٥

العدالة والحرية عند جمال الدين الأفغانى

للدكتور عزت قرنى

أستاذ الفلسفة المساعد بكلية الآداب ــ جامعة عين شمس

مقـــــدمة :

ابحث ما شاء لك البحث ، فلن تجد شخصية أغرب من جمال الدين الأفغانى بين شخصيات العـــالم الاســـلامى الحديث . فهـــذا الأفغانى المزعوم ، الايرانى حقا ، السنى على ما يعلن ، والشيعى فى أصـــله ، ترك موطنه ، وليكن مايكون ، وتقلب بين أراضى المشرقين ، متنقـــلا بين ايران وأفغانستان ، ومنهما الى الهند الى مصر الى تركيـــا ثم الى مصر مرة ثانية حيث عاش طويلا ، وهبت به العواصف فها هو يتقلب بين أراضى المغربين ، أياما فى باريس وحينا فى الروسيا ، ثم يعود الى فارس ، وأخيرا يراد له بالأمر السلطانى النافذ أن يستقر شبه سجين فى الآســـتانة ، ليموت فيها مسموما بحسب كل الظواهر . هذا الرجل الذى ترك فيمن اقتربوا منه أعظم الأثر ، كان يريد أن يكون رجل نظر ، « حكيما » من الحكماء العظام ، ولـــكنه فى الواقع كان مشغولا بالعمل راغبا فى تغيير الواقع بكل الوسائل المتاحة له ، من تدبير الثورة الى التحريض عليهـــا الى الكتابة فى الصحف حتى الدردشة فى مقـــاهى مصر وتحت ســـماء الآســـتانة .

وقد بدأ الخلاف بشأنه فى عصره ومنذ أولى سنى نشاطه العلنى ، واتهم فى دينه وثارت حوله الشكوك واستمرت كذلك حتى سنى حيـــاته الأخيرة ، ســـواء كان ذلك كله فى الآستانة أم فى مصر القاهرة أم فى باريس أم فى الآستانة من جديد .

فقد زار عاصمة الدولة العثمانيـــة فى ١٨٧٠ ، « وحومت عليـــه

لفضله قلوب الأمراء والوزراء وعلا ذكره بينهم » ، على ما يقول كتاب « تاريخ الأستاذ الامام الشيخ محمد عبده » ، وبعد ستة أشهر عين عضوا فى مجلس المعارف ، « وأشار الى طرق لتعميم المعارف لم يوافقه على الذهاب اليها رفقاؤه فى المجلس . ومن تلك الطرق ما أحفظ عليه قلب شيخ الاسلام لتلك الأوقات » . ثم حدث أن ألقى الأفغانى فى « دار الفنون » خطابا ، وجاء فيه تشبيه المعيشة الانسانية بجسد حى وأن كل صناعة بمنزلة عضو من ذلك البدن تؤدى من المنفعة فى المعيشة مايؤديه العضو فى البدن ، فشبه الملك مثلا بالمخ الذى هو مركز التدبير والادارة والارادة . ثم قال : « هذا ما يتألف منه جسم السعادة الانسانية ، ولاحياة لجسم الا بروح ، وروح هذا الجسم أما النبوة وأما الحكمة ، ولكن يفرق بينهما بأن النبوة منحة الهية لا تنالها يد الكاسب يختص الله بها من يشاء من عباده .. أما الحكمة فمما يكتسب بالفكر والنظر فى المعلومات ، وبأن النبى معصوم من الخطأ والحكيم يجوز عليه الخطأ بل يقع فيه » . هذا ما قاله الأفغانى ، « الا أن حسن أفندى فهمى (شيخ الاسلام فى الآستانة) ... أشاع أن الشيخ جمال الدين زعم أن النبوة صنعة ... ثم أوعز الى الوعاظ فى المساجد أن يذكروا ذلك محفوفا بالتفنيد والتنديد . فاهتم السيد جمال الدين للمدافعة عن نفسه واثبات براءته مما رمى به ، ورأى أن ذلك لا يكون الا بمحاكمة شيخ الاسلام .. ولج فى طلب المخاصمة فعظم الأمر وآل الى صدور أمر الصدر الأعظم اليه بالجلاء عن الآستانة » (٢) .

أما فى مصر ، خلال اقامته الكبرى بها (١٨٧١ — ١٨٧٩) ، فقد اتهم مرة أخرى فى دينه و « تمكن الحاسدون ، على ما يقول الشيخ رشيد رضا ، من نسبة ما أودعته كتب الفلاسفة الى رأى هذا الرجل وأذاعوا ذلك بين العامة » (٣) . كما أن سليم العنحورى ، وهو سورى مسيحى ، تحدث عنه حديثا لمح فيه الشيخ محمد عبده انه يتهم السيد بالالحاد ، فطالبه ، فى بيروت خلال منفى الشيخ المصرى بها ، بأن يخطىء نفسه فى الجرائد ففعل ، وقال فى تصحيح نفسه : « ان المباحث التى كان يدور بها لسانه (أى جمال الدين) أثناء مناظراته الجدلية فى بيان عقائد المسلمين ، كان المراد فيها اظهار حقائق النحل والبدع بمعزل عن الاعتقاد

بها » (٤) . ومهما يكن من أمر فان هذا الحديث نفسه يدل على شكوك البعض فى ايمان السيد جمال الدين .

وقد تشكك فيه أيضا الكاتب والمستشرق الفرنسى « رينان » ،فقال عن مقابلته له فى باريس فى مارس سنة ١٨٨٣ : « وقد خيل الى من حرية فكره ، ونبالة شيمه وصراحته ، وأنا أتحدث اليه ، اننى أرى وجها لوجه أحد من عرفتهم من القدماء ، وأننى أشهد ابن سينا أو ابن رشد، أو أحدا من أولئك الملحدين العظام ، الذين ظلوا يعملون خمسة قرون على تحرير الانسانية من الأسار » (٥) .

واختلفت الآراء فيه كذلك خلال مقامه الثانى والأخير فى الآستانة ، فيقول محمد باشا المخزومى محرر « خاطرات جمال الدين الأفغانى » : « كان مجلس جمال الدين يجمع أهل المذاهب المختلفة... ذلك ما حمل الكثيرين أن يذهبوا بالحكم على جمال الدين مذاهب شتى: تارة ينظرون اليه بنظرة مارق من الدين ، وطورا أنه دينى متعصب »(٦).

ويمكن لك أن تقول ان هناك جمال الدين كما هو فى ذاته ، أو فلتقل على « حقيقته » ، وان هناك أيضا « أسطورته » كما نشرها هو ببراعة عظمى واستخدم فىنشره لها عشرات منالتلاميذ، وبعضهم كان كأنه شبه مسحور . أما حقيقته فقد ساهم فى الكشف عنها عدد من الوثائق الجديدة نشرت أخيرا فى طهران (٧) وتظهر على الأخص أصله الايرانى الشيعى ، وكذلك عدد من الدراسات النقدية (٨) التى خرجت عن صف المصفقين المرددين لأقوال السابقين ، والفاغرين أفواههم سذاجة وتصديقا ، فحاولت رؤية ما بين السطور وتمحيص الشواهد على نحو أكثر عقلانية ، مستخدمة فى هذا منهجا نقديا لا يزيد عن أن يكون منهج العاقلين فى البحث التاريخى .

ومع ذلك فان جمال الدين الذى سنتابع أفكاره فى هذه الدراسة ليس السيد جمال الدين أسد أبادى ، بل السيد جمال الدين الأفغانى كما ظهر فى « أسطورته » ، التى استقرت خلال مقامه فى مصر وبانتملامحها من أقوال تلامذته ومخالطيه ومريديه فى تلك الفترة ، ومن أهم هؤلاء محمد عبده وأديب اسحق وسليم العنحورى ، وكما ظهر من كتاباته فى

« العروة الوثقى » التى أصدرها مجلة أسبوعية فى باريس ، وصدر منها ثمانية عشر عددا ، ما بين مارس وأكتوبر سنة ١٨٨٤ بالتعاون الوثيق مع الشيخ محمد عبده ، وكما ظهر فى « رسالة الرد على الدهريين »التى كتبها بالفارسية ونقلها محمد عبده الى العربية متخذا واسطة له الى الفارسية أحد أتباع جمال الدين أو خدمه ، عارف أبو تراب ، وكماظهر أخيرا وليس آخرا فى «خاطرات جمال الدين الأفغانى » التى جمعها ونشرها محمد باشا المخزومى ، وفيها على الأخص أقواله فى مجالسه فى الآستانة خلال اقامته الأخيرة بها (١٨٩٢ — ١٨٩٧) .

وسبب اهتمامنا بأسطورته وعدم تعرضنا لما ربما كان عليه فى حقيقته ، هو أن أسطورته تلك هى التى عرفه الناس من خلالها ، ولا يزال أكثرهم على هذا الحال حتى يومنا هذا فى البلاد الناطقة بالعربية، وهى التى أثرت على من أثرت عليه وسيكون منهم رجال عظماء ،ويكفيك بمحمد عبده مثالا عليهم ، وهى التى جاءت أفكاره الاجتماعية والسياسية عن العدالة والحرية فى اطارها ، وهى أخيرا التى ساعدت على نشر تلك الأفكار : فخير لك فى عالم التعبير بالعربية أن تكون سنيا من أن تكون شيعيا ، حتى تجد متنفسا لأفكارك وحسن استقبال لها يزيد الف، مرة عما لو كنت غير سنى . وهذا هو مافكر فيه ، فيما يبدو لنا ، جمال الدين الذى كان يريد التأثير ويريد انتشار أفكاره ويريد الفاعلية . فادعى الأفغانية وادعى السنية ونطق بالعربية ، فأصبح جزءا جوهريا من تراث الفكر الحديث المكتوب بتلك اللغة أو الناطق بها . ونشير أخيرا الى اننا لن نتناول الا مانسب اليه من أفكار ، أما أعماله فموضوع للتاريخ السياسى الحديث للبلاد الاسلامية وليس لتاريخ الأفكار الا حينما تلقى تلك الأعمال أضواء على ما نشر من تصورات وآراء .

الحرية

كل ما كتب بالعربية عن جمال الدين ، أو يكاد ، يمجده ويعظم فيه على الطريقة « الشرقية » التقليدية ، أى الى أبعد الحدود ، وبلا تحفظ، والى حد الكمال ، وهذه ، كما لاحظ البعض بحق ، سمة سيطرة روح الاستعباد وقبول واقعة العبودية ، من حيث يدرى المرء أو لا يدرى . وقد نسبوا الى « أشياء كثيرة ، بعضها يكاد ضده أن يكون صحيحا قدر

صحته . ومن ذلك أنه « ابو القومية » ، وهو قول جزاف بل وتعارضه النصوص ، وانه باعث روح التجديد الاسلامى ، وهـو قول خاطىء اذا أخذ بحروفه ، وأنه مصدر الحركة التحررية فى مصر والتى انتهت بالثورة بالعرابية ، وهو لاسبيل الى البرهنة عليه ، بل ان هناك ما يؤكد أن دور الأفغانى ضئيل فى نهاية الأمر اذا أخذنا بالوقائع وتركنا الكلمات الرنانة والأقوال القاصرة ، ومنها أنه بطل الحرية الأكبر فى ميدان الدينوالسياسة والاجتماع والفكر جميعا ، وسنرى مقدار قصور هذا الوصف عن الانطباق على واقع الحال ، خاصة اذا استخدمنا كلمـة « الحرية » فى معنـاها الدقيق .

والحق أن تمجيد الأفغانى والتفخيم فيه من هذه الناحيـة يقوم على فهم سىء لمـا تعنيه كلمات « الحرية » و « الحداثة » و « العقلانية » و «العلم» و «الثورة» وغير ذلك . ولننظر خاصـة من زاوية «الحرية».

ان من يقول « الحرية » يقول فى نفس الآن بالتجديد وبالتفتحالعقلى وبالانفتاح نحو المستقبل وبالابداع والاختراع . فماذا كان شأن الأفغانى من هذا كله؟ انه ليصعب أنيقال حرفيا انه كان يقف فى صف «التجديد». فاذا كان صحيحا أنه كان يريد تغيير الواقع الاسلامى فى أشكاله المختلفة، الا أن ما كان يريد أن يحل محل هذا الواقع المرفوض ليس شيئا «جديدا»، بل شىء « مما كان » بالفعل ، مما عرف المسلمون وخبروه ، وظهر لهم أنه صـالح . واذا كان صحيحا أن جمال الدين كان أكثر معاصريه المسلمين من جيله تفتحا عقليا ، الا أنه من الدقيق أن نقول أنه كان متفتحا علىهذا النحو فميا يخص الماضى لا فيما يخص المستقبل . ذلك أن الزمن الذى اهتم به الأفغانى أشد الاهتمام بل كل الاهتمام ، انما هو المـاضى وليس المستقبل ، وقد صب نظرته المتفتحة بالفعل على « اعادة » النظر فىهذا الماضى وحسب ، وليس على تقديم رؤية جديدة للمستقبل . ولن يستطيع أى مؤرخ أن ينسج مما ينسب الى مجال الدين من اقوال تصورا واضحا من المستقبل الاسلامى أو مشروعا منسقا لبناء نظرى أو عملى أو كليهما. هـذا بينما القول بالحرية يسـير معـه فى نفس الخطوة الانتبـاه نحو المستقبل أولا .

ولكن هذا ليس مما يشين جمال الدين ، لأنه متسـق مع فـكرة أساسية عبر عنها ، أو استخدمها على الأقل ، وقد وجدت عند غيره من

عظماء المفكرين ، ومنهم أفلاطون مثلا ، الا وهى أن المستقبل انما قد حددته بالفعل صورته النموذجية فى نظام وقع فى الماضى ، ألا وهو النظام ، الفكرى والعملى ، الذى سار عليه « السلف الصالح » . وهذه النظرة لا تقل أهمية ، فى عرف مؤرخ الأفكار موضوعيا ، عن النظرة المقابلة التى تطرح الاهتمام بالماضى أو لا ترى فيه الا سلما للانطلاق نحو المستقبل .

ولكنك لا تستطيع أن تقول عن مفكر أنه يقول بالحرية ويقول فى نفس الوقت بالعودة الى الماضى كما كان ليكون من جديد . وتنتج عن هذا نتيجة هامة : وهى أنه لا مكان فى مثل هذا التصور السلفى لمفهوم « الابداع » أو « الاختراع » ، ويكفى دليلا استخدام كلمة « بدعة » ، فهى محض الرأى أو الفعل السيء ، لأنه تجديد واتيان بجديد . ولم الابتداع ، وقد قيل فى الماضى كل ما يمكن أن يقال وعلى أحسن نحو ، وقد عمل الأسبقون الصالحون على طريقة هى الكمال الانسانى بعينه؟ ليس علينا ، فى النظرة السلفية ، أن نبتدع ، بل أن « نتبع » ، لأن الماضى يحوى الصورة النموذجية الكاملة الثابتة لكل آن ، بما فى ذلك المستقبل ، وليس علينا فى وقت التدهور والانحطاط ، أى وقت الخروج عن جادة الطريق تلك ، الا أن ننبش عن الماضى الحق وأن نعيد اليه لمعانه وأن نعاود السير عليه من جديد ، وسيكون هذا هو كل نصيب « التجديد » فى التصور السلفى : أن « تعود » الى ماض انحرف عن طريقه أهل العصر .

الأفغانى والمذهب السلفى :

ولنترك هذه التنظيرات ، ولننظر الى الوقائع ذاتها ، والوقائع هنا أقوال ونصوص . فما هى القضية الكبرى التى أراد جمال الدين الأفغانى ، مفكرا اسلاميا ، اقناع الناس بها ؟ انها لا شيء ان لم تكن ضرورة العودة الى التراث المبجل ، تراث الصالحين الأوائل ، لأن كل الشرور والمفاسد التى أصابت الأمة الأسلامية انما نتجت عن ضد هذا مباشرة : عن الابتعاد عن طريق السلف الصالح .

فتقول « العروة الوثقى » : « المسلمون بعد أن نالوا فى نشأة دينهم ما نالوا ، واخذوا من كل كمال حربى حظا.. ظهر فيهم أقوام بلباس

الدين وأبدعوا فيـــه ، وخلطوا بأصوله ما ليس منهـــا ، فانتشرت بينهم قواعد الجبر ... وحصل النقص فى التعليم والتقصير فى ارشاد الكافة الى أصـــول دينهم الحقة ومبانيه الثابتة التى دعا اليها النبى وأصحابه. وحيث أن الدين الحق هو أول صيغة صبغ الله بها نفوسهم ، ولا يزال وميض برقه يلوح فى أفئدتهم بين تلك الغيوم العارضة ... فاننا لانرتاب فى عودتهم الى مثل نشأتهم ، ونهوضـــهم الى مقاضـــاة الزمان ما سلب منهم ... » (٩) .

وتقول عن العلاج لأمراض الأمة الاسلامية : « فعـــلاجها انما يكون برجوعها الى قواعد دينها والأخذ بأحكامه على ما كان فى بدايته ،وارشاد العـــامة بمواعظه الواقيـــة بتطهير القلوب وتهذيب الأخـــلاق ... ولأن جرثومة الدين متأصلة فى النفوس بالوراثة ... فلا يحتاج القائم باحياء الأمة الا الى نفخة واحدة .. ومن طلب اصلاح أمة شأنها ما ذكرنابوسيلة غير هذه ، فقد ركب بها شططا ... » (١٠) .

ولا يقتصر الأمر على ضرورةالرجوع الى التراث من الناحية الفكرية، بل وكذلك من الناحيتين الأخلاقية والسياسية . واذا كانت الحقيقة واحدة لا تتغير ، فان نموذج النجاح الاجتماعى واحد هو الآخر ، وقانونه الذى لا تبديل فيـــه هو الذى منح الأمة الاسلامية فى عصرها الأول منعة وعزة ومجدا : « أن الله لا يغير ما بقوم من عزة وسلطان حتى يغير اولئك القوم ما بأنفسهم ، من نور العقل وصحة الفكر واشراف البصيرة ، والاعتبـــار بأفعال الله فى الأمم السابقة والتـــدبر فى أحوال الذين حادوا عن صراط الله فهلكوا ... لعـــدولهم عن سنة العدل ... حادوا عن الاستقامة فى العمل والصدق فى القول والسلامة فى الصـــدد والعفـــة عن الشهوات والحمية على الحق والقيام بنصره والتعاون على حمايته .

« تركوا الحق ولم يجمعوا همهم على اعلاء كلمته ، واتبعوا الأهواء البـــاطلة ... خارت عزائمهم فشحوا ببـــذل مهجهم فى حفـــظ السنن العـــادلة ، واختاروا الحياة فى البـــاطل على الموت فى نصرة الحـــق ، فأخذهم الله بذنوبهم وجعلهم عبرة للمعتبرين . هكذا جعل الله بقاء الأمم ونماءها فى التحلى بالفضـــائل التى أشرنا اليها وجعل هلاكها ودمارهافى

التخلى عنها ، سنة ثابتة لا تختلف باختلاف الأمم ولا تتبدل بتبدل الأجيال » (١١) .

معانى الحرية :

هذا هو الموقف الأساسى لجمال الدين الأفغانى . فأين سيكون مكان الحرية فى اطاره ؟ من الصحيح أن الأفغانى يتكلم أحيانا عن الحرية الشخصية (١٢) ، ولكنها فى العادة ليست الا حرية الحركة أو محض الحركة الجسمية ، وهى لا تذكر الا فى اطار انتقاده لسياسة الانجليز فى مصر بعد الاحتلال .

وعلى العكس من ذلك ، فان الواقع أن الأفغانى يستخدم كلمة « الحرية » أحيانا على أنها مقابل « السلوك على الطريقة الأوربية » ، بالمعنى السيء لهذا التعبير ، وذلك فى سياق سلبى يحمل على ادانتها . تقول ترجمة « الرد على الدهريين » مثلا : « الا أن قبيلا من هذه الطائفة (أى الدهريين) عملوا على اخفاء مقصدهم الأصلى وهو الاباحة والاشتراك . واكتفوا فى ظاهر الأمر بانكار الالوهية وجحود يوم الدين يوم العرض والجزاء ، وقد يظن بعض ضعفة العقول أن فى ذلك بسطة الفكر وسعة الحرية ... » (١٣) . وتقول « العروة الوثقى » : « ولو أن حاكما صغيرا بين قوم مسلمين من أى جنس كان تبع الأوامر الالهية وثابر على رعايتها وأخذ الدهماء بحدودها وضرب بسهمه مع المحكومين فى الخضوع لها وتجافى عن الاختصاص بمزايا الفخفخة الباطلة ، لأمكنه أن يحوز بسطة فى الملك وعظمة فى السلطان ، وأن ينال الغاية من رفعة الشأن فى الاقطار المعمورة بأرباب هذا الدين ، ولا يتجشم فى ذلك أتعابا ولا يحتاج الى بذل النفقات ولا تكثير الجيوش ولا مظاهرة الدول العظيمة ولا مداخلة أعوان التمدن وأنصار الحرية ... ويستغنى عن كل ذلك بالسير على نهج الخلفاء الراشدين والرجوع الى الأصول الأولى فى الديانة الاسلامية » (١٤) .

كذلك فان « العروة الوثقى » تهاجم المدارس التى شيدت على النمط الجديد والبعثات التى أرسلها المصريون والعثمانيون الى أوربا ، وتقول عن هؤلاء الذين درسوا على الطريقة الجديدة انهم لم ينفعوا بلادهم بشيء ولا انقذوها من الفقر أو الاعتداء ولا « وجدت فيهم قلوب مازجتها

روح الحيـــاة الوطنية » ، ثم تستطرد الجريدة : « نعم ، وبما وجدبينهم افراد يتفيقهون بألفاظ الحرية والوطنية والجنسية وما شاكلها ويصوغونها فى عبـــارات متقطعة بتراء لا تعرف غايتها ولا تعلم بدايتها ، وســـموا أنفسهم زعماء الحرية أو بسمة أخرى على حسب مايختارون ووقفوا عند هذا الحد » (١٥) وهكذا فان « الحرية » فى كل هذه المواقع شىء أترب الى المفهوم السيء ، أو على الأقل ان اطارها اطار غير محمود .

الحرية القوميـــة :

والواقع أن الحرية التى كان يقصـــدها جمـــال الدين عادة ، حين يستخدم هذه الـــكلمة ، لم تكن الحرية الشخصية ، بل الحرية «القومية» اى الاستقلال الوطنى ، ســـواء كان ذلك بازاء المستبدين الشرقيين فى داخل الوطن أو بازاء الاســـتعمار الأوربى . يقول فى واحد من أوضـــح أقواله بشأن الحرية : « اذا صح أن من الأشياء ما ليس يوهب ، فأهـــم هذه الأشـــياء الحرية والاســـتقلال لأن الحرية الحقيقيـــة لايهبهـــا الملك والمسيطر للأمة عن طيب خاطر ، والاستقلال كذلك . بل هاتان النعمتان انما حصلت عليهما الأمم أخذا بقوة واقتدار » (١٦) . ونراه هكذا يقـــرن الحرية والاستقلال وكأنهما شىء واحـــد أو شيئان مرتبطان جوهريا على الأقل . ولـــكن لننظر من جـــديد فى هذا النص الأخير لنتبين منه طبيعـــة هذه الحرية التى يتحدث عنها ، وسيظهر لنا عند اعادة النظر فيـــه انه لايقصد بها شيئا أكثر من الشجاعة الأدبية باعتبارها ركنا من أركان السلوك السياسى ، والتى تسمح للمرء وتدفعه الى أن يقول الحقيقة ، او أن يعلن رأيه ، بلا خوف ولا خشية من السلطات القائمة .

ويبدو أن هذا التصور هو الذى يقف وراء تمجيده لفضـــائل العرب فى أيام الاســـلام الأولى : « وفود العرب حملت معها (من شبه الجزيرة) أخلاقا فاضلة ... مثل الأنفة من الـــكذب والوفاء بالعهد ومطلق العدل وكمال الحرية والمساواة الحقيقية بين الملك والسوقة » (١٧) . او حينمـــا يقول ان أسلوب الأوربيين الاستعماريين ، وهم بســـبيل الســـيطرة على على مقادير الشرق ، يقوم بين ما يقوم عليه ، على « اقصـــاء كل وطنى حر يمكنه الجهر بمطالب وطنيـــة » (١٨) . ويتضح هـــذا المعنى لـــكلمة الحرية ، بأنها الشجاعة الأدبية ، من فقرة هامة من « العروة الوثقى »

تتحدث عن ضد الحرية : « ان المولعين بحب الحياة يقضونها من خوف الذل فى الذل ، ويعيشون من خوف العبودية فى العبودية ، ويتجرعون مرارات سكوات الموت فى كل لحظة خوفا من الموت ، لا الدين يسوقهم الى مرضاة الله ولا الحمية الوطنية تدفعهم الى ما به فخار بنى الانسان » (١٩) .

حقوق الأمة الاسلامية :

ويمكنك أن تقول ان « الحرية » التى يقصدها الأفغانى ربما كانت الترجمة العصرية للمفهوم الاسلامى الخاص « بالأمر بالمعروف والنهى عن المنكر » ، حين يعنى هذا التعبير المشاركة الايجابية للمؤمن فى شئون الأمة الاسلامية . فتقول « العروة الوثقى » مثلا : « ان الأمة التى ليس لها فى شئونها حل ولا عقد ، ولا تستشار فى مصالحها ، ولا اثر لارادتها فى منافعها العمومية ، وانما هى خاضعة لحاكم واحد ارادته قانون ومشيئته نظام ، يحكم ما يشاء ويفعل ما يريد ، فتلك أمة لا تثبت على حال واحد، ولا ينضبط لها سير ، فتعتورها السعادة والشقاء ... ويتناوبها العز والذل ... فاذا كان حاكمها جاهلا سيء الطبع ... اسقط الأمة بتصرفه الى مهاوى الخسران ... وجلب عليها غائلة الفاقة والفقر وجار فى سلطته عن جادة العدل ، وفتح ابوابا للعدوان ، فيتغلب القوى على حقوق الضعيف ، ويختل النظام ، وتفسد الأخلاق وتخفض الكلمة ويغلب اليأس ... عند ذلك ان كان فى الأمة رمق من الحياة وبقيت فيها بقية منها ، واراد الله بها خيرا اجتمع أهل الراى وارباب الهمة من أفرادها وتعاونوا على اجتثاث هذه الشجرة الخبيثة » (٢٠) .

وقد اهتم الأفغانى كثيرا بمفهوم « الأمة » الاسلامية هذا ، حتى أن احد اهدافه الكبرى كان اعادته من جديد الى الحياة ، من أجل موازنة الحكام المستبدين بالأمة ، واستثارة المسلمين من الهند الى الجزائر من اجل الوقوف صفا واحدا فى وجه الاستعمار الغربى ، مع ملاحظة أن هذا التصور يخدم مصالح جمال الدين بشخصه ، فمن السذاجة الا ننتبه الى انه كان يرى فى نفسه الزعيم الصالح لتلك الأمة الاسلامية وقد انبعثت موحدة من جديد ، أما فكرة القومية فستجعله محدودا بحدود

الأفغـــان أو فارس على أحسن تقدير ، بينما هو يريد لصـــوته أن يمـــلأ الدنيـــا بأسرها . ومع ذلك فانه فى استخدامه لمفهوم الأمة ، يقصـــد به أحيـــانا مجموعة اســـلامية محددة مثل مصر مثلا أو فارس (٢١) . وعلى أى حال فهاهو تصوره عنحقوق الأمة من الوجهة السياسية : « السلطة الزمنية بمليكها أو سلطانها ، انما استمدت قوتها من الأمة لأجل قمع اهل الشر وصـــيانة حقوق العـــامة والخاصة وتوفير الراحة للمجموع بالسهر على الأمن وتوزيع العـــدالة المطلقة ، الى آخر مافى الوازع والسلطـــان من المنافع العـــامة » (٢٢) . فالأمة هنـــا هى مصدر السلطات كما سيقال وهدف السلطة هو تحقيق « المنافع العـــامة » لمجموع الأمة ، وان كان القـــارىء سيلاحظ أن مفهومه هذا عن « المنـــافع العامة » سلبى جدا ومتأخر مثلا عن مفهوم رفاعة الطهطاوى الذى كان يرى ضرورة التنميـــة الاقتصادية كجزء من مفهوم « المنافع العامة » .

وهكذا فانه من الطبيعى أن يعتبر الأفغانى « رضـــاء الأمة » شرطا رئيسيا لقيـــام السلطة الزمنية ، فيقول : « الدين الاسلامى لم تكنأصوله قاصرة على دعوة الخلق الى الحق وملاحظة أحوال النفـــوس من جهـــة كونها روحانية مطلوبة من هذا العـــالم الأدنى الى عالم أعلى ، بـــل هى كما كانت كافلة لهـــذا جاءت وافيـــة بوضع حدود المعاملات بين العبـــاد وبيـــان الحقوق كليها وجزئيها وتحديد السلطة الوازعة التى تقوم بتنفيذ المشروعات وتعيين شروطها ، حتى لا يكون القـــابض على زمامها الا من اشد النـــاس خضوعا لها ، ولن ينالها بوراثة ولا امتياز فىجنس أو قبيلة أو قوة بدنية وثروة مالية ،وانما ينالها بالوقوف عند أحكام الشريعةوالقدرة على تنفيذها ورضـــاء الأمة . فيكون وازع المسلمين فى الحقيقة شريعتهم المقدسة الألهية التى لا تميز بين جنس وجنس واجتماع آراء الأمة »(٢٣).

الاســـتبداد والشورى :

وقد كان جمال الدين اشد اهل عصره معارضة للاســـتبداد واكثرهم جسارة وافصاحا (٢٤) ، والاستبداد هو ضد رضاء الأمة ، لأنه حكمالفرد بدون اشتراكها ، ولأنه عند الأفغانى حكم الفرد الظالم المستغل . فما هو

بديل الاستبداد فى الشرق ؟ هل هو الحكم النيـــابى الدستورى ؟ هل هو الحكم الجمهورى ؟ يبدو أن لا هذا ولا ذاك .

أما أن البديل لا يمكن أن يكون الحكم الجمهورى ، فدليله هذا الموقف الصريح : يقول محرر « الخاطرات » بعد ذكر أن « جمال الدين كان محبا لمصر وللمصريين ، شديد الارتبـــاط بهم » ، ان رأى السيد كان أن مصر سوف تخلص لأهلها « اذا هم عملوا بالحزم وهيئوا ما يلزم من العزم ، وما يتطلبه حكم الذات من القوى ... لا تحى مصر ولا يحى الشرق بدوله وامباراته الا اذا أتاح الله لـــكل مصر رجلا عادلا قويا يحكمه بأهله على غير طريق التفرد بالقوة والسلطان . لأن بالقوة المطلقة الاستبداد ، ولا عدل الا مع القوة المقيـــدة . وحكم مصر بأهلهـــا انما أعنى به الاشتراك الأهلى بالحكم الدستورى الصحيح » (٢٥) .

ثم قال: « اذا صح أن من الأشياء ماليس يوهب، فأهم هذه الأشياء الحرية والاستقلال . لأن الحرية الحقيقية لا يهبها الملك المسيطر للامة عن طيب خاطر ، والاستقلال كذلك . بل هاتان النعمتان انما حصلت وتحصل عليها الأمم أخذا بقوة واقتـــدار ... أما تغيير شكل الحكم المطلق بالشكل النيابى الشورى ، فهو أيسر مطلبـــا وأقرب منالا ، اذ يكفى فيه أحيـــانا ارشاد الملك ونصحه من عقلاء مقربيه (٢٦) فيفعـــله ، ويشرك معه أمتـــه ورعيته ، ويرى بعد التربة راحة وتضامنا على سلامة ملكه .. فيكـــون للملك الدستورى عظمة الملك ... وهذا الشكل (الملك الشورى) هـــو الحكم الذى يصلح لمصر ولدول وامبارات الاسلام فى الشرق . وبتوضيح وافصـــاح : لا يسلم على الغالب الشكل الدستورى الصحيح مع ملك ذاق لذة التفرد بالسلطان ، ويعظم عليه الأمر كلما صادمه مجلس الأمة بارادته أو غلبه على هواه . لذلك قلت : « اذا أتاح الله رجـــلا قويا عادلا لمصر وللشرق ، يحكمه بأهله » ، ذلك الرجل اما أن يكون موجودا أو تأتى به الأمة ، فتملكه على شرط الأمانة والخضوع لنظامها الأساسى وتتوجه على هذا القسم .. أما الحكم الجمهورى فلا يصح للشرق اليوم ولا لأهله »(٢٧)

هذا عن البديل الأول للاستبداد ، وهو الحكم الجمهورى . فمـــاذا عن البديل الثانى ، الحكم النيابى الدستورى الذى ورد ذكـــره فى هـــذا

النص ذاته ؟ لنذكر أولا أن الأفغانى كان متعلقا بالفعل بفكرة الدستور ، ولنذكر ثانيا أنه رأى فيها المقابل الأوربى لفكرة الشورى ، ولنذكر ثالثا أنه وقف مع ذلك موقفا متحفظا جدا من فكرة المجالس النيابية ، ولنذكر رابعا أن الحل عنده انما هو « المستبد العادل » الذى « يحكم الشرق بأهله »، وهذه هى الشورى عند الأفغانى . ولنفصل فى كل هذا .

أما عن تعلق الأفغانى بفكرة الدستور ، فانه أمر ثابت ، وقد قدم هو نفسه مشروعا دستوريا لفارس ، « لتكون حكومة ملكية شورية،فما أتم قواعد الدستور الكلية ، واطلع عليه الشاه ناصر الدين ، الا واعظم الأمر ، اذ رأى أن حكمه سيكون مقيدا وأن أهل فارس سيكونون أوسع سلطة من الشاه بمجلسهم النيابى » . ولينظر القارىء فى بقية الحديث لأنه شديد الدلالة على مفاهيم حكام « الشرق » ،وعلى جسارة الأفغانى اللامتناهية . فيقول الشاه لجمال الدين : « أيصح أن اكون يا حضرة السيد ، وأنا ملك ملوك الفرس (شاهنشاه) كأحد افراد الفلاحين ؟ فقال جمال الدين : اعلم يا حضرة الشاه أن تاجك وعظمة سلطانك وقوائم عرشك سيكونون بالحكم الدستوى أعظم وأنفذ وأثبت مما هم الآن . والفلاح والعامل والصانع فى المملكة يا حضرة الشاه انفع من عظمتك ومن آرائك . واسمح لاخلاصى أن أؤديه صريحا قبل فوات وقته . لا شك يا عظمة الشاه انك رأيت وقرأت عن أمة استطاعت ان تعيش بدون أن يكون على رأسها ملك ، ولكن هل رأيت ملكا عاش بدون أمة ورعية ؟ » ويقال ان الصدر الأعظم وشى بجمال الدين عند الشاه ، قائلا : « ان مايسنه جمال الدين من القوانين ، لا يفيد البلاد شيئا ، ولكنه ينزع سلطان الشاه منه ، ويعطيه الى السوقة والفلاحين » (٢٨) .

كذلك فان الأفغانى قرب ما بين فكرة الدستور وفكرة الحكم بالشورى ، ولكن هذا عنده لا يخلو من تقلبات . فيذكر محرر « الخاطرات » ان جمال الدين قال مرة عن مقابلة له مع السلطان عبد الحميد : « رأيت من السلطان ارتياحا لقبول كل ما ذكرته له من محاسن الحكم الدستورى وأن الاسلام أول من عمل به فى سلطانه (أى الحكم الشورى) ، وذلك عملا بحكم النص : « وأمرهم شورى بينهم » (٢٩) .

فيظهر من هذا القول أن الشورى تعنى عنده الحكم الدستورى . ومع ذلك فان نفس الكتاب يذكر فى مكان آخر أن الأفغانى قال مرة : « ان تدبير الممالك ، وصونها من سلطان أو ملك يطغى بقوته بالحكمة وحسن الرأى ، وأصول الحكومة الشورية والمشاورة ودعوة الأمة للتداول ، وظائف الملوك ... كل ذلك مسطور فى القرآن ، فى سورة النمل بأصرح عبارة وبآيات وجيزة » (٣٠) . فالذى يظهر من هذا النص هن أن الشورى لا تعنى عند الأفغانى الا محض « المشاورة » أو المناصحة ، أى طلب الرأى لا أكثر وبلا الزام . ولكنا نرى الأفغانى فى سياق ثالث يستخدم كلمة « الشورى » استخداما يعود الى معنى « الحكم الدستورى » . ففى نفس الكتاب ذكر حوار بينه وبين الخديو توفيق ، يقول فيه هذا الأخير : « اننى أحب كل الخير للمصريين ويسرنى أن أرى بلادى وأبناءها فى أعلى درجات الترقى والفلاح . ولكن مع الأسف أكثر الشعب خامل جاهل لا يصلح أن يلقى عليه ما تلقونه من الدروس والأقوال المهيجة ، فيلقون أنفسهم والبلاد فى تهلكة » . وقد قال جمال الدين مجاوبا للخديو : « ليسمح لى سمو أمير البلاد أن أقول بحرية واخلاص ان الشعب المصرى كسائر الشعوب لايخلو منوجود الخامل والجاهل بين أفراده ، ولكنه غير محروم من وجود العالم والعاقل . فبالنظر الذى تنظرون به الى الشعب المصرى ولأفراده ينظرون به لسموكم . وان قبلتم نصح هذا المخلص وأسرعتم فى اشراك الأمة فى حكم البلاد على طريق الشورى ، فتأمرون باجراء انتخاب نواب عن الأمة ، تسن القوانين وتنفذ باسمكم وبارادتكم ، يكون ذلك أثبت لعرشكم وادوم أيضا لسلطانكم » (٣١) .

والحق أن موقف الأفغانى من النظام النيابى يشوبه بعض الغموض . فقد رأيناه فى النص السابق ينصح لتوفيق اقامة انتخابات يختار الأهالى فيها نوابهم . ومع ذلك ، فان محرر « الخاطرات » يذكر بعد صفحة واحدة فى كتابه أقوالا تختلف فى مضمونها تمام الاختلاف وتخص رأى الأفغانى فى مجلس النواب . ونأتى هنا بذلك النص الهام الذى يوضح ليس فقط موقف الأفغانى تجاه النظام البرلمانى بل وكذلك آراء له شديدة النفاذ حول الطبيعة الانتهازية « لنواب » الأمة وممثليها ، فى عصره بطبيعة الحال ، وربما بعد عصره كذلك . يقول وكأنه يقرأ الحاضر

والمستقبل فى كتاب مفتوح : « سترون عما قريب اذا تشكل المجلس النيابى المصرى ، سيكون ولا شك بهيكله الظاهرى مشابها للمجالس النيابية الأوربية ، بمعنى أن أقل ما سيوجد فيه من الأحزاب حزب للشمال وحزب لليمين ، ولسوف ترون اذا تشكل مجلسكم أن حزب الشمال لا أثر له فى ذلك المجلس ، لأن أقل مبادئه أن يكون معارضا للحكومة، وحزب اليمين أن يكون من أعوانها ... ولكن متى رأيتم المجلس النيابى الموهوم تشكل ورأيتم كل عضو يفر من أن يكون فى حزب الشمال ... فراره من الأسد الى حزب اليمين . فمقدمات مجلس نيابى قوته المحدثة له خارجة عن محيط الأمة ، والمحدث له قوة خارجة عن الأمة ومجلسها يعارضها ، منافع متضادة وهدفان مختلفان (٣٢) ، فمثل هذا المجلس لا قيمة له ... نائبكم سيكون على مقتضى ما مر من مهيئات مصركم فى زمانكم : هو ذلك الوجيه الذى امتص مال الفلاح بكل مساعيه ، ذلك الجبان البعيد عن مناهضة الحكام الذين هم أسقط منه همة ، ذلك الرجل الذى لا يعرف لايراد الحجة تجاه الحاكم الظالم معنى ، ولو كانت من الحجج الساطعة ، ذلك الرجل الذى يرى فى ارادة القوة الجائرة كل خير وحكمة ، ويرى فى كل دفاع عن وطنه ومناقشته للحساب قلة أدب وسوء تدبير وعدم حنكة وتهور ، وبالتالى يرى أن كل صفات العزة النفسية والمقومات الأهلية القومية مآلها الويل والثبور ، وكل مايدعو الى الذل واحتقار القومية وسحق ما تنمو به حرية الأمة هو من مجالى حكمته العصرية ... فعدم مثل هذا المجلس خير من وجوده » (٣٣) .

ويدل على أن هذا الكلام يعبر عن جوهر موقف الأفغانى أنه يتفق مع تشاؤمه أمام نظام الأحزاب الذى عبر عنه نص آخر من «الخاطرات» ومع رأيه فى أن ما يحتاج الشرق اليه انما هو « المستبد العادل » .

أما رأيه فى نظام الأحزاب فها هو : « الأمة تتخيل من وراء وعود الحزب سعادة ورفاهية وحرية واستقلالا ومساواة ، على أوسع شكل، قد لا يمكن حصوله فى البعيد الآجل فضلا عن القريب العاجل . فيؤازرون الحزب بكل معانى الطاعة والانقياد والنصرة والتضحية .. الخ . فاذا ما تم للحزب ما طلبه من الأمة واستحكم له الأمر ، ظهرت

هنالك فى رؤساء الأحزاب الاثرة والأنانية .. الخ » (٣٤) . ومع ذلك فانه يتراجع بعض الشيء ويضيف قائلا : « لا ينبغى أن يؤخذ من قولى هذا أن لا فائدة من الأحزاب على مطلق الرأى والمعنى ، فان الشرق بعد أن مرت عليه زلازل العسف والجور واشكال الاستعباد ، حتى تأصل فى نفوس أبنائه بذور الذل والاستكانة لكل قوى اكتسح بلاده ، ان هذا الشرق وهذا الشرقى لا يلبث طويلا حتى يهب يوما من رقاده ... فيأخذ فى اعداد عدة الأمم الطالبة لاستقلالها المستنكرة لاستعبادها . على هذا الأساس الاجتماعى التدريجى ، لا مانع يمنع الشرقى من الانخراط فى الحزب ، ويقبل من المواعيد ما يصدق وما لا يصدق ، حتى يظهر فى الشرق ما ظهر فى الغرب من أفراد يرون الموت فى الحياة لأوطانهم مغنما ... حينئذ يكون الشرق قد تسنى له وجود الحزب الذى هو نعم الدواء من داء استعباده ، فيجمع شتات أبنائه ... يعملون متضامنين على صالح مجموعهم ونصرة مظلومهم ويأخذون ما لهم من حق ويؤدون ما عليهم من واجب وهم لا يحزنون » (٣٥) .

والواقع أن الحل الحقيقى الذى ارتآه جمال الدين الأفغانى لمشكلات الشرق انما هو حل « المستبد العادل » الذى يحكم بالشورى . ففى « العروة الوثقى » يرد على القائلين بأن طريق الشرق الى القوة انما هو نشر المعارف بين جميع الأفراد وانه « متى عمت المعارف كملت الأخلاق واتحدت الكلمة واجتمعت القوة » ، يقول ردا على هؤلاء : « وما أبعد ما يظنون ، فان هذا العمل العظيم ، انما يقوم به سلطان قوى قاهر يحمل الأمة على ماتكره أزمانا ، حتى تذوق لذته وتجنى ثمرته ... » (٣٦) ، كذلك فقد مر بنا قوله الذى أتى به كتاب «الخاطرات»، من انه : « لا تحيى مصر ولا يحيى الشرق بدوله وامارته الا اذا أتاح الله لكل منهم رجلا قويا عادلا يحكمه بأهله على غير طريق التفرد بالقوة والسلطان » . ومما يدل على أن الدور الرئيسى سيظل يلعبه الحاكم قول « الخاطرات » : « عرف جمال الدين بغرضه وسعيه الحثيث لجمع شتات أهل الشرق وايقاظ الهمم من أهله ، والاشراف بهم على الخطر الغربى المحدق بكيانهم والآخذ بخناقهم ليعملوا على جمع كلمتهم ، ويأخذ كل ملك أو أمير فى الشرق على ترقية شعبه وتحسين ملكه ، وتحصينه بالحكم

الشورى الدستورى ، وتمكينه لما يربط الأقرب فالأقرب، ويقويه بالتحالف والاتحاد ، حتى يرجع الكل الى الانضواء تحت راية الخلافة العظمى ».

ومع كل ذلك ، وهنا أيضا ، يعود الأفغانى ويتنصل من فكرة « المستبد العادل » .فيقول محرر « الخاطرات » ان مريدى السيدسألوه: « ان المتداول بين الناس على لسانك : « يحتاج الشرق الى مستبد عادل » ، فأجابهم : « هذا من قبيل جمع الأضداد . وكيف يجتمع العدل والاستبداد ؟ وخير صفات الحاكم القوة والعدل ، ولا خير بالضعيف العادل ، كما أنه لاخير فى القوىالظالم » (٢٧). والذى يهمنا نحن شيئان : الأول أن المتداول بين الناس كان بالفعل ذلك ، والثانى أن منطق المذهب أقوى من كل التراجمات اللفظية ، ومنطق المذهب واضح من كل النصوص التى أثبتناها منذ قليل .

الحل الأخلاقى :

ونستطيع أن نخرج من كل ما سبق أن حلمشكلات الشرقومصائبه، وخاصة روح التواكل وعادة تقبل الاستعباد ، لا يمكن أن يكون حلا تربويا بالتعليم ، ولن يكون حلا سياسيا ، ولن يكون على الأخص اصلاحا دستوريا يعدل من النظم القائمة ، ويقوم الشرقيون بنسخه عن أوربا . فأين الحل اذن ؟ يبدو أنه يقوم عنده فى الاصلاح الأخلاقى أولا ، وجوهر هذا الاصلاح ووسيلته هو الرجوع الى مثل عليا وفضائل سار عليهاوتحلى بها السلف الصالح وأشارت بها الشريعة الحنيفة .

وهكذا ستكون الحرية حرفيا ألا يخشى المؤمن فى الحق لومة لائم، ولديه من الأمثلة عند السلف الصالح الكثير . وبهذا يفسر تأكيد الأفغانى على رذيلة عظمى فى رأيه ، هى رذيلة الجبن ، التى تخصص لها العروة الوثقى مقالة طويلة بأكملها ، وذلك فى عددها الأخير الذى بعده اختفت عن الصدور .

ومن جهة أخرى فان الأفغانى يرى وجود صلة وثيقة بين الجبن والوهم : « الوهم روح خبيث يلابس النفس مولودا فأبوه الجبن ومربيه ومنشؤه الجبن » . وهو « حجاب الحقيقة وغشاء على عين البصيرة ».

وله سلطان على الارادة وحكم على العزيمة ، فهو مجلبة الشر ومبعد الخير » (٣٨) .

والواقع انه يمكن أن يلخص نداء الأفغانى نحو الحرية فى هذه الصيحة الشعرية ، التى هى فى آن واحد دعوة الى الشجاعة وتحريض على التمرد :

عش عزيزا أو مت وأنت كريم بين طعن القنا وخفق البنود(٣٩)

ولقد كانت حياة الأفغانى كلها مثالا حيا على الشجاعة وعلى التمرد ، وربما كان هذا أهم مشاركاته الحقيقية ومصدر تأثيره على معاصريه . ومن أقوى المواقف الدالة على شجاعته التى لا مثيل لها فى عصره أنه دخل على السلطان عبد الحميد فى فترة اقامته الأخيرة فى الاستانة وقال له : « أتيت لاستميح جلالتك أن تقيلنى من بيعتى لك ، لأنى رجعت عنها ... نعم بايعتك بالخلافة ، والخليفة لا يصح أن يكون غير صادق الوعد . بيد جلالتك الحل والعقد ، وبامكانك الا تعد ، واذا وعدت وجب عليك الوفاء . وقد رجوتك بالأمر الفلانى ووعدت بأنك تمضيه ولم تفعل » ، فهدأ السلطان بعد أن انتفض بشدة عند سماعه الكلمات الأولى ، وأصدر أمره بما كان يطلب جمال الدين (٤٠) . ويقول الأفغانى عن نفسه : « أننى استطعت فى حياتى أن قلت الحق ولم أكتمه ، لا رغبة ولا رهبة ، بل جاهرت به ، وانى بلغت من الشجاعة مرتبة قلت معها بعض ما أقول » (٤١) . بل لقد كان يرغب فى الشهادة : « أنا عن نفسى غير راض ، ذلك لأن الخمول قعد بى ، فلم يوصلنى الى أسمى مرتبة ، وهى مرتبة الشهادة » (٤٢) ، ونضيف نحن أنها أعلى مراتب الشجاعة .

ولم تكن شجاعته شجاعة سياسية فقط ، بل كانت كذلك ، وربما فى المحل الأول ، شجاعة عقلية . ولا يمكنك الا أن تحس بلهجة شخصية حين تراه يتحدث عن الحقيقة التى لا تسكن أحيانا معسكر الكثرة بينما يكون هناك أفراد برؤوسهم تحط فيهم الحقيقة ويدافعون عنها حتى ولو كان الثمن هو أعظم الآلام ، وحين تراه يتحدث كذلك عن « التقليد الأعمى بدون حجة ولا برهان » (٤٣) للتقاليد المتوارثة . ولقد كان الافغانى واحدا من أوائل من حرضوا المسلمين على ممارسة حق الاجتهاد ، وقسد

يكون أعظمهم جميعا وان لم يكن أولهم بالاطلاق . وتتميز ردوده على أهل التقليد بالصرامة والعنف ، على غير أسلوب الأكثرين غيره ممن دافعوا عن حق الاجتهاد قبله ، حيث فضلوا استخدام اللين ، واللجوء الى الاشارة بدل التصريح ، والاحتماء وراء بعض السلطات وممارسة أسلوب التقدم والتأخر ، أما هو فغير هذا تماما : يضع المبدأ ، وكأنه يعتبر أن محض وضع مبدأ الاجتهاد دليل أحقيته. وعلى الجماعة القائلة بأن طريق الاجتهاد لا يمكن سلوكه بسبب صعوبة توفر شروطه ، يرد الأفغاني : « ما معنى أن باب الاجتهاد مسدود ؟ وبأى نص سد باب الاجتهاد ؟ أو أى امام قال لا ينبغي لأحد من المسلمين بعدى أن يجتهد ليتفقه بالدين ، أو أن يهتدى بهدى القرآن وصحيح الحديث أو أن يجد ويجتهد لتوسيع مفهومه منهما والاستنتاج بالقياس على ما ينطبق على العلوم العصرية وحاجيات الزمان وأحكامه ... فمن كان عالما باللسان العربى وعاقلا غير مجنون وعارفا بسيرة السلف ... الخ جاز له النظر فى أحكام القرآن وتمعنها والتدقيق فيها واستنباط الأحكام منها ومن صحيح الحديث والقياس ... نعم ان أولئك الفحول الأئمة (أبو حنيفة ومالك والشافعى وابن حنبل) ورجال الأمة اجتهدوا وأحسنوا ... ولكن لا يصح أن تعتقد أنهم أحاطوا بكل أسرار القرآن ... » (٤٤) .

وهو ينادى باللجوء الى التأويل حين يبدو القرآن الحكيم متعارضا مع نتائج العلم الحديث ، أى العلم الأوربى : « عم الجهل وتفشى الجمود فى كثير من المتردين برداء العلماء حتى تخرصوا على القرآن بأنه يخالف الحقائق العلمية الثابتة ، والقرآن برىء مما يقولون ... فاذا لم نر فى القرآن ما يوافق صريح العلم والكليات ، اكتفينا بما جاء فيه من الاشارة ، ورجعنا الى التأويل ... » (٤٥) .

وربما كان من الممكن أن نعود بهذه المواقف كلها الى أصل أبعد، يعد ضمن المشاركات الكبرى لجمال الدين الأفغانى فى تقدم الفكر الاسلامى الحديث ، ذلك هو اعادته تقييم دور العقل واعطائه من جديد سلطات قوية فى حياة الانسان . وقد رأى الأفغانى أن العقل سيصل يوما الى اكتشاف أسرار الطبيعة ، ولكن على شريطة تحريره من « قيود الجمود » التى قيدته لعصور طويلة ، هذا العقل الذى هو

أشرف مخلوقات الله : « ما خلق الله خلقا أشرف من العقل الذى وهبه لخليفته فى الأرض ، وهو الانسان » (٤٦) . ولا شك أنه ينبغى أن ننظر الى اعجابه « بالشجاعة الأدبيـــة » للدكتور شبلى شـــميل تحت هـــذا الضوء (٤٧) ، وكذلك الحال الى اعجاب أرنست رينان الفرنسى بجمـــال الدين نفسه .

العـــــدالة

من السهل أن يدرك القارىء لآثار الأفغـــانى أنه يتحدث عنالعدالة أكثر بكثير مما يتحدث عن الحرية . وليس فى هذا مايدعو الى العجب ، فموضوع العـــدل من الموضوعات الاسلامية التقليـــدية ، خاصـــة وأن المؤلفين الاسلاميين راوا جميعا فى « العـــدل أساسا للملك » . يقـــول الأفغانى : « العدل قوام الاجتماع الانسانى وبه حيـــاة الأمم ، وكل قوة لا تخضع للعدل فمصيرها الى الزوال » (٤٨) ، بعد أن كان قد قال مخاطبا المسلمين : « عليكم ... أن تخضعوا لسطوة العدل ، فالعدل أســـاس الـــكون وبه قوامه ، ولا نجاحلقوم يزدرون العدل بينهم ، وعليكم أنتتقوا الله وتلزموا أوامره فى حفظ الذمم ، ومعرفة الحقوق لأربابها ، وحسن المعاملة واحكام الألفة فى المنافع الوطنية ... » (٤٩) .

وينبغى أن يكون هدف السلطة الزمنية تحقيق « العدل المطلق »(٥٠) ذلك أن « السلطة الزمنية بمليكها أو سلطانها انما استمدت قوتها منالأمة لأجل قمع أهل الشر ، وصـــيانة حقوق العامة والخاصة ، وتوفيرالراحة للمجموع بالسهر على الأمن وتوزيع العدالة المطلقة ، الى آخـــر ما فى الوازع والسلطان من المنافع العامة » (٥١) .

والدافع للسلطة الزمنية نحو تحقيق العدل هو فى المحل الأولطاعة الشريعة الاسلامية ، وطاعتها الشرط الأساسى لكل حكومة ، كما سبق ورأينـــا (٥٢) . ويقول الأفغانى : « كل فخار تكسبه الأنساب ، وكلامتياز تفيده الأحساب لم يجعل له الشارع أثرا فى وقاية الحقـــوق وحمـــاية الأرواح والأموال والأعراض ، بل كل رابطة سوى رابطة الشريعة الحقة فهى ممقوتة على لسان الشارع ، والمعتمد عليها مذموم والمتعصب لهـــا

ملوم » (٥٣). ونلاحظ هنا أسس كون الأفغانى معارضا للحركات القومية، هـذا وعنـوان المقـالة التى تأتى فيهـا هذه الـكلمات هو « الجنسية والديانة الاسلامية » .

ويوضح الأفغانى مصدر وجوب الطاعة نحو السلطة الزمنية : فان النفوس اذا اعتمدت جميعا على « حاكم تتصاغر لديه القوى وتتضـاءل لعظمته القدرة وتخضع لسلطته النفوس بالطمح ، وتكون بالنسبة اليـه متساوية الأقدام ، وهو مبدأ الـكل وقهار السموات والأرض ، ثم يكون القـائم من قبله بتنفيذ أحكامه (أى الحاكم الأرضى) مساهما الكافة فى الاستكانة والرضوخ لأحكام أحكم الحاكمين ، فاذا أذعنت الأنفس بوجود الحاكم الأعلى ، وأيقنت بمشاركة القيم على أحكامه (وهو الحاكم الأرضى) لعامتهم فى التطامن لمـا أمر به ، اطمأنت فى حفظ الحق ودفع الشر الى صاحب هذه السلطة المقدسة (وهو الحاكم الأرضى أيضا) واستغنت عن عصبية الجنس لعـدم الحاجة اليها » (٥٤) . والقارىء المنتبه سيجد فى هذا وضعا جديدا لنظرية « الحكم الالهى » .

ولـكن ما هى على الدقة طبيعـة العدالة المطلوبة من الحكومة ؟ اذا تفحصنا النصوص الأفغانية عن قرب وجدنا أن فكرة جمال الدين عن تلك العـدالة لا تقل فقرا عن تصور النظرية السياسية التى أخذ بهـا حكام المسلمين فى هذا الجانب . فالعدل المطلوب ما هو فى النهـاية الا « نسف العدوان ورفع الظلم البين » ، وهذه هى وظيفة الحكومة (٥٥) ، وهو تصور سلبى كما هو واضح .

وقد نجد أحيانا تعبيرات فخمة كتلك التى سبق لنا رؤيتها من قبيل أن « العدل أساس الـكون وبه قوامه » (٥٦) ، وما شـابه ذلك ، ولـكن الواقع أن هذا كله لا يجاوز الحـدود الضيقة لتعبير آخر ، الا وهـو « حفظ الحق ودفع الشر » (٥٧) ، وهو ما يعنى بعبارة أخرى المحافظة على الأوضاع القائمة كما هى . وصحيح أن هذه العدالة تحتوى ضـمنا على التحذير من ارتكاب الظلم ، ولكن ماذا ستكون اذن تلك « العدالة » التى ينسبها السـيد جمـال الدين الى الأتراك على مايقـول صـاحب «الخاطرات» : « التزم الأتراك والسلاطين العظـام منهم جانب الدين ، وكان على منصـة المشيخة الاسـلامية علماء أعلام ... يصدر السلطان

وأكابر دولته عن رأيهم وينزل عن حكمهم ، فعطلوا فى الرعيسة وأمنوا من دخل فى ذمتهم » (٥٨) ؟

والواقع أنه من المستحيل بالفعل ، أو يكاد ، أن تجد عند جمال الدين الأفغانى فكرة واضحة المعالم ومفصلة عن مضمون العدالة ، وذلك اكتفاء بتكرار « الكلمة » ذاتها ، وكأن محتواها ومعناها واضحين وضوح نور الشمس ، فلا حاجة بها الى تحديد ، وهو يشير مرات عديدة الى « ميزان عدل الله » (٥٩) ، والى القاعدة المشهورة الخاصة « بالأمر بالمعروف والنهى عن المنكر » (٦٠) ، والى المساواة التى أكدت عليها الشريعة الاسلامية (٦١) ، والى « الاعتدال » باعتباره صنوا للعدل (٦٢)، والى « الأمن والراحة » باعتبارهما نتيجتين ضروريتين له (٦٣) ، والى نموذج « العدالة الشرعية » كما تجسد فى سيرة الخلفاء الراشدين(٦٤)، والى حب العدالة الذى كان عند « أجدادنا » بصفة عامة (٦٥)، نعم تجد عند الأفغانى كل هذه الاشارات ، ولكنك اذا تمعنت فيها لتضع يدك على شىء صلد فلن تجد الا تعبيرات يدق أغلبها أجراس الخطابة و « الانشاء » ، كما سبق ورأينا من قبل فى نص أثبتناه (٦٦) .

ويبدو أنه يحدد القول على نحو أكبر حين يحاول تفسير الآية القرآنية الرئيسية فى هذا الصدد ، وهى « ان الله يأمركم بالعدل والاحسان » ، فيذهب الى أن معنى هذه الآية هو : « اعطاء كل ذى حق حقه ووضع الأشياء فى مواضعها وتفويض أعمال الملك للقادرين على ادائها مما يوجب صيانة الملك وقوة السلطان ويشيد بناء السلطة ، ويحكم دعائم السطوة ، ويحفظ نظام الداخل من الخلل ويشفى نفوس الأمة من الملل . هذا مما تحكم به بداهة العقل ، وهو عنوان الحكمة التى قامت بها السموات والأرض وثبت بها نظام كل وجود وهو العدل المأمور به على لسان الشرع فى قوله « ان الله يأمركم بالعدل والاحسان » (٦٧) ، ثم يضيف : « كما أن الجور عن الاعتدال والميل عن سبيل الاستقامة فى كل جزء من أجزاء العالم يوجب فناءه واضمحلاله ، كذلك الجور فى الجمعيات البشرية بسبب دمارها . لهذا حثت الأوامر الالهية على العدل وكثر النهى فى الكتاب المجيد عن الظلم والجور . والحكام أول من توجه اليه الأوامر والنواهى فى هذا الباب : العدل

هو الحكمة التي امتن الله بها على عباده وقرنها بالخير الكثير ، فقال: « ومن يؤت الحكمة فقد اوتى خيرا كثيرا » ، وهى مظهر من أجل مظاهر صفاته العلية ، فهو الحكم العدل وهو اللطيف الخبير » (٦٨)

ولكن مضمون هذا كله مضمون فقير ، فضلا عن طابعه الخطابى، حتى أن الأفغانى وجد يوما انه يستطيع أن يضع تصوره عن العدالة فى كلمات أربع للخليفة عمر بن الخطاب : « نعم تسنى للفاروق ان يأتى على خير نتائج الأحكام وما ينتظره الناس على اختلاف طبقاتهم من عدل الحكام بأربعة كلمات حيث قال للمغيرة بن شعبة حينما ولاه : « يا مغيرة ، ليأمنك الأبرار وليخفك الأشرار » (٦٩) ، وهذا المعنى يعود الى أربعة أخر للأفغانى : « حفظ الحق ودفع الشر » ، وقد مرت علينا.

أما اذا أردنا انتباهنا الى مفهوم الأفغانى عن شروط الحاكم العادل وواجباته فسنجده أغنى شيئا ما من مفهومه عن العدالة ذاتها واكثر تفصيلا . فالحاكم العادل ينبغى أن يكون خاضعا للشريعة ،والا يتبع هواه، والا تكون بينه وبين المؤمنين فروق ، وأن تكون له ميزات خاصة عليهم ، وأن يتبع رأى العلماء العارفين بأحكام الشريعة (٧٠) . كذلك فان تصور الأفغانى عن مصالح الدولة وواجباتها كان تصورا واضحا بعض الشىء .

يقول فى « رسالة الرد على الدهريين » (٧١) : « الأمم فى رفاهتها والشعوب فى راحتها وانتظام أمر معيشتها محتاجة الى الحكومة بأى أنواعها أما جمهورية أو ملكية مشروطة أو ملكية مقيدة والحكومة فى اى صورها لاتقوم الا برجال يلون ضروبا من الأعمال ، فمنهم حراس على حدود المملكة يحمونها من عدوان الأجانب عليها ويدافعون الوالج فى ثغورها وحفظة فى داخل البلاد يأخذون على أيدى السفهاء ممن يهتك ستر الحياء ويميل الى الاعتقاد من فتك أو سلب أو نحوهما ، ومنهم حملة الشرع وعرفاء القانون يجلسون على منصات الأحكام لفصل الخصومات والحكم فى المنازعات ومنهم أهل جباية الأموال يحصلون من الرعايا ما فرضت عليهم الحكومة من خراج مع مراعاة قانونها فى ذلك ثم يستحفظون ما يحصلون فى خزائن المملكة وهى خزائن الرعايا فى الحقيقة وان كانت مفاتيحها بأيدى خزنتها ومنهم من يتولى صرف هذه الأموال فى المنافع العامة للرعية مع مراعاة الاقتصاد والحكمة

كانشاء المدارس والمكاتب وتمهيد الطرق وبناء القناطر واقامة الجسور واعداد المستشفيات ويؤدى أرزاق سائر العاملين فى شؤون الحكومة من الحراس والحفظة وقضاة العدل وغيرهم حسبما عين لهم وهذه الطبقات من رجال الحكومة الوالين على أعمالها انما تؤدى كل طبقة منها عملها المنوط بها بحكم الأمانة فان خربت أمانة أولئك الرجال وهم أركان الدولة سقط بناء السلطة وسلب الأمن وزاحت الراحة من بين الرعايا كافة وضاعت حقوق المحكومين وفشا فيها القتل والتناهب ووعرت طرق التجارة وتفتحت عليهم أبواب الفقر والفاقة وخوت خزائن الحكومة وعيت على الدولة سبل النجاح » .

ولكن الأمور ليست بالبساطة التى قد تتبادر الى ذهن القارىء : فالأفغانى شخصية معقدة التركيب متعددة الجوانب ، واذا كنا قد ذكرنا فيما سبق من صحاب آراء الأفغانى العالم الدينى ، فان له آراء اخرى ومواقف بقدر مافيه من جوانب أو قل بقدر مافيه من « شخصيات ». فقد كان الى جانب المدافع عن آراء أهل السلف الصالح ، كان رجل عصره ، وهنا ستجده يتحدث حديثا مختلفا بعض الشىء عن ذلك الذى رأيناه من قبل .

انظر اليه مثلا وهو يتحدث باعتباره « ماسونيا » : « أول ماشوقنى فى بناية الأحرار (يقصد منظمة الماسونيين) عنوان كبير خطير : حرية ، مساواة ، أخاء ، غرض « منفعة الانسان ، سعى وراء دك صروح الظلم ، تشييد معالم العدل المطلق » ... هذا ما رضيته من الوصف للماسونية وارتضيته لها . ولكن مع الأسف أرى أن جرائيم الأثرة والأنانية وحب الرياسة ... » (٧٢) ، ويأخذ فى التعبير عن خيبة أمله معمن رأى من أعضاء التنظيم ، لأن تصوره عن الماسونية كان التالى : « اذا لم تدخل الماسونية فى سياسة الكون ، وفيها كل بناء حر ، واذا آلات البناء التى بيدها لم تستعمل لهدم القديم وتشييد معالم حرية صحيحة واخاء ومساواة ، وتدك صروح الظلم والعتو والجور ، فلا حملت يد الأحرار مطرقة حجارة ... » (٧٣) .

وقد رأى فيه أتباعه حكيما اجتماعيا من « أعظم حكماء هذا العصر » (٧٤) ، فيما ظنوا ، والحق أن الأفغانى كان شديد الاهتمام بما

يمكن أن يسمى بالمشكلات الاجتماعية بوجه عام ؛ وله مواقف بشأن التربية والمرأة وطبيعة العلاقات الاجتماعية . ولن نفصل القول فى هذا ، انما الذى يهمنا هنا هو أن العدل عنده ليس ضرورة سياسية وحسب ، بل كذلك، وربما أولا ، فضيلة أخلاقية .

وينظر الأفغانى الى الفضائل بعامة نظرة اجتماعية ، سواء على المستوى الفردى أو المستوى الجمعى : « الفضائل سجايا للنفس من مقتضاها التأليف والتوفيق بين المتصفين بها ، كالسخاء والعفة والحياء ونحوها ... وعلى هذا النحو يكون الأمر فى الأشخاص الكثيرة ، فالفضائل هى مناط الوحدة بين الهيئة الاجتماعية وعروة الاتحاد بين الآحاد » (٧٥) ، وأين مكان العدل فى الفضائل ؟ « مجموع الفضائل هو العدل فى جميع الأعمال ، فاذا شمل طائفة من نوع الانسان وقف بكل من آحادها عند حده فى عمله لا يتجاوزه بما يمس حقا للآخر فيه ، فبه يكون التكافؤ والتآزر » (٧٦) . والفضائل التى تنتج هذا الأثر ، أى التآلف والاتحاد هى : « التعقل والتروى وانطلاق الفكر من قيود الأوهام والعفه والسخاء ، والقناعة والدماثة والوقار ، والتواضع وعظم الهمة ، والصبر والحلم والايثار ، والنجدة والسماحة والصدق والوفاء والأمانة ، وسلامة الصدر من الحقد والحسد ، والعفو والرفق والمروءة والحمية ، وحب العدالة والشفقة » (٧٧) . وأكثر مايرتبط العدل بالشفقة وبالسلم والرحمة ، وهى من أصول الدين (٧٨) .

ومن أظهر المواقف التى اتخذها جمال الدين الأفغانى باعتباره « حكيما اجتماعيا » أكثر من حيث كونه مفكرا دينيا، الهجوم على استغلال الحكام فى شتى الممالك الاسلامية للضعفاء من الأهالى وظلمهم اياهم، وعلى اهمال الأغنياء القيام بواجباتهم بل ووقوفهم فى صف المعتدى الأجنبى حيث كانوا . وما من شك فى أن هذا الموقف هو أهم ما شارك به جمال الدين فى الحياة السياسية والاجتماعية فى مصر وعلى الأخص ما بين عامى ١٨٧٧ و١٨٧٩ حين طرد من مصر (وقد دخلها مرة فى عام ١٨٦٩ وبقى فيها لمدة أسابيع ثم عاد اليها ليقيم فيها اقامته الثانية عام ١٨٧١ وهى التى امتدت حتى سنة ١٨٧٩) .

ويكفى هنـا أن ينظر القـارىء فى نص يروى عن خطبة للأفغانى فى المصريين كانت لاشك جديدة على مسامعهم لجراتها البالغة : « انـكم معاشر المصريين قـد نشأتم فى الاستعباد ، وربيتم بحجر الاسـتبداد ، وتوالت عليكم قرون منذ زمن الملوك الرعاة حتى اليوم وانتم تحملون عبء نير الفـاتحين ، وتعنون لوطأة الغزاة الظالمين ، تسومكم حكومانهم الحيف والجور ، وتنزل بكم الخسف والذل ، وانتم صـابرون بل راضون ، وتنتزف قوام حياتكم ومواد غذائكم المجموعة بما يتحلب من عرق جباهكم بالمقرعة والسوط ، وانتم فى غفلة معرضون ... تنـاوبتكم ايدى الرعاة ثم اليونان والرومان والفرس ثم العرب والأكراد والمماليك ثم الفرنسيون والمماليك والعلويين ، وكلهم يشق جلدكم بمبضع نهمه ، ويهيض عظامكم بأداة عسفه ، وانتم كالصخرة الملقاة فى الفلاة ، لا حس لـكم ولا صوت. انظروا اهرام مصر وهيـاكل منفيس وآثار ثيبـة ومشاهد سيوة وحصون دميـاط شاهدة بمنعة آبائكم وعزة أجدادكم .. هبوا من غفلتكم ، اصحوا من سكرتكم ، انفضوا عنكم غبار الغبـاوة والخمول ، عيشوا كباقى الأمم أحرارا سعداء ، أو موتوا مأجورين شهداء » (٧٩) .

وقد خطب جمال الدين مرة فى الاسكندرية ، وكان مما قال : « أنت ايها الفـلاح المسكين تشق قلب الأرض لتستنبت ما تسد به الرمق وتقوم بأود العيـال ، فلماذا لا تشق قلب ظالمك ؟ لمـاذا لا تشق قلب الـذين يأكلون ثمرة اتعابك ؟ » (٨٠) .

هل هـذا نداء من اجل الثورة أم تحـريض على التمرد ؟ فلنقل ، مستخدمين لغـة اكثر تواضعا ، انه دعوة الى العصـيان ، او قل حتى انها دعوة الى الرفض ، وكل كلمة من هذه الكلمات اقل من سابقتها درجة فى الشمول والجذرية . وربما كان هذا فى نهاية الأمر متفقا مع نزعـة الأفغـانى المركزية ، وهى فى جوهرها نزعة محافظة فلم يكن يخطر بباله ان يدعو الى تغيير جذرى ، الى تغيير كل شىء ، بل كان كل مايشغله هو تغيير الاتجاه وحسب ، تغييرا يعود بالأمة الى طريق السلف الصالح. ومن هنـا يتبين خطأ المفسرين ، وكذب بعضهم ، حين تحدثوا عن الأفغانى على انه داعية الثورة . وللبعض عذرهم ، فهناك عنده مانقد يدل على ذلك، ولـكن هناك فرقا بين ثورة وثورة ، والثورة هى التغيير من الجذور .

وقد استمر على فضحه للقوى الاستغلالية فى مصر من خلال مقالات « العروة الوثقى » التى أصدرها فى باريس خلال سنة ١٨٨٤ بالتعاون الوثيق مع محمد عبده ، وهى المقالات التى الهبت صدور النـــاس ، فى مصر وفى الشام وفى غيرهما من بلاد المسلمين . وقـــد جاء فى العـــدد الأول من الجريدة تحديد أهـــدافها ومنهجها ، ويستدل منه انهـــا ربطت ربطا وثيقا بين الظلم الداخلى (ظلم الحكام والظلم الاجتماعى بأشـــكاله ومصادره المتنوعة) وبين الظلم الخارجى (الغـــزو الانجليزى ليس لمصر فقط ، بل وكذلك للسودان والهنـــد ، وان كان اهتمام الجريدة بمصر يأتى فى الصـــدارة الأولى) . تقول فى سطورها الأولى : « خفيت مـــذاهب الطامعين أزمانا ثم ظهرت ، بدأت على طرق ربما لا تنكرهـــا الأنفس ثم التوت . أوغل الأقوياء من الأمم فى سيرهم بالضعفاء ... وبلغوا بهـــم من الضيم حدا لا تحمله النفوس البشرية » (٨١) .

ثم تضيف المقـــالة الأولى : « بلغ الاجحاف بالشرقيين غايته ،ووصل العدوان فيهم نهايته ، وأدرك المتغلب منهم نكايته ، خصوصا فى المسلمين منهم . فمنهم ملوك أنزلوا عن عروشهم جورا وذوو حقوق فى الامرة حرموا حقوقهم ظلما ، وأعزاء باتوا أذلاء وأجلاء أصـــبحوا حقراء وأغنياء امسوا فقراء ... وأسود تحولت نعاما . ولم تبق طبقة من الطبقات الا وقـــد مسها الضرر من افراط الطامعين فى أطماعهم » (٨٢) .

وتهاجم « العروة الوثقى » ، كما أشرنا ، الجميع ، من الخـــديو فى مصر الى الانجليز ، ومن الأغنيـــاء الى كبار الموظفين ، « وقد يكون الحاكم فى خفى أمره رئيس السارقين » (٨٣) . أما عن الخـــديو توفيق فتقول « العروة الوثقى » : « أبيضت عين الدهر وامتقع لون الزمن حتى أن بعضا من المسلمين على حكم الندرة يعز عليهم الصـــبر ويضيق منهم الصـــدر لجور حكامهم وخروجهم فى معـــاملتهم على أصـــول العـــدالة الشرعية ، فيلجأون للدخول تحت سلطة أجنبية ... » (٨٤) . وعن الوزير الأرمنى نوبار باشا تقول « الخاطرات » استمرارا « للعروة الوثقى » : « فاذا رأيت مثلا نوبار باشا الأرمنى يعمل على نـــكاية مصر وما يضـــير المصريين ، وقـــد تبوأ رياســـة النظار فيهم ، وليس بينه وبينهم اتصـــال

جامعة ، حتى انه لو باع مصر بابخس الأثمان فهو الرابح ، ولا يخسر فى هذا البيع ملة ولا وطنا ولا جنسا » (٨٥) .

أما كبار الموظفين فانهم عن المصلحة العامة لاهون ولا ينتبهون الا الى الحصول على فوائد ذاتية ، ولو بثمن الخيانة . فتقول « العروة الوثقى » عن « الشرف » : « كلمة يهتف بها أقوام مختلفة من الناس ، الا أن أكثرهم عن حقيقة معناها غافلون . فئة ترى الشرف فى تشييد القصور ، والتعالى فى البنيان وزخرفة الحوائط والجدران، ووفرة الخدم والحشم ، واقتناء الجياد ، وركوب العربات ، وفئة أخرى تتوهم أن الشرف فى لبس الفاخر من الثياب ... وفئة تتخيل الشرف فى الألقاب والرتب كالبيك والباشا ، أو فى الوسامات المعروفة بالنياشين ... حتى انك ترى الرجل يسلب مال أخيه ، وينهب ثروة أقاربه وذويه ، أو بنى ملته ومواطنيه ، ليشيد بما يصيب من السمت قصرا ، ويرفع بناء ويزخرف بيتا ، ويقيم له حراسا من المماليك ، وخفراء من الغلمان ، ويظن بذلك أنه نال مجدا أبديا وفخارا سرمديا... ومنهم ثالث يسهر ليله ويقطع نهاره ، بالفكر فى وسيلة ينال بها لقبا من تلك الألقاب ... وسواء عنده الوسائل يطلبها أيا كان نوعها ، وان افضت الى خراب بلاده ، أو تذليل أمته ، أو تمزيق ملته ، وعنده أنه رقى الذروة من معنى الشرف » (٨٦) .

وتضيف الجريدة فى مكان آخر عن الخيانة : « لسنا نعنى بالخائن من يبيع بلاده بالنقد ويسلمها للعدو بثمن بخس أو بغير بخس (وكل ثمن تباع به البلاد فهو بخس) ، بل خائن الوطن من يكون سببا فىخطوة يخطوها العدو فى أرض الوطن ... ذلك هو الخائن فى أى لباس ظهر وعلى أى وجه انقلب . القادر على فكر يبديه ، أو تدبير يأتيه ، لتعطيل حركات الأعداء ثم يقصر فيه ، فهو الخائن ... » (٨٧)والواقع أن المقصود هنا انما هو الخديو توفيق ووزراؤه وعلى رأسهم نوبار وأعوانه وأظهرهم سلطان باشا .

ويشارك كبار الموظفين فى الخيانة الأغنياء الذين لا تحركهم الا الأنانية : « رب غنى فى مصر يملك مزارع واسعة واقطاعات كثيرة

(أبعاديات وجفالك) ، فيركن الى ماتفيض عليه من الرزق ويطمئن قليه من جهة معيشته ومعيشة أبنائه من بعده ، فيستوى عنده أجناس الحاكمين ، ولا يبالى بولاية الانجليز على بلاده ، حيث سلم له قوته »(٨٨)

وبينما الخديو والحكام والأغنياء فى واد ، يعيش الأهالى فى واد آخر ، اسمه وادى البؤس : « عامة الأهالى فى الديار المصرية بين فقر كاد يفضى الى قحط واختلاف فى النظام وضعف فى السلطة وخبط فى الأحكام ، كادت تؤدى الى يأس من الاصلاح ... » (٨٩) « واشتدت الحاجة بالفلاحين الى ما يعوض عليهم ماشية الحراثة بعدما اغتالها التيفوس وما يجددون أو يصلحون به آلاتهم الزراعية ... فعميت عليهم السبل وضاقت بهم المسالك ، ولم يجدوا لسد حاجاتهم سبيلا . ففسدت الزراعة ... وأعدم المزارعون قاطبة الا نزر يسير من حفظة الكنوز أو المستأثرين بأموال الكافة نهبا وسلبا » (٩٠) . ووقع الفلاح بين قبضتين : قبضة الحكومة وقبضة المرابى الأجنبى : « الحكومة مضطرة لطلب الأموال وملجأة الى تكليف الفلاحين بدفع ماعليهم ،والأجانب قائمون على اقتضاء ديونهم منهم ... (وهكذا) تنعاب أغربة الدلالين فى فناء ديوان الحقانية على خراب بيوت الفلاحين : هذا ينادى على بيع أراضيه بأسرها ، وهذا ينعق عليه بمبيع بعضها ، والآخر بالحجر على أملاكه ... » (٩١) .

وقد انتبهت الجريدة الى الاستغلال الاقتصادى الذى يمارسه الاحتلال الانجليزى وفضحت أمره ، ليس فى مصر وحسب بل وفى الهند وفى أيرلندا ، وبينت أن بداية الاستعمار هو التجارة ، كما فعلوا فى الهند (٩٢) ، وحين تمكنوا من أمرها فهاهو مافعلوه : « من ساح فى المستعمرات الانجليزية كالبلاد الهندية ونحوها ، تبين له أن الأهالى فى تلك الممالك حملوا من أثقال الضرائب وأوتار الرسوم الدائمة والمؤقتة ما لا يعرف له غاية ولا يؤخذ فيه بقياس ، حتى سقطوا فى مهواة من الفقر لا يجدون منها خلاصا » . وهو يقول هذا ردا على من قد تسمح له سذاجته بأن يظن أن طلب بريطانيا فى ذلك الوقت (١٨٨٤) تنقيص فائدة الدين المصرى هو بدافع الحرص على « راحة المصريين وتخفيفا لثقل الدين على الخزينة المصرية وتوصلا لرفاهة الأهالى وتوسيع دائرة

ثروتهم » ، كلا بل : « تريد حكومة بريطانيا أن تسود على مصر وتستعبد اهلها ، وترى أن بقاء الحالة المالية على اصولها السابقة يرجع بالمنفعة على الدائنين من الأمم المختلفة ، فلا يكون حظ الخزينة الانجليزية الخاصة من ثروة مصر وافر ... فهى تسعى لفائدتها الخاصة ليس الا »(٩٣) . كذلك فان احداث المقاومة الايرلندية فى ذلك الوقت للاستعمار الانجليزى لها هو اقوى دليل على كذب ادعاءات الانجليز بأنهم يذهبون الى حيث يذهبون من أجل المدنية . فتقول « العروة الوثقى » تحت عنوان «ايرلندا»: « فى كل يوم يقيم الانجليزى برهانا منطقيا ودليلا جدليا على أنه ما ذهب الى مصر الا بقصد الراحة ووضع قواعد العدالة . ولكنه كلما رتب مقدماته لاقناع السذج بقضاياه المشهورة ، عارضه الايرلنديون ببراهين عملية » (٩٤) ، وهى هجماتهم المسلحة على الأبنية والجسور والسكك الحديدية فى ايرلندا المحتلة .

وما من شك فى أن الصفحات السابقة تثبت بالدليل القاطع وقوف الأفغانى ضد الاستعمار الاقتصادى وضد الاستغلال الاجتماعى كذلك فى صورته العائمة . ولكن هل كان له موقف ايجابى بشأن طريقة تحقيق ضد الاستغلال الاجتماعى ، أى تحقيق العدالة الاجتماعية ؟ يقول مترجمو جمال الدين انه قال بالاشتراكية ، كما أسرع عارضو الاشتراكية وقت كانت مذهبا رسميا فى مصر منذ أعوام الى نصوص جمال الدين واخذوا منها كل ما يناسبهم ، ولكن النظر المدقق فيها يجد أن الغموض هو سمة مواقف جمال الدين أو قل ان سمتها هو الازدواجية على الأقل ويتضح هذا اذا رجع القارىء الى ماتقوله « الخاطرات » عن الاشتراكية .

ومن الواضح أن الحل الحقيقى فى نظر الأفغانى لمقاومة الاستغلال واقامة قواعد « العدل المطلق » ، انما هو الحل الأخلاقى القائم على الانقياد لأحكام الشريعة . ويبدو للناظر فى مجمل أقوال الأفغانى انه يرى أن العلة الكبرى لشرور الأمة انما هى رذيلة الأنانية ، وهى المسئولة عن كل الفساد الذى يعانى منه جهاز الحكم الاسلامى وبالتالى المجتمع الاسلامى . فانظر الى مصر مثلا ، وستجد أن الانجليز يعتمدون فى بقائهم على الخديو توفيق ، وهذا لا هم له الا التمتع بسلطة صورية

على رأس البلاد ، فلولا انانيته لوجب عليه ان يتنحى عن الملك وان يموت شهيدا فى سبيل دينه ووطنه (٩٥) . ولهذا فان ماسينقذ الأمة انما هى « جمعيات يتولى أمرها أناس يأخذون على أنفسهم الأبية عهدا أن لا يقرعوا بابا لسلطان ، ولا يضعضعهم الحدثان ، ولا يثنى عزمهم الوعيد ، ولا يغرهم الوعد بالمنصب ، ولا تلهيهم التجارة ولا المكسب ، بل قوم يرون فى المتاعب والمكاره بنجاة الوطن من الاستعباد غاية المغنم ، وفى عكسه المغرم » (٩٦) . وهكذا فان المهم هو قيام رجال تتوفر فيهم الفضيلة المقابلة للرذيلة والأنانية ، اى فضيلة الايثار ، أو قل على الأقل فضيلة النزاهة (٩٧) .

خاتمة :

نستطيع أن نخرج من عرضنا السابق بنتيجتين . الأولى : انه يمكن نميز عند الأفغانى ، كما أعلن عن نفسه للعموم ، بين موقفين متمايزين : الموقف الأول هو وقف المدافع عن تراث الاسلام والعقائد التقليدية كما بدت ، نظرا وعملا ، خلال العقود الأولى من الدولة تحت حكم الرسول والخلفاء الراشدين . والموقف الثانى هو موقف الرجل العصرى الذى يستخدم لغة علمانية الى حد كبير أو صغير . هذه هى النتيجة الأولى ، أما الثانية فهى انه على حين تحتل فكرة الحرية مكانا ضئيلا الى حد ما بين اهتماماته النظرية ، وانه يفهم من هذه الكلمة على الأخص الحرية القومية أو قل حرية الأمة ، أو الأمم ، الاسلامية بازاء الغزو الأوربى من جهة وبازاء السلطات الاستبدادية للحكام المسلمين نفسهم ، نقول على حين أن هذا هو حال مفهوم الحرية عنده ، فانه يهتم أكثر كثيرا بفكرة العدالة ، ومع ذلك فان مضمون هذا المفهوم عنده ، من حيث هو مسلم سلفى، مضمون فقير التفاصيل ويكاد يختزل الى محض المعنى اللغوى للعدل ، وهو السير على الطريق المستقيم بغير العدول عن أوامر الشريعة. ولكنه من حيث كونه رجلا ابن عصره، يضفى على هذا

المضمون طابعـــا اجتماعيـــا بمعنى ما من المعانى ، وذلك حين يهتم مثلا بمصير الفلاح ويندد بأنانية الأغنياء .

اما توصيفه لأمراض المجتمع « الشرقى » فانه توصـــيف أخلاقى ، وليس سياسيا ولا اقتصاديا ، وستكون كذلك وصفته من أجل علاجه . ومع ذلك فان الحل الخلقى الذى يقترحه حل ايجابى فى بعض جوانبـــه يقوم على العمل وليس على الاكتفاء بالنوايا الحســـنة فقط ، كما يريـــد الأكثرون من السذج .

والحق أن الأفغـــانى انما هو أولا ، وربما أخيرا ، رجل عمل وليس رجل نظر ، ورجل عمل سياسى قبل أن يكون رجل اصـــلاح دينى . بل يمكنك أن تقول انه كان رجل اصـــلاح دينى لأنه كان رجل عمل سياسى، حيث عرف للدين مكانته العظمى فى حيـــاة من كان يحدث اليهم ، فـــلا حركة فى المجتمع الا بتحريك الأوضـــاع والمفـــاهيم الدينية ، فهى اذن وسيلة لا غاية فى نهاية الأمر .

واذا قلت ان الأفغانى كان رجل عمل فى المحل الأول ، فانه تنتجعن هذا نتيجة هامة : انه لم يكن يحتاج الى اعلان مذهب متسق واحد ثابت، على طريقة « الحكماء » ، بل لم يكن يمكنه أن يكون له مذهب متسقواحد ثابت ، والسبب فى هـــذا وذاك أن العمل متغير وكذلك ينبغى أن تكون مواقف المهتم بالعمل . وهذه ربما كانت الكلمة المناسبة : فلعل الأفغانى لم يكن له مذهب بالمعنى الدقيق ، بل كانت له مواقف ، دينية وسياسية واجتماعية وفـــكرية . ولم يكن الأفغـــانى ، فيما بدا لنـــا ، يهتم كثيرا « بحقيقة » مواقفه النظرية ، فبعضها ساذج وبعضها خاطىء وبعضـــها يبدو وكأنه لا تمليه الا الرغبة فى الانتصـــار على الخصم بأى ثمن،وأعظم مثال على ذلك هو رسالته فى « الرد على الدهريين » ولنقل نفس الشىء بلغة مختلفة : ان مواقفه النظرية المعلنة لم تكن تدفع اليها رغبة البحث عن الحقيقة أو ما شابه ذلك ، بل كان دافعها أن تكون وقودا للعمل ، وللعمل المنتج الفعـــال .

ومركز الاهتمام فى هذه المواقف النظرية هو حال الأمة الاسلامية فى عصره والوسائل الكفيلة بانهاضها من كبوتها . والحق أن الأفغانى لم يكن على الدقة المجدد رجل التحديث ، لأنه على الأدق «رجل الرفض»، والذى كان يريد لم يكن هو « الجديد » ، بل كان الشىء « المختلف » ، وهذا « المختلف » لم يكن الا الرجوع الى وضع فكرى وعقائدى وسياسى واجتماعى هو الذى شهده عصر الخلفاء الراشدين . ولنقل فى كلمات أخرى : لقد كان يريد العودة الى البساطة والى النقاوة التى رأى أنهما ميزت عهد السلف الصالح . ومن هذه الوجهة يكون الأفغانى «محافظا» شديد المحافظة وأبعد مايكون عن « التجديد » وعن « التحديث » .

الحواشي

(١) هذه المقالة جزء من دراسة حول « العـدالة والحرية في فجر النهضة الحديثـة » .

(٢) « تاريخ الأستاذ الامام الشيخ محمد عبده » ، نشر الشيخ رشيد رضا : الجزء الأول ، القاهرة ، ١٩٣١ ، ص ٣٠ـ٣١ .

(٣) المرجع السابق ، ص ٣٢ .

(٤) المرجع السابق نفسه ، ص ٥٠ .

(٥) قارن محمود أبو ريه ، « جمال الدين الأفغاني » ، القاهرة ، طبعة ١٩٧١ ، ص ٤٠ ، مع عثمان أمين ، « رائد الفكر المصري » ، القاهرة ١٩٥٥ ص ٢٢ .

(٦) « خاطرات جمال الدين الأفغاني » ، جمعها محمد باشا المخزومي ، بيروت ، ١٩٣١ ، ص ١٨٨ ، وسنسميها في الهوامش « الخـاطرات » اختصـارا .

(٧) Iraj Afshar et Asghar Mahdavi, Documents inédits concernant Seyyed Jamal al - Din Afgani, Teheran, 1963.

(٨) قام بها : L. Kedourie, N. R. Keddie, H. Pakdaman

(٩) « العـروة الوثقى » ، بـيروت ، ١٩١٠ ، الجـزء الأول ، ص ٩٤ـ٩٥ .

(١٠) المرجع السابق ، ص ٧٢ ـ ٧٣ .

(١١) « العروة الوثقى » ، الجزء الثاني ، ص ١٩٢ («الخاطرات» ص ٣٠٧ ـ ٨) .

(١٢) يقول بصـدد عسف الانجليز في مصر : « وزاد الويل بمحق الحرية الشخصية ، والأخذ بالشبه وان ضعفت ، واتبـاع بواطل التهم وان بعدت أو استحالت ، حتى أخذ الفزع من القلوب مأخذه ، وبلغ منها مبلغه ، فلا ترى مارا بطريق الا وهو يلتفت خلفه لينظر هل تعلق بأثوابه شرطي يقوده الى السجن » ، « العروة الوثقى » ، الأول ، ص ٢٣ .

(١٣) « الرد على الدهـريين » ، القـاهرة ، ١٩٠٣ ، ص ٧١ . وسنشير الى هذا الكتاب من بعد باسم « الرد » اختصارا .

(١٤) « العروة الوثقى » ، الأول ، ص ٣٨ .

(١٥) المرجع السابق ، ص ٦٩ .

(١٦) « الخاطرات » ، ص ٩٠ــ٩١ ، وانظر كذلك ص ١٣٥ .

(١٧) المرجع السابق ، ص ٩٦ .

(١٨) المرجع نفسه ، ص ١٣٥ .

(١٩) « العروة الوثقى » ، الثانى ، ص ١٤٧ .

(٢٠) المرجع السابق ، ص ١١٠ .

(٢١) « الخاطرات » ، ص ٥٩ــ٦٠ ، وانظر ص ٤٦ عن مصر .

(٢٢) المرجع السابق ، ص ٣٧ ، وانظر ص ١٣٣ .

(٢٣) « العروة الوثقى » ، الأول ، ص ٣٥ــ٣٦ .

(٢٤) راجع ماسنذكره من خطبه الموجهة الى المصريين ، وانظر كذلك « العروة الوثقى » ، الأول ، ص ١٢١ ، ١٤٥ ، ٢١٠ ، الثانى ، ص ١١٠ ، ١٣٢ ، « الخاطرات » ، ص ٣٤٥ .

(٢٥) « الخاطرات » ، ٨٩ ــ ٩٠ .

(٢٦) لاحظ هنا طبيعة الحل الأخلاقى القائم على أساس شخصى: النصح والارشاد .

(٢٧) « الخاطرات » ، ص ٩٠ ــ ٩٣ .

(٢٨) المرجع السابق ، ص ٥٩ ــ ٦٠ .

(٢٩) « الخاطرات » ، ص ٦٤ .

(٣٠) المرجع السابق ، ص ١٦٢ .

(٣١) المرجع السابق ، ص ٤٦ .

(٣٢) هكذا فى الأصل .

(٣٣) « الخاطرات » ، ص ٤٧ــ٤٨ .

(٣٤) المرجع السابق ، ص ٨٥ــ٨٦ .

(٣٥) المرجع السابق ، ص ٨٦ــ٨٧ .

(٣٦) « العروة الوثقى » ، الأول ، ص٦٦ ، وحول تعبير « المستبد القاهر العادل » ، راجع « الرد » ، ص ٣٩ .

(٣٧) « الخاطرات » ، ص ٩٠ .

(٣٨) « الخاطرات » ، ص ٢٧٤ ــ ٢٧٩ .

(٣٩) نفس المرجع ، ص ١٣٦ .

(٤٠) « الخاطرات » ، ص ٦٨ .

(٤١) المرجع السابق ، ص ٢١ .

(٤٢) نفس المرجع ، ص ٢٣ .

(٤٣) المرجع ذاته ، ص ٢٠٩ .

(٤٤) « الخاطرات » ، ص ١٧٧ — ١٧٨ .

(٤٥) المرجع السابق ، ص ١٦١ .

(٤٦) المرجع نفسه ، ص ٣٧٥ .

(٤٧) المرجع نفسه ، ص ١٨٥ : « أقدر الشميل قدره فى دقة بحثه وتحقيقه وجرأته على بث مايعتقده من الحكمة ، وعدم تهيبه من سخط الجموع لما يجهله من حقائق العلم » .

(٤٨) « العروة الوثقى » ، الأول ، ص ١٤١ .

(٤٩) « الخاطرات » ، ص ٤٠١ ، وانظر « الرد » ، ص ٣٧ .

(٥٠) « الخاطرات » ، ص ٣٩ .

(٥١) المرجع السابق ، ص ٣٧ .

(٥٢) « العروة الوثقى » ، الأول ، ص ٣٥ .

(٥٣) « العروة الوثقى » ، ص ٣٦—٣٧ .

(٥٤) المرجع نفسه ، ص ٣٥ .

(٥٥) « الرد » ، ص ٧٧ .

(٥٦) « الخاطرات » ، ص ٣٧ .

(٥٧) « العروة الوثقى » ، الأول ، ص ٣٥ .

(٥٨) « الخاطرات » ، ٢٢٥ .

(٥٩) المرجع السابق ، ص ١٤٥ ، ١٦٠ ، ١٦١ ، ٢١٧ .

(٦٠) « العروة الوثقى » ، ص ٢٠٠ .

(٦١) المرجع السابق ، ص ٣٥ ، ٣٨ .

(٦٢) نفس المرجع ، ص ١٤١ ، ١٩٨ .

(٦٣) « العروة الوثقى » ، ص ٤٠ ، ٤١ .

(٦٤) « العروة الوثقى » ، الأول ، ص ٣٨ .

(٦٥) « الخاطرات » ، ص ٣١٩ .

(٦٦) « العروة الوثقى » ، الثانى ، ص ١٩٢ .
(٦٧) « العروة الوثقى » ، الثانى ، ص ١٦٥—١٦٦ .
(٦٨) نفس المرجع ، ص ١٦٦ .
(٦٩) « الخاطرات » ، ص ٣٠١ .
(٧٠) أنظر فى كل هذا ، « العروةالوثقى » ، الأول ، ص ٣٧—٣٩، ٤٠، ١١٠، ١٦٤ ، الثانى ، ص٤٠ ، « الرد » ، ص ٤٣ ، «الخاطرات» ص ٣٧ ، ٣٩ ، ٢٢ .
(٧١) « الرد » ، ص ٤٣ — ٤٤ ، وانظر « العروة الوثقى » ، الثانى ، ص ١١٠ — ١١١ .
(٧٢) « الخاطرات » ، ص ٤٢ .
(٧٣) « الخاطرات » ، ص ٤١ .
(٧٤) المرجع السابق ، ص ٨٧ .
(٧٥) « العروة الوثقى » ، الأول ، ص ١٩٠ .
(٧٦) نفس المرجع ، ص ١٩٠ — ١٩١ .
(٧٧) نفس المرجع ، ص ١٩٤ — ١٩٥ .
(٧٨) « العروة الوثقى » ، ص ١٤٤ .
(٧٩) « تاريخ الاستاذ الامام » ، الأول ، ص ٤٦—٤٧ .
(٨٠) عثمان امين ، « رائد الفكر المصرى » ، ص ٢٢ .
(٨١) « العروة الوثقى » ، الأول ، ص ١ .
(٨٢) المرجع نفسه ، ص ٤ .
(٨٣) « الرد » ، ص ٧٨ .
(٨٤) « العروة الوثقى » ، الأول ، ص ٣٨—٣٩ .
(٨٥) « الخاطرات » ، ص ٢٤٩ — ٢٥٠ .
(٨٦) « العروة الوثقى » ، الثانى ، ص ٩٣ . وانظر فى ترف الأقوياء ص ١٦٣ ، جزء أول ، ص ٣٨ .
(٨٧) « العروة الوثقى » ، الثانى ، ص ٢٢٣ — ٢٢٤ .
(٨٨) « العروة الوثقى » ، الأول ، ص ٢٢٥ — ٢٢٦ .
(٨٩) « العروة الوثقى » ، الأول ، ص ٣٦ .
(٩٠) نفس المرجع ، ص ٢٣ .
(٩١) نفس المرجع ، ص ٢٠٤ .
(٩٢) « العروة الوثقى » ، الثانى ، ص ١٤٩ .
(٩٣) المرجع السابق ، ص ٢٠٨ — ٢٠٩ .
(٩٤) المرجع نفسه ، الأول ، ص ٤٨ ، وراجع مقال « العدالة الانجليزية » ، الثانى ، ص ٤٨ وما بعدها .
(٩٥) « العروة الوثقى » ، الثانى ، ص ١٠٩ .
(٩٦) « الخاطرات » ، ص ١٣٧ — ١٣٨ .
(٩٧) « العروة الوثقى » ، الأول ، ص ٣٧ ، ٦٩ .