ملخص البحث

يتناول هذا البحث بالدراسة والتدقيق والتحليل المقارنالإرث الفكري لرواد حركة الإصلاح الذين حاولوا، كل من موقعه، معالجة الأمراض المستعصية التي أصيبت بها الدولة العربية – الإسلامية. ويتناول البحث كذلك وجهات نظر وبرامج أشهر رواد حركة الإصلاح وهم محمد عبده وجمال الدين الأفغاني وعبد الرحمن الكواكبي، مع تركيز مستفيض على المكانة التي تحتلها الدولة والحق (القانون) وخصوصا الدستور في الموروث الفكري لعمالقة الإصلاح المذكورين.

Abstract

The main objective of this research is to audit the intellectual legacy of the reform movement pioneers who have tried, all of the location, address incurable diseases, which was hit the Arab - Islamic state. For the methodology of this study, a comparative analysis approach will be adopted in examining the views and programs of the most prominent pioneers of the reform movement (e.g., Jamal ad-Din Al-Afghani, Muhammad 'Abdu, 'Abdul-Rahman al-Kawakibi). Further, such assessment will focus on the place occupied by state and the right (law), as well as in particular the Constitution at the intellectual heritage of the reformers above.

المقدمة

أثارت مسألة الدولة وتوأمها الحق (القانون) وما زالت تثير جدلا كبيرا ليس فقط في أوساط الفقهاء والمنظرين والسياسيين ورجال الدولة، بل ولدى قطاعات واسعة من المواطنين. وتكتسب هذه المسألة أهمية استثنائية ليس من الناحية النظرية فحسب، بل ومن الناحية التطبيقية أيضا، حيث العولمة وثورة الاتصالات تفرض واقعا جديدا يجعل من اللازم البحث عن السبل الكفيلة بحل المعضلات التي تواجه المنظومة الفكرية – السياسية لمنطقتنا العربية الإسلامية، الأمر الذي يحتم العودة إلى التراث والتنقيب عن ما تركه رواد الفكر العربي الإسلامي، وخصوصا في مجال الإصلاح.

من هنا يبدو ضرورياً تبيان وجهات نظر بعض زعماء حركة الإصلاح، الذين اثارت نتاجاتهم ووجهات نظرهم الفكرية جدلا واسعا يؤشر، بطبيعة الحال، إلى حالة صحية نحن أحوج ما نكون اليها في الوقت الراهن، حيث تقف شعوبنا أمام منعطف خطير جراء الهجمة الظلامية المتمثلة في سطوة القوى التكفيرية، التي يقف في مقدمة اهدافها الغاء الآخر وقمع أي بادرة مضيئة في مجال البحث العقلي. ان البحث في نتاجات رواد حركة الإصلاح لا شك يشكل مصدرا مهما لإصلاح المنظومة الفكرية والثقافية لبلداننا العربية، التي لا اعتقد أن اثنين يختلفان حول المأزق الذي وصلت اليه (المنظومة) والذي يكاد يهدد وجود الدول التي قدر لها ان تكون الوريث الشرعي لواحدة من أكبر الثقافات التي عرفها التاريخ البشري، الا وهي الثقافة العربية-الإسلامية. تلك الثقافة التي شكلت الداعم الايديولوجي لما عرف في التاريخ بدولة الخلافة. وربما كان إصلاح الحق (القانون) احد الأهداف التي سعى زعماء الإصلاح تحقيقها، إضافة إلى هدف إحلال العدل واقامة دولة العدالة الاجتماعية، كما اريد لها في تعاليم ونواميس (شرائع) الإسلام الأولي.

لقد كان القانون الأساسي (الدستور) واحدا من المحاور التي توقف عندها رواد حركة الإصلاح، سواءً خلال مناقشتهم للحركة الدستورية التي شهدتها الدولة العثمانية خلال القرنين الثامن عشر والتاسع عشر، أو ما تضمنته نتاجاتهم حول مفاهيم الدستور الأساسية، مثل مفهوم الحرية والعدالة.. وغيرها.

المبحث الأول
المقدمات التاريخية لظهور حركة الإصلاح في الفكر العربي – الإسلامي

ان ظهور الحركة الاصلاحية عند تخوم القرن التاسع عشر- العشرين لم يكن بمعزل عن مجمل الظروف التي لازمت حالة انحطاط الدولة العثمانية ومؤسساتها الادارية والعسكرية، والقضية المطروحة امامنا لا تقوم في تحليل حيثيات هذه الظاهرة وملابساتها التاريخية، بقدر ما أن تكشف عن انعكاسها في اراء الرواد الكبار لحركة الاصلاح الاجتماـ سياسي.

لقد تعرضت الدولة العثمانية لانتكاسات متتالية وضغوط مختلفة سواءً على المستوى الداخلي أو الخارجي، فتدهور الاقتصاد بسبب التوجه شبه الكامل للإنفاق في المجال العسكري وذلك بسبب مواجهة الضغط الخارجي (الاوربي) من جهة، والركود الاقتصادي والثقافي والعلمي[١] من جهة أخرى، وضع الدولة العثمانية على حافة الانهيار الكامل، الذي ترافق مع سعي الولايات التابعة للإمبراطورية العثمانية مثل الصرب البلغار واليونان والارمن... إلخ إلى الانفصال وتكوين دولها المستقلة.

المطلب الأول
محاولات الإصلاحات الدستورية الأولى وأسباب فشلها

ان كل ما تقدم جعل من المستحيل ان تستمر الدولة العثمانية كما كانت عليه طيلة ما انقضى من سنوات وعليه فقد أدت هذه الحالة إلى ردود فعل متباينة في ايجاد حلول للقضايا القائمة، ومحاولات اصلاحية فوقية. يرى بعض المؤرخين انها بدأت بإصلاحات عسكرية[٢]. ولم تتناول النظم الادارية والمالية والقضائية... ويرجع هؤلاء المؤرخون سبب ذلك إلى كون "الدولة العثمانية كانت دولة عسكرية بكل معنى الكلمة، فشؤون الجيش فيها. كانت بمثابة المحور الاساسي لجميع شؤونها الاخرى وفساد امورها بدأ بفساد جيشها، فكان من الطبيعي ان يبدأ اصلاح امورها ايضاً بإصلاح جيشها"[٣]، ومما يزيد اعتقادنا بصحة ذلك هو ان الدولة العثمانية كانت مهددة آنذاك من اطراف دولية عديدة كانت تتنازع لاقتسام الامبراطورية

الآيلة إلى الانهيار (الدولة العثمانية) وكمحاولة منه لدرء هذا الخطر عَمدَ السلطان سليم الثالث (١٧٨٩- ١٨٠٧) لإرسال سفيره إلى فيينا للتعرف عن كثب على شؤون الامبراطورية السويسرية، وخصوصاً حول شؤونها العسكرية بالإضافة إلى تقريره المفصل عن جيوش كل من فرنسا وروسيا وبروسيا وكذلك شؤون استراليا الادارية مثل حالة تنظيم البنوك، والضرائب والمكوس وقد خلص في تقيره هذا إلى ان اوروبا تتفوق على الامبراطورية التركية ليس فقط في المجال العسكري بل في شؤون الادارة والتنظيم وامور الدولة بشكل عام(٤).

مما سبق نستطيع القول بان الحركة الاصلاحية (الرسمية- الفوقية) لم تكن سوى محاولة لمعالجة شؤون (أمور) دولة كانت تهددها ازمة حادة شملت جميع نواحي الحياة الاقتصادية والسياسية والادارية والعسكرية. مقابل ذلك كانت تجري محاولات وتطرح حلول من قبل مفكرين وسياسيين كانوا يمثلون، في أغلب الاحيان، خط المعارضة للسياسة الرسمية العثمانية، إلا ان هؤلاء المفكرين اختلفوا هم أيضاً حول اساليب الاصلاح. ففي الوقت الذي كان فيه بعض المفكرين يرون في النموذج الاوربي السبيل الامثل لإصلاح الدولة العثمانية متخذين منه النموذج الامثل لبرامجهم الاصلاحية، كان آخرون يرون بأن الاصلاح يجب ان يرتكز إلى الثقافة الاسلامية وتقاليدها، وهذا ما سيجرى الحديث حوله لاحقاً. فقد وجد المصلح السياسي مدحت باشا (١٨٢٢- ١٨٨٣) بالديمقراطية كمبدأ للحكم، وقد كتب بهذا الصدد قائلاً: "بان الاصلاح الذي يجب ان يسود المملكة العثمانية هو الحكم الديمقراطي على نمط ما رأى في انجلترا وفرنسا، ومظهر هذا الحكم الدستور وانشاء المجالس النيابية، وتمثيل كل عنصر من عناصر الدولة وكل قطر من اقطارها في هذه المجالس"(٥).

وفي الاطار العام، يمكن القول بأن الاصلاحات (الفوقية) مرت بمراحل مختلفة وكانت لكل محاولة خصائصها ومبرراتها واسباب فشلها. فحركة (التنظيمات)* مثلاً والتي تمثل المرحلة الاولى من حركة الاصلاح (الرسمية) استندت إلى مرسومين سلطانيين اساسيين صدر الاول منهما سنة ١٨٣٩ وعرف باسم (منشور

كُلخانة)* أما الثاني فقد صدر عام ١٨٥٦ وعرف باسم منشور (التنظيمات) الخيرية[٦]. وهذا ما سنتناوله في المطلب التالي.

المطلب الثاني

شؤون الدولة وحقوق الإنسان (الرعايا) في المحاولات الرسمية للإصلاح

لقد تضمن المنشور الاول، الذي كان يشكل محاولة لإصلاح شؤون الدولة القانونية والسياسية جملة قواعد (قانونية) يتم على اساسها تنظيم حقوق التبعية، وتقضى بإصدار قوانين جديدة لتثبيت التكليفات المالية، وتحديد مدة الخدمة العسكرية بالإضافة إلى جملة (قواعد) هي "امنية الروح والعرض والمال" اذ ان هذه الامور كانت من بين أهم ما يُقلق رعايا الدولة في ذلك الحين باعتبار ان "اعدام الاشخاص من غير محاكمة ولا سؤال كان من الامور المألوفة"[٧]. ان المنشور آنف الذكر تضمن اشارة إلى كونه مجرد منشور تمهيدي يتعهد بتنظيمات لاحقة لإصلاح امور الدولة العثمانية.

لا بد من الاشارة إلى ان الدول الاوربية كانت تبحث عن البواعث التي تسوغ لها امكانية التدخل في شؤون الدولة العثمانية (الرجل المريض) وكان من بين تلك البواعث هو عدم المساواة التي كانت سائدة آنذاك، اذ ان السلطات العثمانية عمدت إلى التفريق بين المسلمين والمسيحيين في جميع مجالات الحياة بالإضافة إلى تمييزها بين العرب والاتراك مما خلق ظروفاً معقدة تقف عائقاً امام حركة الاصلاحات تلك، وهذا بطبيعة الحال اضطر الدولة إلى اصدار المنشور الثاني عام ١٨٥٦م والذي أكد ما تضمنه المرسوم السابق بالإضافة إلى مبادئ حقوقية هامة أخرى مثل "معاملة جميع تبعية الدولة العثمانية معاملة متساوية، مهما كانت اديانهم ومذاهبهم، ولكنه (المرسوم) صرح في ذات الوقت علانية بإبقاء الحقوق والامتيازات الممنوحة لرؤساء الملل" غير المسلمة" إذ "كانت النظم المرعية في الدولة تعترف لكل طائفة من الطوائف غير المسلمة بشخصية معنوية، وتمنح رؤساء تلك الطائفة سلطات خاصة على شؤون ابناء طائفتهم"[٨]. وهذا باعتقادنا اوجد نوعاً من التداخل بين وظائف الدولة ومؤسساتها ووظائف رؤساء الطوائف الدينية الذين مُنحوا حق

تنظيم شؤون رعاياهم مما يعيق تنفيذ القوانين والنظم الصادرة عن الدولة بشكل كامل.

على اساس المراسيم مارة الذكر صدرت جملة قوانين تعنى بتنفيذ احكام (منشور التنظيمات) وقد كانت هذه القوانين تهدف بوجه عام إلى تنظيم امور الدولة وفقاً للنظم المرعية في الدول الاوربية. "فقانون الولايات" مثلاً كان مخصصاً لإنهاء الاقطاعيات القديمة، وسعى إلى تحديد صلاحيات الولاة والمتصرفين والقائممقامين. ويلاحظ ان اغلب احكام هذا القانون كانت مقتبسة عن النظم الفرنسية. ففي اعوام (١٨٣٤- ١٨٣٩) اصدار السلطان محمود الثاني قرارات هدفها تغيير البنية الهيكلية للسلة الامبراطورية حيث أوجد وزارة الداخلية والخارجية والمالية كما ان السلطان المذكور اعلن عن قيام مجلساً للوزراء عام ١٨٣٧[٩]، هنا لا بد من الاشارة إلى ان كافة القوانين والمراسيم الصادرة عن السلطان لم تكن تعبر، باي حال، عن ارادته الذاتية. ففي كثير من الاحيان كانت هذه الخطوات تتخذ من قبله (السلطان) نتيجة الضغط المتواصل من قبل بعض المسؤولين والولاة المتنورين والمتأثرين بالنموذج الاوربي في الادارة والسياسة.

ان هذه الخطوات الاصلاحية كانت تتعرض لمقاومة شديدة وصعوبات جمة اثناء تنفيذها. اذ ان السلطان كان يرى في هذه الاصلاحات تحديداً لصلاحياته (المطلقة). في الوقت نفسه فان بعض رجال الدين كان يرى في هذه الخطوات ضياعاً لسلطتهم التي كانت مصدراً اساسياً للحكم السلطاني. فإنشاء مؤسسات تشريعية مدنية (وهذا احد اهداف الحركة الاصلاحية) كان يعني تهميش دورهم السائد آنذاك، ولذلك، وبالرغم من اصدار القوانين الخاصة بتنظيم ادارة المحاكم التشريعية، وانشاء المدارس العصرية (والتي اغلبها على النمط الاوربي) ضل "رجال الدين يتدخلون في شؤون الدولة، ويعرقلون التقدم في مختلف الميادين"[١٠].

المطلب الثالث

موقع الدستور في محاولة إصلاح مؤسسات الدولة العثمانية

بعد فشل كافة المحاولات التي قام بها المصلحون (الرسميون) رأى البعض منهم ان احوال الدولة لا يمكن علاجها الا بإصدار "قانون اساسي" يفهم السلطان ان سلطته ليست "مطلقة" بل "مشروطة" بقيود يقوم بتعينها وتحديدها دستور الدولة، وعلى هذا الاساس سميت المرحلة الثانية من حركة الاصلاحات "المشروطية" وكان نتائج هذه الحركة الاصلاحية التوصل إلى اصدار الدستور في عهد السلطان عبد الحميد الثاني (١٨٧٦- ١٩٠٩) حيث أعلن الدستور في نهاية عام ١٨٧٦ وكان من بين المبادئ الاساسية التي تضمنها الدستور المذكور والذي اشتمل عام ١١٩ مادة تضمنت حقوق الدولة، واجبات الوزراء ورجال الادارة، الحرية الشخصية والمساواة امام القانون لجميع رعايا الامبراطورية العثمانية بغض النظر عن انتماءاتهم الدينية والقومية، هذا بالإضافة إلى اعلان الدستور كونه مؤسس على الشورى حيث نظم على اساسه مجلسان للدولة هما مجلس ينتخب من الاهالي ويسمى (مجلس المبعوثان) ومجلس تعين الدولة اعضاءه ويسمى مجلس الاعيان[١١].

لقد أجهضت الحركة الاصلاحية الثانية (المشروطية) بانقلابات متتالية من قبل الجيش والسلاطين العثمانيين وبذلك لم يعط الدستور المذكور النتيجة التي أنشئ من أجلها. وقد حدث ذلك في الوقت الذي كانت فيه الامبراطورية تتجزأ تدريجياً سوءً بسبب الانتفاضات الشعبية في الاقاليم التابعة مثل (الصرب والبلغار واليونان وغيرها) أو بسبب التسابق الاوربي لاقتسام إرث (الرجل المريض).

ان حركة المعارضة الرسمية (الفوقية) والتي كان يقودها مسؤولون كبار في الدولة (واغلبهم من الاتراك) انتهت إلى الفشل، كما ذكرنا، حيث تم ابعاد بعض روادها خارج حدود الامبراطورية، أو تصفية واعتقال البعض الآخر منهم. في ذات الوقت كانت هناك حركة اصلاحية اخرى ذات طابع راديكالي، وان اتفق روادها الاوائل على ضرورة الاصلاح فانهم اختلفوا حول اساليب هذا الاصلاح وطرق تنفيذه. فمنهم من كان يعتقد بان الحرية السياسية هي المدخل الارأس لكل اصلاح لاحق وان الاسلوب الاوربي هو

الاصلح بالنسبة للدولة العثمانية، حيث يؤكد اديب اسحق مثلاً (وهو سوري الاصل) بان "الشورى هو الاسلوب الامثل لإصلاح الفرق مرجعاً سبب تحرير اوربا من الرق والعبودية ونهضة انسانها وعلمها انما كانت بسبب الحرية السياسية"[١٢].

المطلب الثالث

منزلة دين الدولة الرسمي في محاولة الإصلاحات الدستورية للإمبراطورية العثمانية

لقد كانت الاصلاحات الدستورية تهدد مصالح السلاطين والفئات العليا من رجال الدين والمؤسسة الدينية، الذين شكلوا أحد الاسس الاجتماعية والقوى الايديولوجية المؤيدة لسياسة السلطان. وعليه فلا عجب ان يقف غالبيتهم ضد هذه الحركة مستخدمين مختلف الاساليب للحيلولة دون تنفيذ هذه الاصلاحات وقد استغل رجال لقدين الكثير من الوسائل لمعارضة الاصلاحات وبالأخص في مجال النشاط الدعائي (والسياسي- الايديولوجي)، وهذا ما نستطيع العثور عليه في تلك الاعداد الهائلة من الفتاوي التي تناولت مختلف جوانب الحياة الاجتماع- اقتصادية والروحية للمجتمع آنذاك. إلا إن رجال الدين لم يتخذوا صيغة النشاط المعارض الفعال بل وصيغ الاحتجاج السلبي من خلال المقاطعة المباشرة وغير المباشرة. ومن الممكن الاشارة هنا كمثال إلى تخلف ممثلي كل من بغداد والبصرة واليمن وطرابلس عن حضور اعمال اجتماعات البرلمان الذي افتتح في آذار ١٨٧٧[١٣]، اننا نستطيع فهم اسباب تخلف ممثلي هذه المناطق اذا ما اخذنا بنظر الاعتبار ان تلك المناطق كانت تمثل المراكز الاكثر اهمية بالنسبة للمسلمين (مراكز تواجد رؤساء وأئمة المسلمين) ومن جهة اخرى فان الدستور والمراسيم السلطانية الاخرى تضمنت جملة فقرات كانت تحد وتضيق مواقع (علماء الدين) والذين كانوا يؤلفون المصدر الارأس لمشروعية سيادة السلطان وما يصدر عنه من فرمانات ومراسيم... إلخ، وان خطوة اقامة البرلمان ذاتها تعني الحد من سلطتهم التشريعية وما يترتب على ذلك من نتائج خطيرة في كينونة الدولة.

الاصلاحات كانت تعمل على تهميش العامل الديني، فالمرسوم السلطاني الصادر في ٨ اذار ١٨٣٤ والذي تضمن خطة لإعادة

تنظيم هيكل المؤسسات الحكومية والذي قسم المرافق الحكومية إلى أربعة مراتب وضعت المؤسسة الشرعية أو (الدينية) في مكانة متخلفة من المرتبة الرابعة (الاخيرة)[١٤].بالإضافة إلى ذلك فان القانون الجنائي الذي تم اعداده اثناء حكم السلطان محمود الثاني (بتوجيه من مصطفى رشيد باشا) كان يتضمن مواداً تضع تحت طائلة المسؤولية قضاة وحكاما يعملون في المؤسسات الحكومية ويحملون صفات دينية[١٥].

مما سبق نستطيع القول بان الاسلام، كدين رسمي، للدولة العثمانية بدأ يفقد مكانته ودوره السابق ليس في المراسيم والفرمانات السلطانية (الاصلاحية) فحسب، انما في سلوك رواد الاصلاح المعروفين امثال مصطفى رشيد باشا، الذي كان يرى بان منشور الكُلخانة- وما تضمنه لا يتفق مع تقاليد /الحكومة الاسلامية/ لكنه (مصطفى باشا) كان واثقاً من ان تنفيذ الوعود الواردة في منشور الاصلاحات المذكور ممكنة التنفيذ فيما لو توفرت الضمانات الرئيسية لذلك وهي مساندة السلطان- الخليفة وامكانية الاسلام تطويع الافكار الغربية[١٦].

من هنا يبدو واضحاً، بان السلطة العثمانية في محاولتها تجديد نفسها، أو إعادة بناء وجودها الجديد، من خلال تعميق المضمون الحديث لإصلاحاتها البنيوية- السياسية والحقوقية- الإدارية قد واجهت إلى جانب الصعوبات الموضوعية التاريخية المتمثلة في تخلف البنية الاجتما- اقتصادية تلك المواجهة المعقدة المتمثلة في معارضة القوى التقليدية كالعسكر والفئات الإدارية البيروقراطية وفئة رجال الدين، بالأخص طبقاتها العليا. فقد لعبت المؤسسة الدينية، دون شك، دوراً لا يستهان به في عرقلة مسيرة العملية الإصلاحية. وهذا ما ينطبق ليس على المؤسسة الاسلامية، بل والنصرانية، إذ انه وقف الكثير من ممثلي الكنيسة موقف المعارضة منها (الاصلاحات) بسبب مساسها بسلطة رجال الدين الروحية (ولحد- ما الحقوقية)[١٧].

المبحث الثاني
انعكاس التقاليد الإسلامية لدى منظري حركة الإصلاح العربية ـ الإسلامية

لاحظنا في المبحث الأول ان الباعث الأكبر، أو حجر العثرة الكبرى القائمة وراء تعثر الإصلاحات بشكل عام يقوم في طبيعة واسلوب وغاية إقامتها. فقد رمت الإصلاحات إلى إعادة ترتيب سيطرة السلطة القديمة والحفاظ على الإمبراطورية الاخذة بالتفكك، وفي الوقت نفسه حاولت تطبيق إصلاحاتها "الفوقية" بقواها الاجتماعية (السياسية) التقليدية وفي ظل ظروف عالمية غير مناسبة للدولة وبفعل تعرضها للضغوط الدائمة من قبل أوربا الاستعمارية. وهذا ما نعثر على انعكاسه في تلك المحاولات النظرية والسياسية التي اقترحها ممثلو الحركة الإصلاحية الإسلامية كأسلوب جديد في رؤية وحل ولحد- ما تقوية الحركة الإصلاحية الآخذة في النمو في الدولة العثمانية.

المطلب الأول
علاقة الحاكم والمحكوم في مفاهيم المفكر الإصلاحي محمد عبده

ولد محمد عبده **(١٨٤٩-١٩٠٥م)** في بيئة ريفية لأب عربي وأم تركمانية. وكان والده ميسور الحال، الأمر الذي ساعده في تلقي علومه الدينية في الكتاب أولا ومن ثم في الجامع الأحمدي بطنطا، حيث استمع إلى دروس في الفقه والنحو.. وغيرها[١٨]. وقد أثرت البيئة التي عاش فيها، وتعليمه الديني على تحديد أفكاره ونظرياته عن الدولة والحق.

لقد وجد محمد عبده، على سبيل المثال، ضرورة الابتداء أولاً وبشكل تدريجي بإصلاح المجالس البلدية وتعويد الناس السير على هذا الاسلوب قبل اقامة مجلس نيابي (برلمان) يكون منقولا من اوربا... حتى إن محمد عبده يحدد فترة انتقالية لذلك اذ يعتقد بان مستبد عادل هو اصلح بكثير من مجلس نيابي، اذ ان المستبد يمكنه نقل البلاد إلى امام خلال ١٥ سنة[١٩]. وهنا ينبغي القول، بان محمد عبده من بين الشخصيات الاصلاحية الكبرى التي لم تترك لنا اعمالاً

او مساهمات خاصة، يمكن من خلالها تكوين "نظرية" متجانسة عن موقفه من السلطة وكيفية بنائها ووظائفها... إلخ. والقضية هنا لا تكمن في سوء فهم، أو سوء تقدير لأهمية هذه القضية، بقدر ما انها لم تكن من بين القضايا الملتهبة في الوعي الاصلاحي لمحمد عبده وذاته. فالتوجه العام لمحمد عبده كان، ان امكن القول، توجهاً اجتماعياً فكرياً- إصلاحياً. اي انه انصب في اطار المساهمة "المسالمة" في اصلاح الكيان الاجتماعي من خلال ارجاعه إلى العناصر المقتبسة من الفكر الاوربي الاصلاحي. وبهذا يمكن القول بان محمد عبده قد ادخل بعض من المفاهيم والقيم والاحكام التي شكلت في تاريخيتها تقدما ملموسا في الموقف من السلطة (والدولة بشكل عام). ولعل في موقفه من طبيعة العلاقة التي ينبغي ان تقام فيما بين الحكام (السلطة) والمحكومين (الشعب) احد امثلتها الملموسة. فقد أكد على ان للحكومة حق على الشعب وللشعب حق على الحكومة، وقد ربط هذه الحقوق بالصيغة التي تستلزم من الشعب الطاعة والانصياع، ومن الحكومة العدالة تجاه الشعب[٢٠].

وفي الواقع لا تشكل هذه الفكرة من حيث صياغتها الظاهرية شيئاً- ما جديداً مقارنة بالأطروحات الاسلامية القديمة (التقليدية) التي رفعت علاقة الحكام بالمحكومين أو علاقة الطاعة بالعدالة إلى مصاف المبادئ الجوهرية الاسلامية كما هو الحال عند مفكري الاسلام القدماء كالماوردي والغزالي وغيرهم. إلا ان الجديد الذي يدخله محمد عبده والذي يمتلك من جهة اخرى امتداداته الاسلامية في الفرق الاسلامية الراديكالية كالخوارج والمعتزلة يقوم في مطالبته بما اسماه بنصح الامة للحاكم في حالة خطئة بالقول والفعل.

بصيغة اخرى، ان الصياغة العامة التي يقدمها حول علاقة السلطة بالجمهور والعكس، باعتبارها احدى القضايا السياسية والحقوقية التي لم تتأطر في فكرة سياسية- حقوقية بقدر ما انها سارت في تراث الاخلاقية- السياسية. اي انه لم يبحث عن "مؤسسة او قانون لتنظيم هذه العلاقة، بل عن نموذج اخلاقي ممكن لها بوصفه الامثل. ولم تكن هذه المواقف بمعزل عن مجمل ممارسته الفكرية- السياسية التي ارجعت عوامل التقدم الاجتماعي بما في ذلك في اطار موقفه من السلطة إلى ضرورة الاسلام الاخلاقي والفكري،

اي اننا سنقف امام ظاهرة تختلف اختلافاً كبيراً عما هو مميز للتيار الراديكالي الاصلاحي الذي مثله الكواكبي والافغاني.

المطلب الثاني

مبدأ سيادة الشعب لدى جلال الدين الأفغاني

لقد مثل الافغاني في مساره الفكري والسياسي- الاسلامي النموذج الاكثر راديكالية في تلك المرحلة. والقضية هنا لا تقوم في ممارسته السياسية المتشددة تجاه تنازلات الدولة العثمانية امام الغرب، أو في دعوته الشديدة لضرورة الوحدة وتجديد "الروح الاسلامي"، بل وفي اطروحاته الجريئة من السلطة العثمانية ذاتها وضرورة اصلاحها. اي انه حاول صياغة مواقف متجانسة لم تُبْنُ على اساس الاخذ بنظر الاعتبار التحولات الكبرى التي رافقت المراحل الاخيرة لانهيار الامبراطورية العثمانية، بل وتنظير لها على اساس استلهام ما دعاه بالتراث الحق للإسلام.

وبهذا المعنى يمكن النظر إلى افكاره الاصلاحية بصدد الدولة باعتبارها نموذجاً ممثلاً للاستمرارية الثقافية الاسلامية، ولكن من منطلق تجديدها، بما في ذلك مزاوجتها بإنجازات الفكر اللا اسلامي المعاصر له.

ففيما لو نظرنا، على سبيل المثال إلى موقفه من الاصلاحات الرسمية (الحكومية) زمن السلطان عبد الحميد فإننا نلاحظ في بداية الامر اتفاقه معه وتأييده لها.

ما يتبين من رسائله الموجهة له (للسلطان) حيث اعتبر هذه الاصلاحات احدى الوسائل الكفيلة بأبطال حجج اوروبا لاجتياح الشرق الاسلامي من جهة، ومن جهة اخرى وجد هذه الاصلاحات الطريق المؤدي إلى "النهوض بالدولة (والذي فيه نهضة المسلمين عموماً)"[٢١].

ولهذا يمكن ان نفهم، لماذا أكد في مراحل تطور فكره الاولى، على اساس ربطه ازدهار (الممالك) الاسلامية "بيقظة وانتباه عمومي، وانضواء تحت راية الخليفة الاعظم"[٢٢].

بالإضافة إلى ذلك فان الافغاني يرى ان ترتكز هذه الاصلاحات إلى تقاليد الدين الاسلامي باعتباره الاطار الذي من شأنه أن يجمع اقوام الشرق لأنه يرجو "ان يكون سلطان جميعهم

القران ووجهة وحدتهم الدين"[٢٣]. إلا انه يعطي لاستناده هذا طابعاً سياسياً ملموساً انطلاقاً من ان هذه الوحدة لا يقررها اصل الدين (الاسلامي) بل وتقتضيها الضرورة وتحكم بها الحاجة لم لكن وقوف الافغاني هذا إلى جانب الإصلاحات وتعويله على السلطان لإنجاز تلك الإصلاحات لم يكن بأي حال حاسماً ولا نهائياً، حيث نرى انه قد انتقد الجانب الاخر من هذه القضية، اي علاقة السلطان بالشعب، معتبراً ان الشعب هو اساس هذه الاصلاحات ومصدرها، وعليه فان اية خطوة يقوم بها السلطان (الحاكم) ينبغي ان تستند إلى ارادة الشعب، اذ ان "ارادة الشعب الغير مكره والغير المسلوب حريته، قولاً وعملاً، هي قانون ذلك الشعب المتبع، والقانون يجب على كل حاكم ان يكون خادماً له، اميناً على تنفيذه"[٢٤].

وعلى اساس هذه الفكرة جاء انتقاد الافغاني لسياسة الاستبداد التركية، ففي كلماته الموجهة إلى السلطان عبد الحميد اكد بأن (الامة)* كما يعبر هو عنها، قادرة ان تعيش بدون ملك ولكن "هل رأيت ملكاً عاش بدون أمة ورعية"[٢٥]. لكن هذا الملك (الحاكم) عليه ان يكون قوياً وعادلاً في ذات الوقت، إلا ان قوة الحاكم ينبغي ان تكون مقيدة بقواعد بحيث لا تسمح للحاكم (الانفراد) بالسلطة التي ستقود بالضرورة إلى الاستبداد و (لا عدل إلا مع القوة المقيدة وحكم مصر باهلها) والذي يعني به الافغاني "الاشتراك الاهلي بالحكم الدستوري الصحيح"[٢٦].

لقد كان الجانب الإيماني (الاعتقادي) هو المحور الذي ينبغي ان تدور حوله مجمل القضايا الاخرى، وبالأخص حول قضية الخلافة، فالمرتبة الاولى، على الاقل في بداية نشاطه السياسي، كانت تحتلها عند الافغاني قضية توحيد المسلمين، سواءً كان هذا التوحيد تحت زعامة الاتراك أم لا، اذ انه كان يفكر في جمع هذه الحكومات بأجمعها، ومن جملتها ايران الشيعية، حول الخلافة الاسلامية، لتتمكن بذلك من منع التدخل الاوربي في امورها"[٢٧]. ومن هنا باعتقادنا جاءت فكرة الافغاني حول تأسيس (الجامعة الاسلامية) والتي كانت في احد حوافزها تمثل الرد الاسلامي الاول على الازدهار النسبي للمد القومي، اذ كان الافغاني يرى في "الامامة الكبرى، او الشورى الشرعية العامة" امراً مقاوماً بطبيعة الدور

والزمن بسبب انشاء القوميات المستقلة، والعصبيات المتمايزة في الملة الاسلامية"[٢٨]. معتبراً بان هذا التصادم (بين الروابط الروحية والقومية) امراً طبيعياً كما هو الحال في اوربا، "اذ كانت النهضات القومية في مطلع ذلك العصر تصطدم اصطداماً عنيفاً بالعقائد الدينية الشائعة والآراء الدائرة حول وحدة البابوية- والمملكة الرومانية المقدسة-"[٢٩]. من هنا يمكن القول بان الافغاني كان يرى في وحدة الامامة الاسلامية (الخلافة) وعلى اساس مبدأ الشورى العامة (الديمقراطية) حلاً لمعضلة التصادم او التناقض بين القومي والديني. وعلى هذا الاساس جاء نشاطه لتأسيس "الجامعة الاسلامية" (ترويجة لشعارات مثل "التضامن الاسلامي" و "الخلافة الاسلامية"، التي وجد فيها المصدر الاساس لأشكال الحكم والسلطة في الشرق الاسلامي، وقد اشترط في هذه السلطة ان تكون ممثلة للجماهير ونابعة منها، اذ ان القوة النيابية للشعب، كما نقل لنا احمد امين عن الافغاني، "لا يكون لها قيمة حقيقية الا اذا نبعت من نفس الامة، واي مجلس نيابي يأمر بتشكيله ملك أو أمير، أو قوة اجنبية محركة له، فهو مجلس موهوم موقوف على ارادة من احدثه"[٣٠].

من كل ما سبق يبدو واضحاً بأن اسهام الأفغاني في اثراء الفكر الاسلامي السياسي، قام من حيث الجوهر في استثارة الوعي الراديكالي السياسي وتحفيز المشاعر الثورية والديمقراطية المناهضة للاستبداد، دون ان يقدم له في الوقت نفسه برنامجاً متكاملاً، أو برنامجاً واضح المعالم. ومن الصعب، دون شك، اتهام الافغاني بالنقص هنا، فهو لم يمثل إلا المراحل الاولى من صيرورة البديل الراديكالي للحكم الاقطاعي الاوتوقراطي المتخلف للإمبراطورية العثمانية. ومن هنا برزت قوة نموذجه الاصلاحي الذي يقوم اساساً في ايداعه الخميرة السياسية التي يمكن رؤية بعض نتائجها الجلية في فكر الكواكبي.

المبحث الثالث

النزعات الديمقراطية لدى زعماء حركة الإصلاح العربي الإسلامي

تناولنا في المبحث السابق التأثير الواضح لتقاليد الفكر الإسلامي على إنضاج وبلورة آراء زعماء الإصلاح، تلك الآراء التي يعود لها الفضل في نقل الحركة الإصلاحية من دهاليز السلطة الرسمية للإمبراطورية العثمانية، إلى ميادين الجدل والنقاش، وحتى اقتراح المشاريع ورسم خرائط الطريق لما يمكن، ويجب أن تكون عليه الدولة العربية – الإسلامية. لقد كانت تلك الآراء بمثابة، ما أسميناه الخميرة، أو المحرك والضابط الحركة الفكرية المطالبة ببناء الدولة والحق (القانون) وفق أسس جديدة. وهذا ما سنتناوله في المطالب التالية:

المطلب الأول

الديمقراطية وشورى "الأشراف" في البرنامج الإصلاحي للكواكبي

لقد شكل ابداع الكواكبي (١٨٥٤- ١٩٠٢) في ميدان الفكر السياسي والحقوقي، وبالأخص موقفه من السلطة احد الانجازات الفكرية الكبرى في الحركة الاصلاحية العربية (الاسلامية). ومن الممكن القول بان نتاجاته الفكرية وحصيلة آرائه بهذا الصدد تعد مزاوجة عميقة وتآلف رفيع المستوى للتقاليد الاسلامية والعلمانية المعاصرة له. وهو لم يكتف بهذه المزاوجة على اساس استلهام التراث الماضي وابداعاته معاصريه، بل تعداها إلى المجال الاكثر اساسية واهمية اي تطبيقها النظري والعملي تجاه الواقع المعاصر له.

فالكواكبي وهو احد ممثلي الاتجاه الاصلاحي الاكثر راديكالية الذين ادركوا مظاهر الازمة الاخذة في النمو في الامبراطورية العثمانية، وتمكن من دراسة عناصر هذه الازمة بكل جوانبها، مستفيداً ليس فقط من محاولات معاصريه من زعماء الاصلاح امثال محمد عبده والافغاني ومطوراً لآرائهم وانما درس بعناية فائقة ما انضجه الفكر الاوربي من نماذج فكرية وسياسية واخلاقية، وبذلك يكون قد خرج بحصيلة فكرية غنية اهلته لان يطرح مشروعه الاصلاحي المتقدم والذي نلاحظ ان الكثير من جوانبه، ان لم تكن اغلبها، لا زالت تحتفظ بحيويتها واهميتها الفكرية والسياسية حتى

يومنا. فقد وقف ضد الاستبداد العثماني وحارب فساد الدولة، مشخصاً اسبابه والتي يضع في مقدمتها مسألة فقدان الهوية[٣١].

على ان الحرية بالنسبة للكواكبي وان كانت مصدراً لاستتاب القوانين وسيادة الشرع وان فقدانها كفيل "بانحلال السلطة القانونية وذلك بفساد هذه السلطة"[٣٢]، إلا انها (الحرية) لا تكفي وحدها لدفع الفتور الذي اصاب (امة المسلمين)، وانما هنالك اسباب اخرى منها ما يتعلق، كما يقول الكواكبي، بأخلاقية الحكومات. وقد جعله ذلك يشدد على ضرورة ان تتخلق "بأخلاق الرعية... إلى ان توفق لاجتذابهم إلى لغتها واخلاقها فجنسيتها (قوميتها). "وقد سعى الكواكبي شأن معاصريه إلى ارجاع احكامه السياسية والقانونية عن السلطة والاصلاح الاجتماعي إلى تاريخ وتجربة الامة الاسلامية. ففي معرض تقييمه للتجربة السياسية السابقة للخلافة حاول ان يبحث في السياسة الاخلاقية للخلافة الاموية والعباسية عن السبب الحقيقي في نجاحهما. بصيغة اخرى، وجد في ضرورة كسب الرعية "الاسلوب الانسب لتدعيم وحدة الدولة".

إلا ان الكواكبي لم ينظر إلى هذه الاخلاق من منظور الفضائل والرذائل الفلسفية، بل في اطار تصوراته عن تراث العالم العربي-الاسلامي وقيمة التي نظر اليها باعتبارها نموذجاً يُقتدى به ويشكل بحد ذاته قوة دافعة للإصلاح الفعلي الشامل.

فالكواكبي هنا يرى بان الاخلاق العربية من شأنها ان ترفع شأن السلطة، ومن هنا جاء اختياره لمكة لان تكون عاصمة للدولة العربية التي كان الكواكبي يسعى لإقامتها، أو بالأحرى لمشروعه بإقامة دولة للمسلمين تكون بديلاً لدولة العثمانيين (دولة الاستبداد)... انه في سعيه هذا يستند دون شك إلى تقاليد الفكر الاسلامي والفرق الاسلامية المختلفة التي كانت ترى في الاسلام الاولي مثالاً للعدالة السياسية والاجتماعية. اذ ان سبب الفتور، كما يعبر الكواكبي "هو تحول نوع السياسة الاسلامية حيث كانت نيابية اشتراكية (اي ديمقراطية) تماماً فصارت بعد الراشدين، بسبب تمادي المحاربات الداخلية، ملكية مقيدة بقواعد الشرع الاساسية ثم صارت اشبه بالمطلقة"[٣٣]. وهنا تجدر الاشارة إلى ان هذا الموقف من الدولة الاسلامية يتشابه مع اراء ابن خلدون الواردة في مقدمته(الصفحة

١٥٩)... على ان الكواكبي في دفاعه عن المبادئ الاسلامية تجاه السلطة لم يقع في تلك الدائرة التي تمحور ضمنها بعض معاصريه من رواد الفكر الاصلاحي الديني امثال محمد عبده والافغاني، بل طرح مشروعاً متقدماً وشجاعاً عندما صرح علناً ان "ادارة الدين وادارة الملك (الحكم) لم تتحدا تماماً إلا في عهود الخلفاء الراشدين، وعمر ابن عبد العزيز فقط"[٣٤]، وقد قاده ذلك إلى استنتاج بالغ الاهمية وهو انه "لا يوجد في الاسلامية نفوذ ديني مطلقاً في غير مسائل اقامة الدين"[٣٥].

على ان الكواكبي يرى بانه من الممكن استخدام الدين لإصلاح الدولة باعتبار ان هاتين الظاهرتين (الدين والدولة) متلازمتان إلا ان اصلاح الدين بالنسبة إليه اسهل منالاً وهو الاقوى والاقرب طريقاً للإصلاح السياسي، مشيراً بهذا الخصوص إلى تجربة حكماء اليونان الذين "تحيلوا على ملوكهم المستبدين في حملهم على قبول الاشتراك بالسياسة بإحيائهم عقيدة الاشتراك بالألوهية"[٣٦]، أي تعيين اله خاص للعدالة إلى جانب الهتهم الاخرى مثل الهة الحرب، والهة البحار، والهة الامطار... إلخ. وقد حاول الكواكبي ان يعطي لآرائه صفتها الاسلامية، ليس من خلال الاستناد إلى الآيات والحديث، بل من خلال توظيفهما (القرآن والحديث) بالصيغة التي تتحول بها الآراء والاحكام إلى جزء من اطروحاته السياسية، فهو يستند إلى مجموعة من سور وآيات القرآن الداعية إلى محاربة الظلم والاستبداد معتبراً القرآن دستور الاسلام ومشيراً إلى ان الاسلام تضمن الكثير من الافكار مثل الحديث القائل "من رأى منكم منكراً فليغيره بيده، فان لم يستطع فبلسانه، وان لم يستطع فبقلبه وذلك اضعف الايمان" مشيراً إلى ان كل المذاهب الاسلامية متفقة على ان "انكر المنكرات بعد الكفر هو الظلم"[٣٧].

بالإضافة إلى ذلك، فان الكواكبي وجد في الاسلام وتعاليمه (خصوصاً ما تضمنه القرآن) منهاجاً مناهضاً للاستبداد ومشروعاً تقدمياً، لان الدين حسب الكواكبي "رفع الاصر والاغلال وأباد الميزة والاستبداد"[٣٨]... لكن هذا الدين فقد صفاته تلك بعد ان "ظلمه الجاهلون فهجروا حكمة القرآن ودفنوها في قبور الهوان"[٣٩]. على ان هذه الظاهرة لا يقصرها الكواكبي على الدين الاسلامي، بل

جعلها شاملة على الاديان الاخرى وخصوصاً المسيحية واليهودية، اذ يؤكد بان "التوراة قد جاءت بالنشاط والنظام رافعة عقيدة التشريك في اسباط بني اسرائيل مستبدلة مثلاً اسفاء الالهة بالملائكة ولكن بعض ملوك بني اسرائيل لم يرض بالتوحيد فافسدوه... ثم ان النصرانية ما لبثت ان تلبست ثوباً غير ثوبها، كما هو شأن سائر الاديان الاخرى التي سلفتها"[٤٠]، وعلى هذا الاساس جاء رفض الكواكبي لخلافة المستبدين، داعياً إلى تأسيس تلك السلطة التي لا بد وان تكون مؤسسة "على اصول الادارة الديمقراطية، اي العمومية، والشورى الارستقراطية، اي شورى الاشراف... والتي مضى عهد النبي والخلفاء الراشدين على هذه الاصول بأتم واكمل صورها"[٤١].

المطلب الثاني

نظرية الكواكبي حول مهام الحكومة ووظائفها الداخلية والخارجية

ان الكواكبي يطرح قضية الحكومة ليس فقط باعتبارها هيئة سياسية تقيمها (الامة) من اجل ادارة شؤونها المشتركة، بل يعتبرها اداة للاضطهاد والاستبداد اذ ان "اية حكومة كانت هي وسيلة للعسف واداة له، وان كل حكومة ستكون مستبدة ما لم يكن الشعب مراقباً صارماً لها"[٤٢]، وهو يعتبر بان اسباب الاستبداد هي "جهالة الامة والجيوش المنظمة"[٤٣]. وعلى هذا الاساس يمكننا اعتبار اراء الكواكبي بهذا الخصوص متقدمة فيما لو اخذنا بنظر الاعتبار ان الجيوش هي اداة الحكومة الضاربة وأحد اركانها الاساسية. وهو بهذا الخصوص يطرح واحدة من اكثر المسائل اهمية ليس في زمنه فقط، بل وفي الوقت الحاضر أيضاً ونقصد بذلك اقتراحه القائل بضرورة ان يكون الجيش تحت امرة الشعب (الامة). ثم ان الكواكبي لا يقتصر على تعريف الحكومة واسباب استبدادها، انما يحدد وبشكل موسع صياغته النظرية والسياسية لمهام الحكومة ووظائفها الداخلية والخارجية، فضمن الوظائف الداخلية استثمار الاموال العامة مثل الارض وما في باطنها الانهر، والسواحل، والتوزيع العادل للثروة... إلخ، بالإضافة إلى انه يضع على عاتق الحكومة مهمة حفظ أمن الافراد والقيام بمهمة التقدم الاجتماعي، على انه يدعو إلى ربط كل ذلك بقوانين ضامنة وخصوصاً في مجال الحقوق الشخصية في "الاعمال والافكار"[٤٤].

ان الكواكبي يطرح قضية مراقبة نشاط الحكومة من قبل الامة اذ يعطي للامة الحق في ان تنيب عنها وكلاء (لهم حق الاطلاع على كل شيء وتوجيه المسؤولية على اي كان).

لقد اعاد الكواكبي التأكيد على فصل الدين عن الدولة في مجال حديثه عن حقوق الانسان، اذ يحدد صلاحيات الحكومة فيما يخص (الضمائر والعقائد)، ويرى "ان لا تتدخل الحكومة بأمر الدين ما لم تنتهك حرمته"(٤٥).

ان ما يميز فكر الكواكبي ويجعله يتقدم خطوات كبيرة قياساً بما طرحه معاصريه من المصلحين الاسلاميين امثال محمد عبده والافغاني هو طرحه لبرنامج شامل وناضج وذلك على اساس تحليله العميق للدولة والحكومة وفهم جوهرها ومن ثم العمل على محاربتها ليس باعتبارها هيئة اركان ادارة المجتمع (الامة)، انما باعتبارها مصدر الاستبداد ووسيلته، وبموقفه هذا يكون قد اصبح رمزاً ومصدراً لحركات قومية وجدت في فكره سلاحاً قوياً لمحاربة الدولة العثمانية والدعوة لإقامة دولة أو (دوّل) علمانية استخدم فيها الدين ايضاً ولكن باعتباره اداة تطويرية، اصلاحية وليس كمصدر تزكية لسياسة السلطان العثماني.

من كل ما سبق يبدو واضحاً التمايز والتشابه النسبي فيما يميز ممثلي الحركات الاصلاحية الاسلامية في مواقفها من السلطة. فالتمايز القائم فيما بينهم يستند من حيث الجوهر إلى خصائص توجهاتهم السياسية المباشرة، في حين ان تشابههم يستند إلى الصيغة العامة لانكسار تقاليد الاسلام في نظرتهم إلى السلطة. وفي الاطار العام يمكن القول، بان الحركة الاصلاحية في شخصية الافغاني وعبده والكواكبي قد مهدت الطريق امام تثوير الوعي السياسي والحقوقي ليس الاسلامي فحسب، بل والعلماني ايضاً. لقد فسحت المجال امام تعميق القناعة المتزايدة بإمكانية اقرار فصل الدين عن الدولة وبالتالي صياغة نموذج جديد في الوعي السياسي والحقوقي في العالم العربي الذي لم يكن الاقرار به فيما مضى سهلاً.

الخاتمة

في ختام بحثنا هذا يمكننا أن نخلص إلى ما يلي:

١- كان ظهور الحركة الإصلاحية عند تخوم القرن العشرين مرتبط بالظروف الذاتية والموضوعية والأزمة التي كانت تعيشهاالإمبراطورية العثمانية ومؤسسات الدولة فيها والتي كان من بين أهمها الإنفاق على المجهود العسكري.

٢- ادت تلك الأزمة إلى ردود فعل متباينة ومحاولات إصلاحية رسمية لم يكتب لها النجاح بسبب تفشي الفساد والأزمة الحادة التي كانت تواجه، بالإضافة إلى أن السلطان كان يرى في تلك الإصلاحات تهديدا لسلطته المطلقة.

٣- فشل تلك المحاولات دفع بالكثيرين إلى الاعتقاد بأن اصلاح أمور الدولة سوف لن يكون ناجحاً إلى بإصدار قانون أساسي (دستور) يفهم السلطان بأن سلطته ليست مطلقة.

٤- إن الإسلام، كدين رسمي للدولة، بدأ يفقد مكانته بسبب المنزلة المتدنية التي وضعته فيها الفرمانات والقرارات الصادرة عن أجهزة السلطة العليا، وخصوصا المرسوم السلطاني الصادر في ٨ آذار ١٨٣٤.

٥- لقد سعت الإصلاحات الرسمية إلى إعادة بناء وجودها الجديد من خلال تحديث المؤسسات الإدارية والعسكرية، لكنها جوبهت بمقاومة شديدة من قبل العسكر والفئات البيروقراطية في الدولة.

٦- إن أفكار محمد عبده في الإصلاح كانت تتضمن الكثير من العناصر المقتبسة من الفكر الأوربي الإصلاحي. ومن بين تلك العناصر طبيعة العلاقة التي ينبغي أن تكون بين الحاكم (السلطة) والمحكومين (الشعب).

٧- شكل المصلح جلال الدين الأفغاني النموذج الأكثر راديكالية في مرحلة الإصلاحات، وخصوصاً في مجال اطروحاته الشديدة من السلطة العثمانية وسياساتها، ودعوته لضرورة الوحدة وتجديد "الروح الإسلامي".

٨- إن إسهام الأفغاني في إثراء الفكر الإسلامي السياسي قام في استثارة الوعي الراديكالي المناهض للاستبداد.

٩- لقد تمكن الكواكبي من دراسة عناصر الأزمة الآخذة في النمو في الإمبراطورية العثمانية وحلل بعناية ما أنتجه الفكر الأوربي من نماذج فكرية وسياسية وأخلاقية، الأمر الذي مكنه من طرح مشروعه الإصلاحي المتقدم.

١٠- ان الكثير من جوانب المشروع الإصلاحي للكواكبي ما تزال تحتفظ بحيويتها وأهميتها الفكرية إلى يومنا هذا.

١١- ان الحركة الاصلاحية في شخصية الافغاني وعبده والكواكبي قد مهدت الطريق امام تثوير الوعي السياسي والحقوقي ليس الاسلامي فحسب، بل والعلماني ايضاً. لقد فسحت المجال امام تعميق القناعة المتزايدة بإمكانية اقرار فصل الدين عن الدولة.

الهوامش

(١)ارابجيان، إصلاحات العشرينيات والثلاثينيات من القرن التاسع عشر في الامبراطورية العثمانية، إصدار أكاديمية العلوم في ارمينيا، يريفان ١٩٨٤.
(٢)ساطع الحصري، البلاد العربية والدولة العثمانية، دار العلم للملايين، بيروت ١٩٦٠، ص ٧٣-٧٣.
(٣)بيتروسيان. الإمبراطورية العثمانية "القوة والانهيار"، دار العلم، موسكو ١٩٩٠، ص ١٦٨-١٦٩ (باللغة الروسية).
(٤)أحمد أمين، زعماء الإصلاح في العصر الحديث، دار النهضة العربية، القاهرة ١٩٤٨، ص ٣٤.
(٥)أحمد أمين، زعماء الاصلاح في العصر الحديث، دار النهضة المصرية، القاهرة ١٩٤٨م- ص ٣٤.
*وقد سميت باسم التنظيمات لأنها عنيت بتنظيم امور الدولة على اسس جديدة.
*سمي بهذا الاسم لأنه أُعلن في قصر يعرف ب (الكلخانة).
(٦)ساطع الحصري، مصدر سابق ص ٨٧، وكذلك أحمد أمين، مصدر سابق- ص ٣٤.
(٧)ساطع الحصري- ص ٨٨.
(٨)ساطع الحصري، مصدر سابق- ص ٩٠.
(٩) نفس المصدر - ص ٩١.
(١٠)ساطع الحصري، مصدر سابق ص ٩٤، أحمد أمين، زعماء الاصلاح في العصر الحديث، دار النهضة المصرية، القاهرة ١٩٤٨م- ص ٣٩.
(١١)أحمد أمين، مصدر سابق- ص ٣٩.
(١٢)نفس المصدر- ص ٣٠١.
(١٣)بيتروسيان. العثمانيون الجدد والنضال من أجل دستور ١٨٧٦ في تركيا. الثقافة الشرقية، موسكو ١٩٥٨، ص ١٣١.
(١٤)م.ت. ارابجيان، مصدر مذكور، ص ١٥٥.
(١٥)م.ت. دولينا التنظيمات ومصطفى رشيد باشا، دار العلم، موسكو ١٩٨٤، ص ٤٣. (باللغة الروسية)
(١٦) نفس المصدر، ص ٥٦-٥٧.
(١٧)نفس المصدر، ص ٥٨.

(١٨) أحمد أمين، زعماء الإصلاح في العصر الحديث، دار الكتاب العربي، بيروت (ب.ت) ص ٢٨١.
(١٩)أحمد أمين، مصدر مذكور- ص ٣٠١.
(٢٠)أحمد أمين، مصدر مذكور، ص ٣٢٨.
(٢١)الافغاني، جمال الدين، خاطرات الافغاني- ضمن الاعمال الكاملة للأفغاني- دار الكتاب العربي للطباعة والنشر، القاهرة، ١٩٦٨م – ص ٥٢.
(٢٢)الافغاني،جمال الدين، خاطرات الافغاني- ضمن الاعمال الكاملة للأفغاني- دار الكتاب العربي للطباعة والنشر،القاهرة، ١٩٦٨م – ص٦٨.
(٢٣)من مقال للأفغاني في جريدة العروة الوثقي تحت عنوان (الوحدة الاسلامية) باريس، ضمن الاعمال الكاملة- ص ٤٧.
(٢٤)خاطرات الافغاني، مذكور- ص ٣٧.
*الامة- تفتقر مفاهيم الافغاني السياسية إلى تحديد دقيق أو تفريق فيما بين الشعب والامة، والقومية... إلخ. فهو عادة ما يستعمل هذه التسميات بصورة مترادفة. وفي الاغلب يسير في تقاليد الصياغات الاسلامية، التي تجد في الامة الاسلامية المثال الاشمل لمفهوم القومية، رغم عدم تطابقهما وقد مثل الافغاني في احكامه السياسية سعيه للتعبير عن مصالح الامة (الاسلامية) دون ان ينفي واقعية القومية، بل وضروريتها، خصوصاً في مراحل تطوره ونشاطه السياسي- الفكري الاخيرة.
(٢٥)خاطرات الافغاني- ص ٦٠.
(٢٦)الافغاني، الاعمال الكاملة، مذكور- ص ٢١.
(٢٧)المستشرق، جولد تسيهر، دائرة المعارف الاسلامية، حاضر العالم الاسلامي، المجلد الثاني- ص ٣٠٢.
(٢٨)الافغاني، الاعمال الكاملة، مذكور- ص ٥٩.
(٢٩)الافغاني الاعمال الكاملة، مذكور- ص ٥٩.
(٣٠)أحمد أمين، زعماء الاصلاح في العصر الحديث، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة ١٩٤٨م – ص ٥٩.
(٣١)عبد الرحمن الكواكبي، الاعمال الكاملة، كتاب أم القرى الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، القاهرة ١٩٧٠م – ص ٣٥٤.
(٣٢)نفس المصدر- ص ١٦٥.

([٣٣])عبد الرحمن الكواكبي، الاعمال الكاملة، كتاب أم القرى، مصدر مذكور- ص ١٥٢.
([٣٤])عبدالرحمنالكواكبي،الاعمالالكاملة، كتاب طبائع الاستبداد- ص٩، كتاب أم القرى- ص ٤٨.
([٣٥])المصدر السابق- ص ٤٨.
([٣٦])المصدر السابق، كتاب طبائع الاستبداد- ص ٣٤٥.
([٣٧])طبائع الاستبداد، ص ٤١٦- ٤١٧.
([٣٨])الكواكبي، الاعمال الكاملة، طبائع الاستبداد، مصدر سابق- ص ٣٤٩.
([٣٩])نفس المصدر- ص ٣٤٦.
([٤٠])نفس المصدر- ص ٣٤٦.
([٤١])الكواكبي، الاعمال الكاملة، طبائع الاستبداد، مصدر سابق- ص ٣٤٨.
([٤٢])نفس المصدر- ص ٣٣٩.
([٤٣])نفس المصدر- ص ٤٣٠.
([٤٤])طبائع الاستبداد- ص ٤٣٠.
([٤٥]) الكواكبي الاعمال الكلمة، كتاب طبائع الاستبداد، مصدر سابق- ص ٤٣٠.

المصادر

١- أحمد أمين، زعماء الإصلاح في العصر الحديث، دار النهضة العربية، القاهرة ١٩٤٨.
٢- ارابجيان، إصلاحات العشرينيات والثلاثينيات من القرن التاسع عشر في الامبراطورية العثمانية، إصدار أكاديمية العلوم في ارمينيا، يريفان ١٩٨٤.
٣- الافغاني، جمال الدين، خاطرات الافغاني- ضمن الاعمال الكاملة للأفغاني - دار الكتاب العربي للطباعة والنشر، القاهرة، ١٩٦٨م.
٤- بيتروسيان، الإمبراطورية العثمانية "القوة والانهيار"، دار العلم، موسكو ١٩٩٠، (باللغة الروسية).
٥- ساطع الحصري، البلاد العربية والدولة العثمانية، دار العلم للملايين، بيروت ١٩٦٠.
٦- عبد الرحمن الكواكبي، الاعمال الكاملة، كتاب أم القرى الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، القاهرة ١٩٧٠م.
٧- الكواكبي، الاعمال الكاملة، طبائع الاستبداد (ب.ت).
٨- م.ت. دولينا التنظيمات ومصطفى رشيد باشا، دار العلم، موسكو ١٩٨٤. (باللغة الروسية).
٩- المستشرق، جولد تسيهر، دائرة المعارف الاسلامية، حاضر العالم الاسلامي، المجلد الثاني.