Al Muntada

A Cultural Journal

Published every four months by

The Arab Thought Forum (ATF)

Amman - Jordan

المنتدى

مجلّة فكريّة ثقافيّة فصليّة

منتدى الفكر العربيّ

عمّان - الأردنّ

العدد الممتاز (٢٧٤)

المجلّد ٣٢؛ صيف - خريف ٢٠١٩

رئيس التحرير

د. محمد أبو حمّور

مدير التّحرير

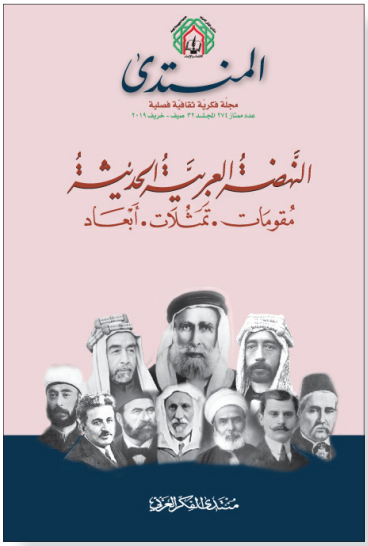
كايد هاشم

التّحرير اللغوي

محمد سلام جميعان

التصميم والإخراج الفنّيّ

ميساء خلف



خطوط الغلاف

الخطاط صالح نَسَب

الهيئة الاستشاريّة للمجلّة

أ. د. عدنان بدران
الأردنّ (الرئيس)

د. صلاح الدّين الزين
السودان

أ. د. صلاح جرّار
الأردنّ

أ.د. عبد الحسين شعبان
العراق

دة. وجيهة البحارنة
البحرين

د. يوسف الحسن
الإمارات

اعتُمِدَت مجلّة «المنتدى»، ضمن قاعدة بيانات وملخّصات الدوريّات العلميّة العالميّة، في المركز الإقليمي للعلوم والتكنولوجيا في شيراز/إيران، وذلك وَفْقاً للمؤشّرات العلميّة المتّبعة لدى مركز المراجع الإسلاميّة الدوليّة، بحسب ما أقرّته المنظمة الإسلاميّة للتربية والثقافة والعلوم (الإيسيسكو) في المؤتمر الرّابع لوزراء التعليم العالي (تشرين الأوّل/أكتوبر ٢٠٠٨)، وهي مؤشّرات تتعلّق بتصنيف الأداء البحثيّ في البلدان الإسلاميّة.

رقم الايداع لدى دائرة المكتبة الوطنيّة (١٣/٢٠٠٣/د)

إرشادات مهمّة لكُتّاب المجلّة

- تستقبلُ المجلّةُ الدّراساتِ المتعمّقةَ والمقالاتِ الفكريّةَ والمراجعاتِ النّقديّةَ الرّصينةَ لكتبٍ عربيّةٍ وأجنبيّةٍ صادرة حديثاً.
- يُعدّ أعضاء المنتدى حُكّماً مراسلين للمجلّة في أقطارهم.
- يسرّ المجلّةَ أنْ تنشر تقارير أعضاء المنتدى عن أنشطتهم الفكريّةِ والثّقافيّة؛ إضافةً إلى تقاريرهم عن أيّ أحداث مهمّة يُتابعونها في أقطارهم.
- تخضعُ كلُّ مساهمة للتقييم.
- يُشترط أنْ لا يزيدَ طولُ المادّة المقدّمة للنّشر على عشرين صفحة (مقاس A٤)، وأنْ تكونَ مطبوعةً على الحاسوب (الكمبيوتر).
- يُرجى إرسالُ المادّة بالبريد الإلكترونيّ.
- يُشترط أنْ تكونَ المادّة غيْرَ منشورة أو مقدّمة للنّشر إلى أيّة جهة أخرى.
- يُرجى من الكاتب ذكرُ عنوانه، بما في ذلك رقم الهاتف والبريد الإلكترونيّ والنّاسوخ (الفاكس)؛ كما يُرجى موافاتُنا بسيرته الموجزة.
- يُرجى العناية بالأسلوب وبمستوى اللّغة عنايةً خاصّة. وستعتذر هيئة التحرير عن قبول المواد التي لا يتوافر فيها الحدّ الأدنى من العناية باللغة.
- تحتفظُ هيئةُ التّحرير بحقّها في إجراء التّعديلات الملائمة على الموضوع المقدّم.
- تعتذرُ الهيئةُ عن عدم إعادة المَوْضوعات التي لا تُقبل للنّشر إلى أصحابها.
- يُمنح الكاتبُ مكافأةً رمزيّةً على مساهمته.

دعوة للمشاركة بالدراسات والبحوث المحكّمة في المجلّة (ص ٢١٤)

ترتيب الدراسات والمقالات في المجلة يخضع لاعتبارات فنية

منتدى الفكر العربي

ص ب ١٥٤١
عمّان ١١٩٤١ الأردنّ
تلفون: ٥٣٣٣٢٦١/٥٣٣٣٦١٧/٥٣٣٣٧١٥ (٦-٩٦٢+)
ناسوخ (فاكس): ٥٣٣١١٩٧ (٦-٩٦٢+)

Arab Thought Forum (Atf)

P. O. Box: 1541
Amman 11941 Jordan
Tel: (+962- 6) 5333261/5333617/5333715
Fax: (+962- 6) 5331197

E- mail: *atf@atf.org.jo*
URL: *www.atf.org.jo*
facebook.com/atf.jordan

المحتويات

العدد الممتاز (٢٧٤)
صيف - خريف ٢٠١٩

محور العدد: النهضة العربية الحديثة ... مقومات، تمثلات، أبعاد

تقديم: الفكر وتحديات النهضة (رئيس التحرير) ٧

قطوف دانية

(سمو الأمير الحسن بن طلال)
(١) آفاق النهضة العربية المتجدّدة ١١
(٢) مئوية الاحتفال بالعيش المشترك ١٧

- قيم النهضة العربية وبناء الدولة
(د. محمد أبوحمّور) ٢٣

- مئوية دستور العهد الفيصلي في بلاد الشام (١٩١٨-١٩٢٠م)
دستور «المملكة السورية العربية» ١٩٢٠م وموقف العلماء منه وما أُقرّ منه حتى ١٧ تموز/يوليو ١٩٢٠م
(أ.د. محمد م. الأرناؤوط) ٢٧

- مؤتمر الصلح في فرساي بباريس عام ١٩١٩م
دراسة في مصادر الحكومة العربية ومذكرات أعضاء الوفد المرافق للأمير فيصل بن الحسين
(أ.د. هند غسان أبو الشعر) ٥٣

- فكر «النهضة» عند الكواكبي (١٨٥٥-١٩٠٢م)
(د. نادية سعد الدين) ٧٧

- مقومات النهضة عند الحجوي الثعالبي (١٨٧٤-١٩٥٦م)
(أ. الزبير مهداد) ٩٩

- ديناميّة الحركة الإصلاحيّة بتونس وفلسفة الحداثة وفعلها التاريخي
(أ.د. عبد الجليل التميمي) ١٢٩

- الوعي النهضوي عند العرب في العصر الحديث
قراءة في آثار عبد الغني العُريسي (١٨٩١-١٩١٦م)
(كايد هاشم) ١٣٩

• تمثلات المشروع النهضوي في الرواية العربيّة
(أ.د. رزان إبراهيم) ١٤٥
• مقدّمة لقراءة عصر النهضة العربيّة
(محمد سلاّم جميعان) ١٥٧
• النهضة... مسار وطموح
(د. حسن علي مبيضين)..... ١٧٩

دراسة العدد

• الوحدة الفكرية العربية بين النظرية والتطبيق
(د. عواد عايد النواصرة) ١٨٧

مراجعات الكتب

• الفكر العربي الحديث /تأليف: د. أحمد برقاوي
(عرض وتعليق: يوسف عبد الله محمود)..... ٢٠٩
• دعوة للمشاركة بالدراسات والبحوث المُحكمة في مجلّة «المنتدى» ٢١٤

مُنتدى الفِكر العربي

محور العدد

النَّهضة العربيّة الحديثة

مُقومات . تمثُّلات . أبعاد

ملفّ خاص طُبع بمناسبة انعقاد مؤتمر «المواطنة الحاضنة للتنوّع في الحالة العربية: الإشكالية والحلّ»،
منتدى الفكر العربي، عمّان، ٢٣-٢٠٢٠/٢/٢٤.

تقديم

الفكر وتحديات النهضة

ترتبط نهضات الأمم بالفكر والموروث والحضاري ارتباطاً وثيقاً. فالمشروع النهضوي بمفهومه الشامل هو مشروع أمّة بشخصيتها التاريخية وثقافتها وتراثها وهويتها ومستقبلها، وتبنيه رؤى أصحاب العقول والرأي من أبنائها وجهودهم القادرة على الإصلاح وصنع الإنجازات في مختلف الميادين. لكن يبقى الإنسان هو هدف هذا المشروع وموضوعه، بمعنى أن بناء الإنسان أساس النهضة، وأن المواطنة بكل مقوماتها هي حصن حماية هذا الإنسان والمجتمع والدولة.

وحين نقول «نهضة عربية» في العصر الحديث، فإننا نتحدث عن أكثر من مئة عام من التحديات التي تتعاقب على هذه المنطقة بأشكال مختلفة، وكلها أدت إلى أزمات أصابت المجتمعات والقيم، واستنزفت الأرواح والدماء بالحروب والنزاعات، كما استنزفت الثروات، وأغرقت الإنسان العربي بهموم السياسة اليومية، وأصبح يدفع ثمن الأطماع الخارجية والخلافات الداخلية من قوته وقوت أبنائه، ويتحمّل أوزار ذنوب لم يرتكبها من انقسام وتشرذم، بعد أن استعمرت أو احتُلت أجزاء من الوطن العربي، وظلت روح آمال التحرّر والوحدة والاستقلال والاستقرار التي نادت بها نهضة العرب الكبرى قبل ما يزيد على قرنٍ من الزمان تعتمل في النفوس والوجدانات.

مرَّ الوطن العربي بتحولات عديدة على مدى القرن الماضي، وشهد خلال العقود الأخيرة تغيّرات مصيرية عميقة، أضافت أبعاداً جديدة في الواقع العربي، وأخطرها تنامي ظواهر العنف والتطرف والإرهاب، وخطابات الكراهية التي زادت من الشروخ طائفياً ومذهبياً وإثنياً وجهوياً، عدا ما أصاب البنى

الاقتصادية من خلل وتراجع غير مسبوق في معدلات النمو، وفشل العمل العربي المشترك، وانهيارات في بنى سياسية وتفتت في البنى الاجتماعية، في الوقت الذي يشهد العالم فيه متغيرات في موازين القوى، وإقامة تحالفات جديدة، إضافة إلى تسارع الثورات التكنولوجية والعلمية والمعرفية، واتساع الفجوة بيننا وبين العالم المتقدم.

لم تكن المؤسسة الفكرية العربية والمفكرون العرب بمعزلٍ يوماً عن كل هذه المراحل التاريخية، وقد أصابتهم التداعيات بآثارها، لكننا رأينا التصورات والمشروعات والأعمال الفكرية لم تنقطع رغم مختلف الظروف، والاستقطاب أحياناً، ورغم حدّة التحديات التي فرضت من جهة أخرى ضرورة التفكير بتجديد الرؤى وأساليب الإصلاح واستشراف المستقبل.

لقد بادر منتدى الفكر العربي بمشروع نهضوي تحت عنوان «النهضة الفكرية العربية» تجسَّد في ميثاقين أطلقا خلال السنوات الماضية، وهما «الميثاق الاجتماعي العربي» (٢٠١٢)، و«الميثاق الاقتصادي العربي» (٢٠١٥)، ومواثيق أخرى قادمة: «الميثاق الثقافي»، و«الميثاق السياسي»، و«الميثاق البيئي»، وكل ذلك هو جزء من استمرارية العمل من أجل مشروع نهضوي يحفظ للإنسان العربي هويته وحقوقه وكرامته الإنسانية، وللمجتمعات والدول العربية استقرارها، ويحفظ للأمّة كيانها ومقدراتها وقدرتها على صنع مستقبلها بأيدي أبنائها.

د. محمد أبو حمّور
الأمين العام لمنتدى الفكر العربي
(رئيس التحرير)

قُطوف دانية

آفاق النهضـــــة العربيَّـــة المتجدِّدة
و
مئـويـة الاحتفـــال بالعيش المشتـرك

الحسن بن طلال*

* رئيس منتدى الفكر العربي وراعيه.

(١)

آفاق النهضة العربية المتجدّدة

الحسن بن طلال

سبق أن أكدت ونحنُ نحتفلُ بنشْرِ المجموعةِ الكاملةِ من أعدادِ جريدة «القبلة» الحجازية[١]، حاجتَنا في هذا الزمنِ الصّعب، لاستعادةِ زمنِ التنويرِ والفكْر والنهوض، الذي يضعُ العربَ في المكانةِ التي يستحقّونَها فكْراً وعملاً وحضارة.

لقد تَزامنَ إصدارُ جريدةِ «القبلة» قبلَ قرْنٍ من الزمان في مكةَ المكرّمة مع إعلانِ الشريفِ الحسيْن بن علي نهضةَ العرب/الثورةَ العربيةَ الكبرى. وهنا أُحَيّي معكم أرواحَ أَهْلِ ذلك العهد، الذين ضَحّوا بدمائِهم الزكيّة انتصاراً للحريةِ والاستقلالِ والدينِ والعروبة.

لقد تصدّت هذه النهضةُ لمظاهرِ استغلالِ الدينِ الحنيفِ كافّة؛ مؤكّدةً، في الآنِ نفسِه، أنّ الإسلامَ والتقدمَ صِنْوانِ لا يَفترِقان. كما طالبَتْ بتطبيقِ نظامِ الشورى كوسيلةٍ من أهمِّ وسائلِ الإصلاحِ الاجتماعيِّ والسياسي. وأوْلَتْ

(١) ثمانية مجلدات تشتمل على كل أعداد جريدة «القبلة» ابتداءً من ١٩١٦/٨/١٥ وانتهاءً بآخر عدد صدر في ١٩٢٤/٩/٢٥، أعدّتها ونشرتها دار ورد الأردنية للنشر والتوزيع بعمّان عام ٢٠١٦.

جُلَّ اهتمامِها وعنايَتِها للبعدَ الحضاري الإنساني في المنطقةِ العربية بأكملِها، والتمسكَ بالتراثِ والأصالةِ الحضاريةِ في مواجهةِ الأخطارِ المحيقةِ بالأمّة.

ونحنُ عندما نستعيد اليوم بكلّ الفخرِ والاعتزاز ذلك الزمان من خلال هذه الجريدة، التي أشرفَ الشريف الحسين بن عليّ على صدورِها ومتابعتِها، كما كتبَ افتتاحياتِ بعضِ أعدادِها، نجد أن «**القبلة**» اختصرت سِيرَةَ ومَسِيرةَ نهضةِ العرب، وكان شعارُها الدائم: «جريدةٌ لخدمةِ الإسلامِ والعرَب». فكانتْ مرآةً إعلاميّةً صادقةً للنهضةِ العربيّة، كما مثّلتْ روحَ ذلك العصرِ بامتياز، حيثُ نطقتْ بلِسان النهضةِ العربية، وحملَتْ خطابَها الفكريّ، كما أرادَها الشريفُ الحسين بن علي، الذي بايَعه العربُ «ملكاً للعرب».

لقد حَمَلَ جدّي الشريف الحسين مَطالبَ هذه الأمّةِ وهو يقول: «**إنّ نهضتَنا إنّما قامتْ لتأييدِ الحقِّ ونُصرةِ العدْل، وإعزازِ كتابِ الله وإحياءِ سنّةِ رسولِه ﷺ**»[٢].

وهكذا، انطلقَتْ ثورةُ العربِ الوطنيّين (القوميّين)[٣] في سبيلِ التّحَرُّرِ والنهوضِ والوحدةِ العربيّة. وتَبنّى فكرَها جمعياتٌ وتنظيماتٌ مثل جمعية (العربيّة الفتاة) السّريّة. كما عزّزَ هذا التوجّهَ القوميَّ رجالُ الحركةِ العربيّةِ من أمثال سعد الله وإحسان الجابري، وعفيف الصلح، ومحمد عزة دروزة، وشكري القوّتلي، وسليم العطار، وتوفيق السويدي، ورفيق التميمي، وتوفيق الحياني، وغيرِهم من رجالاتِ النهضةِ العربية.

---

(٢) «الحسين بن علي والثورة العربية الكبرى»، سليمان موسى، عمّان، ١٩٩٢، ص ١٣١.

(٣) كانت أول ثورة عربية شارك فيها الثوار العرب من الحجاز واليمن والأردن والعراق وسورية ولبنان وفلسطين ومصر والجزائر (ممثلة بالأمير الشهيد عمر ابن الأمير عبد القادر الجزائري).

كما كان للمتنوّرينَ العرب؛ مفكّرينَ ومثقّفينَ وأدباءَ وشعراء، دورٌ أساسيٌّ في رفْدِ هذه الحركةِ النّهضويّةِ بالكتاباتِ والكُتبِ والقصائد، التي جَسَّدوا فيها مبادئَ هذه النهضةِ وأهدافَها وقِيَمَها التي تُطالبُ بتحرُّرِ العربِ واستقلالهم، وتحقيقِ سيادةِ القانونِ والعدْل والمساواة.

كانت بيروتُ والقاهرةُ ودمشقُ وحلبُ المراكزَ الأساسيّةَ للنهضةِ الثقافيّةِ العربيّة، التي شهِدتْ حركاتَ تجديدٍ أدبيٍّ ولُغَويٍّ وشِعريٍّ مُميّز، وميلادَ فكرةِ القوميّةِ العربية. ومثّلَت النهضةُ الثقافيّةُ التي قامَ بها العربُ أواخرَ الحكمِ العثماني نقلةً نوعيّةً لهم امتدّتْ لتشملَ أطيافَ المجتمعِ وميادينِه كافّة.

وقادَ الشرقُ العربيُّ بمُسلِميهِ ومسيحيّيهِ نهضةً ثقافيّةً وقوميةً؛ رسّختْ هذه النهضة، كما يرى الأباتي بولس نعمان، «المسيحيّينَ العربَ كأحَدِ أعمِدةِ المنطقة وليْس كأقليّةٍ على هامشِها».

أذكرُ من أعلامِ هذه النهضة، على سبيل المثال، المعلم بطرس البستاني، الذي أصدرَ صحيفةَ «**الجنان**» عام ١٨٧٠، وكان شعارُها «حبُّ الوطنِ من الإيمان»، وجرجي زيدان مؤسسُ مجلة «**الهلال**»، وعبد المسيح حداد مؤسس جريدة «**السائح**»، وإبراهيم اليازجي، وناصيف اليازجي، وسليمان البستاني، وخليل السكاكيني.

وضمنَ أولئكَ الذين نهضوا بدورٍ ريادِيٍّ في تطوير الحضارةِ والثقافةِ العربية، أذكرُ المطران جرمانوس فرحات، والخوري بطرس التلاوي، والأب أنستاس ماري الكرملي، وأمين الريحاني، ونسيب عريضة، وندرة حداد، وشفيق المعلوف، وإلياس فرحات، وفرنسيس مرّاش وأخته مريانا مرّاش.

فكانت الوطنيّةُ انتماءً للأصولِ التي توحِّدُ ولا تُفرِّق، وتحترمُ الآخرَ وتؤكّدُ التنوّع. واحْتَفى بهذهِ النّهضةِ العربيّةِ عَربُ المشْرقِ والمغرب، حيثُ الرُّوحُ واحِدةٌ والقَلْبُ واحِدٌ والوطنُ واحِد. كذلك، هزّتْ هذه النهضةُ ضمائرَ عربِ المهجرِ في أوروبا والأمريكيتين.

واستمرّت «القبلةُ» في أعدادِها في تأكيدِ عروبةِ فلسطين وموقفِ الشريفِ الحسين بن علي الثابتِ من هذه المسألة، ولم تنْسَ «القبلةُ» متابعةَ عربِ المهجر وخطاباتِهم له. فقدْ حرَصتْ على نشْرِ برقيّاتهم وخطاباتِهم من المهجر ونشرِ القصائدِ التي ترِدُها منهم، والتي يبُثّونَ من خلالها مشاعرَهم القوميّةَ ومحبّتَهم للعروبةِ والعربية.

كما تضمّنتْ أعدادُها عناوينَ مثل «الروحُ العربيةُ الجديدة»؛ «انتعاشُ العالمِ الإسلاميّ بالنهضةِ الحجازية المبارَكة وتأثيرُ نهضةِ الحجازِ في الهند»؛ و«منشورُ الشبيبةِ الإسلاميّةِ في البوسنة والهرسك»؛ و«خطابُ العالمِ الإسلاميِّ من مكّة»؛ و«نيْلُ الأرَبِ في فضْلِ العرب»؛ و«تأثيرُ علومِ العربِ على المعارفِ الأوروبية».

كما يَستوقفُنا في افتتاحياتِ جريدة «القبلة»، الاعتزازُ باللغةِ العربيّة وبتاريخ العربِ دائماً، ونشْرُ مفهومِ العدالةِ والمساواةِ والمواطنة. ففي خطابِ للشريف الحسين بن علي في الوفدِ السوريِّ المُقيمِ بمكة عندما دخلَ الأميرُ فيصلُ بن الحسين دمشقَ ورفعَ العلمَ العربي فيها، قال: «أؤكّدُ لكم يا أبنائي بأنّه لا فرْقَ عندي بيْنَ أحدٍ من بني قوْمي مهما اختلفتْ أوطانُهم، فهمْ جميعاً في نظري بمنزلةِ الأشخاصِ المقيمينَ معي في هذا المنزلِ وتحتَ هذا السقف.. وإني إذا ذَكَرْتُ أبناءَ سورية فلا أُفرِّقُ بينَ أحدٍ منهم بمذهبٍ أو غيْره بل كلُّكُمْ في نظري سواء».

وأعادَ مقولتَهُ المشهورة عليهم: «ولَطالما قلْتُ إنّ العربَ عربٌ قبلَ أنْ يكونوا مسلمينَ أو مسيحيّينَ أو موسويّين». كما لمْ يغفَلْ في خطابِه لموظفي الحكومةِ في مكةَ عن تعليم مفهومِ المواطنةِ بقوله: «آن لنا أنْ نعلَمَ أنّ الوطنَ هو منزلُنا الكبير، وأنّ أبناءَ الوطنِ هم أفرادُ عائلتِنا الكبرى...».

وفي هذه الأوقات العصيبة، التي يَعلو فيها خطابُ الكراهيةِ والتعصبِ والتكفيرِ والاضطهادِ بأشكالِه، الذي يَطالُ أتباعَ الدياناتِ على اختلافِها، نستذكرُ رسالةَ الشريفِ الحسين بن علي عام ١٩١٨ إلى شيْخيٍّ قبيلةِ شمّر الأميرِ فيصل الجربا وشقيقِه عبد العزيز الجربا، يحثُّهم فيه على مساعدةِ اللاجئينَ إليهم من الطائفةِ اليعقوبيّةِ الأرمنيّة؛ مُذكّراً بأنَّ الأرمنَ «أهلُ ذمّةِ المسلمين»، الذين قالَ فيهم نبيُّ الرحمةِ عليْه الصلاة والسلام: «من أخذَ عليْهم عِقَالَ بعيرٍ كنْتُ خَصْمَهُ يومَ القيامة».

إنّ إدارةَ التنوّعِ الدينيِّ والثقافيِّ من التّحدّياتِ المُلِحّةِ التي تواجهُها البلدانُ في هذا العالَمِ ذي العَلاقاتِ المتعدّدةِ الأطراف. ويَتطلبُ النهوضُ بدوْرٍ موضوعيٍّ واضحٍ ومُحايدٍ في هذا المجال صَوْنَ حريّةِ الدينِ والمُعتقد، وتبَنّي سياساتٍ تعليميّةٍ وسلوكيّةٍ ونفسيّة من أجلِ خلْقِ انسجامٍ أخلاقيٍّ بين أركانِ المجتمعِ، يستندُ إلى الاحترامِ المتبادلِ وقَبولِ الآخر، كما يُؤسِّسُ للمواطنةِ الحاضِنة.

وفي هذا الإطار، لا بدّ من تأكيدِ أهميةِ تجديدِ الخطابِ النهضويِّ العربي، واستعادةِ الرّوحِ التي بثّتْها النهضةُ العربيةُ في العقولِ والنفوس. وهذا الأمر يحتاجُ إلى انطلاقةِ الفكرِ التنويريِّ المعاصرِ في التعليمِ والخطابِ الإعلامي. فما أحوجَنا إلى إعادةِ تشكيلِ خطابِ النهضةِ بشكلٍ معاصرٍ يُمكّنُ الأجيالَ الحاليةَ والقادمةَ من التفاعلِ البنّاءِ معه.

لا شكّ في أنّ التمسكَ باستقلالنا الثقافي يعيدُ تجديدَ العقلِ العربيِّ المنفتحِ على الآخر؛ انطلاقاً من خصوصيّته التي تحترمُ التنوّعَ بأشكاله والتعدديةَ الثقافيةَ التي تقودُنا إلى الحديثِ عن مفهوم العيْشِ المشترك. ولا ننْسى أنّ الحضاراتِ العظيمةَ تُفسِحُ المجالَ للتنوّعِ وتتّخذُ من «التسامحِ للجميع» شعاراً. كذلك، كانت الحضارةُ الإسلاميّةُ في أَوْج ازدهارها تتّسعُ لدياناتٍ وثقافاتٍ متباينة وتضمُّ أفراداً ينتمونَ لأعراقٍ وأُممٍ مختلفة. فكان التنوّعُ من مَكامنِ القوّةِ والاختلافُ أَحَدَ السُّنَنِ الكونيّة التي قامَ على أساسِها الوجود.

(٢)

مئوية الاحتفال بالعيش المشترك*

الحسن بن طلال

يتفق المؤرخون على أن كل ظاهرة اجتماعية فريدة لا تتكرر بنفس السياقات والسمات، إذ إن هذه الظواهر تكون دائماً مخصوصة بزمانها ومكانها. فإذا أخذنا مُنْجَزَاً من مُنجزات النهضة العربية في مسيرتها التحررية، بدايات القرن العشرين، ورغم أنها ارتبطت بمزايا اجتماعية وسياسية كثيرة، إلا أننا سنجد أن الدستور الفيصلي، الذي تمر علينا ذكراه المئوية الأولى، مَثَّلَ علامة اجتماعية فارقة بين هذه المزايا. فقد أحدث ما يُشبه الثورة الحقوقية الاجتماعية، إلى جانب النُقْلة السياسية النوعية، التي حددت طبيعة علاقات الجغرافيا والديمغرافيا في سورية الحديثة والعراق، لكونه شكل لبنة تاريخية نادرة، وغير مسبوقة، للتعايش بين القوميات والأديان والمذاهب، ووضع لبنات تأسيسية لكيان جغرافي اجتماعي متماسك، في تلك الفاصلة الزمنية من وجوده الوطني في المشرق العربي.

لقد مثلت الإصلاحات الدستورية العثمانية، التي بدأت متواضعة في العام ١٨٣٩، وتطورت في الشكل والمضمون بعد العام ١٩٠٨، فشكلت مقدمات حافزة، في الواقع، للحركة الدستورية العربية. فبعد تداعي أركان الدولة العثمانية، أعلن

* نُشرت هذه المقالة في صحيفة «الأهرام» المصرية، وصحيفة «الزمان» العراقية، ٢٠٢٠/١/١١.

فيصل بن الحسين، في تشرين الأول/أكتوبر ١٩١٨، تشكيل حكومة دستورية في سورية، باسم والده الشريف حسين، تشمل جميع بلاد الشام أو المشرق العربي (جوهر المشرق العربي اليوم هو لبنان، فلسطين، الأردن سورية، والعراق)، وأراد لها منذ البداية حكماً دستورياً، يُشارك في صياغته شعوب بلاد الشام بأطيافه المتنوعة؛ المذهبي والديني والعرقي والطائفي بلا تمييز، ويُنتخب نوابه وشيوخه بإرادة وطنية حُرَّة، لتكون بذلك أول انتخابات نيابية شعبية في تاريخ سورية الحديثة، التي تَبنت فكرتها النُّخب العربية في العشرينيات من القرن الماضي. وقد نقلت تلك النخب؛ استلهاماً لروح هذا الدستور، مفاهيم نهضوية بنظرة استشرافية للقرن الماضي إلى الثقافة السياسية العربية، كالدولة ــ الأمة، والمواطنة، والتمثيل النيابي، والاقتراع، وتوازن السلطات، وغير ذلك من آليات الممارسة الديمقراطية المدنية.

بعد وصوله إلى دمشق، قام جلالة الملك فيصل، رحمه الله، بسن تشريعات تحقق مقتضيات العدل والمساواة بين الناس، في مجتمع سوري متنوّع متعدّد، وعلى رأس هذه التشريعات وثيقة دستورية مدنية عصرية، فابتدر التوجه لإنفاذه بإصدار مرسوم لتأليف وزارة برئاسة رضا باشا الركابي، الذي استمر برئاسة الوزارة السورية من ١٩١٨/٩/٣٠، ولغاية ١٩٢٠/١/٢٦، لينتظم في عهد هذه الحكومة تشكيل مؤتمر سوري، ووضع قانون أساس للبلاد باسم «دستور المملكة السورية»، وذلك في إطار معالجته للقضايا الاجتماعية للكيان السوري وفق منهجية حضارية أعطت لهذا الدستور طابعاً مدنياً لاعتماده المواطنة كأساس للحقوق والواجبات، واتسم بالبعد الديمقراطي، الذي أخذت الحريات فيه حيزاً كبيراً، عَزَّ مثيلها في ذلك الزمان.

وتجدر الملاحظة أنه قد سبقت صياغة هذا الدستور خطاب موضوعي اجتماعي وسياسي واسع يعالج الحيرة التي نحن فيها اليوم، توّجت بالمؤتمر العام، الذي عقد ثلاث جلسات رئيسة، بين شهري حزيران/ يونيو ١٩١٩، وتموز/ يوليو ١٩٢٠، استطاعت من خلالها لجنة الدستور وضع مشروع مؤلف من ١٤٨ مادة لـ«المملكة العربية السورية». ركزت المادة الأولى فيه على اختيار اللجنة للشكل النيابي الدستوري في حكومة ملكية نيابية. بينما أقرت المادة التاسعة والعشرون بأن الحكومة مسؤولة أمام المجلس النيابي. وكانت الملكية في مشروع

الدستور مُقيدة، والسلطة التشريعية موزعة على مجلسين؛ «النواب، والشيوخ»، اللذان اقتبسا من نموذج الملكيات الدستورية الأوروبية. غير أن اللافت في الدستور هو مفهوم وصفه «المواطن»، في المادة العاشرة، التي أطلقت على جميع أفراد المملكة السورية العربية بصرف النظر عن أي تحديد ديني، أو إثني له، فالمواطن السوري هو كل فرد من أهل المملكة السورية العربية، وليس من يتكلم العربية فقط.

لهذا، كان الدستور العربي الفيصلي دستوراً مدنياً في المشرق العربي، ولكونه دستوراً متميزاً بتقدير بريطانيا وفرنسا فقد عُمل على إفشاله خشية كل من البلدين أن يؤدي هذا النموذج إلى زعزعة أركان حكمهما في العراق وفلسطين وشمال أفريقيا. وبالمثل، أجهضت بريطانيا المطالب الدستورية في مصر، التي قُدِّمَت في ثورة ١٩١٩، والتي نسقت عملية مُحكَمَة من أعلى إلى أسفل لصياغة دستور ليبرالي، بينما كان زعيم الثورة سعد زغلول في المنفى، مثلما واجهت بالقمع ثورة العشرين العراقية ذات المطالب الوطنية التي تتعلق بالاستقلال وحق تقرير المصير.

وقد تميز الدستور باحترام الآخر وتجلت فيه الهوية العربية المستوعبة إنسانياً للتنوع والتعدد الثري على أساس الاحترام المتبادل، فلم يشترط اللسان العربي لغة للجميع. وتضمنت مواده التغيرات السياسية والاجتماعية التي طرأت على البلاد، حيث المشرق حاضنة الحضارات «والشمس تشرق من الشرق»، وقد شكلت قضاياه منطلقاً للحوار والنقاش الشعبي والنخبوي، الذي استمر بعد الاستقلال الوطني، وتفاعلت معه أجيال لاحقة، وتستذكره بالفخر إلى اليوم. إذ إنه وفر مادة ثرية للتفكر والتدبر، وقدم وثيقةً مبكرة عن بنية القضايا الوطنية، التي ينبغي أن تستأثر بالاهتمام.

ومما يُستفاد من تجربة الدستور الفيصلي أنه أسس لفكرة نماذج من العيش المشترك بين التيارات الوطنية والدينية المحافظة على حد سواء، التي نشأت عبر تعاون الحركات الدستورية الشعبية الأولى في العالم العربي بعد الحرب العالمية الأولى، والتي اجتهدت في التخلص من الحكم الأجنبي، وإقامة الديمقراطية الدستورية. غير أن قوى الاحتلال عملت على إجهاض هذه النماذج.

ويشير النسق التاريخي، الذي تم الكشف عنه خلال تجربة الدستور الفيصلي، إلى أن التسوية الهادفة بين التيارات الوطنية والدينية المحافظة، تتطلب ظروفاً خاصة وقيادة استثنائية تستوعب الوقائع الثقافية والمتغيرات الاجتماعية، وتدرك الحكمة في إدارة التنوع والتعدد. وتؤكد هذه التجربة أن الديمقراطية ليست مناقضة للإسلام ولكنها تشكل النموذج المنشود باستلهام روحه الحيّة وتعاليمه السمحاء. وهذا النموذج متقدم على الكثير من النماذج الحديثة. وعندما نقارب المسألة بين عامي ١٩٢٠ و٢٠٢٠ تتكشف الميزة المتقدمة للدستور الفيصلي الذي جاء من تجارب حكم الدولة العثمانية بعد ستة قرون في تقييم واضح وناضج لما يجب أن يخلفها بالاعتراف الدستوري والقانوني لحقوق الشعب العربي الذي لم يُعتبر جزءاً من الدولة، لهذا فله الحق بأن يبحث عن هويّة وجدها بالدستورية مثلما وجد سعد زغلول هوية وادي النيل في دستوره، حيث أن ملك مصر كان ملك مصر والسودان آنذاك.

والسؤال الذي يطرح نفسه الآن هو: لقد تمكن السوريون والمصريون من التوصل إلى حل وسط بين المحافظين والليبراليين قبل قرن من الزمان، فهل يستطيع النخبويون العرب من اليمين واليسار تكرار تلك التجارب اليوم؟ إن مثل هذا السؤال تستوجب الإجابة عليه استصحاب السمات الأساسية للإسلام، وأصول الثقافة العربية، والتجربة الإنسانية المُنْتَجَة لليبرالية والفكر الديمقراطي الحديث، الذي يُعلي قيمة التنافس الإيجابي على الاستقطاب السياسي. فقد أدى هذا الاستقطاب، الذي هيمن على الواقع العربي طويلاً، إلى ظهور تيارات عززت من مكانتها الاستعمار، وكانت مناهضة لصياغة دساتير شبيهة بالدستور الفيصلي، الأمر الذي عرقل الانتقال إلى سياسات أكثر ديمقراطية وشمولية وتعددية في عالمنا العربي اليوم، حيث إن بريطانيا وفرنسا كانتا ترغبان أن ترثها الأنظمة العسكرية، كما قيل، بدلا من أن تستمر هذه الرعاية الملكية لأسباب لم تصدق القول، أو من حيث المطلق معارضة للملكية، وهي بذلك تناقض نفسها عندما تقول بأن الديمقراطية حل للشعوب.

لقد وعد الملك فيصل السوريين بأن الطبيعة العربية للنظام هي عبارة عن مصطلح من الإقليم إلى العالم، يهدف إلى دعم مطالب الاستقلال السوري، وليس أداة لاستبعاد المتحدثين بغيرها من الكرد والأرمن وغيرهم. ففي خطاب ألقاه في حلب في ١١ تشرين الثاني/نوفمبر ١٩١٨، عرّف فيصل- وقد سبقه إلى

ذلك الشريف الحسين بن علي وقال التعريف نفسه الملك المؤسس عبد الله بن الحسين- بأن العروبة كبرنامج سياسي هي للمساواة والإدماج: «أنا عربي، وليس لديّ أي امتياز على أي عربي آخر»، كما تعهد قائلاً: «إنني أحث إخواني العرب، أياً كان دينهم، على استيعاب زمام الوحدة والتفاهم المتبادل، لنشر المعرفة وتشكيل حكومة تجعلنا فخورين بها». «أكرر ما قلته في كل مكان، إن العرب كانوا عرباً قبل موسى ويسوع ومحمد، وأن الأديان تقودنا إلى متابعة الحقيقة والأخوة على الأرض. لذلك، كل من يزرع الانقسام بين المسلمين والمسيحيين واليهود ليس عربياً».

وزاد الملك فيصل على ذلك بأن طمأن غير المسلمين أن مكانته كإبن الشريف الحسين، ونسبته لذرية النبي الهاشمي، لن تجعل منه خليفة لبلاد الشام؛ على عكس ما ألفه الناس أيام الامبراطورية العثمانية، حيث كان السلطان أيضاً الخليفة، والزعيم الروحي لجميع المسلمين. وكان هذا التوجه الجامع قد حدا ببطريرك الروم الأرثوذكس، وكبير حاخامات دمشق، أن يؤيدا برنامج جلالته، بناء على تأكيدات ملكية بأن مجتمعاتهم ستكون محمية. وبهذا قدم نموذجاً عروبياً منفتحاً للإسلام فهم منه الحلفاء في باريس أن هناك «أمّة» سورية تستحق الحكم الذاتي بوصفها متجانسة وتحيا في منطقة جغرافية متجاورة.

وقد عمل فيصل على تمكين وتفويض السلطة التشريعية، وأن تكون الحكومة مسؤولة أمام المؤتمر، وليس أمام الملك. وأن يشرف المؤتمر، وليس الملك، على نظام المحاكم، بما في ذلك المحاكم الدينية. ويمكن اقتراح مشاريع القوانين من قبل منظومة المنتخبين والحكومة، وليس فقط من قبل رئيس الوزراء، كما في العهد العثماني. فقد اضطر رئيس الوزراء مرة، بعد الكثير من النقاش والمداولات، إلى تقديم برنامجه للموافقة عليه من قبل المؤتمر، إيماناً بأن السلطة الحقيقية في الديمقراطية تستمد من الشعب، وأن المؤتمر يمثل الشعب. ومع ذلك، فقد توصلوا إلى حل وسط بشأن العديد من القضايا الخلافية، بما في ذلك دور الدين في الدولة، وحقوق الأقليات، وميزان القوة بين الملك والبرلمان، وبين الحكومة المركزية والمحافظات. كما قلص الدستور قوة النخب بإلغاء الترشيح لعضوية مجلس الشيوخ مدى الحياة، إذ أوجب انتخاب أعضاء مجلس الشيوخ، ولمدة تسعة أعوام فقط. وفقد مجلس الشيوخ أيضاً الحق في فحص التشريعات، التي يقرها مجلس النواب، بسبب الانتهاكات المحتملة لحقوق الملك، أو الدستور.

إن الأمل يحدونا بالعودة الى النهضة المؤسسية التي أرسى دعائمها جيل الحسين بن علي وعبد الله وفيصل الذين بدأت بهم الدربة على الحياة السياسية في «مجلس المبعوثان»، وهو المجلس النابع من الواقع الجيوسياسي في المشرق العربي وآسيا الصغرى وتالياً إلى العالم، وليس من مساومات فرساي، أي أنه صوت الإقليم إلى العالم وليس العكس. وأضيف أن الدستور الفيصلي لعام ١٩٢٠ كُتب بمبادرة لا سابق لها في العالم العربي، وبرضا من الشريف الحسين بن علي ومباركته، وصيغت مواده بروح أكثر ديمقراطية وعدلاً وإيماناً بالمساواة، إلا أنه لا شك مدين ببعض الفضل لسلفه العثماني، الذي أقر بعض المبادئ العامة لحقوق المواطنة في وقت كانت فيه الامبراطورية العثمانية تلفظ أنفاسها الأخيرة. وبينما استبعد الدارسون المماثلة المطلقة بينهما، إلا أنهم بينوا بجلاء لا يقبل الجدل أحقية الدستور الفيصلي في أن يتوج كأول وثيقة حقوق عربية وإسلامية، وذلك لما وفره من ضمانات ما تزال تمثل مطلباً ملحاً في أكثر من بلد عربي وإسلامي.

ففي الوقت الذي ينصرف فيه تركيز الدستور، في المقام الأول، بالسيادة القانونية على الدولة والمجتمع، إلا أن الدستور الفيصلي كان ينظر إليه أيضاً على أنه وسيلة فعالة للترويج لوطن أكثر شمولاً وأقل انقساماً؛ فقد هدف، على وجه التحديد، إلى إعادة صياغة الحياة الاجتماعية والسياسية في سورية لمجتمع واحد موحَّد، واعتبار غير المسلمين مواطنين كاملي الأهلية، ويتمتعون بحقوق متساوية وواجبات مشتركة. فكانت التسويات والنماذج التي توصل إليها هذا الدستور فريدة، ومثَّلت مبادرة تاريخية تأكد بها مبدأ السيادة، وحقوق المواطنة، والاحترام المتبادل، والكرامة الإنسانية.

وختاماً أقول إن ما نحتاج إليه في عالمنا العربي اليوم هو ويستفاليا عربية تقيم علاقات متوازنة بين الدول والشعوب، وتحترم خصوصية الهويات الفرعية، وترعى المصالح المشتركة والمنافع المتبادلة بين شعوبها وبلدانها. وتبرز أهمية اتفاقية ويستفاليا (الأوروبية) أنها عززت مفهوم التسامح عبر السماح للأقليات الدينية في الإقليم بممارسة شعائرها الدينية بحرية. كما أسست لأسبقيات سياسية مهمة فيما يتعلق بسيادة الدولة، والعلاقات الدبلوماسية بين الدول، وتوازن القوى في أوروبا.

قيم النهضة العربيّة وبناء الدولة

د. محمد أبوحمّور*

جاءت الندوة العلمية «دولة النهضة العربية»، التي بادر إلى عقدها منتدى الفكر العربي بعمّان يوم الأحد ٢٠١٨/٩/٢ بمناسبة المئوية الأولى للحكومة العربية الفيصلية والمملكة السورية (١٩١٨- ٢٠١٨)، لتؤكد أن ميراث الفكر النهضوي العربي ما يزال ميراثاً ثرياً على صعيدي الرؤى والخبرات التطبيقية، وأن قراءة التاريخ العربي الحديث ينبغي أن تكون متصلة بقراءة التاريخ القديم للعرب والأمم التي اشتركوا معها على مدى العصور في البناء والتواصل الحضاري ضمن الإقليم. هذا من ناحية، أما الناحية الأخرى فلا بد من قراءة المستقبل في ضوء النظرة إلى «النهضة» على أنها عملية مستمرة نحو الأفضل دوماً، كما بيَّن ذلك سمو الأمير الحسن بن طلال -حفظه الله ورعاه- الذي تفضل برعاية الندوة والمشاركة بالكلمة الرئيسية وفي المناقشات.

ولا شك أن النظرة الشاملة والمتوازنة الممتدة بين الماضي والحاضر والمستقبل هي النظرة التي تتطلبها روح الموضوعية إذا وعينا تماماً أبعاد الخطاب العربي نحو العالم، وتَمثَّلنا القيم النهضوية التي خاطب بها المغفور له الملك فيصل بن الحسين -رحمه الله- المجتمع الدولي، ولا سيما خلال رحلاته

* الأمين العام لمنتدى الفكر العربي، ووزير المالية الأسبق/الأردنّ.

إلى عواصم القرار في ذلك الزمان؛ باريس ولندن، وكفاحه وصحبه من رجالات الحركة العربية ومفكريها ومثقفيها لإيجاد مكان للصوت العربي تحت سماء هذا العالم يخدم القضايا العربية، ويدافع عنها، ويبين الحقائق التي يستند إليها العرب في مسؤوليتهم تجاه أنفسهم وتجاه الجغرافيا والمضمون الإنساني لوجودهم وكيانهم وروابطهم بجيرانهم أصحاب الحضارات والمدنيات والثقافات المتأصلة في المنطقة.

وربما رأى البعض تشابهاً في بعض الجوانب بين الظروف الإقليمية والدولية التي أحاطت بقيام الحكومة العربية في دمشق قبل مئة عام، بعد انتهاء الحرب العالمية الأولى، ومن ثم إعلان المملكة السورية في بلاد الشام سنة ١٩٢٠، وتداعيات سايكس-بيكو ووعد بلفور حينذاك؛ وانعكاسات ما يجري في العالم حالياً من إعادة رسم خرائط المنطقة والحديث عن صفقة القرن وما إلى ذلك. لكن لا بد أن لا ننسى وسط هذا الضجيج السياسي أن التاريخ لا يعيد نفسه، وإنما يعطي العبرة ويعلم أعظم الدروس في قوة الإرادة وحُسن استخدامها. فحري بنا اليوم ونحن نستمع إلى سمو الأمير الحسن بن طلال في إشارته البصيرة إلى أن التاريخ ليس مجرد سردٍ للماضي، وإنما هو حافز للخيال المبدع، وامتلاك القدرة على التفكّر والتبصّر في شؤوننا وأحوالنا، وإبقاء شعلة الفكر متّقدة، والعزائم ساعية إلى تحقيق الآمال، والضمير الجمعيّ حيّاً تجاه مَن سلمونا الأمانة وتجاه الأجيال القادمة الذين سيتسلمونها منّا ويكملون المسيرة.

إن الاحتفاء بذكرى أول دولة عربية مستقلّة وحدوية في المشرق في العصر الحديث، استوعبت في تجربتها خلاصة فكر النهضة وحملت رسالته كما عبَّرت عنها هذه الدولة بوصفها ثمرة للثورة العربية الكبرى بقيادة الهاشميين الأبرار، هي مناسبة عزيزة في وجدان كل عربي، كما أنها وقفة من أجل الدعوة لاستعادة قيم النهضة، التي جعلت من هذه الدولة في بلاد الشام، رغم قِصر فترتها

(١٩١٨-١٩٢٠)، صورة واقعية على قابلية تحقيق الوحدة وتعظيم المشتركات والارتقاء والتقدم في مدارج الحضارة.

لقد كانت الدولة العربية الفيصلية في سورية الطبيعية، نموذجاً يُعتدُّ به في التاريخ العربي، من حيث إنشاء دولة مدنية عصرية شارك في تأسيسها نخبة عربية من العلماء والمفكرين والقانونيين والاقتصاديين ورجال الإدارة والعسكرية، وتنتهج نهج الديمقراطية والمساواة، والحرية والانفتاح، والمشاركة الشعبية من خلال المؤسسة البرلمانية والأحزاب والصحافة، وعلى أسس احترام التعددية السياسية والحفاظ على حقوق المواطنين ومكوّنات المجتمع كافة، وتعزيز التنوع الثقافي وقبول الآخر. فضلاً عن عدالة توزيع الثروات الوطنية، وإقامة مرافق الدولة التشريعية والتنفيذية والقضائية على مبدأ النزاهة والشفافية، والاهتمام بالثقافة والعلم والمعارف كروافع لبناء الوطن والدولة.

وكل ذلك حاولنا في تلك الندوة العلمية المشار إليها أن نشمله في محاورها وأبحاثها التي أعدها مجموعة من المتخصصين[١]، انطلاقاً من المرجعية الفكرية والثقافية للنهضة العربية، ودور النخب المثقفة في بناء الحكومة العربية، والفكر السياسي للملك فيصل وأثره في بناء الدولة، ثم التنظيمات الإدارية والاقتصادية التي أبرزت إبداع العقل العربي إذا أعطي الفرصة المناسبة والحافز لينتج ويُنجِز، وكذلك التجربة السياسية والفكرية للجمعيات العربية النهضوية في هذا المضمار، والتجربة البرلمانية والتعددية السياسية وموقف الحكومة العربية من التعددية والتنوع الثقافي في بلاد الشام، والتعامل معه على أنه مصدر إثراء وقوة، وحركة التعريب التي شهدتها بلاد الشام وأثرها على نهضة الفكر والثقافة

(١) سيصدر كتاب «دولة النهضة العربية» الذي يضم الأبحاث والأوراق العلمية المقدَّمة فيها، ضمن منشورات منتدى الفكر العربي في مطلع العام ٢٠٢٠م.

والتعليم، والعلاقات الخارجية والدور الدبلوماسي للملك فيصل كممثل للعرب وخاصة في مؤتمر فرساي للسلام في باريس سنة ١٩١٩، بعد انتهاء الحرب العالمية الأولى وبدء المفاوضات بين القوى العظمى للترتيبات الجديدة بينها.

إن منتدى الفكر العربي، وهو يتقدم مؤسسات الفكر والثقافة العربية في إحياء ذكرى المئوية الأولى لدولة النهضة العربية -كما سميناها استلهاماً للمعاني الشريفة التي تجسدها- وفي إطار مشروعه الكبير «النهضة الفكرية العربية»، أراد مرةً أخرى أن يؤكد أن المرحلة التاريخية التي يمر بها الوطن العربي تحتاج إلى جهود أبناء الأمّة ومثقفيها وتعاضدهم في وعي القضايا المشتركة والربط بين الأصالة والمعاصرة، خدمةً للهدف الأسمى في تقدّم الأمّة وكرامة الإنسان العربي واستقرار شعوبها ودولها ووحدة مجتمعاتها، والله الموفق.

مئويّة دستور العهد الفيصلي في بلاد الشام (١٩١٨-١٩٢٠م)

دستور «المملكة السورية العربية» ١٩٢٠م وموقف العلماء منه وما أُقرّ منه حتى ١٧ تموز/يوليو ١٩٢٠م

أ.د. محمد م. الأرناؤوط

مقدمة

مع أن نظام الحكم العثماني الجديد تميّز منذ بدايته بثنائية الشرع/القانون، حيث أصبح من صلاحيات السلطان إصدار قوانين تشرّع لأوضاع جديدة، إلا أنه شهد نقلة كبيرة في النصف الثاني للقرن التاسع عشر مع قيام النخبة المتنوّرة في ١٨٧٦ بفرض الدستور على السلطان الشاب عبد الحميد الثاني (١٨٧٦-١٩٠٩)، الذي أصبح أول سلطان عثماني يحكم بموجب دستور أو على رأس نظام حكم مشروط بالدستور، وهو ما عُرف بـ «المشروطية الأولى»[١].

ولكن السلطان عبد الحميد الثاني، الذي كان مرغماً على القبول بالدستور أو الحكم المشروط بالدستور وعلى القبول بمجلس منتخب، انتهز فرصة انشغال الدولة بالحرب العثمانية- الروسية ١٨٧٧-١٨٧٨ مع اقتراب القوات الروسية من العاصمة والهياج في البرلمان والشارع، وأصدر في ١٨٧٨/٢/١٤ أمره بتجميد العمل بالدستور حتى إشعار آخر. ومع هذا الفراغ الدستوري عمل السلطان عبد الحميد الثاني على بلورة مرجعية ومشروعية جديدة لنظام الحكم تتمثل في دعمه لفكرة الجامعة الإسلامية وإحياء فكرة الخلافة في العالم الإسلامي، مما جعل له مؤيدين في الخارج ومعارضين في الداخل[٢].

• مؤرخ كوسوفي/سوري، مدير معهد الدراسات الشرقية في بريشتينا - جمهورية كوسوفو.

وضمن هذه الثنائية نجد في بلاد الشام أن العلماء انقسموا إلى قسمين: غالبية تقليدية مؤيدة ومستفيدة من حكم السلطان عبد الحميد الثاني، وأقلية متنورة وملاحقة بتهمة «الاجتهاد» كما كانت الحال مع «حلقة المجتهدين» في دمشق التي التفّت حول الشيخ طاهر الجزائري (١٨٥٢-١٩٢٠) وضمّت أحمد محي الدين الجزائري (١٨٣٣-١٩٠٢) وعبد الرزاق البيطار (١٨٣٧-١٩١٦) وجمال الدين القاسمي (١٨٦٦-١٩١٤) وعبد الرحمن الشهبندر(١٨٧٩-١٩٤٠) وغيرهم، الذين انفتح بعضهم لاحقا على العروبة أيضا[٣].

وكان الشيخ طاهر الجزائري،الذي يعود إليه الفضل في شحذ روح الاجتهاد والتجديد بين الجيل الجديد من العلماء، قد تميّز عن غيره من العلماء المحافظين أو التقليديين بمعرفة عدة لغات (التركية والفارسية والفرنسية) وباطلاعه على العلوم الحديثة والمدنية الأوروبية، ولذلك فقد كان من أوائل من طرح التقليد ودعا إلى الأخذ بمبادئ المدنية الحديثة، ويبدو هذا التأثير في مذكرات القاسمي حيث يشير إليه بتقدير كبير لكونه «الشيخ المفيد المرقي الوحيد»[٤]. ومن هذه الحلقة اشتهر بشكل خاص عبد الرزاق البيطار و جمال الدين القاسمي، على الرغم من الفارق في السن بينهما، إلا أن الأمير شكيب أرسلان يقول عن القاسمي إنه «رجل لايتمارى إثنان في الشام في كونه من أفذاذ العصر، ومن العلماء الذين تحتج بمثلهم دمشق في كل مقام مباهاة»[٥].

وقد اشتهرت «جمعية المجتهدين» في دمشق ودخلت التاريخ في شعبان ١٣١٣هـ/١٨٩٥م باسم «حادثة المجتهدين» بعد أن سعى الوشاة من العلماء التقليديين إلى إبلاغ الوالي عثمان ناظم باشا بأنهم يسعون إلى تشكيل مذهب جديد باسم «المذهب الجمالي» وينتقدون تحول الخلافة إلى ملك عضوض. وقد طالب الوالي من مفتي الشام محمد المنيني التدخل فعقدت بحضوره محاكمة لهم في المحكمة الشرعية في ١١ شعبان ١٣١٣هـ/ ١٨٩٥م، وقد دافع جمال الدين عن نفسه في هذه المحاكمة وأنكر اتهامه باستحداث مذهب جديد (المذهب

الجمالي)، وأقرّ فقط أنهم يطالعون كتاب «كشف الغمة» للشعراني وغيره للكشف عن غوامض بعض الأمور. وقد شغلت دمشق بهذه المحاكمة التي حضرها حشد كبير، ولا سيما بعد أن تم توقيف جمال الدين ليلة واحدة، إلا أنه خرج منها باستقبال كبير أكّد مكانته الجديدة [٦].

ومع هذا فقد أصبح جمال الدين منذ ذلك الحين تحت مراقبة السلطة الحميدية، التي كانت ترصد تحركاته ولقاءاته سواء في بيته أو في جامع السنانية حيث كان يخطب الجمعة. وبعد اعتقال عبد الحميد الزهراوي في ١٣١٨هـ/١٩٠٠م، فوجئ جمال الدين في إحدى الليالي بمختار المحلة مع بعض رجال الشرطة يدقون عليه الباب ليطلبوا منه كتاباً لديه من تأليف الزهراوي. وقد ذهب القاسمي بعد هذه المحنة في زيارة الى بيروت حيث التقى هناك صديقه عبد الرحمن الشهبندر(١٨٧٩-١٩٤٠)، الذي دعاه إلى زيارة الجامعة الأمريكية التي كان يدرس فيها، كما زار الجامعة اليسوعية وأعجب بما شاهده هناك من مظاهر التقدم. ولكن بعد عودته إلى دمشق كانت بانتظاره محنة أخرى في رمضان ١٣٢٤هـ/١٩٠٦م، حيث أثار عليه العلماء التقليديون (أو «الحشويون» كما يسميهم) عاصفة عاتية بسبب كتابه «مجموعة الأصول» وأهاجوا عليه القاضي والوالي الجديد شكري باشا و«كاد يلحق به السوء لولا أن الله يسر بعض المخلصين فتوسّطوا له»[٧].

موقف العلماء من إعلان العمل بالدستور في ١٩٠٨

في مثل هذا الجو من المضايقات يمكن لنا أن نتفهّم ترحيب جمال الدين وغيره من المتنوّرين بالتغيير الجديد في صيف ١٩٠٨، و بالتحديد إذعان السلطان عبد الحميد الثاني وقبوله بإعادة العمل بدستور ١٨٧٦ في ٢٤ تموز/ يوليو ١٩٠٨.

وفي ما يتعلق بالإعلان عن ذلك يلاحظ أن الخبر قد سجّله جمال الدين في مذكراته في شكل مقتضب في يوم الجمعة ٢٤ تموز ١٩٠٨ حيث اقتصر على ذكر وصول التلغراف من الصدر الأعظم إلى الولايات المتحدة بـ«اجراء العمل على القانون الأساسي واتخاذ أعضاء مجلس المبعوثين بناء على صدور الإرادة السنية». ولكن المهم هنا تعليق جمال الدين على الخبر حيث دون تحته ملاحظة

تفيد متابعة جمال الدين لما يحدث في العالم: «وقد صادف في ٤ تموز حرية أميركا وفي ١٤ حرية فرنسا وفي ٢٤ حرية المملكة العثمانية»[٨].

ويبدو أن الخبر كان مباغتاً لأركان الولاية في دمشق والعلماء التقليديين في آن، حيث سيطر التحفظ والحذر في انتظار ما سيحدث حتى ١٣ آب أغسطس ١٩٠٨ حيث جرى الاحتفال الرسمي بالحدث والطلب من الموظفين في الولايات القسم للعمل بالدستور. وحتى هذا جاء مباغتاً لشخصية عامة كجمال الدين، حيث انه دوّن في مذكراته في ١٣ آب ١٩٠٨«اليوم ونحن على الغداء سمعنا ضرب ٢١ مدفعاً، ثم علمنا أن المدافع ضُربت لما فرغ من تلاوة فرمان العمل بالقانون الأساسي، والحلف من الموظفين على العمل به»[٩].

ويبدو أنه بعد هذا الاحتفال، الذي حسم الترقّب والتحفظ، أصبح في وسع جمال الدين وأمثاله من العلماء المنفتحين أن يعبّروا عما في نفوسهم وأن يؤيدوا العهد الجديد. ومن الواضح أنه في الأيام السابقة حدث تشوش مما تعنيه المفاهيم والمصطلحات الجديدة التي أخذت تستخدم بكثرة مثل «المشروطية» و«القانون الأساسي» و«الدستور» الخ، حيث إن العلماء التقليديين أخذوا يشيعون في العامة «أن الدولة تريد أن تخرج بالناس عن دينهم، وأن القرآن والسنّة لم يعد لهما من مكان، وأن الحكم للدستور والقانون والنظام التي هي من وضع البشر» ولذلك فقد كان من المهم ما يقوله آنذاك جمال الدين وأمثاله من العلماء المنفتحين[١٠].

ففي ذلك اليوم الذي ضربت فيه المدافع احتفالاً بإعلان الدستور في ١٣ آب/ أغسطس ١٩٠٨ دُعي جمال الدين وأخوه محمد قاسم إلى اجتماع بهذه المناسبة في بيت الشيخ سليم الكزبري لـ «الاحتفال بأمر الدستور»حضره عدد من أركان الولاية مثل عبد الرحمن العظم محافظ الحج وعبد الله باشا الأمير وسامي باشا ومحمود باشا وعطا باشا البكري وعدد من النخبة الدمشقية الجديدة مثل أحمد بك الشمعة ورفيق بك العظم وعلي أفندي الكزبري و«الكثير من العلماء والمدرسين». وبالإضافة إلى هذا الحشد فقد شارك ممثل عن قيادة «جمعية الاتحاد والترقي» ألا وهو أسعد بك. وقد بدأ الاجتماع عبد الرحمن العظم الذي تحدث عما حدث في اسطنبول وطالب الحاضرين أن يؤيدوا الجيش في ما قام به، وتحدث بعده أسعد بك ممثل «الاتحاد والترقي»، ثم قام عبد الرحمن العظم فصافح أسعد بك وأقسم له على الولاء للدستور والعهد الجديد وكذلك فعل الحاضرون[١١].

ولكن المهم في هذا الاجتماع كانت كلمة العلماء المشاركين، التي كان يحتاجها النظام الجديد لمواجهة تحريض العلماء التقليديين العامة على الدستور باسم الدين. وقد ألقى الكلمة التي كتبها جمال الدين عن «منزلة القانون من الدين» أخوه محمد قاسم الذي درس عليه. وعلى الرغم من أن المسودة لهذه الكلمة موجودة ومحفوظة بخط جمال الدين إلا أننا لا نعرف السبب الذي دعاه لكي يفوض أخاه بإلقاء هذه الكلمة التي نالت الاستحسان من جميع الحاضرين. وقد بدأ الكلمة بسؤال من صديق له «عن منزلة القانون من الفقه ومداه عند العلماء» ثم جواب جمال الدين بأن «القانون والنظام والدستور يشبه الفروع المدونة في كتب الفقه، التي أخذها الاجتهاد والاستنباط من الأصول الأربعة: «الكتاب والسنّة والإجماع والقياس». وبعد أن يوضّح القاسمي مواقف كبار العلماء من الإمام مالك إلى الشاطبي الذين أكدوا على مصالح العباد قال: «وبالجملة فعلماؤنا وفقهاؤنا، وأئمة العصور من السلف الصالح، سبقوا كل واضع قانون ونظام إلى اعتبار رعاية المصالح التي لا قوام للأمة إلا بها. إنما ذكرتُ ذلك وكرّرته ليخفّ أمر القانون على من يسمع به ويظنه أمراً نكراً، وما هو إلا فروع ومسائل». وبعد أن وجّه القاسمي اللوم على الظلم والظالمين في العهد السابق الذي كبت الحريات أشار إلى فرحة الناس بالعهد الجديد حيث «وجوههم باشة وأنفسهم هاشة والصدور مفعمة بالمسرات والجوانح تهتز بالبشارات» وينتهي الى توجيه رسالة مهمة في نهاية الكلمة حيث يقول: «إننا قد دخلنا الآن والحمد لله في حياة جديدة ومنحنا نعمة حميدة. فيجب علينا أن نخصص للوطن أنفسنا ونسعى جهدنا لإعلاء شأنه وتعزيزه، حقق الله الآمال»[١٢].»

وأفضل ما يعبر عن مشاعر جمال الدين إزاء إعلان الدستور ودلالته ما دوّنه في نهاية كتابه «دلائل الوحيد»، الذي كان قد عانى لأجل طباعته خلال العهد السابق. فقد كان جمال الدين قد جمّد العمل في مسودة الكتاب للمطبعة بعد التحقيق معه، ولكن بعد إعلان الدستور في ٢٥ جمادي الثانية ١٣٢٦هـ - ٢٤ تموز ١٩٠٨م عاد إلى إكمال العمل وإعداده للمطبعة وكتب عن ذلك في مقدمة الكتاب: «رجعتُ إلى إتمام تبييضه حتى كمل في أواخر جمادي الثانية عام ١٣٢٦هـ، في الأسبوع الذي منحت فيه الأمة العثمانية العمل بالدستور المبني على قواعد العدل واحترام

الشورى، ونشر العلوم، وتحرير الأنفس من قيود الاستعباد. فلله ذلك الأسبوع الذي قلب نظام الملك وغيّر هيئة البلاد وبدل الأرض بغير الأرض إذ انسلخت عن حياتها الأولى، حياة الخمول والذل، والضعف والجهل، واستبدلت بحياة العز والنشاط، والقوة والعلم والارتباط»[١٣].

ويبدو أن جمال الدين كان لا يسلم من نقد العلماء التقليديين على تأييده الدستور. فقد نشر آنذاك مقالاً في جريدة «ثمرات الفنون» التي كان يصدرها في بيروت الشيخ أحمد حسن طبارة بعنوان «بلى من سبر عرف» يؤيد فيها الدستور ويبين عدم تعارضه مع الشريعة. وقد وجّه إليه أحد أعضاء الجمعية الإسلامية في مصر، الذي كان بجولة في سورية آنذاك، رسالة انتقده فيها على هذا المقال ورد فيها «إننا ننصح جمال الدين القاسمي ونقول: لا يحقّ له أن يذكر مسألة في الجرائد مناقضة للشرع لأنه من العلماء»[١٤].

ويبدو أن هذه الرسالة قد حرّضت جمال الدين على الاهتمام أكثر بهذا الموضوع وكتابة مقالة بعنوان «أصل وضع الدستور»، ربما كان يعدّها للنشر ولا نعرف إذا ما نشرت آنذاك. وفي هذه المرة يعرّف جمال الدين الدستور كما يفهمه وكما يجب أن يفهمه القارئ: «الدستور أو القانون عبارة عن كتاب يحتوي فروعاً ومسائل من أحكام المسائل الفقهية لا العبادات وتدبير المملكة، وقوانين الحسبة، وقيادة الجيوش، وتوسيع العلوم والمعارف، وحفظ الأموال والأعراض والأنفس وسائر الحقوق، ومنع التعدي والاغتصاب، واستبداد الحكام، وكف يد المرتشين والمفسدين، وجعل الحكومة شورى، يرأسها سلطانه، بمعنى أن ينتخب من كل بلد يحوي عدداً عديداً من الأنفس رجالاً ذوي كفاءة ولياقة، ومعرفة في أحكام المعاملات، وتسهيل الإصلاحات، ثم يجتمع جميع من انتخب من أولئك الرجال الأخيار في مجلس يرأسه السلطان، فيتفكرون في إصلاح المملكة من جهة إدارتها العامة». وبعد هذا التعريف يربط جمال الدين بين العدل وتطور الأمم، وبالتحديد بين الاستبداد وتقهقر المسلمين، حيث يقول: «ومعلوم ان الحاكم إذا استبد، ولم يردعه عن الظلم تقوى ولا صلاح، أهلك الحرث والنسل. ولئن وجد في بعض العصور خلفاء صالحون، كعمر بن عبد العزيز ونور الدين محمود وصلاح الدين

يوسف الأيوبي وأمثالهم، فهم من النادر». وينتهي جمال الدين في هذه الصفحات إلى جملة حاسمة يقول فيها: «وبالجملة فالدستور لا ينافي الدين بل يؤيده ويحفظ الحقوق بطريقة أقوى منها. وموضوعه بالإجمال فروع اجتماعية لعلاج الأمة وسياستها، ولتقويتها واعلاء شأنها، مع حفظ الدين والآداب والأخلاق، فمن أحسن فلنفسه ومن أساء فعليها»[١٥].

وعلى الرغم من هذا فإن العلماء التقليديين في دمشق بقوا على موقفهم المتحفظ من الدستور والنظام الجديد وأخذوا ينشطون في ما سماه جمال الدين «الجمعية الحميدية الفسادية التي بعث السلطان أعضاءها لقلب الدستور»، إلى أن حدثت محاولة الانقلاب على الدستور والنظام الجديد في اسطنبول خلال نيسان/إبريل ١٩٠٩ [١٦]. وبعد خلع السلطان عبد الحميد الثاني، الذي كان له صداه بين العلماء التقليديين في دمشق، توجّه وفد من أعيان وعلماء دمشق إلى استانبول لتأييد النظام الجديد وتهنئة السلطان الجديد محمود رشاد لتوليه للحكم. ويلاحظ هنا أنه بين هؤلاء كان الأخ الأصغر لجمال الدين د. صلاح الدين القاسمي الذي خطب باسم الوفد أمام السلطان، ثم كتب سلسلة من المقالات عن زيارته استانبول ومظاهر العهد الدستوري الجديد في جريدة «المقتبس»[١٧].

وقد أخذ جمال الدين آنذاك يشارك مع غيره من العلماء المؤيدين للدستور في الاحتفالات التي كانت تجري تأييداً للنظام الجديد بعد فشل الانقلاب. وفي هذا السياق يحدثنا في مذكراته عن احتفال أقيم في تكية السلطان سليمان في دمشق (المتحف الحربي الآن) في يوم الجمعة ٢٣ جمادي الأولى ١٣٢٧هـ - ١١ حزيران/يونيو ١٩٠٩، حيث قرأ فيه صديقه الشيخ عبد الرزاق البيطار «المولد النبوي عن روح الأحرار بحضور الوالي والقاضي وأعيان البلدة... وبعد ذلك سمعنا خطباً وقصائد تليت في تأبين شهداء الحرية وفي الحرية»[١٨].

وفي غضون ذلك (١٩٠٨- ١٩١٤) كانت قد عُقدت عدة انتخابات للبرلمان العثماني الجديد (مجلس المبعوثين) مما ساهم بالتدريج في إرساء ثقافة دستورية وبرلمانية جديدة، تمثلت خاصة في مساءلة الحكومة وفي النقاش

داخل البرلمان حول القضايا الجديدة التي أصبحت تهم الرأي العام مع انتشار الصحافة مثل موضوع الحقوق الثقافية للعرب والاستيطان الصهيوني المتزايد في فلسطين .. إلخ[١٩].

«حكومة دستورية» تمهّد للدستور الجديد ١٩١٨-١٩٢٠

مع إعلان الشريف الحسين بن علي لـ «النهضة العربية» في حزيران/ يونيو ١٩١٦ برز من أولاده الأمير فيصل (١٨٨٣-١٩٣٣) الذي كان قد خاض تجربة العهد الدستوري الجديد بعد انتخابه نائبا لجدة في البرلمان العثماني (١٩٠٩-١٩١٢)، حيث اكتسب خلال إقامته في استانبول ومشاركته في جلسات البرلمان خبرة جديدة في الحياة السياسية والديموقراطية. ولذلك لم يكن من المستغرب بعد أن وصل إلى دمشق على رأس الجيش الشمالي أن يعلن في ١٩١٨/١٠/٥ عن تشكيل «حكومة دستورية عربية شاملة جميع البلاد السورية»[٢٠]، في الوقت الذي لم يكن والده في مملكة الحجاز يأخذ بذلك[٢١].

ومع أن الظروف السياسية لم تكن تسمح بأكثر من ذلك نظراً لتبعية «الإدارة العربية» إلى قيادة قوات الحلفاء بالمنطقة (الجنرال النبي) في انتظار حسم مؤتمر الصلح في باريس لمصير الولايات العثمانية السابقة، إلا أن مبادرة الأمير فيصل بعد عودته المتفائلة من باريس في نيسان/أبريل ١٩١٩ واجتماعه بوفود أعيان سورية في دار البلدية بدمشق في ١٩١٩/٥/١٤ سمحت له أن يحصل منهم على تفويض بإدارة سياسة البلاد الداخلية والخارجية بعد أن عاهدهم على السعي لاستقلال البلاد وتأسيس مجلس منتخب يضع القوانين للبلاد[٢٢]. وتجدر الإشارة هنا إلى أنه مع التئام المجلس الجديد أو «المؤتمر السوري» في ١٩١٩/٦/٣ (٢٣) تجلّت فيه نخبة ذات ثقافة قانونية دستورية أو خبرة في الممارسة البرلمانية خلال ١٩٠٨-١٩١٨ مثل هاشم الأتاسي وسعيد الحسيني وتيودور أنطاكي وغيرهم. وفي الجلسة الثانية التي عُقدت في اليوم اللاحق (السبت ٤ تموز ١٩١٩) تمّ انتخاب «لجنة وضع القانون الأساسي» برئاسة هاشم الأتاسي التي ضمّت عشرين عضواً من الشخصيات من ذوي الخبرة، حيث كان ربعهم من حلب:عبد الحميد الجابري ورضا افندي وأحمد العيّاش وسعد الله الجابري وتيودور أنطاكي[٢٤].

ويبدو أن بعض أعضاء المؤتمر كان يستسهل أو يستعجل إنجاز القانون الأساسي أو الدستور. فبعد اسبوعين فقط من تشكيل لجنة وضع الدستور قدّم مبعوث اللاذقية محمد الشريقي مداخلة حول تأخر أعضاء لجنة وضع الدستور في إنجاز عملها ورد فيها أن «الغرض من لجنة القانون الأساسي أن ننظم هذا القانون ليأخذه الأمير ويعرضه على مؤتمر السلام ليكون حجة للسوريين أمام العالم المتمدن على طرز حكومتهم المدنية القائمة على أساس الديموقراطية الحرّة». ولكن رئيس اللجنة هاشم الأتاسي أوضح في ردّه أن اللجنة تحتاج إلى وقت لانجاز عملها، ولذلك انتهت الجلسة إلى المطالبة بتسريع العمل لانجاز وضع الدستور وإرساله إلى الأمير فيصل في أوربا إذا لم ينجر قبل سفره[٢٥].

وفي الواقع كانت اللجنة واعية إلى عملها بحكم خبرة الأعضاء، حيث انشغلت أولاً في وضع «لائحة القانون الأساسي» الذي تضمّن المنطلقات والمبادىء الأساسية للقانون الأساسي أو الدستور الجديد. وقد تمكنت اللجنة من إنجاز هذه اللائحة حتى ٢٥ تشرين الأول/أكتوبر ١٩١٩، وحُدّدت لها جلسة يوم الثلاثاء ١٩١٩/١٠/٢٨ لتدقيقها من قبل المؤتمر[٢٦].

ولكن مع انكشاف مضمون الاتفاق البريطاني–الفرنسي الذي تمّ في أواخر إيلول/ سبتمبر ١٩١٩، وذاك مع بداية سحب القوات البريطانية من سورية لتحلّ محلها قوات فرنسية، والتشوّش في الرأي العام دُعي المؤتمر السوري إلى جلسة في يوم السبت ١٩١٩/١١/٢٩ للاستماع إلى كلمة الأمير فيصل (التي ألقاها علي رضا الركابي) حول المستجدات لبيان رأي المؤتمر ليكون ذلك «عونا للأمير فيصل المفوّض من قبل الأمة للدفاع عن حقّها السياسي المطلق .. وفقاً للغاية المشتركة التي هي الاستقلال التام»[٢٧]. وفي رد المؤتمر على ذلك الذي تلاه هاشم الأتاسي جاء التركيز من وحي «لائحة القانون الأساسي» على المطالبة بـ «إعلان الاستقلال التام للقطر السوري، مع تعيين شكل الحكومة بأنها شورية مدنية»[٢٨].

إلا أن إنجاز وضع القانون الأساسي أو الدستور لم تكن مهمة سهلة بسبب التباين الكبير بين التيار التقليدي سواء من العلماء أو من المحافظين وتيار التحديث الذي كان يمثله المتعلمون الجدد أو المتنورون من العلماء. وهكذا بعد الجلسة الافتتاحية الرسمية توتر الوضع في جلسة العمل الأولى حين اعترض علماء دمشق على خلوها من البسملة فقابلهم الأعضاء الآخرون وكلهم من خريجي كليات الحقوق والعلوم بأن «الأمة تتطلع إلى فجر جديد تتجلى فيه فكرة تأسيس حكومة تتفق وروح العصر لا دخل فيها للدين»[٢٩]. وفي هذا الجو دارت مناقشات ساخنة حول مواد الدستور القادم التي تتعلق بالعلاقة بين الدين والدولة وحقوق المرأة...إلخ.

وقد تبلور هذا الاتجاه، الذي سيعتمد مصطلح الدولة المدنية عوضاً عن الدولة اللادينية أو اللائكية، بشكل أقوى بعد شهر حين عقد المؤتمر السوري جلسة في ٢ تموز/ يوليو ١٩١٩ ليعتمد اللائحة التي سيقدّمها للجنة كنغ-كرين التي جاءت المنطقة بقرار من عصبة الأمم لاستطلاع رغبات سكان المنطقة في الاستقلال أو الانتداب. ففي اللائحة التي قُدّمت للجنة في اليوم التالي ١٩١٩/٧/٣ ورد أن المؤتمر السوري يطالب بأن «تكون حكومة هذه البلاد السورية ملكية، مدنية، نيابية، تُدار مقاطعاتها على طريقة اللامركزية الواسعة وتحفظ فيها حقوق الأقليات، على أن يكون ملك هذه البلاد الأمير فيصل»[٣٠].

وقد أُثير هذا الموضوع بشكل قوي في جلسة المؤتمر السوري في ٧ آذار/مارس ١٩٢٠ التي خُصّصت لإعداد قرار بشأن الاستقلال. فقد اقترح بعض الأعضاء من غير المسلمين أن يُنصّ في قرار المؤتمر على أن تكون حكومة سورية لا دينية (لائكية) ووافقهم بعض الأعضاء المسلمين بينما عارضهم آخرون طالبوا بالنص على أن تكون «حكومة عربية إسلامية». وحين احتدم الخلاف تدخّل الشيخ رشيد رضا باقتراح السكوت عن هذه المسألة لأنه «إذا أعلنت لا دينية يفهم منها جميع المسلمين أنها حكومة كفر وتعطيل لا تتقيد بحرام أو حلال، ومن لوازم ذلك أنها غير شرعية فلا تجب طاعتها ولا إقرارها بل يجب إسقاطها عند الإمكان»[٣١]. وقد وافقت آنذاك أغلبية الأعضاء على ذلك، ولكن يلاحظ أن قرار إعلان الاستقلال جاء «بإجماع الرأي» ليمثل التوافق على أن تكون الدولة المستقلة مبنية «على الأساس المدني النيابي وحفظ حقوق الأقلية»[٣٢].

وكان من الملاحظ أنه في «خطبة العرش» التي تلاها عوني عبد الهادي في المؤتمر السوري باسم الملك المُعلن فيصل بن الحسين أن الملك قد أكد في ختام هذه الخطبة الموجهة لأعضاء المؤتمر السوري أن «دولتنا الجديدة التي قام أساسها على وطنية أبنائها هي في حاجة اليوم إلى تقرير شكلها أولاً ووضع دستور لها يعيّن لكل منا -آمراً ومأموراً- حقوقه ووظائفه»[٣٣]. وبعد ذلك مارس المؤتمر السوري دوره الجديد فوراً الذي حدّده لنفسه في الرد على «خطبة العرش». فقد جاء في هذا الرد أن أعضاء المؤتمر اجتمعوا باعتبارهم «ممثلي الأمة السورية» وقرروا «بإجماع الرأي» مبايعة الملك فيصل بعد ظهر ٨ آذار على أن تقوم في سورية «حكومة ملكية مدنية مسئولة تجاه مجلس الأمة». وقد اختتم الرد بقرار وضع فيه الجميع حاكمين ومحكومين أمام الأمر: «لما كانت الحكومة التي قررنا تأليفها هي حكومة مسئولة تجاه الأمة فقد قررنا بقاء مجلسنا هذا لسنّ القانون الأساسي الذي تُبيّن فيه أساسات الحكم في البلاد من جهة، وتكون الحكومة مسئولة تجاهه في كل ما يتعلق بأساس استقلال البلاد التام إلى أن تتمكن الحكومة من جمع مجلس النواب وفقاً للقانون الذي سيوضع في هذا الشأن»[٣٤].

وبعد هذا القرار دبّت الحمية في المؤتمر السوري للنظر في مشروع «القانون الأساسي» الذي قُدّم للمؤتمر. وكان المؤتمر قد اختار لجنة لوضع مشروع «القانون الأساسي» مؤلفة من عشرين عضواً، و«باشرت عملها بكل جدّ ونشاط باحثة منقبة في أحدث مدونات الحقوق الأساسية، مقتبسة كل ما رأته ملائماً لحالة البلاد وأهلها» إلى أن وضعت «مضبطة الأسباب الموجبة لوضع لائحة القانون الأساسي» لكي تناقش في المؤتمر. وفي هذه «المضبطة» اعترفت اللجنة في مقدمتها أن الأمير فيصل هو الذي «ارتأى أن يضع المؤتمر السوري العام قانوناً أساسياً للمملكة السورية الجديدة تتخذه دستوراً في تنظيم أمورها الداخلية، وتعيين شكلها الجديد الذي تتجلى به روح الرعاية، والمحافظة بنوع خاص على حقوق الأقليات من المواطنين». وقد أشارت اللجنة بشكل خاص إلى المادة الأولى من مشروع الدستور الجديد، التي نصّت على أنّ «حكومة البلاد العربية السورية حكومة مدنية نيابية عاصمتها دمشق الشام ودين ملكها الإسلام»، ونوّهت إلى أنه «أُريد بذلك أن تكون البلاد نيابية مدنية، تتجلى فيها حاكمية الأمة لتكون

حاكمة نفسها بنفسها، وألا تترك للعوامل الدينية البحتة مجالاً في السياسة والأحكام العمومية مع احترام حرية الأديان والمذاهب التي في البلاد بلا تفريق بين طائفة وأخرى»[٣٥].

وكان المؤتمر السوري، الذي أخذ بهذا يمارس مهامه في مناقشة مشروع الدستور الجديد ومراقبة أعمال الحكومة، قد بدأ مهامه الجديدة يوم الأحد ١٠ آذار/مارس ١٩٢٠ بجلسة عامة ترأسها الشيخ سعيد الكرمي أكبر الأعضاء سناً (١٨٥٦-١٩٣٥) وتمّ فيها انتخاب هاشم الأتاسي للرئاسة بأغلبية الأصوات (٥٥ صوتاً) ويوسف الحكيم نائباً بأغلبية الأصوات (٤٣ صوتاً) ومحمد عزة دروزة سكرتيرا بأعلى الأصوات (٥٦ صوتاً) وغير ذلك من الهيئات[٣٦].

ومع هذا التحول تشكّلت أول حكومة وزارية وعهد الملك فيصل إلى رضا الركابي بمنصب «رئيس الوزراء»، وفي هذا السياق اعتبر رئيس الوزراء من واجبه التقدم ببيان إلى المؤتمر السوري في ٢٧ آذار/مارس ١٩٢٠ لينال الثقة باعتبار أن الحكومة أصبحت «مسئولة أمام مجلس الأمة». وفي جملة تُسمع لأول مرة قال الركابي إن «هيئة الوزارة سعيدة جداً بكونها أول وزارة وطنية دستورية ظهرت أمام مجلس ممثل للأمة تقرأ بيانها وتبسط خطتها». وضمن هذه الخطة أوضح الركابي أن «إدارتنا الداخلية تبقى على الأساسات الحاضرة (العثمانية- م.أ.) إلى أن يصدر القانون الأساسي»، ولذلك توجّه في النهاية بالقول لأعضاء المؤتمر إن «الحكومة ترجو من المجلس الموقر أن يسرع بوضع القانون الأساسي وقانون انتخاب مجلس الأمة لتباشر بإجراء الانتخابات وجمع المجلس التشريعي بأقرب ما يمكن»[٣٧].

ولكن التطورات السياسية المستجدة بعد إعلان المجلس الأعلى للحلفاء في سان ريمو عن قراراته في ١٩٢٠/٤/٢٥ بتوزيع الانتداب على بلاد الشام والعراق مابين بريطانيا وفرنسا، التي جاءت مفاجئة، أثرت على عمل المؤتمر بعد أن تمّ اختيار رئيسه هاشم الأتاسي رئيساً للوزراء، مما دعا المؤتمر إلى تخصيص جلسة جديدة في ٥ أيار/ مايو ١٩٢٠ لانتخاب رئيس جديد (رشيد رضا) ونائب

له (عبد القادر الخطيب). وقد ترتّب على ذلك أن تتقدم الحكومة الجديدة ببيانها إلى المؤتمر لنيل الثقة في ٨ أيار/مايو ١٩٢٠، الذي ألقاه وزير الخارجية الجديد عبد الرحمن الشهبندر[٣٨].

وبسبب هذه الظروف لم يبدأ المؤتمر السوري بمناقشة وإقرار بنود مشروع الدستور الجديد إلا في ٢٠ أيار/مايو ١٩٢٠. ويلاحظ هنا أن مناقشة مواد مشروع الدستور الجديد لم تكن حسب تسلسل ورودها بل حسب تقدير أهميتها من رئاسة المؤتمر كما يبدو، كما أن مناقشة بعض المواد أخذت وقتاً طويلاً على حساب المواد الأخرى وصاحبها اختلاف كاد يؤدي أحياناً إلى ضوضاء تستدعي توقيف الجلسة أو تأجيلها، وهو ما أخّر إقرار كل مواد الدستور الجديد حتى تعطيل عمل المؤتمر بقرار من الملك فيصل في ٢٠ تموز/يوليو ١٩٢٠ في محاولاته للحدّ من اندفاع القوات الفرنسية نحو دمشق[٣٩].

ففي جلسة ٢٠ أيار/مايو ١٩٢٠ تليت المادة ١٢٤ من الفصل الحادي عشر (في المقاطعات) من مشروع الدستور، و«بعد مناقشة طويلة تأجل البتّ فيها إلى الجلسة القادمة» وخُتمت الجلسة بذلك[٤٠]. وفي الجلسة التالية بتاريخ ١٩٢٠/٥/٢٢ تُليت مرة أخرى المادة ١٢٤ وطال النقاش حولها حتى تأجل النظر فيها إلى الجلسة اللاحقة[٤١]. وقد تميّزت جلسة ١٩٢٠/٥/٢٦ بتقديم اقتراح من ٢٨ عضواً يطلبون فيه «الاكتفاء بمذاكرة المادة ١٢٤ فقُبل الطلب». ولكن سرعان ما أعقب ذلك مناقشة طويلة اقترح فيها العضو عفيف الصلح وآخرون إعادة الفصل بكامله (الحادي عشر) إلى اللجنة التي وضعت مشروع الدستور فقُبل الاقتراح ثم «تعطّلت الجلسة بالنظر لحدوث الضوضاء»[٤٢]. ومع عودة المؤتمر إلى الانعقاد في جلسة ١٩٢٠/٥/٢٧ تُليت المادة ١٢٤ للمرة الثالثة، وتلي اقتراح مقدّم من ٤٣ عضواً يطالبون فيه بأن تكون المادة حسب الصيغة التالية «المقاطعات تُدار على أصول اللامركزية الواسعة في إدارتها الداخلية ما عدا الأمور التي تدخل في اختصاصات الحكومة العامة كما هو مصرّح بهذا القانون»، ولكن «حدث جدل وتعطلت الجلسة ثم أُعيدت الجلسة وقبلت الصيغة ثانية»[٤٣].

أما الجلسة التالية للمؤتمر في يوم السبت ١٩٢٠/٥/٢٩ فقد بدأت بتلاوة كتاب من بيروت مُقدّم من السيد محمد الباقر وآخرون «يحبذون ما قام المؤتمر من المذاكرات بلزوم إعطاء المرأة حق الانتخاب فقوبل بالهتاف»[٤٤].

وفي الجلسة التالية يوم الاثنين ١٩٢٠/٥/٣١ تُليت المادة ١٢٥ من مشروع الدستور، وبعد المناقشة اقترح منِح هارون استبدال كلمة «مجلس إدارة» عوضاً عن «مجلس نيابي» فلم يُقبل اقتراحه، بل قُبلت المادة على حالها وهي «لكلّ مقاطعة مجلس نيابي يدقق ميزانية المقاطعة ويسنّ قوانينها ونظمها المحلية وفقا لحاجاتها ويراقب أعمال حكومتها، وليس له أن يسنّ قانوناً يخالف نصّ هذا القانون الأساسي ولا القوانين العامة المعطى حقّ وضعها للمؤتمر»[٤٥].

وبعد ذلك حدث تطور جديد ألا وهو تقدّم عزت دروزة باقتراح لإضافة مادة جديدة إلى مشروع الدستور ألا وهي: «يُشترط في أساس تقسيم المقاطعات أن لا تقلّ مساحة كل مقاطعة عن خمسة وعشرين ألفاً من الكيلومترات المربعة، وألا يقلّ عدد سكانها عن خمس مئة ألف، وأن تراعى فيها الارتباطات الطبيعية والاقتصادية». وبعد مناقشة هذه المادة المضافة اقترح ثلاثة وأربعون عضواً «الاكتفاء بالمذاكرة وقبول اقتراح السيد عزة دروزة، فقُبل الاقتراح ثم تعطلت الجلسة»[٤٦].

وفي جلسة الثلاثاء ١٩٢٠/٦/١ نظر المؤتمر في المادة (١٢٧) من مشروع الدستور، و«بعد مناقشة طويلة تعطلت الجلسة بالنظر لحصول الضوضاء». ولما عادت الجلسة لاستكمال مناقشة المادة اقترح العضو حكمت النيال من حلب وآخرون أن يكون الحد الأصغر لسن النائب في مجلس المقاطعات خمساً وعشرين سنة، فقُبل الاقتراح وصارت المادة على هذا النص: «انتخابات المجلس النيابي للمقاطعة تكون على درجة واحدة، وأوصاف الناخب الأول وأوصاف النائب المصرحة في المادة ٧٩ والمادة ٨٠ من هذا القانون تراعى أيضاً في انتخاب مجالس المقاطعات فيما عدا سنّ النائب في مجلس المقاطعة، فإنّ الحدّ الأصغر لها يجب أن يكون خمساً وعشرين سنة»[٤٧].

وخلال شهر حزيران/ يونيو جاءت أول جلسة في ١٩٢٠/٦/٣ تُليت فيها أولاً المادة ١٢٨ فاقترح العضو دعاس جرجس ورفقاؤه أن تكون مدة مجالس المقاطعات أربع سنوات أو ثلاثة فلم يُقبل الاقتراح، بل قُبلت المادة على حالها: «مدة أعضاء مجلس المقاطعة سنتان، وتدوم نيابة النائب إلى أن تتم الانتخابات الجديدة ويجوز إعادة انتخابه»[٤٨]. وبعد هذه المادة تُليت المادة (١٢٩) فقُبلت كما جاءت: «يُنتخب نواب مجالس المقاطعات بنسبة نائب واحد إلى عشرين ألفاً من نفوس المقاطعة، والكسر المعتبر فيما دون النصاب عشرة آلاف»[٤٩]. ولكن حين تُليت المادة (١٣٠) والمادة (١٣١) تقرّر «تأجيل المذاكرة فيها إلى يوم السبت حيث يتذاكر المؤتمر في المواد العائدة للأقليات»[٥٠].

وفي الجلسة ذاتها تُليت المادة (١٣٢) و«بعد المناقشة قُبلت على هذه الصيغة»: «تبتدىء انتخابات مجالس المقاطعات في أول شهر تموز من كل سنتين، وتجتمع في أول شهر أيلول من كل سنة وتدوم اجتماعاتها شهرين، ويجوز تمديد مدة الاجتماع إذا طلبه الحاكم العام أو سبعة من أعضاء المجلس ووافق عليه ثلثا الأعضاء الموجودين في الجلسة»[٥١].

وفي جلسة يوم السبت ١٩٢٠/٦/٥ التي كانت مخصّصة للأقليات تليت المادة (٨٩) و«بعد المناقشة وردت عدة اقتراحات فتأجّل البحث فيها إلى الجلسة القادمة»[٥٢]. وفعلاً نوقشت هذه المادة في الجلسة اللاحقة يوم الاثنين ١٩٢٠/٦/٧ وطال النقاش حولها ثم تُليت بعض الاقتراحات ولم تُقبل، بينما«قُبل التعديل المعطى من إبراهيم الخطيب وعزة دروزة ورفاقهما وأصبحت المادة بهذه الصيغة»: «تُعتبر كل مقاطعة دائرة انتخابية واحدة بالنسبة للأقليات، ويكون النصاب لها ثلاثين ألفاً، والكسر المعتبر فيما دون النصاب خمسة عشر ألفاً»[٥٣].

وفي اليوم التالي الثلاثاء ١٩٢٠/٦/٨ اقتصرت الجلسة على نقاش محضر الجلسة السابقة حول الأقليات، حيث اعترض تيودور أنطاكي وطلب تصحيح المحضر «بذكر انسحاب مندوبي الأقلية من مذاكرة أمس لعدم قبول الأكثرية تقريرهم القائل بجعل النصاب الأكبر عشرين ألفاً والنصاب الأصغر عشرة آلاف»، ولكن «اعترض عليه بأن الانسحاب لم يكن من جميع مندوبي الأقلية»[٥٤].

أما جلسة يوم الخميس ١٠ حزيران/يونيو ١٩٢٠ فقد بدأت باعتراض تيودور أنطاكي على المادة (٩٢) بعد تلاوتها، ثم «تناقش الأعضاء في ذلك وبالنهاية قُبل اقتراح عزة دروزة فقُبلت وهي: «يُسنّ للانتخابات قانون خاص تُبيّن فيه كيفية إجرائها وسائر المعاملات المتفرعة عنها، وتُبيّن فيه أيضاً القاعدة التي يجري عليها انتخاب الأقلية»[٥٥].

ومع انعقاد الجلسة اللاحقة يوم السبت ١٩٢٠/٦/١٢ انشغل الأعضاء في نقاش بيان الحكومة حول السياسة الخارجية مابين مؤيد ومعارض إلى أن «تقرّر أن بيان الوزارة كاف»، ولذلك اقتصر الوقت المتبقي على تلاوة المادة (١٢٨) وتأجيل البحث فيها إلى الجلسة اللاحقة[٥٦].

وبالمقارنة مع الجلسات السابقة جاءت جلسة يوم الاثنين ١٩٢٠/٦/١٤ لتثير النقاش والاختلاف من جديد حول الأقليات. فعندما تُليت المادة (١٢٩) اقترح العضو عبد الكريم الخيّر أن يكون النصاب خمسة عشر ألفاً والكسر المعتبر فيما دون النصاب سبعة آلاف وخمسمئة، فقُبل الاقتراح وأصبحت المادة على هذا الشكل: «يُعيّن عدد نواب الأقليات في مجالس المقاطعات النيابية بنسبة مجموع نفوسهم في المقاطعة وباعتبار نائب واحد عن كل خمسة عشر ألفاً، والكسر المعتبر فيما دون النصاب سبعة آلاف وخمسمئة» على الرغم من أن بعض ممثلي الأقليات (تيودور أنطاكي ودعاس جرجس والياس عويشق وعيسى المدانات وتوفيق مفرج ورشيد النفاع) عبّروا عن استنكافهم عن الاشتراك في مناقشة المادة[٥٧].

ومع ذلك فقد استمرّت الجلسة بإقرار المزيد من المواد. فقد تُليت المادة (١٣٠) وبعد المناقشة قُبلت على هذا التعديل: «المقاطعات تسنّ قوانين لانتخاب مجالسها النيابية»[٥٨]. كما تُليت المادة (١٣٢) وقُبلت كما هي: «القوانين التي تُسّنها مجالس المقاطعات النيابية تُرفع بواسطة الحاكم العام إلى الملك للمصادقة عليها والأمر بإجرائها على أن يصدّق عليها وتعاد إلى المقاطعات خلال شهر واحد»[٥٩]. ولكن المادة (١٣٣) لم تمرّ بسهولة بعد أن رفضت الاقتراحات التي قُدّمت حولها، ولذلك رؤي أن تُحال إلى اللجنة التي وضعت مشروع الدستور «لتوضع لها صيغة مناسبة»[٦٠].

وبالمقارنة مع الجلسات السابقة كانت جلسة ٢٨ حزيران/ يونيو ١٩٢٠ هي الأهم من حيث عدد المواد التي تليت وأُقرّت. فقد تليت فيها المواد (١٣٥) و (١٣٦) و(١٣٧) و (١٣٨) و(١٣٩) و(١٤٠) و(١٤١) و(١٤٢) و (١٤٣) و(١٤٤)، ثم تليت المادة (١٤٥) وبعد مناقشة اقترح عفيف الصلح طيّها فتمت الموافقة، وكذلك الأمر مع المادة (١٤٦) التي تُليت وطلب عادل زعيتر طيّها فتمّت الموافقة على ذلك، ثم تُليت المواد (١٤٧) و (١٤٨) و(١٤٩) و(١٥٠) فـ «قُبلت على حالها»[٦١].

ومع هذا الزخم حلّ شهر تموز/ يوليو الأخير في عمر المؤتمر السوري، حيث شهدت جلسة يوم الخميس ١٩٢٠/٧/١ مناقشة مطولة للمادة (٦٤) المعدلة إلى أن طرح اقتراح بتأجيل مناقشتها للجلسة القادمة. وعلى عكس ذلك حظيت المادة (٦٥) بمناقشة وقُبلت على حالها: «إذا وقع اقتراح بتعديل القانون الأساسي ووافق على لزوم التعديل ثلثا كل من المجلسين فيجتمع المجلسان هيئة عامة ويقرران بالأكثرية شكل التعديل»[٦٢]. وبعد ذلك تليت المادة (١٣٣) التي حظيت بمناقشة وقُبلت بالأكثرية بالنصّ التالي: «إذا أُعيدت القوانين المرفوعة من قبل المقاطعات دون التصديق من الملك بدعوى مخالفتها للقانون الأساسي أو القوانين العامة ينظر مجلس نواب المقاطعة فيها مرة أخرى، فإذا أصرّ على الشكل الأول ولم يصادق عليه في المرة الثانية حكم مجلس الشيوخ وكان حكمه هو النافذ ويُشترط تصديقه في المرة الثانية أو إيداعه إلى مجلس الشيوخ خلال أسبوعين، أما قانون الميزانية فيُشترط تصديقه أو إعادته إلى مجلس الشيوخ خلال أسبوع واحد»[٦٣].

وبعد يومين جاءت جلسة يوم السبت ١٩٢٠/٧/٣ لتراجع من جديد المادة[٦٤] التي نوقشت أكثر من مرة في الجلسات السابقة. و«بعد مناقشات طويلة.. قُبل الاقتراح القائل بأن الحلّ الأخير يكون لمجلس النواب بشرط أن يكون رأي ثلثي الأعضاء» وحُوّلت المادة إلى اللجنة «لأجل سبك عبارتها» لتصبح على الشكل التالي: «إذا تقرّر في مجلس النواب قانون من القوانين وأُرسل إلى مجلس الشيوخ فعدّله وأرجعه إلى مجلس النواب وأصرّ هذا على رأيه الأول ولم يتحول مجلس الشيوخ عن قراره يعاد القانون ثانية إلى مجلس النواب، فإذا أصرّ هذا على

رفض التعديل تؤلف لجنة متساوية العدد من المجلسين لإزالة هذا الخلاف فإذا لم يمكن فقرار المجلس النيابي هو النفاذ على شرط أن يكون هذا القرار بموافقة ثلثيه. وأما قانون السنوية فليس لمجلس الشيوخ أن يعيده إلا مرة واحدة، فإذا أصرّ مجلس النواب على رأيه الأول فقراره هو النافذ»[٦٤].

ومع توتر الأوضاع في البلاد عشية إنذار الجنرال غورو للملك فيصل شعر أعضاء المؤتمر بالخطر مع هذا التراخي في إقرار مواد مشروع الدستور.ومن هنا سارع رئيس المؤتمر رشيد رضا بعد جلسة ١٩١٢٠/٧/٣ بإرسال كتاب إلى رئاسة الوزراء يطلب فيه «إعداد المعدات للانتخابات النيابية القادمة»[٦٥] لكي تُواجه فرنسا بمجلس نيابي منتخب يعبّر عن إرادة الشعب. ولذلك شهدت جلسة الاثنين في ٥ تموز/يوليو ١٩٢٠ تطوراً جديداً مع تقديم عثمان سلطان اقتراحاً موقعاً من سبعة عشر عضواً خلاصته «أن يُكتب للحكومة بالانتهاء من تدقيق لائحة القانون الأساسي للمرة الأولى، ويُطلب منها المبادرة لتهيئة المعدات اللازمة للانتخابات حرصاً على الوقت ريثما تتم القراءة الثانية وفقا لرغائب الشعب السوري، والطلب منها أن تُبلّغ المؤتمر مباشرتها لذلك في عموم البلاد السورية تنفيذا لمنطوق القرار التاريخي الذي أودع تنفيذه لها»، وهو ما أقرّه المؤتمر[٦٦].

ومن الواضح هنا أن أعضاء المؤتمر كانوا واعين إلى الانتقادات الموجّهة في الصحافة المؤيدة للانتداب الفرنسي حول مصداقية المؤتمر السوري ومدى تمثيله للسوريين، خاصة في لبنان وفلسطين حيث حالت السلطات دون إجراء انتخابات له، ولذلك رأوا الحل في تسريع إقرار مشروع الدستور وإجراء انتخابات تشريعية لانتخاب مجلس نيابي جديد حسب الدستور الجديد. ومع أن الجلسة الأخيرة انتهت بالموافقة على الاستمرار بإقرار مواد مشروع الدستور في الجلسات اللاحقة إلا أن ما حدث لاحقاً يثير الاستغراب. فمع ضغط الأحداث والتوترات عُقدت الجلسة اللاحقة في اليوم التالي ١٩٢٠/٧/٦ ولم تناقش فيها أو تُقرّ أية مادة[٦٧]، وكذلك الأمر مع جلسة يوم الأربعاء ١٩٢٠/٦/٧ [٦٨].

وفي هذه الأوضاع المتوترة جاءت الجلسة اللاحقة يوم الخميس ١٩٢٠/٧/٨ بمفاجأة ألا وهي العودة إلى مناقشة حق المرأة في الانتخاب. فقد «تُليت مذكرة من بعض علماء دمشق بخصوص عدم الموافقة على إعطاء المرأة حق الانتخاب فقُبلت وتقرر حفظها بين الأوراق»[٦٩]. وفيما بعد «تُليت مذكرة واردة من الدكتور سكاف وبركات تتضمّن لزوم إعطاء المرأة حق الانتخاب فتقرّر حفظها بين الأوراق»[٧٠]. ويلاحظ هنا أن المذكرة الأولى «قُبلت وتقرّر حفظها بين الأوراق» بينما المذكرة الثانية «تُليت..وتقرّر حفظها بين الأوراق»، وهو ما يعكس تزايد نفوذ القوى التقليدية عشية الاجتياح الفرنسي للأراضي الفرنسية، وهي القوى التي عوّلت عليها سلطات الانتداب الفرنسي الجديد[٧١].

ومع ذلك يلاحظ أن الجلسات الأخيرة للمؤتمر التي عُقدت عشية إنذار الجنرال غورو وحتى حلّ المؤتمر في ١٩٢٠/٧/٢٠ شهدت زخماً في إقرار المواد الأولى المهمة الواردة في مقدمة مشروع الدستور.

ففي جلسة يوم الإثنين ١٩٢٠/٧/١٢ تُليت المادة الأولى من مشروع الدستور للمرة الثانية وقُبلت على حالها: «إن حكومة المملكة السورية العربية حكومة ملكية مدنية نيابية عاصمتها دمشق الشام ودين ملكها الاسلام»[٧٢]. وقد تُليت بعدها المادة (٢) من مشروع الدستور وقُدّمت اقتراحات وجرت مناقشات حولها «ثم رُفضت الاقتراحات كلها وقُبلت المادة على حالها» وهي: «المملكة السورية تتألف من مقاطعات ذات وحدة سياسية لا تقبل التجزئة»[٧٣]. وعندما تليت المادة (٣) من مشروع الدستور «تقرّر الاستغناء عنها لوجودها في فصل المقاطعات»، وعندما تُليت المادة (٦) اقترح يوسف العيسى تعديلاً بسيطاً في مقدمتها فقُبل الاقتراح وأصبح نص المادة كما يلي: «اللغة الرسمية في جميع المملكة السورية هي اللغة العربية»[٧٤]. وقد تُليت بعدها المادة (٤) من مشروع الدستور وبعد التعديل الذي قدّمه عزة دروزة وقُبل فورا أصبح نصّ المادة كما يلي: «ينحصر ملك المملكة السورية في الأكبر فالأكبر من أبناء الملك فيصل الأول متسلسلاً على هذه القاعدة. وإن لم يكن لأحدهم ابن يكون الملك للأكبر من أقرب عصباته الذكور. وإن لم يبق من صلب الملك فيصل الأول ولد ذكر ينتخب المؤتمر مجتمعاً بموافقة

ثلثي أعضائه ملكاً لسورية من سلالة الملك حسين الأول ملك الحجاز، ويكون إرث الملك في ذريته على ما تقرّر في ذرية الملك فيصل الأول»[٧٥]. وقد اختتمت الجلسة بقراءة المادة (٥) التي قبلت بعد إضافة تعديل «بالأكثرية المطلقة» لتصبح على الشكل التالي: «يجلس الملك على سرير الملك عندما يتمّ السنة الثامنة عشر من عمره، فإذا انتقل إلى من هو دون هذه السنّ ينتخب المؤتمر بالأكثرية المطلقة نائبا له يدير المملكة باسم الملك، ويشترط ألا يكون نائبه من صنف الجند. وعلى نائب الملك أن يقسم يمين الاحترام للشرائع الإلهية والأمانة للأمة والملك والمراعاة للقانون الأساسي»[٧٦].

وبعد إقرار هذه المادة دخل الوزراء قاعة المؤتمر واعتلى وزير الحربية يوسف العظمة المنبر ليتلو بياناً باسم الحكومة يوضّح فيه أن القوات الفرنسية قد احتلت نقطتين و«قد حشدوا جيوشهم على حدودنا وإن الحكومة لا تريد إلا السلم ولكنها على استعداد للدفاع عن البلاد وحريتها بكل ما لديها من قوة عند اللزوم»[٧٧].

وفي هذه الظروف العصيبة تسارع عقد الجلسات لاستكمال مناقشة وإقرار المواد الأخرى لمشروع الدستور. ففي يوم الأربعاء ١٩٢٠/٧/١٤ أعيدت قراءة المادة (٧) وبعد المناقشة الطويلة قُبلت المادة على حالها وهي: «الملك محترم وغير مسؤول»[٧٨]. ولكن الجلسة تعطلت لاحقاً بسبب فقدان الأكثرية.

وفي يوم الخميس ١٩٢٠/٧/١٥ عُقدت الجلسة الجديدة وسط تفاقم الأوضاع بعد انتشار خبر إنذار الجنرال غورو للملك فيصل والإشاعات التي انتشرت حوله، ولذلك تقدّم أولاً عثمان سلطان ورفقاؤه باقتراح تأجيل مناقشة بقية المواد لدعوة الوزارة للحضور إلى المؤتمر لـ «بيان الحالة الحاضرة» بعد أن أخذت الأوضاع تتفاقم في دمشق وجوارها. ولكن في المقابل تقدّم رياض الصلح باقتراح مضاد يقضي بإقرار مشروع الدستور بالقراءة الأولى و«تقديمه للحكومة ليقترن بالتصديق من جلالة الملك ويجري إيجابه»، وخلال المناقشة أقرّ اقتراح بتأجيل البحث في اقتراح رياض الصلح «إلى ما بعد حضور الوزارة ومعرفة الموقف الحاضر». ولكن رئيس المؤتمر سرعان ما أخبر الحضور بأنّ «الوزارة تطلب تأخير إعطاء بيانها لصباح الأحد المقبل لتتمكن من بيان الحالة الحاضرة تماما»، أي إلى ما بعد ثلاثة أيام[٧٩].

ويبدو أن أغلبية الأعضاء توجّست شراً من هذا التأجيل، مع تزايد الأخبار عن اتفاق ما مع فرنسا، ولذلك قدّم عثمان سلطان اقتراحاً باسم خمسة وأربعين عضواً «خلاصته المحافظة على القرار التاريخي (في ١٩٢٠/٣/٧) وبقاء المؤتمر فقُبل الاقتراح بالاتفاق التام»:

«بما أن مؤتمرنا هذا، وهو ممثل للأمة السورية ويتكلم بلسانها، كان قرّر في جلسة يوم الأحد ٧ آذار سنة ١٩٢٠ أن يبقى منعقداً إلى أن يجتمع المجلس النيابي، وبما أن البلاد دخلت اليوم في طور جديد يستدعي زيادة التضامن والتكاتف وجمع الكلمة حول غاية الوطن المشتركة وهي الاستقلال التام والدفاع عن شرف الأمة وحق حياتها، وكان الموقف الحاضر يستلزم اهتمام الأمة بأسرها، نقترح إعطاء القرار الآتي وإبلاغه للحكومة ونشره على الأمة:

«إن المؤتمر السوري الممثل للأمة السورية في مناطقها الثلاث يعتبر قراره التاريخي بمواده الأساسية الثلاث التي هي: **أولاً** (الاستقلال التام والوحدة ورفض الهجرة الصهيونية)، **ثانياً** (ملكية جلالة الملك فيصل على الأساس النيابي الدستوري)، **ثالثاً** (بقاء المؤتمر منعقداً يراقب أعمال الحكومة المسئولة أمامه إلى أن يجتمع مجلس النواب بموجب القانون الأساسي) قراراً واحداً لا يقبل التجزئة وإن نقض جزء منه يعتبره المؤتمر نقضاً للقرار بحذافيره، وإن المؤتمر السوري لا يعترف -باسم الأمة السورية- بأي معاهدة أو اتفاقية أو بروتوكول يتعلق بمصير البلاد ما لم يصادق عليها هذا المؤتمر»[٨٠].

وفي هذه الظروف عقد المؤتمر آخر جلسة له يوم السبت ١٩٢٠/٧/١٧ بالمصادقة على محضر الجلسة السابقة فاعترض بعض الأعضاء على عدم نشر القرار السابق، و«بعد المناقشة تقرّر نشر القرار المذكور كنشرات على الأمة مع تصحيح ما كتبته الجرائد». وبعد ذلك تابع المؤتمر عمله بنقاش المادة (٨) التي تتناول صلاحيات الملك، ومن ذلك العفو العام، فقُدّمت ثلاث اقتراحات حولها وجرت المناقشة حولها إلى أن تعطلت الجلسة بسبب تسرّب الأعضاء وفقدان النصاب[٨١].

وكما هو معروف فقد أصدر الملك فيصل إرادة بتعطيل عمل المؤتمر في ١٩٢٠/٩/٢٠، وبعد معركة ميسلون في ١٩٢٠/٧/٢٤ صدرت جريدة الحكومة «العاصمة» في ١٩٢٠/٧/٢٩ بأسماء رئيس وأعضاء الحكومة الجديدة التي قبلت الانتداب الفرنسي (علاء الدين الدروبي وفارس الخوري ويوسف الحكيم وغيرهم)، كما نشرت في الصفحة الأولى بيان الجنرال الفرنسي غوييه أمام الحكومة التي يلقى فيها بالمسؤولية على الملك فيصل[٨٢]. وبذلك قُضي على هذا العهد الدستوري بما في ذلك المؤتمر السوري الذي كان يوشك على إقرار بقية مواد مشروع الدستور، الذي يمكن اعتباره أكثر الدساتير تقدمية في الشرق الأوسط ولا يزال يصلح للاستلهام حتى الآن.

الهوامش

(١) للمزيد حول ذلك انظر: الأوراق المقدمة للمؤتمر الدولي بالعربية والتركية والانكليزية الذي عقد في استانبول بمناسبة الذكرى المئوية لإعادة العمل بالدستور العثماني:

Proceedings of the International Congress on the Second Constitutional period of the Ottoman State on its Centenary,Istanbul (IRCICA)2012.

(٢) للمزيد حول ذلك انظر: قيصر أ. فرح، السلطان عبد الحميد الثاني والعالم الإسلامي، ترجمة محمد م. الأرناؤوط، بيروت (جداول) ٢٠١٢.

(٣) للمزيد حول «حلقة المجتهدين» وانفتاح بعض أعضائها على العروبة انظر:

David Commins,"Religious reformers and arabusts in Damascus 1885-1914",International Journal of Middle East Studies,Vol.18,No.4, Cambridge University Press 1986,pp.405-425.

(٤) ظافر القاسمي، جمال الدين القاسمي، دمشق (مكتبة أطلس) ١٩٦٥، ص ٤٢٧.

(٥) المصدر السابق، ص ٤٠٦.

(٦) للمزيد عن هذه المحاكمة انظر: نزار أباظة، جمال الدين القاسمي أحد علماء الإصلاح الحديث في الشام ١٢٨٣-١٣٣٢هـ/ ١٨٦٦-١٩١٤ م، دمشق (دار القلم) ١٩٩٧، ص ١١٢-١٢٠.

(٧) ظافر القاسمي، جمال الدين القاسمي، ص ٢٦٠.

(٨) المصدر السابق، ص ٢١٤-٢١٥.

(٩) المصدر السابق، ص ٢١٦.

(١٠) المصدر السابق، ص ٢١٧.

يقول القاسمي الابن بالاستناد إلى أوراق أبيه: «كان أكثر الناس يجهل معاني هذه الألفاظ التي دخلت المجتمع الإسلامي: الدستور والقانون والنظام، وأخذوا في التساؤل عن حقائقها ومفاهيمها ودلالتها، وكاد الاضطراب يقع في العامة.. فرأى القاسمي أن واجبه يدعوه لأن يقف الوقفة التي تقتضيها المصلحة العامة».

وحتى القاسمي نفسه يهتم بهذا الأمر فيبحث عن كلمة «دستور» في المعاجم فلا يجد ما يشفي غليله فيسأل ويقرأ أكثر حتى يسجل ما يلي في مذكراته: «الدستور معرّب عن الفارسية. وهو مركب من (دست) أي قاعدة و(ور) بمعنى صاحب، وجمعة دساتير. والدستور الآن اسم لمجموعة قوانين ونظامات وفرمانات مؤلفة من أربعة مجلدات بالتركية»: المصدر السابق، ص ٢٢٧-٢٢٨.

(١١) المصدر السابق، ص ٢١٦.

(١٢) المصدر السابق، ص ٢١٨- ٢٢٥.

وحتى ابنه ظافر القاسمي يستغرب ذلك لأنه لو ألقاه بنفسه لـ «كان أعمق وأبلغ»، ولم يجد تفسيراً سوى في تواضعه: المصدر السابق، ص ٢٢٥-٢٢٦.

(١٣) المصدر السابق، ص ٢٢٨.

(١٤) المصدر السابق، ص ٢٢٩-٢٣٠.

(١٥) المصدر السابق، ص ٢٣١-٢٣٣.

(١٦) للمزيد حول هذه الحركة الانقلابية انظر: محمد م. الأرناؤوط، «مذكرات اسماعيل كمال حول «الثورة المضادة» في استانبول: أحداث ١٣-٢٧ نيسان ١٩٠٩»، المجلة العربية للدراسات العثمانية، عدد ٧-٨، زغوان- تونس ١٩٩٣.

(١٧) يلفت النظر هنا أن صلاح الدين القاسمي كان من مؤسسي «جمعية النهضة العربية» في ١٩٠٦ وأول أمين عام لها، وهي التي تعتبر «البذرة الأولى التي كان لها الفضل في نشوء الروح القومية»، ويعلق د.ظافر القاسمي أن الشيخ جمال الدين القاسمي «لم يكن غريباً عنها إن لم يكن واحداً من الذين وضعوا برامجها ومناهجها، ولا شك أنه على الأقل أحد الذين أوحوا بتأليفها»: المصدر السابق، ص ٢١٣.

(١٨) المصدر السابق، ص ٢٢٨.

(١٩) للمزيد حول مشاركة العرب في الحياة البرلمانية في تلك الفترة انظر:

عصمت برهان الدين عبد القادر، دور النواب العرب في مجلس المبعوثان العثماني ١٩٠٨-١٩١٤، بيروت (الدار العربية للموسوعات) ٢٠٠٦.

(٢٠) الحصري، يوم ميسلون.

(٢١) بعد مبايعة الشريف حسين بلقب «ملك البلاد العربية» في ١٩١٦/١١/٢ (الذي تحفظت عليه بريطانيا وفرنسا واعترفتا به ملكاً على الحجاز فقط) شكّل الملك حسين في اليوم التالي حكومة برئاسة ابنه الأمير علي بلقب «رئيس الوكلاء» وعهد فيها بوزارة الخارجية لابنه الأمير عبد الله ووزارة الداخلية لابنه الأمير فيصل.. إلخ، وشكّل في اليوم نفسه «مجلس الشيوخ» لـ «النظر في كل ما يتعلق بمنافع البلاد والمراقبة على أعمال الدوواين والدوائر الرسمية وإبداء الرأي فيما تعرضه الدوائر على مقام رئيس الوكلاء». ولكن، كما يكشف د. الخوالدة، لا توجد هناك محاضر اجتماعات ولا تقارير عن معالجته للقضايا التي تدخل ضمن اختصاصه وعمله، ولذلك كان المجلس «عبارة عن هيئة شورى وليس سلطة تشريعية». ومن ناحية أخرى فقد عُرف عن الملك حسين معارضته للحكم الدستوري وقد «ختم حياته السياسية بمعارضته الحكومة الدستورية التي أسّسها نجله الأمير علي، بعد استقالته سنة ١٩٢٤ بناء على طلب أعيان الحجاز. فقد اعتبر أن القيود المفروضة على سلطة الملك والصيغة الدستورية الحديثة التي أقرّها الأعيان أمراً منافياً للتعاليم الدينية التي يجب إبقاؤها دستوراً للبلاد»: زياد تركي الخوالدة، الحجاز تحت حكم الشريف حسين ١٩٠٨-١٩٢٤، عمّان (وزارة الثقافة) ٢٠١٧، ص ٢٩٠-٢٩١ و ٣١٣-٣١٤.

(٢٣) لدينا تواريخ مختلفة لانعقاد الجلسة الافتتاحية للمؤتمر السوري حتى في الصحافة الصادرة في ذلك الوقت. فجريدة «المصباح» الحلبية تذكر أن المؤتمر افتتح يوم الجمعة ٣ تموز ١٩١٩، بينما تذكر جريدة «حلب» الرسمية أن الجلسة الافتتاحية كانت يوم الاثنين ٥ تموز ١٩١٩، فيما التاريخ يرد مختلفاً في جريدة «العاصمة» الصادرة في دمشق.

(٢٤) اجتماع المؤتمر السوري، جريدة «المصباح» عدد ٢٦، حلب الأربعاء ٨ تموز ١٩١٩، ص ٤.

(٢٥) المؤتمر السوري، جريدة «حلب» عدد ٦٢، حلب ٧ تموز ١٩١٩، ص ٢.

(٢٦) لائحة القانون الأساسي والمؤتمر السوري، جريدة «حلب»، عدد ٩٢، حلب ٢٥ تشرين الأول ١٩١٩، ص ٢.

(٢٧) خطاب دولة الحاكم العسكري العام، جريدة «حلب»، عدد ١٠٤، حلب ١ كانون الأول ١٩١٩، ص ١.

(٢٨) المصدر السابق، ص ٢.

(٢٩) يوسف الحكيم، سورية والعهد الفيصلي، بيروت (دار النهار) ١٩٦٦، ص ٣٩.

(٣٠) راجع النص الكامل في الملحق (٢).

(٣١) رشيد رضا، العبرة بسيرة الملك فيصل، مجلة «المنار» مجلد ٤٣، جزء ١، القاهرة ١٩٣٤، ص ٩٦.

(٣٢) انظر القرار في الملحق (٤).

(٣٣) خطبة العرش، جريدة «العاصمة» عدد ١٠٧، دمشق ٨ آذار ١٩٢٠، ص ٢.

(٣٤) جواب المؤتمر السوري على خطبة العرش، جريدة «العاصمة» عدد ١٠٨، دمشق ١١ آذار ١٩٢٠، ص ٢.

(٣٥) انظر الملحق (٥).

(٣٦) المؤتمر السوري، جريدة «العاصمة» عدد١٠٨، دمشق ١١ آذار ١٩٢٠، ص ٦.

(٣٧) جريدة «العاصمة» عدد ١١٣، دمشق ٢٩ آذار ١٩٢٠، ص ١-٣.

(٣٨) ولد عام ١٨٧٩ في دمشق وكان أصغر المنضمين إلى حلقة الشيخ طاهر الجزائري، وبعد «محاكمة المجتهدين» ذهب إلى بيروت ودرس الطب في الجامعة الأمريكية. عاد إلى دمشق بعد إعلان العمل بالدستور، وبعد معارضته لسياسة الاتحاديين لجأ إلى مصر وتولى رئاسة تحرير جريدة «الكوكب» التي أصدرتها الاستخبارات البريطانية ونشط وسط السوريين في القاهرة، وكان أحد الشخصيات الذين أصدرت لندن باسمهم «تصريح السبعة» في ١٩١٨/٦/١٦، ثم عاد إلى دمشق في ١٩١٩ ليشارك في العهد الاستقلالي الجديد وبقي وزيرا للخارجية حتى معركة ميسلون، ليغادر من جديد إلى مصر ويواصل نشاطه المعارض للانتداب الفرنسي حتى اغتياله في ١٩٤٠.

(٣٩) محمد يونس العبادي، أوراق الملك فيصل ملك العراق، عمّان (دار ورد) ٢٠١٤، ص ٥٧.

(٤٠) جلسات المؤتمر السوري، خلاصة ضبط السبت ١٩٢٠/٥/٢٠، جريدة «العاصمة» عدد ١٠٧، دمشق ٢٧ أيار ١٩٢٠، ص ٥.

(٤١) المصدر السابق، ص ٥.

(٤٢) جلسات المؤتمر السوري، جريدة «العاصمة» عدد ١٢٨، دمشق ٣١ أيار ١٩٢٠، ص ١.

(٤٣) المصدر السابق .

(٤٤) المصدر السابق.

(٤٥) جلسات المؤتمر السوري، جريدة «العاصمة» عدد ١٢٩، دمشق ٣ حزيران ١٩٢٠، ص ٤.

(٤٦) المصدر نفسه، ص ٤-٥.

(٤٧) المصدر نفسه.

(٤٨) جلسات المؤتمر السوري،جريدة «العاصمة» عدد ١٣٠، دمشق ٧ حزيران ١٩٢٠، ص ٣.

(٤٩) المصدر السابق.

(٥٠) المصدر السابق.

(٥١) المصدر السابق.

(٥٢) جلسات المؤتمر السوري، جريدة «العاصمة» عدد ١٣١، دمشق ١٠ حزيران ١٩٢٠، ص ٣.

(٥٣) المصدر السابق.

(٥٤) جلسات المؤتمر السوري، جريدة «العاصمة» عدد ١٣٤، دمشق ٢٤ حزيران ١٩٢٠، ص ٢.

(٥٥) المصدر السابق.

(٥٦) المصدر السابق، ص ٣.

(٥٧) المصدر السابق، ص ٣.

(٥٨) المصدر السابق، ص ٣-٤.

(٥٩) المصدر السابق.

(٦٠) المصدر السابق.

(٦١) جلسات المؤتمر السوري، جريدة «العاصمة» عدد ١٣٦، دمشق ١ تموز ١٩٢٠، ص ١-٢.

(٦٢) جلسات المؤتمر السوري، جريدة «العاصمة» عدد ١٣٧، دمشق ٥ تموز ١٩٢٠، ص ١.

(٦٣) المصدر السابق.

(٦٤) المصدر السابق.

والصياغة هنا بعد التعديل المذكور مأخوذة من مشروع القانون الأساسي الذي نشره عضو المجلس حسن الحكيم: الوثائق التاريخية المتعلقة بالقضية السورية في العهدين العربي الفيصلي والانتداب الفرنسي ١٩١٥-١٩٤٦، بيروت (دار صادر) ١٩٧٤، ص ٢١٤-٢٢٨.

(٦٥) الانتخابات النيابية، جريدة «حلب» عدد ١٥١، الاثنين ٥ تموز ١٩٢٠، ص ٤.

(٦٦) جلسات المؤتمر السوري، جريدة «العاصمة» عدد ١٣٨، دمشق ٨ تموز ١٩٢٠، ص ١.

(٦٧) جلسات المؤتمر السوري، جريدة «العاصمة» عدد ١٣٨، دمشق ٨ تموز ١٩٢٠، ص١.

(٦٨) المصدر السابق، ص ١-٢.

(٦٩) جلسات المؤتمر السوري، جريدة «العاصمة» عدد ١٣٩، دمشق ١٢ تموز ١٩٢٠، ص ١.

(٧٠) المصدر السابق.

(٧١) جاء تشكيل «الحزب الوطني السوري» في صيف ١٩١٩ ليعكس موقف القوى التقليدية الدمشقية من النخبة القومية العربية التي كانت تسيطر على جمعية العربية الفتاة وواجهتها السياسية (حزب الاستقلال)، الذي نجح في ضمان الفوز لثلاثة من أعضائه نواباً عن دمشق في المؤتمر السوري العام (عبد الرحمن باشا اليوسف والشيخ تاج الدين الحسنى والشيخ عبد القادر الخطيب). وقد تعاظم دور الحزب مع انتخاب اليوسف رئيسا لمجلس الشورى في أواخر حكم الملك فيصل، ودعم الحزب (الذي اشتهر باسم حزب الذوات) الملك فيصل بدعوته إلى حل سياسي مع الجنرال غورو بعد توجيه إنذاره المعروف، ولذلك بقي اليوسف رئيساً لمجلس الشورى بعد معركة ميسلون وفرض الانتداب الفرنسي على سورية إلى أن اغتيل في حوران مع رئيس الحكومة المتعاونة مع الانتداب علاء الدين الدروبي في ١٢ آب ١٩٢٠.

(٧٢) جلسات المؤتمر السوري،جريدة «العاصمة» عدد ١٤٠، دمشق ١٥ تموز ١٩٢٠، ص ٢.

(٧٣) المصدر السابق.

(٧٤) المصدر السابق، ص ٣.

(٧٥) المصدر السابق.

(٧٦) المصدر السابق.

(٧٧) المصدر السابق، ص ٣-٤.

(٧٨) جلسات المؤتمر السوري، جريدة «العاصمة» عدد ١٤١، دمشق ١٩ تموز ١٩٢٠، ص ٢.

(٧٩) المصدر السابق.

(٨٠) المصدر السابق، ص ٢-٣.

(٨١) المصدر السابق، ص ٣.

(٨٢) صورة التصريح الذي ألقاه حضرة الجنرال جوييه على هيئة الوزارة، جريدة «العاصمة» عدد ١٤٢، دمشق ٢٩ تموز ١٩٢٠، ص ١.

مؤتمر الصـلح في فـرساي بباريس عام ١٩١٩م

دراسة في مصادر الحكومة العربية ومذكرات أعضاء الوفد المرافق للأمير فيصل بن الحسين

أ.د. هند غسان أبو الشعر*

إضاءة على المصادر

تمر هذا العام ٢٠١٩ م الذكرى المئوية الأولى لانعقاد مؤتمر الصلح في قصر فرساي بباريس، لتسوية الأوضاع بعد انتهاء الحرب العالمية الأولى (١٩١٤–١٩١٨م)، وعلى الرغم من الأهمية الكبيرة لنتائج هذا المؤتمر على الوطن العربي، إلا أن الدراسات التاريخية العربية تناولته باعتباره حدثاً عالمياً، ولم يتم دراسة تفاصيله من مصادر المرحلة العربية. وتحاول هذه الورقة تقديم الحدث من خلال المصادر المباشرة للمشاركين في المؤتمر مع الأمير فيصل بن الحسين، والتي نعتمد فيها على:

أولاً: مذكرات تحسين قدري المرافق الشخصي والعسكري للأمير فيصل بن الحسين ما بين سنتي ١٩١٨–١٩٣٣م، **والذي رافقه من العقبة إلى دمشق، وكان معه في رحلته إلى باريس ولندن وفي رحلته الثانية إلى باريس، وقد**

* أكاديمية وباحثة في التاريخ؛ عضو منتدى الفكر العربي/الأردن.

حصلت على النسخة الأصلية للمذكرات ونشرتها متسلسلة لمدة تقرب من عام في جريدة الرأي الأردنية، وفي المذكرات معلومات عن وقائع وأحداث رحلة الأمير فيصل والوفد المرافق له في أثناء انعقاد المؤتمر.

ثانياً: مذكرات الدكتور أحمد قدري (مذكراتي عن الثورة العربية الكبرى) والمنشورة عام ١٣٧٥هـ /١٩٥٦م في طبعة ثانية بدمشق عام ١٩٩٣م، والدكتور أحمد قدري مؤسس «الجمعية العربية الفتاة»، وقد رافق الأمير فيصل في العقبة، وسار معه إلى دمشق حتى معركة ميسلون، وكان طبيبه الخاص، وكان من ضمن الوفد الذي رافق الأمير فيصل لمؤتمر الصلح، وشارك في صياغة المطالب، كما رافق الأمير فيصل في رحلته إلى لندن للمطالبة بنص الاتفاق بين الشريف الحسين بن علي والحكومة البريطانية.

ثالثاً: مذكرات عوني عبد الهادي، تقديم وتحقيق الدكتورة خيرية قاسمية، مركز دراسات الوحدة العربية، طبعة أولى عام ٢٠٠٢ م، بيروت. وهذه المذكرات على جانب كبير من الأهمية، وتكمل المصادر المباشرة السابقة، وعوني عبد الهادي من رفاق الدكتور احمد قدري ورستم حيدر وجماعة «العربية الفتاة» في استانبول وفي باريس، وتخرج مع نهاية الحرب العالمية الأولى من جامعة السوربون مجازا في الحقوق، وقد قدمه رستم حيدر والدكتور أحمد قدري للأمير فيصل بن الحسين فعينه مباشرة (رئيس قلم الوفد الحجازي) مع رستم حيدر، وظل مرافقاً للأمير وشارك في أعمال المؤتمر، وكان المترجم للأمير من الفرنسية، وعوني عبد الهادي من الذين صنعوا أحداث المرحلة، وكان من مستشاري الأمير بحكم معرفته القانونية واتقانه للغة الفرنسية.

رابعاً: جريدة «العاصمة» وهي الجريدة الرسمية للحكومة العربية الفيصلية، وقد نشرت جامعة آل البيت أعدادها عام ١٩٩٨م، وصدر العدد الأول منها

في ١٧ جمادى الأولى عام ١٣٣٧هـ/الموافق ١٧ شباط من عام ١٩١٩م بواقع مرتين في الأسبوع، وبلغت أعدادها في عهد الحكومة العربية والمملكة السورية (١٤٤) عدداً من أصل (١٧٨) عدد صدرت بعد معركة ميسلون وخروج الملك فيصل الأول من دمشق، واعتباراً من العدد (٤٧) تولى محب الدين الخطيب رئاسة تحريرها، وقد اولت «العاصمة» أخبار المؤتمر أولوية واضحة، ضمن زاوية (أخبار داخلية) وأيضاً بنشر تفاصيل الجلسات والمقررات في أعدادها اللاحقة، وتأتي أهمية ما ورد في الجريدة الرسمية لحرصها على نشر أخبار الأمير فيصل وأيضاً ردود الفعل المحلية والبرقيات وموقف الأهالي.

ومن المصادر غير المباشرة صحافة المرحلة من صحف مصر ولبنان والمهجر، والصحف الأجنبية في الغرب التي حرصت الصحافة العربية على ترجمة أخبارها عن المؤتمر ونشرها وتقديمها لقراء بلاد الشام، الذين كانوا يتخوفون من نتائج المؤتمر على تقسيم سورية وتوزيع أطرافها بين الدول العظمى، والتي كانت تخطط لإعلان الانتداب وتقاسم غنائم النصر بعد انتهاء الحرب العالمية الأولى، وانهيار الامبراطوريات وتكريس القوى الجديدة، التي كان همها تقزيم دولة ألمانيا وقتل الروح الحربية فيها، واقتسام أملاك الدولة العثمانية التي كانت غنيمة يعرفونها بـ (رجل أوروبا المريض).

ما قبل المؤتمر

ثار العرب على الاتحاديين وطالبوا بالاستقلال، وبدأت شرارة الثورة في الحجاز عام ١٩١٦م، بعد مراسلات وتطمينات من الحلفاء والتزام بريطانيا بتحقيق استقلال العرب ضمن حدود حدَّدها عرب الشام وقدموها للشريف الحسين بن علي ومعهم الأمير فيصل بن الحسين، وكانت مطالب الشريف الحسين استقلال البلاد العربية المشرقية واتحادها بدولة عربية، وهذا يفسِّر دعوة دولة الحجاز للمشاركة في مؤتمر الصلح، فانتدب الشريف الحسين بن علي الأمير فيصل

لينوب عنه بعرض المطالب العربية بالاستقلال، وتحديد حدود الدولة العربية جغرافياً وسكانياً، وأوصاه بالتشدّد بالمطالب العربية بالاستقلال، ولأن الأمير فيصل لم يجد بين يديه توثيقاً لهذه المطالب، فقد اعتذر لوالده عن عدم قبوله للمهمة، لأنه لا يوجد بين يديه وثائق تسنده، ومع أن الشريف الحسين بن علي صرحّ في العدد (١٣٣٨) من جريدة «القبلة» الحجازية بأن لديه: (معاهدات من الحلفاء الكرام تقضي باستقلال البلاد العربية جميعها، وإن جلالته ينشره عند الحاجة)، لكنه عند اتصال الأمير فيصل به طالباً منه تسليمه نسخة عنها، أخبره بأن نسخة منها محفوظة في وزارة الخارجية البريطانية، يقول الدكتور أحمد قدري في مذكراته موثقاً لهذه الأحداث (ص٨٩–٩٠): **بأنه عند وصول برقية من الشريف الحسين بن علي للأمير فيصل يكلفه بتمثيله في مؤتمر فرساي، كان الأمير في زيارة لحلب وحمص وحماه، فاعتذر عن قبول المهمة لأنه ليس لديه نصوص العهود المعطاة لوالده من بريطانيا بشأن استقلال البلاد العربية التابعة لتركيا بعد انتهاء الحرب**، فأرسل إليه الملك الحسين يقول بأن نصوص هذه العهود موجودة في وزارة الخارجية البريطانية، فلا حاجة لإرسال نسخة عنها، وأن العهود والمراسلات السياسية لا يمكن مخالفتها أو تحوير مفهومها) ويعقب الدكتور أحمد قدري على هذا بقوله: (وقد وقعت المخالفة فعلاً عندما طالب فيصل رئاسة الوزراء عند وصوله لندن بتنفيذ العهود المقطوعة للعرب، أي أن تحقيق ما تم الاتفاق عليه مع بريطانيا هو في نظر الحسين من الأمور المسلم بها شأن عهد يعطيه هو، ولا يدور في خلده أبداً عدم البرّ به، فاضطر فيصل لقبول المهمة، وأناب عنه أخاه زيد لرئاسة الدولة).

تشكيل الوفد

كان على الأمير فيصل أن يشكل الوفد المرافق له، وهي المرة الأولى التي يواجه فيها الأمير فيصل عالم السياسة والعالم الغربي، ليذهب إلى باريس وهو لا يعرف الفرنسية، وليقف خطيباً عن العرب في محفل يضم دُهاة الساسة من المنتصرين،

ممن قرروا عقد مؤتمر للصلح واقتسام الغنائم، فكانت تركيبة الوفد تمثل رجالات من النخبة السياسية والعسكرية، ممن تثقفوا عسكرياً في مدارس استانبول الحربية، وتلقوا تعليمهم العالي في باريس، ويتقنون اللغات التركية والفرنسية والإنجليزية، وهم أيضاً من رجالات الأحزاب العربية التي تشكّلت في استانبول قبل إعلان الثورة العربية الكبرى، وهم: نوري السعيد وفايز الغصين ورستم حيدر والدكتور أحمد قدري والمرافق تحسين قدري، وسيعزز انضمام عوني عبد الهادي طاقة الوفد الفكرية والسياسية بعد انضمامه للوفد في باريس، وكان الأمير في زيارة لحلب عندما وصلته برقية التكليف من الشريف الحسين بن علي، وذلك يوم ١٨/١١/١٩١٨م، فانتقل حسب برنامجه المعد من حلب إلى طرابلس، ونزل في ضيافة مفتي طرابلس عبد الحميد كرامه، حيث التقى بوفود من أهالي طرابلس، واستمع إلى خطبهم التي اعتبرت طرابلس جزءاً لا يتجزأ من سورية، وأشاروا إلى أن طرابلس ميناء سورية الطبيعي، وأنابوا الأمير لتحقيق أمانيهم، وكان من بين الوفد المرافق له في رحلته طبيبه الخاص الدكتور أحمد قدري الذي نقل أحداث وتفاصيل الرحلة إلى لبنان، حيث توجه الأمير من طرابلس إلى بيروت، وهناك استقبلته القيادات الفكرية والسياسية، وأعد له قائد الفيلق البريطاني الحادي والعشرين استقبالاً حافلاً وأنزله في «قصر سرسق»، وهناك التحق بالأمير (رجالات الشام) الذين جاءوا لوداعه، وفي ٢٢/١١/١٩١٨م أبحر الأمير والوفد المرافق له من بيروت على ظهر مركب حربي بريطاني اسمه (غلوسستر)، فأثار هذا استياء الحليفة فرنسا، وأرسلت احتجاجاً إلى الملك الحسين بن علي، وقد استغرقت الرحلة للوصول إلى مرسيليا أربعة أيام، ففي ٢٦/١١/١٩١٨م وصل الأمير والوفد المرافق إلى ميناء مرسيليا في فرنسا، وكان أمام الأمير والوفد فسحة من الوقت قبل انعقاد المؤتمر في ١٨/١/١٩١٩م .

الأمير فيصل في فرنسا قبل انعقاد المؤتمر

تصلنا تفاصيل الرحلة من مذكرات الأخوين قدري، وسنعتمد مذكرات الدكتور أحمد قدري لأن تحسين قدري يرجع إلى مذكرات شقيقه، كما أن ملحوظات تحسين قدري تمثل موقعه كمرافق شخصي وعسكري، وقد لاحظ الدكتور أحمد قدري أن فرنسا استقبلت الأمير باعتباره ضيفاً هاشمياً وليس ممثلاً عن والده لحضور المؤتمر، وكان الموقف الرسمي يحاول استبعاد الأمير عن المشاركة، كما أن الصراع الفرنسي-البريطاني على تقاسم النفوذ كان واضحاً في كل التفاصيل، وكانت خطة الحكومة الفرنسية إغراق الأمير ووفده بالزيارات والاحتفالات لإقصائه عن المشاركة في المؤتمر، فأعدت له احتفالات وزيارات رسمية لليون وستراسبورغ، وتم تقليده وسام جوقة الشرف الكبرى باحتفال عسكري مهيب ترأسه الجنرال غورو، وزار الأمير فيسبادن وفرانكفورت في مدن الجبهة العسكرية مع ألمانيا، ويبدو أن الأمير شعر بمحاولة إقصائه وإلهائه، فصارح مرافقه «لورانس» بمشاعره، وبدوره أحس لورانس بهذه الخطة وعبر عن عدم رضاه، فطلبت الحكومة الفرنسية منه مغادرة أراضيها، فما كان منه إلا أن أعاد للحكومتين الفرنسية والبريطانية الأوسمة التي منحتاه إياها، وكان رد فعل الأمير فيصل حاداً، فقد قطع برنامج الاحتفالات الفرنسية عائداً إلى باريس ليكون قريبا من موقع المؤتمر، وطلب مقابلة رئيس الجمهورية كليمنصو، وتم تحديد موعد للأمير في ٧ كانون الأول ١٩١٨م، ويبدو أن اللقاء كان بروتوكولياً ولقاء مجاملة، فشعر الأمير بضعف موقفه، وقرر الذهاب إلى لندن للبحث عن أصول المعاهدات بين الشريف الحسين بن علي والحكومة البريطانية، ومن الجدير بالذكر بأن كليمنصو كان قد اتفق مع رئيس الوزراء البريطاني قبل هذه المقابلة، بأن تتنازل فرنسا لبريطانيا عن منطقة الموصل، مع أنها حسب اتفاقية سايكس-بيكو غير المعلنة منطقة نفوذ اقتصادية فرنسية، مقابل اعتراف بريطانيا بنفوذ فرنسا في سورية، فالأمور كانت مرسومة ومحسومة، وكان مصير العرب والبلدان العربية مرهون باتفاقات الكبار من المنتصرين.

باريس والأمير الحجازي

يؤكد المرافق الشخصي للأمير أنه كان جادا وغير مستعد للهو، ومع أن إقامته في باريس كانت في الفندق الباريسي الفخم (الكونتنتال) مع باقي وفود المؤتمر، إلا أن الأمير كان ينكب على القراءة والبحث استعداداً للمؤتمر، وهناك انضم للوفد ابن نابلس المقيم في باريس (عوني عبد الهادي) والذي كان قد انهى دراسته في الحقوق واحتجز في باريس بسبب الحرب، وقد قدمه صديقاه رستم حيدر والدكتور أحمد قدري للأمير فيصل، فعينه مباشرة (رئيساً للقلم الحجازي) مع صديقه رستم حيدر، ولأن الأمير فيصل لم يكن يتقن الفرنسية أو الإنجليزية، فقد اعتمد على المعرفة الممتازة بالفرنسية للدكتور أحمد قدري وتحسين قدري ورستم حيدر، في حين قام لورانس بمهمة الترجمة عن الإنجليزية، يقول مرافقه الشخصي بأنه قرر أن يدرس اللغة الفرنسية، ويشهد بأنه حاد الذكاء وأنه بدأ يتلقى دروساً بالفرنسية ويقضي الساعات في الدرس، حتى أتقنها وأحسن الحديث والخطابة فيها لاحقاً، وكان الأمير فيصل جاء باريس وهو يلبس ملابسه العربية ويضع خنجراً ذهبياً على جانبه، وقد لفت بملامحه المشرقية الجميلة صحافة باريس التي وصفته بأنه (مسيح العرب).

الأمير فيصل والوفد في لندن قبل المؤتمر

سافر الوفد مع الأمير فيصل لمقابلة ملك بريطانيا، وكان هاجس الأمير الكبير الوصول إلى وزارة الخارجية البريطانية للحصول على نسخ من عهود بريطانيا للشريف الحسين بن علي، ليعتمدها في مطالبته أمام المؤتمر باستقلال العرب وحدود دولتهم الجغرافية والبشرية، وكان الوصول إلى لندن يوم ١٩١٨/١٢/٩م، حيث نزلوا ضيوفاً على الحكومة البريطانية في الفندق الكبير (كارلتون)، ولاحظ الطبيب الخاص للأمير أن لورنس يلازم الأمير وأنه رافقه عند مقابلته للملك، ودخل القصر الملكي البريطاني بملابس عربية وهو يضع الخنجر الذهبي على

وسطه، وقام بمهمة الترجمة بين الملك والأمير فيصل، وكانت بالطبع زيارة مجاملة لم تساعد الأمير في مهمته، فزار وزارة الخارجية البريطانية وطالبهم بنسخة عن العهود مع والده الشريف الحسين بن علي، فكانت إجابتهم بالمماطلة كما يقول الدكتور أحمد قدري: (تلكأ الموظفون البريطانيون في تحقيق مطالبه كثيراً) مما زاد في إضعاف موقف الأمير في تدعيم مطالبه باستقلال البلاد العربية، وتحديد حدودها الجغرافية والبشرية، التي ستبسط للمرة الأولى أمام أكبر محفل دولي.

العودة إلى باريس انتظاراً للمؤتمر

بعد فشل الأمير فيصل بالحصول على صورة عن المعاهدات بين الشريف الحسين بن علي والبريطانيين، عاد مع الوفد إلى باريس في ١٩١٩/١/٦م وكان مُحبَطاً، يقضي الوقت بالقراءة ويرفض أية صورة من صور الترفيه، وتم استئجار فيلا لإقامته مع الوفد، وكان يقضي الوقت بدراسة اللغة الفرنسية، وقد اتضح له بعد مقابلته للرئيس الفرنسي ولملك بريطانيا، بأن عليه أن يعتمد على الرئيس الأمريكي ودرو ويلسون الذي طرح نقاطه الأربعة عشر لإعادة السلام للعالم، ولرسم خارطة ما بعد الحرب العالمية الأولى، وكانت مبادئ الرئيس ولسون تقوم على مبادئ العدالة ومراعاة رغبات الشعوب، وتبيَّن للأمير بأن فرنسا وبريطانيا تخالفان وجهة نظر الرئيس ولسون في تحقيق العدالة وحقوق الشعوب، وأنهما تريدان رسم سياسة عالم ما بعد الحرب على قواعد تضعها الدولتان لتحقيق مطامعهما الاستعمارية، وقد لاحظ الدكتور أحمد قدري أن الرئيس ولسون لم يكن على اطلاع على اتفاقية سايكس-بيكو السرية، وقد خالف الرئيس ولسون بريطانيا وفرنسا فيما يتعلق بمستقبل البلدان العربية التي كانت تحت حكم الدولة العثمانية، وتقرر في ٣٠ كانون الثاني من عام ١٩١٩م بأن لهذه البلدان حق تقرير المصير، شرط أن تخضع للانتداب، وأقر مجلس الحلفاء بعد

شهر (عهد جمعية الأمم)، فاتصل الأمير فيصل بالوفد الأمريكي بعد خيبة أمله بالسياسة البريطانية-الفرنسية، وبسبب معرفة الأمير باللغة الفرنسية وإتقانه لها بسرعة فائقة، فقد تعرف إلى المجتمع الفكري والأدبي الفرنسي في الفترة الواقعة ما بين عودته إلى باريس في ١٩١٩/١/٦م وموعد افتتاح المؤتمر في ١٩١٩/١/١٨ م، وكان من زواره الأديب الفرنسي المعروف أناتول فرانس، مما خفف من الضغوطات الكبيرة التي واجهته في عالم السياسة الأوروبية.

افتتاح المؤتمر

تبيِّن مذكرات تحسين قدري مرافق الأمير فيصل دور لورانس بالضغط على الدوائر البريطانية لإعطاء الأمير مقعداً في المؤتمر والمشاركة فيه، في حين عملت فرنسا على محاولة إقصائه، وتمت الموافقة على أن يكون لمملكة الحجاز أكثر من مندوب. يقول الدكتور أحمد قدري بأنه تقرر أن يكون للحجاز والعرب مندوبان في مؤتمر السلام، وتم الاتفاق على أن يكون رستم حيدر المندوب الثاني مع الأمير نظراً لخلفيته القانونية والسياسية، على أن يكون كلاً من نوري السعيد وأحمد قدري وعوني عبد الهادي أعضاء مساعدين للوفد الحجازي للعمل في لجان المؤتمر، وتم افتتاح المؤتمر يوم ١٨ كانون الثاني (يناير) عام ١٩١٩م، بكثير من مظاهر الفخامة والأبهة كما لاحظ الدكتور أحمد قدري، وأبدت الصحافة الفرنسية اهتماماً خاصاً بحضور الأمير فيصل الذي لفت الانتباه بملابسه العربية الأنيقة وملامح وجهه السمحة التي شبهتها الصحافة الفرنسية بملامح السيد المسيح، وكان خطاب الأمير في المؤتمر يوم ٦ شباط (فبراير) عام ١٩١٩م، وقد مثل خطابه نقلة حقيقية، لأنها المرة الأولى التي يبسط فيها العرب مطالبهم بالحرية والاستقلال وإقامة دولتهم أمام الرأي العام الدولي، وكانت فرنسا تحاول الضغط على الزعامات السورية في المهجر، فجلبت رؤساء الجمعيات من السوريين المرتبطين بالسياسة الفرنسية ممن يطالبون بالانتداب

الفرنسي على سورية، ومنهم شكري غانم وجورج سمنة، وبالمقابل ألحقت بالأمير «قدور بن غبريط» الذي يعمل إماماً لجامع باريس ليكون «مترجم الأمير»، وقد تمكن الوفد المرافق للأمير فيصل من اجتذاب شكري غانم لجانبهم، وتفويت الفرصة على فرنسا لتحقيق سياستها في المطالبة بأن تكون سورية للسوريين بعيداً عن الحجاز والدولة العربية الموحدة التي ينادي بها الملك الحسين بن علي.

خطاب الأمير فيصل في مؤتمر الصلح (مؤتمر السلام في فرساي)

سأعتمد هنا على مذكرات عوني عبد الهادي عضو الوفد، حيث أورد تفاصيل الجلسة والمناقشات التي تمت مع الأمير على هامش الخطاب، يقول عوني عبد الهادي (ص ٦١–ص ٦٤):

(عرض فيصل القضية العربية في ٦ شباط (فبراير) ١٩١٩م لدى مؤتمر العشرة المؤلف من الدول الخمس: الولايات المتحدة الأمريكية، المملكة المتحدة، إيطاليا، فرنسا، الصين، وسمي مؤتمر العشرة لأنه كان يمثل كلاً من الدول الخمس رئيس الوزراء ووزير الخارجية عدا أمريكا التي مثلها الرئيس ودرو ولسون، وقد حضر الجلسة بصحبة الأمير أعضاء وفده: نوري السعيد ورستم حيدر وعوني عبد الهادي ورافقه الكولونيل لورنس ببدلته العربية بوصفه مترجماً، وبعد أن قدم المسيو كليمنصو رئيس وزراء فرنسا ورئيس الجلسة سموه إلى أعضاء المؤتمر، تلا الأمير بياناً مطولاً موسعاً للمذكرة التي قدمها للمؤتمر العام المؤرخة في ٢٩ كانون الثاني ١٩١٩م، والتي طالب فيها بصفته ممثلاً لوالده قائد الثورة العربية ضد الاتحاديين في الدولة العثمانية، كلاً من بريطانيا وفرنسا بالاعتراف بالشعوب الناطقة بالعربية في آسيا، اعتباراً من خط الاسكندرونة – ديار بكر وحتى المحيط الهندي جنوباً كشعوب مستقلة السيادة بضمان من عصبة الأمم (باستثناء الحجاز التي سبق وأصبحت دولة

مستقلة، وعدن وهي محمية بريطانية). ويتابع عوني عبد الهادي: وانتهى فيصل في خطابه إلى «أن الدول المتحالفة وعدت الأمة العربية بحريتها واستقلالها عند انتهاء الحرب، وها قد خرجت من هذه الحرب ظافرة، فينبغي لها أن تبر بوعدها، وأنا واثق أن الدول الكبرى ستولى عناية كبرى لحياة الشعوب العربية أكثر من اهتمامها بمصالحها المادية، والأمة العربية تنتظر ذلك بحق وجدارة، ومطالبها القومية منطبقة تمام الانطباق على مبادئ الرئيس ولسون التي صادقت عليها كل الدول...».

ينقل عوني عبد الهادي الذي حضر الجلسة ما دار من مناقشات بعد خطاب الأمير، يقول: (وبعد أن اتم فيصل خطابه، دارت المناقشة الآتية بينه وبين أعضاء المؤتمر: ألقى الرئيس لويد جورج كثيراً من الأسئلة عن الوقائع الحربية التي نشبت في البلاد العربية وخاصة في العراق وسورية، وكان فيصل يشرح الأعمال الحربية الكبيرة التي قام بها الجيش البريطاني بإسهاب، بمشاركة الجيش العربي.. ويشير عوني عبد الهادي إلى مداخلة وزير خارجية فرنسا وسؤاله عن دور الجيش الفرنسي والذي شارك بجيش رمزي فقط، وتابع عوني عبد الهادي الانتقادات التي أبدتها الصحافة الفرنسية للوزير الفرنسي على سؤاله في اليوم التالي.

الرئيس ودرو ولسون في المؤتمر

تابع عوني عبد الهادي مشاركة الرئيس ودرو ولسون في المناقشات، فقد سأل الأمير فيصل إن كان يرغب في انتداب دولة أو أكثر، فأجابه بأنه لا يحق له أن يجيب لأنه مندوب عن والده، لكنه يطلب من المؤتمر إرسال لجنة تحقيق دولية لاستشارة أهالي سورية عن نوع الحكم الذي يريدونه تنفيذا للمادة (٢٢) من ميثاق العصبة، وطالب بالوحدة والاستقلال للبلاد العربية المنسلخة عن تركيا،

وعزّز طلبه استناداً إلى التصريح البريطاني-الفرنسي في ٩ تشرين الثاني (نوفمبر) ١٩١٨م، حيث أعلنت الدولتان بأنه بمساعدتهما ستحققان إقامة الحكومات والإدارات التي يختارها أهالي سورية والعراق.

لم يستمر تأثير الرئيس ودرو ولسون طويلاً، فقد اضطر للعودة إلى الولايات المتحدة بعد تصريح الرئيس الأمريكي السابق روزفلت بأنه لا يحق للرئيس ولسون إقحام أمريكا في مشاكل أوروبا، وأنه لا يمكنه أن يتكلم بلسان الشعب الأمريكي، مما أضعف من موقف الأمير الذي وجد في مبادئ الرئيس ولسون ملاذاً للخلاص من مطامع الدولتين المنتصرتين (بريطانيا وفرنسا) مع أن الدكتور أحمد قدري أورد في مذكراته أنه سمع الرئيس ولسون يؤكد للأمير فيصل موقفه من الحقوق العربية بقوله:

- لا يخامرك أي شك في أن حقوق العرب ستصان، ولن تروا في بلادكم أبداً أي أعمال للاستعمار باسم المشورة أو خلافها، وإذا احتجتم إلى مشورة فستكون بناء على رغبتكم وموافقتكم .

انتهى دور الرئيس ولسون بعودته إلى الولايات المتحدة، وتقرر في مؤتمر الصلح يوم ١٩١٩/٢/٢٠م ما يأتي:

أولاً: فصل البلاد العربية عن تركيا والاعتراف باستقلالها.

ثانياً: وضع هذه البلاد تحت الانتداب (الإرشاد) لإحدى الدول الراقية العريقة في الحكم .

ثالثاً: قرر المؤتمر في ٢١ آذار ١٩١٩م إرضاءً لمطالب الأمير فيصل، إرسال لجنة مشتركة من مندوبي فرنسا وبريطانيا وأمريكا لاستفتاء سكان البلاد العربية بشكل الحكم الذي تريده هذه البلاد، وعندها قرر الأمير فيصل العودة

إلى دمشق، عن طريق إيطاليا تلبية لدعوة ملك إيطاليا، حيث غادر باريس يوم ٢٣ نيسان (إبريل) ١٩١٩م ووصل إلى روما وقابل ملك إيطاليا وزار البابا في الفاتيكان، وغادر يوم ٢٧ نيسان (إبريل) ١٩١٩م ميناء تورنتو إلى بيروت على متن سفينة حربية فرنسية، في حين بقي من أعضاء الوفد كلّ من رستم حيدر وعوني عبد الهادي، وكان رستم حيدر مندوباً لملك الحجاز، في حين كان عوني عبد الهادي مندوباً عن الأمير فيصل.

ردود الأهالي على المؤتمر

ورد في العدد الأول من جريدة «العاصمة» الصادر في ١٧ جمادى الأولى عام ١٣٣٧هـ/الموافق ١٧ شباط ١٩١٩م ضمن زاوية (أخبار داخلية) تفاصيل الاجتماع الذي انعقد في دار البلدية بدمشق، وفيه تفاصيل لردود أفعال الأهالي على المؤتمر وموقفهم من تمثيل الأمير فيصل لسورية، تقول «العاصمة»: (اجتمعت في دار البلدية طائفة كبيرة من أهل سورية تمثل طبقات الأمة جميعاً، وفيهم أعضاء مجلس إدارة الحاضرة والمجلس البلدي والرؤساء الروحيون وخيرة الأعيان والمفكرون، وكانت الغاية من الاجتماع المداولة في الشؤون الهامة الحاضرة، فانتهى البحث بقرار تم الاجماع عليه، أن يرفع برقيتان إحداهما إلى سمو الأمير فيصل، والثانية إلى سمو الأمير ورئاسة مؤتمر الصلح والرئيس ولسون، وهذا نص البرقيتين:

«**إلى سمو الأمير فيصل في باريس: إن أهالي الأقطار التي حررتموها مع الحلفاء من نير العبودية** أبرقت لرئاسة مؤتمر السلم تفويضاً مطلقاً لتنوبوا عنها لديه في تمثيل رغائبها وآمالها الاستقلالية التامة، فهي ترجو تحقيق أمانيها لأنكم رجاء الأمة بأسرها، واقبلوا فائق احترامنا ...» (التواقيع).

والبرقية الثانية: إلى سمو الأمير فيصل وإلى رئاسة مؤتمر السلام، وإلى حضرة الرئيس ولسون:

«نحن أعضاء مجلس إدارة سورية ومجلس بلدية دمشق الممثلين الشرعيين لأهالي هذا القطر، والرؤساء الروحيين والوجهاء فيها، قد وكلنا ببرقيتنا هذه وفوضنا سمو الأمير فيصل لينوب عنا في تمثيل رغائبنا وآمالنا الاستقلالية التامة لدى مؤتمر السلم المنعقد في باريس، فنرجوكم أن تعتبروا برقيتنا هذه بمثابة الوكالة، واقبلوا فائق احترامنا...» (التواقيع).

لم تغفل جريدة «العاصمة» متابعة أخبار المؤتمر من خلال وكالات الأنباء، حيث نشرت كل ما يرد من أخبار محلية للدول المنتصرة والمهزومة على السواء (العدد الرابع في ٢٧ جمادى الأولى ١٣٣٧هـ/الموافق ٢٧ شباط ١٩١٩م، والعدد (١١) بتاريخ ٢٢ جمادى الثانية ١٣٣٧ هـ/الموافق ٢٥ آذار ١٩١٩م) وفي العدد (١١) أوردت أخباراً من باريس فيما يخص سورية والبلاد العربية، تفيد بأنه لن يتخذ أي قرار في المؤتمر يخص جيوش الحلفاء المرابطة في تركيا قبل وصول الجنرال اللنبي الذي سيصل باريس، ويبين وضع الأراضي التي كانت تابعة لتركيا.

تابعت «العاصمة» في العدد ١٣ **الصادر في ٢٩ جمادى الثانية ١٣٣٧ هـ / الموافق لـ ٣١ آذار ١٩١٩م أخبار المسألة السورية في المؤتمر عند وصول الجنرال اللنبي، وذكرت في العدد (١٤) الصادر في ٢ رجب عام ١٣٣٧هـ الموافق ٣ نيسان ١٩١٩م** في خبر منقول عن جريدة «الطان» بأنه بعد المناقشات التي جرت عند المستر لويد جورج بحضور الجنرال اللنبي، تقرر اتباع ما ارتأته الولايات المتحدة، وهو أن تعيّن لجنة من الحلفاء لدرس مسائل سورية وفلسطين ومجمل بلاد آسيا الصغرى، وأن تسافر إليها لدرس تلك المسائل في البلاد نفسها، وبناء عليه فإن توكيل الدول الأوروبية المختلفة في بلاد آسيا العثمانية لا يكون

إلا برجوع تلك اللجنة وهو يقتضي عدة أشهر...). ويبدو من الأخبار اللاحقة أن موضوع الانتداب كان على طاولة البحث بين الكبار المنتصرين، ففي العدد (١٥) الصادر في ٨ رجب عام ١٣٣٧هـ/الموافق ٨ نيسان ١٩١٩م، ورد من باريس من وكالة «رويتر» أن المستر لويد جورج والمستر بلفور والجنرال اللنبي والرئيس ولسون والمسيو كليمنصو والجنرال دياز، تبادلوا الآراء في مسألة توزيع الانتداب في البلاد الجديدة التي ستنشأ في تركيا الآسيوية، وأن الجنرال اللنبي قدم تقريراً عن الحالة في تركيا.

ويلفت الانتباه أن «العاصمة» نقلت في عددها ١٩ (٢١ رجب ١٣٣٧ هـ/الموافق ٢١ نيسان ١٩١٩م) عن جريدة «البيان» التي تصدر في المهجر، خبر إشهار (الراية العربية) بين رايات الأمم، وأشارت في نفس العدد إلى وصول الأمير فيصل إلى مرسيليا عائداً إلى الوطن عن طريق بيروت، نظرا لتأخر البحث في مصير سورية، انتظاراً لوصول اللجنة التي تقرر أن تستفتي أهالي سورية بتقرير مصيرهم، وهي اللجنة المعروفة بلجنة (كنج - كرين).

عودة الأمير فيصل إلى بيروت

وصل الأمير فيصل بيروت في ١٩١٩/٤/٣٠م، وقد نقل الدكتور أحمد قدري مراسم الاستقبال الشعبية والرسمية التي بدأت بإطلاق المدافع الترحيبية في الميناء، حيث حضرت وفود البلدان السورية واللبنانية لتكون في الاستقبال الذي حمل فيه المستقبلون سيارة الأمير على أكفهم، وخطب الأمير خطاباً مشهوراً في الوفود اللبنانية والسورية قال فيه: (إن الاستقلال يؤخذ ولا يعطى.. لقد اعترف العالم باستقلالنا، فعلينا أن نأخذه وأن نطلبه تاماً خالياً من كل شائبة، وكل من يطلب معونة إنكلترا أو فرنسا أو أمريكا أو إيطاليا فهو ليس منا، نحن لا ننكر أننا محتاجون إلى المعاونة الفنية، وسنتفق عليها مع من نريد بحسب ما يوافقنا، وهذا لا يكون إلا بعد أن نأخذ الاستقلال المطلق...).

فكر الأمير فيصل وخطابه للأمة

لا يمكن فهم الدور الذي قام به الأمير فيصل في مؤتمر فرساي دون العودة إلى خطبه بالجموع، وما كانت تنشره الجريدة الرسمية في دمشق، فقد طالبت الوفود التي خطبت أمام الأمير في بيروت، بإصدار بيان تم إعلانه بحضور الصحافة، قال فيه الأمير:

(**يا أبناء سورية العزيزة**، ها قد عدت إلى الوطن بعد أن فارقته خمسة أشهر، وقد أبلغت العالم المتمدن ما انتدبتموني إليه من بيان مطالبكم، فتقرر مبدئياً استقلال بلادكم، وصحَّت النية على إرسال لجنة تحقق ما نقلت إلى الغربيين من رغائبكم، وستصل اللجنة في هذين الأسبوعين، وبهذا ترون أنه قد تم القسم الأعظم من المهمة الخارجية، وبقيت هناك المهمة الداخلية التي هي من خصائص هذه الأمة بأجمعها، وهي المسئولة عنها، ونجاحها موكول إليها، فعلى الشعب أن يقوم بما يقرره المؤتمر السوري العام الذي ينعقد عما قريب، الأمم تود لكم النجاح، وأنا أريد منكم أن تبرهنوا لهذه البعثة المحترمة التي ستشهد بالحق، لكم او عليكم، بأنكم تستحقون الاستقلال، وأنكم قادرون على إدارة شؤونكم بأنفسكم، سجلوا أمام العالم والتاريخ أنكم أمة تفدي كل عزيز في سبيل أشرف غاية وهي الاستقلال الذي أعاونكم عليه، وأنا أحد أفرادكم. . وإن ما قامت به الجاليات السورية المنتشرة في أقطار العالم من جلائل الأعمال، ليدخل السرور إلى فؤاد كل من يحب هذه البلاد، فقد أسمعت صوتها بأنها لا ترى السعادة إلا في الاستقلال التام بدون قيد أو شرط، فإذا كانوا على تفرقهم لا يرضون إلا بهذا، فأنتم باجتماعكم اكثر استمساكا بحقوق بلادكم، فلينظر كل صقع من أصقاعكم في شؤونه بنفسه مع احترام تقاليده وعاداته، أما المعاونة التي نحتاج إليها فنبتاعها بأثمانها...)

الأمير فيصل في دمشق وخطابه للأمة

عاد الأمير إلى دمشق من بيروت يوم ١٩١٩/٥/٣م، ووصف مرافقه وطبيبه الخاص أحمد قدري الاستقبال العظيم الذي لقيه الأمير طوال طريقه إلى دمشق، حيث استقبلته دمشق بكل أهاليها (وكانت الورود والرياحين التي تلقى عليه من الكثرة بحيث أصبحت تعرقل سير موكبه). وفي مساء يوم ١٩١٩/٥/٥م ألقى الأمير خطاباً في السراي، بين فيه دوافع الشريف الحسين بن علي للثورة على الاتحاديين في الدولة العثمانية، ووصفها بأنها «ثورة قومية» وبأن والده قبل أن يقوم بالثورة «قام ببعض المذاكرات مع الأمم المتحالفة»، واستذكر في خطابه كيف وصل دمشق وأقام الحكومة العربية مع أحرار العرب، وسأتوقف عند المفاصل الآتية التي وردت في خطابه والتي تمثل فكره وخطته المستقبلية:

١- **صورة العرب عند الغرب:** قال الأمير للمجتمعين بأنه واجه حالة من الجهل التام عن العرب: (... وصلت باريس ودخلت المؤتمر وجمعية الأمم لبث رغائب الشعب على قدر إمكاناتي واجتهادي، وتمكنت من قول ما أريد، وعند ذهابي رأيت أمم الغرب في حالة جهل عميق عن أحوال العرب، كانوا لا يعرفون عن العرب إلا ما كانوا يعرفونه عنهم من حكايات ألف ليلة وليلة... ولا يعرفون شيئاً عن الأفكار السياسية العربية والنهضة التي حصلت فيها... يفتكرون العرب عبارة عن عرب البادية الذين يسكنون الصحراء، وأما باقي البلاد المعمورة فهم يعدونهم غير عرب... ولا شك أن جهلهم هذا جعلني أصرف وقتاً طويلاً لأفهم هذه الأمم الحقيقة، وأثبت أن العرب أمة واحدة تقطن في البلاد التي تحدّها البحار من الشرق والجنوب والغرب، وتحدّها جبال طوروس في الشمال).

٢- بين في خطابه أن المجتمعين بعد أن فهموا مقاصد العرب ومطالبهم وما فعله العرب من معاونة الحلفاء في الحرب، اعترفوا باستقلال العرب مبدئياً، ولكونهم ليسوا عالمين الدرجة التي حازتها الأمة العربية اليوم من الرقي السياسي والأدبي، ولتأمين السلم في جميع البلاد، رأوا أن ينتدبوا هيئة دولية لترى الحقيقة بأبصارها وهي قادمة إليكم (يقصد لجنة كنج-كرين).

٣- بسط الأمير للمجتمعين ما طالب فيه في مؤتمر السلم كالآتي:

«كانت مدافعتي عن بلاد العرب على قسمين: الأول إن البلاد العربية لا يمكن تجزئتها، والقسم الثاني: بما أن البلاد العربية تختلف في درجة علم وتعليم سكانها في مختلف أقطارهم ليس إلا، فالظروف لا تساعد لإدارتهم كأمة واحدة.

٤- بناء على هذه النتيجة، فقد طرح الأمير فيصل ما يأتي: إن سورية بحدودها الطبيعية والحجاز والعراق قطعات، ويطلب أهالي كل قطعة الاستقلال، وإن نجداً والبلاد المساوية للحجاز في حالتها الاجتماعية من الأقطار العربية تابعة للحجاز، وهذه يرأسها والدي، أما سورية فيجب أن تكون مستقلة، وكذلك العراق ولا يريد معاونة أو حماية، وهما يقرران الارتباط الواجب قيامه بينهما.

٥- أما سورية فنحن لا نرضى أن نبيع استقلالنا بما نحتاج إليه من المعونات في ابتداء تكويننا، بل إن الأمة السورية هي أمة تريد أن تستقل وتأخذ ما تحتاجه من المعاونة بثمنه، أي بدراهم معدودات، لقد دافعت عن سورية بحدودها الطبيعية، وقلت بأن السوريين يطلبون استقلال بلادهم الطبيعية، ولا يريدون أن يشاركهم فيه شريك، وقد توفقنا والحمد لله لبيان أن العرب أمة واحدة، وكلنا يعلم أن المقاطعات العربية في نظر التاريخ والجغرافيا والصلات القومية هي بلاد واحدة، ويجب أن تكون جمارك ومصالح هذه المقاطعات الاقتصادية موحدة، ولا حاجز يحجز الروابط الاقتصادية والمناسبات الودية بينها.

٦- وفي نهاية الخطاب سأل الأمير وفود الأمة إن كانوا يسمحون له بإدارة الحكومة المؤقتة مع السياسة الخارجية والداخلية بعد اليوم أم لا. .؟ فكان الجواب للأمير بالتأييد التام، وقد حدد الأمير لوفود الأمة أن هذا التفويض منهم بإدارة البلاد سيكون حتى انعقاد المؤتمر العام والذي سيسن القوانين التي توضع لإدارة شؤون سورية كلها.

٧- حدد الأمير موقفه من الأقليات في سورية قائلا: (أنا أرى أن تكون مطالب الأقلية من الشعب مصانة بل مرجحة على رغائب الأكثرية، وهذا للتغلب على ما بذر الأتراك من الشقاق بين العناصر.

٨- بيَّن الأمير بأنه فرد من الأمة، وأن ما يقوله شخصي، لأنه فرد من أفراد الأمة، ولا فرق عنده بين أفرادها، وأنه يفضل المتعلم والصالح من أفراد الأمة. وأنه لا يعطي الأولوية للأصول ووراثة المناصب، والعمل يجب أن يكون للعلم، وأنه يتمنى أن يرى «دولة العلم» وطالب الجميع بالاتحاد والعمل لصالح الأمة.

الحركة العربية في مواجهة الصهيونية

لا يبدو أن كثيراً من المفكرين العرب اطلعوا على ما تخطط له الحركة الصهيونية من إقامة دولة قومية لليهود في فلسطين، وكانت صورة (اليهودي) المواطن في البلاد العربية والذي يعيش على الأرض مع المواطنين العرب في إطار الدولة العثمانية، هي صورة اليهودي التقليدية في الأذهان، لكن وجود حركة الاستيطان في أراضي فلسطين لم تثر الشك في خطة لحركة صهيونية لإقامة دولة قومية لليهود، يقول محمد علي العجلوني في مذكراته عن الثورة العربية الكبرى (منشور في القدس، عام ١٩٥٦م) بأنه سمع من فايز الغصين للمرة الأولى سنة ١٩١٨م وهو في العقبة عندما انضم لجيش فيصل، بأن (اليهود يخططون لإقامة دولة في فلسطين) ويؤكد بأن الحضور أبدوا استغرابهم لهذه المعلومة، والحضور هم من رجالات الأحزاب العربية ممن تلقوا تعليمهم في استانبول وباريس ولندن وهم من كبار المثقفين ومن المشاركين في الجمعيات الفكرية العربية، ويبدو أن فكرة إقامة وطن قومي لليهود في فلسطين لم يكن من المخاوف التي تخطر ببال العرب آنذاك، عدا ظهور احتجاجات محلية في فلسطين وثّقتها الصحافة المحلية عند تمدد المستوطنات للمهاجرين الغربيين.

تعرض الأمير فيصل خلال إقامته بلندن للضغوط من زعماء الحركة الصهيونية وعلى رأسهم وايزمن، والذي يحمل الجنسية البريطانية، وهربرت صموئيل وكان وزيرا سابقا للبرق والبريد في بريطانيا، وقد طلب هؤلاء الاجتماع بالأمير فيصل، وتم لهم ذلك بحضور عوني عبد الهادي وأحمد قدري، يقول أحمد قدري بأنهم عرضوا على الأمير مساعدة العرب في الحصول على حقوقهم كاملة مقابل الاعتراف بتأسيس (وطن قومي ثقافي) لليهود في فلسطين، ولم يطالبوا بإقامة دولة، وكان عوني عبد الهادي قد قرأ كتابا بالفرنسية لكاتب يقول: (بأن اليهود يريدون تشكيل دولة يهودية في فلسطين) وهو ما لم يطلع عليه لا الأمير ولا غيره من الوفد ولا حتى العرب، وقد أكد هربرت صموئيل للحاضرين بأنه: (ليس ثمة من يكتب بل من يفكر بتشكيل دولة يهودية في فلسطين إلا إذا كان مجنونا. .!!) وبناء على أقواله تم توقيع اتفاقية أولية بأن يساعد اليهود العرب في المحافل الدولية على تحقيق مطالبهم باستخدام سطوتهم المالية وتأثيرهم على الحلفاء، مقابل أن يكون لليهود (وطن ثقافي) وحرص الأمير فيصل على إضافة عبارة بجانب توقيعه تقول: (هذه المقاولة كأنها لم تكن إن لم تحقق مطالب العرب بالاستقلال) وهذا يعني أنه لا يعترف بهذه الاتفاقية إن لم يتحقق للعرب استقلالهم، ومن الجدير بالذكر بأن الاتفاقية كانت باللغة الإنجليزية والأمير فيصل لا يعرف هذه اللغة، وكان المترجم الكولونيل لورنس، وبحضور اثنان من أعضاء الوفد.

تداعيات مؤتمر فرساي

واجه الأمير فيصل قبل ذهابه إلى باريس لحضور مؤتمر فرساي ممثلاً لوالده (ملك العرب) الشريف الحسين بن علي، العديد من القضايا الشائكة، وهي عقبات كبيرة لم يستطع تجاوزها، لكنه لم يتراجع، وهي كما لخصتها مقابلته مع جريدة (المفيد) في شباط ١٩٢٠ م، والمنشورة في جريدة «العاصمة» بالعدد (١٠٢) المؤرخ في ٢٧ جمادى الأولى سنة ١٣٣٨ هـ الموافق ١٦ شباط ١٩٢٠م، كالآتي:

١- نص المعاهدات المعقودة بين الشريف الحسين بن علي والحكومة البريطانية.

٢- اتفاقية سايكس-بيكو.

٣- وضع فلسطين والموصل وموقعهما من الدولة العربية المستقلة في ضوء اتفاقية سايكس-بيكو.

يكشف هذا اللقاء الذي أجرته جريدة «المفيد» مع الأمير فيصل عن ما يأتي:

أولاً: معاناة الأمير في مشاركته بمؤتمر فرساي من افتقاره للوثائق التي تدعم موقفه، فعلى الرغم من معرفته بوجود المعاهدة بين والده (ملك العرب) الشريف الحسين بن علي والحكومة البريطانية، إلا أنه لم يتمكن من الحصول على النص الأصلي، سواء من حكومة الحجاز أو من رئاسة الوزارة البريطانية، ويبدو من إجاباته إحساسه بالمرارة بسبب هذا الموقف الذي أضعف قدرته على طرح مطالب العرب.

ثانياً: عدم معرفته بنص اتفاقية سايكس-بيكو واطمئنانه للرد البريطاني المخاتل الذي أجابت عليه الحكومة البريطانية الشريف الحسين بن علي، حيث أنكرت وجود المعاهدة، ويبدو ان الأمير فيصل كان مقتنعا بصدق الرد البريطاني .

ثالثاً: مع أن دور الأمير في المؤتمر كان محدوداً بتمثيل دولة الحجاز وحضوره ممثلا لوالده ملك الحجاز، لكنه كان ينطق بلسان الأمة العربية والبلدان العربية المشرقية، وهو ما اعتمده في خطابه بالمؤتمر وما بيّنه في إجاباته للجريدة، وهو الذي خاض المعارك الشرسة في ميادين الحرب طوال سنوات ١٩١٦ و١٩١٨م لأجله، ودخل دمشق بالجيش العربي منتصراً.

رابعاً: ويبدو من كل أخباره في المؤتمر أنه واجه الصراع الدولي بأبشع أشكاله، فقد حاربته فرنسا وضيقت عليه وحاولت منعه من حضور المؤتمر في الوقت الذي عاملته بوصفه ضيفاً هاشمياً رفيع المستوى، أما بريطانيا فقد حجبت عنه الوثائق التي طلبها وأنكرتها (وماطلت) في تلبية طلبها، ولم يكن للقوة المعنوية الكبيرة التي يمثلها الرئيس الأمريكي ودرو ولسون صفة الحسم المؤثرة في المؤتمر الذي أدارته قوى المنتصرين، والذين كانوا قد اقتسموا الغنائم نظرياً قبل انتهاء الحرب، وكان مصير سورية قد تقرر.

خامساً: احترم المؤتمر مطلب الأمير فيصل بإرسال لجنة تستمع إلى مطالب الأهالي تنفيذا لمقررات العصبة، وتقديراً لمبادئ الرئيس الأمريكي، وهو ما أعطاه الأمير فيصل أهمية استثنائية بعد عودته من المؤتمر، ومع أن لجنة كنج-كرين استفتت الأهالي وأشعرتهم بأهمية رأيهم، لكن منطق القوة كان قد قرر كل شيء بالتفصيل على الخرائط المرسومة قبل الحرب.

الوجه الآخر، الكولونيل لورانس

- هل اطلع لورانس على نصوص المراسلات بين الحسين بن علي والسير هنري مكماهون مع أن فيصل لم يطلع عليها؟ وكيف كان معه نص هذه المعاهدة وأرسلها إلى جريدة «التيمس» بلندن، في الوقت الذي رافق فيه الأمير فيصل إلى لندن لطلب نص المعاهدة لاستخدامها في مؤتمر فرساي؟

- وهل اطلع لورانس على نص اتفاقية سايكس-بيكو والتي قال بأنها معروفة، ولا حاجة لإيرادها؟ وهل يمكن أن يكون نص المعاهدة (المعروف) حسبما يقول ولا يعرفه الأمير فيصل ولورانس يرافقه؟

بعث الكولونيل لورنس بأربع وثائق إلى جريدة «التيمس» اللندنية، نشرتها العاصمة في عددها رقم (٦٠) الصادر في يوم الاثنين ٢٧ ذي الحجة عام ١٣٣٧هـ/

الموافق ٢٢ أيلول عام ١٩١٩م، وعنونتها العاصمة بـ (أربع وثائق) تقول بنصها الحرفي:

(أرسل الكولونيل لورانس رسالة إلى «التيمس» ضمنها فحوى أربع وثائق قال إنه اطلع عليها وهو في هيئة أركان حرب الأمير فيصل، أما الوثيقة الأولى فعبارة عن وعد الحكومة البريطانية للملك الحسين في أكتوبر عام ١٩١٥م بأن تعترف باستقلال العرب المقيمين جنوب دائرة العرض ٣٧ أي جنوبي حلب والموصل، ما عدا ولاية بغداد وولاية البصرة، واشترطت لذلك أن يثور العرب على الحكومة العثمانية، ولم يطلب الحسين مركزاً لنفسه، ولا طلب نوع معيناً من الحكومة، وهي الوثيقة الأولى.

أما الوثيقة الثانية فهي اتفاق سايكس-بيكو وقواعده معروفة فلا ألخصها لكم.

وأما الوثيقة الثالثة فبيان بريطاني أعطي إلى سبعة من وجهاء السوريين في القاهرة في شهر يونيو عام ١٩١٧م، وفيه عهد لهم بأن الحكومات التي كانت عربية قبل الحرب، والبلاد العربية التي يحررها العرب في أثناء الحرب تظل مستقلة.

وأما الوثيقة الرابعة فالتصريح الإنجليزي-الفرنسي الذي نشر في نوفمبر عام ١٩١٨م، ووافقت فيه الدولتان على، تنشيط الحكومات الوطنية في سورية والعراق من غير أن تكرهها على أمر وتكفل لها السير مقرراً.

وأكملت العاصمة الخبر الذي نقلته عن جريدة «التيمس» اللندنية بالقول: وقد وضع السير هنري مكماهون الوثيقة الأولى، والسير مارك سايكس الوثيقة الثانية والوثيقة الثالثة، وكتبت الوثيقة الرابعة بإجازة اللورد روبرت سيسيل، ووضعت الوثائق الأربع بداعي الضرورة الحربية المعجلة لحمل العرب على أن يحاربوا بجانبنا.

وختاماً،

فإن العودة إلى مصادر المرحلة تؤكد على الحاجة لإعادة كتابة هذا الحدث الكبير والمؤثر بمراجعة كل المصادر وعدم إغفال مصادرنا المحلية، وبالتحديد كتب المذكرات للوفد المشارك مع الأمير فيصل، ويبدو ان هذا المحور يحتاج لإعادة النظر في معطياته وقد مر عليه قرن تام من الزمن، في الوقت الذي تحاول القوى العالمية محاولة رسم خرائط جديدة لبلدان العرب والمشرق في القرن الحادي والعشرين .

فكر «النهضة» عند الكواكبي

(١٨٥٥-١٩٠٢م)

د. نادية سعد الدين*

قدّم المفكر العربيّ القوميّ عبد الرحمن الكواكبيّ (١٨٥٥- ١٩٠٢م) منظوراً «إصلاحياً» شمولياً لأبرز معالم الديمقراطية، بمعناها المعاصر، عند اسّتلاله «الإسلامية» منهجاً للحكم، ومناداته بنبذ «الاستبداد السياسي» سبيلاً لترسيخ دعائم الحرية والعدالة والمساواة، وعنواناً بارزاً للاستقلال والتطوّر، ضمن مسعى دؤوب ومبّكر لجلّ قضايا الخلاف اللاحقة التي ستظهر في بنية الحياة السياسية العامة للدول العربية، ولمعظم القضايا المطلبية التي لا تزال الشعوب العربية تنادي بتحقيقها، واعتلت بها منصّة حراك التغيير في بعض الساحات العربية، منذ العام ٢٠١١ حتى اليوم.

ووجد مفهوم «المدنيّة» مكانه القويّ في البرنامج «النهضّويّ» المستنير للكواكبي، عبر تجسيّده في «حكومة نزيهة مشكلة بإرادة الأمة»، وفي ترسيخ مبدأ «المواطنة» الذي يتأسس، بحسبه، في ظل العدالة الاجتماعية والمساواة، مما جعله أحد رواد النهضة العربية ومفكريها في القرن التاسع عشر، وأحد مؤسسيّ الفكر القومي العربيّ، فيما مثلّت منظومته الفكرية المستنيرّة، مع أفكار الآباء الكبار للحركة العربية الحديثة، سنداً فكرياً معتبراً «لديمقراطية» الحكومة

* كاتبة وباحثة في العلوم السياسية/الأردن.

العربية في سورية (١٩١٨- ١٩١٩) ومن ثم المملكة العربية السورية (١٩٢٠)، برئاسة جلالة المغفور له الملك فيصل الأول بن الحسين، طيبّ الله ثرّاه، والتي أرسّت ميراثاً حضارياً وتراثاً سياسياً ونهضة عربية تأسسّت على مبادئ القومية والحرية والوحدة والاستقلال والمساواة، فتجلت النظرة البعيدة نحو المستقبل العربيّ في هذه النهضّة المتقدّمة، حيث كان حق تقرير المصير المؤسسّي أحد أبرز انجازات تلك الحقبة بعد قرون من حكم الآخر.

عمدّ الكواكبي، الذي لقبّ نفسه «بالسيِّد الفراتيّ»، إلى تسطير أفكاره الإصلاحية عن التحرّر من الظلم والطغيان وسيادة القانون والعدل والمساواة، والتي وقفّ لها حياته وكل ما يملك، عبر صحيفتيّ «الشهباء»، التي شارك مع السيد هاشم العطار، صاحب الامتياز، في إصدارها عام ١٨٧٧م كأول صحيفة عربية في حلب، و«اعتدال»، التي صدر عددها الأول عام ١٨٧٩م، إلا أن مقالاته الجرئية الناقدة للأوضاع السياسية والاقتصادية والاجتماعية آنذاك دفعت الوالي العثماني إلى إغلاقهما تباعاً، فلجأ الكواكبي، الذي لم يستكّن يوماً، إلى نشر مقالاته عبر صحف عصره، مثل «المصباح» و«ثمرات الفنون» و«الجنان» و«القاهرة» و«المؤيد» و«المنار»[١]، مما يدلل على وعيه المبكر بأهمية الإعلام والصحافة في الإصلاح ونشر المبادئ والتعبئة من أجل الثورة الإصلاحية النهضوية.

فيما خاضّ الكواكبي معركته الكبرى مع الاستبداد السياسي، فكرياً، من خلال تأليف كتابه الشهير «طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد»[٢]، عام ١٩٠٠، الذي يعد من أهم الكتب العربية في القرن التاسع عشر التي تناقش ظاهرة «الاستبداد

(١) سعد القرش، «طبائع الاستبداد.. وديعة الكواكبي العابرة للأجيال»، جريدة العرب اللندنية، ٢٠١٧/١٢/٣٠. على الرابط: http://www.langue-arabe.fr

(٢) عبد الرحمن بن أحمد بن مسعود الكواكبي، طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد، تقديم أسعد السحمراني، الطبعة الثالثة، بيروت، دار النفائس للطباعة والنشر والتوزيع، ٢٠٠٦.

السياسي»، وتأليف كتاب «أم القرى»[٣] الذي سطر فيه رؤيته الإصلاحية بعقلية مؤسسية، وشخّص فيه، بتصور تخيليّ، أحوال العالم الإسلامي وأسباب ضعفه وبواعث الأمل في صلاحه وتقدمه، عبر «نمذجَة» هيكلية لجمعية تضمّ أقطاب العلماء من كافة الدول الإسلامية لتحليل مسببات الضعف التي سَميت «الفتور العام»، عدا عرض الحلول المناسبة لمختلف القضايا والمشاكل التي تواجه الأمة الإسلامية، على أن يناط بالجمعية مهام البدء في التنفيذ عملياً. فيما استكمل الكواكبي رؤيته عبر كتابة المقالات الموجهة إلى الرأي العام، توازياً مع انتهاج الخط الإصلاحي، عملياً، من خلال التواصل الجماهيري وتقديم الخدمات العامة واستنهاض الهمم والريادة في الإصلاح، عبر الوظائف التي تقلدها والتي صبّت في خدمة مشروعه النهضّوي.

بيدّ أن الكواكبي، الذي لقبّه الإمام محمد رشيد رضا (١٨٦٥- ١٩٣٥م) «برجل الإصلاح الإسلامي»، بوصفه أحدّ أقطاب الحركة الإصلاحية أو ما تسمى حركة تجديد الدين الإسلامي، دفع حياته ثمناً لأفكاره، التي لم تحظَ باستحسان الساسة آنذاك، فمات مسموماً، كما يُقال، عقب مسيرة غنيّة بالنضال الفكري والعملي، وحافلة بآلام الغربة والهجرة وغياهب السجن مرتين، عام ١٨٨٦ [٤]، وعذاب الاضطهاد، مما اضطره لحمل قلمّه بعيداً عن موطنه السوريّ صوبّ فضاءات العالم المترامية حتى استقر به المقام في مصر، التي وجد ضمن ساحتها الخارجة وقتها عن سيطرة العثمانيين، بيئة خصبّة لحرية التعبير، حتى وفاته، فرحل تاركاً مشروعه الإصلاحي، ومنهجه للعرب والمسلمين معولاً للخروج من واقعهم البائس، في كتابيه «طبائع الاستبداد» و«أم القرى»، فتشابه مصيره، إن

---

(٣) عبد الرحمن بن أحمد بن مسعود الكواكبي يلقب بالسيد الفراتي، «أم القرى»: ضبط مفاوضات ومقررات مؤتمر النهضة الإسلامية المنعقد في مكة المكرمة سنة ١٣١٦، القاهرة، المطبعة المصرية بالأزهر، ١٩٣١م.

(٤) سعد القرش، «طبائع الاستبداد.. وديعة الكواكبي العابرة للأجيال»، مرجع سابق.

جاز التعبير مع المفارقة، مع حال النهضة العربية التي شكلت في بدايات القرن الماضي فرصة ثمينة لتحقيق التحوّل المنشود، في المشهد الإقليمي العربيّ، لكنها لم تحرّز النتائج المرجوّة لأسباب داخلية وخارجية، أسوّة بحال الدولة العربية في سورية التي كانت ماضيّة في مسار التقدم والإزدهار والنهضة، عبر الاهتمام بالبعد الحضاري الإنساني للمنطقة العربية والتمسك بأسس الأصالة الحضارية والوحدة العربية والتاريخ المشترك لمواجهة التحديات والمخاطر المحيقة بالأمة، إلا أن الاستعمار البريطاني- الفرنسيّ أفشل خططها «النهضوّية» التنموية.

استند البرنامج الإصلاحي الشمولي للكواكبي إلى جملة ركائز أساسية لتحقيق النهضّة العربية الإسلامية المنشودّة؛ تتمثل في الآتي:

أولاً: رفع «الاستبداد السياسي»

أحال الكواكبي، في كتاب «أم القرى»، أسباب التراجع، أو ما سماه «الفتور العام»، عند المسلمين إلى مسوغات دينية وسياسية وأخلاقية، بما يتفرع عنها من مثالب انتشار البدع والخرافات، والسياسة المطلقة، وتفرق الأمة، وغياب الحرية، وفقدان العدل والتساوي في الحقوق بين طبقات الأمة، والحرمان من التعليم، والجهل، والخلل في السياسة والإدارة، وضعف الرقابة، وعدم استشارة الأمة في قضاياها[٥]، ولكنه أجملها جميعاً في مسبب واحد يشكل ديدّن عقيدة الكواكبي في التفكير، وهو «الاستبداد» الآيل للجهل والخوّار وشيوع الآفات، فالفكرة في «أم القرى» هي نفسها في «طبائع الاستبداد»، فإذا كان الكواكبي قد أعزى التراجع في «أم القرى» إلى فساد السلطة الدينية والسلطة السياسية في عصور التخلف والجمود، فقد حدده في «طبائع الاستبداد» ضمن مفصل الحكومة السيئة أو «الاستبداد السياسي».

(٥) الكواكبي، «أم القرى»، مرجع سابق، ص١٤٠- ١٤٢ ص١٤٧.

يُعدّ «الاستبداد»، في نظر الكواكبي، «داءً» معطلاً لحركة التقدّم والإزدهار والتطوّر المجتمعيّ، ونمطاً سياسياً مسبباً للتأخر عن ركبِّ التطور العلمي والتقنيّ في مختلف المجالات الحياتية، لاسيما العلم والدين والأخلاق والتربية والترقيّ والعمران والمال، بحسبه، ومناخاً مضاداً للأمن والاستقرار، ونقيضاً صارخاً، بالتبعية، «للمواطنة»، التي ستبقى خارج نطاق الحسّ والفعل الفرديّ والمجتمعيّ عند غياب أقانيم العدالة والمساواة والحرية، بما يجعل الإنسان، كما يقول الكواكبي، «فاقداً حب وطنه لأنه غير آمن على الاستقرار فيه ويودّ لو انتقل منه، وضعيف الحب لعائلته لأنه ليس مطمئناً على دوام علاقته معها..، فأسير الاستبداد لا يملك شيئاً ليحرص على حفظه، لأنه لا يملك مالاً غير معرض للسلب ولا شرفاً غير معرض للإهانة»[٦]، ففي ظل الحكم الاستبدادي يُصاب المواطن بالقلق وعدم الاستقرار، فتتعطّل طاقاته وتفتّر حوافزّه وطموحاته، مما يحرم البلاد من عطاءات أبنائها، ويُقوّض منافذ نهضتها.

ويتجسّد «الاستبداد»، كما يعرّفه الكواكبي بأنه «التصرف في الشؤون العامة المشتركة بمقتضى الهوى»[٧]، و«بدون خشية حساب أو عقاب»[٨]، في «استبداد الحكومات خاصة، لأنها أعظم مظاهر أضراره التي جعلت الإنسان أشقى ذوي الحياة»[٩]، عندما لا يوجد بينها «وبين الأمة رابطة معينة معلومة مصونة بقانون نافذ الحكم»[١٠]، ومراعية لمحددات «الدين، والتقوى، والحق، والشرف، والعدالة، ومقتضيات المصلحة العامة»، لاسيما مع وجود ما سمّاهم الكواكبي «بالمتمجدّين»، وهم طبقة من الانتهازيين التي تنشأ في ظل الحكم

(٦) الكواكبي، «طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد»، مرجع سابق، ص١٠٧.
(٧) المرجع نفسه، ص٣٤.
(٨) المرجع نفسه، ص٣٨.
(٩) المرجع نفسه، ص٣٧.
(١٠) المرجع نفسه، ص١٧٣.

الاستبدادي، وتتخذ من نفسها حاشية خاصة بالمستبد، بوصفهم «أعداء للعدل، أنصاراً للجور، وهذا ما يقصده المستبد من إيجادهم والإكثار منهم ليتمكن بواسطتهم من أن يغرر الأمة على إضرار نفسها تحت اسم منفعتها»، «فيتخذهم «سماسرة» لتغرير الأمة باسم خدمة الدين أو حب الوطن أو توسيع المملكة أو تحصيل منافع عامة أو مسؤولية الدولة أو الدفاع عن الاستقلال»[١١]، وهي في الأساس محاولة لتضليلها.

ولأن الثقافة التنويرية معوّل التنبّه للمطالب الحقوقيّة؛ فإن المستبد، كما يقول الكواكبي، ينعكف على مطاردة العلماء، لكبت أصواتهم ومنعها من التأثير، توازياً مع مسعاه لقمّع الحريات العامة، ضمن معركة ضاريّة ينشغل فيها أقطاب الحركة التعليمية «بنشر العلم وتنوير العقول» بينما «يجتهد المستبد في إطفاء نورها»[١٢]، و«حصر الرعية في حالك الجهل»، لطمس الحقوق. ومن هنا يجد الكواكبي في الوعي الدقيق لمشكلات المجتمع وتلمس الحلول لها سنداً لبدء حركة الإنقاذ، من خلال ما سماهم «عقلاء الأمة»[١٣]، عبر نشر الثقافة والعلم وتحديد الملامح الأساسية لأطر الفكر الإصلاحي، تماهياً مع وضع آليات للفصل بين السلطات، ورسّم الحقوق العمومية والشخصية، وتحديد نوعية الحكومة ومهامها، والأخذ بناصية المحاسبة والرقابة الشعبية عليها، لأن «الحكومة، من أي نوع كانت، لا تخرج عن وصف الاستبداد، ما لم تكن تحت المراقبة الشديدة، والمحاسبة التي لا تسامح فيها»[١٤]، لاسيما إذا الحكم فردياً مطلقاً، سبيلاً لنيل «الحرية ورفع الاستبداد رفعاً لا يترك مجالاً لعودته». ووضع الكواكبي ثلاث قواعد لرفع الاستبداد؛ تتمثل في: أن يشعر غالبية الأمة بآلام الاستبداد، واستلال

(١١) المرجع نفسه، ص٧٧ ص٧٨.

(١٢) المرجع نفسه، ص٦٧.

(١٣) المرجع نفسه، ص١٧٨.

(١٤) المرجع نفسه، ص٣٩.

الحكمة والتدريج في مقاومته[١٥]، بعيداً عن الشدة والعنف، حتى «لا تكون فتنة عامة»[١٦]، فضلاً عن إعداد خطة واضحة المعالم وتحديد الآليات المناسبة لتهيئة «ماذا يُستبدل به الاستبداد»، وهذا الأمر، برأيه، لا يتم إلا من خلال الإعداد والتحضير المناسبين، «فالمجد (وهو الرفعة والاحترام والكرامة بالنسبة للكواكبي) لا يّنال إلا بنوع من البذل في سبيل الجماعة، وبتعبير الشرقيين في سبيل الله أو سبيل الدين، وبتعبير الغربيين في سبيل المدنية أو سبيل الإنسانية». والبذل هنا يكون بالمال للنفع العام، أو العلم النافع المفيد للجماعة، ويسمى مجد الفضيلة، أو بذل النفس بالتعرّض للمشاق والأخطار في سبيل نصّرة الحق وحفظ النظام، وهذا أعلى المجد[١٧]، وهو المراد، بوصفه منبع تحرر الجماعات والأوطان، وسبيلاً للحرية والتقدم، ومقاومة الظلم.

ثانياً: الإصلاح الديني

نادى الكواكبي، كحال معاصريه من المفكرين المصلحين، وفي مقدمتهم الشيخ محمد عبده (١٨٤٩- ١٩٠٥م) والإمام محمد رشيد رضا، أقطاب الحركة الإصلاحية أو ما تسمى حركة تجديد الدين الإسلامي، إلى تحرير الإسلام من الجمود والخرافة، بوصفه أسّ الإصلاح الديني للنهوض، بالنسبة إليه.

عمد الكواكبي إلى التفريق بين الدين الخالص الذي ينبغي أن يكون الأساس المكين للنهضة والتقدم، والمبني على العقل[١٨]، وبين الدين الحاضر أو السائد، فالإسلام مثلما كان يُمارس في أواخر القرن التاسع عشر ليس بالدين المطلوب منه أن يحقق نهضة ومدنيّة، فقد داخله جهالات غيرت من نظامه، فضلاً عن

---

(١٥) المرجع نفسه، ص١٧٩.

(١٦) المرجع نفسه، ص١٨٣.

(١٧) المرجع نفسه، ص٧٤. ربما يقصد الكواكبي بكلمة الشرقيين هنا المؤمنين.

(١٨) المرجع نفسه، ١٤٦.

«ما ألبّس به من خرافات وبدع وأساطير»[١٩] شوهت الإسلام كثيراً، فيما يعد أخطر آفات الجمود عنده أنه جعل المسلمين صورة مقلدة ونسخة مستعارة، فهم مسلمون لذمة أسلافهم وليسوا بالمسلمين لذمة أنفسهم، وهم مسلمون بالتبعية وليسوا مسلمين بالأصالة، يدينون بالإسلام انقياداً منهم لمن تقدمهم ولا يحسبون أنهم أهلٌ للخطاب على حدتهم، بالرغم من أن واجب المسلمين في كل زمان أن يفهموا دينهم ويعرفوا حكمة فرائضهم وعقائدهم، حيث لا يكمل إيمان المسلم بغير الفهم والاجتهاد في كل موطن من العالم وفي كل حقبة من الزمن، فإن تعذر اجتهاد المسلمين جميعاً فقيام العلماء بأمانة الاجتهاد فرض كفاية لا يسقط عن جيل من أجيالهم، ولا سلامة لمن يُسقطونه عن أنفسهم[٢٠].

وأمام ذلك؛ رأى الكواكبي، مع أقرانه المجدّدين، بضرورة ارتكاز الحكم على أسس مستمدة من الشريعة الإسلامية مع ضرورة تطابق القوانين الوضعية معها، من منطلق أن الإسلام بأسسه العامة العريضة والمرنة دين يتناسب مع شتى العصور ويصلح لكل زمان ومكان. ورأى بأن الشريعة الإسلامية أوجدت الحلول للمشاكل الحياتية التي تعترض الإنسان، حيث لا انفصال بين الدين والدنيا، استناداً إلى الآيات القرآنية التي تدلل على ذلك كقوله تعالى ﴿وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ﴾[٢١]، وقوله تعالى ﴿وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ﴾[٢٢]، وقوله تعالى ﴿فَاحْكُم بَيْنَهُم بِمَا أَنزَلَ اللّه﴾[٢٣]، وقوله تعالى ﴿فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّى يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُواْ فِي أَنفُسِهِمْ حَرَجاً مِّمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُواْ تَسْلِيماً﴾[٢٤]، وغيرها من الآيات القرآنية الكريمة ذات العلاقة.

---

(١٩) الكواكبي، «أم القرى»، ص١٤٠.

(٢٠) عباس محمود العقاد، عبد الرحمن الكواكبي، مصر، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، ٢٠١٢، ص١١٥- ١٢٠.

(٢١) سورة آل عمران، الآية ١٥٩.

(٢٢) سورة الشورى، الآية ٣٨.

(٢٣) سورة المائدة، الآية ٤٨.

(٢٤) سورة النساء، الآية ٦٥.

ويعني ذلك، بالنسبة إليه، الالتزام بالدين والعودة بالإسلام إلى صورته الأصلية ومنبعه الأساس ممثلاً في «القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة والإجماع، إن وُجد»[٢٥]، أي أن يُعاد بالدين إلى بساطته الأولى التي يسَّرت فهمه لمن تقبلوا دعوته في صدر الإسلام، ولا تزال تيسِّره لمن يدعون إليه على بساطته وسهولته بين أبناء الشعوب الفطرية، فضلاً عن تخليص الدين مما علق به من شوائب نتيجة البدع أو الجهل، شريطة عدم تغيير أحكام الدين الثابتة، مع التوجيه العقلي والمنطقي لأحكام الشريعة الإسلامية وضرورة توفيق الأحكام مع الحاجات والمسائل العصرية، أي دراسة الإسلام دراسة علمية منطقية موضوعية، والدعوة إلى إحياء الاجتهاد في الفقه[٢٦]، وذلك من خلال التأكيد على التداخل بين الدين والسياسة في الإسلام، بوصف الدين عقيدة وأيديولوجية، يستطيع إنقاذ المسلمين وتحريرهم وإنهاء الاستبداد الداخلي للوصول إلى العزة والسعادة، وهو الأمر الذي أولاه الكواكبي أهمية كبيرة باتجاه تأسيس الوحدة أو «الجامعة الإسلامية»، بخلاف الشيخ محمد عبده الذي أعطى الأولوية للنهوض الداخلي بالتركيز على التربية والتعليم الديني والأخلاقي للمسلمين، بالتزامن مع التأكيد على المنظومة الشمولية الحياتية للدين الإسلامي[٢٧].

ويؤخذ من جملة الشروح والمساجلات في كتابَيْ «أم القرى» و«طبائع الاستبداد» أن الكواكبي مثلما اهتمّ بإغلاق الباب على طوائف الوسطاء المحترفين في المسائل الدينية؛ من أشباه الكهان وأدعياء الخوارق والكرامات، ممن يستغلون الدين لخدمة أنفسهم أو لخدمة الحاكمين المسخرين لهم على سنة التبادل في

---

(٢٥) الكواكبي، «طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد»، مرجع سابق، ص١٥٤- ١٥٥.

(٢٦) لمزيد من التفاصيل انظر: مرتضى المطهري، الحركات الإسلامية في القرن الرابع عشر الهجري، ترجمة صادق العبادي، الطبعة الأولى، دمشق، دار الهادي للطباعة والنشر والتوزيع، ٢٠٠١، ص ص١١-٣٧، ص ص٥٢-٩١. وانظر أيضا: عبد الله العتيقي، نشأة وتطور الحركة الإسلامية الحديثة بدءا من محمد عبد الوهاب إلى يومنا هذا، الطبعة الأولى، الكويت، المؤلف، ١٩٩٩.

(٢٧) انظر في ذلك: الشيخ محمد عبده، الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده، بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٧٩.

المنفعة والتعاون على التضليل وقيادة الرعية المستسلمة بالتمويه والتضليل، فإنه حذر، عبر فصل الاستبداد والدين في «طبائع الاستبداد»، من استغلال الجهل على ضروب تتسع فيها الحيلة لطوائف شتى من المشعوذين والدجالين وأصحاب السحر والتعاويذ ممن تروج بضاعتهم مع الغفلة والرهبة وتنكشف حقيقتهم مع الفهم والحرية، ومنهم علماء السوء وأدعياء التصوف والعبادة وأشباههم من المُدلسّين الذين يسمون أنفسهم بأهل الباطن، ليستأثروا بتجارته ويساوموا عليه في أسواق المطامع والدسائس مساومة الغبن والخداع. مثلما يرى أن المتشددين من رجال الدين مسئولون، كالحكام المستبدين، عن شيوع التصوف الفاسد بين العامة وأشباه العامة من المسلمين المتقدمين والمتأخرين؛ لأنهم جعلوا الدين حرجاً ثقيلاً على النفوس، فمهدوا الطريق لمن يبيحون المحظورات باسم العلم «الباطن» والمعرفة الخفية التي ترفع التكليف عن الواصلين إلى الهداية من غير طريق الشريعة الظاهرة، ولولا العنت المرهق من أولئك المتشددين لما راجت سوق التصوف المكذوب، وفق رؤيته.

ومن ثم يتلخص كل إصلاح ديني نهض به الكواكبي في تصحيح الإيمان واعتبار الشعائر والفرائض آية على صحة الإيمان، تدل على سلامته بمقدار سلامتها من تشبيهات الوثنية وعوارض الشرك والزيغ عن الوحدانية، ولا بقاء للظلم والفساد مع هذا الإيمان، ولكنهما قد يبقيان ويطول بقاؤهما مع قيام الشعائر التي فارقتها روح الدين ولم يتخلف منها غير الرسوم والأشكال. قال في كلامه عن الاستبداد والترقي في طبائع الاستبداد[٢٨]: «ولا أظنكم تجهلون أن كلمة الشهادة والصوم والصلاة والحج والزكاة كلها لا تغني شيئاً مع فقد الإيمان، إنما يكون القيام حينئذ بهذه الشعائر قياماً بعادات وتقليدات وهوسات، تضيع بها الأموال والأوقات».

(٢٨) الكواكبي، «طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد»، مرجع سابق، ص١٥٥- ١٥٦.

لم يغفل الكواكبي مسألة مهمة عن خطته العملية لتحقيق الإصلاح الديني؛ إذ يذكر صفة العالم الذي يؤهله علمه للاجتهاد بالرأي والإقناع بالدليل، ويذكر موضوعات الكتب ودرجات هذه الموضوعات التي يتكفل علماء الإسلام بنشرها للعمل بها أو لفائدة المقلدين على تفاوتهم في القدرة على الاستفادة من المطالعة والمراجعة.

وبالنسبة للكواكبي؛ ينبغي للعالم المجتهد[٢٩]:

أولاً: أن يكون عارفاً باللغة العربية المصرية القرشية بالتعلم والمزاولة، معرفة كفاية لفهم الخطاب لا معرفة إحاطة بالمفردات ومجازاتها وبقواعد الصرف وشواذه والنحو وتفصيلاته والبيان وخلافاته والبديع وتكلفاته، مما لا يتيسر إتقانه إلا لمن يفني ثلثي عمره فيه، مع أنه لا طائل تحته ولا لزوم لأكثره إلا لمن أراد الأدب.

ثانياً: أن يكون قارئاً كتاب الله تعالى قراءة فهم للمتبادر من معاني مفرداته وتراكيبه، مع الاطلاع على أسباب النزول ومواقع الكلام من كتبها المدونة المأخوذة من السنة والآثار وتفاسير الرسول، عليه الصلاة والسلام، أو تفاسير أصحابه، عليهم الرضوان، ومن المعلوم أن آيات الأحكام لا تجاوز المائة والخمسين آية عدّاً.

ثالثاً: أن يكون متضلعاً في السنة النبوية المدونة على عهد التابعين وتابعيهم أو تابعي تابعيهم فقط، بدون قيد بمائة ألف أو مائتي ألف حديث؛ بل يكفيه ما كفى مالكاً في موطّئه وأحمد في مسنده، ومن المعلوم أن أحاديث الأحكام لا تجاوز الألف وخمسمائة حديث أبداً.

رابعاً: أن يكون واسع الاطلاع على سيرة النبي ﷺ وأصحابه وأحوالهم من كتب السير القديمة والتواريخ المعتبرة لأهل الحديث كالحافظ الذهبي وابن كثير ومن قبلهم، وكابن جرير وابن قتيبة ومن قبلهم كذلك، والزهري وأضرابهم.

---

(٢٩) الكواكبي، «أم القرى»، ص١٠١- ١٠٣.

خامساً: أن يكون صاحب عقل سليم فطري لم يفسد ذهنه بالمنطق والجدل التعليميين والفلسفة اليونانية والإلهيات الفيثاغورية، وبأبحاث الكلام وعقائد الحكماء ونزعات المعتزلة وإغرابات الصوفية وتشديدات الخوارج وتخريجات الفقهاء المتأخرين وحشويات الموسوسين وتزويقات المرائين وتمريقات المدلسين.

وعلى العلماء المجتهدين أن ييسروا، ولكل من المقلدين أن يأخذ من أحكام الدين ما هو أهل لفهمه حسب طاقته، فيقسمون المسائل «على مراتب في متون مخصوصة فيعقدون لكل مذهب من المذاهب كتاباً في العبادات ينقسم إلى أبواب وفصول تذكر في كل منها الفرائض والواجبات فقط، وتنطوي ضمنها الشرائط والأحكام بحيث يقال إن هذه الأحكام في هذه المذاهب هي أقل ما تجوز به العبادات، ويعقدون كتاباً آخر ينقسم إلى عين تلك الأبواب، والفصول تُذكر فيها السنن بحيث يقال إن هذه الأحكام ينبغي رعايتها في أكثر الأوقات، ثم كتاباً ثالثاً مثل الأوَّلَيْن تذكر فيه سنن الزوائد بحيث يقال إن هذه الأحكام رعايتها أولى من تركها. وعلى هذا النسق يوضع كتاب للمنتهيات يقسم إلى أبواب وفصول تعد فيها المكفرات والكبائر وكذا الصغائر والمكروهات، ومثل ذلك تقسم كتب المعاملات على طبقات من الأحكام الإجماعية أو الاجتهادية أو الاستحسانية، وبمثل هذا الترتيب يسهل على كل من العامة أن يعرف ما هو مكلف به في دينه فيعمل به على حسب مراتبه وإمكانه، وبهذه الصورة تظهر سماحة الدين الحنيف»[٣٠].

وتعدّ فكرة التوفيق بين الإسلام والعلم الحديث إحدى الأفكار الأساسية في دعوة الكواكبي إلى الإصلاح في جميع نواحيه؛ إذ كان الإصلاح الديني عنده غير منفصل عن إصلاح المجتمع كله في شئونه الدنيوية، وكانت فكرة ملازمة له تنّم عن مطالعاته الطويلة والدقيقة على مراجع العلوم العصرية، ولربما الاستفادة،

(٣٠) الكواكبي، «أم القرى»، ص٩٩- ١٠٠.

مع المراجعة والمقارنة، من دعاة التوفيق بين الدين والعلم الذين سبقوه في هذا الأمر، حيث تطورت في ذهنه وعاود النظر فيها بعد حين سنوات غير قليلة، إلى أن أودعها مقالاته عن طبائع الاستبداد، وزاد عليها ما استفاده من مطالعاته في هذه الأثناء.

ثالثاً: النظام السياسي

لم يكن الحديث عن الدولة ونظام الحكم شيئاً واحداً بالنسبة للكواكبي، ومعاصريه، خلافاً لما استقر سياسياً، لأن كلمة الدولة عنّت عندهم «الدولة العثمانية» التي كانت مستقلة بشؤونها عن شؤون النظم الحكومية أو النظم السياسية في ولاياتها، يحددها مركز الدولة العثمانية، برئاسة رئيس الدولة الذي يضيف إلى ولاية السلطنة وقيادة الجيش صفة الخلافة الدينية ولقب «أمير المؤمنين»، ضمن نمط قد يكون نادر النظير بين دول الشرق والغرب بما لها من تكوين فريد في رئاسة الدولة وأجناس الرعايا وقوام السلطة ومواقع البلاد المتشعبة الخاضعة لها.

وأياً يكن؛ فإن الكواكبي، الذي أفردّ سجالات واسعة النطاق لانتقاد أحوال الدولة العثمانية ومآرب «المُلك» التي غلبت في تاريخها على واجبات الخلافة كما تمليها مصالح الأمم الإسلامية على من يستطيع رعايتها مما أدى إلى فشل التصدي لواجبات الخلافة مع قيود الملك ومأزق السياسة وصعوبة الوحدة الجامعة بين دول الإسلام، قد أقام برنامجه السياسي في مسألة الدولة والخلافة على قواعد ثلاث: أن ينفصل الملك عن الخلافة، وأن تعود الخلافة إلى الأمة العربية، وأن تقوم الخلافة على أساس الانتخاب والشورى والتعاون المتبادل على سنة المساواة بين الأقطار الإسلامية. ويستند في كل قاعدة من هذه القواعد إلى مَراجعه التاريخية كما يستند إلى مقتضيات الضرورة العملية في أحوال العالم الحديث.

يرى صاحب كتابيّ «أم القرى» و«طبائع الاستبداد» أن الفصل بين الملك والخلافة ضرورة لا محيص عنها؛ كي يتسنى للرعية أن يحاسبوا ولي الأمر

ويقيموا ولاية الأمر على أساس الحكومة المسئولة، وقد يحال بينهم وبين ذلك بانتحال صفة القداسة التي يعتصم بها الخليفة من محاسبة رعاياه ومراجعة الأمة في مجموعها لسياسة الدولة. وإذا كان الكواكبي قد أقرّ بضرورة «عدم تدخل الحكومة في أمر الدين ما لم تنتهك حرمته»[٣١]، فإنه حذر من توظيف الدين في السياسة، منبهاً إلى خطر العلماء «المتمجّدين» الذين ينصرون السلطان في ظلمة، مما دفعه للدعوة إلى ابتعاد العلماء والقيادات الدينية عن السلطان والسياسي حتى لا يحصل الاستغلال، ويكون العلماء ورجال الدين غطاء لما يمارسه السلطان.

وإذا كان انفصال الخلافة عن الدولة ضرورة ومصلحة مختارة فليس أولى بالخلافة من الأمة العربية، حيث تبسَّط الكواكبي في سرد الشروط والأسباب التي قضت أحوال الحكومات الإسلامية وشعوبها في عصره بملاحظتها، ولكن الغاية الجوهرية التي لا ترتبط بتلك الأحوال تتلخص فيما يلي: أن يكون الخليفة عربيّاً، وأن يكون اختياره بالانتخاب، وأن تكون وظيفته روحية، وأن يعاونه مجلس شورى تتمثل فيه جميع الشعوب الإسلامية، وأن تنفذ وصاياه طواعية في المسائل الدينية، ولا تتعرض في تنفيذها للمشكلات السياسية.

ولا بد من التمهيد لقيام الخلافة، بحسب الكواكبي، بإعداد الأذهان في العالم الإسلامي لقبول هذا النظام، وإيثاره على نظم التقاليد التي فرضتها مآرب أصحاب السلطان ودسائس الدعاة المغرضين بعد عصر الخلفاء الراشدين، وتتصدى لهذه المهمة جماعة منظمة تُعمِل أساس الشورى والاختيار وتتخذ مقراً لها، ثم تعلن دعوتها وتبلِّغها إلى ولاة الأمور في الأقطار الإسلامية.

ويظهر من تفصيل الخطط التي رسمها الكواكبي للتدرج في تحقيق وظيفة الخلافة على هذه الصورة أنه كان شديد الحذر من مقاومة الدول الكبرى التي تعنيها مسألة الخلافة الإسلامية، وهذا ما يتجلى، مثلاً، حينما اهتم بتفسير فريضة الجهاد على النحو الذي يزيل مخاوف الدول ومخاوف الأمم من غير

(٣١) الكواكبي، «طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد»، مرجع سابق، ص١٧٦.

المسلمين على التعميم؛ عندما أوضح، وهو صائب في ذلك، بأن علماء الإسلام لا يحصرون مطلقاً معنى الجهاد في سبيل الله في مجرد محاربة غير المسلمين؛ بل كل عمل شاق نافع للدين والدنيا، حتى الكسب لأجل العائلة، يسمى جهاداً، حيث أن قَصْرَ معنى الجهاد على الحروب كان مبنيّاً على إرادة الفتوحات. وإذا كان الكواكبي قد التزم هنا جانب «الدبلوماسية» السياسية، فإن الكواكبي «الثائر» يظهر في كل مراحل حياته، عند مناداته بالتحرر والاستقلال، واستحثاثه للمسلم لرفض الظلم والسيطرة، وعدم الإذعان للاستبداد، سبيلاً لنهضة الإصلاح والحرية.

رابعاً: «الإسلامية»

احتكم الكواكبي في دعوته الإصلاحية إلى قواعد الشريعة الإسلامية، والوسطيّة في الإسلام، المُؤسسّة لقواعد الحرية السياسية المتوسطة بين الديمقراطية والأريستقراطية، حيث أسس الإسلام «التوحيد ونزع كل سلطة دينية أو تغلبيّة تتحكم في النفوس أو الأجسام، ووضع شريعة محكمة إجمالية صالحة لكل زمان وقوم ومكان، وأوجد مدنيّة فطرية سامية، وأظهر للوجود حكومة كحكومة الخلفاء الراشدين التي لم يسمح الزمان بمثال لها بين البشر»، عبر الأخذ بالمساواة بين المسلين، ونسّج روابط هيئة اجتماعية اشتراكية[٣٢]، ولكن «هذا الطراز السامي من الرياسة هو الطراز النبوي المحمدي، لم يخلفه فيه حقاً غير أبي بكر وعمر (رضي الله عنهما) ثم أخذ بالتناقص، وصارت الأمة تطلبه وتبكيه من عهد عثمان إلى الآن»[٣٣]، إذ بعد وفاة النبي ﷺ، وفي بعض الآراء بعد الخلافة الراشدة، تفكك الاندماج بين الدين والسلطة وأخذ التمايز يتسع بين المجال الديني والمجال السياسي إلى أن برز في الحكم الأموي ومن ثم العباسي الذي حاول إعادة دمج المجالين ولكن لصالح السلطة، دون أن يدوم ذلك الاحتواء السياسي للدين طويلاً بل استعاد التمايز فيما بينهما مساره

(٣٢) الكواكبي، «طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد»، مرجع سابق، ص٥٠- ٥١.
(٣٣) المرجع نفسه، ص٥١.

وخرج السلطان والسياسة من أحكام الشريعة، نظماً وعلاقات وحدوداً وأخلاقاً، بينما حُفظت الشريعة في مجال الشعائر والمعاملات الخاصة للمجتمع، فتباعدت السياسة عن الشريعة، ومع ذلك ظهرت نهضات صحوة وحركات تعتبر أن الإسلام قوة تدّين شاملة ينبغي أن تعبر عنها نظم الحكم وحركة السياسة[٣٤]. ولكن الكواكبي يقدر بأن «حالة التباكي ستستمر إذا لم يتم استعواضه بطراز سياسي شوري»[٣٥].

وتأخذ الشورى الدستورية مكانها القوي في فكر الكواكبي الإصلاحي، استناداً إلى الفعل النبويّ والاجتهاد، حيث كان عليهما أن يملآ فراغ النص الذي لم يقدم تشريعاً للمسألة السياسية، وهو فراغ مقصود لحث المسلمين على إعمال اجتهادهم في بناء اجتماعهم السياسي. وإذا كانت الشورى قد وردت في تشريع قرآني صريح ضمن آيتين، أولاهما في الآية ١٥٩ من سورة آل عمران وهي قوله تعالى ﴿وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ﴾، والثانية في الآية ٣٨ من سورة الشورى في معرض تعداد أوصاف المؤمنين وهي قوله تعالى ﴿وَالَّذِينَ اسْتَجَابُوا لِرَبِّهِمْ وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنفِقُونَ﴾، إلى جانب موطن ثالث في الآية ٢٣٣ من سورة البقرة يتحدث عن المشكلات الأسرية وضرورة الاحتكام إلى التشاور وسيلة للفصل فيها، فإنها تشكل مبدأ مؤسساً لنظام سياسي، والمبدأ ليس النظام، بينما زخرت السنة النبوية الشريفة قولاً وفعلاً بالنماذج والمواقف التي جاءت تطبيقاً والتزاماً بفلسفة الشورى، كما تجسد في نموذج دولة المدينة، على سبيل المثال لا الحصر. وقد كانت هناك كثير من الوقائع التي جرى فيها التمييز وليس الفصل بين الديني والسياسي، أي بين ما هو رسالة ووحي ودين، وما هو سياسة ورأي واجتهاد ودولة، فليس الحكم والقضاء وليست السياسة وشؤون المجتمع السياسية ديناً وشرعاً وبلاغاً يجب الالتزام فيه بما جاء في

(٣٤) حسن الترابي، «المصطلحات السياسية في الإسلام»، الطبعة الأولى، بيروت، دار الساقي، ٢٠٠٠، ص ص٤٥-٤٧.

(٣٥) الكواكبي، «طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد»، مرجع سابق، ص٥١.

القرآن الكريم، بحسب البعض[٣٦]، كما حدث في غزوتي بدر والخندق، إذ كان القرار يتم فيهما بالرأي والمشورة والاجتهاد ما لم يكن قرار الرسول ﷺ وحياً ودیناً خالصاً، أي ليس من ثوابت الدين وإنما من متغيرات الدنيا والسياسة، على أن يكون الرأي والاجتهاد محكومين بالإطار الديني المتمثل في الحدود التي هي قطعية الدلالة والثبوت وفي روح الشريعة ومقاصدها وفي تحقيق المصلحة لمجموع الأمة ودفع الضرر والضرار عن جمهور المسلمين، فهناك صلات ووشائج تربط بين الدين والسياسة والدولة بروابط الحدود الإسلامية ومقاصد الشريعة التي شرّعها الله تعالى[٣٧].

ويحدد الكواكبي نظام الحكم «بالإسلامية» المؤسّسة على «أصول الحرية، برفعها كل سيطرة وتحكم، بأمرها بالعدل والمساواة، والقسط والإخاء، وبحضها على الإحسان والتحابب»، حيث جعلت أصول حكومتها: الشورى الأريستوقراطية، أي شورى أهل الحل والعقد في الأمة بعقولهم لا بسيوفهم، وجعل أصول إدارة الأمة: التشريع الديمقراطي، أي الإشتراكي، حسبما يأتي فيما بعد، وقد مضى عهد النبي عليه الصلاة والسلام وعهد الخلفاء الراشدين على هذه الأصول بأتم وأكمل صورها». ويرى الكواكبي أن «الإسلامية» خالية من «النفوذ الديني المطلق في غير مسائل إقامة شعائر الدين، ومنها القواعد العامة التشريعية التي لا تبلغ مائة قاعدة وحكم، كلها من أجلّ وأحسن ما اهتدى إليه المشرعون من قبل ومن بعد»[٣٨].

إن «الإسلامية»، عند الكواكبي، أسست «حكومة أرستقراطية المبنى، ديمقراطية الإدارة، فوضعت للبشر قانوناً مؤسساً على قاعدة: إن المال هو قيمة

---

(٣٦) انظر في ذلك: شهاب الدين أبو العباس أحمد بن إدريس القرافي المالكي، «الإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام وتصرفات القاضي والإمام»، تحقيق محمود عرنوس، الطبعة الأولى، القاهرة، دار الثقافة الإسلامية، ١٩٣٨، ص ص٢٣-٢٩.

(٣٧) محمد عمارة، «الخلافة ونشأة الأحزاب الإسلامية»، الطبعة الأولى، بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٧٧، ص ص٤٣-٤٩، ص ص٥٣-٥٤.

(٣٨) الكواكبي، «طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد»، مرجع سابق، ص٥٧.

الأعمال، ولا يجتمع في يد الأغنياء إلا بأنواع من الغلبة والخداع، بينما العدالة المطلقة تقتضي زكاة المال، أي أن يؤخذ قسم من مال الأغنياء ويُرد على الفقراء، بحيث يحصل التعديل ولا يموت النشاط للعمل[٣٩]، ويمنع تراكم الثروات المفرطة المولدة للإستبداد، المضرة بأخلاق الأفراد[٤٠]، فجاءت «الإسلامية» بقواعد شرعية كلية تصلح للإحاطة بأحكام كافة الشؤون حتى الجزئية الشخصية، التي أناطت تنفيذها بالحكومة، إلى جانب شرائع مدنية تنظم الشؤون الحياتية.

خامساً: حكومة «المواطنة»

بنى الكواكبي برنامجه السياسي، في جزئيته التنفيذية، على مبادئ «المواطنة» والمساواة والحاكمية الرشيدة، التي باتت في الأزمنة اللاحقة به مطلباً شعبوياً قيّد النقاش، فرأى صاحب «طبائع الاستبداد»، الذي انشغل في مقارعة الاستبداد ودعوة العرب للاستقلال عبر حكم أنفسهم سبيلاً لليقظة العربية، أن الإصلاح ورفع الاستبداد لايتمان إلا من حكومة غير مستبدة أو «حكومة مسؤولة»، شريطة أن تكون «ديمقراطية اشتراكية»[٤١]، «حرّة تمثل عواطف الأمة وتعتمد المساواة بين الأفراد»[٤٢]، وذات «إدارة عادلة لأنها راشدة»[٤٣]، و«تقام بإرداة الأمة لأجل إدارة شؤونها المشتركة العمومية»[٤٤]، أي حكومة تحكم فيها الأمة نفسها بنفسها، بحيث تكون حقوق الحاكمية فيها منوطة بالأمة، التي تقرر النفقات اللازمة وتعيين موارد المال وترتيب طرائق جبايته وحفظه من خلال الحكومة، مثلما تتمتع بحق المراقبة على الحكومة، فلها أن تنيب عنها وكلاء لهم حق الإطلاع على كل شيء، وتوجيه المسؤولية على أي كان، ويكون أهم وظائف النواب حفظ الحقوق الأساسية المقررة للأمة على الحكومة»، بينما يوكل للسلطة

(٣٩) المرجع نفسه، ص٩٤.
(٤٠) المرجع نفسه، ص٩٥.
(٤١) المرجع نفسه، ص٤٠.
(٤٢) المرجع نفسه، ص٧٦.
(٤٣) المرجع نفسه، ص٨٧.
(٤٤) المرجع نفسه، ص١٧٣.

القضائية أمر «تأمين العدالة القضائية، وفق ما يراه القضاة المصون وجدانهم من كل مؤثر غير الشرع والحق، ومن كل ضغط، حتى ضغط الرأي العام». أما القوانين التي عرّفها الكواكبي بأنها «أحكام منتزعة من روابط الناس بعضهم ببعض، وملاحظ فيها طبائع أكثرية الأفراد، ومن نصوص خالية من الإبهام والتعقيد، وحكمها شامل كل الطبقات، ولها سلطان نافذ قاهر مصون من مؤثرات الأغراض، والشفاعة، والشفقة، وبذلك يكون القانون هو القانون الطبيعي للأمة فيكون محترماً عند الكافة، مضمون الحماية من قبل كل أفراد الأمة»، فيتم وضعها «من جمع منتخب من قبل الكافة ليكونوا عارفين حتماً بحاجات قومهم وما يلائم طبائعهم ومواقعهم وصوالحهم، ويكون حكمه عاماً أو مختلفاً على حسب تخالف العناصر والطبائع وتغير الموجبات والأزمان»[٤٥].

ويجد الكواكبي أن أي صورة من صور الحكم حسنة نافعة إذا تحققت فيها المحاسبة، ولحقت فيها تبعات الحكم فعلاً بمن يتولاه، وكل أمة قادرة على محاسبة حكامها إذا عمت فيها المساواة الحقوقية وامتنع فيها التفاوت البعيد في الأرزاق والأقدار، وانجابت عنها غشاوة الغفلة بين عامة أهلها وارتفع إلى مكان القيادة من استعد بكفايته ودرايته لقيادتها، كائناً ما كان منشؤه من عامة طبقاتها.

وهنا التزم الكواكبي بمسألتين؛ أولاهما أن العبرة ليست في أن يتوافر للحكومة شكل من أشكال الدستور وصورة من صور الحقوق الكثيرة التي ترشح أفراد الرعية للنيابة أو الانتخاب، وإنما المهم في جميع الأشكال على تعدد المصطلحات والدساتير أن يكون ولي الأمر مسئولاً عن عمله محاسباً عليه، وأن يمتنع عليه الاستبداد، وهو التصرف بالهوى والأمان من التبعة «بلا خشية حساب ولا عقاب محققين»، إذ لا يمتنع الاستبداد بامتناع حكومة الفرد، ولا يتحقق الحكم الصالح باشتراك الكثرة فيه أو بتأييد الكثرة للحاكمين المتعددين، مثلما لا يمتنع الاستبداد في شكل من أشكال الحكومة مع غفلة الأمة وقدرة

(٤٥) المرجع نفسه، ١٧٥- ١٧٧.

الحاكمين على تضليلها والتمويه عليها، فقوام النظام الصالح كله أمران: أن تتساوى الطبقات في الحقوق القانونية، وأن تتقارب في الثروة ودرجات المعيشة، فلا مناص من إعداد الشعوب لنيل «الأخوَّة العمومية بالتجاوب بين الأفراد والقناعة بالمساواة الحقوقية بين الطبقات»، ولا مناص من توزيع الثروة توزيعاً يمتنع به التفاوت، فإن الاستبداد هو الذي جعل «رجال السياسة والأديان ومن يلتحق بهم، وعددهم لا يتجاوز الخمسة في المائة يتمتعون بنصف ما يتجمد من دم البشر أو زيادة»[٤٦]، ولكن أحد علامات الحكومة الصالحة التي يتعذر عليها الاستبداد، في رأي الكواكبي، تتمثل في أن يشترك فيها مَن عناهم القرآن الكريم بأهل الذكر، واصطلح الفقهاء على تسميتهم بأهل «الحل والعقد» من قادة الأمة وهداتها.

أما المسألة الأخرى؛ فتتمثل في المناداة بالتزام الفصل بين السلطات، إذ يرى الكواكبي ضرورة التفريق بين السلطات السياسية والدينية والتعليم، بحيث تخصص «كل وظيفة من السياسة والدين والتعليم بمن يقوم بها بإتقان، ولا إتقان إلا بالإختصاص، وفي الاختصاص، ولذلك لا يجوز الجمع منعاً لاستفحال السلطة»[٤٧]. بينما يمضي الكواكبي إلى أبعد من ذلك عند مناداته بالذي عُرف بعد ذلك باسم «اللامركزية»، عندما رأى، في «أم القرى»، ضرورة «التمسك بأصول الإدارة المركزية مع بُعد الأطراف عن العاصمة وعدم وقوف رؤساء الإدارة في المركز على أحوال تلك الأطراف المتباعدة وخصائص سكانها»، أي الحصول على الاستقلال النوعي الإداري فيما يتعلق بشؤونهم.

ولأن الكواكبي يعوّل على الأمة مسؤولية التحرر من الاستبداد الداخلي توطئة لصدّ الاستبداد الخارجي؛ فإنه يعطي الأهمية لما سمّاها «الطبقة العليا» التي تعني، في تعبير صاحب «طبائع الاستبداد» و«أم القرى»، الطبقة التي استعدت بكفايتها ودرايتها لقيادة الأمة والاضطلاع «بالخدمة العمومية» والسبق

(٤٦) العقاد، «عبد الرحمن الكواكبي»، مرجع سابق، ص١٤٢- ١٤٤.
(٤٧) الكواكبي، «طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد»، مرجع سابق، ص١٧٨.

إلى تكاليف العمل والمعرفة، تتولاها وكالة عن جمهرة الأمة، ولا بد في ولايتها من صوت غالب لسواد الأمة، على أية حال، كما يؤخذ من إحصائه لأسباب فساد الحكومة فيما جمعه من هذه الأسباب السياسية والدينية والأخلاقية في فصل خاص ألحقه بفصول «أم القرى».

وفي منظوره الإصلاحي المبكرّ؛ ركز الكواكبي على مبدأ «المواطنة» الذي لا تستقيم «الإسلامية» بدونها، مثلما لا تكتمل بدون سيادة القانون والحريات والمساواة، وذلك عندما عرّف الأمة، أي الشعب، بأنها «جمع بينهم روابط دين أو جنس أو لغة، ووطن، وحقوق مشتركة، وجامعة سياسية اختيارية، لكل فرد حق إشهار رأيه فيها توفيقاً للقاعدة الإسلامية التي هي أسمى وأبلغ قاعدة سياسية وهي (كلكم راعٍ وكلكم مسؤول عن رعيته)، ولكل فرد من الأمة حقوق، حيث يحق له أن يتمتّع بها وأن يطمئن عليها. وهذه «الحقوق تكون محفوظة للجميع على التساوي والشيوع، وتكون المغانم والمغارم العمومية موزعة على الفصائل والصنوف والأديان بنسبة عادلة، ويكون الأفراد متساوين في حق الاستنصاف». وأفراد «الأمة أحرار في الفكر مطلقاً، وفي الفعل ما لم يخالف القانون الاجتماعي، لأنهم أدرى بمنافعهم الشخصية، والحكومة لا تتداخل إلا في الشؤون العمومية». ومن هذه الحقوق إعمال المساواة، حتى في تعيين الوظائف، كلياتها وجزئياتها، بقوانين صريحة واضحة، لا تسوغ مخالفتها، ولو لمصلحة مهمة، إلا في حالات الخطر الكبير[٤٨]، ووفق معيار الكفاءة.

وفي كل ذلك؛ كان الكواكبي يتناول دوائر الانتماء الوطني والقومي ضمن دائرة الانتماء الأكبر الدائرة الإسلامية أو الجامعة الإسلامية، إذ يرى الدكتور محمد عمارة، في كتابه «عبد الرحمن الكواكبي.. شهيد الحرية ومجدد الإسلام»، أن «الكواكبي كان قومياً عربياً لكنه لا يعزل عروبته وقوميته عن دائرة

(٤٨) المرجع نفسه، ص١٧٣- ١٧٤ ص١٧٧.

الجامعة الإسلامية، وكان مصلحاً إسلامياً يعمل لتجديد الإسلام كي تتجدد به دنيا المسلمين، لكنه يشدد على تميز الأمة العربية في إطار المحيط الإسلامي الكبير»[٤٩].

الخاتمة

لقد نهج الكواكبي، بوصفه أحد رواد النهضة العربية وأحد أقطاب الحركة الإصلاحية الإسلامية، في دعوته النهضوّية مسار العلم التجريبي أو الفلسفة العملية، عبر تشخيص أحوال الأمة العربية الإسلامية، وتفنيد عللها بحثاً، واستقصاء أعراضها وآثارها، لبيان مواطن الخلل والصواب فيها، تمهيداً لوضع الحلول الواقعية للنفاذ، وهو الأمر الذي تجلى من خلال أسلوب كتابيّه، «أم القرى» و«طبائع الاستبداد»، اللذين عرض فيهما آراءه في علل الضعف، وشفعهما بما يقترحه لعلاج ذلك الضعف والوقوف به عند حده واستئصال أسبابه ودواعيه.

ومن خلال منهجّه العلميّ؛ قدم الكواكبي برنامجاً إصلاحياً متكاملاً في مسائل الدين والدولة ومسائل السياسة والأخلاق ومسائل الثقافة والثروة الاقتصادية والتربية الاجتماعية، والتي احتواها الكتابان تفصيلاً وإجمالاً بسبّغة نضاليّة فكرية وعملية جليّة لرفع «الاستبداد السياسي»، الذي شكّل همّه الأكبر في طريق الدعوة للاستقلال والتحرر وسيادة القانون والحريات والعدالة الاجتماعية، سبيلاً للنهضّة الإصلاحية الديمقراطية المنشودّة.

(٤٩) محمد عمارة، «عبد الرحمن الكواكبي.. شهيد الحرية ومجدد الإسلام»، دمشق، دار الوحدة للطباعة والنشر، ١٩٨٤.

مقوّمات النهضة عند الحجوي الثعالبي

(١٨٧٤-١٩٥٦م)

أ. الزبير مهداد*

ميلاد الحجوي وحياته

ولد محمد بن الحسن الحجوي الثعالبي الجعفري الفاسي بفاس في السابع من رمضان عام ١٢٩١هـ الذي يوافق ١٨ أكتوبر ١٨٧٤م، في أسرة عريقة اشتهرت بالعلم. تلقّى دروسه الأولى في طفولته على يد والده بالاستعانة بالجدة للأب التي احتفظ لها في ذاكرته بأجمل ذكرى، وكان لها الأثر البارز في موقفه من تعليم النساء غداة توليته وزارة المعارف[١].

وفي عام ١٣٠٧هـ/١٨٩٠م دخل جامع القرويين لاستكمال تعليمه، فأخذ عن شيوخ كبار أمثال محمد بن التهامي الوزاني، ومحمد بن عبد السلام جنون، وأحمد بن الخياط، وغيرهم. وفي عام ١٣١٦هـ/١٨٩٩م، وبعد تسع سنوات من الدراسة استطاع أن يرقى إلى رتبة العلماء المدرِّسين، وشرع في إلقاء الدروس في رحاب هذا الجامع العتيق، ولم يتجاوز عمره الخامسة والعشرين، وفي هذه السنة أيضاً ألَّف أول كتبه[٢].

ثم دخل معترك الحياة العامة بمزاولة التجارة ابتداء من عام ١٣١٧هـ/١٩٠٠م، ثم مجال الوظائف الحكومية ابتداء من عام ١٣١٨هـ/١٩٠١م حيث ألحقه

• كاتب وباحث في التربية والثقافة/المغرب.

السلطان المولى عبد العزيز بديوانه، رشَّحه لذلك نبوغه المبكر، وشغل وظيف عدل في صوائر دار المخزن بمكناس. وعين عام ١٣٢٠هـ/١٩٠٣م أميناً على ديوانة وجدة، ثم أصبح عام ١٣٢١هـ/١٩٠٤م مفتشاً عاماً للجيش ونائباً عن وزارتي المالية والحربية، منتدباً بظهير ملكي بإدارة البعثة المغربية في وجدة المكلفة بتسوية مشاكل الحدود المغربية الجزائرية. إلا أن نزاهته وجديته وأمانته وملكته النقدية كانت من أسباب عدم تكيُّفه واندماجه في الأسرة الحكومية. وتعبيراً عن استيائه قدَّم استقالته من مهامه عام ١٣٢٤/١٩٠٧بعد أن أدى المهام الموكولة إليه خير أداء. إلا أن السلطان سرعان ما استدعاه من جديد، وأسند إليه مهام أخرى على جانب كبير من الأهمية والحساسية، بعد احتلال فرنسا لمدينة وجدة.

وابتداء من عام ١٣٣٠ هـ الموافق ١٩١٢م تولى الفقيه الحجوي مسؤوليات إدارية وقيادية في الجهاز التعليمي، وسمي نائب الصدر الأعظم في العلوم والمعارف، وهو أول مغربي يتولى هذا المنصب. دام فيه حوالي خمسة وعشرين عاماً. وخلَّف وراءه عدة محاضرات ومذكرات على جانب كبير من الأهمية، لأنها تؤرخ لدخول المدرسة الحديثة للمغرب وتنظيماتها وتطورها.

وفي ١٢ غشت (آب/أغسطس) ١٩١٤م نصَّبه السلطان المولى يوسف مستشاراً للحكومة الشريفة، اعترافاً بنباهته وكفاءته السياسية والإدارية وولائه. وتولى بعد ذلك مناصب على جانب كبير من الحساسية، ومنها تعيينه وزيراً للعدل في حكومة السلطان المغفور له محمد بن يوسف عام ١٩٤٤م.

بعد حياة سياسية وعلمية وتجارية حافلة، وغنية بالأحداث الجسام، والمواقف البطولية التي وقفها العلامة الحجوي في ساحة الفكر والإدارة، ابتلي في سنوات عمره الأخيرة باضطرابات في الذاكرة، حتى إنه كان بعد أن بقي في منصبه مدة، يوقع الوثائق في حالات كثيرة باسم غير اسمه في لحظات يفقد فيها ذاكرته. إلى أن وافته المنية عام ١٩٥٦م في أحد مستشفيات الرباط ودُفن في فاس.

خلف الحجوي في المجال العلمي كتباً ومحاضرات عديدة، وأهمها على الإطلاق كتابه القيم (الفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي) في أربعة أسفار، وعدداً من المؤلفات الأخرى التي تتنوع بين الفتاوى وبين المذكرات والتقاييد التاريخية والمحاضرات والتقارير العلمية. وتعتبر كلها وثائق ذات أهمية قصوى اعتباراً لمكانة كاتبها السياسية والإدارية والعلمية، وللظرف التاريخي الذي كتبت فيه[٢].

وتوجد بالمكتبة الوطنية عدة كنانيش ومذكرات ومخطوطات كتب صنفها الحجوي، ولم تجد سبيلها إلى الطبع، وتتضمن آراء الحجوي وأفكاره الإصلاحية، ومعلومات على جانب كبير من الأهمية الفكرية والتاريخية.

مقومات النهضة

الهزائم العسكرية التي مني بها المغرب، والتراجعات التي أكره عليها كانت شهادة تثبت ضعف الهياكل التنظيمية والقدرات العسكرية المغربية مقابل عدو قوي متطور، يحقق تقدماً مستمراً وتوسعاً متزايداً يوماً بعد يوم. وأضحى المغرب واعياً بضعفه وعجزه عن حماية ذاته ومواجهة الأطماع التوسعية للغرب الاستعماري. فكان التفكير في الإصلاح ضرورة تمليها الرغبة في البقاء، ومقاومة أسباب المرض والهزيمة والتخلف والوهن. وقد فكّر السلطان محمد الرابع ومَن جاء بعده في الإصلاح وبذلوا جهودهم، حتى إن السلطان الحسن الأول استفتى علماء المغرب في مشروعية الإصلاح وسبل تدارك الأزمة قبل استفحالها. فأجابه بعضهم بضرورة تأسيس جيش نظامي وإدخال التكنولوجيا المتطورة، على غرار الدول المتقدمة. إلا أن محاولات الإصلاح المختلفة المتمثلة في إدخال المطبعة وإحداث الجيش النظامي، وإقرار نظام التجنيد الإجباري، وإرسال البعثات العلمية إلى الخارج، وإحداث معامل أسلحة، وسكّر، وغير ذلك من المحاولات المنفردة كانت دون جدوى.

فموضوع الإصلاح في المغرب المعاصر لم يطرح إلا بعد الاصطدام بأوربا، حيث بدأ الجميع يقترح وصفات لإنقاذ البلاد وحمايتها من المؤامرات التي تحيكها ضدها القوى الاستعمارية، بعدما تأكد لهم أن الأنظمة العتيقة في الجيش وفي

الدولة لم تعد مجدية إزاء التقدم الأوربي الحديث، وتكون في نفوس القادة شعورهم بالحاجة إلى التجديد وتحري وسائل النهوض، ودعا عدد من العلماء إلى إصلاح الأوضاع السياسية والاقتصادية...»

فالسياق التاريخي لتبلور فكرة الإصلاح بالمغرب، يؤكد أن الفكرة لم تكن ثمرة تطور داخلي عرفه المجتمع المغربي في شتى مناحي الحياة، بل إن مشروع الإصلاح لم يجد مكانه ضمن اهتمامات النخبة السياسية والثقافية إلا بعد الاصطدام بالأجنبي والإحساس بالضعف أمام الآخر (أوروبا) القوي عسكرياً وسياسياً اقتصادياً وثقافياً.

وكان الحجوي من بين أهم من انشغلوا بموضوع النهضة والإصلاح، وبإشكالية تخلف الذات وتقدم الغرب، بحثاً وتفكيراً وكتابة وحديثاً. فبرز اسمه كأحد أهم رواد التجديد والإصلاح في المغرب وشمال إفريقيا والعالم العربي.

وكان الحجوي أكثر دِقَّة من غيره في الحديث عن مقومات النهضة وتناول فروض الإصلاح[٤]، وكان ذلك نتيجة علمه الواسع ووعيه الذكي ونظره الثاقب، وتعدد رحلاته داخلياً وخارجياً، وتحمله مسؤوليات إدارية قيادية ومالية وتجارية على جانب كبير من الأهمية، مكنته من الاطلاع عن كثب على المشكلات السياسية والاجتماعية والاقتصادية التي تعيشها البلدان الإسلامية عامة والمغربية خاصة.

تكلَّم الحجوي في مقومات النهضة، وأجملهما فيما يلي:

أولاً: النظام والانضباط

يقول الحجوي (إن تقدم الأمم بقدر تمسكها بالنظام وأحكامه، وتأخرها بقدر الانحلال والتفريط فيه)[٥]، (فليس لدينا ما يطلق عليه اسم قانون ولا لهذا الاسم مسمى عندنا أصلاً). وتحدث الحجوي في كتاب رحلته الأوروبية بإسهاب عن النظام باعتباره شرط التقدم والرقي وأساس نجاح الفرنسيين

وتفوقهم في المجالات المدنية بكل مقوماتها. والنظام يعني به القوانين العامة للبلاد، والتشريعات المهنية وأنظمة العمل الخاصة، والأعراف والقيم والآداب الاجتماعية.

وأشاد الحجوي بالتزامهم النظام في حياتهم اليومية كلها (والكل على نظام تام وسكينة ووقار وأدب عام: يحترمون القانون والأوامر الملوكية احتراماً فائقاً حد التصور. فباريس «فيها من البوليس اثنا عشر ألفاً: مهما وقف واحد من البوليس، وأشار بيده إلى ألف من الناس أو عدد من المركبات، وقف الكل كأنما على رؤوسهم الطير، فلا يتقدم واحد بقدم حتى يشير إليهم بالانصراف. ولولا هذا النظام وذلك الأدب، لهلكوا[٦]). وكذلك الشأن عند حديثه عن محطة قطارات لندن حيث يقول: (ولما حللنا بمحطة لندن.. رأينا فيها ما أدهش لبَّنا من الحركة الزائدة، والآلات العظيمة، والهيئة الفخيمة، والسكك الحديدية العديدة التي رصعت بها أرض فسيحة تتعب العاد وتبهت الناظر...هي فوق ما يوصف...، ولعمري إن الأذهان تحير في ترتيب ذلك وتنظيمه، وفي سير الأعمال هناك، مع الانتظام التام، دون وقوع الحوادث بالاصطدام، فسبحان موفق الإنسان إلى ما يحير منه الأذهان[٧])؛ فالدول تنتظم أمورها بالتشريعات التي تقوم عليها مؤسساتها ويلتزم بها سائر الأفراد التزاماً تاماً.

تحدث الحجوي بإسهاب عن العلاقة بين التقدم وانضباط المواطنين والتزامهم الأخلاقي المدني وتمسكهم بتنظيم شؤون الحياة في كل جوانبها على أسس علمية محكمة. وإذا كان النظام يشكل عصب الحياة المتقدمة وشرطها، فإنه في المقابل يؤدي غيابه وإهماله إلى التخلف، فقد حدَّد الحجوي أسباب تخلف المسلمين في غياب النظام، وشيوع الفوضى وتنازع الأهواء وانتشار الجهل. وآراء الحجوي تدل على وعيه التاريخي بالتأخر، لأنه يتحدث عن تأخر تاريخي وليس فقط عن تأخر المسلمين[٨].

النظام يتأسس على المعرفة ويمنع الاستبداد والفساد

فآفة النظام الجهل الذي يحول دون القدرة على إدارة الأمور إدارة حسنة، وترشيد استغلال الإمكانات المادية والبشرية والثقافية، والجاهل ينصاع لنزواته ولا يرتدع، ولا يمتنع عن خرق حقوق الناس وظلمهم، وعن إشاعة الفساد في البلاد، فالعلم عقل. فعلى السلطان يقول الحجوي أن (ينظم إدارة جيدة يختار لها الأمثل من الموظفين الأكفاء، ويحدد لكل موظف سلطته، ويخوله التفويض فيها، ويلقي عهدتها عليه ويجعل عليه المراقبة الشديدة[٩]).

وفي حديث للحجوي حول أهمية النظام مع ابن عبد الصادق باشا فاس وقائد جنود حامية المغرب الشرقي، تبين للحجوي الجهل الذي يغرق فيه مثل هؤلاء القادة، فيشتغلون بارتجال وبدون نظام، تترتب عنه نتائج خطيرة. قال ابن عبد الصادق (.. أنا لا أعرف داخلاً ولا خارجاً، وما عملت كَنّاشاً قط ولا دخل داري، إنما أجلس في محكمتي على هيدورة، فمن أتى بشيء وضعته تحت الهيدورة، وفي المساء أجمع ما أجد تحتها والبركة من الله) فاستنتج الحجوي متأسفاً (فعلمت أني في واد، وهو في واد، وأن النظام بعيد عن المغرب ولا يقبله إلا مكرهاً[١٠]).

(إن أبغض شيء للمغاربة النظام اسمه ومسماه، فالسفراء...جاءوا بلفظ النظام، ويرددون على ألسنتهم الإشادة بذلك، لأن الدول حثوهم على الإصلاح إذا أرادوا بقاء استقلالهم، كإصلاح الطرق، وإجراء العدل، وبسط الأمن، وفتح أبواب المراسي للوسق والاتّجار... فشرعوا بالفعل في تنظيم الجباية المسماة بالترتيب، كما أنهم شرعوا في تنظيم المالية باستحلاف أعوان المخزن (السلطة) على المصحف الكريم، لكن الذين حلفوا كانوا أجرأ على الاختلاس من غيرهم[١١]). وأورد عدة أمثلة عن الفساد الإداري المرتبط بغياب الأنظمة التي تحكم سير الإدارة[١٢].

طالب الحجوي باستمرار بإقامة أنظمة للهياكل الإدارية والاجتماعية قابلة للتطور بحسب تطور الأحوال،والعناية بنشر العلم وتصحيح الفهومات الخاطئة المنتشرة بسبب الجهل، لتحل محل الأنظمة التقليدية التي لم تعد صالحة، لقدمها وعدم قدرتها على مجاراة التطور والتقدم الذي يشهده العالم (النظام الذي تسير به الدول الإسلامية من أقدم أعصرها قد هرم، ونخرت عظامه، وتشوه وجهه بالأخلاق السافلة الفاشية، وعدم التعلم، فيضطر السلطان لتولية الجاهلين، فلا يحسنون إذ لا علم، ولا نظام يردعهم، ولا وازع الأخلاق يعظهم... فالنظام الذي أسسته الدول العصرية لم تتوفر في المغرب أسبابه ومعداته[١٣]).

ثانياً: العناية بالعلم وتطبيقاته في الحياة

العلم عند الحجوي وسيلة الرقي والتقدم، وضامن استقلال الدول المستعمرة. (إن جلّ دول العالم المسلوبة الاستقلال تستقل وترتقي في هذا العصر بالمدنية والمعارف، فإذا بقي الحال كما ترى، ونحن نتقدم إلى وراء... فبعدما كنا أساتذة لأوروبا صرنا الآن لم نصر درجة التلميذ بعد... وإنما خصصت العلوم والمعارف في هذا الخطاب. لأنه إذا فقدناها، فقدنا غيرها من عدلية وداخلية وخارجية)[١٤]. فالعبرة ليست في وجود هياكل المؤسسات، وإنما بما يدرّس فيها من علوم ومعارف، وبكفاءة المدرسين وتكوينهم. فتقهقر العلوم وتخلُّف التعليم ينتج عنه تخلف عام في جميع أجهزة الدولة ودواليبها وكل المرافق والمؤسسات الاجتماعية.

إنه معيار نوعي للتمييز بين تعليم وتعليم، معيار لا يعتمد كمّ المدارس وكمَّ المدرسين وكمَّ المخصصات لها، بل يعتمد في قياسه على المستوى العلمي والإنتاجي للمؤسسات التعليمية على ضوء ما يجري داخلها وما ينتج فيها، يعتمد مقدار مساهمة هذه المؤسسات في بناء محيطها ومعالجته وتطويره.

فالعلم شرط التقدم، والجهل سبب التخلف، وأوروبا تقدمت لعنايتها بالعلم، بينما غرق العالم الإسلامي في المصائب والبلايا بسبب الجهل المتفشي بين المسلمين وغلبة الأميَّة على رجالهم ونسائهم، يقول الحجوي: (غلبت الأمية على رجالنا ونسائنا، وحصل التأخر في سائر علومنا حتى النحو، وغيره من العلوم العربية)، ليقرر أنه (لا سبيل لأن نصير أمة معدودة من الأمم الحية إلا بتعميم القراءة والكتابة بين الحواضر والبوادي، وتعميم التعليم الابتدائي حتى يصير جل أفرادها رجالاً ونساء يقرؤون ويكتبون)[١٥].

يظهر من هذا العناية الفائقة والأهمية البالغة التي كان يوليها الحجوي للمسألة التعليمية وهي أهمية تترجم مدى الوعي العميق لدى الحجوي برسالة التعليم ودوره في تحديد مسار الأمم في الحاضر والمستقبل. وهذا ما يفسِّر سعي الحجوي المتواصل لإصلاح منظومة التعليم، وخاصة القرويين.

إن المشكلات الاجتماعية التي توسِّع الهوة الثقافية والحضارية التي تفصل بلادنا المحتلة عن البلاد المتقدمة هي انتشار الأميَّة وقلة التمدرس وندرة العمال المهرة وضعف المردود والإنتاج. ومن وظائف التعليم المهمة أيضاً نقل التقنية واستيعابها، وتوظيفها فيما يفيد الناس ويؤثر في حياتهم، ويحسِّن عمليات الإنتاج وأساليبه، وطرقه وأدواته، في جميع المجالات الصناعية والفلاحية والتجارية والطبية والإدارية وغيرها من المجالات التي لا تعد ولا تحصى. فهذه التقنيات الحديثة تعتبر نتيجة من نتائج العلم الناشئ عن التقدم والتوسع في نشر التعليم، وتضمن للبلاد القدرة على خوض غمار المنافسة مع الدول الأخرى. وهذا يبرز أهمية العلم والتعليم في المشروع الإصلاحي للحجوي فينشغل به ويؤلف فيه ويحاضر حوله[١٦].

ثالثاً: الاستفادة من تجربة الغرب

كان الحجوي أبرز الفقهاء الذين فكروا في الإصلاح، فقد عبر دوماً عن رغبته في تحقيق الإصلاح والاستفادة من التحديث الذي أنجزته الحماية، فهو بالرغم مما أحدثه الاستعمار من إساءة إلى شعوره الوطني والديني لم يخف إعجابه بتقنياته وتنظيماته[١٧].

يرى الحجوي أن تجاهل التأثير الأوربي في عصرنا الحديث ضرب من المحال، ونكران هذا التأثير أو التقليل من أهميته وقوة تأثيره ضرب من التجاهل المضرّ، كما أن فتح الأبواب مشرعة في وجه هذا التأثير الغازي يجعل من بلداننا مجرد هامش حضاري تابع لأوربا، فلا بدَّ من الحذر والاحتياط ولا بدَّ من وقاية للذات. لذلك تصدى للمعضلة ودعا إلى الخروج بالبلاد الإسلامية من عزلة القرون الوسطى وكسر حاجز الغيرية عن الحضارة الحديثة، والتتلمذ على الحضارة الأوربية فيما لا يتعارض مع أصول الشريعة الإسلامية التي يجب أن تواكب المصالح المتجددة للمسلمين.

خلال رحلاته إلى أوروبا، استلفت أنظار الحجوي التنظيم الاجتماعي والإداري المحكم، الذي تنعم به الدول الأوروبية، ودرجة التقدم العلمي والتكنولوجي التي بلغتها هذه الدول، والذي تبدو معالمه واضحة في النهضة الصناعية التي تأسس عليها نظام اقتصادي قوي ساهم في خلق فرص العمل التي ازدهر بها الإنتاج، وحققت الكفاية وراكمت الثروات. فكانت الغاية من توثيق رحلاته وتدوينها، الرغبة في تعميم الفائدة، وتعريف مواطنيه بأحوال دول أوروبا ونظمها المتقدمة، ومقارنتها بأحوالنا المتردية المتخلفة، أملاً منه في أن تفيد في تصحيح التصورات الخاطئة المنتشرة عن هذه الدول والتي تشكل أحكاماً مسبقة تحول دون مد جسور التعاون والتفاهم والاقتداء والتثاقف أخذاً وعطاء.[١٨]

يعبِّر الحجوي عن حسرته لعدم الاستفادة من مجاورتنا لأوروبا، فبالرغم من أهمية هذا العامل الجيوسياسي في خلق قنوات التواصل السياسي والتجاري، فإننا لم نستفد درساً واحداً من دروس التطورات السياسية والاجتماعية والتكنولوجية التي عاشتها دول أوروبا، بسبب انغلاقنا الثقافي وتحجُّرنا العقلي ونظرتنا المتخلفة الخاطئة إلى الآخر، بخلاف هذا الآخر الذي لم تمنعه ثقافته المختلفة عن الاستمداد والاستفادة من التطورات التي يعرفها مجاوروه. وهذا ما جعل الحجوي قاسياً عند الحكم على أوضاع البلاد والحديث عنها، شديداً في

نقده لها، موجهاً أصابع الاتهام في ما آل إليه وضع البلاد إلى أشكال الفوضى واللامبالاة، وانتشار الجهل والأمية، وغياب قيم المواطنة وشيوع الفساد، وكثرة الانتفاضات التي أنهكت البلاد وجلبت الاستعمار إليه، على الأقل كما يشير كتابه: انتحار المغرب الأقصى بيد ثواره.

وليس غريباً أن يؤدي الاهتمام بالصناعة والعلم إلى ذلك المستوى من التدبير والتنظيم في باريس لا بل في عموم فرنسا وأوروبا. فطلب العلم والمعارف هنا يصل حد الهيام (الهيام بالعلم)، والتعليم هنا إجباري. والحياة والعلاقات تتأسس على قواعد تواضع الجميع على قبولها ومراعاتها، وروح المسؤولية والمواطنة والانضباط واحترام الحقوق والواجبات كلها قيم وأخلاق استلفتت نظر الحجوي وعبر عن إعجابه بحضورها في الحياة الاجتماعية لمواطني أوروبا، وآلمه نشدانها في بلاده، لذلك لم يتوانَ عن الحديث عنها بقسوة تستفز عقول مخاطبيه وتحركها بقوة، بل وتدفعها لطلب أسباب الرقيّ والتمسك بها.

إن دعوة الحجوي إلى الاجتهاد تعني الانفتاح على الحضارة الغربية ومن ضمنها الدولة الحامية، والأخذ بأسباب رقيها وتقدمها، لأن الاجتهاد يمكّنها من اقتباس ما هو صالح لها من هذه الحضارة. وفي ذلك يقول (لا يتوهمنَّ أحد أن الدين يزهدنا في كل ما عند غيرنا، لأنه نهانا عن التشبه بهم، فكلا ثم كلا).

فالحجوي رحمه الله كان مقتنعاً بأنه يمكننا الاستفادة من احتكاكنا بالدول الحامية، فنقتبس منها علومها ومعارفها وتقنياتها، إيماناً منه بأن العلم والتكنولوجيا إنتاج إنساني محايد.

أولوية الإصلاح التربوي عند الحجوي

كان الحجوي واعياً تمام الوعي بمسؤوليته الاجتماعية والثقافية -باعتباره عالماً- في قيادة الإصلاح وحركة التطور والإسهام في مجريات السياسة المغربية في عصره، وتحقيقاً لذلك أطلق مشروعه التحديثي الذي كان حريصاً من خلاله على معالجة أسباب التخلف وتذليل الخطوات لتحقيق النهضة الفكرية والعلمية والاقتصادية

والاجتماعية، من خلال رفع لواء الاجتهاد الديني الفقهي لأجل استيعاب التطور التكنولوجي والتقدم الاقتصادي الغربي، ودعوته الملحَّة إلى العلم، وعمله الإصلاحي الذي استهدف نظام التعليم ومؤسساته وبرامجه بكل مستوياته، في وقت ظلت النخبة العلمية والدينية والسياسية منكفئة على نفسها متقوقعة على ذاتها، تعلن حربها الضروس ضد كل محاولات التجديد والتحديث الاجتماعي والسياسي والعلمي وغيره.

عبَّر الحجوي عن اهتمام مبكِّر بقضية التعليم والتربية، وتتبع لأخبار المؤسسات التعليمية ومعاهد العلم في البلاد الإسلامية، وكان هذا الاهتمام المشكور محط تقدير علماء المسلمين في البلاد الإسلامية، فدعاه المجلس العلمي بتلمسان عام ١٩٠٥ لحضور فتح المدرسة التي شيّدت لأبناء المسلمين في المدينة، وكان إذ ذاك متفرغاً لأمور إدارية مهمة بوجدة، ولم يترك حسّاده هذه الفرصة الثمينة تمر دون استغلالها، ورغبة منهم في التخلص منه وإقالته من مهامه التي ضايقتهم وحدَّت من أطماعهم وفسادهم الإداري والسياسي والمالي، حاولوا النيل منه لدى السلطان بوشاية كاذبة، إلا أن وزير الخارجية كذَّب ذلك لدى السلطان ولم يعتبره، ثقة منه بأن الحجوي لا يأتي إلا بما فيه خير ومصلحة.

ومن باب اهتمامه بالتعليم والتربية أيضاً، بادر بتوجيه الرسالة المفتوحة إلى السلطان عبد العزيز دعاه فيها إلى تحديث التعليم المغربي، وتنظيم مؤسساته لتكون منارات علم تنشر المعرفة وتربي الناس وتكون مساهمة في رد أطماع الاستعمار المتربِّص بالبلاد.

ولما لم يلقَ هذا الخطاب آذاناً صاغية، أعاد الحجوي الكرة مع السلطان المولى عبد الحفيظ، فوجه له خطاباً مفتوحاً على يد الفقيه الخضر الشنقيطي أعاد فيه التأكيد على مطالب محاربة الأمية وتعميم التعليم وإجباريته وإصلاح وهيكلة مؤسساته، اقتداء بالدول المتقدمة، ولإقدار البلاد على مواجهة التحديات التي تهدد استقلالها واستقرارها وتماسكها.

ومع حلول عام ١٣٣٠ للهجرة الموافق لعام ١٩١٢م أسندت للحجوي وظائف على قمة الهرم التعليمي، حيث عين نائباً للصدارة العظمى في العلوم والمعارف. دامت هذه التولية سنتين، عمل خلالها على تنظيم الدراسة في جامع القرويين ووضع قوانينها وإعادة هيكلتها، هذا العمل الذي لم يُرضِ إدارة الحماية وثلَّة من الشيوخ المحافظين. فأقيل من منصبه عام١٣٣٢ هـ الموافق ١٩١٤ للميلاد. ثم ولي المنصب نفسه عام ١٣٣٩هـ وانتهت هذه الولاية عام ١٣٥٨هـ الموافق ١٩٣٩م.

قضى الحجوي في المنصب حوالي ربع قرن من الزمان. وكان بحكم موقعه في قمة هرم السلطة المكلفة بالتعليم، وبحكم مكانته العلمية، وصموده ونضاله الشجاع، مؤثراً في مواقع القرار، سواء داخل إدارة الحماية أو إدارة المخزن الشريف، ويخرج بتصور واضح الأهداف والمرامي لما يجب أن تكون عليه المدرسة المغربية شكلاً ومضموناً.

مخطط الإصلاح

حرص الحجوي على تنزيل تصوراته الإصلاحية، انطلاقاً من موقعه ومنصبه القيادي، غداة توليه وزارة التعليم، رغبة في الخروج من هذه الأزمة الشاملة. وتخليص البلاد من هذا التردي. وتوجيهها نحو السبيل المؤدي بها للتحرر والترقي إلى جانب الدول الأخرى. يضع هذا العالم مخططاً إصلاحياً عاماً يشمل جميع مرافق الحياة الاجتماعية والمؤسسات الإدارية، ويحقق الإصلاح الشامل الذي يتأسس على أسس دينية وثقافية ذاتية، ويستفيد في الوقت نفسه من التحديث الذي جاء به الاستعمار؛ أي انفتاح على العالم الخارجي لاستيعاب محاسنه والاستفادة من عطائه الإنساني، وانفتاح على الذات لتصحيح العقيدة مما لحق بها من بدع وفهومات خاطئة[١٩].

لقد كان الحجوي على وعي تام برسالة التعليم في صياغة شروط التقدم، حريصاً على إبراز فضل العلم على تقدم أوروبا، ونتائج تفشي الجهل في العالم الإسلامي.

يقول الحجوي واصفاً باريز (وأنها لأول المدائن العظمى معارف وفنوناً جميلة... وأنها لأعظم المدائن مدارس ومستشفيات ومتاحف ونواد علوم ومطابع، وقاعات صناعات... فهي بؤرة اللطف والرشاقة ومطمع الذوق السليم العالي والاختراع المثمر للمعالي... وأساس ذلك كله هو العلم، فالتعليم عندهم إجباري على الرجال والنساء... تم هذا الذي قررنا ليس خاصاً بأهل باريز...)

واستيعاباً للدرس الأوروبي، وضع الحجوي مخططه الإصلاحي لبعث العلوم وإنشاء المؤسسات العلمية التربوية، وتطوير هياكل وأنظمة التعليم التقليدي، وغير ذلك من الإجراءات التي ضمَّنها مخططه.

ففي مجال التربية والتعليم ينبني هذا المخطط الحجوي الإصلاحي على الأسس التالية:

ثقافية: بإدخال العلوم واللغات الجديدة إلى البرنامج التعليمي، والعناية بالكتاب والبحث العلمي.

اجتماعية: بتشجيع تعليم الفتيات وتحسين ظروف المدرسين.

اقتصادية: بربط التعليم بالتنمية والعناية بالتعليم التجاري والمهني.

تنظيمية إدارية: بإقرار تنظيمات موحدة وقارة للتعليم، وهيكلة رتب المدرسين، وتنظيم هيئة الإدارة والمراقبة التربوية.

فنظرة الحجوي الشمولية الواقعية، ومعرفته الحقيقة والعميقة بمشكلات البلاد وهموم المواطنين وحالة التعليم هي التي جعلته يتصدى لمشكل التعليم في إطاره الاجتماعي الحقيقي، متقصياً أسبابه وأبعاده الشاملة، وإصلاحه يتمثل مختلف وحدات التعليم في كل مراحله. وحين يتناول الظاهرة الجزئية يتصدى لكل ارتباطاتها؛ أي للسياسة العامة التي تحكم المجتمع والتي يجدها مُضمَّنة في قوانينه وتنظيماته وتقاليده وأعرافه وسائر أنشطته، لأنه يرى أن إفلاس التعليم

تعبير صريح وواضح عن إفلاس السياسة العامة للبلاد، وأنه لا مخرج من هذه الوضعية إلا بإصلاح السياسة وتجديد هياكل التعليم وأنظمته.

حرص الحجوي أن يكون مخططه الإصلاحي مسايراً لنمو المجتمع والتغيرات التي تطرأ عليه، ويراعي ظروف الفرد وإمكانات الدولة، ويقيم توازناً بين رغبات المتعلمين وذويهم ومتطلبات رقي الأمة. فاجتهد في تغيير النظرة الضيقة السائدة عن التعليم، باعتباره يقتصر دوره على فهم العبادات ومعرفة الواجبات الدينية. وبرهن أن للتعليم وظائف أخرى إلى جانب التعريف بالدين ونشره فهو وسيلة للترقّي والتمدن والتنمية، ورافع للدخل القومي ومحسِّن للإنتاج في جميع القطاعات التجارية والصناعية والزراعية.

ولذلك قام مخططه على تعديلات جوهرية أساسية في نظام التعليم أهمها:

إصلاح التعليم وربطه بالتنمية

يدرك الحجوي أن الرأسمال البشري قابل للنمو بفضل الاستثمار في التعليم، وشرح في كثير من محاضراته وكتاباته كيف يؤدي التعليم إلى تحسين الوضعية الاجتماعية والمعيشية للأفراد المتعلمين، الذين يكتسبون قدرة عالية على التدبير الحسن لمنازلهم وحياتهم وشؤون أطفالهم، يحدوهم السعي الدائم للرفع من مستوى معيشتهم وتلبية حاجاتهم والعناية بصحتهم. وأكد أن تعليم المرأة وتوعيتها أحد الركائز الأساسية للتنمية البشرية، ويساهم في إدماج المرأة في مخطط التنمية الاجتماعية والاقتصادية الوطنية.

ولم يجعل الاستثمار في الموارد البشرية قاصراً على التعليم المدرسي الأكاديمي، بل جعله شاملاً للتعليم النظري الأكاديمي والتعليم المهني الحرفي، حيث اعتبر التدريب على العمل اليدوي والحرفي المنتج جزءاً من عمل المؤسسة التعليمية، فهي التي تهيئ الظروف الصالحة لتربية وتعليم الناشئة، وتؤهل الموارد البشرية وتنميها وتعدها للمساهمة في إنتاج الثروة الوطنية.

دافع الحجوي عن الحاجة إلى تمهين جدّي للمناهج الدراسية والحد من طابعها النظري وتهيئة الفرصة للمتعلم للجمع بين الدراسة النظرية، والتدريب العملي لاستثمار مواهبه وإمكاناته وقابلياته من العمل المنتج.

فالحجوي كان يرى أن للتعليم دوراً في التعجيل بعملية التنمية والتغيير الاجتماعي، وينادي بضرورة حرق مراحل التخلف بالتمسك بركب العلم والتقدم العلمي للحاق بالدول المتقدمة، هذه الدول التي عرفنا من خلالها، بالاحتكاك بها والخضوع لها، وسائل وتقنيات الإنتاج الحديث المتطور الذي يضمن الرخاء والغنى والثروة والقوة، ويوفر وسائل الراحة وشروطها وظروفها. ويحل كثيراً من المشكلات التي تتخبط فيها بلادنا. فبلادنا تعاني استفحال انتشار الأميَّة بين الرجال والنساء، وضعف مردود الفلاحة وتخلف الأساليب التجارية، وحاجة قصوى إلى الصناعة الحديثة. وهذه المشكلات الخاصة التي تعانيها بلادنا تتطلب حلولاً خاصة أيضاً، تنبع هذه الحلول منها وتدور حولها، ولا يمكن أن تأتيها من الخارج، بالاكتفاء على الاعتماد على التدخل الأجنبي (ممثلاً في إصلاحات الحماية الفرنسية).

فتعدد المشكلات يترتب عنه تعدد الحلول، ويجب أن يساهم التعليم في حل المشكلات، بإعداد الموارد البشرية اللازمة لتدبير أمور الفلاحة والصناعة والتجارة المغربية حتى تقطع الطريق أمام الهيمنة الاستعمارية.

يقوم برنامج الحجوي لربط التعليم بمخططات التنمية على الخطوات التالية:

- نشر التعليم بين البنات وتنمية قدراتهن البدنية والعقلية وتزويدهن بالمهارات الأساسية المعرفية والتقنية، وإبعاد شبح الأميَّة عنهن، حتى يصبحن متعلمات، يساهمن في نشر المعلومات، وتطوير واقعهن والمساهمة في تنمية أحوالهن وأسرهن ووطنهن.
- إدخال التعليم التجاري وتعميمه ووضع برامجه.
- إدخال التعليم الصناعي لتدريب التلاميذ على مختلف الصناعات واستعمال

التقنيات المتطورة في كل مراحل الإنتاج، للمساهمة في نقل التكنولوجيا وامتلاكها وتطويرها والتحكم فيها، وكسر الاحتكار الأوروبي لها.

- تعميم التعليم في الوسط القروي، وربطه بالبيئة المحلية وقضايا السكان الفلاحية وجعله وسيلة من وسائل التغيير الاجتماعي والتنمية الاقتصادية القروية والوطنية.

تعليم البنات وإدماجهن في خطط التنمية

خلال فترة الحماية، في العقدين الأولين من القرن العشرين، عادت مسألة تعليم البنات لإثارة الجدل بين الفقهاء المغاربة؛ فاختلفوا فيها بين قائل أن في القول بتعليم المرأة دعوة إلى السفور وخروجاً عن جادة الشرع الإسلامي الذي أمر بالحجاب، وبين داعية منافح عن حق المرأة في طلب العلم، وكانوا قلَّة وسط جمهور من الفقهاء المحافظين.

كان الحجوي وزير المعارف آنذاك في طليعة دعاة القول بتعليم الفتاة المغربية، وعياً بأهمية تعليم النساء، وما يترتب عن ذلك من آثار حميدة في تكوين الناشئة النفسي والخلقي والوجداني والديني، خاصة في المراحل الأولى من العمر[٢٠]. متأثراً بعلاقته بجدته وأثرها فيه، فهي التي سهرت على تعليمه وتتبّع نجاحه الدراسي وتشجيعه.

وأيضاً بتأثير ما شاهده خلال رحلاته، وخاصة منها الرحلات التي قادته إلى أوروبا ابتداء من عام ١٩١٩م، فقد كان كثير الاستشهاد بما عليه أوروبا، من إتاحة الفرص لتعليم ابتدائي إجباري لعموم الأطفال ذكوراً وإناثاً.

وفي مقالته الثمينة والشاملة والتي جعل لها عنواناً (تعليم الفتاة لا سفور المرأة) وكتبها عام ١٩٣٤م ومما قاله فيها (لا سبيل لأمة أن تحلَّ المحلَّ اللائق من الرقي إلا بتعليم البنت وتهذيبها، وبقدر تعميم رقيِّ البنت الفكري الأخلاقي ترقى الأمة)[٢١].

ولم يكتف الحجوي بإثبات حق البنت في التعلم، بل خطط للنهوض بتعليم الفتيات وعرض منهاجاً تربوياً متنوعاً يحقق لهن إنماء مختلف عناصر الشخصية العقلية والاجتماعية والوجدانية بشكل متكامل وشمولي، منتقداً في الوقت نفسه أساليب ومناهج التعليم القديمة التي لم تعد قادرة على الوفاء بحاجات الحياة الاجتماعية المعاصرة ومواجهة التغير الشامل الذي تعرفه البلاد (لا يكفي في تعليم البنت القراءة والكتابة على الطراز القديم الصعب القليل الجدوى، وحفظ يسير من القرآن أو كله من غير فهم ولا استفادة فكر. ولا يكفي تعلُّم صنعة أو صنائع بدون تهذيب. وهذا هو جلّ ما هو موجود في المدارس الآن... فالواجب أن نرقي تعليم البنات إلى قدر أعلى من ذلك وأن نزيده نظاماً وتحسيناً حتى يحصل منه المقصود الذي بيّناه آنفاً تعليماً ابتدائياً أدبياً إسلامياً صناعياً. فالواجب أن نرقي البنت ترقية صحيحة متينة تجمع بين تهذيب الأخلاق والعلم والعمل)[٢٢].

إدخال التعليم التجاري

لم تعرف المدرسة المغربية التعليم المهني التجاري والصناعي الذي قطعت فيه المدارس الأوروبية أشواطاً مهمة، وأصبح خريجوها يديرون دواليب الآلة الاقتصادية بجميع مرافقها التجارية والصناعية، ويساهمون بفعالية في قيادة البلاد وتطويرها، وبعقلية متفتحة مجددة وتقنيات ووسائل متطورة، وأخلاق مهنية فاضلة.

ويلفت الحجوي النظر إلى ما أدركته أوروبا من تقدم بتعليمها المهني (تقدم الغرب لأنهم قدمهم العلم بالتجارة، وأخّرنا الجهل بعلمها، فحيث كانت دول أوروبا تفتح أقساماً ومعاهد عليا للتجارة يقبل عليها الآلاف من أبنائها، تظل الأقسام التجارية في المدارس المغربية فارغة، لأن التجّار بخلوا بأولادهم قبل أموالهم على المدارس)[٢٣].

إننا نفترض تأثر الحجوي كغيره من رواد النهضة بفكر جون سيمون وغيره من رجال الاقتصاد الأوروبي الحديث. هذا الفكر الاقتصادي الذي ارتبط تبلوره بظهور علم الاقتصاد الذي يعود الفضل لظهوره إلى أعمال الاقتصاديين التجاريين التي ظهرت في أوائل العصر الحديث، وركزت هذه الأعمال على دور التجارة، وخاصة الخارجية منها في تكوين الثروة القومية، ونادوا بالحماية الوطنية لها[٢٤].

لهذا حرص الحجوي دوماً على تأكيد الارتباط بين الترقي والتمدن، وتطوير التجارة في المجتمع المدني. فالترقّي والتمدُّن يمرّان عند الحجوي عبر قناة التجارة، وتطوير التجارة يقتضي تنوير بنية العقلية السائدة، وهذا الأخير يستلزم الإقبال على تعليم المعارف العصرية، والأخذ بالأساليب الحديثة التي يأخذ بها التاجر الأوروبي. وهذا ما أكده في أحاديث مختلفة عن التعليم والتجارة في الرباط وفاس وتونس. كما أكد أن الضرورة تدعو إلى تطوير التعليم المهني عامة والتجاري خاصة، فضلاً عن إصلاح كل هياكل التعليم وبنياته ومؤسساته وبرامجه[٢٥].

التعليم الصناعي

اشتدت الحاجة إلى التعليم التقني بعد تقدم التكنولوجيا وتنوُّعها، فعدم القدرة على استخدام التقنيات الحديثة كان هو السبب الكامن وراء النفور منها، فانعكست آثار ذلك على جميع قطاعات الحياة وجوانبها العسكرية والصناعية والفلاحية التجارية. فكان ضرورياً للحاق بركب التقدم إعداد الفنيين المهرة في جميع القطاعات وبمستويات مختلفة عليا ومتوسطة للاستخدام التكنولوجيا الوافدة وتطويعها وتوظيفها في طرق الإنتاج ووسائله، لتحسين الإنتاج وتكثيره والرفع من مستوى المعيشة.

وكان إنشاء المدارس الصناعية يتوخّى نقل التكنولوجيا المتطورة وتطويعها، وتدريب الموارد البشرية على حسن استعمالها واستغلالها، هذه المدارس يتعلم فيها التلاميذ الحرف والصنائع العصرية الميكانيكية واليدوية.

وبرنامج هذا التعليم يستند إلى المزج بين الدراسة النظرية والخبرة العملية في المعامل الملحقة بالمدرسة وخارجها بين جدران الوحدات الصناعية الخاصة، بين العمال وتحت إشراف مهندسين وفنيين متخصصين، لضمان تعليم ذي مستوى جيد وتدريب عملي واقعي حقيقي، بحيث يقدِّر المتعلم ظروف العمل الحقيقية ويكتسب احترام العمل والعاملين، وتقدير الإنتاج بأنواعه المختلفة.

وباعتبار العمل ركيزة أساسية للتربية ومنطلقاً لتوجيه الناشئة، فإن البرنامج الخاص بهذا التعليم يشمل:

١. نواحي معرفية، تتصل باكتساب الطلبة المعلومات والمعارف العامة المختلفة، في الدين واللغة والعلوم المختلفة.

٢. مهارات تتمثل في تقنيات استخدام الآلة والحفاظ على السلامة الذاتية، وتقسيم العمل، وترتيب مراحل الإنتاج، والمقدرة على العمل الجماعي وتنسيق الأدوار.

٣. تنمية اتجاهات مثل تقدير العمل اليدوي والرغبة في التطوير والتقدُّم وتقبُّل الجديد والشعور بالمسؤولية والثقة بالنفس وقيمة الوقت.

وتلاميذ المدارس الصناعية يتعلمون زيادة على المدرسة، على بعض المهندسين، وزيادة على التعلم الصناعي يتلقون تعليماً عاماً في القراءة والأدب والحساب (ليتخرج التلميذ المسلم صانعاً كاملاً مستقلاً لا يحتاج إلى الاعتماد على أوروبا)[٢٦]، فالتقدم الاقتصادي لا يمكن أن يكون إلا وطنياً مادياً وبشرياً وعلى مستوى القيم.

المدارس الفلاحية

تعليم الفلاحة يدخل في قسم تعليم الصنائع كالتجارة والحدادة. فالفلاحة ذات أهمية عظمى سواء من الوجهة الاقتصادية أو السياسية أو الاجتماعية. والمقصود منها تنمية وتحسين المحصولات الفلاحية، والحدّ من الهجرة القروية نحو المدن.

يحدد الحجوي عوامل نجاح التعليم الفلاحي في أمرين اثنين:

١. برنامج التعليم؛

٢. المدرسين المكلفين بتعليم المادة.

ونظراً لتقدُّم أنواع المدارس الأهلية بالإيالة الشريفة، فقد آن الوقت لتسطير برنامج تعليم الفلاحة وتنظيمه.

يقترح إنشاء ثلاثة أنماط من التعليم الفلاحي:

١. تعليم البدويين الذين يملكون أراضي فلاحية تكون في الغالب عقارات صغيرة بورية، يتوجه العمل فيها لإنتاج فلاحي معاشي يغطي الحاجة الخاصة للحبوب والخضروات؛

٢. تعليم لأبناء الأعيان ملاك الأراضي الكبرى التي تستخدم يداً عاملة، وتخرج مغاربة يصلحون لمراقبة العملة الفلاحيين؛

٣. تعليم الذين لا يملكون أراضي، وإنما يشكلون يداً عاملة مأجورة لدى ملّاك الأراضي الوطنيين أو المعمرين.

يقترح الحجوي أن يتضمن برنامج التعليم في القرية المغربية دروساً في الزراعة وإدارة الحقل والحياة الفلاحية، وتلحق بكل مدرسة بساتين وتخصص للتلاميذ ساعات للعمل فيها، ويكون التعليم في هذه المدارس مندمجاً، أي في العمل التطبيقي بالحقول يتعرض التلاميذ لمسائل الرياضيات والعلوم، ذات الارتباط بقضايا الإنتاج.

تعليم اللغات الأجنبية

حرص الحجوي في خطابه التربوي والسياسي، على تأكيد الارتباط بين الترقي والتمدن وضرورة تطوير التجارة. وفي دعوته لتطوير التجارة اقترح إدخال تعليم اللغات الأجنبية الحية ونشرها حتى يستطيع المتعلم الإقبال على تعلم المعارف العصرية والإحاطة بالتقدم العلمي والتقني. وبشجاعة نادرة تتجاوز مواقف الوطنية الضيقة، ووجهات النظر الديماغوجية الزائفة، يقول الحجوي: (لا يتيسر ترقية التجارة والفلاحة والصناعة إلا بمعرفة لغة أجنبية، فلا سبيل إلى هذه العلوم التي هي المقصود بالترقّي والتمدُّن إلا بمعرفة اللغة الأجنبية)[٢٧].

إن المغرب يعيش في القرن العشرين ومطالب باحتواء التكنولوجيا وتنمية موارده وحسن إدارتها واستغلالها، ووسيلة ذلك هو العلم والمعرفة، فلا يمكن الاكتفاء بلغة واحدة لأن حاجات الانفتاح العلمي والاقتصادي تفرض تعلُّم اللغات الأجنبية. وليس تعلم اللغة الأجنبية هدفاً في حد ذاته، إنما الهدف من تعلمها ترقية التجارة والفلاحة والصناعة وغيرها.

ينضاف إلى ذلك ما بذله من جهود مهمة لإصلاح نظام التعليم العالي.

إصلاح التعليم العالي

ظل جامع القرويين عدة قرون متتالية محافظاً على مكانته كمؤسسة للتعليم العالي العام، وقدَّم للبلاد العربية والإسلامية، وللقارة الإفريقية، الكثير من العطاء والخدمات، وقامت بوظيفتها الإشعاعية العلمية خير قيام، وأدَّت دورها أحسن الأداء.

لكن اعترضت مسيرة الجامع التاريخية ظروف وأسباب أدَّت إلى عرقلة أدائها الفكري والعلمي المتميز، وجعلتها لا تستطيع مواكبة التطورات العلمية والاجتماعية التي عرفتها البلاد، حتى أضحى نظامها قليل الجدوى تربوياً، ولا يفتح في كثير

من التكوينات أي آفاق للاندماج في الحياة العملية والفكرية والعلمية سواء في المغرب أو غيره.

والحجوي الذي تدرَّج في الجامع طالباً، ثم أستاذاً على حداثة سنه، كان مدركاً تمام الإدراك لأزمة النظام التعليمي بالجامع، وتخلُّفه وانحطاطه، مقارنة مع جوامع أخرى كالأزهر والزيتونة، فضلاً عن مراكز التعليم العالي بأوروبا.

وبهذا يرى الحجوي أن هذا النظام التعليمي العتيق، قد عرض له ما عرض لمختلف مناحي الحياة الأخرى السياسية والاجتماعية والاقتصادية من ضعف وفوضى، بعدما كانت على حال عظيم من النظام[٢٨].

ويحدد أعراض أزمة التعليم في الأوجه التالية:

- **إهمال بعض العلوم: كالتفسير والتاريخ وإغلاق الأبواب في وجه التعليم التجاري والمهني وتعليم اللغات الحية الأجنبية.**
- **الاعتماد على المختصرات:** وهذه الآفة التعليمية رافقت التعليم منذ انتهاء العصور الذهبية للثقافة العربية[٢٩].
- **سد باب الاجتهاد:** إن الاجتهاد لا يقتصر مفهومه لدى الحجوي على العودة إلى الأصول الشرعية، بل هو يتعدى ذلك إلى التشوف إلى المعاصرة، والتطلع إلى توظيف قيم العصر في نسيج الفكر والمجتمع[٣٠]، بغية ترقيته وتطويره. لهذا يربط الحجوي أسباب تقهقر الدولة بإلغاء الاجتهاد ونبذ العلوم، ملخصاً الوعي السلفي المتقدم بالتلازم بين الاجتهاد والإصلاح استطراداً، وبين شروط ولوج عصر النهضة وهي العلوم والديموقراطية والتي هي نفس الشروط التي ينفتح بها باب الاجتهاد[٣١].
- **الابتعاد عن الخبرة والاقتصار في التدريس على التلقين والحفظ، ما يحول دون نشوء ملكة النقد ومهارات التفكير النقدي.**

أسباب الأزمة

فإذا كان هذا التعليم في القرويين يلبّي في حدود ضيقة جداً حاجة البلاد إلى العدول والقضاة والوعَّاظ والأئمة، فإنه لم يعد يستجيب للحاجة إلى العلماء المثقفين العارفين بالشرع الإسلامي وأصوله ومزايا العقيدة وخصائصها، ومواطن القوة والضعف في تاريخنا وإنتاجنا الثقافي الديني، وأسباب الهزائم والنكسات، حتى يتصدوا لتطوير العلوم الإسلامية والدفاع عن الإسلام والمسلمين، والصمود في وجه الحاقدين الناقمين على الإسلام والمسلمين، إن هذا التعليم أصبح ببساطة عنواناً للأزمة الشاملة ومؤشراً لها.

يرى الحجوي أن أسباباً كثيرة أدت إلى نشوء هذه الأزمة، وتتداخل هذه الأسباب وتتشابك في خطابه، لكننا نستطيع أن نميز من كلامه بعضها، وهي:

- ضعف مستوى المدرّسين وعجزهم عن مسايرة التقدُّم المعرفي والتطور الثقافي.
- تحجُّر وتراجع وتخلُّف التقاليد والأنظمة التربوية وهزالة المردود التعليمي.
- تقوقع المدرسة وانغلاقها على نفسها، وسدّ باب الاجتهاد العلمي والفقهي، وعدم قدرة هذه المؤسسات على ضبط وتوجيه التطور القيمي والاجتماعي والتربوي.
- عدم ربط التعليم بمخططات التنمية.

وقد أدى هذا الوضع المتردي إلى فشل السياسة العلمية، وأصبحت آلة التعليم غير قادرة على إنتاج ما يطلب منها، عاجزة عن التأثير الإيجابي في البنيات الاجتماعية والاقتصادية للبلاد، وفشلت في إعداد الأجيال التي تستطيع تحمل مسؤولية القيادة.

فكان لا بد من التفكير في الإصلاح التربوي الشامل الذي يخرج هذا التعليم من متاهة الأزمة. ويجعل منه عاملاً مساهماً في دفع البلاد في مسار التقدم العلمي.

كل هذا يجعل التفكير في إصلاح نظام التعليم العالي المغربي أمراً ضرورياً. وكان الحجوي دائم التعبير عن أهمية إنشاء مؤسسة تعليم جامعية في مستوى الجامعات المعاصرة التي ما فتئت تنتشر في كثير من دول العالم المتقدم، تنشر العلم وتساهم في بناء المجتمع وتقدُّمه، بتدريس العلوم الوقتية[٣٢] ولما كان هذا الطموح بعيد المنال، ولم تكن شروطه قد تهيأت بعد، وجه الحجوي كل اهتمامه لتطوير الدراسة بجامع القرويين، عاقداً آماله الكبرى في بلوغ ما كان يصبو إليه من إحداث نواة تعليم عالٍ متقدِّم، يحافظ على الهوية المغربية العربية الإسلامية، ويكون وسيلة للتخلص من الهيمنة العلمية والأكاديمية التي تفرضها الدول الاستعمارية.

فأثمرت جهوده خططاً إصلاحية مهمة:

إصلاح جامعة القرويين

كان الحجوي واعياً بقيمة جامع القرويين وأهميته كمنارة دينية وعلمية في المغرب خاصة وإفريقيا عامة، ومؤسسات لتخريج النخب. لذلك خصَّها بعناية واهتمام بالغين. وقد أفلح بعد مجهودات مضنية أن يستصدر عام ١٣٣٢ هجرية أمراً ملكياً بتطويرها وإصلاحها، حتى تصبح جديرة بمكانتها العلمية وتحافظ على أهميتها التاريخية والدينية.

كان الإصلاح التربوي، وخصوصاً في القرويين الهاجس الأكبر الذي يشغل بال الحجوي، وخصص له في كتاباته حيزاً هاماً؛ إذ أفرد له عنواناً خاصاً في كتابه «**الفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي**». واعتباراً لوزن القرويين الوطني، و«لأنه المعهد الأعظم في إفريقيا الشمالية للعلوم العربية والدينية والآداب الإسلامية، لاسيما بعد سقوط الأندلس، فهو الينبوع المنير لهاته العلوم، والقبس النيِّر للدين الحنيف؛ بارتقاء القرويين وانتظامها يتقدم الإسلام والثقافة والأدب، وبتأخرها يتأخر المغرب أدباً وثقافة ودِيناً».

وقد انتبه الحجوي إلى قيمة وأهمية القرويين وإلى تأخرها وجمود مفهوم التعليم في القرويين بفضل حياته بالجامع تلميذاً ثم خلال انتصابه أستاذاً به، ومن خلال ما قرأ وعاين خلال رحلاته ونقاشاته حول وضع التعليم وقضاياه ومشاكله بالمغرب والبلاد العربية وغيرها.

لهذه الأسباب تحمَّس الحجوي لإصلاح القرويين، برامج ونصوصاً ومؤلفات ووضعية إدارية للأساتذة ونظاماً للامتحانات، وتحصيلاً للشهادات...

ومن مزايا القانون الذي وضعه الحجوي أنه حتَّم على علماء القرويين أن يقوموا في الوقت نفسه بمهمة التدريس ومهمة البحث العلمي (التأليف)؛ أي جعل من البحث العلمي نشاطاً أساسياً بالنسبة لجامعة القرويين على غرار ما هو قائم في جامعات العالم المتمدن، وعياً منه بأن البحث العلمي هو أهم سبل امتلاك العلم والمعرفة وتطورهما، وحل الإشكالات الاجتماعية والسياسية التي تواجهها البلاد.

لقد أراد الحجوي بمشروعه الإصلاحي أن يحوِّل القرويين إلى جامعة إسلامية حديثة، تسير وفق فكرة النظام التي هيمنت على كل خطاباته، وذات مردود تربوي جيد، تنهض بالاجتهاد وتحييه. إلا أن إرادة الحماية وقفت في وجه هذا المشروع التنويري وجمَّدته، وأبقت القرويين على حالها، باستثناء راتب المدرسين الذي عرف تحسيناً مهماً[٣٣] إذ لم يكد يفرغ من صياغة هذا القانون، حتى صدر أمر ملكي بإقالة الحجوي وضم وزارة المعارف إلى وزارة العدل، وتعيين أحمد بن الخياط الزكاري رئيساً للمجلس التحسيني، الذي أصبح مجلساً صورياً لا ظهور له إلا في الحفلات الرسمية والمقامات التشريفية[٣٤]. حتى تم إقرار إصلاح جزئي بسيط سنة ١٩٢٩م.

وتم وأد الجهود الإصلاحية والتقاليد الديمقراطية وطرق التدبير التشاركي التي حاول الحجوي إرساءها خلال توليه رئاسة المجلس التحسيني في وقت لم تكن هذه القيم الديمقراطية قد وجدت سبيلها إلى التطبيق في المجالات الاجتماعية والإدارية بالمغرب، وهو ما جعل الكثير ينفرون من هذا «التبديع» المروع والتحديث المزعج لمقومات الهياكل الاجتماعية والسياسية للبلاد.

إحداث نواة للدراسة الإسلامية العليا

والحجوي مع حرصه على الحفاظ على الأصالة المغربية الإسلامية، كان يبذل جهده في سبيل تحقيق مطمحه لتحديث هياكل التعليم وجعلها معاصرة للتطورات العلمية والسياسية والاجتماعية العالمية، ومعاصرة الحجوي لا تعني التفريط في التراث الثقافي المغربي الإسلامي وانقطاع الجذور، بل هي معاصرة تتحقق تميز المغاربة واستقلالهم عن الكيان الاستعماري الغريب عن المجتمع المغربي، وتضمن مواكبتهم للعلوم والتطورات التي تطرأ على دول العامل المتحضر، وتمكنهم من مقاومة سموم التغريب التي تبثها نظم وتعاليم وثقافة الحماية الأجنبية.

ومن هنا جاءت دعوة الحجوي لتأسيس معهد للتعليم العالي الإسلامي، والمراد منه خلق نواة تعليم عالٍ إلى جانب التعليم الموجود بالقرويين، شريطة أن تختلف أساليب ومناهج التعليم فيه عن تلك الموجودة بالقرويين. حتى لا يكون نسخة ثانية منه، ويستقبل هذا التعليم المتخرجين من المدارس الثانوية، يتلقون فيه تعليماً معمقاً في علوم العربية والدين والتاريخ، بحيث يماثل ما يلقى في القرويين دروساً بالفرنسية وفق منهاج خاص بالمعهد وآخر عام مع الفرنسيين، لجعل الدروس مساوية لما يتلقاه الفرنسيون في الجودة.

ولإنجاح هذا المشروع وجَّه الحجوي الدعوة إلى العلماء المغاربة للتعاون وإبداء الرأي فيما يتعلق بالمنهاج التربوي وطرق التدريس الصالحة، أو فيما يتعلق بالمعرفة الواجب بثّها في المعهد والمتعلقة بالمغرب.

وهذه المجالس العلمية/الدروس سيلقيها في المعهد علماء المغرب بالعربية مع ضمان حرية البحث العلمي لهم. كما يدعو الحجوي العلماء الفرنسيين للتعاون معه على إقامة المشروع وتحقيقه.

كما كان من المشروع أن يصدر المعهد العلمي مجلة علمية عربية ويكون له نشاط إشعاعي شهري (مسامرات، ندوات ومحاضرات)[٣٥].

إحداث نواة كلية الطب

خلال اجتماع مع المقيم العام الفرنسي يوم ١١ ذي القعدة ١٣٥٢هـ الموافق ٢٤ فبراير ١٩٣٤م عرض الحجوي على المقيم العام جملة من المشكلات التي تتطلب الحل، ومطالب أخرى تتعلق بتطوير التعليم بالمغرب وتحسينه، وجعله مكافئاً للتعليم الجيد الذي يحظى به الفرنسيون. فاقترح الحجوي على المقيم العام إحداث مدرسة طبية تخرِّج معيني الأطباء، يذهب منها من يريد لإتمام دراسته لأوروبا، ويتخرج أطباء يرتزقون من الطب.

وخلال اجتماع ١٤ ذي القعدة ١٣٥٢هـ الموافق ٢٧ فبراير ١٩٣٤م تمت الموافقة على مقترح الحجوي، وجعل قسم في كل من الثانويتين مثل ما في الليسي لتحضير إجازة ابتدائية طبية، تمكّن من دخول وظيف مساعد طبي في المغرب وتتيح للراغب الذهاب لأوروبا لتكميل دراسته العليا في الطب.

الخاتمة

ينتمي الحجوي إلى التيار العقلاني الليبرالي المتفتِّح الذي كان من روّاده الأفغاني ومحمد عبده والكواكبي والطهطاوي والتونسي وغيرهم. الذين لم يمنعهم تمسُّكهم بهويتهم الدينية والثقافية من الدعوة إلى تجديد الحياة السياسية وبناء مجتمع مدني وفق النموذج الغربي، وحرصوا في خططهم الإصلاحية على بعث النهضة الإسلامية والاستفادة من معارف العصر والاجتهاد في الاقتباس من الحضارة الغربية المعاصرة ما يصلح لمجتمعاتهم، وفي ذلك يقول الحجوي: (لا يتوهمنَّ أحد أن الدين يزهِّدنا في كل ما عند غيرنا، لأنه نهانا عن التشبه بهم، فكلا ثم كلا)[٣٦] مع السعي إلى الاستقلال عن هيمنة الاستعمار برفع الغشاوة عن العقول.

من الاتجاهات التي سار فيها عمل هذه الحركة النهضوية:

- إنعاش المعنوية المغربية وإعادة الثقة المفتقدة إلى النفوس، بعد المصائب التي منيت بها البلاد، وزرعت في الناس الإحساس باليأس والضَّعة والاستسلام للأمر الواقع، وإعادة الثقة إلى النفس كانت تتوقف على دفع المغاربة إلى التفكير في وضعهم وبحث أسباب محنهم وتحمُّل مسؤولياتهم التاريخية للتحكُّم في مصيرهم.

- الحفاظ على الهوية الجماعية وبث الروح الوطنية في أوساط الأجيال الصاعدة التي نشأت في حضن النفوذ الأجنبي الذي يأسر بسحر ثقافته البرّاقة ويبعد الناشئة عن الينابيع الروحية للأمة.
- نقد تصرفات بعض المؤسسات الدينية كالزوايا والطوائف التي يؤثّر نشاطها تأثيراً سلبياً في السياسة الوطنية، وفي عقول الناس بما تبثُّه من أفكار خرافية[٣٧].

كان اجتهاد الحجوي مساعداً على تقبُّل الحداثة، مقيماً قنوات اتصال بينها وبين التقليد، أو بين الإسلام والحداثة والتحديث، مما أكسب هذه التجربة خصوصيتها وتمايزها عن تجارب مثقفين آخرين في مجتمعات أخرى لم تستطع أن تحقق الوئام بين الدين والتحديث، أو تجد مسارب الاتصال بين العقل والعلم والدين[٣٨].

فهل سبيل التحديث هو الأخذ عن الأوربيين في كل الأمور وجميع الأشياء؟

أو بالانكفاء على الذات والتصدي لكل مؤثر أجنبي تفوح منه رائحة التجديد والإبداع و(البدعة)؟

وإلى أي حد تتوافق شريعتنا الإسلامية مع المصالح المتجددة؟ وما مدى قبول المسلمين للتجديد في الهياكل الإدارية والاجتماعية والعلمية والسياسية للبلاد؟

هذه أمثلة للأسئلة التي انشغل بها الحجوي في كتاباته ومحاضراته ونقاشاته، وانبرى لطرح مشروعاته الإصلاحية، وخططه التي يعرض خلالها إجاباته العملية والمباشرة عن الأسئلة، وكان هذا الفقيه السلفي المتنور في مواجهة موقف حرج يتنازعه قطبان:

١. قطب مراعاة البنية الفكرية التقليدية التي تشكل معالم الهوية الوطنية.
٢. قطب الالتحاق بركب الحداثة والعصرنة بتمثُّل أفكارها والاستفادة من معطياتها، رغبة في النهضة والتقدم.[٣٩]

وقد استطاع أن يتغلب على الموقف الحرج بالتوفيق بين القطبين المتنازعين والتقريب بينهما، من خلال اجتهاداته الفقهية التي بيَّن فيها بحجة منقطعة النظير حكم الدين في التعامل مع كثير من المستجدات التقنية والإدارية والمالية، ومن خلال خطّة إصلاح نظام التعليم، وتطوير التعليم بالقرويين، ودعوته لتعليم الإناث وإدماجهن في مخطط التنمية، مؤكداً أهمية وقيمة ومحورية دور النخبة الثقافية والعلمية في قيادة الإصلاح والمساهمة في ترشيده وتحقيقه، إذا توفرت لديها الرغبة الصادقة وتوفر فيها الوعي الذكي بمقاصد الشريعة وبأهمية التطور وحتميته.

عاش حياته دائم التساؤل عن النهضة الذي يلائم بلادنا كحضارة ووطن وتقاليد، وكان تخطيطه ينطلق من هذا الأساس، فجعل التعليم ينمي ويحيي القيم الوطنية الدينية والحضارية من تعاون وإخاء وتسامح وتقدير للعمل اليدوي وحب للنشاط الجماعي والمبادرة والإنتاج والمنفعة العامة، وذلك عبر بثّ القيم الإسلامية وأصلها القرآن الكريم والسنة الشريفة.

إن كثيراً من آراء الحجوي في إصلاح التعليم أصبحت مطالب في المؤتمر الثاني لطلبة شمال إفريقيا المسلمين الذي انعقد عام ١٩٣١م، وذلك من خلال التقرير الذي قدمه عبد الهادي الشرايبي ضمن لجنة التعليم والتربية بالمدارس الأساسية، ولاقى إجماعاً كبيراً[٤٠]. وكثير من الأفكار السلفية ستتبلور فيما بعد، لدى جيل الحركة الوطنية، التي كانت في آن حركة من أجل تحديث الفكر والمجتمع من جهة، ومقاومة الحماية والمطالبة بالاستقلال من جهة ثانية)[٤١].

الهوامش

١- العمراوي، أحمد: الفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي، مجلة بصمات عدد ٥، ص ٢٦٩.

٢- العمراوي، المرجع نفسه.

٣- إدريس الوليد: مقالة وجوه من الضفة الأخرى (محمد الحجوي الوزير المؤلف) جريدة الأحداث المغربية يوم ١٦ يناير ١٩٩٩، ص ٤.

٤- بلقزيز، الإصلاح، التحديث والاجتهاد في التداول المغربي الحديث. مجلة بصمات عدد ٥، ص٢١

٥- الحجوي الثعالبي، محمد بن الحسن: انتحار المغرب بيد ثواره (مذكرة) تحقيق وتعليق الخلوفي، محمد الصغير: الرباط مطبعة المعارف: ١٩٩٥، ص ٨٠.

٦- الجحمة، نواف: الآخر الأوروبي من خلال الرحلة؛ مجلة القبس (الكويت) ٢٨ أكتوبر ٢٠٠٧، ص ٣٤.

٧- المرجع نفسه.
٨- أعراب، إبراهيم: الفكر السلفي بالمغرب وإشكالية التحديث. مجلة بصمات (كلية آداب ابن مسيك) عدد ٥، ص ٩٢.
٩- الحجوي: انتحار المغرب بيد ثواره، ص ٧٦.
١٠- الحجوي، انتحار المغرب، مرجع سابق، ص ٤٠.
١١- الحجوي، حسن أحمد: العقل والنقل في الفكر الإصلاحي، الدار البيضاء المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٣، ص ١٩٠.
١٢- الحجوي، حسن أحمد: العقل والنقل، مرجع سابق، ص ١٩٤.
١٣- الحجوي: انتحار المغرب بيد ثواره، ص ٦٥.
١٤- الحجوي، انتحار المغرب بيد ثواره، ص٧١-٧٥.
١٥- الحجوي، محمد بن الحسن: الفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي، طبعة الرباط ١٣٤٥، جزء ٤، ص٢١٨.
١٦- أعراب، المرجع السابق، ص ٩٠.
١٧- أعراب، المرجع السابق، ص ٩٣.
١٨- الجحمة، نواف عبد العزيز: الآخر الأوروبي في الرحلة السفارية، مجلة القبس (الكويت) ٢٧ أكتوبر ٢٠٠٧، ص ٢١.
١٩- بلقزيز، مجلة بصمات، المرجع السابق، ص ١٤.
٢٠- العمراوي، أحمد: مجلة بصمات. عدد ٥، ص ٢٦٩.
٢١- أشقرى، عثمان: في سوسيولوجية الفكر المغربي، منشورات عيون المقالات، البيضاء ١٩٩١، ص١٤٦.
٢٢- العلوي سعيد بنسعيد: الاجتهاد والتحديث، مركز دراسات العالم الإسلامي، مالطا: ١٩٩٢، ص ٢١٣.
٢٣- العلوي، سعيد بنسعيد: الاجتهاد والتحديث، ص ١٦٥.
٢٤- الحداد، محمد. مشكلة المنهاج في البحث العلمي. مجلة دراسات عربية ١٩٩٦/٩، ص٣٥.
٢٥- العلوي، سعيد بنسعيد: الإيديولوجيا والحداثة، المركز الثقافي العربي، البيضاء:١٩٨٧، ص ٣١.
٢٦- الخلوفي محمد الصغير: مذكرات وكنانيش الحجوي، مجلة ملفات من تاريخ المغرب عدد ١١ (مايو١٩٩٧).
٢٧- العلوي، سعيد بنسعيد: الإيديولوجيا والحداثة، ص ٣١.
٢٨- الحجوي: انتحار المغرب بيد ثواره ص٧٩ وما بعدها.
٢٩- الحجوي: الفكر السامي، الجزء ٤، ص ٢١٥.
٣٠- بلقزيز، عبد الإله، الإصلاح، التحديث والاجتهاد في التداول المغربي. مجلة بصمات عدد ٥، ص ١٢.
٣١- بلقزيز، المرجع نفسه ص ١٣.
٣٢- الحجوي: انتحار المغرب بيد ثواره. ص ٧٥.
٣٣- الحجوي: المرجع نفسه ص ٣٣.
٣٤- الحجوي: نفس المرجع ونفس الصفحة.
٣٥- الخلوفي، الصغير محمد: مجلة ملفات تاريخ المغرب، عدد١١.
٣٦- ارحيلة، عباس: الإصلاح في العالم الإسلامي، مجلة المنهل، الرياض: عدد ٥٢٨ شوال ١٤١٦، ص ٥٣ .
٣٧- الصقلي، علي (مشرف) مذكرات من التراث المغربي، روما، الجزء ٥، ص٢٤٢.
٣٨- أعراب، المرجع السابق، ص ٩٤.
٣٩- الصولي، حميد: التحديث ومنهجية بناء الفتوى في الفقه المغربي الحديث. مجلة أمل، عدد٧ (١٩٩٦)، ص ٨٢.
٤٠- وقائع المؤتمر الثاني لطلبة شمال إفريقيا. (من وثائق العلم) العلم السياسي. عدد ١٣، ص ١٨.
٤١- أعراب، إبراهيم: الفكر السلفي بالمغرب. مجلة بصمات. عدد ٥، ص ٨٢.

ديناميّة الحركة الإصلاحيّة بتونس وفلسفة الحداثة وفعلها التاريخي*

أ.د. عبد الجليل التميمي**

دراسة رهانات التحولات الفكرية والتربوية والجيوسياسية الحاصلة بالمجتمع التونسي خلال القرن التاسع عشر، من الملفات الدقيقة لمَوْقَعَة دور الإصلاحيين التونسيين في تبنّي مبدأ التحديث والتنوير. ولمقاربة هذا الملف أذكِّر ببعض الحقائق التالية، فعلاقات إيالة تونس في العصر الحديث مع الدول الأوربية تؤكد أن الإيالة كانت على الدوام على اتصال وثيق بالدول الأوربية وخاصة منها المدن المحاذية للبحر الأبيض المتوسط، وقد أبرمت معها المعاهدات التجارية منذ القرن الثالث عشر الميلادي، وكانت إيالة تونس مقصد الأطباء والمهندسين والتجار والموظفين ومئات المغامرين، وحتم ذلك وجود عدة قنصليات غربية مثل القنصلية الفرنسية منذ سنة ١٥٧٧، والبريطانية سنة ١٦٢٣ والجنوية سنة ١٦٧٤. وتعددت هذه القنصليات في القرن التاسع عشر، وجميعها لعبت أدواراً متنوعة منها الاجتماعي والتجاري والاقتصادي والمالي والدبلوماسي والسياسي في علاقة بالدفاع عن مصالح الجاليات الأجنبية التي وصلت إلى ثمانية آلاف (٨٠٠٠) فرد سنة ١٨٣٤، وبعد ٢٠ سنة وصلت إلى اثني عشر ألف (١٢٠٠٠)

* محاضرة ألقاها الكاتب في منتدى الفكر العربي بعمّان مساء يوم الأحد ٢٠١٩/٢/١٠.

** مفكر ومؤرخ وأستاذ جامعي، مؤسس ورئيس مؤسسة التميمي للبحث العلمي والمعلومات/تونس.

مقيم أوربي بتونس العاصمة، ولكن أيضاً استقر بعضهم في المناطق الداخلية بسوسة وصفاقس. وهذا العدد المرتفع نسبياً - في ذلك الوقت- كان وراء بروز عديد المشاحنات بين القناصل وخاصة بين الفرنسي والبريطاني، وأثر هذا على سن القوانين التشريعاتية الظرفية لخدمة مصالح هاتين الدولتين[1] وكذا مصالح الدولة التونسية.

إلا أنه مع اعتلاء أحمد باشا باي العرش بين (١٨٣٧ و١٨٥٥)، ستعرف إيالة تونس ثورة حقيقية محورها الأساسي إنشاء المدرسة الحربية بباردو، التي هي عبارة عن أكاديمية عسكرية، وقد تجسَّمت المبادرة الإصلاحية في إطارها في تبني نظام تعليمي حديث وأوكل إدارة المدرسة الحربية بباردو إلى أحد المستعربين الإيطاليين Calligaris وكان له اطلاع واسع على ما يجري في إستانبول، التي أقام بها خلال عشرة سنوات مواكباً لتطورات المدرسة الحربية العثمانية التركية، واستوعب الإصلاحات العثمانية المستوحاة من خط كلخاسة. وقد تعرف كذلك عن قرب على رجالات الدولة العثمانية، وأدرك حاجة العالم العثماني التربوي إلى حتمية الانفتاح على التجارب التربوية الأوربية ووجوب مواكبتها بدقة عبر تحقيق المزيد من الترجمات لتعزيز مضامين الانفتاح، وهو ما دفعه إلى إنجاز عدد من الترجمات من الفرنسية والإيطالية إلى العربية، وهو المختص في لغة الضاد.

ولدى تحول هذا المستعرب الإيطالي إلى تونس تم تكليفه بإدارة المدرسة التونسية حديثة العهد بالإنشاء، وسعى إلى إدخال العلوم الهندسية والحساب والجغرافيا والتاريخ وأوجبَ تعلُّم اللغات الأجنبية، وهو المدخل الجوهري لمواكبة طبيعة الإنجازات الغربية في مجال التربية.

* * *

وبادئ الأمر لنتوقف حول ضعف الأنشطة الثقافية في العالم العثماني عامة والإيالات المغاربية بشكل خاص خلال النصف الأول من القرن التاسع عشر،

وهو ما يفسر تلقائياً غياب ملفات وقضايا التنوير والحداثة التي تحققت في الفضاء الأوربي منذ عصر النهضة الأوروبية؛ أي منذ النصف الثاني من القرن الخامس عشر الميلادي، عندما تم اكتشاف المطبعة التي كانت وراء التحولات الكبرى الفاعلة في مسيرة التطور الفكري الغربي، وبروز الجامعات وما رافقها من ظهور مئات مخابر البحث العلمي في شتى الاختصاصات، والتي شكلت أحد المنجزات الحاسمة للتطور الحضاري والفكري البشري؛ إذ بفضل الطباعة وصل المخطوط إلى كل المراكز والهيئات والأفراد، بعد أن كان في شكله الأول حكراً على فئة قليلة من المتعلمين بالأديرة والكنائس والجامعات بالنسبة إلى العالم اللاتيني؛ والزوايا والمساجد وقصور الأمراء بالنسبة إلى العالم العربي- الإسلامي. وقد أولى العالم الأوربي اهتماماً لمعرفة الحضارات الأخرى وخاصة منها المتعلقة بالاهتمام بحضارة ودين الشعوب الإسلامية، مع التركيز على فهم نص القرآن الكريم، وهم الذين سعوا إلى طباعته لأول مرة بالأحرف العربية في إيطاليا سنة ١٥٤٣، أي قبل نحو قرنين كاملين من دخول المطبعة إلى البلاد العربية والإسلامية؛ إذ كانت البداية الحقيقية في بلاد الشام منذ سنة ١٧٠٦ ثم إستانبول في ١٧٢٧[٢].

وهنا استوجب دحض الخطأ والذي عممه المستعربون الفرنسيون على أساس أن المطبعة بالأحرف العربية أدخلها نابوليون بونابرت إلى مصر، وهذه مغالطة ساهم فيها العرب أنفسهم، وقد دحضها بالحجج الدامغة الأستاذ الباحث المتخصص د. وحيد قدورة في رسالته الجامعية[٣].

لقد تأكد أن أغلب العلماء يعيشون في عالم مغاير، ولم يعرفوا مجتمع المجالس والمنابر الحوارية لتبادل الرأي، وتجاهلوا تماماً ما يجري في الساحة الأوربية القريبة منهم جغرافياً، والذي عرف مخاضاً فكرياً وصراعات إيديولوجية حادة، وكان اهتمام العلماء العرب المسلمين على العموم يومئذٍ منصبًّاً على تفسير القرآن والأحاديث النبوية والنحو والصرف والعلوم المرتبطة بها، وهو ما يبرز أنهم لم يحرروا تأليفاً حول العلوم الاجتماعية والفنون والموسيقى والمسرح

ودور الحضارات الإنسانية الأخرى المغيَّبة أصلاً عن اهتمامهم[٤]، بل نذهب إلى أكثر من ذلك بإن العلماء التونسيين والعرب لم يكتشفوا العلامة التونسي المولد والنشأة ابن خلدون، بخلاف مجتمع العلماء بمركز الدولة العثمانية الذين اكتشفوه وقاموا بالتعريف به فانتبه الفرنسيون لوجوده، وهو ما سهّل عليهم على إثر ذلك نقل مقدمته إلى الفرنسية في منتصف القرن التاسع[٥] وهو الأثر الفاعل الذي عن طريقه يؤرخ اليوم بروز علم الاجتماع.

والتساؤل القائم هو: ما هي أسباب هذا الجمود الفكري وعدم إدراك حركة التنوير والحداثة التي عُدَّت بمثابة التحول الجوهري لبروز عديد القناعات والثوابت الحضارية الجديدة؟ ذلك أن وضعية التعليم الموروث كان وراء هذا الانحصار الفكري الذي تواصل عقوداً سابقة.

ونتيجة للمخاض الفكري الذي أحدثته هذه المدرسة العسكرية النموذجية لدى الطبقة المثقفة التونسية، وتطلُّعها لمعرفة المزيد من أساسيات النهضة الأوربية وتماشياً مع معطيات التقارب الفرنسي-التونسي، وحرص فرنسا على الدفاع عن استقلال إيالة تونس الافتراضي، والإداري والسياسي عن مركز الدولة العثمانية، اقترح على باي تونس أن يقوم بزيارة فرنسا والاطلاع على معالمها وإنجازاتها الحضارية، وهو ما هلَّل له الباي والحاشية المقربة منه.

وبعد إنشاء الأكاديمية العسكرية التونسية أصبحت الفضاء الذي برز فيه أهم الإصلاحيين التونسيين أمثال الشخصية الكارزمتية خير الدين التونسي، وكذا الجنرال حسين وأبو الضياء رستم وسالم بوحاجب وبيرم الخامس، وعلى رأسهم المفكر الشيخ قابادو[٦] المتخصص والذي نوَّه به جميع معاصريه على أنه أول المنظِّرين للإصلاح الاجتماعي والسياسي في إيالة تونس العثمانية.

لا شك في أن هؤلاء الرواد يمثلون أبرز رموز الإصلاح السياسي عبر اجتهاداتهم الفكرية وتحمُّلهم المسؤولية الأولى في تعميق الأبعاد الاجتهادية، ومناداتهم للتوقف ملياً وبعمق حول أسس الحضارة الغربية الطاغية يومئذٍ، وعندما استجاب

باي تونس للدعوة التي وُجِّهت له بزيارة رسمية إلى فرنسا، والتي كانت أول زيارة لمسؤول سياسي مسلم لدولة أوربية في منتصف القرن التاسع عشر، رافقه بعض المصلحين، وعلى رأسهم رجل الدولة خير الدين التونسي ومؤرخ الدولة الرسمي أحمد بن أبي الضياف. وقد أعدَّ الفرنسيون برمجة عملية لزيارة المكتبة الوطنية والمتحف الفرنسي وبعض المصانع الحربية وأهم المعالم الباريسية، وقد أضيف إلى ذلك حضور الباي ومرافقيه بعض مشاهد في المسرح الوطني بباريس لإحدى المسرحيات التي تناولت قضية اجتماعية هامة وحساسة تتعلق بمكانة المرأة في المجتمع الأوربي الجديد، وأي دور للعلم والمعرفة في تنشئة الجيل الصاعد، وكان انبهار الوفد التونسي كبيراً بالتحولات الاجتماعية وبأسس الحضارة الغربية، بحيث تم غسل دماغ الباي هو ومرافقيه بجدوى تبني مبدأ الأوربة المطلقة في عديد الميادين. وكانت هذه الزيارة بدايةً لمخاض جديد للتفاعلات الإيجابية والتنويرية. ولا شك في أن انبهار التونسيين بقوة العلم والمعرفة والمكانة العالية التي يتمتع بها الإنسان في المجتمع الأوروبي، كانت فاعلة وحاسمة في خلخلة القناعات التقليدية الشخصية للباي ومرافقيه. وعليه باشر أحمد باشا باي لدى رجوعه إلى تونس إدخال نفس جديد لإصلاح المنظومة التربوية والدفع بالحركة التنويرية إلى الأمام لدى الطبقة المثقفة والتي بفضل نضجها الفكري تبنت منظومتي الإصلاحات العثمانية لخطي كلخاجه ثم خط همايون الإصلاحيين فيما بعد (١٨٣٧-١٨٨٣).

وتلقائياً تم التأكيد على تأمين تدريس علوم الحساب والمساحة والصناعات الحربية والقوانين العسكرية وصناعة الطبجية، ومطابقة علوم رسم الأماكن وعلم القوانين العسكرية المباشرة على الأرض، وكيفية تعمير المدافع[٧].

وقد واكبت هذه العلوم حركة الترجمة الحثيثة من اللغات الأجنبية إلى اللغة العربية، وكان Calligaris أبرز المترجمين الفاعلين في هذا الملف، وسانده الشيخ قبادو الذي كان يجتمع في بيته بثلة من هؤلاء المصلحين لتعميق وتثمين الحداثة في تونس عبر اللقاءات الحوارية البناءة والهادفة.

إن تداعيات الإصلاح التربوي شمل التعليم التقليدي، باعتبار جامع الزيتونة أهم المؤسسات الدينية في اعتقاد رواد الإصلاح بالفضاء المغاربي، وهذا يوجب إدخال مضامين جديدة لاختيار المدرسين وتطعيم مواد التدريس برؤية حديثة، وقد سنَّ أحمد باشا باي إعانة خاصة على نشر العلم، وكان هو شخصياً يقوم بالتفقد ويجلس وراء حلقات الدرس تشجيعاً للطلبة (كذا)، بل ذهب إلى أكثر من ذلك عندما قرر إصدار عدة أوامر عليَّة ترمي إلى تحديث الدراسة وتشجيع القيادات السياسية ومشائخ الزيتونية على تبني فلسفة التنوير الجوهرية.

وقد توجت هذه الحركية تلقائياً بالمناداة بالعمل لإعداد دستور للبلاد، فنادى الإصلاحيون التونسيون لوضع دستور البلاد ولوضع حد للحكم المطلق وغير الصالح للبلاد، وأنَّ العمران البشري يستند أساساً إلى الحكم المقيَّد بالقوانين الوضعية، وهو المعتمد على تحكيم العقل والشرع. وهنا لا بد أن ننوه بأبرز رموز الإصلاح ممثّلين في شخصية أحمد بن أبي الضياف الذي رافق الباي في زيارته إلى فرنسا، وترك لنا أدق المعلومات لمواقف السلطة السياسية تجاه مجمل هذه القضايا الدقيقة، فهو المؤرخ الرسمي للدولة التونسية أيضاً، وقد أمدنا بشبكة من المعلومات الجوهرية في كتابه المرجع: إتحاف أهل الزمان بأخبار ملوك تونس وعهد الأمان[٨] والذي حرره بشكل سري، وهو مرجعنا الأساسي في هذا الباب عبر إعلان قانون عهد الأمان، فقد كتب في كتابه هذا أن هذا الدستور وجب أن يكون القانون المبشر باحترام العقل والشرع ولا حقَّ للحاكم أن يتجاوزه، بل وجب الالتزام به بكل الصيغ القانونية والأخلاقية، واحترامه، ومبدأ الشورى القرآني لبناء المجتمع المدني التونسي الحديث.

وهذا المناخ التنويري الفاعل الذي تم فيه إعلان تبني قانون تاريخي قضى بإلغاء العبودية سنة ١٨٤٢،وتم مثل هذا الأمر لأول مرة في العالم العربي والإسلامي[٩]، إن هذا القرار ثم قرار الإعلان عن حقوق عهد الأمان سنة ١٨٥٧ إن ملف عتق العبيد تم وفقا لجدولة مدروسة عندما أصدر الباي أمره الثاني في شهر ديسمبر ١٨٤١ مؤكداً على أن أي مولود جديد بالإيالة هو حر (كذا) لا يباع

ولا يشترى وعليه فإن التصريح بكلمة حر للذات البشرية بعدم بيعه ولا شرائه هو تشريف للدفاع عن إنسانية الإنسان، وآخر هذه الأوامر العليا في هذا المسار التحرري بعتق العبيد هو القانون العلي الذي نادى بإلغاء الرق جملة وتفصيلا" في جانفي/يناير ١٨٤٢، ألا يستحق مثل هذه القانونية التنويه عالياً بهذا الموقف ذي البعد الإنساني وتبنّيه بقناعة، بل يستوجب الاحتفاء به سنوياً عربياً وإسلامياً، للدلالات الرمزية، إضافة إلى الإعلان عن عهد الأمان في ١٨٥٧ ثم الدستور في ١٨٦١. وتعد جميعها مفخرة المجتمع التونسي الإصلاحي، وسوف يبقى التونسيون يعتزون بها، فضلاً عن المجتمعات العربية والإسلامية.

* * *

لقد كان الهدف الجوهري من تبني عهد الأمان الصادر سنة ١٨٥٧ هو تأمين المجتمع التونسي على أبدانهم وأموالهم، وتحقيق المساواة أمام القوانين، وقد تمت تلاوة بنود عهد الأمان في محفل فيه جميع ممثلي الدول الأوربية وأعيان موظفي الدولة، وإثر ذلك منح الباي نسخة بإمضائه لممثلي القناصل الأوربية. كما أبلغ الباي نسخة إلى المجلس الشرعي ولإمام جامع الزيتونة ولأعيان البلاد في الجهات الداخلية، وأصبح عهد الأمان وثيقة تاريخية صادقت عليها وباركتها عديد الحكومات الغربية.[١٠]

* * *

وفي هذا التوجه نتوقف حول المصلح الكبير خير الدين التونسي الذي يعتبر بحق شخصية استثنائية قد تجاهلها المؤرخون العرب، وكان دورها طلائعياً ووازناً في مسار إدارة الدولة التنويري لمضامين الحداثة مغاربياً وعربياً وإسلامياً، ولم نعثر لأية شخصية لا عربية ولا عثمانية من جمع بين سلطة الفكر وممارسة دولاب الدولة.

إنَّ تكليف الباي لخير الدين قبل ذلك بالتحول إلى باريس ومقاضاة محمود بن عياد لدى القضاء الفرنسي لاسترجاع ما سلبه من خزينة الدولة عندما استولى

على جزء منها والتجأ إلى فرنسا التي منحته الجنسية الفرنسية، حدا بالباي خير الدين متابعة هذا الملف على المستوى القضائي الفرنسي، وهي فرصة ثمينة جداً أتيحت لخير الدين لاستيعاب سلطة القضاء وحيثياته، وبالخصوص تم إدراك أهمية استتباب العدل والقضاء في المجتمع الفرنسي. كما واكب خير الدين طوال فترة إقامته الباريسية التي استغرقت حوالي ثلاث سنوات تعلم اللغة الفرنسية وتثمين دور الصحافة والإعلام في الوعي الجماعي للشعب الفرنسي! وهذه الفرصة لم تتح لأي قيادة عثمانية أو عربية للوقوف على أهم مفاصل الدولة الأوربية، ونعني به رسالة القضاء للفصل في النزاعات الشخصية أو الدولية.

فتعدد زيارات خير الدين التونسي للعديد من الدول الأوربية مكّنته من استيعاب جوهر وفلسفة الحضارة الغربية، وأدرك تماماً أسباب تخلف العالم العربي- الإسلامي في هذا الشأن. وقد استجمع كل رؤاه واختماراته التأملية وحواره المتواصل مع أصدقائه من المصلحين التونسيين ليحرر كتاباً أهداه إلى قيادات العالم العربي والإسلامي، وأطلق عليه عنواناً وازناً في جدلية التحول الفكري: أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك، وهو الكتاب الذي عرض فيه الأسس التي وجب تبنيها من أجل حداثة المجتمع الإسلامي وتنويره، وهو ما يفسر قيامه بتوجيه نداء عاجل إلى كل الشعوب المسلمة لإعادة النظر في نظامها التربوي، وأن الحداثة وفلسفة التنوير وجب أن تمر بإعادة هيكلية شاملة لمستويات التعليم بمختلف مستوياته، وهي رؤية سليمة وعميقة جداً، إذا أريد لهذا العالم العربي والإسلامي السعي إلى بناء منظومة جديدة وفاعلة تتماشى مع مقتضيات متغيرات الحداثة والتنوير. وقد طلب الوزير العثماني عاكف باشا الحصول على نسخة من مقدمة هذا الكتاب ومحتوياته، وفي مرحلة موالية تم نشر المقدمة في جريدة «الجوائب» العثمانية ليتم صياغة هذا الكتاب كاملاً وفي طبعة مستقلة. واكتشف رجال الدولة العثمانيين هذا المفكر التونسي المصلح، وتم إبلاغ السلطان عبد الحميد الثاني بهذا الوجه اللامع من المصلحين الكبار، وخصوصاً بعد إصراره على نجاح تجربته الإصلاحية لإدارة شؤون الدولة عندما تولى أهم وأول منصب رئيس حكومة في إيالة تونس العثمانية وأدار شؤونها السياسية والاقتصادية بحكمة رجل الدولة المسؤول.

وهنا تأتي آخر مهمة سياسية أداها خير الدين عندما طلب منه الباي محمد الصادق باشا التحول إلى مركز الدولة العثمانية ومناشدة السلطان عبد الحميد الثاني سنة ١٨٧١ تأمين الوراثة في العرش الحسيني. وقد طالت إقامته هذه المرة بإستانبول والتي وفرت له الفرصة الذهبية للتعرف على أهم تجربة تربوية والمتمثلة في إنشاء معهد قلتا سراي Galata Sarray عندما أصرت الدولة العثمانية على تبني نظام تربوي حديث سنة ١٨٦٨ تحت رعاية الصدر الأعظم علي باشا ووزير الخارجية فؤاد باشا. وتم ذلك بمساندة فرنسا التي أقنعت رجالات خير الدين بزيارة هذا المعهد النموذجي، وتناقش مطولاً مع هاتين الشخصيتين البارزتين والتي شجعها خير الدين على تبني إحداث مؤسسة تعليمية نموذجية مماثلة ومتفتحة تماماً على أحدث المناهج التربوية الغربية.

ولا شك في أن اقتراح تحقيق مثل هذا الإنجاز التربوي بتونس وقع منه موقعاً إيجابياً، ويستجيب لندائه. ولدى رجوعه لتونس أقام خير الدين في بيته في أوائل سنة ١٩٧٤ اجتماع لجنة مضيَّقة للنظر في إنشاء معهد مماثل بتونس أطلق عليه المعهد الصادقي نسبة إلى الباي محمد الصادق باشا، والذي حظي باهتمام مختلف الباحثين التونسيين وغيرهم إلى اليوم.

بالرجوع إلى السمعة الواسعة -التي أصبح يتمتع بها خير الدين على مستوى العالم العثماني- انتبهت السلطات السياسية - وبعد اطلاعها على كتابه الداعي لرؤية وسياسة اصلاحية شاملة- إلى قيمة رجل الدولة خير الدين، وقرر السلطان دعوته إلى مركز الدولة وتم تعيينه الصدر الأعظم (كذا) لإدارة شؤون الإمبراطورية، وهو أعلى منصب سياسي يعهد لأول مرة لرجل الدولة من خارج المركز، أي من تونس إحدى الإيالات العربية العثمانية، وهو التشريف الذي لم يحصل لشخصية أخرى من الفضاء الجغراسياسي العربي.

وبعد أداء وظيفة الصدر الأعظم خلال عشرة شهور تواصلت جهود هذا المفكر الإصلاحي في جمع التونسيين حوله، وهم الذين رفضوا الاحتلال الفرنسي لبلدهم، أمثال العربي زروق رئيس بلدية تونس وأول مدير للمعهد الصادقي، كما انضم إلى خير الدين بيرم الخامس. ولا بد هنا أن أنوه بالسيدة خيرية بنت محمود بن عياد التي حررت كتاباً دافعت فيه عن حرية المرأة المسلمة

قبل قاسم أمين والطاهر الحداد وتناساها الباحثون. إن وجود هاته الشخصية الوازنة بإستانبول واحتضانه لكل القيادات الفكرية التونسية وتواصله مع رجالات الدولة العثمانيين، ثم تبنيه مواصلة رسالته التوعوية والتنويرية عندما قرر إنشاء دورية جديدة بعنوان: الاعتدال، لتعكس إيمان هذا الرجل بمواصلة أداء رسالته حتى آخر رمق في حياته[١١].

إنّ العالم العربي لم يكتشف بعد خير الدين التونسي، هاته الأيقونة التنويرية، وكان يؤمل أن يوظف السينيمايون إنجازات خير الدين وتراثه النضالي والفكري لإعداد فيلم تاريخي عن مسيرته ونضاله. وحيث كان لي شرف العثور على ضريحه بتونس منذ عدة سنوات بتونس بعد خمسين سنة من البحث. وتلك هي رسالة نوجهها إلى الجميع تخليداً لهاته الشخصية الاستثنائية.

الهوامش

(١) رشاد الإمام، التفكير الإصلاحي في تونس من القرن التاسع عشر إلى صدور قانون عهد الأمان، ص ٢٦، تونس ٢٠٠٨.

(٢) د. وحيد قدورة، بداية الطباعة العربية في استانبول وبلاد الشام: تطور المحيط الثقافي ١٧٠٦-١٧٨٧، ص ٢٦.

(٣) المرجع نفسه.

(٤) راجع مقالنا: التبادل المعرفي والتفاعل السياسي بين إستانبول والمغرب العثماني وأوروبا (١٧٦٦-١٨٨٢)، ص ٤٤.

(٥) برنار لويس: كيف اكتشف الإسلام أوروبا (Comment l'Islam a découvert l'Europe). ص ١١٠.

(٦) راجع عمر بن سالم، قبادو: حياته وآثاره وتكيره الإصلاحي، ٣٥٨ ص، منشورات السيراس، تونس ١٩٧٥.

(٧) رشاد الإمام، نفس المصدر، ص ١٧٩-١٨٠.

(٨) لقد عثرنا على نسخة من هذا المخطوط في مكتبة جامعة استانبول، غير معروفة ولا شك أنه سلمها إلى كبار رجال الدولة عندما أتيحت له الفرصة في إحدى زياراته لمركز الدولة العثمانية.

(٩) كنا أول من تناول هذا الملف في مؤتمر عقد بجامعة داكار بالسنيغال سنة ١٩٨٥ حول الفرد والتبعية: مشكلة حقوق الإنسان في عالم البحر الأبيض المتوسط وقدمنا بحثا بعنوان "عتق العبيد وعددهم في منتصف القرن التاسع عشر بإيالة تونس" ونشر في كتابنا دراسات في التاريخ العربي-الإفريقي، ص ٥٣-٥٩، منشورات زغوان ١٩٩٤.

(١٠) رشاد إمام، نفس المصدر، ص ٢٣٤.

(١١) راجع كتاب: التبادل، نفس المصدر، ص ٦٥.

الوعي النهضوي عند العرب في العصر الحديث

قراءة في آثار عبد الغني العُريسي

(١٨٩١-١٩١٦م)

كايد هاشم*

عبد الغني العُريسي من روّاد الشباب المثقفين في الحركة العربيّة والدعوة القوميّة، قدَّم فكراً إصلاحيّاً تجديديّاً ونهضويّاً متألقاً في عصره، رغم عمره القصير الذي لم يتجاوز خمسة وعشرين عاماً، فكان خير تعبير عن مدى قوّة الطاقة الفكريّة الشابة العربيّة في التصّدي لسؤال النهضة.

في سنة ١٩٠٨م أرغمت ثورة أحرار ضباط الجيش العثمانيّ، المتحمّس للإصلاح والحريّة، السلطان عبد الحميد (١٨٤٢-١٩١٨م) على إعلان الدستور، الذي اشتمل على أحكام ونصوص تضمن للعثمانيّين، على اختلاف أجناسهم وأديانهم ونِحلهم، الحريّة والمساواة والعدل. فدبّ النشاط في أوساط المتنورين العرب، الشباب وغير الشباب، وأخذوا ينشئون عقب هذا الإعلان صُحفاً ومجلات، وتكتلات لهم بصورة جمعيات ومنتديات، كان منها العلنيّ ومنها السريّ، ومنها ما اقتصر على العناصر العربيّة، ومنها ما هو بالاشتراك مع عناصر تركيّة وغير تركيّة كانت تعارض بوادر جمعيّة الاتحاد والترقيّ الآخذة بالظهور والتهيوء للحكم[١].

* كاتب وباحث، نائب الأمين العام للشؤون الثقافية/منتدى الفكر العربي/الأردن.

(١) محمد عزة دروزة: «نشأة الحركة العربيّة الحديثة»، ص٢٧٦-٢٧٧، وص ٣٤٨-٣٤٩. وأيضاً، يوسف الحكيم: «سورية والعهد العثمانيّ»، ص١٥١-١٥٣.

في هذا العهد الدستوريّ، تأسس في سورية وحدها (٣٥) صحيفة في العام الذي أعقب الثورة، وتأسست في بيروت بين عامي ١٩٠٨-١٩١٤م، (٦٠) صحيفة. وكان نسيج الحركة القوميّة مؤلَّفاً من الشبّاب المثقفين والصحافيّين، إضافة إلى الطلاب والموظفين الصغار. ويقول رشيد الخالدي: إنَّ الجمعيّات السريّة القوميّة... تألَّفت كليّاً من رجال في العشرين وأوائل الثلاثين من العمر[٢].

كان من أبرز هؤلاء عبد الغني العُريسي. ولد في بيروت سنة ١٨٩٠م، من أسرة ميسورة الحال، لأب يعمل في التجارة، أصله من ليبيا، ودرس في الكليّة الإسلاميّة، التي كانت تنمّي الوعي العربيّ والروح الإصلاحيّة الإسلاميّة، ثم ذهب إلى باريس لدراسة الصحافة والعلوم السياسيّة، فنال دبلوماً في هذا التخصص سنة ١٩١٣م. وكان قد أنشأ في بيروت سنة ١٩٠٩م بمشاركة صديقه فؤاد حنتس (توفى سنة ١٩١٤م) جريدة «المفيد» اليوميّة، التي ظلّت تصدر حتى عام ١٩١٥م، رغم أنَّ السلطات العثمانيّة أغلقتها مراراً. وقد صدرت في أوقات الإغلاق بأسماء أخرى مثل «لسان العرب» و«فتى العرب». وعدّها مصطفى الشهابي «أعظم الجرائد القوميّة في ذلك الزمن».

يقول ناجي علوش: إنَّ «المفيد» كانت مدرسة، تنشر الفكر القوميّ، وتعبئ العرب، وتنقل أخبار الوطن العربيّ كلّه، وتبشِّر بعلاقات صحيحة ومتساوية مع الأتراكَ، ضمن الجامعة العثمانيّة. ولهذا يعتقد أنها كانت الجريدة الرسمية للجمعيّة العربيّة الفتاة[٣]، أهم الجمعيات العربيّة السريّة التي أدت دوراً نشطاً وواسعاً في الحركة القوميّة[٤]. وقد أسسها في باريس بعد إعلان الدستور- سنة ١٩١١- ثلاثة من الطلاب العرب هم: الدكتور أحمد قدري، وعوني عبد الهادي، ورستم حيدر، ثم انضم إليهم رفيق التميمي، ومحمد المحمصاني، وعبد الغني العُريسي، وجميل مردم بك. وأراد هؤلاء الشباب أن تكون «العربية الفتاة» للعرب بمثابة جمعية الاتحاد والترقّي للترك[٥].

---

(٢) رشيد الخالدي: «عبد الغني العريسي وجريدة المفيد: الصحافة والقوميّة العربيّة قبل سنة ١٩١٤» في كتاب «الحياة الفكريّة في المشرق العربيّ»، ص٥٧.

(٣) ناجي علوش: مقمة «مختارات المفيد: عبد الغني العريسي»، ص١١-١٢.

(٤) يُنظر: سليمان موسى: «الحركة العربيّة»، ط٣، مصدر سابق، ص٣٣. ومحمد عزة دروزة: «نشأة الحركة العربيّة الحديثة»، مصدر سابق، ص٤٨٠-٤٨١.

(٥) أمين سعيد: «الثورة العربيّة الكبرى» ج١، ص٩.

كان العُريسي سكرتيراً لهذه الجمعيّة، لكن نشاطه السريّ والعلنيّ على السواء كان متشعباً. فقد خاض أنشطة تمخضت عن قيام هذه الجمعيّة، بما في ذلك الاتصال بالقوى القوميّة العربيّة والتنسيق معها، مثل الاتصالات مع شريف مكة الحسين بن علي (١٨٥٦-١٩٣١م)، زعيم النهضة والثورة العربية الكبرى. كما شارك في تأسيس نادي الحريّة والائتلاف في بيروت. وكان عضواً في اللجنة التحضيريّة للمؤتمر العربيّ الأول في باريس (١٨-٢٣ حزيران ١٩١٣م)، وساهم بفاعليّة في الإعداد له والاتصالات اللازمة لإنجاحه، وأهمها التنسيق مع حزب اللامركزيّة العثمانيّ بمصر. وألقى في المؤتمر خطاباً افتتاحيّاً حماسيّاً عُدَّ مضمونه من أهمّ ما طُرح في هذا المؤتمر. ولم تتوقف أنشطته تلك إلاّ حين اضطر للفرار مع عدد من رفاقه القوميّين في طريقهم إلى الجزيرة العربيّة بالقطار على سكّة حديد الحجاز، فمرّوا بمعان، ثم مدائن صالح التي ألقى القبض عليهم فيها وسيقوا إلى عاليه، فنُفذ بهم حكم الإعدام في ٦ أيار ١٩١٦م، بعد محاكمات صوريّة لفقها جمال باشا السفاح، قائد الجيش العثمانيّ في سورية (١٩١٥-١٩١٧م).[٦]

لم يترك العريسي آثاراً مطبوعة إلى جانب «المفيد» سوى ترجمته عن الفرنسيّة لكتاب بول دومير بعنوان «البنين»، الذي نشره سنة ١٩١١م، وهو كتاب موجّه إلى الشباب يتضمّن تفسيراً لبعض المفاهيم الأوروبيّة الحديثة عن المجتمع والسياسة والأخلاق. كما ترجم فصولاً متعددة من كتاب غوستاف لوبون «حضارة العرب» نشرها في «المفيد».[٧]

أما مقالاته والافتتاحيّات التي كتبها في صحيفته فقد بقيت مطويّة أكثر من خمسة وستين- عاماً إلى أن جُمعتَ مختارات منها في كتاب أصدرته سنة ١٩٨١م دار الطليعة ببيروت، في «سلسلة التراث العربيّ المعاصر»، بعنوان «مختارات المفيد» وقدَّم للكتاب ناجي علوش.

يوضح هذا الكتاب مواقف الشهيد العُريسي وأفكاره إزاء فكرة القوميّة العربيّة ووحدة الأمّة، ودور الإسلام، والعلاقة بين العرب والأتراك، ومحاربة الصهيونيّة، والاستعمار، والمطالبة بالحريّات الأساسيّة، وتحليل الأوضاع الدوليّة في زمنه، وما إلى ذلك.

---

(٦) ناجي علوش: مقدمة «مختارات المفيد: عبد الغني العريسي»، مصدر سابق، ص١٣-١٥.

(٧) رشيد الخالدي: «عبد الغني العريسي وجريدة المفيد» في كتاب «الحياة الفكريّة في المشرق العربيّ»، مصدر سابق، ص٥٩.

سنكتفي هنا بالإشارة إلى مجموعة من أهم الأفكار التي بحثها ونادي بها العُريسي في كتاباته وآثاره القلمية التي تضمنها كتاب «مختارات المفيد»، وفي مقدمتها خطابه في المؤتمر العربيّ الأول في باريس، الذي بلور فيه مفاهيمه في القوميّة، وجعله تحت عنوان «حقوق العرب في المملكة العثمانية»[(٨)]: فهو يقول: إنّ كل تكوين سياسيّ قائم على حقّ فرد وحقّ جماعة. وأجلّ مكانة في الجماعات جماعات الشعوب. ولا تستحق الجماعات في نظر علماء السياسة هذا الحقّ «على رأي علماء الألمان (إلاّ بوحدة) اللغة ووحدة العنصر، وعلى رأي علماء الطليان وحدة التاريخ ووحدة العادات، وعلى مذهب الساسة الفرنسيس وحدة المطمع السياسيّ. فإذا نظرنا إلى العرب من هذه الوجوه الثلاثة، علمنا أنَّ العرب تجمعهم وحدة لغة ووحدة عنصر، ووحدة تاريخ، ووحدة عادات، ووحدة مطمح سياسيّ». وعلى هذا المرتكَز يؤكّد أنَّ للعرب «حقّ جماعة، حقّ شعب، حقّ أمّة».

أما ماهيّة هذا الحق فهي «الجنسيّة العربيّة»، ذلك أنّ العرب حافظوا على خصائصهم وميزاتهم وذاتيتهم منذ قرون متعددة، رغم ما أصابهم من حكومة الآستانة من أنواع الإدارات «كالامتصاص السياسيّ، أو التسخير الاستعماريّ، أو الذوبان العنصريّ»، التي أدت من جهة مغايرة إلى حرص العرب على مكانتهم بوصفهم جماعة، وإحياء الحسّ الشريف النبيل بالجنسيّة، ويقرّر وجوب «مناهضة كل ما يؤول إلى إضعاف هذه القوميّة».

وينكر العُريسي على حكومة الآستانة أن تعامل الجنسيّات العثمانيّة معاملة الغالب للمغلوب على قاعدة «حق الفتح»؛ مجاهراً بأنّ تلك الدولة ثبَّتت أقدامها في بلاد العرب بمساعدة العرب أنفسهم، «فإنما نحن قاعدة هذه الدولة، من قبل ومن بعد، لا أسرى مسخرون»... «فلا أرض بعد اليوم تُستعمَر، ولا أمة تُسخَّر، فإنما نحن الرّعاة لا الرعيّة. وينكر أيضاً طريقة «استعمار الاستئثار»، الذي لا يتوافق ومتطلبات القرن العشرين من «وجود هيئة بشريّة شريفة، أكثر بصيرة واعترافاً بحقوق الأمم».

ويُطالب في ضوء حقّ الجنسيّة وحقّ الوجود السياسيّ بحقوق رئيسة للعرب تتعلق بقوى ثلاث:

---

(٨) عبد الغني العريسي: «مُختارات المفيد»، ص١٠٧-١١٥.

١- السلطنة: ويصرح بأنَّ العرب لا يفكرون فيها ما دام الدستور جاريًا على معنى الدستور، ولا يتطرقون إلى فكرة الانفصال عن السلطنة ما دامت حقوقهم فيها مرعيّة محفوظة.

٢- القوّة التشريعيّة (مجلس الأعيان ومجلس النوّاب): طالب بحق العرب في تمثيلهم على استحقاق بمجلس الأعيان، لأنهم يشكلون نصف سكان المملكة العثمانيّة (ثلاثة عشر مليونًا)، وكذلك في زيادة عدد العرب في مجلس النواب وحرمة تمثيلهم.

٣- القوة الإجرائيّة: أي الحقّ في المراكز الوزاريّة والإداريّة الحكوميّة.

ويحذر العُريسي الاتحاديين في مقالة له عنوانها «باسم العرب نحيا، وباسم العرب نموت»[٩] من المساس بالعواطف القوميّة؛ مشيراً إلى سيرة الإصلاحيّ الكبير مدحت باشا (١٨٢٢-١٨٨٤م)، الذي يصفه بأنه كان «العامل الكبير لإحياء العواطف العربيّة، ما بين الشام والعراق منذ سنة ١٨٧٠م». ويقول: «إنَّ الجامعة العثمانيّة لا يشتد أزرها إلاَّ باشتداد جنسيّات العناصر العثمانيّة». وإنَّ العرب أمّة حيّة لا تقبل الاستعمار... فنحن مضطرون بحكم آنفة الطبع، وإباء النفس أن نُشاطر الناهضين بإدارة هذه الأمّة»، حفاظاً على الكيان العربيّ، والجامعة العثمانيّة من الاضمحلال.

أما الحركة الصهيونيّة، فقد رأى فيها العُريسي ومعاصروه من القوميّين شبحاً للمستعمرين الغرباء، المستعمِرين بالدعم المالي الخارجيّ القويّ والإسناد الدبلوماسيّ، الذين تتنامى قوتهم بالتدريج حتى يبلغوا درجة قد يتمكنون معها من فصل فلسطين عن الأراضي العربيّة الأخرى... وهو ما حدث فعلاً! وكانت هذه النظرة نتيجة متابعة «المفيد» وغيرها من الجرائد العربيّة للأنشطة الصهيونيّة ودُعاتها ومفكّريها، وما تكنّه من خطر على الدولة العثمانيّة، وعلى العرب بوجه خاص[١٠].

(٩) المصدر السابق نفسه، ص٩٢-٩٥.

(١٠) يُنظر: رشيد الخالدي: «عبد الغني العريسي وجريدة المفيد» في كتاب «الحياة الفكريّة في المشرق العربيّ»، مصدر سابق، ص٦٧-٧١.

إنَّ الدور الكبير للعُريسي في مجريات الحركة العربيّة قبل الحرب العالميّة الأولى، الذي ما يزال يحتاج إلى كشف المزيد من جوانبه، جعل دارسي آثاره الفكريّة- وتحديداً ناجي علوش ورشيد الخالدي وفدوى نصيرات- يعدّونه رائداً في مجالي: بلورة الفكر القوميّ العربيّ، وطرح الفكرة القوميّة العربيّة واضحة جليّة، وفي التعبئة المستمرّة المتحمّسة لنهضة العرب، وتحريرهم من الاستبعاد، وصيانة أرضهم من الاستعمار الأوروبي[١١]. كذلك، في إخلاصه الشديد لفكرة أمّة عربيّة واحدة، والتزامه بعمليّة تحديد أهدافها وتحقيق هذه الأهداف[١٢].

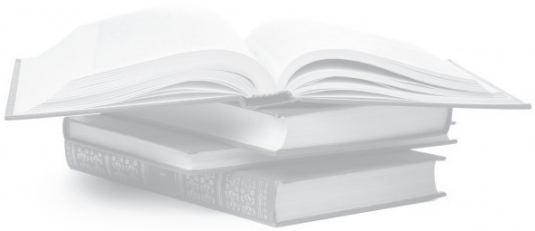
جدير بالذكر أن د. فدوى نصيرات في كتابها «عبد الغني العُريسي: نشاطه الثقافي والقومي (١٨٩١ – ١٩١٦)»[١٣] أوضحت مجالات الدور المهم الذي قام به العريسي في الحركة الثقافية، سواء في نشر الفكرة الإصلاحية العربية من خلال جريدة «المفيد»، ومن قبل بانتمائه إلى أقوى الجمعيات العربية آنذاك وهي الجمعية «العربية الفتاة» وتأسيس جمعية بيروت الإصلاحية التي كان لها الأثر الكبير في تحريك التوجّه السياسي العربي نحو العمل الواقعي من أجل الاستقلال، من خلال الإعداد والتحضير للمؤتمر العربي الأول في باريس ١٩١٣، و«التخطيط والتنسيق بين الجمعيات العربية العاملة في خدمة القضية العربية (العهد وحزب اللامركزية) نحو هدف واحد وهو العمل في الإعداد للثورة العربية الكبرى بقيادة الشريف الحسين بن علي»[١٤].

(١١) ناجي علوش: مقدمة «مختارات المفيد»، مصدر سابق، ص١٠.

(١٢) رشيد الخالدي: «عبد الغني العريسي وجريدة المفيد» في كتاب «الحياة الفكريّة في المشرق العربيّ»، مصدر سابق، ص٧١.

(١٣) نشرته دار البركة للنشر والتوزيع، وطُبع بدعم من وزارة الثقافة، عمّان، ٢٠٠٩.

(١٤) د. فدوى أحمد نصيرات، «عبد الغني العريسي: نشاطه الثقافي والقومي ١٨٩١ - ١٩١٦»، ص ١٥٣-١٥٤.



تمثلات المشروع النهضوي في الرواية العربية

أ.د. رزان إبراهيم*

سؤالي الأساسي ينصبُّ حول قدرة الرواية على التعبير عن مقولات المشروع النهضوي وقيمه، علماً أننا نجد من الدارسين من يربط نشأة الرواية العربية بالحركة الثقافية في بواكير مراحل النهضة الأولى، ويؤكد حضورها بالتوازي مع بوادر تشكُّل الوعي القومي في العالم العربي. وظني أنَّ المتابع للرواية العربية يعرف جيداً أنها نمت وتطورت بموازاة تحولات العصر وتبدلاته، وعلى الأخص ذلك الجانب المرتبط بالتحولات العميقة التي طرأت على خطاب النهضة العربية، وهو أمر يؤكده ما نعرفه عن حمولات المشروع النهضوي التحريضية والتغييرية ذات الطبيعة الدينامية الرافضة للركود، والساعية إلى تفتيح الأذهان المنغلقة في سجون ضيقة، وهو المشروع ذاته الذي تتطلع إليه رواية تسعى إلى تقديم غرض تغييري حضاري يقول للناس إن الطريق من هنا. في هذا السياق أستطيع القول إن الرواية لا يضيرها أن تقدم موقفاً فكرياً ولا أن تكون جزءاً من عمل سياسي يمتلك وظيفة تحريضية، ولا يضيرها أن تحمل في طياتها دعوة للتجاوز واستدراك ما ضاع، شريطة عدم التعدي على القنوات الفنية الجمالية بما في ذلك إلغاء القارئ وسلبه حقه في التفكير.

---

* ناقدة وأستاذة الأدب والنقد ورئيسة قسم اللغة العربية - جامعة البترا/الأردن.

إن المتابع للرواية يدرك أن من طبعها أن تنهل من مناطق التوتر العربية في إطار صراع شرس بين أصحاب الفكرين التنويري والمنغلق، وعليه رأينا روايات عديدة تخوض في شروط النهضة قبالة شروط التخلف، ومعها انبثقت الأسئلة حول موضوع التحرر والاستقلال، من خلال واقع أن النهضة تتحقق من خلال مواجهة واقع التبعية للغرب ومواجهة المشروع الصهيوني، وكذلك نجد فيها ما يجسد أسئلة الوحدة العربية، ويعالج قضايا الليبرالية والحريات والديمقراطية والمواطنة والمجتمع المدني وحقوق الإنسان. بل إن المتابع الجاد للرواية العربية سيجد بالتأكيد ما يناقش أسئلة العدالة الاجتماعية والفقر والتفاوت الطبقي وتوزيع الثروة، ولن تغيب عنه أسئلة عديدة تعالج قضايا تحرير المرأة ودورها في النهضة والتقدم، وتحضر أمامه أسئلة الحداثة في إطار جدلي يسأل إن كان الأنموذج الغربي هو ما يمثل الحداثة، أو أن هناك حداثات أخرى مرتبطة بالسياقات التاريخية للمجتمعات، وسيقع بالضرورة على سؤال الهوية والتراث وسؤال الدين ودوره في بناء النموذج النهضوي.

أبدأ بسؤال الآخر الغربي وتشابكات المشروع الاستعماري، ومعه أحيل إلى روايات اتخذت الآخر الغربي مقياساً لإنجاز عملية تقييم الذات، بما ينسجم ورؤية تربط لحظات الوعي والنهضة بالانفتاح الشمولي على الغرب غير المنقطع عن شعارات الحرية والإخاء والمساواة. حتى في روايات ناضجة لروائيين نعتدُّ بهم، نجد هذه النظرة المنبهرة، كما في رواية عبد الرحمن منيف «شرق المتوسط» التي لم يجد بطلها رجب سوى الغرب موئلاً يلجأ إليه بعد خروجه من السجن، ومن قبلها رواية عبد الكريم غلاب «دفنّا الماضي» حيث الانبهار بالمعلم الفرنسي قبالة العربي، وهو ما يأتي مناقضاً لوجهة الرواية المحاربة للاستعمار الفرنسي، والتي تغاضت عن وجهة استعمارية تسعى إلى محو ثقافة المغرب العربي.

بطبيعة الحال لا يخلو المشهد الروائي من نصوص إبداعية اصطدمت بالجانب العسكري والتسلطي للغرب، وعزفت عن تقديم التمجيد المجاني له رغم ليبرالية غربية تعتبر هي الأصلح لصياغة المستقبل. جدير بالذكر هنا التفطُّن إلى أن الحادي عشر من سبتمبر ٢٠٠١ كان نقطة مفصلية في حياة الإنسان العربي بما تلاه أيضاً من حرب العراق، وهو ما شكَّل نقطة مفصلية بالمثل على صعيد المنجز الروائي. في هذه الأثناء رافقتنا عبر منابر مختلفة ثنائيات جديدة من مثل مقدَّس وغير مقدَّس، محور خير ومحور شر، من ليس معي فهو ضدي، وهو ما انعكس على روايات بدت أكثر تنبهاً لغرب لا يمكن منحه صكوك براءة مما يحصل في العالم العربي.

تلفتنا الرواية العراقية بعد الاحتلال الأمريكي لبغداد، والتي تحدثت عن سياسة القهر التي مارستها أمريكا لغايات برغماتية، كما في «فرنكشتاين في بغداد» التي تجعل الأمريكيين سبباً لظهور هذا الوحش(شسمة). عموماً الرواية العربية تحدثت كثيراً عن مخلفات الاحتلال، بما في ذلك حلّ الجيش العراقي، واغتيال المدنيين، وممارسات التعذيب في سجن أبو غريب، ونار الفتنة الطائفة بين سُنَّة وشيعة أشعلها الأمريكان، كما في رواية «يا مريم» لسنان أنطون، ورواية «ليل علي بابا الحزين» لعبد الخالق الركابي، وروايات أخرى تفضح أمريكا التي تعقد الصفقات تباعاً مع أطراف تناقضها في المشروع كما في «حكاية العربي الأخير» لواسيني الأعرج أيضاً. وهذا لا يعني أن الرواية العربية وضعت شخوصها الغربية في حزمة متجانسة، فهناك الغربي الكاره للعربي والذي يريد استغلال مواده الأولية، وهناك العنصري الذي يرى العربي إرهابياً كما في رواية (مسلم فريلاند) للجزائرية زينا ماريا، لكن هذا لا يمنع ظهور الغربي المحمَّل بجانب إنساني لا يمكن السكوت عنه.

أما عن سؤال الصراع العربي الصهيوني، فإن الرواية العربية كانت منخرطة في تقصي أسباب الهزيمة، فنجدها في فترة من الفترات تبحث بجدّ في سلبيات الشخصية العربية، فانتشرت روايات عبَّرت عن روح العجز والتخاذل كما «رجال في الشمس» لغسان كنفاني، و«عودة الطائر للبحر» لحليم بركات وغيرها من روايات، إلى أن استفاق الروائي من صدمته بادئاً بالبحث عن طريق التجاوز والخلاص، وفي ذهنه العمل على استثارة الذات العربية كي تقوم بدورها التقدمي في مشروع المواجهة مع المحتل.

أما ما يحصل الآن في مجال الصراع العربي الصهيوني، وهو من تداعيات الفشل الذريع الذي لحق بثورات الربيع العربي، فإننا قياساً بالسابق نلمس تراجعاً في معالجة الصراع العربي الصهيوني قياساً بالسابق، وبات الحديث عن أدب المقاومة ضرباً من الخيال، فقد طغت على السطح انشغالات أخرى، وبات الروائي الفلسطيني منشغلاً بسؤال الهوية لدى عرب الداخل كما في «مصائر» لربعي المدهون، وبرز سؤال الانقسام الفلسطيني كما في «حياة معلقة» لعاطف أبو سيف. ولدينا روائيون ما زالوا مصرّين على كتابة التاريخ الفلسطيني متحدين الكتابة الصهيونية التي تشرعن الوجود الإسرائيلي، دافعين من خلال ما يكتبون باتجاه تنويري يضع المتلقي أمام مسؤوليته تجاه قضية يسعى كثيرون إلى تصفيتها. وميزة أغلب هذه الروايات أنها كانت مسكونة بالتجربة الواقعية، وأنها اتخذت منحىً تاريخياً مما يضع الكاتب أمام مسألة عدم التفريط باشتراطات الخطاب الأدبي. لا أنسى في هذا السياق مشروع الملهاة الفلسطينية لإبراهيم نصر الله، وكذلك ما كتبه إلياس خوري في «باب الشمس»، ومن ثم «أولاد الغيتو» التي سعت إلى إلغاء قراءة المنتصر للتاريخ طارحة قراءة القتيل المنهزم. يبقى أن حديثاً خافتاً عن المقاومة لم يختفِ كليةً، فنجد رواية مثل «سحماتا»

لإبراهيم السعافين ناقشت هذه القضية جنباً إلى جنب بالتوازي مع مناقشتها سلسلة الخيبات التي أوصلت الفلسطيني والعربي عموماً للحديث عن واقع جديد يحركه إعلام ينتقد ما بات يسمى الشعارات الجوفاء، فنجدها بالرغم من كل شيء تصرّ على أن المقاتل يظل مقاتلاً ولا يترك البندقية إلا حين يحصل على الحرية أو الوطن.

فيما يتعلق بأسئلة الفكر القومي وواقع الحريات، حري بنا التذكير بأن المشروع القومي يُعدُّ واحداً من أهم معالم المسيرة النهضوية، إلا أن مشكلته في البداية تبدَّت في أنه فرض الوحدة بالقوة وأخلَّ بمشروع الحلم الليبرالي، لينتهي واقع الدولة التسلطية حين أصبحت الوحدة نقيض الاختلاف والحوار. وظهر من الروائيين في بواكير حركة القومية العربية مَن يرد تاريخ المجتمع بكامله إلى الرجال العظام، وأتمثل هنا رواية يوسف السباعي (جفت الدموع) التي اتخذت مظهر المحرض الذي يمارس العمل السياسي من خلال شخصيات سطحية ظهرت على حساب الوظيفة الفنية الجمالية. وفيما بعد، ظهرت روايات أكثر توازناً سعت إلى نقض ما كان يشيع حول ضرورة مرحلية تقتضي ظلماً إلى حين تحقيق رسالة الثورة كما في رواية بهاء طاهر «قالت ضحى» التي تناولت المرحلة الناصرية بموضوعية من خلال شخصيات مركَّبة وأكثر حيوية.

في وقتنا الحالي بات لافتاً أن الروائي العربي منشغل بالصراعات الفئوية المتنوعة، وأنه يقف بالمرصاد أمام الانتماءات الضيقة السائدة، يجابهها من خلال نصوص تحترم فكرة التنوع البشري، وتدين الانتماءات الضيقة. كما في رواية (التائهون) و(يا مريم) و(حرب الكلب الثانية) وهي في مجملها تؤكد أن أي إقصاء يمارسه أحد الأطراف بحق طرف آخر سينجم عنه مزيد من العنف والإرهاب والتطرف.

وفيما يتعلق بسؤال الحرية، من الملاحظ أن الرواية العربية عملت عليها بصورة شجاعة نافست بعض الدراسات النظرية، ونلاحظ في هذا المجال أن كثيراً من النصوص الروائية في محاولة منها لاحتواء واقع اجتماعي معقد لجأت إلى التاريخ، كما في «الزيني بركات» لجمال الغيطاني. وفي وقتنا الحالي نجد من الروايات ما يذكّرنا بأن معاناتنا من مظاهر العنف يعود بعض منه إلى أنظمة متسلطة انحازت لطائفة على حساب أخرى، كما في رواية خالد خليفة «سكاكين في مطابخ هذه المدينة» التي تحدثنا عن مدينة انقسمت إلى ضفة أهل النظام وضفة مرتزقة، وتسترسل في عرض السياسات الخاطئة للحكم البعثي.

ولو شئت التحدث عن الشكل الفني لهذه الروايات، فإنني لاحظت أننا في كثير من الأحيان شهدناه متماشياً مع روح التمرد على الممارسات القمعية، فشاعت أنماط سعت إلى تدمير الشكل الفني التقليدي في محاولة لتحقيق حرية بدت مستحيلة على الصعيد العملي، كما في روايات صنع الله إبراهيم، وكما في بعض روايات واسيني الأعرج، أخص منها رواية «مصرع أحلام مريم الوديعة».

وحين نتأمل أسئلة الخطاب الاجتماعي في الرواية العربية، فإننا نلاحظ أنها لبست لبوس الواقعية النقدية التي تكتفي بالتركيز على العيوب والكشف عن القضايا الاجتماعية عن طريق تحليل الواقع، علماً أن بعضاً من الروائيين تجاوز الاحتجاج وأخذ دوراً وظيفياً توجيهياً مباشراً كانت له تبعاته من حيث التعدي على المستوى الجمالي للرواية، وهو ما دفع المراقبين إلى وصف هذا النمط بأنه يكاد يكون مصنعاً لتصدير الأحلام الجاهزة للفقراء، منهم يوسف القعيد في روايته «يحدث في مصر الآن» الذي اكتفى فيها بتحويل كلماته إلى محاولة للتحريض، مبدياً امتعاضاً من نمط ينهل من واقعية اشتراكية كان من شأنها إضعاف الرواية فنياً.

في وقتنا الحالي، يكتفي الروائي في كثير من الأحيان بنقل الواقع بكل ما ينتابه من سوداوية، كما في رواية خالد خليفة «الموت عمل شاق» التي بدا فيها الموت فعلاً متكرراً وقد يصبح خلاصاً يثير حسد الأحياء، وهو ما يأتي منسجماً مع زمن سوري صعب حيث مئات الجثث التي تضيع وتنسى، والمحظوظ هو من يدفن في المكان الذي اختاره. وهنا يشيع السؤال عن جدوى رواية لا تحمل دعوة للتجاوز، ولا تجسد مستقبلاً يتطلع إليه الناس. وفي ظني أن رواية تعي الواقع تحمل في طياتها بالضرورة تسامياً على الحاضر الذي نعيش فيه، وما من شك أن الزمن الذي كان الروائي يقوم فيه بتجنيد شخصيات هي وعاء لأفكاره قد ولى، وأن الرواية أصبحت معنية بالوقوف مع شخصيات بشرية تعاني من الأشياء اليومية بدلاً من بطل ذهني مفترض.

وأحسب أن الوعي الذي أتحدث عنه يتجسد في انشغال الروائي في البحث عن مقدمات أدت إلى هذا الخراب الذي نعيشه اليوم، وفي مقدمته مظاهر العنف والإرهاب. من هذا الباب تحضر روايات مثل «ليل علي بابا الحزين» لعبد الخالق الركابي ورواية «القوس والفراشة» للروائي المغربي محمد الأشعري، التي حاولت أن تفسر ما يمكن أن يكون وراء هجمات ٢٠٠٣ في الدار البيضاء. في هذا السياق نلاحظ أن الروائي العربي كانت له عين على المشهد السياسي وأخرى على الاجتماعي والنفسي، وهذا أمر طبيعي لأن الإرهاب لا ينتج عن عيب خلقي في الجينات، وهنا نشير إلى أن الكتابة الأدبية هي معرفة متعمقة بالسلوك الإنساني ودوافعه الظاهرة والخفية.

إذن الرواية دخلت من الباب النفسي والاجتماعي، وعليه نجد العديد من الروايات تخترق العلاقات الأسرية التي كانت سبباً في التورط في سلوكيات سياسية عنيفة، من مثل رواية خالد خليفة «لا سكاكين في مطابخ هذه المدينة»

التي يأتي بطلها من أسرة مأزومة تنتهك روحه فلا يجد خلاصاً إلا بالذهاب للموت في بغداد. وهو ما جسده أمين معلوف في روايته «التائهون» حين تحدث عن أعمال عنف يقف وراءها بشر منبوذون يحلم بعضهم بتخريب عيد ليسوا مدعوين إليه. الفكرة ذاتها نراها في رواية واسيني الأعرج «نساء كازانوفا» التي تتوغل في شخصية (كابي) الذي تنكَّر له والده، فأتى الشيخ مستغلاً خيبته من الحياة مذكّراً إياه أنه ابن الخادمة، وأن لا طريق أمامه سوى تفجير نفسه انتقاماً من الذين سرقوا حياته التي وهبها الله له، وطمعاً في جنة تعوِّضه حياة قاسية يكابدها، بما يمثل حالة نموذجية لبشر كانوا ضحية اللامساواة أو بشر سحبت منهم بعض مسببات الحياة. وهو ما نراه مع (وليد) بطل رواية جمال ناجي «موسم الحوريات» الذي نُسب إلى زوج أمه بدلاً من أبيه الحقيقي، وما لبث بعدها أن تلقى تربية دينية متطرفة جعلت منه متعصباً وكارهاً للآخرين، لينتهي به الحال مجاهداً في أفغانستان، ومن ثمّ سورية.

لا ننسى أن الرواية العربية تستعيد الماضي بغرض إعادة رسم الحدود، وبات الروائي كمن يجلس على كرسي الاعتراف ويتحدث بصدق، مع محاولة جادة توصل لنا جواب مَن نكون وماذا علينا أن نفعل الآن وغداً، كما حين حاكمت أكبر رواد النهضة الثقافية العربية من كوكبة عشاق مي زيادة في رواية «ليالي إيزيس كوبيا» التي تعاملت بكثير من الشكوك مع أسماء كبيرة بمن فيهم رجالات عصر النهضة المنصرم، فعمدت إلى إبراز عقدهم الذكورية التي لم تمحها حداثة زائفة. في هذا السياق يبدو مقبولاً لو قلنا إن واحدة من سبل النهوض كانت مساءلة الماضي الذي كان سبباً في إعاقة مشروع النهضة والتقدم، بغرض فهم الحاضر والتطلع إلى ما هو قادم، لذلك يغدو الربط بين ماضي الشخوص وحاضرها، أو حتى الربط بين ماضي المدن وحاضرها وسيلة من وسائل الإقناع

التي يتوسلها الروائي. من هنا يحضر بغزارة نسق استدعاءات واستذكارات تربط النتائج بأسبابها.

تحضر رواية «لا سكاكين في مطابخ هذه المدينة» فتدعونا للنظر في حالات التشويه التي تعيشها حلب وغيرها من المدن السورية غير بعيد عن ماضٍ بقلاقل وانقلابات عسكرية ومصاصي دماء وسجناء سياسيين لا تعود معها تفكر بالحنين إلى هذا الماضي. وكما في «كولونيل الزبربر» للجزائري لحبيب السايح، حيث الماضي وأثره على حاضر الجزائر الذي ما كان له أن يبرزه على النحو الذي فعل بعيداً عن مذكرات أكدت أن إرهاباً دامياً وقعت به الجزائر في فترة صعبة من تاريخها لم يأت من فراغ، وإنما استدعته استراتيجيات فتحت الباب لشباب يائس كي ينضم للجماعات المتطرفة. الأمر ذاته نتلمسه في رواية «يا مريم» في إبحارها المربك بين عراق الماضي وعراق الحاضر الذي عبّرت عنه شخصيتان تجتمعان في بغداد؛ أحدهما رجل في خريف العمر يتشبث بفكرة البقاء داخل بيته في العراق، متشبثاً بماض يصر على استرجاعه عبر الصور، وأخرى امرأة شابة في ربيع العمر ما فتئت عيناها مسلطة على خارج ينقلها من حاضر مروع أفقدها طفلاً لم يولد بعد، وكان من قبل قد شرّد عائلتها.

لا يخفى على القارئ انتشار أنماط روائية حداثية سارت باتجاه تدمير النظام القديم، فكانت سبباً في إعادة إنتاج صورة الحداثة الأوروبية. في المقابل ظهرت روايات أطلقت وعياً حداثياً ضدياً، بمعنى أنَّنا صرنا نرى روائيين يضعون أنفسهم موضع التساؤل والشك وليس موضع القبول والإذعان، فدخلوا في حالة من التمرد والمغامرة والتجريب، ولو عن طريق استلهام السرد العربي في أطر تجريبية، وكان من شأن هذه الروايات تحدي الخطابات السياسية الرسمية وكشفت ثغراتها.

جدير بالذكر هنا الإشارة إلى روايات حاورت التقدم المادي والتكنولوجي، كما في رواية «حرب الكلب الثانية» التي لغت أسطورة الإنسان التقدمي، وجعلتنا نقتنع بأن البشر يتقدمون تكنولوجيا لكنهم ماضون باتجاه عودة مريرة للوراء، كما حين سخّروا هذه التكنولوجيا لغايات القهر والعنف والإرهاب، مما يضعنا أمام حالة إفلاس أخلاقي قادت الجميع باتجاه الغرق في البربرية. وهو ما يتكرر في «حكاية العربي الأخير» حيث نرقب التقنيات التكنولوجية وقد استثمرت لغايات غير نبيلة، ليصبح بإمكاننا القول إن كرة النار (العلم) لم تأت للبشر بالسعادة، وأنها أصبحت تسيطر على الناس وتهددهم، وما أسهل أن نفكر بأن بروميثيوس قد تحول إلى فرنكشتين، لنكون واقعين في حداثة زائفة نتقدم من ناحية ونتأخر من نواحٍ قيمية إنسانية.

في تناولنا موضوع الحداثة نلاحظ أن الروائي العربي خاض معركة الحداثة العقلية على أرضية العقيدة الإسلامية أحياناً، متوسلاً في ذلك شخصيات إسلامية أو ما يصحّ وصفها نماذج متطرفة متواطئة مع السلطة، ليكون العامل الديني على الأغلب عاملاً رجعياً يعبر عن انبعاث عقلية الماضي واستمرار القيم القديمة، وهو ما أدى إلى اكتظاظ الروايات بنماذج صفتها التطرف تمثل العقلية المحافظة المجمدة التي تستخدم النص الديني ذريعة لاتخاذ مواقف التواكل. لا يخلو الحال من صيغة موضوعية متوازنة كما في رواية سنان أنطون «يا مريم» التي تنفي أن يكون الإسلام ذا طبيعة عراكية تخاض باسم الجهاد، والأصح أن الرواية أعلنت أن هناك أنظمة تاريخية غير إسلامية أقصت المنشقّ وتوهمت أن من حقها قتل الآخرين باسم الحق الإلهي. كما في رواية «عزازيل» ليوسف زيدان، وكما في رواية ليلى الأطرش «رغبات ذاك الخريف» التي نشرتها إثر تداعيات حوادث تفجيرات الفنادق في عمان في سبتمبر٢٠٠٥، وهي الرواية التي تفسر

ظاهرة العنف والتطرف بالإحالة إلى ثقافة دينية تتلاعب بشروحات دينية يتم تكريسها والإفادة منها كي يصبح الدين ذاته المحرك والمشرع الأول للعنف. في هذا السياق تحضر «أفاعي النار» مؤكدة أن حركات متطرفة مستشرية تقتل الناس وتقطع رؤوسهم وتكفر من تشاء لا تمثل الإسلام، وكانت من قبل الروائية سميحة خريس قد طرحت بطلها (يحيى) بعقل ديني منفتح يجسد فكرة أن ممارسي الظلم والعنف هم أهل سلطان، لا أصحاب إيمان، وهنا أتمثل أمين معلوف في «التائهون» حين تحدث عن ضرورة التذكير بشيوعية استعبدت البشر باسم المساواة، ورأسمالية استعبدتهم باسم الحرية الاقتصادية. ليصبح الله قبالة كمّ من الخيبات المتتالية ملاذاً للمهزومين يعوِّض أزماتهم المادية والنفسية، وليكون ملجأهم الأخير.

خاتمة

إن المتابع للرواية العربية الآن لا يمكن أن يتجاهل ما تنقله لنا من علامات فشل وإحباط، ربما يتهاوى معها العالم بلحظة واحدة، دون أن نكون قادرين على فعل أي شيء، كما في «سيدات الحواس الخمس» لجلال برجس التي تأخذك باتجاه التفكير بأن الأحلام في المدن من الممكن أن تموت بتأثير من أيد خفية تعمل على اختطافها وإعادتها جثثاً هامدة، وكما في رواية آمنة الرميلي «الباقي» التي تركت الفسحة واسعة للحديث عن «جيل المبادئ والسجون والنضال والقيم الكبرى، جيل القضايا الحارة والعناد والشجارات التي تركت جروحها في الحناجر والأجساد، ليبقى السؤال حاضراً: هل ينبت الزرع من جديد؟ وهو ما كان بهاء طاهر قد عبر عنه بسؤال آخر كان قد طرحه رداً على خيبة أصابت جمهور الناس بعد ثورة يوليو. يقول: «أين منا رفرف صقر حسبناه بذرة في أحشاء إيزيس مع وعد بأن نحلق في الدنيا معه ليردا النور والعدل؟ أين منا وعد بشق بطن السماء لكي يهطل المطر وتتفتت البذرة لكي تنبت الزهرة؟»

أخيراً تحضرني في غمرة حديثي عن تجليات المشروع النهضوي في الرواية العربية «خماسين» غالب هلسا التي عبرت عن أجواء خماسينية مضطربة وعن زمن سياسي صعب خاب به أمل الناس بدلاً من ربيع أخضر منتظر، والنتيجة هذا الهواء الخانق الذي يدفع بشخوص الرواية إلى إعلان تمنّي الموت بعد أن أثبتت ثورة يونيو ١٩٥٢ إخفاقها في تقديم الوعود التي قطعتها على الشعب المصري. لكن يبقى الحنين باتجاه النهضة والتقدم رغم كل السوداوية قائماً مع أمل لا يجوز أن ينطفئ.

مقدِّمة لقراءة عصر النهضة العربيّة*

محمد سلاّم جميعان**

منهجيات دراسة عصر النهضة

تتنوع مقاربات الباحثين والدارسين وطرائق معالجاتهم وأساليبهم في تناول عصر النهضة، ذلك أن هذا العصر وقضاياه تمتاز بالاتِّساع وتنوّع المضامين وغنى الأفكار، وتعدُّد الإشكالات. وقد كتب الباحثون في هذا العصر وأعلامه ما لا يكاد يُحصى من الكتب والأبحاث الفكرية والأكاديمية، والمجلات المتخصِّصة والمحكّمة. وإذا استقرأنا هذا النتاج ألفيناه يدور في فلك ثلاثة محاور كبرى:

المحور الأول: التأريخ لعصر النهضة من خلال الأعلام والتراجم

وتتسم الكتب المثمثِّلة في هذا المحور بِسِماتٍ أساسية على وجه التقدير والتغليب:

أولها أنها توزَّعت من حيث الغاية إلى قسمين: قسم تحددت غايته بالتأريخية، فتؤرّخُ لعصر النهضة العربية من خلال الأعلام بتناولهم علماً علماً وفق رؤية تصنيفية تختلف من باحث إلى آخر، وقسم آخر كانت غايته تعليميةً أو تثقيفية أو تعريفية... وهي كلها تندرج تحت باب الغاية التعليمية، فيقوم الباحث أو الدارس بتناول أفكار أعلام عصر النهضة أو بعضهم غالباً وفق رؤية تصنيفية خاصة تختلف من باحث إلى آخر أيضاً.

* اعتمدت هذه الدراسة بشكل رئيس على كتاب «المدخل في عصر النهضة العربية» للدكتور عزت السيد أحمد، ومصادر أخرى ترد في قائمة المصادر في نهاية الدراسة.

** شاعر وناقد أدبي.

ثانيها أن معظم كتب هذا المحور تنشغل فحسب بالأعلام البارزين من أعلام عصر النهضة العربية وتتجاهل كثيراً من الأعلام الذين كان لهم تأثيراتهم على نحو لا يقلُّ عمّن اشتهُروا وتُرجِمَ لهم.

وثالثها أن معظم كتب هذا المحور سعت لتقديم خلاصةً مكثفةً لفكر أعلام عصر النهضة العربية فتتناولت فيها أبرز الجوانب والأفكار التي تناولها كل علم من الأعلام الذين تم تناولهم من هذا الباحث أو ذاك. وربما وقف الباحث عند جانب واحد أو أكثر من كثير يستحق الوقوف عنده في فكر هذا العلم، انطلاقاً من رؤيته أن هذا الجانب أو ذاك هو الأكثر أهميّة، أو لأنه يتوافق مع مشروعه البحثي وغايته من البحث، أو لأسباب أخرى.

والأمثلة على هذا النمط من الكتب كثيرة جداً منها كتاب أحمد أمين: زعماء الإصلاح في العصر الحديث. وكتاب سليم بركات: الفكر العربي الحديث.

المحور الثاني: تناوُل علَم محدَّد

ويشمل الكتب التي تناول كل منها علماً من أعلام عصر النهضة العربية. وقد تنوعت هنا سمات تناول هؤلاء الأعلام ما بين قسمين:

أولهما تناول تناولاً تعريفياً هذا العلم أو ذاك مع محاولة أن يكون شاملاً مختلف جوانب فكر العلَم وفق تصورات الباحث وقدراته. والأمثلة على ذلك كثيرة جداً منها ما فعله جمال الدين الشيال في كتابه: رفاعة الطهطاوي. وحسن عبد الرحمن في كتابه: عبد الحميد بن باديس. وحسين فوزي النجار في كتابه: رفاعة الطهطاوي. وعباس محمود العقاد في كتابه: الرحالة عبد الرحمن الكواكبي. وفؤاد البستاني في كتابه: المعلم بطرس البستاني. وعبد المنعم عماد في كتابه: الأستاذ الإمام محمد عبده. ومارون عبود في كتابه: فرح أنطون. ومحمد الهادي المطوى في كتابه: أحمد فارس الشدياق حياته وآثاره وآراؤه في النهضة العربية الحديثة. ومحمود قاسم في كتابه: عبد الحميد بن باديس.

ثانيهما تناول جانباً واحداً من جوانب فكر هذا العلم أو ذاك في كتاب أو بحث واحد كامل مثلما فعل أحمد الرحبي في كتابه: الأفكار السياسية والاجتماعية عند الكواكبي، أو كما فعل أسعد السحمراني في كتابه: الاستبداد والاستعمار وطرق مواجهتهما عند الكواكبي والإبراهيمي، أو كما فعل الدكتور سليم بركات في كتابه: الفكر القومي وأسسه الفلسفية عند زكي الأرسوزي. والأمثلة الأخرى على ذلك كثيرة جداً منها مثلاً: جان داية في كتابه: الإمام الكواكبي؛ فصل الدين عن الدولة. ومارون عبود في كتابه: صقر لبنان في النهضة الأدبية الحديثة ورجلها الأول أحمد فارس الشدياق. ومحمد عمارة في كتابه: الإمام محمد عبده مجدد الإسلام. ومحمد ميلي في كتابه: عبد الحميد بن باديس وعروبة الجزائر. والنوع الأول من هذه الكتب كتب تعريفية أو تثقيفية وربما تعليمية، وبعض غير قليل من كتب هذا المحور الثاني تناول علمين، أو أكثر في حالات نادرة، من باب المقارنة.

المحور الثالث: تناول مشكلة من مشكلات عصر النهضة

فقد تناول بعض الكتّاب والباحثين مشكلًة أو موضوعاً ما من مشكلات عصر النهضة العربية وموضوعاتها مثل الحرية، العلمانية، الدولة، الأمة، السياسة، الديمقراطية، المرأة، التعليم... وغيرها من المشكلات والموضوعات. وتنقسم كتب هذا المحور إلى نمطين؛ إذ نجد في النمط الأول تناوُل مشكلة من المشكلات بتفاصيلها وخصائصها وتتبُّعها من مفكر إلى آخر، مع بعض المقارنات والمقابلات مثلما فعل سليم بركات في كتابه: مفهوم الحرية في الفكر العربي الحديث. وفي النمط الثاني تم تناول الباحث المشكلة لدى كل مفكر على حدة مثلما فعل جمال باروت في كتابه: حركة التنوير العربية في القرن التاسع عشر. وثمة ما يؤشِّر على هذا المحور بأنماطه، منها ما قدمه خيري شلبي في كتابه: محاكمة طه حسين. ورئيف خوري في كتابه: الفكر العربي الحديث؛ أثر الثورة

الفرنسية في توجيه الفكر السياسي والاجتماعي العربي الحديث، وشربل داغر في كتابه: عصر النهضة؛ مقدمات ليبرالية للحداثة. وعبد الله حنا في كتابه: النهضة والاستبداد.

أسئلة المنطلَقات

ومن الضرورة بمكان الانتباه إلى أنه لدى قيام أيِّ باحث أو مؤلِّف يتناول عصر النهضة العربية لا بد له من أن يجيب عن الأسئلة التالية:

- ما المقصود باصطلاحي النهضة والنهضة العربية؟
- متى بدأ عصر النهضة ما المؤشرات التي تحدد بدايته؟
- ما مشكلات النهضة؟ ولماذا كانت هذه المشكلات من دون غيرها؟
- أهي مشكلات النهضة أم مشكلات مرحلة أم مشكلات مفكري النهضة؟
- هل ما تحقق من إنجازات جدير أن يسمّى نهضة؟

وأخيراً: ما شروط النهضة؟

النهضة والنهضة العربية

لدى تتبُّع أي مستقرئ لآثار طلائع أعلام حركات التجديد الإسلامي المبكرة أمثال الأمير حيدر الشهابي، والشوكاني، ومحمد بن علي السنوسي، ومحمد بن أحمد السيد عبد الله: المهدي، يكتشف نزوعهم التجديدي والتحديثي بوضوح، مع أنَّ بعض الباحثين ينظرون لهم نظرة تصفهم فيها بالرجعية، انطلاقاً من محاكمتهم بمعايير الحاضر الذي بلغناه نحن.

ونلحظ أنَّ هؤلاء الطلائعيين بالرغم من نزوعهم إلى التجديد والتحديث إلا أنهم لم يستخدموا اصطلاح النهضة، ولا حتى أيَّ اصطلاح رديف أو مكافئ له.

والأمر نفسه يصحّ اعتباره لو نحن تتبعنا آثار الرواد الأوائل لعصر النهضة العربية أمثال: حسن العطار وناصيف اليازجي ورفاعة الطهطاوي وخير الدين

باشا التونسي وأحمد فارس الشدياق وشهاب الدين محمود الألوسي وبطرس البستاني وغيرهم... فإننا لن نجد أبداً أي استخدام لاصطلاح النهضة، إلا على نحو عرضيّ.

غير أنَّ أفكارهم التنويرية والإصلاحية المطروحة كانت تنمُّ عن مفكرين متنورين من جهة، وأنَّ إنتاجهم الفكري له وظائف تنويرية من جهة ثانية تتجه في مجملها لإزالة الغشاوة عن العقول الرازحة في براثن التخلف والتقوقع من أجل جلو صدئها وعفنها.

وفي الوقت ذاته فإننا نستطيع أن نتلمَّس لدى هؤلاء المفكرين اصطلاحاتٍ قريبةً من معنى اصطلاح النهضة ومقارنة له مثل: التمدن، الإصلاح، الحرية، العدالة، الدستور، القانون... وحتى مفردة «النهضة» في بعض الأحيان، ولكن ليس بوصفها الاصطلاح المُطلق لاحقاً على هذه المرحلة، من دون أن يعني ذلك أن هذه المفاهيم لم تكن موجودًة قبل ذلك في الفكر العربي، ولكن إحياءها وذيوعها وجعلها همّاً من هموم هذه المرحلة ينطوي على دلالا ت معينة لا تبتعد عن الهم النهضوي والطموح إلى تجاوز الماضي والحاضر بما ينطويان عليه من مثالب ومعايب وجوانب مظلمة.

وإذا ما انتقلنا إلى ما يمكن تسميته بالجيل الثالث من أعلام النهضة، المتمثل بالتلامذة المباشرين أو الجيل المنبثق مباشرة عن الرواد الأوائل من أمثال: الكواكبي والصيادي ومحمد عبده وشبلي شميل وأديب إسحق وفارس نمر ومحمد رشيد رضا وشكيب أرسلان وفرح أنطون وغيرهم لوجدنا أن الأمر قد بدأ بالاختلاف من هذه الناحية. لقد صار الإصلاح عند هؤلاء مشروعاً واضح المعالم من وجهة نظر كل واحد منهم. ففرح أنطون مثلاً يتطلع إلى أن يتمكن النَّبت الجديد في الشرق «من الاتحاد اتحاداً حقيقياً، ومجاراة تيار التمدن الأوروبي الجديد لمزاحمة أهله، وإلا جرفهم جميعاً وجعلهم مسخرين لغيرهم». ومن ثم فإن الإصلاح لم يعد محض استخدام لكلمة عابرة، وإنما هي اصطلاح

يختصر مشروع صاحبه، ومن ذلك أن فرح أنطون يقدم كتابه ابن رشد وفلسفته بقوله: «قدمنا هذا الكتاب لعقلاء الشرق لأنه إذا كان يرجى إصلاح في شرقنا العزيز فهذا الإصلاح لا ينبني إلا عليهم».

وفي هذا الإطار غدت النهضة اصطلاحاً يتكرر ذكره عند معظمهم، ففرح أنطون مثلاً يرى أن عهد سورية بالنهضة الحديثة هو عهد دخول المرسلين الأمريكان والمرسلين اليسوعيين إليها.

صحيح أن النهضة بأطيافها الاشتقاقية كانت مهماز الفكر العربي في المرحلة السابقة كلها، وصحيح أنها ترددت غير مرة عند أبناء الجيل النهضوي الثالث إلا أن سلامة موسى الذي يقف بين الجيلين الثاني والثالث من أجيال النهضة هو أول مفكر نهضوي يستخدم اصطلاح النهضة ليدلَّ به على المرحلة التي بدأت مع الأجيال السابقة عليه من خلال كتاب له حمل عنوان: «ما هي النهضة؟» مع الأخذ بالحسبان أن مَن سبق النهضويين كلهم إلى تسمية المرحلة أو العصر بعصر النهضة هو أنيس نصولي الذي ينتمي إلى القرن العشرين ولادةً وفكراً، الذي وضع في عام ١٩٢٦م كتابه: «أسباب النهضة العربية في القرن التاسع عشر»، بينما جاء كتاب سلامة موسى الذي حمل عنوان: «ما هي النهضة»، في عام ١٩٣٦م، أي بعد كتاب نصولي بعشر سنوات تامة.

ويردّ أنيس زكريا نصولي أسباب النهضة إلى ثمانية عوامل هي فصول كتابه، وهي: الاحتكاك بالغرب، المدارس التبشيرية والمبشرون، الطباعة، الصحافة والتأليف، الجمعيات العلمية والأدبية، المكتبات، المستشرقون، فن التمثيل، الهجرة.

أما سلامة موسى فالنهضة عنده توجِّه إلى الأمام؛ إلى الطبيعة وعلوم الطبيعة.

وبعد كتاب نصولي وسلامة موسى تتالى استخدام الاصطلاح، وصار العصر يعرف بعصر النهضة العربية.

إرهاصات النهضة العربية

وصلت الحضارة العربية إلى ذروة القوة والعطاء، ثم كان شأنها شأن الحضارات الأخرى من الرجوع القهقرى والانحدار، وبهذا الانحدار بدأ التراجع والتقهقر ودخلت الأمة العربية والإسلامية في حالة ركود فكري وعلمي امتد سحابة خمسة قرون، إلا أنه لم ينقطع فيها الإنتاج الفكري والعلمي والأدبي انقطاعاً تاماً، ولكن كل الإنتاج تقريباً افتقر إلى الأصالة والجدة والتجديد، فوقع في العجز عن القدرة على مواكبة التطورات الكبرى والوثبات التي كانت تمر بها الحضارة الأوربية طوال تلك القرون.

لقد كان من الثمرات المرّة لهذا التراجع والانحدار والتقهقر أنَّ العلوم والفنون والآداب وصلت إلى مرحلة التلاشي المحض للعلوم خاصةً؛ إذ بقي الفقهاء وحدهم في الساحة من دون سند حضاري؛ فكري وعلمي وقيمي. ولأنه لا انفصال بين الدين والحياة بمختلف حواملها وميادينها، فقد راوحت حركة الفقه الإسلامي والاجتهاد الديني في تلك المرحلة في مكانها واعتراها السلب؛ فلا معطيات جديدة تتطلب الاجتهاد أو الحركة الاجتهادية الجادة، ولا تطورات فكرية أو علمية جادة توجب النقاش والجدل الذي يفرض على الفقهاء التفكير والتجديد.

في ظل أجواء التخلف هذه التي انقطع فيها وجود الفيلسوف والفقيه والعالم والطبيب والأديب وجد لابسو أثواب الفقه والفقهاء، وكان هؤلاء المتفيقهون بإراداتهم أو على الرغم منهم، لسبب أو لآخر، هم المطالبون بأن يقوموا بكل الوظائف والأدوار التي يحتاج إليها الحراك الاجتماعي بكل حواملة؛ فصار الشيخ هو المتعلم والمعلم والعالم والفقيه والطبيب والأديب، ووجد نفسه حاملاً لكل هذه الوظائف والأدوار على الرغم منه، وعلى الرغم من عدم معرفته في هذه الأمور، أو عجزه عن المعرفة فيها أو في بعضها على الأقل. ولذلك تقدمت القرارات الغامضة والتصرفات أو

السلوكات التي تكشف عن الجهل، فتقدم الطب الشعبي، وتقدمت الخرافات في التفسير والتصوير والتعبير، وانتشرت التكايا والزوايا التي هي جزء من التصورات والسلوكات الخرافية التي وجدت مكاناً في ظلال تلك المرحلة.

هذا الوضع التاريخي للمجتمع العربي والإسلامي هو الذي أنتج مصلحاً أو مجدداً مثل محمد بن علي الشوكاني الذي أراد أن يهدم الفواصل بين المذاهب الإسلامية، وجاء بعده صاحب الحركة السنوسية محمد بن علي السنوسي.

ولذلك فمن الخطأ تماماً ذهاب كثير من مؤرخي النهضة العربية إلى أن الإصلاح الديني الإسلامي جاء انعكاساً أو تقليداً للإصلاح الديني الأوروبي، لأنه إن صحّ ذلك على بعض الإصلاحيين الإسلاميين في القرن التاسع عشر فإنه لا يصح على جيل الإرهاصات على الإطلاق، لأنهم لم يعرفوا شيئاً عن الفكر الأوروبي.

مع هذا الجيل الذي لا نعترض على تسميته جيل الإرهاصات بدأت النهضة العربية وليس مع الجيل الذي تأثر بأوروبا، وأراد أن ينقل التجربة الأوروبية إلى المجتمع العربي والإسلامي، وهو الجيل المسمى جيل الطهطاوي والتونسي والشدياق، أو المسمى جيل الرواد. فالجيل الأول؛ جيل الإرهاصات بدأ مشروعه النهضوي قبل الاتصال العربي بأوروبا بنحو مئة سنة.

وتتلخص الدعوة الإصلاحية التي نادى بها كل من السنوسي والشوكاني بعدد من الأطر الإصلاحية القائمة على نبذ الخرافة وإحياء الاجتهاد، والعودة بالإسلام إلى نقائه الأول.

وعلى هذا فالبداية الحقيقية لعصر النهضة العربية ترجع في الحدود الدنيا إلى مطالع القرن الثامن عشر. وهذا ما ينكره كثير من مؤرخي النهضة

العربية وإن اختلفوا في التسمية، فالنهضات في الأمم لا تبدأ على نحو ما تبدأ المباراة بصفّارة حكم المباراة بل يكون لها إرهاصات. ومن هنا يُعد الشوكاني والسنوسي جيل الإرهاصات النهضوية.

النهضة الأوروبية والنهضة العربية

ما بين النهضة العربية والنهضة الأوروبية اقتران وتلازم، فلا تكاد تذكر النهضة العربية حتى تتداعى إلى الذاكرة النهضة الأوروبية، حتى تكاد النهضة العربية تدعى بهذا المصطلح لأنها تشبه النهضة الأوروبية أو قياساً عليها. وهذا الأمر وإن كان لا يشين ولا يعيب إلا أن من الضرورة بمكان مراعاة ما تتمتع به كل منهما من خصوصية، وما تفترق كل منهما به عن الأخرى.

فالحقيقة المقررة بالوثائق والحقائق لدى كثير من الباحثين المُنصفين أنَّ إرهاصات النهضة العربية بدأت على أيدي الشوكاني والسنوسي وواصلت مسيرتها بالطهطاوي والتونسي الشدياق ومن جاء بعدهم. وهي في هذا تشبه تماماً نشأة النهضة الأوروبية على جيل الإرهاصات الأول ممثلاً بكل من كوبرنيك وغاليليو وكبلر وبيكون، وتواصلت مسيرتها بكل من مكيافيلي وجان بودان وجور دانو برنو وباتريزي ومارسين فيسين وميراندولا.

ولكن الافتراق الأساسي هنا هو أن جيل الإرهاصات الأوروبي برز من خلال السرقات والاقتباسات التي أخذها عن العرب، فيما بدأ التجديد على أيدي الأجيال التالية وإن استمرت السرقة والاقتباس غير المشار إليه. أما جيل إرهاصات النهضة العربية فقد انطلق من دون أي معرفة أو اتصال بأوروبا، والأجيال التي تلته هي التي بدأت النقل والاقتباس والتقليد، وإن وجد من سرقة فهي بحكم الندرة المهملة كم يذهب بعض الباحثين.

أما الفارق الجوهري الثاني بين بدايتي النهضتين؛ الأوربية والعربية بعيداً عن العامل الزمني فهو أن انطلاقة النهضة الأوربية كانت تمرداً علمياً على معطيات

العصور الوسطى العلمية، وعلى الهيمنة الأرسطية على الفكر العلمي ممثلةً بالسلطة الكنسية التي وحَّدت بين أرسطو والمسيحية، وجعلت المخالف لهما كافراً لا بدّ من قتله، بينما كانت شرارة النهضة العربية الأولى ولم تزل حتى الآن كلاميةً وحسب.

ولكن بعض مفكرينا المعاصرين لا ينظرون إلى اصطلاح النهضة العربية إلا بوصفه إسقاطاً للمشروع النهضوي الأوروبي على المشروع العربي، بمعنى أن النهضة ليست اصطلاحاً عربياً وإنما هي اصطلاح غربي، ولا يجوز أن نقيس مشروعنا على المشروع الأوربي.

ومن ذلك نخلص إلى أن النهضة لا تبتعد عن محض دلالتها اللغوية؛ الوقوف من أجل السير والتحرك. والنهضة بالمعنى الاصطلاحي هي جملة الجهود، في مختلف الميادين المعرفية والعلمية والاقتصادية من أجل فرض إيقاع جديد متحرك في واقع ساكن راكد.

هل كانت النهضة العربية نهضة حقاً؟

تختلف إجابات الباحثين عن هذا السؤال باختلاف مواقعهم ونظرتهم إلى التجربة النهضوية العربية وما وصلت إليه من نتائج. فالجابري وأنصاره مثلاً متفائلون جداً، ويرون أن الواقع العربي قد حقق تقدماً كبيراً في مشروعه النهضوي وخاصةً القومي منه، وبالتالي فإن الواقع الراهن أفضل بكثير مما كان عليه، وهو في تقدم مستمر، والدليل على ذلك هو مستوى الوعي الحضاري والقومي. وذهب فريق آخر إلى نوع آخر من التفاؤل والإيمان بمشروع النهضة، وهو الآخذ في الانتشار الآن، ومن أبرز ممثليه محمود أمين العالم فقد قالوا: إن النهضة العربية قد حققت طموحاتها، ولكن لكل مرحلة تاريخية شروطها وظروفها، ولذلك يمكن الحديث عن نهضة أولى ونهضة ثانية، والحديث الذي يجب أن يدور الآن في هذا الإطار ينبغي أن ينصبّ على نهضة ثالثة. والنهضة

بهذا المعنى لا تفهم على أنها وثبات نوعية بقدر ما هي مراحل وخطوات، أو هي بمعنى من المعاني مستويات مرحلية.

أما الفريق الثالث وهو فريق المتشائمين فإنه يذهب إلى أن النهضة لم تفعل شيئاً، ولم تقدم شيئاً، ولم تتقدم أي خطوة إلى الأمام إلى الحد الذي يخوِّلنا أن نسميها نهضة.

غير أنَّ الجميع ينظرون إلى سيرورة النهضة من موقع الحماس والانفعال، ومن موقع المتشظّي المتألِّم الممزَّق بسبب ما تعيشه الأمة العربية من مآزق ومآسٍ وتخلُّف وبونٍ شاسع عن الركب الحضاري العالمي.

شروط النهضة

من الأسئلة التي ينشغل بها الباحثون والدارسون والمؤرخون والمثقفون الذين يتناولون عصر النهضة العربية أو يتوقفون عنده لسبب أو آخر هو: هل تحققت شروط النهضة حتى يكون في مكنتنا الحديث عن آثارها ونتائجها؟ ومن ثم سيبرز سؤال عريض ومهم وهو: ما شروط النهضة؟

فالنهضة هي تطور بوتائر متسارعة وانتقال نوعي من مرحلة تاريخية إلى مرحلة أخرى تتفوق عليها في كل المعطيات. وهذه النهضة لا تتم أو لا تحدث إلا بتحقُّق مجموعة من الشروط التي يصح القول إنه من دونها لا يمكن أن تبدأ النهضة وتثمر.

ويمكن بسط سبعة من شروط النهضة يرى بعض الباحثين أنها نتاج استقراءات لتاريخية النهضات التي عرفتها البشرية، وأنها وليدة استقراء العملية الإبداعية وعلاقة الإبداع بالنهضة.

وهذه الشروط يمكنها أن تكون قواعد تفسِّر النهضة، وتشترط توافرها لقيام النهضة وتجسدها تجسداً فعلياً وفاعلاً، وفي اجتهاداتهم فإنّ هذه الشروط تتمثَّل في:

١- **الحرية**: فالحرية هي البيئة الطبيعية التي تشعر الإنسان بكينونته وإنسانيته وتفرض عليه إيقاعاً معيناً من قواعد السلوك والعيش والعمل. وهذا الإيقاع هو وحده الذي يقود إلى ازدهار الفكر والمعرفة واطراد التقدم الاجتماعي والاقتصادي والعلمي والتقاني. إنه، بمعنىً آخر، يؤدي إلى إنماء الروح الحضاري للأمة.

وضرورة الحرية للنهضة تنبع من كونها شرطاً أساسياً من شروط الإبداع. فالحالة الإبداعية لا يمكن أن تتحقق من دون تحقق الحرية للمبدع. ولأن الإبداع هو متن النهضة الأساسي فإنه من دون الإبداع لا توجد نهضة، ومن دون الحرية لا يوجد إبداع، ولذلك من دون الحرية لا توجد نهضة.

٢- **الديمقراطية**: وهي اصطلاح سياسي قديم النشأة، يرجع إلى العصر الإغريقي. نشأ في أثينا ما بين القرنين السادس والخامس قبل الميلاد، ويعني بالترجمة الحرفية الحكم بالشعب، وبالاصطلاح الأكثر رواجاً تعني الديمقراطية حكم الشعب نفسه بنفسه.

لقد صار عن الشائع في أيامنا هذه أن تفهم الديمقراطية على أنها الحكومة الشعبية، وفي عرف آخرين هي السيادة الشعبية، وهي عند غيرهم الحكومة التمثيلية أو حكومة المشاركة المباشرة، ويفهمها آخرون فهماً خاطئاً على أنها الحكومة الجمهورية أو الدستورية.

ومع تقدم الزمن ركزت النظرية والممارسة الديمقراطيتان على اتساع حق التصويت، انطلاقاً من أن الاقتراع العام هو شرط المساواة الطبيعية بين الكائنات البشرية وفق مقتضيات العقد الاجتماعي.

والحديث في الديمقراطية اليوم لا ينصبُّ على السياسية وحسب بل يدخل في المسائل الاجتماعية والاقتصادية والإنتاج والتوزيع والملكية والطبقات والمساواة

الشكلية والقانونية. والديمقراطيات الغربية اليوم تلحّ على قيمة الحقوق الانتخابية والمدنية وعلى قيمة الحرية الشكلية والمساواة اللتين تؤسسان النظام الاجتماعي. ولا تخلو عن ربط للديمقراطية بالاقتصاد وحرية السوق الاقتصادية والنظام السياسي. وتلتصق الديمقراطية من جهة الدلالة بالحرية، فلا حريةً من دون ديمقراطية، على ألا تفهم الديمقراطية فهماً آلياً محدوداً.

٣- **الانفتاح:** لا يكون للحرية ولا للديمقراطية معنىً ما لم تقترن بالانفتاح على الآخر. فالمناخ الطبيعي للحياة السليمة هو التنوع الفكري، لأن التنوع هو الذي يغني الحياة ويمدّها بدفق الحيوية ويجدد أنساغها. ولا يمكن أن يكون ذلك إذا لم يكن هناك احترام للرأي الآخر من جهة أولى، وفهمه فهماً أقرب ما يكون إلى الموضوعية من جهة ثانية. والانفتاح على الآخر يعني أيضاً مرونة التعامل معه، والأخذ عنه وعدم الحجر عليه. والآخر ليس الآخر الداخلي وحسب بل هو الآخر الخارجي أيضاً. والأنا ليس الأنا الفرد أو الشخص وحسب، إنه الأنا الجمعي والأنا الاعتباري.

والانفتاح بنية نفسية فردية وجمعية تتمتع بأهمية قصوى للفرد والمجتمع. والشخصية المنفتحة، وكذلك المجتمع المنفتح، هو أول عن يحصد فوائد هذه البنية النفسية وأكثر المستفيدين منها. فالانفتاح مفتاح أساسي من مفاتيح النهضة، لأن النهضة في صورتها الدلالية هي التقدم والتطور، وهذا ما يخلقه تلاقح الأفكار وإنجاب الأفكار الجديدة.

٤- **سيادة القانون:** تقترن سيادة القانون بالحرية والديمقراطية اقتراناً مباشراً، فسيادة القانون هي الضامن الحقيقي للحرية والديمقراطية بما هي تقرير مبدأ المساواة، وتطبيقه بتحقيق العدالة في التعامل مع كل أفراد المجتمع على اختلاف مستوياتهم ومواقعهم. وحق المواطن في العدالة والمساواة حق طبيعي غير مكتسب. وسيادة القانون بهذا المعنى هي الضامن الحقيقي والوحيد

لتساوي أبناء المجتمع أو الأمة في حال نشوب أي خلاف أو اختلاف أو نزاع بين أي طرفين. وفصل السلطات هو القاعدة الأساسية لتحقيق سيادة القانون.

٥- **وعي الانتماء**: أبناء أيّ أمة كلهم منتمون إليها بحكم اللغة والعادات والأعراف والتقاليد والمشاعر العفوية التي توجِد التفاضل والتمايز بين أمة وأخرى. فمن خلال هذه العناصر يشعر الفرد بانتمائه إلى مجتمعه وأمته. ولكنه يظل محض انتماء آلي، يصدق ويتحقق وجوده في حال تعرض المجتمع أو الأمة للخطر، أو التهديدات المصيرية لكيان المجتمع والأمة.

وأكثر ما يقتضيه وعي الانتماء هو الوضوح والحسم في تحديد الهوية والأصدقاء والخصوم والأعداء. ومن دون تحدد معالم هذه العناصر وحدودها تحدداً واضحاً لا يكون لوعي الانتماء قيمة ولا أدنى فائدة.

٦- **حامل إيديولوجي**: صعود الحضارات عبر التاريخ، رهن بوجود تيار فكري سياسي اقتصادي له التأثير الفاعل في الجماهير والقدرة على قيادتها، على نحو ما نجده في الحضارة اليونانية والحضارة العربية ومن ثم النهضة الأوربية.

٧- **إرادة النهضة**: إن حال الأمة التي لا تمتلك إرادة النهوض والفعل الحضاري مع امتلاكها كل شروط النهضة أو بعضها يشبه حال الأمة التي تمتلك أقوى الأسلحة ومع ذلك ترفض استخدامها دفاعاً عن نفسها ضد الاعتداء عليها من أمة أخرى...!! إنَّ إرادة الأمة ليست قرار فرد ولا مجموعة أفراد. إنها روح الأمة أو اللاشعور الجمعي الذي يقود الأمة في كل مرحلة من مراحلها. وفي النصف الثاني من القرن العشرين، ضيَّع العرب الجهود النهضوية والتراكمات التي أنجزها السابقون من المفكرين والسياسيين العرب طوال أكثر من مئة سنة، وعادت الأمة العربية إلى ما قبل نقطة انطلاق النهضة.

يبدو جلياً أن شروط النهضة السابقة كلها شروط متكاملة يتعذر وجود أحدها كاملاً دون وجود الشروط الأخرى، لأن كلاً منها يشكل جزءاً محورياً من السياق

الكلي لمجمل الشروط، ومؤدياً له أو موصلاً إليه. وهي مع ذلك ليست نهاية ولا تامةً، وإنما هي ما يمكن تلمّسه من شروط لازمة وضرورية للنهضة من خلال التجارب التاريخية لنهوض الأمم.

هل تحققت شروط النهضة

السؤال الجدير بالطرح هنا هو: هل كانت شروط النهضة متحققةً في العالم العربي إبان ما سمي عصر النهضة العربية حتى تكون النهضة نهضةً، أو حتى تثمر الجهود النهضوية؟ ومن ثم: إذا كانت متحققةً فهل استمرت في تحققها؟ وإن لم تكن متحققةً فهل وجدت سبيلها إلى التحقق بعد ذلك؟

شهد العالم العربي منذ مطالع القرن التاسع عشر وحتى اليوم وثبتان نهضويتان، وربما نحن اليوم على أعتاب وثبة نهضوية جديدة تتحدد معالمها بعوامل الضغط الغربي على الأمة والشعور بالعجز أمام الهجمة الغربية التي يبدو أنها ستولد الانفجار الذي قد يؤدي إلى تشكل تيار إيديولوجي قادر على فعل شيء إذا أتيحت له بعض الظروف المناسبة.

فقد كانت الوثبة النهضوية الأولى مع مشروع محمد علي باشا الذي تفاعل مع المجتمع المصري وتفاعل المجتمع المصري معه إلى الحد الذي قاد مصر إلى تحقيق تطورات هائلة على مختلف الأصعدة في زمن قياسي. ولكن هذه النهضة أجهضت نتيجة عاملين على الأقل أولهما وأخطرها التآمر الغربي الصريح، إذ تكالبت الدول الاستعمارية وخاصةً منها حينها فرنسا وبريطانيا، وثانيهما عدم قدرة محمد علي على تكوين تيار أو حامل إيديولوجي قادر على حمل هذه التطورات والتغيرات وتبنّيها.

أما الوثبة النهضوية الثانية فانطلقت مع انطلاقة النصف الثاني من القرن العشرين. وتمثلت بالمد القومي الهائل الذي سيطر بإيقاعاته على الشارع العربي من المحيط إلى الخليج، وكان من الممكن أن تُستغل لتحقيق إنجازات هائلة، ولكن سدنة تلك المرحلة وسادتها ضيعوا هذه الفرصة التاريخية وضيعوا إمكانات

المد القومي لاحقاً، فبسبب المد القومي الجارف تحركت الجماهير لضبط الإيقاع السياسي للحكومات العربية، التي حاصرت الشارع العربي وحالت دون تكرار تجربة الربع الثالث من القرن العشرين التي ساد فيها المد القومي وأعطى المبادرة للجماهير.

ولكن أزمة الوثبة النهضوية العربية الثانية التي قادها الفكر القومي أو الشعارات القومية هي أنها كانت قائمةً على حامل إيديولوجي قوي في مضمونه ولكنه تعرض للإخفاق الذريع بسبب أنه كان من دون أي سلاح اقتصادي، فضلاً عن عوامل أخرى حدَّت من بلوغه منتهاه النهضوي.

ومع ذلك فإن عدم تحقق شروط النهضة على النحو الأمثل لا يعني أن عوامل النهضة قليلة أو غير كافية، كما لا يعني أن فرص النهضة قليلة أو غير كافية، بل على العكس فإذا ما نظرنا إلى الأمة العربية وجدنا لديها إمكانات وطاقات وقدرات تكمن فيها عوامل النهضة وفرصها وضروراتها، لكن ما ينقصنا هو إرادة النهضة.

في مشكلات النهضة العربية

من البداهة بمكان أن تكون مشكلات النهضة متمحورةً حول بؤرتين أساسيتين هما: بؤرة المعيقات، كالجهل، والتخلُّف، والانغلاق على الذات، والاستبداد، والفساد. وبؤرة المحفزات، وتتضمن كل ما يساعد على النهوض، كالحرية والديمقراطية والعدالة والمساواة والعلم والإصلاح.

يبدو واضحاً أن العلاقة بين البؤرتين علاقة تقابلية تجادلية من جهة تمثيلها الوجه والوجه الآخر؛ فكون الاستبداد معيقاً من معيقات النهوض والتقدم يفرض على الفكر أو على المفكر طرح مشكلة الحرية لا بوصفها البديل عن الاستبداد، بل بوصفها الشرط الأساسي للنهوض والتقدم. وعندما يكون الفكر متجهاً إلى الفساد تطرح مشكلتا القانون والإصلاح ذاتيهما بوصفهما شرطاً من شروط النهضة أيضاً. وهكذا حال بقية المعيقات والمحفزات.

وفي إطار تشعُّب وجهات النظر وتباينها توالدت المشكلات المطروحة على بساط النهضة. والسؤال الذي سيبرز على الفور هو: لماذا كانت هذه المشكلات ذاتها هي دون غيرها من المشكلات؟ البداهة العقلية تقول: طالما أن هناك خللاً فإن هناك مشكلة أو مشكلات حدثت ضن هذا الخلل. والمشكلة هنا يمكن أن تكون بمعنى السبب الموجود أو الواجب أو الغائب أو كل ذلك معاً.

إن المشكلات المثارة كلها مشكلات نهضوية، بمعنى أن كل المشكلات التي فرضت ذاتها في عصر النهضة على المفكرين العرب إنما فرضت ذاتها بوصفها حوافز للنهضة وممهّدات لها، أو بوصفها عقبات وعراقيل لا بدَّ من تجاوزها من أجل النهضة حتى ولو كانت تعبِّر عن مشكلات مفكري عصر النهضة الخاصة، ونعني بذلك أن هذه المشكلات ذاتها هي مشكلات أصحابها غير الشخصية، ويتضح هذا إذا ما نظرنا إلى طبائع المشكلات المطروحة التي يطرحها كل مفكر، وصلة هذه المشكلات بالبيئة الاجتماعية السياسية الاقتصادية التربوية التي كان المفكر يسعى لحلها، فكل المفكرين أبرزوا مشكلة الحرية وما اتصل بها من استبداد ومساواة وعدالة وسيادة القانون، لأن الأرضية التي عاشوا عليها جميعهم تفتقر إلى الحرية وملحقاتها، ولذلك أكثروا من التغني بالحرية. ولكن منهم من هرب ومنهم من تنازل.

وإذا ما انتقلنا إلى جانب آخر من المشكلات النهضوية نجد مشكلة فصل الدين عن الدولة، وتتبُّع أنصار هذا الاتجاه نجد أنهم كلهم تقريباً من المسيحيين الذين لم تكن تربطهم بالسلطة الدينية الإسلامية العثمانية أي صلة دينية، إلى جانب معاناتهم من الاضطهاد الديني العثماني وخاصةً في المراحل الأخيرة من عمر هذه السلطنة كما هو شائع في الأدبيات التاريخية، الأمر الذي دفعهم إلى التفكير بالحلول الخلاصية، فلم يجدوا خيراً من القومية وفصل الدين عن الدولة، وهذا ما لم نجده مثلاً عند المفكرين المسلمين في تلك الفترة.

وكذلك أمر مشكلة الإصلاح الديني والاجتهاد فقد كانتا مشكلتي علماء الدين الإسلامي على وجه الخصوص، ولم يكن المفكرون الآخرون أو الأدباء يهتمّون بمثل هذه المشكلة عنايّة مخصوصةً كما هو حال علماء الدين المسلمين.

بهذا المعنى نجد أن المشكلات النهضوية هي أيضاً مشكلات مفكري النهضة. وهي في الوقت ذاته مشكلات تلك المرحلة التاريخية التي كان من الواجب من الناحية المنطقية التاريخية أن تفرز هذه المشكلات استناداً إلى جملة الشروط والظروف والمعطيات المرافقة كالانفتاح على الحضارة الأوربية ومعرفة ما وصلت إليه في مختلف الميادين المعرفية والعلمية، إما عن طريق الارتحال للتعلم أو عن طريق مجيء الأوربيين أنفسهم إلى هذه المنطقة. وبذلك نجدنا لا نستطيع الفصل بين النظر إلى هذه المشكلات على أنها مشكلات المرحلة ومشكلات مفكري هذه المرحلة.

ومن هذه المشكلات الأكثر بروزاً وأهمية من بين مشكلات عصر النهضة العربية، مع الانتباه إلى أنها ليست كل المشكلات من جهة أولى، وأن ترتيبها ليس حسب أهميتها وأولوياتها، ومع عدم إنكار إمكان وجود تصنيفات أخرى لها زيادة أو نقصاً، المشكلات التالية:

١- الوطن والوطنية

لقد كان الطهطاوي من أوائل الذين طرحوا فكرة الوطن على بساط البحث، وتتمثل في التعاون والتعاضد على إصلاح الوطن بأن يكون جميع الأفراد كأعضاء العائلة الواحدة، ولذلك رأى أن الوطني المخلص هو الذي يفدي وطنه مي بجميع منافعه الشخصية ويدفع عنه كل من تعر ض له بضرر كما يدفع الوالد عن ولده الشر والأذى. ويرى أن من واجبات المواطنين الحفاظ على الوحدة السياسية للأمة، وأن التعددية السياسية هي الضامن الأفضل للحرية والعدالة والمساواة.

ومن طلائع المفكرين الذين طرحوا فكرة الوطن والوطنية أديب إسحق الذي بنى فكره على كتابات المفكرين الفرنسيين قبل الثورة.

لقد كان طرح فكرة الوطن والوطنية من قبل مفكري عصر النهضة العربية أمراً مهماً لأن يقدم الأرضية المناسبة لبناء الأمة البناء القويم الذي يقود إلى نهضتها من خلال تضافر جهود أبنائها بالدرجة الأولى، انطلاقاً من كونهم ينتمون إلى جذر واحد ويعيشون على أرض واحدة ويتغذون من مصادر واحدة.

٢- الأمة والقومية

إن طرح مسألة الوطن والوطنية يؤدي بالضرورة المنطقية إلى طرح مسألتي الأمة والقومية أيضاً لوثيق الصلة بينهما. فالجامعة العثمانية جعلت الحدود متماهيةً بين الأمة والقومية والعروبة والإسلام، لأن الإمبراطورية العثمانية كانت تجمع العديد من الأمم تحت رايتها. ولكن لا يمكن تحميل الإمبراطورية العثمانية وحدها مسؤولية التماهي بين القومية والدين، فالدين الإسلامي ذاته له أثر في هذا التماهي في مفهوم الأمة.

أما مفهوم القومية فكان قليل الاستعمال بل نادره، ولم يبدأ بالشيوع إلا قبيل الحرب العالمية الأولى مع بداية شيوع فكرة العروبة. ولكن ما يجدر ذكره هنا أن المسيحيين السوريين في أواخر القرن الماضي قد حملوا فكرة النزعة القومية العربية لأنهم لم يكونوا مرتبطين مع الأتراك برابطة الدين.

ولكننا نستطيع تلمُّس بوادر نزوع قومي في أواخر القرن الماضي عند مفكريْن مسلمين هما رشيد رضا وعبد الرحمن الكواكبي من ناحية تأكيدهما امتياز العرب عن الأتراك وعن غيرهم من المسلمين. ولكن ظلت فكرة الخصوصية العربية مرتبطةً بالدين الإسلامي.

٣- الحرية

من أوائل الذين طرحوا مشكلة الحرية طرحاً غير مباشر الأمير حيدر الشهابي الذي تحدث على الثورة الفرنسية واصفاً استبسال الشعب في سبيل الحرية، وكيف فرض هذا الشعب إرادته وانتزع حريته، ووضع بممثليه القوانين الناظمة والحامية لهذه الحرية. ولكن طرح الشهابي كان طرحاً غير مباشر، فهو لم يقف عند المشكلة بوصفها مشكلة وإنما بوصفها مشكلة غيره المنعكسة في ذاته.

والأمر والحكم نفسه يمكن أن يقال على رفاعة الطهطاوي، فهو يعد الحرية أعظم المناقب التي يمكن أن تتمثلها الأمة، وقد أحسن إذ انتبه إلى أن الحرية المقصودة هي الحرية السياسية في المعارضة ضمن القانون والشريعة، ومن أوائل المفكرين الذين وقفوا عند مشكلة الحرية وقفةً فكرية نظرية واضحة المعالم غير

مباشرة الغاية أو القصدية المفكر السوري فرنسيس فتح الله المراش، من خلال مقالة عقد فيها حواراً بين فيلسوف وحاكم يتناظران في الحرية.

أما النقلة النوعية الأولى في إطار التعامل مع مشكلة الحرية فهي الخطوة التي خطاها خير الدين باشا التونسي الذي انطلق من أن الحرية والعدل هما دعامتا المجتمع والأمة والعمران. إن ما امتاز به التونسي هو التعامل الوظيفي مع مشكلة الحرية، مركزاً على جانبيها: الحرية الشخصية والحرية السياسية، انطلاقاً من المرجعية التراثية العربية الإسلامية.

٣- العدالة والمساواة

لا شك في اقتران العدالة والمساواة بالحرية، ولذلك لم يكن نصيبهما أقل من نصيب الحرية بكثير. وقد تعامل مفكرونا وأدباؤنا عامةً مع هذه المسألة ذات الوجهين، وفهموهما كما فهمتها وأقرتها الثورة الفرنسية؛ أي مساواةً أمام قانون واحد، يسري على جميع المواطنين، يمثلون كلهم أمامه، لا فرق بين غني وفقير، ولا بين ضعيف وقوي، ولا بين أبناء مذهب ومذهب.

ومن الزاوية نفسها نظر كل من الطهطاوي وأديب إسحق والمراش لمسألة العدل والمساواة واقترانهما بالحرية وانعكاساتها جميعها على النهوض العربي.

٤- التخلف والتقدم

وهو عامل حاسم في قضية النهضة، فقد نظر مفكرو عصر النهضة إلى الغرب والأسباب الباعثة على تقدُّمه وتأخر الأمة العربية. فمنهم من ربط بين التقدُّم والتخلف ومسألة الحرية، ومنهم من ربطها بالمرأة. ولكنهم جميعاً أقرّوا أنه حيث يوجد تخلف لا توجد حرية وحيث توجد الحرية لا يوجد تخلف.

٥- المرأة

لم تغب مشكلة المرأة عن مشاغل مفكري عصر النهضة، لكنها لم تطرح بقوة كما طرحت لاحقاً على يدي قاسم أمين الذي يعتبر رائد تحرير المرأة. ولا يعني هذا أن مفكري النهضة الآخرين لم يولوا قضية المرأة اهتمامهم، ولكن من وجهات

نظر متباينة ومن زوايا نظر مختلفة. فقد ظلت قضية المرأة من حيث تعليمها وتحررها أحد مشاغل المفكرين النهضويين.

الاتجاهات الفكرية في عصر النهضة

يمكننا القول إنه بقدر المشكلات التي عالجها مفكرو النهضة وُجدت الاتجاهات الفكرية التي رافقت هذا العصر النهضوي. ويمكن التأشير على عدد من الاتجاهات الإصلاحية في الفكر النهضوي على النحو المختصر التالي:

١- **الاتِّجاه الاتِّباعي الديني:** وهو الفكر الذي يقدِّم نفسه ناطقاً باسم الدين، فيدعو إلى العودة بالدين إلى نقائه الأصلي وتخليصه مما علق به من بدع وإضافات وضلالات. ويمثل هذا الاتجاه أبو الهدى الصيادي ومحمد بن علي السنوسي وأبو الأعلى المودودي.

٢- **الاتجاه الإصلاحي الديني:** وهذا الاتجاه يتقدَّم خطوة واحدة على الاتجاه السابق بأنه يدعو إلى العودة إلى الدين في صفائه، مع الأخذ بمتطلبات العصر وضروراته ومستجداته. ومن ممثلي هذا الاتجاه الأفغاني والكواكبي وعبد الحميد بن باديس ومحمد رشيد رضا.

٣- **الاتجاه التجديدي الديني:** وهذا الاتجاه وإن اتفق مع الاتجاهين السابقين في المبدأ الأساس، إلا أنه أخذ بمبدأ الحذف والإضافة للوصول إلى الأصل الحقيقي للدين، وأبرز ممثلي هذا الاتجاه محمد عبده وعلي عبد الرزاق، ومن بعدهما سليم العوا وحسن الترابي، ثم تبعهم معاصرون أمثال خليل عبد الكريم ومحمد سعيد العشماوي.

وهذه الاتجاهات الثلاث تأخذ بالبعد القومي في مسألة تأصيل الدين.

٤- **الاتجاه الأممي الإسلامي:** وأصحاب هذا الاتجاه يتبنون مفهوم الانتماء إلى الأمة الإسلامية التي تضم مختلف المجتمعات الإسلامية في العالم، وتقرُّ بالخلافة العثمانية، ومن ممثليهم الكواكبي والأفغاني.

٥- **الاتجاه العثماني:** ويقع هذا الاتجاه بين الاتجاه المتوسط بين القومي والأممي الإسلامي، قياساً على الدولة الأيوبية والعباسية أو الأموية، حتى ليبدو الأمر متشابهاً لدى أتباع هذا الاتجاه مع الاتجاه الأممي. ومن ممثليه عبد الحميد الزهراوي وطاهر الجزائري وفرح أنطون.

٦- **الاتجاه العروبي:** وقد حصروا أنفسهم في دائرة الانتماء القومي الضيّق قليلاً عن الاتجاه القومي. ومن ممثليه: جمال الدين القاسمي وبطرس البستاني، ونجيب عازوري ومحب الدين الخطيب، ومحمد كرد علي.

٧- **الاتجاه الليبرالي:** فقد ظهرت عند مفكري عصر النهضة كثير من الأفكار الليبرالية، كما لدى الطهطاوي، وأديب إسحق، وفرنسيس المراش.

٨- **الاتجاه المادي:** ويمثله إسماعيل مظهر، وشبلي الشميّل.

مرجعيات البحث

- سلامة موسى: ما هي النَّهضة؟ دار البعث/ وزارة الثقافة دمشق ٢٠٠٤.
- يوسف كرم: تاريخ الفلسفة الحديثة دار القلم بيروت د.ت.
- إلبرت حوراني: الفكر العربي في عصر النَّهضة، ترجمة كررم عزقول، دار النهار للنشر، بيروت، ط٣، ١٩٧٧.
- منير موسى: الفكر العربي في العصر الحديث، دار الحقيقة للطباعة والنشر، بيروت، ١٩٧٣.

النهضــة... مســـار وطمــوح

د. حسن علي مبيضين*

متى بدأت النهضة؟

بانتهاء المعركة بين هابيل وقابيل بدأ القلق عند أحدهما بالبحث عن المعرفة في كيفية دفن أخيه، وكان مصدر المعرفة غراباً يبحث في الأرض، فعلم القاتل كيف يدفن أخاه، فتولَّدت تلك المعرفة، إضافة لما سبقها من معرفة: كيف يعيش ويأكل ويصنع لباسه وطعامه، وصار الامتداد المعرفي حاضراً منذ بداية البشرية، مروراً بعصرها الحجري، والبرونزي والنحاسي، حتى اطمأن الإنسان إلى ضرورة وجود ديانة تبعث في نفسه الطمأنينة والاستقرار، فكانت العبادة الطوطمية.

وفي ظل تطور مادي تراكمي، رافقه تطور فكري ثقافي ديني، زاد عدد البشر، وتعددت قدراتهم وأدواتهم وميولهم، وعندها احتاجوا للضبط المعرفي الذي يجسد حضورهم الفكري، فكانت الرسالات السماوية ذات التحديد المكاني والإنساني، فبعض الأنبياء بعثوا لقوم دون قوم، ولمكان دون آخر، وفي فترات زمنية متعددة، مما خلق تبايناً في المنهج والتكليف والأتباع، فثمّة ديانة تسمو بالروح وتفتح لها آفاقاً رحبة وتستثني المادة من الحضور، وديانة أخرى تأخذ بالماديات سبيلاً نحو الارتقاء مع تهميش كلي أو جزئي للروح. وفي ظل الحاجة

---

* كاتب وباحث، مدير الدراسات في المنتدى العالمي للوسطية/الأردن.

المتطورة أيضاً، لإيجاد التوافق بين الديانات الوضعية والسماوية التي تستهدف جميعها استقرار الإنسان وسعادته، كانت الحاجة ملحّة لديانة تجمع بين الروح والمادة في بناء متكامل يحقق التوازن في حياة الفرد والأسرة والمجتمع والكون بأجمعه، من منطلق معرفي علمي، بحيث تكون رسالة عالمية تخاطب الكبير والصغير والغني والفقير، والحاكم والمحكوم، والظالم والمظلوم، والرجل والمرأة، وبحيث تستند إلى المعرفة والعقل والمنطق منهاجاً ثابتاً، وقادراً على التحليل والاستنتاج والاستنباط، حسب درجات وعيه وإدراكه ومصادر المعرفة التي يرجع إليها، فكانت الرسالة الإسلامية (اقرأ) عنواناً لنهضة علمية ثقافية فكرية قبل أن تكون دعوة لدين أو نُسُك أو طقوس تؤدّى، بل فتحاً للآفاق، لمعرفة الخلق: ﴿اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ * خَلَقَ الْإِنسَانَ مِنْ عَلَقٍ * اقْرَأْ وَرَبُّكَ الْأَكْرَمُ * الَّذِي عَلَّمَ بِالْقَلَمِ * عَلَّمَ الْإِنسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ﴾

إذن نحن أمام دعوة للتفكر والتدبر في الذات الإنسانية: خلقاً وعلماً، وفكراً، ممتداً باستخدام القلم وسيلة من وسائل المعرفة والتوثيق، فكانت (اقرأ) فعل أمر يبني كوناً واسعاً من المعرفة، فلم يقل سبحانه وتعالى: «صلِّ»، على أهمية الصلاة، ولم يقل: زكِّ ولم يقل: صُم، ولم يقل: جاهد، لكن الأهم هي فكرة بناء العقل الإنساني ووعيه وإدراكه لمعرفة ذاته والكون من حوله، ليصل بعد ذلك إلى معرفة خالقه. لكن الانكسار والانحسار الذي حدث لكلمة (اقرأ) تمَّ وحدث عندما تنازل المسلمون عن شرط المعرفة وصولاً للنهضة في فترات زمنية متباينة. فبعد أن حققت هذه الكلمة حضوراً سياسياً واقتصادياً واجتماعياً، وعلمياً في ميادين الحكم والسياسة والطب والهندسة والفلك والرياضيات، انحسر دورها ودورهم، الأمر الذي جعلهم يستوردون نتاجاتها من دول وأمم عملت على تفعيلها وفق أسس معرفية سليمة أخذت بالمنهج التجريبي والتطبيقي والتقني، فصاروا أكثر تقدماً، وأصبحنا أكثر حاجة لتقدمهم حتى نعيش وفق المعطيات المادية لحضارتهم في ظل انحسار فكري عربي إسلامي، والسبب في ذلك الركون إلى منطلق واحد من منطلقات النهضة، وهو التقدم المادي فقط، وهذا لم يتحقق للأسف كذلك.

الدين والنهضة

إنَّ الإحساس تجاه الحاجة لدين (أي دين) قد تطور مع الإنسان عندما صنع إلهاً خاصاً به (الديانة الطوطمية)، وتعددت ابتكاراته وإبداعاته في هذا الإحساس حسب قناعاته، وأي الموجودات أو الغيبيات أكثر قدرة في تحقيق الاستقرار له، فكانت عبادة الشمس والقمر والشجر والحجر والنار والحيوانات، حتى إذا ما ضلت سفينته عن درب النجاة، استسلم للقدر، وذلك إيماناً منه بأن لا نهضة بغير دين وقيم وأخلاق، فالبناء الإنساني، مادي ومعنوي، فمهما تطاول في البنيان كان بحاجة إلى لحظة صفاء وتأمل وتفكر وتدبر، يُرجع فيها الخلق للخالق والنتيجة للسبب، والقدرة للقادر.

ولذلك أقر الكثير من العلماء والفلاسفة والمفكرين، أن الدين ضرورة ملحَّة لإيجاد النهضة، وسبيلٌ من سبل سعتها وشموليتها، فالتقدم الروحي والمعنوي والفكري والثقافي لا يكون بالصورة الأبهى إلا إذا كان ترجمة لنصوص دينية تحظى بالقداسة في نفس الإنسان، ويقدمها للآخر كصورة صادقة عما يفكر به ويحس، وعما يستشعره تجاه نفسه والآخرين.

ولذلك تزداد النهضة حضوراً عندما ترتبط بدين يقدس المعرفة والعالم، ولهذا السبب دعوني أستذكر معكم قول بعض علماء الغرب أمثال الأمريكي، مايكل هارث؛ إذ يقول: (إن محمداً ﷺ) كان الرجل الوحيد بالتاريخ الذي نجح بشكل أسمى في كلا المستويين الديني والدنيوي، إن هذا الاتحاد الفريد الذي لا نظير له في التأثير الديني والدنيوي معاً يخوِّله ليكون أعظم شخصية ذات تأثير في تاريخ البشرية).

وهذا مرده إلى أن الدين يجمع الحديث عن الله، والكون، والإنسان، قبل نشأته وخلقه وأثناء حياته وموته، وحتى بعد موته، فيرتبط مع الإنسان برباط وثيق من المعرفة والعلم والأتباع.

ولهذا قال الفيلسوف لامارتن: (النبي محمد، هو النبي الفيلسوف المحارب المشرع، الخطيب، قاهر الأهواء) وبالنظر إلى المقاييس البشرية للعظمة، أتساءل: هل هناك من هو أعظم من النبي محمد)، وكأني بالفيلسوف لامارتن يقرر أن النهضة التي يدعو لها محمد ﷺ تستوجب أن يكون الإنسان مشرعاً وخطيباً وقاهراً للأهواء ومحارباً للظلم، وهذا يتطلب من الإنسان كذلك انخراطاً تاماً في ميادين العمل والإنتاج الذي يحرز تقدماً للأمة.

متى ننهض؟

عند طرح مثل هذا السؤال، ينتابني شعور بالقلق والحيرة، فهو ليس سؤالاً عابراً للزمن عن وقت النهضة تحديداً، للاستبشار بها، والاستعداد لموجبات الحياة الملائمة لها، والعمل على إعادة صياغة العقل والوجدان والإحساس، لتكون جميعها مظهراً متقدماً من مظاهرها وظواهرها المرتبطة بها؛ إذ لا ينبغي تقديمها للناس بعيداً عن موروثها الفكري والإنساني والوجداني، إذ كيف نستدعي كل ما من شأنه إعادة بث الروح فينا، ونحن نعمل على تهيئة غرفة الإنعاش بأيدينا لتكون مناسبة لنا، ونتنازل عن أسمى معاني النهضة في حياتنا ألا وهو الدين، ولذلك فإن النهوض مرتبط بمدى تفعيل كل أسباب النجاح للفعل النهضوي في ديننا، مضافاً إليها أسباب النجاح في نهضة أتباع الديانات الأخرى وإبداعاتهم البشرية والفكرية والفلسفية والعلمية.

فالنهضة كما نراها فعل تراكميّ اشترك في صياغته الأديان كافة، مثلما تسنده الرؤى العلمية البشرية التي ثبت نجاحها في معالجة أمور كثيرة: طبية وهندسية وتكنولوجية وفي ميادين الفكر والثقافة والسياسة والاقتصاد والاجتماع والأخلاق والقيم، فالمشترك الإنساني الجامع هو ما أكده النبي محمد صلى الله عليه وسلم؛ إذ يقول: إنما بُعثت لأتمّم مكارم الأخلاق، فعدّ ما قبله من موروث ديني وفكري وثقافي قابلاً للتماهي في هذا الدين الجديد، ليكون جزءاً منسجماً معه، لا عنصراً غريباً عنه.

موجبات النهضة (لماذا النهضة)؟

كثيرة هي الأسباب التي تدعو لتفعيل معنى النهضة، ولو بدرجات تدريجية تبدأ بالممكن لتنتهي بالمعجزات الإنجازية القابلة للتطبيق والتصديق، ذلك أن ما نستدعيه في حاضرنا من أمر النهضة المنشودة يتطلب تكاملاً رأسياً وأفقياً، حتى يشمل الميادين كافة على تعددها وتنوعها، مثلما يستلزم البناء تراكمياً في المنشط الواحد كمجاراة لما توصل إليه العالم الآخر في الميدان المخصص للتنافس، كالزراعة أو الصناعة أو التكنولوجيا الرقمية أو البناء القيمي الأخلاقي ويتلخص ذلك بالآتي:

أ. الفجوة الحضارية التي أخذت بالاتساع بين المنجز الحضاري الإسلامي العربي وما أنجزه الآخرون في ميدان الطب والهندسة والتكنولوجيا وغيره.

ب. حاجة الشعوب العربية والإسلامية إلى سد الاحتياجات المتراكمة المتجددة للّحاق بركب الحضارة الإنسانية التي فعّلت المعارف والعلوم في تقدمها، وأصبح تراكم المعرفة ومضاعفتها لا يحتاج إلى سنوات طويلة بل إلى خمس سنوات أو أقل لتتضاعف المعرفة الإنسانية المنتجة، وللأسف الإسهام العربي الإسلامي حديثاً في هذه العملية ما زال محدوداً.

ت. زيادة العدد السكاني للأمة الإسلامية، الأمر الذي يستوجب ملء فراغ الطاقات الشبابية فيها بالنافع والمفيد بحيث لا تكون عبئاً على الإنسانية جمعاء أو على شعوب وأمم بعينها، الأمر الذي يجعل منها تابعاً حضارياً بعد أن كانت متبوعاً وفي ميادين شتّى. وتلبية الاحتياجات تلك، تتطلب توسعاً في الأعمال والأفكار مثلما يستوجب انفتاحاً واسعاً على الحضارات الإنسانية الأخرى: الأصيلة منها والناشئة.

ث. الحفاظ على الحبل المتين الذي يحقق ربط الأصالة بالمعاصرة، ليس لأمر محدد في ميدان ما، وإنما لإيجاد استنهاض حضاري شامل وفي الميادين كافة.

ج. التخلص من مظاهر التبعية تدريجياً في قراراتنا ذات الشأن السياسي والاقتصادي والفكري والثقافي، وإعادة بناء الذات الإسلامية بناءً نوعياً يستلهم المعاني الروحية والقيمية والفكرية التي قامت عليها نهضة أمتنا ذات زمان.

النهضة أم الثورة (النهضة بديل الثورة)؟

قد يرى كثير من الناس أن النهضة أمر يحتاج لتفكير عميق من لدن أصحاب القرار السياسي والفكري، وهم غالباً ما يكونون من أصحاب المصالح الضيقة التي تحققت بشكل أو بآخر. وإنَّ أمر البحث في تغيير الواقع البائس ربما ينال من مصالحهم فيحرمهم امتيازات كثيرة، ومسألة التغيير نحو الأفضل ربما لا تشملهم، فينشأ جيل آخر تسند إليه مهمة قيادة الوطن أو الأمة، الأمر الذي يستدعي إبقاء الحال على ما هو عليه من الضعف والهوان والتبعية.

وفي ضوء ذلك تبقى الأمة مرهونة لحالة انفجار منتظرة تأتي بشكل مفاجئ وعفوي جراء غضبة مضرية يقوم بها هذا الطرف أو ذاك، ليعلن ثورته أو تمرده على هذا الواقع أو ذاك، في هذه الدولة أو تلك.

وهنا يستوجب الأمر المفاضلة بين النهضة التي تتطلب تدخل الحكماء وصنّاع القرار والمفكرين والمثقفين في الميادين كافة، وتطبيق ما يرونه مناسباً من القرارات الحكيمة المستندة إلى دراسات علمية وواقعية تتناول الشأن العام بأكمله، فيكون بذلك كلٌّ منا مشاركاً في نهضة بلاده وأمته وفي تقدمها كذلك، لا أن يترك الأمر لمجموعة من المُغرضين الذين يوظفون الفقراء والمحرومين والعاطلين عن العمل وأصحاب السوابق، من أجل القيام بثورة تأتي على ما تبقى من مقدرات الدولة التي لم يصلها الفساد بعد، فتبدأ الثورة بفكرة حسنة وهدف نبيل هو التغيير نحو الأفضل لتنتهي إلى مأساة حقيقية عندما تسلب إرادة الشعوب، ويتم تجييرها لفئة محددة ذات مصالح ضيقة، فالنهضة تحتاج إلى أناس يحيون من أجلها، أمّا الثورة فيفجرها الجياع ويقطف ثمارها الأغنياء ولا تأتي بجديد نافع غير وجوه فاسدة جديدة وأهداف ذاتية جديدة، وبناءً على ذلك فالثورة تحتاج إلى أناس يموتون من أجلها.

النهضة الطموح (كيف)؟

تتحقق النهضة عندما ندرك الآتي:

١. حجم التبعية التي نعيشها واقعاً سياسياً واقتصادياً واجتماعياً وثقافياً، فهذا من شأنه أن يبين حجم إنجازنا الحضاري وسبب عجزه، والجهد المطلوب بذله للوصول إلى مستوى مقنع يتحقق معه التنازل التدريجي عن التبعية لهذه الأمة أو تلك.

٢. معرفة البواعث النفسية التي جعلت من الآخر قِبلة لأعمالنا ورؤانا وطموحنا وآمالنا، وجعلت منه مثالاً يُحتذى في الاتباع والتقليد.

٣. معرفة أسباب النكوص الحضاري، وبيان دور الحكومات والشعوب في ذلك، ومحاولة تفصيل تلك الأسباب وفق مخرجاتها المتباينة من حيث الشكل والمضمون السياسي والاقتصادي والاجتماعي.

٤. بيان حجم البحث العلمي والمعرفة العلمية المُنجزة سنوياً القادرة على وضع الأمة في أول درجات سلّم الصعود الحضاري، وبيان نوعية تلك المعرفة.

٥. أهمية التواصل الحضاري والإنساني مع جميع أطياف الجسم الحضاري الإنساني على تنوعه، وفتح آفاق التعاون، ومدّ جسور الثقة المتبادلة بيننا وبين الآخرين، واعتبار ما لدينا من مُنجز حضاري على أنه جزء ونتاج مشترك أسهم به الآخرون بشكل أو بآخر، ولذلك فإن إبقاء باب التواصل مفتوحاً يجعل فرصة الاستفادة حاضرة في المشهد الحضاري الإنساني الذي نعيش.

٦. إدراك حجم الفوارق الأخلاقية والإنسانية التي جعلت أمماً بغير دين تتقدم حضارياً بشكل يتوافق مع قيمنا الأخلاقية التي تركناها، ظناً منّا أنها ليست ذات جدوى في البناء المادي كذلك.

هل نهضة غيرنا.. نهضة لنا؟

إذا لم تقم على دمارنا واستغلال ثرواتنا وتجويعنا فهي حتماً منجز يضاف للمنجز الإنساني العام، ففي هذا الميدان أو ذاك لا بدّ من الاحتكاك بالتجربة الإنسانية التي تفتح آفاقاً للمعرفة المتبادلة، فأمن جاري وسعادته ونظافة بيته وبيئته ووعيه المتقدم ينعكس إيجاباً على واقعي، وهذا يتطلب المحافظة على المنجز الحضاري للآخر، بحيث لا يكون هدفاً للحرب والعدوان، ولعل التأصيل لهذا الأمر موجود في ديننا حتى في حالة الحرب، «لا تقطعوا شجرة ولا تهدموا بيتاً ولا تقتلوا طفلاً ولا امرأة ولا شيخاً ولا عابداً في صومعته». كل هذا ينبئ عن احترام للنفس الإنسانية ومعتقداتها ومقدراتها، التي قد تؤول بعض فائدتها لنا بشكل أو بآخر.

وعليه... فإن إيماننا بالآخَر يجب أن يتعاظم حتى نصل معه إلى توافق أشبه بالتام حول الجوامع المشتركة التي تجعل من أمر الحياة معه وبجواره أمراً ممكناً.

وهذا يجعلنا بل ويأمرنا أن نعظِّم مفاهيم الحرية في حياتنا، لجعل أمتنا الأقدر على تحقيق الصدارة والتميز والإبداع وفق حركة منضبطة ذاتياً وأخلاقياً.

مثلما نؤكد على العلم المفيد الذي نتقاسمه مع العقل البشري بغير تحييد لهذا العنصر أو ذاك، فالمعرفة لا جنسية لها أو دين، لذا فالتعامل معها مباح وواجب، مع الأخذ بكل القيم الإنسانية الداعمة لذلك وخاصة في مجال العمل والإنتاج، وبشكل مرن يسمح بالتكيف ومواكبة النجاحات في الحياة عند جميع الأمم.

الوحدة الفكرية العربية بين النظرية والتطبيق

د. عواد عايد النواصرة*

الملخص

تناقش هذه الدراسة الإطار العام لمتطلبات الوحدة الفكرية العربية، وذلك بالاستناد إلى الإطار السياسي والثقافي ومؤشر العلاقة التبادلية بينهما. وتم إبراز أهم التحديات الثقافية وفق الإطار التاريخي ونهج الثقافة السياسية السائدة في المجتمع العربي من حيث القبول والرفض، باعتبار أن الثقافة السياسية متطلب لبناء الأنظمة السياسية المختلفة. وتمت دراسة الإطار الاجتماعي من عدة جوانب، تظهر الحاجة الماسة لمفهوم الأمن القومي العربي، إضافة لأهمية التغير الاجتماعي في صياغة أسس الوحدة الفكرية العربية. وتم تحليل مشكلة البحث وفق منهج البحث التاريخي والتحليلي، وما كتبه الباحثون في مختلف الحقول العلمية التي تحقق الفائدة من البحث. وقد توصل البحث إلى العديد من النتائج، أهمها أن المجتمع العربي يحتاج إلى إعادة انتاج مبادئ وحدة فكرية عربية مبنية على التوافق بين الجانب المعرفي والتطبيقي. وتتميز الثقافة السياسية العربية بطابع المشاركة المتقطعة؛ أي أنها لا تتخذ شكلاً منتظماً. ومن توصيات البحث عقد لقاءات حوارية بين مفكري العرب ومثقفيهم لإثراء الفكرة وتعميمها.

* أكاديمي ورئيس ملتقى المزرعة الثقافي/الأردن.

١. خلفية الدراسة ومشكلتها

١. ١. المقدمة

تأثر المشهد العربي العام في ظل المعطيات الراهنة بالتحولات العالمية من تحالفات وتكتلات دولية وظروف السياسية راهنة، مما جعل من الصعوبة بمكان تطبيق مفهوم الوحدة العربية على الأرض تشمل أقطار الوطن العربي. فقد شهد الوطن العربي ظهور العديد من الموجات الفكرية السياسية أثَّرت بشكل مباشر على المواطن العربي، وجذَّرت في نفسه مبدأ القطرية، خصوصاً في الدول غير المستعدة لتقبُّل سياسة التغيير، مما شكل بيئة خصبة لانتماء المواطن في كل دولة عربية إلى دولته، وعزوفه عن التفكير في الوحدة العربية على الأرض. أضف إلى ذلك حركات التطرف التي غُذِّيت ونمت في بعض الأقطار العربية وما رافقها من حالات قتل وإراقة للدماء، ناهيك عن التبعية لبعض السياسات العربية وقبولها إملاءات الدول الكبرى، والتي لا ترحب بفكرة الوحدة العربية. إضافة إلى تباين في قبول فكرة التغير الاجتماعي في البيئات العربية، وعدم صياغة مفهوم الأمن القومي العربي بشكل ينسجم مع التحديات الراهنة. ويبرز العامل الاقتصادي والتطرف الكبير في القوة الاقتصادية ومستوى المعيشة في بعض الدول العربية، مما سبب في قصور برامج التنمية، وساهم في إيجاد فجوة حقيقية في مستوى التعليم ومستوى المعيشة، وبالتالي تأثيرها المباشر على طبيعة التفكير وتقبُّل التغيير. من هنا تبرز فكرة الوحدة الفكرية العربية وتحدياتها بين القبول والرفض، وما نتج عن ذلك من جدل في أوساط المثقفين والمفكرين العرب بين الطرح والتبني والقبول والرفض. فقد برزت تيارات فكرية عربية تطالب بالوحدة العربية على أساس قومي، ومن جهة أخرى تنتشر تيارات فكرية تنادي بالهوية القطرية داخل الدولة الواحدة. ومن هنا برزت أهمية هذه الدراسة في تحليل الواقع العربي والمناداة بوحدة فكرية عربية عن طريق تقريب وجهات النظر في القضايا العربية، لإيجاد جيل عربي منسجم فكرياً قادر عن مواجهة

التحديات الراهنة من منطلق وحدة اللغة والدين والتاريخ والمصير المشترك، بالإضافة إلى دعم فكرة المواءمة بين الثقافة العربية الجامعة والعادات والتقاليد وطبيعة تحرر الفرد من تبعية التسلط والاستبداد وشيوع مبدأ حرية التفكير واحترام التعدد في الطرح. ومن هنا تتضح أهمية الوحدة الفكرية العربية كنظام جامع للهوية العربية، قابل للتطبيق عن طريق نشر الفكرة بين مؤسسات المجتمع المدني باختلاف أنواعها وأهدافها. فإيجاد بيئة خصبة للفكرة يتطلب بناء ثقافة عربية ذات طابع مميز بالتأثير على تنشئة الفرد العربي، من خلال نظام تربوي ديمقراطي مبنى على أساس ثقافة سياسية موحدة للمبادئ والأفكار. وقد برزت في الآونة الأخير كتابات وآراء عدة حول فكرة الوحدة العربية الفكرية. وتم في هذا البحث الرجوع بأسلوب المنهج التاريخي والتحليلي لدعم تلك الآراء بهدف إثراء موضوع البحث، إضافة إلى تحليل واقع الثقافة العربية بشكل عام والثقافة السياسية العربية، وعوامل التغير الاجتماعي. وقد تبيَّن مدى أهمية صياغة مبادئ الوحدة الفكرية العربية بحث تكون قادرة على توفير بيئة خصبة ومناسبة لتقبُّل الفكرة والعمل على إنجاحها.

٢. ١. أهمية الدراسة وأهدافها

تأتي أهمية الدراسة من خلال عرض أهم التحديات التي تواجه الوحدة الفكرية العربية، وأثرها على إعاقة انتشار الفكرة في المجتمع بكافة قطاعاته ومؤسساته المدنية. إضافة إلى تحليل متطلبات الفكرية العربية في ضوء تلك التحديات، وربطها بالواقع العربي في مجال تقبُّل ثقافة التغيير، فضلاً عن توضيح أهمية تحرُّر الفرد من مبدأ الاستبداد والتبعية في الرأي، وفق أطر وأفكار الوحدة الفكرية العربية ومتطلبات نجاحها.

وتهدف الدراسة إلى توضيح فكرة الوحدة الفكرية العربية بشكل عام وفق أطر التحديات السياسية الراهنة، ومدى التأثير المتبادل في ظل خصائص الهوية

العربية القطرية السائدة حالياً. وكذلك توضيح معيقات تقبُّل الفكرة في ضوء الأحداث السياسية. وتهدف الدراسة أيضاً إلى تسليط الضوء على الوحدة الفكرية العربية وأركانها ودورها في تبني مبدأ ترسيخ ثقافة عربية سياسية تساهم في تقبُّل فكرة الوحدة في مجال الفكر، إضافة إلى توضيح مبادئ الثقافة العربية السائدة والتاريخ السياسي العربي من خلال محاولات اليقظة العربية، ودورها في ترسيخ مبدأ الاعتقاد الفكري للفرد ومستقبل التنشئة والاعتزاز بالتاريخ العربي المشترك.

٣. ١. مشكلة الدراسة

تعاني الساحة العربية -بدرجات متباينة- من غياب المفكر العربي القادر على التأثير بكتاباته في القضية العربية الأهم وهي التكافل والتضامن العربي في مجال وحدة الفكر وتقبُّل سياسة التغيير، فبالرغم من سيادة اللغة العربية والتاريخ العربي المشترك، إضافة إلى تقارب العادات والتقاليد وسيادة الدين الإسلامي في الأقطار العربية، واحترام ثقافة التعدد. إلا أن فكرة الوحدة العربية على الأرض تعاني من صعوبات وإشكاليات واسعة تمنع تطبيقها على أرض الواقع. فسيادة القطرية الضيقة داخل الدول العربية، إضافة إلى وجود أنظمة سياسية متعددة، وانخفاض مساحة الحرية الفكرية العربية. أثّرت في مجالات المجتمع الاقتصادية والسياسية، إضافة إلى تأثُّر مجال الثقافة والمجال الاجتماعي بتلك الأحداث بدرجات متباينة. فبات على عاتق المفكر العربي مواجهة تلك التحديات، بهدف تذليل العقبات التي من شأنها التأثير بشكل سلبي على نشر مبادئ الوحدة العربية في مجال الفكر بشكل عام. من هنا برزت مشكلة الدراسة من خلال تعدد الآراء الفكرية التي تمثلت في تحديات سياسية واضحة أثرت بشكل أو بآخر على حرية التفكير وتقبُّل الفكر، وبالتالي انعكست على حرية المواطن العربي في التعبير عن رأيه بشكل صريح في أي قضية عربية جامعة، مفسحة المجال لعدم تقبُّل البعض لفكرة التغيير ومجاراة الأحداث على

الساحة العربية، وبالتالي عدم اختيار الحلول المناسبة للموقف العربي المنبثق من القاعدة الشعبية وهي المواطن. وعلى هذا الأساس أصبحت بمثابة تحدٍّ واضح للمستقبل العربي بشكل عام. لذلك كان لا بدَّ من إيجاد بدائل وحلول مقنعة لتلك التحديات التي تقف في وجه فكرة الوحدة العربية في مجال الفكر، بعد الوصول لقناعة بصعوبة تطبيق الوحدة العربية على الأرض. من أبرز تلك التحديات موضوعُ هذه الدراسة وهي الوحدة الفكرية العربية كنموذج، والتي من خلالها ستركز الدراسة على إظهار فكرة الوحدة العربية في مجال الفكر كتحدٍّ سياسيي بالمفهوم ووفق أبجدية التطبيق.

١. ٤. منهجية الدراسة

لتحقيق أهداف الدراسة سيتم استخدام المنهج التحليلي والتاريخي لتحليل العناصر والأسباب التي أدت إلى بروز مشكلة الدراسة، ومعرفة تطورها التاريخي، بهدف مقارنة نتائجها بالحاضر والتوقعات في المستقبل القريب، إضافة إلى استخدام المنهج الوصفي بهدف تفسير الوضع الراهن لمشكلة الدراسة وعرضها كما هي على أرض الواقع. ولتحقيق الهدف من البحث سيتم استخدام نتائج الدراسات السابقة المشابهة من حيث المنهج أو الموضوع، إضافة إلى شبكة الإنترنت والدراسات والأبحاث المنشورة.

٢. الأطر الثقافية والسياسية للوحدة الفكرية العربية

١. ٢. الإطار الثقافي والسياسي

تؤدي عملية الانسجام والتوافق بين الثقافة والسياسة في أي مجتمع إلى ايجاد بيئة تفاعلية تساهم في إثراء الحوار بين الجانب النظري المعرفي والجانب التطبيقي العملي. فالعلاقة الجدلية بين الثقافة والسياسية مبنية على العلاقات الاجتماعية ذات الطابع الحواري، فالمجتمع بحاجة إلى الثقافة بكل صورها لتسهيل الفهم السليم للسياسي في قيادة الجانب التطبيقي العملي. فكما يدرس

علم السياسة التوزيع السلطوي للقيم، يشير مصطلح الثقافة إلى المعرفة وكل ما يكتسبه الإنسان من حيث انتماؤه إلى تجمُّع من عقائد وقانون وأخلاق. (تيلر،١٩٧٤). وفق ذلك المنطلق يتحدد مفهوم الثقافة السياسية بمجموع القيم والمعايير السلوكية المتعلقة بالأفراد في علاقاتهم مع السلطة السياسية. وبذلك فهي جزء من الثقافة العامة للمجتمع (المنوفي،١٩٨٥). ويتكون النظام السياسي من المؤسسات المختلفة التي تدير أمور الدولة والمجتمع، وبتفاعل مع البيئة الداخلية عن طريق ردود فعل المواطنين، والتي تُعدُّ بمثابة تغذية راجعة للنظام، بغض النظر سلبية كانت أم إيجابية. فالسلطة العامة هي أساس دراسة النظم السياسية، لأنها الأساس المميز للدولة عن غيرها من التجمُّعات السياسية الاجتماعية. فقد ارتبطت السلطة في المراحل الأولى بشخص الحاكم الذي يمارسها كامتياز شخصي، باعتبار أنه لا فرق بين السلطة والحاكم. أما حديثاً فقد تغيرت الأمور إلى مفهوم الدول المستقلة عن الأشخاص، والتي تتمتع بالسيادة الكاملة وفق نظام معين. (Shotr. 1993)

وبما أن الثقافة العربية مستمدة من جذور تاريخية توافقية، فقد شكَّلت بيئة تفاعلية مع التاريخ العربي المشترك وما يتصل به من لغة ودين ي وثقافة متعدِّدة. فالدين الإسلامي واللغة العربية والمصير المشترك أهم العناصر التي شكلت على مر التاريخ أبعاد الوحدة الفكرية العربية ضمنياً. وما نحتاجه لصياغة المفهوم الوحدوي الفكري العربي، وهو إعادة إنتاج وإبداع نموذج عربي للمعرفة يكون قادراً على صياغة الفكر الجديد وفق رؤى ورسالة ومنهجية قوامها التوافق، وهدفها الاجتماع والقناعة التامة أن كل العرب شركاء في مسؤولية الوحدة الفكرية، فكلهم شركاء في إيجاد بيئة خصبة لتطبيقها. لذلك لا بدَّ من اقتران فكرة الوحدة الفكرية العربية بمدى قوة إرادة الشعب العربي وتضافر الجهود في كافة الأقطار، في سبيل بناء نهضة عربية عن طريق الوعي بالمشروع الوحدوي العربي. وينطوي مشروع الوحدة الفكرية العربية على ضرورة إيصال الفكرة

ومحتواها إلى القاعدة الشعبية وليس مجرد الاعتماد على الخطاب السياسي الموجَّه للنخب السياسية فقط، فلا بد من قاعدة عريضة قوامها قناعة الشعوب العربية بأهمية الوحدة الفكرية العربية.

يعتبر النظام السياسي في أي دولة نظاماً مفتوحاً يؤثر ويتأثر بالأنظمة الأخرى من خلال علاقات متشابكة ومعقدة أحياناً. حيث يتفاعل النظام السياسي وباقي الأنظمة، سواء أكانت اجتماعية أم اقتصادية، لذلك يمتلك تأثيراً واضحاً في المجتمع باعتباره سلطة عليا لتنظيم أجزاء المجتمع بشكل عام، وباعتباره مجموعة من الأنماط المتداخلة والمتشابكة المتعلقة بعمليات صنع القرارات، والتي تترجم أهداف المجتمع وخلافاته الناتجة من خلال الجسم العقائدي الذي أضفى صفة الشرعية على القوة السياسية، فحوَّلها إلى سلطات مقبولة من الجماعة السياسية تمثَّلت في المؤسسات السياسية، (درويش، ١٩٦٩). وهناك عدة أنظمة سياسية من حيث ممارسة السلطة، وهي: الأنظمة الفردية (المونوقراطية) والمتمثلة في الملكية المطلقة، والاستبدادية والدكتاتورية، إضافة إلى الديمقراطية المباشرة وشبه المباشرة. (كاظم، ١٩٩٠).

٢. ٢. مؤشر العلاقة وتبادل الأدوار

هل ثمة علاقة بين الثقافة العامة للمجتمع ووضعه السياسي؟ بالنظر إلى التقسيم الثلاثي (Almond and Verba,1963) للمجتمعات بحسب ثقافتها السياسية، نجد أن هنالك مجتمعات تجهل تماماً دور الدولة في حياتها (الثقافة الانعزالية). ومجتمعات (الثقافة المنفعلة) وهي تدرك وجود الدولة والقوى السياسية الأخرى وتتلقى تأثيراتها، لكن ردود الأفعال ليست بالشكل المطلوب. ومجتمعات (ثقافة المشاركة) وهي تتفاعل مع الدولة والقوى السياسية وتستقبل تأثيراتها. ويؤكد الواقع العام أن الأنماط السابقة تستطيع التعايُش في المجتمع الواحد، بحسب درجة ثقافة المجتمع، وبنية النظام السياسي القائم (سمحة،٢٠٠٥). وتُبرِز

السمة العامة لطبيعة الثقافة السياسية في أقطار الوطن العربي دور المشاركة المتقطعة؛ أي إنها لا تتخذ شكلاً منتظماً، وإنما تأتي نتيجة للحشد الجماهيري أو التعبئة العامة تجاه أي قضية خصوصاً أثناء الأزمات. لذلك تظهر السمة العامة للثقافة العربية بأنها موسمية التفاعل وشكلية. ولا تنحصر معوقات الوحدة الفكرية العربية بالعوامل الخارجية مثل الاستعمار الذي ساد لفترات معينة وما رافقه من حركات تحرُّر ومطالبة بالاستقلال، بل هنالك عامل آخر لا يقل أهمية وهو العامل الداخلي وما يمثله من الأنظمة الحاكمة، وحركة الركود الفكري بين كتّاب ومثقفي العرب. ولا نستطيع إغفال عامل التنمية بمفهومها الحقيقي للمكان والتنمية الفكرية للسكان، حيث لم يعد بمقدور بعض الدول العربية أن تماشي الركب العالمي في مجال التنمية، مما انعكس بشكل مباشر على الأوضاع العربية وأوجَدَ بيئة عربية غير قادرة على تكريس مفهوم التنمية في شعوبها، وبالتالي ضعف الجهد العربي في المساهمة الفاعلة في تلك الجهود (خمش، ٢٠٠٩). وتعتبر حالة الإهمال الفكري في بنية العقل العربي، وخلق أزمة سياسية وحضارية فكرية بين الشعوب التي تتباين فيها عملية امتلاك المعرفة والاقتصاد، عاملاً في إفقاد الإبداع الحقيقي في المجتمعات العربية، ووجود الشمولية والموروث الحضاري للفكر مع وجود إطار عام سمته الجدل. (الذوادي،٢٠٠٢)

وتتحمل المؤسسات التعليمية ودُور العبادة والأحزاب السياسية، مسؤولية نشر الثقافة السياسية في أي بلد. وذلك لما تتمتع به من احتكاك مباشر بالمواطن وبكافة المراحل العمرية. فالنظام التربوي في أي دولة يتحمَّل تبعة إعداد المناهج وما تحويه من معارف وعلوم في مجال السياسية، خصوصاً مناهج التاريخ والتربية الوطنية، إضافة إلى مناهج الجامعات والتخصصات السياسية فيها، وما ينتج عن ذلك من ندوات ومؤتمرات متخصصة في هذا المجال. إضافة إلى الدروس والخطب في دور العبادة المختلفة حول السياسة باعتبارها أرضاً خصبة للنقاش في الأحداث الجارية في أي دولة. وتقوم الأحزاب السياسية بدور بارز

في نشر الفكر السياسي، بهدف الحشد الجماهيري تجاه أي قضية تخصها. (المنوفي،١٩٨٥). ولا بدّ هنا من أن نضيف دور الإعلام بمختلف وسائلة؛ بنشر الفكر الثقافة السياسية والتعليق عليها. والإنتاج الفكري للكتّاب بمختلف الحقول العلمية المتعلقة بالسياسة. فالثقافة السياسية في مجملها تتأثر وتؤثر بشكل مباشر في الرأي العام في أي قضية عامة، بحيث تتحول إلى جزء من القيم العامة لأي مجتمع. وتمثّل العوامل الثقافية أهمية كبيرة في الإصلاح السياسي، إما بدفع مسيرته إلى الأمام والتقدم إلى حيث التطور والنماء، أو بوقف وإعاقة عملية الإصلاح. وتكتسب الثقافة السياسية لأي مجتمع أهمية كبيرة في رسم الأبعاد العامة لطريقة تعامل الشعب مع النظام وفق مبدأ الفهم الواقعي للحقائق السياسية. وتكتسب الثقافة السياسية قناعات طويلة الأجل تتجاوز في مفهومها الهويات السياسية. وتبيَّن من خلال البحث وجود أزمة عميقة في الثقافة السياسية العالمية، لأن الثقافة السياسية لأي مجتمع ما هي إلا جزء من الثقافة العامة لذلك المجتمع، فهي تختلف بين مجتمع وآخر كما تختلف من فرد لآخر داخل المجتمع. وهذا الاختلاف ناتج عن عوامل داخلية وخارجية أهمها: الحالة التعليمية، والمستوى الاقتصادي، والنظام السياسي داخل الدولة، إضافة إلى الوضع الإقليمي السائد وسياسات الدول الكبرى. (النواصرة،٢٠١٤).

٣. ٢. المنهج التاريخي وتحديات الثقافة العربية

لا شك في أن معاناة الوطن العربي قبل قيام الدول الحديثة، لها أثر واضح في تأخُّر بعض محاولات الإصلاح السياسي والاجتماعي، فقد كانت العلاقات الاجتماعية قبَلية، وكانت القبيلة العربية ذات قدرات محدودة وطموحاتها محلية، لا تتعدى الرحيل طلباً للماء والعشب لرعي الأغنام، وكانت الأعراف هي المرجع الرئيس للقبائل العربية على اختلاف مستوياتها. وعندما جاء الاستعمار ووقعت معظم الدول العربية فريسة سهلة للاستعمار بمختلف صوره، أصبحت المجتمعات العربية عاجزة عن اللحاق بثورة التطور في المفاهيم الحضارية والثقافية كما حدث في الغرب.

ومع انتشار عامل الاستشراق في تلك الفترة وتحوُّله من دارس للثقافة العربية إلى أغراض سياسية واقتصادية استعمارية، أصبح المستشرقون دعاة إلى ثقافة بلادهم، حيث درسوا أحوال الشرق الاقتصادية والاجتماعية والتراث العربي بمختلف صوره، مما أدى إلى فتح المجال أمام المفكرين العرب إلى وعي واقعهم المتخلف وماضيهم المجيد (إدوارد،١٩٨١). وقد كان لغياب العرب عن الدور الحضاري في فترة أواخر الدولة العثمانية دور كبير لانتشار واضح للحضارة الغربية عن طريق الخبراء الذين استقدمتهم الدولة العثمانية للإفادة من خبرتهم في بناء مؤسساتها، والامتيازات التي منحت لرعايا الدول الغربية. (العتيقي،١٩٦٤). وقد شهد الوطن العربي بين أعوام ١٨٢٠ و١٩١٤م بعض محاولات لليقظة العربية منها: تأسيس العديد من الجمعيات والأحزاب السياسية التي في مجملها تحثُّ العرب في مختلف المناطق العربية إلى العودة إلى ماضيهم المجيد، وتحقيق مستقبل أفضل الأجيال الأمة العربية، وحركات الإصلاح الإسلامي، إضافة إلى نشاط حركة الترجمة والتأليف. وقد نادى بعض دعاة الإصلاح في تلك المرحلة بالانفتاح على الحضارة الغربية والاستفادة من تفوق الغرب في العلم والاقتصاد، وعلى سبيل الذكر لا الحصر اشتهر منهم: رفاعة الطهطاوي واللبناني بطرس البستاني والمصري مصطفى لطفي، وجمال الدين الحسيني الأفغاني، والسوري عبد الرحمن الكواكبي، وغيرهم الكثير. وبعد عام ١٩٠٨م تسلَّمت حركة جمعية الاتحاد والترقي زمام الأمور في الدولة العثمانية، والتي كانت تسيطر على معظم البلاد العربية، ومارست سياسات كان لها الأثر الأكبر في اليقظة العربية خصوصاً بعد سياسة التتريك، فكانت الثورة العربية الكبرى، وهي حركة مسلَّحة انطلقت من الحجاز في ١٠حزيران ١٩١٦م، بزعامة الشريف الحسين بن علي، ودعت إليها الجمعيات العربية السرية في المشرق العربي ضد الحكم العثماني، وكان هدف العرب تحقيق دولة عربية حرة مستقلة، تضم الجزيرة العربية والمشرق العربي(شريف،١٩٦٧)

ومن أهم المحددات التي ساهمت وما تزال في إضعاف إنتاج وحدة فكرية عربية، هي عدم نضوج واقع الثقافة العربية، فقد ظهرت تداعيات الثقافة العربية واحتواؤها على موروث حديث من ثقافة الغرب لا تتناسب والمجتمع العربي، مما جعلها تقف عائقاً في وجه التحول الثقافي والاجتماعي العربي، فانعدم التناسق بين فكرة الثقافة العربية وتحويلها في القطاعات الإبداعية إلى سلع مستوردة من الخارج، إضافة إلى خضوعها لشروط المجتمع الغربي، ونشأت بذلك ثقافات عربية مسلوبة الهوية ومفرغة من معناها ومدلولاتها التي يجب أن تكون عليها، مما ولَّد شعوراً باليأس والإحباط لدى كثير من مثقفي العرب ومفكِّريهم، وحتى لدى المواطن العادي. مما قلَّل الطموح من إمكانات الرؤى المستقبلية لتطور الثقافة العربية. ونستطيع أن نسمّي هذه المرحلة بالسيطرة الصامتة التي تسود في المجتمعات التي تفضِّل رجال المال على رجال الثقافة والسياسة (هيرتس،٢٠٠٧).

فنحن بحاجة ماسة إلى خلفية ثقافية واعية في مختلف المجالات، سواء الثقافية أو السياسية أو الاقتصادية والاجتماعية، والتي تحتاج إلى تكاتف النخبة المثقفة الواعية لما يحيط بها من أحداث عالمية، لتحديد أبعاد القرار والرأي السديد، في إطار جدية القرارات واستقلالية النهج واحترام الآخر من أجل صياغة واعية للواقع الثقافي العربي، في ظل أزمة الفكر التي نمرُّ بها في هذه الأيام. إن متطلبات الهوية العربية الإسلامية تحتاج إلى وعي واضح بعيد عن لغة التجزئة وإطلاق التبعية لعالمية الفكر ولقرار عشوائي، وعندئذٍ نستطيع رسْمَ السياسات الواضحة للفكر الثقافي العربي في ظل علم واسع الثقافة، مختلط الرؤى تغلب عليه لغة المصالح والغايات من وراء الأفعال المختلفة، والتي في بعضها تضرُّ بالهوية العربية الإسلامية. (سعيد،١٩٩٠).

٣. الإطار الاجتماعي للوحدة الفكرية العربية

١. ٣. الأمن القومي كمتطلب فكري

يظهر دور الأمن القومي العربي كمتطلب مهم ينتج عنه شعور عربي موحَّد لمواجهة التهديدات الخارجية والداخلية، حيث تظهر الجوانب العملية في موقع الوطن العربي من الناحية الاستراتيجية لموقعه الفلكي والجغرافي، على أطراف ثلاث قارات هي آسيا وأوروبا وإفريقيا، أن حدود الوطن العربي الخارجية جميعها تستند إلى ظواهر طبيعية (تضاريسية ومناخية).

وتبرز أهمية الوطن العربي من خلال ما تسعى إليه الأمة العربية من تحقيق الأمن القومي العربي، من خلال قدرة الأمة على مواجهة التهديدات الخارجية والداخلية على حد سواء، للحفاظ على كيانها ومصالحها وبالتالي بقائها. وحتى نتمكن من وضع الاستراتيجية للأمن القومي العربي، فلا بدَّ من استثمار الأساس المادي لمقدِّرات الوطن العربي، لأهميته في أن يتبوأ مكانة عالمية بما يملكه من مقدَّرات وثروات هائلة وأهمها النفط، والذي من خلاله نستطيع أن نفعِّل القوة السياسية والاقتصادية، ولاحتواء الوطن العربي على النسبة الأعظم من احتياطيات النفط العالمية، فقد ساهم هذا في أن أصبح الوطن العربي محوراً للصراعات الاقتصادية والسياسية في العالم، لان النفط من أهم مقومات الأمن الطاقي الذي تسعى إليه كل الشعوب. (حسن،٢٠٠٤). وينتمي معظم سكان الوطن العربي إلى أمة واحدة وقومية واحدة، وتجمعها عاداتها وأهدافها وقيمها المشتركة، إضافة إلى وحدة اللغة والدين والتاريخ الحضاري المشترك. وتسعى الأمة العربية إلى مواجهة المخاوف والمخاطر التي تهددها وتعمل إلى الحدِّ من تناميها، وبالتالي حماية مصالحها الحيوية أينما وجدت، من أجل الحفاظ على كيانها وبقائها واستمرارها، وهو ما يعرف بمفهوم الأمن القومي العربي.

٢. ٣. التغير الاجتماعي وإيديولوجية الفكر

وهنالك محدِّد آخر وهو التغير الاجتماعي داخل الدولة الواحدة، حيث تختلف أقطار الوطن العربي من حيث طبيعة التغير الاجتماعي، وسرعته وشموليته، والذي ينعكس بدورة في بناء مجتمع متماسك فكرياً قابل لتقبُّل الانفتاح الفكري على بقية الأقطار أو انغلاقة وبقائه بعيداً عن ركب حضارة التطور والرقي (النواصرة،٢٠١٦). وتعتبر عملية التحول الاجتماعي ظاهرة ديناميكية تؤدي إلى تحوُّلات مهمة في المجتمع وتعديلات في العلاقات الاجتماعية، والتغير المستمر يؤدي إلى تبدُّل الأدوار والمراكز المهمة وأهمها العلاقات الإنسانية. وتتصف عملية التغير الاجتماعي بشكل عام بأنها متغيرة، وأن سرعة التغير لا تسير بشكل متوازن إنما تعتمد على العملية التنموية الخاصة بكل مجتمع (النوري،١٩٩٠). إن عملية التغيير في القيم الاجتماعية تأخذ شكلاً واضحاً من خلال تأثيرها في القيم والأدوار الاجتماعية بشكل عام، وما يصاحب ذلك في التغيير في القيم التي ترتبط العلاقات الاجتماعية. وتتقارب الصورة في حق التنظيم في المؤسسات والنقابات وفي الاتحادات والنوادي الأهلية، بصورة مستقلة عن تدخُّل السلطات، بالإضافة إلى توسيع هامش حرية التعبير والحريات الصحفية، لأنها تشكل المدخل الطبيعي لإرساء قواعد التغير الاجتماعي. (الجولاني،٢٠٠٤)

ومن أهم المحددات التي تبرز الحاجة الماسَّة إلى نهضة فكرية عربية تستوعب المفاهيم الحديثة في حصر الفجوة الفكرية العربية، ضرورة معالجة بعض القضايا المهمة التي تتسم بطابع الاستعجال، ومنها: اتساع مساحات الفقر وتفاقم البطالة، أضف إلى ذلك ضعف منظمات المجتمع المدني وقلَّة أعدادها في الوطن العربي، إضافة إلى ضعف برامج الأحزاب السياسية في النواحي السياسية والاقتصادية، ناهيك عن القصور في برامج التعليم والهجرة الخارجية للعقول العربية (الأمير الحسن بن طلال،٢٠١٣). ويعتبر عامل القطرية من المحدِّدات التي تُضعف مفهوم الوحدة الفكرية في الوطن العربي، ويظهر ذلك عند

ازدياد الشعور الإقليمي لدى جماعة معينة عندما يتحدد انتمائها إلى منطقة جغرافية إما نتيجة العزلة الجغرافية أو السياسات الحكومية غير المتوازنة (Short,1993). قد عزَّزت القطرية (انتماء السكان وولاؤهم لدولتهم) في الوطن العربي خصوصاً بعد فترة سيادة الاستعمار بمختلف صوره، والذي أوجد دولاً عربية بينها حدود سياسية ينتمي سكان كل دولة عربية منها إلى ذلك القطر أو تلك الدولة. (راشد، ٢٠٠٣). وتعاني الأمة العربية ذات المصير المشترك من انقسامات متعددة، وتتنوع بين طائفية أو إثنية نتج عنها تكريس مفهوم الهوية الجديدة على حساب الهوية العربية الواحدة (الأمير الحسن،٢٠١٥)

أما العامل الإيديولوجي فيظهر كأحد أهم العوامل المؤثرة في التغير الاجتماعي، بصفته حركة فكرية تؤثر في أنماط حياة البشر وفي السلوكيات والعلاقات الاجتماعية. وتؤدي الظروف الاجتماعية دوراً واضحاً في تشكُّل الفكر عند معظم الناس، لما لها من ارتباط وثيق بحياتهم الاجتماعية، وطلباً للعدالة والمساواة. وقد عرفت الإنسانية الحديثة ثورة دينية، وثورة ديمقراطية، وثورة صناعية، كل واحدة منها تعبِّر في ميدان خاص وبكيفية خاصة عن التغير الاجتماعي. وإن انتشار المذاهب الاجتماعية والتيارات الفكرية ذات الابعاد المتعددة داخل الدولة أدى ويؤدي إلى تشريعات جديدة وتنميط لأساليب الحياة الاجتماعية، وتقدير لعلاقة الفرد بغيره وبالجماعات التي يعيش فيها(الزغبي،١٩٧٨)، ونتج عن هذه الثورات انقلابات في الفكر تستحق أيضاً اسم الثورات: (العلمية، والتاريخية والعقلانية) ثم عبَّرت عن هذه الثورات إيديولوجيات مختلفة أهمها الليبرالية والاشتراكية والرأسمالية..... الخ فالإيديولوجية الاشتراكية نضجت من خلال تحكُّم الرأسمالية في قوى الإنتاج والاضطهاد الذي لحق بالعمال، مما أدى في النهاية إلى تمسُّك طبقة العمال بالاشتراكية لتحيق العدالة والمساواة. (Urdalk, 2011). إنه التعبير عن التغير الاجتماعي من خلال التعايش الغريب بين التقدم الصناعي والتطور التجاري في مقابل التخلف الذهني، يسمح بشكل

أو بآخر للإيديولوجيات بالاستمرار في الوجود والتطور إلى أنماط وأشكال أكثر تأثيراً في المجتمع. وهذا يعني الاختلاف بين قاعدة المجتمع الواعي المتقبل للتغير الاجتماعي والمجتمع الجامد الذي لا يواكب التطورات الحديثة، مما يؤدّي إلى التخلف في النواحي الاقتصادية والاجتماعية والثقافية الناجمة عن عدم تقبُّل التغير الاجتماعي، والتي يأتي في طليعتها: ضعف إنتاجية الفرد، تدني مستوى المعيشة، تفشي البطالة ولاسيما المقنّعة منها، العلاقة غير السليمة وغير المتوازنة بين الرجل والمرأة، مما يجعل المجتمع في حيرة من أمره. (درويش،١٩٩٢)

٣. ٣. العدل الاجتماعي لصياغة مفهوم التنمية

يتوجب على المجتمع أن يكون مجتمعاً منتجاً للمعرفة والثقافة والأنظمة السياسية التي تتناسب مع طبيعة الأفراد وأصولهم. بالإضافة إلى ذلك ينبغي على الدولة توفير الأمن الإنساني حسب المستوى الحضاري والمعايير الدولية، وبذلك تكون الدولة قد حصَّنت السكان داخلياً وخارجياً. (عمايرة،١٩٩١). لقد بات من الضروري المواءمة بين التنمية الاقتصادية والاجتماعية، فلا ينكر أحد أن التنمية الاقتصادية المتمثلة في إنتاج الموارد الاقتصادية، ستساهم في خلق فرص عمل جديدة تؤدى إلى رفع وتحسين مستوى المعيشة، وما يرافق ذلك من تحسُّن الأوضاع الصحية والتعليمية، والتأثير المتبادل للتنمية الاقتصادية الاجتماعية، والتي تؤدي إلى زيادة قدرة المواطن على الإنتاج والعمل والتوعية بعناصر زيادة الإنتاج والتفكير، والأسرة.(الجناني،٢٠٠٥). إن عجز الإشراف على الحرية الثقافية في العالم العربي، جلب المزيد من الهوة الحضارية الفكرية، وقيامها على المزيد من التحكم والخضوع بدلاً من التفاعل المشترك بين الحريات، سواء على الجانب الأكاديمي التربوي والسياسي الاقتصادي، ليشكل في النهاية منظومة متكاملة من العمل العربي المشترك، والذي يسعى إلى الرغبة في التخلص من الهيمنة الفكرية الغربية(النواصرة،٢٠١٦). ويتطلب النهوض بمستوى العدل الاجتماعي مشاركة أهلية وحركة اجتماعية من العلماء والمثقفين

من جهة ورجال الأعمال والأثرياء من جهة أخرى؛ أي أن يكون هنالك توافق وضوابط تتطلب من الجميع العمل بروح الفريق الواحد. ولا مجال للشك في أنه كلما ازداد الاهتمام بتطوير البنى التحتية والقوى الفكرية في الدولة، من حيث المحتوى والأدوات، أصبح المجتمع أكثر قدرة على التعامل مع معطيات العالم المتغير بسرعة مدهشة. ولعل النمو الاقتصادي يعتمد الآن، بكل فروعه على نوعية المعلومة ومدى توافر المقومات الأساسية في الدولة إضافة إلى النظام الاقتصادي السائد (جدعان،٢٠١٣). وبات منتجو المعلومات يحتلون في السنوات الأخيرة، أهمية ومكانة تفوقان أهمية ومكانة منتجي السلع المادية، حتى أصبح الرقيُّ والتقدم في الدول يقاس بالمستوى التقني ومستوى التصنيع في الدولة. وتعاني بعض البلدان العربية من مشكلة الهجرة (هجرة الكفاءات) وهجرة العقول التي لو تمت رعايتها واكتشافها داخل الدولة لأبدعت بشكل يفوق إبداعها خارج الدولة. ونتيجة للسياسات وقلة الإمكانيات بقيت العقول المفكرة العربية عاجزة عن الابتكار والريادة، وضئيلة الفاعلية في تحريك الواقع والتأثير فيه، وذلك حينما تكون تحت رعاية الدولة وقوانينها خصوصاً في عالمنا العربي الذي تتحكم فيه الدولة في البرامج والخطط والتوجيهات، التي منعت العقل العربي من أن يسافر في فضاءات الإبداع وإنتاج المعرفة، وليس أدل على ذلك من حصول بعض العقول العربية المهاجرة على جوائز التفوق والإبداع في العالم الغربي. وإذا كان العدل الاجتماعي منتَج اجتماعي واقتصادي معاً، فإن ممانعات التطور في المجتمع العربي ترتبط بالسياق الاجتماعي الثقافي السائد. (الدقس،١٩٨٧)

٤.١الخاتمة

تم في هذا الدراسة التي حملت عنوان «الوحدة الفكرية العربية بين النظرية والتطبيق»، دراسة الإطار الثقافي والسياسي للوحدة الفكرية العربية ومكوناته الأساسية وفق المفاهيم العامة للثقافة والثقافة السياسية، وتبيَّن أن الرابط الفعلي للعلاقة بين تلك المفاهيم هو الحوار سواء بين الجانب النظري المعرفي

(الثقافة) والجانب التطبيقي العملي (السياسة). وتم التأكيد على أن الثقافة العربية مستمدة من جذور تاريخية توافقية، فقد شكلت بيئة تفاعلية مع التاريخ العربي المشترك وما يتصل به من لغة ودين وثقافة تعدُّدية. وتم التوصل بناء على تلك المعطيات أن ما نحتاجه كعرب لبناء وحدة فكرية عربية مبني على إعادة إنتاج وإبداع نموذج عربي للمعرفة يشمل الجانب المعرفي والتطبيقي، يكون قادراً على صياغة الفكر الجديد وفق انسجام عربي في الرؤية والرسالة، وأن كل العرب شركاء في مسؤولية الوحدة الفكرية، فكلهم شركاء في إيجاد بيئة خصبة لتطبيقها.

وتم في هذه الدراسة أيضاً توضيح العلاقة بين الثقافة العامة للمجتمع ووضعه السياسي، فمن خلال تصنيف المجتمعات وجدنا سيادة أنواع مختلفة ضمن المجتمع الواحد تنوعت بين ثقافة انعزالية وثقافة منفعلة إضافة إلى ثقافة المشاركة، حيث يمكن لتلك الأنماط التعيش في المجتمع الواحد، بحسب درجة ثقافة المجتمع، وبنية النظام السياسي القائم، فالمشاركة المتقطعة هي السمة العامة لطبيعة الثقافة السياسية العربية؛ أي إنها لا تتخذ شكلاً منتظماً، وإنما تأتي نتيجة للحشد الجماهيري أو التعبئة العامة تجاه أي قضية، إضافة إلى أنها موسمية التفاعل وشكلية. ولا تنحصر معوقات الوحدة الفكرية العربية بالعوامل الخارجية (الاستعمار) بل هنالك عامل آخر (الركود الفكري بين كتّاب ومثقفي العرب). ولا نستطيع إغفال عامل التنمية بمفهومها الحقيقي للمكان والتنمية الفكرية للسكان.

وتم التطرق في هذه الدراسة إلى موضوع مهم وهو غياب الدور العربي في فترة أواخر الدولة العثمانية، مما أدى إلى انتشار واضح للحضارة الغربية عن طريق استقدام الدولة العثمانية للخبراء الأجانب للإفادة من خبرتهم في بناء مؤسساتها، ومنحهم رعايا الدول الغربية الامتيازات. وتم التركيز في هذه الدراسة على أن معظم سكان الوطن العربي أمة واحدة وقومية واحدة، وتجمعها عاداتها وأهدافها وقيمها المشتركة، إضافة إلى وحدة اللغة والدين والتاريخ الحضاري المشترك. وتسعى الأمة العربية إلى مواجهة المخاوف والمخاطر التي

تهددها، وتعمل إلى الحد من تناميها، وبالتالي حماية مصالحها الحيوية أينما وجدت، من أجل الحفاظ على كيانها وبقائها واستمرارها، وهو ما يعرف بمفهوم الأمن القومي العربي. من ناحية أخرى تعتبر عملية التحول الاجتماعي ظاهرة ديناميكية تؤدي إلى تحولات مهمة في المجتمع وتعديلات في العلاقات الاجتماعية، والتغير المستمر يؤدي إلى تبدُّل الأدوار والمراكز المهمة وأهمها العلاقات الإنسانية، ويعتبر عامل القُطرية من المحدِّدات التي تُضعف مفهوم الوحدة الفكرية في الوطن العربي، ويظهر ذلك عند ازدياد الشعور الإقليمي لدى جماعة معينة داخل عندما يتحدد انتماؤها إلى منطقة جغرافية إما نتيجة العزلة الجغرافية أو السياسات الحكومية غير المتوازنة. أما بخصوص مفهوم العدل الاجتماعي، فقد خلصت الدراسة إلى الحاجة الماسة إلى النهوض بمستوى العدل الاجتماعي في الوطن العربي بمختلف صوره بمشاركة أهلية وحركة اجتماعية من العلماء والمثقفين من جهة ورجال الأعمال والأثرياء من جهة أخرى؛ أي أن يكون هنالك توافق وضوابط تتطلب من الجميع العمل بروح الفريق الواحد.

وتم الرجوع إلى العديد من المصادر والمراجع العامة وفق المنهج التاريخي والمنهج التحليلي للدراسات التي عالجت بعض جوانب الموضوع. وجاءت هذه الدراسة لتضيف بعداً عاماً في مفهوم الوحدة الفكرية العربية، من خلال المتطلبات الأساسية والتحليل العملي للظروف التاريخية السابقة والراهنة. وقد وجد العدد القليل من الدراسات التي تعرضت للموضوع بشكل مفصل. ويعتبر ذلك من أهم الصعوبات التي واجهت الدراسة أثناء الإعداد. وتوصلت الدراسة إلى العديد النتائج والتوصيات، أهمها اعتبار الثقافة السياسية العربية جزءاً أساسي منا لثقافة العامة العربية المستمدة من الجذور التاريخية والواقع الحالي، اضافة إلى أهمية الاهتمام بصياغة مفهوم واضح للأمن القومي العربي وفق المعطيات الراهنة، والاهتمام بالفكر العربي الوحدوي المبني على الشعور العربي المشترك. وبرزت الحاجة هنا إلى إجراء المزيد من الأبحاث التي تعالج موضوع الأنظمة التربوية ودورها في بناء المجتمع.

٥. النتائج والتوصيات

٥. ١. النتائج

توصل البحث إلى النتائج الاتية:

١. يحتاج المجتمع العربي إلى إعادة انتاج مبادئ وحدة فكرية عربية مبنية على التوافق بين الجانب المعرفي والتطبيقي.

٢. يعد النظام السياسي في أي دولة نظاماً مفتوحاً يؤثر ويتأثر بالأنظمة الأخرى من خلال علاقات متشابكة ومعقدة أحياناً.

٣. تتميز الثقافة السياسية العربية بطابع المشاركة المتقطعة؛ أي إنها لا تتخذ شكلاً منتظماً.

٤. تعاني الوحدة الفكرية العربية من معوقات داخلية وخارجية.

٥. غياب الدور العربي في أواخر فترة الدولة العثمانية أدى إلى انتشار واضح للحضارة الغربية.

٦. حاجة الوطن العربي إلى إعادة صياغة مفهوم الأمن القومي العربي.

٧. يتطلب النهوض بمستوى العدل الاجتماعي مشاركة أهلية وحركة اجتماعية من العلماء والمثقفين من جهة ورجال الأعمال والأثرياء من جهة أخرى.

٥. ٢. التوصيات

١. العمل على إعداد صيغة توافقية لمبادئ الوحدة الفكرية العربية.

٢. التركيز على مبادئ التعليم الديمقراطي في الدول التي تفتقر إلى تلك السياسة.

٣. العمل على الاهتمام بالثقافة العربية والاعتزاز بمصادرها.

٤. عقد لقاءات حوارية بين مفكري العرب ومثقفيهم لإثراء الفكرة وتعميمها.

٥. العمل على صياغة مفهوم شامل ومشترك حول مفردات الأمن القطري العربي.

٦. إجراء المزيد من الدراسات والأبحاث حول مفهوم الوحدة الفكرية العربية.

٦.المراجع

١. ٦. المراجع العربية

١. إدوارد سعيد (١٩٨١)، **الاستشراق المعرفة، السلطة، الإنشاء**، ترجمة كمال أبو ديب، الطبعة الأولى، بيروت، مؤسسة الأبحاث العربية.

٢. الأمير الحسن بن طلال(٢٠١٣)، مقال بعنوان: **أفكار في الثورة العربية الثانية**، منتدى الفكر العربي، عمان، الأردن.

٣. بركات، حليم، (٢٠٠٩)، **المجتمع العربي المعاصر**، وزارة الثقافة، عمان، الأردن

٤. حمد أحمد الزغبي، (١٩٧٨)، **التغير الاجتماعي بين علم الاجتماع البرجوازي وعلم الاجتماع الاشتراكي**، دار الطليعة، بيروت.

٥. درويش، إبراهيم، (١٩٦٩)، **النظام السياسي، دراسة فلسفية تحليلية**، الجزء الأول، الطبعة الثانية، بغداد.

٦. الدقس، محمد، (١٩٨٧)، **التغير الاجتماعي بين النظرية والتطبيق**، مجدلاوي للنشر، عمان، الأردن.

٧. رزيقة، روابي (٢٠١٤)، **أثر الثقافة السياسية على أداء النظام السياسي**، رسالة ماجستير غير منشورة، جامعة محمد بوضياف، الجزائر.

٨. السورطي، يزيد، (٢٠٠٩)، **السلطوية في التربية العربية، سلسلة عالم المعرفة**، العدد٣٦٢، ٢٠٠٩، المجلس الوطني للثقافة والفنون الآداب، الكويت.

٩. شار، جان وآخرون (١٩٨١)، **تاريخ الفكر السياسي**، ترجمة علي مقلد ط، بيروت. ١٩٨١م.

١٠. صقر، وسام (٢٠١٠)، **الثقافة السياسية وانعكاسها على مفهوم المواطن الشباب الجامعي في قطاع غزة** ٢٠٠٥-٢٠٠٩ رسالة ماجستير غير منشورة جامعة غزة قطاع غزة.

١١. فهمي جدعان (٢٠١٣)، **العدل في حدود ديونطولوجيا**، دورية، العدد الخامس، المركز العربيّ للأبحاث ودراسة السياسات.

١٢. القحطاني، محمد بن دليم (٢٠٠٥)، **إدارة الموارد البشرية: نحو منهج استراتيجي متكامل**، مطابع الحسيني الحديثة، الهفوف.

١٣. كاظم، صالح جواد(١٩٩٠)، **الأنظمة السياسية**، الطبعة الأولى، بغداد.

١٤. محمد السالم، مؤيد سعيد(١٩٨٨)، **نظرية المنظمة: مداخل وعمليات**، بغداد: مطبعة شفيق.

١٥. محمد، شريف(١٩٦٧)، **دراسات تاريخية في النهضة العربية**، دار صادر، بيروت.

١٦. المنوفي، كمال (١٩٨٥)، **الثقافة السياسية وأزمة الديمقراطية في الوطن العربي**، مجلة المستقبل العربي، العدد ٨٠، السنة، ٨ تشرين الأول.

١٧. نجيب العقيقي(١٩٦٤)، **المستشرقون**، دار المعارف، مصر.

١٨. النواصرة، عواد (٢٠١٥)، **الهوية العربية في الميزان، دار فضاءات**، عمان، الأردن.

١٩. النوري، قيس، (١٩٩٠)، **آفاق التغير الاجتماعي النظرية والتنموية**، مطابع التعليم العالي، بغداد.

٢٠. نورينا، هيرتس، (٢٠٠٧)، **السيطرة الصامتة**، ترجمة صدقي حطاب، سلسلة عالم المعرفة، العدد ٣٣٦، ٢٠٠٧، المجلس الوطني للثقافة والفنون الآداب، الكويت.

٢١. هانز بيتر مارتين وهارولد شومان، (٢٠٠٣)، **فخ العولمة**، ترجمة عدنان عباس علي، سلسلة عالم المعرفة، العدد ٢٩٥، الكويت، آب ٢٠٠٣.

٢. ٦. المراجع الأجنبية ومواقع الإنترنت

• Beetham, David. (1998) Human Rights: New Dimensions and Challenges.

• Gabriel Almond and Sidney Verba(1963).The Civic Culture. Political Attitudes and Democracy in Five Nations. political science book. Sage Publications, Inc

• Edited by Janusz Symonides. Democracy and Human Rights: Civil,Political Economic, Social and Cultural.

• Gutmann.A.(1987). Democratic Education.prencet.NJ. universaty.press.

• Shotr.R.S.(1993).An Introduction to political Geography. Rouledge, London.

• Peter,Taylor.Golin,Flint,(2002), Political,Geography. Pearson Education, England.

• Shotr.R.S.(1993).An Introduction

• Urdal.(2011), Education and Civil Conflict: A Review of the Quantitative,

• Empirical Literatur Department of Political ScienceUniversity of Oslo Gudrun.

• Weiss.et al(2011) A Framework for Research in Mathematics, Science, and Technology Education National Research Washington.

• S. N. Eisenstadt,Framwarks of Great Revolutions,Culture,History and Human Agency.International social science journal,No. 133,(August 1992).

• www.mohamedrabeea.com/books/book1_9372.pdf

• www.thaqafa.org/site/pages/details.aspx?itemid=232
•www.ndc.ye/ndcdoc/book_one.pdf
•www.alazhar.edu.ps/Library/aattachedFile.asp?id_no=0005604
• www.dahsha.com/viewarticle.php
• www.daralhayat.com/portalarticlendah
• www.alarabiya.net/programs.html
• www.assawsana.com/portal/Articlesshow.aspx
• www.aljazeera.net.htm
• ar.wikipedia.org/wiki/
• www.saaid.net/feraq/mthahb/45.htm
• www.ibtesama.com
• www.alfikralarabi.org/modules.php?name=News...45
• www.almeshkat.net/books/open.php?book=1689&cat...

الفكـر العـربي الحـديـث

تأليف: د. أحمد برقاوي

(المركز الثقافي العربي، بيروت، ٢٠١٥)

عرض وتعليق: **يوسف عبد الله محمود***

حين يتناول أستاذ فلسفة قراءة الفكر العربي الحديث من منظور فلسفي، فإنه ينأى بنفسه عن العواطف وضحالة الاستنتاجات التي تصحب هذه العواطف التي تهيمن على كثير ممّن تصدوا لواقع الفكر العربي الحديث.

الدكتور أحمد برقاوي أستاذ الفلسفة في جامعة دمشق من هؤلاء الذي أحسنوا قراءة هذا الفكر، متحررين من سطوة الفكر القدري الذي يعفي الدارسين من تفعيل الوعي المتسائل الذي يعرّي ظروف التخلّف الحضاري راداً إياها إلى أسبابها الحقيقية «إن مهمتنا تنحصر قبل كل شيء في تناول فلسفي-تاريخي لعصر يحتل لدى المثقف العربي مكانة مشروع عظيم لم يتحقق حتى هذه اللحظة». (ص ١٣).

أما التناول الفلسفي الذي يشير إليه المؤلف فهو القادر على أن يقرأ التراث ومن ثم الفكر العربي الحديث قراءة قادرة على أن تفهم ما الذي «يجعل من الوعي اللامعقول أو الأسطوري أو الديني وعياً سائداً بالتاريخ». (ص ٥١٢).

* كاتب وناقد أردني.

وهنا يطرح سؤالاً مشروعاً: «كيف يمكن الانتقال من العلم إلى الوعي العلمي مثلاً، العلم علم، فيما الوعي العلمي فلسفة؟».

و«الوعي العلمي» الذي يعنيه د. أحمد برقاوي هو القادر على تكوين وعي جديد مُحصَّن بالفلسفة القادرة بمناهجها المعرفية من تجاوز اللامعقول أو الأسطوري أو الديني المهيمن بصورة أو بأخرى على حياتنا العقلية والثقافية.

في كتابه يحاول المؤلف قراءة الفكر العربي الحديث رابطاً إياه بالخطاب العربي السائد ذي «المضمون البرجوازي التحرري الذي استعير بمعظمه من الغرب»، فيرى أنه فكر برجوازي مغترب، وبسبب من ظروف نشأته «لم يتحول إلى فعل ثوري يمكن أن يتحقق في الأرض». (ص ٣٦).

وكدليل على ذلك فإنه يرى أن مثقفي عصر النهضة العربية في الفترة بين منتصف القرن التاسع عشر وبدايات القرن العشرين «جاء خطابهم مشوشاً وأحياناً متناقضاً. ولأنهم كانوا يدافعون عن أحلام وليس عن وقائع فقد اتسموا أكثر فأكثر بنزعة طوباوية أهم سماتها قدرة الأفكار على صناعة المجتمع المنشود». (ص ٣٩).

وفي تناوله لظاهرة «الإصلاح الديني» التي شغلت مثقفي ومُصلحي عصر النهضة العربية أمثال الكواكبي ومحمد عبده والأفغاني وغيرهم، يرى أنهم حين تصدوا لأسباب انحطاط العلم عند المسلمين «كان السبب جاهزاً فوراً لديهم... إنه تخلّي المسلم عن الإسلام».

لقد حاول بعض المصلحين الدينيين «عصرنة الإسلام»، لكنهم نسوا أن لهذه العصرنة شروطاً لا بدَّ من توفرها «إن إعادة صياغة الدين من جديد ليست ثمرة وعي ديني للعالم وللمجتمع، بل ثمرة وعي دنيوي سياسي واجتماعي وأخلاقي». (ص ٦٣).

ودون أخذ ذلك في الحسبان لا يمكن أن نُحدث تجديداً يجعل من «الإسلام» منطلقاً لوعي جديد يختلف عن الوعي الديني الشعبي السائد كتقليد عمره

مئات السنين «لقد آن الأوان للفلسفة أن تنهض بمهمة نقد الوعي السائد البحث عن أسباب استمراره الموضوعية». (ص ٥١٢).

يفرِّق الكاتب بين «العلم كعلم، وبين الوعي العلمي كفلسفة»، ويُطالب وصولاً إلى هذا الهدف بضرورة «تحرير» العقل العربي من القيود التي تحدُّ من حريته في التفكير ومواجهة كل أشكال الوعي الما قبل عقلي كالوعي الديني والوعي الخرافي والوعي الإيديولوجي. ص ٣٥٠.

وفي توضيحه لهذه الرؤية النقدية التي تفسِّر تكريس «التخلف» يضيف قائلاً: «... لمّا كان العقل علّة التخلُّف، فإن إصلاحه عبر نقده هو أداة التقدم، فهو بهذا المعنى العِلّة والمنقذ». (ص ٣٥٠).

وهذا يعني في ضوء التخلف الحضاري العربي الذي يُغيّب حرية العقل أن ما هو سائد حالياً بصورة عامة هو -وكما يشير المؤلف- «عقل ميتافيزيقي» «ما زال بعيداً عن منجزات العلم ومناهج البحث الاختبارية».

مثل هذا العقل -وكما وصفه- يظل عاجزاً عن تلمّس ومعرفة «العلاقات السببية». إنه عقل غير قادر على الاستفادة من التجربة الإنسانية» «وبالتالي فهو عقل معتقل بقديمه، ولا سيما الدين -فلا يستطيع التعامل مع الحياة في تطوّرها وجدّتها». (ص ٣٥١).

على امتداد هذه الدراسة العلمية والموضوعية، يطالب الكاتب بضرورة أن يغدو العقل العربي «تحديثياً، وضعياً، علمياً، اختيارياً، نقدياً، عقلانياً». (ص ٣٥٢).

دون ذلك لن تستطيع أمتنا تجاوز واقعها المتخلف.

وفي تمييز له بين «الفيلسوف القومي» و«الفيلسوف العقلي» يؤكد أن الأول يستنهض روح الأمة، في حين أن الثاني يستنهض عقلها. وهنا يُبدي أسفه لأن الروح العربية «نائمة يجب أن تستيقظ، والعقل نائم هو الآخر يجب إيقاظه». (ص ٣٥٢).

وفي تصوره لـ «حقل الحرية» يقول «إن حقل الحرية هو حقل الاختلاف». مع الأسف فإن هذا المفهوم ما يزال غائباً عربياً، يحول دون استيعابه الاختلاف

القُطري والمذهبي والعشائري الذي يقف حجر عثرة في وجه تحقيق وحدة الأمة العربية القومية.

يتطرق المؤلف في دراسته إلى ما أسماه «مرحلة جديدة من تاريخ الصراع الداخلي حول المستقبل، ألا وهو الصراع بين قوى دينية: عُنفية أو سلمية، وقوى علمانية حداثوية». بمعنى آخر، هناك قوى تسعى لإعادة إنتاج الدولة الدينية بكل معنى الكلمة حيث لا انفصال بين الدولة والإسلام، وقوى تريد دولة مدنية يكون الفصل بين الدين والدولة المعلم الأساس لها.

وفي قراءته لواقع السلطة في الوطن العربي يشير إلى أن النظام السياسي السائد عربياً هو «نظام سياسي هجين بين العلمانية والنزعة الدينية، فضلاً عن أنه غير ديمقراطي، وإلى جانب ذلك يقع في تناقض مع الحركات الإسلامية». (ص ٣٨٠).

وفي محاولة جادة لإزالة ما يمكن تسميته بـ «الضبابية» التي تسيء إلى مفهوم «العلمانية» وجعلها مضادة للدين فيقول المؤلف «إن الدولة العلمانية ليست هي الدولة المعادية للدين بل هي التي تجعل من الدين خياراً فردياً وعلاقة بين الإله والإنسان».

والدولة العلمانية ليست هي الدولة الإلحادية فهي لا تبني إيديولوجيا دينية أو إلحادية إنها دولة الخيارات الحرة للإنسان. (ص ٣٨٥).

وفي ربط بين «المواطنة» ومفهوم «العلمانية» يؤكد المؤلف أن هذا الربط منطقي، فالفرد ينتمي إلى الدولة بمعزل عن معتقده الديني. فكما يؤكد «فإن المواطنة لا يمكن أن تقوم إلا في دولة علمانية، دولة لا تسمح لأحد من الناس أن ينال امتيازاً ما انطلاقاً من انتمائه الديني». (ص ٣٨٦).

وللأسف فإن الواقع الذي تعيشه مجتمعاتنا العربية والإسلامية لا يطبِّق مفهوم الدولة العلمانية، فما زال النظام الطائفي والمذهبي سائداً شئنا أم أبينا.

وفيما يتعلق بجدلية العلاقة بين «العلمانية» و«الديمقراطية» يرى الكاتب أن الدولة العلمانية «يمكن أن تكون علمانية من جانب واحد ألا وهو فصل الدين عن الدولة، ولكنها يمكن أن تكون بنفس الوقت دولة استبدادية». (ص ٣٨٧).

وفي عصر تغيب فيه هذه الرؤية المستنيرة لمفهوم «العلمانية» عن واقعنا العربي والإسلامي المعاصر، نجد أن تطبيق المنهج العلمي في دراسة النص الإسلامي كثيراً ما يُقابل بالاستنكار من المؤسسة الدينية!

وفي هذا السياق يقول المؤلف «إن تكريس التيار الفكري الحداثي غير ممكن إلا إذا احتفظ باستقلاله عن الإصلاح الديني الإسلامي». (ص ٣٩٤).

في دراسته أيضاً يتطرق د. برقاوي إلى ما أسماه «الوعي بالسلطة في المنطقة العربية». وفي وصفه له يقول: «إنه وعي تقليدي يقوم على ملكية السلطة وشكلها الأهم: الحاكم والرعية». (ص ٤١٤).

وقد أدّى تكريس هذا «الوعي التقليدي» إلى شيوع «الحكم المطلق» في العديد من المجتمعات العربية والإسلامية بالرغم من الزعم أنها متمسكة بالوعي الليبرالي الذي مع الأسف لم يتحول إلى وعي شعبي. وفي تأكيده على «فشل تعيّن الليبرالية عربياً حتى الآن» يقول: «إن المجتمع المتأخر تاريخياً لا يستطيع أن يستمرىء بنية فكرية متقدمة تاريخياً». (ص ٤١٥).

لقد نجح الدكتور أحمد برقاوي في رصد أسباب الإخفاق في الفكر العربي الحديث، وأهمها غياب الوعي العملي، فغيابه يكرس الوعي اللامعقول أو الأسطوري، ويطرد الوعي النقدي الذي ينزع عن كثير من المسلمات قدسيتها كاشفاً لا عقلانيتها وتخلُّفها.

وقد أجابت دراسته عن كثير من التساؤلات التي أبقاها التخلف العربي زمناً طويلاً في فلك الممنوع. إنها «ذهنية التحريم» التي آن الأوان للتخلُّص منها.

دعوة للمشاركة بالدراسات والبحوث المُحكمة في مجلّة «المنتدى»

محور العدد القادم:

• المواطنة وتحولات التربية والتعليم

تدعو المجلّة الباحثين والكُتّاب في الجامعات والمعاهد العلميّة ومراكز الدراسات والبحوث والمعنيين للمشاركة في الكتابة في المحور المشار إليه وما يتفرّع عنه من قضايا، وفقاً للشروط الآتية:

- أن لا تكون الدراسة أو البحث منشورة/ منشوراً من قبل في أي من المنشورات الورقيّة أو عبر الوسائل الإلكترونيّة، وأن يتعهَّد الكاتب بعدم نشره قبل تسلُّم رد هيئة تحرير مجلة «المنتدى» بقبول النشر أو الاعتذار.
- أن تتسم الدراسة/ البحث بالمنهجيّة العلميّة والموضوعيّة، والجدّة في الأفكار والطرح، ويُراعى التوثيق وفق قواعد البحث العلمي،
- الحرص على سلامة اللغة العربيّة نحواً وصرفاً والأسلوب الواضح. وعند إيراد نصوص بلغات أجنبية ضمن الدراسة/ البحث ترجمتها نصّاً.
- أن لا تزيد عدد صفحات الدراسة/ البحث عن (٣٠) صفحة مطبوعة على الكمبيوتر بحرف *Simplified Arabic 16*، وتُدرج الهوامش وقائمة المصادر والمراجع في نهاية الدراسة/ البحث بحرف *Simplified Arabic 14*.
- يُدرَج التوثيق في الهامش ويُعطى أرقاماً متسلسلة حتى نهاية الدراسة/ البحث، ويكون توثيق المصادر والمراجع بالشكل الآتي: (المؤلِّف/ الكاتب، عنوان الكتاب/ عنوان الدراسة أو المقالة، الناشر/ اسم الدورية ورقم العدد وتاريخه، مكان النشر/ الطبع، السنة (للكتب)، رقم الصفحة. وعند تكرار استعمال المصدر أو المرجع يكتب: اسم المؤلف، الكتاب/ عنوان الدراسة أو المقالة، اسم الدورية (ويُشار إليه بعبارة المصدر السابق نفسه، أو مصدر سبقت الإشارة إليه).

- تُرسَل الدراسة/ البحث إلى البريد الإلكتروني لمدير تحرير المجلّة *(kayed@atf. org. jo)*، أو تُسلّم على *CD* لمدير التحرير في مقرّ المنتدى، في موعدٍ أقصاه شهر واحد قبل صدور العدد الذي يتضمَّن المحور المتعلق بموضوع الدراسة/ البحث، مع السيرة الذاتية للكاتب وصورة شخصيّة حديثة.
- تحوَّل الدراسات والبحوث الواردة وفق الإجراءات التحكيمية المتبعة إلى أستاذين متخصصين في موضوعها، وتؤخذ النتيجة من حاصل مجموع العلامتين مقسومة على اثنين، ويُبلَّغ الكاتب بالقبول أو الاعتذار.
- لا تنشر المجلّة إلاَّ الدراسات والبحوث التي تنجح بالتحكيم، وهيئة التحرير غير ملزمة بإعادة ما لم يقبل نشره أو إبداء أسباب عدم القبول.
- لهيئة التحرير أن تستكتبَ أو تكلِّف باحثين وكُتَّاباً للكتابة في موضوعات معيّنة، وتُعامل دراساتهم وبحوثهم وفق هذه الشروط ودون استثناء أيٍّ منها.
- تدفع المجلّة مكافآت رمزية لأصحاب الدراسات والبحوث المقبولة للنشر.

المنتدى

قسيمة اشتراك
في المجلة وفي كتب المنتدى

أرجو قبول اشتراكي في: مجلة المنتدى ☐

مجلة المنتدى: الإصدارات السّنوية (الكتب) ☐

الاســم: .....

العنوان: .....

قيمة الاشتراك*: طريقة الدفع: **نقداً** ..... ☐

حوالة بنكية (صافي القيمة): بنك الاتحاد / الجبيهة

رقم الحساب/ بالدينار: IBAN JO 46UBSI1090000160101556615101

رقم الحساب/ بالدولار: IBAN JO 05UBSI1090000160201556620102

سويفت كود: **SWIFT:** UBSIJOAXXXX

التوقيع: .....

التاريخ: .....

* تملأ هذه القسيمة وتُرسل مع قيمة الاشتراك إلى العنوان الآتي:

منتدى الفكر العربي: ص. ب ١٥٤١ عمّان ١١٩٤١ الأردنّ

	المجلة	المجلة + الكتب
داخل الأردن	للأفــراد: (٢٠) عشرون ديناراً أردنياً للمؤسسات: (٤٠) أربعون ديناراً أردنياً	للأفــراد: (٥٠) خمسون ديناراً أردنياً للمؤسسات: (١٠٠) مئة دينار أردني
خارج الأردن	للأفــراد: (٥٠) خمسون دولاراً أمريكياً للمؤسسات: (١٠٠) مئة دولار أمريكي	للأفــراد: (١٥٠) مئة وخمسين دولاراً أمريكياً للمؤسسات: (٣٠٠) ثلاثمائة دولار أمريكي