

الدكتور محمد جمال طحّان

الاستبداد وبدائله في الفكر العربي الحديث

الكواكبي أنموذجاً

مقدمة الطبعة الثالثة طبعة مزيدة ومنقحة

بين طبعات الكتاب مسافة زمنية، نالت - خلالها - هذه الدراسة المتواضعة، قسطاً كبيراً من الاهتمام، ولقي الكتاب حفاوة تثلج الصدر وتنسي سنوات التعب التي أنفقت في إنجازه. فقد أقيمت حوله ندوات ومحاضرات، ونوقش في كثير من الصحف والمجلات والمنابر الإعلانية المختلفة، وهو أمر نادر في كتاب بعيد عن التطرف والمغالاة، حيث لم تعد الموضوعية المتأنيبة عاملاً مشجعاً على اقتناء كتاب في زمن اللهاث خلف (الكتابة في الممنوع) الذي يثير الشهوات أو يبعث الأحقاد.

قيل في الكتاب الكثير مما ينعني تواضعي من ذكره، وتناولته أقلام مفكرين مبدعين فنال منهم الإعجاب، حتى إن بعض من قرأه غير مرة تمنى على المربين إدراجه في مناهج التعليم الثانوية والجامعية، لمجمل صفات استطاع القبض على ناصيتها فُتعت بها.

وبالفعل خلال عقد من الزمن، أدرجت بضع صفحات ومقاطع من الكتاب في بعض المناهج المدرسية، لكنه إدراج خجول تميّز بالحذر.

أعترف الآن أمامكم أن كل ما قيل فيه لا يمكن أن يشكّل لدى القارئ قناعة مسبقة أو موقفاً قليلاً، لأن الحكم الصائب ينبع من قناعاتنا الذاتية التي لا تقبل التعليب ولا تتأثر بالترويج. وأعترف بأنني راضٍ عن إنجاز بذلت فيه جهدي المستطاع. وإكمالاً للفائدة صحّحت الطبعة السابقة التي شابها كثير من الأغلط المطبعية، وعهدت إلى بعض الإضافات، مما اضطرني إلى تعديل بسيط يمسّ تمهيد الطبعة الأولى بما يتناسب والإضافات الجديدة التي درسنا فيها أهم مصادر الدراسة، وألحقنا بها بعض الدراسات السابقة عن الكواكبي، كما أضفنا موجزاً عن حياته ضمن ملاحق ضمّت رسوماً توضيحية ومجموعة فهارس ومصطلحات، اجتهدنا أن تناسب السياق. كما قمنا بوضع ملخص بالكتاب باللغة الإنكليزية آملين أن تعم الفائدة منه ومن ترجمة الأعلام التي زيدت في حواشي هذه الطبعة الجديدة.

وبعد..

صحيح أننا أنجزنا الكثير عن الكواكبي بعد الطبعة الأولى من هذا الكتاب، فقد نشرنا ما يزيد عن ثلاثين دراسة ومقالة في فكر الكواكبي من جوانب متعددة، وفي معظم المجالات العربية المحكّمة.

كما كان لنا شرف تلبية تكليفنا من مركز دراسات الوحدة العربية في بيروت لتحقيق الأعمال الكاملة للكواكبي ودراستها التي صدرت عام /١٩٩٥/ ونفدت. ومع ذلك تحتفظ هذه الدراسة بكونها تركيزاً على نقطة أساسية في فكر الكواكبي، لا تبارحها عرضاً ونقداً وتحليلاً، كي نرقى إلى الجوهرى والأساسي في طبيعة المسألة السياسية عند هذا المفكر العربي السوري العملاق.

دبي - ١٠/١٠/٢٠١٥م

د. محمد جمال طحان

تمهيد

لعلّ المكبوت، إذا داخله شيء من الوعي، ينتفض بحسّه الزئبقي، محاولاً انتشار نفسه من وحل الانصياع لما يمثل اللامعقول في واقعه.

والإنسان إذ تحرّكه حاجة ليحقق هدفاً، فإنه يضع نصب عينيه مثلاً أعلى يحاول محاكاته. وكلّما كان (المثال) أقرب، كانت إمكانيّة تحقيقه أكثر واقعية وأوفر حظاً. إنّ فكراً حاول تشخيص مرضه، ليضع الدواء لنفسه، نحن بأمسّ الحاجة لأن نعي تجاربه فنحاول أن نسير بها إلى أبعد ممّا وصلت إليه، لعلنا نعر على طرائق الحل التي تناسب واقعنا.

إنّ القرن التاسع عشر فترة مهمّة في تاريخ الفكر العربي، فحينذاك بدأ تشكّل الأفكار الحديثة وعلمنه الفكر. ولم يكد يبلغ القرن الماضي منتصفه حتّى بزغت أفكار الحرية والعدالة والمساواة في أذهان المفكرين العرب كطرح مضاد لما كانوا يعانونه من اضطهاد. وكان مطلب إصلاح الإنسان ليتمكّن من الحصول على حقوقه، ومن ثمّ يتسنّى له القيام بواجباته؛ من المشاغل الرئيّسة للفئة المثقّفة آنذاك.

وعبد الرحمن الكواكبي أحد أبرز مفكّري القرن الماضي الذين حاولوا النهوض بالإنسان العربيّ ليقدر على امتلاك زمام نفسه بعيداً عن حُدأة العصر. وهو في تشخيصه الواقع العربي وجد أنّ أصل الداء هو الاستبداد، فطفق يدرس جوهره ويبحث عن بدائله ومضاداته. فإذا أردنا دراسة فكره فإنّه من المشروع أن تتمحور دراستنا حول «الاستبداد وبدائله» فيه.

لقد حاولنا توضيح العنوان وتبيين العلاقات بين مفرداته، فبدا لنا أنّ الدراسة تتحدد بثلاثة عناصر أساسية هي: الاستبداد، وبدائله، والكواكبي. واتضح أنّ الاستبداد تنظيم اجتماعي مرفوض، وخاصة في الجانب السياسي منه. لأنّه شكل للسياسة المجسّدة، في حين أنّ المطلوب هو سياسة مؤسّسة. وهذا يجعل بدائله ذات طابع معياري -قيمي، لأنها تعني ما هو مرغوب أو مثالي نتطلّع إلى تحقيقه. ولأنّ الاستبداد ينطوي، في الوقت ذاته، على الاستغلال والاستلاب، فإنّه يتطلّب تعدّد البدائل؛ ولهذا قلنا «بدائل الاستبداد» ولم نقل بديله.

وفي أثناء ذلك تبين أيضاً أنّ فكر الكواكبي يتّصل بحياته وتجربته في ظلّ الحكم العثماني، كما يتّصل بانتمائه إلى العروبة والإسلام، ثمّ يتعلّق بالتصوّر الذي عنده عن الوافد الغربي. لكنّ الأهم لدينا هو الاستبداد وبدائله في فكره، أي في نصوصه التي خاطب قراءه بها، وسيلتنا الأولى للاتصال به.

أمّا سبب اختيار أحد مفكّري عصر النهضة فذلك لأنّ معظم المسائل التي طرحوها منذ

مئة عام وتبيّن ، هي نفسها التي تشغل فكرنا المعاصر، وهذا يعني أنّ هناك خطوطاً مشتركة لا تزال قائمة في الواقع العربي.

ويدرس كتابنا واحدة من أهم المسائل التي شغلت فكر رواد النهضة العربية الحديثة، هي مسألة الاستبداد الذي نلاحظ أنّه لا يني يهيمن على واقعنا العربي، وإنّ تغيرت أشكاله وأسماءه. وضرورة إيجاد بدائله لم تزل ضرورة ملحة لتحرير إنساننا العربي. فما تزال لدينا أزمة ديمقراطية، ولم نزل نعاني التفرّق في دويلات إقليمية. هذا مع غياب البحوث حول الاستبداد -حتى لتكاد تخلو المكتبة العربية من دراسات عنه- كما أنّ من كتبوا عنه بعد رواد النهضة، الذين أخذوا الموضوع لماماً، باستثناء الكواكبي؛ لا يتجاوز عددهم أصابع اليد الواحدة؛ ذلك كلّ دفعنا إلى البحث فيه.

ولكي نعمّق في فهم مسألة الاستبداد، ولاعتقادنا بأهميّة التخصص، فقد درسناها عند أكثر المفكرين اهتماماً بها، هو الكواكبي، الذي ظلّ يبحث فيها ثلاثين عاماً، وأفرد كتاباً لها، وسّمّاها بها. ودراسة الاستبداد عنده ضرورية لأنها:

أولاً: إحياء لعمل مفكّر لم ينل قسطه من الاهتمام.

ثانياً: دراسة تتبع نقطة واحدة أساسية في فكره.

ثالثاً: موضوع يُبحث بالتفصيل والتخصص للمرّة الأولى، بحسب علمنا.

رابعاً: تناول اكتشافاً جديداً لكتابات الكواكبي الصحفية، ولم يتناولها أحد بعد باستثناء مكتشفها.

ولا نزعّم أنّ أحداً لم يلتفت إلى دراسة الكواكبي، فقد فعل ذلك كثيرون، لكننا -بعد الاطلاع على ما تيسّر لنا من تلك الدراسات- وجدنا أنّ دراسته جاءت عامّة لا تخصصية، فالذين تناولوا أعماله درسوها بشكل عام من غير أن يخصصوا نقاطاً رئيسة يشعّونها تحليلاً وتفصيلاً، باستثناء فصول صغيرة في كتب عامة لم تكن تخصّه وحده بدراسة متأنية، وبضع مقالات متناثرة جاءت بنتائج طيبة. لكنّ أياً من تلك الأعمال لم يدرس الاستبداد في أعمال الكواكبي كلّها. من هنا يكتسب الموضوع، الذي نحن بصدد دراسته، بعض أهميته ومشروعيته.

إنّ غاية البحث الأساسية هي استجلاء فكر الكواكبي السياسي وبيان ميزاته، انطلاقاً من استقراء نصوصه من دون فرضيات مسبقة، ومن دون إعادة بناء، لذلك عرضناه بصورة تحليلية لتعيد تركيبه في النهاية، فنلقي نظرة عامة نخرج فيها بملاحظات حول خطابه السياسي من خلال بحث الاستبداد، الذي حاولنا فهمه ودراسة أشكاله وصفاته أصحابه عنده، لنرى هل يمكن رفع تصوّره ذاك إلى درجة المفهوم، ثم ننظر في مطارحاته حول مضاداته، وطرائق الوصول إليها، ونقوم فهمه حاجات الإنسان في ضوء الإنسان ذاته.

وتبقى النتائج نسبيّة، والأهداف عسيرة المنال، فليس ثمة كلمة أخيرة في العلوم الإنسانيّة.

ودراستنا ما هي إلا مساهمة متواضعة تدّعي نيّة الإخلاص. كما أنّها ليست عرضاً عاماً لفكر الكواكبي، وإنّما هي بحث لمسألة «الاستبداد وبدائله في فكره».

ومن هذا العنوان انبتق مخطط الدراسة بصورة طبيعية لم نهتد إليها إلا بعد مدّة غير قليلة من القراءة والبحث، حتّى اعتقدنا أنّنا استوعبنا ما نحن مقدمون عليه، فقسّمناها إلى تمهيد ومقدّمة وبابين وخاتمة، فقد ألزمتنا الموضوع ببعض التحديدات الأولية اللازمة للدخول فيه بالصورة التي يبدو عليها عند الكواكبي، لهذا وضعنا مقدّمة حاولنا فيها تحديد المفاهيم الأساسية، واستعرضنا ما رأيناه أنّه على صلة وثيقة بمضمون الدراسة، ممّا يعود إلى بدايات التفكير الفلسفي في مسألتي الاستبداد والديمقراطية وتطورهما في العصور اللاحقة. وقد سلكتنا في المقدمة مسلكاً تكوينياً فتبعنا تطوّر المفهومين في بعض اللغات، وفي الفكر، ثمّ حددنا ما نعيه بهما هنا، وذلك من خلال ثلاث مسائل أساسية هي: الفكر والسياسة والاقتصاد. وقد فعلنا ذلك بعد أن درسنا أهم مصادرها، وألحقنا بها بعض الدراسات السابقة عن الكواكبي؛ وما هذا إلا لتتمكّن من فهمه، بعد استيعاب أبعاد الفكرة التي يقول بها.

ثم خصّصنا الباب الأوّل للحديث عن الاستبداد عنده: معناه ونشأته وآثاره، وذلك في فصول أربعة، كانت الفصول الثلاثة الأولى منها عرضاً خاصاً لآرائه. حيث ضمّ الفصل الأوّل معنى الاستبداد، وصورة المستبدّين عنده. وتناول الفصل الثاني نشأة الاستبداد، وعلاقاته ودعائمه، بحسب تصوّره لها. وعرض الفصل الثالث آثار الاستبداد ونتائجه، وعلاقته بالظواهر الاجتماعية الأخرى كما صوّرها الكواكبي. أما الفصل الرابع فقد خصّصناه لمناقشة أفكاره حول الاستبداد. ثم ختمنا الباب بأهم النتائج التي خرجنا بها منه.

وتوقّف الباب الثاني عند بدائل الاستبداد في فكره: ما هي، وكيف نتوصّل إليها، وما أهمّيّتها لنا؟. لهذا قسّمناه إلى أربعة فصول أيضاً، نعرض في الأوّل أصناف بدائل الاستبداد عنده، ونشرح فيه معاني المساواة والحرية والعدالة والشورى الدستوريّة، ونبحث في معنى الإسلاميّة، ونرى معالم الحكومة المثاليّة لديه. وفي الفصل الثاني نعرض الطريق التي يرسمها لإزالة الاستبداد وإقامة بدائله. ويأتي الفصل الثالث لتبيين آثار الحكومة العادلة على الفرد والمجتمع، بحسب رأي الكواكبي. وقد خصّص الفصل الرابع لمناقشة آرائه حول البدائل، لمعرفة علاقة الإسلاميّة بالديمقراطيّة، ولنرى هل جاءت بدائله مقنعة ومنسجمة مع فكره ومنطلقاته ومع الإنسان، ولننظر في أسلوبه في إقامة بدائله، ونرى مدى وعيه بالحرية، وأهميّة الإنسان عنده، وموقفه من الخلافة والعرب والأديان والقوميّات الأخرى، ثم نرى موقعه بين معاصريه؟.

وبالرغم من أننا لم نتوان عن وضع نتائج كلّ فصل على حدة، إلا أنّنا أيضاً وضعنا لكل باب خاتمته، ثم أنهينا الدراسة بخاتمة عامّة، أودعت فيها أهم نتائج البحث من غير أن تفصل

بين بابه. ولم نفعل ذلك من خلال تلخيص الكتاب، بل على أساس استنتاج قراءة خاصة تحاول أن تكتشف أبعاد خطاب الكواكي السياسي العامة حول «الاستبداد وبدائله» خاصة، ثم تبدي ملاحظاتها عن ما يجب استنفاه من دراسات.

وقد كان هذا التقسيم في صلب الدراسة لأنّ كلاً من الاستبداد وبدائله يمثل نقطة رئيسة في البحث، تتفرّع عنها نقاط أخرى، على مستوى التحليل النظري، وإن كانت نقاطاً لا يجري التمييز بينها، لأنّ الحديث على الاستبداد يستدعي بالضرورة الحديث على بدائله. فلم يكن فصلنا بينهما سوى إجراء منهجيّ لتمييز لنا، في النهاية، طابع كلّ منهما عنده، ومدى انسجامه مع سياقه الفكري عامة. وبهذا الفصل المؤقت بينهما تمكّنا من عرض كل قضية على حدة، واستخلاص نتائجها الخاصة، ثم حاولنا إجمال النتائج من خلال النظر إلى البابين في وحدة متكاملة.

وقد اتخذنا في الفصول الثلاثة الأولى من كل باب صفة المتلقّي الذي لا يتدخل في النص، على قدر إمكاننا، مع إدراكنا أنّه لا يمكن قراءة نص من غير حدّ أدنى من تدخل يعكس درجة الفهم وزاوية النظر، حتّى وإن كان تدخلاً لا واعياً. وهذا يعني أن قراءة النص هي شيء آخر غير النص نفسه. لكن المهم هنا هو أنّنا اكتفينا بعرض أفكار الكواكي بالشكل الذي يناسب موضوعنا، في حين أنّنا في الفصل الرابع من كل باب تجاوزنا حدود الإنصات لصوته، وسمحنا لأنفسنا بمناقشته في ما يطرحه، من غير أن نقحم أنفسنا في معتقداته، ولأنّنا غالباً ما نلاحظ أنّ دارسيه الاشتراكيين يسارعون إلى أخذ ما يناسبهم من نصوصه ليبرهنوا على أنّه الاشتراكيّ الأوّل، كذلك يفعل القوميون والعلمانيون والسلفيون... لذلك حاولنا -قدر المستطاع- استقراء فكره بعيداً عن أي أيديولوجية سابقة. وطريقة تناولنا إياه تعتمد، أساساً، دراسة نصوصه على محك الإنسان، مع مراعاة زمن كتابتها من غير أن يكون ذلك سبباً في تقييد حريّة الاستيعاء الذي يكمن خلف السطور. فبدأنا بتحليل خطابه عن الاستبداد وبدائله تحليلاً نقدياً داخلياً، ثم نقارنه ونميّزه من غيره بالنقد الخارجي أحياناً. نضعه ضمن عصره وننظر إليه، ثم نحرره من إطار العصر لنعثر على الثابت والجوهري والدائم فيه، بعد ذلك نحاور صاحبه لعلنا نلفت الانتباه إلى أهميّة قراءة عصر النهضة قراءة جديدة من خلاله.

ونحن لم نقولب أفكار الكواكي مع مفتاح منهجيّ ضيق، وإنّما أردنا أن تفودنا أفكاره نفسها، وأن تهدينا إلى مفتاح صحيح لفهمه. لذلك لم نتعامل معه بحسب مصطلحاتنا ومنظوماتنا المعرفية الحالية -لأننا نعدّ ذلك خطأً منهجياً- وإنّما حاولنا تقييم فهمه من خلال منطلقاته نفسها. ولهذا فقد نبع المنهج من صميم طبيعة المادة المدروسة وصاحبها، فجاءت وصفية تحليلية نقدية، توخّت رصد تطوّره الفكري تبعاً لتوالي مؤلّفاته، مع الحرص على أمانة الوصف. ولكن لا بُدّ من الاعتراف بأنّ معرفة خطابه لا يمكن أن تتم إلاّ عبر قراءتنا (نحن) له،

مما يجعلنا، بالرغم من كل تحييد نطلبه، مشاركين في عملية إنتاج نصوصه عبر قراءتنا الخاصة لها.

ونحن إذ ندعي الموضوعية، ملزمون بالاعتراف إنها تختلف، ولو قليلاً، عن موضوعية سوانا.

ونود الإشارة، هنا، إلى أننا سنعتمد في الدراسة كلها، حين نورد عناوين مؤلفات الكواكبي، على استخدام «طبائع الاستبداد» و«أم القرى» من غير ذكر المؤلف، الذي وضعناه موجزاً عن حياته ضمن ملاحق الدراسة، التي أدرجنا فيها أيضاً بعض الرسوم التوضيحية، أما باقي الرسوم، وهي جميعها من وضعنا، فقد اضطررنا إلى إدراجها في سياق البحث العام حين لزومها. وقد استعملنا المصطلحات كما هي شائعة، أما حين نستخدمها بخلاف ذلك فإننا نشير إليها في حينها.

وقد اكتنفت دراستنا صعوبات كثيرة، منها عامة، ومنها خاصة بموضوع البحث. أما الصعوبات الخاصة بالبحث فهي ما عانيناه من غياب أكثر المصادر والمراجع التي تدور حول موضوعنا بشكل أساسي، مما جعلنا نبحث عن المادة في ثنايا كتب حصلنا على أكثرها بمشقة كبيرة. ولا نخفي أن هناك صعوبات من اختيارنا، فقد كان من الممكن دراسة الاستبداد وحسب، وإنجاز الكتاب قبل عامين من الآن، لكننا آثرنا أن تكون الفائدة أكبر وأعمق وأغنى، لذلك بذلنا كثيراً من الجهد والوقت في القراءة والبحث والتفكير والكتابة، وكتبنا البحث أكثر من مرة في صور مختلفة إلى أن أضحي في صورته الحالية. هذا فضلاً عن وجود ظروف خاصة من غير المسوغ ذكرها هنا.

ومهما يكن ما بذلناه في هذه الدراسة من جهد، فإننا لا بد أن نكون قد غفلنا عن بعض ما يجب الانتباه إليه، والقراء النابهون كفيلون بإعادتنا إلى جادة الصواب لنستدرك النقص.

ونحن مدينون بالشكر لمن ساعدنا على تجاوز كثير من الصعوبات. فإننا نشكر الذين آمنوا بعض الكتب والمخطوطات النادرة، والذين قرأوا بعض الدراسة وانتقدوها وأفادونا بأرائهم القيمة. وهم كثيرون جداً مما يتعذر معه ذكر أسمائهم. وإذا كان ثمة فضل في هذه الدراسة فإنما مردّه إلى ملاحظات الدكتور إفرام البعلبكي وتوجيهاته. أما النقص فإنني أتحمّله وحدي.

د. محمد جمال طحّان

أهم مصادر الدراسة ومراجعتها

إنّ أول ما تناولناه من المصادر هو مؤلفات الكواكبي فدرسناه دراسه معمّقة، ثم شرعنا بقراءات تتصل بعصر النهضة حتى كوّننا فكرة معقولة عنه. ثم طفقنا نبحت عن ما يتصل بموضوعنا من قريب أو بعيد. واستغرقنا عاماً وبعض العام في البحث عن مرادف كلمة «استبداد» في بعض اللغات الحيّة، وفي قراءة ما كُتب في الفكرين العربي والغربي عن الاستبداد والديكتاتورية والطغيان والسياسة والحرية والعدالة والمساواة والشورى والديمقراطية والحكومة وفلاسفة الثورة الفرنسية. وطالعنا كثيراً من ما كتب عن الإسلام والحكم، بدءاً من الموسوعات ودوائر المعارف، مروراً بالكتب والتراجم، وانتهاءً بالصحف والدوريات. وبالرغم من أننا لم نستفد من كثير من المصادر والمراجع إلاّ بأخذ فكرة عامة عن الموضوع، إلاّ أننا تابعنا القراءة، فاتجهنا إلى دراسة ما كُتب عن الكواكبي كلّه، سواء ما كان منه في الكتب أم في المجالات والصحف، ولم نوفّر فرصة المقابلات والحوار مع من لهم علاقة بالعصر أو بالكواكبي أو بموضوع البحث. ثم عدنا إلى مؤلفات الكواكبي نتأمّل نصوصه ونقتبس ما يتصل منها بموضوعنا، ونبحث في ظاهر النص، ثم في روحه عمّا يريد قوله^(١).

لذلك فإننا في تناولنا المصادر والمراجع قسمناها إلى فئات أربع:

١- أعمال الكواكبي.

٢- شخصيته وبيئته الداخلية من خلال ما كُتب عنه.

٣- دراسة المؤلف في بيئته الخارجية من خلال مؤلفات تدرس عصر النهضة ومفكره أو تساهم فيه. وذلك بدءاً بالأقدم فالأحدث.

٤- دراسات حول موضوع البحث وما قيل فيه قديماً وحديثاً.

والدراسات التي سنوردها هنا، إما في أثناء عرضنا بعض الدراسات السابقة عن الكواكبي، وإما في ثنايا البحث.

١- أعمال الكواكبي:

ترتكز دراسة أعماله على مصادر ثلاثة هي: صحافته وأم القرى وطبائع الاستبداد.

أ- صحافته:

(١) نعود إلى التذكير إننا قد ترجمنا لحياة الكواكبي وأعماله في ملحق رقم ١/ من هذه الدراسة، ص ٣٢٤-٣٢٧.

١- في الشهباء واعتدال: ومقالاته فيهما كتبت بين (١٢٩٤ و١٢٩٦هـ و١٨٧٧ = ١٨٧٩م). و«الشهباء» أول صحيفة حلبية غير رسمية أصدرها الكواكبي وكان يحرقها كلها، صدر منها ستة عشر عدداً ثم عطلتها السلطة فأصدر «اعتدال» التي صدر منها عشرة أعداد فقط. وكانت أعدادهما مفقودة إلى أن عشر (جان داية) على بعضها وقدمه تحت عنوان «صحافة الكواكبي» يقدم فيه جانبه الصحفي لأول مرة مع ملحق مصوّر لتسعة أعداد من «الشهباء» وعدد واحد من «اعتدال». ويقع كتاب داية في أحد عشر فصلاً، خصّص آخرها للرد على (سيلفيا حايم Sylvia haim) في اتهامها الكواكبي أنه نقل عن (الفياياري Alfieri) و(بلنت Plunt). وعدّ داية صحيفتي الكواكبي أداة إعلام توتّحى من خلالهما صاحبهما تنوير العقول. وأكّد في الفصل الخامس أنّ الخط العام لكتابي الكواكبي كان موجوداً في صحافته، وأنّ الكتابين قد أنجزا في حلب. وداية كثير الانفعال في الانتصار له. وأكثر ما أقدنا في كتابه هي وثائق صحيفتيه. وإلى كتابه سنحيل حين نقبّس منهما.

٢- في المؤيد وال عمران والقاهرة: وهي صحف مصرية عثرت على بعضها نور ليلي عدنان في أثناء إعدادها رسالة ماجستير عن الكواكبي مصلحاً وأديباً، وقد عثرنا على بعضها أيضاً لكننا لم نستفد منها كثيراً لأنها لا تحوي سوى فقرات من كتائبه ونُشرت بين (١٣١٧ و١٣٢٠هـ = ١٨٩٩ و١٩٠٢م) بأسماء مستعارة مختلفة، وتضمّ أحاديث عن حياته وأعماله.

ب- كتبه:

١- أمّ القُرى: ويضع الكواكبي تحت العنوان أنّه ضبط مفاوضات ومقررات مؤتمر النهضة الإسلامية المنعقد في مكّة المكرمة سنة (١٣١٦هـ - ١٨٩٨م) ألّفه في حلب وظهرت أولى مقالاته في «المؤيد» سنة (١٣١٧هـ - ١٨٩٩م) ثم طبعه ونقّحه عدة مرات إلى أن نشره (محمد رشيد رضا) في «المنار» بعد أن حذف منه عبارات نقد الدولة العثمانية^(١). ووجدتُ طبعة من الكتاب قام بها السيد (محمد أفندي طاهر) صاحب «جريدة العرب»، بدون تاريخ. وأخيراً ظهرت طبعة سنة (١٣٧٩هـ - ١٩٥٩م) بإشراف حفيده الدكتور (عبد الرحمن الكواكبي)، وعليها اعتمدنا.

تخيّل الكواكبي في كتابه أنّ مؤتمراً عقد في مكّة بين ممثلين عن جميع الأقطار الإسلامية للتداول في أحوال المسلمين وأسباب تأخرهم. وعقد المؤتمر اثني عشر اجتماعاً ثمّ اجتمع الوداع الأخير وفيه توصيات المؤتمر. وكتاب «أمّ القُرى» سجلّ لهذه الاجتماعات، كُتب بأسلوب حوارى. والأعضاء كما يذكرهم الكواكبي هم: السيد الفراتي، الفاضل الشامي، البليغ القدسي، الكامل الإسكندري، العلامة المصري، المحدث اليمني، الحافظ البصري، العالم

(١) المنار، مج ١٢، سنة (١٣٢٧هـ - ١٩٠٩م).

النجدي، المحقق المدني، الأستاذ المكي، الحكيم التونسي، المرشد الفاسي، السعيد الإنكليزي، المولى الرومي، الرياضي الكردي، المجتهد التبريزي، العارف التاتاري، الخطيب القازاني، المدقق التركي، الفقيه الأفغاني، صاحب الهندي، الشيخ السندي، الإمام الصيني. وهم / ٢٢ / اثنان وعشرون عضواً، تخلّف الأديب البيروتي عن الحضور بعذر مقبول. وهناك الأمير الهندي الذي يتدخل في اللاحقة ويُدلي بآرائه.

٢- طبائع الاستبداد ومصارع الاستبعاد: يتألف من مقدمة وثمانية فصول. يذكر الكواكبي في مقدمته بعض مصادره ويعرّف الاستبداد. وفي فصوله يبحث في أثر الاستبداد على العلم والمجد والدين والمال والأخلاق والتربية، ويفصّل في ذكر طبائعه وطبائع المستبدين، ثم يعقد فصلاً يبين فيه كيفية التخلص من الاستبداد. وقد كتب رؤوس موضوعات كتابه في حلب وكان يعدّل فيه باستمرار، وقال في مقدمته إنّه ثمرة بحث دام ثلاثين عاماً. والكتاب نُشر لأول مرة في «المؤيد» المصرية لصاحبها «علي يوسف» وذلك بين (١٣١٨ و ١٣٢٠ هـ - ١٩٠٠ م و ١٩٠٢ م) ثمّ وسّع تلك الأبحاث ونشرها في كتاب. وقد عثرنا على طبعة مطبوعة بمصر في مطبعة الجمالية بدون تاريخ. وهناك طبعة كُتب عليها عام (١٣٢٠ هـ - ١٩٣١ م) وهما متشابهتان. ورأينا طبعة صادرة عن المطبعة العصرية بحلب وفيها زيادة عن سابقتها ومذكور فيها أنها طبعة منقحة، إلاّ أنها مليئة بالأخطاء وخاصة في صيغ الشواهد القرآنية. أما الطبعة التي يمكن أن تُعدّ ثالثة فقد نُشرت سنة (١٣٧٧ هـ - ١٩٥٧ م) وأشرف عليها حفيده (الدكتور عبد الرحمن الكواكبي) وفيها زيادات، موثّقة تحت رقم (١) بدار الوثائق «بدمشق» واعتمدت على أنّها الطبعة الأولى لأن فيها تنقيحاً بخطّ المؤلّف نفسه، ومؤرّخه في (١٣٢٠ هـ - ١٩٠٢ م). ثم طُبعت ثانية في (١٣٩٣ هـ - ١٩٧٣ م) وهي مطابقة للطبعة الأولى الموثّقة، وعليها اعتمدنا. وكان لنا شرف إبداء الرأي حول طبعة جديدة قيد الإنجاز بإشراف حفيده نفسه.

من أم القرى إلى طبائع الاستبداد:

إنّه من الأهمية بمكان تحديد مسار فكر الكواكبي، لأننا من خلاله نستطيع معرفة القول الفصل الذي رمى إليه، في حال ورود رأيين متخالفين حول مسألة اشترك كتاباه في علاجها فأَي الكتابين أسبق، وأيهما الذي يُعتبر الأكثر حسماً في نهاية الأمر؟

تقول (سهيلة الريمائي) في إحدى مقالاتها: «أرجح كتابة كتاب طبائع الاستبداد، قبل كتاب أم القرى»^(١). وهي ترجّح ذلك على أساس أن «طبائع الاستبداد» بحث نظري في حين أنّ الكتاب الآخر يستند إلى الأفكار الواردة فيه، محللاً وضع العرب والمسلمين بالنسبة

(١) سهيلة الريمائي «عبد الرحمن الكواكبي» في دراسات تاريخية، العددان ٢٣-٢٤، ص ١٣.

إليها^(١).

والنقطتان الأساسيتان اللتان نأخذهما على آراء (الريماوي) هما: أولاً، إنّ الكواكبي بعد أن درس واقع الحال في «أم القرى» استخرج منه النظرية التي ضمّنها كتابه الثاني، وليس من المعقول أن يكون قد صاغ بحثاً نظرياً من التأمل الخالص من غير أن يستند إلى أرضية واقعية أو يستوحي منها. إنّها مسألة استقراء، ولا يمكن أن يتم الأمر على أنه مصادفة. فهل يكون الكواكبي قد وضع نظرية - أو تصوّراً - ثم لاحظ انطباقاً تصوّره على الواقع؟

إن مثل هذا التحليل لا يعدو أن يكون ضرباً من الخيال. وهو، وإن حاز نشوة الاكتشاف، بعيد عن جادة الصواب بدليل ما سنأتي على ذكره من معطيات.

أما النقطة الثانية، وهي متعلّقة بالنقطة الأولى على نحو جلي، فهي ترجيحها لأسبقية «طبائع الاستبداد»، والتي يشاركها في التأكيد عليها (جورج كتورة) الذي بنى نتائجه كلّها على هذا الأساس، وهذا ما جعله يفهم الكواكبي فهماً خاصاً. لقد درسه من خلال «طبائع الاستبداد» فقط، كما أشار إلى ذلك في مقدّمة بحثه^(٢)، ثم فاجأنا بأن خلاصة ما توصل إليه من آراء الكواكبي في الإصلاح والثورة، إنّما استقاها من «أم القرى»^(٣). لكننا إذا تأملنا الأمر ملياً، مستندين إلى ما لدينا من وثائق، من كتابي الكواكبي وصحيفتيه، التي تعتبر بمثابة مقدّمات تقودنا موضوعياً، فإننا نلاحظ أنّ الاستبداد كان في «أم القرى» أحد أسباب الفتور، ثم أصبح في «طبائع الاستبداد» هو الداء الذي يجب التخلص منه. وكان هدفه في «أم القرى» بيان الحالة الحاضرة من الخلل الحاصل، الذي افترض - مبدئياً - أنها من الجهل الشامل، وأنّه لا بُدَّ من إنذار الأمة بسوء العاقبة و «توجيه اللوم والتبعة على الأمراء والعلماء والكافة لتقاعدهم عن استعمال قوة الاتفاق على النهضة»^(٤). وقررت جمعية أم القرى أن المسلمين في حالة فتور تداركه بالعلم^(٥). بينما قفز الاستبداد إلى سطح أسباب الفتور في «طبائع الاستبداد»، فكان هدفه منه تبين طبائع الاستبداد وما يفعله وما يؤثر به على المجتمع، وتبيين من أين يأتي الاستبداد، وما هي أسبابه^(٦)؟. وهذا ينسجم مع مطالب من ضرورة التخصص وأهميته إلى معرفة

(١) يُنظر: م. ن، ص ١٢.

(٢) جورج كتورة، طبائع الكواكبي في طبائع الاستبداد، المقدمة.

(٣) يُنظر: م. ن، أماكن متفرقة، وبخاصة ص ١٤٥.

(٤) أم القرى، ص ١١.

(٥) يُنظر: م. ن، ص ١٩١-١٩٢.

(٦) طبائع الاستبداد، ص ١٥.

الداء، ومن ثم إلى معرفة الدواء^(١). هذا فضلاً عن أن الكواكبي يقول في «أم القرى» أنه ضبط مفاوضات لمؤتمر منعقد في (١٣١٦هـ-١٨٩٨م) بينما جاء في مطلع «طبائع الاستبداد» أنه في سنة (١٣١٨هـ-١٩٠٠م)، بعد بحث دام ثلاثين سنة، استقرّ فكره على أن الاستبداد هو أصل الداء، وقد نقّح «طبائع الاستبداد» غير مرّة^(٢).

ثم اكتشف تعديل في مخطوطة طبعت بعد وفاته، مما يدلّ على أنّ ما جاء في «طبائع الاستبداد»، المعدّل، هو آخر ما توصل إليه الكواكبي من آراء. وليس كلام (كامل الغزي)^(٣) في أنّه اطّلع على «أم القرى» في حلب مراراً، ولم يطلّع على الكتاب الثاني، إلّا خير دليل على أن كتاب الطبائع لم يكتمل إلّا في مرحلة متأخرة نسبياً. ولا يمكن أن يكون عدم اطلاع أصدقاء الكواكبي عليه خوفاً من جواسيس الحكومة العثمانية، لأنّ في «أم القرى» هجوماً على الحكومة أكثر من ذلك الذي نجده في «طبائع الاستبداد».

ويؤكد أسبقية «أم القرى» على «طبائع الاستبداد» كلٌّ من: (أسعد الكواكبي)^(٤) و(سامي الدهان)^(٥) و(قدري قلعجي)^(٦) و(نور بير تاييرو)^(٧) و(محمود السمرة)^(٨). كما يؤكد ذلك أيضاً كلٌّ من: (محمد عبد الرحمن برج)^(٩) و(محمد عمارة)^(١٠) و(فهمي جدعان)^(١١) و(محمود مصطفى حلاوي)^(١٢)، وغيرهم كثير.

ولعلّ الحلاوي هو الأكثر تأكيداً على ذلك، وهو أحدث من كتبوا حول هذا الموضوع، إلّا أنه يذهب بعيداً في استنتاجه بحيث لا يمكن أن نوافقه إلّا على بعض ما جاء فيها. فبالرغم من أسبقية «أم القرى» على «طبائع الاستبداد»، فإنّ ظروف نشر الكواكبي

(١) أم القرى، ص ١٧٦. أيضاً: الكواكبي، الأعمال الكاملة، تح محمد عمارة، ط ١٩٧٥، القضايا (٢٧-٣٠) وبخاصة البند الثالث من القضية ٢٧، ص ٣٤٥-٣٤٦.

(٢) طبائع الاستبداد، ص ١٣.

(٣) ينظر: سامي الدهان، عبد الرحمن الكواكبي، ص ٤١.

(٤) ينظر: أسعد الكواكبي «عبد الرحمن الكواكبي» في الحديث، العددان (٩ و ١٠)، ١٩٥٢م، السنة ٢٦، ص ٥٤٨.

(٥) ينظر: سامي الدهان، م.س، ص.ن.

(٦) ينظر: قدري قلعجي، عبد الرحمن الكواكبي، ص ٦٩.

(٧) نوربير تاييرو، الكواكبي المفكر النائر، ص ٥٥.

(٨) ينظر: Mahmoud Samra, Christian Missons..., pp.145-150.

(٩) ينظر: محمد عبد الرحمن برج، عبد الرحمن الكواكبي، ص ١٠٢ و ١٣٦.

(١٠) ينظر: الكواكبي، الأعمال الكاملة، تح محمد عمارة، ط ١٩٧٠م، ص ١١٨.

(١١) ينظر: فهمي جدعان، أسس التقدم...، ص ٢٩٠.

(١٢) ينظر: محمود مصطفى حلاوي «عبد الرحمن الكواكبي في دراسات عربية» عدد (٣)، ١٩٨٧م، ص ٥٣ وما

مقالاته عن الاستبداد بُعيد وصوله إلى مصر يجعلنا نرجح أن فكرة «طبائع الاستبداد» كانت موجودة في ذهنه قبل سفره، وربما كتب أغلب آرائه في تلك الفترة. وما الخلاف الدائر حول هل كتب «طبائع الاستبداد» في حلب أم لا، مع التأكيد على كتابة «أم القرى» قبل مغادرة حلب؛ إلا دليل جديد على أن «طبائع الاستبداد» جاء بُعيد «أم القرى» من الناحية الفكرية على الأقل. وهذا يتفق مع ما أورده (حلاوي) من أن «أم القرى» جاء قبل الكتاب الثاني، وإن كان (حلاوي) يغالي كثيراً في رأيه من خلال اعتقاده بالفارق الكبير، من حيث الأفكار، بين الكتابين.

شيء آخر لو كان «طبائع الاستبداد» كُتب قبل «أم القرى»، لكان أجاب عن بعض المباحث التي طرحها في نهايته، قبل أن يكتب «أم القرى». والكواكبي يتدبّر فعلاً بالإجابة عن السؤال الأخير الذي طرحه في «طبائع الاستبداد»، والذي يعتبره الأهم، ألا وهو: السعي إلى رفع الاستبداد.

نستطيع أن نستشف ممّا سبق أنّ البحث عن الداء كان في كتابه الأوّل «أم القرى» الذي حاول فيه تبين وضع الشعوب الإسلامية بعامّة، والعرب بخاصّة، وما هم عليه من ضعف وفساد، والذي حاول فيه أيضاً أن يضع حلولاً مناسبة للخروج من الأزمة. لكنّه، بعد البحث الطويل، أدرك أن الاختصاص في العلة يؤدي إلى الاختصاص بالحل، مما قد يكون أكثر فائدة من تمييع الأمور. وهكذا حاول التعرف إلى هذا العدو (الاستبداد) في كتابه الثاني، ليتمكّن - بعد ذلك - من مقاومته وإقامته البديل. وربما أمكننا القول بأن الكتاب الثاني هو بمنزلة دراسة مكتملة لما رأى من ثغرات أو تعديلات من الواجب إدخالها على الكتاب الأوّل في موضوع الاستبداد. من هنا تأتي أهمية إدراك أن «طبائع الاستبداد» جاء بعد «أم القرى»، وبالرغم من أن البدء في كتابة الكتابين كان متساوفاً تاريخياً فإنّ فكرة «أم القرى» هي التي أوحى بفكرة «طبائع الاستبداد»، وليس العكس. يبقى أمامنا استبعاد فكرة (حلاوي) القائلة بوجود اعتبار كتابي الكواكبي منفصلين تماماً ويدرسان شيئين مختلفين^(١). لأن ذلك بمنزلة تجزئ لِفكر المفكّر، يشكّل عقبة على طريق فهمه. أمّا ما يدعو إليه (حلاوي) من ضرورة ملاحظة المنحى التطويري بين الكتابين، فهو ما نسعى إليه في أثناء بحثنا كله. ولأننا لم نلاحظ أيّ اختلاف بين الكتابين حول الاستبداد وطبائعه، لذلك فإن الكلام على الاستبداد جاء متساوفاً من الكتابين معاً. وهنا نجد أنفسنا متفقين تماماً مع ما أورده (الريماوي) من وجوب دراسة الكتابين معاً^(٢). أمّا في أثناء دراسته

(١) ينظر: محمود مصطفى حلاوي، م.س، ص ن.

(٢) ينظر: سهيلة الريماوي «عبد الرحمن الكواكبي» في دراسات تاريخية، العددان (٢٣-٢٤)، ١٩٨٦، ص ١٢.

بدائله في كتابي الكواكبي؛ فإننا، لما فيهما من اختلاف نسبي حول البدائل، نجد أنّ الملاحظة التي طرحها (حلاوي) تُعتبر ركيزة أساسية على طريق فهمه الصحيح.

ج- أعماله الكاملة:

أعمال الكواكبي الكاملة حققها محمد عمارة، وهي بالرغم من أنها طبعت طبعتين: طبعة في عام (١٩٧٠م - ١٣٩٠هـ)، وطبعة في عام (١٩٧٥م - ١٣٩٥م هـ) على أنها الطبعة الأولى في كل مرة، إلا أننا لم نعتدّها لأنها في طبعة (١٩٧٠)^(١) أخذت عن ثلاثة كتب قديمة لطبائع الاستبداد، وفي طبعة (١٩٧٥) صحّح عمارة ما جاء في طبعة «طبائع الاستبداد» القديمة. لكنه يبقى تحقيقاً ناقصاً، فلم تكن مقالات الكواكبي في الصحف قد عُثِرَ عليها بعد، ولم ينشرها عمارة. لذلك عددنا عمله دراسة عن الكواكبي لا مصدرًا من مصادرنا، إذ لم نستفد إلا من مقدّمته.

٢- شخصية الكواكبي من خلال ما قيل عنه من كُتِبَ وما قيل عنه في الصحف والمجلات والتراجم^(٢)..

٣- دراسات عن عصر النهضة:

في دراستنا تاريخ الفكر العربي الحديث اعتمدنا، كإطار عام لفهم عصر النهضة، بعض مؤلفات يرد ذكرها في حينه، ولكن لا بُدّ لنا من التنويه بالكتب الثلاثة الآتية:

جميل صليبا. محاضرات في الاتجاهات الفكرية في البلاد الشامية. (١٩٥٨). وقد بيّن فيه كيف ظهرت الإيديولوجيات الجديدة في المجتمع السوري تحت تأثير التحوّلات المؤسّساتية والتشريعية الحديثة، ويهتم بارتباط أفكار السوريين بطابعهم الاجتماعي. كما أنّ هناك:

ألبرت حوراني. الفكر العربي في عصر النهضة. كتب عام (١٩٦١م) بالإنكليزية، وصاحبه أستاذ التاريخ الحديث للشرق الأدنى في جامعة (أكسفورد Oxford)، وفيه يربط المؤلف بين الفكر السياسي العربي الحديث، وبين الأحداث السياسية في العالم العربي، وتأثير أفكار أوروبا

(١) الخط المائل (/): في الحاشية، يدل على أننا أخذنا النص المقتبس من آخر الصفحة الأولى وأول الثانية، أما إذا جاء بعد شاهد قرآني فإنه يدل على أن الرقم قبله هو رقم السورة، وأن الرقم الذي بعده هو رقم الآية.

- أما إذا جاء في المتن فإنه يعني البديل أو المساواة.

- م.س يعني أن هناك فاصلاً بين إشارتنا وبين ما نقصد إليه.

- عندما ما لا تكون هناك إشارة بجانب التاريخ فإن هذا يعني أن التاريخ ميلادي.

- الكتب مرتبة تبعاً لأقدميتها تاريخياً، في الرسالة كلها، ما لم نُشر إلى خلاف ذلك في حينه.

(٢) وقد قوّمنا ما رأيناه مفيداً منها، تحت عنوان «بعض الدراسات السابقة عن الكواكبي»، ص.. كا - كح، من هذه الرسالة.

العربية ومؤسساتها. ويبين أنّ الفكر العربي انصبّ في مراحلها كلّها على محاولة التوفيق بين نظرية الإسلام في الحكم، وبين التغيّرات التي طرأت على واقع الحكم، حتى جاء التأثير الأوربي فكانت محاولة جديدة.

كما تتميز بأهميتها مجموعة الدراسات التي صدرت عام (١٩٦٧م) في بيروت تحت عنوان الفكر العربي في مئة سنة. وفيها استفاد المؤلفون من الأدبيات التي تعنى بالمحاور التي تهتمّنا هنا. كما أنها تمثّل اتّجاه الجامعة الأمريكيّة في بيروت، ذلك الاتّجاه الذي يتميّز بالميل إلى الحديث عن عملية تفاعل الشرق والغرب على صعيد الفكر.

٤ - دراسات تدور حول موضوع بحثنا:

ونودّ الإشارة بشكل خاص إلى الكتب الآتية:

مصطفى حلمي. نظام الخلافة في الفكر الإسلامي (١٩٧٧) وفيه يطرح المؤلّف إشكالية التأليف حول الخلافة، وينقد آراء الشيعة، ويقدم أهل السنة والجماعة ونظريتهم؛ وهذا النقد يجعل من مسألة الخلافة في الكتاب مسألة ثانوية. يناقش في الفصل الأوّل مسألة الإمامة أو الخلافة على أنّها بعيدة عن الحقّ الإلهي. ويستند في آرائه على البيعة والشورى. وفي الفصول الأربعة التالية يخصّص حديثه على الخلفاء الراشدين ويدرس خلافاتهم بالتفصيل، وفي الفصل السابع يتناول موقف أهل السنّة والجماعة من النظريات الشيعة في الإمامة ويعرض آراء شيوخ السلف وعلماء الكلام وفلاسفة الإسلام في مسألة الخلافة. وينهي المؤلّف كتابه بعرض صورة الاعتدال في الخلافة في العصر الحديث. وستعرّف من خلال الكتاب إلى آراء بعض الفلاسفة والمتكلمين في مسألة الخلافة الإسلامية.

محمد جلال شرف وعبد المعطي محمد. الفكر السياسي في الإسلام - شخصيات ومذاهب. (١٩٧٨). وهدف الكتاب إثبات أنّ للمسلمين باعاً طويلاً في مجال السياسة والاجتماع، فضلاً عن باعهم في الفكر الديني والأخلاقي. وقد قسم الكتاب إلى قسمين:

الأوّل، تناول الفكر السياسي قبل نزول القرآن.

الثاني، تكلم على رواد الفكر السياسي في الإسلام.

وهذا الكتاب هو في الواقع طبعة ثانية معدّلة لكتاب: خصائص الفكر السياسي في الإسلام. للمؤلّفين نفسيهما، الصادر عام (١٩٧٥)، والكتاب مسهب جداً في سرد أفكاره، ولكنّه مفيد للاطلاع على الفكر الإسلامي.

ألبير ميمي. صورة المستعمر والمستعمر. عربيّ جيروم شاهين عن الكاتب التونسي عام (١٩٨٠). يرى فيه المؤلّف صورة المستعمر: كيف رأتها الشعوب مزبنةً، ويبين من هو المستعمر، وعلى أي شكل تكون صورته. ويدعو إلى التحرر من كل أشكال الاستعمار بالتصدي

المباشر للظلم. ومنه استوحينا صورة المستبد الخارجي الذي يحاول مستبد الداخل أن يكتسب صورته.

محمد أحمد خلف الله. القرآن والدولة. (١٩٨١). يقع الكتاب في ثمانية فصول تبدأ من السلطة في العصر الجاهلي إلى السياسة كما طرحها القرآن، مبيّناً أنّ القرآن لم يضع سوى الخطوط الرئيسة الكبرى التي تصون الإنسان من الزلل، وترك الباقي للإنسان وزمانه.

مونتغمري وات^(١). الفكر السياسي الإسلامي - المفاهيم الأساسية. تر. صبحي الحريري. (١٩٨١). للمؤلف أعمال كثيرة حول الإسلام، منها هذا المؤلف، الذي يُقسم إلى أحد عشر فصلاً، يتحدّث فيه عن الدولة الإسلامية تحت راية النبي وصولاً إلى الإسلام في السياسة المعاصرة، وهذا بالتحديد ما يهمنا منه. إلا أن عثراته جاءت في فصله الأخير نتيجة اعتماده على كتاب (هاملتون جيب)^(٢): التيارات الحديثة في الإسلام. الذي فهم الفكر العربي الحديث فهماً خاصاً.

وغير ذلك من المصادر والمراجع التي سيرد ذكرها في ثنايا البحث، وفي قائمة المصادر والمراجع.

W. Montgomery Watt (١)

H.A.R. Gibbs (٢)

بعض الدراسات السابقة عن الكواكبي

١ - الكواكبي المفكر الثائر:

للمستشرق الفرنسي نوربير تابيرو

والكتاب هو دراسة قُدمت لنيل درجة الماجستير في اللغة العربية وآدابها من جامعة ليون عام (١٩٥٣) وطبع عام (١٩٥٤) وعنوانه الأصلي: الأفكار الإصلاحية عند الكواكبي^(١). ترجمه إلى اللغة العربية علي سلامة عام (١٩٦٨) وصدر في بيروت. ويقدم الكتاب مصطفى قصاص بتلخيص لكتابي الكواكبي.

أما المؤلف فإنه يبدأ رسالته بمقدمة يتحدث فيها على الفترة التي عاش فيها الكواكبي. ويشير إلى أسس حركة الإصلاح الإسلامية التي أرجعها إلى ما سماه عملية الترضية وتعويض النقص الذي شعر به المسلمون، نتيجة هجمة الغرب المسيحي على الإسلام والمسلمين. ثم قدم المؤلف نبذة عن حياة الكواكبي، وبدأ الفصل الأول بإلقاء نظرة جمالية على إنتاجه زاعماً أن الكواكبي قد ألف طبائع الاستبداد قبل «أم القرى» وأنه لم يكتب الثاني إلا بعد رحلاته. وهذا يخالف ما توصلنا إليه. ويتحدث في الفصل الثاني على الإصلاحات المقترحة في الميدان الديني مُشيداً بتسامح الكواكبي المذهبي. ويشير إلى تشابه آرائه مع آراء محمد رشيد رضا حول الخلافة، من غير أن يذكر أن كتاب رشيد رضا^(٢) صدر بعد وفاة الكواكبي. وهنا يشير المؤلف إلى أن الكواكبي هو أول مسلم فرق بين السلطتين الدينية والدنيوية. أما الفصل الثالث فقد خصّصه للحديث على الإصلاحات المقترحة في الميدان الاجتماعي، وأبدى إعجاب به بآراء الكواكبي وأشاد بفهمه المساواة. ثم عقد فصلاً للإصلاحات المقترنة في الميدان السياسي. وهذا الفصل هو أقرب الفصول إلى موضوعنا ويقول فيه إن حديثه عن الاستبداد فيه واقعية، وأنه يهتم بالشورى ومسؤولية الأمة عمّا يصيها، ولكنه لا يعطي نظاماً محدداً للحكم. وأنه غالى في المزايا التي ذكرها للعرب. ويرى نوربير في الخاتمة أن اهتمام الكواكبي في الميادين جميعها منصب على التوفيق بين النصوص الدينية والعصر الحديث.

٢ - عبد الرحمن الكواكبي:

سامي الدهان. صدر عام ١٩٥٨/١٩٥٨^(٣).

يقدم فيه المؤلف نبذة عن عصر الكواكبي ثم يتحدث على نسبه وآله وحياته ورحلاته وأعماله ويقول إن أسلوبه في «أم القرى» قريب من أسلوب محمد عبده ورشيد رضا والأفغاني،

(١) Norbert Tapiero: Les Idee,s Reformisters D,AL – kawakibi. 1956

(٢) الخلافة أو الإمامة العظمى. (١٩٢٢م)

(٣) الكتب مرتبة تبعاً لأقدميتها تاريخياً.

ثم يستعرض الاجتماعات، ويمدح أسلوبه في الحوار. ثم يتحدث عن كتابي «صحائف قريش» و «العظمة لله» ويظن أن له مجموعة أشعار، وهي في الواقع كراسة جمع فيها بعض ما أعجبه من شعر سواه. ويشير الدهان إلى أن الكواكبي يرى في الوطن الإسلامي كله وطناً له ويتطلع إلى نهضته. ويعرض آراءه في السياسة والخلافة والشورى ويعيوب المجتمع وعلاجها، ويبين رأيه في المساواة والعدالة والديمقراطية، ويلاحظ انعكاس صورة المجتمع في أدبه، وإحساسه بالأم أمته وآمالها. ثم يتحدث على منزلته، وأنه يمثل مكان الصدارة في التاريخ الحديث. وهذا كله في ثلاثة فصول، أما الفصل الرابع والأخير فهو مجموعة مختارة من آثار الكواكبي ينتقيها الدهان من غير تحليل، وإنما يُثنى عليها فقط.

٣- عبد الرحمن الكواكبي العبقريّة الثائرة:

محمد شاهين حمزة. (١٩٥٨)

يتحدّث عن أصل الكواكبي وحياته وأعماله وإصلاحاته وهجرته ورحلاته. ويعرض كفاحه ضد الاستبداد والتهمة التي وُجّهت إليه ومحاكمته، ويبين علاقته بالحكام. ويعتقد المؤلف أنّ مؤتمر أم القرى قد عُقد فعلاً وأنّ الكتاب هو سجل له. وتحت عنوان (الحكومة النظامية) يتحدّث عن رأي الكواكبي في النظام الاستبدادي، والمستبدّين، ومسؤوليّة الرعية، وكرهية المستبدّ العلم. ويعرض نظام الحكم المثالي عنده، ونتائجه على الشعب. ويقارن المؤلف بين النديم ومحمد عبده والأفغاني والكواكبي ويبين أوجه التشابه بينهم في النشأة والكفاح والغاية، ويشرح اللقاء الفكري بينهم. ويعرض تحليل الكواكبي علاقة الدين برجال الحكم وفساد رجال الدين المزيفين. ويذكر حملة الكواكبي على الشيوخ، ويرى لو أن الكواكبي قد طال أجله لكان تراجع عن هذا الرأي. وتحت عنوان (من الفارابي إلى الكواكبي) يتحدّث المؤلف على ثقافة الكواكبي، ويقارن بينه وبين مدينة الفارابي الفاضلة حيث يرى أنّ الكواكبي قد دعا إلى اتحاد الدول الإسلاميّة تحت خليفة عربي، تمهيداً للوصول إلى الحكومة العالميّة. ويرى أنّ كلاً من الكواكبي والفارابي قد نهل من الإسلام الذي جاء للناس جميعاً. والكتاب يغلب عليه الطابع الأدبي الحماسي من غير توثيق أو ترتيب، وهو لم يحلّل آراء الكواكبي أو ينقدها.

٤- الرّحالة (كاف) عبد الرحمن الكواكبي:

عبّاس محمود العقّاد.

وهو من مطبوعات المجلس الأعلى لرعاية الفنون والآداب والعلوم الاجتماعية بمصر في نوفمبر (١٩٥٩).

يقسم العقّاد كتابه إلى كتابين، يتحدّث في الأوّل على عصر الكواكبي وأسرته ونشأته وثقافته وأسلوبه وكتبه. ويقارن بينه وبين بعض معاصريه، في اللغة والأسلوب. ثم يتحدّث على

إنتاجه الفكري، ويقول إنّ لديه كتاباً اسمه «صحائف قريش» وهو تذييل «لأم القرى» كما أنّ هناك كتاب «العظمة لله» وهو تكملة لكتاب «طبائع الاستبداد»، ويذكر أنّ عنده ديوان شعر لم يبقَ منه سوى كُناشة تزيد على (٣٠٠٠) بيت. ويضع العقّاد فصلاً عن الجامعة الإسلامية والخلافة العثمانية، يبيّن فيه موقف الكواكبي منهما وكرهه للخلافة التركية، ولماذا دعا إلى تزعم العرب الخلافة. ويستعرض كتابي الكواكبي مبيناً ظروف كتابتهما، ويتكلّم على آرائه الإصلاحية، ويردّ عنه تهم النقل والتشابه بينه وبين سواه. ثم يدرس شخصيته ويعدها شخصية مكوّنة. ويتحدّث في الكتاب الثاني على برنامج الإصلاح ويعدّ منهجه تجريبياً، ويُطلق على فكره تسمية الفلسفة الكواكبية. ثم يتحدّث على آرائه في الإصلاح الديني وقضية التوفيق بين القرآن والعلم الحديث. ويعرض برنامجاً في الخلافة ونقده الأتراك، وحلوله لإنشاء النظام السياسي العادل. ويبيّن رأيه في التفاوت الطبقي والمساواة والإصلاح الاقتصادي والتربوي، ونظم التعليم ومسؤولية العلماء. ويناقش المؤلّف مسألة العنف والثورة والتدريج وموقف الكواكبي منها. وينتهي إلى أنّ ظروف العصر والمحيط والأسرة والشخصية والثقافة، اجتمعت كلّها لتصنع عبقرية الكواكبي. وأهم ما في الكتاب أنّه مثير للتفكير بأسلوب جديد، ومن زوايا متعدّدة، وليس هذا بغريب عن العقّاد.

Three reformers by khaldoun.s.AL - ٥

Husry(1966).

في الكتاب ثلاثة أبحاث عن (الطهطاوي) و(التونسي) و(الكواكبي). أمّا بحث الكواكبي فإنّه يتحدّث على حياته ونشأته وتعليمه وأعماله وكفاحه، وهجرته إلى مصر، ثم رحلته إلى بعض البلاد العربيّة التي يرى المؤلّف أنها جرت بتكليف من الخديوي. ويتحدّث عن كتابيه على أنّهما جزءان لكتاب واحد، لوجود تشابه بينهما في الأفكار والعبارات. ويذكر أيضاً الكتّابين المفقودين «صحائف قريش» و«العظمة لله». ثم يستعرض آراء الكواكبي في الإصلاح الديني ويبيّن أهميّة الدين عند الكواكبي. ثم يذكر رأيه في المستبد وخوفه من العلم والدين، وآثار المستبد على المجتمع. ويقارن المؤلّف بينه وبين التونسي من ناحية اتفاقهما على أنّ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر أساس النظام والعدل. ويتحدّث عن تركيزه على العلم والنهضة، ويقارن بينه وبين الأفغاني ومحمد عبده، ويرى أنّه يشبه المعتزلة في كثير من آرائه، وخاصّة في الدّعوة إلى الثورة. ويبيّن كره الكواكبي الجندية. وفي حديثه عن الكواكبي و(الفيارى Alfieri) يعارض المؤلّف آراء (سيلفيا حاييم Sylvia Haim) التي تقول إنّ الأوّل أخذ عن الثاني. بل يرى أنّه مفكر قومي اشتراكي عروبي، ويرجع إليه الفضل في تطوّر مفهوم القومية العربية. ويعرض المؤلّف تطوّر مفهوم العروبة منذ العصر العباسي عند (الجاحظ) و(التوحيدي)، ثم في العصر الحديث وسياسة (محمد علي) وكتابات (الطهطاوي)، ويُظهر فضل الكواكبي عليها. كما ينفي قول (سيلفيا

حاييم) بأن آراءه في العروبة مأخوذة عن (بلنت **Plunt**) في كتابه «مستقبل الإسلام»، ويقول أنه قارن بين «أم القرى» وكتاب (بلنت) فلم يجد تشابهاً بينهما. ويرى أن الكواكبي قد حوّل فكرة العروبة إلى القومية العربية وجعلها علمانية، ووضّح أهمية دور العرب في الخلافة، ممّا جعله يوفق بين الجماعتين العربية والإسلامية. ومهما كان (خلدون الحصري) مغالياً في ملاحظاته إلا أننا أخذنا من تحليله إصلاح الكواكبي السياسي وعرويته، كما أفدنا من ردّه مزاعم (سيلفيا حاييم **Sylvia Haim**) في نقل الكواكبي عن غيره.

٦- الكواكبي مصلحاً وأديباً:

نور ليلي عدنان.

والكتاب هو رسالة ماجستير لباحثة أندونيسية قدمتها عام (١٩٧٠) في اللغة العربية بجامعة القاهرة.

ورسالتها مقسّمة إلى مقدّمة وثمانية فصول. تتحدث في الفصول الثلاثة الأولى على الحياة السياسية والاجتماعية والثقافية في عصر الكواكبي. وتحدث في الفصل الرابع على حياته وشخصيته وأعماله وعلاقته بالحكام، وعن هجرته ورحلاته. وفي الفصل الخامس تبحث في إصلاحه السياسي ودعوته إلى القومية العربية وحقّ العرب في الحرية والاستقلال عن العثمانيين. وترى فيه (فولتير **Voltaire**) الحركة العربية. وتعرض تحليله الاستبداد وأعدائه، ووسائله للكفاح ضد الاستبداد، وترى أنه مفكر ثوري. وتبيّن النظام المثالي عنده على أنه الخلافة الإسلامية، وترى أن يكون الخليفة هو نفسه رئيس الدولة لينطلق من وازع ديني، لذلك فهي تأخذ على الكواكبي فصله بين الدين والدولة، لأنها ترى أن هذا لا يتماشى ومفهوم الدين الإسلامي، وإنّما هو تقليد غربي. وهي تردّ على من يتهمه بالميل إلى الغرب. وتحدث عنه في الفصل السادس بوصفه مصلحاً دينياً، مبيّنة الفساد الديني في عصره، وموقفه من رجال الدين والسياسة، ومحاربه البدع، ونظرته إلى الدين، وتعرض برنامجه في الإصلاح الديني. أمّا عنوان فصلها السابع فهو (الكواكبي مصلحاً اجتماعياً) تبين فيه رأي الكواكبي بعيوب المجتمع وكيفية إصلاحه، وقيمة العلم عنده، والتربية المثالية التي يقترحها، ونظرته إلى المرأة والأخلاق والاقتصاد، وقيمة العمل عنده. أما الفصل الثامن (الكواكبي أديباً) وهو بيت القصيد، كما يبدو من عنوان الرسالة، إلا أنها اكتفت بمنحه ٥٤ / صفحة من أصل رسالة تضم ٣٦١ / صفحة. وتحدثت فيه عن خصائص أسلوبه وأنواع البديع عنده، من تشبيه وكناية وسجع ومقابلة... وتلاحظ أنه متأثر بالأسلوب الفلسفي. وتحدثت عن لهجته الخطابية وسخريته وتكتشف عنده نزعة قصصية. وتقارن أسلوبه ومعاصريه، وتراه متقدماً عليهم. وفي الفصل التاسع والأخير تتحدث عن موقعه بين سابقه ومعاصريه، وموقف كلّ منهم من العروبة والدولة العثمانية، ومن

خلال نظرتهم إلى الغرب وإلى الإصلاح الديني والسياسي والاجتماعي، وترى أن الكواكبي يتفق في آرائه الدينية مع سابقيه، ويتفق مع معاصريه بالدعوة إلى الإصلاح والحكم النيابي. وتردّ على اتهامات (سيلفيا حاييم) وتناقشها بعد أن ترجمت فصولاً من كتاب (الفياياري Alfieri) عن النسختين الإيطالية والتركية ووجدت أنه لم يأخذ عنه، ورجّحت بأنه قرأ كتابه واقتبس بعض الآراء منه، وقد أشار إلى ذلك في مواضع ثلاثة، ورأت أنّ التشابه بينهما بسيط. وتعتبر آراؤها حاسمة حول علاقته بالفياياري خاصّة إذا ضُمّت إليها آراء (جان داوية)، علماً أنّ أحداً منهما لم يستفد من تجربة الآخر وبحثه في هذه النقطة. هذا فضلاً عن أننا أفدنا من اكتشاف نور أعداداً من جريدة القاهرة وترجمتها بعض كتاب (الفياياري).

٧- الأعمال الكاملة للكواكبي:

حقّقها محمد عمارة في (١٩٧٠). وأعاد تحقيقها عام (١٩٧٥)، وفي المرّتين لم يضم كتابه سوى كتابي الكواكبي «ام القرى» و«طبائع الاستبداد» وبضع رسائل عائلية. أمّا مقدّمة التحقيق فهي هي في الطبعتين. وقد أوردها هي نفسها في كتاب سمّاه «شهادة الحرّية ومجدد الإسلام» ولم يضيف إليه سوى اقتباسات مختارة من أقوال الكواكبي. يقسم عمارة كتابه إلى قسمين، يتحدّث في القسم الأوّل من خلال بايين: الباب الأوّل عن حياته: أسرته، ميلاده، تعليمه، صحافته، أعماله، صراعه ضد العثمانيين، هجرته إلى مصر، وحياته فيها، وفاته، وذلك في تسعة فصول. أمّا الباب الثاني فهو عن أفكاره ونظرياته: فيبين خلال سبعة فصول آراءه في العروبة والحرية والاشتراكية والتربية وأسباب الفتور، وأفكاره عن الثورة.

وفي هذين البابين يرى (عمارة) أنّ العروبة، بمعناها القومي الحديث، كانت ناضجة لدى الكواكبي، وأنّه في فصله بين السلطتين الدينية والسياسية يصدر عن الفكر الإسلامي. ويتحدّث عن تفرقه بين الدين - الإسلام، والإسلامية - نظام الحكم الذي يطبقه المسلمون في حياتهم، ومطالبته بالفصل بين الاثنين. ويحاول (عماره) أن يوضح بأن فكر الكواكبي عدّ الإسلامية، كنظام حكم، قد قامت على الفلسفة الاشتراكية العربية الإسلامية التي هي أغنى من تجارب أوروبا الاشتراكية. ونرى أن عمارة يحمّل أفكار الكواكبي الاجتماعية أكثر ممّا يمكنها أن تحمل، وبالتالي فهو يحوّل فكرة (الاشتراك العمومي) عند الكواكبي ليربطها بإيديولوجيات لا تنتمي إليها. كما يحمله فكرة الطبقات والتفاوت الطبقي، وأنّه قد وضع بذور الاشتراكية كما نفهمها اليوم، وأدان الرأسمالية. ويراه منحازاً إلى معسكر «المثقفين والفلاحين والعمال».. كما يحاول صبغه بطابع مادي فيحمّله اشتراكية الماركسية ونظريتها في تفسير التاريخ، محاولاً أن يقيه، مع ذلك، ضمن إطاره الإسلامي!

أما القسم الثاني من الكتاب فقد خصصه عمارة لأعمال الكواكبي مبتدئاً بالحديث عن نسخ الكتابين. وفي خلال إيراده لهما، أضاف شروحات التحقيق في الهوامش. ونحن لم نستفد إلا من قسمه الأول الذي يُعدّ مقدّمة التحقيق، أما التحقيق نفسه فلم يفدنا بشيء.

٨ - صحافة الكواكبي:

جان داية. (١٩٨٤).

وقد ورد ذكر الكتاب ضمن المصادر إلا أننا هنا سنستعرض مجمل الكتاب مع دراسته وآرائه بعيداً عن الوثائق التي قدّمها. يقسم المؤلف كتابه إلى أحد عشر فصلاً، تتعلّق عشرة منها بصحافة الكواكبي، ويردّ الأخير على اتهامات (سيلفيا حاييم) بنقل الكواكبي مؤلفاته عن سواه. في المقدّمة إشارة إلى ضرورة دراسة رجال النهضة. وفي الفصلين: الأول والثاني، يبيّن المؤلف موهبة الكواكبي الصحفية، وأنّه استخدم الصحافة وسيلة تنويرية. ثم يعرض صراعاته مع المكتوبجي، ويؤكّد أن صحيفتيه لن تكونا محليتين بل تعبّران عن وجهة نظر إسلامية وعربية. وفي الفصل الخامس يقول إن الخط العام لكتابات الكواكبي قد وُضع في «الشهباء» التي يهاجم فيها الاستبداد ويطالب بتعميم التعليم. وفي الفصلين الثامن والتاسع يتحدّث عن انتشار «الشهباء» و«اعتدال». وفي الفصل العاشر يتحدّث عن فرادة الكواكبي وجرأته واعتماده على جهل المكتوبجي في نشر أفكاره. ويردّ في الفصل الأخير على (سيلفيا حاييم) قاسماً فصله إلى قسمين: قسم للردّ على تشابه (الكواكبي) و(الفياري) في «طبائع الاستبداد» فيعرض عناوين فصول كتابي الكواكبي والفياري ويقارنهما ليخلص إلى نتيجة عدم تشابههما إلاّ بدرجة ضئيلة تنبئ عن أن كلاهما كتب آراءه الخاصة. وفي القسم الثاني ينفي صلة الكواكبي و«أم القرى» ب(بلنت) وكتابه «مستقبل الإسلام» ويؤكّد أن كتاب الكواكبي أشمل وأدق.

٩ - طبائع الكواكبي في طبائع الاستبداد:

جورج كتورة. (١٩٨٧)

يتناول المؤلف كتاب طبائع الاستبداد فقط، كما هو واضح من العنوان. وذلك في ثلاثة فصول هي: الاستبداد والدين - الاستبداد والمال - الاستبداد والتخلص منه، محاولاً في تتبعه أفكار الكواكبي أن يلاحظ منها ما له علاقة بالوضع السياسي آنذاك، وما يرتبط منها بنفسية الكواكبي ممّا جعلها عاطفة بعيدة عن العلمية؛ والبحث عن مصادر أفكاره، ثم إظهار بنية تفكيره الأساسية. فهو مهتم بإبراز منهج تفكير الكواكبي من خلال ارتباطه بالتاريخ وبالذات. ويبحث في أسباب ظهور النهضة ومؤشراتها، ويعزوها إلى شعور المواطن بضرورة أن يكون في دولة متماسكة، وإلى مرحلة تراجع الدولة العثمانية حيث ظهرت الدعوات إلى الاستقلال القومي،

وإلى بدء الاحتكاك بالغرب. والاحتكاك بالغرب جعل المفكرين يقفون منه موقفين: منهم مع تقليد الغرب، وآخرون يدعون للسلفية لمواجهة الغرب. ويرى المؤلف أن هذا هو الإطار العام الذي سار فيه فكر النهضة، وأن بداية الوعي كانت مع ابن خلدون. وبالرغم من عنوان فصله الأول (الاستبداد والدين) إلا أنه يورد ملاحظات مختلفة حول فكر الكواكبي عامة، ولا يلتزم بعناوين فصوله فيتحدث عن صراع الكواكبي مع المكتوبجي وانتقاده الجندية ويقارنه بابن خلدون، فيرى أن عباراته في وصف الحكومة المدنية، التي تعتمد على حاشية الملك وتوزيع المغامم عليها؛ تلتقي معه. ويراها متشائماً راجباً في العودة إلى المجتمعات البدوية التي تعرف الاستبداد، وهذا لأنه يعتبر الخضوع للاستبداد أمراً طبيعياً بحسب رأي المؤلف. ويورد أقوال (حاييم) ولا يوافق عليها. ويُعجب بملاحظة الكواكبي كيف يتحول الاستبداد الديني إلى سياسي، إلا أنه يذكر بأنه لم يحدد الأسباب التي أدت إلى قيام سلطة الحكومة، فلم يحاول تفسير ظهور السلطة فلسفياً. ويطلق كتورة حكماً عاماً على الفكر النهضوي، حيث يراه وصفاً أكثر منه تحليلاً نقدياً. ويرى أن الكواكبي توفيقي ويريد إحياء سلطة الخلافة ولا يفصل بين السلطتين: الدينية والسياسية. ويتحدث في الفصل الثاني عن الشورى والمساواة والاشتراكية والاستبداد والعلم، ويقارن الكواكبي بمعاصريه، وذلك كله تحت عنوان (الاستبداد والمال). كما يتحدث عن فصول كتاب الكواكبي كله ويعرض آراءه بالتربية والمجدد. ويرى أن الاستبداد عند الكواكبي هو شخص الحاكم بحيث لو أنه تغيرّ المستبد لتحقق العدل وسادت المساواة. ويرى أن الكواكبي مصلح مهادن. وفي الفصل الأخير يتحدث عن الاستبداد والأخلاق عنده. ومقارنة أخلاق الشرقي الغربي، ويعود إلى مناقشة التربية مرة أخرى، ويستنتج تأكيد الكواكبي على دور الحكومة في التربية. ويعود إلى التأكيد على أن الكواكبي يرى أن صلاح الرعية من صلاح الراعي، وأنه لا يقدم نموذجاً للحكومة المطلوبة. ويعتقد أن «طبائع الاستبداد» كُتبت قبل «أم القرى»، وهنا تكمن مشكلة استنتاجاته. إذ يرى أن الكواكبي يدعو لإحياء الخلافة روحياً وسياسياً. وأخيراً يقرّ المؤلف بأنه لم يحاول التصدي لمفاهيم محدّدة بقدر ما سعى إلى إبراز شخصية الكواكبي وتبيين ارتباط أفكاره بالنص وبالمحيط. لكننا نرى بأنه لم يوفق إلى ذلك، كما أنّ مسألة الخلافة موضحة أكثر في «أم القرى» وقد استعار بعض ما قيل عنها فيه، وأسقط ما يجب الاستعانة به من الكتاب الذي يدرسه. ومع ذلك فقد استفدنا من كثير من آرائه وأسلوبه في التحليل والمناقشة، حتّى وإن لم نتفق معه في كثير من النتائج التي توصل إليها.

١٠ - الإمام الكواكبي. فصل الدين عن الدولة:

جان داية. (١٩٨٨).

يقع في خمسة فصول، يتحدث في مدخله عن مبدأ فصل الدين عن الدولة، ويذكر بعض

من قال به قديماً وحديثاً. ويتميّز بأن مؤلّفه قد أفرد لبحث مسألة واحدة عند الكواكبي هي فصل الدين عن الدولة. عنوان الفصل الأوّل (الكواكبي بين المؤثّرين والمتأثّرين) ويتحدّث فيه لماماً عمّن تأثّروا به وتأثّر بهم. ويناقش الفصل الثّاني (فصل الدين عن الدولة) من خلال صحيفتي «الشهباء» و«اعتدال» ويستنتج أنّ الكواكبي لم يعبر مباشرةً عن إيمانه بهذا المبدأ. وفي فصله الثّالث يناقش المبدأ في «طبائع الاستبداد» ثم يقحم دراسة جاءت في «المقطّم» بتوقيع (مسلم حر الأفكار) ويبحث مبدأه على أساسها، وهي فعلاً تقول بمبدأ الفصل، لكنّ البراهين التي يوردها على نسبتها للكواكبي فيها نظر، واعتماده على ما جاء في «المقطّم» لإثبات مقولته، هو ما نستبعده لأنّ نسبة المكتوب فيها إليه أمر مبني على ترجيح. يقول داية: إنّ (مسلم حر الأفكار) هو الكواكبي نفسه، وإن دراسة (الجامعة الإسلامية) المنشورة في «المقطّم» هي من آثاره المجهولة وذلك للأسباب التالية:

أولاً: ليست هذه المرّة الأولى التي يوقّع الكواكبي باسم مستعار.

ثانياً: نُشرت المقالة في الفترة التي كان الكواكبي فيها بمصر.

ثالثاً: الكواكبي هو المسلم الوحيد الذي جاهر بذلك المبدأ آنذاك.

وهكذا تتوالى أدلّة (داية) فيقول إنّه من غير المستبعد أن يكتب الكواكبي في المقطّم وأن جورج عطية والدكتور عبد الرحمن الكواكبي يرجّحان أن يكون (مسلم حر الأفكار) هو الكواكبي نفسه. إلى غير ذلك من الأدلّة التي لم نفتنح بصحّتها، ممّا جعلنا نستبعد مقالة (المقطّم) من دراستنا نهائياً، فلا يمكن أن يُبنى بحث علمي بناءً على ترجيحات غير علميّة وغير دقيقة.

بعد ذلك ينتقل المؤلّف إلى دراسة علاقة «أم القرى» بمبدأ فصل الدين عن الدولة، في فصله الرابع. ويعود ليستنتج أن الكواكبي لم يقل بذلك المبدأ تماماً. أمّا الفصل الخامس فيخصه للوثائق التي وضع فيها رثاء رشيد رضا للكواكبي في (المنار)، ومقالة (الجامعة الإسلامية) بتوقيع من الطرابلسي في «المقطّم» ومقالة «الخلافة والسلطنة» وردود مختلفة بين رضا ومسلم حر الأفكار في «المقطّم»، ثم يورد حواراً أجراه (هاشم صالح) في باريس مع (محمد أركون) حول الإسلام والعلمانية والعنف ولا علاقة له بالبحث، ولا ندري لماذا أثبتته في آخر الكتاب!؟.

مقدّمة

الاستبداد وبدائله

تحديد المفهوم

تمهيد

أولاً: الاستبداد

١- الاستبداد لغة

٢- الاستبداد في الفكر

٣- تحديد معنى الاستبداد

ثانياً: البدائل

تمهيد

١- بدائل الاستبداد في الفكر الغربي.

٢- بدائل الاستبداد في الفكر العربي.

٣- مفهوم الديمقراطية

٤- صوغ بدائل الاستبداد (في ضوء مفهوم الديمقراطية).

تمهيد

الاستبداد كلمة مستبعدة ومنفية من دوائر المعارف^(١)، ومحظّر تداولها بين الناس؛ ومُمارسه يحرض على أن يبقية مصدراً يحيط به الغموض من كل جانب حتى لا يتسنى للناس تحقيق مقولة (اعرف عدوك أولاً)، وبالتالي، حتى لا يتمكنوا من التغلب عليه. إن الاستبداد، فضلاً عن أنه يحاول التملص من التحديد لابساً أثواباً تمويهية متنوّعة، فإن له أشكالاً متعددة تتطوّر وتتبدّل، مع تقدّم الحياة الإنسانية، بفضل ما يوفّره له منظوره من أساليب جديدة. لذا لا بدّ لنا، في البدء، من تحديد معناه: أولاً في اللغة، لأن الإطلاق اللغوي غير المقيّد للعبارات، كثيراً ما يوقع في حُفَر الفهم غير الواضح لما نريد قوله، ثانياً في الفكر، فنلقي نظرة مجملية عليه، في الغرب حتى مشارف العصر الحديث، ثم في الفكر العربيّ حتى فجر اليقظة العربيّة الحديثة، محاولين التعرّف إلى ما كانوا يعنونه بكلمة (استبداد)، وكيف كانوا يفكّرون فيها. وأخيراً نحاول تحديد ما نعنيه بالاستبداد هنا.

ولأنّ النقيض يُعرف بنقيضه، لم يكن من الغريب أن يقودنا الحديث على الاستبداد إلى بحث مضادّه. لذلك سنتناول البديل كما طرحه الفكران: الغربي والعربي، ثمّ نستخرج المعنى الذي سنتعامل به في هذه الرسالة.

أولاً - الاستبداد

١ - الاستبداد لغةً:

أ- في اللغة العربيّة: الاستبداد، لغةً، هو اسم لفعل (استبدَّ) يقوم به فاعل (مستبدُّ) ليتحكّم في موضوعه (المستبدّ). فلا بدّ أن يتجسّد الاستبداد في شخص أو فئة. يقال: (استبدَّ به: انفراد به. واستبدّ: ذهب. واستبدّ الأمرُ بفلان: غلبه فلم يقدر على ضبطه. واستبدّ بأمره: غلب على رأيه، فهو لا يسمع إلاّ منه)^(٢). فإذا كان الفاعل (شيئاً) يكون السبب إمّا نقصاً في من وقع عليه الفعل، أو قدرة كبيرة (للشيء) مما لا طاقة للمفعول على ردّه. وهذا من قبيل استبداد المال والخرافة، أو من قبيل استبداد النفس بالعقل، فينجرّ المرء إلى المجد الزائف وتفسد أخلاقه.

بمعنى آخر، تكون العلة إمّا لعجز طارئ في المغلوب، أو لضعف طبيعيّ فيه. ولما كنا نستبعد مطلقاً أن يقوم شيء (بالفعل) فيغدو فاعلاً، وإنّما يكون ذلك مجازاً لا يتمّ

(١) بحسب ما تبين لنا، إذا لم يرد ذكرها سوى في دائرة معارف البستاني، ودائرة معارف القرن العشرين لمحمد فريد وجدي، بإشارة سريعة. مادة (بدد).

(٢) إبراهيم أنيس، وآخرون، المعجم الوسيط، مج ١، مادة (بدد). ص ٤٢، عم ٣.

إلا عن طريق عاقل، لذا سنطرح هذا المعنى جانباً.

أما إذا كان الفاعل (إنساناً) أوقع الفعل على نفسه بوساطة آخر، فيكون ذلك إما ثقة منه (بالآخر)، أو معرفة منه بنقصه عن الآخر، أو جهلاً منه في قدرته على سياسة نفسه. وفي كل هذه الحالات نلاحظ أنّ العلاقة لا تتجاوز الفرد، من حيث تعامله مع الاستبداد، ويكون الاستبداد فردياً من طرف الفاعل والمفعول، وليس في ذلك إجحاف لآخرين، وإن كان يوقع الدّم للنفس. أما إذا تجاوزت العلاقة بالاستبداد، الفرد الواحد، دخلت في باب الجماعة وكان هناك آخر. قال (ابن منظور): «استبدَّ فلان بكذا أي انفرد به، وفي حديث علي. . . : كنا نرى أنّ لنا في هذا الأمر حقاً فاستبد ليتم علينا، يقال: استبدّ بالأمر يستبدّ به استبداداً إذا انفرد به دون غيره»^(١). فعلى صعيد الاستحواز يكون الانفرد بالشيء: امتلاكه بغير حق، وعلى صعيد الفكر يكون: الانفرد بالرأي في ما تجب المشورة فيه. فإذا انفرد شخص (أو مجموعة) في رأي، وفي طريقة ممارسة فحواه من دون أصحاب العلاقة الآخرين، دخلنا في باب الاستبداد الاجتماعي.

وإذا كان معنى الاستبداد، في اللغة العربية، هو الانفرد (بالشيء)، يكون الانفرد بالحكم استبداداً به، وهذا هو المعنى الذي درج المفكّرون على قصده في استعمالهم كلمة (استبداد)، في أثناء حديثهم عن أسلوب مستهجن للحكم.

ب- في لغات أحر: إنّ الانفرد بالحكم يرافقه (Autarchy)^(٢)، وهو لا يختلف كثيراً عن الحكم المطلق (Absolu Tism)^(٣)، أما كلمة (Despo Tism) التي وُضعت إزاء (استبدادية)^(٤)، والتي نُقلت عن الإنكليزية وقريناتها الفرنسية والألمانية والإيطالية، فهي التي يظهر أنّها تعبّر عن جوهر معنى (الاستبداد) الذي نعيه، والذي كان هو المقصود عند بعض المفكّرين العرب في العصر الحديث، وإن كان بدرجات مختلفة من الوعي بمدى امتداد الاستبداد من أسلوب طاغ في الحكم (Tyranny) وحسب، إلى كونه صيغة استبدادية للحياة في الدولة كلّها (Despotism). إلا أنّ هذه الأخيرة يبدو أنّها ليست المصلح، الكامل الدلالة، المستخدم لدى المفكّرين العرب، إذ ثمة كلمات أخرى مكافئة لها، بشكل أو

(١) ابن منظور، لسان العرب، مج ٣، مادة (بدد)، ص ٨١، عم ١.

(٢) هو النظام السياسي الذي تكون فيه القوانين تابعة لإرادة رجل واحد، فإذا تولّى الحكم بنفسه ولم يكن عليه رقيب سمي حاكماً بأمرة (Autocrate) أو حُكّم الواحد. ينظر: جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ج ١، ص ٤٨٩.

(٣) ينظر: أحمد بدوي، معجم علم الاجتماع، جدول المصطلحات.

(٤) ينظر: نديم وأسامة مرعشلي، الصحاح، ص ٥٧.

بآخر، مثل كلمة الديكتاتورية (Dictatorship) ^(١) التي نجدها أوسع انتشاراً منذ عهد اليونان القدماء. أما كلمة الطغيان (Tyranny) التي تعني استبداد الحاكم الذي يبنّي سياسته على العنف، فهي تشير، في أغلب الأحيان، إلى ما يُفهم من الاستبداد عينه ^(٢). وكثيراً ما استخدم العرب كلمات (الظلم والتعسف والفساد...) للدلالة على ما يُفهم من الاستبداد، وهي كلمات عربية اشتقّ معظمها من القرآن الكريم. ومع ذلك فمن الملاحظ أنّ هذه الكلمات لم تكن تُستعمل إلاّ لوصف نوع الحكم، ولم تنطبق إلى وصف الدولة بعناصرها كاملة ^(٣). ومن المرجح أن الفاصل بين تلك الكلمات كلّها هو خيط رفيع جداً لا يمكن ملاحظاته إلاّ عن طريق التجريد والنظر العلمي وحده (في تفاصيل اللغة) ^(٤)، لأن الواقع يدلنا على جوهرية الأمر متجاوزاً شكلية: فما من حكم مطلق (Absolutism) إلاّ ويصبح استبدادياً بخطوة واحدة تستدعيها لا مشروطيته، وما من استبداد يستغني عن العنف لفرض مشيئته ما دام غير مراقب، فيتحوّل بالضرورة إلى طغيان ^(٥) (Tyranny) ^(٦).

يصف لنا أفلاطون (Plato) ^(٧) ذلك التحوّل الحتمي بقوله: (إن المستبد يستولي على السلطة بالقوّة ويمارسها بالعنف، بعد ذلك يسعى أولاً إلى التخلّص من أخطر أخصامه، ويكثر من الوعود، ويبدأ بتقسيم الأراضي ممّا يجعله شعبياً ومحبوّباً، وهو ما ينفكّ يفتعل حروباً ليظلّ الشعب بحاجة دائمة إلى قائد. وهذه الحروب تُفقّر المواطنين من خلال ما يدفعونه من ضرائب باهظة، فيضطرون إلى زيادة ساعات العمل مما لا يدع لديهم وقتاً للتأمّر على المستبد. والحرب

(١) «دكتاتور: أصلاً: حاكم روماني، معيّن لحكم ولاية في وقت الأزمة، وتشير الآن إلى الحاكم المطلق أو الاوتوقراطي». بإشراف: محمد شفيق غربال، الموسوعة العربية الميسرة، المجلد الأول، ص ٧٩٩، عم ٢.
(٢) ساعدنا على هذا الفهم، التطور الدلالي للكلمات في قاموس:

Webster, Third New international Dictionary of The English.

(٣) كثيراً ما يُخلط بين (الحكومة) و(الدولة)، مع أنهما يدلّان على شيئين مختلفين.
(٤) فكثيراً ما تترادف كلمات مثل:

Tyranny = Dictatorship = Despotism = Absolutism = ...

(٥) ينظر: ملحق رقم (٢) في آخر الدراسة، ص ٣٢٨ - ٣٢٩.

(٦) وهي الكلمة التي استخدمها (فيتوريو ألفييري) في كتابه:

Vittoria Alfieri, Della Tirrannide

والفييري شاعر إيطالي ولد في آستي (١٧٤٩ - ١٨٠٣م)، من أعماله: ما هو الاستبداد (١٧٧٧)، مسرحية ساول (١٧٨٢)، بروتوس الثاني (١٧٨٩)، ويوجد نسخة من كتابه الأول في جامعة الأزهر بالقاهرة.

ينظر: نور ليلي عدنان، الكواكي مصلحاً وأديباً، ص ٣٣٤.

ينظر أيضاً: جان داية، صحافة الكواكي، ص ٩٩ - ١١٦.

(٧) ينظر: الجمهورية، الكتاب التاسع، ص ٢٦٠ - ٢٧٣.

تساعده على التخلص من معارضي سياسته، حيث يقدمهم إلى الصفوف الأولى في المعركة. إن ذلك كله يدعو إلى استياء الجماهير، حتى أعوانه الذين رفعوه إلى السلطة، وهنا لا يجد أمامه إلا القضاء على المعارضة بما يملكه من وسائل العنف والقوة فيزيد من تسلّحه، ومن حرسه الخاص من المرتزقة، مما يتطلّب نفقات طائلة، فيلجأ المستبد إلى مزيد من نهب خزائن الشعب، الذي يدرك - بعد فوات الأوان - أنه وضع في حالة استعباد ميسس، فحكم القسوة والإجرام، وضيق الحظيرة وقلة الصبر على الآراء المخالفة، طبيعة ملازمة للحكومة المستبدة، ولا تلبث أن تنتشر هذه الطباع في الدولة كلّها وتعمّ العلاقات الاستبدادية المجتمع بهيئاته جميعها.

٢ - الاستبداد في الفكر:

أدرك بعض المفكرين طبيعة الاستبداد، بينما تلقّف آخرون طعم السلطة فغرقوا في دوامتها، ولم يخل الأمر من مؤلّهي الممالك ومنظري الملوك، إلا أنه لا يعيننا - هنا - أن نبحث مواقفهم، بقدر ما يهمنا أن نعرف كيف فهموا الاستبداد. بالطبع لن يمكننا أن نسبر غور فهم الجميع، وحسبنا أن نقف عند أهم المحطّات متأمّلين مجمل فحوى الاستبداد، منذ الفلاسفة الأول حتى مطلع العصر الحديث.

أ- الاستبداد في الفكر الغربي:

يفرّق (كسينوفون)^(١) بين الملك والطاغية بحيث أنه يرضى عن الأول ويرفض الثاني معرّفاً إياه بأنه الحاكم الذي لا تستند سلطته إلى قوانين ولا تحوز على الرضا الشعبي، بينما يحكم الملك حكماً دستورياً يرضى الشعب. لكن (كسينوفون) لا يشترط قانوناً محدداً على الملك، ولا يسمّي من يضع القوانين. ويبدو أنّ مقياس الفرق عنده بين الملك والطاغية هو رضا الشعب، في حين تُركت مسألة القانون كإجراء شكلي في النهاية. وهذا سمح للملوك التاليين بأن يحكموا وفق دستور يضعونه بحسب أهوائهم ومصالحهم. ويجيز كسينوفون انقلاب الطاغية إلى ملك حين يجعل همّه الوحيد مصلحة رعاياه فيتغلّب على المعايير المادية والأخلاقية للنظام الذي يجسّده^(٢).

(١) كسينوفون (Xenophon) نحو (٢٧٤-٣٥٥ ق.م) من تلاميذ سقراط، مؤرخ وفيلسوف وقائد أثيني. من كتبه:

أنابازيس أو الرحلة وجمهورية اللاسيديمونيين. (Encyclopedia, vol 19, pp.1056-1057).

ملاحظة: ترجمة الأعلام العرب مأخوذة بالمقارنة بين: ابن خلكان، وفيات الأعيان. والزركلي، الأعلام. ويوسف داغر، مصادر الدراسة الأدبية. أما الإحالة فتركز على أحد التراجم وتذكر في حينه.

أما الأعلام الأجنبي فهي عن: Encyclopedia Britannica والتي سنختصرها في أثناء الإحالة إلى

Encyclopedia

(٢) ينظر: جان توشار، تاريخ الأفكار السياسية، ج ١، ص ٤٨ - ٤٩.

على هذه النيّات الطّيبة يعتمد (أفلاطون)^(١) في جمهوريته، فبعد التدريب الطويل والشاق، وبعد الاختبارات الكثيرة التي يمر بها من سيحكم الجمهورية، تُترك الأمور لإرادته، التي لا بُدَّ أن تريد العدل، بعد أن تجرّد من ملكيته، واستطاع اجتياز كل الامتحانات بنجاح إلى أن صار فيلسوفاً. إن مثل هذا الشخص، بحسب رأي أفلاطون، لا بد أن يكون حكمه صالحاً، على عكس حكم الفرد المستبد الذي لا يحده شيء، والذي يشكّل حكمه كارثة على مواطنيه^(٢).

أما الطغيان عند (أرسطو)^(٣) فهو حكومة الفرد الظالم، إذ تكون غايته المصلحة الشخصية لا مصلحة المحكومين. إن أرسطو يقبل أي نظام إلاّ الطغيان المفرط والملكية التي لا بد أن تتحوّل إلى استبداد، معتمدة على القوة^(٤).

إلا أن هذا الدرس لم يُحفظ جيّداً مما جعل (شيشرون)^(٥) يشير إلى إثاره الملكية نظاماً، ويرتئي رجالاً فاضلاً وحكيماً يكون بمنزلة الوصي عليها.

وتمرّ فترة من الزمن إلى أن يحاول منظّرو الاستبداد الاستعانة بتأويلات تغالط المسيحية لتسويغ ممارسة الحكم التعسفي، وصياغة الاستبداد الكنسي. فقد استند بعض الباباوات إلى نظرية (الحق الإلهي **Divine Right**)، التي تقول إن الحكم لله وهو يختار من يشاء ليصبح حاكماً بأمره، وذلك ليتسنى لهم الاحتفاظ بمصدر الحق الذي يجسّده البابا. ثم حلّت نظرية (العناية الإلهية **Providence**)، التي روّجت الاعتقاد بأن عناية الله هي التي تضع أحد الأفراد في سدة الحكم بدون تدخّل من البابا، مستندة إلى فلسفة الجبر التي سادت أوربة حتى القرن السادس عشر الميلادي، والتي تقول إن أعمال الناس كلّها محددة سلفاً بإرادة الله ولا خيار لهم فيها، وأسندت أعمال الشر إلى الشيطان^(٦).

(١) أفلاطون (Plato) (٤٢٧-٣٤٧ ق.م) فيلسوف يوناني، تلميذ سقراط ومعلم أرسطوطاليس. أساس فلسفته (نظرية الأفكار). من مؤلفاته: الجمهورية. المحاورات. الشرائع... (Encyclopedia, vol 14, pp.531-533).

(٢) ينظر: أفلاطون، الجمهورية، ص ٢٣٤-٢٦٠.

(٣) أرسطو أو أرسطاطاليس (Aristotle) (٣٨٤-٣٢٢ ق.م) مرّبي الاسكندر. فيلسوف يوناني. لقبه المعلّم الأول. مؤسس (المشائيّة). من مؤلفاته: المقولات. ما بعد الطبيعة. السياسة. الجدل. الأورغانون... (برتراندرسل، حكمة الغرب، ج١، ص ١٥١-١٥٦).

(٤) ينظر: يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، ط ١٩٧٠، ص ٢٠٥.

(٥) قيقرون أو شيشرون (Ciceron) (١٠٦-٤٣ ق.م) خطيب وسياسي ومفكر روماني. أخرج الفلسفة اليونانية في شكل روماني. من مؤلفاته: في الدولة. في الشرائع. حدود الخير والشر. في الواجبات... (جان توشار، تاريخ الأفكار السياسية، ص ١١٦-١١٧).

(٦) وقد ساد هذا الرأي، من قبل، في الفكر العربي - الإسلامي في فترتي حكم الأمويين (٤١ - ١٣٣هـ = ٦٦١ - ٧٥٠م) والعباسيين (١٣٣ - ٦٥٦هـ = ٧٥٠ - ١٢٥٨م). وسنفضّل الحديث عن ذلك لاحقاً، في أثناء

ومما تجب ملاحظته أن ذلك لم يكن استبداداً دينياً بقدر ما كان سياسياً متلبساً ثياب الدين. فقد قام نزاع بين سلطة الامبراطور وسلطة الكنيسة (ممثلة بالبابا) حول من تكون له السيطرة على الآخر في شؤون الحكم. وبانتهاء الصراع بين الحكم المدني والسيطرة الكنسية، وظهر سيادة القانون، برز (مكيافيلي)^(١).

إنّ أهم خصوصيات الطرح السياسي لمكيافيلي تجنّب مفاهيم الأخلاق وأحكام القيم. لقد ابتعد عن حلم الجمهوريات والمدن الفاضلة والعادلة محاولاً دراسة ممارسة الأمير الفعلية، كما يدّعي هو نفسه^(٢).

انتقد مكيافيلي الكنيسة بحجّة أنّها تعلّم مبادئ متعالية لترسم مجد السماء، على حين أنّه لم يكن يرغب إلاّ في مجد الأرض. لذلك نصّب (الأمير) ليكون له القول الفصل في ما يتعلّق بدولته، ونصح له بأن يقدر وحده الأوضاع الطارئة التي يجب عليه أن يكون شريراً فيها ليحافظ على منصبه. «من الضروري لكل أمير يرغب في الحفاظ على نفسه أن يتعلّم كيف يتعد عن الطبيعة والخير»^(٣)، من دون أن يبالي بما يقوله الآخرون عنه، ما دام هدفه أن يوحّد الرعايا على طاعته، وذلك يكون بالاجتماع على حب الأمير تارة، وعلى الخوف منه أحياناً أخرى. يقول مكيافيلي لأميّره: «من الواجب أن يخافك الناس وأن يحبّوك، ولكن لما كان من العسير أن تجمع بين الأمرين فإن من الأفضل أن يخافوك على أن يحبّوك»^(٤). وعلى هذه الفلسفة اعتمد (كرومويل)^(٥) حين قال:

عرضنا معنى الاستبداد في الفكر العربي. وعموماً فإن نظرتي (الحق الإلهي) و(العناية الإلهية) لا يمكن أن تعدّا من النظريات السياسية العلمية بالمعنى الكامل لأنهما تفتقران إلى الطابع العلمي. ينظر حول هاتين النظريتين وممارستهما في الفكر الغربي: بلنتشلي، نظرية الدولة، ص ٣٤٨ وما بعدها.

عبد الحميد متولي، المفصل في القانون الدستوري، ص ٢٤٢ وما بعدها.

ثروت بدوي، النظم السياسية، ج ١، ص ٢٠٥ - ٢٠٩.

محمد كامل ليله، النظم السياسية - الدولة والحكومة، ص ٨٠ - ٨٤.

جان توتشار، تاريخ الأفكار السياسية، ج ١، ص ١٦٢ - ٣٤٩.

(١) مكيافيلي (Nicolo Machiavelli) (١٤٦٩ - ١٥٢٧) م. سياسي ومؤلف إيطالي. مذهبه الغاية تبرر الوسيلة. من مؤلفاته: الأمير والخطابات... (Encyclopedia, voll, p. 227).

(٢) بحسب ما ورد في مقدمة الأمير. علماً بأننا نلاحظ كثيراً من عبارات الوجوب في كتابه.

(٣) مكيافيلي، الأمير، باب ١٥، ص ١٣٦.

(٤) مكيافيلي، الأمير، باب ١٧، ص ١٣٤ - ١٤٤.

(٥) أوليفر كرومويل (Oliver Cromwell) (١٥٩٩ - ١٦٥٨ م) سياسي إنكليزي. تزعم حركة معارضة الملك.

تولّى الحكم بصورة ديكتاتورية عام (١٦٥٣ م).

«تسعة مواطنين من أصل عشرة يكرهونني؟»

ما أهمية ذلك إن كان العاشر وحده مسلحاً . . .»^(١).

لكن الرجل الذي جاء بعد مكيافيلي لم يرغب في سفور صاحبه، بل أثر أن يقيد الاستبداد بالأخلاق الطبيعية التي تتميز بضرورة خضوع الفرد للدولة. وقد كان (بودان)^(٢) يدافع عن الاستبداد الملكي، ففي عام (١٥٧٦م) نشر كتاباً عن الجمهورية^(٣) أكد فيه أن الاستبداد الفردي المطلق هو النظام الذي يتفق مع القانون الطبيعي، ذلك لأن الطبيعة قد شكّلت أول مجتمع في صورة الأسرة. ومن هنا فعلى الأفراد في الدولة أن يكلوا السيادة إلى فرد واحد منهم لتحقيق الدولة الطبيعية، وبما أنّ السلطة لا تتجزأ فلا بُدّ من إعطائه السلطة كاملة من غير أن يكون من حقهم سحبها بعد ذلك^(٤). وباعتراف بودان بهذه السلطة المطلقة، وعدّها شرعية، وتفريقها عن الاستبداد التعسفي، أمسى للاستبداد شرعيته المستندة إلى القانون.

أما (توماس هوبز)^(٥) فقد وقف أحد كتبه المهمة والأساسية من أجل الدفاع عن سلطة الملك المطلقة في وجه البرلمان، ثم ألف كتابه الآخر الذي يحمل فكره السياسي^(٦).

يرى (Hobbes) أن النظام السياسي أمر اصطلاحى لأن الإنسان قد أوجده، وطبيعي لأن الإنسان صنعه وفقاً لميوله الطبيعية، «إن الإنسان كائن شرير بطبعه، يتحرّك وفق مصلحته الذاتية، وهو لا يذعن إلا إذا خاف «الإنسان للإنسان ذنب، والكل في حرب ضد الكل، والواحد ضد المجموع»، فالحياة مجال للبطش عند الأقوياء، ومجال للخداع عند الضعفاء. وهكذا نشأت فكرة العقد السياسي لحلّ النزاع، بحيث نقل الناس إرادتهم إلى إرادة فرد منهم (أو جماعة) لا يتخلّى عن تلك الإرادة، ليحقق العدل والسلام. والحاكم يملك السلطات كلّها

(Ency...voll 5,pp. 291 – 292)

(١) عن دوفرجه، في الديكتاتورية، ص ٢٣.

(٢) جان بودان (Bodin) (١٥٣٠ – ١٥٩٦م) مفكر سياسي ورجل قانون اقتصادي. له الجمهورية...

(ينظر، جان توشار، تاريخ الأفكار السياسية، ج ١، ص ٤٢٠ – ٤٣٠).

(٣) وكان يعني بها الدولة.

(٤) ينظر: مكيافيلي، الأمير، فاروق سعد، ص ٢٥٣ – ٢٥٤.

(٥) توماس هوبز (Thomas Hobbes) (١٥٨٨ – ١٦٧٩م) فيلسوف إنكليزي اشتهر بأبحاثه السياسية

والأخلاقية. عدّ الأخلاق في أساسها اتباع المصلحة الشخصية. له: الجسم، الإنسان. المواطن...

(Encyclopedia, vol 8,pp. 970 – 972).

(٦) أما كتابا هوبز المشار إليهما فهما: عناصر القانون الطبيعي والسياسي ولا وياتان (Liviathan) معناها التين

وهو وحش متعدد الرؤوس ورد ذكره في العهد القديم، وهو عند هوبز رمز الدولة الحديثة التي يقيمها الأفراد

لتكون من كل واحد منهم.

ينظر أيضاً حول هوبز: جان توشار، تاريخ الأفكار السياسية، ج ١، ص ٤٧١ وما بعدها.

ليحقق إرادته، التي هي إرادة المواطنين كلهم، عن طريق فرض احترام العقد بالتهديد بالعقاب. وسلطة الحاكم مطلقة، لأنه بدون مثل هذه القوة غير المحدودة، لا يمكن أن يقام عدل. وهو ليس طرفاً في العقد، وإنما كل واحد من المواطنين يتعاقد مع الآخر على تفويض الأمر لشخص واحد، بمجرد توليه الأمر يسقط حق مساءلته، فالتعاقد يتم بين المحكومين، والحاكم ليس إلا طرفاً قبل بتعاقدهم، فهو ليس ملزماً تجاههم بشيء. وينتج من ذلك عدم جواز العصيان ولا مقاومة الحاكم مهما كان مستبداً، ولا يحق لأحد مناقشة القوانين التي صدرت عنه، لأن الخضوع التام لصاحب السلطة هو شرط السلام. وانطلاقاً من اعتقاد هوبز بالعدالة الأصلية في القانون فقد عدّ أن القوانين التي تصدرها السلطة لا يمكن إلا أن تكون عادلة^(١).

من ذلك تبدو أفكار هوبز مذهباً تسويغياً للاستبداد والحكم المطلق، فالعقد الذي شرحه، ودعّمه بالحجج، أفضى إلى تسويغ النزعة الاستبدادية المطلقة حين جعل مشيئة الحاكم فوق كل قانون. وهذا ما يكشف عنه (سبينوزا)^(٢) حين يقول في مطوّله السياسي:

«ضع على رأس الحكم فرداً، وثق بأنه سيحسن بالدرجة الأولى خدمة مصالحه. وضع على رأس الحكم طبقة، وثق بأن الطبقة ستحسن تدبير أمورها، وخدمة مصالحها. ولكن اجعل الشعب هو المسؤول عن نفسه، وتدبير أمره، وثق بأنه سيستخدم نفسه، أكثر من أي حاكم غيره»^(٣). إن في هذا النص فكرتين: الأولى، إن من يحكم يحكم لصالحه ولا يمكنه أن يكون عادلاً لأنه يمسك بزمام السلطة وحسب؛ الثانية، إن الشعب قادر على خدمة مصالحه وليس غوغائياً. ويقرّر سبينوزا أنه «كلّما زاد قدر ما يتمتع به الأفراد في الدولة من حرية ومساواة، زاد حظ الدولة نفسها من الاتحاد والقوة»^(٤).

بينما اتسم تفكير (لوك)^(٥) بروح الفردية «إن لوك يرفض نظرية هوبز في الملكية المطلقة، لأنه يرى في الحكومة الاستبدادية عوداً إلى الحالة الطبيعية السابقة على كل نظام مدني أو

(١) ينظر: مكيا فيلي، الأمير تعقيب فاروق سعد، ص ٢٥٦. أيضاً: جورج زيناني «المدلول الحضاري لفلسفة هوبز السياسية» في الفكر العربي، عدد ٢٢/، ص ٣٩٢-٣٩٧.

(٢) سبينوزا (Paruch Spinoza) (١٦٣٢ - ١٦٧٧م) فيلسوف هولندي من أصل يهودي. اضطره اليهود للربية في ديانته. نشر مذهب الحلول. له عدة مؤلفات فكرية وسياسية. مؤلفه الأساسي: الاطيقا.

(Encyclopedia, vol 17, pp. 508 – 510)

(٣) عن: حافظ الجمالي «المشكلات العرضية والمشكلات البنوية في الفرع القومي» في الوحدة، سنة أولى، عدد ٩/، ١٩٥٨، ص ١٢٠.

(٤) عن: زكريا ابراهيم، مشكلة الحرية، ص ٢٥٩.

(٥) جون لوك (John Lock) (١٦٣٢ - ١٧٠٤م) فيلسوف إنكليزي تأثر بديكارت. اشتغل في اللاهوت والسياسة والاقتصاد والتربية. ألف رسالة: العقل البشري. ورسالتين في الحكومة. (Encyclopedia, vol

سياسي [. . . و . . .] يقرر أن لكل سلطة حدوداً، وأن حد كل سلطة إنما هو الواجب»^(١) فهو يسلم بوجود قوانين طبيعية للسياسة والأخلاق، ويحاول أن يجد مسوّغاً أخلاقياً للحكم. إن محور فلسفة لوك السياسة هو أن الحكومة مسؤولة تجاه الشعب، وسلطتها مقيدة بالتزام واجباتها. لكنه، حين أسند النظام البرلماني إلى الإرادة الشعبية، قصر حق الأغلبية على اختيار أعضاء البرلمان، الذي هو حكر على المالكين.

ومع (مونتسيكو)^(٢) يفقد الاستبداد شرعيته، إذ يعدّه النموذج الوحيد المرفوض من أنماط الحكم. وطبيعة هذا النمط هي أن واحداً يحكم بحسب نزواته، من دون قوانين أو قواعد، ومبدؤه الخوف؛ إذ يعامل المستبد رعاياه كالبهائم.^(٣) إن مونتسيكو يقرر أنه «لا بد من الخوف من الحكومة المستبدة»^(٤) التي «تستلزم . . . إطاعة متناهية»^(٥) وترفض أي نقاش حول قراراتها، ولا تبالي إلاّ بإنفاذ رغباتها، مهما كان ثمن ذلك باهظاً على غيرها، حتى «إذا ما أراد همّج لوزيانية نيل ثمرة قطعوا الشجرة من أسفلها واقتطفوا الثمرة، فهذه هي الحكومة المستبدة»^(٦).

ويشرح (روسو)^(٧) ما يُقصد بالطاغية لدى الإغريق: «هو ملك يحكم بعنف دون مبالاة بالعدالة والقوانين، هو فرد يستأثر بالسلطة الملكية دون أن يكون له فيها وجه حق»^(٨). إلاّ أنّه، بدوره، يفرّق بين الطاغية والمستبد: «إطلاقاً لأسماء مختلفة على أمور مختلفة فإنني أسمي طاغية معتصب السلطة الملكية ومستبداً معتصب السلطة السيادية. فالطاغية هو من يتدخل ضد القوانين ليحكم وفقاً للقوانين، والمستبد هو من يضع نفسه فوق القوانين نفسها. وهكذا يمكن للطاغية أن لا يكون مستبداً، لكن المستبد يكون دائماً طاغية»^(٩).

لكنه يبدو لنا أنّ اسم الطاغية المقترن دائماً باستخدام العنف ينفي إمكانية أي تقيّد

(١) زكريا ابراهيم، م.س، ص ٢٦٥.

(٢) شارل مونتسيكو (Montesquieu) (١٦٨٩ - ١٧٥٥م) مؤرخ واجتماعي وفيلسوف فرنسي. له: روح الشرائع، ورسائل فارسية. (Encyclopedia, vol 12, pp. 400 - 401)

(٣) ينظر: مونتسيكو، روح الشرائع، مج ١، ص ٢٠ - ٣٥. أيضاً: جان توشار، تاريخ الأفكار السياسية، ج ٢، ص ٢٩.

(٤) مونتسيكو، م.س، مج ١، ص ٤٧.

(٥) مونتسيكو، م.س، مج ١، ص ٤٨.

(٦) مونتسيكو، روح الشرائع، مج ١، ص ٩١.

(٧) جان جاك روسو (Jean Jacques Rousseau) (١٧١٢ - ١٧٧٨م) كاتب وفيلسوف واجتماعي فرنسي. نادى بعودة الإنسان إلى الطبيعة. مما ألف: اميل. الاعترافات. العقد الاجتماعي... - 15, pp. 1170

(Encyclopedia, vol 1171)

(٨) روسو، العقد الاجتماعي، ص ١٤٣.

(٩) م.ن، ص ١٤٤.

للحاكم بالقوانين، بل على العكس من تصوّر روسو: إن الطغيان مرحلة تتبع الاستبداد في الحكم لترسخ استمراره، وقد رأينا الواقع يثبت أن الاسمين يفضيان إلى معنى واحد هو الحكم اللاشعري الذي لا تقيده سوى مشيئة الحاكم، إن صح تسمية ذلك تقييداً.

من الملاحظ - حتى الآن - أن الكلام يجري على الاستبداد السياسي فقط، ولم يتم فهمه إلا بهذا المعنى، ما عدا استثناءات بسيطة جاءت ملاحظات شاردة. حتى إن التقارب اللغوي بين الكلمات، الدالة على الاستبداد، كان التباحث فيها يجري بالمعنى السياسي للكلمة، بينما تُرك المعنى: الفكري، والاقتصادي، والعلاقاتي، والشخصي... الاستبداد من غير تفصيل. حتى مع أوائل القرن التاسع عشر الميلادي فإن الحديث على أنواع الاستبداد وأشكاله لم يكن يقصد الوقفات التأملية، بل سرعان ما يفضي الحديث عنه إلى حديث سياسي.

ب- الاستبداد في الفكر العربي: (حتى فجر اليقظة العربية الحديثة)^(١)

أما مساهمة العرب في فهم الاستبداد، وفي مناهضته، فقد كانت مساهمة ضئيلة ومتأخرة نسبياً، بالرغم من إرهاباتهم السابقة في هذا المجال. كانت المسألة تُعالج من وجهة نظر تحاول دفع الظلم بالمناداة للعودة إلى حظيرة الشرع - القانون، ولم يكن الاستبداد يُدرك إلا بتلمّس غامض في ممارسات الأمويين والعباسيين. إلى أن استبدّ الأتراك العثمانيون بالسلطة، استبداداً سافراً؛ وتطوّر الوعي بحيث أصبح من الممكن التفريق بين ما هو ديني وبين ما هو سياسي. وقد تزامن ذلك مع دخول مفاهيم الحرية السياسية وأفكار مقاومة الاستبداد مع الاجتياح الأوربي والبعثات الغربية في أنحاء البلاد، فانبرى عدد من المفكرين العرب يناهض أشكال القمع والاستعباد، وإن جرى ذلك - في البداية - باستحياء. لقد كان الخلفاء الراشدون^(٢) يعدّون أنفسهم خلفاء النبي في تسيير شؤون الرعيّة، وخطبهم علاوة على ممارساتهم، تدلّ على ذلك. فهذا (أبو بكر)^(٣) في خطبة له يقول: «أيّها الناس، إنّي قد وُلّيت عليكم، ولست بخيركم، فإن رأيتُموني على حقّ فأعينوني، وإن رأيتُموني على باطل فسدّدوني . . .»^(٤). ولما انتزع (معاوية)^(١) الخلافة من علي بدأ أنصاره يطالبون بإعادتها إليه زاعمين أنّها حقّ

(١) سيجري الحديث - هنا - عن الاستبداد قبل الكواكبي وفي أيامه، بينما رأي الكواكبي، موضوع دراستنا سيفصل لاحقاً.

(٢) وهم أربعة: أبو بكر الصديق، عمر بن الخطاب، عثمان بن عفان، علي بن أبي طالب.

(٣) أبو بكر الصديق (٥١ ق هـ - ١٣ هـ = ٥٧٣ - ٦٣٤ م) هو أول الخلفاء الراشدين. (ابن عبد ربه، العقد الفريد، ج ٤، ص ٢٥٥ - ٢٥٦) (السيوطي، تاريخ الخلفاء، ص ٣٥ - ٤٤). (الزركلي، الأعلام، ج ٤، ص ٥٩.

(٤) ابن عبد ربه، العقد الفريد، ج ٤، ص ٥٩.

وبخصوص الخطب ينظر: م. ن، باب فرش كتاب الخطب، ج ٤، ص ٥٧ - ١٥٥.

إلهي، وصار هذا القول، بعد ذلك، أصلاً من أصول العقيدة عند الشيعة. لكنّ في المسلمين من لا يوافق على كون الخلافة منصباً يُنصب فيه الله أحداً من عباده عنه، بل يرون أنّ أمرها منوط بالمسلمين كافة، يختارون لها من يجدونه أهلاً للقيام بشؤونهم العامة^(١). لكنّ الذي حدث مع توسيع الفتوحات الإسلامية هو دخول جماعات مختلفة الأجناس والثقافات، وبدأت تتبلور مجموعة أفكار سياسية مكوّنة من:

التقاليد القبلية السابقة على الإسلام.

النظريات السياسية الهلنستية والفارسية.

فضلاً عن الأفكار السياسية الإسلامية الأولى. فتشكّلت ثلاث صيغ أساسية تنص جميعها على تطبيق الشريعة، والمحافظة على الإسلام، والدفاع عن مذهب السنّة والجماعة ضد الكفر: الأولى هي صيغة الفقهاء التي تتكوّن من آيات القرآن الكريم التي تتعلق بالفكر السياسي، ثمّ سنّة الرسول، ثم ممارسات الخلفاء الراشدين، ومن تفسير تلك الأصول في ضوء التطوّرات اللاحقة؛ مع الإيمان بأنّ الله هو الذي يوجد الأمة وبأنّ الأمة لا تجتمع على ضلال. والثانية وضعها رجال الإدارة وموجّهوا الحكّام والولاة، وهي تؤكّد الحق الإلهي في الحكم، وتهتم بممارسات السياسة أكثر من نظرياتها، وتمزج قواعد الحكم الإسلامي بتقاليد الفرس في الملّك.

أمّا الثالثة فهي الصيغة التي وضعها الفلاسفة، وتدين بالكثير للفلسفة اليونانية، وتوحد بين الإمام والملّك والفيلسوف.

وعلى الصيغة الثانية اعتمد الأمويون في توطيد حكمهم، مستندين إلى النزعة الجبرية التي تقول: «إن الإنسان ليس يقدر على كل شيء، ولا يوصف بالاستطاعة، وإنّما هو مجبور في أفعاله ولا قدرة له ولا اختيار، وإنّما يخلق الله الأفعال فيه على حسب ما يخلق في سائر الجمادات، وتُنسب إليه الأفعال مجازاً كما تُنسب إلى الجمادات»^(٢). ورأوا أنّها تساعدهم في تنفيذ مآربهم السياسية، لذلك، بثّوا روح الجبرية على السنّة شعرائهم، يقول ثابت قطنه^(٤):

(١) معاوية بن أبي سفيان (ت ٦٦١هـ = ٦٨٠م) أول الخلفاء الأمويين ومؤسس السلالة الأموية. عارض علي بن أبي طالب، وقاتله إلى أن استلم الخلافة. (ابن عبد ربه، العقد الفريد، ج ٤، ص ٣٦٢) (السيوطي، تاريخ الخلفاء، ص ٢١٧ - ٢٢١) (الزركلي، الأعلام، ج ٨، ص ١٧٢)

(٢) ينظر: حسين مروة، النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية، ج ١، ص ٣٨٩ - ٣٩٩.

(٣) يُنظر: أحمد أمين، ضحى الإسلام، ج ٣، ص ٤٤ - ٦١.

(٤) ثابت قطنه (- ١١٠هـ = ٧٢٨م) هو ثابت بن كعب وقيل ابن عبد الرحمن بن كعب ويكنى أبا العلاء أخو بني أسد ابن الفتيك وقيل بل هو مولى لهم. ولقب قطنه لأن سهماً أصابه في إحدى عينيه فذهب بها في بعض حروب الترك (في وقائع خراسان منذ ١٠٢هـ = ٧٢٠م) فكان يجعل عليها قطنه، فعرف بها. وكان في صحابة

وَمَا قَضَى اللَّهُ مِنْ أَمْرٍ فَلَيْسَ لَهُ رُدٌّ وَمَا يَقْضِي مِنْ شَيْءٍ يَكُنْ رَشِيداً
كُلُّ الْخَوَارِجِ مُخْطِ فِي مَقَالَتِهِ وَلَوْ تَعَبَّدَ فِيمَا قَالَ وَاجْتَهَدَا^(١)

وهنا إشارة واضحة إلى الجبرية التي تعتقد أن حرية الإنسان معطلة أمام القدر. يقول أنصار الجبر: (لو افترضنا أن الإنسان موجدٌ لفعله، وخالقٌ لها، فقد سلّمنا بأنّ ثمة أفعالاً لا تجري على مشيئة الله واختياره، وبالتالي فقد قلنا بوجود خالقٍ آخر غير الله)^(٢). فلا بُدَّ إذاً أن يكون الإنسان مسيراً غيرٍ مختيرٍ. وهذا ما يريده الحكام، إذ به يصبح الناس على اعتقاد بأن حكم بني أمية، مهما ظلموا، قدر لا يمكن معارضته. وعلى هذا النحو جرّ الشعراء في عصر بني أمية فصيح شعرهم بما يروّج له من فكر جبري وجهمي. فهذا (جرير)^(٣) يؤكّد أنّ الله قد كتب خلافة الأمويين، وأنّه لا مفرّ منه ولا تبديل لكلماته، يقول:

نَالَ الْخِلَافَةَ إِذْ كَانَتْ لَهُ قَدْرًا كَمَا أَتَى رَبَّهُ مُوسَى عَلَى قَدْرِ^(٤)

ففي العصر الأموي ساد الحكم المدني باسم الدين، حيث أضحّت الخلافة في عهد الأمويين أقرب إلى السياسة منها إلى الدين؛ واستحالت، على يد معاوية، إلى مُلك موروث^(٥)، متأثرة في ذلك بالنظام الذي كان سائداً في الدولتين: البيزنطية والفارسية.

لقد استعمل الأمويون لفظ (الوالي) و(الأمير) بدلاً من (العامل) دلالة على السلطة التي أصبح يتمتّع بها العمال، فبدأ استبداد الولاة مع (الحجاج) الذي استعمله (عبد الملك بن مروان) فاضطهد الموالي، مما ساعد على سقوط الحكم الأموي الذي وجد نفسه مفتقراً إلى

يزيد بن المهلب وكان يوليه أعمالاً من أعمال الثغور لشجاعته. (الأصفهاني، الأغاني، ج ١٣، ص ٤٩) مصورة عن طبعة بولاق الأصلية، بيروت، دار صعب. (الزركلي، الأعلام، ج ٢، ص ٨٢).

(١) يُنظر: شوقي ضيف، التطور والتجديد في الشعر الأموي، ص ٧٦.

(٢) ينظر: ابن رشد، مناهج الأدلة في عقائد الملة، ص ١٣٦.

وابن رشد (٥٢٠ - ٥٩٥ هـ = ١١٢٦ - ١١٩٨ م) هو أبو الوليد محمد بن أحمد.

فيلسوف عربي ولد في قرطبة وتوفي في مراكش. دافع عن الفلسفة ضد الغزالي في تهافت التهافت. له: فصل المقال.... (الزركلي، ج ٦، ص ٢١٠). (داغر، ج ١، ص ٢٧٧ - ٢٧٨).

(٣) جرير (٢٥٣ - ٧٣٣) شاعر أموي امتاز بهجاء الأخطل والفرزدق. (ابن خلكان، ج ١، ص ١٢٧). ط. بولاق. (داغر، ج ١، ص ٨٥).

(٤) جرير، الديوان، ص ٢٧٥.

(٥) ينظر كيف عهد بالخلافة إلى ابنه: السيوطي، تاريخ الخلفاء، ص ٢١٩ - ٢٢٠.

حجة يتذرع بها لإثبات شرعية خلافته، بعد تخليه عن الشورى وقيام معارضة عنيفة في وجهه، فراح يستعين بالشعراء. وها هو (الأخطل)^(١) يمدح (عبد الملك بن مروان)^(٢) في قصيدته «خَفَّ القَطِين» التي يقول في مطلعها:

خَفَّ القَطِينُ، فَرَا حُوا مِنْكَ، أَوْ بَكَرُوا وَأَزَعَجَتْهُم نَوَى، فِي صَرَفِهَا غَيْرُ

إلى أن يقول:

إلى امرئى، لا تُعَرِّبْنَا نَوَافِلُهُ الخَائِضِ العَمَرِ، والميمون طائرُهُ والهَمُّ، بعدَ نَجِي النَّفْسِ، يَبْعُثُهُ والمُسْتَمِرُّ بِهِ أَمْرَ الجَمِيعِ، فما أَظْفَرَهُ اللهُ، فليهنئىءَ لَهُ الظَّفَرُ خَلِيفَةَ اللهِ، يُسْتَسْقَى بِهِ المَطَرُ بالحَزْمِ، والأصمَعانِ: القلبُ والحَدْرُ يَفْتَرُهُ، بَعْدَ توكِيدِ لَهُ، غَرَزُ^(٣)

فهو يعلن حقوق الأمويين في وراثة الخلافة، وأن خلافتهم من الله، وأن أمير المؤمنين هو خليفة الله في الأرض، يحفه بالنصر المبين، ومن ثم فإن خلافته مقدسة مباركة. كذلك يفعل عبید الله بن قيس^(٤) في مدح مصعب بن الزبير^(٥)، يقول:

إِنَّمَا مُصْعَبٌ شِهَابٌ مِنَ اللِّمَّةِ تَجَلَّتْ عَنْ وَجْهِهِ الظَّلْمَاءُ مُلْكُهُ مُلْكُ قُوَّةٍ لَيْسَ فِيهِ جَبَرُوتٌ وَلَا بِهِ كِبَرِيَاءُ^(٦)

(١) الأخطل (أبو مالك غياث بن غوث التغلبي ؟ - ٧١٠م) شاعر في العصر الأموي من عرب الجزيرة الفراتية. وهو نصراني مدح الأمويين بشعره. (داغر، ج ١، ص ٧٩).

(٢) عبد الملك بن مروان (٤٤٦ - ٧٠٥م) الخليفة الأموي الخامس. ولد بالمدينة وتوفي بدمشق. قضى على مصعب بن الزبير وأخيه عبد الله. أنشأ البريد وعزب الدواوين وصك النقود الذهبية.

(ابن عبد ربه، العقد الفريد، ج ٤، ص ٣٩٨ - ٣٩٩).

(السيوطي، تاريخ الخلفاء، ص ٢٤١ - ٢٤٩).

(٣) الأخطل، شعر الأخطل، صنعه السكري، تح قباوة، ج ١، ص ١٩٢ - ١٩٧.

(٤) قيس الرقيات (عبيد الله بن) (٦٣٣ - ٦٩٤م) شاعر قرشي. ناصر الزبيريين ثم والي الأمويين. لُقّب بالرقيات لأنه تغزل بثلاث نسوة اسم كل واحدة رقية. (الزركلي، ج ٤، ص ٣٥٢).

(٥) مصعب بن الزبير (٦٤٧ - ٦٩٠م) أخو عبد الله بن الزبير الخليفة المنافس لعبد الملك بن مروان.

(٦) عبید الله بن قيس الرقيات، الديوان، ص ٧٨ وما بعدها.

وبعد أن قُتِل مصعب وأخوه، مدح عُبيد الله عبد الملك بن مروان قائلاً:

خليفةُ الله فوق منبرِهِ جَفَّتْ بِذَاكَ الْأَقْلَامُ وَالْكَتُبُ
يعتدلُ التاجُ فوقَ مفرِّقِهِ على جبينٍ كأنَّهُ الدَّهَبُ

ويقول الأحوص^(١) في الوليد بن عبد الملك^(٢):

تَخَيَّرَهُ رَبُّ الْعِبَادِ لِخَلْقِهِ وَلِيًّا وَكَانَ اللَّهُ بِالنَّاسِ أَعْلَمًا

فهو يثبت أن الله اصطفاه واختاره لخلقته، وأنه وكل إليه شؤونهم يدبرها كما يشاء.
أما حارثة بن بدر الفُداني^(٣) فإنه يقول في زياد بن أبيه^(٤):

فَأَنْتَ إِمَامٌ مَعْدَلَةٌ وَقَصْدٌ وَحَزْمٌ حِينَ تَحْضُرُكَ الْأُمُورُ
أَخُوكَ خَلِيفَةُ اللَّهِ ابْنِ حَرْبٍ وَأَنْتَ وَزِيرُهُ نِعْمَ الْوَزِيرُ
بِأَمْرِ اللَّهِ مَنْصُورٌ مُعَانٌ إِذَا جَارَ الرَّعِيَّةَ لَا تَجُورُ

فهو يدعو معاوية خليفة الله، ويسبغ على زياد صفات دينية فهو إمام عادل ينصره الله
ويعنيه. ويقول جرير في أيوب بن سليمان ما يفيد المعنى نفسه:

(١) الأحوص (عبد الله بن محمد الأنصاري (ت نحو ١٠٥ هـ = ٧٢٣ م). شاعر حجازي هجاء. تشبب بالنساء

الشريفات. (الزركلي، ج ٤، ٢٥٧).

(٢) الوليد (بن عبد الملك) (٤٨ - ٩٦ هـ = ٦٦٨ - ٧١٥ م). الخليفة الأموي السادس شيد الجامع الأموي

بدمشق والمسجد الأقصى بالقدس. أول من أحدث المستشفيات في الإسلام. (السيوطي، تاريخ الخلفاء،

ص ٢٥١ - ٢٥٣).

(الزركلي، ج ٩، ص ١٤٠ - ١٤١).

(٣) حارثة بن الفُداني (٦٨٤ م = ٦٤ هـ) شاعر من تميم من بني غدانة في البصرة. صديق زياد بن أبيه. حارب علياً ثم

التحق بخدمته. (الزركلي، ج ٢، ص ١٦٢).

(٤) زياد بن أبيه (١ - ٥٣ هـ = ٦٢٢ - ٦٧٣ م) من كبار رجال الدولة الأموية، ناصر علياً ثم ألحقه معاوية بنسب أبيه

أبي سفيان. (الزركلي، ج ٣، ص ٨٩ - ٩٠). (داغر، ج ١، ص ٦٣).

أنت الخليفة للرحمن يعرفه أهل الزُّبور وفي التوراة مكتوب^(١)

ولا ننسى خطبة زياد بالبصرة المسماة البتراء التي يقال أنها سميت كذلك لأنها لم تبدأ بحمد الله يقول فيها: «أيها الناس، إننا أصبحنا لكم سادة، وعنكم ذادة، نسوسكم بسلطان الله الذي أعطانا، ونذود عنكم بقيء الله الذي حوّلنا، فلنا عليكم السَّمْع والطاعة فيما أحببنا، ولكم علينا العدل والإنصاف فيما وُلّينا...»^(٢). وكذلك رسالة عبد الحميد بن يحيى الكاتب^(٣) عن مروان بن محمد^(٤) إلى ابنه عبد الله حين وجهه لمحاربة الضحاك بن قيس الشيباني الخارجي، جاء فيها: «وإن كنت - والحمد لله - من دين الله وخلافته بحيث اصطنعك الله لولاية العهد مختصاً لك بذلك دون لحمتك وبنى أبيك...»^(٥). وفي هذا كله تأكيد للحق الإلهي في الحكم. ومع ذلك فإن الشعر ليس فكراً يُنظر، ولا يُعتمد عليه. ولكنه، على كل حال، كان صدىً لنظرية الحكم السائدة في العصر الأموي. ومن أهم مميزات الخلافة الأموية هي:

- ١- حكم الفرد والبعد عن الشورى وعدم مسؤولية الخليفة أمام الشعب.
 - ٢- الحكم الوراثي وانحصار الخلافة في البيت الأموي.
 - ٣- تصرف الخليفة بأموال الدولة لصالح حكمه.
 - ٤- التمييز بين المواطنين.
 - ٥- قلب الخلافة إلى مُلك دنيوي ينغمس فيه الخليفة في مظاهر التعرف واللهو.
 - ٦- الاعتماد على القوة والبطش في توطيد المُلك ومحاربة الخصوم.
- فالحكومات الأموية والعباسية هي أنظمة طغيان، حيث لم يكن للشعب حق من سلطة الحاكم لأنه غير مسؤول أمام أحد^(٦) «وكانت نظرية الحق الإلهي أو الحق المقدس للملوك

(١) النصوص السالفة مأخوذة عن: شوقي ضيف، التطور والتجديد في الشعر الأموي، ص ٩٨ - ١٥٨.

(٢) الجاحظ، البيان والتبيين، ج ٢، ص ٦١.

(٣) الكاتب (عبد الحميد) (.. - ١٣٢هـ = ... - ٧٥٠م) أول من أنشأ أسلوب الرسائل في الأدب العربي. اشتغل في بلاط الأمويين. له ست رسائل. (الزركلي، ج ٤، ص ٦٠ - ٦١).

(٤) مروان بن محمد (٦٩٢ - ٧٥٠) آخر الخلفاء الأمويين في الشام، قضى على خليفة الخوارج، الضحاك بن قيس الشيباني. يُعرف بمروان الحمار لجرأته في الحروب. (السيوطي، ص ٢٩٣ - ٢٩٤).

(٥) أحمد زكي صفوت، جمهرة رسائل العرب، ج ٢، ص ٤٧٣ - ٤٨٠.

(٦) وقد كان أئمة العصور الباكرة يقولون إن واجب طاعة الحاكم يبقى قائماً ما دام الحاكم لا يأمر بما يخالف الشريعة، ثم جرى تحويل الطاعة إلى واجب مطلق على يد الشيعة، التي ترى أن السلطة انتقلت من (محمد) إلى (علي)، ثم إلى المتحدرين منه، ناسبةً إلى أعضاء هذه السلسلة، وهم الأئمة لا السلطة السياسية فحسب، بل العصمة في تأويل القرآن أيضاً. ولمواجهة آراء الشيعة روج الأمويون فكرة الحق الإلهي في الخلافة. ينظر: - الماوردي، الأحكام السلطانية.

نظرية معترفاً بها منذ العهد العباسي، كما اعترف بها بعد ذلك في أمم أوروبا المسيحية»^(١) وقد حاول الحكّام العباسيون الاستناد إلى نظرية الحق الإلهي مثل أسلافهم من الأمويين^(٢). فهذا أبو جعفر المنصور^(٣) يقول في خطبة له بمكّه: «أيّها الناس إنّما أنا سلطان الله في أرضه أسوسكم بتوفيقه وتسديده وتأييده وحارسه على ماله أعمل فيه بمشيئته وإرادته» والأمثلة على ذلك أكثر من أن نتمكّن من حصرها في مثل هذه الرسالة. والمهم - هنا - أنّه على منوال الأمويين قد سار العباسيون (٧٥٠-١٢٥٨م) الذين كثر في فترة حكمهم الامتزاج بين العرب والموالي، واختلطت ثقافات الشعوب في فكر العرب وفي ممارساتهم العامّة، ممّا زاد في تسرّب العادات البيزنطية والفارسية والجاهلية، فشب صراع أدّى إلى ظهور الشعبيّة وظهور علم الكلام. مع العباسيين ونشر أفكار الموالى، دخل الفرس والترك في الحكم، ولمّا قوي نفوذ الأتراك، في عهد المتوكّل أضحى الخليفة، كالأسير في أيديهم.

ابتداءً من القرن التاسع بدأت وحدة الإسلام تتفكك، واكتظت البلاد بجنود المرتزقة من الأتراك الذين اعتمد عليهم العباسيون، ممّا أدّى، فضلاً عن عوامل أخرى، إلى نشوء دويلات مستقلة. فالموالي حاولوا استعادة مجدهم الفارسي، وقاموا بحركات (منها: القرامطة والبرامكة...) وكثر نفوذ الأجنبي، وانتشر نظام ولاية العهد. على الصعيد الفكري حاول المعتزلة الوقوف ضد الظلم «لا يحل لمسلم أن يخلي أئمة الضلالة وولاية الجور إذا وجد أعواناً، وغلب على ظنّه أنّه يتمكّن من منعهم من الجور»^(٤) فكانوا ينادون بوجوب الضرب على يد الحاكم الظالم. وكان رأي الأشعرية هو «إن الإمام إنّما يُنصّب لإقامة الأحكام... وهو في

الغزالي، إحياء علوم الدين.

ابن تيمية، السياسة الشرعية.

(١) محمد حسين هيكل، الحكومة الإسلامية، ص ٣٧.

(٢) حول فكرة الحق الإلهي في الفكر العربي الإسلامي، يُنظر:

علي عبد الرزاق، الإسلام وأصول الحكم، ص ٤ و ١٠٩.

محمد ضياء الدين الرئيس، النظريات السياسية الإسلامية، ص ٢٢ و ٢٩ و ١٠٤ و ١٥٩ و ١٦٨.

مصطفى الخشاب، النظريات والمذاهب السياسية، ص ٦٨ - ٧١.

عبد الحميد متولي، مبادئ نظام الحكم في الإسلام، ص ٥٥١. وما بعدها.

المفصل في القانون الدستوري، ص ٢٤٢.

(٣) أبو جعفر المنصور (عبد الله بن محمد (٧١٤ - ٧٧٥) الخليفة العباسي الثاني. خلف أخاه السفاح وأخضع

ثورات العلويين. (السيوطي، تاريخ الخلفاء، ص ٢٩٩ - ٣١٠) (بروكلمن، تاريخ الشعوب الإسلامية، ص ١٧٥

- ١٨٣).

(٤) القاضي عبد الجبار بن أحمد (قاضي القضاة)، تثبيت دلائل النبوة، ج ٢، ص ٥٧٤ - ٥٧٥. عن: محمد عمارة،

الإسلام وحقوق الإنسان، ص ٨٥.

جميع ما يتولاه وكيل الأمة ونائب عنها، وهي من ورائه في تسديده وتقويمه وإذكاره وتنبهه وأخذ الحق منه إذا وجب عليه، وخلعه والاستبدال به متى اقترب ما يوجب خلعه»^(١) فالحاكم مُلزم بالقانون، وما هو إلا منقذ له، والسيادة إنما هي للأمة التي بيدها أن تنحيه عن منصبه إذا خالف القانون. مع ذلك، كان الشائع في الفكر العربي - الإسلامي أن وجود حاكم، ولو كان فاسداً أفضل من عدمه.

وحين دخلت الفلسفة الإغريقية، تحوّلت المسألة من مصدر السلطة إلى كيفية ممارستها، حيث تأثرت الإمامة بجمهورية (أفلاطون) وأخلاق (أرسطو)، فتحول السؤال إلى: من يحكم وماذا يفعل؟ الحاكم عند الإغريق هو الفيلسوف، أما في الإسلام فهو النبي، معتمداً على أساس المجتمع، منقذاً إرادة الله.

على يد (الفارابي)^(٢) بدأت مرحلة توفيقية بين الدين والفلسفة في أثناء حديثه عن المدينة الفاضلة حيث طالب بالنبي - الفيلسوف، سواء أتوافرت صفاته في شخص واحد أم في أشخاص عدّة^(٣). فأساس السلطة في المجتمع الحاجة إلى القانون يحقق العدل ويمنع الظلم، لذلك يرفض (الفارابي) المدينة الضالّة التي تقوم على القهر والغلبة حتى ليخيّل إلى كلّ كائن فيها أنّه أهل لأن يكون له وحده الحق في الوجود الأفضل^(٤). ونادى (ابن سينا)^(٥) في كتاب «الشفاء» بوجود طاعة الإمام الذي يتمتع بحق إلهي في الحكم. ومقابل انتعاش الشيعة عرف (الماوردي)^(٦) الخلافة في الأحكام السلطانية «بأنها ضرورة مستمدة من الشرع لا من العقل، فلا بُدّ من خليفة للنبي يخلفه في حراسة الدين والدنيا معاً، ورأى أنّ القرآن يفرض طاعة أولي الأمر، وعلى هذا لا يجوز الخروج على الخليفة، وعنوان كتابه يدلّ على تركّز السلطة في يد

(١) أبو بكر الباقلائي، التمهيد، ص ٥٣. عن محمد عمارة، م.س، ص ٨٥.

(٢) أبو النصر محمد الفارابي (٢٦٠ - ٣٣٩ هـ = ٨٧٤ - ٩٥٠ م): لقبه المعلّم الثاني. ولد في فاراب (تركستان). تنتقل بين دمشق وحلب وبغداد. من مؤلفاته: الجمع بين رأي الحكيمين. رسالة فصوص الحكم. السياسة المدنية. آراء أهل المدينة الفاضلة... (داغر، ج ١، ص ٢٥٧ - ٢٥٨).

(٣) ينظر الفارابي، آراء أهل المدينة الفاضلة.

(٤) هذه المدينة تقترب مما طالب به هوبز.

(٥) أبو علي بن سينا (٣٧٠ - ٤٢٨ هـ = ٩٨٠ - ١٠٣٧ م) عرف بالشيخ الرئيس. فيلسوف وطبيب. قال بفيض العالم عن الله كما قال أفلوطين. من مؤلفاته: القانون في الطب. الشفاء - الإشارات والتنبهات... (ابن خلكان، ج ١، ص ٤١٩ - ٤٢٤) (داغر، ج ١، ص ٢٦٢ - ٢٦٣).

(٦) أبو حسن علي الماوردي ٣٦٤ - ٤٥٠ هـ = ٩٧٤ - ١٠٥٨ م) ولد بالبصرة. فقيه شافعي. كان أقضى قضاة عصره. له: الأحكام السلطانية. قانون الوزارة. سياسة الملك. أدب الدنيا والدين... (الزركلي، ج ٥، ص ١٤٦ - ١٤٧).

السلطان، فالدولة هي شخص الحاكم^(١).

أما (الغزالي)^(٢) فقد قال، بعد شرح واجب الطاعة للحاكم ولو كان ظالماً، إن علي المطيع ألا يؤيد الظلم بطاعته.. وطالب بالابتعاد عن بلاط الحاكم الظالم، وصدّه إمّا بالكلام.. أو بالصمت، ويرى «أن السلطان الظالم عليه أن يكفّ عن ولايته، وهو إمّا معزول أو واجب العزل، وهو على التحقيق ليس بسلطان»^(٣).

لنلاحظ أن الحديث ما زال يجري عن الحاكم الظالم، وكيفية رد المظالم، وهو، وإن كان يمسّ معنى الاستبداد إلا أنّ الكلمة لم تكن مستخدمة بعد.

بعد انقسام السلطة بين الخليفة العباسي والأمير التركي، وبعد تدمير بغداد على يد المغول (١٢٥٨م)؛ أصبح الخليفة ظلماً في بلاط سلاطين المماليك في مصر، وحدث تغيير في المؤسسات السياسية. إذ غدا الحكم استيلاءً عسكرياً، والشرائع أوامر صادرة عن السلطان، ولُطّف ذلك بمظاهر احترام الإسلام والخليفة والعلماء.

في الواقع، لم يكن الخليفة سوى قاعدة معنوية للسلطان، فالسلطان، وقد استولى على الحكم، كان ينصّب الخليفة رسمياً ثم يعترف به أعيان الشعب في حفلة البيعة الشكلية. ربما من هنا بدأ الاستبداد بمعناه الواسع، نسيباً، ومن هنا بدأ تسويغه على يد (ابن تيمية)^(٤) الذي أفتى بأن الحاكم يجب أن يسلب السلطة ويفرض العدل، وذلك في كتاب خصصه لتبيين فتواه. لقد جعل ابن تيمية من قوة الإكراه جوهر الحكم، وضرورة من ضرورات المجتمع تنشأ بفعل استيلاء، يضفي عليه عقد التشارك طابع الشرعية. فالحاكم، ولو كان ظالماً، خير من الفتنة وانحلال المجتمع، وللحاكم أن يفرض واجب الطاعة على رعاياه «أدوا إليهم حقهم واسألوا الله حقوقكم»^(٥) فعلى الرعية إطاعة الحاكم، فإن ظلم واستبد، فما لهم إلا أن يرفعوا أيديهم إلى السماء بالدعاء. ومع ذلك فإن وظيفة الحاكم عند ابن تيمية هي أن يفرض شرائع عادلة مستمدة من أوامر الله، وتستهدف خير الجماعة، فإن «كلّ ما خرج عن دعوة الإسلام والقرآن... فهو

(١) ينظر: هاملتون جيب، النظم والفلسفة والدين في الإسلام، ص ١٦، ٣٣.

(٢) أبو حامد محمد بن محمد الغزالي (٤٥٠ - ٥٠٥ هـ = ١٠٥٨ - ١١١١ م) لقب بحجّة الإسلام. فيلسوف ومُتكلّم وصوفي. من مؤلفاته: تهافت الفلاسفة. إحياء علوم الدين. المنقذ من الضلال... (الزركلي، ج ٧، ص ٢٤٧ - ٢٤٨) (داغر، ج ١، ٢٦٩ - ٢٧٠).

(٣) ينظر الغزالي، إحياء علوم الدين، ج ٢، فصل ٥٦، ص ١١٠ - ١٢٦.

(٤) تقي الدين أحمد بن تيمية (٦٦١ - ٧٢٨ هـ = ١٢٦٣ - ١٣٢٨ م) هو أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام الدمشقي الحنبلي، أبو العباس. فقيه حنبلي مجدد. ولد في حران. من مؤلفاته: السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية. الفتاوى، الرد على المنطقيين. منهاج السنة... (الزركلي، ج ١، ص ١٤٠ - ١٤١).

(٥) ابن تيمية، السياسة الشرعية، ص ٢٩.

من عزاء الجاهلية»^(١). فلئن تجزأت الخلافة إلى ممالك، فإن الانقسامات لا تنفي الوحدة الروحية. إن الملوك كالخلفاء لهم الحق في أن يُطاعوا، وعليهم أن يستشيروا العلماء وقادة الرأي، ويجب أن يتّسع مفهوم الشريعة ليشمل الظروف الحديثة لتصرّف الحاكم.

كان هذا هو رد الفعل عند ابن تيمية، على مظاهر الضعف والفساد الذي أصاب المجتمع، فأكد ضرورة صلاح أولي الأمر لصلاح الأمة، كما أكد الشورى، ولكن من غير أن يقيّد الحاكم بها ويراقب تنفيذها. وتبعه (ابن قيم الجوزية)^(٢) فكان لآرائهما أثر في حركات الإصلاح التالية.

أما رأي (ابن خلدون)^(٣) فيتمثل بقوله: (عندما يتمدّن شعب تظهر فيهم سلطة سياسية، والقوة أساس السلطان، فلا يقوم ملك إلاّ بالثورات وانتصار القوي على الضعيف، ونشوء الدول لا يتم إلاّ على سواعد القبائل. وهكذا فكل دولة تقوم على العنف الذي هو حالة طبيعية للإنسان، ولا تقوم سلطة على تعاقد، والتغلب الملكي غاية العصبية وإذا بلغت العصبية إلى غايتها حصل للقبيلة المُلْك، إمّا بالاستبداد أو بالمظاهر)^(٤). إذن فإمّا الحياة البدوية المتوحشة، وإمّا الخضوع لسلطان مطلق. أما إمكان قيام سلطة على أسس عقلية فهذا ما ينفيه ابن خلدون. وهو ينظر إلى الخلافة من هذه الناحية، يقول «الخلافة هي حمل الكافة على مقتضى النظر الشرعي في مصالحهم الأخروية والدينية الراجعة إليها»^(٥)، فالخلافة عنده ليست عنصراً إيمانياً بقدر ما هي للمصلحة العامة، لحماية الدين وتنظيم المجتمع، ويجب أن تكون بيد أصحاب العصبية. إنّ الدولة العصبية، لدى ابن خلدون، تحمل سمتين أساسيتين هما: الاستبداد والعنف «وإنّما المُلْك على الحقيقة لمن يستعبد الرعيّة ويجبي الأموال... ولا تكون فوق يده يد قاهرة»^(٦) فالدولة تكون محكومة باستبداد قبيلة واحدة، ثم في التطور الثاني تنقلب إلى دولة فرد واحد ينفرد بالسلطة والمُلْك ويستبد، أما في الطور الأخير فيستبد بالدولة الموالي ومن وقع عليهم الاستبداد في الطور السابق.

بعد انتقال الخلافة إلى العثمانيين (١٥١٧م) أصبح الخليفة، الذي يجمع السلطات في

(١) ابن تيمية، م.ن، ص ١٠٤.

(٢) ابن قيم الجوزية (محمد بن أبي بكر الزُرعي) (٦٩١ - ٧٥١هـ = ١٢٩١ - ١٣٥٠م) فقيه حنبلي وملكّم جدلي. دمشقي المولود والوفاة. تلميذ ابن تيمية. قاوم الفلاسفة. (داغر، ج ١، ص ٣٣٤ - ٣٣٥).

(٣) عبد الرحمن بن خلدون (٧٣٢ - ٨٠٩هـ = ١٣٣٢ - ١٤٠٦م) ولد في تونس، مؤرخ وفيلسوف ورجل سياسة.

ألف في فلسفة الاجتماع وفلسفة التاريخ. له: مقدمة كتاب العبر.

(٤) ينظر: ابن خلدون، المقدمّة، فصل ١٧، ص ٢٢٤٦ وما بعدها.

(٥) ابن خلدون، م.ن، ص ٣٣٨.

(٦) ابن خلدون، م.ن، ص ٣٣٣.

يده، لقباً متوارثاً، اعتمده العثمانيون رمزاً للسلطة الدينية، كما تلقبوا بلقب السلطان رمزاً للسلطة المدنية. وكانت تلك المرحلة وقفاً في الفكر العربي إلى أن جاء (الطهطاوي) ^(١) الذي قدّم أول فهم حديث للسياسة، ونقل التجربة السياسية الفرنسيّة في كتاب ^(٢) شرحها فيه وفق رؤيته لها ^(٣). وأسهم في أهم المقولات السياسية العربية الحديثة كالحرية، والوطن، والتربية السياسية، والإرادة، ووظائف الحكم... فهم (الطهطاوي) طبيعة النهضة السياسية بتقدّم القوتين: الحاكمة والمحكومة، مميّزاً بين القوى: التشريعية، والقضائية، والتنفيذية، داعياً إلى ضرورة أن تكون دستورية. إلا أنه، بحكم علاقته مع (محمد علي) والي مصر لا يمكن أن يكون بيد الشعب، وقبيل بسلطة الحاكم، لكنّه ألحّ على الحد الذي تضعه لها القواعد الأخلاقية، فالشرعية فوق الحاكم، ولا بُدّ أن يكون بين الحاكم والمحكوم علاقة حسن الطاعة وحسن الإرضاء «فالمملك يتقلد الحكومة لسياسة رعاياه على موجب القوانين» ^(٤)، وهو يندّد بالملك الذي يستعبد رعيته «إنّ الملوك الذين لا يهتمهم سوى أن يرهبهم الناس، فيستعبدون رعاياهم لجعلها أكثر خضوعاً، إنّما هم وباء الجنس البشري» ^(٥) فلا يحق للملك أن يمنع الناس حقوقهم «كل عضو من أعضاء جمعية المملكة يرخّص له أن يتمتع بجميع مباحات المملكة، فالتضييق عليه فيما يجوز فعله بدون وجه مرعي يُعدّ حرماناً له من حقّه، فما منعه من ذلك بدون وجه يكون متعدياً على حقوقه ومخالفاً لأحكام وطنه» ^(٦). إلا أنّ الطهطاوي لا يخبرنا من الذي يضع تلك المحظورات، هل هو الملك؟. والوجوه المرعية، هل يحددها الملك بحسب ما يرتئيه من قوانين، أم يحددها الشعب؟. إنّ الطهطاوي أهمل دور الشعب في المشاركة بالحكم، وطالب بحكم فرد «إنّ ولي الأمر هو رئيس أمته، وصاحب النفوذ الأول في دولته... إنّه خليفة الله في أرضه، وإنّ حسابه على ربّه، فليس عليه في فعله مسؤولية لأحد من رعاياه» ^(٧)، فحكمه مستند إلى حق إلهي، ولا يمكن أن يراقبه أحد في ما يعمل. لقد كان الطهطاوي شجاعاً في (تخليص الإبريز ١٨٣٤م)،

(١) رفاة بن رافع الطهطاوي (١٢١٦ - ١٢٩٠هـ = ١٨٠١ - ١٨٧٣م) أزهرى مصري من رواد النهضة العربية الحديثة. عرّب وألف كتباً كثيرة منها: تخليص الإبريز... مناهج الألباب... المرشد الأمين... (الزركلي، ج ٣، ص ٥٥ - ٥٦).

(٢) هو: تخليص الإبريز في تلخيص باريز.

(٣) ينظر: الطهطاوي، الأعمال الكاملة، تح. محمد عمارة، ج ٢، ص ٦٣ - ١٥٩.

(٤) الطهطاوي، الأعمال الكاملة، ج ١، ص ٣٥٢. ينظر أيضاً: الطهطاوي، مناهج الألباب، ص ٣٥١ - ٣٦٨.

(٥) الطهطاوي، م. س، ص ٢٩٠.

(٦) الطهطاوي، المرشد الأمين، ص ١٢٨. ينظر أيضاً: الطهطاوي، مناهج الألباب، ص ٢٠٢.

(٧) الطهطاوي، مناهج الألباب، ص ٢٣٦. ينظر أيضاً: الطهطاوي، الأعمال الكاملة، ج ١، ص ١٦١. والطهطاوي،

تلخيص الإبريز، ص ١٥٧.

لكنّه تراجع في (مناهج الألباب ١٨٦٩م) أمام سلطة الحاكم ليجعله مسؤولاً أمام ذمته، وأمام الله فقط، ولا مسؤولية عليه أمام الشعب، إلا أن الطهطاوي، بالرغم من ذلك، حاول التصدي لنمط الحكم الشرقي في التفرد الاستبدادي بالسلطة، عن طريق إغراء الحاكم بحكم شعب من الأحرار «فَمَنْ ملك أحراراً طائعين، كان خيراً ممّن يملك عبيداً مروعين»^(١).

من البين أن الطهطاوي لم يستطع التخلص من فكرة (مملوكية الشعب) التي تتضمن معنى الخضوع للمملوك تجاه مالكة، مما جعل خير الدين التونسي يحاول أن يتخلص منها فيما بعد. إنّ (خير الدين التونسي)^(٢) يُدين الاستبداد بالسلطة، ويرفض حكم الفرد «والمهم أن لا يُطلق أمر الوطن لإنسان واحد، كائناً من كان، وعلى أي حال كان»^(٣). وينادي بضرورة تقييد الحاكم بالشرعية، منزلة أو عقلية، وبالمشورة من العلماء والأعيان لردعه عن عمل السوء. ويرى أن المصلحة العامة هي معيار الصلاح و«معلوم أن تصرف الإمام في أحوال الرعية لا يخرج عن دائرة المصلحة»^(٤) أما المصلحة الشخصية للحاكم فهي دليل الفساد «وقد ازدهرت الأمة الإسلامية حين جرت سياستها على (مقتضيات المصلحة العامة)، وتأخرت حين (تصرف بعضهم بحسب الفوائد الشخصية لا باعتبار مصلحة الدولة والرعية). والاستبداد هو عدم اعتبار رأي الجماعة، ومن هنا فهو الحكم تحت تأثير الهوى الشخصي والتصرف بمقتضى الشهوات»^(٥). إلا أن التونسي يجعل أهل الحل والعقد مجرد مفوضين للتصرف باسم السلطان فيقع في مالا يحبه.

بعد ذلك جرى تطوير مفهوم الاستبداد على يد (الأفغاني)^(٦) حيث شرح رأيه قائلاً: «بالقوة المطلقة الاستبداد، ولا عدل إلا مع القوة المقيدة»^(٧) فالاستبداد يعني غياب القوانين، حتى وإن كانت هناك مجالس نيابية، فهذا لا يعني غياب الاستبداد «إن القوة النيابية لأي أمة كانت، لا يمكن أن تحوز المعنى الحقيقي، إلا إذا كانت من نفس الأمة. وأي مجلس نيابي يأمر

(١) الطهطاوي، م.س، ص ٢٨٩.

(٢) خير الدين باشا التونسي (١٨٢٢ - ١٨٨٩م = ١٢٣٧ - ١٣٠٨هـ) [ثمة خلاف حول تاريخ ميلاده وموته].
تونسي المنشأ. استلم مناصب عديدة في حكومة عبد الحميد الثاني. وهو مصلح سياسي. له: أقوم المسالك...

(داغر، ج ٢، ص ٢٢٦ - ٢٢٧)

(٣) التونسي، أقوم المسالك، تح. مع زيادة، ص ١٣٠.

(٤) التونسي، أقوم المسالك (المقدمة) طبعة تونس، ١٨٧٦م، ص ١٧.

(٥) عزت قرني، العدالة والحريّة، ص ١٤٨ - ١٤٩.

(٦) الأفغاني، الأعمال الكاملة، تح. محمد عمارة، ص ٢١.

(٧) جمال الدين الأفغاني (١٢٥٤ - ١٣١٤هـ = ١٨٣٨ - ١٨٩٧م) ولد في أسعد آباد (أفغانستان). دعا إلى الوحدة الإسلامية، وإلى النهضة. أسس مع محمد عبده جمعية وصحيفة (العروة الوثقى). له: رسالة في الرد على الدهريين... (داغر، ج ٢، ص ١٢٦ - ١٢٨).

بتشكيله ملك أو أمير أو قوة أجنبية محرّكة لها فاعلموا أن حياة تلك القوة النيابية الموهومة موقوفة على إرادة من أحدثها»^(١)، فالمجلس النيابي الحقيقي يجب أن تشكّله الأمة نفسها وإلاّ فهو مجرد مظهر شكلي لا قيمة له. فالاستبداد هو حكم الفرد الذي لا يشرك الأمة في الحكم، فيظلم ويستغل ولا يستند إلى قانون و«الإنسان الحقيقي هو الذي لا يحكم عليه إلاّ القانون الحق المؤسّس على دعائم العدل، الذي رضيه لنفسه»^(٢) وما عدا ذلك يكون واقعاً تحت ضغط الاستبداد، ومحكوماً بملك لا يراعي القوانين. والأفغاني يطالب باجتثاث الوباء، فالملك إذا حث بقسمه وخان الدستور «فإمّا أن يبقى رأسه بلا تاج، أو تاجه بلا رأس»^(٣). هكذا يجيز الأفغاني الثورة لدفع الاستبداد، إمّا أن يتنازل المستبد عن الحكم وإمّا أن ينحّي بالقوة.

أمّا (محمد عبده)^(٤) فإنه يفرّق بين الاستبداد والاستبداد المطلق، فيرفض الثاني ويقرّ الأول «إن الاستبداد المطلق ممنوع، منابذ لحكمة الله في تشريع [...] فإنه نبذ للدين وأحكامه، وسعيّ خلف الهوى ومذاهبه، وذهابٌ لخفض كلمة الله العليا، وخرق لإجماع السلف الصالح من المؤمنين، إذ لم يبيحوا في جميع أمورهم أن يتولّى عليهم من يخالف الكتاب والسنة إلى أحكام شهوته وهواه»^(٥). إلاّ أن الاستبداد لا يُرفع، برأيه، إلاّ بعد تكوين رأي عام يستحق الحياة السياسية الحرة. وهو، بانتظار ذلك، يطالب بالمستبد العادل «مستبدٌ يُكره المتناكرين على التعارف ويلجئ الأهل إلى التراحم.. «هل يعدم الشرق كله مستبداً من أهله، عادلاً في قومه، يتمكّن من العدل، أن يضع في خمس عشرة سنة مالا يصنع العقل وحده في خمسة عشر قرناً؟»^(٦).

ومعلوم أنّ العدالة لا تتم إلاّ بمشاركة المحكومين في الشؤون السياسية، فضلاً عن مشاركتهم في كل ما يعينهم أمره، فلا يمكن أن يجتمع النقيضان: التفرد بالسلطة، والعدل الذي

(١) الأفغاني، م.س، ص ٤٧٣.

(٢) أوردتها: عزت قرني، العدالة والحرية، في الوثائق يُنظر: ص ٢٧٩ - ٢٨٤. عن: جريدة مصر الصادرة بالاسكندرية، عدد ٣٣/، سنة ١٢٩٦هـ / ١٨٧٩م.

(٣) الأفغاني، الأعمال الكاملة، تح. محمد عمارة، ص ٢١.

(٤) الشيخ محمد عبده (١٨٤٩ - ١٩٠٥م = ١٢٦٦ - ١٣٢٣ هـ) مفكر مصري اهتم بقضايا التجديد الديني والإصلاح. حرر مع الأفغاني (العروة الوثقى). من مؤلفاته: رسالة التوحيد. شرح نهج البلاغة، الإسلام والنصرانية مع العلم والمدنية... (الزركلي، ج٧، ص ١٣١) (داغر، ٢، ٥٩٧ - ٥٩٨).

(٥) محمد عبده «الشورى والاستبداد» في حصاد الفكر العربي الحديث في قضية الحرية، ص ١٠٦.

(٦) محمد عبده، الأعمال الكاملة، ج ١، ص ٨٣.

لا يتم إلا بالمشاركة. وهذا ما عبّر عنه (أديب اسحق)^(١) حين رأى أنّه لا يصح «تسمية الدولة المستبدة مطلقاً بدولة متمدنة»^(٢)، وهو يعرّف الاستبداد على أنّه: «تصرف واحد من الجماعة بدمائهم، وأمّوالهم، ومذاهبهم، بما يوجبه هواه، وما يقتضي به رأيه، سواء كان ما يجري مخالفاً لمصلحتهم أو موافقاً لها»^(٣). إنّ (أديب اسحق)، بهذا التعبير، يقطع الطريق على المستبدّين الذين يتذرّعون بمصلحة المواطنين لممارسة طغيانهم، والتصرّف وفق أهوائهم وآرائهم الشخصية.

إننا حتى الآن، نلاحظ أنّ الفكر العربي عرّف الاستبداد بأنّه غياب القانون والكف عن المشورة، وهذا ولا شك جانب مهم من جوانب فهم الاستبداد، لكنّه ليس الجانب الوحيد لأن الاستبداد كثيراً ما يظهر في ظل القانون مرتدياً ثوب المشورة المزيفة والتداول المصطنع؛ وقد أدرك ذلك بعض مفكرينا، وإن بدرجات متفاوتة من الوعي.

كما لم تغب عن أذهانهم أنواع الاستبداد (وإن بشكل ضبابي) مهما اختلفت أسماؤه. فقد لاحظوا التفاوت في الثروة بين أفراد الأمة، والفساد الاجتماعي القائم، وأشكال التسلط الفكري التي يمارسها بعض المتعممين، والشلل التربوي الذي أصاب المجتمع، وحظر كلّ أنواع الحرية وتسمياتها؛ لاحظوا ذلك كلّهم، وأطلقوا عليه أسماء مختلفة وأوصافاً عدّة، واتفقوا على وجوب التغيير والإصلاح.

إنّ مفكّري اليقظة العربية، بدءاً من (الطهطاوي)، وإن اختلفت أساليبهم في الإصلاح؛ إلا أنّهم اقتربوا من وصف الداء بأنّه الاستبداد. وكان لا بد من بعض الوقت إلى أن يأتي الجيل الثاني للرواد الأوائل فيدفع بالفكرة قدماً لتصبح أكثر نضجاً ووعياً. من هذا الموقع بالذات أفرز (الكواكبي) موضوع هذه الدراسة.

٣ - مفهوم الاستبداد:

(تلمّس تعريف الاستبداد من خلال خصائصه، في ضوء الفكر المعاصر).
إذا تساءلنا عن الصفات التي تقترن بالاسم (الاستبداد)، في الذهن، عند إطلاقه، نجد أنّه حكم يدير ظهره لآراء الآخرين. وهذا يعني أنّ الاستبداد المقصود هو الاستبداد السياسي. أمّا إذا بحثنا عن الصفات الجوهرية الداخلة في التعريف فستقفز إلى الذهن مفردات: (إنسان -

(١) أديب اسحق (١٢٧٣هـ - ١٣٠٣هـ = ١٨٥٦ - ١٨٨٥م) صحفي سوري ولد في دمشق وأقام في مصر، وتوفي في بيروت. أنشأ جريدة (مصر). له روايات تمثيلية ألفها مع سليم نقاش. اهتم بالسياسة والاجتماع. جمعت مختارات من آثاره في: الدرر... (الزركلي، ج١، ص ٢٧٤) (داغر، ٢، ١١١ - ١١٣)

(٢) أديب اسحق «الاستبداد في الحرية» في الدرر، طبعة ١٩٧٥، ص ٦٩ - ٧٢.

(٣) أديب اسحق، الدرر، جمع وتقديم ناجي علوش، ص ٩٠.

انفراد - هوى) أي أنّ إنساناً ما، ينفرد، بشيء ما، هو من حق الآخرين، ويتصرّف فيه تبعاً لهواه. وهو انفراد بالقوّة سواء أكانت رأياً، أم كانت مالا، أم كانت سلاحاً... إلى غير ذلك من أنواع القوّة؛ أو بحيازتها كلّها معاً. وكلّما زادت صفة على تلك الصفات الجوهرية، قلّ من ينطبق عليهم الاسم. وكلّما عرفنا صفة إضافية من صفات المنفرد، زادت معرفتنا بنوع استبداده. فإذا أضيفت كلمة حكم إلى الاستبداد عرفنا أنّه استبداد سياسي، فإذا أضفنا (الرأي) على الاسم قلنا أنّه استبداد فكري، وإذا أضفنا المال عرفنا أنّه استبداد اقتصادي...

وهكذا فإن للاستبداد أشكالاً كثيرة وامتداداً واسعاً، تبعاً لمن يصدر عنه الاستبداد أولاً، وتبعاً لمن يقع عليه ثانياً، ثم تبعاً للوسائل المستخدمة في ممارسته ثالثاً^(١). فإذا كان من يقع عليه الاستبداد فرداً أو جماعة أو فئة أو طبقة أو كلهم مجتمعين، جاز تسمية ذلك استبداداً اجتماعياً، لأنّ الاستبداد إذا كان يحكم العلاقة بين اثنين فأكثر يكون اجتماعياً، مهما اختلفت مصادره ووسائله^(٢). فهو يشمل كلّ أشكال الاستبداد، مجتمعة أو متفرقة، لذلك فهو بعيد، عن التحديد، وغامض.

ولكي نتمكّن من التحليق في سماء واضحة فإننا سنحاول فهم ما يسمى بالاستبداد الاجتماعي من خلال تفصيل الحديث عن الاستبداد من حيث وسيلته؛ لأنّ الهيئات الصادر عنها سرعان ما تتوحد في الحكم، فالقوّة النغلبية يمكنها الاستبداد بالفكر أو بالاقتصاد أو بالحكم عن طريق العنف، إلا أنّ القوّة (العضلية - العددية) سرعان ما تُضلل أو تُشرى أو تُسيّس، فهي ليست إلاّ مُلحقاً تابعاً للاستبداد السيطرة حقاً، كان لها في القديم سطوة، إلا أنّ قوّة القبيلة العصبية سرعان ما أُدرجت في التنظيم الجديد للمجتمع (الحكم). لقد تطوّرت أشكال التسلّط إلى سيطرة الحكم، وما الحكم إلاّ مالك، بالدرجة الأولى، لوسائل الإكراه. كما يمكن لفئة من المفكرين، أو الأثرياء، أو الحكّام؛ الاستبداد فكرياً أو اقتصادياً أو سياسياً. من حيث الهيئات الصادر عنها، لا يمكنه الاستمرار إلاّ إذا توحد، لذلك فإنّ هذه الهيئات تجتمع كلّها وتملك الأشياء كلّها، فيصبح الاستبداد واحداً، من حيث الهيئة الصادر عنها، ولا يكون أمامنا من سبيل للقبض على ما يبدو أنّه زبقي إلاّ تقسيم الاستبداد إلى مسائله الأولية من حيث دراسة الوسائل، أو الأشياء، التي يستبدّ بها، ويستخدمها لإيقاع الاستبداد على الآخرين: هل هي الفكر، أو المال، أو السلطة السياسية التي يتبعها العسكر؟

الاستبداد الفكري:

(١) لاستيضاح أنواع الاستبداد ينظر ملحق رقم (٣) في آخر الدراسة، ص ٣٣٠ - ٣٣٢.
(٢) أما إذا وقع الاستبداد على دولة أخرى، بهيئاتها وفناتها وحكومتها الوطنية، فهو استعمار. ومن يقع عليهم الاستبداد يقع روحياً - فكرياً، أو جسدياً - مادياً، أو كلّها معاً.

بداية نجد لزاماً علينا أن نحدّد المقصود بالفكر، ونعدّد المسائل التي يمكن أن يطويها بين جناحيه، من غير أن يُعدّد ذلك نشازاً عن سياقه العام، ومن غير أن يكون ما يُدرج تحته حيازة غير شرعية لما هو من حق الآخرين.

الفكر ما ليس فعلاً مادياً يحدث في زمان ومكان بفعل فاعل فيؤثر في مفعول تأثيراً مادياً. إنّه فعلٌ ذهني يتحرك في المعقولات، أو هو المعقولات إذا أردنا التبدليل على الموضوع الذي تفكّر فيه النفس. فهو أعمال العقل في الأشياء للوصول إلى معرفتها، ويُطلق على الظواهر المتعلقة بالحياة العقلية من دون المادية، وهنا بيت القصيد.

فإذا كان الدين، في جانبه الروحي، عقائد ومشاعر، أي جملة من الإدراكات والاعتقادات. وكان العلم إدراكاً يتفق الناس في الحكم على مسأله، استناداً إلى علاقات موضوعية يكشف عنها تدريجياً. وكانت التربية هي تنمية الشخصية (من النواحي الجسمية والخلقية والعقلية) عن طريق تعليم الإنسان كيفية استخدام ملكاته أحسن استخدام. إذا كان كل ذلك كذلك، فإن الإدراك هو ما يجمع تلك المسائل كلّها تحت قضية واحدة هي حركة في الفكر، وعمل فكري. إنّ كون هذه المسائل ظواهر فكرية يجعل جمعها بينها أمراً ممكناً، في هذا العمل على الأقل.

إذاً، فإنّ كل استبداد باسم الدين أو العلم أو التربية يدخل في نطاق الاستبداد الفكري. إذ يتم التحكّم في عقول الناس عن طريق سلطة وسائل الإعلام وسلطة البحث والتربية والتعليم، ومالكي زمام الإرشاد الديني؛ ولكنّ «عدم التسامح يبلغ أوجه مع النظم الدكتاتورية القائمة على عوامل تقنية، حيث تتبنى فئة صغيرة حاكمة مذهباً معيناً هو ضد تفكير مجموعة المواطنين»^(١)، وهذا الاستبداد، وإن كانت تمارسه فئة حاكمة، إلاّ أنّه يبقى، مع ذلك، استبداداً فكرياً قد تقوم به أي مؤسسة أخرى خارج المؤسسة السياسية. لذلك فإننا نفضّل أن نطلق عليه كلمة «الاستلاب» تمييزاً له من المصدر السياسي الأساسي للاستبداد.

الاستبداد الاقتصادي:

كما لا يجوز إنكار سلطة رأس المال حين يمكن لمجموعة ما أن تستغل المجتمع عن طريق الاستبداد بالثروة، حيث يشتري الأثرياء حياة الفقراء، عن طريق إرباكهم الدائم الضار في الركض وراء لقمة العيش، وهذا ما تنبّه إليه كثيرون من مفكري القرن التاسع عشر الميلادي ولا سيّما (ماركس)^(٢). ولا نرى أنّنا نغالي إذا قلنا أنّ الاستبداد الاقتصادي يحجب التفكير - بطريقة غير مباشرة - مما يجعل الإنسان عبداً يزرع تحت استعباد مقنّع. إنّ الفقير الذي يلاحظ

(١) موريس دوفرجه، في الدكتاتورية، ص ١٣٠.

(٢) كارل ماركس (Karl Marx) (١٨١٨ - ١٨٨٣ م). ولد في (ألمانيا) من رجال السياسة والفلسفة الاجتماعية.

حرر (البيان الشيوعي) ١٨٤٨ بالتعاون مع انغلز (١٨٢٥ - ١٨٩٥) له: رأس المال (٣ مجلدات) ١٨٦٧ -

(Encyclopedia, vol 11, pp. 549- 552). ١٨٩٥.

(القصور) من حوله وهو لا يملك قوت يومه، يتألم من هذا التفاوت الكبير بينه وبين سواه في تحصيل المال، بالرغم من أنه يعمل أكثر منهم. وهذا التفاوت لا يقتصر خلقه على فئة متخمة بالثراء، بل تقوم به السلطة السياسية الاستبدادية أيضاً، لذلك، تمييزاً بين الاستبدادين، وتوضيحاً للاستبداد المالي الذي تصنعه أجهزة الحكم، فإننا نسميه «الاستغلال».

والاستبداد، الذي اتفقنا على تسميته اجتماعياً كـ (من حيث من يقع عليهم) والذي يزرع تحت سطوته من ندعوهم «المقهورين»، موجود في كل مكان، ابتداءً من الأسرة التي تعطل (الأنا) لصالح (الأنا الأعلى) فيبدأ استبطان (Introspection) الطفل المحرّمات ويساعد الأسرة في كبت دوافعه. ولا يكفي المثل الأعلى الاجتماعي بذلك، بل يظل يمارس رقابة دائمة تشجع قبول الإكراه، تصطنع النماذج، وتنمي الشعور الدائم بالذنب، وتخلق قلق مديونية الإنسان لمحيطه. ويستمر الاستبداد في المدرسة متمثلاً في صورة المعلم والموجه والمدير، الذين يتقمصون وظائف الأب والأم والزوج والأخ الأكبر والذكر، يستمر هؤلاء في ممارسة الضغط بتراتبية متشابهة. ثم تأتي الشركات والهيئات، والناطقون باسم الدين.. وباسم العلم.. وباسم القانون.. تأتي هذه المؤسسات محيطة بالأدوار التي يقوم بها الفرد في حياته كلها، وتمارس عليه استبداداً فكرياً واقتصادياً، إلى أن تتوج الاستبداد السلطة السياسية.

الاستبداد السياسي:

يبقى ثمة شيء يجب أن يقال: إن تلك الاستبدادات: الفكرية، والاقتصادية... وإن كان لها أثر كبير في المجتمع، فضلاً عن أنها تمهد للاستبداد السياسي وتدعمه، إلا أنها لا تملك قوة تنفيذية إلا بقدر ما يسمح به الاستبداد السياسي، بعد أن يتمكن من السيطرة. لأن كل المؤسسات، في الحكم الاستبدادي، ما هي إلا تابع يدخل ضمن نطاق التنظيم الذي تسيطر عليه الحكومة. فما الاغتراب الثقافي، والاستغلال الاقتصادي، والاستلاب النفسي، إلا من صنع السلطة السياسية التي تملك القوة وتسعى للسيطرة على إمكانيات الدولة كلها. «ومتى كانت الحكومة هي صاحبة العمل وصاحبة السلعة فالذي يخالفها يُقاطع موارد الرزق ويتعرض للجوع والانتقام على يد القانون»^(١)، فهي سلطة مستبدّة، وتحمي استبدادها عن طريق جمع القوّات كلها في قبضة واحدة: الفكر، والمال، والسلطة العسكرية، القائمة على احتكار إمكانية استخدام السلاح من قِبَل فئة اجتماعية واحدة.

إنّ الاغتراب هو سياسي أكثر من أن يكون متمثلاً في الاستغلال الاقتصادي أو التضليل الفكري - الديني - الأيديولوجي، لأنّ السياسي يشملها.

والدولة الاستبدادية - المعنى هنا كل الأفراد والجماعات في مكان ما - هي التي تسمح

(١) هاييك، الطريق إلى الرق. أوردتها: العقاد، فلاسفة الحكم، ص ١٢٢.

للحكومة بوضع التمايزات الطبقية - الفئوية - النخبوية على شكل قانون يحمي القوي من الضعيف الذي قد ينفجر في أي لحظة. فالحاكم بأمره يصعد إلى عرش جبروته بتأييد ثلثة من المنتفعين المتواطئين، يستمد منها القدرة المطلقة على قمع المعارضين، وعلى فرض الطاعة العمياء على الشعب، يفرض نظرية واحدة، وزاوية واحدة للنظر، بحيث يظهر أن لا سبيل أمام الناس سوى الطريقة التي يحكم هو بها.

إذاً فإن الاستبداد في أوضح صورته هو استبداد سياسي، حيث تدور المعارك بين الحاكمين والمحكومين، بين مواطنين يملكون زمام السلطة وأجهزة الإكراه الاجتماعي، وبين مواطنين يخضعون لتلك السلطة ويتحركون كدمى متأثرين بوخز أجهزتها من غير أن يكون في إمكانهم مقاومتها.

إنّ الحكم الاستبدادي يستغلّ المبدأ الحقوقي، الذي بموجبه تحتفظ الحكومة لنفسها بحق الإكراه، ويحوّله إلى سلاح لإرهاب أصحاب وجهات النظر التي تعارض سياسة الحكومة، فيتسع الجهاز البوليسي ويمارس رقابة دقيقة، ويصبح الإعلام وفقاً على النظام، وتصبح كل ثقافة لا تخدم (عظمة النظام) مرفوضة وعميلة.

إنّ الاستبداد يريد أن يتبع الشعب قاداته المتحكمين، ويؤمن بما يؤمنون به من غير مناقشة، وأن يغيّر عقائده كلّما رأى القادة وجوب ذلك. فالرأي هو رأي الحاكم، والقرار قراره وحده، ما دام هو الدولة، وبالطبع لا يمكن أن يكون هناك رأي لآخر، وبالتالي، فلا مجال لأي فئة أو طبقة أو حزب آخر سوى حزب المستبد الذي يتمتع بأيدولوجيا (Ideology) رسميّة تغطّي جوانب الحياة الإنسانية جميعها، تساعد رقابة بوليسية مشدّدة، ودعاية مركّزة، وتكون إدارة الاقتصاد متحكّماً بها مركزياً.

وجماع القول: إنّ واحداً، تساعد مجموعة، يفرض ممارسة وحيدة المصدر تميّز بانعدام الحوار وإلغاء الآخرين، حيث لا مناقشة في أي قرار، ولا رقابة على ممارسات السلطة التي لا تتّبع سوى هواها في إصدار القوانين وفي التحكم في مجرياتها؛ هذا هو شكل الحكم الاستبدادي. أمّا ما يكمن خلف هذا الشكل فهو شبكة عنكبوتية من العلاقات الاستبدادية هي التي تسمح له بالبروز إلى السطح، وهي التي يمكن تسميتها استبداداً تسمية مطلقة. من كل ما سبق يمكننا استنتاج الآتي:

- ١- الاستبداد، من حيث الهيئة الصادر عنها، هو في النهاية استبداد سياسي مدجج بالسلاح والفكر والمال، وإن بدا مبدئياً على شكل استلاب فكري أو استغلال اقتصادي.
- ٢- الاستبداد، من حيث من يقع عليهم، هو استبداد اجتماعي.
- ٣- الاستبداد، من حيث الوسيلة المستبد بها، هو فكري أو اقتصادي أو عسكري.
- ٤- الاستبداد، من الجهات والحيشيات كلّها، هو صيغة للحياة والعلاقات في الدولة كلّها.

ثانياً – البدائل

لدينا إذاً ثلاث مسائل ارتبطت بالاستبداد: الفكر، الاقتصاد، السياسة. وحتى نتمكن من ضمان فصلها عنه، بوصفه شراً علينا دفعه، ذلك يستدعي، بالضرورة، البحث عن بديل له بحيث لو أنه ارتبط بإحدى تلك المسائل لحصل المرغوب فيه بوصفه خيراً يجب علينا تعزيزه.

فإذا كان الاستبداد الفكري يعني جعل التفكير محصوراً في فرد أو فئة، ومحظوراً على الباقين إلا أن يتلقوا ما يريد المستبد أن يتلقوه، فإنّ بديله يعني رفع الحظر الفكري وتعميم التفكير حتى يصبح من حق كل إنسان أن يفكر، أي أن ينال نصيبه من هذه العملية مشاركاً فيها، يبدي رأيه في ما يتعلّق بحياته التي لا بد أن يكون فيها آخر فيدخل في حوار مع هذا الآخر فيما يجب عمله تجاه أمر مشترك بينهما.

وإذا كان الاستبداد الاقتصادي يعني جعل الثروة في أيدي قلة تتحكم في مصائر الآخرين، وتمنع عنهم المال، مما يمنعهم من قضاء حاجاتهم وإرواء دوافعهم، يكون البديل هو جعل الثروة حقاً عاماً يفسح المجال أمام كل إنسان للحصول على المال، بحسب إمكانياته، وبحسب ما يبذله من جهد، (ومراعاة توفير الحد الأدنى، لمن لا يستطيع الكسب، حسب إمكانيات البلاد). بمعنى آخر: إعطاء كل إنسان الحق في الاكتساب من ثروات بلاده، بإقامة العدل والمساواة بين الجميع ليكون في مقدورهم الحصول على نصيبهم العادل من خيراتها، ورفع الاستغلال ومنع الثراء الفاحش المتأثري عنه. بكلمات أخرى: إنّ البديل هو الاشتراك في ثروات البلاد، وحقّ الاشتراك في بذل الجهد، ونيل الحقوق، وتحمل المسؤولية.

وإذا كان الاستبداد السياسي يجعل إدارة شؤون الحكم محصورة في فئة أو فرد ومحظورة على الباقين، تكون مشاركة الشعب في الحكم هي البديل الواجب عن الانفراد فيه. أي أن يشارك الناس كلّهم في إدارة بلادهم، ويقولوا رأيهم في ما ينظّم حياتهم، ويراقبوا تنفيذ ما ارتضوه لأنفسهم من تشريع.

وبما أننا رأينا أن الاستبداد، بأشكاله كلّها، إنّما يقع على المجتمع ويمكن تسميته اجتماعياً؛ يكون البديل العام، للاستبدادات كلّها، هو المشاركة الاجتماعية للأفراد كلّهم بالسلطات كلّها. أي يكون لكلّ نصيب في المجتمع الذي يعيش فيه، بكل ما هو موجود فيه، من فكر وسياسة واقتصاد.

من الواضح أنّ (المشاركة) **Participation** هي التي تجمع بين تلك الأمور كلّها، من هنا يمكننا القول: إنّ المشاركة (بإطلاق الكلمة) هي البديل الشرعي من الاستبداد (بإطلاق). أي أنّ ما يقابل (انفرد به) و (استبدّ) هو (أشرك به) و(أعطاه نصيبه منه) و(تشارك وغيره فيه) وتعاون وإيّاها على نيله ما هو حقّه. وبما أننا رأينا أنّ الاستبداد هو، في النهاية، سياسي؛ فإنّ

البديل، في النهاية، هو مشاركة الجميع في الحكم. ولأن الاستبداد من الحثيات كلها هو صيغة للحياة والعلاقات في الدولة كلها، تكون المشاركة هي البديل الفعلي لتلك الصيغة.

أما ماذا تسمى هذه المشاركة في فكر الآخر، وفي فعله، فإن هذا ليس مهماً، وإنما المهم في الأمر هو أن يتفق وإيانا في روح ما نرمي إليه من وراء اختيارنا لهذه الكلمة. هذا مبدئياً. فلنطل الآن على البدائل التي طرحها المفكرون (الغريون والعرب) مقابل الاستبداد، كي نرى من منهم قال بجوهر ما نرمي إليه فنتفق وإياه حيث يكون ذلك واجباً، مهماً تكن الألفاظ التي يطلقها وتكون مرادفة، للبديل العام (المشاركة)، ثم للبدائل التي تستظل به تبعاً لما توصف المشاركة به وتختص: الفكر، الاقتصاد، السياسة.

١- بدائل الاستبداد في الفكر الغربي:

في أوائل القرن السادس قبل الميلاد أنجزت السلطة الديمقراطية في أثينا سلسلة إصلاحات فجعلت مقام المواطن شاملاً جميع السكان الذكور المولودين أثينيين، وكفلت لهم، على هذا النحو، المساواة أمام القانون. وأنشئت البلديات لديرها مجلس يضم جميع المواطنين في نطاقها، وتتولى السلطة المركزية الجمعية الشعبية. (كان هذا التنظيم يحاول الحؤول دون ظهور طاغية مستبد، ودون احتكار طبقة الهيمنة السياسية. ولا ريب أن المظالم الناجمة عن الوضع الاجتماعي لم تُلغ إغناء تاماً^(١). إن الوحدة الأساسية في دولة المدينة اليونانية هي (المواطن). والمواطنة، في الذهن اليونانية، تعني العضوية في المدينة، والمشاركة في النشاط السياسي، والمساهمة في تسيير الشؤون العامة؛ إلا أن ذلك كان حكراً على بعض الناس فقط، إنهما ديمقراطية الأحرار من دون العبيد.

أما أفلاطون (Plato) فقد رأى أن المسألة الجوهرية، في الحكم، ليست مشاركة المواطنين أو عدم مشاركتهم في تسيير الشؤون العامة، بل هي مسألة (المعرفة)، وذلك انطلاقاً من فكرة سقراط القائلة (الفضيلة هي المعرفة). إنه يعظم من شأن الدولة بالقياس إلى الحرية الفردية، فالقوانين لا توضع لتمكين الفرد من فعل ما يشاء، ولكنها توضع لهدايته إلى فعل أحسن ما يستطيع، ولا ضير من إكراهه على إصلاح أمره. ولهذا يوصي أفلاطون بإسناد الحكم إلى الفيلسوف. إن الاستبداد الذي يدينه أفلاطون (Plato) يولد من الديمقراطية مثلما تولد الديمقراطية من الأوليغارشية وهذه من التيموقراطية، ويجري ذلك وفق جبرية صارمة؛ وهو إذ يرفض الدولة الاستبدادية، يرى البديل في دولة أرستقراطية «واضح أن الدولة الأرستقراطية أفضل الدول وأسعدها. ولا ننكر أن الاستبدادية أشدها تعساً وشقاءً»^(٢).

(١) ينظر: دوهاميل، تاريخ الأفكار، ص ١٨.

(٢) أفلاطون، الجمهورية، ص ٢٦٥.

غير أنّ أرسطو (Aristotle) رأى أنّ الحكم الأفضل هو الذي تنظّمه أصلح القوانين لا الذي يتولاه الرجل الأفضل. وهو حين يصف الحكومات الصالحة (الملكية: حكومة الفرد الفاضل العادل، والارستقراطية: حكومة الأقلية الفاضلة العادلة، والديمقراطية: حكومة الأغلبية الفقيرة. تمتاز بالحرية والمساواة واتباع دستور)^(١)، إنّ أرسطو حين يفعل ذلك فهو لا يخفي قلقه بشأن إمكان وجود الفرد العادل، يقول: «ولكن الفرد الممتاز بالفضل لا يوجد إلا نادراً، أو لا يوجد أصلاً، والملك يرغب طبعاً في أن ينتقل سلطانه إلى أعقابه، وليس هناك ما يضمن أن يكون هؤلاء جديرين بالحكم. والسلطة المطلقة تميل بالطبع إلى الإسراف [...] ثم إنّ الفرد لا يستطيع أن يرى كلّ شيء بعينه، فهو مفتقر دائماً إلى معاونين يشاركونه في مباشرة الحكم، وإذن فلم لا توضع هذه المشاركة من الأصل، بدل أن تُترك لإرادة فرد واحد؟»^(٢). إنّ الاستبداد عند أرسطو يعني غياب النظام السياسي من حيث الجوهر، إذ يمكن وجوده شكلياً ثم يطبق باتجاهات مضادة، فالديمقراطية قد تخفي أوليغارشية (Oligarchy) تخدم الأثرياء، وهي إذا لم يراع فيها قانون، تصبح قريبة من الطغيان. لقد وجد أرسطو أنّ توزيع مهمّات الحكم ضمان آخر لمنع التفرّد والسيطرة الحكوميّة، فتنقسم الحكومة - بحسب توزيعه - بين الاستشارة والإدارة والقضاء، حيث تتسلّم طائفة خبيرة كل قسم من هذه الأقسام بدون أن تنحصر تلك الطوائف في كبار الأثرياء، أو تنحدر إلى السّفلة والجهلاء، فالحكم ينحصر إذن في طبقة وسطى تتصرّف باعتدال^(٣).

غير أنّ أوّل مبشّر بمذهب الأحرار هو سبينوزا (Spinoza) الذي رأى أنّ حرّية التفلسف والتفكير في الأمور السياسية لا تتعارض والمصالح الحقيقية للدولة. وأن القضاء على حرّية الفكر يستتبع، حتماً، القضاء على سلام الدولة^(٤). ويقرر سبينوزا أنّ حرّية الأفراد هي مقياس ثبات الدولة وقوتها. ويحلّ جون لوك (Locke) مشكلة الاستبداد بوجود البرلمان الذي يكون فوق الملك، فإذا حاول الملك أن يمنع السلطة التشريعية من العمل، كان ذلك «بمثابة إعلان حرب على الشعب» لكنّه يرى، من جهة أخرى، أنّه: «لا يمكن أن يكون هناك حكم بين السلطة التشريعية والشعب»^(٥)، فإذا ما حاولت الاستبداد، لا يملك الشعب أيّ تصرّف تجاهها، وما عليه إلاّ الاعتماد على نيّاتها الطيّبة.

والبديل عند مونتسكيو (Montesquieu) يتم بالتدرّج من «نظام ملكي تكون فيه

(١) ينظر: يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، ط ١٩٧٠، ص ٢٠٥.

(٢) أرسطو كتاب السياسة، م ٣، ف ٦. أوردها: يوسف كرم، م.س، ص ٢٠٥/٢٠٦.

(٣) يقارن: العقاد، فلاسفة الحكم، ص ١٣.

(٤) سبينوزا، رسالة في اللاهوت، ص ٤٥٣.

(٥) جون لوك، رسالتان في الحكم، فصل ١٣ و ١٤. عن عصمت سيف الدولة، الاستبداد الديمقراطي، ص ٦٤.

سلطة الحاكم مقيّدة محدودة، لكي لا تلبث في خاتمة المطاف أن تصل إلى نظام جمهوري»^(١)، أما الحكم الاستبدادي فهو الوحيد المُدان، والملكية لا تختلط به، إذ يحكم الملك وفق القوانين الأساسية التي تمارس بفضل سلطات متوسطة لا تسمح لأحد ما بأن يجزّ الجميع بحسب أهوائه في غياب القوانين.

وهو ينادي بتقسيم السلطات: «من التجارب الخالدة أن كل إنسان يملك سلطة ينزع إلى المبالغة في استعمالها، وحتى لا يتمكن من الإفراط في السلطة، لا بُدّ، حسب طبيعة الأمور، من أن تضع السلطة حدّاً للسلطة»^(٢). إنّه يرفض اجتماع السلطتين التشريعية والتنفيذية في جهة واحدة، ويرغب في إقامة فضيلة الجمهورية حيث يشارك الشعب في مسؤولية الحكم. إلا أنه لا يغفل عن الإشارة إلى أن المطالبة بالجمهورية لا تحمل أيّ صبغة أخلاقية أو مثالية، يقول: «ما أدعوه "فضيلة" في الجمهورية هو حبّ الوطن، أي حبّ المساواة، وليس هذا فضيلة خلقية، ولا فضيلة نصرانية، مطلقاً، بل فضيلة سياسية»^(٣).

إن هذه الرؤى ستلقى دفعاً عظيماً على يد روسو (Rousseau) الذي بدأ الأمر لديه ينسحب، ليس فقط على السياسة، وإنما على المجتمع كلّ، قال: «إذا بحثنا عمّا يتكون منه بالضبط أكبر قدر من الخير للجميع، وهو ما ينبغي أن يكون هدف كل نظام تشريعي، سنجد أنه يتلخّص في شيئين رئيسيين: الحرية والمساواة. الحرية لأن كل تبعية خاصّة هي قدر من القوّة ينقص من جسد الدولة. والمساواة لأنّه لا بقاء للحرية بدونها»^(٤). فالحرية والمساواة متلازمتان في كل دولة يرغب في إنشائها، بعيداً عن الديكتاتورية. إن هذه الحرية، التي تكون المساواة في خدمتها، ليست نظريّة يكفي استنتاجها حتى تتم، إذ «لكل فعل حر سببان يجتمعان لإنتاجه: أحدهما معنوي وهو الإرادة التي تحدّد الفعل، والآخر مادّي وهو المقدرة على التنفيذ»^(٥). ولكن كيف يحمى الفعل الحر ليصبح ممارسه؟ إنّه «إيجاد شكل اجتماعي يحمي ويدافع بكل القوة المشتركة عن الشخص، وعن أملاك كل شخص مشارك، ويمكن بواسطته لكل شخص متّحد مع الجميع أن لا يخضع إلاّ لذاته ويبقى حراً»^(٦). إنّه العقْد الاجتماعي على التشارك، وعلى كفالة الحرية للجميع، بحيث يصبح صاحب السيادة هو الإرادة العامة التي هي إرادة الجماعة التي تتكوّن من الجميع، والتي تشكّل ملاذاً ضدّ محاولات الأفراد الخاصّة لحيازة

(١) زكريا ابراهيم، مشكلة الحرية، ص ٢٦٧.

(٢) مونتسكيو، روح الشرائع، مج ١، ص ٢٢٦.

(٣) مونتسكيو، م. ن؛ مج ١، ص ٦.

(٤) روسو، العقْد الاجتماعي، ص ٩٧.

(٥) روسو، العقْد الاجتماعي، ص ١٠٥.

(٦) م. ن، ص ٤٨/٤٩.

السيادة. وينتهي روسو (Rousseau) إلى أنّ الشكل الأمثل لإجراء ذلك التعاقد، هو الديمقراطية «فلو كان هناك شعب من الآلهة لحكم نفسه ديمقراطياً»^(١).

٢ - بدائل الاستبداد في الفكر العربي:

كان البديل في الفكر العربي منذ (معاوية)، أي منذ شدّت الخلافة عن أصلها؛ هو العودة إلى ينباع الأولى للشرع الإسلامي: التقيد بالشورى وتنفيذ أحكام الشريعة التي تطالب بتحقيق العدل والمساواة بين الناس أمامها.

نادى الإسلام بضرورة الالتزام بروح الشريعة التي ترى الشورى من دعائم الإيمان، إذ قرنت، في القرآن، بالصلاة والإنفاق حسب ما جاء في سورة الشورى: ﴿وَالَّذِينَ اسْتَجَابُوا لِرَبِّهِمْ وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنفِقُونَ﴾^(٢). كما قيّد «القرآن الكريم» السلطة بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وبوجوب الإجماع الذي لا يخطيء وذلك كله لتحقيق العدالة والمساواة بين الناس أجمعين، من دون تمييز إلا بأفضلية من يتجسّب الشر ويدعو إلى الخير، لقد كان النظام السياسي في ظل الخلافة الإسلامية يمنح السلطة، نظرياً، للأمة الشارعة، ولم يكن الخليفة إلا سلطة تنفيذية، وظيفتها حفظ الشريعة وتطبيق أحكامها المبنية على مبدأ المساواة التامة بين الناس. وكل الحركات التي قامت كان هدفها أن تعيد الأمور إلى نصابها ليعود الخلفاء إلى رشدهم ويعرفوا الحدود.

في الفترة الأموية انتشر الفساد، ولكن، مع ذلك، بقي الالتزام الشكلي والرسمي بالقانون. وتمّ وصول الموالي إلى سدة الحكم في الفترة العباسية، ونشوء نظام الجوّاري. ولم تكن يوتوبيات (الفارابي) و(ابن سينا) أكثر من توفيقية أريدَ منها إضفاء تسميات جديدة على فكرة الحاكم الفرد القديمة، «إن مفاهيم "السياسة المدنية" اليونانية قد ظلت غائبة في اللغة العربية، وبالتالي في الحقل المعرفي العربي»^(٣). إنّ العرب لم يعرفوا السياسة المدنية في أثينا بل عرفوا المدن الفاضلة كيوتوبية لا تنقسم إلى أشكال حكم، بل إلى مدن فاضلة ومدن مضادة. وما نظرية الفيض إلا محاولة مستمدة من الواقع العربي متأثرة بما حولها من ثقافات.

في الفترة العثمانية جرى الاستبداد السافر بالسلطة، ومع ذلك ظلّ ضمن حدود الاعتراف بالشريعة شكلياً. (لذلك فقد أصرّ "ابن خلدون" على تفضيل الحكومة الدينية التي تستند إلى القوانين الإلهية).

في إثر السياسة الاستبدادية التعسفية للعثمانيين، في البلاد العربية، حدثت أول محاولة

(١) م.ن، ص ١٢٠.

(٢) الشورى ٣٨/٤٢.

(٣) محمد عابد الجابري «نظرية ابن خلدون في الدولة العربية» في الفكر العربي المعاصر، عدد ٢٧/٢٨، ص ٣٩.

لسياسة التنظيمات في عهد السلطان (سليم الثاني) الذي أطاحت به ثورة الإنكشارية المحافظة (١٨٠٧م)، وحين ولي السلطان (عبد المجيد) السلطة (١٨٣٩م) توزّعت آراء المفكرين العرب، لإصلاح الوضع، بين خلافة عربية، وخلافة عثمانية، وطلب الحماية من أوربة. في هذا الوقت كان (محمد علي) والي مصر يحاول الاستيلاء على سورية، والسلاطين يجمعون الثورات. وتحت ضغط بريطانيا أعلن الدستور الجديد (١٨٧٦م) ثم عُلق من جديد، وأُغلق البرلمان، فعاد نظام الحكم المستبد إلى الظهور.. حينذاك بدأت بوادر اليقظة العربية.

حاول النهضويون العرب التوفيقَ بين أفكار الغرب، وبين مبادئ الشريعة الإسلامية، فالخليفة يجب أن يخضع للقرآن الذي يأمر بالشورى، كما يخضع الحاكم الغربي للدستور.

إنّ كلمة (حرية **Freedom**) لم تكتسب مدلولها السياسي والاجتماعي إلاّ مع النهضة العربية حيث تحدّث مفكروها عن حقوق الإنسان وواجباته، وعن وظيفة الحكم في حفظ حقوق المواطنين، وواجب مراعاة القوانين. إنّ مفكري النهضة فهموا المؤسسات الديمقراطية بالشكل الذي انحدرت به عن التقليد الليبرالي في الغرب، هذا التقليد الذي دشنته ثورات: إنكلترة (١٦٨٨م)، وأمريكه (١٧٧٦ - ١٧٨٨م)، وفرنسة (١٧٨٩م). مع ذلك كان هناك اختلاف بين مفهومي السلطتين: الأوربية والإسلامية، فالأولى كانت تتعامل والزمني، والثانية لا تفرّق بين الروحي والزمني. انطلاقاً من هنا يمكن القول إنّ التنظيم السياسي العربي كان يدين، في جوهره، إلى بُنى دينية وأخلاقية أيضاً. من هنا نجد (الطهطاوي) يعرف الحرية الفرنسية (بالعدل والإنصاف) الإسلاميين: «وما يسمونه الحرية ويرغبون فيه هو عين ما يُطلق عليه عندنا العدل والإنصاف. وذلك لأنّ معنى الحكم بالحرية هو إقامة التساوي في الأحكام والقوانين، بحيث لا يجور الحاكم على إنسان، بل القوانين هي المحكمة والمعتبرة»^(١). فإنّ بديل الاستبداد، لديه، هو التزام الحاكم بالقانون الذي يقتضي المساواة. إلاّ أنّ (الطهطاوي) الذي كان مقدماً في تخليص الإبريز (١٨٣٤م) نراه يتراجع أمام سلطة الحاكم في مناهج الأبواب المصرية (١٨٦٩م)، لينفي مسؤولية الحاكم أمام الشعب، فإنّ الملك يبقى «رئيس المملكة وأمير الجيوش... ويأمر بتنفيذ الأحكام» ويبقى «حسابه على ربه» مع أنّ وظيفته أن «يتقلّد الحكومة لسياسة رعاياه على موجب القوانين»^(٢). ولم يكن الحلّ لديه سوى تربية أبناء الملوك تربية أخلاقية. فالمسألة لديه ليست مسألة نظام، بل مسألة أفراد ومسألة أخلاق.

بينما يقول (التونسي): «وقد رأينا تعريف (الدكتور) بأنّه مطلق التصرف. ولهذا فإنّ

(١) أوردتها/ مع زيادة «مدخل لدراسة مصطلحات عصر النهضة السياسية خاصة -٢-» في الفكر العربي، عدد ٣/،

(٢) الطهطاوي، مناهج الأبواب...، ص ٢٣٨ / ٢٣٦ / ٢٣٥ على التوالي.

التنظيمات، وهي القوانين المقيّدة للرعاية والرعية معاً، هي الضد المباشر للاستبداد»^(١) ويرى أن الاستبداد يؤدي إلى الظلم، ومن ثمّ إلى خراب العمران، وانحلال الدولة. لكنّ تلك القوانين والتنظيمات يراها من وجهة نظر الحاكم، بحكم كونه قد مارس الوزارة، لا من وجهة نظر المحكوم، ممّا يفرضي به إلى قبول الاستبداد، أحياناً، بالرغم من رغبته في محاربتة «ويتصل بهذا تسليم خير الدين بأن الحكم هو من حق السلطان وحده، وهو ما يعبر عنه بمبدأ وحدة الإمامة»^(٢). وهو، مع ميله إلى الملكيّة المقيّدة، أي الدولة بيد الأعيان، كما يسمّيها؛ يطالب بالحرية التي يراها ملازمة للعدل، ويرى أنّها أصل من أصول الشريعة. والحرية عنده هي مشاركة المواطنين في سياسة الدولة. ولكن ما المشاركة التي يعنيها؟ إنّها إبداء الرأي في ما هو الأصلح للدولة، وهذا الرأي يقوم به أهل الحل والعقد الذين، يتضح من خلال آرائه، أنّهم مجرد مفوضين للتصرف باسم السلطان. ففرض الكفاية الذي يقوم به أهل الحل والعقد، ما هو إلاّ مشورة تُقدّم إلى السلطان حين يرغب فيها. هذا يجعل مقارنة (التونسي) لأهل الحل والعقد بمجلس نواب الأمة عند الأوربيين، لا معنى لها، (وإن كان يعني بالمشورة ما يُفهم من الديمقراطية عينها من حرية قول وعمل وتمثيل، إن كلاً من الطهطاوي والتونسي حاولا التوفيق بين تجربة الحكم في الإسلام، والتجربة الأوربية، وقد كانا يقصدان إلى استعارة التجربة الأوربية، وبالفعل فقد حملا لواءها ولكن على استحياء)^(٣).

أمّا (الأفغاني) فقد رأى الحلّ في العودة إلى الإيمان ونبتد تقاليد الغرب، وطالب بالأخذ بمبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. وباختصار، رأى بديل الاستبداد في الحكم الشوري الذي هو الحكم الوحيد الصالح للشرق «أمّا الحكم الجمهوري فلا يصحّ للشرق اليوم ولا لأهله»^(٤). فما الشورى التي يعنيها؟ الشورى عنده تعني تارة مجرد المشورة: محض إبداء الرأي من دون إلزام الحاكم بها، وبقاء الحاكم مشروع مالم يخالف الشريعة، إلاّ أنّه إذا خالف الشعب فلا مسؤولية عليه في ذلك. وهذا المعنى للشورى قال به (محمد عبده): «وأهل كلّ بلد يعرفون من يوثق به عندهم، ويحترم رأيه فيهم... ويسهل على رئيس الحكومة من كلّ بلد أن يعرفهم، وأن يجمعهم للشورى إن شاء...»^(٥).

ويرى (الأفغاني) الشورى، طوراً، في الحكم الدستوري «لا تحيا مصر ولا يحيا الشرق بدوله وإماراته، إلاّ إذا أتاح الله لكلّ منهم رجالاً قوياً عادلاً يحكمه بأهله... وحكم مصر بأهلها

(١) التونسي، أقوام المسالك، ط ١٨٦٧م، ص ٤٧ - ٤٨.

(٢) عزت قرني، العدالة والحرية، ص ١٥٢.

(٣) ينظر: معن زيادة، معالم على طريق تحديث الفكر العربي، ص ٢٠٧.

(٤) الأفغاني، المخاطرات، ص ٩٠ - ٩٣. عن عزت قرني، العدالة والحرية، ص ٢٤٧.

(٥) عن: محمد أحمد خلف الله، مفاهيم قرآنية، ص ١١٧.

إنّما أعني به الاشتراك الأهلي بالحكم الدستوري الصحيح»^(١).

بينما نجد (أديب إسحق) يضع كلمة (الشورى) مكان الديمقراطية. وعن أنواع الحكومات يقول: «المُلك إمّا استبدادي أو شوري، والشورى إمّا جمهورية أو مُلكيّة»^(٢) فليس شكلاية الحكم ما يهتم به أديب إسحق وإنّما جوهره، فهو سواء أكان جمهورياً أم كان ملكياً؛ يرضيه ما دام يتمسك بالشورى (= الديمقراطية). وهو يستشهد على ضرورة الشورى من القرآن الكريم، قائلاً: «وليس الشورى في الحكومة أو الحكومة بالشورى بدعة جديدة، فإنّ شواهد النقل مؤيِّدة بدلائل العقل، تثبت قِدَمها... وفي "وَشَاوِرُهُمْ فِي الْأَمْرِ"^(٣) نعم الدليل...»^(٤). وأساس الحكم الشوري عنده إرادة الأمة. فضلاً عن أنه يفصّل الحديث عن الحريات، في ذلك حرية الانتخاب. إن أديب إسحق ينظر إلى الإصلاح في ثلاثة أوجه:

وجه السياسة: ولا بُدّ في هذا الوجه من الإصلاحات المالية والإدارية والقضائية.

وجه المدنية: ولا بُدّ فيه من إصلاح المعارف والمساواة والحرية.

وجه الاقتصاد الاجتماعي: ولا بُدّ فيه من الأمن والوقاية وتوفير العمل وتوزيع الأشغال بين

الجميع.

فإذا كانت بدائل الاستبداد في الفكر العربي تتراوح بين اتّباع الشرع وإقامة العدل والأخذ بالمشورة لتحقيق المصلحة العامة. وإذا كانت بدائله في الفكر الغربي تتراوح بين مراعاة القانون وإقامة العدل والمساواة والأخذ بآراء البرلمان وحيازة الرضى الشعبي عن الحكم وتحقيق فصل السلطات وجمع ذلك كلّه بما يسمّى بالديمقراطية لتحقيق مصلحة الجميع. أفلا نلاحظ أنّ هنالك تشابهاً عميقاً بين مطالب الفكرين، وإن اختلفت التسميات؟

يقول (معن زيادة): «وكلمة ديمقراطي ومن مشتقاتها (الديمقراطية) [...] حلت [...] مكان مرادف عربي قديم نُسي إبان عصور الظلام رغم^(٥) تواجده في الكتب الفلسفية على وجه الخصوص. وهو (الحكم الجماعي) الذي تبناه العرب في وصفهم للحكم الديمقراطي عند اليونان فكانوا يقولون: (المدينة الجماعية) ويقصدون بها (الجمهورية الديمقراطية) أو حكم الشعب»^(٦).

(١) الأفغاني: الأعمال الكاملة، تح. محمد عمارة، ص ٢١.

(٢) أديب إسحق، الدرر، ط ١٩٧٥، ص ٤٤.

(٣) آل عمران ١٥٩/٣.

(٤) أديب إسحق، م.ن، ص ٤٥.

(٥) كذا في الأصل، والصواب: بالرغم من تواجده.

(٦) معن زيادة «مدخل لدراسة مصطلحات عصر النهضة. السياسة خاصة - ١ -» في الفكر العربي، عدد ٢/،

ولكن ماذا تعني الديمقراطية؟

٣ - مفهوم الديمقراطية:

الديمقراطية هي اللفظ الرسمي الذي يدل على الحالة السياسية التي كانت تسود أئينا في القرن الخامس قبل الميلاد. وتعني كلمة (ديمقراطية Democracy)، من حيث المبدأ حكم الشعب^(١)، لكنها تُعرف بمعارضتها بحدّي (حكم الفرد monarchy)، (حكم القلة oligarchy) أكثر مما تعرف بحد ذاتها. ولذا فقد عُرف النظام الديمقراطي بأنه حكم الشعب نفسه بنفسه ولنفسه، بمعنى أنّ الشعب هو مصدر السلطة، وهو وسيلة تحقيقها، وهو الهدف النهائي من هذا الحكم. فالسيادة في هذا النظام هي لجميع المواطنين لا لفرد، أو لطبقة.

إلا أنّ الديمقراطية طرأت عليها معانٍ مختلفة بحسب الحقب والأحزاب، فكان هناك ديمقراطيات مختلفة، كلّ منها تدّعي أنّها الديمقراطية الصحيحة.

لم تكن كلمة (ديمقراطية) معروفة زمن (هيرودوت)^(٢)، بل حلّت محلّها كلمتا حرية الرأي، والمساواة أمام القانون. ففي تلك الحقبة، كان التعلّق بالمساواة يحمي الشعب ضد ردة أوليغارشييه (Oligarchy) قد تلفظ الجماهير خارج الجمعيات العامة، ويحمي أيضاً العائلات الكبيرة ضد حكم فردي قد يستند إلى الشعب ويزيل تأثير العائلات في الحياة السياسية. فقد كان على المساواة أن تحفظ التوازن وتقوم بدور الاعتدال المانع للشطط. فكون المرء مواطناً إنّما هو وظيفة ملزمة للجميع بممارسة السيادة وتمجيد الحرية، وكانت الحرية تعني لدى الإغريق استقلالاً إزاء أيّ إكراه من جهة، وخضوعاً تاماً للقوانين العامة من جهة ثانية^(٣).

بعد ذلك.. تجدد الاهتمام السياسي بمدينة اليونان والرومان القديمة ليجد مفكرو القرن الثامن عشر الميلادي الوسائل التي يقيمون بها قواعد الحكم على غير الأهواء الشخصية المتقلّبة، فوجدوا (حكم الشعب) الذي كان قائماً - بحسب ظنّهم - في أئينا وروما مالكتي

(١) ديمقراطية كلمة مؤلفة من (Demos) بمعنى الشعب و (Kratos) بمعنى حكم أو سلطة أو سيادة. يُنظر بشأنها ويقارن بين: جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ج ١، ص ٥٦٩، ويطرس البستاني، دائرة المعارف، مج ٨، ص ٢٣٢ - ٢٣٣، وأحمد عطية الله، القاموس السياسي، ص ١٨٦ - ١٨٧. (مادة ديمقراطية).

(٢) هيرودوت (أو هيرودوتس) (Herodotos) (٤٨٤؟ - ٤٢٥؟ ق.م) مؤرخ ورحالة يوناني. لقبه (أبو التاريخ). له: تاريخ.

(لاندرز وآخرون، دليل القارئ إلى الأدب العالمي، ص ٣٤٤ - ٣٤٥)

(جور عبد النور، المعجم الأدبي، ص ٦٢٦).

(٣) وبرغم ذلك فقد بقيت الحرية والمساواة في أئينا وروما امتيازاً للبعض، ممّا جعل أفلاطون يسخر من ديمقراطيتهم، ولكنه، مع ذلك، وقع في أخطائهم نفسها.

الرقيق.

منذ عهد الثورة الفرنسية (١٧٨٩م) أصبحت فكرة المساواة والحرية والمشاركة الانتخابية ذات ثقل فاعل، له قدرة تفجيرية، استمدّها من التراث اليوناني السابق وما تلاه من تنظيرات المفكرين، ولاسيما تلك الأفكار التي طرحها كلٌّ من مونتسكيو (Montesquieu) و روسو (Rousseau) فلم يعد يمكن أحداً تجاهل القول البليغ لروسو: «لو كان هناك شعب من الآلهة لحكم نفسه ديموقراطياً»^(١). والحرية السياسية هي أساس الحريات الأخرى، في نظر الغرب، لأنها هي التي تنظّم العلاقة بين الفرد والدولة، وهي تتضمن، حكماً، حرية التعبير التي بدونها تفقد المشاركة السياسية أي معنى حقيقي لها، وتبقى مجرد عملية شكلية. وحرية التكتل هي جزء من حرية التعبير، فهي التي تجسدها حيث تنقلها من حيز الفكر إلى حيز الفعل. وإذا كانت الحرية السياسية هي الوجه النظري - السياسي للديمقراطية، فإن وجهها الاقتصادي هو المساواة والتضامن في الكسب. وباختصار، فإن الديمقراطية هي الوسيلة الحسنى للحفاظ على المساواة بكل وجوهها، سواء أكان ذلك سياسياً أم اقتصادياً أم فكرياً. وبقدر ما تكون البنية السياسية ديمقراطيةً، تكون البنية الاجتماعية مساواتية.

إن الديمقراطية السياسية تنظيم يؤدي إلى القول بمساواة اجتماعية أكبر منه، فالمساواة في حق الانتخاب والمشاركة السياسية، والمساواة بين الحاكمين والمحكومين والمعارضين، ذلك يؤدي إلى مساواة اجتماعية. وهذا ما يعبر عنه (مونتسكيو) بقوله: «إن حبّ الجمهورية في الديمقراطية هو حب للديمقراطية، وإن حبّ الديمقراطية هو حب للمساواة. وإن حبّ الديمقراطية هو حب للقناعة أيضاً»^(٢) بينما يقرن روسو (Rousseau) الحرية بالمساواة، ويزوج (لوك) (Locke) الحرية بالملكية. ونظراً إلى أهمية هذه الدعائم للديمقراطية: المساواة، والحرية، والعدالة... فإننا نجد من المفكرين من قسم الديمقراطية إلى أشكال ثلاثة، تبعاً لكل من هذه الفروع. فثمة إذاً أشكال للديمقراطية هي الديمقراطية الفكرية، والديمقراطية الاقتصادية والديمقراطية السياسية. ومع بعض الاختلافات اللفظية، فإن الغالبية على اتفاق. فبينما يقسم دوفرجه الديمقراطية إلى سياسية واجتماعية، نجده يضمّ الحريات إلى الديمقراطية السياسية^(٣). من جهة أخرى نقرأ في أحد المعاجم التقسيم نفسه، ونجد مؤلفه يلحق الحريات بالديمقراطية الاجتماعية^(٤).

فإذا سألنا معجم صليبيا نجده يرى أن (لهذا النظام ثلاثة أركان: سيادة الشعب، المساواة

(١) روسو العقد الاجتماعي، ص ١٢٠.

(٢) مونتسكيو، روح الشرائع، مج ١، ب ٥، ف ٣، ص ٦٨.

(٣) ينظر: موريس دوفرجه، النظم السياسية، ص ٢٤ - ٢٥.

(٤) ينظر: نديم وأسامة، مرعشلي، الصالح، ص ٣٣٦. (مادة ديمقراطية).

والعدالة، الحرية الفردية والكرامة الإنسانية) فإذا ما أراد أن يشرح المقصود بكلمات أخرى نراه يقول: (وإما أن تكون الديمقراطية سياسية تقوم على حكم الشعب لنفسه وإما أن تكون اجتماعية أي أسلوب حياة يقوم على المساواة وحرية الرأي، وإما أن تكون اقتصادية تنظم الإنتاج وتصون الحقوق، وإما أن تكون دولية توجب قيام العلاقات الدولية على أساس السيادة والحرية والمساواة)^(١) فهو، في أركان الديمقراطية، يفهم أن مراده:

سياسي، اقتصادي، فكري؛ ثم نراه يفصل الديمقراطية إلى سياسية، واجتماعية، ودولية، مُلحِقاً حرية الرأي بالديمقراطية الاجتماعية. وحتى يتسنى لنا توضيح ما نرمي إليه سنعدّ الديمقراطية شيئاً واحداً يمكن النظر إليه، فقط على سبيل التوضيح، من الزوايا: السياسية، والاقتصادية، والفكرية؛ مع التركيز على أن تلك الزوايا كلّها هي شيء يخصّ المجتمع من غير أيّ تجزئ. وهذا ما انتبه إليه كلّ من دوفرجه (Duverger) و(جميل صليبا) الذي يقول: «ولكنّ الديمقراطية الصحيحة تجمع كل تلك الجوانب معاً»^(٢).

والديمقراطية، حتى على المستوى النظري، تُفهم بأشكال مختلفة، تبعاً للخلفية التي ينطلق منها المتحدثون عنها. فالديمقراطية الغربية، أو الليبرالية التي نشأت في الغرب، تقوم على الإيمان بالحرية ومباشرتها، فضلاً عن إيمانها بالمساواة بين الجميع أمام القانون. وترى أنّ هذه الحقوق والحرّيات الفردية (التنقل والتعبير والمعارضة والتملك والأمن ومقاومة الظلم...) هي حقوق طبيعية ولدت مع الأفراد. وعليه فإنّ على الحكومة أن تحمي هذه الحقوق، وأن تمتنع عن التدخل في النشاط الاقتصادي إلاّ في المجالات التي لا يمكن الأفراد القيام بها. وقد أخذ، مبدئياً، بالشكل المباشر للديمقراطية حيث يشارك كل الأفراد في الحكم، إلاّ أنّ هذه الطريقة لم تعد تلائم المجتمعات الحديثة الكبيرة العدد، ممّا جعل الديمقراطية غير المباشرة هي السائدة، حيث يختار الشعب ممثلين عنه، يمارسون السلطة باسمه. ولضمان عدم تسلّط هؤلاء الممثلين تمّ الأخذ بمبدأ فصل السلطات، مع الحفاظ على مبدأ سيادة الدستور ضابطاً لمراعاة الحرّيات والحقوق من قبل الحاكمين والمحكومين على حدّ سواء.

أمّا ما يسمّى بالديمقراطية الشعبية، ديمقراطية المعسكر الشرقي التي تلقّب بـ (التوتاليتارية الشرقية Totalitarianism) فهو نظام يستند إلى الفلسفة السياسية والاقتصادية التي أرسى قواعدها ماركس (Marx) ثم لينين (Lenine)، والتي تضع العدالة الاجتماعية قبل الحرية والمساواة السياسية، حيث لا يُعترف بالحرّيات الفردية في مجالي السياسة والاقتصاد. إنّ وحدة الشعب وتجانسه هما محور الديمقراطيات الشرقية، وهذا يعني إلغاء التعددية وعدم الاعتراف

(١) ينظر: جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ج ١، ص ٥٦٩ - ٥٧٠ (مادة ديمقراطية)

(٢) جميل صليبا، م.ن، ص.ن.

بها.

ولأننا لسنا بصدد مناقشة الآراء، وإنما نريد أن نعرّف، فقط، إلى ما طُرح من آراء، لذا لن نعلّق بشيءٍ حول إلغاء التجانس أو إلغاء التعدّد في المجتمع، وإنما سنتقلّ لنكوّن فكرة عن الأفكار التي تلتقي مع ما نقصد إليه بالبدائل في هذه الدراسة، ولا بأس من استعارة ألفاظ غيرنا على أن نُبقي جوهر ما نرمي إليه من غير تحريف أو تلفيق أو ادّعاء فح.

٤ - صوغ بدائل الاستبداد: (في ضوء مفهوم الديمقراطية)

بعد أن لاحظنا أهمية الديمقراطية، من خلال محاولة كلّ المفكرين أن يصبغوا أفكارهم بها، أصبح من الأهمية بمكان تحديد الديمقراطية التي تتوافق واستنتاجنا، بحيث لو أننا استبدلناها (بالمشاركة)، لم يحدث تناقض بينهما.

إنّ المبادئ المُعلنة للديمقراطية (حرية - عدالة - مساواة - إخاء...) هي مبادئ مرغوب فيها، سواء أطلق عليها اسم: ديمقراطية أو شورى أو مشاركة أو تضامن، أو عدل، أو عقلانيّة... تبعاً لذلك قد يجوز لنا القول: إنّ الديمقراطية (التي نعنيها) هي احترام حقوق الإنسان، مع إمكانية ممارستها عملياً لا إبقائها صياغة شكلية فحسب، ومن ثمّ الحفاظ الدائم على توافر هذه الحقوق للجميع. من هنا تبدو لنا المشاركة هي الديمقراطية نفسها.

ولأننا لا نتحدّث عن مجتمع معيّن، لا بُدّ أن يأتي حديثنا عاماً، وبالرغم من ذلك فإنّه من المناسب أن نبحث في ماهية الديمقراطيّة، من خلال مسائل المجتمع الأساسية: الفكر، الاقتصاد، السياسة.

الديمقراطية السياسية:

هي التي يُقصد بها، عادةً، حكم الشعب، أي، مشاركة الجميع في اتّخاذ القرار المتعلّق بمسائل الحكم في بلادهم، وبالطبع فإنّ ذلك لا يتأتّى إلاّ عن طريق توافر الحرية السياسية.

إنّ أهم ما في السياسة هو السلطة، وأكثر ما يعني فيها هو علاقة الحاكم بالمحكوم. في البدء حكّم الفرد بادّعائه التفوّق، وعندما لم يعد يُرى معصوماً، فلا هو إله ولا نصف إله، بدأ البحث عن بديل له. وبدأ الإدراك أنّ الإنسان لا يكون إنساناً ما لم يكن مسؤولاً أمام أحد، ولا يمكن أن يُسأل عمّا لا إرادة له فيه. فلا بُدّ أن يمتلك الحرية، وهو لكي يكون مواطناً مسؤولاً عن تطبيق قوانين بلاده لا بُدّ أن تكون لديه حرية سياسية. والحرية السياسية تعني أن تكون للإنسان السيادة، كما هي لغيره من مواطنيه، من دون أن يكون ذلك متناقضاً. وبما أنّ السيادة هي (في شخص الجميع)، فهي لكل واحد فيهم، وبالتالي له حق واجب، وعليه واجب حق، في أن يشارك في ممارسة تلك السيادة؛ بأن يشارك في سياسة بلده، أي أن يشارك في شؤون الحكم. وكل من يمنع أحداً من ممارسة ذلك الواجب - الحق، يكون مستبدّاً، وكل مشاركة حرة

في الحكم تكون ديمقراطية سياسية. ولكي تتوافر المشاركة في الحكم، لا بدّ من توافر الحريات، وفي طليعتها الحرية السياسية (من حق الإنسان في التعبير عن رأيه، وفي مساواته بالآخرين في الحقوق السياسية ومنحه حق المساهمة في الانتخابات، إلى حق الاشتراك في اتخاذ القرار السياسي)^(١). وهذه الحرية هي التعبير عن الوجه العملي، للديمقراطية، سياسياً، التي يُلاحظ أنّها لا توجد في مجتمع ما إلاّ بعد انتزاع الحرية السياسية، وبعد تحقيق شروط الحد الأدنى لتحقيق الممارسة العملية لهذه الحرية، تلك الشروط التي تتمثل أولاً في تأمين حد أدنى من الكفاف المعيشي، وإتاحة الفرص للارتياح النفسي والجسدي، وتعليم المواطنين؛ هذا ينقلنا إلى وجه آخر من وجوه الديمقراطية.

الديمقراطية الاقتصادية:

إنّ الديمقراطية، اقتصادياً، تعني التنظيم الذي يصون الحقوق المالية في عملية تبادل السلع والبيع والشراء، من دون ضغط أو إكراه، بحيث يجري الأمر بشكل تعاون لا تصارع؛ ومنع طغيان الثورة بفضل توافر الحرية الاقتصادية، وفق معايير وحدود وقوانين. وصيانة حق كل إنسان بالانتفاع من كامل ثمرة أعماله، من غير استغلال أو احتكار، بإقامة العدل والمساواة بين الجميع من غير تمييز أو تحييز. وهذا لا يحدث ما لم يكفله نظام سياسي، وحدّ معين من تفاهم الناس.

الديمقراطية الفكرية:

الديمقراطية بهذا الوجه هي الحوار.. إمكانية إجراء الحوار.. فتح الأبواب كافة أمام الجميع للاشتراك في الحوار وتبادل الرأي. والحوار الحقيقي ليس بأن تدع الآخر يقول وجهة نظره فحسب، بل أن يتمكن من تنفيذها أيضاً. ولا ريب في أنّه لا يمكن أن يتم الحوار إلاّ عندما تتساوى الأطراف المتحاورة. وهذا يعيدنا إلى وجوب توافر الوجهين الآخرين للديمقراطية: السياسة، والاقتصاد. إنّ الديمقراطية الفكرية حوار عقلائي بين الحريات إلاّ أنّ هذا الحوار يجب ألاّ يتحوّل إلى صراعات أيديولوجية، فيتحدث كل طرف من مفاهيم جاهزة مسبقاً تنطلق من قوالب يجري تفصيل الأشياء عليها. والديمقراطية الفكرية تعني السماح للآخر بالتفكير وفق ما يناسبه، وتبني ما يراه صحيحاً، والمناقشة فيه. ولا يخرج عن ذلك وجوب نشر التعليم كي يتكامل تحقيق الوجه الفكري للديمقراطية، لأنّ الإحجام عن (فضلا عن منع) نشر العلم لا يقل استبداداً عن توجيهه وفق منظور أيديولوجي مقنّن.

في الحقيقة إنّ غياب أحد أوجه الديمقراطية يعني تشويهها، وبالتالي، تزييفها ومن ثمّ إفراغها من المضمون. وربما أمكن، حتّى نسدّ الطريق على أيّ سوء تفاهم محتمل، تسمية هذه

(١) ينظر: غاستون بوتول، سوسيولوجيا السياسة، ص ١٧٣.

الديمقراطية (بإطلاق) بالديمقراطية الاجتماعية، بالمشاركة الاجتماعية، التي تحتوي في داخلها الوجوه جميعها: الاقتصادي، والفكري، والسياسي. والمتضمنة جميع التفاصيل الداخلة تحت أيّ وجه من الوجوه. إنّ الديمقراطية، مثل الحرية، تكاملها ضمان أساسي من ضمانات تحققها. إلا أنّ هذا الفهم يبقى ناقصاً ما لم ندرك العلاقة الجدلية في التساوق بين كلّ من الحرية والديمقراطية، فكّما تقدمت إحدهما ازدادت فرص الأخرى للتقدّم إلى الأمام. من هنا يمكن القول إنّ الديمقراطية هي طريق الحرية السياسيّة، ولا يمكن تحقيق الديمقراطية ما لم تُنتزع الحرية السياسيّة من براثن المستبدّين، وكلّ قيد يشكّل خطوة على طريق حرية المحكوم.

يتبين النظام الديمقراطي من سواه من أنّ التغيير في النظام الديمقراطي لأجهزة الحكم ليس بحاجة إلى انقلاب. لأنّ الديمقراطية تسمح، ضمن مبادئها، بالتغيير إذا وافق عليه الشعب. وكلّ نظام لا يسمح بالتغيير، في السلطات السياسية، شرعياً وبطرائق سلمية، يكون نظاماً استبدادياً. إنّ الديمقراطية ليست مجرد دساتير مكتوبة لا حياة فيها، فكثير من أنظمة الحكم المطبّقة عملياً، في مختلف البلدان، لا تعكس الطراز السياسي المضمّن في الدساتير، لأنّها تبقى على التمييز بين الحاكم والمحكوم. من هذا المنطلق تظهر شرعية تزاوج الديمقراطية والمساواة. وتوضح فكرة أنّ التغيير عملية تتطلّب تبديلاً في المفاهيم والعلاقات والأهداف، عن التحوّل في النظام السياسي. إنّ السياسي يحاول أدلجة المجتمع ليسوّغ ممارساته، أمّا الفكر فهو وحده القادر على فضح مناوراته أمام المجتمع - المصدر الحقيقي للتغيير. (ونحن عندما نرفض أن نخلّ بميزان حياتنا الطبيعية العادية بانغماسنا في دوامة السياسة، وفي تخليّنا عن السلطة إلى آخرين، فإننا نستيقظ ذات يوم لنجد أن أولئك الذين ائتمناهم عليها قد قطعوا شوطاً بعيداً نحو تقويض تلك «الحياة الطبيعية العادية» التي خشينا من قطع مجراها)^(١). إننا، في الواقع، نتحمّل الكثير من الشرور من أجل تجنّب إزالتها، فنترك السياسة لمن نسمّيهم (بالسياسيين) وكأنّ الأمر لا يعيننا في شيء. على حين علينا أن ندرك وفرة الوسائل التي تعيننا على محاربة الاستغلال والطغيان، بما أتيح لنا من قدرة على التفاهم والتكثّل. والديمقراطية في جوهرها هي هذا التجمّع المتفاهم على احترام الإنسان، ومن ثمّ التعاون على تحقيق الإنسانية في كل شخص، والاعتراف باستقلاليتته. وهذا، بدوره، يساعد المجتمع على قبول التطوّر والإبداع، ويساعد على فتح إمكانات الإنسان إلى حدّها الأقصى لإحراز التقدّم مع إبقاء المجال مفتوحاً لكل جديد، من أجل مزيد من الديمقراطية. إنّ الديمقراطية ليست أمراً ناجزاً، أو نظاماً مقنناً يمكن إقامته إلى الأبد؛ إنّها عمل متواصل وفق منهج معيّن. والديمقراطية هي هذا المنهج الذي لا يغلق الأبواب على نتائجه دون التجديد الدؤوب. ولا يمكن - مهما تكن الأحوال - أن

(١) ينظر: سدني هوك، البطل في التاريخ، ص ٣٤.

تقتصر الديمقراطية على نظام معيّن ضمن مؤسسات، إنّها أيضاً عادات. يقول بالاندييه: «الديمقراطية هي طريقة لتشغيل السياسة ولممارسة السياسة بشكل أكثر احتراماً للفرد والتعددية ومطالب الفرد في الحرية ومساهمته في اتخاذ القرارات... لكن الديمقراطية مكتسب تاريخي ضخم جداً، وينبغي على المجتمع أن يفتتحه بمشقة بعد مسار طويل. إنّها عبارة عن عملية تاريخية طويلة. ولا أعتقد أنّ بالإمكان فرضها من فوق. هذا شيء مستحيل. ينبغي أن تُعاش من الداخل وبدءاً من قواعد المجتمع»^(١). وإذا جاز لنا أن نعلّق على هذا النص وأن نستخلص ما لاحظناه مما سبق، فإننا نقول: إنّ الديمقراطية ليست أسلوباً لممارسة السياسة وحسب، ولكنها طريقة لعيش الإنسان في المجتمع كلّه، بما يتضمنه ذلك من علاقات فكرية واقتصادية وسياسية. إنّها منهج أو بوصلة يتمكّن الإنسان، بامتلاكها، من السير بخطى واثقة نحو تجاوز ذاته باستمرار. إنّها أسلوب حياة مبني على المشاركة العادلة الحرّة للجميع، مصدره وحافظه ومصبّه المجتمع.

وهي - نظرياً - من حيث الوجه المطبقة فيه، ديمقراطية: سياسية واقتصادية وفكرية. لكنّها - عملياً - لا يمكن أن تُجزأ، فإما أن تكون - بكلّ وجوهها - وإما أن لا تكون. وهي ليست أمراً ناجزاً، إنّها فعل مستمر تتضمن حركته الداخلية سعياً متواصلًا نحو تحقيقه.

الباب الأوّل

الاستبداد

(١) جورج بالاندييه «السلطة والحداثة» في الفكر العربي المعاصر، حوار معه أجراه هاشم صالح، عدد (٤١)، ص ٢٥.

في فكر الكواكبي

تمهيد

الفصل الأول - مفهوم الاستبداد عنده

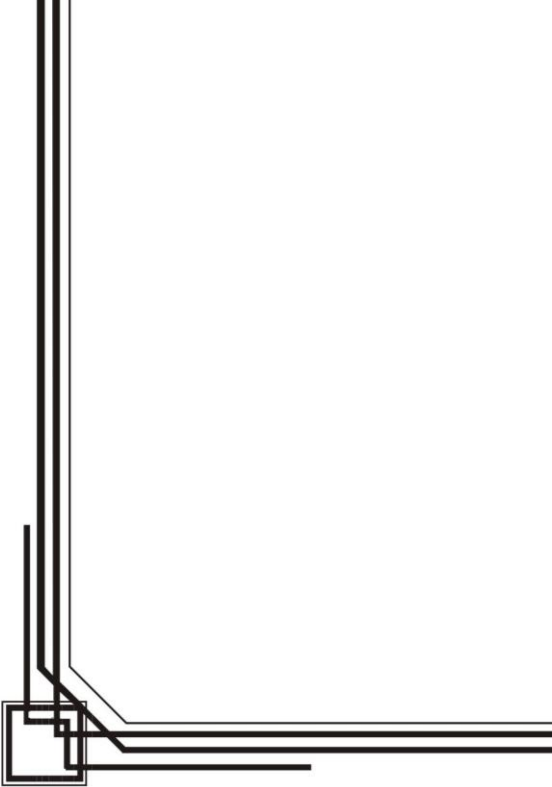
الفصل الثاني - نشأة الاستبداد ودعائمه

الفصل الثالث - آثار الاستبداد ونتائجه

الفصل الرابع - الاستبداد في بعده الكلي

(مناقشة)

خاتمة



تمهيد

الاستبداد والكواكبي اسمان متلازمان ما إن يُذكر أحدهما حتى يشب الآخر إلى الذهن من غير استدعاء، ذلك لأن الكواكبي يكاد يكون هو الرجل الوحيد (في الفكر العربي) الذي اقتحم الميدان الممنوع بشجاعة نادرة، وأعطى الأشياء مسمياتها من غير وجل. لقد استغرق زهاء ثلاثين عاماً في البحث عن داء المجتمع قبل أن يوجّه صفيحة صريحة إلى المستبدّين، من خلال مقالاته المتماسكة التي شغل الناس بها إلى يومنا هذا.

أمّا وأنها صفيحة صريحة فلائنه لم يدار ما يريد قوله، ورمى أفكاره شرراً في أعين المستبدّين منذ غلاف مؤلفه المُعَنَوَن: «طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد».

فما الذي عناه بالاستبداد، ومن أين يأتي، والإمّ يستند، ثم ما نتائجه على الإنسان في المجتمع؟ هذا ما سنبحثه في هذا الباب. ولكي نتمكن من استيعاب الآفاق التي طرحها الكواكبي قسّمنا الباب إلى أربعة فصول.

ندرس في الفصل الأوّل فكرة الاستبداد والعوامل المؤدّية إلى بروزها في فكره، منذ احتكاكه الأوّل بها. فنرى من أين جاءت هذه الفكرة، وما العوامل المؤدّية إلى ظهورها في فكره، وكيف اكتشف أن الاستبداد هو جذر المشكلة الاجتماعية التي يعانيتها الشرق. ثم نبين معنى الاستبداد عموماً لديه، وما أشكاله وأنواع ظهوره على أرض الواقع. ونبحث ما يقصد إليه بالحكومة المستبدّة، وما خصائصها لديه، وكيف يصوّر المستبدّين وأعدائهم.

وندرس في الفصل الثاني تصوّر الكواكبي حول نشوء الاستبداد: من أين يأتي، وما الذي يمهد له، وكيف تكون علاقات المجتمع قبيل تكوّنه، وما الصيرورة التي يمرّ بها حتى يصل إلى الصورة التي نعرفه بها؟ ثم نرى الدعائم التي يستند إليها في إرساء قواعده وتثبيت ممارساته. وذلك من خلال إجابات الكواكبي، التي حاول بها أن يعمّق فهمه الاستبداد وأن يكمل تشريحه، منذ بدء تشكّل خيوطه الأولى إلى استقراره المدعّم بأنواع القوّات وشتى الأساليب. ولا بُدّ لنا، في أثناء ذلك، من دراسة علاقة الاستبداد السياسي بالدين، وبالاستبداد الديني، لنرى من أيّ شيء ينشأ كلٌّ منهما، وما الظواهر الممهّدة له.

ونبحث في الفصل الثالث آثار الاستبداد ونتائجه في المجتمع، من خلال دراسة الصُعْد الثلاثة: الفكر، الاقتصاد، السياسة. ثم نرى موقف الكواكبي من الاستبداد، وما الوسائل التي طرحها للتخلّص منه. والاستبداد بحسب رأي الكواكبي ليس شيئاً معزولاً عن علاقاته بالميادين الأخرى، لذلك حرص على تقديم صورة متكاملة عنه، في خلال بحث تأثيره في ما حوله، من دين وعلم وأخلاق واقتصاد وتربية.. فصوّر كيف يتعامل وإياها ويحوّلها لصالحه، ثم كيف تصبح

في ظلاله. كما بحث تأثيره في سير الترقّي، الذي تنشده الأمم جميعها. وأراد إظهار صورة الإنسان في ظلّ الاستبداد موضحاً تأثيره في المجتمع وفي العلاقات بين الأفراد لبيّن مساوئه ويسوغ، من ثمّ، رفضه ومحاربتة، والبحث عن بدائله. وفي الفصل الرابع ناقش أفكار الكواكبي، من خلال ما عُرض في الفصول الثلاثة السابقة، وبيّن مدى تأثيره وتأثيره وتفاعله وغيره من المفكرين. ثم نختم الباب بأهم النتائج التي تمّ التوصل إليها فيه.

الفصل الأوّل

مفهوم الاستبداد عند الكواكبي

تمهيد

المفكر والفكر

اكتشاف الكواكبي أنّ الداء الاستبداد

الاستبداد وأشكاله عند الكواكبي

الاستبداد السياسي عند الكواكبي

الاستبداد مجسّداً في الحكومة العثمانية

صورة المستبد وأعدائه

الاستبداد نظاماً شاملاً

خاتمة

تمهيد

عاش الكواكبي واقعاً موبوءاً بسيطرة العثمانيين من جهة؛ وبجهل مواطنيه وتخلّفهم من جهة ثانية. ويُسمي وقع الواقع أكثر إيلاماً عند من تتسنى له فرصة الاطلاع على أفكار التحرّر الأوربيّة، ويجد نفسه أمام مقارنة لا بُدَّ منها بين دولته المريضة ودول أخرى يرفل في ظلّها الإنسان بنعيم الحياة. وهذا ما حدث مع الكواكبي إذ آلمته موجة الإصلاحات المُخفّقة في بلاده، وكان معنياً بمواجهة تحدّيات سلطة العثمانيين، وجهل المواطنين، وتهديد الأوربيين؛ فأراد استئصال أسباب الفساد، ممّا حدا به ليفسّر الاستبداد ويعدّد أشكاله ويصف القائمين عليه.

هذا هو موضوع حديثنا في هذا الفصل، حيث نتناول فكرة الاستبداد، والعوامل المؤدّية إلى بروزها في فكرة، ونتعرف إلى تجربته الأولى مع الاستبداد، ونرى مدى إحساسه بواقع الفساد والجهل والتخلّف الذي يعاني منه العالم العربي. ونرى معنى السياسة عنده، وما الشيء الذي يتكوّن نتيجة ربطها بالاستبداد. ونبحث في أشكال الاستبداد لديه، وفي أوصاف الحكومة المستبدّة، ومدى انطباقها على الحكومة العثمانية. ثم ننظر في صورة المستبد لنميّزه من سواه، ونتعرّف إلى تصرّفات أعدائه، وإلى كيفية انتشار الاستبداد في الدولة كلّها فتطغى العلاقات الاستبدادية على تصرّفات الناس فيها.

١ - المفكر والفكرة

الواقع: السلطة العثمانية وتفشي الجهل والتخلف:

جسد حكم الأتراك الصورة البربرية في الحكم، وأنّ العالم العربي، كما الشرق، تحت وطأة النظام الذي، منذ القرن السادس عشر الميلادي، عدّ الأراضي ملكاً للسلطان، يوزّع منها ما يشاء على حاشيته وقوّاده العسكريين. حيث تركّزت النظرية السياسية، لدى المسلمين، حول شخص الحاكم. واستندت التنظيمات العثمانية إلى كتاب^(١) خطّة (الماوردي) في القرن الخامس الهجري^(٢). فالسلطان العثماني هو الدولة التي لم يكن هدفها إلاّ جمع الأموال من رعاياها لبيت مال (السلطان).

ومع بداية القرن التاسع عشر الميلادي اشتدّ الركود الاقتصادي والفكري بسبب إهمال الزراعة والتعليم والصحة، وانعدام الأمن فندهورت الحالة الاجتماعية في أنحاء الامبراطورية، وأدّى ذلك إلى قيام بعض الحركات المناوئة للسلطة المركزية، ممّا شكّل أحد العوامل في انهيار الدولة العثمانية.

لقد ظلّ الشرق جامداً في أثناء الحكم التركي، الذي منع الاتّصال بالحضارة الأوروبية، وتأخّر في نواحي الحياة كلّها. هذا على حين كانت الدول الأوروبية تتقدّم وتحاول انتزاع بعض المناطق العربية من أيدي العثمانيين، بدعوى المحافظة على الإمبراطورية العثمانية حيناً، وبحجة حماية الأقليّات الدينية أحياناً آخر.

ومما ساعد الدول الأوروبية على اقتسام ترّكة (الرجل المريض)، انهيار الإمبراطورية العثمانية المتسارع نتيجة الضربات المتعدّدة التي تلقّتها من الحركات الداخلية، والولايات التي سرعان ما أعلنت استقلالها عن جسم الإمبراطورية إثر إدراكها أنّ الدولة لم تعد قادرة على ردعها^(٣).

أوربية وأفكار التحرر الفرنسية:

إثر تدخّل الدول الأوروبية بدأ احتكاك العرب المباشر بأوربية فتسرّبت الأفكار الحديثة إلى العالم العربي، حيث شكّلت حملة (نابليون) الاتّصال الأوّل المهم بالغرب، فتكشّفت عورة النظام القائم، وبان ضعفه وفساده، بالمقارنة وأفكار التحرر التي طرحتها الثورة الفرنسية (١٧٩٨م) والتي حملتها الحملة إلى المنطقة العربية فمهّدت بذلك لظهور (محمد علي) الذي حاول أن يكمل ما بدأت به الحملة الفرنسية في مصر. وساعد الموقدون، الذين أرسلهم محمد

(١) الماوردي، الأحكام السلطانية.

(٢) الحادي عشر الميلادي.

(٣) ينظر: - محمد ضياء الدين الرئيس، تاريخ الشرق العربي والخلافة العثمانية.

- ساطع الحصري، البلاد العربية والدولة العثمانية. وغيرها مما سيُفصّل لاحقاً.

علي إلى أوربة، على تفتح أذهان العرب على الحضارة الجديدة، حيث حمل العائدون إلى بلادهم ما رأوه من تقدّم في الدول التي أرسلوا إليها. كما أسهمت في إذكاء روح الوعي، مدارس البعثات التبشيرية، والمدارس التي بناها (ابراهيم باشا) في عهد أبيه (محمد علي). ومن خلال اهتمام الغرب في المنطقة العربية، حيث أوفد الخبراء (المستشرقون) للاطلاع على أحوالها. تمهيداً لغزوها؛ انتشرت أفكار الثورة الفرنسية الداعية إلى التحرر والتقدم. وكان لانتشار الصحافة، منذ عام (١٨٢٨) ميلادي = (١٢٤٤هـ) وتشكيل الجمعيات منذ عام (١٨٥٧) للميلاد = (١٢٧٤هـ)، الأثر الكبير في توسيع رقعة الوعي وتحسين الثقافة وإيقاظ الرغبة في الحرية، والدعوة إلى الاستقلال عن الوصاية العثمانية التي تجسّد تحدي طغيانها في تمرّد بعض الولاة عليها، ولا سيّما تحديّ الوهابيين في الحجاز، وتمرّد محمد علي والي مصر.

محاولات الإصلاح المخفّفة:

نتيجة ذلك الواقع كان لا بُدّ من القيام بمحاولات التحديث الذي بدأ عسكرياً، ثم امتدّ إلى شؤون الفكر والاجتماع، حيث بدأ الإدراك أنّ الغرب ليس أدوات متطورة فقط، بل هو تنظيمات سياسية - فكرية أيضاً. وأكبر أثر لتلك المحاولات كان على يد (محمد علي) والي مصر، الذي أوحى بعد ذلك بضرورة القيام بالإصلاح في أرجاء الإمبراطورية العثمانية كلّها. لكنها لم تُجدِ نفعاً، لإصلاح الفساد، تلك المحاولات الإصلاحية التي أُجبرت الحكومة العثمانية على القيام بها^(١). لأن تلك الإصلاحات المزعومة لم تتعدّ الطرح النظري المفكك على الصعيد المعرفي، فضلاً عن قصورها العملي الذي لم يستطع التوفيق بين التحسينات المقترحة والمؤسسات القائمة.

مفكرو النهضة ومجابهة التحديات:

ضمن هذا الإطار، وبعد أن يؤس المثقفون العرب من جدوى الإصلاح من داخل النظام،

(١) ينظر: محمد أنيس، الدولة العثمانية والشرق العربي، ص ٢١٣ - ٣١٥ + ١١٠ - ١٦٠.

كما تناولت الفترة مؤلفات كثيرة منها: (بحسب الترتيب التاريخي)

- محمد ضياء الدين الرئيس، تاريخ الشرق العربي والخلافة العثمانية، ١٩٥٠.
- ساطع الحصري، البلاد العربية والدولة العثمانية، ١٩٦٠، خاصة ص ٤٧ - ١٢٠.
- بروكلمن، تاريخ الشعوب الإسلامية، ١٩٦١، خاصة ج ٣ و ج ٤، ص ٣٩٩ - ٦١٨.
- جورج انطونيوس، يقظة العرب، ١٩٦٢، خاصة ص ١٠١ - ١٧٥.
- عبد الكريم غرايبة، سوريا في القرن التاسع عشر، ١٩٦٢، خاصة ص ٨ - ٤٥ + ١٢٥ - ١٣٤.
- نور الدين نور الدين، نشوء القومية العربية، ١٩٦٨.
- ز.ك. ليفين، الفكر الاجتماعي والسياسي الحديث في سوريا ولبنان ومصر، ١٩٧٨، خاصة القسم

راحوا يبحثون عن نظام آخر بديل يمكنه تبني عملية الترقّي. وللوصول إلى ذلك، سعوا إلى نشر أفكار الحرية والإصلاح، التي حرّكتها في نفوسهم الثورة الفرنسية، وحثّوا أبناء جلدتهم للثورة على الواقع ومجابهة (التحديات)^(١) المتمثلة في طغيان الحكم العثماني المتذرع بالدين، والمنهار، من جهة؛ وفكرية العصور الوسطى المظلمة التي لم تزل مسيطرة على أكثر العقول، من جهة ثانية؛ وخطر الحضارة الغربية الغازية من ناحية ثالثة.

ولمجابهة تلك التحديات، وبسببها، ظهرت، في الفكر العربي النهضوي، ثلاثة اتجاهات رئيسية: فالعقلية الدينية السلفية رفضت الغرب كلياً، وانكفأ أصحابها إلى التراث العربي - الإسلامي يحيونه بقصد مجابهة الغرب الطامع وحماية الإسلام، وحاولوا المحافظة على عقلية العصور القديمة باعتبارها من وصايا الأجداد، ورأى بعضهم في السلطنة العثمانية، مع بعض الإصلاح، خيرَ حافظ لهذا الدين. أما أصحاب النزعة التغريبية، الذين كان معظمهم علمانيين، فقد رأوا الحلّ متمثلاً في أخذ منجزات الغرب جملة وتفصيلاً. من دون أن يُعيروا التراث أيّ اهتمام. والاتجاه الثالث حاول أن يقف موقف المعتدل، فنادى حاملوه بضرورة التوفيق بين التلقّي عن الغرب وبين الاهتمام بالتراث، فكان مفكّرو هذا الاتجاه توفيقيين^(٢).

وإذا مثل الأدباء والمصلحون السياسيون - الاجتماعيون هذه الاتجاهات بدءاً من (الطهطاوي)، مروراً ب (التونسي) و(الأفغاني) و(محمد عبده) وغيرهم...، إلا أنه ليس بإمكاننا أن نصنّف أيّاً منهم في اتجاه معيّن من غير أن يكون مثل هذا العمل إجحافاً في حقّه، إذ إن كلّ واحد منهم كان يحمل في فكره جوانب تنتمي لأكثر من اتجاه، ممّا يمنع قولته في اتجاه مرصوف. حتى إن (أديب اسحق) مثلاً، مع حرصه الشديد على مطلبّي الحرية والتقدّم، كان يرى في العثمانيين الحافظ الأمين للبلاد.

ومهما يكن فإن موجة الغليان كانت مشتعلة في قِدر الإمبراطورية منذ أن حرّك مفكّرو فجر اليقظة العربية الأول عقول مواطنيهم على ضرورة محاربة الحكم الظالم الذي يقف جداراً مانعاً

(١) ينظر: محمد عمارة، العرب والتحدي الحضاري، ص ١٦١ - ١٧٥.

(٢) بعض المراجع حول الاتجاهات:

- لويس شيخو، الآداب العربية في القرن التاسع عشر، جزءان، ١٩٠٨ - ١٩١٠. الجزء الثاني خاصة.

- رثيف الخوري، الفكر العربي الحديث، ١٩٤٣.

- أنيس الخوري المقدسي، الاتجاهات الأدبية في العالم العربي الحديث، ١٩٦٢.

- محمد حسين، الاتجاهات الوطنية في الأدب العربي المعاصر، ١٩٦٢، جزء أول.

- منير موسى مشابك، الفكر العربي في العصر الحديث، ١٩٧٣.

- ألبرت حوراني، الفكر العربي في عصر النهضة، ١٩٧٧.

- علي المحافظة، الاتجاهات الفكرية عند العرب في عصر النهضة، ١٩٨٠.

في وجه التحرّر والتقدّم.

أسباب النهضة والدعوة إلى الحرية:

حقاً، إنّ الغرب كان قائماً، كما أنّ التراث العربي - الإسلامي وُجد من قبل؛ ولكن لم يهتم أحدٌ بذلك، فلمَ اهتمّ به مفكرو النهضة؟. أولاً لأنّ التواصل والغرب لم يتم، بعد فترة الوقف الفكري العربي، إلا في بداية القرن التاسع عشر الميلادي. ثانياً لأنّ مقارنة التخلف الشرقي والغرب الحضاري جاءت بناءً على مطالب الواقع، وإحساس العرب النهضويين الحادّ به؛ كان واقع أمة معيّنة في عصر خاص. رافق ذلك كلّهُ العنصر الشخصي الذي برز من خلال تأمل المفكر النهضوي.

إنّ الظلم والغرب حرّكاً ذلك الإحساس الكامن بالحرية، الظلم الذي تجسّد في الحكم العثماني؛ وأفكار الغرب المتمثلة، خاصة، في أفكار الثورة الفرنسية التي بوساطتها تمّ الانتقال من عدّ الجماعة مركز الاهتمام إلى التركيز على الإنسان - الفرد.

أفكار الثورة الفرنسية:

إنّ الحضارة الغربية في أساسها حضارة فردية، فقد كانت أهمّ قضايا الليبرالية، التي طرحتها الثورة الفرنسية، في القرن التاسع عشر، تتركز في اعتبار أنّ الفرد هو الكائن الحقيقي، لا المجتمع، وأن الهدف الأخير هو سعادة الفرد. ومعيار التقدّم يقاس بمدى نصيب الفرد من الحرية، لذا فإن الثورة الفرنسية سعت إلى حماية الفرد من أيّ طغيان سواء أكان سياسياً أم دينياً...، وطالبت بمساواة الجميع وتحطيم حواجز الصعود في السلم الاجتماعي. كما أنّها حاولت إبقاء الطريق مفتوحاً أمام التغيير الاجتماعي التدريجي المصحوب بالافتتاح والتجريب للوصول إلى أفضل صيغة لممارسة الحياة^(١). وقد تبنت مفكرو اليقظة العربية كثيراً من هذه الأفكار، ومن لم يفعل ذلك فإنه قد تأثر بها، على أقل تقدير. إلا أنّ ذلك لا يعني أن تكون أفكار الغرب هي كل ما هنالك «إن قطيعة كاملة مع الأصول لم تحدث في الفكر العربي إلا في دوائر محدودة جداً»^(٢) فمناضرات علماء الكلام، وكتابات (الرازي) و(الطوسي) و(الغزالي)... لم تغب عن الأذهان، كما أنّ حلقة الاتصال بين الفترتين، النهضة وما قبلها (ابن خلدون) لم يُهمل، وإن كان قد أُسيء فهمه.

تأثير الكواكبي بالعصر والمعاصرين:

بعد مجيء رواد النهضة الأوائل (الطهطاوي والتونسي والأفغاني...) ظهر الكواكبي ليدفع قدماً مشاريع من سبقه. في محاولة التأثير على السلطات السياسيّة، وتطوير المجتمع - ثقافياً -

(١) لمزيد من الاطلاع ينظر: برنارغروتوزين، فلسفة الثورة الفرنسية.

(٢) فهمي جدعان، أسس التقدم...، ص ٨.

ليعي دوره في النهضة والتقدم؛ فكان الكواكبي محصلة اطلاع المفكرين العرب على الفكر الغربي ومزجه بالتراث العرب - الإسلامي.

لقد ظهر الكواكبي في عصر تفاعلت فيه عدة حركات معاً: حركة اليقظة العربية الناشئة وانتشار الوعي، ومقارنة الماضي المشرق. بالحاضر المرّ، وظهور إرهابات الفكر القومي والمناداة بالحكم الذاتي للعرب بالاستقلال عن الدولة العثمانية. وحركة الرأسمالية الأوروبية الصاعدة التي نقلت تجربتها التحررية إلى العرب. ومحاولة أوربة الاستعمارية تجاه المنطقة العربية. واستماتة الدولة العثمانية في محاولة الحفاظ على بقايا هيمنتها ونفخ الروح في الرجل المُحتضر. وكانت أحداث لبنان، وتجزؤ (محمد علي) على العثمانيين. إن الكواكبي يمثل جيلاً من المصلحين المجددين في القرن التاسع عشر الميلادي، ممّا أتاح له أن يشهد تلك الأحداث والصراعات السياسية والفكرية كلّها، فضلاً عن أنّه عاش في ظلّ الاحتلالين: العثماني والبريطاني، فأثر ذلك في وجدانه، كما أثر في معاصريه.

عوامل شخصيّة. تجارب الكواكبي الأولى مع الاستبداد:

وفضلاً عمّا سبق، نجد عوامل شخصيّة تكوّن بعضها من خلال معاناة الكواكبي في أثناء صدامه مع الحكّام المستبدين وأعاونهم من المنافقين، ذلك الصراع الذي بدأ بتعطيل صحيفتيه «الشهباء» ثم «اعتدال» حيث قابل الاستبداد مواجهة في وقت مبكّر من حياته العمليّة على الصعيد الفكري^(١). ولم تكن حادثة تعطيل (الشهباء) ثلاث مرات، ثم منعها نهائياً، بأمر من الوالي (كامل باشا) هي الحادثة الوحيدة في صراعه والسلطة، فقد عطّل (جميل باشا)، والي حلب، صحيفة (اعتدال) أيضاً، واعتنم فرصة إطلاق التّار عليه لإتهام الكواكبي بالتحريض على قتله وإيداعه في السجن. ويلقى حجر على القنصل الإيطالي فيتهّم الكواكبي. وكان (أبو الهدى الصيادي)^(٢)، موالي الدولة العثمانيّة، يتربّص بالكواكبي ويحاول، بمساعدة الحكّام، إفشال أيّ عمل إصلاحية يقوم به، والضغط عليه في أيّ تجارة يقوم بها، أو مهنة يمتنّها. ووصل به الأمر إلى دفع شخص لقتل الكواكبي^(٣). ولم يكن الكواكبي أوفر حظاً مع الوالي (عارف باشا) صديق (الصيادي)، فقد أرسل الوالي رجال حرسه لمهاجمة منزل الكواكبي، مستنداً إلى تقرير ملفّق

(١) نظن أن «فرات»، أول صحيفة رسمية عمل بها، وجد أنها مسيرة سلطويّاً، لذلك استقل بصحيفة خاصة. وهكذا فقد واجه الاستبداد منذ عمله محرراً ب «فرات».

(٢) أبو الهدى الصيادي (١٢٦٦-١٣٢٨ هـ = ١٨٤٩-١٩٠٩ م) هو محمد بن حسن وادي بن علي بن خزام، أبو الهدى الصيادي الرفاعي الحسيني، من علماء الدين، ولد في «خان شيخون» من أعمال المعرة بسورية. اتصل بالسلطان عبد الحميد الثاني وتقلّد عنده منصب مشيخة المشايخ. وكان من كبار ثقافته فخدمه ثلاثين عاماً. من مؤلفاته: تنوير الأبصار... قلادة الجواهر... وكتب الشعر. (الزركلي، الأعلام، ج٦، ص ٣٢٤-٣٢٥).

(٣) ينظر: جريدة القاهرة، العدد الخامس، ١٩٠٣، ص ٤٠ وما بعدها.

يُتَّهَم فيه بتواطئه مع الإنكليز لتسليم حلب إليهم، وحكمت عليه المحكمة الابتدائية المزيفة بالإعدام؛ وحين تحوّلت المحاكمة إلى محكمة حيادية في (بيروت) بُرِّتت ساحته، بعد أن قضى ثمانية أشهر في السجن^(١).

إحساس الكواكبي بفساد الواقع وتصويره إيّاه:

لقد كان لتلك الحوادث أثر كبير في توجّهات الكواكبي الفكرية، ولا سيّما أنّه لم يكن ينقصه ذلك الشعور المفعم والدراية لما يحيط به، وقد انعكس ذلك على نشاطه منذ كتاباته الأولى في (الشهباء) حيث سيطرت على فكره الشؤون السياسية وما يعتورها من فساد إداري وتنظيمي كبيرين. يقول الكواكبي في المقال الأوّل من العدد العاشر من «الشهباء»: «إنّ الجمهور قد أصبح ينادي بصوت عادل متضجراً من اختلال الإدارة مترقباً بفروغ^(٢) صبر الإصلاحات الموعود بها، مؤملاً إدراك غاية قريبة للتخلّص من ضيم استيلاء الفساد على سياسة المملكة»^(٣). فنحن، من خلال قراءة كتاباته في تصوير عصره، نعلم مدى إدراكه للواقع المُعاش. ويتضح إقدامه إذا عرفنا أنّ «الشهباء» صدرت «في ولاية حلب التابعة للسلطة العثمانية، في أوائل الربع الأخير من القرن الماضي، حيث حرية الصحافة كانت تساوي بنظر السلطان والوالي والمكتوبجي الشعب والتشبت وحتى الخيانة»^(٤). وكان الكواكبي يتحمل، فضلاً عن صراعاته مع الولاة، صدمات كثيرة مع (المكتوبجي) الذي يمثّل سلطة كبت الحريات، كما كان يدرك حدة الصراع بين المعرفة والسلطة، قال يصور ذلك لـ (نديم الكواكبي) «علمت أنّ الحكومة تخاف من القلم خوفها من النار، ولا تعطي امتيازاً بجريدة لمن تعتقد أنه على بيّنة من أمره»^(٥). ولم يكن بمنأى عن فهم الإصلاحات التي حاولها آل عثمان، فها هو ذا يسخر قائلاً: «وقد جاءها أكثر هذا الخلل في السنين سنة الأخيرة، أي بعد أن اندفعت لتنظيم أمورها، فعطلت أصولها القديمة ولم تُحسن التقليد ولا الإبداع»^(٦). ويتحدث على عمله حين كان عضواً في لجنة امتحان المحامين، مصوراً فساد الإدارة العثمانية، يقول: «إني لمّا جلست للامتحان لم أر من كل الذين تقدموا للامتحان من يصلح أن يتولّى شؤون العباد ويدافع عن حقوقهم، ولكن كانت تأتينا الأوامر سراً من الوالي يعطاء شهادة درجة كذا لفلان وبمنع الشهادة عن فلان، وهكذا كنا ألعوبة بيد الوالي وحاولت مراراً الاستقالة، فلم أفلح لأنّ الوالي كان يضغط

(١) للاطلاع على الحادثة كاملة ودفاع الكواكبي عن نفسه ينظر: جريدة القاهرة، العدد

(٢) كذا في الأصل، والصواب: بفراغ أو بفراغ. الخامس، ١٩٠٣، ص ٣٧ - ٣٩.

(٣) جان داية، صحافة الكواكبي، ص ١٥٦.

(٤) م.ن، ص ١١. قارن كذلك مع ص ٥٠.

(٥) جريدة القاهرة، العدد الأول، ص ٦.

(٦) أم القرى، ص ١٦٢.

عليّ بالبقاء»^(١). ولم يكن الوضع أفضل في المهن الأخرى. التي حاول أن يعمل بها، بعيداً عن تسلط المستبدّين، في عهد أصبح فيه النفاق هو السبيل إلى كراسي الحكم، وساءت حالة الدولة المالية فازدادت نفقات السلطة على شبكات الجاسوسية، وزاد عدد رجال القصر ومرافقي السلطان (وأدى الاستبداد الحميدي إلى استشراء الفساد في كل الميادين، وفقدت الدولة الكثير من ممتلكاتها)^(٢) فلم يعد الحكم العثماني يمثل الحارس الذي يحمي وحدة المسلمين، على حين حاول السلطان (عبد الحميد) تسخير الدين لغاياته السياسية، وتأكيد حقوقه كخليفة للمسلمين، لذلك «فرفض السلطان عبد الحميد نظاماً كبيراً ودقيقاً من التجسس والرقابة»^(٣) وسخر رجال الدين للدعاية له، ولورعه، فأنشأ معهداً دينياً لتخريج الدعاة^(٤).

إذاً فإن فكرة الاستبداد ظهرت لدى الكواكبي (خلفاً لما ذكره عمارة)^(٥) نتيجة عدة عوامل متفاعلة، فكانت الظروف السياسية والواقع القاسي المتخلف الممزوج بتجارب ذاتية لإنسان مرهف الإحساس تصادم والمستبد وأعوانه، من جهة وتشرب الكواكبي بالعبقيرة الإسلامية من منابعها الأصيلة (القرآن والسنة)، وإطلاعه على المؤلفات السياسية القديمة، ومؤسسي الجمهوريات، وكتب التراث، في ذلك أعمال رائد الاجتماع الأول (ابن خلدون)، فضلاً عن إطلاعه على أفكار الثورة الفرنسيّة وخاصة ما كتبه (مونتسكيو وروسو)، وتفاعل المؤلف مع ما طرحه معاصروه من رواد النهضة الأوائل، حول الاستبداد والحرية والتقدم؛ من جهة ثانية. ثم مقارنة الواقع العربي - الإسلامي المتخلف، مع واقع الغرب المتطور.

(١) الكواكبي، جريدة القاهرة، العدد الأول، ص ٧.

(٢) ينظر: جورج انطونيوس، يقظة العرب، ص ٦٧.

(٣) محمد برج، عبد الرحمن الكواكبي، ص ٣٠.

(٤) ينظر: جورج انطونيوس، يقظة العرب، ص ٦٨.

(٥) يُرجع محمد عمارة أسباب ثورة الكواكبي على الظلم والحكم العثماني الغاشم إلى «رهافة إحساسه بالحرية» (ص ٢٢) وأن نزوعه إلى الحرية «لم يكن وليد حرمان يحس به في المجتمع الذي نشأ فيه، ولا ثمرة لافتقاده المكان اللائق به في الولاية التي تربى فيها، فلقد كانت له من الثروة والمال، ومن التجارة الرابحة ما يملأ حياة عدد من أصحاب النفوس الكبيرة... كما كانت له من أرصد المجد... ما يفتح أمام الرجل أبواب (الانسجام) و(التعاش) مع الحكام العثمانيين...» (ص ١٩). وهذا ليس صحيحاً بدليل ما أوردناه من صراعات عنيفة ضد الحكام وأعوانهم، كما أن الكواكبي كان أحد أسرى الاستبداد مما دفعه إلى محاولة التغيير. الشواهد مأخوذة كلها من الأعمال الكاملة للكواكبي، تح محمد عمارة، ط ١٩٧٠. قارن أيضاً: عبد الرحمن الكيالي «المبادئ الخالدة في كتابي أم القرى وطبائع الاستبداد» في الحديث، ص ٥٦٥ - ٥٦٦. وفي مقابلة مع حفيد الكواكبي قال لي: إن السلطان عبد الحميد صادر من جدّه مزرعة بمنطقة الريحانية، ومنزلاً بالفرازة. وأن جده لم يكن ثرياً بل كان موسراً. الدكتور عبد الرحمن الكواكبي (الحفيد)، في مقابلة معه في منزله بحلب بتاريخ ١٩٨٧/١١/٣، الساعة ٦ - ٨ مساءً.

وقد دفعه ذلك كله إلى البحث عن سبب التخلف ومحاولة العثور على الداء الأصلي الذي أصاب الأمة بالفتور في نواحي الحياة كلها. وبالتالي محاولة العثور على العلاج اللازم، وتلّس الطرق لإقامة البديل.

٢- اكتشاف الكواكبي أنّ الداء الاستبداد

حاول الكواكبي البحث عن الداء الأصلي، الذي أصاب الأمة بالتخلف، تمهيداً لمكافحته، لذلك ناقش الأفكار السائدة حول العلة الكامنة خلف التخلف. وكان ذلك، بصورة أساسية، في كتابه «أم القرى»، واستطاع، بعد ذلك، أن يكتشف جذور المشكلة، وراح يفندها.

أصل الداء:

يقدم الكواكبي «لأم القرى» واصفاً العهد الذي كُتب فيه الكتاب، عهد فيه خلل وضعف، يقول: «أنه لما كان عهدنا هذا، وهو أوائل القرن الرابع عشر [هـ]، عهداً عمّ فيه الخلل والضعف كافة المسلمين، وكان من سنة الله في خلقه أن جعل لكل شيء سبباً، فلا بُدّ لهذا الخلل الطارئ، والضعف النازل، من أسباب ظاهرة»^(١) فكان الكتاب بمنزلة تمحيص ومناقشة لمعرفة أسباب هذا الفتور الناشئ. ودارت مذاكرات الجمعية في أم القرى حول البحث - بصورة أساسية - عن أسباب الداء حيث راح كل مندوب يدلي بدلوه في استنتاجه حول الموضوع.

قال (الفاضل الشامي): «إني أرى أنّ منشأ هذا الفتور هو بعض القواعد الاعتقادية والأخلاقية: مثل العقيدة الجبرية [...] والحثّ على الزهد في الدنيا [...] وإماتة المطالب النفسية»^(٢)، ويلاحظ أنّه يعزو التخلف إلى أسباب عقائدية - دينية، بينما ذهب (الإنكليز) إلى أن السبب يكمن في (انعدام التنظيمات وفقدان الاجتماعات والمفاوضات)^(٣) فصارت الآراء مشتتة متخالفة لا تستقر على حال فيها وجه اتفاق. إلا أنّ (المولى الرومي) وجد جذور المشكلة في (الإغراق في الشهوات الحسية وكثرة النسل، بسبب الجهل وضيق الأفق)^(٤). وبالرغم من مطالبة (رئيس المؤتمر) بعدم التعرّض للشؤون السياسية فيما يتداولونه من مسائل^(٥). إلا أن المشكلة السياسية كانت تفرض نفسها، ف (البليغ القدسي) يقرر: «أما عندي فيخيّل إلي أن سبب الفتور هو تحوّل نوع السياسية الإسلامية، حيث كانت نيابية اشتراكية أي (ديمقراطية)

(١) أم القرى، ص ٣.

(٢) م.ن، ص ٢٦.

(٣) ينظر: م.ن، ص ٦١-٦٤.

(٤) ينظر: م.ن، ص ٣٣.

(٥) ينظر: أم القرى، ص ١٨. قارن مع: نوربير تاييرو، الكواكبي المفكر الثائر، ص ١٥٢.

تماماً [...] ثم صارت أشبه بالمطلقة»^(١) وهذا يعادل قول (المولى الرومي): «إن البلية فقدنا الحرية»^(٢)، الذي لا يلبث أن يفسر ما يعنيه ليوضح خصوصية الحرية السياسية: «ولقد أثبت الحكماء المدققون بعد البحث الطويل العميق، أن المنشأ الأصلي لكل شقاء بني حواء هو أمر واحد لا ثاني له: ألا وهو وجود السلطة القانونية منحلّة ولو قليلاً، لفسادها، أو لغلبة سلطة شخصية أو أشخاصية عليها»^(٣). ويعزّز (الإمام الصيني) هذا الرأي مقترباً من جذور المشكلة «إنّ سبب الفتور العام المبحوث فيه هو استحكام الاستبداد في الأمراء شيمة وتكبّراً، وترك أهل الحل والعقد والاحتساب جهلاً وجبانة»^(٤)، حيث ينفرد الأمراء في الرأي وفي القرار بدون مشورة من يجب أن يُناط بهم تقرير أحوال الأمة. ويجمع الكواكبي الآراء السابقة كلّها على لسان (السيد الفراتي) بقوله: «إن هذا الفتور المبحوث فيه ناشئ عن مجموع أسباب كثيرة مشتركة فيه، لا عن سبب واحد [...] وهذه الأسباب منها أصول، ومنها فروع لها حكم الأصول. وكلّها ترجع إلى ثلاثة أنواع: وهي أسباب دينية، وأسباب سياسية، وأسباب أخلاقية»^(٥)، فليس من سبب واحد مخصوص نستطيع أن نقرر أنه سبب المشكلة، وإنّما هي جملة أسباب متكاتفه على إيصال الأمة إلى هذا الوضع. ولكن أليس من سبب يطفو إلى السطح ممسكاً بدقّة القيادة بحيث يوجّه العلل الأخرى ويكوّنها؟

الداء الأصلي هو الاستبداد:

وبعد جهد غير قليل يتبدّى للكواكبي السبب الرئيس الذي يتحكّم في جملة الأسباب الأخرى ويوحّدها فينتشر الفساد «لفقد الرجال وصرف السلطان قوة سلطنته كلّها في سبيل حفظ ذاته الشريفة وسبيل الإصرار على سياسة الانفراد»^(٦)، حيث اللامبالاة المنتشرة، والحاكم الذي لا يعنيه من أمر الحكم إلا خدمة أنانيته والتصرّف بأمر الدولة وكأنّها ملكية خاصّة به، بينما يترك حبل الإدارة على غاربها فيعم الضعف إذ «للخلل الموجود في أصول إدارة الحكومات الإسلامية دخلٌ مهم في توليد الفتور العام»^(٧). فكلّ علّة هي مقدّمة من ناحية، ونتيجة من ناحية أخرى، إلا الحكومة الفاسدة، حسب الكواكبي، لأنّها هي التي تغذّي الشرور الأخرى، ومن ثمّ تعتمد عليها في إرساء قواعد الاستبداد، وهو، بعد أن يعرض آراء مندوبي

(١) م.ن، ص ٢٩.

(٢) م.ن، ص ٣١.

(٣) م.ن، ص ٤٥/٤٦.

(٤) م.ن، ص ٦٨.

(٥) م.ن، ص ١٥٨.

(٦) م.ن، ص ١٦٢.

(٧) أم القرى، ص ١٦٢.

الشعوب الإسلامية المختلفة التي استخلصها من أم القرى «فالقائل مثلاً: إن أصل الداء التهاون في الدين [...] والقائل: إن الداء اختلاف الآراء [...] أو [الجهل]»^(١)، بعد سرده أقوالهم يفنّدها: (لماذا تهاون الناس في الدين؟ وما سبب اختلافهم إذا لم يكن الجهل، لأن العلماء أيضاً مختلفون في آرائهم؟)^(٢)، ثم يجد نفسه عائداً إلى تأكيد قناعاته بأنّ لبّ المشكلة هو الاستبداد «والحقيقة أن هناك سلسلة أسباب أخرى، حلقتها الأولى الاستبداد»^(٣).

فالاستبداد هو الذي يثبت الجهل، وهو الذي يحرف الدين عن أصله، ويدعو إلى التهاون فيه حتى لا تضرب الشريعة على أيدي الظالمين. والإنسان الذي يبحث عن السبب «لو تتبع الأسباب لبلغ إلى الحكم بأن التهاون في الدين أولاً وآخرًا ناشئ من الاستبداد»^(٤)، والاستبداد يُفسد الأخلاق، ويؤجّه التربية حتى تصبح غير ذات جدوى، ممّا يُنشئ عادة التكاسل حيث لا شيء ذو أهمية في زمن الاستبداد.

فما هذا العدو، وما أعراضه ونتائجه؛ من أين يأتي، وما مدى خطورته على القيم والمجتمع؟ للإجابة عن ذلك يفرّد الكواكبي «طبائع الاستبداد» لبيان خطورة هذا الداء ومحاولة التعرّف إلى طرائق رفعه وإقامة البديل.

٣- الاستبداد وأشكاله عند الكواكبي

كيف فهم الكواكبي الاستبداد، وما أشكاله لديه، وما النتيجة التي استخلصها من خلال دراسته الاستبداد من جوانبه كلّها؟ هذا ما نريد الإجابة عنه في السطور الآتية.

معنى الاستبداد عند الكواكبي:

بدأ الكواكبي كتابه «طبائع الاستبداد» بالتعريف بموضوع بحثه، محاولاً أن يعطي الكلمة أبعادها مبتدئاً بالمعنى اللغوي: «الاستبداد لغةً هو غرور المرء برأيه والأنفة عن قبول النصيحة أو الاسقلال في الرأي وفي الحقوق المشتركة»^(٥). فالاستبداد تعصّب من ينتصر لرأيه ويرفض قبول الرأي الآخر، وينفر من أن يشاركه أحد التفكير؛ أو هو استثثار المرء بالحقوق العامة لنفسه، تلك الحقوق التي يتوجب عليه أن يشارك الآخرين فيها. وهذا المعنى يشمل الاستبداد بصفة عامة حيث يكون الفرد، أيّاً كانت وظيفته، سواء أكان أباً أم معلماً أم حاكماً... ويُسمّى

(١) طبائع الاستبداد، ص ١٤. * نعود إلى التذكير أننا سنعمد هذا المختصر دلالة على كتاب: «طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد» في حواشي الرسالة كلها.

(٢) ينظر: م.ن، ص.ن. * عندما يقع رقمان متتاليان يشيران إلى مصدر واحد في الصفحة نفسها فإننا سنعمد المختصر: م.ن، ص.ن.

(٣) م.ن، ص ٩٤.

(٤) م.ن، ص ٩٤.

(٥) طبائع الاستبداد، ص ٢١.

تبعاً لمضافه فيكون أسرياً أو تربوياً أو دينياً أو مالياً... لأن «تحكّم النفس على العقل، وتحكّم الأب والأستاذ والزوج، ورؤساء بعض الأديان، وبعض الشركات، وبعض الطبقات، فيوصف بالاستبداد مجازاً أو مع الإضافة»^(١). وهنا يبدو جلياً أن الكواكبي يدرس الاستبداد من حيث الهيئة الصادر عنها، أما الاستبداد باعتبار الوسيلة المستخدمة في إيقاعه على الآخرين، فإننا سندرسه في الفصل الثالث من هذا الكتاب، في عرضنا أثر الاستبداد في المجتمع، بحسب الكواكبي، والكيفية التي يستخدم بها الاستبداد: العلم والمال والأصلاء والدين...

أشكال الاستبداد:

هناك أشكال كثيرة يشير إليها الكواكبي إشارة عابرة. فهو، فضلاً عما ذكره سابقاً، يقول: «من أقبح أنواع الاستبداد استبداد الجاهل على العلم، واستبداد النفس على العقل»^(٢) فالعلم والعقل هما اللذان يجب أن يسودا، وإن سيادة عكسهما يسمّى استبداداً. لكنّ الكواكبي لا يتوقّف إلاّ عند أربعة أنواع من الهيئات التي يمكن أن تضاف إلى الاستبداد، هي: الأصلاء، المتعممون^(٣)، الأثرياء، الحكّام. وسنعرض لها جميعاً كما فهمها الكواكبي.

أ- استبداد الأصلاء:

يرى الكواكبي أنّ الأصالة قد يكون لها بعض المزيات إذ إنّ الأبناء يرثون عن الآباء استعدادات وراثية، ويتلقّون عنهم مبادئ تربوية خاصّة، ويحظون بما يخلفه الآباء من ثروة ورخاء. ويقسم الكواكبي بيوت الأصالة إلى ثلاثة أنواع: بيوت علم وفضيلة، وبيوت مال وكرم، وبيوت ظلم وإمارة. وهذا النوع الأخير هو الذي يُسهب الكواكبي في الحديث عنه. فإنّ الفرد في بيوت الظلم والإمارة يشبّ على الترف ويستخدم الثورة في الملاذ، ويتمثّل بأقران السوء المتملّقين المنافقين، ويبغض العلماء ويعتقد أنّ الناس مخلوقون لخدمته^(٤). تبعاً لذلك يرى المؤلّف أنّ «الأصلاء باعتبار أكثريةهم هم جرثومة البلاء في كل قبيلة ومن كل قبيل. لأنّ بني آدم داموا إخواناً متساوين إلى أن ميّزت الصدفة بعض أفرادهم بكثرة النسل فنشأت منها القوّات العصبية»^(٥)، وهذا التمايز لم يكن بحق، وإنما هو مجرد فوارق وهمية رسّخها الأصلاء ليظلموا الناس عن طريقها ويستبدوا بكل شيء. يسلبون الأموال بالقوّة، ويدعون العلم مقابل تجهيل الناس، ثم يؤسسون الحكومات المستبدّة^(٦).

(١) م.ن، ص.ن.

(٢) م.ن، ص.٢٦.

(٣) يستخدمها الكواكبي بدل (رجال الدين) في الأديان الأخرى.

(٤) ينظر: طبائع الاستبداد، ص ٥٩ - ٦٠.

(٥) ينظر: طبائع الاستبداد، ص ٥٩ - ٦٠.

(٦) ينظر: طبائع الاستبداد، ص ٥٩ - ٦٠.

ب- استبداد المتعممين:

وهؤلاء يلقبهم الكواكي بالمتعممين الذين يدعون أنّ دون العلم بالدين حجاباً لا يُكشف إلاّ لهم. إذ يضع الكهنة، والبراهمة، والقسوس، وأمثالهم، أنفسهم حجاباً وفدية الخلاص^(١). والعوام، من خوفهم، يصدّقون ما يُقال لهم، ثم يرجّحون اليمين بهؤلاء الأولياء المقرّبين، على اليمين بالله^(٢).

إنّ تشدّد الفقهاء في الدين، وكثرة الترهيب، تحزّب يُراد منه الاستبداد بالناس عن طريق ادّعاء المتعممين - المتعالين أنّهم وحدهم العارفون بما يريد الله من عباده، وأنّهم هم الذين يغفرون الذنوب؛ فيحتاج إليهم الناس الذين لا يهمهم سوى مرضاة الله، ويتبعون البدع التي تشوّش الإيمان وتشوّه الأديان، فيقعون في فخ الاستبداد^(٣). إذأ، فإنّ المتعممين ينشرون تعاليم تزيف الأديان ليتمكنوا من بسط سيطرتهم على أذهان العامة؛ وليستطيعوا، بالتالي، قهرهم بما يصوغونه لهم من الأساطير والمبتدعات الغربية التي يرى العامة أنفسهم عاجزين عن تفسيرها ممّا يجعلهم يتعبّدون الأوهام والأمراء والعارفين^(٤).

ج - استبداد الأثرياء:

وللمال دور مهم في حياة الناس، وبحسب الترتيب الذي اقتنع به الكواكي: «يقال... القوة كانت للعصية ثم صارت للعلم ثم صارت للمال»^(٥). لذلك فإنّه يحاول تبين علاقة الاستبداد وما يُحدثه في نفوس الأثرياء.

يعرّف الكواكي المال بقوله: «كل ما يُنتفع به في الحياة هو مال»^(٦). ويفرّق بين المال الحلال والمال الحرام: «المال الخبيث الحرام هو ثمن الشرف، ثم المغصوب، ثم المسروق، ثم المأخوذ إجماعاً، ثم المُحتال فيه»^(٧) والناس لا يأتيهم الإثراء السريع إلاّ عن طريق المال الحرام، فهم بعد أن عرفوا قيمة المال وقوّته سارع بعضهم لاغتصاب ما في أيدي الآخرين والاستئثار به من دونهم.

والكواكي يربط الظلم الناتج من الاستبداد المالي بالاستبداد الاجتماعي الذي يعدّه

(١) م. ن، ص ٣٠.

(٢) م. ن، ص ٣١.

(٣) م. ن، ص ٤١.

(٤) ينظر أم القرى، على لسان التبريزي، ص ٣٥.

(٥) طبائع الاستبداد، ص ٨١.

(٦) ينظر: طبائع الاستبداد، ص ٦٩ - ٧٢.

(٧) ينظر: طبائع الاستبداد، ص ٦٩ - ٧٢.

استبداداً بقلاع الاستبداد السياسي^(١). ويلاحظ القسمة غير العادلة بين الناس في الأعمال. وفي عائدات هذه الأعمال على أصحابها. فالذين يكّدون ويشقون لا ينالون إلاّ النذر اليسير، أما المتطلّبون والمرابون والمحتكرون فيجنون ثمرات أتعاب الآخرين من غير مشقّة ولا عناء «فإن أهل السياسة والأديان ومن يلتحق بهم وعددهم لا يبلغ الخمسة في المائة، يتمتعون بنصف ما يتجمد من دم البشر، أو زيادة، ينفقون ذلك في الرفه والإسراف»^(٢)، وأهل الصنائع الكمالية والتجارة الشروهون والمحتكرون والسماصرة وأمثالهم.. يعيش واحداهم بمثل ما يعيش به العشرات أو الألوف من الصنائع والزّراع. ويقرر الكواكبي: «وجرثومة هذه القسمة المتفاوتة المتباعدة الظالمة هي الاستبداد لا غيره»^(٣). ولتحديد معنى الاستبداد المالي يدرس الكواكبي أنواع العمل وشروط جواز التمولّ. فيرى أن أعمال البشر في تحصيل المال هي الزراعة والصناعة والتجارة، وكلّ وسيلة خارجة عن ذلك فهي وسائل ظالمة^(٤). وكي تتحقق مشروعية التمولّ لقضاء الحاجات يجب أن يكون إحراز المال بوجه مشروع، وألاّ يكون في التمولّ تضيق على آخرين، وألاّ يتجاوز المال قدر الحاجة بكثير. ما عدا ذلك يكون استبداداً مالياً. ويعدّ الكواكبي الربا استبداداً لأنّه كسب بدون مقابل مادّي، وبدون عمل، ولا تعرّض للخسائر. ففي الربا نماء مطلق يؤدّي إلى انحصار الثروات فيختل التساوي أو التقارب بين الناس^(٥). تلك الثروة التي لا تأتي إلاّ بالتقرّب من المستبد بمعرفة أسرار لا يريد لها أن تشيع، ثم عن طريق الإتجار بالدين، ثم الملاهي، ثم الربا الفاحش^(٦). والكواكبي يحتجّ على الشراء الفاحش وعلى استبداد الملاك، ويسمّي الفقراء أسرى الطغيان، ويرى أنّ القضاء على الطغيان هو شرط الخلاص من هذا المرض الاجتماعي (الفقر). فهو يرجع كلّ مظهر من مظاهر الفساد الاقتصادي إلى نظام الحكم المستبد، ويبين مشكلة الإثراء بحسب أنظمة الحكم.

د- استبداد الحكّام:

إنّ الأنواع السابقة من الاستبداد يعدّها الكواكبي استبداداً مجازياً، أو إنّها وصفت بالاستبداد مع الإضافة. أمّا إذا جاء لفظ (الاستبداد) بغير إضافة فإنّه يفهمه على أنّه استبداد سياسي «ويؤاد بالاستبداد عند إطلاقه استبداد الحكومات خاصة لأنها أعظم مظاهر أضراره التي

(١) ينظر: طبائع الاستبداد، ص ٦٩ - ٧٢.

(٢) ينظر: طبائع الاستبداد، ص ٦٩ - ٧٢.

(٣) ينظر: طبائع الاستبداد، ص ٦٩ - ٧٢.

(٤) ينظر: طبائع الاستبداد، ص ٧٣ - ٧٤.

(٥) ينظر: م. ن، ص ٧٧ - ٧٨.

(٦) ينظر: م. ن، ص ٧٩.

جعلت الإنسان أشقى ذوي الحياة»^(١). لأن الاستبداد السياسي هو الأخطر، وهو صاحب اليد الطولى من حيث تأثيره في أشكال الاستبداد الأخرى، ومن حيث إيجادها بعد أن لم تكن؛ وهو سبب الأسباب لضعف المسلمين جميعها «تمحّص عندي أنّ أصل هذا الداء هو الاستبداد السياسي»^(٢). فيه تختلّ السلطة القانونية ويعمّ الانحلال. إن الكواكبي، بالرغم من إدراكه تنوّع أشكال الاستبداد، بقي تفكيره محصوراً - إلى حدّ ما - بما للاستبداد السياسي من تأثير في الميادين الأخرى.

٤ - الاستبداد السياسي عند الكواكبي

نظراً إلى أهميّة هذا النوع من أنواع الاستبداد، في فكر الكواكبي، لذلك نراه يعطيه من التحليل الأعمق من الدراسة، ونحن سنعرض، هنا، معنى السياسة لديه وما ينتج عن ارتباطها بالاستبداد.

ثم نرى رأيه في الحكومة المستبدّة: سماتها وأشكالها.

معنى السياسة عند الكواكبي

لمّا رأى الكواكبي أنّ تأخّر المسلمين ناتج عن تدهور النظم السياسية «إن سبب الفتور هو تحوّل نوع السياسة الإسلامية»^(٣)، أصبح النظام السياسي هو أهم المسائل التي تشغل فكره، فكره، وأدرك خطورة الخوض في أمور السياسة «لإخفاء أنّ السياسة علم واسع جداً»^(٤)، لذا فإنّه آثر أن يتبنّى معنى محدداً لمّا يقصده من لفظ (السياسة) ليتسنى له أن يدخل في تفاصيل أهم المقولات السياسية وأشدّها خطراً - نظام الحكم - باعتبار أنه عدّد السياسة علماً، ولا بُدّ

للعالم من التخصص في فرعه العلمي، فما هو البحث الذي اختار الخوض فيه؟

يقول: «ولمّا كان تعريف علم السياسة بأنه هو (إرادة الشؤون المشتركة بمقتضى الحكمة)، يكون بالطبع أوّل مباحث السياسة وأهمّها بحث (الاستبداد) أي التصرف في الشؤون المشتركة بمقتضى الهوى»^(٥). فالاستبداد هو بحثه السياسي الأساسي، والسياسة هي إدارة. لكنها إدارة ماذا؟ إنها إدارة للشؤون المشتركة. وهنا يبدأ البحث عن الوسيلة الموصلة إلى هذه الإدارة. وهو هنا يرى أنّ ذلك يتمّ بمقتضى الحكمة، أي تحكيم العقل لتسيير الأمور العمومية وفق مصلحة أصحاب العلاقة جميعهم. وهو لا يكتفي بناحية الإيجاب، بل يقرن تعريفه بالناحية

(١) طبائع الاستبداد، ص ٢١.

(٢) م.ن، ص ١٣.

(٣) أم القرى، ص ٢٩.

(٤) طبائع الاستبداد، ص ١٧.

(٥) طبائع الاستبداد، ص ١٨.

السلبية حيث إن كلّ غياب للحكمة يستحضر استبداداً. وهنا يحضر (التصرّف) في الشؤون المشتركة بدل (إدارتها)، وتغيّب الحكمة العقلية ليوحد (الهوى). وكأننا به يضع (التصرّف) فعلاً و(الهوى) مصدراً، يضعها خارج دائرة السياسة العملية الحقّة، وإن كان بالإمكان تناولهما، من الوجهة النظرية للسياسة، على أنّ منتوجهما هو (الاستبداد). فبحثه إذاً سياسي، وداء السياسة: الاستبداد.

الاستبداد سياسةً

إن الكواكبي، بادئ ذي بدء يعرفنا بمفهوم الاستبداد الذي يقصده: «الاستبداد في اصطلاح السياسيين هو تصرّف فرد أو جمع في حقوق قوم بالمشيئة وبلا خوف تبعة، وقد تطرق مزيدات على هذا المعنى الإصلاحي فيستعملون في مقام كلمة (استبداد) كلمات: استبعاد، واعتساف، وتسلّط، وتحكم»^(١)، فعدد الأشخاص غير ذي أهمية لوصف تصرّف ما بأنه استبداد، فكما أنّ الفرد الواحد قادر على أن يستبدّ بحقوق شعبه، كذلك فإن مجموعة ما، هي الأخرى تفعل ذلك. كما أنّ التسمية، وإن اختلفت شكلاً ولفظاً، فإن الجوهر يبقى واحداً هو الاستبداد على صعيد السياسة. والاستبداد في الحكم سواء أمّارسه واحد أو مجموعة أشخاص، له ميزة أساسية هي غياب القانون.

الحكومة المستبدّة

إن الاستبداد «هو الحكومة التي لا يوجد بينها وبين الأمة رابطة معنية معلومة مصونة بقانون نافذ الحكم»^(٢)، فحيث لا تكون علاقة الحاكم بالمحكوم محكومة بقانون، لا تكون هناك علاقة بين الاثنين، ويبقى كل ما هنالك هو متسلّط وتابعون. إنّ غياب القانون يعني انعدام العقاب الذي يمكن أن يردع القائم على رأس الحكم عن التصرّف الهوجائي بمقدّرات الأمة. «الاستبداد صفة للحكومة المطلقة العنان فعلاً أو حكماً التي تتصرّف في شؤون الرعية كما تشاء بلا خشية حساب ولا عقاب محققين»^(٣). وهذه الحكومة لا تتبع شريعة أو عرفاً معيناً، ولا تستند إلى إرادة الشعب في إدارة شؤونه. فالحكومة المتعنتة هي (إما غير مكلفة بتطبيق تصرّفها على شريعة، أو على أمثلة تقليدية، أو على إرادة الأمة، أو يمكنها إبطال قوّة القيد متى شاءت)^(٤).

(١) م.ن، ص ٢١.

(٢) م.ن، ص ١٤٥.

(٣) طبائع الاستبداد، ص ٢٢.

(٤) ينظر: م.ن، ص.ن.

وظيفة الحكومة ودورها

إنّ الكواكبي يرفض صبغة الحكم الاستبدادية، مستنداً إلى وظيفة الحكم الأساسية: «إنّ الناس وضعوا الحكومات لأجل خدمتهم، والاستبداد قلب الموضوع، فجعل الرعية خادمة للرعاة»^(١)، فالأصل في الحكومة أن توجد لتنظيم أحوال الناس، وخدمتهم، والسهر على راحتهم، وما عدا ذلك لا يصح تسميته حكومة على الإطلاق. وفي محاولة لتكثيف جملة ما خرج به من آراء يصوغ (المؤلف)^(٢) معنى الحكومة ويرسم حدودها بفقرات موجزة. فتحت عنوان (مبحث ما هي الحكومة) يتساءل مستكراً: «هل هي سلطة امتلاك فرد لجمع، يتصرف في رقابهم، ويتمتع بأعمالهم ويفعل فيهم بإرادته ما يشاء...؟»^(٣) فيستولي على حقوقهم. وهذه الحقوق «هل هي حقوق آحاد الملوك، ولكنها تضاف للأمم مجازاً...؟»^(٤) بحيث يقدمها الحكام منّا على أنها منحة منهم يستطيعون منعها في أي وقت يشاؤون. ويتساءل مستغرباً: كيف تحوّلت الوظائف الأساسية للحكومة إلى خدمة السلاطين والأمراء، (هل الحكومة تملك السيطرة على الأعمال والأفكار، وتتصرف في الحقوق كما تشاء بدلاً وحرماناً)^(٥)؟ وطريقة تساؤلها الساخرة تدلّ على رفضه هذه الوظائف الوهمية للحكومة.

أشكال الحكومة المستبدّة

الحكومة قد تتخذ لنفسها أشكالاً متعددة مع أنّ جوهرها واحد هو الاستبداد. وتستوي في ذلك الحكومات المتسلّطة، والمنحرفة عن مسارها الطبيعي، كلّها، مهما اختلف شكلها وتباينت هيئاتها، «إنّ صفة الاستبداد، كما تشمل حكومة الحاكم الفرد المطلق الذي تولّى الحكم بالغبلة أو الوراثة، تشمل أيضاً الحاكم الفرد المقيّد المنتخب متى كان غير مسؤول [...] وتشمل أيضاً الحكومة الدستورية المفرّقة فيها بالكلية قوة التشريع عن قوة التنفيذ وعن القوة المراقبة»^(٦)، لأنّ شكل السلطة لا يغيّر شيئاً مالم يحتو مضمون المراقبة لجعل ذلك الشكل ذا مضمون إيجابي فعلي قابل للتنفيذ. فما الفرق، من حيث ممارسة الاستبداد، بين القائد العسكري الذي استولى على الحكم بالقوة، وبين الحاكم الذي أقسم على الالتزام بالقانون مع علمه بأنّ أحداً لن يحاسبه إذا حنث بقسمه، وأخيراً بين الحكومة الدستورية التي تتصرف كلّ

(١) م.ن، ص ٨٧.

(٢) المؤلف = الكواكبي = عبد الرحمن = السيد الفراتي = أبو الضعفاء = الرحالة ك... تدل على رجل واحد، هنا، هو الكواكبي. ونحن نحاول استخدام هذه الأسماء بمنهجية تأخذ بعين الاعتبار السياق الذي ترد فيه.

(٣) م.س، ص ١٤٥.

(٤) م.ن، ص.ن.

(٥) ينظر: م.ن، ص ١٤٦.

(٦) طبائع الاستبداد، ص ٢٢.

هيئة فيها وكأنتها وحدها صاحبة السلطة وصاحبة الأمر والنهي في الدولة، من غير أن تستق إدارتها مع الهيئات الأخرى المكتملة لها.

أشد مراتب الاستبداد

ومهما يكن شكل الحكومة المستبدّة سيئاً فإنّ هناك شكلاً تنحصر فيه سلبيات الاستبداد كلّها، ويكون هو الأسوأ، إنّ «حكومة الفرد المطلق، الوارث للعرش القائد للجيش، الحائز على سلطة دينية. ولنا أن نقول: كلّما قلّ وصف من هذه الأوصاف خفّ الاستبداد»^(١). ويبدو أنّ فهمه حركية التضمّن والشمول قد دفعه إلى تعيين الاستبداد، بمحاولة حصره في أكبر عدد ممكن من الصفات ليتقلّص عدد من ينطبق عليهم هذا المفهوم، ممّا يقلّل عدد الذين تنطبق عليهم هذه الخصائص، ويزيد من معرفتنا بصفات الاستبداد الجوهرية. وعبد الرحمن، من ناحية أخرى يصوّر لنا مدى استحكام التعسّف، من ملاحظة الأفعال والمظاهر التي يركّز عليها الحكّام المستبدّون لإخفاء فشل حكوماتهم. فمن مميّزات الحكومة المستبدّة التي تكشف عن مدى ما وصلت إليه من ظلم «هو تغاليها في شأن الملوك وفخامة القصور وعظمة الحفلات ومراسيم التشريفات وعلائم الأبّهة ونحو ذلك من التمويهات»^(٢)، بها تحاول الحكومة سدّ ثغرات عجزها، وإخفاء ضعفها وتخلّفها، لتبقي على بقايا الرهبة التي تحيط بها نفسها في أعين الناس.

الاستبداد بين الشرق والغرب

يفرّق الكواكبي بين الاستبدادين: الشرقي والغربي، في طريقة ممارسة الاستبداد. فيلاحظ أنّ المستبدّين الغربيين لا يمنعون العلم إجمالاً، وإنّما يحرسون على عدم إدراك الناس أن الحرية أفضل من الحياة. فهم يحاربون تعليم الناس حقوقهم حتّى لا ينقلبوا على ملوكهم مطالبين بها، لكنّ المستبدّين الشرقيين يحاربون العلم جملة وتفصيلاً، «أمّا المستبدون الشرقيون فأفندتهم هواء ترتجف من صولة العلم كأنّ العلم نار وأجسامهم بارود»^(٣).

إنّ السياسيين جميعاً يهتمّهم جمع المال، لكنّ الفرق بين الغربيين والشرقيين أنّ الأوّلين «يُعِينون الأُمَّة على الكسب ليشاركوها» أمّا الشرقيون فهم «لا يفتكرون في غير سلب الموجود». والاستبداد الغربي، وإن كان طويل الأمد إلاّ أنه يتّصف باللين؛ أمّا الشرقي فإنّه سريع الزوال، لكنّه أكثر إزعاجاً وأشدّ وطأة على الرعيّة. وهو إذا زال يخلفه استبداد أشدّ وبالأقوى

(١) م.ن، ص ٢٢/٢٣.

(٢) م.ن، ص ٥٠.

(٣) طبائع الاستبداد، ص ٥١.

سطوة وتعسفاً^(١). وبشكل عام فإن المجتمعات الغربية قد تحوّلت من الاستبداد الداخلي إلى الاستبداد الخارجي، حيث أصبحت الحكومة تحصل على المال والقوة من خلال المستعمرات التي تسطو عليها في بلاد الآخرين. أمّا الحكومات الشرقية فسادرة في غيها وضعفها؛ وليس، لتحقيق غاية استبدادها، إلا مزيد من القسوة والعنف تجاه رعاياها.

الاستبداد عام في الحكومات

يصل الكواكبي إلى نتيجة أنّ الاستبداد عام في الحكومات، يقال: «إلى الآن لم توجد أمة حكمت نفسها برأيها العام حكماً لا يشوبه نوع من الاستبداد ولو باسم الوفاق والاحترام، أو بنوع من الإغفال ولو ببذر الشقاق الديني أو الجنسي بين الناس»^(٢)، ولا تلبث أن تنشره في أرجاء الدولة، إمّا بأن تفرض على الناس علاقات عسكرية سلطوية تمارس القوة وتبشر بها، أو بما تبثه من تفرقة بين المذاهب والطوائف والأجناس، لتتمكّن من استمرار فرض هيمنتها وحفظ هيبتها الحكومية وسط جموع مشتتة لا يمكنها الاتفاق ضدها. إنّ أيّ حكومة، مهما كان ظاهرها العدل، فإنّها تنقلب إلى حكومة مستبدّة متى أدركت تغافل الشعب عن مراقبتها. إنّها تستغل أقلّ فرصة سانحة لها لتفرض سيطرتها بما تملكه من عناصر القوة^(٣) وهي إن لاحظت وجود بعض العقلاء الذين ينادون بالإصلاح فإنّها تتدارك أمرها وتبذل الكثير من الوعود الكاذبة حتّى إذا وثق الناس بوعودها واطمأنوا إليها، نراها تستعرض ما تملكه من القوة والإكراه، وتكشّر عن أنيابها، وتزيل أقنعة المداراة، وتمارس استبدادها سافراً^(٤).

٥ - الاستبداد مجسّداً في الحكومة العثمانية

إنّ الكواكبي، لبيان خصائص الحكم الاستبدادي، يقدم مثلاً حياً وواقعياً عمّا يفعله الاستبداد متجسّداً في شخص الحكومة العثمانية^(٥).

نقد العثمانيين كمثال على الحكومة المستبدّة

فهو يحصي واحداً وعشرين سبباً لاختلال السياسة العثمانية التي تفرز الاستبداد السياسي وتدللّ عليه، تُلخّص في:

- توحيد القوانين برغم اختلاف عادات الشعوب.

- اتّباع وسائل مخالفة للشرع ولرغبات الرعايا.

(١) ينظر م. ن، ص ٨٣.

(٢) م. ن، ص ١٣٦.

(٣) ينظر: طبائع الاستبداد، ص ٢٣ - ٢٤.

(٤) ينظر: م. ن، ص ١٤٥.

(٥) ينظر: هذه الرسالة، ص ٥٦ - ٥٧.

- مركزية الإدارة.
- ترك إدارة المال بلا إشراف.
- وضع موظفين غير أكفاء.
- عدم مشاركة المحكومين فيما يتخذ من قرارات.
- ممارسة الإرهاب ضد المعارضة.
- استبعاد العرب عن وظائف الدولة...^(١).

فالقوانين الموضوعية غير مدروسة بما يتناسب وطبيعة الشعوب الخاضعة لها، فضلاً عن أنّ القوانين كثيراً ما تُخرق دونما سبب سوى رغبة الحكّام في تحقيق مأرب ما بشتى الوسائل، الممنوع منها والمشروع. والإدارة العثمانية تربط كلّ شؤون المملكة بخيط واحد يمسكه صاحب العظمة الوحيد، يحرك به أفراد المملكة كلّهم، وكأنّهم دمي، كيفما شاء. ناهيك عن كون بيت المال مجرد خزانة للسلطان وحاشيته، يُنفق منها بلا حسيب أو رقيب. ويُختار من الأشرار أحطهم خلقاً، وأجهلهم إدارة، للقيام بأعلى المناصب في الحكومة، وأقدرهم على تنفيذ رغبات صاحب السمو بعيداً عن رأي المحكومين بما يجري عليهم من نظم وقوانين. فإذا حدثت أحد الأختيار نفسه بالاعتراض على ظلم أو تعسف، رُبط لسانه بلجام الذهب، فإن أبي جلد بالسياط حتى يصمت ويستكين. وليس للعرب في هذه الدولة أيّ دور غير دور الرعايا، فلا هم يوظفون في المراتب العليا، ولا هم يُستشارون في طريقة إدارة بلادهم؛ وتُمارس عليهم بشاعة التمييز. ولا يُستثنى من ذلك إلا من يحابي السلطة.

هذه هي حال الدولة، كما يصوّرها الكواكبي، زمن الحكم العثماني. وهي، كما يُلاحظ، حال كلّ الدول التي ترزح تحت سيات حكم استبدادي، حيث يظهر فساد الأمراء واعتمادهم على المزيّف من العلماء، والمرترقة من الجند. وحيث لا يهتمهم إلا جمع الضرائب وتجنيد الجيوش، واستخدام ذلك كلّه لأغراض شخصية. فالكواكبي أراد البرهان على أنّ ما فعله السلاطين العثمانيون هو من مميزات الفعل الاستبدادي في كل زمان ومكان، جوهر واحد لأشكال متعددة، وممارسات واحدة بأقنعة مختلفة؛ حيث تكون السياسة العامة استبدادية، فلا شرع يُحترم، ولا قانون يُصان.

تبيين فساد الحكم التركي

إنّ (السيد الفراتي) إذ ينقد العثمانيين، فإنّه ينقد الاستبداد مجسّداً، وما قوله على السنة العرب: «ثلاث خُلِقن للجور والفساد: القمل والترك والجراد»^(٢) إلاّ للتدليل على استياء الناس

(١) ينظر: أم القرى، ص ١٦٣ - ١٦٧.

(٢) أم القرى، ص ١٧٠.

من ممارسات الحكام الأتراك التعسفية ضد العرب. وهو لا يكره الأحرار من العثمانيين بدليل قوله: «على أنه يوجد في المتفرجة أفراد غيورون كالراسخين من أحرار الأتراك»^(١). فليس كرهه لبعض الأتراك تعسفيًا. بل هو مبني على حقائق منظورة أو متبصرة، يشير إلى بعضها على لسان (الأمير الهندي): «أليس الترك قد تركوا الأمة أربعة قرون ولا خليفة، وتركوا الدين تعبت به الأهواء ولا مرجع..»^(٢) فقد اهتم الترك بتقوية نفوذهم المظهري، وسلطاتهم التي تستعيز عن القوة بالقسوة، وتجاهلوا مصلحة الإسلام والمسلمين، وفقدوا دوافع الحمية «أليس الترك قد تركوا الأندلس مبادلة»^(٣). فحكومتهم لا تلتزم بالشؤون الوطنية، ولا تحمل هموم مواطنيها، لذلك لم تر ضرراً من بيع أي شيء في الدولة (الأرض والمواطنين والقيم...) ما دامت، بذلك، تدعم مركزها السلطوي. وسياسة الأتراك تعتمد أسلوب السلطة المركزية، وتضع من القوانين ما يتعارض وأصول الشرع الإسلامي، ضاربة على يد المعارضين. كما كان الانفصال شديداً بين فئة الحكم وبين الرعية ذلك لأن أغلب أفراد الرعية كانوا عرباً، بينما كان الحاكمون من الأتراك الذين أبوا التجنس بجنسية الرعية. ولا يرى (أبو الضعفاء) العثمانيين إلا جماعة تتاجر بالدين (فالسلطان محمد الفاتح قدم الملك على الدين)^(٤)، ويضرب أمثلة مطوّلة على أفعال السلاطين وما يجلبونه من خزي وعار على البلاد التي يحكمونها وهم يحتمون بظلال القرآن الذي هو منهم براء «إن احترام الشعائر الدينية في أكثر ملوك آل عثمان هي ظواهر محضة»^(٥) وما يهمهم، في حقيقة الأمر، إلا ما يتدعونه لأنفسهم من صفات الملك نحو «المولى المقدس، ذي القدرة، صاحب العظمة والجلال، المنزه عن النظير والمثال، واهب الحياة، ظل الله...»^(٦) كل ذلك شرك لا علاقة له بالدين، لا من قريب ولا من بعيد.

٦ - صورة المستبد وأعوانه

يقوم الكواكبي بدراسة نفسية المستبد، من خلال دراسة أخلاقه وممارساته وعلاقته بالمجتمع. كما أنه يدرس صفات أعوانه وتصرفاتهم.

شخصية المستبد

من ذا الذي يقوم بفعل الاستبداد، وكيف يرسم الكواكبي صورته؟. إن (عبد الرحمن)

(١) م.ن، ص ١٨٥ / ١٨٦.

(٢) م.ن، ص ٢٣٨ / ٢٣٩.

(٣) م.ن، ص ٢٣٩.

(٤) لمعرفة أمثله على ما فعله سلاطين آل عثمان ينظر: م.ن، ص ٢٢٩ - ٢٣٤.

(٥) أم القرى، على لسان الأمير، ص ٢٢٨.

(٦) م.ن، على لسان المولى الرومي، ص ٤٩.

يستعرض آراء الآخرين في المستبد، دالاً بذلك على مشاركتهم في ما ذهبوا إليه من وصف للمستبد. فهو من «يتحكّم في شؤون الناس بإرادته لا بإرادتهم ويحكمهم بهواه لا بشريعتهم»^(١). والكلمات التي تُستعمل مرادفاً للمستبد، مثل: (جبار، وطاغية، وحاكم بأمره، وحاكم مطلق..)، لا تعني المؤلّف كثيراً بقدر ما يعنيه فحواها: أي معرفة مجموعة الصفات التي إذا اتّصف بها شخص ما حقّت عليه تلك التسمية. فهو يأخذها على أنها كلمات تدل على شخص واحد، يسمّيه (مستبداً)، لا يعنيه إلا أن تكون الرعية أذناً له لا أكثر، وأن يكون الناس أدواتٍ لتنفيذ رغباته. إنّ «المستبدّ يودّ أن تكون رعيته كالغنم ذرّاً وطاعة»، ليس لهم من هدف إلا خدمة مصالحه^(٢). ويريدهم فئة عبيد لا يسعدهم إلا السجود أمام شخصه، ما داموا يعيشون في كنف دولته وتحت رعايته^(٣). ويبين لنا الكواكبي كيف ينظر المستبد إلى نفسه وإلى الآخرين، فإن «المستبد في لحظة جلوسه على عرشه ووضع التاج على رأسه يرى نفسه كان إنساناً فصار إلهاً»^(٤) لا يُناقش ولا يُعصى له أمر. وهو، لعلمه بسفالته، يحاول أن يغطّي قصوره ودونيته بشتى الوسائل والأساليب. لكنّ «التمويهات التي يسترهب بها الملوك رعاياهم عوضاً عن العقل والمفاداة»^(٥) لا تُغني شيئاً عن حقيقتهم، وإنّما هم يلجؤون إليها «كما يلجأ قليل العزّ للتكبر وقليل العلم للتصوّف وقليل الصدق لليمين وقليل المال لزينة اللباس»^(٦). فما هذه المظاهر القيصرية إلا أقنعة يرقمها المستبدون تعويضاً عن نقص، يعرفونه، في نفوسهم. لذلك فإنّ الجالس على العرش ترتعد فرائصه خوفاً من رعيته. ويدرك بما يعلمه عن نفسه من ظلم وتعسف، بأن الرعية قد تجرّده من تاجه في أيّ لحظة^(٧). لذلك فإنه يستعين بأظلم الناس ممن يثق بأنهم على شاكلته، لردع من تُسوّل له نفسه دفع الظلم أو ردّ الطغيان^(٨). فينشئ جيشاً من المستبدين الصغار. «إنّ المستبد لا يخرج قط عن أنه خائن خائف محتاج لعصاة تعينه وتحميه فهو ووزراؤه كزمرة لصوص: رئيس وأعوان»^(٩). ولا يلبث أن يتخوّف المستبد حتى من أعوانه، فضلاً عن خوفه من رعيته «لأن أكثر ما يبطش بالمستبدين حواشيهم لأن هؤلاء أشقى خلق الله حياة،

(١) طبائع الاستبداد، ص ٢٥.

(٢) ينظر: م. ن، ص ٢١-٢٦.

(٣) ينظر: م. ن، ص ٤٩-٥٠.

(٤) م. ن، ص ٦٢.

(٥) طبائع الاستبداد، ص ٥٠.

(٦) طبائع الاستبداد، ص ٥٠.

(٧) ينظر: م. ن، ص ٤٨.

(٨) ينظر: م. ن، ص ٦٣-٦٤.

(٩) ينظر: م. ن، ص ٦٣-٦٤.

يرتكبون كل جريمة وفضيحة لحساب المستبد»^(١)، فيحاول تنحيتهم والقضاء عليهم ويذر الفتن بينهم حتى لا يتفقوا عليه. والمستبد يوهم الناس، عن طريق التكيل بأعوانه، بأنه صالح عادل، وأن مساعديه ووزراءه هم الأشرار. وكثيراً ما يصدّقه الناس متناسين أنّ المستبد هو الذي عين هؤلاء المساعدين والوزراء الأشرار. هكذا يرسم (أبو الضعفاء) صورة المستبد، فهو كلما زاد خوفه ازداد بطشه في محاولة منه للحفاظ على نفسه. وكلما زاد ظلماً واعتسافاً «زاد خوفه من رعيته وحتى من حاشيته، حتى ومن هواجسه وخيالاته»^(٢) حيث تصوّر له نفسه أنّ كلّ ما يحيط به يسعى إلى قتله. ويبقى غارقاً في الدّولة نفسها، لما يعهده في نفسه من تعوّد على خيانة العهود وظلم الناس، فيخاف حتى من الهواء الذي يتنفسه ويحسب له حساباً. نتيجة لذلك يرى الكواكبي أنّ «أكثر ما تُختم حياة المستبد بالجنون التام»^(٣)، ويعلّق على ذلك: «قلت التام لأن المستبد لا يخلو من الحمق قط»^(٤)، لأن عقله سيبقى يجتر معارفه الأولى فقط، بسبب أسلوبه الاستبدادي في التفكير، أولاً؛ ولنفاق الآخرين الذين يجارونه في أخطائه، ثانياً. لأن كلّ من يحيط به يخشى أن يدلّه على صواب الطريق، فيما يخالف رأيه، فيفقد رأسه أو مركزه. لذا فإنّ المستبد، خلال حكمه كلّ، يبقى يخبط خبط عشواء غير دار الفرق بين الصواب والخطأ. إن مستشاري المستبد لا يصرّحون بأرائهم الفعلية، وهم لا ينفكّون يحاولون استنتاج ما يريد منهم المستبد أن يقولوه فيدلّوا به رأيهم. لذلك حقّ القول: «إنّ الصدق لا يدخل في قصور الملوك»^(٥)، ممّا يجعل الخطأ يجرّ الذي بعده إلى أن يصبح عقل الملك (= المستبد) مشوّشاً مضطرباً يداخله الخبيل إلى أن ينتهي بالجنون، مالم يُنه بطريقة أخرى. ذلك فضلاً عن أنّه يبقى طوال حياته أشقى الناس عيشاً وأتعسهم فكراً وروحاً^(٦).

أعوان المستبد

ولكن ما صفات الأعوان - الأعيان، كيف يعيشون، وكيف يفكّرون، وكيف يختار المستبد أعوانه؟ يجب الكواكبي: إنّ المستبد يحرص على أن يكون أعوانه من حثالة المجتمع، ويحفظ لهم مراتبهم الوظيفية على هذا الأساس بحيث «يكون أسفلهم طباعاً وخصالاً أعلاهم وظيفة وقرباً، ولهذا لا بد أن يكون الوزير الأعظم للمستبد هو اللئيم الأعظم في الأمة»^(٧)، ذلك

(١) م.ن، ص ٤٨-٤٩.

(٢) م.ن، ص ٤٨-٤٩.

(٣) م.ن، ص ٤٨-٤٩.

(٤) م.ن، ص ٤٨-٤٩.

(٥) م.ن، ص ٤٨-٤٩.

(٦) ينظر: طبائع الاستبداد، ص ٥٤.

(٧) م.ن، ص ٦٣-٦٦.

ليتمكّن من تسليطه على رقاب الناس، وهو على يقين بأنّ هذا الشخص وأمثاله لن تأخذهم الرأفة بأحد، ولن (يعصوا) لمولاهم أمراً يشمّ فيه رائحة الدم والانتقام «إنّ أكابر رجال عهد الاستبداد لا خلاق لهم ولا ذمة، فكل ما يتظاهرون به أحياناً من التذمر والتألّم يقصدون به غشّ الأُمَّة»^(١)، معتمدين على أنّ الاستبداد قد أعمى بصر الأُمَّة وسهّل غشها، لذلك فهم يتجنّحون كذباً بأنهم الذين سيغيّرون الأوضاع، وأنهم فقط ينتظرون الفرصة السانحة، وهم في الواقع يبتغون تشييط عزائم الناس وامتصاص ثورات غضبهم. وهؤلاء المخادعون جنباء مرتشون، وما ثرواتهم المكدّسة إلاّ من السرقات المسموح بها في عهد الاستبداد، وما هم إلاّ فخورون «بمشاركة المستبد في امتصاص دم الأُمَّة، ذلك بأخذهم العطايا الكبيرة والرواتب الباهظة»^(٢)، وهم يتصدّقون بالقليل، وقد يشاركون في بناء المعابد سمعةً ورياءً، «وكأنّهم يريدون أن يسرقوا أيضاً قلوب الناس، بعد سلب أموالهم، أو أنّهم يرشون الله، ألا ساء ما يتوهّمون»^(٣). هكذا، يقرر الكواكبي، أن وزير المستبد لا بدّ أن يكون مستبدّاً مثله «يحمل سيف المستبد ليغمده في الرقاب بأمر المستبد لا بأمر الأُمَّة [...] لما يعلم من نفسه أن الأُمَّة لا تقلّد القيادة لمثله»^(٤). وبعد أن يألّف عمّال الاستبداد لذّة البذخ والجبروت، لا يمكننا أن نصدّق ما يبديه من تبرّم من أسلوب الحكم، ومن اهتمام بمصالح الأُمَّة، إذ كيف يمكن المستبد أن «يرضى بالدخول تحت حكم الأُمَّة ويخاطر بعرض سيفه عليها فتحلّه أو تكسره تحت أرجلها». إن تلوّم المستبدين - الأعوان على المستبد الأكبر «إن لم يكن خداعاً للأُمَّة فهو حنق على المستبد لأنه بخس ذلك المتلوّم حقه فقدّم عليه من هو دونه في خدمته بتضحية دينه ووجدانه»^(٥). إنّ الكواكبي لا يرى في المستبدّ وفي أعوانه إلاّ جماعة متكاتفّة على ظلم الناس، متعاونة على إيقاع الاستبداد على الآخرين.

٧ - الاستبداد نظاماً شاملاً

والمستبد لا يفتأ يزيد من عدد أعوانه باطراد مع زيادة جوره على مواطنيه، فلا يلبث أن يعمّ الاستبداد أسلوباً للعيش؛ ذلك لأنّ كلّ فرد من أفراد الدولة، وخاصة المقرّبين من كراسي الحكم، يحاولون أن يتمثّلوا أفعال المستبد الأكبر، ويحدّوا حدّوه، فينتشر الاستبداد في أنحاء الدولة كلّها «الحكومة المستبدّة تكون طبعاً مستبدّة في كلّ فروعها من المستبد الأعظم إلى الشرطي، إلى الفرّاش، إلى كنّاس الشوارع، ولا يكون كل صنف إلاّ من أسفل أهل طبقتة أخلاقاً

(١) م.ن، ص ٦٣-٦٦.

(٢) م.ن، ص ٦٣-٦٦.

(٣) م.ن، ص ٦٣-٦٦.

(٤) م.ن، ص ٦٣-٦٦.

(٥) م.ن، ص ٦٤/٦٥.

لأنّ الأسافل لا يهتمهم طبعاً الكرامة وحسن السمعة، إنّما غاية مسعاهم أن يبرهنوا لمخدومهم بأنهم على شاكلته، وأنصار لدولته»^(١). فتوسّع الجهاز الحكومي يؤدي إلى زيادة عدد الذين يستبدون بالقرارات تحت ستار حماية الدولة، ويزداد، بالتالي، عدد الذين ينبغي للمواطنين أن يطيعوهم «وهذه الفئة المستخدمة يكثر عددها ويقلّ حسب شدة الاستبداد وخفته، فكلّما كان المستبد حريصاً على العسّف احتاج إلى زيادة جيش المتجمّدين العاملين له المحافظين عليه»^(٢). هكذا يتشكّل هرم الاستبداد من القمة إلى القاعدة «ولو نظر السائل نظرة الحكيم المدقق لوجد كلّ فرد من أسراء الاستبداد مستبدّاً في نفسه لو قدر لجعل زوجته وعائلته وعشيرته وقومه والبشر كلّهم حتى وربّه الذي خلقه تابعين لرأيه وأمره»^(٣). فالاستبداد، في فكر الكواكبي، ليس حاكماً يأمر وينهى، بل هو نظام يشمل المجتمع كلّهُ. فالحاكم مستبد، وأعوانه مستبدون، وأسرى الاستبداد يتخبطون في ردّ فعل استبدادي، كلّ بحسب ما يتسنى له، ولا يبقى ما دون مستوى هذه القاعدة إلاّ المنبوذون.. أولئك الذين عليهم أن يحملوا عبء هذه الطفيليات التي تتكاثر وتتوالد بشكل سرطانيّ مخيف.

خاتمة

يتبيّن مما سبق أنّ الاستبداد موضوع عاشه الكواكبي واقعاً وفكراً، فضلاً عن أنّه نتاج ثلاثين عاماً من الدرس والبحث، ساعده على اكتشافه اطلاعُه على أفكار التنوير الأوروبية وما أسهم به معاصروه من النهضويين العرب لمجابهة التحديات التي واجهتهم.

وقد عنى الكواكبي بالاستبداد استئثار المرء بما يجب عليه المشاركة فيه. وهو، بالرغم من عرضه أنواعاً عدة من الاستبداد: الاستبداد بالوراثة، واستبداد المتعممين، واستبداد أصحاب الثروة؛ إلاّ أنّه رأى في هذه الاستبدادات روافد وتفرعات من استبداد أكبر ليس غير، هو الاستبداد السياسي.. الاستبداد الأهم والأعظم خطراً. وهذا هو الاستبداد الذي شغل الكواكبي بإظهار طباعه معرفاً إياه بأنّه: تصرّف بعض أشخاص السلطة السياسية (الحكومية) في حقوق الشعب تبعاً لأهوائهم الخاصة من غير قانون ولا مراقبة.

ورأى الكواكبي أنّه مهما يكن شكل الحكومة فإنّها لا تخرج عن وصف الاستبداد مالم تكن منتخبة، وملتزمة بقانون يوافق عليه المواطنون، ومراقبة من قِبَل الشعب، ومنسّقة هيئاتها التنفيذية والتشريعية. وكلما نقص بند من هذه الشروط كانت الحكومة أكثر اعتسافاً. ونستطيع معرفة مدى استبداد الحكومة من ملاحظة درجة غلوئها في مظاهر فارغة تحاول بها التعويض

(١) طبائع الاستبداد، ص ٦٢/٦٣.

(٢) طبائع الاستبداد، ص ٦٢/٦٣.

(٣) م.ن، ص ٢٧.

عَمَّا يَنْقُصُهَا مِنَ الْحِكْمَةِ فِي إِدَارَةِ شُؤُونِ الْبِلَادِ. وَيَلَاظِ الْكُوكَابِي أَنَّ ذَلِكَ كُلَّهُ كَانَ مَوْجُودًا فِي الْحُكْمِ الْعُثْمَانِي.

فَالْمُسْتَبَدُّ. كَمَا صَوَّرَهُ الْكُوكَابِي، إِنْسَانٌ مَرِيضٌ يَسْتَعِيزُ عَنِ الْقُوَّةِ الرَّشِيدَةِ بِالْقَسْوَةِ وَالْعَنْفِ، فَلَا هُوَ مَدْرِكُ الْحَقِّ وَلَا يُمْكِنُهُ أَنْ يَدْرِكَهُ فِي يَوْمٍ مَا، وَذَلِكَ نَتِيجَةُ سِيَاسَتِهِ الْاِسْتِبْدَادِيَّةِ. وَأَعْوَانُ الْمُسْتَبَدِّ مَا هُمْ إِلَّا جَمَاعَةٌ مَرْتَزِقَةٌ تَسْتَغْلِي السُّلْطَةَ الَّتِي يَمْنَحُهَا لِإِيَّاهَا الْمُسْتَبَدُّ فَتَسْتَأْثِرُ بِحَقِّ الْآخَرِينَ لِنَفْسِهَا، وَتَنْتَقِمُ مِنْهُمْ تَعْوِيضًا عَنِ نَقْصِهَا وَشَعُورِهَا بِالْدُونِيَّةِ.

وَرَبِمَا كَانَ مِنْ أَهَمِّ مَا يُسْتَخْلَصُ مِنْ دَرَاةِ الْاِسْتِبْدَادِ فِي فِكْرِ الْكُوكَابِي أَنَّ الْاِسْتِبْدَادَ لَيْسَ فَقَطْ حُكُومَةً أَوْ فَرْدًا يَحْكُمُ وَعَصَابَةٌ تَسَاعِدُهُ فِي غِيَّهِ، بَلْ هُوَ نِظَامٌ شَامِلٌ يَحْكُمُ الْعِلَاقَاتِ الْاِجْتِمَاعِيَّةَ كُلَّهَا فَيَنْقَلِبُ الْأَمْرُ مِنْ حُكُومَةٍ مُسْتَبَدَّةٍ وَحَسَبَ إِلَى دَوْلَةٍ مُسْتَبَدَّةٍ بِكُلِّ مَا فِيهَا مِنْ هَيْئَاتٍ وَأَفْرَادٍ وَعِلَاقَاتٍ.

الفصل الثاني

نشأة الاستبداد ودعائمه

تمهيد

نشأة الاستبداد السياسي

دعائم الاستبداد السياسي

تمهيد

هل يمكن أن يكون من بين الدوافع البشرية الفطرية ما يمكن تسميته دافع الخنوع أو التذلل أو الاستسلام، أم أنّ في الطبيعة الإنسانية استعداداً يمكن، إنساناً ما، من اكتساب شيء من ذلك، بسبب شعوره بنقصه وزهو الآخر، الذي تصعدت عنده غريزة السيطرة والتملك، فتتضح عند الأوّل غريزة الهرب، وتنمو عند الثاني غريزة المقاتلة. أم أنّ في الأمر عوامل أخرى تدفع كائناً ليأمر وكائناً ليطيع كإمعة، أو كائناً ليحكم، وشعباً ليحكم؟!...

في محاولة للإجابة عن هذا التساؤل، الذي ينطوي على تساؤلات أُخرى، سنتعرّف إلى نشأة الاستبداد، الذي عدّه الكواكبي سياسياً، وإلى الصيرورة التي يمر بها حتى يصل إلى الصورة التي نعرفه بها، وإلى علاقته بما يسمّى «استبداداً دينياً»، وكيف يمكن أن يولد الأول من الثاني. ولمعرفة ذلك لا بُدّ لنا من معرفة المقصود بالاستبداد الديني، أولاً، ليمكننا إدراك علاقته بالاستبداد السياسي، بعد ذلك. كما نتطرق إلى أسباب نشوئه، وعلام يتّكى، وإلى علاقته بالأصلاء والأثرياء، وإلى الظواهر الممهدة لنشأته، بما في ذلك الدين والعلاقات الاجتماعية وطرائق التفكير السائدة قبيل ظهوره، وإلى الأسباب المؤدّية إليه، ودلائل انتشاره. ونبحث في الدعائم التي يستند إليها في تثبيت ممارساته. وبالطبع فإن ذلك كلّه سيكون وفق تصوّر الكواكبي لمجريات الأمور.

نشأة الاستبداد السياسي

أ- الاستبداد الديني:

كيف ينشأ هذا الاستبداد، وما الذي يفعله، وما الدين الذي يستبد. وما علاقته بالسياسية وبالسياسيين، وهل الأديان كلّها مستبّدة أو أن هناك مواصفات معينة يجب أن توجد في دين ما - أو في مُعتنقيه - لِيُستطاع وصفه بأنه استبدادي؟ بدايةً يعود الكواكبي إلى واقع عاشه، محاولاً أن يحلل سير الأمور الدينية فيه.

إن العلماء الحقيقيين، الذين هم على دراية بأمور الدين، رأوا أنّهم يزرعون أرضاً جرداء لا تثمر، لذلك اقتصروا على العلوم الدينية وبعض مبادئ الحساب. على حين لم يكن بوسع العلماء (الرسميين) أن يتقنوا شيئاً من العلوم، فحدث قصور شديد في المعرفة واختلّ الدين «وذلك أن الدين إنما يُعرف بالعلم، والعلم يُعرف بالعلماء العاملين، وأعمال العلماء قيامهم في الأمة مقام الأنبياء في الهداية إلى خير الدنيا والآخرة»^(١). ولكن ما الذي يحفز العلماء العاملين على العمل الشاق الطويل وهم يرون أنّهم ينفخون في (قربة مثقوبة). فليس ثمة من يسمع ويتعظ، فضلاً عن عدم مساعدة الظروف المحيطة ممّا يلاقونه من شطف العيش، وانتشار المداجين المنافقين. ممّا يجعلهم لا يقوون على العمل بما يعلمون من أنّ الدين يأمر بأن يتعلّم المؤمن ما ينتفع به في دنياه وآخرته.

المدلسون وتحريف الدين

إن إهمال القيام بالواجب الإرشادي والتعليمي هذا، أتاح مجالاً أمام بعض ضعيفي العلم «فتحيلوا للمزاحمة والظهور وظهر العلماء العظام»^(٢) بتقليد مظاهر بعض الأديان التي سبقت الإسلام، وباقتباس ما تستى لهم من أساطير الأولين وخرافاتهم. وقد حاول هؤلاء الاضطلاع بتلك المهمة لانتزاع المكانة التي يحتلّها العلماء في قلوب الناس. ولكن كيف فعلوا ذلك وهم لا يملكون رأس المال الذي يستطيعون بوساطته القيام بوظيفة الإرشاد؟. لقد لاحظوا غياب من يجب عليهم فعل ذلك فاغتنموا فرصة انشغال الحكّام عن شؤون المسلمين للقيام بهذا الدور. ولم يكن أن يُبرزوا أفكارهم إلاّ «بالإغراب في الدين وسلوك مسلك الزاهدين»^(٣) ممّا جعل الأمر يلتبس على الناس فلم يعودوا يفرّقون بين العالم والمتعالّم، معارفهم الدينية.

التشدّد في الدين والخلاف بين المذاهب

وازداد تشويش الدين في أذهانهم بما خالطه من تشدّد بسبب حيطة الجاهلين (إذ إن قواعد الشرع لم تكن مدوّنة بسبب اشتغال الصحابة بالفتوحات، وحين أُريد ضبطها ظهرت في أمر ضبطها خلافات بين العلماء وتحكّمت فيها آراء الدخلاء فرجّحوا أخذ ما يلائم بقايا نزعاتهم الوثنية)^(٤) فتشدّد المتعالّمون في تطبيق أمور الدين بسبب اختلاط أحكامه في أذهانهم، وطالبوا الناس التقيّد بالأحواط، والتشدّد يحسنه الجميع، حتى صعب الدين على الناس واضطربت أحوالهم. وما تشدّد الفقهاء المتأخّرين في الدين وكثرة التهيب، يقول الكواكبي، إلاّ جهلاً من بعضهم، وتحزّباً من آخريين أدخلوا مقتبسات وخرافات وبدعاً مضرّة ليمكنهم أن

(١) أم القرى، على لسان المحقق المدني، ص ٤٠/٣٩.

(٢) أم القرى، على لسان المحقق المدني، ص ٤٠/٣٩.

(٣) م.ن، المحقق المدني، ص ٤٠.

(٤) يُنظر: م.ن، البليغ القدسي، ص ٢٩.

يستبدّوا بالناس عن طريق تصيب أنفسهم أولياء الله وحكماء دينه. ومن المعروف أنّه «ما من أمة أو عائلة أو شخص تنطع في الدين أي تشدد فيه إلا واختلّ نظام دنياه وخسر أولاه وعقباه»^(١) إذ إن هذا التشدد في الأمور الثانوية من الدين جعل الدين يختلط بسواه حتّى لم يعد يميّز منه في أذهان العوام من المسلمين مما نفّروهم وجعلهم يتدمرون من هذا الدين الذي لا يمكنهم فهمه فضلاً عن شعورهم بالعجز عن اللحاق بما يُراد منهم فعله، فاضطربت أحوالهم وتفرّقوا شيعاً وفرقاً ومذاهب. فوقعت الحروب وصار الناس يستعملون بأسهم فيما بينهم فيعيشون «بالتغالب والتحايل لا بالتعاون والتبادل؛ وهذا شأن يميت الانتباه والنشاط ويولد الخمول والفتور»^(٢). إنّ هذا الانشقاق ساعد بعض العمّال السياسيين المتطرّفين على الاستقلال السياسي فتفرّقت المملكة الإسلامية إلى طوائف متباينة مذهباً، متعادية سياسة؛ فتحول المسلمون من أمة أمر بالمعروف ونهي عن المنكر إلى أمة جنديّة تتحارب فيما بينها. وهذا كلّه كان بسبب ما أدخله المدلّسون إلى الدين من تشديد وتحريف^(٣).

المتصوّفون

من هؤلاء المدلّسين انبثق المتصوّفون الجدد، فأدخلوا إلى الدين ما ليس فيه ممّا أسعفتهم أهواؤهم ومخيّلتهم بأن يأتوا به، مدارين جهلهم خلف ستار التصوف^(٤). لقد ادّعى المتصوّفة الجدد أن أحكام الدين سهلة مرنة، يكفي للإحاطة بها، والعمل وفقها؛ تنفيذ ما يأمر به الأولياء الصالحون، أصحاب الولاية التي لا ينافيها إلا الكذب، وأن أغراض الدين ومقاصده مستعصية على أفهام الناس العاديين، ولا يمكن أن يدركها إلا أصحاب الكشف والإلهام. ومما روج له هؤلاء قولهم: «إن العلم حجاب، وبلمحة تقع الصلحة، وبنظرة من المرشد الكامل يصير الشقيّ ولياً، وبنفخة في وجه المرید أو تفلّة في فمه تطيعه الأفعى... وتدخل تحت أمره قوانين الطبيعة»^(٥)، وهم إذا اتّبعوا ولم يُنتقدوا يمكنهم، إن شاؤوا، أن يمنحوا العلم إلى محبيهم، ويغفروا لهم ذنوبهم. وهم بذلك حدّدوا العارفين وأنشأوا نخبة عالمة (بالتعبير الحديث) أدخلت في أذهان الناس أن الدين يتمثل في أشخاصهم ولا وجود له بعيداً عنهم ويرى الكواكبي على لسان (العالم النجدي): (أنهم جماعة اتخذوا الدين لهواً ولعباً يخدعون به البسطاء ويستترهبون الحمقى بإقناعهم في خيرية الخمول وفعالية البلادة، حتى ظنّ الناس أن الخيل شكل من أشكال

(١) طبائع الاستبداد، ص ٣٢.

(٢) أم القرى، الاجتماع الثاني، البليغ القدسي، ص ٣٠.

(٣) ينظر: م. ن، ص ٢٩-٣٠.

(٤) ينظر: طبائع الاستبداد، ص ٥٠.

(٥) م. س، الاجتماع السادس، السندي، ص ١٣١.

الخشوع لله، واعتقدوا أن من أفضل الأعمال تسليم الأمر لهؤلاء المتعممين^(١). بذلك استطاع المدلسون أن يصرفوا الناس عن أصول التفكير السليم وأن يضمنوا ولاءهم. إن العوام من جهلهم، خضعوا واستسلموا وصدّقوا أن العبادة تصفيق وشهيق ونعيق، وأنها رقص وتغنٍّ وتلفظ بكلمات غير مفهومة مما يفعله هؤلاء المتصوفة. وظنوا أنّ ما يقوم به هؤلاء من لعب بالسلاح وتحيل لإظهار القدرة على إتيان الخوارق، ظنوا ذلك من دلائل كراماتهم وتقربهم من الله فخضعوا لهم صاغرين، واتّجهوا خلفهم طلباً للمساعدة من غير الله. ومن مثل قولهم في مشايخ الطرائق:

«عَبْدُ الْقَادِرِ يَا كِيلَانِي يَا ذَا الْفَضْلِ وَالْإِحْسَانِ

صرْتُ فِي خَطْبٍ شَدِيدٍ مِنْ إِحْسَانِكَ لَا تَنْسَانِي»^(٢)

إلى غير ذلك من المظاهر التي يراها الكواكبي دلالة من دلائل الشرك بالله. والكواكبي لا يرفض الصوفية بشكل مطلق ولكنه يعيب على ما داخلها، بواسطة المحذّين، من الكذب والخداع مما لا يرضاه ممدوحو الصوفية القدامى أنفسهم. ويقول فيها على لسان الرئيس^(٣): «بعد أن كان التصوّف عملاً تعبدياً محضاً جعلوه فناً نظرياً اعتقادياً بحثاً»^(٤) إذ رأوا في جهل الأمة مجالاً لحيازة المقامات بادّعائهم القدرة القدسية على التصرّف، فوسّعوا فلسفة التصوّف بتأويلات وخزعבלات اخترعوها، وأدخلوا التعديلات على «الطرائق التي كانت لباً محضاً لَمَّا كانت تعليماً وتمريناً أي تربية للمريدين، ثم خالطها القشر، ثم صارت قشراً محضاً، ثم صار أكثرها لهواً أو كفراً»^(٥).

ويقدم الكواكبي أمثلة عدّة على ما أدخله المدلسون على الدين من بدع وخرافات وطقوس، منها ما هو مُقتبس، ومنها ما هو مُبتدع في ترتيب المقامات ووراثة الأسرار، ممّا أدخله على الإسلام بعض من اعتنقوه من الأقاليم (غير العرب) ولم يُخلصوا له، ومنهم أمراء الحضرة همّهم في جباية الأموال وتجنيده الجيوش^(٦).

وكذلك فعل بعض مبتدعي النصارى فيما أدخلوه على دينهم من الشعائر المبتدعة والمزيدات التي لا أصل لها فيما ورد عن المسيح. لقد اكتشف علماء الآثار بعض أصول هذه المزيدات وكذلك وجدوا لمزيدات التلمود وبدع الأبحار أصولاً في الأساطير والآثار القديمة ممّا

(١) ينظر: م. ن، النجدي، ص ٩٣.

(٢) أم القرى، ص ٩٠.

(٣) رئيس المؤتمر: الأستاذ المكي.

(٤) م. ن، ص ١٣٤.

(٥) طبائع الاستبداد، ص ١٠٢.

(٦) لا يفصل الكواكبي بين المدلسين و المتصوفين وغيرهم فكلهم ساليون.

يدل على أن كثيراً من الشعائر الدينية الضارة التي يتبعها الناس حالياً لا أصل لها في أصول الديانات المنزلة، وما هي إلا من وضع بعض أصحاب المصالح في تزييف الأديان ومن اقتباسهم^(١).

معنى الاستبداد الديني وأسبابه:

ولكن لِمَ حدث ذلك كله؟ إن الكواكبي، على لسان (النجدي)، يحتمل المسؤولية للعلماء الذين تواكلوا في إرشاد الأمة بدفع من الحكام المتهاونين، أو بترهيب منهم «فالتبعة كل التبعة على العلماء الراشدين»^(٢) الذين استكانوا إلى الكسل وتراخوا في المحافظة على تعاليم الدين الحنيف. وذلك أفسح مزيداً من المجال أمام تشويش المدلسين وغلاة الصوفية «فصاروا هؤلاء المتعالمين يدلسون على المسلمين بتأويل القرآن بما لا يحمل مُحكم النظم الكريم»^(٣). لقد أوقف البحث وأُغلق باب الاجتهاد لدى العلماء العاملين، وأهمل تفسير القرآن، وتراخى الناس في الدين الذي تحوّل إلى مجرد شعائر. وهذا يشكّل ابتعاداً عن جوهر الدين الذي يطالب بالإصلاح والتعليم والتطوير. بينما اتخذ المدلسون من تأويل القرآن مطيةً لتحقيق أغراضهم. ولم يكتف السفهاء بذلك، وإنما راحوا يشددون على ضرورة ممارسة الطقوس التي ابتدعوها كلها، فتذمر الناس من هذا الدين الذي لا يمكن لأحد أن يفقه حقه بالقيام على هذه الشعائر الملققة كلها^(٤)، مما أدى إلى التراخي في الدين والابتعاد عن تعاليمه فوقع الناس فيما هم فيه من فتور وانحطاط^(٥)، واتبَعوا صوفية أهل الزمان الذين يهَوّنون الدين كلّ التهوين. فنظّم المدلسون الفرق والزوايا «وجلبوا الناس بالترهيب والترغيب، ترغيباً بالاستفادة من الدخول في الرباطات والعصبيات المنعقدة بين أشياعهم، وترهيباً بتهديدهم معاكسيهم أو مسيئي الظن بهم»^(٦) وشدّدوا لهم الدين الذي يُطلب عن طريق العلم والعمل، وهَوّنوه لهم إذا طُلب عن طريق اتباعهم لهم دونما انتقاد. وذلك كلّهُ حتّى يستلموا زمام العقيدة الدينية ويصبحوا هم مصدر التشريع فيها. فوضعوا أحاديث مكذوبة تأوّلوها على لسان رسول الإسلام، وعيّنوا أنفسهم مشرّعين وحامين وحكاماء الدين الإسلامي. وساعدهم على ذلك الحكام العثمانيون الذين تركوهم ينشئون الطرائق والقوانين مثل قانون (توجيه الجهات) وقانون (طريق العلماء) الذي أنتج «أن يصير العلم

(١) ينظر: م. ن، ص ٤٠ - ٤١. أيضاً: م. س، ص ٣٦ و ٤١ - ٤٢.

(٢) أم القرى، ص ٩٣.

(٣) م. ن، ص ٤٠.

(٤) م. ن، ص ٧٣.

(٥) م. ن، ص ١٤٢.

(٦) م. ن، ص ٤٣.

منحة رسمية تُعطى للجهال، حتى للأُميين، بل وللأطفال»^(١). إن ما يبحثه الكواكبي، هنا، هو الدين الذي فُسر وأول وقد اشتط أصحابه حتى خرجوا على أصوله فأساؤوا فهمه بعد أن تركوا الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وتركوا التعاون وراحوا يخضعون ويتذللون لغير الله ممّا جعل الأمة تعبد الأمراء والأهواء والأوهام وقطيع العاصين، وتترك التناصح في أمور الدين^(٢). إن الكواكبي إن إذ يعرض آراء سواه، فإنه لا يوافقهم في ما ذهبوا إليه كلّهُ: «يقولون أن الاستبداد السياسي متولّد من الاستبداد الديني [...] أو هما صنوان قويّان بينهما رابطة الحاجة على التعاون لتذليل الإنسان»^(٣)، فهو ينسب القول إلى آخرين، لا إلى اعتقاده هو، محاولاً التفريق بين الدين المثبت بالنص وبين بعض الممارسات الدينية الخاطئة التي يروّج لها بعض رجال الدين. وبشأن هذا الدين المحرّف يؤكّد صحة أقوال غيره في رسمهم الكيفية التي يستغل بها المفسدون في الأرض الأفكار الدينية: «إن التعاليم الدينية ومنها الكتب السماوية تدعو البشر إلى خشية قوة عظيمة هائلة لا تدرك العقول كنهها»^(٤) تملك كل شيء وتسيطر على كل شيء ثم تفتح أبواب النجاة أمام من ينتهي عمّا نهى عنه الدين، ويقوم بما يكلفه به. وكان (الصاحب الهندي) قد قال في أم القرى: «إن خبرتي الطويلة قد برهنت لي أن الدين بمعناه العام وهو إدراك النفس وجود قوة غالبية تنصرف في الكائنات، والخضوع لهذه القوة على وجه يقوم في الفكر، هو أمر فطري في البشر»^(٥) فالضعف الإنساني لا يمكنه الاستمرار في الوجود مالم يستمد العون من قوة عاقلة تساعد على إرادة الخير لنفسه، والشعور بوجود هذه القوة وخيريتها أمر موجود داخل كل إنسان بالفطرة ولا يحتاج إلا أن ينظر الإنسان في داخله ليراه^(٦). إنّ الإنسان يخاف من المجهول، ممّا لا يعرفه معرفة كاملة ولا يستطيع التغلب عليه، وبسبب الخوف من المجهول يندفع الناس إلى التديّن لتلقّي مساعدة قوى غيبية تعين على تحطّي الأزمات، إلا أنّ بعض رجال الدين من المراوغين يستغلّون الموقف لبث خوف من نوع آخر في قلوب الناس. خوف من غضب هذا الذي لجأ الناس إليه طلباً للعون، ثم يرسمون أبواباً للنجاة واضعين أنفسهم حجّاباً على مداخل تلك الأبواب ليقبضوا ثمن الخلاص الذي يمنحونه بوصفهم مقرّبين من الإله، فيتحوّل من المجهول إلى خوف من القيّمين على شؤون الدين باعتبارهم يجسّدون غضب الله ومرضاته، أو إلى خوف من الملك (= ولي الأمر)، فيسعى الناس إلى تقديم القرابين

(١) م. ن، ص ٤٨.

(٢) ينظر أم القرى، على لسان التبريزي، ص ٣٥.

(٣) طبائع الاستبداد، ص ٢٩.

(٤) م. ن، ص. ن.

(٥) م. ن، ص ٢٤.

(٦) ينظر: م. ن، ص ٧٥.

بين أيدي المقرّبين لنيل الغفران^(١).

ب- ولادة الاستبداد السياسي من الديني

إنّ هؤلاء القيّمين على شؤون الدين يحولونه إلى شيء وضعي بحيث يتحوّل الإيمان من الدين المنزّل إلى الدين الموضوع، ويصبح واضعو الدين جزءاً من موضوع الإيمان لدى العامة فيتحوّل موضوع الإيمان من الإله إلى الشخص الذي يبيّنه به إذ يمثل الشخص موضوع الإيمان بصورة العرّاف والكاهن أولاً، ثم بهيئة الحاكم بعد ذلك.

اتّكاء السياسيين على الدين

وهذا بالضبط ما يتّكى عليه السياسيون أثناء بنائهم صرح الطغيان، إذ تُستغل بساطة العامة، ويُستثمر جهلهم، فيداخل السياسيون أمور السياسة وأمور الدين الوضعي الجديد ويننون استبدادهم على أساس استرهاب الناس وتذليلهم بالقهر والغلبة، تماماً كما يفعل المتعممون الذين تمثّل عماداتهم كامل العلم والعرفان في نظر العامة الذين يؤخذون بالمظاهر وحدها فيسهل التغيرير بهم. إن السياسي يتعالى على الناس، كما يفعل الكهّان^(٢) «حتى يقال إنه ما من مستبد سياسي إلى الآن إلا ويتخذ له صفة قدسية يشارك بها الله أو تعطيه مقام ذي علاقة مع الله»^(٣)، كما فعل العثمانيون في الألقاب التي اتخذوها لأنفسهم نحو «المولى المقدس، ذي القدرة، صاحب العظمة والجلال، المنزّه عن النظير والمثال، واهب الحياة، ظل الله، خليفة رسول الله...»^(٤) إلى غير ذلك من الصفات والألقاب. إنّ الحكام يستخدمون الدين للحكم، فهم «لا يتراوون بالدين إلا بقصد تمكين سلطتهم على البسطاء من الأمة»^(٥). إنهم يتلاعبون بالأديان تأييداً لاستبدادهم ويعيدون صياغة الدين من جديد، بحيث يتوافق مع تحقيق برامجهم الاستبدادية فيتبعهم الناس طائعين^(٦). وقد استغلّ الأتراك الدين على هذا المنوال في سبيل أطماعهم السياسية، وهم لم يتمسّكوا بالدين إلا بقصد تفسير القرآن تفسيراً خاصاً يمكنهم من بسط سلطانهم من غير معارضة، فحفظوا ﴿أَطِيعُوا اللَّهَ وَاَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ﴾^(٧) بالشكل الذي يناسبهم^(٨). إنّ أكثر ما يلائم المستبد هو أن يدعن الناس لتلقّي أوامره كما يتلقون

(١) ينظر: م.ن، ص ٢٩ - ٣٠.

(٢) ينظر: طبائع الاستبداد، ص ٣٠.

(٣) م.ن، ص ٣١.

(٤) أم القرى، ص ٤٩.

(٥) م.ن، المرشد الفاسي، ص ٣٧.

(٦) ينظر: م.س، ص ٨٧.

(٧) النساء ٥٩/٤.

(٨) ينظر: طبائع الاستبداد، ص ٣٦. أيضاً: أم القرى، ص ٢٤٣.

قواعد الدين، بدون بحث أو جدال. لذلك يحاول المستبدون أن يبنوا أوامرهم على شيء من قواعد الدين، مستعينين على ذلك ببعض المتصوّفين المتطرفين، وبمسخ الدين وأهله المغفلين^(١). الذين استغلّوا جهل الرعية لإقناعهم بأن هؤلاء الأمراء هم أكثر مما يستحقّه أمثالهم من الخاطئين. إذ ذاك يصبح المستبدون، الذين ترقّوا من العمامة إلى التاج، يصبحون مثلاً على الخالق المتعالي صاحب القدرة الذي لا يحدّ من قوّته شيء.

تكاتف الاستبداديين: الديني والسياسي

إنّ القيميين على شؤون الدين يلحظون أن استبدادهم سرعان ما يتهاوى أمام وضوح الشريعة وصراحتها، لذلك فإنهم يميلون إلى تسليم زمام الأمور إلى بعض رجال السياسة، محاولةً منهم في الحفاظ على مراكزهم كقيمين على شؤون الدين، لا بالعلم الديني، بل بالقوة القاهرة. فإنّ المدلّسين يلفتون نظر رجال السياسة، الذين لم يستغلّوا نفوذهم بعد إلى هذا القدر من الاستعباد؛ إلى أهميّة التسلّط. «ومن أهمّ دسائس المتعممين، أنهم يفتنون في صدور الأمراء لزوم الاستمرار على الاستقلال في الرأي»^(٢) بحجة أن الاشتراك في الرأي يصنع الفتن ويخالف ما تطالب به الشريعة الإسلامية «والأمر أن أولئك الأمراء يقتبسوا من هذه الحجج، ما يتسلّحون به في مقابلة من يعترض على سياستهم من الدول الأجنبية، بقولهم: إن قواعد الدين الإسلامي لا تلائم أصول الشورى، ولا تقبل النظام والترقيات المدنيّة، وأنهم مغلوبون على أمرهم، ومضطرون لرعاية دين رعاياهم، ومجاراة ميل الفكر العام»^(٣). والسياسي يلاحظ، بدوره، المنافع التي يمكن أن يجنيها من وراء تكاتفه مع علماء الدين، لذلك (فإنّه ينظّم أمور تسلّطه بالالتكاء على منظري الأديان، فيتخذ له بطانة من خدّمة الدين، يقيم لهم التكايا، ويسبغ عليهم الألقاب، ويشجّع اقتسام الأمة خلفهم إلى فرق ومذاهب، كي تصبح أمة ضعيفة لا تقوى على مواجهة التعسّف، فيصبح الجو ممهّداً لنمو الاستبداد، كما فعل الإنكليز في المستعمرات)^(٤). إنّ السياسة والدين يمشيان متكاتفين متعاونين (بالصلاح والفساد) إنّ صلح أحدهما صلح الآخر، وإنّ فسد أحدهما فسد الآخر. وأمراء الاستبداد يميلون إلى العلماء المتملّقين المنافقين «الذين يتصاغرون لديهم، ويتذلّلون لهم، ويحرّفون أحكام الدين ليقفوها على أهوائهم» والعلماء «يقبلون يد الأمر لتقبّل العامّة أيديهم، ويحقّرون أنفسهم للعظماء ليتعاضموا على ألوف الضعفاء»^(٥). إنّ السياسيين يريدون من رعيّتهم طاعة مطلقة عمياء دونما اعتراض، وهم، لهذه

(١) ينظر: طبائع الاستبداد، ص ٣١ - ٣٢.

(٢) أم القرى، الاجتماع الثالث، المولى الرومي، ص ٥١ - ٥٢.

(٣) م.ن، ص ٥٢.

(٤) ينظر: طبائع الاستبداد، ص ٣١.

(٥) م.س، الإمام الصيني، ص ٦٥.

الغاية، يحجرون على العلماء أن يفسروا الدين تفسيراً مدققاً واعياً، خوفاً من انتشار العلم وتفتح الأذهان على حقيقة الاستبداد. لذلك يستعين المستبد بالعلماء المتملقين مستبعداً العلماء العاملين. وإذا وجد بعض العلماء النوايغ، يحاول أن يسد أفواههم بالمغريات من الألقاب والأموال، حتى إذا أمنَ بأنهم أصبحوا من الداعين لملكوته رضي عنهم، وإلا فإنه ينكّل بهم ويسومهم سوء العذاب^(١) «ولهذا لا يستقر عند المستبد إلا الجاهل العاجز الذي يعبد من دون الله، أو الخبيث الخائن الذي يُرضيه ويُغضب الله»^(٢).

إن السياسة هي التجسيد العلمي للفكر الديني حيث تجتمع القوتان: الفكر و اليد الضاربة. وهذا التشاكل، في بناء الاستبدادين وتناجيهما، جعلهما متعاونين: الديني يتحكّم في الضمائر، والسياسي يسيطر على الأجسام. وهم جميعاً، المستبدّون الدينيون والسياسيون، يحاولون التقرب إلى العامة عن طريق الدين، حيث يتم التشبه بالإله لئتم تضليل العامة فلا يعودون يميّزون بين الإله المعبود وبين المستبدّ المطاع بالقهر. وهذا سهّل قديماً ادّعاء الألوهية عند بعض المستبدّين، باللجوء إلى المظاهر الدينية الخادعة، اعتماداً على المتزلفين لكسب العامة^(٣)، الذين سرعان ما يخلطون بين الدين الحقيقي والدين المسيّس.

دفاع عن الدين الحقيقي

إلا أنّ ذلك كلّه ليس من الدين في شيء، وفق تصوّر الكواكبي، فالدين لا يمهد لقيام الاستبداد، لا الديني ولا السياسي، وإنما الذي يفعل ذلك هو التشويش الذي يداخل الدين بواسطة المدلّسين. لذلك فقد ردّ الكواكبي على الزاعمين أنّ الاستبداد السياسي متولّد من الاستبداد الديني (كدين)، وأجاز ذلك الزعم فقط قياساً إلى بعض الممارسات الدينية الخاطئة. ولكي يؤكد رأيه ويوضّح فكرته، وليبرهن على أنّ فساد الدين يؤدي إلى فساد السياسة؛ يرجع الكواكبي إلى التاريخ القديم ليضرب مثلاً عن كيفية تسلسل السياسي، عبر الثغرات التي يحدثها منظر الأديان، ليتسّم عرش الاستبداد. إن اليونان لم تكن سياستهم إلا إسقاطاً للفكر الديني على السياسة، وهذا لا يرفضه الكواكبي، وإنما الذي يرفضه هو ما أفضى إليه ذلك من ادّعاء بعض المشعوذين الألوهية ليحكموا سيطرتهم على الأديان. إن اليونان ومن بعدهم الرومانيين حملوا مستبدّيتهم على قبول الاشتراك في السياسة بإحياء عقيدة الاشتراك في الألوهية بكثرة الآلهة ووجود إله أكبر يراقبهم. لكن هذا التشريك (هذه الوسيلة) يعدها الكواكبي باطلة وقد أنتجت ردّ فعل ضاراً لأنّها فتحت أبواباً للمشعوذين كي يدّعوا شيئاً من خصائص الألوهية.

(١) ينظر: طبائع الاستبداد، ص ٤٦.

(٢) طبائع الاستبداد، ص ٥٨.

(٣) ينظر: م. ن، ص ٣٠ - ٣١.

كالصفات القدسية والتصرفات الروحية، وكان من قبل لا يدّعي ذلك سوى الجبابة ثم صار يدّعيه الصوفي وبعض من سمّوا أنفسهم برجال الدين، وبذلك تكوّن جيش يخدم المستبدّين^(١). وجاءت التوراة بالنشاط والنظام وهدمت التشريك لكنّ آل كوهين أفسدوا التوحيد^(٢). ذلك لأنّ المستبدّ يخاف من التوحيد، ويعي أنّه ما إن يتراجع الفكر الموحد حتى ينقاد الناس إلى عبادة المستبد^(٣). ثم جاء الإنجيل مؤيداً لنا موسى التوحيد، لكن الأفهام قصرت عن إدراك أن مسألة بنوة عيسى لله مجازية، ذلك لأنّهم كانوا يعتقدون أن بعض جبايرتهم أبناء الله فكيف يكون عيسى دون مقام الملوك. ولما انتشرت النصرانية دخل إليها كثير من الخرافات والأساطير ومظاهر الملوك فصارت تعظّم رجال الكهنوت إلى درجة اعتقاد العصمة فيهم. ومهدت سلطة آباء الكنيسة لادّعاء الحكام الحق الإلهي بالحكم. فالقساوسة ساعدوا على ترسيخ الاستبداد الكنسي، ثم السياسي بعد ذلك؛ وهذا ما رفضه البروتستانت الراجعون لأصل الإنجيل^(٤). ثم جاء الإسلام هادماً التشريك بالكلية، فأسس التوحيد، ونزع كلّ سلطة دينية أو تغلّبية تتحكم في النفوس أو في الأجسام. فعند الكواكبي أنّ الأديان كلّها تدعو إلى خشية الله، مما يسمح بأن يتخذ بعض رجال الدين من تلك الدعوة ذريعة لزرع الالتباس في ذهن العوام، بحيث يصبحون غير قادرين على التمييز بين عبادة الله وعبادة (خلفائه) على الأرض. والدين الإسلامي أحد الأديان السماوية التي تدعو إلى خشية من عقاب الله، لكنّه أيضاً لا يجيز الخوف من غير الله. والكواكبي يردّ على من يرمي الإسلام بالاستبدادية بأنّهم «مخطئون إذا نظروا إلى أن القرآن جاء مؤيداً للاستبداد السياسي»^(٥)، ويشرح رأي الإسلام في العبادة أنّه (لايستحق العبادة إلاّ الله، ولا سيادة ولا عبودية في الإسلام، ولا ولاية فيه ولا خضوع)^(٦). ويسرد الكواكبي آيات وأحاديث تدلّ على رفض القرآن السياسة الاستبدادية، فقد ورد في «القرآن الكريم» ﴿وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ﴾^(٧) و﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ﴾^(٨)... مما يدل على عدم وجوب طاعة الظالمين. من هنا يستنتج أنّه لا مجال لرمي الإسلام بتأييد الاستبداد^(٩) لأنها «الدين الذي رفع

(١) ينظر: م. ن، ص ٣٢ - ٣٣.

(٢) ينظر: م. ن، ص ٣٣.

(٣) ينظر: أم القرى، ص ٨٠ - ٨١.

(٤) ينظر: طبائع الاستبداد، ص ٣٣ - ٣٤.

(٥) الأعمال الكاملة، ط ١٩٧٥، ص ١٤١.

(٦) ينظر: طبائع الاستبداد، ص ٥١.

(٧) آل عمران ١٥٩/٣.

(٨) النحل ٩٠/١٦.

(٩) ينظر: م. ن، ص ٣٤ - ٣٦.

الإصر والأغلال، وأباد الميزة والاستبداد»^(١)، ولأنّها لم تترك مجالاً لتحكّم رجال الدين بالمسلمين «ومن المعلوم أنه لا يوجد في الإسلامية نفوذ ديني مطلقاً في غير مسائل إقامة شعائر الدين»^(٢). ولكن من أين جاء الاستبداد؟ يرى الكواكبي أن الاستبداد الديني أتى من الجاهلين الذين هجروا حكمة القرآن فسطا المستبدّون على الدين، وخلطوا أمر الدين بالسياسة، واتخذوا منه وسيلة للانقسام السياسي، وجعلوه آلهةً لأهوائهم السياسية بالتشديد والتشويش، وأطروه في مسائل ثانوية وعادات غريبة، وأبقوه مقتصرين على البحث في مسائل المعاد بعيداً عن البحث في ما يمس حياة الناس^(٣). هذا الدين المحرّف هو الذي يناصر الاستبداد، وهو يختلف عن الإسلام الحقيقي «ولا أعني بالإسلام ما يدين به أكثر المسلمين الآن، إنما أريد بالإسلام: دين القرآن، أي الدين الذي يقوى على فهمه من القرآن كل إنسان غير مقيّد الفكر بتفصّح زيد أو تحكّم عمرو»^(٤). أما ما دخل على الأديان من تحريف وتشويش فإن هدفه الأوّل هو استعباد الناس عن طريق الدين وجعله مطيةً للمستبدّين^(٥). وهكذا غير الاستبداد معاني ما ورد في التوراة والإنجيل والقرآن^(٦).

فالكواكبي يقرر، من حيث النتيجة، أنّ الاستبداد يتولّد من الجزء الخاطي مما طرأ على الأديان من حذف وإضافات إلى بعض تعاليمها، وليس من الأديان الصحيحة نفسها. مع ذلك، فإن الدين المحرّف ليس هو السبب الوحيد لقيام الاستبداد.

ج- أسباب كثيرة لنشأة الاستبداد

إذ يمكن أن يُنشئ الأصلاء أو الأثرياء استبداداً، معتمدين على جهل الناس وتهاونهم في الدين، ورضوخهم للاستغلال، وانحلال الروابط التي تعينهم على المطالبة بحقوقهم.

الأصلاء

إلى جانب رجال الدين هناك الأصلاء الذين يعتمدون على تاريخهم العريق في الحسب والنسب. فهؤلاء يمكنهم أن يُنشئوا استبداداً، من غير أن يكون لذلك علاقة بالدين. إنهم، اعتماداً على سمعة أصالتهم وكثرة أفرادهم، يعلنون في الناس وجوب السيادة لهم عليهم، «فالأصلاء في عشيرة أو أمة إذا كانوا متقاربي القوّات استبدّوا على باقي الناس وأسسوا حكومة

(١) م.ن، ص ٣٩.

(٢) م.ن، ص ٣٨.

(٣) ينظر: طبائع الاستبداد، ص ٣٩.

(٤) م.ن، ص ١١٩.

(٥) ينظر: م.ن، ص ٤١.

(٦) ينظر: م.ن، ص ١٠٥-١٠٦.

أشراف»^(١). إن أفراد العائلات الشهيرة في وراثة ثروة أو اسم لامع في حرب أو علم أو سطوة يتجمعون بهدف واحد هو الحصول على كل ما في البلاد من ثروات، فضلاً عن فرض طريقة تفكيرهم على أنها الطريقة الوحيدة الصحيحة والمناسبة. وأن ما يطرحونه هو فقط الحق الذي على الآخرين أن يأخذوا به من غير جدال. وهم طبعاً، في النهاية، يتحكّمون في الآخرين، عن طريق اقتسام السلطات الحكوميّة فيما بينهم، ويتحصّن كل منهم الفرصة ليستبدّ بالسلطة كلّها لنفسه من دون الآخرين «ومتى وجد بيت في الأصلاء يتميّز كثيراً في القوّة على باقي البيوت يستبدّ وحده ويؤسس الحكومة الفردية المقيّدة إذا كان لباقي البيوت بقيّة بأس، أو المطلقة إذا لم يبق أمامه من يتّقيه»^(٢) فالأصلاء لا يتفقون إلاّ مجبرين بدليل أن أحدهم لو استطاع الاستئثار بكل شيء لنفسه فإنه لا يتوانى عن الإسراع في فعل ذلك. هكذا يمكن للأصلاء أن يكونوا حكومة استبدادية. وإذا وُجدت سياسة معتدلة فإنها سرعان ما تختلّ بسبب تبجح هؤلاء الأصلاء بسير أجدادهم، ذلك لأن رجال السياسة يحاولون اصطناع تاريخ عريق في النسب حتّى لا يقلّوا شأناً عن هؤلاء، فيبادر الحكّام إلى التقرّب من الأصلاء وتقريبهم إلى كراسي الحكم. فهذه الصفة «وهي الاعتماد في التكريم على النسب أو الانتساب [...] إذا استولت على أفكار رجال السياسة لا تلبث الإدارة أن تختل»^(٣) إذ يُستبعد العامة من المشاركة في الحكم، ويقتصر الأمر على تولية الوظائف العالية في الحكومة لأصحاب النّسب ومدّعيه ممّا يجعل الحكم في نهاية الأمر مقتصرًا على بعض العائلات ثم على عائلة واحدة إن أمكنها استبعاد غيرها من العائلات. فمن الممكن إذن أن ينشأ الاستبداد السياسي عن طريق الأصلاء كما نشأ عن طريق رجال الدين.

المتمولون

كما يمكن لأصحاب المال أن يُنشئوا استبداداً سياسياً. فإنّ حبّ التمولّ الشره، ومحاولة إحراز الكماليات بشتى الطرائق الممكنة، بما في ذلك التصييق على حاجات الآخرين. وانتزاع ما هو ضروري من أيدي الآخرين يبلغ ذروته حين يصبح الطامع نفسه هو مشرّع قانون حياة الأموال وراسم شروط التمولّ. ولهذا فإن محبّي كثر الأموال يسارعون إلى الحصول على مقاليد الحكم ليمكنهم أن يحموا احتكارهم من ثورة الفقراء. لأنّهم يعلمون أنّ المال لا يجتمع في أيديهم إلاّ بأنواع الغلّبة والخداع، وقمّة الغلبة هي الاستعانة بالجند الرسميين، كما أنّ منتهى الخداع هو التلاعب بالقوانين لصالح الأثرياء.^(٤)

(١) م.ن، ص ٦٠.

(٢) طبائع الاستبداد، ص ٦٠.

(٣) افتتاحية الشهباء، العدد ١٠، في: جان داية، صحافة الكواكبي، قسم الوثائق، ص ١٥٧.

(٤) ينظر: طبائع الاستبداد، ص ٧٤ و ٧٧ - ٧٨.

وينظر الكواكبي في تاريخ الحضارات فيرى أنّ الإنسان ترقى إلى «دور الاقتناء» ثم انتقل إلى المعيشة الحضريّة وراح يستأثر بالأرض المباحة، يعيش بلا جامعة، ويحكمه قانون أصداء المدن^(١)، لذلك أصبح يعتقد أنّ الإنسان صنفان، فهو إما ظالم وإما مظلوم وأنّه من الخير للإنسان أن يكون ظالماً على أن يكون مظلوماً. وراح يوسّع في حاجاته من الضروريات إلى الفرعيات إلى الكماليات. وهذه الرغبة الجامحة في الرفاه احتاجت إلى مزيد من المال فأخذ يُكثّر من تموّله^(٢)، وهو كلّما ازداد طمعاً في التّموّل ازداد الفساد في أخلاقه، وهذا الفساد يدفعه، بدوره، إلى مزيد من الإسراف الذي يقتضي مزيداً من المال لإنفاقه في اللّهو^(٣). وهذا هو حال المسلمين، بعد مهد الخلفاء الراشدين، إذ عطلت الزكاة وألغيت الكفارات ولم يعد يعرف المسلمون ميزانية ثرواتهم، بل صار همّ أكثرهم هو جمع المال بغير توقّف^(٤). وقد أدرك السياسيون، الاشتراكيو المبادئ، والأخلاقيون، ضرر الإثراء الفردي الذي يفرز الناس صنفين: عبيداً وسادة، وهذا يمكن الاستبداد الداخلي^(٥).

وحثّى في الحكومات العادلة فإنّ أمثال هؤلاء الأثرياء «يصرفون قوتهم المالية في إفساد أخلاق الناس وإخلال المساواة وإيجاد الاستبداد»^(٦). وهم لا يصرفون بعض أموالهم في ذلك إلاّ بغاية الحصول على أضعاف ما ينفقونه. وزيادة التّموّل الفاحش لا يمكن أن يتحقق لهم إلاّ بوجود حكومة مستبدّة يكون التفاوت لديها قانوناً مباحاً، ممّا يمكنهم من زيادة دخولهم على حساب الآخرين. وهم مهما جمعوا من الأموال يجدون أنفسهم مقصّرين في التّموّل، لأنّ من يملك منهم ألفاً يرى نفسه محتاجاً إلى ألف أخرى، وإذا كان لديه وادٍ من ذهب رغب في الحصول على واديين. فهم ينظرون إلى ما يملكه أمثالهم، محاولين التنافس والتسابق على زيادة ملكياتهم^(٧). هكذا يسعى الأثرياء إلى مزيد من الكسب فيعملون على إنشاء حكومة استبداديّة بها يمكنهم تحقيق الكسب غير المشروع، ويجعلونها تبني سياستها على أساس حماية الأغنياء والتضييق على الفقراء. والفقير، بدوره، يساعد على خلق الجهل، وفساد الأخلاق، وفقد الإحساس، والتشتت في الآراء، حتّى تصبح الحكومة مستبدّة ولا رادع لها^(٨).

(١) استخدمها الكواكبي وهي بمعنى أثر المدنية.

(٢) ينظر: م. ن، ص ١٤٣ - ١٤٤.

(٣) ينظر: م. ن، ص ٧٩.

(٤) ينظر: أم القرى، ص ٦٠ - ٦١.

(٥) ينظر: م. س، ص ٧٨.

(٦) ينظر: م. ن، ص ٧٩.

(٧) ينظر: م. ن، ص ٨٢.

(٨) ينظر: أم القرى، الفقيه الأفغاني، ص ٥٩.

٣ - مصادر الاستبداد

إنّ التحريف الديني الذي يرد على لسان (العالم النجدي) في الاجتماع الثالث من «أم القرى» إذ أصبح الدين يعني الطاعة العمياء والاتكالية والقبول بالإكراه، بعد أن أصبح الناس يعظّمون الأمراء ويشركونهم في صفات الله؛ إن هذا التحريف، الذي سرعان ما ينقلب إلى استبداد ديني؛ يلعب دوراً ملحوظاً في نشأة الاستبداد السياسي. بيد أنه ليس هو المصدر الوحيد له، فيألي جانب ذلك، أو بمنأى عنه، نجد أنّ الرابطة العصبية بين عائلات الأصالة قد تفعل ذلك أيضاً. كما يمكن أن يتكاتف الأغنياء لإحداث الفساد في المجتمع، بما في ذلك تحويل مقاصد الحكومة وأساليبها.

ممهّدات الاستبداد

يرى الكواكبي أنّ هناك عوامل كثيرة تمهّد التربة الصالحة لنشأة الاستبداد. فلا يمكن أن ينقلب الاستبداد الديني، أو الاقتصادي، أو العصبي (=العشائري = الأصلاء) إلى سياسي من غير عوامل ترافقه وتمهّد لظهوره. التقط الكواكبي بعض هذه العوامل في «أم القرى» في أثناء بحثه عن أسباب الفتور، حيث طرح كل من المتحاورين وجهة نظره في سبب التفهقر، كما بيّن بعضها الآخر في «طبائع الاستبداد».

أ- الجهل والتهاون

إنّ الدسائس المسوّغة للاستبداد لم تكن تجدي نفعاً لولا أنّ جهل الأمة وارتياحها إلى الكسل قد ساعدا على التلذذ بوضع أن يكون الأمير (إلهاً) لا راداً لحكمه وقضائه، أو شريكاً لله في تدبير بعض شؤون الكون، وحائزاً على شيء من صفات الكمال، كما أراد المدلسون أن يدخلوا في أذهان الأمير والعامّة في آنٍ واحد^(١).

أعلن الكواكبي في الاجتماع الأول على لسان رئيس الجمعية: «إن سبب الخلل النازل هو الجهل الشامل»^(٢)، كما أكّد ذلك في البند الرابع من قانون الجمعية إذ تبين له أن «جرثومة الداء الجهل المطلق»^(٣).

إنّ الداء هو الاستبداد السياسي، إلا أنّ هذا الداء لم يستفحل دونما بذور. والجرثومة التي ساعدت على إنتاج هذا البلاء هي الجهل العام الذي خيم على الشرق عامة، وعلى البلاد العربية بشكل خاص. الجهل الذي انتشر بين العلماء والأمراء والكافة لتقاعسهم، إذ إنهم ارتاحوا إلى الكسل ممّا جعل الأمة أمة واهنة كفتت عن طلب العلم وتركت ما يأمر به الدين من

(١) ينظر: أم القرى، العالم النجدي، ص ٨٤.

(٢) م.ن، ص ١١.

(٣) م.ن، ص ١٩٢.

السعي لاستزادة المعرفة (بل تحصيلها)، وأمست تتعلّق بالقشور، بالتمجّد والتعالي، غير متبصرة بمزية العلم النافع للعمل (١). إنّها أهملت تعليم النساء، المنوط بهنّ الناشئة، ممّا أفرز جيلاً جاهلاً يكتفي بالنظر إلى الغرب كسيد متفوّق لا يمكن مجاراته، كما أنتج ذلك أمراء فاسدين (٢). وراح الجميع يقلّدون الغربي في مظاهره البرّاقة التي يريد أن يبثّها بينهم ويهرهم بها ليظّلوا غافلين عن حقيقة ما يكّنه الغربي لهم من عدا، وما يخفيه عنهم من علم وفن في شؤون الحياة.

هذا الجهل العمومي أنتج، بدوره، الخوف الذي يولد اليأس والقنوط، اليأس من اللحاق بالأمم المتنوّرة، والقنوط من إمكانية الإصلاح. فترك الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، نظراً لقلّة النشاط وفقدان الانتظام بسبب انشغال الحكام في جباية الأموال من الناس، وتنصيب أقربائهم والمنافقين من العلماء قيّمين على شؤون الدين، منصرفين عن رعاية شؤون الناس، ومهملين تقديم العلماء العاملين، بل وإبعادهم، جاهلين بمزية العلم مما جعل العلماء الحقيقيين يأسون من وصول آرائهم إلى الناس، خاصّة حيث لا حرّية فكرية في بلد يحكمها أجنبي، بل ضغط وحجر على التعليم والخطابة والمطبوعات. ومعلوم أنّه بفقد الحرّية تُفقد الآمال، وتبطل الأعمال. هذا كلّه فضلاً عن تواكل الناس وعدم التزامهم بما يسمعون من وعظ وإرشاد، وعدم تفريقهم بين العالم الفعلي والعالم المدّلس. لذلك فضّل العلماء الانزواء وكفّوا عن نشر الوعي بين الناس (٣). يقول الكواكبي مصوراً ذلك:

دَرَاكٍ فَإِنَّ الدِّينَ قَدْ زَالَ عِزُّهُ وَكَانَ عَزِيزاً قَبْلُ ذَا غَيْرِ هَيْبَةٍ
فَكَانَ لَهُ أَهْلٌ يُؤَفُّونَ حَقَّهُ بِهِدِيٍّ وَتَلَقَّيْنِ وَحُسْنِ تَلَقُّنِ
إِلَامٌ وَأَهْلُ الْعِلْمِ أَحْلَاسُ بَيْتِهِمْ أَمَا صَارَ فَرَضاً رَأْبُ هَذَا التَّوَهُنِ (٤)

بذلك يغمز الكواكبي إلى ما آلت إليه الحال، زمن الحكم العثماني الذي سنّ القوانين المناصرة للجهال الفاسقين، ومنحهم مزيات العلماء دونما استحقاق، فقلّت الرغبات في تحصيل العلوم وثبتت الهمم عن طلب الحق، ففسد العلم واختلّت التربية وعمّت الشرور (٥).

ب- فقدان التربية

(١) ينظر أم القرى، ص ١٧٣-١٧٧.

(٢) ينظر: م. ن، ص ١٧٨-١٨٢.

(٣) ينظر: م. ن، ص ٣٠-٣٦.

(٤) م. ن، ص ٤.

(٥) ينظر: م. ن، ص ٥٣.

استناداً إلى تعريف الكواكبي: «التربية ملكة تحصل بالتعليم والتمرين والقدوة والاقتباس، فأهم أصولها وجود المرين»^(١)، نجد أنّ فقدان أيّ عنصر من عناصر التربية هو قصور عن إدراك مقاصدها، فماذا إذا غابت كلّها؟ يجيب الكواكبي في البند السادس والأربعين: إن «فقد التربية الدينية والأخلاقية»^(٢) يؤدّي إلى الانحطاط. ولكن لم تُفقد التربية؟ إنّ فقدها يكون بسبب الارتياح إلى الكسل الذي يجعل المرء يكفّ عن طلب العلم، فينتشر الجهل، ويعمّ فقدان النظام حيث لا يبقى من معين على نشر المعارف. وتربية الناس، حيث الظروف المحيطة مضطربة، لا تساعد على الاستمرار بنظام معيّن في المعيشة، فضلاً عن «عدم معرفتهم كيف يحصل انتظام المعيشة لأنّ ليس فيهم من يرشدهم إلى شيء من ذلك»^(٣) حيث لا تربية مدرسيّة أو أخلاقيّة أو منزليّة. إنّ الجهل قد فرد جناحيه وشلّ حركة من كان بإمكانهم القيام بفعل التربية والتعليم، ذلك لأنه سلّم زمام الأمور إلى مريديه. فلم يعد العالمون قادرين على العمل بما يعملون لأسباب كثيرة، منها: جهل النساء واضطراب الظروف المحيطة^(٤). إنّ جهالة النساء تُفسد النشأة الأولى «إن ضرر جهل النساء وسوء تأثيره في أخلاق البنين والبنات أمر واضح غني عن البيان»^(٥).

وبتراجع التربية والتعليم وجد الاستبداد، حيث تمّ الاقتصار على العلوم الدينيّة (التي أصبحت مشوّشة ومبتورة)، ولا سيّما في ما يتعلّق منها بالمعاد، وبالعلاقة بين الإنسان وربّه، وحيث ساعد الفقيه المتعالي المستبد على إكمال مشروعه بتحذير العامّة وحثّها على إكمال الصبر والقبول بما كتب الله على الناس من شقاء. وكفّ المفسّرون عن اكتشاف مكنون القرآن من حقائق علمية جديدة. إنّ المسلمين استكانوا إلى الجهل واستغرقوا فيه، تاركين واجب التناصح والتداول في الشؤون العامّة، مهملين التعليم حتى فسد، وحتى أصبحت الخطابة والوعظ مجرد دعاية إعلامية لأصحاب النفوذ وأصحاب العمائم، وكأنّ العلم مجرد مظاهر أو ثياب ما إن يلبسها الإنسان حتّى يغدو عالماً حقاً. وعادى المسلمون العلوم العالمية، مرتاحين إلى تنصّلهم من المسؤولية، مقصّرين في ما هو فرضٌ عليهم من طلب علمٍ وسعيٍ إلى الترقّي.

جـ العقيدة الجبريّة

ساوق الجهل والتواكل وإهمال التربية، نشوء بعض القواعد الاعتقاديّة والأخلاقيّة المشبّطة للهمم «مثل العقيدة الجبريّة» أو مثل الحث على الزهد في الدنيا والقناعة بالسير والكفاف من

(١) طبائع الاستبداد، ص ١٠٢.

(٢) أم القرى، ص ١٦١.

(٣) ينظر: م. ن، ص ١٣٧.

(٤) ينظر: م. ن، ص ١٧٤.

(٥) م. ن، ص ١٧٩.

الرزق، وإماتة المطالب النفسية «وكالترغيب في أن يعيش المسلم كميت قبل أن يموت»^(١). فاستولت الفرارة علينا من هؤلاء المتعممين حتى صرنا نرضى بالمصيبة ونعدّها خيراً، ونعتقد أن أهل الجنة أكثرهم من البُله. وهكذا أصبحنا نخلط بين القناعة والهوان^(٢). بين أن نرغب في الأثرة العامة، أي نحول ثمرة سعينا للمنفعة العمومية، وبين أن ندلّ أنفسنا ليرضى عنّا ناشرو لواء الجبريّة. وهذه عقيدة معطّلة للأعمال لم يأت بها دين ولا يرضاها عقل، حسب الكواكبي.

د- انحلال الرابطة الدينيّة

كما أن لانحلال الرابطة الدينيّة دوراً في التمهيد للاستبداد، حيث يتم الاقتصار على الولاء لبعض الأشخاص ممّن يتدعون مذاهب ليست من الدين في شيء^(٣). ففي الاجتماع السادس للجمعية يوافق (التبريزي) على هذا التحليل الذي طرحه (المرشد الفاسي)، ويؤكد أن سبب التخلف والاستبداد، هو تفرّق المسلمين شيعاً وأحزاباً، ممّا يهيء الظروف لوثوب الأقوى إلى كراسي الحكم. وهذا لا يختلف عمّا يراه (السعيد الإنكليزي) من فقدان المفاوضات والاجتماعات وانعدام التنظيمات في المنطقة العربيّة^(٤). ويردف (الفقيه الأفغاني) رأي محاوريه بقوله: أمّا «الرأي العام والجمعيات فلا يفقدان إلاّ بسبب فقدان الإحساس»^(٥). وهكذا تتوالى الأسباب وتترابط مهيمّة الظروف لاستكانة الشعب تحت سطوة عصا الاستبداد.

تضافر الأسباب وتوالدها

يحلل (السيد الفراتي) استيلاء الفرارة على المسلمين، إذ لم يعودوا يعرفون كيف يحصل انتظام المعيشة. فلم نعد نرى ضرورة للإتقان في الأمور وحسبنا أنّ العلم بالشيء إجمالاً ونظرياً من دون التمرّن عليه أو تخصص فيه يكفي للعمل به. وطننا أن من الكياسة ادعاء المعرفة في كل شيء مع معرفتنا بجهلنا، وتركنا أمورنا من غير ترتيب ولا اتزان^(٦). وهذا يعززه قول (الرياضي الكردي) الذي يعزو السبب إلى الاقتصار على العلوم الدينيّة من دون العلوم النافعة الأخرى. بينما كانت وجهة نظر (المولى الرومي) هي الإغراق في الشهوات والجهل^(٧). وطرح (المجتهد التبريزي) مسألة عدم فهم الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، فضلاً عن عدم العمل بهذا المبدأ ممّا أدّى إلى انتشار الطاعة العمياء بين المسلمين وإهمال مراقبة الناس لحكوماتهم. ويُشبع

(١) أم القرى، الاجتماع الثاني، الفاضل الشامي، ص ٢٦.

(٢) ينظر: م. ن، ص ١٧٤.

(٣) ينظر: م. ن، ص ٣٨.

(٤) ينظر: م. ن، ص ٦١-٦٤.

(٥) م. ن، ص ٥٩.

(٦) ينظر: أم القرى، ص ١٧٣-١٨٨.

(٧) ينظر: م. ن، ص ٣٣.

الكواكبي فكرة إهمال المراقبة شرحاً في طبائع الاستبداد بقوله: «وهذا الإهمال للمراقبة، هو إهمال الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، قد أوسع لأمر المسلمين مجال الاستبداد وتجاوز الحدود»^(١). ويصف (الفقيه الأفغاني) انقلاب وظيفة الحكومة حيث صارت تجبي الأموال من الفقراء وتعطيها إلى الأغنياء وتحابي المسرفين والسفهاء^(٢). وهذا من تأصل الجهل في غالب أمراء المسلمين المترفين^(٣). مما يجعلهم يميلون إلى العلماء المتملقين الذين يزينون لهم الاستبداد، ويعودونهم سماع ألفاظ التعظيم وتذلل الناس لهم. بينما يقرر (المولى الرومي) أن البلية هي فقد الحرية^(٤)، وكان قد لاحظ (البليغ القدسي) تحوّل نوع السياسة الإسلامية إلى حكومة مطلقة لا تلتزم بشرع أو قانون^(٥).

من الواضح أن الأسباب السابقة مجتمعة كانت سبب نشأة الاستبداد وفسوّه، وعلة تشييته، بأشكاله كلّها ولا سيّما في شكله السلطوي السياسي. إن تلك الأسباب كلّها هي مقدّمات مفضية إلى الاستبداد السياسي، ونتائج تنجم عنه. وإن كان (السيد الفراتي) قد لخص أسباب الفتور في الاجتماع السابع من «أم القرى» على أنها: دينية وأخلاقية وسياسية، فقد أدرج الأسباب السابقة كلّها تحت هذه العناوين الرئيسة. فهي ذاتها أسباب انتشار الاستبداد، لأن الاستبداد، في حقيقته، تخلف وجهل وتعسف؛ يمهد بعض المستفيدين منه لأدلجته، فيفرضون طاعة المستبدين، مستغلين فرصة تكاسل الناس وتقاعسهم عن طلب حقوقهم. إنّ الانحلال الأخلاقي في المجتمع، وإهمال الدين، والارتياح إلى الكسل، وترك الناس أمور السياسة إلى بعض قوادهم من غير مساءلة. ذلك كلّه يفرز السلطة الاستبدادية الجديدة التي تمهد لنفسها، كما فعل العثمانيون؛ بتولية غير الأكفاء، وبالاستئثار بالمناصب من دون أصحاب العلاقة الفعلين، وبتفضيلها الأسافل على طالبي إصلاح أحوال الأمة؛ وتكون إدارتها مبنية على اعتماد الترفّ والرشوة والقسوة... ذلك كلّه يتكاتف لتحقيق صيغة استبدادية في الحكم.

د- دلائل انتشار الاستبدادية في الأمم

يحاول الكواكبي اكتشاف خصائص المجتمع الحر من المجتمع المستبدّ به من استقراء اللغة المتداولة بين الناس: «يُستدل على عراقة الأمة في الاستعباد أو الحرية باستنطاق لغتها هل هي قليلة ألفاظ التعظيم كالعربية مثلاً أم هي غنية في عبارات الخضوع كالفارسية وكتلك اللغة

(١) طبائع الاستبداد، ص ٣٩.

(٢) ينظر: م.س، ص ٦٠.

(٣) ينظر: م.ن، ص ٢٦ وما بعدها.

(٤) ينظر: م.ن، ص ٣١-٣٦.

(٥) ينظر: م.ن، ص ٢٩.

التي ليس فيها بين المتخاطبين أنا وأنت بل سيدي وعبدكم»^(١). ففي المجتمع الاستبدادي يُحظَر تداول الكلمات التي تطالب بالحرية أو تلمّح إلى أي معنى من معانيها.. تُحذف من المعارف، وتُمنع من أجهزة الإعلام، وتُخطف من ألسنة الناس، ويُتر اللسان الذي ينطق بها. وما يبقى هو فقط ألفاظ التعظيم والتفخيم التي تُطلق على متسّم العرش. وكان الكواكبي قد قال: إن صفات المولى العثماني تدلّ على ألفاظ الاستبداد المنتشرة في اللغة التركية، حيث يصفون الحاكم بأنّه «المولى المقدّس، ذي القدرة، صاحب العظمة والجلال، المنزه عن النظير...»^(٢). فاللغة التركية لغة استبدادية لأنها تُكثر من استعمال هذه الكلمات وتحرّم استعمال ألفاظ الحرية وما يُفضي إليها من معانٍ إيجابية. «وما أدرانا ما الحرية؛ هي ما حُرّمت معناه حتى نسيناه، وحُرّم علينا لفظه حتى استوحشناه»^(٣). وهذه الكلمات (= النص) يوردها الكواكبي على لسان (المولى الرومي) ويعلّق في الحاشية قائلاً: «إن المولى الرومي هو من أهل القسطنطينية الذين حُرّم عليهم سياسة التلقّظ بكلمات: حرية وجمعية ووطن ومراد ورشاد وخلافة وخلع ومبعوث ومختل إلى نحو ذلك من الألفاظ التي تمسّ سياسة الوهم»^(٤)، ومعلوم أنّه في الفترة التي كتب فيها الكواكبي كتابيه كانت اللغة التركية هي لغة الدواوين الإدارية والسياسية، وهو بهذا يشير إلى الحَجْر الذي فرضه السلطان (عبد الحميد الثاني) على ذكر كلمات من هذا النوع.

٢- دعائم الاستبداد السياسي

الاستبداد ما إن يحكم حتّى يدعم نفسه بأنواع القوّات: «الاستبداد محفوف بأنواع القوّات التي فيها قوّة الإرهاب بالعظمة وقوّة الجند، لا سيّما إذا كان الجند غريب الجنس؛ وقوّة المال، وقوّة الإلفة على القسوة، وقوّة رجال الدين، وقوّة أهل الثروات وقوّة الأنصار من الأجنب»^(٥)، فهو لا يكتفي بالوصول إلى دفة الحكم وحسب، وإنّما يدفعه الخوف الذي يعتريه. لعلمه بلا مشروعية سلطته؛ إلى السعي للحصول على الوسائل التي توطّد حكمه.

المال والأجنب

إنّ لدى الاستبداد قوّة حيث تتم الاستعانة بأصحاب الثروات «الأغنياء... هم رباط المستبد... ولهذا يرسخ الذل في الأمم التي يكثر أغنياؤها»^(٦) الذين من مصلحتهم أن يرسخ

(١) طبائع الاستبداد، ص ٥٠.

(٢) أم القرى، ص ٤٩.

(٣) م.ن، ص ٣١/٣٢.

(٤) م.ن، ص ٣٢.

(٥) طبائع الاستبداد، ص ١٥٥.

(٦) م.ن، ص ٨١.

حكم الاستبداد ويبقى الوضع على ما هو عليه من فساد، فتتحول الثروة إلى دعامة من دعائم الاستبداد، ويصبح «المال هو مصدر الامتياز ومقياس الاحترام وأساس تولي السلطة»^(١)، ويشترى صاحب الثروة المنصب الذي يستطيع أن يدفع ثمنه. ويباشر الحكام الاعتماد على الأجناب الذين لا يعينهم سوى أن يهبوا ثروات الشعوب.

الجهل والجيش

ثم يدعم الاستبداد نفسه بقوة الإرهاب الذي يعتمد على الجند، وعلى حاشية كبيرة من المنتفعين الذين ألفوا ممارسة القسوة، يستخرهم في التبشير بحكمه عن طريق إرهاب الناس ومحاربة العلم والعلماء. فلا يخاف الاستبداد على حكمه ما دام بإمكانه الاعتماد على «جهالة الأمة، والجنود المنظمة»^(٢) حيث يبني مملكته في ظل الأمة التي يقودها جهلها إلى الخوف من عظمتها المصطنعة. يورد الكواكبي ما قاله أحد المحررين السياسيين من وصف لما يلوح به المستبد من إرهاب يكتنف مجتمع الاستبداد: «إني أرى قصر المستبد في كل زمان هو هيكل الخوف عينه: فالملك الجبار هو المعبود، وأعوانه هم الكهنة، ومكتبته هي المذبح المقدس، والأقلام هي السكاكين، وعبارات التعظيم هي الصلوات والناس هم الأسرى الذين يقدمون قرايين الخوف»^(٣). والخوف مصدره الجهل والجند، حيث يشكل العسكر جداراً من الهيبة في وجه البسطاء الذين، مع خوفهم واستيائهم، ينجذبون إلى التباهي بعظمة الدولة، ويصبح واحد منهم يتفاخر بأنه أحد خدامها «حتى صار الفلاح التعيس منها يؤخذ للجنديّة وهو يبكي، فلا يلبس كُم السترة العسكرية إلاّ ويتلبس بشر الأخلاق فيتتمر على أمه وأبيه، ويتمرد على أهل قريته وذويه، ويكظ أسنانه عطشاً للدماء لا يميّز بين أخ أو عدو»^(٤).

ولا يرى الكواكبي من الجنديّة إلاّ جانبها السلبي، فليست هي المدافع عن حدود الوطن، ولا حامية حقوق الأمة، وإنّما هي بلاء في بلاء يحركها المستبد كيفما يشاء. يصف وظيفتها قائلاً: «وأما الجنديّة فتفسد أخلاق الأمة حيث تعلّمها الشراسة والطاعة العمياء، والاتكال، وتُميت النشاط وفكرة الاستقلال وتكثّف الأمة الإنفاق الذي لا يُطاق، وكلّ ذلك منصرف لتأييد الاستبداد المشؤوم»^(٥) فما هي إلاّ مفسدة أخلاق، ومضيعة أموال، ومحرّس استبداد.

(١) عصمت سيف الدولة، الاستبداد الديمقراطي، ص ٩٠.

(٢) الكواكبي، م.س، ص ٢٣.

(٣) طبائع الاستبداد، ص ٥٠/٤٩.

(٤) طبائع الاستبداد، ص ٦٥.

(٥) ينظر: م.ن، ص ٢٤.

الأصلاء والمتمجدون

والمستبدون يعتمدون أيضاً على الأصلاء «العريقين في خدمة الاستبداد الوارثين من آبائهم وأجدادهم الأخلاق المُرضية للمستبدين»^(١)، إنهم يركّزون على مساعدة بيوت الظلم والإمارة الذين هم «مطمح نظر المستبد في الاستعانة وموضع ثقته، وهم الجند الذي يجتمع تحت لوائه بسهولة»^(٢). والمستبد حتى يكسب الأصلاء إلى صفّه فإنّه يستعمل معهم «سياسة الشد والإرخاء، والمنع والإعطاء، والالتفات والإغضاء كي لا يبظروا» فيعينهم طالما كانوا على طاعته، ومتى لمح في أحدهم بوادر التمرد عمد إلى إذلاله ليكسر شوكته أمام الناس. «والحاصل أنّ المستبد يذل الأصلاء بكل وسيلة حتى يجعلهم مترامين دائماً بين رجليه كي يتخذهم لجاماً لتذليل الرعية، ويستعمل عين هذه السياسة مع العلماء ورؤساء الأديان»^(٣)، فهو لا يتوانى عن استخدام كلّ من يلحظ أن له كرامة واحتراماً عند الناس ليسهل عليه بعد ذلك ترهيب العوام. ويدرّ المال على الأصلاء والعلماء ورؤساء الأديان ويعينهم على تنمية خصلة التسلّط على الناس «ليتلّهُوا بذلك عن مقاومة استبداده، ولأجل أن يألفوها مديداً فتفسد أخلاقهم فينفر منهم الناس ولا يبقى لهم ملجأ غير بابه فيصيرون أعواناً له»^(٤) ويحاول الناس من غير الأصلاء التشبّه بالأصلاء لينالوا ما لهؤلاء من حظوة فتنتشر نعمة التمجّد، الذي يعرفه الكواكبي بقوله: «هو أن يصير الإنسان مستبداً صغيراً في كنف المستبد الأعظم»^(٥)، يغلّط أفكار الناس في حق المستبد ، محاولاً إبعادهم عن اعتقاد أنّ من شأن المستبد الظلم. «وهكذا يكون المتمجدون أعداء للعدل أنصاراً للجزور»^(٦). ويحاول المستبد الإكثار منهم ليعينوه على ما هو فيه من استبداد، لأنّه بمفرده لا قدرة له على إجماع الناس جميعاً، وإنّما هو يوجد مستبدّين صغاراً تكون مصالحهم متساوقة ومصالحته في ظلم الناس «إن المستبد فرد عاجز لا حول له ولا قوة إلا بالمتمجدين»^(٧) الذين يحرضون على استمرار الاستبداد لتستمر قدرتهم على التسلّط والسرقة من غير مساءلة من أحد.

كما أنّ المستبد يعمل على توظيف المنافقين المتملّقين في وظائف الوعظ والإرشاد والدوائر التي لها صلة مباشرة بالشعب ليضمن ألاّ يتنور الشعب. فهو يعلم أنّ هؤلاء الوعاظ لا

(١) ينظر: م.ن، ص ٥٨.

(٢) ينظر: م.ن، ص ٥٩.

(٣) ينظر: م.ن، ص ٦١.

(٤) طبائع الاستبداد، ص ٦١.

(٥) م.ن، ص ٥٦.

(٦) م.ن، ص ٥٧.

(٧) م.ن، ص ٦٦.

يهمهم إرشاد الشعب إلى نور الحق، فضلاً عن أنهم إذا ما فكروا يوماً في إثارة العقول. فإنّ أحداً لن يسمعهم لأنّه لا ثقة لأحدٍ فيهم^(١). وذلك كلّه لكي تكتمل حصون الاستبداد بربط العقول وفساد الإيمان وانعدام الحرّية^(٢).

متلقو الاستبداد

إلا أنّ أقوى الدعائم التي يستند إليها الاستبداد هي الأسرى أنفسهم، إذ لا يمكن أحداً أن يستبدّ بالحكم ما لم يرّ تراخياً من جهة الآخرين، الذين يحجب الكسل عنهم إدراك واجب المشاركة في الأمور العامة، فتشيع الامبالاة بينهم، يحصدون ثمرة ما زرعوه، فلا يجنون سوى الاستبداد. يقول الكواكبي على لسان (المجتهد التبريزي): «ويلوح أن انحطاطنا من أنفسنا، إذ أنّا كنا [...] نأمر بالمعروف وننهى عن المنكر، أمرنا شورى بيننا، نتعاون على البرّ والتقوى ولا نتعاون على الإثم والعدوان، فتركنا ذلك كلّه ما صعب منه وما هان»^(٣). إن فتور المقهورين، إذأً، أحد أسباب وقوعهم في هذا القهر، هكذا يحتمل الكواكبي الأسرى مسؤولية تقاعسهم، «الاستبداد أعظم بلاء، يتعجلّ الله بالانتقام من عباده الخاملين»^(٤). الذين يظنون أنهم يحوزون السلامة إذا ابتعدوا عن مواجهة المستبد. والمستبد، بدوره، يزداد عجرفة ما دام يرى الناس يلوذون في الجحور. إنّ «المستبد يتجاوز الحد ما لم ير حاجزاً من حديد، فلو رأى الظالم على جنب المظلوم سيفاً لمّا أقدم على الظلم»^(٥). وحيث تكون العلاقات الاجتماعية، بين أفراد المجتمع، علاقات تناحرية، يحاول كلّ منهم أن يكسب ما له وما لغيره، لا بُدّ وأن يظهر من بينهم من يرفع كلّ حياء، ويحجب كلّ قيمة، فيصبح سيّد الغاية، «إن الله عادل مطلق لا يظلم أحداً، فلا يوّلي المستبد إلاّ على المستبدين»^(٦). فالمستبد ليس إلاّ واحداً من أفراد المجتمع. إنّ ابن لهذا الشعب.. من بطون أمهاته خرج، وتعلّم في (سوقه) أصول (السيادة) التي لا تتعدى أن تكون: البطش، والبطش، ثم البطش، بكل من يقف في وجه الرغبات. إنّ جمع مساوي المجتمع كلّها في شخصه، أولاً؛ ثم، وبعد أن يصبح هو صاحب الكلمة الأولى، بل الوحيدة، يعود إلى تعميق تلك المساوي وترسيخها، وحتى إضافة مالم يكن فيها إليها، معتمداً على سداجة العوام وطبيتهم. وفي النهاية يصل الكواكبي إلى قناعة هي أنّ «العوام هم قوّة المستبد

(١) م.ن، ص ٩٠. ينظر: أيضاً بالمعنى نفسه ما جاء في «الشهفاء» العدد الخامس، الافتتاحية بعنوان (الهيئة الاجتماعية)، في: جان داية، صحافة الكواكبي ص ١٤٩ - ١٥٠.

(٢) ينظر: م.ن، ص ٩٥.

(٣) أم القرى، ص ٣٥.

(٤) طبائع الاستبداد، ص ٢٧.

(٥) م.ن، ص ٢٥.

(٦) م.ن، ص ٢٧.

وقوته. بهم عليهم يصول ويطول»^(١)، ولولا جهلهم وخوفهم واستكانتهم لما قامت للاستبداد قائمة.

خاتمة

يُلاحظ من المعطيات المطروحة في هذا الفصل أن الاستبداد الديني، لدى الكواكبي، ما هو إلاّ استبداد بعض رجال الدين، بينما الأديان بريئة من كل ما يُنسب إليها من استبداد. إنّ الأديان تدعو إلى السلام والمحبة والإخاء، وتحثّ على التعاون، وعلى إتيان الخير لصالح الإنسان. وما الاستبداد الذي يُمارَس باسمها إذاً سوى استبداد فكري - نفسي يستغل ما في قلوب الناس من إجلال لتعاليم الديانات ليتمكن من الاستحواذ على عقولهم وقلوبهم معاً. ويتدخل السياسي، القادم من (الثري/ الأصيل/ المتعمّم) مستعيناً بالإيديولوجية التي فرضها رجال الدين المزيّفون، يستخدم هؤلاء المتعاملين ليستبد بالسلطة السياسية. ولأنّ السياسي يعرف مدى احترام الناس لما يُطرح باسم الدين، فإنه يستخدم بعض المفردات الدينية لتحقيق أغراضه الدنيوية الخاصّة. ويتكئ الاستبداد السياسي على الاستبداد الديني، ويتعاونان معاً على قهر العامة. إنّ الاستبدادين ينشآن متساوقين، يعين كلٌّ منهما الآخر، ويسود السياسي الذي يملك قوّة الجيش القاهرة.

إنّ تدخلاً عميقاً يُلاحظ بين كلٍّ من الاستبدادين: الديني والسياسي، لكنّ السياسة لا تستبد، كما أن الدين لا يمارس استبداداً. إنّ المفاهيم أو القوانين أو القيم لا يمكنها مطلقاً أن تمارس أيّ استبداد. إنّ الاستبداد يأتي دائماً من شخص يقوم به ويفرضه بالقوّة على الآخرين. مستغلاً غفلتهم وتكاسلهم واستكانتهم. إنه يستبد مستنداً إلى نقاط الضعف في النفس البشرية، ويعزز مرتكزاته بأساليب القوّة غير الشرعية، ويصطنع أهدافاً مشتركة بينه وبين الجند، والمتعممين، والمتعاملين، والتمجدين، والأصلاء، والأثرياء. كما أنّه، بمساعدة من هؤلاء، يكون النفاقاً على الجماهير ليقنع العامة، بالتسويغ أو بالسيف، بأنّه رمز الوطن، وأنّ الحفاظ عليه يجب أن يكون هدف الجميع.

(١) م. ن، ص ٤٧.

ذلك كلّه يساعد على تشويش العقول وزعزعة الإيمان بالمبادئ، ممّا يؤدي إلى تردي الأخلاق واستبدالها بالسنن التي يضعها المستبد للاحتذاء بها. فيصبح المبدأ الوحيد الذي ينبغي تحقيقه هو مبدأ الاستبداد، فينقلب الناس إلى مستبدين صغار في كنف المستبد الكبير، وتنتشر العلاقات الاستبدادية بينهم ممّا يساعد على نشوء الاستبداد ودعم بقائه، ما دام المقهورين أنفسهم قد دخلوا في دائرة التبشير به من حيث لا يعلمون.

الفصل الثالث

آثار الاستبداد ونتائجه

عند الكواكبي

تمهيد

علاقة الاستبداد بالميادين الأخرى

صورة أسرى الاستبداد

رفض الكواكبي الاستبداد

خاتمة

تمهيد

إذا كان الانفعال يتطلب ردّة فعل، فإنّ للفعل أثراً يتفاوت شدة بحسب قدرة من (أو ما) يقع عليه.

ونحن، بعد أن درسنا مفهوم الاستبداد ونشأته، سنتعرّف الآن إلى علاقاته والتأثيرات التي يُحدثها بوساطة القائمين عليه. فنبداً بما له من تأثير في الميادين التي طرحها الكواكبي في كتاباته، كيف يتعامل معها ويحوّلها لصالحه، ثم كيف تصحح في ظلّه، وما النتائج المترتبة على اتصاله بها.

لقد درسنا، في الفصل الثاني من هذه الرسالة، جانباً من هذه العلاقة، وبقي أن نكشف عن وجه الاستبداد بوصفه فاعلاً؛ فندرس أثره في الدين والعلم والمجد والأخلاق والمال والتربية، والتقدّم. وفي أثناء ذلك ستتاح لنا فرصة إيضاح آراء الكواكبي في تلك المسائل جميعها، فنرى معناها وكيفية تحصيلها وتفاعلها وإلامّ تنتهي إليه في كنف الاستبداد. ثم نرى كيف صوّر أسرى الاستبداد: كيف يتحرّكون، وما آمالهم، وكيف يربون أبناءهم، ما علاقتهم بالمستبد ونرى كيف تُشغل حركتهم فلا يغدون إلاّ دُمى تحركها القوى الطاغية.

بعد ذلك نعرض موقفه من الاستبداد والمستبدّين. ولا نكون قد بدأنا بالنتائج إذا قلنا إنّه قاوم الاستبداد، فهذا شيء معروف منذ قراءة «ألقباء» آرائه، وكنا قد عالجنه في الفصل الأول من هذه الرسالة، ولكن المهم، هنا، معرفة أسلوبه في محاربتة، والطرائق التي اقترحها للقضاء عليه.

أ- علاقة الاستبداد بالميادين الأخرى

١- أثر الاستبداد في الدين

لاحظ الكواكبي كيف عمد فقهاء الاستبداد، بناء على توجيهات المستبد السياسي إلى تحريف معاني الآيات التي تحت على الحرية، وراحوا يفسرون «تفسيراً فيه مغالطة كبيرة، وذلك بغية مساعدة المستبدين، فكانوا عوناً للأمرء في طغيانهم إذ استغلّوا الدين لإضفاء الشرعية على الاستبداد، من خلال فرضهم المعنى الذي يناسب السياسة الاستبدادية^(١). ففسروا العبادة بأنها زهد في الدنيا، ورأوا العدل في ما يراه الحاكم عدلاً، وبدّلوا معنى الشورى محوّلين إيّاها إلى استشارة الحاكم فقط لمن يريد إذا أراد. وأوجبوا طاعة أولي الأمر بعد أن طمسوا حقيقة ما يقصد إليه القرآن بأولي الأمر، وجعلوا المعنى حمد الحاكم إذا أصاب وعدل، والصبر عليه إن جار وظلم. وتغاضوا عن عدّ الأمير الظالم فاسقاً.

لقد غطّى الفقهاء الاستبداد بتأويل لا يتفق والدين الصحيح، وذلك من خلال محاولتهم استخراج أصل الممارسة السياسية القائمة من النص الديني بالتزييف والتحريف «وهكذا غيروا مفهوم اللغة، وبدّلوا الدين، وطمسوا على العقول حتى جعلوا الناس ينسون لذة الاستقلال، وعزة الحرية؛ بل جعلوهم لا يعقلون كيف تحكّم أمة نفسها بنفسها دون سلطان قاهر»^(٢). وعلى مر الزمن لم يبقَ من الدين إلاّ التفسيرات التي لم تكن في حقيقتها سوى تسويغات لا تمت إلى تعاليم الدين بصلة^(٣). ومن هذه الملاحظة يقرر الكواكبي: «اللهم إنّ المستبدين وشركاءهم قد جعلوا دينك غير الدين الذي أنزلت»^(٤) فقد سطا عليه المستبدون واتخذوه وسيلة لإجراء أهوائهم وتحقيق أغراضهم فضاعت معاني كثير من آيات القرآن بتضليل علماء الاستبداد. زد على ذلك آراء المتصوفين المرتزقة الذين روجوا فكرة أنه «لا يكون الأمير الأعظم إلاّ ولياً من أولياء الله، ولا يأتي أمراً إلاّ بإلهام من الله»^(٥) وذلك بغية مساعدة المستبد على الاستمرار في طغيانه لقاء أعطياته التي يُنعم بها على أمثالهم من المنافقين.

وقد منع الاستبداد الحكماء من تفسير قسَمي الآلاء والأخلاق من القرآن، ومنع العلماء من استخراج ما فيه من معانٍ علمية أثبتتها العلم على مر الزمان. وذلك كلّه ليبقى التفسير

(١) ينظر: أم القرى، المحقق المدني، ص ٣٩.

(٢) طبائع الاستبداد، ص ٣٨.

(٣) ينظر: طبائع الاستبداد، ص ٣٧-٣٨. أيضاً: أم القرى، ص ٣٦-٣٧.

(٤) طبائع الاستبداد، ص ٣٧.

(٥) طبائع الاستبداد، ص ٣٧.

المشوّش، الذي يحمي مصالحه، سائداً^(١). إنّ التفسير المدقق الصحيح للقرآن ينشر العلم والوعي الديني بين الناس على حين لايناسب غرض المستبدين «أن يعلم عبيدهم أن لا سيادة ولا عبودية في الإسلام ولا ولاية فيه ولا خضوع»^(٢). وهكذا فإنّ الاستبداد «يلعب بالدين فيفسده»^(٣)، ويولد الفتن التي لا حياة له من دونها.

ويرى الكواكبي أنّ هذه الفتن، التي ولّدت التفرقة في الدين، حيث فتحت أبواب المناقشة، لم تكن خلافاً حول أمورٍ تمسّ جوهر الدين، بل كان أكثرها جدلاً عميقاً لا يقيم حقاً ولا يزيل باطلاً. وقد استعان السياسيون بهذه الفتن، ورّجوا لها ليتخذوا منها وسيلة للانقسام السياسي بين الناس وتفريق كلمة الأمة^(٤). بل إن المستبدين سعوا إلى تعميق الشقاق الديني بين رعاياهم. يقول الكواكبي في افتتاحية «الشهباء» من العدد العاشر: «وبتتبع تواريخ ظهور الديانات وانشقاقاتها بين الأمم يظهر أن المصادر فيها كان اتّباع الناس لملوكهم»^(٥)، وهكذا يتّضح أن اختلاف الأديان والمذاهب والنحل بين الأمصار لم يكن إلاّ لأنّ صاحب السلطة في بلد ما يفرض على الناس الديانة التي يراها مناسبة له، وبالشكل الذي يحقق مصالحه، فيزيّف الدين ويفصله بما يتوافق ورغباته. يضرب الكواكبي لذلك مثلاً من التاريخ: «كما شوّش الاستبداد في المسلمين تاريخ آل البيت عليهم الرضوان؛ الأمر الذي تولّد عنه ظهور الفرق»^(٦). من هنا جاز القول: إن المسلمين «تفرّقوا في الدين لتفرّقهم في السياسة»^(٧)، لأن السياسة لا يناسبها شيء مثل انقسام الأهالي على أنفسهم فيخلو لأصحابها الجو ليصلوا ويجولوا. وهنا يعود الكواكبي، مرة أخرى إلى التاريخ يستشهد به، فها هي سياسة الإنكليز في المستعمرات عمدت إلى بذر الانقسامات وتعميقها لتجعل الناس يغني بعضهم بعضاً ويخلو لها المجال للاستبداد^(٨).

إنّ الناس، غالباً ما يتخذون الدين وسيلة لتحقيق أهوائهم، لذلك فهم لا يأخذون من الدين إلاّ الجانب الذي يساعدهم على ذلك. وإن كان في الدين ما يمنعهم فإنهم يحرفونه حتى يجعلوه يبيح لهم ما يهون «وقد علّمنا هذا الدهر الطويل مع الأسف، أن أكثر الناس لا يحفلون

(١) يُنظر: م.ن، ص ٤٢.

(٢) م.ن، ص ٥١.

(٣) م.ن، ص ٥٣.

(٤) ينظر: أم القرى، الاجتماع الثاني، البليغ القدسي، ص ٢٩.

(٥) جان داية، صحافة الكواكبي، الوثائق، ص ١٥٦.

(٦) طبائع الاستبداد، ص ٤١.

(٧) أم القرى، ص ١٤٧.

(٨) ينظر: م.س، ص ٣١.

بالدين إلا إذا وافق أغراضهم، أو لهواً ورياءً؛ وعلمنا أنّ الناس عبيد منافعهم وعبيد الزمان، وإنّ العقل لا يفيد العزم عندهم، إنّما العزم عندهم يتولّد من الضرورة أو يحصل بالسائق المجبر»^(١) فكثير من الناس يُظهر تدينه بمذهب المستبد ليحصل منه على ما لا يستطيع الحصول عليه من غير نفاق، ولينال عنده حظوه ومرتبته، إنّ هؤلاء لا يتدينون بناء على اقتناعهم بوجوب اتباع دين معيّن، وإنّما يرون في دين ما تحقيقاً لرغباتهم فيتبعونه. وبالطبع، كما يرى الكواكبي، فإنّ هذا الذي يتبعونه ليس هو الدين المنزل - أيّ كان - وإنّما هو الدين الذي يعبث به المستبد حتى يكوّنه كما يشاء.

ولا يكفي الاستبداد بتشويه الدين مرة واحدة وإلى الأبد، بل هو يُجري عليه التعديلات كلّما رأى مستجدّاً في سياسته يقتضي ذلك. وفي كل الأحوال فإنّ المستبد يطلب من رعاياه أن يغيّروا معتقداتهم وفق مستجدّات السياسة الجديدة التي يرتئونها «والاستبداد ربح صرصر فيه إعصار يجعل الناس كلّ ساعة في شأن وهو مفسد للدين في أهمّ قسميه أيّ الأخلاق، وأما العبادات منه فلا يمسّها لأنّها ثلاثه في الأكثر»^(٢). إن الاستبداد يترك للناس أمر العبادات التي تتحوّل، على مرّ الزمن، إلى مجرد عادات لا تفيد في تطهير نفس الإنسان لأنها حركات من غير إخلاص أو اعتقاد.

أما ما يرغب الاستبداد في إفساده من الدين فهو القسم المتعلّق بالأخلاق لأنّ هو الذي يشكّل أسلوب التعامل والآخريين، ويوجّه العلاقات بين الأفراد. ولما كان الاستبداد يريد أن يفرض علاقات استبدادية بين الناس جميعهم، لذلك فإنّه يعبث بالنص الديني الذي يطالب بالأخلاق الحميدة سعياً لتحقيق الخير للجميع، فيجعله موحياً بأنّ الأخلاق^(٣) ليست إلاّ طاعة أولي الأمر (هنا = الحكّام)، وأنّ الخير كلّه في أن يريد الإنسان خير حكّامه. ولأنّ هذا المبدأ مناف أبسط قواعد المنطق (الواحد لا يساوي الكل) يضطر الناس إلى القيام بما يُطلب إليهم من غير اعتقاد ولا إخلاص فتألف النفوس الكذب والنفاق في ظل الاستبداد، ويفشو ذلك مع النفس والأسرة والوطن^(٤).

فالحريّة الدينيّة لا تناسب الاستبداد، حيث يحكّم الإنسان فكره وضميره ويتبع ما يرى فيه الصلاح، وإنّما الذي يلائمه هو أن يتبع الناس المفهوم الوحيد الذي يصوغه هو للدين، ويكون هو المصدر الوحيد فيه.

(١) طبائع الاستبداد، ص ٩٩.

(٢) طبائع الاستبداد، ص ١٠٢.

(٣) إن استخدام (الأخلاق) هنا من غير إضافة يدل على التوجّه نحو الخير، أي يدل على الناحية الإيجابية (المناقب) في الأخلاق. وهي تخالف الأخلاق السيئة (المثالب) التي يطلق عليها خطأ عبارة (لا أخلاقي).

(٤) ينظر: طبائع الاستبداد، ص ١٠٢ - ١٠٣.

يستنتج الكواكبي، أخيراً، أنّ هذا التحريف في الدين، وهذا الإهمال الذي يكتنفه هو نتيجة كما هو سبب للاستبداد السياسي «إنّ التهاون في الدين أولاً وآخرأ ناشيء من الاستبداد»^(١). إذاً فإنّ تعميق التفرقة بين الناس، والاستعانة بممسوخ الدين لترويج ادّعاء ألوهية الحاكم، وجعل الدين لهواً ولعباً، وتكليف القضاة والفقهاء بما يهدم الدين، ومراغمة الهداة من العلماء والفقهاء، وتوجيه المدلّسين نحو تحريف القرآن، ومنع حرية القول والعمل؛ ذلك كلّ من فعل الاستبداد الذي يتّضح أثره في تحويل الدين إلى مهزلة لينة العريكة يسهل تبديل معالمها، شكلاً ومضموناً، وفق ما يلائم أغراض المستبدّين. يقول الكواكبي: «إنّ الملوك يتلاعبون بالأديان تأييداً لاستبدادهم»^(٢)، أمّا عدا ذلك فلا يهّم المستبدّين أمر الدين في أي شيء آخر. فلا هم يراعون مطالبه، ولا هم يفكّرون في معطاته ليحصلوا القيم التي يثبها الدين الصحيح لصالح الإنسان. بل على العكس، فهم يحولون شهواتهم إلى قيم، وإلى فروض دينية إذا استطاعوا إلى ذلك سبيلاً.

٢ - أثر الاستبداد في العلم

يحاول المستبد أن يبقي الرعيّة في حالة جهل حتّى لا تعرف معنى الحرّية ومعنى المشاركة في الحكم، إذ «ليس من غرض المستبد أن تنور الرعية بالعلم»^(٣) فهو يعرف أنه لا استبداد إلاّ ما دامت الرعية جاهلة، وأنّه كلّما ازدادت الرعية جهلاً أمكنه زيادة استبداده من غير اعتراض «والمتملّ في حالة كلّ رئيس ومرؤوس يرى كل سلطة الرئاسة تقوى وتضعف بنسبة نقصان علم المرؤوس وزيادته»^(٤)، لذلك ليس من مصلحة المستبد أن ينتشر العلم حتّى لا ينحسر سلطان استبداده. فهو يبغض العلم من حيث نتائجه لأنّ العلم يبيّر الدروب ويعلم طريق الحرّية^(٥).

وموقف المستبد من العلوم يختلف بحسب طبيعة العلم. إنّ المستبد لا يخشى علوم اللغة، ولا علوم الدين المتعلّقة بالآخرة، ولا العلوم الصناعيّة البسيطة؛ ولكنّه يخاف العلوم التي تمسّ صميم الحياة مثل «الحكمة النظرية» والفلسفة، وحقوق الأمم، والسياسة... إنّّه يخاف العلوم التي «توسّع العقول وتعرّف الإنسان ما هي حقوقه وكم هو مغبون فيها، وكيف الطلب، وكيف النوال، وكيف الحفظ»^(٦). وكما يخاف العلم فإنّه يخاف العلماء العاملين الراشدين المرشدين، ويحاول أن يقصّهم عن ساحة حكمه، ويقرب المنافقين المتملّقين لأنّه لا يخافهم،

(١) م. ن، ص ٦٤.

(٢) طبائع الاستبداد، ص ٨٧.

(٣) م. ن، ص ٤٥.

(٤) م. ن، ص. ن.

(٥) ينظر: م. ن، ص ٤٧.

(٦) م. ن، ص ٤٦.

فهم دائماً إلى جانبه يبشرون بما يهواه. وأكثر من يخشاهم أصحاب العلوم النافعة الذين لا يتوانون عن تعليم الناس حقوقهم وكيفية صيانتها دونما خوف أو جهل^(١). فهو لا حاجة به إلى العلم والعلماء، إن ما يحتاج إليه المستبد هو مجموعة من المنافقين الذين يتقنون صياغة الأسماء والشعارات، ويعملون على تعديل اللغة والدين والقيم إلى الشكل الذي يناسبه، ويطمسون على العقول ليميتوا فكرة الحرية والاستقلال في الرأي وفي الحكم، ويعززوا الاستلاب.

إنّ المستبد يكره العلم والعلماء، لأنّ وجودهما يعني انحلال سلطته التي لا تقوم إلاّ على الجهل. لذلك يبقى في صراع ضد العلم وأصحابه «إنّ بين الاستبداد والعلم حرباً دائمة وطراداً مستمراً: يسعى في تنوير العقول ويجتهد المستبد في إطفاء نورها، والطرفان يتجاذبان العوام»^(٢). فهو يطارد العلماء ليبقي على دولته التي بنيت على أساس من جهل الشعب. والمستبد، فضلاً عن أنّه يكره العلم لتناجحه، فإنّه يكرهه أيضاً لذاته لأنّه يذكره بدونيته وسطحيته أمام العلماء الذين ينازعونه لجلب العوام إلى صفّهم، يرشادهم إلى حقوقهم، وفضح ما يُمارس عليهم من استبداد.

ويحدد الكواكبي ما المقصود بلفظ (العوام): العوام هم الذين إذا جهلوا خافوا، وإذا خافوا استسلموا. وهم الذين إذا علموا قالوا، ومتى قالوا فعلوا^(٣). لهذا يتجاذبهم الطرفان، لعلم الطرفين أنّه لا وسيلة لنفي الخوف غير العلم بحقيقة المخيف، فإذا علم العوام أنّ المستبد امرؤ عاجز يخافهم أكثر مما يخافونه، زال خوفهم منه وتقاوضه حقوقهم. ومن هنا نجد شدة حرص المستبد على إبقائهم في حالة جهل دائم، لأنّ «الاستبداد والعلم ضدّان متغالبان فكل إدارة مستبّدة تسعى جهدها في إطفاء نور العلم، وحصر الرعية في حالك الجهل»^(٤). والعلماء الحكماء يسعون جهدهم إلى تنوير أفكار الناس، بالرغم من مطاردة المستبد لهم، سعياً منه للتكيل بهم وإسكاتهم عن بيان فساد إدارته. وهو إذ يفعل ذلك فإنّه يستبدل بهم المتعالمين الممالئين، يمنحهم الألقاب العلمية الرفيعة ليضلل الناس عن حقيقتهم فيتبعوهم من دون العلماء الحقيقيين. يصوّر الكواكبي ذلك وهو يطلق زفرة حسرة وأسىّ «قاتل الله الاستبداد الذي استهان بالعلم حتى جعله كالسلعة يُعطى ويُمنح للأُميين ولا يجروّ أحد على الاعتراض»^(٥). والعلم كما أنّه الضد المباشر للمستبد، فإنّه لا يناسب سلسلة المستبدين الصغار أيضاً، الذين يعينون

(١) ينظر: م.ن، ص ٤٧.

(٢) ينظر: طبائع الاستبداد، ص ٤٧ - ٥٣.

(٣) ينظر: طبائع الاستبداد، ص ٤٧ - ٥٣.

(٤) ينظر: طبائع الاستبداد، ص ٤٧ - ٥٣.

(٥) ينظر: طبائع الاستبداد، ص ٤٧ - ٥٣.

المستبد الأكبر على مكافحته «إنّ العلم لا يناسب صغار المستبدين أيضاً كخدمة الأديان المتكبرين وكالآباء الجهلاء والأزواج الحُمقاء وكروساء كل الجمعيات الضعيفة»^(١)، لأن العلم يكشف زيف الادّعاء وعُقْد النقص، مما لا يدع مجالاً لسطوة السفهاء. لذلك يحرص الاستبداد على أن «يحارب العلم فيفسده»، وأن «يضغط على العقل فيفسده»^(٢)، وأن ينشر الأفكار الغامضة المتناقضة ليجعل العوام في معمة بحيث لا يعود بإمكانهم التمييز بين الخير والشر، بين الصواب والخطأ، ويسلبهم الراحة الفكرية فتمرض عقولهم «ويصل تسقّل إدراكهم إلى أنّ مجرد آثار الأبهة والعظمة التي على المستبد وأعوانه يبهر أبصارهم «فيرون ويفكّرون أن الدواء في الداء، فينصاعون بين يدي الاستبداد»^(٣)، ويتمّ له ما أراد. ويبقى طوال وجوده حريصاً على أن يقلب الحقائق في الأذهان. مستغلاً بساطة الناس ليحشو رؤوسهم بالأفكار التي تعزّز وجوده وتنمّي خضوعهم لسطوته. إنه يُفهم العوام بأنّه عظيم وأنهم سافلون، فينصاعون له صاغرين مصدّقين، بالنظر إلى ما يلاحظونه عليه من علائم الأبهة والتعظيم والتكبر.

ويتحكّم الاستبداد حتى في أفكار العقلاء، فضلاً عن العامة، فيسوقهم إلى تسمية الغالبيين بالرجال العظام، ويجعلهم ينظرون إليهم نظرة إجلال واحترام؛ مع أنهم قتلة مخربون، لا همّ لهم إلاّ تحقيق مزيد من الاستبداد^(٤). إنّ المستبد، بمعاونة عصابته من المستبدين الصغار، يستطيع أن يخدع بعض العلماء، ويجعلهم يرون في قسوة المستبدين قوّة، وفي مقدرتهم على البطش بطولة، وفي مجاززهم انتصاراً، ويعمل هو، من ناحية أخرى، على كمّ الأفواه المعارضة وخرق قول القرآن الكريم: {وَلَا يُضَارَّ كَاتِبٌ وَلَا شَهِيدٌ}^(٥) ويسارع إلى تعليم الناس الانقياد، عن خوف وجبن، من غير إعمال عقل أو جرأة على التفكير الحر^(٦).

٣- أثر الاستبداد في المجد

يعمل الاستبداد على إقالة المجد وإقامة التمجّد بدلاً منه. يبيّن الكواكبي أثر الاستبداد في الكرامة الإنسانية قائلاً: «يغالب الاستبداد المجد فيفسده ويقيم مقامه التمجّد»^(٧). فما الذي يعنيه الكواكبي بالمجد؟

(١) ينظر: طبائع الاستبداد، ص ٤٧-٥٣.

(٢) ينظر: طبائع الاستبداد، ص ٤٧-٥٣.

(٣) طبائع الاستبداد، ص ٨٦.

(٤) ينظر: م. ن، ص ٨٧.

(٥) البقرة ٢/٢٨٢.

(٦) م. س، ص ٩١.

(٧) ينظر: م. س، ص ٥٣-٥٥.

يعرّف الكواكبي المجد بقوله: «المجد هو إحراز المرء مقام حب واحترام في القلوب»^(١). ويراه مطلباً طبعياً لكل إنسان حر، ويرى فيه لذة روحية تتشكّل من جرّاء حب العطاء. أمّا الأذلاء والجنّاء فيفضّلون الحياة مع الاستعباد على الموت في سبيل إحراز المجد. ويعيب الكواكبي حياة الذلّ التي يفضّلها (ابن خلدون)، موضحاً أنّ المجد لا يُنال بالبدل في سبيل الجماعة. وهذا البدل إمّا بذل علم أو مال أو نفس، وينحصر تحصيله في زمن الاستبداد بمقاومة الظلم، على حسب الإمكان^(٢). أمّا ما يقابل المجد من حيث مبناه فيسمّيه الكواكبي (التمجد) الذي هو خاص بالإدارات المستبدة ويعرّفه بأنّه «القريب من المستبد بالفعل كأعوان والعمال أو بالقوة كالملقبين بنحو دوق أو بارون، والمخاطبين بنحو رب العزة ورب الصولة، أو الموسومين بالنياشين أو المطوقين بالحمائل»^(٣). فالاستبداد أخذ مرغم يحرز لذة من جرّاء سلب وقهر، لذلك لا يمكن أن يحرز الاستبداد مجدداً، وكل ما يحصله إنّما هو التمجّد، أي ادّعاء المجد. ويذهب الكواكبي إلى تأكيد أن كل من يعين مستبداً على استبداده فهو متمجد. وهذه الإعانة إمّا أن تكون حركية تقوم على التبشير به ومقارعة أعدائه، وإمّا أن تكون سكونية تكفي بالسكوت عن مساوئه كدليل ضمنى على الرضى بممارساته والقبول بما يفرضه من تفاوت بين الناس، وقسمتهم قسمين: عبيداً وسادة. هؤلاء الأعوان جميعهم، السليبيون والإيجابيون، ما هم إلا أولئك الراضون في «أن يصير الإنسان مستبداً صغيراً في كنف المستبد الأعظم»^(٤) الساعون لكي يحظوا بهذا التمجّد، المسارعون للانتماء إلى قسم السادة.

إنّ المتمجّدين يتغاضون عن الإهانات التي يتلقونها من المستبد، ويحرصون على كتمانها عن الآخرين ل يبدو كأنّهم محترمون عند المستبد. وهم بذلك يريدون أن يخدعوا العامة. لكن الكواكبي يراهم لا يخدعون إلا أنفسهم بالتظاهر بالأنفة وهم متصاغرون بين يديّ المستبد. ويحوجهم «هذا المظهر الكاذب لتحمل الإساءات والإهانات التي تقع عليهم من قبل المستبد» والحرص على كتمانها أمام الناس «وهكذا يكون المتمجدون أعداء للعدل أنصاراً للجور، ولا دين ولا وجدان ولا شرف ولا رحمة» ويعمل المستبد على الإكثار من أمثال هؤلاء، إمّا بمنحهم الألقاب الجديدة أو بتعزيز ما يعتزّون به من الأصالة الذاتية لعائلاتهم العريقة في خدمة الاستبداد «ليتمكن بواسطتهم من أن يغرر الأمة على إضرار نفسها» فيقود الناس إلى الحرب والإسراف بحجّة أبهة المملكة، وينكّل بأعداء ظلمه على أنّهم أعداء الأمة، ويتصرّف في حقوق مجتمعه على هواه باسم ما تقتضيه الحكمة والسياسة «إنّ المستبد يتخذ المتمجّدين سماسرة لتغيير

(١) ينظر: م.س، ص ٥٣-٥٥.

(٢) ينظر: م.س، ص ٥٣-٥٥.

(٣) يُنظر: طبائع الاستبداد، ص ٥٥-٥٨.

(٤) يُنظر: طبائع الاستبداد، ص ٥٥-٥٨.

الأمة باسم خدمة الدين، أو حب الوطن أو توسيع المملكة أو تحصيل منافع عامة»^(١) وهو، في الواقع، لا يريد إلا خدمة نفسه وتحصيل منافع خاصة به، مستعيناً بتأييد هؤلاء الأعوان المتمجدين. وهو يجرب بعض العقلاء الأذكياء في بعض المناصب ليجعلهم أعواناً له فإذا ينس من مجاراتهم له أبعدهم عنه ونكل بهم^(٢).

إنّ المستبد لا يفتأ يبرهن على أن إدارة الظلم لا تحتاج إلى علم أو قدرة ما دام هو وحده المتحكّم في الأمور بحسب مشيئته ورغباته^(٣). وكلّ ظانّ بأنّ المستبد قد استوزره ليصلح ما أفسدته السياسة الاستبدادية يقول عنه المستبد «هذا حيوان يا ضيعة الأمل فيه»^(٤). إن كل ما يحتاج إليه المستبد هو يد يضرب بها ويلجم الكرام، ولسان يسبّح بحمده. فلا هو يحتاج إلى عقل راجح ولا إلى فكر نابه ولا إلى طالب مجد حقيقي، لأنّه جعل العلم سلعة يبيعها لمن يبرهن على أنّه الأنذل والأكثر قدرة على الاستغلال، ولأنّه يمنح الألقاب لمن يشاء فيجعله متمجّداً يضرب به رقاب المتمرّدين.

ولا بأس عند المستبد أن يتلقّى معونة من بعض بيوت الأصالة التي تعودت مظاهر الكبرياء والأنفة، لذلك فإنّه يدرّ المال على الأصلاء الوراثين خدمة الظلم ومساعدته، ويعينهم على إظهار الأبهة وتخويف الناس والتكبر عليهم، ويسبغ عليهم بعض الألقاب والرتب في حكومته، وشيئاً من النفوذ والتسلّط على الناس ليتلّهوا بذلك عن مقاومة استبداده، ولأجل أن يألفوها فتفسد أخلاقهم وينفر الناس منهم ولا يبقى لهم من ملجأ غير بابه فيصيرون أعواناً له. وإن وجد من الأصلاء وارث علم أو أدب أو لعائلته تاريخ في مقاومة الظلم والظالمين، فإنّه يسارع إلى إذلاله أو إغرائه ليتخذ منه عوناً له في استبداده. هكذا يحاول الاستبداد إفساد الصالح من الأصلاء لينضمّ إلى ركابه. كما أنّه يلقي الفساد بين عائلات الأصالة وبين عامة الناس، ويقوّي التنافس والتحاسد بين الأصلاء. يغيرهم حيناً ويعاقبهم أحياناً، ويولّي عليهم ليكسر شوكتهم ويمنع إمكانية اتفاقهم عليه^(٥).

وكان الكواكبي قد أشار إلى التفرقة العنصرية والطائفية والفتوية التي تصطنعها الحكومات الاستبدادية، وذلك في العدد الثاني من (الشهباء) عندما يورد خبراً بأنّ المأمور رفض قبول «سنة أنفار من مسيحيي عنتاب من طائفة الأرمن القديم أتوا لمحل استكتاب للعساكر المتطوّعة»^(٦)

(١) يُنظر: طبائع الاستبداد، ص ٥٥ - ٥٨.

(٢) يُنظر: طبائع الاستبداد، ص ٥٥ - ٥٨.

(٣) يُنظر: طبائع الاستبداد، ص ٦١.

(٤) طبائع الاستبداد، ص ٥٨.

(٥) يُنظر: م. ن، ص ٦١.

(٦) الكواكبي، في (الشهباء)، عدد ٢/، ص ٤. في: جان داية، صحافة الكواكبي، ص ٤٨.

وقد «رفضهم لسبب ديني» وهكذا يحاول المستبدون دائماً أن يشيعوا التفرقة بين الناس، ويؤكدوا التفاوت. يعلق الكواكبي على هذا الخبر الذي أورده في صحيفته: «كلّما ألزمتنا ظروف الأحوال بالتشبّث بأسباب علاقات الود والاتحاد بين سائر التبعة العثمانية، تظهر هكذا حركات تقضي بصد ذلك لغايات بعض مآمير لا يكثرثون بلوازم الأوقات: فاللازم على أولياء الأمور أن يصدّوا هكذا مأمورين عن غاياتهم»^(١).

ويشير الكواكبي، في العدد نفسه من الشهباء، إلى مساوئ التمجّد، يقول: «آفة المحسوبيّة أنّ أبطالها يفاخرون بها، ممّا يدل على استيلاء الفساد على الفكر العام لدرجة استحسان القبائح والتفاخر برذائل الصفات»^(٢). إنّ غاية المستبد هي مزيد من الاستبداد، لذلك فإنّه يدلي بتوجيهاته ثم يسلم القيادة إلى أعوان أرذال، يردفهم بجيش من الأوغاد يحارب به العقلاء^(٣). وهؤلاء الأعوان هم أعضاء في جسم الأمة التي «قتل الاستبداد فيها كلّ الأميال الشريفة العالية فأبعدها عن الأنس بالإنسانية»^(٤) ولم يعد همّ أكثر أعضائها إلاّ نيل الخطوة عند المستبد، والحصول على صفة أو رتبة أو مال، يمكنه أن يستبد به على آخرين، ولمّ فتات ما يورّعه السلطان على متمجّدي الزمان.

٤ - أثر الاستبداد في الأخلاق

حين يعرض الكواكبي لعلاقة الاستبداد بالأخلاق فإنّه يلاحظ أن «الاستبداد يتصرّف في أكثر الأميال الطبيعية والأخلاق الحسنة، فيضعفها أو يفسدها أو يمحوها»^(٥) فإذا كانت لدى إنسان ما خصلة أخلاقية حسنة بالطبيعة، كالصدق والأمانة.. فإن الاستبداد سرعان ما يحولها إلى جواز الكذب والخيانة أحياناً، ثم إلى استحبابهما، بعد ذلك. وهكذا يقضي على بقايا الخصال الحسنة الطبيعية في الإنسان، ويعزّز آثاره السيئة في الأخلاق بما يزرعه من خصال قبيحة في قلوب الناس^(٦).

إنّ الاستبداد يفسد الأخلاق بإكثاره الأعوان المتمجّدين وبما ينشره من الذعر بين مواطنيه، وبالتفرقة والتباغض اللذين يزرعهما بين الناس حتى يجعل الإنسان «حاقدًا على قومه لأنّهم عون لبلاء الاستبداد عليه؛ وفاقدًا حب وطنه، لأنّه غير آمن على الاستقرار فيه ويودّ لو انتقل منه؛ وضعيف الحب لعائلته، لأنّه ليس مطمئنًا على دوام علاقته معها؛ ومختل الثقة في

(١) جان داية، صحافة الكواكبي، ص ٤٨.

(٢) م. ن، ص ٥٥.

(٣) يُنظر: طبائع الاستبداد، ص ٦٢.

(٤) م. ن، ص ٦٥.

(٥) م. ن، ص ٨٥.

(٦) ينظر: م. ن، ص ٩١.

صداقة أحبائه»^(١). فمن وجهة نظر الكواكبي أنّ للأخلاق دوراً مهماً وتأثيراً كبيراً في الميادين الأخرى لأنّها هي التي تحدد علاقات الإنسان بذاته وبعائلته وبوطنه، وفسادها يعني فساد العلاقات الإنسانية.

ولكن كيف تتكون أخلاق الإنسان، وكيف يتمكّن الاستبداد من إفسادها؟ يقول الكواكبي: «الأخلاق أثمار بذرها الوراثة وتربتها التربية، وسقيها العلم، والقائمون عليها هم رجال الحكومة، بناء عليه تفعل السياسة في أخلاق البشر ما تفعله العناية في إنماء الشجر»^(٢) فالطفل يرث استعدادات أخلاقية وتقوم عن طريق التربية العلمية الصحيحة؛ والمسؤول عن ذلك كلّهُ، في نهاية الأمر؛ هو الذي يمكنه قتل الأخلاق أو تنميتها في نفس الإنسان.

إذاً لا بُدّ، لصالح الأخلاق، من أن تكون الاستعدادات الوراثية صالحة، ولا بُدّ من توافر بيئة مناسبة لترعرع الحياة الأخلاقية في الإنسان، كما لا بُدّ من العلم الذي به يمكن التمييز بين الخير والشر، الحسن والقبيح؛ كما لا بُدّ من هيئة تقوم بالإشراف على التربية الأخلاقية. وهذه الهيئة يراها الكواكبي متمثلة في الحكومة. إنّ غياب أحد العناصر الأربعة السابقة يُنتج نموّاً متخلخلاً لمبادئ الأخلاق، التي لا يمكن أن توجد إلاّ بتكاتف تلك العناصر كلّها.

الحكومة، إذاً، هي التي ترعى الأخلاق وتتعهّد نموّها، من ذلك يتضح ما تستطيع السياسة أن تفعله في أخلاق الناس. فهي إمّا أن تنمّيها وتطوّرّها، وإمّا أن تجري فيها معاول الهدم والتخريب. والحكومة المستبدّة، بحسب ما رأينا من طبائعها، هي، بتعبير الكواكبي، حطّاب يفسد الأخلاق ويدمرّها لأن الاستبداد لا يعنيه إلاّ عاجل الاكتساب، لذلك لا يُرجى من الحكومة المستبدّة غير الإفساد.

إنّ الأخلاق لا تكون أخلاقاً ما لم تكن ملكة مطّردة على قانون فطري تقتضيه وظيفة الإنسان نحو نفسه، وعائلته، وقومه، ونحو الإنسانية «ومن أين لأسير الاستبداد أن يكون صاحب ناموس»^(٣) بوجود حكومة لا قانون فيها ولا وازع لها عن إيذاء الناس، يعيش الإنسان فيها «مسلوب الإرادة التي هي أمّ الأخلاق»^(٤)، فكيف للأخلاق أن تولد من غير أمّ، حيث يعاني فقدان حريته في عهد يكون فيه معرّضاً لسلب المال وإهانة الشرف، من غير أن يكون لديه أمل يسعى إليه^(٥). ذلك فضلاً عن أنّ الاستبداد يسلبه الراحة الفكرية ويشوّش في ذهنه

(١) م.ن، ص ٥٨.

(٢) يُنظر: طبائع الاستبداد، ص ٨٥ - ٨٩.

(٣) يُنظر: طبائع الاستبداد، ص ٨٥ - ٨٩.

(٤) يُنظر: طبائع الاستبداد، ص ٨٥ - ٨٩.

(٥) يُنظر: طبائع الاستبداد، ص ٨٥ - ٨٩.

الحقائق كما يهوى^(١). إن الأخلاق، زمن الاستبداد، حرب إرادات بين الحاكم المطلق والرعايا المحكومين، صراع بين الأخلاق والاستبداد، كلّ منهما يريد إلغاء الآخر. وبالطبع فإنّ من مصلحة المستبد تفشّي الفساد الأخلاقي الذي يؤدي إلى اعتياد المذلّة وضعف الثقة بالنفس و «أقلّ ما يؤثره الاستبداد في أخلاق الناس، أنّه يُرغم حتّى الأختيار منهم على إلفة الرياء والنفاق [...] وأنّه يعين الأشرار على إجراء غيّي نفوسهم آمنين من كلّ تبعه»^(٢)، إذ يخاف الناس من فضح أعمال الشر الذي يحتمي بهيبة المستبد.

ويرفض الكواكبي أيّ حسنات قد تُعزى للاستبداد، فما ملاحظة تغاضي الناس عن أفعال المستبدّين إلّا دليل على إلفة الخنوع لا دليل على انتشار التسامح زمن الاستبداد. وما حسن الطاعة إلّا تعوّد على الانقياد من غير تفكير. وما ملاحظة قلّة ذكر الجرائم إلّا بسبب إخفائها وعدم تمكّن أحد من نقدها وتفنيدها، لا بسبب ندرتها في زمن الحكم الاستبدادي^(٣). إنّ كل ما يحدث في زمن الحكم الاستبدادي، بحسب الكواكبي، أن الناس يتبعونه في تسمية الأشياء بغير أسمائها، فيصبح النصح فضولاً والغيرة عداوة، ويجاورونه في «اعتبار أن النفاق سياسة، والتحيل كياسة، والدناءة لطف، والنذالة دماثة»^(٤) فيشيع الفساد الأخلاقي في مجتمع الاستبداد. ويمضي الكواكبي قدماً في شرح صيرورة هذه العملية التي تجعل المستبدّ به (بفتح الباء) يألّف الأخلاق حتّى تصبح عنده مثلاً.

يصنّف الكواكبي الخصال الأخلاقية في ثلاثة أنواع:

الخصال الطبيعية: تعترف بها كل الطبائع والشرائع. وهي حسنة كالصدق والأمانة، أو قبيحة كالرياء والاعتداء.

الخصال الكمالية: التي جاءت بها الشرائع الإلهامية. كتحسين الإيثار وتقبيح الزنا والطمع.

الخصال الاعتيادية، وهي ما يكتسبه الإنسان بالوراثة أو بالتربية أو بالألفة، فيستحسن أو يستقبح تبعاً لذلك^(٥).

إنّ هذه الخصال تتشابك ويؤثر بعضها في بعض، وتقع كلّها تحت تأثير الألفة الطويلة فتتغيّر وتتبدّل أو تزول حسب الوضع. وهذا يعني تأثرها بالبيئة والتربية والتعليم. وفي حالة وجود حكومة استبدادية فإنّ ما يُزرع هو الخصال القبيحة طيبة، وتحسين القبيح من الخصال

(١) يُنظر: طبائع الاستبداد، ص ٨٥ - ٨٩.

(٢) طبائع الاستبداد، ص ٨٩.

(٣) يُنظر: طبائع الاستبداد، ص ٨٧ - ٨٨.

(٤) م.ن، ص ٨٧.

(٥) يُنظر: م.ن، ص ٩١.

الكماليّة، وتصبّ كلّها في الخصال الاعتياديّة المكتسبة فيستقبح الإنسان المستحسن ويستحسن المذموم في ظلّ الحكومات العادلة. ومن اعتياد تسفّل الأخلاق يألف الناس أفعالهم السيئة فينتقل الإنسان من استقباحتها إلى شعوره بخفّة جرمه، ثم إلى التلذذ في تكرارها كأنّها حقّ طبيعي له. إنّ «أسير الاستبداد العريق فيه يرث شر الخصال، ويتربى على أشرها، ولا بد أن يصحبه بعضها مدى العمر. بناء عليه، ما أبعد عن خصال الكمال، ويكفيه مفسدة لكلّ الخصال الحسنة الطبيعيّة والشرعيّة والاعتياديّة تلبسه بالرياء اضطراراً، حتّى يألفه ويصير ملكة فيه، فيفقد بسببه ثقة نفسه بنفسه»^(١). ها هنا يوضّح الكواكبي خطر الرياء على الإنسان، إذ إنّه بداية لها ما وراءها، فهو يستتبع حتماً انسياق الإنسان في حبال من الأكاذيب التي لا يلبث أن يصدقها هو نفسه، ويحقّق بذلك مآرب الاستبداد في إغراق الناس في اللامبالاة تجاه أنفسهم وتجاه غيرهم، وجعلهم عاجزين إزاء أيّ عمل أو فكر، وتعزيز عدم الثقة بينهم، وترسيخ سوء الظن بالنفس وبالآخرين.

هذا هو فعل الاستبداد في الأخلاق؛ يقتل الميول الشريفة، ويؤعد الأمة عن الإنسانيّة، ويعلمّ الحقد والكراهية وسوء الظنون. وهو يبقى على ذلك حتى يتعوّد أسرى الاستبداد الرياء والكذب، ويفقدوا الإيمان بالقيم الأخلاقية النبيلة. ويعزّز الكواكبي، هنا، ما قاله على لسان (السعيد الإنكليزي) في «أم القرى»: «بتوالي القرون والبطون على هذه الحال، تأصل في الأمة فقد الإحساس»^(٢). ونتيجة ألفة الأمة هذه الأخلاق الفاسدة المفسدة تفتت همة الناس عن السعي في أعمالهم وعن الإتقان فيها، ويتباعدون ويتباغضون فيعيشوا متفرّقين «فينتج من ذلك أن الأسراء محرومون طبعاً من ثمرة الاشتراك في أعمال الحياة»^(٣)، الاشتراك الذي يعدّه الكواكبي أعظم سرّ في التقدّم، ويصير «الانحطاط طبعاً لهم تؤلمهم مفارقتة»^(٤). وكان الكواكبي؛ قبل أن يخرج كتابه، «أم القرى»، إلى النور، بعشرين سنة وتيّف، قد قال في «الشهباء»:

إن السياسة السيئة هي أساس استيلاء الفساد على الفكر العام، وهي التي تجعل الناس يألفون أموراً تضرّهم إلى أن «صارت طباعاً لهم يركنون إليها ويحافظون عليها كما قيل:

«أَلِفْتُ الصَّنَى لَمَّا تَطَاوَلَ مَكْنَتُهُ
فَلَوْ بَانَ عَن جِسْمِي بَكْتُهُ

(١) م.ن، ص ٩٢.

(٢) أم القرى، ص ٦٢.

(٣) م.س، ص ٩٣.

(٤) م.س، ص ٣٤.

الجوارح^(١)

والكواكبي يعزّز رأيه هذا في «أم القرى» شارحاً ما يفعله الاستبداد في الناس «فصرنا ربّما نقتل الطفل في حجر أمه ونلزّمها السكوت فتسكت، ولا تجسر أن تزجج سمعنا بكائها عليه «وتوالت البطون ونحن على ذلك عاكفون، فتأصلّ فينا فقد الآمال وترك الأعمال»^(٢). إنّ فقدان الحرّية يميت النفوس ويعطلّ الشرائع ويجعل اليأس من إصلاح الأحوال مسيطراً فيرتاح الناس إلى ما يلقّونهم إياه أعوان الاستبداد ويستكينون. «وهؤلاء الواهنة يحقّ لهم أن تشقّ مفارقة حالات ألقوها عمرهم، كما قد يألف الجسم السقم فلا تلذّ له العافية»^(٣)، إذ يكفي المأسورون بتقليد أعوان المستبدّ الذين يتخلّقون بأخلاق مَلِكهم الذي تلقّف عادات السرايى الذميمة.^(٤) فمن فساد أخلاق المستبدّ يفسد الأعوان، ومن هؤلاء تنتقل العدوى إلى أسرى الاستبداد، ويفشو الفساد في الدولة كلّها ويُمسي كلّ إنسان لا يهتم إلاّ بمصالحه الآنية، غير مبالي ولا مدرك أنّ للآخرين حقوقاً عليه، كما له عليهم. فمن أين لهؤلاء أن يعلموا بأنّ الإنسان «مدنيّ الطبع، لا يعيش إلاّ بالاشتراك»^(٥) وقد جعل الاستبداد كلّ شريك «ببطن لغبن شركائه باتكاله عليهم عملاً، واستبداده عليهم رأياً، حتّى صار من أمثالهم قولهم: «ما من متفقين إلاّ وأحدهما مغلوب للآخر)...»^(٦)؟ هكذا علّمهم الاستبداد أن يحاول كلّ منهم أن يكون هو الغالب في كلّ علاقة يقيمها مع الآخرين.

والكواكبي يعزو سبب عدم انعدام اندفاع الشرقيين لتحقيق الاشتراك، إلى الاستبداد الذي منع التعرّض لذكر أسباب التفرّق والانحلال. إنّ الدعوة إلى الاشتراك لا تتحقق من غير أن نعرف أسباب غيابها. ومع محاولة المفكرين معرفة أسباب التفرّق، إلاّ أنّهم كانوا يتعدون عن السبب الأصلي الذي جعل الناس متباعدين متباغضين. لقد عدّد الكتاب أسباباً كثيرة للتفرّق، إلاّ أنّهم أغفلوا ذكر الاستبداد، الحلقة الأولى في سلسلة أسباب التفرّق. وهم تجنّبوا ذكر الاستبداد إمّا جنباً وإمّا مراعاة^(٧).

إنّ الأخلاق ليست عمليّة سهلة، كما أنّها ليست عمليّة نظريّة فحسب، فهي لا بُدّ أن

(١) الكواكبي «الهيئة الاجتماعية» في الشهداء، الافتتاحية، العدد/٥، عام (١٨٧٧م) = ١٢٩٤هـ. في: جان داية،

صحافة الكواكبي، الوثائق، ص ١٤٩.

(٢) أم القرى، ص ٣٣.

(٣) م.ن، ص ١٨٢.

(٤) ينظر: الكواكبي «الافتتاحية» في الشهداء، عدد/١٠. في: جان داية، صحافة الكواكبي، الوثائق، ١٥٦.

(٥) أم القرى، ص ٦٢.

(٦) طبائع الاستبداد، ص ٩٣.

(٧) ينظر: م.ن، ص ٩٣ - ٩٤.

تُترجم عملياً، ولا بد لقيامها من أناس ينهضون بها، وينشطون في الدعوة، وينشطون في الدعوة إليها، ويكون هدفهم حراسة نظام المجتمع. ومن أين لهذه العملية أن تقوم في ظل الاستبداد، حيث لا أحد يقوى على الإرشاد إلى القيم والأهداف، التي من دونها لا يمكن أن يقوم عمل، لأنّ العمل يتطلّب عزماً وغاية؛ وحيث لا يوجد إلاّ مبشّرون بعصمة المستبدّ ووجوب اتّباعه، لأنّ الموظفين في عهد الاستبداد للوعظ والإرشاد ما هم إلاّ أعوان المستبد المنافقون. وهم ليسوا بقادرين على إرشاد أنفسهم فضلاً عن إرشاد سواهم.

إذاً فالاستبداد يصارع الأخلاق حتّى يصرعها، ويستبدل بالمجد التمجّد، كما أنّه يشيع الجهل، ويبدّل معالم الدين حتى يناسب أغراضه.

إنّ الكواكبي يضع جماع القول عن تأثير الاستبداد في أنّ كلّ ما يصيب الإنسان من مساوئ هو من فعل الاستبداد. إنّ «المرجع الأوّل في الكسل هو الاستبداد، الذي يمنع... الباحثين عن التصريح باسمه المهيب»^(١)، وهو يمعن في توسيع نطاق الفساد الأخلاقي الذي يقوّي، بدوره، الميل إلى الجشع وكنز الأموال.

٥- أثر الاستبداد في المال

يصف الكواكبي المال بأنّه قيمة ومقياس يمكن أن نقيس به غيره: «كلّ ما ينتفع به في الحياة هو مال»^(٢)، فالوقت.. والعلم.. والعقل.. والجاه... ذلك كلّه مال. فإذا بيع واشترى في سوق يملك التحكّم فيه رجل واحد هو السلطان، فإنّ ذلك يعني تحكّم شيخ السوق في رقاب الناس. ذلك لأنّ التلاعب بالمال يعني تلاعباً بقيم الإنسان.

هذا ما يحدث في عهد الاستبداد، إذ تتحوّل القيمة إلى سلعة، ويتحوّل الإنسان من مالك مال إلى عبد له وعبد لمالكه. من هنا فإنّ تحكّم المستبد في المال يعني تحكّمًا في الناس، يأمر وينهى، ويغضب ويمنح؛ فيفسد استخدام المال ويتحوّل من كونه وسيلة انتفاع إلى كونه وسيلة استبداد.

إنّ الكواكبي لا يذمّ الثروة وتحصيلها ذمّاً مطلقاً، لكنّه يحارب تكديسها الذي يكون بغير وجه حق، والذي يأتي من مال حرام «والمال الخبيث الحرام هو ثمن الشرف، ثم المغصوب، ثم المسروق، ثم المأخوذ إيجاباً، ثم المُحتال فيه»^(٣). أمّا المال الحلال الذي يجوز التموّل عن طريقه فهو «ما كان عوض أعيان، أو أجره أعمال، أو بدل وقت مقابل ضمان»^(٤). أي أنّ الإثراء

(١) م.ن، ص ٩٤.

(٢) طبائع الاستبداد، ص ٦٩ - ٧٠.

(٣) طبائع الاستبداد، ص ٦٩ - ٧٠.

(٤) طبائع الاستبداد، ص ٦٩ - ٧٠.

غير المشروع هو الذي يحصل من غير مقابل فعلي لعمل بشري أو ما يعادله. وهو ما يرفضه الكواكبي، لأنّ تحصيل المال بوسائل غير مشروعة يؤدي إلى تغليب إنسان على إنسان، ويؤدي، بالتالي، إلى فرز البشر ففتين: سادة وعبيد. وهذا ما يفعله الاستبداد.

إنّ الاستبداد صيرّ معبوده المال، وجعله هدف حياته الوحيد « الاستبداد دينه وحياته وشرفه المال»^(١) فهو معيار احترام الناس ومصدر التمجّد. لذلك فإنّ المستبدّين لا يدخرون فعل أي شيء في سبيل الحصول على مزيد من هذا الإله، والاستمرار بالتنعم في امتلاك هذا الشرف. ولا يتوانون عن ابتداع الطرائق التي تسهّل لهم عمليّة التموّل السريع. وبعد انقراض عادة أكل الإنسان لحم أخيه بتأثير التطور، فإنّ المستبدّين اخترعوا أشكالاً أخرى لفعل ذلك، وتفننوا في الظلم، فهم يمتصّون دماء الناس باغتصاب أموالهم، ويقصّرون أعمارهم بتسخيرهم في الأعمال وبغصب ثمرات أتعابهم^(٢).

إنّ الاستبداد السياسي لا يهتمّه إلاّ الاكتساب العاجل، وفي زمنه يتّسع تفاوت الثروات بين الناس، ويُمسي الأسير، تقليداً لآسره، عبداً للمال، ويجنح الجميع للادّخار. ولا يكمن، في ظل الاستبداد، أن يتمّ التموّل إلاّ بأن يحرم المتموّل الآخرين الرزق. والاستبداد، تسهياً لهذه العملية الاكتنازية، يسنّ قوانين التفاوت الاجتماعي لحماية احتكار المحتكرين. مما يجعل بالإمكان أن يشتري الغنيّ الفقير ويسخّره لخدمته.

إنّ الكواكبي يُرجع مظاهر الفساد الاقتصادي كلّها إلى نظام الحكم المستبد، لأنّ الاستبداد يُلغي العدالة ويشرّع كنز الثروات إذ يشجّع صغار المستبدّين على التعديّ على حقوق الناس، وعلى استغلال نفوذهم في نهب أرزاق الشعب، وعلى تكديس الثروات لديهم على حساب الآخرين. وكلّما ازداد الثريّ مالاً ازداد طمعاً ورغبة في زيادة التموّل «فمن يملك عشرة يرى نفسه محتاجاً لعشرة أخرى، ومن يملك ألفاً يرى نفسه محتاجاً لألف أخرى»^(٣)

ويتأمّل الكواكبي فيرى الظلم القائم بين الناس من حيث اقتسام الأعمال «إنّ البشر نصفهم كُلف على النصف الآخر ويشكّل أكثرية هذا النصف الكلّ نساء المدن»^(٤). إنّ الأسرة هي المجتمع الأصغر، أو الوحدة الأولى للمجتمع، وأهم ما في علاقات الأسرة علاقة الرجل بالمرأة، التي يراها الكواكبي علاقة غير عادلة، إذ تعيش النساء على حساب الرجال «اقتسمت النساء مع الذكور أعمال الحياة قسمة ضيزى»^(٥)، فأخذن الأعمال الأسهل وتركن الأصعب

(١) طبائع الاستبداد، ص ٦٩ - ٧٠.

(٢) ينظر: م.ن، ص ٧٠ - ٧١.

(٣) طبائع الاستبداد، ص ٨٢.

(٤) م.ن، ص ٧١.

(٥) م.ن، ص.ن.

للرجال. ويرى الكواكبي أنه كلما ازداد التطور الإنساني مدنيّة ازدادت القسمة جوراً «ومن المشاهد أن ضرر النساء بالرجال يترقى مع الحضارة والمدنية على نسبة الترقى المضاعف»^(١) وهذا الضرر يأتي من كون المرأة ترهق الرجل بالأعمال الشاقّة التي تحتاج إلى كدّ مستمر، وتبقي لنفسها الأعمال السهلة البسيطة، هذا إذا عملت، لأن نساء المدن لا يفتأن يشتكين وهنّ مستلقيات على السرير الوثير ويطالبن الرجل بخدمة لطفهن وجمالهن.

من هذا المجتمع الصغير ينتقل الكواكبي إلى المجتمع الأكبر ليلاحظ انسحاب هذا التفاوت على المجتمع كلّ، حيث «الرجال تقاسموا مشاقّ الحياة قسمة ظالمة أيضاً»^(٢) فمنهم من يعمل من غير أن يحصل على الحدّ الأدنى لمعاشه، ومنهم من يسرق ثمرات أعاب الآخرين من دون عمل. والكواكبي يدين هؤلاء الآخرين الذين «يتمتعون بنصف ما يتجمّد من دم البشر أو زيادة، ينفقون ذلك في الرفه والإسراف»؛ ويخصّ بالذكر أهل السياسة والأديان، تليهم فئة من التجار وأهل الصنائع الكمالية والمحتكرين والسماسرة، وينال هؤلاء مقابلاً غير معقول لقيمة أعمالهم [التي لا يعملونها] حيث «يعيش أحدهم بمثل ما يعيش به العشرات أو المئات أو الألوف من الصناع والزراع». ولكن ما الذي يجعل الأمور تسير على هذا النحو؟. يرى الكواكبي أنّ «جرثومة هذه القسمة المتفاوتة المتباعدة الظالمة هي الاستبداد لا غيره»^(٣) الاستبداد الذي يساعد أعوانه ومريديه في تحقيق رغباتهم الذاتية، التي تصبّ - في النهاية - في مصلحة الحاكم المستبدّ.

فالسطة الاستبدادية، إذاً، هي التي تصنع التفاوت بين الناس، فتستبعد كارهيها وترفع القائمين عليها، أو الساندين إيّاها. ويحاول (أبو الضعفاء) أن يبين لنا التموّل المشروع من التموّل الظالم: إنّ كل ما يخرج على تحصيل المال باستحضار المواد الأصلية، أو تهيتها للانتفاع بها، أو توزيعها على الناس؛ كل حصول على مال بغير إحدى هذه الطرائق هو وسيلة ظالمة لا خير فيها^(٤). فالعمل هو زراعة أو صناعة أو تجارة، وهو مصدر المال الحلال، ولا يمكن جعل المال بحد ذاته مصدراً ينتج ذاته من ذاته إلاّ على حساب القيم الأخرى، وبوسائل غير مشروعة كالربا والرشوة وأشباههما «إنّ المال هو قيمة الأعمال ولا يجتمع في يد الأغنياء إلاّ بأنواع الغلبة والخداع»^(٥) لذلك فإنّ الكواكبي يرفض الربا الذي «هو كسب بدون مقابل

(١) م.ن، ص ٧١.

(٢) م.ن، ص ٧٢.

(٣) طبائع الاستبداد، ص ٧٢. ينظر أيضاً للمقارنة قوله الذي نسب إليه: «أما الاستبداد فهو جرثومة الفساد الذي لا خلاص منه» في النحلة. عن: جان داية، صحافة الكواكبي، ص ١٧٢.

(٤) ينظر: طبائع الاستبداد، ص ٧٣ - ٧٤.

(٥) م.ن، ص ٧٤.

مادي ففيه معنى الغضب»^(١)، وهو من دون عمل فيعود على البطالة، ومن دون تعرض لخسائر مما يؤدي إلى حصر الثروات في أيدي الأثرياء أصلاً. وهذا يُخلّ بالتساوي بين الناس لما يصنعه من تباعد كبير في امتلاك المال.

والعمل، في رأي الكواكبي، فضلاً عن أنه المصدر الشريف للمال الحلال، فهو أيضاً يحقق الحرية الشخصية، وهو وسيلة للتحرر والتخلص من التبعية. إنَّ العمل يؤثر في شخصية الإنسان وفي أخلاقه. من هنا فإن العمل المستقل يحقق استقلالاً للإنسان، على عكس العمل لدى الآخرين أو في وظائف الحكومة التي تجعل الإنسان تابعاً لغيره فاقداً كلَّ همة فعلية على الإبتقان. لذلك يقدِّس الكواكبي العمل، والعمل الحر خاصة، فالإنسان لا يكون إنساناً ما لم تكن له صنعة مفيدة والإنسان الذي لا يعمل يكون حقيراً مهاناً «وكل من يريد أن يعيش كلاً على غيره، لا عن عجز طبيعي، يستحق الموت لا الشفقة»^(٢). ويرتب الكواكبي الأعمال مفصلاً الزراعة فالصناعة فالتعليم والإرشاد تبعاً لأهمية كل مجال في خدمة الناس، ويرى «الشرف في المحراث، ثم المطرقة، ثم القلم»^(٣). ويشدد على وجوب أن يكون تحصيل المال لقاء عمل يقوم به الإنسان، وتحقيقاً لغاية يسعى الإنسان في سبيلها.

ويحدد الكواكبي دور المال في حياة الإنسان قائلاً: «المقصود من المال هو أحد اثنين لا ثالث لهما وهما: تحصيل لذة أو دفع ألم»^(٤). فهو يدرس المال من حيث مصدره ووسائل الحصول عليه، ومن حيث الغاية من تحصيله. إن الإنسان يتموّل لقضاء حاجاته الاعتيادية من غير أن يخلّ بالأخلاق. أما المستبدون فلا تهمهم الأخلاق إنما يهتمهم المال. ويمثّل الكواكبي لذلك بـ (كاترين Cathren)^(٥) التي عملت بنصيحة شيطانها لجعل رعيها يكسبون المال وينفقونه فحملت النساء على الخلاعة مما جعل الشباب يهبون إلى العمل وكسب المال ليصرفوه على النساء والملاهي، وهكذا تضاعف دخل خزينتها واتسع مجال الإسراف للعائلة الحاكمة. وهكذا فإن «فساد الأخلاق يزيد في الميل إلى التموّل في نسبة الحاجة الإسرافية»^(٦) لأن ممارسة الرذائل تحتاج إلى أموال طائلة أكثر بكثير من تلك التي يحتاج الإنسان إليها لإشباع دوافعه الطبيعية. وكلما ازداد الإنسان إسرافاً ازداد حرصاً على تحصيل الأموال «وحرص

(١) م.ن، ص ٧٨.

(٢) طبائع الاستبداد، ص ١٣٨.

(٣) م.ن، ص ١٣٩.

(٤) م.ن، ص ٧٣.

(٥) كاترين الثانية، أو العظمى (١٧٢٩ - ١٧٩٦م) حكمت الامبراطورية الروسية (١٧٦٢ - ١٧٩٦م). في: محمد عمارة، الأعمال الكاملة للكواكبي، ط ١٩٧٥، ص ١٧٠.

(٦) م.س، ص ٧٩.

التموّل القبيح يشتد كثيراً في رؤوس الناس في عهد الحكومات المستبدّة حيث يسهل فيها تحصيل الثروة بالسرقة من بيت المال، وبالتعدي على الحقوق العامة، وبغصب ما في أيدي الضعفاء»^(١) وأصحاب الثروة، في الحكومات المستبدّة، يصرفون ثروتهم في الأبهة والتعاطم تعويضاً عن سفالتهم وطلباً للفسق والفجور. وللمال الكثير آفات على الحياة الشريفة، والكثير يعني المال الزائد عن الحاجة الطبيعية والكمالية، إنّه «بلاء في بلاء، أي أنه بلاء من حيث التعب في تحصيله، وبلاء من حيث القلق على حفظه وبلاء من حيث الافتكار بإنمائه»^(٢). والثروة تفسد أصحابها الذين يجهدون في استخدامها لإخفاء مساوئهم والتظاهر بالفضيلة «إن الثروة تعين أهل البيت على إخفائها بعض رذائلهم عن أولادهم»^(٣)، وتعود الترف المميت الهمم، المصفرّ العقول، وتعود التمثّل بأقران السوء، واحتقار الآخرين، والتكيل بمن يفوق الشرى علماً وأدباً، وتعلّم رفع الإنسان الحياء. وهي بلاء من حيث مصدرها، لأن الثروة الطائلة تأتي من المقرّب من المستبد الذي يعرف أسراراً يخاف المستبد ظهورها، ثم تأتي عن طريق الإتجار بالدين ثم بالربا الفاحش؛ «وهي بسّ المكاسب وبئس ما تؤثر في إفساد أخلاق الأمم»^(٤). أما الكسب المشروع فإنه، زمن الاستبداد، صعب المنال، وصعب حفظه، لأن الاستبداد يجعل المال في أيدي الناس عرضة لسلب المستبد وأعوانه، الذين قد يسلبونه في لحظة وبكلمة، وهو إن سلم منهم فكيف يسلم من اللصوص والمحتالين الذين يصلون ويجولون في ظل أمان الإدارة الاستبدادية التي تفضّل الإكثار من أمثالهم؟، لذلك يضطر الناس إلى إخفاء أموالهم والتظاهر بالفقر والفاقة. من ذلك تفتت همم الناس عن العمل والكسب، لأن ما يحصلونه معرض للسلب، فضلاً عن صعوبة تحصيله.

أما الأثرياء، عبيد المال والاستبداد، فإنهم هم أيضاً لا يسلمون من سلب ما في حوزتهم من أموال «حيث يغصبها الأقوى منهم من الأضعف»^(٥). وتبقى الأموال متنقلة بين أيدي المستبدّين، بينما الشعب في فقر مدقع، ولا تتضح معالم أثر هذا الفقر إلا في أواخر أيام الاستبداد، حيث يكون الفساد قد بلغ أوجه، ولا يكون في وسع الفقراء إلا إرضاء المستبد بأي وجه كان لتوهمهم بأنّ في داخل رؤوسهم جواسيس عليهم، ولا يسعهم إلا تملّقه للحصول على الحد الأدنى لقوتهم اليومي، وهذا يجعلهم يضربون عزّة النفس بعرض الحائط ويخلعون الحياء. بالطبع، يقول الكواكبي، إنّ ذلك كله يتعارض وتعاليم «القرآن الكريم» الذي يرفض بؤس

(١) م.ن، ص.ن.

(٢) م.ن، ص.٨٢.

(٣) طبائع الاستبداد، ص.٥٩.

(٤) م.ن، ص.٧٩.

(٥) م.ن، ص.٨٠.

الأغلبية. ويرفض الكواكبي، بدوره، وجود حكومة استبدادية، لأنه يرى فيها صانعاً لهذا التفاوت بين الناس. كما يرفض الاستعمار، الذي يفعل فعل الاستبداد في نهب ثروات الأمم حيث «الأمم المأسورة لا نصيب لها من الثروة العمومية بل منزلتها في المجتمع الإنساني كأنعام تتناقلها الأيدي»^(١). ولا يقبل الكواكبي بملكيّة الحكومة، وما الحكومة في رأيه إلاّ ناظرة على أموال الشعب. لذلك يتساءل مستنكراً: هل للحكومة صفة الملكية، وهل هي من حقّها سن القوانين لحماية الاحتكار وتعزيز السطوة؟ ويجب مؤكداً النفي. إنّ للحكومة دور الأمانة والنظارة على الأموال وليس لها حق التملك، لأن تملك الحكومة المال يؤدي إلى خلق الاستبداد وتوسيع رقعة انتشاره، ودليله على ذلك ما أورده (الفقيه الأفغاني) في قوله من أن «هذه الحكومات الإسلامية قبلت الموضوع فصارت تجبي الأموال من الفقراء والمساكين وتبذلها للأغنياء وتحابي المسرفين والسفهاء»^(٢). فإذا ما استلمت الحكومة زمام الشؤون المالية كلها، فإنها سرعان ما تخلق التفاوت بين الناس بسبب تمكّنها من الاستبداد المالي الذي لا يلبث أن يقودها سريعاً إلى الاستبداد السياسي الذي يعمّق تفاوت الدخول وينشر الفساد الأخلاقي والجهل، والخمول عن طلب الحق، ويصبح لسان حال الناس يقول: «إنما السلام في مسالمة الحكام وقولهم إذا أردت [لأمر؟] أن يمشي ارشي ثم ارشي ثم ارشي [...] وبناء عليه فإذا كان الأهالي قد ألفوا الذلّ والرشوة إلى هذه الدرجة فلا يبقى حاجة لبيان مقدار استبداد المأمورين»^(٣). هذه هي علاقة الاستبداد بالمال، علاقة نفعية؛ فالمال أحد أسباب انتشار الاستبداد وأحد دعائمه المهمّة^(٤). والاستبداد يتحكّم في المال فيحيله إلى أداة إفساد في المجتمع، ويجعله لفئة تتحكم في رقاب باقي الناس من غير رادع أو وازع.

٦- أثر الاستبداد في التربية

يولد الإنسان وفيه استعدادات للصلاح و الفساد، والتربية هي التي تنمّيه إلى وجهة الخير أو الشر. وأوّل ما يتلقّى الطفل التربية يتلقّاها من الوالدين «فأبواه يصلحانه وأبواه يفسدانه»^(٥). إنّ البيت هو المدرسة الأولى في التربية التي توجّه الإنسان وتربّي استعداداته: جسماً ونفساً وعقلاً. يرى الكواكبي أنّ «التربية ملكة تحصل بالتعليم والتمرين والقُدوة والاقْتباس» ويعتقد أنّ «أهمّ أصولها وجود المرين»^(٦)، فهي ليست عملية بسيطة أحادية الجانب، بل تحتاج إلى

(١) م.ن، ص ٨١/٨٢.

(٢) أم القرى، ص ٦٠.

(٣) مقال الكواكبي في النحلة، نيسان (١٢٩٧هـ = ١٨٧٩م) في: جان داية، صحافة الكواكبي، الوثائق، ص ١٧٣.

(٤) ينظر تفاصيل ذلك في الفصل الثاني من هذه الرسالة، ص ٦٢-٦٤ و ٧٠-٧١.

(٥) ينظر: طبائع الاستبداد، ص ١٠١-١٠٣.

(٦) ينظر: طبائع الاستبداد، ص ١٠١-١٠٣.

تضافر المعرفة والتدرّب على تحقيق هذه المعرفة في الواقع. كما يلزم أن يكون المرثون قدوة ومثالاً، يطلب امتثاله المرثون فلا بد من تضافر النظر والعمل والمحيط كي تتحقق العملية التربوية التي هي ضرورة لا بد منها للأمم جميعاً. وتنبع ضرورتها من كونها عملية ترسم طريق الأخلاق، والأخلاق، في معظمها منتوج التربية الواعية والمنظمة.

إنّ التربية أمر لازم للإنسان في مراحل حياته كلّها، وهي وظيفة الأبوين، في سني حياة الطفل الأولى، ثم وظيفة المدرسة والمعلّمين، ثم تتم بالاقتران بالأقربين والأصدقاء، ثم تصير بالمقارنة بعد الزواج. «ولا بُدّ أن تصحب التربية من بعد البلوغ، تربية الظروف المحيطة، وتربية الهيئة الاجتماعية، وتربية القانون أو السير السياسي، وتربية الإنسان نفسه»^(١)، هكذا يربط الكواكبي التربية بالأوضاع الاجتماعية والسياسية، فحين يكون هناك استبداد تكون التربية عملية عقيمة لا تؤدّي نتائجها، بل تعطي عكس ما هو مرجو منها، لأنّ الاستبداد يُسقم الأجسام، ويفسد الأخلاق، ويلعب بالعقول، ويعلم الناس الكذب والخنوع «بناء عليه تكون التربية والاستبداد عاملين متعاكسين في النتائج، فكل ما تبنيه التربية مع ضعفها يهدمه الاستبداد بقوّته»^(٢) مما يشنت عملية البناء بما يترصدها من هدم مستمر.

وعند الكواكبي أنّ من عليه القيام بالعملية التربوية، في النهاية، هو المجتمع كلّه، لأنّ التربية هي ضالّة الأمم التي تبغى الترقّي، وفقدتها يعود بمصائب جمّة على الجميع. والابتداء بالتربية يجب أن يكون بتربية الأفراد، لأن الفرد الصالح هو اللبنة الأساسية لتكوين أمة صالحة، والعكس صحيح أيضاً، فالأفراد الطالحون يشكّلون مجتمعاً مهزوزاً. لكن المجتمع في سياق قيامه بالعملية التربوية، لا بُدّ له من مشرف ينظّم هذا العمل. والمشرف، الذي يحدده الكواكبي للإشراف على هذه العملية التربوية الجماعية برمتها، هو الحكومة: «الحكومات المنتظمة، هي تتولى ملاحظة تسهيل تربية الأمة من حين تكون في ظهور الآباء»^(٣) فتتعهدا بالرعاية، وتسند لها القوانين، وتقيم المدارس، وتخطط لنجاحها. إنّ العملية التربوية تحتاج إلى مشاركة الجميع وإلى حكومة منتظمة تنشئ إدارات متخصصة لتربية النشئ. «أما المعيشة الفوضى في الإدارات المستبدة فهي غنيّة عن التربية»^(٤). إن التربية عملية غائبة، في ظل الاستبداد، لانشغال الجميع عنها، في ملذاتهم الرخيصة أو أقواتهم، والحكومة الاستبدادية في ملكها، ولا يعينها تحسين أوضاع التربية، وإنّما المهم لديها إحكام قبضتها على النظام السياسي، وعلى الأحوال الاجتماعية جميعها فتنتشر الجهل ما وسعت إلى ذلك سبيلاً، وتعطلّ التربية لتتمكّن من الحفاظ

(١) ينظر: طبائع الاستبداد، ص ١٠١-١٠٣.

(٢) ينظر: طبائع الاستبداد، ص ١٠١-١٠٣.

(٣) ينظر: طبائع الاستبداد، ص ١٠١-١٠٣.

(٤) م.ن، ص ١٠٤.

على وجودها.

إنّ الاقتناع هو الوسيلة الوحيدة للتربية السليمة، ولأنّ الإقناع في التربية يقوم على الحرية التي لا وجود لها في ظل الاستبداد، لذلك تكون التربية غير ممكنة عملياً مع وجود الاستبداد. إنّما الذي يبقى هو تلقين الناس الخصال السيئة حتى يتعودوها. يقرر الكواكبي: «إنّ التربية غير مقصودة ولا مقدورة في ظل الاستبداد إلاّ ما قد يكون بالتخويف من القوّة القاهرة، وهذا النوع يستلزم انحلاع القلوب لا تركية النفوس»^(١). فالاستبداد يُفسد التربية، وإذا فسدت التربية فسدت الأمة، كما أنه ليس في الأمة الأسيرة من يعتني بالتربية، لأنّ حالة عدم الاطمئنان التي يعيشها الأسرى تُضعف في نفوسهم الغيرة على تحمّل مشاقّ التربية. ويكفيهم انغماسهم في تحصيل الملذات الآنيّة، غير مدركين فائدة التربية. وأبعد الناس عن التربية هم الفقراء، لأنّهم يعيشون واقع المعاناة في ألزم لزوميات حياتهم اليومية. وهذا لا يعني أنّ الأغنياء لا يعانون من واقع الاستبعاد. إلاّ أنّهم إلى حد ما، يمارسون استبداداً ما على سواهم من المُعَدَمين. ومعاناة الناس. في أكثرها، وليدة التربية التي تدعو إلى الاستسلام والخضوع، وإلى محاولة التكيّف مع الوضع الذي يفرضه الاستبداد.

إنّ التربية علم وعمل، ونظراً إلى فقدان الأساس النظري العملي - في ظل الاستبداد - لا يمكن تحقيق أبسط مبادئ التربية، لأنّ العمل لا يمكن أن يقوم من غير إرادة ترفده، والتي لا يمكنها أن تريد ما لم تتيقن بالعلم من أنها تريد ما تريده فعلاً. فليس ثمة علم عند أسرى الاستبداد، والعمل يحتاج إلى علم يدعو إلى عزم ثم إلى يقين حتى يتحقق الفعل. لذلك فهم لا يوجّهون الفكر إلى مقصد مفيد، في المدى البعيد، كالتربية. وهم يكتفون بما يتلقّونه من الاستبداد الذي يضطرهم إلى التحيّل والخداع، ويعلمهم إذلال أنفسهم، وإهمال الجِد، ونبذ العمل^(٢).

إنّه يتولى تربية الناس على هذه الخصال الملعونة، لذلك يكفّ الآباء عن تربية أبنائهم. لأنّهم يعتقدون أنّ تربية الاستبداد أقوى منهم، فكيف يبنون في أعوام كثيرة ما يهدمه الاستبداد في لحظة؟ لذلك فإنّهم يهملون التربية إهمالاً تاماً، ويعيشون قلقين خائفين، ضائعي القصد، لا يرجعون شيئاً وليس لهم من هدف «بناء عليه ما أبعد الأسراء عن النشاط للتربية»^(٣)، فضلاً عن الاستعداد لقبول تلقّيها.

ومجمل القول، عند الكواكبي في مسألة أثر الاستبداد في التربية. أنّ الاستبداد يفسد

(١) طبائع الاستبداد، ص ١١٢.

(٢) ينظر: م. ن، ص ١٠٧.

(٣) م. ن، ص ١٠٨.

التربية ويمنعها ليقوم بدلاً منها إلفة الخضوع والتذلل والاستسلام، أي إنه يشيع المبادئ والخصال السيئة التي تنسجم وطبائعه التي لا يحيا إلا بها.

٧- أثر الاستبداد في الترقّي

ربما تكون مسألة التقدّم من أهم المسائل التي حرّكت الكواكبي لكي يُعمل فكره في شؤون المجتمع. إن كثيراً من المفكرين بحثوا الحالة الاجتماعية، في الزمان والمكان اللذين عاش فيهما الكواكبي، وحاولوا معرفة سبب انحطاط الشرق عموماً، والمسلمين خصوصاً، تمهيداً لوضع العلاج للخروج من الأزمة^(١). والكواكبي فعل ذلك أيضاً، وبما أنه تأكّد بعد دراسة وتمحيص، أنّ سبب الانحطاط هو الاستبداد السياسي، لذلك استبعد أن يكون هو نفسه الدواء الشافي الموصل إلى الترقّي.

ولكن ما الترقّي؟... إنّ الترقّي، عند الكواكبي، هو الكلمة التي يُعبّر بها عن حالة التطور الاجتماعي المرغوب. هو بلوغ حالة من العلم والقوة والنظام تكون مناقضة حالة الجهل والضعف والفوضى التي ينتجها الاستبداد. إنّه الحالة التي يعيش الإنسان في ظلّها خارج المآسي التي يحياها زمن الاستبداد.

لقد نظر الكواكبي حوله مقارناً حياة الناس بين الشرق والغرب فأدرك فوائد الترقّي وشرور التخلف، ثم راح يبحث في أسباب تقدّم الغرب وتراجُع الشرق الذي كان «أرقى من الغرب علماً ونظاماً فقوّة»^(٢)، ثم جاء الزمن فأخذ الغرب راية السبق بجمع كلمته، وتطوّر علمه باكتشاف البارود والاهتمام بعلم الكيمياء والميكانيك، وأخيراً الأهم، بقوة نشاطه، وكسره قيود الاستبداد الذي يعادل كلّ تقدّم ورقّي.

إنّ الانتقال من التخلف إلى التقدّم، كأيّ انتقال، لا يتم إلا بالحركة، ليتحول من الوجود بالقوّة إلى الوجود بالفعل. عند الكواكبي، هي العامل الفاعل الذي يؤدي إلى التحوّل المطلوب «الحركة سنة عاملة في الخليقة دائبة بين شحوص وهبوط»^(٣)، إنّه عمل في الطبيعة، في المادة وأعراضها، وفي الكيفيات ومركباتها؛ بها يتم الكون والفساد. والترقّي، من هذا المنطلق، هو «الحركة الحيوية أي حركة الشحوص». هو الحركة التصاعدية، أي الحركة التي تقابل الهبوط، الذي هو حركة الانحلال فالموت. إلا أنّ الحركة الصاعدة لا يمكن أن تبقى مطردة الصعود، إنّها تصادف مراحل هبوط في طريقها. لكن المهم هو معرفة أيهما الغالب على الإنسان (أو الأمة) ليمكننا أن نحكم عليه (أو عليها) صعوداً أو هبوطاً «فإذا رأينا في أمة آثار حركة الترقّي

(١) ينظر: طبائع الاستبداد، ص ١٣.

(٢) م.ن، ص ١٣٣.

(٣) ينظر: م.ن، ص ١١٥/١١٦.

هي الغالبة على أفرادها، حكمنا لها بالحياة، ومتى رأينا عكس ذلك قضينا عليها بالموت»^(١)، فالمقياس هو الصفة الغالبة التي تؤدي إلى نتائج مستمدة من مقدمات مناسبة لها. والكواكبي يعدّ التوقف عن الحركة هبوطاً باعتباره سكوناً عن الحركة في الزمان حيث لا شيء ينتظر الإنسان وإنما الحياة كلها في حركة مستمرة.

وما يصح على الأفراد من مقياس تقدّمهم بالحركة يصحّ أيضاً على الأمة التي يراها الكواكبي «مجموعة أفراد يجمعها نسب أو وطن أو لغة أو دين»^(٢) وبحسب ما يكون الأفراد تكون الأمة «فإذا ترقّت أو انحطت أفراد الأمة ترقّت أو انحطت هيبتها الاجتماعية»^(٣). لذلك فإن للأفراد دوراً مهماً، سلباً وإيجاباً، في بناء المجتمع الذي يعيشون فيه، فإمّا يرفعونه صرحاً شامخاً، أو يُحدِثون تخلخلاً في لبناته. في هذه العملية المتكاملة لترقي الأمة هناك شروط ينبغي توافرها. إنّ الترقّي لا يتم في فراغ، وإنما يحتاج إلى بيئة ترعاه. والمحيط الذي يعيش فيه الإنسان، الذي يطلب الترقّي، هو أوّل هذه الشروط وأهمّها، وفق رأي الكواكبي.

أمّا إذا كان الاستبداد مسيطراً على مجتمع ما فكيف يمكن لهذا المجتمع أن يحرز الترقّي في مناخ يعارض حركة الصعود ويعاديها؟! إن الإنسان لا يزال يسعى وراء الترقّي مالم يعترضه مانع غالب يسلب إرادته. وهذا المانع الضاغط إمّا قدّر محتوم وعجز طبيعي، وإمّا «الاستبداد المشؤوم». على أن القدر قد يصدم سير الترقّي لحظة «أمّا الاستبداد فإنه يقلب السير من الترقّي إلى الانحطاط»^(٤). إن الترقّي حركة واعية ترفدها الإرادة وتقصد الاتجاه نحو التقدّم. وفي ظل الاستبداد يُحارب الوعي، وتُسلب الإرادة، ويبقى الإنسان متأرجحاً بين حبال الاستبداد من غير هدف.

إنّ الاستبداد الذي يناسبه الجو المشحون بالبعية والتخلّف، يمتص دم الأمة ولا يتركها إلى أن تغرق في وحول التدنّي الذي ليس بعده هبوط، حيث «يحوّل ميلها الطبيعي من طلب الترقّي إلى طلب التسفّل»^(٥)، حتّى يعوّدها القيود. ممّا يسهّل الأمر عليه ليبقى ناشراً ألوّيته. ويشرح الكواكبي الحالة الطبيعية لبيّن نقيضها، موضحاً أنّ سبيل الإنسان هو الترقّي ما دام يوازن بين اندفاعه وانقباضه من غير شطط، بينما الاستبداد قابض ضاغط مسكّن يمنع الحركة الاندفاعية إلى الحكمة، ويشبّط العزائم، اللهم إلا إذا وجد في الاندفاع ميلاً إلى الزيف، حيث تغلب النفس العقل وتتحكم الأهواء. من هنا كان الاستبداد ينتج التخلّف الذي يخدم مصالحه،

(١) ينظر: م.ن، ص ١١٥/١١٦.

(٢) ينظر: طبائع الاستبداد، ص ١١٥/١١٦.

(٣) ينظر: طبائع الاستبداد، ص ١١٥/١١٦.

(٤) ينظر: طبائع الاستبداد، ص ١١٥/١١٦.

(٥) م.ن، ص ١١٧.

ويعارض كلّ توجّه نحو التقدّم والرقي. هذا ما يفعله الاستبداد في الأمم، إذن يسير بها إلى الانحطاط والتأخر والفناء، ويجعل أفرادها يسعون وراء حفظ حياتهم الحيوانية فقط، راضين بما هم عليه من ذلّ وهوان.

ب - صورة أسرى الاستبداد

بعد أن درسنا تأثير الاستبداد في بعض القيم والمسائل الاجتماعية، فقد آن الأوان لكي نتبيّن المعالم التي رسمها الكواكبي للإنسان الراحل تحت وطأة الاستبداد. يصوّر الكواكبي الحياة الجسمية والروحية والعقلية والاجتماعية لمن يقع عليهم الاستبداد، الذين يوصفون بأنهم (أسرى، ومستصغرون، وبؤساء...) ^(١). إنّ أسير الاستبداد لا نظام في حياته كلّها، فأتى يكون له نظام في أخلاقه؟! إنه يشبّ في ظل الحكم الاستبدادي الذي لا يغيّبه إلاّ بشرّ الخصال، فيتعوّد الرياء والكذب، ويستعملهما مع ربّه وأسرته وقومه، وحتى مع نفسه ^(٢). وتشرب نفوس الأسرى المساوي، وترسخ فيها تعاليم الاستبداد القائمة على الخداع والنفاق والاتكالية «وهكذا طول الألفة على هذه الخصال قلب في تفكيرهم الحقائق وجعل عندهم المخازي مفاخر؛ فصاروا يسمّون التصاغر أدباً، والتذلل لطفاً» ^(٣)، فتركوا حقوقهم ورضخوا للظلم وقبلوا الإهانة حتى فسدت أخلاقهم حيث لا إرادة لهم ولا خيار، وتعوّدوا على الخصال السيئة التي تضعف الثقة بالنفس وبالآخرين، فقلّ أهل العمل منهم، وأهل العزائم. لماذا يعملون وحياتهم بغير انتظام وليس لديهم الحد الأدنى من الضمان النفسي الضروري الذي يحثّ على العمل، ولا ضمان في أن يحتفظ الإنسان بما جنته يداه؟.

إن الإنسان الذي يصفه الكواكبي، في ظل الاستبداد، إنسان مسلوب الإرادة يتصرّف أسياده بمقدّراته جميعها. إنه فاقد المواطنة لأنّه لا يحبّ وطنه الذي لا يأمن على الاستقرار فيه. ولا أمل له ولا غاية، يعيش في فراغ مميت. مسلوب الوعي بالمستقبل فلا يهتم إلاّ بحفظ بقائه، في لحظته الآنية. لأنّه لا يملك ما هو جدير بالحفاظ عليه. وأسير الاستبداد معرّض لسلب المال والشرف في أيّ وقت، لذلك تقلّ همّته على العمل، وأمله الوحيد هو أن يحتفظ بالقليل مما يحصله من المال محاولاً إخفائه عن أعين الناس والتظاهر بالفقر والفاقة خوفاً من فقدانه ^(٤). «ولهذا ورد في أمثال الأسراء... أنّ العاقل من يخفي ذهبه وذهابه ومذهبه، وأسعد الناس

(١) ينظر: طبائع الاستبداد، ص ٢٢.

(٢) ينظر: م.ن، ص ٩٢.

(٣) أم القرى، ص ١٨٣.

(٤) ينظر: طبائع الاستبداد، ص ١١١.

الصعلوك الذي لا يعرف الحكام ولا يعرفونه»^(١)، فليس أمام الناس في ظل حكم استبدادي، إلا التكتّم والتقيّة والحيلة لإخفاء أموالهم خشية فقدانها في زمن يسمح الحكام فيه بالنهب والسلب. كما يضطر الناس إلى مقاصدهم وتحركاتهم وآمالهم، فضلاً عن اضطرارهم إلى إخفاء أفكارهم ومعتقداتهم، لأن كشف مالا يرضى عنه المستبد يعرّض حامله إلى السجن والتعذيب، وربما القتل. هؤلاء الناس، بحسب رأي الكواكبي، ليس لهم إلا التقوقع داخل ذواتهم حتى يتجنّبوا - قدر إمكانهم - يد المستبد التي تمتد بالإهانة والسلب والتسلّط على كلّ ما تطاله. لأنّ المستبد لا يفرّق بين صديق أو مُعين، وعدو معارض مشاكس. إنّ المستبد حينما يلمح عند أحد ما شيئاً ينقصه هو، أو شيئاً يجعل الآخر متميّزاً عليه، فإنّه يسارع إلى سلبه إيّاه، والاستئثار به لنفسه. فلا الناس يريدون مناصرة المستبد مباشرة، ولا هم يحاولون محاربتة، وإنّما حرصهم كلّه ينصب على ملذّاتهم البهيمية. والكواكبي يلاحظ أنه لا فرق بين غنيّ وفقير في الشقاء، زمن الاستبداد، ويشرح ذلك قائلاً: إن «أسراء الاستبداد حتّى الأغنياء منهم كلّهم مساكين لا حراك فيهم يعيشون منحطّين في الإدراك، منحطّين في الإحساس، منحطّين في الأخلاق»^(٢) لأنّهم جميعاً هدف تسلّط المستبد الذي يريد أن يستخدمهم كالأنعام لأغراضه الشخصية، وكأنّهم خلّفوا لخدمته. بل إن الكواكبي يذهب إلى أبعد من ذلك فيرى أنّ حالة أغنياء الأسرى أشقى من حياة الفقراء، منهم، وإن استطاعوا تأمين حاجاتهم الأولية، إلا أنّ ما يشقيهم هو ما يحاولونه من تظاهر بالراحة والرفاه والتمجّد الكاذب. إنّ «حمل ثقيل على عواتقهم كالسكران يتصاحى فيبتلى بالصداع، أو كالعاهرة البائسة تتضحك لترضي الزاني»^(٣). فهم، فضلاً عن حياة الذلّ التي يشاركون فيها الفقراء، فإنّهم مبتلون بحبّ التظاهر بعدم معاناتهم من سطوة المستبد، وفي هذا عذاب للروح شديد.

إنّ الأمة المستبّدة (بفتح الباء)، بأغنيائها وفقرائها، تعيش في وطن لا تملك منه شيئاً؛ وإنّ الذي يستأثر بخيرات البلاد، كلّها، هو المستبد الذي يوزّع على أعوانه ما يشاء. أمّا المواطنون فلا حقوق لهم في موطنهم، وما هم إلا أشياء، شأنهم في ذلك شأن الأشياء الأخرى، كالشجر والحيوانات والأموال... وما هم إلا وسيلة يتوسّلها المستبد ليرضي أهواءه الخاصّة، ويشكّلها وفق مزاجه الشخصي. إنّ حياة هؤلاء البؤساء كلّها خلل في خلل، وذلك يجعلهم هيّبي النفوس، يعتقدون أنّهم لا يستحقّون حتى الفُتات الذي يُنعم عليهم به المستبد، ويرون أنفسهم جاهلين عاجزين لا يمكنهم العيش إلا بمساعدة أسرهم. ويعيش الأسير في بلبلة فكرية، مختل الشعور،

(١) م.ن، ص ٨٠/٨١.

(٢) طبائع الاستبداد، ص ١١٨.

(٣) م.ن، ص ١١٠.

غير قادر على التمييز بين الخير والشر، مريض الجسم يشيخ قبل أوانه، لا ناموس له ولا إرادة، كالحيوان «ومن أين لأسير الاستبداد أن يكون صاحب ناموس وهو كالحيوان المملوك العنان، يقاد حيث يراد، ويعيش كالريش يهب حيث يهب الريح، لا نظام ولا إرادة»^(١). يساعد المستبد في تغليب نفسه على عقله، حتى يزيغ بعيداً عن كل ما يمت إلى التربية والعلم والنظام بصلة، ويغرق في الوهم وفساد التصوّرات. «بناء عليه ما أبعد الناس المغصوبة إرادتهم، المغلولة أيديهم، عن توجيه الفكر إلى مقصد مفيد كالتربية»^(٢) إنّ عبيد السلطة الاستبدادية غير مالكين أنفسهم، ويعملون، إن عملوا من دون إيمان أو هدف، لذلك فهم أبعد الناس عن أن يوجد فيهم من يُعنى بالتربية. إن طفل الأسر ينشأ على تلقّي المشاكسة والمخاصمة، يعاني وهو طفل من ضغط القمط، وضيق الفراش، والغذاء الفاسد «وإذا افكرنا كيف ينشأ الأسير في البيت الفقير وكيف يتربى، نجد أنه يلقح به وفي الغالب أبواه متناكدان متشاكسان، ثم إذا تحرك جينياً حرك شراسة أمه فشتمته»^(٣) لا يمكنه أن يلعب لضيق مساحة البيت وعصبيّة والديه مما يعانيه من ضغط الأسر، ولا يستطيع أن يستفسر عما يريد فهمه خشية أن يُضرب أو يزرع لضيق خلق أوبوه وجهلها. ثم يألف القذارة وصيغ الشتائم التي يتعلمها من زملائه في المدرسة، بعدئذ يتولى المستبدون إكمال إفساده بالتضييق على عقله ولسانه «وهكذا يعيش الأسير من حين يكون نسمة في ضيق وضغط؛ يهرول ما بين عتمة هم ووادي غم، يودع سقماً إلى أن يفوز بنعمة الموت مضيقاً دنياه مع آخرته، فيموت غير آسف ولا مأسوف عليه»^(٤) هذه هي التربية الوحيدة التي يمكن أن يتلقاها الواقع تحت سطوة الاستبداد منذ أن يكون نطفة إلى أن يوارى تحت التراب. لأنه يبقى محاصراً طيلة فترة وجود الاستبداد. إن الأسير لا يوجد مستقلاً بذاته، وإنما هو نكرة لا يوجد إلاّ بالإضافة إلى أسرته، يتبعه فيما يأمر به وينتهي عمّا ينهيه عنه. لا وظيفة له إلاّ أن يكون عصاً في يد المستبد، يستخدمها أينما شاء، وكيفما أراد، فيعيش الأسير فاقد الوظائف الاجتماعية والشخصية، وتصبح حياته لا معنى لها، إنّ «حياة الأسير تشبه حياة النائم المزعوج بالأحلام، فهي حياة لا روح فيها»^(٥) إذ لا يمكنه أن يريد شيئاً، فضلاً عن استحالة تحقيق ما يريد. ولا يستطيع أن يرى إلاّ بعيني أسرته، يعزو كل فضل إلى كرام الحاكم، ويستند كل شر إلى استحقاقه إياه، ويعتقد أنّ الله يعاقبه على أعماله إذ يسلّط عليه سياط المستبدّين^(٦).

(١) م.ن، ص ٨٨/٨٩.

(٢) م.ن، ص ١٠٦.

(٣) طبائع الاستبداد، ص ١٠٨/١٠٩.

(٤) م.ن، ص ١٠٩.

(٥) م.ن، ص ١١٠.

(٦) ينظر: م.ن، ص ١١١.

إن الأسرى يتأقلمون ووضع الاستبداد ومتطلباته، فهو «جعل الرعية خادمة للرعاة فقبلوا وقنعوا»^(١)، ولم يقوموا إلا بردّ فعل سلبى تجاه الظلم الواقع عليهم، فيقابل واحداهم التجبر عليه بالتذلل والتصاغر، وإذا تصادف أن طالب الأسير بحق من حقوقه فإنه يفعل ذلك على صيغة استعطاف، وكأنه يطلب إحساناً لا حقاً. والأسير يتهاون في حقوقه، حتى إذا ضرب أو شتم فإنه يتصرف سلبياً، فهو إما أن يتجاهل ذلك، أو يلجأ إلى مداواته بتعطيل إحساساته بالمخدرات والمسكرات، أو بالتظاهر بأن الدين يأمر بالتسامح، فيسلك مسلك الرياء والنفاق^(٢)، ويردد مع المرددین بأن الدنيا سجن المؤمن، وأن المؤمن مصاب، وأن الله إذا أحب عبداً ابتلاه... إلى غير ذلك مما أدخله في أذهانهم مثبّطو العزائم ورافعوا لواء الاستبداد^(٣).

وملذّات الأسراء مقصورة على لذتين اثنتين، نظراً لضيق ذات اليد ومدى الفكر معاً. فهم لا يسعون إلا إلى «لذّة الأكل وهي جعلهم بطونهم مقابر للحيوانات إن تيسرت، وإلا فمزابل للنباتات، أو بجعلهم أجسامهم في الوجود كما قيل أنابيب بين المطبخ و (الكنيف)، أو جعلها معامل لتجهيز الأخشين. واللذّة الثانية هي الرعشة باستفراغ الشهوة»^(٤). فهم لا يحرصون إلا على الحياة الحيوانية، لذلك فإنّ من طبع الأسير الخمول والكسل، فما من هدف يُطلب، وما من أمل يُرجى تحقيقه «فيعيش خاملاً خامداً ضائع القصد، حائراً لا يدري كيف يميت ساعاته وأوقاته»^(٥)، يغري نفسه بالسعادة الأخروية «ويبعد عن فكره أن الدنيا عنوان الآخرة، وأنه ربما كان خاسر الصفتين»^(٦). فلا هو يحيا دنياه، ولا هو ينقذ ما يطلبه منه دينه ليسعد في آخرته. إنه إنسان تائه، يؤمر بمعادة أهله وجيرانه، فينقذ ما أمر به خشية غضب المستبد عليه؛ لذلك يعيش فرداً معزولاً عمّن حوله، متوجساً منهم، مترصداً لاستغلال هفواتهم في صالحه.

وأنى لأناس هذه معيشتهم أن ينعموا بفوائد التعاون والتضامن؟ «إن الأسراء محرومون طبعاً من ثمرة الاشتراك في أعمال الحياة، يعيشون مساكين بئسين متواكلين متخاذلين متقاعسين متفاسلين»^(٧). إن الشراكة تتطلب إرادة الشركاء، والإرادة تتضمن الحرية، وهذان الشرطان غير متوافرين في زمن سيادة الاستبداد، وإنما الذي يوجد هو حثّ على التناحر حيث يحتمل كل أسير أخاه مسؤولية ما هو فيه من مصائب.

(١) م.ن، ص ٨٧.

(٢) ينظر: م.ن، ص ١١٠-١١١.

(٣) ينظر: طبائع الاستبداد، ص ١٠٥.

(٤) م.ن، ص ١٠٧/١٠٨.

(٥) م.ن، ص ١٠٤. يقارن أيضاً مع: م.ن، ص ٨٥.

(٦) م.ن، ص ١٠٥.

(٧) م.ن، ص ٣٩.

إذا فإنَّ الأسراء يشعرون بآلام الأسر وطغيان الاستبداد، هكذا يقرر الكواكبي، لكنهم لا يبادرون إلى إزالته لأنهم لا يدركون أسباب آلامهم الحقيقية^(١)؛ وذلك بسبب عدم قدرتهم على تحليل الأمور لإدراك الواقع، فضلاً عن التهويمات والترهيبات التي يشيعها المستبد في إماراته. وحتى لو عرفوا علّة ما هم فيه من ويلات، فإنّهم لا يقوون على محاربة أسّ العلة ورأسها. ويستعيضون عن ذلك بالتعادي فيما بينهم تفتيحاً عن همومهم «ومن غريب الأحوال أن الأسراء يبغضون المستبد، ولا يقوون على استعمالهم معه البأس الطبيعي الموجود في الإنسان إذا غضب، فيصرفون بأسهم في وجهة أخرى ظلاماً: فيعادون من بينهم فئة مستضعفة، أو الغرياء، أو يظلمون نساءهم»^(٢). فتتحقق بذلك رغبة المستبد في إشاعة التفرقة بين أفراد رعيته، ليستمر في ممارسة السيادة عليهم. هذه هي الصورة التي رسمها الكواكبي لأسرى الاستبداد. صورة قائمة ترافق الأسير بدءاً من مولده حتى ينال ما يرجوه بالتخلّص من هذه الحياة الشقيّة بالموت؛ طناً منه بأن الاستبداد الذي يحكمه قضاء لا مفرّ له منه، وبلاء لا قدرة له على مجابته.

ج- رفض الكواكبي الاستبداد

اتضح للكواكبي أن الاستبداد يشوّه الدين ويغيّره، حتى يجعله يتأقلم أو ينسجم وممارساته ويحول بين الأمة وبين التعرف على تقدم الحياة في الدول الأخرى، وهو بذلك يثبت التخلف الذي هو البيئة المناسبة له، ويحول دون التقدم، لأنه يعلم أن التقدم يقضي عليه، بل هو يدفع بالدولة إلى الانحطاط. وتحقيقاً لذلك فإنه يقصي الناس عن تعلّم العلوم الحديثة، ويضغط على الأفكار المتنبهة ويمنع نموّها، ويقضي عليها إذا لم تصبح إلى جانبه. ويمنع الإصلاح الذي يحاوله بعض العقلاء في الأمة المأسورة، ويعمل على وضع كل إنسان في غير مجال اختصاصه، ويدفعه إلى التدخل في تفاصيل لا علاقة لها باختصاصه، لكي يظهر عجزه ويبدو محتاجاً، على الدوام، إلى النصّح ومساندة المستبد. كما أنه يقتل الفضائل الخلقية، ويخلق الرذائل عوضاً عنها، مما ينتج فقد الإحساس بسبب الاعتياد على الذل والمهانة، فيهجع الشعب إلى الاستكانة والانحلال. ويساعد على تفشي الانحلال الأخلاقي بإكثاره من الأعوان الأشرار، وبإيجاده ظاهرة التمجد عند ضعاف النفوس الذين يندفعون إلى ادّعاء العظمة والمجد الكاذب. ويزرع في أذهان العامة اليأس والخمول، وينشر روح التواكل والرضا بالقليل من الحياة ومن الكسب. ويساعد الإنسان على ظلم أخيه الإنسان وتسخيّره عبداً له. إنّ الاستبداد يعمل على إفقار الغالبية، وعلى تدني المستوى الاقتصادي في الدولة كلها بما يقدّحه على أعوانه من الأموال، وبما يسرفه في الحروب لإظهار عظمة نظامه، وفي الترف والمظاهر التي يظن أنه يعوّض بها نقائصه. إنه

(١) ينظر: م. ن، ص ١٠٤-١٠٥.

(٢) طبائع الاستبداد، ص ١١١.

يعمّق التفاوت بين الناس، يدعم الأغنياء - أنصاره - ضد الفقراء؛ ليرهن على أنه لا يختلف عن الذين يحكمهم، فهاهم أولاء يستبد بعضهم بعض. وفي عهد الاستبداد تنتشر الرشوة ويشجع الطمع والشه في جمع الأموال بأي وسيلة كانت، سواء أكانت بالسرقة من ميزانية الدولة واغتصاب حقوق الشعب، أو بالمتاجرة بالدين، أو بخدمة الاستبداد من خلال المنح التي تعطى لقاء التجسس على الشعب، ذلك كله لا يترك مجالاً لتربية مربّ، بعد أن زرع الاستبداد كلّ ما يستطيعه من خصال سيئة تركز إلى الخنوع والخضوع، وتوقد نيران الحقد في النفوس، وتضعف ثقة الناس في بعضهم بعضاً. بعدئذ يتنفّس الاستبداد الصعداء ممّياً نفسه بطول البقاء بعد أن اطمأن إلى أن الناس قد باتوا أصناماً لا يحركون ساكناً، إلاّ بما يطالب به الاستبداد من إزالة عدل. وإقامة جور؛ ذلك بعد أن فرّق بينهم وجعلهم يقتتلون حتى لا يتفقوا عليه فتزول دولته. فهو لا ينفكّ يذل الناس بالقسوة والقهر والفرق حتى يجعلهم خاضعين له خضوعاً تاماً، وحتى يخلف أسراه وهم يودّعون سقماً ويستقبلون بليّة، حياتهم شرّ كلّها لا يرون لها من معنى، وليس لهم فيها من غاية تستحق السعي. ويبقى أسعدهم من يدركه الموت فيخلصه ممّا تراكم عليه من هموم.

لقد أدرك الكواكبي فساد الاستبداد الذي لا يمكنه أن يكون خطوة على طريق حل مشكلة التخلف، لأنه هو الذي يدعم الواقع المتخلف. وعرف (الكاتب) أنّ «المستبد إنسان مستعد بالطبع للشر وبالإلجاء للخير»^(١)، لذلك نراه يهاجم الاستبداد من وجوهه جميعها، لأنّه رأى أنّ هذا الشكل من الحكم يعارض التقدّم والسعادة الإنسانية التي لا تكون إلاّ بالحرية، على حين أنّ «المستبد عدو الحق، عدو الحرية وقاتلها»^(٢). لذلك فإنّ أول ما يجب عمله هو «كسر قيود الاستبداد»^(٣)، لأنّ الاستبداد، كما فصل الكواكبي، يحارب القيم الإيجابية في المجتمع ويستعيز عنها بنزواته الخاصة. فهو يحارب العلم ويشوّه الدين، ويقدم التمجّد عوضاً عن المجد الحقيقي، ويلغي الأخلاق الحميدة ليضع مكانها الخصال السيئة. ويعزز التفاوت بين الناس، إذ يعطي الأثرياء ويجعلهم أعواناً له، ويسلب الفقراء ما أمكنه إلى ذلك سبيلاً. كما أنّه يعارض التربية لأنّها لا تناسب ترسيخ ما يمليه على الناس من وجوب الطاعة والخضوع. وهو بذلك يدعم التخلف، ويمنع كل ما من شأنه أن يصنع التقدّم. لذلك يدعو الكواكبي إلى رفض الاستبداد، منتج الفساد، ويشدّد على كلام القائلين إنّ «الاستبداد أصل لكل فساد»^(٤)، لأنه قد

(١) طبائع الاستبداد، ص ٢٥.

(٢) طبائع الاستبداد، ص ٢٥.

(٣) م.ن، ص ١٣٤.

(٤) م.ن، ص ٥٣.

لاحظ من خلال دراسة علاقاته «إنّ للاستبداد أثراً سيئاً في كلّ واد»^(١). لذلك، على الإنسان العاقل أن يدفع الاستبداد عن نفسه وعن قومه، قدر المستطاع. وعليه أن يوقف قومه ويرشدهم إلى أنهم خلقوا لغير ما هم عليه من الذل والسفالة، وينذرهم بسوء العاقبة، عليهم يتحركون لتغيير أوضاعهم ونفض مذلة الاستبعاد. والكواكبي، بدوره، وفضلاً عن كتاباته التي تُعدّ بمنزلة هجوم على الاستبداد والمستبدين، فإنّه يقرّع قومه على شكل أمثلة يقدّمها عن كيفية ما يجب أن يفعله المصلحون والأدباء من لوم إرشادي للمستبد بهم (بفتح الباء) من مواطنيهم، ويهيب بهم أن ينفذوا عنهم الكسل والصغار، ويحرّض بذلك على مواجهة الظلم لرفع الاستبداد. ويرفض التفاوت بين الناس مندهشاً من قبول الناس له باستسلام، «ما هذا التفاوت بين أفرادكم وقد خلقكم ربكم أكفاء» فكيف تقبلون هذا التمييز بين غنيّ وفقير، وبين حاكم ومحكوم؟^(٢). ويمتني أسرى الاستبداد بحياة لا استبداد فيها، ويُغدق الخير فيها على الجميع؛ إذا هم سعوا إلى كسر أطواق الاستبداد «وخلاصة القول إن الأمم التي يُسعدّها جدّها لتبيد استبدادها، تنال من الشرف الحسي والمعنوي ما لا يخطر على فكر أسراء الاستبداد»^(٣). من هنا يتّضح أنّ الخطوة الأولى الحاسمة لحصول الترقّي، في رأي الكواكبي، هي رفض المحيط الاستبدادي، والدعوة إلى تغييره، تمهيداً لإزالة الاستبداد الذي يمنع الترقّي ويذر الشرّ في كلّ مكان.

(١) -----

(٢) ينظر: طبائع الاستبداد، ص ١٢١-١٣٥.

(٣) م.ن، ص ١٤٠.

خاتمة

إذا كان لنا أن نستخلص مغزى ما ورد في هذا الفصل، فإننا نلاحظ أن الكواكبي، وإن كرّس معظم «طبائع الاستبداد» لبيان خطورة الاستبداد على القيم في ميادين الدين والعلم والمال والأخلاق والتربية... إلا أنه لم يُهمل ذلك في «أمّ القرى» إذ بيّن فيه أثر الاستبداد السيء في المجتمع، من خلال تشويبه القيم جميعها. وهو، وإن لم يسمّ «الاستبداد» في «أمّ القرى» بالوضوح الذي نجده في «طبائع الاستبداد» إلا أنه لمّح إلى آثار الفساد السياسي، الذي استطاع أخيراً أن يسمّيه «الاستبداد»، ومن ثم يتوسّع في شرح تأثيره ونتائجه. حتى أن حديثه في صحيفة «الشهباء» (١٢٩٥هـ = ١٨٧٨م) لم يخل من إشارات إلى هذا النوع من التأثير.

ومن مُجمل ما قاله الكواكبي، هنا، يُلاحظ أنّ للاستبداد أثراً سيّئاً في كل ما له علاقة به. فهو يبذر الشرّ في كل مكان، وفي كل ميدان تصل إليه يدها. فيحوّل الدين إلى أيديولوجية (**Ideology**) تبشّر برؤيته الخاصة للأمور. وهنا يظهر أنّ الدين لم يعد عقيدة سماوية تدعو إلى خير الإنسان، بقدر ما يُتخذ منه رئة اصطناعية يتنفس من خلالها فكر المستبد، وينفذ إلى عقول الناس وقلوبهم، عن طريق النفوس التي أصابها الاهتراء من كل جانب.

وكما للدين الصحيح من تأثير سلبيّ على مصالح المستبد، كذلك للعلم دور رئيس في فضح ممارساته. من هنا يأتي التعارض الدائم بين ما يطرحه كلٌّ منهما، فيقعان في صراع لا ينتهي إلا بانتهاء أحدهما. ويكفي أن يفسد الاستبداد الأخلاق حتى يحقق أغراضه، لما لها من تأثير كبير، فهي التي تحدد علاقات الإنسان بالعالم، وفسادها يعني فساد العلاقات الإنسانية. كما أنّ عملية التربية الأخلاقية عملية معقدة تحتاج إلى تضافر جهود المربين والمعلمين والناس كافة، وتحتاج إلى إشراف الحكومة، وبالطبع فإن الحكومة التي تشرف على العملية التربوية هي التي تكون عادلة، أما تلك المستبدة فإنها لا تتولى إلا عملية التلقين والإفساد. فالتربية عند الكواكبي ليست تلقيناً، وإنما هي عملية تتأثر بالمحيط فضلاً عن تأثرها بالوراثة. وليس المقصود بالتربية التعليم المدرسي وحسب، بل التربية العامة التي تقوم على الحوار. والحوار يشترط الحرية التي لا وجود لها في ظلّ حكومة استبدادية.

وفضلاً عن خلق التفاوت الاقتصادي بين الناس، فإن الاستبداد يقوّي الميل إلى الجشع واكتناز الأموال، ليعمّق شقة الخلاف بين الناس، ويجعلهم يتصارعون من أجل احتراز الثروات، ويحوّلون المال من وسيلة عيش إلى وسيلة استبداد، الذي هو في حد ذاته غاية للاستئثار بما في أيدي الآخرين. ولأن الاستبداد يفسد الأخلاق، ويهّمه استمرار فسادها؛ لذا فإنّه يرّي الناس

على شر الأخلاق، ويمنع أي تربية مخالفة إيّاه. إنّه يُبعد عن الأذهان ما تطالب به الأديان من حرص على حرية الإنسان وكرامته وتقدّمه، ويفرض هيمنته، رافضاً أي حوار إيجابي بين الناس. من هنا ينتج لدى الكواكبي أن الاستبداد لا يمكنه أبداً إحراز أي تقدّم في المجتمع لصالح الإنسان، وإنما هو يعمل على تثبيت التخلف، وعلى إبقاء الوضع على ما هو عليه، مخلفاً وراءه سلسلة كبيرة من المقهورين - القاهرين في الآن نفسه. وهو يضمن، بذلك، استمرار وجوده بعد أن أمسى الناس من دون إنسانية، تتركّز همومهم في معاشهم اليومي. بل في دعواتهم الحثيثة اليومية للتخلّص من حياة كهذه ليس لها من معنى، ولا تنتهي إلى غاية تُرجى.

لكنّ الكواكبي، بعد مقارنة واقع الناس في ظل الاستبداد وأمثالهم في ظل حكومة عادلة، يستنتج وجوب الإسراع في هدم صرح الاستبداد الفاسد المفسد، حتى يتمكن الناس من العيش عيشة طبيعية في ظل حكومة عادلة تنشُد التقدم.

الفصل الرابع

الاستبداد في بعده الكلي

عند الكواكبي

«نقد ومناقشة»

تمهيد

الاستبداد والمستبد والمجتمع

علاقات الاستبداد

الاستبداد شر شامل

الوعي مقياس المسؤولية

خاتمة

تمهيد

إنّ من أصعب الأمور على الإنسان الدخول في حوار مع شخص غائب - حاضر .
غائب من حيث انعدام إمكانيته في الردّ علينا إذا أخطأنا فهمه، أو وصلنا مرحلة الشطط في تفنيد ما ظننا أنّه يرمي إليه من خلال ما طرحه حاضر من خلال مواصلة تأثيره فينا، وإثارة تفكيرنا حول مواضيع لم تزل تشغلنا، حتّى بعد غيابه. هذا ما يمنحه استمراراً يمتد في داخلنا، ثم يصل إلى مَنْ بعدنا، من خلالنا. والكواكبي واحد ممن يضعوننا، وجهاً لوجه، أمام هذا الصعب، نظراً إلى أنه طرح أشدّ المواضيع صميمية والتصاقاً بحياتنا، فضلاً عن معالجته بطريقة يفتقر كثير منا إلى مقاربتها.

وضع الرجل أسئلة على طريق الاستفهام، منذ نحو قرن من الزمان، أجاب عن بعضها، وترك لنا مثلاً يحتذى لمحاولة الإجابة عن بعضها الآخر. فهل نرى في ذلك تحدياً نقرّ أمامه بعجزنا، ونكتفي بمعاناة الشعور بالإحباط المصطنع، مرتاحين إلى ممارسة الاسترخاء الفكري، والسكونية، أم أننا نتخطى، نمتطي جواد الدعاوة الفكرية، نقفز قفزاً من فوق المحطّات التي ينبغي علينا التوقف عندها طويلاً، ونتخطى فكره وعصره، ونقنع أنفسنا بأننا في خير عميم؟!

إننا، إذا تأملنا الأمر ملياً، وقلبناه على وجوهه، نرى أننا لم نزل نعاني الزحف تحت

الحجر، ولو أردنا أن ننفذ عنا الركاب المتأنق، فإنه لا بد لنا من متابعة الحوار، الذي بدأه مفكرون في القرن الماضي، نتابعه بكثير من الحب، وكثير من التفهم. ونعتقد بأن الأوان قد حان لكي نشجب - عملياً - غياب حضورنا، ونركب الصعب، موشحين بالنيات الطيبة تجاه كل من حاول وضع لبنة على طريق بناء الحضارة.

من هنا، لم نتهيب من محاولة النظر في ما وضعه الكواكبي من تصور حول الاستبداد، فندلي بدلونا عمّا طرحه حول الاستبداد والمستبد والمجتمع. نرى موقفه من ذلك كله، مقارنين، موازينين، وننظر في شرحه طبيعة العلاقة التي تقوم بين الاستبداد والاستلاب والاستغلال، ما الذي يفعله كلٌّ منها، وكيف يتم تبادل التأثير. وما القيم التي تواجه هذا الكم المتراكم من القهر الذي يعانيه الإنسان في ظل الاستبداد. ثم نبحت في من تقع عليه مسؤولية هيمنة الاستبداد وما يرافقه من قيم سلبية.

بعد ذلك نبحت في القوى، التي رأى أنها تحكم المجتمع، وفي علاقتها. ونرى كيف استطاع الاستبداد أن يشكل القوة التي قفزت إلى السطح مسخرة القوى الأخرى لصالحها، وما الحد الذي يوقف تلك القوة، وهل القانون يكفي وحده للحد من سطوة الاستبداد، أم أن هناك شيئاً آخر يكفل ذلك، ثم ننظر في موقف الكواكبي من الاستبداد والمستبدين، وكيف ننظر إلى المستبد بعد تحليل شخصيته، وما مدى صحة ما توصل إليه. وهل تتركز مسألة الحكم في امتلاك رجل واحد دفته، أم أنها تتجاوز الفرد لتأخذ بعداً اجتماعياً واسعاً؟...

إن الصفحات التالية تشكل محاولة إجابة عن تلك الأسئلة، في ضوء معطيات فكر الكواكبي، وما توصل إليه من نتائج على هذا الصعيد. كما أنها تحاول معرفة ما إذا كان منسجماً مع نفسه بحيث كانت حياته متوافقة مع فكره، أم أنّ العكس هو الصحيح؟ ونحن، في ما نظرنا هنا، لم نر ضيراً في التدخل، من حين لآخر، للتحليل والتعليق بعد أن تركناه، في الفصول السابقة، يقول ما يريد قوله من غير تأكيد أو اعتراض. إلا أنّ ذلك لا يمنعنا من ملاحظة الظروف التي عالج الكواكبي فيها مسألة الاستبداد. فقد عاش فترة حرجة من واقع العالم العربي، حيث سيطر الاستبداد العثماني المستعمر على مقدرات الشعب العربي، وزاد الناس جهلاً على جهلهم، مثبتاً واقع التخلف.

وفي أجواء خيم عليها الظلم والجهل والتخلف، حاول الكواكبي استقراء الأحداث، على حين لم يكن التاريخ يعني شيئاً، حتى بالنسبة إلى الدارسين الأكاديميين. ففي واقع سيطر فيه الجهل والأمية على أكثر الناس، كان الكواكبي واحداً ممن جاهدوا لتلقف أفكار التحرر الفرنسية الواردة، عن طريق حملات التدخل في شؤون الشرق، من ناحية، وعن طريق العرب العائدين من بعثات علمية في الغرب، هذا فضلاً عن عودتهم إلى التراث المشرق، يقبلونه مقارنين بين ما هم عليه من هوان وبين ما كان لأجدادهم من عز ومجد. وذلك لمواجهة

الاستبداد الاستعماري الذي أصبح يؤرق مضاجعهم بما يحيطهم به من جهل وتخلف وتهميش. ولمواجهة ذلك برزت اتجاهات متداخلة لدى المفكرين العرب. وإذا أردنا تحديد موقع الكواكبي من الاتجاهات، نلاحظ أنه لا يمكننا تصنيفه مع الفئة ذات العقلية الدينية المتزمتة، لأنه لم يرفض التجديد كلياً، بل على العكس، كان يطالب بإعادة فتح باب الاجتهاد، انطلاقاً من منابع الإسلام الأولى (القرآن - والسنة) وهو في هذا يتابع النهج الذي بدأه (ابن تيمية) و(محمد بن عبد الوهاب). إلا أنه ذهب إلى أبعد من ذلك، محاولاً التوفيق بين مفاهيم العقيدة الإسلامية ومقتضيات العصر الذي يمثل الغرب المتقدم أحد جوانبه. إن الكواكبي لم ير في الغرب الحديث حضارة متقدمة لا شائبة فيها، وإنما الذي رآه إيجابياً فيها هو السعي الحثيث نحو العلم. أما ما مثلت لديه الحضارة كاملة فهي فترة الخلافة الإسلامية زمن الخلفاء الراشدين، إذ استطاعت تلك الفترة أن تجمع أسس الحضارة المتقدمة من الجوانب كلها. لذلك طالب بالعودة إلى منابع الإسلام الأولى، وكان مع الاستفادة من علوم الغرب الحديث، من غير التواني عن معاداة الاستعمار. ووضع ذلك كله في إطار الرابطة العربية، باعتبار أن العرب هم أصحاب الدعوة الإسلامية، وخير حافظ لها، وما اللغة التي نزل بها «القرآن الكريم» إلا دليل واضح على ذلك.

كان الكواكبي، إذن، يمثل مختلف التيارات الفكرية القائمة في أواخر القرن التاسع عشر في العالم العربي. من هنا يظهر تفاعله مع أهل عصره، الذين شنوا حملة شعواء على الاستعمار والاستبداد، داعين إلى الترقى والحرية. هذا فضلاً عما عاناه هو شخصياً من سطوة الاستبداد الذي جعل منه إنساناً متأزماً يبحث عن خلاص لنفسه ولأمثاله من المتأذين من الوضع القائم آنذا.

الاستبداد والمستبد والمجتمع

لماذا التخلف؟

حاول أن يبحث الكواكبي في «أم القرى» أسباب الفتور الذي أصاب الأمة الإسلامية، فرأى أسباباً كثيرة أدت إليه، منها: عقيدة الجبر والزهد، التي تنافي وجوه الإسلام الذي يدعو إلى تحرير الإنسان، والصوفية التي تمّ اللجوء إليها بعد أن حدث التشدد في الدين، وانعدام التنظيمات، وفقدان الاجتماعات والمفاوضات، في حين أن الإسلام أتاح للمسلمين فرصة

الالتقاء والتشاور (وطريقة الكواكبي في هذا الكتاب خير دليل عملي على طريق إجراء الاجتماعات والتفاوض والحوار)، ومنها: الإغراق في الشهوات الحسية وكثرة

النسل بسبب الجهل وضيق الأفق^(١).

لكن الكواكبي، مع ذلك، حاول أن يُرجع الشرور الاجتماعية كلها إلى عامل يؤدي إلى تعطيل النظام السياسي المنوط في النهاية، فاكتشف الاستبداد. ولم يكن من السهل ردّ الفتور الحاصل إلى علة واحدة، دينية أو أخلاقية أو سياسية، كما لاحظ ذلك (فهيمي جدعان)^(٢). إن الفكر السياسي العربي، في أواخر القرن التاسع عشر الميلادي، كان متراوحاً، في تصوره حل مسألة التخلف، بين الدعوة إلى الجامعة الإسلامية، وبين رفض الاستبداد السياسي. في حين رأى بعضهم أن الأزمة برمتها هي أزمة أخلاق. وقد رد الكواكبي أسباب الانحطاط، التي ليست، بحسب تصوره، سوى أعراض ونتائج له، وليست عدلاً، ردّ أصولها إلى السياسة والدين والأخلاق، فاستطاع بذلك أن يجمع الاتجاهات السائدة. إلا أنه، في نهاية الأمر، رأى أنّ السياسة هي الأكثر حسماً. من هنا انطلق ليعالج آفة السياسة (الاستبداد) (باعتباره علة العلل التي تسبب الانحطاط)^(٣). إنه الداء الأصلي، وجراثيمه هي التهاون الحاصل في الدين والعلم والتربية والأخلاق... وأعراضه هي الحال الحاضرة الملاحظة من فساد مستحکم.

أسس التخلف: الاستبداد

بما أن العلة تكمن في الاستبداد، لذا فإن النظام السياسي هو أهم المسائل التي تشغل فكر الكواكبي. وهو إذ اكتشف سبب الفتور الأساسي في «أم القرى»، في أثناء محاولته العثور على سبب التخلف والخلل الطارئ، راح يفسّره ويشرحه في «طبائع الاستبداد». ولقد أراد أن نعرف عدونا أولاً، لتتمكن من التغلب عليه. فبعد أن صور حال الشعوب الإسلامية - وبخاصة العربية - في «أم القرى»، وقد وجهت النظر في ما وصلت إليه من انحطاط، نجده يعيد في «طبائع الاستبداد» تصوير عصره، محاولاً التدليل على ما فيه من كبت حريات، وتفرد بالرأي، ليؤكد حقيقة ما وصل إليه من أن الآفة الاستبداد.

استهل الكواكبي «طبائع الاستبداد» بتصدير يدرك أبعاد خطورة الموضوع الذي يتناوله: «أقول وأنا مسلم عربي مضطر للاكتنام شأن الضعيف الصاعد بالأمر، المعلن رأيه تحت سماء الشرق»^(٤). فهو يعرف ما يرتكبه من آثام في نظر المستبد، لأن كلمة (أقول) تمثل جريمة تحدّ، و(مسلم) و(عربي) جريمتي انتماء، ومع علمه بأن ما يتناوله ممنوع فإنه يندفع إلى مناقشة الذين يخفون أسباب التخلف والعبودية تحت أستار مختلفة، ليعلم في وجوههم من غير وجل:

(١) ينظر: الكواكبي، أم القرى، ص ٢٦ - ٣٣ و ص ٧٣.

(٢) ينظر: فهيمي جدعان، أسس التقدم، ص ٢٨٨ - ٢٩٠.

(٣) ينظر: Mahmoud samra, Christian missions..., p. 147.

(٤) طبائع الاستبداد، ص ١٣.

إنه الاستبداد.

إن الكواكبي فرق بين العلة - السبب، وبين الداء (= الاستبداد)، فالأسباب التي وردت على ألسن ممثلي الأقطار الإسلامية في «أم القرى» هي أعراض المرض ونتائج له، وليست هي الداء نفسه. إنما الداء هو سياسة استبدادية تنتج عن آلية معينة هي: إن التهاون في الدين، والجهل، والكسل، وفساد الأخلاق... كلها ممهّدات تؤدي إلى الاستبداد الذي يعمق ويعزز، بدوره، الجهل والتأخر والتحريف والفساد... وليبان خطورة هذا الداء يفرد الكواكبي «طبائع الاستبداد».

أشكال الاستبداد: تعددية الشكل ووحدة المضمون

لقد عدّ الكواكبي الاستبداد المسألة الأساسية التي علينا حلّها لإدراك فعل الاستبداد السياسي، ومعرفة شخصية فاعله، وأحوال من يقع تحت سطوته.

إلا أن هذا التركيز على الاستبداد السياسي لم يمنع الكواكبي من التطرق إلى بحث ما اعتبره أشكال الاستبداد الأخرى من ديني ومالي وعشائري...، وإن يكن بمسحة ضبابية لعدم وضوح ذلك في ذهنه، بسبب طغيان الطابع السياسي على تفكيره، بحيث إنه تناول الاستبدادات الأخرى بما لها من شديد ارتباط بالمستند السياسي، بحيث يصعب فصل كلّ منها عنه. لذا فقد بقي تفكيره منحصراً - إلى حد ما - بما للاستبداد السياسي من تأثير على الميادين الأخرى. لأنه رأى أن الاستبداد يبدو أكثر وضوحاً وتجلياً في شخص السلطويّ السياسيّ.

ربّما كان في ذلك مبرراً من الناحية التاريخية، إذ إن الاستبداد السياسي، والاستعماري تحديداً، هو الذي كان طاغياً في تلك الفترة التي عاشها الكواكبي، وإن ألمّ بغالب أشكال الاستبداد، فقد قصر في تفصيلها، وهذا مشروع تاريخياً وواقعياً. لأن الوعي بهذا الكشف الجديد (= الاستبداد) كان وعياً سطحيّاً، ولم يكن بإمكان أحد الإلمام بجوانبه كلّها. لم يكن الاستبداد ليبدو واضحاً - آنذاك - إلا في شكل حكومة متسلطة. فلم يكن وارداً التنبؤ بأن مالك الثروة يستطيع التلاعب بالقيم الاجتماعية جميعها، بما في ذلك النظام السياسي، ولم تكن وسائل الإعلام تستطيع أن تحوّل الرأي العام، كما تستطيع أن تفعل الآن، وبمنأى عن سلطة الحكومة المباشرة، بما لديها من تقنيات هائلة وإجراءات متنوعة. إلا أننا، بالمقابل، لا نستطيع أن ننكر وجود إشارات غامضة عند الكواكبي لمثل هذه التأثيرات.

إذاً لم يكن الاستلاب الثقافي، أو الاستغلال الاقتصادي، واردين باعتبارهما أداتين للهيمنة على مقدّرات المجتمع بشكل كبير وحاسم. لذلك بقي الشكل الطافح إلى السطح، عند الكواكبي، هو الاستبداد السياسي. لكنه لم يغفل عن ملاحظة أنّ الاستبدادات كلها تتعاون، فإن كان السياسي هو الأهم، فلا غنى له عن الفكري والاقتصادي.

إن الاستبداد هو بحث الكواكبي الأساسي، وتبدو السياسة كأنها بديلته الشرعية. فهو يرى أن السياسة هي الفلسفة العملية، بحسب تصنيف الفلاسفة الإغريق ومن تأثر بهم من المشائين العرب. وكما لاحظ (جورج كتورة) فإن الكواكبي (يعرف السياسة لا لكي يبحث فيها، وإنما ليبحث فيما ليست هي. فهو يريد إبراز مصادات السياسة، أو ما لا يوصل إليها، كما فعل (الفارابي) في مدينته الفاضلة. والهدف الأخير هو تسليط الضوء على النموذج الأفضل من خلال إظهار ما يحجب هذا الضوء أو يسيء إليه^(١). من هنا انطلق الكواكبي يبحث في ماهية الاستبداد، من أين ينشأ، وما هي تأثيراته؟... ونتج لديه أن الاستبداد في حقيقته ما هو إلا سياسي يستند إلى إيديولوجيا فكرية إلى جانب الجيش والمال، حيث تجتمع عناصر الاستبداد الأساسية: الفكر والثروة والسلاح. وهذا صحيح إلى حد كبير، إذ إنه على الرغم من أن الحكومة ليست هي القوة الوحيدة التي يمكنها أن تمارس استبداداً على الآخرين، بل هناك كثير من المؤسسات التي يمكنها فعل ذلك، إلا أن الحكومة هي صاحبة الكلمة الأولى التي تتيح المجال لاستبداد المؤسسات الأخرى، لأنها هي التي، في النهاية، تسيطر على المؤسسات جميعها.

من هنا تأتي مشروعية عدم توسع الكواكبي في شرحه أوجه أو أشكال الاستبداد الأخرى ذلك الذي يكون اقتصادياً وقد سميناه (الاستغلال)، والذي يكون فكرياً - دينياً - إعلامياً وميزناه بكلمة (الاستلاب)، لنبقي كلمة (الاستبداد) دالة على أسلوب سياسي في ممارسة الحكم، وشكل من أشكال السلطة السياسية، لا يلبث أن يفرض أسلوبه على علاقات المجتمع.

المراقبة مقياساً لنفاذ القانون

في شرحه معنى الحكومة المستبدة نلاحظ تبني الكواكبي معنى السلطة والحكم في الإسلام، من ناحية، واهتمامه بالخط السلفي، من ناحية ثانية، وتأثره بأفكار الغرب، خاصة عن طريق (الطهطاوي) و(التونسي)، من ناحية ثالثة. إنه يرضى بأن تسيير الحكومة على نهج أحد تلك الخطوط الثلاثة، فنتبع إما شريعة، أو عرفاً وتقليداً، أو تسيير بناء على قانون حديث متفق عليه. وفي ذلك كله يجب ألا تغيب عن الأذهان إرادة الأمة. أما الحكومة التي لا تتقيد بواحد من تلك الخطوط فإنها حكومة استبدادية. ولا يخرج عن هذا الإطار، الحكم الذي يدعي أنه يفشي العدالة، أو أنه يسلك الطريق الوحيد الممكن لتطوير الدولة في ظل ظروف جهل المواطنين الذين لا يعرفون أين يكمن صالحهم. وهذا يتفق مع إدراك أكثر المفكرين أن الاستبداد لا يمكنه أن يحقق شيئاً لأنه، منذ البداية، يضرب فكرة المساواة مخترقاً حرمة الحريات حين يمنح الحق لنفسه، ولنفسه فقط، أن يكون وصياً على الآخرين.

(١) ينظر: جورج كتورة، طبائع الكواكبي ...، ص ٢٩.

ولأن الحاكم، مهما بدا ذا نيات طيبة، سرعان ما يستبد بعد أن تفسده السلطة ويغيره كرسي الحكم. لذا لا بد أن يكون الشعب دائم التيقظ والحذر، ليمنع أن تتعدى الحكومة حدود الوظائف الأساسية التي وضعت لأجلها متملّصة من كل مسؤولية وكل مراقبة. والكواكبي يبيّن أن للحكومة المستبدة أشكالاً كثيرة تتلبس بها، وهو يرفضها بأشكالها كلها، وإن كان يرى أنّ الشكل الأسوأ، هو استبداد فرد واحد يمسك بيده الحكومة كلّها ويفرض مشيئته على الجميع. فلا بدّ إذاً من قانون تسيير عليه الحكومة، ولا بدّ من أن يراقب الشعب تنفيذ القوانين. إن مراقبة تنفيذها مقياس لمعرفة نوع الحكومة ودرجة استبدادها. فكلّما كان الحكم متملّصاً ازداد شدّة في استبداده. وعلى درجة مراقبة تنفيذ القوانين من قبل الشعب تخف سطوة الاستبداد. إذاً فإن الاستبداد في أوضح صورته هو استبداد سياسي، حيث تدور المعارك بين الحاكمين والمحكومين. بين مواطنين يملكون زمان السلطة وأجهزة الإكراه الاجتماعي، وبين مواطنين يخضعون لتلك السلطة ويتحركون كدمى متأثرين بوخز أجهزتها بدون أن يكون في إمكانهم مقاومتها. يقول (موريس دوفرجيه): «في الأنظمة (الواحدية) أو الأوتوقراطية، فالكفاح السياسي لا وجود له رسمياً، اللهم إلا في صورة صراعات بين أفراد للحظوة بنعم (السلطان)، أما (السلطان) نفسه فلا يمكن أن يجحد، كما لا يمكن أن يجحد النظام بجملته. ثم إن سلطته في منحي من تأثير المواطنين»^(١) فالمستبد يوحّد المجتمع في شخصه بحيث يبدو قراره شعبياً. إنه يملك المجتمع وبالتالي يملك قراراته أيضاً، كان (لويس الرابع عشر) يقول: «الدولة هي أنا». وهكذا تعتقد الحكومة المستبدة بأن وجودها ضروري ولا بديل عنه، إنها «تستخلص بصورة اعتباطية، ضرورة سلطتها الخاصة من الضرورة لسلطة سياسية: فكلّ معارض هو فوضوي يريد إحداث الخراب. وفضلاً عن ذلك، فهي تعتبر نفسها المؤتمنة الوحيدة والمختصة على إرادة البلد ومصيره: وكل معارض هو خائن مأجور للأجنبي. ويجب أن يظفر برنامجها السياسي بتأييد الجميع المطلق»^(٢) فالسلطة دائماً على حق ولا يمكن لأحد أن يعارضها ويبقى، مع ذلك، وطنياً. والكواكبي حين يريد تحديد علاقة الفرد بالسلطة، وحين يرى أنّ الاستبداد تشكيل خارج القانون، فإنه يدخل باب الفلسفة السياسية - العملية التي هي حوار بين الحريات، والتي تقف في مواجهة الإيديولوجية المفروضة من فوق، الإيديولوجية المتميزة بالحقيقة الواحدة التي تطرحها عقيدة المستبد، محاولة إيجاد وحدة اصطناعية في المجتمع، مناقضة الفلسفة السياسية التي لا تعترف إلا بالتفاهم على التنوع. لا بدّ إذاً من وجود قانون تسيير عليه الحكومة. إنّ تجاهل القانون هو طريق الاستبدادية التي تبقى خارج القانون، متعالية عليه، لأنها إذا تحوّلت إلى قانونية

(١) موريس دوفرجيه، مدخل إلى علم السياسة، ص ١٣٢.

(٢) إدمون بلان «هل من الممكن السيطرة على العنف؟» في المجتمع والعنف، ص ١٧٣/١٧٤.

كفّت عن كونها استبدادية (مع التشديد على ألا تكون هي التي وضعته ونصّبت نفسها حارسة له). والحكومة الاستبدادية تعتمد على السيطرة والعنف كبديل عن القانون كما أنها تعتمد على المحكومين (أو وضعهم في حالة تخلّ إجباري مصطنع) عن مسؤولياتهم في الحفاظ على حرياتهم وحقوقهم. فالحكومة الاستبدادية مطلقة من قيود القانون، أو غير مراقبة في تنفيذها إياه، وكل حكم غير مسؤول تجاه الأكثرية هو حكم استبدادي.

ليس بالقانون وحده

إن الحكم الاستبدادي لا يعتمد في حكمه على قاعدة دستورية، سواء في الوصول إلى الحكم، أو في تداوله، وهو لا يقرّ إلا بما يشرّعه هو (وغالباً ما يخرج عمّا شرّعه هو ذاته عندما يجد أنّ ما سنّه لم يعد يتناسب ووضعه الراهن). ويرى أنّ وجوده بذاته هو القاعدة الدستورية الشرعية (فغالباً ما يغتصب السلطة). ويرى في هوان ومشيئته المسوّغ الوحيد لسلطته. من هنا تأتي الرؤية الواضحة عند الكواكي حين يوجب وجود قانون تسيير عليه الحكومة، ويشرف عليه الشعب. وهذا يتلاقى مع ما قاله (أرسطو) قديماً (ليس هناك من نظام «order» يمكن تصوّره خارج القانون)^(١). وقد فضّل سقراط (Socrates)، في القرن الرابع قبل الميلاد، الموت على أن ينتهك حرمة القانون بهروبه من السجن.

ولكن من الذي يحرس القانون؟ إن الكواكي أجاب أن الشعب هو حامي القانون، مؤكّداً بذلك قول (هرقليطس)^(٢) أن (على الشعب أن يقاتل من أجل القانون كما يقاتل من أجل أسوار المدينة) فلا بد من القانون، ومن الدفاع عنه لتحقيق سيادته. وهذه الهالة التي توجّ بها القانون نجدها أيضاً عند أفلاطون (Plato) في الدولة الأرستقراطية التي كان يحلم بها.

إلا أن الاتكاء الكلي على القانون سرعان ما يؤدي إلى الانهيار. إننا حين ننظر في قوانين أفلاطون حول مدينته نرى هيمنة سلسلة كبيرة من الموظفين، يشرفون على وجود المواطنين، ويوجّه (المجلس الليلي)، الكلي القدرة، الحياة المعنوية والمادية في المدينة، حيث التربية صارمة، والتنظيم دقيق في شؤون الحياة اليومية، والتشريع صارم بخصوص السفر ومعاملات الزواج وتحرك العبيد، ذلك كلّه يخنق أيّ ميل ممكن إلى الاستقلال لدى الناس. مما يخلق ما يمكن وصفه باستبدادية القانون الذي تشرف عليه دولة أرستقراطية. وتبعاً لتصنيفات أفلاطون السيكولوجية سيكون هدف أنظمة الطغيان أن تسود بفضل سلطة فرد واحد (فيلسوف) بدون أن تمسّ مساً خطيراً الثقة بالقانون، مما يتيح إمكانية ظهور الاستبداد في حدود القانون، مبدئياً، ثم

(١) ينظر: أرسطو، السياسة، III، ٢١، ٣. عن يوسف كرم. تاريخ الفلسفة اليونانية، ص ٢٠١-٢٠٩.

(٢) Herac Leitus (٥٧٦؟ - ٤٨٠؟) فيلسوف يوناني قال أن العالم واحد ومتعدد وأن مادته الأولى هي النار.

(جماعة، موجز تاريخ الفلسفة، ج ١، ص ٧٠-٧١). أيضاً: (برترند رسل، حكمة الغرب، ج ١، ص ٤٥-٤٧.

فوقه بعد ذلك. وهذا ما تمّ حدوثه بالفعل في المملكة الهيلينستية «لقد سجلت اللغة الرسمية انتقال السلطة الذي تم من القانون، السيد الوحيد المعترف به في المدينة الهيلينية الكلاسيكية التقليدية، إلى الملك الهيلنستي: فالملك (يلتهم) نوعاً ما سلفه ويصبح (قانوناً مجسّداً) لا قاعدة له إلا هواه، وتنفيذ أوامره هيئة مترتبة كبيرة من الضباط والموظفين خاضعة تماماً لسلطته»^(١). وهكذا ننع فيما لانحبه حين نرفض استبدادية الفوضى، بالاستناد إلى القانون وحده، فنجد أنفسنا ننشئ استبداداً قانونياً من خلال تمجيدنا الكبير للسلطة القانونية التي قد يجسدها رجل واحد، أو هيئة واحدة.

وحتى لا يحدث ذلك، يطالب الكواكبي بمراقبة القانون من قبل الشعب الذي يجب أن يكون في وسعه عقاب من يخرج على حدوده كأننا من كان. وفضلاً عن ذلك فإن الكواكبي يؤكد أهمية أن ترفد الأخلاق القانون. وهذه الأخلاق التي يجب أن ترافق القانون يدعوها «الضمير الحي». وهذه نقطة تسجل له، لأنه من الملاحظ أنه كلما تطورت القوانين وأساليب ومؤسسات مكافحة الجرائم، لم تنته الجريمة، بل يزداد تفنن المجرمين في الإفلات من القانون، وفي تطوير أساليبهم. وهذا ما يفعله الحكم الاستبدادي حتى في إطار القانون. فلا بدّ من الوازع الشخصي - الأخلاقي، الاجتماعي - الجماعي. وما يجري الآن من استبداد باسم القانون لا يخفى على أحد.

ضد الاستبداد في كل زمان ومكان

حتى يقرب الكواكبي ما يتحدث عنه نراه يضرب مثلاً على الحكومة الاستبدادية بما كان يجري في البلاد زمن الحكم العثماني. يصف الكواكبي حال الدولة في عصره وصفاً قريباً مما دعاه (ابن خلدون)^(٢) بالجيلين: الثاني والرابع من أعمار الدولة. ففي الطور الثاني من الدولة الخلدونية ينشئ الحاكم «طور الاستبداد على قومه والانفراد دونهم بالملك... ويكون صاحب الدولة في هذا الطور معنياً باصطناع الرجال واتخاذ الموالى والصنائع، لجدع أنوف أهل عصبته»^(٣) وينتقل الكواكبي مباشرة متجاوزاً الطور الثالث: طور الفراغ والدعة، كما تجاوز الطور الأول: طور مشاركة الملك قومه، يتجاوزهما لينقلنا إلى الطور الرابع: طور القنوع والمسالمة، إذ تستسلم الرعية لسوط المستبد. حيث يمسي الناس وقد أنسوا المهانة والخضوع، مبتعدين عن الأخلاق الحميدة، متساهلين في طلبها، ثم يقلد المغلوب الغالب، والجهول المتعالم.

(١) جان توشار، تاريخ الأفكار السياسية، ج ١، ص ٨٩.

(٢) مما يجدر ذكره أن لمكيايلي (١٤٦٩ - ١٥٢٧ م = ٨٧٤ - ٩٣٤ هـ) بحثاً مشابهاً لبحث ابن خلدون (٧٣٣ -

٨٠٩ هـ = ١٣٣٢ - ١٤٠٦ م) في نشأة الدولة، كما أن كليهما يبران الوسيلة.

(٣) يازجي وكرم، أعلام الفلسفة العربية، ص ٨٣٥.

إن الكواكبي حين يصوّر ذلك ينقد الاستبداد العثماني أولاً، ثم الاستبداد في كل مكان^(١). فهو ينطلق من واقع فعلي، وليس من الخيال. ونلمح لديه جذور الحديث عن الاستبداد منذ أن كان يحرق (الشهباء). إذ إن ما يورده فيها من آراء نراه مقترناً بالأحداث في السلطنة العثمانية، وخاصة ما يجري في ولاية حلب. وإذا تصفّحنا العدد العاشر منها نراه مليئاً بالتذمّر من السياسة العثمانية الاستبدادية، ونرى سطوره تضحّ بالانتقادات اللاذعة بحق الحكّام في السلطنة، ونذكر إذ ذاك سبب تعطيل الصحيفة للمرة الثانية.

ونحن إذ نجدّه يحارب الحكومة العثمانية (صراحة) في «أم القرى»، ويدعو إلى الثورة عليها (وقد كانت فيه ثورته إصلاحية إن صحّ التعبير)، ويفعل ذلك (مواراة) في «طبائع الاستبداد»، فإن ذلك لا يشكل تراجعاً في فكره، وإنما يدل على أن همّه لم يعد محصوراً في حكومة كائنة في زمن معيّن. إنه يحارب الاستبداد في كل زمان ومكان، مدركاً أنّ السطوة العثمانية لا بدّ زائلة، والمهم هو معرفة ممارستها وإدراك أبعاد أطاريحها ليتمكن الإنسان من تجنّب تكرار حدوث ما حدث. ومن تدقيقنا في تصويره السياسة العثمانية يبدو أنّه من الصواب القول بأن كتاب «طبائع الاستبداد» كان موجهاً ضد السلطان (عبد الحميد) أولاً، ثم ضد جميع المستبدين بعد ذلك. وما قوله «وأنا لا أقصد في مباحثي ظالماً بعينه ولا حكومة أو أمة مخصصة»^(٢) إلا ليلفت الانتباه إلى مقصده بأن الحديث عن (الكل) لا بدّ أن يشمل (الأجزاء) المنضوية تحته بما في ذلك الاستبداد الحميدي. وما يؤكد ذلك، هجرته إلى مصر التي كانت فراراً من وجه السلطان العثماني المستبد (عبد الحميد) الذي تولى عام/١٢٩٣هـ = ١٨٧٦م/ منصب السلطنة. إن سفره هذا إلى مصر هو الترجمة العملية التي حققت قوله في أن محاربة المستبد تبدأ في الهجرة من أرضه. والملاحظة التي ساقها حفيده (الدكتور عبد الرحمن الكواكبي) في تقديمه «طبائع الاستبداد» بقوله: «كان المؤلف قد خطّ هذا الكتاب في عهد حاكم ظالم مستبد، فكانت ثورته منصبة على كامل أجهزة الدولة العثمانية وأنظمتها مثلما كانت منصرفة إلى الاستعمار الغربي تفضح نواياه وأفاعيله»^(٣)، هذه الملاحظة تعزز ما أشرنا إليه آنفاً من أن الكواكبي يحارب الاستبداد أينما وجد، بما في ذلك الاستبداد العثماني في العالم العربي.

سيكولوجيا القاهر

إنّ تصوير الكواكبي المستبد لتصوير عميق يدلّ على فهم النفس الإنسانية. فالمستبد

(١) ويرى محمود السمرة أن الكواكبي «كان أول عربي - مسلم يتصدى للاستبداد (بالتحليل والدراسة الجادة)» - ينظر:

Mahmoud Samra, Christian Missions, P. 148.

(٢) طبائع الاستبداد، ص ١٥.

(٣) طبائع الاستبداد، مقدمة ط ٢، ١٩٧٣م، ص ٥.

مريض يحاول تعويض نقصه عن طريق تحطيم التماثيل الجميلة. وهذا التصوير الذي يورده الكواكبي، يستدعي أن تخرج من دُرج الذاكرة نظرية (ادلر)^(١) حول التعويض و(إدارة القوة) إذ يلجأ مَنْ يشعر بضعفه إلى (التعويض عن الشعور بالنقص) بالمغالاة في بعض الأمور، وإن لم يتمكن من التعويض، ولن يفعل، فإنَّ صاحبه يصاب (بالعصاب) ويحاول أن يتميز عن الآخرين، عن طريق الانتقام منهم، ما دام عاجزاً عن أن يكون طبيعياً مثلهم. يرى أدلر (Adler) إن الاستبداد قد يرجع إلى شعور ذاتي بخيبة الأمل والإحباط، وهكذا «يحاول الضعفاء والأغبياء والفاشلون التخلص من شعورهم بالنقص عن طريق إذلال الآخرين وإخضاعهم»^(٢). فالرغبة في السيطرة، والميل إلى التسلُّط، ثمرة ضعف نفسي وبلبله داخلية. يقول (إريك فروم **Erek From**): «ليس التطلع إلى السلطة ابن القوة بل الولد الهجين للعجز»^(٣). إن عجز الفرد عن التحكم بأفعاله، وعن فرض احترامه على الآخرين، يلجئه إلى إخفاء عجزه وراء موقف مناقض لحقيقته^(٤). ويحاول تغطية عجزه فيقع فريسة شتى الأمراض النفسية. وهذا ما حاول الكواكبي قوله من خلال تحليله شخصية المستبد وتصوير خوفه من رعيتته^(٥).

يرى (فرايري)، بحق، «أن نزع القاهرين في امتلاك كل شيء حتى الإنسان هي ضرب من السادية»^(٦) وهذا ما حاول الكواكبي قوله من خلال وصفه شقاء المستبد واضطراب تفكيره نتيجة فقدان نصائح العلماء المخلصين (فالاستبداد يقيم حاجزاً عقلياً ونفسياً بين المستبد وبين رعاياه مما يجعل المستبد يعيش في عزلة تامة، فتجتمع له من الجهل والتعظيم والعزلة كل أسباب المرض الذي يسمونه «جنون العظمة» الذي تصدر عن صاحبه أغرب التصرفات وأكثرها حمقاً)^(٧) وهذا ما يسمّيه (ألبير ميمي): «العقدة النيرونية» «**Nairon Complex**» للمغتصب، الذي لا ينتصر فيه سوى الوجه الذي يُدينه. ويشعر بالحاجة إلى غسل يديه من انتصاره، ومن هنا، يبذل جهداً كبيراً في تزيين (بل تزييف التاريخ، وإعادة كتابة النصوص، وإطفاء

(١) ألفريد ادلر (١٨٧٠ - ١٩٣٧ م) طبيب نساوي وعالم نفس. وهو مؤسس مدرسة علم النفس الفردي، من مؤلفاته: في قصور الأعضاء... (مجموعة، المعجم الفلسفي المختصر، ص ٤٥٢).

(٢) القول لأدلر أوردته: موريس دوفرجه، علم الاجتماع السياسي، عن: عصمت سيف الدولة، الاستبداد الديمقراطي، ص ٣٠.

(٣) عن: أوليفر دو هاميل، تاريخ الأفكار...، ص ٤٠٧.

(٤) ينظر: موريس دوفرجه، مدخل إلى علم السياسة، ص ٤٣.

(٥) طبائع الاستبداد، ص ٤٨.

(٦) باولو فرايري، تعليم المقهورين، ص ٣٩.

(٧) ينظر: عصمت سيف الدولة، الاستبداد الديمقراطي، ص ٢٧.

مخزون الذاكرة، إنّه يجهد نفسه لكي يحوّل الاغتصاب إلى عمل مشروع^(١). إن هذا الركض اللاهث، خلف النفس المتوارية أبداً، يحطّم بقايا إنسانية المستبد، ويجعل منه ظلاً يفتقر إلى الإشباع، ويبحث طويلاً عن الشرعية المفقودة «فإذا لم يكن المستبد سعيداً، فذلك ليس لأنّه غير محبوب، ولكن لأنّه غير معترف به»^(٢). فالمشكلة ليست جزئية، ولا هي مجرد الحصول على درجات متدنية في بعض المواد المقررة على الحاكم. إنها، بإيجاز شديد، وضع الأمور في غير مواضعها، مما يجعل أيّ بحث فيها غير ذي جدوى مالم تتم العودة إلى دراسة الجذور.

والكواكبي، من خلال دراسته شخصية المستبد، أكّد أنّ الاستبداد مرض، وأنّ المستبد إنسان مريض. وسلّط الضوء على العلاج الشافي من هذا المرض، من خلال بحثه ظروف الاستبداد وتقلّبات المستبد. إن الذي يُخرج المريض من أزمتة ليس هو المصاب نفسه، وإنما الشفاء يأتي عن طريق الجماهير المدركة حدود الداء، والعارفة بأعراضه؛ والشاعرة بثقل وطأته وفساد تصرّفاته.

إنّ الاستبداد لا يلحق الأذى بالمقهورين فحسب، بل يمتد بالأذى إلى القاهرين أيضاً... إنه يشيء المستبدين والمستبد معاً، لأنّه يشلّ قدرتهم على أن يمارسوا وجودهم البشري كأدميين. إن الكواكبي قال ذلك كلّه، ولو تستى له الاستمرار في بحث شخصية المستبد لأمكنه القول بما نتج عن استقصاء أجراه (آدورنو Adorno) في أمريكا سنة /١٩٥٠م/ عن الشخصية الاستبدادية^(٣). إذ إنّ المستبد مستبدّ به في الوقت نفسه الذي يستبدّ فيه.

الاستبداد ليس رجلاً يحكم: (دولة الاستبداد)

السياسة عند الكواكبي ليست رجلاً يحكم، وليست مجرد حكم، بل هي إدارة مشتركة لشؤون الحياة. لذلك فإنّ نقيضها (= الاستبداد) ليس رجلاً يحكم بطريقة استبدادية، وإنما هو مجتمع (أفراد ومجموعات) جهلة وكسالي متواكلين، يتركون واجبهما مما يغري الحكومة بالاستبداد.

ولا مندوحة لنا، هنا، عن الإشارة إلى فهم (كتورة) الخاص حول ما طرحه الكواكبي من أفكار. يقول (كتورة): «فالحكومة عنده شخص الحاكم. سواء كان خليفة «أو كان مستبداً» وتظلّ الإشكالية القائمة شديدة التلخيص. كيف يمكن التخلص من المستبد»^(٤). إننا فضلاً عمّا

(١) ينظر: ألبير ميمي، صورة المستعمر والمستعمر، ص ٧٩-٨٠.

(٢) أوليفر دو هاميل، تاريخ الأفكار السياسية، ص ٥٧٠.

(٣) ينظر: موريس دوفرجيه، مدخل إلى علم السياسة، ص ٤٣-٥٣. أيضاً: عصمت سيف الدولة، م.س، ص ٧ و ٢٩.

(٤) جورج كتورة، طبائع الكواكبي...، ص ٧٧.

أوردناه في الفصل الأول من هذه الرسالة حول شمولية الاستبداد في فكر الكواكبي^(١)، نلاحظ كيف يرد الكواكبي مثل هذا التصوير بقوله: «إنَّ المستبد فرد عاجز، لا حول له ولا قوة إلا بالمتمجدين»^(٢) وما أكثرهم في زمن الفساد. إنَّ واحداً لا يمكنه أن يفعل شيئاً. إذاً هم الناس، هو المجتمع الذي يخلق مثل هذه الظروف الاستبدادية. كل منهم يقاتل الآخر بحثاً عن الاستئثار بفكرة أو ثروة أو قوة، وعندما يتحوّل الأمر إلى غابة، فسرعان ما تسيطر جماعة على الموقف، تحرس نفسها، وتستبد. ويبقى الآخرون على الهامش.

فالمجتمع الاستبدادي، عموماً، تسيطر عليه شبكة معقدة من الأسرى والآسرين، يصف (لابوسيه) مجتمع الطغيان قائلاً: «إن نباض الهيمنة يعود إلى رغبة كل واحد في التماهي مع الطاغية بجعل نفسه سيّداً لآخر»^(٣). إن هذا القول يفسر لنا ما ترجمه الكواكبي عن حالات العنف المنتشرة في المجتمع التسلّطي: «ومن غريب الأحوال أن الأسراء يبغضون المستبد، ولا يقوون على استعمالهم معه البأس الطبيعي الموجود في الإنسان الطبيعي إذا غضب، فيصرفون بأسهم في وجهة أخرى ظلاماً: فيعادون من بينهم فئة مستضعفة، أو الغرباء، أو يظلمون نساءهم ونحو ذلك»^(٤) فيكون كلّ إنسان مظلوماً من جهة، وظالماً من جهة أخرى. بينما المجموعة التي استطاعت الوصول إلى قمة الهرم، تستلم السلطة السياسية. ويرز من بين هذه المجموعة شخص يتسّم عرش القيادة، ويصبح رمزاً للجماعة، فضلاً عن محاولاته المستمرة كي يصبح رمزاً للمجتمع برّمته.

إنّ هذا التفرد يتعزّز حتى يجعل من المستبد رمزاً للجماعة، بحيث لا يمثّل تطلعاتها وأمانيتها فحسب، بل يجسدها تجسيداً. فيتحد به الآخرون متأثرين بالدعاية التي يوجهها إليهم كي يحوّل شهواته إلى قيم، ومنفعته إلى مثال يتطلّع إليه الجميع. وبما أنّه المثل الأعلى، فهو الذي يملك الكلمة أيضاً، مما يجعل الآخرين يتركون له مهمة التفكير والتخطيط والنقد أيضاً. إنّ صاحب المكانة الرفيعة، فهو وحده الذي يمكنه تمييز الخطأ من الصواب. بينما المستبدون الصغار وتابعوهم من المستبدين الأصغر شأنًا، يرون في المستبد سموّاً يعوّض عن نقائصهم^(٥). وهذا النفوذ الذي يحوزه لا يأتيه عن طريق مؤهلاته الشخصية، وإنما يستمدّه من حاجة الجماعة إلى رمز تتطلع إليه وتتوحد فيه. إنه ينتهز هذه الحاجة فيطلق على نفسه الألقاب، ويحيط نفسه بالمظاهر، وتصدقه الجماعة التي كانت محتاجة أصلاً إلى مثل هذه الأكاذيب،

(١) ينظر: هذه الرسالة، الفصل الأول، ص ٥٠-٥٢.

(٢) الكواكبي، الأعمال الكاملة، تح محمد عمارة، ط ١٩٧٥، ص ١٦٧.

(٣) لابويسيه، خطاب حول العبودية الطوعية، أورده: أوليفر دوهاميل، تاريخ الأفكار السياسية، ص ٦٠٦.

(٤) طبائع الاستبداد، ص ١١١.

(٥) ينظر: لابييار، السلطة السياسية، ص ٤١-٤٢.

تصدّقه وتضيف إليه من الأوصاف الخلاّبة ما لم يتفتق عنها ذهنه. هكذا تُصنع التربة الاجتماعية الصالحة لحكم استبدادي. والمستبد، فضلاً عن الاضطهاد الذي يمارسه ضد الآخرين ليؤكّد وجوده؛ يشكل نوعاً ما من اضطهاد اجتماعي - جماعي، ينشأ عن توسيعه حدود السلطة بإشراكه أكبر عدد ممكن من أعوان الاستبداد. وبكثير، بذلك، عدد الذين يمارسون الاستبداد باسم الدولة، وباسم حماية قانون صاحب الجلالة، أو أصحاب القانون الذي يجسّد السلطة في شخصه.

وهكذا يزداد عدد الأشخاص الذين ينبغي على المواطنين الانصياع لأوامرهم، إلى أن يمتد حتى أصغر موظف في الحكومة، أو داعم لها، فنجد، بدلاً من مستبد واحد تساعده فئة صغيرة، عدداً كبيراً من المستبدين الصغار^(١). هكذا يتوالد الاستبداد ما لم يوقفه أحد، فالمستبد بهم يتحوّلون بمن هم دونهم مرتبة أو قدرة، ونرى تمجّد الأضلاء ثم تمجّد أتباعهم ثم أتباع أتباعهم. هكذا فهم الكواكبي الاستبداد، إنّه هيمنة شموليّة يشمل الدولة بأسرارها، بما فيها من علاقات اجتماعية وهيئات ومؤسسات. لأنّ الاستبداد نظام شامل، يُلاحَظ أنّ المهمّ عند الكواكبي هو نفس الاستبداد نفساً جذرياً، لا تغيير مستبد معيّن. لذلك فهو يريد ثورة مخطط لها، لا ثورة مفاجئة تجعل الناس عاجزين عن الإجابة: وماذا بعد؟ إنه يريد ثورة لا «تكتفي بقطع شجرة الاستبداد» بل «تقتلع جذورها»^(٢) حتى لا تقع في مشكلة استبدال مستبد بآخر. ولا يمكن أن تتحقّق مثل هذه الثورة، بحسب الكواكبي، إلا بالتربية والعلم والقيادة الواعية.

٢- علاقات الاستبداد

لم يتحدّث الكواكبي عن كيفية نشوء السلطة عامّة، وإنما الذي يعينه أن هناك استبداداً أراد أن يحدد ما هيته، ليتسنى له بعد ذلك القضاء عليه. وهو لذلك ابتعد عن تعميق الوعي بأشكال الاستبداد المتنوعة، إلا من حيث كونها مهددة للاستبداد السياسي وداعمة له.

أ- الاستلاب

حاولنا فيما سبق تحديد معالم تصوّر الكواكبي الاستبدادي، فاتضح لنا أن الاستبداد ليس فكرة يمكن عزلها عن مجمل نواحي الحياة الأخرى، كما أنه ليس مؤسسة منفصلة عمّا حولها من هيئات اجتماعية؛ وإنما هو نظام شامل يمتدّ إلى أنحاء الدولة كلها بحيث لا يستطيع ميدان من ميادين الحياة أن يكون بمنأى عن تأثيره. إنه فعل مؤثّر، وبما أنّ الفكر مبدأ الفعل وراسم وسائله، ومحدد غاياته؛ لذا كان طبيعياً أن يحاول الكواكبي معرفة نوع العلاقة التي تقوم بين الفكر وفعل الاستبداد. وبعد بحث طويل تبين له أنها ليست علاقة عارضة، بل هي صميميّة

(١) ينظر: دوفرجه، مدخل إلى علم السياسة، ص ٢٧٨.

(٢) الكواكبي، الأعمال الكاملة، ط ١٩٧٥، ص ٢٢٣.

بحيث لا يوجد استبداد بدونها. إن الفكر ليس متأثراً بوضع سياسي معيّن وحسب، بل هو مؤثراً أيضاً. ولكن هل استطاع الكواكبي أن ينفذ إلى أعماق العلاقة القائمة بين الفكر والاستبداد؟ هذا ما سنحاول الإجابة عنه هنا.

إن التقسيمات ليست سوى عمل نظريّ هدفه الإيضاح، ونحن إذ نجمع أكبر عدد ممكن من المسائل في ظل مسألة واحدة تضمها، فإن مسوّغ ذلك هو محاولة الفهم الشمولي للنص الذي بين أيدينا، محاولة تداري النقص الذي يمكن أن يُحدثه فهم الأفكار المجزأ^(١).

سنحاول هنا إذن أن نتقرّى فهم الكواكبي لعلاقة كل من الدين والعلم والتربية بالاستبداد على ثلاث مراحل: فرى كيف يكون الفكر قبيل الاستبداد، ثم كيف يصبح أثناء تفشّيه، ثم نظّر فيه بعد ترسّخه؛ لنرى مدى تأثيره وتأثره بهذا الذي يبدو كمنظّم جديد للفكر في مظهره كافة.

أدلجة الدين

لخصّ الكواكبي في الاجتماع السابع من مؤتمره الأسباب الدينية للفتور، والتي مهّدت لهذا الانحطاط الذي أحاط بالمسلمين من كل جانب، وجعلت العقيدة الدينية وقفاً على بعض المنظرين يفسرونها كما يهون. إنّ ذلك جاء من انتشار الجهل والكسل، إذ تراخى العلماء والكافة مما سمح لعقيدة الجبر بالتأثير على الناس؛ وأصبح الناس يتعلقون بالمزهدات التي روج لها المدلسون. والفتن التي أدخلت في مناهات الجدل في العقائد الدينية مما ولّد التفرق في الدين إلى شيع ومذاهب، وأفشى الذهول عن سماحته وسهولة التدين به^(٢). كما سمح بدخول ممارسات وعادات لا علاقة للإسلام بها. رافق ذلك تشدّد ومغالاة في الدين، في حين راح بعض التعممين يخلطون في تفسير الآيات بسبب جمود كثير من العلماء وتشددهم بالاكْتفاء بتفسيرات السلف^(٣).

والكواكبي، بدوره، ينقد الشيوخ المهملين الواهنيين، ويعتب على رؤساء العلم والدين. وهو بذلك يشترك مع (محمد عبده) الذي وجّه نقداً إلى (أهل الجمود) في كتابه «الإسلام والنصرانية مع العلم والمدنية»، رافضاً أن يتقيد المتأخر بما قاله المتقدم بخصوص الاجتهاد^(٤). ورأى الكواكبي أن حلّ هذه المشكلة يكون في حملة دعائية صحفية تقضي على تراجعهم وجمودهم، لأنهم هم الجسر الذي يعبر عليه الجهال لإنشاء الاستبداد الديني. إن الكواكبي يدرس، هنا، المنحى النفسي للتدين، أسبابه، تطوره، ومواقف الناس تجاهه. ويشرح لنا كيف أنّ بعض المراوغين يستغلون هذه الحاجة النفسية في الإنسان ليسيروا مصالحهم عبر إحداثهم فجوة في

(١) كنا قد بينا المقصود بالفكر، وبيننا لماذا نجمع تحته الدين والعلم والتربية، يُنظر: هذه الرسالة، المقدمة، ص ٢٦.

(٢) ينظر: أم القرى، ص ١٥٨ - ١٦٠.

(٣) ينظر: طبائع الاستبداد، ص ٤٠ - ٤١.

(٤) ينظر: فهمي جدعان، أسس التقدم...، ص ٢٠٤ - ٢٠٥.

النفس البشرية عند البسطاء. إن الإله يملك المعرفة كما يمتلك القوة.. قوّة أن يحيل الكائن إلى عدم؛ بل هو المعرفة والقوة. وتمثلاً بالإله يحاول المستبد تجهيل الناس ليبدو هو العارف الوحيد، مستعيناً على ذلك بزبانيته المؤدلين؛ ويسلب القوة ليقبى وحده مسلحاً بجيش من المرتزقة، ليتمكنه بعد ذلك أن يدّعي الألوهية. فالاستبداد السياسي تسبقه، وترافقه، إيديولوجيا متلبسة بالدين، تمهد له.. فيحلّ الحاكم محل الإله.. ويصبح هو المنوط بوضع الشرائع. من هنا يأتي تغليب السلطة على الشريعة، ويدخل المستبد في طور مشاركة «الله» في الجبروت. إن المشكلة جاءت إذاً من تشويش الدين والدنيا على العامة من قِبَل العلماء المدلسين الذين أفسدوا الدين، في حين وقف العلماء الحقيقيون موقف المتفرج. ولما رأى المتعممون أنه لم يعد بوسعهم الحفاظ على مراكزهم مقابل السياسي الذي يمتلك القوة، انضموا إليه مبشرين بعظمته. إن هؤلاء المدلسين حافظوا على مراكزهم بالتواطؤ مع الساسة، الذين بدورهم، استغلوا سلطة المتعممين لإخضاع العامة، وعملوا على إرضائهم والرفع من شأنهم. فأنشأوا لهم تكايا الباطلين الذين، مقابل عطايهم، يشهدون لهم بالقدرات الخارقة التي يسترهبون بها الناس، ويجعلونهم ينصاعون لأوامرهم، ويعتقدون بما يقولونه عن عظمة أصحاب الجلالة العظام. إن المتعممين والسلطين تبادلوا الألقاب المفخّمة (والمفخخة)، وتعاونوا على إرساء القواعد الاستبدادية في مناطقهم، ولم يأبه أحد بالويل الذي وقع على رأس العامة من جرّاء هذا الاتفاق^(١).

إن السياسة تتكاتف مع مدّعي التفقه في الدين، إذ يعطي كلٌّ منهما الآخر ما ينقصه لينيبي استبداده. فالديني يملك الفكر الذي يمكنه بواسطته أن يسيطر على الأمة، إلاّ أنّه يفتقد القوة التي بها يحافظ على استبداده؛ فيلجأ إلى الاستعانة بالسياسي الذي يمدّه بتلك القوة التي تسدّ ثغرة المعرفة بالعنف^(٢).

والكواكبي - خلافاً لما ذكره كتّورة - لم يكن مقصراً في بحث أسباب تقصير الفقهاء في أداء مهماتهم. فحين يرى كتّورة: «أن الكواكبي يصر على اتّهام الفقهاء الذين لم يغفلوا عن أي شاردة بتقصيرهم في المطالبة بالإطاحة بالحاكم الفاسد من «دون أن ينظر إلى الأسباب التي حدثت بهم إلى هذا التقصير المتعمد»^(٣). حين يرى (كتّورة) ذلك، فإن ردّها لا يأتي مما ذكره الكواكبي بجلاءٍ ووضوح في مواضع شتى من كتابيه. إن المسلمين عانوا من «تَرَكَ خطائهم ووعظائهم، خوفاً من أهل السياسة، التعرّضُ للشؤون العامة»^(٤). فقد حجر الاستبداد على

(١) ينظر: أم القرى، ص ٣٩ - ٤٩.

(٢) ينظر: طبائع الاستبداد، ص ٣١.

(٣) جورج كتّورة، طبائع الكواكبي...، ص ٦٤.

(٤) أم القرى، ص ٦١.

العلماء التفسير الصحيح لآيات «القرآن الكريم»^(١)، وضيق عليهم الخناق حيث لا رزق ولا حرمة لهم^(٢). فهم يفعلون ذلك إما نفاقاً للحصول على أقاتهم أو خوفاً من بطش الحكام. وهذا التقصير ليس متعمداً في الأحوال كلها، إذ ثمة تقصير عن جهل. والجهل يؤدي، فيما أورده الكواكبي، إلى الخوف بسبب عدم معرفة حقيقة المخيف^(٣).

إن السياسيين يحاولون، عن طريق الترغيب أو التهيب أو التضليل، الاستعانة بالمتنفذين الدينيين لإعادة صياغة الدين، لا لتجديده وإنما لأدلجته، محاولة منهم لتبرير أفعالهم في الحاضر. وهكذا الديني يتم فصل مع السياسي لإشاعة الاستبداد.

الإسلام غير المسلمين

حرص الكواكبي على تبيين أن ما نجده من تأييد بعض الفقهاء للاستبداد لا يرجع إلى الإسلام نفسه، أو إلى أي دين منزل، بل يعود إلى سوء فهم الأديان، ومن بينها الإسلام. إن ما يمهد للاستبداد «هو هذا الدين الحاضر لذاته» وليس الدين الذي يأمر به «القرآن الكريم» ويدين به المسلمون الأولون «ليس هو الدين الذي تميز به أسلافنا» لقد «طرات على الدين طوارئ تغيير غيرت نظامه»^(٤) فلم يعد الإسلام ينطبق على ممارسات المسلمين.

إن الكواكبي يرد على من يرمي الإسلام بالاستبدادية، ويرى أنه لا ولاية لأحد في الإسلام، وإنما الخضوع «لله وحده»^(٥). ويبدو أن هذا الرد موجه، بشكل خاص، إلى مفكرين اثنين؛ (الفيارى **Alfieri**) حيث يرى أن الأديان كلها تؤيد الاستبداد، و(مونتسيكو **Montesquieu**) الذي يرى أن الحكومة المعتدلة تلائم النصرانية، والمستبدة تلائم الإسلام. يقول مونتسيكو في مؤلفه السياسي: إن «الدين النصراني بعيد من الاستبداد المحض، وذلك أن الإنجيل يبلغ من الإيحاء بالحكم ما يعارض معه الغضب الاستبدادي الذي ينتقم الأمير به لنفسه ويزاول جوره»^(٦). ومونتسيكو مع مثالية تصوراته الأخلاقية الصرف عن الحل الذي فسّر بموجبه سماحة الحاكم الذي يعتنق النصرانية، نجده يهاجم الإسلام، الذي يبدو أنه يجهل حتى أبسط مبادئه، قائلاً: «فالإسلام الذي لا يتكلم بغير السيف يؤثر في الناس بروح الهدم التي أقامته»^(٧). ويمضي الكواكبي، في رده على مثل تلك الأقوال، مضيفاً أنه «لا مجال

(١) ينظر: طبائع الاستبداد، ص ٤٢.

(٢) ينظر: أم القرى، ص ٥٢ - ٥٣.

(٣) ينظر: أم القرى، ص ١٧٤. أيضاً: طبائع الاستبداد، ص ٣٧.

(٤) أم القرى، ص ٦٩/٦٨.

(٥) ينظر: طبائع الاستبداد، ص ٥١.

(٦) مونتسيكو، روح الشرائع، مج ٢، ج ٥، باب ٢٤، فصل ٣، ص ١٧٨/١٧٩.

(٧) م.ن، المعطيات نفسها، فصل ٤، ص ١٨٠/١٨١.

لرمي الإسلامية بتأييد الاستبداد»، لأن الدين الإسلامي أباد الميزة والاستبداد، وهدم الشرك، ومنع التقرب إلى «الله» بواسطة أحد، كائناً من كان، ودعا إلى الحرية في القول وفي العمل.^(١) وليس الإسلام وحده الذي يفعل هذا، بل إن الأديان المعززة بالكتب السماوية، كلها بحسب رأي الكواكبي، تدعو إلى الحرية وترفض الاستبداد. لقد «بُني الإسلام بل وكافة الأديان على لا إله إلا الله، ومعنى ذلك أنه لا يعبد حقاً سوى الصانع الأعظم»^(٢) فمن أي باب دخل الاستبداد إلى الدين سوى من باب الجهل أو التجاهل عمّا تدعو إليه الأديان؟. فالمشكلة ليست في بنية الدين نفسه، بل فيما دخل إليه من تصورات زيفته حتى غداً مختلفاً كل الاختلاف عن هذا الذي نراه في ممارسات الناس.

الاستبداد الديني ما هو إلا استلاب فكري – نفسي

إن المسألة تقوم، في تصور الكواكبي، بين استبداد المتعممين واستبداد الحكّام، وحين لا يجد الأولون القوة لبيسط سيطرتهم، ينضون تحت جناح السياسيين، ويتحالفون معهم لقهرة العامة، أو يتحوّلون هم أنفسهم إلى حكّام مدجّجين بقوة السلاح.

فالاستبداد الديني لم ينشأ إلا لغرض سياسي. وهذه ملاحظة دقيقة أدركها الكواكبي، لأننا إذا استرجعنا التاريخ الإسلامي نؤكّد مع (فلهوزن Wellhausen) أن الاختلاف في الآراء بين المسلمين لم يحدث إلا بعد معركة (صفين)^(٣). إن الدين تحوّل عن حقيقته بضغط من مشيئة أناس أرادوا الاستئثار بالسلطة السياسية لأنفسهم. ولا مندوحة عن ملاحظة أنّ ذلك لم يكن استبداداً دينياً بقدر ما كان سياسياً متلبساً بثياب الدين ليتمكن من تنفيذ مآربه، وذلك لعلمه بمدى احترام الناس المعطيات الدينية. إنه استلاب فكري- نفسي، ولا يعدو أن يكون الشكل الأولي من أشكال الاستبداد. إنه ليس استبداداً دينياً، بأي حال، ما دام الكواكبي يدافع عن الدين الحق. إنه، فقط، يتّهم ويهاجم الدين الوضعي/ المؤدّج، وهذا ما يوصف بالاستبدادية، وهو ليس بدين أصلاً، بحسب معطيات آراء الكواكبي. وما هو إلا أفكار تُطرح وتورّث وتعلّم بالقوة ليتم اتّباعها. إنه استبداد فكري/ ثقافي لا علاقة له بالدين إلا من خلال استخدام المفاهيم الدينية لحصول الاستبداد الممهد والمرافق والناجح عن الاستبداد السياسي.

وهذا الذي حرّف الدين لم يهتم بممارسة العبادة كحركات وأفعال خاصة، إنّما اهتم بالدين – الأخلاق لما تؤثره الأخلاق في المجتمع، فحاول إفساده. وهذا ما يريده المستبد، أن يفرض عادات معينة تؤثر في السلوك العام للأشخاص، لا تلك التي تبقى بين الإنسان وربّه إلا ما

(١) ينظر: طبائع الاستبداد، ص ٣٤-٣٥ و ٣٩.

(٢) ينظر: م. ن، ص ٥١.

(٣) ينظر: يوليوس فلهوزن، الخوارج والشيعة، ت. عبد الرحمن بدوي، وخاصة ص ٢٠-٣٥.

قد يفسد منها صفو المستبد ويبعد عن تأليهه. هذه النقطة التي يركّز عليها المستبد في استغلاله نفوذ الدين على الناس. يقول (لوبرا Lebras): «الممارسة الدينية لا تفرض على الشعوب مناهج ومواقف فحسب، بل كذلك، وإلى حدّ ما، مأكّلها وملبسها ومسكنها، إنها تضبط الجماهير وتعوّدها على نظام معيّن، بما لها من تأثير دائم لا محسوس. وقد أدركت الحكومات في جميع الأزمنة والعصور قيمة هذا الشرطي»^(١).

لقد أدرك الكواكبي استغلال الحكام لهذه النقطة عند الناس. إن الناس لا يدعون عملياً لأحد مالم يتهيأ لهم الإحساس بأنهم لا يطيعون إرادة بشرية أخرى، بل يطيعون إرادة أسمى من إرادتهم.. تتمثّل في الإله. وكان هذا نتيجة الفهم الخاطيء الذي كرّسه خدّمة المستبدين من رجال الدين، إذ جعلوا الحاكم يمثّل السلطة الدينية المعصومة. وهكذا يحوّلون الإيمان من الإله إلى الشخص بصورة العرّاف والكاهن، ثم الحاكم بعد ذلك. وتكون غاية هذا الاستبداد الفكري- النفسي/ الديني تهيئة الوضع لإنشاء مجتمع محكوم. إنّ الاستبداد يبدأ فكرة تعتمد على الفكر ومظاهر الدين وقوة الاقتصاد والسلاح لتصبح نظاماً سياسياً. وما الدين الذي يستبد سوى الدين الذي يُفْرغ من محتواه ليبقى مجرد إطار لفكرة في يد المستبدين يتيح لهم إنشاء ما يريدونه من أفكار بعيداً عن حقيقة النص- الأصل. ويعزّزون التفسيرات الجديدة المبعدة عن روح الدين حتى يترك الناس النصّ ويتعلّقون بالتفسيرات فقط. وعلى مرّ الزمن لا يجد الناس أمامهم إلا مجموعة من أحكام وتسويفات لا تمّت إلى النص الأصلي بصلة. يقول الكواكبي: «اللهم إن المستبدين وشركائهم قد جعلوا دينك غير الدين الذي أنزلت»^(٢). من هنا يأتي رفضه كلّ اتجاه يحاول تسلّق الدين لإقامة الاستبداد. لقد استطاع تحليل العلاقة التي تقوم بين الاستبداد والدين بحيث يتسنى للأول تحقيق مبتغاه. إنّ المستبد ينفذ عبر ثغرات النفس البشرية. فهو يلاحظ أن لدى الناس خوفاً طبيعياً من شيء أعظم قدرة منهم، وليست لديهم القدرة إلا على الانصياع له؛ فيستغلّ هذه النقطة. يحرفّ الدين ليجعله يتوافق وما يرسمه لاستبداده، ويجعله متعلقاً بأشخاص السلطة السياسية، بعد أن عرف الدور المهمّ الذي يلعبه الكاهن والعراف في تاريخ الشعوب. إنه يستعين بالمنظرين أولاً، لأن النظر يقود إلى العمل، فقد يسوّغ ما يحدث، وبمهدّ لما يُراد له الحدوث.

في هذه النقطة بالذات، نقطة العلاقة بين الدين والاستبداد، لم ينظر الكواكبي إلى الدين على أنّه مضامين نظرية فقط، ولكنه رآها مضامين موظّفة. لذلك فقد نظر إليها من حيث أنها

(١) غريل لوبرا، دراسات في علم الاجتماع الديني، باريس، ١٩٥٥م. أوردها جورج فرم، تعدد الأديان وأنظمة الحكم،

ص ٢٠.

(٢) طبائع الاستبداد، ص ٣٧.

نظرة إلى الإنسان والمجتمع. ومن هنا، فضلاً عن فهمه حاجة البشر إلى الدين، جاء، كما يرى (أفرام بعلبكي) - بحق - المقياس الذي يقيس به الكواكبي الأديان مقياساً واقعياً^(١) إذاً فإن تحريف الدين ما هو إلا عملية فكرية تحاول السيطرة على تفكير الآخرين وعلى نفوسهم، مما يسمح بالتمهيد لولادة الاستبداد السياسي. وهكذا فليس هناك استبداد، في رأي الكواكبي، إلا من حيث التسمية المجازية. بحيث أن ما يُطلق، عنده، على الاستبداد الديني، إنما يقصد به الاستبداد الفكري - النفسي، أو الاستلاب الذي يعين المستبد على التحكم في مصائر الآخرين. إنه استلاب يستعير قوة نفوذ الدين على العوام لاسترهابهم من خلال ما يدخله من تشابه بين صفات المستبد وصفات الإله. ليمهد إلى سلب حق مراقبة الناس حكامهم، الذين يتمتعون بالعظمة في مقابل دناءة العوام.

إسقاط الحوار وغياب النقد

إن سلب حقوق الإنسان وحرياته لا يحدث إلا من خلال هيمنة الجهل على العلم بحيث يصبح الجهل هو الطاغى على تفكير الناس. وذلك يمكن بعض المتعالمين من زرع الأفكار التي يريدونها في رؤوس الناس الذين أوصلهم الإهمال إلى ما هم عليه. حتى أصبح «فقد التناصح»^(٢) عادة لا يتخلى عنها أحد في هذا الزمان العكس. إن غياب النقد، وهذه اللامبالاة الكاسحة، عزّزا جمود تفكير الشيوخ وراح الشباب يقلّدونهم فيما هم عليه من قبول الهوان. والمستبد لا يدع مثل هذه الفرصة تفلت من يده. إنه يغتنمها لتسويغ استبداده، فيشيع أن الأمة جاهلة ولا بدّ، لإصلاحها، من أن نحكمها بقوة، محاولين مجاراة تفاهتها لكي نفرض عليها التقدم!

وهكذا يدير المستبد ظهره لآراء الآخرين، مركزاً على أن حلّ المعضلات كلها يكمن في قبضته الحديدية، وبالتالي فلا داعي لأن يشغل الناس بالتفكير في أمور السياسة ما دام الحاكم وصياً عليهم.

إن الاستبداد يعمل على تهيمش المحكوم، وعلى وضعه في خانة العجز التام، ويعمل على تغيير لائحة القيم فيستبدل بها شهواته. ويدفع الناس إلى حافة اليأس والقنوط، محاولاً استلاب الروح النقدية لدى الناس، وتحويل مهمة النقد إلى المتعممين الذين يجسّدون تطلعات الناس ظاهرياً، بينما هم، في حقيقة الأمر، مجرد أدوات بيد المستبد. إن هؤلاء المتعممين يحاولون إمساك العصا من الوسط في مجال احتفاظهم بالولاء لجهتين: يتشاكون مع الناس من وراء ظهر المستبد، ويتنمّون مع المستبد على العوام طالين إليهم الابتعاد عن شؤون السياسة وتركها لمن

(١) ينظر: أفرام بعلبكي، منهجية في النقد، الملف الثالث، ص ١٣٢.

(٢) أم القرى، ص ١٦١.

هم أهل لها، وتفويض الأمر إلى الله. إلا أن الكواكبي، منذ أن كان يحرر «الشهباء» دعا إلى وجوب الاهتمام بالسياسة، والتفكير فيها، وحث الناس على النظر في شؤون دنياهم على الرغم من أنف أصحاب الغايات الذين يبعدون الناس عنها، جنباً أو محاباة؛ يقول: «ومن هذا القبيل ما نخال أننا نصادفه من النكير خصوصاً من أصحاب الغايات على ما يزيد إيراده هنا من نصيحة القوم على تعضيد القوانين والنظامات وحثهم على الإقلاع عما هم عليه من تحبب السياسة والتباعد عن المداخلة فيها»^(١). وهو يقول ذلك من منطلق الدين الذي «لا يكلف الإنسان قط بالإذعان لشيء فوق العقل، بل يحذره وينهاه من الإيمان أتباعاً لرأي الغير أو تقليداً للآباء»^(٢). ألم يأمر الدين بضرورة إجراء الاجتماعات والمفاوضات والتباحث؟

يبدو «أن المسلمين في القرون الأخيرة قد نسوا بالكلية حكمة تشريع الجماعة والجمعة وجمعية الحج»^(٣). أو ربّما لأنّ تعديلات «المأمورين» على حقوق الناس تُناسب ذوي الوجهة الدينية. وأصحاب المراكز السياسية الذين لهم نفوذ على الفكر العام، ولا يريدون أن يخسروا ذلك النفوذ، لذلك نجدهم يعززون لا مبالاة الناس تجاه ما يحدث لهم ويدعون إلى كل ما من شأنه أن يبقى الناس في جهلهم يعمهون^(٤). وهكذا يبقى المسلمون في غرارة من أمرهم لا يعرفون كيف يحصل انتظام المعيشة لأنّه ليس فيهم من يرشدهم إلى ذلك، فضلاً عن وجود أصحاب غايات لا يلائمهم انتشار المعارف ولا يمكن أن يكونوا «ممنونين من هذا المشروع»^(٥).

إنّ علماءنا الهَيّابيين أو المداجين، وأمراءنا المترفين الذين يتشدّقون، بين الفينة والفينة، بالإصلاح السياسي وهم في شغل شاغل عن مهامهم الأساسيّة؛ هم السبب في انتشار الجهل والكسل بين أفراد الأمة، بحسب رأي الكواكبي. وهم الذين يعززون فكرة أن لا ضرورة للإتقان في الأعمال، وأنّ بعض الشيء يغني عن كلّ؛ مما يدفع بالأمة إلى الاتكال، وإلى الظن بأن من الكياسة ادّعاء المعرفة الشاملة والقدرة الكاملة^(٦).

هكذا يتعد الناس عن الخطوة الأولى على طريق المعرفة، ألا وهو الاعتراف بالجهل، ثم السعي إلى التخلص منه. وكيف لأناس يدعون المعرفة أن يربّوا أبناءهم على وجوب معرفة النفس

(١) الكواكبي، في: الشهباء، العدد الخامس. عن: جان داوية، صحافة الكواكبي، الوثائق، ١٣٩.

(٢) طبائع الاستبداد، ص ١٢٠.

(٣) أم القرى، ص ٦١.

(٤) ينظر: الكواكبي «الهيئة الاجتماعية» في الشهباء. عن: جان داوية، صحافة الكواكبي، الوثائق، ص ١٤٩ - ١٥٠.

(٥) م.ن، ص ٤٩. قارن مع أم القرى، ص ١٧٣.

(٦) ونحن، هنا، تقريباً، نستعمل عبارات الكواكبي نفسها.

تنفيذاً لمقولة (سقراط)^(١) الأساسية «اعرف نفسك».

كتب الحريات إعلامياً

يعرّف (هنري جولي) التربية بقوله: إنها «مجموعة الجهود التي تهدف إلى أن تيسّر للفرد الامتلاك الكامل لمختلف ملكاته، وحسن استخدامها»^(٢) إنّ الهدف إذاً هو بلوغ الإنسان أكبر حد ممكن من الكمال. وهذا المعنى قريب جداً مما قاله الكواكبي، فضلاً عن أن الكواكبي استطاع تصوير التربية في مراحل علاقتها بالاستبداد: كيف تمهّد له حين يكون غير معتنى بها، وكيف يألف الناس النفاق في ظل الاستبداد ويرتّبون أبناءهم على تسليّة النفس بالآخرة، وعلى منافقة المستبد خشية أن ينالهم منه الأذى. وكيف يهملون التربية ليأسهم من ثمراتها حيث تكون تربية الاستبداد مهيمنة. وكيف بعد أن تستقر أمورهم (أي الاستبداد) يعمل على هدم ما قد تبنّيه التربية من جانب بعض الناس المصريّن على إجرائها، ويعمل على تفشّي الانحلال.

وهذا شبيه جداً بما قال به مونتسيكو) إذ يكون، في ظل الاستبداد، مبدأ المصلحة الشخصية سائداً «وكل بيت في الدولة المستبدة امبراطورية منفصلة»^(٣). فالأسرة تربي أولادها على الشطارة، وتعلمهم كيف يتمكنون من إحراز أكبر قدر ممكن من المنفعة في أقل جهد ممكن، ولو على حساب الآخرين. ويساق ذلك تربيتهم على الخوف من المستبد الذي يبطش بمن يخالفه في أي لحظة «وتكون التربية، القائمة هنالك على عيش الإنسان مع الآخرين خاصة، محدودة إلى الغاية إذن، وهي تقصير على إلقاء الخوف في القلب». كما أنها تعلمهم ضرورة إخفاء ما يعملونه لأنّ المستبد يبطش بكل من يمت إلى العلم بصلة «ويكون العرفان هنالك خطراً» والجهل والتجاهل والتجهيل هي القيم المنتشرة في ظل الاستبداد، وهي التي يربّي الأبناء عليها «والتربية معدومة هناك على وجه ما إذن فلا بد من انتزاع كل شيء لإعطاء كل شيء، ومن البدء بصنع إنسان طالح لصنع عبد صالح»^(٤).

وبالطبع تدعم ذلك كله سلطة وسائل الإعلام والمؤسسات المنوط بها أمر التربية والتعليم. إنها تأخذ التوجيهات من المستبد مباشرة وتعمل على صياغتها في قوانين تربوية وتعليمية تدعم الطغيان اللامحدود الذي يمارسه الاستبداد. يشرح (مونتسيكو) لنا ذلك في عبارة مكثّفة، يقول: «للطغيان نوعان: حقيقي، ويقوم على عنف الحكومة، ونوع قائم على الرأي فيشعر به

(١) Socrates (نحو ٤٧٠ - ٣٩٩ ق.م) فيلسوف يوناني ولد في أثينا. أحدث ثورة في الفلسفة بأسلوبه وفكره. جعل محور معرفة الإنسان نفسه. كان تعليمه حوارياً. حكم عليه بشرب السم لانتقاده الحكم في عصره.

Encyclopedia, vol 16, pp. 1001- 1005.

(٢) عن فاطمة الجوشي، التربية العامة، ج ١، المقدمة، ص ب.

(٣) مونتسيكو، روح الشرائع، مج ١، ص ٥٦.

(٤) مونتسيكو، روح الشرائع، مج ١، ص ٥٦.

عندما يقوم الحاكمون بأمور تؤذي طراز تفكير الشعب»^(١). ويُخيل إلينا أن ما يقصد إليه مونتسيكو بتعبير (حقيقي) أي مباشر، أما النوع الثاني فإنه عنف غير مباشر (مقّع). عنف يستعمل طرقاً ناعمة في القضاء على الآخرين.

لا شك أن الكواكبي قد استفاد من مثل هذه الأفكار حتى استطاع كشف طبائع الاستبداد ومدى تأثيره في الإنسان. لهذا بيّن كيف يستخدم الاستبداد المنطق الملتوي لترميم أفكاره المهترئة، بينما يقف الناس ينظرون إلى عظمة جبروته بعين المندهش. وأتى لهم أن يعلموا بأنّ عظيمهم هذا لا يرى أبعد من أنفه، بعد أن مورس عليهم الاغتصاب النفسي، وعانوا وقائع الحرمان، ورُتّبوا على التمثّل بالمستبد. هذا الذي يتطلّب أولاً رفض الذات. إنّ ما يربّي عليه الناس هو حسن الاستماع والإنصات والتلقّي من غير أي استخدام للفكر. إنّ الاستبداد يعزز أسلوب الخطابة في التربية، وفي شرح مبادئ الاستبداد، بدل الحوار. وحين يصبح الكلام مباحاً فقط للمثقف السلطوي الذي يقف على المنبر، ويبقى الآخرون كمتلقّين من غير أن يُعملوا أفكارهم لنقده، حينذاك (يحاول الخطيب أن يسيطر على المتلقي بواسطة احتكار الفعل الكلامي وافترض دونية المستمع لإنتاج وضعية قبول)^(٢). هكذا الفقهاء المتعممون، والمثقفون السلطويون يقفون حائلاً بين الأسرى والسلطة الحاكمة. وإن لم ينجحوا في تأدية عملهم على تربية الناس الانصياع، يبادر الشرطي إلى النصح بواسطة العصا، فينصح المستبد به أن لا يتحرّك، وأن يحافظ على هدوئه مهما حصل، وأن يبقى مهذباً وصامتاً، ما دام يريد المستبدّ الكلام.

هكذا تكون التربية في عهد الاستبداد، لا تعدو أن تكون ابتزازاً إيديولوجياً لا دور له البتّة في النجاح الاجتماعي والتواصل بين الناس. إنّ ما يُملى على المستبدّ بهم هو الإقلاع عن التفكير، وتسليم زمام هذه المهمة المتعبّة، واللامجدية، والتافهة، إلى أصحاب الأمر - فقهاء الاستبداد. ومستشاري الحكومة الثقافيين. الذين يكون دورهم هو تسويق وأدلجة وتفسير تبديل المستبدّ، كلّ ساعة، آراءه، وتبيين وجوب أن يجاربه الناس في هذا التبديل نحو الأفضل!. لقد أدرك الكواكبي هذه القفزات الغريبة التي يصطنعها الاستبداد، يقول: «والاستبداد ربح صرصر فيه إعصار يجعل الإنسان كل ساعة في شأن»^(٣) بحيث إن قرارات البلاد كلها تتوقف على ما إذا كان المستبدّ منبسطاً، أو مصاباً بالإمساك الذي قد يجعله يعلن حرباً فجائية على بلد مسالم.

(١) م.ن، مج ١، ص ٤٣٤.

(٢) ينظر: علي الشامي «الخطابة والسياسة» في الفكر العربي، عدد ٢٢/، ١٩٨١م، ص ١٣١ وما بعدها.

(٣) طبائع الاستبداد، ص ١٠٢.

إن حديث الكواكبي عن الدين والعلم والتربية حديث يكمل بعضه بعضاً من غير أي انفصال. ويتعلق كله بتبيين علاقة الفكر بالاستبداد. وينتهي إلى رفض الاستلاب، وإلى الدعوة لإنشاء فكر متنوّر. مبيّناً أنّ التراخي وغياب النقد يؤديان إلى انحراف الفكر عن مساره الصحيح، بما في ذلك الدين. كما يؤديان إلى الجهل الشامل والتربية المفقودة. وهذه كلّها تكون سبباً لنشوء الاستبداد، وطريقاً نحو تعبيد الناس، ثم ترعاه وتدعمه فيتم تعميق التضليل لصالح المستبد. ويبأس الناس من التربية، التي لا تنجح إلا في محيط مناسب، ولا يبقى سوى المتلقين. وأخيراً يعود الاستبداد لزيادة التأثير في الفكر، فتصبح كلمته هي الدين وهي العلم وهي التربية.

بينما يعادي الاستبداد العلم، ويقمع العلماء، ويوجّه التربية باتجاه الفساد. وتبدأ عملية التجهيل بدل التعليم، وتكون إيديولوجيا استبدادية تربوية تقوم على أسلوب القمع، فتكتب الحرية الفكرية دينياً وعلمياً وتربوياً. وتصبح المدارس فَرَاحات لمسيطري المستقبل، ومؤسسات تدعو إلى قبول العبودية، وإلى الرضى بتلقّي الرأي الواحد الذي يفرضه المستبد على الناس. هكذا ينشأ استبداد فكري كنتاج عن الاستبداد السياسي، ورديف له. فيتم للمستبد استلاب الناس فكرياً ونفسياً، فضلاً عن استبداده بشؤون الدولة الأخرى.

ب - الاستغلال:

أما عن علاقة الاستبداد بالمال فقد لاحظ الكواكبي أنّ الاستغلال يهَيئ الجو للاستبداد، ليتمكن هو من تثبيت دعائمه، في ظل حكم يبيح استعمال قانون الغابة. رأى الكواكبي أنّ إحراز المال بوجه غير مشروع، وأنّ التمول المفرط بالتضييق على حاجيات الغير، كاحتكار الضروريات، أو مزاحمة الضعفاء، أو التغلب على المباحات مثل امتلاك الأراضي وسلبها من أصحابها؛ رأى في ذلك كله استبداداً مالياً يمهد طريق الاستبداد السياسي^(١). ومما يجدر ملاحظته، هذه التراتبية التي يطرحها في حديثه على المال الحرام «هو ثمن الشرف، ثم المغصوب، ثم المسروق، ثم المأخوذ إلباءً ثم المحتال فيه»^(٢)، فهو وإن كان يرفضه كله، إلا أنّه يمنحه تراتبية خاصة، لذلك آثر استخدام العطف (ثم بدل العطف (و). من هنا يكون المال الأفحش هو الذي يأتي ثمناً للشرف، أي باستباحة الإنسان كرامته في سبيل الحصول على دربهات. لكن هذا لا يعني خروج باقي أساليب التمول التالية للمدفع ثمنه كرامة، لا يعني خروجها عن ساحة اللامشروعية. ولكن من الذي يحدد المشروع من اللامشروع؟ يرى الكواكبي أنّه ليس من حُكم في معرفة المال الخبيث الذي يأتي من الطرق اللامباحة

(١) ينظر: طبائع الاستبداد، ص ٧٧.

(٢) م.ن، ص ٧٠.

سوى الوجدان، مهما كانت هناك ضوابط قانونية واقتصادية^(١).
هكذا يلجأ المؤلف مرة أخرى إلى الأخلاق، يحل بها المشكلة موضعاً أن القانون وحده لا يكفي لحل المشكلات حلاً جذرياً سليماً.

إذا توخينا النظر في موقفه من المرأة، فإن ما يورده حولها يقودنا إلى القول إن نظريته إلى المرأة لم تكن نظرة سلبية، بمعنى أنه لم ينتقص من شأن المرأة، بصفتها كائناً من نوع خاص يجب إشعاره بالدونية. بل على العكس، إنه يحترم ما تقوم به المرأة البدوية من مشاركة الرجل في أعماله، ويحترم المرأة المتعلمة المشاركة في الحياة. لقد درس المرأة في المجتمع، وسخر من خداع المرأة الحضرية التي رأى أنها تشارك في صنع التفاوت العام بين البشر... بين الذين يعملون، ولا يجنون، والذين يسرقون ثمرات أتعاب الآخرين من غير عمل. إنه لا يذم المرأة كامراً، لكنه يرفض وضعها عبئاً على الرجل. والدليل على ذلك أنه لا يدين المرأة العاطلة فقط، بل يدين كل من يعيش كلاً على غيره. يدين الفئات الاجتماعية التي تعيش متطفلة على حساب الكادحين.

ونراه يرتب المتنعمين المستغلين، الذين تتركز الأموال في أيديهم، كما لو كان يعيش بيننا الآن. فهناك أولاً أهل السياسة والأديان ومن يلتحق بهم، ثم أهل الصنائع النفسية والكمالية، والتجار الشبهون والمحتكرون، ثم السماسرة والمشعوذون... هؤلاء كلهم يساعدون على تفشي الاستبداد الذي ما إن يستلم زمام الأمور حتى يحاول الإكثار منهم، لكي يعزز وجوده بهم، لعلمه بما فيهم من حرص كبير على التمويل القبيح. وهؤلاء ما إن يجمعوا بعض الأموال حتى يعجلوا في إنمائها، بالربا الفاحش، الذي يحرمه الكواكبي تحريماً مغلطاً، بالاستناد إلى الشريعة الإسلامية. وهو حين يرفض الإثراء الفاحش، لا يتكئ في ذلك على الأفكار الاشتراكية الغربية ليستمد أفكاره مما شاع عن أفكار الاشتراكيين في عصره، بل لكي يبرهن كيف أخذ الغرب ببعض الأفكار الإسلامية الصحيحة، وليدلل بذلك على استمرار صلاحيتها حتى في العصر الحديث. وهو يدحض حجج أنصار الربا الذين يرون في الربا المعتدل إنماء ثروات بعض الأفراد، لأنه يرفض إنماء ثروات بعض الأفراد من غير عمل، وإن كان يجيز ذلك مع العمل يقول: «أما السياسيون الاشتراكيو المبادئ والأخلاقيون، فينظرون إلى أن ضرر الثروات الفردية في جمهور الأمم أكبر من نفعها. لأنها تمكن الاستبداد الداخلي فتجعل الناس صنفين: عبيداً وأسياداً^(٢).. وتقوي الاستبداد الخارجي فتسهل للأمم التي تفنى بفناء أفرادها التعدي على حرية واس

(١) ينظر: م. ن، ص ٧٣.

(٢) الصواب: سادة.

الأمم الضعيفة. وهذه مقاصد فاسدة في نظر الحكمة والعدالة ولذلك يقتضي تحريم الربا تحريماً مغلظاً»^(١).

إنه إذ يرفض الآراء التي تسوّغ تعاطي الربا، فإنما يحاول التأكيد على المعاني الإسلامية الأخلاقية التي جاءت بها الشرائع السماوية. مؤكداً أن الاشتراكيين والأخلاقيين، من غير المسلمين، قد اقتنعوا بصحتها، فلماذا يحاول بعض الناس تسويغ التعامل بالربا، إلا أنهم من أنصار الاستبداد؟

ونحن لم نسُق الشاهد مطولاً، بعض الشيء، إلا لنتنبه إلى ما جاء فيه، من غير اتهام بالتحيز أو النعاسي. كان ينبغي للكواكبي، بناء على عرضه وجهة نظر الاشتراكية، بأن يناصرها أو يدحضها، لكنّها بناءً عليها استنتج مالا علاقة للاشتراكية به. استنتج تحريم الربا، مع أنّ الاشتراكية تحرّم الثروات الفردية، والملكية الفردية، أصلاً، فكيف يحصل الربا؟

هكذا نجد أنفسنا مرة أخرى أمام مفكر تشبّع بالفكر الديني الإسلامي، واتخذ منطلقاً لأحكامه. ولم تكن سياقته الاشتراكية إلا محاولة منه في التلليل الإضافي على صحة ما يعتقد به لأنّ ما وصله من الماركسية قد أعجبه فحاول تبنيه. هذا ما يُلاحظ من خلال تعامله مع علاقة الاستبداد بالمال، وإن كان (محمد عماره) لا يرتاح إلى مثل هذا الاستنتاج^(٢).

والكواكبي يبدو منسجماً مع نفسه في تحريم الربا، لأنّه يرى أنّ الربا كسب من غير عمل. وهو يقَدِّس العمل باعتباره يحلّحر الشخصية الإنسانية من التبعية والاتكالية، وهو الذي يحقق التقدم، وهو أيضاً مصدر المال، المشرف. والكاتب يرفض البطالة والتبطل في كتاباته كلها. وفضلاً عن ذلك فهو يحترم العمل إلى درجة أنه يحدد المنطق الداخلي للأعمال متحدثاً على ضرورة وجود الضمير المهني لدى العامل أيّاً كانت مهنته.

وهنا نعود مرة أخرى إلى الوقوف أمام رجل يؤكّد قيمة الأخلاق وأهميتها للإنسان. ويُعنى بدراسة التأثير السيء للمال على الأخلاق. وبالتساوق مع نظرتة الأخلاقية إلى العمل تأتي إحدى المسائل الأخلاقية الأخرى، وهي مسألة القناعة في الرزق ورفض الإثراء الفاحش. وهذا ما طالب به كثير من المفكرين العرب، وأكّدت عليه الأديان. وبالطبع فإن رؤية الكواكبي هذه لا تلتقي مع صوفيّة مثبّطي العزائم، ولا تفرّط كثيراً في التسامح الذي قد يؤدي إلى عكس ما هو مرجو منه. إنّه، فقط، يشدّد على سوء حرص التمولّ القبيح الذي تغذّيه الحكومة الاستبدادية، من خلال ما تبيحه من السرقة والنصب والاحتيال. لقد لاحظ التفاوت الكبير بين الثري المتنعم المسرف، وبين الفقير الذي يكتفي بمثل ما يكتفي به الحيوان المربوط، والذي يقف الاستبداد

(١) طبائع الاستبداد، ص ٧٨.

(٢) ينظر محمد عماره، عبد الرحمن الكواكبي (شهيد الحرية ومجدد الإسلام)، أعلام (١)، ص ٩٧ - ١١٦.

حاجزاً بينه وبين قضاء حاجته^(١). فالأمران إذاً ليس أمر حسد بين مكتنفٍ وثري. إنّه أمر جوهرى، إنه فرق بين من يعاني السغب والجوع ثم ينبهر بما يراه حوله من القصور الفخمة والآنية الذهبية، فكيف لهذا الإنسان أن لا يشعر بالظلم شعوراً قاسياً؟. إنها ليست مسألة أنّ واحداً أغنى من الآخر، بل المسألة هي أن ما لدى الآخر لا يكفيه.

ولشدة ما يبدو صحيحاً في نظر الجائع ما ذكره (دوفرجيه Dwverger): «إنّ الكرش علامة قوة في البلاد التي تسودها مجاعة مزمنة»^(٢). وهذه القوة الهامشية يوجدتها المستبد السياسي ليعزز وجوده بها من هنا يؤكد الكواكبي على أنّ الاستبداد هو أصل التفاوت وعدم المساواة، يبيح كل مالم يكن مباحاً قبل عهده.

ج - تضايف السلبيات وتكامل القيم:

إنّ علاقة الربط الجدلية بين القوى السلبية: (الاستلاب والاستغلال والاستبداد) تبدو واضحة وملحّة على فكر الكواكبي. فهو مهما يحاول حصر أسّ المشكلة في سبب واحد، ليصف دواءً ناجحاً واحداً، يجد نفسه مضطراً إلى التأكيد على أنّ الشرّ حلقات متّصلة، لا يكفي أن نفلّ حلقة منها حتى تنهار السلسلة كلها. إلا أنّ، من جانب آخر، يؤكد على أنّه يكفي أن نمسك بإحدى تلك الحلقات لنتمكن، بعد ذلك، من صهر السلسلة كلها. كما أنّ الحلول لا تأتي مجزأة لديه، فلا يكفي العلم من غير أخلاق، ولا أخلاق من غير قوة، ولا القوة من غير قانون، ولا القانون من غير سياسة صالحة.

إلا أنّ المهمّ، لديه، هو البداية.. أن نبدأ بوحدة، بطريقة صحيحة، وما تلبث القيم الأخرى أن تحيا من جديد. وقد اجتهد حتى وجد أنّ الابتداء بإزالة الاستبداد، باعتباره الحلقة الوسطى التي تجمع إليها الاستلاب والاستغلال، هو البداية الصحيحة. ورأى في بديلة حلقة وسطى تستطيع أن تضمّ إليها حلقات الحرية والعدالة والمساواة.

ونحن نلاحظ ذلك، ليس تجميع جمل وكلمات أوردتها الكواكبي، وإنّما من محاولة قراءة ما وراء السطور.. من ملاحظة الجوهرى فيما أراد له أن يكون. ولا نرى في محاولة فهم روح ما أرادته المؤلف من نصّه، أيّ خلل منهجي، بل على العكس من ذلك نرى أن هذه النقطة بالذات هي التي يجب أن تسود كلّ حوار يقوم بين اثنين حول مسألة واحدة. ولأنّ غايتنا، فيما نرى، واحدة، وهمّنا هو الإنسان في كل زمان ومكان، فلا ينبغي لنا إذاً، أن نجعل استخدامنا بعض الكلمات المختلفة، التي قد توحى باختلاف الآراء، يحجب عنّا همّنا المشترك ومقصدنا الأخير.

(١) ينظر لمقارنة المسألة الاقتصادية ونقد التفات بما حاول صبغه بين ليفين، التفكير الاجتماعي والسياسي ...، ص

(٢) موريس دوفرجيه، مدخل إلى علم السياسة، ص ٩٦.

وبخاصة ونحن ناقش (أو نحاور) مفكراً عاش في زمان غير زماننا. فلنقرّ إذاً بالعلاقة الجدلية التي تقوم، في منظور الكواكبي، بين السلبيات التي يقودها الاستبداد؛ ولنرّ تكامل الإيجابيات في فكر مفكرنا؛ في ضوء هذه الملاحظة.

صيرورة الاستبداد

الاستبداد ينشأ فكرة في ذهن من يملك أحد أسباب القوة، أو نوعاً من أنواعها، سواءً أكانت مالاً، أم قوة عضلية - عددية، أم مركزاً فكرياً يخوّله تشويش الرأي العام وفقاً لمصلحته الشخصية، أم مركزاً تاريخياً يستمدّه من شهرة أحد أجداده أو اسم عائلته ليحوز احترام الآخرين، متظاهراً باستمرار فاعلية حسبه ونسبه ليتمكن من تحقيق رغباته.

بعد ذلك يضطرع الجميع، وحين تبرز إحدى القوى، بوصفها الأقوى تبعاً للحظة التاريخية التي تعيش فيها، فإن القوى الأخرى سرعان ما تتعاون معها للحفاظ على مكتسباتها من وجود وضع فاسد. وهكذا تركّزت القوى كلّها في صورة الحكم، في زمن الكواكبي، وفي زماننا، هذا في الدول المتخلفة المسماة «دول العالم الثالث» أو «الدول النامية».

إنّ للحكم سطوةً، ما تزال قائمة في الدول الأخرى، في هذا الزمان؛ لكنها بمعنى من المعاني، ليست القوة الوحيدة الفاعلة بشكل أساسي وجوهري، إذ ثمة قوى أخرى تظهر على الساحة، في الدول الغربية الحديثة. مثل قوة الإعلام، والمال، وامتلاك صفوة ما تقيّة هائلة. لكنّ يبقى الأمر صحيحاً، من حيث أهمية السيطرة الحاكمة في العالم العربي، قديمه وحديثه ومعاصره.

حقاً، إنّ لرجال الدين سطوة، لكنها ليست سطوة دينية، وإنما هي سيطرة تستخدم الدين، كما تستخدم الحكم، لتحقيق نزوات شخصية بحتة وسريعة، تبعاً لحديث النفس: إذا كان بإمكانك فلم لا أحوز؟

إن المسألة ليست مسألة سيطرة أو استبداد ديني، وإنما هي مسألة الشكل الذي يتّخذه الاستبداد لتحقيق مراده. إنّ الاستبداد واحد، على أي شكل جاء، ويُسمّى تبعاً لما يتلبس به بحسب إمكانياته في الزمان والمكان. فيظهر دينياً، أو عشائرياً - عصبياً، أو اقتصادياً، أو سياسياً، أو فكرياً... تبعاً للظروف المواتية والتربة الحاضنة.

والمعارضة يجب أن تكون ليس لاستبداد معين، جاء في شكل معين، بل معارضة الاستبداد في كل زمان ومكان، وعلى أي شكل كان. وذلك لسد الطريق على اختراع أفتنة جديدة يتوارى خلفها الاستبداد، باسم التطور، أو الازدهار المالي، أو باسم الله، أو القوميات أو الأممية. المسألة إذاً مسألة إنسان في مجتمع، ويجب أن نضرب كلّ استبداد، يقع على أي إنسان، بأي شكل جاء. لأن أشكال الاستبداد كلها تتعاون للقضاء على القيم الإيجابية، وتهميش الإنسان، وتحويله إلى شيء محكوم وحسب.

السياسة أخلاق

إنّ مسألة الحكم والخلافة ترتبط ارتباطاً شديداً بالأخلاق، عند العرب، فهم يؤسسون السياسة على الأخلاق^(١). وإذا نظرنا في معاجمنا نجد أنّ الحكم، بالمعنى الذي جاء فيه أحدها يبدو مرتكزاً على الجانب الأخلاقي - القيمي، من حيث أنّه يميز في موضوع الحكم بين الحسّن والقبیح، بين الخير والشر^(٢). من هنا تكون مهمة السياسي /الحاكم/ الخليفة، عند العرب، هي حمل الناس على الإتيان بالسلوك الحسن، والامتناع عن الفعل القبيح، وهذا له دلالة وأهميته في مسيرة الفكر العربي.

والكواكبي، واحد من المفكرين العرب، تتميز أفكاره بالطابع الأخلاقي. إنّ للأخلاق عنده، دوراً مهماً، وتأثيراً كبيراً في الميادين الأخرى. فبالأخلاق تتحدد علاقة الإنسان بذاته، وبعائلته، وبقومه، وبالإنسانية جمعاء. ولا يغيب عن الأذهان ما يُلْمَح في ثناياه أفكار الكواكبي من ربط الأخلاق بالعمل. فبحسب ما تكون أخلاق الفرد تكون أفعاله، ثم مع المهنة التي يختارها، يختار في الوقت نفسه الأخلاق التي يريد أن يتوّج بها.

من هذا المنطلق يستنتج الكواكبي أن الاستبداد تردٍ، وكل من تردّت أخلاقه يستغلّ الآخرين، ويعمل على استلابهم، ويكون عوناً للمستبد عليهم، إن لم يستطع أن يصبح هو

(١) ينظر: مقدمة هذه الدراسة، مع حواشئها، ص ١١ - ٢٤. ولتكوين فكرة ورأي حول هذه النقطة تستحسن العودة إلى:

- الفارابي، آراء أهل المدينة الفاضلة.
- عمر فروخ، إخوان الصفا.
- ابن قتيبة، عيون الأخبار.
- الماوردي، الأحكام السلطانية.
- الغزالي، التبر المسبوك في نصائح الملوك.
- الغزالي، سر العالمين وكشف مافي الدارين.
- الغزالي، المنقذ من الضلال.
- أبو بكر الطرطوشي، سراج الملوك.
- أحمد بن أبي الربيع، سلوك المسالك في تدبير السالك.
- ابن خلدون، المقدمة.
- وينظر من الكتب الحديثة، مثلاً:
- ألبرت حوراني، الفكر العربي في عصر النهضة.
- فهمي جدعان، أسس التقدم ...
- محمد عابد الجابري، الخطاب العربي المعاصر.
- محمد عابد الجابري، العقل السياسي العربي.

(٢) ينظر: ابن منظور، لسان العرب، مج ١٥، ج ١٢، ص ١٤٠ - ١٤٣ (مادة: حكم).

المستبد عينه.

بالأخلاق إذن تتجدد مقاييس الخير والشر، المشاركة والاستبداد، إن القانون وحده لا يمكنه أبداً أن يتحفظ بسلامة العلاقات الاجتماعية بين الناس، لأنه، مهما يكن شكله ومضمونه، إما أن يتحوّل إلى ممارسات بيروقراطية جامدة، وإما أن يجد الناس فيه ثغرات كثيرة ينفذون من خلالها، ليطغوا ويستغلّوا ويفسدوا، في حدود القانون. من هنا تأتي أهمية تكامل القيم الإيجابية لمواجهة لعبة التراضي التي تقوم بين الاستلاب والاستغلال والاستبداد. ومن هنا تأتي قيمة الأخلاق، التي لا يمكن أن يحكمها قانون خارجي، ولا يمكن أن يكون عليها رقيب من خارج الذات. وبمعنى آخر مراقبة الذات العارفة بأن الله يراقب، أو أن شيئاً ما في داخلنا، هو وحده الذي يستطيع أن يقرر فيما إذا كان ما نفعله خيراً أم شراً. ونحن وإن كنا لا نرى في هذا الرأي دعوة أو توجيه، لا بدّ لنا من الاعتراف بوجود القوانين التي تحاول إقامة العدل والمساواة، واعتبار الإنسان غاية في ذاته. مع ذلك كله تبقى الأخلاق، في النهاية، هي الإطار الفعلي لإنسانية الإنسان، التي لا يمكن أن يحيط بها قانون. فهل يمكن للاستبداد أن يفعل ذلك؟... يجيب الكواكي: إن الاستبداد بدل أن يؤكد الخير فإنه «يتصرف في أكثر الأميال الطبيعية والأخلاق الحسنة، فيضعفها أو يفسدها أو يمحوها»⁽¹⁾ ليقيم، بدلاً منها، الأخلاق السيئة. إنه يحاول استخراج ما في الإنسان من استعدادات شريرة، لإحيائها في إطار أخلاق الاستبداد.

إن جملة «الأميال الطبيعية»، عند الكواكي، تدل على طيبة الطبيعة الإنسانية وخيريتها، بينما نراه في مواضع أخرى، من كتابه نفسه، يشدد على شرّية الإنسان الفطرية. ويبدو لنا أن هذا التأرجح متأثر من بعض النفحات الأدبية في أعماله، والتي كان لها أن تتخذ في البداية صفة أدبية - صحفية، نُشرت على شكل حلقات في الصحف. وإن كان يلمح في أحيان كثيرة إلى وجود الاستعدادين لدى الإنسان بالفطرة: الخير والشر معاً.

المهم في رأي الكواكي أن الاستبداد يخالف الهدف الذي من أجله وجدت التربية. فإذا كانت التربية تعويد الناس على الخير، فإن الاستبداد يحض الناس على الشر باستباحة الكذب والنفاق والتدليل، ويعمل على تلقين الرذائل واستقباح الإيثار.

إذن يكفي، وفقاً لما أورده الكواكي، أن تفسد أخلاق الناس حتى ترى السياسة الاستبدادية تفرض نفسها من غير مقاومة أو رفض. هذا لما تشكّله الأخلاق من إطار يحمي إنسانية الإنسان. من هنا ينتج أنه لا يمكن فصل السياسة عن الأخلاق واعتبار أن السياسة قوانين لا تستند إلى الأخلاق، وإلا أدى ذلك إلى انفصال بين الدولة والمجتمع، مع أن

(1) طبائع الاستبداد، ص ٨٥.

المجتمع أحد الأركان الأساسية في الدولة، بل الركن الأساسي الذي بدونه لا تبقى الدولة إلا مجرد أرض خراب. لأن كل عناصر الدولة الأخرى من قوانين وتنظيمات توجد بعد أن يوجد الناس، وما هذا الفصل بين الدولة والمجتمع إلا خرافة لا يمكن تحقيقها.

ويسبب هذا الفصل القسري، بين السياسة والأخلاق، الذي يعمل على تحييد الأخلاق في علاقات الناس سياسياً، ينتج وجوب فصل الحكومة عن المحكومين وهنا نصل إلى تحقيق الميكانيكية بشكل مثالي دقيق. لذلك فإن فصل السياسة عن الأخلاق يشكل إحدى الدعائم للسياسة ومحو الاستبداد، بل هي ضرورة أيضاً، إلى جانب العلم، للتقدم في شتى المجالات. هذا مع التأكيد على أن الأخلاق حتى ترسخ تحتاج إلى ضعف المدّة التي يأخذها العلم لينتشر في المجتمع^(١).

ولأن الأخلاق هي أحد مظاهر الحضارة، لذلك يأتي طبيعياً رفض الاستبداد الصفات الأخلاقية الحميدة، كما يرفض أن يصل العلم إلى أذهان الناس حتى لا يدركوا أنه هو الذي يفسد الأخلاق ويحرّف الدين ويثبت التخلف. والكواكبي إذ يعالج ارتباط الاستبداد بالقيم، فإنه يستنتج أنّ علاقته بالقيم الإيجابية هي علاقة تضاد، علاقة حرب ومدافعة. الاستبداد يريد إفساد البنية السياسية وشكل الحكم على صعيد السياسة كما أنه يقوم بأفعاله السلبية على الصعد الاجتماعية والفكرية والأخلاقية محاولاً تخريب البنية الهيكلية للمجتمع، ليقم مكانها علاقات التناحر والتباغض. كما يخرب البنى العقلية والروحية للأفراد والأمة. وبناءً على هذه النتائج التي تصلح لأن تكون مقدمات لنتائج أبعدها، حيث لا تتوقف مساوئ الاستبداد عند هذا الحد فقط، بل تتعداه إلى نتيجة أنّ الاستبداد يشل حركة المجتمع ويقتل فكرة النمو فيه.

الاستبداد تخلف

اعتبر الكواكبي أنّ أعظم الشرور التي يولدها الاستبداد السياسي، إنّما يتمثل في عرقلة الترقى. إنه يعترض طريقه، ويحوّل سير الأمة إلى الانحطاط. وهذه ملاحظة دقيقة، إذ إنّ ممارسة التعمية (أي: معارضة نشر المعارف)، لما قد ينشأ عنها (أي المعارف) من تفتح عقلي يضرّ بالأوضاع السياسية السائدة، هذه الممارسة هي إحدى خصائص الاستبداد الأساسية.

إنّه لا يريد أن يعرف الناس الحقائق، لأنّ القبض على الحقيقة يحزّر من التسلطّ الإيديولوجي والسياسي. بل يكفي الاستبداد بأن يعلم الناس الانقياد عن خوف وجبن. ومن هنا فإنّ أيّ تدرع بالطغيان لأجل تحقيق أيّ تقدّم هو تدرع مرفوض، لأن الاستبداد يعلم أول ما يعلم التبعية التي لا يمكنها أبداً أن تحقق أيّ تقدّم على أيّ صعيد. إنّ من يرضى بالتبعية، يبقى عليها، ولا يستطيع بالتالي، إحراز أيّ إبداع، الذي من غير وجوده لا يمكن التشدّق بأيّ تطوّر

(١) ينظر: أم القرى، ص ١٦.

ممكّن.

من ذلك يتبيّن انسجام أن يقترن رفض الأسلوب الاستبدادي في الحياة بمطلب التقدم المنشود. إنّ ما يفعله الاستبداد هو إفراز الفساد في كل مكان، فيفسد العقل، ويلعب بالدين، ويحارب العلم... وهو بذلك يعزز الجهل الذي يساعد على إطالة أمد الاستبداد بعد أن يمهد لإقامته. والاستبداد لا بنفسك يعمل على قمع حرية العلم والدين والفكر، فكيف يمكنه بعد ذلك ادّعاء أنه يجلب تقدماً إلى البلاد التي يرتع فيها؟!

إنه يحجب التفكير عن الناس، أو ينهاهم عنه، معلناً: ارتاحوا أنتم ما دام هناك من يفكر عنكم، ويشقى لكي يحل عنكم مشاكلكم. ونحن، بما عرفناه عن حمق المستبد، ذلك الحمق الذي يرتفع رصيده مع استمرار الطاغية في رأيه، كيف يمكننا مخالفة منطق الأمور والتصديق بأن لدى هذا «الأخ الأكبر»^(*) درجة من الوعي قادرة على إحراز تقدّم في أي مجال!؟

إنّه يجبر الناس على ممارسة الاسترخاء الفكري، ذلك إذا لم يرضوا بهذا الكسل والخمود، وذلك لينحيهم عن أوثق الأمور حيوية وارتباطاً بحياتهم. ولا يدري أحد من أين أتى بهذه الألوهية أو الرسولية ليحمل هو خطيئات الآخرين، ويضمن لهم الخلاص الأبدي. في رأي الكواكبي تكفي خصلة واحدة سيئة يفرزها الاستبداد حتى يكون عائقاً للتقدم. إنّه يفسد الأخلاق، وفساد الأخلاق يؤدي إلى فتور الأعمال وتباغض الناس وبعدهم عن التعاون الذي يصنع التقدّم. فمن أين لهذا القادم الجديد أن يمطر في سماء الأمة بخير؟.

٣- الاستبداد شرّاً شامل

لقد أدرك الكواكبي أنّ الاستبداد نظام وأسلوب حياة لا خير فيه. فإذا تتبعنا نواحي الحياة جميعها، فإننا لا نجد للاستبداد إلاّ الأثر السيء في الميادين كلها. هذا فضلاً عن كون الاستبداد داء يعم جميع المواطنين الذين يرزحون تحت قبّته، من فقراء وأغنياء، جهّال وعلماء، حاكّمين ومحكومين، بحيث أنه لا يستثني أحداً ممن يدخل في نطاق سيطرته، إلاّ ويصيبه بالأذى، بما في ذلك المستبد الأكبر وأعوانه الصغار.

أ- الاستبداد سرطان اجتماعي:

إن الاستبداد يؤثر في فكر الإنسان وجسمه، إنه يحتويه، بما يمتد من تأثيره على نواحي

(*) تعبير استخدمه أورويل في روايته «عام ١٩٨٤» التي يفضح فيها الأنظمة الاستبدادية والأحزاب الثورية التي سرعان ما تتحول إلى استبدادية بُعِيد استلامها زمام الحكم.

(Orwell) جورج أوريل، اسمه الحقيقي: (إرك بليس). روائي إنكليزي ولد بالبنغال في الهند (١٩٠٣-١٩٥٠م) وعاش في إكلترا. له كتابات يتحدث فيها عن كيفية انقلاب الثورة إلى استبداد، وهما: مزرعة الحيوان، وعام ١٩٨٤.

الحياة الفكرية والاقتصادية والأخلاقية و السياسية. ويمس كلّ إنسان يعيش في بلد دخله الاستبداد. وما المستبد إلا أداة أصابها الداء فتوهّمت أنها تحرز باستبدادها، مالا يستطيعه الآخرون. مع أنه، في حقيقة الأمر، إنسان يستلب آخرين من منطلق مَرَضِي لا يعيه. لذلك نراه يجمع كحصان من غير عنان، يريد تخريب كل شيء، لا يدري لماذا ولا أين يقف!. إن هذا الذي يحمل جراثيم الوباء ويستلم زمام السلطة في الآن نفسه، يجري في أرض لا يوقفه فيها أحد، وينتشر الوباء (بالوكالة) أينما سار، فيصيب الداء الفكر العام الذي يصير إلى الاعتقاد بأن هذه هي السياسة^(١).

وينشر الاستبداد السلبية في المجتمع الذي يكف أفراده عن عمل أي شيء خوفاً من أن يكون هذا العمل مشجوباً من قِبَل السلطة - صاحبة القرار. وينشأ التباعد والتباغض بين الناس خوفاً من أن ينقل الوشاة (جواسيس السلطة المجهولون) ما يؤدي إلى وقوع المواطن بين فكّي القمع القابع في كل مكان. حيث لا قانون إلا قانون الاستبداد. إن «القانون الذي يفترض أنّ وظيفته مطاردة المشبوهين» هو الذي يصنع هؤلاء المشبوهين^(٢)» لأنّه قانون السلطة الخاص الذي تشهده حين تشاء، وتوقفه كلما رأته في تعطيله مصلحة لها. فيكون الحاكم وحده القاضي، مقابل الشعب اللاهث خلف رضى حامل القانون.

يقول (كامو Camus) معبراً عن ذلك: «في عالم المقاضاة» ثمة شعب من المذنبين يسعى سعياً مستمراً نحو براءة مستحيلة^(٣)» وما على الإنسان، حتى يبرئ نفسه، إلا أن يلاحق مستجدّات الأقوال والأفعال التي ترضي السلطة، والتي تتغير من آنٍ لآن. وما ذلك إلا لأن «انحراف الحكم الاستبدادي يقوم على انتزاع تأييد الجميع تأييداً داخلياً تاماً وكاملاً، لصالح تصور عارض تماماً (للتطور الإنساني)»^(٤). إنّ الحاكم وجد لكي يجلس على كرسي الحكم ويوجّه أنظاره نحو احتياجات الشعب. أما المستبد فيجلس على هامات الناس موجّهاً أنظاره نحو كرسي الحكم حتى لا يفقده. وما يهّمه هو أن يستأثر بالرأي وباتخاذ القرار فيقرر للشعب من منطلقه الذاتي، ثم يفرض مشيئته عليه، على أنها إرادته التي لا يمكنها، حفاظاً على الوحدة، أن تكون مخالفة لما قرره هو. هكذا يبقى (الديكتاتوريون ينشدون تبعية (لهم) ويسمونهم وحدة شعب، أو انسجاماً. إنهم بذلك يحافظون على عنصر التخلف الأساسي وهو التبعية العمياء)^(٥) مما يثبت أنه لا يمكن للنظام الواحدي أن يدّعي التقدم بعد أن يسحق التعددية، التي وحدها

(١) ينظر: جان داية، صحافة الكواكبي، ص ٥٠. والقول للكوكبي في الشهداء، العدد (٥).

(٢) ألبير كامو، الإنسان المتمرد، ص ٣٠٤.

(٣) م.ن، ص ٣٠٤.

(٤) مجموعة، المجتمع والعنف، ص ١٨١.

(٥) ينظر: منيف الرزاز، الحرية...، ص ٢٠٢.

يمكنها الأخذ بناصية الدولة باتجاه الغد. «يشدد ريمون آرون على تعارض الديمقراطية/ التوتاليتارية ويجعل من نظام الأحزاب المتغير الرئيسي الذي تُستخلص منه السمات الخمس (للظاهرة) التوتاليتارية: -يمنح النظام احتكار النشاط السياسي لحزب واحد؛ -يفرض الحزب الاحتكاري فكرية رسمية، هي حقيقة الدولة؛ -تحتفظ الدولة بالاحتكار المضاعف لوسائل القوة والإقناع، - تخضع للدولة الفعاليات الاقتصادية والمهنية؛ - يغدو الكل من فعالية الدولة، خاضعاً للفكرية، ومن هنا الإرهاب»^(١) فالاستبدادية الشمولية أو الكليانية (Totalitarism) تتميز بإيديولوجيا رسمية تغطي جوانب الحياة الإنسانية في شتى مجالاتها، وينظم حزب واحد يقوده مستبد، تساعد رقابة بوليسية مشددة، ودعاية مركزة، وتكون إدارة الاقتصاد متحكماً بها. فماذا إذا كان المستبد، الذي يتكلم عليه الكواكبي، هو الحزب نفسه، ألا يكون الأمر أشدّ سوءاً حيث أنّ عصابة الأعوان هي التي تشكل أعضاء حزب واحد لا صوت فيه إلا صوت المستبد؟. والمستبد يسيطر على المؤسسات جميعها: الثقافية والاجتماعية والرياضية، حتى يصل به الأمر إلى التحكم بالعلاقات الأسرية. فهل بقي شيء لا تشمله سطوة الاستبداد؟ هكذا ينتهي الكواكبي إلى ما ابتدأ به في وصف الاستبداد «الاستبداد أعظم بلاء لأنه وباء دائم بالفتن وجذب مستمر بتعطيل الأعمال، وحريق متواصل بالسلب والغصب، وسيل جارف للعمران، وخوف يقطع القلوب، وظلام يعمي الأبصار، وألم لا يفتر، وصائل لا يرحم، وقصة سوء لا تنتهي»^(٢) بما يفعله من التعدي على الحقوق، وكبت الحريات، وإفساد المجتمع وتفريقته، واستبعاد المحكومين....

ولا ينسى الكواكبي أن يعلن أن الاستبداد يمتد من صاحب الكلمة الأولى إلى أصغر موظف في الحكومة، ثم إلى المواطنين جميعهم. وهكذا فإن الاستبداد شر شامل لا خير فيه، يصيب الجميع، في النواحي كلّها.

ب- الاستبداد سوءٌ كلّهُ

نفى الكواكبي أيّ حسنة للاستبداد، ويرفض مقولة المستبد العادل. ما الذي يجلبه الاستبداد إذن سوى الشر؟ إن الكواكبي، خلافاً لما قد يظنه بعض الناس من وجود حسنات للاستبداد، أو يُخدعون به من دعاية، يعلن أنّ الاستبداد شر مطلق فهو يفسد كل ما تمتد إليه يداه.

خرافة المستبد العادل

إن الاستبداد، بحسب رأي الكواكبي، قدرة على الاعتساف، وتكبر، ورغبة في تذليل

(١) دوهاميل، تاريخ الأفكار السياسية، ص ٥٦١.

(٢) طبائع الاستبداد، ص ٢٧.

الآخرين؛ فكيف يوثق بمن يتولّى السلطة ويتوسّم فيه إقامة العدل من غير أن تُحدّد سلطته بالمراقبة؟ إن مقولة (كسينوفون Xenophon) تُرفض من قبل الكواكبي، بشكل غير مباشر، لأن ما يجيزه كسينوفون من انقلاب الطاغية إلى ملك بأن (يتغلّب على المعاييب المادية والأخلاقية للنظام الذي يجسّد حين يجعل همه الوحيد مصلحة رعاياه)^(١). إنّ الكواكبي يرفض مثل هذا الاعتماد على نيات الطاغية الطيبة. كما أنه ينظر بعين المدقق إلى ما كان (الأفغاني) قد طرحه من أنه «إذا أتاح الله رجلاً قوياً عادلاً لمصر وللشرق يحكمه بأهله، ذلك الرجل إما أن يكون موجوداً أو تأتي به الأمة فتملكه على شرط الأمانة والخضوع لقانونها الأساسي»^(٢) ومع أن الأفغاني قد أرفق هذا القول بالتحذير: «فيبقى التاج على رأسه ما بقي هو محافظاً أيضاً على صوت الدستور، وإذا حنث بقسمه وخان دستور الأمة، فإما أن يبقى رأسه بلا تاج، أو تاجه بلا رأس»^(٣). مع ذلك يرى (عزت قرني) أنّ (الأفغاني) يطالب بالمستبد العادل بالرغم من تنصّله من هذه الفكرة، وأنّ تنصّله منها ما هو إلاّ تراجعاً لفظة^(٤). إلاّ أننا نعدّ ذلك بمثابة تراجع فعلي عن تلك الفكرة وإثبات لفكرة جديدة، فهو يقول في الخاطرات بأنّ هذه المطالبة بالمستبد العادل ما هي إلاّ «من قبيل جمع الأضداد. وكيف يجتمع العدل والاستبداد؟»^(٥) ذلك بالرغم من حنين الأفغاني في كتاباته كلّها إلى حاكم قويّ يصلح الأوضاع السيّئة، فما هذا الحنين سوى زفرات يطلقها شاعر في لحظة يأس. وقد تبع الأفغاني (محمد عبده) في المطالبة بمستبد يصلح الدولة في أسرع وقت «مستبد عادل يستطيع أن يعمل من أجلنا في مدّة خمسة عشر عاماً ما لا نستطيع عمله من أجل أنفسنا في خمسة عشر قرناً»^(٦) ومن الملاحظ أنّهم جميعاً يقرنون العدالة مع الاستبداد كشرط أساسي لقبوله، وهذا يعني رفضهم الصيغة من حيث المبدأ. فيما لم يقع الكواكبي في مثل هذا المطب، وإنما يرفض صيغة المستبد جملةً وتفصيلاً، بما في ذلك ما يُطلق على الاستبداد من صفة العدل أحياناً، يقول: «العقل لا يجوز أن يتّصف بالاستبداد مع العدل غير الله وحده»^(٧) معلناً أن الاستبداد شر مطلق. وهنا يقع الكواكبي في هنة من حيث عدم تناسب ما يقوله هنا مع تعريفه الأوّلي للاستبداد. فإذا كان الاستبداد هو

(١) ينظر: جان توشار، تاريخ الأفكار السياسية، ج ١، ص ٤٨ - ٤٩.

(٢) الأفغاني، الأعمال الكاملة، تح: محمد عمارة، ص ٢١.

(٣) م. ن، ص ٢١.

(٤) ينظر: عزت القرني، العدالة والحرية...، ص ٢٤٥ - ٢٥٣.

(٥) الأفغاني، الخاطرات، جمع المخزومي، ط. بيروت ١٩٣١، ص ٩٠.

(٦) محمد عبده، الأعمال الكاملة، تح: محمد عمارة، ج ١، ص ٨٢ ينظر أيضاً: ألبرت حوراني، الفكر العربي في عصر

النهضة، ص ١٩٤.

(٧) طبائع الاستبداد، ص ٦٠.

الاستئثار بحق الآخرين من دونهم، فلا يجوز أن نقول بإمكانية وصف الله بالاستبداد. ذلك لأنّ له الحقّ كلّ في إدارة خلقه كما يشاء. إلا أنّ الكواكبي، من جهة أخرى، لا يرى في المستبد العادل المتوّهم، عند بعضهم، سوى استبدال مستبدّ بآخر يُتوسّم فيه خلاص الأمة مما ألحقه بها المستبد الأول. والواقع الذي يؤكّده الكواكبي أنّ هذا لا يمحو الاستبداد وإنّما يطوّره نحو الأسوء. لأنّ الحاكم لا يمكن أن يقيم عدلاً مع الاستبداد، لأنّ أوّل العدالة في السياسة هي إشراك المحكومين في إدارة البلاد. إنّه يرفض حتى أن تكتفي حجة المستبد بكونه مسلماً عن أنّه سيحقق العدل، بل إنّ المشرك العادل أولى بحكم المسلمين من المسلم الجائر^(١).

ليس للاستبداد حسنات

يحذّر الكواكبي الناس من مغبّة أن تنظلي عليهم حيل بعض فقهاء الاستبداد، أو المخدوعين بمظاهر الأبهة والعظمة التي يحيط الاستبداد بها نفسه، بحيث يبدو أنّه هو الأمل الوحيد لإحراز أي تقدّم على أيّ صعيد، وأنّ فيه من الخيرات ما لا تناله الإرادة الحرّة المهدّدة بفوضى تدخّل آراء الجميع. يقول: «وقد يظنّ بعض الناس أنّ للاستبداد حسنات مفقودة في الإرادة الحرّة، فيقولون مثلاً: الاستبداد يلين الطباع ويلطّفها»^(٢) ويعلم «حسن الطاعة والانقياد» ويربي النفوس على الاعتدال» و«يقلل الفسق والفجور» و«يقلل التعدييات والجرائم»^(٣) لكن الكواكبي يفتد هذه الادّعاءات مبيّناً أنّ لطف الطباع يحصل عن فقد الشهامة، وتعلم الطاعة يكون عن خوف وإرغام، وأنّ التوقف، الذي سبق أن أكّد على أنّه تأخّر، يُسمّى في زمن الاستبداد اعتدالاً. وإذا كان الفسق يبدو قليلاً زمن الاستبداد، فإنّ ذلك لا يكون إلاّ عن فقر وعجز عند الفقراء، وعن تسرّ وتخفّف عند الأثرياء الذين يأتون كلّ رذيلة ويخفونها عن أعين الناس تظاهراً بالرفعة والأنفة. والجرائم لا تقلّ في عهد الاستبداد، لكنّ الذي يحدث هو أنّها تغيّر أسماءها من جريمة التعدي على الحقوق، إلى حقّ الاكتساب والإثراء والحظوة^(٤). وما هذا الهدوء الظاهر سوى مظهر كاذب لإلباس الأشياء لباس غيرها، فهو لا يأتي بصفة قد تبدو حسنة إلاّ عن خساسة وجبن وإذعان، لإخفاء المساوي ومداراة العجز. حتى أنّ المستبدّ لا يفرض حرّية (الاختيار الوحيد!)، ويمارس القهر والطغيان لتنفيذه؛ إلاّ ليعوّض عن عجز سلطته السياسيّة في وجه أزمة التطوّر الاجتماعي والتبدّل السريع في المؤسسات «فالقهر والطغيان هما إذاً بمثابة تعويض للسلطة السياسيّة عن عجزها في مواجهة أزمة المؤسسات والصراعات الاجتماعيّة»^(٥).

(١) ينظر: أم القرى، ص ٣٤ و ٣٧.

(٢) طبائع الاستبداد، ص ٨٧.

(٣) م.ن، ص ٨٧ - ٨٨.

(٤) ينظر: طبائع الاستبداد، ص.ن.

(٥) لايبّار، السلطة السياسيّة، ص ١٠٧.

فهل يجوز بعد ذلك أن نقول بوجود بعض حسنات للاستبداد، وأن الاستبداد يضع الأمور في أماكنها المناسبة، وإن بشيء من القسوة؟ إن الكواكبي ينفي ذلك، ولا يقبل أن نغالط أنفسنا بأن ننسب إلى الاستبداد مما هو من صفات الحزم. فلا يمكن أن يكون في الاستبداد أي خير أو عدالة، لأنّ العقل ينفي إمكانية اجتماع أي قيمة إيجابية مع الاستبداد الذي يترك العرض كسائر الحقوق غير مَصون. وأخيراً يقرر الكواكبي أنّ الاعتراف؛ بأنّه لا أمل في أيّ مستبدّ، كما لا أمل له في إصلاح الوضع؛ يعيد الأمور إلى نصابها، ويشكّل الخطوة الأولى على الدرب الصحيح.

٤- الوعي مقياس المسؤولية

في الدول المتخلّفة يمارس المستبدّون استعراءهم الفكري الاستبدادي، بما يتاح لهم من مجال لفعل ذلك، من غير اعتراض. فهل يتحمّل أسرى الاستبداد وزر ذلك؟ كان الكواكبي قد قال أنّ الاستبداد يدعم نفسه بتعميق مهادته نفسها، ويستعين بالجيش ليضرب به أعداء حكمه. ولاحظ الكواكبي أنّ العوام يشكّلون إحدى تعاليمه، وبخاصّة إذا كانوا موظّفين عنده، يُمنحون السّلاح ويُرَبّون على القوّة لتثبيت حكم المستبد. ولكن ما مدى مسؤوليتهم عمّا يعانونه من الاستبداد؟

إنّ (الرحالة ك) إذ يهاجم الاستبداد من جميع الوجوه؛ لأنّ هذا الحكم يعارض كل ما يفضي إلى التقدّم والسّعادة، ويرى أنّ «المستبدّ عدو الحق، عدو الحرية...»^(١)، فإنّه لا ينفي المسؤولية عمّن يقع عليهم الاستبداد، بل نراه يوضّح لنا كيف يصبح المقهور داعماً لقاهره. وهو إذ يقول على لسان (المولى الرومي) في «أم القرى»: «.. (كما تكونوا يُؤلّى عليكم)»^(٢) فلو لم نكن نحن مرضى لم يكن أمرنا مدنفين»^(٣)، فإنّه يؤكّد قوله في كتابه الآخر: «فالمستبدّون يتولّاهم مستبدّ والأحرار يتولّاهم الأحرار، وهذا صريح معنى: (كما تكونوا يُؤلّى عليكم)...»^(٤). وتلاحظ، هنا، صيغة المفرد في الجملة الأولى (مستبد)، وصيغة الجمع في الجملة الثانية (الأحرار)؛ مما يدل على تأكّده أن الحاكم لا يمكن أن يتولّى الحكم بمفرده ويبقى، مع ذلك، متّصفاً بالحرية، لا هو ولا رعاياه. من ناحية أخرى نجد أنّ الكواكبي في هذا النصّ يحتمل من يقع عليهم الاستبداد جزءاً كبيراً من المسؤولية، فلو لم تكن علاقاتهم الاجتماعية يسودها الاستبداد لما اتّصف الحكم بهذه الصّفة. لذلك فلا يمكن أن يغيب عن الأذهان دور المستبدّ عليهم في دعم الاستبداد وإطالة أمد وجوده^(٤). ذلك «أنّ العوام يذبّحون أنفسهم بأيديهم

(١) طبائع الاستبداد، ص ٢٥.

(*) العجلوني، كشف الخفاء...، ج ٢، ص ١٦٦.

(٢) طبائع الاستبداد، ص ٢٨.

(٣) ينظر: هذه الدراسة، الفصل الثاني، ص ٩٨ - ٩٩.

(٤) طبائع الاستبداد، ص ٤٧.

بسبب الخوف الناشء عن الجهل والغباوة»^(١) وهذا التقرُّيع الذي يكيِّله إلى الأسرى، يقول به أيضاً (أديب اسحق)، ففي مقال له بعنوان: «فذلِكة الاتِّحاد يمحو الاستبداد» يقول: «ألا تروا أنّنا نلقِي على حُكّامنا دروساً من الظلم بما نهن لهم وما نطيع من غير الحق، أوْلا نعلم أنّ النَّفس أمارَة بالسوء، وأنّ للظلم بهرجة تستميل ذوي القلوب الضعيفة والنفوس الدنيئة، فإن وجدوا أمامهم من يطيع طاعة النعل قويت فيهم تلك الملكة الوحشية»^(٢). وهذا التعاون مع المستبد، أو مع الحكم بشكل عام، يراه أديب اسحق سبباً مهماً لاستبداد الحُكّام. إنّ وهن الرعية قد يعلم الحاكم العادل الظلم بما يراه من انصياع لأوامره من غير اعتراض^(٣).

إذاً فإنّ مسؤولية المستبد بهم كبيرة لدى كلّ من الكواكبي وأديب اسحق. فعند الكواكبي، لما كانت حياة الأسير مملوءة بأنواع الآفات، فإنّ الاستبداد ما هو إلاّ جزء ما جنته يدها. لأنّ (الله عادل لا يمكن أحداً أن يظلم إلاّ الظالمين)^(٤) الذين، إذا لم يتمكّنوا من ظلم غيرهم فإنهم أنفسهم يظلمون. والمستبد يستعين، في اعتسافه، على تهويم العوام الذين يتهلّلون لجبروته، وينصاعون لأحطّ دوافعه مستكينين^(٥). فهل بعد هذا يمكن تبرئتهم مما يصيبهم من أذى أحد جابرتهم؟ لا شكّ أنّ الكواكبي يجيب بالنفي. لكنّ التساؤل الذي يفرض نفسه هو: هل عبودية هؤلاء الناس (عبودية طوعيّة)^(٦)؟ وفي محاولة الإجابة يقفز المنطق مسرعاً ليشكّك في طريقة طرح السؤال نفسه، إذا كيف يمكن وصف شيء بما ينفيه؟ إنّ مثل هذا الحديث لا يتعدّى أن يكون حديثاً عن (دائرة مرتبّة)، ومع ذلك فهو يفرض نفسه بقسوة: (ولكن ما السبب؟). أهو جبن الرعية؟ لكننا كثيراً ما نجد أنّ الناس الذين ينحنون أمام الطاغية هم أنفسهم الذين يظهرون أعظم البطولات في الحرب. فما السبب الذي يتيح للعبودية أن تظهر إذن؟. إنّ الاستبداد، وبخاصّة إذا كان الحاكم غريباً عمّن يحكمهم. حقاً، يمهد له الارتياح إلى الكسل حيث لا علم ولا عمل عند الأغلبية في أكثر الميادين، إلاّ أنّ الصانع الأوّل للاستبداد هو فئة من المستغلّين الطفيليين الذين يفرضون الاستبداد نظاماً يفعل فعل الدود في الشجر، يهتّي غسيل دماغ إعلامي جماعي. يفرض ممارسات القسوة والعنف بواسطة جمهرة من عساكره.. يؤدّج اللامبالاة وعدم الثقة، لا بالذات، ولا بالخنوع. ومن ثمّ لا يكون أمام أسرى الاستبداد إلاّ الاختيار المزيف بين حكومة مستبّدة، أو لا شيء على الإطلاق.

(١) أديب اسحق، الكتابات السياسية والاجتماعية، تقديم ناجي علوش، ص ٩٩.

(٢) ينظر: م. ن، ص. ن.

(٣) ينظر: م. س، ص ٢٧.

(٤) ينظر: م. ن، ص ٤٧.

(٥) ينظر: دي لا بوسيه، خطاب حول العبودية الطوعية. أوردها: أوليفر دو هاميل، تاريخ الأفكار السياسية، ص ٦٠٦.

(٦) جان داية، صحافة الكواكبي، ص ٥٠.

ويبقى، مع ذلك، صحيحاً ما أورده (جان داوية) من أنّ الكواكبي حمّل مسؤوليّة الاستبداد كلاً من الحكومة والشعب معاً: «النظام الاستبدادي، وما ينجم عنه من تخلف اجتماعي، لا يعود فقط إلى الحكم الظالم، بل أيضاً، وأولاً إلى خضوع الشعب، من هنا، توجّه الكواكبي باستمرار إلى الشعب، في محاولة توعيته، بأسلوب، لا يخلو من التعنيف»^(١). لكنّ الكواكبي، في النهاية، يعود إلى إدراك أن مسؤولية الأسرى مسؤوليّة نسبيّة. إنّ الأسراء لا يعملون على تربية أبنائهم، وحياتهم شرّ في شرّ، والسبب الفاعل في ذلك هي المعيشة الفوضى في الإدارة المستبدّة التي تحارب التربية والانظام. والذي يجعل المسؤولية كاملة تقع على عاتق الأسرى إنّما هو الاستبداد نفسه. لذلك علينا ألاّ نقع في فخ أن نلوم الأسرى لوماً عنيفاً بقصد تحميلهم المسؤولية كلّها. والكواكبي عندما يقرّع الأسرى، فإنّما يفعل ذلك لا بقصد اتّهامهم بأنّهم سبب ما يحدث لهم كاملاً، ولكن بغية تبيّهم والشد من عزائمهم ليُخرجوا أنفسهم مما هي فيه من واقع مؤلم. وما ذلك إلاّ لعلم الكواكبي بأنّ الاستبداد يشوّش فهم الناس ويعمل على أن «يحوّل الأذهان عن التماس معرفة سبب الشقاء، فيرفع المسؤولية عن المستبدّين ويلقيها على عاتق القضاء والقدر، بل على عاتق الأسراء المساكين أنفسهم»^(٢) كما يفعل الاستعمار في كلّ زمان ومكان، حين يحاول أن يجعل الناس يشعرون ومن ثم يقتنعون بدونيتهم عن الغاصب المحتل. وإذا كان من مسؤولية كاملة تقع على عاتق المستبدّين فإنّما هي سقوطهم في حفرة عدم الفهم هذه ومجارة المعتدي فيما يذهب إليه.

والكواكبي لا ينسى أن ينبّه إلى أنّ رضوخ المستبدّين يكمن في افتقارهم إلى ما يملكه المستبد، إن لديهم حاجات لا بُدّ لهم من قضائها، وهي حاجات ترتبط، زمن الاستبداد، بالمستبدّ على نحو ما. لذلك يخطئ الكواكبي من يجعل المسؤولية كلّها واقعة على المستبدّين «وما أظلم من يؤخذ الأسراء على عدم اعتنائهم بلوازم الحياة»^(٣) وهم مرضى متألمون كرهوا الحياة فكيف لهم أن يطلبوا الحرّيّة وهم لا يعرفون قيمتها، أو يحرصوا على صيانة حقوقهم وقد أَلفوا الطاعة والانقياد؟. لذلك فإنّ «العاقل الحكيم لا يلومهم بل يشفق عليهم ويلتمس لهم مخرجاً»^(٤). فمن أين لأسير الاستبداد أن يكون صاحب ناموس، بعد أن سعى الاستبداد جاهداً ليفرغ عقله منه ويهمّشه؟. من هنا يقرّر الكواكبي: «لا تجوّز الحكمة على الأسراء بخير أوشر»^(٥) لأنهم غير مالكين أنفسهم ولا يختارون ما يفعلون. فالواحد منهم يعيش «فاقد الخيار

(١) طبائع الاستبداد، ص ١٠٥.

(٢) م.ن، ص ١٠٩.

(٣) م.ن، ص ٩٣.

(٤) م.ن، ص ٨٩.

(٥) م.ن، ص.ن.

غير مؤاخذ عقلاً وشرعاً» لأنه غير مدرك لما يجري حوله. وهكذا نعود إلى التسليم، مرّة أخرى، بأنّ الاستبداد في نهاية التحليل، يبدأ من الجهل. ومن هنا يشدّد الكواكبي على أن اللوم يقع أوّل ما يقع على العلماء الراشدين الذين يهملون واجباتهم في إرشاد الناس إلى طريق التحرّر والتقدّم. غير أنّ الكواكبي لا ينفي المسؤولية عن العوام أيضاً، ولا يغفل عن دورهم في بناء الأمة. ولا مرية في فداحة جرم الحكّام، إلاّ أن العتب عليهم لا يجدينا نفعاً مادام ليس بإمكانهم – تبعاً للنزعة التسلّطية التي يتلبّسون بها – أن يمارسوا أيّ دور نضالي من أجل الإنسان في الأمة.

وبالرغم من ارتفاع نسبة مسؤولية العلماء، إلاّ أنّ ذلك يجب ألاّ يؤثّر فينا بحيث يجعلنا نحصر المسؤولية فيهم، لأنّ ذلك سيؤدّي إلى زيادة تأزّم المجتمع نتيجة وضع الحلول كلّها في أيدي النخبة المثقفة. إنّ ذلك يجعل العوام يرفعون أيديهم عن المشاركة في إيجاد حلول لمشكلات بلادهم ما داموا قد وجدوا من يفعل ذلك نيابة عنهم. فضلاً عن تنصّل غالبية المثقفين، إمّا من حيز الثقافة والنخبة المقصودة، أو بحجّة أنّهم لا يستطيعون فعل شيء من دون مساندة العوام. لذلك يكون التحليل المعقول هو إلقاء المسؤولية على أفراد الأمة جميعهم، بفئاتهم كلّها. فهم كلّهم مسؤولون عن ما يحدث من استبداد، بما فيهم من مثقفين وعوام، حكّام ومحكومين، عمّال وفلاحين، موظّفين وتجار، رجال ونساء، شباب وشيوخ... وتكون درجة المسؤولية بقدر الوعي الذي يتمتع به كلّ منهم، وتحدّد درجة الوعي من أيّ منظور كان، سواء أكان ذلك من منظورنا عن الآخرين، أم من منظور الآخرين عنّا، أم من منظور كلّ منّا عن نفسه. بحيث لا يعود بإمكان أحد إلقاء المسؤولية على آخرين، ودفعها عن نفسه. ويتم، في المصّب الأخير، إدراك كلّ امرئ أن الإجابة عن التساؤل: من المسؤول عن التخلف والاستبداد، تكمن في جواب واحد هو: أنا، وأنّ عليه مباشرة الحلول من الذات، ومن الموقع الذي يحتلّه أيّاً كان عمله، وأن يباشر فوراً من دون أيّ تلوّك.

فإذا وجد أنّه، وحده، غير قادر، ولن يقدر على التأثير الشامل – وإن كان تأثيره المحدود فعلاً – في عملية البناء (أو إعادته)؛ أدرك أن عليه التكاتف فوراً مع مواطنيه لمباشرة العمل. ليس المجتمع أكثر غنى وعلماً وقوة من المستبد أيّاً كانت ثروته وقدرته وعدد أعدائه الذين يؤدّلجون أفكاره؟ فلماذا يسيطر إذن على هذه القوى الهائلة؟

لا شكّ أنّ الجواب الذي يطرح نفسه، من غير نزاع، هو التفرّق. إنّنا لا نتمكّن من الصمود في وجه المستبد لأنّنا متفرّقون علماً وثروة وقوة. فلماذا نمنع في التفرّق، وممّ نخاف؟ إنّ أهم ركن يجب البدء بالتعامل معه هو هذا الإنسان الذي يقبل بالاستبداد، متخفياً خلف مقولة الحفاظ على الحياة. والذي يصوّره الكواكبي طيفاً، لظلّ المستبد، يكاد لا يُرى، أيّ حياة تلك التي يحاول الحفاظ عليها بالاستكانة؟! إنسان يهدّه الجوع والمرض والفقر، ويحيط به

التخلّف من كل جانب، وتُمارَس عليه الضغوط من كل حذب وصوب، ولا يستطيع حتى أن يحلم بكرامته المنسيّة. إنسان بهذه الصورة ما الذي تبقى له من حياته ليحرص على حفظه؟ ألا يقاتل الحيوان دفاعاً على بيته وطعامه؟ فما الدرس الذي حفظه المقهور من الحيوان المستमित صوتاً لحيوانيته، ومن النبات الذي يتناول مقاوماً عواطف الطبيعة وعوائقها؟. ألم يتعلّم هذا الذي يوصف بأنه عاقل مفكّر منطقي، ألم يتعلّم شيئاً مما هو دونه منزلة في الكون، بحسب اعتقاده؟!.

خاتمة

وإذا كان لنا أن نركّز على بعض الملاحظات المستنتجة من مادار في هذا الفصل، فإننا نستطيع أن نرى كيف عاش الكواكبي في ظروف تسلط السلطان العثماني المريض الذي عاش على بقاياها بتجهيل الشعب وإفقاره، وبالإبقاء على حالة التخلّف. وبالرغم من ذلك استطاع الكواكبي استيعاب ما ورد من أفكار الغرب المتقدم. وحين راح ينقد ممارسات الحكومة العثمانية، عانى من ضغوط المستعمر وأعدائه، مما زاده إصراراً، فهجر المدينة التي رأى النور فيها لأول مرة، ليستمر في دعوته إلى دكّ حصون المستعمر الطاغية.

لقد وعى مشكلات شعبه، وانخرط في صف مناضلي عصره الذين بحثوا في مشكلة التخلّف في العالم العربي. وبصدد التصدي لهذه المسألة أراد حصر العلة في داء واحد، ليتمكن بعد ذلك من إيجاد الدواء. وقد تمت هذه العملية بشكل عفوي بدءاً من كتاباته الأولى في صحيفتي «الشهباء» و«اعتدال» مروراً بكتاب «أم القرى» وانتهاءً بآخر ما وصلنا عنه في «طبائع الاستبداد». ففي ذلك كله نلاحظ انشغاله بالاستبداد، كما أننا كثيراً ما نلمح تشابهاً فيما بينها، وإن كان كتابه الأخير أكثر عمقاً وتفصيلاً في إيضاح معالم الاستبداد وآثاره. لقد درس في صحيفتيه وفي «أم القرى» واقع الحال، بينما كان «طبائع الاستبداد» بمنزلة تحليل وتنظير لواقع الاستبداد وبيان تأثيراته. لذلك فإن فكرة «طبائع الاستبداد»، جاءت بعد فكرة «أم القرى»، وكانت بمنزلة مرحلة تالية أكثر تخصصاً في فكره. إذ تمّ فيه الانتقال من الإصلاح العام (تخلّف الشرق الإسلامي) إلى الخاص (الاستبداد في العالم العربي)، والبدء بتحقيق مقولة: (اعرف عدوك أولاً).

ونلاحظ، بخصوص كتابيه، أن الخطوط الأولى لهما كانت في حلب، وهو في حين كانت لديه الخطوط العربية فقط من «طبائع الاستبداد»، فإن «أم القرى» كان شبه مكتمل، باستثناء بعض التعديلات التي أدخلها عليه، بعد رحلاته التي قام بها، إذ جعلته يستبدل ما كان يشرحه من واقع (مصر) إلى كلمة (الشرق). أي إنه عممّ كلامه. بعد تأكده من أن المنطقة بأكملها تعاني من هم واحد مشترك. بينما لم تكتمل «طبائع الاستبداد» في ذهنه إلا بعد نضوج فكرة

«أم القرى»، وهذا لا يمنع من ترجيحنا أن كتابيه قد كُتبا في تساق زمني متقارب، في خطوطهما العريضة على الأقل. وقد اقتسم الكتابان : أحدهما الأسبقية ودراسة الواقع ومشكلاته؛ مع محاولة إيجاد البديل، وهو «أم القرى»؛ والثاني الصيغة الأخيرة والأحداث التي تعبر عن آراء رحّالتنا المفكّر، مع تطوير البديل، بل وإضافة بدائل جديدة لم تكن في كتابه الأول. لذا فلا بدّ من دراسة الكتابين معاً، ليتم لنا فهم الكواكبي فهماً متكاملًا، لأن تجزيء فكر المفكّر كثيراً ما يؤدّي إلى تشويهه. مع ذلك، من الضروري ملاحظة السياق التطوري لفكر الكواكبي بين كلّ من كتابيه.

وكتابه، بالرغم من أنّهما نُشرا أولاً على شكل مقالات في الصحف، إلا أن طريقته فيهما تدل على وحدة متكاملة في كل منهما، وعلى أنّهما كتباً أصلاً على هيئة كتب ثم نُشرا في الصحف تبعاً. وذلك يلاحظ من وحدة الموضوع، ومنطقية وتسلسل الموضوعات الواردة في كل منهما.

وإذا تتبعنا أفكار الكواكبي نلاحظ أنّه قد أدرك أهميّة السياسة، ورأى أن أهمّ الموضوعات التي يجب البدء في بحثها هي مسألة الاستبداد. والكواكبي، في التحليل النهائي، يعالج أوجه السياسة المختلفة: كمنشأ فكري وعلم، وكنشأ اقتصادي، وكنشأ سياسي، وبشكل أعمّ كمنشأ اجتماعي يحدّد الفاعليات الأخرى (من أخلاق واقتصاد وتربية....)، ويبني عليها.

وقد لاحظ الكواكبي من خلال معالجته أن القوى التي تحكم المجتمع وعلاقاته هي الاستلاب والاستغلال والاستبداد. إلا أن الاستبداد كان أكثر وضوحاً في ذهنه بحيث لم يعالج القوى الأخرى إلا بما لها من علاقة به. وقد أدرك علاقة التواطؤ التي تقوم بين كلّ من الاستبداد ورجال الفكر المنحرف، وأصحاب الثروات والحظوة لدى العامة. ورأى أن الذي يحد من تلك القوى إنما هو القانون. وهو بذلك لم يقع في فخ اليوتوبية الفكرية التي وقع فيها كثيرون من حيث تقديمهم الحل عن طريق الأخلاق أو الدين معتبرين ذلك كافياً لإصلاح الأمور.

إلا أن الكواكبي، مع تشديده على ضرورة القانون، لم ير فيه كفاية لإقامة مجتمع فاضل، حتى في الحدود الواقية لذلك المثل الأعلى. فلا بد من المراقبة والتشكك الدائم بنيات الحكّام، لضمان تقييدهم والحد من المطلقية التي يتمتعون بها، ولا بد من العمل على إخضاعهم لمراقبة الشعب الشديدة كشرط أساسي لنفاذ القانون. فالمراقبة هي المقياس لمعرفة الحكومات الاستبدادية من غيرها. وكل حكومة لا تكون مراقبة هي حكومة استبدادية. ومع تأكيده على وجود وظيفة اجتماعية وسياسية للدين إلا أنه يرى عدم كفاية التعهد الشخصي الذي يقدمه الحاكم بالالتزام الديني والأخلاقي. ففي عالم تشوّه فيه القيم الدينية والأخلاقية وتضمحل، لا بد من مراقبة تنفيذ القانون، بصرف النظر عن التأكيدات المناورة التي يعلنها الحكّام بأنهم يتوخّون حفظ القيم وتحقيق العدالة والرقي. إن القانون يأتي بسبب انعدام الوازع الديني - الأخلاقي،

ويجب أن يُرَقَّب أيضاً انعدام هذا الوازع، حتّى لا يتحوّل الاستبداد إلى استبداد مقنّن. ومع ذلك، فلا القانون، ولا مراقبته، كافيان لصنع واقع مطلوب، ولكنهما - الآن - أهم ما يجب الابتداء به لضمان حد أدنى من العدالة، ومن التمسك بإمكانية الحد من تحكّم السلطة السياسية. ولكن الكواكبي لا يكتفي بذلك، فبعد القانون وبعد مراقبته، هناك عودة أخرى إلى عالم الأخلاق، وعودة إلى روح القانون عن طريق الأخلاق، لإكسابه مزيداً من المرونة لصالح الإنسان. إن الكواكبي، إذن، يعارض الأطاريح المثالية الصّرفة، لينطلق من مطالب واقعية يمكنها، بعد ذلك أن تحقق المثال. وهذه الأرضية الواقعية ينطلق منها أيضاً في عملية رفضه الاستبداد. إنه يبدأ من رفض الاستبداد الملاحظ في الواقع، لينقل بعد ذلك لرفضه أينما وجد. ونلاحظ ذلك من شجبه الاستبداد العثماني الواقعي في «أم القرى» ثم من رفضه الاستبداد عامةً في «طبائع الاستبداد» انطلاقاً من فهمه السياسة، التي بتعريفها يظهر أنها تناقض الاستبداد وتقابله. والكواكبي لا يكتفي بشجب الاستبداد من هذا المنطلق النظري وحده، بل أيضاً من تضافر منطلقه السياسي مع منطلقه الإسلامي، باعتبار أن تعاليم الإسلام تنافي تعاليم الاستبداد في صورته كلها. كما يسند الكواكبي ذلك بالأفكار التحررية التي وردت عن النهضة الأوروبية. إلا أن المنطلق الأوروبي الأساسي، عند الكواكبي، يأتيه من تمسّكه بالمبادئ الإسلامية التي تشكّل المحور الأساسي في فكره.

ولم يكن رفض الكواكبي الاستبداد رفضاً مهادناً، بل هو رفض متشدد لا يقبل التفاوض. ويقترح على من لا يستطيع مقاومة الظلم، بشكل فعلي، أن يترك أرضه ويظهر بغضه له. فيما عدا ذلك، على الناس أن يعملوا فيما وسعهم لتحقيق مبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. وأوّل ما يجب عمله، في هذا الصدد، هو إزالة الاستبداد ومحو آثاره.

وقد أراد الكواكبي محاربة الاستبداد، عن طريق إبراز مساوئه، وتأثيراته الشاذة، في نواحي الحياة كلّها؛ وتبيّن أن الاستبداد مرض نفسي يصيب المستبدّين. لقد سبر الكواكبي غور نفسية المستبدّ ودرس طباعه، فاضحاً (الأنويّة) التي تتلبسه، مبيناً أنه ليس أكثر من إنسان مريض هو أسير مرضه. ومن هنا جاء رفض الكواكبي إمكانية أن يكون المريض هو طيب نفسه، لأنّ مرضه لا يمكنه من الاعتراف بأنه سقيم يحتاج علاجاً. وما هذه القوة التي تلاحظ عليه سوى قوّة مستمّدة من ضعف المحكومين وجهلهم، وانقسامهم على أنفسهم. وهو كلما كبرت قوته، ازدادت أعراضه المرضيّة وضوحاً وخطورة، وازدادت بالتالي قدرته على الاستبداد والاعتساف، وعلى تزوير الحقائق. والكواكبي يتنقّل بين إدانة المستبد، وبين الرثاء لحاله؛ إلا أن ذلك لا يجعله يرفع عنه أية مسؤولية في إفساد العلاقات الاجتماعية، وتكريس التخلف، وتشويه الأديان، والعمل على تعقيم النخبة باستمرار بواسطة السحق والرشوة والقمع والاستبداد، تحقيقاً لغاياته الشّهوية المرصّية.

لكن هذا لا يعني، وفق رأي الكواكبي، أن الاستبداد مجرد رجل أو فئة تحكم، وإلا لكان انهار في اللحظة نفسها التي يولد فيها، وإنما المعضلة هي أن كثيرين تكمن مصالحهم (أو هكذا يظنون) في الإشادة بحياة هذا الطراز من الحكم في ظل مجتمع مأزوم قد وصل إلى آفاق مسدودة، وسَهّل عليهم أن يرجفوا بمثل هذه الترهات لما يرونه من سرعة تصديق الناس لهم كمن يحاول التمسك بقشة عليها تنقذه من الغرق. وتنتشر، بذلك، العلاقات الاستبدادية بين الناس، متماهين مع الطاغية الأول بتحريض من المروّجين.

وقد استطاع الكواكبي أن ينفذ إلى عمق العلاقة التي تقوم بين الفكر والاستبداد، حيث أدان جمود الفقهاء وإهمالهم، مبيّناً أن ذلك يمهد لإقامة الاستبداد، الذي ما يلبث أن يكثر من الاستعانة بمدعي الفكر ليسوّغوا أمام الناس ممارساته. وفضح التعاون الذي يتم بين أصحاب البطالة المقنعة والمستبد السلطوي، وخاصة أولئك المتعممين الذين يربطون الدين بعمائمهم. لذلك نرى الكواكبي يفرق بين الدين وبين المتدينين، مدافعاً عن الدين/العقيدة/الوحي، رافضاً التقيد بحرفية ما جاء من تفقه المتفقيين الذي لا يراه -في أحسن الأحوال- سوى تراث فكري يحق لنا تمحيصه وإعادة دراسته من جديد. إن ذلك الاجتهاد، أو ما هم عليه المسلمون اليوم، ليس هو الدين الذي لا يتغير بثوابته النهائية، وإنما ذلك ما هو إلا اجتهادات شخصية وممارسات خاصة، يمكننا الإتيان باجتهادات تناظرها بما يناسب عصرنا، وبممارسات تعود بنا إلى المنبع الأول للإسلام.

ومما يلاحظ في فكر الكواكبي رؤيته أن الاستبداد الديني ما هو إلا استلاب فكري-نفسى، لا يعبر عن الدين في شيء، وإنما يقوم به بعض أهل العمائم المفسدين. وكما يعتمد المستبد على طغمة تعتمد نفسها مفكرة، كذلك يستعين بأصحاب الثروات، ويعتمد على الاتكاليين وأساليبهم الملتوية في اكتناز الأموال. ونلاحظ أن احترام الكواكبي للمرأة لم يحل دون نقدها. لقد أدرك دور المرأة المهم في المجتمع، باعتبار أنها تشكل نسبة عريضة فيه، فضلاً عن أهميتها الخاصة في تربية النشء وهو إذ ينفر من عطالتها وتبطلها، فما ذلك إلا جزء من استيائه من الإنسان الاتكالي، والمحتال والمستغل. ويلاحظ أن شجبه الاستغلال وتحريمه الربا لم يكن من منطلق الفكر الاشتراكي الغربي، وإنما كان من منطلق الشريعة الإسلامية، وهو لم يستعن بآراء الاشتراكيين الغربيين إلا لتدعيم الشريعة وليس لتبني آرائهم الاقتصادية. والكواكبي، من خلال دراسة الاستبداد، استطاع أن يكشف العلاقة الجدلية التي تربط بين القوى القاهرة التي تتعاون لممارسة الاستبداد على الناس وإفقارهم وتشيينهم. وكان ردّه على ذلك بضرورة تكامل القيم الإيجابية لتحقيق الخير وإزالة الاستبداد، الذي ينفي الكواكبي عنه أي حسنة، مبيّناً أن الاستبداد ما إن يستوطن أرضاً حتى ينتشر في أرجائها وبصيب الجميع بدائه. وكان الكواكبي واضحاً في دحض ما سمي بالمستبد العادل من غير أن يقع في صيغ متناقضة،

أو يخلد بما يروجه بعض بالمستبدين عن أنفسهم من أنهم طالبو حق وعدالة وتقدم، وأنهم إنما يستبدون بالعوام حرصاً على الأمة، ولحمايتها من نفسها الأمانة بالسوء. وهذا الموقف الواعي يجعل الكواكبي شامخاً بين المعاصرين. أما بخصوص مسؤولية الاستبداد فنراه يحملها لكل من له علاقة بدولة الاستبداد، فتارة يرمي المسؤولية على العلماء، وتارة يعتبرها مسؤولية العوام، وطوراً يعول المستبدين السلطويين؛ لكنه في آخر الأمر يحمل الجميع المسؤولية. كل واحد بحسب درجة وعيه ومستوى شعوره بثقل ما يحدثه الاستبداد من فساد. إن الكواكبي لم يُبق المسألة بيد قوة جبروتية لانعرف كنهها فكان في صف مناهضي الجبرية التي اعتقدت أن الإنسان عاجز لا خيار له، ولا موقف، وما عليه إلا الانصياع للقناعة بأن الله مبدأ كل فعل، وأن ليس للإنسان حرية الاختيار. هذه الجبرية كانت ترضي الحكام وتطمئنهم فأحبوها وعززوها، لكن الكواكبي في موقفه منها، نراه يكمل ما رآه المعتزلة من أن الإنسان مستخلف في الأرض، وأن ليس للإنسان إلا ماسعى، فهو حرّ في فعله وفي اختياره، وهو - بالتالي - مسؤول عنهما.

وقد جاء رأيه في الاستبداد متوافقاً وسيرة حياته بدءاً من محاربه إياه على صفحات «الشهباء»، مروراً برفضه استلام منصب قضائي في (راشيا)، وانتهاءً باغتياله كدليل حاسم على صلابته ومواقفه، واستمرار تناسقها إلى نهاية حياته. وأكمل بذلك ما بدأه معاصروه، أمثال (التونسي) و(أديب اسحاق)، في مكافحة الاستبداد. وقد أمكنه أن يتميز عنهما في اختصاصه في موضوع الاستبداد، وإفراده كتاباً كاملاً عنه، شارحاً علاقاته في جوانبه كلّها، ورافضاً إياه بأشكاله كلّها.

خاتمة الباب الأول

من ما سبق دراسته عن الاستبداد في فكر الكواكبي أمكننا استخلاص ملاحظات تتوزع في جوانب أربعة:

أولها ملاحظات تتمحور حول الاستبداد والمستبدّين، وثانيها حول تطور سياق الكواكبي الفكري وثالثها تناول علاقة الاستبداد بالدين، ورابعها محاولات تقييمية لما ورد من أفكار الكواكبي في الباب الأول من هذه الرسالة.

١ - حول الاستبداد

لابدّ أن نركز على بعض النتائج التي خرجنا بها من قراءة الاستبداد في فكر الكواكبي، وهي تتمثل في النقاط التالية:

١ - الاستبداد سياسي كلّه:

إنّ الاستبداد الذي يعنيه الكواكبي هو الاستبداد السياسي في الدرجة الأولى. وهو يرى أنّ الحكومات كلّها استبدادية مالم تكن منتخبة، ومُلزّمة بقانون، ومُراقبة من قِبَل الشعب مُراقبةً تسمح بالثواب والعقاب، ومُنسّقا بين هيئتها: التنفيذية والتشريعية. لذلك دعا إلى مراقبة الحكومة مهما يكن شكلها، اتّقاء لمزالق الحكم التي تحول حتى الحكومات العادية إلى مستبدة، إذا لم تر نفسها مسؤولة أمام الشعب.

٢ - الفصل النسبي بين التنفيذ والتشريع:

إن الكواكبي يطالب بالفصل المتّصل بين التشريع والتنفيذ. صحيح أن كل هيئة مسؤولة عن عملها بشكل مستقل، لكنّ ذلك لا يعني انفصلاً كلياً بينهما، بل لابد أن تكون وظيفة كل منهما مكتملة لوظيفة الأخرى، من غير أن يؤدي ذلك إلى تدخّل إحدهما في شؤون الأخرى. مع ذلك، يجب أن تكون مسؤولة كل منهما مرتبطة بالأخرى، بحيث تكون الهيئة التنفيذية مسؤولة أمام الهيئة التنفيذية مسؤولة أمام الهيئة التشريعية، وتكون هذه الأخيرة مسؤولة أمام الشعب. وهكذا تصبح الهيئتان مرتبطتين بخيط أساسي هو مراقبة الشعب لهما معاً.

٣ - الاستبداد مرض:

إن الاستبداد إنسان مريض يستعيز عن القوة بالقسوة محاولاً تعويض نقائصه بالمغالاة. لذلك فهو لا يحتاج إلى تقويم. وهو لا يكتفي بدائه، بل يحاول نشر الداء في أرجاء الدولة كلها، نظراً لحاجته لمرضى مثله يعينونه على طغيانه. وبذلك استطاع الكواكبي رسم صورة المستبد، وفضح أقبعته، وإظهار حقيقة مقاصده.

٤ - الاستبداد علاقات شاملة:

الاستبداد ليس حاكماً أو نظام حكم فقط. بل هو خطر شامل لا يستثني أحداً من شره، وينتشر من الفرد إلى الفرد إلى الكل حتى يكون علاقات استبدادية يعيشها المجتمع بأفراده وهيئاته كلها. فالاستبداد الذي تمارسه الحكومة لا يلبث أن يمتد من صاحب الكلمة الأولى إلى أصغر موظف في الحكومة، ثم إلى أفراد المجتمع بأسره.

٥ - مسؤولية الاستبداد جماعية:

تقع مسؤولية الاستبداد على عاتق الجميع، بما في ذلك المستبد بهم أنفسهم. إذ يحملهم الكواكبي كثيراً من مسؤولية وقوعهم بين براثن الاستبداد. ومن أهم الأمور التي يطرحها الكواكبي هي العلاقة بين المستبد والمستبد به، محللاً نفسياً كل منهما، مؤكداً دور المستبد بهم في بقاء الاستبداد وفي دعمه، فضلاً عما يفعله فيهم الاستبداد.

٦ - تعدد أسباب الاستبداد ودعائمه:

نجد عند الكواكبي أسباباً كثيرة لنشأة الاستبداد، فضلاً عن التشويبات التي لحقت المفاهيم الدينية، هناك المال وهناك العلاقات التاحرية القائمة في بنية المجتمع، والجهل الشامل، والكسل، والتفرق شيعاً وأحزاباً. كما أن للاستبداد دعائم عديدة يسند إليها كمرتكز لتوطيد سيطرته، منها الجنديّة، والتربية المنحلّة، والأخلاق المتردّية، وجهل الرعية، وزيف متعاطي عهد الانحلال، ورجال المنتفعين، وبعض النفوس المريضة التي أرقها فقدان المجد فراحت تطلب التمجّد من خلال التماهي مع المستبد وتقليده فيما يفعل.

٧ - تواطىء المساوىء:

وقد استطاع الكواكبي اكتشاف العلاقات الدائرية التي تربط المساوىء بعضها ببعض وتربط بالتالي مصالح الطفيليات القابعة في المجتمع. لقد فضح تعاون الأعوان والمنتفعين مع المستبد، ورأى أن هناك ترابطاً جديلاً بين مهادت الاستبداد وآثاره. فالاستبداد ينشأ فكرة تتيح إمكانية الاستلاب أو الاستغلال، ثم يتّوج ذلك بالسياسة التي تملك زمام الفكر والاقتصاد، حيث تمتلك تكنولوجيا القوّة، وتفتن معاملات السيد والعبد، وتوزّع الأعمال على الناس وفق رؤية السلطة السياسية الخاصة ورؤاها.

وأخيراً، إذن، يحكم الاستبداد السياسي ناشراً أنواع الاستبداد الأخرى، جامعاً لها في شخصه. من هنا، فإن الاستبدادات الأخرى ما هي إلا شذرات متفرقة لا يمكنها تكوين صيغة استبدادية، وإنما الذي يفعل ذلك هو الاستبداد السياسي، فهو الذي يوجد الاستلاب والاستغلال، لا هما اللذان يوجدانه.

٨ - تكامل الإيجابيات:

والكواكبي، في نهاية الأمر، ولمواجهة تواطؤ السلبيات جميعها؛ يرى أنه لا بد من تعاون الإيجابيات كلها لدحر الاستبداد الذي هو في نهاية المطاف، تخلف وتردٍ وانحسار، وذلك يخالف ناموس الكون الطبيعي الذي ينمو - باطّراد - بالحركة الصاعدة.

٩- إزالة السلبيات بمحاربة الاستبداد:

ولأن الاستبداد يخلف الجمود والتخلف والضعف والاستغلال، كان الكواكبي يحاربه، ويحارب بمحاربه السيئات إلى إيديولوجية تبريرية، وبصراع العلم، ويفسد الأخلاق، ويقضي على روح النقد، ويخلق التفاوت الاقتصادي بين الناس ويقوّي الميل إلى الاكتناز، ويكبت الحريات. وأول ما يجب الابتداء به لأي بناء صحيح هو إزالة الاستبداد. لذلك نرى الكواكبي يشن حملة على المستبدين، ويدعو إلى الثورة عليهم أينما وجدوا.

١٠- لا استبداد ولا استعمار:

والكواكبي من خلال رفضه الاستبداد يرفض الاستعمار أيضاً ذلك لأنه لا فرق بين المستبد والمستعمّر سوى في شكلية انتماء كل منهما. فيما عدا ذلك يبدو انطباقهما من حيث أنهما غير مشروعين أصلاً، ولا خير فيهما على الإطلاق.

١١- الاستبداد شرّ من أي زاوية ينظر إليها منها:

إن الاستبداد سوء كله، ولا بد من إزالته لأنه سبب كل علة تسبب التخلف. والكواكبي يرفض الاستبداد ويطلب بإزالته من المنطلقات جميعها سواء كان يتناوله من زاوية الشريعة الإسلامية، أم من جهة واقع المعاني في ظل الحكم العثماني، أم من جانب رفض الأمم المتقدمة الاستبدادي، أم من خبرة الكواكبي الشخصية وملاحظاته التي حصلها بفعل تماسّه المباشر مع الاستبداد والمستبدين. إنه يرفض الاستبداد عقائدياً ومنطقياً وشعورياً. يرفضه على صعيدي العقل والدين، أو العقل والنقل.

١٢- لا عدل مع الاستبداد:

كما أنه يرفض رفضاً مطلقاً صيغة المستبد العادل، مفضلاً الكافر العادل على المسلم الجائر، مدركاً أن العدل والاستبداد لا يجتمعان. وهو بذلك يظهر وعياً أعمق من كثير من معاصريه الذين أملوا خيراً في وجود مستبد عادل يقوم بالإصلاحات التي تتطلبها البلاد.

٢- سياق الكواكبي الفكري:

من هذه الزاوية يمكننا ملاحظة أن الكواكبي قد شغل خلال فترة مديدة من حياته بأسباب تأخر الشرق الإسلامي فأتج خلاصة مناقشاته للمسألة في «أم القرى»، وحين تبين له أن الاستبداد هو أصل الداء، قضى بقية عمره في بحث الاستبداد فطلع علينا بكتابه «طبائع الاستبداد». ولا مندوحة لنا عن إيراد بعض نقاط التحوّل التي تظهر من مسيرة الكواكبي الفكرية

بين الكتابين، وهي:

١- من دراسة الواقع في «أم القرى» إلى التنظير في «طبائع الاستبداد

:«

إن الكواكبي في الكتاب الأول لاحظ الواقع الفاسد، وقدم له وصفاً يمكن تسميته (واقع الاستبداد)، بينما راح يبين طبائعه في «طبائع الاستبداد» الذي يعرض فيه الظواهر التي تصاحب الاستبداد والمظاهر التي يخلقها لنفسه، ويبيّن تأثيره وخطورته على الحياة في جوانبها كافة.

٢- من بحث التخلف إلى بحث الاستبداد:

فقد كان هدف الكواكبي في «أم القرى» بحث أسباب خلل المسلمين وضعفهم والتنقيب عن أفضل الوسائل للنهضة الإسلامية. وقد بيّن في الاجتماع الأول أن مقصده هو تشخيص المرض بالبحث عن مراكزه ومعرفة جراثيمه، بينما يصدر كتاب طبائع الاستبداد بتصريحه أن أصل الداء هو الاستبداد السياسي. أي أنه بعد أن بحث أسباب التخلف في الكتاب الأول، راح يعالج في الكتاب الثاني السبب الرئيسي فيه: (الاستبداد).

٣- «طبائع الاستبداد» أكثر تخصصاً:

لقد تناول كل من الكتابين واقع الاستبداد وتأثيراته المختلفة، بينما انفرد «طبائع الاستبداد» بشرح ذلك الواقع نظرياً وتوضيح تأثيرات الاستبداد وعلاقاته، هذا في حين كان الاستبداد في «أم القرى» سبباً من أسباب التخلف. لقد انتقل الكواكبي بين الكتابين من دراسة مفتوحة إلى دراسة متخصصة تناولت في الكتاب الثاني موضوعاً واحداً محدداً وعالجته من جوانبه كلها.

٤- ضرورة ملاحظة السياق التطوري من غير تجزئة الفكر:

بالرغم من أن الكتاب الثاني أقرب إلى حقيقة فكر الكواكبي فإن ذلك لا يعني أن ندرس كتابيه منفصلين، بل من الضروري أن نلاحظ هذا السياق التطوري في عرض أفكاره لمعرفة آخر ما توصل إليه من آراء، من غير الاعتقاد أن كلاً من الكتابين يبحث موضوعاً يختلف جذرياً عن الكتاب الآخر.

٣- علاقة الاستبداد بالدين:

حظي الدين باهتمام كبير في فكر الكواكبي من حيث علاقته بالاستبداد، ونتج من خلال بحث تلك العلاقة نقاط نجعلهما في الآتي:

١- الدين لا يستبد:

إن الدين يقدم مبادئ عامة وحسب. وما يسمّى استبداداً دينياً ما هو إلا استلاب فكري يقوم به بعض رجال الدين. في حين أن الأديان بريئة من كل ما ينسب إليها من استبداد. فحين

يتحدث الكواكبي عن نشأة الاستبداد نراه ينفي أي صلة بين الاستبداد والدين، ويؤكد أن العلاقة إنما تكون توطؤاً بين المستبدين باسم الدين وبين المستبد السياسي، فهم يتعاونون على تحريف الدين لتحقيق أغراضهم السياسية الخاصة، إذ يأتي السياسي المترقي من الأثرياء أو الأصلاء أو المتعممين، يستخدم الدين والمال والأصلاء لممارسة استبداده الشامل. هكذا يبرء الكواكبي ساحة الأديان من صفة الاستبداد.

٢- الالتزام بالشريعة الإسلامية:

إن الكواكبي لم يخرج على حدود ظل متمسكاً بالدين، مبعداً عنه أي شبهة، فلا بد هو يستبد ولا هو سبب التخلف أو سبب أي سلبية أخرى. والكواكبي، أيضاً، ينفي الاستبداد عن السياسة، وهو يرى أن الذي يستبد إنما هو الانسان السياسي لا السياسة نفسها. إنه السياسي الذي يغير مفاهيم القيم الصالحة الآني مستغلاً نهاون الناس وجهلهم، في حين أن السياسة تناقض أن الاستبداد.

٣- الدين لا ينفصل عن السياسة:

إن الكواكبي يربط السياسة بالدين. فهو لا يفصل الدين عن السياسة، وإن كان يُبعد السياسة عن الدين. ويبدو لنا أن هذا يجعله منسجماً مع مبادئ الدين الإسلامي التي لا تُخرج نفسها من دائرة السياسة، باعتبار أنها منهج دين ودنيا معاً. إلا أن هذا لا يعني أخذ الكواكبي باجتهاد المجتهدين، وإنما كان رأيه أن القول الفصل هو للشريعة الإسلامية متمثلة في القرآن والسنة فقط، بمنأى عن تفقه المتفقهين.

٤- تفكير الكواكبي ذو نزعة أخلاقية:

تتميز أفكار الكواكبي بالطابع الأخلاقي وتغليب الأخلاق، في نهاية الأمر، على كل قانون. وهذه صفة ملازمة لمعاصريه، إن لم نقل أنها صفة تغلب على الفكر العربي بأسره. وهذا التفكير ذو النزعة الأخلاقية عند الكواكبي يتعلّق بمنطلقه الديني. فإذا كان قد رأى أن الأخلاق ملكة مطردة على قانون فطري، وأن تربتها التربة وسقيها العلم وأقوى ضابط لها هو النهي عن المنكر؛ فهذا يعني أن المنبع الأصلي للأخلاق عنده هو الدين الذي فُطر عليه الناس أجمعين، وتكون تربته هي إدراك أن الله يرى ويراقب، وبالتالي فكل إنسان مكلف بمراقبة نفسه من هذا المنظور. وليس وارداً عند الكواكبي أن يكون هناك إنسان بلا دين، وبالتالي فلا يوجد إنسان بلا أخلاق، وإنما تكون أخلاقه حسنة بدرجة ارتباطه بدينه ومدى تنفيذ معالمه. من هنا ندرك أن الكواكبي لا يفصل الفعل السياسي عن الأخلاق، ونراه يرفض تحييد الأخلاق الذي يؤدي إلى إيجاد هوة تفصل بين الحاكم والمحكوم.

٥- اتصال السياسة بالدين والأخلاق:

تبعاً لما درسناه نستطيع الوصول إلى الاستنتاج الآتي : وهذا يعني أن السياسة هي أخلاق، وبما أن الدين هو مصدر الأخلاق، لذلك يكون الدين هو مصدر السياسة. وبذلك نكون قد عدنا إلى ملاحظة أن الكواكبي لا ينحّي الدين عن أي تفكير أو فعل، بما في ذلك الفعل السياسي والتفكير به.

٦- ثورة فكره الديني:

فرّق الكواكبي بين ما هو عقيدة دينية، وبين ما هو تراث فيه. فالأول أي الإسلام بما هو دين هو من وحي إلهي لا يشمل سوى القرآن الحديث. أما الثاني فهو من صنع بشر اجتهدوا قبلنا وتوصلوا إلى نتائج معينة، ولا يتحتم علينا أن نتقيد بما ارتأوه من آراء، وإنما أن علينا نحن أن نبني اجتهاداتنا الخاصة لنصنع فهمنا الخاص ونشكّل تراثاً للاحقين. ويتّضح رأيه هذا من تقويمه لبعض الاجتهادات السابقة، ورفضه الزهد الذي لم يعد سوى قشور، وعدم قبوله بتفسير بعض المتعممين للقرآن، ومهاجمته المتسترين خلف الدين.

٧- إنه مع العقل ضد النقل الأعمى:

فالكواكبي يجاهد لإثبات أن العقل لا يخالف الدين وأن الدين لا يتناقض والعقل لأن الدين (الإسلامي) بني على العقل، فيما يتعلق منه بالحياة الدنيا. وهو إذ يفعل ذلك، إنما يفعله لصالح الدين والانتصار له، بعد أن اقتنع بصحة مبادئه التي تطالب بالعمل الدؤوب. ويرى أن وقف السعي المتواصل للعثور على الذات أحرّ الشرق مما جعل الاستبداد يعيش في أرضه (وهنا يبدو تأثير ابن خلدون واضحاً) إذ بطر الناس ووصلوا إلى مرحلة الاستنعام فأهملوا أعمال الفكر، وتراخوا في الدين، وتركوا واجب (الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر) الذي هو فرض عين على المجتمع، وتفرّقوا واختلّفوا فيما بينهم، وأهملوا رسالتهم الحضارية في تنوير عقول العالمين، مكتفين بالنقل العشوائي عن بعض المنافقين الذين شوّهوا تعاليم الدين؛ فخرج منهم من استطاع حسم الاقتتال لصالحه، فاستلم زمام الأمور وراح يستبد بهم.

٤- ماله وما يمكن أن يؤخذ عليه:

تعدّ أفكار الكواكبي مجالاً رحباً للنقاش بين مؤيّد ومعارض، بعضه يعدّه مفكراً أصيلاً، وآخرون يحاولون التنقيب عن عثراته، محاولةً منهم لصياغة بعض الملاحظات المنهجية والمضمونية عن آثاره. ولكننا إذا قرأنا آراءه في سياق عصره، فإننا نستطيع إيراد الملاحظات الآتية:

١- بعض التناقضات الظاهرية في فكره:

وقلنا الظاهرية لأننا لا نعدّها تناقضات جوهرية يمكن أن تضرب فكره من الأساس. منها: إنه حيناً يصف الإنسان بأنه ذو طبيعة شريرة، وتارة يُنسبُه إلى فطرة خيرة؛ وهو يدلّل في كل مرة

على ما يورد حول تلك الصفات. ويبدو أن ذلك جاء من الاستعدادات المزدوجة القابعة في كل إنسان، مما يجعل بالإمكان إصاق صفتي الخير والشرّ به. كما أن الكواكبي يرى أن إهمال الدين والتربية، وما يعانيه الناس من التفرّق هي أسباب ما نحن فيه من تخلف ومآسٍ. ثم يعود إلى القول بأن الاستبداد هو السبب الرئيسي في ذلك كله، وأنه هو الذي يؤدي إلى الإهمال والكسل والجهل والتفرّق. وربما وقع الكواكبي في هذا التناقض بسبب التداخل الذي نلاحظه بين أسباب التخلف وأسباب الاستبداد، مما يجعل الأمر مربكاً لمفكرٍ أراد تحليل مشكلات برزت توأً في بلاده التي لم تزل تنفض عنها غبار التوقّف الحضاري الذي دام فترة طويلة.

٢- كما قد يؤخذ عليه أنه يجذب ما يناقشه لصالح فكرٍ منجزٍ يتمثل في مبادئ العقيدة الإسلامية:

لكن ذلك لا يعيبه مادام لا يقدم إيديولوجية تسويغية لما هو قائم، بل على العكس من ذلك نراه يرفض الواقع القائم لصالح فكرٍ اقتنع بصحّته وعدم تناقضه مع العقل والعصر. وبالطبع فإن لكل مفكر الحق في تبني الآراء التي يقتنع بأنها تعبّر عن حقيقته من غير أن يمارس فن اللعب على الحبال بطريقة بهلوانية.

٣- تقصيره في فهم علاقة الاستبداد بالاستغلال:

يمكن أن يلاحظ أن الكواكبي قد أعطى رجال الدين الأولوية في إنشاء الاستبداد، ولم يغفل عن دور الأصلاء في تحقيق ذلك، إلا أنه لم يتعمّق في إمكانية نشوء الاستبداد مالياً. لقد انتبه إلى علاقة التواطؤ التي تبدأ من الاستلاب ثم يقودها الاستبداد، لكنّه قصر في فهم إمكانية نشأة لاستبداد من الاستغلال. وهذا يمكن تسويغه تاريخياً بالنظر إلى دور رجال الدين في ظل حكومة غير وطنية، في حين لم يكن بالإمكان وعي دور الاستغلال المالي في التحكم بالحكومة.

٤- إنه مفكر واقعي:

إن الكواكبي حمل فكراً واقعياً في خطّه العام، وكان يستهدف في كل ما يطرحه خير الإنسان. ومن هنا فإن آراءه جاءت صحيحة في أكثرها نتيجة صحة المقياس (الإنسان) الذي انطلق منه في صياغة أفكاره. وواقعية الكواكبي تظهر في النقاط التالية:

الاستبداد فكرة عاناها الكواكبي واقعاً من الاستبداد العثماني في بلاده، ووعاها فكراً نتيجة اطلاعه على الأفكار التحررية القادمة من أوروبا وعن طبائعها من خلال انشغاله في بحث مسألة التخلف مع عديد من معاصريه.

ثقتّه بأن الدين ضرورة إنسانية، فكل إنسان بحاجة إلى دين، وليس هناك من لا يدين بدين، وإنما الفرق هو باختلاف التسميات ولا يتعلق بجوهر وجود الإله.

ج- ربطه العلم بالعمل: فكثيراً ما دعا الكواكبي إلى رُفد النظر بالعمل، وحث على العمل

وفق ما نعلمه، وطالب باتصال القول بالعمل في مجال مراقبة الحكام ومحاسبتهم. كما طالب بالتخصص، منقذاً ما طالب به، فقد تخصص في تحليل الواقع مقتصراً على شرح الاستبداد وتشريح علاقاته.

د- استنتاجه أن الحكومة تستبد ما لم تجد رقيباً. وأن السياسي مهما بدا عادلاً فإنه سرعان ما يستبد ما لم يرَ حِداً يحد من مغريات السلطة التي يملكها.

إن مواقف الكواكبي الفكرية جاءت متوافقة وسلوكه العملي، مما جعله منسجماً مع نفسه في توافق القول والعمل، ويؤكد ذلك رفضه استلام منصب قضائي في (راشيا) حاول أن يرشيه به المستبدون، ثم اغتياله بعد أن تأكد المستبدون أنه مفكر غير مهادن. لقد عبّر الكواكبي في عصره، كما لا ينفصل عن مفكري العصر. وأفكاره لا تقل شأنًا عن المتنورين الذين عاصروهم، فقد وعى فكر السلف، وهضم الفكر القادم من الغرب، أدخل هذه الخليطة إلى فكرة فكانت خلفية ثقافية له، استطاع من خلالها أن يبدع جديداً بما تصوّره من طرح جديد لفكرة مؤرّقة. إنه فكر مناضل، جريء في طرح أفكاره، دقيق في تحليله، صادق في الدفاع عن إنسان بلاده. وقد عمل ما في وسعه ليكمل ما بدأه غيره من العمل على نهضة البلاد، محاولاً أن يدقق ملاحظته في رصد الواقع بعين المتفحص الواعي، فهل جاءت بدائله على المستوى نفسه؟ هذا ما سنحاول معرفته في الباب الثاني من هذه الرسالة.

الباب الثاني

بدائل الاستبدال

في فكر الكواكبي

تمهيد

الفصل الأول: تصنيف بدائل الاستبدال عند الكواكبي

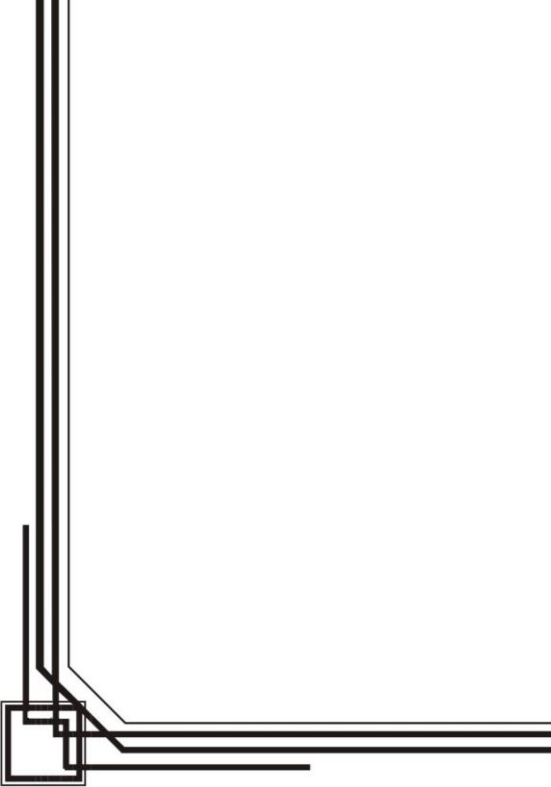
الفصل الثاني: الطريق إلى البديل

الفصل الثالث: المجتمع في ظل الإسلامية

الفصل الرابع: الإسلامية منهجاً وبديلاً عند الكواكبي

(مناقشة)

خاتمة.



تمهيد

بعد دراسة تصوّر الاستبداد ومعرفة خصائصه عند الكواكبي، أصبح لزاماً علينا معرفة البدائل التي يعرضها في مقابله، لتحلّ محله وتكون نقيضاً له في أسلوب تحقيق ما هو منوط بها. وليس غريباً أن يحاول الكواكبي البحث عن بدائل الاستبداد، بعد أن تبين طابعه وشرح مساوئه. والمسألة ليست مسألة طرح بديل نظريّ فقط، وإنما يذهب الكواكبي إلى أبعد من ذلك فيضع بدائله، شارحاً كيفية الوصول إليها، مصوراً مجريات الأمور بعد إقامة البديل، والحال التي تصبح الأمة عليها. وهذه المسألة هي التي تشكّل مداد البحث في هذا الباب.

ولكي نتمكن من فهم أفكار الكواكبي في هذا الاتجاه، قسّمنا الباب إلى فصول أربعة، نعرض آراءه في الفصول الثلاثة الأولى، حيث يدور الفصل الأول حول أصناف البدائل التي اقترحها في مقابل الاستبداد بأشكاله كلّها، ثم نرى البديل الجامع الذي طرحه عوضاً عن الاستبداد بمعناه العام، وما يقصد إليه بكلمة الإسلامية، وما نظام الحكم الأمثل الذي يقترحه بديلاً عن الاستبداد السياسي. أمّا الفصل الثاني فسيكون محوره بحث الطريق المؤدية إلى إزالة الاستبداد، والوسائل المفضية إلى تحقيق تلك البدائل، ومن أين تأتي وإلام تستند. وستتم في الفصل الثالث دراسة نتائج النظام المرجو في المجتمع والدولة، والذي نرى فيه صورة الإنسان وهو ينعم بحياته في ظلّ حكومة عادلة. ونشرح في أثناء ذلك مسألة الخلافة لدى الكواكبي وعلاقتها بالدين والوطن. أمّا الفصل الرابع فقد خصّصَ لمناقشة أفكار الكواكبي ونقدها، وذلك من خلال استقراءها في الفصول الثلاثة السابقة. وهذا الفصل وإن تناول بعض القضايا الجزئية في فكره، إلاّ أنه يحاول ألاّ يغفل عن تحليل آرائه ومناقشتها في مجمل أبعادها، وذلك لنتمكّن من استيعاب تجربته كلّها، على حسب الإمكان. وأخيراً نختم الباب بنتائج مجملته لأهم ما استطعنا استخلاصه فيه.

الفصل الأول

تصنيف بدائل الاستبداد

عند الكواكبي

تمهيد:

- ١- محاربة الكواكبي الاستبداد.
 - ٢- أشكال بدائل الاستبداد عنده.
 - ٣- إسلامية الكواكبي بديلاً شاملاً.
 - ٤- الحكومة المثلى.
- خاتمة.

تمهيد

تُعدّ دراسة بدائل الاستبداد وأصنافها، عند الكواكبي، ضرورة لا بدّ منها لإتمام صورته الفكرية، ولا مندوحة لنا، قبل ذلك، من تفصيل موقفه المناهض للاستبداد، إكمالاً لما بدأناه في الباب الأول، لنعرف كيف حاربه وكيف توصل إلى طرح بدائله، ولمّ اختارها بالذات. لذلك التزمنا بالحديث على رؤوس الموضوعات التي تتعلق بالبدائل، مبتدئين بأسباب طلبه إيّاها، فتعرّف، أولاً إلى موقفه من الاستبداديين: الداخلي والخارجي. وإلى الطرائق التي حارب كليهما بها، وكيف دفع قومه لاستبدالهما. ثم نعرض تصنيفات بدائله والاتجاهات التي تتوزّع فيها. ففي مقابل استبداد الأوصياء تأتي المساواة بين الناس، ويأتي تكافؤ الفرص، وفي مقابل استبداد علماء الدين تأتي حرية التدين والتفكير. وفي مقابل الاستغلال تأتي العدالة الاقتصادية. أما الشورى الدستورية فهي بديل الاستبداد السياسي، وبفضلها يتم تحقيق المساواة والعدالة والحرية. بعد ذلك نلقي الضوء على إسلاميته، وكيف ميّز بينها وبين الإسلام من جهة، وبين المسلمين من جهة ثانية. وكيف رأى فيها بديلاً عاماً عن الاستبدادية. ونرى مكانها بين بدائله التي صنّفها في مقابل الاستبداد. ولم يقتصر الكواكبي على ذلك، بل تعدّى هذه الموضوعات كلّها إلى إبراز مواصفات الحكومة المثلى التي يرتئها، فشرح معناها، وبين نوعها وتسميتها، ورسم حدودها وحدد وظائفها، ومسؤولياتها، وطرائق عملها، وبين مواصفات القائمين

عليها، ووضع أسلوب عمل السلطات الثلاث: السياسية والدينية والتعليمية، بشكل ينسجم وإقامة الدولة المنشودة. ووضعنا، أخيراً، خاتمة تكثف نتائج الفصل وخلاصته.

١- محاربة الكوابي الاستبداد

لقد تبين أنّ الاستبداد سيء كله بدرجاته كلّها، وهذا ما دفعه إلى مناهضته بالوسائل التي امتلكها كلّها، محاولةً منه في تحقيق المصلحة العامّة لمجموع الأمة. ولم يكتفِ بمهاجمة الاستبداد في كل زمان ومكان، بل راح يحثُّ قومه على مقاومته، ويهيب بهم أن ينتفضوا ليفضّوا عنهم أسره، مقرعاً إياهم تارة، ومحاولاً إرشادهم إلى صواب الطريق تارة أخرى. فها هو يحاول إيقاظ قومه من ذلّهم وهوانهم، منذراً إياهم من سوء عاقبة الاستكانة، يقول: «يا قوم: هداكم الله، إلى متى هذا الشقاء المديد والناس في نعيم مقيم، وعز كريم، أفلا تنظرون؟»^(١). فهو يستغرب من قومه كيف لا يلاحظون ولا يقارنون بين ما هم فيه من ضعة، وبين من هم حولهم من الأمم الأخرى، كيف يتمتع أفرادها بالحرية والأمن، في حين أنّ إخوانه يستكينون إلى سكين جلادهم مضربين عن إعمال فكرهم، أو المطالبة بحقوقهم، ويلتفت إلى قومه متسائلاً: «أيخيفكم السجن إلى هذا الحد فترضون الذلّ»^(٢) خوفاً من أن يسجنكم الظالمون، وما يسجنون غير أرجلكم أياماً، فما بالكم يا أحلاس النساء مع الذلّ تخافون أن تصيروا جلاّس الرجال في السجون؟»^(٣). فما بال هؤلاء لا يحركهم دافع من حمية أو شهامة من إباء، يرتاحون إلى التراضي بأنّ هناك من يفكر عنهم ويتركون له التصرف في حياتهم كما يشاء من غير مسألة أو حساب. وينبّه الكوابي بني قومه إلى أنّه حتى الآن قد ينفع اللوم، أمّا إذا استمرّ التواني وأفرط الناس في التهرب والكسل والخوف حرصاً على حياة دنيئة تعيسة، فإنّ اللوم لن ينفع بعد ذلك وهو يذكرهم بأجداد الأجداد الذين لم يكونوا يحنون إلاّ لله، في حين أنّ الأحفاد يقبلون أرجل مستبديهم استجداءً للقمّة «مغموسة بدم الإخوان». ويستطرد الكوابي في تقرير قومه بلوم لاذع، بحجة تعليمهم كيف يكون إرشاد أسرى الاستبداد لدفعهم إلى طلب الحرية، يقول: «وأجدادكم ينامون الآن في قبورهم مستوين أعزّاء، وأنتم أحياء معوجة رقابكم أذلاء! البهائم تودّ لو تنتصب قاماتها وأنتم من كثرة الخضوع كادت تصير أيديكم قوائم. النبات يطلب العلوّ وأنتم تطلبون الانخفاض»^(٣). فالأموات أكثر حياة من أسرى الاستبداد المتوائمين، بل إنّ النبات والحيوان الأعجم أكثر شرفاً منهم وأرفع منزلة. وهو في لومه هذا يتحدّث إلى العرب، مهما يكن الدين الذي يؤمنون به، كما أنّه يخاطب المسلمين كافة مهما تكن جنسياتهم، ويتوجّه إلى الشرق

(١) طبائع الاستبداد، ص ١٢٢.

(٢) طبائع الاستبداد، ص ١٢٣.

(٣) م.ن، ص ١٢٥.

والغرب محدّراً منبهاً إلى خطر الاستبداد وشؤمه، داعياً الجميع إلى محاربتة حتّى يزول وذلك لأن الاستبداد يقف عائقاً أمام أيّ تقدم منشود. وحتى إذا أراد الناس تربية أبنائهم، فإن التربية تحتاج إلى التربة الصالحة والمحيط المناسب، فإذا كان الاستبداد قابعاً على عرش المحيط فإنّ البدء يكون بتغيير هذا المحيط. فما من سبيل إلى الإصلاح إلّا بالقضاء على الاستبداد أولاً، ثم بعد ذلك يتم الانطلاق إلى إصلاح الشؤون الأخرى، وحينذاك يتمّ للناس العناية بالتربية وكذلك بشؤون الحياة الأخرى.

والكواكبي مع مخاطبته الأقوام كلّها، يحرص على حقّ العرب خاصة، على النهوض طلباً للمجد، لذلك يذكرهم بمن وقف ضد الاستبداد من آل البيت القرشي الذين فضّلوا الموت كراماً على حياة الدّل والهوان. فيعرض موقف (قيس) حين ثار على (الوليد) مخاطباً إياه بقوله: «أتريد أن تكون جباراً والله إنّ نعال الصعاليك لأطول من سيفك»^(١). ويشيد الكواكبي بموقف (أسماء بنت أبي بكر) حين دفعت ابنها ليناضل ضدّ (الحجاج) بقولها: «إن كنت على الحقّ فاذهب وقاتل الحجاج حتى تموت»^(٢).

علاوة على ذلك يذكر الكواكبي (أغريين) الشاعر^(٣) الذي وقف في مواجهة (نيرون)^(٤) المستبد. وذلك كله لكي يحثّ قومه على النضال ضد الاستبداد والمستبدين، محاولاً تهيئة المناخ للثورة حتى أنه يبدأ كتابه عن الاستبداد واصفاً الغرض من مباحثه «وهي كلمات حق وصيحة في واد، إن ذهبت اليوم مع الريح، لقد تذهب غداً بالأوتاد». لكن الثورة التي يريدتها هي ثورة واعية مخطط لها، لا مجرد اندفاع هوجائي لا يعرف أصحابه المراد منه. وهو يوضح لمن يتساءل عن كيفية محاربة الاستبداد قائلاً: «يا قوم: قد ضيّع دينكم ساستكم الأولون وعلماءكم المنافقون، وإنّي أرشدكم إلى عمل إفرادي لا حرج فيه علماً ولا عملاً: أليس بين جنبيّ كل فرد منكم وجدان يميّز الخير من الشر والمعروف من المنكر ولو تميّزاً إجمالياً؟»^(٥)، فهو يدعو إلى الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر بأن يبدأ كل إنسان بتحقيق هذه المقولة، على حسب فهمه وإمكانه ابتداءً بالنهي عن المنكر بالقوّة وانتهاءً بمقاومة المنكر بالقلب، وذلك بتجنب معاملة الظالم أو مخاطبته أو حتى السلام عليه. والكواكبي إذ يطلب ذلك من قومه فإنما يحاججهم من أي زاوية يشاؤون، مخاطباً فيهم العقل والإيمان، يقول: إنّ «الذين يكفّفكم إن كنتم مسلمين،

(١) م. ن، ص ٥٥.

(٢) طبائع الاستبداد، ص ٥٥.

(٣) كذا يصفه الكواكبي وقد أغفله محمد عمارة في تحقيقه أعمال الكواكبي الكاملة، ينظر: الكواكبي، الأعمال الكاملة. تح عمارة، ط ١٩٧٥، ص ١٥٩.

(٤) (Neron) (٣٧ - ٦٨ م) إمبراطور روماني مستبد، قتل أمه (أغريسيينا) وزوجه (أوكتافيا) واضطهد المسيحيين.

(٥) طبائع الاستبداد، ص ١٢٨.

والحكمة تُلزمكم إن كنتم عاقلين: أن تأمروا بالمعروف وتنهوا عن المنكر جهدكم، ولا أقلّ في هذا الباب من إبطانكم البغضاء للظالمين والفاستقين»^(١). فمن كان يؤمن بدين، فإن الدين يدعوّه إلى مقاومة الظلم، ومن كان ذا عقل وإن من غير إيمان بدين سماويّ معيّن، فإنّ العقل يدعوّه إلى إتيان الخير وتجنّب الشر بل ومحاربتة. وليس هذا الأمر بمستحيل أو متعذّر، ولا يمنع مقاومة الاستبداد إلاّ الترهيب النفسي الذي يزرعه الاستبداد في النفوس «والله ليس بين صغيركم وكبيركم غير برزخ من الوهم. ولو درى الصغير بوهمه، العاجز بوهمه، ما في نفس الكبير المتألّمة من الخوف منه لزال الإشكال وقُضي الأمر الذي فيه تشقون»^(٢) فالمستبد يخافكم أكثر ممّا تخافونه ولكنّه يداري خوفه عن الناس، الذين ببساطتهم يصدّقون ما يدّعيه من القوة والمنعة، مما يدخل اليأس من الحياة في نفوسهم حتى تغدو متساوية في نظرهم بالموت. ويستفيد الكواكبي حتى من هذه النقطة لإيقاظ قومه قائلاً: «إن كانت المظالم غلّت أيديكم، وضيّقت أنفاسكم، حتى صغرت نفوسكم، وهانت عليكم هذه الحياة، وأصبحت لا تساوي عندكم الجِدّ والجهد، وأمسيتم لا تبالون أتعيشون أم تموتون، فهلاًّ أخبرتموني لماذا تحكّمون فيكم الظالمين حتّى في الموت؟ أليس لكم من الخيار أن تموتوا كما تشاؤون، لا كما يشاء الظالمون؟ هل سلب الاستبداد إرادتكم حتّى في الموت؟»^(٣) فإنّ تساوت الحياة مع الموت ولا بدّ، فلماذا الجبانة؟»^(٤) إن أسير الاستبداد ميت في صورة حيّ فما الذي يمكن أن يخافه بعد ذلك. بناء على ذلك يقترح الكواكبي على الإنسان أن يطالب بحقوقه التي لا يمكنه الحصول عليها من غير أن يصرّ على طلبها. ويورد الكواكبي - تأييداً لكلامه - قول أحد الشعراء:

«فإنّ الأمّ لم تُرضع صبيّاً مع الإشفاق لو سكّت الغلام»^(٥)

وهذا الكلام لا ينطبق على الاستبداد الداخلي فقط، بل إنه ينسحب على الاستبداد الخارجي أيضاً، والذي استطاع الكواكبي أن يكشفه في صورة الاستعمار، لذلك فهو من خلال رفضه الاستبداد يرفض الاستعمار الذي سمّاه (الاستبداد الخارجي) محدثراً العرب المسيحيين من مغبة أن تنطلي عليهم حيل الغربي الطامع، الذي يعزف على وتر الأخوة الدينية، بغية تمكين نفسه من السيطرة على قلوب أبناء دينه من البلاد التي يعدّ عدته للاستيلاء عليها، يقول الكواكبي عن الغربي: «فما تظاهرة مع بعضنا بالإخاء الديني إلاّ مخادعة وكذباً، هؤلاء

(١) طبائع الاستبداد، ص ١٢٨.

(٢) م.ن، ص ١٢٥.

(٣) طبائع الاستبداد، ص ١٢٦.

(٤) م.ن، ص ١٢٦.

(٥) جان داية، صحافة الكواكبي، الوثائق، ص ١٤٩. وردت في الشهباء، عدد ٥، ١٨٧٧.

الفرنسيين^(١) يطاردون أهل الدين، ويعملون على أنهم يتناسونه، بناءً عليه لا تكون دعواهم الدين في الشرق، إلا كما يغرّد الصياد وراء الأشباك»^(٢). فلا يريد المستعمر حراسة المسيحية في الشرق، ولا هو حريص على نصره أخوته في الدين، وما هذا الذي يدّعيه إلا حجّة ليدّس بوساطتها أنفه في الشرق إنّ «الغربي مهما مكث في الشرق لا يخرج عن أنه تاجر مستمتع فيأخذ فسائل الشرق ليغرسها في بلده التي لا يفتأ يفتخر برياضها ويحنّ إلى أرياضها»^(٣) فلا بد لنا من إدراك خطر اتباع الغرب على أوطاننا، أو خطر إشعاره بأننا في سباق معه، وذلك لأن «الغربي يعرف كيف يسوس، وكيف يتمتّع، وكيف يأسر، وكيف يستأثر، فمتى رأى فيكم استعداداً واندفاعاً لمجاراته أو سبقه، ضغط على عقولكم لتبقوا وراءه شوطاً كبيراً... وكذلك شأن كل المستعمرين»^(٤). لذلك علينا أن نحرض على استقلالنا وحرّيتنا بالدرجة نفسها التي نحرض فيها على تقدّسنا ونسعى إليه.

ولكن قبل أن نحارب الاستبدادين: الداخلي والخارجي، لا بُدّ لنا من تهيئة البديل حتى لا تكون ثورتنا على الاستبداد اندفاعاً يستبدل استبداداً باستبداد آخر أقسى وأشدّ من سابقه.

٢- أشكال بدائل الاستبداد عند الكواكبي

رأينا عنده أربعة أشكال استبدادية، صنّفت بحسب الهيئة الصادر عنها، ورأينا كيف يستخدم الاستبداد الأضالة أو المال أو الدين أو السلطة السياسية لمصلحته، وذلك تبعاً للشكل الذي يأتي عليه.

وإذا ما أريد استبدال أشكال الاستبداد فلا بُدّ من إيضاح ما يقابلها لتتم الاستفادة من المعطيات المستغلّة السابقة لصالح المجموع.

ويستشف من تعريف الكواكبي الاستبداد أن بديله هو قبول النصيحة، والمشاركة في الرأي وفي الحقوق المشتركة، وبالنظر إلى الأدوات التي يصفها في مستهلّ كتابه نجد أنها (استرداد الحرية، والاعتدال على الاستنصاف، وتغليب الشريعة على السلطة، وتوحيد الله حقاً، والشموخ عن الذلّ، وربط الرؤساء بالقيود الثقال، وتذليل المتكبرين). ويضع في مقابل كلمة استبداد كلمات: مساواة، وحس مشترك، وتكافؤ، وسلطة عامة.^(٥) على هذا يكون البديل لديه هو تشارك الناس في المسؤوليات، وفي الحقوق المشتركة. فيأخذ كلّ إنسان حقه في المساواة، وتكون له حرية القول والفعل، ويمنحه القانون ما يستحقّه من الثواب والعقاب، وتضمن له

(١) كذا في الأصل، والصواب: الفرنسيون.

(٢) م.س، ص ١٢٩/١٣٠.

(٣) م.ن، ص ١٣٠.

(٤) م.ن، ص ١٣٠.

(٥) ينظر: طبائع الاستبداد، ص ١٩ و ٢١.

المشاركة في السلطة السياسية التي يرتضيها، وإذا أردنا الدخول في تفاصيل بدائل الكواكبي المطروحة، نجد أنها تتوزع في اتجاهات أربعة: المساواة، والحرية، والعدالة، والشورى الدستورية.

أ - المساواة:

يطالب الكواكبي بالمساواة بين الناس ليضرب بها، بالدرجة الأولى، (هيئة الأصلاء)، من حيث أنّ أصحابها هم إحدى الهيئات التي يصدر عنها الاستبداد، ويرى أنّ الأصلاء ما هم إلا جماعة تميّزوا من غيرهم بغير حق «لأنّ بني آدم داموا أخواناً متساوين إلى أن ميّزت الصدفة بعض أفرادهم»^(١)، وحفظ هذه الميزة أوجد الأصلاء الذين يحاولون احتقار الآخرين واسترهابهم^(٢)، هذا في حين أنّ الناس أخوة متساوون، يجب ألاّ يتميّزوا بكثرة النسل وتكاتف القوّة العصبية ضدّ قليلي العدد، أو بسبب كثرة مال أو قوّة سلطان، ويرى أنّ هذه الفوارق الظاهرية بين الناس ما هي إلاّ فوارق وهمية وزيف باطل، وبديل هذا الوهم إنّما هو المساواة بين الجميع، وينطلق الكواكبي في اعتقاده بالمساواة من حديث (الرسول العربي): «الناس سواسية كأسنان المشط، لا فضل لعربيّ على أعجمي إلاّ بالتقوى»^(٣)، ويشرح هذا الحديث قائلاً: إنّهُ «من أصحّ الأحاديث لمطابقته للحكمة ومجيئه مفسراً الآية ﴿إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ﴾»^(٤) فإنّ الله جلّ شأنه ساوى بين عباده مؤمنين وكافرين في المكّمة بقوله: ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ﴾^(٥) ثم جعل الأفضليّة في الكرامة للمتقين»^(٦). فهذا الحديث يطابق الحكمة لأنّ جمعيات كثيرة قامت في الغرب «تقصد حصول التساوي أو التقارب في الحقوق والحالة المعاشية بين البشر»^(٧)

لأنّ الناس جميعاً متساوون في الكرامة، وما هذا التمايز في الفضل إلاّ أمر معنوي ونتيجة طبيعية تأتي لا من كثرة التّعبد وإظهار الطقوس الإيمانية، وإنّما من هجر الشر، لأنّ التقوى لغّة

(١) م.ن، ص ٦٠.

(٢) لا بد من التذكير أنّ الأصلاء الذين يقصد إليهم هم الذين خرجوا من بيوت الظلم والإمارة لا الذين تربّوا في بيوت العلم والفضيلة أو خرجوا من بيوت المال والكرم، وذلك مع ملاحظة إقرانه المال بالكرم، ينظر: طبائع الاستبداد، ص ٥٩.

(٣) العجلوني، كشف الخفاء...، ج ٢، ص ٤٣٣، و«سواسية» مضافة.

(٤) الحجرات ١٣/٤٩.

(٥) الإسراء ٧٠/١٧.

(٦) طبائع الاستبداد، ص ٣٨.

(٧) م.ن، ص ٧٤.

هي الاتّقاء أي الابتعاد عن رذائل الأعمال احترازاً من عقوبة الله. ^(١) إذن يعتقد الكواكبي أنّ الناس جميعاً متساوون، وأنّ ليس هناك إنسان يفضل سواه لانحداره من سلالة خاصّة أو بما ينتقل إليه من جاه بطريق الوراثة أو بما يحصله من مال أو سلطان، وإنّما معيار الأفضلية هو الإحجام عن الشر، لذلك نراه يطلب المساواة في الحقوق الطبيعيّة (حفظ الذات والنوع) وفي الحقوق السياسية (لا فرق بين حاكم ومحكوم، بل لا بُدّ من المشاركة السياسيّة) وفي الحقوق المدنيّة (حقّ التملك...) وفي الحقوق العامّة (حقّ العلم والتعلّم والعمل...) من دون تفرقة بين غني وفقير، أو حاكم ومحكوم.

ويشرح معنى العدل قائلاً: «العدل لغةٌ التسوية؛ فالعدل بين الناس هو التسوية بينهم، وهذا هو المُراد من آية: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ﴾ ^(٢)...» ^(٣)، ويورد الكواكبي آية ﴿وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ﴾ ^(٤) شارحاً إيّاها: إنّ «القصاص لغةٌ هو التساوي مطلقاً لا مقصوراً على المعاقب بالمثل في الجنایات فقط» ^(٥)، فهناك إذاً تساوي في الحقوق وفي الواجبات، لا في المنهيات فقط، لكن المساواة التي يريدونها لا تعني ألا توجد ميزات يستطيع تحصيلها الأفراد بجهدهم الخاص، إنّهم يقرّ بوجود مثل هذه الفروق بين الناس، وإنّما يطلب التساوي في الحقوق والواجبات «نعم لا يقتضي أن يتساوى العالم الذي صرف زهوة حياته في تحصيل العلم النافع أو الصنعة المفيدة بذلك الجاهل النائم في ظلّ الحائط، ولا ذاك التاجر المجهّد المخاطر بالكسول الخامل» ^(٦)، إنّ للعالم والصانع والتاجر النشيط، الحقّ في كسب ثمرات أتعابه، كما أنّ على الخامل أن يسعى وعلى الجاهل أن يتعلّم، وهذا لا يمنع من تعاون الناس فيما بينهم، بل إنّ العدالة توجب هذا التعاون لأنّ «العدالة تقتضي غير ذلك التفاوت، بل تقتضي الإنسانيّة أن يأخذ الراقي بيد السافل فيقرّبه من منزلته ويقاربه في معيشتة ويعينه على الاستقلال في حياته» ^(٧).

أمّا في ما يخصّ الثروة العامّة، التي تحافظ على الاستقلال، فهي حقّ عامّ للمواطنين جميعهم، إنّها ملك الشعب كلّّه، ولا يجوز أن يملكها إنسان من دون إنسان، والفرص المتوافرة في بلدٍ ما، يجب أن توزّع على الجميع بالتساوي، سواء أكانت عمالاً أم كانت ثروة باطنيّة،

(١) م.ن، ص ٣٨.

(٢) النحل ١٦ / ٩٠.

(٣) م.ن، ص ٣٦.

(٤) البقرة ١٧٩/٢.

(٥) طبائع الاستبداد، ص ١١٢. ينتظر أيضاً للمقارنة: م.ن، ص ٣٦.

(٦) م.ن، ص ٧٢.

(٧) م.ن، ص ٧٢.

وحتى لو كان العامل أو التاجر نشيطاً إلى درجة كبيرة فلا يجوز أن نبيح له العمل والثروة بإطلاق من غير حدود، وإنما الواجب «أن الأعمال والثمرات تكون موزعة بوجوه متقاربة بين الجميع»^(١)، وفي هذا يطالب الكواكبي بتحقيق تكافؤ الفرص أمام الجميع، كما أنه يمنع تكديس الثروات الفاحش، هذا من حيث المساواة في الحقوق، أما من حيث المساواة في الواجبات فيورد الكواكبي حديث «... (كلكم راع وكلكم مسئول عن رعيته)^(٢)، أي كل منكم سلطان عام ومستول عن الأمة»^(٣)، فالتاس جميعهم مطالبون على قدم المساواة، بحفظ كيان الأمة والدفاع عنها ضد الأخطار، وبالأخذ بيدها نحو التقدم والازدهار، ولا يحق لأحد التنصل من هذه المسؤولية كما لا يحق لأحد أن يمنع آخر عن القيام بهذا الواجب، فلا بُد أن يقتسم الناس مشاق الحياة ويمارسوا أعمال الزراعة والصناعة والتجارة، مبتعدين عن الارتزاق بالحيلة والشعوذة والسمسرة.

ويطلب الكواكبي مساواة الرجل بالمرأة^(٤)، بالقدر الذي تسمح به طبيعة كل منهما، وهي مساواة في أن يقوم كل منهما بالقسم المطلوب منه من العمل، ويرى أن يتم ذلك اقتداء بالحالة الطبيعية التي لم تفسدها المدن «فالبديوية تشارك الرجل مناصفة في الأعمال والثمرات فتعيش كما يعيش»^(٥) على عكس المرأة الحضريّة أو المدنيّة التي تأخذ من غير أن تعطي، والمساواة التي يطالب بها هنا، هي من زاوية العقل والنقل معاً، أما من حيث المنطلق الديني وحده، فإن الكواكبي يستنبط جانباً آخر للمساواة، هو كون الناس جميعاً سواسية في عبوديتهم لله، فالكل خاضعون له، ولا يستحق منا الخضوع إلا الله.^(٦)

والكواكبي، مع مطالبته بضرورة التساوي بين الناس جميعاً من جهة، وبين الشعب وحكامه من جهة أخرى؛ إلا أن فكره بقي مركزاً على المطالبة بالمساواة السياسية، مساواة الحاكم والمحكوم أمام القانون في ظل حكومة عادلة، تستطيع وحدها إقامة المساواة الفعلية بين الناس، مثل حكومة الخلفاء الراشدين التي قضت بالتساوي بين أفراد الأمة جميعهم.^(٧) وذلك لما لاحظته من تعدّي الحكومة العثمانية على حقوق الرعية وتميزها بينهم في الحقوق والواجبات،

(١) م.ن، ص ٧٤/٧٥.

(٢) العجلوني، كشف الخفاء، ج ٢، ص ١٥١.

(٣) م.س، ص ٣٧.

(٤) نقول مساواة الرجل بالمرأة لا العكس لأن الكواكبي يرى أن الرجل هو المظلوم الذي يجب إنصافه في العلاقة القائمة بين الرجل والمرأة.

(٥) طبائع الاستبداد، ص ٧١.

(٦) ينظر: م.ن، ص ٥١.

(٧) ينظر: م.ن، ص ٣٤.

ذلك «التمييز الفاحش بين أجناس الرعية في الغنم والغرم»^(١).

ويشرح الكواكبي صوراً من التمييز الجاري في السلطنة العثمانية «كهضم الدولة العثمانية حقوق العرب في المناصب والارتزاق من بيت المال «وكاستثناء أهل العاصمة والحجاز وغيرهم حتى بعض البيوت من الخدمة العسكرية والتكاليف الشرعية والعرفية» ويصف التمييز الحاصل بين الأديان على أيدي الحكم العثماني «كاستثناء غير المسلمين من الخدمة العسكرية لمجرد كونهم لا يتحملون حالة الضنك التي عليها الجيش»^(٢). وبشكل عام فإن ما تميّز به الحكم العثماني هو «فقد العدل والتساوي في الحقوق بين طبقات الأمة»^(٣). لكن ما يجب أن يحدث هو أن تصبح «المحاكم تحاكم السلطان والصلعوك على السواء» وأن يصبح «العمال لا سبيل لهم على تعدي حدود وظائفهم»^(٤). وينهي الكواكبي كلامه على المساواة في مبحث التساوي في الحقوق مبيناً كيف يجب أن «تكون الحقوق محفوظة للجميع على التساوي والشيوخ، وتكون المغانم والمغارم العمومية موزعة على الفصائل والبلدان والصنوف والأديان بنسبة عادلة، ويكون الأفراد متساوين في حق الاستنصاف»^(٥). وتوزع الأعمال والوظائف بين الناس بالتساوي، وبحسب الكفاءة، ولا تختصّ بها عشيرة أو فئة مقرّبة من الحكّام. وذلك كلّه يتعلق بالحياة السياسية لِمَا للسلطة السياسية من هيمنة على باقي شؤون الحياة.

ب - الحرية:

تأتي الحرية عند الكواكبي في مقابل استبداد علماء الفكر الديني خاصةً. ويصف الكواكبي الحرية بأنها قدرة الإنسان على الاختيار «بأن يكون الإنسان مختاراً في قوله وفعله لا يعترضه مانع ظالم»^(٦). وترتبط فكرة الحرية لديه بفكرتي العدالة والمساواة لأنه يرى أن «من فروع الحرية تساوي الحقوق «ومنها العدالة بأسرها حتّى لا يخشى إنسان من ظالم أو غاصب أو غدار مغتال»^(٧). وتتعدد جوانب الحرية لديه من حرية التعبير إلى حرية الاعتقاد والعلاقات وحقوق التملك، وهي كلّها تعني لديه «الأمن من على الدين والأرواح، والأمن على الشرف والأعراض، والأمن على العلم واستثماره» وهو، مع مطالبته بحق التعبير عن الرأي وحقّ المطالبة بالحقوق، فإنه يدعو إلى ضرورة وجود الحرية السياسية إذ نراه يعدد من فروع الحرية «محاسبة

(١) أم القرى، ص ١٦٤.

(٢) أم القرى، ص ١٦٤.

(٣) م.ن، ص ١٦٠.

(٤) م.س، ص ١٤٠.

(٥) أم القرى، ص ١٤٦.

(٦) م.ن، ص ٣٢.

(٧) م.ن، ص.ن.

الحكام باعتبارهم أنهم وكلاء، وعدم الرهبة في المطالبة وبذل النصيحة. ومنها حرية التعليم، وحرية الخطابة والمطبوعات، وحرية المباحثات العلمية»^(١).

وإذا كان يطالب بوجود التعليم لكل أفراد المجتمع، فإنه يشدد على ضرورة تأمين حرية التربية والتعليم إذ «إن التعليم مع الحرية بين المعلم والمتعلم، أفضل من التعليم مع الوقار»^(٢). فالكواكي لا يرفض القسر في التعليم وحسب، بل هو أيضاً ينهى المعلم عن إقامة حاجز بينه وبين من يتعلم على يديه، بحجة الوقار. إن حرية التعليم تؤدي إلى التقدم، وقد كان العرب متقدمين حين كانت حرية التعليم مباحة للجميع من غير مانع أو تمييز. وكانت حرية التعبير عن الرأي مطلقة ثم أخذ الغرب عن العرب هذه الخصلة الحميدة فانتقل العلم إلى أوربة «ولما كان ضبط أخلاق الطبقات العليا من أهم الأمور، أطلقت الأمم الحرّة حرية الخطابة والتأليف والمطبوعات»^(٣). ورأت أنّ مضرّة الفوضى خير من التحديد الذي لا يلبث أن يجعله الحكام سلاسل من حديد كي يفرضوا وجهات نظرهم على أفراد الأمة. وإذا أردنا لبلادنا التقدم فعلياً أن نطلق الحرّيات مسترشدين بديننا «وقد حمى القرآن قاعدة الإطلاق بقوله الكريم: [ولا يُضارّ كاتبٌ ولا شهيدٌ]^(٤)...»^(٥) ويتابع الكواكي تأكيده على رعاية الدين للحرية «فالحرية هي روح الدين ويُنسب إلى حسان بن ثابت الشاعر الصحابي رضي الله عنه قوله:

وما الدين إلا أن تُقام شرائعُ وتؤمنَ سُبُلٌ بيننا وهضابٌ

فلننظر كيف حصر هذا الصحابي الدين في إقامة الشرع والأمن»^(٦). فالدين مبني في جوهره على الحرية. إلا أنّ الحرية التي يعنيها الكواكي في جُلِّ إشارته هي حرية التفكير الديني. لكنّ هذا لا يعني أنّ الحرية هي حرية مطلقة من كل قيد، بل إنها حرية ملتزمة بالشريعة الإسلامية إطاراً لها. ومن هنا فإنّ حرية التفكير الديني تعني حقّ الاجتهاد الذي يدعو الكواكي إلى إباحته لكلّ من يرى في نفسه قدرة عليه، ويقول: «لا بُدّ للمتحرّي في دينه من أن يهتدي بنفسه لنفسه، أو يأخذ عمّن يثق بعلمه ودينه وصواب رأيه ولو من معاصريه»^(٧). إلا أنّ الاجتهاد محدود أيضاً فيما هو مباح من الشؤون التي لم يتناولها الشرع صراحةً بأمر أو نهي، وذلك لا يعني نفي الاختيار «ولكن، علم الله الخير في القدر الذي هداكم إليه، وترك لكم الخيار على

(١) م.ن، ص.ن.

(٢) طبائع الاستبداد، ص ١١٢.

(٣) م.ن، ص ٩١.

(٤) البقرة ٢/٢٨٢.

(٥) طبائع الاستبداد، ص ٩١.

(٦) أم القرى، ص.ن.

(٧) م.ن، ص ١٣٨.

وجه الإباحة في باقي شئونكم لتوفيقها على مقتضيات الزمان»^(١). إن لحرية التفكير والاعتقاد الديني أمثلة كثيرة في تاريخنا، ويستشهد الكواكبي ببعض منها مدلاً على حق الاجتهاد لكل مؤمن، فيذكر مواقف (الإمام مالك) الذي قال: «ما من أحد إلا وهو مأخوذ من كلامه ومردود عليه إلا رسول الله صلى الله عليه وسلم»^(٢). ويستشهد الكواكبي بما قاله (أبو حنيفة): «لا ينبغي لمن لا يعرف دليلي أن يأخذ بكلامي»، ثم يضيف عن أبي حنيفة أنه «كان إذا أفتى يقول: هذا رأي النعمان بن ثابت، يعني نفسه، وهو أحسن ما قدرنا عليه، فمن جاء بأحسن منه فهو أولى بالصواب»^(٣). ولم يكن (الشافعي) أقل من سابقه مرونة في الأمور الاجتهادية «وروى الحكم البيهقي أن (الشافعي) رضي الله عنه كان يقول: إذا رأيتم كلامي يخالف الحديث فاعملوا بالحديث واضربوا بكلامي الحائط. وإنه قال يوماً للمزني: يا إبراهيم لا تقلدني فيما أقول وانظر في ذلك لنفسك فإنه دين»^(٤).

والكواكبي ينادي بحرية تصرف المؤمن في الحياة العملية، فضلاً عن حرية أعمال الفكر بعيداً عن التعصب أو الاستكانة، حتى يتمكن الإنسان من تحقيق إرادته «وما هي الإرادة؟ هي أم الأخلاق.. لو جازت عبادة غير الله لاختر العقلاء عبادة الإرادة»^(٥). إن الاختيار فعل يقوم به الإنسان العاقل تبعاً لما تتطلبه الحكمة «أليس من الحكمة أن يحفظ الإنسان حرّيته واختياره، فسيهتدي بنفسه لنفسه حسب وسعه»^(٦)؟ وهو لا يفعل ذلك باعتباره وصياً على الآخرين، وإنما يُعمل فكره بحثاً عن قناعة خاصة له «فإنه دين». غير أن هذا لا يمنع المرء من أن يأخذ عمّن يثق به. إن الكواكبي ينحاز دائماً إلى حرية الإنسان، وما رفضه عقيدة الجبر إلا إحدى الدلائل على ذلك، ولا يرى في القضاء والقدر أيّ جبرية، وإنما هما «السعي والعمل». ويقدّس الكواكبي الحرية فيجعلها عزيزة على الإنسان، بعد حياته مباشرة، فوجودها يحصل السعي ويُطلب المجد وتُحترم القوانين ويتم للإنسان الاستقلال في حياته فيعود كما ولد حرّاً غير مرتبط بأحد برباط قسريّ، وغير مُلزم بإتباع أحد^(٧).

ويربط الكواكبي الحرية الشخصية بالإنتاج والعمل ويمدّى استقلال الإنسان فيه. فالحرية لا تكتمل ما لم يكن للإنسان صنعة، وما لم يتولّ الإنسان قيادة نفسه في عمله، وقد «قرر

(١) م.ن، ص ١٤١.

(٢) م.ن، ص ١٢١.

(٣) م.ن، ص ١٢١.

(٤) م.ن، ص ١٢١.

(٥) طبائع الاستبداد، ص ٨٩.

(٦) أم القرى، ص ١٣٩.

(٧) ينظر: م.ن، ص ٣٢ - ٣٣.

الأخلاقيون أنّ الإنسان لا يكون حرّاً تماماً، ما لم تكن له صنعة مستقلّة فيها، أي غير مرؤوس لأحد، لأنّ حرّيته الشخصية تكون تابعة لارتباطه بالرؤساء»^(١). ولا يخفى أنّ الحرية التي يعيها هنا هي انعدام القسر النفسي - الفكري الذي يمكن أن يمارسه صاحب العمل على العامل عن طريق تهديد قوت يومه.

وليست الحرية هي في الاستقلال بالعمل فقط، وإنما هي أيضاً في قدرة الإنسان على ترجيح عقله على نفسه التي قد تقوده كي يصبح عبداً من عبيد المال «وقالوا إنّ أقلّ كسب يرضى به العاقل ما يكفي معاشه باقتصاد، وقالوا خير المال ما يكفي صاحبه ذلّ القلّة وطغيان الكثرة»^(٢). فليس الحرّ من امتلاك المال الكثير، وليس الغنيّ من فاضت أمواله عن حاجته وإنّما «الغني من قلّت حاجته، والغنيّ من استغنى عن الناس»^(٣). فعاش حرّاً لا تُنيخه رغباته، ولا تذله حاجته إلى الآخرين. «ولا عار على الإنسان أن يختار الموت على الذلّ»^(٤)، لأنّ المجد مفضّل على الحياة عند الأحرار، لذلك «يكون أئمة آل البيت عليهم السلام معذورين في إلقائهم بأنفسهم في تلك المهالك لأنّهم كانوا نجباء أحراراً فحميتهم جعلتهم يفضّلون الموت كراماً على حياة ذلّ مثل حياة ابن خلدون»^(٥). فطلب المجد هو طلب للحرية إذ ينحصر تحصيل المجد في زمن الاستبداد بأن يحاول كلّ إنسان إزالته قدر استطاعته. وذلك طلباً لحرّيته، التي لا طعم لحياته بدونها. هذه هي الحرية التي يتغنّى بها الكواكبي، مدركاً أنّها لا تأتي من غير استعداد للتضحية في سبيلها. فنراه يحثّ قومه الذين اكتنوا بنار الذلّ ورسفوا في الأغلال، يحثّهم على طلب الحرية وسقيها قطرات من الدم الأحمر المسفوح، والإسارة هي شجرة الزقوم، وسقيها أنهر من الدم الأبيض أي الدموع، ولو كبرت نفوسكم لتفاخرتم بتزيين صدوركم بورد الجروح لا بوسامات الظالمين»^(٦).

ويرى الكواكبي أنّ التوحيد أساس الحرية، فالأنبياء يهدون الناس إلى رأس الحكمة، أي عبادة الله وحده، وبذلك يملك الناس «حرّيتهم التي تحميهم من أن يكونوا أرقاء أذلاء لألف شيء من أرواح وأجسام وأوهام» فثمرة الإيمان بأنّ (لا إله إلاّ الله) عتق العقول من الإسارة»^(٧). وهذا يعني أن ليس في الأرض قوة قدسية تُرجى، ولا يتخصص إنسان بهيبة مخيفة ما دام يؤمن

(١) طبائع الاستبداد، ص ٨٢.

(٢) طبائع الاستبداد، ص ٨٢.

(٣) طبائع الاستبداد، ص ٨٢.

(٤) طبائع الاستبداد، ص ٨٢.

(٥) طبائع الاستبداد، ص ٥٤.

(٦) م.ن، ص ١٢٧.

(٧) أم القرى، ص ٨٠.

الإنسان بأن الله وحده هو الذي يمتلك قوّة التحكّم في حياة الناس. ولهذا جعل الكواكبي «شعار الجمعية: لا نعبد إلاّ الله»^(١). وبذلك يمتلك الإنسان استقلاله الشخصي، ويأمن على حريته الدينيّة والفكرية والعلميّة، ولا يعود هناك ما يمنعه من تحقيق تطلّعاته «فلا يعارضه معارض فيما يخص شخصه من دين وفكر وعمل وأمل»^(٢). والحرية الفكرية هي أولى الحريات التي يتلوها العمل، وبها نستدل إلى الطريق الموصلة لترقي الأمم. لذلك على الشباب أن يتمسّكوا بها، وأن يستميتوا في الدفاع عنها ولسان حالهم يقول: «أنا حرّ وسأموت حرّاً»^(٣).

وليست هذه نهاية الطريق، بل على الإنسان أن يبقى ساعياً إلى مواصلة الترقّي بالحرية، لأن الترقّي الكامل لا يحصل إلاّ حين يهتمّ الإنسان بحياة أمته أولاً، لأنّ في حياتها حرّة تكمن حرّيته هو، ويأمن بأمنها على حياته وعائلته وماله. وهذا يضيف الكواكبي شرطاً آخر من شروط الحصول على الحرّية، وهو شرط جوهريّ، إذ لا حرية لفرد إلاّ بحرية بلاده، فمن أين لإنسان أن ينعم بالحرية وبلاده ترسف في القيود^(٤). فالحرية ليست مجرد اختيار فردي أو خلاص خاصّ، وإنما هي التزام بالمجموع إلى درجة أن «يصير كلّ فرد من الأمة مالِكاً لنفسه تماماً، وسلوكاً لقومه تماماً»^(٥).

أمّا في الميدان السياسي، الذي يحتلّ مكانة مهمّة في فكر الكواكبي، وبحثاً عن تعيين الحرية السياسية، نرى الكواكبي، في معرض حديثه عن الاستبداد وبدائله، يستعرض أقوال الباحثين في هذا الموضوع «ويقول السياسي: الداء استعباد البرية والدواء استرداد الحرية» ثم يسلسل الأقوال بحسب اختلاف مشارب الباحثين فيرى (الحكيم) الدواء في «الاعتدال على الاستنصاف» بينما هو عند (الحقوقي) «تغليب الشريعة على السلطة» أي في حفظ القانون واحترامه، ويقول (الرباني): «الدواء توحيد الله حقاً» وهذه أقوال المفكرين، أما أهل العمل فيرى (الأبيّ) منهم الدواء في «الشموخ عن الذلّ» ويراه (المتين) في «ربط الحكام بالقيود الثقال»^(٦). وهذه البدائل كلّها تدل على معانٍ مترادفة ومتكاملة، إذ نجد فيها كلمات (حرية) و(عدالة) و(قانون=شريعة) و(التوحيد) (أي عدم الخضوع إلاّ لله) و(تقييد الحكام). ويضع الكواكبي مقابل كلمة (استبداد) كلمات «مساواة، وحس مشترك، وتكافؤ، وسلطة عامة». وفي مقابل «حكومة مستبدّة» يضع كلمات «عادلة، ومسؤولة، ومقيدة، ودستورية». وفي مقابل

(١) طبائع الاستبداد، ص ١٣٧.

(٢) . ينظر: م.ن، ص ١١٨.

(٣) . ينظر: م.ن، ص ١٣٤-١٣٩.

(٤) ينظر: طبائع الاستبداد، ص ١٣٤-١٣٩.

(٥) ينظر: طبائع الاستبداد، ص ١٣٤-١٣٩.

(٦) ينظر: م.ن، ص ١٩-٢٢.

وصف أسرى الاستبداد يستعين بكلمات: «أحرار، وأبابة، وأحياء، وأعزّاء»^(١).

ويقرن الكواكبي الحرية الشخصية بالحرية السياسية ويرفض أن تسيطر الحكومة على أعمال الناس وأفكارهم لأنه يرى أن «أفراد الأمة أحرار في الفكر مطلقاً، وفي الفعل ما لم يخالف القانون الاجتماعي، لأنهم أدري بمنافعهم الشخصية»^(٢). إذ لا حدود لحرية الفكر لأنّ الأمة «جامعة سياسية اختيارية، لكل فرد حق إشهار رأيه فيها»^(٣). أمّا حرية الفعل فهي مشروطة بعدم مخالفة القانون الذي يرتضيه المجتمع لنفسه، ولكنّ القيد الذي يفرضه الكواكبي على الفعل هو قيد محدود لا يتعدى القواعد الاجتماعية العامة السائدة، فيما عدا ذلك، لا يحقّ لأحد أو لهيئة - بما في ذلك الحكومة - أن تحدّ من استخدام الإنسان حرّيته. والحرية السياسيّة لا تكتمل إلاّ بوجود حكومة دستورية مراقبة ومسؤولة لدى الأمة^(٤). أمّا الحكومة الاستبداديّة فعلى الإنسان أن ينتزع حرّيته منها انتزاعاً، مهما كلفه ذلك، لأن الحرية مطلب عزيز يستحقّ الثمن الغالي الذي يُدفع في سبيل إحراره «إنّ الله جلّت نعمته خلق الإنسان حرّاً قائده العقل» وعليه أن يحافظ على هذه الحرية التي منحه إياها الله إذ «خلقه منفرداً غير متّصل بغيره ليملك اختياره في حركته وسكونه»^(٥).

وان لم يستطع إنسان نيل حرّيته في بلد تحكمها العلاقات الاستبدادية، فعليه أن يضرب في الأرض طلباً للحرية «ما أليق بالأسير في أرض أن يتحوّل عنها إلى حيث يملك حرّيته، فإن الكلب الطليق خير حياة من الأسد المربوط»^(٦). وقد تنبه الغربيون إلى ضرورة الحرية وراحوا يطلبونها إذ «قامت فتاة الحرية تتغنّى بالمساواة وتغسل [أدران التمجّد] على حسب قوتها وطاقتها ولم تبلغ غايتها إلى الآن في غير أمريكا»^(٧). فعلياً أن نحدو حدو (أمريكا) فنطلب الحرية كما طلبتها، وفي طريقنا إلى ذلك علينا أن نعي أنّ نوال الحرية من وظيفة أبناء الأمة ولا يُنتظر ذلك من الحكام. وما للأمة من يحكّ جلدها غير ظفرها. حتى أنّ حرية الحكام مرتبطة بحرية المواطنين. لكنّ المواطنين لا يمكن أن يحصلوا على الحرية ما لم يعرفوا قدرها. فالأمة التي لا تشعر بالآلام الاستبداد لا تستحقّ الحرية^(٨). هذا هو الشرط الأساسي والمبدئي لتحقيق

(١) ينظر: م.ن، ص ١٩-٢٢.

(٢) م.ن، ص ١٤٦.

(٣) م.ن، ص ١٤٥.

(٤) ينظر: م.ن، ص ٢٢.

(٥) طبائع الاستبداد، ص ٢٦.

(٦) م.ن، ص ٢٨.

(٧) م.ن، ص ٥٦/٥٧.

(٨) م.ن، ص ١٥١.

الحرية في الأمة، من حرية الفكر والاعتقاد، والحرية الشخصية، وحرية الاجتماع، إلى الحرية السياسية.

ج- العدالة:

العدالة عند الكواكبي هي بديل الظلم والتفاوت القائم بين الناس، والذي تحميه الحكومات المستبدّة. وكثيراً ما يربط الكواكبي العدل بالمساواة، فهو يعرف العدل قائلاً: «العدل لغة التسوية، فالعدل بين الناس هو التسوية بينهم، وهذا هو المراد من آية: (إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ) (١) ...» (٢) فهو يستخدم العدل بمعنى المساواة بين الناس في الثواب والعقاب من غير تمييز بين حاكم ومواطن، أو بين غنيّ وفقير. وهو حين يشير إلى الآية: (وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ) (٣)، فإنّما يدلل على ضرورة تحقيق العدل «أي التساوي» أما القانون. وبما أنه يطلب العدل على الصُّعد كلّها: القانونية، والسياسية، والاجتماعية... لذا فإنه يحاول إيقاظ قومه على ضرورة تحقيقه، يقول: «خافوا غيرة المنعم الجبار. ألم يخلقكم أكفاءً أحراراً طلقاء لا يثقلكم غير النور والنسيم، فأبيتم إلا أن تحملوا على عاتقكم ظلم الضعفاء وقهر الأقوياء!» (٤). لقد لاحظ الكواكبي تظالم الناس فيما بينهم فأراد أن يعيدهم إلى جادة الصواب بتذكيرهم بأنّ الله خلق الناس أحراراً متساوين، ويجب أن يبقوا أحراراً إجراءً للمصلحة العامة، وتحقيقاً لإرادة الله التي ضمّنها في أوامره وبخاصّة في الإسلام. ويسائل الناس: لماذا يظلم بعضكم بعضاً «وأنتم تعلمون إجماع أئمة مذهبكم كلّها على أن أنكر المنكرات بعد الكفر هو الظلم الذي فشا فيكم، ثمّ قتل النفس، ثمّ وثم...» (٥)؟

ولا يكفي الكواكبي برّدع الناس عن الظلم عن طريق تذكيرهم بتعاليم الدين، وإنّما يُرفق ذلك بما توجهه أحكام العقل السليم «بناء عليه فالدين يكلفكم إن كنتم مسلمين، والحكمة تُلزمكم إن كنتم عاقلين: أن تأمروا بالمعروف وتنهوا عن المنكر جهدكم» (٦). ويسدّ الطريق على كلّ مدّع، بأنّ دفع الظلم متعذر. بل إنه يتدرّج مع الناس بمقاومة الظلم بدءاً من الثورة ومروراً بالوعظ و الإرشاد منتهياً إلى القول «ولا أقلّ في هذا الباب من إبطانكم البغضاء للظالمين والفاسقين» (٧).

(١) النحل: ٩٠/١٦.

(٢) م.س، ص ٣٦.

(٣) النساء: ٥٨/٤.

(٤) طبائع الاستبداد، ص ١٢٤.

(٥) م.ن، ص ١٢٨.

(٦) م.ن، ص ١٣٨.

(٧) م.ن، ص ١٢٨.

ويحذر الكواكبي من مغبة تصديق مراءاة الحكّام وتزيّتهم بالمظاهر الدينية وادّعاء التقوى «كأنّ مجرد كون الأمير مسلماً يعني عن كلّ شيء. حتى عن العدل»^(١)، بل على العكس من ذلك، يرى الكواكبي أنّ العدل مصداق إيمان الحاكم. والحكومة المنتظمة هي التي تحاكم محاكمها السلطان والصعلوك على السواء^(٢).

وفي مبحث تأمين العدالة القضائية يقول الكواكبي: «هل يكون العدل ما تراه الحكومة، أم ما يراه القضاة المصون وجدانهم من كلّ مؤثّر غير الشرع والحقّ، ومن كلّ ضغط حتى ضغط الرأي العام؟»^(٣). وطريقة تساؤله تدل على أنّ تحقيق العدل منوط بالقضاة الحياديين الذين يخافون في الحقّ لومة لائم. والأمن يلزم العدل في فكر الكواكبي إذ أنه يرى ضرورة أن يعيش الإنسان في ظل حكومة عادلة ليصبح آمناً على العدل لا يُبخس حقه ولا يتغافل عن جنايته^(٤). والعدل في رأيه هو قيام بالواجبات، واستيفاء للحقوق، على نحو تتضح فيه المساواة.

وقد لاحظ الكواكبي، أكثر ما لاحظ، ذلك التفاوت المالي بين الناس حتّى ليكاد يكون أكثر ما يقصده من معنى العدل الاقتصادي الذي يضمن توزيع المال بين الناس على نحو عادل. حتّى لنجد أنّ العدل لديه هو بديل استبداد الأثرياء الذين يكتسزون المال. وكلّ ما يُنتفع به في الحياة هو مال، على رأي الكواكبي، ومع ذلك فهو يفسّر ويفصّل أن ما يعنيه هنا هو النقود التي بوساطتها يمكن شراء السلع والحصول على الحاجيات. وللكواكبي رأي في هذا الذي به تباع وتُشترى حاجات الناس، يقول: «والمال تتعوره الأحكام فمنه الحلال ومنه الحرام وهما بيّنان، لنعم الحاكم فيهما الوجدان، فالحلال الطيّب ما كان عوض أعيان، أو أجرّة أعمال، أو بدل وقت أو مقابل ضمان»^(٥). فالمال الحلال هو ما يأتي ثمناً لشيء أو تعويضاً عن جهد أو وقت، أو في مقابل عمل يقوم به الإنسان. ويحضّ الكواكبي على تحصيل المال الحلال ونبذ الحرام، كما يطالب بضرورة إنفاقه بوجهه المشروعة «والمقصود من المال هو أحد الاثنيّن لا ثالث لهما وهما: تحصيل لذّة أو دفع ألم، وفيهما تنحصر كلّ مقاصد الإنسان وعليهما مبني أحكام الشرائع كلّها»^(٦) فلا يجوز تنمية المال أكثر من اللازم كما لا يجوز أن يتمّ ذلك بطرق غير مشروعة. والإنسان يظلم نفسه ويظلم أخاه حين يحرص على الاستئثار لنفسه بمال أخيه، في حين أنّ من واجبه الحرص على العدل، والمشاركة في محاربة الفقر والاحتكار، والحوؤل دون

(١) أم القرى، ص ٣٤.

(٢) ينظر: م.س، ص ١٤٠.

(٣) طبائع الاستبداد، ص ١٤٩.

(٤) ينظر: م.ن، ص ١٣٧.

(٥) . طبائع الاستبداد، ص ٧٠/٦٩.

(٦) م.ن، ص ٧٢.

التموّل اللامشروع. والعدالة تقتضي تحريم الربا، لأنه كسب من غير مقابل. وفيه النماء الفاحش المؤدي إلى انحصار الثروات في أيدي قليلة، مما يُخلّ التوازن ويصنع التفاوت بين الناس. لذلك كلّه يرفض الكواكبي الربا ويحثّ على هجره معلناً أولوية العمل على رأس المال، لأنّ العمل يقوم به إنسان يبذل فيه جهداً، وعلى كل إنسان الحصول على المال بجهد الخاص، لذلك لا يجوز تسخير الآخرين للحصول على المال. ويعلن الكواكبي ضرورة سيادة العدالة في توزيع الأعمال، علاوة على توزيع المال، إذ يتحتم على الناس أن يقتسموا أعمالهم وأرزاقهم بالقسط، وأن يتساوى في ذلك الرجال والنساء، كلّ على حسب طبيعته. وأن يتساوى أهل السياسة والدين بغيرهم من الناس سواء أكان ذلك من حيث توزيع الأعمال، أم كان من حيث توزيع عائدات العمل. وهذا لا يعني أن يتساوى الناس تساوياً مطلقاً «نعم لا يقضي أن يتساوى العالم الذي صرف زهوة حياته في تحصيل العلم النافع أو الصنعة المفيدة بذاك الجاهل النائم في ظلّ الحائط»^(١)، بل إنّ العدالة تقتضي التوزيع على حسب الجهد والإنتاج. ولا يتوقّف الكواكبي عند هذا الحد في شرح تصوّره العدالة بل نراه يضيف: «ولكنّ العدالة تقتضي غير ذلك التفاوت بل تقتضي الإنسانية أن يأخذ الراقي بيد السافل فيقرّبه من منزلته ويقاربه في معيشته ويعينه على الاستقلال في حياته»^(٢)، حتّى يتمّ التقارب بين الناس ويعيشوا متعاونين.

ويعود الكواكبي إلى التأكيد على أهميّة العمل وضرورته، وعلى أنّه أشرف طريق يحصل فيه الإنسان على المال، فالمال «لا يُملك، أي لا يتخصّص بإنسانٍ، إلّا بعمل فيه أو في مقابله..»^(٣). ولكل إنسان وظيفة معينة يصلح لها، والعضو الذي لا يقوم بما يصلح له يكون حقيراً مهاناً، ومن يريد أن يعيش كلاً على غيره يستحقّ الموت لا الشفقة^(٤). إن بعض الناس يكسبون على حساب غيرهم «ويتناسون حديث (إنّ الله يكره العبد البطال)^(٥).

والحديث المفيد معنى «إذا قامت الساعة وفي يد أحدكم غرسة فليغرسها»^(٦) (٧) فالإنسان لا يكون إنساناً ما لم تكن له صنعة مفيدة تكفي معاشه باقتصاد فيتجنّب بذلك ذلّ القلّة وطغيان الكثرة.

والإنسان حرٌّ في العمل الذي يختاره لمعاشه، إلّا أنّ هذه الحرية ليست مطلقة، إذ يحدّد

(١) م.ن، ص ٧٢.

(٢) م.ن، ص ٧٢.

(٣) طبائع الاستبداد، ص ٧٣.

(٤) ينظر: م.ن، ص ٨٢.

(٥) الأول العجلوني، كشف الخفاء...، ج ١، ص ٢٩١.

(٦) الثاني: الإمام أحمد بن حنبل، المسند، ج ٣، ص ١٨٤-١٩١.

(٧) م.س، ص ١٠٥.

الكواكبي أعمال الإنسان في تحصيل المال بثلاثة أصول «١- استحضاره المواد الأصلية، ٢- تهيئة المواد للانتفاع بها، ٣- توزيعها على الناس. وهي الأصول التي تسمى بالزراعة والصناعة والتجارة، وكل وسيلة خارجة عن هذه الأصول وفروعها الأولية فهي وسائل ظالمة لا خير فيها»^(١) فلا يجوز اكتناز الأموال، كما لا يجوز الحصول عليها عن طريق السياسة أو الدين أو السمسرة أو التزلف أو الرشوة أو الربا. وأفضل الأعمال أنفعها للناس «وقد فضّل الله الكّنّاس على الحجّام وصانع الخبز على ناظم الشعر لأنّ صنعتهما أنفع للجُمهور»^(٢)، لذلك رأى الكواكبي الشرف في المحرث، ثم في المطرقة، ثم في القلم. ومن حقّ الإنسان أن يدّخر المال لدواعي الحاجة عن طريق هذه الأعمال. فالكواكبي يبيح التملّك ويعتبره حقّاً مشروعاً، لكنّه ينادي بضرورة الاقتصاد فيه للحدّ من طغيانه. ولأنّ الكواكبي اهتمّ برفع الظلم والاستغلال وطالب بمنع الاحتكار، لذلك نراه يضع شروطاً تحدّد من المُلْكِيَّة.

فلا بُدّ «أن يكون إحراز المال بوجه مشروع حلال»^(٣)، أي في مقابل عمل أو عوض أو ضمان أو من بذل الطبيعة، ثم أوجب «أن لا يكون في التّمولّ تضيق على حاجات الغير كاحتكار الضروريات أو مزاحمة الصنّاع والعمّال الضعفاء، أو التغلّب على المُباحات مثل امتلاك الأراضي التي جعلها خالقها ممرحاً لكافة مخلوقاته»^(٤). فقد دعا إلى تحديد المُلْكِيَّة الزراعيَّة، ومنع احتكار السلع الأساسيَّة في حياة الناس، وشجب التنافس اللامتكافيء بين الفقراء والمكتنزين، وعدّ امتلاك الأراضي، التي هي مرافق عامّة لجميع المواطنين، عملاً غير مشروع. وشرط في الادّخار (ألاً يتجاوز المال قدر الحاجة بكثير»^(٥). لأنّ للمال آفات كثيرة، وخير للإنسان أن يقتصد في ادّخاره، لأن الإفراط في التّمولّ ضارّ حتّى على صاحبه. «ولا يقصد الأخلاقيون من التزهيد في المال التّشيط عن كسبه، إنّما يقصدون أن لا يتجاوز كسبه الطرائق الطبيعيَّة الشريفة»^(٦)، هذا فضلاً عن ضرورة تقليص الفوارق بين الناس، ومنع الجور «فالعدالة المطلقة تقتضي أن يؤخذ قسم من مال الأغنياء ويُرَدّ على الفقراء، بحيث يحصل التعديل ولا يموت النشاط للعمل»^(٧)، وذلك يكون بإيتاء الزكاة وإجراء الصدقات وأداء الكفّارات، بحسب مبادئ الشريعة الإسلاميَّة، إذ «إنّ شريعتنا مبنيّة على أنّ في أموال الأغنياء حقّاً معلوماً للبائس

(١) م.ن، ص ٧٣/٧٤ .

(٢) م.ن، ص ١٣٨ .

(٣) م.ن، ص ٧٧ .

(٤) م.ن، ص ٧٧ .

(٥) م.ن، ص ٧٨ .

(٦) طبائع الاستبداد، ص ٨٣ .

(٧) م.ن، ص ٧٤ .

والمحروم، فيؤخذ من الأغنياء ويوزع على الفقراء»^(١)، وذلك بوساطة فريضة الزكاة، والكفارات المالية التي توزع على الفقراء وعلى المشاريع العامة، فالشريعة الإسلامية جعلت «لفقراء الأمة وبعض المصارف الحكومية نصيباً غير قليل في مال الأغنياء؛ بحيث إذا عاش المسلمون مسلمين حقيقة أمِنوا الفقر، وعاشوا عيشة الاشتراك العمومي المنتظم»^(٢) هذا علاوة على تصريح الكواكبي للحكومة بإمكانية حجز المال اللازم، في وقت الضرورة، للمصلحة العامة، وحرصاً على تحقيق الانتظام العام، «والمراد بالانتظام العام معيشة الاشتراك العمومي التي أسسها الإنجيل بتخصيصه عشر الأموال للمساكين» ثم أحدث الإسلام سنة الاشتراك على أتم نظام»^(٣). فالأخذ من مال الأغنياء، ورده إلى الفقراء بحيث يحصل التعديل ولا يموت النشاط للعمل، الذي يحصل الإنسان بوساطته على المال، هي قاعدة العدالة الأساسية. «هذه القاعدة يتمنى ما هو من نوعها أغلب العالم المتمدّن الإفرنجي، وتسعى وراءها الآن جمعيات منهم، منتظمة مكوّنة من ملايين كثيرة. وهذه الجمعيات تقصد حصول التساوي أو التقارب في الحقوق والحالة المعاشية بين البشر؛ وتسعى ضدّ الاستبداد فتطلب أن تكون الأراضي والأموال ثابتة وآلات المعامل الصناعية الكبيرة مشتركة الشيوع بين عامة الأمة، وأن الأعمال والثمرات تكون موزّعة بوجوه متقاربة بين الجميع»^(٤).

فالعدالة مطلوبة لدرجة تفضيل العادل الكافر على المسلم الجائر، ومن هنا تأتي أهمية عدالة الحكومة حيث «يعيش الإنسان في ظلّ العدالة والحرية نشيطاً على العمل... والفكر... يفتخر... بكده وجدّه»^(٥) لأن حقوقه المالية مُصانة ولا يخاف على ملكيته من الضياع، إذ ذلك فقط يمكن للإنسان أن يجني ثمار الاشتراك الذي به يتمّ تعاون الناس، وبه يأمن الإنسان على بيته وعائلته، وبه يتمكن الإنسان من إنجاز ما لا يمكنه إنجازه بمفرده

«نعم، الاشتراك فيه سرّ تضاعف القوّة بنسبة ناموس التربع؛ فيه سرّ الاستمرار على الأعمال التي لا تفي بها أعمار الأفراد»^(٦)، فالجماعة وحدها هي التي تتمكن من إرساء قواعد العدل، لأن العدالة ليست في توزيع المال والأعمال فقط، بل إنّ كلّ فرد موكل بمصلحة الجماعة. والناس في مجموعهم أغنياء لا يعوزهم المال اللازم للتعليم والنهضة بالبلاد، وهم معاً، قادرون على تحقيق العدل ضدّ أيّ فئة تريد أن تستغلّ أو تستبدّ. «ولا غرو إذا كانت

(١) أم القرى، ص ٦٠/٥٩

(٢) أم القرى، ص ٦٠/٥٩ .

(٣) م.س، ص ٧٤ .

(٤) طبائع الاستبداد، ص ٧٤/٧٥. لملاحظة التشابه والمقارنة ينظر: أم القرى، ص ٦٠ .

(٥) م.ن، ص ١٠٤ .

(٦) طبائع الاستبداد، ص ٩٣ .

المعيشة الاشتراكية من أبداع ما يتصوّره العقل، ولكن مع الأسف لم يبلغ البشر بعد من الترقّي ما يكفي لتوسيعهم نظام التعاون والتضامن في المعيشة العائلية إلى إدارة الأمم الكبيرة»^(١) لأن كبر الأمم يجعل من الصعب التوفيق بين مصالح هذه الكثرة التي تتضارب مصالحها، لذلك يحلّ الكواكبي المسألة بأن يستقلّ الإنسان عن سواه، وكذلك العائلة ثم القرية أو المدينة، وكذلك القبائل في الشعب أو الأقاليم في المملكة «كلّ منها مستقلّ في ذاته، لا يربطها بمركز نظامها الاجتماعي وهو الجنس أو الدين أو الملك غير محض التجاذب المانع من الوقوع في نظام آخر لا يلائم طبائع حياتها»^(٢)، فيعيش الإنسان حرّاً مستقلاً لا يربطه بسواه سوى محض الشكاف والتضامن من غير تمييز ولا بغضاء. هكذا يتحقق العدل الاجتماعي والسياسي والقضائي والاقتصادي ويتمتعّ الناس جميعاً بعائدات الثروة العمومية متشاركين متضامنين متعاونين على إقامة الع_____ة والحفاظ عليه.

د - الشورى الدستورية:

إنّ البدائل السابقة (المساواة والحرية والعدالة) لا تتأتّى إلا بسيادة الشعب على نفسه. وسيادة الشعب لا تكون إلا بتحقيق الشورى، عن طريق مشاركته في ممارسة الحكم ليكون الحكم عادلاً، لأن للحكم تأثيراً كبيراً على شؤون الحياة كلّها، وهو الذي يمكنه الحفاظ على المساواة والحرية والعدالة بوساطة احترامه قانون الدولة، وتمسّكه بأصول الشورى في الحكم. يقول الكواكبي، بعد بحث امتدّ ثلاثين عاماً «تمحّص عندي أنّ أصل هذا الداء هو الاستبداد السياسي، ودواؤه دفعه بالشورى الدستورية»^(٣). فإذا كان «الاستبداد السياسي» هو أصل الداء، فإن دواؤه إنما يكون بإيجاد «الشورى الدستورية» التي تصلح السلطة السياسية والقانونية ويعمّ الرخاء. وتنتمي الشورى في فكر الكواكبي، إلى ميدان السياسة انتماءً حميمياً، فهي تعني مشاركة الرعايا في سياسة الدولة وشؤون الحكم بحثاً عن القرار الأكثر صواباً، على أن يتمّ ذلك في حدود القانون. لقد رأى الكواكبي أنّ الاستقلال في الرأي مضرّ، لذلك راح ينقّب في تراث العرب بحثاً عن الشورى، مستلهماً الأفكار الإسلامية الداعية إليها، فأرى أنّ العرب هم أعرق الأمم في أصول الشورى، ولاحظ أنّ الشورى مبدأ موجود في الإسلام، فقد «جاء الإسلام «محكماً لقواعد الحرية السياسية المتوسطة بين الديمقراطية والارستقراطية»^(٤)، انطلاقاً

(١) م.ن، ص ٧٦.

(٢) م.ن، ص ٧٦.

(٣) م.ن، ص ١٣.

(٤) طبائع الاستبداد، ص ٣٤.

من «وشاورهم في الأمر»^(١)، وتوسّطاً بين حكم الشعب، الذي لم يعد يصلح بالنظر إلى تزايد أعداد الناس في الأمة الواحدة، وبين حكم القلّة ذات النفوذ الاستبدادي الذي تمارسه على الآخرين. وقصة (بليقيس)^(٢) في القرآن الكريم «تعلّمهم كيف ينبغي أن يستشير الملوك المملأ أي أشرف الرعية، وأن لا يقطعوا أمراً إلاّ برأيهم، وتشير إلى لزوم حفظ القوّة والبأس في يد الرعية»^(٣)، وما الملوك إلاّ منفذون، ويُنسب إليهم الأمر توفيراً فقط. وقد مورس مبدأ الشورى لفترة في زمن الخلافة الراشدية وما قبلها، فقد كان النبي «أطوع المخلوقات للشورى امتثالاً لأمر ربه» «حتى أنه ترك الخلافة لمجرد رأي الأمة»، وهكذا فعل الخلفاء: الأوّل والثاني، اللذين فهما مغزى «القران الكريم» وعملوا بموجبه، «هكذا كانت دولة الأمويين»^(٤) تحت سيطرة أهل الحل والعقد» وكذلك كان عهد صدر العباسيين^(٥).

والحكومة لا تكون صالحة إلاّ إذا كانت الشورى إحدى مميزاتها، لأنها حينئذٍ فقط، يمكنها أن تقود تقدم الأمة. ويدلّل الكواكبي على كلامه باستقرائه تاريخ الحكومات الإسلامية، قائلاً: «وإذا دققنا النظر في أدوار الحكومات الإسلامية من عهد الرسالة إلى الآن، نجد ترقّيها وانحطاطها تابعين لقوّة أو ضعف احتساب أهل الحل والعقد واشتراكهم في تدبير شؤون الأمة»^(٦). فعلاقة الشورى بالترقي علاقة طردية، كلّما زادت إحداها نجد ارتفاعاً في رصيد الأخرى.

وأهميّة الشورى لا تنحصر في شؤون الحكم فقط، بل تنسحب على حياة الناس في كلّ شأن وفي كل زمان ومكان. وإذا كان زمن الخلافة الراشدية الذهبي قد ولّى فعلينا ألاّ نستكين، بل يجب علينا أن نحاول استعواضه «بطرز سياسي شوري» يستفيد من فكر الغرب الذين استفادوا من الإسلام، وأقاموا نظام الشورى الذي نطالب به، «ذلك الطراز الذي اهتدى إليه بعض أمم الغرب، تلك الأمم التي لربما يصحّ أن تقول، قد استفادت من الإسلام أكثر ممّا استفاده المسلمون»^(٧). لقد رأى الكواكبي أن سرّ تفوق أوربة هو في حصولها على الحرّية وتمكّنها من إقامة الديمقراطية، لذلك دعا إلى الاسترشاد بتجربتها في إرساء قواعد الديمقراطية

(١) آل عمران ١٥٩/٣.

(٢) بليقيس: ملكة سبأ، ورد ذكرها في القرآن إذ خاطبت أشرف قومها [يا أيّها المملأ أفتوني في أمري ما كنت قاطعة أمراً حتى تشهدون] النمل ٣٨/٢٧ وألقت الألغاز على سليمان الحكيم وسمعت حكمته.

(٣) م.س، ص ٣٥.

(٤) ولكن قد تبين خطأ رأي الكواكبي عن الأمويين والعباسيين، ينظر: هذه الرسالة المقدمة، ص ١٢-٢٠.

(٥) ينظر: أم القرى، ص ٦٦-٧٦.

(٦) م.ن، ص ٦٦.

(٧) طبائع الاستبداد، ص ٣٤ - ٣٥.

والشورى.

ولكن من يقوم بالشورى؟ يطالب الكواكبي بالشورى الارستقراطية، أي شورى الأشراف، وهم أهل الذكر، وأهل الحل والعقد من هُداة الأمة وقادتها. والأشراف هم أفراد جديرون بحمل المسؤولية، وهم أشراف لقيامهم بأعباء هذه الوظيفة الشريفة، «وهم خواصّ الطبقة العليا في الأمة، الذين أمر الله عز شأنه نبيّه بمشاورتهم في الأمر، الذين لهم شرعاً حق الاحتساب والسيطرة على الإمام والعمّال، لأنهم رؤساء الأمة ووكلاء العامة، والقائمون في الحكومة الإسلامية مقام مجالس التّواب والأشراف في الحكومات المقيّدة»^(١).

وهم ليسوا أهل الألقاب أو الميراث من الأصلاء والتمتجدين. إنهم أناس استعدوا، بالعلم والكفاءة، لخدمة الناس، وليكونوا وكلاء عنهم في مراقبة الحكومة ومحاسبتها.

ولكن ما هو أساس الشورى لدى الكواكبي؟

إنّ أساس الشورى عنده هو إرادة الأمة، وإرادة الأمة تتحقّق (أو تتلخّص) في الأخذ بآراء أهل الحلّ والعقد، إلّا أنّ ذلك لا يعني الاستسلام إلى الكسل والإذعان لما يطالب به الآخرون، لأنّ الناس جميعهم ملزّمون بالأمر بالمعروف وبالنهي عن المنكر. إنّ الإلزام يأتيان الخير ودفع الشر في آية: [ولتكنّ منكمّ أمة يدعون إلى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر]^(٢) هو فرض عين لا فرض كفاية. وليس المراد منه سيطرة أفراد المسلمين بعضهم على بعض، بل المراد هو «إقامة فئة تسيطر على حكّامهم كما اهتدت إلى ذلك الأمم الموقّعة للخير، فخصصت منها جماعات باسم مجالس نواب وظيفتها السيطرة والاحتساب على الإدارة العمومية: السياسيّة والماليّة والتشريعيّة»^(٣). إنّ السيطرة والاحتساب، التي تقوم بها المجالس، هي التي تتحقّق فرض الكفاية، أمّا الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر فهو فرض عين، وعلى المسلمين جميعهم العمل على تحقيقه.

٣- إسلامية الكواكبي بديلاً شاملاً

يرى الكواكبي في الإسلاميّة بديلاً عاماً عن الاستبدادية، ويميّز بين الإسلام والإسلاميّة. فالإسلامية عنده ليست هي ما يدين به المسلمون الآن، ولكنّها المنهج المشتق من الإسلام الصحيح الذي ينبثق من «القرآن الكريم» وصحيح السنّة من غير أن نقص أو نزيد عمّا جاء فيهما من ناحية العبادات. والإسلام الصحيح هو ما تميّز به أسلافنا على العالمين، بعيداً عن تفقّه المتفقّهين، ملتزمين بما يعلمونه من صريح الكتاب وصحيح السنّة وثابت الإجماع.

(١) أم القرى، ص ٦٦.

(٢) آل عمران ١٠٤/٣.

(٣) م.س، ص ٣٧.

والإسلامية بهذا المعنى «هي أحكام القرآن وما ثبت من السنّة وما اجتمعت عليه الأمة في الصدر الأوّل، لا يوجد فيهما ما يباه عقل أو يناقضه تحقيق علمي»^(١). ومن أهمّ قواعد ديننا الالتزام بهذه الأحكام ليتم لنا السير على منهج الإسلام القويم الذي يترك للإنسان حرّية التصرّف في حياته ما دام يتصرّف فيها ضمن قواعد الدين العامّة. «ومن قواعد ديننا كذلك: أن نكون مختارين في باقي شؤوننا الحيويّة، نتصرف فيها كما نشاء، مع رعاية القواعد العمومية التي شرعها أو ندب إليها (الرسول)، وتقتضيها الحكمة أو الفضيلة، كعدم الإضرار بالنفس أو الغير، والرأفة على الضعيف، والسعي وراء العلم النافع، والكسب بتبادل الأعمال، والاعتدال في الأمور، والإنصاف في المعاملات، والعدل في الحكم، والوفاء بالعهد»^(٢).

هكذا تتحد أفكار المساواة والحرية والعدالة والشورى عند الكواكبي في تعبير واحد هو الإسلامية، التي يراها تطالب بالمنفعة العامّة للناس أجمعين، وهذه المنفعة لا تتم للإنسان إلا بالاشتراك العمومي بين الناس، حيث يقوم كلّ فرد بعمل مفيد للمجتمع. وذلك لأنّ طبيعة الكون تقتضي الاشتراك لتتم للناس المنفعة. وهذا الاشتراك موجود في الإسلام فقد «أحدث الإسلام سنّة الاشتراك على أتمّ نظام»^(٣)، ولم يكتفِ الإسلام بذلك، وإنّما رسم الطريق العامّة لخير الإنسان، إذ «جاءت الإسلاميّة بقواعد شرعيّة كليّة تصلح للإحاطة بأحكام كافة الشؤون حتّى الجزئيّة الشخصيّة»^(٤). فالمساواة التي تطلبها الآن جمعيات كثيرة في الغرب، وتريد بها تحقيق التقارب بين الناس، وضمان عدالة توزيع الأعمال والثمرات، قد «قررتها الإسلاميّة ديناً»، «بوسيلة أنواع الزكاة والكفّارات»^(٥)، وشهدنا ثمرات اتّباع الإسلاميّة، بما جاءنا عن تراث الخلفاء الراشدين، الذين اتّبعوا «القرآن الكريم» وحققوا مقررات الإسلاميّة «فأنشؤوا حكومة قضت بالتساوي حتّى بينهم أنفسهم وبين فقراء الأمة في نعيم الحياة وشظفها»^(٦)، فالناس كلّهم سواسية لا فرق بين حاكم ومواطن من حيث الولاء، لأنّ ولاءهم كلّهم لله وحده من جهة، وهم جميعهم أولياء بعض، تحقيقاً لما تتطلّبه الإسلاميّة التي عتقت الناس من وهم عبادة غير الله، وجعلت الناس متساوين في العبودية له، ومن حقّهم أن يتساووا جميعاً في الحصول على حقوقهم كلّها، بما في ذلك حقّ العلم للجميع «وبذلك صار العلم في الأمة حرّاً مباحاً لكل لا يختصّ به رجال الدين أو الأشراف كما كان في الأمم السابقة، وبذلك انتشر العلم في سائر الأمم أخذاً

(١) أم القرى، ص ١٤٣. ينظر للمقارنة: م.ن، ص ١٣ و ٦٩ و ٧٧، ينظر أيضاً: طبائع الاستبداد، ص ١١٩.

(٢) أم القرى، ص ٧٨.

(٣) طبائع الاستبداد، ص ٧٤.

(٤) م.ن، ص ٧٥.

(٥) أم القرى، ص ٦٠.

(٦) م.س، ص ٣٤.

عن المسلمين»^(١). إن تساوي الناس، بما في ذلك تساوي المواطن بالحاكم، يحتاج حتى يتحقق إلى إعادة الدين، في ذهن المسلمين، إلى أصوله الصحيحة الأولى حتى يتم احتكام الجميع إلى الإسلام الذي «جاء محكماً لقواعد الحرية السياسية» فأسس التوحيد ونزع كل سلطة دينية أو تغليبية تتحكم في النفوس أو في الأجسام»^(٢). فالإسلامية تجعل الإنسان لا يرجو ولا يخاف أحداً، ما دام يسير وفق القواعد الإسلامية الصحيحة. لقد نشأ التمجّد وادّعاء الأصالة والعظمة في الحكّام والمتنفّذين، ثم قامت بعض الجمعيات تطالب بالحرية والمساواة وتستنكر التمجّد والدّعاء، لكنّ كثيراً منها لم تفلح في مسعاها هذا^(٣). بينما حققت الإسلامية ذلك منذ قرون بعيدة إذ «إنّ الإسلامية مؤسّسة على أصول الحرية برفعها كلّ سيطرة وتحكّم، بأمرها بالعدل والمساواة والقسط والإخاء، بحضّها على الإحسان والتحابب». وينبغي لنا ألاّ نغفل عن أنّه «لا يوجد في الإسلامية نفوذ ديني مطلقاً في غير مسائل إقامة شعائر الدين»^(٤). وهذا يدلنا على أنّ السيطرة والاحتساب، والتفاوت بين الناس، كلّ ذلك يأتي من الاستبداد الذي لا يمنع، بل يشجّع الكسب غير المشروع، ولا يوزّع الأرباح بشكل عادل كما تتطلبه الإسلامية. فالمسلمون إذا اتّبّعوا دينهم أمنوا الفقر واستغنوا عن المبادئ الاشتراكية، التي يتمناها العالم الإفرنجي المتمدّن، والتي تطالب بالتساوي بين الناس. وعلاوة على ذلك فإنّ الإسلامية هي أوّل شريعة علّمت الناس أصول حساب الميزانية الاقتصادية للأفراد والدول جميعاً^(٥).

ومن ناحية العدالة الماليّة فإنّ الإسلامية «وضعت للبشر قانوناً مؤسّساً على قاعدة أنّ المال هو قيمة الأعمال ولا يجتمع في يد الأغنياء إلاّ بأنواع من الغلبة والخداع»^(٦). فلا يمكن لإنسان أن يحوز المال من غير عمل، وحتى لو عمل، فإنّه يجب ألاّ يأخذ إلاّ ما يوازي قيمة عمله، كما أنّه لا يجوز أن يُكدّس المال في أيدي القلّة من عمل، مهما يكن نوعه، لأنّ المال، في حقيقة الأمر، لا يمكن أن يُجمع إلاّ بالغش والاحتتيال. هكذا يطالب الكواكبي بالكسب المشروع الذي يكون في مقابل عمل، ويحصر أسباب الرزق في استخراج المواد وتهيتها وتوزيعها، أي في الزراعة والصناعة والتجارة. ويرى أنّ على الحكومات ألاّ تسمح بتجاوز مقدار من الكسب والملكيّة، تستبد بهما طبقة وتفتقر إليهما أخرى فيشقى الناس بسيطرة الأغنياء. وفي العلاقات المتبادلة بين الناس لا ينبغي السماح بتمتّع بعض الناس بخيرات الحياة بينما

(١) طبائع الاستبداد، ص ٥١.

(٢) م.ن، ص ٣٤.

(٣) ينظر: م.ن، ص ٥٦-٥٧.

(٤) م.ن، ص ٣٨.

(٥) ينظر: أم القرى، ص ٦٠-٦١.

(٦) طبائع الاستبداد، ص ٧٤.

يكدر الآخرون ويعانون فقط.

ويرى الكواكبي أن هذه الأصول -مع بعض التعديل- قررتها الإسلامية ديناً، وذلك أنها قررت أنواع العشور والزكاة وقسمتها على المصارف العامة والمحتاجين، وهذا يقارب بين الفقراء والأغنياء، ويمنع تراكم الثروات في أيدي بعض الناس. كما قررت الإسلامية أحكاماً تمنع التواكل في الارتزاق، وتُلزم كل فرد بالعمل الذي يناسبه، وقررت ترك الأراضي الزراعية ملكاً لعامة الأمة، ينتفع بها العاملون فيها بأنفسهم فقط. وأناطت الإسلامية تنفيذ ذلك كله بالحكومة^(١). فالإسلامية وضعت قوانين التمّول ووجوه الإنفاق وحرّمت الربا ومنحت الناس لكلّ بحسب عمله. حتى أنّها حرّمت المسلم لكي يحوّل ثمرة سعيه لصالح المنفعة العامة، وينبذ الاستئثار بها لنفسه^(٢).

ومن ناحية الحكم، فإذا كان خير أسلوب في الحكم هو الذي تتحق فيه الشورى، فإن الإسلامية قد «جعلت أصول حكومتها: الشورى الأريستوقراطية أي شورى أهل الحلّ والعقد في الأمة بعقولهم لا بسيوخهم. وجعل أصول إدارة الأمة: التشريع الديمقراطي أي الاشتراكي»^(٣) فالشورى مقولة إسلامية، لكنّها ليست شورى عامة يتعذر تحقيقها مع اتساع البلاد وكثرة العباد، وإنما هي شورى فقهاء الأمة وعلمائها. والإسلامية تطالب في أحكامها بطراز سياسي شوري، وقوامه المساواة والحرية والعدالة، والتشاور بين المواطنين جميعاً على الكيفية التي ستتمّ بها إدارة بلادهم. وفي الإسلامية كثير من النصوص الداعية إلى الشورى «من أمثال هذه الآيات البينات... قوله تعالى: ﴿وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ﴾^(٤) أي الشأن، وفي قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأَطِيعُوا أُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ﴾^(٥) أي أصحاب الرأي والشأن منكم، وهم العلماء والرؤساء على ما اتفق عليه أكثر المفسرين، وهم الأشراف في اصطلاح السياسيين»^(٦)، الذين لهم شرعاً حق السيطرة على الحكومة لأنهم نواب الأمة ووكلائها. وعموماً فإنّ الإسلامية توجب التقيّد بأحكام الشرع، وتجعل مسؤولية الحكومة السهر على تنفيذه، وقد وضع الدين الإسلامي قواعد عامة «ومنها القواعد التشريعية التي لا تبلغ مائة قاعدة وحكم، كلّها من أجلّ وأحسن ما اهتدى إليه المشرعون من قبل ومن بعد»^(٧). هكذا يؤكّد الكواكبي أنّ التشريع

(١) ينظر: طبائع الاستبداد، ص ٧٥.

(٢) ينظر: أم القرى، ص ٢٨.

(٣) طبائع الاستبداد، ص ٣٨.

(٤) آل عمران ١٥٩/٣.

(٥) النساء ٥٩/٤.

(٦) طبائع الاستبداد، ص ٣٦/٣٥.

(٧) طبائع الاستبداد، ص ٣٨.

الإسلامي هو من أرفع التشريعات التي تحترم الإنسان وتصونه مما جعل الأمم الساعية إلى الخير تأخذ بأحكامه، «تلك الأمم التي لربما يصح أن نقول، قد استفادت من الإسلام أكثر ممّا استفاده المسلمون»^(١) فإنّ الإسلام «أوجد مدنيّة فطريّة سامية» وأوجد حكومة الخلفاء الراشدين العادلة.

والكواكبي في المحصلة، يطالب بنظام حكم قانوني شوري مستمدّ من الشريعة، التي تحمل في داخلها أفضل القواعد السياسية، ومنها الشورى التي طالب بها «القرآن الكريم» وطبقها الرسول والخلفاء الراشدون، حيث أسس الرسول للمسلمين «أفضل حكومة أسست في الناس، جعل قاعدتها قوله: ﴿كُلُّكُمْ رَاعٍ وَكُلُّكُمْ مَسْئُولٌ عَنْ رَعِيَّتِهِ﴾^(٢) أي كلّ منكم سلطان عام ومسئول عن الأمة»^(٣). فالإسلام «وضع شريعة حكمة إجمالية صالحة لكلّ زمان وقوم ومكان»^(٤). وعلاوة على أنّ الإسلاميّة تجمع البدائل كلّها، من مساواة وعدالة وحرية وشورى، فإنها تضيف إليها الاشتراك العمومي، أي التكافل الاجتماعي بين الناس، وتدعو الناس إلى التعاون والإخاء، وقد فهم الخلفاء مغزى «القرآن الكريم»، «وأحدثوا في المسلمين عواطف أخوة وروابط هيئة اجتماعية اشتراكية [..] لكلّ منهم وظيفة شخصيّة، ووظيفة عائليّة، ووظيفة قومية»^(٥) بحيث انتظمت حياة الناس، وزالت مخاوفهم، وتعاونوا على مشاقّ الحياة. فالإسلاميّة، عند الكواكبي، تتضمن المبادئ السامية كلّها، وتشملها، وتجمعها في إطار واحد هو الشريعة الإسلامية. ويرى أنّ إطار الإسلاميّة الدستوري هو أشمل من الحكومة ومن شكلها، لكنّ أهمّ نقطة في الإسلاميّة لديه هي مسألة الحكم.

٤ - الحكومة المثلى

إنّ السياسة من أهمّ المسائل التي تشغل فكر الكواكبي وبما أنّه يراها «إدارة الشؤون المشتركة بمقتضى الحكمة»^(٦)، لذا فإنّه حاول تحكيم عقله للعثور على نظام الحكم المنشود، الذي بموجبه يمكن أن تتحقّق هذه الإدارة على أفضل شكل ممكن. وهو بعد أن يطرح بديل الاستبداد مباشرة على أنّه «الشورى الدستوريّة»، وينطلق ليشرح تصوّره لمضمون هذا البديل. فمعنى الدستور هو أن يكون للحكومة قانون تسيير عليه، ومعنى الشورى هو أن يتمّ تداول مبادئ القانون من قبل جميع المواطنين، أو من قبل من ينيبونهم عنهم قبل إقراره، وأن يكون لأهل

(١) م.ن، ص ٣٥.

(٢) العجلوني، كشف الخفاء . . ج ٢، ص ١٥١.

(٣) م.ن، ص ٣٧.

(٤) م.ن، ص ٣٤.

(٥) م.ن، ص.ن.

(٦) م.ن، ص ١٨.

الشورى رأي في كل ما يتعلّق بشؤون الدولة التي يعيشون على أرضها. فالحكومة يجب أن تكون مكلفة بتطبيق تصرفها على شريعة، أو على أمثلة تقليدية، وأن تستند إلى إرادة الشعب في إدارة شؤونه^(١).

فما هو مضمون هذه الشريعة أو هذا القانون أو هذا الدستور؟ إنّ المفكرين يستعملون في مقابل استبداد: مساواة، وحس مشترك، وتكافؤ، وسلطة عامّة كما أنّهم يستعملون مقابل حكومة: مستبدة عادلة، ومسؤولة، ومقيّدة، ودستورية. والحكومة يجب أن تتضمّن ذلك كلّ^(٢). فالعدالة في الحكم لا يمكن أن تتحقّق إلاّ بوجود قانون حيث تصبح علاقة الحاكم بمواطنيه علاقة محكومة بقانون، مما لا يسمح للحاكم أن يتجرأ على الظلم، لأنّ القانون يقف حائلاً بينه وبين إطلاق يديه بالتصرّف في شؤون الناس على هواه. حتى كون الأمير مسلماً، فإنّ ذلك لا يعفيه من إجراء العدل، بل على العكس من ذلك فإن إسلامه أدعى لأن يجعله يقيم العدل ويدفع الجور، وإلاّ لكان ادّعاؤه بالإسلامية ستاراً كاذباً ليس إلاّ، يتستر خلفه ليغشّ العامة فتطلق له التصرف في حقوقها، ومثل هذا الحاكم غير جدير بالطاعة، ما دام يخالف الشريعة، لأنّ العدل هو جوهر الإسلام وهو مصداق إيمان الحاكم. وعلى هذا يكون الحكّام العادلون - من غير المسلمين - الذين يقيمون المصالح العامة، ويعمّرون البلاد، ويعملون على ترقية العباد، هم أولى بحكم المسلمين من الأمراء المسلمين الظالمين. إنّ سلاطين الجور، ولا سيّما الأمراء الأعاجم، الذين يترأّون بالدين بقصد تمكين سلطنتهم على بسطاء الأمة، هم مشركون «فإذا أُضيفَ إلى شركهم هذا ما هم عليه من الظلم والجور يحكم عليهم الشرع والعقل بأنّ ملوك الأجنبي أفضل منهم وأولى بحكم المسلمين، لأنّهم أقرب للعدل»^(٣). ويستند الكواكبي في هذا الرأي إلى حديث افتخر فيه (النبيّ العربيّ) بأنّه وُلد في زمن (كسرى) الملك العادل، وإلى فتوى قال بها (رضي الدين علي بن طاووس) حيث أفتى بتفضيل السلطان العادل الكافر على المسلم الجائر^(٤). فالعدالة شرط أساسيّ يجب أن يتمتّع به الحاكم، ويبقى فيه ما دام سيقى حاكماً تجب طاعته، وهذا الشرط هو أحد الشروط التي تطلبها الإسلام، القائمة على العدل والحرية والمساواة، والتي تطالب بالشورى، وتدعو الحكّام إلى تجنّب الظلم. وكل ما ورد في «القرآن الكريم» عن الحكم يقيّد الحاكم بالعدالة بما ينطبق على حكم الآية الكريمة التي فيها فصل الخطاب وهي: ﴿أَلَا لَعْنَةُ اللَّهِ عَلَى

(١) ينظر: طبائع الاستبداد، ص ٢١-٢٢.

(٢) ينظر: طبائع الاستبداد، ص ٢١-٢٢.

(٣) أم القرى، ص ٣٧.

(٤) ينظر: م. ن، ص ٣٧-٣٨.

الظَّالِمِينَ»^(١) وآية ﴿فَلَا عُدْوَانَ إِلَّا عَلَى الظَّالِمِينَ﴾.^(٢) «(٣) فحقوق الناس يجب أن تكون محفوظة للجميع على التساوي والشيوع، وتكون المغنم والمغارم العموميّة موزعة على الفصائل والبلدان والصنوف والأديان بنسبة عادلة ويكون الأفراد متساوين في حق الاستتصاف»^(٤) بما يكفل العدل والمساواة من غير تمييز بين الناس تبعاً لدين أو حزب. ولا يجوز أن تسيطر الحكومة على الأعمال والأفكار، لأن «أفراد الأمة أحرار في الفكر مطلقاً، وفي الفعل ما لم يخالف القانون الاجتماعي، لأنهم أدري بمنافعهم الشخصية»^(٥). ولا يكون لأحد من عناصر الحكومة سبيل للسيطرة والتعدي على حدود وظيفته، لأن السلطة تكون منحصرة في القانون وحده. وليس للحكومة إيقاع عمل إكراهي على الأفراد برأي أحد عناصرها، وإنما يمكن ان يحدث ذلك قِصاصاً بالوسائل القانونيّة وحدها. ولا بُدّ من تعيين الأعمال بقوانين، فلا يكون في الحكومة من يُطلق له عنان التصرف برأيه وخبرته، وإنما «يلزم تعيين الوظائف كليّاتها وجزئياتها، بقوانين صريحة واضحة، لا تسوّغ مخالفتها ولو لمصلحة مهمة، إلا في حالات الخطر الكبير»^(٦)، وإذا كان لا بُدّ من تأمين العدالة القضائيّة في الدولة، فإنّ العدل ليس ما تراه الحكومة، بل العدل هو «ما يراه القضاة المصون وجدانهم من كلّ مؤثر غير الشرع والحقّ، ومن كلّ ضغط حتّى ضغط الرأي العام» حتّى يتمّ التزام الجميع بتنفيذ القانون.

ولكن كيف توضع القوانين، ومن الذي يقوم بوضعها؟

يجيب الكواكبي إنّ من يجب أن يضع القوانين هو «جمع منتخب من قبل الكافة ليكونوا عارفين حتماً بحاجات قومهم وما يلائم طبائعهم ومواقفهم وصورالحهم، ويكون حكمه عامّاً أو مختلفاً على حسب تخالف العناصر والطبائع وتغيّر الموجبات والأزمان»^(٧)، فالشعب هو الذي تتحقق إرادته في القانون، لذلك يجب وضع قوانين مدروسة، تتناسب وطبيعة الشعوب الخاضعة لها، فلا بُدّ لكلّ شعب من قوانين خاصّة به، وذلك لاختلاف عادات الشعوب بعضها عن بعض، وهذا ما حدا بالكواكبي أن يدعو العرب ليسعوا نحو الاستقلال بحكم أنفسهم، وبذلك يحصل تطابق الأخلاق بين الراعي والرعيّة في الأمة الواحدة «حيث لا يكون لها في غير ذلك فلاح أبداً كما قال الحكيم المتنبّي:

(١) هود ١١-١٨.

(٢) البقرة ١٩٣/٢.

(٣) طبائع الاستبداد، ص ١٠٦.

(٤) م.ن، ص ١٤٦.

(٥) م.ن، ص ١٤٦.

(٦) م.ن، ص ١٤٩.

(٧) م.ن، ص ١٤٩.

إِنَّمَا النَّاسُ بِالْمَلُوكِ وَهَلْ يُفْلِحُ عُرْبٌ مُلُوكُهَا عَجَمٌ^(١)

ومما لا خلاف فيه أنّ من أهمّ حكمة الحكومات أن تتخلّق بأخلاق الرعيّة، وتتحد معها في عوائدها ومشاربها^(٢). وهذا ما لم تقم الحكومة العثمانيّة به، مما يفسّر سبب اختلال الإدارة في عوائدها، فهي لم تلاحظ اختلاف طبائع الناس في أطراف الدولة بحسب أجناسهم وعاداتهم، بل أرادت فرض أخلاقها على الجميع. بل إنّها تمسّكت بالإدارة المركزيّة، بالرغم من بعد الأطراف عن العاصمة، وفضلاً عن ذلك فهي لم تهتم بتوحيد القوانين الحقوقية بين الناس، كما أنها لم توجّه المسؤولية إلى رؤساء الإدارات والولاة عن أعمالهم، في حين أنّ ذلك كلّه كان مطلوباً، وهو مطلوب في الحكومات كلّها، إذا أرادت إقامة العدل في الدولة التي تتولى فيها تنفيذ الأحكام. كما يجب عليها أن توحّد الأخلاق والمسالك في الوزراء، والولاة والقادة، وأن تفوّض الإمارات لمن يحسن إدارتها، من غير أن يختصّ ذلك ببعض البيوت، كما عليها ألاّ تميّز بين أجناس الرعيّة في الغنم والغرم، وعلاوة على ذلك لا بُدّ من مراعاة مقتضيات الدين، بوضع أنظمة لا تصادم الشرع، بل يجب حفظ حرمة الشرع وقوة القوانين بالتزام اتباعها وتنفيذها. وذلك لا يمنع، بطبيعة الحال، من الاهتمام بمراعاة مقتضيات الزمان، ومباراة الجيران، وترقية السكّان، والاهتمام بمستقبل الأمة^(٣). من غير نسيان استشارة الرعيّة في ما يجري عليها من قوانين، لأنّه «من أهمّ الضروريات أن يحصل كلّ قوم من أهالي تركيا على استقلال نوعي إداري يناسب عاداتهم وطبائع بلادهم»^(٤)، فلا يجوز توحيد القوانين مع اختلاف الطبائع. ومن هنا يتّضح فساد الحكم المركزي، وأهميّة أن تكون لكلّ شعب قوانين خاصّة به، بحيث يتمتّع بحكم محليّ يناسب طرائق معيشتهم، مع بقاء بعض الأطر العامّة للبلاد ترتبط بها مع عاصمة الحكم. فالقانون هو أهمّ نقطة يجب التمسك بها في إدارة البلاد، وها هي الجمعيات الغربيّة، وهنا يقصد الاشتراكيّة بالتخصيص، تسعى لجعل «الحكومة تضع قوانين لكافة الشؤون حتى الجزئيات وتقوم بتنفيذها»^(٥)، بينما يرى الكواكبي أنّ هناك ما هو أقوى وأرسخ من الناس قد وضع أطراً عامّة للقوانين، فقد جاءت الإسلاميّة «بقواعد شرعيّة كليّة تصلح للإحاطة بأحكام

(١) كذا في الأصل، والصواب:

وَإِنَّمَا النَّاسُ بِالْمَلُوكِ وَمَا تُفْلِحُ عُرْبٌ مُلُوكُهَا عَجَمٌ

ينظر: شرح ديوان المتنبي، وضعه عبد الرحمن البرقوقي، مج ٢، ج ٤، ص ١٧٩.

(٢) أم القرى، ص ١٦٨.

(٣) ينظر: م. ن، ص ١٦٣-١٦٤.

(٤) ينظر: م. ، ص ١٦٣-١٦٤.

(٥) طبائع الاستبداد، ص ٧٥.

كافة الشؤون حتى الجزئية الشخصية، وأناطت تنفيذها بالحكومة»^(١)، فالحكومة ليست هي صاحبة القرار وواضعة القوانين، وما هي إلا منفذ للنظام الذي جاءت به الإسلامية، والذي يوضع على هديه القانون الملتزم بنظام الإسلام، الذي هو «منوط بسيطرة الكل ورضاء الأكثر»^(٢). فيجب أن تدار شؤون الأمة بحسب قانون يوافق رغائبها لا بحسب رأي الحكومة، فالقانون ليس أحكاماً يَحْتَجُّ بها القوي على الضعيف، بل «هو أحكام منتزعة من روابط الناس بعضهم ببعض، وملاحظ فيها طبائع أكثرية الأفراد، ومن نصوص خالية من الإبهام والتعقيد، وحكمها شامل كل الطبقات، ولها سلطان نافذ قاهر مَصُون من مؤثرات الأغراض، والشفاعة، والشفقة، وبذلك يكون القانون هو القانون الطبيعي للأمة فيكون محترماً عند الكافة، مضمون الحماية من قبل كل أفراد الأمة»^(٣). من هنا تأتي ضرورة القانون، وأهميته صياغته وحمايته والزام الحكومة به، منعاً لتفشي الاستبداد فيها، لذلك يفلح الناس «بجعلهم ألقوة ولا نفوذ فوق قوة الشرع، والشرع هو حبل الله المتين. وبجعلهم قوّة التشريع في يد الأمة، والأمة لا تجتمع على ضلال. وبجعلهم المحاكم تحاكم السلطان والصعلوك على السواء، فتحاكي في عدالتها المحكمة الكبرى الإلهية، وبجعلهم العمال لا سبيل لهم على تعدي حدود وظائفهم» وبجعلهم الأمة يقظة ساهرة على مراقبة سير حكومتها ولا تغفل طرفة عين»^(٤)، فلا تجوز طاعة الحاكم ما دام يخالف القانون، والقانون العادل هو الذي يكون بتوجيهات من الشريعة نفسها، هكذا يطالب الكواكبي بحكومة محكومة بقانون لا يخرج عن إطار الشريعة الإسلامية، موضحاً معنى الحكومة وحدودها ووظائفها بفقرات موجزة، في أثناء حديثه على كيفية التخلص من الاستبداد، كما كان قد طرق الموضوع في ثنايا كتابيه، ومن تعريفه الحكومة يمكن التعرف إلى حدود السلطة السياسية ومسؤولياتها، فالحكومة «هي وكالة تقام بإرادة الأمة لأجل إدارة شؤونها المشتركة العمومية»^(٥)، ولصيانة حقوق الناس العامة، التي «هي حقوق مجموع الأمم، وتضاف للملوك مجازاً، ولهم عليها ولاية الأمانة والنظارة»^(٦)، فلا يمكن للحاكم التصرف بها وفق مشيئته الخاصة، لأنها ليست حقوقه الشخصية، وما هو إلا حارس لها مع كل من تُناط بهم المسؤولية، إن وظيفة الحكومة هي خدمة الناس، وتنظيم أحوالهم، والسهر على أمنهم وراحتهم، ومن واجباتها حراسة «الأمن العام، والعدل والنظام، وحفظ وصيانة الدين والآداب والقوانين والمعاهدات، والاتجار؛

(١) طبائع الاستبداد، ص ٧٥.

(٢) طبائع الاستبداد، ص ٧٥.

(٣) م. ن، ص ١٥٠.

(٤) م. ن، ص ١٤٠.

(٥) م. ن، ص ١٤٥.

(٦) م. ن، ص ١٤٥.

إلى غير ذلك ما يحقق لكل فرد من الأمة أن يتمتع به وأن يطمئن عليه»^(١). والحكومة العادلة هي الحكومة التي تنهض بالأمة وترقى بها، وتوفّر لها أسباب الأمن والسعادة، فالإرادة هي إرادة الأمة، التي يجب أن تبغي القوة يدها وحدها، ليُصار إلى تنفيذ رغبتها لا رغبة الحكومة^(٢). وعلى الملوك أن يلتزموا بمشورة المألأ. وألأ ينفذوا إلا ما تراه الأمة مناسباً لها. ولا يُنسب الأمر إلى الملوك إلا توفيراً لهم وعلى سبيل المجاز^(٣).

كما يطالب الكواكبي بالتفريق بين السلطات: (السياسية والدينية والتعليمية...) منعاً لاستفحال السلطة إذا اجتمعت سلطتان أو ثلاث في هيئة واحدة، أو شخص واحد^(٤) «فالملك مثلاً وظيفته النظارة العامة وانتخاب وزير يثق بأخلاقه، ويعتمد على خبرته في انتخاب بقية الوزراء والسيطرة عليهم في الكليات. فالملك مهما كان عاقلاً حكيماً لا يقدر على إتقان أكثر من وظيفته المذكورة»^(٥). فيجب عليه ألا يتداخل في أمور السياسة، أو الإدارة أو الأمور الحربية، أو القضائية؛ وذلك حتى لا تفسد الأمور بتعدّي حدود الاختصاص. ومن مصلحة الأمة والحاكم «تحويله رعيته حرية الاشتراك معه في النظر في صوالح المملكة والوطن كما تقتضيه الحكمة في السياسة»^(٦)، فلا يمكنه الاكتفاء بما يراه من ظاهر حال الأمة، بل لابد له من أن يسأل عن أحوالها ويأخذ بأرائها لإدارة شؤونها. هكذا يجب أن تتوزع الأمة المهام وأن تتشارك في الرأي. ومن الأولى توزيع الأعمال والوظائف الحكومية، فيجب أن «توزع كتوزيع الحقوق العامة على كافة القبائل والفصائل، ولو مناوبة مع ملاحظات الأهمية والعدد، بحيث يكون رجال الحكومة أنموذجاً من الأمة، أو هم الأمة مصغرة، وعلى الحكومة إيجاد الكفاءة والأعداد ولو بالتعليم الإجباري»^(٧). هكذا تكون الحكومة العادلة، التي يمكن أن تنهض بالأمة وتدافع عن الوطن، والتي يمكنها القيام بأعمالها على خير وجه من غير تمييز أو محاباة، إن «الحكومات المنتظمة، هي تتولى تسهيل تربية الأمة، «بأن تسنّ قوانين النكاح» ثم تعد المكاتب والمدارس «ثم تسهّل الاجتماعات وتمهّد المسارح، وتحمي المنتديات «وتضع القوانين «وتقوي الآمال وتيسر الأعمال»^(٨)، ذلك كله من عمل الحكومة، وهو عمل حساس لأنه مشروط بالإبقاء على

(١) م.ن، ص ١٤٦.

(٢) ينظر: طبائع الاستبداد، ص ١٤٨.

(٣) ينظر: م.ن، ص ٣٥.

(٤) ينظر: م.ن، ص ١٥٠.

(٥) أم القرى، ص ١٧٦.

(٦) جان داية، صحافة الكواكبي، الوثائق، ص ١٥٦. افتتاحية الشهداء، العدد العاشر.

(٧) طبائع الاستبداد، ص ١٥٠.

(٨) م.ن، ص ١٠٣.

حرية أفراد الأمة، «وهكذا تلاحظ كل شؤون المرء ولكن من بعيد، كي لا تخل بحريته واستقلاله الشخصي»^(١).

ويشدد الكواكبي على مسألة الحريات، في أكثر من مكان، منبهاً إلى أن «الحكومة لا تتداخل إلا في الشؤون العمومية»^(٢)، ويجب ألا تُترك صلاحية الضغط على العقول، بل يجب أن تُحمل على توضيح المعارف، وتسهيل التربية، وجعل التعليم حراً مطلقاً للجميع، بشكل يبقى معه النفوذ في يد الأمة. إن مهمة الحكومة هي أن تشرف على التربية إشرافاً عاماً، وأن ترعى الأخلاق وتنمي الاقتصاد، وأن تُعنى بالنسل وحاجاته، وأن تلتزم بالاجتهاد للتوسع في الزراعة والصناعة والتجارة، حتى لا تبقى الأمة في حاجة إلى غيرها من الأمم، وأن تعمل على ترسيخ الاشتراك العمومي بين الناس، وأن تحث الناس على اتباع الاعتدال المتناسب مع الثورة العمومية. ويبقى، مع ذلك، التصرف بالمال والرتب، إعطاء وتحديداً ومنعاً، منوطاً بالأمة بحيث تقرّر وحدها النفقات اللازمة، وتعيّن موارد المال، وترتب طرائق جبايته وحفظه وإنفاقه، فإنّ الإرادة للأمة وعلى الحكومة العمل^(٣). فتلك هي الوظائف الحكومية، وهذه حدودها. والتزام الحكومة بوظائفها يحقق الأمن النفسي والمادي للناس، مما يجعل الفرد يقوم بعمله على أكمل وجه. ذلك بعد أن يأمن على حقوقه. والحكومة العادلة هي تلك التي يستطيع أن ينعم الإنسان في عهدتها بهذه الحقوق، إذ تقوم على حراسته في جسمه وحياته، وتعني بالشؤون العامة المتعلقة بالترويض الجسمي والنظري والعقلي وتقيم المنتزهات والمنتديات والمدارس والمجامع، وتسهّل الطرقات وتبني الجسور. على أن من أهم مهمّات الحكومة هي المحافظة على الحقوق العمومية للناس، وحراسة الإنسان مقيماً ومسافراً، بحيث تؤمن له الأمن والحماية، مع بقاءه حراً في الفكر مطلقاً، وفي الفعل ما دام لا يخاف القانون الاجتماعي، وذلك لأن الناس «أدرى بمنافعهم الشخصية». هذا فضلاً عن أن الأمة هي أدرى بمصالحها من الحكومة «وإذا اختلفت الحكومة مع الأمة في اعتبار الصالح والمضرّ... على الحكومة أن تعتزل الوظيفة» لأنّ الحكومة ولو في صورة السلطة القضائية، «تقتصر وظيفتها في حفظ الجامعات الكبرى كالدين، والجنسية، واللغة، والعادات، والآداب العمومية»، وذلك باستعمال الحكمة والإقناع، «ولا تتداخل الحكومة في أمر الدين ما لم تُنتهك حرمة». وتدخلها في الدين لا يتعدى منع الشعوذة ووقف المتاجرة به. وهذا يقود الكواكبي إلى التساؤل: «هل السياسة الإسلامية سياسة دينية، أم كان ذلك في مبدأ ظهور الإسلام، كالإدارة العرفية عقب الفتح؟»^(٤). إنّ طريقة تساؤله تدلّ على

(١) م.ن، ص ١٠٤.

(٢) ينظر: طبائع الاستبداد، ص ١٤٦-١٥١.

(٣) ينظر: طبائع الاستبداد، ص ١٤٦-١٥١.

(٤) ينظر: طبائع الاستبداد، ص ١٤٦-١٥١.

النفسي، في ما عدا فترة بداية الإسلام. وهذا النفى يجعله يُخرج الحكومة عن دائرة التحكّم الديني. هذه هي حدود الحكومة ووظائفها، بحسب تصوّر الكواكبي، ولكن ما هو شكلها المرجو؟ يجيب الكواكبي قائلاً: «وتقرير شكل الحكومة هو أعظم وأقدم مشكلة في البشر [وأخيراً قرّر الغرب] بعض قواعد أساسية في هذا الباب تصافر عليها العقل فالتجريب «فصارت تُعدّ من المقرّرات الاجتماعية عند الأمم المترقية [...] واختلافها] هو في وجوه تطبيق تلك القواعد وفروعها على أحوالهم الخصوصية. وهذه القواعد التي قد صارت بديهية في الغرب، لم تنزل مجهولة، أو غريبة، أو منفوراً منها في الشرق»^(١)، وعلى الشرق، إذا أراد أن يلحق بالغرب، ويصبح من الأمم المترقية، ويتخلص من شامة الاستبداد إلى الأبد، أن يتّعظ ويتعلم من أخيه الغرب، ويعلم أنه لا مخلص له إلاّ باختيار شكل الحكومة التي تناسب أحواله الخاصة، والأهم من ذلك تقرير مضمون هذا الشكل، والكواكبي، مشاركة منه في حلّ المسألة، يتساءل تحت عنوان "مبحث نوعية الحكومة": «هل الأصلح هي الملكية المطلقة من كلّ زمام، أم الملكية المقيدة، وما هي القيود؟ أم الرئاسة الانتخابية الدائمة مع الحياة أو المؤقتة إلى أجل؟ وهل تُنال الحاكمية بالوراثة، أو العهد، أو الغلبة؟ وهل يكون ذلك كما تشاء الصدفة، أم مع وجود شرائط الكفاءة، وما هي تلك الشرائط...؟»^(٢). ومن مجمل آرائه يبدو واضحاً أنه يرضى بالملكية المقيدة، وبالرئاسة الانتخابية المؤقتة إلى أجل، ويرى أن الحاكمية تُنال بالعهد، وتكون مشروطة بالكفاءة وبمراقبة استمرارها، فالشكل وحده ليس هو معيار الحكومة العادلة لديه، ولا فرق عنده بين حاكم يلتزم بالقانون ويهاب مخالفته، وبين حكومة دستورية تتكامل هيئاتها، وتنسّق إدارتها مع الهيئات الأخرى. ويكره الكواكبي أكثر ما يكره «حكومة الفرد المطلق، الوارث للعرش، القائد للجيش، الحائز على سلطة دينية»^(٣). وهو يلمح إلى ضرورة العودة إلى نظام سياسي ذي طابع شوري يتمثل العهد الإسلامي الأوّل، إذ كانت السياسة الإسلامية «نباية اشتراكية أي (ديمقراطية) تماماً»^(٤). إلاّ أنه يريد أخيراً: ملكية دستورية، كوسط بين الاستبداد والحكم الجمهوري، تتمتع بشورى أرستقراطية، فالمطلوب هو حاكم منتخب مؤقت مسؤول فعلاً، يترأس حكومة مراقبة مراقبة شديدة، وخاضعة لمحاسبة لا تهاون فيها، وتكون إدارة البلاد عن طريق الشورى الفعلية، التي هي إحدى ميزات الحكومة الجيدة التي تقيم المساواة وتحفظ العدالة، وهي التي تكون حكومة جمع لا حكومة فرد، لكنّ حكومة الجمع وحدها لا تكفي، لأنّ

(١) طبائع الاستبداد، ص ١٤٤.

(٢) م.ن، ص ١٤٦.

(٣) م.ن، ص ٢٢.

(٤) أم القرى، ص ٢٩.

«الاشتراك في الرأي لا يدفع الاستبداد، وإنما قد يعدّله الاختلاف»^(١)، ولا بُدّ من وجود المراقبة منعاً للاستبداد بالسلطة، وهذه النتيجة خلص إليها الكواكبي لعلمه «أنّ الحكومة من أيّ نوع كانت لا تخرج عن وصف الاستبداد ما لم تكن تحت المراقبة الشديدة والاحتساب الذي لا تسامح فيه»^(٢).

إنّ كلّ صور الحكم حسنة، عند الكواكبي، إذا تحققت فيها المحاسبة عن طريق مراقبة تطبيق قانون ملزم ترتضيه الأمة لنفسها، ومن المعلوم أنّ الحكومات المدنيّة لا تستمرّ مسؤولة كثيراً، إلاّ ما لاحظناه من «الحكومة الحاضرة في انكلترا، والسبب يقظة الإنكليز الذين لا يُسكروهم انتصار، ولا يُخملهم انكسار، فلا يغفلون لحظة عن مراقبة ملوكهم»^(٣)، لذلك علينا أن نحدد مسؤولية الحكومة، ونرسم حدودها، ونعرف «كيف يراقب استمرارها، وكيف تستمرّ المراقبة عليها»^(٤)، وإذا أردنا تأسيس حكومة نيابيّة ديموقراطية فلا بدّ أن ندرك أنّ من أهم أسسها هو فصل السلطات وتكاملها، واستمرار المراقبة عليها، فيكون «المنفذون مسئولين لدى المشرّعين، وهؤلاء مسئولين لدى الأمة»^(٥)، وبهذا التسلسل المراتبي يمكننا ضمان استبعاد الاستبداد، إذ تحاسب السلطة التشريعيّة السلطة التنفيذية، ويخضع المشرّعون لإرادة الأمة. وكلّ أمة قادرة على محاسبة حُكامها، إذا عمّت فيها المساواة الحقوقية، وامتنع التفاوت الكبير في الأرزاق، وانزاحت عنها الغفلة، وعمّها العلم، وقادها أهل الكفاية، ووُضِعَ الرجل المناسب في المكان المؤهّل له. ولا بدّ أولاً من إزالة الاستبداد، لإقامة حكومة عادلة، ومن ثمّ نقوم بمراقبتها. فالكواكبي يرفض ما تدّعيه الحكومة، أيّاً كانت، من إصلاح يجري بعيداً عن مشاركة الشعب، كما يرفض عدالة الحكومة، حينما تكون مفروضة من الحكّام، بحسب رؤيتهم لها. ويطلب استمرار مراقبة تنفيذ العدالة، ومراقبة سياسة الحكومة، بعد أن استخلص أنّ المراقبة هي الضمان الوحيد لمنع الاستبداد، يقول: «ومن الأمور المقرّرة طبيعة وتاريخاً أنّه ما من حكومة عادلة تأمن المسؤولية والمؤاخذة بسبب غفلة الأمة أو التمكّن من إغفالها إلاّ وتسارع إلى التلبّس بصفة الاستبداد»^(٦). لأنّه «لا يوثق بوعد من يتولّى السلطة أيّاً كان»^(٧)، سواء أكان يدّعي العدالة في حكمه، أم كان سافراً في استبداده، ذلك لأنّ «المجرم لا يعدم تأويلاً» لما يقوم به من جرائم ما

(١) م.س، ص ٢٢.

(٢) م.ن، ص ٢٣.

(٣) طبائع الاستبداد، ص ٣٤.

(٤) م.ن، ص ١٤٧.

(٥) م.ن، ص ٢٢.

(٦) م.ن، ص ٢٣.

(٧) م.ن، ص ١٤٥.

دام يمتلك القوّة، التي يصف الكواكبي ممارستها، حين لا يحدّها شيء، قائلاً: «من طبيعة القوّة الاعتراف»^(١)، وسرعان ما تمتد لتصبح (قسوة) ما لم يُضرب على يد صاحبها إذا عنّ له أن يستخدمها في غير موضعها المناسب.

ولمحبّي عهد الخلافة الإسلاميّة الأولى، يضرب الكواكبي مثلاً تراثياً في مراقبة الأمة لحكامها، يقول: «وإذا تتبعنا سيرة أبي بكر وعمر رضي الله عنهما مع الأمة، نجد أنّهما مع كونهما مفطورين خير فطرة، ونائلين التربة النبوية لم تترك الأمة معهما المراقبة والمحاسبة ولم تطعهما طاعة عمياء»^(٢)، وذلك لتحميها من أن تروقهما لذّة التسلّط، وعادة الأمر والنهي والتطع من غير داع إلى ذلك. ثمّ يدفع بمثال من الغرب، واعظاً، ومصوراً الأمة على أنّها مروّضة حكامها، ومراقبة إياهم «وملوك الإنكليز الذين فقدوا منذ قرون كلّ شيء ما عدا التاج، لو تسنى الآن لأحدهم الاستبداد لغنمه حالاً ولكن هيهات أن يظفر بغرّة من قومه يستلم فيها زمام الجيش»^(٣)، فالأسد يتربّص للانقضاض على فريسته، والمرّوض (= الأمة) متيقظ مفتوح العينين وفي يده السوط الذي يذكره بحدوده. إنّ القوّة مع القوم، الذين يعرفون أنّ «القوّة لا تُقابل إلاّ بالقوّة»^(٤)، بها يحافظون على أصول الحكم السليم، أمّا في الحكومة الاستبدادية فإنّ الجيش القوّة مُلك المستبد الأوّل، به يصفع من تسوّّل له نفسه بطلب الحرية. وحتى يعتدل المركب، يرى الكواكبي، أنّه لا بد من جعل الجيش بيد الأمة، فضلاً عن ضرورة ممارسة الرقابة الدائمة، وتكامل السلطات «لأنّ الاستبداد يرتفع ما لم يكن هناك ارتباط في المسؤولية فيكون المنفّذون مسئولين لدى المشرّعين، وهؤلاء مسئولين لدى الأمة».

ولكن أيّ أمة تلك التي يمكنها أن تُسائل مجالسها التشريعيّة؟

يجيب: إنّها «الأمة التي تعرف أنّها صاحبة الشأن كلّه وتعرف أن تراقب وأنّ تتقاضى الحساب»^(٥)، بمعرفتها الواعية تؤكد صلاحيتها في المراقبة، وتستعمل السيف في حال إساءة أيّ من الهيئات التصرف بسلطتها. فالمراقبة هي المقياس الذي نفرّق بوساطته بين الحكومات المستبدة واللااستبدادية.

إنّ تحقّق هذا الشرط الأساسي -المراقبة المتحفّزة للعقاب- هو الميزة الرئيسة التي نعرف من خلالها الحكومات التي لا يداخلها استبداد. وعلى كل حال فإنه يتحتم «على الرعيّة أن تكون كالخيل، إنّ خُدّمت خُدّمت، وإنّ ضُرِبَت شُرِست، وعليها أن تكون كالصقور لا تُلاعب

(١) م.ن، ص ١٤٥.

(٢) طبائع الاستبداد، ص ٣٩.

(٣) م.ن، ص ٢٤.

(٤) م.ن، ص ١٤٥.

(٥) م.ن، ص ٢٢.

ولا يُستأثر عليها بالصيد كلّه»^(١)، لتستطيع أن تصون حقوقها من أيدي العابثين، من دون كلل أو ملل. أمّا إهمال المراقبة فهو إهمال الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ممّا يوسّع مجال الاستبداد وتجاوز الحدود. في حين أنّ الأصل هو أن تكون السيطرة بيد الأمة، لأنّ الشأن شأنها. لكنّ الأمة «لها أن تنيب عنها وكلاء لهم حقّ الإطلاع على كل شيء، وتوجيه المسؤولية على أيّ كان، ويكون أهمّ وظائف النواب حفظ الحقوق الأساسيّة المقرّرة للأمة على الحكومة»^(٢)، هؤلاء النواب هم -في الإسلام- أهل الحل والعقد، المنوط بهم أمر ممارسة الشورى والقيام مقام السلطة التشريعية في الحكومات المدنيّة الحديثة.

إنّ الكواكبي لا يطالب بشكل معيّن للحكومة المقترحة، ولكنّه مع ذلك، يطلب الكفاءة والانتخاب والتقييد، مع وجوب قيام الحكومة بواجباتها كلّها، من غير أن تتدخل في حرّيّة الناس وعقائدهم. ويشدّد على أهمية المراقبة، فلا الجمع ولا الانتخاب ولا فصل السلطات أو تكاملها، يشكل حكومة عادلة. ما لم يتوافر شرط المراقبة بالقول والفعل، بوجود شورى يقوم بها علماء مصلحون. فالسياسة المطلوبة، بالنسبة للكواكبي، هي التي تتركز على تكامل مبادئ حرّيّة العقيدة والشورى والمساواة والعدالة، التي يحفظها قانون تراقب الأمة حسن تطبيقه. وهذا كلّه قد تحقّق في السياسة الإسلاميّة، التي «كانت نياييّة اشتراكيّة أي (ديقراطيّة) تماماً»^(٣)، تحقّق فيها نظام الشورى الإسلامي على أكمل وجه، وتمّ فيها استيفاء معنى السياسة على أنّها إدارة شؤون المجتمع المشتركة بين جميع المواطنين، وفق قواعد تحفظ حقّ الجميع. ويتغنّى الكواكبي بالمعيشة البدويّة، التي يرى أنّها بعيدة عن الاستبداد، بسبب سهولة رحيل رعيّتها متى لاحظوا بوادر استبداد، فإنّ البدوي ينشأ نشأة استقلالية ويستمرّ عليها^(٤). ولأنّ الحالة البدويّة ذهبت إلى غير عودة فلا بُدّ لنا، بحسب رأي الكواكبي، من اتّباع الإسلام، إذ جاء الإسلام بواعد حرّيّة سياسيّة متوسطة «بين الديمقراطيّة والارستوقراطيّة»^(٥)، وجعل أصول حكومته تعتمد على شورى أهل الحل والعقد. وقد أسس (الرسول) للمسلمين «أفضل حكومة أسست في الناس، جعل قاعدتها قوله: (كلّكم راع وكلّكم مسؤول عن رعيته)^(٦). أي كلّ منكم سلطان عام ومسئول عن الأمة»^(٧)، وهذه هي القاعدة الذهبية، التي على الأمة إدراكها، ليعرف كلّ فرد فيها

(١) م.ن، ص ٢٦.

(٢) م.ن، ص ١٤٨.

(٣) أم القرى، ص ٢٩.

(٤) ينظر: طبائع الاستبداد، ص ٢٤.

(٥) م.ن، ص ٣٤.

(٦) العجلوني، كشف الخفاء...، ج ٢، ص ١٥١.

(٧) م.ن، ص ٣٧.

أنّه مسؤول عمّا يصيب الأمة، ومسؤول عن تحقيق أحلامها في التقدّم والازدهار، في ظلال حكومة عادلة، ولكن هل يمكن تحقيق ذلك كلّهُ؟

إنّ الكواكبي يرسم طريق النجاة متفانلاً: «إنّ الأمر مقدور ولعلّه ميسور، ورأس الحكمة فيه كسر قيود الاستبداد»^(١). وهو بهذا حاول وضع لبنة أساسية على طريق الثورة على الاستبداد، وإقامة الحكم الديمقراطي الشوري، حيث يعيش الإنسان حرّاً آمناً، حين لا تكون قوة فوق القانون، ويكون القانون في يد الأمة التي تراقب سير حكوماتها ولا تتسامح في المطالبة بالحقوق، ويطالب الكواكبي بحكم محليّ، نابذاً مركزية الحكم، داعياً إلى توجيه المسؤولية إلى الولادة عن أعمالهم، وبوضع قوانين لا تخالف الشرع، وتتنبه إلى مقتضيات الزمان، وتلاحظ أهميّة استشارة الرعيّة في المصالح السياسيّة المهمّة^(٢). هكذا يتبنى الكواكبي، مرّة أخرى، الإسلاميّة وفق صياغته الأخيرة لها.

خاتمة

يتبن لنا من هذا الفصل أنّ الكواكبي ناهض الاستبداد مبيناً أنّه سوء كلّهُ يجب محاربتة، لأنّ شؤون الحياة كلّها تتعلّق به. فلا بُدّ من مواجهة الجهل بالعلم، والخلاف بالتعاون والاجتماع، وتجاوز الخلافات المذهبيّة، للتمكّن من نيل الحرّيّة، وإنشاء شوري دستوريّة تراقب الحكومة، ليمّ تحقيق العدالة والمساواة. وإنّ ما أصاب الأمة هو فنور لا انحطاط، لذلك هناك أمل بالنهوض، وإنّ مقاومة الاستبداد ليست بمستحيّلة. ولكنّه يبيّن ضرورة إيجاد البديل قبل إزالة الاستبداد، حتى لا يُستبدل مستبدّ بآخر.

وفي مقابل أشكال الاستبداد الأربعة وضع الكواكبي بدائله على أنّها المساواة والحرية والعدالة والشورى، ثم جمع ذلك كلّهُ في الإسلاميّة، التي رآها حلاًّ شاملاً لأزمات أمتّه. أمّا فكرة المساواة فقد ارتبطت لديه بفكرة العدالة، وشدّد فيهما على الجانب السياسي لهما.

كما احتلّت الحرّيّة مكانة كبيرة في فكره، وخاصة حرّيّة الفكر والاعتقاد، فدعا الإنسان إلى تفهّم دينه بحريّة، وطالبه بنيل التعصّب والمبتدعات البعيدة عن الدين. واتخذت الحرّيّة أشكالاً كثيرة عنده، فمن فروعها، حرّيّة التدين، التي استنتج بها أنّ لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق، وأن من حقّ المرء الاجتهاد، والتحرّر من أسر النظرة القديمة، والانطلاق نحو إصلاح الفكر الديني، ونفي الجبريّة، والتمتع بحريّة المطبوعات، والتجرؤ على محاسبة الحكّام. ومن فروعها، حرّيّة التربية والتعليم، والحرّيّة الشخصية، إذ حثّ الكواكبي على طلب الكرامة والمجد،

(١) م.ن، ص ١٣٤.

(٢) ينظر: أم القرى، ص ١٦٠-١٦٦.

ونادى بالاعتماد على الإرادة. ومن فروع الحرية أيضاً، حرية التملك، وحرية العمل، وحرية الاجتماع والتفاوض. وهنا يربط الحرية الفردية بحرية الجماعة. وأخيراً هناك الحرية السياسيّة التي تتحقّق حين يشارك الشعب الحكومة في امتلاك القوّة السياسيّة. وبذلك تعود العافية المفقودة التي علينا السعي في طلبها. وقد قرن الكواكبي الحرّيّة الشخصيّة بالحرية السياسيّة، رافضاً سيطرة الحكومة على أعمال الناس وأفكارهم. وأدرك أنّ الحرّيّة التي ينشدها لا تأتي من دون جذور، فهي مرتبطة بالوعي بحيث أنّه لا يمكن امتلاكها ما لم يشعر الناس بقيمتها ويحصلوها بأنفسهم ويتفانوا في الدفاع عنها.

كما نشد الكواكبي العدالة القضائيّة والاجتماعيّة والسياسيّة، وشدّد على العدالة الاقتصاديّة، فطالب بعدالة توزيع الأعمال والعائدات، وبتحديد الملكية إلى حدّ معقول حتّى يتمّ التقارب بين الناس. ودعا إلى تعاون الناس، وتضامنهم، وحرصهم على الكسب الحلال.

إلا أنّ الهدف الأكبر كان في تحقيق الشورى الدستوريّة، حيث يشارك المواطنون الحكومة في صنع حاضرهم ومصيرهم، عن طريق تدخّل أهل الحلّ والعقد في قرارات الحكومة.

وإذ شكّلت الإسلاميه الحلّ النهائي عنده، فقد ميّز بين الإسلام والإسلاميّة. فالإسلاميّة ليست ما يدين به أكثر المسلمين الآن، وإنما هي دين القرآن المبني على العقل. إنّها مجموعة من النظم المشتقّة من القرآن والسنة والإجماع، وهي نظم اجتهاديّة تُبنى على العقل وتراعي مقتضى الحال. وهذه النظم هي التي يمكن أن تكون بديلاً عاماً جامعاً عن الاستبداد بأشكاله كلّها. وذلك لأنّ كلّ ما نريده قد قرّره الإسلاميه ديناً، إذ إنّها تركت للإنسان حرّيّة التصرف بحياته. وحمّت العدالة والمساواة، وسنّت الحكم على أساس الشورى. لقد وضع الإسلام الصحيح شريعة حكمه إجماليّة، صالحة لكل زمان وقوم ومكان، فالقرآن الكريم يحيي العدل والتساوي بين الناس، وفيه آيات تطالب بالشورى، ومن قواعده أن يكون الإنسان حرّاً مختاراً. فالإسلاميّة مؤسّسة على أصول الحرّيّة والتشريع الديمقراطي، وهي أوّل دين حضّ على العلم، وقرر الزكاة، ومنع التواكل، وحثّ على طلب المنفعة العامّة. وأهم نقطة يستخلصها الكواكبي من الإسلاميّة هي مسألة الحكم والحكومة التي يراها بديلاً عن الاستبداد السياسي، هي الحكومة الملتزمة بأوامر الشرع ونواهيّه، والتي توافق رغبات الأمّة. ولكي تتحقّق فيها العدالة يجب أن يكون فيها قانون عادل وملائم يلاحظ اختلاف عادات الشعوب فتجعلها تتمتع بإدارة محليّة. ولا بُدّ أن يعتمد القانون على الشرع، بحيث تكون علاقة الحاكم بمواطنيه علاقة محكومة بقانون.

ولا بُدّ من توافر إمكانيّة مراقبة الحكّام ومحاسبتهم، وأن تقوم الحكومة بوظائفها في خدمة الناس، وتنظيم أحوالهم، والسهر على أمنهم وراحتهم. فالحكومة ما هي إلاّ أداة تنفيذ القانون الذي ترتضيه الأمّة لنفسها، لذلك يتحتم عليها إشراك الأمّة فيما تتخذه من قرارات، وأن تعتمد

على الحوار في مناقشة المعارضين، بعيداً عن العنف والإرهاب.
ويرى الكواكبي، في النهاية، أن تكون الحكومة ملكية دستورية، تتمتع بشورى
أريستقراطية، يرأسها حاكم منتخب مؤقت مسؤول، وتكون حكومته خاضعة للمراقبة والمحاسبة،
وآلاً تكون حكومة مركزية، وذلك لكي يتمتع كل شعب بالحكم الخاص الذي يناسبه.

الفصل الثاني

الطريق إلى الإسلامية

تمهيد:

١- الوعي.

٢- التدريب.

٣- إصلاح الدين.

٤- إنشاء الجمعية.

خاتمة.

تمهيد

نظر الكواكبي من حوله موازناً بين حياة أمتة ومعيشة الدول المتقدمة وما تصيبه من هناء، وحين تأمل الأمر وجد أن ذلك تأتي من حركة مارتن لوثر (Luther) والإصلاحات العالمية المماثلة. ولما عاد إلى استقراء التاريخ العربي - الإسلامي لاحظ فيه جوانب مشرقة حين كان الدين في أوج احترامه. إذ كانت السياسة الإسلامية نياية اشتراكية وكان لأهل الحل والعقد دور رئيس في توجيه دقة الحكم. حيث كان الحكام ملزمين بمشورتهم. وذلك الحكم المستقر (حيث سادت العدالة والحرية والمساواة) جعل الناس آمنين. يلتفت كل منهم إلى وظيفته في المجتمع، ليقوم بها خير قيام. ونتيجة مقارنة الكوكبي تلك الأحوال، المفضية إلى التقدم، بالأوضاع السائدة في مجتمعه؛ راح يجول بفكره من الموجود إلى واجب الوجود، مشاركاً رفاقه المتنورين في البحث عن وسائل الترقى.

وبعد دراسة وتمحيص رأى الكواكبي أن يبدأ التغيير بإصلاح القواعد الاعتقادية والأخلاقية والسياسية، وفي إجراء التنظيمات، وتحقيق الاجتماعات والمفاوضات لجمع شمل الآراء حول ما تنفق الأمة عليه.

إن الهدف الأساسي، لدى الكواكبي، هو وضع الحل النهائي لمسألة الحكم، وقد وجد ضالته في الإسلامية، التي تمارس سياسة الاشتراك في الحكم. وتدعو إلى العمل على مراقبته. فبتحقيق الإسلامية يُعنى الناس جميعاً بشؤون الأمة في ظل الحكومة الصالحة، التي يتم فيها الاهتمام بالدين، والاعتناء بالعلم، وتحقيق التعاون، واجتماع الرأي.

فكيف يجري الإصلاح ويُزال الاستبداد ويتم التوصل، وفق تصوّر الكواكبي، إلى الإسلامية الحقّة بما طرحه من مبادئ سياسية تتحقق باتّباعها قيم الحرية والعدالة والشورى والمساواة؟

إنّ نقطة البداية لذلك كلّها تتركز في إدراك معظم المواطنين أنّهم يعيشون واقعاً فاسداً يتطلب الإصلاح. وهذا يعني أنّ بداية البدايات على طريق التغيير إنّما تكمن في تنمية الوعي تدريجياً لإصلاح الدين وإنشاء جمعية تعنى بتحقيق الإسلامية.

١ - الوعي

يشير الكواكبي إلى أهمية وعي الإصلاح معلناً «أنّ احتياجنا العام إلى الإصلاح بالغ فينا حتى إلى لزوم الإصلاح في تفهّم معنى لفظة الإصلاح ولذلك نبتدئ^(١) بتعريف الإصلاح، إنّهُ في اصطلاح السياسين إزالة المفسد وإكمال النواقص وموضوعه تنظيم الإدارة السياسية وغايته حصول السعادة العمومية وهي بغية الكل في الكل»^(٢) وهذا التعريف يتألف من شقين، فهو أولاً: إزالة المفسد، وهو ثانياً: ترقّي الأمة. وموضوع الإصلاح هو تنظيم الإدارة السياسية أولاً ليطمّن للناس التمتعّ بالسعادة في ظل الأمن والحرية.

والإصلاح ليس بالأمر المستحيل، ومن الخطأ تصديق «قول من قال: أنا أمة ميتة فلا ترجى حياتنا، كما لا إصابة في قول من قال: إذا نزل الضعف في دولة أو أمة لا يرتفع»^(٣) بل على العكس من ذلك فإنّ الأمة التي تسعى لاسترجاع أسباب حياتها، هي أمة تستحقّ مبتغاها ولا ريب. ولنا في الأمم السالفة براهين على ذلك، فتلك أمة الرومان، التي نهضت بعد عشرة، واليونان، الذين جددوا نشاطهم ونهلوا من غيرهم، حتّى بلغوا من القوّة ذروتها، ومن العلم أوجه، وكذلك فعل الأمريكان في العصر الحديث.

والمهم أنّ من يريد الإصلاح عليه معرفة معناه ليحدّد في طلبه، ولا ينتظر ذلك من حكومته، أو من أمة أخرى غير أمته. فإذا أردنا إزالة المفسد، وتنظيم أحوالنا السياسية، فإنّه يجب علينا أن نطالب الحكومة بحقوقنا، ونلحّ في طلبها، ليس على سبيل الصدقة، وإنما بأسلوب يجعلها تدرك جدّية مطالبنا. وغير ذلك فلن نتمكن من نيل حقوقنا^(٤). فلا يمكن أن تمنح الحكومة شعبها حقوقه ما لم يطالبها بها باستمرار. فإذا شعر الإنسان أنّه أسير في وطنه، ولا يمكنه الحصول على حرّيته، وجب عليه أن يضرب في الأرض سعياً وراءها مقاطعاً كلّ مستبد

(١) بالأصل: "نبتدأ".

(٢) جان داية، صحافة الكواكبي، الوثائق، ص ١٦٣.

(٣) الكواكبي، أم القرى، ص ١٦.

(٤) ينظر جان داية، م، ص ١٤٩.

يواجهه، مهما عانى في سبيل حريته «فإنّ الكلب الطليق خير حياة من الأسد المربوط»^(١). ولا بُدّ للمرء، حين يوضع في مجال الاختيار بين الذلّ والموت، أن يختار الموت حتى لا يعيش حياة لا شيء فيها سوى الحرص على رضى المستبد لقاء طعام لا يسدّ رمقاً، وشراب لا يروى عطشاً. إنّ الخوف هو الذي يرسّخ الاستبداد. أما الشجاعة فهي وحدها التي تمنح الإنسان الحياة الكريمة أو الموت الشريف، وبذلك يحصل الإنسان على المجد الذي لا يأتي بالتذلل أمام المتكبرين ولكنه يُطلب ببذل النفس في سبيل تحصيله.

ولا يكتمل الإصلاح السياسي إلاّ بمراقبة الحكم، الذي يجب أن يكون وفقاً لمبادئ الشريعة الإسلامية، أما الحكم الظالم فإنّ طاعته غير واجبة على المسلمين وإنّما الواجب هو محاربة الحكّام الظالمين، لإزالة مفسادهم، وتنفيذ حكم الشريعة فيهم، تحقيقاً لمعنى الآية: ﴿وَمَنْ لَمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ﴾^(٢). الذين لا تجوز طاعتهم^(٣).

يطرح الكواكبي، في نهاية كتابه عن الاستبداد، خمسة وعشرين مبحثاً يرى أنها تحتاج إلى تدقيق وتفصيل، بما ينطبق على أحوال كل بلد وخصوصياتها، ويقول إنّه يعدّد «هذه المباحث تذكرة للكتاب ذوي الألباب وتنشيطاً للنجباء على الخوض فيها»^(٤).

ويطالب بالبحث فيها بالترتيب، لكنّه يبدأ بالعكس، ويتناول شرح المبحث الأخير منها فقط، والذي يتعلّق بالسعي في رفع الاستبداد، لأنه، في نظره، أهمّ الموضوعات المطلوب حلّها، والتي يجب الابتداء بها. ويضع ثلاثة شروط مبدئية لرفع الاستبداد واستبداله وهي: شعور الأمة بآلام الاستبداد، والتدرّج، وتهيئة البديل. فالشرط الأول: على الأمة أن تشعر بآلام الاستبداد وما يُحدثه من تفاوت وفوضى بين الناس، وما يزرعه من ذلّ وضعة في قلوبهم، وذلك حتى تستحقّ الحرّية لأنّ نوالها عفوياً لا يفيد الأمة في شيء، لأنّ من لا يتعب في تحصيل شيء، لا يهتم بحفظه «فلا تلبث الحرّية أن تنقلب إلى فوضى، وهي إلى استبداد مشوش أشدّ وطأة كالمرّض إذا انتكس»، والحرّية النافعة إنّما هي التي تحصّلها الأمة، بعد الاستعداد لقبولها، وبذلك تتمكن من الحفاظ عليها^(٥).

فيجب على الأمة أن تتمسك بالطباع الجيدة، وتطلب الحرّية والعدالة، وتقدر قيمة الاستقلال، وتعرف مزية النظام على الفوضى «وخلاصة البحث أنه يلزم أولاً تبيينه حس الأمة بآلام الاستبداد، ثم يلزم حملها على البحث في القواعد الأساسية السياسية المناسبة لها بحيث

(١) الكواكبي، طبائع الاستبداد، ص ٣٨.

(٢) المائدة ٤٤/٥.

(٣) ينظر: طبائع الاستبداد، ص ٣٦ و١٣٧-١٢٨.

(٤) طبائع الاستبداد، ص ١٥١-١٥٨.

(٥) طبائع الاستبداد، ص ١٥١-١٥٨.

يشغل ذلك أفكار كل طبقاتها»^(١). فمن أراد تخليص أمته من أسر الاستبداد، عليه أولاً، أن يبتث فيها العلم بسوء حالتها، وأن يبين لها إمكانية التغيير. وسرعان ما ينتشر الشعور الحاد بالآلام الاستبداد بين الناس حتى يكاد يشمل أكثر أفراد الأمة مما يؤدي بالناس إلى التحمس فينادون مع المعرى:

إِذَا لَمْ تَقُمْ بِالْعَدْلِ فِينَا حُكُومَةً فَنَحْنُ عَلَى تَغْيِيرِهَا قُدْرَاءُ^(٢)

ومن يبعث في أمته الحياة، ويوقظها على الشعور بالآلام الاستبداد، هو الإنسان الذي يجهد في ترقية معارفه، بالتلقي والمطالعة، وبإحراز علم يُكسبه في قومه موقعاً محترماً، ويحافظ على آداب قومه وعاداتهم، محتفظاً بوقاره، متجنباً مصاحبة الحكّام، وملتزمًا بحسن الأخلاق، يحبّ وطنه. ويساعد الضعفاء، ويغار على الدين^(٣).

فلا بُدَّ أن تبدأ مقاومة الاستبداد بتعميم الوعي الذي بواسطته يمكن التفريق بين الخير لإلجاء الحاكم إليه، وبين الشر لردع الحاكم عنه، لأنّ الأمة إنما جاءت بالحاكم ليستخدمها، وهي لا تستطيع معرفة ذلك إلاّ إذا انتشر فيها العلم الذي يقضي على الخوف المزروع في نفوس الرعية^(٤). وذلك لأنّ معرفة حقيقة ضعف المستبد يُزيل خوف الناس منه، إذ يرونه عاجزاً لا حول له ولا قوة إلاّ بجهلهم وانصياعهم. «فإذا ارتفع الجهل وتنوّر العقل زال الخوف»^(٥) وبدأ الناس في معرفة مكانم مصالحهم.

فالوعي هو أول خطوة على طريق إزالة الاستبداد، فإذا عمّت المعرفة، «عند ذاك لا بد للمستبد من الاعتزال أو الاعتدال» لأن انتشار العلم يكسر قيود الأسر، ويلجم المستبدين «وكم أجبرت الأمم بتربيتها اللئيم على الترقى معها والانقلاب» فيتحول من منتقم حاقد إلى رئيس عادل يخاف الحساب.

وحتى يعمّ العلم في الأمة، لا بُدَّ أولاً من الاعتراف بالجهل، وذلك يكون بداية المعرفة، فلا ندعي علماً بما لا ندري عنه شيئاً، ثم نحاول أن ننهل من العلوم، التي «توسّع العقول وتعرّف الإنسان ما هي حقوقه وكم هو مغبون فيها، وكيف الطلب، وكيف المنال، وكيف الحفظ» وبذلك نتعرّف إلى حقوقنا وحدودها، ونتعلّم كيف نطالب بها، وكيف نحصل عليها ونتمسك بها، مما لا يدع مجالاً لاستبداد حاكم أو ولي^(٦). وهذا يتطلّب تحقيق الشرط الثالث من شروط الاستبداد

(١) طبائع الاستبداد، ص ١٥١-١٥٨.

(٢) طبائع الاستبداد، ص ١٥١-١٥٨.

(٣) طبائع الاستبداد، ص ١٥١-١٥٨.

(٤) طبائع الاستبداد، ص ٢٥-٢٦.

(٥) م.ن، ص ٤٦-٤٨.

(٦) م.ن، ص ٤٦-٤٨.

واستبداله، ألا وهو تهيئة بديل الاستبداد، قبل مقاومته، وذلك حتى لا يصبح الأمر مجرد استبدال مستبد بآخر.

ففي كلِّ عمل لا بُدَّ من معرفة الغاية، ومعرفة الطريق الموصلة إليه، لنتمكّن من الإقدام عليه. ولا تنفع المعرفة الإجمالية العامّة، بل لا بُدَّ من معرفة الغاية، معرفة واضحة، ورسم الخطة الموصلة إليها، رسماً واضحاً ودقيقاً. فإذا أردنا استبدال الاستبداد علينا تهيئة ماذا نقيم مكانه، تهيئة موافقة لرأي الأغلبية، التي يجب أن تكون مقتنعة بضرورة التغيير المطلوب وتساعد الصحف والمراسلات المنتظمة على إقناع الرأي العام بالتغيير المطلوب. وموافقة الرأي العام ضرورية، حتى لا يكون الإقدام على التغيير ناقصاً، وحتى لا ينضمّ بعض الناس إلى ضرب المستبد، فتكون الغلبة في جانبه. فلا بدّ من تقرير شكل الحكومة المطلوبة، بديلاً عن الاستبداد، قبل مقاومته حتى لا يقع الخلاف في أثناء محاولة إزالته. ويشدد الكواكبي على أهميّة تعميم الشكل المطلوب لا الاقتصار على موافقة الخواص، وذلك لأننا إذا أردنا له النجاح فلا بُدَّ أن يأتي مترافقاً بقبول الرأي العام^(١).

هذا فضلاً عن أنّ بثّ الوعي وإقناع العامة بالشكل المطلوب هو أمر واجب على كلِّ إنسان يرى في نفسه القدرة على ذلك. فعلى كلِّ إنسان قادر أن يرتّب بين أوقاته وأشغاله ويترك الشغل الذي لا يجد له وقتاً كافياً أو يفوضه إلى من يفنيه حقّ القيام به.

ويرتّب نفقاته على نسبة المضمون من كسبه، ولا يحتمل نفسه ما لا تطيق، بل يتخصص في عمل واحد، لأن العلم الدقيق والإتقان ضروريان للنجاح في أي عمل كان. ويرتّب نفسه للمجد على حسب استعداده الحقيقي. فلا يتناول على ما لا يستطيعه. وعليه أن يسعى إلى تربية الآخرين على ذلك، بالإقناع والموعظة والقُدوة الحسنة^(٢).

«والخلاصة أن الراغب في نهضة قومه عليه أن يهيء نفسه ويزن استعداده ثم يعزم متوكلاً على الله في خلق النجاح»^(٣) وهذه من وظيفة عقلاء الأمة وسرّاتها. فإذا عرفنا أنّ الأمة هي مجموعة أفراد، أدركنا تأثير الفرد الواحد في أمته، وأمكنا القول إن اجتهاد كلِّ فرد في ترقية نفسه كفيل بترقي الأمة كلّها. لذلك فإن مقاومة الاستبداد، وطلب الحرية، وتغليب الشريعة على السلطة، وتوحيد الله حقاً، وتقييد الحكّام، وطلب المجد؛ للوصول إلى المساواة والعدالة والحرية، في ظلّ سلطة عامة، هي أمور مطالب بها كل فرد في الأمة «وقد قال تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ﴾»^(٤)...^(١). والنتيجة أنّ الأمة «ليس لها من يحك جلودها

(١) طبائع الاستبداد، ص ١٥٧-١٥٨.

(٢) أم القرى، ص ١٧٥-١٧٨. وينظر أيضاً: الطابع، ص ١٥١-١٥٥.

(٣) طبائع الاستبداد، ص ١٥٤/١٥٥.

(٤) الرعد ١٣/١١.

غير ظفرها، ولا يقودها إلاّ العقلاء بالتنوير والإهداء والنبات». وهذا الإهداء والأمر بالمعروف، متعيّن على كلّ فرد في الأمة، ولو أهمله سواه، لأنّ على المسلم أن يعمل من غير أن ينتظر ذلك من غيره. حتى إذا سعى كلّ فرد بنفسه إلى إقامة الحق ومقاومة الباطل، وجد في أمته كثيرين على شاكلته، وبذلك يتجمّع حشد كبير في وجه الاستبداد يعرف كل منهم «أن الله، جلّت حكمته، قد جعل الأمم مسؤولة عن أعمال من تحكّمه عليها»^(١)، وأنّ على الإنسان أن يتحمّل مسؤولية حياته ومصيره، وأنّ الأمة لا تسترجع عزّها إلا بعد أن تعي حالتها، وتبلغ رشدها، وتعرف أن المستبدّ وأعوانه لا يمكنهم إنقاذ الأمة لأنّ وزير المستبد مستبد لئيم مثله «فهل يجوز العقل أن ينتخب رفاق من غير أهل الوفاق»^(٢) مع معرفة أن المستبد لا يستوزر إلا بعد الاختبار بناء عليه، علينا ألاّ نعتزّ بما يتشدّق به الوزراء والقواد من الإنكار على الاستبداد وادعاء مطلب الإصلاح، وألاّ ننخدع لمظاهر التقوى في بعضهم، ولا نتقّ بهم، لأنّ الخير ينافي سيرهم وسيرتهم، وهم لا يقصدون بادعاءاتهم ومظاهرهم غير إقلاق المستبد، وتهديد سلطته ليشاركهم في استئثار دماء الرعية، واستباحة أموالها. ولنعلم أن العقلاء والمثقفين، هم الوحيدون القادرون على تحرير البلاد، والقضاء على الاستبداد وأعوانه، حتى إذا نشروا الوعي بين الناس هبوا جميعاً إلى إزالة الاستبداد واستبداله بحكومة شورية ينعم في ظلّها الناس بالحرية والمساواة.

وبادئ ذي بدء، يعقد الكواكبي الآمال في الإصلاح على الشباب المهذّبين الأحرار، الذين يتبعون ما يأمرهم به دينهم، وينتهون عمّا ينهى عنه، ويكون كلّ منهم شريكاً لقومه، وباراً بوطنه، ويعتبر أنّ خير الناس أنفعهم للناس، ويعلم أنّ القضاء والقدر هما السعي والعمل، وأنّ كل ما على الأرض من أثر إنّما هو من عمل البشر^(٤).

٢- التدرّج

إنّ عملية الإصلاح لا يمكن أن تتم بين ليلة وضحاها، لذلك لا يطالب الكواكبي بالتغيير المفاجئ، وإنّما يريد أن يتم التغيير بالتدرّج، فإذا كان «سبب الخلل النازل هو الجهل الشامل» فلا بد من «إنذار الأمة بسوء العاقبة» وتقريع أفرادها على تفرّقهم وتقاّسهم وسكونهم إلى الجهل إلى أن يدركوا أن «الدواء هو: أولاً تنوير الأفكار بالتعليم، ثانياً إيجاد شوق للترقي في رؤوس الناشئة»^(٥) وليس هذا بالعمل الهين، وإنّما يحتاج توجيه الرأي العام إلى صبر وجهد «ولا يخفى أن إصلاح الفكر العام دونه صعوبات كثيرة: لأنّ العامة تأبى قبول كل ما يخالف ما تقرّر

(١) أم القرى، ص ٦٦-٦٩.

(٢) طبائع الاستبداد، ص ١٥٩.

(٣) طبائع الاستبداد، ص ٦٣.

(٤) أم القرى، ص ١٨٣-١٨٤.

(٥) أم القرى، ص ١٩٢.

عندها»^(١). ولا بد أن يتصدى لهذا العمل العلماء الغيورون، فيستعملون النصح والتوبيخ مع الشباب، ويحاربون فتور الشيوخ بجرائد مخصوصة، تقابلهم باللوم والتبكيك، ويسلطون عليهم أقلام الأدباء وألسنة الشعراء، وبمثل هذا التدبير تنور حرب أدبية بين الناشئة والواهنة حتى يدب حب العلم في النفوس وتنصلح الأخلاق ويكثر في الأمة أباة الضيم^(٢).

وقد اتفق الحكماء أن إصلاح الأخلاق من أصعب الأمور وأحوجها إلى الحكمة والعزم القوي، وقد سلك الأنبياء، لإنقاذ الأمم من فساد الأخلاق، سلك الابتداء أولاً بفك العقول من الشرك بالله، ثم جهدوا في تنويرها بمبادئ الحكمة وتعريف الإنسان بأنه حر مختار، ثم علموه بأن الإنسان مكلف بقانون الإنسانية، ومطالب بحسن الأخلاق، وعلموه ذلك بأساليب التعليم المقنع، وبت التربية التهذيبية. والحكماء السياسيون الأقدمون اتبعوا الأنبياء في سلوك هذا الطريق وهذا الترتيب، أي بالبدء بالفطرة الدينية، التي تؤدي إلى تحرير الضمائر، ثم بالتربية والتهذيب والتعليم، فجددوا الدين ونقحوه وأصلحوه، لتجديد خليق أخلاق الأمم. أما بعض الحكماء الغربيين المتأخرين فقد حاولوا اختصار الطريق، بتشجيع أعوان المستبد على الفساد، لإيقاظ الحقد عليه، بغية تحرير الأفكار وتهذيب الأخلاق. إلا أن بين الشرقي والغربي فروقاً كثيرة مما يجعل من غير الممكن اتباع مذاهب زعماء الحرية في الغرب، الذين نشأت حركة قوية في أفكارهم، بعد أن نقل الإسلام العلم إليهم، فاغتموا قوة هذه الحركة وأضافوا إليها مالا يصلح للشرقيين، من ذلك: التغني بالحرية بدل الدين، واستباحوا القسوة، وقاعدة أنّ الغاية تبرر الوسيلة. لكننا، نحن، لا يمكننا أن نلتمس دواءنا إلا «عن طريق إحياء العلم وإحياء المهمة مع الاستعانة بالدين» فننشر التعليم العملي والثقافة الاجتماعية بساطة ووضوح مسترشدين بهدى العلماء^(٣).

ومن الضروري أن يشمل التعليم كلّ الأعمار والفئات، ولكل بحسب ما يناسبه «ولا بد أن تصحب التربية من بعد البلوغ، تربية الظروف المحيطة، وتربية الهيئة الاجتماعية، وتربية القانون أو السير السياسي، وتربية الإنسان نفسه»^(٤) لأن التربية عملية اجتماعية، تلعب فيها الظروف المحيطة دوراً رئيساً. كما أن التعليم لا يفيد شيئاً، إذا لم يأت عن قناعة المتعلم بضرورته. والإقناع يقوم على الحرية بين طرفي العلاقة: المعلم والمتعلم، ويعتمد على الحوار بدل التلقين، ويكون بما يتلاءم مع ميول المتعلم وورغباته. وهذا ينسجم مع تعاليم الأديان، التي تسترشد بالإقناع طريقاً للهداية، في الدرجة الأولى، ثم تحاول ذلك عن طريق الترغيب ثم التهيب.

(١) جان داية، صحافة الكواكبي، الوثائق، ص ١٤٩.

(٢) م.س، ص ١٨٦.

(٣) طبائع الاستبداد، ص ٩٤-١٠٠.

(٤) طبائع الاستبداد، ص ١٠٣.

والتربية المطلوبة هي إعداد العقل للتمييز والمحكمة، وحثّ الناس على تقوية الإرادة وعلى إتقان الأعمال، وهي تربية تشمل العقل والنفس والجسم، فتقوّي الأجسام وتحبي العلوم وتمتّي الأخلاق وتربي النفس «على معرفة خالقها ومراقبته والخوف منه»^(١) وتدعو إلى كل ما هو خير «لا يثبت إلاّ في أرض العدل، تحت سماء الحرية، وفي شأن كل إنسان وربه، ينبغي ألاّ يتدخل به الآخرون. كما يوجّه خطابات تحريضية إلى بني قومه، وبني دينه، وإلى أبناء الشرق، ليقوموا من الذلّ والتخلّف، فيتركوا التقليد ويتمسّكوا بالإرادة، ويرفضوا الظلم، ويبذلوا كلّ تضحية ممكنة، ويعودوا إلى الدين الأصيل، الذي يدعو إلى التسامح. ويخاطب الغربيين، الذين يتذرعون بحماية المسيحية ليضربوا الوحدة الوطنية، بقوله: «دعونا يا هؤلاء نحن ندبّر شأننا، نتفاهم بالفصحاء» فنحن قادرون على التعايش، بالرغم من اختلاف أدياننا، وقادرون على حماية أدياننا بأنفسنا. ويقول للشرقيين: إن اللحاق بالغرب يتطلب (الصدق في الدين وفي الأخلاق، والاستقلال في الرأي، والحرص على الحرية وعلى الوقت والعمل، وعدم الخوف إلاّ من الله)^(٢) فإن إنسان الغرب قد قرّر قواعد تضافر عليها العقل والتجريب، وعلينا أن نستتير بما ينفعا منها، ونسترشد بمبادئ ديننا، حتى نتمكّن من التدرج في الترقّي.

«وأفنع ما بلغه الترقّي في البشر، هو أحكامهم أصول الحكومات المنتظمة» ويجعلهم ألاًّ قوة ولا نفوذ فوق قوة الشرع «ويجعلهم قوة التشريع في يد الأمة» ويجعلهم المحاكم تحاكم السلطان والصعلوك على السواء «ويجعلهم الأمة يقظة ساهرة على مراقبة سير حكومتها»^(٣) وذلك لأنّ للحكومة تأثيراً مباشراً وعريضاً على نواحي حياة البشر كلّها، ولهذا يجب أن يراقب الشعب حُسنَ تنفيذ القانون الذي يضعه حتى لا يتجاوزّه، ولا يدع لها نفوذاً، غير القيام على تنفيذه، بشكل يضمن المساواة والعدالة للجميع. لذلك فإنّ «تقرير شكل الحكومة هو أعظم وأقدم مشكلة في البشر»^(٤)، خاض فيها كثير من الباحثين، بغية رسم معالم الحكومة الصالحة، و لكن قلّ من توصّل منهم إلى ذلك، وحتى لو أن بعضهم اتّفق على بعض القواعد الأساسية، إلاّ أنهم اختلفوا في وجوه تطبيقها على أحوالهم الخاصة.

هذا علاوة على أن من يتولّى السلطة لا يلبث أن يخنث بوعوده، التي قطعها على نفسه في تحقيق العدالة والحفاظ على المصلحة العامة، بل إنه ليأتي بأفطع الجرائم ثم يحاول تأويلها على أنها لمصلحة الأمة. وهذا كله لأنّه يمتلك القوة التي تغريه بالاستبداد، «ولأنّ القوة لا تُقابل

(١) م.ن، ص ١١٣.

(٢) الكواكبي، الأعمال الكاملة، طبعة ١٩٧٥، ص ٢٠٨-٢٢١.

(٣) طبائع الاستبداد، ص ١٤٠.

(٤) م.ن، ص ١٤٤.

إلا بالقوة»^(١)، لذلك على الأمة، التي يحكمها الاستبداد، أن تقاومه بكل ما أوتيت من القوة. لكن الأمة، إذا رسخ فيها الاستبداد وتعودته، لا تسأل عن الحرية، ولا تلتمس العدالة، ولا تعرف قيمة الاستقلال، بل هي تعود التبعية العمياء. وحتى إذا نعمت على المستبد، فإنها تنقم من شخصه ولا تقتلع الاستبداد من جذوره، وهكذا تستبدل مستبداً بمستبد. وقد تتحرر من الاستبداد عفواً وبلا تخطيط فلا تلبث تنخبط في الفوضى حتى يعاودها الاستبداد أشد وطأة وأكثر شراً.

ولهذا فإن «الحرية التي تنفع الأمة هي التي تحصل عليها بعد الاستعداد لقبولها، وأما التي تحصل على إثر ثورة حمقاء فقلماً تفيد شيئاً»^(٢). ومن يريد أن يأخذ بيد الأمة لإنقاذها من شر الاستبداد، ومساعدتها على اقتلاعه من جذوره، عليه «أن يثّ فيها الحياة وهي العلم، أي علمها بأن حالتها سيئة وإنما بالإمكان تبديلها بخير منها»^(٣). فإذا شعرت بالآلام الاستبداد ومساوئه تتحمس للتخلص منه وتسعى لاستبداله. وإيقاظ شعور الاستياء في الأمة، التي تعاني من وطأة الاستبداد، إنما يقع على عاتق ذوي الشهامة، ممن يرغبون في نهضة قومهم، الذين على كلّ واحد منهم، حتى يصغي الناس إليه، أن يحرص على ترقية معارفه، وإتقان أحد العلوم، و المحافظة على الآداب العامة، وقلة الاختلاط بالناس، وتجنّب مصاحبة الحكّام والممقوتين، وتجنّب الحسد، واختيار الأصدقاء، وكتّم الآراء، والتخلي بالأخلاق الحميدة، والثبات على المبادئ، والشفقة على الضعفاء، والغيرة على الوطن والدين^(٤). حتى إذا عمّ الوعي واجتمع الرأي، بدأت على الاستبداد حملة شعواء. وهذا يقودنا إلى الشرط الثاني الذي وضعه الكواكبي لرفع الاستبداد، ونعني به مقاومة الاستبداد باللين والتدرّج لا بالشدّة والعنف. والوسيلة الوحيدة لإزالته «هي ترقّي الأمة في الإدراك والإحساس، وهذا لا يتأتى إلا بالتعليم والتحميس»^(٥) من قبل الراغبين في نهضة الوطن، وتخليصه من أسر الاستبداد وشروره. والذين عليهم أن يعلموا أن اقتناع الناس بضرورة التخلص منه لا يتأتى إلا في زمن طويل، وأن إزالته ليست بالأمر السهل، بل هي تحتاج إلى جهد وصبر طويلين. كما لا بد من معرفة «أن كل أمر يحصل بقوة قليلة في زمان طويل يكون أحكم وأرسخ وأطول عمراً مما إذا حصل بمزيد قوة في زمان قصير»^(٦). فلا ينبغي أن يقاوم الاستبداد بالعنف كي لا تكون فتنة تحصد الناس حصداً، ثم لا تثمر عن شيء. أما إذا

(١) م.ن، ص ١٤٥.

(٢) طبائع الاستبداد، ص ١٥٢.

(٣) ينظر: م.ن، ص ١٥٣-١٥٥.

(٤) ينظر: م.ن، ص ١٥٣-١٥٥.

(٥) م.ن، ص.ن.

(٦) أم القرى، ص ١٧.

اشتد الاستبداد وانفجرت الفتنة فعلى العقلاء أن يتباعدوا عنها، مبدئياً، حتى يتم حصد المنافقين والمستبدين، بعدئذٍ عليهم أن يوجهوا أفكار الناس، بالحكمة، نحو تأسيس العدالة، وذلك بالإشراف على إقامة حكومة لا عهد لرجالها بالاستبداد، ولا بمن لهم علاقة بالفتنة التي حدثت، وذلك ليُصار إلى بناء حكومة جديدة جذرياً.

ويبين الكواكبي كيفية اندلاع الفتنة أو الثورة الفجائية على الاستبداد، من خلال استعراضه بعض أحوال مخصوصة تهيج العوام. فهي لا تحدث غالباً إلا عقب أحوال منها:

١- مشهد دموي يوقعه المستبد على مظلوم

٢- حرب يخرج منها المستبد خاسراً

٣- إهانة المستبد الدين

٤- تضيق اقتصادي شديد

٥- مجاعة أو مصيبة عامة

٦- تعرض المستبد للمحرّمات

٧- مناصرة المستبد للعدو

إلى غير ذلك من الأمور المماثلة لهذه الأحوال.

لكن المستبد يحاول التحسّب من تلك المزالق بمساعدة من أعوانه.

وقد يحدث أن يسوقه بعض معاونيه للوقوع في إحداها، وهم أقدر الناس على الإيقاع به، لذلك يحاول محاباتهم وإذا أراد شراً بأحدهم فإنه يوجه إليه ضربة مباغته.

ولمن يريد إثارة الشحناء، ضد الاستبداد، يرسم الكواكبي بعض الطرق لمناهضة المستبد تحت ستار الدين، بإلهائه بالفسق والفجور، وتغييره بأن الأمة راضية عنه، وقيادته إلى ضرورة المزيد من التشديد لحفظ النظام، وحمله على إساءة التصرف، وكتمان الرشد عنه لإبعاده عن ملاحظة ما يُخطط له، ويجعل أعوانه يعضّون الطرف بإشغالهم في نهب مال الأمة^(١).

وقد فعل ذلك بعض المفكرين الغربيين إذ شجّعوا الاستبداد بغية تعميم الحقد عليه. لكن الطريق الأمثل لإزالة الاستبداد، في تصور الكواكبي، هو تجنب مثل تلك الثورات الدامية، واستعواضها بالعمل الدؤوب على تجديد الدين وتنقيحه لتجديد أخلاق الأمة والنهوض بها عن طريق إحياء العلم، وإيقاظ الشعور على ضرورة استبدال الاستبداد بحكومة شورية. ثم حمل الأمة على البحث في القواعد السياسية المناسبة لها.

ويركز الكواكبي على أهمية وجود برنامج تدريجي كامل لإصلاح أحوال الأمة. بحيث أن الثورة على الاستبداد لا تبدأ إلا بعد توافر شروط نجاحها، لأن «كل أمر، كلياً كان أو جزئياً، لا

(١) ينظر: طبائع الاستبداد، ص ١٥٥-١٥٧.

يحصل إلا بقوة وزمان متناسبين مع أهميته»^(١)، وإلا كان نصيبه الفشل. لذلك يجب أن تكون مقاومة الاستبداد مقاومة واعية منظمة. وتنظيم المجتمع يقوم على التضامن والاتحاد بين الأفراد ثم بين الأمم. ويجب ألا تكون الفوارق الدينية عائقاً للاتحاد الجنسي (=الوطني) بين الناس، كما يجب ألا تكون الفوارق الجنسية عائقاً للاتحاد الديني بين الأمم.

ويضرب الكواكبي مثلاً على تجاوز ذلك كله بأمريكا، التي وجدت لنفسها مخرجاً من تضارب الإنتماءات. فما أحرانا أن نفتكر في ما وصل إليه الغربيون، لننتعظ بما لا قوة من الأهوال، وهم في طريقهم نحو تحرير أنفسهم من سطوة الاستبداد. فإذا كان أقرب طريق للإصلاح السياسي، هو إصلاح الدين، والعودة به إلى أصوله الصحيحة الأولى: وإذا كان النهج التدريجي، هو أفضل السبل لتحقيق الهدف، لذلك فإن البرنامج التدريجي الواعي يجب أن يبدأ من إصلاح الدين لتصلح السياسة.

٣- إصلاح الدين

إن كل إنسان مطالب بأن يتبع في أخلاقه وأعماله قانوناً يتوافق ومجتمعه في أساسياته، كذلك على كل قوم أن يتخذوا قانوناً لا يتضارب مع قوانين الأقسام الذين تربطهم معهم علاقات من أي نوع كانت، وذلك حتى يتم التآلف والتعايش بين الأقسام.

ويرى الكواكبي أن الناموس (=القانون) الطبيعي في البشر هو ناموس وحشي لا خير فيه، لأنه مبني على تنازع البقاء، وحفظ النوع. والتزاحم على الأسهل، والاعتماد على القوة، وهذه كلها قواعد شر «لا يلفظها غير ناموس شريف واحد، مودوع في فطرة الإنسان، وهو: إذعانه الفكري للقوة الغالبة، أي معرفة الله بالإلهام الفطري» وهذه الفطرة الدينية في الإنسان، هي التي تجعل حياته مقبولة، وتجعل تصرفاته متوازنة، تبعده عن إضرار غيره طمعاً في منفعة ذاتية «وذلك بما يؤمله المؤمن من المجازاة والمكافأة، والانتقام منه وله» في الحياة الأخرى. والإنسان مفطور على الشعور بوجود قوة غالبة عاقلة، يعبر عنها العاقون بلفظة (الطبيعة)، والراشدون المهتدون يعبرون عنها بلفظة (الله)^(٢).

والدين بمعناه العام هو إدراك النفس وجود تلك القوة الغالبة، ومن هنا فإنه لا يوجد إنسان بلا دين «بل كل إنسان بدين إما صحيح، أو فاسد عن أصل صحيح، وإما باطل أو فاسد عن أصل باطل»^(٣)، والدين الصحيح يكفل السعادة في الدنيا، والفلاح في الآخرة. إن الله يبعث الرسل، لينقذوا الناس من ضلالة الشرك، ويهدوهم إلى عبادة الله وحده،

(١) الكواكبي، الأعمال الكاملة، ط ١٩٧٥، ص ٢٤٣.

(٢) ينظر: أم القرى، ص ٧٠-٧٧.

(٣) م.ن، ص ٢٥.

وبذلك يملكون حرّيتهم، التي تحميهم من ذلّ الاستعباد خوفاً من مستبد أو ظالم متجبر. والأديان السماوية كلها كانت في بدايتها صحيحة، تبثّ النظام والنشاط وتهدّي إلى سعادة الدارين، إلى أن طرأ عليها التحريف والتشويش والتشديد فدخلها الشرك بالله.

لقد جاءت التوراة ومن ثم الإنجيل بالتوحيد، وتلا ذلك الإسلام مطالباً بالتوحيد وهداماً الشرك بالكلية. فقد «بُني الإسلام بل وكافة الأديان على (لا إله إلا الله)، ومعنى ذلك أنه لا يُعبد حقاً سوى الصانع الأعظم»^(١). لذلك على الإنسان ألاّ يخضع إلاّ لله فلا سيادة ولا عبودية في الإسلام إلاّ له. لكن تغييراً حدث في الدين، فترك أصله، واتّبعت مزيدات ليست منه في شيء. فعدت حالة أكثر المسلمين تشبه حالة المشركين، إلاّ أهل جزيرة العرب، الذين استطاعوا المحافظة على أصول الإسلام. ولأنّ ذلك حدث لذلك بات من الضروري أن نحیی الدين الأصیل، ونصلح ما فسد منه، برّد العامة عن ميلها إلى الشرك الأوّل. وهذا أمر غير هيّن، ولا يمكن تنفيذه إلاّ بالعلم وبالاجتماع على أهمية العودة إلى الإسلام، في أصوله الأولى، بعيداً عن النقول المتخالفة. فلا بد «أن نترك جانباً اختلاف المذاهب التي نحن متبعوها تقليداً»^(٢) وأن نعتمد ما نعلم من صريح الكتاب، وصحيح السنّة، وثابت الإجماع، كما فعل أجدادنا الأولون، إذ إن مذهب السلف هو الأصل الذي لا يُردّ، وهو الذي يجعلنا لا نتفرّق في الآراء، وبمكّنتنا من نبذ التقليد، الذي يخالف نص الكتاب أو صريح وثابت الإجماع. فعلى العلماء أن يقاوموا فكرة التعصّب لمذهب دون آخر، ليتمكّنوا من جمع كلمة الأمة على رأي واحد، بعيداً عن التشدّد في الدين، الذي لم يجعل الله على الناس فيه من حرج، بل إنه أراد أن يرفع الأغلال، التي كان يرسف فيها الناس، وأراد أن يخفّف عنهم التكاليف الثقيلة، لذلك لم يكلف الإنسان إلاّ بما له قدرة عليه، كما أمره بأن لا يغلو في دينه وبأن يقتصد فيه.

وحتى لا يغالي الناس في التعصّب للدين، وحتى يتم جمع كلمة المسلمين، يقترح الكواكبي أن يعقد فقهاء الأمة كتاباً في العبادات، يعتمده المسلمون جميعاً، ويُذكر فيه الحد الأدنى للفرائض والواجبات، وكتاباً تُذكر فيه السنن المستحبة، وكتاباً للسنن الإضافية، ثم كتاباً للمنهيّات فيه المكفّرات والكبائر، ثم الصغائر والمكروهات، ومثل ذلك توضع كتب للمعاملات بحسب أحكامها الإجماعية أو الاجتهادية أو الاستحسانية «فبمثل هذا الترتيب يسهّل على كل من العامة أن يعرف ما هو مكلف به في دينه، فيعمل به على حسب مراتبه وإمكانه، وبهذه الصورة تظهر سماحة الدين الحنيف»^(٣). ومن الضروري أن نلتصق بالضرورات أحكاماً اجتهادية،

(١) طبائع الاستبداد، ص ٥١. ينظر: م.ن، ص ٣٣-٣٤.

(٢) أم القرى، ص ١٣.

(٣) م.ن، ص ١١٥. ينظر: م.ن، ص ١٥٥.

تعمل بها الأمة، ما دام المقتضى باقياً، ويأمر بها الإمام أو السلطان، منعاً للخلاف.
وما أحوج الشرقيين، من الأديان كلها، أن يهجروا العلماء الأغبياء، ويجددوا النظر في الدين، لإعادة النواقص المعطلة فيه، وتهذيبه من الزوائد الباطلة، فيعيدوا الدين إلى أصله. ولا يصلح إلاّ بالعلم والعلماء الذين يهدون الناس إلى خير الدنيا والآخرة.
إن العلوم أخذت تنمو في الغرب، وقد ظهرت ثمراتها العظيمة في شؤون الحياة، وعلى المسلمين الاهتمام بها، لإصلاح دينهم، ولمجاراة جيرانهم، فقد «أضحى المسلمون محتاجين للحكمة العقلية، التي كادت تجعل الغربيين أدرى منا حتى في مباني ديننا»^(١) وإذا أردنا أن نستعيد نشأتنا، وأن نجلب إلى ديننا العالم المتمدن، علينا أن نهتدي بأنفسنا، وأن نُبدي مزيداً من الاهتمام بالعلم، ونصغي إلى نصح العلماء العاملين، ونمنع الشعوذة، ونجاهد للحط من قدر العلماء المنافقين الذين يحاولون مماثلة المستبد السياسي، ونتعلم كيف نفرّق بين الأوامر الدينية والأوامر السياسية.

وهذا الإصلاح الديني ضروري، لأن السياسين «يعتبرون أن إصلاح الدين هو أسهل وأقوى وأقرب طريق للإصلاح السياسي»^(٢) وأنه متى زال أحدهما زال الآخر، فإذا صلح الدين صلحت السياسة. والسياسة في نظر الإسلام الصحيح تقوم على الشورى، لذلك فإن مجرد العودة إلى ينباع الإسلامية الأولى، تعني عودة إلى الشورى السياسية.

كما أن للدين فوائد كثيرة، فهو يفيد الترقّي الاجتماعي إذا صادف أخلاقاً فطرية لم تفسد، فينهض بها كما نهضت الإسلامية بالعرب، وهو أكبر معين على تحمّل مشاقّ الحياة. والدين المبني على العقل أفضل صارف عن الخرافة، وأنفع وازع للنفس، وأقوى منشط على العمل، ومثبّت على المبادئ الشريفة. كما أن الدين هو أفضل مقياس يُستدل به على رقي أو انحطاط نفوس الأمم والأفراد.

وأحكام الإسلام أحكام يتلقاها العقل بالقبول والإجلال. إذ جاءت الإسلامية بالحرية والعدالة والمساواة والشورى، ولكي يتم لنا تحقيق الإسلامية، والتمسك بها، لا بد من إنشاء جمعية تهتم بإصلاح الدين، وتحافظ على مبادئه السامية^(٣).

٤ - إنشاء الجمعية

أراد الكواكبي التنقيب عن أفضل الوسائل لدرء الاستبداد، والقيام بمشروع لهضة الإسلامية، فنظر حوله ورأى أن العلماء أطلقوا المواعظ، وحاولوا القيام بحركة تجديدية، إلاّ أن

(١). أم القرى، ص ٥٥.

(٢). طبائع الاستبداد، ص ٣٢.

(٣). ينظر: م.ن، ص ١١٨-١٢٠.

حركتهم لم تنجح، لعدم اجتماع كلمتهم وقوتهم على إجراء النهضة، لذلك راح يدعو إلى إيجاد التعاون المنظم بين جميع من يريد إسقاط الاستبداد، والنهوض بالأمة، لأنه لاحظ أن «الجمعيات المنتظمة يتسنى لها الثبات على مشروعها عمراً طويلاً لا يفي به عمر الواحد الفرد»^(١) فإن يد الله مع الجماعة، ويمثل هذه الجمعيات المنتظمة يكمن سر نشأة الأمم الغربية وتطورها، إلا أن إيجاد الجمعية يقع على عاتق الواعين في الأمة، ولهذا نظم الكواكبي أحد كتابيه على أنه ضبط مفاوضات ومقررات مؤتمر النهضة الإسلامية، الذي تصوّر انعقاده في مكة من اثنين وعشرين ممثلاً عن الأقطار الإسلامية، أكثرهم من العرب، تحت شعار «لا نعبد إلا الله»، ورأى في اجتماع هذه الفئة المثقفة بداية خير عميم «وكل عمل عظيم قد ابتدأ به فرد ثم تعاوره غيره إلى أن كمل»^(٢)، ولا يستطيع القيام بمثل هذا العمل إلا الراشدون من أبناء أمة تريد النهوض، فعلى علماء الأمة إيقاظ الناس، وتوعية العوام، حتى يهبوا من رقادهم، وينفروا تلبية لمطالب علمائهم بالاجتماع والتعاون، لأن الاشتراك هو أحد أسباب نجاح الأمم المتعدنة، وبه تضبط الحكومات ويتم الحفاظ على القومية، فعلى الناس أن ينبذوا الكسل، ويهبوا إلى التعاون والاجتماع، متسلحين بالعلم، يقول الكواكبي داعياً إلى عقد جمعية موسّعة في مكة:

«هلمّوا إلى بذل التعاون إنّه
 ياهماله إنّم على كلّ مؤمن
 هلمّوا إلى (أم القرى) وتأمروا
 ولا تقنطوا من روع ربّ مهيمن»^(٣)

ويتمثّل قول الأستاذ المكيّ الذي اختاره رئيساً للاجتماع: إن الله أمرنا بالتعاون على البر والتقوى، وكذلك فعل نبينا القائل: إنّ «المسلم للمسلم كالنيان يشد بعضه بعضاً»، وكان وأصحابه أمرهم شورى بينهم، وإننا بإنشاء جمعية موسّعة نتمكن من السيطرة على الحكومة، فنحملها على توفير الأمن والحريّة، ونستطيع دفع الاستبدادين: الداخلي والخارجي (=الاستعمار)، فلا يعود بمقدور أحد الاعتداء علينا، لأنهم يرون قوة الشرع مصانة بمراقبة الأمة لتحققها وصيانتها، كما «ينبغي أن لا يهولنا ما ينبسط في جمعيتنا من تفاقم أسباب الضعف والفتور كيلا نياس»^(٤)، ولننظر كيف استرجعت الأمم الأخرى نشأتها بعد الضعف، ولنوقن أن الأمر ميسور لأنه قد «نشأ في الإسلام أنجاب أحرار وحكماء أبرار يُعدّ واحد منهم بألف وجميعهم بألف ألف، فقوة جمعية منظمة من هؤلاء النبلاء كافية لأن تحرق طبل حزب الشيطان، وتستعري سمع الأمة مهما كانت في رقاد عميق، وتقودها إلى النشاط» فإن جمعية من هؤلاء تستحق أن تُعقد الآمال بناصيتها لنهضة الأمة من الجهالة والرقى بها بعيداً عن السياسة. خاصة وأنها جمعية

(١) أم القرى، ص ١٧.

(٢) طبائع الاستبداد، ص ١٣٣.

(٣) م.س، ص ٤.

(٤) ينظر: م.ن، ص ٩-٢٥.

تعمها الشورى، ولا يصرّ فيها أحد على رأيه الذاتي^(١).

ومن المعروف أنه لولا دعاة التجمع والاتحاد «لضاعت الأديان وتشعبت أخلاق الأمم، ونالهم ما نالنا من أن كل فرد منا أصبح أمة في ذاته»^(٢)، وهذه الذاتية لا ترقى لا بالمجتمع ولا بالفرد، لأن الإنسان «مدني بالطبع، لا يعيش إلا بالاشتراك» فكيف لا نطالب بالاجتماع والاشتراك ونحن في ديننا ما يحثنا على ذلك، هذا علاوة عمّا نلاحظه من ثمرات الاجتماع في الأمم الحيّة المعاصرة، التي مع أنه ليس لديها الجماعة والجمعة وجمعية الحج، فقد احتال أهلها للاجتماع وتبادل الآراء بوسائل شتى منها: العطلة الأسبوعية، وإعداد الساحات والمنتديات للاجتماع والمذاكرة والتظاهرات، والاهتمام بالمنتزهات العامة وبالاحتفالات الرسمية والمهرجانات، والاعتناء بالمسرح، وتخصيص أيام لإحياء ذكرى السلف، وإقامة النصب التذكارية، ونشر الوقائع والمطالعات في الجرائد، وإنشاد الأغاني الحماسية، وذلك كله ليتمكنوا من تداول أحوالهم فيما بينهم بطريقة شورية. والمسلمون لديهم الوسائل المؤسسة للشورى والكفيلة بترتيب اجتماعاتهم، وأعني بذلك -يقول الكواكي- صلاة الجماعة والجمعة، وجمعية الحج التي يمكن التوسل بها لإنشاء جمعية يتباحث المسلمون فيها بشؤونهم^(٣).

وبعد إيصائه بضرورة إنشاء جمعية الموحّدين، يحاول أن يضع قانوناً لها، على لسان ممثلي الأقطار الإسلامية، الذين تخيلهم مجتمعين في مكة للتباحث، وجعلهم يخرجون، نتيجة اجتماعاتهم، بقانون يبدأ بمقدمة تقول: إن المسلمين في فتور يجب تداركه، وسبب الفتور هو تهاون الحكام ثم العلماء ثم الأمراء، وجرثومة الداء هو الجهل المطلق، وخاصة الجهل في الدين. والدواء هو: أولاً، في تنوير الأفكار بالتعليم، وثانياً، في إيجاد شوق للترقي في رؤوس الناشئة. ووسيلة المداواة هي عقد الجمعيات التعليمية القانونية. والمكلفون بالتدبير هم حكماء الأمة ونجباؤها من العلماء، لتتم إزالة الفتور بالتدرّج. والعرب هم أهل لإزالة هذا الفتور.

فلا بُدّ من تشكيل جمعية يرأسها العرب وتسمّى (جمعية تعليم الموحّدين) وتكون ذات مكانة ونفوذ في دائرة القانون الآتي البيان.

وفي الفصل الأوّل من قانون الجمعية، يتحدّث الكواكي على تشكيلها في ثلاث عشرة قضية، تتناول عدد الأعضاء وصفاتهم، مركّزاً على الإسلامية، والتميّز بعلم أو جاه أو ثروة. وإتقان الكتابة، وسلامة الحواس، وطيب السمعة، والنشاط في الأعضاء. ويعيّن مركز الجمعية في مكة على أن تكون لها شعبات في مناطق إسلامية كثيرة، ويجوز أن يكون مركزها المؤقت في بور

(١) ينظر: أم القرى، ص ٩-٢٥.

(٢) م.ن، ص ٣٩.

(٣) ينظر: م.ن، ص ٦٢-٦٤.

سعيد أو الكويت^(١).

ويبحث الفصل الثاني من القانون في مباني الجمعية، إذ يتناول سبع قضايا يقرر فيها أن الجمعية لا تتداخل في الشؤون السياسية إلا بمسائل أصول التعليم وتعميمه، وأنها لا ترتبط بحكومة مخصوصة، ولا تنتسب إلى مذهب إسلامي معين، بل توفق مسلكها الديني على المذهب السلفي المعتدل، ويكون شعارها «لا نعبد إلا الله»، وأهم أعمالها هو تعليم الأحداث وتهذيبهم. أما الفصل الثالث فيبحث في مالية الجمعية، والفصل الرابع في وظائفها التي من أهمها: إيقاظ فكر علماء الدين في تعميم وتسهيل القراءة والكتابة، والترغيب في العلوم والصنائع والفنون النافعة، وتخصيص المدارس بنوع من التعليم لكل مدرسة، وإصلاح تعليم اللغة العربية والدين، وتوحيد التعليم وأصوله، وتأليف كتب مختصرة بسيطة على ثلاث مراتب: للمبتدئين، وللمنتهين، وللنابعين. من أهم وظائفها أن «تعتني الجمعية في حمل العلماء وجمعيات الاحتساب على تعليم الأمة ما يجب عليها شرعاً من المجاملة في المعاملة مع غير المسلمين، وما تقتضيه الإنسانية والمزايا الإسلامية من حسن معاشرتهم ومقابلة معروفهم بخير منه، ورعاية الذمة والتأمين والمساواة في الحقوق، وتجنب التعصب الديني أو الجنسي بغير حق».

وتخصص الجمعية لمنشوراتها أربع جرائد: عربية وتركية وفارسية وأوردية. وترسل بعوثاً إطلاعية إلى البلاد الإسلامية لإرشاد أهلها في الدين والمعارف «بدون تعرض للأحوال السياسية قطعياً»، وإذا عارضتها بعض الحكومات فإنها تحاول إقناعها بحسن نية الجمعية، وإلا فإنها تلجأ «إلى الله القادر الذي لا يعجزه شيء»^(٢).

وفي القضايا الختامية تقرر أن تكون سياسة الجمعية هي جلب قلوب من تخيرهم، ويكون مظهرها العجز والمسكنة، فتتصح وتلاطف، ولا تلجأ إلى الإلجاء إلا في الضروريات. وقوتها الإخلاص في النية والثبات على العمل. وتعمل الجمعية على تذليل العقبات بالتدريج، سلاحها العلم والتعليم، وغايتها خدمة المدنية والإنسانية، وغنيمتها بث الحياة في الموحدين. وبذلك يتم قانون الجمعية الذي أقره الأعضاء بالإجماع^(٣). وقد أتبع هذا القانون بقرار جاء فيه: «إن الجمعية «وجدت أن لجزيرة العرب ولأهلها بالنظر إلى السياسة الدينية مجموعة خصائص وخصال لم تتوفر في غيرهم. بناء عليه رأت الجمعية أن حفظ الحياة الدينية متعينة عليهم لا يقوم فيها مقامهم غيرهم مطلقاً»، على أنها تحمّل بقية الأقوام مهمات مناسبة لهم من وظائف

(١) ينظر: أم القرى ص ١٩١-١٩٦.

(٢) ينظر: أم القرى، ص ١٩٩-٢١٨.

(٣) ينظر: أم القرى، ص ١٩٩-٢١٨.

الجامعة الإسلامية فيعهد بالسياسة الخارجية إلى الأتراك، وبالتنظيم إلى المصريين، وبالجنودية إلى الأفغان وتركستان والخزر، وبالعلم والاقتصاد إلى إيران وأواسط آسيا والهند وما يليها^(١). «وحيث كانت الجمعية لا يعينها غير أمر النهضة الدينية، بناء عليه رأت الجمعية من الضروري أن تربط آمالها بالجزيرة وما يليها» ويعدّد الكواكبي أسباب ميل أعضاء الجمعية المصغرة للعرب، وخاصة عرب الجزيرة، ليبين أن الميل ليس ناتجاً عن تعصّب سياسي أو جنسي، وإنما هو ناشيء عمّا للعرب من مزيات، يوردها الكواكبي في صفحات مطوّلة^(٢). فهم قد عُرف عنهم بأنهم يلتزمون بالشؤون الوطنية، ويعتمدون أسلوب لا مركزية الحكم، وقوانينهم لا تتعارض مع الشرع، وهم من المسلمين السلفيين عقيدة، وهم أهل الدين وحماته، وقد نزل القرآن بلغتهم، وأرضهم مهد الإسلام وتتمتع بموقع انعزالي في قلب العالم الإسلامي، وهي محصّنة بفقرها ضد العالم الخارجي، إلى غير ذلك من صفات حميدة، يتمتع بها العرب عموماً، وأهل الجزيرة خصوصاً. «فهذه هي الأسباب التي جعلت جمعية أم القرى أن تعتبر العرب هم الوسيلة الوحيد لجمع الكلمة الدينية بل الكلمة الشرقية»^(٣).

ويقرر الكواكبي أخيراً على لسان الأمير الهندي الذي يعلّق على مباحثات الجمعية: أن «رجال هذه الجمعية.. حلّوا المشكلة حلاً سياسياً ودينيّاً معاً»^(٤). ولا يُخفي الأمير إعجابه بها وبقراراتها وقانونها، مؤكداً أن مطمحها مركز على النهضة الدينية فقط، وأن الانتظام السياسي يأتي تبعاً للانتظام الديني، وأن تكون قيادة الجمعية منوطة بهم. وهم وحدهم القادرون على تحقيق برنامج الإسلاميّة المرجو تحقيقه والذي تقام بموجبه أفضل أشكال المساواة والحرية والعدالة والشورى، فينعم الناس بالمحبة والإخاء ويجنون ثمار التعاون فيفوزون بالدنيا والآخرة معاً.

خاتمة

إن منهج الكواكبي، في رفع الاستبدادية، يتميز بأسلوب تدريجي، يعتمد على تكاتف العقول الواعية بطريقة منظمة للقيام بالإصلاح الديني، تمهيداً للتغيير السياسي، والإصلاح حاجة ملحة مفادها إزالة المفاسد، وإكمال النواقص في الإدارة السياسية، لجعلها تتمكن من تحقيق المصلحة العامة، والوعي بالوضع الاستبدادي الفاسد هو الخطوة الأولى في طريق العمل على تغييره، لذلك لا بد من توفير القدر اللازم من المعرفة، عند الناس، وتهيئة الرأي العام لقبّل التغيير المنتظر، لأن الإطاحة بالاستبداد، وإقامة بديله، لا تتم إلا بالتدرّج، عن طريق الرقي

(١) ينظر: أم القرى، ص ١٩٩-٢١٨.

(٢) ينظر: أم القرى، ص ٢١٨-٢٢٢.

(٣) م.ن، ص ٢٢٤.

(٤) م.ن، ص ٢٢٤.

بالتربية والتعليم، ورفع مستوى الشعور لدى أفراد الأمة وينصح الكواكبي محاربي الاستبداد بالابتعاد عن العنف ما أمكن.

وإذا حدث أن هبّ الناس في ثورة مفاجئة عليه، فعلى عقلاء الأمة التريث حتى انتهاء الفتنة ليفكروا جيداً في طريق مسار الأمة بعد انتصارها، ثم بعد ذلك يسعوا إلى إقامة حكومة لا علاقة لها بما حدث، لكنه - على أية حال - يفضّل الثورة التدريجية المخططة التي تبدأ بالإصلاح الديني، نظراً للارتباط الوثيق الصلة بين الدين والسياسة - صلاحاً وفساداً.

إن الدين قائم في فطرة الإنسان، والأديان السماوية صحيحة كلها، وقد جاءت لهدي الناس وتوعيتهم، إلا أن التغييرات التي طرأت عليها بدّلت بعض مبادئها، وهذا ما حدث في الإسلام، ومن الضروري أن نصلحه وننقيه مما دخل عليه من مبتدعات غريبة عنه، وذلك بالعودة به إلى أصله وجوهره، وهذا لا يحدث إلا بأن يفهم كل إنسان دينه بشكل صحيح، ويتمسك بحريته فيه، وبأن تجتمع كلمة المسلمين تحت مذهب جامع يمنع الخلافات لأنه يكفي بالاعتماد على القرآن والسنة وثابت الإجماع، لذلك على أئمة المسلمين أن يضعوا كتباً سهلة يبسطون فيها أهم تعاليم الإسلام، ليساعدوا الناس على ترك الاختلافات المذهبية، وهجر المزيادات، والابتعاد عن التعصب، كما لا بد لهم من تجديد النظر في الدين، بناء على متطلبات العصر، تاركين التقليد الأعمى، محاولين تطبيق الشرع على الأحوال، وعليهم أن يعبوا من شتى العلوم، غير مقتصرين على العلوم الدينية فقط، مدركين أن الدين إنما يعرف بالعلم، وأن ينفروا الناس من المزهديات والجدل، ويذكروهم بسماحة الدين، ويوعوهم بأن لا علاقة لتعدد المذاهب بالنزعات السياسية، وأن التجمع ضروري للمسلمين كافة، وقد أمرت به الإسلامية التي أرادته كي يتعاون المسلمون على الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، قولاً وعملاً، من غير تهاون، لأن ذلك يردّ الحكومة عن غيها، ويعود بها إلى وظائفها الأساسية، ويعود الدين إلى كونه أفضل السبل للترقي الإنساني، وأسهلها للإصلاح السياسي.

إن انتشار الوعي هو الذي يحتم علينا الاهتمام بالدين الداعي إلى العمل والنشاط وإلى اهتمام الناس جميعهم، أو من ينوب عنهم، بالأمر السياسية لأنهم مسؤولون عن المجتمع الذي يعيشون فيه، وبذلك تصلح الأحوال السياسية، إذ يبدأ العمل بتولية الأكفاء للوظائف الحكومية، وباشترك الجميع فيها، من غير أن تحصر في فئة أو طائفة مخصوصة، بل يكون الأمر كله بيد الأمة، فتفضّل الأصلح لرعاية المصالح، ويلتزم الناس بالقانون الذي تحميه الشريعة، وتشيع الشورى التي تتطلبها الإسلامية.

لكن إصلاح الدين، والانتقال لردم الهوة بين الإسلام والمسلمين، لا يتم إلا بالتدرج، وبجهود علماء يشكّلون جمعية توحّد الله، ويتعاون أعضاؤها لتحقيق اتفاق المسلمين على محاربة الاستبداد، والعودة بالإسلام إلى أصله النقي، وتكون هذه الجمعية بزعامة العرب، لأنهم

أصلح الشعوب لقيادة الجهاد في سبيل الحفاظ على مبادئ «الإسلامية» التي تتضمن المساواة والحرية والعدالة والشورى.

فالطريق الموصلة إلى الإسلامية هي انتشار الوعي، والسعي التدريجي لإعادة الإسلام إلى أصله الصحيح، وذلك بإنشاء جمعية تعلّم المسلمين، وتنشر الوعي بينهم، والمعني بإقامة البديل، وبالتمهيد له، إنّما هم العلماء أولاً، ثمّ الكافة من غير أن يستثنى من ذلك أحد.

الفصل الثالث

المجتمع في ظل الإسلامية

تمهيد.

- ١- آثار الحكومة الشورية العادلة.
 - ٢- الإنسان في المجتمع المثالي.
 - ٣- روابط الإنسان في المجتمع المثالي.
 - ٤- مسألة الخلافة.
- خاتمة.

تمهيد

إذا أردنا أن نبحث في غاية البديل نجد أنها تتلخص في تحقيق الحرية والعدالة والمساواة، وذلك من أجل إرساء دعائم الأمن والسير في طريق التقدم، وهذا كله يصب في صالح الإنسان من دفع ألم أو تحقيق سعادة، فالبديل لا يطلب لنفسه وإنما من أجل غاية سامية هي جعل الإنسان يعيش آمناً مستقراً في رعاية الترقى الذي يستمر دائماً لصالحه، ومن هذه الزاوية يمكن أن ننظر إلى صورة الإنسان المراد تحقيقها، في ظل نظام قوامه العدل والحرية والمساواة، وهذا يدلنا على مقدار الأهمية التي حظي بها الإنسان في فكر الكواكبي، أما المجتمع الذي يصفه هنا، فهو المجتمع المثالي الذي يراد إنشاؤه عبر جدلية تطوير كل من الإنسان - الفرد، والحكومة الجمعية في آن واحد.

وفي سبيل الإجابة عن تساؤل لماذا يطلب البديل، وكيف يعيش الإنسان في ظل حكومة تنفيذ بتعاليم "الإسلامية"، فإننا سندرس أربعة محاور رئيسة فنعرض أهم آثار الحكومة الصالحة في ميادين الحياة، أولاً، ونبين صورة المواطن والحاكم في ظلها، ثانياً، ونبين علاقة الإنسان بالوطن والدين والعالم، ثالثاً.

ونستعرض أخيراً مسألة الخلافة كما تناولها الكواكبي في أعماله، ونختتم ذلك كله بملاحظات مجملة لما جاء في هذا الفصل من نتائج.

١- آثار الحكومة الشورية العادلة

يرسم الكواكبي صورة لمجتمع يتطلع إليه ويحلم به حيث «يعيش الإنسان المعيشة التي

تشبه في بعض الوجوه ما وعدته الأديان لأهل السعادة في الجنان»^(١)، ويتميز هذا المجتمع بالحرية، وبخلوه من الحقد والضغينة، وينعم الإنسان في ظلّه بالرعاية والأمن، وتتوافر له إمكانية القيام بالنشاطات الجماعية المختلفة، نتيجة حصوله على حقوقه كاملة، ولا يمكن أن يحصل الإنسان على حقوقه، إلا في ظل حكومة عادلة منتظمة، تعطي كل شيء حقه، في أي ميدان كان، ويشترك في توجيهها المواطنون جميعهم.

إن في مثل هذه الحكومات وحدها، يُعرف الدين الصحيح، ويُنقى من الغث، ويُتبع وفق تعاليمه المنزلة، وتكون هناك حرية دينية يفتح فيها باب الاجتهاد من غير تعصّب أو تشدد، ويعرف أن الدين قد جاء أولاً لصالح الإنسان، ولا يملك أن يحتكر أحد تعاليمه أو يتجاوز خطوطه العريضة، التي جاءت منظمة علاقات الناس بعضهم ببعض على أحسن تنظيم، وبذلك يتمكن الناس من عبادة الله وحده، ولا يخضعون إلاّ له غير هيّابين من أحد من الناس، وهم على معرفة تامة بأن لا سلطة دينية لأحد عليهم، فينقطع الطريق على من تسوّّل له نفسه أن يتلاعب بالدين لمصلحة خاصة، وذلك لأنه يرى الحكومة وليس لها سيطرة على العقائد أو الضمائر، علاوة على تحظيرها ذلك على الآخرين.

وقد آمن الكواكبي أن العلم هو الوسيلة التي تحرر الإنسان من الاستبداد، وتجعله قادراً على الاحتفاظ بحريته التي تحرره من الخوف والأوهام. والحكومة الصالحة تساعد الشعب على ترقية معارفه، حتى يدرك معنى الحرية. ومعنى المشاركة في الحكم، وفي الشؤون المشتركة. وتسعى إلى الاستفادة من العلوم كلها ليتسنى لبلادها مسابقة غيرها من الدول، ولتتمكن من درء خطر الاستبداد الخارجي، وتعمل على تنظيم تعلّم العلوم النافعة، وتجعلها مجانية للناس كافة من غير تحييز أو تمييز. مبعدة الجهلة المتعاليين ومقرّبة العلماء العاملين، للاسترشاد بأرائهم، ملتزمة بما يقررونه. وبذلك تحيا فكرة الحرية والاستقلال في الرأي، وفي الحكم ضد الأجنبي، وتعزز المساواة والعدالة، فيكون العلم والديمقراطية متعاونين لصالح الإنسان.

وإذا عرفنا أن «المجد لا يُنال إلاّ بنوع من البذل»، من مالٍ أو علمٍ أو نفس، في سبيل الجماعة أو الله أو الإنسانية، لنصرة الحق وحفظ النظام، فإنه لا بد من الإشارة إلى أن «للمجد رجالاً يستعذبون الموت في سبيله، ولا سبيل إليه إلاّ بعظيم الهمة والإقدام والثبات»^(٢). ويُحصر معنى المجد. في زمن الاستبداد، بمقاومة الظلم وإزالة الاستبداد، إلاّ أن حبّ المجد «ميسر في عهد العدل لكل إنسان على حسب استعداده وهمته»^(٣)، يتسابق الناس إلى طلبه آملين إحراز

(١) طبائع الاستبداد، ص ١٣٦.

(٢) طبائع الاستبداد، ص ٥٤.

(٣) ك.ن، ص ٥٥.

المحبة والاحترام في قلوب الآخرين، باذلين جهدهم في سبيل الأمة والوطن. وتستعين الحكومة الصالحة بمن عُرف عنه أنه يناصر الحق ويحارب الظلم، ليساعدها على إكمال نظامها الذي لا يستهدف سوى خير الأمة التي وُكّلتها بمباشرة شؤونها الإدارية والسياسية.

والحكومة الصالحة تساعد على قيام الأخلاق الحميدة، وتدعو إليها لأنها تعرف، حق المعرفة أنّ صلاح العلاقات بين الناس إنّما يكون من صلاح الأخلاق التي بها يزداد ارتباط الإنسان بوطنه.

فالحكومة المنتظمة هي التي تقوم على إرساء قواعد الأخلاق، وهي التي تشكّل البيئة المناسبة لترعرعها. فتعين هيئةً تشرف على التربية الأخلاقية وتعمل على تطويرها وتنميتها. والحكومة إنّما تفعل ذلك لأنها تسير على قانون يحفظ حقوق الجميع ويصون كرامتهم ويضمن حرياتهم، فيعيش المواطن ولديه آمال يسعى إلى تحقيقها في ظل الراحة الفكرية والجسمية التي توفرها الحكومة له. والحكومة الصالحة تنمي الخصال الطبيعية والكمالية في الإنسان، وترع فيه الخصال الاعتيادية. بما لها من قدرة على التأثير في هذه الخصال كلّها. ومن اعتياد الأخلاق الحميدة يألف الناس الأفعال الجيدة، وتتعزيز الثقة بينهم، فيعتادون المحبة والتعاون وحسن الظن والصدق، ويرسخ إيمانهم بالأخلاق النبيلة ومحاسنها، فيفضلون الإيثار ويسعون جهدهم إلى الأمر بالمعروف، «أما النهي عن المنكرات في الإدارة الحرة، فيمكن لكل غيور على نظام قومه أن يقوم به بأمان وإخلاص»^(١). وأن يبذل النصح الذي أطلق عليه النبي «اسم (الدين) تعظيماً لشأنه فقال: (الدين النصيحة)^(٢)...»^(٣). وبذلك يعمّ بغض الأناية حتى ليصبح من البديهي، عند كل إنسان، معرفة أنّ المال مجرد وسيلة لدفع ألم أو تحصيل لذة، وأنه قيمة الأعمال، فيبتعد الناس عن التزاحم والتغالّب ويحرصون على تحصيل المال عن طرائق شريفة، وعلى صرفه في مكانه المناسب من غير إسراف من دون طائل. ويساعد الناس بعضهم بعضاً، مالياً، مما يجعلهم متقاربين متساوين. ويبتعدون عن تكديس الأموال لأنهم «يفضلون الكفاف من الرزق مع حفظ الحرية والشرف» ويرون أن «خير المال ما يكفي صاحبه ذلّ القلّة وطغيات الكثرة»^(٤)، ولأنهم يعلمون أن الحكومة تتكفل بمن لا يقدر على العمل. وتمنع عنه العوز، كما أنها تحارب التمايز «وذلك لأن الحكومة الحرة التي تمثل عواطف الأمة تأبى كل الإباء إخلال التساوي بين الأفراد إلا لفضل حقيقي»^(٥). ويحترم الناس بعضهم بعضاً، بعيداً عن المضاربة والاحتكار الذي يولد

(١) طبائع الاستبداد، ص ٩٠.

(٢) العجلوني، كشف الخفاء...، ج ١، ص ٤٩٨.

(٣) طبائع الاستبداد، ص ٩٠.

(٤) م.ن، ص ٨٢.

(٥) م.ن، ص ٥٦.

الاحتقار. بل يشتركون في أعمال الحياة ويجنون ثمار تعاونهم مما يؤدي إلى تقدّم الأمة «ولا غرو إذا كانت المعيشة الاشتراكية من أبداع ما يتصوره العقل»^(١). ويتقاسم الناس الأعمال بطريقة عادلة تضمنها لهم الحكومة وتقوم على حقيقة تنفيذها.

وينالون ثمرات أتعابهم كاملة. ويعمل جميع القادرين على العمل فلا يعيش أحد على حساب أحد. فلا تكون السياسة ولا الدين ولا السمسة مصدرًا للارتزاق، وإنما المصدر الوحيد له هو العمل الشريف. والعامل في الحكومة العادلة لا يرى نفسه تابعاً وإنما يعمل عن اقتناع على خدمة وطنه وأهله. والحكومة بما أنها تسعى إلى تحقيق التقارب بين الناس لذلك فهي لا تحتكر أموال الدولة لمؤاليها، بل هي توزّع الثروة العمومية على الجميع بنسب عادلة.

ويعيش الناس في عهد الحكومة الصالحة في بحبوحة ورخاء، مما يمكن الأبوين من تفرغ بعض الوقت للتربية، التي يساعد عليها المحيط الجيد الذي ينعمون به. وتكون الحكومة هي المشرف الأساسي على التربية لأن «الحكومات المنتظمة هي تتولى ملاحظة تسهيل تربية الأمة من حين تكون في ظهور الآباء»^(٢) وهذا يشجّع الناس على توجيه فكرهم إلى التربية لأنهم يعلمون أن العمل يحتاج إلى علم حتى يتم على أكمل وجه. وينشط الآباء لتربية أبنائهم على الخصال الجيدة وإيقاظ الشعور القومي، في ظل حكومة «تحمي الفضل وتقدر الفضيلة. وهكذا تلاحظ كل شؤون المرء ولكن من بعيد، كي لا تخل بحريته واستقلاله الشخصي، فلا تقرب منه إلا إذا جنى جرماً لتعاقبه، أو مات لتواريه»^(٣)، أما ماعدا ذلك من شؤون فكرية ودينية فلإنسان الحرية الكاملة في التصرف بها وفق ما يراه مناسباً له، ومتأقلاً معه. وهذه الحرية تتيح للناس إمكانية التجديد والترقي الذي تساعد الحكومة عليه، وهي تعلم أن الترقّي يكون بالعلم، والنظام والقوة، فتسعى لكي تكوّن البيئة الصالحة للترقّي، وتصعد ميل الأمة إلى طلبه وتشحن الهمم، وتساعد لتحقيق الحركة الاندفاعية إلى الحكمة بتغليب العقل على الأهواء. فيترقى أفراد الحكومات المنتظمة، ومجموعها، في العلم والثروة، حتى يصبح همّ الإنسان «حياة أمته، ثم امتلاك حريته، ثم أمنه على شرفه، ثم محافظته على عائلته، ثم وقايتها حياته، ثم ماله، ثم وثم..»^(٤) ويدرك أنّ له وظيفة في ترقّي مجموع البشر.

هذه بعض المميزات التي ينعم بها المواطن في ظل حكومة عادلة «وخلاصة القول أن الأمم التي يسعدها جدها لتبديد استبدادها، تنال من الشرف الحسي والمعنوي مالا يخطر على فكر

(١) م.ن، ص ٧٦.

(٢) طبائع الاستبداد، ص ١٠٣.

(٣) م.ن، ص ١٠٤.

(٤) م.ن، ص ١٣٩.

أسراء الاستبداد»^(١)، من المجد والأمن والحرية والرخاء، في ظل حكومة منتظمة، تحترم الشرع، وتنفذ القانون الذي يبقى في يد الأمة الساهرة على مراقبة حسن تنفيذه، وتعمل وسعها لتحقيق المساواة وهي حذرة من تعدي حدود وظائفها.

٢- الإنسان في المجتمع المثالي

إن صورة الإنسان، حاكماً ومواطناً، في ظلّ الحكومة المنشودة، تتمتع بملامح خاصة، فالحاكم في ظل الحكم العادل، يحكم الناس بشريعته لا برأيه، فما هو إلا وسيط ينفذ قانون الأمة ويتقيّد به. وهو لا يرى نفسه إلا خادماً لأمتّه. ينظر إلى الآخرين على أنهم شركاء له، وهو مسؤول أمامهم، ينفذ شريعتهم غير راغب بما أوكل إليه من عمل، ولكنه يقوم به لأنه واجب عليه، لذلك فهو في غنى عن التمويهات التي يلجأ إليها المستبد، الذي يستعين على شعبه بالتخفي والتكبر، ولا حاجة له إلى مظاهر العظمة وفخامة القصور. فهو لا يخاف رعيته لأنه لا يُرهبهم، بل يطلب نصحهم، ويرجو منهم تقويم اعوجاجه. وتراه دائم التطلع إلى الاسترشاد بآراء العلماء، سالكاً طريق الحكّام العادلين، فقد «كان ترابان) العادل إذا قلّد سيفاً لقائد يقول له: هذا سيف الأمة أرجو أن لا أتعدى القانون فلا يكون له نصيب في عنقي»^(٢). ولا يخاف الناس نصحه لأنه عادل غير بطاش، لذلك تأتيه النصيحة خالصة، في مكانها، من غير مقايضة بمصلحة شخصية خاصة.

ويكون مساعده من خيرة الناس علماء وعملاً، سيرة وسلوكاً، لا يخافون في الحق لومة لائم، بل يتكاتفون جميعاً لتحقيق العدالة. وتكون غايتهم المصلحة العامة. ويقلّد الناس العلماء في الخير، فينتشر، وتعمّ العدالة. بعد أن يزداد الوعي. ويخاف الظالم عدالة الحاكم الذي لا يقبل شفاعاً في حدّ من حدود الله.

ويعيش المواطن، في ظلّ الحكومات المنتظمة، راضياً لا يفتكر كيف تكون حياة أبنائه من بعده، لأنه يعرف أن الأمة تتولاهم، ويبقى نشيطاً على الفكر والعمل، ناعم البال، يفتخر بكده وجدّه. فهو حرّ ومنظم وأخلاقي. يتلقّى خير الخصال ويتعوّد الصدق والأمانة والإخلاص مع ربه وأسرته وقومه ونفسه. ويبقى ساعياً لنيل حقوقه، طالباً المجد، محافظاً على الكرامة. ويكون الإنسان نشيطاً على العمل نتيجة لتحقيق الضمان المادي والنفسي في ظل حكومة عادلة تحترم الإنسان، إذ يكون أميناً على ماله وعرضه بحراستها العدل والمساواة. وينال نصيبه من ثروة بلاده، ويستوفي أجره الكامل عن عمله. ويكون مطلق التصرف في حياته بإرادته فيحرص على تمضية أوقاته بما ينفع ويفيد. ويعيش واعياً بمستقبله «مستقلاً في شؤونه، لا يحكمه غير الحق،

(١) م.ن، ص ١٤٠.

(٢) طبائع الاستبداد، ص ٥٤/٥٥.

ومديناً وفيماً لقومه لا يرضنُ عليهم بعين أو عون، وولداً باراً لوطنه، لا ييخل عليه بجزء من فكره ووقته وماله، ومحبباً للإنسانية يعلم^(١) أن خير الناس أنفعهم للناس»^(٢) ويبلغ الترقى في الاستقلال الشخصي حتى أن كل فرد يعيش كأنه خالد في قومه ووطنه، وكأنه أمين على كل مطلب، فلا هو يكلف الحومة شططاً، ولا هي تهمله إلى أن «يصير كل فرد في الأمة مالكاً لنفسه تماماً، ومملوكاً لقومه تماماً»^(٣) فيعيش مستقلاً وحده في شخصية متزنة لا يجرح وجودها كونها تشترك والآخرون في بعض الروابط، بل إن ذلك ليساعدها على اكتمال النمو.

وفي مجتمع حرّ عادل يتلقى الإنسان تربية صحيحة لا تشوبها العقد، حتى يصبح كل ما يصدر عن الإنسان، من فكر أو سلوك، رفيعاً سامياً، فلا يسمع بذيء القول ولا لغو الحديث، ولا ينظر إلا للحسن. ويتعود لسانه جميل القول. ويمرن نفسه على إتقان العمل، وترفّع عن الصغائر، ويأمر بالمعروف وينهى عن المنكر، ويوازن حياته وآخرته. ويطلب المجد ويسمو على مطالب الجسد مهتماً بمطالب الروح، ويقدم مصلحة أقرانه على مصلحته وقد نال حقوقه غير منقوصة «وقد يترفّع الإنسان عن الإمارة لما فيها من معنى الكبر، وعن التجارة لما فيها من التمويه والتبذل، فيرى الشرف في المحراث، ثم المطرقة، ثم القلم، ويرى اللذة في التجديد والاختراع، لا في المحافظة على العتيق، كأن له وظيفة في ترقى مجموع البشر»^(٤)، مما يساعد على تقدم الإنسانية فيها كل إنسان بعيشه، وهو على علم بأن المساواة تعمّ حتى تشمل الحاكم والمواطن، على حدٍ سواء في العالم أجمع.

٢- روابط الإنسان في المجتمع المثالي

ونظراً إلى أهمية التعاون والاشتراك في الشؤون العامة فإن كمال المجتمع لا يتم إلا بروابط يقيمها الناس فيما بينهم، تساعدهم على التعاون من أجل مزيد من التقدم. فالمجتمع المثالي يتميز بالتعاون والعمل على تحقيق الاتحاد والتواصل إذ يجتمع أفراد في اتحادات قومية ودينية وإنسانية، من غير أن تكون هذه الروابط قسرية وإنما تكون نتيجة طبيعية لضرورة لتتويج اجتماعاتهم.

أ- الرابطة القومية:

إنّ أولى روابط الإنسان الاجتماعية هي الوحدة الوطنية بين أبناء الشعب الواحد الذين تجمعهم أرض واحدة ولغة مشتركة. والوطنية ترادف القومية، عند الكواكبي. وما تغنيه بالوطن إلا

(١) (يعمل على) في الأصل.

(٢) طبائع الاستبداد، ص ١٣٣.

(٣) م.ن، ص ١٣٨.

(٤) طبائع الاستبداد، ص ١٣٩.

تغنياً بالقومية العربية. التي يرى قلبها النابض في الجزيرة العربية. داعياً إلى وحدة العرب وهو يذكرهم بالماضي المجيد، رغبة منه في عودة زمام الأمور إليهم. وهو حين يطالب بضرورة استقلال الوطن ووحدته ضد عبث الطغام اللئام، فإنه إنما يسعى إلى تحقيق مطلبه باستقلال العرب واتحادهم ضد العثمانيين والأوربيين على السواء، داعياً العرب إلى تولّي شؤونهم بأنفسهم بأن يحكموا عليهم واحداً منهم، ويراقبوا بقاءه مجرد رمز لجمع شملهم في رابطة اشتراك لا قسر فيها، مثل «معيشة أكثر الإنكليز والأمريكان الذين يفتكر الفرد منهم أن تعلقه بقومه وحكومته ليس بأكثر من رابطة شريك في شركة اختيارية، خلافاً للأمم التي تتبع حكومتها حتى فيما تدين»^(١). والعرب يشتركون في اللغة والوطن. لذلك فإن اجتماعاتهم، في اتحاد يضمهم، ضرورة لا بد منها، يساعد عليه وجود حكمٍ عادل، لما له من تأثير كبير على الوطن والمجتمع، ولقدرته على تشجيع إنشاء اتحاد وطني بين الأخوان. ففي ظلّه تنتشر التربية التراثية الهادفة إلى الحفاظ على الميزات الخاصة لكل شعب.

إن البلاد التي تحررت من النزاعات الطائفية، ومن سطوة الاتجار بالدين، استطاعت تكوين اتحاد جنسي بين مواطنيها، يحفظ لهم قوميتهم، بصرف النظر عن الانتماءات الدينية المختلفة.

فإذا قام الحكم العادل في البلاد العربية فلا شيء يمنع من إقامة الوحدة العربية بسبب وجود عوامل كثيرة مشتركة بين العرب. لذلك يدعو الكواكبي العرب من غير المسلمين لإقامة اتحاد وطني بينهم وبين أبناء جنسهم من المسلمين، بصرف النظر عن الانتماء الديني، يقول: «يا قوم، وأعني بكم الناطقين بالضاد من غير المسلمين أدعوكم إلى تناسي الإساءات والأحقاد وأجلّكم من أن لا تهتدوا الوسائل الاتحاد وأنتم المتنورون السابقون فهذه أمم استراليا وأمريكا قد هداها العلم لطرائق شتى وأصول راسخة للاتحاد الوطني دون الديني، والوفاق الجنسي دون المذهبي، والارتباط السياسي دون الإداري»^(٢) فما بالناس لا نتبع ما يشبه تلك الطرق ونقول للأجانب الذين يحاولون إثارة البغضاء بيننا باسم الدين: «دعونا يا هؤلاء نحن ندبر شأننا، نتفاهم بالفصحاء» دعونا ندبر حياتنا الدنيا ونجعل الأديان تحكم في الأخرى فقط. دعونا نجتمع على كلمة سواء، ألا وهي: فليحي الوطن، فلنحيّ طلقاء أعزاء»^(٣) لأن الترابط القومي يضمن حرية الاستقلال الوطني، ويمنع من الوقوع في نظام غريب لا يلائم طبائع حياة الناس، وهو خير دافع مع بقاء الإنسان مستقلاً في حرية إرادته.

(١) م.ن، ص ٢٥.

(٢) طبائع الاستبداد، ص ١٢٩.

(٣) م.ن، ص ١٢٩.

وبينّه الكواكبي إلى أن الغربي لا يتظاهر بالإخاء الديني، وبحماية الدين، إلاّ مخادعة وكذباً لتتسنى له السيطرة على بلاد الشرق، وأنه مهما مكث في الشرق فهو لا يخرج عن أنه غاصب وتاجر، يستمتع بخيرات بلاد سواه. ولا يخلّده إلاّ تكاتف الأمة.

ويعرّف الكواكبي الأمة بأنها «مجموعة أفراد يجمعها نسب أو وطن أو لغة أو دين»^(١) فإذا اجتمعت الأمة في رابطة قومية، تتكون منها قوة تجبر الشعوب الأخرى على احترامها، وبذلك تتساوى الشعوب مع بعضها وتدرك أنّه لا يحقّ لشعب أن يستولي على مقدّرات شعب آخر، وبذلك يتمّ التخلص من سطوة الاستعمار.

والعرب شعب يتميز عن سواه بسمات خاصة تخوّلهم تكوين اتحاد يحفظ جنسيتهم وكيانهم. وأهم ما يجمعهم هو الوطن واللغة والحقوق المشتركة. فهناك رافد لنا «ممن يشترك معنا في الحواس من أبناء لغتنا عموماً وأبناء وطننا خصوصاً»^(٢) وذلك ما يغمر القلوب من حب الوطن لأنه «من العموم أن حب الوطن والغيرة على تقدمه ونجاحه فطرة غريزية في الإنسان تدعو كل فرد منه على أن يبذل شيئاً من همّته ومقدرته في سبيل خدمته»^(٣) ولا أجلّ ولا أرسخ من خدمة الوطن الجماعية، إذ يتمكّن المجموع ممّا لا يقدرّون عليه وهم متفرقون. ومن المفيد للعرب أن يترك الأمراء خلافاتهم. ويحتفظوا باستقلالهم الإداري، ويتعاملوا على أساس اتحاد سياسي وطني فيما بينهم.

والمجتمع المثالي يقدرّ أهله أهمية الاتحاد الوطني، فيسعون إليه لكي يحافظوا به على قوميتهم واستقلال بلادهم ويتعاونوا على تقدّمها ورخائها.

ب- الجامعة الإسلامية:

وإذا كانت الرابطة القوميّة هي الدائرة المهمة الأولى في حياة الإنسان فإنّ ذلك لا ينفي ولا يتعارض مع وجود روابط أخرى تقويّ التعاون وتعزّزه بين الناس وتقرّب بينهم، مثل الرابطة الدينية. فإذا كانت «الأمة هي مجموعة أفراد يجمعها نسب أو وطن أو لغة أو دين»^(٤) فإنّ للأمة روابط متعددة الأشكال، من ضمنها الرابطة الدينية. فلا شيء يمنع من أن تشترك أكثر من رابطة في انتماء الإنسان، أو تجتمع كلّها في أمة واحدة. وقد تتقاطع تلك الروابط في أشياء كثيرة في بعض الأمم، من روابط وطنية أو لغوية أو دينية، فقد يجتمع النسب والوطن واللغة والدين، أو قد يجتمع بعضها من دون بعض.

(١) م.ن، ص ١١٥.

(٢) الكواكبي، (الافتتاحية) في الشهباء، العدد /١/.

(٣) م.ن، العدد /٣/.

(٤) طبائع الاستبداد، ص ١١٥.

ولم يكن مستغرباً أن يدعو الكواكبي المسلم لجمع شمل الأمة الإسلامية في رابطة دينية فضلاً عن الرابطة القومية بين العرب: مسلمين ومسيحيين. من هذا المنطلق، شرع الكواكبي في هذه الدعوة إلى الجامعة الإسلامية، لحفظ الدين من جهة ولمقاومة الغرب الاستعماري من جهة أخرى، فهو يريد «إعزاز الجامعة الإسلامية» وخدمة «الجامعة الإنسانية» في آن معاً^(١). ويستنكر المعارضة التي تواجه الجامعة الإسلامية، لأن غاية هذه الرابطة ليست إقامة حروب دينية، كما يفتكر البعض. لأن المسلمين أبعد عن الفتن من الجاهلين، كما أنهم - وهم قادة هذا الاتحاد - أقرب من غيرهم إلى الألفة، وحسن المعاملة، والثبات على العهد، ومناصرة الجوار. وهل يخاف المعارضين كلمة الجهاد وهي تعني الجهاد ضد مصائب الحياة ولا تعني قتال غير المسلمين؟ هذا فضلاً عن «أن العرب منذ سبعة قرون لم يأتوا حرباً باسم الجهاد»^(٢) وما الحروب التي قامت إلا بسبب الغزو وليست من الجهاد في كل شيء. فالاحتلال التركي، الذي وقع على شرق أوروبا، وقع أيضاً على بلاد إسلامية؛ وهذا يعني أنه غزو لا جهاد. ويستطيع الأوروبيون إدراك أن الأتراك استغلوا الدين لأطماعهم السياسية، بينما تنصل العرب من السياسة التركية. ولم يشتركوا في مجازر الأرمن. لأن الإسلام ضد الثورة والعنف. وضد الطائفية والتعصب المذهبي. بل إن الإسلام يلزم المسلمين بالتعايش مع الشعوب الأخرى، علاوة على تمسكهم بأصول الحرية الدينية بين أبناء الشعب الواحد. وقد تميّز العرب بقدرتهم على جذب الناس، بحسن القدوة، إلى دينهم ولغتهم^(٣).

«فإذا علم السياسيون هذه الحقائق وتوابعها لا يحذرون من الخلافة العربية بل يرون من صوالحهم الخصوصية وصوالح الإنسانية أن يؤيدوا قيام الخلافة العربية بصورة محددة السطوة مربوطة بالشورى»^(٤). ففي الخلافة العربية تقويم للحياة السياسية، وحفظ لحرية الأديان، وصون لكرامة الإنسان.

والكواكبي، في هذه الرابطة، يتحدث على الأمة بمعنى المسلمين، من غير النظر إلى قوميتهم أو جنسهم. ويحدد مهمة هذه الخلافة في حفظ الدين وتنقيته، معتمداً على قيادة العرب للوحدة الروحية للمسلمين، مدركاً أن الإسلام قد أعطى العرب مكانة خاصة بين المسلمين، حتى أن العثمانيين أنفسهم إذا فكروا ملياً فإنهم «لا يجدون وسيلة لتجديد حياتهم السياسية أفضل من اجتماعهم مع غيرهم على خليفة قرشي»^(٥)، لذلك فلا بد أن تكون الجامعة الدينية

(١) أم القرى، ص ٢٨.

(٢) ينظر: أم القرى، ص ٢٤١-٢٤٣.

(٣) ينظر: أم القرى، ص ٢٤١-٢٤٣.

(٤) ينظر م.ن، ص ٤٤.

(٥) م.ن، ص ٢٣٨.

تحت لواء خلافة عربيّة قرشيّة، رسم الكواكبي هيئة الشورى والاتحاد الإسلامي فيها بحسب تصوّره لها.

ولا يرى الكواكبي أيّ تناقض بين قيام الوحدة العربية وبين الاتحاد الإسلامي. ذلك لأن الدين الإسلامي قد ظهر في العرب، وهم أفضل من يحافظ عليه. فهذه الجزيرة العربية والدين فيها ما زال نقيّاً كما تلقّوه عن السلف، من غير بدع ولا تشديد. كما أنّ اللغة العربية هي لغة القرآن التي يجب المحافظة عليها. ولن يتمكن من ذلك أحد مثل العرب، الحريصين على الحرية والاستقلال. وهي أوسع اللغات انتشاراً بين المسلمين، إنّها اللغة المشتركة بينهم جميعاً. كما أنّها لغة العرب، مسلمين وغير مسلمين. والعرب هم أشد المسلمين رغبة في رفع شأن الدين والحفاظ عليه، وأهل الجزيرة، منهم لا يزالون يتمتّعون بالعصية التي لم يفسدها التمدن. وفيهم أنفة وعزّة، ورثوها عن الأصل البدوي، وهم شديدو الحرص على جنسيتهم وعاداتهم، وأسبق الأمم إلى المساواة والعدالة والشورى، يوفون العهود ويحترمون الجوار. لذلك فإن «العرب هم الوسيلة الوحيدة لجمع الكلمة الدينية بل الكلمة الشرقية»^(١) ولا بد أن يُناط أمر الاتحاد الإسلامي بهم فيعهد به لقيادتهم ويترك شأنه لحسن تبصّرههم^(٢).

ج - رابطة الإنسانية:

إن الكواكبي يطالب بالحرية للناس أجمعين، فمن حق كل شعب أن يقرر مصيره بنفسه، ويختار الروابط التي يريد الانتماء إليها، ومن حقه أن يستمتع باستقلاله القومي وبالروابط الدينية والإنسانية التي يريدتها. وبهذه الكرامة المحفوظة للجميع يمكن أن تتعاون الشعوب بعضها مع بعض. ولذلك فائدة عظيمة لأن تطوّر الثقافة القومية في اتصال مستمر مع تطور المدنية الإنسانية العامة، فالحضارة هي وحدة لا تتجزأ. ومنتهى الترقّي هو الترقّي بالإنسانية^(٣).

من أجل هذا يخاطب الكواكبي الشباب في وطنه قائلاً لهم: «فترجو لكم.. أن تنشأوا على التمسك بأصول الدين.. وأن تعلموا أنكم خلقتهم أحراراً لثموتوا كراماً.. يتسنّى.. لكل منكم أن يكون سلطاناً مستقلاً في شؤونه، لا يحكمه غير الحق.. وولداً باراً لوطنه.. ومحباً للإنسانية»^(٤). ويخاطب الغرب راجياً منه مساعدة الشرق الذي كان له فضل كبير عليه. وردّ الجميل يقتضي أن يعين الغرب الشرق على هدم الاستبداد، لأن تخليص الشرق من شره سيعود بفائدة كبيرة على الغرب نفسه، لأن الشرق هو موطن حفظ الدين الذي يمنع من الخراب، ولا

(١) ينظر: أم القرى، ص ٢١٨-٢٢٢.

(٢) ينظر: ام القرى، ص ٢١٨-٢٢٢.

(٣) ينظر: طبائع الاستبداد، ص ١١٦.

(٤) م.ن، ص ١٣٣.

تدوم حياة الشرق إلا بحريته^(١).

بقد كان الشرق منبت العلم والعرفان، ومهبط الحكمة والأديان. يعبد أهله الله ويحبون الخير والكرم، ويتمتعون بالعبقة والقناعة، وذلك كله مفيد للشرق والغرب معاً، ولا بدّ من هدم أسوار الاستبداد ليستعيد الشرق روحه الطيبة ويعود بالخير على العالم أجمع. وترقي الإنسان الواحد يؤثر في ترقّي الإنسانية، لأن الإنسان عضو في العائلة ثم الأمة ثم الإنسانية. ولا بد للإنسان المترقي من أن يعدّ نفسه لوظيفة في قيام حياة عائلته، ثم حياة قومه وأمته، ثم في خدمة البشرية كلّها، لأن لكل إنسان «وظيفة في ترقّي مجموع البشر»^(٢). وبالترقي في الكمالات تشمل إحساسات الإنسان عالم الإنسانية كلّ «كأن قومه البشر، لا قبيلته، ووطنه الأرض لا بلده»^(٣) فيعمّ الخير وينتشر السلام نتيجة تمسك الإنسان بالأخوة الإنسانية في كل مكان. وهكذا تجتمع وتتقاطع دوائر الروابط في المجتمع المثالي، وتتعدد الانتماءات الاختيارية في حياة الإنسان، وذلك كله لتحقيق ناموس الاشتراك، والتعاون على مصاعب الحياة، وصولاً لإجراء مزيد من الترقّي في الوجود الإنساني.

٤- مسألة الخلافة

إنّ فكرة إقامة جامعة إسلامية، تتضمن إيماناً بوجود روابط معينة، بين الذين يدينون بالإسلام، كما تحمل في داخلها ضرورة بلورة هذه الروابط في تكوين اتحاد يضمن مصالح المسلمين، ويوحد جهودهم في التعاون على حماية دينهم والتمهيد لتحقيق «الإسلامية» في الدول التي يدين أهلها بالإسلام. لأن قيام مجتمع إسلامي متطور مرتين بتحقيق الإسلاميه فيه. ولقد كان «الخليفة»، على مدى التاريخ الإسلامي، هو الرمز الذي تتجمّع حوله الدول الإسلاميه، في شتى أصقاع الأرض. فهل يتمكّن سلطان مدني من القيام بهذا الدور في الوقت الحاضر؟ وهل تقدر دولته القويّة على إعزاز الدّين أكثر من العرب، حتى وإنّ تلقّب سلطانها بلقب الخليفة؟

يجيب الكواكبي بأنّ السلطان يستطيع أن يساعد الخليفة في هذا الأمر «أما إذا أراد أن يكون هو القائم به فلا يتم قطعياً، لأن الدّين شيء والمُلْك شيء آخر، والسلطان غير الدولة»^(٤). ويشرح معنى أنّ الدّين غير الملك وأن السلطان غير الدولة بقوله: إن الملوك يهتمون بمصلحة ملّكهم ولا يعينهم الدّين في شيء، فهم لا يحترمون شعائره إلاّ تظاهراً لتسيير

(١) ينظر: م.ن، ص ١٣٠-١٣٢.

(٢) م.ن، ص ١٣٩.

(٣) م.ن، ص ١٣٩.

(٤) أم القرى، ص ٢٢٨.

مصالح المملكة. وحتى لو أرادوا تقديم الاهتمام بالدين على مصلحة المُلْك فإنهم لا يستطيعون، لأنّ ذولهم تضمّ مواطنين من أديان ونحل مختلفة، وكذلك تتنوع انتماءات الوزراء. لذلك فإنّ إسباغ لقب الخليفة على السلطان، ورسوخ المُلْك، ووفرة القوى، كلّها لا تكفي لجعل السلطان قادراً على حماية الدين وإصلاحه. وإنما يمكن أن يؤيد المُلْك الخليفة وينصره فقط.

وإذا دقّقنا النظر نرى «أن إدارة الدين وإدارة المُلْك لم تتحدا في الإسلام تماماً إلا في عهد الخلفاء الراشدين» ثم افتقرت الخلافة عن المُلْك»^(١). فالخلافة غير المُلْك، وتاريخ سلاطين آل عثمان يشهد على تقديمهم المُلْك على الدين، في حال تعارضهما، وذلك لأنّ مؤيّدات الملك، عند السلاطين، مقدّمة على الدين. لذلك يجب أن يبقى المُلْك بمعزل تامّ عن التداخل في شؤون الدين، وأن يتولى الدين خليفة لا علاقة له بالمُلْك تحقيقاً للإسلامية التي لا يوجد فيها «نفوذ ديني مطلقاً في غير مسائل إقامة شعائر الدين ومنها القواعد العامة التشريعية التي لا تبلغ مائة قاعدة وحكم»^(٢)، يشرف عليها الخليفة، ومن واجب السلطان أن ينصر الدين من بعيد وبدون الاستناد إلى صيغة معنوية تؤهله للقيام بذلك، مثل لقب الخلافة. وادّعاء الانتساب إلى آل عثمان وحقّهم بالخلافة. بل على السلطان أن يدرك بأنه غير مؤهل لرعاية الدين ولا يستحق لقب الخلافة بأيّ حال. وعليه ألاّ ينقاد للتنازل عن حقوقه السلطانية لأجل خلافة وهمية يقوده إليها المترلّفون، كما حدث في عهد السلطان محمود. ومن الأنفع أن يترك الأمراء هذه الدعوى الباطلة ويلتفتوا إلى إجراء ما يحافظ على الاستقلال السياسي، ويعرّز التعاون بينهم^(٣).

إن الخلافة تفشل عن القيام بواجباتها، إذا قيدها المُلْك وخضعت للتقلبات السياسية وتعرّض الخليفة للطمع، هذا فضلاً عن استحالة جمع الدول الإسلامية في دولة سياسية واحدة، والأفضل إيجاد رابطة تجمع بينهم مع حفظ كياناتهم، مستقلةً.

ويرسم الكواكبي القواعد الأساسية، التي ينبغي أن تُبنى عليها الجامعة الدينية تحت لواء الخلافة، في ثمانية عشر بنداً^(٤)، أولها: أن يكون الخليفة عربياً قرشياً مستجمعاً الشرائط في مكّة. وقد اختار عربوية الخليفة لأنه يرى أن الرابطة الإسلامية لا يمكنها أن تحقق أهدافها في حماية الدين، ولمّ شمل المسلمين وفق الإسلامية، ما لم يتمّ الاعتماد في قيادتها على العرب، الذين لا يستطيع غيرهم إيجاد «الوحدة الدينية والروحية للمسلمين في العالم أجمع» تحت راية خليفة عربي من قريش. لأن العرب يحفظون المواثيق ويميلون إلى الشورى ويحبّون الحرّية

(١) م.ن، ص ٢٢٩.

(٢) طبائع الاستبداد، ص ٣٨.

(٣) ينظر أم القرى، ص ٢٣١-٢٣٤.

(٤) ينظر: م.ن، ص ٢٣٤-٢٣٦.

ويحترمون المساواة. وهم مرجع الدين وحماته «ولا شك أنه لا يقوم بالهدى الديني ويغار على الدين أمة مثل العرب»^(١)، وبخاصة عرب الجزيرة الذين ظهر الدين فيهم، فهم مؤسسو الجامعة الإسلامية ولا بد أن يكون الخليفة منهم. لذلك فإن «الجمعية» وجدت أن لجزيرة العرب ولأهلها بالنظر إلى السياسة الدينية مجموعة خصائص وخصال لم تتوفر في غيرهم. بناء عليه رأت الجمعية أن حفظ الحياة الدينية متعينة عليهم^(٢). لكن ذلك لا يمنع من أن تكون لبقية الأقاليم وظائف أخرى في الجامعة الإسلامية. إلا أن الجمعية لا يعنىها سوى أمر النهضة الدينية، لذلك ربطت آمالها بالجزيرة العربية وأهلها.

وهذا ليس تعصباً وإنما لأن «الغيرة على الدين وأهله والاستعداد لتجديد عزّ الإسلام منحصران في أهل المعيشة البدوية من العرب»^(٣)، الذين حفظهم الله من الإفراط والتفريط ومن فساد التربية وانحلال الأخلاق. فلا يجوز بأي حال إسناد الخلافة، علاوة على السلطنة إلى العثمانيين. ومن مصلحة السلاطين وغيرهم لتجديد حياتهم السياسية، أن يجتمعوا على خليفة قرشي^(٤).

إن الدولة العثمانية لم تقدّم للإسلام شيئاً وهي في أوج عزّها، فكيف تستطيع أن تنفعه بشيء الآن وهي تحتضر؟! والقاعدة الثانية لبناء الجامعة الدينية هي أن يكون حكم الخليفة في المجال السياسي مقتصرأ على الحجاز ومربوطاً بهيئة شورى حجازية خاصة. وهذه القاعدة تتلاقى مع القواعد (١٢-١٤) إذ يقول الكواكبي فيها أن الخليفة لا يتدخل في الشؤون الإدارية والسياسية للسلطنات والإمارات، بل يكون لكل إمارة استقلالاً ذاتياً في شؤونها السياسية والإدارية، وتجرى أمور تولّي السلاطين والأمراء فيها وفق أصولها الخاصة. وليس للخليفة إلا التصديق عليها، إذا جرت بطرق لا تتعارض مع الشرع، وهذه المهمة معنوية فقط. كما لا يكون للخليفة قوة عسكرية مطلقاً وإنما يذكر اسمه في الخطبة قبل أسماء السلاطين، ولا يذكر في المسكوكات. وفي ذلك تأكيد على سلطته الروحية الدينية من دون الدنيوية، لأن هذا يمنحه مركزاً معنوياً يرمز للاتحاد الإسلامي. وهذا يبقى على الخلافة كجامعة اتحادية إسلامية مجردة من السلطات السياسية في غير بلد الخليفة. فلا المسلمون تحت سيطرته سياسياً، ولا بقية المناطق العربية أيضاً. وخليفة بلا جند أو سلاح لا يمكنه ممارسة أيّ استبداد.

وهكذا يحصل كلّ شعب على استقلاله، في رابطة قومية خاصة، ضمن رابطة الجامعة الإسلامية. والبنود (١٥-١٨) ترى أن يرتبط الخليفة بهيئة شورى عامة من مندوبين من قبل

(١) م.ن، ص ٢٢٧.

(٢) م.ن، ص ٢١٧.

(٣) ينظر: م.ن، ص ٢٣٨-٢٣٩.

(٤) ينظر: أم القرى، ص ٢٣٨-٢٣٩.

السلطنات والإمارات الإسلامية جميعها. وتحميها قوة من جنود مختلطة ترسلها الإمارات، حتى لا يكون هناك تمييز، ويكون هناك ترابط في المسؤولية، وحتى لا تضغط إحدى الدول على هيئة الشورى العامة، وتكون قيادة هذه القوة منوطة بقائد إحدى الإمارات الصغيرة، حتى يُضمن عدم طغيانه، ويكون تحت إمرة هيئة الشورى مدّة انعقادها. ويحدّد البند (١١) مهمّة الخليفة وهي أن يبلغ قرارات هيئة الشورى ويراقب تنفيذها.

ويوضّح الكواكبي كيفية تشكيل هيئة الشورى العامة ووظائفها في البنود (من الرابع حتى العاشر) وهي كلّها وظائف دينية مختصّة في سياسة الأمة الدينية العامة، مثل انتخاب الخليفة، الذي ترتبط بيعته بشرائط مخصوصة تلائم الشرع، فإذا تعدّى شرطاً منها ترتفع بيعته، وتعيين وظائف هيئة الشورى العامة بقانون مخصوص تضعه هي. ووظائفها «يقتضي أن لا تخرج عن تمحيص أمّهات المسائل الدينية، التي لها تعلق مهم في سياسة الأمة العامة، وتأثير قوي في أخلاقها ونشاطها»^(١)، مثل فتح باب الاجتهاد، وسد أبواب الحروب، ومنع «الاسترقاق اتّباعاً لمقتضيات الحكمة الزمانية»، وكحسن طاعة الحكومات العادلة ولو كانت غير مسلمة، وعدم الانقياد المطلق لأحد، والتنبيه إلى أهميّة أخذ العلوم النافعة^(٢).

وهكذا فإن الكواكبي يعتمد على الخلافة، وعلى جمعية المؤّحدين، لتحقيق اتحاد إسلامي ديني يسمح بتقدّم الحكومات الإسلامية وتعاونها. وهذا الاتحاد الروحي على أساس ديني يمكن أن يفرض، فيما بعد، إلى اتحاد سياسي.

ولكن حتى ذلك الوقت فإن الاتحاد السياسي موكول إلى الأمراء العرب، الذين يجب عليهم ترك اختلافاتهم، والسعي للاحتفاظ باستقلالهم، وإنشاء علاقات تآزر واتحاد بين إماراتهم^(٣).

إن الخلافة جامعة، ويعطي الكواكبي ضمنها الشعوب الاستقلال الذاتي، ويسلب الخليفة السلطات التي يُحتمل أن يستبد بوساطتها، ويشدد على اللامركزية في الحقوق السياسية والإدارية لدول الاتحاد، ويرى أنه لإقامة الخلافة، على أساسها الجديد لا بدّ من البدء بإعداد أفكار المسلمين لتقبّل ذلك، بوساطة جمعية المؤّحدين التأسيسية، وقانون الجامعة الدينية تحت لواء الخلافة بهذا الشكل، يعلق عليه الأمير بقوله: «وبمثل هذا الترتيب تنحلّ مشكلة الخلافة، ويستهل عقد اتحاد إسلامي تضامني تعاوني يقتبس ترتيبه من قواعد اتحاد الألمانين والأمريكانيين مع الملاحظات الخاصة»^(٤). وهكذا تلغى الدولة الدينية لتصبح جامعة دينية،

(١) ينظر: أم القرى، ص ٢٣٨-٢٣٩.

(٢) ينظر: م.ن، ص ٢٣٦-٢٣٧.

(٣) ينظر: أم القرى، ص ٢٢٧.

(٤) م.ن، ص ٢٣٧.

يشكّل الخليفة فيها رمزاً للرباط الديني، ويكون رئيساً لهيئة الشورى، تنحصر مهامه في المسائل الدينية، وتكون الأمة العربية كدولة سياسية عضواً في هذه الجامعة، فدائرة الرابطة الإسلامية هي حلقة ارتباط تلي الدائرة القومية العربية القائمة على أسس مختلفة عن أسس القوميات الأخرى التي تدين بالإسلام، ولا علاقة للجامعة الدينية بالوحدة السياسية في الدولة الواحدة سوى تعزيزها.

خاتمة

إذاً فقد أراد الكواكبي الشورى الإسلامية، لإرساء قواعد الحرية والعدالة والمساواة من أجل تقدم الإنسان؛ لأنه رأى أن للحكومة العادلة آثاراً إيجابية على سير الحياة عامةً، فلها دور رئيس في إصلاح الدين وحرية التدين وجعله خالصاً لله، كما أنها تعين الشعب على استيعاب العلوم جميعاً، والاستفادة منها من أجل التقدم، وتيسر طلب المجد للراغبين في إحرازه، وتدعم التربية الصحيحة، فيتجلى، في ظلّها، الناس بحسن الخلق، وينعمون بتربية جيدة، فيعتادون الإيثار والتعاون والمشاركة، ويفضّلون الاستغناء بقليل من الرزق الذي يمنع العوز، على الثراء الفاحش بالغش والاحتيال، ويتساعدون على إجراء التقارب بينهم في المعاش، ويتقاسمون أموالهم وأعمالهم بالقسط والعدل، ويلتزمون بأن يكون مصدر رزقهم هو العمل لا المراباة ولا السمسرة.

ويكون الإنسان في المجتمع العادل، حاكماً ومحكوماً، ذا صورة مشرقة، إذ يتساوى الحاكم بالشعب والغني بالفقير، أمام القانون الذي لا يستثني أحداً، فالحاكم موظف لا يتعدى حدود وظيفته في خدمة الناس، والمواطن إنسان تحترم آدميته، ويؤخذ برأيه في ما يتعلق بالشؤون العامة التي تمسّ مصالحه، ويعيش راضياً آمناً لا يخشى سطوة حاكم أو غدر مغتصب، لذلك يكون نشيطاً على العمل، يحبّ وطنه وأهله، ويتّصف بأنبال الخصال، ويتربى على خير القول والعمل، ويتعدى عن التواكل، لأنه يعرف أن القضاء والقدر هما السعي والعمل، ويستقل في شؤونه بحريته، وهذه كلها دلائل انتشار الديمقراطية في بلد آمن مستقل ومستقر، وهذا الاستقلال لا يمنع أن ينتظم الإنسان في روابط اختيارية مع قومه، ومع أهل دينه، ومع الإنسان في كل مكان، بل إنه يرى أن الروابط تعزز حريته وتقدّمه، لما للتعاون على صعب الحياة من فوائد، فيجتمع مع قومه بما له من قواسم مشتركة معهم من لغة ووطن ومصالحة واحدة، وذلك بصرف النظر عن انتمائه الديني حتى لا يتخذ الدين ذريعة للتفرقة الوطنية، ويرى أن هذه الرابطة القومية هي ضمان الاستقلال الوطني، وكذلك يرتبط الإنسان، في المجتمع المثالي، مع أبناء دينه، بجامعة دينية لا تتنافى ولا تتعارض مع انتمائه القومي، كون هذه الرابطة لا تلتفت إلا إلى الانتماء الديني، بغية إعزازه، ونصرة أهله، بصرف النظر عن الانتماء القومي، وبالنسبة إلى

الجامعة الإسلامية، خاصة، فإنها تكون عوناً على تعزيز الانتماء القومي العربي، لأن اللغة العربية دين القرآن، ولأن العرب هم المؤهلون لرئاسة هذه الجامعة الدينية وحراستها.

وتتضح علاقة القومية العربية بالجامعة الإسلامية من خلال مسألة الخلافة، التي لا تعني في فكر الكواكبي، إلا رمزاً للرابطة الإسلامية، تحت قيادة العرب؛ فهما رابطتان متكاملتان غير متعارضتين، إذ أن الخليفة عربي قرشي مختار بالانتخاب، وله منصب رمزي، ويقوم بوظيفة روحية، إذ يعتمد القرارات التي ينتجها مجلس الشورى العامة، وتنفذ وصاياه في المسائل الدينية فقط، أما السلطة الدنيوية فهي لا مركزية، بحيث يمارسها كل شعب، وفق الشكل الذي يناسبه، بقيادة أمير من جنسه، أما الخليفة فليس له سلطة دنيوية إلا على الحجاز، وحتى هذه السلطة الزمنية فإنها مرتبطة أيضاً بشورى حجازية خاصة، تراقب تحقق الشورى الدستورية التي تناسب العرب.

إن الكواكبي يفصل الدولة عن الدين، ولا يوافق أن يتدخل السلطان في شؤون الدين، ولا يرضى بأن يكون هو نفسه خليفة المسلمين، كما أنه لا يسمح للخليفة بالتدخل في الشؤون السياسية إلا في الحدود العامة حتى لا يتم تجاوز الشريعة الإسلامية، بوصفها إطاراً عاماً يسمح للحكومة بالتصرف ضمنه ولا يسمح بتجاوز أحكامه العامة.

ولا يعني هذا أن يكون الخليفة متصرفاً في الشؤون الدينية، بل ما هو إلا منفذ للقرارات التي تصدرها هيئة الشورى العامة، فهو رمز الرابطة الدينية للأقوام الإسلامية كلها، كما أن هناك سلطاناً زمنياً يكون رمزاً للرابطة القومية.

وهذا يعني أن لدى الكواكبي انتماءين قوميين: الأول هو الأمة الدينية، ويعني بها الرابطة التي تجمع المسلمين، ويحضّ المسلمين للدعوة إليها، وبخاصة المسلمون العرب بالنظر إلى أهدافهم المشتركة في إصلاح الدين، وإسقاط إدعاء العثمانيين بالخلافة. وينادي الكواكبي، هنا بفضل الخلافة عن الملك، وعودتها إلى العرب، وقيامها على أساس الشورى والانتخاب، ويحدد وظيفتها بأنها وظيفة روحية لا علاقة لها بالسياسة الداخلية للبلاد الإسلامية.

أما الانتماء الثاني، فهو الانتماء القومي، ويعني به، وحدة العرب من كل الأديان وهي عنده رابطة الأرض واللغة، وبالتالي الثقافة، والأهداف المشتركة بين العرب جميعهم في تخليص أوطانهم من سطوة الاستبدادين: الداخلي والخارجي، ثم هناك الحكم المحلي اللامركزي في الدولة القومية الواحدة.

ويشكل الانتماءان: الديني والقومي، دائرتين متطابقتين في فكر الكواكبي، العربي، المسلم، إلا أن تقاطعهما لا يسبب مشكلة سواء لدى العربي غير المسلم، أو لدى المسلم غير العربي، وذلك لأنهما دائرتين غير متعارضتين لما بين العرب والإسلام من صلة حميمة. فينتهي العربي إلى إحدى الدائرتين، بينما ينتهي المسلم إلى الأخرى، في حين أن العربي المسلم ينتمي

إليهما معاً.

من ذلك يتضح أن الكواكبي أراد تنمية الشعور بالانتماء القومي والديني معاً، كما أنه دعا إلى روابط أخرى تضمّ أقواماً وأدياناً مختلفة، ويكون بيننا وبينهم قاسم مشترك من ناحية ما، فليس الترابط القومي والديني هما الرابطان الوحيدان في المجتمع الصالح، بل إن المجتمع كلما ازداد مثالية كثرت روابطه، وكلما كثرت روابطه، مع غيره من المجتمعات، ازداد مثالية وتقدماً، فإذا استقل كل قوم في رابطة وطنية، وإذا اجتمع أهل الدين الواحد في رابطة دينية، فإن ذلك يعزز ويدعو إلى روابط أخرى متعددة بين الأقسام والأديان في شتى أنحاء الأرض.

ويتضح من ذلك أن الحضارة عند الكواكبي، هي كل متكامل لا يتجزأ، ولا يسع أحد الانغلاق على نفسه في قومية أو دين، كما أنه يرفض التعصب القومي أو الديني، منوهاً بأهمية التسامح بين الأديان والأقسام من أجل التعايش السلمي والتعاون بينهما.

الفصل الرابع

الإسلامية منهجاً وبديلاً

عند الكواكبي

(نقد ومناقشة)

تمهيد

- ١- بين الإسلامية والديمقراطية
 - ٢- الوعي الناتج بين المرفوض والمرغوب
 - ٣- بين العروبة والإسلام
 - ٤- توفيقية الكواكبي
 - ٥- ثورته بين الواقع والمثال
- خاتمة

- ١- من حيث منطلقاته
- ٢- من حيث فكره السياسي المباشر
- ٣- من حيث منهجه

تمهيد

يمكن ملاحظة مصدرين، للفكر الإنساني، عند الكواكبي: الأول هو الوحي الإلهي متمثلاً بالنص. والثاني هو الفكر الديني المتركز في الاجتهاد في ما لم يرد فيه نص، أو في نص احتمال التأويل، وبما لا يخرج عن حدود النص ولا يتجاوزه.

والأول هو (الإسلام)، الذي يؤمن الكواكبي به، ويدعو إلى التزامه. أما الثاني فما هو إلا اجتهاد. ويمكننا أعمال الفكر في مدى انطباقه على مصالحنا، فإذا تعارض معها كان بإمكاننا أن نعدّه من التراث الذي اجتهد أصحابه فيه، ولنا أن ندلي فيه بدلونا، لأنه لم يكن إلا اجتهاداً أنياً وموضوعياً، وكثير منه لا يصلح إلا لزمانه ومكانه. وهو ليس من الثوابت التي لا يمكن مسّها بالتغيير. فإذا كان الإسلام شريعة وعقيدة، فإنّ العقيدة هي ما يتعلق بالغيب فلا يعرف أحدٌ إلا ما علمه الله، فليس هناك محلّ للاجتهاد. أما الشريعة فإنها أيضاً تُقسم إلى قسمين: قسم العبادات، وهو أيضاً قسم لا يقبل إلا التوضيح والتفسير. وقسم المعاملات وهو القسم الذي تنظّم فيه التشريعات العلاقة بين الناس على أساس المصلحة العامة، وهذا القسم قابل للاجتهاد

والتشاور في ما لم يرد فيه نص.

في هذا الإطار تكون «إسلامية» الكواكبي هي مجموعة من القواعد والقوانين المشتقة من الوحي - قرآناً وسنة - مضافاً إليه اجتهادات معاصرة في ما يمكن الاجتهاد فيه. وهي بهذا المعنى منطلق الكواكبي ومنهج عمله للقضاء على الاستبداد، كما أنّها هي ذاتها البديل المطلوب ليحل محلّه.

والخطوط العريضة لتحليل آراء الكواكبي ومناقشتها ستكون على علاقة الإسلامية بالديمقراطية، ما الفرق بينهما، وبماذا تشتركان؟ كما أننا ننظر في الإسلامية بديلاً، هل هي بديل مقنع ومنسجم مع فكر الكواكبي في سياقه العام، وذلك من خلال فحص تصوّراته عن الحرية والعدالة والمساواة وعلاقة الدين بالدولة. كما نحاول تلمّس الطريقة التي حل بها مسألة الخلافة ونرى أسلوبه في إقامة الإسلامية، هل هو أسلوب ثوري أم إصلاحية؟ كما لا بدّ لنا من استقراء مدى وعيه بالحرية وإدراكه أهميتها للإنسان، وماذا يُشكّل الإنسان بالنسبة إليه. ومن الأهمية بمكان ملاحظة موقفه من الجامعة الإسلامية والقومية العربية، وما علاقة كل منهما بالأخرى، وكيف حلّ الكواكبي معضلة الخلاف المفترض بينهما عند بعض المفكرين. وما موقفه من القوميات والأديان الأخرى. بعد ذلك نثبت بعض الملاحظات على فكره، لنرى موقعه بين معاصريه، وما التيّار الذي يمكن تصنيفه فيه. ثم نختم هذا الفصل بأهم النتائج التي أوصلتنا إليها هذه المناقشة.

١- بين الإسلامية والديموقراطية

١- الإسلامية:

إن الإسلام هو منطلق الكواكبي الأساسي، كما أن إثبات مقولاته هي غايته الأولى، وهو وصولاً إلى ذلك يحاول البرهنة على أنه المنهج السليم الذي يجب اتّباعه. والملاحظة المبدئية التي يطرحها هي أنه ليس هناك من لا يدين، وأنّ الدين الصحيح هو الذي يقوم على التوحيد رافضاً الخضوع لغير الله. والإسلام، فضلاً عن أنه دين توحيد فإنه أيضاً يترك المجال لإعمال العقل، بل إنّه يدعو إلى العلم ويحضّ عليه حيث أن «أول كلمة أنزلت من القرآن هي الأمر بالقراءة أمراً مكرراً»^(١) والكواكبي يشير بذلك إلى الآية ﴿اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ، خَلَقَ الْإِنْسَانَ مِنْ عَلَقٍ، اقْرَأْ وَرَبُّكَ الْأَكْرَمُ، الَّذِي عَلَّمَ بِالْقَلَمِ، عَلَّمَ الْإِنْسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ﴾^(٢). والإسلام إذ يدعو إلى التفكير، حتى في مسائل الدين، إنّما يريدنا أن نفعل ذلك من غير أن تكون هناك واسطة بين الله والإنسان، بل إنّه يؤكد تحرر الإنسان من التبعية الدينية لأحد.

(١) طبائع الاستبداد، ص ٥٠.

(٢) سورة العلق. ١-٥. التي روى البخاري أنها أول ما نزل من القرآن بغار حراء.

ويخلص الكواكبي من هذه المقدمات إلى نتيجة مفادها أن الإسلام هو أفضل دين تنزّل على الإنسان، وإذا تفكّر الإنسان في الكون، فإن عقله لا بُدَّ أن يهديه إليه.

وبعد أن ينتصر الكواكبي للإسلام ينتقل لتحديد معنى الإسلاميّة مميّزاً بين الإسلام والإسلامية والمسلمين، وذلك لأنه لاحظ فرقا بين الإسلام وبين الأفكار السائدة في مجتمعه عنه. ولهذا السبب نفسه طالب بوضع كتب مختصرة لتبصير الناس بدينهم^(١).

فالإسلام لديه ليس هو ما يدين به أكثر المسلمين الآن، ولكنّه دين القرآن والسنة، المبني على العقل والذي يدعو إلى الحرية وإلى التمسك بالوحدانية تحت شعار «لا إله إلا الله».

ومن هنا يمتد فكر الكواكبي ليرفض الجبريّة ويهاجم مفهوم الزهد الشائع في زمنه.

أما الإسلامية لديه فهي المنهج المشتق من الإسلام، بما في ذلك حق الاجتهاد.

وقد أشار (محمد عمارة) إلى أنّ «الإسلامية في اصطلاح الكواكبي هي الأنظمة السياسية

والإدارية والاقتصادية والاجتماعية الملائمة لكليات الدين الإسلامي وقواعده الأساسية»^(٢).

وهذه الإسلامية هي التي يرجع إليها الخير الاجتماعي، لأنها تشكّل جذور خير السياسة

وصلاح الدين وسمو الأخلاق. وذلك يتأتى من كون الإسلام قد «وضع شريعة حكمة إجمالية

صالحة لكل زمان وقوم ومكان، وأوجد مدينة فطرية سامية، وأظهر للوجود حكومة كحكومة

الخلفاء الراشدين»^(٣) ولهذا لا بُدَّ لنا من التمسك به، لأنّ فهمه والسير على هديه يعينان

تمسكاً بما يحوي في داخله من إمكانيات لتحقيق مطالب الإنسان الأساسية من حرية وعدالة

ومساواة^(٤).

أ- الحرية:

إنّ كلمة (حرية) في ومن الحكم العثماني لم تكن تعني سوى حالة ضدّ العبودية. فمن

ليس رقيقاً يكون وحده قادراً على الاختيار، وكانت للأمة الأوّلوية المطلقة على الفرد. وحين

احتكّ العرب بالحضارة الأوروبية في القرن التاسع عشر، عرفوا أنّها تعدّ الحرية خاصّة الإنسان

الجوهريّة، وأن الفرد أهم من المجموع، لأنّ المجتمع يتكون أصلاً من هؤلاء الأفراد. وقد كان

الكواكبي واحداً من المتأثرين بأفكار الثورة الفرنسيّة.

لقد استلهم الكواكبي الفكرين: العربي - الإسلامي والأوروبي في موضوع الحرّيّة وراح

يعارض السلطة السياسية والفكرية والاقتصاديّة متمثلة في الاستبداد والاستعمار، محاولاً التنقيب

(١) ينظر: طبائع الاستبداد، ص ١١٩.

(٢) محمد عمارة، الأعمال الكاملة للكواكبي، ط ٧٥، هامش ١، ص ٢٥٠ - ط ٧٠، هامش ١، ص ١٥١.

(٣) طبائع الاستبداد، ص ٣٤.

(٤) الملفت حديث بعلبكي الرابع المُعنُون الكواكبي في طبائع الاستبداد ناثُر ذَيْن في: أفرام البعلبكي، منهجية في

النقد...، ص ١١، وبالطبع فإن لهذا العنوان دلالة المتوافقة وادعاءنا.

عن جذور الحرية في القرآن والسنة. فيعبّر ممثلاً عن حرية النشر والخطابة والمطبوعات التي طالب بها الغرب بمرادف إسلامي هو الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، مطالباً بحق القول لكل إنسان في التعبير عن رأيه على سبيل السير في طريق قول الحق هذا الواجب الإسلامي الذي يأمر به «القرآن الكريم».

ويعدّد الكواكبي فروع الحرية رابطاً بينها وبين المساواة والعدالة والأمن، إلا أن الحرية بقيت تحتلّ الأولوية لديه. وقد عنّت الحرية القومية لديه. الاستقلال الوطني وإقامة روابط أخوة بين أبناء الجنسية الواحدة. أمّا الحرية السياسية فقد رآها تتمثل في محاسبة الحكّام، وتحقيق حين يشارك الشعب في امتلاك القوة السياسية. إنّها مشاركة أفراد الأمة بالسلطة. وهي حرية تخص علاقة الفرد بالحكومة، التي عليها تامين الأفراد على حرياتهم.

وقد ربط الكواكبي الحرية الشخصية بالحرّيات الأخرى بحيث أنّها لا يمكن أن تتحقّق إلاّ مجتمعاً، لذلك نراه يطالب بإباحة الحرّيات الفكرية والاجتماعية والسياسية، بما في ذلك حرية المرأة وحرية العمل.

الحرية كلّ متكامل حيث لا حرية للفرد إلاّ بحرّية بلاده، ولا يكون المجتمع حرّاً ما لم يكن أفراداً أحراراً. والحرية ليست أمراً نظرياً لا علاقة له بالواقع، بل هي حاجة عملية قبل أن تكون مفهوماً نظرياً.

يقول (أدونيس) في مقدّمته لأعمال الكواكبي: «فالحرية ليست معنوية فقط، وإنما لها مضمون مادّي - اجتماع يتعلّق بحياة الناس العملية»^(١). وعلاوة على ذلك نرى الكواكبي يربط حرية الفكر بالحرّيات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية ويؤكد تكاملها. وهذا يعني وعيه أهمية الحرية ومدى فهمه لها، لأنك عندما تعطي الحرية الاقتصادية، مثلاً وتمنع الحرية السياسية فهذا يعني أنّك تسترد باليد اليسرى ما كنت قد أعطيتته باليد اليمنى.

لقد توصل الكواكبي، بمعنى من المعاني، إلى اعتقاد (لاسكي) بأن التحرّر الاقتصادي والاجتماعي شرط من شروط توافر الحرية نفسها^(٢). إلاّ أن آراءه حول الحرية بقيت متركّزة حول حرية الفكر عموماً، وحرية التفكير الديني على وجه الخصوص. والحرية الدينية عند الكواكبي لا تعني حرية عدم التدين، ولكنها تعني حرية اختيار الدين. وهو بدوره يشيد بصحة الدين الإسلامي، ويحاول البرهنة على أنّ الأديان الأخرى قد تحوّلت عن مسارها الحقيقي. فيبقى إذناً الدين الإسلامي هو الدين الصحيح، وبالتالي تصبح حرّية التدين لا تعني أكثر من (حرية الاجتهاد) في الإسلام، وحرية اختيار المذهب، من غير أن يعني ذلك أيّ خروج عن الدين

(١) أدونيس، وخالدة سعيد، ديوان النهضة (أعمل الكواكبي)، المقدمة، ص ٩.

(٢) ينظر: جان توشار، تاريخ الأفكار السياسية، ج ٢، ص ٧٤.

الإسلامي أو الإسلامية. وهو في دعوته إلى الحرية الدينية إنما ينطلق من أن الدين ذاته يأمر بتلك الحرية ويرعاها ويدعو إلى الدفاع عنها. ودعوة الكواكبي هذه تفتح له آفاق فتح باب الاجتهاد لإعادة تفسير القرآن بما يتناسب ومطالب الإسلامية التحررية، وبما يضرب مصالح المستبدّين. فالحرية عنده تمثل الحلّ الفكري لمشكلات المجتمع، وهي لا تُنال إلاّ بالسعي والعمل والنضال، وهي تنبثق من الإسلامية وتعدّ أحد مبادئها.

ب- المساواة:

أمّا عن المساواة، مبدأ الإسلامية الثاني، فقد انطلق الكواكبي فيها من حديث (الرسول): «الناس سواسية كأسنان المشط، لا فضل لعربي على أعجمي إلاّ بالتقوى»^(١)، الذي يقول عنه إنّه «من اصحّ الأحاديث لمطابقته للحكمة ومجيئه مفسراً الآية ﴿إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ﴾^(٢) فإن الله جلّ شأنه ساوى بين عباده مؤمنين وكافرين.. ثم جعل الأفضلية في الكرامة للمتقين فقط»^(٣). وأسلوب الكواكبي هنا يوضح منهجه. فمن الملاحظ أنّه قد جاء بدليل عقلي أولاً «مطابقته للحكمة» ثم أردفه بدليل قرآني إيماني «مجيئه مفسراً الآية» وذلك ليقنع العقل ثم القلب، وليوفق بين الشريعة والعقل. بل يمكننا الذهاب إلى أبعد من ذلك فنقول إنّه يحاول أن يقيم صلحاً بين العقل والدين لصالح الثاني. وذلك للتدليل على أن مطلب المساواة عقلياً قد سبق بنص يؤكد عليه.

وإذا تتبعنا ما جاء في المقبوس السابق، مع استحضار معنى التقوى عند الكواكبي التي تعني الابتعاد عن رذائل الأعمال، فإننا نلاحظ أن هذه المقدمات تخرج بنتيجة تخالف سياق الكواكبي الفكري، فإذا كانت التقوى هي الابتعاد عن الرذائل، فإنّ الملحدّين إذا ابتعدوا عنها كانوا متّقين، حتّى وإن كانوا لا يعبدون الله. وإذا كان المهم في المجتمع أن يمارس الإنسان سلوكاً قوامه الابتعاد عن الشر، فإنّ هذا قد يقرب بعض الملحدّين أكثر من بعض المؤمنين. وهذا لا يتوافق مع منهج الكواكبي. إذ إنّ التقوى هي من صفات المؤمنين فقط، وكان عليه أن يردف التقوى بصفة إيجابية وهي القيام بأعمال الخير، فضلاً عن الصفة السلبية -الابتعاد عن الشر.

والمساواة عند الكواكبي لا تعني انعدام التمايز بأشكاله كلّها، بل إنّه ليقرّ بوجود تمايز معنوي بين الناس، وبناء على ذلك يبدو لنا أن ما يلحّ عليه الكواكبي هو ضرورة تساوي الناس في الحقوق، فهو لا يناقش التفاوت الطبيعي بين الناس، بل يُعنى بالحديث على التفاوت من

(١) العجلوني، كشف الخفاء.. ج ٢، ص ٤٣٣. راجع أيضاً خطبة حجة الوداع.

(٢) الحجرات ١٣/٤٩.

(٣) طبائع الاستبداد، ص ٣٨.

حيث الامتيازات التي يتمتع بها بعض الناس على حساب الآخرين، من ثروة أو قوّة أو عصبية. ويشكّلون فئة الأصلاء.

لقد رأى الكواكبي أن الناس متساوون، والصدفة وحدها ميّزت بعض أفرادهم ممّا أوجد الأصلاء، وقد غاب عن ذهنه أنّ الميزة موجودة حتّى في استعدادات الطفل الأولية، فضلاً عن الدور الكبير الذي يلعبه المحيط الاجتماعي والأسلوب التربوي في نشأة الطفل، وأن الأمر لا علاقة له بالصدفة، وإنما هي مجموعة معطيات إن توافرت في شخص فلا بُدّ أن تحدث في الشخص نتائج معيّنة. كما أنّ حفظ هذه الميزة لا يوجد الأصلاء كما يرى الكواكبي. وإن كان لذلك دور ما في هذه العملية. وتفسير ذلك أننا كثيراً ما نرى مجرمين وجهلة خرجوا من بيوت الفضيلة والعلم. كما أن كثيراً من الفلاسفة عبر التاريخ خرجوا من عائلات معدمة أخلاقياً وتربوياً واقتصادياً. وإن صح أن تُحفظ ميزة الأصلاء من غير استعدادات أولية فذلك يكون في معظمه عند بيوت المال لأنّ المال لا يحتاج وجوده إلى استعدادات أولية في تركيب الإنسان ومورثاته، وإنما يمكن أن يورث بطريقة سهلة وهذا يفسر ثراء بعض العائلات واشتهارها بتلك الصفة. ولا يمكن أن يحدث الأمر بالطريقة نفسها في الأخلاق والعلم والآثار ضرورياً أن يكون ابن الفاضل فاضلاً وابن العالم عالماً وابن الفيلسوف فيلسوفاً، وهذا لا يحدث إلا نادراً ممّا يكشف خطأ الكواكبي في أنّ الصدفة هي التي تميّز بعض الأفراد عن سواهم.

والمساواة أمام الله في الكرامة، التي يدلّل الكواكبي بها على كلامه، لا تعني بالضرورة أن يكون الناس متساوين فيما بينهم أيضاً. إلا أنّ ذلك لا يعني ألاّ يهتم الإنسان بمحاولة إجراء التقارب بين الناس، بتوفير الحد الأدنى لمتطلبات الإنسان، بل وفي تحقيق المساواة في الحقوق وفي الواجبات^(١). إلا أن تساوية في قدرة المرء على الإنجاز وعلى المسابقة، فهذا لا يمكن أن يحدث أبداً. وإنما الذي يحدث هو إزاحة المجال لتكافؤ الفرص للجميع من غير تمييز أو محاباة. وتكافؤ الفرص هذا يجب أن يلحظ الفروق الخاصة بين الأفراد. فلا يمكن مثلاً أن نضع متسابقين على خط سباق واحد وقد أعطينا أحدهم سيارة والآخر دراجة وأبقينا الثالث يجري على قدميه، كما لا يمكن أن نُجري سباقاً بين أعرج وسليم. حقاً، إنّ هذا يحقق شكل قانون المساواة في وضع الجميع على درجة خط سباق واحدة، إلا أنّه ينافي جوهر المساواة التي نسعى إلى تحقيقها، على قدر إمكاناتنا الإنسانية. وهذا ما استطاع الكواكبي أن ينفذ إليه ببصيرته، فطفق يطالب بضرورة تعاون الناس لإجراء التقارب بينهم، فيساعد الغنيّ الفقير، والعالم الجاهل، والنشيط الخامل، بأن يحاول أن يرفعه كي يقرّبه من منزلته. وبشكل عام فإنّ المساواة لديه إنّما جاءت لتحفظ التقارب بين الناس، بما في ذلك تقارب الحالة المعاشية

(١) للمقارنة ينظر: James. F. Stephan, Liberty. Equality. Frater nity, pp.179-220.

بينهم. ومن معاني المساواة عنده، فضلاً عن توفير الحد الأدنى اللازم، هناك أيضاً تحديد الحد الأقصى، سواء أكان ذلك لساعات العمل أم كان لعائداته. فيجب ألاّ نسمح بتكديس الثروات، كما يجب ألاّ نسمح لأحد أن يأخذ عمله وعمله سواه، وإنما تُوزَّع ذلك كلّه بوجوه متقاربة بحيث يدرك كل إنسان أنّه مسؤول عن أمته وأبناء قومه فيقتسم معهم -ذكوراً وإناثاً- الأعمال والثمرات. ولا يقصد بالمساواة، في شؤون الاقتصاد، تساوي الناس في الملكية، وإنما يقصد بها أن يتحقق مبدأ تكافؤ الفرص في العمل، وفي الحصول على المال بالطرق المشروعة، داعياً إلى تقليص أظافر رأس المال وتجريده من إمكانية الاستغلال. لمنع إساءة التصرف في الملكية الفردية وإضرار الناس بها.

وهذا يتوافق مع بنية تفكير (روسو) حين يشرح المساواة الاقتصادية قائلاً: (أما فيما يتعلق بالثروة فإن المساواة تعني ألاّ يثري أيّ مواطن بحيث يصبح قادراً على شراء مواطن آخر، وألاّ يُفقر مواطن إلى درجة اضطراره إلى بيع نفسه)^(١). ويضيف روسو في الهامش (يجب تقريب الحدود القصوى بقدر الإمكان حتى لا يبقى هناك غنى فاحش أو فقر مدقع، فهذان الوضعان مضّران بالخير العام. لأن الحرية بينهما تُباع وتُشتري)^(٢).

وعند الكواكبي يتم التقارب بالقيود التي يضعها الشرع لتقييد الملكية بمشروعية جمع المال وتزكيتته بالإنفاق، ومراقبته بالضمير الحي، كما يحدّده بجواز نزع الملكية حين تتطلب المصلحة العامة ذلك.

ويربط الكواكبي المساواة بالحرية، فلا يمكن أن تكون هناك حرية في ظل انعدام المساواة، كما أن الحرية هي إحدى وجوه المساواة فالناس جميعاً متساوون بكونهم أحراراً، وهما معاً مبدأ أن من مبادئ الإسلامية، يليهما في ذلك مبدأ العدالة الذي هو من المفاهيم الاجتماعية الرئيسة في الشريعة الإسلامية.

ج- العدالة:

والعدالة بحسب الشريعة تعني الاستقامة على طريق الحق، وتدلّ اجتماعياً على احترام حقوق الآخرين والتقيّد بالصالح العام. وقد جعل الفلاسفة أساسها المساواة لتعني من جهة عدالة توزيع الأموال على قدر الاستحقاق، ومن جهة أخرى تعني تبادل المنافع مساواتياً في المعاملات. فتنظم بها العلاقات بين الأفراد^(٣).

أما الإيديولوجيا السياسية العثمانية فقد كانت تعدّ عدالة الحاكم أمراً منتهياً ولا يحتاج إلى

(١) ينظر روسو، العقد الاجتماعي، كتاب ٢، فصل ١١، ص ٧٢. ترجمة بولس. ص ٩٧. ترجمة قرقوط.

(٢) ينظر روسو، العقد الاجتماعي، كتاب ٢، فصل ١١، ص ٧٢. ترجمة بولس. ص ٩٧. ترجمة قرقوط.

(٣) ينظر: جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ج ٢، مادة (العدالة). (ص ٥٨-٦٠).

نقاش. واقتصر معنى العدالة لديها على الفصل في الخصومات. لكن مفهومها عند الكواكبي اتخذ منحىً مختلفاً نتيجة عاملين حاسمين هما ممارسة السلطة العثمانية الاستبداد، والاطلاع على منجزات أوروبا الغربية الفكرية في هذا المجال. فقد فهم أن العدالة هي واجب على الحاكم تجاه مواطنيه. كما أنها تعني منع الظلم الفردي والاجتماعي والاقتصادي ليتم حفظ الاموال والثمرات والنفوس. ومن هنا يتضح سبب رفضه أن تتدخل الحكومة في الشؤون الاقتصادية إلا للضرورة، فهو إنما أراد ذلك حتى لا تتخذ الحكومة من تدخلها ذريعة لشل الحركة الاقتصادية وممارسة الطغيان والاستغلال الحكوميين.

وبشكل عام فقد استندت فكرة العدالة الاجتماعية عند الكواكبي إلى مفاهيم الإسلام الذي يحل المشكلات الاقتصادية عن طريق الزكاة والصدقات وجملة من التشريعات العامة التي تطالب بمنع الاحتكار والغش وأكل أموال الناس.

وقد ارتبطت العدالة عند الكواكبي بالمساواة ارتباطاً وثيقاً^(١)، وفهم العدالة على أنها عدالة اقتصادية بالدرجة الأولى، لذلك راح يحل المشكلة الاقتصادية بتبيان أن اقتصاد (الإسلامية) يقوم على المبادئ الآتية:

- ١ - تعميم العمل وتحريم الكسب بغير عمل مشروع.
- ٢ - اجتناب التمييز بين أفراد الأمة.
- ٣ - اجتناب التفاوت الكبير في توزيع الثروة والأعمال بين الأفراد، ومنع تراكم الثروات المفرطة.

- ٤ - إقامة المجتمع على أساس تعاون أفراد.
- ٥ - تأميم المرافق العامة ومنع الاحتكار والتواكل.
- ٦ - وضع قواعد شرعية اقتصادية وإناطة تنفيذها بالحكومة^(٢).

وهذا ما يسميه بالمعيشة الاشتراكية العمومية، إذ تتكافل الجماعة لتحقيق العدل. إنه يرى أنّ «المعيشة الاشتراكية» هي «من أبداع ما يتصوره العقل» لكنّ كبر الأمم يجعل من الصعب التوفيق بين مصالح الكثيرين. ويشرح معيشته الاشتراكية قائلاً: إنّ «التكافل والتضامن غير ميسورين في الأمم الكبيرة» لذلك يحل المسألة بأن يكون الإنسان مستقلاً عن سواه، ومرتبلاً بغيره ارتباطاً نسبياً اختيارياً^(٣).

ويتضح هنا أنّ الكواكبي إنّما يفسر الاشتراكية بالتكافل الاجتماعي الإسلامي. فالاشتراكية

(١) ينظر: طبائع الاستبداد، ص ٣٦.

(٢) ينظر: العقاد، الرحالة كاف، ص ١٥٣.

(٣) ينظر: طبائع الاستبداد، ص ٧٦.

تعني لديه المشاركة في الرأي والحكم والمعيشة. والاشتراك الذي يطلبه يرتبط بالدين سواء أكان الاشتراك الذي أسسه الإنجيل، أم سنة الاشتراك التي أحدثها الإسلام وهذا يعني بُعدَه عن الاشتراكية الأوربية في صورتها الماركسيّة.

والحلّ الاقتصادي لديه يكمن أساساً في تضييق التفاوت ودعوة الجميع إلى العمل وإلى ضرورة وجود قانون يكفل العدالة والمساواة، وفي محاربة الفقر والاحتكار، وفي حرّية العمل والتملك في الحدود المشروعة. وهذا هو بالضبط اقتصاد الإسلاميّة الذي يشتقّ مبادئه من القرآن الذي يعطي «لكل ما كسب» ويطالب «لكل نفس ما كسبت» وينهى عن الغش ويتوعّد المحتكرين والغاشين والمطفّفين في الموازين^(١). أمّا ما عدا ذلك فقد تركه القرآن لاجتهاد الأئمة مركزاً على ضرورة أن يتذكّر الناس أنّ الملك لله وحده، وأنّ الناس مستخلفون فيه ووكلاء عليه وحسب^(٢).

وبحسب النصّ القرآني المفتوح تمكّن الكواكبي أن يعدّ الملكية العقارية الفلاحيّة الصغيرة هي المثل الأعلى للعدالة الاقتصاديّة. فالأرض للزراع الذي يحب منع استعباده وإفقاره، بقانون يحميه ويصون حقوقه. ولم تكن هذه النتيجة إلّا من مقدّمات اجتهادية نبعت من قراءة النصّ القرآني انطلاقاً من مقولات إسلاميّة مما يجعلنا غير قادرين على موافقة (محمد عمارة)^(٣) في ما يذهب إليه من أنّ الإسلاميّة عند الكواكبي كنظام حكم قد قامت على الفلسفة الاشتراكيّة. بل إننا ننصّر أنّ الكواكبي لم يستقِ فكره الاشتراكي من أوروبا، وإنما لاحظ جمعيات الاشتراكية الأوربية، فراح يبحث لها عمّا يشبهها في جذور الفكر الإسلاميّ عامّة، والنصّ القرآني بشكل خاص. فهو لم يؤيد الاشتراكية الأوربية إلّا بوصفها أمراً اجتهادياً نافعاً للغرب، أمّا العرب فعليهم أن ينطلقوا من عقيدتهم لتأسيس اشتراكيّتهم الخاصّة.

وقد كانت دعوته صريحة نحو إقامة الإسلاميّة منهجاً ونظاماً يتوافق مع المجتمع العربي الإسلاميّ الحديث. فاشتراكيّته ليست وافداً غريباً، كما أنّها لا تغيّر المجتمع وليست فلسفة أو مذهباً خاصّاً يمكن الاستناد إليه في التشريع الاجتماعيّ والسياسي، وإنّما هي - مثلها مثل المساواة والحرّية والعدالة - جزء من مقرّرات الإسلاميّة.

والاشتراكية التي يعينها هي تلك التي جسّدتها الخلافة الراشدية التي سبقت الاشتراكية الأوربية، وهي تعني التشارك والاشتراك والمشاركة العامّة في الثورة والمنافع العموميّة، وليس لها أيّ صلة بمفهوم الاشتراكية الحديث، وإنّما همّها هو الاجتماع والتعاون لتحقيق العدالة.

(١) ينظر: البقرة ٢/٢٨٦، وآل عمران ٣/١٦١، والإسراء ١٧/٣٥، والرحمن ٥٥/٧-٨-٩ المطفّفين ٨٣/١-٤.

(٢) ينظر: القصص ٢٨/٥. النور ٢٤/٣٢. الحديد ٥٧/٧.

(٣) ينظر: محمد عمارة، شهيد الحرية ومجدد الإسلام، ص ٩٧-١١٦ وخاصة ص ٩٨

والعدالة كالمساواة لا تتحقق إلا بالحرية، فكيف يمكن أن تتحقق العدالة -على المستوى السياسي- في ظل الاستبداد؟ إن ذلك لا يمكن أن يحدث، وتساوي المواطن بالحاكم لا يتم إلا في ظل الحرية التي بها وحدها ترسخ العدالة وتتكون البيئة المناسبة لتحقيق الشورى.

د- الشورى:

والحل السياسي لمشكلات المجتمع عند الكواكبي إنما يكمن في الشورى الدستورية. وهو يستخرج أصول الشورى من القرآن مدلاً على ما جاء فيه حول قصة بلقيس، وقصة موسى، وآيات تطالب بالشورى وتحث عليها. ويدعو الكواكبي إلى الاستفادة من التراث العربي الإسلامي لإقامة طراز سياسي شوري، مستلهماً المقولات الإسلامية والتجربة الغربية في تحقيق الديمقراطية، التي وعها الغرب أكثر ممّا وعها المسلمون، حتى في صيغتها الإسلامية.

ويحاول الكواكبي تقريب المفاهيم الغربية حول الشورى لتتلاءم ومفاهيم الإسلام. فأعضاء مجلس النواب في الحكومات الحديثة هم أهل الحلّ والعقد في الإسلام. وكذلك يترجم حكم الشعب، أو الديمقراطية السياسية الأوروبية بالشورى في الفكر العربي الإسلامي، لأنّ الشورى في جوهرها، تعني أنّ الأمر كلّه في يد الرعية، وأنّ الحكّام هم أداة تنفيذ فقط، ينفذون إرادة الأمة. فالشعب هو مصدر السلطة. لكنّ ذلك لا يعني -عند الكواكبي- أن يخرج الشعب على إطار الدستور الإسلامي العام (=القرآن) الذي حوى كلّ شيء بصيغة عامة. فقد نزع الإسلام كلّ سلطة تحكّمية تغلّبية من أيدي الحكّام وأظهر حكومة الخلفاء المثاليّة، وعلينا، بعد أن قيّضت أركانها، استعواضها بطراز سياسي شوري ديمقراطي، لأنّ الشورى والتشريع الديمقراطي من أهم أصول الحكومة الإسلاميّة الذي يجعل الشعب مصدراً للسلطة. ونظراً لتوسّع البلاد وامتناع مشاركة الشعب كلّه في السلطة السياسية بشكل مباشر، فإن الكواكبي اقترح -بناء على معطيات إسلامية- تشكيل شوري أرستقراطيّة، شوري الأشراف الذين سمّاهم المسلمون: أهل الحلّ والعقد. ونحن مع (أدونيس) في قوله: «لا تتضمن كلمة (الأرستوقراطية)، هنا، أيّ معنى طبقي، أو آية إشارة إلى التمييز في المال أو الجاه. إنّها أرستوقراطية العقل والدين، أي الفهم والعلم»^(١). وهي شوري أرستقراطيّة لأنّ الشورى لا تتم إلاّ بحصرها في فئة محدّدة من الناس، وأفضل من يقوم بذلك جماعة تتميز برجاحة العقل وسعة الاطلاع. وليست الشورى مجرد استشارة اختيارية، بل إنّ الشورى، بعد الرسول، عمل يجب على الخلفاء إجراؤه. فأولو الأمر وأهل الحلّ والعقد هم الذين يبايعون الخلفاء، فهم الذين يمنحونهم السلطة نيابة عن الأمة. والقرآن الكريم أعطاهم حق التشريع فلهم السيادة، أي حق إصدار القوانين. والخليفة ملزم بما

(١) أدونيس، ديوان النهضة، ص ١١/١٠.

ينتهون إليه من رأي^(١). وقد وصف «القرآن الكريم» مادحاً من يأخذون بالشورى: ﴿وَالَّذِينَ اسْتَجَابُوا لِرَبِّهِمْ، وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ، وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ﴾^(٢). كما أنه يأمر الرسول باستشارة أصحابه ﴿فَبِمَا رَحْمَةٍ مِنَ اللَّهِ لِنْتَ لَهُمْ، وَلَوْ كُنْتَ فَظًّا غَلِيظَ الْقَلْبِ لَانْفَضُّوا مِنْ حَوْلِكَ، فَاعْفُ عَنْهُمْ وَاسْتَغْفِرْ لَهُمْ وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ، فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَوَكِّلِينَ﴾^(٣)، وهذا يعني أن الشريعة تأمر الحاكم بأن يرجع إلى الأمة في الأمور المهمة، وهذا يجعله مُراقباً من قبلها.

وقد عدّ الإسلام الشورى من دعائم الإيمان، فقد سوى في النص السابق بينها وبين الصلاة. فالشورى فرض واجب على الحاكمين والمحكومين وبناء على ذلك قرر الفقهاء: أن من ترك الشورى من الحكام فعزله واجب على المحكومين. ورأوا أن إلزام الحكام برأي الأمة هو أكبر ضمان لتقييد السلطة السياسية.

وهذا ما حاول الكواكبي المحافظة عليه في وجه الاستبداد، الذي يجلب الاستغلال والاستلاب، ليتسنى له، بعد ذلك، إقامة حكومة عادلة أساسها الشورى.

هـ حكومة الكواكبي

لقد تبين للكواكبي أنّ للنظام السياسي الصحيح دوراً كبيراً في تكوين مجتمع متوازن، ولهذا عمد إلى تعريف الإصلاح بأنه تنظيم الإدارة السياسية للحصول على قانون يجري بموجبه «تفويضنا حرية النظر في شؤون بلادنا»^(٤). وذلك لأنّه رأى قمة التنظيم السياسي هو في إدارة الدولة إدارة يشترك فيها أصحاب العلاقة المعنيون جميعهم. وبحسباً عن شكل الحكومة المرغوب، يستحضر الكواكبي القرآن الكريم ليسأله، شأنه في ذلك شأن كل موضوع أراد معالجته احتكاماً إلى الكتاب الإسلامي، الذي يراه معياراً للخطأ والصواب. وفي هذا الموضوع لاحظ الكواكبي أنّ الإسلام قد أسس التوحيد، ونزع سلطة الأشخاص من قلوب الناس، ووضع شريعة عامّة لا يخطيء من سار على هديها، وهذا ما أدّى إلى ظهور حكومة قوامها المساواة، وأقاموا سنة الاشتراك والتعاون بين الناس، فكانت دولة عدالة لا يتعدى فيها أحد حدوده^(٥).

ويدعو الكواكبي، بدوره، لاستعواض الخلافة الراشدية بنظام حكم قانوني مستمد من الشريعة، التي تحمل في طياتها أسس معاني الديمقراطية وأكمل شكل للشورى. وذلك تمثلاً

(١) ينظر: محمد أحمد خلف الله، مفاهيم قرآنية، ص ١١٥-١٢٠.

(٢) الشورى ٣٨/٤٢.

(٣) آل عمران ١٥٩/٣.

(٤) جان داية، صحافة الكواكبي، الوثائق، ص ١٦٤. ينظر أيضاً ص ٨٤.

(٥) طبائع الاستبداد، ص ٣٤.

بالسياسة الإسلامية التي كانت نياية اشتراكية، أي «ديمقراطية تماماً»^(١). وهو يلمح هنا إلى الفرق بين الديمقراطية الغربية، التي يداخلها الزيف مقوّمًا إياها بديمقراطية أخرى، هي الديمقراطية الإسلامية التي يراها، وحدها، الديمقراطية الحقّة، التي لا تحكّم على الأمة إلاّ من يحكم «بما أنزل الله» وفق قواعد الإسلام الشوريّة. وهذا النظام الذي جاء به الإسلام «منوط بسيطرة الكل ورضاء الأكثر»^(٢)، فمسألة الحكم ليست مسألة رجل يحكم، وإنما هي مسألة تتعلّق بالمجتمع كلّه وبمؤسسات تنظّم شؤون الدولة، وقد عُني الكواكبي بذلك كلّه.

ومع هذا نجد أحد الباحثين^(٣) يقول بأنّ الحكومة عند الكواكبي هي شخص الحاكم فقط، وأنّ الكواكبي لا يتصوّر مؤسسات بديلة عن الاستبداد يعمل لأجلها ويبشّر بها. ولكن إذا كان صحيحاً أنّ «الكواكبي لا يعطي حلاًّ محدّداً للنظام الذي يراه»^(٤) فهو -مع ذلك- لا يوقّر فرصة في رسم خطوطه العامة وواجباته والتزاماته، من غير أن يبيّن معالمه الإجرائيّة. وهذا تقصير مشروع بالنظر إلى البحث السياسي الذي خاض فيه زهاء ثلاثين عاماً في زمن عصيب من أهم سماته الجهل والفقر والاستبداد، ويكفي الكواكبي أنّه استطاع أن «يُظهر لنا بوضوح النظام الذي يتمناه وهو: الديمقراطية الدستوريّة، ويؤيد بأدلة عديدة أن نوع هذا الحكم يطابق روح الإسلام السلفي»^(٥).

فالذي يريده الكواكبي هو نظام الحكم التشريعي ذو الصفة الديمقراطية، وخطاب (مندوب القدس) يوضّح ذلك في المؤتمر المتصور انعقاده في مكّة. ونجد أنفسنا مع (جميل منيمنة) حين يقول: كان الكواكبي «واحداً من قلة من أصحاب الفكر، لم تكتفِ بأن تفسّر الواقع وترسم خطط إصلاحه، بل انطلقت إلى أبعد من ذلك، في محاولة منها لصياغة الأمة البديلة، ونظام الحكم البديل»^(٦)، مبيّناً أن الحكم ليكون مقبولاً، يجب أن يستند إلى قانون عادل وملائم ولا مركزي، ويعتمد على الشرع في أساسياته، ويدعم بإدارة الأمة التي تراقب تنفيذه. كما يجب أن تقوم الحكومة بوظائفها كاملة لنتمكن من القول إنّه حكم ديمقراطي. وهو لا يعتقد بوجود ديمقراطية أو عدالة دائمة إلى الأبد، كما أنّ القانون وحده لا يكفي، لذلك فإنه يطالب بأن نصنع الديمقراطية في كلّ لحظة نعيشها، ونسعى دائماً للمحافظة عليها، باستمرار المراقبة والمحاسبة وعدم التهاون فيهما.

(١) أم القرى، ص ٢٩.

(٢) طبائع الاستبداد، ص ٧٥.

(٣) ينظر: جورج كتورة، طبائع الكواكبي في طبائع الاستبداد، ص ٧٧.

(٤) نوربيرتايبورو، الكواكبي، ص ١٥٩.

(٥) م.ن، ص ٦٤.

(٦) جميل منيمنة، «عبد الرحمن الكواكبي» في المقاصد، عدد ٥١/، ص ٥٥.

ولا يكفي لديه أن يكون شكل الحكم ديمقراطياً، لأن الشكل ليس هو المعيار الحقيقي للديمقراطية. وشكل السلطة لا يكفي إذا لم يحتو على مضمون المراقبة، مراقبة الأمة لجعل ذلك الشكل ذا مضمون فعلي ينفذ. ويتمنى إيجاد حكومة دستورية غير مفرقة فيها. بالكلية، التشريع عن التنفيذ عن المراقبة، بل أن يكون هناك تكامل بين التشريع والتنفيذ، بحيث يكون هناك ترابط في المسؤولية، فيكون المنفذون مسؤولين أمام المشرعين المسؤولين أمام الأمة^(١) لأنه يرى أن الحكومة سرعان ما تستبد إذا غفل الشعب عن مراقبتها. وهذا يدل على أن الكواكي قد وعى قول مونتسكيو (Montesquieu) بأن (السلطة مفسدة)، لذلك قرر، لحماية الأمة والحاكم مما يصبغه به كرسي الحكم^(٢)، أنه لا بُد من مراقبة الحكومة مراقبة مستمرة لأنه «لا يوثق بوعد من يتولى السلطة»^(٣).

وتأتي ملاحظة (سهيلة الريمائي) في محلها حيث تقول: «إن الكواكي يلتزم موقفاً ديمقراطياً صارماً يرفض كل نوع من الضمانات التي قد تُساق في معرض حماية المجتمع (من الاستبداد) إذا لم يتوفر شرط المراقبة الشديدة»^(٤). ويمكننا أن نضيف هنا أن الكواكي يربط النظر بالعمل، لذلك نراه يُقرن توافر شرط المراقبة بإمكانية المحاسبة أيضاً. ويبقى المنطلق الأساسي عند الكواكي في وجوب المراقبة هو القرآن الكريم، كما يبقى الشرط الأساسي لتحقيقها هو توافر الوعي بين الناس.

ويتضح من النصوص السابقة أن الكواكي قد رسم إطار بديله من غير أن يطرحه بشكل مباشر مقيّد بنوع معين من أشكال الحكم، إنه فقط يبيّن شروط الحكم الصحيح بإيجاد حكومة منتخبة ومراقبة تعتمد على العلم والاجتماع وشورى أهل الحل والعقد، وتلتزم بوظائفها في خدمة الناس وتنظيم مصالحهم بما يتوافق ومطالب الإسلامية.

والكواكي يرفض الحكومة المطلقة العنان كما يرفض الحكومة المقيّدة التي تستطيع إبطال القيد. فهو يريد حكومة مقيّدة لا يمكنها أن تفك القيود التي تفرضها عليها الأمة، صاحبة المصلحة الأساسية في التنظيم العادل، والتي وحدها تجني ثمرة الديمقراطية. وكأنا بالكواكي قد أدرك أن الديمقراطية نظام تختلف تطبيقاته من بلد إلى آخر، لكنّ المهم في الديمقراطية -أيّاً كان شكلها- هو أن نتوصل بها لقطف ثمار الحرية، التي من أجلها نطالب بالديمقراطية الدستورية.

(١) ينظر: طبائع الاستبداد، ص ٢٢ - ٢٣.

(٢) حول هذا المعنى دارت مسرحية سعد الله ونوس، الملك هو الملك.

(٣) طبائع الاستبداد، ص ١٤٥.

(٤) سهيلة الريمائي «عبد الرحمن الكواكي» في دراسات تاريخية، العددان ٢٣ و ٢٤، ص ٣٣.

علاقة الدين بالسياسة عند الكواكبي:

مما يبدو في فكر الكواكبي أنّ الإسلام لم يأتِ بنصّ تفصيلي يوضّح فيه طريقة العمل السياسي، إلاّ أنّه في الوقت نفسه لم يترك الأمر مطلقاً بل حدّده في وظيفة الحاكم وحكومته، وفي غايات العمل الديني بشكل عام في أنّه يجب أن يصبّ في المصلحة العامة فوضع «مائة قاعدة وحكم» من غير أن يقصر الفصل السياسي على اتّباع أساليب إجرائية معيّنة. على ذلك يترتّب أنّ الكواكبي لم يقل بفصل الدين فصلاً كلياً عن السلطة السياسية، بالرغم من أنّه يميّز بين الدين والدولة. إلاّ أنّ هذا لا يدعو إلى الاعتقاد بأنّه قال بدمجها معاً تحت لواء سلطة الخلافة، وذلك لأنّ الكواكبي قد طالب بإعادة الخلافة إلى العرب، ونقلها إلى الحجاز. وهذا في حقيقة الأمر يشكّل تشكيكاً بشرعية الخلافة كما كان يفهمها كثير من معاصريه، كما أنّه يُعدّ سعياً إرهابياً نحو إقامة رابطة عربيّة قوميّة^(١).

وهذه النتيجة تنسجم مع ملاحظة (سليمان موسى) إذ يقول عن الكواكبي: «لأول مرّة يتقدّم مفكّر عربيّ مسلم بمشروع إنشاء دولة وطنية تُفصل فيها السلطة التنفيذية عن الدين، بينما كان المفكّرون المسلمون قبل ذلك يدعون إلى إبقاء السلطة التنفيذية والرعاية الدينيّة ملتصقتين في شخص الخليفة- السلطان»^(٢).

وهذا الكلام ينفي ما ذهب إليه (جورج كتورة) من «أنّ ما يدعو إليه الكواكبي ليس إلاّ استعادة السلطة التي رسمها الدين في براءته الأولى»^(٣). ورأي كتورة هذا إنّما جاء نتيجة فهمه الدين فهماً خاصاً. لكنّ الدين لم يرسم سلطة محددة المعالم وإنّما الذي حاول ذلك هو الفكر الديني متمثلاً بالخلافة الراشديّة وما تلاها.

والكواكبي لم يقل باستعادة السلطة القديمة وإنّما قال بأهميّة استلهاام منهج فترة الخلافة الراشدية ومثّلها وغاياتها، مع تأكّيده «بأنّها لن تعود» لأنها فترة استثنائيّة تطلّبها الواقع آنذاك، ونحن علينا تحقيق ما حقّقته، ولكن عن طريق دولة معاصرة.

لذلك لا نرى أنّ الكواكبي قد سعى إلى إقامة سلطة دينيّة، وكلّ ما أكّده هو ضرورة تكامل الدين والسياسة مع فصل السياسة عن الدين. وهو حين طالب بفصل السلطة السياسيّة عن الدين لم يكن يفصل بين سلطتين، كما حدث في أوربة (فصل السلطتين: الدينيّة والسياسيّة)، وذلك لأنّه لا يقرّ أصلاً بوجود سلطة دينيّة لأحد في الإسلام، وجلّ ما كان يرمي إليه هو تحرير العرب من أسر السلطة العثمانية الاستبداديّة، وبناء أمة عربيّة موحّدة سياسياً.

(١) ويشير الحصري إلى تمييز الكواكبي العنصر العربي من سواه، ينظر:

Khaldon AL- hUSRI, Three Reformers... P.85

(٢) سليمان موسى، الحركة العربية، ص ٢٣.

(٣) جورج كتورة، طبائع الكواكبي...، ص ٥١.

وفي حين نادى السلفي بالجامعة الدينية، ونادى الليبرالي بالجامعة القومية، أراد الكواكبي الاثنتين معاً.

من هنا يحمل الكواكبي بذور فكر سلفي وليبرالي معاً، من غير أن ينتمي إلى أيّ منهما أكثر مما ينتمي إلى الآخر إلاً بمقدار ضئيل. وظلّ حتى النهاية يطالب بالإسلامية حلاً للمسائل جميعها.

والإسلامية - بهذا التصور - يمكن تجسيدها بصيغ متعددة اجتماعياً وفكرياً وسياسياً مما يجعلها تشكّل نسقاً فكرياً وعملياً للدين والدنيا على حد سواء، مما يسمح بتقديمها على أنها عقيدة وشريعة معاً، من كونها بديلاً يتخذ من النص الإسلامي إطاراً عاماً نقونن في ضوئه قوانيننا، وذلك لأنّ القرآن لم يترك خطأً عاماً شاملاً لم يأت على ذكره ضمناً أو صراحة، فهو يحيي العدل والتساوي والشورى ويرسم حدود اختيار الإنسان في حياته، ويقرر كيفية حصول التوازن الاقتصادي عبر الصدقات والزكاة، ويمنع التواكل ويشيع ملكية الأرض للناس أجمعين. ويجعل للبائس والمحروم حقاً في أموال الأغنياء^(١). ففي الإسلام تتوافر مطالب الإنسان في الحرية والعدالة والمساواة.

إنّ مثل هذا الفهم لشمولية القرآن الكريم عند الكواكبي يقطع الطريق على كل من يحاول التدليل على أنّه يفصل الدين عن السياسة بوصفها صيغة أخيرة لتنظيم الدول ويجعل، وبالتالي، من المتعذّر علينا موافقة (جان داية)^(٢) في ما ذهب إليه من محاولة تأكيد فصل الكواكبي بين الدين والدولة، بل إنّ كل ما فعله الكواكبي هو أنّه فصل بين القائمين على الحكم وبين علماء الدين. إنّّه أدخل تحديداً مبدئياً هو إخراج مؤسسة الحكومة عن دائرة التحكّم بالدين لضمان حرية العقيدة، بعيداً عن السلطة السياسية. كما أنّه جعل الرابطة الإسلامية بمنأى عن التدخّل في شؤون الحكم. وأبقى على الخليفة بوصفه مرشداً أو رمزاً روحياً للجماعة. وميّزه من السلطان أو الحاكم المدني الديني. وهذا بالتحديد ما عمد الكواكبي إلى إثباته عبر كتابته، وذلك لأنّ الإسلامية عنده أشمل من أن تكون حكومة أو أن تتمثّل في الأشخاص.

وتمثّل الحلّ السياسي عنده في الدعوة إلى حكومة دنيوية، قانونها الأساسي الشريعة الإسلامية إطاراً عاماً فقط، رافضاً الصيغ الغربية، لأنّه رأى غير صالحة للعرب المسلمين، الذين عليهم الانطلاق من واقعهم، والاسترشاد بشريعتهم، لأنّ فيها ما يكفل حرية الأفراد، وما يكفل قيام نظام حكم «ديموقراطي تماماً». وضمن هذا الإطار ناقش الكواكبي مسألة الخلافة.

(١) ينظر: طبائع الاستبداد، ٣٥ و٧٥ و٧٨. أيضاً: أم القرى، ص ٥٩ - ٦٠.

(٢) ينظر: جان داية، فصل الدين عن الدولة، خاصة ص ٤١ - ٩٠.

الخلافة في فكر الكواكبي:

لقد حاول الفكر العربي الإسلامي التوفيق بين النظرية التي أنتجها في الحكم وبين التغيرات الطارئة على واقع الحكم، فقد كانت الشريعة نظاماً للقانون المدني والأخلاقي على حد سواء، ورأوا أنه لا بد من قائد ذي سلطة يحرس الشريعة، ويتمثل لهم ذلك في وجود خليفة على المسلمين، وكانت مهمّة الخلفاء هي خلافة النبي في جزء من وظائفه وصلاحياته فقط، فالسيادة لله، والحكام ما هم إلا وسائل لتنفيذ الشريعة، وليس لهم أن يشرّعوا في الدين. لأنّ الدين قد اكتمل. والخليفة الصالح هو من يخضع لمقاصد الله في صلاحياته الدنيوية. والطالح هو من يخرج عليها. وقد صدرت الخلافة أصلاً عن الأمانة التي هي وظيفة دينية، وسرعان ما تطوّرت نحو نظام سياسي، يحكم بموجبه الخليفة بمؤهلاته لا بميزات خارقة، وينتخب بالبيعة ويُطاع ما أطاع الله. وبقي الأمر كذلك حتى انتقلت الخلافة إلى الأمويين فالعباسيين، واختلط فكر الفرس والروم والهند والترك في الدولة العربيّة. ممّا أثر على وضع الحكم والفلسفة السياسية للدولة، فتطوّرت سلطة الخليفة إلى سلطة أوتوقراطية (Outocrate) وتدهورت الشورى إلى نظام شكلي مقتصر على المقربين. وقد عاملت الحكومة، في العصرين: الأموي والعباسي، الأحرار الذين حاولوا معارضة السلطة السياسية، بكل قسوة وعنف، متناسيةً تسامح الإسلام، وأهميّة أن تعيّن الأمة الخليفة راضية به.

هكذا تحولت مؤسّسة الخلافة الدينية إلى مؤسّسة سياسيّة (أو سياسة مجسّدة) لا نصّ فيها، وإنما أنشأها الصحابة ومن تلاهم. وهي ليست ملزمة لمن بعدهم، وبالتالي فإنّ العودة إلى الخلافة ليست واجباً دينياً، وكلّ ما هو مطلوب أن يجري العمل في المؤسّسة السياسية على أساس قاعدة الشورى. ودرءاً للصدام مع الفكر الديني السائد. حاول الكواكبي الإبقاء على منصب الخلافة، لكنّه جرّده من سلطته الدنيويّة وحوّله إلى مجرد رمز روحي يربط بين المسلمين. وذلك انطلاقاً من اعتقاده بأنّ الإسلام لم يدعُ قط إلى وحدة إدارتي المُلْك والدين وحدة كاملة. وهذا يحيلنا إلى التساؤل عن صحّة الاستنتاج الأساسي الذي طرحه أحد الباحثين بقوله: إنّ الكواكبي في كتابه الثاني^(١) قد «توقّف هنا عن الدعوة إلى قيام الخلافة الإسلامية، واستعاض عنها بدعوة إلى قيام دولة مدنيّة قوميّة تضمّ مسلمين وغير مسلمين»^(٢). لكنّ ما لاحظناه من كتابات الكواكبي أنّه كان، منذ البداية، يدعو إلى قيام حكومة مدنيّة. وهذا لا يعني أنّه يستبعد الخلافة بوصفها رابطاً دينياً بين المسلمين، وعدم إشارته في كتابه الثاني إلى مسألة

(١) ويقصد كتاب: طابع الاستبداد.

(٢) محمود مصطفى حلاوي «عبد الرحمن الكواكبي: رؤية جديدة لمنهجه الإصلاحية» في دراسات عربية، العدد ٢/٢،

الخلافة لا يتعارض وما يطرحه في كتابه الأوّل. وإلاّ لكان قال ذلك صراحة. وكل ما أراده الكواكبي هو عزل الخليفة عن المُلْك وإبعاد السلطان عن الدين حتى لا يحرفه، وإنشاء جمعية دينية تحت لواء الخلافة لإصلاح الدين. بناء على ذلك يكون خليفة الكواكبي مجرد مفتي، في حين كان الخليفة في الفكر العربي، عند كثير من المسلمين، يحوي مضموناً سياسياً ودينيّاً معاً. لكنّ الكواكبي قصره على امتلاك سلطة دينية معنوية ولم يترك له سلطة سياسية إلاّ على الحجاز، من غير أن يحقّ له التداخل في سياسة الأقاليم الإسلامية الأخرى. وحتى السلطة الدينية المعنوية التي يمنحها الكواكبي للخليفة هي سلطة مقيّدة بإشراف مجلس الشورى الإسلامي، بحيث لا يكون الخليفة، في نهاية المطاف، سوى رمز شكلي للاتحاد الروحي بين المسلمين.

وهو - بخلاف ما قرّره (نوربير تايبيرو)^(١) من تشابه امتيازات الخليفة بامتيازات البابا، باستثناء العصمة من الخطأ- لا يحوز أيّ امتيازات عن سواه من المسلمين، فهو كأيّ فرد منهم. وهنا نجد الكواكبي وقد سلب الخليفة كلّ الصلاحيات السياسية، كما جرّد الحاكم من سلطته الدينية، وذلك ليمنع استبدادهما. وهو بذلك يردّ على المركزية العثمانية التي لا تلاحظ الفوارق بين الجنسيات (= القوميات)، وتعامل أطراف بقايا إمبراطوريتها كلّها وكأنّ شعوبها متجانسة.

لقد رأى الكواكبي مدى الاستبداد الذي تمارسه السلطة العثمانية باسم الدين فراح يطالب بالتمييز بين الملك والخلافة، داعياً «إلى عودة الخلافة إلى الأمة العربية»^(٢).

إنّ ضربته للسلطة العثمانية كانت بتجريدهم من الخلافة وإعادتها إلى العرب أولاً، ثم بتجريد الخليفة من أيّ سلطة سياسية. فلا هم لهم الحق في الخلافة، ولا الخلافة التي يدعونها مشروع لها السيطرة على الشعوب الإسلامية باسم الدين. إن الإصلاح الذي يريده الكواكبي في الخليفة إصلاح ديني، والملوك الأتراك يقدّمون المُلْك على مصلحة الدين، لأنّ دولتهم تضم أدياناً مختلفة، فلا يجوز أن يكون الخليفة هو نفسه السلطان، لأنّه لن يتمكّن من المساعدة على إصلاح الدين في الوقت الذي يكون فيه منكبّاً على توحيد مملكته سياسياً.

إنّ الكواكبي يفصل بين الحاكم والخليفة، فالحكّام يجب أن يكونوا كثيرين، لأنّه لا يجوز أن يحكم سلطان واحد الأقاليم الإسلامية جميعها، بل لا بُدّ لكل إقليم من نيل استقلاله، والعمل بقوانين خاصة مناسبة له^(٣). ولكي يتمّ إصلاح الدين، والاجتماع حوله لا بُدّ من وجود

(١) ينظر: نوربير تايبيرو، الكواكبي المفكر الثائر، ص ٨١.

(٢) ينظر: قدرى قلعجي، عبد الرحمن الكواكبي، ص ٤٨-٤٩.

(٣) ينظر: أم القرى، ص ٢٣٤-٢٣٦.

خليفة موحّد، يكون رمزاً بعيداً عن تضارب مصالح الشعوب. لكنّ فصل الخليفة عن شؤون الحكم لا يعني أنّ الكواكبي يفصل السياسة عن الدين فصلاً تاماً. إنّهُ يرفض تدخّل السياسة في الدين إلاّ لحمايته، أمّا عن تدخل الدين في السياسة، فهذا أمر لا يستطيع استنكاره إلاّ إذا رضي بأن يكون متناقضاً مع نفسه. ومع هذا فإنّ الخلافة لا تشكّل لديه حلاًّ لمعضلة السياسة، وإن كانت تساعد على القيام بالإصلاح الديني، وتوحد المسلمين.

ونحن بذلك نخالف ملاحظة (نور ليلي عدنان) حين ترى أنّ دليل الكواكبي عن الاستبداد إنّما يكمن في الخلافة، تقول: «والكواكبي يعتبر أنّ في هذا النظام تحقيقاً لكلّ ما ينبغي من إصلاح سياسي»^(١). وتحت عنوان «النظام المثالي للخلافة في نظر الكواكبي»، وعلى مدى عشر صفحات^(٢) تحاول إثبات مقولتها، متأثرة بنزعة إسلامية متشدّدة كونها من مسلمي إندونيسيا، ولا تمتّ للعرب بصلة.

هذا في حين ينطلق ليفين (Liven) من منظور آخر، فيرى أنّ (الخلافة في رأي الكواكبي، ليست دولة متّحدة سياسياً، وإنّما اتحاد كونفد رالي للدول الإسلامية، ولا يتمتّع الخليفة إلاّ بالسلطة الروحية، أمّا السلطة السياسية في الخلافة فهي تخصّ حكّاماً زمنيّين)^(٣)، وهذا يتوافق مع ما وصل إليه (العقاد) حين رأى أنّ الكواكبي قد حلّ مسألة الخلافة في أنّ (تنفصل عن المُلْك وتعود إلى العرب وتقوم على أساس الشورى والانتخاب)^(٤)، فيكون الخليفة مجرد رمز روحي لاتحاد المسلمين، بينما تكون السلطة السياسيّة مدنيّة، وتقوم على أساس إرادة الأمة، ليتسنى لها قطف آلاء الديمقراطية.

٢ - الديمقراطية

إنّ كلّ نظام سياسي هو عبارة عن حلّ لمسألة الحكم، وإذا لاحظت أغلب النظم السياسية أنّ الديمقراطية هي الحلّ الأمثل لمسألة الحكم، عند الجماهير، لذلك راحت تطلق شعارات تصف فيها أساليبها بأنّها ديمقراطية، بالرغم من أنّ كثيراً من هذه النظم تمارس سلطة مجسّدة، في حين أنّ الديمقراطية هي سلطة مؤسسة، لا تتحقّق إلاّ باستدعاء ظروف، سياسيّة واجتماعيّة وفكريّة واقتصاديّة، توفر لها مقومات وجودها. كما ينبغي أولاً، تأصيل الديمقراطية فكراً وممارسة، بتأسيس رأي عام يطالب بالمشاركة السياسيّة، ويتخلّى عن عزوفه عن الانخراط الإيجابي في السياسة، ويسعى للمطالبة بحقوقه لتنتشر الحرية والعدالة والمساواة.

(١) نور ليلي عدنان، الكواكبي مصلحاً وأديباً، ص ١٦٨.

(٢) ينظر: م.ن، ص ١٦٣ - ١٧٣.

(٣) ينظر: ليفين، التفكير الاجتماعي والسياسي في سوريا ومصر ولبنان، ص ١٤٠ - ١٧٠.

(٤) ينظر: العقاد، الرحالة كاف، ص ١٣٤ - ١٣٥.

٣ - الديمقراطية والإسلامية

لقد طالب الكواكبي بالحقوق التي يجب أن تحترمها الحكومة، مثل حق الحياة والحرية، والتملك، والتعبير، والاعتقاد، والتجمع، والمساواة.. وفي حين سمّاها (الطهطاوي) بالحرّيات المدنية، وعدّها منّة من الحاكم على الشعب، رأى الكواكبي أنّها لا تؤخذ إلاّ بالقوّة وبالتضحية في سبيل الحصول عليها.

إنّ الأفكار الديمقراطيّة انتشرت في الغرب داعية إلى الامتثال لرأي المواطنين، وإلى إنشاء مجلس نواب منتخب، يراقب السلطة التنفيذية. ووصلت تلك الأفكار إلى مفكّري النهضة العربيّة. وفي حين طالب (الطهطاوي) بالسير على نهج الغرب والاستفادة من الأنظمة الأوربيّة ومبادئها المدنية، أراد الكواكبي هضم أنظمة الغرب، لأنّه رأى أنّ معرفتها معرفة دقيقة تحيلنا إلى إدراك أنّها صورة جديدة من صور إحياء المبادئ الإسلامية الأصيلة^(١). فلماذا نأخذ عنهم ما داموا هم أصلاً قد عادوا إلى مبادئ الإسلام الصحيح واستقوا منه؟ لماذا لا نجتهد مثلهم لنستخرج أحكامنا من «القرآن الكريم»، ونعود إلى الشورى الإسلامية؟

إنّ هذه الأصول، مع بعض التعديل، قد «قرّرتها الإسلامية ديناً». وإذا تعمّقنا في مبادئ الإسلامية، عند الكواكبي، نجد أنّها تتركّز في المساواة، والحرية، والشورى، والتنظيم القائم على أساس العدل والتعاون بين أفراد الوطن الواحد. وكثيراً ما يحاول الكواكبي اكتشاف بعض عبارات الديمقراطية الأوربيّة الأساسيّة من جذور الإسلاميّة. فمجلس النواب، الذي وظيفته السيطرة والاحتساب على السلطة التنفيذية، التي يسمّيها الكواكبي الإدارة العموميّة السياسيّة، له مرادف في الإسلاميّة هو أهل الحل والعقد في الأمة^(٢).

والرأي العام في الديمقراطية الأوربيّة يعادل إجماع الفقه الإسلامي في الإسلاميّة. وقد عودت الديمقراطية السياسيّة عنده بالشورى الدستوريّة الإسلاميّة.

هكذا نجد أنّ الكواكبي حاول التوفيق بين الأفكار العربيّة الإسلاميّة وبين النظريات الغربية والمؤسسات القائمة في أوربة، وذلك من خلال بحثه عن أصول مبادئ الحرية والعدالة والمساواة. وأسس سيادة القانون والنظام البرلماني في تقاليد العرب وفي مبادئ الإسلام. فالحاكم المسلم يخضع لشريعة الإسلام المتمثلة في القرآن والسنة ويشاور، كما يخضع الحاكم العصري للدستور والقانون والمجلس النيابي. لكنّ ذلك لا يعني أنّ الكواكبي قد

(١) ويرى الحصري (أنّ الكواكبي لم يكن يبشر بالديمقراطية كما فهمها الغرب وإنّما أكّد على وجوب اللامركزية في

الدولة العثمانية). ينظر: **Khaldon AL-Husri, Three Reformers, pp.55-56**.

(٢) ينظر: أم القرى، ص ٦٦.

استطاع الاتكاء على الشريعة والتراث في بحثه عن الديمقراطية، بل لم يكن في وسعه إلا أن يرفضها بما حصل عليه من أفكار التنوير الغربي، ومهما يكن مصدر الديمقراطية فإنه لا يمكننا أن نرفضها لمجرد كونها مفهوماً غريباً، كما لا يجوز قبولها كما أتت من مصدرها حيث كان. بل لا بُدَّ من فهمها بحسب متطلبات مجتمعنا حتّى لا نقسره على فعل خارجي، لا قدرة له عليه، إذ لا بُدَّ أن يكون الفعل فعلاً داخلياً وليس ردّ فعل خارجي. وهذا ما حاول الكواكبي التوصل إليه، وإن يكن بشيء من الضبايئة، المشروعة في حينه.

والإسلامية عند الكواكبي ليست ديناً متعلقاً بالآخرة وحسب، ولكنها أسلوب في ممارسة السياسة والفكر والاقتصاد أيضاً، فهي والديمقراطية شيء واحد، من المنظور العام. لكنها ديمقراطية عربية إسلامية خاصة، يمكن فهمها إذا استوعبت منطلقاتها المتمثلة في ثلاث نقاط: أولاً: المنطلق الديني الإسلامي الأصولي بشقّه الثقافي بوصفه جزءاً لا يتجزأ من المنظومة المعرفية العربية.

ثانياً: المنطلق العربي بمكوناته التراثية كلّها سواء ما كان منها قبل الإسلام أم بعده.

ثالثاً: مجموعة المعارف الثورية الجديدة القادمة من أوربة.

إنّ ذلك كلّه تفاعل وتآزر وانصهر ليكون تصوّراً جديداً حول ديمقراطية خاصة. لكنّ المنطلق الأساسي لاستخراج الديمقراطية عند الكواكبي كان الدين الإسلامي، حتّى ولو اضطره ذلك، أحياناً، لأنّ يقسر المنطلقات الأخرى لتتوافق معه، بحيث تبقى السلطة التشريعية للقرآن الكريم أساساً، وقبل كلّ شيء آخر. وإذا كانت الديمقراطية الأوربية هي حكم الشعب، فإن الكواكبي إنّما يريد حكم الشعب، ولكن عن طريق التزامه بحكم الشرع.

وهكذا نجد أنّه يطالب بمبادئ الديمقراطية نفسها، التي لم يعرفها العرب المسلمون كواقعة فعلية، بعد الخلافة الراشدية، وإن طالبوا بها كمبادئ. فإذا كانت أهم عناصر الديمقراطية هي: الانتخاب والمجالس النيابية والمراقبة والحرية والمساواة.. فإن الكواكبي قد طالب بذلك كلّه وإن يكن ذلك بكلمات أخرى.

فهو إذن ديمقراطي، ولكن ديمقراطيته تختلف عن الديمقراطية الغربية، التي يجد أنّها تفتقر إلى الجانب الروحي الذي لا يمكن أن يحييه، ويحافظ عليه إلا الشرق. إنّ ديمقراطيته مستوحاة من القرآن والسنة، ولهذا سمّيت «الإسلامية»، والاختلاف بينها وبين الديمقراطية الأوربية اختلاف لا بُدَّ منه، إذا ما أُريد أن تكون انطلاقة الديمقراطية انطلاقة صحيحة، تراعي وضع البلاد التي تنتجها، وظروف الناس الذين تعيش بهم. ومع ذلك فإنّ الديمقراطية الأوربية تشترك مع مبادئ الإسلام بالأسس الآتية:

١ - الإيمان بالله.

٢ - احترام الحرية الفردية وحق الانتخاب والمراقبة.

٣ - المساواة أمام القانون.

٤ - الإخاء بين البشر.

٥ - تحقيق العدالة بين الناس.

بل إنّ الكواكبي لينادي بضمّان العدالة الاجتماعيّة لكل الأفراد، بشكل أعمق ممّا طالبت به الديمقراطية الغربيّة.

وإذا كان هدف الديمقراطية هو خدمة المجموع، أي إجراء المصلحة العامة، فإنّ الفقهاء قد أجمعوا على أنّ مصلحة الأمتة تفضّل مصلحة الفرد. وإذا كانت الحرية هي نتيجة النظام الديمقراطي، فإنّ الكواكبي يذهب إلى أبعد من ذلك، فهو حين يحدّد هدفه من الديمقراطية، نجد أنّ مطلبه منها ليس هو الحرية السياسيّة وحدها، بل لها مضمون اجتماعي لتكون ديمقراطيّة صحيحة.

من ذلك كلّ يتضح أنّ الإسلاميّة تطالب بما تطالب به الديمقراطية نفسها، مع اختلاف نسبي. فالإسلاميّة (-الديمقراطيّة)، عند الكواكبي، تمتد لتشمل العلاقات بين الأمم، والحكومات، والأديان. وتشارك مع الديمقراطية الأوروبيّة بأنّ كلياً منهما ليس نظاماً سياسياً فحسب، بل هو نظام يشمل نواحي الحياة كلّها. فالديمقراطيّة أسلوب سياسي، وفكري، واقتصادي..

٢- الوعي الناتج بين المرفوض والمرغوب

لقد أدرك الكواكبي أنّ أيّ تغيير حقيقي لن يحدث إلّا بعد شلّ فعالية السلطة الاستبدادية أولاً، تلك السلطة التي يناسبها إبقاء الوضع على ما هو عليه.

إنّ الذي يقاوم التقدم حقاً هو الفئة الحاكمة، ومن ورائها المستغلون المستفيدون من بقائها، فإذا أردنا أن نطور مجتمعنا فإنّ علينا أن نبدأ أولاً بالسياسة، بأن نصلح أداة الحكم لنضمن إمكانية فتح الحوار مع الآخر، الذي لن يكون بأي حال عميلاً لأي استعمار أجنبي كما تشيع السلطة عن معارضيتها.

وتمهيداً لشلّ حركة الحكومة الاستبدادية يصوغ الكواكبي مفهوم الخلافة الجديد الذي يجرّد الخليفة من سلطته المدنيّة، وإزالة الاستبداد العثماني كانت لديه طرائق كثيرة، وكان عليه الاختيار بينها، فإمّا أن نكافح الاستبداد:

١- بالقوة: لكن الكواكبي لم يرض مكافحته بها حتى لا نستبدل الأشخاص ونبقي على

الاستبداد بأشخاص آخرين.

٢- بالثورة: ولكن قد تنقلب الثورة إلى استبداد، خاصة وأنه لا حامل اجتماعي لها إذا لم

تكن ثورة تم التخطيط لقيامها، والثورة الحقيقيّة إنّما تكون بقيام حكومة لا عهد لرجالها

بالاستبداد، ولا علاقة لهم بالفتنة، حتى لا يغتنموا كل فرصة سانحة لتذكير الناس بأنهم هم الذين حرروهم من أسر الاستبداد، وأن عليهم تحمل ما يراه أصحاب الثورة مناسباً^(١).

٣- بالهدوء والانتظار: ولكن المريض النفسي لا يدرك مرضه، فلا الشعب ولا المستبد يدركون ما هم فيه ما لم يتواجد ممرض واع، وهذا الممرض هو حكماء الأمة.

٤- بالتدريج: الذي يجهز الرأي العام لقبول التغيير، ويخمر أفكار الجماهير، ويرهف شعورهم بواقعهم، وحين يزداد وعيهم يصبحون هم أصحاب التغيير، ويتحملون مسؤوليته، فيعملون على تهيئة البيئة والتخطيط للتغيير.

ونستطيع القول إن الكواكبي قد اختار الطرق السالفة جميعها، ولكن بنسب مختلفة، فقد وضع «خطة ثورية لقلب نظام الحكم المطلق في بلاد العرب وإقامة الحكم القومي على أساس الشورى في تلك البلاد»^(٢)، عن طريق تأليف جمعية الحكماء المنتظمة، التي تبث الكلمة الحية لتحرض الجماهير وتزيد وعيهم ومعارفهم، وتحث الشعب على الشعور بفساد واقعهم وضرورة مقاومته، وهذا يحيلنا إلى القول بأن الكواكبي ثوري في تحقيق أفكاره وفي مضمونها، وما التآني الذي يطلب إلا تعبير عن الوعي بحدود الثورة ومقتضياتها حتى لا تكون مجرد حركة عشواء تدعم نفسها بالعنف كما تفعل السلطة القائمة تماماً.

لم يرد الكواكبي فرض التغيير من فوق، من ساسة أو نخبة، أراد أن يستوعب الرأي العام فكرة التغيير، ويحققها بنفسه، حتى الحكماء فإنهم لا يغيرون شيئاً، بل يساعدون الناس على فهم ما يريدونه، وكيف يطلبونه، ولماذا؟ فما هم إلا حلقة وسطى تربط بين المثال المطلوب والواقع المرفوض لتقترب من الأول وتبند الثاني، وضمن هذا السياق نلاحظ أن الكواكبي لم يكن سكونياً، بل هو مفكر ثوري يرى أن «القوة لا تقابل بغير القوة»، لكنه يفضل - مبدئياً - الحرب بالوعي على الحرب بالعنف الذي لا طائل وراءه، وربما كان ذلك بسبب ملاحظته فشل ثورة عرابي، وهذا يستبعد الاستنتاج القائل: «لم تكن دعوة الكواكبي لطرح الاستبداد دعوة عفيفة، بل هي أقرب إلى المهادنة، تقيّة أو تسليماً أو حفاظاً على استمرارية الدولة»^(٣)، لكن الكواكبي، كما رأينا، لم يكن يريد المحافظة على حكومة الوضع الراهن، ولكنه كان يود النجاح للثورة التي تقوم، لأنه يدرك عواقب فشلها الوخيمة.

إن ثورية الكواكبي في رفضه الاستبداد ثورية متعقّلة وهادئة، وهذا يتناسب وواقع عصره،

(١) يراجع للمقارنة بهذا الصدد الحوار الذي تخيله محمود زايد بين الكواكبي وجورج أورويل.

- محمود زايد «حوار بين الكواكبي وأورويل حول طبائع الاستبداد والدكتاتورية» في الشرق الأوسط، ص ١٣. وحوال الموضوع نفسه من المفيد مراجعة كتاب فرانتر فانون، معذبو الأرض.

(٢) العقاد، الرحالة كاف، ص ١٧٣.

(٣) جورج كتورة، طبائع الكواكبي...، ص ٧٧.

فهو يؤكد أهمية التربية والتطور قبل القيام بأية ثورة، لأن فساد السياسة من فساد التربية، لذلك عدّ إصلاح التربية طريقاً موصلة إلى إصلاح الوضع السياسي، ورأى أنّ تكوين الرأي العام وتقدمه هما أساس تغيير الإيديولوجيا السياسية (**Political Ideology**) الاستبدادية، من هنا يمكن أن يعد الكواكبي مفكراً ليبرالياً يرفض الثورية الحادّة، التي تبني تغييرها للمجتمع على أساس قدرتها على تغيير القانون ومنفذه، بل إنّه طالب بالتغيير التدريجي المؤسس على قاعدة صلبة تستخدم العقل في طريقها إلى الثورة، فيعم البحث وتوسع دائرة المتعاملين بالعلم السياسي، «لقد راعى الكواكبي هنا قاعدة التحديد بالانتقال من الخاص إلى العام»^(١)، ليصبح في إمكان القاعدة فرض ما يناسبها على الخاصة.

من الملاحظ أن الكواكبي يطرح آراءه بأسلوب العالم الرزين، فيضع الحلول بصيغة الأسئلة، فنراه يتساءل حول الحكومة ووظائفها. وربما جاز لنا القول إنّه قد أدخل السياسة إلى ساحة العقل، ناظراً إلى القوانين نظرة وضعية، محتفظاً بمتطلبات الدين نحو تحقيق العدالة. ويدخل في تفاصيل الموضوع عبر طرحه مزيداً من التساؤلات حول من يقوم بعملية التغيير ومن يقوده، وذلك كلّه بأسلوب ثوري سواء أكان من ناحية مضمون أفكاره، أم من ناحية أسلوبه في تقديمها. وسنكتفي، لتوضيح ذلك، بتقديم مثل عن رأيه في أنّ إيقاف جريدته خير من التملّق، يقول: «فإذا حيل دون أن تمارس الجريدة رسالتها في توعية القراء والإسهام في نهوضهم الاجتماعي والثقافي.. فالأفضل أن تتوقف عن الصدور، خصوصاً إذا أُجبرت على تبرير الاستبداد وتمجيد المستبدين»^(٢). وإذا رأيناه يصف الاستبداد ويحلله برزانة وهدوء، فإنّ هذا لا يقلل من ثورته، بل يدل على فهمه له واستيعابه أساليبه. ولا يكفي أن يكون المفكر تدريجياً أو رزينا حتى يُتهم بالإصلاحية السلبية، إن كان هناك ثمّة إصلاح يمكن وصفه بالسلبية. إن ما يوصف بعصر النهضة الإصلاحي البطيء وصف بجانب الصواب، لأنه فترة إصلاحية ثورية، وهي بالطبع تختلف عن مفهوم الثورة الحديث، لأنّ لكل مكان وزمان وأناس أسلوباً ثورياً خاصاً لتحقيق أفكارهم، وليس الحوار أو العنف أو الثورة مفاهيم محدّدة يمكن تطبيقها على جميع الناس في أيّ زمان ومكان.

- إصلاح الدين:

لأن الاستبداد، عند الكواكبي، يبدأ دينياً ويمتدّ سياسياً، فلا بدّ من إصلاح الدين أولاً لإصلاح السياسة، لأنّ للدين تأثيراً أقوى من تأثير السياسة، ولأنّ «أثر التحرير الديني في

(١) جورج كتورة، «طبائع الكواكبي في طبائع الاستبداد» في الفكر العربي، عدد ٣٩/٤٠، ص ٢١٣، وينظر أيضاً:

م.س، ص ٢٨.

(٢) جان داية، صحافة الكواكبي، ص ١٥. قارن بافتتاحيات الشهداء أعداد (١ و١٠)، ١٨٧٧م = ١٢٩٤هـ.

الإصلاح السياسي والأخلاق أكثر من تأثير الحرية المطلقة السياسيّة»^(١) بلّة عمّا بين الاستبدادين: الديني والسياسي، من صلة أطرادية.

وهذا برهان آخر على أنّ السياسة لم تنفصل عن الدين في فكر الكواكبي، فإذا صلح الدين صلحت السياسة، لأنّ السياسة الحقّة «=الإسلاميّة» هي التي تقوم على الشورى. والشورى هي شكل لاجتماع الأمة، يمكنّها من تأمين التقدّم عن طريق أهل الحل والعقد. (إنّ انحطاط الحكومات الإسلاميّة تابع لضعف احتساب أهل الحل والعقد وبُعدهم عن الاشتراك في تدبير شؤون الأمة)^(٢)، واشتراكهم في تسيير شؤونها يمنع تواصل تدهور الأحوال، وإن كان وحده لا يصنع تقدّمًا، وإنّما يحتاج إلى رفق العلم والتعاون والتنظيم.

إذن يلاحظ الكواكبي أنّ حجة الاستبداد تكمن أساساً في الشرع، لذلك يحاول إصلاح الشرع ليتوصّل إلى حلّ سياسي عن طريقه. فبالعودة إلى أصوله الحقيقية يمكن الاستنتاج (والإقناع بالاستنتاج) أنّ الحكومة الجماعيّة هي التي يطالب بها الدين. وعن طريق الدين - وسيلة الاستبداد الأولى - يريد الكواكبي أن يهدم الاستبداد، فيحاربه بسلاحه نفسه الذي يضفي عليه الشرعيّة الزائفة، وهذا ما يدعوّه إلى إعادة الاجتهاد الديني.

وإذا كان الكواكبي يطالب بإصلاح الدين أولاً فما ذلك إلاّ لأنّ الإسلامية تحوي في داخلها نوع السياسة المطلوبة، خاصّة وأنّها تتضمن مبادئ الحرية والعدالة والمساواة والشورى. فما إصلاح الدين إلاّ إصلاح الفكر والسياسة والاجتماع. ما دام الشرع يحتوي على أنواع التنظيم كلّها، كدستور عام، أو كإطار دستوريّ شامل. وإصلاح الدين، عند الكواكبي، لا يعني أن يتم إصلاح السياسة فيما بعد، ولكنّه يتضمّن إصلاحاً سياسياً في الوقت ذاته، الذي يتمّ فيه إصلاح الدين. إنّ إصلاح الدين، لديه، هو إصلاح كلّ شيء دفعة واحدة. وهذا يحلّ إشكالية بمن نبدأ وبماذا نبدأ في عملية الإصلاح المرجوة.

ولكن يتحتم علينا، قبل أن نقوم بعملية البناء، أن نتأكد من صحة الأسس التي نبني عليها تصوّرات الحلول. لذلك بدأ الكواكبي باختيار معتقداته الدينية. فوجد أنّ طبيعة الإنسان قائمة على الصراع وعلى تنازع البقاء وحفظ النوع^(٣). وهي قواعد شرّ لا يلفّها إلاّ وازع مودوع في فطرة الإنسان، وهو معرفة الله بالإلهام الفطري^(٤). ومن هنا حاول الكواكبي تبين صلة الدين بالإنسان وبالتاريخ متفحّصاً الأديان السماوية بنظرة سريعة خاطفة ليصل - وبنية مبيّنة - إلى أنّ الإسلام هو أفضل الأديان السماوية جميعاً. إلاّ أنّ الحكّام والأمراء والمسلمين عامّة قد أهملوه،

(١) طبائع الاستبداد، ص ٣٢.

(٢) يُنظر: أم القرى، ص ٦٦.

(٣) وهو هنا يشير إلى (دارون) مما يوضح تبيّنه لنظريته التطورية أو جانب منها.

(٤) يُنظر: أم القرى، ص ٧١.

مما أدى بنا إلى ما نحن فيه من معاناة مساوئ الاستبداد، وقد «زاد الأمر سوءاً انتقال قيادة المسلمين إلى غير العرب»^(١). غير أن هذا الإهمال ليس في الدين الإسلامي وحده، بل وفي الأديان القائمة جميعها، مما جعل «بعض الاجتماعيين في الغرب يرون أن الدين يؤثر على الترقّي الفردي ثم الاجتماعي تأثيراً معطّلاً كفعل الأفيون في الحس»^(٢). والإشارة هنا، وإن كانت عرضاً لرأي الماركسيّة، إلا أن ما يهتّمنا منها هو محاولة الكواكبي القول إن بعض المتاجرين والمفسدين باسم الدين هم الذين سمحوا للآخرين بتكوين مثل هذه الآراء حول الأديان، في حين أن الأديان بريئة من هذه العطالة الفكرية والعملية، كما أنها أبعد ما تكون عن تكوين بيئة مناسبة لإقامة جرائم التخلف والفساد. والإسلام دليل على ذلك. إذ يصفه المصلحون بأنه منبت الحرية والعدالة والإخاء، وبأنه سعي متواصل لخير الإنسان. إن الفساد إذاً في ممارسة الدين لا في الدين ذاته. إن الدين -بحسب الكواكبي- في أساسه ثورة اجتماعية لأجل التقدّم، وأصل وجوده إنما كان لخير الإنسان. والاستبداد هو الذي شوّه الدين وحوّله من أداة إيجابية فعّالة إلى أداة معطّلة سلبية، ولإعادة الأمور إلى مجراها الطبيعي لا بُدّ من إعادة الإسلام إلى أصله الصحيح، بالاجتهاد ونبذ التقليد الأعمى والطقوس الدخيلة، وبهذا يُتاح لنا المجال لإصلاح السياسة وتحويل السلطة من أداة قمع إلى أداة إدارة وتنظيم.

ويبدأ الكواكبي بداية مقارنة ملاحظاً أن البروتستانت قد قاموا بإصلاح الدين فعادوا في الأحكام إلى أصول الإنجيل الأولى، وأنّ تقدّم الغربيين في المجالات كلّها، بما في ذلك الجانب السياسي، إنّما يرجع إلى الإصلاح الذي قامت به هذه الحركة الدينية. وقد مال إلى هذا الاعتقاد أيضاً (الأفغاني) إذ رأى أنّ حركة (لوثر) هي سبب تقدّم أوربة^(٣).

بعد هذه المقارنة، وعلى طريق إصلاح الدين، طالب الكواكبي بضرورة اتفاق المسلمين على القضايا الجوهرية في دينهم، ورأى أنّ أفضل شكل لاتفاقهم إنّما يكون باتّباع مذهب الحنابلة (مذهب أهل الجزيرة العربية)، ونبذ الاختلاف بين المذاهب وهذا الأمر يقوم به الحكماء والأحرار بإيقاظهم الأمة من الغفلة عن طريق انتظامهم في جمعية أم القرى، وبذلك يشكّلون قوة تُبطل التخالف والتشويش، وتُسكت المدلّسين، وتعمل على نبذ التقليد الأعمى والتعصب المذهبي، وتدعو إلى طلب الحرية ونزع الاستبداد، وتساعد على انتشار العلم، ويتم، بقوتها وعلوّ صوتها، توحيد قوانين البلاد مع ملاحظة الفوارق المناسبة لكل منها، وتولية الأكفاء، وإتاحة الفرصة أمام المواطنين جميعهم لاستلام المناصب على قدر من المساواة.

(١) أسعد السحمراني، الاستبداد والاستعمار...، ص ٥.

(٢) طبائع الاستبداد، ص ١١٨.

(٣) الأفغاني، الأعمال الكاملة، ص ٣٢٨.

ولا يقصد الكواكبي نبذ اختلاف المذاهب الطبيعي، بل نبذ الاختلاف في ما لا طائل وراءه ولا تكون نتيجته سوى تشتيت رأي الأمة. وهو حين يطالب بوضع كتاب ديني مبسّط متّفق عليه فهو إنّما يريد ذلك لإحداث التقارب بين المذاهب، هذا فضلاً عن أنّ مثل هذا الكتاب يعلم الناس الحدود الدنيا لفهم دينهم. ولا يقصد أنّه الفهم النهائي الأخير، بل يريد الإطار العام الذي لا يمكن الخروج عليه، وليبقّ العلماء - مع ذلك - على نقاش في الاجتهادات لإعادة إنتاج معرفة الدين بشكله الصحيح، على أنّ لا يحدث ذلك تشويشاً في أفكار الناس.

وقد أراد الكواكبي أن يوضع هذا الكتاب في ضوء مذهب أهل الجزيرة العربية الحنبلي. ومهما تكن البراهين التي يعدها في محاسن أهل الجزيرة، من أنهم أهل عصبية وصلابة رأي وعزيمة، ومن أنهم لا ينساقون مع البدع وإنّما يتمسكون بالدين الحنيف كما جاء، وينفرون من التوسّع في البحث. إلا أنّ هذه الأسس، التي يوردها في معرض حديثه عن توحيد مذاهب الإسلام، هي أسس واهية ما لم يتم التنبيه إلى أنّه لا يريد منها إلا أن يجتمع مسلمو العرب، وفي رأيهم صورة معيّنة، على أفضل شكل للاتفاق. هذا ناهيك عن أنّ الميزة الأخيرة التي يعدها من مناقب أهل الجزيرة العربية (نفورهم من التوسع في البحث)⁽¹⁾، هي صفة سلبية أن تكون وبالاً على الفكر العربي وإحدى دواعي انغلاقه.

ومهما يكن من أمر يبقّ المهم هنا هو تأكيد الكواكبي على حاجة المجتمع العربي إلى ثورة، ولأنّه ينطلق من مفاهيم دينية - عقائدية، لذلك فإنّه يعتقد أنّ الدين هو حامل هذه الثورة. ومن هنا اكتشف أهمية قيام الإسلام بحركة تثوير داخلية كالتّي قام بها لوثر (Luther) في المسيحية.

وهنا نلاحظ أنّ الكواكبي قد استطاع إمساك العصا من الوسط ليوازن بين الحدائث والتراثية، مما يمكننا معه أن نصل إلى نتيجة مفادها أنّ الكواكبي مفكّر مجدّد متجدّد. فهو لم يقبل بالإسلام الرسمي وإسلام المتزمتين، كما لم يقبل الارتقاء في أحضان الغرب لتقليده. وهذا جعله لا يطالب بدولة دين، كما جعله لا يدعو إلى فصل الدين عن الدولة فصلاً كلياً. وهكذا - ونحن أمام الكواكبي - نجد أنفسنا أمام تسوية فكرية بين الدين والدولة، ترفض ما فسد في كل منهما، وتطالب بتأصيل المفاهيم المشرقة فيهما.

لذلك لم يكن غريباً أن يعلن الكواكبي، أمام جبريّة الإسلام الرسمي السائد، أنّ الإنسان حرّ مختار، منطلقاً من فكرة أنّ الإسلام هو دين العقل. لقد عدّ الكواكبي أنّ المنظومة الدينية السائدة هي أساس التخلف، وهي أحد أهم أسباب الوقوع في فلك الاستبداد، وإزالة الاستبداد والانطلاق في ركب الحضارة الحديثة لا بُدّ من هدم أسس المنظومة الدينية السائدة بالعودة إلى

(١) أم القرى، الاجتماع الرابع.

الأصول، وإطلاق العقل من عُقاله للاجتهاد في ما استجدّ من أمور، وللتفكير المدني في ما لم يرد فيه نص. وبذلك -بحسب الكواكبي- يمكننا الوصول إلى الإسلامية الصحيحة المنتجة للتقدّم. وفي سبيل ذلك حاول الكواكبي تأسيس (الإسلامية) على أساس تأويل القرآن، ووضع تصوّرات دينية وسياسية واجتماعية جديدة، داعياً إلى التجديد، فكراً وممارسة، مع محاولة متفانية للملاءمة بين الدين ومتطلّبات العصر الحديث. ولم يقتصر الكواكبي، في دعوته هذه على المسلمين أو العرب، بل دعا الشرقيين جميعاً إلى إعادة النظر بأديانهم، والعودة بها إلى الأصول، وترك النقول المتخالفة، ومن ثمّ الانطلاق نحو اجتهادات جديدة، في إطار الحدود التي تسمح بها الشريعة، وهو على ثقة بأنها تسمح بالكثير.

إنّ الكواكبي، ككثير من معاصريه، أراد تأسيس الحقيقة الإسلامية وتقويتها. انطلاقاً من نقدها الداخلي في شكلها المتجسّد الحالي، وحاكمها إلى القرآن والسنة، وشدّد على أنّ الانحراف ليس في الإسلام نفسه وإنّما في مسلمي العصر، وبذلك أغلق الباب في وجه نقد العقيدة كمبادئ سامية، وبقي مخلصاً لمنطقه ومنسجماً معه حتّى نهاية حياته. مفرّقاً في الإسلام بين ما هو عقيدة دينية، وما هو تراث فيه، فالأوّل، بما هو دين، إنّما هو من وحي إلهي لا يشمل سوى القرآن والسنة. أمّا الثاني فإنّما هو من صنع بشر اجتهدوا قبلنا، ولا يتحتّم علينا أن ننتقيد بما انتهوا إليه، وإنّما علينا أن نبيّن اجتهاداتنا الخاصّة، لنضع فهمنا الخاص الذي يناسب العصر. وبكلمة جامعة يمكن القول إنّ حلّ مسألتي الدين والسياسة عند الكواكبي يتم عن طريق القرآن والسنة، شرط أن يفسّر الإسلام بطريقة صحيحة.

-الوعي:

لكنّ ذلك وحده لا يكفي، فيما أنّ المستبد يأتي من فوق الدين ومن خارجه، محاولاً تفسيره على هواه، بعد أن ينصّب نفسه قيماً عليه، فلا يمكن أن نقاومه بالنصوص الدينية وبعلم الدين. فهو لم يعد يبالي بحقيقة الشريعة، ولا بدّ من تحويل العلم من خدمة الدين، فقط، إلى خدمة الإنسان عامّة، وفكّ الحصار المضروب حوله، باقتضاره على أبناء الأشراف والخاصة، وإطلاقه للناس كافّة، فيشمل التعليم الفئات والأعمار كلّها، ولكلّ بحسب ما يناسبه^(١) فينتشر التعليم العملي والفني. وتحتلّ التربية الأخلاقية جانباً مهمّاً من تفكير الكواكبي، فهي أهمّ من العلم وأصعب، ويتطلب رسوخها وقتاً أكبر. وكما يتفق روسو (Rousseau) ومونتسكيو

(١) إن الكواكبي أراد فرض التعليم الإلزامي وترافقه مع التربية العامة مع ما يرفده من ثقافة تكتمل بالاعتناء بالمتاحف والتمثيل والمكتبات العامة والحدائق حتى ترسخ العادات الجيدة. كما أراد الاعتناء بكل الأطفال وتعليمهم ورعايتهم وتربيتهم. هذا في حين أن الطهطاوي عد أن أبناء الأغنياء هم أولى وأحقّ بالعناية التعليمية والمدرسية والتربوية. ولم يطالب بما طالب به الكواكبي من فرض التعليم الإلزامي على الجميع.

(Montesquieu) في «أن المؤسسات هي لا شيء بدون العادات الأخلاقية»^(١). كذلك علينا نحن أن نسعى لترسيخ القيم الأخلاقية. ومن الخطأ انتظار من يأتي للتغيير، ولا بُدَّ لنا، نحن الواعين، من البدء في التغيير، هنا، والآن. فإذا كان الاستبداد ضدَّ التربية، والتربية لا تكون إلاً بالمحيط الجيد، لذلك يرى الكواكي بأنه علينا تغيير المحيط. ولتغيير المحيط لا بُدَّ من العمل في الداخل، داخل المحيط الذي نريد تغييره، لا بالعمل من خارج المحيط. لكن بما أنَّ السلطة السياسية هي التي كانت مهيمنة بشكلها السافر، أكثر من أيِّ عامل آخر، وبدا الاستلاب والاستغلال أذياً للمستبد السياسي، لذا كان لا بُدَّ أن يبدأ التغيير من هنا. ومهمة جمعية أم القرى هي التنوير والتربية، أما رفع الاستبداد فيتم على أيدي أبناء الأمة، بعد شعور الأكثرية بالأسى الذي يجلبه الاستبداد.

إنَّ جهد الخلاص جهد فردي، يجمعه الكواكي بإنشاء جمعية أم القرى ليتعاون الناس ويتم خلاص الأمة. فعلى كلِّ إنسان أراد أن يكون له شأن في إصلاح الأمة أن يقوم بإعداد نفسه، علماً وأدباً وأخلاقاً، للقيام بتلك المهمة. وهنا نلاحظ أنَّ الكواكي قد أخذ آراء كثيرة عن مواطنه (الفارابي) الذي أعدَّ برنامجاً مشابهاً في إعداد الرئيس أو الجماعة التي تتولى الحكم^(٢). وقد لا حظ الكواكي أنَّ التربية ليست مهمة الحكومة إذا كانت حكومة فاسدة، وعلى كلِّ إنسان حينذاك أن يضطلع بهذه المهمة ولا ينتظر خيارات الحكومة أو أيِّ هيئة أخرى.

فهل يصلح المستبد لتحطيم الهرم الذي بناه من رؤوس الناس؟ وهل يمكن بناء الحرية السياسية وتربيتها عن طريق القهر السياسي؟ وهل يرضى من ذاق مجد السلطة أن يتساوى والآخرين ويعود مواطناً خالياً من أمراضه؟ إنَّ شيئاً من ذلك لا يمكن أن يحدث. «إنَّ تعليم المقهورين لا يمكن أن يضطلع بمسئولته القاهرون لأنَّ مجرد قيامهم بدور المحرّر يتناقض مع وظيفتهم كقاهرين»^(٣)، فهم الذين شرّعوا لأنفسهم استخدام العنف لتعليم الناس التبعية والخضوع، على مدى طويل من الحقد، فكيف يهدمون ما كانوا يظنون أنَّهم يبنون؟ «وهكذا فإنَّ المقهورين وحدهم هم القادرون من خلال عملية تحرير أنفسهم، تحقيق حرية الآخرين»^(٤). بما في ذلك حرية المستبدين أنفسهم.

إنَّ الحلَّ، وإنَّ بدا مع جميع المقهورين، منوط بالعلماء والمفكرين، الذين عليهم القيام بهذه المهمة أكثر من غيرهم، وذلك لأنهم هم حاملو الوعي الاجتماعي، وهم القادرون على تكوين رأي عامٍّ وواحد. هكذا يبدو من فكر الكواكي أنَّ الوعي هو أوَّل ما يجب انتشاره،

(١) جان توشار، تاريخ الأفكار السياسية، ج ٢، ص ٧٧.

(٢) في كتابه آراء أهل المدينة الفاضلة.

(٣) بول فرايري، تعليم المقهورين، ص ٣٥ و ٣٧.

(٤) بول فرايري، تعليم المقهورين، ص ٣٥ و ٣٧.

لأنه هو الذي يغيّر المجتمع من مجتمع خانع إلى مجتمع متمرد.

ولم تكن لدى الكواكبي عمق النظرة الجدلية ليدرك أنّ الواقع الذي يجلبه الوعي يؤدي، هو أيضاً، إلى تطوير الوعي مرّة أخرى. إلا أنّ التقصير عن ملاحقة الجدلية هو تقصير مشروع، إذا أخذنا بعين الاعتبار الظروف الزمانية - المكانية - الثقافية التي عاش الكواكبي في كنفها. وبالرغم من ذلك كلّه فقد لاحظ الكواكبي أنّ الاستبداد ليس وضعاً حتمياً وإنما له أسباب قد توافرت في الشرق في أثناء الحكم العثماني، وبالتالي فإنّ القضاء عليه أمر ممكن إن توافرت شروط إزالته. ويحاول الكواكبي رسم طريق إزالته فكرياً وممارسة بتحليل الواقع، وتحريض الناس على التخلص منه، ومقارنة واقع المسلم، المستبدّ به، بواقع الأوربي الحر. وهو يركّز دائماً على أهمية الوعي لاستيعاب الوضع القائم والعمل على تغييره.

«لكنّ الوعي مزدوج: وعي الذات ووعي الآخر. والعمل كذلك مزدوج: تنقية الذات والاستقلالية عن الآخر»^(١) فكيف يمكن البدء بالعمل ما لم يكتمل الوعي بأبعاد ما نريد القيام به، وحدود إمكانياتنا لذلك. وعند هذه النقطة يمكننا تنفيذ اتهامات (الريماوي) حيث تقول: «إنّ عدم الثقة.. بإمكانات الشعب النضالية تكون نقطة ضعف في التفكير السياسي عند الكواكبي من ناحية الأسلوب»^(٢). إنّ هذا الاستنتاج في غير محله لأنّ الكواكبي كان واقعياً في ملاحظة أوضاع مجتمعه وإمكانيات الشعب المُستلب، ورأى أنّه لا مجال للقوة وهم ضعاف. وعليهم، قبل النضال، أن يبنوا أسس مقاومة الاستبداد، التي تبدأ بالوعي ثم بالعمل الجماعي المنظم للثورة على الاستبداد، وجمعية الموحدين - البعد العملي لفكر الكواكبي - تساعد على تحقيق كلا الأمرين، هذا علاوة على كونها تتضمن مطالبة الكواكبي بإعادة الخلافة إلى العرب، وهدفها المعلن (لا يعنىها سوى أمر النهضة الدينية) لا يشغلنا عن هدفها الخفي (إزالة الاستبداد)، وذلك - على الأقل - لأن في صلاح الدين صلاحاً للسياسية، ولأن الجمعية تخصص لمنشوراتها «أربع جرائد من أشهر الجرائد الإسلامية السياسية»^(٣)، كما أن الجمعية تكوّن وتقوي الرابطة الدينية بين المسلمين، وتفرد للعرب مكانة خاصة بينهم.

وفي الأحوال كلها لا يمكن، بأيّ حال، الاعتقاد بأن التغيير السياسي هو صاحب الكلمة الوحيدة في تحرير الإنسان، كما لا يمكن الحسم بأن إصلاح الدين والارتداد نحو الدين - الأصل يمكن أن يحلّ المسألة، إن البديل لن يأتي إلا بسبب جملة معقّدة من الشروط، ينبغي تحديدها مع إدراك تعدّد معرفة أيّ العناصر أكثر فعالية فيها، وقد ردها الكواكبي إلى أسباب

(١) أدونيس وخالدة سعيد، ديوان النهضة، الكواكبي، ص ١٧/١٨.

(٢) سهيلة الريماوي «عبد الرحمن الكواكبي..» في دراسات تاريخية، عدد ٢٣-٢٤، ص ٣٩.

(٣) أم القرى، ص ٢٠٨.

دينية وأخلاقية وسياسية، وتكوّن الحل لديه برفض لاستبداد والتخلف والجهل والتقليد الخالي من النقد، ونبذ التفاوت، ومنع تراكم الثروات، والتخلق بالفضيلة، وإحياء سنن الاشتراك والاجتماع والتعاون، والعودة إلى الدين - الأصل، وقد طالب بذلك ملاحظاً أن الإسلام قد جاء، فضلاً عن طرائق الهداية وأصول التدين، بجملة قواعد عامة تنظم المجتمع والحياة السياسية فيه، لأن الإسلام حمل رسالة دينية - دنيوية معاً، وإن أي محاولة لتجريد الإسلام من محتواه الاجتماعي ما هي إلاّ اجتزاء وتجديف ومغالطة، لأنّ الإسلام قد جاء بمبادئ تحرّك الفعل الإنساني فردياً وجماعياً واجتماعياً بما في ذلك العمل السياسي نفسه، لقد رفض الكواكبي إيديولوجيا (Ideology) السلطة العثمانية القائمة، داعياً إلى إيجاد حركية التفكير واستمراره بالاستناد إلى قواعد الإسلام الأساسية من غير تمذهب منجز.

٣- بين العروبة والإسلام

إنّ الحرية بكل ضروبها وفروعها هي الثمرة المطلوبة من أجل الإنسان، عند الكواكبي، وقد روى عنه (محمد رشيد رضا^(١)) قوله: «إن الإنسان يتجرأ أن يقول ويكتب في بلاد الحرية ما لا يتجرأ عليه في بلاد الاستبداد، بل إن بلاد الحرية تولد في الذهن من الأفكار والآراء ما لا يتولد في غيرها»^(٢)، حيث يعيش الإنسان مستقلاً عن سواه من غير أن يشعر بتبعيته لأحد، لذلك يحبّ الكواكبي حياة البدو، فهو يعتقد أنّ البدوي ينشأ نشأة استقلالية بحيث يمكن لكل فرد من البدو الاعتماد على نفسه في معيشته «خلافاً لقاعدة الإنسان المدني بالطبع، تلك القاعدة التي أصبحت سخرية عند علماء الاجتماع المتأخرين»^(٣)، فقد صار بوسع الإنسان «متى انتهت حضارته أن يعيش مستقلاً بذاته، غير متعلق بأقاربه وقومه كل الارتباط، ولا مرتبط ببيته وبلده كلّ التعلق»^(٤) وما ذاك التعلق الملاحظ لدى الناس في الدولة الديمقراطية سوى رابطة يختارها الإنسان من دون قسر، أما الأسراء فهم وحدهم الذين يعيشون متلاصقين متحامين من سطوة الاستبداد، بخلاف الأمم الحرة التي يعيش أفرادها متفرقين^(٥)، أما الحكومة البدوية فهي - بحسب تكوين البدو - بعيدة عن الاستبداد.

(١) محمد رشيد رضا (١٢٨٢ - ١٣٥٤ هـ = ١٨٦٥ - ١٩٣٥ م) ولد في قرية القلمون من أعمال طرابلس الشام، رحل إلى مصر والتقى بالشيخ محمد عبده، أنشأ مجلة المنار، وتوفي في القاهرة، من مؤلفاته: تفسير المنار، تاريخ الأستاذ الإمام محمد عبده، الخلافة أو الإمامة العظمى، (الأعلام، ج٦، ص ٣٦١-٣٦٢) أيضاً: (داغر، ج٢، ص ٣٩٦-٣٩٧).

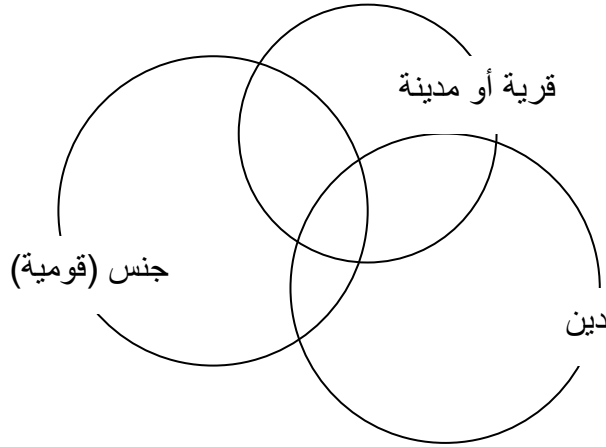
(٢) محمد رشيد رضا، في (المنار) ١٩٠٢، نقلاً عن سامي الدهان، الكواكبي، ص ٥٥.

(٣) طبائع الاستبداد، ص ٢٤.

(٤) طبائع الاستبداد، ص ٢٤.

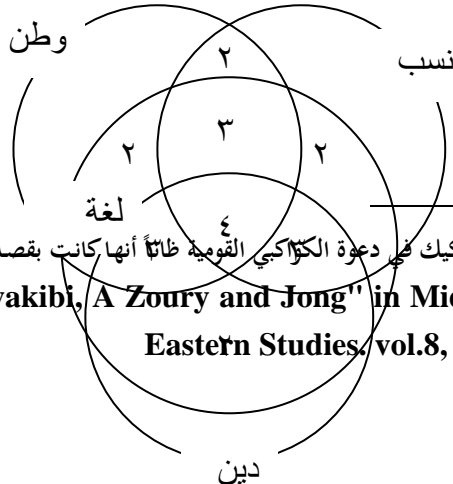
(٥) م.ن، ص ٢٥.

ومثال الكواكبي على ذلك، معيشة أهل جزيرة العرب، وبتصور أنّ الكواكبي لم يشد بالبداوة إلاّ للتدليل على محاسن أهل الجزيرة العربية^(١)، كما أنّ استقراءه الواقع كان ناقصاً، أو أنّ آراءه لم تكن متماسكة، بدليل أنّه رأى إيجابية التفرّق، هنا، في حين كان قد عدّه أحد أسباب الانحطاط وتفشي الاستبداد، لكن إيجابيته تكمن في أنّه كان يطالب باستقلال الإنسان استقلالاً نسبياً بحيث يبقى لكلّ إنسان دور في وطنه وبين أفراد أمته، وهنا استطاع الكواكبي النفاذ إلى فهم تعدد أدوار الإنسان في مجتمعه، وجلّ ما أرادّه هو أن يعيش الإنسان مستقلاً في شؤونه الشخصية ويظلّ في الوقت نفسه جزءاً لا يتجزأ من مجموع أفراد أمته، لذلك حاول إيجاد روابط متنوعة بين الناس، فوضع برنامجاً للحل التدريجي يكون به حراً مستقلاً في شخصه، وكذا تكون العائلة ثم القرية ثم المدينة ثم القبائل في الشعب، يكونون أحراراً ويرتبط بعضهم ببعض بروابط جنس أو دين، وهذه دعوة صريحة لاستقلال الفرد مع إبقائه على روابط وعلاقات مع غيره شرط ألا يجرح الارتباط الاستقلال، وهكذا تكون لدى الكواكبي سلسلة من الروابط نستطيع تصويرها على الشكل الآتي:



(١) يقارن بالملف السادس عند بعلبكي، ينظر أفرام البعلبكي، منهجية في النقد...، ص ١٣٣-١٣٤.

وقد لاحظ الكواكبي جمعيات مثل (الجزويت) وطائفة (القديس لازار) وبعض الجمعيات الخيرية في مصر، فأعجب بها وأراد التأكيد - من خلالها - على فكرة الاجتماع والإجماع الإسلامية. وفي أثناء حديثه عن ضرورة الرابطة الإسلامية وأهميتها حدد مهمة الخلافة ووظيفة الجمعية التي أراد إنشاءها في مكة^(١)، وخرج بنتيجة مفادها أنّ الرابطة الإسلامية لا يمكنها القيام بدورها ما لم يتم الاعتماد في قيادتها على العرب، الذين يمكنهم وحدهم إيجاد «الوحدة الدينية والروحية للمسلمين في العالم أجمع»^(٢)، وهي رابطة دينية لا سياسية لذلك يمكن أن تتم من غير النظر إلى الجنسية (=العرق =الوطن)، والأمة، أي أمة كانت لها أكثر من رابطة، كالدين أو الوطن أو اللغة، ولنلاحظ أن الكواكبي يستخدم الأمة بمعنيين: الأول: بمعنى الرابط القومي والثاني: بمعنى الاتحاد الديني، فعنده أن «الأمة هي مجموعة أفراد يجمعها نسب أو وطن أو لغة أو دين..»^(٣)، وقد تتقاطع تلك الروابط عند كثير من الأمم، فقد يجتمع النسب والوطن واللغة والدين، أو قد يجتمع بعضها من دون بعض، وإذا أردنا توضيح تقاطع بعض الروابط عند الكواكبي نجدتها على الشكل الآتي:



(١) ويحاول بعض المفكرين التشكيك في دعوة الكواكبي القومية ظاناً أنها كانت بقصد الدعوة لتنصيب عباس حلمي خليفة عربياً، ينظر: - Eli, kedourie "Kawakibi, A Zoury and Jong" in Middle

Eastern Studies, vol.8, No. 2, pp.227-229.

(٢) طبائع الاستبداد، ص ١١٥.

(٣) طبائع الاستبداد، ص ١١٥.

(الأرقام تمثل عدد الدوائر المشتركة)

وقد كان الكواكبي عربياً، حتى أن الجامعة الإسلامية التي رغب بها كانت تحت قيادة العرب، فهو كما قال عنه (محمد كرد علي): «مع تمسكه بالإسلام لم يكن متعصباً، يأنس بمجلسه المسلم والمسيحي واليهودي على السواء، لأنه كان يرى رابطة الوطن فوق كل رابطة»^(١)، هذا فضلاً عن تحديده مهمات الخليفة، مما حدا (بسليمان موسى) إلى القول: «لأول مرة يتقدم مفكر عربي مسلم بمشروع إنشاء دولة وطنية تفصل فيها السلطة التنفيذية عن الدين بينما كان المفكرون المسلمون قبل ذلك يدعون إلى إبقاء السلطة التنفيذية والزعامة الدينية ملتصقتين في شخص الخليفة - السلطان»^(٢)، إلا أن الكواكبي، مع ذلك، لم يهمل الرابطة الإسلامية، بل دعا إليها بصورة لا تتعارض والوحدة القومية، وهذا منطبق سليم في الفكر الإسلامي لا يمكن التفكير في جامعة إسلامية بدون التفكير بالعرب وإبراز فضلهم في حفظ الإسلام، ومن المنطلق العربي لا يمكن إقامة دولة عربية من غير الأخذ بعين الاعتبار الثقافة والحضارة الإسلامية، ودور «القرآن الكريم» في حفظ لغة العرب، لكن أهمية الفكرة القومية التي قال بها الكواكبي تكمن في أنها إلغاء للتمايز الديني بين أفراد الشعب الواحد، والاستعاضة عنه بالتمايز الوطني، فيقوم اتحاد بين الإمارات العربية، وقد تحدث عن الأمة العربية على أنها تمتد من شمال أفريقيا إلى العراق.

ويقول (محمد عمارة) عن عروبة الكواكبي: «إنّ فكرة العروبة بمعناها القومي الحديث، قد بلغت عند الكواكبي حداً من النضج ودرجة من الوضوح تستحق إلى جانب الإبراز، الفخر والاعتزاز»^(٣).

وقد أراد الكواكبي تكوين وحدة عربية، ضمن اتحاد إسلامي، مستندة إلى التراث والتاريخ العربي - الإسلامي؛ متجاوزاً بذلك إطار القومية الضيقة التي ليست لديه، سوى شكل من أشكال التجمع، فمن اتحاد عائلي، إلى تجمع مدني، إلى قومي، إلى روابط دينية وجغرافية وسياسية وإنسانية. وهذا يجعل كلام (منيمنة) صحيحاً إذ يقول عن الكواكبي إنّه: «كانت له رؤية قومية وإسلامية وإنسانية شاملة»^(٤). وكان «ميله للعرب»^(٥) واضحاً فقد نادى «باسم العودة إلى

(١) حديث في الهلال، عن سامي الدهان، الكواكبي، ص ٣٤.

(٢) سليمان موسى، الحركة العربية، ص ٢٣.

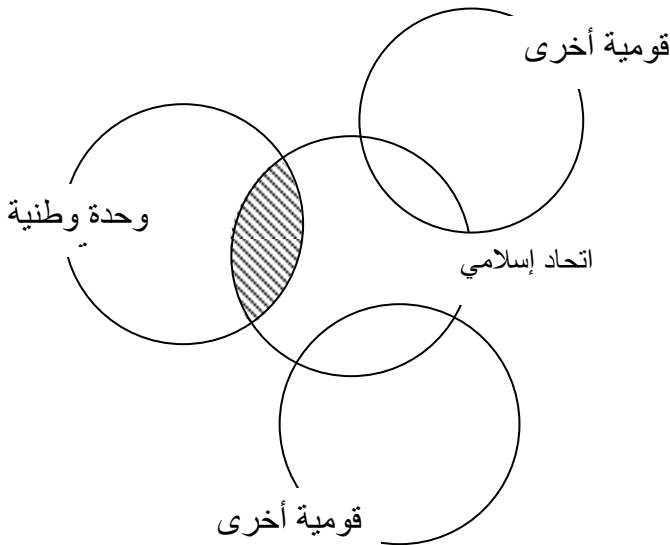
(٣) محمد عمارة، الأعمال الكاملة للكواكبي، ط. ٧، ص ٤٢.

(٤) جميل منيمنة "الكواكبي.. في المقاصد، عدد ٥١، ص ١٢٥.

(٥) ينظر: - Khaldoun Al-Husri, Three Reformers, p.85.

إسلام خالص، بتمجيد القومية العربية التي تمر نهضتها من خلال تجدد الخلافة العربية»^(١). فالوحدة القومية ليست مشروعاً يحطّ من قيمة المعتقد الديني ويحيي الأصول العرقية، كما أنّ الدين لا يطالب بانصهار الوحدة القومية في كيان الاتحاد الديني، بالرغم من أنه أكثر اتساعاً من الوحدة القومية.

إنّ الدولة القومية الواحدة لا تهتمّ الدين، بل إنها تجعل منه رافداً لها ورابطاً مع الدول الأخرى. فقد عد الكواكبي القومية العربية والاتحاد الإسلامي صنوين، بحيث لا تكون العروبة بديلاً عن الإسلام ولا يكون الإسلام بديلاً عن العروبة، بل إنّ كلاهما يعزّز الآخر^(٢). بحيث لا ينتشر الإسلام على حساب العروبة، بل لحسابها. ويمكن تصوير رابط الإسلام بالعروبة على الشكل الآتي:



- القسم المظلل يعبر عن النقاء العروبة بالإسلام -

وبذلك فإنّ «الكواكبي يجد حلاً لتكوين اتحاد إسلامي بين الدول»^(٣)، ويبقى الرابط القومي، عنده، بعيداً عن المعتقد الديني، بحيث يمكن أن يكون من يرتبط معنا قومياً يدين بدين

(١) أوليفرد وهاميل، تاريخ الأفكار السياسية، ص ٤٩٥.

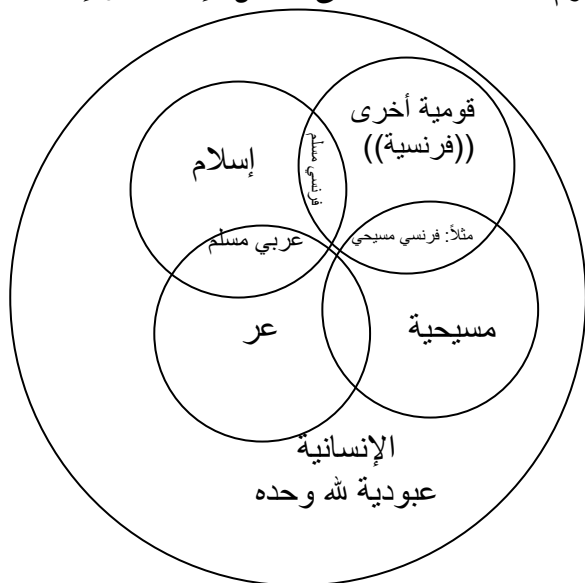
(٢) الروابط التي وصفها الكواكبي هي نفسها أخذها عنه جمال عبد الناصر، وكثيراً من أفكار الكواكبي أيضاً، ولا سيما ما جاء في كتاب جمال عبد الناصر، فلسفة الثورة.

(٣) AL-Husri, op.cit, p.92 .

غير الإسلام، كما يمكن أن ينتمي المسلم إلى قوميته الخاصة فيكون إنكليزياً أو فرنسياً أو تركياً...

وهكذا نجد ترابطاً بين الأديان والأقوام كلها، مما يدل على تكامل الإنسانية والإخاء

الطبيعي بين الناس أجمعين. ونمثّل على ذلك بالشكل الآتي:



قوم واحد وأديان مختلفة، أقوام مختلفة ودين واحد
"تقاطع الروابط عند الكواكبي"

وهذا يعني أن الكواكبي كان مع الجامعة الإسلامية ومع القومية العربية في الوقت عينه، خلافاً (لمحمد عبده) الذي انحاز للجامعة الدينية ضد الوطنية^(١)، أما عند الكواكبي فإن الاتحاد الإسلامي يشكل جداراً تحصينياً أمام الغرب الطامع، ولا يتعارض حبّه للجامعة مع حبّه لانتمائه العربي، ومن المرجح أن يكون من حاول تصوير الكواكبي على أنه داعية إلى خلافة إسلامية تستلم زمام الحكم، ويكون الإسلام هو جنسية من ينتمي إليها، وقد وقع في مطبّ عدم إدراك فحوى بعض مصطلحات الكواكبي في أم القرى، والداعية إلى مجرد، رابطة إسلامية بين قوميات مختلفة، وهذا ما وقعت به (نور ليلي عدنان)^(٢) و (بطرس غالي)^(٣) في حين أنّ الكواكبي كان يعي الفرق بين الوحدة السياسية القومية، وبين الرابطة الإسلامية تحت لواء الخلافة العربية الإسلامية.

٤ - توفيقية الكواكبي

إنّ منطلق الكواكبي الأساسي للقضاء على الاستبداد وإقامة بديله، هو الإسلام الذي يشتقّ منه الإسلامية لتكون له منطلقاً ومنهجاً وبديلاً، لأنه يرى أنها مؤسسة على أصول الحرية،

(١) يُنظر: محمد عمارة، الإمام محمد عبده مجدد الإسلام، ص ٥٢ و ٦٢.

(٢) يُنظر: نور ليلي عدنان، الكواكبي مصلحاً وأديباً، ص ١٦٣ - ١٧٣.

(٣) يُنظر: بطرس غالي، الكواكبي والجامعة الإسلامية، ص ٣٣ و ٧٩.

وتأمر بالعدل والمساواة، وتحقق المعيشة الاشتراكية، هذا علاوة على أن أصول حكومتها هي الشورى الارستقراطية التي يعدها خير أشكال الحكم، وانبثاق أحكام الكواكبي من «القرآن الكريم» ليس فيه انكفاء نحو الماضي، وإنما هي عودة إلى الإسلام - الأصل، مع الاحتفاظ بحق الانطلاق الجديد بدءاً من النص - الأصل، وانطلاقاً مما يطالب به النص نفسه.

فهو ينظر إلى النص نظرة مدرك أنه قابل للاجتهاد، بحسب مقتضيات الزمان، بما يتلاءم والتطور، لاكتشاف ما لم يُكتشف فيه بعد، بعيداً عن أسر النص ضمن مذهبية تحمل تشنج الرأي المسبق والنظرة الأحادية.

من هنا يتضح أن الكواكبي مفكر حواري، يؤمن بضرورة الحوار وأهميته، كما أنه لا يرى ضيراً من إتاحة المجال أمام الآخرين لإعمال نظرهم في مصالحهم، متخطياً بذلك الذاكرة المذهبية. فهل يمكن تصنيفه على أنه مفكر سلفي؟

إن أفكاره التي تدعو للعودة إلى الأصول الإسلامية الأولى، إنما تُعدّ تقدماً فكرياً منفتحاً وتنويرياً، بالنظر إلى ما تشكّله المرحلة العثمانية من تأخر وتخلّف واستبداد بالمقارنة مع ما يطالب به «القرآن الكريم» ومع ما تمثّله الخلافة الراشدية من تمثّل للأفكار الإسلامية، وتجسيد للديمقراطية الحقّة. لقد اكتشف الكواكبي أهمية العلم وضرورته للتقدم، والعودة إلى الإسلام الأول عنده، إنما تعني عودة إلى العلم.

وهذا يوضّح أن مطالبته بالعودة إلى السلف لم تكن تزمتاً وردّة إلى الوراء، وإنما هي أساساً، كانت لإسقاط مفاهيم خاطئة سادت عن الدين، في مرحلة متأخرة. ولا شك في أن مجرد المطالبة بالعودة إلى الأصول تعني رفض الواقع القائم. وما أراد من ذلك هو اجتثاث مرحلة الركود والتخلّف والتخبّط الفكري، والبدء من جديد انطلاقاً من النص لإعادة فهمه وتفسيره، ومن ثمّ الاجتهاد في متطلبات الواقع الراهن. وهذا بحد ذاته يمكن أن يعدّ تمهيداً لفكر علماني لاحق. من هنا لا يمكن الجزم بأن الكواكبي مفكر سلفي، بل جُلّ ما يمكننا قوله هو أن الكواكبي سلفي بليبرالية علمانية، أو علماني بسلفية متفتحة. ولم يكن مطلوباً منه أكثر من ذلك. وبهذا المعنى يمكن القول إنه مفكر تراثي وليس سلفياً «بمعنى التمدّيب»، ويكفي أنه طالب بفصل السلطات وتنحية السياسة عن الدين، وبفصل الدين عن السياسة فصلاً نسبياً بتبيين الفرق بين مهمّات الخليفة ومهمّات السلطان، وتشديده على عدم اجتماع الزعامة الروحية والسلطة السياسيّة في شخص واحد، وإدراكه أنّ الأمة هي مصدر السلطة وهي التي تختار الحاكم.

إلا أنّ السلطة السياسية التي يطالب بها لا يمكن القول إنّها مدنيّة تماماً، وذلك لأنّ الحاكم، في رأيه، بالنهاية ما هو إلا أداة تنفيذ ما تطالب به الشريعة الإسلامية، والأمة هي مراقب تنفيذ هذه الشريعة، التي على الجميع الالتزام بها إطاراً لقوانين الأمة الإسلامية.

لكنّ الدين يحتوي على عقائد مطلقة، بينما السياسة أمر نسبي، من هنا تأتي لا منطقية تدخل ما هو نسبي في ما هو مطلق، كما يتضح تعذّر تطبيق الثابت على الطارئ. لذلك فإنّ تفكير الكواكبي السياسي، بعد تحليله الواقع تحليلاً وصقياً، يلتفت باحثاً عن واقع مغاير ليطرحة كبديل عنه، لا كمتأرجح بين ماضي العرب المسلمين وبين الواقع الغربي، ولكن كمستوعب - إلى حدّ ما - كلتا التجريبتين، عاملاً للخروج بصيغة جديدة.

لقد أراد إعادة إنتاج تجارب المسلمين والأوروبيين. فإذا كان معظم الداعين إلى الأوربة ينادون بالديمقراطية والعروبة، وبدولة مستقلة عن الدين، وإذا كان أكثر المتمسكين بالتراث العربي الإسلامي يطلبون النموذج السلفي، في أصول الحكم، الذي لا يفصل السياسي عن الديني، وينادون بالاجتماع تحت راية الخلافة الإسلامية، فإنّ الكواكبي صهر كلا الجانبين في بوتقة واحدة وأراد الديمقراطية والعروبة والجامعة الإسلامية بشكل مفهومي يختلف عن غيره، كما منح الحكومة استقلالاً نسبياً عن الدين.

بناءً على ذلك، نرى أنّ الكواكبي سلفي بالمعنى الإيجابي للكلمة، أما المعنى المغلق الذي يفرض برنامجه محارباً كلّ جديد - باسم الله - فإنّ الكواكبي بمنأى عنه، لأنه سلفي مؤمن بفاعلية الدين لا بجعله مانعاً للحركة. لقد دمج تجربتي الماضي العربي الإسلامي، والحاضر الأوربي، فكانت الاثنان إطارين مرجعيين له، وإن كانت السياسة الإسلامية الراشدية أكثر حضوراً في ذهنه بحيث يبقى مرتدّاً لبحث في جذور تاريخه عن الديمقراطية الصالحة للعرب المسلمين. وما ذلك إلاّ لأنّه اقتنع بأنّ الإسلام هي المنطلق والمنهج والهدف. فهي المنهج من حيث أنّها ترسم معالم الطريق المؤدي إلى التقدّم، وإلى تحقيق المصلحة العمومية، بما يتضمنه هذا المنهج من اعتناء بالإنسان ينبع من فهم حقيقة احتياجه إلى دين يهديه سبيل الرشده. وإذا كان الاستبداد، عند الكواكبي، يرادف التخلف والجمود والجهل، فإنّ الإسلاميّة تشكّل لديه التقدّم والحركة والعلم.

هذا من ناحية المنهج، أمّا من ناحية البديل الأمثل، فإنّ الإسلاميّة هي الهدف لأنّها تتضمن مبادئ العدالة والحرية والمساواة. بل إنّ الكواكبي يسطّح كلّ ديمقراطية لا تنطلق من الإسلاميّة، وذلك لأنّه يرى أنّ الإسلاميّة وحدها «ديمقراطية تماماً» وما عداها لا يعدو أن يكون ديمقراطية ناقصة تعوزها الأرسية الصلبة. حتّى أنّ الغربيين، الذين استطاعوا تحقيق نوع من الديمقراطية، لم يحققوا ذلك إلاّ عبر اقتطافهم قبسات من هدي الإسلاميّة.

وعموماً فإنّ الكواكبي حاول التوفيق بين الإسلام والتراث والوفاد الغربي، وتوفيقته ليست عاملاً سلبياً، بل إنّها جعلت سلفيته تتطعم بالمنطق العقلي بحيث نراه دائم الإشارة إلى ضرورة الانسجام مع العصر الجديد. ولم يكن موقفه هذا مجرد ردّة فعل ضد الهجمة الغربية، ولكنّه موقف دفاعي يحرص على الهوية الذاتيّة، ولذلك تمسك بالتراث. لكنّه دفاع لا ينفي الآخر ولا

يشرذمه، بل يحاول التأقلم والتعايش معه، مع التأكيد على أنه آخر .
 كما حاول الكواكبي التوفيق بين العلم والدين، وعدّ أنّ مصالحتهما شرط من شروط النهضة، مبيّناً وظائف كلّ منهما ودوره في الإصلاح الاجتماعي، فوظيفة الدين هي توحيد الناس على الإيمان بوجود الله ووحدانيّته، والسعي للعمل بما أمر به، والانتهاز عما نهى عنه، لتصلح العلاقات وتسمو الأخلاق. فهو لم يأتِ إلاّ بما وجدته في مصلحة الإنسان. أمّا وظيفة العلم فهي تبصير الناس بحقوقهم، وتوعيتهم، والسعي للانتقال بهم، من خلالهم، من طور معاناة التخلف إلى طور التّعمّ بمعطيات التّقدّم.

ويوفق الكواكبي بين العلم والدين انطلاقاً من الإنسان نفسه، من حاجاته وإمكانيّاته، لذلك فإنّ الثورة التي يطالب بها إنّما هي ثورة داخلية أكثر منها ثورة خارجيّة.
 إنّ التوفيق بين العلم والدين عنده ليس تليقاً في صالح أحدهما، ولكنه تركيب معقد يحتلّ فيه العقل مساحة واسعة في تفسير كلّ منهما، ممّا يجعل من الممكن تصالحتهما، وذلك بمحاولة إزالة ظاهر تعارضهما وصولاً إلى ما هو جوهرى في اتفاقهما على غاية واحدة هي صلاح الإنسان وتقدّمه، ويقدر إزالة ظاهر تعارضهما يتحقق التقدّم وتحقق مصلحة الإنسان، وبعد أن لاحظ الكواكبي أنّ الجهل والتفرق والضعف والفقر هي مجليات الاستبداد، وأن العلم والترابط والقوة هي التي تحقق الإسلامية، دعا قومه إلى تغيير الذات، ولم يتستّر عليهم بلوم الآخرين في الخارج، وقرّر أنّ الحلّ يأتي عن طريق:

- ١- وعي كل إنسان أنّه المسؤول وهو معني بإيجاد الإسلامية.
 - ٢- إيجاد روابط تساعد الناس، وتضم إمكانيّاتهم، وتوجّههم.
 - ٣- إيجاد أدوات المقاومة، من ناس ومال وسلاح.
 - ٤- تهديد الحكومة القائمة ومقاطعتها، ومن ثم مقاومتها.
 - ٥- وضع البديل، وإبقاء الرابطة الدينية بمنأى عن التقلّبات السياسية.
- وما هذا الطريق الذي يرسمه إلاّ انطلاقاً من قدرات الإنسان نفسه. وبالرغم من أن حلوله لم ترق إلى مستوى طرحه المسألة، بيد أنّ معرفة العلة تسمح برفع الداء، كما أشار الكواكبي نفسه.

٥- ثورية الكواكبي بين الواقع والمثالي

لقد كان الكواكبي معقولاً في واقعيته حين طلب المثالي، فإلى الآن «لم توجد أمة حكمت نفسها برأيها» لكنّ بعض الأمم قربت من المثاليّة، مثل حكومة الخلفاء الراشدين والديمقراطية الأمريكية الحديثة، وعليّنا نحن أن نحقق المثالي الذي نطلبه، ومثل هذه الآراء لا بد أن تتصف بالنزعة الأخلاقية، ونحن لا ندعي غير ذلك، بيد أنّ الكواكبي لم يكن بإمكانه أن يكون واقعياً

أكثر مما كان، لأن أصحاب السلطة هم الذين يهتمون بما هو قائم، أما المبعدون عن السلطة فهم أكثر وعياً لما ينبغي أن يكون، ولهذا يتحدثون بلغة أخلاقية - قيمية، والسلطة السياسية تفرض على الفكر حدوداً لا يُسمح بتجاوزها، فلا يحق لأحد أن يفكر أو يحلم أو يبدع متجاوزاً تحديرات السلطة السياسية لما يجب عليه قوله أو فعله أو حتى التفكير فيه.

ومهما يُقل عن تقدم نظم الإنسان فالحرية لَمَّا تنزل حقاً مكتوباً ينتظر أن يصبح فعلاً ممارساً، إن الفيلسوف يملك الفكرة من غير أن يحوز القدرة على تجسيدها عملياً^(١)، في حين أنّ السياسي (يفعل) مفتقراً إلى ال(كيف) وال(ماذا) وال(متى) بقدر غير قليل.

إن المجتمعات التي حلم الفلاسفة بتكوينها مجتمعات مثالية تجد نفسها في كل مرة مضطرة إلى إجراء تسوية مع الواقع المتناقض، الذي يجبرها على التراجع أمام استحالة التطبيق، وهذا لا يعني أنّ على الفلاسفة والمفكرين التخليّ عن تلك المُثل، بل على العكس من ذلك، نجد أنفسنا مضطرين في كل مرة إلى تصعيدها، حتى إذا ما اصطدمت بالواقع أمكنها أن تحافظ على كثير من مطالبها أمام عناده، فكم من المخترعات كانت مجرد خيال علمي ثم أصبحت حقيقة قائمة، إنّ أيّ مجتمع لا يمكن أن يكون خالياً من التناقضات، وذلك نتيجة النقص الذي لَمَّا يزل يعانيه الإنسان، ولذلك فإنّ كلّ المجتمعات مطالبة بإعادة البناء على أسس جديدة، أكثر تقدماً من البناء الذي كافحت لإنجازه تَوّاً، فعلى المجتمع، كما على الإنسان، بما في ذلك المفكر، أن يحاول تجاوز ذاته باستمرار، وأن يحاول تخطي المرحلة السابقة باطراد، والثورية الحقيقية تكمن في هذه النقطة بالذات (على ما نرجح).

إنّ ما نريده هو الاقتراب مما طالب به الكواكبي لا ما طالب به كله، ولهذا سمّينا المجتمع الذي يطالب به «مجتمعاً مثالياً»، والنظام الذي يحلم به «نظاماً مثالياً»، قلنا ذلك ونحن نعلم أنّ ما طالب به لم يشهده البتّة، وإلاّ لما غدا مثلاً، لأنّ المثال عندما يتحقق في الواقع يسقط كمثال، ونجد أنفسنا، لنحافظ على صيغة التخطي، بل والحياة أيضاً، مطالبين أو مُلاحقين للبحث عن مثال آخر، والسعي الدؤوب وراء تحقيقه.

لكنّ الانفصال التام، والقطيعة الكاملة، بين الفكر والواقع، كما يحدث في زمن الاستبداد، لا يفيدان المشروعات المثالية والجمهوريات الفاضلة البتّة، لذلك فإنّ الكواكبي ليس كاتباً نظرياً، وإنما هو نائر قرن الفكر بالممارسة، وليس أدلّ على ذلك من محاولته تنظيم جمعية

(١) وليس أدلّ على ذلك من أفلاطون الذي ما إن حاول إقامة جمهورية وتجسيدها عملياً حتى سيق إلى سوق النخاسة وبيع مثل العبيد.

فقد أمر (ديونيسيوس) المستولي على عرش صقلية بقتله، لكن (بوليدس) باعه إلى (أناقرس) الذي وهبه حرّيته

من جديد، ينظر: يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، ص ٦٣.

«أم القرى» حتى ولو في خياله فقط، ولا نرى غضاضة في استعارة عبارة (محمد عمارة) عن الكواكبي حين وصفه بأنه «كان أقرب «إصلاحى» إلى معسكر «الثوار»...»^(١). لقد فهم الكواكبي أن التغيير عملية تحتاج إلى تجديد المفاهيم والعلاقات، علاوة على التحول في النظام السياسي، وفهم أنّ المجتمع هو المصدر الأساسي للتغيير، وأراد أن يفهم الناس أنّ لديهم الوسائل لمحاربة الاستبداد، بما أتيح لهم من قدرة على التفاهم والاجتماع.

خاتمة

والآن، وبعد أن خضنا عباب مناقشة أفكار الكواكبي الأساسية حول بدائله، نستطيع تركيز الملاحظات التي خرجنا بها من خلال مناقشة بدائل الاستبداد عنده في نقاط أساسية ثلاث:

١- منطلقاته في تحديد بدائله.

٢- فكره السياسي المباشر.

٣- منهجه في تحقيق أفكاره.

ثم نلقي نظرة عامة على فكره السياسي في ضوء معطيات فصل المناقشة.

- فمن حيث منطلقاته في تحديد بدائله نجد أنّ:

١- الكواكبي عربيّ مسلم:

ويتّضح انتماءه العربي من خلال تمييزه مصالح العرب من مصالح الشعوب الإسلامية الأخرى، ومطالبته بتحزّرتهم من أسر الحكم التركي. لقد أحبّ الكواكبي العرب وعدّهم قادة الجامعة الإسلامية، فبهم يتمّ إصلاح الدين، وعلى أيديهم تقوم الجامعة الإسلامية، والخليفة الإسلامي يجب أن يكون عربياً قرشياً. ذلك كلّه يعبر عن إرهابات المطالبة بالقومية العربية. هذا فضلاً عن أنّ الخليفة العربي تعبير صالح لضرب انتحال السلطان (عبد الحميد الثاني) صفة الخلافة وادّعاءاته بأنّه يحكم باسم الإسلام.

ونقول إرهابات لأنّ الكواكبي لم تكن آراؤه قومية بالمعنى الحديث للكلمة، وإنّما عنده شعور قوي بعرويته، وهذا ما جعله يعتزّ بالعادات العربية وبانتمائه إلى حضارة العرب وتجاربهم الأولية في الديمقراطية. فكان انتماءه العربي أحد منطلقاته في رسم البديل.

وقد لاحظ الكواكبي أنّ هناك رابطاً قوياً بين العرب، مسلمين وغير مسلمين، كما أنّه وجد رابطاً دينياً بين الشعوب الإسلامية، العربية وغير العربية، وانتمى بدوره، إلى العرب في وطنه العربي، وإلى إخوانه المسلمين في البلاد الإسلامية الأخرى من خلال الرابطة الإسلامية التي دعا إليها. فكان مع القومية العربية ومع الجامعة الإسلامية في الوقت ذاته.

أمّا منطلق الكواكبي الأساسي فهو الإسلام. إنّه مفكّر متدينّ، يعتقد أن كلّ إنسان لا بدّ أن

(١) محمد عمارة، مسلحون ثوار، ص ١٥٥.

يدين بدين، وإن اختلفت التسميات. وبوصفه يدين بالإسلام فقد شرّحه على أنّه يختلف عن الإسلام الرسمي السائد، وحذّر من تأويل «القرآن الكريم» بما لا يتفق وجوهره السليم. وميّز بين الإسلام والإسلامية التي عدّها المنهج المشتق من الإسلام، وبهذا المعنى شكّلت الإسلاميّة عنده المنطلق والمنهج والهدف.

وقد حاول الكواكبي تعزيز انتماءيه: العربي القومي بتوحيد العرب تحت لواء سلطة سياسية عربية ديمقراطية موحّدة، والديني - الإسلامي تحت لواء جامعة إسلامية يتولاها خليفة عربي. فعنده العروبة انتماء جغرافي وتاريخي ولغوي وتراثي، والإسلام ثقافة وعقيدة وأخلاق. وقد صاغ فكرة لا مركزيّة الإدارة لحل مسألة تعدّد الجنسيّات (= القوميات) في اتحاد إسلامي حيث لا تكون للخليفة سلطة سياسية على غير جزيرة العرب. لأنّ الخلافة غير المُلْك. إنّها اتحاد روحي لا سياسي، ومهمّتها أن تساعد على تآزر الإمارات الإسلامية. إنّ علاقة إسلام الكواكبي بعروبه علاقة تكامل وانسجام لا علاقة تنافر وخصام، بحيث نراهما متلازمين في فكره.

٢ - الكواكبي إنساني - حضاري:

وهو فضلاً عن إعلان انتماءه إلى العرب والمسلمين، فإنّه ينتمي أيضاً إلى الإنسان في كل مكان، من أيّ جنسيّة أو دين كان، لأنّه يرى روابط إنسانيّة وحضاريّة تجمع بين الناس جميعاً. لذلك لم يتردّد في ضمّ معارف الآخرين إلى معارفه. فمع منطلقاته العربيّة - الإسلاميّة نجده قد تعرّف إلى مفكّري الثورة الفرنسيّة وهضم أفكارهم، وأعلن إعجابه بالإصلاح الديني المسيحي، وبعض الجمعيّات المنتشرة في العالم. وطالب بضرورة إدراك الروابط المشتركة بين الأمم والجنسيّات والأديان، وبأهميّة تعزيزها.

فمنطلقاته إذاً عربيّة إسلامية تهضم فكر الغرب وتحاول توفيقه مع المنطلقين السابقين، وهذه المنطلقات هي أيضاً انتماءاته، فهو عربي - مسلم - إنساني، يشترك مع العرب في القومية، ومع المسلمين بالانتماء إلى دين واحد، ومع القوميات والأديان الأخرى بالإنسانية، وهو يرى أنّ هذه الروابط الثلاث لا تتعارض، بل تتحد وتسعى إلى رقي الإنسان وتقدمه.

٣ - الكواكبي مفكر عقلاني:

ينطلق الكواكبي في تفكيره من العقل حتى في انتقاء ما يأخذه من النقل، ناهيك عمّا يقتنع به من الأفكار القادمة من أوروبا أو من التراث، فلا يبدأ من مسلمات منقولة من غير أن يشكّ في صحتها، ولو شكّاً بسيطاً لا يرقى إلى شكّ الغزالي أو الشكّ الديكارتّي، وهذه العقلانية هي التي هدته إلى انتقاء وتفحص الآراء التي تؤنسن الإنسان، وفي كتاباته نلمح آثار فكر الثورة الفرنسيّة التي أعاد بناءها على أساس عروبه وإسلامه، وعلى أساس اتجاهه العقلي، لقد استوعب تلك الأفكار، وحاول الاستفادة منها بما يتلاءم وحاجات الإنسان العربي، مرتكراً إلى وجهة نظر

دينية - أخلاقية في الوقت عينه.

إن ما يُعدّ تفكيراً عقلياً في عصر النهضة العربية، هو ما فعله الكواكبي، حيث أيّد ليبرالية الطبقة الوسطى في أوروبا، مطالباً بحكومة دستورية، وبتحديد سلطة الحكومة، وتأمين حرية الفرد، لكن ذلك تمّ استناداً إلى أسس عقلية من منطلق إسلامي.

لقد حاكم الكواكبي الاستبداد استناداً إلى تراث العرب في الحرية، وإلى ما يطالب به الإسلام، وإلى ما لاحظته في الغرب، فهو بعد أن اقتنع عقلياً بالأفكار القادمة من الغرب، راح يبحث عن جذور دينية لقناعاته، ورأيه القائل أنّ صلاح الحاكم والحكم في صلاح الرعية، إنّما يؤكّد منطلقه الإسلامي الذي يصدر عن حديث: (كما تكونوا يولّ عليكم)^(١)، ومع ذلك فإنه كثيراً ما يورد دلائله من العقل والنقل معاً، وهو لا يمانع من الأخذ عن الغرب، مع الإبقاء على الخصوصية العربية الإسلامية، وعدم التقليد الأعمى لا للغرب ولا للتراث، فهي ليست مسألة استعارة بل استيعاب ما يطرحه الآخر من أفكار.

- أما من حيث فكره السياسي المباشر نجد أنّ الكواكبي:

١ - ديمقراطي:

لكن ديمقراطيته من نوع خاص، إنّها ديموقراطية عربية إسلامية تسعى للحصول على الحرية. وقد ربط الكواكبي بين الحريات وأكّد تكاملها. وكانت دعوته إلى الحرية بمنزلة ردّ على الاستلاب الذي مارسه الدين الرسمي، فحرية الدين أو الفكر أهم الحريات، فهي التي تؤدّي إلى الحرية السياسية، التي لم يفصلها عن الحرية الشخصية قط.

كما ربط المساواة بالحرية وجعلها بديلاً للتفاوت المالي والحقوق بين الناس. وارتبطت فكرة العدالة عنده بفكرتي الحرية والمساواة، وشدد على الجانب السياسي لهما، واستندت فكرة العدالة عنده إلى مفاهيم الإسلام، وكانت رداً على الاستغلال الاقتصادي الذي أراد أن يستبدل به الاشتراك العمومي، والاشتراك الذي يطلبه يرتبط بالدين، سواء أكان الاشتراك الذي أسّسه «الكتاب المقدس» أم سنة الاشتراك التي أحدثها الإسلام، فاشتراكيته نابعة من الإسلام ولا علاقة لها بالاشتراكية الأوروبية، وكانت الزكاة، لديه أحد أساليب تحقيق معيشة الاشتراك العمومي وإحداث التوازن، كما استخرج الشورى من «القرآن الكريم» بديلاً عن الاستبداد، ورأى أنّ الإسلاميتة تتضمن مفاهيم الحرية والعدالة والمساواة والشورى جميعاً.

(١) العجلوني، كشف الخفاء...، ج ٢، ص ١٦٦. رقمه ١٩٩٧. السيوطي، الجامع الصغير، ص ٢٤٨، رقمه ٦٤٠٦.

وقيل: " يؤمر عليكم" ورمز للحديث بالضعف، والحديث مرسوم في الأصل "يولى" من دون حذف الألف المقصورة، ونرى إمّا أن تثبت "نون" يكونوا أو أن تُجزم "يولى".

ولم تعنِ الحكومة، عنده، شخص الحاكم، بل رآها في مجموعة المؤسسات القائمة على الحكم، لقد استوعب أن الاستبداد لا يمكن تحويله إلى مجرد درينة يُطلق عليها الرصاص، بل هو علاقات تحاصر الإنسان وعليه التحرك للانفكاك من أخطوبيتها، لذلك أراد تقييد الحكومة بالقانون ولم يكتفِ بأن تتمتع الحكومة بالشكل الديمقراطي، بل طالب بوجود مجموعة معطيات، منها: إمكانية المراقبة والمحاسبة، وفاعلية أهل الحل والعقد، وعد ذلك مقياساً للديمقراطية الصحيحة، إن الديمقراطية، عند الكواكبي، نظام حكم ذو أسلوب يتمتع بالمشاركة الشعبية ضد كل علاقات الاستغلال والاستبداد والاستعمار، وهي علاقات بين الناس في المجتمع الواحد، كما أنّها علاقات الأمم بعضها ببعض، وهو يُطلق عليها اسم "الإسلامية".

فإذا كانت إسلامية الكواكبي تعتمد على مبادئ الحرية والمساواة والعدالة والشورى، ومن دعائمها وجود أهل حل وعقد قادرين على إنفاذ كلمة الأمة، وإذا كانت مبادئ الديمقراطية الغربية هي الحرية والعدالة والمساواة، لتحقيق مبدأ حكم الشعب نفسه بنفسه، ومن دلائلها وجود مجلس نواب، فإنّ إسلامية الكواكبي هي الديمقراطية، لكنّها ديمقراطية معدّلة، مما أمكنه تسميتها "ديمقراطية تماماً".

إن بدائل الكواكبي التي تتجمع في الإسلامية هي مبادئ الديمقراطية نفسها، فالحرية والمساواة والعدالة والشورى عنده، تعني الديمقراطية الفكرية والاجتماعية والاقتصادية والسياسية، أو الحكم الشعبي في أوربة. لكنّها ديمقراطية عربية - إسلامية، لم تتجاهل مفهوم الديمقراطية الأوربي، وإن لم تنتم إليه. وذلك تبعاً لخصوصية المجتمع العربي الإسلامي، فقد أدرك الكواكبي أنّ تطبيقات الديمقراطية تختلف من بلد إلى آخر. كما أنّها ديمقراطية تستند إلى الإسلام أكثر من استنادها إلى العروبة. ونلاحظ أنّ مطالبته بالشورى الدستورية كانت أساساً للبرهان على أنّها فكرة إسلامية، ودليله على ذلك أنّ الغرب قد استفاد من الإسلام أكثر ممّا استفاده المسلمون.

والجديد -هنا- ليس في أنّ بديل الاستبداد هو الديمقراطية، ولكن الجديد هو ماهية الديمقراطية التي يطرحها الكواكبي. إنّها ديمقراطية عربية إسلامية خاصّة، تستوعب وتتجاوز أحدث أشكال الديمقراطية الحديثة، وتحلّ -نظرياً- المشكلات التي تواجه المجتمع العربي - الإسلامي. هذا بصرف النظر عن تفسيرات الكواكبي الخاصّة والضعيفة لبعض المفاهيم الإسلامية. وكما يقول هو نفسه، تبقى ديمقراطيته مجرد اجتهاد ليس هناك ما يمنع من تجاوزه.

٢- جرّد الخلافة من السلطة السياسية وميّز بين الدين والدولة:

إنّ العلمانية تفصل بين الدين والدولة فصلاً تاماً، بينما يضع الكواكبي الإسلامية (المعلّمة) منهاجاً عاماً للدولة، بما في ذلك مؤسسة الحكم. لقد ميّز الكواكبي بين الدين

والدولة ولكنّه لم يفصل الدين عن السياسة فصلاً تاماً، لأنّه يراه إطاراً عامّاً لها. هذا مع إصراره على إبعاد السلطة السياسية عن الدين والتعليم، إلاّ للحماية والتنظيم. ورفض أن يجتمع الرباط الديني بالسلطة السياسية تحت لواء الخلافة، بل إنّه طالب بأن تكون الخلافة رمزاً دينياً يحمل لواءه العرب، ويبقى بعيداً عن وحدة العرب السياسية.

كما دعا الكواكبي إلى فصل السلطات (التنفيذية والتشريعية والقضائية) فصلاً يقبل التكامليّة وينفي أيّ انفصال كامل بينها، حتّى لا تضيع المسؤولية.

– أما من حيث منهجه نجد أنّ:

١ – الكواكبي مفكّر ثوريّ وثورته تدريجيّة وداخلية:

لقد طلب الكواكبي التقدّم وعدّ أن تحقيقه منوط بإزالة الاستبداد أولاً، واقترح أن يتم ذلك بالتدريج، بالاعتماد على تكاتف الواعين، وتهيئة الرأي العام للمشاركة في التغيير المنتظر. وفي صياغة الهدف وتحقيقه، بعيداً عن القوة والعنف، وذلك لاعتقاده بأنّ كلّ شيء يتحقق بقوة وزمان متناسبين مع أهميته. وهو يريد الثورة أيضاً بعيداً عن الانتظار المستكين، لأنّه لا يقوم بالثورة إلاّ من تأذى من الوضع الراهن فقام يطلب التغيير، وبذلك استطاع الكواكبي أن يفهم الثورة الحقيقية، التي لا يمكن أن تؤتي ثمارها إلاّ بعد الوعي بإمكاناتها وأهدافها، وتجنيد الأدوات اللازمة لانتصارها. ويبدو الكواكبي ثورياً متعلّلاً، بدأ بإصلاح مفاهيم الدين السائدة لإصلاح الفكر وتوحيد الرأي العام، مستعيناً على ذلك بملاحظاته حول ما فعله الإصلاح الديني في الفكر الغربي. ومنطلقاً أيضاً من اعتقاده بأنّ الدين هو حامل هذه الثورة، وأنّ الإصلاح الديني هو أقرب طريق للإصلاح السياسي مع إدراكه أنّ الإصلاحات كلّها مترابطة ومتكاملة.

٢ – الكواكبي واع يدرك أهمية الوعي:

مع إصلاح الدين طالب الكواكبي بتحسين التربية وإشاعة العلم لمقاومة الاستبداد. مدركاً أنّ التغيير عملية لا يقوم بها إلاّ من يعاني من وطأة الاستبداد، بحيث تجتمع قوى الشعب بوساطة جمعية تستلم زمام التوعية والتنظيم والتنوير. وأنّ إزالة الاستبداد وإقامة الإسلامية لا يمكن أن تحدث إلاّ بتحقيق شروط حدوثها وهي شروط دينية وأخلاقية وسياسية. فالمسلمون يحتاجون إلى الحكمة العقلية ليفهموا دينهم فهماً صحيحاً. وقد أراد العودة، ليس إلى مناقشة أصل الدين الإسلامي وجوهره، بل بالعودة إلى إصلاح ما اعوجّ منه. فما أصاب الإسلام ليس خلافاً دينياً بل خلل سياسي، وما يجب إصلاحه ليس إلاّ تلك السياسة التي تلبّست بالدين وقادت إلى الانحطاط. وإذا نشد الناس التحرر من أسر الاستبداد فإنّ الحرية لا تؤخذ عفواً بل تحتاج إلى جهاد في سبيل نيلها، بتنبيه حسّ الأمة وتوعيتها لتكوين رأي مؤحد يطلب التغيير ويسعى إليه. ويضع الكواكبي منهاجاً تدريجياً للحل، بالتربية والتعليم وبثّ الحماسة، لأنّه يرى أنّ

ما يحصل بالتدريج يكون أنفع وأرسخ وأحكم ممّا يحصل بثورة مفاجئة. وهنا تظهر ثورته الواقعية التي لا تريد أن تقفز قفزاً عشوائياً، خشية السقوط بين برائن استبداد أشدّ مرارة من سابقه. ومن الملاحظ أيضاً أنّ صياغته قانون جمعيّة أم القرى متأثية من عمله الفعلي في المحاماة والقضاء فراه يضع موادّ القانون ثم يسعى إلى تفسيرها.

٣- الكواكبي مفكر توفيقّي - انتقائيّ:

يحاول الكواكبي أن يقرب تقدّم الغرب إلى أذهان المسلمين، وأن يفهم الغرب أنّ الإسلام قد طرح ذلك قبلهم. كما أنّه يقوم بتحليل الواقع من خلفيات النص، وهذا يدعونا إلى ملاحظة سمة التناقض الموجودة في الفكر العربي النهضوي الذي يمتدّ النصّ ليتأقلم والواقع المستجدّ. وإذ يقوم الكواكبي بمقارنة بين واقع العرب الفاسد وبين حاضر الأمم المتقدّمة وماضي العرب المجيد، فإنّه يفعل ذلك عن طريق انتقاء صور من التراث العربي، أولاً، ثمّ تعزيزها بملاحظاته حول واقع الغرب المتقدّم. وهو إذ يفعل ذلك ينتهز الفرصة ليبين أنّ التراث ليس خيراً كلّها، فهذا (ابن خلدون) مثلاً قد رضي بالتمجّد على حساب المجد^(١)، كما قد يستعين المستبدون ببعض التراث لتنفيذ مآربهم في صنع الاستبداد الداخلي، وكذلك فإنّ الغرب مع حسناته، يعاني من حضارة مادية تنمو على حساب الحضارة الروحية التي لا يمكن أن يحييها إلاّ الشرق، هكذا يحاول الكواكبي التوفيق بين العلمانية والسلفية، محاولاً تقريب المفاهيم الغربية من مفاهيم الإسلام، وخاصة حول مبادئ الديمقراطية، لقد حمل الكواكبي بذور فكر سلفي وليبرالي معاً، وهو حين يقيم مصالحة بين المفكرين: الغربي والعربي - الإسلامي فإنه إنما يبيّن توفيقه بين ثوابت الدين وبين المعطيات الغربية الحديثة، إنّ الكواكبي مفكر توفيقّي - تراثي - انتقائيّ، وتوفيقيته تنطلق من طبيعة الإنسان ذاته وتهدف إلى تحقيق مصلحته.

وبشكل عام فإنّ الكواكبي مفكر متفائل إذ إنّّه لم يشكّ لحظة واحدة في إمكانية إصلاح الفتور الحاصل في المجتمع العربي - الإسلامي، لقد حاول رسم سياسة جديدة أو إصلاح مرجو، انطلاقاً من الحاضر الغربي والعربي الذي يسترشد في الماضي، فقد كان يقف في شرفة الحاضر، يطلّ على الماضي، محاولاً أن يرسم صورة المستقبل ومن الإنصاف القول إنّّه لا يمكننا أن نعدّ فكر الكواكبي ناضجاً كلّ النضج حول ما طرحه من أفكار، إنّ دولته كانت مدعوة إلى حلّ تناقضات العصر كافة، إلاّ أنّ بدائله جاءت أقلّ من مستوى طموحه وأدنى درجة من فهمه الاستبداد، وقد تميّزت حلوله بصبغة أخلاقية، مع كل محاولات ربط الفكر بالعمل، إنّّه رجل مواقف وليس رجل مذهب كامل متكامل، كان داعية إلى التجديد ضد الجمود والتخلف، وكان معنياً بالإجابة عن تساؤلاته الخيرة لو قدر له أن يعيش أكثر، فهو مفكر مجدد متجدد ولا

(١) والكلام - هنا - للكواكبي.

يعد مفكراً تطورياً، لأنه حريص على الاحتفاظ بأسس العقيدة الإسلامية، ومع ذلك فهو مفكر مرن غير فظ ولا جلف ولا متعصب بل متسامح إلى أبعد الحدود، حاول تقديم العلاج لا لعصره فقط، بل للعصور اللاحقة وما زلنا إلى اليوم نحتاج إلى الكثير من أفكاره، فهو معين للإصلاح السياسي حتى في وقتنا الراهن، وكثير من حلوله لم نزل مفتقرين إليها حتى الآن، ويتميز الكواكبي من مفكري عصره بتخصصه في مسألة واحدة، عرّاه ووضع بدائلها؛ وأهميته الأساسية تكمن في طرائق طرحه المسألة، وفي ما فتحه من آفاق في فكر الإنسان العربي والمسلم.

خاتمة الباب الثاني

يتبين مما سبق أنّ الكواكبي مقاوم عنيد، كافح الاستبداد، وهو يحمل أملاً عربياً بالانتصار وبالنهوض بأمته التي تعاني الانحطاط، لذلك طالب أبناء أمته بمواجهة الاستبداد بالعلم والتعاون، وبتهيئة البديل قبل إزالة الاستبداد، حتى لا تقع بلبله بعد سقوطه فيستولي على السلطة مستبد أشد ظلماً من سابقه.

وقد كان الواقع المتردي هو الحافز الأساسي الذي حمل الكواكبي على بحث أسبابه، وجعله يفتش عن البديل وهو يضع نصب عينيه مطالب الإنسان الحديث، ويحثّ عن حلمه المفقود، جلب الكواكبي التراث العربي الإسلامي والفكر الغربي، الذي عاصره فتكونت لديه معالم البدائل المرجوة وطرق الوصول إليها، إلا أنه مع كل ما استقاه من الغرب بقي شاخصاً إلى الإسلام الأول، مما جعل الحرية عنده تعني حرية الاجتهاد الديني بالأساس، وهو عندما ضاق ذرعاً بالتمايز بين الناس على غير وجه حقّ، راح يدافع عن الفقراء والمظلومين، ويطالب بتوزيع المال والعائدات، توزيعاً عادلاً، وإجراء التقارب بين الناس وعتقهم من أسر الاستلاب الفكري الذي تمارسه السلطة الاستبدادية؛ ودعا إلى مشاركة المواطنين الحكومة في إدارة بلادهم، وكان ذلك بحدود ما ترسمه (الإسلامية) التي بدأت تفصح عن نفسها بوصفها حلاً شاملاً لمشكلات المجتمع (السياسية والفكرية والدينية والاقتصادية) لا يتعارض وأطروحات الفكر الحديث، لأنها مبنية على العقل، وذلك يعود إلى أن الإسلام، الذي تعتمد في أساسها عليه، يأمر بأن يكون الإيمان به مبنياً على العقل، انطلاقاً من ذلك يرسم الكواكبي حدود حكومته التي يجب أن يكون فيها قانون عادل يلائم مواطنيها، ويعتمد على إدارة الأمة التي تراقب التنفيذ في الحدود التي يرسمها الشرع، وهي حكومة دستورية شورية لا مركزية بحيث تكون ديمقراطية تماماً، وديمقراطية الكواكبي جاءت من قوة ملاحظته وثقافته الواسعة التي سمحت له بالاطلاع على الفكر الغربي، وخياله الواسع الذي ابتدع الحلول وتخيل مؤتمراً تفصيلياً للتباحث في أحوال المسلمين، ولا غرابة في هجانه فكر الكواكبي فهو سليل:

١- الفكر الإصلاحية الإسلامي.

٢- رؤيته الإسلامية الأصولية الخاصة.

٣- مفكري الثورة الفرنسية.

٤- شخصيته وواقعه وإحساسه المرهف بوطأة الواقع المظلم.

والديمقراطية التي خرج بها تؤكد انتماءه إلى العروبة والإسلام، من خلال وحدة سياسية تربط بين العرب، وجامعة إسلامية تجمع بين المسلمين تحت لواء الخلافة، كما أنها تؤكد انفتاحه على الحضارة الإنسانية، إذ إنه لا ينكر فكر الآخر ولا ينفيه، بل يتفاعل معه للوصول إلى ما هو أفضل. وهذه الانتماءات الثلاثة لا تكون إلاّ عند مفكر يتحلّى بانطلاقة عقلانية لا متعصبة. والديمقراطية عنده علاقات شاملة. فقد تكلم عليها بوصفها نظاماً شاملاً للمجتمع، يحلّ به مشكلة الأقليات في المجتمعين العربي والإسلامي. ذلك لأن الديمقراطية بوصفها ذلك، وفي مجتمع متعدّد الأقليات كالمجتمع العربي، تقتضي اللامركزية وقد قال بها الكواكبي نفسه، من غير أن تحكمه المسألة القومية. لذلك فإنّ الديمقراطية ضرورية، والجميع معيّون بإقامتها. أمّا الخطوات الآيلة لتحقيق الديمقراطية عند الكواكبي. فهي تكمن في إنشاء جمعية تكون أهمّ وظائفها توحيد الرأي العام ونشر الوعي بين الناس، لأن الغموض هو وسيلة الاستبداد المهمّة. وقد أراد الكواكبي بنشر التوعية والتعليم أن يضيف وعي البؤس إلى البؤس المعاش في ظل الاستبداد. ورأى أنّ هذا لا يتمّ إلاّ بتكاتف الواعين للقيام بالإصلاح الديني الذي هو أقرب طريق للإصلاح السياسي، بدلاً من العنف العشوائي والثورة المفاجئة. وبالرغم من إصلاحية الكواكبي وتسويته إلاّ أنّه لم يجنّب في مواجهة صنّاع الضحايا ومسببي الشقاء^(١)، لكنّه أراد تعبئة الشعب للتغيير قبل الثورة.

لقد اختار الحلّ التدريجيّ الإصلاحية وهو يؤمن بأنّ ما لا يتغيّر بالإصلاح يجب تغييره بالثورة الواعية. فما الإصلاح الذي يطلبه سوى ثورة مرجأة لا ينبغي القيام بها قبل التأكد من إمكانيّات نجاحها وإعداد الناس لها. والتغيير لا يحدث عفواً، بل يحتاج إلى حركة داخلية ذاتية، يقوم بها الناس جميعهم، وليس عملاً خارجياً يمكن انتظاره. وهو لا يتمّ إلاّ بالتدريب وبمشاركة الشعب فيه. وقد ألحّ الكواكبي على ضرورة أن ينسجم التغيير مع حاجات الناس وإمكانيّاتهم. ويمضي الكواكبي في تفصيل وصفاته الإصلاحية مطالباً بإعادة الاجتهاد في الإسلام لإيجاد حلول معاصرة، لمحاربة الاستبداد والتواكل والفكر الديني السائد.

ويمكن أن يُعدّ الكواكبي مفكراً ثورياً لأنه يفتح باب الاجتهاد، ويحارب المفاهيم الإسلامية الرسمية، ويحسر النقاب عن زيفها، مشدداً على أهميّة ألا ينام الشعب المتعبّد إلاّ بعين نصف مفتوحة ليتمكّن من مقاومة ما يحاول المستبدون تسريه إليه من آراء تشبّطية اتكالية،

(١) Maker of victims.

ليتم له إجراء الإصلاح الذي ينشده، في إقامة حكومة دستورية شورية، وإطلاق الحرّيات، والتمتع بنعم العدالة والمساواة. وقد بين الكواكبي الآثار الإيجابية للحكومة العادلة التي تنتشر بها المساواة وتمّ العدالة، ويصبح الناس في ظلّها نشيطين في العمل والعلم، يتسابقون إلى المجد، ويتمكّنون من تربية أبنائهم تربية صحيحة، ويتميّزون بالفضيلة والقناعة والتعاون وحسن الخلق، ويلتزم كلّ منهم بوظيفته وهو يحبّ وطنه وينعم بروابط قومية ودينية وإنسانية. عندئذ فقط يصبح من الممكن تقدّم الأمة.

وعلى الرغم من محاولة الكواكبي أن يكون الطبيب المداوي إلا أنّ فكره تميّز بالتوتّر الانفعالي نظراً إلى أنّه رجل مواقف ينطلق من واقعه المُعاش، وليس صاحب مذهب متكامل. وقد كان متفائلاً أكثر من اللازم، إذ رأى أن ليس هناك صعوبات كثيرة تعترض إقامة جمعية أم القرى باستثناء بعض الأمور الماليّة. هذا في حين أنّ الاستبداد لا ينفكّ يلاحق أيّ تجمّع قد يضرّ بمصالحه. كما نلاحظ ذلك من خلال اعتقاده بسهولة محاربة الشيوخ والمتواكلين والمتزمتين، عن طريق تفريعهم بالصحف وشنّ حملات إعلامية تدينهم. ويتوضّح انحيازه إلى الإسلام من خلال اعتقاده أن القرآن يحوي الاكتشافات الحديثة جميعها، وأن الزكاة والصدقات هي أساس العدل الاقتصادي. وكذلك من خلال استقرائه الواقع الناقص إذ رأى أن المسيحيين يدخلون في دين الإسلام أفواجاً، بعد أن اكتشفوا أنّه أفضل الأديان.

ومن الأهميّة بمكان ملاحظة أنّ الكواكبي قد حمل على الاستبداد استناداً إلى تقييم أخلاقي، ممّا جعله يدينه بكلمات رنانة وأسلوب خطابي يتعدّد كثيراً عن التحليل الموضوعي. وابتعاده عن التحليل الموضوعي المتأنّي جاء نتيجة اتكائه، أكثر ممّا هو مطلوب، على الفكرين الإسلامي والفرنسي، ممّا جعل فكرة قراءة خاصّة لكل من الفكرين العربي الإسلامي، والأوروبي، وكلّ منهما ينتمي إلى زمن غير زمنه، ويبقى خارج دائرة الواقع المُعاش. ومع كلّ محاولاته، بقي الكواكبي متأرجحاً بين سلطتين هما النموذج العربي الإسلامي الماضي والنموذج الأوروبي المستقبلي الذي نطمح في التوصل إليه. فجاءت بدائله حصيلة مقارنة بين الواقع وبين ماضي العرب وحاضر الغرب، وليس نتيجة تحليل كافٍ لواقع العرب (المسلمين وغير المسلمين) الذين يكتوون بسياط الاستبداد العثماني.

نلخص ممّا تقدّم إلى نتائج ثلاث:

الأولى: نميّز فيهما عند الكواكبي بين موقفين:

الموقف الأولى: يظهر فيه الكواكبي المدافع عن تراث الإسلام كما كان في عهد الرسول

والخلفاء الراشدين.

الموقف الثاني: يتّضح فيه موقف الرجل المنفتح للتلقّي عن أوروبا. فهو لم يقتصر في فهمه

الحرية استناداً إلى أسس إسلامية وحسب، بل نهل من مفاهيم الغرب لها أيضاً، فكانت آراؤه

مزيجاً من تعاليم الإسلام ومن محصلة اطلاعه على الفكر الأوربي الحديث متمثلاً في مفكري الثورة الفرنسية، مما حدا به إلى التركيز على أهمية الفرد وسط المجموع. وبذلك استطاع أن يفهم الحرية على أنها: قومية ضد الاستعمار، ودينية ضد الاستلاب، وسياسية ضد الاستبداد. لكنّه كان طوباوياً في فهمه الحرية الاقتصادية إذ اعتمد في تحقّقها على الأخلاق لا على القانون الناظم لها.

الثانية: أمّا النتيجة الثانية فإنّها تأتي من سالفها إذ نلاحظ أنّ الكواكبي مفكّر توفيقى حاول إقامة صلح بين الإسلام وبين الفكر القادم من أوروبا، محاولاً أن يتمّ ذلك - من خلال انتقائيته - لصالح الإسلام على قدر إمكانه.

الثالثة: النتيجة الثالثة هي أنّ بدائل الكواكبي اعتمدت على وصف أخلاقي أكثر منها على تحليل موضوعي. وعلى الرغم من ذلك فإنّ حلوله إيجابية في كثير من جوانبها، وتعتمد على العمل. فهو رجل عملي. عُرف للدين مكانته في حياة الناس، ورأى أنّ إصلاحهم لا يتمّ إلاّ بإصلاح المفاهيم الدينية التي حُرّفت. ولأنّه رجل عملي فإنّ ذلك جعله مفكراً اجرائياً أكثر منه منظراً، وهذا طبيعي لأنّ العمل متغيّر تبعاً للمواقف التي يواجهها العامل. ولهذا لم تكن آراء الكواكبي إلاّ بدافع أن تصبح برنامجاً للعمل، لذلك قدّم بدائله لعصر معيّن في منطقة معيّنة. ومهما يكن يمكن أن يقال عن سلبات الكواكبي إلاّ أنّه لا يمكننا إنكار أنّنا لم نزل في حاجة إلى أن ننهل من أفكاره ونتعلّم من حلوله، هذا فضلاً عن أنّنا نحتاج إلى الاقتداء به للبحث عن بدائل عصرنا كما فعل.

الخاتمة

إنّ ما يحفز الشعب على الثورة ضد الاستبداد، الذي يلحق به شتى أنواع الظلم والإرهاب، ليست الأفكار النظرية، التي تحثهم على نيل حقوقهم، وحدها، خاصة وأنّ عامة الناس لا تقرأ ما يكتب، وإنّما أيضاً معاناة القهر الحقيقيّة ممّا فرض عليهم من التزامات جمّة وهم يفتقرون حتّى إلى الخبز اليوميّ.

لكن ليست تلك الأفكار ولا خواء الجيوب هو الذي يجعل الثورة أمراً ممكناً.

إنّ الناس يصبحون مهيين للمشاركة في عملية التغيير عندما يشعرون بأنّهم في حاجة ملحة إلى حقوقهم أكثر من الخبز، وعندما يدركون أنّ الحكومة هي المسؤولة عمّا يعانونه من عذاب. وهذه المعرفة تتكون من انسحاقهم تحت عجالات الواقع المرّ، وشعورهم به الذي تعزّزه الأفكار التي تشيع عن الحرّيات وحقوق المواطن في العيش الكريم. إن هذا الأمر لا يحدث بين ليلة وضحاها، وإنّما يحتاج إلى وقت طويل حتى تنتقل تلك الآراء المتحرّرة إلى الرأي العام، كما يحتاج إلى جهد مضنّ يبذلّه مفكرون جادّون تظلّ أفكارهم تحفر داخل مجتمع يعاني من مظالم مادّية، حتى تتوخّد الصفوف من أجل العمل على نطاق وطنيّ.

والإطاحة بالنظام الاستبداديّ يلزمها علم يتناسب عكساً مع مستوى الضغط الاستبداديّ الحاصل. وكلّما كثرت المعاناة يقلّ مستوى المعرفة المطلوبة لتفجير الثورة على الاستبداد. أمّا في المجتمع الجاهل فيحتاج الشعب إمّا إلى ضغط استبدادي أكبر ممّا هو قائم، وإمّا إلى الرفع من مستوى معرفته، حتى يدرك أنّ الحكومة هي علّة مأساته. ويسعى إلى تغييرها. إنّ تطوّر المجتمع أدّى إلى تطوّر السلطة، وبالتالي فإنّ زيادة تطوّر المجتمع أمر لازم لتطوّر السياسة.

والذي حدث في زمن الكواكبي وقبيله، هو أن منظريّ الاستبداد كانوا يقومون بتحويل تشرف الحكومة على تشييته، بحيث يصبح مردّ الاستبداد هو غضب الله على الشعب الغارق في الذنوب حتّى أذنيه، وأنّ الحكومة ما هي إلاّ أداة تنفيذ العقاب الإلهي الذي استحقّه الذين [كانوا أنفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ]^(١) وقد رأينا كيف عانى الكواكبي من استبداد الحكم العثماني الذي يكتنفه كبت الحرّيات، وإشاعة التخلف، وانتشار الفقر المدقع المرافق بإهمال التربية وفساد الأخلاق. وحيث تاجرت السلطة السياسيّة بالدين وحوّلته إلى طقوس شكلية، وشجّعت الطُرق الصوفيّة وتخالفت المذاهب. ولم تأخذ الحكومة العثمانيّة بالمذهب الحنفي إلاّ لأنّه لم يشترط

(١) التوبة ٩/٧٠

وقد وردت هذه الجملة جزءاً من آيات كثيرة في «القرآن الكريم» وهي: البقرة ٢/٥٧، الأعراف ٧/١٦٠، النحل

١٦/٣٣ و١١٨، العنكبوت ٢٩/٤٠، الروم ٣٠/٩.

العروبة في الخليفة. وأصبح السلطان هو خليفة المسلمين، وقرب أصحاب العمائم من بلاطه ليسهل عليه أن يأمرهم فيفتوا بما يشاء.

إنّ هذا الواقع فضلاً عن عوامل أخرى، دفع بالكواكبي لينادي بالإصلاح، وكانت وسيلته النضالية هي الصحافة، التي من خلالها بين وجهة نظره بنزعة إسلامية واضحة. إنّ الذي أدّى إلى الانحطاط هو الاستبداد السياسي، الذي جعل الحكومة تتصرّف بالشعب على هواها، وهذا النوع من الحكم لا بُدّ من دفعه بالشورى الدستورية التي دعا الإسلام إليها. ولأنّ التفرقة من وسائل الاستبداد الرئيسة فقد ركّز الكواكبي على العمل الجماعي، من خلال محاولته إقامة جمعية أم القرى، لإصلاح الدين ونشر الوعي، ومن ثمّ إزالة الاستبداد. والإصلاح الذي طالب به، على الأضعدة كافة، ليس إصلاحاً يرغب في المحافظة على الحكومة القائمة مع بعض التغيير، ولكنه إصلاح تكمن بذور الثورة بين سطوره، فما لا يتغيّر باللين والتدرّج يتغيّر بالقوة والثورة، وكلّ ما علينا هو اختيار الوقت المناسب بعد الإعداد للثورة وتهيئة البديل للقيام بها.

انطلاقاً من ذلك أجزنا لأنفسنا القول إنّ إصلاح الكواكبي إصلاح ثوري لا يُهادن وإنما يتحيّن الفرصة، ويجمع الطاقة لصنع مفاتيحها بإعداد الوعي اللازم لها. فهو يدرك ما هو مُقدّم عليه، ويقدر أهمية الوعي في سبيل تحقيقه. وتتجلّى ثورية فكره الديني في دعوته إلى الاجتهاد الذي أسّس -بناء عليه- ديمقراطيته الإسلامية. فليس هناك تناقض بين الإسلام والديمقراطية، في فكر الكواكبي، حتّى أنّ إسلاميته، التي يشتقّها من الإسلام، تكاد تنطبق على الديمقراطية، فهي تشترك معها في مبادئ الحرية والعدالة والمساواة، وتقرّر أنّ وحدة الدين ليست ضرورية للتنظيم الاجتماعي والسياسي في بلد يضمّ أفراداً يؤمنون بأديان مختلفة. إلاّ أنّ هناك اختلافاً بين الإسلامية وبين الديمقراطية الأوروبية حول مفهوم سيادة الشعب. فالإسلامية ترى أنّ سيادة الشعب في سيادة الشرع، بينما في الديمقراطية فإنّ سيادة الشعب لا علاقة لها بالدين، وإنّ إرادة الشعب هي مصدر سلطات الحكّام، وإنّ الدين لا يقول شيئاً بهذا الخصوص. فهي تفصل بين الدين والدولة فصلاً تاماً، بينما لا تفصل إسلامية الكواكبي بينهما فصلاً تاماً، وإن كانت تفصل بين القائمين على كلّ منهما. ويبدو أنّ هذا مردّه إلى تسليم الكواكبي بأنّ الإسلام هو الدين السائد في البلاد العربية، وبالتالي فإنّ الاستناد إليه في وضع قانونها أمر طبيعي لا يتنافى والديمقراطية التي تساند الأغلبية، التي لن تهضم حقّ الأقلية، مادامت الحكومة تلتزم بالقوانين. وبينما تستند الإسلامية في الحرية والعدالة والمساواة إلى الإسلام أولاً، فإنّ الديمقراطية تستند إلى العقل وحده مؤكّدة على أهمية الفرد وكرامته. وقد كان الكواكبي، في تقديمه الإسلامية بديلاً منسجماً مع جلّ أفكاره ومنطلقاته. خاصة بعد أن رأينا أنّ إسلاميته لا تعني إقامة حكومة دينية وإنّما تنشُد، كالديمقراطية، حكومة مدنية لا تنافي الشرع في أساسياته.

وعلاقة الدين بالسياسة، عنده تقوم على التآزر والتلاحم، من غير أن تتمكّن أيّ منهما

تأبّط الأخرى أو التحدّث باسمها. وهو أقرب إلى إبعاد السياسة عن الدين منه إلى إبعاد الدين عن السياسة، مع تأكيده على إقصاء علماء الدين عن ممارسة السياسة. إنّه مع مبدأ الاختيار في الشؤون الدنيوية، ولكن ضمن إطار قواعد الإسلام الأساسيّة. وبذلك ينسجم الكواكبي مع فكره العام. وإذا كان الكواكبي قد طالب بالخلافة فإنّه قد فعل ذلك وهو يقول بفصل الخليفة عن السلطة السياسية وتجريده من المُلْك ل يبقى مجرد رمز يوحد بين المسلمين. وفي الآن نفسه يُبعد الكواكبي الحاكم عن الدين وينزع عنه لقب الخلافة وذلك ليردّ السلطة السياسية في البلاد العربية إلى العرب أولاً، وليمكّن أهل الحل والعقد، الذين يمثلون الشعب، من مراقبة الحاكم ومحاسبته بعد أن أزيح عنه ستار الدين، ثانياً. وإذا جاز وصف الكواكبي بالعلمانيّة فإن العلمانيّة عنده لا تتعلّق بفصل الدين عن الدولة بقدر ما تتعلق بإعادة تنظيم العلاقة بينهما، بما يضمن حقوق الأغلبية مقابل النخبة، وحقوق أقليات دينية وجنسية في وسط أغلبية إسلاميّة أو عربية.

ويمكن القول، عقب هذه الدراسة، إنّ الكواكبي مفكّر نائر شديد الاعتزاز بانتمائه إلى العروبة والإسلام، حريص على استبدال الديمقراطية بالاستبداد، مع إلباسها لباساً عربيّاً إسلاميّاً خاصّاً، ممّا جعل دعوته إلى القوميّة العربيّة مترافقة ومكّملة لدعوته إلى الجامعة الإسلاميّة، كما أنّ دعوته إلى الديمقراطية لم تتعارض مع الإسلاميّة التي يطالب بها. وإذا لم يكن دقيقاً في تحليل مسألة الاستبداد، وقصّر عن فهم علاقة الاستبداد بالاستغلال، فإنّ تقصيره مشروع، إذا أخذنا بعين الاعتبار العصر الذي عاش فيه، ويكفي إدراكه أنّ الفكر هو الذي يبدأ من ثغراته الاستبداد، وهو الذي يتدبّر منه الحلّ. وبما أنّ الاستبداد الفكري يتشكّل أولاً بلباس دينيّة، كذلك فإنّ الحلّ يبدأ أولاً بإصلاح الدين. والاستبداد، في رأيه، ليس عمليّة حتميّة ولا هي أبدية، بل هو ظاهرة يمكن تجاوزها. لذلك فإنّه من الممكن، ومن الضروري، القضاء عليه واستبداله.

وبينما كان في حديثه عن الاستبداد واقعياً وواعياً، كان في بدائله أقرب إلى المُمَثِّل الأخلاقيّة الإسلاميّة منه إلى الواقع. فالديمقراطيّة تُفهم على أنّها شوري تعتمد على الأخلاق الإسلاميّة وأوامر الشرع، ويعرّزها الاجتهاد. والسياسة تتصل بالدين والأخلاق، من حيث أنّ الاستبداد شرٌّ والسياسة أخلاق. وبما أنّ الدين هو مصدر الأخلاق فهو إذاً مصدر السياسة الصالحة. لكنّ هذا لا يعني أن يكون الدين سياسياً أو قائماً بالشؤون السياسية، إنّه مصدرها فقط. وانطلاقاً من ذلك لم يستطع الكواكبي استخدام العقل إلاّ بما يتناسب والشريعة. لقد كان يريد التجديد، فكريّاً واجتماعيّاً وسياسيّاً، مع الحفاظ على أسس العقيدة الدينيّة وفق القرآن والسنة.

ودعوته إلى العلم مرتبطة بعدم تضاربه مع الدين، ممّا يجعل العلم مقيداً به وليس حرّاً. ومع ذلك فإنّ مجمل فكر الكواكبي كان صيغة مناسبة لعصره. فقد قدّمه لمجتمع معيّن في ظل

ظروف معيّنة، وكان يضع في حسابه ردّ فعل المجتمع من حوله على ما يقترحه من حلول، من جهة، وبأخذ بعين الاعتبار ما هو ممكن، ولو على المدى البعيد، وما هو مستحيل. لكنّ بدائله لم تتحقّق في الواقع لغياب العقلية العلمية عن المجتمع العربي المستبد، بينما برز على السطح الفكر الغيبي الذي حاول فرضه المستبدون وأعاونهم لتسويغ ممارسات الحكومة التعسّفية.

وهيمنة السلطة السياسيّة أمر لا يُستهان به، خاصة إذا تتبعنا التأثير المتبادل بين السياسة والواقع من جهة، وبين الفكر من جهة ثانية. إنّ للسياسة دوراً أساسياً في توجيه الفكر العربي فهي التي عملت على تجزيته وإعادة بنائه وفقاً لمتطلّباتها الخاصّة. ومع الاستقلال النسبي الذي يمتّع به الفكر تجاه الواقع، إلاّ أنّه ليس بمعزل عن التأثير به والتأثير فيه. لذلك فإنّ للسلطة القائمة دوراً كبيراً في إنتاج الفكر العربي. إنّ الإسلام الرسمي في القرون الوسطى كان دين دولة، وكذلك فإنّ الفكر العربي لم يكن ليستطيع الخروج على علاقتة بالدين، لذلك فقد كان هو الآخر في علاقة مع السياسة. إن علاقة الفكر بالسياسة، في الإسلام الواقعي، على ارتباط وثيق بسياسة الماضي، لأنّ سياسة الحاضر هي استمرار لسياسة الماضي، منذ قيام الدولة الأموية. ومنذ حادثة التحكيم بين (علي) و(معاوية) كانت المواقف السياسيّة تبحث عن سند ديني لها، ممّا جعل الفكر ممارسة سياسية تستتر بالدين. وبقي كلّ من المستبدّ والثائر يستمدّ معارفه من الدين ويتّكئ في ردوده وتسويغها على الدين نفسه. وهذا يعيدنا إلى ضرورة تذكّر آراء (ابن رشد) في الفصل بين الدين والفلسفة، والتفكير في أنّ كلّاً منهما يشكّل نسقاً مستقلاً يستند إلى أسس ومبادئ خاصّة به. وبالتالي يصبح السياسي لا علاقة له بالديني إلاّ من باب الاستثناس. لكنّ الفكر العربي السائد لم يستطع إقامة حاجز بينهما. والذي قام به الكواكبي هو محاولة تحويل الدين إلى وظيفة اجتماعية. لقد اعتقد أنّ البناء السياسي الجديد لا يتم إلاّ إذا وقف النزاع بين التنظيم الاجتماعي السياسي الحديث وبين نظم الإسلام التشريعية. وقد فعل ذلك بصورة راديكالية هو نفسه بتطبيق ذلك، إلاّ أنّه وقع في هوة الاصطدام مع الواقع المادّي، وهو يحمل مثاله العريض. فلم يعد بالإمكان الاتكئ على الوانع الأخلاقي، وأصبح القانون أهمّ من الأخلاق مع كلّ التوجّه القسدي الأخلاقي الذي سار فيه الكواكبي.

إنّ الأخلاق لا يمكنها أبداً أن تحلّ محلّ القانون، ومع ذلك لا بُدّ من الاعتراف بفاعلية الأخلاق وأهمّيتها كقانون يكمل القانون الأساسي الذي لا يمكنه صيانة كلّ شيء بمفرده. لكن اجتماع القانون والأخلاق أمر محفوف بالصعوبات، وشدة التركيز على الأخلاق تجعل الفكر يدخل في خطائية لا فاعلية لها. وقد وقع الكواكبي في هذه الخطائية في أماكن كثيرة من مؤلّفاته. لكنّه لم يقع في خطورة تقديس التراث، فقد استطاع الفصل بين الإسلام، من حيث هو دين وعقيدة، وبينه وهو تراث، معترفاً بأنّ هذا الأخير لا ينطوي تحت مرتبة الأمور التي لا تُناقش إلاّ بما تسمح به. ولقد صنع مركباً يؤلّف بين الإسلام والقومية العربيّة والإنسانيّة بعيداً عن

التناقضات، محاولاً منهجة آرائه وتبيين إيمانه بأن الحرية والوعي هما من أولويات الأمور المطلوبة للتغيير. وقد طلب الحرية والوعي لغيره ولنفسه ولم يمنعهما عن أحد.

تلك هي منجزات الكواكبي وإسهاماته من أجل تحرر الإنسان العربي من الاستبداد، وتلك هي المنطلقات التي رأى من خلالها الأمور، فكانت تجربته غنية، وارتبطت حلوله بالظروف التي عاشها والأفكار التي له الإطلاع عليها، مما جعلها تتخذ منحى التجديد التدريجي.

وبالرغم من أن في تلخيصه أسباب الفتور كثيراً من الحشو والتكرار والتصنيف الذي لا طائل وراءه، فضلاً عن تداخل الأسباب الثلاثة التي يقترحها تحت عناوين الأسباب السياسية والأخلاقية والدينية، بحيث تتبعثر الأسباب الاقتصادية مثلاً تحت تفريعاته السابقة، إلا أنه استطاع أن ينفذ عنه غبار الجهل المتراكم التي خلفتها أنقاض الإمبراطورية العثمانية المريضة، وأن ينطلق في تعرية الاستبداد وإظهار محاسن الحكومة الشورية.

وحسبه فخراً أنه سبق زمنه بما قدمه من أفكار. إن كثيرين من مفكري النهضة العربية، وبخاصة (خير الدين التونسي) و(أديب اسحق)، بحثوا مساوئ الاستبداد، وطالبوا بالبدل، لكن الكواكبي كان الوحيد الذي شرّحه فدرس طباعه، مبيّناً خصائصه، باحثاً في أسبابه، مفصلاً آثاره ونتائجه على المجتمع، رافضاً إيّاه صراحة، جملةً وتفصيلاً.

وقد تأثر الكواكبي بسابقه، وتفاعل ومعاصره، كما أن تأثيره بلاحيه لا يخفى على أحد. ففي قضايا التجديد الديني نلمح آثار (ابن تيمية) و(محمد بن عبد الوهاب)، وفي نظريته إلى التاريخ وفلسفته يطلّ علينا (ابن خلدون)، هذا علاوة على تأثره بمونتسكيو (Montesquieu) وروسو (Rousseau) والفيري (Alfieri). كذلك نلمح بعض أفكار (الأفغاني) و(الطهطاوي) و(محمد عبده) و(التونسي) و(أديب اسحق) عن مكافحة التخلف والاستبداد وضرورة إيجاد الحل السياسي - الاجتماعي للمسألة من منظور ديني. وبخلاف كثيرين من مفكري عصره الذين انقسموا بين الجامعة الإسلامية والرابطة العربية والرابطة العثمانية، استبعد الكواكبي الرابطة العثمانية وكان مع الجامعة الإسلامية والرابطة العربية في الوقت ذاته، مبيّناً أنهما لا تتعارضان بل تكمل كل منهما الأخرى. «فالقرآن الكريم» يعزز لغة العرب، والنبي عربي، كما أن العرب هم حفاظ هذا الدين وقادة جامعته.

ومع إعلان الانتماء إلى العروبة والإسلام، لم يكن الكواكبي متعصباً ضد الجنسيات (= القوميات) والأديان الأخرى، بل يدعو إلى إقامة علاقات طيبة بينها. فقد فهم أن تطور الثقافة القومية يتم في إطار تطور الثقافة الحضارية العامة. لذلك قدر جهد الغرب في هذا المجال ولم ينف تطور الآخر ولم يشجب الأخذ منه. ولأن الكواكبي مفكر متسامح، وتوفيقي - انتقائي، لذلك يبقى مستعصياً على التصنيف في تيار من دون الآخر، فهو يأخذ من هذا وذاك ما ينسجم مع سياق فكره العام. وقد كان له تأثير كبير على كثير من لاحقيه من أمثال (رشيد رضا)

و(العريسي) و(مالك بن نبي) و(جمال عبد الناصر)..

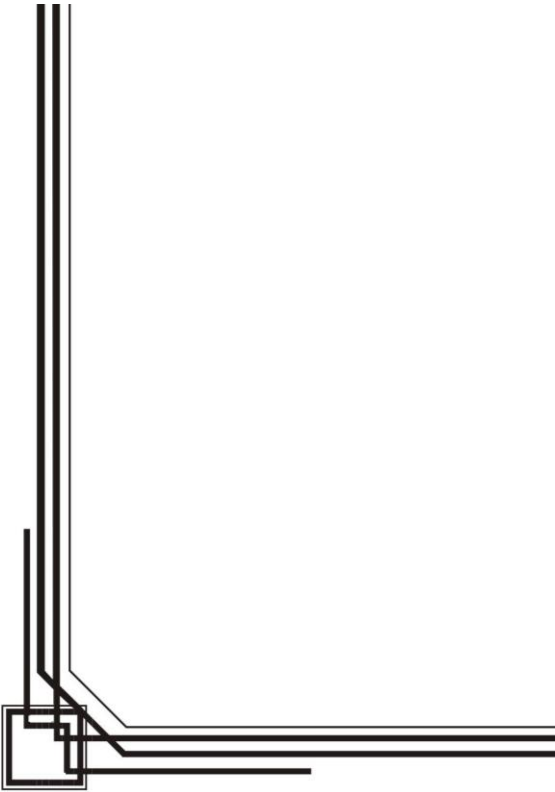
كما كان له تأثير جماعي، فقد توالى ظهور الجمعيات بعد وفاته، منها، جمعية العلماء المسلمين الجزائريين (١٣٥٠هـ=١٩٣١م) رئيسها (عبد الحميد بن باديس). وبعد مضي ربع قرن على مطالبة الكواكي بعزل الخليفة العثماني، أعلن الأتراك عزله في الربع الأول من القرن العشرين، كذلك ائتمرو المسلمون في القاهرة للتباحث في أحوال المسلمين. وللأسباب السالفة جميعاً، كان الكواكي متقدماً على كثير من معاصريه ولاحقه، بل ليكاد يبذل كثيراً من متطرفي عصرنا الراهن.

لقد أدرك عوامل التقدم، وكشف زيف تزوين الحكومات الاستبدادية، وتمتع بروح ديمقراطية متسامحة وجريئة، واحتلّ الإنسان عنده مركزاً رفيعاً، فالتغيير لا يتم إلاّ به، وهو هدف الإصلاح ومنطلقه.

لكن أهمية الكواكي الأساسية تكمن في ما فتحه من آفاق، لا سيّما أنّ أكثر القضايا التي طرحها لم تزل محالة إلى رجال الفكر المعاصر لإيجاد حلول لها. وإذا كان الكواكي قد تُنسى لأسباب يحتاج توضيحها إلى دراسة خاصة، فإننا اليوم مدعوون، أكثر من أيّ يوم مضى، إلى إعادة دراسة فكره، وجمع ما كُتب عنه في كشّاف تحليلي وتقييمه، وقد بدأنا هذا العمل فعلاً. وإذا اكتفينا -هنا- بتناول الكواكي في أحد جوانبه، لحرصنا على إشباعه دراسة، فإننا نعتز بأننا لم نفه حقه. ونأمل أن نتمكّن من دراسة جوانب أخرى في فكره، مثل: التربية والإسلامية والتقدم.. كما نرجو أن نُشبع موضوع الاستبداد بدراسته في الفكر العربي الحديث عموماً، واستقصائه في الفكر العربي: قديمه وحديثه ومعاصره.

وإذا كان ثمة ما يُقال، في آخر الرسالة، فهو أنّ الكواكي مفكّر ثائر، تمتّع برؤى استشرافية مشرقة، مما يضعه -بحق- في مصافّ رواد النهضة العربية المحدثين. وهذه الرسالة ما هي إلاّ مساهمة متواضعة في دراسة فكره، بذلنا فيها ما استطعنا من جهد، وحاولنا إنجازها بإخلاص، آملين أن تحفز القارئ على نقدها لتغتنى.

مَلاحق



ملحق رقم (١) حياة عبد الرحمن الكواكبي

(١٢٧١-١٣٢٠ هـ = ١٨٥٤-١٩٠٢ م)

وُلد عبد الرحمن الكواكبي بن أحمد بهائي بن محمد بن مسعود الكواكبي بحلب في ٢٣/ شوال سنة (١٢٧١هـ=١٨٥٥م) لأسرة عربية قديمة في حلب، قيل إن جذورها تمتد من جهة الأب إلى علي بن أبي طالب. وتمتد من جهة أمه عفيفة بنت مسعود آل نقيب إلى محمد ابن الباقر بن علي زين العابدين بن الإمام الحسين الشهيد.

توفيت والدته سنة (١٢٧٦هـ=١٨٥٩م) وهو في الخامسة من عمره، فكفلته خالته صفية آل نقيب واصطحبته إلى أنطاكية، وهناك تعلم القراءة والكتابة والتركية وحفظ شيئاً من القرآن الكريم. ثم عاد إلى حلب وأكمل تعليمه مع شيء من الفارسية، مدة عام تقريباً، ذهب بعده إلى أنطاكية ثانية لدراسة العلوم، ثم استقر في حلب سنة (١٢٨٢هـ=١٨٦٥م) فدخل المدرسة الكواكبية التي كانت تتبع مناهج الأزهر في الدراسة، وكان أبوه مديراً لها. وهناك تابع دروسه في الشريعة والأدب والفارسية، كما درس بعض علوم الطبيعة والرياضة. لكنه لم يكتف بذلك، بل راح يعب من علوم السياسة والمجتمع والتاريخ والفلسفة.

وأول ما دخل الحياة العملية عُيّن سنة (١٢٨٩هـ=١٨٧٢م) محرراً في صحيفة «فرات» الرسمية بلسان الحكومة العثمانية، وكانت تصدر باللغتين: العربية والتركية. واستمر بالعمل فيها حتى سنة (١٢٩٣هـ=١٨٧٦م). ولأنه رأى أنها لا تحقق طموحاته في إعلان الحقيقة على الجماهير، هجرها ليصدر صحيفة «الشهباء» الخاصة بالاشترك السوري مع هاشم العطار سنة (١٢٩٤هـ=١٨٧٧م) وكانت أول صحيفة عربية تصدر في حلب. ولم يصدر منها غير ١٦/ ستة عشر عدداً فقط، إذ أغلقها والي حلب (كامل باشا) القبرصي، لما وجد أنها تنتقد سياسة السلطنة العثمانية. وربما أرادت السلطة أن تشغله عن توعية الناس فعينته سنة (١٢٥٩هـ=١٨٧٨م) عضواً فخرياً في لجنة المعارف والمالية. لكنه لم يُغر بالمنصب ولم ييأس من الإصلاح فسعى سنة (١٢٩٦هـ=١٨٧٩م) إلى إنشاء صحيفة «اعتدال» باللغتين: العربية والتركية، لكنها، هي الأخرى لم تستمر إذ صدر منها عشرة أعداد ثم أوقفها الحكومة لجرأة صاحبها في انتقاد سياستها.

وحاولت الحكومة إسكاته بالمناصب فعينته في لجنة المقاولات والأشغال العامة، وقُدّته رئاسة قلم المحضرين في الولاية، ثم عضوية لجنة امتحان المحامين. كما عُيّن سنة (١٢٩٩هـ=١٨٨١م) مديراً فخرياً للمطبعة الرسمية، ثم أول رئيس لبلدية حلب. وفي سنة (١٣٠٠هـ=١٨٨٢م) توفي والده مما أثر في نفسه كثيراً، لكنه لم ينزو واستمر في نصرة

المظلومين، وانتقاد السلطنة، واستمرت الحكومة في إغرائه بالمناصب ففي سنة (١٣٠٤هـ=١٨٨٦م) عيّنته عضواً في محكمة التجارة، ثم رئيساً لغرفة التجارة بحلب (١٣١٠هـ-١٨٩٢م)، ورئيساً للمصرف الزراعي، ثم رئيساً لكتاب المحكمة الشرعية (١٣١٢هـ=١٨٩٤م)، وأعادته سنة (١٣١٤هـ=١٨٩٦م) رئيساً لغرفة التجارة بحلب، ورئيساً للجنة بيع الأراضي الأميرية.

لكنّ أيّاً من تلك المناصب لم يُثبّه عن عزمه في نقد السلطة القائمة والتصدي للخدمة العامة إذ فتح مكتباً لنصرة المظلومين حتّى لُقّب بأبي الضعفاء ممّا أغضب الولاة فسعوا للإيقاع به، فقد استعلت السلطة محاولة اغتيال والي حلب (جميل باشا) وألقت القبض على الكواكبي بتهمة التحريض على قتله، ولكنّ ساحته بُرّئت وعُزل الوالي. ثمّ اتّهمته الحكومة بالاتصال بدولة أجنبية، على لسان والي حلب (عارف باشا)، الذي اتّهمه بالاتفاق مع دولة أجنبية على تسليم حلب، وبإقامة منظّمة سرّية تتواءم نظام الحكم، وحكم عليه بالإعدام أمام محكمة حلب المتأمّرة مع الوالي، لكنّ الكواكبي قدّم تظّلاً ورفض المحاكمة، كما قامت مظاهرة في حلب تطالب بالإفراج عنه فاضطرت السلطنة إلى إعادة محاكمته في بيروت، حيث قدّم دفاعاً شخصياً عن نفسه، فبرّئت ساحته وتبيّن تزوير الوالي الأوراق التي اتّهمه بوساطتها، وعُزل.

وفي أثناء تلك الأعوام، الصاخبة من حياة الكواكبي، التي تعرّض فيها للظلم والسجن وصدورت ممتلكاته، كان يضع فصول كتابه «أم القرى» الذي قال (كامل العزّي) أنّه اطّلع عليه في حلب، وقال ابنه (الدكتور أسعد الكواكبي) أنّه بيضه له وهو في حلب، كما كان يضع بعض أفكار كتابه الثاني (طبائع الاستبداد)، ولكي يتخلص من إلحاح السلطة العثمانية عليه بالتعامل معها، إذ سلمته قراراً بتعيينه نائباً شرعياً في قضاء (راشياً) في ولاية (سورية)، فتظاهر بالموافقة، وقرر الهجرة إلى مصر سرّاً، بحجّة أنّه سيقوم بزيارة إلى استانبول.

وصل إلى القاهرة في منتصف شهر تشرين الثاني سنة (١٣١٧هـ = ١٨٩٩م)، حيث التقى بالمفكرين والأدباء، وشارك في الحركة الفكرية في (مصر)، وهناك ذاع صيته إبان نشره مقالات (طبائع الاستبداد) في صحيفة (المؤيد) ل(علي يوسف)، وبعد إصداره كتاب (أم القرى) باسم مستعار هو (السيد الفراتي)، ثم أصدر (طبائع الاستبداد) تحت اسم (الرحالة ك)، وكتب فصلاً من (أم القرى) في صحيفة (المنار)، سنة (١٣١٨هـ=١٩٠٠م) بعد حذف اقتراحه (محمد رشيد رضا) تحسباً من السلطة.

وفي سنة (١٣١٦هـ=١٩٠١م) قام برحلة اطلاعية إلى البلاد العربية والإسلامية، ليدرس أحوالها، وهناك دوّن خواطره ليصدرها في كتاب، ولكنّ وفاته المفاجئة حالت دون ذلك، فقد توفي مساء الخميس في (٦ ربيع الأول سنة ١٣٢٠هـ)، الموافق (١٤ حزيران عام ١٩٠٢م)، على إثر احتسائه (فجان قهوة) في مقهى (بلدن) قرب حديقة (الأزبكية) بالقاهرة، وقيل إنه مات

مسموماً على أيدي أعوان السلطان (عبد الحميد الثاني)، الملقب بالسلطان الأحمر، الذي أرسل من دسّ له السم في فنجانه، فبعد أن احتسى القهوة، بنصف ساعة، أحسّ بألم في أمعائه، فانتقل إلى داره، وكان معه ابنه (كاظم)، ثم، في منتصف الليل، ذهب ابنه لإحضار الطبيب، ولما عاد ومعه الطبيب وجداه ميتاً، وفي اليوم التالي أمر السلطان (عبد الحميد الثاني) أحد أعوانه (عبد القادر القباني) صاحب (ثمرات الفنون) التي كانت تصدر في بيروت، أن يقصد محلّ إقامة الكواكبي، ويحجز جميع أوراقه، ويرسلها إليه ... وقد فعل.

وحدثني حفيده (عبد الرحمن الكواكبي) أنّ مخطوط (طبائع الاستبداد) المعدّل رماه عمّه (كاظم) في صندوق القمامة فلم يعثر عليه، وأحضره معه بعد انتهاء التفتيش ومصادرتهم كلّ ما في البيت من أوراق، من بينها مسودات كتابيه (العظمة لله) و(صحائف قريش).
حزن الأدباء والمفكرون لفقده ورثاه كثيرون، ومما قاله فيه مصطفى صادق الرافعي:

سألوا حامليهِ هل رأوا حولَ نَعْشِهِ ملائكةً مِنْ حاربٍ حَلَفَ حاربِ
وهلّ حملوا التّقوى إلى حفرةِ الثّرى وساروا بذاك الطّودِ فوقَ المناكبِ
وهلّ أغمدوا في صَدْرِهِ صارماً إذا تَجَرَّدَ راعِ الشّرقِ أهلُ المغاربِ
فكم هزّة الإسلامِ في وجهِ حادثٍ فهزّ صقيلاً الحدَّ عضبَ المضاربِ
أرى حسراتٍ في الثُّفوسِ تهافتتْ لها قَطْعُ الأحشاءِ مِنْ كُلالِ جانبِ

ودفن في باب الوزير على سفح جبل المقطم، وبعد أربعين عاماً نُقلت رفاتهِ في احتفال ديني إلى مقبرة المشاهير في شارع العفيفي بمنطقة باب الوزير، وكتب اسمه وتاريخ وفاته وتاريخ نقله، على صفحة من المرمر، كتب عليها بيتان لحافظ إبراهيم:

هنا رجلُ الدنيا هنا مهبطُ التقى هنا خيرُ مظلومٍ هنا خيرُ كاتبِ
قفوا واقرأوا (أم الكتاب) وسلموا عليه فهذا القبرُ قبر الكواكبي^(١)

(١). من أجل مصادر الترجمة ومراجعتها: تنظر الصفحة التالية.

مصادر الترجمة ومراجعتها

وهي كثيرة ومتفرقة ومذكور بعضها في مصادر الدراسة ومراجعتها، ولكننا نخصّ منها بالذكر:

- صحيفة القاهرة (نصف شهرية)، عدد (١)، ١٩٠٣.
- عدد (٥)، ١٩٠٣. للإطلاع على تليفق تهمة التعامل مع الإنكليز، وعلى الحادثة كاملة ودفاع الكواكبي عن نفسه، ص ٣٧-٣٩.
- راغب الطباخ، أعلام النبلاء، مج ٧، ١٩٢٦.
- مجلة الحديث، عدد (٦-٧)، ١٩٢٩.
- مجلة الحديث، عدد (٤ و٩)، ١٩٣٧.
- مجلة الحديث، عدد (٣-٥)، ١٩٤٠.
- مجلة الحديث، عدد (٢-٣)، ١٩٤٧.
- مجلة الحديث، عدد (١-٢-٣)، ١٩٥١.
- مجلة الحديث، عدد (١-٢-٣-٤-٩-١٠)، ١٩٥٢.
- الزركلي، الأعلام، ط ١٩٢٧، ج ٢، ص ٤٥٨. مادة (كواكبي).
- يوسف داغر، مصادر الدراسة الأدبية، ط ١٩٥٥، ج ٢، ص ٦٧٢-٦٧٥، مادة (كواكبي).
- محمد شاهين حمزة، عبد الرحمن الكواكبي - العبقريّة الثائرة، ١٩٥٨.
- مجموعة، مهرجان عبد الرحمن الكواكبي، القاهرة، ١٩٦٠.
- عائشة الدباغ، الحركة الفكرية في حلب، دار الفكر، بيروت، ١٩٧١، ص ١٩٩. عن خبر حادثة موته.
- مقابلات مع الدكتور عبد الرحمن الكواكبي من ١٩٨٧ وحتى شباط ١٩٩١.
- وثائق مصوّرة لديّ، فيها البيانات عن حياته ومراسلاته.

ملحق رقم (٢)
شكل ١

تسمية الحاكم	اغتصب السلطة	لم يعدل ولم يمارس القانون	مارس العنف
الدكتاتورية (حكم مطلق مؤقت)	* قديماً - حديثاً	علّق القانون -	* -
الحكم المطلق	*	هو القانون	*
المستبد	-	-	-
الطاغية	-	-	-

تحويل حتمي

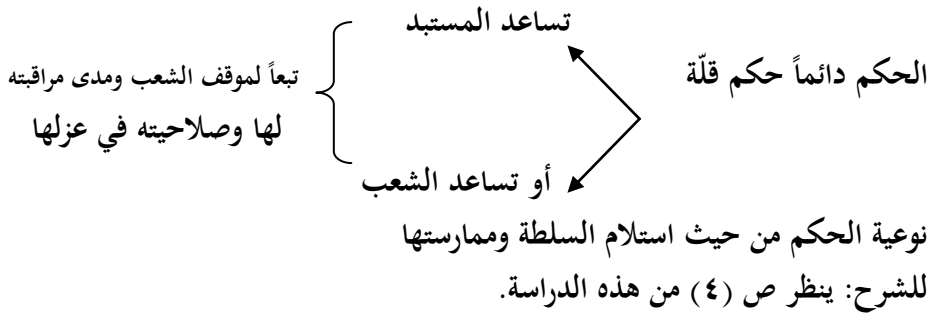
* = نفي

- = إيجاب

شكل تحويل الحكم المطلق إلى طغيان
للشرح: ينظر: ص ٤، من هذه الدراسة

ملحق رقم (٢)
شكل ٢

نوعية الحكم من حيث العدد	استلم بقانون	اغتصب السلطة	عدل (مارس القانون)	لم يعدل	يحكم بعنف	يحكم من دون عنف
حكم الفرد	حكم مطلق أو ديكتاتور (قديمًا)	مستبد	* لا يوجد مستبد عادل	مستبد	طاغية	حاكم مطلق مستبد
حكم جماعة	ارستقراطية - أوليغارشية - ديمقراطية: تمثيلية: مزيفة.	استبداد	*	مستبد	طغيان	حكم مطلق استبداد
حكم الشعب (بالتمثيل الشامل والمنظم)	-	*	-	*	* لا يعد عنفه إرهاباً بل ممارسة لقانون الشعب	-



ملحق رقم (٣)
أنواع الاستبداد
شكل (١)

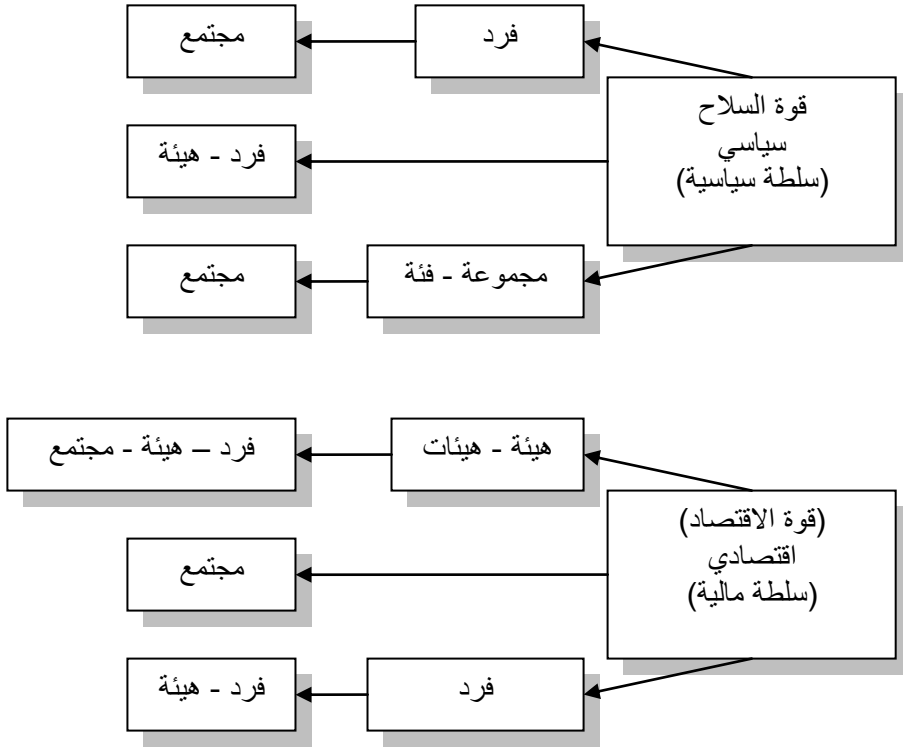
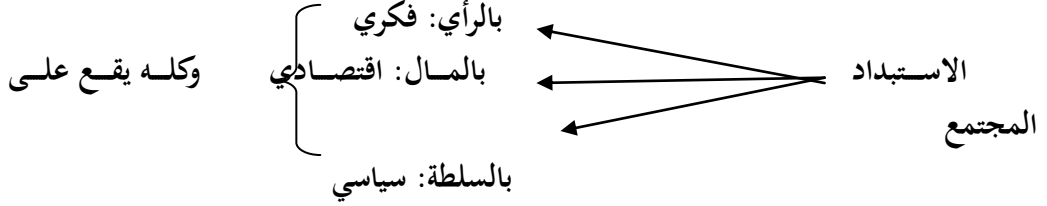
المستبد بوساطته	أشكاله	تسميته	وسائله (القوة)	الواقع عليه	مصدره الهيئة الصادر عنها
المال (القوة الضاغطة) الفكر (الرأي)	استغلال جسدي فكري	اقتصادي قوي استلابي	اقتصاد سلاح معرفة ايدولوجية معرفة خداع معرفة أعلام معرفة خرافة دين	فرد أفراد فئة طبقة مجتمع	فرد لأفكار الكواكبي الضمنية
= (العلاقات بين الأفراد)	=	=	=	فرد أفراد فئة طبقة مجتمع	مجموعة (هيئة)
*	*	*	*	*	مجتمع
السلطة السياسية متضمنة: (الاقتصاد، الفكر، السلاح)	اقتصادي فكري حكومي	استبداد سياسي	اقتصاد سلاح معرفة وتمارس القوة فكر على جسد	مجموعة مجتمع	حكومة (سلطة سياسية) فرد - مجموعة هذا ما صرح به الكواكبي

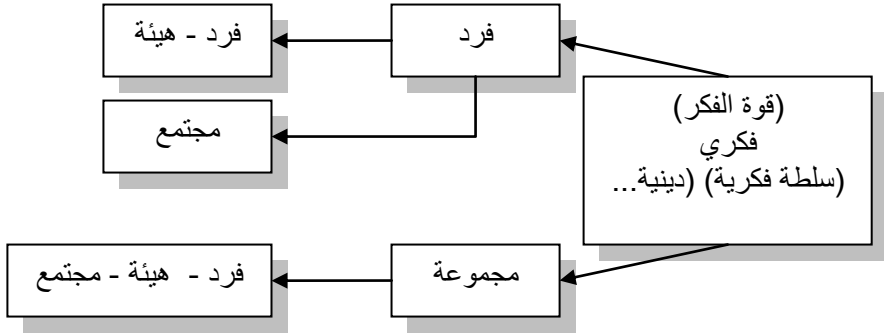
دولة أخرى	دولة	=	استعمار	قديم -	دولة الآخرين
-----------	------	---	---------	--------	--------------

	حديث			مجتمع بكل أفراده وهيئاته وفتاته وحكومته الوطنية	
--	------	--	--	---	--

للشرح: ينظر: ص ٢٥-٢٦، من هذه الدراسة

ملحق رقم (٣)
أنواع الاستبداد
شكل (٢)





فلا استبداد واحد هو تغليب لشيء أو إنسان أو مجموعة على آخر أو آخرين بطريقة غير شرعية، مصدر الاستبداد لا يمكن أن يكون المجتمع بأسره، وإلا أصبح حالة طبيعية. إن المجتمع لا يستبد إلا بشكل مجموعات (اقتصاد - دينيون - سياسيون - معلمون...) ولا يصبح الجميع مستبدين إلا نتيجة أحد أنواع الاستبداد السابقة (الكواكبي يقترح السياسي) فيقع الجميع تحت سيطر الاستبداد، ومن بين هؤلاء يتمكن بعضهم فقط من إيقاع الاستبداد على آخرين، وتصبح الدولة استبدادية، وأكثر أفرادها يتبادلون الأدوار بصورة المستبد - المستبد في الآن نفسه، ويبقى هناك أناس يقع عليهم الاستبداد فقط من غير أن يستبدوا بغيرهم، لكن ليس هناك من مستبد فقط لأنه على الأقل تستبد غرائزه به. والمجتمع لا يستبد بالسياسة فذلك يسمى حكماً شعبياً. ومعنى الاستبداد يفيد الانفراد.

فكرياً } الفكري

سياسياً
هناك أشكال أخرى: فقد يستبد:

دينياً

اقتصادياً

سياسياً

السياسي }

فكرياً

اقتصادياً

سياسياً

الفنوي (جماعة ما) }

فكرياً

اقتصادياً

المحتوى

٥	مقدمة الطبعة الثانية طبعة مزيدة ومنقحة
٧	تمهيد
١٢	أهم مصادر الدراسة ومراجعتها
١٢	١- أعمال الكواكبي:
١٢	أ- صحافته:
١٣	ب- كتبه:
١٤	من أم القرى إلى طينع الاستبداد:
١٧	ج- أعماله الكاملة:
١٨	٢- شخصية الكواكبي من خلال ما قيل عنه من كُتِبَ وما قيل عنه في الصحف والمجلات والتراجم
١٨	٣- دراسات عن عصر النهضة:
١٩	٤- دراسات تدور حول موضوع بحثنا:
٢١	بعض الدراسات السابقة عن الكواكبي
٢١	١- الكواكبي المفكر الفائر:
٢١	٢- عبد الرحمن الكواكبي:
٢٢	٣- عبد الرحمن الكواكبي العبقريّة الفائرة:
٢٢	٤- الرّحالة (كاف) عبد الرحمن الكواكبي
٢٣	٥- Three reformers by khaldoun.s.AL Husry(1966)
٢٤	٦- الكواكبي مصلحاً وأديباً
٢٥	٧- الأعمال الكاملة للكواكبي
٢٦	٨- صحافة الكواكبي
٢٦	٩- طينع الكواكبي في طينع الاستبداد:
٢٨	١٠- الإمام الكواكبي. فصل الدين عن الدولة:
٢٩	مقدّمة
٢٩	الاستبداد وبدائله
٢٩	تحديد المفهوم
٣١	تمهيد
٣١	أولاً - الاستبداد
٣١	١- الاستبداد لغةً:
٣٤	٢- الاستبداد في الفكر:
٣٤	أ- الاستبداد في الفكر الغربي:
٤٠	ب- الاستبداد في الفكر العربيّ: (حتى فجر اليقظة العربية الحديثة)
٥٣	٣- مفهوم الاستبداد:
٥٥	الاستبداد الفكري:
٥٥	الاستبداد الاقتصادي:

٥٦	الاستبداد السياسي:
٥٨	ثانياً - البدائل
٥٩	١- بدائل الاستبداد في الفكر الغربي:
٦٢	٢- بدائل الاستبداد في الفكر العربي:
٦٦	٣- مفهوم الديمقراطية:
٦٩	٤- صوغ بدائل الاستبداد: (في ضوء مفهوم الديمقراطية)
٦٩	الديمقراطية السياسية:
٧٠	الديمقراطية الاقتصادية:
٧٠	الديمقراطية الفكرية:
٧٣	الباب الأول
٧٣	الاستبداد
٧٣	في فكر الكواكبي
٧٥	تمهيد
٧٧	الفصل الأول
٧٧	مفهوم الاستبداد عند الكواكبي
٧٧	تمهيد
٧٨	١- المفكر والفكرة
٧٨	الواقع: السلطة العثمانية وتفشي الجهل والتخلف:
٧٨	أوربية وأفكار التحرر الفرنسية:
٧٩	محاولات الإصلاح المخففة:
٨٠	مفكرو النهضة ومجابهة التحديات:
٨١	أسباب النهضة والدعوة إلى الحرية:
٨١	أفكار الثورة الفرنسية:
٨٢	تأثر الكواكبي بالعصر والمعاصرين:
٨٢	عوامل شخصية. تجارب الكواكبي الأولى مع الاستبداد:
٨٣	إحساس الكواكبي بفساد الواقع وتصويره إيّاه:
٨٥	٢- اكتشاف الكواكبي أنّ الداء الاستبداد
٨٥	أصل الداء:
٨٦	الداء الأصلي هو الاستبداد:
٨٧	٣- الاستبداد وأشكاله عند الكواكبي
٨٨	معنى الاستبداد عند الكواكبي:
٨٨	أشكال الاستبداد:
٨٨	أ- استبداد الأضلاء:
٨٩	ب- استبداد المتعممين:
٨٩	ج- استبداد الأثرياء:

٩١	د- استبداد الحكّام:
٩١	٤ - الاستبداد السياسي عند الكواكبي
٩١	معنى السياسة عند الكواكبي
٩٢	الاستبداد سياسةً
٩٢	الحكومة المستبدّة
٩٣	وظيفة الحكومة ودورها
٩٣	أشكال الحكومة المستبدّة
٩٤	أشد مراتب الاستبداد
٩٤	الاستبداد بين الشرق والغرب
٩٥	الاستبداد عامّ في الحكومات
٩٥	٥ - الاستبداد مجسداً في الحكومة العثمانية
٩٦	نقد العثمانيين كمثال على الحكومة المستبدّة
٩٧	تبيين فساد الحكم التركي
٩٨	٦ - صورة المستبدّ وأعوانه
٩٨	شخصيّة المستبدّ
١٠٠	أعوان المستبدّ
١٠١	٧ - الاستبداد نظاماً شاملاً
١٠١	خاتمة
١٠٣	الفصل الثاني
١٠٣	نشأة الاستبداد ودعائه
١٠٣	تمهيد
١٠٣	نشأة الاستبداد السياسي
١٠٣	أ- الاستبداد الديني:
١٠٤	المدلّسون وتحريف الدين
١٠٤	التشدّد في الدين والخلاف بين المذاهب
١٠٥	المتصوّفون
١٠٧	معنى الاستبداد الديني وأسبابه:
١٠٩	ب- ولادة الاستبداد السياسي من الديني
١٠٩	اتكّاء السياسيين على الدين
١١٠	تكاتف الاستبداديين: الديني والسياسي
١١١	دفاع عن الدين الحقيقي
١١٣	ج- أسباب كثيرة لنشأة الاستبداد
١١٣	الأصلاء
١١٤	المتمولون
١١٦	٣ - مصادر الاستبداد

١١٦	ممهّدات الاستبداد
١١٦	أ- الجهل والتهاون
١١٨	ب- فقدان التربية
١١٩	ج- العقيدة الجبرية
١١٩	د- انحلال الرابطة الدينية
١١٩	تضافر الأسباب وتوالدها
١٢١	د- دلائل انتشار الاستبدادية في الأمم
١٢١	٢- دعائم الاستبداد السياسي
١٢٢	المال والأجانب
١٢٢	الجهل والجيش
١٢٣	الأصلاء والمتمجدون
١٢٤	متلقو الاستبداد
١٢٥	خاتمة
١٢٧	الفصل الثالث
١٢٧	آثار الاستبداد ونتائجه
١٢٧	عند الكواكبي
١٢٧	تمهيد
١٢٨	أ- علاقة الاستبداد بالمبادئ الأخرى
١٢٨	١- أثر الاستبداد في الدين
١٣١	٢- أثر الاستبداد في العلم
١٣٣	٣- أثر الاستبداد في المجد
١٣٦	٤- أثر الاستبداد في الأخلاق
١٤١	٥- أثر الاستبداد في المال
١٤٦	٦- أثر الاستبداد في التربية
١٤٩	٧- أثر الاستبداد في الترقّي
١٥١	ب - صورة أسرى الاستبداد
١٥٥	ج- رفض الكواكبي الاستبداد
١٥٨	خاتمة
١٦٠	الفصل الرابع
١٦٠	الاستبداد في بعده الكلي
١٦٠	عند الكواكبي
١٦٠	تمهيد
١٦٢	الاستبداد والمستبد والمجتمع
١٦٢	لماذا التخلف؟
١٦٣	أسس التخلف: الاستبداد

١٦٤	أشكال الاستبداد: تعددية الشكل ووحدة المضمون
١٦٥	المراقبة مقياساً لنفاذ القانون
١٦٧	ليس بالقانون وحده
١٦٨	ضد الاستبداد في كل زمان ومكان
١٦٩	سيكولوجيا القاهر
١٧١	الاستبداد ليس رجالاً يحكم: (دولة الاستبداد)
١٧٣	٢- علاقات الاستبداد
١٧٣	أ- الاستلاب
١٧٤	أدلجة الدين
١٧٦	الإسلام غَيْر المسلمين
١٧٧	الاستبداد الديني ما هو إلا استلاب فكري - نفسي
١٧٩	إسقاط الحوار وغياب النقد
١٨١	كبت الحريات إعلامياً
١٨٣	ب- الاستغلال:
١٨٦	ج - تضاف السلبيات وتكامل القيم:
١٨٧	صيرورة الاستبداد
١٨٨	السياسة أخلاق
١٩٠	الاستبداد تخلف
١٩١	٣- الاستبداد شرّ شامل
١٩٢	أ- الاستبداد سرطان اجتماعي:
١٩٣	ب- الاستبداد سوء كَلَّة
١٩٤	خرافة المستبد العادل
١٩٥	ليس للاستبداد حسنات
١٩٦	٤- الوعي مقياس المسؤولية
٢٠٠	خاتمة
٢٠٥	خاتمة الباب الأول
٢٠٥	١- حول الاستبداد
٢٠٥	١- الاستبداد سياسي كَلَّة:
٢٠٥	٢- الفصل النسبي بين التنفيذ والتشريع:
٢٠٥	٣- الاستبداد مرض:
٢٠٦	٤- الاستبداد علاقات شاملة:
٢٠٦	٥- مسؤولية الاستبداد جماعية:
٢٠٦	٦- تعدد أسباب الاستبداد ودعائمه:
٢٠٦	٧- تواطؤ المساويء:
٢٠٧	٨- تكامل الإيجابيات:

- ٢٠٧..... ٩- إزالة السلبات بمحاربة الاستبداد:
- ٢٠٧..... ١٠- لا استبداد ولا استعمار:
- ٢٠٧..... ١١- الاستبداد شرّ من أي زاوية ينظر إليها منها:
- ٢٠٧..... ١٢- لا عدل مع الاستبداد:
- ٢٠٧..... ٢- سياق الكواكي الفكري:
- ٢٠٨..... ١- من دراسة الواقع في «أم القرى» إلى التنظير في «طبائع الاستبداد»:
- ٢٠٨..... ٢- من بحث التخلف إلى بحث الاستبداد:
- ٢٠٨..... ٣- «طبائع الاستبداد» أكثر تخصصاً:
- ٢٠٨..... ٤- ضرورة ملاحظة السياق التطوري من غير تجزئة الفكر:
- ٢٠٨..... ٣- علاقة الاستبداد بالدين:
- ٢٠٨..... ١- الدين لا يستبد:
- ٢٠٩..... ٢- الالتزام بالشريعة الإسلامية:
- ٢٠٩..... ٣- الدين لا ينفصل عن السياسة:
- ٢٠٩..... ٤- تفكير الكواكي ذو نزعة أخلاقية:
- ٢١٠..... ٥- اتصال السياسة بالدين والأخلاق:
- ٢١٠..... ٦- ثورة فكره الديني:
- ٢١٠..... ٧- إنه مع العقل ضد النقل الأعمى:
- ٢١٠..... ٤- ماله وما يمكن أن يؤخذ عليه:
- ٢١٠..... ١- بعض التناقضات الظاهرية في فكره:
- ٢١١..... ٢- كما قد يؤخذ عليه أنه يجذب ما يناقشه لصالح فكرٍ منجزٍ يتمثل في مبادئ العقيدة الإسلامية:
- ٢١١..... ٣- تقصيره في فهم علاقة الاستبداد بالاستغلال:
- ٢١١..... ٤- إنه مفكر واقعي:
- ٢١٣..... الباب الثاني.....
- ٢١٣..... بدائل الاستبداد.....
- ٢١٣..... في فكر الكواكي.....
- ٢١٥..... تمهيد.....
- ٢١٦..... الفصل الأول.....
- ٢١٦..... تصنيف بدائل الاستبداد.....
- ٢١٦..... عند الكواكي.....
- ٢١٦..... تمهيد.....
- ٢١٧..... ١- محاربة الكوابي الاستبداد.....
- ٢٢٠..... ٢- أشكال بدائل الاستبداد عند الكواكي.....
- ٢٢١..... أ- المساواة:
- ٢٢٤..... ب- الحرية:
- ٢٣٠..... ج- العدالة:

٢٣٥	د- الشورى الدستورية:
٢٣٧	٣- إسلامية الكواكبي بديلاً شاملاً
٢٤١	٤- الحكومة المثلى
٢٥٢	خاتمة
٢٥٥	الفصل الثاني
٢٥٥	الطريق إلى الإسلامية
٢٥٥	تمهيد
٢٥٦	١- الوعي
٢٦٠	٢- التدرج
٢٦٥	٣- إصلاح الدين
٢٦٨	٤- إنشاء الجمعية
٢٧٢	خاتمة
٢٧٤	الفصل الثالث
٢٧٤	المجتمع في ظل الإسلامية
٢٧٤	تمهيد
٢٧٤	١- آثار الحكومة الشورية العادلة
٢٧٨	٢- الإنسان في المجتمع المثالي
٢٧٩	٢- روابط الإنسان في المجتمع المثالي
٢٨٠	أ- الرابطة القومية:
٢٨١	ب- الجامعة الإسلامية:
٢٨٣	ج- رابطة الإنسانية:
٢٨٤	٤- مسألة الخلافة
٢٨٨	خاتمة
٢٩١	الفصل الرابع
٢٩١	الإسلامية منهجاً وبديلاً
٢٩١	عند الكواكبي
٢٩١	تمهيد
٢٩٢	١- بين الإسلاميه والديموقراطية
٢٩٢	١- الإسلامية:
٢٩٣	أ- الحرية:
٢٩٥	ب- المساواة:
٢٩٧	ج- العدالة:
٣٠٠	د- الشورى:
٣٠١	هـ- حكومة الكواكبي
٣٠٤	علاقة الدين بالسياسة عند الكواكبي:

٣٠٦.....	الخلافة في فكر الكواكبي:
٣٠٨.....	٢- الديمقراطية
٣٠٩.....	٣- الديمقراطية والإسلامية
٣١١.....	٢- الوعي الناتج بين المفروض والمرغوب
٣١٣.....	- إصلاح الدين:
٣١٧.....	- الوعي:
٣٢٠.....	٣- بين العروبة والإسلام
٣٢٥.....	٤- توفيقية الكواكبي
٣٢٨.....	٥- ثورية الكواكبي بين الواقع والمثال
٣٣٠.....	خاتمة
٣٣٠.....	١- الكواكبي عربيّ مسلم:
٣٣١.....	٢- الكواكبي إنسانيّ - حضاري:
٣٣١.....	٣- الكواكبي مفكر عقلائي:
٣٣٢.....	١- ديمقراطي:
٣٣٣.....	٢- جرد الخلافة من السلطة السياسية وميّز بين الدين والدولة:
٣٣٤.....	١- الكواكبي مفكّر ثوريّ وثوريّته تدريجية وداخلية:
٣٣٤.....	٢- الكواكبي واع يدرك أهمية الوعي:
٣٣٥.....	٣- الكواكبي مفكّر توفيقيّ - انتقائي:
٣٣٦.....	خاتمة الباب الثاني
٣٤٠.....	الخاتمة
٣٤٧.....	ملاحق
٣٤٧.....	ملحق رقم (١) حياة عبد الرحمن الكواكبي (١٢٧١-١٣٢٠ هـ = ١٨٥٤-١٩٠٢ م)
٣٤٩.....	ملحق رقم (١) حياة عبد الرحمن الكواكبي (١٢٧١-١٣٢٠ هـ = ١٨٥٤-١٩٠٢ م)
٣٥٢.....	مصادر الترجمة ومراجعتها
٣٥٣.....	ملحق رقم (٢) شكل ١
٣٥٤.....	ملحق رقم (٢) شكل ٢
٣٥٥.....	ملحق رقم (٣) أنواع الاستبداد شكل (١)
٣٥٧.....	ملحق رقم (٣) أنواع الاستبداد شكل (٢)
٢٦٠.....	المصادر والمراجع

المصادر والمراجع

- الأفغاني، جمال الدين : الأعمال الكاملة لجمال الدين الأفغاني مع دراسة عن الأفغاني الحقيقية الكاملة . تحقيق ودراسة محمد عمارة . القاهرة: المؤسسة المصرية العامة ؛ دار الكاتب العربي، ١٩٦٨ .

_ أنطونيوس، جورج . يقظة العرب : تاريخ حركة العرب القومية . تقديم نبيه أمين فارس ؛ ترجمة ناصر الدين الأسد وإحسان عباس . بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٦٢ . ط ٥ . بيروت : دار العلم للملايين، ١٩٧٨ .

_ تاببيرو، نوربير . الكواكبي المفكر الثائر . ترجمة علي سلامة . ط ٢ . بيروت : دار الآداب، ١٩٨١ . ط ١ . ١٩٥٤ .

- جدعان، فهمي . أسس التقدم عند مفكري الإسلام في العالم العربي الحديث . بيروت : المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٧٩ .

- الحصري، ساطع . البلاد العربية والدولة العثمانية . ط ١ . القاهرة: جامعة الدول العربية ؛ معهد الدراسات العربية العالمية، ١٩٥٧ . ط ٣ . بيروت : دار العلم للملايين، ١٩٦٥ .

- حمزة، محمد شاهين . عبد الرحمن الكواكبي : العبقرية الثائرة . القاهرة : المطبعة النموذجية ؛ منشورات المكتبة العالمية ومطبعتها، ١٩٥٨ . (سلسلة أعلام الحرية)

- داية، جان . صحافة الكواكبي . بيروت : مؤسسة فكر، ١٩٨٤ . (سلسلة فجر النهضة ؛ ٢)

- الدهان، سامي . عبد الرحمن الكواكبي، ١٨٥٤-١٩٠٢ . القاهرة: دار المعارف، ١٩٦٤ . (نواع الفكر العربي ؛ ٢٣)

- السحمراني، أسعد . الاستبداد والاستعمار وطرق مواجهتها عند الكواكبي والإبراهيمي . ط ٢ . بيروت : دار النفائس، ١٩٨٧ . ط ١ . ١٩٨٤ .

- السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر . تاريخ الخلفاء تحقيق الرفاعي والعثماني . بيروت : دار القلم، ١٤٠٦ هـ / ١٩٨٦ م .

- . الشنقيطي، أحمد بن الأمين . الدرر اللوامع . ط ٢ . بيروت : دار المعرفة، ١٩٧٣ . ج ٢ .
- الطباخ، محمد راغب . إعلام النبلاء بتاريخ حلب الشهباء . حلب : { د.ن. }، ١٩٢٦ . ٧ مج .
- طحّان، محمد جمال . الاستبداد وبدائله في فكر الكواكبي . دمشق : اتحاد الكتاب العرب، ١٩٩٢ .
- طحّان، محمد جمال . الأعمال الكاملة للكواكبي . دراسة وتحقيق . بيروت : مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٥ .
- طرازي، فيليب دي . تاريخ الصحافة العربية . بيروت : المطبعة الأدبية، ١٩١٣-١٩٣٣ . ٤ مج . ج ٢ .
- عبده، محمد . الأعمال الكاملة جمعها وحققها وقدم لها محمد عمارة . بيروت : المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٧٢-١٩٧٤ . ج ٦ .
- العجلوني إسماعيل بن محمد . كشف الخفاء ومزيل الإلباس عما اشتهر من الأحاديث على ألسنة الناس . أشرف على الطبع أحمد القلاش . ط ٤ . بيروت : مؤسسة الرسالة، ١٤٠٥هـ / ١٩٨٥ م . ج ٢ .
- العقاد، عباس محمود . الرحالة (كاف) عبد الرحمن الكواكبي . القاهرة : مطبوعات المجلس الأعلى لرعاية الفنون والآداب والعلوم الاجتماعية، ١٩٥٩ .
- عمارة، محمد . العرب والتحدي الحضاري . الكويت : المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ١٩٨٠ . (سلسلة عالم المعرفة ؛ ٣٠)
- قلعجي، قدري . عبد الرحمن الكواكبي . بيروت : دار الشرق الجديد، ١٩٦٣ . (سلسلة أعلام الفكر العربي ؛ ٢٤)
- . كتورة، جورج . طبائع الكواكبي في طبائع الاستبداد . بيروت : المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ١٩٨٧ .
- . كرد علي، محمد . المذكرات . دمشق : مطبعة الترقى، ١٩٤٨-١٩٤٩ . ج ٣ .
- . الكواكبي، عبد الرحمن . الأعمال الكاملة لعبد الرحمن الكواكبي . تحقيق ودراسة

محمد عمارة . القاهرة : الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، ١٩٧٠ ؛ بيروت :
المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٧٥ .
- أم القرى، وهو ضبط مفاوضات ومقررات مؤتمر النهضة الإسلامية المنعقد في
مكة المكرمة سنة ١٣١٦ هـ . طبعت مختلفة . وط حلب : المطبعة العصرية، ١٩٥٩ .
- طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد . طبعت مختلفة + مخطوطة . ط ٢ . بيروت
: نشر رياض كياتي ؛ دار القرآن الكريم، ١٩٧٣ . ط ١ . ١٩٥٧ .

المؤلف

- مدير مركز أبحاث الوعد للدراسات - تركيا - عنتاب ٢٠١٥ م.
- الباحث التنفيذي في مركز الأبحاث والدراسات orient vision - دبي ٢٠١٤ م.
- أستاذ تاريخ الحضارة والفكر العربي الحديث في المعهد الفرنسي للشرق الأدنى (info) (٢٠٠٩-٢٠١١ م).
- مستشار التحرير في مركز آفاق العرّاب الإعلامي في الرياض (٢٠١٢ - ٢٠١٣ م).
- مدير تحرير مجلة (العاديات) منذ صدورها ٢٠٠٤-٢٠٠٨.
- رئيس لجان الثقافة والمعلوماتية والإعلام في جمعية العاديات (٢٠٠٣-٢٠٠٨).
- مدير المركز الإعلامي لحلب عاصمة الثقافة الإسلامية (٢٠٠٦-٢٠٠٧).
- مشرف على منتديات حلب عاصمة الثقافة الإسلامية في مواقع كثيرة.
- المنسق العام لملتقيات القصة القصيرة جداً منذ عام (٢٠٠٢ - ولا يزال).
- أعدّ بعض البرامج الثقافية في إذاعة صوت الشعب من دمشق.
- يسعى لإنجاز مجموعة من الأبحاث حول الثقافة والفكر العربي المعاصر.
- ألقى العديد من المحاضرات وشارك في بعض الندوات الفكرية حول مسائل معاصرة في عدد من الدول العربية والإسلامية، (الأردن - لبنان - المغرب - إيران - تركيا - الإمارات - مصر - إسبانيا - الجزائر - السعودية - ألمانيا - سورية ..).
- له خمسة وثلاثون كتاباً مطبوعاً في الفكر والنقد والشعر والقصة، (في سورية ولبنان والمغرب والسعودية والإمارات وإيطاليا وتركيا ...).
- نُشر له ما ينيف عن ألف مادة بين الدراسة والنقد والقصة والشعر في الدوريات العربية المختلفة.
- نال بعض الجوائز المحلية والعربية، منها:
 - جائزة الباسل التي تمنحها رئاسة مجلس مدينة حلب عن مجمل الأعمال (عام ٢٠٠٠).
 - الجائزة الأولى في الشعر في مسابقة محافظة حلب (عام ٢٠٠٠).
 - الجائزة الثانية عن السيرة القصصية في مسابقة ثقافة الطفل العربي (أبو ظبي - عام ٢٠٠٠).
- عضو في لجان تحكيم عدد من المسابقات في الفكر والأدب.
- أمين عام جائزة الشيخ كامل العزّي للأبحاث التراثية.
- أمين عام جائزة الدكتور نعيم اليافي للأبحاث النقدية.

• الكتب المنشورة : محمد جمال طحان

رقم	اسم الكتاب	نوع العمل	الناشر	عام
١	عشرة زمن يا أه	شعر	دار الثقافة (دمشق) نغد	١٩٨٥
٢	الاستبداد وبدائله في الفكر العربي الحديث- الكواكبي أمودجاً	دراسة	اتحاد الكتاب العرب (دمشق) نغد ط٢ دار النهج - حلب - ٢٠٠٦ نغد ط٣ دار نون - الإمارات ٢٠١٥	١٩٩٢
٣	مشاغبات فكرية	مقالات	دار سراج (بيروت) نغد	١٩٩٤
٤	الأعمال الكاملة للكواكبي	دراسة وتحقيق	مركز دراسات الوحدة العربية (بيروت) نغد الطبعة السابعة ٢٠٠٩ الطبعة الثامنة دار كلمات - الكويت ٢٠١٥	١٩٩٥
٥	على هامش التجديد (من الكلامولوجيا إلى التكنولوجيا)	دراسة	دار سراج (بيروت) نغد ط٢ دار كلمات (الكويت) ٢٠١٥	١٩٩٦
٦	هكذا تكلمت حورية	مقالات	دار سراج (بيروت) نغد	١٩٩٧
٧	شرفات للجمر	شعر(بالاشتراك)	دار المرساة (اللاذقية) نغد	١٩٩٨
٨	صرخة الأسيان / إضاءة كواكبيّة	دراسة	دار سراج (بيروت) نغد	١٩٩٩
٩	الحاضر غائباً (تأملات في الزمان)	مقولة	دار بترا (دمشق) ط ٢ - دائرة الثقافة - الشارقة ٢٠١٥	٢٠٠٠
١٠	رحلة إلى الأعماق	إعداد وتقديم	دار الأوائيل(دمشق)	٢٠٠٠
١١	أفكار غيرت العالم	دراسة	دار الأوائيل (دمشق) نغد	٢٠٠١
١٢	أبو الضعفاء (عبدالرحمن الكواكبي)	سيرة قصصية	أبو ظبي نغد	٢٠٠١
١٣	الخدبة الكبرى / اليهود والأوهام الصهيونية	دراسة	المكتبة الحقوقية (بيروت) نغد ط٢ دار الأوائيل ٢٠٠٣ نغد ط٤ - دار صفحات ٢٠٠٧	٢٠٠٢
١٤	المتخفّ وديمقراطية العبيد	أبحاث	دار الأوائيل - (دمشق) نغد ط٢ - دار صفحات ٢٠٠٧ الطبعة الثالثة دار كلمات - الكويت ٢٠١٥	٢٠٠٢
١٥	أم القرى	دراسة وتحقيق	دار الأوائيل / جمعية العاديات نغد ط٥ - دار صفحات ٢٠٠٧	٢٠٠٢
١٦	الرحالة ك طبائع الاستبداد	دراسة وتحقيق	دار الأوائيل - (دمشق) نغد دار صفحات - الطبعة الخامسة ٢٠١٠	٢٠٠٣
١٧	امنحوني فرصة للكلام	مقالات	دار الأوائيل - (دمشق) نغد	٢٠٠٣
١٨	تيار الإصلاح الديني ومصانره	دراسة(بالاشتراك)	المعهد الفرنسي للشرق الأدنى	٢٠٠٣

٢٠٠٤	مركز دراسات الوحدة العربية(بيروت	دراسة(بالاشتراك)	قراءات في الفكر العربي	١٩
٢٠٠٤	دار بترا (دمشق) نغد	تحرير	الشجرة المثمرة العالية	٢٠
٢٠٠٥	مركز دراسات الوحدة العربية(بيروت)	دراسة(بالاشتراك)	الاستبداد في الوطن العربي	٢١
٢٠٠٦	حلب عاصمة الثقافة الإسلامية نغد	دراسة	عودة الكواكبي	٢٢
٢٠٠٧	اتحاد الكتاب العرب(دمشق)	تحرير	الرؤى الإصلاحية عند الكواكبي	٢٣
٢٠٠٨	دار صفحات (دمشق)	تقديم	الصورة الفنية في الشعر العربي	٢٤
٢٠٠٨	وزارة الثقافة السورية (دمشق) نغد	مجموعة قصصية	حالات سرية	٢٥
٢٠٠٩	الأمانة العامة لحلب عاصمة الثقافة الإسلامية	تحرير/بالاشتراك	الكتاب الذهبي/توثيق فعاليات حلب عاصمة الثقافة الإسلامية	٢٦
٢٠١٠	دار صفحات - دمشق	دراسة	صناع الحضارة	٢٧
٢٠١٠	خمسة مجلدات من ٢٠٠٢ حتى ٢٠١٠	دراسات بالاشتراك	أدباء من حلب	٢٨
٢٠١٠	دار نون ٤ - حلب	بالاشتراك	لأنه كان مثلنا	٢٩
٢٠١٤	دار نون - الإمارات	بالاشتراك	حكايات سوربية لها علاقة بالاستبداد	٣٠
٢٠١٤	دار نون ٤ - حلب	شعر	واضح كالسيف ..رقيق كالنسمة	٣١
٢٠١٤	دار نون ٤- حلب	قصص قصيرة جدا	شؤون يومية	٣٢
٢٠١٤	دار نون ٤- حلب	سير قصصية للناشئة	بطولة وصبر وفداء	٣٣
٢٠١٥	كتاب الشهر - المجلة العربية- الرياض	تحرير	المكتبات والتوثيق في الثقافة الإسلامية	٣٤
٢٠١٥	دار كلمات - الكويت	دراسة	أعلام الحضارة الإنسانية	٣٥
٢٠١٥	دار كلمات - الكويت	قصص قصيرة جداً	مذكرات كرسى	٣٦
٢٠١٥	دار كلمات - الكويت	سير قصصية لليافين	الصبر مفتاح الفرج	٣٧
٢٠١٥	دار كلمات - الكويت	شعر	رويداً أيتها العابثة	٣٨
٢٠١٥	دار كلمات - الكويت	تحرير	القصة القصيرة جداً من التأسيس إلى التأصيل	٣٩
٢٠١٥	دار المتوسط - إيطاليا	دراسات	دعاة وأدعياء معاصرون	٤٠