حقوق الإنسان بين العقل والمساواة عند الأفغانى

مجدى عبد الحافظ

مدرس بجامعة حلوان

- ١ -

كانت الحرية المستقاة من العقل - فى العصر اليونانى مقصورة على فئة قليلة تسمى "الرجال الاحرار" ، واليوم أصبحت هذه الحرية لا تقتصر على شخص دون آخر ، أصبحت حرية كل إنسان . وعلى الرغم من ذلك اختلفت هنا الحريات بالفعل من مكان لآخر وذلك على قدر ما تحقق من تقدم وتحديث ورفاهة ، لذا تنوعت التطبيقات من النقيض إلى النقيض ، خاصة فى العالم الثالث ، وعالمنا العربى جزء منه ، بسبب عدم تحقيق إشباع الحاجات الاساسية للمواطن فى مجتمعاتنا ، بحيث اعتقد البعض أن عدم اشباع تلك الحاجات يعطل الحريات ، وهو منطق غير سوى ، ويبرز فى كل لحظة انتهاك حقوق هذا الفرد المسمى "بالمواطن" . إذ أن تلك الحقوق لا ترتبط بجنس دون آخر أو بأمة دون أخرى ، أو بشعب دون آخر ، ولكنها حقوق ترتبط بالفرد منذ مولده وتظل لصيقة به طيلة حياته .

و على هذا فحقوق الإنسان وعلى الرغم من أن الدعوة لها ظهرت فى الغرب ليست مقصورة على الإنسان فى الغرب ، ولكنها حقوق ترتبط بأخص خصائص إنسانية كل انسان ، فهى تستند على طبيعته الإنسانية تلك كنتيجة مباشرة ، وبالتالى تتعدى الدولة والمؤسسات ، فهذه الحريات لا علاقة لها بمبدأ المواطنة أو الجنسية ، ومن هذا الاصل فى كونيتها وعالميتها .

و يقف البعض فى عالمنا العربى رافعاً راية الهوية والخصوصية ليتصدى كل مظاهر وآثار الثقافة الغربية ومناهجها على ثقافتنا العربية بحجة مواجهة الغزو الثقافى والدفاع عن الأنا الحضارى التراثى ، وتأكيد الاصالة فى مقابل الاخر الحضارى الغربى . واذا كان جزء من مثقفى هذا البعض يستند على المنهج البنيوى فى التأكيد على رأيه ، إذ كما نعرف فان كلود ليفى شتراوس قد اكد على أن مناهج فهم كل ثقافة ودراستها تكمن فى ذاتها ومن داخلها ، ولاتأتى من خارجها

، وبهذا ضرب فى مقتل النزعة العرقية الاوروبية Euro-centrisme ، معطياً نفسا علميا لكل حضارة محلية مهما كانت متواضعة ، إلا أن موضوع حقوق الإنسان ليس منهجا فى التطبيق أو البحث العلمى ، وليس فكرة غربية طرأت بحكم التأمل على ذهن فيلسوف غربى ، ولكنها نتيجة صراع حقيقى ودامى على أرض الواقع ، ودفع العديد من الناس فى الغرب والشرق أرواحهم ثمنا له.

ومن هنا تأتى أهمية وضع خطوط فاصلة وحادة بين عدد من القيم التى تأتى من الغرب ، وعلينا الا نقوم بالخلط المتعمد بين القيم الانسانية النبيلة - ايا كان مصدرها[1] - وتلك القيم التى تكرس واقعنا المتخلف وتعيد انتاجه باستمرار بحجة المحافظة على الهوية ،و هناك معنى آخر نسوقه ، وهو أن العصف بحقوق الإنسان قد تم فى قلب أوروبا ذاتها ، وليس فى خارجها فقط ، فالفظائع العنصرية التى ارتكبها النظام النازى الالمانى باسم تفوق الجنس الجرمانى على سائر الاجناس بيد اوروبية ، بينما لاقت دعوة حقوق الإنسان خارج اوروبا ايضا أذاناً صاغية لها بكل الاجلال والاحترام ، ووجد كل شعب فى صنف الحقوق صلة من نوع غريب ، إذ أن أفكارها تسير فى اتساق غير عادى مع أى ثقافة وطنية ، ومن هنا ظهر أن الالتحاق بحقوق الإنسان لا يتطلب اية قطيعة مع أى نوع مع الثقافات المحلية ، بل على العكس يؤكد ويعزز ، بل ويثرى احيانا تلك النقاط التى تكرس الحرية والعدل والمساواة فى أى ثقافة انسانية . وحقوق الإنسان بمعناها الفردى والجماعى تتكامل ولا تتقاطع، وفى نفس الوقت لا تجزأ فعملية تجزئتها تستهدف التعدى عليها بهدف حصر نشاطها تمهيدا لاستبعادها والقضاء عليها .والجدير بالذكر أن حقوق الإنسان تتصل بأفكارالحداثة والتحديث .، خاصة فيما يتصل بالجانب السياسى من هذه العملية ، بحيث تصبح الديمقراطية والتعددية وتداول السلطة والحق فى الاختلاف جزءاً لا يتجزء من الحقوق الاساسية .

و اذا كان الاعلان العالمى لحقوق الإنسان قد صوت عليه فى العاشر من ديسمبر ١٩٤٨ فى الجمعية العامة للأمم المتحدة ، على الرغم من تغيب الاتحاد السوفيتى القديم ، وخمس ديمقراطيات شعبية ، إضافة الى العربية السعودية وجنوب افريقيا (العنصرية) ، وعلى الرغم أنه لم يكن لهذا الاعلان الطابع الاجبارى لميثاق الامم المتحدة ، الا أنه قد جاء نتيجة لنضال طويل تتوج فى انجلترا باعلان فبراير ١٦٨٩ Bill of rights وفى الولايات المتحدة الامريكية باعلان الاستقلال فى ١٧٧٦ ، مرورا باعلان حقوق الإنسان والمواطن فى سنوات ١٧٨٩ ، ١٧٩٣ ، ١٧٩٥ بفرنسا .

الا إن السؤال الجدير بالطرح الان هو : الم يكن هناك مشروعات مطروحة بخصوص حقوق الإنسان فى شرقنا العربى الاسلامى قبل الاعلان العالمى لحقوق الإنسان فى ديسمبر ١٩٤٨ ؟

الحقيقة ان الاجابة على مثل هذا السؤال محفوفة بمخاطر عدة ، أولها ماسقناه من أن هذه الحقوق قد ظهرت وأعلن عنها فى الغرب وارتبطت فى الحقيقة بالتراث الفكرى الغربى وتراكمه على

مدى القرون الثلاثة الماضية ، ولم تكن على الاطلاق- كما قلنا من قبل- نتيجة لتأمل نظرى صرف ، ولكنها كانت نتيجة لتفاعلات الواقع المعاش وعلاقته الجدلية بالفكر ، والذى طرح على نفسه عديداً من الاشكاليات : منها اصل الدولة ، واذا ما كان هذا الاصل يتمثل فى القوة أو الله أو الشعب ، ومناقشة التفضيل بين قانون الغاب وسلطة الاستبداد ، والحديث عن مدى الحرية الفردية الذى تتركه الدولة لمواطنيها ، واذا كان على الدولة ان تكون دولة ابوية تجاه رعاياها ، واذا ما كانت حقوق الإنسان تحمل فى طياتها التحكم فى السلطة أو التخلى عن التحكم فيها . والتساؤل حول ماهية الإنسان الذى تقصده هذه الحقوق ، وما اذا كان قانون الاقوى هو العدل الطبيعى ، مناقشة موضوع ما اذا كان القانون طبيعياً أو متفقاً عليه ، والتساؤل حول طبيعة وسلطة الدولة .

والأخطر فى الاجابة على السؤال الذى طرحناه ان يتصور البعض - بعرضنا لموضوع كهذا - اننا نشارك فى هذه الموجة التى تحاول ان ترجع الى شرقنا العربى الاسلامى -بالباطل - كل مايصل اليه الغرب على اعتبار اننا قد اكتشفناه وعرفناه قبل ان يتوصل الغرب الى معرفته ودراسته ، وخاصة فى علاقة ذلك بما يسمى هذه الايام بأسلمة المعرفة والعلوم ، تلك العملية القائمة على قدم وساق والبعيدة عن أى روح علمية أو منهج أكاديمى . ،مع هذا فسنحاول المشى على الاشواك ، يدفعنا فى هذا جدية ما توصلنا اليه فى هذا المجال خاصة عند جمال الدين الأفغانى ، على الرغم من أنه لم يشر بصريح العبارة الى حقوق الإنسان ، الا أن ما قدمه لنا من محاولة نظرية يمكن ان تجيب وبكل ثقة عن هذا الهاجس الذى شغلنا . اكثر من ذلك سيلفت نظرنا فى محاولته تلك ذلك الشمول فى الطرح ، بحيث يلم وبصورة غير مسبوقة بأطراف اشكالية حقوق الإنسان فى شرقنا العربى ، ومرة أخرى دون الاشارة بصريح العبارة الى المصطلح . وثالثاً فقد وجدنا أن الاجابة على مثل هذا السؤال اصبحت اكثر من ملحة خاصة فى وضعنا الراهن حيث يظن البعض فى العالم العربى ان الاهتمام بحقوق الإنسان هو مسألة حديثة لم تبدأ إلا فى أوائل السبعينات من هذا القرن ، وخاصة عندما يستعينون على تأكيد رأيهم بتاريخ انشاء المؤسسات والجمعيات المهتمة بحقوق الإنسان فى العالم العربى ، أو بالتأريخ بدءا من المحاولات التى بذلت لوضع ميثاق عربى لحقوق الإنسان ، مهملين تلك الجهود النظرية القيمة التى بذلها المنورون فى شرقنا العربى الاسلامى فى أواخر القرن التاسع عشر

- ٢ -

لكى نتفهم اسس هذه الحقوق لدى جمال الدين الأفغانى ، ينبغى أن نتفهمها من خلال مشروعه الفكرى الذى اخذ يتطور لديه على ضوء الظروف التى عايشها وحتى أواخر أيامه ، وهو المشروع المؤهل . لديه - لحل مشكلات عصره ، التى كانت واضحة له ولمعاصريه ، فلقد صاغ قضية عصره المحورية فى سؤال على النحو التالى : كيف يمكن لأمم الشرق الاسلامية قهر التخلف واللحاق بالامم المتقدمة على اساس من روح الشرق ذاته ؟ ويمكن

ملاحظة أن صياغته لقضية عصره على هذا النحو ما تزال هى نفسها الصياغة التى ما تزال مطروحة فى عصرنا هذا وان اختلفت الألفاظ والعبارات .

ومشروع الأفغانى الذى نعرضه هنا لم يكن واضحا تمام الوضوح بالصورة التى نقدمها فى أى يوم من أيام حياته ، بل إنه أخذ ينمو ويتشكل ، بل ويتخلق على مر الايام مع حياة الأفغانى ذاتها ، ومع تجاربه السياسية وسط الشعوب الاسلامية وتجاربه مع الغرب الاستعمارى ايضا ، وحتى نهاية حياته ، حتى اتضحت معالمه ورأيناه بالصورة التى سنسوقها الآن . إن مشروعه إذن ما هو الا عملية تراكم للخبرات والتجارب التى اجتازها وأثمرت فى النهاية مثل هذا المشروع . والواقع انه لا يمكننا رؤية المشروع بشكله الحالى الا من خلال النظرة العميقة لكل ما أنجزه الأفغانى خاصة فى كتابه الاخير "خطرات جمال الدين الأفغانى الحسينى" لمحمد المخزومى ، ونحن نرى ان تأخر المخزومى فى نشر هذا الكتاب ساعد على رؤية افكار الأفغانى متقطعة وليس فى الإطار الذى ينبغى رؤيتها فيه .

وإذا استطعنا اختزال مشروع الأفغانى هذا فسوف نختزله إلى القاعدتين اللتين يتمحور حولهما: أى العقل والمساواة، هاتان الركيزتان هما بمثابة الاساس الذى يقوم عليه بناء المشروع الأفغانى . والعقل والمساواة اللذان أولاهما الأفغانى عناية قصوى طوال حياته قد استقاهما بالنظر إلى الواقع العربى المأزوم والذى عاينه فى معاناته من الاستبداد ، والى الفكر الغربى الذى لم يتقدم ولم ينجز ثورته الصناعية وتقدمه الكبير سوى على نور العقل وعلى هدى من الحرية والمساواة . فالعقل هو نقطة البداية التى انطلقت منها النهضة الاوروبية حينما اعتمدت عليه للخروج من اسر وسلطة وتسلط الكنيسة ،وحين تم لها ذلك استطاعت الانطلاق وحققت ما حققته من تقدم ملموس فى عصره . أيضا فإن اعتماد الأفغانى للعقل كنقطة بدء لم تكن تضع فى اعتبارها هذه القطيعة التى تمت فى الغرب بين العقل والدين ، ولكنها كانت من باب أولى محاولة لتنقية الدين مما علق به من شوائب - بحسب رؤيته - أصبحت تعيق حركة المجتمع ونموه وخروجه من كبوته . لذا فإن ما كان الأفغانى يفكر فيه هو حركة اصلاح دينى . وكما يروى الشيخ عبد القادر المغربى "أن السيد جمال الدين قال بضرورة القيام بحركة تجديدية فى الدين أشبه ، بحركة مارتن لوثر مؤسس البروتستنتية فى أوروبا ، تفى بإستئصال ما رسخ فى عقول العوام وبعض الخواص من فهم بعض العقائد الدينية والنصوص الشرعية على غير وجهها الحقيقى [٢] ،من هذا نفهم ان الافغانى لم يفكر يوما فى إحلال العقل محل الدين ، بل كان غاية ما يود القيام به هو تنقية العقائد الدينية والنصوص الشرعية عن طريق العقل ، إلا أن العقل عنده لعب دورا تخطى التحديد السابق كما سنرى ، إذ أن حركة الاصلاح والاجتهاد الدينى اللذين دعا لهما سيعتمدان على العقل ، كما أن دعوته فى الاقتباس عن الغرب اعتمدت أيضا على العقل .

أما بالنسبة للمساواة ، تلك الركيزة الاخرى التى اعتمد عليها الأفغانى ، فإنها أحد المبادئ التى طرحتها الثورة الفرنسية إلى جانب الحرية

والاخاء . ونجد انتقاء لمبدأ المساواة وحده دون غيره يعود أولا إلى التحفظ فى هذا العصر ، خاصة لدى المسلمين ، من استخدام مصطلح الحرية ، فالحرية وإن كانت تعنى الاطلاق من ربقة الاستعباد، أى ضد الرق ، والخلاص من كل عقال أو قيد [٣] ، فالإنسان يظل فى نظر الرؤى الإسلامية عبداً لله ، ولا يستطيع التخلص من قيد الدين ، كما أن "الحروري" أى الذى يتخذ الحرية مبدء ، كان يعنى به من تعمق فى الدين حتى مرق منه [٤] ، اضافة إلى ارتباط المفهوم بالصوفيه والتى لم تكن مقبوله - فى أغلب اوقات - من الجماعة والسنة ، إذ كانت الحرية تعنى لدى الصوفية الخروج عن رق الكائنات وقطع جميع العلائق والاغيار ، وهى أعلى مراتب القرب [٥] . اضافة إلى ان الأفغانى استطاع أن يوظف مصطلح "العقل" بطريقة تجعله يلعب دور مصطلح الحرية فى المحتوى والنتائج ، وبالتالى أمن من الانتقادات السلفية التى كان من الممكن أن توجه اليه .وثانياً وجد الأفغانى إن مبدأ المساواة ذاته يتضمن المبدأين الآخرين فى طياته "الحرية والإخاء" ، إذ أن المساواة لن تتحقق الا فى جو من الحرية . كما أن المساواة أيضا سوف تميل إلى الاخوة . إضافة إلى أن المجتمع العربى الإسلامى لم يكن فى حاجة إلى مبدأ الاخوة الذى وجد كمصطلح منذ البعثة النبوية وحتى عصر الأفغانى ذاته ، إذ لم يكن ينقص مواطنوه من المسلمين نصوصا أخرى تحض على الأخوة أو التعاون والاعتصام والتضافر ، فآيات القرآن مليئة بما فيه الكفاية بذلك النوع من الدعوة والحض . ولعل مبدأ المساواة قد ألح على الأفغانى طيلة الوقت واستفاد منه أيما استفادة فى صياغة مشروعه الفكرى الانسانى ، ونحن نعرف واقعة انضمامه لأحد المحافل الماسونية فى مصر ، ثم انفصاله عنه بعد أن تبين أن المحفل كان بعيدا عن المبادئ السابقة ،كما نعرف أيضا نجاحه فى تشكيل محفل ماسونى آخر [٦] ، ويترجم مبدأ المساواة لدى الأفغانى فى محيطين ، محيط داخلى أى ينبغى تحقيقه داخل البلدان الاسلامية فى العلاقات السائدة بين أفراد المجتمع ، وبين حكامهم من الولاة والسلاطين ،ولن يتحقق هذه بغير الدستور ، ومحيط آخر خارجى ينبغى تحقيقه بين الشعوب والأمم ،ولايمكن تحقيقه الا بالتحقق الفعلى للقوة الإسلامية التى تستطيع أن تقف على قدم المساواة مع الغرب ، لذا لكى تحقق هذه المساواة الخارجية ، ينبغى لشعوب الشرق مقاومة الاستعمار عن طريق فكرته فى الجامعة الاسلامية ، هو ما سنراه بعد قليل .

و السؤال الجدير بالطرح الآن : هل سيتحقق داخل اطار هذا المشروع الفكرى الأفغانى المتكامل ماهدف اليه منذ البداية ، هو قهر التخلف واللحاق بالأمم المتقدمة على اساس روح الشرق وبالتالى يسود العدل والمساواة والعقل فتصلح احوال الناس فيه ويتراجع الاستبداد ؟ وإذا كان هذا هو الهدف فما هى علاقته الوثيقة بموضوعات حقوق الانسان؟

- ٣ -

تعتمد رؤية الأفغانى فى مشروعه هذا على إعمال العقل فى حركتين متوازيتين ، الأولى منهما ستؤدى الى الاجتهاد فى الدين ، وإلى اصلاح دينى ينقى العقلية الإسلامية من رجعيتها مما

يساهم فى تهيئتها لقبول الاقتباس العلمى من الغرب للنهوض المادى وهى الحركة الثانية، مما يشكل من كلتا الحركتين توفيقية تزعم القدرة على تحقيق ما عجزت عنه المشاريع الأخرى ، وخاصة السلفية الكلاسيكية والتى اعتبرت أن علوم الغرب كفر ينبغى تركه . هذه التوفيقية الأفغانية والتى لم تبرز لديه ،بل تحققت عبر سنوات عديدة ، فهمها الأفغانى على أنها الطريق الوحيد الذى يجعل من دول الشرق تقف على أرضية التقدم المادى مع الغرب، وفى نفس الوقت تحتفظ بتراثها الدينى الذى يميزها عنه . والحقيقة لم يكتف المشروع الأفغانى بهذه المساواة العارضة بين الشرق والغرب ، حينما يأخذ الشرق بعلوم الغرب وفقط ، أى أنه لم يفهم أن المسألة ستحقق بهذه الآلية ، بل أنه وجد أن هناك أوضاعاً وأموراً أخرى ساعدت على هذا التقدم الأوروبى واستمراره ، وهى المساواة والتى ستحقق أيضاً عنده فى حركتين متوازيتين الأولى منها حركة داخلية بين أفراد المجتمع الإسلامى وولاته وسلاطينه ، بفعل الدستور الذى يحدد الحقوق والواجبات ، ويعطى لكل ذى حق حقه ، والثانية وهى على المستوى الخارجى بين الشعوب والأمم حينما يتمسك المسلمون بعرى الوحدة الإسلامية عن طريق مقاومة المستعمر نفسه وعن طريق الجامعة الإسلامية التى ستربط بين شعوبهم . هاتان الحركتان المتوازيتان سيتوجهما معاً إحساس بالحرية ،حينما يرفع الظلم والاستبداد الداخلى ، واحساس آخر بالعزة القومية حينما يقضى على النظام الاستعمارى وتقف الشعوب الإسلامية على قدم المساواة مع الغرب .

وكأننا هنا أمام نظرة تدمج فى إطارها الحقوق الفردية الاساسية ، بالاضافة الى حقوق الشعوب التى أضحت مطلبا اساسياً فى المشروع الأفغانى ، وهكذا يتعانق العقل مع المساواة ليشكلا معا ، بنية هذا المشروع الذى التمس فيه حقوق مواطنية من الأفراد ، وحقوق امته فى مواجهة الأمم الأخرى

- ٤ -

العقل : العقل هو أهم ما يميز مشروع الأفغانى ، إذ عليه يرتكز الاصلاح الدينى كله ، وعلى هدى منه يكون الاجتهاد الذى دعا إليه ، كما أن الاقتباس من الغرب الذى دعا إليه الأفغانى لن يكون إلا بإلحاح من العقل وعلى ضوئه وفى اطاره.

العقل واستخدامه الدينى : يعلى الأفغانى من شأن العقل حين يتحدث عن الاصلاح الدينى ، وقد وجدناه من قبل يتمثل حركة مارتن لوثر الاصلاحية فى الغرب واعتمادها على العقل حيث يرى الأفغانى "ان الدين يطالب المتدينين أن يأخذوا بالبرهان فى أصول دينهم ، وكلما خاطب العقل ، وكلما حاكم العقل" [٧] وحينما وجد أن التقليد والتمسك بتلابيب الماضى هى الآفة التى تعيق المسلمين عن التقدم والخروج من مأزقهم الحضارى الذى يعانونه ، نجده يوجه جهوده لمحاربة التقليد الذى يعطل العقول عن أداء وظائفها العقلية ، ويقودها إلى العجز الذى يقعد بها عن تمييز الخير من الشر [٨] . لذا فأهم الامور الحاحا لديه هو محاولة إعادة فهم الدين مرة أخرى على ضوء المستجدات الحضارية الحديثة حتى يتساوى مفهوم الدين مع واقع الناس المُعاش ، وحتى تصبح "..

عقائد الأمة مبنية على البراهين القوية والأدلة الصحيحة" (٩) .

الاجتهاد ضرورة عقلية : أما فيما يتعلق بمحاربة التقليد فخير الاسلحة التى اطلقها فى هذا المجال هو الدعوة لفتح باب الاجتهاد ، فوجدنا الأفغانى ينكر على معاصريه قولهم لا اجتهاد بعد الأئمة الأربعة ، حينما يقول "ولا أرتاب فى أنه لو أفسح اجل ابى حنيفة ومالك والشافعى واحمد ابن حنبل ، وعاشوا إلى اليوم ، لداموا مجدين مجتهدين ، يستنبطون لكل قضية حكما من القرآن والحديث" (١٠) ، وهو يحاول فى هذا وضع قاعدة فقهية لمن يأتى بعده من المجددين حينما يصبح لديه "الاستنتاج بالقياس على ما ينطبق على العلوم العصرية وحاجيات الزمان وأحكامه - لاينافى جوهر النص" (١١) ، وهو فى دعوته وتشجيعه لاجتهاد لا يقصره على نفسه أو على غيره من المتفقهين فى الدين ، وحتى يكسر كهنوتية المشايخ المقلدين نجده يفتح المجال لكل من استطاع من المسلمين ، فلديه كل من كان" . .عالما باللسان العربى وعاقلاً غير مجنون ، وعارفا بسيرة السلف ، وما كان من طرق الاجماع ، وما كان من الأحكام مطبقاً على النص مباشرة ، أو على وجه القياس ، وصحيح الحديث ، جاز له النظر فى أحكام القرآن وقنعها او التدقيق فيها ، واستنباط الأحكام منها ومن الصحيح الحديث والقياس" (١٢) والحقيقة كما اسلفنا أنه لم تكن آراؤه مقولات نظرية يعرضها ، بل نجده يجتهد ويصدر لنا كثيراً من الأحكام غير المقلدة كجواز الفائدة اليسيرة فى القروض وغيره من الأحكام التى استفاد منها تلاميذه فى محاولة تحديث المجتمع .

العقل والاستخدام العلمى : تعتبر الدعوة للاقتباس من الغرب دعوة عقلية ، إذ أن منطق العقل يدعو إلى الارتقاء بالمعارف العلمية فى الشرق لكى تترقى أقطاره حضارياً وتستطيع التصدى للغزو الغربى الذى يستهدفنا ، وهذا الارتقاء لن يتأتى إلا بإقتباس هذه المعارف وهذه العلوم عن الغرب ذاته ، لذا يدعو الأفغانى الشرقيين للانتباه لهذه الفكرة "يا أبناء الشرق . أفلا تعلمون أن سلطة الغربيين وسيادتهم عليكم انما كانت بإرتفاع درجتهم فى العلوم والمعارف" (١٣) ،إذ ان لديه " . الجهل سلطان نشوم جاهل يتبعه الفقر والفاقه ، ويواليه الارتباك والاضطراب ويألفه الذل والعبودية ، وتلزمه القسوة والشراسة " (١٤) ، والحقيقة أن موقف الأفغانى هذا والذى يربط انتهاك الحقوق الاساسية للإنسان (الفقر ، الذل ، العبودية ،القسوة ، والشراسة) بالجهل وترك العلوم الحديثة ، يعتبر رد فعل إيجابيا لموقف المثقفين العرب الذين ترددوا من قبل فى الأخذ عن الغرب الذى يغزوهم وخاصة المتزمتين منهم ، وذلك بعد أن أيقن ان هذا هو الطريق الوحيد لتحقيق طفرة حضارية لشعوب الشرق ، ولقد استطاع الأفغانى فك الاشتباك بين ما ينقله عن الغرب ويفيد واقعه وبين الوقوع تحت أسر الاستعمار ، عبر الدعوة إلى التعرف الدقيق على واقع الشرق ، إذ أن الأخذ عن الغرب دون التروى ومعرفة ما يحتاج اليه الشرق فعلا سيجعل من هؤلاء "المقلدين طلائع لجيوش الغالبين وأرباب الغارات يمهدون لهم السبيل ويفتحون لهم

الأبواب[١٥] .

وهذا ما يستنتجه الأفغانى من الماضى إذ حسب السابقة يجد أن "المقلدين من كل أمة المتحلين أطوار غيرها ،يكونون فيها منافذ وقوى تطرق الاعداء اليها" [١٦] ، هذا لأنهم ينقلون علوم الغرب دون معرفة بحقيقتها ، بل يكتفون بالظاهر منها ، ذلك لأنهم ما تعلموه كما سمعوه ، لا يراعون فيه النسبة بينه وبين مشارب الأمة وطباعها ، وما وفت عليه من عاداتها ، فيستعملونه على غير وضعه" [١٧] ، ليس هذا فحسب ، فالأفغانى ينظر لمسألة أخرى تتعلق بالحقوق الثقافية للأمم والنضال ضد التخلف من أجل التنمية المستقلة ، والتى تقف فى مواجهة خلق انماط استهلاكية جديدة ، تأتى عن طريق هذا الاقتباس غير الواعى ، والذى لا يأخذ الا بمظاهر الحضارة الاوروبية فقط فهؤلاء المقتبسون قد قلبوا أوضاع المبانى والمساكن ، وبدلوا هيئات المآكل والملابس والفرش وأبنية وسائر الماعون ، تنافسوا فى تطبيقها .. فنفوا بذلك ثروتهم إلى غير بلادهم" [١٨] ، لأنهم بهذه الطريقة قد "أماتوا أرباب الصنائع من قومهم ، وأهلكوا العاملين فى المهن لعدم اقتدارهم أن يقوموا بكل ما تستدعيه تلك العلوم الجديدة والكماليات الجديدة" [١٩] ، وهكذا تصبح محاكاة الغربيين فى أساليب الحياة ، مع إنعدام شروط المنافسة ، زيادة فى تبعية البلاد للمصنوعات الأجنبية ، وتخليا عن الخصوصية الثقافية .

و ويخلص الأفغانى إلى طرح يبدو فى ظاهره تقليديا لمسألة الدين ، تماما كما يفعل الداعون للعودة للتراث ، معلنا ان الدين كفيل بتحقيق النهضة المطلوبة والعودة الى أيام السيادة الأولى ، الا أن الذى نلاحظه مختلف عن الصياغة التقليدية لأصحاب التراث الكلاسيكيين ، هو ما ميز المشروع الأفغانى ذاته ، والذى يندمج فيه العقل فى فهم الدين ، وفى إفساح المجال ايضا للأخذ عن الأوروبيين . فبالإضافة إلى ما يقرنه التقليديون بالدين فهو لديه "منور لعقول بأشواق الحق من مطالع قضاياه ، كافل لكل ما يحتاج إليه الإنسان من مبانى الاجتماعات البشرية ، وحافظ وجودها ، وينادى بمعتقديه إلى جميع فروع المدنية" [٢٠] ، هذه العودة وعلى الرغم أنها تقليدية رفعها التراثيون جميعا إلا أن الأفغانى يركز فيها على ماكان مضيئا بالفعل ، فيعقد مقارنة بين حال العرب قبل الدين وحالهم بعده ،خاصة حالهم الاجتماعى العلمى اذ "بعد ان كانت عقول أبنائها (أبناء الأمة) فى غفلة عن لوازم المدنية ومقتضياتها بنهمتها شريعتها وآيات دينها إلى طلب الفنون المتنوعة والتبحر فيها . ونقلوا إلى بلادهم طب بقراط وجالينوس وهندسة اقليدس ، وهيئة بطليموس ،وحكمة افلاطون وأرسطو ، وما كانوا قبل الدين فى شئ من هذا"[٢١] . هكذا يقرن الأفغانى التقدم الجارى والأخذ عن الأمم المتقدمة بالدين بعد أن يضفى عليه دور الباعث والحافز ، وهذا التصور نجده يتمشى ولا يتناقض مع روح المشروع الفكرى الأفغانى .إذ أن النهضة الدينية التجديدية عنده ينبغى أن تراعى واقع ومشاكل الأمة المتجددة ، بحيث تخرجها مما هى فيه أى من الظلم والاستبداد وانعدام الأمن والسلام والمساواة ،

وتتماشى فى نفس الوقت مع متطلبات العصر ومستجداته ، ولنقارن بين مفهومه عن ذلك المجتمع ، مفهوم المجتمع الذى تنشده مبادئ حقوق الإنسان "لذلك ترى ان كل مصر ، أو قطر دان بالاسلام ، أو دخل فى حوزته خيم فوق ربوعه السلام ، ورفع أهله فى بحبوح من العدل المطلق وساد فيه الأمن والأمان ، وحصلت المساواة على أصح وجوهها ، نمت الخيرات بينهم ، وفاضت البركات .."[٢٢]

المساواة : وهى الشق الثانى كما أوضحنا من هذا المشروع ، والمساواة وبالرغم من أنها تعبير سحرى عظيم يستهوى الافئدة الاأنه لم يكن مطروقا أو شائعا فى البلدان الاسلامية ، بل إن المساواة كفعل قابل للتحقق فى الخارج ،كانت ايضا مهجورة من قبل الحكام المسلمين ، ولا يجرؤ أن يذكرها احد من المحكومين ، حيث كان الخليفة أو السلطان أو الوالى هو الحاكم بأمره ، لا يقاسمه أحد فى ملكه .

صحيح أن مصطلح العدل ، والعدالة فى تداول مستمر ، وعلى الألسنة ، فالنص القرآنى يحث عليه "إن الله يأمركم أن تؤدوا الامانات إلى أهلها وإذا حكمتم بين الناس أن تحكموا بالعدل ..." ، وهذا هو الطرطوشى فى كتابه سراج الملوك يرى فى تقويم العدل : "أول الخصال وأحقها بالرعاية والعدل الذى هو قوام الملك ودوام الدولة وأسس كل مملكة" (٢٣) ، ويضع ابن الربيع العدل كأساس قوام المملكة الأربعة (الملك ، الرعية ، العدل ،والتدبير) [٢٤] . وعلى نفس المبدأ يقيم ابن تيمية دولته بصرف النظر عن ديانة الدولة إذ أن "أمور الناس انما تستقيم فى الدنيا مع العدل الذى قد يكون فيه الاشتراك فى بعض انواع الأثم أكثر مما تستقيم مع الظلم فى الحقوق ، وإن لم تشترك فى إثم . ولهذا قيل : ان الله يقيم الدولة إذا كانت كافرة ، ولا يقيم الدولة الظالمة ولو كانت مسلمة"[٢٥] ، إضافة إلى أن مراتب المدينة الفاضلة عند الفارابى لاتتماسك وتدوم سوى بالعدل [٢٦] ، وفى الأحكام السلطانية يضع الماوردى العدالة على رأس الشروط السبعة فيمن يختار للأمامة[٢٧] ، كما أنه اعتبر العدالة أيضا شرطا من شروط ولاية القضاء [٢٨] .

مع كل هذا علينا أن نفهم أولاً أن العدل كمصطلح لم يكن يعنى ما يعنيه المصطلح اليوم فالعدل اليوم هو مبدأ أخلاقى يرغم على احترام القانون والمساواة ، وهوفضيلة وصفة اخلاقية ، تكون عادلة فى احترام حقوق الآخرين عند ممارسة العدل . ويعنى فعل العدل اصلاح الخطأ الذى تحمله الفرد ، والاعتراف بحقوقه ، وهو أيضا طابع لمن هو عادل ومحايد والعدل ايضا سلطة اعطاء الحق لكل فرد ليمارس هذه السلطة ، كما أنه فعل تعترف من خلاله السلطة أو السلطة القضائية بحق كل فرد ، وفى القانون فهو وظيفة سيادية للدولة يشتمل على تحديد الحق الايجابى ، وفى الفصل فى المنازعات بين موضوعات القانون . والعدل فعل تعبر عن طريقه السلطه عن وظيفتها العادلة . كما أن العدل اليوم قد اصبح ايضا مؤسسة تمارس سلطة قضائية أى هو مجموع أى هذه المؤسسات العاملة فى حقله [٢٩] ، أما العدل الذى فهمه فقهاؤنا فكان بمعنى بعيد كل البعد عن هذا الفهم الحديث ، فالعدل كان يفهم منه القصد فى الأمور ، وهو

خلاف الجور، و العدالة صفة توجب مراعاتها الاحترام عما يخل بالمرؤة" (٣٠) ، ومن أعمال العدل عند ابن ابى الربيع :

١- أن يقسم المرء كل شئ على حقه وفى موضعه .
٢- وان لا يخالف السنن الموضوعة له
٣ - وأن يكون صدوقا فى كل ما ينبغى
٤ - وان يكون حفوظا لمواعيده منجزلها .
٥- وان يكون رحيما بريئا من الدنس .
٦ - وان يجتمع فيه الوفاء والامانة (٣١) . بينما كان العدل الذى يفهمه الماوردى "بمعنى صلاح الدين والمروءة" (٣٢) ، ويراد به ايضا لديه "أن يكون صادق اللهجة ، طاهر الامانة ، عفيفا عن المحارم، متوقيا الآثام ، بعيدا عن الريب ، مأمونا فى الرضا والغضب ، مستعملا لمروءة مثله فى دينه ودنياه"(٣٣) ، وكان مفهوم العدل لدى الفارابى ان يحصل كل فرد من أفراد المدينة على قسط من الخيرات مساويا لما يستحق وبهذا المعنى يعتبر النقص او الزيادة عن الحد جوراً ، ولهذا استنتج احد الباحثين أن "العدالة عند الفارابى ليست عدالة مساواة ، ونحن لا نستطيع أن ننكر النفحة الاغريقية الموجودة فى التعريف الذى يعطيه الفارابى للعدالة فلا يظهر لنا اختلاف شديد بينه وبين الفيلسوف اليونانى أفلاطون عندما يؤكد فى جمهوريته بأن "العدالة انما هى ان يمتلك المرء ما ينتمى اليه فعلا ، ويؤدى الوظيفة الخاصة به ، فالتعدى على وظائف الغير ، والخلط بين الطبقات الثلاث يجر على الدولة أوخم العواقب،(٣٤)

و هكذا كان مفهوم العدل فى شكله العربى أو فى شكله المقتبس عن اليونان بعيدا عن أن يعطى ما يوحى به اليوم ، ولعل هذا هو نفسه ما جدا بأبى حنيفة عدم اشتراط العدالة فى القاضى ، بل واعتبارها "شرط كمال" ، وبهذا اجاز تولية القضاء للفاسق(٣٥) ، صحيح أن الشافعى قد خالفه واعتبر ان تولية الفاسق باطلة ، لكن وصول فقيه بحجم ابى حنيفة إلى مثل هذا الرأى يوضح لنا إلى أى حد كان مفهوم العدل أو العدالة مفهوما ثانويا ، بل وخاليا من معانيه المعاصرة والتى نفهمها منه اليوم . بينما لم يكن مصطلح المساواة بين الافراد شائعاً فى تلك الحقبة ، صحيح أنه كان معروفا فى معناه اللغوى بمعنى أن يكون اللفظ المعبر عن المعنى المراد مساويا لا ينقص ولايزيد(٣٦) ، والفعل ساواه من (مساواة) أى ماثلة وعادلة قدرا أوقيمة منه قولهم هذا يساوى درهما أى تعادل قيمته درهما(٣٧) . وقد ظلت المساواة مفتقدة منذ الخليفة الثالث عثمان بن عفان - من الناحية العملية - ولعلها حتى اليوم ظلت كذلك داخل بلدان العالم العربى والاسلامى ، بالرغم من استهلاك التعبير على السنة أغلب الحكومات فى هذا العالم لتغطية الحقائق المريرة والواقع الامر للإنسان الذى يعيش فى هذه المنطقة من العالم.

- ٥ -

المساواة الداخلية (فى الوطن) : تبدأ هذه المساواة بين المسلمين جميعاً ، فلا فرق لعربى على أعجمى إلا بالتقوى كما يقول الحديث ، وما يربط ويوحد بينهم جميعا هو دينهم ذاته والأفغانى يقول فى هذا "وازع المسلمين فى الحقيقة شريعتهم

المقدسة الالهية التى لا تميز بين جنس وجنس"[٣٨] ، ولعل الإسلام قد بقى فى نظر الأفغانى كأداة تجمع وتوحد القلوب لمواطنى العالم الإسلامى قبل أى عنصر آخر على الرغم من أننا نجده فى بعض الاوقات يلهب حماسة المصريين الوطنية أو حماسة الهنود الوطنية أو غيرهم من شعوب العالم الاسلامى ، والحقيقة أن الوطنية لديه تمتد من كل قطر لتشمل العالم العربى ثم العالم الاسلامى ، وكأن الوطنية آداة من الادوات التى تلهب شعور المواطنين لتصب فى النهاية نحو الصحوة الإسلامية الكبرى التى تستطيع أن تتصدى للغرب الإستعمارى ، بهذا نرى أن المساواة لديه لا تميز بين جنس وآخر ، بل تتساوى الأجناس جميعها من خلال الدين ذاته ، حيث"المتدين بالدين الإسلامى متى رسخ فيه اعتقاده ،يلهو عن جنسه وشعبه ، ويلتفت ويعرض عن الرابطة الخاصة إلى العلاقة العامة وهى علاقة المعتقد"[٣٩] . "إذ أن رابطتهم الملية أقوى من روابط الجنسية واللغة"[٤٠] ، وهكذا نجد أن هذه المساواة سوف تؤدى بالعربى إلى ألا" . .ينفر من سلطة التركى ، والفارسى يقبل سيادة العربى ، الهندى يذعن لرياسة الأفغانى ، ولاإشمئزاز عند أحد منهم ولا انقباض"[٤١] هذه المساواة تعبير عما يجب أن يتم فى أوساط المسلمين ، فماذا عن الديانات الأخرى الموجودة فى الشرق ،وتعيش إلى جانب الاسلام ، فكيف يرى الأفغانى المساواة بين الإسلام والديانات الأخرى ؟ سنحاول استخلاص الاجابة من خلال ما كتبه الأفغانى نفسه ، إذ يرى أولاً ان "الاديان الثلاثة متفقة فى الامور التعبدية بلا أدنى تباين أو تخالف"[٤٢] ،وهو يعزو الاختلاف الواقع بين الأديان إلى القائمين عليها ، وينفى أن يكون هذا راجعاً لتعاليم الأديان ذاتها إذ أن "رؤساء الاديان ، وماأنفعهم إذا صلحوا ، وماأضرهم إذا فسدوا"[٤٣] ، هم المسئولون عن هذه الخلافات ، لما يقوم به بعضهم من اتجار فى الدين .

أما اصحاب الديانات الأخرى فهم متساوون فى الحقوق والواجبات مع إخوانهم المسلمين ، ونفهم هذا مما عرضه الأفغانى فى العروة الوثقى إذ يقول :"لا يظن أحد من الناس أن جريدتنا هذه بتخصيصهاالمسلمين بالذكر احيانا، ومدافعتها عن حقوقهم ، تقصد الشقاق بينهم وبين من يجاورهم فى أوطانهم ، ويتفق معهم فى مصالح بلادهم ويشاركهم بالمنافع من أجيال طويلة ، فليس هذا من شأننا ولا مما نميل إليه ، ولايبيحه ديننا ولا تسمح به شريعتنا "[٤٤] . بل أنه يؤكد هذا المعنى حينما يدعو مواطنيه فى العالم الإسلامى إلى العدل ، حيث أنه اساس الكون وبه قوامه ، إذ تضيع الأمم إذا ضاع العدل بينها ، وهو لا يدخر وسعاً فى دعوة مواطنيه أيضا إلى الاتحاد والالفة مع أصحاب الاديان الأخرى "عليكم أن تتقوا الله ، وتلزموا أوامره فى حفظ الزمم ، ومعرفة الحقوق لأربابها ، وحسن المعاملة ، وأحكام الالفة فى المنافع الوطنية ، وتأكيد الروابط بينكم وبين أبناء وطنكم وجيرانكم من أرباب الأديان المختلفة فإن مصالحكم لا تقوم إلا بمصالحهم ، كما لا تقوم مصالحهم الا بمصالحكم ، كونوا فى الوطنية إخواناً تكونوا لبعضكم أعواناً ، وسدا منيعاً فى وجه من يطمع فيكم"[٤٥] ، هذا لأن "الله رب العالمين ،

لارب اليهود فقط ولا النصارى فقط ، ولا المسلمين فقط"(٤٦) ، بالاضافة إلى فهمه المتفتح لمفهوم الوطن ، وهو فهم مستقى من طبيعة المعاملات ، حيث وجد أن العبادات مسألة يؤديها الانسان بمعزل عن الآخرين ، بينما المعاملات هى التى تنظم بين أبناء الوطن الواحد لذلك "فهى شرع بين العلوم ، يعملون أبناء الطوائف على خير وطنهم متكافلين متعاونين ، يشتغلون فى المدرسة اخواناً ، ويخرجون منها اخواناً ، يحملون بين أفئدتهم شعور الولاء والاخلاص ، لا يحل ما ارتبطوا به من روابط المحبة الوطنية قرب ولا بعد ، ولا ينسون عهد الصبا وذكراه" ، ثم يضيف الأفغانى "بل يكونون فى جسم الوطن كأعضاء الجسد الواحد إذا إشتكى منه عضو تألم له المجموع من الجوارح ، كيفما ساروا وأينما حلوا ، فلا يرون الا وحدة من سماء وأرض وماء وحب لوطن واحد ، لا تبلبل ألسنتهم مختلف اللغات ، ولا تشتت كلمتهم تباين النزعات ، ولا تفعل فيهم أهواء أولى الغايات من أرباب تلك المدارس والمعاهد"(٤٧) .

و هكذا كان الأفغانى فيما يتصل بالمساواة الداخلية بين المسلمين وغيرهم "شديد البعد عن التعصب ، نفورا منه وإن ذكر المسلمين فى اكثر مقالة ، ذلك لأنهم العنصر الغالب بأكثريته فى الشرق ، والملة المسلوبةممالكها ومقاطعاتها ، ولهذا أكثر من ايقاظهم ، وتنبيههم وتقريعهم ، وإلا فهو أكثر الفلاسفة توسعاً بمعنى المساواة ، ميلاً للعمل بها فعلاً بين نوع الانسان ، خصوصاً فى الحقوق العمومية التى لا يصح لها معنى الا بالحرية المعقولة"(٤٨) . هذا الهدف الذى يجمع ويوحد الأمة بأديانها المختلفة ، هدف يوجهه الأفغانى للتصدى للظلم والاستبداد الواقع على افراد الشعب دون فرق بين مسلم وغير مسلم .

وبعد دعوته السابقة إلى عدم التعصب نجد الأفغانى يلخص لنا معنى الاستبداد فى رأيه فيقول : "أن تكون أمة من الأمم مقيدة بسلسلة رأى واحد من الناس لا تتحرك الا بإرادته ، ولا تفعل إلا لرضاه ، فإذا كانت الأمة على هذه الصورة لزمها لا محالة أن يصرف كل منها ما أودع فيه من العقل والذكاء لمرضاة شخص واحد يكون الكل فانيا فيه" ، بهذا التحديد الذى عاينه الأفغانى فى واقع الحياة المصرية التى عايشها فى عهد اسماعيل ، فى هذه الآونة يحدد لنا مغبة هذا الاستبداد واجحافه بحقوق الفرد والأمة ، إذ انه "من المعلوم أن الرجل الواحد لو انفرد فى العقل والذكاء والهمة وعلو النفس لا يستطيع جلب السعادة فضلاً عن جلبها لأمةكبيرة"(٤٩) . ولم تكن دعوة الأفغانى لمقاومة الاستبداد دعوة نظرية ، بل أنها تعدت هذا لتطلب من الملوك والامراء الحكم الدستورى ، وهذا نوع من الوعى المقلوب لدى الأفغانى ،بالرغم من أنه توصل فى أواخر ايامه إلى أن الحكم الدستورى كالحقوق الأخرى لا يوهب ، ولكنه ينتزع ، هذا ما نجده أكثر من مرة فى ترجماته المختلفة ، فمثلاً كان رده على الخديوى توفيق حازماً حينما رأى الخديوى "أن أغلب الشعب خامل ، جاهل ، لا يصح أن يلقى عليه ما تلقونه من الدروس والأقوال المهيجة ، فيلقون أنفسهم والبلاد فى تهلكة"(٥٠) ، حينئذ بادره الأفغانى قائلاً "ليسمح لى سمو امير البلاد أن

أقول بحرية وإخلاص ، إن الشعب المصرى كسائر الشعوب لا يخلو من وجود الخامل والجاهل بين أفراده ، ولكن غير محروم من وجود العالم والعاقل ، فبالنظر الذى تنظرون به الى الشعب المصرى وأفراده ينظرون به لسموكم وان قبلتم نصح هذا المخلص وأسرعتم فى إشراك الأمة فى حكم البلاد على طريق الشورى ، فتأمرون بإجراء انتخاب نواب عن الأمة تسن القوانين ، وتنفذ بأسمكم وإرادتكم ، يكون ذلك اثبت لعرشكم وأدوم لسلطانكم"(٥١) .

وقد تكرر ذلك مع الأفغانى فى حديثه مع قيصر روسيا عند زيارته لبطرسبوج(٥٢) ، ومع شاة إيران(٥٣) ، نلاحظ أنه على الرغم من فهم الأفغانى لطبيعة الاستبداد حينما يرى انه "لا يسلم على الغالب ، الشكل الدستورى الصحيح مع ملك ذاق لذة التفرد بالسلطان ، ويعظم عليه الامر ، كلما صادق مجلس الامة بإرادته ، أو غلبه على هواه"(٥٤) ، وعلى الرغم من حدته فى هذا احيانا حينما يطالب الامة بأن تملك من يملكها شريعة الاذعان للدستور واذا لم يفعل "وخان دستور الامة اما يبقى رأسه بلا تاج أو تاجه بلارأس"(٥٥) ، وعلى الرغم من مطالبته ايضا للفلاح بالثورة : "يامن تشق الارض لتنبت منها ما تسد به الرمق ، وتقوم بأود العيال .. لماذا لا تشق قلب ظالمك ؟ . لماذا لا تشق قلب الدين يأكلون ثمرة اتعابك"(٥٦) ، وعلى الرغم من رؤيته ايضا "ان الحرية الحقيقية لا يهبها الملك والمسيطر للأمة عن طيب خاطر والاستقلال كذلك"(٥٧) على الرغم من هذا الفهم الا اننا نجد ان وعيه يظل مقلوبا فيما يختص بالحكم وتطبيق الدستور، حينما يرى "لاتحيا مصر ، ولا يحيا الشرق بدوله وإماراته ، الا إذا أتاح الله لكل منها رجلاً قوياً عادلاً ، يحكم بأهله على غير طريق التفرد بالقوة والسلطان ، لأن بالقوة المطلقة الاستبداد ولا عدل الا مع القوة المقيدة"(٥٨) ، كما رأى أنه لتحويل الحكم المطلق لحكم شورى يكفى احياناً "إرشاد الملك ونصحه من عقلاء مقربين ، فيفعله ويشرك معه امته ورعيته ويرى بعد التجربة راحة وتضامناً على سلامة ملكه"(٥٩) ، أو كما يقول : "ولكم رأينا من عقلاء الملوك من حكم عقله فأرشده إلى استبدال مطلق الملك ،بالملك الشورى ، فاستراح وارح"(٦٠). لعل هذا الوعى المقلوب هو الذى جثم على آراء الأفغانى النضالية فافقدها أهم ما يدفعها على الانطلاق نحو التغيير والمطالبة والالحاح فيها على حقوق افراد الأمة (بتعبيرر المرحلة التاريخية) وحقوق الإنسان (بتعبيرنا المعاصر) .

ويبقى أن نشير إلى أن مفهوم الشورى لدى الأفغانى فى الحقيقة ، يختلف عن مفهوم الشورى الذى نسمع عنه هذه الايام لدى التراثيين الجدد ، حينما يعلنون أن الشورى غير ملزمة ، وان الحاكم يترفع عن المساءلة أو المحاسبة ، فلا يسائله ولا يحاسبه الا الله ، هذا الفكر نجده لا يتفق وروح المشروع الأفغانى ، فالشورى نجدها لديه تأخذ معنى ملزماً ، إذ أن الأمة لديه هى التى تتوج الملك "ويبقى التاج على رأسه ، ما بقى هو محافظاً ، أميناً على صون الدستور"(٦١) ، أى أن الدستور هو الذى يحدد العلاقة بين الملك والرعية ، ومادام الملك منفذا ، محترما للدستور ظل فى

موقعه ، وإلا أطيح به ، والحكم الدستورى يتحدد لديه حين طالب بحكم مصر بأهلها الاشتراك 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 بالاموال والارواح"[٦٢]

-٦-

المساواة الخارجية (بين الأمم) : كما أشرنا من قبل لن تحقق هذه المساواة قبل أن تتحقق المساواة الداخلية بين المسلمين ومواطنيهم من الأديان الأخرى وبين مجموع المواطنين وبين الولاة والسلاطين عن طريق الدستور ، إلا أن هذا كما أشرنا غير كاف ، إذ ينبغى لأمم الشرق أن تأخذ باسباب التقدم والرقى ، حتى تستطيع أن تتساوى مع الأمم الغربية ، بالاضافة إلى تمسكها بخصوصيتها الثقافية (هويتها الإسلامية) ، وتربطها واتحادها ضد ما يحاك لها فى الغرب من مؤامرات استعمارية تتعدى على حقوق شعوبها ، هذا كله كفيل بأن يجعلها تتساوى مع الأمم الأخرى المتقدمة ، ولكى يقطع الأفغانى الطريق على بعض كتاب الغرب من أمثال رينان وتوفيل جوتييه وغيرهما ممن قسموا العالم إلى جنسين: الأول منهما سام والآخر آرى ولكل منهما خصائصه المختلفة ، فالعقل السامى يفتقد الارتباط القائم بين الأشياء ، بينما العقل الآرى يؤلف بينها ويربط بعضها بالبعض الآخر متدرجا ، نجد الأفغانى يقطع الطريق على هؤلاء حينما شجب "هذه الآراء واثبت أن التفريق بين العنصرين السامى والآرى انما هو ، كالتفريق بين الشعوب يرجع فى الحقيقة الى العصبية اكثر من رجوعه إلى العلم"[٦٣] .وقد حاول الأفغانى فى اكثر من موضع التنبيه على أن المساواة الحقيقية بين الشرق والغرب فى العلاقات الدولية لن تتم الا فى اطار من العدل بين الامم فهو حينما يسأله الفيلسوف هربرت سبنسر إن كان يعرف العدل خلال حوار بينهما حول المسألة الشرقية ومظالم المستعمرين ، يبادره الأفغانى قائلاً : "يوجد العدل عندما تتعادل القوى"[٦٤] ، والعدل لدى الأفغانى "قوام الاجتماع الإنسانى وبه حياة الأمم ، وكل قوة لا تخضع للعدل فمصيرها إلى الزوال"[٦٥] ، وبديهى عنده أن القوى بين الغرب والشرق لن تتعادل الا بالتكافؤ إذ أن "التكافؤ فى القوة الذاتية والمكتسبة هو الحافظ للعلاقات والروابط السياسية ، فإن فقد التكافؤ لم تكن الرابطة الا وسيلة القوى لابتلاع الضعيف ، وتجعل إهاب الوداد المرقش بألوان الملاحظة ، المديح بأشكال المجاملة ، شفافا ينم عما وراءه وتنقب عن المسالك الدقيقة التى يسرى بها الطامعون فى ديار الغفلات"[٦٦] .

و الأفغانى يود أن يكون الحق فى العدل والمساواة حقاً انسانياً معمولاً به يتخطى الحدود والاجناس ، ولا يخضع لأمة دون أخرى إذ كما يقول : "خليق بالانسان كما أنه نوع واحد أن لايكون له غير هذه الكرة الأرضية الصغيرة وطناً - بمعنى أن وحدة النوع ، تقتضى وحدة المكان "[٦٧] ، وهو بهذا أقر حقاً من حقوق الافراد المشروعة فى التنقل والإقامة تأسيسا على ما هو مشترك بين بنى البشر (النوع الواحد) ، ولعل تصديه للاحتلال

البريطانى لم يكن ينبع من عنصرية عربية اسلامية تجاه البريطانيين ، ولكن من أجل حق الإنسان فى العدل والانصاف بصرف النظر عن جنسية هذا الإنسان إذ كما يرى "الانكليز كأمة ليس من ينكر أنها من أرقى الأمم - تعرف معانى العدل وتعمل بها ولكن فى بلادها ومع الانكليز أنفسهم - وتنصف المظلوم إذا كان من الانكليز - تعلم أن للإنسان حقا فى الحياة - وهذا الإنسان فى عرفهم هو الانكليزى ، وغيره من البشر ليس بإنسان"(٦٨) ، وهو فى هذا يتصدى لما يتشدق به المستعمرون من إدعاء للعدالة للجميع ، وهى فى حقيقة الامر عدالة تكيل بمكيالين ، وتفرض وصايتها على الإنسان أى كان وعلى حقوقه المشروعة ، "أن قصدى فى كل ما قلت وتحدثت إن هو الا كشف ما تدعيه هذه الدولة العظيمة من العدالة ، وما تختص به نفسها من الوصاية على نوع الإنسان"(٦٩) .

- ٧ -

ومادامت الحالة هذه فينبغى على الشرق الإسلامى النهوض من عثرته ليفرض هذا التكافؤ عمليا على الغرب ، وهو لا يفرضه الا إذا إستطاع النهوض الحضارى المادى فى طريق استعادة قوته وهيبته المفقودتين بمقاومته للمستعمرين ، حينئذ ستتعادل القوى وتصبح العلاقات والروابط السياسية بينه وبين الغرب وسيلة للتعاون القائم على الانصاف والمساواة ، وليس وسيلة للإستعمار القائم على ضعف حال الشرق وخموله ، ولتحقيق هذا المطلب يطرح الأفغانى فكرة الجامعة الإسلامية ضمن مشروعه الكبير ، ومن هنا يصبح طرحه لهذه الفكرة ومن هذه الجهة كعلاج ناجع لاتحاد الشرقيين وطرحهم لخلافاتهم ، ينبغى من خلالها إزالة الاسباب التى عملت على صعود نجم المستعمرين ، هو هنا يستفيد من آراء ابن خلدون فى تاريخ العمران البشرى حيث نجد الأفغانى يقول "ولما كان لحياة الأمم والدول ادوار وآجال ، ولحدوثها وتكونها وتعاليها ثم توقفها وانحطاطها اسباب وعوامل ، هكذا وجب أن يكون الاستعمار خاضعاً لتلك النواميس الكونية بمعنى أن يصل إلى حد معلوم وأجل معلوم ، وانقضاء أجل الاستعمار انما يتم بزوال الاسباب التى مكنت أهله من التسلط وأكرهت الشعوب على الخضوع له"(٧٠) فإذا كان من حقوق الأمم مقاومة الاستعمار ، فان الأفغانى يكسب هذا الحق سنداً علمياً ، حينما يصبح الاستعمار أمراً غير حتمى ، إذ أن نفى المقدمات ، انما يلغى النتائج . لذا فمحاولتنا نحن ابناء الشرق تجاوز محنتنا التى مكنت المستعمرين منا ، لن يتأتى سوى باتحادنا ومقاومتهم وكشف اساليبهم الاستعمارية المختلفة ويحاول الأفغانى تأكيد هذا الحق الأساسى والذى نذر له حياته وجهده ، حينما يعلق آماله على نهوض الأمة وقيامها فمن وجهة نظره ان «الدولة المستعمرة لا تبال بأفراد ولو كانوا سلاطين أو أمراء ولا بجيوشهم وقوادهم وانما الذى تخشاه وتفر منه قيام الامة بوجهها : هذا هو السلاح الوحيد القاطع لحول الاستعمار !"(٧١) وهو يقدم لنا الأمثلة كالأمة الامريكية التى استماتت فى طلب الاستقلال واستطاعت تحقيق مبتغاها فيه حينما وجدت انجلترا مقاومة الأمة الشديدة إذ أن "دهاة الانجليز

اعقل من أن يتوهموا افناء أمة بأسرها تتفق وتستبسل ، تطلب الموت فى سبيل استقلالها"[٧٢] ، والأمة الاسلامية - بنظره - لاتختلف عن الأمم الأخرى فى هذا ، غير أنها لاتقوم على الجنسية فالمسلمون"لايعتدون برابطة الشعوب وعصبات الاجناس وإنما ينظرون إلى جامعة الدين"[٧٣] ، والأفغانى كرجل سياسى حاذق وقريب من أرض الواقع يعلم أن الوحدة الإسلامية تحت خلافة واحدة أمر "بعيد المنال ،لذا ماأراده هو بيان أن الأمن فى المنطقة لايتجزأ وإن مسئولية الحكام تجاه بعضهم البعض ليست مسئولة دينية فقط ، ولكنها مسئولية أمنية أيضاً : "لا التمس بقولى القول هذا أن يكون مالك الامر فى الجميع شخصاً واحداً .." ولكن أن يكون "كل ذى ملك على ملكه ، يسعى بجهده لحفظ الاخر ما استطاع ، فإن حياته بحياته ، وبقاءه ببقائه ، لأن هذا بعد كونه اساسا لدينهم، تقضى به الضرورة وتحكم به الحاجة فى هذه الاوقات"[٧٤] . عند هذا وعند هذا فقط يستطيع الشرق تحقيق المساواة مع الغرب ، بعد أن تتعادل القوتان ويصبح الشرق ندا للغرب ، وليس صيداً سهلاً أولقمة سائغة فى افواه المستعمرين .

- ٨ -

فى مناخ ترك فيه أمر البلاد والعباد يتحدد فى بلاط السلاطين وولاة الامور، وانشغل فيه علماؤه بأمور العبادات لدرجة حار فيها الطهطاوى فى ترجمة مصطلح "الحرية" ، وما يعنيه حتى يقربه لافهام مواطنيه الذين كانوا قد قدموا استقالات جماعية لعقولهم "ومايسمونه الحرية (فى فرنسا) ويرغبون فيه هو عين ما يطلق عليه عندنا العدل والانصاف ، وذلك لان معنى الحكم بالحرية هوإقامة التساوى فى الاحكام والقوانين ، بحيث لايجور الحاكم على انسان ، بل قوانين هى المحكمة المعتبرة"[٧٥] .

فى هذا المناخ تكتسب اطروحات الأفغانى اهميتها واعتبارها ، صحيح انه لم يتحدث عن حقوق الإنسان أو الشعوب بطريقة مباشرة الا أن ماقدمناه - منذ قليل - يرقى ليس فى تأكيد هذه الحقوق فقط ولكن يؤسس طريقاً فى النضال من أجل الحصول عليها والتمتع بها ، لنا أن نلحظ انه قد وضع يده على مسائل لم يكن التفكير فيها فى عصره مطروقاً دون عقبات وخيمة ، فالمعروف أنه لم يكن يحبذ مساواة المرأة بالرجل بالطرق التى كانت مطروحة بها فى عصره ، ومع ذلك فقد اتخذ موقفا متقدما- بعض الشئ - عن اقرانه من الحجاب "عندى لامانع من السفور إذا لم يتخذ مطية للفجور"[٧٦] ،ولم يمنعه موقفه السابق فى أن يقرر وبشجاعة منقطعة النظير- فى هذا العصر- ان تخلف المرأة وجمودها -فى عصره- انه هو نتيجة لحجر الرجل عليها "المرأة وقفت جامدة خاملة يعمل فى تمادى جمودها وخمولها ، وعدم نهوضها الرجل -وبقيدها- الرجل ، ويقتل مواهبها - الرجل ، تارة بدعوى الدين ،وأخرى فى عدم كفاءتها من حيث التكوين . مع أن دعوى التكوين ، والمواهب من قوة جسم وصحة عقل ، ما كانت على نسبة واحدة ، فى الرجال كافة ، ليصح أن يحكم على تجرد النساء منها . . . "[٧٧] ، وهو ينتصر للمرأة حينما يفضح الآراء السائدة فى المجتمع ، وضروب وأشكال التربية التى تجحف بالمرأة ، وتحصر مواهبها "وما جاز وجوده فى

الرجال من هذا القبيل ، لا يستحيل وجوده فى النساء (المواهب المختلفة) بل هو من الممكنات - خصوصاً وقد أتى على المرأة حين من الدهر كانت مع الرجل فى مستوى واحد - واما التكوين فى أمره الرئيسى ، من رأس ودماغ ، واردة ، وتمييز - ليس فيه تباين ، أو تغاير ، أو تعدد - بمعنى أن الرجل ليس له رأسان ، وللمرأة رأس ونصف ، أو نصف رأس ، أو فى الأول أربعة آذان وفى الثانى أقل من ذلك - والذى نراه من التفاوت ، ان هو إلا من حيث التربية وشكلها ، واطلاق السراح للرجل وتقييد المرأة فى عدم البراح من الخضر ، وحصر مواهبها فى ذلك المضيق ، (٧٨) .

ولم يفت الأفغانى ان يقف ضد الحرب ، بل ويستهزئ من مثيريها : الانسان فى مدنيته الحاضره ، وفى مكتسباته العلمية ، والادبية ، والعلمية ، وفى بذل ثمرات سعيه فى سبيل الحروب ، أو استثمار ثروته فيها ، وفى مرضاة موقدها ، أو رضائه عنها ، ووقوفه فيها تلك المواقف التى لا تقفها الحيوانات ،ولا الحشرات - فهو أحط منها - وليس ثمة مدنية ، ولا علم ، بل جهل وتوحش(٧٩) الا يمكننا فى الختام أن نردد بكل فخر مع الأفغانى بأنه "خليق بالانسان كما انه نوع واحد أن لا يكون له غير هذه الكرة الارضية الصغيرة وطناً - بمعنى وحدة النوع تقتضى وحدة المكان"(٨٠) .

مراجع وهوامش

١ - قديما قال فيلسوف العرب الكندى "وينبغى الانستحى من استحسان الحق واقتناء الحق من أين أتى ، وإن أتى من الأجناس القاصية عنا ،الأمم المباينة (لنا)" (الكندى ، كتاب الكندى المعتصم فى الفلسفة الأولى ، دار إحياء المكتبة العربية ١٩٤٨ ، نشر أحمد فؤاد الاهوانى) .

٢ - عبد القادر المغربى ، جمال الدين ، ذكريات وأحاديث ، دار المعارف ، القاهرة ، يوليو سنة ١٩٤٨ ، ص ٣٢ .

٣ - المعجم العربى الحديث ، لاروس ، كندا ، ١٩٧٣ .

٤ - أحمد بن محمد على المقرى الفيومى ، المصباح المنير فى غريب الشرح الكبير للرافعى ، المكتبة العلمية ، بيروت ، ص ٢٤١ .

٥ - المعجم العربى الحديث ، مرجع سابق .

٦ - يقال أن هذا المحفل قد تطور فى أوائل سنة ١٨٧٩ م ، وأصبح الحزب الوطنى .

٧ - د . عبد الباسط محمد حسن ، جمال الدين وأثره فى العالم الإسلامى ، سلسلة كتاب الهلال ، عدد ٢٧٤ ، القاهرة ، ١٩٧٣ ، ص ٨٧ .

٨ - المرجع السابق نفس الموضوع .

٩ - المرجع السابق نفس الموضوع .

١٠ - محمد باشا المخزومى ، خاطرات جمال الدين الأفغانى الحسينى ، دار الحقيقة ،بيروت ، ط٢ ، ١٩٨٠ ، ٨

١١ - المرجع السابق ، ص ١٦٦ .

١٢ - المرجع السابق ، نفس الموضوع .

١٣ - جريدة مصر ، عدد ٤٢ ، إبريل ١٨٧٩ م .

١٤ - جريدة مصر ، عدد ٤٧ ، مايو ١٨٧٩م .

١٥ - العروة الوثقى ، عدد مارس ١٨٨٤ ، وأيضاً الرافعى ، جمال الدين الأفغانى باحث نهضة الشرق ، سلسلة إعلام العرب ٦١ ، دار الكاتب العربى ، القاهرة ١٩٦١، ص ٨١ .

١٦ - المرجع السابق ، نفس الموضوع .

١٧ - المرجع السابق ، نفس الموضوع ، وفى الافعى

ص ٨٠

١٨ - العروة الوثقى عدد ٢٧ مارس ١٨٨٤ .

١٩ - المرجع السابق ، نفس الموضوع .

٢٠ - المرجع السابق ، نفس الموضوع .

٢١ - المرجع السابق ،وفى الرافعى ص ٨٤ - ٨٥

٢٢ - محمد باشا المخزومى ، خاطرات . مرجع سابق ، ص ١٤٨

٢٣ - د. ناجى التكريتى ، الفلسفة السياسية عن أبى الربيع ، مع تحقيق كتابه سلوك الممالك فى تدبير الممالك ، دار الشئون الثقافية العامة ، بغداد ، ١٩٨٧ .ط٣ ، ص ١٨٨ .

٢٤ - المرجع السابق ،ص ١٧٦ .

٢٥- نقلاً عن فتحية البنزاوى ، د. محمد نصر مهنا ، تطور الفكر السياسى فى الاسلام ، دراسة مقارنة ، ط١ ط٢ ، دار المعرف ١٩٨٢ ، ص ٢٥٥

٢٦ - عبد السلام بن عبد العالى ، فلسفة السياسية عند الفارابى ، ط٣ ، دار الطليعة ، بيروت ، ١٩٨٦ ، ص ٨٣ .

٢٧ - نقلاً عن د. صابر طعيمة ، دراسات فى النظام الاسلامى ، دار الجيل ، بيرو ، ١٩٨٦ ، ص ١٧ (الهامش)

٢٨ - المرجع السابق ، ص ١٦٩ .

٢٩ - Le Petit Larousse, 1994 , Paris .

٣٠ - أحمد بن محمد بن على الفيومى ، المصباح المنير فى غريب الشح الكبير للرافعى ، المكتبة العلمية ، بيرروت ،ط١ ، ٢.

٣١ - د. ناجى التكريتى ، الفلسفة . مرجع سابق ، ص ١٨٨ - ١٨٩ .

٣٢ - د. صابر طعيمة ، دراسات ، (مرجع سابق ، ص ١٧ (الهامش) .

٣٣ - المرجع السابق ، ص ١٦٦٩

٣٤ - عبد السلام بن عبد العالى ، الفلسفة .. (مرجع سابق ،، ص ٨٣ - ٨٤ .

٣٥ - د. صابر طعيمة ،دراسات ..(مرجع سابق) ، ص١٦٩ .

٣٦ - المعجم العربى الحديث ، لاروس ، كندا ، ١٩٧٣

٣٧ - الفيومى ، المصباح .. (مرجع سابق)

٣٨ - محمد المخزومى ، خاطرات .(مرجع سابق) ، ص ٢٧٧١

٣٩ - المرجع السابق ، نفس الموضوع .

٤٠ - نقلاً عن العروة الوثقى (المقالة الافتتاحية).

٤١ - محمد المخزومى ،خاطرات .. (مرجع سابق) ، ص ٢٧٢

٤٢ - المرجع السابق ، ص١٣٨

٤٣ -المرجع السابق ص ١٣٩

٤٤ -قدرى قلعجى ، اعلام الحرية ، جمال الدين الأفغانى ، حكيم الشرق ، ط٣ ،

٤٥ - محمد المخزومى ، خاطرات .. (المرجع السابق ،) ،ص ٢٥٨

٤٦ - المرجع السابق ، ص ٨٨

٤٧ - المرجع السابق ، ص٨٨ - ٨٩

٤٨ - محمد المخزومى ، خاطرات ، (المرجع السابق) ، ص٦

٤٩ -عبد الباسط محمد حسن ، جمال الدين .. (مرجع سابق) ، ص ١٦٨

٥٠ - محمد المخزومى ، خطرات .. (مرجع السابق) ، ص٢١ .

٥١ - المرجع السابق ، نفس الموضوع .

٥٢ - المرجع السابق ص ٣٠ .

٥٣ - المرجع السابق ، ص٣١

٥٤ - المرجع السابق ، ص٦٣.

٥٥ - المرجع السابق ، ص ٥٤

٥٦ - عبد الباسط محمد حسن ، جمال الدين .. ، (مرجع سابق) ص ١٦٧ ، نقلاً عن أحمد شفيق باشا ، مذكرات فى نصف قرن ، ط١ ص ٢٨٧ .

٥٧ - محمد المخزومى ،خاطرات .. ، مرجع سابق ، ص٥٣ .

٥٨ - المرجع السابق ، ص ٥٢ - ٥٣

٥٩ - المرجع السابق ، ص٥٣ .

٦٠ - المرجع السابق ، نفس الموضوع .

٦١ - المرجع السابق ، ص٥٤

٦٢ -المرجع السابق ، ص٥٣

٦٣ - قدرى قلعجى ، أعلام الحرية (المرجع السابق) ص ٥٦

٦٤ - المرجع السابق ، ص ٥٤

٦٥ - محمد المخزومى ، جمال الدين .. (المرجع السابق) ، ص ٢٥٢

٦٦ - المرجع السابق ، ص ٢٦٩

٦٧ - محمد باشا المخزومى ، جمال .. (مرجع سابق) ، ص ٨١

٦٨ - المرجع السابق ، ص ٤٠٣

٦٩ - المرجع السابق ، ص٤٠٣ -٤٠٤

٧٠ - قدرى قلعجى ، اعلا م الحرية .. (مرجع سابق) ، ص٦٩

٧١ - المرجع السابق ،ص ١٠٤

٧٢ - المرجع السابق نفس الموضوع

٧٣ -العروة الثقى ، ص ٥١ ، وانظر ايضاً عبد الباسط محمد حسن ، جمال الدين .

٧٤ - قدرى قلعجى ، اعلام الحرية .. (مرجع سابق) ، ص٧٢

٧٥ - رفاعة الطهطاوى تخليص الابريز فى تلخيص باريز ، ص ٨٠

٧٦ - محمد المخزومى ، خاطرات . مرجع سابق ، ص ١٠٣

٧٧ -المرجع السابق ، ص ١٠٨

٧٨ - المرجع السابق ، نفس الموضوع .

٧٩ - محمد المخزومى ، خاطرات .. مرجع سابق ، ص ١٤٠

٨٠ - المرجع السابق ، ص ٨١