

# ماذا بقي من الفكر السياسي العربي - الإسلامي الحديث؟ دراسة مقارنة حول الرواد الخمسة

د. جمال منصور<sup>(\*)</sup>

الشوري العثماني»<sup>(1)</sup>، كما تولى رئاستها. وعلى ذلك بقيت مسألة المركزية واللامركزية في النظرية السياسية الإسلامية الحديثة من دون حل. صحيح أن هؤلاء المفكرين قد أجمعوا تقريباً على أنه لا تعارض بين القومية والوطنية من جهة، وبين «الإسلامية» من جهة أخرى... لكنهم على المستوى التنظيمي لم يضعوا لنا تصوراً واضحاً لحل مسألة المركزية واللامركزية في الحكم، مما شكل فراغاً حقيقياً في النظرية السياسية الإسلامية الحديثة، بحيث لا يمكننا الرعم في المستقبل أن لدينا نظرية سياسية جاهزة للتطبيق العملي، في حال توفر إمكانات قيام تجربة سياسية إسلامية عربية. من جهة أخرى لم يتم التوافق بين المفكرين المسلمين المحدثين حول تجديد طبيعة المشكلة السياسية؛ فبينما نظر «الطهطاوي» إلى المشكلة من حيث أنها مشكلة تداخل الوظائف بين أجهزة وإدارات الدولة، رأى «الأفغاني» أنها مشكلة

● لم يجر الإجماع على تقديم حل للمشكلة السياسية بين المفكرين المحدثين المسلمين؛ ويشمل ذلك بالطبع جميع التواحي التنفيذية والتشريعية. فيما أكد «الطهطاوى» على الامركرية السياسية والأدارية في الحكم العثماني آنذاك، ليحفظ له «مصر الخديوية» استقلالها النسبي : أخذ «الأفغاني» بفكرة المركزية في الخلافة شرط «تعريبها»، أو على الأقل عدم «ترثيك» الولايات العربية مع تسليمه بضرورة الاستقلال النسبي الذاتي، وبخاصة لتلك الولايات الأوروبية المتطورة، التي كانت خاضعة للحكم العثماني. في حين ركز «محمد عبده» على الاستقلال القومي والوطني الناجز والبعيد عن أيه سلطة دينية. أما «عبد الرحمن الكواكبي» فقد أعاد إحياء فكرة الخلافة مطالباً أن تكون «عربية». وقد عاد «محمد رشيد رضا» بدوره ليؤكد على فكرة الخلافة الإسلامية المطلقة كشرط أساسي للنهوض بالعرب والمسلمين. وانسجاماً مع ذلك قام «رضًا» بتأسيس «جمعية

(\*) باحث واستاذ جامعي - بيروت

المشكلة السياسية. إنما هي في «البدع» و«الخرافات»، وفي استعانته المسلمين بغيرهم على بعضهم، وانفصال الإمام عن العمل، كما جرى الاختلاف أيضاً حول العوامل التشريعية؛ فذهب «محمد عبده» إلى أن المشكلة التشريعية هي في نقل القوانين كما هي عن الغرب، دوغاً مراعاة لدرجة التطور العقلي الذي وصلت إليه الأمة الناقلة: «فلا يجوز حيثُد وضع قانون طائفه من الناس لطائفة أخرى تباينها في درجة العرفان، وتزيد عليها فيه، لأنه لا يلائم حالة أفكارها، ولا ينطبق على عوائدها وأخلاقها، وإنما لا اختل نظامها»<sup>(4)</sup> بينما ذهب «الكواكيبي» إلى أن التشتت الفقهي هو السبب في نشوء المسألة التشريعية في الإسلام. فضلاً عن «التعقيد» وعدم التبسيط في الأحكام التشريعية، وعدم المطالبة بالحقوق العامة، وفرض وحدة «اصطناعية» على التشريع بالنسبة للأمم الخاضعة للحكم العثماني. وكذلك طغيان العمل الإداري على العمل القضائي، مما عطل هذا الأخير وجعله يفقد حرمة الشرع وقوته القانوني، إضافة إلى التناقض في القوانين. أما «رضا» فقد رأى في عدم تطبيق قاعدة «الشوري» عاملاً رئيسياً من عوامل المشكلة السياسية في الإسلام.

ومع هذا الاختلاف الحاصل حول مورفولوجية (بنائية) المشكلة السياسية بين المفكرين المسلمين المحدثين، يبقى الفراغ في طبيعة هذه المشكلة قائماً في النظر، مما سبب لاحقاً فراغاً في العمل السياسي. فنحن لا نملك حتى الآن نظرية سياسية متماسكة كتلك النظرية الديمقراطيَّة الغربية المعروفة بنظرية الفصل بين السلطات الثلاث (التشريعية والقضائية والتَّنْفِيذِيَّة). وهي النظرية التي قام عليها العمل الديمقراطي في الغرب الأوروبي وفي الشمال الأميركي. وقد جاءت هذه النظرية في حينها لتحدد عوامل المشكلة السياسية في الغرب المسيحي. وتتلخص هذه

إيديولوجية ذات طبيعة أخلاقية بالدرجة الأولى. كما رأى الشيخ الإمام «محمد عبده» أن طبيعة المشكلة السياسية تحصر في مشكلة البيئة الوطنية وضعف الروح القومية. أما «الكواكيبي» فقد رأى في الديكتاتورية أو الاستبداد المضلة الرئيسة، بل الوحيدة، في الحكم الإسلامي، ذلك لأن «الداء: استبعاد البرية، والدواء، استرداد الحرية»<sup>(2)</sup>. و«الاستبداد لغة»: هو غرور المرء برأيه والانفصال قبول النصيحة أو الاستقلال في الرأي والحقوق المشتركة<sup>(3)</sup> ورأى «رضا» أن المشكلة، إنما هي مشكلة دينية أولاً، وأخراً، وأن حل هذه المشكلة يؤدي إلى حل جميع المشاكل الأخرى من سياسية إلى اقتصادية واجتماعية.

وفي رأينا، فإن المشكلة السياسية في الإسلام؛ إنما هي مشكلة البنية الوظيفية والأيديولوجية والوطنية والتنظيمية والدينية في وقت واحد. وحلها إنما يستدعي حل هذه المشاكل أولاً. بحيث يمكننا فيما بعد إنشاء نظرية سياسية إسلامية شاملة، خصوصاً إذا ما نجحنا في حل هذه المشاكل الجزئية. وبخاصة أننا في عصر نشهد فيه المزيد من التطور في «علم السياسة» الذي من شأنه أن يُسهل علينا مثل هذه المهمة.

... وكذلك فقد اختلف المفكرون السياسيون المحدثون المسلمين حول الأبعاد والعناصر التي تتألف منها المشكلة السياسية. فقد رأى «الطهطاوي» أن العناصر الدينية لهذه المشكلة إنما تمثل في البعد الشرعي أولاً، وفي البعد الأخلاقي والتربوي ثانياً. وبينما رأى «الأفغاني» أن العناصر الأخلاقية هي التي تكون صحيحاً المشكلة السياسية في الإسلام، رأى «عبدة» أن هذه العناصر الأخلاقية ليست عناصر عملية كالنقص في الشجاعة - من حيث هي فضيلة -، وإنما هي عناصر نظرية تمثل أولاً في الوهم والذل؛ كما رأى أن العوامل الدينية التي تؤلف

الأفضل. بينما بقي «رضا» مؤمناً بالخلافة الإسلامية، كما سبق وذكرنا، كوسيلة لتحقيق التغيير.

● وفيما يتعلن بالسياسة الاقتصادية نجد «الطهطاوي» مؤمناً بالليبرالية أو بالنظام الاقتصادي الحر، على عكس «الأفغاني» الذي دعا إلى «الاشتراكية الإسلامية» أي تلك المركزة على المبادئ الاقتصادية الإسلامية، فهو يذهب إلى اعتبار «الاشتراكية» مستقبل الإنسان الاقتصادي. على الرغم من أنه كان «قد كتب رسالة الرد على الراهين»، التي هاجم فيها الاشتراكية، وامتدح أنسس التفكير البورجوازي في سنة 1880 م عندما كان بالهند...»<sup>(10)</sup>.

أما «محمد عبده» فقد كان مذهبه اصلاحياً من الوجهة الاقتصادية ذات نزعة اجتماعية، ولم يذهب إلى حد الجذرية (الراديكالية). فكان أقرب إلى التكاملية - الجماعية في إطار التعاون الكامل بين طبقات الأمة. وقد أمل على هذا الاتجاه الإيمان بالعدالة الاجتماعية الشاملة. وبشكل أدان فيه الاستقرارية (الاستاتيكية) الجامدة للطبقات. «فالقراء يبقون على فقرهم، والأغنياء يدومون على غناهم، وقليل ان يصير الفقير غنياً، ويلزم لذلك تمكن الاستبداد والظلم في نفوس الطبقات العليا، وثبتوت جرثومة العبودية والذل في قلوب الطبقات السفل»<sup>(11)</sup>.

أما «الكواكيبي» فقد دعا إلى الاشتراكية بوضوح، فآمن ان «العرب هم أهدي الناس لأصول المعيشة الاشتراكية... (وأن) المال يستمد من الفيض الذي أودعه الله تعالى في الطبيعة ونواتها، ولا يملك ولا يتخصص بإنسان إلا بعمل فيه أو في مقابلته»<sup>(12)</sup>. أما الإمام الشيخ «محمد رشيد رضا» فلقد آمن بتميز النظام الاقتصادي الإسلامي، النظرية التي باتت معروفة في أوساط المفكرين الاقتصاديين، وخصوصاً

العوامل في التداخل بين السلطات المختلفة التي كان يهيمن عليها جيئاً شخص «الملك الفرد» في حين أنها في معظم أنحاء الشرق الإسلامي استبد لنا حديثاً بنظرية تداخل السلطات نظرية فصل السلطات.

من ناحية ثانية، لم يجر الاتفاق بين المفكرين المحدثين المسلمين حول العديد من المقولات السياسية. ومن هذه المقولات مقوله «التغيير» السياسي المنشود. فرأى «الطهطاوي» ان التغيير المرتخي لا يمكن تحقيقه إلا بتحديث الدولة وتطويرها، تحت ظل حكم ملكي - دستوري. بحيث أن «الملك يتقلد الحكومة لسياسة رعاياه، على موجب القوانين»<sup>(5)</sup>. ومع ذلك يبقى هذا الملك «... خليفة الله في أرضه، وأن حسابه على ربه، فليس عليه في فعله مسؤولية لأحد من رعاياه»<sup>(6)</sup>. فهو إذاً من أنصار الملكية المحدودة.

أما «الأفغاني» فإنه رأى في الخلافة الرشيدة وسيلة للتغيير المنشود، فكان بذلك إصلاحياً أكثر منه ثورياً جذرياً (راديكالياً)، فقد اتجه منذ البدء إلى تقوية الخلافة العثمانية. ودعا «الدول الإسلامية إلى الصلاح والاصلاح والتجدد في شؤون الدين والدنيا ونبذ الجمود والكسل والجهل والاستبداد والتزام الشورى»<sup>(7)</sup>. أما الإمام «محمد عبده» فقد اعتبر التربية وسيلة التغيير السياسي والاجتماعي. حتى كاد أن ينفض يده من السياسة والسياسيين، لو لا علاقة السياسة بعمليات التغيير المنشود. ذلك لأن «أمر التربية هو كل شيء... وعليه يبني كل شيء... وكل مفقود يفقد بفقد العلم، وكل موجود يوجد بوجود العلم...»<sup>(8)</sup>. ومع هذا يبقى «محمد عبده» إصلاحياً - دينياً لأن «أي إصلاح للشرق والشرقيين لأبد وأن يستند إلى الدين، حتى يكون سهل القبول، شديد الرسوخ، عميق الجذور في نفوس الناس»<sup>(9)</sup>. أما «الكواكيبي» فقد رأى في الديموقراطية وسيلة التغيير

الادارة. ولاحظ «الكواكي» أن ظاهرة عدم الانتظام في المعيشة هي السائدة في المجتمعات الإسلامية. ورأى في جهل النساء سبباً لفساد التربية بين الأطفال، وسيباً للانحلال الأخلاقي الاجتماعي والسياسي على حد سواء. ورأى أيضاً ان «النحور في الطبيعة» مشكلة اجتماعية أخرى، لكنها لا تفوق مشكلة الشباب المترنح أو المقلد للغرب. أما «محمد رشيد رضا» فقد عالج المشكلة الاجتماعية من خلال مسألة أهل الكتاب والحرية الدينية ومسألة حقوق المرأة، ومسألة الرق.

وبذلك، نرى اختلافاً بيناً بين مفكرينا هؤلاء، حتى في تحديدهم وبحثهم للمشكلة الاجتماعية. وربما يعود ذلك إلى الاختلاف في الرؤيا السياسية وفي الرؤيا الفكرية العامة لكل منهم. ومهمها يكن من أمر، فإن هؤلاء الخمسة لم يقاربوا «الفكر الاجتماعي» لا من ناحية فلسفية ولا من ناحية علمية، وإن كان بعضهم (الكواكي ورضا) قد لامس جانباً من هاتين الناحيتين.

كما اختلف مفكرونا هؤلاء حول مضمون المشكلة السياسية نفسها، حسب التصنيف المعاصر لأقسامها الثلاثة، وهي المشكلة التنفيذية، والمشكلة التشريعية، والمشكلة القضائية. أما أوجه هذا الاختلاف فهي :

- 1 - الاختلاف في النظرية التنفيذية : رأى «الطهطاوي» أن نظام الحكم الملكي هو الأصلح، على الرغم من أنه عرف واطلع على نظام الحكم الجمهوري، وعلى إمكانات الثورة الفرنسية في إحداث التغيرات السريعة والملائمة لإرادة الشعب. وتلتها كتابات «الطهطاوي» على نوع من التناقض الذاتي. فهو حيناً يؤيد النظام الملكي المقيد بالقوانين، وهو حيناً آخر مع النظام الملكي المطلق، معتبراً «الملك» ظل الله على الأرض. لكن «الطهطاوي» من ناحية أخرى يؤيد الامركرمية الادارية كنظام للحكم،

الأصوليين منهم في عصرنا هذا. وربما تأثروا تأثراً مباشراً بنظرية «رضا» الذي رأى ان للإسلام نظاماً يناهض تركيز رأس المال في أيدي قلة من الناس، معتبراً المال حد ابتلاء أخلاقي (فردي وجماعي). وهذا ما يستدعي في نظره إصلاحاً مالياً دائماً، بعيداً عن أنظمة الربا. حتى أنها رأينا في الآونة الأخيرة تجارب في مجال المصادر الارabية الإسلامية.

● وفي الناحية الاجتماعية رأى «الطهطاوي» أنه يمكن حل المشكلة السياسية - الاجتماعية من طريق التقسيم الطبيعي - الوظيفي على الشكل الهرمي . وهو ما كان سائداً في عصره عموماً، وفي مصر خصوصاً. وكذلك رأى «الطهطاوي» في إعطاء المرأة حقوقها المعترف بها طريقاً لحل المشكلة الاجتماعية . وهي دعوى مبكرة سبقت بزمن طويل دعوة قاسم أمين لتحرير المرأة المصرية. أما «الأفغاني» فقد رأى أن المشكلة الاجتماعية في حقيقتها، إنما هي مشكلة أيدلولوجية - أخلاقية أولاً وقبل كل شيء. وأن الحفاظ على البنية الدينية الاعتقادية إنما يمثل الحفاظ على البنية الأخلاقية - الاجتماعية . وهو ما يمثل اليوم الاتجاه الأصولي الذي يرى وحدة العقيدة والأخلاق... أما الشيخ الإمام «محمد عبده» فإنه لم يعر المشكلة الاجتماعية التفاتاً يذكر، إلا إذا اعتربنا بحثه في مشكلة الأجور . وهو بحث اقتصادي بالدرجة الأولى - بحثاً اجتماعياً. في حين أن «الكواكي» أفضى في تحديده للبعد الاجتماعي من مشكلة الفتوح العربي والإسلامي . فرأى أن العلة الأساسية إنما تمثل في فقدان قوة الجمعيات واستمرارها، وذلك يعود في نظره إلى الحد من حرية الرأي العام، ومن الحرية الفكرية . وهذا ما ينسجم والخط «الليبرالي» (الإصلاحي) الحديث والمعاصر على السواء... كما رأى «الكواكي» في سيطرة المنحطين أخلاقياً على السياسة سبباً في فقد الشعب على

يشير إليها، أو نظرية الأدوار الثلاثة (الولادة والموت والحياة للدولة). ويطرح لنا حلاً لمشكلة الدولة العثمانية من طريق استبدال هذه الدولة بالخلافة الإسلامية - العربية بشكلها الاتحادي - الشوري، وذلك مع أخذها بعين الاعتبار المخاطر الخارجية التي قد ت تعرض لها دولة الخلافة. أما محمد رشيد رضا، فإنه لم يتطرق إلى البحث في المشكلة التنفيذية، ولكنه تصور حلاً سياسياً شاملًا يتمثل أيضاً في إعادة إحياء نظام الخلافة الإسلامية.

لقد ترك مفكرونا هؤلاء فراغاً كبيراً في النظرية التنفيذية في الفكر الإسلامي. ذلك لأنهم لم يحددوا لنا شكل السلطة التنفيذية وطبيعة علاقتها بالسلطتين القضائية والتشريعية. وذلك على الرغم من ايمان أكثرهم (الطهطاوي وعبده والكواكبي ورضا) بضرورة استقلال هاتين السلطتين.

والحقيقة أن اصطلاح السلطة التنفيذية، وبالتالي استقلاليتها، لم يكن معروفاً قبل الطهطاوي، وذلك لاختلاف المعاناة السياسية الإسلامية عن المعاناة الغربية - المسيحية التي وجدت في فصل الدين عن الدولة، وفي فصل السلطات الثلاث حلاً غنوجياً لمشاكلها المطروحة آنذاك. فمنذ العهد النبوى كانت المشكلة التنفيذية أن تكون مشكلة «صوابية القرار التنفيذي» أكثر من أن تكون مشكلة «شرعية» هذا القرار. لكن مع انقضاء العهد الرسولي، احتجزت المشكلة التنفيذية منحى جديداً يتمثل في كيفية الحفاظ على شرعة السلطة الخلافية. وكانت الصحابة قد أوجدت حلاً لهذه المشكلة من طريق «الانتخاب المحدود» الذي تكرس فيما بعد باليعتين النجوبية (الصغرى) والجماعية (الكبرى) . . . كما واجهت الصحابة المشاكل التنفيذية أو بالأحرى التطبيقية للشريعة والعقيدة الإسلامية بأساليب مختلفة، تراوحت بين القمع العسكري (حركة الردة) وبين تطبيق اللامركزية في الحكم.

حتى على مستوى الوطن أو الأقليم الواحد. وكذلك فهو مع التنظيم الهرمي للطبقات الحاكمة والممحومة. وهذه نظرية تجاوزها الزمن السياسي العربي والإسلامي على السواء. حيث باتت الطبقات مفتوحة، وباتت الديموقراطية سواء منها الشعبية أو الحزبية هي السمة الغالبة على مجتمعاتنا الحديثة، مع الأخذ إلى حد بعيد باللامركزية الإدارية.

أما «الأفغاني» فقد رأى أن العنصر التنفيذي في المشكلة السياسية الإسلامية يكاد ينحصر بمسألة الاستعانتة بالأجانب. وربما كان «الأفغاني» هنا يعالج مشكلة إدارية وعسكرية طارئة في أيامها. لكنه وقع في «التصحيح» فاعتبر هذه المشكلة هي الأساسية بحيث جعل الشرط الأول السابق لأية شروط تتعلق بالخبرة أو الكفاءة العلمية والسياسية والعسكرية والأدارية على السواء لدى رجال الدولة.

فيجب أن تكون قلوبهم فائضة بمحبة البلاد طافحة بالرحمة والشفقة على سكانها . . . (وذلك) ليتيسر لهم بهذا الإحساس وتلك الصفات أن يؤدوا أعمالاً وظائفهم كما ينبغي ، ويسعونها من الخلل الذي ربما يفضي قليلاً إلى فساد كبير في الملك<sup>(13)</sup>. أما محمد عبده فقد أهلل البحث في النظرية التنفيذية تماماً، لولا بحثه الجزيئي في الرشوة وأثرها. في حين عاد فيه «الكواكبي» إلى نقد السلطة التنفيذية العثمانية. فهذه السلطة فقدت أصالتها القديمية ، ولم تتمكن من تقليد غيرها من الدول القوية، كما لم تستطع القيام بأية عمليات إبداعية. ورأى الكواكبي أن المشكلة التنفيذية في الدولة العثمانية، إنما تعود إلى سبب سياسي هو الاصرار على النظام الديكتاتوري وعلى سياسة الانفراد. ويجعل لنا الكواكبي تحليلًا دقيقاً بعد التنفيذية من المشكلة السياسية ، ولكن يقصر هذا التحليل على الدولة العثمانية. فلا يعتمد المنهج التاريخي المقارن وفقاً بحدليه الهوض والسقوط التي

حكمت الفكر الإسلامي منذ نشأته. وهي غير الطبيعة التحليلية التي حكمت الفكر الغربي. وعلى الرغم من أن قاعدة عامة، مثل قاعدة الشورى كانت صالحة للتطوير النظري والعملي في اتجاه الديموقراطية التشريعية والتفيذية إلا أن ذلك لم يحدث بسبب الدمج التاريخي للسلطات في شخص الحاكم الفرد. ومن وجهاً تاريخية، وحتى العام 1924، وهو العام الذي ألغى فيه نظام الخلافة رسمياً، كان الخليفة أو السلطان يدعى تمثيل النبي في الخلافة على المسلمين، في حين أنه كان يمثل فعلاً فئة أو عصبية غالبة.

إن عدم تطبيق قاعدة الشورى (الصغرى والكبرى على السواء) كان لها الأثر الأكبر في شل قدرة الجماعة الإسلامية على ممارسة حقوقها السياسية. وهذا ما لم يتبعه مفكرونا هؤلاء حتى العصور الحديثة، فهم لم يبنوا لنا النتائج التي ترتب على إهمال هذه القاعدة.

واليوم، تظل «مشكلة الملاعنة بين الإسلام وشروط العصر من أهم المشاكل الدستورية السياسية التي تواجه القادة المسلمين»<sup>(18)</sup>. ذلك لأن المشكلة التشريعية التمثيلية بقيت بدون حل في الإطار الإسلامي. في وقت أخذت فيه حدة الصراع الأيديولوجي السياسي تصاعد بين التيار الإسلامي المتطرف أو المحافظ وبين التيار المعتدل وبين التيار التجديدي. وهي التيارات الثلاثة التي تسيطر على الفكر الإسلامي المعاصر.

هذا، فيما ظل الولاء المزدوج الموزع بين الدين والدولة يشكل عائقاً نفسياً وأحياناً دستورياً يحول دون التطور الديمقراطي للوحدات القومية - الإقليمية (أو الأوطان) في العالم الإسلامي. وذلك ينطبق بدون شك على وقتنا الحاضر. فقد قام تعارض وتناقض بين الانتهاء التاريخي والعقدي - الشرعي القديم - لدار الإسلام، وبين الولاء المفترض للوطن المحلي المحدود، بين الارتباط بالجماعة أو الأمة المعنوية

2 - الاختلاف في النظرية التشريعية: يبدو من استعراض النظرة التشريعية عند كل من هؤلاء الرواد الخمسة أن الاختلاف بينهم في تفاصيل مقوله الشورى من الناحتين النظرية والعملية (التأسيسية) إنما كان اختلافاً عميقاً وحيوياً في الوقت نفسه. فقد آمن الطهطاوي ب مجالس النواب كهيئة تشريعية، لكنه رتب لها وظيفة استشارية بحتة، بحيث لا تلزم السلطة التنفيذية (وعلى رأسها الملك) بأية قوانين، كما نادى الطهطاوي في حينه بضرورة التدرج في تشكيل مجلس للنواب، بدءاً من المجالس البلدية وكأنه يمن على الشعب أن يمثل في هيئة اشتراكية. أما الأفغاني فقد آمن بضرورة «اشتراك الأمة في حكم البلاد عن طريق الشورى»<sup>(14)</sup>. وبالتحديد على شكل قوة أو سلطة نيابية وطنية تقوم على إرادة الشعب الحرة. ذلك لأن «القوة النيابية لأي أمة كانت، لا يمكن أن تحوز المعنى الحقيقي، إلا إذا كانت من نفس الأمة»<sup>(15)</sup>. وفي حال عدم قيام مجلس نيابي، فإن هذا «سيخالف قاعدة كلية لقواعد فلسفة أقرت على أن الوجود خير من العدم»<sup>(16)</sup>. كما رأى محمد عبده ضرورة تطبيق مبدأ الشورى، وذلك من باب الوجوب الشرعي على الحاكم والمحكوم. وقد أدى «عبده» بجواز نقل التجربة الشورية (النيابية) في الأمم الأخرى، كما بحث علاقة الشورى بالقانون. أما الكواكبي فقد أقر ببدأ الشورى الاستوكراتية أي «شورى الأشراف»<sup>(17)</sup>. ورأى في هذه الشورى وسيلة للمراقبة والسيطرة وحساب الحكام. أما رضا فقد أعلن بصراحة أن أساس الدستور هو الانتخاب لنواب الأمة. وجعل من الدستور إطاراً عاماً للقوانين التي يجب أن تأتي موافقة للشرع. ومهمها يكن من أمر، فإن معظم مفكرينا هؤلاء (فيما عدا الطهطاوي) لم يميزوا تمييزاً حاسماً بين السلطة التشريعية، وغيرها من السلطات. وربما يعود ذلك إلى الطبيعة التركيبة التي

راجعة للتملك لأن القضاة نواب ولـي الأمر (الحاكم التنفيذي) على المحاكم، ومأذونون منه، فهو الذي يقلد القضاة بالولايات القضائية، وحاكم المجالس أي قضاهم الشرعية ويستحب لكل ولاية قضائية أو مجلس من يرى فيه الأهلية لذلك على موجب أصول المملكة المرعية<sup>(20)</sup> بل إن الطهطاوي يذهب إلى أبعد من ذلك حينما يرجـع «هذه القوة إلى الملك»<sup>(21)</sup>. ولعل هذا ما يتناقض أساساً مع فصله النظري للسلطات أو القوى الثلاث، وفي ضمنها السلطة القضائية. وفي المقابل، حرم الطهطاوي اشتغال القضاة في السياسة، بل وحتى التكلـم فيها.

ويميز الطهطاوي بين القوانين الوضعية والقوانين الدينية. ويشترط في القضاة جملة شروط منهجية ووجودانية وعقلية، محدداً تدخل الحاكم (التنفيذي) في النبي عن بعض المباح إذا كان فيه مصلحة شرعية أو ظاهرة، أو ضرراً دينياً. وعلى ذلك يضع الطهطاوي نظريته القضائية على أسس شرعية - دينية - إسلامية.

أما الأفغاني فقد عالج المسألة القضائية من منظورين: مثالي (العدل السياسي) وواقعي (المشكلة القضائية). فالعدل هو القيمة المركزية لأي حكم سياسي مثالي يريد الاستمرار. وهو عدل قضائي بالدرجة الأولى يفترض المساواة بين الجميع. لذلك يدين الأفغاني الامتيازات القضائية التي أعطتها الدولة العثمانية للأجانب، والتي أدت فيما بعد إلى تدخلهم في شؤون الدولة. وعلى ذلك، لم يعالج الأفغاني المشكلة القضائية الإسلامية في إطارها التاريخي أو الفكري، وإنما أكتفى بتحليلها كما كانت ماثلة في الوضع السياسي. لذلك فإنه يستحيل الادعاء بوجود نظرية قضائية متساندة عنده.

أما محمد عبده فقد حاول أن يضع لـنا نظرية قانونية من محاولته وضع نظرية تشريعية. فلقد أدرك بعمق مفهوم النظرية عموماً، ومفهومها في مجال

الكبيرة وبين التبعية لأرض محدودة<sup>(19)</sup>. وهذا الفراغ بين الانتهاء الديني والانتهاء الوطني أدى إلى فراغ تمثيلي واضح لدى الشعوب الإسلامية، وبالتالي إلى فراغ تشريعي أوضح. فأصبحت مشكلة «من يمثل الشعب»؟ ومع بوادر سقوط نظرية الوكالة النيابية في عصرنا هذا، تسرّب شك عميق إلى مفكرينا السياسيين، حول مدى شرعية التمثيل النيابي التشريعي. بل إن معظم الشعوب الإسلامية اليوم، باتت غير مؤمنة تماماً بجدوى مثل هذا التمثيل وشرعنته، فلا يمكن لأحد أن يمثل أحداً أو يشترط له بصورة غير مباشرة. لذلك نرى «المؤتمرات الشعبية» أو «الاستفتاءات العامة» أو الاستيلاء الشعبي المباشر على مراكز القرار التنفيذي. بحيث باتت الصيغة النيابية التقليدية التي نادى بها معظم الرواد الخمسة في الفكر السياسي الحديث، صيغة مشكوكـاً بها وبصدقـيتها.

فالديمقراطية الغربية لم تعد نموذجاً يحتذى، خصوصاً مع وجود مبدأ الشورى الكبرى في الفكر السياسي الإسلامي، وهو المبدأ الأكثر مباشرة من مبدأ التمثيل النيابي - التشريعي ، ويفيد تطبيق مثل هذا المبدأ المتسع والأكثر مصداقية ممكناً مع التطورات التقنية في مجال المعلوماتية الإلكترونية والاعلامية السريعة التي يمر بها عالم اليوم. خصوصاً مع دخول الحاسوب الإلكتروني شـتى المجالـات السياسية والاقتصادـية والاجتماعـية. وكذلك فإن تطور العلوم الـادارية والـتنظيمية قد يسمع ، ولو على المدى البعـيد ، بـتطبيق مبدأ الشورى الكـبرى كـبدـيل عنـ الأخـذ بالـشورـى الصـغرـى التي يـقومـ علىـهاـ النـظامـ البرـلـانـيـ التشـريـعيـ المـعاـصرـ.

3 - الاختلاف في النظرية القضائية: نظرية الطهطاوي إلى السلطة القضائية باعتبارها سلطة غير مستقلة. فإن «القوة القضائية إنما هي في نفس الأمر

بل هو يقصر البحث على تنظيم القضاء الشرعي والديني.

أما «عبد الرحمن الكواكبي» فإنه لم يبحث بدوره المشكلة القضائية بحثاً مستقلاً، بل أنه يبحث فيها من حيث علاقتها النظام الاستبدادي برجال الدين أو «الجهلاء المتعلمين» آخذًا على قضاة الأستانة عدم إقامتهم للحدود والأدلة الشرعية، وفصلهم في قضايا مدنية تتصادم والشرع نفسه. ويقترب الكواكبي في بحث العلاقة بين السلطة القضائية والسلطة التنفيذية، حينما يلقي تبعة تقوية الاستبداد على أولئك «المتعلمين». وبذلك فاتهه فرصة البحث في وضع نظرية قضائية. خصوصاً وأنه أدرك أن السبب المهم في حالة الفتور الإسلامي «تکلیف الأمراء القضاة والمفتين أموراً تهدم دینهم»<sup>(24)</sup>. وهو وإن كان قد توسع في بيان البعد التشريعي (الديني) إلا أنه لم يتسع في تحليله للبعد القضائي في المشكلة السياسية الإسلامية.

أما «محمد رشيد رضا» فإنه لم يبحث في السلطة القضائية إلا من زاوية عامة. ذلك لأن «التشريع القضائي والسياسي هو حق الأمة العبر عنها في الحديث بالجماعة»<sup>(25)</sup> ومن الواضح هنا، أن رضا يخلط بين التشريع كسلطة مستقلة (يعبر عنها مجلس النواب عادةً) وبين القضاء كسلطة تفصل في القضايا وتصدر الأحكام. وهو حينما يبحث في المشكلة القضائية يبعثها من ناحية دينية (شرعية) بحثة. إلا أنه يقترب من نظرية فصل السلطات الثلاث، ولو جزئياً، حينما يرفض حق الحاكم أو نائبه في وضع الأحكام والقوانين الملزمة للسلطتين القضائية والتنفيذية.

العلوم الإنسانية (علوم الإنسان) خصوصاً. كما استطاع وضع الأسس الالازمة لإقامة نظرية قانونية - اشتراعية تقوم على التقاليد والأخلاق. وبناء عليه فقد رفض عبده نقل القوانين من أمّة إلى أخرى، وبخاصة لأن درجة التطور العقلي بين الأمم مختلفة، وحدد لنا عبده شروطاً واضحة لاشتراك القوانين، منها: أن تكون «مناسبة للحالة الراهنة»<sup>(22)</sup>. وأن تكون واضحة بذاتها، ومحددة منعاً للتلاعب بالحقوق.

لكن الشيخ الإمام لا يلبث أن يتوسع في بحث المشكلة القضائية في مصر من دون أن يبين لنا علاقة هذه المشكلة بالمشكلة السياسية. غير أنه من جهة أخرى يبين لنا هذه العلاقة عند الأمم الأخرى عموماً. «فاختلاف هيئات الحكومات، وتبدل قوانينها، تابع لما تفرضه حقوق الوطنية، التي هي في الحقيقة حالة الرعية»<sup>(23)</sup>. بل إن « Ubde » يفسر لنا التغيرات السياسية في شكل الحكم (من الملكية إلى الجمهورية) بالتطور الفكري والعقلي للأمم، ويدرجه تطور الأخلاق والملكات (القدرات) عندها. ويعول « Ubde » على التربية في إحداث مثل هذا التطور. وفي ذلك كله لا يخلل لنا « Ubde » علاقة السلطة القضائية بالسلطة التنفيذية أو التشريعية، لكنه يبحث العلاقة بين القانون والقوة البشرية، ثم القوة الحاكمة عبر التطور التاريخي للوعي الإنساني الذي يؤكد ضرورة القانون. ويؤكد « Ubde » يقارب البحث في علاقة السلطة القضائية بالسلطة التنفيذية، حينما يفترض بالحاكم تطبيق القانون على نفسه أولاً، وعلى أعيانه، ثم على جموع الشعب. إلا أن « Ubde » لا يظهر لنا استقلالية القانون أو القضاء عن السلطة التنفيذية،

## الحواشي

- (1) د. وجيه كوثرياني، الاتجاهات الاجتماعية - السياسية في جبل لبنان والشرق العربي، (1860 - 1920)، التاريخ الاجتماعي للوطن العربي (1)، معهد الاتماء العربي، بيروت، 1976، ط 1، ص 163.
- (2) عبد الرحمن الكواكبي، الأعمال الكاملة، طبائع الاستبداد، جمع وتحقيق د. محمد عماره، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط 1، 1972، ص 135.
- (3) م. ن. ، ص 136.
- (4) محمد عبده، الأعمال الكاملة، جمع وتحقيق د. محمد عماره، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط 1، 1972، ج 1، ص 309.
- (5) رفاعة رافع الطهطاوي، الأعمال الكاملة، جمع وتحقيق د. محمد عماره، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط 1، 1972، ج 1، ص 162.
- (6) م. ن. ج 1، ص 161.
- (7) محمد عزّة دروزة، نشأة الحركة العربية الحديثة، المكتبة العصرية، صيدا - بيروت، 1971، ص 110 - 111.
- (8) محمد عبده، الأعمال الكاملة، م. س. ذ، ج 1، ص 152.
- (9) م. ن. ، ص. ن.
- (10) جمال الدين الأفغاني، الأعمال الكاملة، جمع وتحقيق د. محمد عماره، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والنشر، ودار الكتاب العربي للطباعة والنشر، لا. ت. ص 83.
- (11) محمد عبده، الأعمال الكاملة، م. س. ذ، ص 132.
- (12) عبد الرحمن الكواكبي، الأعمال الكاملة، جمع وتحقيق د. محمد عماره، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط 1، 1975، ص 63.
- (13) جمال الدين الأفغاني، الأعمال الكاملة، م. س. ذ، ص 397.
- (14) م. س. ص 473.
- (15) م. ن. ، ص، ن.
- (16) م. ن. ، ص 474.
- (17) عبد الرحمن الكواكبي، الأعمال الكاملة، م. س. ذ، ص 349.
- (18) ماجد فخرى، دراسات في الفكر العربي، دار النهار للنشر، بيروت، 1970، ص 257.
- (19) د. محمد جابر الأنباري، تحولات الفكر والسياسة في الشرق العربي، المجلس الوطني للثقافة والفنون والأدب، الكويت، ص 113.
- (20) رفاعة رافع الطهطاوي، الأعمال الكاملة، م. س. ذ، ج 1، ص 516 - 517.
- (21) م. ن. ، ج 1، ص 517.
- (22) محمد عبده، الأعمال الكاملة، م. س. ذ، ج 1، ص 312.
- (23) م. ن. ، ج 1، ص 314.
- (24) عبد الرحمن الكواكبي، الأعمال الكاملة، م. س. ذ، ص 251.
- (25) محمد رشيد رضا، الوحي المحمدي، بيروت، المكتب الإسلامي والشركة المتحدة للتوزيع، 1971، ص 274.