المستبد العادل فى الفكر العربى الحديث(*)

عزمى زكريا أبو العز(**)

مقدمة

لقد قرر الإسلام الشورى قاعدة من قواعد الحياة الإسلامية، وأوجب على الحاكم أن يستشير، وأوجب على الأمة أن تنصح، حتى جعل النصيحة هى الدين كله ومنها: النصيحة لأئمة المسلمين، أى أمرائهم وحكامهم، كما جعل الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر فريضة لازمة، بل جعل أفضل الجهاد كلمة حق تقال عند سلطان جائر، ومعنى هذا أنه جعل مقاومة الطغيان والفساد الداخلى أرجح عند الله من مقاومة الغزو الخارجى، لأن الأول كثيرا ما يكون سببا للثانى.

ومن أخطر المناصب وأجلها فى الدولة الإسلامية منصب رئيس الدولة أو الخليفة، وذلك لما فى هذا المنصب من أثر كبير على الفرد والمجتمع، إذ أن صاحبه فى ظل الدولة الإسلامية يختص بحراسة الدين وحمايته وتسييس أمور العباد بما يتوافق مع أمور الدنيا وتحولاتها، لذلك لزم فى شغل هذا المنصب رضاء المحكومين، وعليه لا يقرر الإسلام أن تكون السلطة وليدة الجبر والإكراه، على خلاف إرادة المسلمين، إذ أن الإرادة والرضا سند كل حكم شرعى، كما أن الحاكم ليست له صفة مقدسة ولا يستمد شرعيته إلا من الأمة ومبايعة أهل الحل والعقد.

وقد دعا المفكرون العرب فى فكرنا العربى الحديث إلى الحرية بمفهومها الشامل الواسع، فطالبوا بالحريات الفردية مثل حرية التفكير والتعبير، والاجتماع، والحريات السياسية مثل الحياة النيابية، ومبدأ الشورى فى الحكم، وحق الاعتراض.

واقتضت الدعوة إلى الحرية محاربة الإستبداد بجميع أشكاله وأبراز مساوئه وشروره، ولكن أختلف المفكرون العرب حول طبيعة الحاكم، فهناك من يرى أنه لابد من أن يكون

(*) تم المشاركة بهذا البحث في مؤتمر الجمعية الفلسفية المصرية الثاني والعشرين، تحت عنوان: «الفلسفة والثورة»، عام ٢٠١١.

(**) أستاذ الفلسفة المعاصرة، قسم الفلسفة، كلية الآداب، جامعة القاهرة، فرع الخرطوم. مصر.

الحاكم ملتزما بالقانون وبالشورى مع المحكومين من خلال المؤسسات النيابية فى الدولة ولعل رائد هذا الاتجاه هو رفاعة الطهطاوى حيث أراد أن ينقل تجربة الحكم فى فرنسا إلى الشرق ولكن من خلال الشريعة الإسلامية، وهناك من يرى أن الأفضل والأصلح للحكم فى بلدان الشرق (وفى ظل ظروف حضارية وليدة، أبرزها انتشار الجهل والأمية)، أن يكون الحاكم مستبداً عادلاً، ولكن مع وجود ضمانات بألا يكون هذا الإستبداد مطلقا، بل محاطاً بعوامل تجعله أصلح للمجتمع، ومن أبرز دعاة هذا الاتجاه جمال الدين الأفغانى ومن بعده جاء تلميذه الإمام الشيخ محمد عبده، وإن كان هناك إختلاف بينهما فى المفهوم.

أما عن الإتجاه الأول والذى يرفض المستبد أى كان المسمى فكان رائده هو رائد الفكر العربى الحديث رفاعة الطهطاوى الذى كان أول من كتب فى الفرق بين أنواع الحكومات والنظم السياسية الحديثة، الملكية المطلقة، والملكية الدستورية والجمهورية وحاول تعريف القارئ العربى بهذه الحكومات، وإذا كان قد رفض النظام الملكى المطلق أو الإستبدادى، فإنه يرى أن الملكية المقيدة بالقانون هى أقرب ما تكون إلى النظرية الإسلامية فى الحكم، وهو يرد على بعض المفكرين الغربيين الذين يظنون أن نظام الحكم الإسلامى أقرب إلى السلطة الملكية المطلقة (الأوتقراطية Autocnat)، حيث يقول إن «الأفرنج يعدون الحكومات الإسلامية من قبيل مطلقات التصرف، والحال أنها مقيدة أكثر من قوانينهم وهو يعنى أنها مقيدة بالشريعة ومقننة بأحكامها، من هنا كان تفضيله للسلطة المقيدة بالقوانين تطبيقاً لمبدأ سيادة القانون، فإن هذا فى رأيه تطبيق حديث لمبدا أساسى فى الحكم الإسلامى وهو خضوع الحاكم للأحكام الشرعية، وبهذا يرد الطهطاوى على الرأى القائل بأن الحكم الإسلامى لا يعرف تقييد سلطة الحاكم، ويؤكد فى نفس الوقت أن الدساتير الحديثة التى تقيد سلطة الحكومة لا تتعارض مع روح الإسلام.

وتبعه فى هذا الإتجاه خير الدين التونسى فتحت عنوان – عواقب الإستبداد والعمل بالرأى الواحد – يقول «من أن العمل بالرأى الواحد مزموم، ولو بلغ صاحبه ما بلغ من الكمالات والمعارف، وأنه لا يسوغ أبدا أن يسلم أمر المملكة لإنسان واحد بحيث تكون سعادتها وشقاوتها بيده ولو كان أكمل الناس وارجحهم عقلا. ثم يأتى الكواكبى فى هذا الإتجاه رافضا الإستبداد بكافة صوره واشكاله فالمستبد يتحكم فى شئون الناس بإرادته لا بإرادتهم ويحكمهم بهواه لا بشريعتهم فهو عدو الحق عدو الحرية – إلخ. ويسير غالبية مفكرينا فى هذا الإتجاه أمثال فرح أنطون وأحمد لطفى السيد وسلامة موسى... إلخ.

أما عن أصحاب الإتجاه الآخر أى أصحاب فكرة المستبد العادل فنجد رائدهم فى هذا هو جمال الدين الأفغانى، ولنا أن نلاحظ أنه على الرغم من فهم الأفغانى لطبيعة الإستبداد حينما يرى أنه «لا يسلم على الغالب، الشكل الدستورى الصحيح مع ملك ذاق لذة التفرد بالسلطان، ويعظم عليه الأمر، كلما صادمه مجلس الأمة بإرادته، أو غلبه على هواه » وعلى الرغم من حدته فى هذا أحيانا يطالب الأمة بأن تملك من يملكها شريطة الإذعان للدستور وإذا لم يفعل وخان دستور الأمة إما «أن يبقى راسه بلا تاج أو تاجه بلا رأس».

ومن المدافعين على هذه الفكرة كذلك الأمام محمد عبده فتحت عنوان - إنما ينهض بالشرق مستبد عادل «مستبد يكره المتناكرين على التعارف، ويلجئ الأهل إلى التراحم، ويقهر الجيران على التناصف، يحمل الناس على رأيه فى منافعهم بالرهبة، إن لم يحملوا أنفسهم على ما فيه سعادتهم بالرغبة، عادل لا يخطو خطوة إلا ونظرته الأولى إلى شعبه الذى يحكمه، فإن عرض خط لنفسه فليقع دائما تحت النظرة الثاقبة، فهو لهم أكثر مما هو لنفسه.»

ولا تعنى فكرته عن المستبد العادل أنه يقبل وجود ديكتاتور يبطش بالشعب، ولكن يمكننا أن نفسر نصه بلغة علم السياسة الحديثة، الشخصية القادرة على إتخاذ قرارات غير شعبية من أجل الصالح العام.

ويبقى السؤال مطروحاً على الساحة الفكرية السياسية الآن كيف السبيل إلى النهضة وإلى الحرية؟ هل هو الإصلاح السايسى أم النهضة الحضارية هل يمكن أن يكون مستبد الأمام محمد عبده العادل حلا مؤقتا يعود إلى الديمقراطية والنهضة الشاملة كما رأى هو؟، أم أنه لابد من السير فى طريق الديمقراطية مهما كانت المعوقات التى تخرج من التربة غير الممهدة.

وهل الآمال المرجوة تحتاج إلى وعى؟ وإلى أى حد؟ وهل هذا الوعى مستمدا من قناعات الفرد أم من سلطة العقل الجمعى؟ وهل لكل شعب مفهوم للديمقراطية؟ أم أن المفهوم ثابت بمقتضى إستخدامه فى الدول الأوربية؟

وسوف نحاول فى الصفحات التالية الإجابة عن هذه التساؤلات من خلال قراءتنا للخطابات السياسية التى ألقاها كل من الأفغانى والإمام محمد عبده، وعبد الرحمن الشهبندر، وأحمد لطفى السيد، وذلك لأن جميعهم يمثل أهم مرحلتين من تطور الخطاب السياسى فى العصر الحديث فالأفغانى هو أول من وضع لبنات الفكر السياسى الجامع بين روح الشريعة وأصول

التشريع والنظم الأوربية الحديثة، ثم طور الخطاب تلميذه الإمام محمد عبده على نحو أقرب إلى المدنية الغربية مع الاحتفاظ بالأصول الشرعية، وأخيرا تبلور الخطاب الإسلامى السياسى على يد رائد الليبرالية أحمد لطفى السيد الذى جمع بين أفكار الأفغانى والإمام محمد عبده وجون ستيوارت مل وروسو وفولتير من فلاسفة التنوير من جهة أخرى.

«المستبد العادل» من المعنى اللغوى إلى الدلالتين الإصطلاحية والسياقية الإجرائية

إننا لم نسيطر بعد على مشكلة الطاغية ومأساة الطغيان فى تاريخنا القديم والحديث والمعاصر، ولم نستطع بعد أن «نقبض عليها» بالفكر - إن جاز هذا التعبير - ولم نسلط عليها أضواء البحث العلمى الجاد فى كل أبعادها، وذلك على الرغم من الكم الهائل من الكتابات والتحليلات والتفسيرات التى قدمت الحديث المعاصر بوجه خاص، ومع أن مفهوم الطغيان يرتبط بمفاهيم أخرى عديدة تنتمى إلى عائلته المشؤومة، كالإستبداد والتسلط والحكم الفردى المطلق، والدكتاتورية والشمولية... إلخ، ومن أنه لا يقتصر على حاكم أو نظام بعينه، وإنما يمد ظلال لعنته الكئيبة على مختلف وجوه حياتنا وتفكيرنا وسلوكنا وتعليمنا وإدارتنا ... إلخ، ويثمر ثماره المسمومة فى ألوان التعصب والتطرف وإدعاء إمتلاك الحقيقة المطلقة التى نشقى اليوم من أخطارها، وفى ردود الفعل المتشنجة عند الكثيرين ممن يتصدون لها[١].

والمشكلة الأساسية تظل قائمة، أن الطغيان لم يأخذ حقه من إهتمام الدارسين والباحثين فى العلوم الإنسانية بوجه خاص، على الرغم من أنه هو رأس المشكلات والأزمات وأولاها بالدرس والتحليل والنقد والعلاج، وإن مفهوم الشرق فى نظر الغربيين - منذ أرسطو ونظريته عن الإستبداد والطغيان الشرقى التى عرضها فى «السياسة» و«الأخلاق إلى نيقوماخوس» حتى هيجل وكثيرين بعده حتى يومنا الحاضر - يكاد يكون مرادفا لمفهوم الطغيان أو الإستبداد وبالعكس، وإن كابوسه الخانق - أو بالأحرى كوابيسه المتنوعة الأشكال والظلال - قد خيمت على تاريخ هذه المنطقة من العالم منذ الألف الثالثة قبل الميلاد، - وإن لم تعدم كذلك حركات التمرد عليه، والثورة فى وجهه، ولا دماء الشهداء الذين تحدوه وسقطوا صرعى جبروته واستبداده[٢].

---

(١) عبد الغفار مكاوى: جذور الإستبداد، عالم المعرفة، المجلس الوطنى للثقافة والفنون والأداب، الكويت، العدد ١٩٢، ديسمبر ١٩٩٤م ص١٠-١١.

(٢) المرجع السابق: ص١١.

والواقع أن المهمة المنتظرة من المشتغل «بعلوم الحكمة» هو تحديد معانى المصطلح وتتبع بناءاته المختلفة بإختلاف المكان والزمان والسياق، ومحاولة وضع مبادئه وعناصره ونظمه، المناقضة لكل نظام ممكن على مستوى النظر والعمل واللغة والإجتماع ... إلخ، وبلورتها فى نسق محكم مترابط سيكون هو الشرط الضرورى لإقامة النسق الفكرى المقابل له فى جدل الصراع الحتمى الذى كتب على ابناء هذا الجيل والأجيال التالية أن يخوضوه فى سبيل تأسيس الحرية، وفى هذا النسق الأخير يمكن أن تلتئم معانى التقدم والتحرر، والنهضة والوعى والتحضر، والتغيير والتنوير والتثوير التى لم تزل مشتته على أقلام المخلصين من دعاتها والمضحين بحق فى سبيلها منذ مطالع النهضة العربية عند روادها الكبار أمثال الطهطاوى والأفغانى والكواكبى وفرح أنطون وأحمد لطفى السيد[١].

وقد ظهر هذا المصطلح - مصطلح الإستبداد Despotism -[٢] فى القرن الماضى فى الفكر السياسى الأوربى واستخدمه فى البداية المؤرخون الألمان للدلالة على نظام معين فى الحكم فى تاريخ أوربا الحديث، والمفروض أنه عند مصطلح «الإستبداد المستنير Enlightened Despotism» بشكل عام تلتقى مفاهيم الملكية المطلقة التى كانت معروفة فى أوروبا، ومفاهيم عصر التنوير، والذى يعبر عنه فلسفيا بكلمات خمس (هى الفرد – العقل – الطبيعة – التقدم – السعادة)، ومن هذا التحالف بين الفلسفة والسلطة المطلقة تخرج سعادة الشعوب، ومن أوروبا أنتقلت إلى الشرق، فيما يبدو، عدوى «المستبد العادل».[٣]

وجاءت البروتستانية لتقدم تحالفا آخر لمفهوم الطاغية أو المستبد حيث تقدم التبرير لذلك من خلال مفهوم أن الناس بطبيعتهم آثمين خطائين، ولابد لهم فى هذه المملكة الأرضية من إنسان يجبرهم على الطاعة، فطاعة السلطة خير فى ذاتها وهى الركيزة الوحيدة التى تقوم عليها الحياة السياسية والإجتماعية المستقرة الآمنة ولم يكن الإنسان بحاجة إلى حكومة فى

---

(١) المرجع السابق: ص١٢.

(٢) الإستبداد Despotism كلمة المستبد Despot – مشتقة من الكلمة اليونانية ديسبوتيس Despotes التى تعنى رب الاسرة، أو سيد المنزل أو السيد على عبيده، ثم خرجت من النطاق الإسرى، إلى عالم السياسة لكى تطلق على نمط من أنماط الحكم الملكى المطلق الذى يكون فيه سلطة الملك على رعاياه ممثلة لسلطة الأب على أبنائه فى الإسرة أو السيد على عبيده.

(٣) إمام عبد الفتح إمام: الطاغية: سلسلة عالم المعرفة العدد ١٨٣، المجلس الوطنى للثقافة والفنون والأداب، الكويت، مارس ١٩٩٤/، ص٧٢.

حالة البراءة والبساطة الأولى، لكنه بعدما سقط احتاج إلى من يقوم «بتلجيمه» كما تطلب الأمر شخصا يجبره على التوافق مع القواعد الضرورية للحياة الإجتماعية أو كل طاعتها ولو على مضض، «لأنه ما لم يكبح جماح هذا الإنسان فسيفوق فى وحشيته جميع أنواع الحيوانات المفترسة» صحيح أن الإكراه قمع لسلوكه وقيد على تصرفاته، لكنه فى الوقت ذاته حد من إرتكاب الخطايا ومحاولة لتذكرته بالطبيعة الألهية للقانون الأخلاقى، وكيف أنه الوسيلة التى يقدم بها الله رحمته للناس ويضفى بركاته على الحياة الإجتماعية الصالحة[١].

وفى فكرنا العربى الحديث وفى الشرق عموما أنتقلت هذه المفاهيم الفلسفية أو السياسية أو الدينية، ولكن هناك من قام بالتصدى لهذه المفاهيم، ولم يكن الكواكبى أول عربى يتصدى لمفهوم الإستبداد بالنقد والتجريح فى العصر الحديث فقد سبقه إلى ذلك مفكرون كثر من أمثال خير الدين التونسى وأبن أبى الضياف التونسيين وجمال الدين الأفغانى، بالإضافة إلى عدد من المسيحيين السوريين اللذين استقوا آرائهم السياسية من فلاسفة الثورة الفرنسية ومونتسيكو بصورة خاصة، لكن من المؤكد أن الكواكبى كان أول عربى يتصدى للإستبداد بالتحليل والدراسة الجادة، ومع أنه قد استقى عددا من أفكاره من كتاب الإيطالى فيتوريو الفيرى (١٧٤٩-١٨٠٣م) عن الإستبداد، إلى أن إسهامه الذى لا ينكر يكمن بصورة خاصة كما يرى بعض الباحثين، فى أنه قد عبر عن هذه الأفكار بوضوح وشدة فى الوقت المناسب، أى فى أوج «الإستبداد» الذى وصل إليه الحكم الحميدى فى مطلع القرن الرابع عشر الهجرى وفى حدود عام ١٩٠٠م على وجه التحديد.[٢]

يقول الكواكبى «المستبد يتحكم فى شئون الناس بإرادته لا بإرادتهم ويحكمهم بهواه لا بشريعتهم ويعلم من نفسه أنه الغاصب المتعدى فيضع كعب رجله على أفواه الملايين من الناس يسدها عن النطق بالحق والتداعى لمطالبته» والمستبد عدو الحق وعدو الحرية وقاتلهما، والحق أبو البشر والحرية أمهم، والعوام صبية أيتام نيام لا يعلمون شيئا، والعلماء هم إخوتهم الراشدون، إن أيقظوهم هبوا وان دعوهم لبوا وإلا فيتصل نومهم بالموت» والمستبد يتجاوز الحد ما لم ير حاجزا من حديد، فلو رأى النظام على جنب المظلوم سيفا لما أقدم على الظلم كما

(١) المرجع السابق: ص١٧١.

(٢) فهمى جوعان: أسس التقدم عند مفكرى الإسلام فى العالم العربى الحديث، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط٢، ١٩٨١م، ص٢٩٢.

يقال: الإستعداد للحرب يمنع الحرب، المستبد إنسان مستعد - بالطبع - للشر وبالإلجاء للخير، فعلى الرعية أن تعرف ما هو الخير وما هو الشر، فتلجىء حاكمها للخير رغم طبعه وقد يكفى للإلجاء مجرد الطلب إذا علم الحاكم أن وراء القول فعلا، ومن المعلوم أن مجرد الإستعداد للفعل فعل يكفى شر الإستبداد، المستبد يود أن تكون رعيته كالغنم درا وطاعة وكالكلاب تذللا وتملقا وعلى الرعية أن تكون كالخيل ان خدمت خدمت وإن ضربت شرست .... والرعية العاقلة تقيد وحش الإستبداد بزمام تستميت دون بقائه فى يدها لتأمن من بطشه، فإن شمخ هزت به الزمام وإن صال ربطته.[١]

والمستبد يتخذ المتمجدين سماسرة لتغرير الأمة باسم خدمة الدين، أو حب الوطن أو توسيع المملكة أو تحصيل منافع عامة أو مسئولية الدولة أو الدفاع عن الإستقلال، والحقيقة أن كل هذه الدواعى الفخيمة العنوان فى الأسماع والأذهان ما هى إلا تخييل وإيهام يقصد بها رجال الحكومة تهييج الأمة وتضليلها حتى إنه لا يستثنى منها الدفاع عن الإستقلال، لأنه ما الفرق على أمة مأسورة لزيد أن يأسرها عمرو، وما مثلها إلا الدابة التى لا يرحمها راكب مطمئن مالكا كان أو غاصباً، المستبد لا يستغنى عن أن يستمجد بعض أفراد من ضعاف القلوب الذين هم كبقر الجنة لا ينطحون ولا يرمحون، يتخذهم كنموذج البائع الغشاش على أنه لا يستعملهم فى شىء من مهامه فيكونوا لديه كمصحف فى خمارة أو سبحة فى يد زنديق، وربما لا يستخدم أحيانا بعضهم فى بعض الشئون تغليطاً لأذهان العامة فى أنه لا يتعمد إستخدام الأراذل والأسافل فقط، ولهذا يقال دولة الإستبداد دولة بله وأوغاد.[٢]

وإذا كان الكواكبى قد حذرنا من الإستبداد بإسم الدين، وان الدين يستخدم فى تغرير الأمة وأيهام العامة واللعب على المشاعر الدينية وهذا ما حدث فى المسيحية وفى الإسلام، ولكن جاء فرح أنطون فى الفكر العربى الحديث ليطرح فكرة فصل الدين عن الدولة والتى تدخل فى صلب الفكر السياسى لفرح أنطون (١٨٧٤-١٩٢٢م)، بل لقد اعتبره من أهم المبادئ التى ينبغى تحقيقها وصولا إلى تطور المجتمع والدولة فيقول «لا مدنية حقيقية ولا تساهل ولا عدل ولا مساواة ولا أمن ولا ألفة ولا حرية ولا عمل ولا فلسفة ولا تقدم فى الداخل إلا بفصل

(١) عبد الرحمن الكواكبى: طبائع الإستبداد ومصارع الإستعباد، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ٢٠١١، ص٢٣.

(٢) المرجع السابق: ص٥٥.

السلطة الدينية عن السلطة المدنية، ولا سلامة للدولة ولا تقدم فى الخارج إلا بفصل السلطة المدنية عن السلطة الدينية[١].

وقد جاء فرح أنطون إلى مصر عام ١٨٩٧م - من طرابلس فى بلاد الشام وأسس فى الإسكندرية مجلة أسماها «الجامعة» حرر فيها سلسلة مقالات عن فلسفة ابن رشد ثم جمعها فى كتاب نشره عام ١٩٠٣م بعنوان «ابن رشد وفلسفته» الغاية منه الدعوة إلى فصل السلطة الدينية عن السلطة الزمنية فى الشرق على نحو ما جاء فى إهداء الكتاب» حيث يقول «لا نعلم كيف يستقبل أبناء هذا الزمان هذا الكتاب، ولكنا نعلم أن «النبت الجديد» فى الشرق قد صار كثيرا، ونريد «بالنبت الجديد» أولئك العقلاء فى كل ملة وكل دين فى الشرق الذين عرفوا مضار مزج الدنيا بالدين فى عصر كهذا العصر فصاروا يطلبون وضع أديانهم جانباً فى مكان مقدس محترم ليتمكنوا من الإتحاد إتحاداً حقيقياً ومجاراة التمدن الأوربى الجديد لمزاحمة أهله وإلا جرفهم جميعا وجعلهم مسخرين لغيرهم، فإلى «هذا النبت الجديد» فى الإسلام والمسيحية وغيرهما نهدى هذا الكتاب».[٢]

فالحكومات الدينية تؤدى إلى الحرب، فمع أن الدين الحق واحد، فالمصالح الدينية المختلفة تتعارض أبدا بعضها مع بعض، ولما كان الولاء الدينى قويا بين الجماهير، فمن الممكن أن يثير المشاعر، فى هذا تكمن، ضمنا، نظرية فرح أنطون فى الدولة، فالدولة يجب أن تقوم على الحرية والمساواة، ويجب أن تتوخى بقوانينها وسياستها السعادة فى هذه الدنيا والقوة الوطنية والسلم بين الأمم، ولا يمكنها أن تحقق ذلك، إلا إذا كانت السلطة العلمانية مستقلة عن أى سلطة أخرى[٣].

ولهذا يعد فرح أنطون من أوائل العلمانيين فى الفكر العربى الحديث الداعين إلى دولة حديثة تقوم على أساس الحرية والمساواة، ولا يمكن أن تتحقق «إلا إذا كانت السلطة العلمانية مستقلة عن أى سلطة أخرى» ولم يخف فرح أنطون تأثره بالفكر الأوروبى وبدور رجال

(١) سمير أبو حمدان: فرح أنطون وصعود الخطاب العلمانى، الشركة العالمية للكتاب، بيروت، ١٩٩٢، ص١١١.

(٢) مراد وهبه: ابن رشد وفلسفته، فرح أنطون، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ٢٠١٢م، ص٩.

(٣) ألبرت حورانى: الفكر العربى فى عصر النهضة، ترجمة إلى العربية كريم عزقول دار النهار للنشر، بيروت، ١٩٧٧، ص٣٠٦.

الأرساليات فى نقل الثقافة الأوربية إلى الشرق، لكنه أيضا لم يعتبر الشرق جزءاً من الغرب، وبقى على ولائه للسلطة السياسية الإسلامية، ولقد كان جل ما يسعى إليه دولة علمانية يشترك فيها المسلمون والمسيحيون على قدم المساواة التامة.(١)

ويعد المفكر الليبرالى الكبير أحمد لطفى السيد امتداداً لهذا التيار الذى دشنه فرح أنطون فى الفكر العربى الحديث، والمدافع الأكبر عن فصل السلطة الدينية عن السلطة الزمنية والذى سنأخذه نموذجاً لرفض الإستبداد بكافة صوره وألوانه ومسمياته.

جمال الدين الأفغانى (١٨٣٩ – ١٨٩٧م)

«المستبد المستنير» «الديكتاتور العادل» «الطاغية الخير» كل هذه الاصطلاحات هى لنظرية سياسية تبناها جمال الدين الأفغانى كمنهج يناسب .. من وجهة نظره. إدارة الحكم فى بلاد الشرق فهو يرد على من يقول بأن طريق الشرق إلى القوة يكمن فى نشر المعارف بين جميع الأفراد .. وأنه متى عمت المعارف كملت الأخلاق واتحدت الكلمة واجتمعت القوة قائلاً: ان هذا العمل العظيم .. إنما يقوم به سلطان قوى ماهر .. يحمل الأمة على ما تكره أزمانا .. حتى تذوق لذته وتجنى ثماره.

ولا تحيا مصر ولا يحيا الشرق بدولة و إماراته إلا إذا أتاح الله لكل منهم رجلا قويا عادلا يحكمه بأهله على غير طريق التفرد بالقوة والسلطان، لأن بالقوة المطلقة الإستبداد ولا عدل إلا مع القوة المقيدة، وحكم مصر بأهلها إنما أعنى به الإشتراك الأهلى بالحكم الدستورى الصحيح، إذا صح أن من الأشياء ما ليس يوهب، فأهم هذه الأشياء (الحرية) و(الإستقلال) لأن الحرية الحقيقية لا يهبها الملك والمسيطر للأمة عن طيب خاطر، والإستقلال كذلك، بل هاتان النعمتان إنما حصلت وتحصل عليهما الأمم أخذاً بقوة واقتدار – يجبل التراب منها بدماء أبناء الأمة الأمناء أولى الأنفاس الأبية والهمم العالية، أما تغيير شكل الحكم المطلق بالشكل النيابى الشورى، فهو أيسر مطلبا، وأقرب فعالا إذ يكفى فيه أحيانا إرشاد الملك ونصحه من عقلاء مقربيه فيفعله ويشرك معه أمته ورعيته، ويرى بعد التجربة راحة وتضامنا على سلامة ملكه،

(١) حسين سعد: بين الأصالة والتغريب (فى الاتجاهات العلمانية عند بعض المفكرين العرب المسلمين فى مصر)، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ط١، ١٩٩٣م، ص٢٨.

وعزة بإلتفاف طبقات الرعية حول عرشه بقلوب خالصة مخلصة وحب طبيعى، فيكون للملك الدستورى عظمة الملك، وعلى نواب الأمة أعباء نوائب المملكة ودرء المفاسد عنها والذود عن سلامتها بالأموال والأرواح، ولكم رأينا من عقلاء الملوك من حكم عقله فأرشده إلى إستبدال مطلق الملك، بالملك الشروى فاستراح وأراح، وهذا هو الشكل من الحكم الذى يصلح لمصر ولدول و إمارات الإسلام فى الشرق[١].

وبتوضيح وأفصاح: لا يسلم على الغالب الشكل الدستورى الصحيح مع ملك ذاق لذة التفرد بالسلطان و يعظم عليه الأمر كلما صادمه مجلس الأمة بإرادته وغلبه على هواه لذلك قلت (إذا أتاح الله رجلا قويا عادلا لمصر وللشرق يحكمه بأهله) ذلك الرجل أما أن يكون موجودا أو تأتى به الأمة فتملكه على شرط الأمانة والخضوع لقانونها الأساسى، وتتوجه على هذا القسم، وتعلنه له، يبقى التاج على رأسه ما بقى هو محافظاً أمينا على صون الدستور وأنه إذا حنث بقسمه وخان دستور الأمة - أما أن يبقى رأسه بلا تاج - أو تاجه بلا رأس؟! هذا ما يحسن بالأمة فعله إذا هى خشيت من أمرائها وملوكها عدم الأخلاص لقانونها الأساسى أو عدم قابليتهم لقبول الشكل الدستورى قلبا وقالبا، إلا فالأمير الصالح القريب أولى من البعيد الغريب، أما الحكم الجمهورى فلا يصلح للشرق ليوم ولا لأهله.[٢]

يقول الأفغانى «خير ما يحتاجه الشرق من الملوك القوى العادل، لا خير فى العادل الضعيف، كما أنه لا خير فى القوى الظالم، الاستقلال أمل يتبعه عمل، إذا خلا الميدان من العقلاء تسابقت الجهلاء، العالم الفقير غنى بعلمه، والغنى الجاهل فقير بجهله، الحرية تؤخذ ولا تعطى، الاستقلال لا ينال بالأقوال، طالب الموت فى سبيل الوطن، إما أن يموت بطلا شهيدا، وأما أن يعيش سيدا عزيزا.[٣]

ولنا أن نلاحظ أنه على الرغم من فهم الأفغانى لطبيعة الإستبداد حينما يرى أنه «لا يسلم على الغالب، الشكل الدستورى الصحيح مع ملك ذاق لذة التفرد بالسلطان، ويعظم عليه

(١) محمد عمارة: الأعمال الكاملة لجمال الدين الأفغانى، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والنشر، القاهرة، ص٤٧٨.

(٢) المصدر السابق: ص٤٧٩.

(٣) محمود قاسم: جمال الدين الأفغانى (حياته وفلسفته)، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ٢٠٠٩، ص١٠٦.

الأمر، كلما صادمه مجلس الأمة بإرادته، أو غلبه على هواه» وعلى الرغم من حدته فى هذا أحيانا حينما يطالب الأمة بأن تملك من يملكها شريطة الإذعان للدستور، وإذا لم يفعل «وخان دستور الأمة، أما أن يبقى رأسه بلا تاج أو تاجه بلا رأس»، وعلى الرغم أيضا من مطالبته الفلاح بالثورة «يا من تشق الأرض لتستنبت منها ما تسد به الرمق، وتقوم بأود العيال .. لماذا لا تشق قلب ظالمك؟ لماذا لا تشق قلب الذين يأكلون ثمرة أتعابك».[١]

وكذلك فى رده على الخديوى توفيق حازما حينما رأى الخديوى «أن أغلب الشعب خامل، جاهل، لا يصلح أن يلقى عليه ما تلقونه من الدروس والأقوال المهيجة، فيلقون أنفسهم والبلاد فى تهلكه» حينئذ بادره الأفغانى «ليسمح لى سمو أمير البلاد أن أقول بحرية واخلاص، ان الشعب المصرى كسائر الشعوب لا يخلو من وجود الخامل الجاهل بين أفراده، ولكن غير محروم من وجود العالم والعاقل، فبالنظر الذى تنظرون به إلى الشعب المصرى وأفراده ينظرون به لسموكم، وإن قبلتم نصح هذا المخلص وأسرعتم فى إشراك الأمة فى حكم البلاد عن طريق الشورى، فتأمرون بإجراء انتخابات نواب عن الأمة تسن القوانين، وتنفذ باسمكم وإرادتكم، يكون ذلك أثبت لعرشكم وأدوم لسلطانكم.[٢]

وعلى الرغم من هذا الفهم إلا أننا نجد أن وعيه يظل مقلوبا فيما يختص بالحكم وتطبيق الدستور، حينما يرى «لا تحيى مصر، ولا يحيى الشرق بدولة وإماراته إلا إذا أتاح الله لكل منهم رجلا قويا عادلا، يحكم بأهله على غير طريق التفرد بالقوة والسلطان، لأن بالقوة المطلقة الإستبداد ولا عدل إلا مع القوة المقيدة وكما يقول أيضا «ولكم رأينا من عقلاء المللوك من حكم عقله فأرشده إلى إستبدال مطلق الملك بالملك الشورى، فاستراح وأراح». ولعل هذا الوعى المقلوب هو الذى جثم على آراء الأفغانى الثورية فافقدها أهم ما يدفعها على الانطلاق نحو الثورة والتغير، والحكم الدستورى يتحدد لديه حين طالب بحكم مصر بأهلها «الأشتراك الأهلى بالحكم الدستورى الصحيح» وهو يحدد تقسيم السلطة فى هذا الحكم الدستورى الذى يعنيه «فيكون للملك الدستورى عظمة الملك، وعلى نواب الأمة أعباء نوائب المملكة ودرء المفاسد عنها، والذود عن سلامتها بالأموال والأرواح» وبهذا لم تقتصر مهمة نواب الأمة على

(١) مجدى عبد الحافظ: جمال الدين الأفغانى وإشكاليات العصر، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ١٩٩٧م، ص١١٢ - ١١٣.

(٢) محمد المخزومى: خاطرات جمال الدين الأفغانى، دار الفكر الحديث، لبنان، ط٢، ١٩٦٥م، ص٢١.

المشورة غير الملزمة، بل تعدتها إلى الإضطلاع بدور ما و إن لم يكن أكثر تحديدا عند الأفغانى، إلا أنه على كل الأحوال كان دوراً فاعلا.[١]

وبالرغم من تأكيد الأفغانى على أهمية الحكم النيابى والتعدد الحزبى إلا أنه صاغ أيضا نظريته فى «المستبد العادل» كنظام أمثل للشرق، فقد عرفت مصر النظام الفرعونى على ضفاف وادى النيل، وانتصر لها موسى ويوسف، فالمصريون فى حاجة إلى عزم وحكمة وقوة، وذلك لا يتم بالقهر بل بالكلمة، وتوحيد الأهواء وتوجيهها نحو الغاية، وذلك مهمة الرجل القوى العادل، القوة المطلقة استبداد، والعدل بلا قوة تراخ، يحتاج العدل إلى قوة قصدية، وهو ما يستطيعه المستبد العادل، لا تحكم مصر إلا بأهلها واشتراكهم فى الحكم والدستور الصحيح دفاعاً عن الحرية والاستقلال، فالحرية لا يهبها الملك، والاستقلال لا يعطيه المستبد، انما يؤخذان بالكفاح، ولا يسلم الشكل الدستورى من رجل قوى، كذلك لا يحكم الشرق إلا قوة عادلة تخضع لها الأمة، وهى تحقق مصالحه، وهى قوة وطنية لأن الأمير الصالح القريب أول من البعيد الغريب، أما الحكم الجمهورى فلا يصلح للشرق اليوم ولا لأهله.[٢]

الإمام محمد عبده (١٨٤٩/١٩٠٥م)

فى مايو ١٨٩٩م أرسل الإمام محمد عبده إلى مجلة الجامعة العثمانية مقالا تحت عنوان «انما ينهض بالشرق مستبد عادل» وهذا المقال قصد به الإمام الرد على من يقولون ان صلاح الشرق بالأخذ بالحياة النيابية، ويركز الإمام هنا كعادته وعادة مدرسته على التدرج فى مشروع الإصلاح، حيث يرى أن الإسراع بالأخذ بالنظام النيابى دون تهيئة الناس على كيفية تقبله، ربما يؤدى إلى انتكاسة خطيرة، بينما البدء بالمشروع «التربوى» والإرتقاء بالأمة إلى المستوى المطلوب لممارسة الحياة النيابية هو أفضل السبل، وبالجملة فإن الإمام يرى أن الإسراع بتطبيق الحياة النيابية قد تؤدى إلى «فوضى» غير خلاقه إذا استعملنا مصطلحات القرن الحادى والعشرين، بينما التدرج هو سنة الحياة، وقد نتفق أو نختلف مع الإمام فى هذا الرأى، لكن هذا المقال سيصبح فى الحقيقة علامة فارقة فى تاريخ الفكر العربى الإسلامى، إذ قدم الإمام

(١) مجدى عبد الحافظ: مرجع سابق، ص١١٤.

(٢) حسن حنفى: جمال الدين الأفغانى، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، ١٩٩٨م، ص١٦٥.

- ربما بشكل غير إرادى - الإطار النظرى لهذا النموذج الذى سيسود النظام العربى الإسلامى بعد ذلك «المستبد العادل»[١].

يقول الإمام فى مقاله «مستبد يكره المتناكرين على التعارف، ويلجىء الأهل إلى التراحم، ويقهر الجيران على التناصف، ليحمل الناس على رأيه فى منافعهم بالرهبة، ان لم يحملوا أنفسهم على ما فيه سعادتهم بالرغبة، عادل لا يخطو خطوه إلا ونظرته الأولى إلى شعبه الذى يحكمه، فإن عرض خط لنفسه فليقع دائما تحت النظرة الثانية فهو لهم أكثر مما هو لنفسه، يكفى الإبداعهم غاية لا يسقطون بعدها خمس عشرة سنة، وهى سن مولود يبلغ الحلم يولد فيها الفكر الصالح وينمو تحت رعاية الولى الصالح، ويشتد حتى يصرع من يصارعه، خمس عشرة سنة يلقى فيها أعناق الكبار إلى ما هو خير لهم ولا عقابهم، ويعالج ما اعقل من طباعهم بانجح أنواع العلاج، ومنها البتر والكى إذا اقتضت الحال، وينشىء فيها نفوس الصغار على ما وجد العزيمة الحرة ويسدد نياتهم بالتثقيف، يتعهدها كما يتعهد الفارس شجرة بضم أعداد مستقيمة إلى عودها لتنمو على الإستقامة، خمس عشرة سنة تحشد له جمهورا عظيماً من اعوان الإصلاح من صالحين كانوا ينتظرونه وناشئين شبوا وهم ينظرونه وآخرين رهبوه فاتبعوه، وغيرهم رغبوا فى فضله فجاروه[٢].

ويؤكد الإمام فكرته قائلا «حتى إذا عرفت الأفكار مجاريها بالتعريف واضطرت إلى ما أعدت له بالتصريف، وصح الشعور بالتعليل، واستقامت الأهواء بالتعديل، أباح لهم من غذاء الحرية ما يستطيع ضعيف السن قضمه، والناقة من المرضى هضمه، وأدل ما يكون ذلك بتشكيل المجالس البلدية، ثم بعد سنتين تأتى مجالس الإدارة، لا على إن تكون آلات تدار بل على أن تكون مصادر للآداء والأفكار، ثم تتبعها بعد ذلك المجالس النيابية، نعم قد لا يتيسر لرجل

(١) محمد عفيفى: المستبد العادل، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ٢٠٠٨م، صـ٩٠.

(٢) الامام محمد عبده: «إنما ينهض بالشرق مستبد عادل» مقال بمجلة الجامعة العثمانية، السنة ص٥٤، ٥٥ الأولى، الجزء الرابع، الصادر فى ١ مايو، ١٨٩٩م، الأسكندرية (وجدير بالذكر أن هذا المقال بعث به الأستاذ الامام إلى مجلة الجامعة العثمانية تعليقا على مقال لفرح أنطون فى مجلة الجامعة بعنوان (الأخاء والحرية) ويقدم فرح أنطون المقال بقوله «ولا نرى لبيان ما يرجى من تأثير الحاكم المحكوم خيرا من كلام هو السحر الحلال قاله منذ سنوات خلت حضرة الحكيم الكامل والأستاذ الفاضل بعد إطلاعه على مقالة «الإخاء والحرية» التى صدرنا بها الجزء السابق فالجامعة تفخر الآن بأن تزف للشرقيين هذه الحكمة الشرقية الصادرة عن نفس شرقية كبيرة).

واحد أن يشهد هذا الأمر من بدايته إلى نهايته، ولكن الخطوة الأولى هى التى لها ما بعدها، ويكفى عدها خمس عشرة سنة، وما هى بكثير فى تربية أمة فضلاً عن أن أمة، هل يعدم الشرق كله مستبدا من أهله عادلاً فى قومه يتمكن به العدل أن يصنع فى خمس عشرة سنة ما لا يصنع العقل وحده فى خمسة عشر قرنا.؟![1]

هكذا يرصد الإمام فى مقاله القصير – من وجهة نظره – علة العلل فى التدهور والإنحطاط الذى وصل إليه الشرق – فى عصره – نتيجة إفتقاره إلى – الزعامة – هذه الزعامة الرشيدة التى تتميز بالقوة وسرعة اتخاذ القرارات وتوحيد الصف «مستبد يكره المتناكرين على التعارف» «ويقهر الجيران على التناصف»، ويعتقد الإمام أن هذه المهمة ستأخذ من الزعيم حوالى خمس عشرة سنة يستطيع خلال هذه المرحلة الانتقالية أن «يحشد له جمهورا عظيماً من أعوان الإصلاح، ومن صالحين كانوا ينتظرونه، وناشئين شبوا وهم ينتظرونه، وآخرين رهبوه فاتبعوه وغيرهم رغبوا فى فضله فجاروه، هكذا يرصد الإمام المهمة الأولى لهذه القيادة الرشيدة «توحيد الصف» وبعد ذلك يبدأ المستبد العادل دوره التاريخى فى التطور التدريجى لإرساء قواعد الديمقراطية والحكم فى البلاد.[2]

ويعترف الإمام بأن المجتمع مؤهل فقط للتطور التدريجى للديمقراطية نظرا لما يعانيه المجتمع من مشاكل وعدم تفهمه لطبيعة الحكم النيابى، وعلى ذلك فالتعامل فى هذا الشأن يكون شأنه شأن التعامل مع الطفل الصغير فى تعليمه كيف يأكل، أو مع المريض و إرشاده إلى ما يستطيع أن يهضمه، ويضع الإمام جدول أعمال «تدريجى» للديمقراطية فى الشرق، يبدأ بتشكيل المجالس البلدية، ثم بعد عدة سنوات من تكيف الناس على هذه المجالس والأفكار، تأتى المرحلة الثانية التى يسميها الإمام مرحلة «مجالس الإدارة» والتى يسعى محمد عبده أن تكون مجالس فاعلة تستطيع أن تتولد منها حزمة من «الآراء والأفكار»، ومع إنتهاء هذه المرحلة يصبح الناس – عند الإمام – مؤهلين للتفاعل مع الحياة النيابية من خلال تشكيل المجالس النيابية التى هى لديه أعلى مراحل الديمقراطية، وهكذا يضع الإمام محمد عبده برنامجاً تدريجياً للديمقراطية والحكم فى الشرق، ويضع هذه المهمة على عاتق هذه الزعامة الرشيدة «المستبد العادل» هذا المستبد الذى يعصمه من الوقوع فى الطغيان، ألا وهو حبه لشعبه أو كما

(١) المصدر السابق: ص٥٥.

(٢) محمد عفيفى: مرجع سابق: ص١٠.

يقول الإمام «عادل لا يخطو خطوة إلا ونظرته الأولى إلى شعبه الذى يحكمه ... فهو لهم أكثر مما هو لنفسه»[١].

ولا شك فى أن محمد عبده قد حاول أن يتجنب الخطأ الذى وقع فيه الأفغانى فخصص معظم وقته للتربية الوطنية وللإصلاح كما كان يفهمه، فعندما كان عضوا فى المجلس التشريعى، كان يصرف ساعات طويلة فى مناقشاته وأعمال لجانه، لكنه لم يكن يعتبر نشاط ذلك المجلس عملا سياسيا، بل بالأحرى جزءا من مهمة التربية السياسية، ولم يكن يرغب فى أن تزداد صلاحياته، فالمستبد يجب أن يكون عادلا، وكان عبده كالأفغانى، ينتمى إلى أقلية المفكرين المسلمين الذين قالوا بحق الجماعة فى خلع الحاكم، إذا لم يكن عادلا وكان الخير العام يقتضى ذلك.[٢]

ويبدو أن هناك بعض أوجه الشبه بيد دعوة الإمام محمد عبده إلى - المستبد العادل - ودعوة ميكافيللى - إلى الحكم المطلق، إذ أن كليهما أنطلق من أن المجتمع يحتاج إلى الإصلاح، وإن تتحقق فيه الأخلاق الفاضلة، وأنه يحتاج إلى حاكم قوى يفرض عليه ذلك، وقد وضع ميكافيللى معيارين للأخلاق أحدهما للحاكم، يقاس بمقدار ما تحرزه سياسته من نجاح وما تحققه للرعية والدولة من عزة وقوة، والثانى للمحكومين يقاس بمقدار الخدمات التى يؤديها المواطن للمجتمع، بمعنى آخر أعطى للحاكم سلطات مطلقة، ولم يجعله يتقيد بالأخلاق التى سيلتزم بها المواطنون، وذلك فى مقابل تحقيقه للإصلاح، ولكن عبده يختلف مع ميكافيللى فى أنه وضع للحاكم ضوابط وقيوداً ... ودعا إلى إلتزامه بالأخلاق والقيم التى يجب أن تسود المجتمع حكاماً ومحكومين.[٣]

ولقد تطورت دعوى الإمام من القائد الديمقراطى إلى المستبد العادل، وتثير الفكرة الثانية كثيراً من اللبس والغموض فى مجمل تفكيره، فيبدو أنه أدرك فشل الدعوة إلى التربية والتغيير «بالقلم والكتابة» فاتجه إلى فكرة تحقق الإصلاح على وجه السرعة وأن يكون حاكماً مستبداً،

---

(١) المرجع السابق: ص١١.

(٢) ألبرت حورانى: الفكر العربى فى عصر النهضة، ترجمه إلى العربية كريم عزقول، دار النهار للنشر، ط٣، بيروت، ١٩٧٧، ص١٩٤.

(٣) عبد العطى محمد أحمد: الفكر السياسى للإمام محمد عبده، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ٢٠١٢م، ص٢٠٢.

وحتى لا يفسد يجب أن يكون عادلا أيضا، هو مستبد فى تنفيذ الإصلاح بكافة صوره وعادل لأنه سيطبق القانون والسياسات على جميع المحكومين دون استثناء أو تمييز ولأنه سيضع المصلحة العامة أو الوطنية فوق مصلحته الخاصة وليس عليه رقيب فى ذلك، فهو فى ذاته فاضل وعادل.[١]

الإمام يرى أنه لا سبيل للنهضة والحرية إلا مروراً ببوابة العلم والمعرفة، فهو يستبعد تماماً العنف كأداة للتغيير السياسى بل ويؤكد على عدم جدواه أو فائدته، ولا تعنى فكرته عن المستبد العادل أنه يقبل وجود ديكتاتور يبطش بالشعب، ولكن يمكننا أن نفسر نصه بلغة علم السياسة الحديثة، الشخصية القادرة على اتخاذ قرارات غير شعبية من أجل الصالح العام ... ولكن الإمام كان أمام معضلة حقيقية لم تحل حتى الآن، كيف السبيل إلى كسر هذه الحلقة الجهنمية التى تربكنا وتشل قدرتنا على التقدم، الإصلاح السياسى أم النهضة الحضارية هل يمكن أن يكون مستبد محمد عبده العادل حلا مؤقتا يعود إلى الديمقراطية والنهضة الشاملة كما رأى هو، لا يبدو أنه فى هذه الجزئية قد قدم إجابة ناجحة أو أساس لمشروع إصلاحى فى المجال السياسى بالرغم من نواياه الحسنة[٢].

ويوضع أفكار الإمام عن المستبد العادل فى سياقها التاريخى، حيث عبر عنها بعد يأسه من العمل السياسى المباشر، ومن تحقق الإصلاح الهادئ الطويل المدى، ويمكن القول إن الإمام كان حريصا من إثارتها على تحقق الإصلاح على وجه السرعة: ومن الأرجح أيضا أن الإمام تصور أن هذا الحاكم سوف يطبق أفكاره هو، أو سوف ينفذ ما يتفق عليه مفكروا الأمة المستنرون، فهو تصور مثالى ظل يراوده، ويبدو أنه كان غير واثق من تحققه، وهدف من ورائه إلى إثارة الهمم فى قلوب الحكام المسلمين ... ويمكن استنتاج ملاحظتى الأولى أن الإمام كان من أنصار رقابة السلطة التشريعية على السلطة التنفيذية لأنها السلطة التى تعبر عن إرادة الأمة والتى تسن القوانين استنادا إلى ذلك والثانية أن القيادة سواء تمثلت فى حاكم قوى وزعيم، أو فى حاكم مستبد عادل ضرورية لتحقيق الإصلاح السياسى والإجتماعى الذى هو جوهر عمل الحكومة الصالحة كما يراها الإمام.[٣]

---

(١) المرجع السابق: ص٢٠٢.

(٢) نوران الجزيرى: إشكالية خطاب التحديث فى فكر الإمام محمد عبده، الجمعية المصرية لنشر المعرفة والثقافة العالمية، القاهرة، ٢٠١٠م، ص٦٥.

(٣) عبد العاطى محمد أحمد: مرجع سابق، ص٢٠٣.

والمتتبع لتاريخ الاستاذ الإمام يستغرب من هذه المقالة الغريبة على فكره، فهو الرافض دائما للأستبداد، الساعى دائما وراء الحرية وتحكيم العقل، كيف يقبل بمبدأ المستبد العادل؟ فى الحقيقة كتب الإمام هذه المقالة فى مرحلة من أدق مراحل الشرق الإسلامى حيث ينهار النظام القديم بأكمله من دولة الخلافة الى تراث الإقدمين ويحتاج الغرب العالم الإسلامى بمدافعه وأفكاره، وتفشل الهبات الوطنية وأبرزها ثورة عرابى فى إنقاذ ما يمكن انقاذه، و يسقط أمام أعين الإمام نموذج المثقف الثائر «جمال الدين الأفغانى»، وهنا يبدأ الإمام فى التأسيس لمدرسة الإعتدال فى السياسة العربية، هذه المدرسة التى ترى أن علة العلل فى الإنحطاط هو العامل الداخلى وليس العامل الخارجى، من هنا يبدأ تركيز هذه المدرسة على التربية كأهم ركيزة لبناء المجتمع الجديد الذى يستطيع التعامل عندئذ مع الغرب على قدم المساواة، بعد شفاء الشرق من علة الإنحطاط[١].

هكذا يولد نموذج – المستبد العادل – الذى يذكرنا بالمهدى المنتظر، المخلص الذى يملأ الأرض عدلا بعد أن أمتلأت جوراً، ولكن ما أشد الفجوة والجفوة بين النموذجين، فمع أن كليهما يسبقه الإنحطاط، فان برنامج العمل لكليمهما مختلف، فالأول يبدأ بالإستبداد لينتهى بالعدل لتبدأ الحياة الجديدة بينما الآخر يبدأ بالعدل ينتهى به و ينتهى العالم أيضا، فالأول يسعى إلى بداية التاريخ بينما يسعى الثانى إلى نهاية التاريخ، ومن الجدير بالملاحظة إن الإمام محمد عبده هذا العالم الإسلامى الكبير لم يحاول فى طرحه النظرى لنموذج – المستبد العادل – أن يقدم له غطاءاً دينياً، فلم يلجأ إلى الإستناد إلى «حديث شريف» أو حتى حادثه فى التاريخ الإسلامى، بل قدمه فى إطار – اجتهاد – عقلى – بحت، وربما تأثر الإمام نتيجة طول اقامته فى أوربا ببعض نماذج الإصلاح السياسى فى أوربا، ونظرية الرجل العظيم أو المصلح، كنابليون أو – بسمارك فى ألمانيا، وربما هذا ما يبرر عدم طرح الإمام لنموذج - المستبد العادل – من مدخل إسلامى، على أية حال رسخ الإمام محمد عبده فى أواخر القرن التاسع عشر بشكل إرادى أو ربما بشكل لا إرادى لهذا النموذج – المستبد العادل – الذى سيثير جدلا كبيرا فى أوساط الإصلاح السياسى المصرى والعربى فى النصف الأول من القرن العشرين، ليصبح بعد ذلك «الحلم المتجسد» والنموذج الأمثل للحركات القومية العربية فى النصف الثانى من هذا القرن، هذا القرن الذى يمكن أن نسميه قرن – المستبد العادل-.[٢]

(١) محمد عفيفى: مرجع سابق، ص١١ / ١٢.
(٢) المرجع السابق: ص١٢ / ١٣.

عبد الرحمن الشهبندر (١٨٧٩ – ١٩٤٠م)(*)

يقدم الشهبندر رؤية مهمة لما يسميه «أصلح أشكال الحكم فى العالم العربى»[1] إذا يرى أن الدول العربية الخاضعة للإنتداب أو الحماية يجب أن يصر أهلها على الحكم النيابى والديمقراطية والأنتخاب الحر، لأنه يرى فى ذلك لونا من ألوان مقاومة المستعمر، فالديمقراطية

(*) هو عبد الرحمن صالح الشهبندر، من أسرة عريقة فى سوريا، والده السيد صالح الشهبندر، كان معروفا بصفاته الإنسانية، ومواقفه الوطنية المعادية لكل أنواع الظلم، ولد عبد الرحمن فى عام ١٨٧٩م فى دمشق، وتلقى علومه الإبتدائية فى مدارس الحكومة فيها، ثم دخل الجامعة الأمريكية فى بيروت، ونال شهادتها العلمية عام ١٩٠١م وكان الخطيب السنوى للجمعية العلمية العربية، وعاد إلى دمشق، وأنضم إلى الحلقة الإصلاحية التى كان يرأسها الشيخ طاهر الجزائرى، وبسبب الحوادث التى كانت قائمة، كما قدم إلى المحاكمة بتهمة الإشتراك فى تأليف رسالة موضوعها (الفقه والتصوف)، وبأنه أحد الذين كتبوا فى جريدة المقطم المصرية حول (خلافة السلطان عبد الحميد الثانى) غير أن صغر سنه أنقذه من السجن، وفى عام ١٩٠٢م عاد إلى الجامعة الأمريكية وعكف على دراسة الطب مدة أربع سنوات، حيث كان من المتفوقين، وبعد التخرج وبإمتياز إختارته الجامعة الأمريكية استاذاً فيها وطبيباً لطلابها، وفى عام ١٩٠٨م، عاد الشهبندر إلى دمشق، واتصل بالمرحوم الشيخ عبد الحميد الزهراوى وبأحرار العرب أثر حدوث الإنقلاب العثمانى فى تلك السنة، وكان عاملا كبيرا فى تأسيس الجمعيات العربية، وحين أندلعت الحرب العالمية الأولى، = = لجأ الأتراك إلى سياسة البطش، مما دفع الشهبندر إلى الهرب والفرار إلى العراق، ومنه إلى الهند وأخيراً استقر به المطاف إلى مصر، وفى مصر حارب تصرفات جمال باشا السفاح قائد الجيش العثمانى، وما قام به من تنكيل بأحرار العرب فى سوريا ولبنان، وتولى تحرير جريدة «الكوكب» التى أنشأتها دائرة الاستخبارات البريطانية فى مصر، ثم قدم استقالته منها بعد أن اتضحت معالم السياسة الإنجليزية، وفى عام ١٩٢٠م عندما ألف هاشم الأتاسى وزارته التى سميت (وزارة الدفاع) عهد إلى عبد الرحمن بوزارة الخارجية فيها، ولكن بعد دخول الفرنسيين سوريا، غادر الشهبندر سوريا إلى القاهرة، ولكنه عاد إليها بعد عام واحد يعمل فى تنظيم الأعمال السياسية لمقاومة الإحتلال الفرنسى، وعاد الشهبندر من جديد إلى دمشق عام ١٩٢٤م، وألف حزبا سياسياً أطلق عليه اسم (حزب الشعب)، أطلق عليه (أى الشهبندر) لقب الزعيم، . وقام الشهبندر بمساندة الثورة التى قامت ١٩٢٥م فى جبل الدروز حتى نجحت القوات الفرنسية فى قمع الثورة، وهرب الشهبندر إلى مصر بعد الحكم عليه بالإعدام من السلطات الفرنسية، وعاد مرة أخرى إلى دمشق ١٩٣٧م، ليمارس نشاطه من أجل الاستقلال و إزاء موقفه من المعاهدة السورية الفرنسية، وليس بمستغرب من فرنسا وحلفائها أن تتحين الفرصة للإيقاع به والتخلص منه، وهكذا أقدمت مجموعة من الأشخاص على اغتيال الدكتور الشهبندر، وهو فى عيادته يمارس عمله الإنسانى، فدخلوا عليه زاعمين أنهم مرضى، وأطلق واحد منهم الرصاص عليه فأداه قتيلا، وكان ذلك صبيحة السادس من تموز ١٩٤٠م.

(٢) عبد الرحمن الشهبندر: الأعمال الكاملة، تحقيق وتقديم محمد كامل الخطيب، ط٢، قضايا وحوارات النهضة العربية، العدد ١٠، منشورات وزارة الثقافة، دمشق ١٩٩٣، ص ص٩١-٩٦.

هنا يستغلها الوطنيون كوسيلة للنضال ضد الإستعمار وضد أعوان الإستعمار من أهل البلاد، ولكن ما أن يحصل الوطن على استقلاله يجب عليه التخلى عن الحكم النيابى التام وما يتبعه من الديمقراطية والحزبية، لأن هذه الأمور لا يحتاجها الوطن فى مرحلة الإستقلال، إنما يحتاج الوطن إلى «يد مستبدة عادلة تنقذه من الفوضى التى تتخبط فيها أكثر الأمم الحاضرة، خصوصاً من كان منها مثلنا حديث عهده بالشئون الدستورية ولم يتجهز بعد أبناؤه بالتربية التى تؤهلهم لمثل هذا الحكم الدقيق».[١]

ويبرر الشهبندر وجهة نظره بحداثة معرفة العرب بالتجربة النيابية، منهم لم يعرفوا الحياة النيابية إلا بعد ثورة تركيا أو ما أسماه «الإنقلاب العثمانى» فى عام ١٩٠٨م، على أية حال يرى الشهبندر أن النظام الأصلح لفترة الاستقلال هذا النظام «الإستبدادى العادل أو النير» ويطرح عدة مبررات قد تبدو غير وجيهة لنا الآن ولكنها قوية بالنسبة لفترة الشهبندر، حيث يرى إن الكثير من البلاد العربية تعانى من نقص الثقافة والتعليم، ... ولذلك يشيد بتجربة عبد العزيز آل سعود كنموذج ناجح للمستبد العادل ويصفه بأنه، ملكا حازما خبيراً بشئون البدو وأنه أيضا الملك النابغة» حيث استطاع تجميع هذه القبائل المتنافرة وتكوين دولة مستقلة، كما يأخذ على تجربة العرب النيابية «الغوغائية» إذ يرى أن المجالس النيابية لم تناقش القضايا الحيوية للبلاد، وإنما وصل إلى المنابر النيابية من يطرح قضايا جدلية هزلية – من وجهة نظره – مثل الحجاب وشكل الغطاء الذى يجب أن يسدل على المرأة فيقول «بينما كانت الدول المعظمة تبحث فى بناء الدردنوطات للحروب القادمة وكيف يجب أن يكون طولها وثخانة دردعها، كان هؤلاء الخطباء يقيسون الأحزمة التى يجب أن تشد بها أوساط بنات المستقبل وكثقافة البراقع التى يجب أن تغطى وجوهن والظاهر أن الوطنين الزائفين فى عصر التدجيل مثل العملة الزائفة فى عصر التجارب المضطربة يحلون محل الصالحين من أبناء البلاد»[٢].

ويطرح الشهبندر سببا آخر «لفشل» التجربة النيابية فى العالم العربى ألا وهو ضعف الطبقة الوسطى: «أنقسامنا إلى طبقتين أثنتين متطرفتين عامه وخاصة لا وسط بينهما» وهكذا يشير الشهبندر إلى علة من أهم العلل وراء فشل التجربة الديمقراطية فى العالم العربى، وهى

(١) محمد عفيفى: مرجع سابق، ص٢٣.
(٢) المرجع السابق: ص٢٤ – ٢٥.

ضعف الطبقة الوسطى أو حتى غيابها التام عنده، هذه الطبقة المؤهلة لقيادة الحركة السياسية وإرساء قواعد الديمقراطية»، وأمام كل هذه الأسباب يقترب الشهبندر اقترابا شديد من المنظر الأكبر لفكرة المستبد العادل الإمام محمد عبده، بل ويرى أن مرحلة المستبد العادل هى مرحلة إنتقالية ينتقل بها العالم العربي إلى مرحلة الديمقراطية فهى فكرة مؤقتة فيقول «لا يفوتنا هنا أن نعتذر عن تأييدنا سياسة اليد القاهرة الحكيمة لإدارة البلدان العربية المستقلة، فهذا الإستبداد الذى نوافق عليه إنما هو لأجل الحرية التى ننشدها، ونحن نفادى بحرية بعض الأفراد الممتازين الغالية مؤقتا فى سلامة مجموع الأمة من التناحر والفوضى ولو كان مجتمعنا فى المنزلة السامية التى يتمناها كل مخلص أمين ما فضلنا على الديمقراطية شكلاً آخر من أشكال الحكم لإدارته». هنا يقدم الشهبندر اعتذاره عن طرحه لمفهوم المستبد العادل ويرى أنها فقط مرحلة مؤقتة انتقالية، يلجأ إليها نظرا لعدم قدرة الأمة على ممارسة الديمقراطية ولكنه يرى أن الغاية بعد ذلك لابد أن تكون الديمقراطية.(١)

وكذلك يطرح الشهبندر سببا آخر لرفضه الديمقراطية فى هذه المرحلة وتفضيله نموذج - المستبد العادل - وهو خوفه أن تؤدى الديمقراطية إلى إنهيار وحدة الصف، ولكن ما العمل وحكم القاهرين هذا هو السبيل الوحيد للنجاة من التفتت والتفسخ والإنشقاق» ... وبطبيعة الحال يعجب الشهبندر بالنماذج الديكتاتورية الحديثة التى نهضت فى عصره فى أوربا (الفاشية والنازية) كما ينبهر إنبهاراً شديدا بالتجربة الكمالية، أى تجربة كمال أتاتورك فى تركيا، والذى أنقذ بلاده من المحتل الأجنبى والذى وفقا لرأيه أنزل جورج لويد رئيس وزراء بريطانيا عن كرسى الحكم، نتيجة إنتصارات أتاتورك على الجيوش الأجنبية فى تركيا ما بعد الحرب العالمية الأولى، ويفتح الباب أمام النموذج الإستبدادى العادل العسكرى فى المشرق العربى المستمد من النموذج الكمالى قائلا «لا جرم أن هذه النهضة التركية اتخذت شكلا عسكريا منذ تألفت، لأن رجالها من الجنود وفيها جميع الفضائل والنقائص التى عرفت فى أعمال الرجال العسكرين.(٢)

وسيرا على طريقة المستبد العادل والتنظير لحتميته بل ومشروعيته يصل الشهبندر فى النهاية إلى أن المستبد العادل هو - الزعيم - ولذلك يضع فصلاً خاصا عنوانه - والزعامة

(١) المرجع السابق: ص٢٦.

(٢) المرجع السابق: ص٢٧.

وصفات الزعيم – ومن البداية تتضح النزعة الديكتاتورية فى تعريف الزعيم عند الشهبندر: «الزعيم هو الفرد – من الرجال أو النساء – الذى يجمع حوله عدداً من المريدين والأنصار، هم أهل لأن ينشد بواسطتهم غاية عامة، وهذه الغاية فى نظرهم جميعاً ذات شأن حيوى لهم وللمجتمع الذى يعيشون فيه» هكذا يبدأ الشهبندر بالزعيم الفرد لينتهى إلى المجتمع، والزعيم هنا بمثابة ضرورة حتمية تتطلبها التحديات التى تواجهها الأمة، حيث يقول «فلا غرو أن يظهر الزعيم على المسرح السياسى متى كانت الحاجة إليه ماسة، كما تظهر البضاعة فى السوق متى كان الطلب عليها حقيقاً» والزعامة لديه هى قدر الأمة، ومن غيرها تتراجع الأمة إلى الوراء «وقد تشير أمة من الأمم بخطى واسعة إلى الإمام فتصاب بموت زعيمها فجأة فتتراجع، ويتحول إنتصارها فى ساحة الجهاد إلى أنكسار»، ويضع بعض ملامح هذه الزعامة الملهمة أو السوبرمان «الرجل العظيم» «لابد أن يتحلى الزعيم بشخصية باهرة لها شىء من السحر العجيب فى ما حولها من الأنصار، ولن يتأتى ذلك فى مثل هذا العصر الذى نعيش فيه إلا بالتربية الحديثة وما تحتاج إليه عادة من فصاحة وبلاغة وحسن بيان»، ويبشر الشهبندر مبكرا بخطب الزعامة التى ستصبح نبراساً للأمة ومحطا لإهتمام المنظرين، وحفظ المريدين، كما يؤكد على نظرية - السوبر مان – فى الزعامة، فالزعيم هو «من قهر دهره ويز خصومه»، وهكذا يصبح الشهبندر عراب الزعامة القومية العسكرية النموذج الجديد للمستبد العادل.(١)

وهكذا نلاحظ تأثير الإمام محمد عبده حول – المستبد العادل – فى بلاد الشام وذلك على يد عبد الرحمن الشهبندر وآخرين فى ثلاثينيات القرن العشرين، ويظهر التأثير غير المباشر فى هذا التطابق الشديدين آراء محمد عبده والشهبندر، وذلك أتضح من عدم حاجة الأمة للنظام الديمقراطى، وضرورة التدرج، وظهور المخلص الذى يجمع شتات الأمة على رأى واحد، «وليس من مصلحة بلادنا فى شىء أن نطلب لها الحكم الديمقراطى قبل أن نحصل على رحى اجتماعية نطحن بها الجماهير العربية فنجعلها متجانسة، وتزيل من بينها هذه الفروق التى تجعل وحدة الرأى بعيدة التحقيق»، ولعل مرد التشابه بين الأثنين هو استمرار أزمة الأمة منذ القرن التاسع عشر وحتى عصر الشهبندر، بالإضافة إلى حالة التخبط والتردى التى سقطت فيها التجربة الليبرالية التى شهدتها بعض البلدان العربية.

(١) المرجع السابق: ص٢٨.

أحمد لطفى السيد (١٨٧٢ - ١٩٦٣م)

يعد أحمد لطفى السيد، المعبر الأوضح عن تطلعات بلاده فى مرحلة البحث عن الهوية الذاتية فى ظرف كان الصراع فيه لا يزال على أشده بين الإتجاهات السلفية والمعاصرة، فحاول أن ينتصر للفكر الغربى، ولكن ليس على أشلاء الفكر الشرقى، كما حاول أن يسوغ الدعوة إلى إقامة نظام الحكم على مرتكزات تتلاءم وروح العصر فخرجت عنده فكرة «الوطنية» بدون تأثر بالعاطفة الدينية، ومن غير أن يشعر بأزمة ضمير، وهو يقرر مبدأ الإنعتاق من رابطة الولاء للدولة العثمانية، وبين تضاعيف مقالاته على صفحات «الجريدة» لسان حال حزب الأمة أو الأحرار الدستوريين الذى كان ينتمى إليه، فإستقامت الفكرة القائلة باعتماد قواعد مستحدثة لبناء السلطة كأداة للمنفعة الإجتماعية والصالح العام عنيت بها فكرة «النفعية» ذات الأبعاد الليبرالية والوافدة إلى فكرة من روح الحضارة الغربية، وأدبيات كتابها الكبار.[١]

ومع زيوع فكرة المستبد العادل فى الفكر المصرى والعربى فى أوائل القرن العشرين، لا سيما مع حالة التخبط والإحباط التى أصابت الشرق، تصدى أبو الليبرالية المصرية لطفى السيد لأنصار المستبد العادل، هؤلاء على حد تعبيره «الذين يظنون أن حكومة المستبد العادل هى خير الحكومات ففى مقاله له عنوانها - حقوق الأمة - فى ١٩١٤/١/١٠م - عشية الحرب العالمية الأولى، يرفض لطفى السيد فكرة الجمع بين الإستبداد والعدل فى نموذج واحد، ويرى إنها خيالية، ولا سند لها من وقائع التاريخ، ويرفض فكرة الربط بين - المستبد العادل» والخلافة الرشيدة.[٢]

والإستبداد أضعف صفات الحكومة مهما كان نوعها، ملكية أو دستورية، ولا يمنعها إلا خوف السقوط، والظاهر من تاريخ أعمال الفرد وأعمال الحكومات فى كل الأزمنة والأمكنة، ان الإستبداد صفة لازمة له لا تفارقه إلا بالموت أو بالضعف «الظلم كمين فى النفس، القوة تظهره والضعف يخفيه» فمن الضرورى أن يكون للحاكم حدود معينة تعينا واضحاً على طريق التحديد والضبط، لا على طريق الشيوع والتسامح فى المعانى، حدود لا يتخطاها حتى يأمن الناس نتائج استبداده وظلمه، «إلا فإنه إذا كان معنى وجودنا فى الجمعية أن نعيش أرقاء

(١) حسين سعد: مرجع سابق، ص٧٢ - ٧٣.

(٢) محمد عفيفى: مرجع سابق، ص١٦.

فأكرم بحياة العزلة، أو بالحياة الحيوانية.... كلا أن مذهب الحريين يحدد هذه السلطة بسلطة الحكومة فى استتباب الأمن والدفاع عن الوطن ويضمن للفرد بعد ذلك أن يعيش عيشة تنفق مع آماله، ويعينه على العيشة فى ظلال الحرية والشرف اللائق بالإنسان.(١)

إن الإرادة العامة للأمة هى مجموع الإرادات الفردية، فإن كانت هذه مريضة أو ضعيفة أو مخالفة بعضها لبعض فى تحقيق الإستقلال، كانت الإرادة العامة ضعيفة على نسبة القوى التى تتكون منها، فكلما زاد الرأى العام قوة فى التأثير، ازدادت الحكومة ضعفا فى استبدادها حتى يحصل التوازن بين القوتين، ثم تزيد قوة الرأى العام - بحكم الرقى الطبيعى - فتظهر سلطة الأمة بأجلى المظاهر واقواها، ويرى استاذ الجيل كذلك، إن رقى البلاد يتوقف على فهم الرأى العام، واستيعابه لوجوه المصلحة بطريقة واضحة والمبادئ العامة الضرورية للرقى، وينزع فيلسوفنا لطفى السيد إلى أن مقياس الديمقراطية فى أى أمة يقوم على استقلال الفرد قبل استقلال الأمة ولا يتأتى ذلك إلا بتنمية الوعى السياسى فى المجتمع عن طريق التعليم وتبصير الأفراد بالحق والواجب، وتحديد سلطة الحاكم وتثقيف المحكومين بالقانون والفلسفة، ويعد لطفى السيد أول من نادى بتعليم طلاب المدارس مبادئ السياسة ونظم الحكم.(٢)

ويولى لطفى السيد الحرية اهتماماً خاصاً إذ «لو كنا تعيش بالخبز والماء لكانت عيشتنا راضية وفوق الراضية، ولكن غذاؤنا الحقيقى بل هو غذاء طبيعى كالخبز والماء، لكنه كان دائما أرفع درجة وأصبح اليوم أعز مطلباً وأغلى ثمنا، وهو إرضاء العقول والقلوب، عقولنا وقلوبنا ترضى بالحرية، إعجب من الذى يظن الحياة شيئا والحرية شيئا آخر، ولا يريد أن يقتنع بأن الحرية هى المقوم الأول للحياة ولا حياة إلا بالحرية، ويلاحظ لطفى السيد صلة وثيقة بين المنفعة والمذهب الحرى، ثم يقرر أن المنفعة تقضى باعتماد المذهب الحرى كنظام فى الحكم، ثم يستعرض أربعة أنواع من أنظمة الحكم السائدة فى العالم عشية الحرب الكونية الأولى، أولها الحكم الفردى الذى هو حكم استبدادى، وثانيها حكم الأشراف أو الأعيان وفيه تمييز بين المواطنين، وثالثها حكم الإشتراكية أو الماركسية وفيه سلب لمجهودات الأفراد لحساب

(١) عبد العزيز شرف: لطفى السيد، فيلسوف أيقظ أمة، الهيئة المصرية العامة للكتاب بالقاهرة، ١٩٨٣م، ص٢٢٧/٢٢٨.

(٢) عصمت نصار: فكرة التنوير بين أحمد لطفى السيد وسلامة موسى، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، الأسكندرية، عام ٢٠٠٠م، ص٢٠٤.

الجموع. ورابعها الحكم على الحرية الذى تجتمع فيه مصلحة الفرد والمجموع فالدولة عنده تقوم على أساس المنفعة.(١)

والمذهب الليبرالى أو المذهب الحرى على حد ترجمة لطفى السيد نفسه، هو المذهب الذى تأمر المنفعة باختياره، فالمنفعة هى التى توصل إلى الحرية، وهذا المذهب نفسه توفيق بين مصلحة الفرد ومصلحة المجموع «فالحرية وحدها الكاملة لرقى الفرد فى الفهم والعلم والعمل» ويشدد على أن منفعة الناس دائرة مع مذهب الحرية وجودا أو عدما فإذا تعطلت قواعد الحرية تعطلت منفعتهم واعتورهم الضعف وسوء الحال، ويترتب عند لطفى السيد، على المذهب الحرى قيام نظام اجتماعى سياسى ينهض على الأمور الآتية:

١- كون الفرد جزءا من الأمة والشعور بذلك.

٢- وجود التضامن بين الفرد والأمة والشعور بهذا التضامن.

٣- التوفيق بين مصلحة الفرد ومصلحة الأمة والشعور بهذا التوفيق.

تلك هى العناصر الأولى فى كل أمة متماسكة الأجزاء متحدة المقاصد، قادرة على بلوغها وكمالها الوجودى الممكن فى طريق المدنية.(٢)

كذلك نجد أن أحمد لطفى السيد يرفض فكرة الربط بين «المستبد العادل» والخلافة الرشيدة قائلا «كانت الحكومات المرضية كحكومة الخلفاء فى صدر الإسلام، بعيد عليها أن تكون مستبدة» لأنها خاضعة فى كل تصرفاتها الإجتماعية والسياسية لكتاب الله وسنة نبيه» وهكذا يرفض لطفى السيد الربط التاريخى بين المستبد العادل ونظام الحكم فى الإسلام، ويرى أنه تاريخيا كان من الصعب على الحاكم أن يتعدى حدود الله لمصلحة الرعية، لأن مصلحة الرعية فى حدود الله، وهو يحاول هنا الربط تاريخيا من مصطلح حدود الله فى التاريخ الإسلامى أو القانون» فى التاريخ الحديث، فالحاكم لا يتعدى القانون لصالح الرعية، لأن القانون أصلا لصالح الرعية، ويوجه لطفى السيد سهام العقل تجاه مبدأ «المستبد العادل» وأنصاره، ويرى أن هؤلاء يجرون وراء الخيال، وأن نموذج المستبد العادل ما هو إلا حلم غير واقعى، تلجأ إليه الأمة فى لحظات الوهن «ما أظن مذهب الإستبداد العادل فى عقول انصاره إلا أمنية يتمنوها لمثل

(١) حسين سعد: مرجع سابق: ص٧٥.

(٢) المرجع السابق: ص٧٥.

أعلى من حكومة موحدة الكلمة قوية البطش بعيدة عن الشهوات الحزبية والفردية سريعة الحركة لا بطيئة كالحكومات النيابية، هكذا يرصد لطفى السيد مبكرا أحد أسباب أنتشار نظرية المستبد العادل وهو فشل المشروع الليبرالى فى الشرق، وبالتالى الإستسهال بالهرولة نحو النموذج البديل، أو الذى سيصبح هكذا، المستبد العادل أو «الزعيم»[١].

ومع ما يعترف به لطفى السيد من تعثر للتجربة الليبرالية فى الشرق، وبطئ الحكومات النيابية، إلا أنه لا يجد حلا ناجعاً لهذه الحالة التى تردى إليها الشرق إلا بالخروج من حكومة الإستبداد إلى الحكومة النيابية أو حكومة الأمة.

الخاتمة

لقد حرصنا فى متن البحث على توضيح اللبس الذى أثاره مصطلح - المستبد العادل - فبينا دلالته الإجرائية السياقية التى أكدت على أن الجمع بين الإستبداد والعدل ممتنع بالضرورة، غير أن الإستبداد إذا كان المقصود منه هو الحسم والحزم والإدارة الواعية والضبط والربط القادرة على تحقيق العدل بين الرعية فذلك مقبول على الصعيدين النظرى والعملى، فالعدالة تحتاج إلى قوة وسلطة لجمح جماح الظلم والطغيان وحماية الحريات والأعراض والممتلكات، وهذا ما أكده الأفغانى والإمام محمد عبده وعبد الرحمن الشهبندر، وأصبح مفهوم الإستبداد مستقرا فى مفاهيمه فى الفكر العربى الحديث، ويبدو ذلك جليا فى كتابات الكواكبى وفرنسيس مراش وأديب أسحق وغيرهم من المفكرين الليبراليين الذين تعرضوا لهذه القضية، ويمكننا إيجاز ما إنتهينا إليه فى النقاط التالية:

أولا: هناك فى المجتمع العربى من يتبنى مفهوم الإستبداد بالمعنى الأبوى - أى أن رب الأسرة يجب أن تكون أوامره مطاعة، كذلك الحاكم بالنسبة لشعبه، وكان هذا المعنى وهذا المفهوم فى البنية الثقافية الإسلامية والمسيحية على السواء، فكلام الخليفة أو البابا أوامر لا ترد ويجب أن تطاع (أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولى الأمر منكم)، أضف إلى ذلك ما ورثناه من الثقافة الفرعونية التى كانت تؤله حكامها الذين يحملون دستور السماء، وهذا الخلط بين وظيفة الأب فى الإسرة التى هى مفهوم أخلاقى، ووظيفة الملك الذى هو مركز سياسى يؤدى فى الحال إلى الإستبداد،

(١) محمد عفيفى: مرجع سابق: ص١٧.

ولهذا يستخدمها الحكام عندنا فى الشرق للضحك على السذج، فالحاكم «أب» للجميع أو هو «كبير العائلة» وهذا يعنى فى الحال أن من حقه أن يحكم حكما استبداديا، لأن الأب لا يجوز - أخلاقيا - معارضته، ولا الإعتراض على أمره، فقراره مطاع و إحترامه واجب مفروض على الجميع... إلخ، فينقل هذا التصور الأخلاقى إلى مجال السياسة، ويتحول إلى كبت للمعارضة أيا كان نوعها!! وتصبح الإنتقادات التى يمكن أن توجه إليه «عيبا» فنحن ننتقل من الأخلاق إلى السياسة، ونعود مرة أخرى من السياسة إلى الأخلاق وذلك فى محاولة لتبرير الحكم الإستبدادى[1]، وعليه يجب علينا أن نتخلص من هذه الدلالة الأبوية ولا سيما بعد ثورتنا على كل أشكال الإستبداد والتسلط وخاصة الإستبداد بإسم الدين فما نطمح إليه هو العدل وليس العنف والطغيان.

ثانيا: إن كتابات جمال الدين الأفغانى والإمام محمد عبده وعبد الرحمن الشهبندر جاءت حريصة على توفر صفة العدل فى - الحاكم المستبد العادل - مستدعية بذلك الخلفاء الراشدين العدول حيث عصر إزدهار الحضارة الإسلامية فى كنف نظام الخلافة الإسلامية الرشيدة.

ثالثا: إن معظم مفكرينا الليبراليين ومنهم أحمد لطفى السيد ومن قبله فرح أنطون وشبلى شميل، كانوا أقرب إلى الحكم الديمقراطى القائم على العقد الإجتماعى والحياة النيابية على نحو يغيب فيها ذلك المستبد، فالحاكم يعمل فى ظل المؤسسات النيابية والدساتير التى تحدد مهامه وحقوق المواطنين، ويعنى ذلك أنه لا مجال للإستبداد، فالشعب هو صاحب الكلمة الأخيرة والحاكم ما هو إلا منوط بتنفيذ ما أتفق عليه نواب الأمة خادم للشعب وأقروه فى دساتيرهم.

وفى النهاية: نرى أن فكرة المستبد العادل أو الطاغية الخير الصالح ... إلخ، خرافة لا يمكن أن تتحقق لأنها أصلا عبارة عن تناقض منطقى فالإستبداد يحوى الظلم فى داخله فكيف يمكن أن يكون المستبد بعد ذلك عادلاً؟ لقد كان فردريك الأكبر من أكبر نماذج - المستبد العادل - وكان متصور أنه وصل إلى أقصى مدى عندما قال «لقد أنتهيت أنا وشعبى إلى إتفاق يرضينا جميعا: يقولون ما يشتهون، وأفعل ما أشتهى، لكن هذه الحرية لم تكن كاملة قط، فكلما ارتقى فردريك الأكبر فى مدارج العظمة حظر النقد العلنى لتدابيره الحربية أو مراسيمه الضريبية، وعندما اعترض أحد مستشاريه على عمل له قائلا «لكن هذا العمل سيعتبر عملاً غير أخلاقى» رد عليه قائلا «ومتى كانت الفضيلة معوقا للملوك»[2].

---

(١) إمام عبد الفتح إمام: الطاغية، ص٥٣.

(٢) إمام عبد الفتح إمام: الأخلاق والسياسة (دراسة فى فلسفة الحكم)، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ٢٠١٠م، ص٤٤.

تنويـــه

تلفت مجلة «الجمعية الفلسفية المصرية» (المتخصصة والمحكمة) عناية السادة المثقفين المتعاملين معها إلى ضرورة مراعاة الآتي عند موافتها بالأبحاث:

- الآراء الواردة فى المواد المنشورة تعبر عن رأى أصحابها فى المقام الأول، ولا تعبر بالضرورة عن رأى المجلة.
- إرسال «سيرة ذاتية» مختصرة تشمل الاسم كاملًا، والوظيفة، والعنوان، ورقم الهاتف، وعنوان البريد الإلكتروني إن وجد، وصورة ضوئية من بطاقة الرقم القومى أو جواز سفر سارى المدة.
- إرسال المادة على قرص كمبيوتر «C.D»، ونسخة مطبوعة من نفس المادة، على أن تكون مكتوبة بطريقة الـ Word، هامش جديد لكل صفحة، كامل المستند، بنط ١٤ للمتن، و١٢ للحاشية. وألا تزيد عن ٤٠ صفحة (٦,٠٠٠: ٧,٠٠٠ كلمة) .
- ألا يكون البحث المقدم قد سبق نشره بأي وسيلة كانت.
- الأعمال الواردة إلى المجلة لا ترد سواء نشرت أو لم تنشر.
- الأولوية فى النشر عقب التحكيم لأعضاء الجمعية. على أن من يسيء للجمعية ويستخدم اسمها فى أعمال -غير مشروعة- تلحق ضررًا ماديًا أو أدبيًا، سيتم إسقاط عضويته فى الحال تبعًا للائحة النظام الأساسي للجمعيات.
- يخضع ترتيب المواد داخل المجلة لاعتبارات فنية.

ولكم خالص الشكر،،،