مطبوعات تنويرية

الليبرالية

في تاريخ الفكر العربي

تحرير: كليمانز ريكر

الليبرالية
فى تاريخ الفكر العربى

تحرير: كليمانز ريكر

طبعة أولى: 2010

عنوان الكتاب: الليبرالية في تاريخ الفكر العربى

المحرر: كليمانز ريكر

مراجعة لغوية: مصطفي عبادة

الناشر : مركز المحروسة للنشر والخدمات الصحفية والمعلومات

قطعة رقم 7399 ش 28 من ش 9 – المقطم – القاهرة

ت، ف : 25075917

e.mail : mahrosa@ mahrosa.com

رئيس مجلس الإدارة : فريد زهران

حقوق الطبع محفوظة لمؤسسة فريدريش ناومان

رقم الإيداع : 19912 / 2010

الترقيم الدولى : 978-977-313-393-2

تم طباعة هذا الكتاب بدعم من مؤسسة فريدريش ناومان من اجل الحرية بالقاهرة.

الأفكار الواردة فى هذا الكتاب لا تعبر بالضرورة عن وجهة نظر مؤسسة فريدريش ناومان ولكن هذه الأفكار تعبر عن وجهة نظر مؤلفها.

الفهرس

1- مقدمة بقلم د. رونالد ميناردوس المدير الاقليمي لمؤسسة فريدريش ناومان من أجل الحرية 5

2- مقدمة عامة للمحرر 9

3- الفصل الأول: الحرية 13

3. 1- أحمد لطفى السيد: الحرية 19
3. 2- أحمد لطفى السيد: الحرية الشخصية 25
3. 3- سلامة موسى: تبرير الحرية الفكرية 31

4- الفصل الثانى: دولة القانون 35

4. 1- رفاعة رافع الطهطاوى: فى تدبير الدولة الفرنساوية 39
4. 2- عبد الرحمن الكواكبى: ما هو الاستبداد 47
4. 3- عبد الرحمن الكواكبى: الاستبداد والتخلص منه 55

5- الفصل الثالث : اقتصاد السوق 63

5. 1- ابن خلدون: فى الجباية وسبب قلتها وكثرتها 69
5. 2- أحمد لطفى السيد: الحرية ومذاهب الحكم 75

6- الفصل الرابع: العلمانية 81

6. 1- فرح أنطون: الفصل بين السلطتين المدنية والدينية 85
6. 2- على عبد الرازق: الخلافة من الوجهة الاجتماعية 97

7- الفصل الخامس: الديمقراطية 111

7. 1- طه حسين: الديمقراطية والحياة الاجتماعية 115

8- الفصل السادس: التعليم 131

8.1- سليمان البستانى: حرية التعليم 135

8.2- رفاعة رافع الطهطاوى: فى تشريك البنات مع الصبيان فى التعلم والتعليم وكسب العرفان 139

8.3- طه حسين: فى التربية السياسية 143

149

9- الفصل السابع: المرأة

9.1- قاسم أمين: حرية المرأة 153

9.2- قاسم أمين - محمد عبده : حجاب النساء من الجهة الدينية 163

10- المؤلفون 173

11- المراجع 177

مقدمة

بقلم د. رونالد ميناردوس
المدير الاقليمي لمؤسسة فريدريش ناومان

من بين الامتيازات التي أحظى بها لعملي بالبرنامج الدولي لمؤسسة فريدريش ناومان من أجل الحرية هذه الفرص العديدة التي تتيح لي إمكانية الالتقاء بمنظمات ليبرالية من شتى بقاع الأرض، وبالعديد من الأفراد الليبراليين من خلفيات قومية وثقافية ودينية متنوعة. ويتمثل الضمان الأكثر دواما الذي ينبعث من هذه المقابلات في كون الأفكار والقناعات الليبرالية القائلة بأن تأمين حرية الفرد أفضل من الافتقار إليها لا تقتصر على جزء من العالم أو من الثقافة دون غيره. بل على العكس فإن الرغبة في تحقيق الحرية الشخصية مطلب عالمي.

يتباين حجم الحركة الليبرالية وأثرها من مكان لآخر نظراً لعدد من العوامل. فعلى خلفية السياق الدولي ربما يُنظر إلى القوى الليبرالية في العالم العربي بوصفها ضعيفة ومحصورة. والليبراليون في هذه المنطقة تواجههم تحديات لا حصر لها، وفي الكثير من الأحيان تتصل هذه باتهامات باطلة وادعاءات، فمن بين المقولات النمطية الشائعة تلك التي توحي بأن الأفكار الليبرالية لا تتسق مع الثقافة العربية ولا الإسلام. ولكن ما يثير السخرية أن فرضية عدم اتساق القيم الليبرالية (أي الغربية) مع القيم الإسلامية (أي العربية) من الفرضيات التي يُروج لها المفكرون الغربيون الكبار الذين يقولون بأن "صدام الحضارات" لا مفر منه.

العدد الأكبر من العرب في الوقت الحالي لم يحظ سوى بقدر محدود من التعرض للظروف الليبرالية، لأنهم نشئوا ويعيشوا في بيئة مختلفة تماماً. ففي معظم أنحاء الشرق الأوسط تتمثل التجربة "الملموسة" الوحيدة لليبرالية في "تحرير الاقتصاد". ولكن في العديد من الحالات فشلت إصلاحات السوق المعلنة في تحسين الظروف المعيشية التي تظل أدنى بكثير من توقعات الجماهير. واليوم يُلقي العديد من المصريين باللوم على "إصلاح السوق" عند الحديث عن الفساد والمحسوبية المتفشية. وهم لا يستطيعون – أو لا يرغبون – استيعاب أن الفشل لم يأت من نظام السوق، بل السبب الرئيس وراء غياب حركة الثروة "من أعلى لأسفل" متمثل في الافتقار إلى سيادة القانون والمحاسبة والمساءلة، ألا وهي الشروط الأساسية التي لا بد من توافرها في الأسواق لكي تنطلق قوتها المفيدة بحرية.

ليس من باب التهويل أن نقول أن الليبرالية تعاني من سوء السمعة في العالم العربي. إذ يتعلق هذا الأمر بقدر كبير بالسياسات الدولية، ففي أكثر من مناسبة ألحق سلوك القوى الخارجية الضرر بمفاهيم الديمقراطية والليبرالية (أو الديمقراطية الليبرالية)، فقد تدخلت القوى الغربية في المنطقة لنصرة مبادئ ديمقراطية وليبرالية لها ما لها من قدسية ثم بعد ذلك سلكت سلوكاً لا يتسق مع هذه المبادئ في حد ذاتها. وفي هذا الصدد نتذكر غزو العراق أو القضية الفلسطينية. وهي الأمثلة التي تخرج أثناء المناظرات السياسية على امتداد العالم العربي بوصفها مثالاً على المعايير المزدوجة التي يتعامل الغرب بها. ولكن هذا ليس بجديد، فالاستعمار الغربي لشعوب المنطقة لطخ صورة المستعمرين، بل والأفكار التي كانوا يتبنونها. فمع ادعائهم بالترويج للديمقراطية وحقوق الإنسان (على الرغم من أنهم

فعلوا هذا تدريجياً)، كانوا في الواقع يحكمون بأسلوب غير ليبرالي تماماً.

تواجه القيم الليبرالية في العالم العربي هجوماً من جوانب متعددة. ولهذا السبب من المفيد استرجاع الجذور الفكرية في المنطقة لهذه المفاهيم. كانت الأفكار الليبرالية شائعة بين المفكرين السياسيين العرب في القرن التاسع عشر وبدايات القرن العشرين، حيث يتعرضون في كتاباتهم وحوارهم بشكل مكثف إلى القضايا التي تظل تحتل صدارة جدول الأعمال السياسي والليبرالي في الوقت الحالي.

يحتوي هذا الكتاب على مجموعة من المقتطفات من النصوص التي ألفها المفكرون السياسيون العرب على مدار القرنين الماضيين. ويتمثل الهدف الأساسي منه التأكيد لمن لا يعلم على الرسالة القائلة بأن الليبرالية ليست غريبة على هذه البقعة من بقاع العالم، بل لعبت دوراً هاماً من الإرث الفكري للعرب على مدار ألمائتي سنة الماضية.

كليمنز ريكر محرر هذا الكتاب المستعرب الألماني الذي كرس حياته الأكاديمية لدراسة الفلسفة السياسية العربية في مسعاه للتأكيد على هذه الفكرة اختار بعض المجالات ذات الصلة بالموضوع مثل: حرية الفرد والديمقراطية والعلاقة بين الحاكم والمحكوم ومكانة الإسلام في المجتمع ودور الدين في السياسة وسيادة القانون واقتصاد السوق وأخيراً التعليم وتحرير المرأة.

الأهم من هذا كله أن هذه القضايا تظل ذات أهمية اليوم. فهي تتصدر جدول أعمال معظم الجدال المتعلق بالإصلاح السياسي في المنطقة. وبوصفنا مؤسسة مشاركة في التعليم المدني والدعوة والمناصرة الليبرالية في الوقت

نفسه، نتمنى أن تعزز هذه الكتابات التاريخية الجدل الدائر وتلهمه بالمعنى الليبرالي للكلمة.

عند قراءة المقتطفات يتضح لنا أنها لا تقدم نظرية ليبرالية كاملة تامة، فمما أعلمه من الناس الأكثر خبرة مني في هذا المجال لم تزل النظرية الليبرالية المتكاملة تحتاج إلى بلورتها في شكل مكتوب. أما المتاح لدينا وما يقدمه لنا هذا الكتاب فهو عبارة عن شظايا لهذه النظرية، إنها مجرد أقسام من كتب كبيرة تقدم للقارئ عند النظر إليها مجتمعة طيفاً رائعاً للفكر السياسي الليبرالي العربي المتعلق بالموضوعات الليبرالية الأساسية.

ويعتبر الترويج لهذه النصوص الليبرالية والعمل على شيوعها بين الناس من الأمور ذات الأهمية الإستراتيجية بالنسبة للحركة الليبرالية في هذا الجزء من العالم. أنا مقتنع تماماً بأن السياسة (والأفكار) الليبرالية لا يمكن فرضها من الخارج. لذا لكي تزدهر الليبرالية في العالم العربي لا بد من تكاتف الرجال والنساء من أصحاب التوجه الليبرالي، وأن يعملوا على تطوير نماذج ومفاهيم وبرامج عربية. وحتى يمكن وصفها بأنها ليبرالية لا بد أن تستند إلى المبادئ الليبرالية غير القابلة للنقاش أي حرية الفرد وقبول الآخر وسيادة القانون، على سبيل ذكر الأهم منها لا الحصر.

كان الفكر والطموح الليبرالي دائماً رد فعل للظروف غير الليبرالية. وأخذاً في الاعتبار حالة عدم الليبرالية السائدة في جزء كبير من العالم العربي، فليس من المثير للدهشة أن يشهد الفكر الليبرالي والكتابات الليبرالية صحوة في الوقت الحالي.

أخيراً وليس آخراً تعتبر كتابة المقالات والكتب الليبرالية ونشرها خطوة على الطريق الصحيح. ولكن الأهم من هذا

ومن وجهة نظر مجتمعية هو تنفيذ هذه الأفكار. وفي هذا الصدد لا يزال أمام العالم العربي طريق طويل. ولكن تقوية المجتمع المدني وانتشار ما يُعرف باسم "صحافة المواطنين" أمارات على أن ميزان القوى بدأ يميل، وهو الأمر الذي بالفعل يؤذن بميلاد بداية جديدة للفكر الليبرالي وممارسته في العالم العربي.

المقدمة العامة

الليبرالية فى العالم العربى "هل هى موجودة"؟

هذا سؤال من أسئلة كثيرة توجه إلىّ عندما أشرح موضوع بحثى فى ألمانيا. فالليبرالية مع الأسف وبالنسبة للناس ليست مرتبطة بالعالم العربى، الذى عرف فلسفات وأيديولوجيات أخرى مثل الاشتراكية أو القومية أو القوميات المحلية أو الإسلام السياسى المتطرف، الذى انتشر فى العالم العربى فى القرن العشرين. ولكن الليبرالية ؟ لا أظن، ذلك.

إن مصطلح الليبرالية نفسها غريبة ومستغربة ومستوردة وعجمية.

وفى المقابل كان من الغريب ألا يفكر المثقفون فى المنطقة العربية، التى عاشت تحت حكم مستبد غير ليبرالى لمدة طويلة، فى نظم سياسية أخرى أكثر عدالة وحرية وديمقراطية، وألاّ يبحثوا عن نظام سياسى يضمن الحريات الفردية (وهى للإنسان كالخبز والماء كما كتب أحمد لطفى السيد) ودولة القانون واقتصاد السوق والعلمانية والديمقراطية والتعليم العمومى الحر وتحرير المرأة.

هكذا نعرف نحن الليبرالية التى رسخت هذه الأركان السبعة وتميزت بها عن الأيديولوجيات الأخرى، حيث لا يقبل الاشتراكيون اقتصاد السوق الحقيقى، ولا الإسلاميون العلمانية ولا القوميون المبدأ الفردى لليبرالية.

جمعنا فى هذا الكتاب أهم رواد النهضة العربية المتميزين فى القرن التاسع عشر والقرن العشرين (باستثناء ابن خلدون الذى سبق النهضة بالعلوم الاجتماعية التى أسسها) ونلقى الأضواء الكاشفة على عصر متميز فى تاريخ الفكر

العربى الذى يقول البعض إنه بدأ بحملة نابليون عام 1798، عندما جاء معه الباحثون والعلماء، حيث أثرت اللقاءات المباشرة لهؤلاء العلماء مع المفكرين المصريين الذين شاهدوا لأول مرة ومباشرة النفوذ الأوروبى فى بلادهم. وكان من هؤلاء المتأثرين الشيخ حسن العطار من الأزهر الذى درّس بعد قليل الفلسفة الأوروبية فى دروس خاصة لتلاميذه، وكان أحدهم رفاعة رافع الطهطاوى الذى يعتبر أول مفكر فى النهضة العربية، وأرسله حاكم مصر آنذاك محمد على إلى فرنسا فى عام 1826، كعضو وفد مصرى، ودرس الطهطاوى فى باريس فلسفة التنوير الأوروبى، وقرأ فولتير ومونتسكيو وروسو. بعد رجوعه إلى مصر 1831، أصدر كتابه الشهير "تخليص الإبريز فى تلخيص باريز" الذى أثر فى أجيال الإصلاحيين العرب بعده. وبدأ بعد قليل من ذلك فى تونس خير الدين التونسى برنامجه التجديدى لنظام الحكم فى البلاد، ولكن رفض حاكم تونس تلك الإصلاحات واستقال خير الدين على إثر ذلك الرفض.

بعد ذلك برز جيل جديد فى أواخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين بفضل الالتقاء مع أوروبا، فقد شاهد العالم العربى، مشاريع استعمارية من جانب الدول الأوروبية مثل احتلال الجزائر 1830، ومصر 1882، وبالإضافة إلى استبداد السلطان العثمانى عبد الحميد فى المشرق العربى، وقد ولدت تيارات ليبرالية وإصلاحية مختلفة فى هذه الفترة، وظهرت أفكار جديدة لم تكن موجودة فى زمن الطهطاوى أو خير الدين.

والتيار الليبرالى الأول من هذا الرعيل أراد تمثل النموذج الأوروبى المستنير، ورأى أن العالم العربى يجب أن ينشئ هيئات سياسية وإدارية واجتماعية على الطريقة الأوروبية.

ودعا إلى الفصل بين الدين والدولة. كما طلب مثلاً شبلى شميل وفرح أنطون. ومن جهة أخرى ظهر القوميون الليبراليون وكان منهم عبد الرحمن الكواكبى الذى سعى لتحرير الشعوب العربية من ربقة الاستبداد.

والتيار الثانى هو تيار إصلاحى داخل التيار الإسلامى وكان رائده محمد عبده الذى حاول إعادة تفسير أصول الفقه والتخلص من التقليد الذى قيد الفكر الإسلامى لمدة طويلة، وأكد أن الفقه الإسلامى يحتاج إلى التجديد لكى يكون منسجماً مع العالم الحديث ومستعداً لتحدياته. اقتنع محمد عبده أن الاجتهاد الحر والعقلانى يفتح أفقاً جديداً للإسلام. وكشف عن أن أصول الإسلام لا تمنح تعدد الزوجات ولا تفرض الحجاب على النساء.

ويمكن أيضاً أن نعرف تياراً ثالثاً يرجع إلى التراث العتيق، كان هذا التيار أكثر نفوذا وتطوراً فى مصر ولبنان، وهو تيار لم ينظر إلى حداثة أوروبا فقط بل رجع إلى أصولها القديمة فى المدن اليونانية وجمهورية روما. وإن هذا التراث مشترك لأوروبا والعالم العربى فى ثقافة منسوبة إلى البحر الأبيض المتوسط، حاول هذا التيار إحياءها، وأسس تقاليد ليبرالية بالنظر إلى الديمقراطية فى المدن اليونانية مثل أثينا ودولة القانون فى روما. وبذلك يمكن القول: إن الليبرالية العربية ليست محاكاة لأوروبا بل مستقلة بتطورها مع أنها من الأصول نفسها.

وقد اهتم الطهطاوى بالفلسفة اليونانية وترجم كتباً عن هذا الموضوع. وكانت تحفة سليمان البستانى ترجمته "الإلياذة" لهوميروس إلى اللغة العربية. ورأى طه حسين أن التراث العتيق مثال لمصريى عصره وكتب عن أثينا : "هنا ولدت الديمقراطية".

إن تاريخ الفكر الحديث ملىء بالليبراليين والإصلاحيين، ويمكن أن يلهم هذا التراث مثقفى اليوم، بالإضافة إلى نفوذ وإبداع رواد النهضة العربية فى منتصف القرن العشرين، مع ظهور إيديولوجيات أخرى مثل القومية العربية أو الإسلامية التى هيمنت على الخطاب العام. وكان طبيعياً بالتالى أن يفشل الليبراليون فى الدفاع عن أفكارهم، وفى أن يضعوها ضمن سياق الأفكار الأخرى فى الجدل الفكرى العام. طبعا، أدت عوامل خارج الحركة الليبرالية إلى انحطاطها ومنها الحكام المستبدون والتدخلات غير الليبرالية فى الدول الأوروبية. وإضافة إلى ذلك أسهمت اختلافات وصراعات داخل المعسكر الليبرالى نفسه فى هذا الانحطاط.

فى تاريخ الفكر العربى الحديث ليبراليون أكثر مما يمكننا أن نضم فى هذا الكتاب. ولكن ليس هدف الكتاب أن نمثل الليبرالية العربية تمثيلاً شاملاً وبكل تياراتها، بل أن ننظر إلى أفكار ومفكرين ليبراليين هم خير تمثيل لهذه الليبرالية، وذلك فى سبعة فصول تعرَّف بالليبرالية، وتدل على أن الليبرالية ليست غريبة أو مستغربة فى العالم العربى بل جزء مهم من تاريخ تفكيره وتراثه.

أريد أن أشكر أخيراً مؤسسة فريدريش ناومان من أجل الحرية فى القاهرة لدعمها وجهودها المستمرة لتعزيز الليبرالية بشكل عام وهذا الكتاب بشكل خاص. حيث تساعد المؤسسة هؤلاء الذين يريدون إحياء التراث الليبرالى العظيم ويستحق ذلك تقديرنا.

أشكر أيضاً د. أسامة الغزالى حرب لدعمه وتعليقاته النفيسة والأستاذ

د. رائف جورج خورى، من جامعة هيدلبرج لخبرته فى تاريخ الفلسفة العربية وتاريخ الأفكار السياسية فى المنطقة.

كما أحيّي الكاتب الصحفى مصطفى عبادة لجهده المستمر فى تحرير هذا الكتاب وآرائه المهمة حتى خرج الكتاب بهذا الشكل.

كليمانز ريكر
برلين فى شباط - فبراير 2010

الفصل الأول
الــحــريــة

الحرية هى مركز الفكر الليبرالى، ويأتى مصطلح ليبرالى من الكلمة اللاتينية Liber أى حر. والحرية هى أبرز وأهم مطالبات الليبرالية التى تسبق كل المطالبات الأخرى مثل دولة القانون أو الديمقراطية. تعنى الليبرالية؛ الحرية الفردية التى هى قاعدة كل مجتمع حر. فالإنسان الحر مع قدراته وإبداعه هو الذى يستطيع أن يجعل مجتمعه متقدماً وراقياً. ذلك أنه لا يوجد مجتمع حر ومواطنوه غير أحرار. تسبق الحرية الفردية إذن الحريات الجماعية، ولا يمكن أن يكون مجتمع ما أكثر حرية من أضعف أعضائه أو أفراده.

ولكن لماذا الإنسان حر ؟ ولماذا يجب أن يكون حراً ؟ نرى تبريرات مختلفة وأحياناً متطابقة ليكون الناس أحراراً وأن لهم حريات لا يمكن تجريدهم منها. يبرر البعض الحرية بالدين ويقولون إن الله خلق الإنسان حراً. وعلى ذلك فإن كل قمع لحرية الإنسان يصبح ضد رغبة الله. وينحو مذهب آخر منحى مشابها بالنسبة للحرية ويصفها بأنها متأصلة فى الإنسان كمخلوق ولا يمكن الفصل بين الفرد وحريته. وهذا المذهب هو مذهب الحقوق الطبيعية. ولكن تبرير الحرية فى هذا المذهب ليس دينياً بل يجعل الحقوق الطبيعية قبل وفوق الحقوق التى خلقت بالدساتير والقوانين أى التى صدرت عن الناس أنفسهم. وجزء من الحقوق الطبيعية هو حقوق الإنسان الخالدة التى استهدفها تقرير حقوق الإنسان وجعلها لكل الناس فى كل زمان ومكان، ومع ذلك فإن الحرية جزء من الإنسانية التى لا يمكن إلغاؤها.

المذهب الثالث الذى يبرر الحرية هو مذهب المنفعة ويرى أن النظام الاجتماعى والسياسى والاقتصادى الذى قاعدته الحرية هو أكثر نفعاً للإنسانية كلها. تشعل الحرية المبادرة الفردية والعبقرية الإنسانية، وتدفع إلى إنتاج أكبر وثورة

أفضل من أى نظام آخر، لأن المجتمع يترقى من خلال المعاملات السلمية بين أفراده. نرى مثلاً قاسم أمين يشجع حرية المرأة وفق مبادئ نفعيه حين يقول: إن المرأة الحرة والمتعلمة منفعتها للمجتمع أكبر لأنها تستطيع أن تعلم أولادها.

بالنسبة لليبرالية، فإن كل الحريات وحقوق الإنسان متساوية للناس جميعاً، وأهم دليل على ذلك فى الفكر الليبرالى هو مساواة كل الناس أمام القانون. فلا تعرف الليبرالية أى امتيازات بين الناس ولا يفضل إنسان على إنسان آخر.

بعد أن عرفنا اتجاهات تبرير الحرية، يجب أن نسأل إلى أين تؤدى هذه الحرية؟ وما هى تخصصاتها؟ ويمكننا أن نفرق بشكل عام بين حريتين: الحرية السلبية والحرية الإيجابية. لا يعنى ذلك أن الثانية أحسن من الأولى. نعنى بالحرية السلبية الحريات الدفاعية (أى الدفاع عن الميدان الخاص للأفراد) ضد تدخلات مستبدة من أى إنسان آخر أو المجتمع أو الحكومة. تضم الحريات السلبية الحرية الشخصية وحرية التعبير والحرية الدينية وحرية المهنة والتجارة والملكية الخاصة والحرية فى التجمع والانضمام لأى مذهب سياسى يختاره الإنسان.

أما الحرية الإيجابية فهى الحرية الفاعلة للإنسان، تسمى حرية التمكين، لأنها تمكن الإنسان من الاشتراك فى المجتمع ولأن يلعب دوراً أساسياً فى أمور الأمة بأن يشارك فى الانتخابات الديمقراطية مثلاً.

يكافح الفرد من أجل حريته على مستويات مختلفة. يقول عبد الله العروى فى كتابه "مفهوم الحرية" : "يرفع الفرد شعار الحرية داخل أسرته، والمرأة فى وجه زوجها، والطفل

إزاء أبيه، والأقلية فى مقاومة الأغلبية والأمة فى مصارعة أعدائها"[*].

لا تهدف الليبرالية إلى عزل الفرد عن أهله أو مجتمعه، ولكنها تؤكد سيادة الفرد على أوامره وأعماله ومصيره. للفرد أن يختار طريقة حياته ويتصرف كيفما يشاء. الشرط الوحيد هو، أن تكون تصرفاته فى انسجام مع حرية الآخرين، ذلك أن المصطلح الذى يرتبط مع الليبرالية ارتباطاً وثيقاً هو المسئولية. لأن الإنسان حر فى اختيار طريقة حياته، ولا أحد غيره يمكن أن يتحمل مسئولية تصرفاته. لذلك تسعى الليبرالية إلى أن تجعل الإنسان قادراً على الحرية والمسئولية بتعليمه (انظر الفصل السادس).

عرف التاريخ العربى صراعات عديدة من أجل الحرية، حاول الناس فيها تحرير أنفسهم من تقييد وتدخلات الدولة. كما نرى لدى الليبراليين المصريين ومقاومتهم حكم الخديو من جهة، والاحتلال الإنجليزى من جهة أخرى، نلاحظ طلب الحرية على مستويين. الأول هو؛ الحرية الداخلية أى حرية الأفراد المصريين ومقاومة الاستبداد من الداخل. ليس مهماً فى هذه الجهة من هو حاكم البلد، عربى أو أجنبى، بل ما يهم هو موقف الحاكم تجاه حرية حقوق المحكومين. انتقد الليبراليون العرب الاحتلال الإنجليزى لأنه مستبد أكثر من انتقادهم له بوصفه أجنبياً.

وفى المستوى الثاني – ومع انتشار القومية – أصبح أصل الحاكم وجنسيته أهم من سياسته بالنسبة لحرية الأفراد. كان هدف الليبراليين العرب تحديث وتقدم بلادهم والحرية هى الوسيلة الأقوى لهذه الغاية، لأنها تمهد الطريق إلى مستقبل

---

[*] عبد الله العروي: مفهوم الحرية – المركز الثقافى العربي – بيروت 2006.

أفضل. وحاول بعض الحكام وأبرزهم محمد على (حكم مصر 1805 – 1848) أن يحدِّثوا بلادهم من جهة إدارية أو فنية أو صناعية. ولكن البنية التحتية لكل تقدم وتمدن وترق حقيقى – كما فهم الليبراليون العرب – هى القاعدة الفكرية التى تحرر الناس من العبودية وتمكِّنهم من استخدام قدراتهم ومبادراتهم وإبداعهم.

استورد محمد على الآلات الحديثة والمصانع الجديدة ولكن لم تستطع هذه الحداثة الاستمرار إلاَّ بتحرير الناس وعقولهم، لأن الحرية والتقدم يعتمدان على بعضهما البعض.

وأخيراً، الحرية ليست إبداعاً أوروبياً فقط. صحيح أن أوروبا الحديثة سبقت الحضارات الأخرى فى تحرير العقل الإنسانى، لكن الحرية هى قيمة للإنسانية كلها. فلذلك عندما طلب الليبراليون العرب خلال القرنين الماضيين تعزيز الحرية فى بلادهم فلم يطلبوا أن يصبح وطنهم غربياً بل حديثاً. والحداثة لا تملكها أوروبا ويمكن لأى أمة أو حضارة تحاول السير على طريق الحرية الوصول إليها.

ونقدم هنا للقارئ الكريم مشجعين قويين للحرية فى العالم العربى: الأول، أحمد لطفى السيد الذى يسمى "أستاذ الجيل" لكثرة تلاميذه وتأثير آرائه.: كتب لطفى السيد عن الليبرالية والحرية على نطاق واسع ويعتبر ليبرالياً كلاسيكياً.

أما الثانى فهو سلامة موسى الذى كان صحفياً ومسرحياً واهتم خصوصاً بحرية التعبير. مع أنه اتجه إلى المذهب الاشتراكى ولذلك تبقى كتاباته عن الحرية مهمة لليبراليين.

الحرية (1912)

أحمد لطفى السيد

لو كنا نعيش بالخبز والماء، لكانت عيشتنا راضية وفوق الراضية. ولكن غذاءنا الحقيقى الذى به نحيا ومن أجله نحب الحياة، ليس هو إشباع البطون الجائعة بل هو غذاء طبيعى أيضا كالخبز والماء، ولكنه كان دائما أرفع درجة وأصبح اليوم أعز مطلبا وأغلى ثمنا. هو إرضاء العقول والقلوب، وعقولنا وقلوبنا لا ترضى إلا بالحرية.

أمّا إذا طلبنا الحرية لا نطلب بها شيئا كثيرا، إنما نطلب الغذاء الضرورى لحياتنا. نطلب ألا نموت، ولا يوجد مخلوق أقنع من الذى لا يطلب إلا الحياة ووسائل الحياة. كما أنه لا أحد أقل كرما من ذلك الذى يضن على الموجود الحى بأن يستوفى قسطه من الحياة[1]).

لست أعجب من الذى يستهين بحياة الرجل فيستعجل عليه القدر المحتوم، ولكنى أعجب من الذى يبالغ فى الرحمة بالإنسان يستحييه شبعان ريان يفهق جيبه بالنقود معطل الحرية، قد ضرب بين عقلة وبين الأشياء والمعانى بحجاب، فلا يتناولها. وحيل بين مشاعره وبين موضوعات غذائها فلا تتحرك بل تموت، أعجب من الذى يظن الحياة شيئا والحرية شيئا آخر، ولا يريد أن يفهم بأن الحرية هى المقوم الأول للحياة ولا حياة إلا بالحرية .

أجل.. إن المرء يحفظ حرية الفكر وحرية المشاعر، أى يحفظ حريته الطبيعية حتى فى غيابة السجن، يحفظها فى كل حال هو عليها ما دامت روحه فى جسده. إنه خلق حرا، حر

---

(1) الجريدة فى 19 من ديسمبر سنة 1912 العدد 1754.وجاء هذا النص في كتاب "تراث أحمد لطفى السيد" – الجزء الأول – دار الكتب والوثائق القومية - القاهرة 2008 ص 322- 324.

الإرادة، حر الاختيار بين الأخذ والترك.. حرا فى كل شىء حتى فى أن يعيش وفى أن يموت. غير أن هذه الحرية الطبيعية لا فائدة منها! تعطلت من آثارها، فالذى سجن، والذى منع الكلام والذى منع الكتابة..كل أولئك يحفظون حريتهم ونفوسهم، ولكنهم فقدوا الانتفاع بها أى فقدوا بذلك الحرية المدنية.

كذلك الذين تركوا أحرارا كما خلقهم اللـه.. أحرارا يقولون ويكتبون ما يشاءون، ويعملون بالمعروف ما يشتهون، ولكنهم ليس لهم فى إدارة جمعيتهم إرادة محترمة، أولئك لهم الحرية الطبيعية والحرية المدنية، وهم محرومون من الحرية السياسية.

لا نريد بذلك أن نتصدى للتعريفات الاصطلاحية لأنواع الحرية. ولكن جرنا إليه عرضا التدليل على أن الحرية المعطلة عن الاستعمال هى فى حكم المفقودة، وأن الحرية الطبيعية الملازمة للإنسان لا يصح أن تسمى حرية إذا كان ميسرا له استعمالها. أرأيت أن يسلك الطريق بعينيه المعصوبتين، ويأكل ويشرب ويبطش بيديه المكتوفتين. لكن العين المعصوبة واليد الموثوقة كلتيهما فى حكم المعدومة، انما يكون المرء حرا بمقدار ما لديه من وسائل استعمال هذه الحرية.. وإنما يكون حيا بمقدار ما جاز له من الاستمتاع بالحرية. فالحرية الناقصة حياة ناقصة، وفقدان الحرية هو الموت .. لأن الحرية هى معنى الحياة.

طبعنا على حب الكمال فى حياتنا، ومعاداة كل العوارض التى تعرض لنا فى طريق المثل الأعلى للمعيشة المستكملة وسائل الحرية وآثارها. ولا خيرة لنا فيما طبعنا عليه. وسواء كان هذا الشوق الطبيعى إلى حياة الحرية مصدر سعادة أو

مصدر شقاء، فإنه على كل حال نار تتأجج بين ضلوع الحى لا تبرد أو تصل به إلى المرغوب.

أجل، إن المثل الأعلى ليس نقطة ثابتة ولا عوضا عن حدود المسافة يمكن بلوغه.. بل كلما بلغناه انتقل شبحه أمامنا إلى نقطة أخرى على أبعد مرمى النظر بالغيه ولا منصرفين عن التشبث بإدراكه .. بل يسوقنا إليه بحاجة لا قبل لنا بالصبر عن قضائها، ولو كلفتنا أن نركب متن التعسف.

لذلك لا يزال يستغلق علينا فهم الأباطيل القديمة التى كانت الغطرسة الجنسية تأخذ بها الكتاب ليسقطوا فى هاوية التناقض.

يقولون إن بعض الناس خلق للسيادة أبدا، وبعضهم خلق للعبودية أبدا.. ولا نزال نرى هذا الخطا يتردد فى أمر الساسة المستعمرين فى هذا الزمان على صورة أكثر شناعة وبعبارة أكثر ائتلافا مع مدنيتنا الحديثة.. يضعون أصابعهم فى أعينهم، إذ تكون النتيجة المنطقية النهائية لهذه المقدمات الصادقة هى هذه الجزئية: بعض الإنسان لا إنسان).

كذبت فلسفتهم، وصدق الذى يشعر به كل إنسان ما فى نفسه من الميل إلى الرقى فى كل شىء، و إلى الحرية قبل كل شىء .. صدق هذا الأثر الذى نجده طليق الأسر (أو السجين) يوم إطلاقه، وفى محاولة أن ينشط من عقاله.

صدق ذلك الألم الذى يجده ذو الفكرة العلمية من حبس حريته عن التصريح بها فتظل تجول فى نفسه ويغلى فى نفسه حب إبدائها فى صدره يقلق خاطره ويكوى ضميره ويحتوى على كل مشاعره ، حتى يفضل الموت فى إرضاء هذا الحب على الحياة فى كتمانه. وكم عالم استحب الموت على الحياة فى سبيل حبه لحرية اقتناعه العلمى.. فمنهم من

قتل، ومنهم من حرق، ومنهم من حبس أو عذب.. وجلهم من تلك الأمم التى يقولون إنها خلقت لغير السيادة.

فإذا وجدت عبدا لم يؤثر الحرية على العبودية ولم يطب نفسا بالعتق من الرق، فذلك مثل من أمثال التشويه النادر فى بنى الإنسان وليس قاعدة يصح الأخذ بها.. وحسبنا أن نرى الأدلة الحسية قائمة على أساس حفظ الوجود الذاتى المجرد عنه آثار الحرية ليس أصعب على نفس الإنسان من الاحتفاظ باحترام حريته، ولا الذى يراجع ماضى العالم لا يجد أمة من الأمم المخلوقة للعبودية – كما يزعمون – إلا قاتلت عن حريتها .

وإذا كان أصدق المعلومات هى تلك المعلومات التى تقدمها لنا المشاهدة الواقعة، وما دامت هذه المشاهدة تدلنا على ما ذكرنا بعض أمثلته، فالإنسان – على الرغم من فلسفة الاستعماريين – حر بطبعه ميال إلى الحرية ميال إلى الرقى فيها إلى المثل الأعلى، وأنه لا تفاوت بين أفراد الإنسان إلا فى تقدير هذا المثل الأعلى وفى سهولة الوسائل الموصلة إليه.

الحرية طبيعة، وميل الناس إلى تحصيلها طبيعى بالضرورة، يشتد ويظهر مع القوة الحيوية، ويضعف وتخمد آثارة مع الضعف .. فكما أن القوى لا يموت وعياً كذلك لا يصبر على الحياة البعيدة عن المثل الأعلى للحرية .

ولقد أصبحنا فى بلادنا ندرك الحرية بمثلها الأصلى الذى أتلف مع شرف الإنسان فى هذا الزمان، فقد أصبحنا ننتقض من كل فكرة، ومن كل قانون، ومن كل عمل، يمس "الحرية الشخصية" أو يعطل استعمال "الحرية المدنية" فى غير الحدود المتفق عليها فى أعلى البلاد مدنية، وأصبحنا كذلك

نرى أن الحكومة المعقولة الوحيدة المطابقة لشرف الأمة هى حكومة الدستور.

ومنا من لا يخشى أن يصرح بأن استقلال الأمة هو الطلبة الكبرى التى يجب أن توجه إليها قوى الشعب بأسره، فلم يبق علينا للتدرج فى مراقى الحرية والتقرب من مثلها الأعلى المتفق عليه بيننا، إلا الوسائل المنتجة لها فإن إرادة الأمر شىء والقدرة عليه شىء آخر.

أما القوة فإن طبيعتها تختلف فى كل زمان ومكان تبعا لسعة عيشة الأمة واعتقاداتها الدينية وعاداتها وأخلاقها، ونتيجتها تختلف دائما باختلاف طبيعة الوسائل التى يمكن استخدامها.. وعندنا أن أول مظهر للقوة هى القوى المعلومة ، قوة الحرية العلمية .. فإن الآراء العلمية ليس من شأنها أن تجد من القوة القاهرة – خصوصا فى الأزمان المعاصرة – معارضة تذكر. فإذا استخدم المتعلمون إرادتهم وإظهار حريتهم العلمية، كان لهم من ذلك مرانة تنفعهم فى تربية أخلاق الشعب وتعويده على حرية الرأى والصبر على الأذى الذى ينتج دائما عن حرية الرأى، سواء أكان ذلك من الحكام أم من المحكومين.

إن الذين يبخلون علينا بالقرب من المثل الأعلى فى حريتنا التى أتانا اللـه إياها من فضله، يجدون من جراء تقصيرنا فى إظهار حرية الرأى فى العلم وفى السياسة ما يحتجون به فى إرادتنا على البقاء على ما نحن عليه.. فإذا أحسوا من حريتنا فى الآراء العلمية الإرادية ما لا يقف أمامها استهزاء الجهلاء ولا غضب الكبراء واستدرار المنافع الخسيسة، لا يجدون مندوحة من المنع بيننا وبين طريقنا إلى المثل الأعلى لحريتنا.

ومن قصر النظر أن يظن أن هذه القوة المعنوية نحو التمسك بالحرية والتماسك على نصرتها، غير كافينا تقريبنا من مثلها الأعلى .. أقول وأؤكد إنها هى وحدها كافية فى إنالتنا طلبتنا، فلنرض نفوسنا على الاستمرار بها ولننتظر النتيجة.

إن تقدمنا فى نيل قسطنا الطبيعى من الحرية يستحق أن يوجد، ولو كانت فى أيدينا أكبر معدات القوة الوحشية وكان عددنا أضعاف ما نحن عليه، إذا كنا لا نتخلص من وصمة عبادة الآراء والأفكار من غير تمحيص اعتماداً على مكانة قائلها.. وإذا كنا لا نقطع بأيدينا تلك السُّلامة التى قيدت عقولنا والأوهام التى افسدت علينا الاستفادة من المبادئ الجديدة, إننا إذا جربنا أن نرفع منار الحرية فى الميدان الذى لنا فيه حرية العمل وليس لنا فيه مزار وشريك، كان ذلك فاتحة خير لإظهار شىء من الضرورية لظهور الحرية وتأييدها.

الحرية الشخصية * (1913)

أحمد لطفى السيد

نسير يحدونا الرجاء إلى تحقيق سلطة الأمة فيسلم شرفها وننعم نحن بما نعتقده سعادة الاستقلال. غرض كثير العقبات ليس منا على مقربة، ولكنه هو الذى يصح أن يسمى غرضاً حقيقياً بالأمة المصرية الكريمة. وهو وحده الذى ينبغى أن يكون مرمى نظر الجماعة والأفراد. ووسيلتنا إليه الاستمرار على العمل والصبر على نتائجه ومحاولة جعل خطة الحكومة المصرية بأطرافها غير معاكسة لرقى الأمة فى فروع الرقى المختلفة من حيث النظامات والفضائل الاجتماعية وإنما الكفاءات الاقتصادية والسياسة. لهذا الغرض نحاول تنبيه الأذهان إلى أى خطط الحكم أقرب للاتفاق مع ما تطلب هذه الأمة فى معالجة أمراضها الاجتماعية والوصول بالزمان إلى غرضها الكبير، أخطة الجماعيين، أم خطة (الحريين). فقد دلتنا المشاهدات العامة على أن الحكم الماضى قد جعلنا عيالا على الحكومة رعية لها معتمدين عليها فى كل إصلاح حتى فى التربية، حتى فى حماية الفضائل الشخصية. نطلب منها كل شىء، نطلب منها حتى التوسط فى أن تصلح بين فردين متخاصمين أو عائلتين مختلفتين، ونظن هذه المداخلة من حقها وإصلاح ذات البين من واجباتها كأنما الحكومة هى لنا كل شىء ونحن لأنفسنا لا نملك نفعاً وإلا ضرراً. ولا شك فى أن السير على هذه القاعدة الاشتراكية يوصل حتما إلى نتيجة سوداء، هى قتل فكرة اهتمام الناس بأمورهم العامة إلا ما يكون من الانتقاد اللفظى

* الجريدة فى 28 من سبتمبر سنة 1913، العدد 1990. وجاء هذا النص في كتاب "تراث أحمد لطفى السيد" – الجزء الأول – دار الكتب والوثائق القومية - القاهرة 2008 ص 569- 576 .

لما يتم عمله من جانب الحكومة. وتحديد حركات الفرد فى دائرة ضيقة جداً هى دائرة أسوار داره. ولا غرابة إن تمشت هذه القاعدة وتسربت إلى داخل الدوائر أيضاً، فتناط الحكومة بترتيب دار الفرد على ما تشاء لا على ما يشاء هو لذا نطلب من الحكومة أن تحمى أطفالنا من جهل أمهاتهم وتسهر عليهم فتطعَّمهم بمادة الجدرى وتراقبهم فى الشوارع أن تدوسهم العربات. ثم تقوم هى بتربيتهم وتعليمهم، فإذا رأينا فساداً فى الأخلاق ألقينا عليها مسئولية ذلك، ثم إذا وجدنا الحركة العلمية فى البلاد بطيئة، رميناها بسوء القصد أو سوء التدبير، ثم نطلب إليها بعد ذلك أن توجد عملاً للشبان الذين لا يريدون اتخاذ الزراعة مهنة لهم . ثم نطلب إليها أن تنقى من غيطاننا دودة القطن وأن تجبرنا بالإكراه على زرع ثلث الأرض قطناً. نطلب منها أن تزرع هى لترينا كيف نزرع ونطلب منها ردم البرك التى حفرناها بأيدينا تحت دورنا فى القرى. نطلب منها كل شىء ولا نطلب من أنفسنا شيئاً. ولا شك فى أن كل مسئولية تستدعى لصاحبها سلطة تكافئها، فإذا نحن تنازلنا عن واجباتنا لأنفسنا وألقيناها على عاتق الحكومة، فإنما نحن بهذا العمل نفسه نتنازل عن جميع حقوقنا وحريتنا لنضعها بين يدى الحكومة، ولا يبقى لنا منها إلا ما يبقى للعبد أمام سيده أو للخادم المطيع أمام مخدومه القوى. نعمل ذلك ثم نطلب الحرية الشخصية للفرد. فما هى تلك الحرية إلا أن يحيا الفرد ويعمل كما يشاء بشرط ألاّ يضر بالغير. ولست أدرى إلى أى بعد تقف حدود هذه المشيئة إذا كان للحكومة أن تجعل ميدان هذه المشيئة أضيق ما يكون!

قد تكون هذه الخطة مفهومة قليلة الضرر عند أمة حكومتها ديمقراطية (أى حكومة الشعب أو حكومة الأكثرية) ولكنها طريقة ما أكثر أضرارها أمة كأمتنا، ليست فيها مشيئة الشعب هى مرجع الأمور.

هذا المذهب الذى هو مذهب "الجماعيين" إذا استمر تنفيذه فى بلادنا على أنه خطة لحكومتنا يعوقنا كثيراً فيما نحاول من تكوين أفراد أحرار مسئولين ينهضون بالبلاد إلى طلبتها من الارتقاء. لأن كل فرد سيعيش ويموت تحت وصاية القوى. وبعيد أن يستوى فى الرجل ملكاته وهو تحت الوصاية أو فى حظيرة الحجر. لا أظن أن فى هذا التعبير خفاء لأن كل قانون يكسب الحكومة حقاً أو رقابة، فإنما هو يخسر الفرد من الحقوق ومن الحرية بمقدار ما أخذت الحكومة لنفسها. وكل مداخلة للحكومة فيما ليس لها أو فيما لا توجبه ضرورة النظام تعتبر ضغطاً على حرية الفرد وتضييقاً فى دائرة عمله. ونحن فى بلادنا أحوج ما نكون إلى مداواة الأمراض التى لحقت الأفراد من جراء الضغط عليهم. فإذا كان هذا المذهب مفيداً عند بعض الكتاب الاشتراكيين لبعض الأمم، فإنه غير مفيد لنا، لأن هناك من البلاد ما تمتع فيها الفرد بحرية العمل فى حدود واسعة، فقويت ملكاته ونبغ إلى حد أخل الموازنة بينه وبين من دونه فى الصفات حتى خيف على حياة الجماهير وسعادتهم من تسلط الأفراد القادرين، فأراد الاشتراكيون أن يسووا بين الناس فيما يمكن التسوية فيه وهو الثروة، وقسمة الثروة بينهم على مذهب (القسميين) أو أن يعيشوا متساوين على الشيوع هو مذهب (الروكيين)... إلخ. ولا طريقة لتنفيذ هذه المذاهب إلا بأن تكون الحكومة (حكومة الشعب) هى كل شىء وإرادة الفرد وحريته لا شىء ... أما نحن فإنى لا أزال أكرر أننا أحوج ما نكون إلى تربية الفرد وإزالة العقبات من طريقة حتى تنقه نفسه من الضعف الذى أورثه إياه الحكم الماضى وليستكمل قسطه من القوة حتى يستطيع المزاحمة مع أفراد الأمم الأخرى. وعلى ذرارينا فى الأجيال المقبلة أن ينظروا بعد ذلك فيما إذا كانت

المبادئ الاشتراكية هى اللازمة لجمعيتهم وقتئذ. فإن خطة الحكم يجب أن تتغير بتغير الزمان والمكان وطبائع السكان.

أما مذهب (الحريين) أو (الفرديين) فإنه يعتبر الحكومة ضرورة من الضرورات. يعتبرها كذلك أيا كان شكلها أرسطوقراطية (حكومة الأشراف) أو ديمقراطية (حكومة الشعب) أو حكومة فرد. ولهذا الاعتبار ينبغى أن يكون عمل الحكومة داخل دائرة محدودة بحدود الضرورة.

فلا يكون على الحكومة إلا واجبات ثلاثة: البوليس وإقامة العدل وحماية البلاد. وكل ما يخرج عن هذه الدائرة لا يحل لها المداخلة فيه. ويعجبنا قول أحد كتاب الإنجليز فى هذا الصدد* إن الحكومة لم تدخل فى عمل خارج عن هذه الدائرة إلا أثبتت عدم كفاءتها له. مذهب معقول لأن الإنسان خلق حراً حرية غير محدودة، فلا يكون حدها بضرر الغير إلا ضرورة من ضرورات الجمعية. وعلى ذلك فليس من الصواب التوسع فى تطبيق هذه الضرورة إلى حد أن يكون القسر هو الأصل الواسع وحرية الفرد هى الاستثناء الضيق.. وإلا فما فائدة المرء من أن يعيش فى الجمعية إذا كان يخسر بالجمعية أعز ما وهب اللـه فى هذه الدنيا وهى الحرية. وماذا يكون المقابل الذى تعطيه الجمعية إذا هى سلبت منه كل حريته اعتماداً على أن هذا السلب إنما هو لمصلحة الجمعية. أظن أن هذا المقابل ليس شيئاً كثيراً لأن الأمثلة اليومية تدلنا على أن الجمعية لم تحم من القتل أولئك الأفراد الكثيرين الذين يقتلون ظلماً وعدواناً فى بيوتهم، وفى غيطانهم وفى الطرقات العمومية. سيقولون: كلا إن الحكومة تجدُّ فى طلب القاتل وتعاقبه. فنقول هب أنها فعلت ذلك فماذا استفاد القتيل من ذلك العقاب؟ ومن الأمثلة أن الحكومة أو الجمعية

* المقصود هنا الكاتب البريطانى الليبرالى "جون ستيوارت ميل" عاش من (1806-1873) وكتابه" عن الحرية "1859 (ك.ر).

لم تحم مال جميع الأفراد الذين سلبت من حريتهم ما سلبت. فسيقولون إن بوليسها يخفُّ فى طلب السارق، وهب أنها فعلت ذلك فما فائدة المسروق منه من وضع السارق فى الحبس مدة يعود بعدها إلى ارتكاب الجنايات؟ على أن إحصاء المحاكم يدل فى بلادنا على أن أكثر حوادث القتل لم يعاقب فيه القاتل. أما فى السرقات فما أظن أن البوليس رد إلى المجنى عليه ما سرق منه ولو فى واحدة من المائة. فإذا كانت الحكومة أيا كان شكلها أعجز من أن تحمى حياة الفرد دائما وماله فى بعض الأحيان، أفلا يكون من الغبن الفاحش أن تأخذ الحكومة بقوانينها من حرية الأفراد أكثر من القدر الذى توجبه الضرورة. ضرورة البوليس، أو ضرورة إقامة العدل، أو ضرورة الدفاع عن البلاد!

الفرد والجمعية من حيث القوانين طرفان متضادا المنفعة. يجب التوفيق بينهما ولا توفيق إلا التصالح أو التنازل من الجانبين، ولا شىء يبرر ذلك إلا ضرورة الجمعية أى ضرورة النظام. فلا يجوز للحكومة ما دامت هى ضرورة، أن تعمل عملا أو تشرع قانوناً فيه معنى التسلط على الفرد إلا فى حدود الضرورة القصوى. خذ مثلا على ذلك بعث قانون المطبوعات. هب أن بعض الصحف تطرفت فى النصح إلى الدرجة المضرة بالجمعية، وإلا فما ذنب بقية أفراد الأمة يقادون بقانون يحد أعلى مظهر من مظاهر الحرية الشخصية وهى حرية القلم وحرية الرأى؟ أظن أنه لم يكن ثمة ظل ضرورة يلجئ الحكومة إلى هذا القانون. لذلك يرجو الذين يظنون بها الخير أن تلغيه اليوم وغداً. ومثلا آخر قانون الاتفاقات الجنائية. هب أن ثلاثة أو أكثر اتفقوا على ارتكاب جناية سياسية تهدد الحكومة فى وجودها عاقبوها بما شئتم. ولكن ما ذنب جميع أفراد الأمة يرمون بقانون الاتفاقات الجنائية من غير مسوغ.

إن ضرورة النظام لا يكفى فيها مجرد توهم الحكومة أن رجالها فى خطر، فتبالغ فى تشديد الخناق على حرية الأفراد حتى تحظر عليهم اليوم ما كان مباحاً لهم بالأمس. وتعاقبهم على ما لم يكونوا يعاقبون عليه من غير ضرورة ظاهرة.

يبين مما نقول وأننا نفضل مذهب (الحريين) أو (الفرديين) على مذهب (الجماعيين) الذين يضحون الفرد ومصلحته للمجموع من غير قيد ولا شرط، ويعتبرون الفرد ليس له وجود ولا راحة وسعادة، بوصف كونه جزءاً من المجموع. يقولون ذلك وينكرون المحسوس والواقع أن لكلا المذهبين منافع ومضار، ولكن مذهب الفرديين أنفع بلادنا فى الظروف الحاضرة من كل ما عداه. ولكننا مع ذلك لا نرى تطبيق هذا المذهب على إطلاقه. فإنه لا يزال فى حال الأمة ما يدعو إلى أن تهتم الحكومة بالمداخلة فى بعض الأمور غير الداخلية فى واجباتها الثلاثة المتقدمة مداخلة حث وإرشاد لا مداخلة حكم وإكراه. فإن المداخلة من هذا النوع قد تبررها أيضاً ضرورة علاج الأمة من الخمول الماضى العميق.

نقدم هذه المقدمات الطويلة لا لمجرد الانتصار لنظرية علمية على أخرى، بل لأننا نشعر فى البلاد بتيار قوى من جانب الحكومة ومن جانب بعض الأفراد مآله السير على مذهب (الجماعيين) فإنهم يطلبون من الحكومة التقنين والمداخلة الفعلية فى أمور لا تبررها الضرورة، والحكومة تطاوع فى ذلك فتتدخل فيما تقل كلفته عليها وتكثر به سلطتها إجابة لطلب الأمة. ولكنها مع ذلك لا تجيب طلب الأمة فيما طلبت من الدستور. ومن المضحك فى هذا المقام أن نذكر السبب الذى أبدته الحكومة لتبرر به بعث قانون المطبوعات. السبب أن الجمعية العمومية، كانت طلبته فى قديم الزمان. كأنها تقول: يعز على الحكومة ألاّ تخف من

الاجابة رغبة الجمعية العمومية الممثلة للأمة فى تضييق الخناق على دائرة الحرية الشخصية التى هى أساس كل صلاح للامم !! للامة أن تطلب الإشراف على أعماله الحكومة وتجد فى هذا الطلب ولكننا نحن الأفراد نطلب من الحكومة – والحكومة فى بلادنا سمو الخديو والوزارة والجمعية التشريعية – ألاّ تفرط فى التعدى على حريتنا بالإكثار من القوانين إلا فى حدود الضرورة وأن تعاوننا نحن الأفراد على أن نستكمل حظنا من القوة العملية بالكف عن المداخلة فى الشئون التى من شانها أن تترك الأفراد مهما كان أثر المداخلة مفيداً لمصالحهم لأنه لا مصلحة للفرد تعدل مصلحته من القوة والاستعداد للمزاحمة للحياة. مثال ذلك مداخلة الحكومة فى مراقبة حال الطلبة المصريين فى أوروبا. فإننا إذا رضينا بقيام الحكومة فى مصر بأمر التربية والتعليم وهما من عمل الأفراد، وإذا رضينا بذلك اعتماداً على أن الأمة لا تزال محتاجة إلى مثل هذه المساعدة فلا يمكننا "أن نفهم ما الذى يسوغ لنظارة المعارف المداخلة فى التوسط بين الرجل وبين ابنه الذى يتعلم فى أوروبا على نفقته، مداخلة لم يرضها الطرفان، أو التوسط بين التلاميذ المصريين ومدارسهم ولم يطلب منها أحد الطرفين هذه المعونة. إذا رضينا أن الحكومة تكون تاجرة تمسك بين يديها السكة الحديد، وإذا رضينا بذلك اعتماداً على أنه ليس فى البلاد شركة مصرية صرفة يمكنها أن تقوم بهذا العمل العظيم تشترى السكة وتديرها، فإننا لا يعجبنا مثلا ما يشاع من أن الحكومة ستزرع على ذمتها أرضًا من خارج الزمام، وأنها تبقى فى يدها أطيان الدومين تستغلها وتزاحم الأفراد المزارعين فى الاستغلال .. إلخ.

لذلك نكرر أن التيار الذى يتمشى الآن فى الحكومة وفى الأمة نخشى أن يفضى إلى جعل خطة الحكومة هى خطة

التسلط على الأفراد والتضييق عليهم للمصلحة الموهومة للجمعية. وما مصلحة الجمعية إلا فى أن الحكومة وهى موجودة ضرورة لا يحل لها أن تخرج فى قوانينها ولا فى تصرفاتها عما تلزمها به الضرورات احتراماً لحرية الأفراد ومصالحهم.

تبرير الحرية الفكرية (1927)*

سلامة موسى

لا يبرر الحرية الفكرية سوى منفعتها.

ولا يبرر تدخل الحكومة ومنعها للناس من حرية التفكير سوى حقها فى الدفاع عن النفس وحماية الجمهور من أذى مباشر. أما إذا كان الأذى مقدراً فى المستقبل البعيد فليس يصح للحكومة أن تتدخل، فليس للحكومة مثلا أن تمنع خطيباً يتكلم عن فوائد الشيوعية وأفضليتها للنظم الحاضرة ونحو ذلك ولا يمكنها أن تعتمد فى منعه، على أن لهذا الكلام أثرا فى أذهان السامعين قد يدعوهم إلى الهياج فى يوم ما، ولكن لها أن تتدخل إذا وقف هذا الخطيب ودعا الناس إلى الثورة على الأغنياء وطردهم والاستيلاء على أملاكهم. لأنه فى الحالة الأولى يشرح نظاماً ويقابله بالنظام الراهن ويقول بأفضليته عليه ولكنه لا يحض الجمهور على التسلح ومفاجأة الناس بالثورة. وإذا كانوا هم قد اقتنعوا بصحة النظام الجدي الذى شرحه لهم وفساد نظامهم فلهم من برلمانهم باب لتحقيق هذا النظام، ولا يمكن أن يحمل الخطيب تبعة هياجهم. أما فى الحالة الثانية فالدعوة إلى الهياج صريحة والجمهور ينقاد إلى الخطيب المهيج ويستأنس بألفاظه العالية كما يستأنس القاتل بسيفه. فهو هنا مسئول عن الهياج والحكومة مطالبة بمنعه.

ويشق علينا أن بين الحالات التى يؤدى فيها التفكير الحر إلى الهياج المباشر الصحيح وبين تلك الحالات الأخرى التى لا يؤدى فيها إلى ذلك. ولنضرب عدة أمثلة.

---

* جاء هذا النص من كتاب سلامة موسى 1927 : "حرية الفكر وأبطالها فى التاريخ" – دار الهلال – القاهرة – ص 198 : 200.

فهناك مثلا خطيبان يترشحان للنيابة عن دائرة انتخابية فى البرلمان. أحدهما له كثرة ساحقة فمهما خطب وأسرف وطغى فى خطابته لا يجد من يناقضه. ولكن منافسه له قلة صغيرة جداً فإذا نطق بكلمة عدت كفراً وأثارت حوله ضجة وهياجاً. ففى هذه الحالة نجد أنه وإن كانت كلمات هذا الخطيب تحدث هياجا إلا أننا نرى الحكومة مطالبة بحمايته هو، ومنع الهائجين من هياجهم لأنه إنما يتكلم عن قلة، ولهذه القلة الحق فى شرح آرائها والذود عنها وإن كان فى هذا إغضاب عظيم للكثرة.

وهناك مثلا درامة تمثَّل على المسرح يشرح أحد أشخاصها مساوئ نظام الزواج الراهن أو حجاب المرأة أو نحو ذلك. وقد يستثير بمناظره هياجاً بين النظارة. ولكن الحكومة مطالبة مع ذلك بمنع الهائجين وإلزامهم السكوت وليست مطالبة بمنع التمثيل.

ففى كلتا الحالتين نجد هياجاً مباشراً أساسه خطبة المترشح للنيابة وأقوال الممثلين. ولكن هذا الهياج غير قائم على أساس صحيح لأن الجمهورالهائج ناقص التربية. يجب تأديبه وإلزامه السكوت حتى لا تستبد الكثرة بالقلة. ويمكن أن يقال لذلك الجاهل الذى لا يستطيع ضبط نفسه إذا سمع خطبة منافية لآرائه أو رأى درامة تمثل لا توافق هوى نفسه: خفف عنك ورفَّه ولا تتمن بالذهاب إلى دار التمثيل أو إلى حيث تسمع تلك الخطبة التى تكرهها.

وليس ينكر أن للحرية الفكرية مضاراً ولكن ليس شىء فى العالم تجنى منه فائدة دون أن يكون له ضرر. وضررها هذا لا يمنع الناس من الانتفاع بها. فقد يقف خطيب مفتون مهووس يعتقد أن الوحى قد نزل عليه وأن قيام الساعة قد أزف فيحمل الناس على ترك أعمالهم بل على الانتحار تعجلا

للساعة. وقد يطيعه بعض المفتونين فى ذلك وقد فعل المهدى السودانى* شيئاً شبيها بهذا، وجعل من السودان جحيما أكثر من عشر سنوات. ولكن هذه حالات شاذة إذا تفاقمت ورأت الخاصة فى الأمة أن الأذى واضح لجأت عادة إلى ما تلجأ إليه عند غارة أحد الأمراض الوافدة كالكوليرا بوقف الشرائع وإعلان الأحكام العسكرية.

وإنما استقر المفكرون على ضرورة الحرية الفكرية وعلى ضرورة التسامح فى ما يحدث منها من الأضرار ما دامت هذه الأضرار غير فادحة لانه ثبت أن هناك آراء منع الناس من القول بها كانت صحيحة، وكان المانعون أنفسهم هم المخطئين. وهذا هو المعقول لأن السلطة التى تمنع الناس من البحث فى رأى ما مؤلفة من أشخاص معرضين للخطأ ليس أحد منهم معصوماً منه. وثبت أيضا أن العلوم والفنون التى تملصت من قيود الحرية تقدمت وأثمرت كما نرى الآن فى الكيمياء والطبيعة والطب والميكانيكات. فإن تقدم الصناعة إنما يعزى إلى تقدم هذه العلوم كما أن رقى الحضارة نفسها يرجع إليها. وقد يكون هناك مجال للشكوى من سرعة تقدم هذه العلوم لا من تأخرها ولكن العلوم العمرانية والأخلاقية والشرعية والدينية كلها لا تزال متأخرة، لأن الناس ليسوا أحراراً فى الكلام عنها ومناقشتها. فنحن إذا أقبلنا على الكيمياء اليوم بما كان عليه أيام سلمان الحكيم لوجدنا فرقا هائلا يكاد يكون كالفرق بين الطفل الذى يلعب بالنار وبين معارف مهندس يدير قاطرة. ولكن الفرق بيننا وبين سليمان الحكيم فى الآراء الدينية أو الأخلاقية أو حتى العمرانية لا يزال صغيراً جدا أو قد لا يكون هناك فرق أصلا.

* المهدى السودانى: محمد أحمد، عاش من 1844 حتى 1885م ولقبه المهدى، قاد ثورة دينية سياسية سودانية ضد الحكم التركى والبريطانى (ك.ر).

الفصل الثانى
دولة القانون

لكى تصان حرية الأفراد يجب تقييد السلطة السياسية بقوانين واضحة وشفافة وديمقراطية، وتقسيم السلطة إلى سلطات ثلاث : السلطة التنفيذية والتشريعية والقضائية.

فإذا كانت سلطة واحدة تصدر القوانين وتفرضها على المواطنين وتحكم بها بلا حدود ولا قيود، فحريات الأفراد وحقوقهم فى خطر لأنها تكون بذلك حكومة مستبدة غير قابلة للرقابة، أو كما قال الليبرالى الإنجليزى الشهير لورد أكتون : "السلطة مفسدة والسلطة المطلقة مفسدة مطلقة". الوسيلة الأفضل التى يطلبها الليبراليون ضد استبداد الحكومات هى الدستور الذى يضمن ويحفظ حرية الإنسان وحقوقه. ليس الدستور وثيقة تأسيسية لنظام سياسى فحسب، بل هو الهيكل العام والإطار القانونى لكل عمليات الدولة. لا أحد فوق القانون وكل المواطنين متساوون أمامه. مع ضمان هذا الدستور تقبل الليبرالية السلطة السياسية فى حدودها المعينة والمعترف بها.

تقسيم السلطة إلى ثلاث من جهة أخرى يخلق توازناً حقيقياً بين أجنحة الدولة. تحدد السلطات السياسية نفسها بإشراف ورقابة متبادلة. فيجب أن يكون هذا التقسيم واضحاً وشفافاً لأن لكل سلطة ميادينها وكفاءتها المعينة والمعترف بها داخل حدود الدستور.

والتاريخ العربى والإسلامى الحديث ملىء بمحاولات الليبراليين لإصدار الدساتير فى بلادهم مثل القانون الأساسى فى الدولة العثمانية، وعهد الأمان فى تونس والثورة الدستورية فى مصر عام 1923 ، والدستور السورى فى 1930، لكن فى كثير من الأحيان قاوم الحكام والقوات الاستعمارية الأوروبية تحقيق وبقاء هذه الدساتير.

بدأ رفاعة رافع الطهطاوى يكتب عن "الشرطة" الفرنسية (أى دستورى فرنسا 1814-1830) فى كتابه عن باريس وكشف فيه عن تقسيم السلطات وتقييد الحكومات إلى حد ما. أعجب الطهطاوى بالنظام الفرنسى آنذاك لأنه كان يوزع القوة على أكتاف عديدة. طبعا، بالنسبة إلينا فالدستور الفرنسى من عام 1830، غير ديمقراطى بشكل كامل ودقيق، الآن ولكنه فى سياقه التاريخى وللمشاهد المصرى فى منتصف القرن التاسع عشر يعد إنجازاً كبيراً. كان لكتاب الطهطاوى "تخليص الإبريز فى تلخيص باريز" الذى وصف فيه فرنسا ونظامها السياسى والاجتماعى تأثيراً مستمراً على الإصلاحيين العرب، لأن هذا الكتاب هو الأول من نوعه فى العالم العربى عن أوروبا الحديثة. دعا الطهطاوى إلى تمثل منفعات النظام الفرنسى لمصر إلى حد ما، ولكن لم ينس المعطيات المصرية الخاصة.

المؤلف الثانى فى كتابنا عن دولة القانون والحكومة المقيدة هو عبد الرحمن الكواكبى الذى هاجر من سوريا إلى مصر، وأصدر أهم كتاباته : "طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد" (1902) كشف فيه عن جذور الاستبداد وبحث فى إمكانيات التخلص منه. جاء الكواكبى من قطر عربى يقع تحت سيطرة الدولة العثمانية التى عطلت دستورها، وعاش مواطنوها فى استبداد السلطان عبد الحميد، انتقد الكواكبى استسلام الناس أمام السلطة المطلقة وعجزها عن مقاومتها. ورأى بذلك أن الشعب الذى لا يقاوم الاستبداد لا يستحق أن يعيش فى الحرية، بقيت تحليلات الكواكبى عن أنواع الاستبداد المختلفة مؤثرة إلى اليوم.

فى تدبير الدولة الفرنساوية*(1834)

رفاعة رافع الطهطاوى

وانكشف الغطاء على تدبير الفرنساوية، ونستوفى غالب أحكامهم، ليكون تدبيرهم العجيب عبرة لمن اعتبر، فنقول: قد سلف لنا أن باريس هى كرسى بلاد الفرنسيس، وهى محل اقامة ملك فرنسا وأقاربة وعيلته المسماه "البربون"[1] *، فلا يكون ملك فرنسا إلا من هذه العيلة، ومملكة الفرنساوية متوارثة، ومسكن ملك فرنسا سراية تسمى "التولرى"[2]، والغالب أن الفرنساوية يعبرون عن ديوان فرنسا بقولهم: "كابينة التولرى" يعنى ديوان الملك. ثم إن أصل القوة فى تدبير المملكة لملك فرنسا، ثم للجماعة أهل "شمبر دوبير"[3] يعنى ديوان "البير"[4]، أى أهل المشورة الأولى، ثم لديوان رسل العمالات[5]، ثم إن الديوان الأول، يعنى ديوان "البير"، هو فى قصر بباريس يسمى قصر لقسمبورغ، والديوان الثانى فى قصر بوربون، ثم يلى ديوان رسل العمالات ديوان الوزراء والوكلاء، ثم ديوان يسمى الديوان الخصوصى، وبعد ذلك يوجد ديوان يسمى ديوان سر الملك، وديوان يسمى ديوان الدولة للمشورة.

---

* من كتاب الطهطاوى : تخليص الإبريز في تلخيص باريز. دار الهلال – القاهرة ص 98- 110

(1) بضم الباء الموحدة وسكون الراء وضم الباء الثانية. (الطهطاوى).

* البربون بيت ملكى أوروبى حكم فرنسا من القرن السادس عشر حتى الثورة الفرنسية 1789 ، وعاد للحكم فى 1814(ك.ر).

(2) بضم التاء وكسر الراء. (الطهطاوى).

(3) بفتح الشين وسكون الميم. (الطهطاوى).

(4) بفتح الموحدة. (الطهطاوى).

(5) المقاطعات.

فحينئذ ملك فرنسا؛ صاحب قوة تامة فى مملكتة، بشرط رضاء تلك الدواوين المذكورة. وله خصوصيات أخر سيأتى ذكرها فى السياسة الفرنساوية (...).

ويتضح لك أن ملك فرنسا ليس مطلق التصرف، وأن السياسة الفرنساوية هى قانون مقيد، بحيث إن الحاكم هو الملك بشرط أن يعمل بما هو مذكور فى القوانين التى يرضى بها أهل الدواوين، وأن ديوان البير يمانع عن الملك، وديوان رسل العمالات يحامى عن الرعية.

والقانون الذى يمشى عليه الفرنساوية الآن ويتخذونه أساسا لسياستهم هو القانون الذى ألفه لهم ملكهم المسمى لويز[1]) الثامن عشر*، ولا يزال متبعا عندهم ومرضيا لهم، وفيه أمور لا ينكر ذوو العقول أنها من باب العدل. والكتاب المذكور الذى فيه هذا القانون يسمى الشرطة[2]) ومعناها فى اللغة اللاتينية ورقة، ثم تسومح فيها فأطلقت على السجل المكتوب فيه الأحكام المقيدة، فلنذكره لك، وإن كان غالب ما فيه ليس فى كتاب اللـه تعالى ولا فى سنة رسوله صلى الله عليه وسلم لتعرف كيف حكمت عقولهم بأن العدل والإنصاف من أسباب تعمير الممالك وراحة العباد، وكيف انقاد الحكام والرعايا لذلك حتى عمرت بلادهم، وكثرت معارفهم، وتراكم غناهم، وارتاحت قلوبهم، فلا تسمع فيهم من يشكو ظلما أبدا، والعدل أساس العمران.

ولنذكر هنا نبذة مما قاله فيه العلماء والحكماء، أو فى ضده، من كلام بعضهم: ظلم اليتامى والأيامى مفتاح الفقر، والحلم حجاب الافات. وقلوب الرعية خزائن ملكها، فما أودعه إياها وجده فيها. وقال آخر لا سلطان إلا برجال، ولا رجال إلا بمال،

---

(1) بضم اللام وكسر الواو. (الطهطاوى).

* حكم فرنسا من 1814 حتى 1824م (ك.ر).

(2) من الكلمة الفرنسية (La charte).

ولا مال إلا بعمارة، ولا عمارة إلا بعدل. وقيل فيما يقرب من هذا المعنى: سلطان الملوك على أجسام الرعايا لا على قلوبهم! وقال بعضهم: أبلغ الأشياء فى تدبير المملكة تسديدها بالعدل، وحفظها من الخلل وقيل: إذا أردت أن تطاع فاطلب ما يستطاع، إن المولى إذا كلف عبده ما لا يطيقه فقد أقام عذره فى مخالفته (...). المادة الأولى: سائر الفرنساوية مستوون قدام الشريعة (...).

المادة الثالثة: كل واحد منهم متأهل لأخذ أى منصب كان وأى رتبة كانت

المادة الرابعة: ذات كل واحد منهم يستقل بها، ويضمن له حريتها، فلا يتعرض له إنسان إلا ببعض حقوق مذكورة فى الشريعة، وبالصورة المعينة التى يطلبه بها الحاكم.

المادة الخامسة: كل إنسان موجود فى بلاد الفرنسيس يتبع دينه كما يجب، لا يشاركه أحد فى ذلك، بل يعان على ذلك، ويمنع من يتعرض له فى عبادته.

المادة السادسة: يشترط أن تكون الدولة على الملة الكاثوليكية الحوارية الرومانية .

المادة السابعة: تعمير كنائس الكاثوليكية وغيرهم من النصرانية يدفع لها شىء من بيت مال النصرانية، ولا يخرج منه شىء لتعمير معابد غير هذا الدين.

المادة الثامنة: لا يمنع إنسان فى فرنسا أن يظهر رأيه، وأن يكتبه، ويطبعه، بشرط ألا يضر ما فى القانون، فإذا ضر أزيل.

المادة التاسعة: سائر الأملاك والأراضى حرم، فلا يتعدى أحد على ملك آخر"..."

المادة الخامسة عشر: تدبير أمور المعاملات بفعل الملك وديوان البير وديوان رسل العمالات.

فإذا تأمللت رأيت أغلب ما فى هذه الشرطة نفيسًا، وعلى كل حال فأمره نافذ عند الفرنساوية ولنذكر هنا بعض ملاحظات فنقول: قوله فى المادة الأولى: "سائر الفرنسيس مستوون قدام الشريعة" معناه سائر من يوجد فى بلاد فرنسا من رفيع ووضيع لا يختلفون فى إجراء الأحكام المذكورة فى القانون، حتى إن الدعوة الشرعية تقام على الملك، وينفذ عليه الحكم كغيره، فانظر إلى هذه المادة الأولى، فإن لها تسلطاً عظيماً على إقامة العدل وإسعاف المظلوم وإرضاء خاطر الفقير بأنه العظيم، نظرا إلى إجراء الأحكام، ولقد كادت هذه القضية أن تكون من جوامع الكلم عند الفرنساوية، وهى من الأدلة الواضحة على وصول العدل عندهم إلى درجة عالية، وتقدمهم فى الآداب للحاضرة، وما يسمونه الحرية ويرغبون فيه هو عين ما يطلق عليه عندنا العدل والإنصاف، وذلك لأن معنى الحكم بالحرية هو إقامة التساوى فى الأحكام والقوانين بحيث لا يجور الحاكم على إنسان، بل القوانين هى المحكمة والمعتبرة، فهذه البلاد حرية بقول الشاعر:

وقد ملأ العدل أقطارها وفيها توالى الصفا والوفا

وبالجملة، إذا وجد العدل فى قطر من الأقطار فهو نسبى إضافى، لا عدل كلى حقيقى، فإنه لا وجود له الآن فى بلدة من البلدان، فإنه كالإيمان الكامل والحلال الصرف، وأمثال ذلك ونظائره، فلا معنى لحصر المستحيل فى الغول والعنقاء والخل الوفى.

وأما المادة الثالثة فلا ضرر فيها أبدا، بل من مزاياها أنها تحمل كل إنسان على تعهد تعلمه حتى يقرب من منصب أعلى من منصبه، وبهذا كثرت معارفهم ولم يقف تمدنهم على حالة

واحدة مثل أهل الصين والهند ممن يعتبر توارث الصنائع والحرف وتبقى للشخص دائما حرفة أبيه. وقد ذكر بعض المؤرخين أن مصر فى سالف الزمان كانت على هذا المنوال، فإن شريعة قدماء القبطة كانت تعَّين لكل إنسان صنعته، ثم يجعلونها متوارثة عنه لأولاده، قيل سبب ذلك أن جميع الصنائع والحرف كانت عندهم شريفة، فكانت هذه العادة من مقتضيات الأحوال لأنها تعين كثيراً على بلوغ درجة الكمال فى الصنائع، لأن الابن يحسن عادة ما رأى أباه يفعله عدة مرات بحضرته ولا يكون له طمع فى غيره، فهذه العادة كانت تقطع عرق الطمع، وتجعل كل إنسان راضيا صنعته، لا يتمنى اعلى منها، بل لا يبحث إلا عن اختراع أمور جديدة نافعة لحرفته توصل إلى كمالها. ويرد عليه أنه ليس فى كل إنسان قابلية لتعلم صنعة ابيه فقصره عليها ربما جعل الصغير خائبا فى هذه الصنعة والحال أنه لو اشتغل بغيرها لصلح حاله وبلغ آماله.

وأما المادة الرابعة والخامسة والسادسة والسابعة فإنها نافعة لأهل البلاد والغرباء، فلذلك كثر أهل هذه البلاد وعمرت بكثير من الغرباء.

وأما المادة الثامنة فإنها تقوى كل إنسان على أن يظهر رأيه وعلمه وسائر ما يخطر بباله مما لا يضر عيره، فيعلم الإنسان سائر ما فى نفس صاحبه، خصوصا الورقات اليومية المسماه بالجرنالات والكازيطات. الأولى جمع جرنال، والثانية جمع كازيطة فإن الإنسان يعرف منها سائر الأخبار المتجددة، سواء كانت داخلية وخارجية، أى داخل المملكة أو خارجها، وإن كان قد يوجد فيها من الكذب ما لا يحصى إلا أنها قد تتضمن أخبارا تتشوق نفس الإنسان إلى العلم بها، على أنها ربما تضمنت مسائل علمية جديدة التحقيق أو تنبيهات مفيدة أو نصائح نافعة، سواء كانت صادرة من الجليل أم الحقير، لأنه

قد يخطر ببال الحقير ما لا يخطر ببال العظيم، كما قال بعضهم: لا تحتقر الرأى الجليل يأتيك به الرجل الحقير، فإن الدرة لا تستهان لهوان غواصها! وقال الشاعر:

لما سمعت به سمعت بواحد ورأيته فإذا هو الثقلان

فوجدت كل الصيد فى جوف الفرا ولقيت كل الناس فى إنسان

ومن فوائدها أن الإنسان إذا فعل فعلا عظيما أو رديئا، وكان من الأمور المهمة، كتبه أهل الجرنال ليكون معلوما للخاص والعام، لترغيب صاحب العمل الطيب، وليرتدع صاحب الفعلة الخبيثة. وكذلك إذا كان الإنسان مظلوما من إنسان كتب مظلمته فى هذه الورقات فيطلع عليها الخاص والعام، فيعرف قصة المظلوم والظالم، من غير عدول عما وقع فيها ولا تبديل، وتصل إلى محل الحكم، ويحكم فيها بحسب القوانين المقررة، فيكون مثل هذا الأمر عبرة لمن يعتبر.

وأما المادة التاسعة فإنها عين العدل والإنصاف، وهى واجبة لضبط جور الأقوياء على الضعاف، وتعقيبها بما فى العاشرة من باب اللياقة الظاهرة.

وفى المادة الخامسة عشرة نكتة لطيفة وهى أن تدبير أمر المعاملات لثلاث مراتب :

المرتبة الأولى: الملك مع وزرائه، والثانية: مرتبة البيرية المحابية للملك، والثالثة: مرتبة رسل العمالات الذين هم وكلاء الرعية والمحابون عنهم، حتى لا تظلم من أحد، وحيثما كانت رسل العمالات قائمة مقام الرعية ومتكلمة على لسانها، كانت الرعية كأنها حاكمة نفسها، وعلى كل حال فهى

مانعة للظلم عن نفسها بنفسها، أو هى آمنة منه بالكلية. ولا يخفى عليك حكمة باقى المواد.

خلاصة حقوق الفرنساوية الآن بعد سنة 1831، وتصليح الشرطة حقوق الفرنساوية الواجبة لهم والواجبة عليهم مضمون الشرطة بعد التغيير.

الفرنساوية مستوون فى الأحكام على اختلافهم فى العظم والمنصب والشرف والغنى. فإن هذه مزايا لا نفع لها إلا فى الاجتماع الإنسانى والتحضر فقط، لا فى الشريعة، فلذلك كان جميعهم يقبل فى المناصب العسكرية والبلدية، كما أنه يعين الدولة من ماله على قدر حاله، وقد ضمنت الشريعة لكل إنسان التمتع بحريته الشخصية حتى لا يمكن القبض على إنسان إلا فى الصور المذكورة فى كتب الأحكام، ومن قبض على إنسان فى صورة غير منصوصة فى الأحكام يعاقب عقوبة شديدة، ومن الأشياء التى ترتبت على الحرية عند الفرنساوية، أن كل إنسان يتبع دينه الذى يختاره يكون تحت حماية الدولة، ويعاقب من تعرض لعابد فى عبادته، ولا يجوز وقف شىء على الكنائس أو إهداء شىء لها إلا بإذن صريح من الدولة، وكل فرنساوى له أن يبدى رأيه فى مادة السياسات أو فى مادة الأديان، بشرط ألاّ يخل بالانتظام المذكور فى كتب الأحكام.

كل الأملاك على الإطلاق حرم لا يهتك، فلا يكره إنسان أبدا على إعطاء ملكه إلا لمصلحة عامة، بشرط أخذ – قبل التخلية – قيمته، والمحكمة هى التى تحكم (.....) .

القضاء لا ينعزلون ولا يحكم على إنسان إلا بقضاة محل استيطانه، والدعاوى تقام جهرا، وذنوب الجنايات لا يحكم فيها إلا بحضرة جماعة يسمون الجوريون[1]، والعقوبة على الأموال

---

[1] اى المحلفين (الطهطاوى).

بطلت. للملك أن يعفو عن المعاقب بالموت، وأن يخفف العقاب الشديد.

على الملك وورثته أن يحلفوا، عند ارتقاء الكرسى، بأن يعملوا بما فى كتاب قوانين المملكة.

ثم إنه يطول علينا ذكر الأحكام الشرعية أو القانونية المنصوبة عند الفرنساوية، فلنقل إن أحكامهم القانونية ليست مستنبطة من الكتب السماوية، إنما هى مأخوذة من قوانين أخرى غالبها سياسية، وهى مختلفة بالكلية عن الشرائع، وليست قارة الفروع، ويقال لها: الحقوق الفرنساوية، أى حقوق الفرنساوية بعضهم على بعض، وذلك لأن الحقوق عند الإفرنج مختلفة.

ثم إن بباريس عدة محاكم، وفى كل محكمة قاض كبير كأنه قاضى القضاة، وحوله رؤساء وأرباب مشورة ووكلاء الخصوم ومحامون للخصوم ونواب عن المحامين وموقع الوقائع.

من ادعى أن له حاجة تخرجه عن منهج الشرع
فلا تكونن له صاحبا فإنه ضر بلا نفع

ما هو الاستبداد؟*(1902)

عبد الرحمن الكواكبى

الاستبداد، لغة: هو غرور المرء برأيه والأنفة عن قبول النصيحة، أو الاستقلال فى الرأى وفى الحقوق المشتركة.

ويراد بالاستبداد، عند إطلاقه: استبداد الحكومات خاصة، لأنها أعظم مظاهر أضراره التى جعلت الإنسان أشقى ذوى الحياة. وأما تحكم النفس على العقل، وتحكم الأب والأستاذ والزوج، ورؤساء بعض الأديان وبعض الشركات، وبعض الطبقات، فيوصف بالاستبداد مجازا أو مع الإضافة.

الاستبداد، فى اصطلاح السياسيين: هو تصرف فرد أو جمع فى حقوق قوم بالمشيئة وبلا خوف تبعة، وقد تطرق مزيدات على هذا المعنى الاصطلاحى فستعمل فى مقام كلمة "الاستبداد" كلمات استعباد. واعتساف، وتسلط، وتحكم. وفى كلمات: مساواة، وحس مشترك، وتكافؤ، وسلطة عامة. وتستعمل فى مقام صفة "مستبد" كلمات: جبار، وطاغية، وحاكم بأمره وحاكم مطلق. وفى مقابلة "حكومة مستبدة" كلمات: عادلة، ومسئولة، ومقيدة، ودستورية. وتستعمل فى مقام وصف الرعية "المستبد عليهم" كلمات: أسرى، مستصغرين، وبؤساء، ومستنبتين[1])، وفى مقابلتها: أحرار، وأباة، وأحياء وأعزاء.

هذا تعريف الاستبداد بأسلوب ذكر المرادفات والمقابلات. وأما تعريفه بالوصف: فهو أن الاستبداد صفة للحكومة المطلقة العنان، فعلا أو حكما، التى تتصرف فى شئون

---

* جاء هذا النص في كتاب عبد الرحمن الكواكبى: طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد – دار الشروق – القاهرة 2008 – ص 23 -28.

(1) الاستنبات أو التنبت من اصطلاحات الإفرنج، يريدون به الحياه الشبيهة بحياة النبات (الكواكبى).

الرعية كما تشاء بلا خشية حساب ولا عقاب محققين. وتفسير ذلك هو، كون الحكومة إما هى غير مكلفة بتطبيق تصرفها على شريعة، أو على أمثلة تقليدية، أو على إرادة الأمة، وهذه حالة الحكومات المطلقة. وأما هى مقيدة بنوع من ذلك ولكنها تملك بنفوذها إبطال قوة القيد بما تهوى، وهذه حالة أكثر الحكومات التى تسمى نفسها بالمقيدة أو بالجمهورية.

وأشكال الحكومة المستبدة كثيرة ليس هذا البحث محل تفصيلها. وتكفى هنا الإشارة إلى أن صفة الاستبداد، كما تشمل حكومة الحاكم الفرد المطلق الذى تولى الحكم بالغلبة أو الوراثة، تشمل أيضا الحاكم الفرد المقيد المنتخب متى كان غير مسئول، وتشمل حكومة الجمع ولو منتخبا لأن الاشتراك فى لأرى لا يدفع الاستبداد وإنما قد يعدله الاختلاف نوعا، وقد يكون عند الاتفاق أضر من استبداد الفرد، ويشمل أيضا الحكومة الدستورية المفرقة فيها بالكلية قوة التشريع عن قوة التنفيذ وعن القوة المراقبة، لأن الاستبداد لا يرتفع ما لم يكن هناك ارتباط فى المسئولية فيكون المنفذون مسئولين لدى المشرعين، وهؤلاء مسئولين لدى الأمة، تلك الأمة التى تعرف أنها صاحبة الشأن كله، وتعرف أن تراقب، وأن تتقاضى الحساب.

وأشد مراتب الاستبداد التى تعوذ بها من الشيطان هى حكومة الفرد المطلق، الوارث للعرش، القائد للجيش، الحائز على سلطة دينية. ولنا أن نقول: كلما قل وصف من هذه الأوصاف خف الاستبداد إلى أن ينتهى بالحاكم المنتخب الموقت المسئول فعلا. وكذلك يخف الاستبداد طبعا كلما قل عدد نفوس الرعية وقل الارتباط بالأملاك الثابتة وقل التفاوت فى الثروة وكلما ترقى الشعب فى المعارف.

إن الحكومة من أى نوع كانت لا تخرج عن وصف الاستبداد ما لم تكن تحت المراقبة الشديد والاحتساب الذى لا تسامح فيه، كما جرى فى صدر الإسلام فيما نقم على عثمان ثم على رضى اللـه عنهما، وكما جرى فى عهد هذه الجمهورية الحاضرة فى فرنسا فى مسائل النياشين وبناما* ودريفوس[1]).

ومن الأمور المقررة، طبيعة وتاريخيا، أنه ما من حكومة عادلة تأمن المسئولية والمؤاخذة بسبب غفلة الأمة أو التمكن من إغفالها إلا وتسارع إلى التلبس بصفة الاستبداد، وبعد أن تتمكن فيه لا تتركه وفى خدمتها إحدى الوسيلتين العظيمتين: جهالة الأمة، والجنود المنظمة، وهما أكبر مصائب الأمم وأهم معائب الإنسانية. وقد تخلصت الأمم المتمدنة نوعا ما من الجهالة، ولكن بليت بشدة الجندية الحبرية العمومية، تلك الشدة التى جعلتها أشقى حياة من الأمم الجاهلة، وألصقت عاراً بالإنسانية من أقبح أشكال الاستبداد حتى ربما يصح أن يقال: إن مخترع هذه الجندية إذا كان هو الشيطان فقد انتقم من آدم فى أولاده أعظم ما يمكنه أن ينتقم! نعم إذا ما دامت هذه الجندية التى مضى عليها نحو قرنين إلى قرن آخر أيضا تنهك تجلد الأمم وتجعلها تسقط دفعة واحدة ومن يدرى كم يتعجب رجال الاستقبال من ترقى العلوم فى هذا العصر ترقيا مقرونا باشتداد هذه المصيبة التى لا تترك محلا

---

* المقصود فضيحة "بناما" فى فرنسا عام 1892، المتعلقة ببناء قناة بنما، وتعتبر الفضيحة أكبر فساد فى القرن التاسع عشر، دفعت فيها الشركة مبلغا كثيراً للحكومة الفرنسية لصمتها عن مشاكل اقتصادية لدى الشركة (ك.ر).

(1) ألفريد دريفوس (1859-1935م) ضابط فرنسى يهودى، اتهم بالخيانة العظمى، وحكم عليه بالسجن مدى الحياة سنة 1894م، ثم أعيدت محاكمته تحت ضغط جماهيرى، فبرئ ورد إليه اعتباره سنة 1906م.

لاستغراب إطاعة المصريين للفراعنة فى بناء الاهرامات سخرة، لأن تلك لا تتجاوز التعب وضياع الأوقات، وأما الجندية فتفسد أخلاق الأمة حيث تعلمها الشراسة والطاعة العمياء والاتكال، وتميت النشاط وفكرة الاستقلال، وتكلف الأمة الإنفاق الذى لا يطاق، وكل ذلك منصرف لتأييد الاستبداد المشئوم: استبداد الحكومات القائدة لتلك القوة من جهة، واستبداد الأمم بعضها على بعض من جهة أخرى.

ولنرجع لأصل البحث فأقول: لا يعهد فى تاريخ الحكومات المدنية استمرار حكومة مسئولة مدة أكثر من نصف قرن إلى غاية قرن ونصف وقرن، وما شذ من ذلك سوى الحكومة الحاضرة* فى انجلترا، والسبب يقظة الإنجليز الذين لا يسكرهم انتصار، ولا يخملهم انكسار، فلا يغفلون لحظة عن مراقبة ملوكهم، حتى إن الوزارة هى التى تنتخب للملك خدمة وحشمة، فضلا عن الزوجة والصهر. وملوك الانجليز الذين فقدوا منذ قرون كل شىء ما عدا التاج، لو تسنى الآن لأحدهم الاستبداد لغنمه حالا، ولكن هيهات أن يظفر بغرة من قومه يستلم فيها زمام الجيش.

أما الحكومات البدوية التى تتالف رعيتها كلها أو أكثرها من عشائر يقطنون البادية ويسهل عليهم الرحيل والتفرق متى مست حكومتهم حريتهم الشخصية وسامتهم ضيما، ولم يقروا على الاستنصاف، فهذه الحكومات قلما اندفعت إلى الاستبداد. وأقرب مثال لذلك أهل جزيرة العرب فإنهم لا يكادون يعرفون الاستبداد من قبل عهد ملوك تُبع وحمير وغسان إلا فترات قليلة. وأصل الحكمة فى أن الحالة البدوية بعيدة بالجملة عن الوقوع تحت نير الاستبداد هو أن نشأة البدوى نشأة استقلالية، بحيث كل فرد يمكنه أن يعتمد فى معيشته على نفسه فقط،

* يقصد هنا الحكومة الاتحادية من 1895 إلى 1905 بتحالف المتحدين المحافظين والليبراليين (ك.ر)

خلافاً لقاعدة الإنسان المدنى الطبع، تلك القاعدة التى أصبحت سخرية عند علماء الاجتماع المتأخرين، القائلين بأن الإنسان من الحيوانات التى تعيش أسرابا فى كهوف ومسارح مخصوصة، وأما الآن فقد صار من الحيوان الذى متى انتهت حضانته عليه أن يعيش مستقلا بذاته، غير متعلق بأقاربه وقومه كل التعلق، ولا مرتبطاً ببيته وبلده كل الارتباط، كما هى معيشة أكثر الإنجليز، والأمير كان الذين يفتكر الفرد منهم أن تعلقه بقومه وحكومته ليس بأكثر من رابطة شريك فى شركة اختيارية، خلافا للأمم التى تتبع حكوماتها حتى فيما تدين.

الناظر فى أحوال الأمم يرى أن الأسراء يعيشون متلاصقين متراكمين، يتحفظ بعضهم ببعض من سطوة الاستبداد كالغنم تلتف بعضها على بعض إذا ذعرها الذئب، أما العشائر والأمم الحرة، المالك أفرادها الاستقلال الناجز، فيعيشون متفرقين.

وقد تكلم بعض الحكماء لا سيما المتأخرين منهم، فى وصف الاستبداد ودوائه بجمل بليغة بديعة تصور فى الأذهان شقاء الإنسان كأنها تقول له: هذا عدوك، فانظر ماذا تصنع. ومن هذه الجمل قولهم:

"المستبد يتحكم فى شئون الناس بإرادته لا بإرادتهم، ويحكمهم بهواه لا بشريعتهم، ويعلم من نفسه أنه الغاصب المعتدى، فيضع كعب رجله على أفواه الملايين من الناس يسدها عن النطق بالحق والتداعى لمطالبته".

"المستبد عدو الحق، عدو الحرية، وقاتلهما. والحق أبو البشر، والحرية أمهم، والعوام صبية أيتام نيام لا يعلمون شيئا، والعلماء هم إخوتهم الراشدون، إن أيقظوهم هبوا وإن دعوهم لبوا، وإلا فيتصل نومهم بالموت".

"المستبد يتجاوز الحد ما لم ير حاجزا من حديد، فلو رأى الظالم على جنب المظلوم سيفا لما أقدم على الظلم، كما يقال: الاستعداد للحرب يمنع الحرب".

"المستبد إنسان مستعد بالطبع للشر والإلجاء للخير، فعلى الرعية أن تعرف ما هو الخير وما هو الشر، فتلجئ حاكمها للخير على رغم طبعه، وقد يكفى للإلجاء مجرد الطلب إلى علم الحاكم أن وراء القول فعلا. ومن المعلوم أن مجرد الاستعداد للفعل فعل يكفى شر الاستبداد"

"المستبد يود أن تكون رعيته كالغنم دَّرا وطاعة، وكالكلاب تذللا وتملقا. على الرعية أن تكون كالخيل إن خدمت وإن ضربت شرست، وعليها أن تكون كالصقور لا تلاعب ولا يستأثر عليها بالصيد كله، خلافا للكلاب التى لا فرق عندها أطعمت أم حرمت حتى من العظام. نعم على الرعية أن تعرف مقامها: هل خلقت خادمة لحاكمها، تطيعه إن عدل أو جار؟ وخلق هو ليحكمها كيف شاء بعدل أو اعتساف؟ أم هى جاءت به ليخدمها فاستخدمها؟ والرعية العاقلة تقّيد وحش الاستبداد بزمام تستميت دون بقائه فى يدها لتأمن من بطشه، فإن شمخ هزت به الزمام وإن صال ربطته".

من أقبح أنواع الإستبداد استبداد الجهل على العلم، واستبداد النفس على العقل، ويسمى استبداد المرء على نفسه، وذلك أن اللـه جلت نعمه خلق الإنسان حرًّا قائدة العقل، فكفر وأبى إلا أن يكون عبدا قائده الجهل. خلقه وسخر له أما وأبا يقومان بأوده إلى أن يبلغ أشده، ثم جعل له الأرض أما والعمل أبا، فكفر وما رضى إلا أن تكون حكومته[1]) أمه وحاكمه أباه. خلق له إدراكا ليهتدى إلى معاشه

---

(1) فى الأصل المطبوع: أمته، ونعتقد أنها تحريف لكلمة: حكومته. (محمد عمارة)

ويتقى مهلكه، وعينين ليبصر، ورجلين ليسعى، ويدين ليعمل، ولسانا ليكون ترجمانا عن ضميره. فكفر وما أحب إلا أن يكون كالأبله، الأعمى، المقعد، الأشل، الكذوب، ينتظر كل شىء من غيره، وقلما يطابق لسانه جنانه. خلقه منفردا غير متصل بغيره ليملك اختياره فى حركته وسكونه، فكفر، وما استطاب إلا الارتباط فى أرض محدودة سماها الوطن، وتشابك بالناس ما استطاع اشتباك تظالم لا اشتباك تعاون.. خلقه ليشكره على جعله عنصرا حيا بعد أن كان ترابا، وليلجأ إليه عند الفزع تثبيتا للجنان، وليستند عليه عند العزم دفعا للتردد، وليثق بمكافأته أو مجازاته على الأعمال، فكفر وأبى شكره، وخلط فى دين الفطرة الصحيح بالباطل ليغالط نفسه وغيره. خلقه يطلب منفعته جاعلا رائده الوجدان، فكفر، واستحل المنفعة بأى، وجه كان، فلا يتعفف عن محظور صغير الا توصلا لمحرم كبير. خلقه وبذل له مواد الحياة، من نور وخيم ونبات وحيوان ومعادن وعناصر مكنوزة فى خزائن الطبيعة، بمقادير ناطقه بلسان الحال بأن واهب الحياة حكيم خبير جعل مواد الأكثر لزوما فى ذاته، أكثر وجودا وابتذالا. فكفر الإنسان نعمة اللـه، وأبى ان يعتمد كفالة رزقه، فوكله ربه إلى نفسه، وابتلاه بظلم نفسه وظلم جنسه. وهكذا كان الإنسان ظلوما كفوراً.

الاستبداد يد اللـه القوية الخفية يصفع بها رقاب الآبقين من جنة عبوديته إلى جهنم عبودية المستبدين الذين يشاركون الله فى عظمته ويعاندونه جهازا. وقد ورد فى الخبر: "الظالم سيف اللـه ينتقم به ثم ينتقم" . كما جاء فى أثر آخر: "من أعان ظالما على ظلمه سلطه اللـه عليه". ولا شك فى أن إعانة الظالم تبتدئ من مجرد الإقامة فى أرضه.

الاستبداد هو نار غضب اللـه فى الدنيا، والجحيم نار غضبه فى الآخرة، وقد خلق اللـه النار أقوى المطهرات فيطهر بها فى الدنيا دنس من خلقهم أحرارا وبسط لهم الأرض واسعة وبذل فيها رزقهم، فكفروا بنعمته وأذعنوا للاستبعاد والتظالم.

الاستبداد أعظم بلاء، يتعجل اللـه به الانتقام من عباده الخاملين، ولا يرفعه عنهم حتى يتوبوا توبة الأنفة. نعم، الاستبداد أعظم بلاء لأنه وباء دائم بالفتن، وجدب مستمر بتعطيل الأعمال، وحريق متواصل بالسلب والغضب، وسيل جارف للعمران، وخوف يقطع القلب، وظلام يعمى الأبصار، وألم لا يفتر، وصائل لا يرحم، وقصة سوء لا تنتهى. وإذا سأل سائل لماذا يبتلى اللـه عباده بالمستبدين؟ فأبلغ جواب مسكت هو: أن اللـه عادل مطلق لا يظلم أحدا، فلا يولى المستبد إلا على المستبدين. ولو نظر السائل نظرة الحكيم المدقق لوجد كل فرد من أسراء الاستبداد مستبدا فى نفسه، لو قدر لجعل زوجته وعائلته وعشيرته وقومه والبشر كلهم، حتى وربه الذى خلقه، تابعين لرأيه وأمره.

فالمستبون يتولاهم مستبد، والأحرار يتولاهم الأحرار، وهذا صريح معنى "كما تكونوا يولَّى عليكم".

ما أليق بالأسير فى أرض أن يتحول عنها إلى حيث يملك حريته، فإن الكلب الطليق خير حياة من الأسد المربوط.

الاستبداد والتخلص منه* (1902)

عبد الرحمن الكواكبي

ليس لنا مدرسة أعظم من التاريخ الطبيعى ولا برهان أقوى من الاستقراء، من تتبعهما يرى أن الإنسان عاش دهرا طويلا فى حالة تسمى " دور الافتراس"، فكان يتجول حول المياه أسرابا، تجمعه حاجة الحضانة صغيرا، وقصد الاستئناس كبيرا، ويعتمد فى رزقه على النبات الطبيعى وافتراس ضعاف الحيوان فى البر والبحر، وتسوسه الإرادة فقط ويقوده من بنيته أقوى إلى حيث يكثر الرزق.

ثم ترقى كثير من النسان إلى الحالة البدوية التى تسمى "دور الاقتناء": فكان عشائر وقبائل، يعتمد فى رزقه على ادخار الفرائس إلى حين الحاجة، فصارت تجمعه حاجة التحفظ على المال والأنعام، وحماية المستودعات والمراعى والمياه من المزاحمين.

ثم انتقل، ولا يقال ترقى، قسم كبير من الإنسان إلى المعيشة الحضرية: فسكن القرى، يستنبت الأرض الخصبة فى معاشه، فأخصب ولكن فى الشقاء. ولعله استحق ذلك بفعله، لأنه تعدى قانون الخالق، فإنه خلقه حرا جوالا يسير فى الأرض ينظر آلاء اللـه، فسكن، وسكن إلى الجهل و إلى الذل، وخلق الله الأرض مباحة، فاستأثر بها، فسلط اللـه عليه من يغصبها منه ويأسره. وهذا القسم يعيش بلا جامعة، تحكمه أهواء أهل المدن، وقانونه: أن يكون ظالما أو مظلوما.

ثم ترقى قسم من الإنسان إلى التصرف، اما فى المادة وهو الصناع، وأما فى النظريات وهم أهل المعارف والعلوم. وهؤلاء المتصرفون هم سكان المدن الذين هم وإن سجنوا

---

* من الكتاب نفسه 126 – 140.

أجسامهم بين الجدران، لكنهم أطلقوا عقولهم فى الأكوان، وهم قد توسعوا فى الحاجات، ولكن أكثرهم لم يهتدوا حتى الآن للطريق المثلى فى سياسة الجمعيات الكبيرة. وهذا هو سبب تنوع أشكال الحكومات وعدم استقرار أمة على شكل مرض عام. إنما كل الأمم فى تقلبات سياسية على سبيل التجريب، وبحسب تغلب أحزاب الاجتهاد أو رجال الاستبداد.

وتقرير شكل الحكومة هو أعظم وأقدم مشكلة فى البشر، وهو المعترك الأكبر لأفكار الباحثين، والميدان الذى قل فى البشر من لا يجول فيه على فيل من الفكر، أو على جمل من الجهل، أو على فرس من الفراسة، أو على حمار من الحمق. حتى جاء الزمن الأخير فجال فيه إنسان الغرب جولة المغوار، الممتطى فى التدقيق مراكب البخار، فقرر بعض قواعد أساسية فى هذا الباب تضافر عليها العقل والتخريب، وحصحص فيها الحق اليقين، فصارت تعد من المقررات الإجماعية عند الأمم المترقية، ولا يعارض ذلك كون هذه الأمم لم تزل أيضا منقسمة إلى أحزاب سياسية يختلفون شيعا، لأن اختلافهم هو فى وجوه تطبيق أصول تلك القواعد وفروعها على أحوالهم الخصوصية.

وهذه القواعد التى قد صارت قضايا بديهية فى الغرب، لم تزل مجهولة، أو غريبة، أو منفورا منها فى الشرق، لأنها عند الأكثرين منهم لم تطرق سمعهم، وعند البعض لم تنل التفاتهم وتدقيقهم، وعند آخرين لم تحز قبولا، لأنهم ذوو غرض، او مسروقة قلوبهم، أو فى قلوبهم مرض.

وإنى أطرح لتدقيق المطالعين رءوس مسائل بعض المباحث التى تتعلق بها الحياة السياسية. وقبل ذلك أذكّرهم بأنه قد سبق فى تعريف الاستبداد بأنه: "هو الحكومة التى لا يوجد بينها وبين الأمة رابطة معينة معلومة مصونة بقانون نافذ

الحكم". كما استلفت نظرهم إلى أنه لا يوثق بوعد من يتولى السلطة أيا كان، ولا بعهده ويمينه على مراعاة الدين، والتقوى، والحق، والشرف، والعدالة، ومقتضيات المصلحة العامة، وأمثال ذلك من القضايا الكلية المبهمة التى تدور على لسان كل بر وفاجر، وما هى فى الحقيقة إلا كلام مبهم فارغ، لأن المجرم لا يعدم تأويلا، ولأن من طبيعة القوة الاعتساف، ولأن القوة لا تقابل إلا بالقوة (.....).

مبحث السعى فى رفع الاستبداد

هل ينتظر ذلك من الحكومة ذاتها؟ أم نوال الحرية ورفع الاستبداد رفعا لا يترك مجالا لعودته من وظيفة عقلاء الأمة وسراتها؟!

وإنى أقتصر على بعض الكلام فيما يتعلق بالمبحث الأخير منها فقط، أعنى مبحث السعى فى رفع الاستبداد فأقول:

1- الأمة التى لا يشعر كلها أو أكثرها بآلام الاستبداد لا يستحق الحرية.

2- الاستبداد لا يقاوم بالشدة إنما يقاوم باللين والتدريج.

3- يجب قبل مقاومة الاستبداد تهيئة ماذا يستبدل به الاستبداد.

هذه قواعد رفع الاستبداد وهى قواعد تبعد آمال الأسراء، وتسر المستبدين، لأن ظاهرها يؤمَّنهم على استبدادهم. ولهذا أذكر بما أنذرهم به ألفيارى المشهور[1]) لها حيث قال: "لا يفرحن المستبد بعظيم قوته ومزيد احتياطه، فكم من جبار عنيد جندله مظلوم صغير"، وإنى أقول: كم من جبار قهار أخذه اللـه أخذ عزيز منتقم".

---

[1]) المصلح والأديب الإيطالى "ألفيرى فيتربو (1749-1803م) (Alfieri Vittoria). وفى مقدمة "طبائع الاستبداد" إشارة إلى أنه مصدر اقتباس الكواكبى فى هذا الموضوع (محمد عمارة).

مبنى قاعدة كون الأمة التى لا يشعر أكثرها آلام الاستبداد لا تستحق الحرية هو: أن الأمة التى ضربت عليها الذلة والمسكنة، وتوالت على ذلك القرون والبطون، تصير تلك الأمة سافلة الطباع، حسبما سبق تفصيله فى الأبحاث السالفة، حتى إنها تصير كالبهائم، أو دون البهائم، لا تسأل قط عن الحرية، ولا تلتمس العدالة، لا تعرف للاستقلال قيمة، أو للنظام مزية، ولا ترى لها فى الحياة وظيفة غير التابعية للغالب عليها، أحسن أو أساء على حد سواء، وقد تنقم على المستبد نادرا، ولكن طلبا للانتقام من شخصه، لا طلبا للخلاص من الاستبداد، فلا تستفيد شيئا، إنما تستبدل مرضا بمرض كمغص بصداع.

وقد تقاوم المستبد بسوق مستبد آخر تتوسم فيه أنه أقوى شوكة من المستبد الأول، فإذا نجحت لا يغسل هذا السائق يديه إلا بماء الاستبداد، فلا تستفيد أيضا شيئا، إنما تستبدل مرضا جديدا[1]) بمرض مزمن، وربما تنال الحرية عفوا فكذلك لا تستفيد منها شيئا لأنك لا تعرف طعمها فلا تهتم بحفظها، فلا تلبث الحرية أن تنقلب إلى فوضى، وهى إلى استبداد مشوش أشد وطأة، كالمريض إذا انتكس. ولهذا قرر الحكماء أن الحرية التى تنفع الأمة هى تحصل عليها بعد الاستعداد لقبولها، وأما التى تحصل على أثر ثورة حمقاء فقلما تفيد شيئا، لأن الثورة غالبا تكتفى بقطع شجرة الاستبداد ولا تقتلع جذورها، فلا تلبث أن تنبت وتنمو وتعود أقوى مما كانت أولا.

فإذا وجد فى الأمة الميتة من تدفعه شهامته للأخذ بيدها والنهوض بها فعليه أولا: أن يبث فيها الحياة وهى العلم، أى علمها بأن حالتها سيئة وأن[2]) بالإمكان تبديلها بخير منها، فإذا

---

(1) فى الأصل المنقح: حد، وما أثبتناه عن الطبعة الأولى.(محمد عمارة)

(2) فى الأصل المنقح: ولا وجود لهذه الكلمة فى الطبعة الأولى.(محمد عمارة)

هى علمت يبتدئ فيها الشعور بآلام الاستبداد ثم يترقى هذا الشعور بطبعه من الآحاد إلى العشرات، إلى... حتى يشمل أكثر الأمة وينتهى بالتحمس ويبلغ بلسان حالها إلى منزلة قول الحكيم المعرى:

إذا لم تقم بالعدل فينا حكومة فنحن على تغييرها قدراء

وهكذا ينقذف فكر الأمة فى واد ظاهر الحكمة يسير كالسيل، لا يرجع حتى يبلغ منتهاه.

ثم إن الأمم الميتة لا يندر فيها ذوو الشهامة، إنما الأسف أن يندر فيها من يهتدى فى أول نشأته إلى الطريق الذى به يحصل على المكانة التى تمكنه فى مستقبله من نفوذ رأيه فى قومه(.....).

ومبنى قاعدة أن الاستبداد لا يقاوم بالشدة، إنما يقاوم بالحكمة والتدرج هو:

أن الوسيلة الوحيدة الفعالة لقطع دابر الاستبداد هى ترقى الأمة فى الإدراك والإحساس، وهذا لا يتأتى إلا بالتعليم والتحميس. ثم إن اقتناع الفكر العام وإذعانه إلى غير مألوفه، لا يتأتى إلا فى زمن طويل، لأن العوام مهما ترقوا فى الإدراك لا يسمحون باستبدال العافية بالقشعريرة إلا بعد التروى المديد، وربما كانوا معذورين فى عدم الوثوق والمسارعة لأنهم ألفوا ألا يتوقعوا من الرؤساء والدعاة الا الغش والخداع غالبا. ولهذا كثيراً ما يحب الأسراء المستبد الأعظم إذا كان يقهر معهم بالسوية الرؤساء والأشراف، وكثيرا ما ينتقم الأسراء من الأعوان فقط ولا يمسون المستبد بسوء لأنهم يرون ظالمهم مباشرة هم الأعوان دون المستبد، وكم أحرقوا من عاصمة لأجل محض التشفى بإضرار أولئك الأعوان.

ثم إن الاستبداد محفوف بأنواع القوات التى فيها قوة الإرهاب بالعظمة وقوة الجند، لا سيما إذا كان الجند غريب الجنس، وقوة المال، وقوة الألفة على القسوة، وقوة رجال الدين، وقوة أهل الثروات، وقوة الأنصار من الأجانب، فهذه القوات تجعل الاستبداد كالسيف لا يقابل بعصا الفكر العام الذى هو فى أول نشأته يكون أشبه بغوغاء، ومن طبع الفكر العام أنه إذا فار فى سنة يغور فى سنة، وإذا فار فى يوم يغور فى يوم، بناء عليه، يلزم لمقاومة تلك القوات الهائلة مقابلتها بما يفعله الثبات والعناد المصحوبان بالحزم والإقدام.

الاستبداد لا ينبغى أن يقاوم بالعنف، كى لا تكون فتنة تحصد الناس حصدا. نعم، الاستبداد قد يبلغ من الشدة درجة تنفجر عندها الفتنة انفجارا طبيعيا، فإذا كان فى الأمة عقلاء يتباعدون عنها ابتداء، حتى إذا سكنت ثورتها نوعا وقضت وظيفتها فى حصد المنافقين، حينئذ يستعملون الحكمة فى توجيه الأفكار نحو تاسيس العدالة، وخير ما تؤسس يكون بإقامة حكومة لا عهد لرجالها بالاستبداد ولا علاقة لهم بالفتنة (.....).

ومبنى قاعدة؛ أنه يجب قبل مقاومة الاستبداد تهيئة ماذا يستبدل بالاستبداد هو:

أن معرفة الغاية شرط طبيعى للإقدام على كل عمل، كما أن معرفة الغابة لا تفيد شيئا إذا جهل الطريق الموصل إليها، والمعرفة الإجمالية فى هذا الباب لا تكفى مطلقا، بل لابد من تعيين المطلب والخطة تعيينا واضحا موافقا لرأى الكل، أو لرأى الأكثرية التى هى فوق ثلاثة الأرباع عددا أو قوة بأس، وإلا فلا يتم الأمر، حيث إذا كانت الغاية مبهمة نوعا يكون الإقدام ناقصا نوعا، وإذا كانت مجهولة بالكلية عند قسم من

الناس أو مخالفة لرأيهم فهؤلاء ينضمون إلى المستبد فتكون فتنة شعواء، وإذا كانوا يبلغون مقدار الثلث فقط، تكون حينئذ الغلبة فى جانب المستبد مطلقا.

ثم إذا كانت الغاية مبهمة ولم يكن السير فى سبيل معروفة، ويوشك أن يقع الخلاف فى أثناء الطريق، فيفسد العمل أيضا وينقلب إلى انتقام وفتن. ولذلك يجب تعيين الغاية بصراحة وإخلاص وإشهارها بين الكافة، والسعى فى إقناعهم واستحصال رضائهم بها ما أمكن ذلك. بل الأولى حمل العوام على النداء بها وطلبها من عند أنفسهم. وهذا سبب عدم نجاح الإمام على ومن وليه من أئمة آل البيت رضى اللـه عنهم، ولعل ذلك كان منهم لا عن غفلة، بل عن مقتضى ذلك الزمان من صعوبة المواصلات وفقدان البوستات المنتظمة والنشرات المطبوعة إذ ذاك.

والمراد أن من الضرورى تقرير شكل الحكومة التى يراد ويمكن أن تستبدل بالاستبداد هو بأسهل من ترتيب المقاومة والمغالبة. وهذا الاستعداد الفكرى النظرى لا يجوز أن يكون مقصورا على الخواص. بل لابد من تعميمه وعلى حسب الإمكان ليكون بعيدا عن الغايات ومعضودا بقبول الرأى العام.

وخلاصة البحث: أنه يلزم أولا تنبيه حس الأمة بآلام الاستبداد، ثم يلزم حملها على البحث فى القواعد الأساسية السياسية المناسبة لها، بحيث يشغل ذلك أفكار كل طبقاتها، والأولى أن يبقى ذلك تحت مخض العقول سنين بل عشرات السنين حتى ينضج تماما، وحتى يحصل ظهور التلهف الحقيقى على نوال الحرية فى الطبقات العليا، والتمنى فى الطبقات السفلى. والحذر كل الحذر من أن يشعر المستبدل بالخطر، فيأخذ بالتحذر الشديد والتنكيل بالمجاهدين، فيكثر الضجيج، فيزيغ المستبد ويتكالب، فحينئذ إما أن تغتنم الفرصة

دولة أخرى فتستولى على البلاد، وتجدد الأسر على العباد بقليل من التعب، فتدخل الأمة فى دور آخر من الرق المنحوس، وهذا نصيب أكثر الأمم الشرقية فى القرون الأخيرة، وأما أن يساعد الحظ بعدم وجود طامع أجنبى، وتكون الأمة قد تأهلت للقيام بأن تحكم نفسها بنفسها، وفى هذه الحال يمكن لعقلاء الأمة أن يكلفوا المستبد ذاته لترك أصول الاستبداد، واتباع القانون الأساسى الذى تطلبه الأمة. والمستبد الخائر القوى لا يسعه عند ذلك إلا الإجابة طوعا، وهذا أفضل ما يصادف. وإن أصر المستبد على القوة، قضوا بالزوال على دولته، وأصبح كل منهم راعيا وكل منهم مسئولا عن رعيته، وأضحوا آمنين، لا يطمع فيهم طامع، ولا يغلبون عن قلة، كما هو شأن كل الأمم التى تحيا حياة كاملة حقيقية. بناء عليه فليتبصر العقلاء، وليتق اللـه المغررون، وليعلم أن الأمر صعب، ولكن تصور الصعوبة لا يستلزم القنوط، بل يثير همة الرجل الأشم.

الفصل الثالث
اقتصاد السوق

اقتصاد السوق يقع فى قلب النظرية الليبرالية، ويعتبر مبدأها الأساسى حق الإنسان فى الملكية الخاصة، هذه الملكية أولاً حق الإنسان أن يمتلك بنفسه ثروات إنتاجه. فالفلاح الذى يزرع الأرض يملك حصاده وربح أعماله. كذلك العامل فى مصنعه أو التاجر هم الذين يستحقون ثمرات جهودهم قبل أى شخص. الشرط الوحيد فى ذلك؛ ألا ينتهك الفرد حقوق وحريات الآخرين، وأن يتم كل تبادل اقتصادى طوعاً.

كما تؤكد الليبرالية على حق الفرد فى حريات طبيعية أخرى مثل حرية الدين أو المذهب السياسى، بالإضافة إلى الحرية الاقتصادية، أيضاً دعت الليبرالية إلى سيادة الفرد ومشروعيته على حياته وتصرفاته، ولا يمكن أن يحصل الإنسان عليها إلاَّ بحريته الاقتصادية.

يرتبط مطلب الليبرالية من هذه الناحية ارتباطاً تاماً بمطالبات أخرى مثل الديمقراطية أو دولة القانون. لأن الإنسان الذى يعتمد على الدولة لكى يعيش لا يمكنه أن يكون حراً أو مستقلاً.

تؤكد الليبرالية – النظام الرأسمالى إذن على حرية الفرد الاقتصادية من خلال ملكية خاصة لوسائل الإنتاج. ولا تقف هذه الحرية أمام بلد ما ولكن تشمل أيضاً حق تبادل المنتجات عبر الحدود أى الحرية التجارية.

رأينا أن كل أركان الليبرالية مرتبطة بعضها ببعض، لا توجد حرية اقتصادية بلا نظام قانونى ثابت وشفاف يؤمن التصرف طبقاً للأصول المتعارف عليها، ويتعهد بالمنافسة العادلة ويمنع الاحتكارات. وذلك خصوصاً فى التحول من اقتصاد اشتراكى تخطط الدولة فيه كل عمليات الاقتصاد إلى اقتصاد السوق. يصبح الإطار القانونى ركناً أساسياً لنجاح هذا التغيير.

ومن هذه الزاوية تلعب الدولة دوراً جوهرياً فى حفظ استقرار النظام الاقتصادى، ولهذا فقط يدفع المواطنون الضرائب لها.

إن الدولة وسيلة فقط لا غاية، وعليها أن تبرر قيمة الضرائب اللازمة لتنجز ما هو مطلوب منها.

لا تشدد الليبرالية على اقتصاد السوق لأنه فى انسجام مع حريات الأفراد الأخرى فحسب، بل إن هذا النظام أكثر نفعاً من بقية النظم الاقتصادية ويساعد على التقدم والترقى ولأنه قابل لتجديد نفسه. هيكل النظام الرأسمالى اللامركزى يستطيع أن يتغير كل يوم وفق تغير البيئة.

فى رأى الليبرالية فإن كل الناس متساوون فى حقوقهم فى أنشطتهم الاقتصادية، ويجب أن تكون الضرائب عادلة التوزيع على كل المواطنيين. فقد اعترض الليبراليون فى عصر محمد على فى مصر مثلاً على أن الفلاحين دفعوا نصيب الأسد من الضرائب مع أنهم عاشوا فى الفقر والمستوى الأدنى فى الحياة، ولم يدفع العديد من الأعيان وملاك الأراضى الكبرى ضرائب على الإطلاق أو دفعوا قيمة قليلة فقط. فهذا الظلم الاجتماعى غير منسجم مع الليبرالية.

طبعا، فى الليبرالية نفسها تختلف واجبات الدولة وحجمها، ولكنها تتفق على أن الدولة موجودة لكى تخدم الناس وليس العكس. البعض يفضل دولة محددة المسئوليات يقتصر دورها على المهام الأساسية مثل: الأمن الداخلى والخارجى. البعض الآخر يتسع مفهوم الدولة لديه ليضم نظامى الصحة والتعليم أيضاً.

دعا الليبراليون العرب لفترة طويلة إلى الحرية الاقتصادية تجاه حكامهم المستبدين والدول الاستعمارية الأوروبية. نأخذ مثال محمد على فى مصر، قبل الكثير من الليبراليين

اتجاهاته التحديثية بالنسبة لارتفاع القوة التنافسية المصرية، لكنهم انتقدوا فى نفس الوقت ارتفاع حجم الدولة واحتكاراتها لصناعة القطن التى خنقت مبادرة الأفراد المصريين، ومنعت بذلك تحديثاً عميقاً مستمراً فى مصر.

وجاء مثال آخر فى الدولة العثمانية التى منحت للدول الأوروبية فتح القنصليات التجارية فى مدنها، وهى مستثناه من ضرائب الدولة. وبإمكان هذه السفارات إقامة علاقات مع التجار المحليين ورعايتهم، وأسس ذلك ميداناً تجارياً متوازياً أصبح التجار لدى السفارة غير تابعين للخزانة، العثمانية وهذه المنفعة غير عادلة بالنسبة لليبراليين.

يمكننا أن نطالع لدى أحمد لطفى السيد الذى يقول: إن الدولة يجب ألاَّ تكون ناشطاً اقتصادياً مباشرة، لأن عملياتها على حساب الأفراد، أما بالنسبة لتأثير ونتيجة عمليات الدولة الاقتصادية الخانقة فكان ابن خلدون – أحد آباء العلوم الاجتماعية – يحلل ذلك فى مقدمته وكتب عن نفوذ الضرائب والتدخلات الاقتصادية من السلطان على ثروات المحكومين. سبق ابن خلدون بهذه الاكتشافات أعمال آدم سميث الذى يعتبر مؤسس العلم الاقتصادى الكلاسيكى فى القرن الثامن عشر.

دعا ابن خلدون إلى المبادرة الفردية فى الاقتصاد، وحلل العلاقات بين مستوى الجبايات من جهة والدخل منها من جهة أخرى، تعرف هذه العلاقة فى القرن العشرين بمنحنى "لافير" أى ستمائة سنة بعد كتابة مقدمة ابن خلدون. لأن كل ضريبة مفروضة على الأفراد تقيدهم فى أنشطتهم الاقتصادية، لذلك يجب أن يكون مستوى الضرائب مناسباً، وألا يخنق عمليات الأفراد التجارية. تمنع زيادة الضرائب نجاح الأفراد الاقتصادى وتقلل دخلهم ويؤدى ذلك إلى انخفاض

جهود الناس. إذ يمكن أن ينخفض الدخل من الضرائب مع ارتفاع مستوى الضرائب. كشفت إنجازات ابن خلدون كل ذلك من جديد فى العقود الماضية فى العلوم الاجتماعية والسياسية والاقتصادية.

فى الجباية
وسبب قلتها وكثرتها (1377)*
ابن خلدون

اعلم أن الجباية أول الدولة تكون قليلة الوزائع كثيرة الجملة وآخر الدولة تكون كثيرة الوزائع قليلة الجملة، والسبب فى ذلك أن الدولة إن كانت على سنن الدين فليست تقتضى إلا المغارم الشرعية من الصدقات والخراج والجزية، وهى قليلة الوزائع لأن مقدار الزكاة من المال قليل كما علمت وكذا زكاة الحبوب والماشية وكذا الجزية والخراج وجميع المغارم الشرعية وهى حدود لا تتعدى وإن كانت على سنن التغلب والعصبية فلابد من البداوة فى أولها كما تقدم، والبداوة تقتضى المسامحة والمكارمة وخفض الجناح والتجافى عن أموال الناس والغفلة عن تحصيل ذلك إلا فى النادر، فيقل لذلك مقدار الوظيفة الواحدة والوزيعة التى تجمع الأموال من مجموعها وإذا قلت الوزائع والوظائف على الرعايا نشطوا للعمل ورغبوا فيه فيكثر الاعتمار ويتزايد حصول الاغتباط بقلة المغرم، وإذا كثر الاعتماد كثرت أعداد تلك الوظائف والوزائع فكثرت الجباية التى هى جملتها، فإذا استمرت الدولة واتصلت وتعاقب ملوكها واحدا بعد واحد، واتصفوا بالكيس وذهب سر البداوة والسذاجه وخلقها من الأعضاء والتجافى وجاء المُلك العضوض والحضارة الداعية إلى الكيس وتخلق أهل الدولة حينئذ بخلق التحذلق وتكثرت عوائدهم وحوائجهم بسبب ما انغمسوا فيه من النعيم والترف، فيكثرون الوظائف والوزائع، حينئذ على الرعايا

* كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر المعروف لابن خلدون المعروف اختصاراً بالمقدمة – الفصل الثامن والثلاثون.

والأكرة والفلاحين وسائر أهل المغارم، ويزيدون فى كل وظيفة ووزيعة مقداراً عظيماً لتكثر لهم الجباية، ويضعون المكوس على المبايعات وفى الأبواب كما نذكر بعد ثم تتدرج الزيادات فيها بمقدار بعد مقدار لتدرج عوائد الدولة فى الترف وكثرة الحاجات والإنفاق بسببه، حتى تثقل المغارم على الرعايا وتهضهم وتصير عادة مفروضة، لأن تلك الزيادات تدرجت قليلا ولم يشعر أحد بمن زادها على التعيين ولا من هو واضعها، إنما ثبت على الرعايا فى الاعتمار لذهاب الأمل من نفوسهم بقلة النفع إذا قابل بين نفعه ومغارمه، بين ثمرته وفائدته فتنقبض كثير من الأيدى عن الاعتمار جملة فتنقص جملة الجباية حينئذ بنقصان تلك الوزائع منها، وربما يزيدون فى مقدار الوظائف إذا رأوا ذلك النقص فى الجباية ويحسبونه جبراً لما نقص حتى تنتهى كل وظيفة ووزيعة إلى غاية ليس وراءها نفع ولا فائدة لكثرة الإنفاق حينئذ فى الاعتمار وكثرة المغارم وعدم وفاء الفائدة المرجوة، فلا تزال الجملة فى نقص ومقدار الوزائع والوظائف فى زيادة لما يفتقدونه من جبر الجملة بها إلى أن ينتقص العمران بذهاب الآمال من الاعتمار ويعود وبال ذلك على الدولة، لأن فائدة الاعتمار عائدة إليها، وإذا فهمت ذلك علمت إلى أقوى الأسباب فى الاعتمار تقليل مقدار الوظائف على المعتمرين ما أمكن، فبذلك تنبسط النفوس إليه لثقتها بإدراك المنفعة فيه واللـه سبحانه وتعالى مالك الأمور كلها وبيده ملكوت كل شىء.

فى ضرب المكوس آواخر الدولة(*)

(*) كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر المعروف لابن خلدون المعروف اختصاراً بالمقدمة – الفصل التاسع والثلاثون.

اعلم أن الدولة تكون فى أولها بدوية كما قلنا فتكون لذلك قليلة الحاجات بعدم الترف وعوائده فيكون خرجها وإنفاقها قليلاً، فيكون فى الجباية حينئذ وفاء بأزيد منها كثير عن حاجاتهم، ثم لا تلبث أن تأخذ بيدين الحضارة فى الترف وعوائدها وتجرى على نهج الدول السابقة قبلها، فيكثر لذلك خراج أهل الدولة ويكثر خراج السلطان خصوصا كثرة بالغة بنفقته فى خاصته وكثرة عطائه، ولا تفى بذلك الجباية فتحتاج الدولة إلى زيادة فى الجباية لما تحتاج إليه الحامية من العطاء والسلطان من النفقة، فيزيد فى مقدار الوظائف والوزائع أولاً كما قلناه ثم يزيد الخراج والحاجات والتدرج فى عوائد الترف وفى العطاء للحامية ويدرك الدولة الهرم وتضعف عصابته عن جباية الأموال من الأعمال والقاصية فتقل الجباية وتكثر العوائد ويكثر بكثرتها أرزاق الجند وعطاؤهم، فيستحدث صاحب الدولة أنواعاً من الجباية يضربها على البياعات، ويفرض لها قدراً معلوماً على الأثمان فى الأسواق وعلى أعيان السلع فى أموال المدينة، وهو مع هذا مضطر لذلك بما دعاه إليه طرق الناس من كثرة العطاء من زيادة الجيوش والحامية وربما يزيد ذلك فى أواخر الدولة زيادة بالغة، فتكسد الأسواق لفساد الأموال ويؤذن ذلك باختلال العمران ويعود على الدولة، ولا يزال ذلك يتزايد إلى أن تضمحل. وقد كان وقع منه بأمصار المشرق فى أخريات الدولة العباسية والعبيدية كثير، وفرضت المغارم حتى على الحاج فى الموسم وأسقط صلاح الدين أيوب تلك الرسوم جملة وأعاضها بآثار الخير وكذلك وقع بالأندلس لعهد الطوائف حتى محى رسمه يوسف بن تاشفين، أمير المرابطين* وكذلك وقع بأمصار الجريد بإفريقية لهذا العهد حين استبد بها رؤساؤها واللـه تعالى أعلم.

* حكم بين 1061حتى 1106، فى المغرب والأندلس (ك.ر).

فى أن التجارة من السلطان مضرة بالرعايا ومفسدة للجباية **

اعلم أن الدولة إذا ضاقت جبايتها بما قدمناه من الترف وكثرة العوائد والنفقات وقصر الحاصل من جبايتها على الوفاء بحاجاتها ونفقاتها، واحتاجت إلى مزيد المال والجباية، فتارة توضع المكوس على بياعات الرعايا وأسواقهم كما قدمنا ذلك فى الفصل قبله، وتارة بالزيادة فى ألقاب المكوس ان كان قد استحدث من قبل، وتارة بمقاسمة العمال والجباه وامتلاك عظامهم لما يرون أنهم قد حصلوا على شىء طائل من أموال الجباية لا يظهر الحسبان، وتارة باستحداث التجارة والفلاحة للسلطان على تسمية الجباية لما يرون التجار والفلاحين يحصلون على الفوائد والغلات مع يسارة أموالهم وأن الأرباح تكون على نسبة رؤوس الأموال فيأخذون فى اكتساب الحيوان والنبات لاستغلاله فى شراء البضائع والتعرض بها لحوالة الأسواق، ويحسبون ذلك من إدرار الجباية وتكثير الفوائد وهو غلط عظيم، وقد خال الضرر على الرعايا من وجوه متعددة، فأولاً مضايقة الفلاحين والتجار فى شراء الحيوان والبضائع وتيسير أسباب ذلك، فإن الرعايا متكافئون فى اليسار، متقاربون، ومزاحمة بعضهم بعضا تنتهى إلى غاية موجودهم أو تقرب وإذا رافقهم السلطان فى ذلك وماله أعظم كثيرا منهم، فلا يكاد أحد منهم يحصل على غرضه فى شىء من حاجاته ويدخل على النفوس من ذلك غم ونكد، ثم إن السلطان قد ينتزع الكثير من ذلك إذا تعرض له غضاً أو بأيسر ثمن أولا يجد من يناقشه فى شرائه فيبخس ثمنه على بائعه ثم إذا حصل فوائد الفلاحة ومغلها كله من

---

* * كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر المعروف لابن خلدون المعروف اختصاراً بالمقدمة – الفصل الأربعون.

زرع أو حرير أو عسل أو سكر أو غير ذلك من أنواع الغلات، وحصلت بضائع التجار من سائر الأنواع، فلا ينتظرون به حوالة الأسواق ولا نفاق البياعات لما يدعوهم إليه تكاليف الدولة، فيكلفون أهل تلك الأصناف من تاجر أو فلاح بشراء تلك البضائع ولا يرضون فى أثمانها إلا القيم وأزيد، فيستوعبون فى ذلك ناض أموالهم وتبقى تلك البضائع بأيديهم عروضاً جامدة، ويمكثون عطلاً من الإدارة التى فيها كسبهم ومعاشهم وربما تدعوهم الضرورة إلى شىء من المال فيبيعون تلك السلع على كساد من الأسواق بأبخس ثمن.

وربما يتكرر ذلك على التاجر والفلاح منهم بما يذهب رأس ماله، فيقعد عن سوقه ويتعدد ذلك ويتكرر ويدخل به على الرعايا من العنت والمضايقة وفساد الأرباح ما يقبض آمالهم عن السعى فى ذلك جملة، ويؤدى إلى فساد الجباية فإن معظم الجباية إنما هى من الفلاحين والتجار، ولا سيما بعد وضع المكوس ونمو الجباية بها فإذا انقبض الفلاحون عن الفلاحة، وقعد التجار عن التجارة ذهبت الجباية جملة أو دخلها النقص المتفاحش، وإذا قايس السلطان بين ما يحصل له من الجباية وبين هذه الأرباح القليلة وجدها بالنسبة إلى الجباية أقل من القليل، ثم إنه ولو كان مفيدا فيذهب له بحظ عظيم من الجباية، فيما يعانيه من شراء أو بيع فإن من البعيد أن يوجد فيه من المكس ولو كان غيره فى تلك الصفقات لكان تكسبها كلها حاصلاً من جهة الجباية، ثم فيه التعرض لأهل عمرانه واختلال الدولة بفسادهم ونقصهم، فإن الرعايا إذا قعدوا عن تثمير أموالهم بالفلاحة والتجارة، نقصت وتلاشت بالنفقات وكان فيها تلاف أحوالهم، فافهم ذلك وكان الفرس لا يملكون عليهم إلا من أهل بيت المملكة ثم يختارونه من أهل الفضل والدين والأدب والسخاء والشجاعة والكرم، ثم يشترطون عليه مع ذلك العدل وأن لا يتخذ صنعة فيضر

بجيرانه ولا يتاجر فيحب غلاء الأسعار فى البضائع وألاّ يستخدم العبيد، فإنهم لا يشيرون بخير ولا مصلحة. واعلم أن السلطان لا ينمى ماله ولا يدر موجوده إلا الجباية وإدرارها إنما يكون بالعدل فى أهل الأموال والنظر له بذلك، فبذلك تنبسط آمالهم وتنشرح صدورهم للأخذ فى تثمير الأموال وتنميتها فتعظم منها جباية السلطان، وأما غير ذلك من تجارة أو فلح فإنما هو مضرة عاجلة للرعايا وفساد للجباية ونقص للعمارة، وقد تنتهى الحال بهؤلاء المنسلخين للتجارة والفلاحة من الأمراء والمتغلبين فى البلدان أنهم يتعرضون لشراء الغلات والسلع من أربابها الواردين على بلدهم، ويفرضون لذلك من الثمن ما يشاءون ويبيعون فى وقتها لمن تحت أيديهم من الرعايا بما يفرضون من الثمن، وهذه أشد من الأولى وأقرب إلى فساد الرعية واختلال أحوالهم وربما يحمل السلطان على ذلك من يداخله من هذه الأصناف، أعنى التجار والفلاحين لما هى صناعته التى نشأ عليها، فيحمل السلطان على ذلك ويضرب معه بسهم لنفسه ليحصل على غرضه من جمع المال سريعاً ولا سيما مع ما يحصل له من التجارة بلا مغرم ولا مكس فإنها أجدر بنمو الأموال وأسرع فى تثميره ولا يفهم ما يدخل على السلطان من الضرر بنقص جبايته فينبغى للسلطان أن يحذر من هؤلاء ويعرض عن سعايتهم المضرة بجبايته وسلطانه، واللـه يلهمنا رشد أنفسنا وينفعنا بصالح الأعمال واللـه تعالى أعلم.

الحرية ومذاهب الحكم (1913)*

أحمد لطفى السيد

تناوبت الأمة فى أزمان التاريخ حكومات مختلفة متنوعة المقاصد، متباينة المظاهر والنتائج، كان من اختلافها إيجاد المذاهب السياسية، لكل مذهب فريق من الكتاب يؤيده، وطائفة من الناس له. كل يتعصب لمذهبه، ويرى فى تحقيقه نفع الكافة.

أما نحن فإننا نرى من بين مذاهب الحكم، أن المذهب الحقيق بالاتباع فى العالم العربى فى الظروف التى نحن فيها، هو مذهب الحرية، وإن كان فى المدنية أقدم عهداً من مذاهب الاشتراكية، التى يختلف تطبيقها باختلاف البلاد.

لا ننكر أننا لا نعرف إلى الآن أمة أستأثر بها مذهب واحد وصارت حكومتها على قواعد، من غير أن تضيف إليه قواعد أخرى من مذهب آخر حتى لنرى الحكومة الواحدة توفق فى برنامجها بين قواعد مذهب الحرية وقواعد مذهب الاشتراكية، كما تفعل الآن حكومة الأحرار فى إنجلترا. وما يكون تلقيب الحكومة بلقب حكومة الحريين، أو حكومة الملكيين، أو الاشتراكيين إلا تلقيبا بالتغلب. وان هذا النظر لتؤيده طبائع العمران ويؤيده العقل أيضاً. فقد يكون من التعسف سوْق كل الجزئيات مساقاً واحداً تحت قاعدة واحدة.

بل علمنا الاستقراء فى الحوادث، طبيعة كانت أم اجتماعية، أن للاستثناء فى القواعد العامة محلا من الوجود لا تصح الاستهانة به. حتى إن قاعدة النيابة فى البلاد الديمقراطية، وهى، قاعدة الأكثرية، أخذت هى أيضاً تنقص

* جاء هذا النص من كتاب : "تراث أحمد لطفى السيد"، الجزء الأول دار الكتب والوثائق القومية، القاهرة 2008، ص 424 – 427.

من بعض أطرافها. فإن بعض الأمم الديمقراطية، جعل يدخل على هذه القاعدة استثناء جديداً هو تمثيل الأقليات بقدر المستطاع.

نقول ذلك مقدمة للتصريح بأن قاعدة كل مذهب من مذاهب الحكم هى المنفعة. فكل مبدأ من المبادئ إنما يدور مع منفعة الأمة، دور العلة مع المعلول.

ولو أننا حكّمنا المنفعة فى اختيار المذهب الذى نراه أولى بالاتباع فى تشريعنا المصرى، لما ترددنا لحظة واحدة فى أن المذهب الذى تأمر المنفعة باتباعه، هو مذهب الحرية.

مذهب الحرية، أو مذهب الحريين، يقضى فى أصله بألاّ يسمح للمجموع، فى البلاد الحرة أو للحكومة فى "أى بلد عربى" أن تَضحى حرية الأفراد ومنافعهم لحرية المجموع أو الحكومة فى التصرف فى الشئون العامة. هذا المذهب يقضى فى أصل وضعه بألاّ يكون للحكومة سلطان إلا على ما دلتها الضرورة إياه، وهو ثلاث ولايات. ولاية البوليس، وولاية القضاء، وولاية الدفاع عن الوطن. وفيما عدا ذلك من المرافق والمنافع، فالولاية فيه للأفراد والمجاميع الحرة.

الحكومة بأصل نظامها، مهما كان شكلها، ليس لوجودها علله إلا الضرورة. فيجب أن يقف سلطانها داخل حدود الضرورة، ولا يتعداه إلى غيره من سلطة الأفراد فى دائرة أعمالهم. لأن كل حق تضيفه الحكومة إلى ذاتها، إنما تأخذه من حقوق الأفراد. وكل سلطة تسندها إليها، ضغط على حرية الأفراد.

ليس ما نقول من هذا القول، وما نقرر من هذا "المذهب، نظريات مجردة، لا دليل عليها إلا بالفروض المنطقية.

كلا. إن الحس قد أثبت بالأمثلة اليومية، أن الحكومة فى كل أمة، ما وليت عملا خارجاً عن دائرة الولايات الثلاث التى

ذكرناها، إلا وأساءت فيه تصرفاً، وفشلت نتيجة. وعندنا مثلاً فى مصر نصبت الحكومة نفسها مزارعاً كبيراً، فوضعت يدها على الأرض وتصدت لاستغلالها، وجاءت لنا بالبذور وبالماشية وآلات الزراعة لنزرع على حسابها مرابعين، ففشلت فى مقصدها وساءت زراعتها، ولم تؤتها الأرض من أكلها شيئا مذكوراً .

فأدركت بعد ذلك خطأها الفاحش، فتركت الزراعة وتنازلت زمناً طويلا عن أن تنصب نفسها مزارعاً، لأن الزراعة من عمل الأفراد، ومن عمل المجاميع، لا من عمل الحكومة. خذ مثلا آخر مصلحة الدومين أو الأراضى الميرية. قدَّر ميزانيتها وإيرادها ومصاريفها، تجد من غير عناء أن ريع الفدان فيها كان دائماً أقل من ريع الفدان فى زراعة الأفراد والشركات الحرة، مع أن مصلحة الدومين كان لها من الامتياز فى الرى والصرف، ومراعاة الخاطر والخروج من مضايق لوائح المناوبات، ما كان من شأنه أن يجعل حاصلات أرضها أوفر من حاصلات أرض الفلاحين.

كذلك الحكومة إذا اتجرت فى الملح بالذات أو فى غيره من أصناف التجارة، لا تستطيع أن تكون تاجراً محمود العمل ولا مفيد النتيجة. وهى إذا اشتغلت صانعاً فأسوأ ما تكون صناعتها، وأخس ما يكون كسبها منها فإذا اشتغلت الحكومة معلماً بالذات، فلن تعرف من نتيجة تعليمها إلا محاولة التسوية بين العقول، التى جعل اللـه بينها من الفروق أكثر مما نراه من الفروق بين الاجسام. ولم يقل أحد إلى الآن إن للحكومة اختصاصاً فى العلم. فإننا قد وجدنا العلماء الأحرار والمعلمين الأحرار، يستنبطون كل يوم قاعدة جديدة، فى العلوم المختلفة، ويضيفون إلى المخترعات الإنسانية مخترعاً جديداً. وما عرفنا أن حكومة من الحكومات قررت قاعدة

علمية أضيفت إلى قواعد علم الحساب أو علم الفلك، ولا زادت قاعدة من قواعد الأخلاق والسلوك فى الحياة، فإن لم تكن الحكومة عالمة ولا مربية، ولم يك ذلك من اختصاصها، فمن المعقول أن تكون مزاولتها للتعليم العام بالذات، لا تسد أطماع الأمة من التعليم. ولكننا مع ذلك يجب علينا أن نعترف بأن للحكومة الحق الكامل فى مراقبة التعليم، حتى لا يكون فيه ما يخل بالآداب العامة، التى من حق البوليس أن يحافظ عليها.

هب أن حكومة الاشتراكية، أو الحكومة التى تتدخل فى غير الولايات الثلاث التى ذكرناها، حكومة نافعة ومفيدة فى البلاد الديمقراطية، أى البلاد المحكومة بسلطة الأمة، فهل تكون مداخلة الحكومة فى غير ما لها من الحدود، مفيدة فى غير تلك البلاد؟

البداهة تشهد بأننا لا مصلحة لنا فى أن نأخذ حق الفرد لنعطيه للحكومة، التى ليس لنا من أمرها نصيب، وليس لنا عليها أى سلطان!

على أن كل ما نحن فيه من سوء الحال، أخلاقية كانت أم اقتصادية أم سياسية، إنما سببه الأصيل نقص الحرية فى نفوسنا نقصاً فاحشاً، جره علينا الاستعباد القديم أو الاشتراكية المعكوسة، التى كنا فيها الازمان الطوال .

لو كان لأى بلد حاجة من تسليم حقوق الفرد إلى المجموع أو تحكيم المجموع "الحكومة" فى غير الولايات التى .. ولتها إياها الضرورة، فنحن الآن أحوج ما نكون لتوسع ميدان العمل لحرية الفرد، حتى يسترجع ما فقد من الصفات الضرورية للرقى المدنى، والمزاحمة فى معترك الحياة. وحتى ننبذ نهائياً اتكالنا على الحكومة فى الشئون الجليلة والدقيقة. ولنخرج من هذا الإحساس الذى كأنه عام فى

الشرق، إحساس أن الأمة رعية والحاكم راع، يتصرف فى رعيته على ما يشتهيه. إن هذا الإحساس الذى اتخذناه قاعدة لسياستنا، بل طريق لسلوكنا فى حياتنا القومية، هو الذى أبعدنا عن سرعة الأخذ بمبادئ التمدن الحديث، وفرق كلمتنا ، وأثقل فى طريق المجد خطانا. إن هذا الإحساس من شأنه أن يقلل الاعتماد على النفس، بل يؤدى بهذه الفضيلة التى هى أساس النجاح فى أعمال الأفراد والأمم.

نوابنا المحترمون – أنتم أعلم بحاجة قومكم وقد أنابتكم الأمة عنها فى تقرير مصالحها، فأنتم أحرار فى اختيار أصلح المذاهب التى تتخذونها القاعدة الغالبة فى تشريعكم.

ولكن ذلك لا يمنع من أنظاركم إلى أن للتشريع دخلا لا يستهان بأثره فى أخلاق الأمة وعاداتها ومشاعرها.

فإذا كانت قاعدة التشريع هى حرية الأفراد، انبعث ضوء هذه الحرية فى قلوب الشعب، وظهرت آثاره على أعماله. والحرية أساس المسئولية، وطريق النجاح فى الحياة.

لئن تساءل بعضهم، ما شأنى فى تقرير هذه الملاحظات، ولست نائباً عن الشعب، ولا عضواً فى الجمعية التشريعية، فإنى منتحل جواب ذلك الكاتب الكبير الذى قال: "لو أنى شارع لما أضعت الوقت فى الكتابة، ولكنت استعضت عنها بالعمل" . كل منا يعمل ما بقدر عليه. علينا تبين الحق من الباطل، وثوابنا لهم أن يستمعوا القول ويتبعوا أحسنه.

نوابنا المحترمون – نعلم أن الظروف التى فيها بلادنا وحكومتنا قد تقوم حاجزا دون تحقيق كل رغباتكم الشريفة، التى تسعى بكم إلى تحقيق ما يتمناه المخلصون لهذه الأمة الكريمة. ولكن تصويركم لمذهب الحرية، أو لمذهب الحريين، تصويراً بارزاً تراه عيون الشعب، وتلمسه أياديه، مفيد فى تربيتنا السياسية، ذو أثر واضح فى مصالحنا القومية.

إننا لا نجد تنافياً بين السير على نهج الحريين فى الدائرة الضيقة التى تحد اختصاص نوابنا فى الجمعية التشريعية، وبين شكل حكومتنا الحاضر. وقد نظن أن حكومتنا لو أنصفت لكان كل ما يهمها حفظ الأمن واستقلال القضاء. والرجوع إلى تأييد حرية الأفراد، وحرية الفكر والكتابة، وحرية الاجتماع والخطابة، وحرية العمل فى داخل منطقة القانون العام. لنا أن نطلب منها ذلك، ولنا أن نطلب إليها أيضا أن تكون شديدة، قوية الشكيمة فيما وليت من الأعمال التى ولّتها إياها الضرورة. فإننا لا نألم للشدة فى الحق والمصلحة، ولكننا لا نقبل الاعتداء على حقوق الأفراد مهما كُسى ثوباً من التسامح والرفق.

الفصل الرابع
العلمانية

مسألة العلمانية أو العلاقات بين الدين والدولة من أعمق المناظرات فى العالم العربى التى انعكست على كل المواضيع السياسية الأخرى. تمس هذه الخصومة جذور الثقافة العربية ونفسيتها. ولا نرى فرقاً بين مذهب السلفيين والحداثيين فحسب (السلفية ظاهرة حديثة) بل أيضاً داخل صفوف الليبراليين العرب. وفى الليبرالية العربية مذهبان يمكننا أن نسمى أولهما بمذهب المعتدلين المتفائلين. وثانيهما بمذهب العلمانيين المتشائمين. يؤكد المذهب الأول وأهم ممثليه محمد عبده وعلى عبد الرازق أن الإسلام قابل للتجديد، ويمكنه أن يصبح متطابقاً مع الدولة العلمانية.

إذن يناقش هؤلاء المفكرون مسألة العلمانية من داخل العقيدة الإسلامية. يفسرون أصول الفقه من جديد كما فعل على عبد الرازق فى كتابه "الإسلام وأصول الحكم" ويكشفون نواحى جديدة، فوصلوا إلى خلاصة غير تقليدية للشريعة الإسلامية. أكد عبد الرازق أن الإسلام دين لا دولة والخلافة أساسها القوة المسلحة.

أما المذهب الثانى فلا يتجه بشكل خاص إلى تفسير جديد للدين، بل يشكك فى دور الدين فى السياسة على الإطلاق، ويسعى إلى قصر الدين على الميدان الخاص للأفراد. يناقش هذا المبدأ موضوع العلمانية من الوجهات الاجتماعية والسيكولوجية والواقعية قائلاً: إن الدين مسئول عن الآخرة والدولة عن الدنيا، والاختلاط بينهما يفسد كلاً منهما. رأى فرح أنطون مثلاً، أن تدخل الدين فى السياسة يفسد الدين لأنه يدخل ميدان التسويات اليومية خرافات السياسة ولا يمكنه أن يبقى نقياً وبريئاً.

إذن الفصل بين الدين والدولة ليس دليلاً على عداء العلمانيين للدين بل يحميه من التحديات السياسية.

ولكن ما موقف الليبرالية العام بالنسبة لمسألة العلمانية؟

إن من حق الأفراد فى مجتمع ليبرالى حقيقى وحر أن يختاروا غايات وأهداف حياتهم، وأن يعملوا لتحقيق هذه الغايات فى حدود معينة ودقيقة تحترم حريات الآخرين. وليس على الدولة أن تفرض على مواطنيها طريقة الحياة الجيدة التى يجب على الأفراد أن يحيوها. لا تقرر الدولة من أين جاء الأفراد وإلى أين سيذهبون فى حياتهم، ولكنها تحدد فقط إطار كل التصرفات الممكنة والقانونية لهم، ويحدد الأفراد ذلك بأنفسهم على الطريقة الديمقراطية.

يعرف الدين من جهة أخرى مصير الأفراد فى حياتهم من ولادتهم إلى وفاتهم، ويعَّين غاية الحياة وهدفها من خلق الإنسان إلى يوم القيامة. وإضافة إلى ذلك يفرض الدين على المؤمنين به قوانين دقيقة ومفصلة لتصرفاتهم. لا تقف هذه القوانين أو الشرائع أمام حريات الآخرين فحسب، ولكنها أضيق من ذلك. أكل الخنازير مثلاً لا يمس حريات أى شخص آخر، ولكنه ممنوع للمسلمين. لا نقول إن هذه القوانين سيئة بالضرورة. إذا أطاع كل مؤمن شرائع الدين متطوعاً فلا يخالف ذلك تفكير الليبراليين. تظهر المشاكل عندما تصبح شرائع الدين قوانين للدولة وبذلك تكون مفروضة على الناس جميعاً. يجب على قوانين الدولة، أن تكون صالحة لكل المواطنين بلا استثناء فى كل زمان ومكان. باختلاط قوانين الدين والدولة تفرض شرائع دينية على غير المؤمنين وذلك يقمع حريات الأفراد وحقوق الإنسان.

يجب أن تكون شريعة الدين خاصة لمؤمنيه، وقانون الدولة عاماً لكل المواطنين.

الفصل بين السلطتين المدنية والدينية (1902)*

فرح أنطون

فالداعى إذًا لفصل السلطة المدنية عن السلطة الدينية خمسة أمور كبرى:

الأول: وهو أهمها كلها؛ إطلاق الفكر الإنسانى من كل قيد خدمة لمستقبل الإنسانية. وهذا يقتضى شيئاً من التفصيل فنقول:

ما غرض الأديان فى الأرض؟ غرض الأديان تعليم الناس عبادة اللـه تعالى وحثهم على الفضائل وإصلاح شئونهم بالطرق المذكورة فى كتبها. ولكن ما غرض الحكومات فى الأرض؟ غرض الحكومات حفظ الأمن بين الناس أى حفظ حرية كل شخص ضمن دائرة الدستور. وهذا الدستور لا يجيز أن يؤخذ من حرية الشخص شىء إلا بمقدار ما يجب أخذه لمصلحة الجمهور.

فالشخص فى ما عدا هذه الحالة حر مطلق تحت قبة السماء يروح ويغدو متى ويفعل ما يشاء ويقول ما يشاء ويعتقد بما يشاء. إذًا فليست هناك قواعد مقررة ولا طرق موضوعة لتخطيط سلوكه وتعيين فكره لأن غرض الحكومات الأصلى إنما هو حفظ حريته وما يتبعها من ماله ودمه وشرفة. واما الأديان فهى بخلاف ذلك. لأن فى الأديان طرقاً مخطوطه وتقاليد موضوعة ومبادئ مسطورة يجب على المؤمن الاعتقاد بها، وإذا لم يعتقد بها استهدف للاحتقار وضياع الحق فغرض الحكومات الأصلى مناقض لغرض الأديان.

---

* جاء هذا النص من كتاب : "أضواء على التعصب" (مجموعة مؤلفين)، دار أمواج، بيروت، ص ص 72 – 85.

وأوضح دليل على ذلك مسألة العلم. فإنك إذا سألت اليوم رجال الدين فى كل ملة هذا السؤال: ما قولكم إذا لمع بغتة برق العلم فى هذا القرن أو بعد قرنين أو خمسة أو عشرة وأثبت باكتشاف عظيم جديد طريقة وجود الحياة فى الأرض كتولد الكائنات تولداً ذاتيا(وإن كان ذلك مستحيلاً)، هل تعتقدون يومئذ بذلك المبدأ وتتركون مبدأكم؟ فلا ريب أنك تعرف جوابهم، وأننا منذ الآن قبل أن تلقى هذا السؤال عليهم ننظر لوائح الغضب الجميل والحماسة البديعة التى تبدو على وجوههم لتوجيهك اليهم مثل هذا السؤال.

ولكن الحكومات المدنية لا تغضب من ذلك، كما أنها لا تطلبه لأن ذلك ليس من وظيفتها. وإنما وظيفتها حماية الإنسان وفى جملتها حرية الفكر، أى البحث بالعقل إلى أعمق أعماق الأسرار الأبدية. ومتى بدا سر الأسرار فليس من وظيفتها مقاومته، كما أنه ليس من وظيفتها حمايته ولكن تركه وشأنه. فإذا كان من السماء قام وإذا كان من الأرض سقط. فكل جديد يجب على "الحكومات المدنية" أن تحترمه احتراماً سلبياً أى ألاّ تبالى إلى به. ذلك لأن كلمة "الحقيقة المطلقة" لم تسطر بعد فى قاموس الحكومات المدنية لاعتبارها أن العقل الإنسانى لم يصل إلى حده بعد، وأن العلم لا يزال طفلاً رضيعاً. وأما الأديان فهى على نقيض ذلك. فإن الحقيقة عندها مطلقة ولا حقيقة بعد حقيقتها. وإذا تولت الأديان زمام الحكومات اضطرت بحكم طبيعتها إلى الضغط على الفكر الإنسانى كما كان يحدث فى أوروبا وقاومت كل فكر جديد.

ولذلك حدث فى الإسلام والنصرانية ما حدث من اضطهاد العلماء والفلاسفة. لذلك سجن غاليله، لأنه قال بمسألة يعرفها الأطفال اليوم، وهى دوران الأرض، وأحرق برونو* كما

* برونو : عاش من 1548 حتى 1600، مفكر إيطالى سجن وقتل فى 1600 لآرائه الفلسفية والدينية (ك.ر).

قال الأستاذ**، لأنه قال بوحدة الوجود. وقتل كثيرون غيره، وما السبب فى كل ذلك إلا الخوف من الجديد. ولولا فصل الأوروبيين بين السلطة الدينية والسلطة المدنية بإثارة ملوكهم حروباً كثيرة على السلطة البابوية وانتهاء الأمر بتجريد حبر الأحبار الغربيين من كل سلطة زمنية، لما رسخ التمدن فى أوروبا هذا الرسوخ الذى نراه الآن فيها. بل كان لها الآن تمدن آخر لا نعلم نوعه لنرى رأينا فيه.

والثانى: الرغبة فى المساواة بين أبناء الأمة مساواة مطلقة بقطع النظر عن مذاهبهم ومعتقداتهم ليكونوا أمة واحدة يشعر أعضاؤها بعضهم بألم بعض شعوراً حقيقياً. ولا سبيل إلى ذلك إلا بهدم الأسوار والحواجز الموضوعة بينهم أو أن تحكم بينهم سلطة ليست تابعة لمذهب من مذاهبهم بل توضع فوقهم جميعا. وهذا لا يمنع أن يكون رجال هذه السلطة مسلمين أو مسيحيين أو وثنيين.

وإنما المقصود ألاّ يكونوا منصوبين فى منصة العدل التى هى منصة اللـه للدفاع عن دين دون دين وتأييد مبادئ دين دون دين، لأن "الحق البشرى" الذى أقيموا للدفاع عنه غير منوط بالأديان بل هو فوق الأديان. ولا تصرف لأحد فيه إلا الله وحده. وإلا فبقاء تلك الاسوار يجعل الأرجحية والفائدة دائماً فى جانب القوى فيكون الحق للقوة لا للحق. وفى ذلك ضعف للأمة بالفتن الداخلية والاضطرابات، وإهانة للإنسانية التى خلقها اللـه عزيزة كريمة، ونقص للحق البشرى الأبدى الذى حرم مسه فى شريعة اللـه والناس.

والثالث أنه ليس من شئون السلطة الدينية التداخل فى الأمور الدنيوية لأن الأديان شرعت لتدبير الآخرة لا لتدبير الدنيا وما يلزمها بتدبير الدنيا فإنه ينتهى إلى الفشل وإن نجح فى البداية. ذلك لأن دائرة الأديان الإيمان بالقلب أى التسليم

* * الأستاذ هو محمد عبده الذى تبادل فرح أنطون مناظرة معه وهذه المقاله هى رد فرح انطون على الأستاذ (ك.ر).

إلى اللـه. ومتى خرجت الأديان عن هذه الدائرة لم تعد شيئاً مذكوراً، ومن ذا الذى يعتقد اليوم أن الأحوال التى كانت فى زمن نشأة الأديان تنطبق على أحوال هذا العصر ومقتضياته التى تتغير من قرن إلى قرن ليصح القول بأن الحاضر يمكن تدبيره بالماضى.

والرابع: ضعف الأمة واستمرار الضعف فيها إلى ما شاء اللـه ما دامت جامعة بين السلطة المدنية والدينية. ويدخل تحت ذلك أربعة أمور: الأول اضطهاد الذكاء والعقل، ولذلك ترى أصحاب العقول والأذكياء يبتعدون عن أكثر رجال الدين، وهؤلاء يبتعدون عنهم لضعفهم وعجزهم عن احتمال قوة ذكائهم وعقلهم.

ولا ننكر أن الخطأ فى ذلك واقع على رجال الدين وعلى ضعفهم وشراهتهم وكبريائهم لا على الدين نفسه. ولكن ما العمل إذًا كان الدين لا يصل إلى الناس خصوصاً لعامة الشعب المسكين إلا بطرق بشرية كهذه الطريق. فالدَّيِّن إذا (أى رجال الدين) يقاوم الذكاء فى الأمة متى مال الذكاء إلى الاستقلال بنفسه ولو قليلاً.

والأمة محتاجة إلى ذكاء جميع أبنائها. ومصلحتها فى شحذ هذا الذكاء لا فى خنقه، وإلا صارت آلة فى أيدى أصحاب الأغراض والعاجزين. فالجمع بين الدين والسلطة المدنية يخفف ينابيع الذكاء والحياة فى الأمة ويسلم حكومتها إلى العجز والجهل.

والثانى: أن السلطة الدينية ضعيفة من طبعها. وهذا الضعف يوجب عليها مجاراة العامة إذ لا قوة لها إلا بهم، لأن العامة سواد الأمة وأساسها. وكل حكومة لا تخلو من أعداء سواء كانت ملكية أو جمهورية. فالحكومة المقرونة بالدين تعلم أن كل غلطة تبدر منها فى الدين يتخذها أعداؤها ذريعة لإثارة الشعب عليها. ولذلك لا يكون للحكومة الدينية هم إلا المبالغة فى استرضاء الشعب بالأمور التى يحبها. وهذا هو

السبب فى مراعاة الحكومات الدينية عواطف العامة ومجاراتها لهم فى كل المسائل حتى ما كان منها مضراً لهم. وذلك أن غرضها يكون حفظ كيانها لا تقدم الشعب. وكل شىء يكون جائزا فى هذه السبيل حتى إثارة التعصب الدينى لتبقى الحكومة معززة بشعبها. وهى تصنع ذلك فى حين أن خاصة الأمة تحرق الأرم عليها ، والحكومات المدنية الغربية تسير أشواطاً بعيدة فى سبيل القوة والعمران لأنها لا هم لها إلا ترقية شعوبها. ولكن خاصة الأمة مخطئون وهى المصيبة. ذلك لأنها لا تسطيع بحكم الضرورة إلا أن تصنع ذلك مجاراة لطبيعتها ووظيفتها. فقبل لومها لوموا الجمع بين السلطتين عندها. الثالث: تابع للأمر الثانى الذى تقدم ذكره ولازم عنه. ونريد به وضع سوس فى باطن الأمة ينخرها ويذهب بقوتها وحياتها.

وهذا السوس هو الشقاق الدينى الذى لا يخف ولا يبطل إلا متى أقيم ميزان العدل والمساواة المطلقة بين جميع العناصر. وذلك لا يكون إلا بواسطة الحكومة المدنية لا تفضل ابناً على ابن من أجل مذهب أو اعتقاد، إلا إذا كانت بعيدة من العدل والنزاهة. وأما الحكومات الدينية فإن من يطلب منها مساواة غير أبنائها بأبنائها مساواة مطلقة يطلب شيئا فوق طاقاتها. اللهم إذا كان رؤساؤها من الملائكة أو من الآلهة الذين لا تنفذ إلى نفوسهم شهوات البشر وأهواؤهم. ومن سوء حظ، البشر فى الأرض أن الملائكة والآلهة لم تتنازل بعد إلى النزول لرئاسة حكوماتهم ولو عاما واحدا. ومتى كان سوس الشقاق الدينى يأكل أحشاء الأمة فقد قضى عليها بالضعف والانحطاط. ذلك لأنه يكون فى باطنها فئتان فئة قوية متمتعة بكل حقوقها وفئة ضعيفة مهضومة الحقوق. وبما أن الإنسان يعرف بغريزته أن "الحق الإنسانى" لا يجوز أن ينقض ولا أن يسلب فهو يضطر بسائق غريزته وحرصه على البقاء إلى الاستغانة بكل قوى يرضى أن يغيثه.

ومعلوم أن الدول فى الأرض كالنسور تحوم حول الفرائس فكلما سنحت لإحداها فرصة للمداخلة فى شئون دولة أخرى اقدمت على ذلك، وأى إقدام طلباً لمصلحتها قبل كل شىء ثم إجابة للمستغيث بها. وأحياناً يكون المستغيث مخدوعا فتتخذه الدولة المتداخله ذريعة إلى قضاء أغراضها. وهناك الطامة الكبرى لا على فريق فقط بل على الجميع إلا القوى المتداخل بحجة "الغيرة"، ولا يكون غرضة الحقيقى إلا "الإغارة" ليصيب منفعته. الرابع: وكما لزم عن الأمر الثانى هذا الأمر الثالث فإنه يلزم عن هذا الأمر أمر رابع. وهو تعريض المبادئ الدينية المقدسة لأوحال السياسة وذلها وكذبها ومفاسدها. وهنا مسألة من اجدر المسائل بالاهتمام. إذ ما السياسة اليوم؟ هى كما عرفها الأستاذ فى رده الرابع حين قال: "أعوذ باللـه من السياسة ومن لفظ السياسة ومن معنى السياسة، ومن كل حرف يلفظ من كلمة السياسة ومن كل خيال يخطر بب إلى من السياسة، ومن كل أرض تذكر فيها السياسة، ومن شخص يتكلم أو يتعلم أو يجن أو يعقل فى السياسة. من ساس ويسوس، وسائس ومسوس. أن هذا السياسة كأنها الشجرة التى تخرج فى أصل الجحيم. طلعها كانه رؤوس الشياطين. فانهم لآكلون منها فمالئون منها البطون ". ولكن لماذ أقام الأستاذ هذه القيامة على السياسة. السبب أنها فى رأى تسبب الجمود فى الأديان. وأما نحن فإننا نذمها لأمر آخر. نذمها لأنها غير مبنية على الإخلاص والإخاء. فإن الدول فى جميع أقطار الأرض وخصوصا الكبرى منها إنما هنا اليوم بمثابة أغوال هائلة مسلحة بالأسلحة الجهنمية، وكل واحدة ترصد رفيقتها وتنظر إليها شرراً بعين وتغازلها بعين أخرى. ولو كان الآن فى العالم دولة واحدة متيقنة انها إذا هاجمت الدول قهرتهن وجمعتهن كلهن فى بطنها تحت رايتها كما كان يقصد نابليون الأول، لما ترددت فى الشروع فى ذلك منذ الغد. فالرياء هو أساس السياسية فى هذا الزمان. الرياء

من القوى ومن الضعيف. ومن المعلوم أن الرياء يجر وراءه كثيراً من النقائص والرذائل. فكيف تستطيع الحكومات الدينية أن تدخل فى هذا المدمار وتخرج منه ظافرة سليمة المبدأ. قلنا "ظافرة" لأن العبرة بالظفر والغلبة حين الخروج من ميدان الزحام لا الخروج فقط. فإن الإنسان مقدور له الخروج دائما من كل زحام ولكن الأمر الصعب الذى يظهر فضله خروجه منه ظافرا. وكيف ينال الظفر إذا لم تحارب الحكومة الدينية الحكومات المدنية بسلاحها أى الرياء والكذب والمصانعة. ولكن هل تجوز الأديان أن يرائى رؤساؤها ويدخلوا فى حمأة السياسة وأوحالها. وإذا جوزت ذلك ألا تتلطخ الأديان نفسها بوحل السياسة. ألا تصير قاعدتها تلك القاعدة المشهورة "الغاية تبرر الواسطة" . وأية قدوة تكون للشعب يومئذ من جراء ذلك. وأين تكون مبادئ الكمال الدينية العليا التى يجب أن يكون الرؤساء صورة لها. فالسياسة من هذا الوجه تضر مبادئ الدين والإيمان ضرراً أدبيا عظيما. ولذلك يجب إبعاد الدين ورؤسائه عن السياسة... ولو كان الأمر مقصورا على هذا الحد لكان الخطب يسيراً. ولكن هناك مسألة أخرى. فإن نابليون الأول لما يئس من امتثال البابا لإرادته المطلقة هاجمه فى رومة فأسره وأتى به أسيرا ذليلا إلى فونتبلو فى باريز. فأية ضربة أشد من هذه الضربة على السلطة الدينية التى هى خليفة اللـه فى الأرض. وما الموجب لا نزال رؤساء الأديان فى هذه المنزلة من الذل والضعف تحت أيدى الملوك. أليس الأفضل للجميع فصل السلطة الدينية العليا عن السلطة المدنية، حتى إذا حدث ضغط أو ذل أو أى شىء كان حدث على الحكومة المدنية فقط. وكانت الرئاسة الدينية العليا فى حصن من الكرامة والإعزاز. فكأنها على أبواب السماء لا يصل إليها شىء من غبار الأرض.

الخامس: والخامس وهو الأخير "استحالة الوحدة الدينية" وهذا أمر من أهم الأمور وهو أكبر الأسباب التى دعت إلى الفتن والاضطرابات فى الإسلام والمسيحية. و إلى هذا السبب ننسب كل الحوادث الدموية التى حدثت فيهما.

وبيان ذلك أن لكل دين شريعة واحدة. وهذه الشريعة يقوم بها رئيس واحد يكون إليه مرجع السلطة العليا. وبما أن هذا الرئيس المفرد هو مرجع السلطة على جميع تابعى مذهبه فى كل تلك البلاد. وهنا مشتبك المصالح والزحام على السلطة والرئاسة. فإن الأرض ليست كلها أمة واحدة بل هى أمم مختلفة المصالح متضاربة المذاهب. ففيها الإنجليزى والفرنسوى والألمانى والعثمانى والأميركى والايطالى وهلم جرا. ولكل واحدة من هذه الأمم مصالح تناقض مصالح رفيقتها وبعضها أعداء لبعض. فإذا كان الباب مثلا رئيساً للدين المسيحى وحاكماً لإيطاليا وهو ذو جيش وقوة تهابه الدول صارت له مداخله فى شئون كل دولة من تلك الدول، لأن الكاثوليك منتشرون فيها كلها وهم خاضعون حتماً لرئاستة. وهؤلاء المرؤوسون يكونون فى كل دين وكل مذهب قسمين يسمونه "الخاصة" وهو الذى يفضل مصلحته الوطنية على كل شىء وقسم يسمونه"العامة" وهو الذى يفضل المسائل الدينية على كل شىء، ولذلك كان بعض العامة الذين هاجوا فى هذا العام فى مقاطعة بريطانيا الفرنسوية لإقفال الحكومة المدارس الدينية فيها، يجاوبون من يسألهم "لماذ تصنعون هذا ألستم فرنسويين"- بلى ولكننا مسيحيون قبل كل شىء، فهنا ظهر النزاع بين التعصب الدينى وعاطفة الوطن بأشد مظاهرة. ولو أن حكيم الكنيسة الكاثوليكية الباب لاون الثالث عشر* أمرهم يومئذ بالمقاومة والثورة على الحكومة بدلا من التزامة السكوت الذى التزمه لحكمته ورزانته، لثأرت فى مقاطعات فرنسا حرب أهلية لا تخمدها

* البابا لاون الثالث عشر كان بابا الكاثوليك من 1878-1903 (ك.ر).

الحكومة إلا بجيش كثيف. كل ذلك وأهالى مقاطعة بريطانيا يعلمون أن الباب لا حول له ولا قوة إلا القوة الروحية. فلو كان ذا سلطة مدنية أى لو كان عنده جيش مسلح مدرب على القتال كما كان قبل سلخ السلطة المدنية منه بتوحيد ايطاليا واستيلاء الملك فيكتور عمانوئيل* على رومة، لما استطاع البابا أن يكون حكيما إلى هذا الحد. ولثارت بينه وبين فرنسا حرب كان يحاربها فيها بجيشين جيش داخلى وجيش خارجى، كما كانت تثور الحروب بينه وبين ملوك أوروبا فى ماضى الزمان من أجل أمور كهذه أو أصغر منها. ولذلك كانت مصلحة حكومات أوروبا قائمة بالاتفاق على مقاومته لإظهار ضعفه وكف يده عن المداخله فى شئون دولهم الداخلية وهذا أمر لازم عن السلطة الدينية.

وما عدا هذه المداخلة الأجنبية فى شؤون الأمم فهناك نظر آخر. وهو أن العقل البشرى مطبوع على الاختلاف والتباين. تأملوا. هل تجدون أمتين بل عائلتين بل رجلين بل أخوين أو أختين بأفكار واحدة وأخلاق واحدة. فالكون مطبوع على التنوع. وهذا التنوع سبب جماله وإلا فإنه لو كان كله على وتيرة واحدة وعلى نسق واحد لكان كله ضجرا ومللا. وهذا ما يسميه الفلاسفة "التنوع فى الوحدة" فالتنوع إذا لابد منه فى الأشياء والأشخاص والأفكار والمعتقدات. هكذا خلق البشر وعقولهم ومن يطلب وحدتهم فإنه بطلب أمراً مستحيلاً (ولو شاء ربك لجعل الناس أمة واحدة). وهذا سبب تشعب المسيحية إلى أرثوذكس وكاثوليك ونساطرة وموارنة وبروتسانت وأقباط وأحباش وهلم جرأ. وهذا أيضا سبب تشعب الإسلام إلى سنة وشيعة وفرق كثيرة. وهذه المذاهب كلها (إسلامية ومسيحية) إنما تشعبت لاختلاف أفهام الناس واختلاف مصالحهم ومنافعهم وعاداتهم وأخلاقهم، ورغبة كل

* فيكتور عمانوئيل : (1820-1878) من بيت سافوين ملك ساردينيا من 1849 حتى 1861 ،أول ملك لإيطاليا المتحدة فى مملكة دستورية من 1861-1878.(ك.ر).

فريق منهم فى أن يعيش مستقلا فى بلده وقطع كل يد أجنبية عن المداخلة فى شئونه. فكيف والحالة هذه يمكن توحيد هذه المذاهب وإخضاعها إلى رئاسة وحيدة. وما الطريق المؤدية إلى هذه الوحدة .

إن البشر يلتمسون هذه الطريق منذ نشأة الأديان إلى الآن دون أن يجدوها. ولقد كانوا يرون من قبل أن الطريق هى "القوة"، ولذلك قام الكاثوليك على البروتستانت وسفكوا دماءهم فى مذبحة سان برتلماى* كما ذكر الأستاذ. ولذلك أيضاً أمر لويس الرابع عشر** "الملك المتمدن" بخروج البروتستانت من بلاده إذا كانوا لا يعودون إلى الكنيسة الكاثوليكية. فكان فى ذلك إرتقاء مدنية انجلترا على مدنية فرنسا فى ذلك الزمان لالتجاء البروتستانت الفرنسويين إليها، وكانوا كلهم من أهل الصنائع والفنون. فهل كان الملك لويس الرابع عشر متعصباً ليطرد البروتستانت من مملكته. كلا ولكنها السياسة – السياسة التى يكرهها الأستاذ – هى التى ألجأته إلى طلب الوحدة الدينية ظناً منه أن البروتستانت يكونون أعداء لمملكته فى الداخل وعونا لإنجلترا عليه. ولذلك أيضا أنشئ ديوان التفتيش فى إسبانيا لمحاربة جاحدى الأديان أو مؤوليها تأويلا لا ترضاه الكنيسة. فالوحدة الدينية أو (السياسة) هى الغرض الوحيد من كل تلك الفظائع. ولا ينكر أحد أن كثيرين من رجال الدين الجهلاء كانوا يقصدون يومئذ بذلك الاضطهاد إرواء غليل جهلهم من دماء "الكفرة"، ولكن جميع المؤرخين المنصفين الذين يعتد بروايتهم ونقلهم مجمعون على أن غرض الكنيسة إنما كان الوحدة الدينية.

---

* مذبحة جرت فى آب – أغسطس 1572، فى فرنسا وقتل فيها آلاف البروتستانت الهوجينوت على يد الكاثوليك (ك.ر)

* * عاش من 1638 حتى 1751، ويسمى ملك الشمس الفرنسى، وكان فى قمة الاستبداد والشمولية فى فرنسا طرد البروتستانت، وألغى بيان التسامح بين المذاهب، وفى عهده هاجر أكثر من مائتى ألف بروتستانتى من فرنسا (ك.ر).

فإنها كانت تنظر إلى تلك المبادئ الجديدة والتشعبات الجديدة نظر رجل تكاثرت الأعداء حول بيته وخشى على مستقبله. فلم يبق أمامه إلا طريقان: الأول ان يحاربهم ويستأصلهم من طريقه. والثانى أن يخرج من البيت ويتركه لهم. وهذا الأمر الأخير ليس فى طاقة الإنسان بل ربما كان أيضا فوق طاقة الملائكة.

وما قلناه فى المسيحية نقوله أيضاً ولكننا لا نفصَّله فى الإسلام كما فصلناه فى المسيحية لأننا لا نريد الدخول فيه، بل نكتفى بالإشارة. وإنما نقول هنا فقط ان السبب الأكبر الذى سقطت من أجله دولة بنى عباس بعد عزها ومجدها إنما هو عجزها عن حفظ "وحدتها" بالدين، وعدم مقدرتها على، الالتجاء إلى وحدة أخرى تحفظ بها نفسها بالرغم من كل ما صنعه الخليفة العظيم المأمون فى هذه السبيل. وبما أن الدول الكبرى لا تقوم، وعلى الخصوص لا تدوم إلا "بالوحدة" وكانت الوحدة الدينية أمراً مستحيلاً كما قدمنا، فقد كان من الضرورى سقوط دولة بنى عباس. وبسقوطها انتهى واأسفاه مجد العرب فى الكرة الأرضية.

هكذا كانت طريقة البشر فى الزمن الماضى أى إخضاع الناس للوحدة الدينية "وبالقوة" لبناء الملوك والرؤساء مصالح الأمة وحياتها على هذه الوحدة. أما اليوم فقد ارتقت الإنسانية عن هذا المطلب. وصار لها هم آخر فإنها تحققت بعد التجارب العديدة الماضية الدموية ولغير الدموية أن البناء على الوحدة الدينية كالبناء على الهباء. ولذلك تركت الدين (للأسباب التى ذكرناها فى الأمور السابقة) وصارت تطلب الوحدة من طريق "الوطنية". وهذا ما قصدته فرنسا فى هذا العام ونشأ بسببه الاضطراب فى مقاطعاتها البريطانية، مما فصلته التلغرافات فى حينه. وبينا ذلك بالاختصار أن الحزب الراديكالى والحزب الاشتراكى القابضين الآن على أزمة الحكومة الجمهورية الفرنسوية (رغما عن الجمهوريين

المعتلين، إذ لأولئك الأكثرية فى مجلس النواب) قصدا فى هذا العام إقفال مدارس الرهبانيات فى فرنسا، بموجب النظام الجديد المسنون فى العام الماضى، بحجة أنها غير مأذونة من الحكومة. وكان غرضهما الحقيقى المضمر إبطال جميع مدارس الرهبانيات. ذلك لأن التلامذة الذين ينشأون فى هذه المدارس يخرجون منها وهم كارهون للجمهورية والحرية ومستحسنون الحكومات الملوكية والدينية، فيقيمون لهذا السبب فى نزاع دائم مع التلامذة الذين ينشأون فى مدارس الجمهورية. ومتى كبر الفريقان وصارا رجال الأمة كانا بمثابة أمتين مختلفتين متنافرتين فى باطن الأمة. فغرض الجمهورية من إلغاء مدارس الرهبانيات توحيد هذين الفريقين أى توحيد التعليم، وتربيتهما على مبادئها فى مدارسها الجمهورية الرسمية المعزولة عن الدين والسياسة، إذ لا غرض لها إلا تلقين العلم والأدب صرفا. ومن نظامات هذه المدارس، أنه لا يجوز فيها ذكر الدين قطعيا لأن الجمهورية تفصل كل مصالحها وإدارتها عن الدين، حتى إن رئيس الجمهورية نفسه لا يجوز له أن يذكر اسم اللـه والعناية الإلهية فى خطبة. وإذا ذكره قامت عليه قيامة الغلاة (وكلهم مسيحيون) واتهموه بخرق حرمة الدستور الذى انما ولى لحفظه. وهذا ما يسمونه "بالحيادة" أى ان الدين لا دخل له فى الدولة وإنما مقامه فى العائلة والكنيسة. والغرض المقصود من هذا الفصل القطعى اجتناب المضار التى تقدم بسطها فى الأمور الخمسة السابقة واستئصال اسباب الشقاق بين أبناء الوطن لجعلهم بالوطنية أمة واحدة لا غرض لهم إلا مصلحة وطنهم.

ولكن هذه الطريقة الجديدة التى صارت الحكومات المدنية تلجأ إليها فى هذا الزمان لتكوين الوحدة فى أممها لا تسلم من الاعتراض أيضا. فإن الجمهوريين المعتدلين ينكرون على الجمهوريين الراديكاليين والاشتراكيين الضغط على الرهبانيات وتحريم التعليم عليهن، لأن فى هذا الضغط والتحريم نقضاً

للحق الإنسانى الذى تقدم ذكره – ذلك الحق الذى لا يجوز نقضه – وضغطاً على حرية أهل الأولاد وحرية التعليم والاعتقاد. وهم يقولون ان الحكومة المدنية إذاً فعلت هذا الفعل أشبهت الحكومة الدينية كل الشبه لأنها ترغم فريقاً من أهلها بأمور لا يريدونها وتجعلهم فى الأمة بمثابة فئة ذليلة مغلوبة. ولكل واحد من الفريقين أدلة وبراهين قوية تؤيد رأيه. وقد طالعنا فى هذين العامين كل ما نشرته بهذا الموضع الطان والديبا والغولوى والماتين والفيجارو والأورور* وهى بين جمهورية وملكية واشتراكية. وتفصيل ذلك خارج عن موضوعنا الآن فربما عدنا إليه فى فرصة ثانية.

فيتضح إذا من كل ما تقدم أن النزاع كل النزاع بين البشر إنما كان فى الماضى وهو فى الحاضر لمسائل سياسية غرضها الأكبر "تكوين الوحدة" والخوف على الأمة ومصالحها من الأمور الجديدة التى يسمونها "بدعاً"- وهذا تاريخ كل دين وكل أمة. وما من فرق بينهن فى ذلك من حيث طبيعة الأمة نفسها، لأن هذه الطبيعة تتوقف عليها الطرق التى تستعملها الأمم للوصول إلى ذلك الغرض. فالأمة التى تكون عناصرها شرسة غليظة تكون قاسية إلى أقصى حدود القوة، والأمة التى تكون لينة المراس تكون خفيفة الوطأة حتى إذا استعملت الشدة. وإذا كان الإسبانيون المسيحيون فى إسبانيا والبربر والعناصر الغربية فى الأندلس والمغرب والمشرق قد أتوا من الفظائع ما ترتعد لهوله فرائص الإنسانية، فنحن فى مقدمة الذين لا يوقعون تبعة هذا الفظائع على جميع العرب وجميع الإسلام وجميع المسيحية وجميع المسحيين كما صنع الأستاذ. لأنه من الواجب فى شرع الإنصاف حصرها فى الشعب أو العنصر الذى أرتكبها. ذلك لأنها مسألة بسيكولوجية اقتصادية أى أنها تابعة لمزاج الشعب وأخلاقه مصالحة وقلما كان للدين فيها شأن كبير.

* صحف فرنسية كانت تصدر فى ذلك الوقت (ك.ر)

فبنا على هذه الأسباب التى تقدمت فى الأمر الأول والثانى والثالث والرابع والخامس فى هذا الباب – نعيد هنا ما قالته الجامعة، من أنه لا مدنية حقيقية ولا تساهل ولا عدل ولا مساواة ولا أمن ولا ألفة ولا حرية ولا علم ولا فلسفة ولا تقدم فى الداخل إلا بفضل السلطة الدينية. ولا سلامة للدول ولا عز ولا تقدم فى الخارج إلا بفصل السلطة المدنية عن السلطة الدينية.

الخلافة من الوجهة الاجتماعية (1925)*

على عبد الرازق

دعوى الإجماع - تمحيصها - انحطاط العلوم السياسية عند المسلمين - عناية المسلمين بعلوم اليونان - ثورة المسلمين على الخلافة - اعتماد الخلافة على القوة والقهر - الإسلام دين المساواة والعزة - الخلافة مقام عزيز وغيرة صاحبه عليه شديدة- الخلافة والاستبداد والظلم - الضغط الملوكى على النهضة العلمية والسياسية – لا تقبل دعوى الاجماع - آخر أدلتهم على الخلافة – لا بد للناس من نوع الحكم - الدين يعترف بحكومة - انقراض الخلافة فى الإسلام - الخلافة الاسمية فى مصر - النتيجة.

1- زعموا وقد فاتهم كتاب الله تعالى وسنة رسوله صلى اللـه عليه وسلم "انه تواتر اجماع المسلمين فى الصدر الأول بعد وفاة النبى صلى اللـه عليه وسلم ، على امتناع خلو الوقت من امام، حتى قال أبو بكر رضى اللـه عنه فى خطبته المشهورة، حين وفاته عليه السلام، ألا إن محمدا قد مات، ولابد لهذا الدين ممن يقوم به، فبادر الكل إلى قبوله ، وتركوا له أهم الأشياء ، وهو دفن رسول اللـه صلى اللـه عليه وسلم ، ولم يزل الناس على ذلك فى كل عصر إلى زماننا هذا ، من نصب إمام متبع فى كل عصرا[1] اهـ.

---

* جاء هذا النص في كتاب : على عبد الرازق: الإسلام وأصول الحكم. المؤسسة العربية للدراسات والنشر 1972 – ص 70 – 86.

[1] المواقف وشرحه (على عبد الرازق).

2- نسلم أن الإجماع حجة شرعية ، ولا نثير خلافا فى ذلك مع المخالفين ثم نسلم أن الإجماع فى ذاته ممكن[1]) الوقوع والثبوت، ولا نقول مع القائل ، إن من ادعى الإجماع فهو كاذب . أما دعوى الإجماع فى هذه المسألة فلا نجد مساغا لقبولها على أية حال . ومحال إذا طالبناهم بالدليل أن يظفروا بدليل ، على أننا مثبتون لك فيما يلى أن دعوى الإجماع هنا غير صحيحة ولا مسموعة ، سواء أرادوا بها إجماع الصحابة وحدهم ، أم الصحابة والتابعين ، أم علماء المسلمين كلهم ، بعد أن نمهد لهذا تمهيدا.

3- من الملاحظ البين فى تاريخ الحركة العلمية عند المسلمين أن حظ العلوم السياسية فيهم كان بالنسبة لغيرها من العلوم الأخرى أسوأ حظاً ، وأن وجودها بينهم كان أضعف وجود ، فلسنا نعرف لهم مؤلفا فى السياسة ومترجما، ولا نعرف لهم بحثا فى شىء من أنظمة الحكم ولا أصول السياسة ، اللهم إلا قليلا لا يقام له وزن إزاء حركتهم العلمية فى غير السياسة من الفنون.

ذلك وقد توافرت عندهم الدواعى التى تدفعهم إلى البحث الدقيق فى علوم السياسة ، وتظاهرت لديهم الأسباب التى تعدهم للتعمق فيها .

4- وأقل تلك الأسباب أنهم مع ذكائهم الفطرى ، ونشاطهم العلمى ، كانوا مولعين بما عند اليونان من فلسفة

---

(1) أنكر بعض الروافض والنظام من المعتزلة تصور انعقاد الإجماع على أمر غير ضرورى. وذهب داود وشيعته من أهل الظاهر. وأحمد بن حنبل فى إحدى= =الروايتين عنه إلى أنه لا إجماع إلا الصحابة.. وقال الزيدية والإمامية من الروافض لا يصح الإجماع إلا من عترة الرسول عليه السلام أو قرابته.. نقل عن مالك رحمه اللـه أنه قال لا إجماع إلا أهل المدينة أ هـ . راجع كتاب كشف الأسرار لعبد العزيز البخارى على أصول الإمامة لفخر الإسلام ابى الحسين على بن محمد بن محمد بن حسين البزددرى(على عبد الرازق).

وعلم ، وقد كانت كتب اليونان التى انكبوا على ترجمتها ودرسها كافية فى أن تغريهم بعلم السياسة وتحببه إليهم ، فان ذلك العلم قديم، وقد شغل كثيرا من قدماء الفلاسفة اليونانيين كان له فى فلسفة اليونان، بل فى حياتهم ، شأن خطير .

5- وهناك سبب آخر أهم ، ذلك أن مقام الخلافة الإسلامية كان منذ الخليفة الأول، ابى بكر الصديق، رضى الله تعالى عنه، إلى يومنا هذا، عرضة للخارجين عليه المنكرين له، ولا يكاد التاريخ الإسلامى يعرف خليفة إلا عليه خارج، ولا جيلا من الأجيال مضى دون أن يشاهد مصرعا من مصارع الخلفاء .

نعم ربما كان ذلك غالبا شأن الملوك فى كل أمة وكل ملة وجيل، ولكن لا نظن أن أمة من الأمم تضارع المسلمين فى ذلك، فإن معارضتهم للخلافة نشأت إذ نشأت الخلافة نفسها، وبقيت ببقائها .

ولحركة المعارضة هذه تاريخ كبير جدير بالاعتبار . وقد كانت المعارضة أحيانا تتخذ لها شكل قوة كبيرة ، ذات نظام بيَّن كما فعل الخوارج فى زمن على بن أبى طالب، وكانت المعارضة أحيانا تتخذ لها شكل قوة كبيرة، وكانت حينا تسير تحت ستار الأنظمة الباطنية ، كما كان لجماعة الاتحاد والترقى مثلا ، وكانت تضعف أحيانا حتى لا يكاد يحس لها وجود، وتقوى أحيانا حتى تزلزل عروش الملوك، وكانت ربما سلكت طريق العمل متى استطاعت، وربما سارت على طريقة الدعوة العلمية أو الدينية على حسب ظروفها وأحوالها.

مثل هذه الحركة كان من شأنها أن تدفع القائمين بها إلى البحث فى الحكم، وتحليل مصادره ومذاهبه، ودرس

الحكومات وكل ما يتصل بها. ونقد الخلافة وما تقوم عليه، إلى اخر ما تتكون منه علوم السياسة . لا جرم أن العرب قد كانوا أحق بهذا العلم ، وأولى من يواليه.

6- فما لهم قد وقفوا حيارى أمام ذلك العلم ، وارتدوا دون مباحثه حسيرين ما لهم أهملوا النظر فى كتاب الجمهورية(republic) لأفلاطون وكتاب السياسة(politics) لأرسطو ، وهم الذين بلغ من إعجابهم بأرسطو أن لقبوه المعلم الأول وما لهم رضوا أن يتركوا المسلمين فى جهالة مطبقة بمبادئ السياسة وأنواع الحكومات عند اليونان، وهم الذين ارتضوا أن ينهجوا بالمسلمين مناهج السريان فى علم النحو، وأن يروضوهم برياضة بيْدبا الهندى فى "كتاب كليلة ودمنة" بل رضوا بأن يمزجوا لهم علوم دينهم بما فى فلسفة اليونان من خير وشر ، وإيمان وكفر.

لم يترك علماؤنا أن يهتموا بعلوم السياسة اهتمامهم بغيرها غفلة منهم عن تلك العلوم، وجهلا بخطرها، ولكن السبب فى ذلك هو ما نقصه عليك.

7- الأصل فى الخلافة عند المسلمين أن تكون " راجعة إلى اختيار أهل العقد والحل [1]" إذ الإمامة عقد يحصل بالمبايعة من أهل الحل والعقد لمن اختاروه إماما للأمة ، بعد التشاور بينهم[2] ".

قد يكون معنى ذلك أن الخلافة تقوم عند المسلمين على أساس البيعة الاختيارية، وترتكز على رغبة أهل العقد والحل من المسلمين ورضاهم، وقد يكون من المعقول أن توجد فى الدنيا خلافة على الحد الذى ذكروا، غير أننا إذا

---

[1] مقدمة ابن خلدون(على عبد الرازق).

[2] الخلافة للسيد محمد رشيد رضا ص(24، 25) (على عبد الرازق).

رجعنا إلى الواقع ونفس الأمر وجدنا أن الخلافة فى الإسلام لم ترتكز إلا على أساس القوة الرهيبة، وأن تلك القوة كانت ، إلا فى النادر، قوة مادية مسلحة .

فلم يكن للخليفة ما يحوط مقامه إلا الرماح والسيوف ، والجيش المدجج والبأس الشديد، فبتلك دون غيرها يطمئن مركزه ، ويتم أمره.

قد يسهل التردد فى أن الثلاثة الأول من الخلفاء الراشدين مثلا شادوا مقامهم على أساس القوة المادية، وبنوه على قواعد الغلبة والقهر، ولكن أيسهل الشك فى أن عليا ومعاوية رضى اللـه تعالى عنهما لم يتبوآ عرش الخلافة الا تحت ظلال السيف، وعلى أسنة الرمح، وكذلك الخلفاء من بعد إلى يومنا هذا . وما كان لأمير المؤمنين محمد الخامس سلطان تركيا، أن يسكن اليوم يلدز لولا تلك الجيوش التى تحرس قصره، وتحمى عرشه، وتفنى دون الدفاع عنه.

لا نشك مطلقا فى أن الغلبة كانت دائما عماد الخلافة ، ولا يذكر التاريخ لنا خليفة إلا فى أذهاننا بتلك الرهبة المسلحة التى تحوطه، والقوة القاهرة التى تظله، والسيوف المصلتة التى تذود عنه.

ولولا أن نرتكب شططا فى القول، لعرضنا على القارئ سلسلة الخلافة إلى وقتنا هذا ليرى على كل حلقة من حلقاتها طابع القهر والغلبة، وليتبين أن ذلك الذى يسمى عرشا لا يرتفع إلا على رؤوس البشر ، ولا يستقر إلا فوق أعناقهم . وأن ذلك الذى يسمى تاجا لا حياة له إلا بما يأخذ من حياة البشر ، ولا قوة إلا بما يغتال من قوتهم، ولا عظمة له و لا كرامة إلا بما يسلب من عظمتهم وكرامتهم

– كالليل إن طال غال الصبح بالقصر – وإن بريقه إنما هو من بريق السيوف، ولهيب الحروب .

قد يلاحظ فى بعض سنى التاريخ أن تلك القوة المسلحة التى هى دعامة الخلافة، لا تكون ظاهرة الوجود، محسوسة للعامة فلا تحسبن ذلك شذوذاً عما قررنا، فان القوة موجودة حتما ، وعليها يرتكز مقام الخليفة، غير أنه قد يمر زمن لا تستعمل فيه تلك القوة، لعدم الحاجة إلى استعمالها، فإذا طال اختفاؤها عن الناس غفلوا عنها، وربما حسب بعضهم أنها لم تكن موجودة. و ما الملك إلا التغلب والحكم بالقهر " كما قال ابن خلدون " ومن كلام أنو شروان فى هذا المعنى بعينه. الملك بالجند . وينسب إلى أرسطو ، الملك نظام يعضده الجند ".

8- طبيعى أن الملك فى كل أمة لا يقوم إلا على الغلب والقهر.

" فإن الملك منصب شريف ملذوذ، يشتمل على جميع الخيرات الدنيوية والشهوات البدنية، والملاذ النفسانية ، فيقع فى التنافس غالبا، وقل أن يسلمه أحد لصاحبه إلا إذا غلب عليه " وطبيعى فى الآمم الإسلامية بنوع خاص أن لا يقوم فيهم ملك، إلا بحكم الغلب والقهر أيضا. فإن الإسلام هو الدين الذى لم يكتف بتعليم أتباعه فكرة الإخاء والمساواة، وتلقينهم مذهب أن الناس سواسية كأسنان المشط، وأن عبيدكم الذين هم ملك يمينكم إخوانكم فى الدين، وأن المؤمنين بعضهم أولياء بعض. لم يكتف الإسلام بتعليم أتباعه ذلك المذهب تعليما نظريا مجردا، ولكنه أخذ المسلمين به اخذا عمليا، وأدبهم به تأديبا، ومرّنهم عليه تمرّينا، وشرع لهم الأحكام قائمة

على الاخوة والمساواة ، وأجرى عليهم الواقعات ، وأراهم الحادثات، فأحسوا بالأخوة إحساسا، ولمسوا المساواة لمسا. ولم يتركهم رسولهم الأمين صلوات اللـه عليه وسلامه إلا من بعد ما طبع قلوبهم على ذلك الدين وأشربها ذلك المذهب، ولم تقم دولتهم إلا حين كان ينادى أحدهم خليفته فوق المنبر، لو وجدنا فيك اعوجاجا لقومناه بسيوفنا.

من الطبيعى فى أولئك المسلمين الذين يدينون بالحرية رأيا، ويسلكون مذاهبا عملا. ويأنفون الخضوع إلا لله رب العالمين، ويناجون ربهم بذلك الاعتقاد فى كل يوم سبع عشرة مرة الأقل، فى خمسة أوقاتهم للصلاة. من الطبيعى فى أولئك الأباة الأحرار أن يأنفوا الخضوع لرجل منهم أو من غيرهم ذلك الخضوع الذى يطالب به الملوك رعيتهم، إلا خضوعا للقوة، ونزولا على حكم السيف القاهر .

فذلك ذكرنا من أن الخلافة فى الإسلام لم ترتكز إلا على أساس القوة الرهيبة، وأن تلك القوة كانت، إلا فى النادر، قوة مادية مسلحة.

إنه لا يعنينا كثيرا أن نعرف السر كله فى ذلك. وقد يكون السر هو ما ذكرنا، وربما كانت ثمة أسباب أخرى غير ما ذكرنا وإنما الذى يعنينا فى هذا المقام هو أن نقرر لك أن ارتكاز الخلافة على القوة حقيقة واقعة، لا ريب فيها. وسيان عندنا بعد ذلك أن يكون هذا الواقع المحسوس جاريا على نواميس العقل أم لا ، وموافقا لأحكام الدين أم لا.

لا معنى لقيام الخلافة على القوة والقهر إلا إرصادها لمن يخرج على مقام الخلافة، أو يعتدى عليه، وإعداد

السيف لمن يمس بسوء ذلك العرش، ويعمل على زلزلة قوائمه.

وأنت تستطيع أن تدرك مثلا لذلك فى قصة البيعة ليزيد، حين قام أحد الدعاة إلى تلك البيعة خطيبا فى الحفل، فأوجز البيان فى بضع كلمات لم تدع – لذى إربة فى القول جدا ولا هزلا – قال " أمير المؤمنين هذا " وأشار إلى سيفه .

9- كل شىء يؤخذ بحد السيف ويحمى بحده يكون عزيزا على النفس، لا يهون التسامح فيه، ولا التنازل عن شىء منه. وناهيك بمقام السيادة والسلطان فهو عزيز على النفس ، حتى ولو جاء من غير عمل السيف ، فاذا جاء من طريق القوة والغلب كانت النفس به أشد تعلقا، وفى الدفاع عنه أشد تفانيا ، وكانت غيرتها عليه أكثر من الغيرة على المال والحرم ، وولعها به فوق الولع بكل ما فى الدنيا من خيرات ونعم.

10- وإذا كان فى هذه الحياة الدنيا شىء يدفع المرء إلى الاستبداد والظلم ، ويسهل عليه العدوان والبغى ، فذلك هو مقام الخليفة ، وقد رأيت أنه أشهى ما تتعلق به النفوس ، وأهم ماتغار عليه. وإذا اجتمع الحب البالغ والغيرة الشديدة ، وأمدتهما القوة الغالبة، فلا شىء إلا العسف، وحكم إلا السيف.

دع عنك كل ذلك الحديث الذى نسوقه إليك قواعد عامة ونظريات مجردة، ودونك وقائع التاريخ ثابتة فى لوح محفوظ .

أفهل غير حب الخلافة والغيرة عليها، ووفرة القوة، دفعت يزيد بن معاوية إلى استباحة ذلك الدم الزكى الشريف، دم الحسين ابن فاطمة بنت رسول اللـه صلى اللـه عليه

وسلم. وهل غير تلك العوامل سلطت يزيد بن معاوية على عاصمة الخلافة الأولى، ينتهك حرمتها، وهى مدينة الرسول صلى الله عليه وسلم. وهل استحل عبد الملك بن مروان بيت اللـه الحرام ووطئ حماه، إلا حبا فى الخلافة وغيرة عليها، مع توافر القوة له .

وهل بغير تلك الأسباب صار أبو العباس عبد اللـه بن محمد بن على بن عبد اللـه بن العباس سفاحا، وما كانت إلا دماء المسلمين، وما كان بنو أمية إلا من قومه.

كذلك تناحر بنو العباس أيضا، وبغى بعضهم على بعض، وفعل بنو سبكتكين مثل ذلك، وحارب الصالح نجم الدين الأيوبى أخاه العادل أبا بكر بن الكامل، فخلعه وسجنه. وامتلأت دولتا المماليك والجراكسة بخلع الملوك وقتلهم. كل ذلك لم يكن أثرا من آثار حب الخلافة والغيرة عليها، ومن وراء الحب والغيرة قوة قاهرة. وكذلك القول فى دولة بن عثمان .

11- الغيرة على الملك تحمل الملك على أن يصون عرشه من كل شىء قد يزلزل أركانه، أو ينقص من حرمته، أو يقلل من قدسيته، لذلك كان طبيعيا أن يستحيل الملك وحشا سفاحا، وشيطانا ماردا إذا ظفرت يداه بمن يحاول الخروج عن طاعته، وتقويض كرسيه، وأنه لطبيعى كذلك فى الملك أن يكون عدوا لدودا لكل بحث ولو كان عمليا يتخيل أنه قد يمس قواعد ملكه أو يريح من تلقائه ريح الخطر ولو كان بعيدا.

من هنا نشأ الضغط الملوكى على حرية العلم واستبداد الملوك بمعاهد التعليم ، كلما وجدوا إلى ذلك سبيلا، ولا شك أن علم السياسة هو من أخطر العلوم على الملك، بما يكشف من أنواع الحكم وخصائصه وأنظمته إلى

اخره ، لذلك كان حتما على الملوك أن يعادوه وان يسدوا سبيله على الناس.

ذلك تأويل ما يلاحظ من قصور النهضة الإسلامية فى فروع السياسة، وخلو حركة المسلمين العلمية من مباحثها، ونكوص العلماء عن التعرض لها، على النحو الذى تعرضوا به لبقية العلوم.

12- لسنا نعجب، والأمر ما قد عرفت، من ضعف الحركة العلمية السياسية عند المسلمين، ومن انحطاط شأن السياسة عندهم، ولكن العجب هو أن لا يموت بينهم ذلك العلم وألاّ يقضى عليه القضاء كله. العجب العجيب هو أن يتسرب من خلال ذلك الضغط الخانق، والقوة المترصدة، والبأس المحيط ، بعض مباحث السياسة إلى مجالس العلم، وأن يعرف لبعض قليل من العلماء، رأى فى مسألة سياسية على غير ما يهوى الخلفاء.

لو وضعنا هذا الكتاب كله فى بيان الضغط الملوكى الإسلامى على كل علم سياسى، وكل حركة سياسية، أو نزعة سياسية، لضاق هذا الكتاب وأضعافه عن استيعاب القول فى ذلك، ثم لعجزنا عن بيانه على وجه كامل، فحسبنا الآن تلك الإشارة المجملة، وعسى أن يمر بك قريبا بعض ما يتصل بهذا البحث.

ونعود بك الآن إلى حيث كنا عند قولهم: "إن الأمة قد أجمعت على نصب الإمام، فكان ذلك إجماعاً دالاً على وجوبه".

لو ثبت عندنا أن الأمة فى كل عصر سكتت على بيعة الإمامة فكان ذلك إجماعاً سكوتياً، بل لو ثبت أن الأمة بجملتها وتفصيلها قد إشتركت بالفعل فى كل عصر فى بيعة الإمامة واعترفت بها فكانت ذلك إجماعا صريحا، لو

نقل إلينا ذلك لأنكرنا أن يكون إجماعا حقيقياً، ولرفضنا أن نستخلص منه حكماً شرعياً، وأن نتخذه حجة فى الدين, وقدد عرفت من قصة يزيد كيف كانت تؤخذ البيعة، ويغتصب الإقرار. وانتظر قليلاً فلدينا مزيد.

تذكرنا قصة يزيد بن معاوية بقصة فيصل بن حسين بن على، كان أبوه حسين بن على أحد أمراء العرب، الذين انحازوا فى الحرب العظمى إلى جانب الحلفاء، خروجاً على الترك، وعلى سلطان الترك خليفة المسلمين، فقام أولاده فى بلاد العرب وفى جوانبها ينصرون جيوش الحلفاء نصراً مبيناً، ويخذلون أعداءهم من الترك والألمان وغيرهم، وامتاز فيصل، أحد اولئك الأولاد، بالزلفى من الإنجليز لحسن بلائه فى مساعدتهم، وإخلاصه فى خدمتهم، فعينوه ملكاً على الشام. ولم يكد يستقر بها حتى هاجمت ملكه جيوش الفرنسيين، فولى فيصل هارباً، تاركا مملكته وعرشة وغيرهما، حتى وصل إلى إنجلترا، ومن هناك حملة الإنجليز إلى بلاد العراق ونصبوه عليها ملكاً وقد زعم الإنجليز أن أهل الحل والعقد من أمة العراق انتخبوا فيصلا ملكا عليهم بالإجماع، اللهم إلا أن يكون قد خالف فى ذلك نفر قليل لا يعتد بهم، كأولئك الذين دعاهم ابن خلدون من قبل شواذ.

ولعمرك ما كذب الإنجليز، فانهم قد عملوا انتخابا، له كل مظاهر الانتخاب الحر القانونى، وأخذ يؤمذ رأى الكثيرين من أهل الزعامة فى العراق، فكان رأيهم أن ينتخبوا فيصلا ملكا عليهم.

ولكن مما لا شك عندك فيه أن "هذا" الذى أخذ به خطيب معاوية البيعة ليزيد، هو عينه "هذا" الذى أخذ به

الإنجليز اجتماع العراقيين لإمامة فيصل. أفهل تسمى ذلك إجماعاً؟

لو ثبت الإجماع الذى زعموا لما كان إجماعا يعتد به، فكيف وقد قالت الخوارج لا يجب نصب الإمام أصلا[1]، وكذلك قال الأصم من المعتزلة، وقال غيرهم أيضا، كما سبقت الإشارة إليه، وحسبنا فى هذا المقام نقضا لدعوى الإجماع أن يثبت عندنا خلاف الأصم والخوارج وغيرهم، وأن قال ابن خلدون إنهم شواذ.

13- عرفت ان الكتاب الكريم قد تنزه عن ذكر الخلافه والإشارة إليها، وكذلك السنة النبوية قد أهملتها، وأن الإجماع لم ينعقد عليها، أفهل بقى لهم من دليل فى الدين غير الكتاب أو السنة أو الإجماع؟

نعم بقى لهم دليل آخر لا نعرف غيره، هو آخر ما يلجأون إليه، وهو أهون أدلتهم وأضعفها.

قالوا إن الخلافة تتوقف عليها إقامة الشعائر الدينية وصلاح الرعية...إلخ.

14- المعروف الذى ارتضاه علماء السياسة أنه لابد لاستقامة الأمر فى أمة متمدينة، سواء أكانت ذات دين أم لا دين لها، وسواء أكانت مسلمة أم مسيحية أم يهودية أم مختلطة الأيان – لابد لأمة منظمة مهما كان معتقدها، ومهما كان جنسها ولونها ولسانها، من حكومة تباشر شئونها، وتقوم بضبط الأمر فيها، قد تختلف أشكال الحكومة وأصافها بين دستورية واستبدادية، وبين جمهورية وبولشيفية وغير ذلك. وقد يتنازع علماء السياسة فى تفصيل نوع من الحكومة على نوع آخر. ولكنا لا نعرف لأحد منهم ولا من غيرهم نزاعا فى أن

أمة من الأمم لابد لها من نوع ما من أنواع الحكم. ولهم على ذلك أدلة ليس من غرضنا هنا أن نعرض لها.

فليس ذلك بموضعها، على أننا لا نشك فى أن ذلك الرأى فى جملته صحيح، وأن الناس لا يسلحون فوضى لا سراة لهم، ولعل أبا بكر رضى اللـه تعالى عنه إنما كان يشير إلى ذلك الرأى حينما قال فى خطبته التى سبقت الإشارة إليها "لابد لهذا الدين ممن يقوم به" ولعل الكتاب الكريم ينحو ذلك المذهب أحياناً.

"ﭧ ﭨ ﭽ ﯗ ﯘ ﯙ ﯚ ﯛ ﯜ ﯝ ﯞ ﯟ ﯠ ﯡ ﯢ ﯣ ﯤ ﯥ
ﯦ ﯧ ﯨ ﯩ ﯪ ﯫ ﯬ ﭼ الزخرف: ٣٢."

ﭧ ﭨ ﭽ ﭭ ﭮ ﭯ ﭰ ﭱ ﭲ ﭳ ﭴ ﭵ ﭶ ﭷ ﭸ ﭹ ﭺ ﭻ ﭼ ﭽ ﭾ ﭿ ﮀ ﮁ ﮂ ﮃ ﮄ ﮅ ﮆ ﮇ ﮈ ﮉ ﮊ ﮋ ﮌ ﮍ ﮎ ﮏ ﮐ ﮑ ﮒ ﮓ ﮔ ﮕ ﮖ ﮗ ﮘ ﮙ ﮚ ﮛ ﮜ ﮝ ﮞ ﮟ ﮠ ﮡ ﮢ ﮣ ﮤ ﮥ ﮦ ﮧ ﮨ ﮩ ﮪ ﮫ ﮬ ﮭ ﮮ ﮯ ﮰ ﮱ ﯓ ﯔ ﯕ ﯖ ﯗ ﯘ ﯙ ﯚ ﯛ ﯜ ﯝ ﯞ ﯟ ﯠ ﯡ ﯢ ﯣ ﯤ ﯥ ﯦ ﯧ
ﭑ ﭒ ﭓ ﭔ ﭕ ﭖ ﭗ ﭘ ﭙ ﭚ ﭛ ﭜ ﭝ ﭞ ﭟ ﭠ ﭡ ﭢ ﭣ ﭤ ﭥ ﭦ ﭧ ﭨ ﭩ ﭪ ﭫ ﭬ ﭭ ﭮ ﭯ ﭰ ﭱ ﭼ المائدة: ٤٧ - ٥١.

15- يمكن حينئذ أن يقال بحق: إن المسلمين، إذا اعتبرناهم جماعة منفصلين وحدهم، كانوا كغيرهم، من أمم العالم كله، محتاجين إلى حكومة تضبط أمورهم، وترعى شئونهم.

إن يكن الفقهاء أرادوا بالإمامة والخلافة ذلك الذى يريده علماء السياسة بالحكومة كان صحيحا ما يقولون، من أن إقامة الشعائر الدينية، وصلاح الرعية، يتوقفان على الخلافة، بمعنى الحكومة، فى أى صورة كانت الحكومة، ومن أى نوع. مطلقة أو مقيدة، فردية أو جمهورية، استبدادية أو دستورية أو شورية، ديمقراطية أو اشتراكية

أو بلشفية. لا ينتج لهم الدليل أبعد من ذلك. أما إن أرادوا بالخلافة ذلك النوع الخاص من الحكم الذى يعرفون فدليلهم أقصر من دعواهم، وحجتهم غير ناهضة.

16- الواقع المحسوس الذى يؤيده العقل، ويشهد به التاريخ قديماً وحديثاً، أن شعائر الله تع إلى ومظاهر دينه الكريم لا تتوقف على ذلك النوع من الحكومة الذى يسميه الفقهاء خلافة. ولا على أولئك الذين يلقبهم الناس خلفاء. والواقع أيضاً أن صلاح المسلمين فى دنياهم لا يتوقف على شىء من ذلك. فليس بنا من حاجة إلى تلك الخلافة لأمور ديننا ولا لأمور دنيانا. ولو شئنا لقلنا أكثر من ذلك. فإنما كانت الخلافة ولم تزل نكبة على الإسلام وعلى المسلمين وينبوع شر وفساد، وربما بسطنا لك ذلك بعد، أما الآن فحسبنا أن نكشف لك عن الواقع المحسوس لتؤمن بأن ديننا غنى عن تلك الخلافة الفقهية، ودنيانا كذلك.

17- علمت مما نقلنا لك عن ابن خلدون" أنه قد ذهب رسم الخلافة وأثرها بذهاب عصبية العرب، وفناء جيلهم، وتلاشى أحوالهم، وبقى الأمر ملكا بحتاً، وليس للخليفة منه شىء"، أفهل علمت أن شيئاً من ذلك قد صدع أركان الدين، وأضاع مصلحة المسلمين، على وجه كان يمكن للخلافة أن تتلافاه لو وجدت.

منذ منتصف القرن الثالث الهجرى أخذت الخلافة الإسلامية تنقص من أطرافها، حتى لم تعد تتجاوز ما بين لابتى دائرة ضيقة حول بغداد" وصارت[1]) خراسان وما وراء النهر لابن سامان وذريته من بعده. وبلاد البحرين

---

(1) تاريخ الخلفاء ترجم من اللغة الفرنساوية، بقلم نخله بك صالح شفرات، ص 64 وما بعدها.

للقرامطة، واليمن لابن طباطبا، وأصفهان وفارس لبنى بويه، والبحرين وعمان لفرع من عائلة القرامطة، قد أسس فيها دولة مستقلة والأهواز وواسط لمعز الدولة، وحلب لسيف الدولة ومصر لأحمد بن طولون، ومن بعده للملوك الذين تغلبوا عليها وامتلكوها واستقلوا بأحكامها، كالإخشيديين والفاطميين والأيوبيين والمماليك وغيرهم" حصل ذلك فما كان الدين أيامئذ فى بغداد مقر الخلافة خيرا منه فى غيرها من البلاد التى انسلخت عن الخلافة ولا كانت شعائره أظهر، ولا كان شأنه أكبر، ولا كانت الدنيا فى بغداد أحسن، ولا شأن الرعية أصلح.

18- هوت الخلافة عن بغداد، فى منتصف القرن السابع الهجرى حين هاجمها التتر،" وقتلوا الخليفة العباسى المستعصم باللـه، وقتلوا معه أهله وأكابر دولته "وبقى[2]) الإسلام ثلاث سنين بدون خليفة".

19- وكان الملك فى مصر يومئذ للظاهر بيبرس. ولأمر ما أخذ ذلك الداهية ينبش بين مصارع العباسيين، حتى أعثره الحظ برجل زعموا أنه من فلول الخلافة العباسية، ومن أنقاض بيتها، وكذلك أراده الظاهر أن يكون، فانشأ منه بيتا للخلافة فى مصر، يأخذ بجميع مفاتيحه وإغلاقه، واتخذ هياكل سيماهم خلفاء المسلمين، وحمل المسلمين على أن يدينوا لجلالتهم، وفى يديه وحده أزمَّة تلك الهياكل، تصرف حركاتهم وسكناتهم وأطراف ألسنتهم ثم كانت تلك سنة الملوك الجراكسة فى مصر بعد الملك الظاهر، إلى أن أخذ الخلافة الملوك العثمانيون سنة 923هـ.

---

(2) تاريخ الخلفاء ص 27.

هل كان فى شىء من مصلحة المسلمين لدينهم أو دنياهم تلك التماثيل الشلاء، التى كان يقيمها ملوك مصر ويلقبونها خلفاء بل تلك الأصنام يحركونها، والحيوانات يسخرونها؟ ثم ما بال تلك البلاد الإسلامية الواسعة غير مصر التى نزعت عنها ربقة الخلافة، وأكرت سلطانها، وعاشت وما زال يعيش كثير منها بعيداً عن ظل الخلفاء، وعن الخضوع الوثنى لجلالهم الدينى المزعوم؟ أرأيت شعائر الدين فيها دون غيرها أهملت، وشئون الرعية عطلت – أم هل أظلمت دنياهم لما سقط عنها كوكب الخلافة، وهل جفتهم رحمة الأرض والسماء، لما بان عنهم الخلفاء؟ كلا.

بانوا فما بكت الدنيا لمصرعهم ولا تعطلت الأعياد والجمع.

20- معاذ اللـه لا يريد اللـه جل شأنه لهذا الدين، الذى كفل له البقاء، أن يجعل عزه وذله منوطين بنوع من الحكومة، ولا بصنف من الأمراء. ولا يريد اللـه جل شأنه لعبادة المسلمين أن يكون صلاحهم وفسادهم رهن الخلافة ولا تحت رحمة الخلفاء.واللـه جل شأنه أحفظ لدينه، وأرحم بعباده.

عسر لن يكون فيما أسلفنا مقنعاً لك بأن تلك التى دعوها الخلافة أو الإمامة العظمى لم تكن شيئاً قام على أساس من الدين القويم، أو العقل السليم، وبأن ما زعموا أن يكون برهاناً لها هو إذا نظرت غير برهان.

ولعل من حقك علينا أن تسأل الآن عن رأينا الخاص فى الخلافة وفى منشئها. وأن علينا أن نأخذ بك فى بيان ذلك. مستمدين من اللـه جل شأنه حسن المعونة والهدى والتوفيق.

الفصل الخامس

الديمقراطية

عرف العالم العربى مناظرات عديدة حول مسألة الديمقراطية، ورأى البعض أنها مفهوم غربى لا يمكن تطبيقه فى البلاد العربية، وبأن استيراد الديمقراطية خطر على الثقافة العربية. إضافة إلى أن مشكلة الاستيراد جاءت مع محاولات الدول الغربية لتصدير مفهوم الديمقراطية بقوة إلى العالم العربى، مما أخذت الفكرة الديمقراطية نفسها كمنهج مفروض على منطقة لها تقاليد أخرى.

ولكن من جهة أخرى أراد الإصلاحيون العرب لمدة طويلة تعزيز نصيب الشعب فى أمور الحكم، وطوروا أفكاراً عربية حول الديمقراطية. ويمكننا أن نفصل بين جهات ثلاث بالنسبة لمحاولة تطبيق الديمقراطية العربية. أولاها تمثل الديمقراطية العربية كلها لأنها برهنت على فائدتها فى الغرب.

أما الجهة الثانية، فهى البحث فى تحقيق الديمقراطية فى إطار الإسلام وهيكله. قال أنصار هذا المذهب إن الديمقراطية متجسدة فى أصول الإسلام بمفاهيمه الشورى والإجماع. ويمكننا أن نرى تشابها إلى حد ما بين هذين المفهومين والديمقراطية بالنسبة لتقييد السلطة ومشاركة الناس فيها. ولكن من الصعب تطبيق الديمقراطية فى هيكل دينى لأن الديمقراطية نفسها هيكل، وهى حكم الشعب بالشعب لصالح الشعب الذى لا يعرف سيادة أعلى من سيادة الشعب.

أما الشورى فهو ليس مجلساً حقيقياً لأنه ينصح الحاكم فقط، وليس له القوة التشريعية الوحيدة التى يجب أن تأتى الانتخابات العامة والحرة والسرية والمباشرة. الإجماع من جهة أخرى لا يضم كل مواطنى الدولة بل عدداً محدوداً من العلماء والفقهاء.

ولكن مساواة الأفراد فى أصواتهم أمر مركزى للديمقراطية، ولكل صوت نفس الوزن ولا فرق بين الغنى والفقير والعالم والأمى.

تعنى الديمقراطية بالإضافة إلى ذلك أكثر من نظام انتخابى، لأنها مؤسسة على الدستور الذى يمنع الأغلبية أن تفرض إرادتها الكاملة على الأقلية.

أما المذهب الثالث فلا يرى أن الديمقراطية أصلها من الغرب الحديث ولا يحاول تطبيقها فى إطار الدين. بل إن الديمقراطية ممتدة إلى تراث العالم العتيق. منذ مدن اليونان والجمهورية الرومانية القديمة. وهم الذين أخذوا من التراث اليونانى والرومانى الفلسفة الإنسانية، ورأوا أن العالم العربى أو أقطارهم المعنية شركاء فى هذا التراث. طه حسين مثلاً عبر فى كتابه "مستقبل الثقافة فى مصر" عن أن مصر جزء من حضارة البحر الأبيض المتوسط، وطبعاً جاء بعض فراعين مصر من اليونان مثلاً. لذلك فمفهوم الديمقراطية اليونانية لم يستورده العرب من الغرب بل هو إحياء لتقاليدهم العتيقة.

لاحظنا إذن أن الديمقراطية كسيادة الشعب على أموره مشكلتها مع سيادات أخرى مثل سيادة الحاكم المطلق أو سيادة إلهية. ولكن كما قلنا فى الفصل الأول، فإن الليبرالية تعرف سيادة الفرد على أموره وكيف يمكن أن يتم انسجام ما بين سيادة الفرد وسيادة الشعب. فقد خاف بعض الليبراليين من أن تضحَى حرية الفرد بمصالح الأغلبية الديمقراطية، خصوصاً بعد أحداث الثورة الفرنسية التى أصبحت حكماً مستبداً وعنيفاً. لذلك رفض الكثير من الليبراليين تطبيق الديمقراطية بكاملها حتى القرن التاسع عشر. هنا تمت تسوية بين الديمقراطية وسيادتها الشعبية وبين حرية الأفراد بضم الديمقراطية فى إطار الدستور، الذى يضمن حريات الأفراد من جهة والنظام الديمقراطى من جهة أخرى، بالتالى أصبحت الديمقراطية أكثر من وسيلة فردية وتطورت إلى نظام سياسى كامل.

الديمقراطية و الحياة الاجتماعية (1945)
طه حسين

فإذا سألتهم عن العدل الاجتماعى رفعوا أكتافهم وهزوا رؤوسهم وارتسمت على ثغورهم ابتسامات ساخرة فى بعضها اليأس المهلك وفى بعضها هذا الأمل الغامض الذى يفكر فى الحياة الآخرة حيث أعد الله للصابرين أحسن الجزاء و أعظم الثواب[1]))

سيدى صاحب المعالى، أيها السادة:

من أخص ما تمتاز به الحياة الاجتماعية فى كل أمة من الأمم أن الحقائق التى تحيط معرضة لخطأ كثير، فلابد قبل أنت أتحدث إليكم فى الموضوع الذى دعيت إلى أن أتحدث فيه من أن نتفق على بعض الحقائق الأولى ولست أدرى عن أى الأمرين أعبر عن سرورى وغبطتى بتشريف معالى وزير الشئون الاجتماعية هذا الحديث عن الحياة الاجتماعية ،أم عن إشفاقى من حضور ممثل للسلطة التنفذية التى يخاف أو يجب أن يخاف منها دائما، ولا سيما أن الحديث عن الحياة الاجتماعية فى مصر مهما يكن المتحدث حسن النية، ومهما يكن راغباً فى الخير متجنباً للشر، فهذا الحديث معرض دائما لنقد أعمال السلطة التنفيذية فى كثير من الأشياء ومعالى وزير الشئون الاجتماعية يسمع النقد فى كل يوم متى ذهبت إلى مجلس النواب أو مجلس الشيوخ فكنت أتمنى أن يكون محضره بعيدا عن أسنة النقد لوزارة الشئون الاجتماعية أو لتصرفات الدولة حكومة وبرلماناً.

فإذا سمع شيئاً من النقد يوجه إلى السلطة التنفذية التى هو متضامن معها ، فإنى أسأله ألا يغضب وألا يأمر بنوع

---

(1) البلاغ- 16 أغسطس 1945. ونشر في كتاب : الديمقراطية – كتاب لم ينشر لطه حسين – دارنفرو – القاهرة ص 139 – 151.

خاص بأن أوجه بعد خروجى إلى السجن بدلا من أوجه إلى البيت.

وأول حقيقة أريد أن نتفق عليها منذ الآن تتصل بمعنى كلمة الديمقراطية، فالناس فى هذا العصر الحديث ينظرون إلى الديمقراطية على أنها مظهر من مظاهر الحياة السياسة وعلى أنها لون من ألوان الحكم، أو نوع من أنواع النظم التى يقوم عليها الحكم فى أى بلد من البلاد، وهم بعد ذلك يقولون أو يحاولون أن يقولوا: إن الديمقراطية قد أخذت فى هذا العصر الحديث تتطور وتتسع وتمرن شيئا فشيئاً بحيث تجاوزت السياسة واتصلت بالشئون الاقتصادية، ثم اتصلت بالشئون الاجتماعية ونشأ عن هذا التطور ما نشأ من المذاهب التى تتصل بتنظيم الحياة فيما يجاوز شئون الحكم، فهذا النوع من التفكير ليس نفسه صحيحاً، ولا سيما عندما ننظر إلى نشأة الديمقراطية عبر تاريخها القديم، فالديمقراطية فى تاريخها القديم كانت نظاماً اجتماعيا اقتصادياً قبل أن تكون نظاماً سياساً والواقع أن اليونان الذين هم أول من أهدى النظام الديمقراطى إلى العالم، والواقع أن اليونان عندما فكروا فى النظام الذى أنشأوه لم يريدوا به إصلاح نظم الحكم وحدها، ولكنهم أرادوا أن يصلحوا به قبل كل شىء نظم الحياة الاجتماعية والحياة الاقتصادية، واتخذوا السياسة كما ينبغى أن تتخذ دائماً على أنها وسيلة لا غاية واتخذوا نظام الحكم على أنه الأداة لإصلاح بعض الأغلاط أو بعض السوء الذى كان يفسد الحياة الاقتصادية فى ذلك الوقت .

فمن أهم أسباب الثورة فى أثينا التى مكنت لسولون*، من أن يضع أول نظام ديمقراطى عرفه اليونان، من أم هذه

* مفكر وشاعر وسياسى يونانى، عاش بين حوالى، 640-560 ، ق.م واعتبره أفلاطون أحد الحكماء السبعة لليونان (ك.ر)

الأسباب فساد الحياة الاجتماعية : تحكم الأرستقراطية فى الشعب، تحكم الاغنياء فى الفقراء، تحكم القوى فى الضعيف هذه الأشياء التى كانت مصدر شقاء لجمهرة الأثينيين هى التى دعت إلى أن تثور الجماعة الأثينية وإلى أن يوكل إلى سولون وضع أول نظام ديمقراطى، والعلاج الذى اقترحه لاصلاح الحال كان علاجاً يتصل أكثر بالحياة الاجتماعية والاقتصادية ،إلا فى الطور الأخير من أطواره ، فسولون ألغى الديون وسولون حرر الأرض كما كان يقول فى بعض شعره ثم هو فى الوقت نفسه منع بيع المدين فى سبيل أداء الدين ، كما قيد نظام حبس المدين فى سبيل أداء الدين .

ومن هذا كله تلاحظون أن الإصلاح الذى أحدثه سولون إنما كان إصلاحاً يتصل بالناحية الاجتماعية، وبالعلاقات بين الطبقات من جهة، ويتصل بالنظام الاقتصادى من جهة أخرى، لم تكن السياسة إلا أداة لتحيق هذا الاصلاح، وتطورت الديمقراطية التى نشأت فى العصر القديم بعد سولون حتى انتهت إلى التطرف و إلى ما يعرفه الناس، هذه كانت تتصل بشئون الحياة الاجتماعية، بشئون الحياة الاقتصادية كما تتصل بالحياة السياسسة . فالذين يقولون : إن الديمقراطية نظام سياسى قبل كل شىء وأن النظام السياسى هو الذى أتاح التفكير فى الإصلاح الاجتماعى والاقتصادى، أظن يسرفون على أنفسهم ويسرفون على التاريخ وإذن فليس هناك شىء يدعو إلى العيب عندما نتحدث عن الديمقراطية والحياة الاجتماعية. فالديمقراطية قبل كل شىء تتصل بالحياة الاجتماعية، بالعلاقات بين الأفراد والعلاقات بين الطبقات بالنظام الاجتماعى بوجه عام وبالنظام الاقتصادى أيضا وتتصل بالسياسة من حيث إن السياسة هى التى توجد حكومة تمكن من إنصاف الضعيف والفقير والغنى وتحقق العلاقات تقوم على العدل بين الأفراد وبين الجماعات وبين

الطبقات. هذه حقيقة يجب أن نؤكد عليها قبل البدء فى الحديث عن الحياة الاجتماعية من حيث ما يكون من الصلة بينها وبين النظام الديمقراطى.

إذا كانت الديمقراطية شيئاً يتصل بالحياة الاجتماعية قبل أن تتصل بشئون السياسة فما عسى ان تكون الحياة الاجتماعية التى تلائم هذا النظام الديمقراطى، أو التى تهم الذين فكروا فى النظام الديمقراطى على اختلاف العصور، وعلى اختلاف الأطوار مرت بهذا النظام ، الواقع أن كل نظام من النظم يتصل بحياة الجماعة لا قيمة ولا خير، إذا لم يكن الغرض الذى يرمى إليه هو تحقيق العدل أو محاولة تحقيق العدل سواء تحقيق العدل شيئاً واقعياً بالفعل، أم غرضاً يرمى إليه الذين يضعون النظم ويدعوا إلى الاصلاح، فكل مايتصل بالحياة الاجتماعية بين الافراد لا خير فيه إلا إذا كان الغرض هو تحقيق العدل بين الأفراد.

وإذن فالمثل الأعلى للنظام تقوم عليه الحياة الاجتماعية فى أى بلد من البلاد وفى ظل نظام من النظم إنما هو العدل الاجتماعى الذى ينصف الفرد من نظيره وينصف الجماعة من الجماعات الأخرى التى تنافسها، يحقق شيئاً من التوزان المعقول بين الذين يعيشون فى وطن واحد ويخضعون لقانون أو لقوانين متشابهة ، يخضعون بوجه عام لنظام واحد. إذا كانت الديمقراطية تمتاز عن النظم المختلفة بشىء فهو أن الديمقراطية هى النظام الذى يظن أصحابه أنه أدنى إلى تحقيق الانصاف فى كل ما يكون، من حيث إن النظام الديمقراطى يقوم قبل كل شىء على أساس لا معنى للمناقشة فيه، ومع ذلك فالناس يناقشون كثيراً جداً فى المساواة, ومنهم من ينكر أن تكون شيئاً ممكناً.

فهم يقولون إن الناس يختلفون فى المواهب، فمنهم الذكى ومنهم ذو الذكاء المتواضع، منهم النابغة ومنهم الغبى، ومنهم القادر على النشاط البارع فى هذا النشاط ومنهم الخامل الذى لا يستطيع أن ينشط ولا يستطيع ان ينتج ، كما يختلفون فى تكوين أجسامهم، فمنهم الطويل والمتوسط والضخم والنحيف . فكما ان المساواة لا يكمن تحقيقها فى المواهب ولا يمكن أن تتحقق فى الأجسام فليس من المعقول أن نطالب بتحقيق المساواة فى الحياة الاجتماعية وفيما يكون من العلاقات بين الأفراد والجماعات ما دامت المساواة شيئاً يحلم به الناس دون أن تقبله الطبيعة.

هذا كلام قيل وسيقال دائما، وربما كانت الديمقراطية من الأسباب التى تدعو إلى أن يقال هذا الكلام وإلى أن يقال كثيراً بسبب بسيط وهو أن الديمقراطية تدعو إلى الحرية وتبيح أن يقول كل واحد ما يخطر بباله، ولكن إذا كانت المساواة فى المواهب ليست من الحقائق الواقعة، وإذا كانت المساواة فى تكوين الاجسام ليست من الحقائق, فإن هناك مساواة لا أظن أن أحداً يستطع أن يجادل فيها. وما دامت توجد المساواة، فلابد من أن يحسب حسابها، فالناس مهما تختلف طبقاتهم ومهما تختلف مواهبهم ومهما تختلف حظوظهم وحظوظ أسرهم فى الحياة يتساوون فى دخولهم فى هذه الحياة فهم جمعياً يولدون بطريقة واحدة، وهم يتساوون فى الأشياء الأساسية فى هذه الحياة فهم جمعيا يحيون بالتنفس وبالغذاء وهم جمعيا ينمون نمواً متشابها وهم جمعيا فى حاجة إلى أن يتنفسوا ليعيشوا، وإلى أن يأكلوا ويشربوا لينموا وليعشوا آخر الأمر، ثم هم يتساوون فى الموت فهم جمعيا يموتون على طريقة واحدة، وإذن فهم قد سوى بينهم فى دخول الحياة، وسوء بينهم فى الخروج من الحياة وسَّوى بينهم فيما يمكنهم من احتمال هذه الحياة أو

الاستمتاع بها، وإذن فهناك اختلاف بين الناس من جهة وهناك تساو واتفاق بين الناس من جهة أخرى .

فالذين ينكرون أن تكون المساواة حقيقة واقعة لأنهم يخدعون بعض الأشياء التى يختلف الناس فيها، ينبغى أن يلاحظوا هذه الأشياء الأساسية التى يتساوى الناس فيها وما دمنا جميعا ندخل الحياة على طريقة واحدة، ونخرج من الحياة على طريقة واحدة ونتحمل الحياة على طريقة فأظن أننا معذورون إذا طلبنا أن نتساوى فيما يكون من هذه الأشياء الإضافية التى تعرض لنا فى الحياة، وهى التى تمكننا من أن يؤدى كل منا واجبه، ومن أن ينتج كل واحد ما يستطع إنتاجه بناء على نظام يقوم على التقريب وعلى التوفيق وعلى التضامن وعلى المساواة فى الحقوق وعلى المساواة فى الواجبات ومع ذلك ففكرة المساواة هذه لم تقم عليها الديمقراطية القديمة من جميع الوجوه فالذين يذكرون الديمقراطية اليونانية أو الديمقراطية عند الرومان يحب عليهم أن يلاحظون أن هذه الديمقراطية كانت أبعد الأشياء عن الديمقراطية كما نتصورها نحن فى هذا العصر الحديث، ذلك أن الديمقراطية التى كانت تحقق المساواة بين المواطنين فى مدينة يونانية كأثينا كانت تقوم على أن هؤلاء المواطنين جماعة محصورة وتسجل أسماء أعضائها سجلات الدولة وهذه الجماعة كانت قلة ضئيلة جداً بالقياس إلى الذين كانوا يسكنون أثينا أو من يسكنون إقليم أتيكا الذى كانت عاصمة مدينة أثينا. فالذين يستمتعوا بالحقوق الوطنية وتوجد بينهم المساواة التامة فى الحقوق والواجبات كانوا قلة وكانت كثرة الشعب التى تخضع لهذه الأقلية هذه الكثرة كانت تتألف من الرقيق ومن الأجانب الذين لم يكونوا يستمتعون بالنظم السياسية الدبلوماسية المعروفة الآن ومن الغرباء الذين لم يكونوا ينتمون إلى وطن بعينه وإذن ففى مدينة كمدينة أثينا

إذا بلغ الشعب الأثينى المستمتع بالحقوق السياسية الوطنية والمستمتع بالمساواة 20ألفا فد كان هناك أكثر من 100 ألف يسكنون مدينة أثينا وليس لهم أى حق سياسى ولا يستمتعون بأى حق وأى نصيب من هذه المساواة، فالديمقراطية الأثينية أو القديمة فى التاريخ القديم كانت تقوم على مساواة ضيقة جدا على مساواة محصورة فى طبقة بعينها من الناس كانت نوعا من الأرستقراطية. غاية الأمر أن هذه الأرستقراطية كانت ضيقة فى العصور الأولى ثم أخذت تتسع حتى انتهت إلى ما انتهت إليه فى القرن الرابع قبل المسيح ولكنها الديمقراطية بالمعنى الذى نفهمه نحن الآن .

بل فى نفس العصر الحديث نفس الديمقراطية التى انتشرت فى أوروبا ووصلت لينا آخر الأمر لم تقم على المساواة بمعناها الدقيق، فالذين كانوا يستمتعون بالحقوق الوطنية والذين كانوا يشاركون فى الحقوق وتقوم الأمور بينهم على المساواة كانوا محدودين فى أول الأمر، فكانت الحقوق تحصر فى الذين يؤدون إلى الدولة مثلا نوعا بعينه من الضرائب. ثم أخذت هذه الطبقة تتسع شيئا فشيئا حتى أنتهت فى بعض البلاد على الأقل إلى تحقيق المساواة بين جميع طبقات الشعب وإلى إزالة الفروق التى تنشأ عن الثروة أو تنشأ عما يملكه الأفراد وما لا يملكونه. ومع ذلك ففى بعض البلاد الديمقراطية ونحن من هذه البلاد، يوجد نوع من الديمقراطية لا تتحقق فيه المساواة بمعناها الصحيح. فالنوع الإنسانى يتألف من الرجال والنساء والمساواة فى الحقوق السياسية ليست موجودة وليست متحققة فى مصر ولا فى كثير من البلاد التى تتمتع بالنظام الديمقراطى وإنما الحقوق كلها محصورة فى نصف النوع والنصف الآخر حرم هذه الحقوق، فإذا وجدت بلاد تحققت فيها المساواة تحققا تاما، فهناك بلاد أخرى لم توجد أو لم تتحقق فيها المساواة

السياسية تحققا تاما وهى البلاد التى تستمتع المرأة فيها بحقوقها السياسية.

أكثر من هذا وهو الشىء الذى يعنينا فى حديثنا عن الديمقراطية وعن النظام الاجتماعى او الحياة الاجتماعية، ففى البلاد الديمقراطية حتى التى تستمتع بالمساواة بمعناها الصحيح كما ينبغى ؟ الواقع أن حقائق الأشياء تجيبنا بالنفى.

ذلك لأن التساوى فى الحقوق وفى الواجبات يحب أن يفهم على معناه الواسع، فالتساوى فى الحقوق والواجبات ليس معناه أن يتساوى الناس جميعاً فى أداء الخدمة العسكرية عندما تطلب إليهم أن يتساوى الناس جمعيا فى التصويت فى الانتخابات لمجلس النواب أو الشيوخ وأن يتساوى الناس جمعيا أمام القانون، أمام القضاء، ولكن هناك نوعا آخر من المساواة لعله أن يكون أهم من هذه الأنواع التى ذكرتها إلا المساواة وهو المساواة فى القدرة على الاستمتاع بالحياة، المساواة فى القدرة على تحمل الشقاء المساواة فى أن نشقى جمعيا إذا لم يكن بد من أن نشقى، وأن ننعم جمعيا إذ لابد الناس أن ينعموا وألا ينظر بعضنا إلى بعض هذه النظرة التى فيها الخوف ، وفيها الحقد أحياناً وفيها الاستعداد لاقتراف الجرائم أحيانا أخرى .

هذه المساواة تأتى عندما يكون العدل الاجتماعى محققا بأدق ما يمكن أن يتحقق العدل الاجتماعى، فلا يجوع إنسان ليشبع إنسان آخر، أو ليشبع إنسان ليجوع إنسان ولا يتاح لأبى العلاء أن يقول غنى زيد يكون بفقر عمر، وهذا النوع من المساواة يتحقق ولم تصل الديمقراطية يوما إلى ما يمكن تحقيقه ولا أشك فى أن المثل الأعلى فى العيش فى المثل الأعلى للحياة الاجتماعية الصالحة يقضى أن يتساوى الناس هذا النوع من المساواة وألا يوجد بين الناس من ينعم على

حين يشقى قوم آخرون أو من يشقى على حين ينعم قوم آخرون، وإذن فالديمقراطية ليست شيئا مجتمعيا يمكن أن نتصور ونقول إن تحقق بالفعل فيمكننا أن نقضى عليه بأنه حسن أو ردىء، وإنما الديمقراطية قبل كل شىء طموح إلى المثل العليا يسعى الناس فى سبيلها ما وسعهم السعى يحققون منها ولكنهم لا يصلون إلى أن يحققوها كاملة إلا إذا كان قد قدر للإنسان أن يحقق مثله العليا كاملة فإذا تفاوتت الأوطان والأمم فى حظوظها من الديمقراطية، فلا غرابة فى هذا وإذا تفاوتت الطبقات فى بلد من البلاد فى شعورها بالعدل الاجتماعى ومن تصورها للديمقراطية وتحقيقها لهذه الديمقراطية فليس فى ذلك شىء من الغرابة أيضا ذلك لأن الديمقراطية من أخص ما تمتاز به أنها شىء قابل للنمو قابل للتطور المستمر لا يمكن أن ينتهى ولا أن يصل إلى غاية لا تتعداها فإذا فرضنا أن بلدا من البلاد وصل إلى نوع من الرقى عظيم جدا فى تحقيق العدل الاجتماعى فيجب أن نثق منذ الآن بأن هذا البلد لن يطمئن ولن يعتقد أنه قد وصل إلى غايته ولن يعتقد بأنه قد أرضى حاجته إلى العدل الاجتماعى ذلك لسبب بسيط هو أن حاجة من عاش لا تنقضى وأن المثل العليا تسبقنا دائما وتجرى أمامنا ومهما نسرع فى طلبها فلن نبلغها، فنحن إذن فى سعى متصل فى سبيل هذه المثل ونحن إذن فى سعى متصل فى سبيل تحقيق العدل الاجتماعى ونحن قد نحقق من هذا العدل الاجتماعى الشىء الكثير ولكنا لا نبلغ منه طورا إلا طمعنا فى طور أرقى منه ولن نصل إلى منزلة إلا طمعنا فى منزلة أرقى منها وإذن فليس علينا بأس من أن نلاحظ ملاحظتين.

الملاحظة الأولى: أننا فى مصر بنوع خاص قد حققنا رقيا ليس به بأس فى حياتنا الاجتماعية وفى حياتنا السياسية وفى حياتنا الاقتصادية، ولكن ليس علينا بأس من أن نلاحظ

الملاحظة الثانية: وهى أن هذا الرقى الذى حققناه ليس شيئا وأنه مع تسجيله ومع الاغتباط به ليس فى حقيقة الأمر رقيا ولكنه شىء ذو حدين نشعر به فنغتبط ثم نشعر به فنحس بأننا ما زلنا بعيدين كل البعد عن أن نحقق حظنا الطبيعى من العدل الاجتماعى ذلك لأن من أخص ما يمتاز به الرقى الاجتماعى الصحيح هو أن يشعر الناس بأنفسهم وإذا شعروا هم بأنفسهم شعروا بحقوقهم وواجباتهم. فنحن أرتقينا فى حياتنا الاجتماعية ولكن لأننا أرتقينا فى حياتنا السياسية والاجتماعية أخذنا نلوم حكوماتنا ونلوم الدولة ونطالبها بتحقيق ما نطمع فيه وما نطمح إليه، وأيسر نظرة فى حياتنا القريبة تقيم لكم الدليل هذا فى أول هذا القرن (ال 20) لم نكن نطالب الحكومة بكثير لأننا لم نكن نعرف أنها فى حاجة إلى كثير من الأشياء التى لا نستطيع أن نستغنى عنها ذلك لأننا لم نكن فى القرن قد وصلنا إلى الطور الذى وصلنا إليه من الرقى وكنا نجهل فائدة انتشار التعليم وكنا نجهل حق المواطن فى أن يكون موضعا للعناية بصحته من الماء الذى يشربه المسكن الذى يسكنه كنا نجهل هذه الأشياء، فلما انتشر التعليم أخذ فريق يشعرون بأنفسهم ويشعرون بحقوقهم وحقوق الشعب يطالبون الحكومة بأشياء لم يطالبوهم قبل، ونحن الآن نطالب الحكومة بأشياء ما كنا نحلم فى أول القرن بأنها من حق الشعب وبأن الشعب مكلف أن يطالب بها والحكومة بأن الحكومة مكلفة أن تحققها وإلا لا معنى لوجودها. وكذلك كلما أرتقينا وكلما تقدمنا فى سبيل مثلنا العليا ازداد إلحاح الإصلاح ازدادت مطالبتنا للدولة وازدادت التكاليف التى نفرضها على الدولة كان الذين ينهضون بأمور الحكم فى مصر يعتقدون أنهم سيرضون الشعب يوماً، وسيظفرون بالرضا الكامل عنهم والثناء المطلق عليهم فإنى أبشرهم منذ الآن بأنهم لن ييأسوا من

هذا كله يأسا تاما ويجب أن يعتقدوا أنهم سيظلون دائما معرضين للذل معرضين للمطالبة، معرضين للوم لأنهم لن يحققوا للشعب ما يطلبه الشعب ذلك الشعب كلما ارتقى ازدادت حاجته وكلما ارتقى ازدادت مطالبه، والدليل على أن الشعب هو أن حاجته تزداد وأن مطالبه تزداد وأن إلحاحه على الدولة وعلى الحكم يزداد ويشتد بين يوم ويوم وإذا وجدتم شعبا لا ينتقد حكومته ولا يلومها ولا يؤنبها مقصرة فى هذه الناحية أو تلك فثقوا بأن هذا الشعب لا يزال خامدا بعيدا عن الحياة والرقى وثقوا بأن هذا الشعب فى حاجة إلى من يوقظه من نومه العميق.

وبعد هذا كله يمكن أن نتساءل عن ديمقراطيتنا المصرية وعن صلته بالحياة الاجتماعية، فأخذت ديمقراطيتنا المصرية حقيقة تنهض بواجباتها الأولى فى العناية بالشعب ؟ أما أنا فعلى القاعدة التى عرضتها عليكم الآن أعتقد بكل بساطة أن ديمقراطية المصرية بعيدة عن أن تكون قد قامت بأبسط ما يجب أن تقوم به من أداء حقوق الشعب لسبب بسيط وهو أن كثرة الشعب ، والكثرة الساحقة التى تعتمد عليها الديمقراطية، والكثرة الساحقة التى ترسل أعضاء البرلمان إلى البرلمان والتى يمثلها البرلمانيون والكثرة الساحقة التى ترسل الحكومة إلى مجلس الوزراء والتى تعتمد عليها الحكومة الديمقراطية هذه الكثرة الساحقة أسف أشد الأسف لأنى مضطر إلى أن أقول إن هذه الكثرة التى تستقر فيها سلطة الشعب والتى تستقر فيها قوة الدستور, هذه الكثرة مظلومة ظلما شنيعا مظلومة من نفسها أولا لأنها لم تصل بعد إلى أن تعرف حقوقها، والويل كل الويل لمصر إذا وصلت هذه الكثرة إلى أن تعرف حقوقها، ثم نظرت فرأت هذه الحقوق لم تؤد إليها، هذه الكثرة مظلومة ظلماً شنيعا بالضبط لأنها تجهل نفسها، وهى تجهل نفسها لأن الدولة لم

تأخذ حقها من التعليم، هذه الكثرة مظلومة ظلما شنيعاً لأن صحتها معرضة فى كل لحظة لألوان من الخطر لا تحصى، فهى تشرب ماء يحمل إليها المرض، وربما حمل إليها الموت، وهى تقيم فى بيوت أقل ما توصف به أنها لا تلائم كرامة الإنسان، وهى معرضة لألوان من الفقر والبؤس والشقاء تمسها فى كل لحظة، وهى معرضة لهذا كله لأن الدولة لم تؤد إليها بعد حقها من العناية بصحتها، ومن تدبير ما ينبغى أن تسكنه من المنازل وما ينبغى أن تشربه من الماء النقى، إلى هذه الأشياء التى نطالب بها كل يوم والتى تطالب بها الحكومات نفسها فى كل يوم، وإذن فليس من الصحيح أن ديمقراطيتنا المصرية قد أخذت تنهض بواجباتها على وجه معقول، أو على وجه قريب من المعقول، وإنما الذى حصل إلى الآن هو أنه قيل لهذه الكثرة، كثرة الشعب، إن لها حقها فى أن تكون أمة عزيزة مستقلة ذات سيادة، وأن مظاهر هذا الاستقلال، وهذه القوة، وهذه السيادة هو الانتخاب والبرلمان، وهذا النوع من نظم الحكم، ونسى الذين قالوا للشعب هذا، نسوا شيئاً بسيطاً جداً، وهو أن الدستور والبرلمان ونظام الحكم على النحو الذى نعرفه ليس فى نفسه غاية وإنما وسيلة، وأؤكد لكم أنه لا يعنينى مطلقاً أن يوجد برلمان ولا حكومة برلمانية بقدر ما يعنينى أن أستمتع بالحياة كما ينبغى أن أستمتع بالحياة الهانئة، التى أجنب فيها الشقاء بمقدار ما يستطيع الناس أن يجنبوا الشقاء، فإذا لم يصل البرلمان تصل الحكومة البرلمانية، وبعبارة أصح: إذا لم تستطع الديمقراطية أن تمكننى من الحرية العزيزة فلست فى حاجة إلى البرلمان ولا إلى الحكومة البرلمانية.

والذى حصل فى مصر هو شىء بسيط يلاحظ الفلسفة عادة، وهو أن تحولت الوسيلة وأصبحت غاية وإن الغاية نسيت نسيانا تماماً، الأصل عندما وهو نلبس الثبات نريد أن

نتقى بهذا الثياب التى نلبسها الحر فى الصيف والبرد فى الشتاء، ثم يظهر أن الخير أن تكون هذه الثياب أنيقة فيها حظ من الظرف، حسنة التنسيق، ولكن يوجد من الناس من ينسون نسيانا تاما أن الغرض الأساسى من الثياب هو اتقاء الحر والبرء ويعتقدون اعتقادا قويا جداً أن الغرض هو أن تكون أنيقة، هذا ما وصلنا إليه بالضبط نظامنا الاجتماعى والسياسى. قيل للشعب: إن الحياة الجديدة، الحياة الحديثة التى تقتضى الوضع الجديد لمصر، هو أنها متصلة بأوروبا. هذه الحياة تقتضى أن يكون لمصر دستور وان يكون لها مجلس نواب، ومجلس شيوخ، ومجلس وزراء، وأن تجرى الأمور على النحو الذى تجرى عليه الأمور فى بريطانيا العظمى وفى فرنسا وفى أمريكا وفى أى بلد ديمقراطى، وإننا إذا لم نفعل هذا كنا مترفين فى المحافظة أو منحطين مغرقين فى الانحطاط، فلابد من أن نعيش كغيرنا كما أن كل واحد من الطبقة الوسطى يستطيع أن ينسق صالونه على النحو الذى يفعله غيره من الأغنياء. قيل لنا هذا ووجد مجلس النواب، ومجلس الشعب والنظام الذى عرف فى أوروبا، ولكن خيل إلينا آخر الأمر أننا متى انتخبنا، ومتى جلس النواب فى مجالسهم الهائلة من نوفمبر إلى مايو أو يونية، ومتى ألح البرلمانيون على الورق فى الأسئلة والاستجوابات، وأحسن الوزراء فى أن يجيبوا فى البرلمان، فقد تحققت أغراض من الحياة، والواقع أننا شغلنا بالوسيلة وجعلنا الوسيلة غاية واعتقدنا أننا قد وصلنا كل شىء، على حين أننا لم نصل إلى شىء ما. وإذن فإنى أسمح لنفسى بأن أتساءل: أوجدت الديمقراطية المصرية أم لم توجد؟ أما ما يتعلق بالحقوق المسجلة فوجدت من غير شك، فهناك دستور يتعلق بالحقوق المسجلة فوجدت من غير شك، فهناك دستور، وهذا الدستور يكفل لها حقوقها، ومعنى هذا أن حقوق الأمة مسجلة قد

اعترف بها فى داخل البلاد وخارجها فحقوق الديمقراطية شىء لا غبار عليه، ولكن من الناحية العملية شىء مشكوك فيه كل الشك، مشكوك فيه كل الشك لأسباب مختلفة.

فالديمقراطية الحقيقية: يجب أن تكون خلقاً وخلقاً شائعاً بين الناس جميعاً، بين المواطنين جميعاً، بمعنى أن كل مواطن يجب أن يكون مؤمنا فيما بينه وبين نفسه إذا خلا إلى نفسه ولم يشعر بأن أحداً يراقبه، يجب يكون مؤمنا بأنه مساو لمواطنه فى حقوقه وواجباته، وبأنه لا ينبغى أن يستأثر من دون مواطنيه، وبأنه لا ينبغى أن يكذب على مواطنيه، وإذا تحدث إليهم فيزعم أنه مؤمن بالمساواة، فإذا خلا إلى نفسه أو إلى شياطينه سخر بالمساواة وبالمواطنين جميعاً.

هذا الخلق الديمقراطى الذى هو الشرط الأساسى للديمقراطية الصحيحة أوجد فى مصر أو لم يوجد بعد؟ أظن أن الذين يستطيعون أن يقولوا إن هذا الخلق قد وجد يمكن أن يعدوا على أصابع اليدين أو أصابع اليد الواحدة، فالخلق الديمقراطى لم يوجد بعد.

وليس أدل على هذا من هذه الأيام نعيش فيها، والتى نشعر فيها فى كل لحظة بأن من المصريين قوماً ينعمون إلى أقصى غايات النعيم، وقوماً آخرين يشقون إلى اقصى غايات الشقاء، وأولئك يعيشون مع شقائهم حتى ينتهى بهم إلى الموت. وهؤلاء يعيشون مع نعيمهم حتى ينتهى بهم إلى الموت أيضاً، وتتحقق هذه المساواة فى الموت ما دامت لم تستطع أن تتحقق فى الحياة، والمسألة التى ينبغى أن نتساءل عنها عندما نريد أن نجيب عن السؤال، أوجد الخلق الديمقراطى أم لم يوجد فى هذه، يجب أن نعنى بالشعب، وأن نصلح من أمره، وأن نجعله حسن الصحة قوياً متيناً قادراً

على النشاط، وقادرا على الجهاد، إلى هذا الكلام الذى تقرؤه كل يوم فى كل صحيفة من الصحف.

ولكن هنا نوعان من العناية بالشعب. هناك العناية بالشعب التى هى أشبه بعناية المالك بما يملكه فصاحب البقرة والجاموس يعنى ببقرة وجاموسة عناية هائلة، ويعنيه من العناية أن تكون صحة ماشيتة جيدة جداً، وإذا مرضت ماشيته ضاق بهذا وشقى شقاء شديداً، ذلك لأنه يستغل هذه الماشية، ولأن حياته موقوفة على أن تكون الحيوانات جيدة الصحة قادرة على أن تؤدى له ما يطلب إليها مهما يكن هذا الذى يطلبه.

وهناك عناية أخرى بالشعب. هناك العناية التى تأتى من أن الذين يطلبون العناية بالشعب لا يريدون استغلاله ولا يعنون به ليؤدى إليهم ما يطلبونه، وإنما يعنون به لأن العناية حق للشعب ولأنهم وجدوا ليؤدوا هذه العناية، فإذا لم يؤدوا له هذا الحق لم يكونوا آثمين أمام ضمائرهم وأمام أخلاقهم وأمام اللـه فحسب، ولكنهم يكونون آثمين أمام الشعب أيضا وأصبح من حقه أن يعاقبهم ويسألهم لماذ لم يؤدوا إليه هذا الحق.

من المؤكد أن الماشية لا تستطيع أن تعاقب صاحبها إذا لم يعن بها، ولكن من الحق أن الشعب الحر يعاقب الدولة إذا لم تؤد حقه من العناية، فأى النوعين من العناية يقدم شعبنا الآن؟

نقدم إليه العناية التى ينبغى أن تقدم إليه لأنها حقه؟ أم نقدم إليه هذه العناية لأننا فى حاجة إلى من يخدمنا؟ أما الحكومة والبرلمان، من حيث هما حكومة ومن حيث هما برلمان، فيؤديان العناية إلى الشعب لأن الشعب يستحق هذه العناية لأن هذا حق الشعب على الحكومة وعلى البرلمان،

ولكننى كما قلت لكم أول الحديث، إن الديمقراطية ليست محصورة فى مكاتب الوزراء ولا فى مجلسى البرلمان، وإنما الديمقراطية خلق من الأخلاق، فكل واحد يستطيع أن يتصل بالشعب اتصال الشرف من قريب أو من بعيد، أيعنى بالشعب لأن الشعب يستحق هذه العناية؟ أم يؤديها لأنه محتاج إلى الشعب؟ صاحب الأرض الزراعية الواسعة إذا عنى الفلاح، أيعنى بالفلاح أن الفلاح يستحق هذه العناية؟ أم يعنى به! أن يكون حسن الصحة، فإن أرضه معرضة للخطر، وزراعته معرضة للضياع وتجارته معرضة للكساد.

هذه هى المسألة التى ينبغى أن يفكر فيها كل واحد، وهى أن ما ينبغى أن يقدم إلى الشعب من العناية حق للشعب، لا ينبغى أن يقدم إليه من حيث إن فلانا وفلانا أو هذه الطبقة فى حاجة إلى الشعب، بل تقدم إليه لأنها حق له، وإذا لم تقدم إليه كان هناك إثم يجب أن يعاقب الذين ارتكبوه.

وإذا كان الأمر كذلك فما العناية التى تقدمها الديمقراطية الصحيحة إلى الشعب؟ فى غاية البساطة، كل واحد منا يعرفها، وقد اختصرها أحد وزراء فرنسا المسجونون الآن بلوم* فى بعض النشرات التى قدمها فى بعض المعارك الانتخابية، وهى أن الديمقراطية يجب أن تكفل للشعب ثلاثة أشياء. الحرية، والقوت، والسلم (الأمن).

يجب أن تكفل الديمقراطية للشعب المصرى أن يكون حراً، فلا يضار فى أى عمل يأتيه أو أى قول يقوله ما دام لا يخالف القوانين ولا يتعرض لقانون الجنايات.

ويجب أن تكفل الديمقراطية المصرية للشعب للقوت، وهذه مشكلة المشكلات يظهر إلى الآن أن الديمقراطية

* ليون بلوم 1872 – 1950 كان رئيس الوزراء الفرنسي لعدة مرات وهو من الحزب الاشتراكي سجنه النازيون لأنه كان أحد قادة المقاومة الفرنسية ضد الاحتلال الألمانى خلال الحرب العالمية الثانية (ك.ر).

المصرية لم تشعر بأن من الحق عليها أن تكفل للمصريين القوت، وليس أدل على هذا من أن الديمقراطية المصرية إلى الآن لا تزال تعتقد بأن من الطبيعى أن يوجد المحسنون والمتصدقون، وأنه إذا لم يوجد المحسنون والمتصدقون، فمن الجائز أن يموت بعض الناس جوعاً.

إذا كانت الديمقراطية المصرية موجودة بالفعل، وإذا كانت صحيحة بالفعل، فيجب إلا يتعرض أحد من المصريين للجوع، فضلا عن أن يتعرض أحد من المصريين للمرض أو للعلة أو الموت بسبب الجوع، لتبذل الجوع، لتبذل الديمقراطية ما تستطيع، لتفعل ما تشاء أن تفعل لتسلك فى سبيل الغاية ما تستطيع أن تسلكه من السبل، فالديمقراطية التى يمثلها أمامنا البرلمان والحكومة، هذه الديمقراطية مكلفة إلا ينام مصرى وهو يحس ألم الجوع، وكل وسيلة فى سبيل هذه الغاية مباحة للديمقراطية المصرية، فرض الضرائب إكراه الأغنياء على أن ينزلوا عن بعض أموالهم ومصادرة الأموال عمل أى شىء ليضمن لأبناء الشعب ألا يحسوا الجوع، هذا حق لا توجد الديمقراطية بدونه.

ثم الأمن سواء أكان هذا الأمن داخلياً أم خارجيا من حق الشعب الديمقراطى أن تعصمه من أن يكون معرضا لأن يطغى بعض أبناء الشعب على بعض، ويوم تصل الحكومة، أو تصل الديمقراطية إلى أن تضمن للمصريين حريتهم كاملة، ويوم تصل الديمقراطية إلى أن تضمن لهم قوتهم، وإلى أن تعصمهم من الجوع أو التعرض له، وإلى أن تعصمهم من اعتداء بعضهم على بعض. وتعصمهم من الاعتداء من الداخل والخارج يوم تصل إلى هذا نقول: إن الديمقراطية المصرية قد أخذت تنهض بواجبها، ولكنها كما قلت عند ما تحقق هذا كله لا تكون قد نهضت بواجباتها كلها، ولكنها تكون قد أخذت

تنهض وأباحت للشعب أن يطالبها بواجبات أخرى، ذلك أن طبيعة الحياة الإنسانية الطموح والرغبة فى الرقى، فكلما وصلنا إلى طور طمحنا إلى طور آخر، فيجب أن تضمن لنا الديمقراطية هذا الطور الأدنى الذى نأمن فيه على حريتنا، وعلى أقواتنا، وعلى أمتنا، ثم يكون بيننا وبين ديمقراطيتنا المصرية حساب آخر، ذلك لأننا سنطالب بأن تمكننا من أن يستطيع الفقير أن يصل إلى ما يصل إليه الغنى فى هذا الطور أو ذاك من أطوار حياته.

ينبغى أن تمكننا من أن نطمح إلى الكمال، وأن نطمح فى تحسين أحوالنا، وأن يستريح العامل وقتا ما فى العام وهو ضامن أجره، ويطمح الفلاح إلى أن يستريح وقتا وهو ضامن أنه لن يشقى ...إلخ، هذه الأشياء.

وكذلك تلاحظون أيها السادة أننا عندما نتكلم عن الديمقراطية والحياة الاجتماعية فى مصر لسنا فى حقيقة الأمر إلا فى أولى المراحل، فديمقراطيتنا قد وجدت كما قلت لكم وجودا نظرياً، وأخذت تحاول أن توجد وجودا عمليا، ولكن نتائج هذا الوجود العملى تظهر بعد.

واظن أن السبيل إلى أن نتائج الوجود العملى للديمقراطية المصرية ليست عسيرة ولا صعبة، فأخص ما تمتاز به الديمقراطية أنها تمنح أصحابها الحق فى أن يطالبوا، وفى أن يلحوا، وفى أن يثقلوا فى المطالبة والإلحاح، فإذا كنا نريد أن توجد ديمقراطيتنا المصرية وجودا بالفعل، وجودا منتجاً، وإذا كنا نريد أن نلمس بأيدينا النتائج الأولى لوجود هذه الديمقراطية، فليس أمامنا إلا أن نطالب وأن نلح، وإلاّ أن نبدأ فنوجه مطالبتنا وإلحاحنا إلى معالى وزير الشئون الاجتماعية الذى شرفنا، نطالبه بأن تنهض وزارة الشئون الاجتماعية بما ينبغى أن تنهض به فى بلد ديمقراطى فتتخذ الوسائل، وتسلك

السبل إلى أن تضمن للمصريين حريتهم، وقوتهم، وأمنهم، وعلى أن يمكن المصريين من أن يفكروا فى أن الحياة ليست شقاءً فحسب، ولكن الحياة أن تكون مصدراً للنعيم، ومصدرا للابتسام [1]».

(1) هذه المحاضرة المجهولة لطه حسين نشرها الباحث والناقد الأدبى نبيل فرج فى مجلة "الديمقراطية" الصادرة عن مؤسسة الأهرام، عدد شهر ابريل 2001، وهذا النص جاء ضمن سلسلة محاضرات فى الديمقراطية ومظاهر لنخبة من قادة الرأى فى مصر، عنى بنشره قسم الخدمة العامة بالجامعة الأمريكية بالقاهرة 1945.

الفصل السادس

التعليم

لا يمكن للناس أن يكونوا أحراراً بشكل حقيقى إلا إذا كانوا متعلمين، وبذلك حتى يمكنهم الاشتراك الناجح فى المجتمع والسياسة. يعزز التعليم قدرات الأفراد ويجعلهم مستقلين عن أى نفوذ خارجى غير منتظر، ويجعلهم فاعلين لا مفعولاً بهم. تزداد هذه القدرة فى مجتمع ليبرالى لأن الليبرالية تثق فى الإبداع الإنسانى وتسلمه ميدانا واسعا لحريته، وتبقى للإنسان بذلك القدرة والاستقرار على أكثر نحو ممكن، ولا تدير الليبرالية حياة الناس وأمورهم. إذا كانت الدولة تقرر كل مصالح المواطنين فلا ضرورة لتعليم الناس. إن الجهل وسيلة الحكم فى الاستبداد. وبالعكس الليبرالية مؤسسة على أفراد قادرين وهذه القدرة الإنسانية معتمدة بالتعليم. والمثل الأعلى لليبرالية هو الإنسان الذى يعيش حياته فى حرية ومسئولية متنورة ومتعلمة ويفهم النظم السياسية وحقوقه فيها ويدافع عنها. لذلك فالتعليم شرط أساسى لمجتمع حر وديمقراطى. وطبعاً للتعليم نتائج أخرى مفيدة فى القطاع الاقتصادى مثلاً إذ يشجع ويسهل الحركة بين الطبقات بتمكين الناس الفقراء بحصولهم على أوضاع أحسن. إن التعليم تأمين إنسانى ومن أهم مواد التقدم والثروة.

لذلك ليس مصادفة أن الكثير من الليبراليين العرب فى القرن التاسع عشر والقرن العشرين كانوا معلمين وناشطين فى قطاع التعليم أسسوا المدارس الحديثة التى تعلم فيها العلوم الطبيعية واللغات والفلسفة والهندسة والعلوم الحديثة الأخرى.

استمر نفوذ الإصلاحيين العرب بهذه المدارس حتى بعد وفاتهم. رأى الليبراليون العرب حداثة أوروبا ففهموا أن إنجازات أوروبا نتيجة إصلاحات تعليمية وتعميق وتحديث التعليم. وأن كل الإبداعات الفنية مؤسسة على ومرتبطة بالتعليم. والجانب التقنى للحداثة مستمر فقط إذا توافرت القواعد المعرفية لها أيضاً. لذلك لا يكفى تمثل أوروبا فى

تكنولوجياتها واستيراد الآلات الصناعية منها بل تحديث التعليم للحصول على حداثة عربية حقيقية.

أسس رفاعة رافع الطهطاوى – أحد آباء النهضة، العربية فى القرن التاسع عشر الذى كان له نفوذ مستمر على الأجيال النهضوية بعده – مدرسة اللغات (الألسن) عام 1835، بعد رجوعه من باريس. وكتب فى أواخر حياته بيانه التعليمى "المرشد الأمين للبنات والبنين" ويشير عنوان هذا الكتاب نفسه إلى أن الطهطاوى سعى إلى تعميم التعليم على الرجال والنساء.

اتفق معه محمد عبده فى أن التعليم من أهم الوسائل للحصول على حداثة عربية، وأن الإصلاحات يجب أن تكون تدريجية. ودعا إلى تعلم العلوم الطبيعية، ورأى أن الإسلام متطابق مع هذه العلوم أكثر من المسيحية. حاول أيضاً إصلاح المدارس الدينية وتغيير الاتجاه التقليدى إلى تعليم الاجتهاد الحر والعقلانى.

ومن لبنان جاء كتاب "عبرة وذكرى : الدولة العثمانية قبل الدستور وبعده" لسليمان البستانى عام 1908، الذى أكد فيه أهمية حرية التعليم. شاهد البستانى الرقابة العثمانية فى مدارس الدولة وانتقدها لأنها تقتل الحرية العلمية وإبداع الطلاب. و يمكن فى رأيه تقييد العلوم وفق برنامج سياسى لأن العلوم لا تعرف الحدود السياسية. يجب أن يكون التعليم والعلم حرَّين ليخلقا مواطنين أحراراً. ولكن رقابة الدولة تخنق هذه الحرية تخلق محكومين لا مواطنين أحرارا.

استمر طه حسين فى تشجيع التعليم فى القرن العشرين وأكد ضرورة التربية السياسية إلى جانب التعليم الحديث العام. ففى رأيه تمهد التربية السياسية الطريق إلى مجتمع ديمقراطى حقيقى، لأن الديمقراطية تعطى حق القرار والاختيار للناس،

وتطلب منهم فى نفس الوقت القدرة والاستعداد ليستخدموا حقوقهم. سعى طه حسين مثل أسلافه الإصلاحيين إلى تحديث وتجديد النظام التعليمى فى مصر. وانضمت إلى محاولتة الإصلاحية جامعة الأزهر التى تبادل طه حسين مع أساتذتها مناظرات شديدة فى الأربعينيات. عين طه حسين وزيراُ للتعليم فى 1950، وألغى المصروفات المدرسية وقال كلمته الشهيرة: التعليم كالماء والهواء، وأدى ذلك إلى فرص تعليمية جديدة للفقراء فى مصر.

حرية التعليم* (1908)

سليمان البستانى

لئن أطلنا الشكوى من تأخر الصحافة فى العهد الماضى فإذا ذكر العلم والتعليم فلا يسعنا إلا أن نقول الحق فنعترف بأنهما رقيا فوق ما كان عليه درجات. وأن معظم العثمانيين أصبحوا ولهم نصيب من العلم، ولقد أربى عدد القارئين الكاتبين على عدد الأميين فى كثير من الولايات، ولكن المراقب الخبير يعلم أن هذا الترقى هو دون ما كان يجب أن يكون. لأن تيار العلم سيل جارف يبدد كل ما اعترض سبيله من عقبات الجهل والخمول، ولقد أحاط بنا هذا السيل من كل جوانبنا فما كان فى الوسع حده مهما بذل من الجهد، فكيف ومعظمها مستبشر لوفوده ولو تسهلت له السبل على ما يرام لكفته ثلاثون سنة لإزاحة كل نبت خبيث وجلمود معترض فى طريقه وجعل البلاد قاصيها ودانيهاً رياضاً للمعارف نضرة يانعة الفروع دانية القطوف، ولكن الخطة التى جرت عليها الحكومة الغابرة حولت بعض حسناته إلى سيئات وبعض منافعه إلى مضار أرادت أن تتخذ للتعليم فى البلاد خطة واحدة، ويا حبذا الفكرة لو حسن القصد واستقام الأسلوب. وهى فكرة قديمة ترجع أصلها إلى أيام السلطان سليم فلم يتسن له انفاذها بل كانت من أسباب قيام جهلة الانكشارية عليه. فتلقاها السلطان محمود ولم تزل تتراوح فى رؤوس ذوى الشأن حتى أنشئت المكاتب الإعدادية والرشيدية فى الولايات وبعض المدارس العالية فى الآستانة فى زمن السلطان عبد العزيز، وزاد عليها جلالة السلطان الحالى** مدارس أخرى، ولكن طرق التعليم اختلت بشدة المراقبة، فأبعد منها كثيرا من المطالب

---

* جاء هذا النص في كتاب سليمان البستاني : عبرة وذكرى.. الدولة العثمانية قبل الدستور وبعده 1908 – مطبعة الأخبار – بيروت .

* * يقصد السلطان عبد الحميد الثانى، حكم 1876 حتى 1909 (ك.ر).

المفيدة إبعاد المنفيين إلى فزان، حتى لقد حرم على الطلبة درس المهم فى التاريخ ولو كان تاريخ بلادهم، وشوهت جغرافية البلاد العثمانية وخرائطها فخذف وبدل منها من الأسماء ما طالما افتخر سلاطين آل عثمان بدخوله فى حيازتهم. وحظر تعليم بل قراءة العلوم الفلسفية والاجتماعية ومنع الأسائذة من إلقاء أى شرح مفيد على الطلبة حتى حار المعلمون فى أمرهم وكانوا وهم يلقون حتى ولو مسألة نحوية أو حسابية صرفاً يخشون أن توجس منهم إشارة إلى عدد يوافق أعداد سنى الظلم أو فتحة أو كسرة تشيران إلى فتح الأعين وكسر القيود، كل ذلك خشية من أن ينبثق نور العلم فى أدمغة التلامذة فيعلمون أنهم من بنى الإنسان وأن لأمتهم حقوقاً تجيب المطالبة بها. فإذا نال أولو الأمر هذه البغية بالنظر إلى صغار الطلبة فما كان يا ترى ظنهم بطلاب مدارس الآستانة العالية كالمكتب الملكى والمكتب السلطانى والمدرسة الحربية والمكتب الطبى وجميعهم من الشبان الاذكياء. أو ما عسى أن يقول طلاب مدرسة الحقوق (وعلم الحقوق من العلوم الفلسفية) إذا اضطر أساتذتهم كل يوم إلى تغيير خطة وتبديل نهج وإلغاء درس الشرائع الرومانية أو غير ذلك مما يزيد المنع عنه رغبة فيه. أو ماذا يقول طلبة المدارس الحربية إذا حظر عليهم أن يبحثوا فى أنواع الحكومة وتنصب لهم المنكدة فيجمع بعض نظارهم نجباء أولئك الشبان المتقدين نيرة وذكاء فيسألهم عما يؤثرون من أنواع الحكومات فلا يقول بالحكومة الاستبدادية إلا أشدهم دهاء. وأما الباقون الذين يبوحون بما فى ضمائرهم فيقولون بالحكومة الدستورية فيطردون ويساقون سوق الأنعام إلى حيث لا يعلم إلا اللـه. وأما ذلك الظالم الناشر تلك الأحبولة فيتخذها ذريعة للوشاية فتغدق عليه النعم ويصعد فى سلم الترقى درجات متواليات بأسرع ما صعد إسرائيل على سلم جبرائيل.

وما كان هذا العنف وذلك الضغط إلا ليغشوا على أبصار الشبان فينشئوهم آلة صماء بين أيديهم. ويحجبوا عن أبصارهم ساطع النور فلا ينظرون إلى مساوئهم. أفجهلوا أن النور إذا انبثق خرق الظلمات ونفذ إلى ما وراء حجب الغياهب. وأن شدة العنف تحرج حتى الجبانة فما عسى أن يكون فعلها بتلك الفتية الباسلة. وهل فاتهم أن دعاة الثورات والإصلاح فى أوروبا كان معظمهم ممن عنى فى تربيته على خلاف ما نشأ عليه.

بقيت لنا كلمة فى المدارس الوطنية والمدارس الأجنبية، أما الأولى ونعنى بها تلك التى شادها أهل البلاد فهى قليلة لم يكن يرجى منها النفع المقصود مع شدة اعتناء أصحابها لأن أكثرها تحت أحكام هذه المراقبة الجائزة. وأما المدارس الأجنبية فهى التى كانت متمتعة بحرية حرمت على ما سواها ولقد تهافت عليها الطلاب من كل الملل والنحل تهافت الظمآن على الماء الزلال وبثت نور العرفان بين جمهور عظيم من فتياننا ولكننا مع اعترافنا بجزيل ما ثقفت وأفادت لا يسعنا إلا القول جهاراً إن فيها ثلمة متسعة لا يمكن سدها إلا بتغيير الأحكام فمن من أرباب تلك المدارس على فضله يهتم ببث روح الوطنية بين تلامذته. بل من منهم وهم منتمون لأمم متناظرة لا يسعى جهد طاقته فى استمالة تلامذته إلى أمته ودولته. وهكذا نشأ الطلاب على اختلاف فى الأفكار والمذاهب، وهكذا عمل الأجانب بطريق العلم على اقتسام عقولنا بطريق السياسة على اقتسام بلادنا.

ومما زاد فى البلوى أنه لم يكن يؤذن لخريجى المدارس المختلفة بإنشاء الأندية وعقد الاجتماعات لتبادل الآراء خوفاً من امتزاج المشارب والأخلاق.

على أننا مع شدة هلعنا لعبوس الزمن الماضى لا يسعنا إلا استقبال ابتسام الزمن المقبل بملء البشر والسرور إذا توحد طرق التعليم فى مدارس الحكومة ويوسع المجال للمدارس الوطنية ويباح تدريس علوم الفلسفة والاجتماع والآداب ويوجب تدريس التاريخ ولا سيما تاريخ البلاد العثمانية وجغرافيتها وتسهل الطرق لطلبة جميع المدارس من أميرية ووطنية وأجنبية لفتح الأندية وعقد الاجتماعات ليشبوا جميعاً على حب التكاتف متعاضدين على العمل يداً واحدةً قياماً بخدمة حقة لهذه الأمم التى أصبحت منذ 24 يوليو، تموز، أمة واحدةً.

فى تشريك البنات مع الصبيان فى التعلم والتعليم وكسب العرفان (1873)*

رفاعة رافع الطهطاوى

ينبغى صرف الهمة فى تعليم البنات والصبيان معا لحسن معاشرة الأزواج فتتعلم البنات القراءة والكتابة والحساب ونحو ذلك فإن هذا مما يزيدهن أدباً وعقلا ويجعلهن بالمعارف أهلا ويصلحن به لمشاركة الرجال فى الكلام والرأى فيعظمن فى قلوبهم ويعظم مقامهن لزوال ما فيهن من سخافة العقل والطيش مما ينتج من معاشرة المرأة الجاهلة لامرأة مثلها، وليكن للمرأة عند اقتضاء الحال أن تتعاطى من الأشغال والأعمال ما يتعاطاه الرجال على قدر قوتها وطاقتها، فكل ما يطيقه النساء من العمل يباشرنه بأنفسهن وهذا من شأنه أن يشغل النساء عن البطالة فإن فراغ أيديهن عن العمل يشغل ألسنتهن بالأباطيل وقلوبهم بالأهواء وافتعال الأقاويل فالعمل يصون المرأة عما لا يليق ويقربها من الفضيلة وإذا كانت البطالة مذمومة فى حق الرجال فهى مذمة عظيمة فى حق النساء فإن المرأة التى لا عمل لها تقضى الزمن خائضة فى حديث جيرانها وفيما يأكلون ويشربون ويلبسون ويفرشون وفيما عندهم وعندها وهكذا، وأما القول بأنه لا ينبغى تعليم النساء الكتابة وأنها مكروهة فى حقهن ارتكانا على النهى عن بعض ذلك فى بعض الآثار فينبغى ألاّ يكون ذلك على عمومه ولا نظر إلى قول من علل ذلك بأن من طبعهن المكر والدهاء والمداهنة ولا يعتمد على رأيهن لعدم كمال عقولهن تعليم القراءة ربما جلهن على الوسائل الغير المرضية ككتابة رسالة إلى زيد ورقعة إلى عمرو وبيت شعر إلى خالد ونحو ذلك

* جاء هذا النص من كتاب رفاعة رافع الطهطاوى 2002 : "المرشد الأمين للبنات والبنين"، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ص 66 : 68.

وأن اللـه تعالى لو شاء أن يخلقهن كالرجال فى جودة العقل وصواب الرأى وحب الفضائل لفعل فكان الله تعالى خلقهن لحفظ متاع البيت ووعاء لصون مادة النسل فمثل هذه الأقوال لا تفيد أن جميع النساء على هذه الصفات الذميمة ولا تنطبق على جميع النساء وكم من نهى وردت به الآثار كحب الدنيا ومقاربة السلاطين والملوك والتحذير عن الغنى، فقد حل على ما يعقبه شر وضر محقق، وتعليم البنات لا يتحقق ضررة فكيف ذلك وقد كان من أزواجه صلى اللـه عليه وسلم من تكتب وتقرأ كحفظة بنت عمر وعائشة بنت أبى بكر رضى اللـه عنهم وغيرهما من نساء كل زمن من الأزمان، ولم يعهد أن عدداً كثيرا من النساء ابتذلن بسبب آدابهن ومعارفهن، على أن كثيراً من الرجال أضلهم التوغل فى المعارف وترتب على علومهم ما لا يحصى من شبه الخروج والاعتزال وليس مرجع التشديد فى حرمان البنات من الكتابة إلا التغالى فى الغيرة عليهن من إبراز محمود صفاتهن أياما كانت فى ميدان الرجال تبعا للعوائد المحلية المشوبة بحمية جاهلية ولو جرب خلاف هذه العادة لصحت التجربة فإننا لو فرضنا إنسانا أخذ بنتنا صغيرة السن مميزة وعلمها القراءة والكتابة والحساب وبعضاً ما يليق بالبنات يتعلمنه من الصنائع كالخياطة والتطريز إلى أن تبلغ خمس عشرة سنة ثم زوجها لإنسان حسن الأخلاق كامل التربية مثلها فلا يصح أنها لا تحن العشرة معه أو لا تكون له أمينة، ومثل ذلك سائر البنات فإن تعليمهن فى نفس الأمر عبارة عن تنوير عقولهن بمصباح المعارف المرشد لهن فلا شك أن حصول النساء على ملكة القراءة والكتابة وعلى التخلق بالأخلاق الحميدة والاطلاع على المعارف المفيدة هو أجمل صفات الكمال وهو أشوق للرجال المتربين من الجمال فالأدب للمرأة يغنى عن الجمال لكن الجمال لا يغنى عن الأدب لأنه عرض زائل وأيضاً آداب المرأة

ومعارفها تؤثر كثيرا فى أخلاق أولادها إذ البنت الصغيرة متى رأت أمها مقبله على مطالعة الكتب وضبط أمور البيت والاشتغال بتربية أولادها جذبتها الغيرة إلى أن تكون مثل أمها بخلاف ما إذا رأت أمها مقبلة على مجرد الزينة والتبرج وإضاعة الوقت بهدر الكلام والزيارات غير اللازمة حيث تتصور البنت من الصغر أن جميع النساء كذلك فتألف ذلك من صغرها، فشتان ما بين هذه وبين من تعتمد على معارفها وآدابها وتفعل ما فيه إرضاء بعلها وتربية أولادها إلا أنها شبت على ذلك كما قال البوصيرى رحمه اللـه.

والنفس كالطفل أن تهمله شب على حب الرضاع وإن تفطمه ينفطم وقد قضت التجربة فى كثير من البلاد أن نفع تعليم البنات اكثر من شرره بل إنه لا ضرر فيه أصلا، فقد روى فى كتب الأحاديث روايات عن النساء كثيرة وقد كان فى زمان رسول اللـه صلى اللـه علية وسلم من يعلم القراءة والكتابة من النساء للنساء، كالشفاء أم سليمان، فقد ورد أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال لها: علمى حفصة رقية النملة كما علمتها الكتاب أى الخط والهجاء وخرج أبو الدرداء رضى اللـه عنه عن الشفاء بنت عبد اللـه قالت دخل على النبى صلى اللـه علية وسلم وأنا عند حفصة فقال ألا تعلمين هذه رقية النملة كما علمتها الكتاب، انتهت والنملة بثور صغار مع ورم يسير ثم يتقرح فيتسع وتسميه الأطباء الذباب وهذا الحديث دليل على أن تعلم النساء الكتابة جائز وأن اشتراكهن مع الرجال لا بأس به حيث اشتركن معهم فى أصل الطبائع والغرائز وورود النهى عن تعليمهن ينبغى أن يكون ليس على إطلاقه بدليل ما يعارضه بإباحة التعليم فليتمسك كل من الفريقين الذكور والإناث بالأحاديث الواردة فى فضل التعلم، والتعليم ويتشبثوا جميعاً بأذيال المدارس والمطالعة ليقطفا من أثمار العلم منافعه.

فى التربية السياسية [*](1946)

طه حسين

لست أدرى إلى أى حد يستطيع هذا الجيل من المصريين المثقفين، ومن المصريين الذين يتداولون أمور الحكم فيما بينهم ويتداولون أمور التمثيل البرلمانى فيما بينهم أيضاً. أن يرضى عن نفسه وعن بلائه فى أول واجب كان من الحق عليه أن ينهض به وهو التربية السياسية للشعب: فما أكثر ما نتحدث عن الديمقراطية المصرية، وما أكثر ما نقول إن الأمة مصدر السلطات، وما أقل ما عملت وما نعمل لتحقيق هذه الديمقراطية المصرية من جهة، ولتعليم الشعب مباشرة سلطته الدستورية وتحقيق سيادته على نفسه وعلى وطنه من جهة أخرى.

ونحن حين يتحدث بعضنا إلى بعض، وحين نكتب عن نقد الحياة الديمقراطية فى مصر، نعتقد أننا نتعمق الأمر حين نقرر أن الديمقراطية لا تتحقق على وجهها الصحيح إلا إذا حوربت الأمية وانتشر التعليم وتثقف الشعب وعرف ما عليه من الواجبات وما له من الحقوق، ثم نلاحظ بعد ذلك أن التعليم لم ينتشر كما ينبغى وأن كثرة الشعب ما زالت أمية جاهلة، وأن الديمقراطية المصرية مازالت من أجل ذلك لا أقول فى طور الصبا، بل أقول فى طور الطفولة! ثم يمضى أصدقاء الديمقراطية منا فى ملاحظاتهم فيلحون فى محاربة الجهل وتثقيف الشعب لتصبح الديمقراطية حقيقة واقعة فى مصر وينتهز الذين تؤمن ألسنتهم بالديمقراطية وتفكر بها قلوبهم هذه الفرصة ليقرروا أن الحق أن نرجئ الحياة الديمقراطية فى مصر حتى نهيئ لها الشعب تهيئة صالحة.

---

[*] نشر هذا النص في مجلة المصَّور 22 نوفمبر 1946 – ثم نشر في كتاب : تراث طه حسين .. المقالات الصحفية من عام 1908 – 1967 – دار الكتب والوثائق القومية 2002 ص 202 – 206.

فإذا لم يكن هذا الإرجاء ممكنا فلا أقل من ألا نتحرج فى رعاية الديمقراطية ونزاهة ما تحتاج إليه من الإجراءات ولا نتشدد فى حسن العناية بالدستور والدقة فى تنفيذه، فكل هذه أشياء لا ينبغى أن نطالب بها إلا حين نستوثق من أن الشعب حريص عليها حقاً، يؤثرها على كل شىء ويذود عنها ما وجد إلى الذياد سبيلا!

وما أشك فى أن انتشار التعليم وسيلة من أقوم الوسائل وأقواها لتحقيق الديمقراطية الصالحة ولإعداد الشعب لمباشرة حقوقه السياسية كما ينبغى أن يباشرها. وما أشك فى أن من واجب المصريين بل من أخطر الواجبات على المصريين أن يبذلوا أعنف الجهد ليعلموا الشعب ويثقفوه فى أقصر وقت ممكن، وعلى أحسن وجه ممكن. ولكننى لا أشك أيضاً فى أن التعليم ليس وحده الوسيلة القويمة لتحقيق الديمقراطية وإيصالها إلى قلوب الشعب وإجرائها فى عروقه. بل أعتقد أن هناك وسائل أخرى ليست أقل من التعليم أثراً فى تربية الشعب، ولعلها أن تكون أقوى منه أثراً وأعظم خطراً، لأنها لا تتصل بالحياة النظرية، وإنما تتصل بالحياة العملية اليومية التى يباشرها الناس حين يصبحون حين يمسون.

وأنت لا تعلم الطفل أن يأكل ويشرب ويحبو ويمشى ويتكلم من طريق القراءة الكتابة والحساب، ولا من طريق النحو والجغرافيا والتاريخ، وإنما تدفعه غرائزه إلى هذه الألوان من النشاط. وتكمل التربية عمل الغرائز لأنها ترشدها وتقومها: تدفعها إن وقفت، وتردها إلى الاعتدال إن جمحت أو أسرفت.

ومن أسخف السخف أن تلقى على الطفل فى السنة الأولى أو الثانية من عمره درساً نظرياً تعلمه به كيف يستقل على قدميه وكيف يمشى بهاتين القدمين! وأكبر الظن أن

الصبى يتعلم من الحياة العملية الواقعة أشياء لا يمكن أن تقاس إلى ما يتعلم فى المدرسة أو الكتاب.

فإذا افترضنا أن الديمقراطية المصرية ما زالت فى طور الطفولة فقد يكون من الحق علينا أن نربيها كما يربى الطفل، نعتمد على الحياة العملية أولا، ثم على الدروس النظرية بعد ذلك.

وهذه الحياة العملية شىء مخالف كل المخالفة لما ألفناه منذ عرفت عندنا الحياة الديمقراطية. فنحن مثلاً نعتقد أننا نمرن الشعب على الحياة السياسية الحديثة حين الدعوة إلى الانتخاب بين وقت ووقت، وحين ندعوه إلى شهود جلسات البرلمان وننشر له فى الصحف ما يدور فى هذه الجلسات من جدال. وقد يكون هذا كله مفيدا بل هو مفيد من غير شك، ولكن هناك أشياء أخرى أدنى إلى النفع وأقرب إلى الفائدة وأشمل لأفراد الشعب. فليس المصريون جميعاً قادرين على أن يشهدوا جلسات البرلمان أو يقرأوا ما نشر عنها، وليس اختلافهم إلى صناديق الانتخاب مرة كل خمسة أعوام كما يريد الدستور، أو كل عامين كما تريد التقاليد المصرية منذ صدر الدستور، ليس هذا شيئاً كافياً ليعلم الشعب ممارسة سلطانه الدستورى، وإنما السبيل إلى ذلك، السبيل التى لم نكد نفكر فيها أو نحفل بها أو نصل بينها وبين حياتنا الديمقراطية، هى أن تكون فى كل قرية من القرى المصرية وفى كل مدرسة مستقرة يتعلم فيها أهل القرية أو أهل المدينة كيف يمارسون هذه الحقوق والواجبات! وما ينبغى أن يرتاع القارئ ولا أن يفزع وزير المعارف، فهذه المدرسة يسيرة كل السير ليس من شأنها أن تخيف أحداً ولكن من شأنها أن تحقق التربية السياسية للشعب على أحسن وجه وأكمله.

من الخير أن يستمتع كل مصرى بلغ الرشد السياسى بحقوقه الوطنية فينتخب النواب والشيوخ، ويرشح نفسه ليكون نائباً أو شيخاً، ولكن هناك مجالس أخرى أقرب إلى الشعب وأدنى إلى حياته اليومية وأمس بمصالحه المباشرة الفردية، وهى هذه المجالس التى تشرف على أمور القرية وعلى أمور المدينة إشرافاً يومياً متصلاً وتنعقد انعقاداً منظماً فى جميع فصول السنة، ويتعلم الشعب حين ينتخبها كيف يكون الانتخاب، وفيم يكون الانتخاب، ويتعلم الشعب حين يراقبها كيف تكون مراقبة الرأى العام لخدام أى العام، وإلى أى حد يمكن أن يستمتع ممثل الشعب بثقة الشعب، وإلى لأى حد يمكن أن يشعر هؤلاء الممثلون بأنهم ليسوا سادة الشعب يأمرونه ليطيع، وإنما هم خدام الشعب يأتمرون بأمره وينفذون إرادته، فإن قصروا فى شىء من ذلك فقدوا ثقته وصرفوا عن خدمته أو صرفت عنهم خدمته!

ويكفى أن يتصور القارئ أهل قرية صغيرة ينتخبون فى كل عام أو عامين مجلسهم الخاص الذى يدبر أمورهم بأعينهم، لا يفلت من مراقبتهم الدقيقة فى هذه الحدود الضيقة حدود القرية، بل لا يفلت من نقدهم حين يجتمعون ليتحدثوا آخر النهار أو ليسروا أول الليل. يكفى أن يتصور القارئ هذا ليقدر تأثيره فى التربية السياسية لأهل القرية، وفى تعليمهم معنى الحق والواجب ومعنى النيابة عن الشعب ومعنى انتخاب الشعب لنوابه وإشرافه على هؤلاء النواب، ومعنى مراقبة النواب لتصرفات الحكومة فليس من شك فى أن نواب القرية سيراقبون تصرف العمدة الذى سينتخب كما ينتخبون وسيكون صلة بين القرية وبين السلطة الإدارية العامة.

ومن المحقق أننا قد أضعنا وقتاً لا سبيل إلى تقدير قيمته فلو أن القانون المنشئ لهذا النظام صدر مع الدستور أو صدر

بمجرد انعقاد البرلمان المصرى لأول مرة، ولو أنه نفذ منذ ذلك الوقت، لاستطاع الشعب المصرى فى عشرين عاماً أن يذوق الحق السياسى والواجب السياسى، وأن يعرف قيمة الديمقراطية كأحسن ما يمكن أن تعرف هذه القيمة، وأن يباشر بعد ذلك سلطته العليا فى انتخاب البرلمان ومراقبة البرلمان، بل توجيه البرلمان، كما يجرى ذلك فى البلاد المتحضرة. ولكننا أقمنا حياتنا الديمقراطية على غير أساس: بنينا الطابق الأخير من الدار فظل معلقاً فى الهواء يعصف به أيسر الريح!

إن الذين يسألون عن مصدر هذا الشقاء الذى ينقل الحياة المصرية ويحول بينها وبين الاستقرار، يجعل حياتها النيابية شيئاً يشبه أن يكون عبثاً ألا يتكلفوا كثيراً من البحث. فمصدر هذا الشقاء قريب جداً هو أننا لم نغرس شجرة الديمقراطية الصحيحة فى كل قرية من قرى مصر، وفى كل مدينة من مدن مصر. ولو قد فعلنا منذ عشرين سنة لكانت لنا حال غير هذه الحال ، ولكان من العسير جداً أن تتعرض مصر لما تتعرض له الآن من هذا الاضطراب السياسى الذى تدفعنا إليه الأهواء والشهوات!

لو قد فعلنا ذلك منذ عشرين سنة لعرف كل مواطن مصرى معرفة واضحة مباشرة ملموسة باليد ، أن له حقاً يجب أن يؤدى إليه، وأن عليه واجباً ينبغى أن يؤديه ، وإن الشئون العامة التى ينهض بها البرلمان هى خلاصة الشئون الخاصة التى تنهض بها مجالس القرى، وإن حق الشعب على البرلمان وعلى الوزراء كحق أهل القرية على مجلس القرية وعلى العمدة.

وحدثنى بعد ذلك، إن شئت عن حل مجلس النواب فلن يكون لحل مجلس النواب هذه الآثار الخطيرة التى نراها الآن ، والتى تنقل أمور الشعب فجأة من أقصى الجنوب إلى

أقصى الشمال، أو من أقصى الشرق إلى أقصى الغرب، والتى تتيح للحكومات صنع المجالس النيابية كما تصنع أصناف الطعام! فلو قد أنشأنا هذا النظام الديمقراطى الأساسى فى المدن والقرى لأصبح حل مجلس النواب أداة غير ذات موضوع، كما يقول الأستاذ لطفى السيد باشا، لأن الشعب إن كان واثقاً بالمجلس المنحل أعاد انتخابه ولم يقبل تزويراً أو تزييفا، وإن كان غير واثق بهذا المجلس انتخب مجلساً آخر وكان استفتاء الشعب صحيحاً حقاً ملائماً لإرادته حقاً.

ويقول المثل الفرنسى: رب عمل متأخر خير من لا شىء، وقد أضعنا أكثر عشرين سنة ، فهل من سبيل إلى أن نستدرك ما فات، ونبدأ الطريق من حيث ينبغى أن نبدأ، ونشرع القانون الذى يجعل مجالس القرى نظاماً أساسياً من نظم الديمقراطية المصرية، والذى يجعل سلطان الشعب وسيادته حقيقة واقعة لا كلاماً تمضى به الريح؟!

الفصل السابع

المـــــرأة

اهتم كل الإصلاحيين الليبراليين بدور المرأة فى المجتمع ووسائل تعزيزه. مع أن حقوق المرأة جزء من حقوق الإنسان ولا تحتاج إلى أى تبرير إضافى، فإن الوقائع اليومية للمرأة مختلفة عن نصوص القوانين النظرية. مشكلة حقوق المرأة إذن ليست مشكلة نظرية أو فلسفية بل مشكلة التطبيق والتحقيق. لا تنعكس حقوق وحريات المرأة المكتوبة فى الدساتير والقوانين بشكل تام ومباشر على حال المرأة الحقيقى. بحث الليبراليون العرب عن وسائل مفيدة لتعزيز المرأة وناقشوها من وجهات مختلفة. نرى تباين هذه الجهات فى أعمال قاسم أمين فى إصدار كتابه "تحرير المرأة" سنة 1899، وذلك بمشاركة مجهولة لمحمد عبده، كما كشف محمد عمارة. يناقش أمين وعبده موضوع المرأة من الوجهة الدينية الإسلامية، ودلّلا على أن الشريعة الإسلامية لا تنص على الحجاب للنساء. وأكد إن التشريع المفترض جاء من التقاليد لا من أصول الفقه. وكان إنجاز محمد عبده الذى تغلب على المذاهب والتقاليد ومارس الاجتهاد الحر أن يكتشف معانى وآفاقاً جديدة فى شريعة الإسلام. وفى كتاب قاسم أمين الآخر وعنوانه "المرأة الجديدة" رد على منتقدى كتابه الأول وناقش دور المرأة من الوجهة الاجتماعية. لم ينظر إلى أوصاف الدين بل إلى الأخلاق الدنيوية والمنفعة من وجهة اجتماعية. ولكل الناس حقوق وواجبات على حد سواء ولا فرق بين رجل وامرأة فيها. لذلك من غير المعقول أن يُحرم نصف الإنسانية من حقوقه الطبيعية. شدد قاسم أمين على منفعة تحرير المرأة عندما قال إن المرأة الحرة والقادرة والمتعلمة شريكة حقيقية للرجل والعكس، بالعكس وأن تحرير المرأة يعزز تقدم المجتمع.

الوسيلة الوحيدة إلى هذه الغاية هى تعليم المرأة، وهذا التعليم فيه منفعة النساء والمجتمع كله.

البعض يقول إن تعليم الأطفال يبدأ من عشرين سنة قبل ولادتهم بتعليم أمهاتهم. ولكن يجب تحرير المرأة على كل المستويات وإشراكها فى السياسة والاقتصاد. من أجل هذا الهدف أراد الليبراليون العرب إلغاء بعض القوانين المضرة بالمرأة مثل تعدد الزوجات أو مسائل الوراثة. قال قاسم أمين : إن مجتمعاً ما لا يستطيع أن يكون حراً إذا كانت نساؤه غير محررات بل مقيدات. أو كما يقول الشاعر نزار قبانى*:

سأكتب عن صديقاتى
وقصة كل واحدة
أرى فيها، أرى ذاتى
ومأساة كمأساتى
سأكتب عن صديقاتى
(...)
وعن آلاف آلاف الشهيدات
دفَّن بغير أسماء
بمقبرة التقاليد
صديقاتى.

* عاش بين 1923 – 1998 يوميات امرأة ص 23 .

حرية المرأة * (1900)

قاسم أمين

لم يخطئ قدماء الفلسفة فى مسألة خطأهم فى معنى الحرية الإنسانية، وذلك أنهم كانوا يعتقدون أن الله خلق الناس على قسمين، قسم ميزه بالحرية والقسم الآخر قضى عليه بالرق.

وكانت معيشة الأحرار بعيدة عن الاستقلال الذاتى ومتأثرة بسلطة رؤساء العائلات ورؤساء الحكومة.

والتاريخ يحدثنا بأن الحكومة فى تلك الاعصر الخالية كانت تتداخل فى كل ما يتعلق بالحياة الخاصة وكان لها الشأن الأول فى نظام العائلة والتربية والديانة والاخلاق والعواطف حتى إنها كانت تحدد فى المعاملات التجارية اثمان البضائع** وقد وصلت بها الأثرة بالتداخل فى شئون الحياة الخاصة إلى حد أن قوانين اليونان القديمة كانت تحجر على النساء الخروج من منازلهن إلا فى أحوال مبينة. فكانت العيشة الاجتماعية هى اشبه شىء بالعيشة العسكرية يأمر الحاكم حينما يريد بما يريد وما على المحكومين إلا أن يطيعوا أوامره.

ولما تقدم العالم فى المدنية تخلص الفرد شيئا فشيئاً من سلطة الهيئة الاجتماعية ووسع فى دائرة حريته وانعكس الأمر، فما كان فى السابق أصلاً عاماً أصبح الآن من المستثنيات. ومن ثم صارت غاية التمدن أن ينال الفرد أقصى ما يمكن من الاستقلال والحرية.

---

* جاء هذا النص فى كتاب قاسم أمين : المرأة الجديدة – المجلس الأعلى للثقافة القاهرة 1999 ص 27-73

* * جاء هذا التحليل من بنجامين كونستان (1767-1830) المفكر والفيلسوف الليبرالى الشهير الذى فرّق بين الحرية عند القدماء والحرية الحديثة التى تعطى مجالاً خاصاً أوسع للأفراد (ك.ر).

ذلك لأن الإنسان ترقى فى فكره فهو يرى أن تسليم نفسه إلى تصرف الحاكم أمر لا تسلم به منزلته من الإنسانية ولا يتفق مع راحته وسعادته. ولهذا فهو لا يقبل أن يتنازل لأحد عن حريته ولا أن يأتمن احداً عليها ولو كان أقرب الناس إليه ولا يسمح بأن يترك منها إلى الحكومة إلا بقدر ما يلزمه تركه لتتمكن من تأدية وظيفتها وهى المحافظة على الأمن العام فى الداخل والمدافعة عن سياج الامة فى الخارج. وأيضاً القيام بالاعمال التى تعود منفعتها على الجميع بحسب هذا الشرط يخضع الفرد إلى ما تقرر عليه من الأعمال والأموال أما إذا أرادت الحكومة أو أى فرد من الناس أن يدخل فى عمل من أعماله أو شأن من شئونه الخاصة فإنه يشعر بثقل الضغط عليه ويجد فى نفسه ألم الظلم ولذلك سببان.

الأول: أن رأى الحاكم إن طابق هوى شخص فقد يخالف أهواء الأغلب لأن الأمزجة مختلفة والغرائز متباينة والأذواق متفاوتة على حسب الأشخاص والأعمار والأزمان والأمكنة، فوضع قاعدة واحدة لجميع الأعمال الخاصة بكل فرد لا يسهل على الطبائع البشرية قبوله.

والثانى: ما دامت عليه التجار من أن تداخل الحاكم فى الشئون الخاصة للأفراد يضعف من قواهم ويحرمها القدرة على تأدية وظائفها ويورث النفوس الخمود والعجز عن العمل والاتكال على الغير وهو وإن أشعر بعض النفوس لذة الكسل والخلود إلى الراحة لكنه يعود عليها بالخسة وشقاء المعيشة.

فالحرية هى قاعدة ترقى النوع الإنسانى ومعراجه إلى السعادة، ولذلك عدتها الأمم التى أدركت سر النجاح من أنفس حقوق الإنسان.

ومن المعلوم أن المقصود من الحرية هنا هو استقلال الإنسان فكره وإرادته وعمله متى كان واقفاً عند حدود

الشرائع محافظاً على الآداب وعدم خضوعه بعد ذلك فى شىء لإرادة غيره اللـه إلا فى أحوال مستثناه كالجنون والطفولية، حتى بالنسبة للأطفال رأى علماء التربية الصحية أن الضغط على الأطفال مميت لعزيمتهم ورجحوا أن يترك الطفل يتصرف فى نفسه بحريته وإنما على والديه إرشاده ونصحه.

فهذه الحرية على ما بها من سعة هى التى يجب أن تكون أساساً لتربية نسائنا.

يتعجب بعض الناس من طلبى تخويل الحرية للنساء ويتساءلون هل هن فى قيد الرق، ولو فهموا معنى الحرية لما اختلفوا معنا فى الرأى.

ليس مرادنا أن نقول إن المرأة اليوم تباع وتشترى فى الأسواق ولكن ليس الرقيق هو الإنسان الذى يباح الاتجار به فقط الوجدان السليم يقضى بأن كل من لم يملك قياد فكره وإرادته وعمله ملكاً تاما فهو رقيق.

لا أظن أن القارئ المنصف يختلف معى فى الرأى إن قلت إن المرأة فى نظر المسلمين على الجملة ليست إنساناً تاماً وإن الرجل منهم يعتبر أن له حق السيادة عليها ويجرى فى معاملته معها على هذا الاعتقاد والشواهد على ذلك كثيرة.

فليس من الأدب فى كثير من العائلات أن لا تقبَّل المرأة يد الرجل عند السلام عليه، ولا من الأدب أن يجلس النساء مع الرجال ولا من الأدب أن يأكلن معهم وقد رأيت مراراً بعينى أن الرجل يجلس على مائدة الطعام وامرأته قائمة تطرد الذباب عنه وبنته تحمل قلة الماء، نعم إن معاملة الرجل للمرأة على هذه الطريقة الفظة المستهجنة تشاهد فى الغالب فى بعض الطبقات خصوصاً فى بلاد الأرياف لكن

استعباد المرأة فى الطبقات الأخرى وفى المدن موجود على أشكال أخرى: فالرجل الذى يحجر على امرأته ألاّ تخرج من بيتها لغير سبب سوى مجرد رغبته فى أن لا تخرج لا يحترم حريتها، فهى من هذه الجهة رقيقة بل سجينة والسجن أشد سلباً للحرية من الرق – ولا يقال إن عدد الرجال الذين يسجنون نساءهم صار اليوم قليلاً فانه وان قل بالنسبة إلى الماضى لكن كلنا نعلم أن من النادر جداً أن تكون المرأة متروكة لإرادتها واختيارها فى ذهابها وإيابها، على أن كلامنا الآن إنما فى مقام المرأة فى نفس أغلب الرجال وما يجب عليها فى اعتقادهم أن تعمل به وأن تكون عليه فسواء قل احتباس المرأة ولم يقل فالمرأة المقصورة فى بيتها التى لا تفارقه تعتبر عندهم خير امرأة.

ولو أخذ المسلمون برأى الجهال من فقهائهم وهم أهل الرأى عندهم لرأوا من الواجب عليهم أن يسجنوا نساءهم ألاّ يسمحوا لهن بالخروج إلا لزيارة الأقارب فى العيدين، ورأوا من الأفضل ألاّ تخرج من بيتها فى جميع الأحوال وقد عدوا من مفاخرهم ألاّ تخرج المرأة من خدرها إلا محمولة إلى قبرها!

ولا شك أن تقرير الحق للرجل فى سجن زوجته يتنافى الحرية التى هى حق طبيعى للإنسان.

والمرأة التى يسوقها والدها كالبهيمة إلى زوج لا تعرفه ولا تعرف شيئاً من أحواله معرفة تسمح لها بأن تبين حقيقة أمره وتحصل لنفسها رأياً فيه لا تعتبر حرة فى نفسها بل تعد فى الحقيقة رقيقة. ومن المعلوم أن عموم الآباء فى جميع طبقات الأمة يزوجون بناتهم على هذه الطريقة فيتخابرون مع الخطاب ثم يعقدون عقد الزواج أما هن فلا رأي لهن فى هذا الأمر الخطير الذى تتعلق به سعادتهن وشقاؤهن فى

المستقبل. ولا يقال إن حال الرجل فى ذلك كحال المرأة، إذ هو أيضاً لا يعلم من أحوال خطيبته شيئاً لأن الرجل يمكنه أن يتخلص من عواقب جهله بأن يطلقها فى أى وقت شاء أو يتزوج غيرها مثنى وثلاث ورباع، أما المرأة التى تبتلى برجل لا ترضى نفسها بمعاشرته فليس لها إلى الخلاص منه سبيل فتزويج المرأة برجل تجهله، وحرمانها حق التخلص منه مع إطلاق الإرادة للرجل فى إمساكها وتسريحها كيف يشاء هو استعباد حقيقى .

والمرأة التى يجب أن لا تتعلم إلا فروض العبادة كما يقول الفقهاء ومن أخذ عنهم أو يجب ألاّ تتعلم إلا مقداراً محدوداً من مبادئ بعض العلوم تحسب رقيقة، لأن قهر الغرائز الفطرية والمواهب الإلهية على لزوم حد مخصوص ومنعها عن النمو إلى ان تبلغ الكمال الذى أعدت له يعد استعباداً معنوياً.

والمرأة التى تلزم بستر أطرافها والأعضاء الظاهرة من بدنها بحيث لا تتمكن من المشى ولا من الركوب بل لا تتنفس ولا تنظر ولا تتكلم إلا بمشقة، تعد رقيقة لأن تكليفها بالاندراج فى قطعة من قماش إنما يقصد منه أن تمسخ هيئتها وتفقد الشكل الإنسانى الطبيعى فى نظر كل رجل ما عدا سيدها ومولاها.

وبالجملة فالمرأة من وقت ولادتها إلى يوم مماتها هى رقيقة لأنها لا تعيش بنفسها وإنما تعيش بالرجل وللرجل وهى فى جاجة إليه فى شأن من شئونها فلا تخرج إلا مخفورة به ولا تسافر إلا تحت حمايته ولا تفكر إلا بعقله ولا تنظر إلا بعينه ولا تسمع إلا بأذنه ولا تريد إلا بارادته ولا تعمل إلا بواسطتة ولا تتحرك بحركة إلا ويكون مجراها منه فهى بذلك لا تعد إنساناً مستقلاً بل هى شىء ملحق بالرجل(....).

بقى الحجاب إلى الآن مستمراً للأسباب التى بيناهما أى لأنه كان تابعاً لهيئتنا الاجتماعية الماضية من الجهة السياسية والعقلية والأدبية: كنا محكومين بالاستبداد فظننا أن السلطة العائلية لا تؤسس إلا على الاستبداد فسجناً نساءنا وسلبناهن حريتهن وملكنا وحدنا حق رفع قيد الزواج واستعملنا فى تربية أولادنا الأمر والنهى والإخافة والضرب. وكنا جهالاً فتخيلنا أن المرأة لا وظيفة لها ولا عمل لها إلا أن تكون موضعاً لشهوة الرجل وواسطة من وسائط مسرته، وفاتنا أنها هى أيضاً إنسان مثلنا وأن لها الحق فى أن تسعى إلى طلب سعادتها، بالوسائل التى وضعها الشارع تحت تصرف الرجال لطلب سعادتهم فلما أسقطنا منزلة المرأة بغير حق انتقم الحق منا وشدد انتقامه. فحرمنا كذلك من السعادة الحقيقية وانحطت أخلاقنا وفسدت تربية أولادنا واستولى الحزن واليأس على قلوبنا حتى ظن الكثير منا أن حياة الأمم الإسلامية اقتربت من نهايتها ولم يبق لها فى التزاحم العام نصيب من النجاح وأخذوا يتباهون بالمدنية الإسلامية القديمة كلما تحدث الأوروبيون بعلومهم وفنونهم ويفتخرون بالمتمدن العربى فى الأعصر الماضية كلما ذكر التمدن الغربى الحديث كما تسلى نفسها عجوز وصلت إلى سن الشيخوخة بتذكار جمالها مدة صباها.

لكنا اليوم قد تغيرت حالتنا الاجتماعية تغييراً كلياً فأصبحنا أحراراً ونحب الحرية وبدأ التعليم الصحيح فى أن ينتشر بين أفراد أمتنا وتهيأت عقولنا إلى إدراك منزلة الإنسان فى الوجود ومرتبة المرأة فى البيت وشأنها فى العالم فهل يليق بنا بعد هذا أن نحافظ على العادات والتقاليد القديمة ونحرص على عادة الحجاب ونتخذها وحدها وسيلة لصيانة المرأة أو يكون من الأليق بنا أن نبحث عن وسيلة أخرى تكون موافقة لحالتنا الجديدة التى انتقلنا إليها ويكون من شأنها أن ترتقى

بنا إلى ما هو خير منها، وبعبارة أخرى يوجد مذهبان أحدهما ينصح الناس بالتمسك بالحجاب والثانى يشير عليهم بإبطاله، فأى هذين المذهبين يجب أن نختاره؟ وما رائدنا فى الاختيار حتى لا نقع فى عاقبة الخطأ ؟

إذا استخدمنا عقولنا واتخذنا الفكر السليم رائداً لنا فلا شك أنا نختار المذهب الذى يتفق مع مصلحتنا وتتوفر به منافعنا ولا نخشى بعد ذلك أن يقع اختيارنا مخالفاً للحق والصواب لأن المنافع الصحيحة التى تقوم على قواعد الفكر السليم هى من الحق الذى يدافع عنه الشرع، ومن المستحيل أن حقاً من الحقوق التى يدافع عنها الشرع يكون منشأ لضرر يعود على الناس أو أن فضيلة من الفضائل يكون شرها أكبر من نفعها.

فأى المذهبين يتفق مع مصلحتنا وتتوفر به منافعنا؟

أما الحجاب فضرره أنه يحرم المرأة من حريتها الفطرية. ويمنعها من استكمال تربيتها. ويعوقها عن كسب معاشها عند الضرورة. ويحرم الزوجين من لذة الحياة العقلية والأدبية. ولا يتاتى معه وجود أمهات قادرات على تربية أولادهن. وبه تكون الامة كإنسان أصيب بالشلل فى أحد شقيه.

ومزاياه تنحصر فى أمر واحد هو أنه يقلل الزنا، حيث يحول بين الصنفين ويمنع الاختلاط بينهما فى الظاهر وإن لم ينزع الميل من النفوس. فيكون ما يسمونه عنه على حد ما قيل "إن من العصمة ألاّ تجد" فالأجساد فى صيانة وأغلب القلوب فى خيانة وأما الحرية فمزاياها هى إزالة جميع المضار التى تنشأ عن الحجاب وشبق ذكرها وضررها الوحيد أنها فى مبدأها تؤدى إلى سوء الاستعمال ولكن مع مرور الزمن تستعد المرأة إلى أن تعرف مسئوليتها وتتحمل تبعة أعمالها وتتعود على الاعتماد على نفسها والمدافعة عن

شرفها حتى تتربى فيها فضيلة العفة الحقيقية التى هى ترفع النفس المختارة الحرة عن القبيح لا خوفاً من عتاب ولا طمعاً فى مكافأة ولا لوجود حائل ليس فى الإمكان إزالته بل لأنه قبيح فى نفسه وليس من الممكن أن تصل المرأة إلى هذه المنزلة الأدبية ما دامت فى الحجاب ولكن من السهل جداً أن تصل إليها الحرية.

تصل إليها كما وصلت اليها غيرها من النساء الغربيات فأنا نرى أنه كلما زيد فى حرية المرأة الغربية زاد عندها الشعور بالاحترام لنفسها ولزوجها ولعائلتها.

قال العلامة ما نتجازا:* "أعظم شىء يؤثر فى أخلاق البنات الحرية التى تعطى إليهن من عهد طفلولتهن" وقال "إن الفضائل الجليلة التى تشاهد عند النساء اللاتى يتمتعن بحريتهن لا يصح أن تنسب إلى الأقليم لأنى وجدت هذه الفضائل فى بيونس – آيرس، التى تشتد فيها الحرارة ويصفو فيها أديم السماء وتنمو فيها الثروة العمومية. ولو كان لطبيعة الإقليم مثل هذا الأثر فى الأخلاق لفسدت أخلاق النساء فى تلك البلاد. كانت البنات عندنا فى القرن الماضى وفى مبدأ هذا القرن لا تخرج من الأديرة إلا عند الزواج وكن جاهلات بكل ما يتعلق بالحب فكن يتلقين دروس الحب من غير الزوج فى أغلب الأحيان. ذلك لأن من القواعد العامة أن البنت التى لا تختار زوجها بل تكلف بقبوله تكون قد قطعت نصف المسافة التى توصلها إلى الخطيئة فلا شىء بقى البنت من الفساد مثل اختيارها زوجها بنفسها بعد أن تعرفه وتقارن بينه وبين غيره من الرجال".

* باولو ما نتجازا عاش من.(1831 – 1910)، باحث سيكولوجى وأنثروبولوجى وأدبى إيطالى (ك.ر).

وقال فى وصف نساء وطنه: "إن المرأة الطليانية أقل من غيرها عفة لأنها تتزوج غالباً من غير أن تحب زوجها وكذلك الحال تقريباً فى نساء فرنسا".

أما النساء الإنجليزيات والأميريكانيات، الألمانيات فأثنى على كمال عفتهن ونسبها إلى طرق تربيتهن وتمتعهن بالحرية والاستقلال فى أعمال الحياة. فالحجاب والحرية وسيلتان لصيانة المرأة ولكن ما أعظم الفرق بينهما فى النتائج التى تترتب عليها حيث إن الوسيلة الأولى تضع المرأة فى صف الأدوات والأمتعة وتجنى على الإنسانية.

والثانية تخدم الإنسانية وتسوق المرأة فى طريق التقدم العقلى والكمال الأدبى.

فقد رأيت مما ذكرناه أن ما اخترناه فى تربية المرأة ووقاية عفتها ليس مبنياً على أمر نظرى لا يستند إلى واقع بل هو مؤسس على المشاهدة والتجربة.

وصل احترام الرجل الغربى لحرية المرأة إلى حد أن الأب يحجر على نفسه فتح الخطابات التى ترد لبنته، وكذلك الزوج راى الأجدر به أن لا يفتح الخطاب الذى يرد إلى امرأته. وهذه المسألة الأخيرة كانت موضوع بحث مهم بين اعضاء جمعية المحامين الفرنساويين من منذ عشر سنين تقريباً وتقرر فيها أن سلطة الزوج لا تبيح له أن يطلع على أسرار زوجته لأن هذا العمل يعد تجسساً مهناً لحرية المرأة وشرفها.

نعم أن أغلب الزوجات يطلعن أزواجهن على ما يرد إليهن من الخطابات كما أن أغلب الأزواج يعرضون المراسلات التى ترد إليهم إلى زوجاتهم. ولكن يوجد فرق عظيم بين ما يحصل بالرضا وما يعد واجباً بمقتضى حق يدعى.

بلغ من أمر احترام الرجل الغربى لحرية المرأة، أن بنات فى سن العشرين يتركن عائلاتهن ويسافرن من أمريكا إلى أبعد مكان فى الأرض وحدهن أو مع خادمة ويقتضين الشهور والأعوام متغيبات فى السياحة متنقلات من بلد إلى آخر ولم يخطر على بال أحد من أقاربهن أن وحدتهن تعرضهن إلى خطر.

كان من حرية المرأة الغربية أن يكون لها أصحاب غير أصحاب الزوج ورأى غير رأى الزوج وأن تنتمى لحزب غير الحزب الذى ينتمى إليه الزوج. والرجل فى كل ذلك يرى أن زوجته لها الحق فى أن تميل إلى ما يوافق ذوقها وعقلها وإحساسها. وأن تعيش بالطريقة التى تراها مستحسنة فى نظرها.

ومع كل ذلك نرى نظام بيوت هؤلاء الغربيين قائما على قواعد متينة! ونرى هؤلاء الأمم فى نمو مستمر!

ولم يحل بهم شىء من المصائب التى يهددنا بها أولئك الكتاب والفقهاء من قومنا الذين أطالوا الكلام فى شرح المضار التى تنتج عن إطلاق الحرية للنساء! فكثيراً ما سمعنا منهم أن اختلاط الرجال بالنساء يؤدى إلى اختلاط الأنساب وأنه متى اختلطت الأنساب وقعت الأمة فى الهلاك.

فهذه ممالك أوروبا جميعها نساءها ورجالها مختلطون فى كل أطوار الحياة وفى كل آن. وها هم إخواننا وأبناء وطننا المسيحيون واليهود تركوا عادة الحجاب من عهد قريب وربوا نساءهم على كشف وجوههن ومعاملة الرجال. فأين هم من الاختلال والهلاك؟

لنترك هذه النظريات الخيالية التى لا قيمة لها أما وقائع دلت التجربة على أن الحرية هى منبع الخير للإنسان وأصل ترقيه وأساس كماله الأدبى، وأن استقلال إرادة الإنسان كانت

أهم عامل أدبى فى نهوض الرجال فلا يمكن أن يكون لها إلا مثل ذلك الأثر فى نفوس النساء.

غاية الأمر أن كل تغيير يعرض على الأنظار فى صورة مشروع يلتمس قبوله ولم يكن بدأ الناس فيه من قبل هو فى الحقيقة فكر سبق أوانه وقت عرضه. ولهذا لا يفهمه ولا يقدره حق قدره إلا العدد القليل ممن يمتد نظرهم إلى ما يكنه المستقبل من الحوادث.

انظر إلى حالة مصر: عاشت الأمة المصرية أجيالاً فى الاستعباد السياسى فكانت النتيجة انحطاطاً عاماً فى جميع مظاهر حياتها. انحطاط فى العقول وانحطاط فى الأخلاق وانحطاط فى الاعمال. وما زالت تعبط من درجة إلى أسفل منها حتى انتهى بها الحال إلى أن تكون جسماً ضعيفا عليلاً ساكناً يعيش عيشة النبات اكثر من عيشة الحيوان. فلما تخلصت من الاستعباد رأت نفسها فى أول الأمر فى حيرة لا تدرى معها ما تصنع بحريتها الجديدة. وكان الكل لا يفهم لهذه الكلمة معنى ولا يقدر لها قيمة، وكان الناس يستخفون ويهزأون بالحرية بل ويتألمون منها وينسبون إليها اختلال عيشتهم وعلل نفوسهم. فكم من مرة سمعنا بأذننا أن سبب شقاء مصر هو تمتعها بالحرية والمساواة. ثم اعتاد القوم شيئاً فشيئاً على الحرية وبدأوا يشعرون بان اختلال عيشتهم لا يمكن أن يكون ناتجاً عنها. بل له أسباب أخرى. وتعلق بنفوس الكثير منا حب الحرية حتى صاروا لا يفهمون للوجود معنى بدونها ولنا الأمل فى أن أولادنا الذين يشبّون على الحرية التامة يجنون جميع ثمراتها النفسية التى من أهمها تهيئة نفوسهم للعمل. عند ذلك يعرفون جيداً أن الحرية هى أساس كل عمران.

وهكذا تكون الحال بالنسبة لحرية النساء أول جيل تظهر فيه حرية المرأة تكثر الشكوى منها ويظن الناس أن بلاء عظيماً قد حل بهم، لأن المرأة تكون فى دور التمرين على الحرية ثم مع مرور الزمن تتعود المرأة على استعمال حريتها وتشعر بواجباتها شيئاً فشيئاً وترقى ملكاتها العقلية والأدبية. وكلما ظهر عيب فى أخلاقها يداوى بالتربية حتى تصير إنساناً شاعراً بنفسه ذلك لأن النمو الأدبى لا يختلف فى سيره عن النمو المادى. فكما أن الطفل يحبو قبل أن يمشى ويتعلم المشى بالتدريج فيمسك الحائط ويستند على يد مرضعته ثم متى تعلم المشى وحده لا يحسنه إلا بعد تمرين يدوم مدة أشهر يقع فى خلالها مرات كثيرة. كذلك الإنسانية فى سيرها الأدبى لا تنتقل من حال إلى حال أحسن منها إلا بالتدريج وبعد تمرين طويل يعرض لها فيه كثير من التخبط والاختلال والتجارب المؤلمة حتى تستقيم فى سيرها، تلك سنة الفطرة. فلا يجوز لنا نتخيل أن فى إمكاننا الخلاص منها ولا الفرار من قيودها. كذلك لا يكون من الحكمة أن نرجع إلى الوراء أو نوقف تقدمنا إلى الأمام.

فان أردنا أن نصل إلى الغاية التى وجهنا إليها آمالنا فما علينا إلا أن نستسلم إلى حكم السنة الإلهية ونقبل المتاعب والمشاق التى بدونها لا يمكن الوصول إليها وإلا كان مثلنا كمثل أب مجنون خاف على ولده إذا مشى أن يسقط على الأرض فمنعه المشى حتى كبر فعاش مقعداً مشلول الرجلين.

حجاب النساء من الجهة الدينية *(1899)

قاسم أمين – محمد عبده

لو أن في الشريعة الإسلامية نصوصاً تقضي بالحجاب، على ما هو معروف الآن عند بعض المسلمين، لوجب عليّ اجتناب البحث فيه، ولما كتبت حرفاً يخالف تلك النصوص مهما كانت مضرة في ظاهر الأمر، لأن الأوامر الإلهية يجب الإذعان لها بدون بحث ولا مناقشة.

لكننا لا نجد نصاً في الشريعة يوجب الحجاب على هذه الطريقة المعهودة، وإنما هي عادة عرضت عليهم من مخالطة بعض الأمم فاستحسنوها وأخذوا بها وبالغوا فيها وألبسوها لباس الدين كسائر العادات الضارة التي تمكنت في الناس باسم الدين والدين براء منها. ولذلك لا نرى مانعاً من البحث فيها، بل من الواجب أن نلم بها، ونتبين حكم الشريعة فى شأنها، وحاجة الناس إلى تغييرها.

جاء في الكتاب العزيز: " [illegible] النور: ٣٠ - ٣١ "(1).

أباحت الشريعة فى هذه الآية للمرأة أن تظهر بعض أجزاء من جسمها أمام الأجنبى عنها، غير أنها لم تسم تلك المواضع.

---

* جاء هذا النص في كتابين أولهما : تحرير المرأة 1899 لقاسم أمين، وثانيهما الأعمال الكاملة لمحمد عبده بتحقيق د. محمد عمارة دار الشروق القاهرة 2008ص 105 – 113.

(1) النور آيه (30، 31).

وقد قال العلماء : إنها وكلت فهمها وتعيينها إلى ما كان معروفاً فى العادة وقت الخطاب. واتفق الأئمة على أن الوجه والكفين مما شمله الاستثناء فى الآية، ووقع الخلاف بينهم فى أعضاء أخرى كالذراعين والقدمين.

جاء فى "ابن عابدين" : "وعورة الحرة بدنها حتى شعرها النازل جميع فى الأصح، خلا الوجه والكفين والقدمين على المعتمد. وصوتها على الأرجح، وذراعيها على المرجوح، وتمنع المرأة الشابة من كشف الوجه (لا لأنه عورة) بل لخوف الفتنة، كمسه وإن أمن الشهوة لأنه أغلظ، ولذلك ثبتت به حرمة المصاهرة كما يأتى فى الحظر، ولا يجوز النظر إليه بشهوة كوجة أمرد، فإنه يحرم النظر إلى وجهها ووجه الأمرد إذا شك فى الشهوة، أما بدونها فيباح ولو جميلاً".

وذكر فى كتاب (الروض)، فى المذهب الشافعى : "نظر الوجه والكفين عند أمن الفتنة من المرأة للرجل وعكسه جائز، ويجوز نظر وجه المرأة عند المعاملة وعند تحمل الشهادة، وتكلف كشفه عند الأداء".

وجاء في (تبيين الحقائق شرح كنز الدقائق لعثمان بن علي الزيلعي): "وبدن الحرة عورة إلا وجهها وكفيها وقدميها، لقوله تعالى: (ولا يبدين زينتهن إلا ما ظهر منها) والمراد محل زينتهن وما ظهر منها: الوجه والكفان. قاله ابن عباس وابن عمر. واستثني في (المختصر) الأعضاء الثلاثة للابتلاء بإبدائها، لأنه عليه الصلاة والسلام نهى المحرمة عن لبس القفازين والنقاب، ولو كان الوجه والكفان من العورة لما حرم سترهما بالمخيط. وفي القدم روايتان والأصح أنها ليست بعورة للابتلاء بإبدائها".

وحكم الوجه والكفين، وأنها ليست بعورة معروف كذلك عند المالكية والحنابلة. ولا نطيل بنقل كلام أهل هذين المذهبين.

ومما يروى عن عائشة، (رض الله عنها)، أنها قالت: "إن أسماء بنت أبي بكر دخلت على رسول الله (ص)، وعليها ثياب رقاق، فقال لها: يا أسماء، إن المرأة إذا بلغت المحيض لم يصلح أن يرى منها إلا هذا وهذا، وأشار إلى وجهه وكفيه".

وورد أيضاً في كتاب (حسن الأسوة) للسيد محمد صديق حسن خان بهادر: "وإنما رخص للمرأة في هذا القدر لأن المرأة لا تجد بداً من مزاولة الأشياء بيديها ومن الحاجة إلى كشف وجهها، خصوصاً في الشهادة والمحاكمة والزواج، وتضطر إلى المشي في الطرقات، وظهور قدميها، وخاصة الفقيرات منهن".

خولت الشريعة للمرأة ما للرجال من الحقوق، وألقت عليها تبعة أعمالها المدنية والجنائية، فللمرأة الحق في إدارة أموالها والتصرف فيها بنفسها. فكيف يمكن لرجل أن يتعاقد معها من غير أن يراها ويتحقق شخصيتها؟!

ومن غريب وسائل التحقق أن تحضر المرأة مغلفة من رأسها إلى قدميها، أو تقف من وراء ستار أو باب، ويقال للرجال: ها هي فلانة التي تريد أن تبيعك دارها أو تقيمك وكيلاً في زواجها مثلاً، فتقول المرأة: بعت، أو: وكلت، ويكتفي بشهادة شاهدين من الأقارب أو الأجانب على أنها هي التي باعت أو وكلت، والحال إنه ليس في هذه الأعمال ضمانة يطمئن إليها أحد. وكثيراً ما أظهرت الوقائع القضائية سهولة استعمال الغش والتزوير في مثل هذه الأحوال، فكم رأينا أن امرأة تزوجت بغير علمها، وأجَّرت أملاكها بدون شعورها، بل

تجردت من كل ما تملكه على جهل منها، وذلك كله ناشئ من تحجبها وقيام الرجال دونها يحولون بينها وبين من يعاملها.

كيف يمكن لامرأة محجوبة أن تتخذ صناعة أو تجارة للتعيش منها إن كانت فقيرة؟ كيف يمكن لخادمة محجوبة أن تقوم بخدمة بمنزل فيه رجال؟ كيف يمكن لتاجرة محجوبة أن تدبر تجارتها بين الرجال؟ كيف يتسنى لزراعة محجوبة أن تفلح أرضها وتحصد زرعها؟ كيف يمكن لعاملة محجوبة أن تباشر عملها إذا أجَّرت نفسها للعمل في بناء بيت أو نحوه؟!

وبالجملة .. فقد خلق اللـه هذا العالم، ومكن فيه النوع الإنساني ليتمتع من منافعه بما تسمح له قواه في الوصول إليه، ووضع للتصرف فيه حدوداً تتبعها حقوق، وسوى في التزام الحدود والتمتع بالحقوق بين الرجل والمرأة من هذا النوع، ولم يقسم الكون بينهما قسمة أفزاز، ولم يجعل جانباً من الأرض للنساء يتمتعن بالمنافع فيه وحدهن وجانباً للرجال يعملون فيه في عزلة عن النساء، بل جعل متاع الحياة مشتركاً بين الصنفين، شائعاً تحت سلطة قواهما بلا تمييز. فكيف يمكن مع هذا لامرأة تتمتع بما شاء أن تتمتع به مما هيأها له، بالحياة ولواحقها من المشاعر والقوى، وما عرضه عليها لتعمل فيه من الكون المشترك بينها وبين الرجال إذا حظر عليها أن تقع تحت أعين الرجال، إلا من كان من محارمها؟. لا ريب أن هذا مما لم يسمح به الشرع ولن يسمح به العقل.

لهذا رأينا أن الضرورة أحالت الثبات على هذا الضرب من الحجاب عند أغلب الطبقات من المسلمين، كما نشاهده فى الخادمات والعاملات وسكان القرى، حتى من أهل الطبقة الوسطى، بل وبعض أهل العلياء من أهل البادية والقرى، والكل مسلمون، بل قد يكون الدين أمكن فيهم منه من أهل المدن !!

إذا وقفت المرأة في بعض مواقف القضاء خصماً أو شاهداً، كيف أنه يسوغ لها ستر وجهها؟ مضت سنون والخصوم وقضاة المحاكم أنفسهم غافلون عما يهم في هذه المسألة، متساهلون في رعاية الواجب فيها، فهم يقبلون أن تحضر المرأة أمامهم مستترة الوجه، وهى مدعية أو مدعى عليها أو شاهدة، وذلك منهم استسلام للعوائد، وليس بخاف ما في هذا التسامح من الضرر الذي يصعب استمراره فيما أظن. ذلك لعدم الثقة بمعرفة الشخص المستتر، ولما في ذلك من سهولة الغش.

كل رجل يقف مع امرأة موقف المخاصمة من همه أن يعرف تلك التي تخاصمه. وله في ذلك فوائد كثيرة، من أهمها صحة التمسك بقولها، ولا أظن أنه يسوغ للقاضي أن يحكم على شخص مستتر الوجه ولا أن يحكم له، ولا أظن أنه يسوغ له أن يسمع شاهداً كذلك. بل أقول: إن أول واجب عليه أن يتعرف وجه الشاهد والخصم، خصوصاً في الجنايات، وإلا فأي معنى لما أوجبه الشرع والقانون من السؤال عن اسم الشخص وسنه وصناعته ومولده؟ وماذا تفيد معرفة هذه الأمور كلها إذا لم يكن معروفاً بشخصه؟!

والحكمة في أن الشريعة الغراء كلفت المرأة بكشف وجهها عند تأدية الشهادة، كما مر، ظاهرة، وهي تمكن القاضي من التفرس في الحركات التي تظهر عليها، فيقدر الشهادة بذلك قدرها.

لا ريب فى أن ما ذكرنا من مضمار التحجب يندرج فى حكمة إباحة الشرع الإسلامى لكشف المرأة وجهها وكفيها، ونحن لا نريد أكثر من ذلك.

واتفق أئمة المذاهب أيضاً على أنه يجوز للخاطب أن ينظر إلى المرأة التي يريد أن يتزوجها، بل قالوا بندبه، عملاً

بما روي عن النبي (ص)، حيث قال لأحد الأنصار: ـ وكان قد خطب امرأة ـ "أنظرت إليها"؟ قال: لا، قال: "انظر إليها، فإنه أحرى أن يودم بينكما".

هذه هى نصوص القرآن وروايات الأحاديث وأقوال أئمة الفقه كلها واضحة جلية فى أن الله تع إلى قد أباح للمرأة كشف وجهها وكفيها، وذلك للحكم التى لا لا يصعب إدراكها على كل من عقل.

هذا حكم الشريعة الإسلامية، كله يسر لا عسر فيه، لا على النساء ولا على الرجال، ولا يضرب بين الفريقين بحجاب لا يخفي ما فيه من الحرج عليهما في المعاملات والمشقة في أداء كل منهما ما كلف به من الأعمال، سواء كان تكليفاً شرعياً أم تكليفاً قضت به ضرورة المعاش.

أما دعوى أن ذلك من آداب المرأة فلا أخالها صحيحة، لأنه لا أصل يمكن أن ترجع إليه هذه الدعوى، وأي علاقة بين الأدب وبين كشف الوجه وستره؟ وعلى أى قاعدة بني الفرق بين الرجل والمرأة؟ أليس الأدب في الحقيقة واحداً بالنسبة للرجال والنساء؟ وموضوعه الأعمال والمقاصد لا الأشكال والملابس؟

وأما خوف الفتنة الذي نراه يطوف في كل سطر مما يكتب في هذه المسألة تقريباً فهو أمر يتعلق بقلوب الخائفين من الرجال وليس على النساء تقدير، ولا هن مطالبات بمعرفته، وعلى من يخاف الفتنة من الرجال أن يغض بصره، كما أنه على من يخافها من النساء أن تغض بصرها، والأوامر الواردة في الآية الكريمة موجهة إلى كل من الفريقين بغض البصر على السواء، وفي هذا دلالة واضحة على أن المرأة ليست بأولى من الرجل بتغطية وجهها.

عجباً؟ لم تؤمر الرجال بالتبرقع وستر وجوههم عن النساء إذا خافوا الفتنة عليهن؟! هل اعتبرت عزيمة الرجل أضعف من عزيمة المرأة، واعتبر الرجل أعجز من المرأة عن ضبط نفسه والحكم على هواه؟ واعتبرت المرأة أقوى منه في كل ذلك، حتى أبيح للرجال أن يكشفوا وجوههم لأعين النساء مهما كان لهم من الحسن والجمال، ومنع النساء من كشف وجوههن لأعين الرجال منعاً مطلقاً خوف أن ينفلت زمام هوى النفس من سلطة عقل الرجل فيسقط في الفتنة بأي امرأة تعرضت له مهما بلغت من قبح الصورة وبشاعة الخلق؟

إن زعم زاعم صحة هذا الاعتبار، رأينا هذا اعترافاً منه بأن المرأة أكمل استعداداً من الرجل، فلم توضع حينئذ تحت رقَّه في كل حال؟ فإن لم يكن هذا الاعتبار صحيحاً فلم هذا التحكم المعروف؟

على أن البرقع والنقاب مما يزيد من خوف الفتنة، لأن هذا النقاب الأبيض الرقيق الذي تبدو من ورائه المحاسن وتختفي من ورائه العيوب، والبرقع الذي يختفي تحته طرف الأنف والفم والشدقين ويظهر منه الجبين والحواجب والعيون والخدود والأصداغ وصفحات العنق. هذا الساتر في الحقيقة من الزينة التي تحت رغبة الناظر وتحمله على اكتشاف قليل خفي بعد الافتتان بكثير ظهر. ولو أن المرأة كانت مكشوفة الوجه لكان في مجموع خلقها ما يرد في الغالب البصر عنها.

ليست أسباب الفتنة ما يبدو من أعضاء المرأة الظاهرة، بل أهم أسبابها ما يصدر عنها من الحركات في أثناء مشيها وما يبدو من الأفاعيل التي ترشد عما في نفسها، والنقاب والبرقع من أشد أعوان المرأة على إظهار ما تظهر وعمل ما تعمل لتحريك الرغبة، لأنهما يخفيان شخصيتها فلا تخاف أن

يعرفها قريب أو بعيد فيقول: فلانة أو بنت فلان أو زوجة فلان كانت تفعل كذا، فهي تأتى كل ما تشتهيه من ذلك تحت حماية ذلك البرقع وهذا النقاب، أما لو كان وجهها مكشوفاً فإن نسبتها إلى عائلتها أو شرفها فى نفسها يشعرانها بالحياء والخجل ويمنعانها من إبداء حركة أو عمل يتوهم منه أدنى رغبة منها في استلفات النظر إليها.

والحق أن الانتقاب والتبرقع ليسا من المشروعات الإسلامية لا للتعبد ولا للأدب، بل هما من العادات القديمة السابقة على الإسلام والباقية بعده، ويدلنا على ذلك أن هذه العادة ليست معروفة في كثير من البلاد الإسلامية وأنها لم تزل معروفة عند أغلب الأمم الشرقية التي لم تتدين بدين الإسلام.

إنما من مشروعات الإسلام ضرب الخمر على الجيوب، كما هو صريح الآية، وليس في ذلك شيء من التبرقع والانتقاب. هذا ما يتعلق بكشف الوجه واليدين، أمَّا ما يتعلق بالحجاب بمعنى قصر المرأة في بيتها والحظر عليها أن تخالط الرجال فالكلام فيه ينقسم إلى قسمين: ما يختص بنساء النبي (ص)، وما يتعلق بغيرهن من نساء المسلمين، ولا أثر في الشريعة لغير هذين القسمين.

أما القسم الأول: فقد ورد فيه ما يأتي من الآيات:

ٹ ٹ چ گ ڳ ڳ ڳ ڳ ڱ ڱ ڱ ں ں ڻ ڻ ڻ ۀ ۀ ہ ہ ھ ھ ے ے

ۓ ۓ ﯓ ﯔ ﯔ ﯕ ﯕ ﯖ ﯗ ﯘ ﯙ ﯚ ﯛ ﯜ ﯝ ﯞ

ﯟ ﯠ ﯡ ﯢ ﯣ

ﯤ چ الأحزاب: ٥٣ [1].

---

[1] الأحزاب : آية 53.

ﭦ ﭧ ﭨ ﭩ ﭪ ﭫ ﭬ ﭭ ﭮ ﭯ ﭰ ﭱ ﭲ ﭳ ﭴ ﭵ ﭶ ﭷ ﭸ ﭹ ﭺ ﭻ ﭼ ﭽ ﭾ ﭿ ﮀ ﮁ ﮂ ﮃ ﮄ ﮅ ﮆ ﮇ ﮈ ﮉ ﮊ ﮋ ﮌ ﮍ ﮎ ﮏ ﮐ ﮑ ﮒ ﮓ ﮔ ﮕ ﮖ ﮗ ﮘ ﮙ ﮚ ﮛ ﮜ ﮝ ﮞ ﮟ ﮠ ﮡ ﮢ ﮣ ﮤ ﮥ ﮦ ﮧ ﮨ ﮩ ﮪ ﮫ ﮬ ﮭ ﮮ ﮯ ﮰ ﮱ ﯓ ﯔ ﯕ ﯖ ﯗ ﯘ ﯙ ﯚ ﯛ ﯜ ﯝ ﯞ ﯟ ﯠ ﯡ ﯢ ﯣ ﯤ ﯥ ﯦ ﯧ ﯨ ﯩ الأحزاب: ٣٢ ـ ٣٣ [2]).

ولا يوجد اختلاف في جميع كتب الفقه من أي مذهب وكانت ولا في كتب التفاسير في أن هذه النصوص الشريفة هي خاصة بنساء النبي (ص) أمرهن الله سبحانه وتع إلى بالتحجب وبين لنا سبب هذا الحكم وهو أنهن لسن كأحد النساء. ولما كان الخطاب خاصاً بنساء الرسول،(ص)، وكانت أسباب التنزيل خاصة بهن لا تنطبق على غيرهن، فهذا الحجاب ليس بفرض ولا بواجب على أحد من نساء المسلمين [3]).

وأما القسم الثاني، فغاية ما ورد في كتب الفقه عنه حديث عن النبي، (ص)، نهى فيه عن الخلوة مع الأجنبي وهو: "لا يخلون رجل بامرأة إلا مع ذي محرم". قال"ابن عابدين": "الخلوة خربة[1])، أو كانت عجوزاً شوهاء أو بحائل ـ وقيل: الخلوة بالأجنبية مكروهة كراهة تحريم. وعن يوسف ليست بتحريم[2]) ".وقالوا: "إن الخلوة المحرمة تنتفي بالحائل وبوجود محرم أو امرأة ثقة قادرة، وهي تنتفي أيضاً بوجود رجل آخر لم تره"[3]).

ربما يقال: إن ما فرضه اللـه على نساء نبيه يستحب اتباعه لنساء المسلمين كافة، فنجيب: إن قوله تعالى: (لَسْتُنَّ كأَحَدٍ مِنَ النَّسَاءِ) يشير إلى عدم الرغبة في المساواة في هذا الحكم وينبهنا إلى أن في عدم الحجاب حكماً ينبغي لنا اعتبارها واحترامها، وليس من الصواب تعطيل تلك الحِكَم

---

(2) الأحزب : آية 32. 33
(3) صحيفة 261، من كتاب حسن الأسوة.
(1) من معانيها : عمرة.
(2) صحيفة 323، جزء خامس.
(3) صحيفة 423، جزء خامس.

مرضاة لاتباع الأسوة، وكما لا يحسن التوسع فيما فيه تيسير أو تخفيف كذلك لا يجعل الغلو فيما فيه تشديد وتضييق أو تعطيل لشيء من مصالح الحياة، وعلى هذا وردت آيات الكتاب المبين، قال تعالى: **(يُريدُ الله بِكُمُ اليُسْرَ وَلا يُريدُ بِكُم العُسْرَ)** [4] ، وقال: **(ما جَعَلَ عَلَيْكُمْ في الدِّينِ مِنْ حَرَج)**[5]، وقال أيضاً: **(يَا أيُّها الَّذينَ أَمَنوا لا تَسألُوا عَنْ أشيَاءَ إنْ تُبْد لَكُمْ تَسُؤكُمْ)** [6]. ولو كان اتباع الأسوة مطلوباً في مثل هذه الحالة لما رأينا أحد المشهورين بشدة التقوى والتمسك بالسنة يجري عائلته على ما يخالف الحجاب واستدل على ذلك بذكر الواقعة الآتية:

بعث سلمة بن قيس برجل من قومه يخبر عمر بن الخطاب، (رضى اللـه عنه) بواقعة حربية، فلما وصل ذلك الرجل إلى بيت عمر قال: "فاستأذنت وسلمت، فأذن لي، فدخلت عليه، فإذا هو جالس على مسح متكئ على وسادتين من آدم محشوتين ليفاً فبذ إلي بإحديهما فجلست عليها وإذا بهو في صُفّة فيها بيت عليه ستير فقال: يا أم كّلثوم، غداءنا، فأخرجت إليه خبزة بزيت في عرضها ملح لم يدق. فقال: ألا تخرجين إلينا تأكلين معنا من هذا؟ قالت: إنى أستمع عندك حس رجل، قال: نعم، ولا أراه من أهل البلد، قالت: فذلك حين عرفت أنه لم يعرفني، ولكن لو أردت أن أخرج إلى الرجال لكسوتني كما كسا ابن جعفر امرأته، وكما كسا الزبير امرأته، وكما كسا طلحة امرأته. قال: وما يكفيك أن يقال: أم كلثوم بنت علىَّ بن أبى طالب وامرأة أمير المؤمنين عمر؟ فقال: كل، فلو كانت راضية لأطعمتك أطيب من هذا!!

---

[4]) البقرة : آية 185.
[5] الحج : آية 78.
[6] المائدة : آية 101.

المؤلفون

- سلامة موسى (1887 – 1958) : ولد سلامة موسى فى قرية بنهبى، لأسرة قبطية وسافر إلى أوروبا بعد تخرجه فى الجامعة. بقى فى فرنسا ثلاث سنوات ودرس الفلسفة والتفكير السياسى والاجتماعى الأوروبى هناك. انتقل من فرنسا إلى إنجلترا وبعد رجوعه إلى مصر كتب فى مواضيع اجتماعية وإصلاحية وخصوصاً ما يتعلق بحرية الأفراد والعلاقة بين الدين والدولة. عمل كمحرر وكاتب صحفى ومثقف دعا إلى تجديد المجتمع المصرى على الطريقة الأوروبية. لعبت العقلانية والاشتريكية دوراً بارزاً فى أفكاره. أصدر كتاباً عن الحرية بعنوان "حرية الفكر وأفكارها فى التاريخ".

- أحمد لطفى السيد (1873 – 1963) : ولد فى برقين فى مصر لعائلة من الأعيان. درس أحمد لطفى السيد فى مدرسة الحقوق فى القاهرة والتقى فيها محمد عبده (1849 – 1905) وأثرت فيه أفكار محمد عبده الإصلاحية تأثيراً قوياً. بدأ لطفى السيد أنشطته الصحفية والسياسية عام 1907 بإصدار الجريدة وتأسيس حزب الأمة. كتب فى الجريدة عن الحرية فى نطاق واسع وتعتبر هذه المقالات تراثه الأعظم واستمرت كتابته لهذه الجريدة لسبع سنوات. انتقد المذاهب الاشتراكية والإسلامية المتطرفة ونلاحظ نفوذ الليبراليين الكلاسيكيين الأوروبيين على كتاباته. اتفق أحمد لطفى السيد مع محمد عبده على أن التعليم القومى والعمومى هو الطريق الوحيد لتحديث وتحرير المجتمع المصرى، عُيِّن لطفى السيد وزيراً للتعليم والداخلية لفترة قصيرة وكان مدير الجامعة المصرية من (عام 1925 إلى 1941). وبسبب نفوذه على مفكرى عصره

وتلاميذه الكثيرين يسمى أحمد لطفى السيد بـ "أستاذ الأجيال".

- رفاعة رافع الطهطاوى (1801 – 1873) : يعتبر الطهطاوى أحد مؤسسى النهضة العربية فى القرن التاسع عشر، ولا شك أنه أول كاتب ومفكر فى سلسلة الإصلاحيين العرب الذين التزموا بأفكاره وتقدموا المشروع النهضوى العربى. درس الطهطاوى فى الأزهر من 1817 ، وكان تلميذا للأستاذ حسن العطار (1766 – 1834) الذى علم الفلسفة الغربية لتلاميذه خارج البرنامج الرسمى للأزهر. أرسل حاكم مصر آنذاك محمد على بعثة إلى فرنسا عام 1826 ، انضم رفاعة إليها. درس الطهطاوى فى باريس اللغة الفرنسية والتفكير الأوروبى والنظام السياسى والاجتماعى الفرنسى، وعمل مترجماً وأصدر بعد رجوعه إلى مصر كتاباً مشهوراً وعنوانه : "تخليص الإبريز فى تلخيص باريز" وصف فيه أثره واكتشافاته فى فرنسا خلال إقامته فى باريس (1826 – 1831). طُرد رفاعة إلى الخرطوم بعد وفاة محمد على ومجىء حكم عباس بين(1850 - 1854) ،عاد إلى مصر وعمل فى منصب مدير مدرسة اللغات فى القاهرة.

- فرح أنطون (1874 – 1922) : ولد فرح أنطون فى بلاد الشاهم وهاجر إلى مصر، ثم انتقل إلى الولايات المتحدة الأمريكية ولكنه عاد إلى مصر بعد الثورة التركية عام 1908. كتب عن ضرورة الإصلاحات فى الوطن العربى ودعا إلى فصل الدين والسياسة والدولة. تبادل مناظرة مشهورة مع الشيخ محمد عبده حول علاقة الدين والدولة، الدنيا والآخرة. كان فرح أنطون متأثراً جداً بأفكار الثورة الفرنسية وشعاراتها الداعية إلى الحرية والمساواة والإخاء.

- طه حسين (1889 – 1973) : من أبرز الليبراليين العرب فى القرن العشرين. كان أديباً ومؤرخاً وصحفياً ووزيراً للتعليم ومترجماً ومعلماً. أصيب بالعمى فى طفولته ودرس فى الأزهر والتقى فيه محمد عبده وانضم إلى مجموعة إصلاحية تحت رعاية أحمد لطفى السيد. تابع طه حسين دراسته فى الجامعة المصرية والسربون فى باريس. حصل على الدكتوراه سنة 1919. أصدر كتابه الشهير والمثير للجدل "فى الشعر الجاهلى" سنة 1926، وظل يدعو إلى الإصلاح والديمقراطية الليبرالية فى مصر، واهتم بمسألة العدالة الاجتماعية فى الأربعينيات. شغل منصب وزير التعليم من 1950 إلى 1952.

- سليمان البستانى (1856 – 1925) : ولد فى عائلة لبنانية مشهورة. درس فى المدرسة الوطنية وتعلم اللغات الفرنسية والإنجليزية والتركية. زار بلاداً عديدة وبقى فى بغداد لثمانى سنوات. من أشهر كتاباته ترجمة الإلياذة اليونانية لهوميروس إلى اللغة العربية. بعد الثورة الدستورية التركية فى 1908، ألّف كتابه السياسى الذى يُعد أهم كتبه بعنوان : "عبرة وذكرى : الدولة العثمانية قبل وبعد الدستور". انتخب نائب بيروت فى البرلمان العثمانى وشغل منصب وزير الزراعة والتجارة والصناعة من عام 1913، واستقال منه بعد اندلاع الحرب العالمية الأولى وهاجر إلى سويسرا ومصر ونيويورك.

- محمد عبده (1849 – 1905) : كان محمد عبده فقيهاً وأحد مؤسسى مذهب الحداثة فى العالم العربى. درس فى الأزهر من 1866، والتقى فيه جمال الدين الأفغانى الى تعاون معه وأثرت أفكاره الإصلاحية تأثيراً قوياً فيه.

عُين 1880، رئيس تحرير لجريدة الوقائع المصرية التى تحيزت للحزب الليبرالى. دعا الأستاذ محمد عبده فيها إلى إصلاحات تدريجية. يُعد محمد عبده أهم مجددى الاجتهاد الإسلامى العقلانى، وفسر بذلك أصول الفقه وكشف عن اختلافات ما بين التفسيرات التقليدية وشرائع الإسلام الحقيقية، نفى من مصر عام 1882، بعد فشل الثورة العرابية وعاد عام 1889.

- قاسم أمين (1863 – 1908) : درس فى مدرسة الحقوق والإدارة فى القاهرة وعمل قاضياً بعد أن عاد من فرنسا فى 1885. كان أبرز محررى المرأة الشرقية ورأى أن تقدم أمة ما لا يتم إلا بإعادة النظر فى دور المرأة. دعا إلى تعليم المرأة كشرط لتقدم وترقى الأمم وإلى إلغاء تعدد الزوجات والحجاب. كتاباه المشهوران حول هذا الموضوع هما : "تحرير المرأة" (1899)، و "المرأة الجديدة" (1990) اللذان ناقش فيهما حال المرأة وإمكانية تطويره من جهات مختلفة. كشف محمد عمارة أن محمد عبده شارك فى تأليف "تحرير المرأة" لأن حجج هذا الكتاب دينية.

- عبد الرحمن الكواكبى (1854 – 1902) : ولد الكواكبى فى مدينة حلب لأسرة من العلماء المثقفين. عمل صحفياً وكتب عن ضرورة الإصلاحات فى العالم العربى. أصدر جرائد عديدة فى حياته مثل: الفرات، والشهباء، والاعتدال. قاوم فيها استبداد السلطة بشكل عنيف وأدت شجاعته إلى تعطيل كل جرائده. بعد سفرات كثيرة وصل الكواكبى مصر وأصدر كتابين مشهورين عنوانهما : "أم القرى" و "طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد".

- ابن خلدون (1332 – 1406) : ولد ابن خلدون فى تونس عام 1332، وكانت أسرته معروفة بعلمائها

ومثقفيها. درس اللغة ونحوها وقواعدها وإعرابها والقرآن والسنة والفقه. عمل قاضياً على المذهب المالكى وكاتباً سرياً لحكام شمال أفريقيا آنذاك. ألف أهم كتبه ديوان العبر فى المبتدأ والخبر (المعروف بالمقدمة) بين(1374 - 1377) الذى قدم فيه أفكاره الاجتماعية والسياسية والاقتصادية العلمية. أصبح هذا الكتاب إحدى الوثائق التأسيسية لعلوم الاجتماع فى العالم. حلل ابن خلدون فيه أسباب التمدن والانحطاط اللذين يرتبطان مع عصبية الناس. كشف ابن خلدون علاقات ما بين العصبية ودوائر الحكومة وقوة الدولة. انتقل إبن خلدون في سنواته الأخيرة إلى مصر وعمل مدرساً. فى 1400 أو 1401، التقى القائد المغولى تيمور لنك فى دمشق يعتبر تراث ابن خلدون أهم مرجع للعلوم الحديثة العالمية.

- على عبد الرازق (1888 – 1966) : كان على عبد الرازق قاضياً وعالماً، وأصدر كتابه الأشهر "الإسلام وأصول الحكم" فى 1925، أثناء المناظرات حول الخلافة التى ألغيت فى تركيا. رأى على عبد الرازق أنه فى أصول الإسلام لا دليل على مشروعية الخلافة وأنها كانت مؤسسة على القوة المسلحة فقط. سبب الكتاب ردوداً عنيفة بين الطبقات الدينية. المهم فى كتاب عبد الرازق أنه انتقد الخلافة ودور الدين فى الدنيا من الوجهة الدينية وليس من السوسيولوجية، كما فعل العلمانيون المسيحيون مثل، شبلى شميل وفرح أنطون.

المراجع

1- باللغة العربية

2. 1- المصادر الأصلية

- رفاعة رافع الطهطاوى 2001: "تخليص الإبريز فى تلخيص باريز". دار الهلال. الإصدار الأول 1834.
- رفاعة رافع الطهطاوى 1873: المرشد الأمين للبنات والبنين. المجلس الأعلى للثقافة. القاهرة.
- عبد الرحمن الكواكبى 2007: طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد. تقديم : محمد عمارة. دار الشروق. القاهرة 2008.
- قاسم أمين 1999: تحرير المرأة. مكتبة الترقى القاهرة.
- قاسم أمين 1900: المرأة الجديدة. المجلس الأعلى للثقافة 1999، القاهرة.
- على عبد الرازق 1925: الإسلام وأصول الحكم. دار مكتبة الحياة. بيروت المؤسسة العربية للدراسات والنشر 1972.
- سليمان البستانى 1908: عبرة وذكرى – الدولة العثمانية قبل الدستور وبعده مطبعة الأخبار 1908.
- أحمد لطفى السيد 1963: مبادئ فى السياسة والأدب والاجتماع. كتاب الهلال.
- أحمد لطفى السيد 1959: مشكلات الحرية فى العالم العربى. دار الروائع. بيروت.
- ابن خلدون 1377: المقدمة.
- محمد عبده 1923: الأعمال الكاملة. تحرير : محمد عمارة. دار الشروق. القاهرة.
- سلامة موسى 1927: حرية الفكر وأبطالها فى التاريخ. دار الهلال. القاهرة.
- فرح أنطون 1902: الفصل بين السلطتين المدنية والدينية. فى: مجموعة المؤلفين 1993: أضواء على التعصب. دار أمواج.
- طه حسين 2002: تراث طه حسين: المقالات الصحفية من 1908 إلى 1967. دراسة إبراهيم عبد العزيز. دار الكتب والوثائق القومية، القاهرة.

- طه حسين 2008: الديمقراطية : كتاب لم ينشر. نفرو للنشر والتوزيع، الجيزة.

3. 1- المصادر الثانوية

- محمد قاضى وعبد اللـه صولة 1992 : الفكر الإصلاحى عند العرب فى عصر النهضة. دار الجنوب للنشر، تونس.
- زكى سليمان بيومى: التيارات السياسية والاجتماعية بين المجددين والمحافظين. مركز وثائق وتاريخ مصر المعاصر.
- عزت قرنى 1980: العدالة والحرية فى فجر النهضة العربية الحديثة. المجلس الوطنى للثقافة والفنون والآداب. الكويت.
- عزت قرنى 2006 : تاريخ الفكر السياسى والاجتماعى فى مصر الحديثة، (1834 – 1914). الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة.
- عفيف فراج 2006 : إشكالية النهضة بين الليبرالية الاغترابية والإسلامية والاجتهادية. دار الأدب. بيروت.
- الجمعية الفلسفية المصرية 2009: فلسفة الحرية. مركز دراسات الوحدة العربية. بيروت.
- حازم صاغية 2005: مأزق الفرد فى الشرق الأوسط. الساقى. بيروت.
- وقائع الملتقى القومى المنظم لصفاقس 1990: التفكير الإصلاحى العربى – خصائصه وحدوده. المعهد القومى لعلوم التربية، تونس.
- عبد اللـه العروى 2008: مفهوم الحرية. المركز الثقافى العربى. بيروت.

Bibliography of non- Arabic books :

- Ayubi, Nazih 2008 : Over-stating the Arab state : Politics and Society in the Middle East. I.B. Tauris, London.
- Hourani, Albert 1983 : Arabic thought in the Liberal Age. Cambridge University Press, Cambridge.
- Owen, Roger 2005 : The Middle East in the World Eonomy, 1800 – 1914. I.B. Tauris, London.
- Rodinson, Maxime 2007 : Islam and Capitalism. Saqi Books, London.