد لا تضيق من سعة تصرف الملك : " إن الممالك التى لا يكون لإدارتها قوانين ضابطة محفوظة برعاية أهل الحل والعقد ، خيرها وشرها منحصر فى ذات الملك وبسحب اقتداره واستقامته يكون مبلغ نجاحها ، ويشهد لذلك حال الممالك الأوربياوية فى القرون الماضية ، قبل تأسيس القوانين ، فقد كان لهم فى ذلك الوقت من الوزراء من لهم شهرة إلى الآن بتمام المعرفة والمروءة ، ومع ذلك لم يتيسر لهم حسم مواد الخلل المنبعث من صور استبداد الملك "[٣] .

---

(١) أقوم المسالك ، ١٠٤-١٠٥.

(٢) نفسه ، ١٠٦-١٠٧.

(٣) أقوم المسالك ، ١٠٧.

وينقل عن الماوردى فى الأحكام السلطانية فى كلامه عند بيان وزارة التفويض " هى أن يستوزر الإمام من يفوض اليه تدبير الأمور برأيه ، وامضاءها على اجتهاده ، وليس يمتنع جواز هذه الوزارة ، فإن الله تعالى يقول عن نبيه موسى عليه السلام " ﴿ واجعل لى وزيرا من أهلى هارون أخى أشدد به أزرى وأشركه فى أمرى ﴾[٢] فإذا جاز ذلك فى النبوءة كان فى الإمامة أجوز " [٣].

ثم يعلق على هذا النص قائلا : فإذا أجازت تشريك الإمام لوزير التفويض على الوجه المذكور ، ولم يعد مثل ذلك تنقيصاعن تصرفه العام ، كان تشريكه لجماعة هم أهل الحل والعقد فى كليات السياسة أجوز ، لأن اجتماع الآراء إلى مواقع الصواب أقرب "[٤] .

ويواصل الاستشهادات فى هذا الصدد بابن الخطاب رضى الله عنه وبسعد الدين التفتازانى "[٥] .

ويندد خير الدين بعواقب الاستبداد والعمل بالرأى الواحد " لا يسوغ أبدا أن يسلم أمر المملكة لإنسان واحد ، بحيث تكون سعادتها وشقاوتها بيده ولو كان أكمل الناس وأرجحهم عقلا ، فالأهم أمر واحد وهو أن لا يطلق أمر الوطن

---

(١) أبو الحسن على بن محمد (٣٦٤هـ- ٤٥٠هـ) ولد بالبصرة وتوفى ببغداد ، سمى أقضى القضاة فى عهد القائم بأمر الله العباسى من مؤلفاته الأحكام السلطانية وأدب الدين والدنيا والحاوى.

(٢) سورة طه آيات ٢٩-٣٠.

(٣) أقوم المسالك ، ١٠٨.

(٤) نفسه ،١٠٨.

(٥) هو مسعود بن عمر التفتازانى (٧١٢ - ٧٩٣هـ) من أئمة العربية والبيان والمنطق ولد بتفتازان من بلاد خرسان ومن أهم مؤلفاته (شرح العقائد النسفية) انظر الأعلام للزركلى ج٨ :١١٣-١١٤.

لإنسان واحد ، كائنا من كان ، وعلى أى حالة كان " [١].

وحين يؤكد ويقرر على أن النفس مجبولة على الحرية والامتناع عن ظلم الملوك ، يستشهد بكلام عمرو بن العاص[٢] رضى الله عنه – فى حديث مسلم[٣] رضى الله عنه الذى رواه المستورد القرشى – رضى الله عنه – عنده ، فقال : سمعت رسول الله ﷺ يقول " تقوم الساعة والروم أكثر الناس " فقال عمرو: ابصر ماتقول " . قال : " أقول ما سمعته من رسول الله ﷺ : قال : " لئن قلت ذلك إن فيهم لخلالا أربعا : إنهم لأحلم الناس عند فتنة ، وأسرعهم إفاقه بعد مصيبة ، وأوشكهم كر بعد فر ، وخيرهم لمسكين ويتيم وضعيف ، وخامسه حسنة جميلة ، وأمنعهم من ظلم الملوك "[٤].

ويقرر خير الدين أن ما كان للأمة الإسلامية من الثروة والشوكة والمعارف نتيجة لتأسيس العدل " هذا ؛ وقد كانت الأمة الإسلامية وقت احترامها للأصول

---

(١) اقوم المسالك : ١١٣-١١٥.

(٢) عمرو بن العاص بن وائل بن هاشم القرشى السهمى أسلم قبل الفتح فى صفر فى العام الثامن من الهجرة، ولما أسلم كان النبى ﷺ يقربه ويدنيه لمعرفته وشجاعته ، روى عن النبى ﷺ أحاديث كثيرة ، وقد تولى إمارة مصر فى خلافة ابن الخطاب رضى الله عنه بعد أن افتتحها فى ٤٣هـ : الإصابة فى تمييز الصحابة : ابن حجر العسقلانى ج٤: ص ٥٣٧ط دار الكتب العلمية : بيروت ١٤١٥هـ – تحقيق عادل أحمد عبد الموجود وأخرون.

(٣) مسلم بن الحجاج بن مسلم ابن ورد القشيرى النيسابورى ولد ٢٠٤ هـ ألف عدة كتب فى الحديث وعلومه من أهمها صحيح مسلم ت ٢٦٤هـ : سير أعلام النبلاء للذهبى ج١٢: ص ٥٥٧: بيروت : مؤسسة الرسالة ، ط٢ :١٤٠٤هـ، تحقيق شعيب الرناؤوط.

(٤) الحديث رواه مسلم فى صحيحه : كتاب الفتن واشراط الساعة : ج٤ ، ص ٢٢٢٢: حديث ٢٨٩٨ ، ط٤ : ١٤١٢هـ، بتحقيق محمد فؤاد عبد الباقى ، دار إحياء التراث العربى ، وأقوم المسالك ، ص ١١٦.

الشرعية ، بالمكانة التامة من الثروة والشوكة المحروستين بسياج حسن تدبير أمرائها وعدلهم ، واستجلابهم رضى الله تعالى بتعمير أرضه[١] .

ثم يسرد خير الدين مجموعة من الشواهد والأدلة من تاريخ المجتمع الإسلامى كلها تبرز مقدار النمو العمرانى وسعة الثروة والقوة الحربية الناشئة عن العدل واجتماع الكلمة ، وأخوة الممالك واتحادها فى السياسة ، واعتنائها بالعلوم والصناعات ، ونحوها من المآثر العرفانية التى ظهرت فى الإسلام[٢] .

وقد أجمعت كافة مذاهب واتجاهات تفسير التاريخ على المستويين الإسلامى والغربى على حتمية سقوط المجتمعات والحضارات ، ولم تستثنى الحضارة الإسلامية من ذلك المصير المحتوم ، عندما بدأت الظلمات تغمرها فى الأندلس لأنها فقدت ركائز ومقومات وجودها ، فلم تستطع أن تدفع من جديد طاقاتها الاجتماعية ، وانطفأت تدريجيا جذوتها الدافعة للضمير والعمل والإنجاز .

ويعبر خير الدين عن هذا المنحنى بقوله : " ثم إن الدولة الإسلامية أخذت فى التراجع لما انقسمت إلى دول ثلاث : الدولة العباسية ببغداد والمشرق ، ودولة الفاطميين بمصر وأفريقيا ، ودولة الأمويين بالأندلس ، ثم تكاثرت الحروب الداخلية ، وانقسمت تلك الدول خصوصا الأندلسية فإنها صارت ملوك طوائف

---

(١) أقوم المسالك ، ١١٧.

(٢) نفسه : ١١٩ ، وقد أورد خير الدين ما كتبه " وروى وزير المعارف العمومية الفرنسية فى عهده ، وكذلك ما كتبه المؤرخ " سدليو " من إشارة الى تقدم العرب في العلوم والمعارف المختلفة كالآداب والفلسفة والرياضيات والطب والملاحة والتاريخ الطبيعى والكيمياء والفلك وهندسة البناء والتجارة والصناعات ويميل إلى تنويه اسكندر همبلط Humboldt بالنزعة الإنسانية عند العرب . انظر فى تفسير هذه الشهادات الغربية : أقوم المسالك : ١٢٠-١٣٥.

وتحقق فيهم قول القائل :

ألقاب سلطنة فى غير موضعها

كالهر يحكى انتفاضا صولة الأسد[١]

وموجب ذلك التفرق تعارض الأغراض والشهوات من الأمراء والثوار والذين لم يعتبروا ما فى الانقسام من المضار على المجتمع ، حتى نشأ عن ذلك خروج الأندلس من يد الإسلام[٢] .

ثم يختزل التونسى القرون والأزمنة بعد سقوط الحضارة الإسلامية فى الأندلس ، ليصل إلى الدولة العثمانية[٣] التى دافع عنها باعتبارها الرمز الذى أعاد للكيان السياسى الإسلامى دوره فى التاريخ " وقع من الخلل فى بقية الممالك ما تفاقم ضرره، ولولا أن تلافى الأمر – بتأييد الله – سلاطين آل عثمان الكرام، فجمعوا غالب الممالك الإسلامية تحت رعاية سلطنتهم العادلة ، التى تأسست سنة ستمائة وتسع وتسعين (٦٩٩) من الهجرة النبوية (١٢٩٩م) فتراجع للأمة عزها بحسن تدبيرهم ، واحترامهم للشرعية المصونة بحفظ حقوق الرعية وبفتوحاتهم الجليلة المذكرة بفتوحات الخلفاء الراشدين ، وارتقائهم فى سلم التمدن[٢] .

(١) البيت لابن رشيق القيروانى ، أقوم المسائل . ص ١٣٦.

(٢) أقوم المسالك ، ١٣٦.

(٣) لقد ناضل خير الدين نضالا قويا من أجل تحقيق أفكاره حين كان في مركز الشرطة فى تونس وقد أطلع السلطان عبد الحميد على مؤلفه الفذ (أقوم المسالك) فدعاه إلى الآستانه فى عام ١٨٧٨ لكى يعينه مشيرا أولا ،ثم صدر رئيسا للوزراء وفى الفترة القصيرة التى قضاها فى الصدارة (١٨٧٨ – ١٨٧٩م) فواجه مرة واحدة كل المشكلات السياسية والعسكرية والإدارية التى كانت ترزح تحت وطأتها الدولة العثمانية ، فحل معظم المشاكل العملية المباشرة الحادة بشكل بارع ومثير : انظر : أسس التقدم عند مفكرى الإسلام فى العصر الحديث ، ص ١٣٩ وما بعدها ، مرجع سابق .

ثم يمضى بنا خير الدين بعد أن عرض محاسن الدولة العثمانية ، حيث يحلل أسباب انحطاط الدولة العثمانية مركزا على ذيوع الظلم والفساد للرعية " ثم أنها – أى الدولة العثمانية – أخذت فى التأخر والنقص لما قصرت فى إجراء المصالح الملكية على مقتضى الشرع والقوانين السياسية ، وعدمت التحرى فى انتخاب أرباب الخطط المعتبرة ، فتصرف بعضهم بحسب الفوائد الشخصية ، لا باعتبار مصلحة الدولة والرعية ، إلى أن دخل فى عسكر الانكشارية[٣] من أفسد حسن نظامهم ، وخلخل طاعتهم حتى تدخلوا فيما ليس لهم من أحوال الملك، وحيروا راحة السكان بظلمهم المتنوع بعد أن كان يضرب المثل بطاعتهم كما يضرب بشجاعتهم فى ميـــدان الحرب ، فنشأ من مجموع تلك الأمور وأمثالها الاضطراب فى المملكة ، واغتنـــم ولاة الممالك البعيدة الفرصةفى الامتناع عن الانقياد لأوامر الدولة ، وأطلقوا أعنه الأغراض والشهوات .. وبمثل هذه المضار الناشئة عن تصـــرف الولاة بدون قيـــد شرعى أو سياسى تيسر للأجانب التدخل فى أحوال المملكة ، وإفـــساد سيادتها بما ينـــاسب أغراضـــهم ،

---

(١) كانت أولى انتصارات الغازى عثمان على البيزنطيين حوالى ٦٨٩ هـ- ١٢٩٠م.

(٢) أقوم المسالك : ١٣٦-١٣٧ ومع تقديرنا للدور التاريخى والسياسى الذى قامت به الخلافة العثمانية فى استمرارية وتواصل الكيان الإسلامى ، إلا أن ذلك لا يجيز لخير الدين أن يقرن مسارها بمسار الخلفاء الراشدين ولعل حجم الفساد الإدارى والسياسى للدولة العثمانية يرينا حقيقة هذه المقارنة المتعسفة .

(٣) الإنكشارية (تركية) الجند الجديد ، وكان هذا الجند مكونا ممن يسبى ويختطف من أبناء الشعوب المغلوبة ومختصا بحراسة السلطان ، قضى علي جيش الانكشارية السلطان محمود الثانى سنة ١٨٢٧ لما ثاروا علي الدولة .

فوقع الخلل.[١]

ويستمر خير الدين فى عرض الانجازات التى قدمها آل عثمان للخلافة الإسلامية ، شارحا أهم معوقات تأسيس التنظيمات فى المجتمع العربى أسوة بالمجتع الغربى ، ثم يعرض للعديد من إسهامات الغرب فى الميادين العلمية من اكتشافات واختراعات تركت تأثيراتها على حياة الإنسان فى القارة الأوربية وانتقلت إلى المجتمعات المختلفة .

والحقيقة أن فكر التونسى يصنف فى إطار المدرسة التوفيقية فى الفكر العربى الحديث ، وهو لا يختلف كثيرا عن أى فكر إصلاحى أو توفيقى آخر فى المشرق العربى أو فى المغرب العـــربى ، خلال القرن التاسع عشر ، من أمثال الكواكبى والأفغـــانى ومحمد عبده وغيرهم من رموز هذا الاتجاه فى هذه الفترة.

والتوفيقية Syncretism تستخدم فى الفكر العربى الحديث والمعاصر للدلالة على ذلك التيار الذى يحاول الدمج أو التوفيق بين الحضارة والثقافة الغربية الأوربية ، وبين التراث الشرقى العربى الإسلامى وتقوم الثنائيات التوفيقية على محاولة الملائمة بين القديم والجديد ، والماضى ولحاضر ، والتراث والواقع ، والأصالة والحداثة ، والغرب والشرق ، والدين والعلم [٢].

وقد انقسمت الآراء بشأن هذا الاتجاه ما بين مؤيد ومعارض ، والمجال

(١) أقوم المسالك : ١٣٨- ١٣٩.

(٢) الموسوعة الفلسفية العربية : تحرير محمد زيادة مج ٢، ص ٤١٣ وما بعدها ، بيروت ؟: معهد الأنماء العربى ، ١٩٨٦، ط١.

يضيق بعرضها [١] وفى هذا الصدد تعرضت بعض الدراسات المعارضة لهذا الاتجاه ، وتتعامل مباشرة مع فكر التونسى بصورة نقدية وتحليلية ، وتختصر ما وجهته من نقد لمنهجية التونسى حيث يقول صاحبها : إن المقصود بالازدواجية والانتقائه فى هذا السياق ، طبيعة الإحالات التى يرتد اليها هذا الفكر عند بنائه لمفاهيمه وأطروحاته ، حيث نلاحظ أن هذه الحالات تذكر المصادر الإسلامية ، كما تذكر مصادر الفكر السياسى الليبرالى ، والفكر السياسى الاشتراكى ، معنى هذا أننا أمام إطارين مرجعيين متناقضن ، هما الإسلام والغرب ، وكلما تأملنا مفاهيم الخطاب السياسى عثرنا على مزيج انتقائى بين قيم الماضى وقيم المعاصرة السياسية[٢] .

والحقيقة أن الحالات الغربية التى يرجع إليها التونسى تأتى فى معرض رصد أهم صور التقدم المدنى فى الغرب ، دون الوقوف عند المرجعية المذهبية والايديولوجية للثقافة الأوربية ، فهو يستعين بالغرب فى الجانب المدنى من الحضارة ، وهذا منهج لا يتصادم مع المنهجية العربية والإسلامية ، وقد أشار التونسى إلى ذلك فى أكثر من موضع .

ونحاول الأن أن نلج أحد رموز الفكر العربى الإسلامى ، ومن المعاصرين للتونسى ، وهو " عبد الرحمن الكواكبى " المفكر الصحفى السياسى ، لنتعرف على منهجه حول قضية الحرية التى مثلت المحور الرئيسى فى فكره وأطروحاته.

---

(١) الموسوعة الفلسفية العربية : ٤١٣ مج٢ للمزيد.

(٢) التأويل والمفارقة : نحو تأصيل فلسفى للنظر السياسى العربي : كمال عبد اللطيف ، ص ٩ الدار البيضاء ، المركز الثقافى العربى : ط ١، ١٩٨٧.

عبد الرحمن الكواكبى :

ولد فى مدينة حلب (١٢٦٥هـ- ١٨٤٨م - ١٣٢٠هـ- ١٩٠٢م) وقد درس العربية والتركية والفارسية وعلوم الدين ، واطلع على عدد من أمهات الكتب التاريخية والفلسفية ، واشتغل فى الصحافة فعمل محررا عربيا وناقلا عن التركية ، وأصدر فى حلب صحيفة الشهباء وصحيفة الاعتدال ، وعبر فيهما عن أفكاره فى الحرية والاستبداد والسلطة ، تنقل فى بلاد كثيرة واستقر فى مصر، وقد ترك الكواكبى كتابين رئيسيين هما : أم القرى ، وطباع الاستبداد ، كما ينسب إليه كتابان آخران يذكر أن السلطات العثمانية ابادتهما بعد أن داهمت بيته وصادرت أوراقه ، هما : العظمة لله وصحائف قريش[١] .

عند نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين ، كانت ثمة وقائع فرضت نفسها على الواقع الفكرى فى العالم الإسلامى ، ومن أهم هذه الوقائع ظاهرة " الاستبداد السياسى" الذى استفحل وأصبح علة واضحة وجليه لتقهقر وتراجع العرب والمسلمين ، ولذلك اجتهد المفكرون العرب إلى طرح خطاب يسعى إلى محاولة القضاء على هذا الاستبداد بإحلال الشورى والحرية والنظم التمثيلية محله ، وحتى يستطيع الإنسان العربى الخروج من حالة التيه والضبابية إلى

---

(١) للمزيد حول سيرة الكواكبى : الموسوعة العربية الميسرة ، ط ١٩٦٥، ص ١٤٩٢ : مؤسسة فرانكلين للطباعة والنشر ، والموسوعة الثقافية . د. حسين سعيد ، ص ٨١٧-٨١٨ ط ١ مؤسسة فرانكلين ، القاهرة - نيويورك ١٩٧٢ ود . سامى الدهان فى "عبد الرحمن الكواكبى : بتوسع : طبعة دار المعارف - مصر - سلسلة نوابغ الفكر العربى ، د. أسعد الكواكب - مجلة (الحديث) حلب سبتمبر ١٩٢٥ ص ٥٤٢ -٥٥٤ وأحمد أمين فى زعماء الإصلاح في العصر الحديث ، ص ٢٤٩ ط القاهرة ١٩٤٩.

الرشد والرشاد . وكان من أبرز الذين جسدوا السير فى هذا الاتجاه من المفكرين العرب " عبد الرحمن الكواكبى[١] .

ومن المؤكد أن الكواكبى كان أول عربى يتصدى للاستبداد بالتحليل والدراسة الجادة ، ومع أنه استقى عددا من أفكاره من كتاب الايطالى " فيتوريو الفيرى " (١٧٤٩-١٨٠٣) عن الاستبداد ، وهو كتاب يرجح أن يكون الكواكبى قد عرفه من خلال ترجمته إلى التركية التى قام بها " عبد الله جودت " . إلا أن إسهامه الذى لا ينكر يكمن بصورة خاصة كما يرى بعض الباحثين ، فى أنه قد عبر عن هذه الأفكار بوضوح وشدة فى الوقت المناسب ، أى فى أوج الاستبداد الذى وصل اليه الحكم الحميدى فى مطلع القرن الرابع عشر الهجرى ، وفى حدود عام ١٩٠٠ ميلادى على وجه التحديد[٢] .

ويبدأ الكواكبى خطابه الفكرى بطرح التساؤل الذى شكل الهاجس الرئيسى لمجمل الجهود الفكرية التى ظهرت فى العالم العربى والإسلامى الحديث ، لماذا تقدم الغرب وتأخر العرب والمسلمون ؟

---

(١) هناك من سبق الكواكبى من المفكرين العرب فى التصدى للاستبداد من أمثال التونسى وابن ابى الضياف التونسيين والأفغانى ، بالاضافة إلى عدد من المسيحيين السوريين الذين استقوا آراءهم السياسية من فلاسفة الثورة الفرنسية ومونتسكيو بصورة خاصة (وحول أثر الثورة الفرنسية وفلاسفة القرن الثامن عشر علي المفكرين العرب المحدثين .انظر: رنيف خورى . الفكر العربى الحديث ، أثر الثورة الفرنسية في توجيهه السياسى والاجتماعى - بيروت .

(٢) فى ذلك انظر Mohmoud Samra : christian Missions and sestern ideas in Syrian muslim writers (1860- 1981 University of London 1958) p.4.

ولقد تعددت إجابات رواد الفكر العربى فى هذا التساؤل ، وجاءت إجابة الكواكبى حاسمة ومفصلة ، وكانت قضية الحرية هى المحور الذى حاول من خلاله الكواكبى كسر الحصار الذى ران على المجتمعات العربية والإسلامية ، من أجل تجاوز حقبة التخلف الحضارى والنهوض بالإنسان العربى إلى آفاق رحبة من العزة والتقدم .

وهو يعزى تأخر العرب والأمة الإسلامية الى هيمنة الاستبداد وضياع الحرية ، كما يؤكد ذلك الواقع الذى عاصره ، وأراد التنظير له من أجل مصارعته – أى الاستبداد – والقضاء عليه .

ونحاول الآن التعامل بصورة مباشرة مع نصوص الكواكبى ، وذلك من خلال كتابه " أم القرى " و " طبائع الاستبداد " للتعرف على دلالات الخطاب للكواكبى فى حديثه عن الحرية .

وإن من طبيعة الفكر الواعى البحث عن جذور الإشكاليات الفكرية التى يعرض لها لهو يطرح التساؤل الهام وفى هذه الفترة الزمنية بالذات : ما هى أهم اسباب البحث فى أوضاع الأمة العربية والإسلامية ؟ يجيب :

أولا : بيان الحالة الحاضرة ، ووصف أعراضها من أجل التدبر .

ثانيا : الجهل الشامل هو سبب الخلل النازل.

ثالثا : انذار الأمة بسوء العاقبة بسبب أوضاعها المتردية .

رابعا : توجيه اللوم والتبعية إلى الأمراء والعلماء والكافة لتقاعدهم عن

استعمال قوة الاتفاق على النهضة [١]. إذا ؛ ضرورة معرفة الواقع ، خطورة الجهل ، التدهور السياسي والاجتماعي ، سلبية الأمراء والعلماء ، تلك هي أهم الأسباب الداعية للبحث في أوضاع الأمة .

وهو يلخص حالة الواقع الذي عاصره بأن أطلق عليه صفة "الفتور العام" ويؤكد على أنه يشمل كافة المسلمين .

ومن خلال وعي جامع بأحوال المجتمع العربي الإسلامي يصور لنا الكواكبي مجموعة من الظواهر التي تبرز حالة الفتور العام في الأمة ، وهو يصورها من خلال رصد دقيق يصل إلى حد التشخيص النفسي لأزمة حقيقية تكاد تعصف بالكيان السياسي حينئذ فيقول " وقد كرت القرون وتوالت البطون ، ونحن على ذلك عاكفون ، فتأصل فينا فقد الآمال وترك الأعمال ، والبعد عن الجد ، والارتياح إلى الكسل والهزل ، والانغماس في اللهو ، تسكينا لآلام أسر النفس ، والأخلاد إلى الخمول والتسفل ، طلبا لراحة الفكر المضغوط عليه من كل جانب ، إلى أن صرنا ننفر من كل الماديات والجديات حتى لا تطيق مطالعة الكتب النافعة ، ولا الاصغاء إلى النصيحة الواضحة ، لأن ذلك يذكرنا بمفقودنا العزيز ، فتتألم أرواحنا وتكاد تزهق ، إذا لم نلجأ إلى التناسي بالملهيات والخرافات المروحات ، وهكذا ضعف إحساسنا ، وماتت غيرتنا ، وصرنا نغضب ونحقد على من ذكرنا بالواجبات التي تقتضيها الحياة الطبيعية ، لعجزنا عن القيام بها عجزا واقعيا طبيعيا[٢].

(١) أم القرى : عبد الرحمن الكواكبي : بيروت ، مؤسسة ناصرللثقافة ، ص ٣٦-٣٧، ط١ ، ١٩٨١

(٢) أم القرى ، ص٥٦

ثم يخلص جوهو الفتور فى فقدن الحرية " والحاصل أن فقدنا الحرية هو سبب الفتور والتقاعس عن كل صعب وميسور [١].

ثم يحدد فى فترة أخرى جور المحنة التى تعيشها الأمة فيعزيها إلى فقدان دور الدين كأداة للفاعلية فى المجتمع " أنى أظن أن السبب الأعظم لمحنتنا هو انحلال الرابطة الدينية ، لأن مبنى ديننا على أن الولاء فيه لعامة المسلمين ، فلا يختص بحفظ الرابطة والسيطرة على الشئون العمومية رؤساء دين سوى الإمام إن وجد وإلا فالأمر يبقى فوضى بين الجميع ، وإذا صار الأمر فوضى بين الكل فبالطبع تختل الجامعة الدينية وتنحل الرابطة السياسية كما هو الواقع[٢] .

والذى لا شك فيه أن المجتمعات العربية الآن فى حاجة ماسة إلى مثل هذا المنهج فى الخطاب الفكرى الذى يطرح أهمية الوحدة بين شعوب الأمة من خلال الرابطة الدينية ، من أجل تجاوز مرحلة التشرزم والفرقة التى نحياها منذ عصر الكواكبى وحتى الآن ، ولا يخفى على أن أى إصد ومطالع للأحداث المعاصرة فى العالم ، التعـــرف على أهمية التكتلات الســـياسية الكبرى التى لم تدع مكانا للتكوينات الهامـــشية والفرعـية التى تكاد تعصف بها الأهواء وتدمرها التحديات.

ثم يرصد أيضا لظاهرتين كم عانت منهما المجتمعات الإسلامية : " إن الطامة من تشويش الدين والدنيا على العامة بسب العلماء المدلسين وغلاة المتصوفين الذين استولوا على الدين فضيعوه ، وضيعوا أهله ، وذلك أن الدين

(١) نفسه ، ص ٥٧.

(٢) أم القرى ، ص ٦٠.

إنما يعرف بالعلم ، والعلم يعرف بالعلماء العاملين "[١].

ثم يرصد الكواكبى لظاهرة خطيرة تعانى منها المجتمعات العربية والإسلامية فى إطار الحديث عن غياب الدور الإيجابى للعلماء فى علاقتهم بالسلطة " وعندى أن داءنا الدفين دخول ديننا تحت ولاية العلماء الرسميين وبعبارة أخرى تحت ولاية الجهلة المتعممين ويضيف " وهم المقربون من الأمراء على أنهم علماء ، وارتبطا القضاء والأمضاء بهم " [٢].

وتخلفنا فى ميدان العلوم الطبيعية والكونية ، من الأمور التى تعانى منها مجتمعاتنا العربية المعاصرة ، حيث أننا نستهلك التقنية وكل صور الحياة المادية، ولا نعتمد على أنفسنا فى مجالات التصنيع وتجاوز مرحلة الاستهلاك إلى مرحلة الابداع والانتاج الذى يميزنا و قد أشار الكواكبى إلى ذلك فى إطار تحلله لأوضاع المجتمع الإسلامى فى العصر العثمانى " أن علماءنا كانوا اقتصروا على العلوم الدينية وبعض الرياضيات ، وأهملوا باقى العلوم الرياضية والطبيعية ، فاندثرت كتبها ، وانقطت علاقتها ، فصارت منفورامنها ، على حكم " المرء عدو ما جهل "[٣] .

ثم يؤكد على ضرورة " الحط من قدر العلماء المنافقين عند العامة ، وتحويل وجهتهم لاحترام العلماء العاملين "[٤].

---

(١) نفسه ، ص ٦١.

(٢) أم القرى ، ص ٦٩.

(٣) نفسه ، ص ٧٤.

(٤) نفسه ، ص ٨٥.

وبالرغم من أن الكواكبى طالب بالعودة إلى السلف ، لكن بهدف يخالف هدف كل من الأفغانى ومحمد عبده ورشيد رضا ،لقد طالب بهذه العودة من أجل اسقاط مفاهيم سادت طيلة قرون ، وكانت سائدة فى نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين ، وخصوصا فيما يتعلق بطبيعة الدين . التصوف ، الجمود ، التقليد ، وكذلك فيما يتعلق بدوره فى المجتمع ، لقد عمل الكواكبى على هزيمة المفاهيم السائدة ، من أجل تصور حديث للسياسة والفكر[١] .

لقد وقف الكواكبى ضد التدليس ، وانحاز لتحقيق الواقعية بدون أوهام أو رغبات ، منطلقا من أن فهم الواقع فهما صحيحا هو الشرط الأول لتغييره .

وقد عمل على هذين المستويين (فهم الواقع ومحاولة تغييره طيلة حياته ، ولم يكتف بالموقف الفكرى المجرد بل أكمله بموقف نضالى سياسى ، فمارس التحريض والكفاح السياسى بالوسائل المتيسرة فى عصره ، وحسب تطور البنى الاجتماعية والسياسية السائدة[٢] .

والسياسة المطلقة وفقدان الحرية والعدل وغياب الشورى والاستقلال فى الرأى، هى إذن المظاهر السياسية الأساسية التى يتولد عنها الفتور العام لدى المسلمين ، وليست هذه المظاهر فى حقيقة الأمر سوى وجوه مختلفة ومتداخلة للاستبداد السياسى الذى جعله الكواكبى موضوع كتابه الثانى " طبائع

---

(١) دراسة فى اتجاهات حركة التنوير فى عصر النهضة ، سلامة مليكة ، ص ٢٧ . الوحدة ، العدد ٣١-٣٢، مرجع سابق .

(٢) الكواكبى : هم التأخر العربى وهاجس النهضة ، أحمد الجباعى ، ص ٨١ ، الوحدة ، عدد ٨١/١٩٩١، الرباط .

الاستبداد ومصارع الاستبعاد " والذى عليه أدار بصورة أكثر تحديدا قضية انحطاط الأمم وترقيها[١] .

لقد قدم الكواكبى تنظيرا يلفت الانتباه فيما يتعلق بقضية الاستبداد ، ولعلنا لا نبالغ القول على اعتباره أهم من كتب وفصل القول فى هذا الكتاب ، ولا شك أن هذا الطرح الفكرى الذى يتميز بالمنهجية الواضحة ،يضيف إلى رصيدنا الايجابى المبدع فى ميدان الفكر العربى والإسلامى ، إضافة لعلها الأولى من نوعها فى هذا الجانب ، إضافة إلى تجاوزها لحدود الأمكنة والأزمنة ، بحيث يتمكن العقل العربى المسلم تحت المراقبة الشديدة ، والمحاسبة التى لا تسامح فيها[٢].

وهو يشير إلى وسائل تمكين الاستبداد من انتشار الجهل بين الناس وحماية النظم الاستبدادية لنفسها بالقوة الحربية " ومن المور المقررة أنه ما من حكومة عادلة تأمن المسئولية والمؤاخة ، بسب عن أسباب غفله الأمة أو إغفالها لها، إلا وتسارع إلى التلبس بصفة الاستبداد ، وبعد أن تتمكن فيه تتركه وفى خدمتها شئ من القوتين الهائلتين المهولتين : جهالة الأمة والجنود المنظمة "[٣] .

ثم نقف مع وقفة تبرز وصفة للاستبداد " المستبد يتحكم فى شئون الناس باراداته لا بإرادتهم ، ويحاكمهم بهواه لا بشريعتهم ، ويعلم من نفسه أنه

---

(١) انظر في تفسير المواقف السياسية للكواكبى ، أسس التقدم عند مفكرى الإسلام فى العصر الحديث . د. فهمى جدعان ، ص ٢٩٢ ، مصدر سابق .

(٢) طبائع الاستبداد ، ص ١٣.

(٣) نفسه ، ص ١٤.

الغاصب عن النطق بالحق والتداعى لمطالبيه.

المستبد يتجاوز الحد لأنه لا يرى حاجز ، فلو رأى الظالم على جنب المظلوم سيفا لما أقدم على الظلم .. والمستبد إنسان مستعد بالفطرة للخير والشر فعلى الرعية أن تكون مستعدة لأن تعرف ما هو الخير وما هو الشر مستعدة لأن نقول : لا أريد الشر ، مستعدة لأن تتبع القول بالعمل ، والقول الذى ليس وراءه فعل هو موجة فى الهواء ، على أن مجرد الاستعداد للفعل فعل يكفى شر الاستبداد.[١]

ثم يعرض الكواكبى لعدد من المباحث المعرفية والمحاور المنهجية فى علاقتها بالاستبداد ويبدأ بابراز علاقة الاستبداد بالدين ، حيث يرى المعاصر ، من استلهام ركائزها واستيعاب قواعدها فى جهودنا الفكرية المعاصرة.

ويستهل الكواكبى طرحه لقضية الاستبداد بتأكيده على أن أهم ما لفت نظرة فى المسألة الاجتماعية ، والبحث فى أسباب الانحطاط ، أن اصل هذا الداء هو الاستبداد السياسى[٢] .

وهو يعرف الاستبداد لغة " هو اقتصار المرء على رأى نفسه فيما ينبغى الاستشارة فيه " ... ومن ناحية الإطلاق "يراد بالاستبداد عند اطلاقه استبداد الحكومات خاصة ، لأنها هى أقوى العوامل التى جعلت الإنسان اشقى ذوى

(١) نفسه ، ص ١٥.

(٢) طبائع الاستبداد ومصارع الاستبعاد: عبد الرحمن الكواكبى ، ص ٥ ، بيروت ، مؤسسة ناصر للثقافة ، ١٩٨٠ وهو يشير إلي أهم من تناول قضايا الفكر السياسى قبله فيذكر الطهطاوى والتونسى والشدماق وسليم البستانى والمبعوث المدنى ، بنفس المرجع ، ص٩.

الحياة [١]، وفى اصطلاح السياسيين " هو تصرف فردا وجمع فى حقوق قوم بلا خوف أو تبعة "[٢] .

ومن حيث نشأة الاستبداد " كون الحكومة غير مكلفة بتطبيق تصرفها على شريعة ، أو على أمثلة ، أو على إرادةالأمة ،. وهذه حالة الحكومات المطلقة ، وأما من كونها مقيدة بنوع من ذلك ، ولكنها تملك بنفوذها أبطال قوة القيد بما تهوى ، وهذه حالة أكثر الحكومات التى تسمى نفسها بالمقيدة " [٣].. ومتى توصف حكومة ما بأنها غير مستبدة ؟ " أن الحكومة ، من أى نوع كانت ، لا تخرج عن وصف الاستبداد ، مالم يكن الاستبـــداد السياسى متولد من الاستبداد الدينى[٤] .

والتاريخ خير شاهد على هذه العلاقة ، فكم من مجتمعات استغل فيها رجال الدين سلطتهم الروحية من أجل التسلط ، وفسروا الأديان لحسابهم الروحية من أجل التسلط ، وفسروا الأديان لحسابهم الخاص ، ولترسيخ استبدادهم باسم المحافظة على القداسة والغيرة على الدين ، وما هى إلا وسائل لمزيد من البطش والتنكيل بالجماهير المسحوقة .

وفى هذا الصدد يستجمع الكواكبى بعض الآراء التى تحلل هذه العلاقة بين السياسى والدينى واستغلال الدين وتفسيره لخدمة مصالح سخصية وجماعية

---

(١) طبائع الاستبداد ، ص ١٢.

(٢) نفسه ، ص ١٢.

(٣) نفسه ، ص ١٣.

(٤) طبائع الاستبداد ، ص ١٧.

فيرى هؤلاء : أن التعاليم الدينية ومنها الكتب السماوية ، تدعو البشر إلى خشية قوة عظيمة هائلة ، لا تدرك كنهها العقول ، تهدد الإنسان بكل مصيبة فى الحياة وعذاب مديد أو خالد بعد الممات ، تهديدا ترتعد منه الفرائص فتخر القوى ، وتتذهل منه العقول ، فتستسلم للخبل والأوهام ثم تفتح هذه التعاليم أبوابا للنجاة من تلك المخاوف عليها حجاب من البشر ، هم الأحبار والقسس والمشايخ ، ودخوليتها التعظيم الراتب بالقلب والقالب ، أى تقديم جزية احترام مع ذلة اعتراف أو ثمن غفران أو كفالة الرزق من بيت المال لأولئك الحجاب الذين يعضهم يحجزون حتى الأرواح من لقاء ربها مالم يأخذوا عنها رسوم المرور الى القبور وفدية الخلاص من الأعراف [١].

وحول الاستبداد باسم السياسة فى مقابل الاستبداد الدينى يرى " أن المستبدين من السياسيين يبنون استبدادهم على أساس من هذا القبيل أيضا. لأنهم يسترهبون الناس بالتعالى الشخصى والتسامح الحسى ، وبذلونهم بالقهر والقوة وسلب الأموال ، حتى يجعلوهم خاضعين لهم ، عاملين لأجهلم كأنهم خلقوا من جملة الأنعام ، نصيبهم من الحياة ما يقتضيه حفظ النوع فقط[٢]".

ومن شدة الظلم الذى يرتكب تارة باسم الدين وتارة باسم السياسة، حارت عقول الناس والتبس عليها التفرقة بين الدينى والسياسى " وبعبارة أخرى يجد

---

(١)طبائع الاستبداد ، ص ١٨ تتسم العبارات والألفاظ التي استخدمها الكواكبى بالحدة فى وصف الاستبداد الدينى ،ولعله كان يقصد الممارسات التي ارتكبت فى ظل الدولة الحميدية العثمانية التي ناضل كثيرا من القضاء عليها .

(٢) طبائع الاستبداد ، ص ١٨.

العوام معبودهم وجبارهم مشتركين فى كثير من الحالات والأسماء والصفات ، وهم ليس من شانهم أن يفرقوا مثلا بين الفعال المطلق والحاكم بأمره وبين (لا يسأل عما يفعل) و (غير مسئول) وبين (المنعم) و (ولى النعم) وبين (جل شأنه) و (جليل) الشأن ، بناء عليه يعظمون الجبابرة تعظيمهم لله " [١].

والتاريخ خير شاهد على النتائج الفاسدة التى احدثها ذلك الطغيان الدينى- السياسى على حياة الشعوب والحضارات والمجتمعات ، ولعل من ابرزها تألية البشر " وهذه الحالة هى التى سهلت فى الأمم الغابرة المنحطة دعوى بعض المستبدين الألوهية على مراتب مختلفة حسب استعداد أذهان الرعية ، حتى يقال أنه ما من مستبد سياسى إلا ويتخذ له صفة قدسية ، يشارك بها الله ، أو تعطيه مقام ذى علاقة مع الله ، ولا أقل من أن يتخذ بطانة من أهل الدين المستبدين يعينونه على ظلم الناس باسم الله "[٢] .

ويرى بعض الباحثين أن أفكار الكواكبى فى هذا الصدد ، قد فتحت آفاقا واسعة لنشوء تيار ليبرالى (كان بدأ فى النشوء منذ نهاية القرن التاسع عشر) لقد فككت هذه الأفكار ؛ الايديولوجية السائدة ، وحررت السياسة من الفكر الدينى ، وطرحت مفاهيم الأمة والقومية والحكومة المدنية والحقوق العمومية والشخصية والتساوى فى الحقوق ، وفصل السلطات ودور القانون لقد أدت إلى انتشار واسع للفكر الليبرالى الديمقراطى بمختلف اتجاهاته ، وهذه هى سمة

---

(١) نفسه ، ص ١٩.

(٢) نفسه ، ص ١٩.

المرحلة بعد الحرب العالمية الأولى[١] .

والحقيقة أننا نرفض هذا المنهج فى تفسير فكر الكواكبى ، لأن أوجه النقد التى وجهها إلى السلطة السياسية على أنها ترتدى مسوح الغيرة على الدين والشرع، هذا المنهج الذى يتسم بالصرامة فى موقفه من صور الاستبداد فى عصره ، لا يعطى البعض الحق فى فهم دلالات خطابه الفكرى وفق الطرح الليبرالى ومن ثم تجريده من الخلفية الإسلامية التى طرحها بوضوح ضمن سياقه الفكرى .

ولدينا العديد من الاستشهادات التى تبرز لنا أن الكواكبى فى منهجه لم يقصد الدين بالنقد من حيث أهميته فى الحركة الايجابية للمجتمعات نحو التقدم والحرية ، وإنما وقف ضد الاستبداد باسم الدين ، ولعل الفقرات القادمة تبرز لنا هذا المنهج بوضوح ، ففى معرض حديثه عن الخلافات القادمة تبرز لنا هذا المنهج بوضوح ، ففى معرض حديثه عن الخلافات المذهبية فى تراثنا الإسلامى يخاطب أخوان فى أحد مجالسه بقوله :" أظنكم تصوبون أن نترك جانبا اختلاف المذاهب التى نحن متبعوها تقليدا ، فلا نعرف مأخذ كثير من أحكامها ، وأن نعتمد ما نعلم من صريح الكتاب وصحيح السنة وثابت الاجماع ، وذلك لكيلا نتفرق فى الآراء ، وليكون ما نقرره مقبولا عند جميع اهل القبلة ، إذ أن مذهب السلف هو الأصل الذى لا يرد ، ولا تستنكف الأمة أن ترجع إليه "[٢] .

---

(١) دراسة فى اتجاهات حركة التنوير فى عصر النهضة ، ص ٢٧، مرجع سابق ، وهناك فى نفس افطار دراسة الدكتور محمد عمارة " عبد الرحمن الكواكبى ؛ حيث يقدم خطاب الكواكبى كتعبير عن الفكر العربى القومى ، ص ٤٥ وما بعدها .

(٢) أم القرى ، ص ٣٨.

ودون أن نخوض فى موقف الإسلام من قضية الشورى كممارسة عملية لمبدأ الحرية والوقوف أمام الاستبداد ، فنذهب مع الكواكبى لنرى منهجه المباشر فى عرض حقيقة الشورى فى الخطاب الإسلامى كأساس من أسس النظام السياسى الإسلامى ، ومن ثم يجب أن نسعى إلى استعادة هذه المبادئ فى حياتنا المعاصرة .

فيرى الكواكبى ، أن القرآن الكريم مشحون بتعاليم أماتة الاستبداد واحياء العدل والتساوى حتى فى القصص منه ، وبعد أن يستشهد بنماذج من القصص القرآنى كما فى قصة بلقيس ملكة سبأ حين استشارت رعيتها فى أمور الحكم ، وكما فى قصة موسى عليه السلام[١] .

ويستنتج الكواكبى من ذلك أنه لا مجال لرمى الإسلامية بالاستبداد بعد أمثال هذه الآيات البينات المفسرات للمراد من قوله تعالى :﴿ وشاورهم فى الأمر ﴾[٢] أى فى هذا الشأن ، وكذلك قوله تعالى ﴿ يا أيها الذين أمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولى الأمر منكم ﴾[٣] أى أصحاب الشأن منكم ، وهم العلماء والرؤساء على ما اتفق عليه أكثر المفسرين ، وقد مضى عهد النبى عليه الصلاة والسلام وعهد الخلفاء الراشدين على هذه الأصول بأتم وأكمل صورها ، هذا الدين الذى سطا عليه المستبدون ، واتخذوه وسيلة لتفريق الكلمة ، وتقسيم الأمة شيعا[٤] ".

---

(١) انظر فى تفصيل ذلك . طبائع الاستبداد ، ٢٢-٢٣ وما بعدها .

(٢) آل عمران /١٥٩.

(٣) النساء / ٥٩.

(٤) طبائع الاستبداد ، ص ٢٣-٢٤.

والكواكبى لا يتردد فى النقد الذاتى للممارسات المستبدة التى حدثت فى تاريخ المجتمع الإسلامى فيقول ، إن الناظر المدقق فى تاريخ الإسلام يجد للمستبدين من الخلفاء والملوك الأولين والعلماء المنافقين أفعالا مريعة فى إطفاء نور العلم[١] . .

ولأن من مقتضيات طغيان السلطة السياسية أن تظل الرعية غائبة عن الوعى والفكر فإنه " لا يخفى على المستبد أن لا استبعاد ولا اعتساف ما لم تكن الرعية حمقاء تخبط فى ظلامه الجهل وتيه العميان[٢] " . ويخشى المستبد من العلم والعلماء لأن العلم يولد فى النفوس حرارة وفى الرؤوس شهامة "[٣] .

ويصل الوعى بالكواكبى فى تفرقته بين العلوم التى يسعى إلى نشرها بين الرعية وأخرى يخشى انتشارها ومعرفتها حيث تساعد على التعرف على طغيانه وفساده فيرى أن المستبد لا يخاف من العلوم الدينية المتعلقة بالمعاد، لاعتقاده أنها لا ترفع غباوة ولا تزيل غشاوة ، وهو يرتعد من علوم الحياة مثل الحكمة النظرية ، والفلسفة العقلية ، وحقوق الأمم ، والسياسة المدنية ، والتاريخ المفصل ، والخطابة الدينية ، وغيرها من العلوم الممزقة للغيوم ، والمستبد سارق ومخادع ، والعلماء منبهون محذرون ، والمستبد أعمال وصوالح لا يفسدها عليه إلا العلماء .

---

(١) نفسه ، ص ٢٦.

(٢) نفسه ، ص ٣٠

(٣) نفسه ، ص ٣٠.

(٤) طبائع الاستبداد ، ص ٣٠-٣١.

والجهل يولد الخوف ، والعوام إذا جهلوا خافوا ، وإذا خافوا استسلموا وهم الذين متى علموا قالوا ، ومتى قالوا فعلوا[١] .

ثم نصل مع الكواكبى فى الخلاصة بين الاستبداد والعلم " والخلاصة أن الاستبداد والعلم ضدان متغالبان ، والعلماء الحكماء يسعون جهدهم فى تنوير أفكار الناس ، والغالب أن رجال الاستبداد يطاردون رجال العلم وينكلون بهم ، وهذا سبب أن كل الأنبياء العظام عليهم الصلاة والسلام ، وأكثر العلماء والإعلام، والأدباء والنبلاء ، تقلبوا فى البلاد وماتوا غرباء " [٢].

ومن أخطر ما يخشاه المستبد أن يتعلم الناس الوعى بالحرية لأن ذلك يؤذن بزوال ملكه وجبروته " أن أخوف ما يخاف المستبدون من العلم أن يعرف الناس حقيقة أن الحرية أفضل من الحياة ، وأن يعرفوا النفس وعزها ، والشرف وعظمته ، والحقوق وكيف تحفظ ، والظلم وكيف يرفع والإنسانية وما هى وظائفها، والرحمة؛ وما هى لذاتها[٣] .

وأصحاب العقل والتنوير لا بد من وقوفهم ضد الاستبداد " أن الأمة المأسورة ليس لها من يحك جلدها غير ظفرها ، ولا يقودها إلا العقلاء بالتنوير والإهداء " [٤].

وعن أهمية الحرية فى مجال الكتابة " أن الأمم الحرة أطلقت حرية الخطابة

---

(١) نفسه ، ص ٣١ ، ٣٢.

(٢) نفسه ، ص ٣٤.

(٣) نفسه ، ص ٣٥.

(٤)نفسه ، ص ٥٠.

والتأليف والمطبوعات ، لأنه لا ضامن للحكام أن يجعلوا الشعرة من التقييد سلسلة من حديد يخنقون بها عدوتهم الطبيعية أى الحرية ، وقد حمى القرآن الكريم قاعدة الإطلاق بوصفة قاعدة " ولا يضار كاتب ولا شهيد "[١].

وإذا كنا جميعا نتفق على أن غياب الدين من الأسباب الرئيسية فى أزماتنا المعاصرة " مع أنه لو تتبعنا الأسباب ، لبلغنا إلى الحكم بأن التهاون فى الدين ناشئ من الاستبداد ، وأن العافية المفقودة هى الحرية السياسية "[٢].

ثم يرسل الكواكبى صيحته المدوية لاتباعه " نرجو لكم أن تبنوا قصور فخاركم على معالى الهمم ومكارم الشيم ، لا على عظام نخرة ،وأن تعلموا أنكم خلقتم أحرارا لتموتوا كراما ، فاجتهدوا أن تحيوا تلكما اليومية حياة راضية ، يتسنى فيها لكل منكم أن يكون سلطانا مستقلا فى شئونه ، لا يحكمه غير الحق ، شريكا أمينا لقومه " [٣].

ولأن المعنى الحقيقى للحرية كونها تتصف بالمسئولية فإن الكواكبى يختم سطور كتابه حول الاستبداد بالتأكيد على مسئولية الأمة عن مصيرها ، فإن حسنت افلحت وإن اساءت تدهورت وتحللت فى مهاوى التاريخ " وأنى اختم هذا البحث بأن الله ، جلت حكمته ، قد جعل الأمم مسئولة عن أعمال من تحكمه عليها، وهذا حق ، فإذا لم تحسن أمه سياسة نفسها أذلها الله لأمة أخرى تحكمها ، كما تفعل الشرائع بإقامة القيم على القاصر أو السفيه وهذه حكمه ،

---

(١) طبائع الاستبداد ، ص ٧٠.

(٢) نفسه ، ص ٧٤.

(٣) نفسه ، ص ١٠٧.

ومتى بلغت أمة رشدها استرجعت عزها ، وهذا مثال وهكذا لا يظلم الله الناس بل الناس هم أنفسهم يظلمون " [١].

إذا فخطاب الحرية كان خطاب الأقوى والأكثر صدى فى تاريخ الفكر العربى الإسلامى الحديث والمعاصر وخاصة إبان القرن التاسع عشر ، فالحرية وحدها طريق إلى النهضة والتطور والخروج من عتمة الاستبداد والقهر ، وبهذين لنموذجين ، حاولنا تقديم رؤية فكرية عربية حديثة لمشكلة الحرية ، نسعى من خلالها إلى توظيف تراثنا المعاصر فى إثراء حياتنا الفلسفية والثقافية .

مراجع البحث

١- ابن خلدون : المقدمة : مصر : المطبعة التجارية .

٢ - أبو حامد الغزالى : التبر المسبوك فى نصائح الملوك : ط مصر : ١٣١٢هـ.

٣ - أبو حامد الغزالى : تهافت الفلاسفة ، طبعة الأب بويج ، بيروت ،١٩٣٧.

٤ - أبو حيان التوحيدى : المقابسات ، ط السندوبى ، ١٩٢٩،

٥ - البرت حوراتى : الكفر العربى فى عصر النهضة : بيروت ، ١٩٦٨، بدون ناشر.

٦ - خير الدين التونسى : أقوم المسالك فى معرفة أحوال الممالك :تونس ، الدرا التونسية للنشر ، ١٩٧٢.

٧ - زكريا إبراهيم : مشكلة الحرية ، القاهرة ، مكتبة مصر ، بدون تاريخ ط٣.

٨ - رفاعة الطهطاوى : الأعمال الكاملة : تحقيق د. محمد عمارة : بيروت ، الموسسة العربية للدراسات والنشر ، ١٩٧٣.

٩ - عبد الرحمن الكواكبى : أم القرى ، بيروت ، مؤسسة ناصر للثقافة : بيروت ، ط١ ١٩٨١.

---

(١) نفسه ، ص ١٢٦.

١٠- عبد الرحمن الكواكبى : طبائع الاستبداد ، بيروت ، مؤسسة ناصر للثقافة، ١٩٨٠.

١١- عبد الله العروى : مفهوم الحرية ، بيروت ، دار التنوير ، ط٢ ، ١٩٨٣.

١٢- فهمى جدعان : أسس التقدم عند مفكرى الإسلام فى العصر الحديث ، بيروت ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، ط٢، ١٩٨١.

١٣- كمال عبد اللطيف : التأويل والمفارقة : الدار البيضاء ، المركز الثقافى العربى ، ط١، ١٩٨٧.

١٤- د. محمد عمارة : عبد الرحمن الكواكبى ، بيروت ، دار الشروق ، ط٢ ، ١٩٨٨.

١٥- مسلم : صحيح مسلم ، بيروت ، ط٤ ، دار إحياء التراث العربى ، ١٤١٢هـ.

١٦- معن زيادة : الموسوعة الفلسفية العربية ، بيروت ، معهد الإنماء العربى، ط١ ١٩٨٦.

17- Kheredine , Memoires (mes enfants, Ma vie privee et palotique) Maison tunsienne de l'edition, tunis, 1971, p.24.

18- Laland : " Vocabulaire technique et critique de la philosophie" 5 ed , Paris , Fu, F, 1947 Art, Liberte. PP. 542-551.

19- Mahmoud Samra , christian Missions and western Idea in Syrian Muslim writers (1860- 1981 University of London 1958) part 4.