

د. ناصر الحكيم

جدلية الفكر والعمل
عند
الأسيير شكيب أرسلان

(دراسة تاريخية فكرية نقدية)



جدلية الفكر والعمل
عند
الأمير شبيب أرسلان

الدكتور ناصر الحكيم

جدلية الفكر والعمل

عند

الأمير شبيب أرسلان

(دراسة تاريخية فكرية نقدية)

الدار التقدّمية

د. ناصر الحكيم/ جدلية الفكر والعمل عند الأمير شبيب أرسلان

جميع الحقوق محفوظة للمؤلف

تمت الطباعة في الدار التقدمية

المختارة - الشوف - لبنان

هاتف: ٩٦١-٥/٣١١٥٥٥ - ٩٦١-٥/٣١٠٥٥٥

E - mail: moukhtarainf@terra.net.lb

<http://www.daraltakadoumya.com>

الطبعة الأولى / آذار ٢٠١٠

الكتاب من القطع الكبير ١٧×٢٤ / التدقيق اللغوي والمراجعة: د. ناصر الحكيم

الإهداء

إلى ذكرى والديّ...

ناصر

كلمة وشكر

يقدم هذا الكتاب، دراسة تاريخية فكرية نقدية عن الأمير شكيب أرسلان، بطريقة جدلية تحاول ربط مفصل التحولات - التي عايشها أرسلان في المنطقة العربية وجوارها، على مدى حوالي نصف القرن - بين أفكاره والظروف الواقعية التي تأثر بها، بحيث نشاهد لديه تفاعلاً دياكتيكياً قلَّ نظيره بين مفكرٍ ورجالٍ عصره.

إنَّ هذا الكتاب الذي نقدّمه اليوم للقارئ هو في أصله أطروحة أُعدت لنيل شهادة الدكتوراه في الفلسفة من الجامعة اللبنانية سنة ١٩٩٢. ونحن إذ نقدّمه في حلّته هذه بفضل الدعم الذي قدّمته «الدار التقدّمية»، التي أقدم لها خالص الشكر والتقدير، منوّهاً بالدعم المباشر والأساسي لشخص الزعيم وليد جنبلاط في تكريمه إيصال هذا الكتاب إلى القارئ الكريم.

المؤلف

المشرفة - عاليه

في، ٢٠٠٩/١٢/١

كرونولوجيا الأمير شكيب أرسلان

(٢٥ كانون أول) ولد في بلدة الشويفات (لبنان)	١٨٦٩
دراسة في بيروت	١٨٧٩ - ١٨٨٨
طبع كتاب "الباكورة" الشعري، أصبح من أتباع الإمام محمد عبده وقت إقامته في بيروت	١٨٨٦
عين مديراً لناحية الشويفات في نظام متصرفية جبل لبنان	١٨٨٧
زار مصر، وأقام في اسطنبول	١٨٩٠ - ١٨٩٢
أمضى عدة أسابيع في أوروبا، والتقى الأفغاني في اسطنبول	١٨٩٢
إقامة رئيسية في لبنان	١٨٩٢ - ١٩١٦
عمل قائماً للشوف لعدة أشهر	١٩٠٢
عمل قائماً للشوف	١٩٠٨ - ١٩١١
في مهمة دعم للجبهة الليبية ضدّ الطليان لثمانية أشهر	١٩١١ - ١٩١٢
انتخب نائباً عن حوران في "مجلس المبعوثان" العثماني	١٩١٤
تعاون مع جمال باشا في سياسات سوريا ولبنان	١٩١٤ - ١٩١٦
تزوج من سليمة الخاص حاتوغو	١٩١٦
رحلتين إلى ألمانيا بناءً لطلب أنور باشا وزير الحربية العثماني	١٩١٧ - ١٩١٨
ولادة ابنه غالب في عاليه	١٩١٧
إقامة في سويسرا	١٩١٩ - ١٩٢٠
إقامة في برلين	١٩٢١ - ١٩٢٣
زيارة إلى موسكو (حزيران - تموز)	١٩٢١
لقاء المجلس السوري - الفلسطيني في جنيف (آب)	١٩٢١

مشاركة في أعمال مؤتمر الشعوب المضطهدة في جنوى ايطاليا (أيار)	١٩٢٢
زيارة إلى لندن (تموز)	١٩٢٢
إقامة في مرسين (تركيا)	١٩٢٣-١٩٢٥
إقامة عدّة أسابيع في أوروبا (أواخر ١٩٢٤)	١٩٢٤
إقامة مستقرّة في سويسرا	١٩٢٥
لقاء الكونت دو جوفينيل في باريس (تشرين الثاني)	١٩٢٥
حصوله على الجنسية الحجازية	١٩٢٦
زيارة إلى الولايات المتحدة الأمريكية (كانون الثاني - نيسان)	١٩٢٧
زيارة إلى موسكو (تشرين الثاني)	١٩٢٧
ولادة ابنته ميّ في لوزان (سويسرا)	١٩٢٨
الحج إلى مكّة المكرّمة (أيار - أيلول)	١٩٢٩
ولادة ابنته "تظمية في جنيف"	١٩٣٠
أسّس مجلّة "الأمة العربية" بالفرنسية في جنيف	١٩٣٠
زيارة إلى إسبانيا (حزيران - آب)	١٩٣٠
زيارة إلى المغرب (آب)	١٩٣٠
زيارة إلى البلقان (كانون الثاني)	١٩٣٢
شارك في مؤتمر الطلاب الشرقيين في روما (كانون الأول)	١٩٣٣
زيارة إلى البلقان (كانون الثاني - شباط)	١٩٣٤
لقاء موسوليني في روما (شباط)	١٩٣٤
شارك في وفد الصلح في الجزيرة العربية (نيسان - حزيران)	١٩٣٤
زيارة فلسطين (تموز - آب)	١٩٣٤
ترأس المؤتمر الإسلامي - الأوروبي في جنيف (أيلول)	١٩٣٥

زيارة إلى سوريا (حزيران - كانون الأول)	١٩٣٧
حضر مؤتمر بلودان لدعم القضية الفلسطينية وانتخب نائباً ثانياً لرئيس المؤتمر (أيلول)	١٩٣٧
انتخب رئيساً للمجمع العلمي العربي بدمشق	١٩٣٨
زيارة إلى مصر (شباط - تموز)	١٩٣٩
زيارة إلى برلين (أيلول)	١٩٣٩
داخل سويسرا	١٩٣٩ - ١٩٤٦
العودة إلى الوطن (تشرين الأول)	١٩٤٦
وفاته في بيروت (٩ كانون الأول)	١٩٤٦

مقدمة

بقلم الأستاذ الدكتور محمد شيا

”جدلية الفكر والعمل عند الأمير شكيب أرسلان“ هو عمل أكاديمي آخر في فكر الأمير شكيب أرسلان وسيرته النضالية. والعمل في الأصل أطروحة دكتوراه أعدها المؤلف لكلية الآداب في الجامعة اللبنانية، بدأها مع المرحوم الدكتور معن زيادة، وأنهاها بإشرافي سنة ١٩٩٢. ونال عليها درجة جيد. ويقع العمل في أربعة أبواب، وستة عشر فصلاً. مع مقدمة وخاتمة.

”عملنا هذا ليس أول عمل حول شكيب أرسلان، فقد سبقه عدّة أعمال“. يقول المؤلف في مقدمته. وقد صدق المؤلف من دون شك. فقبل عمله، كانت هناك أعمال حول شكيب، وبعده أيضاً سيكون هناك أعمال أخرى. ومع ذلك، فما كُتِبَ حول شكيب أرسلان حتى الآن قليل قياساً بشهرته التي طبقت الآفاق، وبأهميته التي كانت ”فوق كلِّ فوقٍ“ كما قال الملك عبد الله وهو يرثي شكيباً في حفل أقيم في حيفا سنة ١٩٤٧.

يتناول الباب الأول من هذا الكتاب المحطات النضالية البارزة في حياة الأمير شكيب أرسلان. لبنانياً وعربياً وإسلامياً، وإلى وفاته سنة ١٩٤٦. وبين هذه المحطات يتوقف المؤلف عند أربع محطات بارزة: ”الثورة السورية الكبرى ونشاطه السياسي كرئيس للوفد السوري - الفلسطيني الدائم لدى عصبة الأمم في جنيف، القضية الفلسطينية والاستيطان الصهيوني لأرض فلسطين العربية، ولاستعمار الإيطالي لليبيا وجهود أرسلان للدفاع عن اللبيين، وعلاقات أرسلان بكلِّ من إيطاليا وألمانيا“.

نجد المؤلف في الباب الأول، وإلى استعراض المحطات النضالية البارزة، في إيضاح نقطة مهمة في تاريخ الأمير شكيب أرسلان، وهي ما يتداول دائماً عن شكيب ”العثماني“، فقد تناول تطوّر شكيب التدريجي من :

شكيب ”العثماني - الإسلامي“ في المرحلة الأولى وصولاً إلى شكيب ”الإسلامي العربي“ في المرحلة الأخيرة.

لم تكن ”عثمانية“ الأمير شكيب أرسلان خياراً سياسياً ثابتاً لشكيب، وكيف تكون خياره، وقد خرجت هذه الفكرة من تركيا نفسها مع انقلاب ١٩٠٨، الذي جاء بالجنح القومي

التركي - الطوراني، إلى قمة السلطة في اسطنبول. والذي عمل على اجتثاث كل ما هو غير تركي من: مركز السلطنة ورموزها، وإلغاء الطابع الإسلامي للدولة.

من واجب المراقب والقاريء الموضوعي أن يتوقف عند هذه المقارنة - المفارقة، إذ يرتفع فوراً السؤال: لماذا يدافع شكيب عن "عثمانية" انقضت حتى في تركيا نفسها؟ والجواب يكمن جزئياً في السؤال نفسه: فلو كانت "العثمانية" المزعومة لشكيب تبعية لاسطنبول، لكان من البديهي أن يتخلى عن العثمانية والخلافة لحظة تخلي اسطنبول عنها، فيرتدي طربوشاً جديداً وزياً جديداً كما فعلوا في اسطنبول. لكن واقع الحال كان بخلاف ذلك، فقد كان شكيب ناقداً لأوضاع الخلافة أو السلطنة، على خلاف مع ولاتها، مستقيلاً من مهامه في ذروة سلطانها، وكان بالمقابل متمسكاً بها يوم شارفت شمسها إلى زوال بدءاً من سنة ١٩٠٨. خاض شكيب صراعاً مباشراً مع فرنكو باشا أيام كان شكيب قائم مقام الشوف.

ثم خاض مواجهة مع جمال باشا (السفاح) يوم وصل به الشطط إلى نفى زعماء لبنان المسيحيين، وهو استدعاء بطريك الموارنة إلى دمشق، مع ما في ذلك من غطرسة للسفاح، وشطط وقسر لإرادة اللبنانيين وتنكيل بزعمائهم.

هذه بضعة مواقف من الأمير شكيب أرسلان، لا أكثر، لكنها كافية لتظهر أن:

- ١- "عثمانية" شكيب لا تعني "تركية" شكيب على الإطلاق.
 - ٢- "عثمانية" شكيب كانت نوعاً من الأبوة الفكرية والنظرية، ولم تكن استتباعاً على الإطلاق.
 - ٣- "عثمانية" شكيب كانت حرصاً على الخيط الأخير المتبقي من عبادة العالم الإسلامي، التي لم يجد شكيب من مصلحة في قطعه وسط الاجتياح الأوروبي الغربي للشرق.
 - ٤- "عثمانية" شكيب كانت جامعة نضالية لم يكن سواها متاحاً مطلع القرن العشرين، للحفاظ على هوية الشرق في مواجهة المخططات الغربية الكولونيالية، التي لم تخدع شكيباً بشعاراتها المخادعة، فيما هي خدعت آخرين.
- نستنتج من هذه الإيضاحات، أن ما يُرمى به شكيب أحياناً من "عثمانية" في هواه السياسي، لم يكن دقيقاً أو معبراً تماماً عن موقع شكيب.
- هذه العثمانية هي في الواقع خيار شكيب السياسي المعبر عنه في "الجامعة الإسلامية"، التي

انتمى شكيب إلى نضالها الفكري والإيديولوجي، مع جيل كامل من الإصلاحيين أواخر القرن التاسع عشر، مع جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده ورشيد رضا وآخرين.

هذه «العثمانية» كانت تعبيراً عن الاتجاه النضالي لرعييل كامل من المناضلين والمصلحين المسلمين: العرب والأتراك والأفغان والهنود وغيرهم... الذين ساورتهم شكوك عميقة في حقيقة «الاستشراق» الأوروبي ودعوات النهضة القومية العربية التي دعا إليها أو ساعد على بروزها. وكيف لشكيب - وهو السياسي اللبناني المُنحَنك - أن يثق بكثير من هذه الدعوات، فيما هو يعرف أنها نشأت في مكاتب القناصل الأوروبيين، وعلى أيدي التراجم أو التجار المرتبطين بوكالات أوروبية.

دعوى «عثمانية» شكيب أرسلان، وهي ليست في الأصل بالأمر المعيب، زعم يجب أن يتوقف الحديث فيه ولأسباب علمية وتاريخية بحتة.

فأنتى وجهت البحث أو التحليل أو التحقيق التاريخي فهو سينتهي إلى خلاصة أن «عثمانية» شكيب إنما تعني في الواقع والحقيقة «إسلامية» شكيب، التي أملت عليه مفاهيم «العروة الوثقى» و«الجامعة الإسلامية». ونضالات عملية إلى جانب أنور باشا إلى جانب المناضلين المسلمين الروس بعد سنة ١٩١٧، وإلى جانب عمر المختار والمناضلين الليبيين ضد الغزوة الإيطالية، وليس أدل على ما نقوله من الإشارة البسيطة إلى أن شكيب غادر أظنة (وتركيا برمتها)، حين هُزم تيار الجامعة الإسلامية بنتيجة الحرب العالمية الأولى، واستولى الجيش بقيادة مصطفى كمال على السلطة وتخلص من الخلافة والسلطنة، ومن كل أثر إسلامي بل وشرقي، ساعياً إلى إقامة دولة غير دينية على الطراز الأوروبي الغربي.

لكننا نعيد القول، أن شكيب وفي ذروة إسلاميته، لم يفهم الإسلام نقيضاً للعروبة، بل كإتمام لها، ولدعوتها الحضارية، تماماً كما عاد في حقبة جينيف (بدءاً من سنة ١٩٢٦) داعية استقلال عروبي لم ير فيه ما يعارض أو ينقض الإسلام وبالمعنى الديني الحضاري. ولا حاجة للقول مرة ثانية أن شكيب الشخصية والمناضل، كان الملهم للأحزاب القومية الاستقلالية، في شمال إفريقيا تحديداً، ومناضلي تلك الأحزاب الأوائل، وكانوا في معظمهم طلاباً في فرنسا. وعندني أن تأثير شكيب في تفكير مناضلي الحركة الاستقلالية المغاربية في ثلاثينات وأربعينات القرن الماضي، كان له دور واضح في تشكيل وعي استقلالي مغاربي إسلامي - عربي، ولكن بنكهة مغاربية محلية واضحة، جاعلاً فكر تلك الحركة الاستقلالية في مكان وسط مناسب بين تطرفين: التطرف العلماني - الشيوعي المحلي المفرط (على الطراز الغربي). والتطرف الإسلامي

الكوسمبولتيكي المبالغ والمفرط أيضًا. هوذا بعض تأثير شكيب في الحركات الاستقلالية المشرقية والمغاربية، مزيج عجيب نضالي وواقعي، من "الجامعة الإسلامية" والعروبة "غير الجنسية" والمحلية أو الوطنية التي لم تغب عن نضالات شكيب.

وكما عارض شكيب أي فهم عقائدي، أو علماني لقومية عربية "كبيرة" تتنكر للإسلام، أو تقلب له ظهر المجن، أو تكون ممرًا للانقسام بين المسلمين، كذلك عارض شكيب بالقوة نفسها، دعاة القوميات: "الإقليمية" أو "المحلية".

وقد أوضح المؤلف بنجاح، وعلى نحو علمي كامل، موقف شكيب وبالاستناد إلى نصوص ومقالات منه، رد فيها بالتفصيل على دعاوي القومية "الفينيقية" أو القومية "السورية". ينقل المؤلف عن مقالة لشكيب بعنوان: "سوريا عربية"، ما معناه: "أجاب أرسلان هاتين الفتنتين قائلاً بأن الفينيقيين هم من الكنعانيين... أي من الشجرة العربية، ولغتهم مشابهة للعربية كسائر اللغات السامية. كما أن الآراميين هم أمة سامية شقيقة للأمة العربية" وينتهي الأمير في مقاله: "وفي كل الأحوال: فسواء أكان نصارى الشرق من الأصل العربي أو الفينيقي أو الآرامي. فأنهم راجعون إلى الأرومة السامية التي أعظم فروعها، الأمة العربية، وبالتالي فهم والعرب المسلمون من أمة واحدة" (من مقالة: "سورية عربية" في مجلة "المنار").

لم ير الأمير شكيب أرسلان تناقضًا بين قومية عربية الجسد، إسلامية الروح، ولها خصوصية في الأمكنة التي حلت فيها. هذا "التوفيق" الناجح من شكيب أرسلان بين ما بات متناقضًا في حقبة الإيديولوجيات التي سادت حتى ثمانينات القرن الماضي، هو الذي جعل - على سبيل المثال فقط - كبير الاستقلاليين القوميّين الأوائل الملك فيصل الأول، يقول في شكيب سنة ١٩٣٠ - وبعد انكشاف زيف وعود بريطانيا للقوميين العرب - "أشهد أنك أول من حدّثني باتّحاد عربي مستقل".

شهادة الملك العربي القومي الأول، ومثلها العشرات، تسفّه بعض الكتبة المتسرّعين في أحكامهم. وشهادة الأمير عبد الله في مهرجان تأبين شكيب في حيفا سنة ١٩٤٧ حين قال: "لقد مات الذي ليس فوقه فوق" غير بيان بواقع الأمير الفعلي (النفسي، والشخصي، والسياسي والثقافي).

كان الأمير شكيب ذروة في غير مجال:

- في الصداقة والوفاء.

- في إخلاصه غير المحدود لقومه وأمته.

- في غزارة علمه، يسند نظرياته ومواقفه السياسية والقومية والفكرية.

- وفي حذره العلمي - وعلى طريقه العلماء والباحثين - وفي تواضعه وأدبه.

لقد وُفق المؤلف، وهو في حقل العلم والبحث عينه، في الإضاءة على جوانب عدّة في شخصية الأمير شكيب، وبخاصة نضاله الوطني والقومي، والذي لم يستكن إلى أن تعب الجسد من نضال لم يهدأ، ونضال حفرت جراحاً في الجسد، فغادرت الروح الجسد في ٩ كانون الأول سنة ١٩٤٦، وكانت آخر كلمة نطق بهل قبيل تسليم الروح لخالقه: "أوصيكم بفلسطين".

هوذا الأمير شكيب أرسلان، يكتب في سيرته العطرة صديقنا الدكتور ناصر الحكيم، وكتبنا نحن، وكتب قبلنا أكابر هذه الأمة، وكتابتهم كلها، وما فيها من علم، إنّما هي ذلك الجسد نحمل من خلاله تراث الأمير شكيب إلى الأجيال العربية الشابة، لتذهب مذهب شكيب عينه، أو بوحى منه، في التمسك بالتراث العربي - الإسلامي لشعبنا ووطننا، ضدّ كل تهديد لهويتنا، والتمسك بالعلم والعقل سبيلين للنهضة المدنية، والحضارية لشعبنا وأوطاننا، والتمسك بنهج الممارسة المتطابقة مع الأفكار، أي النضال الصادق الحقيقي، بعيداً عن التطرف اللفظي المجاني الذي لا يغيّر في الوقائع كثيراً.

كتاب الدكتور ناصر الحكيم، وهو في الاتجاه هذا تماماً، وهو مدمك موفق آخر في الجدار العلمي المتين الذي تشيّدته "الدار التقدّمية"، بتوجيه مباشر من حفيد شكيب الأستاذ وليد جنبلاط، وبجهد ومثابرة مشكورين من إدارة "الدار التقدّمية" فلها كلّ التمنيات بالتوفيق.

الأستاذ الدكتور
محمد شيا

الشويفات، في ٢/٤/٢٠٠٩

تمهيد

في معنى جدلية الفكر والعمل عند الأمير شكيب أرسلان

١- الغرض من هذا الكتاب هو الكشف عن أبرز نشاطات الأمير شكيب أرسلان العملية والسياسية خصوصاً (في فترة تتجاوز نصف القرن ١٨٨٧ - ١٩٤٦)، ثم بيان الجذور الفكرية والثقافية لهذه المواقف، ثم ما انتهى إليه الجدل النظري - العملي، الذي شكّل نسيج حياته السياسية، من أفكار وآراء ووجهات نظر تبلغ أو لا تبلغ مستوى النظرية، كما سيتضح في حينه. وهكذا فإننا لن نتعرض لكامل نشاط الأمير شكيب أرسلان العملي، لأنّ البحث حينئذٍ يقتضي مباحث مطوّلة تخرج بنا عن السياق الذي رسمناه لهذا الكتاب، لذلك فسوف يرى القارئ عبر الصفحات القادمة، أننا بحثنا في عدد من المحطّات السياسية من جملة محطّات عديدة كان للأمير شكيب أرسلان فيها مواقف وكتابات، وسوف تشكّل هذه المواضيع مضمون الباب الأول من هذا الكتاب. أمّا الأبواب الأخرى فهي مجموعة من البحوث ذات الطابع الفكري. وتعالج بشكل واضح مجمل فكر أرسلان المتعدّد الاتّجاهات والاهتمامات.

إنّ كتابنا هذا، ليس أول عمل حول شكيب أرسلان، فقد سبقه عدّة أعمال* منها: عمل سامي الدهان في محاضراته حول شكيب أرسلان والتي ألقاها على طلبة معهد دراسات الجامعة العربية (١٩٥٨). وتلقي المحاضرات ضوءاً عاماً على بعض أفكار أرسلان السياسية والأدبية في كتابات الأمير شكيب أرسلان (جزّان)، وموضوع الكتاب أدبي بشكل كامل، وهو يعالج الناحية الأدبية في كتابات الأمير شكيب أرسلان بشكل مفصّل، كما أنّ الشرباصي نشر كتاباً آخر تحت عنوان "شكيب أرسلان داعية العروبة والإسلام"، ويلقي فيه نظرة عامّة غير معمّقة على موقف شكيب أرسلان القومي والإسلامي.

كذلك نجد كتباً حول الأمير شكيب أرسلان، حديثة العهد، لعلّ أهمّها كتاب الدكتور محمّد شيا مقدّمات الفكر السياسي عند شكيب أرسلان الذي يلقي نظرة تتركز حول فكر أرسلان السياسي القومي والإسلامي. ومن بين الكتب الأجنبية الحديثة والكثيرة الأهميّة عمل "وليام كليفلاند" Cleveland الذي صدر تحت عنوان "الإسلام في مواجهة الغرب" Islam

* يمكن العودة إلى فهرست المصادر والمراجع.

Against The West ويعالج الكتاب مواقف أرسلان في مواجهة الغرب في فترة تتجاوز النصف قرن، إضافة إلى مقالات وبحوث أخرى في غير كتاب ودورية.

هذه هي أهم الدراسات التي قُدمت حول شكيب أرسلان، لذا يحاول كتابنا الآن إلقاء ضوء أكثر وضوحاً وإقامة دراسة جديدة تتناول جدلية العلاقة بين فكر أرسلان وعمله، وتحاول جمع فكر أرسلان مقيمة ربطاً بين فكره وبين عمله ونشاطه المتشعب، وقد قسّمنا كتابنا هذا إلى أربعة أبواب، إضافة إلى مقدمة وخاتمة.

يعالج الباب الأول أهم المحطّات النضالية الأرسلانية لبنانياً عربياً وإسلامياً وتكلّم فيه عن انطلاقة أرسلان من لبنان وعمله السياسي المتدرّج فيه، ثمّ نشرح دوره كعربي في السياسية العثمانية، ونبيّن موقفه من القوميّين العرب ومن الثورة العربية الكبرى إبان الحرب العالمية الأولى والدور المهم الذي شغله خلال تلك الحرب. ثمّ نعرض نشاط أرسلان العسكري أيام السلطنة العثمانية عبر محطتين: الحرب الليبية - الإيطالية (١٩١١ - ١٩١٢)، والحرب العالمية الأولى. كما أننا نتكلّم فيه عن محطّات لنشاط شكيب أرسلان بعد الحرب العالمية وحتى وفاته (١٩٤٦). ونتوقّف في أربع منها: الثورة السورية الكبرى، ونشاطه السياسي الكبير كرئيس للوفد السوري - الفلسطيني الدائم لدى عصبة الأمم في جنيف، القضية الفلسطينية والاستيطان الصهيوني لأرض فلسطين العربية، وتحسّس أرسلان المبكر لأخطار هذا الاستيطان، الاستعمار الإيطالي لليبيا وجهود شكيب أرسلان مع موسوليني للدفاع عن الليبيين، وأخيراً نتكلّم عن علاقات الأمير شكيب أرسلان بكل من ألمانيا وإيطاليا.

أمّا الأبواب الأخرى من هذا الكتاب فهي تنصبّ على الجانب الفكري لدى أرسلان، فنعرض في الباب الثاني إشكالية النهضة: عوامل التخلف وعوامل النهضة. أمّا الباب الثالث فيعالج فكرة الكيان السياسي لدى شكيب أرسلان وتطوّر موقفه من الجامعة الإسلامية إلى القومية العربية، ونبيّن رأي أرسلان في النظام السياسي للدولة الإسلامية وذلك عبر النقاط التالية: الدين والدولة، الشريعة والقانون الوضعي، الديمقراطية والشورى، الإسلام والاشتراكية، وأخيراً موقفه من الأقليات غير الإسلامية في الدولة الإسلامية التي دعا إليها، وفي الباب الرابع نعالج فكر الأمير شكيب أرسلان الاجتماعي والاقتصادي من منطلق ربطه بالإسلام.

هذه هي أهم عناوين كتابنا، وفي الكتابة سنحاول إلقاء نظرة معمّقة على فكر أرسلان، وتحليله ونقده في المواضيع التي نرى ضرورة النقد فيها، ونحن في ذلك نحاول تقديم نظرة تقترب من الشمولية حول شكيب أرسلان.

لقد واجهنا خلال عملية البحث والكتابة في هذا الكتاب عقبات عدّة منها ما تمكّننا من تذليله ومنها ما عجزنا عنه. لقد كانت أهم العقبات على الإطلاق. هي إيجاد الوثائق والكتابات غير المعروفة لشكيب أرسلان. فبالنسبة للوثائق الخطيّة غير المنشورة تمكّننا من الحصول على نزر يسير منها له علاقة مباشرة بالكتاب، فيما حصلنا على عدد من الوثائق الشخصية غير المرتبطة بالبحث. أمّا الكتابات المنشورة للأمير شكيب أرسلان خصوصاً في الصحف والمجلات والتي كانت مجهولة المكان والزمان. فقد عثرنا على كمية كبيرة منها في الصحف والمجلات الموجودة في لبنان فقط. ويمكننا الجزم بأننا كشفنا على الغالبية الساحقة من مقالات شكيب أرسلان ذات العلاقة بالكتاب والمنشورة في مجلات و صحف موجودة في المكتبات اللبنانية، مما شكّل لنا سنداً أساسياً في الكتابة.

٢- لماذا الجدلية؟ جدلية الفكر والعمل لدى شكيب أرسلان؟ ولماذا الجدلية لدى أرسلان بالذات؟ وكيف كانت هذه الجدلية في مضمونها وبحدودها؟ تلك قضية يحاول هذا الكتاب أن يعالجها، أن يبيّن مساراتها ويوضّح القراءات التي استنبط منها أرسلان خطوط هذه الجدلية وافقها.

وُصف شكيب أرسلان على الدوام بأنه رجل سياسي بارع ومحاور محتكّ، تفوّق على معظم أقرانه ووصل إلى مراكز حساسة ومؤثرة. كان سريع الحركة في عمله واقعيّاً في أدائه، وبرز لذلك على الصعيدين العربي والإسلامي وأصبح في العقد الثاني من القرن العشرين من أهم رجالات بلاد الشام وأكثرهم فاعلية في سياسات السلطنة العثمانية، ولعله كان العربي المؤثر في الآستانة. والمقرّب من مركز القرار فيها.

ولقد كان أرسلان جدليّاً، لأنّ السياسة هي فن الممكن، ولأنّ من يتعاطى في فن الممكن يجب عليه أن يتفاعل مع الواقع، لكي تكون لديه القدرة على الفعل فيه، ولكي تكون مبادراته ناجعة وسهامه مصيبة الأهداف. وفي السياسة طريقتان مختلفتان ولكنهما ليسا متعارضين، عنيت بهما الاستراتيجية والتكتيك، فالأول هو تلك النظرية الثابتة التي لا تتغيّر قربت من الواقع أم بعدت؛ وهي الهدف النهائي الذي يُعمل عليه، أمّا الثاني فهو هذه الخطط اليومية التي تتعاطى مع عوامل ومعطيات ملموسة بدقة وبالتالي تستوجب عملاً ملموساً ودقيقاً، ويمكن للسياسي أن يعمل ضمن أحد الطريقتين كما يمكن أن يعمل على كليهما معاً. ففي الحالة الأولى سيكون رجل السياسة أمّا بعيداً عن الواقع لأنه يتصرّف ضمن معطيات غير واقعية وسيكون في هذه الحالة غير قادر على التأثير في الواقع، أو أنه سيكون رجل إدارة وعمل يومي يعمل ضمن أطر

ضيقة من دون آفاق واضحة. أمّا في الحالة الثانية أي العمل بالطريقتين معاً (الاستراتيجي والتكتيكي) فإنّ رجل السياسة سيكون إذ ذاك جدلياً، أي أنّ آراءه تنبع من استقراء دقيق للواقع، ولذلك تأتي هذه الآراء قادرة على ملامسة حدود الواقع ومن ثمّ التأثير فيه، وفي هذه الحالة يتفاعل السياسي مع عصره ضمن حدود الزمان والمكان، ويمكنه تكتيكياً أن يصل إلى أهدافه الاستراتيجية. ذلك هو الخط الذي اتّبعه الأميرشكيب أرسلان وثابر عليه طوال حياته، وهذه ميزة تفرّد بها عن كثيرين غيره من دعاة الإصلاح الإسلامي في عصره، فلم يكن شكيب أرسلان مفكراً نظرياً، ولا كان أيضاً سياسياً مناضلاً ضمن اليوميات الآنية، بل إنّ أرسلان جمع الوجهين معاً أي أنه، جمع بين الفكر والعمل، بين النظرية والممارسة، وبذلك فإنّه كان رجلاً جدلياً وكان نشاطه اليومي يتأطر تحت نظرية سياسية موجودة فعلاً، أو أنّ إمكان وجودها ليس بعيداً عن التحقق الفعلي، وهكذا، فإننا لا نجد لدى شكيب أرسلان نظريات فكرية خالصة وبعيدة المنال، ذلك أنّ الرجل كان يتحرّك ضمن دوائر الواقع المنظور، وربّما كان هذا الوضع هو الذي جعله يمتلك قدرة كبيرة في الدفاع عن آرائه وطروحاته وفي جعله يكتسب مرونة كبيرة في التعاطي مع قضايا عصره.

في شرحنا لهذه المقولة، مقولة الجدلية لدى شكيب أرسلان، نقول أنّ شكيب أرسلان تبنّى نظريتين سياسيتين أساسيتين في حياته: الأولى فكرة الجامعة الإسلامية تحت اللواء العثماني، والثانية فكرة القومية العربية التي تبناها نهائياً في الخمس عشرة سنة الأخيرة من حياته (١٩٣١ - ١٩٤٦).

وفي الحقيقة، فإنّ دفاع شكيب أرسلان عن فكرة الوحدة الإسلامية تحت اللواء العثماني لم يكن عملاً نظرياً خالصاً، ولا كان بالمقابل لأجل مصلحة شخصية بحته رآها الرجل لنفسه، بل أنّ الرجل الذي كان حليفاً مخلصاً قوياً للسلطنة، وربّما كان من أوفى رجالها بين العرب، رأى أنّ وحدة السلطنة والدفاع عنها أمر ضروري وأساسي: الأول حسي عملي، والثاني نظري ديني. فبالنسبة إلى المحور الأول، كان الأمير شكيب يستقرئ، الواقع السياسي المعاش والذي رآه عن كثب. وشرح تفاصيله الدقيقة في بيانه الشهير إلى العرب العام ١٩١٣ - بعيد انعقاد المؤتمر العربي الأول في باريس، حيث كان هذا البيان بمثابة رد العرب الموالين للسلطنة على العرب المعادين لها - فأكد أرسلان أنّ الدول الغربية هي كتلة واحدة مترابطة صفّاً واحداً ضدّ السلطنة العثمانية والمسلمين عموماً، وأنّ هذه الدول التي تختلف أحياناً فيما بينها على مناطق النفوذ فإنّها لا تلبث أن تتفق على ابتلاع البلاد العثمانية والإسلامية وكلّ دول العالم الضعيفة. واستنجد أرسلان بدلائل واقعية مستشهداً بأحد الكتب الذي يظهر شرحاً لمئة مشروع غربي منذ الحروب الصليبية

حتى أوائل القرن العشرين تدور حول كيفية ابتلاع البلاد الإسلامية جميعاً. ويذكر أرسلان أيضاً تقاسم دول أوروبا الاستعمارية لبلدان شمال أفريقيا، ثم يذكر الحرب الاقتصادية لأوروبا ضد السلطنة، ومسألة الديون التي أصبحت وسيلة تدخل مباشر في شؤون السلطنة، ولا ينسى دور الإرساليات التبشيرية التي كانت موافد إثارة ضد الدولة العثمانية، ولا يفوت الأمير شكيب كشف علاقة الحركة القومية العربية مع الدوائر الغربية الاستعمارية، تلك الدوائر التي احتضنت القوميّين العرب ودعمت اتجاههم الانفصالي عن السلطنة، في وقت رأى فيه أرسلان، أنّ هذا الدعم ما هو إلاّ وسيلة تكتيكية لفصل العرب عن الأتراك وإسقاط السلطنة العثمانية من الداخل ليتسنى للغربيين لاحقاً احتلال بلاد العرب والأتراك معاً. لقد كانت كلّ المعطيات الواقعية تدفع بأرسلان أكثر فأكثر نحو الباب العالي والذي مثّل لأرسلان درع المسلمين المتين وملجأهم الأيمن، في وقت رأى فيه الأمير شكيب الأفق رمادياً ينحدر نحو السواد.

إذا، كانت الجدلية لدى أرسلان في تلك الفترة، تفرض عليه الحركة باتجاه الأستانة، وقد عبّر الرجل عن مخاوفه - وربما تنبؤه - في قول شعري العام ١٩١٤:

وكيدٌ على الأتراك قيل مصوبٌ
سيعلم قومي أنني لا أغشهم
ولكن لصيد الأمتين حبائله
ومهما استطال الليل فالصبح واصله

وفي مكان آخر أكد شكيب أرسلان، أنه يفضّل نار العثمانيين على خير الأوروبيين، وهل بعد ذلك من مجال للشكّ في مدى توجّه أرسلان نحو الأستانة؟

وفي حقيقة الأمر، فإنّ جدلية الأمير شكيب أرسلان هذه وتفاعل فكره بميله نحو الأستانة، تنطلق في أحد أسسها أيضاً من الواقع الذي رآه وعاشه عن كذب كزعيم درزي عانى وطائفته وسواها، من نتائج التدخل الأوروبي - الاستعماري المباشر في شؤون الجبل منذ القرن التاسع عشر مع ما أدّى إليه ذلك من تقوية للنفوذ الأوروبي على حساب مسلمي الجبل والسلطنة العثمانية. لهذه الأسباب ولغيرها توجّه أرسلان منذ بداية حياته السياسية نحو الأستانة، عاملاً على توطيد العلاقة بها. بل ومستخدماً ما له من نفوذ على دروز بلاد الشام وعلى بقية المسلمين لجعلهم أشدّ تعاوناً مع السلطنة. فكان هدف مواجهة أوروبا يستلزم الجمع لا الفصل. ولأجل هذا الهدف، الذي رآه الأمير شكيب مفترقاً بين الحياة والموت، الحرّية والعبودية، كان كلّ شيء يرخص، وكان الجدل بين القوّة والضعف يؤدّي به إلى الوحدة لأنها وسيلة الوصول إلى القوّة التي تمكّن من المدافعة وصد الهجمة.

لقد اتّجهت جدلية أرسلان نحو السلطنة، لأنّ السلطنة كانت واقعاً قائماً، ولأنّ الجدلية لديه تقف في الواقع ولا تتعدّى تخومه، في الوقت الذي كانت النظرية القوميّة العربية آنذاك تتعدّى تخوم الواقع إلى حالة مستقبلية مجازفة طموحه، وربّما قليلة الحسابات بين الربح والخسارة. لخص تلك المسألة ناجي علوش بالقول: في بداية الحرب العالمية الأولى انقسم العرب إلى قسمين: محالف للسلطنة ومخالف لها، فلقد كان هناك احتلال قائم واحتلال متوقّع، ففضّل شكيب أرسلان وقلة غيره الاحتلال القائم على أمل التوافق على الإصلاح معه فيما بعد، بينما فضّل غالبية العرب الاحتلال المتوقّع على أمل إحراز الحرّية والاستقلال.

لقد كان ذلك تأكيداً لواقعية الأمير شكيب السياسية. صحيح أنّ رهانه على السلطنة بأن تواجه أوروبا لم يصح، لأنها خسرت الحرب وكلّ ممتلكاتها خارج آسيا الصغرى، ولكنّ الصحيح أيضاً بأنّ توقعات أرسلان حول أهداف الهجمة الأوروبيّة كانت دقيقة تماماً، فلقد كانت نهاية الحرب الأولى نهاية الآمال الاستقلالية العربيّة.

وبعد، كان أخذ أرسلان بالعامل الواقعي السياسي عاملاً جوهرياً في دفعه جدلياً نحو الآستانة، ولكنّ عاملاً آخرًا لم ينسه الأمير شكيب، وكان له دور في الفعل الجدلي، أنه العامل الإسلامي. فلقد رأى أرسلان أنّ غالبية سكّان السلطنة مسلمون وأنهم مستهدفون بالهجمة الغربيّة كبقية المسلمين في الشرق، لذلك وانطلاقاً من الإسلام نفسه، اتّخذ أرسلان رافداً آخرًا لتوجّهه ضدّ الحركة القوميّة العربيّة وهكذا كانت الجدلية الأرسلانية تأخذ هذا الواقع بعين الاعتبار. فليست الجامعة الإسلاميّة مفروضة لأسباب سياسية فقط بل أنها أيضاً مفروضة دينياً، وبذلك واجه أرسلان القوميّين بالقرآن نفسه. ليؤكد خروجهم دينياً، إضافة إلى خروجهم واقعيّاً من إدراك الحقائق الراهنة آنذاك. ذلك أنّ غالبية دعاة الحركة القوميّة كانوا علمانيين فصلوا بين الدين والسياسة، وجعلوا الأول عاملاً رافداً، وخلفية حضارية في القوميّة العربيّة وهذا ما سهّل على أرسلان مواجهتهم بالقرآن.

كان أرسلان، وكما أشرنا، عاملاً ضمن حركة الواقع، ولذا كان جدلياً، وهكذا مع تغيّر الظروف السياسية التي عايش، تغيّرت أفكاره. ذلك أنّ النتائج العسكريّة للحرب العالمية الأولى وما أدّت إليه من نتائج سياسية واجتماعية، شكّلت منطلقاً جديداً لواقع آخر عايشه أرسلان، ورغم بقائه موالياً وراغباً بالعثمانيين كحماة الوحدة الإسلاميّة لعدّة سنوات بعد نهاية الحرب العالمية الأولى. لكنه بدأ تدريجياً بالتحوّل عن فكرة الوحدة الإسلاميّة بسبب تداعي الأسس التي كانت تقوم عليها. فمع نمو الحركات القوميّة في بلاد المسلمين، ومع حركة التتريك والتغريب

التي قام بها مصطفى كمال في تركيا بُعيد نهاية الحرب العالمية الأولى وتخليه نهائياً عن كل ما يربط بلاده بالإسلام والمسلمين، وإذ أصبح كل بلد إسلامي يحاول حل مشكلاته بنفسه، وفي الإطار نفسه بدا التوجه القومي العربي يتنامى ولو ببطء في ظل كيانات عربية متعددة مصطنعة جعلها الاستعمار له خادمة، وتنامى في قسم منها دعوات قومية إقليمية: فرعونية، فينيقية، سورية، كل هذه العوامل أثرت جدلياً على فكر أرسلان الذي تبناه في مرحلة ما قبل الانتداب - الاستعمار، لذا، كان عقد العشرينات عقد التحول لدى الأمير شكيب، التحول من الوحدة الإسلامية تحت لواء العثمانيين إلى الوحدة القومية العربية. فكانت أدوار لعبها في خدمة القضايا العربية دليلاً على إثبات التزامه القومي هذا، وعلى سبيل المثال ترؤسه للوفد السوري - الفلسطيني إلى عصبة الأمم في جنيف، ودوره الرئيسي في الثورة السورية الكبرى (١٩٢٥ - ١٩٢٧)، وفي مجريات القضية الفلسطينية، وفي قضية الاحتلال الإيطالي لليبيا وفي قضايا تحرير بلاد المغرب العربي، وفي مشكلات شبه الجزيرة العربية، وغير ذلك مما يؤكد بكل وضوح الالتزام الأرسلاني بقضايا الأمة العربية، التي أنشأ مجلة بالفرنسية تحمل نفس الاسم "الأمة العربية" La Nation Arab

وهكذا، ثابر أرسلان في جدليته تلك وكان تحوله من الوحدة الإسلامية إلى الوحدة القومية العربية تحولاً ناجماً عن تغيير المعطيات الواقعية:

بلاد عربية مفككة الأوصال، كيانات مستحدثة أنشأها الاستعمار تبعاً لمصالحه ومصالح بعض القوى المحلية الإقطاعية والقبلية، كيان صهيوني غاصب يزرع في أرض فلسطين العربية تخلف استعمار، قهر، سيطرة ساحقة لأوروبا في العالم (الثالث)، نمو قوى القومية العلمانية في البلاد الإسلامية، كل تلك العوامل جعلت جدلية أرسلان بين الفكر والعمل تتبنى القومية العربية كوسيلة أساسية في مواجهة: أوروبا، التجزئة، الصهيونية وحتى البلدان المجاورة. وهكذا، أخذاً بكل هذه العوامل، كانت القومية العربية، هي الاستجابة الجدلية التي لا مفر منها لدى أرسلان. كانت قضية البحث عن شكل ما للوحدة العربية شاغلة في السنوات الأخيرة من عمره، كانت قضية تحرير الأقطار العربية من الاستعمار شاغلة في تلك السنوات. لكن قضية فلسطين كانت أشد ما أرقه في حياته، وقد رأى في الكيان الصهيوني خنجراً ساماً مطعوناً في خاصرة العرب وقلبهم، وحجر عثرة في وجه وحدتهم وتقدمهم. لقد أدرك هذه الطبيعة الهجومية الدائمة للغرب الاستعماري، وأدرك أن الصهاينة هم وجه للغرب في الشرق. وجه مقيت وجشع، لذلك كانت آخر كلماته وهو على فراش الموت (٩ كانون الأول ١٩٤٦) «أوصيكم بفلسطين».

لكن جدلية شكيب أرسلان التي أثمرت توجهه نحو العمل ضمن القومية العربية يجب أن تقوم على أسس الإسلام شريعة دنيا وآخرة. وكان تبريره لذلك يقوم على أحساسه بأهمية العامل الإسلامي لدى الأتباع، فمعظم العرب مسلمون، والإسلام دين منزل سماوي شكّل عبر القرون بوتقة صهرت الأتباع فيه، وطبعتهم بطابعه، وقد رأى أرسلان في الإسلام وسيلة للحفاظ على الهوية الذاتية للمسلمين لمنع ذوبانهم في الحضارة الغربية الحديثة.

إلا أن الوقائع التاريخية، التي عاينها الأمير شكيب تؤكد في الوقت عينه أن العرب هم أساتذة الشعوب الإسلامية، والإسلام نزل بلغتهم وجعلهم دعاة وحمله سيفه. وهكذا كان أرسلان من القوميّين القلائل الذين ربطوا العروبة بالإسلام، ربطا جعل فيه الدولة العربية تسير حسب الشريعة الإسلامية، وتنهل من معين الإسلام بكافة وجوهه لأجل مواجهة الغرب وصناعة التقدّم والفلاح، وفي مسلكية الدولة والقانون والإنسان، وغير ذلك.

ولعلّ هذا الموقف العقائدي الثابت من روح الإسلام ورسائله التوحيدية يشكّل في فكر الأمير شكيب أرسلان الاستراتيجية والهدف الثابت، وهذا الموقف انبنى في فكر أرسلان وتوجهه: من نبعة عقائدية فكرية إسلامية توحيدية، رأت في القرآن جامعا لكلّ المسلمين مهما افرقت طوائفهم واجتهاداتهم، ومهما تباينوا في الانغلاق أو التساهل.

فوالدة الأمير شكيب مسلمة شركسية على المذهب السني وقد درس الأمير القرآن وحفظه وهو لم يزل صغيراً، ثمّ درس الفقه في المدرسة السلطانية على يد الإمام محمّد عبده، كما درسه أيضاً في دمشق على يد الشيخ محمّد المنيني، ثمّ تتلمذ على أفكار السيّد جمال الدين الأفغاني ومحمّد عبده. فارتبط باكراً بأفكار المدرسة الإصلاحية الإسلامية الثورية.

ويذكر الشرباصي أن أرسلان كان يتعبّد على مذهب أهل السنّة، فيصوم ويصليّ ويزكيّ كما يفعل جمهور المسلمين^(١). فلقد كان الأمير شكيب - كما يذكر الشيخ سليمان الظاهر - مسلماً حقيقياً عرف أنّ الإسلام عقيدة وعمل وأنه دين إنساني عام لا دين شعوبية وقبلية وعصبية وإقليمية ولا دين أجناس ولا ألوان^(٢).

فانطلاقاً من درزيته التوحيدية وعرويته الكاملة، أدرك أرسلان - كما يرى البعض - أنّ اندراج الموحّدين الدروز ضمن الإسلام، وسقوط الأفكار التي تفصل بينهم وبين الإسلام

(١) الشرباصي، أحمد: شكيب أرسلان داعية العروبة والإسلام: المؤسسة المصرية للطباعة والنشر، القاهرة، (١٩٦١)، ص ص ٢١ - ٢٢.

(٢) الظاهر، سليمان: «الأمير شكيب أرسلان» مجلّة: العرفان: صيدا، عدد جمادى الأولى (١٣٧٥هـ).

كعقيدة وتراث، أمر مرهون بقوة سلطة الإسلام والمسلمين، فكان جهد الأمير لتقوية وتدعيم الدولة (العثمانية) جهداً يستهدف جذب الموحدّين إلى حقيقة إسلامهم وعروبّتهم، وضرب التيارات والأفكار الانعزالية الغربية عن الموحدّين، والتي لم تدخل الجبل إلاّ في مراحل متأخرة وبفعل التأثيرات الاستعمارية الخارجية، والانحلال والضعف الداخلي^(١).

وللتأكيد على ذلك نشير إلى ما أورده محمد علي الزعبي بأنّ "جوامع الموحدّين الدرّوز كانت عامرة بأركان الإسلام حتّى أول الفتنة في لبنان (أعوام ١٨٤٠ - ١٨٦٠) وقد بنى الأمراء الدرّوز الكثير من الجوامع في مناطقهم، وإن كان أغلبها قد تداعى اليوم. فالأمير مسعود أرسلان بنى جامعاً في عرمون، وبنى ابن عمه الأمير عمر جامعاً قرب عين عرمون، وبنى الأمير منذر أرسلان جامعاً في بيروت قرب باب إدريس لا يزال يحمل اسمه، وجامعاً آخر في العمروسية (الشويفات)، وأشادت الأميرة حبّوس الأرسلانية، جامعاً في الناعمة عام ١٣٤٠هـ، لا يزال قرب ضريحها، وكانت هناك جوامع لآل بحتري في عبيه، وجامع دير القمر الذي بناه المعنيون ولا يزال قائماً للآن، وجامع المختارة الذي بناه الشيخ بشير جنبلاط، كما أسهم الشيخ حسين بن علي جنبلاط في بناء الجامع القائم الآن على مدخل صيدا. ويختم الزعبي بالقول أنه في العام ١٨٦٠ كان في الشوف وحده سبعة عشر جامعاً للموحدّين الدرّوز^(٢).

إذاً، فإنّ شكيب أرسلان، لم يرَ أي تناقض بين درزيتة التوحيدية واندماجه ضمن الإسلام الدين العام الشامل بل أننا نوّكد أنّ هذا الاندماج الكامل في حقيقة الأمر ناجم عن وحدة الأصل، وعن حقيقة عودة النقطة إلى البحر، فالتوحيد الذي انطلق منه الأمير شكيب إلى عالم الإسلام الكبير، يشكّل مرآة تعكس - كأى انطلاقة لأيّ فئة مسلمة - ضياء رسالة خاتم النبيين العظيمة. فليس بعد هذا الخاتم من نبي، بل كان هناك أئمة وخلفاء ومجتهدون وفقهاء، وقد كان اختلافهم على التفسير، لأنهم جميعاً عاجزون عن الوصول إلى مرتبة النبي المرسل. ولأنهم لذلك غير قادرين على فهم الرسالة كما فهمها رسولها. لذلك اختلف المسلمون، وقد اختلفوا بعد وفاة رسولهم وليس قبل ذلك. فكان عجزهم سبباً لذلك. وربّما كانت كذلك لأسباب أخرى تتعلّق بهذا الفريق أو ذلك ومصالحهما.

فالتوحيد الدرزي كما يرى الأمير شكيب اجتهاد في الإسلام كأى اجتهاد آخر، ووجهة نظر، ليس بالضرورة أن تصيب كلّ الحقيقة، ولكنها بالتأكيد تعود إلى الجذر الذي بدأت منه،

(١) المولى، د.سعود: الأمير شكيب أرسلان / بنو معروف أهل العروبة والإسلام: المجلس الدرزي للبحوث والإفتاء، دار العودة بيروت (١٩٩٠).

(٢) الزعبي، محمد علي: الدرّوز ظاهرهم وباطنهم، بيروت (لا، ن) (١٩٧٢) ص ١٠٨ - ١١٥.

وهذا حال طبيعي، إذ ما من نبي دعا إلى دين معين، ولم يختلف بعد وفاته الأتباع، اختلفوا لأنهم لم يقدروا أن يرسموا حدود التوازن، تلك الحدود التي كان المؤسس قادراً على رسمها بدقة، لعبقرية فذة أوتيها، بينما لم توجد هذه الصفة في الأتباع. فكان بينهم الاختلاف، الذي كان يزداد كلما ازداد العهد بينهم والمؤسس. ودخلت في القضية تعقيدات جمّة، سياسية واجتماعية فكرية.. إلخ وهذا ما ساهم أكثر في شقّة البعد، فيصبح الفكر الطائفي كأنه دين مستقل، وتصبح العامّة لجهلها تحمل من هذا الفكر قشوره، وتسقط الخاصة في حفرة المصالح السياسية، فيزداد تشويه العقيدة والتشويش عليها.

من جهتي، أعتقد، أنّ هذا الشرح ضروري لفهم الأبعاد الحقيقية للفكر المعتقدي في كلّ دين، ولذلك فلا يغالين أحد ولا يتشبن - بقوقعته الأحفورة البادية كأنها مما قبل التاريخ والعقل، ولنعترف جميعنا أنه لا عصمة إلاّ لنبي.

ومن كلّ هذه الشروحات، نفهم كيف انطلق الأمير شكيب أرسلان من عالم طائفته في الجبل، إلى العالم الإسلامي كله، فلم تمنعه حدود الجبل ولا حدود العرب عن أمة الإسلام، وكانت قناعة أرسلان ثابتة بأنّ الإسلام دين إنساني عام شامل صالح لكلّ زمان ومكان، وهو في ذلك ينطلق من مسلمة توحيدية بأنّ الإسلام في معناه الأصيل قائم على العلاقة بين الإنسان والله وهو " في إسلام الأمر لله والتوجه إليه توجّهاً كلياً يندثر عنده أي شعور إنساني باستقلال ذاتي يفصله عن طريق التوحيد به " (١).

وفي الحقيقة، فإنّ شكيب أرسلان لم يعمد أبداً إلى الدفاع عن إسلامية الدروز، لأنّ القضية مسلمة، والمسلمات لا تحتاج إلى إثبات. لكنّ مقالاً وحيداً في هذا المجال نشره للرد على مقال نشر في إحدى جرائد حلب أثناء احتدام الثورة السورية الكبرى العام ١٩٢٥، حيث فند أرسلان الأباطيل والتزوير الوارد في تلك المقالة الهادفة إلى إيقاع الشقاق بين الدروز وبقية إخوانهم المسلمين.

إذاً، ولأنّ إسلام الموحدّين الدروز هو من المسلمات، كان كلام أرسلان في المسألة مختصراً مفيداً، فذكر في تلك المقالة والتي نشرتها جريدة الشورى، أنّ الدروز هم فرقة من الفرق الإسلامية يرجع أصلهم إلى الشيعة الاسماعلية الفاطمية، التي تعود إلى الشيعة السبعية القائلين بالأئمة السبعة، وهؤلاء جميعاً هم من جملة المسلمين. ويضيف شكيب أرسلان، أنه إذا قيل أنّ

(١) مكارم، سامي: الإسلام في مفهوم الموحدّين: ندوة الأربعاء، بيروت (١٩٨٥)، ص. ٧.

الدروز الموحدين هم من الفرق الباطنية التي لا يحكم لها بالإسلام، فالجواب أن الدروز يقولون أنهم مسلمون وقيمون جميع شعائر المسلمين ويتواصلون بمرافقة الإسلام والمسلمين في السراء والضراء. ويقولون أن كل من خرج على ذلك منهم فليس بمسلم، ولهذا فأصبح من الصعب على المسلم الذي فهم الإسلام كما فهمه السلف الصالح، والذي سمع حديث (فهلأ شققت عن قلبه) أن يخرج الدروز من الإسلام. وفي الشرع المحمدي قاعدة: نحن لنا الظاهر والله يتولّى السرائر. وقد قال الله تعالى "ولا تقولوا لمن ألقى إليكم السلام لست مؤمناً تبتغون عرض الحياة الدنيا". وهؤلاء لا يلقون السلام فقط بل يلقون السلام ويقولون أنهم مسلمون، ويحفظون القرآن، ويلقن ملقنهم الميت إذا جاءك منكر ونكير وسألك ما دينك ومن نبيك وما كتابك ومن إخوانك وما قبلتك، فقل لهما: الإسلام ديني، ومحمد نبي، والقرآن كتابي، والكعبة قبلتي، والمسلمون أخوتي، وليس في شعائر الإسلام شيء لا يقيمه أو لا يوجب إقامته الدروز^(١).

ويؤكد الدكتور مكارم هذه المسألة، يشرحه لمرتكزات الإسلام في نظر الموحدين كما يلي:

- ١- إن الله هو الواحد الأحد وأنه هو المطلق وبالتالي لا إله إلا هو.
- ٢- إن هذا الوجود هو وجود نسبي ولا حقيقة له إلا من حيث كونه متعلقاً بالمطلق تعلقاً كلياً.
- ٣- إن الله في تجلّ دائم، وذلك لأنه واسع كل شيء محيط بكل شيء. وتجليه إنما هو حضوره المطلق: (فأينما تولوا فثمّ وجه الله إن الله واسع عليم).
- ٤- إن الوجود النسبي يتمثل أفضل ما يتمثل في الإنسان، وذلك لأن الإنسان يتميز عن غيره من الحيوان بالعقل والإرادة الحرّة.
- ٥- إن الإنسان بصفة كونه مظهرًا واقفًا ضمن حدود المكان والزمان. وبالتالي قائمًا في كثافة المحسوس. ينزع إلى الشعور بهذه الكثافة. التي تلح عليه لما تتضمنه من شدة الحس. لذلك فهو ميال أن يدور حول ذاته الخادعة دورانا ينسيه حقيقته ويجعله يتخبط في ثنائية واهمة، وبالتالي في عداوة وخصومة، لذلك وجب على الموحّد أن يقوم بالفرائض الإسلامية كما أمر الله تعالى بها في كتابه الكريم، وبينها رسوله صلوات الله وسلامه عليه، من حيث أن هذه الدعائم هي وسيلة للإنسان لمحاربة الدوران حول ذاته، وبالتالي الارتقاء بنفسه إلى التوحيد الحقّ.

(١) أرسلان، شكيب: "ولا تقولوا لمن ألقى إليكم السلام لست مؤمناً": جريدة الشورى عدد بتاريخ ١٢/٣١/١٩٢٥، ص ١.

٦- إنَّ جلال الله وإحاطته وسعته تتمثل في رحمته المطلقة، هذه الرحمة تجسّدت على الأرض رسالة تنبه الناس إلى هذا الشر وتهديهم إلى حقيقتهم. هذه الرسالة ترمي إلى حث الإنسان على إسلامه أمره ووجهه لله.

٧- إنَّ رسلا مجتبيين قاموا بتأدية هذه الرسالة. وكان ذلك كلما كانت تستبد الأنانية السلبيّة الواهمة في الإنسان حتّى كان محمّد بن عبد الله (صلعم) فأداها (بلسان عربي مبين). قرأنا يخاطب العقل في الإنسان على جميع مستوياته حسب ما هو عليه هذا الإنسان من تهيوّ يخوّله قبول الحقيقة لذلك كان محمّد صلّى الله عليه وسلّم خاتم النبيين والمرسلين^(١).

ومن جهة أخرى، يعترف الأمير شكيب أرسلان بأنَّ في عقيدة الموحّدين الدروز ما يصادم أركان عقيدة السنّة، ولكنّه لا يرى في ذلك خروجاً عن الإسلام، مستشهداً بذلك في آراء أئمة مسلمين كبار "يترضى عنهم عند ذكرهم ولهم قباب تزار وتعلّق فيها القناديل وكانوا يقولون بوحدة الوجود. فهل وحدة الوجود مما يطابق السنّة؟ كلاً. فهل أخرج المسلمون هؤلاء الأئمة من الإسلام؟ كلاً. أمّا تجسّد الإله، فليس من عقيدة الدروز كما يتهمهم بعضهم. فالتجسّد شيء والتراثي شيء آخر^(٢). وللموحّدين الدروز بعض من تصوّف المسلمين هنا^(٣). ويشرح الدكتور مكارم مفهوم الله عند الموحّدين بالقول أنّ الله هو الكائن الأرفع والأعلى وهو أيضاً الخالق الذي (خلق كلّ شيء فقدّره تقديراً) وهو القادر على كلّ شيء (على كلّ شيء قدير). وهو العالم بما في السموات والأرض والحيّ القيوم (إنّما أمره إذا أراد شيئاً أن يقول له كن فيكون. فسبحانه الذي بيده ملكوت كلّ شيء وإليه ترجعون). والله إلى ذلك هو كائن دائم التجلّي، تجلّيه مطلق. فهو (نور السموات والأرض) وهو موجود في مظهره النوراني في هذا الوجود. ومتعال في حقيقته المطلقة من حيث هو محيط بكلّ شيء وواسع كلّ شيء عليم به. وفي هذا المعنى يقول تعالى (والله المشرق والمغرب فأينما تولّوا فثمّ وجه الله، إنّ الله واسع عليم) فهو حاضر في هذا الوجود واسع له محيط به^(٤).

ويعبر الإسلام عن هذا التجلّي الألهي برحمة الله وعلمه (ربنا وسعت كلّ شيء رحمة وعلم). فالوحدة والعلم والرحمة هي مترادفات برأي الموحّدين والذين يعتبرون الرحمة تجلّياً

(١) مكارم، سامي: الإسلام في مفهوم الموحّدين: ص ٢٢ - ٢٣.

(٢) أرسلان: "ولا تقولوا لمن ألقى السلام..."، الشورى، ١٢/٣١/١٩٢٥.

(٣) شيا، د. محمّد: "كمال جن بلاط والمسألة الدنيّة"، النهار عدد بتاريخ ١١ و ١٢/١٢/١٩٩١.

(٤) مكارم: الإسلام في مفهوم الموحّدين، ص ٨ - ١١.

من تجليات الحقيقة الألهية الواسعة التي تحيط بكل شيء. وقد نزلت رحمة على الأرض رسالة هدى للإنسان، أداها الرسول العربي الكريم قرآنا (وما أرسلناك إلا رحمة للعالمين)^(١).

أما تأويل الآيات القرآنية، فلكل فرقة إسلامية اجتهاد خاص بها. ولكن ذلك لا يخرجها من دائرة الإسلام الواسعة العظيمة ولا يرى الأمير شكيب أرسلان ذلك شيئا مستنكرا على الدوروز، لأنه حال كل فرقة اجتهدت في الإسلام^(٢).

لقد كان الصراع بين الفرق الإسلامية أكبر خدمة قدمها هؤلاء للمستعمرين الأوروبيين، دون أن يجدوا منه منفعة للإسلام، ويضيف شكيب أرسلان قائلا "وكم من فتن في الإسلام من أجل المذاهب حتى كانت تقع الوقائع بين أهل الحديث وأهل الرأي. أي بين الشافعية أو الحنفية، وتقع بين الأشعرية المجسمة أي الشافعية والحنابلة، أو المالكية والحنابلة، وهلم جرا بما لا يحصيه تاريخ"^(٣).

وهكذا فإننا لا نرى شكيب أرسلان يدخل في نقاشات دينية طائفية، ولكنه يأخذ بالمنحى الإسلامي العام ضمن المنهج الذي اختطه الأفغاني وعبده ورشيد رضا وغيرهم من الإصلاحيين الإسلاميين. وكان مدافعا شرسا عن أهل الإسلام وقابليته لكل عصر وزمان، مؤمنا بحرية الاجتهاد من ضمن القرآن الكريم، هذا القرآن الذي أعجز كل من كتب بلغة الضاد. ونحن نرى، أن الأمير شكيب أرسلان في نضاله الطويل الدائب ما انحاز لفرقة أو طائفة ضد أخرى، مثلما أنه لم يكن لقطر عربي دون آخر. كانت العروبة المسلمة مبدأ سار عليه، لذلك لا عجب أن نقول فيه كما قال المسلمون أنه رجل إسلام بلا مذاهب مثلما كان رجل عروبة بلا أقطار.

وأخيرا، إذا كان شكيب أرسلان قد توفي العام ١٩٤٦، فإن البحث فيه الآن، في كتاباته وأعماله، لا زالت موضع أخذ ورد، ولها أنصار وخصوم وما زالت القضايا ذاتها: ألم يزل الغرب مستمرا في اندفاعه الاستعماري ولو بشكل جديد على الدول المسممة متخلفة وعلى العرب خصوصا؟ ألم يزل الموقف عينه من القوى التي تحاول التحرر في العالم؟ ألم يزل العالم العربي مشرذما، والصراع بين غالبية حكامه وقواه المحلية قائما؟ ألم يزل التخلف والفقر جاثما بشبحة وبظلاله الثقيلة على دول الشرق؟ ألم تزل عملية التغريب والعلمنة تقف على حافة بناء الدولة، ولم تدخل فعليا قلبها وكل كياناتها؟ ألم يزل للحركات الإسلامية في كل أوان ومكان قدرة على الفعل بشكل ما؟ ألم تزل الصهيونية عاملا مشرذما في قلب العالم العربي تضرب ساعة تشاء في أقصى أقصاه؟ لكل ذلك لا زالت أفكار أرسلان قابلة لكل نقاش.

(١) م. ن، ص. ١٠ - ١١.

(٢) أرسلان: "ولا تقولوا لمن ألقى إليكم السلام...".

(٣) م. ن.

الباب الأول

أرسلان المجاهد
محلّيًا وعربيًا وإسلاميًّا

يعالج الباب الأول من هذا الكتاب الناحية العملية لدى شكيب أرسلان، وهو يشكّل بحوثاً في الأدوار الأرسلانية على مدى فترة زمنية تتجاوز نصف القرن (١٨٨٧ - ١٩٤٦)، لذلك يتميّز هذا الباب بطغيان الطابع التاريخي عليه من ضمن إبراز نشاطات الأمير شكيب أرسلان المتعدّدة والغنية والفاعلة في السياسة اللبنانية والعربية والعثمانية والإسلامية.

تصميم الباب الأول

الفصل الأول: الأبعاد السياسية والاجتماعية في الدولة العثمانية

الفصل الثاني: أرسلان العثماني - الإسلامي ١٨٨٧ - ١٩١٨

الفصل الثالث: أرسلان الإسلامي ١٩١٨ - ١٩٢٥

الفصل الرابع: أرسلان الإسلامي - العربي ١٩٢٦ - ١٩٤٦

الأبعاد السياسية والاجتماعية في الدولة العثمانية

وصلت الدولة العثمانية في القرن السادس عشر إلى ذروة قوتها ومجدها. وكانت دول أوروبا تخشى هذا السلطنة الشابة، في وقت كانت فيه أوروبا تبني نهضتها وصناعاتها وعلومها وتحاول ببطء إثبات نفسها على المسرح العالمي^(١).

بدأت الفترة الذهبية للسلطنة العثمانية بالذبول مع انصرام القرن السادس عشر، وبرز ضعف العثمانيين أزاء أوروبا النامية، أثر فشلهم في الاستيلاء على فيينا سنة ١٦٨٣. وظهر واضحاً فساد الإدارة ومؤسّسات الدولة، وعجز الانكشارية التي كانت عماد القوّة العسكرية للدولة^(٢).

كانت القوميّة التركية هي القوميّة المسيطرة في الإمبراطورية العثمانية، وهي في نفس الوقت أكثر القوميّات تأخراً، من جملة القوميّات العديدة الموجودة في السلطنة المترامية الأطراف. وكان الإقطاعيون الأتراك يؤلّفون الطبقة الحاكمة، وقد حافظوا على سيطرتهم بالعنف والتدمير وذلك تحت قيادة السلطان الذي كان يتمتّع بسلطة سياسية وعسكرية مطلقة، ثمّ أصبح خليفة منذ القرن السادس عشر. وكان يعاونه في منصبه هرم متدرّج من الموظفين المدنيين والدينيين، وكذلك القوّة العسكرية (الانكشارية)^(٣). أمّا اقتصاد السلطنة فكان من التجارة والنهب والقرصنة، حيث كانت العدالة شبه مفقودة في مجتمع يتركز على نظام من الإقطاع العسكري الزراعي، يتحصّن ويتوسّع وراء تخلف المواصلات^(٤)، وتفتّت السوق وتعدّد مراكز الحكم وعدم التجانس في التكوين الاجتماعي والسياسي. لم تكن مجموعة الشعوب المختلفة التي كانت تتألّف منها غالبية سكان الإمبراطورية، تشعر برابط قوي يربط بينها كما أنها لم تشعر بالولاء إلى الطبقة الحاكمة من الأتراك^(٥). فهذا المجتمع الإنساني في هذه الأمبراطورية المتألف من مزيج من أديان ولغات

(١) حتّي، فيليب: موجز تاريخ الشرق الأدنى القديم: ترجمة د. أنيس فريجة: دار الثقافة - بيروت (لا - ت) ص ص. ٢٢٩ - ٢٣١.

(٢) م. ن، ص. ٢٣٧.

(٣) لوتسكي: تاريخ الأقطار العربية الحديث: ترجمة د. عفيفة البستاني: دار الفارابي - بيروت. ط ٧ - (١٩٨٠) ص ص. ٢٤ - ٢٥.

(٤) كرد علي، محمّد: خطط الشام (٦ أجزاء) مطبعة الترقّي: دمشق - (١٩٢٥) - ج ٢ - ص. ٢٢٤.

(٥) حتّي، فيليب: موجز تاريخ: ص. ٢٣٨.

وأعراق بشرية مختلفة، يربطهم جميعاً رباط غير طبيعي، رباط السيف الذي كان يسلّطه على أعناقهم الخلفاء العثمانيون، في وقت كان فيه الأتراك أقلية^(١).

كان نظام الإقطاعية العسكرية سائداً في آسية الصغرى وفي شبه جزيرة البلقان. ولكنه لم يكن متطوراً تطوراً كبيراً في الأقطار العربية، إلا في الأقسام الواقعة شمالي سوريا والعراق. وفي آيالة حلب وقسم من الموصل أدخل الأتراك نظام التملك الإقطاعي العسكري للأرض. وظلت الأرض في سائر الأقطار العربية في حوزة الإقطاعيين المحليين^(٢).

لقد كان المجتمع العثماني أشبه بهيئات إقليمية تربطها الأنساب وتمتد جذورها في آلاف المراكز المنعزلة، ومعظمها في القرى يحظى باكتفاء ديني اجتماعي اقتصادي وسياسي^(٣). فكان رئيس الملة الديني هو المسؤول عن تطبيق الأحوال الشخصية على ملته. فلم تطبق قوانين الزواج والطلاق والإرث والتبني الإسلامية على غير المسلمين، بل كانت المحاكم المذهبية للنصارى واليهود تُعنى بهذه الأمور. وهذا ما جعل السلطنة العثمانية أشبه بمجموعة من الطوائف المستقلة استقلالاً جزئياً^(٤).

كان ولاية السلطان يتمتعون بسلطة مطلقة في ولاياتهم، ولم تزعجهم الحكومة المركزية داخل ولاياتهم فقد كانوا يقومون بأنفسهم بفرض الضرائب وجبايتها وبتوزيع الإقطاعيات، وإقامة العدالة وإنزال العقاب وقيادة الجيوش وشنّ الحروب على جيرانهم أو على أتباعهم المتمردين. ومن جهة أخرى لم تكن توجد صلات وثيقة بين الأقاليم المنفصلة بعضها عن بعض. فبينما كانت الإمبراطورية العثمانية تبدو في الظاهر دولة مركزية، كانت في الواقع دولة لا مركزية، لأنها كانت تفتقر إلى التلاحم الداخلي فيها وكانت بالفعل عبارة عن كتل من مختلف الشعوب والأقطار التي توحدت بحد السيف^(٥). من جهة أخرى، لم يبذل الأتراك جهداً في استغلال ثروات الأرض أو في تحسين اليد العاملة، ولم يحصل أي تجديد في الزراعة والصناعة، فأخذ اقتصاد البلاد يتقهقر أكثر فأكثر. ودخلت البلاد في حالة الركود الاقتصادي^(٦).

(١) م.ن، ص.ص. ٢٣٤ - ٢٣٥.

(٢) لوتسكي: تاريخ الأقطار: ص. ١٢.

(٣) م.ن، ص.ص. ٢٤٠ - ٢٥.

(٤) حثي: موجز تاريخ...: ص. ٢٣٥.

(٥) لوتسكي: تاريخ الأقطار...: ص.ص. ٢٦ - ٢٧.

(٦) حثي: موجز تاريخ...: ص. ٢٣٧.

أخذ المجتمع العثماني يتصدّع منذ مطلع القرن التاسع عشر، ولعبت الضغوط الأوروبية دوراً أساسياً في ذلك. بدأت في القسم الأوروبي الشرقي من ممتلكات السلطنة، ثمّ في آسيا وإفريقيا مع حملة نابوليون بونابارت^(١). ذلك أنه في الوقت الذي نشبت فيه الاضطرابات الداخلية في السلطنة، بدأت أيضاً المتاعب الخارجية، لأنه عندما أخذ نجم الإمبراطورية العثمانية بالأفول بدأ نجم أوروبا الاستعمارية بالبروز. وكان الطموح السياسي الأوروبي بنظامه الرأسمالي - الصناعي يفتش عن أسواق جديدة. فكان التحدي الاستعماري الغربي ضدّ السلطنة على جبهات عدّة سياسياً وعسكرياً واقتصادياً وثقافياً^(٢).

اتّسعت العلاقات العثمانية مع أوروبا بدءاً من أواخر القرن الثامن عشر، حيث اتّخذ السلطان سليم خطوات نحو تقوية السلطة المركزية العثمانية. وكان شاغله الرئيسي يتمثّل في إنشاء جيش قوي، لأنّ هزيمة الجيش العثماني في حروبه مع روسيا والنمسا، أثبتت تهافت مبادئه الحربية وتقنيته العسكرية. وكان إصلاح الجيش وإعادة تجهيزه يشترطان ضرورة بناء صناعات حربية واستدعاء الخبراء من البلدان الأوروبية وتوسيع التبادل التجاري مع أوروبا. واقتباس أساليب الإدارة الأوروبية إلى حدّ معين. فكان انحطاط الإمبراطورية العثمانية هو الدافع إلى "أوربتها"، أي تحويلها إلى دولة حديثة^(٣). ومع أنه كانت توجد علاقات متبادلة بين السلطنة العثمانية ودول أوروبا في القرون الوسطى، لكن نوعية هذه العلاقة تغيّرت منذ أواخر القرن الثامن عشر، بعد أن اتّسع البون الفاصل بين الغرب الأوروبي والشرق العثماني على كافة الصعد^(٤).

كانت سياسة الأتراك تقوم على استيفاء الخراج والموازنة القلقة بين الأتباع وتلزيم الأرض، والتسلّط على القيمة الزائدة للتجار المحليين، والانتقام السياسي بتدمير قوى الإنتاج بالهدم والحرق وإعطاء امتيازات للأجانب، والتخلّي بالتالي تدريجياً عن ميدان التجارة وعن السيطرة على الاقتصاد الحديث^(٥). ودخلت الأمبراطورية العثمانية في أواخر القرن التاسع عشر مرحلة أزمة حادة شملت كافة فروع اقتصادها وجيشها وجهاز دولتها. وذلك في مرحلة انحلال النظام العسكري الإقطاعي وانهيار الاقتصاد الفلاحي القديم، الذي كان إلى حينها عماد الاقتصاد

(١) حوراني، ألبرت: الفكر العربي في عصر النهضة: ترجمة كريم عزقول، دار النهار، بيروت (١٩٧٧) - ص. ٥٧-٥٨

(٢) حتّي: موجز تاريخ...: ص. ٢٣٩.

(٣) ليفين. زل: الفكر الاجتماعي والسياسي الحديث في لبنان وسوريا ومصر: ترجمه عن الروسية بشير السباعي - دار ابن خلدون - بيروت (١٩٧٨) - ص. ١٣.

(٤) م.ن. ص. ٩.

(٥) كرد علي، محمّد: خطط الشام: ج ٢٢، ص. ٢٢٤ و ٣٠٤.

العثماني كله. وقد تمّ ذلك تحت تأثير السوق العالمية ونشاط عملية تطوّر العلاقات السلعية - النقدية، وتشكّل جماعات اجتماعية مميّزة للمجتمع الرأسمالي. وقد ترافق هذا التحوّل بظهور حركة تنويرية بدءاً من خمسينات القرن التاسع عشر خصوصاً في سوريا^(١).

وقد شهدت السلطنة أيام دولتها، انتفاضات وحركات شعبية وقومية معادية لها، فنشب عدد من الثورات الشعبية كانت موجهة في تركيا نفسها ضدّ النير الإقطاعي، ولقيت تأييداً من قبل الشعوب المضطهدة وكان من أكبر هذه الانتفاضات، انتفاضة بدر الدين السماوي (١٤١٥ - ١٤١٨) وانتفاضة قره يزيجي (أواخر القرن السادس عشر وأوائل القرن السابع عشر). ومن جهة أخرى فقد نشب الكثير من الانتفاضات ذات الطابع القومي التحرري، وكانت البلقان ومنطقة ما وراء القفقاس وكذلك الأقطار العربية أهم المراكز التي قامت فيها هذه الثورات التحررية. ومن الجدير ذكره أيضاً، أنّ لبنان كان أهم المراكز العربية لنشوء الثورات ضدّ الأتراك^(٢).

لقد كانت الحاجة ماسة إلى إجراء إصلاحات جذرية تشمل كافة شؤون الدولة العثمانية. فكان مطلوباً بشكل أساسي فرض المساواة في الحقوق والواجبات وعلمنة القوانين، لتمكّن البرجوازية الناشئة، وفق تعبير لوتسكي، من إثبات أقدامها في وجه الإقطاعيين المتحكّمين بشؤون الدولة والمقاطعات، فنظام الطوائف والحرف وتقسيم السكان تبعاً لامتثالهم الديني والحرفي، حيث كان التمايز واضحاً بين سكان الدولة الواحدة لاختلافهم في الطائفة الدينية، إذ كانت الشريعة الإسلامية تعطي المسلمين أولوية تامّة على بقية الأديان والتي كان يعتبر أبنائها مواطنين من درجة ثانية. هذا النظام الذي كان سائداً، لم يعد ملائماً ولا بإمكانه الاستمرار مع تغيير نمط علاقات الإنتاج وبروز الطبقة البرجوازية التجارية الصاعدة من رحم الطبقات المحرومة، والتي نشرت في صعودها ودفاعها عن وجودها النامي أفكار الحرّية والمساواة والإخوة. فكانت علمنة القوانين إحدى الأسس التقدّمية^(٣).

لقد تنبّه عدد غير قليل من الحكّام المسلمين، خصوصاً في القرن التاسع عشر، لضرورة

(١) ليفين: الفكر الاجتماعي السياسي... ص ٦ - ٧.

(٢) لوتسكي: تاريخ الأقطار... ص ٣٤ - ٣٥. ويذكر بازيلي أنّ شعوب السلطنة العثمانية كانت تتركه سلطة الأستانة بدرجة كبيرة: «اليونانيون، الألبانيون، العرب، البلغار، الفلاحيون، المولدافيون، الأرمن، الكلدان، الأكراد، البدو، الدروز، الأنصاريون، كانوا يتجهون مجتمعين لأي نكسة للسلطة أو للقبيلة الحاكمة». راجع: بازيلي: سوريا ولبنان وفلسطين تحت الحكم التركي من الناحيتين السياسية والتاريخية: ترجمة «يسر جابر»، دار الحداثة، بيروت (١٩٨٨) ص ٣٤٣.

(٣) زيادة، خالد: «مقدمة» في كتاب: عبرى وذكرى، تأليف سليمان البستاني - دار الطليعة - بيروت (١٩٧٨) ص ١٨ - ٢٠.

البحث في تشريعات ومؤسّسات ونظم جديدة لهذه الدولة الإسلامية تضمن لها سبل النهضة والارتقاء. محاولين بذلك " التكيّف مع مجرى التطوّر الرأسمالي العالمي بتطبيق إصلاحات فوقية^(١)، لعل أبرز هؤلاء الحكّام المصلحين السلطان العثماني محمود الثاني (١٨٢٦ - ١٨٣٩) ومحمّد علي باشا المصري (١٨٠٥ - ١٨٤٩) وأحمد بك في تونس (١٨٣٧ - ١٨٥٥). والأمير عبد القادر الجزائري في الجزائر (١٨٣٢ - ١٨٤٧). كما نشير إلى خير الدين باشا التونسي، والمصلح العثماني مدحت باشا أبو الدستور العثماني^(٢).

لكنّ هذه الإصلاحات التقدّمية اصطدمت بمعارضة القوى التقليدية التي كانت القوى المستفيدة من النظام الإقطاعي - العسكري القائم. خصوصاً فئة علماء الدين التقليديين الجامدين وزعماء الطرق الصوفية والإقطاعيين وقوى الانكشارية، القوى الكلاسيكية المشهورة في الجيش العثماني^(٣). لذلك فإنّ التشريع الذي وضعه مدحت باشا لإصلاح أحوال الأمبراطورية العثمانية، ألغاه السلطان عبد الحميد الثاني في العام ١٨٧٨، بعد سنتين فقط من إقراره^(٤).

لكن عبد الحميد، الذي ألقى الدستور الذي يحدّ من قوته، أراد تعزيز سلطانه ونفوذه، فحارب من جهة أولى كلّ الحركات المطالبة بالإصلاح والتحرير - نذكر له هنا مذابحه ضدّ الأرمن (١٨٩٤ - ١٨٩٦). وتنكيله بالثوار اليونانيين في جزيرة كريت (١٨٩٦) وخنق المطامح التحريرية لسكان مكدونية، وبث الجواسيس في كلّ مكان. فمارس الحكم الاستبدادي المطلق على رعاياه العثمانيين - ومن جهة ثانية تقربّ من العلماء ورجال الدين وهم حلفاؤه التقليديون، وأكرم النعم على زعماء الطرق الصوفية، مستغلاً نفوذ هؤلاء في الشارع، لتقوية سلطته الاستبدادية والظهور بمظهر الحامي والمدافع الوحيد عن بيضة الإسلام^(٥).

لذلك أطلق عبد الحميد الدعوة إلى جامعة إسلامية تركز على الدولة العثمانية - الإسلامية - التي كان عبد الحميد يودّ أن يكون أمير المؤمنين فيها - وتحت ستار الدفاع عن الإسلام. مارس عبد الحميد استبداده وظلمه على الشعوب الإسلامية وحركاتها الثورية. فرغم أنّ الدولة العثمانية كانت دولة إسلامية على المذهب السنّي، لكن شعار الإسلام الذي رفعه عبد

(١) ليفين: الفكر الاجتماعي...: ص. ٩.

(٢) م. ن، ص. ١٨ - ١٩.

(٣) حوران، البرت: الفكر العربي في عصر النهضة: ص. ٦٧ - ٦٨.

(٤) حتّي، موجز تاريخ...: ص. ٣٤٣ - ٣٤٤.

(٥) لوتسكي: تاريخ الأقطار...: ص. ٣٨١. ويشرح لوتسكي في نفس المكان، اعتماد عبد الحميد الكبير على جواسيسه، وأنه كان يعاني من الوسواس والخوف من معارضيه.

الحميد كان وسيلة للتسلط على المسلمين كافة، وعلى بقية رعايا السلطنة^(١).

أما الدول الغربية فكانت تراقب وضع السلطنة عن كثب. ففي القرن التاسع عشر وما بعد، أصبحت تتدخل مباشرة في شؤون الدولة الداخلية، وتحاول عبر مسألة حماية الأقليات الدينية المسيحية تثبيت أقدامها الاستعمارية في السلطنة. ومن جهة ثانية تدخلت في اقتصاد الدولة المالي بشكل مباشر أيضاً بدءاً من ثمانيات القرن التاسع عشر عبر استيفاء الديون^(٢).

وفي الواقع فإن الدول الأوروبية، لم تأل جهداً في شردمة الدولة العثمانية وأضعافها. فكانت هذه الدول تتصارع منذ عدة قرون على ممتلكات السلطنة، مع السلطنة ومع بعضها البعض. فنشأ ما يسمّى بالمسألة الشرقية، أي اقتسام الأوربيين تركة "الرجل المريض"، حسب التسمية الروسية القيصرية للسلطنة^(٣).

لقد كانت حرب الأوربيين ضدّ السلطنة - كما يرى البعض - تشنّ على أربعة صعد: عسكري، علمي، اقتصادي، وسياسي. فعلى الصعيد العسكري كانت القوى الأوروبية تبتلع مقاطعات السلطنة الواحدة تلو الأخرى. وذلك باتفاق الدول الأوروبية على هذا الابتلاع. ففي العام ١٩١٤ لم يبقى من ممتلكات السلطنة - التي كانت تشمل سابقاً إفريقيا الشمالية والبلاد العربية - الآسيوية، إضافة إلى تركيا الحالية وقسماً كبيراً من أوروبا الشرقية - إلا القسم الآسيوي من البلاد العربية. مع سلطة ضعيفة على قسم كبير من الجزيرة العربية. كذلك خسرت السلطنة قسماً كبيراً من ممتلكاتها الأوروبية وقسماً من أراضيها المتاخمة لروسيا القيصرية^(٤).

أما على الصعيد العلمي، فقد كانت الدول الأوروبية عبر مؤسّساتها العلمية (الإرساليات التبشيرية) تزرع في نفوس الطلاب الشرقيين كراهية الشرق العثماني. فكانت هذه المدارس مواقع إثارة على الدولة، ومنافخ نار يخرج منها الطلاب كارهين كلّ شيء عثماني بل كلّ شيء إسلامي^(٥).

وعلى الصعيد الاقتصادي فإنّ الدولة الغربية، تمكّنت من وضع يدها على الاقتصاد

(١) م.ن، ص. ٣٨٢.

(٢) م.ن، ص ص ٣٨٣ - ٣٨٥.

(٣) حثّي: موجز تاريخ... ص ص ٢٤٠ - ٢٤١.

(٤) أرسلان، شكيب: إلى العرب بيان للأمة العربية عن حزب اللامركزية: طبع مطبعة العدل بدار السعادة، (١٣٣٢ هـ) ص. ١٩.

(٥) م.ن، وكذلك نجد نفس الفكرة عند فرح أنطون في مجلته: الجامعة: عدد بتاريخ ١٥/٣/١٨٩٩، ص. ٥.

العثماني عبر لجنة استيفاء الديون عام ١٨٨١^(١). ومن جهة أخرى، فقد كانت الدول الأوروبية تمتنع عن بيع المعدات الصناعية والحربية للسلطنة إبان أزمتها وذرورة حاجتها إلى تلك المعدات^(٢). أمّا على صعيد الحرب السياسية، فهي تتمثل في هجمة الدول الغربية ضدّ الدولة العثمانية في الخارج وتقاسمها السيطرة على ممتلكات السلطنة. وفي داخل السلطنة كانت تدعم الحركات القوميّة والنزعات الانفصالية^(٣).

إنّ اصطلاح "الرجل المريض" الذي أطلق على السلطنة في المئة سنة الأخيرة من عمرها لهو بحق أفضل الأوصاف لهذه الدولة. فكما أشرنا سابقاً فإنّ السلطنة كانت تعاني داخلياً من مصاعب حادة على كافة الصعد. فكان التخلف الاقتصادي والاجتماعي والعلمي والعسكري إلخ... ضارباً بجذوره عميقاً في التربة العثمانية. لقد كانت السلطنة بحاجة إلى عملية بناء جديدة وشاملة، وليس إلى عملية إصلاح سطحية. فضعف الدولة العثمانية وتفسّخها وانعدام العدالة الاجتماعية فيها وكبت الحرّيات والقهر والاستبداد التركي للعناصر العثمانية الأخرى. كل ذلك أتاح المجال أمام الدول الأوروبية لمد أصابعها داخل السلطنة باستغلال وضعها المتردّي لشرذمتها من الداخل، بهدف تسهيل سقوطها تحت أقدامهم الغازية، تلك الأقدام التي توصلت في العام ١٩١٨ إلى الاستيلاء نهائياً على تركة الدولة العثمانية.

(١) لوتسكي: تاريخ الأقطار... ص ص. ٣٨٤ - ٣٨٥.

(٢) أرسلان: إلى العرب... ص. ٢٠.

(٣) م.ن، ص ص. ٢٠ - ٢١.

أرسلان العثماني - الإسلامي (١٨٨٧ - ١٩١٨)

أولاً - ولد الأمير شكيب أرسلان في بلدة الشويفات من أعمال منطقة عاليه في جبل لبنان، في ٢٥ كانون الأول عام ١٨٦٩، لأب درزي هو الأمير حمود أرسلان، وأم شركسية ذكرها أرسلان بالمدح والتقدير في العديد من كتاباته، ويبدو أنها كانت ذات شخصية مميزة وقوية وتركت أثراً كبيراً في حياة أبنائها الأربعة، وقد عمّرت أكثر من ابنها شكيب. نذكر هذا لأنّ أرسلان لا يشير كثيراً إلى أبيه في كتاباته، ونذكر هنا أنّ أباه توفي في عام ١٨٨٧، وكان يشغل منصب مدير لناحية الشويفات، في نظام المتصرفية، ولم يبرز في حقل السياسة. وكانت له اهتمامات أدبية لحدّ معيّن^(١).

ينتمي شكيب أرسلان إلى عائلة إقطاعية، لعبت دوراً مهماً في تاريخ جبل لبنان، خصوصاً في فترة المتصرفية، حيث كانت عائلة أرسلان تتنافس مع عائلة جنبلاط على منصب قائم مقام الشوف وهو منصب درزي. وكرّس هذا الصراع نفوذ هاتين العائلتين على أبناء الطائفة الدرزية في جبل لبنان^(٢).

حين ولد الأمير شكيب أرسلان، كان قد مضى ثمان سنوات على بدء تنفيذ نظام المتصرفية، أثر حوادث العام ١٨٦٠ المشؤومة. وحين بدأ أرسلان حياته السياسية باشتغاله منصب والده في أول عمل سياسي له في العام ١٨٨٧، وكانت قد مضت ستة وعشرون عاماً على بدء تنفيذ نظام المتصرفية، وكانت على صعيد آخر سقطت مصر وتونس والجزائر تحت نير الاستعمار الأوروبي.

وفي الواقع، فإنّ الجوّ السياسي الذي ترعرع شكيب أرسلان فيه، وتأثر بالتالي به، يعود إلى انتمائه العائلي الإقطاعي أولاً، وموقع حماية حقوق ومصالح سياسية تتمحور حول الموقع العائلي والإسلامي إلى حد بعيد، وذلك في إطار الصراع الدرزي الماروني في الجبل، وكذلك الصراع الأرسلاني - الجنبلاطي بين دروز الجبل أيضاً، هذا ثانياً. أمّا ثالثاً، فتأثره بواقع السلطنة

(١) أرسلان، شكيب: سيرة ذاتية: دار الطليعة - بيروت (١٩٦٩)، ص. ٢٣ - ٢٥.

(٢) أبو صالح، عباس: تاريخ الموحّدين الدروز السياسي في الشرق العربي: منشورات المجلس الدرزي للبحوث والإفتاء - بيروت (١٩٨١)، ص. ٢٧٠.

العثمانية وسياساتها العامة في ظروف اشتداد العدوان الغربي عليها، فكان تأثر أرسلان قوياً بدعاة الجامعة الإسلامية، خصوصاً الأفغاني وعبدّه. مثلما تأثر العديد من أبناء جيله. ورغم عمل أرسلان في الإطار الدرزي الضيق في جبل لبنان لفترة من الزمن لكنه ما لبث أن تخطى هذه الدائرة - رغم أنه لم يقطع علاقاته بها أبداً. بل بقي يتابع كل القضايا الدرزية - خصوصاً منذ الحرب العالمية الأولى. حتى وفاته في العام ١٩٤٦. إذا كان خلال تلك الفترة عاملاً ناشطاً في قضايا المسلمين بشكل عام والعرب بشكل خاص. وهو ما سنرى تفاصيله خلال الفقرات القادمة لهذا البحث.

ويمكننا حصر فترة عمل الأمير شكيب أرسلان في المجال اللبناني بين عامي ١٨٨٧ - ١٩١٤، ومع أنّ أرسلان بدأ عمله السياسي - في إطار جبل لبنان عام ١٨٨٧ - كمدير لناحية الشويفات وهو منصب صغير، لكنه تدرّج ووصل إلى منصب قائمقام الشوف سنة ١٩٠٢. ثمّ تخطى حدود جبل لبنان وانتخب عام ١٩١٣ نائباً عن حوران في "مجلس المبعوثان".

ومنذ بداية حياته السياسية، كان شكيب أرسلان متعاطفاً مع الآستانة ولم يكن هذا التعاطف وليد سياسة ابتدعها أرسلان، بل إنّ هذه السياسة ميّزت قبل أرسلان بسنوات طويلة الاتجاه السياسي للقيادات الدرزية في جبل لبنان. ذلك أنّ الصراع الدرزي - الماروني في جبل لبنان، والذي تميّز بمرحلتين عنف دموي (١٨٤١ - ١٨٤٥) و (١٨٦٠)، لم ينتج نظاماً ديمقراطياً علمانياً بل أنتج نظاماً طائفياً استبدل على حد التعبير الشعبي (لقّة الشيخ بطاقيّة الحوري)^(١). مبلوراً مشروعاً قومياً طائفياً في كيان سياسي خاص، احتلت فيه الكنيسة المارونية دور التوحيد والقيادة. وكانت قوته ترتكز بشكل أساسي إلى اتّصاله بالغرب الاستعماري، فنحا هذا المشروع إلى اعتبار الدولة العثمانية استعماراً وعدواً دينياً. ولم يرَ في الاستعمار الفرنسي (فيما بعد) إلّا صديقاً وأخاً^(٢).

لا شك أنّ هذا الواقع كان له تأثير خطير على مجرى السياسة اللبنانية. فلقد خبرت الأقلية الدرزية هذا الواقع في الجبل، وجعلها تندفع أكثر فأكثر باتجاه الآستانة. في مواجهة موطئ قدم أوروبا الاستعمارية في المشرق. لقد أدرك أرسلان ذلك بوضوح، حيث نرى أنّ ذلك كان من المحاور الأساسية في نشاط أرسلان. برز بشكل واضح في نشاطه السياسي داخل جبل لبنان، ولم يكن صدفة أنّ من حاكمهم جمال باشا في جبل لبنان، لم يكن بينهم أي درزي^(٣).

(١) تقي الدين، سليمان: العرب والمسألة السياسية: دار الكتاب، بيروت، (١٩٨٤) ص. ١١١.

(٢) م.ن، ص. ١١١.

(٣) م.ن، ص. ١١٢.

وسوف نشير في ما يلي، إلى أهم المحطات الأرسلانية في السياسة اللبنانية فنذكر أن أرسلان بدأ حياته السياسية في العام ١٨٨٧، حين عُيِّن مديراً لناحية الشوفيات، في قائممقامية الشوف مكان والده المتوفّي الأمير حمود أرسلان، فبقي في هذا المنصب لمدة سنتين، وقد تخلّى عنه - كما يقول - بعد أن رأى مجال العمل السياسي فيه ضيقاً. وبعد جولات له في اسطنبول وباريس ومصر، عاد إلى لبنان، ثم عُيِّن في العام ١٩٠٢ قائممقاماً للشوف، إلا أنه لم يمارس مهمّاته الفعلية في هذا المنصب، بسبب تغيير المتصرّف الجديد^(١).

بُعِيد انقلاب ١٩٠٨ في الآستانة وإعلان الحرّية، جهد أرسلان بالتعاون مع عدد من زعماء جبل لبنان^(٢)، على أن يستفيد من الدستور العثماني الجديد، مع احتفاظه بامتيازاته المعطاة له في نظام المتصرّفية^(٣). وكان الأمير شكيب، وعدد من هؤلاء الزعماء أعضاء في جمعية الاتحاد والترقي، لذلك كان مطلبهم يعني زيادة الارتباط مع المركز في الآستانة ومحاولة للانتقاص من دور الدول الأوروبية الضامنة لامتيازات جبل لبنان. ولكن إذ عجز هؤلاء عن تطبيق خطّتهم^(٤). نجح بعضهم في أن عينهم المتصرّف في مراكز إدارية، ومنهم أرسلان الذي تعيّن في منصب قائممقام الشوف، فبقي في هذا المنصب حتّى سنة ١٩١٠. حيث استعفى منه بعد خلافات شديدة بينه وبين المتصرّف يوسف فرنكو وأعوانه^(٥).

مع نشوب الحرب العالمية الأولى، عمل العثمانيون على إلغاء الحكم الذاتي في نواحي السلطنة. وكان إلغاء نظام جبل لبنان المعروف بالمتصرّفية ضمن هذه الخطّة، فقوي بذلك مركز الآستانة وأعوانه اللبنانيون، الذين كان أرسلان من أبرزهم، وأصبح له دور مؤثّر في السياسة اللبنانية. وقد دأب على إشاعة أجواء الوفاق والتسامح الطائفي بين الطوائف اللبنانية، إذ كان الرأي العام الماروني يتّجه نحو فرنسا عدوّ تركيا، فيما كان الرأي العام الإسلامي يتّجه نحو تركيا ضدّ دول الحلفاء، ولذا كانت دعوات أرسلان لأجل استمرار التعايش الوطني في تلك الظروف الحرجة في غاية المنفعة والأهمّية^(٦).

(١) أرسلان، سيرة ذاتية: ص ٣٢-٣٣.

(٢) م.ن، ص ٣٥، يذكر أرسلان عدداً من هؤلاء الزعماء وهم حبيب السعد، كنعان الظاهر، وسليم عمون.

(٣) من هذه الامتيازات كان: الإغناء من الخدمة العسكرية، دفع المال المقطوع دون دفع الأعتبار، وانحصار الوظائف المحليّة بالسكان المحليين، راجع مثلاً: طربين، أحمد: لبنان منذ عهد المتصرّفية إلى بداية الانتداب: معهد البحوث والدراسات، القاهرة، (١٩٦٨) ص ٣٨٢.

(٤) الحكيم، يوسف: بيروت ولبنان في عهد آل عثمان: دار النهار، (١٩٨٦) ص ٣٧.

(٥) أرسلان: سيرة ذاتية: ص ٤٨ - ٥٣. كذلك راجع: الخوري، بشارة: حقائق لبنانية: ٣ أجزاء، منشورات أوراق لبنانية، بيروت، (١٩٦٠ - ١٩٦١)، ج ١، ص ٥٥ - ٥٦.

(٦) أرسلان: سيرة ذاتية: ص ١٣٠.

ومن الواضح أنّ عثمانية شكيب أرسلان، وعدائه لدول الحلفاء لم يمنعه أبداً من حماية اللبنانيين المتعاطفين مع الحلفاء، إذ إنّ أرسلان منع جمال باشا من جمع السلاح من أيدي مسيحي جبل لبنان، كما أنه أحرّ تحقيق طلبه بإقامة بطريك الموارنة إقامة جبرية في دمشق. وقد كان لهذه الأعمال صدى طيباً في نفوس أعداء السلطنة من اللبنانيين، ومنع وقوع حوادث طائفية طوال فترة الحرب^(١).

هذه المواقف الأرسلانية داخل جبل لبنان انسحبت أيضاً في تأييدها للسلطنة على مواقفه خارج حدود الجبل. ففي العام ١٩٠٢، كلفته السلطات العثمانية بالذهاب إلى جبل الدروز، وذلك في مهمّة وصفها أرسلان بأنها لأجل تسهيل تنفيذ بعض الإجراءات الإدارية^(٢)، التي تهدف إلى زيادة ربط تلك المنطقة بسلطة والي دمشق وبالتالي التقليل من هامش الاستقلالية الذاتية في قرار الجبل^(٣).

هذه المهمّة كُلف بها شكيب أرسلان مرّة أخرى بعد حوالي ثمان سنوات، إذ قامت حملة جديدة من الجيش العثماني بالهجوم على جبل الدروز وذلك لأجل تطبيق مركزية السلطة، والقضاء على الاستقلالية الذاتية للجبل والتي عجز كلّ ولاية العثمانيين عن تحقيقها^(٤). فترافقت الحملة مع جهود لأرسلان تقضي بعدم محاربة الجيش العثماني الزاحف، ولكن أرسلان أعلن استنكاره للأعمال التي قام بها قائد الحملة سامي باشا الفاروقي الذي شنق عدداً من زعماء الثورة المستسلمين، مما أوقع عداوة بين الرجلين. وقد تنكّر العديد من رجال العرب وكذلك رجال الآستانة نفسها، لهذا التصرف الأحق للفاروقي^(٥).

وقد كان أرسلان على علاقة وثيقة بأعضاء جمعيّة «الاتّحاد والترقي». وكان ثقله لدى سلطات الآستانة قد قوي بُعيد العام ١٩١٠، وأخذ دوره السياسي يكبر، حتّى أنه تمكّن بنفوذه من تعيين متصرفين في عهد المتصرفيّة: أوهانس باشا وعلي منيف^(٦).

ومن المعروف أنّ جمعيّة الاتّحاد والترقي والتي قامت بالانقلاب العسكري ضدّ السلطان عبد الحميد في شهر تموز ١٩٠٨، كانت تحظى بدعم العديد من المنظّمات والجمعيات القوميّة

(١) م. ن، ص. ١٣٢.

(٢) م. ن، ص. ٣٤.

(٣) عواد، عبد العزيز: الإدارة العثمانية في ولاية سوريا ١٨٦٤ - ١٩١٤: (ل.ن) القاهرة، (١٩٦٩)، ص. ٧٧.

(٤) كرد علي، محمّد: خطط الشام، الجزء الثالث: ص. ١١٥.

(٥) أرسلان، شكيب: سيرة ذاتية، ص. ٤٧-٤٨.

(٦) م. ن، ص. ٩٥ - ١٠٠.

والثورية، هذا التأييد تكرر في مؤتمر عقد في باريس نهاية العام ١٩٠٧، وكان من المشاركين في المؤتمر وفد من القوميّين العرب.

شكل وصول «الاتحاد والترقي» إلى السلطة عام ١٩٠٨ بداية تحوّل في أوضاع السلطنة العثمانية. إذ أرغم السلطان على إعادة العمل بدستور عام ١٨٧٦، والذي وضعه آنذاك مدحت باشا، كما حدّد موعداً للانتخابات النيابية، وصدرت مراسيم حرّية الكلام والمطبوعات والاجتماعات وغير ذلك^(١).

تجلّى التأييد العربي للاتحاد والترقي في إنشاء جمعية الأُخاء العربي - التركي في أيلول ١٩٠٨. وكانت أهداف الجمعية: المحافظة على الدستور وتوحيد العناصر في الولاء للسلطان، وتحسين أوضاع البلاد العربية انطلاقاً من مبدأ المساواة، ونشر التعليم باللغة العربية^(٢). لكن السلطان عبد الحميد قام بانقلاب مضاد على جمعية الاتحاد والترقي بعد أقل من عام على قيامها بانقلابها (١٣ نيسان ١٩٠٩). لكنّ جمعية الاتحاد والترقي، اتّبعَت بُعيد عودتها إلى السلطة مجدّداً، وبعد قضائها على الثورة المضادة في العام ١٩٠٩، مواقف مخالفة لتلك التي اتّخذتها قبيل قيام تلك الثورة. فبدأ الاتحاديون يتنكّرون لمبدأ الحرّية والمساواة الذي كانوا قد رفعوه سابقاً وشنّوا كفاحاً شديداً ضدّ الحركات الثورية والإصلاحية للفئات والقوميّات العثمانية. ولم يقوموا بأي عمل إصلاحي على الصعيد الشعبي. فانعزلوا عن الجماهير بشكل كامل. وأخذت آمال العرب بالتفاهم مع الأتراك تنحسر^(٣). وذلك أنّ الاتحاديين ألغوا جمعية الأُخاء العربي - التركي التي لم يكن قد مضى سنتان على إنشائها، ثمّ حاولوا تطبيق السياسة المركزية التي استعاروها من مبادئ الثورة الفرنسية. دون أن ينتبهوا إلى الفارق في الظروف التاريخية بين حالة فرنسا وحالتهم، ثمّ أنهم مع تخلّيهم عن مبدأ الحرّية والمساواة، زرعوا بذور الفكرة الطورانية (القومية التركية). التي يجب أن تجعل كلّ العثمانيين أتراكاً، أي تتريك العثمانيين مع كلّ ما يتطلّب ذلك من محو الشخصيات القومية بكلّ أبعادها للشعوب غير التركية القاطنة في السلطنة. لكن النتائج كانت ليست المركزية ولا التتريك، بل نمو معاكس للحرّيات الانفصالية والقومية في مختلف أرجاء السلطنة^(٤).

(١) لوتسكي: تاريخ الأقطار العربية الحديث، ص ص. ٣٩٦ - ٣٩٧.

(٢) م.ن، ص ص. ٣٩٩ - ٤٠٠.

(٣) م.ن، ص ص. ٤٠١ - ٤٠٢.

(٤) أنطونيوس، جورج: يقظة العرب، ترجمة د. ناصر الدين الأسد ود. إحسان عباس، دار العلم للملايين، بيروت (١٩٨٢)، ص ص.

وهكذا بدأت تتأسس جمعيات وأندية عربية مستقلة لم يعلم الأتراك بوجود بعضها ابداً. وقد كانت هذه الجمعيات تعمل في ميدانين واحد علني معترف به رسمياً وآخر سرّي فيه تأمر على السلطنة. وكان أهم هذه الجمعيات أربعة اثنتان علنيتان هما: «المتدى الأدبي» ومركزها اسطنبول، أسست في صيف ١٩٠٩. والثانية «حزب اللامركزية الإدارية العثمانية» ومقرها القاهرة وأسست في أواخر عام ١٩١٢، وكان تأثيرها أكبر من الأولى. ذلك أنّ أهداف هذه الجمعية قد قضت بالعمل على شرح الحاجة إلى اللامركزية الإدارية في السلطنة وكذلك تعبئة الرأي العام العربي لتأييد اللامركزية^(١).

أمّا الجمعيتان السريّتان، فالأولى كانت «القحطانية» التي أنشئت في أواخر العام ١٩٠٩، وكانت أهدافها تتمثل في جعل السلطنة بمملكة ذات تاجين. أي جعل الولايات العربية مملكة واحدة لها برلمانها وحكومتها المحليّة. وتكون اللغة العربية لغة معاهدها ومؤسّساتها على أن تصبح هذه المملكة جزءاً من إمبراطورية عربية - تركية تشبه الإمبراطورية النمساوية - المجرية. أمّا الجمعية السريّة الثانية فكانت «جمعية العربية الفتاة» التي أسست في باريس عام ١٩١١. وكان لها الأثر الأكبر بين مختلف الجمعيات العربية. وكانت أهدافها تتمثل في السعي لاستقلال البلاد العربية، وتحريرها من السيطرة التركية، وهي بذلك تتجاوز كلّ الحركات والجمعيات السابقة^(٢).

أمّا على الصعيد التركي والسلطة في الآستانة، فقد أدّى فشل أعضاء الاتحاد والترقي في سياستهم الخارجية وخسارتهم لممتلكات واسعة في شرق أوروبا. كذلك تردّي الأوضاع الداخلية، أدّى إلى قيام حزب معارض لهم نشأ العام ١٩١١. تحت اسم حزب «الحرية والاتلاف» ضمّ القوى اليمينية، ومدّد التحالف إلى دول الوفاق، بدل المانيا التي كان يتّجه نحوها الاتحاديون. وقبل هذا الحزب بمبدأ اللامركزية والحكم الذاتي للقوميّات العثمانية. فنشأ صراع حاد على السلطة في الآستانة^(٣).

في خلال تلك المرحلة كان الأمير شكيب أرسلان ميّلاً إلى الاتحاديين، رغم قوله في بعض كتاباته أنه قطع صلّاته معهم، قبل حرب طرابلس الغرب في عام ١٩١١^(٤). دون أن يذكر أرسلان أسباب ذلك. مع أننا نرجّح أن أرسلان كان مستنكراً لبعض سياسات الاتحاديين. انحاز شكيب أرسلان ضدّ الجمعيات والحركات العربية المناوئة للترك. إذ رفض أرسلان الاشتراك في الأعمال

(١) م.ن، ص.ص ١٨٤ - ١٨٥.

(٢) م.ن، ص.ص ١٨٦ - ١٨٨.

(٣) لوتسكي، تاريخ الأقطار العربية الحديث: ص. ٤٠٦.

(٤) أرسلان، شكيب: سيرة ذاتية: ص. ١٠٧.

المعادية للسياسة التركية. وبذل جهوده ونفوذه في البلاد العربية خصوصاً: سوريا ولبنان وفلسطين لشرح وجهة نظره المؤيدة للآستانة، ومحاربة الدعوات اللامركزية والانفصال العربي عن السلطنة. فزار أرسلان وهو عائد من مصر في أواخر العام ١٩١٣ عدّة مدن فلسطينية. وشدّد خلال جولاته فيها على أهميّة تعاون العرب والأتراك ووجوب الاعتصام بالدولة (محدّراً) من سياسة الأجانب الذين يريدون إيقاع الشقاق بين العرب والترک ليستغلوا هذا الشقاق لمنافعهم. ويستولوا على البلاد ويحوّلوها مستعمرات لهم. و(يكذب) دعاويهم أنهم يريدون مساعدة العرب على الترك لتأسيس دولة عربية مستقلة. و(يؤكد) أنهم متفوقون على تقسيم سوريا وفلسطين والبلاد العربية. وأنه لا يعقل أن تترك فرنسا سوريا مستقلة ولا أن تعمل إنجلترا لتأسيس دولة عربية مستقلة تجمع ما تفرّق من شمل العرب وذلك على طريق الهند. ونحن نرى استبدالها بأمر السودان وغير ذلك من البراهين التي ظهر تصدّاقها فيما بعد^(١).

ثمّ انتقل الأمير شكيب أرسلان من فلسطين إلى الشام وقام بنفس المهمّة. ثمّ عاد بعدها إلى بيروت^(٢). وكانت فيها نقمة قويّة ضدّ السلطات التركية. ينظّم هذه الموجة القائمة " لجنة الإصلاح " التي كانت منظّمة ثورية شبيهة جدّاً بتوجّه حزب اللامركزية في القاهرة. وقد نشرت برامجها في منتصف شباط ١٩١٣ وكانت تلقى تأييداً في المدن السورية والعراقية^(٣).

وعندما وصل أرسلان إلى بيروت، كان الصراع على أشدّه بين والي المدينة التركي واللجنة المذكورة، وقد بذل أرسلان جهوداً قويّة لثني أركان اللجنة عن أفكارهم. " كان الكثير من أصدقائي وإخواني مغتاطين مني لاتّخاذي تلك السياسة العثمانية التي هي بزعمهم خلاف ما تقتضيه المصلحة العربية. وكنت أقول للجميع تمهلّوا فسترون أياماً أشدّ سواداً من القطران وستأسفون على أيام الترك التي تتشكّون منها الآن، ولم يكن عندي شكّ في تقسيم البلاد العربية بين فرنسا وإنكلترا ولكن لم يكن ممكناً يومئذ إقناع أحد من تلك الفئة^(٤).

في تلك الأثناء كان الاتّحاديون قد أمسكوا السلطة بقوة في الآستانة، وذلك بعد أن كان الصراع الذي بدأ في العام ١٩١١ بينهم وبين حزب الحرّية والائتلاف، قد حسم نهائياً لصالحهم. أثر نجاحهم في القيام بالانقلاب المضاد على أعدائهم في ٢٣ كانون الثاني ١٩١٣. بعد أن كان

(١) م. ن، ص. ١٠٦.

(٢) م. ن، ص. ١٠٧.

(٣) انطونبوس، جورج: يقظة العرب: ص. ١٨٩ - ١٩٠.

(٤) أرسلان، شكيب: سيرة ذاتية، ص. ١٠٨.

حزب الائتلاف قد وصل إلى السلطة بانقلاب قبل ذلك بستة أشهر تقريباً (تموز ١٩١٢)^(١). وبالنسبة لأرسلان فإنه كان قد لعب دوراً في أوائل العام ١٩١٢ للتوفيق بين الاتحاديين والائتلافيين بغية إيقاف الصراع السياسي بينهما، كان يشاركه في هذا المسعى عدد من الزعماء العرب والأتراك منهم عبد العزيز جاويز وعارف المارديني. وقد نجح المسعى وأقيمت جمعية سُميت «الجمعية الخيرية الإسلامية» اتخذت لها مقراً في اسطنبول. وكان في عدادها أعضاء من حزب «الاتحاد والترقي» وحزب «الحرية والائتلاف». كما ضمّ عدداً من الزعماء العرب المقيمين في اسطنبول. ولم يكن لهذه الجمعية مبادئ وأهداف سياسية واضحة أو معلنة. بل إنها كانت محاولة لرأب الصدع بين القوى الفاعلة والمتناحرة في الآستانة وبعض الزعماء العرب. وقد قيّم أرسلان أعمالها بأنها كانت «واسطة لخير كثير، ولو أنّ الدولة العثمانية دامت إلى ما بعد الحرب العامة، لكانت هذه الجمعية نمت وامتدت وصار لها تشعبات في جميع الأماكن، ولكن نظراً لاشتغال الدولة بالحرب البلقانية، ثمّ بالحرب العامة بقيت حركتها ضعيفة، وغاية ما في الأمر أننا كنا نجتمع ونتذاكر في الخطوب العامة وتبادل الآراء. وقد قامت الجمعية ببعض الأعمال: كتعليم اللغة العربية في الآستانة، وكان المأمول أن تتقدّم إلى الأمام لولا الخطوب^(٢) وهكذا يتضح أنه لم يكن لهذه الجمعية أي دور فاعل.

قلنا فيما سبق، إنّ جمعية الاتحاد والترقي، عادت إلى السلطة مجدداً وبقوة بعد انقلابها ضدّ حزب «الحرية والائتلاف» بتاريخ ٢٣ كانون الثاني عام ١٩١٣. وكان أبرز القادة الفاعلين المسيطرين على السلطة ثلاثة استمروا في الحكم حتّى سقوط تركيا العام ١٩١٨. هؤلاء الثلاثة هم أنور باشا وزير الحربية، وطلعت باشا وزير الداخلية، وجمال باشا المعروف بالسفاح قائد الجيوش العثمانية في بلاد الشام والحاكم العسكري فيها بين عامي ١٩١٤ - ١٩١٨ وقد أبعاد هؤلاء الثلاثة كلّ من حاول التقرب من دول الوفاق. وجعلوا البلاد «ضيعة للإمبرالية الألمانية» وهزلاً، أطلق الألمان على الإمبراطورية العثمانية اسم «أنور لاند» (بلاد أنور)، نسبة إلى أنور باشا الذي كان أهم شخصية موالية من بين الثلاثة^(٣).

أبعد الاتحاديون الائتلافيين عن السلطة والذين كانوا قريبين في طروحاتهم كما أشرنا سابقاً من حزب اللامركزية الإدارية العثماني الذي أسس في القاهرة ١٩١٢. لذلك واجهوا أيضاً جميع الأحزاب والمنظمات العربية على اختلافها، مُبدين تشدداً واضحاً. فأصدر الاتحاديون في

(١) لوتسكي: تاريخ الأقطار العربية الحديث: ص. ٤٠٧.

(٢) أرسلان، شكيب: سيرة ذاتية، ص. ١٠٠ - ١٠٢.

(٣) لوتسكي: تاريخ الأقطار العربية: ص. ٤٠٧.

٨ نيسان ١٩١٣ قراراً يقضي بحل لجنة الإصلاح البيروتية. واعتقل الزعماء وعُطلت الصحف، فزاد الهياج الشعبي وقامت المظاهرات تأييداً للجنة في بيروت والشام. مما دفع بالسلطة في الآستانة إلى الإفراج عن الزعماء المعتقلين وإصدار قرار بإقامة بعض الإصلاحات الجزئية^(١).

ومع تزايد السلطة العثمانية في الآستانة بالتشدد، تداعى القيمون على جمعية « العربية الفتاة » في باريس لعقد مؤتمر عربي عام لبحث الشؤون العربية. فاتصلوا بحزب اللامركزية في القاهرة الذي أوفد ممثلين عنه، وذهب أيضاً ممثلون عن لجنة الإصلاح البيروتية وعن بقية مناطق سوريا والعراق، وعُقد المؤتمر العربي الأول في باريس بين ١٨ - ٢٣ حزيران ١٩١٣، وكانت المطالب هي مساهمة أكبر للعرب في الحكومة اللامركزية للإمبراطورية العثمانية والاستقلال الذاتي للولايات العربية^(٢).

كان الأمير شكيب أرسلان من المعادين للمؤتمر بشكل كامل، لأنه عُقد في بلاد عدوة للسلطنة « لها مالها من المطامح في سوريا ». وثانياً لأنه عقد والدولة مشغولة بالحرب البلقانية التي أفقدت السلطنة قسماً كبيراً من ممتلكاتها الأوروبية، فأفقدتها ذلك أهميتها العسكرية والسياسية، معتبراً أن سقوط أهمية الدولة « لا ينحصر ضرره في الترك وحدهم بل يتناول جميع المسلمين لأنّ الأوروبيين مهما اجتهدنا ومهما حاولنا التظاهر بالقومية؛ لا يعرفون المسلمين إلاّ أمة واحدة. فإذا سقط بعضهم رأيت الأوروبيين احتقروا الجميع^(٣). وعملياً فإنّ الأمير شكيب أرسلان قاد حركة عربية في سوريا وفلسطين ولبنان لأجل تشويه سمعة المؤتمر والمؤتمرين فيه. وأنهم لا يمثلون حقيقة الموقف العربي كما يدّعون. فاتفق مع والي الشام عارف المارديني على إقامة حملة استنكار شاجبة. فأرسلت برقيات وعرائض الاستنكار والشجب للمؤتمر إلى الآستانة. شارك فيها الأعيان والعلماء ورؤساء المذاهب البطارقة إلخ...، فوقّعوا جميعاً برقيات إلى الباب العالي بأنهم لا يعترفون بالمؤتمر^(٤). وفي هذا السياق يذكر أنطونيوس، أنّ الاتحاديين هم الذين دبّروا هذه الحركة التي كانت مترافقة بدور الصحف وقيام المظاهرات للانتقاص من المؤتمر وبذر الخلاف بين أعضائه^(٥).

(١) أنطونيوس: يقظة العرب، ص. ١٩٠، وكذلك المرجع السابق (لوتسكي) ص. ٤١٠.

(٢) لوتسكي: تاريخ الأقطار العربية الحديث: ص. ٤١١.

(٣) أرسلان: سيرة ذاتية: ص. ١٠٨ - ١٠٩.

(٤) م. ن، كذلك راجع، زين، زين: نشوء القومية العربية: دار النهار، بيروت، (١٩٧٩) ص. ١٠٥.

(٥) أنطونيوس، جورج: يقظة العرب: ص. ١٩٣.

ورغم ذلك فإنَّ الاتّحاديين أرسلوا مبعوثاً لهم ليفاوض المؤتمر العربي. وكانت النتيجة أن عقد اتفاق وقّعه عن المؤتمر العربي عبد الحميد الزهراوي رئيس المؤتمر. وقبِل المبعوث التركي معظم مطالب المؤتمرين. ومُنح الفرنسيون عدّة امتيازات مقابل تسهيل إنجاح المحادثات^(١). وبعد ذلك سافر ثلاثة من أعضاء المؤتمر العربي إلى الآستانة لتأكيد ما فازوا به، وتوطيد الأخاء التركي - العربي. وبالمقابل دعا الاتّحاديون عدداً من حلفائهم العرب إلى الآستانة للمشاركة في لقاءات الأخاء تلك، والذين شكّلوا جبهة معارضة للمؤتمر وقراراته^(٢). وكان الأمير شكيب أرسلان أبرز هؤلاء، إذ استُدعي من جبل لبنان ومعه محمّد العظم وعبد الرحمن اليوسف وعبد المحسن الأسطواني وأمين التريزي والشيخ أسعد شقير ومحمّد باشا المخزومي والدكتور حسن الأسير، والتقى الجميع في مؤتمر عُقد في نادي الاتّحاد والترقي في اسطنبول، وفي المؤتمر أقيمت عدّة كلمات، وألقى أرسلان كلمة أكد فيها أن الذين كانوا في مؤتمر باريس "هم إخواننا وليس بيننا وبينهم شخصياً أدنى سبب يوجب الحفاء ولكننا خالفناهم في ذهابهم إلى باريس وعقدهم مؤتمراً كهذا في أثناء الحرب البلقانية التي أصاب الدولة فيها ما أصابها ونقمنا عليهم اشتراكهم في هذا العمل مع أناس لم يكونوا يريدوا فعلاً استقلال سوريا"^(٣). ومن جهة ثانية، طالب أرسلان السلطة الاتّحادية في الآستانة ببعض الإصلاحات في المنطقة العربية "كتوسيع صلاحية الولايات. وكالاعتناء باللغة العربية. ومن جملة ذلك تأسيس جامعة الآستانة المسماة عند الأتراك بدار الفنون"^(٤).

استمرت اللقاءات شهرين وشبّهت بالكوميديا والمهزلة. لأنها كانت عبارة عن حفلات ومآدب وكلام معسول، أمّا التنفيذ فلم يحصل قط: وهنا عمل الأتراك إلى استرضاء بعض الزعماء العرب، فعُيّن خمسة منهم في مجلس الشيوخ. ولم يكن بين هؤلاء سوى عبد الحميد الزهراوي من الذين يمثّلون مؤتمر باريس. أم الأربعة الباقين فلم تكن لهم علاقة بالحركة القومية الناشئة^(٥).

لكن ما صدر عن اسطنبول من قرارات كان صدمة للتيار القومي العربي. إذ تبين له نية الاتّحاديين في عدم تحقيق ما اتفق عليه في باريس "لقد أخفقت حركة بيروت ومؤتمر باريس،

(١) م. ن، كذلك راجع لوتسكي: المرجع السابق، ص. ٤١١.

(٢) موسى، سليمان: الحركة العربية: دار النهار - بيروت (١٩٧٧) ص. ٨٣.

(٣) أرسلان: سيرة ذاتية: ص. ١١٠ - ١١١.

(٤) م. ن، ص. ١١١.

(٥) لوتسكي، المصدر السابق، ص. ٤١١ - ٤١٢، وكذلك راجع أنطونينوس المرجع السابق، ص. ١٩٣ - ١٩٤.

في تحديد أهدافهما الرئيسة فانتكست موجة الشعور التي أثارها وأصبحت مراراً وبأساً. ولم تقم بعد ذلك أية محاولة للاتفاق مع الاتحاديين^(١).

بعد شهر أيلول ١٩١٣ بدأ القوميون العرب يتوجهون نحو التفكير الجدّي في الانتفاضة المسلّحة. فألّفت جمعيات لهذا الغرض كان منها «العهد» التي أسّسها عزيز علي. وقبيل ١٩١٤ تخلّت أغلبية المنظّمات العربية عن السياسة التوفيقية مع الترك. وقد خاف الأتراك من نمو حركة عربية انفصالية عنهم، فبادروا في كانون الثاني ١٩١٤ بإغلاق جميع المنظّمات العربية السياسية وتشيتت الضبّاط العرب بتوزيعهم على الحاميات والوحدات العسكرية المختلفة. لكن هذه التصرفات أدت إلى تقوية اتجاه المنظّمات القوميّة الانفصالي بدل أضعافها^(٢).

ثمّ إنّ القوميّين العرب بدأوا بإجراء اتّصالات مع ممثلي السفارات الغربية، كما اتّصلوا بالاستخبارات الإنكليزية والفرنسية. وقام شفيق المؤيّد بإجراء مفاوضات مع السفير الفرنسي في الأستانة بأسم حزب اللامركزية الإدارية. وذلك في أوائل العام ١٩١٤، طالباً من فرنسا تقديم المعونة المالية والسياسية للثورة العربية. وقبيل وقوع الحرب العالمية الأولى عقد الحزب المذكور اتّفاقاً مع فرنسا حول تسليم ٢٠ ألف بندقية وإرسال بعض المدرّبين وغير ذلك من المطالب. وفي نيسان ١٩١٤ قام الأمير عبد الله نجل الشريف حسين حاكم مكّة بمقابلة كيتشنر، مندوب إنكلترا السامي في مصر وشخصيات إنكليزية رسمية أخرى. طالباً منهم أن تزوّد إنكلترا العرب بالرشاشات وإسناد الثورة المقرّر تفجيرها في الحجاز^(٣).

وهكذا، فقد انقسم العرب قبيل الحرب العالمية الأولى قسمين متعارضين: فقد كان أغلبية القوميّين ضدّ الاتحاديّين وسياستهم، وأخذوا يعملون بالتنسيق مع دول الوفاق لأجل الثورة والاستقلال. بينما بقي قلة من العرب مع سلطة الأستانة أملاً بالتوصّل إلى اتّفاق معها، معتبرين أنّ الثورة على السلطنة ستكون مصحوبة بخطر داهم أقلّه الاحتلال الأنكلو - فرنسي للأقطار العربية^(٤).

بين ٢٨ تموز و ٤ آب العام ١٩١٤. كانت الدول الأوروبية قد أعلنت الحرب على بعضها. والتي عرفت بالحرب العالمية الأولى. فيما وقفت تركيا على الحياد. مع العلم إنّها كانت على

(١) لوتسكي، المصدر السابق، ص. ٤١٢، وكذلك راجع أنطونوس، يقظة العرب، ص. ١٩٤ - ١٩٥.

(٢) لوتسكي: تاريخ الأقطار العربية الحديث: ص. ٤١٣.

(٣) م. ن، ص. ٤١٣ - ٤١٤.

(٤) م. ن، ص. ٤١٤.

تحالف سرّي مع ألمانيا. لكنّها شرعت بالاستعداد للحرب وأعلنت التعبئة العامّة^(١). فأرسلت الدولة العثمانية أعضاء "مجلس المبعوثان" العرب إلى بلادهم بعد انتهاء دورة جلساته في ٧ آب وذلك لتسهيل عملية تهيؤ الدولة للحرب لما يمثله هؤلاء من تأثير سياسي في مناطقهم، فعاد شكيب أرسلان - والذي كان قد انتخب مبعوثاً عن حوران (أوائل ١٩١٤) - إلى سوريا وشرع في تأدية دوره وشرح أهميّة توحيد كلمة العثمانيين ومواجهة دعوات إصلاحية وانفصالية هدفها الأضرار بمصلحة الدولة^(٢). فعندما اشتركت الدولة العثمانية في الحرب، عقد العرب العزم أن يتناسوا خلافاتهم مع الأتراك وأن يشدّوا أزر الدولة بكل ما يمكن. فاندفع الشباب العرب للخدمة في الجيش وأوقفوا نشاطاتهم السياسية التي تتعارض مع وحدة الصف وتوقفوا عن المطالبة بالإصلاحات. يتضح ذلك في مواقف العديد من القوميّين كعبد الكريم الخليل، رئيس المنتدى الأدبي في اسطنبول وأحمد مختار بيهم أحد زعماء بيروت الإصلاحيين والذي اشترك في مؤتمر باريس (١٩١٣). ومحمّد رشيد رضا أحد أركان حزب اللامركزية الإدارية وغيرهم^(٣). فقد تناسى العرب خلافاتهم مع الأتراك لأجل الوحدة العثمانية. يؤكّد أسعد داغر ذلك بقوله في مذكراته "استطيع أن أجزم الآن بأنه لم يكن بين العرب يوم إعلان تلك الحرب من فكر في الانتفاض على الترك أو الإساءة إليهم. بل كان تفكيرهم كلّ منصباً على محاولة منعهم من الاشتراك فيها والتعاون معهم على اجتناب ويلاتها ودرء أخطارها"^(٤).

ما لبثت السلطنة أن دخلت الحرب إلى جانب ألمانيا في ٢٩ تشرين الأول ١٩١٤^(٥). وأرسل جمال باشا وزير البحرية العثماني إلى سوريا. وكلف بقيادة الجيش الرابع العثماني المرابط في سوريا مع منحة صلاحيات سياسية واسعة حكم بموجبها سوريا مدّة ثلاث سنوات^(٦).

رحّب السوريون بالقائد الجديد والذي كان إيجابياً جداً في تعاويه مع الناس والقيادات العربية في سوريا. فأكد في خطاب ألقاه في أوائل كانون الثاني ١٩١٥ على أهميّة تعاون العرب والترك ووحدة الأهداف والمصالح بين الشعبين. وإنّ الأمانى العربية لا تتعارض مع الأمانى

(١) موسى، سليمان: الحركة العربية: ص ص. ٨٦ - ٨٧.

(٢) أرسلان: سيرة ذاتية: ص. ١٢٨.

(٣) أحد أعضاء الجمعيات العربية (أسعد داغر)، ثورة العرب، (لا، ن) القاهرة، (١٩١٦)، ص ص. ١٢٩ - ١٣٧.

(٤) داغر، أسعد: مذكراتي على هامش القضية العربية: (لا، ن) القاهرة (لا، ت) ص. ٧٠.

(٥) لوتسكي، تاريخ الأقطار...: ص. ٤٣٨.

(٦) موسى، سليمان: الحركة العربية: ص ص. ١٠٠ - ١٠١.

التركية بل إنَّ جمال باشا قال أيضاً «إنَّ البرامج الذي عقد حزبنا (الاتِّحاد والترقي) عزيمته على تنفيذهِ لإصلاح حالة العرب، لأوسع كثيراً مما قد يخطر ببالكم»^(١).

كان الأمير شكيب أرسلان، من جملة أعيان سوريا الذين رحَّبوا بجمال باشا عند وصوله إلى دمشق، وكان جمال يحمل من الآستانة توصية تؤكِّد إخلاص أرسلان للدولة، لذلك كان لأرسلان تأثير إلى حدٍّ معيَّن على قرارات جمال باشا^(٢).

وخلال الحملة التي قادها جمال باشا على ترعة السويس، بغية اجتيازها إلى مصر المحتلَّة من الإنكليز، اشترك أرسلان في الحملة مع حوالي مئة وعشرين رجلاً من أتباعه في جبل لبنان، وكان لذلك الأثر الطيب عند جمال باشا، الذي خاطبه في استعراض عسكري أقيم في بيروت بعيد حملة السويس الفاشلة، بالقول «إنَّ الدولة لن تنسى قدر خدمتك لها وللوطن، وقد أثبت بفعلك أنك رجل كريم الشيم» وأجابه الأمير شكيب أرسلان «إني إلى الآن لم أقم بشيء يذكر ولكنني مستعد أن أفدي الدولة بحياتي وأرى ذلك فرضاً على الجميع»^(٣).

ما لبث موقف جمال باشا الإيجابي تجاه الحركة العربية أن بدأ بالتغيُّر. والجدير بالذكر أنَّ الشكوك كانت تساور جمال باشا وقيادات الآستانة حول حقيقة موالة العرب، لوجود فئات عربية مقيمة في مصر توجَّه الانتقادات العنيفة إلى جمال باشا والدولة العثمانية. ومن الجدير بالذكر أنه عندما تم تفتيش سفارات بريطانيا وفرنسا في بيروت من قِبَل السلطات العثمانية عُثر في السفارة الفرنسية على وثائق أثبتت وجود علاقات معيَّنة بين عدد من القادة القوميِّين العرب وتلك الدول. لكن جمال باشا آثر إهمال هذه الأمور إلى مرحلة لاحقة، معتقداً أنَّ القادة العرب سوف يدركون في النهاية، «أنَّ الحرب العامَّة ليست إلاَّ مسألة حياة أو موت للعالم الإسلامي، وأنهم سيقلعون يوماً ما عن غيِّهم. فقررَّ «بنية خالصة» ألاَّ يتَّخذ إجراءات ما ضدَّهم»^(٤).

في ربيع العام ١٩١٥ اشتدَّت الحملة الأنكلو - فرنسية على الدردنيل بغية الوصول إلى روسيا لمساندتها، فأرسل جمال باشا ثلاث فرق عسكرية من سوريا إلى الدردنيل، وبقيت في سوريا قوَّة تركية ضعيفة لا تستطيع الدفاع عنها إذا ما حصل هجوم أنكلو - فرنسي على الساحل السوري. خصوصاً إذا كان سكان البلاد العرب متعاطفين مع القوات الغازية. وقد علم جمال باشا بأنَّ هناك محاولة لإشعال ثورة ضدَّه في جهات صور وصيدا. وبناء على هذه الوشاية

(١) جمال باشا، أحمد: المذكرات: (لا، ن) القاهرة (١٩٢٣)، ص ص. ٣٤٠ - ٣٤٣.

(٢) أرسلان: سيرة ذاتية: ص ص. ١٣٥ - ١٣٩.

(٣) م، ن، ص. ١٤٧.

(٤) موسى، سليمان: الحركة العربية: ص. ١٠٩.

» أصدر جمال باشا أمره باعتقال أفراد القافلة الأولى من الزعماء والإصلاحيين العرب، وحولهم للمحاكمة أمام المحكمة العسكرية بتهمة التحريض على الثورة المسلّحة بمساعدة دول الأعداء^(١). ولكن هذه الحجّة كانت كاذبة، إذ إنّ جمال باشا نفسه، لم يذكر هذه التهمة في مذكراته، بل ذكر إنّ سبب حملته تلك كان انتساب هؤلاء القادة إلى حزب اللامركزية^(٢). ويذكر أمين سعيد أنّ انتصار الترك في الدردنيل، وصدّهم للحملة البريطانية - الفرنسية في غاليلوي، وعدم تمكينها من التقدّم، أعطى للاتّحادين اقتناعاً بأنهم منتصرون وألمانيا في الحرب، ومن الأفضل أن يتخلّصوا من الحركة القوميّة العربية ويقضوا عليها وهي ما تزال في المهّد، مغتتمين فرصة الحرب وأحكامها الاستثنائية لتنفيذ مآربهم^(٣).

كما أنّ الأمير شكيب أرسلان يذكر أنّ ظفر الأتراك في الدردنيل جعل أعضاء الاتّحاد والترقيّ في حال جديد. » ولعبت خمرة النصر برؤوسهم فسكروا، وأبرموا قرارات كثيرة من جملتها سفور النساء، الذي كان إلى حد ذلك الوقت ممنوعاً. ومن جملتها نقل المحاكم الشرعية من المشيخة الإسلاميّة إلى نظارة العدلية. وترك المشيخة بدون عمل تقريباً، ومن جملتها القضاء على الروح العربيّة في سوريا، وقد ظنّوا أنه بعد أن يثبّت تغلّب تركيا على هذه الجيوش الجرارة في وقائع الدردنيل، فهي لا تعجز عن أي عمل تريده في المملكة إذا أخذت بالحزم. ويظهر أنّ جمال باشا تعهّد لهم بأن يقضي على الروح العربيّة في سوريا على شرط، أن يتركوه حرّاً في العمل...، فلذلك بدأوا بسياسة جديدة لم تكن معهودة من قبل^(٤). ويضيف الأمير شكيب أرسلان أنّ السياسة السابقة في أول الحرب كانت تتضمّن تخويف الناس المتصلين بالأجانب، وذلك عن طريق نفيهم ثمّ العفو عنهم بعد ذلك. أمّا الآن، فإنّ سياسة النفي تتضمّن نفي الشخص وعائلته إلى الأناضول، وتقييد ما يملك في بلاده من بيوت وأراضٍ بواسطة لجنة خاصة. ويرى أرسلان أنّه كان في نية الأتراك إقامة تبادل بين هذه العائلات المنفية وعائلات أخرى تركية تحل محلها، فتعطى هذه محل تلك و ذلك لأنهم كانوا يريدون القضاء على الواجهة القديمة ومحو نفوذ أبناء الأصالة، لأنّ الأتراك كثيراً ما يتحدثون عن العرب بأنهم أمّة أرستقراطية وأنّ هذا هو السبب في عدم امتزاجهم مع الأتراك، الذين هم أمّة ديمقراطية بطبيعتها^(٥). ويذكر بعض

(١) م. ن، ص. ١١١.

(٢) م. ن، ص. ١١١.

(٣) سعيد، أمين: الثورة العربية الكبرى: (٣ أجزاء)، مطبعة عيسى البابي الحلبي وشركاه، القاهرة، (لا، ت) ج ١، ص. ٦٣ - ٧٦.

(٤) أرسلان: سيرة ذاتية: ص. ٥٥.

(٥) م. ن، ص. ١٥٥ - ١٥٦.

المصادر أن جمال باشا قدم إلى سوريا ويحمل في جعبته هدفين: الأول إلغاء امتيازات متصرفية جبل لبنان وجعلها تابعة مباشرة للحكم العثماني، والثاني القضاء على الفكرة العربية التي اختمرت في النفوس وتترك العرب وهو ما بدأ بتنفيذه منذ ربيع ١٩١٥^(١).

وقد وقف أرسلان منذ البداية ضد أعمال جمال باشا هذه، وبذل جهوده المكثفة ونجح في إعادة العديد من المنفيين اللبنانيين والسوريين، وبقيت علاقة أرسلان بجمال باشا طيبة حتى قيام الأخير بفعلته الشنعاء، إذ أقدم في ٢١ آب ١٩١٥ بإعدام القافلة الأولى من رجالات العرب الذين كانوا من قادة الحركة العربية. وقد كان أرسلان يتوقع عند اعتقال هؤلاء الرجال أن عقوبتهم ستكون اعتقالاً مؤقتاً أو نفيًا، ولكنه فوجيء بتنفيذ حكم الإعدام. ويذكر أرسلان في «سيرة ذاتية» أن جمال باشا أخبره بالأمر بينما كانا في سرايا بيت الدين «بالشوف». «فعدما سمعت الخبر أسود وجهي، ولم أقدر أن اكنم غضبي، فقال لي: رأيتك اضطربت كثيراً من هذا الخبر، فعند ذلك حاولت أن أكنم ما في نفسي حتى لا أقع معه في جدال عنيف تسوء عاقبته، فقلت له: إنني أنا رجل غير عسكري والقتل له عندي أهمية غير التي عند رجال العسكرية، فلذلك اضطربت لهذا الخبر»^(٢). واعتبره أرسلان من جملة الأعمال الخرقاء التي ستؤدي إلى أخطار عظيمة تهدد مستقبل السلطنة. «ولم يكن ظفر الدردنيل ليغير شيئاً من أفكاره، وهي أن الدولة لا تزال تحت الخطر، وأن أعداءها لا يزالون في قوتهم، وأنه لا يوافق سياستها استعمال العنف والإرهاب وإثارة الأحقاد بين العرب والترك»^(٣).

ورغم ذلك فإن أرسلان استمر في خطة التعاون مع الاتحاديين مع علمه الأكيد أن الذين شنقوا من القافلة العربية الأولى كان معظمهم أبرياء ولا يستحقون هذا العقاب^(٤).

وفي سياق هذا التعاون، الذي بقي الأمير شكيب أرسلان ملتزماً به مع الأتراك، نذكر قيام أرسلان بتشكيل قوى متطوعين من أتباعه في جبل لبنان، قدره بحوالي تسعة آلاف رجل، هذا ما طلبه جمال باشا من أرسلان بشكل مباشر بعد فشل القادة الأتراك في إقناع الناس بضرورة التطوع للدفاع عن الساحل اللبناني في وجه أي غزو أنكلو - فرنسي محتمل^(٥).

(١) عزيز بك: سوريا ولبنان في الحرب العالمية: ترجمة فؤاد ميداني (لا، ن، بيروت، (١٩٣٣)، ص. ١٢٨.

(٢) أرسلان: سيرة ذاتية: ص. ١٦١ - ١٦٢.

(٣) م. ن، ص. ١٥٧.

(٤) م. ن، ص. ١٥٩.

(٥) م. ن، ص. ١٦٣ - ١٦٤.

ولكن رغم ما أثارته حملات التنكيل والإعدام التي نفذها جمال باشا بحق القادة العرب، فإنَّ جمال باشا واصل أعماله تلك، وشن حملات اعتقال جديدة منذ خريف ١٩١٥ أسفرت عن إعدام القافلة العربية الثانية في بيروت ودمشق في السادس من أيار ١٩١٦^(١)، ولكنَّ وقيل تنفيذ حكم الإعدام وصل أنور باشا وزير الحربية العثماني - الرجل الثاني في الدولة، والذي كان يعتبره الأمير شكيب أرسلان صديقاً حميماً - إلى سوريا في شتاء العام ١٩١٦، استغنى أرسلان الفرصة لتنبية أنور باشا إلى أخطاء سياسة جمال، وإلى شدة تعسّفه وخطورة ذلك على مصلحة الدولة بعد أن باءت كلّ مساعي أرسلان مع جمال باشا لأجل ذلك الموضوع بالفشل. ويروي أرسلان في "سيرة ذاتية" أنه اجتمع مع أنور لمدة وجيزة في دمشق وقال له حرفياً: "أنَّ الأشخاص المعتقلين في عاليه (بالديوان العرفي) ليسوا جميعاً بأصدقائي حتّى يكون توسّطي من أجلهم مبنياً على مجرد صداقة، بل المسألة بالعكس، فمنهم أناسٌ هم من أعدائي، لكنني الآن لست في باب الصداقة والعداوة بل في باب مصلحة الدولة والملة فقط، فهؤلاء أنا أرى وجوب العفو عنهم، وإن كان لا بدّ من المحاكمة والحكم فأرجو منك بأسم مصلحة الدولة أن تتوسّط في شأنهم بحيث لا يجري قتل أحد، بحيث يبدّل القتل بالنفي"^(٢). ويضيف أرسلان "أنَّ أنورا قد جاوبه على ذلك بكلمة واحدة هي "سأوصي"، ولحظ أرسلان من ذلك أن أنورا غير قادر على عمل شيء مع جمال، وأنَّ جمالاً كان مستقلاً تمام الاستقلال في قراراته بشؤون سوريا" وكان الحزب الطوراني مؤيداً له في اسطنبول بحيث كان أنور وطلعت والجميع يومئذ يتجنّبون المساس بجمال خوفاً من الفئة الطورانية"^(٣). كما وأنَّ أرسلان في نفس الإطار، التقى سكرتير أنور وكان من بين أصدقاءه، وأوصاه أن يشرح لأنور مساوىء جمال باشا في سوريا وأخطار حملات الإعدام على وحدة السلطنة. وقد وعده السكرتير بشرح ذلك مفصلاً^(٤).

والواقع أن كلَّ جهود الأمير شكيب أرسلان الرامية إلى منع جمال باشا من تنفيذ حكم الإعدام بالقافلة العربية الثانية، قد باءت بالفشل. وقبيل صدور أحكام الإعدام تلك، استدعى جمال باشا أرسلان لإفهامه عدم جدوى تدخّله أو تدخّل أنور أو طلعت أو غيرهما، وعلى أرسلان أن يوقف حملته على جمال. وأكثر من ذلك، فإنَّ جمالاً نشر إعلاناً في الجريدة السورية الرسمية، موجّهاً إلى الذين يتدخّلون في شؤون المعتقلين والمنفيين ومنبهاً إلى أنَّ ذلك الأمر هو

(١) موسى، سليمان: الحركة العربية: ص. ١١٣.

(٢) أرسلان: سيرة ذاتية: ص ص. ١٧٥ - ١٧٦.

(٣) م. ن، ص. ١٧٦.

(٤) م. ن، ص. ١٧٧.

من مسؤولية القيادة فقط. فكانت هذه الأمور بمثابة وقف التعامل الودّي بين أرسلان وجمال باشا^(١).

ولكن رغم هذا التوتر الحاد في العلاقة بين أرسلان وجمال باشا، فإنَّ أرسلان بقي عاملاً نشيطاً لأجل الفكرة العثمانية ولم تتأثر أفكاره بالأحداث التي حصلت في سوريا^(٢). فقد كان أرسلان يصدر جريدة «الشرق»^{*} منذ ربيع ١٩١٦ بالاشتراك مع محمّد كرد علي والشيخ عبد القادر المغربي، وهي جريدة طلب أنور وجمال تأسيسها لتكون الجريدة العربية الناطقة في سوريا بلسان الاتحاديين. وكان الأمير شكيب أرسلان يحرّر افتتاحيتها، واستمر يعمل فيها لعدة أشهر ثمّ ما لبث أن توقّف عن العمل بسبب خلافات بينه وبين مدير الجريدة التركي. فقطع علاقته بها في أواخر العام ١٩١٦ مع ذهابه إلى الآستانة^(٣).

لقد كان لإعدام جمال باشا للقفالة العربية الثانية في ٦ أيار ١٩١٦، أسوأ الأثر عند أرسلان. ذلك أنّ أرسلان لم يتمكّن من التدخّل للنفو عن هؤلاء، أو على الأقل بعضهم، بسبب السياسة المتصلّبة والصلاحيّة المطلقة التي كانت لجمال باشا على سوريا، لذلك فعندما قيّم أرسلان فيما بعد أعمال جمال باشا في سوريا، رأى أنّ أخطاء سياسة الأخير تكمن في النقاط التالية:

أولاً - إنّ فريقاً من الذين قتلهم أبرياء من خيانة الدولة ولم يكن لهم ذنب سوى وجودهم في الحزب المعارض لجمعيّة الاتحاد والترقيّ، والقانون العثماني لا يعرف الاتحاد والترقيّ بل السلطنة العثمانية.

ثانياً - إنّ فريقاً آخر منهم لم يوجد عليهم وثائق خطيّة ولا قرائن قطعية توجب في جزائهم إلى درجة القتل، وقد برّر جمال هذا العمل فيما بلغنا من نفس رئيس الديوان العرفي، بأنه من باب «القتل السياسي»، مع أنه كان الأولى بهؤلاء أن يتركوا إلى حكم القانون، يحكم عليهم بحبسٍ أو نفي على حسب درجة جرمهم.

ثالثاً - فرضاً (وهذا بعيد عن الواقع)، أنّ هؤلاء مجرمون أعداء للدولة، فلم يكن من باب السياسة، ولا من الرأي، فتح هذه المسألة أثناء الحرب ومجازاة أناس قد عفا عنهم، ونكء القروح التي كانت قد سكنت نوعاً وإثارة عواطف العرب وحفائظهم، وإظهار كون الترك يريدون الانتقام في هذه الفرصة التي سنتح لهم للبطش وتعزيز النزعة الأجنبية بهذه السياسة.

(١) م. ن، ص. ص. ١٧٩ - ١٨٣.

(٢) Cleveland, William, L: (Islam Against The West): Al-Saqi Books, London, (1985) P35.

* لم تتمكّن من العثور على أي من أعداد هذه الجريدة في مكتبات دمشق.

(٣) أرسلان: سيرة ذاتية: ص. ص. ١٦٩ - ١٧٠.

رابعاً - إنَّ الألوْف الذين نفاهم إلى الأناضول مع عيالهم وخرَّب بيوتهم وأمَّات كثيرين منهم في الغربية، لم يكن بينهم مائة شخص يدرون ما هي السياسة، فضلاً على أن يكونوا قائمين للدولة، فكان تغريبهم عن أوطانهم مجرد عذاب وقهر بدون أدنى فائدة، سوى النفور، رغم أنَّ الدولة كانت تتكلَّف عليهم ١٥٠ ليرة شهرياً. فكان خطأ جمال أنه سلَّح أعداء السلطنة العثمانية، وأنصار الشقاق بين العرب والترك، ورواد السياسة الأجنبية الكثيرين في الشرق، بسلاح من البراهين لم يملكونه فيما لو كان الأتراك انصرفوا من بلاد العرب بدون أعمال جمال ومواقفه، فكان الذين يتذكرون فضل الدولة العثمانية اليوم [١٩٢٤] وبضدّها تتبيّن الأشياء، لا يجدون الأجوبة التي يجاوبها الآن سعاة السيطرة الأجنبية، المدينون بهذه الأسلحة المعنوية لأحمد جمال وحده. فجمال خدم الحلفاء في بلاد العرب أثناء الحرب كما أنَّ الحلفاء خدموا الأتراك في بلاد العرب بعد الحرب وهذا خطأ جمال على هاتين الأمتين^(١).

ولكن مهما تكن مرامي جمال باشا السياسية، فإنَّ النتائج الأكيدة التي أسفرت عنها سياسته المعادية للحركة العربية زادت في شقَّة الخلاف بين العرب والأتراك ودفعت بالعرب للتصلّب في كفاحهم من أجل الاستقلال. والواقع أنَّ حكم جمال باشا المتعسّف هذا، كان أحد العوامل الحاسمة في موقف أكثرية الزعماء المسلمين من تركيا، إذ إنه قضى على التردّد، دافعاً إياهم باتّجاه اتّخاذ قرار بالانفصال التام عن تركيا^(٢). ورغم ذلك فإنَّ قلة من القادة العرب بقيت مع السلطنة رافضة الانفصال عنها، فنرى "سليمان فيضي" أحد أعضاء مجلس المبعوثان عن العراق - وأحد حلفاء الزعيم العراقي "طالب النقيب" المعروف بنزعه الإصلاحية ومناهضته للسياسة التركية الاتّحادية - يرفض في لقاء له مع لورينس العام ١٩١٦، القيام بأي عمل يؤدّي إلى فسخ الوحدة العثمانية رغم اعتراضاته الشديدة على عدم تحقيق الإصلاحات العثمانية في البلاد العربية^(٣).

ويرى زين زين أن هناك ثلاثة عوامل دفعت بالعرب نحو الانفصال والثورة - والتي نشبت في ٥ حزيران ١٩١٦ انطلاقاً من مكّة المكرمة - الأول هو السياسة الطورانية المتعصّبة التي اتّبعها تركيا الفتاة، والثاني حكم جمال باشا الطاغية في سوريا، والثالث كان تشجيع الحلفاء العرب للقيام بثورة ضدّ الأتراك ومساندتهم في حقّهم بالمطالبة بالحرية والاستقلال^(٤).

(١) أرسلان، شكيب: "الشهيد أنور باشا ورفقاؤه" في: حاضر العالم الإسلامي: تأليف لوثرروب ستودارد، ترجمة عجاج نويوض مع تعليقات للأمير شكيب أرسلان، (٤ أجزاء) دار الفكر بيروت، (١٩٧٣)، ج ٤، ص ٣٩٢.

(٢) زين، زين: نشوء القومية العربية: ص ١٢٢.

(٣) فيضي، سليمان: في غمرة النضال (مذكرات سليمان فيضي)، (لا، ن) بغداد (١٩٥٢)، ص ص ٢١٨ - ٢١٩.

(٤) زين، زين: المصدر السابق، ص ١٢٣.

شعر الأمير شكيب أرسلان بالحياة أزاء عجزه عن وقف أعمال جمال باشا، وبسبب ضغوطه لتغيير هذه الأعمال، هدده جمال بشكل غير مباشر بالقتل له ولأخيه عادل الذي كان قائمقاماً على الشوف وعضو في "جمعية العربية الفتاة" السرية، ولكن جمال لم يقدر على ذلك رغم بذل جهوده لدى سلطات الآستانة لتنفيذ رغبته تلك، ولكن دون جدوى^(١). ورفض جمال ذهاب أرسلان إلى الآستانة لأنه كان يعرف مقصد زيارته وكان يخاف من أن يؤثر ذلك على صلاحياته في سوريا، لكن حجة أرسلان في ذهابه كانت رغبته في المشاركة في دورة "مجلس المبعوثان"، ولأنه انقضت سنتان ولم يذهب خلالهما (١٩١٥-١٩١٦)، رغم توسط أصدقاء أرسلان لدى جمال باشا لم يسمح جمال بالذهاب، وخلال ذلك قال لهم جمال، "إني أحب شكيب أرسلان وأجله أكثر من كل أحد هنا ولا استغني عنه، وإذا كان كان يقع بيني وبينه اختلاف في بعض الأمور، فهذا من قبيل ما يقع بين الأخ وأخيه والأب وابنه وأنه مع هذا ما وقع بيني وبينه شيء ذو بال"، ويضيف جمال باشا قوله للوسطاء "بل كان جل شكوتي منه أنه كان يتوسط للخائنين ويشفع للذين عندي وثائق على دسائسهم بحق الدولة، وهو يندفع في هذا الأمر بسائق رقة عواطفه والحال أن السياسة شيء والرأفة شيء آخر"^(٢).

غادر أرسلان سوريا في أواخر العام ١٩١٦ دون أن يستأذن جمالاً مستنداً على كونه أحد أعضاء "مجلس المبعوثان"، فوصل اسطنبول وفي جعبته ثلاثة مواضيع على الأقل، الأول: شرح وجهة نظره الرافضة لأعمال جمال باشا، ومطالبة الاتحاديين بتعيين قائد جديد مكانه في سوريا أو على الأقل تقييد صلاحياته، الثاني: بحث قضية المبعدين إلى الأناضول، والذين سرت إشاعات كثيرة وهي على قدر كبير من الصحة تقضي بمبادلة السكان بين الأناضول وسوريا لأجل تنفيذ مشروع التترك، وهو ما أراد أرسلان كشفه والعمل على إغائه إذا كان صحيحاً، أمّا الثالث فكان مسألة المجاعة التي بدأت تضرب لبنان والتي أدت إلى وفاة العديد من السكان والبحث بالتالي عن طريقة لتأمين الحبوب للسكان^(٣).

التقى أرسلان في اسطنبول العديد من رجال القيادة فيها، ولكنه لم يتمكن من التأثير على وضع جمال باشا في سوريا ولا في مسألة المجاعة في لبنان^(٤). ومع أن أرسلان توسط حتى لدى القيادة الألمانية في برلين في أول صيف العام ١٩١٧، وشرح للألمان ضرورة تغيير القيادة السيئة

(١) أرسلان: سيرة ذاتية: ص. ٢٠٧.

(٢) م. ن، ص. ٢١٢ - ٢١٤.

(٣) م. ن، ص. ٢١٢ - ٢١٤.

(٤) يمكن العودة إلى تفاصيل جهود أرسلان في هذا الموضوع إلى سيرة ذاتية ص. ٢٢٥ - ٢٢٦.

والخطرة التي يتخذها جمال في سوريا، وأخطار سياسته التعسفية ودورها كمحرّض للثورة العربية، ولكن يبدو أنّ الألمان كانوا خائفين من أن يعقّد جمال باشا إذا حاولوا عزله اتّفاقاً مع فرنسا للاستقلال في بلاد الشام. وبالتالي ينقلب على الاتّحاديين وألمانيا. ولكن إرسال فهم من القيادة الألمانية أنها عاقدة العزم على عزل جمال في أول فرصة مناسبة^(١). وهنا نذكر أنّ عدداً من المراجع تشير إلى اتّصالات جمال السريّة مع كلّ من فرنسا وروسيا لإقامة دولة مستقلة يحكمها هو، ويتخلّى بالمقابل عن مناطق معيّنة من السلطنة^(٢).

لكن إرسال نجاح نجاحاً تاماً في مسألة إعادة المنفيين، فتمكّن بضغوطه المتواصلة على طلعت باشا الصدر الأعظم آنذاك، من إعادة المنفيين إلى الأناضول، إلى سوريا تدريجياً رغمًا عن جمال باشا، إذ يبدو أنّ طلعت أحس بخطورة هذه المسألة وما أشيع حولها من مساع لمبادلة الأملاك بين المنفيين وعائلات تركية قيل أنها ستحل محل العائلات العربية تلك. وأثارها السلبية على ما تبقى من علاقة مع القادة العرب فأثّر الرضوخ لمطالب إرسال^(٣).

في تلك الأثناء كانت الدائرة تدور تدريجياً على دول المحور (ألمانيا - تركيا - النمسا)، وكانت تتوالى أبناء خسائر هذه الدول على مختلف الجبهات، فأرسل أنور باشا إرسال إلى ألمانيا في مهمّة وصفها إرسال بأنها لاستطلاع أحوالها والإفادة عن الحقائق الراهنة فيها. وذكر إرسال في «سيرة ذاتية» أنه زار ألمانيا مرتين الأولى في أول صيف ١٩١٧ والثانية في تموز ١٩١٨. وذكر أنه زار مدن ألمانية عديدة وزار جبهة القتال في بلجيكا وطلب من الألمان الاعتراف باستقلال أذربيجان وطاغستان، كما كان له مهمّات أخرى لم يشرحها^(٤). ولم يتمكّن من معرفة شيء حولها.

ما لبثت الجبهة العثمانية أن انهارت، كما انهارت جبهة النمسا وألمانيا، فطلبت هذه الدول الصلح، وتبدّلت الوزارة في الأستانة. فأرسل أنور إلى الأمير شكيب إرسال يطلب منه العودة إلى الأستانة حالاً. لكن إرسال لن يفعل وبقي يترقّب الوضع حوالي عشرين يوماً، ثمّ حاول العودة بعدها، لكنه تبلّغ في منتصف الطريق انهيار حكم «الاتّحاد والترقي»، فقفّل عائداً إلى برلين^(٥).

(١) م. ن، ص. ٢١٨.

(٢) زين، زين: نشوء القومية العربية: ص. ١٢١، وكذلك ص. ٢٢١ - ٤٢٣.

(٣) إرسال: سيرة ذاتية: ص. ١٩٠ - ١٩٧، ويشرح إرسال تفاصيل هذه القضية وما جرى من حوار بينه وبين طلعت باشا.

(٤) م. ن، ص. ٢٢١ - ٢٢٦، وكذلك ص. ٢٦١ - ٢٦٢.

(٥) م. ن، ص. ٢٦٢ - ٢٦٥.

هذه كانت أهم مواقف أرسلان كعربي إبان حكم الدولة العثمانية، لكن هذه المواقف السياسية ترافقت أحياناً مع محطات نضال عسكري خاضها أرسلان على أساس التزامه بالمبدأ العثماني، لقد كانت هذه المحطات العسكرية جزءاً من نضال أرسلان ضد الاستعمار الأجنبي الذي كان يزحف نحو الشرق منذ عشرات السنين.

ثانياً - لم يقتصر عمل أرسلان ونشاطه على ميدان السياسة فقط. بل كان له محطات نضالية عسكرية، ضد الهجمة الاستعمارية الأوروبية الشرسة على المشرق العربي والإسلامي، ولم يكن هذا النضال طفرة أو عملاً مزاجياً أو محبة للمظاهر العسكرية، بل إن هذا النضال العسكري كان استكمالاً طبيعياً، لنشاط رجل آمن بأن مواجهة أوروبا يجب أن تتم بكل الوسائل والأسلحة. فلم يكتف أرسلان بالنشاط السياسي النظري وحتى العملي، بل تعداها إلى المواجهة المباشرة أي الصراع المسلح.

وكما رأينا في الصفحات السابقة، وكما سنرى في الفصول اللاحقة، فإن الأمير شكيب أرسلان انطلق في عمله العسكري هذا، من أن عداوة الغربيين للشرقين هي عداوة تاريخية قديمة وليست مسألة حديثة، معتبراً أن الغرب يشكل كتلة واحدة - رغم الاختلافات التي تقوم بينه من حين إلى حين - في وجه الشرق، وكل ربح لغربي على شرقي في أية بقعة شرقية هو ربح للغربيين بأجمعهم، كما أنه خسارة للشرقين بأجمعهم، وقد أوضح أرسلان كما سنرى في الفصول القادمة، ضرورة توحد الموقف العثماني والإسلامي بل والشرقي أيضاً تجاه الاستعمار الغربي الزاحف.

اشترك أرسلان في واقعتين عسكريتين أيام الدولة العثمانية، ألا وهما: الحرب الليبية - الإيطالية (١٩١١ - ١٩١٢)، والحرب العالمية الأولى. لكن الفارق بين الحربين كان كبيراً جداً. ذلك أن الحرب الليبية - الإيطالية دارت بين العرب والأتراك ضد الإيطاليين، وبالتالي كانت حرباً عربية - إسلامية ضد المستعمر الغربي. أما الحرب العالمية الأولى فكانت بين الأتراك وبعض العرب ضد الحلفاء وغالبية العرب. لذلك، فإن دور أرسلان في الحرب العالمية - وكما رأينا على الصفحات السابقة - كان موضع اتهام من قبل العرب الثائرين على السلطنة بقيادة الشريف حسين، فيما كان دوره في ليبيا دوراً إسلامياً وعربياً رائداً.

أ- دور أرسلان في الحرب الليبية - الإيطالية (١٩١١ - ١٩١٢):

كانت ليبيا القطر العربي الوحيد - في القسم الإفريقي من البلاد العربية - الذي بقي حرّاً حتىّ العام ١٩١١، وذلك أنّ الجزائر كانت قد سقطت تحت الاحتلال الفرنسي منذ العام ١٨٣٠. وسقطت تونس عام ١٨٨١، كما سقطت مصر عام ١٨٨٢، تحت الاحتلال الإنكليزي^(١). أمّا المغرب فقد بدأت القوات الفرنسية والإسبانية باحتلالها تدريجياً منذ العام ١٩٠٧^(٢).

حاولت إيطاليا التمدّد خارج حدودها بغرض الاستعمار، في وقت كانت فيه أوضاعها الداخلية بالغة السوء، بسبب انتشار البطالة وتفاقم المشكلات الاجتماعية والسياسية فيها منذ أواخر القرن التاسع عشر. فكان الاستعمار الإيطالي بتوجّهه نحو ليبيا يحاول الخلاص من أزمته تلك على حساب الشعب الليبي. وقد تمّ للايطاليين ذلك بعد أن نالوا موافقة بريطانيا وفرنسا ودول أخرى على عملهم الاحتلالي هذا، وهكذا بدأت الحرب الليبية - الإيطالية في ٤ تشرين الأول ١٩١١^(٣).

ويذكر بعض المصادر أنّ العثمانيين قرّروا تدعيم وضع ليبيا، سيّما وأنها كانت الحلقة الوحيدة غير الخاضعة للاحتلال الأوروبي في شمالي إفريقيا، لكنّ جهودهم لم تكن بالشكل المطلوب للصدوم والمواجهة^(٤). وهذا ما أدّى إلى نتائج سلبية وخطيرة على العثمانيين وعلى السكّان المحليين. وعندما وقعت الحرب الليبية - الإيطالية، كانت توجد في ليبيا حامية عثمانية لكنها لم تكن كافية لمواجهة الحملة الإيطالية الضخمة، التي قدّرت بحوالي أربعين ألف رجل، مجهّزين بالمدفعية الثقيلة والرشاشات والطائرات، مع تجهيز تمويني كاف بينما لم يتجاوز عدد المواجهين الأتراك والليبيين عدّة آلاف، بتجهيزات ضئيلة في السلاح والمؤن والمال^(٥) وعندما وقعت الحرب كان أرسلان موجوداً في جبل لبنان، فبدأ جهوده لأجل الدفاع عن ليبيا، فأرسل عدّة رسائل إلى سلطات الأستانة وإلى دعاة الفكرة الإسلامية في مصر كالشيخ رشيد رضا والشيخ علي يوسف. وقد اقترح أرسلان على سلطات الأستانة إرسال الدعم بالمال والرجال والسلاح، ويبدو أنّ تلك السلطات، رغبت في مواجهة إيطاليا فعلياً في ليبيا. فأرسلت إلى ليبيا العديد من

(١) عاشور أكس، أحمد محمّد: لمحات تاريخية عن النضال الليبي المسلّح: المنشأة العامة للنشر والتوزيع والإعلان - طرابلس - ليبيا (١٩٨٥) ص. ٧٦.

(٢) تاريخ الأقطار العربية المعاصر: تأليف مجموعة من الأساتذة: جزآن: دار التقدّم. موسكو (١٩٧٦)، الجزء الثاني ص. ٣٨٠.

(٣) عاشور أكس، أحمد محمّد: لمحات تاريخية... ص ص. ٦٢ - ٦٤.

(٤) م. ن، ص ص. ١٢٢ - ١٢٤.

(٥) م. ن، ص. ١٣٠.

الضباط والذين أصبحوا بعد عدة سنوات من أركان السلطة في الآستانة، ومن هؤلاء كان أنور باشا (وزير الحربية أيام الحرب الأولى) ومصطفى كمال (أتاتورك فيما بعد) وغيرهم. كما أرسلت عددًا كبيرًا من الجنود دخلوا ليبيا بطريق سرّي عبر مصر أو تونس. وأرسلت من الآستانة عدة بواخر محمّلة بالأسلحة لكن معظمها وقع في يد الطليان^(١).

وفي رسالة بعثها الأمير شكيب أرسلان إلى صديقه رشيد رضا صاحب مجلة «المنار» الشهيرة، يحثه فيها على العمل لأجل دعم المواجهة الليبية ويضع تصوّره لخطة العمل اللازمة في هذا الاتجاه. وطالما كان رشيد رضا صاحب دعوة إصلاح ديني يتبع فيه خطوات محمد عبده. فإن أرسلان يُشير على رضا في هذه الرسالة، إلى أنّ واجب الدعم للجهة الليبية يجب أن يُولي اهتمامًا عاجلاً، يفوق الاهتمام بعمل الإصلاح الديني، فيقول أرسلان في هذا الاتجاه موجّهًا كلامه في الرسالة إلى رشيد رضا: «إعلم أنّ جهادكم في تهذيب الأنفس وإقامة الشريعة على قواعد العلم، وأخذ المؤمنين بحقيقة الدين، وإثلاج الصدور ببرد اليقين، هو الجهاد الأكبر والبلاء الأسنى. وأنّ الأمة التي تفهم الدين فهمكم، وتفقه الشرع فقهكم، لا يخشى عليها من اعتداء إيطالي، ولا استبداد أجنبي، ولكن جهادكم هذا غرس لم يحن إيناعه، وزرع لم يئن ارتفاعه، ودون وصول ثمرته إلى درجة الوفاء أيام وليال. ونحن الآن في خطب مستعجل الرأب... لا يفيدنا فيه تعنيف مفرط، ولا لوم مقصّر... بل علينا قبل ذلك واجب أعجل، وهو تلافي ما فرط فيه غيرنا، وإبلاء العذر فيما يطلبه الرأي العام منا»^(٢).

بعد هذا الإطراء على رشيد رضا، وتنبهه إلى الإطار العام للقضية، يشرح أرسلان رأيه في الخطة المقررة لذلك فيقول: «ظهر لنا بعد تقلب وجوه الحيل كلها... أنه لم يبق لنا إلاّ طريق البر. وأنّ هذا الطريق مهما كان شاقًا صعبًا طويلًا معطشًا، فإنه هو الصلة الوحيدة وأنّ طريقًا سلكه أبائنا مرارًا في فتوحاتهم ومغازيهم. لجدير بأن نسلكه نحن في أخرج موقف، وأضيق مجال، فإن لم تساعد السياسة* على إمرار جنود منظمّة، فلا أقل من متطوّعة، وإن لم يكن متطوّعة، فلا أقل من تسريب ذخائر وأرزاق على ظهور الجمال. بحيث لو بدىء بتسيير قطر الجمال قريبًا، صار المدد متّصلًا. فإنّ في طرابلس وبنغازي والصحراء، ومن قوم السنوسي رجالًا

(١) أرسلان: سيرة ذاتية: ص ٧٨ - ٨٠.

(٢) أرسلان، شكيب «كتاب رصيف، ورأي حنيف». رسالة من شكيب أرسلان إلى رشيد رضا، نشرت في مجلة: المنار: مجلد ١٤ ص. ٩٤٨.

* وذلك لأنّ إنكلترا كانت تحتلّ مصر، وكان أرسلان يخشى من أن تمنع إدخال مساعدات عبر الحدود مع ليبيا، وهذا ما حصل فعلاً. إذ إنّ الذين دخلوا من الجنود إلى ليبيا عبر الأراضي المصرية دخلوا سرًا. وكذلك تمّ بشكل سرّي إدخال ذخائر وأسلحة، راجع مثلاً: أرسلان، شكيب: سيرة ذاتية ص ٧٨ - ٧٩.

يشاغلون إيطاليا سنين طويلاً، لو جرى تأمين مسألة معيشتهم»^(١).

ويتابع الأمير شكيب أرسلان شرح الخطة في رسالته، معتبراً أن الدعم ضروري، على الأقل لإطالة مدة الحرب لأن إطالة المدّة يستدعي تدخل الدول الكبرى، ويؤثر سلباً على وضع إيطاليا الداخلي وهذا ما يؤدي إلى نتائج إيجابية لليبيين، وقد طمأن أرسلان رشيد رضا أن الدولة ستقوم بإرسال الضباط لأجل تدريب الأهالي. ولكن المطلوب من رضا القيام بحملة جمع التبرعات لصالح الليبيين من مصر ومن الهند. وهو ما حصل فعلاً إذ جمعت أموال كثيرة^(٢)، وأرسل العثمانيون العديد من الضباط وكميات من الأسلحة والذخائر، وبقي ذلك مستمراً من الأستانة حتى نهاية الحرب العالمية الأولى^(٣).

لكن أحد أصدقاء الأمير شكيب أرسلان المصريين، هو الشيخ علي يوسف صاحب جريدة «المؤيد»، بعث برسالة إلى أرسلان يطلب منه الحضور شخصياً إلى مصر، لأجل المساهمة بشكل أفضل، في عملية دعم المواجهة الليبية ضدّ الطليان، وقد لبّى أرسلان الدعوة، وتوجه برفقة عدد من أتباعه في جبل لبنان إلى مصر ومنها إلى ليبيا. حيث التحقوا هناك في الجبل الأخضر بمعسكر الضباط التركي أنور (الذي أصبح وزير الحربية فيما بعد)، وأمضوا فيه حوالي خمسة أشهر ثم انتقل أرسلان وأعوانه إلى معسكر عزيز علي المصري بجوار بنغازي، ومكث فيه حوالي الشهرين^(٤).

شهد أرسلان أثناء وجوده في القطر الليبي، العديد من المعارك في مواجهة الطليان، ولكنه أيضاً بقي خلال تلك الفترة يرسل الجرائد المصرية، وينشر فيها مقالات تحث المسلمين على دعم المواجهة في ليبيا، لأن أرسلان كان يرى «أنّ التساهل في قضية طرابلس الغرب يفضي إلى مصائب على الإسلام والأمة العربية بنوع خاص، أعظم جداً مما يتصورون. لأنّ الإسلام في نظر الأوروبيين سلسلة مرتبطة بعضها ببعض، وما وقع الإسلام فيما وقع فيه من المصائب إلا بسبب تساهل ملوكه في بداية الأمر، عملاً برأي مشيري السوء، الذين كانوا يقولون لهم، إنّ فيما بقي من ممالككم الطويلة العريضة ما يغنيكم عن الأشتغال بحفظ بلدان لا فائدة منها»^(٥).

(١) أرسلان، شكيب: المنار، مجلد ١٤. ص. ٩٤٨.

(٢) م. ن، ص. ٩٤٨.

(٣) أرسلان، شكيب: سيرة ذاتية: ص. ٧٩ - ٨٤.

(٤) أرسلان: سيرة ذاتية: ص. ٨٢ - ٨٤.

(٥) م. ن، ص. ٨٤.

وقد اعتبر الأمير شكيب أرسلان دائماً، أن الحفاظ على كل الأراضي العربية والعثمانية في مواجهة المستعمرين الأوروبيين، هو أمر لا جدال فيه، ولا يمكن بحال التخلّي عنه. والمطلوب دوماً حشد كل القوى لأجل تمكينه، ويظهر ذلك جلياً في كل مواقف أرسلان السياسية، وحين كان أرسلان في مصر قبل دخوله إلى ليبيا التقى برفيق بك العظم أحد القادة والمفكرين السوريين، والذي حاول أن يثني أرسلان عن إكمال الطريق إلى ليبيا، قائلاً لأرسلان « ليس عندنا اليوم وقت للاشتغال بصحاري طرابلس»، فأجابه أرسلان «إن لم نقدر أن نحفظ صحاري طرابلس لم نقدر أن نحفظ جنان الشام»^(١).

وفي الحقيقة، فإن ما تخوّف منه أرسلان حصل وكان اعتقاد أرسلان راسخاً، بأن أي سقوط أو ضعف في أي بقعة من البلاد العثمانية، سوف يجر إلى استقواء الغربيين، وزيادة هجمتهم على البلاد، كما أنه سوف يؤدي إلى زيادة ضعف العثمانيين أجمعين.

لكن الأتراك لم يصمدوا كثيراً في ليبيا، إذ إن الضغط الإيطالي ازداد على العثمانيين حيث احتلت القوات الإيطالية جزر «دوديكانيز»، مما أرغم العثمانيين على توقيع الصلح مع إيطاليا في ١٨ تشرين الأول ١٩١٢، عبر معاهدة «أوش - لوزان»، التي قضت بانسحاب القوات التركية من ليبيا، على أن تعيد إيطاليا لتركيا جزر «دوديكانيز». لكن السلطان التركي لم يعطي السلطة السياسية في ليبيا للليبيين بل أعطاها للأهالي، وجعلهم يتمتعون بالحرية حيث لا يوجد جيش طلياني^(٢). إذ إن هذا الجيش بقي في المدن الساحلية، ولم يتمكن من الدخول إلى داخل ليبيا إلا بعد سنوات عديدة^(٣).

غادر أرسلان ليبيا بعد أن مكث فيها حوالي ثمانية أشهر وتوجه إلى الآستانة، وذلك بعد أن علم أن هناك رغبة تركية في توقيع الصلح مع إيطاليا، لكنه لم يستطع أن يغيّر في رأي الباب العالي، ولكنه تمنى على سلطة الآستانة، أن تمنح الاستقلال لسكان ليبيا وأن تستمر في إرسال الأسلحة والذخائر سراً إلى المجاهدين الليبيين، وهذا ما حصل فعلاً، إذ بقيت الإمدادات مستمرة إلى الليبيين حتى نهاية الحرب وسقوط السلطنة^(٤).

انتهى دور الأمير شكيب الأرسلان العسكري في ليبيا، ليلعب دوراً عسكرياً آخر في مواجهة الاستعمار الأوروبي، وقد كان ذلك مع نشوب الحرب العالمية الأولى.

(١) م. ن، ص. ٨٤.

(٢) تاريخ الأقطار العربية المعاصر: الجزء الثاني، ص ص. ٢٢٧ - ٢٢٨.

(٣) عاشور أفس، أحمد محمّد: لمحات تاريخية...، ص. ١٤٧.

(٤) أرسلان: سيرة ذاتية: ص. ٨٨.

ب - دور أرسلان في الحرب العالمية الأولى:

ذلك أن الحرب العالمية الأولى ما لبثت أن وقعت، وبعد تردّد داخل قيادة الآستانة لجهة الموقف المطلوب اتّخاذه، تغلّب التيار المؤيّد للدخول في الحرب إلى جانب ألمانيا^(١)، وهكذا، أعلنت تركيا الحرب على روسيا وفرنسا وبريطانيا في ٢٩ تشرين الأول ١٩١٤، وأرسل جمال باشا وزير البحرية العثماني إلى سوريا، وكلف بقيادة الجيش الرابع العثماني المرابط في سوريا، مع منحة صلاحيات سياسية واسعة حكم بموجها سوريا مدّة ثلاث سنوات^(٢).

لقى السوريون القائد الجديد بالترحاب، أمّا هو فقد كان من جهته إيجابياً جداً في تعاطيه مع الناس والقيادات العربية في سوريا. فأكد في خطاب ألقاه في أوائل كانون الثاني ١٩١٥ على أهميّة تعاون العرب والترك ووحدة الأهداف والمصالح بين الشعبين، وأنّ الأمانى العربية لا تتعارض مع الأمانى التركية، بل إنّ جمال باشا، قال أيضاً «إنّ البرنامج الذي عقد حزبنا (الاتّحاد والترقي) عزمته على تنفيذه لإصلاح حالة العرب، لأوسع كثيراً مما قد يخطر ببالكم»^(٣).

كان أرسلان من جملة أعيان سوريا الذين رحّبوا بجمال باشا عند وصوله إلى دمشق، وكان جمال يحمل من الآستانة توصية تؤكّد إخلاص أرسلان للدولة^(٤). لذلك أصبح أرسلان من الأصدقاء المقربين جداً إلى جمال ومن العناصر الفاعلة جداً في سوريا.

وطالما نحن في صدد دور أرسلان العسكري - وقد استعرضنا على الصفحات السابقة دوره السياسي في سوريا أثناء الحرب الأولى - فإنّ هذا الدور العسكري تجلّى في مشاركة أرسلان ضمن حملة الجيش العثماني على قناة السويس. فقد قرّر أرسلان الاشتراك في الحملة على قناة السويس، وأرسل إلى مجلس المبعوثين في الآستانة يستأذن بذلك - كون أرسلان عضواً في المجلس - فجاءه قرار بالموافقة. ثمّ استفسر أرسلان من قائد الجيش العام في سوريا جمال باشا عن عدد المتطوّعين الذين يمكنه استنفارهم، فقال له جمال بأنه يكفي تطويع مئة شخص^(٥).

بدأ أرسلان عمله لجمع المتطوّعين من أتباعه في جبل لبنان، فأرسل عدّة رسائل إلى أعوانه في مناطق الجبل يطرح عليهم الموضوع ويحثّهم على التطوّع. وقد عثرنا على إحدى هذه الرسائل موجّهة من أرسلان إلى «سليم العيّاش» في بلدة بعورته (قضاء عاليه) يقول فيها:

(١) لوتسكي: تاريخ الأقطار العربية الحديث: ص. ٤٣٨.

(٢) موسى، سليمان: الحركة العربية: ص. ١٠٠ - ١٠١.

(٣) جمال باشا، أحمد: المذكرات: ص. ٣٤٠ - ٣٤٣.

(٤) أرسلان، شكيب: سيرة ذاتية: ص. ١٣٥.

(٥) م. ن، سيرة ذاتية: ص. ١٤٠.

» نحن بعد الاتكال على الله متوجهون إلى الجهاد، وكلّ يوم يتقيّد في دفتر الرفاق عدّة شبان، ومقصدنا أخذ ١٥٠ شخصاً، وبالاختصار إن كان في أقاربكم بني العياش من يرغب في مرافقتنا أرسلوه إلينا، أو أفيدونا عنه لأجل أن نطلبه يوم السفر، ولا يتكلّف المجاهد بشيء، والسلاح وكافة اللوازم من كيس الدولة، والمراد هو تبيض وجه الطائفة^(١)»

ويذكر أرسلان في مذكراته، أنه كان بإمكانه أن يجمع خمسمائة رجل، ولكنه توقّف عند العدد الذي طلبه جمال باشا، فجمع مائة وعشرين رجلاً من دروز جبل لبنان وتوجّه بهم إلى الشام، وتمّ رحيلهم من هناك بالسكّة الحديدية إلى معان، حيث اجتمعت هناك القوات القادمة من الشام مع القوات القادمة من الحجاز ومعها متطوعين من عرب الحجاز. وبعد أن مكثت القوات هناك مدّة خمسة عشر يوماً انطلقت في ١٠ كانون الثاني ١٩١٥ باتجاه منطقة «قلعة النخل» في سيناء، إذ كانت هذه القوّة ومجموع أفرادها اثنا عشر ألف رجل تشكّل الجناح الأيسر للقوّة العثمانية المهاجمة للترعة، وبعد مسيرة أحد عشر يوماً، وصلت القوّة إلى «قلعة النخل»، وانتظرت هناك حتّى يأتيها أمر الزحف نحو القناة^(٢).

لقد كانت مبادرة الهجوم في يد القيادة التركية - الألمانية، فبدأ الأتراك بهجوم واسع على منطقة قناة السويس بعد أن قطعوا مسافة أربعماية كيلومتر في مدّة ستة عشر يوماً. وصلوا بعدها إلى الضفة الشرقية للقناة، واحتلوا مواقع لهم هناك وكانت هذه القوى بقيادة جمال باشا نفسه، وقد سلكت الخط الشمالي في سيناء^(٣).

تركزت قوات إنكليزية تعدادها خمسون ألف رجل على الضفة الغربية للقناة، تساندهم بواخر تابعة للأسطولين الإنكليزي والفرنسي وعدد من الطائرات المائية. وفي ليلة الثالث من شباط ١٩١٥، شنّ الأتراك هجومهم على القناة^(٤). وتمكّن أربعماية جندي تركي العبور إلى الضفة الغربية، ولكن قبل أن تتوافى الجنود العثمانية، شعر الإنكليز من هدير الكلاب وغيره، باجتياز العساكر العثمانية، فهبوا وهجموا على الموقع الذي حصل فيه الاجتياز خفية، فأخذوا العساكر أسرى وبدأت الحرب في الليل^(٥). ثمّ أخذت الذخائر والمواد الغذائية تنضب لدى

(١) أرسلان، شكيب: «رسالة غير منشورة»، مرسلّة من أرسلان إلى سليم العياش بتاريخ ١٦ محرم ١٣٣٣ هجري، وقد حصلنا عليها بواسطة الاستاذ فكتور سحاب، ولدينا صورة فوتوغرافية عنها.

(٢) أرسلان، شكيب: سيرة ذاتية: ص ١٤١ - ١٤٣.

(٣) لوتسكي: تاريخ الأقطار العربية الحديث: ص ٤٥٢.

(٤) م. ن، ص. ٤٥٢.

(٥) أرسلان، شكيب: سيرة ذاتية: ص. ١٤٤.

الأتراك، فعادوا بعد مضي أسبوعين إلى قواعدهم التي انطلقوا منها في غزّة ومعان^(١). مع حصول الهزيمة في القناة، وعودة جمال باشا، أمرت القوات المعسكرة في «قلعة النخل» بالعودة إلى قاعدتها في معان، والإبقاء على بعض الجنود لحماية القلعة فقط. ولكن جاء أمر إلى أرسلان بتخيره بين البقاء في قلعة النخل أو العودة إلى معان. وفضل أرسلان البقاء في قلعة النخل «لعلنا في أثناء مقامنا بها نقوم بشيء من العمل، أو تحصل وقائع أو مناقشات نقوم فيها بالواجب، لأننا لم نذهب إلى هناك لمجرد أن يقال أننا متطوّعون للحرب، بل لأجل أن نخوض غمراتها»^(٢).

مكث أرسلان في القلعة خمسة عشر يوماً، لم تحصل فيها أية واقعة أو مناوشة لأنّ الإنكليز بقوا في الضفة الغربية للقناة ولم يعبروها نحو الشرق. لكن قائد القلعة اقترح على أرسلان العودة إلى جبل لبنان بسبب الصعوبات التموينية التي تعانيها القلعة، وقد قبل أرسلان الاقتراح وجمع رجاله وعاد إلى معان^(٣).

بعد حوالي الشهر من وجود أرسلان في معان، جاء إليهما جمال باشا فاستعرض الجنود، وطلب من أرسلان العودة برجاله إلى القدس، حيث بقي أرسلان فيها عشرين يوماً، وبعدها جاء أمر من جمال باشا يدعو فيه للعودة إلى جبل لبنان، لأنّ الزحف على القناة مرّة أخرى قد يتأخّر، فعاد مع أعوانه إلى الشام ومنها إلى جبل لبنان^(٤).

بعد عدّة أيام من عودة أرسلان ورجاله إلى جبل لبنان، أقام قائد الجيش العثماني في سوريا، جمال باشا، استعراضاً للجيش التركي في غابة الصنوبر في بيروت، وكان أرسلان في الاستعراض مع رجاله «بالزي العربي: الكوفية والعقال والعباءة»^(٥). وألقى جمال باشا خطبة في المحتشدين، ووجه كلامه إلى أرسلان بالقول «إنّ الدولة لن تنسى قدر خدمتك لها وللوطن، ولقد أثبت بفعلك أنك رجل كريم الشيم»^(٦)، فأجابه أرسلان «أنني إلى الآن لم أقم بشيء يذكر، ولكنني مستعد أن أفدي الدولة والوطن بحياتي وأرى ذلك فرضاً على الجميع»^(٧).

(١) لوتسكي: تاريخ الأقطار... ص. ٤٥٢.

(٢) أرسلان، شكيب: سيرة ذاتية: ص. ١٤٥.

(٣) م. ن، ص. ١٤٥ - ١٤٦.

(٤) م. ن، ص. ١٤٦.

(٥) م. ن، ص. ١٤٦.

(٦) م. ن، ص. ١٤٧.

(٧) م. ن، ص. ١٤٧.

وهكذا كانت تجربة إرسال العسكرية هذه، عبارة عن رحلة شاقة بين الصحاري والجبال من سوريا إلى الأردن وفلسطين وسيناء دون أن يصل إلى القناة. فعاد أدراجه إلى جبل لبنان، حيث طلب منه جمال باشا بعد فترة أن يشكّل قوّة من المتطوّعة الدروز، تكون جاهزة للقتال للدفاع عن لبنان في وجه أي إنزال أجنبي محتمل. وجاء هذا الطلب من إرسال بعد أن عجز القادة الأتراك عن إقناع السكان بالتطوّع. ومع أنّ العدد الذي طلب من إرسال كان ألف وخمسمائة متطوّع، فقد تمكّن إرسال من تجهيز تسعة آلاف رجل من أتباعه قابلين للزيادة. لكن جمال باشا اكتفى بالعدد. بعد أن تأكّد من صدق موقف أهل الجبل تجاه الدولة العثمانية^(١).

تلك كانت أدوار إرسال العسكرية أيام الدولة العثمانية، وقد كانت تعبيراً عن التزامه بمواجهة الاستعمار في ليبيا وفي المشرق العربي. ولكن دور إرسال العثماني توقّف، مع سقوط الدولة العثمانية في الحرب العالمية الأولى، ووقوع الأقطار العربية تحت النير الاستعماري الأنكلو - فرنسي. فرحل إرسال إلى أوروبا حيث بدأ من هناك، مرحلة جديدة من الصراع ضدّ الاستعمار. مرحلة تغيّر فيها الكثير من المعادلات والتحالفات في المشرق العربي وفي أوروبا، فكان لإرسال منطلقات جديدة في العمل السياسي، أمّا العمل العسكري فلم تسمح الظروف لإرسال القيام به مجدّداً.

(١) م. ن، صص. ١٦٣ - ١٦٥.

أرسلان الإسلامي (١٩١٨ - ١٩٢٥)

كانت نهاية الحرب العالمية الأولى، بداية النهاية بالنسبة للأمال العربية في التحرر والوحدة وبناء الدولة العربية المستقلة في القسم الآسيوي من البلاد العربية.. طبقاً للوعود التي تلقاها الزعماء العرب الذين قاموا بالثورة العربية الكبرى في العام ١٩١٦، ضدّ الدولة العثمانية متحالفين مع فرنسا وإنكلترا.

لقد خرج العرب في نهاية الحرب مهزومين، وانتقلوا من يد سيّد إلى يد سيّد آخر. رحل المحتل التركي ليحل محله المحتل الأوروبي، فكانت نهاية الحرب خسارة كلّ المراهنين: الذين راهنوا على بقاء تركيا على أمل التفاهم معها بعد الحرب لتحقيق الإصلاحات للعرب ضمن الدولة العثمانية، وخسارة الذين راهنوا على وعود الغربيين بالحرية والاستقلال بعد إسقاط الحكم التركي.

لكم كانت قاسية وقائع معركة ميسلون، بين جيش فرنسي جرّار، وعدد من المقاتلين العرب البواسل، والذين سطوروا للأجيال الآتية وللتاريخ، أنّ القتال هو الدرب الممكن لتحقيق الحرية والاستقلال.

إنّ ما حدث بعد ذلك، كان كارثة حقيقية ألمّت بالعرب، فقد قسّم المستعمرون الأوروبيون (أصحاب الوعود بالتحرر والوحدة)، المنطقة العربية - الآسيوية إلى منطقتي نفوذ طبقاً لاتفاقية سايكس - بيكو، سوريا ولبنان منطقة نفوذ فرنسي، فلسطين والأردن والعراق منطقة نفوذ بريطاني. وفي منطقة النفوذ الفرنسي رسم الفرنسيون كياناً سياسياً جديداً على أنقاض جبل لبنان، بعد ضمّ عدد من الأقضية الواقعة إلى جنوب وشرق وشمال الجبل تحت اسم دولة لبنان الكبير. أمّا القسم الباقي من المنطقة (سوريا) فقد قسّمه الفرنسيون إلى عدّة دويلات: حلب، دمشق، جبل الدروز، بلاد العلويين، ولواء الإسكندرونة. كلّ ذلك ليمزّقوا شراً تمزيق كيان هذا الجزء من المنطقة العربية. فكان هذا العمل عملاً مصطنعاً بعيداً كلّ البعد عن التاريخ والجغرافية وكلّ المعايير السياسية والاقتصادية السليمة. لذلك ما لبث هذا العمل أن واجه ردود فعل عنيفة من قبل السوريين، تجلّت في اضطرابات وثورات كانت ثورة العامين ١٩٢٥ - ١٩٢٧ أعنفها وأوسعها نطاقاً وأثراً.

أمّا بالنسبة إلى منطقة النفوذ البريطاني فقد قُسمت إلى ثلاثة كيانات: فلسطين، شرق الأردن، العراق. ولكن الحدث الأخطر شأنًا في منطقة النفوذ البريطاني هذه. هو ذلك الوعد المشؤوم المعطى لليهود سنة ١٩١٧. والقاضي بإنشاء كيان يهودي على أرض فلسطين العربية. وفي الحقيقة، فقد كان تنفيذ هذا الوعد وما يزال أخطر تحدٍ واجهه العرب في تاريخهم الحديث. أمّا بالنسبة إلى القسم الإفريقي من البلاد العربية، فقد بقيت مصر خاضعة للاحتلال البريطاني، وكانت ليبيا الساحلية بيد الإيطاليين، أمّا تونس والجزائر فكانت تحت الاحتلال الفرنسي. وبالنسبة للمغرب، فقد كانت خاضعة لنفوذ إسباني وفرنسي.

ومن جهة أخرى لم يكن وضع العثمانيين داخل تركيا بأفضل حالاً. بل إنَّ القوى الحليفة دخلت البلاد ووصلت إلى الآستانة. وفرضت شروطاً ثقيلة الوطأة على السلطنة المنهكة.

بالنسبة لأرسلان، فقد تميّزت فترة ما بعد الحرب الأولى بفترة العمل في المنفى الطوعي الذي اختاره خارج مناطق النفوذ الاستعماري على البلاد العربية. كان هذا المنفى هو أوروبا، برلين لفترة قصيرة ومن ثمَّ سويسرة. كان عدوًّا للمستعمرين ولذلك لم يمكث في بلاد العرب. فأدار في أوروبا دقّة العمل المناهض للاستعمار.

في أواخر العام ١٩١٨، كان أرسلان في برلين يتابع المهمة التي كلفه بها أنور باشا، وحين حاول العودة إلى اسطنبول علم في وسط الطريق سقوط حكم الاتحاديين، فقفّل عائداً إلى برلين، لتكون تلك العودة بداية مرحلة تحوّل في حياة أرسلان، مرحلة النفي الطوعي إلى أوروبا، بعدما أخذ كلّ شيء يتغيّر في أرجاء السلطنة سابقاً.

حتّى سنة ١٩١٩، كان أرسلان قد برز كأحد قادة العرب الموالين للسلطنة، والمدافعين عن وحدتها تحت راية الإسلام. لكن أرسلان بعد ذلك التاريخ بدأ بالبحث عن كيفية معالجة حالة الانهيار التي وصلت إليها السلطنة، ضمن الحثيات التي استجدت آنذاك. لم تكن المسألة سهلة عليه، وهو الذي علّق كلّ آماله على صمود السلطنة في الحرب العالمية. كان متمهلاً في ملاحظة انهيار السلطنة. وظهر كأنه غير قادر على فهم القوى الجديدة التي ظهرت في تركيا.

وبعدما أمضى أرسلان معظم سنة ١٩١٩ في سويسرا، رجع إلى برلين، التي رغم بقائها مركز إقامته الأساسي حتّى أواخر ١٩٢٤. لكنها لم تكن مركز إقامته الوحيد. ذلك أنّ تنقلاته بقيت مستمرة طوال الفترة، بين أوروبا الغربية والشرق، من لوزان إلى موسكو، ومن روما إلى اسطنبول، وهو في كلّ ذلك متمسك بالعداء للاستعمار، والدفاع عن الفكرة الإسلامية وفي نفس

الوقت محاولاً الربط بين الفكرة العربية الناشئة، والفكرة العثمانية التي انصرفت أو تكاد.

ويبدو أن الأمير شكيب أرسلان في فترة ما بعد الحرب مباشرة (ولمدة سنتين تقريباً) بقي آملاً بإمكانية إعادة نفوذ السلطنة السابق. ولم يكن مستعداً البتة بعد، إلى الانضمام نهائياً للعمل القومي العربي^(١).

لم يكن أرسلان الوحيد الراغب في إعادة إحياء السلطنة السابقة. ذلك أن قادة الأتحاد والترقي كانوا قد غادروا اسطنبول على ظهر سفينة ألمانية بعد انتصار الحلفاء. وبناءً لتوجهات طلعت باشا نزل الجميع في برلين، حيث شرعوا بالعمل للعودة إلى السلطنة^(٢).

أمّا في داخل تركيا فكانت سياسة مصطفى كمال تقضي بإبعاد أركان الأتحاد والترقي عن السلطة بشكل نهائي. وكان أرسلان من أشد المتحمسين لإقامة توافق بين أتاتورك والاتحاديين لرأب الصدع. لكن الظاهر أنه لم يوفق في ذلك بسبب الصراع على السلطة الذي قام بين الجهتين. وبسبب الاختلافات العديدة بين طروحاتهما. ومن الواضح أن أرسلان بقي حليفاً مخلصاً للاتحاديين، وبشكل خاص لأنور باشا، ذلك أن أنور كان أول من صمم على استكمال المقاومة الإسلامية ضد الحلفاء بعد هزيمة العثمانيين في الحرب الأولى. وهذه المرة ليس بدعم ألماني فقط، بل وبدعم روسي أساسي أيضاً. ذلك لأن هاتين الدولتين كانتا تحاولان إعادة صياغة عالم ما بعد الحرب بشكل يلائم مصالحهما، وهو أمر حاول الاتحاديون الاستفادة منه، ومنهم أرسلان.

في أوائل ١٩٢٠ أعلن أنور باشا من موسكو عن تشكيل "رابطة القوى الإسلامية الثورية" محاولاً إحياء ثورة إسلامية واسعة ضد الغرب. وفي مؤتمر باكو للشعوب الإسلامية الذي عقد في أيلول ١٩٢٠. أعلن أنور باشا أنه يهدف لإقامة ثورة إسلامية من المغرب إلى الهند^(٣). كل ذلك كان يتلائم مع أفكار أرسلان الممتدة من الماضي. لذلك كان من الطبيعي أن يعمل الرجل مع طروحات أنور باشا. ففي الوقت الذي كان فيه العديد من أنصار الأتحاد والترقي السابقين - من العرب والأتراك - قد قطعوا علاقاتهم بسرعة مع هذه الجمعية، بقي أرسلان عنصراً أساسياً فيها، لعدة سنوات تلت الحرب، وفي تلك السنوات كان قليل الانسجام مع السياسات العربية.

ترأس الأمير شكيب أرسلان وبدعم من طلعت باشا في برلين "نادي برلين الشرقي" وهي منظمة هدفها جمع وتنظيم المسلمين في جميع أنحاء العالم^(٤). ولذلك وصفت تقارير المخابرات

(١) Cleveland: (Islam Against The West) p. 40

(٢) أرسلان، شكيب: سيرة ذاتية: ص ٢٣٩ - ٢٤٠.

(٣) Cleveland: (Islam Against The West) p. 41

(٤) أرسلان، شكيب: سيرة ذاتية: ص. ٢٧٠.

البريطانية أرسلان سنة ١٩٢١، بأنه "رئيس النادي الشرقي وقائد دعاة الأمة التركية في برلين بعد وفاة طلعت باشا" (١).

وفي الحقيقة، فإنّ الواضح أنّ هدف النادي، كان تنظيم عملية العودة إلى السلطة، لكن الواضح كذلك أنّ المحاولات التي جرت في هذا الاتجاه، كانت سلبية النتائج. لقد كان أركان النادي الاتحاديين، يعيشون في حالة خوف دائم، وتحت أسماء مستعارة، وفي أوضاع بالغة الصعوبة والضيق. محاولين الإجابة على تساؤلات كبرى. ماذا نفعل؟ أين نستقر؟ كيف نكافح؟ لكل ذلك شدّت الجميع حركة أنور باشا القتالية في القوقاز وعلقوا عليها الأمل بالعودة إلى السلطة مجددًا (٢).

لقد كان الأمير شكيب أرسلان يكنّ احتراماً بالغاً لأنور باشا. منذ تعرّفه به أثناء الغزو الإيطالي لليبيا سنة ١٩١١. وبقيت ذكرى أنور في نفسه لسنوات طويلة بعد وفاته (٣). فقد جمعها معاً فكرة سياسية واحدة هدفها العمل على إحياء قوّة إسلامية ذات ثقل في المسار العالمي. هذا ما كتبه أنور باشا في رسالة له إلى مصطفى كمال في أواسط العام ١٩٢١ (٤). وهو نفسه ما كان يهدف إليه أرسلان. وبالرغم من أنّ الأمير شكيب أرسلان، قد لاحظ صعوبة تحقيق هذا الهدف، لكن صورة أنور البطولية كانت تستهويه وتعطيه الأمل. ولذلك فقد زار أرسلان موسكو في حزيران ١٩٢١ بناء لتوجيه أنور. ورغم أنه لم يشرح هدف الزيارة تلك. فإنّ وثائق وزارة الخارجية البريطانية أكّدت أنه التقى مع تشيشيرين وبحث معه أوضاع منطقة القوقاز (٥).

بعد عودته إلى برلين في تموز ١٩٢١، بدأت قوى الاتحاديين بالانهيار، وذلك أنّ الكمالين كانوا قد انتصروا على اليونانيين، وفي نفس الوقت حارب البولشفيك القوى الإسلامية التي حاول أنور استنهاضها في القوقاز. وسقط أنور نفسه صريعاً حين كان يقود فرقة خيالة ضدّ الجيش الأحمر الروسي في آب ١٩٢٢. لقد كان لنهاية أنور أثراً عميقاً في نفس أرسلان. وساهم ذلك بالإضافة إلى عوامل أخرى في بداية نهاية أمال أرسلان بإحياء حركة إسلامية ناهضة. ذلك أنّ طلعت باشا كان قد اغتيل في برلين في آذار ١٩٢١. كما قتل في السنة التالية ركنان اتحاديان

(١) تقرير من الجنرال "برين" (Breen) حول العلاقات التركية - الروسية - الأفغانية، ١٤/ تموز ١٩٢١. نقلًا عن Cleveland، ص. ٤٢.

(٢) م. ن، ص. ٤٢.

(٣) أرسلان، شكيب: سيرة ذاتية: ص. ٢٣٦ - ٢٤٠.

(٤) Cruick Shank, A.A. " The Young Turk Challenge in Post war Turkey ", (Middle East Journal), (٤) XXII, (1968) pp. 17 _ 28

(٥) تقرير من الجنرال "برين" (Breen)، المصدر السابق، وأيضًا راجع أرسلان "سيرة ذاتية" ص. ٢٧٠.

آخران وهما الدكتور نظمي والدكتور بهاء الدين شاکر. فيما قُتل في روما محمّد سعيد حلیم ١٩٢١. كذلك قُتل في السنة التالية في تفليس جمال باشا. حطمت هذه الاغتيالات فكرة استعادة الاتحاديین للسلطة، بينما وعلى الجهة المقابلة، كان مصطفى کمال قد أثبت وجوده بشكل واضح ضدّ اليونانيين، كما ألغى منصب الخلافة سنة ١٩٢٢، وعقد معاهدة لوزان بدل سيفر في تموز ١٩٢٣.

كانت ردة فعل أرسلان تجاه هذه التغيّرات، بإعطاء انتباهه أكثر فأكثر لإعادة إحياء تعاون عربي - تركي على قاعدة إسلامية. وانطلاقاً من هذا التفكير زار أرسلان اسطنبول في أواخر العام ١٩٢٣، محاولاً إحياء تعاون تركي - عربي يهدف مباشرة إلى إخراج فرنسا من سوريا، ولكن جهوده لم تثمر، لأنّ مصطفى کمال رفض إقامة أي تعاون مع فئات لا تنتمي إلى الشعب التركي^(١).

بقي الأمير شکیب أرسلان في مدينة مرسين جنوب تركيا وقرب الحدود السورية - التركية، حتّى آب العام ١٩٢٤. وقد برر أرسلان بقاءه هناك هذه المدّة، ليكون قريباً من أهله في لبنان وليوفّر عناء مشقّة السفر البعيد عليهم^(٢). لكن مصادر عدّة تؤكّد أنّ وجود أرسلان في مرسين كان لأجل تنظيم المقاومة السورية في دمشق وحلب ضدّ الفرنسيين^(٣). ووصفته تقارير المخابرات الفرنسية، بأنّه القائد الخفي للمجموعات الثورية العربية في دمشق وحلب^(٤).

لكن بقاء أرسلان في مرسين لم يطل، واصفياً - في رسالة إلى رشيد رضا - صعوبة العيش في مدينة صغيرة تصعب فيها الاتصالات مع العالم الخارجي^(٥). لذلك انتقل أرسلان لعدّة أشهر إلى أوروبا في أواخر صيف ١٩٢٤. وفي سويسرا التقى عدداً من الزعماء العرب، كما زار برلين وأجرى اتّصالات مع شخصيات ألمانية^(٦). لكننا لا نعرف تفاصيل تلك اللقاءات. ومرة أخرى عاد أرسلان إلى مرسين - حيث كان قد ترك عائلته - في كانون الثاني ١٩٢٥، ولكنّ المقام لم يطل به كثيراً. بسبب بعدها عن مراكز الثقل والقرار في العالم، إذ عندما اندلعت الثورة السورية

(١) Cleveland: (Islam Against The West) p. 43

(٢) أرسلان، شکیب: روض الشقيق، ديوان الأمير نسيب أرسلان، حقّقه الأمير شکیب أرسلان مع مقدّمة مطوّلة، دمشق (١٩٢٥)، ص. ٢٦.

(٣) شيا، د. محمد شفيق: شکیب أرسلان مقدمات الفكر السياسي: معهد الإنماء العربي بيروت، ط ١ (١٩٨٩)، ص. ٧٦.

(٤) Cleveland: (Islam Against The West) p. 43

(٥) أرسلان «رسالة إلى رشيد رضا» بتاريخ ١٩٢٤/٧/٣، في أمير البيان شکیب أرسلان، لأحمد الشرباصي، (جزآن)، دار الكتاب العربي، القاهرة (١٩٦٣)، ج ٢، ص. ٦٦٥.

(٦) راجع جريدة الشورى: عدد بتاريخ ٥/آذار/١٩٢٥.

الكبرى في صيف ١٩٢٥، أجرى العرب السوريين المنفيين في القاهرة وأوروبا اتصالات عدّة ليرفعوا مطالب السوريين إلى عصبة الأمم في جنيف، وكان أرسلان أحد هؤلاء فقفل عائداً مجدداً إلى أوروبا^(١).

لقد كانت سنوات أرسلان الممتدة من ١٩١٨ - ١٩٢٥. سنوات التحوّل من الفكرة العثمانية - الإسلامية إلى الفكرة العربية - الإسلامية. كانت فترة الاختبار الأخير لجماعة الاتحاد والترقي، في سياسة استنهاض إسلامي يعيدهم إلى السلطة. لكنّ الأحداث كانت أقوى منهم في داخل البلاد العثمانية سابقاً، وخارجها. وقد ساهمت جملة الحوادث التي أدت إلى مقتل أركان الاتحاديين في إرغام أرسلان بالتفكير في اتجاه آخر لسياساته. وبعد اتصالات جرت بينه وبين عدد من القادة العرب القوميّين وخصوصاً صديقه القديم رشيد رضا. حصل الحدث الأبرز في تحوّل أرسلان العربي حيث أنتخب في أواخر العام ١٩٢٢. رئيساً للوفد السوري - الفلسطيني الدائم إلى عصبة الأمم.

كان انتقال أرسلان نهائياً إلى الخطيرة العربية بعيد اندلاع الثورة السورية الكبرى. ومنذ ذلك التاريخ كرّس أرسلان جلّ اهتمامه بقضايا العرب. فلم يكن سورياً بقدر ما كان عربياً. وقد أثبت بنضاله الدؤوب أنه لم يعمل لقطر عربي دون آخر، أو ملك أو رئيس فكانت كل بلاد العرب عنده سواسية. تلك كانت ميزة أساسية في عمله السياسي، وهي ميزة نادرة فعلاً.

لقد تجلّى نضال أرسلان العربي هذا في متابعته لكل القضايا العربية. ووصف الأمير شكيب أرسلان بأنه نقطة تحبك فيها خيوط العمل العربي. حيث كانت تمر قضايا العرب من المشرق إلى المغرب. هذا الموضوع البالغ الاتساع سوف نعرضه في الفصل التالي، ليس بشكل موسوعي، بل عبر محطات أربع نعرضها على التوالي: موقفه من الثورة السورية الكبرى، ومن القضية الفلسطينية، ومن الاستعمار الإيطالي لليبيا، ثمّ نعرض علاقاته بكل من إيطاليا وألمانيا.

(١) أرسلان: روض الشقيق: ص. ٢٦.

أرسلان الإسلامي العربي (١٩٢٦ - ١٩٤٦)

أشرنا في الفصل السابق إلى التحوّل لدى أرسلان عن الفكرة العثمانية - الإسلامية. ومعاناته المرّة وأركان الاتّحاد والترقيّ في محاولاتهم اليائسة لإعادة بعث قوّة إسلامية في المشرق الإسلامي، لكنّ الظروف العملية أدت تدريجياً إلى دفع أرسلان باتجاه العمل العربي، وقد تمّ هذا التحوّل بشكل واضح بدءاً من العام ١٩٢٥ أو ما يسميه البعض "بحقبة برلين"^(١). مع اندلاع الثورة السورية الكبرى، وتحوّل الأتراك عن بقية المسلمين بقيادة أتاتورك، وبعد أن لقي أركان الاتّحاد والترقيّ رفاق أرسلان مصرعهم بين عامي ١٩٢١ - ١٩٢٢.

لقد كانت الفترة الممتدة بين عامي ١٩٢٥ وحتى وفاة الأمير شكيب أرسلان العام ١٩٤٦، فترة العمل في الإطار العربي بشكل أساسي، رغم أنّ أرسلان لم يقطع علاقاته بالقوى الإسلامية في العام الإسلامي، ولكن جهوده في اتجاه تلك القوى كانت جهوداً ثانوية إذا ما قسناها بجهوده تجاهها فيما مضى.

إنّ هذا الفصل، المتمحور حول أرسلان العربي - الإسلامي، يحاول إبراز أهم محطّات أرسلان الواسعة والغنيّة في العمل العربي، متوقّفين على محطّات أربع هي: الثورة السوريّة الكبرى، القضية الفلسطينية، الغزو الإيطالي لليبيا، وأخيراً علاقات أرسلان بكل من إيطاليا وألمانيا.

أولاً - موقف أرسلان من الثورة السوريّة الكبرى: (١٩٢٥ - ١٩٢٧)

لقد جذبت الثورة السوريّة انتباه العالم لمُدّة من الزمن تزيد على السنتين (١٩٢٥-١٩٢٧)، كانت انتصارات السوريين خلالها تحدّي هيبة الإمبرياليين الفرنسيين وتزعزع أركان هذا الاستعمار في الوطن العربي كلّّه، ذلك أنّ شعباً قليل العدد لا يمتلك سوى أسلحة بدائيّة، خاض معركة شرسة في وجه إحدى دول الاستعمار في الربع الأول من القرن العشرين، وحقّق في ذلك انتصارات باهرة^(٢).

(١) راجع د. محمّد شيّاب: الأمير شكيب أرسلان - مقدّمات الفكر السياسي، الفصل الرابع.

(٢) ضاهر، مسعود: "فلاذبير لوتسكي وملحمة البطولة في الثورة السورية الكبرى" في كتاب الحرب الوطنية التحرّرية في سوريا: تأليف فلاذبير لوتسكي، نقله إلى العربية د. محمّد دياب راجعه وقدم له د. مسعود ضاهر، دار الفارابي، بيروت (١٩٨٧) ص. ٥.

لم تكن الثورة السوريّة الكبرى (١٩٢٥-١٩٢٧)، وليدة العام ١٩٢٥، بل كانت مظهرًا يعبر عن السخط القومي في سوريا ضدّ الاستعمار الفرنسي، الذي مارس في البلاد أسوأ أنواع الحكم المتسلّط والكابت للحريّات الوطنيّة ولحق السوريين في التحرّر والوحدة.

ذلك أنه في كانون الأول ١٩٢٠ أصدر المفوض الفرنسي الجنرال غورو قرارًا قسم بموجبه سوريا إلى دولتي حلب ودمشق، ونصّب على كلّ منهما حاكمًا. وشكّل «مجلسًا للمديرين» بدلًا من الحكومة و«مديريات عامّة» بدلًا من الوزارات. وكان حاكم «الدويلة» خاضعًا بشكل مباشر لمندوب المفوض السامي في دويلته، وعلى الحاكم أن يستشيرَه في كلّ أموره. كما كانت المديريات العامّة تخضع بصورة كاملة للمستشارين الفرنسيين. وكان الجنرال غورو قد أصدر في آب ١٩٢٠ قرارًا يقضي بإنشاء «أراضي العلويين ذات الحكم الذاتي»، وعلى رأسها ضابط فرنسي تعاونه لجنة يعينها هو، وعددها إثنا عشر رجلًا من الإقطاعيين وكبار التجار. كما أنشئت دوائر بدل الوزارات يرأسها مستشارون فرنسيون، ومن جهة أخرى، قام الفرنسيون في ٨ آب ١٩٢١ بإعطاء سنجق الإسكندرون حكمًا ذاتيًا في إطار دويلة حلب^(١).

وفي ٤ آذار ١٩٢١ عقدت فرنسا معاهدة مع زعماء جبل الدروز، وعدتهم بموجبها بأنّ حكومة جبل الدروز - التي يرأسها حاكم مدني والمنتخبة من قبل ممثلي الشعب الشرعيين لمدة أربعة أعوام - سوف تكون وطنية بصورة كاملة. وسوف يُعيّن موظفوها من أبناء البلد، وفي المقابل فرضت فرنسا على هذه الحكومة مستشارين يشرفان على شؤونها الإدارية والتشريعية وانتزعت موافقة زعماء الدروز على مرابطة قوات فرنسية في مناطقهم. وقد أعلن النظام الأساسي للدويلة الجديدة في حزيران ١٩٢١. وانتخب سليم الأطرش حاكمًا لها. وعيّن الرائد الفرنسي ترينغا مستشارًا مطلق الصلاحية. لكن الفرنسيين لم يتقيّدوا بشروط المعاهدة تلك. إذ أنه في نهاية العام ١٩٢٢، وأثناء انتفاضة للدروز، أرسل سليم الأطرش إلى الخارج بحجّة المرض في إجازة طويلة. وعيّن الرائد ترينغا حاكمًا مؤقتًا^(٢).

وفي أيلول ١٩٢٣، بعد وفاة سليم الأطرش عُيّن في منصب الحاكم بصورة مؤقتة في البداية. ومن ثمّ بصورة دائمة، النقيب «كاربيه» الذي أثار بتجرّبه ووحشيته وتعسّفه غضب السكان الشديد، وكان في نهاية المطاف السبب المباشر لاندلاع انتفاضة ١٩٢٥^(٣).

(١) لوتسكي: الحرب الوطنية التحريرية في سوريا: المصدر السابق ص ١٢٢-١٢٣، كذلك راجع: اسماعيل، عادل: السياسة الدولية في المشرق العربي: (٦ أجزاء) دار النشر السياسية والتاريخ، بيروت (١٩٧٠) ج ٥، ص ١٠٣.

(٢) Bouroun, N, Le Druzes, Histoire des Druzes et la Montagne Haouranaise: Paris, (1930), p.p 227 - 230.

(٣) لوتسكي: الحرب الوطنية التحريرية... ص ١٢٣.

وفي الواقع، فقد كانت سياسة تجزئة سوريا تهدف إلى تأجيج الصراعات الدينية وروح الانفصال الإقطاعية والنزاعات الإقليمية، وإضعاف حركة التحرر الوطني السورية كما سمحت هذه السياسة للمحتلّين الفرنسيين إظهار سوريا وكأنها مجموعات متناحرة سوف تنقض على بعضها البعض في حال غياب السلطات الفرنسية عنها. لكن سياسة التجزئة هذه عمّقت الأزمة الاقتصادية. وقادت البلاد إلى حافة الكارثة وأوصلت الفرنسيين أيضاً إلى طريق مسدود في النهاية. فاضطروا بعد الانتفاضة الواسعة التي اجتاحت البلاد عام ١٩٢٤، إلى إعلان قيام اتحاد الدول ذات الحكم الذاتي المؤلّف من دويلات حلب، دمشق، وبلاد العلوين، دون جبل الدروز. وجعل بينها وبين لبنان رابطة قويّة في الحقل الاقتصادي^(١).

لكن هذا الاتحاد كان شكلياً إلى حد بعيد، إذ إنَّ الفرنسيين كانوا يتجاهلون غالب الأحيان أو يشوّهون قرارات المجلس، وحين اتّخذ المجلس الاتحادي قراراً بإعلان وحدة سوريا في ٥ كانون الأول ١٩٢٤. تمكّن الفرنسيون بدسائسهم من فصل بلاد العلوين عن باقي سوريا. واعتبروا أنّ وحدة سوريا تشكّل خطراً على المصالح الفرنسية في الشرق^(٢).

وعلى صعيد الممارسة الفرنسية اليومية فقد اشتكت المنظّمات والفئات السورية في العرائض العديدة التي رفعتها إلى عصابة الأمم، وإلى سلطات الانتداب من أنّ المستشارين الفرنسيين المشبّعين بالروح الاستعمارية، يخنقون كلّ الطموحات الديمقراطية، ويعيقون ممارسة الحكم الذاتي. وقد أثار المستشارون الإداريون السخط بصورة خاصة، والذين كانوا يمسون بزمام السلطة بكاملها على الصعيد الداخلي، وكذلك ضباط الاستخبارات الفرنسية والعسكريون الأوروبيون الذي يجهلون لغة وتاريخ البلاد، ويعتبرون أنفسهم ممثلين لعرق أعلى يباح له كلّ شيء^(٣). لقد كانت شكاوى السكان في عرائضهم هي باستمرار من تعسف المحاكم الفرنسية وأجهزة المخابرات والتجسس والاعتقالات الجماعية والنفي من غير محاكمة وتحقيق، ومن خشية حملات التأديب الفرنسية والتي كانت تطلق النار على السكان الآمنين، وتحرق القرى وتفرض الغرامات وتصادر الأملاك^(٤). ومن جهة أخرى، ضايق الفرنسيون الصحف العربية المناهضة لهم، بسجن أصحابها أو إقفال جرائدهم، كما عملت السلطات على مضايقة الثقافة العربية. وفرضت اللغة الفرنسية بصورة إلزامية في المدارس الابتدائية والمتوسطة والثانوية، وشجّعت

(١) م. ن، ص. ١٢٤. كذلك راجع عادل اسماعيل: السياسة الدولية في الشرق العربي: ص. ٤.

(٢) لوتسكي: الحرب الوطنية التحررية: ص. ١٢٤، كذلك عادل اسماعيل: السياسة الدولية في الشرق العربي: ص. ١٠٥.

(٣) Mac - Callum, ep: (The nationalist crusade In Syria), NewYork (1923), p.p43 - 45.

(٤) لوتسكي: الحرب الوطنية التحررية: ص. ١٢٩.

مدارس الإرساليات اليسوعية. وقد عمد المفوضان الساميان الفرنسيان غورو وويغان اللذان كانا يدعمان الكاثوليكية واليسوعيين بوجه خاص، إلى مضايقة المسلمين والأرثوذكس^(١).

لم يكن الاستياء السوري يظهر فقط بالوجه السياسي والنضال السلمي، لكنه تبدى أحياناً كثيرة بثورات مسلحة على درجات مختلفة من الاتساع والعنف فلقد شهدت البلاد خلال ستة أعوام، منذ استيلاء الفرنسيين على سوريا ولبنان حتى بداية الثورة السورية الكبرى (١٩٢٥). انتفاضات فلاحية متواصلة تقريباً، لكن تلك الانتفاضات جرت إما بقيادة إقطاعيين صغار أو زعماء من عامة الفلاحين، واقتصرت على هذه المنطقة أو تلك، ولم تتسم بتنظيم دقيق أو برنامج واضح. وقد قمعتها القوات الفرنسية كلها. غير أنها دلت على الأزمة العميقة للنظام الاستعماري الفرنسي وعلى كراهية السوريين لهذا الاستعمار^(٢).

كان السبب المباشر لتفجير الثورة السورية الكبرى (١٩٢٥)، هو النزاع الذي قام بين زعماء جبل الدروز، وحاكم الجبل كارييه، الذي مارس ومنذ تعيينه حاكماً على جبل الدروز، وبتغطية من المفوض السامي تسلطاً وقهراً بحق السكان، وذلك في الوقت الذي نُقضت فيه تعهدات الفرنسيين بأن يعينوا حاكم الجبل من أبناء الجبل. ثم قَبِلَ زعماء الجبل لاحقاً بمجرد إبدال كارييه بحاكم آخر عادل، لكن المفوض السامي لم يقبل بذلك وأصر على إبقاء كارييه في السلطة^(٣).

لذلك تشكّلت في السويداء الجمعية الوطنية العمومية برئاسة سلطان الأطرش والتي أقرت المبادئ الآتية:

- ١- التضحية بكل غالٍ ونفيس في سبيل الاستقلال.
- ٢- مواصلة السعي لإبدال كارييه برينو.
- ٣- تذكير كل عضو من أعضاء المجلس النيابي أي المجلس التمثيلي في الجبل، بأنه بصفته ممثلاً للأمة جمعاء، يجب عليه أن ينفذ ما تقرره الأمة، وبما أن الأمة تطّلب عزل كارييه وتعيين رينو فعلى النواب أن يقرّروا ذلك.
- ٤- كل نائب لا يعمل بمقررات الأمة يهان ويضرب ويرجم.

(١) سعيد، أمين: الثورة العربية الكبرى: ج ٣، ص ٢٩٧.

(٢) أبي راشد، حنا: جبل الدروز: المطبعة التجارية الكبرى، مصر، (١٩٢٦). ص ص ١١٠ - ١١١.

(٣) م، ن، ص. ١٣٢. مع الإشارة أن رينو كان ضابط المخابرات في الجبل وبرهن عن نزاهة وعدالة.

٥- على أعضاء الجمعية العمومية بذل دمائهم في سبيل مساعدة أي فرد من أفراد الجمعية،
إننا نقسم على ذلك ونفترق للقيام بالثورة أي الهدف التي أنشأت الجمعية من أجله»^(١).

وفي الحقيقة فإن مسألة الخلاف القائم بين الجنرال ساراي والزعماء الدروز، وحول من
سيكون حاكم الجبل " كارييه أو رينو"، لم تكن في نهاية الأمر، إلا سبباً مباشراً للثورة السورية
الكبرى، ذلك أن السبب الحقيقي والجوهري كان يتلخص فيما إذا كانت فرنسا تنوي سحب
جميع حكامها وقواتها من سوريا بما فيها منطقة جبل الدروز، وإذا ما كانت تريد منح سوريا
استقلالها، أو أنها تنوي الحفاظ على النظام الاستعماري فيها، لقد سعى الفرنسيون دائماً إلى
الحفاظ على النظام الاستعماري، وبالتالي، فإن الانتفاضة المعادية للفرنسيين كانت حتمية^(٢).

ومن جهة أخرى، فإن العام ١٩٢٥، بدأ أساساً بمواجهة سياسية بين السوريين والفرنسيين
تجلت في المضبطة التي قدمها الوفد السوري - الممثل لمائة وخمسين شخصية من جميع أنحاء
سوريا - إلى المفوض السامي الجنرال ساراي في ١٧ كانون الثاني ١٩٢٥، وكان أهم المطالب
فيها: وحدة جميع أنحاء سوريا والأجزاء الملحقة بلبنان، وضع قانون للبلاد عن طريق جمعية
تأسيسية، حصر حق التشريع بالمجلس النيابي، إلغاء الإدارة العسكرية وجعل الحكومة مسؤولة
أمام البرلمان وحده، العفو عن جميع المبعدين والمحكومين السياسيين، حصر الوظائف بأبناء البلاد^(٣).

وعلى الصعيد الدولي، فقد كان الوضع ملائماً للثورة، ذلك أن الأحداث التي جرت عام
١٩٢٥ في أقصى شرق العالم الخاضع للاستعمار، أي في بلاد الصين، وفي غربة الأقصى، في
المغرب، كان لها صداها المباشر في سوريا، وقد اعتبر السوريون هزيمة فرنسا في المغرب دليلاً على
ضعفها. وفي عام ١٩٢٥، اضطر الفرنسيون إلى نقل العديد من وحداتهم الحسنة التدريب من
سوريا إلى المغرب واستبدالها بوحدات من المجندين الجدد غير المتمرسين بفنون القتال^(٤).

وهكذا بعد تصلب الفرنسيين في سيطرتهم وقهرهم لكل سوريا، انفجرت الثورة السورية
الكبرى في ١٨ تموز ١٩٢٥، بعد أن فقد السوريون كل أمل بالتفاهم السلمي، فوقع جبل الدروز
كله تحت سيطرة الثوار في أقل من شهر، واتفق أعضاء حزب الشعب بزعامة عبد الرحمن
الشهيندر مع سلطان الأطرش قائد الثوار على توسيع نطاق الثورة لتشمل سوريا كلها، وحدد

(١) م. ن، ص.ص. ١٤٧ - ١٤٨.

(٢) لوتسكي: الحرب الوطنية التحررية: ص.ص. ١٦٨ - ١٦٩.

(٣) الأرمنازي، نجيب: محاضرات عن سوريا من الاحتلال حتى الجلاء: ألقاها نجيب الأرمنازي على طلبة قسم الدراسات التاريخية
(١٩٥٣) ص.ص. ٣٣ - ٣٤.

(٤) لوتسكي: الحرب الوطنية التحررية: ص. ١٧٢.

سلطان الأطرش مطالب الثوار في أحد بياناته بأنها:

١- وحدة سوريا ساحلاً وداخلاً واستقلالها.

٢- قيام حكومة شعبية وطنية.

٣- سحب الجيش الفرنسي وإقامة جيش وطني^(١).

أثارت الثورة السورية الكبرى، خصوصاً بعد انتقالها إلى دمشق هلع الإدارة الفرنسية. فكتبت أحد الجرائد الفرنسية تقول: "لم ينتفض الدروز وحدهم هذه المرة، بل ودمشق، وربما سوريا كلها... [وهو ما حصل فعلاً] أن المسألة الدرزية ليست سوى النقطة التي طفق بها الكيل... والأهم أن هذا الوضع لا يعمّ سوريا وحدها، فعلى امتداد المساحة كلها من شانغهاي حتى أعادير، هبت آسيا وأفريقيا ضدّ سيطرة أوروبا. وخلال السنوات الأخيرة لم يعد العالم كما كان عام ١٨٨٥، عندما اقتسمت الدول العظمى في مؤتمر برلين البلدان الأخرى فيما بينها. وقد حذرتنا أصوات موثوقة من تطوّر الشرق السريع. بيد أننا نجد صعوبة في تغيير تصوراتنا الروتينية، وفي التسليم بأنّ البلدان البعيدة، إذ تتغيّر، يمكن أن ترغمنا على تغيير سياستنا^(٢)."

لقد كانت الظاهرة الأساسية للثورة السورية الكبرى، امتدادها إلى العديد من أنحاء سوريا والمناطق الملحقة في دولة لبنان الكبير، ولم تكن هذه الثورة درزية كما يصوّرها البعض. "لقد كانت الخصوصية الطائفية لانطلاق الثورة في إطار الدروز غير متناقضة مع الوضع الأشمل، الذي كان يغلي ضدّ الاستعمار المباشر في سوريا كلها. بل كان هذا الوضع "الخاص" الطائفي شديد الانسجام في منظومة "العام" السوري، على قاعدة الوعي الوطني ذي الأفق القومي للشعب السوري"^(٣).

وأزاء فشل الجنرال ساراي في كبح جماح الثورة، قرّر الفرنسيون تعيين رجل سياسي كمفوض سامي مكان الجنرال ساراي. فعينت لذلك المنصب أحد الشخصيات المحنكة، وهو عضو مجلس الشيوخ. "دوجوفينيل". والذي التقى في ١٣ تشرين الثاني ١٩٢٥ في باريس بممثل اللجنة التنفيذية السورية - الفلسطينية جورج لطف الله، وبعد عدّة أيام برئيس الوفد السوري الفلسطيني الدائم في "جينيف" شكيب أرسلان. وفي الوقت نفسه أجرى المبعوث الفرنسي في

(١) سعيد أمين: الثورة العربية الكبرى، ج ٣، ص ٣٠٨ - ٣١١، كذلك راجع الأرنمازي المصدر السابق، ص ٤٠.

(٢) لوتسكي: الحرب الوطنية التحررية: ص ٣١٤ - ٣١٥.

(٣) نحاس: رغدة: "النضال القومي في سوريا ضدّ الانتداب الفرنسي" في: بحوث في الفكر القومي: سلسلة دراسات أعدت بإشراف د. معن زيادة. معهد الإنماء العربي، بيروت مجلد ١ (١٩٨٣) ص ٢٣٨.

القاهرة مفاوضات مع رئيس اللجنة التنفيذية السورية الفلسطينية ميشال لطف الله. وقد اقترح قادة اللجنة السورية الفلسطينية أثناء هذه المفاوضات على دو جوفينيل الشروط الآتية للسلام:

١- إلغاء الانتداب والاعتراف باستقلال سوريا التام، وانضمامها إلى عصبة الأمم.

٢- قيام جمعية تأسيسية منتخبة من الشعب.

٣- وحدة سورية بدويلاتها الأربع، وترك عملية انضمام لبنان إلى سوريا لاستفتاء شعبي.

٤- عقد معاهدة فرنسية سورية تضمن مصالح اقتصادية وسياسية وعسكرية محددة لفرنسا^(١).

لكن دو جوفينيل لم يلبّ المطالب السورية، وبالمقابل قام بالعمل على خنق الثورة، فاتفق مع الإنكليز على ذلك، وضمن لهم الدعم لإبقاء منطقة الموصل الغنية بالنفط تحت سيطرتهم. على أن يعاونوا على بقاء الانتداب الفرنسي على سوريا^(٢). وعملياً، فقد بدأ زمام المبادرة العسكرية في سوريا ينتقل إلى الفرنسيين منذ أوائل صيف ١٩٢٦ ذلك أن الثورة الناشئة في بلاد المغرب العربي كانت قد أخدمت فيه. مما ساهم في تعزيز القوة الفرنسية في سوريا، وقد ضمن الفرنسيون المساعدة الإنكليزية. وأعرب العديد من الزعماء السوريين عن ولاءهم للفرنسيين^(٣).

وفي خريف ١٩٢٦، انتقل الفرنسيون إلى الهجوم الحاسم، فأخمدوا الثورة في الغوطة والبقاع الغربي وجنوب لبنان. وخفّت حدة القتال في جبل الدروز، وتجمّع من تبقى من الثوار في منطقة اللجا الصخرية التي تمكّن الفرنسيون من احتلالها بعد معارك ضارية في آذار ١٩٢٧، فانسحب منها الثوار وعاد سلطان الأطرش من شرق الأردن في نيسان ١٩٢٧ لينحوض آخر المعارك. لكنّه اضطر إلى المغادرة مجدداً ورجاله إلى شرق الأردن. فيما سلّم الإنكليز رجاله الستمائة إلى الفرنسيين، تمكّن هو من دخول نجد. لتتطوي بذلك الثورة السورية الكبرى^(٤).

لكن، والحق يقال، فإنّ هذه الضربة الكبيرة التي تلقتها الثورة السورية، لم تلغ أثرها. فعلى الرغم من الشعور الواسع بالإحباط الذي واجهته الحركة الوطنية السورية. فقد كان لهذه الثورة الدور الأساسي في دفع الوعي الوطني التحرري في سوريا، بصفته وعياً قومياً عربياً في مواجهة كل محتل وكل غاصب^(٥).

(١) لوتسكي: الحرب الوطنية التحررية: ص. ٣١٥ - ٣١٧.

(٢) م. ن، ص. ٣٢٠.

(٣) م. ن، ص. ٣٣٣.

(٤) م. ن، ص. ٣٣٤ - ٣٣٥.

(٥) نحاس: رغدة: «النضال القومي في سوريا ضدّ الانتداب الفرنسي» في: بحوث في الفكر القومي: ص. ٢٤٤.

بالنسبة لأرسلان، فإن الثورة السورية كانت قضية أساسية في مجرى صراعه ضدّ الاستعمار الغربي. والملفت في نضال أرسلان بجانب السوريين، أنه كان وقف موقف الوسيط بين السلطات العثمانية وسكان جبل الدروز في أيام الدولة العثمانية حينما كلف من قبل سلطات الأستانة بإقناع ثوار الجبل بالاستكانة إلى الجيش التركي، ولكن مما لا شكّ فيه، أنّ مواقف أرسلان الموالية للعثمانيين تلك - والتي شرحنا في حينه حيثياتها الموضوعية التي قادت أرسلان إلى تلك المواقف - كانت تختلف من حيث مغزاها عن مواقفه من الثورة السورية الكبرى. ففي حين كان أرسلان في أدواره أيام العثمانيين يبحث عن الوحدة الإسلامية ضدّ دول الاستعمار الأوروبي أصبح خلال فترة ما بين الحربين العالميتين، ومن الجملة موقفه خلال الثورة السورية الكبرى يبحث عن الوحدة العربية لأجل التحرّر من ربة الاستعمار الأوروبي الدخيل. ونذكر هنا بقوله الشهير العام ١٩١٤، بأنه يفضّل نار العثمانيين على خير الأوروبي الدخيل. ففي الحقيقة، كانت مواقف أرسلان كلها مصداق التزامه المبدئي والأساسي والثابت بأنّ العدو الأول للعرب والمسلمين والشرقيين هو دول أوروبا الاستعمارية، لذلك يمكننا القول. بأنّ موقف أرسلان المناضل إلى جانب قضية سوريا الثائرة، كان موقفاً طبيعياً في إطار فكره السياسي.

لقد تجلّى نشاط أرسلان في ميدان قضية سوريا وثورتها عبر ترؤسه للوفد السوري - الفلسطيني الدائم في جنيف منذ أواخر العام ١٩٢٢. والذي كان وسيلة الاتّصال بين سوريا وفلسطين وبين عصبة الأمم.

أشار أرسلان في مذكرة للوفد السوري - الفلسطيني إلى عصبة الأمم في تشرين الأول ١٩٢٤ إلى نهوض السوريين لأجل الاستقلال وأنّ مسألة تشكيل فصائل المقاتلين لمواجهة المستعمر، الراض إعطاء سوريا حريتها، هي مسألة مطروحة على بساط البحث في حال استمرار التصلّب الفرنسي^(١). ويضيف أرسلان في رسالة إلى أحد النواب الفرنسيين «أنّ البلاد السورية لن ترضى بأقل من حريتها واستقلالها، وبدون ذلك لا تُرجى منها صداقة لفرنسا، هذه هي الحقيقة»^(٢). لكن التصلّب الفرنسي تجاه المطالب الوطنية، أدّى إلى انفجار الثورة السورية الكبرى في ١٨ تموز ١٩٢٥ وهو أمر كان أرسلان قد حذّر الفرنسيين منه، وبعد الانتصارات الباهرة التي حقّقها الثوار خلال أشهر الصيف، رفع أرسلان إلى عصبة الأمم في ١٥ أيلول أثناء انعقاد الدورة السادسة فيها، تقريراً مطوّلاً إلى العصبة. يشرح فيها حيثيات قيام الثورة ومطالب الثوار. فأكد

(١) لوتسكي: الحرب الوطنية التحرّرية: ص. ١٥٢، نقلاً عن جريدة: Pesterleoyd: 24/Octobre, 1924

(٢) أرسلان، شكيب «من زعيم سوري إلى نائب فرنسي». في جريدة الشورى: عدد بتاريخ ١٤/١/١٩٢٥ ص. ١.

أنَّ السوريين الذين طالبوا بالاستقلال منذ رحيل الجيش التركي عن سوريا في العام ١٩١٨، لم يكتفوا بالمطالبة السياسية السلمية فقط لتحقيق أهدافهم. فكلَّ هذه الثورات " سواء في عكار أو في بلاد العلويين أو في جبل عامل أو في نواحي حلب أو في دير الزور أو في أماكن أخرى كثيرة لم تكن سوى مظهر من مظاهر أنفة الشعب من تحمّل النير الأجنبي"^(١). أمّا وصف الفرنسيين لهذه الثورات بأنها كانت "من باب اللصوصية فهو مناف بكل حال للحقيقة، فإنَّ المناهضات الوطنية ليست من اللصوصية ولا من العبث. وينبغي البحث في أسوأ صفحة من صفحات قاموس السياسة الاستعمارية القائمة على الإجرام والاضطهاد. لأطلق كلمة ثورة أو شغب على نهضة أمة تحترم نفسها وتدافع بقوة السلاح عن أقدس أنواع حرّيتها"^(٢). ويتابع إرسال عرض حيثيات الثورة بالقول، إنَّ الحرب السورية مستمرة منذ ست سنوات وحوادث حوران الحالية، ليست إلاّ صفحة من صفحاتها، ويمكننا القول إنَّ الأحزاب الاستقلالية السورية لم تقطع الأمل من أخذ مطالبها بالنضال السلمي، ولكن " حدّرت جمعية الأمم وأحياناً الدول "المنتدبة" رأساً من خطر إدامة النظام الاستعماري، الذي ألقت هذه الدول بثقله على بلادنا وبيّنت مغبة الاستخفاف بالمطالب القوميّة السورية... ولقد أوضحنا أنّ الإدارة الانتدابية في سوريا لا ترى نفسها مسؤولة أمام جمعيّة الأمم، ولكن أمام حكومتها المركزية فقط. فالتقرير الذي تقدّمه كلّ سنة لجمعيّة الأمم عما أصلحته من الأمور في البلاد التي " تحت الانتداب " ليس إلاّ مجرد رسم لا غير... "^(٣).

ثمَّ بيّين إرسالان أنّ " الانتداب " ليس إلاّ كلمة شكلية تخفي وطأة الاستعمار الاستغلالي القهري، موضحاً أنّ المبدأ الذي سارت عليه السلطة الانتدابية إلى الآن هو الإرهاب. " إنَّ من الفضائح الكبرى أنّ أولئك الذي جاءوا يعلموننا المدنيّة. يختارون طرق التدمير بالطائرات في قمع الثورات وتوطيد النظام"^(٤). فهل يعقل أنه لأجل القيام بمهمّة "انتداب" مجردة عن الغرض تتكبّد فرنسا كلّ هذه الخسائر؟ " لسنا نصدق ذلك، بل إنّ هؤلاء المنتدبين يتصرّفون ببلادنا كما يتصرّفون بمستعمراتهم"^(٥).

ويختتم إرسالان البيان بالإشارة إلى رفض أحزاب الاستقلال التام التي يمثّلها، لمبدأ الانتداب

(١) إرسالان، شكيب " نداء الأمير شكيب أرسلان رئيس الوفد السوري إلى عصبة الأمم " في جريدة الشورى عدد بتاريخ ١٠/٨/١٩٢٥.

(٢) م. ن.

(٣) م. ن.

(٤) م. ن.

(٥) م. ن.

بأي شكل « لأنه كان قد وُضع بدون علمنا، وبلا مشاورتنا، فهو مُتداع من الوجهة القانونية، كما أنه مخالف للمواعيد التي صرّحت لنا بها دول الائتلاف في أثناء الحرب العامّة »^(١). أمّا تفصيل مطالب السوريين، فيعرضها إرسالان من منطلق القوة التي كانت للثورة في تلك الفترة فتجيء مطالبه متشدّدة كثيراً وهي:

أولاً - الاعتراف باستقلال سوريا ولبنان وفلسطين، وبالسلطان القومي لهذه الأقطار الثلاثة

ثانياً - حقّ هذه البلدان أن تتحد بعضها مع بعض بحكومة مدنية شوروية وكذلك مع سائر البلدان العربية تحت شكل حلفي.

ثالثاً - المبادرة إلى القرار بإلغاء الانتداب.

رابعاً - إجلاء العساكر الفرنسية والإنكليزية عن سوريا ولبنان وفلسطين.

خامساً - إدخال سوريا ولبنان الكبير عضوين في جمعية الأمم مع إعلان استقلالها التام.^(٢)

لكن المعارك استمرّت بعنف في سوريا، ومارس الفرنسيون أساليب وحشية في التعامل مع السكان المدنيين، فكتب إرسالان مقالاً في « الشورى » يوضّح فيه أخطار هذه السياسة الفرنسية. ويذكر بأنها فصل من فصول الهجمة الصليبية المتواصلة منذ ثمانمئة عام. « أن الإفرنجي ما تغيّر شيء من طبعه... وأنّ هذه المدينة التي يدّعيها، إن هي إلاّ غطاء سطحي لما هو كامن في طبعه... متهيء للظهور لأدنى حادث، فالمدينة العصرية لم تزد الإفرنجي إلاّ تفتّنا في آلات القتل، وفصاحة في التمويه، وتسمية الأشياء بغير أسمائها »^(٣). ثمّ يذكّر إرسالان الفرنسيين بأنّ زيادة وحشيتهم في سوريا تقضي على أي فرصة ممكنة لاحقاً للتعاون الإيجابي. فالدماء التي تسيل الآن في سوريا لا يغسلها غاسل أبد دهر. ويستعيد إرسالان لتأكيد رأيه أحداثاً حصلت في السنوات المنصرمة. فيذكر شناق جمال باشا لأربعين شخصاً من أعيان سوريا وأدبائها. مما كان من أشد أسباب العداوة بين العرب والترك، وكان من أهم عوامل قيام الحركة الوطنية المصرية وسقوط اللورد هو حادثة دنشواي التي قتل فيها أربعة مصريين. ثمّ يضيف إرسالان: « وأين نحن الآن من فعل جمال باشا واللورد كرومر. فقد صار كلّ ذلك ضئيلاً جداً أمام ما تجرّبه فرنسا في سوريا »^(٤). فلا يوجد مثل لفظائع الفرنسيين في سوريا سوى فظائعهم فيها منذ ثمانمئة عام، عندما ذبحوا سبعين ألفاً في المسجد الأقصى. وذبحوا أهل طرابلس وأحرقوا ملايين الكتب واستأصلوا سكان

(١) م. ن.

(٢) م. ن.

(٣) إرسالان، شكيب: « رد الفعل أضرّ من الفعل » في جريدة الشورى، عدد بتاريخ ١٢/١١/١٩٢٥.

(٤) م. ن.

مدن عديدة وخرّبوها. فأعمالهم هذه اليوم، هي « طبعة جديدة لأثار طباعهم إذ ذاك، وبين أفعال هؤلاء الأبناء المتمدّنين وأفعال أولئك الأباء المتوحّشين رحم ماسة »^(١).

ورغم فظاعة أعمال فرنسا في سوريا، فإنَّ إرسالان يبدي الإصرار على الاستمرار في الثورة رغم إبداء حزنه أزاء الضحايا الكثيرة والتدمير الواسع في صفوف السوريين، لكنه يضيف أنَّ هذه التضحيات هي ركن الاستقلال المتين وأنَّ هذا الخراب بداية للعمران. وأنَّ هذا الموت هو فاتحة للحياة، فلتفعل فرنسا بعد اليوم ما شاءت من قتل وتدمير وتخريب « فلا بدَّ لها في أجل قريب مهما كابرت وضغطت واستكبرت، أن تقول ما قال هرقل: وداعًا يا سوريا »^(٢).

وإزاء هذا الوضع المتفجّر في سوريا، وبسبب فشل المعالجة العسكرية اللازمة من قبل المستعمرين - وذلك أنَّ الفرنسيين اضطروا في العام ١٩٢٥، إلى نقل العديد من وحداتهم الحسنة التدريب في سوريا إلى المغرب، واستبدالها بوحدات من المجنّدين الجدد غير المتمرّسين^(٣) - قرّر الفرنسيون تعيين رجل سياسي كمفوض سامي مكان الجنرال ساراي، فعُيّن عضو مجلس الشيوخ دو جوفونيل^(٤).

وفي ١٣ تشرين الثاني ١٩٢٥ التقى دو جوفونيل في باريس بممثّل اللجنة التنفيذية السورية - الفلسطينية جورج لطف الله. وبعد عدّة أيام التقى برئيس الوفد السوري - الفلسطيني الدائم في جنيف شكيب أرسلان^(٥). وفي خلال مباحثات أرسلان ودو جوفونيل، قدّم الأول خطة متكاملة تصوّر أنها تكفل حلّ الأزمة الناشبة في سوريا. ويمكننا تلخيص أهم بنودها فيما يلي:

أولاً - الاعتراف بقدرة فرنسا على أن تهزمنا عسكرياً، لكننا واثقون أنَّ شرفنا القومي يأبى ألاّ أن يرفع رؤوسنا عند كلّ فرصة ملائمة.

ثانياً - السوريون يطلبون الاستقلال التام الناجز، وأن يدخلوا في عصبة الأمم.

ثالثاً - يجري استفتاء في الأقضية الملحقّة في لبنان الكبير، وذلك لتحديد موقع هذه الأقضية إن مع لبنان أو مع سوريا، أمّا بلاد العلوين فتدخل ضمن دولة سوريا.

(١) م. ن.

(٢) م. ن.

(٣) لوتسكي: الحرب الوطنية التحرّرية: ص. ١٧٢.

(٤) م. ن، ص. ٣١٥.

(٥) م. ن، ص. ٣١٦.

رابعاً- يعترف كلٌّ من لبنان وسوريا لفرنسا بعدد من المنافع الاقتصادية، التي يمكن حصرها ب: الاستعانة بالرأسمال الفرنسي وحده في مشاريع التنمية الوطنية. وكذلك أن يكون مدربو الجيش السوري من ضباط الجيش الفرنسي، وأن تكون اللغة الفرنسية لغة إلزامية في المدارس.

خامساً- لا تكون في سوريا حامية عسكرية فرنسية أمّا لبنان فإذا أراد ذلك لنفسه فإنّ سوريا لا تعارضه، كما تعقد بين سوريا وفرنسا محالفة لمدة ثلاثين عاماً وتضع سوريا في حال الحرب عدداً من جنودها تحت تصرف فرنسا. على أن تقوم هذه الأخيرة بتجهيزهم وتسليحهم. كما عليها أن تساعد سوريا في حال الخطر.

فإذا تمّ الاتفاق ووقع توفّف لجان من المتخصّصين لوضع جزئيات الإدارة الجديدة. ويوقع عليها زعماء الأحزاب الوطنية السورية. أمّا إذا كان ثمة شكّ في قبول الشعب السوري بهذه الاقتراحات فتعيّن جمعية الأمم لجنة مؤلّفة من رجال البلدان المحايدة للتأكد عملياً من رغبات الأهالي.

وإذا تمّ قبول الفرنسيين بالخطّة وتأكّد لعصبة الأمم موافقة السوريين عليها، تعلن فرنسا الأمان على حياة الثوار حتّى يمكن الرجوع إلى الحالة المعتادة، وتنصرف العساكر الفرنسية تدريجياً من سوريا.

وأما في دور الانتقال الذي يسبق استتباب الحكومة الوطنية فإنّ السوريين يرضون بالاستعانة بأراء أخصائيين أوروبيين يؤخذون من البلاد المحايدة. ويكلفون بتوطيد إدارة منظمّة في البلاد^(١). لقد أجمع زعماء الأحزاب السورية الذين التقوا بدو جوفنيل على طرح المطالب نفسها التي طرحها أرسلان^(٢). ونذكر هنا أنّ أرسلان اتصل بهؤلاء الزعماء وأطلعهم على المطالب التي قدّمها لدو جوفنيل في باريس^(٣). لكن دو جوفنيل لم يلبّ المطالبة السورية. ويبدو أنه كان يقوم بعملية كسب للوقت، ومحاولة تطويق الثورة سياسياً بغية القضاء عليها عسكرياً، وهو ما حصل فعلاً. ذلك أنه اتّفق مع الإنكليز على خنق هذه الثورة وضمن لهم بالمقابل الدعم لإبقاء منطقة الموصل الغنية بالنفط تحت سيطرتهم، على أن يعاونوا فرنسا لإبقاء انتدابها على سوريا^(٤). أمّا على

(١) أرسلان، شكيب: "من أسرار السياسة السورية" في جريدة الشورى: عدد بتاريخ ١٩٢٨/٦/٢١.

(٢) لوتسكي: الحرب الوطنية التحرّرية: ص ٣١٦ - ٣١٧.

(٣) أرسلان، شكيب: "من أسرار السياسة السورية"، المصدر السابق.

(٤) لوتسكي: الحرب الوطنية التحرّرية: ص ٣٢٠.

الصعيد العسكري فإنَّ الفرنسيين انتقلوا من الدفاع إلى الهجوم في أوائل صيف ١٩٢٦. وكانت ثورة المغرب قد أخدمت، مما ساهم في إعادة العديد من الفرق العسكرية الفرنسية إلى سوريا في الوقت الذي ضمن فيه الفرنسيون المساعدة الإنكليزية فيما أعرب العديد من الزعماء السوريين عن ولائهم للفرنسيين، ومع تهيئة الجو الملائم لإعادة احتلال البلاد من جديد. شرع الفرنسيون في الهجوم الحاسم في خريف ١٩٢٦. فأخمدوا الثورة في الغوطة والبقاع وجنوب لبنان وخفّت حدة القتال في جبل الدروز. وسقطت منطقة اللجا التي تمكّن الفرنسيون من احتلالها بعد معارك ضارية في آذار ١٩٢٧. فانسحب الثوار منها. وعاد سلطان الأطرش من شرق الأردن في نيسان ١٩٢٧ ليخوض آخر المعارك وآخر محاولات تجديد الثورة. لكنه اضطر مكرهاً إلى العودة لشرق الأردن بعد أن كان الفرنسيون قد أخمدوا الثورة في مختلف أنحاء سوريا. وفيما سلّم الإنكليز رجاله الستماية إلى الفرنسيين تمكّن هو من دخول نجد^(١).

لم تكن الضربة القاسية التي واجهتها الثورة السورية قادرة على إلغاء أثرها. فعلى الرغم من ذلك الشعور بالإحباط الذي واجهته الحركة الوطنية السورية، إلا أنّ هذه الثورة دفعت إلى الأمام بالوعي الوطني السوري بصفته وعياً قومياً عربياً. ورسخت إرادة نيل الاستقلال ومواجهة كلّ مغتصب ومحتل^(٢).

وبالنسبة لأرسلان، فإنّ دوره السياسي النضالي لأجل سوريا لم يتوقّف مع توقّف الثورة. بل استمر مكافحاً أمّام عصبة الأمم وفي مختلف المحافل الدولية عن مطالب سوريا التحررية. وتروي مصادر المخابرات الإنكليزية، أنّ أرسلان حاول في شهر أيار العام ١٩٣١ إعادة تفجير الثورة السورية لتشمل فلسطين أيضاً، بغية إنقاذها من الحكم الأجنبي. ثمّ تضيف أنّ أرسلان كان على اتصال بجميع كبار زعماء القوميين العرب في سوريا والعراق ومصر ولبنان وفلسطين، ومختلف حكام شبه الجزيرة العربية فضلاً عن الأقطار الإسلامية. كما أنّ تلك المعلومات قد دلّت أيضاً على أنّ الحاج أمين الحسين مفتي فلسطين. ومولانا شوكت على الزعيم الهندي المسلم كانا مشتركين في هذا المخطّط الذي يقوم على تنظيم عصابات مسلّحة في شرق الأردن ووادي السرحان وصحراء سيناء للعمل في كلّ من سوريا وفلسطين في وقت واحد. أمّا الأقطار العربية المجاورة لها، فيقتصر دورها على توفير المساعدات المادية وتقديم القوات والمتطوّعين، والتعاون على تجديد الثورة السورية تدريجياً. لكن تقارير الاستخبارات الإنكليزية تضيف أنه

(١) م. ن، ص ٣٣٤ - ٣٣٥.

(٢) نحّاس، رغدة: «النضال الوطني في سوريا ضدّ الانتداب الفرنسي»، في: بحوث في الفكر القومي، ص ٤٤.

بعد شهر واحد تقريباً، تعرقل تنفيذ هذا المخطّط بسبب ما وصفته التقارير بأنها خلافات بين الزعماء العرب والمسلمين^(١).

وفي النهاية نقول، أنّ موقف الأمير شكيب أرسلان من الثورة السورية الكبرى، كان محطة مهمة في نضاله ضدّ الاستعمار الغربي، لكنها لم تكن المحطة الوحيدة. لقد كانت له جملة مواقف نضالية أخرى لعل من أهمّها على المستوى العربي، كان موقفه من قضية فلسطين، وهو موضوع الفقرة التالية.

ثانياً - آراء أرسلان ومواقفه من القضية الفلسطينية:

إذا كانت اتفاقية سايكس - بيكو التي تمّ بموجبها تقسيم المنطقة العربية - الآسيوية إلى منطقتي نفوذ: واحدة فرنسية (لبنان - سوريا) وأخرى بريطانية (العراق - الأردن - فلسطين)، قد شكّلت ضربة قاسية لآمال العرب بالتحرّر والوحدة، طبقاً لوعود الإنكليز للشريف حسين قبيل انفجار الثورة العربية الكبرى العام ١٩١٦. فقد كان وعد بلفور - القاضي بإعطاء فلسطين العربية إلى اليهود وتحويلها بالتالي إلى دولة صهيونية على حساب شعب فلسطين وحقوقه التاريخية في أرضه - ضربة قاضية لحركة الاستقلال والتحرّر العربي بنحو عام، واستقلال وحرية فلسطين بنحو خاص.

لقد صدر وعد بلفور في ٢ تشرين الثاني ١٩١٧، بعد حوالي سنة ونصف تقريباً من قيام العرب بثورتهم انطلاقاً من مكة المكرمة. فكان غدر الموقف البريطاني في هذا الوعد بالنسبة إلى عرب فلسطين لا يمثّل تخلياً عن العهود المعطاة للشريف حسين بقيام الدولة العربية المستقلة فحسب، بل إعطاء أرض فلسطين إلى شعب غريب، وتجريد الفلسطينيين العرب من حقوقهم التاريخية في بلادهم^(٢).

وفي الواقع، فإنّ وعد بلفور يعتبر من أغرب الوثائق الدولية في التاريخ، إذ منحت بموجبه دولة استعمارية أرضاً لا تملكها (فلسطين) إلى جماعة من الناس غريبة عن فلسطين ولا تستحقها (الصهاينة)، على حساب من يملكها ويستحقّها (الشعب العربي الفلسطيني). فأدى ذلك إلى اغتصاب وطن وتشريد شعب بكامله على نحو لا سابق له في التاريخ. والجدير بالذكر أنّ

(١) الكيالي، عبد الوهاب: تاريخ فلسطين الحديث: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت (١٩٧٠)، ص. ٢٦٤. نقلاً عن تقرير البوليس السري الفلسطيني "الحركة الإسلامية الثورية" ١٩٣٩/٥/٢١.

(٢) الحوت، بيان نويهض: القيادات والمؤسسات السياسية في فلسطين ١٩١٧-١٩٤٨، مؤسسة الدراسات الفلسطينية بيروت ١٩٨١ ص. ٧٤.

بريطانيا أقدمت على هذه الجريمة قبل أن تصل جيوشها إلى القدس. وفي الوقت الذي كانت تتقدّم فيه جيوشها بفضل مساعدات حلفائها العرب، وبفضل تضحية شعب فلسطين الذي كان يناضل لأجل الحرّية والاستقلال^(١).

وقد تميّزت الحركة الصهيونية عن غيرها من الحركات الاستعمارية الأوروبية. بأنها لم تكن مجرد أداة امتداد للدولة الإمبريالية الأم، بل إنّها كانت حركة استعمار في حد ذاتها موالية للإمبريالية العالمية ودولها المختلفة دون تحديد دائم ومستمر. كذلك، فإنّ « الاستعمار عند الصهيونية كان أداة لخلق القوميّة والدولة القوميّة وليس لقوميّة قائمة ومتحقّقة بالفعل^(٢)». وفي الوقت الذي كان فيه المستوطنون الأوروبيون يتعايشون مع السكان الأصليين، كان هدف الصهيونية إجلاء عرب فلسطين لإقامة دولة يهودية قوميّة صرف. فالصهيونية قصّدت منذ نشأتها في القرن التاسع عشر إلى حشد ملايين اليهود من مختلف أنحاء الأرض في أرض فلسطين العربية. على أن تتخطّى إلى الفرات شمالاً والنيل جنوباً، على أساس الزعم بأنّ هذه الأراضي كانت مواطن إسرائيل التاريخية الأولى^(٣). وقد ابتدأت الهجرة اليهودية إلى فلسطين تدريجيّاً منذ أواخر القرن التاسع عشر، لكنها ازدادت بشكل كبير تحت رعاية وحماية سلطة الانتداب البريطاني، ففي غضون ثلاثين سنة (١٩١٨-١٩٤٧). ازداد عدد اليهود المستوطنين من ٦٠ ألفاً إلى ٧٥٠٠٠٠ مستوطن، وتملّكوا المساحات الواسعة من الأراضي. وأنشأوا مئات المصانع والمعامل وسيطروا على مرافق البلاد، وأقاموا مئات المستعمرات في مختلف أنحاء فلسطين، بشكل منظم وامتلات فلسطين بموظفي الإنكليز وبوليسهم لإنجاح الحركة وحماتها إلى أن تقف على رجليها. وبالمقابل، كان يتم تضييق الخناق تدريجيّاً على العرب في ميادين العمل والإنتاج لدفعهم من ثمّ نحو التشرّد^(٤).

قاوم الفلسطينيون العرب الحركة الصهيونية والهجرة اليهودية منذ أواخر القرن التاسع عشر ومطلع القرن العشرين، لأسباب وعوامل كثيرة. أبرزها العاملان الاقتصادي والسياسي. فعلى الصعيد الاقتصادي، أدّت الطبيعة الاستيطانية للهجرة إلى تهديد الفلاح العربي بالجلء، لانقطاع مورد عيشه، أمّا بالنسبة للحرفيين والمتعلّمين والتجار في المدن فإنّ المنافسة اليهودية كانت على أشدها. وعلى الصعيد السياسي جاء الغزو الصهيوني مع بداية اليقظة القوميّة للعرب، وبالتالي

(١) الكيالي، عبد الوهاب: تاريخ فلسطين الحديث: ص. ٢٨.

(٢) م. ن، ص. ٣٦.

(٣) دورزة، محمّد عزة: القضية الفلسطينية في مختلف مراحلها: ج ١، منشورات المكتبة العصرية صيدا (١٩٥٩)، ص. ٢٤.

(٤) م. ن، ص. ٣٤.

فقد نظر عرب فلسطين إلى الصهيونية على أساس أنها خطر قومي يتهدّد كيانهم، فشاركت مختلف الطبقات الفلسطينية وبوسائل مختلفة متباينة الاندفاع والقوّة، بالتعبير عن معارضتها للصهيونية والهجرة اليهودية^(١).

وعلى الرغم من أنّ الصراع مع الصهيونية قد وحدّ بين جميع طبقات الشعب الفلسطيني بسبب الطابع الوطني والقومي العام لهذا الصراع، فإنّ الاحتلال البريطاني، ساهم في تعطيل دور بعض الطبقات إبان فترة الانتداب البريطاني وذلك نظراً لرغبة طبقة الوجيهاء والملاكين العقاريين في التقربّ من الحكومة حرصاً على مواقعها ومصالحها. والملاحظ أيضاً أنه على الرغم من وضوح التحالف بين الإنكليز والصهيانية بشكل لا يقبل أيّ جدل، فقد استمرت طبقة الوجيهاء التقليديين في لعب دور الوسيط المصلح بين سلطة الانتداب والشعب الفلسطيني. ولذلك عجزت هذه الطبقة إلى حد بعيد عن قيادة الشعب الفلسطيني في حالات الصراع مع الحكومة، ومن جهة ثانية فإنّ الفئات المندفعة باتجاه المواجهة الفعلية والكاملة للمشروع الصهيوني، كانت بالإجمال من أبناء الطبقة الدنيا في المجتمع من عمال وفلاحين وكذلك من أبناء الطبقات الوسطى والمتنقّفة، والتي اتّجهت صوب الوحدة العربية كسند لها في نضالها^(٢).

كان الاستيطان اليهودي في فلسطين يلقي دعماً كاملاً من السلطات البريطانية. ويرى عدد من الكتاب، أنّ أهم أسباب التعاطف البريطاني مع الاستيطان الصهيوني لفلسطين يرجع إلى الاعتبارات الاستعمارية الاستراتيجية، كحماية قناة السويس وطريق الهند البرّي والحيلولة دون قيام دولة عربية قويّة وموحّدة، ثمّ التحوّف من تغلغل ألمانيا في المنطقة بموجب سياستها: "التوسّع نحو الشرق"، والتحوّف كذلك من الأطماع الفرنسية في المنطقة. أضف إلى ذلك اعتبارات أخرى مشتركة بين بريطانيا والدول الأوروبية الأخرى. وهي إن كانت متناقضة، فقد غذّت إلى حد ما الميل نحو تبني الحركة الصهيونية: " فهناك العوامل الدينية والعاطفية الناتجة عن تأثر الغرب المسيحي بالعهد القديم " التوراة " والشعور بالذنب أزاء اضطهاد اليهود على أيدي اللاساميين، ناهيك بالرغبة في تحويل الهجرة اليهودية من أوروبا الشرقية إلى خارج أوروبا^(٣).

ورغم ضخامة هذا المشروع الاستيطاني وخطورته الكبيرة جدّاً. فإنّ الوعي العربي والفلسطيني للمواجهة كان أقل من الحد المطلوب لنجاح المواجهة وصدّ المشروع. فعلى الصعيد الفلسطيني الداخلي كانت توجد خلافات حادة شخصية وعائلية وحزبية، حالت دون قيام

(١) الكيالي، عبد الوهاب: المصدر السابق، ص. ٣٦١.

(٢) م. ن، ص. ص. ١٢٤ - ١٢٧.

(٣) م. ن، ص. ٣٨.

مواجهة موحدة و متماسكة، ثمَّ عدم تعبئة الشعب الفلسطيني بشكل يهيؤه لحوض المعركة وكذلك انعدام توازن القوى بين الفلسطينيين من جهة والصهاينة وأعدائهم من الإنكليز بثقلهم العسكري والسياسي الضخم من جهة أخرى. أمَّا على الصعيد العربي فالضعف العربي كان بادياً خصوصاً أنَّ العالم العربي كان مجزئاً إلى دويلات تهيمن على غالبيتها قيادات ذات نزعات إقليمية ضيقة، هذا عدا عن وجود عدد من هذه القيادات في خانة العمالة والتآمر على قضية شعب فلسطين ضمن تبعيتها للاستعمار وولائها الكامل لمشاريعه ومخططاته^(١).

وهكذا وقعت النكبة في العام ١٩٤٨، وتشرَّد الآلاف من أبناء الشعب العربي الفلسطيني. لم يشهد إرسال النكبة، ذلك أنه كان قد مضى على وفاته حينها حوالي سنة ونصف (كانون الأول ١٩٤٦). فكتابات ومواقفه من القضية الفلسطينية والخطر الصهيوني تعود إلى ما قبل عام النكبة.

كان إرسال مع إحسان الجابري يمثِّلان منذ العام ١٩٢٥ الوفد السوري - الفلسطيني في جنيف. أمَّا أولى كتابات إرسال التي عثرنا عليها حول القضية الفلسطينية، فتعود إلى العام ١٩٢٦. ويؤكد إرسال فيها بقدر كبير من التفاؤل والثقة بالنفس أنه من المستحيل تحويل فلسطين إلى مملكة يهودية "إلاَّ بعد أن ينقرض الـ ٧٠ مليون عربي الذين على وجه الأرض"^(٢). ويضيف إرسال موجِّهاً كلامه إلى وايزمان الزعيم الصهيوني "يا وايزمان أن الدولة التي تزعم أنها أقطعتك فلسطين وطناً قومياً، إنَّما أقطعتك لفظة لا بل لفظة مبهمة وهي إلى هذه الساعة تفسرها بما يخالف آمالك في المملكة اليهودية، مهما يكن من تفسيرها يا وايزمان، فلا تلك الدولة ولا أنت تقدر أن تتبلغ العرب"^(٣).

ثمَّ يشرح إرسال أسباب هذه الثقة في أقواله، واقتناعه بأنه من المُحال قيام دولة يهودية في فلسطين، بالقول، بأنَّ العرب الذين في العالم لا يقدر أن يتلعمهم أحد. ظاناً أنَّ المستقبل هو للأمم الكثيرة العدد والعرب سبعون مليوناً متَّصلون ببعضهم البعض، كما أنه يوجد وراء هؤلاء العرب مايتان وخمسون مليوناً من المسلمين من أمم أخرى ينتصرون للعرب، ويضيف إرسال بأنه لا يظن بأنَّ خمسة عشر مليون يهودي مبعثرين "في كلِّ ما عمَّر ربنا" يقدر على مخاصمة هذه الكتلة الإسلامية المتَّصلة المتماسكة، ويضيف إرسال إلى ذلك عدَّة أسباب، منها أنَّ النصرانية في

(١) م.ن، ص.ص ٣٦١ - ٣٦٦ وكذلك راجع بيان نويض الحوت: القيادات والمؤسسات الفلسطينية... ص.ص ١٧٦ - ١٧٩ وكذلك ص.ص ٦٣٧ - ٦٣٩.

(٢) إرسال، شكيب: "تصريحات وايزمان" في جريدة الشورى: ١٩٢٦/٩/٣٠.

(٣) م.ن.

العالم لن ترضى بتحويل فلسطين مملكة يهودية على أساس أن كراهية دول أوروبا لليهود هي أكثر بكثير من كراهية أهل الشرق لهم^(١).

ويبدو واضحاً أن إرسال يعتمد في ثقته بالنصر على وحدة العرب تجاه مشروع تهويد فلسطين وكذلك على دعوة الجامعة الإسلامية التي كان إرسال حتى تلك الفترة من دعائها المخلصين، إذ يبدو أنه كان يعلق آملاً على نهوض عربي وإسلامي موحد الجهود، لإنقاذ فلسطين من براثن الصهيونية. وفي الواقع أن الإنكليز لم يقدرُوا حتى تلك الفترة (١٩٢٦) من حسم مسألة تنفيذ وعد بلفور في الاستيطان اليهودي لفلسطين بشكل علني وواضح وحاولوا الإبقاء على العلاقة الإيجابية مع العرب، ومن جهة ثانية فإن الحركة الصهيونية أصيبت بانحسار واضح لنشاطاتها بين عامي ١٩٢٥ - ١٩٢٨ ولم تتمكن من التغلب على مشكلاتها الذاتية. ففي العام ١٩٢٧ مثلاً، كانت هجرة اليهود إلى خارج فلسطين أكثر مما هي إلى داخلها فيما تساوى الداخلون والخارجون عام ١٩٢٨^(٢).

وعلى صعيد آخر، فقد سجّلت دمشق قبل ذلك التاريخ حدثاً قومياً مهماً، يتم عن التعاون بينها وبين الشعب الفلسطيني، ألا وهو المظاهرات العنيفة التي استقبلت بها اللورد بلفور عندما زارها في العام ١٩٢٥، مما دفع سلطات الانتداب الفرنسي إلى تهريبه تحت حراسة مشددة خوفاً على حياته^(٣).

لكن إرسال رغم تفاؤله بنجاح مشروع مواجهة الخطر الصهيوني، يبدي في هذه المسألة ملاحظتين مهمتين: الأولى لومه الزعماء الفلسطينيين في تراحمهم على النفوذ والرئاسة، وهذا ما يؤدي إلى إضعاف الموقف الفلسطيني تجاه مشروع الاستيطان، أما الثانية فهي تأكيد على أن بقاء فلسطين عربية أو تحولها يهودية وطرد العرب منها هو أمر منوط بالعرب الفلسطينيين أنفسهم قبل سائر العرب^(٤). إن أهمية هاتين الملاحظتين واضحة تماماً، ذلك أن قيام المنافسات الحزبية والشخصية والعائلية بين الفلسطينيين ساهمت في ضعف موقفهم تجاه الحركة الصهيونية وحاميتها بريطانيا، ومن جهة ثانية، فقد أثبتت الوقائع اليومية خلال حياة الأمير شكيب إرسال وبعد وفاته وحصول النكبة، أن العرب لم يساعدوا إخوانهم الفلسطينيين بالقدر المطلوب وبالتالي فإن العبء الأساسي في المعركة قد وقع على عرب فلسطين لوحدهم^(٥).

(١) م. ن.

(٢) الكيالي، عبد الوهاب: تاريخ فلسطين الحديث: ص ص. ٢٢٥ - ٢٢٧.

(٣) م. ن، ص. ٢٢٤.

(٤) إرسال، شكيب: «تصريحات ويزمان» في جريدة الشورى: ١٩٢٦/٩/٣٠، ص. ١.

(٥) راجع مثلاً: الكيالي، عبد الوهاب: تاريخ فلسطين الحديث: ص ص. ٣٦١ - ٣٦٦، كذلك راجع بيان نويهض الحوت: القيادات والمؤسسات السياسية في فلسطين ... ص ص. ١٧٦ - ١٧٩ وكذلك ص ص. ٦٣٧ - ٦٣٩.

وفي كلّ الأحوال، فإنّ هاتين الملاحظتين اللتين أوضحتهما أرسالن كانتا تعبيران عن مخاوف أرسالن الدفينة نحو أرض فلسطين وشعبها، إذ إنّ أرسالن يعود فيشير في العام ١٩٢٩ إلى أنّ مسألة الصهيونية تكاد لا تكون موجودة عند العرب، وخصوصاً الفلسطينيين منهم. ويدي أرسالن استياءه من النزعة القوميّة العربية وتراخي العرب في قضاياهم، وخصوصاً قضية فلسطين. انطلاقاً من هذا الواقع، أكّد أرسالن أنّ الإنكليز يستخفون بالعرب، لأنهم رغم كثرة عددهم وشدة بأسهم وذكائهم، منصرفون إلى مقاتلة بعضهم بعضاً، وهم مفكّكون وهذا ما سهل للإنكليز إعطاء وعد بلفور والعمل على تطبيقه عملياً^(١). لذلك فعلى العرب أن يشبّثوا بأنهم لا يزالون أحياء وأنّ لهم جامعة تجمعهم، وعند ذلك تنحل مشكلة الصهيونية^(٢).

وفي المجال العملي، فإنّ أرسالن حاول تخطي هذا التفكّك العربي تجاه قضية فلسطين، والقيام بنشاط بالغ الأهميّة، في وقت كان الاستعمار الإنكليزي يلقي بثقله على البلاد العربية - وبعد مضي حوالي خمس سنوات على إخماد الفرنسيين للثورة السورية الكبرى (في العام ١٩٢٥-١٩٢٧) وعدم تحقيقهم لمطالب الثوار بالاستقلال، وعلى الصعيد الفلسطيني فقد كان الجو السائد بين الناس هو جو يائس ومحبط من إمكانية قيام أي تفاهم جدّي بين الفلسطينيين والمستعمرين الإنكليز خصوصاً بعد تراجعهم عن "الكتاب الأبيض" (أوائل العام ١٩٣١) إلى ما سُمّي بـ "الكتاب الأسود"، والذي يعد إعلاناً إنكليزياً سافراً عن الاستمرار بدعم سياسة الاستيطان^(٣) - ففي شهر أيار العام ١٩٣١، بدأت السلطات البريطانية في فلسطين تتلقّى معلومات سرّية تتعلّق بمخطّط ثوري مُعيّن يكون مسرحه الأقطار العربية والإسلامية، ويرمي إلى إنقاذ الأقطار العربية ولا سيّما فلسطين و سوريا من الحكم الأجنبي، وتضيف المراجع المختصّة أنّ التقارير الأولية قد دلّت على أنّ الأمير شكيب أرسالن كان قائد هذه الحركة، وكان على اتصال بجميع كبار زعماء القوميّين العرب في سوريا والعراق ولبنان ومصر وفلسطين ومختلف الحكام في شبه الجزيرة العربية، فضلاً عن الأقطار الإسلامية، وأنّ الحاج أمين الحسيني مفتي القدس، "ومولانا شوكت علي" الزعيم الهندي المسلم، مشتركان في هذا المخطّط، الذي يقوم على تنظيم عصابات مسلّحة في شرق الأردن ووادي السرحان وصحراء سيناء، للعمل في كلّ من سوريا وفلسطين في وقت واحد، أمّا الأقطار العربية المجاورة لهما فيقتصر دورها على توفير المساعدات المادية وتقديم القوات والمتطوّعين والتعاون على تجديد الثورة السورية تدريجياً. لكن تقارير

(١) أرسالن، شكيب: "الصهيونية من أصلها..." في جريدة الشورى: ٢٣/١٠/١٩٢٩، ص. ١.

(٢) أرسالن، شكيب: "إسرائيل والمؤتمر..." في جريدة الشورى: ١/١/١٩٣٠، ص. ١.

(٣) الحوت، بيان نويهض: القيادات والمؤسسات السياسية في فلسطين: ص. ٢٤١ - ٢٤٢.

الاستخبارات الإنكليزية تضيف أنه بعد شهر واحد تقريباً تعرقل تنفيذ هذا المخطط الثوري وذلك - برأي الاستخبارات - يرجع إلى وجود انقسام في صفوف العرب الفلسطينيين من جهة، وعدم انسجام العناصر الإسلامية المختلفة من جهة أخرى^(١). أمّا مصادر المساعدة الأجنبية لهذه الثورة فيرى تقرير سرّي للمخابرات نفسها أنه الاتحاد السوفياتي، والذي - يضيف التقرير - كان أرسلان على علاقة وثيقة جداً به^(٢). ولكننا من جهتنا لا نستبعد وجود مساعدة المانية، خصوصاً وأنَّ أرسلان كانت تربطه علاقة متينة جداً بالألمان منذ العام ١٩١٧. وأنَّ ألمانيا كانت ترى في فرنسا وبريطانيا منافستها التاريخيتين.

إنَّ هذه الخطة التي لم ترَ النور، تكشف لنا مدى اهتمام أرسلان بالقضية التحررية لفلسطين وسوريا. فقد أدرك أرسلان بوضوح أنَّ نجاح الكيان الصهيوني في فلسطين، سيكون من أهم أهدافه تصفية أية عملية وحدوية ونهضوية في العالم العربي، إذ على الرغم من أنَّ أرسلان حدّد في العام ١٩٢٩ أهداف إنكلترا من إقامة الكيان الصهيوني بأنها أربعة هي: إرضاء يهود العالم، الاستفادة من قوّة اليهود المالية، إيقاع اليهود في نزاع مع العرب ليصبح الإنكليزي الحكم المسيطر على الفريقين، وأخيراً إبعاد خطر السيطرة العربية عن قناة السويس لأنها المعبر إلى الهند^(٣). عاد في العام ١٩٣٧، إلى طرح آخر للمسألة، يركّز فيه على دور الكيان الاستيطاني في ضرب النهضة والوحدة العربيتين، ويقول إنَّ أهداف إنكلترا من إنشاء الوطن القومي الصهيوني هي تثبيت سيطرة إنكلترا على فلسطين، عن طريق إعطائها لليهود لأنها برأيه - تعلم ضعفهم في مواجهة العرب فيبقون لذلك تحت يدها. كما أنَّ الكيان الجديد سينشئ بالتأكيد أسطولاً لحماية شواطئه يكون الأقوى بين الأساطيل العربية ويمكنه من محاصرة شواطئ سوريا والبحر الأحمر، كما أنَّ هذا الكيان سينشئ إسطولاً جويّاً ضخماً يكون بإمكانه تهديد أية سلطنة عربية يمكن أن تقوم. فإنكلترا لن تظل إلى الأبد في البلدان العربية التي تحتلها^(٤). وفي العام ١٩٣٨، يضيف أرسلان إلى آرائه أشياء أخرى تصب في خانة تشديده على أنَّ الكيان اليهودي سيكون خطراً على العرب بشكل بالغ. إذ يقول إنَّ اليهود لن يكتفوا بفلسطين فقط بل إنَّهم سيحاولون في مراحل لاحقة قضم أراضي العرب المحيطة بفلسطين، وبالتالي العمل على تهويدها. لذلك فإذا لم يتمكن العرب من تثبيت إخوانه عرب فلسطين في أراضيهم. فإنَّ العالم بأجمعه سينسى وجود أمة

(١) الكيالي، عبد الوهاب: تاريخ فلسطين الحديث: ص. ٢٦٤. نقلاً عن تقرير البوليس السري الفلسطيني «الحركة الإسلامية الثورية» ١٩٣٩/٥/٢١ - و. م. ٧٣٣ - ٢٠٤.

(٢) الكيالي، المصدر نفسه، ص. ٢٦٥، نقلاً عن والترلاكير: الشيوعية والقومية في الشرق الأوسط، لندن (١٩٦١) ص. ٨٦ - ٩٥.

(٣) أرسلان، شكيب: «الصهيونية من أصلها...» في جريدة الشورى: ١٩٢٩/١٠/٢٣، ص. ١.

(٤) أرسلان، شكيب: «لماذا تصر إنكلترا...» في جريدة الشباب: ١٩٣٧/١١/١٧، ص. ١.

عربية. وبالتالي فإنّ الدول المجاورة والاستعمارية سوف تمدّ يدها إلى أطراف العالم العربي وتستحله علماً منها بضعف العالم العربي^(١). وفي الواقع فإنّ كتابات أرسلان هذه تتم عن أفق سياسي ثاقب. لأنّ هذا التطاول الصهيوني خارج حدود فلسطين هو الذي يحصل منذ تأسيس إسرائيل وحتى اليوم الحاضر.

لقد كان الأمير شكيب أرسلان في صف المعارضين بشكل كامل، لأي حلّ أو توافق مع الكيان الصهيوني معتبراً أنه ليس لليهود أي حقّ في فلسطين من الجهة التاريخية. لأنه إذا كان لليهود حقّ في فلسطين كونها كانت منذ ألفي سنة موطن أجدادهم. فهل يمكن يا ترى للأمم العالم أن تستعيد ما كان لها منذ ألفي سنة؟ فأية دولة يا ترى تبقى أنثى على كيانها؟ وأية فوضى تسود العالم؟ ويضيف أرسلان، أنه في كلّ الأحوال فإنّ فلسطين لم تكن لليهود منذ الأزل بل كانت فيها شعوب أخرى^(٢). إذا فأرسلان لا يرى حلاً سلمياً مع الصهيونية، معتبراً أنّ الصراع بين الصهيونية والعروبة صراع وجود لا صراح حدود. لذلك فإنّ السلام يمكن أن يحل بين العرب والصهيانية إذا اقتنع هؤلاء بأنّ فلسطين هي عربية وستبقى كذلك في المستقبل. ويضيف أرسلان، "وأما إذا استمر الصهيانية يحلمون باسترجاع مملكة سليمان على ظهرنا، فإنّه لا سلام بيننا. فليكن هذا معلوماً عندهم"^(٣). لذلك يدعو أرسلان العرب أن يختاروا بين الخضوع لفكرة الوطن القومي الصهيوني والقبول بالذل، أو المواجهة والموت في سبيل إبقاء فلسطين عربية^(٤).

وفي هذا الإطار النضالي، شارك أرسلان في ٨ أيلول ١٩٣٧ في مؤتمر "بلودان" الذي خصّص للبحث في الشؤون الفلسطينية، وانتخب نائباً ثانياً لرئيس المؤتمر. وقد اتخذ المؤتمر عدّة مقرّرات وُصفت بأنها عديمة الجدوى، مما دفع بعدد من أعضاء المؤتمر المندفعين إلى عقد اجتماعات لاحقة واتخاذ مقرّرات مختلفة، يبدو أنها كانت تهيء للثورة في فلسطين، وهو ما حصل فعلاً بعد فترة قصيرة^(٥).

وهكذا انفجرت الثورة في الأراضي الفلسطينية، واستمرت حتّى ربيع العام ١٩٣٩، حيث تمكّن المستعمرون الإنكليز - بعد استقدامهم قوات ضخمة من مصر ومالطة وبعد استدعائهم الاحتياطي في بريطانيا نفسها. وبعد الاستعانة بقوات صهيونية - من القضاء على الثورة. وفي

(١) أرسلان، شكيب: "إن عجزت الأمة العربية"... في جريدة الشباب: ١٩٣٨/١٠/٥، ص. ١٠.

(٢) أرسلان، شكيب: "الصهيونية من أصلها..." في جريدة الشورى: ١٩٢٩/١٠/٢٣، ص. ١٠.

(٣) أرسلان، شكيب: "الصهيونية من أصلها..." في جريدة الشورى: ١٩٢٩/١١/٦، ص. ١٠.

(٤) أرسلان، شكيب: "خلاصة القول..." في جريدة الشباب: ١٩٣٧/١٠/١٣.

(٥) الكيالي، عبد الوهاب: تاريخ فلسطين الحديث: ص. ٣٣٤ - ٣٣٥.

وقت عانى فيه الثوار من نقص كبير في المال والذخائر والأسلحة. وفي وقت لم تشارك فيه كلّ قطاعات الشعب بالثورة وفي وقت تضاعف فيه الدعم العربي للثوار^(١).

في خضم المعارك ومع انعدام المساعدة العربية الجديّة أبدى أرسلان من منفاه في سويسرا، أسفه البالغ ومرارته جرّاء عدم مساعدة العرب لأخوانهم عرب فلسطين، في رد الهجمة الصهيونية، وحتّى مساعدتهم المالية لهم كانت ضئيلة جدّاً، وليست بالحجم المطلوب. وإذ أكّد أرسلان أنّ الثوار الفلسطينيين قادرون على المواجهة ورد الهجمة الصهيونية - البريطانية، بشرط أن تقوم الأمة العربية بإعانة أطفالهم ونسائهم وتضميد جراحهم. فالمسألة كلها مسألة مال وليس مسألة رجال لأنّ الرجال موجودون أمّا الخلل فهو في المال، وهو ما يجب حله عبر جمع الإعانات. وأضاف أرسلان أنه من الضروري استمرار الثورة لأن التفاهم السياسي السلمي غير مجد، ولا يمكن صدّ المشروع الصهيوني^(٢) "إلاّ بالمقاومة البدنية، التي تنجح بالتأكيد إذ ثبت عليها العرب"^(٣). لكن أرسلان - الذي يعلم بشكل واضح عمالة العديد من العرب أفراداً وحكومات وقادة. ووقوفهم إلى صفوف الاستعمار وهذا مما يسهّل إنجاح الاستيطان وإفشال المقاومة الوطنية الفلسطينية - يضيف بأنّه طالما تعلم إنكلترا أنّ العرب لن يزحفوا لنجدة فلسطين بعساكرهم، وطالما أنها تقبض على أمر حكومات عربية كثيرة، فلا أمل أن تتراجع عن مشروعها لتهود فلسطين. لذلك يدعو أرسلان بنزعة ثورية واضحة التطرف، إلى ضرورة قيام المناضلين العرب بالتخلّص في بلدانهم من أعوان الاستعمار الذين هم أشدّ خطراً على العرب من الجنود الإنكليزية نفسها، والذين لولاهم لما فكرت إنكلترا في الاستمرار في مشروعها الاستيطاني^(٤).

ولكن انتهت الثورة فعلياً في أوائل صيف ١٩٣٩، ثمّ جاءت الحرب العالمية الثانية ولم يحصل في فلسطين حوادث تذكر. إلى أن جاءت نهاية الحرب وكان الفلسطينيون مفكّكين وكثير من الأنظمة العربية متأمرة خائنة^(٥). فكان ما كان من نكبة ١٩٤٨، التي كما أشرنا في مكان سابق لم يشهدها أرسلان، لأنه كان قد توفّي قبل ذلك بحوالي سنة ونصف (كانون الأول ١٩٤٦). ولكن وصيته الأخيرة إلى العرب، وهو على فراش الموت كانت "أوصيكم بفلسطين"^(٦). لقد شكّلت مواقف أرسلان من القضية الفلسطينية جزءاً من مواقف المتزمتة والعديدة في سبيل

(١) م. ن، ص ص. ٣٤٤ - ٣٥٩.

(٢) أرسلان، شكيب: "فلسطينكم أيها العرب" في جريدة الشباب: ١٩٣٩/١/٤.

(٣) م. ن.

(٤) الحوت، بيان نويهض: القيادات والمؤسسات السياسية في فلسطين: ص. ٥٧٨.

(٥) المشنوق، عبدالله: "وصية الأمير الأخيرة" في ذكرى الأمير شكيب أرسلان: صتفها محمّد علي الطاهر، الدار التقدّمية، المختارة - لبنان، الطبعة الثانية، (١٩٨٨) ص. ٥١٥.

القضايا العربية النضالية. وفي الحقيقة، فإنَّ إرسالان كان من أولئك الرجال الذين رأوا ومنذ البداية خطر الاستيطان الصهيوني لفلسطين، على فلسطين ذاتها وعلى الأقطار العربية الأخرى. لكن نضال إرسالان في سبيل القضايا العربية، تجلّى في أقطار وقضايا غير فلسطين، تجلّى أيضًا بعلاقاته النضالية بالحركات والقادة الوطنيين في دول المغرب العربي كافة. والذين مثل إرسالان لديهم في مرحلة ما بين الحربين العالميتين، ركنا أساسياً فاعلاً في سبيل قضاياهم الوطنية التحررية العربية ونقطة تجتمع فيها خيوط العمل العربي في أوروبا. ويتجلّى لنا بوضوح في الرسائل المتبادلة بينه وبين بعض زعماء المغرب العربي في الثلاثينات أنَّ إرسالان كان إلى حد بعيد هو المحرك الأساسي للعمل الوطني في المغرب.

ومن جهتنا، فإننا سوف ننتقي موضوع علاقاته ومواقفه من قضية الاستعمار الإيطالي لليبيا، مكتفين بذلك عن شرح علاقاته الأخرى مع دول المغرب العربي الباقية.

ثالثاً - آراء إرسالان ومواقفه من قضية الاستعمار الإيطالي لليبيا:

ذكرنا في فصل سابق* أنَّ الغزو الاستعماري الإيطالي للقطر الليبي بدأ في أواخر العام ١٩١١، وكانت ليبيا آنذاك تابعة لسلطة آستانة. فكان الدفاع عن البلاد من قبل القوات التركية المتواجدة فيها إضافة إلى المقاتلين الليبيين، وذكّرنا مشاركة إرسالان العسكرية في تلك المعارك.

لم يطل الأمر في ليبيا حتى عقد العثمانيون صلحاً مع الطليان في أواخر العام ١٩١٢، ولم يتمكّن الإيطاليون خلال الحرب الأولى من تحقيق أية انتصارات عسكرية في ليبيا. ومع خروج إيطاليا منهكة ضعيفة من الحرب العالمية الأولى، خففت ضغطها العسكري على الليبيين، فاكتمت الإيطاليون بالمدن الساحلية دون البر الليبي، وعقدوا في الفترة الممتدة بين عامي ١٩١٧ - ١٩٢٢، عددًا من الاتفاقيات مع أدريس السنوسي زعيم منطقة برقة، وكذلك مع زعماء منطقة طرابلس الغرب.

لكن الوضع تغيّر بشكل جذري بعد وصول الفاشية إلى الحكم في إيطاليا عام ١٩٢٢، فاستبدل الحاكم المدني لليبيا بحاكم عسكري، وأعلن الحاكم الجديد في أول أيار ١٩٢٣، إلغاء جميع المعاهدات التي سبق توقيعها بين الإيطاليين والليبيين^(١).

* راجع الباب الأول، دور إرسالان العسكري في الغزو الإيطالي لليبيا.

(١) تاريخ الأقطار العربية المعاصر: ص ص. ٢٣٠ - ٢٣١، كذلك راجع أحمد محمّد عاشوراكس: لمحات تاريخية عن النضال الليبي المسلّح: ص ص. ١٥٦ - ١٦٠.

وأخذ موسوليني بإرسال المزيد من التعزيزات إلى ليبيا. فقد كانت إيطاليا في حاجة إلى ليبيا كراس جسر للتوسّع في أفريقيا والشرق الأوسط. ذلك أنّ البحر الأبيض المتوسط كان في تقدير الفاشيست الإيطاليين مجالاً طبيعياً لنفوذهم^(١). فلم تكن ليبيا تشكل الهدف الأخير من الهجمة الاستعمارية الإيطالية. وحسب ما قال وزير المستعمرات الإيطالي «كانتابولو»: «في شمال أفريقيا تعتبر ليبيا قاعدة لتركيز وتوسيع المصالح الإيطالية، التي تدخل مصالح الشعوب الإسلامية... ينبغي على إيطاليا أن توطّد مواقعها في أفريقيا لكي تحيل هذه المواقع إلى قاعدة للتغلغل الاقتصادي والسياسي في أعماق أفريقيا»^(٢).

كان موسوليني يحلم بإحياء الإمبراطورية الرومانية القديمة. وقد شرع بمواجهة المجاهدين الليبيين بأشرس الأساليب العسكرية «بحيث تتماشى والمبادئ الفاشية التي لا تقيم أي وزن للحياة البشرية، وهي تدعو إلى القمع الصارم لجميع أنواع المعارضات وخاصة المقاومة المسلّحة، تلك المقاومة التي أفضت مضاجع جنرالات إيطاليا منذ عام ١٩١١»^(٣).

ولقد عانى الليبيون من الإجرام الفاشستي مدّة عشرين عاماً (١٩٢٣ - ١٩٤٣). ارتكب خلالها الفاشستيون مختلف الأعمال الهمجية ضدّ السكان «من مذابح وتمثيل بأجسامهم. وقطع الأوصال وبقر بطون النساء وقتل الأطفال في أحضان أمهاتهم بشهادة الصحفيين الأجانب»^(٤). كما قمع الفاشيست في القسم الشرقي من ليبيا قبائل كثيرة بالقوّة. وأعدموا أفرادها رمياً بالرصاص بحجّة مساعدة وإيواء الثوار، كما أقيمت جثث لا حصر لعدددها في مقابر جماعية. ورغم ذلك لم يستسلم الثوار^(٥).

إزاء ذلك عيّن موسوليني الجنرال «رادولفو غرازياني» (الذي لُقّب بالسفّاح) في منصب نائب الحاكم العام في برقة، وذلك في ١١ كانون الثاني ١٩٣٠ وأعطاه تفويضاً مطلقاً لإنهاء المقاومة الليبية. شرّع غرازياني في إقامة عدد من معسكرات الاعتقال الجماعي في أكثر من مكان في برقة وأقام خطأً من الأسلاك الشائكة في أيلول ١٩٣١، يمتد من السلّم على الساحل، إلى جغبوب في عمق الصحراء بطول ٣٧٠ كلم. وذلك لمنع المجاهدين من الاختلاط بالسكان، ولقطع الطريق مع مصر^(٦).

(١) تاريخ الأقطار: ص. ٢٣٣. وكذلك عاشوراكس: لمحات تاريخية: ص. ١٤٦.

(٢) عاشوراكس: ص. ١٤٩.

(٣) م. ن، ص. ١٦٣.

(٤) م. ن، ص. ١٦٥.

(٥) م. ن، ص. ١٦٥.

(٦) م. ن، ص. ١٦٧.

ومن بين المعسكرات الضخمة التي أقامها غرازياني لاعتقال الليبيين، كان معسكر "العقيلة"، الذي يعتبر من أشنع وأسوأ معسكرات الاعتقال في ليبيا، إذ جمع غرازياني في هذا المعسكر حوالي ثمانين ألف مواطن ليبي من رجال ونساء وشيوخ وأطفال في الصحراء، مع مواشيهم، ليموتوا موتاً بطيئاً بسبب الجوع والعطش^(١).

توقّف النضال الليبي المسلّح ضدّ الطليان سنة ١٩٣٣. وذلك بعدما شن الفاشيست حرباً شرسة تمكّنوا فيها من إلقاء القبض على زعيم المجاهدين عمر المختار في (١١ أيلول ١٩٣١)، حيث تمّ إعدامه بعد خمسة أيام. وهذا ما ساهم، بالإضافة إلى قطع إمكانية اتصال الثوار بالمواطنين، وقطع الطريق إلى مصر ساهم في القضاء على حركة المقاومة^(٢).

تابع إرسالان من منفا الصراع الإيطالي الليبي، ورغم التزامه بقضية حرية ليبيا، تماماً كالتزامه بقضية تحرّر أي قطر عربي، بل وإسلامي آخر، فإنّ إرسالان لم يحرّك ساكناً ضدّ الطليان حتّى العام ١٩٣٠، حين كتب أول مقالة احتجاج ضدّ أعمال الجيش الإيطالي في ليبيا.

إنّ سكوت إرسالان في فترة العشرينات عن أعمال الطليان في ليبيا، كان نتاجاً عن العلاقة القائمة بين إرسالان وموسوليني، فقد كان موسوليني في العشرينات محرّراً في جريدة "البوبوديتاليا"، وكان يكتب فيها مؤيداً الحركة الوطنية السورية. ومن هنا فقد اهتم موسوليني بنشاطات إرسالان كونه يمثّل قطباً أساسياً في السياسة السورية خصوصاً والعربية عموماً، معادياً للاستعمار الفرنسي. فكتب عنه ومدحه كثيراً، ودافع عن القضية السورية إبان ثورة عام ١٩٢٥^(٣).

فأرسالان، كما يذكر في رسالة له إلى أكرم زعيتر، كان يتابع فضائع إيطاليا في ليبيا، لكنّه "صابر متحمّل رعيّاً لمودّة بيننا وبين موسوليني، ومقالات كان كتبها لنا، لمّا كان محرّراً "للبوبوديتاليا"^(٤). وحين طالبه أحد القادة الليبيين المقيمين في الشام* بضرورة المساعدة في مواجهة الطليان، أجابه إرسالان "ضاقت علينا الأرض بما رحبت، إنكلترا ضدّنا، فرنسا ضدّنا، تركيا ضدّنا، الأجانب كلّهم ضدّنا، ثمّ نثير عداوة إيطاليا من جديد، ونستحي من موسوليني لأنّه سبق له مساعدة قضيتنا (السورية)"^(٥) لكن إرسالان اقترح عليه أن ينشر المقالات المستنكرة..

(١) م. ن، ص. ١٦٨.

(٢) تاريخ الأقطار العربية المعاصر: ص. ٢٣٢.

(٣) مجلّة الفكر العربي: العدد ٢٥ ص. ٢٤٧.

(٤) إرسالان، شكيب: "رسالة إلى أكرم زعيتر" في مجلّة الفكر العربي: العدد ٢٥ ص. ٢٤٢.

* هو البشير السعداوي رئيس اللجنة الطرابلسية - البرقاوية في الشام.

(٥) م. ن، ص. ٢٤٢.

كما تعهد بأن ينشر مقالات بدون إمضاء له حتى لا يثير الطليان^(١). لكن الأعمال التي قام بها الجنرال غرازياني من قتل وتشريد ونفي وإقامة المعتقلات ونفي ثمانين ألفاً من مواطني الجبل الأخضر إلى صحراء سرت وجعلهم يموتون جوعاً ومرصاً وعطشاً^(٢)، دفع أرسلان أن يكتب أول مقالاته العلنية المستنكرة لسياسة الفاشيست. ولكن المقال ينم عن اعتدال في اللهجة ويُعتبر حثاً للقيادة الإيطالية على ضرورة عدم معاقبة المدنيين، إذ إنَّ أرسلان يبدأ مقاله بالقول بأنه يتمنى كلَّ الخير للدولة الإيطالية ولشعبها، فهم من سكان حوض المتوسط مثل العرب، ونحن وإياهم نقيم علاقات أكثر من أي شعب أوروبي آخر، "ولكن كلَّ هذا التقارب الذي نشعر به تجاه الشعب الإيطالي، وشخص السيد موسوليني وما (قدّمه في صالح القضية السورية) لن ينسينا أبداً واجباً، ليس فقط وطني، بل إنساني، وهو أن نعلن وحشية العمل المرتكب من قبل الجنرال غرازياني، تجاه السكان العزل في الجبل الأخضر. هذا العمل غير مبرّر مطلقاً بعجز غرازياني عن وقف النضال الليبي المسلّح، فهذه الطريقة في معاملة المدنيين العزل، بسبب أنّ مواطنيهم يواصلون المقاومة، لن تجذب لإيطاليا محبة الشعوب"^(٣). وينتهي أرسلان مقاله بالقول: "إنَّ الناس سيذكرون دائماً هذه السابقة المعاكسة لحقوق الإنسان وقوانين الحرب. فإذا كان هذا العسكر الإيطالي يظنّ بأنه غير مرتبط بهذه القوانين (وهو ما يعتبره أرسلان حدثاً غير جديد في تاريخ الجيوش) فعلى رجال الدولة الوجيهاء في إيطاليا وعلى رأسهم موسوليني أن يرجعهم إلى النظام"^(٤).

لكن الأمير شكيب أرسلان لم يلحظ أي تغيير في سياسة غرازياني، والذي كان قد أخذ سلطة مطلقة، باتخاذ ما يراه مناسباً للقضاء على المقاومة الليبية، فكانت مسألة تهجير المواطنين وإقامة المعتقلات الجماعية وسيلة لقهر الثوار، وذلك بمنع الجماهير من إمدادهم بالمؤن، وبالتالي احتضان الثورة^(٥). لذلك بدأ أرسلان بشن سلسلة من المقالات العنيفة ضدّ الهمجية الإيطالية في ليبيا. فبعد احتلال واحة "الكفرة" في أقصى الصحراء الليبية أوائل العام ١٩٣١، وما ارتكبه الجيش الإيطالي من فضائع فيها بحق سكان الواحة السنوسيين، كتب أرسلان على صفحات مجلّته الصادرة في جنيف باللغة الفرنسية (لأناسيون آراب) مقالاً بعنوان "في ليبيا طرق حرب

(١) م. ن، ص. ٢٤٢.

(٢) عاشوراكس، محمد أحمد: لمحات تاريخية: ص. ١٦٨.

(٣) أرسلان، شكيب: "إيطاليا والعرب"، مقال منشور في مجلّة 2 - 1 (3): p. 1 (La Nation Arabe).

(٤) م. ن، ص. ١٠٢.

(٥) عاشوراكس، محمد أحمد: لمحات تاريخية: ص. ١٦٧.

من القرون الوسطى أقامتها الفاشيستية الإيطالية^(١)، هاجم فيه بعنف بالغ سياسة الفاشست الإجرامية. قائلاً إنَّ دولة كإيطاليا، تحلم بأن تُرجع الإمبراطورية الرومانية، لن تقبل أن تخلَّ عصابات من البدو الثائرين بالنظام اللازم لسكن الملايين من المستعمرين الإيطاليين، والملاحظ - يضيف أرسلان - أن ما يثير العجب هو أن دولة إيطاليا المتمدنة^(٢) التي تدَّعي أنها تنشر المدنيَّة حتَّى في البلاد البعيدة - تتبنَّى في حروبها الاستعمارية الطرق الأكثر بربرية التي يمكن أن نتخيَّلها... أنه شيء مستغرب في عصر يدَّعي المدنيَّة وحقوق الإنسان، أنها طرق ترجع إلى القرون الوسطى، ولم نعرفها إلاَّ في التاريخ، ولكن إيطاليا الفاشستية، لا يظهر أنها تعرف وجود شيء يسمَّى «حقَّ الإنسان»^(٣).

ثمَّ يضيف أرسلان بأنَّ المسؤول عن الجرائم الإيطالية في ليبيا هو الفاشيست، إذ إنَّ الإيطاليين كشعب لا يمكن تحميلهم المسؤولية، لأنهم يعانون من الضغط الفاشستي عليهم^(٤). وهنا يُظهر أرسلان دقَّة في فهم طبيعة النظام الفاشستي الإيطالي الذي وصل إلى السلطة بالقوَّة واستمر في الحكم بالقوَّة أيضاً. فحارب موسوليني كلَّ التيارات الديمقراطية الإيطالية.

ويذكر أرسلان موسوليني الذي ادَّعى بأنَّه يعمل لإحياء الإمبراطورية الرومانية، بالقول بأنَّ روما القديمة اتَّسعت وازدهرت ليس بالقتل والحديد والنار. «بالعكس لقد تميَّزت روما بوداعتها الجنسية والدينية فلم تكن مدينة بعظمتها إلاَّ لاتَّساع تفكيرها السياسي»^(٥). لكن ما قام به الفاشيست يخالف الحقَّ الدولي، والدستور الإيطالي والقانون الإسلامي، والمعاهدة التركية الإيطالية (١٩١٢)، ومعاهدة السلم بعد الحرب العالمية الأولى، ويشبه ما قام به فردينلند وإيزابيل في إسبانيا ضدَّ المسلمين في القرون الوسطى^(٦).

ويشرح أرسلان بشيء من التفصيل الأعمال الفاشستية البربرية ضدَّ الليبيين، أكان لجهة الطرد من الأراضي المقيمين فيها بدون مقابل، أو القتل بدون سبب سوى لاضطهاد الشعب الليبي، أو شنق النساء عاريات وترك جثثهن معلَّقة لعدَّة أيام في العراء، أو رمي الشيوخ المسنين من الطائرات لكي يقتلوا، أو تدنيس الأماكن الدينية، وغير ذلك الكثير مما يورده أرسلان من

(١) أرسلان، شكيب: 9 - 1.p. (4): (La Nation Arabe)

(٢) م. ن، ص. ١.

(٣) م. ن، ص. ٤٠ - ٥.

(٤) م. ن، ص. ٤٠ - ٥.

(٥) م. ن، ص. ٥.

المشاهد المؤثرة والمحزنة بحقّ الطليان، والتي يصفها أرسلان بأنها أسوأ عمل قام به مستعمر أوروبي في العصر الحديث^(١). ويختم أرسلان مقاله بالقول أنّ إنعاش المملكة الرومانية لا يمكن أن يتم إلا إذا عمل الطليان حسب طبيعة روما القديمة ولكن « بقدر ما كانت روما عظيمة كان الطليان صغاراً. وإنّ الإسلام لن يموت »^(٢).

لكن مقالات أرسلان العنيفة في مختلف الجرائد والمجلات، لم تجد نفعاً في تعديل سياسة الفاشيست نحو المدنيين الليبيين. لذلك بدأ أرسلان بالاتّفاق مع عدد من القادة العرب بتحريك المظاهرات الصاخبة والاحتجاجات ضدّ السياسة الفاشستية، كما بدأت عملية مقاطعة جزئية للبضائع الإيطالية المستوردة لصالح الدول العربية^(٣).

وفي الحقيقة، فإنّ الهمجية الفاشستية مورست في ليبيا بشكل بربري لمُدّة ثلاث سنوات من حكم الجنرال غرازياني ١٩٣٠ - ١٩٣٣ وقد توقّفت المقاومة الوطنية الليبية في العام ١٩٣٣. بعد أن كان الفاشيست قد أعدموا قائد المجاهدين عمر المختار في ١٦ أيلول ١٩٣١. وساهموا عبر المعتقلات الجماعية وقطع الاتّصال مع مصر، في عزل المجاهدين عن المواطنين، وبالتالي في القضاء على المواجهة الوطنية^(٤).

بعد أن تمكّن موسوليني من القضاء على المقاومة الليبية، بدأ بالتحضير لغزو أثيوبيا. فبدأت الحكومة الفاشستية تتقرّب من الفئات الإقطاعية العربية في ليبيا. وكانت السلطة المحتلّة قد أصدرت في أيار ١٩٣١ قانوناً يلزم سكان المستعمرات (إضافة إلى الإيطاليين) في الدفاع الوطني زمن الحرب، كما صدر قانون آخر عام ١٩٣٣ يقضي بإمكانية استدعاء الرجال والنساء حتّى سن السبعين إلى الخدمة لمساعدة الجيش. وفعلياً، فقد تم استغلال الوحدات العسكرية من المواطنين الليبيين في الحرب الإيطالية - الأثيوبية عامي ١٩٣٥ - ١٩٣٧^(٥).

ويبدو أنّ الاستعدادات العسكرية الإيطالية تجاه أثيوبيا والقضاء على المقاومة الليبية، ساعدت كثيراً أرسلان والمدافعين عن القضية الليبية، في نجاح حملتهم الإعلامية والسياسية والاقتصادية ضدّ الفاشيست في ليبيا، إذ إنه على أثر تلك الحملة اتّصل موسوليني بأرسلان، طالباً

(١) م. س. (4) (La Nation Arabe): No 4 - 6. ص ٦٠ - ٩.

(٢) م. ن. (4) (La Nation Arabe): No 9. ص ٩.

(٣) أرسلان، شكيب: « ما تفاهنا مع إيطاليا إلّا لأجل تخفيف ويلات المسلمين » في مجلّة الفتح: المجلد التاسع، (١٩٣٥)، ص ٧٨٨. كذلك راجع مقالة لأرسلان بعنوان « إيطاليا والعالم العربي » في (La Nation Arabe): no/4-5-6(1933)p. 23.

(٤) عاشوراكس: لمحات تاريخية: ص ١٦٨ - ١٧٣، تاريخ الأقطار العربية المعاصر: ص ٢٣٢.

(٥) تاريخ الأقطار العربية المعاصر: ص ٢٣٧ - ٢٣٩.

منه إبلاغه ما يملك من معلومات عن تلك البربرية. وبناء على اتصال موسوليني وأقواله هذه، بعث أرسلان إلى موسوليني بما يملك من معلومات ووقائع وطالبه بإنصاف مسلمي ليبيا قائلاً له: «إنَّ العمال والمأمورين الذين ارتكبوا تلك الأعمال المضرّة بالمسلمين وبيطاليا، مما لا شكَّ أنهم اتَّخذوا لديك جميع التدابير التي تخفي عنك الحقائق. ولكن الحقائق هي خلاف ما يزعمون»^(١). وبعد تبادل عدّة رسائل، اقتنع موسوليني بوجهة نظر أرسلان ومعلوماته فبدأ في منتصف العام ١٩٣٣، بإجراء تغييرات كثيرة في طرق تعامل السلطات الإيطالية في ليبيا مع السكان الليبيين. وقد وصفها أرسلان بأنها إجراءات «تستطيع أن تقود شيئاً فشيئاً إلى الاتّفاق بين العنصرين، واللذين بقليل من حسن النية يستطيعان المساهمة معاً في ازدهار ليبيا»^(٢).

وفي نفس الوقت لم يتخل ساسة إيطاليا عن دعم قضية تحرّر سوريا والعراق أمام عصبة الأمم في وجه المحتلّين الإنكليز والفرنسيين، فقد كان التنافس قائماً بين إيطاليا وهاتين الدولتين، لأنَّ أطماع إيطاليا في أفريقيا كانت تصطدم بوجودهما.

هذه العوامل الإيجابية، التي أبداها موسوليني تجاه عرب ليبيا وعرب المشرق، فتحت المجال لأرسلان أن يتقارب أكثر من موسوليني، الذي دعاه لزيارة إيطاليا، لكن أرسلان رفض الزيارة، مشروطاً بإعادة الليبيين المهجّرين من الجبل الأخضر إلى صحراء سرت وعددهم يناهز الثمانين ألفاً إلى موطنهم في الجبل الأخضر. وكان قبول موسوليني بهذا الشرط سبباً لقيام أرسلان بزيارة إلى روما في كانون الأول ١٩٣٣. واستضافه موسوليني في مؤتمر الشباب المسلم الذي أقامه إظهاراً لحسن نية إيطاليا نحو العالم الإسلامي. ثمّ زار أرسلان روما مرّة أخرى في شباط ١٩٣٤، والتقى هناك بموسوليني مرتين، وكان من نتائج تلك الزيارة، تخفيف الضغط الإيطالي عن الليبيين، بعدد من الإصلاحات التي قدّمها الطليان للسكان^(٣).

وفعالاً فإنَّ الإيطاليين، بدأوا تدريجياً بالعودة عن الإجراءات التي سبق لهم اتّخاذها بحقّ الليبيين، فأعيدت أملاك الأوقاف المصادرة إلى دوائر الأوقاف الإسلامية، وأعيدت معظم الأراضي الزراعية المصادرة إلى أصحابها. وأطلق سراح مئات المساجين^(٤). كما أصدر موسوليني قراراً بضم ممثلي الأعيان العرب إلى المجالس البلدية لإدارة المدن الكبرى. وفي المدن الصغرى

(١) أرسلان، شكيب: «ما تفاهمنا مع إيطاليا إلّا.....»: في مجلّة الفتح: م ٩، (١٩٣٥) ص ٧٩١.

(٢) أرسلان، شكيب: «إيطاليا والعالم العربي» المرجع السابق. ص ٧٩١.

(٣) Cleveland, p. 145.

(٤) أرسلان، شكيب: «رسالة من أرسلان إلى سلمان جابر» منشورة في جريدة الصفاء: كفرمتى، لبنان، العدد ١٦٠٥، ١٥/١٠/١٩٣٦، ص ٣.

والقرى، أصبح العمد يختارون من بين الأهالي. كما اقترنت هذه القرارات بتنازلات ذات طابع اقتصادي، ففي العام ١٩٣٦، أعادت الحكومة الإيطالية إلى مائتين من الإقطاعيين العرب أراضيهم المصادرة من قبل، وفي عام ١٩٣٧ اتخذت الحكومة الإيطالية عدّة قرارات سمحت بموجبها للمواطنين الليبيين بالحصول على قروض زراعية^(١).

لقد أثارت علاقة أرسلان بموسوليني ضجة واسعة في العالم العربي والأوروبي، وكان لأرسلان في هذه الضجة أعداء وأصدقاء. أمّا الأعداء فهما الاستعماران الإنكليزي والفرنسي وكلّ الذين ارتبطوا بهما أيام الانتداب (فترة ما بين الحربين) وعدد من القادة العرب الذين فضّلوا البقاء في صف التفاوض مع سلطات الانتداب. أمّا أصدقاء أرسلان فكانوا من العرب الذين يئسوا من إمكانية إقامة أي اتفاق مع سلطات الانتداب أو وقف الكيان الصهيوني في فلسطين. أنّ هذا الموضوع سيكون جزءاً من الفقرة القادمة، لأنه يشكّل حلقة من حلقات العمل السياسي الأرسلاني الباديء منذ أيام العثمانيين.

رابعاً: علاقات أرسلان بألمانيا وإيطاليا:

استفاق العرب غداة الحرب العالمية الأولى على حقائق ووقائع جديدة، تختلف تماماً عما وعدوا به خلال الحرب التي خاضوها فيها ثائرين السلطة العثمانية، واقفين إلى جانب أعداء السلطنة: إنكلترا وفرنسا، بعد عهود ووعود بريطانيا للشريف حسين بإقامة الدولة العربية المستقلة الموحدة في الجزء الآسيوي من البلاد العربية. لقد كانت نهاية الحرب بداية نهاية الآمال العربية الاستقلالية، إذ ما لبثت الجيوش الأنكلو - فرنسية الحليفة، أن تحوّلت إلى جيوش عدوة، جيوش احتلال طبقاً لاتفاقية أنكلو - فرنسية مناقضة تماماً لمراسلات الحسين - مكماهون. فوقع العرب تحت حكم جديد، وفي الحقيقة فقد تغيّر السادة ولكن بقي العبيد.

كان الوضع السياسي يشير إلى أنّ الاستعمار يعمل لكي يبقى أكبر قدر من الوقت في البلاد العربية - إن لم يكن يعمل لكي يبقى إلى الأبد - كانت المشكلات السياسية الحادة الناشئة، تتطوّر أحياناً إلى ثورات مسلحة.

هذا ما حصل في سوريا، العراق، فلسطين، دول المغرب العربي. لقد كانت كلّ هذه الدول تعاني من وطأة الاستعمارين الفرنسي والإنكليزي. أمّا النفوذ الإسباني فكان في قسم من المغرب،

(١) تاريخ الأقطار العربية المعاصر: ص ٢٣٧ - ٢٣٨.

والنفوذ الإيطالي كان في القطر الليبي فيما لم يكن للدول الأوروبية الأخرى أية مواقع استعمارية في البلاد العربية. وإزاء رفض إنكلترا وفرنسا إعطاء الاستقلال للدول العربية المستعمرة. وإزاء استمرار الهجرة اليهودية الاستيطانية إلى فلسطين برعاية بريطانيا، وبعد فشل كلّ الضغوط العربية السياسية والعسكرية في هذا الاتجاه، نشأ تيار غير قليل بين المفكرين والقادة العرب، يدعو إلى إيجاد حلفاء لهم قادرين بضغطهم السياسية. وحتى بقواهم العسكرية، على مواجهة غطرسة وتصلّب فرنسا وإنكلترا في البلاد العربية^(١). فقد أقام عدد من القادة العرب علاقات وطيدة مع إيطاليا وألمانيا، كونهما قوتين متنافستين مع كلّ من بريطانيا وفرنسا. فابن سعود لكي يخفف اعتماده على بريطانيا أقام علاقات دبلوماسية مع ألمانيا، واشترى أسلحة من إيطاليا وألمانيا عامي ١٩٣٨ - ١٩٣٩ وكانت للعراقيين علاقات وطيدة مع الألمان خصوصاً خلال ثورة رشيد عالي الكيلاني عام ١٩٤١. وطلب الحاج أمين الحسيني أسلحة من الألمان عام ١٩٣٧. أثناء ثورة ١٩٣٦ - ١٩٣٩ وقام قائد الجيش المصري عزيز علي المصري، بزيارة إلى برلين سنة ١٩٣٨، وذلك لأجل شراء أسلحة للجيش المصري. كما كانت هناك اتصالات بين بعض القوميين العرب في بيروت وسوريا والمغرب مع كلّ من إيطاليا وألمانيا^(٢). ومن جهة أخرى فقد نشأ في بعض الأقطار العربية منظمات تقلد بشكل أو بآخر الحزب الفاشستي الإيطالي. فنشأ في العراق حركة الفتوة، وفي مصر منظمة القمصان الخضراء، وفي سوريا ولبنان الحزب السوري القومي الاجتماعي^(٣).

مع النمو المطرد لقوتي إيطاليا وألمانيا، وزيادة تركيز توجهاتها المضادة لكل من فرنسا وإنكلترا، ترك الألمان لإيطاليا حرية العمل في حوض المتوسط، خصوصاً بعد إعلان التحالف بينهما العام ١٩٣٦. ذلك أنّ مطامع ألمانيا كانت متوجهة إلى أوروبا بشكل أساسي^(٤).

لكي تحقّق إيطاليا مطامعها هذه أخذت منذ العام ١٩٣٣، تظهر نفسها بأنها حامية لحقوق العرب من النير الفرنسي والإنكليزي. فاستخدمت إيطاليا في دعايتها تلك عدّة وسائل منها: إنشاء راديو ييث بالعربية نحو الشرق بأسم «راديو باري» Radio Bari، تقديم الدعم المالي لعدد من الصحف العربية واستخدامها لعدد من الوطنيين كوسائل لنشر دعاية إيطالية ضدّ الإنكليز^(٥).

(١) Cleveland, p. 135.

(٢) Hirszowicz, Lukasz: (The Third Reich and The Arab East): London(1966) ; chapter .3-2

(٣) Cleveland, p. 138.

(٤) م. ن، ص. ١٣٦.

(٥) Quartararo, Rosaria: Roma Tra Londra e Berlino La Politicia estra Fascista dal 1930 al 1940, Roma

(1980) p.p. 211-218

وأنشأت سلطات روما مكتباً لشؤون الشرق في كانون الأول ١٩٣٣. واستضافت في نفس الشهر في مؤتمر الطلاب الآسيويين، كما أقام الإيطاليون نادياً ثقافياً شرقياً، وأسّسوا مكتباً للتعاون الأوروبي - الإسلامي، أضف إلى ذلك ترجمة العديد من الكتب الإيطالية حول الإسلام إلى اللغة العربية. كل هذه الأمور جعلت موسوليني يظهر وكأنه حامي الإسلام، خلال زيارته إلى ليبيا عام ١٩٣٧^(١).

لم يكن إرسالان من المؤيدين للاستعانة بألمانيا وإيطاليا فقط، بل إنَّه عمل على صياغة وتطوير العلاقة بهما. لكن اتّصال إرسالان بهما، لم يكن بدافع المحبة والإعجاب بل كان محاولة لاستغلال قوتيهما لأجل إحراز استقلال عربي^(٢). لكن إرسالان لقي من جرّاء ذلك حملات عنيفة هاجمته، فاعتبر مؤرّخون غربيون بأنَّ تحركاته تلك كانت بدون أية قيمة إطلاقاً. فيما اعتبره آخرون بأنه تخلّى عن مبدأ محاربة الاستعمار الذي كان يرفعه دائماً، متّهمين إيّاه بأنه قد ارتشى من إيطاليا. وهذا ما جعل صورته - برأي البعض - تهتز في السنوات الأخيرة من عمره. وعملياً فإنَّ إرسالان حاول جذب اهتمام ألمانيا إلى قضايا العرب، هذا من جهة، ومن جهة أخرى حاول كبح جماح المطامع الإيطالية في البلاد العربية. ولكنه في النهاية فشل في المسألتين، إذ وقع في تناقضات جعلته في النهاية يفقد المرونة التي مكّنته أن يملك قوة وثقلاً معيّنين. وفي كلّ الأحوال، فإنَّ تدخله في الدبلوماسية الأوروبية، أربك أعداءه الإنكليز والفرنسيين، وجعله يفرض نفسه أكثر فأكثر في الميدان لفترة من الزمن^(٣).

لقد كان موقف الأمير شكيب إرسالان، في علاقاته مع إيطاليا وألمانيا، شبيهاً إلى حدٍ ما بموقفه إبّان الحرب العالمية الأولى، حين التزم مع السلطنة العثمانية ضدّ الثورة العربية الكبرى. وفي الموقفين ازدواجية واضحة: الرغبة في تحقيق المصالح العربية، والتحالف مع مركز قوة يهيمن شبح الرغبة في التسلّط على العرب في مواقفه. لكن الأکید أيضاً، أنّ موقف أعداء إرسالان في العالم العربي، لم يكن في الحاليتين أيضاً، يخلو من ازدواجية.

ورغم أنّ إرسالان كان جزءاً من تيار عربي يدعو للتعاون مع ألمانيا وإيطاليا، ضدّ فرنسا وإنكلترا. فإنَّ الكثير الذي أحرزه إرسالان لا يعود فقط لثقله العربي، بل يعود أيضاً إلى إقامته

(١) Cleveland, p. 137.

(٢) إرسالان، عادل: مذكرات الأمير عادل أرسلان: (ثلاثة أجزاء) تحقيق الدكتور يوسف أيش، الدار التقدّمية للنشر، بيروت، (١٩٨٣)، الجزء الأول، ص. ٩٣. كذلك راجع المصدر السابق، ص. ١٣٨.

(٣) Cleveland, p.p.138 -139.

علاقات منفصلة مع كلٍّ من إيطاليا وألمانيا. ويذكر أرسلان أنّ علاقته بألمانيا بدأت منذ العام ١٨٩٥، في زيارة إلى ألمانيا ليلفت السلطات الألمانية إلى أمر معين. لم يفصح أرسلان عنه^(١). ومن الجديّد بالذكر أنّ علاقات أرسلان بالسلطة الألمانية، كانت تمر عبر علاقات أقامها أرسلان مع عدد من الشخصيات الارستقراطية الألمانية التي برزت قبل العهد النازي. ويجزم «كليفلاند» أنّ أرسلان لم يكن له أية علاقة مباشرة مع أي شخصية من النظام الهتلري^(٢).

حاول أرسلان الاستعانة بالنفوذ الألماني، بسبب إحساسه بعدم قدرة العرب على مواجهة التسلّط الأنكلو- فرنسي. وقد بقيت علاقاته تلك مترافقة مع موقف مرّن من سلطات الانتداب. إذ إنّ أرسلان أبدى موقفاً إيجابياً من الاتفاقية الفرنسية- السورية عام ١٩٣٦^(٣). لكن عدم تطبيق المعاهدة، وعدم تحقيق أي تنازلات فرنسية في المغرب، دفع بأرسلان إلى زيادة تثبيت علاقته بالألمان. «كان أرسلان مقتنعاً بأنّ المقاومة في المتاريس، أو على طاولة المفاوضات هي غير نافعة، إلّا إذا كانت الأموال والأسلحة والوسائل الدبلوماسية الضاغطة مقدّمة من قبل قوّة أوروبية»^(٤). أنّ ذلك هو قاعدة تعامل أرسلان مع ألمانيا. وعملياً فقد أرسل أرسلان زميله في الوفد السوري الدائم في جنيف إحسان الجابري إلى ألمانيا، في خلال الثورة السورية الكبرى (١٩٢٥ - ١٩٢٧). وذلك للاتّصال ببعض الشخصيات فيها والاتّفاق حول خطة ما لدعم الثورة السورية بالأسلحة والأموال.

لكنّ الجواب الألماني جاء بأنّ ألمانيا لا يمكنها تقديم المساعدة لأنّ سوريا غير مستقلّة، كونها واقعة تحت الاحتلال الفرنسي ولأنّ هناك رقابة على التسلّح الألماني وأيضاً بسبب أزمة ألمانيا الاقتصادية^(٥). ثمّ حاول أرسلان نفس الموضوع في العام ١٩٣٤ فاتّصل بالقيادة الألمانية، مقترحاً عليها، أنه في حال نشوب حرب اعتبرها أرسلان وشيكة الوقوع بين ألمانيا وفرنسا فإنّ ألمانيا سوف يهّمها أن تجد حلفاء لها يساعدونها ضدّ فرنسا، وهي لن تجد أفضل من العرب الراحين تحت الاحتلال الفرنسي، وهذا ما سيرجّح انتصار ألمانيا في الحرب. لكنّ الجواب جاء هذه المرّة أيضاً بأنّ هذا العمل هو خطر بمجمله وغير عملي^(٦).

(١) رسالة من أرسلان إلى «فون أوبنهايم» «Von Oppenheim»: تاريخ ١٨/٦/١٩٤٢. نقلاً عن كتاب: Grobba, Fritz: Manner und Mächte im Orient: Gottingen, (1967), p. 270. المصدر السابق ص. ١٣٩.

(٢) Cleveland, p.138 -139.

(٣) أرسلان، شكيب: «مقدّمة لما نحن بصدده من خدمة الأمة العربية» مقال في جريدة الصفاء العدد ١٦٠٦، تاريخ ٢٢/١١/١٩٣٦ ص. ٤.

(٤) Cleveland, p. 142.

(٥) رسالة من «فون ريتشغن» إلى أرسلان بتاريخ ٢٦/٤/١٩٢٦، نقلاً عن المصدر السابق. ص. ١٤٢.

(٦) من مذكرات «بروفر (Prüfer)» يومية بتاريخ ٧/١١/١٩٣٤. نقلاً عن المصدر السابق. ص. ١٤٢.

لم يخشى أرسلان من القوة الألمانية أن تحتل العالم العربي بدل بريطانيا وفرنسا، وأكد أن التحالف معها ضروري لأنها عدوة لأعداء العرب. وأن العرب لا يريدون تغيير الأسياد فقط^(١).

وفي مكان آخر من كتاباته وخلال الحرب العالمية الثانية، لخص أرسلان أهمية التحالف مع ألمانيا بالقول «إن المسلمين لن يتحرروا بدون انتصار ألمانيا» التي لم تضغط أو تحتل أي بلد إسلامي، وهي - برأي أرسلان - ستعامل المسلمين بعد انتصارها كحلفاء وليس كغرض للاستغلال. إن ألمانيا تعلم حق العلم، أنها إذا حاولت أن تقيم مستعمرات لها في العالم العربي كما فعلت فرنسا وإنكلترا من قبل، فلن يكون هناك أمل بأن يحل السلام بين ألمانيا والسكان العرب، لأن هدف العرب هو التحرر. أن ألمانيا تعرف هذا كما تعرفه إيطاليا!! ثم يضيف أرسلان بأنه لا سبيل للحرية بغير ذلك التحالف، إذ لا أمل يلوح بوجود إمكانية تحرر بالوسيلة السلمية من سلطات الانتداب. «فكل واحد يتوهم بإمكانية أي تغيير في سياسة بريطانيا أو فرنسا أو روسيا، هو إنسان ينقصه المنطق والوعي»^(٢).

وفي الواقع، فإن شقاً من هذه الرسالة أثبت صحته التاريخ بعد نهاية الحرب الثانية مباشرة، فقد صح قول أرسلان أن لا سبيل لتحرر العرب إلا بالحرب، لكنها لم تكن الحرب التي انتصرت فيها ألمانيا وحلفاؤها العرب، بل كانت الحرب التي خرج منها الجميع - حتى المنتصرون - مغلوبين. لأن الحرب دمّرت أوروبا وأنهكتها إلى درجة دفعت بالقوتين الاستعماريتين فرنسا وإنكلترا إلى إعطاء الاستقلال لعدة دول عربية إثر نهاية الحرب، بسبب عدم قدرتهما على إبقاء سيطرتهم العسكرية المباشرة، وحاجتهما إلى ترميم بلادهما. وهكذا يمكننا اعتبار حرب ألمانيا على دول الحلفاء سبباً لتحرر جزء من بلاد العرب.

لقد كانت علاقة أرسلان بألمانيا، محاولة لجذب اهتمامها إلى قضايا العرب، لكن هذا لم يكن وضعه بالنسبة لعلاقته مع إيطاليا. لأن مطامع هذه الدولة كانت كبيرة في أفريقيا الشمالية والشرقية، حيث كان الطليان يطمحون إلى أخذ المستعمرات البريطانية في شرق أفريقيا. إضافة إلى مصر، وبناء أمبراطورية استعمارية لهم هناك. فكان أرسلان يحاول كبح جماح المطامع الإيطالية في الأرض العربية.

دعا موسوليني أرسلان لزيارة روما، إثر المقالات التي نشرها هذا الأخير عن القضية

(١) رسالة من أرسلان إلى دانييل كارين عام ١٩٣٩ في كتاب: Guerin, Daniel: (Au Service des: colonises), 1930-1953: paris, (1954), p. 20.

(٢) رسالة من أرسلان إلى «سليمان آغا» أحد زعماء المسلمين في كرواتيا (البلقان) تاريخ ١٩٤١/١٠/٢. نقلاً عن كليفلاند، ص. ١٤٣.

الليبية - بسبب المجازر وأعمال الاضطهاد التي قام بها الجنرال الإيطالي « غرازياني » في ليبيا - لكن إرسالان اشترط لقبول الدعوة إعادة المهجرين الليبيين إلى موطنهم في الجبل الأخضر. ولما شرع موسوليني بتنفيذ ذلك، زار إرسالان روما في كانون الأول ١٩٣٣ واستضافه موسوليني في مؤتمر الشباب المسلم. ثم زار إرسالان روما مرة أخرى في شباط ١٩٣٤. حيث التقى موسوليني مرتين، وكان من نتائج تلك الزيارات تخفيف الضغط الإيطالي على الليبيين بعدد من الإصلاحات التي قدّمها الطليان للسكان^(١).

في الوقت الذي شرّع فيه موسوليني تخفيف الضغط عن الليبيين، بدأ بالإعداد لحمالاته الاستعمارية ضدّ أثيوبيا، التي كان الطليان فشلوا في احتلالها في أواخر القرن الماضي فشاركت وحدات عسكرية من المواطنين الليبيين مع القوات الإيطالية الغازية للحبشة^(٢).

دافع إرسالان في سلسلة من المقالات عن الدور الإيطالي الإيجابي في ليبيا. وحين بدأت الحرب الإيطالية - الأثيوبية، وظهرت كتابات عديدة في البلاد العربية تستنكر مثل هذا العدوان الاستعماري، وهوجم إرسالان وأُعتبر أنّه في سكوته عن هذا الغزو الاستعماري، وفي ارتياحه إلى الوجود الإيطالي في ليبيا، داعية لإيطاليا إلى حد بعيد. لكن دعايته تلك لم تكن بدون مقابل، فهو كما يوضح في رسالة له إلى رشيد رضا، أنّ ما يريده من موسوليني، هو مساعدة السوريين والفلسطينيين، وتخفيف الضغط عن عرب ليبيا^(٣). لكن مطامع إيطاليا الاستعمارية، كانت في الواقع موازية لمطامع فرنسا وإنكلترا، إلّا أنّ إرسالان كان يعتقد أنّ مطامع إيطاليا وجشعها الاستعماري سوف يُكبح جماحه بواسطة ألمانيا^(٤). لكننا نرى أنّ هذا الاعتقاد الإرسالاني الذي لم يبرره إرسالان، كان مجرد خطوة في المجهول، لكنّ العمل السياسي لا يخلو من خطوات كهذه.

لم تُثر دعوة إرسالان لمخالفة ألمانيا أية ردة فعل عربية مضادة له. وعلى العكس من ذلك. فقد أثارت دعايته لإيطاليا نقمة عليه^(٥). ويبدو أنّ الإنكليز قد غدّوا هذه النقمة إلى حدّ بعيد، خصوصاً في فلسطين، حيث وصل الأمر بأعداء إرسالان إلى تزوير رسالة ادّعي أنها مرسلّة من

(١) Cleveland, William, L: Islam Against The West: p. 145. وللمزيد من التفاصيل حول هذا الموضوع يمكن العودة إلى الفقرة السابقة: « دور إرسالان في القضية الليبية ».

(٢) تاريخ الأقطار العربية المعاصر: ص. ٢٣٩.

(٣) إرسالان، شكيب: « رسالة إلى رشيد رضا » مؤرّخة في ١٢ صفر ١٣٥٤، وفي كتاب: أمير البيان شكيب أرسلان: لأحمد الشرباصي، الجزء الثاني، ص. ٨٢٩.

(٤) (Cleveland, William, L: Islam Against The West): p. 146.

(٥) حوراني، الفكر العربي...: ص. ٣٦٦.

أرسلان إلى مفتي القدس الحاج أمين الحسيني مؤرّخة بتاريخ ٢٠ شباط ١٩٣٥. وقد نشرتها جريدة «الجامعة الإسلامية»^{*} التي يملكها آل ناشاشيبي المنافسون للمفتي في القدس، والمتعاونون مع السلطات الإنكليزية، وهي تتضمن حثاً من أرسلان للمفتي على تقوية الدعاية الإيطالية في البلاد العربية. ومن المعروف أنّ الحسيني كان على خلاف مع السلطات البريطانية في فلسطين، وكان يقود الصراع ضدها، فيما كان آل الناشاشيبي متعاونين مع تلك السلطات. ورغم العاصفة التي أثارها نص الرسالة المزوّرة فقد ثبت بعد فترة للملأ أنها مزوّرة، واعتذر أصحاب الجريدة لأرسلان عن ذلك. إلا أنّ أرسلان استمر رغم ذلك، في الدفاع عن إيطاليا رغم الاستنكار الذي لقيته سياستها التوسّعية في أثيوبية، ورغم ما حدّره منه رشيد رضا بأنّ الرأي العام الشرقي هو ضدّ الهجمة الإيطالية على الحبشة^(١).

في سلسلة من المقالات أظهر أرسلان أنّ مسألة احتلال الحبشة من قبل الطليان. فيها فرصة لتحسين حال مسلمي ارتريا الذين عانوا طويلاً من الاضطهاد الحبشي المسيحي، معتبراً أنّ الطليان بتحطيمهم المملكة الحبشية يزيلون هذا الاضطهاد عن المسلمين. والمسلمون في ارتريا لن يبقوا ضدّ إيطاليا إلى جانب الأحباش بسبب هذه العلاقة التاريخية السيئة بين الفتيتين^(٢). ويتابع أرسلان موضحاً أنّه يناضل منذ خمسين سنة لتحرير بلدان الشرق ولم يتخل عن هذا المبدأ مطلقاً. ولكنه يرى أنّ على العرب الاهتمام بأنفسهم لأنهم معرّضون للضغط والخطر الاستعماري أكثر من الحبشة، ثمّ أنّ مواقف موسوليني الداعمة للقضايا السورية والفلسطينية والعراقية تجعلنا مدفوعين إلى عدم الوقوف إلى جانب الأحباش. ويضيف أرسلان، لا يمكننا أن نزعج إيطاليا، كونها أمة كبرى لها كلمتها في شؤون الشرق، ووصف الدعايات القائمة ضدّ إيطاليا ولصالح أثيوبيا في العالم العربي، بأنها لا تضرّ بإيطاليا ولا تنفع أثيوبيا. وغايتها ليس الحرص على استقلال بلد من بلدان الشرق، كما يدّعي أصحابها، بل محاربة النفوذ الإيطالي الشعبي بين العرب. أنّ هؤلاء العرب الذين يدعون لنصرة الحبشة وينسون قضاياهم، يشبهون «رجلاً غريقاً يصرخ لإنقاذ شخص موجود على الشاطئ وخطره قليل، بدل أن يصرخ لإنقاذ نفسه من الغرق»^(٣). لذلك فعلى السوريين والفلسطينيين أن لا ينسوا مصيرهم الخاص، وهم على حافة الهاوية، لكي يدافعوا من ثمّ عن الحبشة التي هي في أمان أكثر منهم. لذلك نصح

* الجامعة الإسلامية: عدد بتاريخ ١٨ نيسان ١٩٣٥، ص. ١.

(١) رضا، رشيد: رسالة من رشيد رضا إلى أرسلان مؤرّخة في ٦ صفر ١٣٥٤، أوردها أرسلان في كتابه: رشيد رضا أو أخطاء أربعين عاماً: مطبعة ابن زيدون، دمشق (١٩٣٧)، ص. ٧٦٣.

(٢) أرسلان، شكيب: «الصراع الإيطالي - الأثيوبي والعرب» مقال في مجلة: La Nation Arabe, n5 (1935), p. 309.

(٣) م. ن، ص. ٣١٠.

أرسلان العرب أن يتجنّبوا إيطاليا سياسياً، ولا يقفوا في مواجهات معها، لأنّ ذلك أفضل للقضية العربية^(١).

ويبدو أنّ هذا التقارب بين أرسلان وموسوليني، والذي كان يشارك فيه أيضاً مفتي القدس الحاج أمين الحسيني، دفع بأرسلان في دفاعه عن نفسه ضدّ تهجمات أعدائه عليه إلى « أكثر المجادلات الملتوية في حياته، وعرضه إلى هجمات شرسة تطعن باستقلاله وبالتالي حرمة تدريجياً قسماً من مصداقيته التي كان يملكها »^(٢).

وفي الحقيقة، فإنّ أرسلان كان منذ بداية حياته رجل سياسة عملية، قبل أن يكون منظرًا سياسياً، وفلسفته في العمل السياسي هي كما يقول: « كلّ سياسة غير عملية وغير مؤدّية إلى نتيجة فعلية، هي بعيدة عن مذهبنا... أننا من أول الزمان لم نقصد خدمة المسلمين بالأقوال ولكن بالأفعال، وما قصدنا في حياتنا كلها أن نقول، ولا أن نعمل ليقال أننا مخلصون، وننال حسن الإحدوث، فإنّ هدفنا هو غير هذا. فإذا كانت مصلحة المسلمين تستلزم الخصام خاصمنا، وكشّرنا عن أنيابنا... وإن كانت مصلحة المسلمين أرجح في جانب السلام، لم نتردّد في اختيار الأرجح... نخاصم ما دام الخصام مؤدّياً إلى نتيجة محمودة، ونسالم إذا كان السلام هو الطريق الوحيد لتأمين جانب المصلحة »^(٣).

أمّا طبيعة العلاقة بين المستعمر والمستعمر وبإزاء قوّة الأول وضعف الثاني، فإنّ هذه العلاقة ستكون غير متساوية لأنّ الضعيف لا يمكنه طلب المساواة التامة مع القوي، ولكن يجب أن نشدّد على أنّ للضعف حدّاً كما أنّ للقوّة حدّاً، وأنّ الضعف لا يوجب السقوط بشكل كامل. والقبول بالدوبان تحت سيطرة القوي^(٤).

وفي إحدى المقالات المطوّلة^(٥) يشرح أرسلان بوضوح وجهة نظره السياسية، مؤكّداً أنّ النزعة الوطنية للقائد، لا تعني الثبات على حدود ومبادئ سياسية لا يحيد عنها إذا كانت تستلزم ذلك. فالعمل السياسي يتطلّب أن يتأقلم القائد مع الظروف المحيطة به، والتي تسمح له بالتشدّد تارة والمهادنة والمسالمّة طوراً. ذلك أنّ الصراع الذي هو طبيعة حياة البشر، قضى بأن يصلح

(١) م. ن، « الصراع الإيطالي - الأثيوبي والعرب » ص. ٣١١.

(٢) Cleveland: (Islam Against The West) p.144

(٣) أرسلان، شكيب: « ما تفاهمنا مع إيطاليا إلّا لأجل تخفيف ويلات المسلمين » مقال في مجلّة الفتح: المجلد التاسع، (١٩٣٥) ص. ٧٨٨.

(٤) م. ن، ص. ٧٨٩.

(٥) أرسلان، شكيب: « مقدّمة لما نحن بصده من خدمة الأمة العربية » في جريدة: الصفاء: العدد (١٦٠٥) تاريخ ١٥/١٠/١٩٣٦ وكذلك العدد (١٦٠٦).

بعضهم أحياناً، بتغيير الظروف التي تحكم هذا الصراع. وذلك لأنَّ على الإنسان، أن يختار دائماً أخف الشرين، « لأجل هذا سالم أناس كثيرون بالموَدَّة والولاء تحت عوامل قاسرة، فأمضوا المعاهدات فعلاً وراعوا شروط ما عاهدوا عليه، وهم في أنفسهم أعداء»^(١).

ثمَّ يذكر أرسلان قول المتنبي الشهير والواقعي: «ومن نكد الدنيا على الحرِّ أن يرى عدواً له ما من مداجاته * بدُّ». ولكي يؤكِّد أرسلان فلسفته في السياسة العملية، يعرض محطات في تاريخ العمل السياسي العالمي: معاهدة فرساي بين فرنسا وألمانيا جعلت فرنسا تفرض شروطاً على ألمانيا التي نفَّذتها برغم أنفها، ثمَّ ما هو أكبر من هذا « النبي (صلعم) هو مؤيِّد بالوحي ومعزِّز باللطف الإلهي ونازل عليه (آيات تظهر وتؤكِّد حتمية انتصاره) صالح المُشركين في صلح الحديبية وكتب بذلك صكا»^(٢). فهل بعقد الرسول صلح الحديبية توقَّف عن هدفه في نشر الإسلام. وهل عدّه أحد « بأنه قد غيَّر مبادئه وتخلَّى عن أهدافه؟ كلا، بل انتظر النبي (صلعم) الفرصة المناسبة فاستأنف نشاطه وذلك لأنَّ الحقوق تكون على قدر القوى»^(٣).

ثم يذكر أرسلان المعاهدة المصرية - البريطانية (١٩٣٦)، فاعتبرها قبولاً وقتياً بحل رغم شروطه الثقيلة على مصر، ولكنَّ الظروف المصرية آنذاك لم تسمح إلاَّ به « فإذا كان كلَّ تفاهم يقع بين ضعيف وقوي، وبين وطني وأجنبي يعدُّ من باب خدمة الوطني للدول الأجنبية، فإلى أين يصل بنا هذا؟»^(٤).

كما يذكر أرسلان المعاهدة السورية - الفرنسية لعام ١٩٣٦ (والتي لم تنفذ من قبل الفرنسيين فيما بعد) معتبراً أنه لم يكن يمكِّن السوريين في ظروفهم تلك أن يحققوا أفضل منها، فهل نُعت القائمون على هذه المعاهدة من السوريين بأنهم خائنون للوطن ومقصِّرون في حفظ حقوقه؟ فيا ترى - يضيف أرسلان - « لو أننا رفضنا هذا الوجه من وجوه الخلاص، واستمسكنا بدوام العدوِّاء بناء على ما جرى علينا من العدوان، فهل يقول رجل رشيد أنَّ ذلك كان هو الحكمة والسداد، وأنَّ مصلحة سوريا العامَّة تسمح بسياسة كهذه؟... لا يوجد في سوريا من يقول أنَّ الذين عقدوا هذه المعاهدة إنَّما قصدوا بيع حقوق الوطن»^(٥).

(١) م. ن، العدد (١٦٥).

* يذكر أرسلان أنَّ «مداجاته» هي الصحيحة وليس «صداقته» كما رواها البعض، لأنَّ المداجاة هي التي تحمل معنى الصداقة الإكراهية، لأنَّ الصداقة الحقيقية تخلو من الإكراه. المصدر السابق نفسه.

(٢) م. ن.

(٣) م. ن.

(٤) م. ن.

(٥) م. ن.

في الحقيقة، لا شك في صحة مبدأ إرسال السياسي، ولكن تطبيق المبدأ عملياً هو الذي يصبح موضع الاختلاف. إذ إنَّ تقدير "أخف الشرين" وتعيين المصلحة تبعاً للظروف، وانتقاء أفضل ما يمكن من حلول، كلُّ هذه القضايا هي أمور نسبية يختلف فيها رجال السياسة، إلى حد يجعل الإجماع عليها أمراً صعباً لا بل مستحيلاً، إنَّ ذلك هو ما حصل بالضبط، عندما اتخذ إرسال مواقف المتحالفة مع إيطاليا وألمانيا في مواجهة إنكلترا وفرنسا. وفي تقديرنا فإنَّ كلَّ التحالفات السياسية التي دخل فيها إرسالان، هي كالتي دخل فيها غيره، تحوي على قدر من المخاطرة في نتائجها. إنَّ الرهانات الأساسية، عبر التحالفات مع الدول أو القوى والقادة، غير مضمونة النجاح إلاَّ من الجهة النظرية فقط. أمَّا من الجهة العملية، فإنَّ النتائج تبقى غير مضمونة، ويبقى الرجل السياسي معرضاً دائماً لأن يخطو خطوات في المجهول، أحياناً تنجح وأحياناً تفشل.

ولقد لاحظنا، أنَّ تحالفات إرسالان السياسية، أكان بعد الحرب العالمية الأولى أو خلالها أو قبلها، كانت تصب في خانة محاربة الدول الاستعمارية، وبخاصة إنكلترا وفرنسا، إذ رأى فيهما إرسالان خطراً على استقلال وسيادة الدولة العثمانية قبل الحرب الأولى، وعلى استقلال وسيادة البلاد العربية فيما بعد تلك الحرب. وقد استعرضنا على الصفحات السابقة أهم المحطّات النضالية عند إرسالان في فترة تجاوزت النصف قرن، فلننتقل على الصفحات الآتية إلى معالجة فكر إرسالان وآرائه بشكل عام، محاولين إبراز علاقة هذا الفكر الجدلية مع ما سبق وذكرناه عن نشاطه العملي.

الباب الثاني

إشكالية النهضة وأسئلة التخلف والتقدم

الباب الثاني هو أول الأبواب بين أربعة، تعالج الجانب الفكري لدى أرسلان، وهذا الباب يطرح آراء أرسلان في قضية التخلّف والتقدّم كإشكالية حاول أرسلان البحث فيها عن أسباب حال التخلّف الإسلامي، والوصول من ثمّ إلى تحديد الدواء المؤدّي إلى علاج هذا التخلّف وصناعة النهضة ومواكبة العصر الحديث.

تصميم الباب الثاني

الفصل الأول: لمحة تاريخية

الفصل الثاني: عوامل السقوط والتخلّف لدى أرسلان

الفصل الثالث: عوامل النهضة

لمحة تاريخية

بدأت الفترة الذهبية للسلطنة العثمانية بالزوال مع انصرام القرن السابع عشر، وبرز ضعف العثمانيين إزاء القوى الأوروبية الآخذة في النمو، إثر فشلهم في الاستيلاء على فيينا سنة ١٦٨٣. فظهر واضحاً فساد الإدارة ومؤسسات الدولة وعجز الانكشارية التي كانت عماد القوة العسكرية للسلطنة^(١).

كان يحكم الدولة العثمانية نظام تقليدي جامد متشكّل حول نخبة عسكرية فاعلة وفتية، دولة مركزية من حيث الشكل، عمادها الجيش والبيروقراطية^(٢). واقتصادها التجارة والنهب والقرصنة، غلاًفاً شفافاً لتجزئة تقوم على نظام من الإقطاع العسكري، يتحصّن ويترسّخ وراء تخلف المواصلات^(٣). وتفتت السوق وتعدّد مراكز الحكم، وعدم تجانس في التكوين الاجتماعي والسياسي^(٤).

كان المجتمع العثماني أشبه بهيئات إقليمية تربطها الأنساب وتمتد جذورها في آلاف المراكز المنعزلة، ومعظمها في القرى والوحدات يحظى باكتفاء اجتماعي اقتصادي ديني^(٥). وكان رئيس الملة الديني هو المسؤول عن تطبيق الأحوال الشخصية على ملته، وهذا ما جعل السلطنة العثمانية أشبه بمجموعة من الطوائف المستقلة استقلالاً جزئياً^(٦). كل ذلك عزّز التفاوت الاجتماعي في التطور عبر أطر إقليمية وطائفية وقومية وسمح بنمو مشاريع انفصالية^(٧).

لم يبذل الأتراك المسيطرون جهداً في استغلال ثروات الأرض أو في تحسين اليد العاملة، ولم

(١) حُجّي، فيليب: موجز تاريخ الشرق الأدنى القديم: ص. ٢٣٧.

(٢) Gibb end Bowen, (Islamic Society and The West); London, 2V, (1950), V2, p 47- 48

(٣) كرد علي، محمّد: خطط الشام: ج ٢، ص. ٢٢٤.

(٤) هيرشلاغ: مدخل لتاريخ الشرق الأوسط الاقتصادي: دار الحقيقة، بيروت ص. ١٥ - ١٦.

(٥) Gibb end Bowen, (Islamic Society and The West); V2, p 224.

(٦) حُجّي، فيليب: موجز تاريخ الشرق الأدنى القديم: ص. ٢٣٥.

(٧) هيرشلاغ: مدخل لتاريخ الشرق الأوسط الاقتصادي: ص. ١٦.

يحصل أي تجديد في الزراعة والصناعة، وأخذ اقتصاد البلاد يتقهقر أكثر فأكثر. فدخلت في حالة الركود الاقتصادي^(١).

هذا التقهقر المتزايد، أدى، ومنذ مطلع التاسع عشر، إلى تصدّع المجتمع العثماني، وقد لعبت الدول الأوروبية دوراً أساسياً في ذلك. ذلك أنه في الوقت الذي نشبت فيه الاضطرابات الداخلية في السلطنة بدأت أيضاً المتاعب الخارجية، فقد كان الطموح السياسي الأوروبي بنظامه الرأسمالي الصناعي يفتش عن أسواق جديدة، وكانت ممتلكات السلطنة ميداناً قابلاً لذلك^(٢).

وفي الواقع، فقد اتّسعت العلاقات العثمانية مع أوروبا، بدءاً من أواخر القرن الثامن عشر، إذ اتخذ السلطان سليم الثالث خطوات نحو تقوية السلطة المركزية العثمانية. وكان شاغله الرئيسي يتمثل في إنشاء جيش قوي، لأن هزيمة الجيش العثماني في حروبه مع روسيا والنمسا، أثبتت تهافت مبادئه الحربية وتقنيته العسكرية. كان إصلاح الجيش وإعادة تجهيزه يتطلبان الاستعانة بالإنجازات والخبرات والأساليب الأوروبية، فكان انحطاط الإمبراطورية هو الدافع لتحويلها إلى دولة حديثة، أو بتعبير آخر إلى «أوربتها»^(٣).

ترافق الانفتاح المتزايد على أوروبا مع الوقوع في تبعية اقتصادية للسوق الرأسمالية العالمية، فنشطت العلاقات السلعية - النقدية، على حساب النمط الزراعي - الإقطاعي، ونمت طبقة جديدة في المجتمع من أصحاب الأموال في مقابل أصحاب الأراضي. هذا التحوّل الاقتصادي المتزايد باتجاه البرجوازية خلّف وراءه حركة ثقافية تنويرية خصوصاً في سوريا ولبنان، بدءاً منذ خمسينات القرن التاسع عشر^(٤).

ولقد كانت الحاجة ماسة إلى إجراء إصلاحات جذرية تشمل كافة شؤون الدولة العثمانية، فكان مطلوباً بشكل أساسي فرض المساواة في الحقوق والواجبات وعلمنة القوانين، لتمكّن البرجوازية الناشئة، من تثبيت أقدامها بوجه الإقطاعيين المتحكّمين بشؤون الدولة والمقاطعات. فنظام الطوائف والحرف وتقسيم السكان تبعاً لانتمائهم الديني والحرفي، حيث كان التمايز واضحاً بين سكان الدولة الواحدة لاختلافهم في الطائفة الدينية، إذ كانت الشريعة الإسلامية تعطي المسلمين أولوية تامّة على بقية الأديان التي كان يعتبر أتباعها مواطنين من درجة ثانية. هذا

(١) حُتي، المرجع السابق، ص. ٢٣٧ - ٢٣٨.

(٢) م. ن، ص. ٢٣٩.

(٣) ليفين: الفكر الاجتماعي والسياسي الحديث في لبنان وسوريا ومصر، ص. ١٣.

(٤) م. ن، ص. ٦٠ - ٧.

النظام الذي كان ركيزة الوضع الإقطاعي الزراعي - العسكري، لم يعد ملائماً ولا بإمكانه الاستمرار مع تغيير نمط علاقات الإنتاج، وبروز الطبقة البرجوازية التجارية الصاعدة من رحم الطبقات المحرومة، والتي نشرت في صعودها ودفاعها عن وجودها النامي، أفكار الحرّية والمساواة والإخوة. فكانت علمنة القوانين أيضاً أحد الأسس التقدّمية^(١).

تنبّه عدد غير قليل من الحكّام الإسلاميين، خصوصاً في القرن التاسع عشر لضرورة البحث عن تشريعات ونظم جديدة تضمّن النهضة والارتقاء، محاولين بذلك "التكيّف مع مجرى التطوّر الرأسمالي العالمي بتطبيق إصلاحات فوقية"^(٢). تذكر من هؤلاء الحكّام والمصلحين السلطان العثماني محمود الثاني، محمّد علي باشا المصري، أحمد بك في تونس، الأمير عبد القادر الجزائري، خير الدين باشا التونسي، ومدحت باشا أبو الدستور العثماني^(٣).

لكن هذه الإصلاحات اصطدمت بمعارضة القوى التقليدية المستفيدة من النظام الإقطاعي العسكري المترهّل، خصوصاً علماء الدين التقليديون الجامدون، وزعماء الطرق الصوفية والإقطاعيون وقوى الإنكشارية^(٤). فقد ألغى عبد الحميد الإصلاحات التي وضعها مدحت باشا سنة ١٨٧٨، بعد سنتين فقط من إقرارها^(٥). فقوى بذلك سلطته وحارب كلّ دعوات الإصلاح أو الانفصال، والتي كانت تصل إلى حد الثورات، كلّ ذلك تحت شعار رفعه عبد الحميد، وهو شعار الجامعة الإسلامية والدفاع عن الإسلام والمسلمين، مستغلاً في ذلك نفوذ العلماء ورجال الدين التقليديين وأصحاب الطرق الصوفية على الشارع الإسلامي الجاهل والفقير^(٦).

أمّا الدول الأوروبية، فكانت تراقب وضع السلطنة عن كثب، وأصبحت منذ القرن التاسع عشر تتدخّل مباشرة في شؤون الدولة الداخلية، وتحاول عبر مسألة حماية الأقليات الدينية المسيحية، تثبيت أقدامها الاستعمارية في السلطنة، كما أنها تدخّلت في اقتصاد الدولة المالي بشكل مباشر أيضاً بدءاً من ثمانينات القرن التاسع عشر عبر لجان استيفاء الديون^(٧).

أمّام هذه الوقائع، وجد الفكر العربي نفسه يواجه السؤال - التحدي: كيف يمكن الخروج

(١) زيادة، خالد: مقدّمة في كتاب، "عبرة وذكرى": ص ١٨ - ٢١.

(٢) ليفين: المرجع السابق، ص ٩.

(٣) م.ن، ص ١٨ - ١٩.

(٤) حوراني، ألبرت: الفكر العربي في عصر النهضة، ص ٦٧ - ٦٨.

(٥) حتّي، المرجع السابق، ص ٣٤٣ - ٣٤٤.

(٦) لوتسكي: تاريخ الأقطار العربية الحديث: ص ٣٨١.

(٧) م.ن، ص ٣٨٣ - ٣٨٥.

من التخلّف إلى النهضة؟ وبالتالي ما هو السبيل والوسائل المؤدّية إلى التقدّم والحداثة واللاحق
بركب العصر الحديث؟

إنّ الإجابة على هذا السؤال الضخم، تعني بالتأكيد اتّخاذ موقف يحدّد أسباب التأخّر
الإسلامي، ومن ثمّ تحديد سبل الخلاص من هذا التخلّف للوصول إلى الحداثة والفلاح. كلّ
ذلك يتطلّب بحثاً في التاريخ والمجتمع والدين والحضارة، مع ما يتبع هذا من تفاصيل ونقاشات
وفرضيات وتعليقات قد تصل إلى بحث كلّ ما يهم الإنسان العربي. إذا إشكالية التخلّف
والتقدّم هي تحدّ كبير فعلاً يواجه العرب لغاية الآن. ويبدو أنهم لم يقدرُوا بعد على حلّه^(١). إنّ
هذا التحديّ عكس عند العرب ردّاً، أو استجابة اختلفت بين مفكرهم بسبب اختلاف موقعهم
الطبقي، وانتمائهم الديني، نمط ثقافتهم، الانتماء الجغرافي، وغير ذلك من العوامل الاجتماعية
والسياسية.

لكنّ هذا التعدّد في الاستجابات أو الردود يمكننا حصره في تيارين أساسيين: الأول التيار
المحافظ، والثاني التيار المستقبلي. يتميّز الأول بأنه: «وثبة إلى الخلف فوق التيار (الحضاري الغربي
القادم) صوب الماضي، في شكل تحجّر وجمود في الحاضر»^(٢) باحثاً عن مصدر قوّة للذات الضعيفة
في ماض سالف سحيق، جاعلاً من هذا الماضي ملجأه الواقعي من ألم الصدمة الواقعية. أمّا الخط
المستقبلي فإنه يمتاز بكونه «وثبة إلى الأمام صوب المستقبل في شكل تغيير سريع للحاضر»^(٣).
شعوراً منه بضعفه، ولظنه أنّ بإمكانه اكتساب القوّة عبر السير في التيار القادم الجارف^(٤).

إنّ هاتين الاستجابتين قاتلتان للحضارة، فالأولى تقتلها في الجمود والتحجّر، بينما تقتلها
الثانية بتخليها عن الإبداع الذاتي للذات الحضارية المتميزة^(٥).

انبثق عن التيار السلفي التيار الإصلاحية الإسلامي، فيما انبثق عن التيار المستقبلي التيار
العلماني. ومع ذلك يمكننا تحديد مواصفات التيار السلفي ووليدته الإصلاحية بما يلي: «الفكر
المستند إلى التقليد، ميل للنظر إلى وراء، السلف، التحجّر، السلطة، العقيدة التي تتجاوز الواقع،
التوجّه إلغائي للفكر، نظرات ستاتيكية للقيم الاجتماعية، أزلية الحقيقة»^(٦). بينما تتحدّد
مواصفات التيار المستقبلي ووليدته العلماني بما يلي: «الفكر المتّجه نحو التحديث. ميل للنظر إلى

(١) زيادة، طارق، «إشكالية التراث والحداثة» مجلّة: الأزمنة، قبرص، المجلّد الثاني، العدد ٩، آذار - نيسان (١٩٨٨)، ص. ٣٣.

(٢) العكرة أدونيس «مقدّمة في كتاب»: ابن رشيد وفلسفته: تأليف فرح أنطون، دار الطليعة، (١٩٨١)، ص. ٦٠.

(٣) م. ن، ص. ٦٠.

(٤) شرابي، هشام: المثقّفون العرب والغرب: دار النهار للنشر، بيروت، ط ٣، (١٩٨١)، ص. ٢٤.

الأمام، التقدّم، النفعية، العلم، العقيدة العلمية، التوجّه المادي للفكر، نظرات ديناميكية للقيم الاجتماعية، نسبية الحقيقة^(١).

ويبدو واضحاً مما تقدّم أنّ الأساس الفكري للتيار المحافظ والإصلاحي هو الدين. لكن، في حين التزم المحافظون بالحدّ الأقصى المتطرّف للمواصفات السالفة، وعارضوا بشكل صارم مواصفات التيار المقابل - التي تمثّل في الواقع القيم الحضارية العلمية الغربية - كان الإصلاحيون منفتحين على قيم العلم ومنجزاته. فبرّروا فرضياتهم ونظرياتهم بأساليب تقليدية، وغلبت الدعاية والمماحكة على مقاربتهم للأمور، بدلاً من النقد والتحليل^(٢).

وعلى الطرف الآخر من المعادلة، مثّل العلم والمعرفة الحديثة، أساس نظريات التيار المستقبلي والعلماني. فلم يكن مفكّرو هذا التيار ملتزمين بأيّ مواقف قبلية تفرض عليهم حدوداً في تطلّعاتهم ورؤياهم للإشكاليات القائمة، لذلك سيطر الموقف اللاديني على طروحاتهم^(٣).

تميّز تيار العلماء السلفي - المحافظ، المتمثّل في العلماء التقليديين وزعماء الطرق الصوفية بالدفاع عن السلطة القائمة، فكانوا أكثر أعوانها إخلاصاً، معتبرين منصب الخلافة، ظلّ الله على الأرض. فعلى الرعيّة أن تطيعه لأنه يمثّل المشيئة الإلهية وينفذها. لقد كانت نظرية هؤلاء في حقّ الخليفة المطلق في السلطة، لا تشبه كثيراً نظرية حقّ الملوك الإلهي الأوروبية، بل تلك النظرية التي استعملتها الكنيسة الروسية الأرثوذكسية لتبرير حكم القيصرية المطلق، فلقد قبلت المؤسسة الدينية العثمانية، كما في روسيا الخضوع الكامل للمؤسسة الحاكمة، في مقابل اعتراف الأخيرة بحقوقها وامتيازاتها في النظام الاجتماعي. ولقد مثّل العلماء المحافظون دائماً عاملاً أساسياً في خدمة النظام واستقراره. كونهم شكّلوا - إلى جانب الجيش وموظفي الدولة - واحداً من أكثر التنظيمات أهميّة في المجتمع، كان دورهم يشتمل على مدى واسع من الوظائف، إذا كانوا بمثابة القادة في القرى والمدن. يعملون قضاة، ويقومون بالتوجيه السياسي والديني بأسم السلطان أيام الجمعة، ويعلمون الصغار، ويعقدون الزواج ويصلّون على الموتى^(٤).

وطالما بقي موقع السلطة الرسمية قوياً، بقي موقف المحافظين لا يساوم. لذا دأبوا على النظر إلى

(١) م. ن، ص. ٢٤.

(٢) م. ن، ص. ٢٤.

(٣) م. ن، ص. ٢٤.

(٤) م. ن، ص. ٢٦.

الدعوات التقدّمية لحكومة دستورية ولديمقراطية برلمانية، ولتمثيل الشعبي في ريبة واضحة، معتبرين " أنها لم تكن تنتهك ما جاء في القانون " بل أدوات صُممت لتقويض السيادة الإسلامية " (١) وفي الحقيقة فإنه لم يكن للمحافظين طرح إيديولوجي بالمعنى الكامل للكلمة، فتقافتهم التقليدية التي لا تفترق كثيراً عن ثقافة القرون الوسطى الإسلامية، وموقعهم الطبقي الموالي بشكل كامل للنظام الاستبدادي التقليدي، جعلاً تفكيرهم السياسي منصباً على الدفاع عن الخلافة، وتسويق وجود السلطان - المستبد كخليفة لله. وكانوا في ذلك يستوحون الفكر الإسلامي القديم. فعلاقة الله بالعبد (الإنسان) توازي على الصعيد السياسي - الاجتماعي، علاقة الخليفة بالفرد (المواطن)، علاقة خضوع مطلقة. " لذا كانت كتابات المحافظين السياسية مكتوبة بأسلوب ولغة صمما لحجب وقائع الحياة اليومية عن عقل المؤمن. وعلى هذا طرحت جانباً الاهتمامات الملموسة بالوجود " (٢).

كان أبو الهدى الصيادي شيخ الطريقة الرفاعية الصوفية من أبرز الأصوات التي جسّدت موقف التيار المحافظ في أواخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين. إذ إنّه ذهب إلى أبعد حد ممكن في الدفاع عن صوابية أعمال السلطان عبد الحميد، معتبراً أنه ظل الله على الأرض، وعلى المسلمين إطاعته سواء أكان عادلاً أم جائراً، ورأى أنه لا يجوز لأحد أن يثور على السلطان ليعزله حتّى ولو خالف السلطان حدود الشريعة (٣). ومن جهة ثانية أيدّ أبو الهدى الصيادي الأحكام القانونية التي استقتها الدولة العثمانية من القوانين الغربية الحديثة، معتقداً أنّ هذه الأحكام محرّفة من أصل الأحكام الشرعية، وأنّ الزمان يقتضي الأخذ بها. وأنّ هذه القوانين التي تستلهم العدل والمساواة لا تخرج عن الشريعة في شيء (٤). ومن الجدير ذكره أيضاً، أنّ الصيادي دعا بقوة إلى الوحدة الإسلامية تحت راية السلطان دوغما طرح لأي إصلاحات ضرورية، وقد كان في ذلك مثل كلّ العلماء المحافظين.

لكن الإصلاحيين المسلمين، وهم - كما أشرنا سابقاً - الفئة التي انبثقت عن التيار السلفي المحافظ، والمعبرة عن تطلّعات الفئات البرجوازية الإسلامية في بداية صعودها ونموها (٥). اختلفوا مع العلماء المحافظين - رغم أنّ هؤلاء الاصلاحيين يحملون معظم العناصر الثقافية للمحافظين -

(١) م. ن، ص. ٢٦.

(٢) م. ن، ص ص. ٢٦ - ٢٧.

(٣) الصيادي، أبو الهدى: داعي الرشاد لسبيل الاتحاد والانقياد، الطبعة السلطانية، القاهرة (لا،ت) ص ص. ٨ - ١٢.

(٤) م. ن، ص. ٣٨.

(٥) ليثين: الفكر الاجتماعي والسياسي، ص. ١٣١.

وكانوا غالباً أعداء النظام الاستبدادي المطلق، فساهم الإصلاحيون وإلى مقدار ما نجحوا، في تقويض نظام العلماء الفكري، وبالتالي تقويض موقفهم في المجتمع^(١).

وفي الحقيقة، فإنَّ الأرضية التي انطلق منها الإصلاحيون هي الأرضية الدينية للمحافظين، لكن الفارق الأساسي بين التيارين، هو أنَّ الإصلاحيين اختاروا "صياغة رد عقلائي للتحدي الفكري والسياسي الآتي من الغرب"، محاولين خلال هذا الرد تجاوز الفئات المحافظة والتكيف مع الحضارة الغربية الحديثة. أمَّا المحافظون فرأوا بأنه لا يمكن التكيف مع الحضارة الغربية دون الخضوع للغرب^(٢).

لقد اتَّفَق الإصلاحيون وكلَّ المفكرين التقدميين المناهضين للنظام العثماني، على أنَّ نظام الاستبداد العثماني - الذي مارسه السلطان التركي عبد الحميد بشكل دموي من العام ١٨٧٦ حتى ١٩٠٨ - غير صالح لنهضة الدولة وتقدمها، وبالتالي فإنَّهم أجمعوا على ضرورة تقييد سلطة السلطان السياسية وإشراك الشعب - بطريقة ما - في السلطة^(٣).

لكن هذا الإصلاح السياسي افترق فيه التقدميون العلمانيون عن الإصلاحيين الإسلاميين، في أنَّ العلمانيين رأوا ذلك ممكناً باستعارة المؤسسات الأوروبية في تنظيم الدولة والمجتمع، بينما أصرَّ الإصلاحيون على أنه لا حاجة بنا إلى الأخذ عن الغرب ومؤسساته، لأنَّ في الإسلام الأصل المؤسسات الكافية لتحديث الدولة. أمَّا إذا لم نجد في الإسلام ما يفي حاجتنا، فعندها لا مانع من الإستعارة عن أوروبا. لكنَّهم أكدوا أنَّ ما يقدِّمه الإسلام من أنظمة ومؤسسات يفوق بمراحل أي شيء تقدّمه أوروبا^(٤). لكن هذه الدعوة البريئة المظهر، الداعية إلى عودة المسلمين إلى الإسلام الراشدي، تعني، إذا ما حملت إلى نهايتها المنطقية، تهديداً خطيراً لمؤسسات النظام ورجاله القيميين عليه. وبالتالي إحداث تغييرات جذرية في المؤسسات السلطوية والاجتماعية^(٥).

لقد اعتبر الطهطاوي، إنَّ العلماء يشكّلون الفئة الوحيدة القادرة على نقل التعليم الجديد إلى الجيل الجديد، وهذا يعني أنَّ المعرفة الأوروبية يجب أن تمر عبر العلماء. وأنهم يجب أن يشرفوا على تعليمها. لكن المقارنة بين تقدّم أوروبا وانحلال الإسلام لم تكن للطهطاوي ومعاصريه نذير تهديد فعلي، مثلما أضحت للأفغاني وتلامذته. بل إنَّ أوروبا كانت للطهطاوي

(١) شرايبي، هشام: المثقفون العرب والغرب: ص ٢٦ - ٢٧.

(٢) م. ن، ص ٢٧.

(٣) المحافظة، علي: الاتجاهات الفكرية والاجتماعية عند العرب، الدار الأهلية للنشر والتوزيع، بيروت (١٩٨٠)، ص ١٠٦.

(٤) شرايبي، هشام: المثقفون العرب والغرب: ص ٦١.

(٥) م. ن، ص ٤٨.

مصدر أمل للنهضة كون الإستعارة عنها ستكون وسيلة للحاق بها، على شرط أن تكون استعارة سليمة^(١). وعلى صعيد آخر رأى الطهطاوي، أن العدل هو أساس العمران، وهو من أهم أسباب تعمير الممالك، فأكد أن أهم حقوق المواطن هي الحرية، وأن الإنسان يكون حراً حينما يلتزم بقانون البلاد، لأن القانون يضمن له التمتع بالحقوق المدنية ثم وضع الطهطاوي نصب عينيه سلطانه محمد علي. ضمن نظرية "المستبد العادل"، لنقل البلاد من التخلف إلى النهضة، لذلك لم ير ضرورة ماسة لإشراك الشعب في السلطة أو على الأقل، للحد من سلطة الحاكم^(٢).

لكن خير الدين التونسي، رأى عكس الطهطاوي أن نظام المستبد العادل لا يمكن أن ينقل البلاد من التخلف إلى النهضة، لأنه إن وجد هذا الملك العادل، فمن يضمن أن يبقى عادلاً، وأعطى مثلاً على ذلك نابوليون بونابرت. لذلك رأى ضرورة إشراك الشعب في السلطة عبر الوزراء والنواب بحيث يتشاركون مع الملك في الحكم وتنظيم شؤون الدولة، ورأى أن وجود وزراء ونواب مع الملك في الحكم هو أفضل للملك وللدولة^(٣). وهكذا فإن فكر خير الدين يمثل في نقاط عدة قفزة نوعية عن فكر الطهطاوي، ولعل السبب في ذلك هو دور خير الدين كرئيس للوزارة التونسية لعدة سنوات. وكذلك تعرفه أكثر من الطهطاوي على منافع الديمقراطية الأوروبية، لذلك رأى أن نظام الحكم الديمقراطي الغربي هو سبب نهضة الغرب وتقدمه^(٤).

ومع الاقتراب من أواخر القرن التاسع عشر بدأ الخناق يشتد أكثر فأكثر على الدول العربية والإسلامية، وبدأت الدولة العثمانية تفقد مستعمراتها العربية التي بدأت بالسقوط تدريجياً تحت الحكم الاستعماري الأوروبي. فلم تعد أوروبا لمفكري العرب في تلك الفترة مثلما كانت عند أسلافهم قبل عدة عقود. لذا رأت الحركة الإصلاحية الإسلامية أن العالم الإسلامي يخوض صراعاً حاسماً مع أوروبا. فلم تعد المسألة تنتهي بالإشارة إلى مسألة النهضة ضمن إطار الاستعارة وحدودها وكيفيتها ومبرراتها الشرعية كما كانت للطهطاوي والتونسي، بل أصبح الأمر يتطلب الإنقاذ السريع من خطر محقق وداهم. من هنا كان سعي الأفغاني وتلامذته للوصول إلى السلطة السياسية لأجل تجنب الوقوع في كارثة محدقة، ما تعب الأفغاني وعبداه من التحذير منها. فلقد تحدّد دور الإصلاحيين في ضوء خلفية من الإنهيار السياسي: داخلياً، أصبح العالم الإسلامي مجزئاً في شكل استنزف معه قوته وحطّم إرادته في القتال. والآن تعرّض

(١) الطهطاوي، رفاة رافع: مناهج الألباب المصرية في مباح الآداب العصرية. الطبعة الثالثة. (لا،ن) القاهرة (١٩١٣)، ص. ٣٧٣.

(٢) المحافظة، علي: الاتجاهات الفكرية والاجتماعية، ص. ٩٨.

(٣) م. ن، ص. ١٠١ - ١٠٢.

(٤) م. ن، ص. ١٠٤.

للتهديد، بل وقع فريسة للاستغلال الأوروبي، وفي الواقع فقد استفادت الدول الأوروبية استفادة كاملة من استمرار انحلال المسلمين وتقهقرهم وسدّدت إليهم ضربات شرسة وموجعة^(١).

اعتبر الأفغاني أنّ الوحدة أهم أسس النهضة، وبالتالي مواجهة الغرب^(٢)، بعد أن كان الطهطاوي والتونسي قد طرحا قبله بعدة سنوات أهميّة التركيز على عوامل التحديث العلمي والصناعي والزراعي والتغيير الاجتماعي والسياسي. ومن جهة ثانية، كان طرح الأفغاني للوحدة على أساس وجود ملك عادل يتقيّد بالشريعة^(٣). لكن الأفغاني لم يتخلّ عن ضرورة اشتراك الشعب في السلطة، فحاول التوفيق بين نظرية الشورى الإسلامية وبين الديمقراطية المستمدّة من مبادئ الثورة الفرنسية. فاعتبر الأمة مصدر السلطات والتشريعات التي على الحاكم أن يكون أميناً عليها. وفي مقابل استبداد عبد الحميد الجائر ورفضه إحداث إصلاحات، حث الأفغاني المسلمين على أخذ حريتهم بالقوّة، معتبراً أنه ليس من ملك أو حاكم يرضى باللين أن يتخلّى عن تسلّطه على الرعية واستبداده بها^(٤).

ولعل الأفغاني كان أكثر الإصلاحيين الإسلاميين محافظة في دعوته النهضةية. إذ إنه مع دعوته لإحياء الجامعة الإسلامية وإقامة الوحدة الدينية لمواجهة أوروبا. تمّنى لو يعود المسلمون إلى العصر الذهبي للإسلام وبيتعدون عن حضارة أوروبا. فنصح زعماء الإسلام أن لا ينفقوا أموالهم « لتكثير الجيوش ومظاهرة الدول العظيمة، ومداخلة أعوان التمدّن وأنصار الحرّية، ويُسْتغنى عن كلّ هذا بالسير على نهج الخلفاء الراشدين، والرجوع إلى الأصول الأولى في الديانة الإسلامية^(٥)».

لكن مفهوم محمّد عبده للإصلاح الإسلامي، كان أكثر انتشاراً من طروحات الأفغاني في هذا الإطار، إذ برغم تشديد عبده على ضرورة العودة إلى إسلام الخلفاء الراشدين كأساس للنهضة الإسلامية، فإنه أقرّ بوضوح ضرورة الاستعارة عن أوروبا، فربط الإصلاح الديني بالإصلاح الدنيوي، وهذا مما أكّده أيضاً رشيد رضا وشكيب أرسلان، من أنّ الإصلاح الحقيقي مستحيل من دون دمج الإصلاح الديني في الإصلاح الاجتماعي^(٦). وقد أكّد رشيد رضا كمحمّد

(١) شرايبي، هشام: المثقّفون العرب والغرب: ص. ٤٠.

(٢) الخزومي، محمّد: خاطرات الأفغاني، دار الحقيقة، بيروت (١٩٨٠)، ص. ٢٣٧.

(٣) م. ن، ص. ٩٠.

(٤) م. ن، ص. ٤٠.

(٥) رضا، محمّد رشيد: تاريخ الأستاذ الإمام الشيخ محمّد عبده، مطبعة المنار، القاهرة، (١٩٣١) الجزء الأول، ص. ٣٠٩.

(٦) م. ن، «المقدّمة».

عبده ضرورة جعل الحكومة شوروية تقييم العدل والمساواة بين الرعية، وتختار لإدارة شؤون الأمة موظفين أكفأ مخلصين^(١)، أي جعل الحكام إجراء للأمة لا سادة عليها أو مستبدّين بها^(٢). كما رأى بأنّ الإصلاح هو مهمّة الحاكم والمحكوم، وإن أخطأ الأول فلا يجب أن يخطئ الثاني^(٣). وفي فترة لاحقة أكد رضا أنّ الجمعيات هي السبب الأول في النهضة مشدداً على دورها السياسي والاجتماعي والتربوي الكبير، وفي توجيه الفرد وتنشئته وقيادته^(٤).

هذه أبرز سمات التيار الإصلاحي النهضوي، والتي أخذت غالباً اتجاهين مترافقين للوصول إلى هدف النهضة. عنيت بهما، الإصلاح الديني والإصلاح الدنيوي. ومن المفيد هنا التذكير، بأنّ هذه الثنائية هي ما يميّز بشكل أساسي الفكر الإصلاحي عن الحركات السلفية الأصولية للبعث الإسلامي، كالسوسية والمهدية والوهابية، والتي تتّجه في أهدافها نحو الإصلاح الديني فقط، في شكل تطهير مسلكي واعتقادي ديني.

على الطرف المقابل مما أسلفنا القول فيه يقف التيار المستقبلي ووليدته التيار العلماني واللدان كما سبق وأشرنا على الصفحات السابقة - انطلقا من أسس مغايرة إلى حد بعيد لتلك التي انطلق منها المحافظون والإصلاحيون. فالدين الذي كان نقطة أساسية في مفاهيم الفئة الثانية، لم يكن له دوراً أساسياً لدى الفئة الأولى. فالعلمانيون جعلوا الدين عاملاً ثانوياً وخلفية حضارية للنهضة العربية المرجوة، فيما لم يعرّه التغريبيون أي دور أساسي أو اجتماعي على الإطلاق، لأنّ العلم وليس الدين كان أساس منطلقاتهم.

لقد أصرّ التحديثيون، أنّ النهضة لا يمكن إحرازها إلاّ على أسس العقل وبمساعدة المعارف والتنوير، ومع أنهم اتفقوا مع الإصلاحيين على خطورة الاستبداد الذي يعيق تطوّر البلاد، لكنهم رأوا أنّ الحلّ لا يكون بالعودة إلى عصر الإسلام الراشدي، بل التوجّه نحو الحضارة الأوروبية العلمية وأنظمتها وقيمها ومؤسّساتها الحديثة^(٥).

ومن الجدير ذكره في هذا السياق، أنّ أوائل المفكرين التحديثيين العلمانيين، كانوا من سوريا ولبنان وبالضبط من مسيحي هذين البلدين. وذلك يعود لعدّة أسباب منها: تشكّل الطبقة البرجوازية التجارية في سوريا ولبنان من المسيحيين في بداية الأمر، وذلك منذ النصف الثاني

(١) رضا، محمّد رشيد: "الجنسية والدين الإسلامي" مجلة المنار، مجلّد ٢، ج ٢٢، ص. ٣٤٥.

(٢) رضا، محمّد رشيد: "سنن الاجتماع في الحاكمين والمحكومين" مجلة المنار، مجلّد ٢، ج ١٠، ص. ١٠٩.

(٣) رضا، محمّد رشيد: "من المسؤول الحكومة أم الشعب؟" مجلة المنار، مجلّد ١، (١٨٩٩) ص. ٨٧١ - ٨٧٢.

(٤) رضا، محمّد رشيد: "العلم والحرب" مجلة المنار، المجلّد العاشر ص. ٣٤٢.

(٥) لفيّين: الفكر الاجتماعي والسياسي، ص. ٤٥.

للقرن التاسع عشر. فأدى ذلك إلى تعميق علاقة هؤلاء مع أوروبا. وكان دور الإرساليات التبشيرية التي لاقت رواجاً في هذين البلدين، أساسياً لنشر الثقافة الأوروبية وتيسير الاطلاع على المفاهيم العلمية والسياسية والاجتماعية الحديثة^(١). ومن جهة ثانية كان وضع المسيحيين الذين عانوا كثيراً من النظام السياسي - الديني العثماني - لأنه وضعهم أهل ذمة وذلك طبقاً للشريعة الإسلامية. من هنا، نقول إنَّ هذا الوضع جعلهم يدركون منذ البداية، أنَّ الحلَّ الوحيد لمعضلة الاغتراب يكمن في علمنة النظرة إلى التاريخ، وعلمنة الأسس التي يبنى عليها المجتمع والدولة. وذلك لإيجاد أرضية تلاق مشتركة مع المسلمين^(٢).

ومع نمو النشاط التجاري - البرجوازي تدريجياً في المنطقة العربية، برزت قوى اجتماعية جديدة، تناهض النظام الإقطاعي العسكري والزراعي السائد ونظام الاستبداد الحميدي، وتحاول فرض نفسها على المسرح السياسي والاجتماعي، فتوجّه التحديثيون - العلمانيون صوب أوروبا الحديثة ليستوحوا منها سبل النهضة والتطوير، وأخذوا الكثير من أفكار الثورة الفرنسية والفكر الأوروبي في تلك الآونة^(٣).

أكّد البستاني أنَّ سبب انحطاط الشرق هو الحكومة الفاسدة، ولإصلاح هذه الحالة لا بدَّ من حكومة صالحة تركز على أسس تحقّق العدالة والمساواة بين المواطنين، وعلى ضرورة فصل السلطة الدينية عن السلطة السياسية، وتوحيد الناس على أساس وطني لا ديني^(٤). كما أكّد فرنسيس مراه السوري ضرورة علمنة القوانين وفرض المساواة أمام القانون على كلِّ المواطنين^(٥).

وفي أواخر القرن الماضي وأوائل القرن العشرين، طرح شبلي الشميل موقفاً قريباً من البستاني، فقال بأنَّ شكل الحكم هو أهم عامل يقرّر تطوّر الأمم التقدّمي أو تخلفها، وأنَّ الحكومات تتميز إضافة إلى ذلك بعضها عن بعض، تبعاً لاختلاف مستويات تطوّر الشعوب ودرجة وعيها، وفي رأي الشميل أنَّ تطوّر شكل الحكم هو توأم ملازم لتطوّر المجتمع، فالبون الفاصل برأيه بين تخلف الشرق وتقدّم الغرب، يعود إلى أنَّ الأول يعيش تحت استبداد الملوك والحكام. بينما تحكّم الثاني الشرائع والأنظمة^(٦).

(١) م. ن، ص ص. ٤٧ - ٤٨.

(٢) شرابي،: المتفقون العرب والغرب: ص ص. ٧٤ - ٧٥.

(٣) ليفين: الفكر الاجتماعي والسياسي، ص. ٥٣.

(٤) م. ن، ص. ٧٠.

(٥) م. ن، ص. ١٠٠، هامش ١٩.

(٦) م. ن، ص. ١٤٣.

وفي نفس الفترة أيضاً، نجد فرح أنطون يدافع بقوة عن ضرورة فصل السلطة الدينية عن السلطة السياسية، وتبني الأنظمة السياسية الأوروبية وشكل تنظيم الدولة، وأحداث نهضة علمية واجتماعية وتربوية واقتصادية، وبذلك يمكن تحقيق الإصلاح والنهضة. ورأى أنطون أنّ الإصلاح على أساس الدين هو أمر غير مقبول اليوم، في عصر طغت فيه المفاهيم العلمية والعقل على مفاهيم الميتافيزيقيا والتقليد^(١).

ومما لا شكّ فيه أنّ تيار التحديث هذا، لم يكن موحد الرأي تماماً حول المشكلات النهضوية المطروحة. بل كان هناك تفاوت بين مفكره. فاقترب قسم منهم من مفاهيم الحركة الإصلاحية الإسلامية، وذهب قسم آخر إلى حد غير عملي وغير مقبول، وهؤلاء من يسمون بالتغريبيين كطه حسين ولطفي السيد وحركة مصطفى كمال (أتاتورك) في عشرينات وثلاثينات القرن العشرين.

ولن ندخل الآن في مزيد تفاصيل حول آراء المفكرين العرب في موضوع النهضة، إذ سنلجأ إلى ذلك، كلما دعت الحاجة على الصفحات القادمة. ولكننا سنتقل إلى الفصل الثاني لنعالج موقف شكيب أرسلان في تحديد عوامل التخلّف العربي والإسلامي.

(١) أنطون فرح: ابن رشد وفلسفته، ص ص ١٥٠ - ١٧٠.

عوامل السقوط والتخلف لدى أرسلان

حدّد الأفغاني أبرز دعاة حركة الإصلاح الإسلامي سبب التخلف الإسلامي، ووسيلة النهضة في جملة موجزة بليغة تقول: «كلّ مسلم مريض، دواؤه في القرآن»^(١). إنّ قولاً كهذا يعني أنّ المسلمين ليسوا مسلمين فعلاً، وهذا ما أدى إلى انحلالهم وضعفهم. والعلاج الموصل إلى القوة يتطلّب قبل أي شيء آخر عودة المسلمين إلى الإسلام الصحيح.

تعرفّ أرسلان منذ مطلع حياته السياسية إلى الأفغاني، والتقاء أكثر من مرّة، وأشاد به كثيراً، وسمّاه «موقظ الشرق». ولم يكن أثر الأفغاني وحده ماثلاً في ذهن أرسلان، بل هناك أثر محمّد عبده، الذي تعرفّ إليه أرسلان عن كُتُب في بيروت، خلال فترة نفي عبده من مصر إثر الثورة العرابية. فكان أرسلان تلميذاً لبعض الوقت لعبده. أضف إلى ذلك، العلاقة المتينة التي ربطت هذا الأخير بعائلة أرسلان الإقطاعية المتنفّذة في جبل لبنان. ويصف الشاب أرسلان محمّد عبده بإعجاب كبير، ويرى فيه عالماً وليس عالماً فقط^(٢). مما يدل على مدى الأثر الذي تركته أفكار عبده في تفكير أرسلان، وهو ما استمر معه طيلة حياته.

على صعيد آخر، ارتبط أرسلان بصدّاقة عميقة جداً، لعلها من أعمق ما نعرف من صدّاقاته، وهي صدّاقته لرشيد رضا، ويؤكّد ذلك الرسائل المتبادلة بين الرجلين على مدى عدّة عقود والتي نُشر قسم كبير منها^(٣).

أوردنا هذه الملاحظات لتؤكّد قبل بحثنا لفكر أرسلان في مسألة النهضة، مدى تأثر أرسلان برواد حركة الإصلاح الإسلامي، التي ينتمي إليها أرسلان، والتي بقي طوال حياته يدافع عن أغلب أفكارها، ليس من موقع المفكّر والكاتب الصحفي فقط، بل من موقع القائد السياسي المسؤول. ومما ينبغي الإشارة إليه هنا، أنّ ثقافة أرسلان كانت ثقافة تجمع بين التعليم الإسلامي التقليدي السائد في أواخر القرن الماضي، والثقافة العلمية التي كانت آخذة بالنمو في مدارس متعدّدة في جبل لبنان. لكن في كلّ الأحوال لم يتخصّص أرسلان ثقافياً في أي معهد عالٍ. إلاّ أنّه

(١) الخزومي، محمّد باشا: خاطرات الأفغاني، دار الحقيقة، بيروت (١٩٨٠)، ص. ٣١٠.

(٢) أرسلان شكيب: سيرة ذاتية، ص. ٣٠.

(٣) راجع: الشرباصي، أحمد: أمير البيان شكيب أرسلان، الجزء الثاني.

تابع عملية تثقيف ذاتي استمرت معه طوال حياته، فشملت ثقافته، وبالتالي كتاباته معظم المسائل السياسية والاجتماعية والدينية وغيرها، ووجد في العمل السياسي وفي الصحافة مجال التعبير عن أفكاره.

عالج أرسلان إشكالية التخلف والتقدم بذهن الإصلاح الإسلامي، فتابع بوضوح خطوات عبده ورضا وغيرهما. لكن أرسلان تميّز عنهما، بأنه لم يكن رجل دين مثلهما، ولا كان له موقع ديني خاص. كما أنه لم يتفرّغ بالشكل الذي تفرّغ فيه لمعالجة قضايا الإصلاح الديني الإسلامي، فقد كان أرسلان في الواقع رجل سياسة بالدرجة الأولى، وكان تصديّه طوال حياته للمشكلات السياسية الإسلامية والعربية شاغله الأساسي. ولكن كلّ هذا لا يعني ابتعاداً منه عن قضايا الإصلاح الديني الذي أولاه عبده ورضا اهتماماً أساسياً، بل إنه يعني على الأقل، أنّ أرسلان اتخذ في كتاباته الدينية طابعاً عاماً، ولم يدخل إلى حد بعيد في التفاصيل التي دخل فيها الإثنان.

طرح أرسلان أراءه في مسألة التخلف والتقدم الإسلامي في كتاب له أصدره في أوائل الثلاثينات، حاز آنذاك على شهرة كبيرة بين المسلمين، نعتي به كتاب "لماذا تأخّر المسلمون ولماذا تقدّم غيرهم"^(١). وكان نشره بمناسبة الرد على سؤال طرحه عليه أحد مؤيديه حول نظرة أرسلان في تلك المسألة.

قسّم أرسلان أسباب الانحطاط الإسلامي إلى نوعين من العوامل. الأولى داخلية، والثانية خارجية. تتمحور الأسباب الداخلية بشكل عام حول القضايا الأخلاقية وينطلق أرسلان، كإصلاحي إسلامي من القول: بأنّ تخلف المسلمين اليوم ناتج عن تركهم الأداة التي بها نهضوا وارتقوا وتطوّروا في الماضي، أي الدين الإسلامي. فالإسلام كان وسيلة الارتقاء للعرب، لغيرهم من الشعوب الإسلامية التي تتلمذت على أيديهم - فلنتأكد - يقول أرسلان - "أهو [أي الإسلام] باقٍ في العرب، وهم قد تأخّروا برغم وجوده وتأخّر معهم تلامذتهم الذين هم سائر المسلمين؟ أم قد ارتفع السبب من بينهم، ولم يبق من الإيمان إلّا اسمه، ومن الإسلام إلّا رسمه، ومن القرآن إلّا الترتيم به دون العمل بأوامره ونواهيته، إلى غير ذلك مما كان في صدر الملة وعنجهية الشريعة"^(٢). إذا فحصنا عن ذلك، وجدنا أنّ السبب الذي أدّى إلى نجاح المسلمين في الماضي قد

(١) أرسلان، شكيب: لماذا تأخّر المسلمون، ولماذا تقدّم غيرهم، دار مكتبة الحياة بيروت (لايت) مع الإشارة إلى أنّ الطبعة الأولى لهذا الكتاب كانت في مطبعة المنار، القاهرة، عام ١٩٣٠، وطبع عدّة مرات في تلك الفترة.

(٢) م. ن، ص. ٤٢.

أصبح مفقودًا تمامًا " وإن كان قد بقي منه شيء كباقي الوشم في ظاهر اليد"^(١).

وهكذا يُظهر إرسال أن المسلمين ليسوا اليوم مسلمين حقيقيين، وأنهم لا يفقهون ويطبّقون من دينهم سوى بعض المظاهر، بينما جوهر الدين متروك دوغما تنفيذ عملي. ويعمد إرسال من ثمّ، إلى نصوص القرآن الكريم نفسها، ليثبت صحّة مذهبه هذا، فيقول بأنّ الله تعالى قد قال في القرآن "ولله العزة ولرسوله والمؤمنين" وأيضًا "وكان حقًا علينا نصر المؤمنين". ولكن - يضيف إرسال - لم يقل الله أنه ينصر المسلمين " بدون أدنى مزية فيهم سوى كونهم مسلمين"^(٢). إنّ النصوص التي في القرآن هي غير ذلك. فالله لم يخلف وعده، والقرآن لم يتغيّر، ولكن المسلمين تغيّروا، وفي ذلك يصحّ قوله تعالى "إنّ الله لا يغيّر ما بقوم حتّى يغيّروا ما بأنفسهم". إذًا، فلمّا كان المسلمون هم الذين غيّرُوا ما بأنفسهم، كان مستغربًا ومثيرًا للعجب، أن لا يغيّر الله ما بهم. وأن لا يبدّلهم الذل والمهانة، من ذلك العز والتقدّم "بل كان ذلك يعدّ منافيًا للعدل الإلهي، والله عز وجل هو العدل المحض"^(٣). إذًا، فالله لم ولن ينصر المسلمين دون عمل، أو يوصلهم درجات التقدّم والسمو وهم قاعدون عن جميع العزائم التي أوصى القرآن بها. "فما قولك في عزة دون استحقاق، وفي غلّة دون حرث ولا زرع، وفي فوز دون سعي ولا كسب، وفي تأييد دون أدنى سبب يوجب التأييد؟"^(٤). فإذا صح هذا، خالف كلّ نواميس الطبيعة التي أقامها الله في الكون، ولو كان الله يؤيّد مخلوقًا دون أن يعمل لكان آيد "محمّدًا رسوله ولم يحوجه إلى القتال والنزال، وأتباع سنن الكون الطبيعية للوصول إلى الغاية"^(٥).

إذًا، فالمسلمون تخلّوا عن العمل بالقرآن، إنّ هذا هو المشكل الأساسي التي تنفرّج منه المشاكل كافة، هذه المشاكل تتخذ ثلاثة مظاهر مترابطة هي: فساد الأخلاق، التساهل في الدين، وإفقار ربوع العلم، "هذه سلسلة مترابطة بعضها ببعض، من العبث أن نسأل أي الحلقات كانت السابقة"^(٦). ذلك أنّ فساد أخلاق الرجال يؤدّي إلى تهاونهم في أمر العلم والدين معًا. كما أنّ تهاونهم في أمر الدين يؤدّي إلى فساد الأخلاق، لأنّ فساد الأخلاق ناتج عن انحلال الأوضاع

(١) م. ن، ص. ٤٢.

(٢) م. ن، ص. ٤٣.

(٣) م. ن، ص. ٤٣.

(٤) م. ن، ص. ٤٣.

(٥) م. ن، ص. ٤٤.

(٦) إرسال، شكيب: "جواب على سؤال بشأن تأخر العالم الإسلامي" في مجلّة: الفتح: إسلامية صاحبها محب الدين الخطيب، القاهرة، العدد (٣٠٣)، تاريخ ٢٤ ربيع الأول ١٣٥١، ص. ٢.

الدينية، وكلّ منهما إذا حصل - وهما يحصلان معاً - يؤدّي إلى إقفار ربوع العلم^(١).

لكن أصل المسألة يعود إلى الاستبداد، استبداد الحكام المسلمين الذين فسدت أخلاقهم فتتابع حصول الحلقات الثلاث المذكورة. فكان فساد أخلاق هؤلاء الأمراء سبب البلية الأول النازل بالمسلمين، الذين شرعوا باستخدام كلّ الوسائل المتاحة لهم، فخرقوا أصول الإسلام لأجل أن يبقوا أسياداً، ولو على حساب مصلحة الأمة التي ارتضت لهم خلفاء عليها وأمناء على أمرها^(٢).

وقد كانت أسوأ أعمال هؤلاء أنهم بثّوا الجهل في الأمة. فحاربوا كلّ فكر علمي تنويري، لأنهم كانوا على يقين بأنّ العلم يعني العدالة الاجتماعية، أمّا الجهل فهو ما يسهّل لهم ارتكاب المظالم، لذلك «أصلوا العلوم كلها حرباً عواناً»^(٣). وإذا لم يقدرُوا أن يمنعوا العلوم الدينية وذلك خوفاً من غضب الأمة عليهم واتّهامها لهم بالكفر، «لكنهم راقبوا أيضاً علماء الشرع أشدّ المراقبة وحظّروا عليهم أحكام أبواب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وجعلوا عزائم الإسلام من الأمور التي تخصّ الإمارة وحدها، تأمر بها عند الحاجة، وتنهى عنها عند الحاجة، وأكثر ما تكون هذه الحاجة متعلّقة بأهواء الأمراء الشخصية، ونادراً كانت متعلّقة بشؤون الأمة»^(٤).

لكن الشرع الإسلامي يقول بدور العلماء، وهم أهل الحلّ والعقد في إصلاح الحاكم وإعادته إلى جادة العدل والصواب، وهذا الدور الشرعي للعلماء هو الذي كان يضمن عدالة الحكام المسلمين، لكن هؤلاء العلماء تخلّوا تدريجياً عن دورهم الذي يؤمّن مصلحة الأمة وتطورها العادل، وتحوّلوا إلى أتباع للحكام، «قصاراهم الإفتاء بما يوافق أهواء الأمراء، واستعمال سلطتهم الدينية لتسويغ شهوات الملوك والوزراء»^(٥). فلقد عمّ الفساد إذاً أغلبية العلماء، الذين فضّلوا مصالحهم المادية الخاصة على حساب مصلحة الأمة، فمع أنّ الشرع الإسلامي، وضع العلماء كقوّة رقابة على الأمراء «وكانوا قديماً في الدول الإسلامية، يسيطرون على الأمة ويسدّدون خطوات الملك، ويرفعون أصواتهم عند طغيان الدولة، ويهيئون بالخليفة فمن بعده إلى الصواب»^(٦). وبذلك كانت تستقيم الأمور، كون أولئك العلماء كانوا يحيون

(١) م. ن، ص. ٢٠.

(٢) م. ن، ص. ٢٠.

(٣) م. ن، ص. ٢٠.

(٤) م. ن، ص. ٢٠.

(٥) م. ن، ص. ٢٠.

(٦) أرسلان، لماذا تأخّر المسلمون: ص. ٧٦.

حسب أصول الدين، فكان أغلبهم زاهدين ورعين أتقياء، ولم يكن يهمهم أغضب الملك الظالم الجبار أم رضي، مما كان يرغم الملوك والحكّام على عدم مخالفتهم كون عامّة الناس تنقاد لهم وتعتبرهم أئمة. لكن ذلك العهد لم يستمر، فقد جاء بعد ذلك علماء جعلوا الدين مصيدة للدنيا ووسيلة للعيش والكسب. ” فسوّغوا للفساقين من الأمراء أشنع موبقاتهم وأباحوا لهم بأسم الدين، خرق حدود الدين، وهذا والعامّة المساكين مخدوعون بعظمة عمائم هؤلاء العلماء. وعلو مناصبهم، يظنون فتياهم صحيحة، وأراءهم موافقة للشريعة، والفساد بذلك يعظم، ومصالح الأئمة تذهب والإسلام يتقهقر“^(١).

وفي الواقع، فقد شكل العلماء المحافظون أيام العثمانيين فئة اجتماعية تدعم الحقّ المطلق للسلطان في التصرف بشؤون البلاد والعباد، وخضعوا له في مقابل اعترافه بحقوقهم وامتيازاتهم في النظام الاجتماعي، فقد اعتبروا أنّ علاقة الإنسان بالله هي كعلاقة السيّد بالعبد، وعكست هذه العلاقة نفسها في خضوع المواطنين لحاكمهم، فلم تكن سلطة الحاكم المطلقة على أتباعه موضع أدنى تساؤل من وجهة نظرهم، وهكذا كانوا موالين للسلطان بشكل مطلق، يعتقدون نظرية الحكم المطلق التي لم تشبه كثيراً نظرية حقّ الملوك الإلهي الأوروبية، بل تلك التي استعملت من قبل الكنيسة الروسية الأورثوذكسية لتبرير حكم القياصرة المطلق^(٢).

وإذ حارب الأمراء - يقول أرسلان - العلوم الدنيوية، وراقبوا ميدان العلوم الدينية، كبجوا تطوّرها الذي تتطلبه تغيّرات العصر، ومع موافقة العلماء لهؤلاء الحكّام، اضمحل العلم الدنيوي واختفى من مناهج التعليم، وساد العلم الديني بشكل متحجّر. وبذلك أقرّت ربوع العلم، وصار جمود التعليم الإسلامي على حالة واحدة وتوجّه واحد، أي باتجاه العلوم الدينية، مرصّنا من أخطر الأمراض الاجتماعية في الإسلام، رغم أنه خارج عن الإسلام الصحيح، لأنّ كلّ نقص في ”العلوم الكونية“ خروج عن الإسلام الذي هو شريعة معاد ومعاش معاً. وكلّ نقص في إحداهما نقص من الإسلام، ”لأنّ الدين الصحيح كما أراده شارع، هاتف بالعلم الصحيح كما أراد واضعه، ولا يمكن النبي الذي هو المسؤول عن هذه الأئمة، والذي هو شفيعها (صلعم) أن يسمح بإهمال شيء به تقوم سعادتها في الدنيا، كما لا يسمح بإهمال شيء تقوم به سعادتها في الآخرة“^(٣). وقد كان من نتيجة إهمال العلوم الدينية - يضيف أرسلان - إنّ وقع المسلمون في الفقر، بعد أن حرّموا ثمرات العلوم الباحثة في الأرض. ”والأرض لا تخرج أفلاذها إلا لمن يبحث

(١) م. ن، ص. ٧٦.

(٢) شرابي: المتفقون العرب والغرب: ص ص. ٢٥ - ٢٦.

(٣) أرسلان، شكيب: ”جواب على سؤال“: في مجلّة: الفتوح: العدد ٣٠٣، السنة السابعة ص. ٢٠.

فيها، فإذا كنا طول العمر لا نتكلم إلا فيما هو عائد للآخرة. قالت لنا الأرض، اذهبوا تَوًّا إلى الآخرة فليس لكم نصيب منِّي»^(١). وفي الواقع، فإنَّ جمود التعليم الإسلامي في مجال العلوم الدينية، وتخليه عن العلوم الدنيوية كان يخدم تركيبة النظام الإقطاعي العسكري، الذي تستفيد منه فئات تابعة للسلطة كرجال الدين التقليديين ومشايخ الطرق الصوفية وغيرهم، إذ كان إدخال العلوم الدنيوية الأوروبية في مناهج التعليم يعني بداية البحث والتساؤل حول كلِّ التركيبة القائمة في السلطة، مما يفتح المجال أمام كلِّ الإمكانيات التغييرية^(٢).

فقد اعتبر العلماء الجامدون أنه لا شيء جديدًا يمكن أن يقال. فانصبت كلُّ الجهود الفكرية لديهم على تكرار الحقائق القديمة بلغة تقليدية، صممت لتُحجب وقائع الحياة اليومية عن عقل المؤمن، وطرحت الاهتمامات الملموسة بالوجود جانبًا^(٣). ومن جهة ثانية فإنَّ نمط تعليم هذه الفئات في القرن التاسع عشر، لم يكن يختلف كثيرًا عن نمط التعليم أيام الغزالي في القرن الثاني عشر، وكانت موضوعات هذا التعليم تدور حول القرآن والحديث والشريعة. وقواعد اللغة العربية، دون أية مواد علمية^(٤). وقد أدى هذا الجمود في التعليم - يقول أرسلان - وحصر كلِّ الجهود في العلوم الدينية وحدها، إن صار المسلمون في حالة ضعف إزاء سائر الأمم التي "توجَّهت إلى الأرض وهؤلاء لم يزالوا يعلون في الأرض، ونحن ننحط في الأرض، إلى أن صار الأمر كله في يدهم"^(٥)، ولكن الأمر الأكثر خطورة - يضيف أرسلان - هو تَعْلِيل هؤلاء الجامدين لحالة الانحطاط الإسلامي بأنها قضاء وقدر إلهي، وهذا ما أدى إلى تحييب الكسل للكثير من المسلمين "فنجمت فيهم فئة يلقبون بالدراويش ليس لهم شغل ولا عمل، وإنما هم أعضاء مشلولة في جسم المجتمع الإسلامي"^(٦). هذا الوضع، هو ما جعل الأوروبيون ينعنون الإسلام زورًا "بأنه دين جبري لا يأمر بالعمل لأنَّ ما هو كائن هو كائن عمل المخلوق أم لم يعمل"^(٧). وقد كان لعقيدة القضاء والقدر التي انتشرت بين فئات واسعة من المسلمين في عصور الانحطاط الإسلامي أثرًا بالغًا في عرقلة خطط تطوير الدولة العثمانية وجمع قواها، إذ كان المواطنون

(١) أرسلان لماذا تأخر المسلمون: ص ١٠١ - ١٠٢.

(٢) شرابي: المتفقون العرب والغرب: ص ٢٦.

(٣) أرسلان، شكيب: "جواب على سؤال" في مجلة: الفتح: العدد ٣٠٣، السنة السابعة ص ٢.

(٤) م. ن، ص ٢٥.

(٥) أرسلان لماذا تأخر المسلمون: ص ١٠٢.

(٦) م. ن، ص ١٠٣.

(٧) م. ن، ص ١٠٣.

بالإجمال بمعزل عن الدولة والسلطة والنظام والتغيير. فلم تكن الحياة السياسية تُهم الأفراد. وهذا ما يعتبره أرسلان سبباً خطيراً في تفكيك الدولة العثمانية في عصورها الأخيرة^(١).

لكن هناك أيضاً أسباباً أخرى أخلاقية تكمن خلف انحطاط المسلمين، وهو جبنهم وخوفهم وفقدان الشجاعة بعد أن كانوا أشهر الأمم شجاعة وإقداماً. لقد أدى هذا الحال إلى وقوعهم في حالة يأس وفقدان الأمل بالنصر والنهوض، إذ إنَّ منهم " فئات قد قر في أنفسهم أن الإفراج هم الأعلون على كلِّ حال. وأنه لا سبيل لمغالبتهم بوجه من الوجوه. وأنَّ كلَّ مقاومة عبث... وهذا بعكس ما كان في العصر الأول"^(٢). وقد أدت لهزائم المتتالية التي أصابت البلدان الإسلامية المختلفة في أكثر من موقع، إلى فقدان ثقة المسلمين بقدرتهم على المواجهة والانتصار ودب فيهم الرعب، ونسوا أنه لا يجوز أن يدخل اليأس قلب الإنسان لا عقلاً ولا شرعاً، ولا سيَّما المسلم، " الذي يخبره دينه بأنَّ اليأس هو الكفر بعينه"^(٣). وهناك سبب آخر للانحطاط شاع بين المسلمين كثيراً في العصور الأخيرة، وهو - يقول أرسلان - مسألة خيانة بعض المسلمين لأوطانهم وتواطؤهم مع المستعمرين الأجانب، وهذه العلة الأخلاقية تدل على انحطاط خلقي قلَّ مثيله، وهو خروج كامل عن أوامر القرآن الذي حثَّ على وحدة وتكامل الجماعة المؤمنة. ويضيف أرسلان قائلاً: إنَّه إن سألنا هؤلاء الخونة عن سبب تعاونهم مع المستعمرين. أجابوا بأنهم فعلوا ذلك خوفاً من بطشهم. ناسين قوله تعالى: "أتخشونهم فالله أحق أن تخشوه إن كنتم مؤمنين"، إنَّ عمل هؤلاء الخونة هو موت لأجل استمرار الموت، أي أنهم يموتون مع المستعمرين لأجل استمرار موت أمتهم هم. إنَّ هذه الحالة ليست خاصة بالمسلمين البسطاء، الجاهلين لأهمية التعاون الإسلامي والوحدة الإسلامية على كافة الأصعدة، بل إنَّها تشمل عدداً كبيراً من العارفين من حكام ووزراء وأمراء ورجال دين. وأرسلان يشير بذلك إلى حوادث وقعت في فلسطين والمغرب الغربي وأماكن أخرى من العالم الإسلامي^(٤).

مما لا شكَّ فيه في عرض أرسلان لعوامل الانحطاط، أنَّ الرجل يولي أهمية كبيرة للعوامل التي رآها مرتبطة بالدين. وقد سبق وأشارنا، إلى أنَّ أساس الانحطاط برأيه هو تخلي المسلمين عن دينهم والذي أدى إلى عدَّة عوامل هي بالإجمال أخلاقية، أولاها أرسلان أهمية بالغة، ولا شكَّ أنَّ هذه الأمور صحيحة، إلَّا أننا لا نرى أنها السبب الأساسي للسقوط الإسلامي، بل إنَّها أمور ثانوية ناتجة عن أمور أخرى.

(١) أرسلان، شكيب: "رسالة إلى أكرم زعتر" في مجلة الفكر العربي: العدد ٢٣، ص. ٢٤٧.

(٢) أرسلان لماذا تأخر المسلمون: ص. ٧٧.

(٣) م. ن، ص. ٨٠ - ٨١.

(٤) م. ن، ص. ٥٩ - ٦٠.

ومن الملاحظ، أن أرسلاّن في تحديده لمفهوم الانحطاط الإسلامي، يقترب كثيراً من مفهوم الكواكبي الذي شدّد كثيراً في كتاباته السياسية، على أن الاستبداد السياسي الذي مارسه ويمارسه الحكام المسلمون هو أهم عوامل التخلف. إلا أن أرسلاّن لا يشرح كالكواكبي أهميّة وخطورة دور الاستبداد، رغم أنه يعطيه دوراً أساسياً في عملية الانحطاط. كما وأنه شرّحه لأخطار هذا العامل وتحليله لنتائجه يتّخذان منحى يختلف إلى حد بعيد عن شرح الكواكبي له. وعلى صعيد آخر، فإنّ الكواكبي وجّه كلامه صراحة إلى استبداد عبد الحميد الخليفة التركي المعاصر له. إلا أن أرسلاّن لا يوجّه كلامه إلى عبد الحميد، لا بل أننا نجد كتابات لأرسلاّن فيها إطراء ومدح لذلك الخليفة. وبرأينا، أن هذا قد يكون أهم دافع لعدم توسّع أرسلاّن في مسألة الاستبداد. من جهة ثانية، حينما أكّد أرسلاّن، أن أهم سبب لانحطاط المسلمين هو تخليّهم عن عزائم القرآن، فإنّه لم يبيّن لنا لماذا فعلوا هذا، وبالتالي فإنّه لم يتنبّه إلى العوامل الاجتماعية والاقتصادية والسياسية... التي جعلت من المسلمين كغثاء السيل.

إذا كانت العوامل الداخلية ناجمة عن تغيّرات ذاتية داخل جسم الإسلام، فإنّ العوامل الخارجية ناجمة عن تأثيرات الدول الأوروبية على هذا الجسم. هذه التأثيرات التي بدأت منذ الحملات الصليبية وغزوات الإفرنج للشرق، لا زالت مستمرّة حتّى اليوم، متّخذة أشكالاً متعدّدة إمّا عسكرية أو سياسية أو اقتصادية أو دينية تبشيرية^(١). أكّد أرسلاّن أن سبب الداء كان في الداخل، أي العوامل الداخلية، وبعد أن استحكّم هذا الداء انضم إليه داء الخارج، فكان الغرب يزداد صعوداً والشرق يزداد هبوطاً. وشدّد أرسلاّن على أن مجاورة بلاد المسلمين لأوروبا هي التي أدت إلى استكمال عملية الانحطاط الإسلامي، وعرقلة أي عملية إنهاض مطروحة، مؤكّداً أن جلّ هم المسلمين منذ قرون طويلة، كان دفع الضغط الأوروبي الاستعماري عليهم، وبإزاء قوة أوروبا المتزايدة وضعفهم المتزايد، كان الخناق يشدّ عليهم يوماً بعد يوم^(٢).

لقد استمرت هذه الحروب منذ قرون عديدة، وكانت غالبية نتائجها منذ أواخر القرن السابع عشر هزائم متتالية على العثمانيين. فبعد أن كان العثمانيون قبل ذلك التاريخ أسياد البحر المتوسط، ويهدّدون أوروبا بأجمعها في عقر دارها. أدّى تخلف السلطنة وضعفها إلى تدخّل الأوروبيين في شؤونها، وصار الضعف يجبر ضعفاً، والتدخّل الأوروبي يتزايد، إلى أن قسّم الأوروبيون تركة السلطنة فيما بعد، وحصروا العثمانيين في أسية الصغرى فقط.

(١) أرسلاّن، شكيب: «جواب على سؤال»: في مجلّة: الفتح: العدد ٣٠٣، ص. ٤.

(٢) م. ن، ص. ٤.

لم يكن التدخّل الأوروبي عسكرياً فقط، بل كان سياسياً أيضاً، وهو عبر استغلالهم لمسألة الأقليات في الشرق. ودعمهم الحركات الانفصالية التي ساهمت فيما بعد بتسهيل سقوط السلطنة. وفي الواقع، فإنّ الأوروبيون نفذوا إلى داخل الشرق باستغلالهم نقاط الضعف الموجودة فيه، إن كانت سياسية، أو عسكرية، أو دينية الخ... فالسلطنة لم تكن في الواقع سوى مجموعة من الشعوب المتعدّدة المصالح والقوميات والتوجّهات، ولم يكن يجمعها تحت لواء ال عثمان سوى السيف المسلّط على أعناق أبنائها^(١). كما كان هناك تفاوت في التنظيم الاجتماعي فاعتبر غير المسلمين مواطنين من درجة ثانية، وذلك طبقاً لقواعد الشريعة الإسلامية، وهذه كانت في الواقع نقطة مهمّة استفاد منها الغربيون لتثبيت أقدامهم في المشرق تحت غطاء حماية الأقليات^(٢). كما كان الأوروبيون يتدخّلون في شؤون السلطنة الاقتصادية أيضاً، وذلك عبر لجان استيفاء الديون التي اضطر العثمانيون إلى استدانتها من أوروبا لأجل تنمية اقتصادهم المتخلف. كما كان الأوروبيون يتحكّمون بتجارة السلاح الذي كان العثمانيون يشترون قسماً منه من أوروبا^(٣). كما تدخّل الأوروبيون بشكل بالغ التأثير عبر مؤسّساتهم العلمية ومدارسهم التبشيرية في بلاد الإسلام، والتي استغلّوها «مواقد إثارة على الدولة ومناخ نار يخرج منها التلاميذ كارهين كلّ شيء عثماني بل كلّ شيء إسلامي»^(٤). وقد أدان هذا الواقع الكثيرون من المفكرين العرب معتبرين أنّ الإرساليات تقدّم لنا الثقافة المضللة والحاطئة^(٥).

لا شكّ أنّ عرض إرسال لعوامل التخلف يشكو من نقص كبير في تحديد أسبابها. كما أنّ إرسال لم يلتفت إلى أنّ التخلف والتقدّم مقاييس نسبية، أي أنّ تخلف العرب المسلمين هو بالنسبة إلى تقدّم أوروبا وأنه من الصعب علينا إدراكها إلاّ بوضعها في حالة مقارنة. وفي كلّ الأحوال إنّ تحديد عوامل الانحطاط هو مدخل أساسي لتحديد عوامل النهضة، إذ أنّ البحث في الداء هو لأجل إيجاد الدواء. لقد كان أساس الداء التخلّي عن القرآن، وما تبعه من مشكلات متعدّدة، وهذا يعني بوضوح لأرسلان الإصلاحي الإسلامي أنّ الدواء سيكون بالعودة إلى القرآن، إنّ هذا هو ما سيفصله إرسال على الصفحات الآتية.

(١) حتّي، فيليب: موجز تاريخ الشرق الأدنى القديم: ص. ٢٣٤ - ٢٣٥.

(٢) لوتسكي: تاريخ الأقطار العربية الحديث: ص. ٣٨١.

(٣) أرسلان، شكيب: إلى العرب: ص. ٢٠.

(٤) م. ن، ص. ١٩.

(٥) رضا، رشيد: «تطوّر الأمم»: مجلّة المنار، مجلّد ٩ (١٩٠٦)، ص. ١٢٩.

عوامل النهضة لدى إرسالان

رأينا على الصفحات السابقة تصوّر إرسالان لأسباب انحطاط المسلمين ولاحظنا أنه يعتبر أنّ السبب الأساسي لهذا الانحطاط هو تخليهم عن تطبيق أوامر القرآن ونواهيه، وانطلاقاً من هذا سيشرح إرسالان تصوّره لعوامل النهضة.

يتبع إرسالان في آرائه النهضوية سبيل مفكّري الإصلاح الإسلامي، كمحمد عبده ورشيد رضا، والذين كانت النقطة المركزية لديهم تتخذ من العودة إلى أصول الإسلام وتطبيقه قولاً وفعلاً منطلقاً للنهضة، على أن يترافق هذا الإصلاح الديني مع الإصلاح الاجتماعي على حد تعبير رشيد رضا^(١).

وفي الواقع، فإنّ تاريخ الإسلام الحديث قد شهد حركات عديدة للانبعاث والإصلاح الديني، كما مرّ بتغيّرات داخلية مستمرة دون الرجوع إلى نماذج خارجية. كانت الاستجابة للحاجة الداخلية في كلّ هذه الحركات تتحدّد وفق مقاييس داخلية فقط. وخير مثال على هذه الحركات، الطرق الصوفية التي انتشرت في مختلف أرجاء بلاد الإسلام، كما كان هناك الحركات التطهيرية، كالوهابية في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر في الجزيرة العربية، والحركة المهدية في أواخر القرن التاسع عشر في السودان، كما نجد الحركة السنوسية في ليبيا في نفس الفترة الزمنية.

لكن ما يميّز الحركة الإصلاحية الإسلامية التي يُعتبر الأفغاني وعبده ورضا وإرسالان من الأسماء البارزة فيها، هو أنّ هذه الحركة قد وعت خطر التهديد السياسي والثقافي الأوروبي على الإسلام. فاعتبرت أنّ عدم اتّخاذ موقف عقلائي جدّي تجاه هذا الخطر الداهم، يمثل خطراً كبيراً على المجتمع الإسلامي^(٢).

كان إرسالان من ضمن التيار الإصلاحية، لذلك حين عالج موضوع النهضة طرح مفهوم الإصلاح الديني والديني، وذلك كما يلي:

(١) رضا، محمد رشيد: تاريخ الأستاذ الإمام ج ١، ص. ٣٠٩.

(٢) شرابي: المتفقون العرب والغرب: ص. ٤٣.

أولاً : الإصلاح الديني:

يعلن الأمير شكيب أرسلان من البداية أنّ المسلم لن ينهض دون أن يأخذ بالعلم وهو علمان، أحدهما روحي يأخذه من القرآن والآخر دنيوي يأخذه من العلوم العصرية^(١)، إنّ ذلك هو الذي كان سبب نهضة العرب المسلمين الأوائل وبسببه بنى النبي محمّد (صلعم) الدولة العربية الكبرى. وطالما - يقول أرسلان - إنّ سبب نهضة المسلمين القديمة كان الإسلام، وطالما ثبت أيضاً أنّ سبب سقوطهم - كما رأينا سابقاً - هو تركهم لعزائم القرآن، إذًا، فلا مجال اليوم وأي يوم لنهضة المسلمين دون العودة إلى العمل بالقرآن. يقول أرسلان: كان القرآن في صدر الملة علماً وعملاً معاً وذكرًا يُتلى وفعالاً يُسدى، ولم تكن منه آية، إلاّ وهي نافذة على وجوهها، وبهذا أحرز المسلمون الفتوحات^(٢). ولم يحرز المسلمون نصراً أو عملوا عملاً ولا بذلوا مالاً ولا دمًا، ولا أسسوا حضارة إلاّ إجراءً لأحكام القرآن الكريم الذي كان معناه ممتزجاً بلحمهم ودمهم، وبه كانوا يقومون بما كانوا يقومون به من بذل الأنفس والنفائس، مما يعبر عنه اليوم بالتضحية^(٣).

لقد وحدّ الإسلام القبائل العربية - يقول أرسلان - ونقلها من الجاهلية إلى المدنية، ومن القسوة إلى الرحمة ومن عبادة الأصنام إلى عبادة الواحد الأحد. وتبدّلوا بأرواحهم الأولى أرواحاً جديدة، صيرتهم إلى ما صاروا إليه من عزّة ومنعة ومجد وعرفان وثروة، ولولا الخلاف الذي عاد فذبّ بينهم منذ أواخر خلافة عثمان وفي خلافة علي، لكانوا أكملوا فتح العالم ولم يقف في وجههم واقف^(٤). فالقرآن إذًا، هو الذي أقام للعرب قائمتهم وبعثهم أمة قوية ناهضة متوسّعة، وانشأ العرب نشأة مستأنفة، وخلقهم خلقاً جديداً لم يكن لديهم من قبل "واخراجهم من جزيرتهم والسيف في إحدى اليدين والكتاب في الأخرى، يفتحون ويسودون ويتمكّنون في الأرض بطولها وعرضها"^(٥).

وفي الواقع، فإنّه من الجدير بالذكر، أنّ العرب قبل الإسلام كانوا قبائل متناحرة وكانت هناك أحلاف قبلية تجمع بعض القبائل، كما كان هناك دول متفرّقة مكانياً وزمانياً وعاشت لفترات معينة في الجزيرة العربية، ولكن العرب كأمة واحدة وكتكتلة سياسية متّحدة - يضيف

(١) أرسلان، شكيب: «أسباب تأخر المسلمين» في مجلّة: الفتح: العدد ٣٠٦، ص. ٢٠.

(٢) م. ن، ص. ٢٠.

(٣) م. ن، ص. ٢٠.

(٤) أرسلان لماذا تأخر المسلمون: ص. ٤١.

(٥) م. ن، ص. ٤١.

أرسلان - « لم يستقلّوا استقلالاً حقيقياً إلاّ بالإسلام ولم تعرفهم الأمم البعيدة، وتخنع لهم الممالك العظام والقيصرة والأكاسرة، وتحدّث بصولتهم الناس، ولم يقعدوا من التاريخ المقعد الذي أهلهم في الصف الأول من الأمّ الفاتحة إلاّ بمحمّد (صلعم) »^(١).

إنّ طرح الأمير شكيب أرسلان القائل بأنّ الإسلام هو موحد الأمم العربية منذ دعا النبي محمّد (صلعم) إلى الدين الحنيف وما تلاه من فتوحات أدّت إلى انتشار العرب خارج الجزيرة بقوة وسرعة كبيرين، فنشروا في مناطق واسعة من العالم المحيط بهم الدين الإسلامي، ونشأت من ثمّ حضارة جديدة في الحضارات الإنسانية هي الحضارة العربية الإسلامية، التي انطلقت من الجزيرة العربية ولعبت دوراً كبيراً في تطوّر الفكر الإنساني، طرح مقبول ومتفق عليه تاريخياً، ولكن القول بأنّ العرب والمسلمين لا يمكن أن ينهضوا اليوم في القرن العشرين - أي بعد مضي حوالي أربعة عشر قرناً على انتشار الإسلام - إلاّ بالعودة إلى تطبيق الدين الإسلامي، هو قول قابل للنقاش، لا بل إنّه من أهم الموضوعات التي أخذت، وما زالت تأخذ حيزاً واسعاً من النقاشات والمناظرات في الفكر العربي الحديث.

إنّ نظرة الإصلاحيين المسلمين - وأرسلان منهم - إلى الإسلام بأنه دين عام مطلق صالح لكل زمان ومكان، هي مسألة تتناقض تماماً مع الفكر العلماني والتغريبي الذي رفض هذا القول، ووضع العلم والمصلحة الإنسانية والمعرفة العقلية كأس لأي عملية إنهاض مرجوة^(٢). ولكن أرسلان لا يغفل أهميّة النهضة العلمية، ودورها في أي عملية إنهاض مرجوة، إلاّ أنّ هذه العملية هي برأيه غير مجدّية، إذا لم تترافق مع عملية الإصلاح الديني^(٣). وهذا يذكرنا بقول مماثل تماماً لرشيد رضا^(٤).

ويعطي أرسلان أهميّة بالغة لهذا الإصلاح الذي يواجه فيه عدوّين: المسلم الجاحد والمسلم الجاحد، وهو في مواجهته لهما يهدف للوصول إلى إثبات قابلية الإسلام للعصر الحديث وأنّه طريق المسلمين الوحيد للنهوض والترقي.

يحارب أرسلان هذين العدوّين، لأنّ كليهما بنظره عون للأوروبي وخطر على الإسلام. فالجاحد (التغريبي) «هو الذي يأبى إلاّ أن يفرنج المسلمين وسائر الشرقيين، ويخرجهم عن جميع

(١) م. ن، ص. ٤٢.

(٢) ليفين: الفكر الاجتماعي والسياسي الحديث، ص. ٤٥.

(٣) أرسلان، شكيب: «جواب على سؤال»: في مجلّة: الفتح: العدد ٣٠٣، السنة السابعة، ص. ٢.

(٤) رضا، محمّد رشيد: تاريخ الأستاذ الإمام، ص. ٣٠٩.

مقوماتهم ومشخصاتهم، ويحملهم على إنكار ماضيهم، ويجعلهم أشبه بالجسم الكيماوي، الذي يدخل في تركيب جسم آخر كان بعيداً عنه فيذوب فيه ويفقد هويته»^(١). أم الجامد فهو «الذي مهّد لأعداء المدينة الإسلامية الطريق لمحاربة هذه المدينة، محتجّين أنّ التأخّر الذي عليه العالم الإسلامي إنّما هو ثمرة تعاليمه»^(٢).

إنّ هذين العدوين خطران على حياة الإسلام، إذ إنّ الأول يذوب في الموجة الغربية القادمة، معتقداً أنّ ذلك ينجيه من الهلاك، ويفقد بذلك صفاته الذاتية. أمّا الثاني فيضع فاصلاً بين الإسلام والمدينة العصرية، معتقداً أنّ التحجّر والانغلاق ينجيانه من الغرق في طوفان الحضارة. فبينما يضع الأول حاجزاً بينه وبين الماضي، يضع الثاني حاجزاً بينه وبين المستقبل^(٣).

١ - الإصلاح الديني في مواجهة التيار التغريبي:

في ردّه على الجاحدين التغريبيين، كالأتراك الكماليين في تركيا، أو طه حسين ولطفي السيد وسلامة موسى وغيرهم في مصر، التي قوي فيها هذا التيار بشكل كبير في ظلال الاحتلال البريطاني لها. هذا الاحتلال، سهّل عمل التغريبيين الذين أيّدوا طروحات اللورد كرومر، الذي ادّعى أنّ الإسلام لا يلائم الحياة العصرية، وإنّه لا يمكن إصلاحه، وإنّه إذا أُصلح فإنّه يصبح ديناً آخر غير الإسلام. يردّ أرسلان على أقوال اللورد كرومر بالقول، أنّ أقواله تلك هي «قول سياسي خبيث خبير متعمّق في أسرار الشرق، عارف بما يصيب بلاده من أثر نهوض الإسلام، الذي لا يحول دون نهضته إلّا مرض التقليد»^(٤)، ذلك أنّ الإسلام دين مرن سمح قابل لكلّ نوع من أنواع الحضارة العصرية^(٥).

يدافع الأمير شكيب أرسلان في مواجهة الحركة التغريبية عن إنجازات الإسلام ومؤسّساته، تلك المؤسّسات التي وصلت إلى مرحلة بالغة التطوّر، وبعض منها لم يصل إليه رقيّ الأوروبيين بعد. هذه المؤسّسات قد درست ودثرت بانحطاط الإسلام السياسي^(٦). لكن إذا لم تعد هذه المؤسّسات كافية اليوم، فإنّ بالإمكان استعارة مؤسّسات غربية أوروبية، على شرط الإبقاء على

(١) أرسلان لماذا تأخّر المسلمون: ص. ٨٨.

(٢) م. ن، ص. ١٠١.

(٣) م. ن، ص. ١٠١.

(٤) أرسلان، شكيب: «الإسلام والحضارة الغربية» في مجلّة: الزهراء: مجلّة دينية مصرية، صاحبها محب الدين الخطيب، المطبعة السلفية، مصر، المجلّد الثاني (١٣٤٢ هـ) ص. ٤٤.

(٥) م. ن، ص. ٤٢.

(٦) أرسلان: حاضر العالم الإسلامي: ج ٣، ص. ٧.

صفاتها الحضارية والثقافية والاجتماعية والدينية... المميّزة لنا. إنّ هذه المحافظة شيء طبيعي في كلّ أمة^(١). ويؤكد أرسلان رأيه هذا بمثال اليابان، التي ترقّت وتطوّرت وصارت في مصاف الدول العالمية في الوقت الذي احتفظت فيه بعاداتها وتقاليدها ودياناتها وخصائصها القومية.

وفي الواقع، فإنّ اتّخاذ أرسلان من اليابان مثلاً يحتذى، هو أمر أخذ به عدد من المفكرين المسلمين، والذين اعتبروا أنّ اليابان أمة شرقية وهي تمثّل حالة يمكن اتّخاذها عبرة، تجاه أولئك الذين اعتبروا أنه لا مناص من استعارة التجربة الغربية بحذافيرها لإحراز النهضة، وأنّ أية عملية استعارة انتقائية هي شيء غير ممكن، على أساس أنّ التجربة الأوروبية هي التجربة الوحيدة المؤدّية إلى الدخول في الحداثة^(٢). ولقد مثّلت الحركة التغريبية دائماً موقفاً غير واقعي وغير علمي، تماماً على طرف النقيض كموقف السلفيين. فالتغريب قفزة فوق الحاضر نحو المستقبل، وفي المقابل نرى السلفية قفزة فوق الحاضر باتجاه الماضي. وفي الواقع فإنّ الإثني يمارسان عملية تقليد غير مجدّية على الصعيد العلمي، لأنّ أي عملية إنهاض لا بدّ أن تنطلق من الذات، من المعطيات الموجودة في الحاضر، والمتجذّرة في الماضي، دون إغفال الأفق المستقبلية^(٣).

لقد أكّد الإصلاحيون دائماً، على أهمّية وضرورة الاستعانة بمنجزات الغرب، التي لا تتنافى مع العقيدة الإسلامية، إذ أنهم رأوا أنّ لا تعارض بين الإسلام والعصرنة. فأعلن أرسلان أنّ التطوّر لا يقتضي أبداً إلغاء الفكر الديني، ورأى في مثال اليهود أحد الأدلة على صحة طرحه. ذلك أنّ اليهود الذين «مهما ننكر عليهم من الفضائل، فلا نقدر أن ننكر عليهم المقدرة والذكاء والحس العلمي والجد الهائل، [وهم] لا يزالون يفخرون بتوراة وجدت منذ آلاف السنين»^(٤).

ويبدو واضحاً، أنّ خطورة الطرح التغريبي، دفعت بالإصلاحيين إلى مواجهته بكل قوة. فكان إلقاء التغريبيين تهمة الانحطاط الإسلامي على الإسلام نفسه أمراً من المستحيل على الإصلاحيين تقبّله لأنّ ذلك يعني بكل وضوح بأنه يجب علينا أن نتخلّى عن الإسلام كي ننجح. من هنا كان عمل الإصلاحيين على رفع التهمة عن الإسلام ووضع المسؤولية على المسلمين. مؤكّدين أنّ ذلك يعني أنّ المسلمين ليسوا مسلمين الآن، وأنّ عليهم العودة إلى الإسلام السليم للانطلاق في النهضة.

(١) أرسلان لماذا تأخّر المسلمون: ص. ٨٨.

(٢) أرسلان، شكيب: «الإسلام والحضارة الغربية»: في مجلّة: الزهراء: م٢، ص. ٤٤.

(٣) زيادة، طارق: «إشكالية التراث والحداثة» مجلّة، الأزمنة. م٢، عدد٩، ص. ٣٢.

(٤) أرسلان: لماذا تأخّر المسلمون: ص. ٩٨.

ويذهب أرسلان إلى القول، بأنه ليس المسلمون فقط من يطرح ضرورة المحافظة على تراثهم وفكرهم وعقائدهم. بل كلّ شعب من شعوب العالم. فالاستعارة ضرورية، لكن التغريب مرفوض، وأكثر من ذلك، فهو غير مجد. وإذا ما حصل، فقد بطل وجود المسلمين على إسلامهم^(١). وهنا يرى أرسلان بأنه "يجوز أن يتحوّل [المسلمون] عن إسلامهم، ويرقوا في سلم المدينة الأوروبية، وذلك باندماجهم في الأمم المسيحية، وبأخذهم بما أخذت به أوروبا، حذو القذّة بالقذّة. فأمّا أن يطمعوا في النجاح والنهوض وهم مسلمون، ومصرّون على الإسلام، ثمّ هم غير عاملين بأوامر كتاب الله ونواهيه، فهذا مستحيل، ومن باب جمع النقيضين"^(٢). لذلك يؤكّد أرسلان بأنّ الاستعارة عن أوروبا لا تكفي ولا تفيد المسلمين "إلاّ إذا اقترنت بتربيتهم الدينية، وسارت جنباً إلى جنب مع أوضاعهم وعقائدهم"^(٣). وأرسلان في هذا يستشهد بكتاب أوروبيين ليؤكّد رأيه. أنّ هذا الأمر هو ما فعله الإصلاحيون بالإجمال^(٤). وإذ يؤكّد على أهميّة اتّخاذ التجربة اليابانية، كحجّة اتّخذها الإصلاحيون لتبرير موقفهم الانتقائي في الإستعارة عن الغرب لأجل النهضة، اعتبر أرسلان أنّ ما دفع باليابان إلى النهوض والحداثة، لم يكن التغريب والنقل الكامل ورمي كلّ قديم موروث وقبول كلّ جديد قادم من أوروبا، بل دفعهم إلى ذلك "روح القومية اليابانية والديانة الطاوية والمبادئ الأدبية التي هي غذاء نفوسهم"^(٥). وهي التي دفعتهم أن يتسلّحوا بالفنون العصرية التي تسلّح بها الغربيون، فمنزع التطوير والحداثة "هو علم روحي يسوق إلى الطلب بقدر همّة المحتاج وشغوف بصيرته. وإن نهض المسلمون - وهم ناهضون لا محالة - لم تنهض بهم روح أوروبية، ولا روح شيء خارج عن الإسلام، وما ينهض بهم إلاّ روح القرآن الذي كان بعث نهضتهم الأولى، والذي بدونه ليس أمّامهم إلاّ أحد أمرين: إمّا الفناء والاضمحلال، وأمّا التحوّل عن الإسلام، وكلاهما لن ترضي به هذه الأمة، التي نزل كتابها (ولا تموتنّ إلاّ وأنتم مسلمون)"^(٦).

وفي الحقيقة، فقد فرح العرب كثيراً ببروز قوة اليابان الحديثة كأمة شرقية، والتي توضحّت عبر انتصاراتها على روسيا كأمة غربية في العام ١٩٠٥. فلقد أصبحت اليابان دولة حديثة بالفعل، تنافس دول الغرب، وقد أنجز اليابانيون نهضتهم التي تستند إلى التوليف بين الأخلاق

(١) م. ن، ص. ٨٩.

(٢) أرسلان، شكيب: "أسباب تأخر المسلمين" في مجلّة: الفتح: العدد ٣٠٦، ص. ٢.

(٣) م. ن، ص. ٢.

(٤) شرابي: المتفقون العرب والغرب: ص. ٥٤.

(٥) أرسلان، شكيب: "أسباب تأخر المسلمين" في مجلّة: الفتح: العدد ٣٠٦، ص. ٣.

(٦) م. ن، ص. ٣.

الشرقية والعلوم الغربية، وذلك بعد أن أدركوا طبيعة التحدي الأوروبي على المستوى العسكري - الاقتصادي، والثقافي - الإيديولوجي. ولكن بالمقابل فإن المجتمع العربي في العصر الحديث « افتقر إلى الوعي الياباني المركز للتحدي، وإلى النزعة الانتقامية التي واجه بها هذا التحدي »^(١). فلم تكن اليقظة العربية التي بحثت عن إحراز الحداثة والفلاح قادرة على خلق التوازن، أو على رسم الحدود الدقيقة التي استطاع اليابانيون رسمها، أي أنها لم تستطع، بغية المحافظة على القيم التقليدية، وتبني الوسائل العلمية أن تتجنب التناقضات المتأصلة في هذا النمط من المسعى. وهكذا فشلت في النهاية في تحقيق التوليف المطلوب^(٢).

٢- الإصلاح الديني في مواجهة التيار المحافظ:

لكن الجهود التي قدمها أرسلان كإصلاح إسلامي، لم تكن فقط موجّهة ضدّ الفئة التغريبية. فكما رأينا في البداية، إنّ أعداء الإصلاح الإسلامي فتتان: الأولى جاحدة، وقد ردّ عليها أرسلان فيما سبق، أمّا الثانية فهي الفئة الجامدة، التي يردّ عليها أرسلان فيما يلي.

لقد انطلق العلماء الجامدون وأصحاب الطرق الصوفية من الدين، تماماً، كما فعل الإصلاحيون، لكن الفارق الكبير بين الإثنين، أنّ الفئة الأولى، عارضت أي استعارة عن الغرب، في الوقت الذي انفتحت فيه الفئة الثانية على قيم الغرب ومنجزاته، للاستفادة منها في تطوير العلوم المادية للمسلمين. فبينما اختار المحافظون منهج الانعزال داخل الذات، معتبرين أنّ التكيف مع الحضارة الغربية والاستعارة عنها خضوع للغرب. رأى الإصلاحيون بالمقابل، أنه من الضروري صياغة ردّ عقلائي للتحدي الفكري والسياسي الآتي من الغرب^(٣).

يعتبر أرسلان أنّ المحافظين ليسوا بأقلّ خطراً على مصلحة الإسلام من التغريبيين، وإن كانوا جامدين بسبب جهلهم وتعصّبهم، وليس لديهم سوء نية كما للتغريبيين^(٤). وإنّ خطورة هؤلاء تكمن في أنّ جمود عقائدهم وأفكارهم أفسح المجال أمامّ التغريبيين لاتّهام الإسلام « بأنه لا يتألف مع الرقيّ العصري، وأنه دين حائل دون المدنيّة »^(٥). لكن حقيقة الأمر ليست كذلك،

(١) شرابي: المتفقون العرب والغرب: ص. ١٣١.

(٢) م. ن، ص. ١٣١.

(٣) م. ن، ص. ٢٧.

(٤) أرسلان: لماذا تأخّر المسلمون: ص. ١٠١.

(٥) م. ن، ص. ١١٣.

فالإسلام ليس بمانع للمدنية، وإنما «هؤلاء الجامدون - هم الذين لا تأتلف عقائدهم مع المدنية، وهم الذين يحولون دون الرقيّ العصري، والإسلام براء من جماداتهم هذه»^(١).

ويذهب أرسلان أبعد من ذلك ليقول بأن الإسلام هو من أصله ثورة على القديم الفاسد «وجبّ للماضي القبيح، وقطع كل العلائق مع غير الحقائق»، فكيف يكون الإسلام علّة الجمود؟ ثم يورد أرسلان عدداً من الآيات التي تؤكد رأيه بثورية الإسلام^(٢).

وتماماً، يلجأ أرسلان هنا، كغيره من الإصلاحيين، إلى أنّ المطلوب إحياء فهم جديد للإسلام أو بتعبير أصح العودة إلى الفهم الصحيح له، فيؤكد أنّ فهم المحافظين له خطر، ويؤدّي لا محالة إلى وضعه على طرف نقيض من المدنية الحديثة العلمية. فلقد اعتقد هؤلاء بأنّ لا شيء جديداً يمكن أن يقال، فانصبّت جهودهم الفكرية على تكرار الحقائق القديمة بلغة معقدة، كان الشكل والمضمون يصبان في خانة حجب الحقائق اليومية عن عقول الناس، ولم تعط الوقائع الحياتية أهميّة ملموسة. وعلى صعيد آخر فقد كان لهؤلاء العلماء دور كبير في حياة الناس، إذ كانوا بمثابة قادة المجتمع في القرى والمدن الفقيرة، لأنهم كانوا يضطلعون بمعظم الواجبات المهمّة، يعملون كقضاة ويقومون بمهمّة التوجيه الديني والسياسي أيام الجمعة، ويعلمون الأولاد، ويتولّون أمور الأحوال الشخصية، الخ... لقد مثّلوا دائماً قوة النظام واستقراره، وكانوا من أشدّ مؤيديّ السلطة الحاكمة المستفيدين منها، ولعبت الفئات العليا منهم دوراً مهمّاً في الحكم خصوصاً أصحاب الطرق الصوفية^(٣). ولطالما كان مركز السلطة قوياً، بقي موقفهم الفكري لا يساوم، وكان كل ما تقوم به السلطة الغاشمة، شيئاً عادياً وطبيعياً. لذلك كانوا - وكطبقة مستفيدة من النظام القائم - ينظرون إلى دعوات الإصلاح برية وشك^(٤). انطلاقاً من ذلك، تكمن أهميّة موقف الإصلاحيين الإسلاميين في مساهمتهم البالغة، في تقويض نظام العلماء الفكري، وبالتالي في تقويض موقفهم في المجتمع^(٥).

اعتبر أرسلان إنّ الذين «يفهمون الإسلام حقّ الفهم يرحبون بكل جديد، لا يعارض العقيدة ولا تُخشى منه مفسدة، ولا أظن شيئاً يفيد المجتمع الإسلامي يكون مخالفاً للدين المبني على إسعاد العباد»^(٦). إنّ مقاومة التجديد ليست موجودة لدى الجامدين المسلمين فقط «فقد

(١) م. ن، ص. ١١٣.

(٢) م. ن، ص. ١١٣.

(٣) م. ن، ص ص. ١١٣ - ١١٥.

(٤) شرابي: المتفقون العرب والغرب: ص. ٢٥.

(٥) م. ن، ص. ٢٦.

(٦) أرسلان، لماذا تأخر المسلمون: ص. ١١٥.

قاومت الكنيسة في النصرانية كلَّ جديد تقريباً من قول أو عمل، ثمَّ عادت فيما بعد فأجازته^(١). ثمَّ أنه لما قال «غاليله» بدوران الأرض كَفَّرته الكنيسة، بل إنَّه لا يزال يوجد ولغاية اليوم من يعتقد من كبار رجال الكنيسة بأنَّ كلَّ مخالف لأقوال التوراة في كيفية التكوين هو كافر وخارج عن المسيحية^(٢).

فالمسلم الجامد - يضيف أرسلان - يحارب كلَّ علم غير العلم الديني التقليدي الذي ألفه، حتَّى أنه يحارب «من لا يعتدَّ في دينه إلاَّ بالكتاب والسنة، وينسى أنَّ العلوم الطبيعية والرياضية والهندسية وجر الأثقال والفلك والطب والكيمياء وطبقات الأرض، وكلَّ علم يفيد الاجتماع البشري هي علوم دينية، إن لم تكن مباشرة فمن حيث النتيجة»^(٣). ولقد جرى تدريس هذه العلوم في الأزهر والأموي والزيوتونة والقرويين وقرطبة وبغداد وسمرقند وغيرها. عندما كان للإسلام دول كبار ورجال عظام. ويشهد تاريخ الإسلام بنبوغ علماء عظام جمعوا بين الحكمة والشريعة، ونظَّموا بين الحديث والرياضة. فأكبر فيلسوف عربي اشتهر اسمه في أوروبا هو القاضي ابن رشد الذي كان من الفقهاء الكبار^(٤). فالقرآن يحث على طلب العلم، وعقلية المحافظين الجامدة هي التي ترفض ذلك، ويستشهد أرسلان لتأكيد رأيه بأيات عديدة، تؤكِّد حث القرآن على العلم الدنيوي، لأنَّ العلم الديني اكتمل في القرآن أمَّا الدنيوي فيكمله العلماء، والحديث النبوي الشهير الذي يقول «أطلب العلم ولو في الصين»، يعني بشكل واضح العلم الدنيوي الذي على المسلمين البحث عنه في أي مكان وزمان، ولا يعني مطلقاً العلم الديني. ذلك أنَّ «أهل الصين وثنون، فلا يجعلهم النبي مرجعاً للعلم الديني»^(٥). وإذا كانت بعض الآيات القرآنية مثار خلاف حول المعنى المقصود من الدعوة إلى طلب العلم الواردة فيها، فإنَّ هناك آيات أخرى فيها «من القرائن اللفظية والمعنوية ما يقتضي أنَّ المراد بالعلم علم الكون، لأنَّه في سياق آيات الخلق والتكوين، وهي في القرآن إضعاف الآيات في العبادات العملية كالصلاة والصيام كقوله تعالى: «ألم تر أنَّ الله أنزل من السماء ماءً فأخرجنا به ثمرات مختلفاً ألوانها، ومن الجبال جددٌ، بيضٌ وحمراً مختلف ألوانها وغرايب سود، ومن الناس والدواب والانعام مختلف ألوانه كذلك، إنما يخشى الله من عباده العلماء»، وقد قصد بالعلماء - وذلك واضح تماماً - بأنهم العلماء

(١) م. ن، ص. ١١٦.

(٢) م. ن، ص. ١١٦.

(٣) م. ن، ص. ١١٦.

(٤) م. ن، ص. ١١٦ - ١١٧.

(٥) م. ن، ص. ١٣٣ - ١٣٦.

بالأمور الدنيوية التي ذكرت في الآية، من الماء والنبات والجبال وسائر المواليد المختلفة الألوان وما فيها من أسرار الخلق^(١).

لقد سبّب هؤلاء الجامدون من العلماء الفقر للمسلمين، لأنهم قالوا لهم بأن الإسلام دين آخرة فقط «والحال أن الإسلام هو دين دنيا وآخرة». وهذا ما يميّزه عن الأديان الأخرى. «فلا حصر كسب فيما يعود للحياة التي وراء هذه كما هي ديانات أهل الهند، ولا زهده في مال الدنيا وملكها ومجدها كتعاليم الإنجيل، ولا حصر سعيه في أمور هذه المعيشة الدنيوية كما هي الحال في مدنيّة أوروبا الحاضرة. وقد أدّى رفض المحافظين للعلوم الطبيعية والرياضية والفلسفية وفنونها وصناعاتها بحجّة أنها من علوم الكفار، إلى حرمان المسلمين من ثمرات هذه العلوم وجعلهم يتخبّطون في الفقر الذي هم فيه. ذلك أن «العلوم الطبيعية هي العلوم الباحثة في الأرض، والأرض لا تخرج أفلادها إلا لمن يبحث فيها. فإن كنا طول العمر لا نتكلّم إلا فيما هو عائد للآخرة. قالت لنا الأرض: اذهبوا تَوًّا إلى الآخرة فليس لكم نصيب منّي»^(٢).

وفي الحقيقة، فإن نمط تعلّم المحافظين في القرن التاسع عشر شبه المستقر بشكل ومضمون محدّد، لم يتطوّر كثيراً عنه في زمن الغزالي في القرن الثاني عشر، كان يشمل أربعة اتجاهات أساسية، القرآن، الحديث، الشريعة، وقواعد اللغة العربية وموضوعات أخرى تابعة لها^(٣).

انطلاقاً من ذلك ينتقد الأمير شكيب أرسلان هؤلاء المحافظين، معتبراً أنهم بحصر كل جهودهم في العلوم الدينية، جعلوا المسلمين في مركز ضعيف بين الأمم التي توجّهت بجهودها إلى الأرض، ولا زال ضعف المسلمين يزداد، وقوة أوروبا تزداد، حتّى صار بمقدور الأوروبيون «أن يفتكرونا عن نفس ديننا، فضلاً أن يملكوا علينا دياننا، ومن ليست له دنيا، فليس له دين، وليس هذا هو الذي يريده الله بنا». ويستشهد أرسلان لتأكيد أقواله تلك بآيات قرآنية منها: «وعد الله الذي آمنوا منكم وعملوا الصالحات ليستخلفنهم في الأرض». و«هو الذي خلق لكم ما في الأرض جميعاً». و«قل من حرمّ زينة الله التي أخرج لعباده والطيبات من الرزق؟ قل هي للذين آمنوا في الحياة الدنيا خالصة يوم القيامة»، و«لا تنسى نصيبك من الدنيا»، و«ربّنا آتانا في الدنيا حسنة وفي الآخرة حسنة». وغير ذلك كثير من الآيات التي تؤكّد أن الإسلام ليس ديناً آخروياً بل أنه يجمع الآخرة والدنيا^(٤).

(١) أرسلان لماذا تأخّر المسلمون: ص ١٣٦ - ١٣٧.

(٢) م. ن، ص ١٠١ - ١٠٢.

(٣) شرابي: المتحقّقون العرب والغرب: ص ٢٥.

(٤) أرسلان لماذا تأخّر المسلمون: ص ١٠٢ - ١٠٣.

لقد كانت عملية تأكيد الإصلاحيين الإسلاميين على ضرورة إدخال العلوم الدنيوية في التعليم، إلى جانب العلوم الدينية أمراً أساسياً لمساعدة الإسلام على النهوض، وإذا كانت المعاهد الدينية الكبرى في العالم الإسلامي، لا تدرّس أيّاً من المواد العلمية، فقد ساهمت جهود الإصلاحيين في إدخال هذه المواد في صلب المناهج، وهذا ما فعله محمّد عبده مثلاً في الأزهر، معقل العلم الديني في مصر منذ قرون طويلة، إذ إنّ عبده، وبعد أن تولّى رئاسة إدارة الأزهر، أدخل برنامجاً لتعليم المناهج الحديثة كالرياضات والجغرافيا وفقه اللغة والأدب وما إلى ذلك^(١).

لكن عدم الاهتمام بالعلوم الدنيوية لدى الجامدين، وما سبّبه من إهمال للحياة الاقتصادية، أدّى إلى وقوع المسلمين في الفقر^(٢). وتكمن الخطورة هنا، في أنّ الجامدين من العلماء لم يطرحوا حلّاً ناجحاً لمواجهة هذا الواقع وإصلاحه، بل أنهم فضّلوا الانسحاب من المواجهة، والإبقاء على الأوضاع السائدة كونهم مستفيدين منها^(٣). وكان تعليلهم لواقع المسلمين الضعيف بأنه قضاء إلهي. ولا حيلة للمسلم فيه، ممّا حبّب الكسل إلى الكثير من المسلمين، فنشأت فيهم جماعة يلقبون بالدراويش، ليس لهم عمل وإنما هم أعضاء مشلولة في الجسم الإسلامي. هذا ما جعل الإفرنج يقولون بجبرية الإسلام وأنه لا يأمر بالعمل، وأنه دين آخرة فقط «لأن ما هو كائن هو كائن، عمل المخلوق أم لم يعمل»^(٤).

ولقد مثّلت الجبرية مسألة بالغة الخطورة في وجه عمليّة النهضة. فكيف يمكن السير في دروبها «والدراويش» من أبناء الطرق الصوفية خصوصاً - والتي انتشرت بشكل كبير في العالم الإسلامي، إبّان فترة الانحطاط الطويلة التي عاشها - غير مؤمنين بجدوى العمل والنهوض، لأنهم وضعوا زجاجاً أسود على عيونهم، وصمّوا آذانهم عن أية معرفة تؤكّد عكس ما به يؤمنون.

وفي الحقيقة، فإنّ عقيدة القدر - كما يقول الأفغاني - هي أحد الأسلحة الماضية التي لجأ إليها الجامدون بمعاونة الولاة الظالمين لأجل تكريس وضعيّة التقهقر^(٥). ويؤكّد أرسلان أنّ عقيدة الجبر، غير موجودة في الإسلام، وأنها ناجمة عن فهم خاطئ للعلماء الجامدين، ذلك أنّ القرآن

(١) ليفين: الفكر الاجتماعي والسياسي الحديث، ص. ١٩٠.

(٢) أرسلان لماذا تأخّر المسلمون: ص ص. ١٠٣ - ١٠٤.

(٣) شرايبي: المتفقون العرب والغرب: ص. ٢٧.

(٤) أرسلان لماذا تأخّر المسلمون: ص ص. ١٠٣ - ١٠٤.

(٥) الأفغاني، جمال الدين: «رسالة في القضاء والقدر»: الأعمال الكاملة، تحقيق محمّد عمارة، المؤسسة المصرية العامة، القاهرة (لا،ت) ص. ١٨٤.

”ملآن بالحث على العمل، وباستهناض الهمم، وابتعاث العزائم، ونوط الثواب والفوز والفشل بالعمل الذي يعمله المكلف^(١). ويورد إرسالان العديد من الآيات التي تؤكد رأيه هذا، منها: ”وما أصابكم من مصيبة فيما كسبت أيديكم“ و” أو لما أصابتكم مصيبة قد أصبتم مثليها قلتم أتى هذا؟ قل هو من عند أنفسكم“ و” يقول ذوقوا ما كنتم تعملون“ و” جزاء بما كانوا يعملون“. و” فأصابهم سيئات ما عملوا“، و” يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول ولا تبطلوا أعمالكم“^(٢). إذا - يضيف إرسالان مستتجاً من هذه الآيات - فالإسلام هو دين العمل وليس دين الاتكال على القدر المجهول للبشر، ولو لم يكن كذلك لما تمكّن المسلمون من فتح نصف الكرة الأرضية في خمسين سنة. لكن إرسالان يستطرد قائلاً، بأنّ هناك فهماً خاطئاً للإسلام لدى الجامدين ولدى الأوروبيين. ذلك أنّ الإسلام هو في موقع وسط بين القدرية والجبرية. فصحيح أنّ فيه تسليم للقدر الإلهية وهذا جانب جبري، ولكن فيه أيضاً جانباً قدرياً يؤمن بحرية الإنسان، وقدرته على العمل والتغيير ”فالتسليم... إنّما هو مقرون بالعمل وبالكدح“^(٣).

ويرى إرسالان أهمية منزلة العقيدة الإسلامية الوسطية هذه. بأنها انفع للمؤمنين - وكأنّ إرسالان يراها نوعاً من الطب النفسي الوقائي - لأنّ إفراط المرء في الاعتماد على نفسه يوقعه في ”البطر“ إذ نجح، وفي الجزع إذا فشل، ”والذي يريده الإسلام هو أن يعقل ويتوكل، وأن يدبر لنفسه بهداية عقله الذي جعله الله مرشداً، ويعلم مع ذلك أنّ ليس كلّ الأمر بيده، وأنّ من الأقدار ما لا تدركه الأفكار“. فكل ما هو وارد في القرآن وكذلك في الإنجيل من آيات القضاء والقدر، إنّما المقصود منها سبق علم الله بكل ما يقع، وليس المقصود منها نفي الاختيار والتزهد في الكسب^(٤).

ثانياً: الإصلاح الديني:

لقد كان الشق الأول من الإصلاح دينياً، يهدف إلى تسهيل تنفيذ الشق الثاني الديني، وفي الواقع فإنّ عملية الموازنة في النهضة، والترافق في الإصلاح بين الدين والعلم، شكلاً طريقاً سار عليه الإصلاحيون المسلمون في طروحاتهم النهضوية. ودائماً، شكل المحافظون ومن ورائهم السلطة القائمة في البلاد الإسلامية، عقبة كأداء في وجه أي عملية إصلاح دينوي، عقبة أسقطها

(١) إرسالان لماذا تأخر المسلمون: ص. ١٠٤.

(٢) م. ن، ص. ١٠٤ - ١٠٩.

(٣) م. ن، ص. ١١٠.

(٤) م. ن، ص. ١١١.

الإصلاحيون بشكل تدريجي. إذ لم يكن هناك مفر من استعارة علوم الغرب ونظمه ومؤسّساته، مع ازدياد الضغط الغربي على الشرق وازدياد وضوح سمات التخلف فيه. فكان لا بدّ والحالة هذه من مقاتلة الغرب بسلاحه، أي العلم الحديث، الذي رآه الإصلاحيون المسلمون سبب قوته وتفوقه الكبيرين^(١). فجهدوا من ثمّ بشكل أساسي في إثبات التوافق بين الإسلام والعلم الحديث. ليتسنى لهم من ثمّ تحقيق الاستعارة العلمية مع الاحتفاظ بالإسلام العقيدي والسياسي والاجتماعي^(٢).

لقد أكّد أرسلان، وهو في ذلك ينطلق من الخلفية الإصلاحية، أنّ النهضة في المجالات العلمية المرجوة في بلادنا، يجب أن تترافق مع النهضة الدينية، ذلك أنّنا «نخشى إن جردناها من دعوة القرآن أن تُفْضي بنا إلى الإلحاد والإباحة وعبادة الأبدان واتباع الشهوات، ممّا ضرره يفوت نفعه» فالنهضة الوطنية أو القوميّة في أوروبا أيضًا لم تحصل دون تربية دينية، إذ لا توجد أي جامعة أوروبية «دون أن يكون فيها علم اللاهوت المسيحي»^(٣). فعندما يقال في أوروبا نهضة وطنية أو قوميّة، لا يكون المقصود بالوطن التراب والماء والشجر والحجر، ولا بالقوم السلالة التي تنحدر كلها من دم واحد، «وإنّما الوطن والقوم عندهم لفظتان تدلان على وطن وأمة بما فيهما من جغرافية وتاريخ وثقافة وحرث وعقيدة ودين وخلق وعادة مجموعًا ذلك معًا»^(٤). فالمسلمون يمكنهم النهوض والرقي واللحاق بالأمم المتمدّنة القوية، ولا يزيدهم الإسلام إلا بصيرة وعزمًا، ولن يجدوا لأنفسهم حافزًا على العلم والفن خيرًا من القرآن^(٥).

ويشير أرسلان إلى أنه لا ينقصنا كمسلمين سوى الفنون العصرية والوسائل المادية، التي إذا اقترنت بعقيدتنا الدينية لم يعد ينقصنا شيء، ذلك أنّ هناك موازنة في الحياة الإنسانية بين المادة والروح، والفكرة مهما تكاملت تبقى عاجزة عن إبلاغ الأمم مرادها. خصوصًا في عصر كهذا العصر، وكذلك فإنّ المادة مهما تكاملت تبقى عاجزة عن إيصالنا إلى الترقّي، إن لم تكن هي في خدمة فكرة سامية تستमित الأمم من دونها^(٦). انطلاقًا من ذلك اقترح أرسلان ضرورة تأسيس بيوت العلم «وعمارة العالم الإسلامي بالعلم والعلماء، من حيث أنه قد تقرّر أنّ العلم والذل

(١) شرابي: المتفقون العرب والغرب: ص. ٥٨.

(٢) ليفين: الفكر الاجتماعي والسياسي الحديث، ص. ٢٤٥.

(٣) أرسلان لماذا تأخّر المسلمون: ص. ١٣٩.

(٤) م. ن، ص. ١٣٩.

(٥) م. ن، ص. ١٣٣.

(٦) أرسلان، شكيب: «كلمة للأمير شكيب أرسلان» في جريدة الشورى: تاريخ ١٩٢٩/٧/٥، ص. ٤.

للأجنبي لا يتساكنان. وأنَّ العرفان والاستقلال توأمَان. وكما أنَّ الجامعات الأوروبية الكبرى كأكسفورد وكمبريدج وأمثالهما، تُعنى بأن تفي بجميع حاجات العقل والقلب، وتدرّس جميع المعارف التي وصلت إليها المدارك والمباحث البشرية بجانب العقائد الدينية، فيجب أن تكون كذلك جامعاتنا الإسلامية^(١).

ويشدّد أرسلان كثيراً على أهمّية النهضة العلمية، معتبراً أنه أساس للنهضة السياسية والعسكرية والاجتماعية والاقتصادية. «فإذا قلنا أنَّ الشرق الأدنى نهض نهضة علمية كفانا تعداد سائر مظاهر نهوضه ومعارج رقيّه، لأنَّ العلم وحده هو المفتاح، وبه وحده الدخول إلى داخل البناء، وكلّ نهضة لا يكون ظهيرها العلم فما هي إلاّ ساعة وتضمحل»^(٢). ولعلّ أهمّ مظاهر التطوّر العلمي في الشرق هو انتشار الصحافة بشكل واسع بدءاً منذ أواخر القرن التاسع عشر، والمظهر الآخر هو انتشار المدارس وزيادة نسبة المتعلّمين^(٣). وقد بدأ ذلك في الشرق بشكل أساسي والي مصر محمّد علي باشا، الذي اعتبره أرسلان «أول من لحظ الخطر الحائق من جراء جموده على أساليب العمران القديمة، وجعل نصب عينيه تقليد الغرب في أساليبه الجديدة، حتّى يتأتّى للشرق أن يقاتل الغرب بسلاحه ويدفعه عنه ويستقل بنفسه»^(٤).

ويركّز أرسلان كثيراً على أهمّية تقوية الجيش كونه الركن الأساسي للاستقلال وذلك يستلزم دعم الصناعة العسكرية، فالاستقلال «لا يرافقه من الألفاظ إلاّ «جيش» لا غير، وكلّ ما عدا ذلك فلا يؤمن استقلالاً، ولا يقاتل السلاح إلاّ سلاح مثله، ولا يفلّ الحديد إلاّ الحديد»^(٥). لذلك يجب أن يؤسّس العرب معامل لإنتاج السلاح، لأنهم لا يجب أن يكونوا عيالاً في التسلّح على أوروبا، ولا حياة لهم إلاّ بأن تصبح معامل السلاح وسط بلادهم لأنه «خير للأرض أن تستغني بمائها عن مياه غيرها التي يجوز أن تنقطع عنها»^(٦). ولقد أصبح الرصاص والنحاس والديناميت والمازوت اليوم من ضروريات الحياة «كالفول والحمص والحنطة»^(٧).

وفي الحقيقة، فإنّ تركيز أرسلان على الناحية العسكرية وأهميتها في النهضة والاستقلال،

(١) أرسلان، شكيب: «جامعة المسجد الأقصى...» جريدة: الجامعة العربية: ١٩٣٣/١١/٢٢، ص. ١.

(٢) أرسلان، شكيب: «نهضة العرب العلمية...» في المجمع العلمي العربي: مجلّد ١٥، ص. ٤١٦.

(٣) م. ن، ص. ٤٣١.

(٤) م. ن، ص. ٤١٧.

(٥) أرسلان، شكيب: «مصر والاستعمار اللاتيني في شمالي أفريقيا» مجلّة الفتح العدد ٢٧٣، ص. ٢٥٧.

(٦) أرسلان، شكيب: «نهضة العرب العلمية...» في المجمع العلمي العربي: مجلّد ١٥، ص. ٤٣٧.

(٧) أرسلان، شكيب: «مصر والاستعمار اللاتيني في شمالي أفريقيا» المصدر السابق ص. ٢٥٨.

نتج عن ملاحظته أن الكلمة الفصل في مواجهة الغرب للشرق يقرّها العسكر، الذي يعبر عن مدى قوّة الأمة، فلقد كانت بداية ضعف العثمانيين منذ أواخر القرن السابع عشر ظاهرة في ضعف الجيش العثماني، الذي بدأ يخسر المعارك ضدّ روسيا وفرنسا وانكلترا، وكذلك سقوط البلاد العربية تحت الاحتلال الفرنسي والإنكليزي، فكل هذه الوقائع تدل على أولوية إقامة جيش وطني قوي، ولا شكّ أيضاً أنّ ذلك سيترافق مع إصلاح صناعي وزراعي، باستخدام مبتكرات الغرب العلمية.

ففي إطار الإصلاح الزراعي رأى أرسلان أيام الدولة العثمانية أنّ إصلاح الزراعة في الدولة ينبغي أن يكون عبر ثلاثة أمور: أولها إدخال الآلات الزراعية الأوروبية مثل آلة الحصاد والفلاحة وآلات النقل وما أشبه ذلك، وإنّ تعدّد الأمر دفعة واحدة فيعمل بأسرها تناوياً، ففي هذه الآلات إقتصاداً عظيماً. وعلى الحكومة أن تقوم بتجربتها أولاً في مزارعها، وأن تشوّق المزارعين إلى حسناتها وفوائدها. أمّا ثانياً فهو إلغاء طريقة ضريبة الأعشار على المزارعين والتي تؤدّي إلى مظالم بحقهم. وثالثها هو إصلاح أحوال المأمورين والموظّفين والجنדרمة الذين تمتد أيديهم إلى غلال الفلاحين دون رادعٍ من مسؤوليهم، فكل هذه المساوئ تؤدّي بالفلاحين إلى هجرة قراهم وبوار الزراعة^(١).

وفي مكان آخر رأى أرسلان ضرورة الاستفادة من آخر ما توصل إليه الغرب على صعيد التطوّر الصناعي. إنّ ذلك لا يؤدّي إلى لحاقنا بالأمم الراقية فقط «بل ربما أدى إلى التفوّق عليها وما عهدنا باليابان والولايات المتّحدة ببعيد». كتب أرسلان هذا في رسالة إلى الملك فيصل الأول في العام ١٩٣٢. وفيها يحثّه على الاستفادة من اكتشافات العالم اللبناني حسن كامل الصباح، الذي برز كعالم في الكهربيّات في تلك الفترة. ويضيف أرسلان قائلاً، بأنّ القوّة لا زالت أساساً متيناً يُبنى عليه التمدّن. «بصرف النظر عن الهيئة التي تتجسّم لنا بها»^(٢). وفي بلادنا العربية منابع عديدة للقوّة أهمها آبار النفط. فهذه الآبار التي نستفيد الآن من بيع نفلها الخام، ونأخذ ثمنها أموالاً يمكننا الاستفادة منها بشكل أفضل إذا أقمنا المصانع الكهربيّة التي تعطي لنا القوّة التي هي هدفنا، ذلك أنّ المال «ليس بالقوّة بل وسيلة خيالية للتوصّل للقوّة». فأنه من الأولى لنا كعرب أن نستفيد بالشكل الأفضل من خيرات بلادنا. فيجب أن نؤمّن المصانع لصناعة المواد الحديثة التي تكوّن قدرة الحكومات، وتجعل الغرب يحترم إرادتنا، كصناعة الطائرات مثلاً. وأنّ نؤسّس

(١) أرسلان، شكيب: «الزراعة في بلاد الشام» جريدة الأهرام: تاريخ ١٧/٥/١٨٩٩، ص ١.

(٢) أرسلان، شكيب: «رسالة إلى الملك فيصل الأول»، نشرت في مجلّة العروبة (مجلّة مصرية) الجزء الخامس، نيسان ١٩٤٧، ص ص.

معاهد للبحث والاستقصاء العلمي، التي يمكن بواسطتها العمل على تحويل الصحراء العربية إلى بلاد معمورة أهلة بالسكان، وذلك ممكن بالاستفادة من مبدأ تحويل الطاقة الشمسية إلى طاقة كهربائية الذي اكتشفه الصباح أيضاً^(١).

ويبدو أن إرسالاً لم يتنبه إلى أن الغرب ليس مستعداً لإعطائنا أفضل تكنولوجيا وصناعة وعلوم توصل إليها بجهوده، بل يرى أنه يمكننا بسهولة شراء هذه المخترعات والمنجزات، إذا أردنا نحن ذلك، وإن ضحينا بالمال اللازم ثمناً لها. لكننا نعتبر أن المسألة هي أعقد من ذلك بكثير، لأن دول الغرب المستغلة لشعوب العالم الضعيف تعلم جيداً أن تسهيل التطور العلمي والتقني في البلدان الأخيرة، يعني إعطاء هذه البلدان سر التفوق والسيطرة في العالم.

وعلى صعيد آخر فإن إرسالاً في تشديده كغيره من الإصلاحيين على أهمية المنجزات العلمية في النهضة، لم يعتبر أن وراء هذه المنجزات المطبقة في أوروبا خلفية فكرية هي التي طورتها وساعدتها على الازدهار، ويسرت الاستفادة منها عملياً. إن ذلك يبدو وكأنه ناتج عن تركيز الإصلاحيين على عملية التوافق بين النزعة الدينية التي تمسكوا بها، والمنجزات العلمية التي شددوا على ضرورة الاستفادة منها. لكل ذلك لم يكملوا تحليلاتهم للمسألة. فرغم أن انفتاح الإصلاحيين على قيم العلم ومنجزاته يشكل قفزة مهمة عن العلماء المحافظين، إلا أنهم لم يحاولوا التكيف المنظم معها، بل بقيت كتاباتهم في إطار تبريري دعائي لفظي بدلاً عن النقد والتحليل. فاعتبروا أن ما ينقصنا عن أوروبا، هو العلم، ولم يقصدوا بالعلم موقفاً أو أسلوباً عقلياً، بل قصدوا به سراً يمنح مالكة القوة تلقائياً، ويعطيه القدرة للسيطرة على العالم المادي^(٢). لكن الإصلاح الذي دعا إليه إرسالان، لا يتوقف عند حدود الإصلاحين: الديني (المعنوي) أو الدنيوي (المادي). بل أنه يطال مجالاً أساسياً في المجتمع، عنيت به الثقافة، وهو ما سنعالجه فيما يلي.

ثالثاً: الإصلاح الثقافي:

تقوم أهمية الإصلاح الثقافي عند إرسالان، من شعوره أن الإصلاح السياسي والاجتماعي، على أهميته، لن يكون بديلاً عن الإصلاح الثقافي الهادف إلى أن ينزع عن الثقافة العربية ما لحق بها من جمود بعد عصور طويلة من الانحطاط، وبقائها من ثم من الفوضى العمياء التي قد تصيبها جراء عمليات الاستعارة الهادفة للتطوير والتحديث.

(١) م. ن، ص. ١٠٨.

(٢) شرابي، المتفقون العرب والغرب: ص. ٢٤.

فرغم الانحطاط الثقافي والاجتماعي والسياسي، الذي كانت تعيشه البلاد العربية خلال القرون الوسطى، استمرت اللغة العربية في الحياة بشكل ما، في عدد من المعاهد الدينية خصوصاً «الأزهر» في مصر، و«الزيتونة» في تونس. لكن اللغة العربية التي صمدت رغم كلِّ عوامل الوهن الساري في بلاد العرب، كانت تشكو من جمود بالغ وتقليد أساليب القدماء الأدبية، بشكل حصرها في أيدي علماء الدين، وجعل الطلاق قائماً بينها وبين الواقع الحياتي للناس الذين ساد بينهم لغة «عامية» في لهجات متنوّعة ومتباعدة في أرجاء الأقطار العربية. ومع سريان الفكر النهضوي بدءاً من القرن التاسع عشر، ومع الحاجة المتزايدة إلى تطوير مناحي الحياة على اختلافها، أدرك العديد من المفكرين النهضويين العرب تلازم اللغة مع الحياة. فأكد الطهطاوي ضرورة تطوير بنية اللغة العربية وتسهيل مفرداتها، مستنداً إلى حالة اللغة الفرنسية التي رأى أنَّ سهولة تشكّل أحد العوامل المساعدة على تقدّم الفرنسيين في العلوم والفنون. وقال الطهطاوي إنَّ من أسباب هذه السهولة، أنَّ الفرنسيين يعبرون عن أفكارهم من غير مداورة بانيه وزخرف بديعي. فقرارن بين اللغة الفرنسية واللغة العربية، التي يحتاج قارؤها لمعرفة الصرف والنحو والبيان والبديع وما إليها من علوم لغوية ليقراها ويفهمها^(١). وعلى صعيد آخر أعطى الطهطاوي اللغة العربية منزلة سامية على أساس أنها لغة الدين الإسلامي فهي أفصح الألسنة^(٢).

وقد نبّه الطهطاوي وكذلك الشدياق ومنذ بدايات الكتابات النهضوية، إلى أنَّ اللغة من الروابط الأساسية بين أبناء الوطن أو القوم الواحد، ولكن مع مرور السنين قوي شعور المفكرين العرب بأهمّية اللغة كعنصر دلالة وحفاظ على الهوية الذاتية، وذلك مع الاحتلالات الاستعمارية الأوروبية لمصر وشمال أفريقيا، وكذلك بعد أن قويت حركة التتريك بُعيد الانقلاب العثماني في العام ١٩٠٨، وهدفت هذه الضغوطات إلى القضاء على اللغة العربية إمّا بالفرنسة أو بالتتريك. فصار الحفاظ على اللغة العربية مرتبّاً بالحفاظ على الوطن والقومية والذات^(٣).

من جهة ثانية، فقد كان من نتائج الانحطاط الذي عانته البلاد العربية لعدّة قرون، إن جهل أبنائها قواعد لغتهم ومفرداتها، وصار الفرق شاسعاً بين اللغة المحكيّة العامية واللغة الفصحى. وقد رأى المفكرون العرب أنَّ اللغات الأوروبية التي أتقنوا العديد منها تخلو من الازدواج بين العامي والفصيح، وأنَّ اللغات المحكيّة في أوروبا حلّت محل اللاتينية. فقامت عند العرب فئة من المفكرين تطالب بالاستغناء عن اللغة العربية الفصحى واعتماد العامية بدلاً. فلقيت هذه الدعوة

(١) الطهطاوي، رفاة: تخلص الأبريز في تخلص باريز: مطبعة بولاق، (١٢٥٠ هـ) ص ص. ١٢٢ - ١٢٣.

(٢) م. ن، ص. ١٦.

(٣) يارد، نازك سابا: الرحالون العرب وحضارة الغرب: مؤسّسة نوفل، بيروت، ط ١، (١٩٧٩)، ص ص. ٢٥٦ - ٢٥٧.

شجباً غنيّاً من غالبية المفكرين العرب، إذ شعر هؤلاء أنّ الفصحى هي صلة الوصل بين حاضر العرب وماضيهم، وأنها البرهان على استمرارهم عبر القرون، فضلاً عن أنها من الروابط الهامة التي تجمع العرب كلهم للوقوف صفّاً واحداً في وجه الغرب المستعمر، وازداد تمسّكهم باللغة العربية أيضاً مع سيطرة اللغات الأجنبية في البلاد العربية خصوصاً في المعاهد والجامعات. وتسربت ألفاظ أوروبية إلى اللغة العربية المحكيّة والفصحى، فأدرك هؤلاء أنّ سبب ذلك يعود إلى افتقار اللغة العربية إلى مصطلحات العلوم والحياة الحديثة من جهة، وابتعادها عن الطبع والحياة إذ جمدها الكتاب في قوالب تقليدية قائمة على الزخرف والتنميق^(١).

انتقد العديد من المفكرين النهضويين الأساليب القديمة التقليدية، وطالبوا بلغة حية طبيعية مألوفة تواكب العصر وتلبي حاجاته الفكرية والحضارية، فطالب بعضهم بإغناء اللغة عن طريق الاشتقاق أو النحت أو إحياء مفردات قديمة، دون ضرورة إدخال ألفاظ أجنبية^(٢). وأكد البعض الآخر أن لا مانع من إدخال اللفظ الأجنبي إذا لم يكن في اللغة العربية ما يقوم مقامه^(٣). وأدرك العديد من المفكرين العرب النهضويين، أنّ أدب العصور الوسطى العربي، لا يمثل الوجه الأدبي العربي الأصيل، فعاد هؤلاء إلى استيحاء التراث الأدبي الضخم المتمثل في الأدب العربي القديم، فأكد محمد كرد علي أنّ في الأدب العباسي ما يشبه الأدب الأوروبي الحديث لجهة الغرض والعمق والصدق والأصالة وطبيعية التعبير، مستشهداً على رأيه بمؤلفات ابن المقفع والجاحظ وابن مسكويه وغيرهم، ممن كتبوا بلا تكلف وتعمّل ما هو مادة أدب كما هو مادة علم^(٤).

أمّا الشعر، فقد كان أغلب المفكرين العرب النهضويين مع النمط الشعري الكلاسيكي الذي يعتمد الالتزام بالوزن والقافية. فهاجم طه حسين الذين^(٥) يذهبون حين يقرضون الشعر أو يكتبون النثر مذاهب غربية شاذة لا صلة بينها وبين قديم الأدب العربي، هم يزدرون الوزن والقافية، وهم يزدرون النحو والصرف، وهم يزدرون أصول اللغة نفسها أو هم يتدعون أساليب ومناهج في نظم الكلام لا يطمئن لها المنطق العربي ولا ترتاح إليها الأذن العربية^(٦). وفي مقابل هؤلاء كان هناك فئة من المفكرين تدعو إلى نبذ النمط الشعري القديم، وإلى الانفلات منه وتقليد الفنون الشعرية الغربية. فنجد الريحاني مثلاً يعتبر الشعر العربي القديم وعاء فارغاً

(١) م. ن، ص ص. ٢٥٧ - ٢٥٨.

(٢) من هؤلاء نجد فارس أحمد الشدياق، راجع كتابه: الجاسوس على القاموس: مطبعة الجوانب، القسطنطينية (١٢٩٩ هـ)، ص ٣.

(٣) من هؤلاء نجد مثلاً، جرجي زيدان، راجع كتابه: اللغة العربية كائن حي: دار الهلال - مصر. (لا، ت) ص. ١٣٩.

(٤) كرد علي، محمّد: غرائب الغرب، ج ١، ص ٨٨.

(٥) حسين، طه: في الأدب الجاهلي، المجموعة الكاملة: دار الكتاب اللبناني، بيروت (١٩٧٣) الجزء الخامس، ص ٣١٧.

طيب الرائحة، ومصباحاً دخانه أكثر من نوره رغم بروز بعض الأسماء اللامعة فيه، كالمثنبي، وأبي النواس، وأبي العلاء^(١). وانتقد الريحاني تمسك الشعراء بالأساليب الشعرية القديمة، معتبراً أنها سبب العقم والتبدل والتكرار في الشعر العربي. فيقول «فحققت أن التزام القافية الواحدة والأوزان الوضعية، يحول غالباً دون كتابة تعتمد على حالة من التبسط والتدفق. فيضطر الشاعر أن يلجم قريحته.. أو يشدّب المعاني الجديدة لتلائم الصيغ القديمة»^(٢). وقد نبذ الريحاني تلك الأساليب الشعرية، وابتدع أسلوباً شعرياً جديداً في الأدب العربي هو الشعر المنثور، حاكى فيه شعراء الغرب، وشكّل من ثمّ تياراً شعرياً جديداً في الأدب العربي المعاصر.

أمّا بالنسبة إلى أرسلان، فإننا نذكر بدءاً، أنه تلقى ثقافة تقليدية بدأت في قريته الشويفات، ثمّ انتقل إلى مدرسة الحكمة المارونية ودرس العربية فيها على يد الشيخ عبد الله البستاني اللغوي اللبناني المشهور، ودرس اللغة التركية والفقه في المدرسة السلطانية في بيروت، وكان قد أتقن قبل ذلك اللغة الفرنسية في مدرسة الحكمة^(٣).

وفي الواقع، فإنّ ثقافة أرسلان الأكاديمية توقفت في مدارس بيروت في العام ١٨٨٧، ولم يرتحل أرسلان إلى أي معهد عثماني أو أوروبي لإكمال دراسته، لكنّه تابع عملية تثقيف ذاتي في الأدب العربي والتاريخ والفكر الإسلامي، فحصل ثقافة واسعة جداً في هذه الحقول. وعندما انتقل إلى أوروبا بعيد الحرب العالمية الأولى اطلع على قسط من الكتابات الأوروبية الأدبية والاجتماعية والتاريخية. لكننا لا نلمح أثرها في كتاباته. لقب الأمير شكيب أرسلان بأمر البيان، وقد كتب باللغات الفرنسية والألمانية والتركية إضافة إلى العربية التي كان لها موقعاً خاصاً لديه بين اللغات.

أعطى أرسلان اللغة العربية أفضلية على اللغات الأخرى، وذلك لسببين، الأول: أنها لغة القرآن الكتاب المنزل جامع الشعوب الإسلامية. والثاني، لأنها أهم أسس الفكرة القومية العربية. فقد رفض أرسلان ترجمة القرآن لأجل الصلاة به، وقبّل بذلك لأجل فهمه فقط، وقارن في ذلك بين القرآن والإنجيل، فقال إنّ الكاثوليك يصلّون باللغة اللاتينية في كلّ كنائسهم على تعدّد شعوبها وبالتالي لغاتها، في نفس الوقت الذي تُرجم فيه الإنجيل إلى مختلف اللغات. ومع أنّ معظم الذين يسمعون القداس الكاثوليكي هذا، لا يفهمون معناه، إلا أنّ الكنيسة تفرضه ولا تقبله

(١) الريحاني، أمين: أنتم الشعراء: دار الريحاني، بيروت (١٩٥٣) ص ١٣ - ١٤.

(٢) الريحاني، أمين: الريحانيات: (جزآن) دار الريحاني، بيروت (١٩٥٦) ج ٢، ص ٩٠.

(٣) أرسلان، شكيب: سيرة ذاتية: ص ٢٣ - ٢٩.

بغير اللاتينية. والأمر شبيه بالنسبة للقرآن، فإنَّ العديد من المدارس الفقهية كالمالكية والشافعية ترفض الصلاة بغير القرآن العربي^(١). وعلى صعيد آخر مثَّلت اللغة العربية أهم أسس القوميَّة العربية لدى أرسلان، وسوف نرى شروحاته حولها في فقرة «القوميَّة العربية» من هذا المبحث، حيث سنلاحظ كيف أنَّ هذه اللغة تجمع أبناء القوميَّة العربية من مختلف الأصول والأديان، وفي كلِّ الأحوال كانت اللغة العربية وسيلة من وسائل الدفاع عن الذات والتميز الحضاري عن أوروبا الاستعمارية، وقد دخلت مع أرسلان كما مع غيره مع مفكرينا عصر النهضة ميدان النقاشات ضمن موضوع القديم والحديث.

يتضح في كتابات أرسلان حول الإصلاح الثقافي، أنه يرى المثال الأعلى والأرقى للكتابة في اللغة العربية القرآن. ثمَّ ما كُتِب في العصور الإسلامية، وأنَّ الكاتب البارِع اليوم هو ذلك الذي يقدر أن يقترب في البلاغة والفصاحة من تلك الكتابات. وبالتالي، فإنَّ عملية الكتابة بأسلوب سهل يتجنَّب استعمال الكلمات التي قلَّ استعمالها وتداولها، يعتبره أرسلان ركافة في الأسلوب وضعفًا من الكاتب عن مجارة «أساطين» اللغة وأفذاذها، وأكثر من ذلك فقد اتَّهم أرسلان دعاة هذا المذهب الجديد بأنهم يريدون هدم الأُمَّة في لغتها وآدابها خدمة لمبادئ الاستعمار الأوروبي^(٢). لذلك كان الحفاظ على أصولية لغوية - إذا صح التعبير - هو ضرورة أكثر إلحاحًا لأجل الدفاع عن المميّزات الثقافية الخاصة بالعرب. واعتبر أرسلان أنَّ اللغة العربية قابلة للتطور لجهة استيعابها المعاني والمفاهيم الجديدة المستجدة في هذا العصر، أنَّ بالتعريب أو النحت أو تطوير مفاهيم الكلمات. إنَّ ذلك هو ما حدث زمن الدعوة الإسلامية وخلافة الأمويين والعباسيين. إذ دخلت كلمات عديدة في اللغة، ولكن كلَّ ذلك لم يعن أبدًا فوضى في اللغة وقواعدها أو تخليًا عن الفصاحة والبلاغة، وهذا ما هو مطلوب اليوم «فإذا تقيّدنا بتعريف متون اللغة ولم نُجز التوسّع بما جدَّ من المعاني وما اتَّسع من مناحي الحياة، أصبحنا كمن يرسف في قيد»^(٣). وضاق نطاق اللغة إلى حدِّ أنها عادت لا تفي بحاجات بعض قبائل رحل. كما أنه من جهة ثانية لا يجوز مطلقًا مخالفة أصول اللغة وأساليب البيان والفصاحة. «فإنَّ إطلاق العنان يوصلنا إلى حلِّ القواعد والأوضاع. فتذهب اللغة ولا يفهم الأول والآخر، فإنَّ لكل شيء حدًّا»^(٤). ويبدو أرسلان بوضوح، أنه رغم معارضته لتيار الجمود اللغوي وتيار التجديد اللغوي الواسع، أنه مقترب جدًّا

(١) أرسلان، شكيب: «عندما نحكم على أشياء لم ندرسها» في مجلة: La Nation Arabe, (1931), No 5 - 6, p.36.

(٢) أرسلان، شكيب: «الجملة القرآنية، ما وراء الأكمة» في مجلة: الزهراء: جزء ٨، مجلّد ١، تاريخ ١٥ شعبان ١٣٤٣، ص. ٤٨٤.

(٣) أرسلان، شكيب: «رسالة إلى رشيد رضا» في كتاب أمير البيان شكيب أرسلان، لأحمد الشراصي الجزء ٢، ص. ٧٧٩.

(٤) م. ن، ص. ٧٧٧.

من التيار الأول. ذلك أن أرسلا ن لم يقبل أسلوب الكتابة السهلة والكلام المفهوم، بل كان يكتب غالباً بلغة صعبة المفردات وتعتمد السجع وتحتاج أحياناً كثيرة إلى استعمال المعجم لتفسير المعاني وفهمها، ولا غرو في ذلك، فأرسلا ن يعتبر أن استعمال أساليب القدمات هو دليل فصاحة وتملك للغة، يقول أرسلا ن «فلا ينبغي لناشئة العرب، أن يعدلوا بهذه الأم العربية البرة... أمّا، ولا يجعلوا لها من بين اللغات نداءً، وأن يجعلوها قطب رحي المثافنة (أي المجالسة) ويعلموا أنها نعم السند يوم المماننة (أي المباراة...) حتّى إذا صفت لهم مشاريعها وحتت لهم أجارعها، وصارت ملكتها جارية مجرى المّهج من نفوسهم، نازلة منزلة الأدمغة من رؤوسهم، كان لهم أن يستفيدوا من آداب الغرب والشرق ما شاوروا وتطالت إليه عزائمهم.... مشروطاً في نقلها إلى خزانة العربية لأجل تمام المقصد واجتناب الهجنة أن يكون الأسلوب العربي الأصيل ظلها وماءها، وأن تكون لغة الكتاب المنزل على أفصح العرب ألفها وباءها، إذ بدون ذلك تفسد هذه اللغة الشريفة، ونكون طلبنا المزيد فوقعنا في النقصان، وأردنا الانتصار فباء قومنا والعياذ بالله بالخذلان»^(١). إن هذا النص يعبر بوضوح كما نرى، عن مذهب الأمير شكيب الثقافي وتأثره البالغ بأسلوب القدماء، وأسلوب الذين تلقى العلم على أيديهم ومنهم الشيخ عبد الله البستاني والشدياق والبارودي والذين تأثر بهم كما تأثر الكثيرون من أبناء جيله.

ومثلما نقول عن النثر نقول عن الشعر، الذي رفض أرسلا ن الطريقة الحرّة في كتابته، واعتبرها خارجة عن مفهوم الشعر العربي الكلاسيكي، الذي لا يمكن القبول بغيره. ومع أن أرسلا ن يدرك أن الوزن والقافية المتمسك بهما يقيدان الشاعر ويحدان من حرية تصرفه الشعري، لكنه نصح الشعراء تجنباً لذلك التقييد، أن يستعملوا البحور الشعرية السهلة بدل البحور القصيرة الصعبة، إذ يقول «ولي ندحة في الطويل والكامل وأشباههما عن هذه الأوزان العوجاء»^(٢). ومن الجهة العملية فإنّ كلّ الأشعار التي كتبها أرسلا ن، وهي كثيرة. لم يخرج بها قيد أمثلة عن الشعر العربي الكلاسيكي^(٣).

وهكذا نرى أن أرسلا ن لم يبتعد كثيراً في أساليبه النثرية والشعرية عن النمط الكلاسيكي، مُعتبراً إنّ ذلك هو دليل على تملك الكاتب أو الشاعر لأصول اللغة العربية وطرق بيانها، أمّا الخروج عن ذلك الأسلوب الكلاسيكي فيعني ركافة وضعفاً في المستوى الأدبي. ولكن الواقع

(١) أرسلا ن، شكيب: «مقدّمة في كتاب»: أناتول فرانس في مبادله: تأليف جان جاك بروسون، ترجمة شكيب أرسلا ن، المطبعة العصرية، مصر (لايت) ص ٦٠.

(٢) أرسلا ن، شكيب: شوقي أو صداقة أربعين سنة: مطبعة عيسى البابي، مصر (١٩٣٦) ص ٦٥.

(٣) أرسلا ن، شكيب: الديوان: مطبعة المنار، مصر (١٩٣٥).

أثبت بعد إرسال انتصار التيار المجدد، وتراجع التيار القديم، لأنَّ الأول كان يُعبّر عن التغيّرات الحياتية التي كانت تمرّ بها البلاد العربية في ثقافتها. بينما كان التيار الثاني لا يعير أهمية للمعطيات الواقعية الجديدة ولذلك ضعف.

لكن الجدل الثقافي لا ينتهي عند حدود القديم والجديد في الثقافة، بل أنَّ هناك مسألة أخرى كانت مدار النقاشات ولا زالت إلى الآن في العالم العربي، عنيها بها مسألة الاستشراق. فقد ساهم الاستشراق بدور كبير في كشف التراث العربي ونشره وتحقيقه، وأثر بالتالي على المثقّفين العرب، خصوصاً تلك الفئات التي تلقت تعليمها في جامعات الغرب ومدارسه. ولا نجافي الحقيقة إذا قلنا أنه لا زالت لغاية اليوم تتخرّج فئات كثيرة من مثقّفين من جامعات أوروبا بإشراف المستشرقين. لقد نظر إرسال دائماً إلى المستشرقين بعين الحذر والريبة، رغم اعترافه بأنَّ لهم فضائل لجهود بذلوها لأجل الثقافة العربية والإسلامية، لكن ذلك لا ينزّهم أبداً عن الأضرار بجانب كبير من المعارف الشرقية. وقد قسّم إرسال المستشرقين إلى فئات ثلاث: الفئة الأولى منهم "لم تستشرق، ولم تتعلّم اللغات الإسلامية، إلّا تنقياً عن عورات المسلمين، ونشداناً لأسلحة معنوية يتسلّح بها أعداء الإسلام من نفس الإسلام". من هذه الفئة "لامنس" اليسوعي، و"مارتن هرتن" الألماني، و"مرغليوت" الإنكليزي وغيرهم. أمّا الفئة الثانية فهم الذين "لم يستشرقوا مجرد إظهار عورات الإسلام، بل استشرقوا حباً بالاطلاع ونشر العلم، ولكن غلبت عليهم نزعاتهم القديمة، التي هي متأصلة فيهم، من الشنآن للإسلام وروية القذى في عينه وعدم رؤية الخشبة في عين المدينة الأوروبية والتاريخ المسيحي". فلذلك ترى هذه الفئة تتعمّط من حقّ الإسلام كلما قدرت على ذلك، وإذا وجدت فيه ما يستحقّ المؤاخذة انهالت عليه بالانتقاد وربّما الطعن، رغم أنَّ هذه الفئة تُنصف الإسلام حيث لا سبيل لها للمكابرة. من هذه الفئة يذكر إرسال "سنوك هوركر ونجيه" الهولاندي و"ما سينون" الفرنسي وغيرهم. أمّا الفئة الثالثة "فهي أنزه الفئات الثلاث، تنصف الإسلام بدون تقثير وإذا أخذت على شيء من أوضاعه فلا يكون كلامها عن سؤنية بل عن مجرد رأي". ومن هؤلاء "غولد سيهر" المجري، و"كاراده فو" و"كفير" الألماني و"أومونته" السويسري وغيرهم^(١).

واعتبر إرسال من ثمّ، إنَّ الفئة الثالثة هي أقلية قليلة بين المستشرقين، أمّا غالبيتهم فهي من الفئتين الآخرين، ورأى أنَّ خطورة موقف المستشرقين بإزاء الإسلام، كونهم القناة التي تتسرّب بواسطتها المعلومات المتنوّعة عن العالم الإسلامي إلى أوروبا، إذ أنَّ المعلومات التي تنشرها

(١) إرسال، شكيب: "الأنسكلوبيديّة الإسلامية": في مجلّة العرب: عدد بتاريخ ١٤/٤/١٩٣٤، ص. ٣.

الحكومات الأوروبية عن دول الشرق إنما تنشرها لأجل مصلحتها، أمّا ما خالف بشكل من الأشكال مصلحتها من هذه المعلومات فتطويه وتحجبه عن الناس. ولذلك يبرز دور المستشرقين كونهم ينشرون المعلومات عن الشرق ويوصلونها إلى الرأي العام الأوروبي^(١).

اعترف أرسلان أنّ المستشرقين أدرى منا بكثير من الأحوال الخاصة بنا، خصوصاً فيما يتعلّق " بالتواريخ القديمة والخطوط الهيروغليفية والمسمارية والآثار والحفريات التي صارت فنّاً من الفنون، اتقنه الإفرنج وكشفوا به مخبآت عظيمة، وأضاءوا به ظلمات من التاريخ الشرقي لا شبهة فيها. " ولكنهم ليسوا أدرى منا أبداً فيما يتعلّق " بتواريخنا العصرية وأحوالنا الاجتماعية، وما نعرفه نحن جيداً، وما نقدر أن نتميّز به الصحيح من الفاسد، وما هو واقع تحت حواسنا أو متوافر خبره عندنا ". فالقسم الأول الذي يتفوّقون فيه علينا، ولا نقدر أن نجاريهم فيه كونه يستند إلى علوم وفنون نفتقدها لا يجعلهم مخوّلين البحث في كلّ أحوال الشرق، بل أنّ أرسلان يبقي الباب مفتوحاً للشكّ حتّى في صحة آراء المستشرقين في ذلك القسم الذي أقرّ بأنّ أهل الشرق لا يعرفوه بدرجة معرفة الأوروبيين له. أمّا معرفة الأوروبيين في التاريخ الإسلامي فلا يمكن أن تصل إلى درجة معرفتنا به، لأننا " نقدر أن نفهم منه ما لا يفهمه الغرباء عنا مهما اجتهدوا في تفهّم تاريخنا " ^(٢). فأمورنا وخططنا الجغرافية وأحوالنا الإحصائية نحن أقدر على معرفتها، لأننا نشهدها كلّ يوم ونملك من وسائل معرفتها تواتراً ونقلًا وخطوطاً ونقوشاً وآثاراً مما لا نحتاج فيه إليهم. بل ما لا يملكونه، فكيف سيمكنهم بالتالي التفوّق فيه علينا، وفي هذا الإطار، يذكر أرسلان الكثير من أخطاء الكتاب الأوروبيين في أحوال الشرق خصوصاً زمن ما بعد دعوة الإسلام^(٣).

انطلاقاً مما تقدّم هاجم أرسلان المثقّفين الشرقيين الذين يأخذون كلّ كتابات الإفرنج محمل الصدق وعدم المناقشة، حتّى فيما يقرّ فيه كتّاب الإفرنج بأنهم غير متأكّدين منه. أنّ ذلك ناجم - كما يؤكّد أرسلان - عن ظن المغلوب بأنّ الغالب هو أعلم منه وأرقى. وبالمقابل، وكحلّ لمسألة الاعتماد الثقافي على المستشرقين في أحوال الشرق، دعا أرسلان العلماء الشرقيين إلى تأليف الأنسكلوبيديا الإسلامية، وأن تقوم الدول بدعمها مالياً، لأنّ ذلك العمل لا يمكن أن يقوم

(١) م. ن، ص. ٤.

(٢) م. ن، ص. ٣.

(٣) م. ن، ويمكن التوسّع في هذه الأمور بالعودة إلى مقالات عديدة له: منها مقال في مجلة: la Nation Arabe,(1931), No2, p.49.

به أفراد لضخامته. أن ذلك العمل ضروري، كونه يساعد أجيالنا على أخذ المعلومات عن الشرق بشكل صحيح وبعيد عن الأخطاء المقصودة أو غير المقصودة للمستشرقين^(١).

وفي الحقيقة، فإن موقف معظم المفكرين العرب كان سلبياً تجاه المستشرقين وحركة الاستشراق، فربط بعضهم الاستشراق بالتبشير والاستعمار واعتبروه من وسائلهما، فيما اعتبره آخرون عملاً تكسبياً وسعياً وراء الرزق^(٢). هذا الموقف طرحه غالبية مفكرينا، ومنذ بدايات الحركة الفكرية في عصر النهضة العربية، فنقرأ مثلاً لأحمد فارس الشدياق قوله عن المستشرقين في منتصف القرن الماضي «أن هؤلاء الأساتيد لم يأخذوا العلم عن شيوخه... وإنما تطفلوا عليه تطفلاً، ومن تخرّج فيه بشيء، فإنما تخرّج على القس... ثم أدخل رأسه في أضغاث أحلام، أو أدخل أضغاث أحلام في رأسه، وتوهم أنه يعرف شيئاً وهو يجهله. وكلُّ منهم إذا درس في إحدى لغات الشرق أو ترجم منها شيئاً، تراه يخبط فيها خبط عشواء، فما اشتبّه عليه رفعه من عنده بما شاء، وما كان بين الشبهة واليقين، حدس فيه وخمن، فرجّح المرجوح وفضّل المفضول»^(٣).

إن موقف الشدياق هذا هو ما سار عليه معظم المفكرين العرب كما أشرنا، وبقيت قلة قليلة منهم هي التي انصفت المستشرقين كما يقول العقيقي في المرجع السابق. وفي الحقيقة فإننا نقول بأن عمل المستشرقين، طالما أنه كان السباق إلى نشر المعالم الحضارية العربية والإسلامية، في وقت كان فيه العالم الإسلامي والعربي راقداً في سبات متصل منذ القرون الوسطى، أقول، إن هذا العمل حريّ بنا أن نعيد قراءته بروح علمية ومنطق نقدي موضوعي، بعيداً عن النزعة الذاتية التي ميّزت كثيراً من الكتابات الفكرية والتاريخية العربية القديمة والحديثة. والتي جعلتها دون مستوى المرجعية الموضوعية البحتة، لأننا نرى أن الحكم على عمل المستشرقين لا يمكن أن يتم من زاوية ذاتية، بل أن علينا التسلح بالمنهج العلمي التاريخي والحكم من ثمّ بواسطته على أعمال المستشرقين، مثلما يجب أن نحكم على تراثنا وحضارتنا.

رابعاً: ديالكتيك الوحدة والتقدّم:

ترتبط النهضة والإصلاح الروحي (الديني)، والمادي (الاقتصادي والاجتماعي)، والثقافي، كما يرى أرسلان وحركة الإصلاح الإسلامي، بفكرة الكيان السياسي.

(١) م. ن، ص ص ٢٠ - ٤.

(٢) العقيقي، عفيف: المستشرقون (٣ أجزاء) دار المعارف - مصر الطبعة الرابعة (١٩٨١)، ج ٣، ص ٦٠٩.

(٣) الشدياق، أحمد فارس: الساق على الساق فيما هو الفاريقي: القاهرة، مطبعة الفنون، (لا، ت)، ذيل الفاريقي، ص ٢٠.

لقد أجمع معظم الإصلاحيين الإسلاميين، وخصوصاً منذ زمن محمّد عبده وما بعد، على الربط بين الإصلاح الإسلامي والجامعة الإسلامية، ويجد هذا الاتجاه عند أرسلان وعمياً عميقاً ودعماً ومتابعة واضحة. لذا، لا غرو أن نرى التفاف أرسلان وغيره من دعاة الوحدة الإسلامية حول السلطان عبد الحميد بهدف توحيد كلمة المسلمين، رغم خلافهم معه حول الإصلاحات، فلقد أدرك هؤلاء أنّ الصمود في وجه أوروبا، وإقامة نهضة إسلامية وصناعة التقدّم، لا مفر لها من الارتباط بدعوة الوحدة.

منذ بداية حياته السياسية كان أرسلان نصيراً لوحدة السلطنة كأساس لوحدة المسلمين، فلقد ارتسمت في أذهان أرسلان وغيره من الإصلاحيين خصوصاً الأفغاني رائد دعوة الجامعة الإسلامية، أن الغرب يحارب الشرق، أي أنّ المسيحيين يحاربون المسلمين، وأنّ الروح الصليبية لا زالت كامنة في صدور الغربيين الذين يعملون كلّ جهودهم لمنع العالم الإسلامي من النهضة والترقي، وهم متفقون متعصبون، فيما هم في بلدانهم يباركون هذه النزعة الوحودية ويقدّسونها^(١).

وفي الواقع فإنّ حروب الدول الأوروبية على السلطنة العثمانية توالى منذ القرن الثامن عشر، وتفاقت في القرن التاسع عشر لتقضي في أوائل القرن العشرين على تلك السلطنة وتحتصر الأتراك في حدود آسيا الصغرى. هذه الحروب الاستعمارية اتّخذت أحياناً كثيرة شكلاً دينياً، ساعدت على انتشاره الصحافة الأوروبية بدرجة كبيرة، فقد كانت تستغل المشاعر الدينية في أوروبا لأجل زيادة قوة الهجمة الاستعمارية للبرجوازية الأوروبية الباحثة عن المواد الأولية والأسواق الاستهلاكية^(٢).

لكن دعوة الجامعة الإسلامية الوحودية كأساس لمواجهة أوروبا الغازية. لم تكن الدعوة الوحودية الوحيدة في بلاد العرب. بل كانت هناك دعوات قوميّة ووطنية تنافسها. هذه الدعوات غلب عليها الطابع العلماني بشكل عام. فكانت دعوات القومية العربية والمصرية والفينيقية والسورية، كما كانت هناك دعوة الوطن العثماني أيام العثمانيين. لذلك تواجّهت أغلب هذه الدعوات مع تيار الجامعة الإسلامية على الصعيد العملي، لأنّ الحدود الجغرافية للجامعة الإسلامية تضم حدود دعوات القوميات والأوطان، وعلى الصعيد النظري انطلاقاً من العديد من الخلافات العقائدية القائمة بين مفهوم الجامعة الإسلامية وهذه الدعوات المتعدّدة. انصبت

(١) ستودارد، لوتروب: حاضر العالم الإسلامي: ترجمة عجاج نويهض، ج١، ص ١٣٧ - ١٣٨.

(٢) ليفين: الفكر الاجتماعي والسياسي الحديث، ص ١٣٣.

جهود أرسلان على مواجهة الدعوات القوميّة والعلمانية التي رآها عوامل تهدّد وحدة المسلمين تحت راية آل عثمان. وفي الحقيقة، كانت مواجهة دعاة الجامعة الإسلامية للقوميين قد بلغت أوجها في أوائل القرن العشرين بعد نمو هذه النزعات بنمو الفئات البرجوازية - التجارية التي كانت تنافس التركيبة الإقطاعية - القبلية السائدة في السلطنة، والتي شكّلت دعامة النظام فيه، وكذلك زيادة حدّة الصراع العربي - التركي.

لقد رعى السلطان التركي عبد الحميد دعوة الجامعة الإسلامية، واستغلها لتقوية نفوذه، ونجح بواسطتها في خنق العديد من الحركات القوميّة التحرّرية التي نشأت في أرجاء السلطنة. وكان من شأن عدوانية الدول الأوروبية، التي كانت تنظر إلى السلطنة على أنها فريسة يُعمل على ابتلاعها، إن ساعدت بدرجة غير قليلة على نجاح دعوة الجامعة الإسلامية^(١). ومن جهة أخرى فإنّ دعاة الجامعة الإسلامية كانوا يحاولون جمع كلّ القوى الشرقية ورص صفوفها لمواجهة الغرب الزاحف بعساكره نحو المشرق^(٢).

ارتسم في ذهن أرسلان بشكل دائم، إنّ الغرب يواجه الشرق، لذلك يجب تأطير كلّ القوى في وجه الاستعمار الزاحف شرقاً. في وقت مثّلت فيه السلطنة العثمانية، رمزاً إسلامياً مواجهاً للغرب. فدعا أرسلان إلى الوحدة تحت رايتها، فالوحدة هي التي بإمكانها أن تُنجح المواجهة، إذ أنّ التفرقة تحت رايات القوميات والأوطان الإقليمية، تجهض هذه المدافعة وتسهّل السقوط الفردي تدريجياً تحت ضربات الغزو الأوروبي.

لقد كانت المواجهة بين القوميات الانفصالية ودعاة الجامعة الإسلامية قوية في المجال القومي العلماني، فتجنب غالبية القوميّين إضفاء الطابع الديني على الصراع مع السلطنة العثمانية. ففي وقت حارب فيه العثمانيون الانفصاليين القوميّين من منطلق الوحدة الدينية وبأسم الإسلام، حارب القوميون الانفصاليون المطالبون بالتحرّر من الاستبداد التركي العثماني من منطلق الوحدة القوميّة غير الدينية، إذ أنّ حدود الأمة القوميّة تختلف عن حدود الأمة الدينية^(٣).

ومما لا شكّ فيه، أنّ أهمّ صراع حول الكيان السياسي بين العرب والأتراك شهدته السلطنة، هو ذلك الذي حدث قبيل الحرب العالمية الأولى وخلالها. وذلك مع المؤتمرات القوميّة العربية المطالبة بالإصلاح أولاً، وبالانفصال فيما بعد، والذي ساهمت على تطوّره بالشكل الذي تطوّر

(١) م. ن، ص. ١٣٢.

(٢) م. ن، ص. ١٢٩.

(٣) م. ن، ص. ١٦٩.

عليه أمور عديدة، لعل أهمها، سياسة التتريك الطورانية التي اتبعتها الأستانة بعد عام ١٩٠٨، ونمو الوعي القومي العربي خصوصاً بين الفئات المثقفة، ونمو طبقة برجوازية عربية واسعة على إنقاض النمط الإقطاعي الزراعي السائد آنذاك. إضافة إلى دعم أوروبي لاقتة الحركة القومية العربية في مطالبتها. وهكذا يمكن القول أن الظروف الداخلية والخارجية ساعدت على النهضة القومية العربية، التي توجت بثورة الشريف حسين عام ١٩١٦، رغم أنها لم تنته بالاستقلال كما وعد الإنكليز، بل انتهت بالانتقال من الحكم العثماني إلى الحكم الأوروبي^(١).

بقي إرسال داعية وحدة إسلامية تحت راية العثمانيين حتى بعيد زوال السلطنة في العام ١٩١٨، ودافع عن هذه السلطنة وعن وحدتها بالكتابة والعمل السياسي والعمل العسكري أيضاً. فلقد كان هاجس التمدد الأوروبي نحو المشرق، دافعاً أساسياً لديه للتأكيد على وحدة المسلمين المستهدفين من قبل الاستعمار. ففي عام ١٩١١-١٩١٢، ومع بداية الغزو الإيطالي للقطر الليبي، كتب إرسال مقالات مطوّلة في الصحف، يحث فيها على دعم المقاومة الليبية ضدّ الطليان، ثم ذهب هو شخصياً إلى الجبل الأخضر عن طريق فلسطين فمصر، وبرفقته عدد من المتطوعين اللبنانيين حيث أمضى هناك عدّة أشهر، ساهم خلالها في دعم المقاومة ضدّ الطليان. وكان عبر مراسلاته قيادات الأستانة والقيادات العربية، وعبر مقالاته في الصحف المصرية، وفي صحيفة أصدرها في الجبل الأخضر - لعدّة أشهر بأسم «الجهاد» - كان يحث المسلمين على بذل كلّ مساعدة ممكنة للذود عن ليبيا، كان إرسال يرى أنه «إن لم نقدر أن نحفظ صحارى طرابلس، لم نقدر أن نحفظ جنان الشام»، معتبراً أن سقوط ليبيا تحت أقدام الطليان، لا يشكلّ ضربة لأهلها فقط، بل لكل العرب وكلّ العالم الإسلامي أيضاً. «لأنّ الإسلام في نظر الأوروبيين سلسلة مرتبطة بعضها ببعض»^(٢). ذلك السقوط إذا ما تم، سيشكلّ بداية سقوط كلّ العثمانيين، وبداية لحروب أخرى في ميادين السلطنة، وهو ما حصل فعلاً، إذ أنّ الحرب البلقانية نشبت بعد حرب طرابلس بعدّة أشهر، حيث اشترك إرسال فيها ليس كمقاتل هذه المرّة، بل ضمن إطار الدعم السياسي والمساعدات الإنسانية^(٣).

لكن الدور الوحدوي الأبرز ضمن إطار السلطنة كراعية للوحدة الإسلامية قام به إرسال قبيل وإبان الحرب العالمية الأولى، إذ وقف ضمن الصف الموالى للعثمانيين. وفي تلك الفترة كتب

(١) بحوث في الفكر القومي العربي: سلسلة دراسات أعدت بإشراف الدكتور معن زيادة، المجلد الأول، معهد الإنماء العربي، بيروت (١٩٨٣)، ص.ص ١٦٥ - ١٦٨.

(٢) إرسال، شكيب: سيرة ذاتية: ص.ص ٧٧ - ٨٤.

(٣) م. ن، ص. ٨١.

أرسلان بياناً مطولاً جداً وجهه إلى العرب وذلك عام ١٩١٤، بُعيد المؤتمر العربي الأول، يدافع فيه عن ضرورة التوحيد تحت راية العثمانيين. وذلك انطلاقاً من أسس عملية تتلخص في أنّ مواجهة القائمة ضدّ أوروبا الاستعمارية تستهدف كلّ الشرقيين وليس الأتراك دون العرب، معتبراً أنّ دعم الأوروبيين للقوميين العرب هو وسيلة تكتيكية تهدف - إذا ما تم تنفيذها بنجاح - إلى فصل العرب عن الترك، لتسهيل سقوط الأمتين تحت أقدامهم. أمّا على الصعيد النظري فقد واجه أرسلان القوميّين انطلاقاً من الإسلام نفسه، ليخلّص إلى تأكيد الوحدة الدينية بدلاً من الوحدة القوميّة. معلناً تعارض التيار القومي مع روح الإسلام وجامعته^(١). وعلى كلّ فإنّنا لن ندخل في تفاصيل شروحات أرسلان وتبريراته في مواجهته للقوميين العرب في مرحلة السلطنة العثمانية، لأننا سنعالج ذلك بالتفصيل في فقرتي الجامعة الإسلامية والقوميّة العربية على الصفحات القادمة.

مع سقوط السلطنة العثمانية ووقوع البلاد العربية تحت الاحتلالين الفرنسي والإنكليزي، انتهى تيار الجامعة الإسلامية بشكل تدريجي في الدول الإسلامية. فعمل أرسلان ضمن إطار القوميّة العربية التي مثّلت لديه وسيلة توحيد الناطقين بالضاد على امتداد العالم العربي في وحدة قوميّة، تواجه الوحدات الإقليمية النامية في أرجاء عالم العرب، من مصرية وفينيقية وأي دعوة إقليمية أخرى. وهنا أيضاً مثلّ اتحاد العرب وسيلة ضامنة لنهضتهم القوميّة الحديثة. أنّ جدلية الوحدة قوة التفرقة ضعف، رآها أرسلان هنا، متمثلة في ضرورة توحيد كافة الجهود العربية للمساهمة في إحياء القوميّة العربية في زمن اعتبره أرسلان زمن القوميات^(٢). وعلى الصعيد السياسي فقد لعب أرسلان دوراً كبيراً في تقريب وجهات النظر بين القادة العرب الذين نهجوا سياسات إقليمية، أعاق المدد الوحدوي عن تحقيق مراميه القوميّة، كما إنّه ساهم عبر إنشائه مع إحسان الجابري مجلة «الأمة العربية» (باللغة الفرنسية) في جنيف بين عامي ١٩٣٠ - ١٩٤٤، في تعريف الرأي العام الأوروبي بالقضايا العربية العادلة. أضف إلى ذلك أنه كان يمثّل في جنيف صلة الوصل والتنسيق بين عرب المشرق وعرب المغرب. وفي الحقيقة فإنّ الخمس عشرة سنة الأخيرة من عمر أرسلان، كانت فترة تفرّغ فيها للعمل الدؤوب من أجل قضايا الأمة العربية دون غيرها من العالم الإسلامي، إذ طغت عنده في تلك الفترة قضية الأمة القوميّة من العراق إلى المغرب دفاعاً عن قضايا العالم العربي وفي سبيل وحدته ونهضته، وهو ما سنراه بالتفصيل في فقرة القوميّة العربية لديه على الصفحات القادمة.

(١) أرسلان: إلى العرب بيان: ص ٥ - ١٢.

(٢) أرسلان، شكيب: «جواب على خطاب مفتوح»، في مجلّة: الفتح: العدد ٢٧٧، ص ٢٠.

لقد كانت طريقة إرسالن للوحدة أيام العثمانيين - ضمن إطار الجامعة الإسلامية - هي عبر محاولة توحيد آراء القيادات الإسلامية، دون التفات إلى عوامل الاختلاف والتباين القائم بين الفئات والمناطق في أرجاء السلطنة. ظن إرسالن أن عداوة الغرب لكل الشرقيين، يجب أن تدفع بهؤلاء إلى الوحدة تحت راية السلطنة كونها المدافع عن حرية المسلمين^(١). فلقد كانت الأمبراطورية العثمانية المشكلة من حول نخبة عسكرية حربية فتيّة وفاعلة، دولة مركزية من حيث الشكل، عمادها الجيش والبيروقراطية واقتصادها التجارة والنهب والقرصنة. وفي الحقيقة فقد كانت كل هذه الأمور مجرد غلاف شفاف لتجزئة تقوم على نظام من الإقطاع العسكري يتحصن ويترسخ وراء تخلف المواصلات، وتفتت السوق، وتعدّد مراكز الحكم، وعدم التجانس في التكوين الاجتماعي والسياسي، تعزّز بذلك التفاوت الاجتماعي في التطور وحقّزه في قنوات إقليمية وطائفية وقومية، وسمح لحيز وافر من الاستقلال السياسي أن يتحوّل إلى مشاريع انفصالية. وكانت ركيزة هذا التفاوت شبكة من متعهّدي الضرائب، تنامي دور العصابات المحليّة فيها، وسلطات كاسحة للأمرء والإقطاعيين، واستقلال جوهرى ذاتي للملّ التي قاربت أن توافق الجماعات الأثنية. انطلاقاً من كلّ تلك العوامل الاجتماعية والسياسية والاقتصادية، لم تجد الدعوات العثمانية إلى الجهاد الديني ضدّ الحلفاء إبان الحرب الأولى، ولا نفعت دعوات الوحدة ضدّ الأجنبي في تحقيق أهدافها، بل أنّ السلطنة كانت في حالة يرثى لها عشية الحرب، وكان الكثير من شعوبها ينتظر اللحظة المناسبة للثورة والانفصال والتخلّص من نير الأتراك الذي دام قروناً عديدة. وقد اعترف إرسالن في تلك الفترة، بأنّ تعدّد قوميات وملل وشعوب السلطنة هو عامل بالغ التأثير على وحدتها، وهو "السبب في كثرة مشكلاتها وتوالي فتوقها وما أنكها قواها من مصائبها"، لأنّ اختلاف الأديان واللغات والأحوال والأجناس "يورث المناظرات والمنافسات ويقف حائلاً دون الالتحام التام والالتزام الذي يكملّ به النظام، ومما يوجد الوحشة بين القلوب ويمنع أنسة الأجناس بعضها ببعض... ولكن الذي نسا في أجلّ الدولة العثمانية مع ما هي مصابة من أمراض الداخل ومحاطة به من دسائس الخارج هو كون مادتها الكبرى هي الإسلام، وإنّ المسلمين مهما افرقت أجناسهم وتباينت لهجاتهم يجمعهم الدين جمعاً لا يجمع أمة غيرهم، ويزيل من الفروق العميقة والأبعاد السحيقة بينهم ما لا يزيله شيء"^(٢).

واضح جدّاً، أنّ الوحدة التي يريها الإسلام، هي التي تهيمن برأي إرسالن على السلطنة،

(١) إرسالن: إلى العرب بيان: ص ص ٩ - ١٠.

(٢) م. ن، ص ص ٤ - ٥.

فوعي الناس الديني كان أقوى من وعيها القومي حتى أوائل القرن العشرين^(١). لكن شعوب السلطنة كان يحكمها الخلفاء العثمانيون في وقت كان فيه الحاكمون الأتراك أقلية^(٢).

كان التوحيد المطلوب بحاجة إلى وضع أسس جديدة له تجعله ممكنًا، لذا كانت الحاجة ماسة إلى إجراء إصلاحات جذرية تشمل كافة شؤون الدولة، لتمكّن البرجوازية الناشئة من إثبات أقدامها بوجه الإقطاعيين المتحكمين بشؤون الدولة والمقاطعات. فنظام الطوائف والحرف وتقسيم السكان تبعًا لانتمائهم الديني والحرفي، حيث كان التمييز واضحًا بين سكان الدولة الواحدة لاختلافهم في الطائفة الدينية، إذ كانت الشريعة الإسلامية تعطي المسلمين أولوية تامة على بقية الأديان التي اعتبر أبنائها مواطنين من الدرجة الثانية. هذا النظام الذي كان ركيزة الوضع الاقتصادي السائد، لم يعد ملائمًا ولا بإمكانه الاستمرار، مع تغيير نمط علاقات الإنتاج وبروز الطبقة البرجوازية التجارية الصاعدة من رحم الطبقات المحرومة، والتي نشأت في صعودها ودفاعها عن وجودها النامي أفكار الحرية والمساواة والأخوة^(٣).

لم تقم سلطة الأستانة بأية إصلاحات تذكر من هذا القبيل، لا بل، إن الطورانيين الذين أمسكوا بالسلطة في تركيا بعد انقلاب ١٩٠٨، شرّعوا في محاربة الوعي القومي للشعوب العثمانية، فنهجوا سياسة تدعو إلى تترك عناصر السلطنة، أي إلغاء الخصائص القومية لشعوبها ودمجها من كل الجهات بالعنصر التركي الحاكم. لقد أثار ذلك حفيظة القوميّين العرب، وجعلهم يتجهون نحو المطالبة بالانفصال وإنشاء الكيان القومي العربي المستقل في القسم الآسيوي من بلاد العرب، ورغم ذلك وقف أرسلان إلى جانب الأتراك ضدّ الثورة العربية وحركتها القومية، معلنًا ضرورة الإصلاح الذي طلب تأجيله في ذلك الوقت إلى أن تسمح الظروف الدولية به، أي بعد زوال الضغط الأجنبي على السلطنة^(٤). فيما أصر القوميون العرب من جهة ثانية على آرائهم والتقت مصالح إنكلترا آنذاك معهم. فنشبت الثورة العربية وأزيل الحكم التركي ليحل محله الحكم الفرنسي - الإنكليزي، وفي الحقيقة، فإنّ العرب انقسموا إلى قسمين في تلك الفترة. كان هناك احتلال تركي قائم واحتلال أوروبي متوقّع، وقد اختار غالبية القادة العرب أوروبا، فيما اختار أقلية منهم الوقوف إلى جانب الأستانة^(٥). لكن الطرفين لم يربحا رهانهما.

(١) ليفين: الفكر الاجتماعي والسياسي الحديث، ص. ٤٥.

(٢) حتّي، فيليب: موجز تاريخ الشرق الأدنى القديم: ص. ٢٣٤ - ٢٣٥.

(٣) زيادة، خالد: مقدّمة في كتاب، «عبرة وذكري»: تأليف سليمان البستاني، ص. ١٨ - ٢١.

(٤) أرسلان: إلى العرب، ص. ٢٥.

(٥) ليفين: الفكر الاجتماعي والسياسي الحديث، ص. ١٧.

بُعِيد الحرب العالمية الأولى انتقل إرسالان تدريجيًّا إلى العمل في الإطار القومي - كما أشرنا سابقًا - في هذه المرحلة أدرك إرسالان أنَّ الجهود الوحدوية الفوقية، أي تلك التي تشمل القادة، ليست كافية، بل المطلوب وهو الأهم نشر الوعي الوحدوي، الذي وحده يضمن نجاح واستمرار الوحدة القومية العربية، مركزًا على دور كبير للشباب الناشئ المؤمن بضرورة وحتمية الوحدة القومية. هؤلاء الشباب يقع على عاتقهم مهمة نشر الوعي القومي، والعمل على ضرورة إدراك المواطن العربي لواجباته ودوره وضرورة مشاركته الفعلية حسب موقعه ومقدراته، في تحمّل مسؤولية العمل الوحدوي العربي^(١).

ومما لا شكَّ فيه أنَّ عمل إرسالان لأجل الوحدة كان كبيرًا بقدر دعوته إليها. كان الاستعمار هو هاجسه الأكبر ولذلك رسم الوحدة الإسلامية أولاً والعربية فيما بعد في أكبر دائرة وحدوية رأى أنه من الممكن الوصول إليها. إنَّ الإقليمية هي أخطر ما نواجههه ودائمًا مثّلت هذه الإقليمية عقبة كأداء في وجه أية عملية وحدوية. فلقد خلقت مرحلة ما بين الحربين العالميتين عائلات عربية حاكمة وحكامًا محليين وأوضاعًا محلية ليس من مصلحتهم أو مصلحتها تحقيق الوحدة أو حتّى التحرّر من الاستعمار^(٢).

إنَّ جدلية الوحدة تساوي القوّة التفرقة تساوي الضعف، هي قاعدة إرسالان السياسية الكبرى في العمل، فلنرَ بشكل أفضل ما وضعنا مبادئه الرئيسة هنا.

(١) إرسالان: "الاستقلال متقدّم..."، في جريدة الشورى: تاريخ ١٥/٥/١٩٢٩.

(٢) علوش، ناجي: الحركة القومية العربية، نشوؤها، تطورها، اتجاهاتها، دار الطليعة، بيروت (١٩٧٥)، ص. ٩٦.

الباب الثالث

مسألة الكيان السياسي عند
الأمير شكيب أرسلان

يدور موضوع الباب الثالث حول مسألة الكيان السياسي عند أرسلان، هذا الكيان كان الجامعة الإسلامية في أيام العثمانيين، ثمَّ أصبح بُعيد الحرب العالمية الأولى القوميّة العربية. وي طرح أرسلان شكل وطريقة الوصول إلى تحقيق ما كان ينادي به، وذلك من ضمن الظروف التاريخية التي عايش. كما يعالج هذا الباب آراء أرسلان في الدولة الإسلامية وطرحه لها كبديل عن تجربة الغرب.

تصميم الباب الثالث

الفصل الأول: أرسلان وفكرة الجامعة الإسلامية

الفصل الثاني: أرسلان وفكرة القوميّة العربية

الفصل الثالث: نظرية الدولة بين تجارب الإسلام ودعاوى الغرب

أرسلان وفكرة الجامعة الإسلامية

أولاً: لمحة تاريخية:

لقد كان الصراع الذي تخوضه الدولة العثمانية مع أوروبا الحديثة، سبباً أساسياً إلى حد بعيد في قيام تيار الجامعة الإسلامية. بدءاً من النصف الثاني للقرن التاسع عشر، حيث أدرك عدد غير قليل من المفكرين الإسلاميين، إنَّ الرد على التوحّد والتفوّق الغربيين تجاه العالم الشرقي والإسلامي والعثماني، لن يكون فعالاً إلاّ بتوحيد المسلمين كافة في الدولة العثمانية وخارجها ضدّ الهجمة الغربية، إذ أنّ النضال المحليّ للبلدان الإسلامية، ليس قادراً على مواجهة الناجحة^(١). فلقد ساهمت الهجمة الاستعمارية الغربية على المشرق في انتشار دعوة الجامعة الإسلامية إلى حد بعيد، وأشير غالباً في فكر الوجوديين الإسلاميين إلى أنّ هذا الصراع العثماني - الأوروبي، يمثّل الصراع "الأزلي" بين الغرب (المسيحي) والشرق (المسلم). فوصفت الحملات الاستعمارية بأنها استمرار للحملات الصليبية الشهيرة في القرون الوسطى، وكان من شأن الحروب التي خاضتها الدولة العثمانية ضدّ الدول الغربية بدءاً من أواخر القرن التاسع عشر كالحرب الروسية - التركية عام ١٨٧٨، والحرب اليونانية - التركية عام ١٩١١، والحرب البلقانية ١٩١٢ - ١٩١٣، إن خلقت انطباعاً لدى الكثيرين، بأنّ المسيحيين يواجهون المسلمين. ومن جهة أخرى فإنّ الصحافة الأوروبية الموالية للنظم الاستعمارية الأوروبية، حاولت دائماً إثبات أنّ الشرق المسلم معاد للغرب المسيحي على طول الخط^(٢).

وانطلاقاً من هذا الواقع، غلب على تيار الجامعة الإسلامية نزعة العداء للغرب الاستعماري في شكل دفاعي، كما غلب على هذا التيار أيضاً نزعة التمدينية النهضوية من خلال الإسلام. ولعل هذا أكثر ما تجلّى في كتابات الأفغاني الذي يعود إليه الفضل الأول في بث هذه النزعة^(٣). حيث خلق من ثمّ تياراً فكرياً كان منه محمّد عبده، رشيد رضا، شكيب أرسلان وغيرهم. ومن

(١) المحافظة، علي: الاتجاهات الفكرية عند العرب: ص. ١٠٩.

(٢) ليفين: الفكر الاجتماعي والسياسي الحديث، ص. ١٣٢ - ١٣٣.

(٣) جدعان، فهمي: أسس التقدّم عند مفكرَي الإسلام في العالم العربي الحديث: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط ٢ (١٩٨١)، ص. ٢٥٥.

جهة أخرى، فقد كان هناك تيار وحدوي استند إلى الإسلام الديني فقط دون الدنيوي، كالوهابية والسوسية والمهدية. أضف إلى ذلك وجود فئات أيدت تيار الجامعة الإسلامية، شرط أن تكون أداة سياسية لمواجهة الغرب المستعمر، ولعل أبرز هؤلاء مصطفى كامل الزعيم المصري المعروف^(١).

وفي كل الأحوال، فقد استندت جميع أشكال الوحدة الإسلامية إلى مبدأ أساسي، وهو أن المسلمين أمة واحدة لأنه ينتمون إلى دين واحد.. وهكذا ودفعة واحدة، تواجهت الجامعة الإسلامية مع التيارات القوميّة والوطنية، إذ أزلت العوامل اللغوية والعرقية والتاريخية والجغرافية الخ... لتحل محلّها العامل الديني فقط^(٢). فتماهت الأمة مع الدين، وأصبح المنتمون إلى عقيدة الإسلام، يشكّلون أمة إسلامية واحدة متميّزة. وأصبحت الدعوة الإسلامية تعني ضمناً أنها قد شطرت العالم إلى قسمين، قسم المسلمين (الإيمان) وقسم غير المسلمين (الكفر)، فأحيت بذلك نظرية تعود إلى الفكر السياسي للقرون الوسطى^(٣).

لقد كانت فكرة الوحدة الإسلامية على تعارض مع الفكرة القوميّة بمعظم أشكالها، فبينما اعتبرت الأولى أن مرجعها الأساسي يكمن في النصوص الدينية القرآنية، التي وحدها تحدّد الهوية الكيانية والرباط الاجتماعي، كانت الثانية خصوصاً بشكلها العلماني تعتبر الدين عاملاً ثانوياً له بعد حضاري أو ثقافي، وتركّز بشكل خاص، بالمقابل، على عوامل اللغة والتاريخ القريب أو البعيد والثقافة والتكوين النفسي والجغرافيا... الخ. وانطلاقاً من ذلك قرّرت الفكرة القوميّة، أن الانتماء إلى الأمة القوميّة يتحقّق رغم الاختلافات الدينية والمذهبية للناس، فشكّلت كلتا الفكرتين: القوميّة والإسلامية، طرفي مواجهة، فاعتبر القوميون أن الفكرة الإسلامية ما هي سوى نزعة عاطفية غير واقعية - على حد قول رفيق العظم القومي العربي^(٤) - بينما بالمقابل وُصمت القوميّة بأنها إنتاج أوروبي غريب وهرطقي^(٥).

وفي الحقيقة، فإنّ السلطان عبد الحميد التركي المستبد، استغل دعوة الجامعة الإسلامية لتعزيز نفوذه، وعبر هذه الجامعة حارب الدعوات القوميّة والانفصالية. ورغم ذلك فقد نادي

(١) من هؤلاء أيضاً فرح أنطون (١٨٦٩ - ١٩٢٢) الذي شدّد على الدور السياسي التوحيدي للجامعة الإسلامية مستبعداً مسألة النهضة والإسلام بطريق الدين.

(٢) شرابي: المنقّفون العرب والغرب ص. ١١٧.

(٣) م. ن، ص. ١١٦.

(٤) العظم، رفيق: الجامعة الإسلامية وأوروبا: مطبعة المنار، القاهرة، ط ٢، (١٩٢٥) ص. ٥٠.

(٥) شرابي: المنقّفون العرب والغرب ص. ١١٧.

دعاة الجامعة الإسلامية بضرورة التفاف المسلمين حول الدولة العثمانية، كونها أقوى الدول الإسلامية وأكثرها مساحة وسكاناً. وطالما أنها ترفع لواء الإسلام^(١)، مع أنهم انقسموا في موقفهم المؤيد إلى فئتين: واحدة أيدت السلطة بشكل مطلق ودون شروط، كالعلماء والمحافظين وأصحاب الطرق الصوفية، وأخرى أيدتها على شرط تحقيق الإصلاحات والنهضة بطريق الإسلام وهؤلاء المصلحون الإسلاميون.

وفي الحقيقة فقد برز تفكك الدولة العثمانية وخسارتها التدريجية لمستعمراتها بشكل واضح في القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين، ولم يكن هناك أي تعاون يذكر بين البلدان الإسلامية الضعيفة والتي كانت مُستهدفة بشكل أو بآخر بالزحف الاستعماري الأوروبي. من هنا، أطلق الأفغاني أول دعوة إلى جامعة إسلامية، لأجل توطيد صفوف المسلمين، منتقلاً بين فارس ومصر وتركيا، داعياً للوحدة والإصلاح. ورغم احتضان السلطان التركي عبد الحميد للأفغاني ودعوته، إلا أن هذا الأخير ربط دائماً بين فكرة الجامعة الإسلامية وعدد من المطالب الإصلاحية، المتصلة باللامركزية والحكم الشوروي التمثيلي وكبح الاستبداد^(٢). وتبنى عبد الحميد دعوة الجامعة الإسلامية، لكنه جعلها وسيلة لتقوية سلطته المركزية عبر استقطاب الرأي العام والقيادات الإسلامية نحوه، محاولاً بذلك أن يلقي الرعب في روع الدول الغربية^(٣).

انتشرت فكرة الجامعة الإسلامية على يد الأفغاني الذي لعب « دوراً بارزاً في تربية انتلجنسيا عصره المسلمة »^(٤). وعرض أحد الكتاب الغربيين هذه الدعوة الوحدوية على الشكل التالي:

« العالم النصراني، على اختلاف أممه وشعوبه عرقاً وجنسية، هو عدو مقاوم للشرق على العموم وللإسلام على الخصوص. فجميع دول النصرانية متّحدة معاً على دك الممالك الإسلامية ما استطاعت إلى ذلك سبيلاً ».

« الروح الصليبية لم تبرح كامنة في صدور النصارى، كمون النار في الرماد، وروح التعصّب لم تنفك حيّة معتلجة في قلوبهم حتّى اليوم. كما كانت في قلب بطرس الناسك من قبل، وحقيقة هذا الأمر ونتيجته واقعتان في كثير من الشؤون الخطيرة والمواضع الكبرى، حيث

(١) المحافظة، علي: الاتجاهات الفكرية: ص. ١١٠.

(٢) رضا، محمد رشيد: تاريخ الأستاذ الإمام: ج ١، ص ص. ٧٣ - ٧٤.

(٣) Samara, Mahmoud: Christian missions and the Western ideas in Syrian muslim writers (1860 - 1918): University of London;(1958); P.180.

(٤) ليفين: الفكر الاجتماعي والسياسي الحديث، ص. ١٣٥.

القوانين والشرائع الدولية لم تعامل فيها الأمم الإسلامية مستوية مع الأمم النصرانية.

”تنتحل الدول النصرانية أعداءاً لها في كرها وهجومها وعدوانها على الممالك الإسلامية وإذلالها وإكراهها، بقولها أن الممالك الإسلامية هذه، إنما هي من الانحطاط والتدلي بحيث لا تستطيع أن تكون قوامة على شؤون نفسها بنفسها...“.

”جميع الشعوب النصرانية مجمعة متفقة على عداة الإسلام، وروح هذا العداة متمثلة بجهد جميع هذه الشعوب جهداً خفياً مستتراً متوالياً لسحق الإسلام“.

”تأخذ النصرانية شواعر كل مسلم وآماله ورغباته التي تجول في صدره، ثم تمثلها بصور الهزاء والسخرية والعبث والازدراء. فإن ما يدعوه الفرنجة عندنا في الشرق تعصباً مذموماً محرماً، هو عندهم في بلادهم وأوطانهم العصبية الجنسية المباركة والقومية المقدسة والوطنية المعبودة...“.

”جميع هذا، يوضح أن العالم الإسلامي يجب عليه أن يتحد اتحاداً دفاعياً عاماً مستمسك الأطراف وثيق العرى، ليستطيع بذلك الذيادة عن كيانه، ووقاية نفسه من الفناء المقبل، وللوصول إلى هذه الغاية الكبرى، إنما يجب عليه اكتناه أسباب تقدّم الغرب والوقوف على تفوقه وقدرته“^(١).

إن دعوة الأفغاني هذه، رغم ما يلاحظ فيها من توجهات دينية، فهي ترفض تصعيد النعرة الدينية. ذلك أن هدف الأفغاني كان محاولة معادلة القوة والضعف. بين الغرب المستعمر والشرق الضعيف. وهنا يلعب عامل الوحدة الدينية وسيلة من وسائل الصراع^(٢). ذلك أن الأفغاني اعتبر أن خروج العالم الإسلامي من دائرة الضعف واليأس الكبرى، لا يمكن أن يتم إلا بالظهور مظهر القوة لدفع الكوارث. وفي مشرق إسلامي داؤه ”انقسام أهليه وتشتت أرائهم، واختلافهم على الاتحاد واتحادهم على الاختلاف“، لا يمكن أن يكون الخلاص إلا بتبديد هذا التشتت لكي تحل محلّه الوحدة، وبالتالي القوة^(٣). أمّا على صعيد شكل هذه الوحدة الإسلامية، فإنه ليس من الثابت أن الأفغاني كان يعتقد أن تشكيل اتحاد حقيقي للدول الإسلامية على رأسه خليفة واحد أو سلطان واحد، ضمن دولة مركزية، هو أمر ممكن في أيامه على الأقل، مع أنه لا شك بأنه تمنى حدوث ذلك^(٤).

لكن تلميذاً بارزاً للأفغاني، عنيت به رشيد رضا، أدرك أن الحدة السياسية التي طرح بها

(١) ستودارد لوتروب: حاضر العالم الإسلامي: الجزء الأول، ص. ٣٠٦ - ٣٠٧.

(٢) الأفغاني، جمال الدين: خاطرات: الأعمال الكاملة، ص. ٢٢٨.

(٣) م. ن، ص. ٢٩٦.

(٤) جدعان، فهمي: أسس التقدم عند مفكر الإسلام في العالم العربي الحديث: ص. ٢٦٢ - ٢٦٣.

الأفغاني فكرة الجامعة الإسلامية تثير العديد من المشكلات داخل بلاد الإسلام، وأنه لذلك يجب التركيز أكثر على عامل الإصلاح لأجل مواجهة أوروبا. لأن هذا الإصلاح الديني والديني، يجعل المسلمين أقوى وقادرين على المواجهة الناجحة، لذلك اتخذت فكرة الجامعة الإسلامية لديه صيغة معتدلة، فأعلن رضا، أن للجامعة الإسلامية طرفين، الأول يضم المعتقدين بالإسلام ويربطهم برابطة الأخوة الإيمانية كي يكونوا جسماً واحداً، وهذه الرابطة انحلت، لكنها لم تُزل ولن تزول، غير أنه من الممكن توثيقها وشدّها بعدد من الإجراءات العامّة والخاصة، كأن يعرف المسلمون تاريخ بعضهم البعض، وشؤونهم وشجونهم، وأن يكون لهم طرق للتعرف كالجرائد والاجتماع في موقف الحج، حتّى يتسنى لهم الاتفاق على وحدة التربية والتعليم، وعلى وحدة الاشتراك في المشروعات والأعمال النافعة. أمّا الطرف الثاني لهذه الجامعة، فهو الذي يربط المسلم مع غير المسلم برابطة الشريعة العادلة، التي يُحكمون بها جميعاً بالمساواة، وهذه الرابطة أيضاً، قد طرأ عليها ما حلّ عقدها في بعض الحكومات، وما أزالها كلية في حكومات أخرى. فصار الحال يقضي على المسلمين في كلّ قطر بأن يسعوا، بالاشتراك مع مواطنيهم الذين يحكمون معهم بحكومة واحدة، إلى كلّ ما يعود على وطنهم وبلادهم بالعمران، ويفجّر فيهم ينابيع القوّة من أجل مزيد من المنعة والقوّة والاستعداد^(١).

لكن معاصراً لرشيد رضا، ومن دعاة الجامعة الإسلامية أيضاً، لم ينتبه إلى الأبعاد الخطرة لهذه الدعوة. بل أنه ذهب بها إلى حدود متطرّفة وغير واقعية. فقد اعتبر السيّد محمّد توفيق البكري شيخ مشايخ الصوفية في مصر في تلك الفترة. أن المستقبل للإسلام، لأنّ مستقبل أيّ أمة يتوقّف على عاملين طبيعيين هما: كثرة السكان، وخصب المكان، فإذا وُجدوا أمكن للأمة النهوض رغم عدم توفّر عوامل عديدة أخرى: كالعلم والأخلاق والقوانين والحكومة وغير ذلك. ثمّ أضاف البكري قائلاً أنّ الجامعة الدينية الإسلامية تعني أنّ وطن المسلمين هو مجموع الأمة الإسلامية في الدين، فحين يقول المسلم وطني، فهو يقول ديني، فمهما تباعد المسلمون أو تباغضوا لا تزال تعمل معهم الجامعة الإسلامية، لأنهم يسرون ويحزنون بعضهم مع بعض مهما افتقرت بلدانهم. وقد قويت هذه الجامعة الآن بشكل اعتبره الأوروبيون تعصباً ذمياً، لكن - يضيف البكري - أنّ تشبّت المسلمين بالجامعة الإسلامية ليس موجّهاً ضدّ إخوانهم المسيحيين القاطنين في بلاد الإسلام، لأنّ هذه الجامعة لن تُفقد المسلم ارتباطه بأخيه المسيحي. وفي كلّ الأحوال، فلو فقد المسلمون الارتباط بالمسيحيين القاطنين بينهم لفقد المسلمون بذلك عشرة

(١) رضا، محمّد رشيد: «الجنسية والدين الإسلامي» مجلّة المنار، مجلد ٢، ج ١٢، (١٨٩٩) ص ٣٢٦ - ٣٢٧.

ملايين نفس هم كلّ المسيحيين الذين في بلاد الإسلام، وكسبوا الثلاثمائة وستين مليوناً من إخوانهم، على أن الأمر ليس كذلك لأنّ رابطة الذمّة تقوم مع هؤلاء المسيحيين مقام الدين، فلا يُحرم الفريقان من التعاون والتعاوض للعمل^(١).

وفي الواقع فإنّ فكرة الجامعة الإسلامية كانت دائماً موضع سوء فهم عن قصد أو غير قصد. ولعلّ محمّد عبده كان أول من تنبّه إلى خطورة هذه الفكرة وإلى ضرورة توضيح ملامساتها. ففي رده على هانوتو الذي اتّهم المسلمين بالدعوة للجامعة الإسلامية، ولتوحيد السلطة الدينية والسياسية في شخص واحد. قال عبده، أنّ هذه الدعوة لم يوجد لها لغاية اليوم أي أثر بين المسلمين وأنّ ما قيل بصدها، هو أوهام ناتجة عن سوء فهم بعض مسيحي الشرق، ثمّ انعكاس ذلك في أذهان سياسي الغرب، ولكن حقيقة الأمر هي أنّ طائفاً من الدين طاف بعقول بعض المسلمين في عدّة أقطار، فحرّكهم إلى النظر فيما عليه حال أهل الإسلام من ضعف ووهن بعد قرون من المجد، وذلك جرّاء تسرّب البدع إلى العقائد والأعمال وأهمالهم لأمر دينهم وديانهم، وتواكلهم ويأسهم من أنفسهم ودينهم، وانقيادهم لحكام لم يفهموا من الحكم إلاّ الانصياع لاهوائهم وإذلال النفوس لخشونة سلطانهم، وابتزاز الأموال لإنفاقها في إرضاء شهواتهم. فالغرض الذي ترمي إلى تحقيقه الجامعة الإسلامية هو تصحيح الاعتقاد الديني وفهم النصوص فهماً سليماً، وما يتبع ذلك من سلامة في الأعمال، واستنارة عقول الأفراد بالعلوم الحقيقية، دينية وديوية. أمّا قول البعض بأنّ الغرض هو إثارة فتنة على الأوروبيين أو غيرهم من الأمم المجاورة فهو محض خيال واهم. فالتماس المسلمين معونة بعضهم، إنّما هو لأنّ مرض الجميع واحد، أمّا السعي لتوحيد المسلمين وهم على ما هم عليه فلم يمرّ بعقل أي أحد منهم^(٢).

والواضح أنّ محمّد عبده يتوجّه إلى المتطرّفين في تيار الجامعة الإسلامية، وينحو منحى بالغ الاعتدال، لكن هذا النقد تابعه وهذه المرّة بشدّة بالغة مفكّر قومي عربي هو عبد الحميد الزهراوي. وفي الواقع، فقد عرّى الزهراوي فكرة الجامعة الإسلامية من أي أساس واقعي لها، ناصحاً المسلمين باتباع سياسة عقلانية دبلوماسية حكيمة. بدلاً من هذا التطرّف الذي لا يُجدي. وفي رأيه أنّ الجامعة الإسلامية لا يمكن أن تعني سوى الاتّفاق في كلمة واحدة، هي أنّ القرآن كتاب الله جاء به محمّد رسول الله. ويضيف الزهراوي إلى ذلك قائلاً. بأنّ هذا الاتّفاق لم يمنعهم من الاختلاف منذ عهد عمر سياسياً، ومنذ عهد علي دينياً. فما هي جامعة قوم اختلفوا

(١) البكري، محمّد توفيق: «المستقبل للإسلام»، مجلّة المنار، مجلّد ٥، جزء ١٦، صص. ٦٠١ - ٦٠٩.

(٢) عبده، محمّد: «رد على حديث هانوتو الأخير»، جريدة المؤيد، القاهرة، العدد ١٣٢١، (العام ١٩٠٠).

«منذ ثلاثة عشر قرناً اختلافاً سياسياً ودينياً، يقتل بعضهم بعضاً ويستعين بعضهم على بعض بأهل المخالفة من الأساس»^(١). أنهم لم يتفقوا حتى إزاء مواجهة أحداث جسام، كغزو هولانكو من الشرق وغزو الصليبيين من الغرب. ويستنتج الزهراوي، بأن هذه الجامعة التي يتكلمون عنها ليست إلا صورة مكبرة في خيال الأوروبيين، منتزعة من دعوة الأخاء الديني، وصورة محبوبة في خيال المسلمين، منتزعة من مس الحاجة إلى مثلها على رأيهم^(٢). ويبدو أن الأوروبيين يحاولون القضاء على الفكرة قبل أن تصير واقعاً، والمسلمين يحاولون جعل هذه الفكرة واقعاً. لكن الحل لهذا الوضع هو أن يقلل الأوروبي من الضغط على المسلمين، كما أن على المسلمين أن يدركوا أن الجامعة الدينية تبقى مجرد فكرة فقط، طالما بقي الاختلاف الديني والسياسي سائداً بينهم. لكن الزهراوي لا يكتفي بهذا النقد فقط بل إنه ينتقل إلى مستوى آخر، إذ أكد أن الوحدة الدينية هذه أمر عسير المنال والمطلوب أن نعمل على إيجاد الوحدة القومية^(٣).

وقد شدّد الزهراوي على هذه الفكرة الأخيرة، ومضى بها إلى حدود المواجهة مع السلطة التركية، التي علقت أعواد المشانق في العام ١٩١٥ - ١٩١٦، وكان الزهراوي واحداً من الذين طالهم حكم الجلاد.

ثانياً: عناصر الوحدة الإسلامية مع أرسلان:

لقد وقعت الحرب العالمية الأولى، ووقع العرب في مفترق الخيارات الصعبة. قد تكون الأصعب في تاريخهم الحديث. كانت عوامل التفتت العثماني الداخلي قد وصلت إلى درجة كبيرة، وكان الوعي القومي العربي يتجدد أكثر فأكثر خصوصاً بين الفئات المثقفة، وفئات البرجوازية الناشئة، وكانت الخطط الاستعمارية قد اكتملت أو تكاد لتقسيم تركة «الرجل المريض».

كان شكيب أرسلان بين قلة من رجال العرب الذين بقوا موالين للسلطة التركية، بعد أن حسم أغلب العرب أمرهم ضدها وانحازوا إلى الحلفاء. كان صراع أرسلان مع هؤلاء عنيفاً، فكان ينظر من زاوية مختلفة، ويقيم حسابات مختلفة أيضاً. لقد كان واحداً من الوجدانيين المسلمين الذين دعوا إلى الالتفاف حول السلطنة وضرورة إصلاح أوضاعها وإعطاء العرب حقوقهم فيها.

(١) الزهراوي، عبد الحميد: «السوسية والجامعة الإسلامية» مجلة المنار (١٩٠٧)، مجلد ١٠، جزء ٨، ص. ٥٨٦.

(٢) م. ن، ص. ٥٨٦.

(٣) م. ن، ص. ٥٨٧.

قبيل الحرب العالمية الأولى أخذ الموقف القومي العربي بالتصاعد، ووصل إلى حد الحركة الانفصالية في العام ١٩١٣. وبذلك أخذ موقف أرسلان المعادي للحركة القومية بالتصاعد، وكان آنذاك ممثلاً لخوران في «مجلس المبعوثان»، إذ كتب أرسلان سنة ١٩١٤ وبعد المؤتمر العربي الأول في باريس، بياناً مطولاً رد فيه على القوميين العرب. حيث يعتبر هذا البيان - الذي يوجّهه أرسلان إلى العرب - شرحاً كاملاً لمفهوم الجامعة الإسلامية لديه وعلاقة هذه الجامعة بالنزعات القومية.

يرى أرسلان أنّ عناصر الوحدة الإسلامية تنقسم إلى قسمين الأول نظري ينطلق من العقيدة الإسلامية، والثاني عملي ينطلق من الواقع السياسي القائم.

أ- بالنسبة للعنصر الأول، فإنَّ أرسلان استند في رده على القوميين في البلاد الإسلامية خصوصاً القوميين العرب، إلى الدين الإسلامي، معتبراً أنّ الدين ليس له علاقة بالقومية، وأنّ لكل منهما حدود غير متوقّفة على حدود الآخر، فالرابطة الدينية أعلى من الرابطة القومية وأرقى وأشمل^(١)، وهي التي تشد أزر القوميات المتعدّدة في السلطنة، وذلك عملاً بقوله تعالى «إنّما المؤمنون إخوة» وعملاً بسنة الرسول القائلة: «ترى المؤمنين في توادهم وتعاطفهم كالجسم الواحد، إذا تألم منه عضو تداعى له سائر الأعضاء بالسهر والحمى»^(٢).

وفي الواقع، فإنَّ أرسلان يصنّف القوميين إلى قسمين: الأول وهم أكثرية القوميين، أولئك الذين اعتبروا أنّ الانتماء إلى القومية مقدّم على الانتماء إلى الدين، وهؤلاء فاحروا بأجدادهم فيما قبل الإسلام، وبالتالي نزعوا منزحاً ملحداً غير إسلامي، فاعتبر القوميون العرب أنّ أمجادهم تعود إلى حمورابي وقطحان وعدنان، فيما اعتبر القوميون الفرس أنّ أمجادهم تعود إلى زرادشت وماني وغيرهم، ورأى القوميون الأتراك أنّ أمجادهم تعود إلى عبادات أجدادهم للذئب الأبيض وغيره من الأوابد، وكذلك فعل معظم القوميين في البلدان الإسلامية^(٣). إنّ كلّ هؤلاء قد حاولوا إحياء تراثهم في فترة ما قبل الإسلام وجعله مرجعهم ورباطهم الأساسي، وتنكّروا للإسلام ورباطته، وقدّموا الانتماء القومي على الانتماء الإسلامي، ويرى أرسلان في هؤلاء القوميين أعداء للإسلام وجامعته، لأنهم في دعوتهم هذه يرمون إلى رفض الإسلام وتشريعاته ونظمه بعد نفض يدهم من الجامعة الإسلامية، ومن جهة أخرى يرى أرسلان أنّ الإسلام هو الذي نقل الشعوب التي اعتنقته من ظلمات الوثنية، وعبادة الأجداد والأصنام

(١) أرسلان، شكيب: الارتسامات اللطاف في خاطر الحاج إلى أقدس مطاف: مطبعة المنار، القاهرة: ط ١ (١٣٥٠ هـ) ص. ٨٩.

(٢) أرسلان: إلى العرب، ص. ٥.

(٣) م. ن، ص ص. ١٦٨ - ١٦٩.

والأحجار والطبيعة، إلى أنوار الوجدانية، وهو الذي جاء بالتشريعات الفضلى، بعد أن كانت الشعوب تتعامل بالتشريعات القديمة والمقاييس القبلية، والتي لا تُعتبر شيئاً بالنسبة إليه^(١).

ويبدو واضحاً من موقف أرسلان أن هناك أزمة حادة في المواجهة، فالنزعة القومية العربية تطوّرت مع العرب الانفصاليين إلى درجة خرجت فيها مضطرة عن الرابطة الإسلامية التي تتضمن رفض الفكرة القومية. في ذلك نقراً لعبد الغني العريسي يكتب في جريدة "المفيد" الدمشقية العام ١٩١٣، معبراً عن هذه النزعة القومية العربية "فلتحوّل فكرة القومية العربية بالنسبة للعرب إلى ديانة جديدة، فلتكن متعصباً (أيها العربي) لجنسك ولغتك، وعقيدتك وأسلوب أفكارك الاجتماعي والسياسي، إنَّ التعصّب شيء جيد، فهو حافظ للأمة ولغتها ومنابتها العرقية وأخلاقها وعاداتها الحسنة"^(٢). وفي بيان المؤتمر القومي العربي المنعقد في باريس ١٩١٣، جاء أن الأمة العربية، هي "الأمة التي استمدت منها العالم القديم روح المدنيّة والتشريع، منذ ستة آلاف سنة أي من عصر حمورابي، وكان العالم الجديد مديناً في مدينته لها من ألف سنة، أي في عصر الرشيد والمأمون وما بعدهما"^(٣). وفي هذين النصين يبدو واضحاً التوجّه للإسلامي للقومية العربية الانفصالية. وهذا الوضع كان له تبريرات موضوعية عديدة، لعل أهمها: أن الهدف النهائي للحركات القومية، هو تكوين وحدة قومية تستند إلى أسس اللغة والأرض والتكوين الثقافي والنفسي المشترك، والأطر الجغرافية للأمة القومية العربية تتنافى مع الأطر الجغرافية للأمة الإسلامية. كما أن هذا الاختلاط الديني للعرب من مسيحيين ومسلمين ووجود العديد من المسيحيين في الحركة القومية، دفع بكل هؤلاء إلى نفي مبدأ الارتباط الديني بشكل كامل كعنصر من عناصر تشكيل الأمة^(٤).

وهكذا يظهر بجلاء أن خلاف أرسلان مع هذه الفئة من القوميين يرتكز على أن المضي في النزعة القومية إلى نهايتها وجعلها الرابط الأعلى بين الناس يُفضي إلى القضاء على الأخاء الإسلامي والوحدة الإسلامية، وذلك حين يصبح المسلم من قومية معينة ينظر إلى المسلم من قومية أخرى نظرتة إلى الأوروبي "فيعود المسلمون طرائق ويتفرّقون تحت كلّ نجم"^(٥).

(١) أرسلان: حاضر العالم الإسلامي: ج١، ص. ١٦٣.

(٢) العريسي، عبد الغني، جريدة المفيد، دمشق، نوفمبر (١٩١٣).

(٣) أرسلان: إلى العرب، ص. ١٦٧.

(٤) ليفين: الفكر الاجتماعي والسياسي الحديث، ص. ١٦٨.

(٥) أرسلان، شقيب: "الدسيسة الأجنبية على الجامعة الإسلامية" في جريدة: "الجامعة العربية" ١٩٣١/٢/٤.

ويعترف أرسلان بأن تعدد قوميات السلطنة هو أمر مجلب للمنافسات "ويقف حائلاً دون الالتحام التام"^(١). ولكن الإسلام كرابطة تجمع كل مسلمي السلطنة العثمانية هو رابط الوحدة بين العثمانيين الذين "مهما اختلفت أجناسهم وتباينت لهجاتهم يجمعهم الدين جمعاً لا يجمع أمة غيرهم ويزيل من الفروق العميقة والأبعاد السحيقة بينهم ما لا يزيله شيء"^(٢). لذلك وعملاً بمبدأ "المؤمنون إخوة"، نجد المسلم العربي يرى في المسلم التركي أو الأرناؤوطي أحاً له والعكس صحيح. فلقد غلبت - والقول لأرسلان - العصبية الدينية في الإسلام على كل عصبية سواها وطمستها. "فلا تكاد تجد لغيرها أثراً بين المسلمين، لأن هذه الشريعة السماوية، وإن جاء بها أعرب العرب، فهي شريعة عامة مبنية على المساواة التامة وبعيدة عن الإثارة الجنسية، وصاحبها يقول: "ليس منّا من دعا إلى عصبية". ويقول أيضاً: "إنما بُعثت إلى الأحمر والأسود" ولو كان في الإسلام أدنى أثر للأثرة الجنسية، ما انتشرت شريعته في الأرض ولا أتبعها الأحمر والأسود. وهو دين مساواة فيه "إن أكرمكم عند الله أتقاكم" و"ما كان محمد أباً أحد من رجالكم ولكن رسول الله"، ولولا ذلك لما دان بالإسلام حوالي ثلاثمائة مليون من الناس، كل واحد من هؤلاء "يرى نفسه متحققاً بإخوة محكمة متينة العرى تربطه بهؤلاء الثلاثمائة مليون من أصناف السلائل البيضاء والسوداء والصفراء، يشعر شعورهم في السراء والضراء ويشاطرهم وجدانهم في الشدة والرخاء"، وحتى العرب أنفسهم لما كانوا توحدوا وقاموا بالفتوحات، لو لم تتلاشى العصبية الجنسية بالعصبية الدينية^(٣).

وأكثر من ذلك يستقرئ أرسلان تاريخ العرب السياسي منذ الدعوة الإسلامية حتى أيامه، ليستنتج أن مبدأ الإخوة الدينية هو الذي كان يشد أزر الدول الإسلامية المتعاقبة، فالمماليك أو الأيوبيون أو السلاجقة أو الأتراك، الذين حكموا البلاد العربية، كانت سلطتهم مستندة إلى الوحدة الدينية وليس الوحدة القومية، وإلا لما أطاعهم عامة المسلمين^(٤). وطبعاً فنحن نرى أن هذه المعلومات التي يوردها أرسلان هي قابلة للنقاش، إذ نرى عبر تاريخ العرب الإسلامي أن حكم الأقوام الأخرى لهم تم بالقوة، ولو كان العرب قادرين على طرد هؤلاء الحكام لفعّلوا، ولكنهم كانوا عن ذلك عاجزين. إلا أننا مع ذلك نقول أن دافع أرسلان لرأيه ذلك، ما هو إلا للخروج من المأزق الحاد في مواجهة الدعوة القومية العربية الناهضة. والتي شكّلت خطراً فعلياً

(١) أرسلان: إلى العرب، ص. ٤.

(٢) م. ن، ص ٥.

(٣) م. ن، ص ص ٥ - ٦.

(٤) م. ن، ص ص ٩ - ١٢.

على تيار الجامعة الإسلامية برعاية العثمانيين. ولذلك لا عجب إن وُصف هؤلاء القوميون بأنهم هرطقة ومارقون من الإسلام^(١). إذًا، رفض أرسلان هذا الاتجاه للقوميين الذين تنصّلوا من الإسلام ورأوا الرباط القومي فوق الرباط الديني كما طالبوا بعلمنة الدولة. وهؤلاء شكّلوا غالبية التيار القومي.

ولكن هناك فئة من القوميين يعتبر أرسلان أنهم مسلمون أولاً وقوميون ثانيًا، وهي تلك الفئة المتدينة التي جعلت انتماءها الإسلامي أهم من انتمائها القومي^(٢). والتي يُعتبر أرسلان واحدًا منها في تلك الفترة.

لا يعارض أرسلان هذا النوع من القومية. إذ إنه يرى - وكما سنلاحظ لاحقًا - أنّ الوحدة الإسلامية من الممكن أن تتشكّل من مجموعة دول إسلامية، ولا مانع إن كانت هذه دول قومية^(٣). فأرسلان لا يتنكّر للرابطة القومية، بل يرى أنه «لا بأس من إحياء موات معارفها وتجديد ذكرى أنسابها وعمارة صدور أبنائها بمعرفة أصولها التي تذكّرها بوحدتها»، لكن بشرط أن لا تكون موجهة ضدّ القوميات الإسلامية الأخرى، لأنها بذلك تمزّق روح الإسلام الذي فيه «إنّما المسلمون إخوة»^(٤). ذلك أنّ الإسلام - والقول للأمير شكيب أرسلان - دينٌ أمميٌّ، وهو دين بشريّة، لا دين قومية، وهو في ذلك كالنصرانية^(٥).

فالإسلام، لا يمكن أن يتألف مع قومية متعصّبة موجهة بعدائها ضدّ القوميات الأخرى، لأنّ الشرع الإسلامي يمنع العصبية الدموية ويقول «ليس منا من دعا إلى عصبية»، «وإنّما بعثت إلى الأحمر والأسود»، وفي قوله تعالى «يا أيها الناس أنّا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوبًا وقبائل لتعارفوا، إنّ أكرمكم عند الله اتقاكم»^(٦). فالإسلام إذًا، دينٌ أمميٌّ يأبى الانغلاق في قومية بعينها دون الأخريات، ولو لم يكن أمميًّا، لما انتشر في الأرض وساد في غضون سنوات قليلة، بل لم يكن قد انتشر بين العرب أنفسهم الذين لم يجتمعوا في تاريخهم إلاّ بالإسلام. وهذه النزعة اللاعرقية في الإسلام وحّدت بين القوميات والشعوب، بجعلها الشريعة العادلة، والمساواة في

(١) رضا، محمّد رشيد: «مقدّمة» في مجلّة: المنار، العدد ٩، (١٩٠٦) ص ١.

(٢) أرسلان: حاضر العالم الإسلامي: ج ١، ص ١٥٨.

(٣) الشرباصي، أحمد: أمير البيان شكيب أرسلان ج ٢ ص ٦٥١.

(٤) أرسلان: إلى العرب، ص ٤٧.

(٥) م. ن، ص ٥.

(٦) أرسلان، شكيب: «الروح المدني في تركيا...» في جريدة الجامعة العربية: عدد بتاريخ ١٩٢٧/٨/٢٢.

الحقوق والواجبات دون النظر إلى أصل عرقي هي أساس التعامل الديني، ومن جهة أخرى، ساوت بين الشعوب بجعلها التقوى ومحبة الله أساس الخلاص والنجاة في الآخرة^(١).

إنَّ هذا الطرح لأهمية الإسلام عند إرساله يتواجه مع قوميين إسلاميين عرباً جعلوا الإسلام ديناً خاصاً بالعرب دون غيرهم، ودعوا عبر ذلك إلى استرجاع العرب للخلافة، وحصرها في قريش العربية دون سائر الأقوام الإسلامية ولعل الكواكبي كان أول من طرح ذلك. إذ ميز الكواكبي العرب من بين الشعوب الإسلامية، وأكد على أفضليتهم، مظهرها حقهم في الوجود المستقل والتطور المستقل. وكان ذلك يشكّل رداً على الهيمنة التركية بأسم الوحدة الإسلامية على العرب. كما نجد أيضاً رشيد رضا الذي كان له تقريباً نفس موقف الكواكبي مع اختلاف في بعض التفاصيل^(٢).

وعلى هذا الصعيد اعتبر إرساله إنَّ الإسلام ليس ديناً خاصاً بالعرب وحدهم، فبالرغم من إنَّ الإسلام يعترف للعرب بخصوصية وفضائل، وإنَّ لغة الإسلام هي اللغة العربية، لكن كلَّ هذا لا يُخرج العرب عن المساواة مع بقية المسلمين. ويؤكد إرساله رأيه هذا، انطلاقةً من أنَّ لا فضل لعربي على أعجمي إلاَّ بالتقوى وغير ذلك كثير^(٣). إضافة إلى ذلك فإنَّ أهمية الإسلام تتواجه أيضاً مع القوميين المسلمين من غير العرب، إذ إنَّ هؤلاء اعتبروا الإسلام ديناً عربياً ليمتصوا من الوحدة الإسلامية، مدعين إنَّ هذه الوحدة ستعني تبعية منهم للعرب^(٤).

وفي رد إرساله على هؤلاء، يماثل بين حالة المسيحية، وحال الإسلام، قائلاً بأنَّ المسيحيين كافة يتبعون رجالاً يهودياً سامياً ويعبدونه ويؤلهونه، ويؤلهون والدته، مع أنهم ليسوا ساميين ولا يهوداً، كذلك فإنَّهم يسمعون الصلاة باللاتينية لغة الكنيسة، مع العلم بأنَّ لديهم لغاتهم الخاصة بهم. من ذلك يستخلص إرساله أنَّ النبي محمَّد ولو كان «من أعرب العرب» إلاَّ أنه لم يبعث إلى العرب وحدهم، بل إلى البشر كافة، وإن قلنا غير ذلك فإننا نقض القرآن^(٥). بل إنَّ إرساله يستقريء التاريخ في بلاد العرب ما بعد الإسلام، وذلك ليعلم أنه لولا الإخوة الشرعية بين المؤمنين بالإسلام، لما أمكن للعرب القيام بتلك الفتوحات العظيمة، ولا تمكَّن الأتراك من احتلال

(١) م. ن.

(٢) ليقين: الفكر الاجتماعي والسياسي الحديث، ص. ١٥١.

(٣) إرساله: حاضر العالم الإسلامي: ج ٤، ص. ١٥٧.

(٤) م. ن، ج ١، ص. ١٦٨.

(٥) م. ن، ص ص. ١٦٥ - ١٦٨، وكذلك: إلى العرب... ص. ٥.

بلاد العرب وبلاد الإسلام رغم كونهما أقلية بين بقية الأقسام، وكذلك حال كل قوم أمسك زمام القيادة في الإسلام ودافع عنه^(١).

ويبدو لنا بجلاء تام، إنَّ هذا الاستقراء الأرسلائي، ليس إلاَّ وجهة نظر خاصة جدًا، دفعه إليها همّة العملي والظروف الحرجة التي كان يكتب فيها. لأنه وببساطة، فإنَّ الإخوة الدينية لم تكن هي الدافع وراء سكوت المسلمين عن سيطرة قوم مسلم آخر عليهم أكان عربيًّا ام فارسياً أم تركياً ام كردياً أم شركسيًّا الخ.... وإتّما الضعف عن المواجهة والتحرّر. ولم تكن الانتفاضات المستمرة والمتنقلة التي كانت تنشب هنا وهناك ضدَّ السيطرة التركية إلاَّ تعبيراً عن الرغبة في الاستقلال.

ب- كان العنصر الأول عنصراً نظرياً - كما لاحظنا فيما سبق - ولكن هذا لم يكن العنصر الأوحد في المواجهة الأرسلائية مع التيار القومي بشقّيه العلماني والمتديّن. بل إنَّ هناك أساساً عملياً يجب أن يدفع المسلمين إلى الإلتزام بالوحدة الإسلامية تحت راية بني عثمان، وهو ضرورة التوحّد لمواجهة الهجمة الغربية الشرسة والمستمرة. فرأى الأمير شكيب إنَّ الغرب رغم تعدّد دوله واختلاف مطامعها وتصارعها وتسابقها لأجل ابتلاع الشرق فإنّها تقف صفّاً واحداً في وجه هذا الشرق، فالغربيون متفقون برأيه على ابتلاع المشرق وتقاسمه حصصاً فيما بينهم. ويشير أرسلان إلى أنَّ سياسة المناطق هي قاعدة التوازن بين المستعمرين، وهي الطريقة الأشدَّ خطراً على الدول الضعيفة. فقد أخذت فرنسا مراكش مقابل أخذ إنكلترا لمصر، ومقابل أخذ إيطاليا ليبيا، وهكذا دواليك. وإذا وجدت بعض الاختلافات بين دول الاستعمار حول المستعمرات فإنَّ ذلك لا يغيّر من جوهر القضية شيئاً ويبقى الغرب كالبنيان المرصوص في وجه الشرق، «فالتضامن الأوروبي العام في وجه الشرق هو دستور الاستعمار الأعظم، والقاعدة العامّة عند الأوروبيين هي أنَّ نجاح أي منهم في أي بقعة من الشرق هو نجاح لهم جميعاً»^(٢).

لا ننكر أبداً مقولة الأمير شكيب أرسلان هذه، إذ إنَّ الزحف الاستعماري مارس عملية قضم منظّمة وتدرجية شملت معظم بلدان العالم الثالث، ضمن خطط، غالباً ما كانت توافقيّة بين دول الاستعمار، والدولة العثمانية كانت ضحية لمثل هذا الاقتسام التوافقي، وكان آخر هذه الاتّفاقات، اتّفاقية سايكس - بيكو لتوزيع مناطق النفوذ بين فرنسا وإنكلترا في الهلال الخصيب. دفع هذا الواقع المفكّرين الشرقيين عامّة والعثمانيين والعرب خاصة، إلى البحث عن التوحّد

(١) أرسلان: حاضر العالم الإسلامي: ج ٤، ص. ١٥٧.

(٢) أرسلان: حاضر العالم الإسلامي: ج ٢، ص. ٣٢٩.

كوسيلة من وسائل الدفاع عن الذات تجاه الاستعمار القادم، وقد رأينا في فقرة الكيان السياسي سابقاً، التوجّهات المتعدّدة من قوميّة ووطنية وإسلامية للوحدة، وكيف برّر هؤلاء المفكّرون طروحاتهم السياسية.

أمّا أرسلان المنطلق دائماً من جدلية الوحدة تساوي القوة، التفرقة تساوي الضعف، ولأنّ الرجل كان يبحث عن أوسع دائرة وحدوية ممكنة آنذاك، فقد شرح وبرّر رأيه في الوحدة الإسلامية من الجهة العملية مستنداً إلى عدّة أسس. فأرسلان يرى بأنّ عداوة الغربيين وإن كانت شاملة لكل أهل الشرق، إلّا أنّها موجّهة بشكل خاص ضدّ المسلمين، أمّا عداوتهم لمذهب بوذا وسينتو ودين براهما، ولعبادة الصنم نفسه، فليست بدرجة عداوتهم للإسلام^(١). ويذكر أرسلان محاربة الغربيين لانتشار الدين الإسلامي في أفريقيا ومحاولتهم تنصير البربر، الذين مضى على إسلامهم أكثر من إثني عشر قرناً^(٢). كما أنهم يدعمون النعرات القوميّة التي تفكّك عرى الإسلام ووحدته وتتصل من شريعته، وتنزع نحو ما قبل الإسلام، موهمة أقوامها أنّ تشريعات شعوبها فيما قبل إسلام تلك الشعوب هي أفضل من التشريع الإسلامي^(٣).

على صعيد آخر فإنّ أوروبا في غزوها المستمر للمشرق تتخذ منحى صليبيّاً، ولذلك لا بدّ من مواجهتها بنفس السلاح، أي بالوحدة الدينية، ويعرّز أرسلان رأيه هذا بأمثلة عديدة، منها البيان الذي أصدرته الدول البلقانية في العام ١٩١٢، وذلك عندما أعلنت الحرب على الدولة العثمانية^(٤) والذي لا يشكّ قارئه بأنه بلاغ ملوك الصليبيين في القرون الوسطى، أي إعلان حرب دينية^(٥). ومنها أيضاً النشيد الوطني الإيطالي في أوائل هذا القرن العشرين الذي يظهر فيه حقد وعداء، ضدّ الإسلام^(٦). ثمّ يذكر أرسلان، وفي نفس المجال، أنّ الحلفاء رفضوا التحالف مع أية دولة إسلامية عرضت عليهم المحالفة، فيما قبلوا من جهة أخرى التحالف حتّى مع أصغر دول أميركا ويخلص من ذلك إلى القول بأنّ «الدول الغربية لا تقبل من الإسلام حتّى الصداقة ولا

(١) م. ن، ج ٢، ص. ٣٤٤.

(٢) الشورى ١٦ جماد الأول ١٣٤٩، إضافة إلى عدّة في الجامعة العربية، ومن الجدير بالذكر أنّ أرسلان قد نشر هذه المقالات المطوّلة حول مقاصد فرنسا من تنصير البربر معتبراً أنّ الهدف إنّما هو فصل البربر عن الإسلام، وذلك عبر نبش التراث البربري ما قبل الإسلام. ومنع البربر من التقاضي بالشرعية الإسلامية.

(٣) أرسلان: حاضر العالم الإسلامي: ج ٢، ص ص. ٣٠٤ - ٣٠٨.

(٤) م. ن، ج ١، ص. ٣١١.

(٥) أرسلان، شكيب: لماذا تأخر المسلمون: ص ص. ٥٧ - ٥٨، ونورد فيها فيما يلي بعض مقاطع من هذا النشيد: «ألا تعلمين (يا أمي) أنّ إيطاليا تدعوني وأنا ذاهب إلى (طرابلس) فرحاً مسروراً، لأبذل دمي في سبيل سحق الأمة الملعونة، ولأحارب الديانة الإسلامية. سأقاتل بكل قوتي لحو القرآن... وإن لم أرجع فلا تبكي على ولدك... وإن سألك أحد عن عدم حداثك علي، فأجيبه: أنه مات في محاربة الإسلام» نفس المصدر.

ترضى من المسلمين بذل الأرواح والأموال إلا مجاناً^(١) كما إنه عندما شرّعت الحكومات الأوروبية بالعمل على محاربة الثورة البولشفية بُعيد العام ١٩١٧، دعمت ثورة «الروس البيض» وأثارت بولونيا، وحاولت إثارة الأرمن، والكرج وكلّ قوم يوجد لديهم قبول للثورة ضدّ البولشفيك، ولكن الدول الغربية رفضت أن تحرك قوّة إسلامية ضدّ البولشفيك. وذلك - برأي أرسلان - لأنّ «الغربيين يرون الخطر الإسلامي أعظم من الخطر البلشفي مهما كان الخطر البلشفي عظيماً»^(٢).

كلّ هذه الشواهد الأرسالية هي واقعية إلى حد بعيد، فلقد كان التوسّع الأوروبي يتطابق في وعي العرب المسلمين مع الصراع التاريخي بين الغرب (المسيحي) والشرق (المسلم)، بل مع استمرار الحملات الصليبية، وكان من شأن الحرب الروسية - التركية سنة ١٨٧٨، والحرب اليونانية - التركية سنة ١٨٩٧، ثمّ الحرب الإيطالية - التركية عام ١٩١١، والحروب البلقانية عامي ١٩١٢ - ١٩١٣، إن خلقت انطباعاً لدى الكثيرين بأنّ الغرب (المسيحي) يواجه الشرق (المسلم). وقد ساعدت على هذا بدرجة غير قليلة الصحافة البرجوازية الأوروبية، التي كانت تبارك السياسة الاستعمارية، بنزوعها إلى الإثبات أنّ العالم الإسلامي معاد للعالم المسيحي على طول الخط^(٣). ونذكر هنا قولاً لمحمّد عبده، يذكر فيه إنّ أحد الكتّاب الفرنسيين دعا إلى إبادة المسلمين ونقل رفاة النبي محمّد (صلعم) إلى متحف اللوفر^(٤). لقد عزّز كلّ ذلك مواقف مؤيدي الخلافة العثمانية الإسلامية، كحاضنة للوحدة الإسلامية على أساس أنها القوة القادرة على حماية الإسلام والمسلمين، ودحر زحف الغرب^(٥).

هذه هي مسوغات الوحدة الإسلامية لدى أرسلان، ولا شكّ بأنّ الوقائع التاريخية آنذاك كانت، وكما لاحظنا، تساعد على حد بعيد في موقفه. والملاحظ بوضوح، أنّ تيار الجامعة الإسلامية كان بشكل عام، أداة للدفاع وتأطير كلّ القوى في مواجهة الزحف الاستعماري الأوروبي على المشرق. فكيف رأى أرسلان طريقه وشكل إقامة الوحدة الإسلامية؟ إنّ هذا هو ما سيجيب عنه أرسلان فيما يلي.

(١) أرسلان: حاضر العالم الإسلامي: ج ١، ص ٣٢٩ - ٣٣١.

(٢) م. ن، ج ١، ص ٣٣٣.

(٣) ليثين: الفكر الاجتماعي والسياسي الحديث، ص ١٣٣.

(٤) رضا، رشيد: تاريخ الاستاذ الإمام الشيخ محمّد عبده: ج ١، ص ٨٠١.

(٥) ليثين: الفكر الاجتماعي والسياسي الحديث، ص ١٣٣.

ثالثاً: الوحدة الإسلامية ودروب الفعل:

لم يبحث أرسلان مسألة الوحدة الإسلامية من جانبها العقيدي، بل بحثها من الجانب السياسي فقط. ذلك أنّ أرسلان الذي ينتمي إلى تيار الإصلاحيين الإسلاميين، كالأفغاني وعبد ررضا، رغم أنه قد دعا مثل هؤلاء إلى إحياء النهضة بطريق إصلاح الإسلام ومؤسّساته ونظمه. لكنه بالمقابل لم يبحث في مسألة توحيد الفرق الدينية الإسلامية الكثيرة في فرقة جديدة أو فرقة معينة. ولهذا في رأينا عدّة أسباب، منها أنّ الهمّ العملي الأرسلاني واستعجاله عملية الوحدة دفعاه إلى تجاوز هذه المسألة التي تثير دون شكّ إشكالات عملية عديدة، وإلى مواجهات ومواقف لا تسمح بالوقوع فيها حالة المواجهة مع الاستعمار التي ينطلق منها أرسلان، والتي تتطلّب رصّ الصفوف بأسرع وقت ممكن لإنجاح المواجهة القائمة. ثمّ أنّه، وعلى صعيد آخر، قد يكون انتماء أرسلان دينياً إلى أقلية دينية في جبل لبنان هو عامل آخر جنبه الخوض في مسألة التوحيد العقائدي.

طرح أرسلان، كغالبية دعاة الوحدة الإسلامية، هذه الوحدة انطلاقاً من الدولة العثمانية طالما إنّها أقوى الدول الإسلامية وأكبرها وأغناها وطالما أنّها ترفع لواء الإسلام^(١).

كانت فكرة الوحدة الإسلامية على تعارض مع الفكرة القومية بمعظم أشكالها، ففي حين كانت الأولى تعتبر أنّ مرجعها الأساسي، يكمن في النصوص الدينية القرآنية التي وحدها تحقّق الهوية الكيانية والرابطة التوحيدية، كانت الثانية خصوصاً بشكلها العلماني تعتبر الدين عاملاً ثانوياً حضارياً أو ثقافياً، وتركز بشكل خاص على عوامل اللغة والتاريخ القريب أو البعيد والتكوين النفسي أو الحدود الجغرافية الخ.. فمثلت كلّ من الفكرتين عقبة كأداء في وجه الأخرى، فرفض مفكرو الوحدة الإسلامية المفهوم القومي خصوصاً العلماني، ورأوا فيه خصماً منافساً على الصعيد الاجتماعي والسياسي^(٢)، فيما اعتبر القوميون أنّ النزعة الإسلامية نزعة عاطفية وغير واقعية^(٣).

وقد أدت الدعوة إلى الجامعة الإسلامية تحت رعاية آل عثمان إلى مساعدة السلطان التركي عبد الحميد على حلّ كثير من المشكلات الداخلية وتعزيز سلطته من ثمّ على البلاد. وقد نجح إلى حدّ معيّن في إبقاء الجماهير الشعبية في حالة من الخضوع وإضعاف الاتجاهات الانفصالية

(١) المحافظة، علي: الاتجاهات الفكرية عند العرب: ص. ١١٠.

(٢) شرابي، هشام: المثقفون العرب والغرب: ص. ١١٧.

(٣) العظم، رفیق: الجامعة الإسلامية وأوروبا: ص. ٥٠.

وخنقتها في المقاطعات الإسلامية. ومن جهة أخرى ساهمت عدوانية الدول الأوروبية تجاه السلطنة العثمانية في دفع تيار الوحدة الإسلامية إلى النمو^(١).

وفي تأييدهم للسلطان العثماني كراع للوحدة الإسلامية، انقسم دعاة الوحدة الإسلامية إلى فئات متعدّدة. فئة أيّدت السلطان بشكل مطلق، وهؤلاء هم أصحاب الطرق الصوفية والعلماء السلفيين، وفئة أخرى أيّدت السلطان على شرط قيامه بإصلاحات عديدة داخل السلطنة وهؤلاء هم المصلحون الإسلاميون، وفئة ثالثة أيّدت السلطان لغاية سياسية فقط، أي لاستعمال الجامعة الإسلامية وسيلة لمحاربة الاستعمار الغربي، ومن هؤلاء مثلاً مصطفى كامل وفرح أنطون.

لقد كان إرسالان كإصلاحي إسلامي يدعو إلى الالتفاف حول السلطنة العثمانية كحاضنة لتيار الوحدة الإسلامية، وكان دائماً يطرح ضرورة الإصلاح في الدولة على مختلف الصعد، في نفس الوقت الذي حارب فيه التوجّهات الانفصالية في الولايات، مشدّداً على الدولة العثمانية المركزية.

ولعلّ أكبر ضربة وُجّهت لوحدة السلطنة العثمانية كانت مطالبة القوميّين العرب، بعد ماطلة الأتراك في تحقيق الإصلاحات، بالانفصال عن السلطنة وبالتالي فسخ عرى الارتباط الإسلامي القائم. وشكّل هذا الموقف أهم تحدّ واجهه إرسالان، كمدافع قومي عن وحدة السلطنة، رغم الماطلة التركية في تحقيق الإصلاحات التي طالب بها المؤتمرون العرب في باريس والقاهرة سنة ١٩١٣.

في بيانه إلى العرب* سنة ١٩١٤، والذي يردّ فيه إرسالان بشكل مفصّل على مطالب القوميّين العرب، يميّز بين الإصلاح المحقّق واللامركزية، التي هي برأيه مرحلة للوصول إلى الانفصال التام. إذ أنه في ظل اللامركزية التي يطالب بها القوميون، سيكون هناك سهولة أكبر في تحرك القوميّين ودعم الغربيين لهم، ومن الواضح جداً في بيان إرسالان هذا، أنه يعي تماماً أنّ دعم الأوروبيين للنزعة القوميّة العربية كحركة انفصالية ليس موقفاً أوروبياً مبدئياً وثابتاً، بل أنه يشكّل موقفاً تكتيكياً مرحلياً، إذ بعد تحقيق انفصال العرب عن الأتراك يسهل على الاستعمار الأوروبي احتلال بلاد العرب وبلاد الأتراك^(٢).

إنّ رؤيا إرسالان هذه تنطلق كما سبق وأشرنا من أنّ الصراع الدائر آنذاك بين العثمانيين

(١) ليفين: الفكر الاجتماعي والسياسي الحديث، ص. ١٣٢.

* إرسالان: إلى العرب: المرجع المشار إليه سابقاً.

(٢) إرسالان: إلى العرب: ص. ٢٢، كذلك: سيرة ذاتية: أماكن عديدة.

وأوروبا هو صراع قديم الجذور، ومظهر من مظاهر صراع الغرب والشرق، يلخص ذلك في قصيدة ألقاها في الآستانة سنة ١٩١٣، بعد عرض مسرحية عن صلاح الدين الأيوبي محرّر المشرق العربي من الصليبيين، ومما قال فيها:

تذكر قديم الأمر تعلم حديثه فكل أخير قد نمته أوائله
وكيد على الأتراك قيل مصوّب ولكن لصيد الأمتين* حباله
سيعلم قومي أنني لا أغشهم ومهما استطال الليل فالصبح واصله^(١)

وفي الواقع فإنّ المفكرين العرب، قبيل وقوع الحرب العالمية الأولى، وقفوا على مفترق طريق، وكان عليهم أن يختاروا بين أمرين: إمّا البقاء تحت الراية العثمانية وبالتالي قبول ما يرافقها من استبداد ومدلّة، أو التفاهم مع الحلفاء خصوصاً بريطانيا لخلق نير الأتراك وإقامة دولة عربية مستقلّة في المشرق العربي. بكلام آخر: كان هناك احتلال تركي قائم، واحتلال أوروبي متوقّع في حال رحيل العثمانيين عن البلاد العربية. ولقد اختار غالبية القادة العرب الاحتلال المتوقع على أمل التفاهم معه، بينما بقي قلة منهم مع الاحتلال القائم على أمل التفاهم معه بعد توقف الحرب التي توقعوا أن تربحها السلطنة^(٢). هذا على صعيد القيادات العربية، أمّا على صعيد الجماهير الشعبية فقد كان وعيها الديني الإسلامي أقوى من وعيها القومي^(٣). وهذا ما ساهم في تسهيل مهمّة أنصار الخلافة.

ولقد كان من نتائج الحرب الأولى، إن خسر الفريقان العربيان ولم يربح منهما أحد. فرهان أنصار الخلافة سقط بسقوط الإمبراطورية العثمانية، وهران الحركة العربية على ثورة الشريف حسين بإقامة دولة عربية مستقلّة في القسم العربي الآسيوي سقط أيضاً بعد شذمة المنطقة تحت أقدام الاستعمارين الإنكليزي والفرنسي طبقاً لاتفاقيات سايكس بيكو ووعده بلفور^(٤). ولكن رغم ذلك، لم يتخل أرسلان عن الجامعة الإسلامية، ذلك أنه بقي سنوات عديدة فيما بعد الحرب الأولى وحتى أوائل الثلاثينات يعمل في هذا التيار. إلّا أنّ ما يميّز أرسلان في هذه المرحلة هو نزعته العلمية والواقعية في البحث عن إقامة الجامعة الإسلامية. بينما تميّز عمله في

* الأمتين يعني بهما أرسلان التركية والعربية.

(١) أرسلان، شكيب: رشيد رضا أو إزاء أربعين عاماً: ص. ١٦٠.

(٢) علوش، ناجي: الحركة القومية العربية: ص. ٥٢.

(٣) م. ن، ص. ٥٣ - ٥٦. كذلك راجع ليفين: الفكر الاجتماعي ص. ٤٥.

(٤) جدعان، فهمي: أسس التقدّم ص. ٣٢١.

مرحلة ما قبل الحرب الأولى بالبحث عن الوحدة من منطلق دعم السلطة العثمانية القائمة، والتركيز على دور القادة المسلمين في هذه الوحدة، ويمكن أن يكون هذا الاتجاه مبرراً لديه مرحلياً، في ظل التركيبة الإقطاعية العسكرية، والنفوذ الواسع لرجال الإقطاع وزعماء القبائل، وسيطرة الجهل والفقر وانعدام أي وعي سياسي على المستوى الشعبي. ولا تغفل أن إرسالان كان أحد زعماء الإقطاع الزراعي. كما أن الحديث عن الوحدة الإسلامية في دولة مركزية كان مبرراً من جهة كون إرسالان نصيراً للسلطنة العثمانية، فلا يمكنه لذلك أن يدعو إلى دولة لا مركزية أو وحدة إسلامية شكلية.

لكن، ولأنَّ الواقع السياسي في الحرب العالمية الأولى وبعدها، أثبت لأرسالان عدم صحة آرائه وعدم جدوى دعواته، بعد تفكك مريع حصل، ليس فقط بين العرب والترك، بل بين العرب أنفسهم، ضمن سياسة التفيت الاستعمارية. لكل ذلك اتخذت فكرة الجامعة الإسلامية، أكان في شكلها أو في كيفية إقامتها، طرقةً جديدة لدى إرسالان، فحاول تجاوز إشكالات الفترة المنصرمة.

ففي رسالة مطوّلة إلى المناضل الفلسطيني أكرم زعيتير بعث بها إرسالان إليه العام ١٩٣١، يشرح فيها إرسالان مفهومه الجديد لفكرة الجامعة الإسلامية، فيرى بأنه في ظل غياب السلطة الوطنية في الدول الإسلامية بسبب وقوعها تحت نير الاستعمار، فإنه لا مفر من بناء الجمعيات، اللجان، النقابات، بشكل سرّي أو علني، لأنَّ هذه إذا نشأت وقويت قامت مقام الدولة الوطنية مؤقتاً " قام الفكر مقام السلطة، قامت السلطة الشعبية مقام السلطة الأجنبية الحاكمة، ولم تزل تتقوى حتى (تتناول) السلطة القانونية بأسم الوطن". وعلى هذه الجمعيات أو اللجان الخ، أن تكون لها صناديق مالية يساهم فيها أعضاؤها، وبقدر تعدد هذه الجمعيات وقوتها تكون للوطن أجنحة تنهض به. ويدعو إرسالان إلى اتباع الطريقة الإقليمية، أي " أن يبدأ كل إقليم (إسلامي) بنفسه أولاً، فإذا رأى نفسه قوي " وأرتاش " وصار قادراً على النهوض، التفت إلى جاره ومدّ يده إليه، وأمّا الجامعة بين هذه الأقطار فهي طبيعية حاضرة أقرب من حبل الوريد. وما دام القرآن موجوداً لا يخشى عليها، فبمجرد إشارة من أحد هذه الأقطار يتحرك الجميع كأنها ثريا كهربائية تُضيء بحركة زرّ واحد"^(١). فإذا قامت هذه التشكيلات، يمكن أن تشكل ضغطاً دائماً على دول الاستعمار وذلك بتعاونها وتوحيد مواقفها تجاه المشكلات التي تواجه العالم الإسلامي.

(١) إرسالان، شكيب: "رسالة إلى أكرم زعيتير" نشرت في مجلة: الفكر العربي: العدد رقم ٢٣ ص. ٢٤٥. ونشير إلى أن هذه الرسالة نشرت أيضاً في كتيب بعنوان الحكم أمّانة، منشورات المكتب الإسلامي، بيروت، ط ١٩٨٢/٣.

«فالتشكيلات هي قوّة كلّ أمة فقدت كيائها السياسي وحكومتها، وهي الزعيمة، مع الثبات والعزم وأتقان العمل وروح التضحية، بإعادة ذلك الكيان السياسي»^(١). وفي عملية نقد ذاتي، اعتبر أرسلان أنّ عدم اهتمام الأفراد المسلمين بشؤون الدولة العثمانية قبل الحرب الأولى واعتمادهم كلياً عليها، أضرب بالدولة وجعلها عاجزة عن التقدّم، فصارت الدولة ضعيفة وصار العالم الإسلامي ضعيفاً، وصار كلّ منهما يزيد في ضعف الآخر، «وصارت الحال أشبه بجسم جميع أعضائه شلاءً، فالرأس مهما كان مفكراً لا يستطيع مع ضعف الجسم كلّ شيئاً... والحقيقة لو كانت أقسام العالم الإسلامي كلها مملوءة حياة، لكانت الدولة العثمانية أقوى دول الأرض»^(٢).

ومن ذلك كلّ يستنتج أرسلان بأنه «يجب علينا أن نؤسس من تحت، يجب أن نربّي الفرد الإسلامي فنخرجه فرداً عاملاً قائماً بالواجب عليه، سواء كان زارعاً أو صانعاً أو حاكماً أو معلماً أو مصلياً الخ، ومن مجموع الأفراد القائمين بما عليهم حقّ القيام يتألّف البلد الزاهر الراقي، ومن مجموع البلدان الزاهرة تتألّف المملكة القوية التي لا تحصل على القوّة إلاّ إذا حصلت على الاستقلال، لأنّ هذين لازم وملزوم، ومن مجموع الممالك القويّة المهيبة يتكوّن حينئذٍ رأس هو الخلافة إذا استقلّت به إحدى دول الإسلام كانت رأساً تطايطي له الرؤوس»^(٣).

إذاً، هذه هي برأي أرسلان طريقة الوصول لإقامة الوحدة الإسلامية، وهي لا تخلو كخطّة من نزعة علمية رغم أنّ الوقائع العملية لا تؤيّدتها. أمّا شكل هذه الوحدة فإنّ أرسلان لم يرها كما كانت لديه أيام السلطنة العثمانية، أعني شكل الدولة المركزية، فهو هنا يعتبر أنه «ليس بضروري أن سائر أقسام العالم الإسلامي تصير ولايات تابعة لدولة الخلافة، فهذا لن يكون ولا ينبغي السعي له»^(٤) إنّما إذا كانت تلك الأقسام نشيطة ناهضة فإنّها تنصر الخلافة مما يجعل الجميع أقوياء^(٤).

ويبدو أنّ طرح أرسلان للجامعة الإسلامية بشكل حلف إسلامي، وتراجعته بالتالي عن طرح الدولة المركزية الواحدة، هو إحساس واضح من أرسلان بصعوبة توحيد القوميّات الإسلامية ودمجها على أساس انتمائها الديني، فالظن بأنّ المسلمين غير محكومين بالانتماء القومي هو ظن في غير محله.

(١) م. ن، ص. ٢٤٥.

(٢) م. ن، ص. ٢٤٦.

(٣) م. ن، ص. ٢٤٦.

(٤) م. ن، ص. ٢٤٦.

وفي الواقع فقد دخل - بعد سقوط السلطنة العثمانية - معظم أقطاب تيار الجامعة الإسلامية أيام العثمانيين في إطار العمل القومي، بعد أن أدركوا أن البحث عن الوحدة بتخطي القوميات هو أمر عسير المنال^(١).

وفي مكان آخر من كتاباته وفي العام ١٩٣٠، يعترف أرسلان بأن الوحدة الإسلامية غير موجودة وإنما يوجد التضامن الإسلامي والتعاطف الموجود اليوم - يقول أرسلان - بين المسلمين لا يتجاوز مثيله بين المسيحيين^(٢).

وفي العام ١٩٣٢ ألغت تركية الكمالية منصب الخلافة رسمياً، وظهر تحوّل واضح في كتابات أرسلان عن فكرة الجامعة الإسلامية، فنراه يتكلّم عن تكافل شرقي وإسلامي عموماً، وقومي عربي إلى حدّ بعيد، وهذا التوجّه القومي العربي سنراه بوضوح بعد هذا التاريخ.

ونعود فنقول إنَّ أرسلان كتب في العام ١٩٣٢، معتبراً أنّ الوحدة القومية العربية، كأى وحدة قومية شرقية، هي أساس لبناء تحالف شرقي بين هذه القوميات في مواجهة الغرب الاستعماري. وقد شدّد أرسلان على أهميّة ودور الوحدة القومية العربية في النهضة الشرقية والإسلامية "فاتّحاد العرب والجامعة العربية ليس إلّا ما يزيد الشرقيين عموماً والمسلمين خصوصاً قوّة ومثّة... ولن ينهض الشرق - لا سيّما الشرق الأدنى - بدون نهوض العرب"، فلا مناص للعرب أن ينهضوا ليكونوا في طليعة الشرقيين. ولأنّ العرب هم مصدر الدين الإسلامي فإنّهم ينظرون إلى المسلمين الآخرين كأخوة أو أبناء معنويين. كما أنّ هذه الشعوب المسلمة ترى الأمة العربية الأمة المتعلّمة والمهذبّة "فإذا كان الأستاذ راقياً كاملاً سار التلميذ على أثره واقتبس من أشعة علمه واقتدى به في كماله، وإذا كان مقصراً متأخراً كان نصيب تلاميذه التأخّر والانحطاط"^(٣).

وهكذا يشدّد أرسلان على دور العرب في العالمين الإسلامي والشرقي، معلناً أنّ العرب مضطرونّ للنهوض من وجهين: أولهما، لأجل أنفسهم والثاني، لأجل غيرهم من الأمم التي اصطبغت بصبغتهم وانطبعت بطابعهم^(٤).

إنّ تأكيد أرسلان على أهميّة دور العرب في إنهاض الشرق، هو إحساس من أرسلان بأهميّة الكتلة العربية الممتدّة بين إفريقيا وآسيا، وهو يمثّل لديه من جهة ثانية التزاماً أرسلانياً

(١) جدعان، فهمي: أسس التقدّم ص. ٢٨.

(٢) أرسلان، شكيب: مقال بعنوان "تضامن إسلامي وليس وحدة إسلامية" في مجلة. la Nation Arabe, (1930), No3, p p.133-135.

(٣) أرسلان، شكيب: "جواب على خطاب مفتوح" مجلة الفتح، العدد ٢٧٧، السنة السادسة (١٣٥٠ هـ) ص. ٢٠.

(٤) م. ن، ص. ٢٠.

متزايداً بقضايا الأمة العربية بشكل خاص، بعد أن كانت قضاياها تمثل لديه واحدة من جملة القضايا الإسلامية، فأصبحت، وكما سنرى فيما بعد، مدار نشاطه السياسي وكتاباته الفكرية حتى أواخر أيامه.

ومما لا شك فيه أن هذا التحوّل في فكر أرسلان نحو القومية العربية تأثر بضعف إمكانية قيام الحلف الإسلامي بسبب نمو النزعات القومية في الدول الإسلامية كافة. ففي تركيا - التي بقيت تمثل الخلافة الإسلامية، فيما بعد الحرب العالمية الأولى لعدّة سنوات وبقيت آمال المسلمين معلقة على إمكان استعادتها لدورها السابق - قويت النزعة الطورانية أي القومية التركية. وتخلّى الأتراك نهائياً في العام ١٩٣٢ بإلغائهم منصب الخلافة بشكل رسمي عن آخر ما يربطهم بالعالم الإسلامي، وذلك بعد أن قضوا على التعليم الديني الإسلامي، ورفضوا كلّ ما تشتم منه رائحة الإسلام، كما أنهم صاروا يكتبون بالحروف اللاتينية بدل الحروف العربية. وكذلك ساد التوتّر في العلاقات العربية التركية على أثر الخلاف حول لواء اسكندرونة وحول الموصل وكركوك بشمالي العراق. وفي بقية البلدان الإسلامية قويت النزعات الإقليمية من وطنية وقومية، فانصرفت كلّ أمة ودولة إلى حلّ مشاكلها بنفسها.

وهكذا انتهت الدعوة إلى جامعة إسلامية، إلاّ لدى قلة من الجماعات الدينية المتطرّفة الذين لم يفكّروا أصلاً بالقوميّات والحدود الواقعية العملية التي تفصل بين أجزاء العالم الإسلامي، وبقي طرحهم يدور حول الأمة الإسلامية، أمّة المؤمنين بالإسلام، في وقت كانت الوقائع العلمية تنفي إمكانية البحث عن الأمة الإسلامية. وفي الحقيقة فإنّ تيار الجامعة الإسلامية الذي نشأ منذ أواخر القرن التاسع عشر، بدأ يضعف بدءاً منذ أوائل القرن العشرين لينتهي عملياً في منتصف هذا القرن تقريباً^(١).

(١) شرابي: المتحقّون العرب والغرب: ص. ٨٥.

أرسلان وفكرة القومية العربية

أولاً - لمحة تاريخية

إذا كانت فكرة الجامعة الإسلامية تشكّل ردّاً لمواجهة أوروبا الاستعمارية، فإنّ فكرة القومية العربية تشكّل ردّاً في مواجهة استعمارين: الأول تركي، والثاني أوروبي. وهذا ما جعل التمايز واضحاً بين الفكرتين رغم أنهما شكّلتا حالة دفاعية ورجعتنا إلى التاريخ الإسلامي والتاريخ العربي، لكنهما اختلفتا بعد ذلك ولم تلتقيا. كان التعارض قوياً بين الفكرة الإسلامية والفكرة القومية. ذلك أنّ الأولى اعتبرت أنّ المرجع الأساسي يجب أن يكون النصوص الدينية التي تمثل العامل المميّز النهائي الذي أعطى إجابة محدّدة عن سؤال: من نحن؟ والفكرة القومية غالباً لم تكتف باعتماد الدين عاملاً ثانوياً، بل حولته إلى عامل ثقافي، وشدّدت على عوامل متعدّدة كاللغة المشتركة والمصلحة والعرق والثقافة والتاريخ وغيرها^(١).

رأينا في الفقرة السابقة أنّ فكرة الجامعة الإسلامية التي يُعتبر الأفغاني أول من أطلقها وعمل لها، وتبعه في ذلك عبده ورضا وأرسلان وغيرهم، كانت تُعبّر إلى حدّ بعيد عن مفهوم: الدين الواحد يساوي الأمة الواحدة. وقد أشرنا إلى استغلال السلطان التركي المستبدّ عبد الحميد لهذه الدعوة لأجل تقوية سلطته المركزية ومحاربة كلّ الحركات والثورات الوطنية أو القومية المتعدّدة في الزمان والمكان التي نشبت في أرجاء السلطنة العثمانية، تحت شعار وحدة المسلمين وحماية راية الإسلام في وجه أوروبا الاستعمارية.

لكن الدولة العثمانية التي صبغها عبد الحميد بلون الأمة المدافعة عن الإسلام (الشرق) تجاه المسيحية (الغرب). لم تكن دولة واحدة بمعنى الكلمة، بل كانت السلطنة العثمانية تضم في أرجائها شعوباً متعدّدة مسلمة وغير مسلمة من الأتراك والعرب والأكراد والشراكسة والألبان والأرمن وغيرهم، في نظام إقطاعي، زراعي، عسكري، وفي ظل نظام إسلامي تقليدي اعتبر غير المسلمين مواطنين من درجة ثانية (أهل الذمّة). لكن تطبيق الشريعة هذا لم يكن يضمن مساواة المسلمين مع بعضهم داخل السلطنة مع أولويتهم على غير المسلمين فيها. بل أنّ هذا الغطاء

(١) شرايبي: المتفقون العرب والغرب: ص. ١١٢.

الإسلامي كان وسيلة لسيطرة العنصر التركي على مقدرات السلطنة. وهكذا يبرز لنا التمايز الديني والتمايز القومي.

وعلى صعيد آخر، ساهم تعزيز العلاقات الاقتصادية مع أوروبا في نشاط حركة التبادل التجاري - السلعي بشكل متزايد، وفي دخول السلطنة في حركة الاقتصاد الرأسمالي العالمي، فنشأت تدريجياً فئات اجتماعية جديدة من التجار وأصحاب المصانع (البرجوازيين). في مقابل الفئة المسيطرة اجتماعياً المؤلفة من الملاكين العقاريين وأبناء العائلات الدينية الكبرى والإقطاعيين. وترافق هذا التغيير الاجتماعي مع نمو المدارس وانتشارها على أيدي المبشرين الأجانب بشكل خاص وزيادة عدد المتعلمين فيها وفي جامعات أوروبا، مما ساعد على تسرب الفكر الأوروبي الحديث إلى مناطق عديدة في السلطنة^(١).

ولقد كانت الحاجة ماسة إلى إجراء إصلاحات جذرية تشمل كافة شؤون الدولة العثمانية، فكان مطلوباً بشكل أساسي فرض المساواة في الحقوق والواجبات وعلمنة القوانين، لتتمكّن البرجوازية الناشئة من إثبات أقدامها بوجه الإقطاعيين المتحكّمين في شؤون الدولة. فنظام الطوائف والحرف، وتقسيم السكان تبعاً لانتمائهم الديني والحرفي - الذي كان ركيزة النظام الإقطاعي الزراعي العسكري - لم يعد ملائماً، ولا بإمكانه الاستمرار مع تغيير نمط علاقات الإنتاج، وبروز الطبقة البرجوازية التجارية الصاعدة من رحم الطبقات المحرومة، والتي نشرت في صعودها ودفاعها عن وجودها النامي أفكار الحرية والمساواة والإخوة. فكانت علمنة القوانين إحدى الأسس التقدّمية^(٢).

وإذا كان دعاة الجامعة الإسلامية قد أكدوا على أنّ الوحدة الدينية هي من أهم وسائل جمع الكلمة. وحرص الصفوف لمواجهة أوروبا، فإنّ قسماً كبيراً منهم - وكما رأينا في الفقرة السابقة - ربطوا بين الجامعة الإسلامية والإصلاح الديني والسياسي، لأنّ هؤلاء أيقنوا أنّ الوحدة دون الإصلاح أمر غير مجد. لذلك لم ينفصل تأييد هؤلاء للسلطان التركي عبد الحميد عن مطالبته بإجراء الإصلاحات في السلطنة، بحيث تضمن المشاركة الشعبية ويحدّ من صلاحيات السلطان المطلقة.

مقابل تيار الجامعة الإسلامية نشأت تيارات قوميّة ووطنية تصارعت مع بعضها ومع تيار الجامعة الإسلامية. إذ كان لكلّ تيار منها جذوره المتنوّعة والمختلفة من النواحي الاجتماعية

(١) ليفين: الفكر الاجتماعي والسياسي الحديث، ص ٦٠ - ٧.

(٢) زيادة، خالد: «مقدمة» لكتاب: عبّرة وذكرى: ص ١٨٠ - ٢١.

والسياسية والتاريخية الخ... فنشأ في مصر تيار وطني في ظل الاحتلال الإنكليزي لمصر منذ العام ١٨٨٧، ودعا هذا التيار إلى تحرير مصر من سيطرة المحتلين تحت شعار وطني علماني. وبسبب ذلك أيد مصطفى كامل أبرز زعماء الحركة الوطنية المصرية في أوائل القرن العشرين الفكرة العثمانية، دون أن يطرح مسألة الإصلاح داخل السلطنة، فهدفه كان تحرير مصر واستقلالها، وذلك يتطلب طلب المعونة السياسية من جيران مصر العثمانيين، ولم يكن هدفه استبدال الاحتلال الإنكليزي باحتلال تركي^(١).

أمّا النزعة القوميّة العربية فقد كانت في البداية فكرة سياسية، بدأت بالظهور في أواخر القرن التاسع عشر، وكانت تستند إلى عوامل وحدة اللغة والتاريخ والثقافة والتكوين النفسي، وتعبّر عن إحساس العرب بأنهم أمة واحدة متميّزة عن غيرها متّجهة نحو التحرّر من السيطرة التركية من جهة والنظام السياسي القائم من جهة ثانية، وبذلك تميّزت بمعاداتها للإقطاع الزراعي العسكري المتخلف، عاكسة في كلّ ذلك الاحتياج المتنامي إلى تطوّر بورجوازي للمجتمع^(٢).

وفي الواقع فإنّ نشوء القوميّات في العالم الحديث، ارتبط بوجود طبقة برجوازية تقيم البناء القومي، موحدة السوق الداخلي الاستهلاكي. وفي هذا التوحيد تصطدم بالتفتّت والعوائق التي تقوم في المجتمع الوسيط - العائد بتركيبته للقرون الوسطى - أعني النظام السائد المبني على ارتباط الأفراد بولاء قبلي أو ديني أو طائفي يجمّد عملية التفاعل الوطني مقيماً حواجز مصطنعة بينهم تخدم أرباب النظام الإقطاعي وأعوانه وكلّ المستفيدين منه. لذلك تُعتبر القوميّة أداة للتوحيد والنهضة: أداة للتوحيد لأنها تقلل الانسان من الولاء للطائفة أو القبيلة إلى الولاء للأمة، وأداة للنهضة لأنها تقضي على المؤسّسات التقليدية القديمة لتحلّ محلّها مؤسّسات تقدّمية حديثة، ومن هنا، فإنّ تكوّن الأمة القوميّة يتم حين تحل الوحدة الوطنية محل الفوارق القبلية والأثنية واللغوية والثقافية^(٣). هذا هو الحال الذي أدّى إلى نشوء القوميّات الأوروبية في العصور الحديثة، هذه القوميّات تأثرت بها الفكر القومي العربي الناشئ، بدءاً منذ أواخر القرن التاسع عشر والذي نضج بدءاً من العقد الثالث من القرن العشرين^(٤).

ولكن بالرغم من أنّ نشوء البرجوازية العربية كان عنصراً فاعلاً في نشوء القوميّة العربية،

(١) عمارة محمّد: الجامعة الإسلامية والفكرة القوميّة عند مصطفى كامل: المؤسّسة العربية للدراسات والنشر، بيروت (١٩٧٦) ص ص. ٧٣ - ٨١.

(٢) ليفين: الفكر الاجتماعي والسياسي الحديث، ص. ١٣٠.

(٣) زيادة، معن: "مدخل إلى دراسة الفكر القومي" في بحوث في الفكر العربي: م، ص ص. ٥١ - ٥٢.

(٤) علوش، ناجي: الحركة القوميّة العربية: ص. ١٠٦.

إلا أن توحيد الجهود العربية لمواجهة الهيمنة الاستعمارية التركية أولاً والأوروبية فيما بعد، كان عاملاً أساسياً أيضاً في تشكيل وتطور الفكرة القومية العربية. إن هذا الوضع لا يقتصر على الفكر القومي العربي، بل يتعداه إلى الفكر القومي بشكل عام في دول العالم الثالث المستعمرة^(١).

يُعتبر الكواكبي من أوائل العرب الإسلاميين الذين عبّروا في أوائل هذا القرن عن بداية استفادة الوعي القومي، فطالب بحقّ العرب في الخلافة والوجود المستقل والتطور المستقل، وأفضليتهم على الشعوب الإسلامية غير العربية. ففي مواجهة الاضطهاد التركي على العرب الذي كان يمارسه الأتراك بأسم الإسلام والدفاع عن السنّة، أصبحت فكرة حصر الخلافة بالعرب، وبالتالي استرجاعها من أيدي الأتراك، أداة فعّالة للنزعة القومية العربية لدى عدد من القوميين العرب المسلمين. ومن الملاحظ أن أنصار الخلافة العربية كانوا يفكرون فيها بوصفها توحيداً للبلدان الإسلامية حول المقاطعات العربية للإمبراطورية العثمانية. إن ذلك هو ما نقرأه أيضاً في كتابات "لويس صابونجي" الذي وصف السلطان عبد الحميد بأنه مغتصب للخلافة العربية^(٢).

لكن التوجّه العلماني للقومية العربية كان التوجّه الغالب عليها مع مرور الزمن، وخصوصاً منذ أوائل القرن العشرين، وذلك لأسباب عدّة، منها^(٣): إن مفهوم الأمة الدينية مختلف جذرياً عن مفهوم الأمة القومية، ذلك أن هدف القوميين العرب كان بالنهاية تشكيل وطن قومي وأمة قومية واحدة متميّزة عن القوميات الأخرى، وقد تكوّنت تاريخياً، وتمتاز بوحدة اللغة والأرض والحياة الاقتصادية والتكوين النفسي، بينما تعني فكرة الأمة الإسلامية وحدة جميع الذين ينتمون إلى الإسلام في أمة واحدة، وهذا يتعارض مع طروحات القوميين العرب. ومن جهة أخرى، فإنّ الأطر الجغرافية للعالم الإسلامي، ميدان تحقق الأمة الإسلامية، تتنافى مع التوزيع السكاني الذي هو عليه واقع السكان العرب المتشكّلين من أغلبية إسلامية مع فئات غير قليلة من العرب غير المسلمين. فكانت العلمنة مطلباً ضرورياً للقومية العربية وحاجة استلزمها النضال القومي ضدّ الاتراك حتّى العام ١٩١٨، وضدّ الاستعمار الأوروبي بعد ذلك^(٤). وإذا كان المسيحيون العرب، خصوصاً السوريين منهم، قد حملوا لواء العروبة بمفهومها العلماني منذ النصف الثاني للقرن

(١) زيادة، معن: "مقدّمة" في المصدر السابق، ص. ٥٠ - ٥١.

(٢) ليفين: الفكر الاجتماعي والسياسي الحديث، ص. ١٥١ - ١٥٤.

(٣) راجع د. محمّد شيا، "حدود العلمنة في المشروع القومي ١٩٢٠ - ١٩٧٠" في كتاب الحركات الجماهيرية في الوطن العربي: معهد الإنماء العربي، بيروت (١٩٩٠).

(٤) ليفين: الفكر الاجتماعي والسياسي الحديث، ص. ١٦٨ - ١٦٩.

التاسع عشر، فذلك لأنَّ البرجوازية السورية قد تشكَّلت في البداية من المسيحيين، الذين لم تربطهم بالأتراك الرابطة الدينية التي جعلت من العرب المسلمين يتقبَّلون الرابطة العثمانية والإسلامية مع الأتراك حتَّى أوائل القرن العشرين^(١). وفي هذا الإطار فإنَّ العرب بوجه عام كانوا يحتفظون بيمانهم في مقدرة اسطنبول على تأمين وجود مستقل لهم في إطار الإمبراطورية العثمانية. وحتَّى العام ١٩١٣ كان أنصار الأفكار القائلة باستقلال البلدان العربية السياسي خارج الإمبراطورية العثمانية لا يزالون قلة. وقد ربط بعض العرب من ذوي الميول القوميَّة في تلك الآونة آمال التحرُّر من النير التركي بأسميَّ ابن سعود حاكم نجد والإمام يحيى حاكم اليمن إذ تمكَّنا من الاحتفاظ باستقلالهما عن الإمبراطورية العثمانية^(٢).

وإذ أزلت ثورة ١٩٠٨ التي قادتها جمعية الاتحاد والترقي حكم عبد الحميد المطلق والمستبد، وأعدت العمل بدستور ١٨٧٦ - الذي كان عبد الحميد نفسه قد ألغاه - حيَّت سوريا سقوط الاستبداد بحماس لا يقلُّ عن حماس المقاطعات العثمانية الأخرى. "وتعاقب المسيحيون والمسلمون واليهود علانية، وأشدَّ الشعراء والخطباء بالنظام الجديد وبعهد الحرِّية والمساواة والأخاء"، وأكد قادة الثورة أنَّ ثورتهم ليست موجَّهة ضدَّ أشخاص بل أنها ضدَّ أسس الحكم نفسه التي بثَّت الفرقة بين فئات المواطنين^(٣).

في خريف ١٩٠٨، بُعيد الثورة بأشهر قليلة، تأسَّست في اسطنبول جمعية الأخاء العربي العثماني، وساندت بالكامل برنامج الاتحاديين. أمَّا المطالب العربية في برنامج الجمعية، فقد اقتصر على المساواة القوميَّة في الحقوق واستخدام اللغة العربية في التعليم. وركَّز البرنامج بشكل خاص على أنَّ هدف الجمعية يكمن في مساعدة جماعة الاتحاد والترقي من أجل المحافظة على أحكام الدستور، وتوحيد كافة شعوب الإمبراطورية العثمانية، وفي الارتقاء بحالة الأمة العربية عن طريق نشر المعارف بينها وتنشيط التجارة والصناعة والاقتصاد^(٤).

لكن الأمور لم تسر كما كان منتظرًا، إذ أنه بعد حدوث حركة التمرد الرجعي في نيسان ١٩٠٩ وقيام الاتحاديين بسحقها، تغيَّرت سياستهم تجاه الفئات غير التركية، ورفضوا كامل العهود التي قطعوها لها (الاعتراف بمبدأ حقِّها في تقرير مصيرها السياسي والثقافي)، وباشروا

(١) المحافظة، علي: الاتِّجاهات الفكرية: ص. ١٣٠.

(٢) بيرو، توفيق علي: العرب والترك في العهد العثماني ١٩٠٨ - ١٩١٤: (لأ:ن) القاهرة (١٩٦٠) ص. ٢٣١.

(٣) المقدسي، أنيس: الاتِّجاهات الأدبية في العالم العربي الحديث: جزآن، منشورات كلية العلوم والآداب. جامعة بيروت الأميريكية، بيروت، (١٩٢٥) الجزء الأول ص. ٥٨.

(٤) سعيد، أمين: الثورة العربية الكبرى، ج ١، ص. ٧.

سياسة تترك عناصر السلطنة، ومحو خصائصها القومية، ودمجها في القومية التركية (الطورانية). فحدّد جلال نوري أحد الكتّاب الأتراك - ومن دعاة النزعة الطورانية البارزين - مهمّة الاتحاديّين بأنها تقضي - لأجل ضمان مصالح الأتراك - بغرز اللغة التركية في المناطق العربية وجعلها لغة الإسلام، وتحويل الأراضي العربية إلى أراض تركية، مبرراً ذلك بأنه عمل يهدف للقضاء على الشعور العربي القومي النامي، والذي وصفه بأنه يحمل بذرة كارثة عظيمة يجب تلافيتها فوراً^(١).

وقد تبيّن للعرب أنّ هذه الثورة لم تعطهم شيئاً، فتحوّل الاستياء من جماعة الاتّحاد والترقي إلى معارضة، وانتقل القوميون العرب في خلال ثمانية أعوام بين ١٩٠٨ - ١٩١٥ من التأييد الكامل لها إلى القطيعة الكاملة معها، ونما الوعي العربي باتجاه الاستقلال، وخلال تلك الأعوام نرى بوضوح الانقسام في وجهة نظر العرب والعثمانيين على صفحات جريدتين دمشقيتين. فعلى صفحات جريدة "الحقائق" الموالية للتيار العثماني نقرأ: "إنّ بينهم (دعاة الإصلاحات) من يبيّنون في وعي الشعب روح العصبية وشعور الانتماء القومي وأمراض النزعة القومية... لقد أصبحت المسألة القومية الآن مسألة المسائل، وليس ثمة ما هو أخطر وأضر بالنسبة للأمة من هذه المحنة التي ستصبح سبباً لتمزّق الجامعة الإسلامية، ولبتر أواصر الوحدة بين العثمانيين، إذا ما اشتدّت بمثل هذه المقاييس المزعجة"، ثمّ نجد على صفحات جريدة "المفيد" لصاحبها عبد الغني العريسي القومي العربي المعروف ما يلي: "فلتحوّل فكرة القومية بالنسبة للعرب إلى ديانة جديدة... فلتكن متعصباً لجنسك ولغتك وعقيدتك، ولأسلوب أفكارك الاجتماعي والسياسي، أنّ التعصّب شيء جيد، فهو حافظ للأمة ولغتها ومنابها العرقية وأخلاقها وعاداتها الحسنة"^(٢). وفي مكان آخر نقرأ للعريسي، "تساءلون عن ماهية هذا الحقّ لجماعة الأمة العربية، فبياناً لهذا الحقّ أقول: أول حقّ لجماعة الشعوب حقّ الجنسية... فنحن عرب قبل كلّ صبغة سياسية، حافظنا على خصائصنا وميزاتنا وذاتنا منذ قرون عديدة، رغما مما كان يتناوبنا من حكومة الأستانة من أنواع الإدارات كالامتصاص السياسي، أو التسخير الاستعماري أو الذوبان العنصري. فكل ما تذرّعت به الأستانة من الوسائل لم يؤدّ إلى غير نتيجة واحدة، هي الحرص على مكانة حقّ الجماعة وإحياء هذا الحس الشريف النبيل، حس الجنسية، فاقتفاء للماضي نقرّ مناهضة كلّ ما يؤول إلى إضعاف هذه القومية، والتذرّع بكل ما فيه حياة لخصائص العرب وميزات العرب، فنحن كتلة حية قائمة بذاتها، وخاصتها لا تدع أي قوّة تمس بناء هذا الركن

(١) صلبا، جميل: محاضرات في الاتجاهات الفكرية في البلاد الشامية (لا، ن) القاهرة (١٩٥٨) ص. ٩٨.

(٢) ليفين: الفكر الاجتماعي والسياسي الحديث، ص. ١٦٧ - ١٦٩.

الركين... آلينا على أنفسنا أن نحافظ في هذه المملكة على مكانتنا، على جنسيتنا، على مساواتنا، فلا أرض بعد اليوم تُستعمر ولا أمة تُسخر، فإنما نحن الرعاة لا الرعية»^(١).

هذا الموقف القومي المعادي للأتراك الذي يطرحه العريسي، هو موقف علماني تماماً إذ نراه يردف بالقول «نحن عرب قبل كل شيء، المسلمون عرب والمسيحيون عرب، لكننا عرب قبل أن نكون مسلمين أو مسيحيين، فهل يكون من المفاجئ أن نكون عرباً قبل أن نكون عثمانيين»^(٢).

وفي مؤتمرهم الأول في باريس (حزيران ١٩١٣) طالب القوميون العرب بعدة أمور منها المطالبة بمنح حقوق سياسية للعرب، وتنفيذ إصلاحات إدارية على أساس اللامركزية، والاعتراف باللغة العربية لغة رسمية في المقاطعات العربية واستعمالها في البرلمان العثماني^(٣). ومع رفض العثمانيين لهذه المقررات بعد أن قبلوا بها في البداية إثر وساطة الفرنسيين مستضيفي المؤتمر. انعقد المؤتمر العربي الثاني في القاهرة في نفس العام، مطالباً بالانفصال عن السلطنة وإقامة دولة عربية مستقلة.

كان شكيب أرسلان في تلك الفترة التاريخية الدقيقة ممثلاً عن حوران في «مجلس المبعوثان» العثماني، وكان منذ فترة طويلة يحتفظ بعلاقات طيبة مع سلطات الآستانة، ويكنّ عداً بالغاً لأوروبا الاستعمارية ولكل من يتعاون معها من العثمانيين والعرب بالأخص، وهو منذ البداية غير مقتنع بأنه من الممكن للدول الأوروبية أن تدعم قيام دولة قومية عربية، بل كان واثقاً أن أوروبا هي أولاً وأخيراً دول استعمارية تستعمل سياسة تكتيكية تقضي بدعم النزعات القومية لأجل شق السلطنة وإضعاف راية الإسلام، ومن ثمّ استباحة كل بلاد المسلمين العثمانية. لذلك عارض أرسلان بشدة مؤتمر باريس ورفض أي تعديل لا مركزي في السلطنة مشدداً على أهمية إنجاز إصلاحات إدارية وثقافية واقتصادية عديدة في المناطق العربية^(٤).

لذا لم يشترك أرسلان في التحركات المعادية للأتراك، لا بل كان من أشد أنصار الفكرة العثمانية المعادية للتحركات القومية. ولعلّ بيان أرسلان الشهير إلى العرب* - والذي استعرضنا أهم مبادئه - شكّل رداً من قبل أرسلان على الفكر القومي، إذ فنّد فيه أرسلان الموقف القومي

(١) العريسي، عبد الغني: المؤتمر العربي الأول، مطبعة البوسفور، القاهرة، (١٩١٣) ص ٤٢.

(٢) العريسي، عبد الغني: «من خطبة في المنتدى الأدبي» في جريدة الأهرام عدد ٢٢ نيسان ١٩١٣.

(٣) العريسي: المؤتمر العربي الأول: ص ١٦٨.

(٤) أرسلان، شكيب: سيرة ذاتية: ص ١٠٧ - ١٠٨.

* أرسلان: إلى العرب: المرجع المشار إليه سابقاً.

من منطلق الإسلام والوحدة الإسلامية، واستخلص فيه تعارض القومية مع الإسلام كما رأينا في عرضنا لفكرة الجامعة الإسلامية لديه.

وإذ خسر العثمانيون الحرب وانسحبت جيوشهم إلى حدود آسيا الصغرى، دخلت قوات الحلفاء بلاد العرب بقوة العسكر، وتبدد حلم القومية العربية بإقامة دولتها المستقلة - حسب مراسلات الحسين - مكماهون على روابي ميسلون إثر معركة غير متكافئة بين ما تبقى من الثائرين العرب وجحافل المستعمر الفرنسي. فانتهدت عملياً آمال القوميون في الاستقلال مثلما انتهت فكرة الجامعة العثمانية والجامعة الإسلامية بتقلص حدود السلطنة إلى آسيا الصغرى (تركيا الحالية).

لم تكن نهاية الدولة العثمانية نهاية لتيار الجامعة الإسلامية. وبالنسبة لأرسلان فقد بقي حتى أوائل الثلاثينات يعمل ضمن هذا التيار. وتحوّل نهائياً عنه بدءاً من العام ١٩٣٢ العام الذي ألغت فيه تركيا منصب الخلافة بشكل رسمي، بعد أن كانت قد بدأت قبل ذلك التاريخ بعدة سنوات بمحاربة الفكر الإسلامي فيها، حيث شنت السلطة الكمالية حملة شعواء على الحركة الدينية والهيئات الإسلامية التركية، وترجمت القرآن إلى التركية واستبدلت الحرف العربي بالحرف اللاتيني في اللغة التركية. وبكلمات موجزة، فإنها قد عزلت نفسها عن عالم الإسلام الثقافي والسياسي والديني الخ.. ليعلم قاداتها أنهم أوروبيون وليسوا شرقيين. وعلى مستوى العالم الإسلامي. فإن نمو التيارات القومية فيه قد ساهم في القضاء على فكرة الوحدة الإسلامية بشكل كامل تقريباً.

لقد كان أرسلان يقترب من الفكرة القومية العربية كلما ضعف تيار الوحدة الإسلامية. فقد كان الهمم العملي للرجل المنفي عن كل البلاد العربية، بسبب سياسته المناوئة للاستعمار على مستوى العالم الإسلامي كافة - أقول - كان هذا الهمم دافعه للبحث عن توحيد وتنسيق أكبر قدر ممكن من القوى الإسلامية لمواجهة هذا الاستعمار. لذلك لم نجد أرسلان غارقاً في نظريات سياسية، بل أننا لا نجد لديه بشكل عام كتابات نظرية خالصة بقدر ما نرى لديه خططاً يومية في السياسة تسير ضمن إطار عام.

ومثلما واجه أرسلان القوميون العرب في فكرة الجامعة الإسلامية لديه، انطلاقاً من مفهوم "الوحدة تساوي القوة، والتفرقة تساوي الضعف"، كذلك فإنه تحوّل عن تلك الفكرة إلى فكرة التكافل الشرقي والإسلامي في العشرينات وأوائل الثلاثينات انطلاقاً من نفس المفهوم. وحين استقر في العمل الوحدوي العربي متخلياً عن المفاهيم السابقة، حارب التيارات الإقليمية السورية والفرعونية والفينيقية انطلاقاً من نفس المفهوم. إن ذلك كله سوف نلاحظه لاحقاً بكل وضوح.

لقد جسّد تيار الجامعة الإسلامية تلك الحركة التي تهدف إلى توحيد أكبر قدر ممكن من القوى الشرقية، في معركة مواجهة زحف الاستعمار الأوروبي الشرس على المشرق منذ القرن التاسع عشر. وهذا برأينا هو أهم سبب دفع أرسلان إلى التمسك بهذا التيار حتى أوائل الثلاثينات إذ بعد ذلك حصر نشاطه ضمن التيار القومي العربي. ونشير هنا أنّ أرسلان أنشأ مع إحساس الجابري مجلة شهرية كانت تصدر في جنيف بأسم «الأمة العربية» (La Nation Arabe) وذلك منذ العام ١٩٣٠ وحتى العام ١٩٤٤، وكانت مظهرًا يدل على نشاط أرسلان القومي ومنبرًا اتّخذ أرسلان لإيصال صوت العرب إلى الرأي العام الأوروبي وشرح قضاياهم العادلة.

ثانيًا - عناصر الفكرة القومية العربية لدى أرسلان

لم يكن سهلاً على أرسلان العربي، صاحب التوجّه العثماني الإسلامي، أن يتحوّل بسهولة من عدوّ للفكر القومي التحرّري إلى مؤيّد له. لكن ما أجبر أرسلان على ذلك التحوّل كان الظروف الواقعية التي تلت الحرب العالمية الأولى من تقلص ظل السلطنة إلى تركيا الحالية. ونمو النزعات القومية الوطنية في البلدان الإسلامية والتي رسم الاستعمار حدودها الجغرافية فمزّقها شرّ ممزّق وأنشأ فيها قوى وعائلات حاكمة محلية ضيقة الأفق السياسي، هدفها المكوث في السلطة أكبر قدر من الزمن^(١).

في خلال الأعوام ١٩٠٨-١٩٢٢ «غدت القومية العربية فكرة سياسية واعية، ثمّ حركة لها برامجها، ثمّ اضطرت قبل حلول الأوان أن تختار، ثمّ رأت آمالها تتحطّم، فاكتمت من هذه الخبرة المبررة طريقة جديدة في التفكير»^(٢). فبعد أن كانت فرنسا وإنكلترا منقذتين من الحكم التركي، أصبحتا مستعمرتين جديدتين.

ومع أنّ أرسلان بدأ بالعمل في الإطار العربي بعيد الحرب العالمية الأولى، إلّا أنّ كتاباته حول ماهية القومية العربية وعناصرها تأخّرت حتّى أواخر الثلاثينات. وبرغم ذلك فإنّ أرسلان بقي يحتفظ بخلفية إسلامية في كتاباته القومية، وفي وقت غلبت فيه العلمانية على غالبية المفكرين القوميين. فحدّد أمين الريحاني عناصر الوحدة العربية بأنها اللغة القومية والمصلحة، وأنها تقوم على أسس علمانية، ولا يمكن أن تقوم إلا بالتربية القومية العلمانية^(٣). أمّا علي ناصر الدين فقد

(١) علوش، ناجي: الحركة القومية العربية: ص. ٩٦.

(٢) حوراني، ألبرت: الفكر العربي في عصر النهضة: ص. ٣٥٦.

(٣) الريحاني، أمين: القوميات: (جزآن) دار الريحاني للطباعة والنشر، بيروت (١٩٥٦) الجزء الثاني، ص. ٥٣.

اعتبر أنّ القومية العربية تركز على التاريخ واللغة والأدب والتقاليد والسلالة الغالبة والمصلحة المشتركة، وهو يؤكّد بأنّ إحداد شخص عربي في الدين لا يساوي إحداده بالعروبة^(١).

أمّا عبد الرحمن الشهبندر، فأكّد أنّ لا أمة حيث لا يرتبط الأفراد برابطة التشابه والتماثل ويعدّد عوامل التشابه فيذكر منها: الاتّصال واحتلال بقعة جغرافية واحدة، ووحدة اللغة، ووحدة الدين، والخضوع مدّة من الزمن لحكومة نظامية ثابتة، ووحدة المصالح الاقتصادية والتقاليد والذكريات. ويعتبر الشهبندر أنّ الوطنية تفوق بمداهما البعيد وشأنها الخطير سائر روابط الاتّصال بين الجماعات. أمّا وحدة النسب، فيرى أنّ البيض - خصوصاً الآرين منهم - قد افرتوا في تقويم هذه القرابة، مع أنه لا ينكر تأثيرها بالنسبة للسلالات المختلفة الألوان. ومن جهة أخرى - يضيف الشهبندر - أنّ اهتمام "الأقوام الناشئة" بعنصر القرابة هو ما يقوّي الاتّحاد ويعزّزه، مع أنه ليس جوهرياً في عملية الوحدة^(٢). وبالنسبة لعامل الدين، كان الشهبندر يرى أنّ الدين ظاهرة اجتماعية تلازم الجمعية البشرية، مثلما، تلازمها الظواهر الأخرى، فحيثما تآلف مجتمع من الأفراد، فمن لوازمه الأولية ظهور الأوضاع السياسية من نظام وحكومة وإدارة واقتصاد وعقيدة دينية. وهو يستغرب بلوغ البشر هذا المقام الرفيع في الرقي العقلي واحتفاظهم بعقائد وطقوس "سخيفة". فإذا كان الدين ظاهرة طبيعية في المجتمع، فإنّ الشهبندر يرى أخطارها تكمن في استغلال النفعيين والجهلاء والاحتكاريين المستفيدين من وجودها وذلك بشكل يخرج بها عن حدود ضرورتها وعملها^(٣).

وفي فترة الثلاثينات وأوائل الأربعينات من هذا القرن نقرأ لكتّاب قوميين عرب آراء شبيهة في عناصر القومية العربية. فاعتبر ساطع الحصري أنّ عناصر القومية العربية هي "وحدة الأصل والمنشأ والاشتراك في اللغة والتاريخ، والتشابه في العواطف والعوائد، والتماثل في ذكريات الماضي ونزعات الحال وآمال المستقبل"^(٤). وأكّد مفكّر قومي آخر هو عبد الله العلايلي أنّ عناصر القومية العربية هي اللغة والمصلحة والمحيط الجغرافي والسلالة والتاريخ والعادات^(٥). بينما رأى قسطنطين زريق هذه العناصر في "اللغة والتقاليد والجهاد الماضي والمصالح الحاضرة والمقبلة"^(٦).

(١) ناصر الدين، علي: هكذا كنا نكتب: مطبعة الاتّحاد، بيروت (١٩٥٢)، ص. ١٣٥.

(٢) الشهبندر، عبد الرحمن: "القضايا الاجتماعية الكبرى، عوامل التجانس" مجلّة المقتطف القاهرة المجلّد ٨٥ (١٩٣٤) ص. ٨٧ - ٩٣.

(٣) الشهبندر، عبد الرحمن: "الدين والثقافة الحاضرة" مجلّة المقتطف مجلّد ٨٧، ص. ٧٥.

(٤) الحصري، ساطع: آراء وأحاديث في الوطنية والقومية (لا،ن) القاهرة ١٩٤٤، ص. ٣٥.

(٥) العلايلي، عبد الله: دستور العرب القومي، مكتبة العرفان بيروت (لا،ت) ص. ٨٨ - ٩٥.

(٦) زريق، قسطنطين: الوعي القومي، دار المكشوف بيروت (١٩٣٩)، ص. ٣٧.

وقد أكد غالبية القوميّين العرب في مرحلة ما بين الحربين العالميتين على أنّ عامل السلالة الواحدة ليس ضرورياً لنشأة الأمة القوميّة، مع أنهم اعتقدوا بضرورة وجود سلالة غالبية تصبغ السلالات الصغيرة بصبغتها. فيما اعتبروا من جهة ثانية بأنّ الرابطة القوميّة أقوى من الرابطة الدينية، مؤكّدين أنّ القوميّة لا تتعارض مع الدين، فمثّل الدين لهم عاملاً ثقافياً وخلفية حضارية^(١).

طرح أرسلان تصوّره لعناصر القوميّة العربية في مقال نُشر العام ١٩٤٠، سلك فيه إلى حدّ بعيد طريق القوميّين العرب الآخرين في تلك الفترة، إلّا أنه تميّز عنهم بموضوع علاقة الدين الإسلامي بالقوميّة العربية.

اعتبر أرسلان في دعوته إلى الفكرة القوميّة العربية بأنّ «العرب أمة كاملة، أي أنّ لها جميع العناصر التي يقتضيتها كيان الأمم من الوجهة السياسية والاجتماعية، فلها عرق واحد، ولسان واحد، وأكثرية دين واحد، وتاريخ واحد، كما أنّ لها مصالح واحدة ومنافع وآمالاً واحداً»^(٢). وهو ما سنفصّله كما يلي:

أ - الوحدة الدموية: اعتبر أرسلان العرب على اختلاف أديانهم وطوائفهم «لا يقدرّون أن يتبرأوا من أصلهم، ولا أن ينسلخوا عن أرومتهم العربية»، إنّ رابطة الدم كانت ولا تزال من أقوى الروابط الجامعة بين الشعوب، فهتلر النازي مثلاً «جعل الروابط الدموية واللحمة النسبية الجرمانية فوق كلّ شيء»^(٣). إنّ تشديد أرسلان على المسألة الدموية واضح الأسباب. فالمقال الوحيد الذي نجده يتكلّم فيه بالتفصيل حول هذه المسألة نشره في جريدة أرجنتينية سنة ١٩٤٠، وكان الكلام موجّهاً كما يبدو إلى دعاة القوميّة السورية التي لاقت رواجاً كبيراً بين اللبنانيين والسوريين المقيمين في المهجر الأميركيّة. من هنا فنحن لا نستغرب أبداً الشرح المطول والمعالجة المستفيضة لهذه النقطة من قبل أرسلان، بشكل لم يتطرّق إليه كلّ الكتاب القوميّين في تلك المرحلة.

فلقد اعتبر تيار القوميّة السورية أنّ سوريا ليست عربية، وليس لها أي علاقة بالعالم العربي، وأنّ أصول أهلها آرميين، ليس فقط المسيحيين فيها، بل إنّ غالبية المسلمين فيها هم من هذه الأصول^(٤). وبنفس المنطق أيضاً اعتبر القوميون اللبنانيون أنهم من أصل فينيقي وبالتالي

(١) علوش، ناجي: الحركة القوميّة العربية: ص ١٠١ - ١٠٢.

(٢) الطاهر، محمّد علي: ذكرى الأمير شكيب أرسلان، ص ٢٤٢.

(٣) أرسلان، شكيب: «العروبة جامعة كلية»، في كتاب: شكيب أرسلان داعية العروبة والإسلام: لأحمد الشرباصي، ص ١٦٢.

(٤) أرسلان، شكيب: «سورية عربية» في مجلّة المنار، مجلّد ٢٢ ج ٢٢٨، ص ٦٣٤ - ٦٣٦.

غير عربي، وأنهم يشكّلون قوميّة مستقلّة جذرياً عن القوميّة العربية^(١).

أجاب أرسلان هاتين الفئتين قائلاً بأنّ الفينيقيين هم من الكنعانيين، وأنّ أصلهم من السواحلّ العربية الواقعة إلى الغرب من الخليج العربي، أي من الشجرة العربية، ولغتهم مُشابهة للعربية كسائر اللغات السامية. كما أنّ الأراميين هم أمة سامية شقيقة للأمة العربية "يُستدل على وحدة أصلها، من تشابه السرياني مع العربي تشابهاً أشدّ مما بين الإفرنسي والطيّاني". وفي كلّ الأحوال فسواء أكان نصارى المشرق من الأصل الفينيقي أو الأرامي " فإنّهم راجعون إلى الأرومة السامية التي أعظم فروعها الأمة العربية، وبالتالي فهم والعرب المسلمون من عائلة واحدة". أمّا وجود أعراق أخرى من بقايا الروم واللاتين والصليبيين، فإنّهم يمثّلون أقلية قياساً إلى الغالبية العربية الساحقة والفئات السامية الأخرى^(٢).

هذا على صعيد القسم الآسيوي من البلاد العربية، أمّا القسم الإفريقي منها، فقد ارتفعت شعارات كثيرة خصوصاً في مصر تحاول فسخ هذه البلدان عن الارتباط العربي. ففي مصر قوي تيار قومي مصري في ظل الاحتلال الإنكليزي، وكان لطفي السيّد وطه حسين يرفعان شعاراً أنّ مصر تشكّل أمةً مستقلّة عن المحيط العربي، ذات حضارة متوسطة أوروبية يونانية، وتعود جذورها إلى الفراعنة القدماء^(٣). ومن جهة أخرى، روج الاستعمار الفرنسي في الجزائر دعاوى تعتبر أنّ أصل البربر في شمالي أفريقيا هو من قبائل الفنّدال الأوروبية وبالتالي فليس لهم علاقة بالعرب، وذلك بغية فصل البربر عن القوميّة العربية وتسهيل اندماجهم في ثقافة الاستعمار الفرنسي.

رأى أرسلان في مواجهة هؤلاء أنّ القسم الإفريقي من البلاد العربية هو عربي أيضاً، إن لم يكن في العرق ففي الثقافة. بالنسبة لمصر فإنّ أكثر من نصف سكانها عرب أقحاح، جلّوا من جزيرة العرب وقت الفتح العربي وبعده بقرون أيضاً. وهؤلاء بأكثريةهم تذكرهم كتب الأنساب والتاريخ للمقرزي والقلقشندي وغيرهم. أمّا القسم الباقي من المصريين الذي يعتبر من بقايا المصريين القدماء سلائل الفراعنة، فهؤلاء ينتمون إلى العرب أيضاً يستدل على ذلك من التقارب الشديد بين اللغة العربية واللغة المصرية القديمة واشتقاق ألفاظهما من جرثومة واحدة. مما يدلّ على وحدة الدم. أمّا بالنسبة لشمالي إفريقيا من برقة إلى السويس الأقصى [فهي] بلاد فيها عرب

(١) شرايبي: المتفقون العرب والغرب: ص ١٢٤ - ١٢٦.

(٢) أرسلان: "العروبة جامعة كلية"، ص ١٦٨ - ١٦٩.

(٣) ليفين: الفكر الاجتماعي والسياسي الحديث، ص ١٩٧.

وبربر، وقد تحقّق أنّ قسماً كبيراً من البربر فينيقيين فقد استعربوا الآن وصارت ثقافتهم عربية [مثلما] ثقافة مصر وسوريا هي عربية خالصة^(١).

وفي الواقع، فإنّ وحدة الأصل الدموي الصافية هي غير موجودة في أية أمة من الأمم، ذلك أنّ الاختلاط العرقي حصل ويحصل بين البشر أجمعين بشكل يكاد شاملاً. فمن الممكن أن يوجد هذا الصفاء العرقي لدى بعض الجماعات البدائية المنعزلة عن العالم. أمّا على صعيد العالم المكتشف، فلا نجد في أي مرجع تاريخي أنّ عرقاً بشرياً ما، كان وما زال عرقاً صافياً.

إنّ أرسلان يتنبّه في مكان آخر إلى هذه المسألة، فيعترف بأنّ وحدة الأمة المستندة إلى وحدة العرق هي غير موجودة، وهكذا يتراجع عن قوله السابق بأنّ الوحدة الدموية هي من أقوى الروابط المجتمعية، ليقرّ بأنّ هناك عناصر أخرى أقوى منها. لذلك يصرّح بأنّ وجود عناصر غير عربية ضمن رقعة الأمة العربية لا يؤثر على وحدة الأمة لأنه إذا كنّا نريد البحث والتدقيق، فأية أمة في العالم تظهر أنها من أصل واحد اليوم، لم تكن مركّبة في الأصل من عناصر شتى؟^(٢).

بهذا الموقف، نجد توافقاً بين أرسلان ومعظم المفكرين القوميّين العرب في تلك الفترة، والذين أكدوا أنّ السلالة الصافية ليست شرطاً لإنشاء الكيان القومي، ومن الممكن الاستعاضة عنها بسلالة غالبية صبغت السلالات الباقية بصبغتها العامّة^(٣).

يؤكّد أرسلان رأيه الأخير بأمثلة تاريخية، وهي مهمّة للتأكيد على أنّ تعدّد الأصول العرقية لا يفرض تعدّد القوميّات. هذه الأمثلة هي الأمة الإنكليزية، الفرنسية والألمانية، وهي تدعم رأيه هذا بشكل كبير، يقول أرسلان: «أفيظن الناس أنّ الإنكليز كلهم من أصل واحد؟ لا لعمرى، فإنّ منهم الإنكليز النورمانديين، ومنهم السلتيين، وغير ذلك، ولكنهم أصبحوا بمرور الزمن أمة واحدة يقال لها الأمة الإنكليزية، مع علمهم بما بينهم من تباين الأصول»، كذلك بالنسبة للأمة الفرنسية فهي من أعراق متعدّدة: منهم غاليين، ومنهم جرمانين، ومنهم سلتيين، ومنهم نورمانديين، وغير ذلك، وكذلك بالنسبة للأمة الألمانية فهي ليست كلها جرمانية بل أنّ قسماً من الألمان من أصل آسيوي، جاءوا ألمانيا من آلاف السنين واختلطوا بالسكان وتعلّموا لغتهم، كما أنّ فيهم سلافيون^(٤).

(١) أرسلان، شكيب: «العرب والبربر» في جريدة الشورى: تاريخ ١٩٢٥/٥/٥، ص. ٤٠.

(٢) أرسلان: «العروبة جامعة كلية»: ص. ١٦٩.

(٣) علوش، ناجي: الحركة القوميّة العربية: ص. ١٠٠.

(٤) أرسلان: «العروبة جامعة كلية»: ص. ١٦٩ - ١٧٠.

ويخلص أرسلان من ذلك بالقول بأن ألمانيا أو فرنسا أو إنكلترا تشكّل كلّ منها أمة واحدة، وهذا ينطبق أيضاً على العرب الذين منهم العرب البائدة مثل عاد وثمود وطسم وجديس، ومنهم العرب العاربة وهم سلالة قحطان، ومنهم العرب المستعربة وهي سلالة ابراهيم الخليل. ومع ذلك «فإنّ العرب أمة واحدة، لا يقدر في وحدة أصلها إلاّ شائئ أو حاسد أو مُشاقّ معاند». فلقد اتّحدت كلّ هذه الفئات في الأصل السامي، ثمّ في اللغة العربية، وحسبك باللغة العربية عنواناً على العروبة^(١).

وهكذا يعلن أرسلان أنّ اللغة هي العنصر الثاني المكوّن للقوميّة العربية. ويظهر واضحاً أنّ أرسلان قد استقرّ به الرأي على أنّ اللغة هي العنصر الأول من جهة الأهمية، وليس الوحدة العرقية. لأنه في الواقع، فإنّ الاعتماد على أولوية العرق، لا يصحّ ليس فقط علمياً، بل أيضاً لا يصحّ من الجهات السياسية والثقافية إلخ. وهذا ما أدركه كافة القوميّين العرب في تلك الفترة فلم يعطوا العرق أهميّة كبيرة، معتبرين أنّ وجود سلالة صافية ليس ضرورياً لقيام الكيان القومي، وإنّما لا بدّ من وجود سلالة غالبية تصبغ السلالات الباقيات بصبغتها الثقافية والاجتماعية إلخ^(٢).

ب - وحدة اللغة: لعبت اللغة عاملاً أساسياً عند المفكرين القوميّون العرب، في وقت تجاهلها فيه دعاة القوميّات الإقليمية. وقد ارتبطت لدى المفكرين القوميّين العرب حدود الأمة العربية ليس بالجغرافيا بل بحدود انتشار اللغة العربية، فأكدوا أنّ العرب هم أولئك الذين يتكلّمون اللغة العربية.

إنّ أهميّة عنصر اللغة - يقول أرسلان - هي أنها تصهر الناس المتعدّدي الأصول العرقية، موحّدة إياهم شعباً واحداً. إنّ ذلك هو ما قامت كلّ لغة من لغات العالم، «وليس اللغة العربية وحدها هي البوتقة التي ذابت فيها قبائل شتّى فصيرتها جسماً واحداً وروحاً واحدة، بل كلّ لغة من اللغات الكبرى، كالإنكليزية والفرنسية والطيانية والروسية، قد كانت بوتقة ذابت فيها عناصر مختلفة الأصل، فصارت عنصراً واحداً»^(٣).

إذا يؤكّد أرسلان أنّ الوحدة اللغوية تقضي على التعدّدية الأثنية لمصلحة الوحدة القوميّة العربية، إذ إنّ أدرك أنّ اختلاف اللغة يعني تعدّد القوميّات. انطلاقاً من ذلك، يرى أرسلان أنّه «قد يوجد في الأمة الواحدة علماء وأدباء في لغة تلك الأمة، إذا بحثت عن أصولهم وجدتهم

(١) م. ن، «العروبة جامعة كلية»: ص ١٧٠ - ١٧١.

(٢) علوش، ناجي: الحركة القوميّة العربية: ص ١٠١.

(٣) أرسلان: «العروبة جامعة كلية»: ص ١٧١.

غرباء عنها، ولكنهم بسبب تضلّعهم في لغة القوم الذي اندمجوا فيه. صاروا من أعظم دعاة القومية في تلك الأمة، وقلّمًا تضلّع إنسان في لغة قوم، إلّا أحب أولئك القوم. ولهذا تجد أكثر علماء العربية يفتخرون بالعروبة، وقد كان من الفرس ومن الترك علماء بالعربية، جعلهم اتقانهم للعربية من أنصار العروبة^(١).

إضافة إلى العاملين السابقين، العرق واللغة، فهناك أيضًا عناصر أخرى تلعب دورها في القومية العربية، وتساعد على توطيدها وتقويتها.

ج - المصلحة المشتركة: يقول إرسلان إنّ المصلحة المشتركة تجمع أبناء القومية العربية "وهي لا تقل شأنًا عن الوجدتين السابقتين. فإنّ المصلحة المادية لا يمكن أن تشمل المسلم في الوطن العربي، وأن تعدو المسيحي بحال من الأحوال. كما أنّ المفسدة أو المصيبة الواقعة على ذلك الوطن لا يمكن أن تصيب أحدهما وتعفو عن الآخر، فإن لم يكن بينهما تكافل غير هذا، لكفى"^(٢). لذلك فإنّ الاختلاف في العقيدة الدينية مثلاً، بين أبناء القومية العربية، لا يشكّل عائقًا في سبيل الوحدة العربية، أو تباعدًا بين الطوائف الدينية العربية. كما أنّ ذلك لا يبرّر أيضًا نزوع أو ارتباط أيّ فئة بالأجانب ضدّ الفئات الأخرى. ويبدو أنّ إرسلان يوجّه كلامه هنا بشكل خاص إلى مسيحي لبنان الموارنة دعاة القومية اللبنانية والانفصال عن المحيط العربي، حيث نذكر أنّ هؤلاء طالبوا بالحماية الفرنسية، مع حلول الاستعمار الفرنسي على لبنان. ويوجّه إرسلان كلامه إلى المسيحيين والمسلمين قائلاً: "فكيف يعقل أنّ أحد هذين - وهما شريكان في مقومات كثيرة - ينفرد عن الآخر، فيرجّح عليه الأجنبي بسبب اشتراكه مع هذا الأجنبي في العقيدة الدينية؟"^(٣).

ولإيضاح نظره هذه يعطي إرسلان مثال ألمانيا وفرنسا. فيقول إنّ كاثوليك ألمانيا كباقي الألمان أعداء لكاثوليك فرنسا، وبروتستانت فرنسا كباقي الفرنسيين أعداء لبروتستانت ألمانيا. ثمّ يعطي مثالاً آخر يؤكّد غلبة الوحدة القومية على الوحدة الدينية، إذ يقول "إنّ الإيرانيين هم مسلمون على مذهب الشيعة، وإنّ الدولة الإيرانية إلى يومنا هذا تعدّ نفسها دولة شيعية، أفإذا - لا سمح الله - وقعت عداوة بين دولتي إيران والعراق - أي بين العرب والعجم - أيكون هوى شيعة العراق مع الإيرانيين ضدّ إخوانهم أهل السنّة من العرب، أم مع إخوانهم أهل السنّة من

(١) م. ن، ص. ١٧٢.

(٢) م. ن، ص. ١٦٣.

(٣) م. ن، ص. ١٦٣.

العرب على إخوانهم الشيعة من العجم؟»^(١). إنَّ هذا المثال والذي وقع فعلياً منذ عدّة سنوات، يؤكّد نظرة أرسلان في مسألة تغلّب الانتماء القومي على بقية الروابط.

ويضيف أرسلان، إنَّ رابطة المصلحة المشتركة ليست رابطة ثانوية، إذ أنها قد تلتقي مع رابطة الجوار، فتمحوان في بعض الأحيان الروابط السابقة كلها، لتبقي أثرها في المجتمع أثراً صورياً أكثر منه فعلياً، ويؤكد أرسلان أنه «لذلك وجدنا من الأمم من يأوون إلى مملكة واحدة، وهم من أجناس شتى ولغات متفرقة، وذلك بسبب الجوار والمصالح المشتركة. حتّى أنّ الفيلسوف «رينان» الإفرنسي، ذهب إلى أنّ أقوى جامعة بين الشعوب هي «جامعة الإرادة» في الاجتماع. وقال إنَّ هذه الجامعة قد تكون راجعة إلى غير رابطة الدين، وإلى غير رابطة اللغة، وإلى غير وحدة الأصل، وتعلو عليها كلها بأسباب ومقتضيات مادية تحلّها المحلّ الأول»^(٢).

إنَّ هذا الطرح الأرسلاني، الذي يعطي دوراً بالغاً للمصلحة المشتركة، هو بالغ الأهميّة، خصوصاً وإنّه يتجاوز إلى حد بعيد آفاق الكتابات القوميّة العربية لتلك المرحلة (ما بين الحربين العالميتين)، والتي تأثّر غالبية القوميّين العرب خلالها بالنزعات القوميّة الألمانيّة والإيطالية اللتين كانتا تنزعان منزعاً متشدّداً. فلم يعط الكتاب القوميون العرب أهميّة كافية لعنصر المصلحة المشتركة أو المنفعة، تماماً كما فعل الكتاب القوميون الألمان. وقد يكون ذلك ناشئاً عن التشابه بين التجربة الألمانيّة والأوضاع العربيّة آنذاك والقائمة على التجزئة. وقد تغدّت هذه النظرة من العداء العربي تجاه الحلفاء الذين شردموها بلاد العرب باتفاقية سايكس - بيكو، ووعد بلفور، كما تغدّت من الدعاية الفاشية والنازية لإيطاليا وألمانيا، والتي أكّدت رغبة هاتين الدولتين في تحرير العرب من استعمار الحلفاء^(٣). لكن هذه النظرة الأرسلانية المتقدّمة إلى حدّ ما، لا تلبث أن تفقد قيمتها الإيجابية بعد أن يدخل أرسلان عنصراً جديداً على عناصر القوميّة العربيّة، أعني به دور الدين الإسلامي.

د - الدين الإسلامي: لولا أنّ أرسلان توقّف عند العوامل الثلاثة السابقة كأسس في تكوين القوميّة العربيّة، لكانت نظريته تحمل قدرًا كبيراً من التكامل والتواصل والمنطق. لكنه بإضافته للعنصر الرابع هذا، أي الدين الإسلامي، فإنّه قد أوقع نظريته كلها في تناقض منطقي لم يقدر أن يحلّه بشكل مقبول.

(١) م. ن، ص. ١٦٣.

(٢) م. ن، ص. ١٦٣.

(٣) مراد، سعيد: «تطوّر الفكر القومي العربي بين الحربين العالميتين» في: بحوث في الفكر القومي العربي: م ١، ص. ٢١٧.

لقد تجاوز غالبية القوميّين هذا المأزق، ورفعوا ومنذ بداية الإحياء القومي، شعار القوميّة العربية العلمانية^(١). فاعتبروا أنّ القوميّة العربية لا تقوم على أساس ديني، ولكنهم من جهة ثانية، لم يروا أي تناقض بينها وبين الدين. فذهب عبد الله العلايلي مثلاً إلى أنه «ليس بالإمكان إقامة صرح قومي بعيداً عن الدين»^(٢). وفيما اعتبر قسطنطين زريق أن القوميّة الحقيقية «ليست في جوهرها سوى حركة روحية ترمي إلى بعث قوى الأمة الداخلية وتحقيق قابليتها العقلية والنفسية لكي تقدّم الأمة قسطها من تمدّن العالم وحضارته. فلا بدّ للقوميّة إذن - وهي حركة روحية - من أن تلاقي الدين، وأن تستمد منه القوّة والحياة والرفعة والسمو»^(٣).

إذاً، بقي الإسلام يمثل خلفية اجتماعية للمفكرّين القوميّين العرب العلمانيين، بسبب تكوينهم الاجتماعي والفكري، وحتى لا يخرجوا أمّام الجماهير المؤمنة^(٤). أمّا بالنسبة للمفكرّين القوميّين المتدينّين فقد اختلف الأمر لديهم تماماً. وتتجلّى العقدة لدى هؤلاء في أنهم يؤكّدون أنّ العرب هم كلّ الناطقين بلغة الضاد دون أي تفرقة بينهم، ولكنهم يرفضون التنازل عن ضرورة تطبيق الشريعة الإسلامية في نظم الدولة العربية ومؤسّساتها^(٥).

لقد أكّد أرسلان على المساواة التامة بين العرب، ولكنه يعود لينقض كلّ أقواله حين يشدّد على تطبيق الشريعة الإسلامية حيث تظهر لديه مشكلة الأقليات غير الإسلامية، وهو ما سنفصّله في حينه لاحقاً.

فقد نظر أرسلان إلى القوميّة العربية نظرة تاريخية استقرأ فيها الرجل تاريخ العرب السياسي، فرأى أنّ القوميّة العربية نشأت على يد النبي محمّد (صلعم)، عبر دعوته الإسلامية، والتي انتهت إلى دخول معظم عرب الجزيرة في الإسلام، فاعتبر أرسلان الإسلام أنه باعث القوميّة العربية وموحّد الشعب العربي، وإنّ خروج العرب من الجزيرة العربية إلى أجزاء واسعة من العالم المحيط بهم، ما كان لولا هذه النفحة التي بعثها الإسلام فيهم. إذ ألغى من نفوسهم روح التعصّب القبلي الذي كان سائداً بينهم زمن الجاهلية^(٦). كما أنّ الإسلام دين العقل يذهب

(١) داغر، أسعد: مذكراتي على هامش القضية العربية: ص. ٢٤٤.

(٢) العلايلي، عبد الله: دستور العرب القومي: ص. ١٣٧.

(٣) زريق، قسطنطين: الوعي القومي، ص. ١٢٧.

(٤) علوش: الحركة القوميّة العربية: ص. ١٠٢.

(٥) يارد، نازك سابا: «الرجالون العرب وحضارة الغرب»: ص. ٣٤٣.

(٦) أرسلان: إلى العرب: ص. ٤ - ٧.

مع العقل ولا يتناقض معه، إنه آخر الشرائع وأفضلها وأرقاها، وهو لذلك دين العقل، لأنَّ آخر ما يتوصّل إليه الإنسان هو العقل^(١). إذاً، من المستحيل، يقول أرسلان، أن نتخلّى كمسلمين عن الإسلام، ومن جهة ثانية فإنّ تدبّر غالبية العرب به يعني أنه وسيلة للتوحيد القومي أيضاً.

ومع أنّ أرسلان لم ينظر إلى الإسلام بأنه دين قومي خاص بالعرب فقط دون غيرهم، رغم تأكيده أحياناً كثيرة على أهميّة العرب بالنسبة للإسلام، فاعتبر الإسلام ديناً أممياً متفوقاً على كلّ الأديان، لكن لم يستطع القبول بالعلمنة وفصل السلطة الدينية عن السلطة الزمنية. إنَّ هذا الوضع أدّى إلى رفض واسع لآراء أرسلان هذه. إذ أثارت خطبه التي ألقاها في سوريا سنة ١٩٣٦ - في زيارة قصيرة لها - انتقادات كثيرة في أوساط المثقّفين القوميين العلمانيين رغم أنّ هؤلاء بقوا يجلسونه ويحترمونه كرجل عقيدة سياسية وكأديب عربي كبير حتّى وفاته^(٢). وفي كلّ الأحوال، فإنّنا لن نتطرّق الآن كما سبق وقلنا، إلى مزيد من التفاصيل حول الموضوع - الإشكال، بل سنتركه إلى فقرة لاحقة تتناول وضعية الأقليات غير الإسلامية في الدول الإسلامية.

لم يعط أرسلان أي أهميّة لعامل الوحدة الجغرافية، والذي شدّد عليه قوميون إقليميون سوريون ولبنانيون. ومن جهة ثانية فإنّ طرح أرسلان لمفهوم المصلحة المشتركة رغم تقدّمه على أقرانه من القوميون العرب، لا يبدو أنه قصد به مفهوم المصلحة الاقتصادية والتكامل الإقتصادي، والذي يعتبر اليوم أحد العناصر المهمّة للدافعة للقوميّة العربية.

ثالثاً - القومية العربية على دروب الوحدة

إذا كانت مسألة مقوّمات الأمة العربية هي أساس انطلق منه القوميون العرب، فإنّ هدفهم كان بالتأكيد الوصول إلى الوحدة القوميّة وإقامة الكيان القومي العربي. لقد نشأت الحركة العربية التحرّرية الهادفة إلى إقامة الكيان القومي في الشرق العربي عبر الثورة العربية الكبرى، في العام ١٩١٦. وكان الهدف، حسب المراسلات مع السلطات الإنكليزية إبّان الحرب العالمية الأولى، هو طرد الأتراك من القسم الآسيوي من البلاد العربية. ومن ثمّ جعل هذا القسم مملكة عربية واحدة تحت سلطان الشريف حسين، وانتهت الثورة إلى ما انتهت إليه من مواجهة واقع أليم بعد الحرب، وتنفيذ اتّفاقية سايكس - بيكو ووعده بلفور. ولكن الحركة العربية التحرّرية استمرت تبحث بشكل عام عن هدفين: التحرّر من الاستعمار، والوحدة فيما بينها.

(١) أرسلان، شكيب: الارتسامات اللطاف: ص. ٨٥.

(٢) حوراني، ألبرت: الفكر العربي في عصر النهضة: ص. ٢٦٦.

لم يكن القسم الإفريقي من البلاد العربية مشاركاً في الحركة الوحدوية التحررية العربية، وكانت تنمو فيها حركات إقليمية أو إقطاعية محلية، رأت مصالحها داخل حدود بلدانها المستعمرة. ولذلك لا نستغرب أن الجهود القومية العربية انصبّت حتى الثلاثينات في العمل على تحقيق وحدة القسم الآسيوي من البلاد العربية، وتأخر نمو تيار قومي عربي في شمالي أفريقيا ومصر حتى أواخر الثلاثينات^(١).

انطلاقاً من هذا الواقع، عمل أرسلان على تحقيق الاتحاد بين الدول العربية الآسيوية، معتبراً أن أساس هذه الوحدة يجب أن ينطلق من وحدة سوريا والعراق تحت حكم فيصل، وهذه الخطوة تكون أساساً لوحدة الأقسام الباقية المجاورة^(٢). وقد عمل أرسلان على التقريب بين الملك فيصل وابن سعود والإمام يحيى، الذين كان يرى فيهم أرسلان أعمدة الاتحاد العربي. ويروي أرسلان* أنه التقى بالملك فيصل في شهر أيلول العام ١٩٣٠ ولمدة ثلاثة أيام في عينتاب (جنوب تركيا)، وحضر هذا اللقاء إحسان الجابري ومحمد رستم بك حيدر، ودار البحث مع فيصل حول أهمية اتحاد سوريا بالعراق في أول فرصة ممكنة، وذلك لدرء خطأ الترك والإفرنج. واتفقوا أيضاً على أن العمل على اتحاد العراق بسوريا فقط دون بقية القسم الآسيوي العربي. قد يظنه الملك ابن سعود موجّهاً ضده. لذلك يجب أن يشمل الحلف مملكة الإمام يحيى في اليمن. واقترح أرسلان على الملك فيصل أن يطرح الاتحاد بين الحجاز ونجد والعراق في البداية، ولن يعارض ذلك ابن سعود إذا لم يكن فيه مسّ باستقلال الحجاز ونجد، بل إن أرسلان يرى فيه الكثير من المنافع والفوائد الاقتصادية والسياسية^(٣).

لكن هذا الاتفاق لم يتحقق، إذ أن نمو الحركات الإقليمية القطرية في البلدان العربية لأجل الاستقلال عدل سياسة الانتداب - الاستعمار ليس لمصلحة الوحدة بل لمصلحة الفئات التي قادت هذه الحركات، وأدى بالتالي إلى خلق "عائلات حاكمة وحكاماً محليين وأوضاعاً محلية، ليس من مصلحتهم أو مصلحتها تحقيق الوحدة أو التحرر من الاستعمار"^(٤).

وإذا كانت معظم الدول العربية قد بقيت تحت سلطة الانتداب - الاستعمار حتى ما بعد

(١) مراد، سعيد: "تطور الفكر القومي العربي". في بحوث في الفكر العربي: م ١، ص ١٦٨ - ١٦٩.

(٢) أرسلان، شكيب: "رسالة إلى رشيد رضا" في كتاب أمير البيان شكيب أرسلان، لأحمد الشرباصي، ج ٢ ص ٧٨٧ و ٨٠٧.
* نذكر هنا بأن أرسلان والجابري كانا يمثلان الوفد السوري الفلسطيني لدى عصبة الأمم في جنيف، وأنهما أصدرتا معاً هناك منذ العام ١٩٣٠ مجلة بالفرنسية بأسم "الأمة العربية"، ومن هنا نفهم أهمية لقاءهما مع فيصل.

(٣) أرسلان، شكيب: "الحلف العربي مسألة حيوية" في جريدة الجامعة العربية العدد تاريخ ١٧/٤/١٩٣١، ص ١.

(٤) علوش: الحركة القومية العربية: ص ٩٦.

الحرب العالمية الثانية، فإنَّ ذلك برأي أرسلان لا يشكّل عائقاً في سبيل اتّحادها، إذ إنَّ على القسم المستقل واجب مساعدة القسم غير المستقل، كي ينهض ويتحرّر، يقول أرسلان: "وأما كون الجزء الناقص استقلاله لا يقدر أن يحالف التامّ استقلاله، فنحن إذا كنا نريد الحلف فلأجل أن نتممّ الناقص بواسطة الكامل وأن نقويّ الجزء بواسطة الكل، لأنه لا يُنتظر من الأجنبي أن يقول لنا من نفسه: اليوم قد أكملت لكم استقلالكم، فذهبوا وتحالفوا وتظافروا على أعلاء شأن الأمة العربية"^(١). فالمطلوب إذن عمل عربي ملتزم باتجاه الوحدة وباتّجاه إزالة حواجز التفرقة الإقليمية بين الأقطار العربية. فلا يجب أبداً على الأمة العربية "أن تقف مغلوطة اليد تنتظر أن يتم لها إطلاق يدها حتّى تمدّها، بل يجب عليها أن تحاول فكّ الغلّ من الآن هي بيدها لا أن تنتظر من الناس أن يفكّونها لها"^(٢). ولكن هذا الاتّحاد العربي لم يتحقّق رغم جهود المخلصين من العرب، ومن بينهم أرسلان. ويرى أرسلان أن سبب ذلك يعود ليس إلى القادة العرب الثلاثة في العراق والسعودية واليمن بل يعود إلى بطانة هؤلاء التي تظن أن الاتّحاد العربي سيلغي امتيازاتها وحظواتها لدى قادتها^(٣). وفي الواقع فقد كانت مرحلة ما بين الحربين العالميتين مرحلة نهوض إقليمي ضدّ الاستعمار وضدّ التجزئة، ولكنها لم تشهد عملاً فعلياً نحو الوحدة، فلقد كانت معظم القيادات العربية مسائرة للاستعمار على حساب وحدة الشعب العربي^(٤).

لقد أدرك أرسلان أن الاتّحاد العربي مسألة صعبة التحقيق، مع أنه رآها "أقرب من حبل الوريد"^(٥). فالعرب مضطرون إلى الوحدة من جميع الوجوه وذلك اقتداءً بسائر الأمم الحية، ولا يمكنهم أن يتوقفوا عن العمل لأجلها "إلا إذا أرادوا أن يموتوا موتاً سياسياً ويتفرّقوا تحت كلّ نجم وتشطّتهم الدول الاستعمارية من كلّ ناحية وتدمجهم في عداد رعاياها"^(٦).

إذن مشروع وحدة العرب القومي أساسي، ولا يمكن التخلّي عنه، وليس ضرورياً أن يتم في سنوات قليلة، "ولكنه مشروع ينبغي أن يتم، وإن لم يتم في حياتنا نحن أهل العصر الحاضر فليس المعنى أنه فوق الإمكان. وليست صعوبة هذا المشروع بسبب التواني في السعي من أجله، لأنّ كلّ مشروع لا بدّ له من بداية. فالواجب على العرب أن يبدأوا به، ولو استلزم تحقيقه أربعين

(١) أرسلان "الحقيقة ستغلب" في جريدة الجامعة العربية، تاريخ ١٩٣١/٥/٢٢، ص ١.

(٢) أرسلان، شكيب: "الحلف العربي..." في جريدة الجامعة العربية العدد تاريخ ١٩٣١/٤/١٩، ص ١٠.

(٣) أرسلان، شكيب: "بلاد موضوعة في صندوق" جريدة الشورى العدد تاريخ ١٩٣١/٣/٢٨، ص ١٠.

(٤) علوش: الحركة القوميّة العربية: ص ٩٧.

(٥) أرسلان، شكيب: "بلاد موضوعة في صندوق" جريدة الشورى العدد تاريخ ١٩٣١/٣/٢٨، ص ١٠.

(٦) أرسلان: "حديث للأمير شكيب أرسلان" في جريدة الجامعة العربية: تاريخ ١٩٢٩/٧/٢٥، ص ١٠.

أو ثمانين سنة، فإنَّ هذه الحقب لا تعدُّ شيئاً في أعمار الأمة^(١).

إذن فأرسلان يعلم صعوبات مشروع الوحدة العربية، ولكنه عمل لأجلها إلى أقصى درجة ممكنة. وأهمّية جهوده القوميّة آنذاك أيضاً، أنّه نبّه، دون سائر الكتّاب القوميّين العرب^(٢) إلى خطورة مسألتين على الوحدة العربية: الأولى نشوء دولة إسرائيل*، والثانية مشروع الوطن القومي المسيحي في لبنان. فقد أكّد أرسلان أنّ الوحدة أو الحلف العربي سيقضي بلا ريب على إسرائيل، وعلى القوميّين المسيحيين في لبنان، لأنّه سيحاصرهم ويضعفهم^(٣). وفي الواقع فإنّنا نرى اليوم صحة موقف أرسلان هذا.

وفي أوائل الثلاثينات بدأ يطرح فعلياً دخول مصر في مشروع الحلف العربي، إذ قبل ذلك التاريخ ظلّت مصر دون حزب يقوم على أسس عربية، كما أنّ الدعوة العربية لم تتبلور فيها^(٤). وقد ظهر لأول مرة شعار الوحدة العربية في برنامج الحزب الشيوعي المصري ١٩٣١. بينما تأخّر دخول حزب "الوفد"، أهم الأحزاب المصرية آنذاك، في دعوة الوحدة العربية إلى العام ١٩٣٥^(٥).

وفي الواقع، فقد أدّى دخول مصر الحياة القوميّة العربية، إلى تحوّل هام في المجرى العربي، وذلك لأهمّية مصر الجغرافية والبشرية بالنسبة للعالم العربي^(٦). انطلاقاً من هذا الواقع، يكتب أرسلان سنة ١٩٣٩ مشدّداً على أهمّية دور مصر القومي، التي يجب أن تكون "قبلتنا السياسية وأن ننصّب من حولها لأنّ الذي تقدر عليه مصر لا يقدر عليه قطر آخر"، فالعرب يحيطون بمصر من كلّ الجهات، ومصر تقدر أن تعتمد عليهم، كما أنّ أهمّية مصر أيضاً أنها حافظت على مدى قرون عبر الأزهر "على الدين الإسلامي وعلى اللغة العربية"^(٧).

لقد كان عمل أرسلان دؤوباً تجاه قضايا البلاد العربية وأهمها الوحدة والتحرّر من الاستعمار. هذه البلاد تشمل البلاد العربية بشكلها الحالي تقريباً والامتدّة "من السينغال إلى الموصل"^(٨)، والتي جاهد أرسلان في سبيل كلّ أقطارها، إذ كان من منفاه في جينيف يلعب دور

(١) أرسلان، شكيب: "مشروع الحلف العربي" في جريدة الصفاء. تاريخ ١٩٢٩/٨/٨، ص. ١.

(٢) مراد، سعيد: "تطوّر الفكر القومي العربي". في بحوث في الفكر العربي: م ١، ص. ٢١٧.

* تراجع تفاصيل موقف أرسلان حول ذلك في فقرة موقفه من القضية الفلسطينية.

(٣) أرسلان، شكيب: "رسالة إلى رشيد رضا" في كتاب الشرباصي: أمير البيان... ج ٢، ص. ٧٨٧.

(٤) مراد، سعيد: "تطوّر الفكر القومي العربي" في بحوث الفكر القومي: م ١، ص. ١٧٨.

(٥) م. ن، ص. ١٧٩.

(٦) علوش: الحركة القوميّة العربية: ص. ٩٦.

(٧) أرسلان، شكيب: "جواب الأمير شكيب أرسلان" في جريدة العلم المصري: تاريخ ١٩٣٩/٥/١٧، ص. ٣.

(٨) أرسلان، شكيب: "العرب والبربر" في جريدة الشورى: تاريخ ١٩٢٥/٥/٥، ص. ٤.

المنسّق بين القوى العربية في المشرق العربي والمغرب، ولم يقبل أن يعمل لصالح دولة أو أمير أو ملك دون العرب الباقين.

رابعاً - شكل الوحدة القوميّة العربية

استعلمنا فيما سبق ثلاثة اصطلاحات يدلّ بها إرسالان على نفس المفهوم، فهو أحياناً يستعمل اصطلاح "الحلف العربي"، وأحياناً أخرى "الاتّحاد العربي"، كما أنه استعمل مصطلح "الوحدة العربية". هذه الاصطلاحات تدلّ لديه على نفس المفهوم، فكيف تصوّر إرسالان شكل هذه الوحدة المرجوّة؟

لا تعني الوحدة العربية لدى إرسالان، دولة عربية مركزية، بل إنّها تعني اتّحاداً بين الدول العربية القائمة ضمن الحدود التي رسمها الاستعمار. ولا شكّ أنّ الهم العملي الذي كان لدى إرسالان دفعه، برأينا، إلى عدم طرح مسألة الدولة المركزية، إذ كان يعي تماماً صعوبة المسألة وتعقيدها، أكان على مستوى القيادات السلطوية، أو على مستوى عامّة فئات الشعب العربي. لذلك رأى أنّ الهدف هو تشكيل حلف بين الدول العربية يتكوّن منه كتلة واحدة سياسية عسكرية ثقافية اقتصادية، مع بقاء إدارة كلّ مملكة مستقلّة برأسها. وليس هناك من منافسة بين هذه الدول طالما أنّ الحلف هو رائدها. وبعد أن يتم هذا المشروع، تنظر الأمة العربية في ألبق الأشخاص ولاية للأمر ليرأس هذا الحلف^(١).

إذن ليس بالضروري لهذه الوحدة، سقوط العروش - العربية الحاضرة، ولا ذوبان الحكومات المتعدّدة في حكومة واحدة، بل إذا ترقّت الذهنية الاجتماعية، وإذا ترقّت التربية السياسية بين العرب، "وأن أوان وضع هذا الحمل الذي هو مناط الآمال، أمكن بقاء كلّ حكومة على حدودها الحاضرة، وضمن الدائرة المعروفة، مع ارتباطها بأختها واتّحادها معها في أمور كثيرة عامّة، كالمواصلات والبريد والمكوس، ويمكن حينئذٍ تعقد محالفات تضمن الوحدة العسكرية، ويتمّ بها تكوين جبهة دفاع لا يُستطاع معها العبث باستقلال أية قطعة من البلاد العربية"^(٢).

وفي الواقع فإنّ شكل الوحدة هذا قد طرحه قوميون عرب آخرون كالعلايلي وزريق وناصر الدين، الذين أعطوا الأولوية للاتّحاد بين الدول العربية، مستبعدين إمكانية تحقيق مبدأ الدولة المركزية، لمّا بين المناطق العربية من اختلافات في عقلية ساكنيها^(٣).

(١) إرسالان شكيب: "ماذا يقولون في أوربة." في جريدة الشباب: تاريخ ١٨/٣/١٩٣٩.

(٢) إرسالان: "حديث للأمير شكيب أرسلان" في جريدة الجامعة العربية: تاريخ ٥/٨/١٩٢٩، ص. ٤.

(٣) علوش، ناجي: الحركة القوميّة العربية: ص. ١٠٤ - ١٠٦.

لقد شرح لنا أرسلان أهمية وحتمية الوحدة العربية، وشكل هذه الوحدة. فما هي برأيه الطريق الموصلة إليها وما هي معيقات هذا الوصول؟

في أماكن متعدّدة من كتاباته، يشرح أرسلان كيفية الوصول إلى هدف الوحدة معتبراً أنه لا يمكن تحقيق هذا المشروع دفعة واحدة بل على مراحل، ونحن في ذلك مثلنا مثل أية أمة أخرى، "فقد بدأت الوحدة الجرمانية باتفاقات اقتصادية وإدارية، وما زالت تترقى نحواً من ثلاثين سنة حتى صارت وحدة سياسية"^(١).

إنّ الوصول يتضمّن العمل على مستويين: المستوى السلطوي والمستوى الشعبي، فعلى المستوى الأول، طرح أرسلان ضرورة العمل باتجاه إقامة تقارب وتفاهم بين القادة العرب، وهو ما سعى أرسلان إليه جاهداً، عبر محاولاته الدائمة للتوفيق بين الملك فيصل وابن سعود والإمام يحيى، يجب علينا - يقول أرسلان - العمل على نبذ الخلافات والنزاعات بين الأمراء والملوك العرب وإقناعهم "بأنّ القضية ليست قضية تاج ولا صولجان، وإنّما هي قضية الأمة العربية التي ينبغي أن يكون أمرها فوق الإمارات والولايات، وأنه خير للمرء أن يكون راعي ضأن في عز قومه، من أن يكون السلطان الأعظم على قوم أذلاء، وهل من سلطان أعظم أو أصغر لمن سيطر عليه الأجنبي وقاده كما يقاد البعير"^(٢). هذا من جهة، ومن جهة ثانية، يجب على حكومات هؤلاء القادة الثلاثة أن تعمل بدأب وتجعل "بث روح هذه الوحدة أقصى همّها، وأن ترصد لها المساعي الرسمية، فضلاً عن المساعي الخصوصية التي يقوم بها الزعماء والمفكرّون. ويناسب من الآن أن يؤسّس الملك ابن سعود في نظارة الخارجية، والإمام يحيى في مثلها في مملكته والملك فيصل بن علي في نظارة الخارجية العراقية، مكاتب لأجل زيادة الوحدة المعنوية"^(٣).

ولكن الواقع أثبت أنّ غالبية هذه القيادات قد غرق في نظرة إقليمية حتى أذنيه، فارتبط مع الاستعمار لحفظ مواقعه السلطوية، وأصبح العمل السائد في الميدان القومي الوحدوي عملاً إعلامياً فقط. ذلك أنّ الحركات القطرية التي نشأت في العشرينات والثلاثينات في القسم الآسيوي من البلاد العربية، نتج عنها إمّا استقلال مقيد، كما حصل في العراق سنة ١٩٣٢، أو معاهدات لم تنفّذ. وقد كان اضطرار القوى الاستعمارية لتعديل سياستها الاحتلالية، أمام كفاح القوى الوطنية، ذا نتائج بالغ الخطورة على استمرارية الكفاح لإكمال التحرّر من الاستعمار"^(٤).

(١) أرسلان "الحقيقة ستغلب" في جريدة الجامعة العربية، تاريخ ١٩٣١/٥/٢٢.

(٢) أرسلان: "أزفت ساعة الاتحاد أيها العرب" في جريدة الشورى تاريخ ١٩٢٥/٨/٢٧، ص. ١٠.

(٣) أرسلان: "الوحدة الأدبية هي الأصل" في جريدة الشورى تاريخ ١٩٢٧/٥/٢٦، ص. ١٠.

(٤) علوش، ناجي: الحركة القومية العربية... ص. ٩٦.

وبعد موت الملك فيصل العام ١٩٣٣ وموت ابنه غازي في العام ١٩٣٩ لم يكن هناك زعيم عربي أو حزب عربي يحظى بالاعتبار والتأييد على الصعيد العربي. كانت هذه المرحلة مرحلة الأحزاب المحليّة. فأبناء حزب اللامركزية، والعربية الفتاة، وجمعية العهد، كانت أحزاباً محليّة وقد "اتّخذت لنفسها صفات إقليمية من حيث الشكل والنظام والعضوية، إن لم يكن من حيث الأهداف أيضاً"^(١). والملاحظ أنّ هذه الأحزاب التي نشأت كان عدد كبير منها وطنياً مناهضاً للاستعمار والتجزئة، لكنها لم تسع آنذاك إلى الاتّحاد. فلم يكن "أسهل من تكوينها واندثارها، كما لم يكن أسهل من اشتراك رجالاتها في الحكم وتحوّلهم إلى أعداء الشعب وعملاء الاستعمار"^(٢). عايش أرسلان هذا الوضع عن كثب، ولم يدخل طرفاً مع أحد، بل كان هدفه مصلحة الأمة العربية جمعاء. وكثيراً ما ندّد بالنزعة الفردية الضيقة التي تؤخّر الاتّحاد العربي، وتخدم الأجانب على حساب مصلحة الأمة. فأكد أرسلان "أنّ العرب لا يزالون مصابين بأمراض أخلاقية شنيعة تؤخّر نهضتهم، وقد تضر بحياتهم السياسية. وأشنع هذه الأمراض وصول الأنانية وحب الذات منهم إلى حد قلّم يصل إليهم غيرهم. فوجد الواحد منهم يريد الحط من أخيه، ولو بذهاب مصلحة أمّته، ولا يفيق من سكرته إلاّ بعد خراب البصرة. هذا مرضهم القديم الذي سقطوا به، ولا تزال هذه العلة عاملة فيهم إلى اليوم، ولقد كان هذا المرض لدى الألمان قبل وحدتهم، فتخلّصوا منه بالعلم"^(٣).

استناداً إلى هذا الوضع يشدّد أرسلان على ضرورة العمل على المستوى الشعبي لبلوغ الوحدة، مركزاً على دور الشبيبة الصاعدة المؤمنة بالوحدة والمكافحة لأجلها. إنّ دور هذه النخبة الرائدة أساسي في مشروع الوحدة القوميّة، وعليهم تكوين "فكرة عربية عامّة يخدمونها ولا يباليون بسواها، حتّى إذا اعترضتها انقسامات داخلية، وأهواء شخصية، تمشي تلك الفكرة من فوق رؤوسهم، شاقوا أم أبوا. وإنّ الأمم الأخرى كالألمان والإيطاليين مثلاً، لبثوا مئات السنين منقسمين متشاكسين يُغير بعضهم على البعض، ولكن انتهى الأمر بنمو فكرة الوحدة، "لأنّ الشعب درّب أمراء وحملهم على الانقياد لإرادة الأمة. فتكوّنت من تلك الإمارات المتعدّدة أمم عظيمة ترى آثارها الآن. وليست الأمة العربية التي تبلغ العشرات من الملايين بأقل من هذه الأمم عدداً أو نجدة أو مضاء أو ذكاء. وأين كانت هذه الأمم لما كان العرب سادة في الأرض؟! "^(٤).

(١) م. ن، ص. ٩٧.

(٢) م. ن، ص. ٩٧.

(٣) أرسلان، شكيب: "جواب على خطاب مفتوح" في مجلّة الفتح: العدد ٢٧٧: السنة السادسة ص. ٢.

(٤) أرسلان: "الاستقلال متقدّم والاستعمار متأخّر"، في جريدة الشورى، تاريخ ١٥/٥/١٩٢٩، ص. ٤.

ولأنَّ العامل الاجتماعي - يضيف أرسلان - هو الأقوى بين الأمم، وهو يستند إلى الثقافة واللغة الواحدة، لذلك يجب أن تنشر في البلاد العربية كلُّها "روح الدعاية الادبية، وأن تشيع الضمائر بأننا سكان هذه البلدان كلها أمّة واحدة وأصلها واحد، وغايتها واحدة". وهكذا يرى أرسلان أن انتشار الوعي السياسي الوحدوي بين الجماهير العربية، كفيل بالوصول لإقامة الوحدة القوميّة. فجمع "الشمل السياسي لا يكون، إلّا بجمع الشعث الاجتماعي، وبث روح الوحدة الأدبية". فألمانيا - يضيف أرسلان - بقيت ألف سنة في تنازل داخلي وافتراق، "إلى أن ارتفع سوّيها العلمي وانتشرت فيها المعارف، فتحقّقت بذلك الوحدة المعنوية، وتبعتها الوحدة المادية"^(١). ويردِّف أرسلان بالقول، إنَّ نشر الوعي القومي بين العرب تلعب دوراً كبيراً فيه الصحافة، وهو ما يحصل فعلاً، إذ تقوم هذه باتمام التعارف القومي^(٢).

إذاً لا بدَّ لأجل تحقيق الوحدة القوميّة العربية، من انتشار الوعي القومي. ولكن هذا لا يعني في مطلق الأحوال، أن الحلف العربي غير ممكن التحقيق "لأنَّ الأمّة العربية جاهلة، وإنه لا بدَّ من التربية العلمية". فالحلف العربي يقدر أن يرافق سير العلم - يتابع أرسلان - وليس أحدهما بعائق الآخر، فليس ضرورياً لذلك، "أن تبلغ الأمّة العربية مبلغ الأمّة الجرمانية في الرقي حتّى تفهم فائدة الحلف". ذلك أنَّ الأمّة العربية ليست من الجهل إلى حدّ أنها لا تدرك معنى الاتّحاد وضرورته، وفي وقت يتعرّض فيه كافة العرب للخطر الأجنبي من كلِّ الجهات"^(٣).

ولكن أرسلان يعود ويؤكد على أهميّة نشر الوعي القومي بين العرب، لأنه مهم جداً في القضاء على عدّة أمراض اجتماعية يعاني منها العرب. منها عدم وجود الثقة بالنفس وضعف الإرادة، وعدم الإيمان بالقدرة على الوحدة والتحرّر. هذه أمراض يمكننا إزالتها بالإرادة. لذلك - يضيف أرسلان - فإنَّ "رأس نهضة العرب، هو أن نجزم بالاستقلال والاتّحاد، اللذين نريدهما، واللذين لا حياة لنا في المستقبل بدونهما في عصر القوميات هذا"^(٤). بالإضافة إلى كلِّ ذلك، يرى أرسلان أن هناك جوانب أخرى تسهم في التمهيد للوحدة العربية، ألا وهي تحسين طرق المواصلات بين العالم العربي عبر خطوط السكك الحديدية، لأنَّ ذلك يساهم في تحقيق التقارب الثقافي وبالتالي السياسي. "فلو أمكن إكمال الخط الحديدي الممتد من الشام إلى المدينة المنورة، وذلك بمده إلى مكّة المكرمة والطائف وأبها وصنعاء واليمن، لكان لذلك الأثر الأكبر في توحيد

(١) م. ن، ص. ٤.

(٢) أرسلان: "حديث لأمير شكيب أرسلان" في جريدة الجامعة العربية: تاريخ ١٩٢٩/٧/٢٥، ص. ٤.

(٣) أرسلان: "الحقيقة ستغلب" في جريدة الجامعة العربية: تاريخ ٣١/٥/٢٢، ص. ١٠.

(٤) أرسلان: "جواب على خطاب مفتوح" في مجلّة الفتح: العدد ٢٧٧، السنة السادسة، ص. ٢٠.

الثقافة، ثمَّ في السياسة^(١). كما أنَّ هذا الخط سيكون له إيجابيات اقتصادية على المستوى القومي، في تسهيله التبادل التجاري بين الأقطار المستفيدة منه^(٢).

لقد ساهم الأمير شكيب أرسلان، كغيره من المفكرين القوميّين العرب، في إنضاج وعي المسألة القوميّة العربية، وتحديد الإطار العام للتوجه القومي. وأهميّة هؤلاء المفكرين أنهم وجدوا وكتبوا في وقت لم يشهد الوطن العربي قيام أية أحزاب قوميّة ذات طبيعة منظمّة، اللهم ما عدا عصبة العمل القومي التي كان يقودها علي ناصر الدين^(٣). إذ أنّ نشوء الأحزاب القوميّة العربية المنظمّة تأخّر إلى فترة ما بعد الحرب العالمية الثانية.

وكما رأينا مع أرسلان فلم تكن المسألة القوميّة العربية عملاً نظرياً، بل أنها كانت نضالاً عملياً وسعيّاً سياسياً دوّوباً، قام به الرجل مع القوى العربية الفاعلة آنذ، فكان ممثلاً للوفد السوري - الفلسطيني إلى عصبة الأمم في جنيف منذ العام ١٩٢٥، وأنشأ هو وإحسان الجابري مجلة « الأمة العربية »^{*}، وجعلها منبراً لشرح القضية العربية في أوروبا. لقد كانت القضية القوميّة العربية شاغل أرسلان في الخمس عشرة سنة الأخيرة من حياته، إذ خلالها توقّف عن الدعوة إلى فكرتي الجامعة الإسلامية والتكافل الشرقي بشكل نهائي. وواجه بالمقابل الفكر القومي الإقليمي في البلاد العربية، خصوصاً القوميّة السورية، القوميّة اللبنانية، والقوميّة الفرعونية - المصرية، لأنه رأى فيها الخطر الأكبر على العروبة.

إنَّ جدلية الوحدة والتفرقة، دفعت بأرسلان حين تخلّى عن الجامعة الإسلامية والتكافل الشرقي، وذلك بعد أن شرعت الدول الإسلامية، بالنضال المستقل الإقليمي في مواجهة الاستعمار، وتخلّى معظم أقطاب الجامعة الإسلامية عنها، وتحولهم من ثمَّ إلى العمل القومي^(٤) - أقول - انطلاقاً من تلك الجدلية واجه أرسلان القوميّات الإقليمية عبر شرحه لمقومات القومي العربية، إذ أثبت، وكما رأينا، الوحدة الدموية الغالبة بين أبناء الوطن العربي، وهي وجود غالب للعرق العربي، وتأكيده من ثمَّ على أنّ الذين ليسوا من أصل عربي قد استعربوا منذ زمن بعيد ودخلوا في اللغة والثقافة العربيّتين، كما أنّ المصلحة المشتركة تجمع بين ساكني البلاد العربية. وعلى صعيد آخر، رأينا أنّ أرسلان استبعد العامل الجغرافي وعامل التاريخ القديم كأسس للوحدة القوميّة

(١) أرسلان: « حديث للأمير شكيب أرسلان » في جريدة الجامعة العربية: تاريخ ١٩٢٩/٧/٢٥، ص. ٤.

(٢) علوش: الحركة القوميّة العربية: ص. ٨٢.

* كانت تصدر بالفرنسية في جنيف بين عامي ١٩٣٠ - ١٩٤٤، بأسم La Nation Arabe وقد سبق وأشرنا إليها.

(٣) جدعان، فهمي: أسس التقدّم عند مفكرّي الإسلام: ص. ٢٨.

العربية. ويبدو ذلك لأنَّ القوميّين الإقليميين قد شدّدوا على هذين العاملين بشكل أو بآخر، مستبعدين العوامل التي شدّد عليها المفكّرون القوميون العرب. وفي كلّ الأحوال، فإنَّ إرسالان متّفق - في مواجهته للفكر القومي الإقليمي وضمن إطار القوميّة العربية - مع بقيّة المفكّرين القوميّين العرب من أبناء جيله بأنَّ «عوامل التفرقة مصطنعة، وأنَّ الدعوات الفرعونية والفينيقية وغيرهما مشبوهة ولا تثبت للنقد العلمي»^(١).

لقد استعرضنا، مسهبين، آراء إرسالان من مسألة الكيان السياسي. لكن البحث السياسي لا يتوقف عند حدود الكيان، بل إنّه يتعدّاه، عند أيّ مفكّر سياسي، إلى طبيعة الدولة ومؤسّساتها والأنظمة والقوانين السياسية التي يسير عليها هذا الكيان السياسي. ولذا فإنّنا سننتقل على الصفحات التالية لبحث آراء إرسالان في النظام السياسي.

(١) علوش: الحركة القوميّة العربية: ص. ٩٩.

نظرية الدولة بين تجارب الإسلام ودعاوى الغرب

أولاً - مقدّمة

ما هو معنى الدولة؟ لقد تعدّر على العلماء الاتّفاق على معنى واحد لها، ذلك لأنّ فكرة الدولة، لا يمكن عزلها عن التطوّر التاريخي ضمن حدود الزمان والمكان، " فالدولة في أيامنا تختلف عن الدولة في القرن السادس عشر، وعنّها في القرن الماضي في كثير من الأوصاف والوظائف والهيئات. وذلك لأنّ المجتمعات التي تسودها تلك الدول قد تبدّلت في نظامها الاجتماعي وأحوالها الاقتصادية وتفكيرها السياسي وشعورها الروحي"^(١).

ولعلّ أبرز من حاول وضع تحديد موحد للدولة كان العلماء الألمان الذين غالباً ما ربطوا الدولة بالسلطان والجبروت والطموح^(٢). وهكذا نجد "جورج يلينك" يحدّد الدولة بأنها "تؤلّف وحدة اجتماعية مشتركة، تضم بشراً متحصّرين، وهي متّصفة بأصلها بقوّة السلطان، فيما حدّدها "كارل لابند" بأنها: "مجتمع يتمتّع بحقوق خاصة بالسيادة على الأحرار من الأفراد الذين يتألّف منهم هذا المجتمع". أمّا "كاره دي مالبرغ"، فقد رأى في الدولة "جماعة من البشر قائمة في إقليم يخصها، فتمتّع بتنظيم، تنجم عنه، لمصلحة هذه المجموعة وبالعلاقاتها مع أعضائها، قوّة عليا للعمل والأمر والإكراه"، فيما يرى العلامة "دوكي" بأنّ الدولة لا تنشأ، إلّا عندما يظهر في المجتمع، مهما كانت درجة بدائيته أو تطوّره، تمييز سياسي بين الحكام والمحكومين^(٣).

أمّا لدى هيغل، فإنّ الدولة هي "لحظة كلية ضرورية في التاريخ الواقعي والروحي للإنسان". فهي إذّا لحظة حتمية في التاريخ وللتاريخ كذلك، وهي تجسّد الطاقات الكامنة في العقل الذي تدرّج عبر الزمن في محاولته إيجاد حقيقته المطلقة. ويستخلص الدكتور محمّد شيا أربع نقاط أساسية لموقف هيغل من الدولة: أولها: أنّ الدولة هي دولة الفكر. ثانيها: ترتبط الدولة بتربية الإنسان، وبمعنى أعمّ بتحقيق جوهره. ثالثها: أنّ تحقيق جوهر الإنسان خارج الدولة غير

(١) رباط، د. آدمون: الوسيط في القانون الدستوري العام: دار العلم للملايين، بيروت (١٩٧١)، الجزء الثاني، ص. ١٧.

(٢) م. ن، ص. ١٧.

(٣) نقلاً عن المصدر السابق نفسه، ص. ١٨ - ١٩.

ممكن. وابعها: أن الدولة التي يعينها هيغل تتضمن ضرورة قوانين جيدة وخيرة^(١).

هذا في الغرب، أمّا في الفكر الإسلامي، فإننا نجد بداية تشكيل الدولة الإسلامية في المدينة المنورة، وكانت « الصحيفة » نواة التشريع الأولى. ومنطلق تجربة مبكرة في الفكر السياسي، لا سيّما المزاجية العضوية في السلطة، وفي استيعاب العصبية القبلية والقومية، ضمن إطار الجماعة الإسلامية. فقد كانت الدعوة للتحرّر من رواسب الماضي، وفي طليعتها النزعة العصبية، أول بنود « الصحيفة » التي وجدت في المسلمين « أمة واحدة من دون الناس »^(٢). و « الصحيفة » توافق القرآن الكريم في المبادئ العامة فيها من حيث: « اعتبار المسلمين أمة واحدة من دون الناس، ومن حيث التراحم والتعاون بينهم ومعاونة بعضهم بعضاً فيما يفتح بعضهم ويثقل كاهله، ومن حيث الاحتفاظ برابطة الولاء وما يترتب عليها من حقوق الموالاة، ومن حيث مراعاة حقوق القرابة والصحة والحوار، وكذلك تحديد المسؤولية الشخصية، والبعد عن ثارات الجاهلية وحتميتها، ومن حيث وجوب الخضوع للقانون وردّ الأمر إلى الدولة بأجهزتها للتصرّف في الأمور، وفي شؤون الحرب والسلام. وإنّ حرب الأفراد وسلمهم إنّما تدخل في الاختصاص العام فلا تحدث فردياً. كذلك معاونة الدولة في قرار النظام والأخذ على يد الظالم وعدم نصر المحدث أو إيوائه »^(٣). فلقد بينت هذه « الصحيفة » الأسس الكبرى في القانون الذي ينظم الحياة العامة والسياسة التي كان معمولاً بها في المدينة المنورة، فرسمت التخطيط العام للأمة، التي أخذ نظامها يكتمل شيئاً فشيئاً، وكان المؤمنون وعلى رأسهم النبي (صلعم) هم روح هذه الأمة والعنصر الناهض الذي كانت تصدر منه الحركة، وكلما كان الدين ينتشر كانت أركان الأمة تقوى وتتوطد^(٤).

لقد كانت عملية إنشاء الدولة على يد النبي (صلعم) دعوة للاستقرار المرتبط بالعقيدة، في الوقت الذي بقيت فيها قيادات قريش الوثنية أي « الملا » متسمة بالطابع البدوي، وهكذا، كانت الهجرة إلى المدينة المنورة « هجرة » إلى التحضّر المقرون بالجماعة^(٥).

خلقت وفاة النبي (صلعم) أزمة حقيقية في الدولة الإسلامية، ألا وهي أزمة السلطة، التي أدت إلى خلق شرخ بين « المهاجرين » و « الأنصار » في بيعة السقيفة، تم بموجبها تكريس

(١) شيبا، د. محمد شفيق: « فكرة الدولة عند هيغل »: مجلة الفكر العربي: العدد ٣٣/٣٤، ص. ١٨٣ - ١٨٤.

(٢) بيضون، د. ابراهيم: الحجاز والدولة الإسلامية: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، (١٩٨٣)، ص. ١٠٥.

(٣) الشريف، أحمد ابراهيم: الدولة الإسلامية الأولى: دار القلم القاهرة، (١٩٦٥)، ص. ٧٥ - ٧٦.

(٤) م. ن. ص. ٧٨ - ٨٢.

(٥) بيضون، د. ابراهيم: الحجاز والدولة الإسلامية: ص. ٩.

«قرشية» الخلافة، ضمن صيغة شوروية. لكن صيغة الشورى هذه، أصبحت بعد استلام الأمويين للسلطة مع معاوية، مجرد أطروحة نظرية لحركات المعارضة ضدّ السلطة، «بينما الدولة في المقابل تزداد رسوخاً في نظامها المتّجه نحو الملك»^(١). فقد كانت مفارقة كبرى أن تتحوّل الشورى منذ معاوية إلى قضية محورية لدى المعارضة بعد أن كانت سلاح السلطة حتّى خلافة عثمان. وفي هذا الإطار نجد شعراء البلاط الأموي يدافعون في أشعارهم عن قضية «الحقّ الإلهي» للأمويين في السلطة، ولا تلبث هذه القضية مع الزمن أن تصبح أمراً واقعاً لا يقتصر تنظيرها على الأمويين، بل وجدت منظرين أشدّ تأثيراً في أوساط الفقهاء، «الذين اعتبروها مرادفة للجماعة، التي استعادت «وحدتها» بعد تنازل الحسن فأصبحت الثورة من هذا المنظور مرادفة للفتنة، كما أصبح التمرد خروجاً على هذه الجماعة»^(٢).

وهكذا، ومع انصرام السنين، أخذ البون يتّسع بين العهود الإسلامية الأولى الراشدية، والعهود اللاحقة، ونجد في ذلك مصداقاً لحديث منسوب إلى النبي (صلم) يؤكّد فيه فكرة انحدار المستقبل عن الماضي، بالقول: «خير القرون القرن الذي أتمّ فيه، ثمّ الذي يليه، ثمّ الذي يليه». لذلك كان في ذهن الإصلاحيين الإسلاميين على الدوام، إنّ فكرة العودة إلى الأصل هي الفكرة الأنجح لحلّ قضايا المسلمين، ذلك أنه إذا كان عصر النبي وخلفائه الراشدين هو أفضل العصور الإسلامية، فإنّ أيّ تغيير في البنية الإسلامية الحاضرة «لن يفضي إلّا إلى الأسوأ، وإنّه لا يمكن إصلاح الأسوأ بإيجاد شئٍ جديد، بل يبعث ما وُجد من قبل»^(٣).

فإذا كان ذلك هو الحال الذي وقعت فيه حياة المسلمين ومجتمعاتهم، لا غرو، أن ترى ابن خلدون، الذي تطرّق مطوّلاً إلى الدول وأحوالها ونشوتها وانهارها، يرسم صورة قائمة عن الدولة. فابن خلدون الذي عايش عن كثب، فترة كثيرة التقلّب في المغرب العربي، وقرأ التاريخ الإسلامي جيداً، شدّد على دور العصبية، وبشكل خاص عصبية الدم في نشوء الدولة واتّساعها وبالتالي انهيارها، لكن عصبية الدم ليست برأيه الرابطة الوحيدة التي تُنشئ الدولة وتشدّ إزرها، بل إنّ هناك روابط أخرى قد تترافق معها أو تحل محلها، كرابطة الدين، أو الحلف، أو الولاء. لكن ابن خلدون يؤكّد أنّ عصبية الدم هي الأقدم والأقوى. ومن جهة ثانية أكّد ابن خلدون، أنّ الدولة ترتبط بالملك أي السلطان القهري. وبذلك يفرّق بين السلطة في المجتمع البدوي القائمة على الاختيار والعدالة، وبين السلطة في المجتمع الحضري القائمة على الغلبة والقهر، ومع الإشارة

(١) م. ن، ص. ١٧.

(٢) م. ن، ص. ١٢٦ - ١٢٧.

(٣) حوراني، ألبرت: الفكر العربي في عصر النهضة: ص. ١٩.

هنا إلى أن الدولة لا يمكن أن توجد برأي ابن خلدون لدى البدو، بل إنها من خصائص الحضرة فقط^(١). وهكذا نلاحظ، أن مفهوم الدولة لديه يرتبط بنوع معين من المجتمعات دون أخرى، أي يرتبط بمستوى معين من التطور، وهو المرحلة الحضرية.

ومع أن عمر الدولة محدود بقوة العصبية الدموية فيها، التي تتراخى في آخر أجيال الدولة، حيث يحل الاستهتار والفساد والتحلل الأخلاقي بأصحاب السلطة، وتقترب الدولة من حافة السقوط، لكن ابن خلدون يرى أن من الممكن وقف هذا الحال بدخول عامل آخر في الدولة، ألا وهو عامل الدين، الذي من شأنه أن يقوّي الدولة، إذا ما أضيف إلى عصبية موجودة من قبل، حيث يمدّها بالقوة الضرورية لتأسيس دولة مستقرة وثابتة، فالعرب مثلاً - يقول ابن خلدون - ما عظم ملكهم وقوي سلطانهم إلا بعد أن قيد لهم الدين أمر السياسة بالشرعية وأحكامها. كما أن الدين يبنى قاعدة للفضائل الأخلاقية تدوم الدول بها^(٢).

إن أمر الفضيلة السياسية والاستقرار والعمران - عند ابن خلدون - مرتبط ببعضه ببعض، ومرتكز إلى علاقة قائمة ليس بين عناصر المجتمع المختلفة فحسب، بل بين عناصر النفس البشرية المختلفة أيضاً. لذلك يجب - برأيه - أن لا نجمع الميول والصلات الطبيعية، بل علينا أن نوجهها بالتبصر العقلي والديني. وإن هذا التجانس قائم في جميع الدول التي تدوم، لكن هذا لا يعني أن جميعها متساوية في الفضيلة. إن السلم الأخلاقي واضح في ذهن ابن خلدون، فالدولة المهتدية بالشرعية المنزلة هي لا شك على أرفع المراتب. لكن الخلافة ليست "من عقائد الإيمان"، إنما هي، شأن من شؤون المصلحة العامة والتنظيم الاجتماعي^(٣). لقد وجدت لحماية الدين وتولي القيادة السياسية، وأي ملك يقوم بهذين الأمرين له مثل ما لها من سلطة. وهي، كالمُلك، قائمة على أصرة الدم الطبيعية، أصرة نسب قريش^(٤). وهي قابلة للتغير، لا بل إنها، بالواقع، قد زالت، أن عصبية العرب، التي أنشأت أولاً الدولة الأموية ثم الدولة العباسية، أدت مع الزمن إلى إنشاء ملك كانت غايته مصلحة الإسلام في بادئ الأمر، ثم أصبحت فيما بعد المصلحة الذاتية، وهذا الملك أدى بدوره إلى تلاشي العصبية العربية^(٥).

ورأى ابن خلدون أيضاً أن الخلافة إنما كانت في حقيقتها من نتاج العهد العربي للإسلام.

(١) ابن خلدون، المقدمة: دار الكتاب اللبناني، بيروت، (لا، ت) ص. ٣٠٠ - ٣١٥.

(٢) م. ن، ص. ٣٧٠ - ٣٧٥.

(٣) ابن خلدون، ج ٣، ص. ٣٩.

(٤) ابن خلدون، المقدمة، ص. ٣٥٢.

(٥) م. ن، ص. ٣٧٠ - ٣٧٥.

وإنَّ نشوء أنواع أخرى من العصبية قد أدَّى إلى أنواع أخرى من المُلْك وإنَّه لا بدَّ أن تكون السلطة السياسية في يد الذين تجمعهم العصبية السائدة، لأنهم وحدهم قادرون على القيام بوظائف الحكم. ولَمَّا كانت العصبية الجديدة تركية في القسم الشرقي من العالم الإسلامي وبربرية في غربه، وكان العلماء من أصل عربي بنوع خاص، فليس بإمكانهم أن يشتركوا في عملية الحكم^(١).

إنَّ هذا الواقع الذي يصفه ابن خلدون في أيامه (القرن الرابع عشر ميلادي)، هو ما استمر حتَّى ما يسمَّى بعصر النهضة العربية الحديثة، فالدولة العثمانية سادت في بلاد العرب منذ أوائل القرن السادس عشر (١٥١٦). وحين بدأت تحدث الاستفاقة العربية، كانت الدولة العثمانية على حافة الإنهيار، تعاني التشرذم والتخلُّف على كافة الصعد، واقعة تحت ضغط دول أوروبية زاحفة بهدف الاستعمار والسيطرة، وكان رابط الدين يفعل فعله الإيجابي في ربط أجزاء الدولة الواسعة.

لقد وعى العديد من الحكام العثمانيين والمسلمين، ضرورة تطوير دولهم، تطويراً يؤدِّي بها إلى التقدُّم وتخطِّي حالة الضعف ولوج الفلاح، وقد رأوا ذلك ممكناً بالاستفادة من تقدُّم الغرب في كافة المجالات. فيما رأى آخرون ضرورة التوفيق بين حضارة أوروبا وقيم الإسلام*.

بالنسبة لأرسلان، فإنَّ نظريته في الدولة، تعود إلى مرحلة ما بين الحربين العالميتين، فأرسلان الإصلاحية الإسلامي دافع عن الأفكار الإسلامية في الدولة، معتمداً على إحياء الفهم الصحيح للإسلام، الذي يناسب كلَّ عصر ومكان، وهو تفسير تابعه عن التيار الإصلاحية (الأفغاني، عبده، رضا).

ومما لا شكَّ فيه أنَّ أرسلان، في نظريته حول الدولة والدولة الإسلامية، حاول المحافظة على نقطة أساسية جداً، وهي التحاق الدولة بالشروط المحليَّة للكيان السياسي العربي والإسلامي، وهي قضية جوهرية جداً في دفاعه عن مفهومه للدولة. فأكدَّ أرسلان استحالة الفصل بين نظام الدولة والبيئة التي تتكوَّن فيها، معتبراً أنَّ المطلوب في بلادنا، ليس الاستعارة العشوائية عن الغير بل الانتقائية. هذه الاستعارة تجوز في حال عدم وجود بديل إسلامي لدينا، في الوقت الذي أكدَّ فيه أرسلان - وهو في ذلك يواجه الحركة التغريبية - أنه إذا أردنا التطوُّر كمسلمين فعلينا استيحاء الإسلام. وبذلك رفض أرسلان مفاهيم الحركة التغريبية معتبراً إياها غير واقعية وغير عملية، لأنَّ البشر ليسوا كالأجزاء الكيميائية، تُذاب في غيرها أو تفصل عن غيرها بكل سهولة.

(١) م. ن، ص ص. ٣٩٥ - ٤٠٢.

* يمكن العودة لمزيد من التفاصيل حول هذا الموضوع إلى الباب الثاني من هذا الكتاب.

وسوف نفضّل على الصفحات الآتية مفهوم إرسالان للدولة في خمس نقاط هي: الدين والدولة، الشريعة والقانون، الديمقراطية، الاشتراكية، وأخيراً الأقليات غير الإسلامية.

ثانياً - الدين والدولة

شغلت مسألة علاقة الدين بالدولة أفكار المفكرين العرب، ولا زالت كذلك حتى أيامنا هذه. فالمسألة تشكّل وجهًا من وجوه الاستجابة العربية للتحدي الحضاري الأوروبي منذ القرن الماضي.

كانت الدولة العثمانية دولة إسلامية تطبّق الشريعة الإسلامية برعاية الخلافة، ومع الرغبة في تحديث الدولة نتيجة الضعف الذي أصابها، كانت عملية الإصلاح تقتضي الاستعانة بمنجزات أوروبا الحديثة. وقد كان الخلاف الواقع دائماً بين المفكرين العرب هو حول هذه الاستعانة وضرورتها وحدودها. فلقد رفض العلماء المحافظون أية استعارة عن أوروبا. وساهموا فعلياً - مع القوى الأخرى التقليدية المستفيدة من تركيبة الدولة العثمانية آنذاك وتخلّفها وتقليديّة مؤسّساتها وأنظمتها - في محاربة كلّ عملية تجديد وإصلاح طرحت أو أقيمت. لذلك لا نستغرب أبداً التفاهم المطلق حول السلطان عبد الحميد، الذي ألغى الإصلاحات بعد سنتين فقط من إقرارها، وقبل أن تأخذ مداها في التنفيذ.

لكن مع مرور الزمن كانت الأيام تثبت أكثر فأكثر للمثقفين ضرورة التغيير. فطرح الإصلاحيون الإسلاميون كفة انشقت عن العلماء المحافظين ضرورة التغيير والإصلاح، وذلك لأجل إنهاء الدولة من الداخل ومواجهة الغرب في الخارج. لذا نقول أنّ طروحات الإصلاحيين عبّرت عن الاتجاه نحو هدم البنية الإقطاعية السائدة، وإحلال بنية أكثر استجابة لروح العصر والتغييرات الاجتماعية والسياسية الحاصلة. هذا في الداخل، أمّا على الصعيد الخارجي، فقد هدف الإصلاحيون إلى تطير القوى الإسلامية ضمن الجامعة الإسلامية لأجل مواجهة الغرب. ورغم أنّ غالبية الإصلاحيين التفّ حول السلطان عبد الحميد، إلا أنّهم بذلوا كافة جهودهم لأجل تحقيق الإصلاحات.

لقد أدرك الإصلاحيون الإسلاميون منذ الطهطاوي وخير الدين التونسي خطورة نظام الاستبداد على تطوّر البلاد، فأجمعوا على شجبه واعتباره خروجاً عن حقيقة النظام السياسي الإسلامي المبني على الشورى ورأي الأمة، وأنه مطلوب تقييد سلطة السلطان وإعطاء حقّ التدخل في ذلك لأهل الحلّ والعقد. وذلك يؤدّي إلى ممارسة الديمقراطية، التي أسموها

«بالشورى»، في وقت لم ير فيه الإصلاحيون أي تناقض بين منصب الخليفة الجامع للسلطتين الدينية والدنيوية في يده^(١).

من جهة ثانية تواجه التيار الإصلاحى الإسلامى مع التيار التفرىبى والعلمانى والذى طالب بفصل السلطة الدينية عن السلطة السياسية، وجعل الدين الإسلامى مجالاً للعبادة، وترك الميدان السياسى والحياتى الخ، لنشاط العقل وأحكامه وقيم العلم ومنجزاته، وباختصار للعامل الإنسانى المتجدد^(٢). فلقد أفرزت التغييرات الاجتماعية - الاقتصادية طبقات جديدة ومراكز قوى تتصارع على الساحة. كانت الحاجة ماسة لإجراء إصلاحات جذرية تشمل كافة شؤون الدولة العثمانية. فكان مطلوباً بشكل أساسى فرض المساواة فى الحقوق والواجبات، وعلمنة القوانين، لتمكين البرجوازية الناشئة من إثبات أقدامها بوجه الإقطاعيين المتحكمين بشؤون الدولة والمقاطعات. فنظام الحرف والطوائف وتقسيم السكان تبعاً لانتمائهم الحرفى والدينى، حيث كان التمايز واضحاً بين سكان الدولة الواحدة. هذا النظام الذى كان ركيزة النظام الإقطاعى الزراعى العسكرى، لم يعد ملائماً ولا بإمكانه الاستمرار مع تغير نمط العلاقات الاجتماعية السائدة وبروز الطبقة البرجوازية التجارية الصاعدة من رحم الطبقات المحرومة، والتي نشرت فى صعودها ودفاعها عن وجودها النامى أفكار الحرية والمساواة والأخوة، فلم تكن العلمنة إلا إحدى الأسس التقدمية التغييرية^(٣).

شدد الإصلاحيون دائماً على ضرورة العودة إلى الإسلام الأصلى غير المزيف، إسلام الخلفاء الراشدين الذى وُصف بأنه العصر الذهبى الإسلامى. فالإصلاح يكمن فى العودة إلى الأصل وتحرير الإسلام من سوء فهم المسلمين له وكذلك تحريره مما أدخل عليه من تشويهات وتحريفات وجمود. إن ذلك يعنى بالتأكيد تقويض المجتمع العثمانى القائم وإحداث تغييرات جذرية فيه. وعلى صعيد آخر، مثل الإسلام بعد إصلاحه نظاماً كاملاً شاملاً للحياة الإنسانية، فرأى الإصلاحيون أن كل ما تطرحه حضارة أوروبا الحديثة قد طرحه الإسلام منذ قرون عديدة وبشكل أفضل، فاعتبروا أن الديمقراطية الأوروبية توازى الشورى الإسلامية، وأن أهل الحل والعقد فى الإسلام يوازنون المجالس النيابية الأوروبية. كما رأوا أيضاً أن الاشتراكية الموجودة فى الإسلام هى الاشتراكية الصحيحة لأنها مبنية على التعاضد الاجتماعى والمحبة، بينما اشتراكية

(١) ليفين: الفكر الاجتماعى والسياسى الحديث، ص ١٤٣ - ١٤٥.

(٢) م. ن، ص ١٤٥.

(٣) م. ن، ص ٩ - ١٧.

أوروبا هي نزعة تستند إلى الكراهية والاضطهاد. وبهذه الطريقة سعت الايدولوجية الإصلاحية إلى محاربة أوروبا، ليس بإظهار عجز أفكارها ومؤسّساتها السياسية، بل بإثبات امتلاك الإسلام أفكاراً ومؤسّسات أفضل^(١).

لكن بالمقابل رأى التغريبيون والعلمانيون أنّ نظام الدولة الحديثة ينبغي أن يتحرّر من الدين، وأن يبنى على أسس العقل والعلم والمصلحة الإنسانية المتجدّدة والمتغيّرة. لذا طرحوا استعارة النظم والمؤسّسات عن أوروبا، معتبرين أنها تكمن وراء نهضتهم وأنه لا نهضة للشرق إذا لم يستعرها عنها^(٢).

ولقد مثّلت مسألة علاقة الدين الإسلامي بالدولة الحديثة أخطر المسائل في الفكر العربي الحديث بسبب اتّساع نتائجها السياسية والاجتماعية. وذلك أنّ أهداف الحركة التغريبية - التي يُعتبر طه حسين ولطفي السيّد ومصطفى كمال (اتاتورك) من أبرز دعائها - هي جعل الإسلام مجرد "دين" فقط، أي اعتباره فكراً ميتافيزيقياً ينحصر في الله والإنسان والوجود والخالص الخ. وكان تنفيذ المسألة التغريبية يتم عبر طريقين: الأول يقضي باستبدال القوانين الأوروبية بالشرعية الإسلامية وبناء القضاء والمحاكم على أساس من القوانين المدنية والجنائية الغربية، والجدير ذكره هنا أنّ هذه القوانين بدأت بالدخول إلى مصر منذ عهد الخديوي اسماعيل، أمّا الطريق الثاني فقد تمثّل في الدعوة إلى تجريد الإسلام من مضمونه السياسي والاجتماعي واستبعاده بالتالي من حقل التدبير السياسي والاجتماعي للدولة والمجتمع، تماماً كما حدث للمسيحية في الغرب.

تصدّى العديد من المفكرين الإسلاميين للحركة التغريبية، مؤكّدين أنّ القضية التي روّجت لها هذه الحركة، لم تكن فقط مجرد القول إنّ الشريعة بتدخلها بشؤون الجماعة والدولة تقف حائلاً دون الترقّي واللاحق بالأُمم المتحضّرة، وإنّما إن صلحت لتجمّع بدوي لا تصلح لمجتمع متمدّن حديث. بل إنّ هذه القضية ستؤدّي، حسب تعبير رشيد رضا، إلى إزالة السلطة الإسلامية من لوح الوجود، وإلى استبدال السلطة الغربية بالسلطة الإسلامية. فالتنكّر للشرعية الإسلامية ولحضارة الإسلام، وتقليد الأنظمة الغربية وتقليدها وقيمها التي تنشرها في البلاد العربية المدارس الأجنبية، لا يمكن أن يؤدّي إلاّ إلى تجرّد الأمة عن ثوبها القومي ونبذها تاريخها

(١) شرايبي: المثقّفون العرب والغرب: ص ٦١.

(٢) ليفين: الفكر الاجتماعي والسياسي الحديث، ص ص ١٤٤ - ١٤٥.

ومقوماتها الحضارية، وهو أمر إن حصل سهّل خضوعها للغرب وسيّرها في ركابه وعجزها عن الخروج من قبضته^(١).

ولعلّ أخطر من طرح مسألة نفي صفة الدين السياسي والحياتي عن الإسلام، كان الشيخ علي عبد الرازق في كتابه "الإسلام وأصول الحكم"^(٢)، والذي يعتبر أفضل تعبير عن مفهوم الحركة التغريبية.

لم يكن طرح عبد الرازق لأفكاره مستقلاً عن مجريات الأمور في البلاد الإسلامية. ذلك أنّ كتابه جاء بعد عام واحد فقط على إلغاء الأتراك الكماليين لمنصب الخلافة والتي كانت رمزاً إسلامياً متوارثاً منذ قرون طويلة. فأثار عمل الكماليين هذا مناقشات حادة بين التأييد والاعتراض، شمل مختلف القوى والبلدان الإسلامية واستمر حتى الثلاثينات، دون يتوصّل المسلمون إلى الاتفاق على خليفة جديد للمسلمين. ومن الجدير ذكره هنا أنّ الأتراك الكماليين قد عملوا تدريجياً على تنفيذ سياسة تغريب قسرية في تركيا شملت مختلف مظاهر الحياة الدينية والسياسية والتربوية والاجتماعية الخ، وذلك لأجل تحديث تركيا، فكانت "الأوربة" و"التغريب" الوسيلة الوحيدة التي رآها هؤلاء ناجحة للوصول إلى الحداثة. فألغى التعليم الديني الإسلامي ومُنِع اللباس الإسلامي والعادات والتقاليد الإسلامية، وتُرجم القرآن الكريم إلى التركية وأبدلت الحروف التركية، العربية الأصل بالحروف اللاتينية، وهكذا تمّ العمل على سلخ تركيا من الإسلام. ولم تكن حركة التغريب هذه مقتصرة على تركيا وحدها، بل إنّها وُجدت في بلاد عربية خصوصاً مصر التي كانت آنذاك واقعة تحت الاحتلال الإنكليزي، وكانت الحركة التغريبية فيها تلقى ترحيباً ودعمًا أجنبيًا. لكن حركة التغريب العربية لم تصل إلى تنفيذ ما دعت إليه بشكل كامل، إذ إنّها لم تكن تملك السلطة التي كانت للأتراك الكماليين.

لخصّ علي عبد الرازق طروحاته التغريبية بالقول "إنّ الدين الإسلامي بريء من تلك الخلافة التي يتعارفها المسلمون، وبريء من كلّ ما هيأوا حولها من رغبة ورهبة ومن عزّ وقوة"، وإنّ الخلافة ليست في شيء من الخطط الدينية ولا القضاء ولا غيرها من وظائف الحكم ومراكز الدولة، وإنّما تلك كلّها خطط سياسية صرفة لا شأن للدين بها، فهو لم يعفها ولم ينكرها ولا أمر بها ولا نهى عنها، وإنّما تركها لنا لندرج فيها إلى إحكام العقل وتجارب الأمم وقواعد السياسة، كما أنّ تدير الجيوش الإسلامية وعمارة المدن والثغور ونظام الدواوين لا شأن

(١) جدعان، فهمي: أسس التقدّم عند مفكرَي الإسلام: ص ٣٣٩ - ٣٤٠.

(٢) عبد الرازق، علي: الإسلام وأصول الحكم، مطبعة مصر، القاهرة، (١٩٢٥).

للدِّين بها، وإنَّما يرجع فيها إلى العقل والتجريب، أو إلى قواعد الحروب أو هندسة المباني وآراء العارفين^(١). وختم عبد الرازق كتابه بالقول بأنَّ «لا شيء في الدين يمنع المسلمين أن يسابقوا الأمم الأخرى في علوم الاجتماع والسياسة كلها، وأن يهدموا ذلك النظام العتيق الذي ذلُّوا له واستكانوا إليه، وأن يبنوا قواعد ملكهم ونظام حكومتهم على أحدث ما أنتجته العقول البشرية وأمتن ما دلَّت تجارب الأمم على أنه أصول الحكم^(٢)».

ومن الواضح أنَّ دعوى علي عبد الرازق هذه تتضمن الدعوة إلى تبني القوانين الغربية بدل الشريعة الإسلامية واعتبار الإسلام شريعة روحانية ليس لها علاقة بالأمور الحياتية البشرية. من هنا أثار كتابه ردَّة فعل عاصفة كانت نتائجها وخيمة عليه، فأدانه مجلس من كبار علماء الأزهر، ودحضوا آراءه تلك. واعتبروه غير مؤهل لأي منصب عام، فعاش عبد الرازق حياة منزوية حتَّى آخر أيامه (١٩٦٦)^(٣).

أكَّدت أهم الردود على كتاب عبد الرازق بأنَّ نظريته تهدد نظام العقيدة الإسلامية برمتها، في محاولتها هدم فكرة الخلافة لأنَّ الإسلام شريعة معاد ومعاش معاً، وتطبيق الشريعة هو جزء أساسي من رسالة النبي محمد (صلعم)، انطلاقاً من ذلك استلزم حيازته على سلطة سياسية، كما اقتضى أن تكون الجماعة الإسلامية جماعة سياسية منذ البدء، وفضلاً عن ذلك، فيما أنَّ الكتاب والشريعة لم ينزلا من أجل جيل معيَّن، بل من أجل كلِّ الأجيال، وجب دائماً وجود من يمارس السلطة السياسية في الأمة. فالدين الإسلامي قائم على السعي وراء سلطة السيطرة والسلطة والقوَّة والسودد، ورفض أية شريعة تنافي شريعته وسنته الإلهية، وعدم الاعتراف بأي سلطة لا يكون صاحبها مكلفاً بتنفيذ أحكامها^(٤).

لكن لا شكَّ أيضاً في أنَّ علي عبد الرازق كان على حقِّ في نقده للتصوُّر المتطرّف، الذي يحيط الخليفة بهالة من القوَّة والقداسة والسلطة التي لا حدود لها، ويجعل منه ظلَّ الله على الأرض، ويجعل سلطاته مستمدة من الله^(٥). لكن هذا التصوُّر الشيوعي لمُنصب الإمامة أو الخلافة «ليس هو التصوُّر المقبول والمجمع عليه عند المسلمين، لأنَّ غالبية هؤلاء قرروا أنَّ سلطة

(١) م. ن، ص. ١٠٣.

(٢) م. ن، ص. ١٠٣.

(٣) حوراني، ألبرت: الفكر العربي في عصر النهضة: ص. ٢٣٠.

(٤) بخيت، محمد: «رأي المفتي محمد بخيت» في حكم هيئة كبار العلماء في كتاب الإسلام وأصول الحكم، (لا، ن) القاهرة (١٩٢٥) ص. ٢٩٤.

الخليفة مستمدة من الأمة^(١). مع أن تاريخ الإسلام - ما عدا زمن الخلفاء الراشدين - كان لا يطبق مبدأ شورى الأمة لتعيين الخليفة أو عزله. ومما لا شك فيه أيضاً أن دعوى علي عبد الرازق تؤدّي فعلياً، وكما أكد نقاده، إلى محو شخصية الجماعة الإسلامية، وإلى إسقاط سلسلة من الأحكام الخلقية والعملية والقضائية والدولية التي تضمّنتها الشريعة الإسلامية^(٢).

أمّا شكيب أرسلان، فكان في تلك الفترة الزمنية منفياً في سويسرا، ويلاحق قضايا العالم العربي والإسلامي من هناك. وكانت الحركة التغريبية تثيره دائماً، ويرى فيها عدواً خطراً على مستقبل الإسلام، مثلها مثل التيار السلفي الجامد. وإذ بدأ الأتراك تطبيق سياسة التغريب في بلادهم بعد العام ١٩٢٢. شرع أرسلان بالكتابة في العديد من الجرائد والمجلات العربية مواجهاً أعمال تركيا ودعاوي مؤيديها في العالم العربي. ودافع أرسلان عن الأنظمة الإسلامية، فلم يرَ أي مانع في ربط الدين بالدولة، طالما أن الدين قابل للتطور ومراعاة العصر. فاعتبر أن منصب الخلافة لا يتعارض مع تحديث الدولة وأن الشريعة الإسلامية قابلة للعصر الجديد.

في دفاع أرسلان عن ضرورة ربط الدين بالدولة، حاول إثبات أن الغرب كالشرق لم يفصل السلطة الدينية عن السلطة الدنيوية. فرأى أن الغربيين، وفي أرقى دولهم إنكلترا، جرت مناقشات حادة شارك فيها الشعب والحكومة، وذلك حول تعديل "كتاب الصلاة" الذي بعد أن ناقشه المجلس الروحاني الكنسي المؤلف من أربعماية شخص وأقرّه، ناقشه مجلس اللوردات ثمّ مجلس العموم، ثمّ توجّ بختم الملك جورج الخامس رأس الكنيسة الإنكليكانية. كذلك فإن ملك بروسيا هو رأس الكنيسة اللوثرية في بلاده، وإمبراطور اليابان هو كاهنها الأعظم^(٣).

يعرض أرسلان ذلك ليستنتج، بأن الدين في أوروبا يجتمع مع الدنيا، وأن للكنيسة علاقة شديدة بالحكومة، وبأن الدول الراقية التي يتخذها التغريبون والعلمانيون قدوة ومثالاً ليست ملحدة ولا محاربة للدين كما يدّعون وكما يحاولون أن يوهموا به أبناء وطنهم. والغريبون لا يزالون يدرّسون مادة الدين في مدارسهم بشكل إلزامي. فكيف يمكن القول أن الغربيين طلقوا الدين ثلاثاً. والإنكليز في صلواتهم الكنيسة يدعون ملك إنكلترا رئيس كنيستهم، وذلك بموجب الدستور الإنكليزي^(٤).

(١) بن عاشور، محمّد الطاهر: نقد علمي لكتاب الإسلام وأصول الحكم: المطبعة السلفية، القاهرة، (١٣٤٤ هـ) ص. ٤.

(٢) جدعان، فهمي: أسس التقدم عند مفكر الإسلام: ص. ٣٤٣.

(٣) أرسلان، شكيب: "أهنا فصل الحكومة عن الكنيسة"؟ في جريدة الجامعة العربية، عدد تاريخ ١٩٢٧/٧/٢٨، ص. ١.

(٤) أرسلان: حاضر العالم الإسلامي: ج ٣، ص. ٣٥١ - ٣٥٧.

لكن أقوال أرسلان هذه لا تؤيد مقولته بأنَّ الغربيين لم يفصلوا الدين عن الدولة. فهذه الحجج تؤكِّد أنَّ الغربيين محتفظون بتقاليد ومظاهر دينية فقط. إنَّ هذا ما يعترف به أرسلان في أمَّاكن لاحقة من كتاباته، خصوصاً خلال السجال الصحفي الذي دار بينه وبين فريد وجدي على صفحات مجلة الفتح*، إذ أكَّد أنَّ أوروبا تحتفظ «بالمظاهر دون اللباب من المسيحية»^(١). لكن هذا لا يعني نبذ الدين ومحاربتة «فليس من المعقول أنَّ الدول الراقية لا تكثرث لأُمور الدين، وهو الذي يموت عليه ويحيا السواد الأعظم من رعاياها، فالدولة التي لا تهتم بأُمور رعاياها الدينية تكون جاهلة معنى السياسة بالمرَّة»^(٢). ففصل الدين عن الدولة في أوروبا لم يكن معناه إهمال الدين ولا نزع صبغته من حكوماتها، «إذ إنَّ الحكومات إنَّما هي ممثلة للشعوب، فكما تكون الشعوب تكون الحكومات، وما دامت شعوب أميركا وأوروبا مسيحية فحكومات هاتين القارتين مسيحية قولاً واحداً، وما دامت أمة اليابان طاوية فحكومتها طاوية، وما دامت الصين بوذية فحكومتها بوذية، وما دام أهل سيام يعبدون الفيل الأبيض فحكومتهم تسجد للفيل الأبيض»^(٣).

ومع أنَّ أرسلان يعترف أنَّ الأوروبيين قد فصلوا الدين عن السياسة فصلاً إدارياً، فجعلوا الدين من وظيفة القسوس والرهبان الذين هم أعرف بشؤونهم والذين يجعلهم الدين نفسه خادمين رسميين له، وذلك كما جعلت لكلِّ مصلحة من مصالح الأمة إدارة أو نظارة خاصة بها. فهذا الفصل الإداري بين الدين والسياسة «وُجد في نفس الإسلام، وما أحد يقدر أن يقول أنَّ الصدارة العظمى كانت مشيخة إسلامية، بل كان في الدولة وزارات مدنية ووزارة دينية، وكلُّ منها تعمل عملها والجميع تحت رئاسة السلطان». وهذه الرئاسة للسلطان أو للخليفة لا تفترق في شيء عن رئاسة ملك إنكلترا مثلاً على الكنيسة الإنكليكانية ولا رئاسة ملك بروسيا وإمبراطور ألمانيا على الكنيسة اللوثرية. «فالخليفة عندنا كان حامياً للدين الإسلامي كما هم حماة للدين المسيحي»^(٤).

وفي الواقع فإنَّ مواجهة أرسلان هي باتِّجاه التغريبيين من الأتراك الكماليين ومؤيِّديهم في البلاد العربية، الذين اعتبروا أنَّ الغرب نجح وارتقى بفضل فصل السلطة الدينية عن الزمنية، وأنَّ

* نجد ذلك السجال في الإعداد ص ٣٤٣ - ٣٦٣.

(١) أرسلان، شكيب: «جوابنا للأستاذ فريد وجدي عن الثورة التي لانعلم متى تنتهي» في مجلَّة الفتح العدد ٣٦٣، ص. ٥.

(٢) أرسلان: حاضر العالم الإسلامي: ج ٣، ص. ٣٥٧.

(٣) م. ن، ص. ٣٥٧.

(٤) أرسلان، شكيب: «الدولة والدين توأمَان» في مجلَّة الفتح، العدد ٣٨٨ السنة الثامنة، ص. ٦.

على المسلمين إن أرادوا النهوض والترقي أن يقلدوا عمل أوروبا، إذ إن التجربة الأوروبية هي التجربة النهضوية الممكنة، وما على الإنسانية المتخلفة إلا تقليدها.

ولكن من الواضح أن قوة حجج أرسلان تستند إلى تبيان نقاط الخطأ في الطرح التغريبي، إذ يبين أرسلان بوضوح أن أوروبا فصلت الدين عن الدولة ولكنها لم تحارب الدين. فتكمن قوة حجة أرسلان في تفريقه بين «اللا ديني» وبين «المدني»، فاللا ديني هو قطع علاقة الدولة بالدين من قريب أو من بعيد ومحاربتها له ولرجاله ومؤسساته، وهذا ما تقوم به «حكومات ثلاث في الأرض فقط، وهي الحكومة البلشيقية الروسية وحكومة المكسيك وحكومة أقررة الكمالية، وهؤلاء يحاربون الدين لأسباب سياسية محضة»^(١). واللا ديني يتعارض تماماً مع الشرع الإسلامي، أما المدني فلا يتنافى معه مطلقاً^(٢).

ويبدو واضحاً أن أرسلان شبه وضع ملك بريطانيا وبروسيا وإمبراطور اليابان بخليفة المسلمين، أي أنه يجمع السلطتين الدينية والدنيوية في يده، وذلك لمواجهة الآراء التي طرحها التغريبيون بأن الخلافة كانت سبباً في تخلف المسلمين. وقد رأينا آراء علي عبد الرازق في «الإسلام وأصول الحكم» العام ١٩٢٥ وما أثاره من عاصفة كبيرة بين المسلمين وما لاقاه من ردود داخل مصر وخارجها، إذ رأى في كتابه ذلك أن نظام الخلافة ومؤسسات الدولة ونمط الحكم هي كلها أمور سياسية خارجة عن مجال النصوص الشرعية الإسلامية التي لم تولي هذه الأمور اهتماماً، فهي لم تعرفها أو تنكرها أو تأمر بها أو تنهي عنها^(٣). لكن أدلة علي عبد الرازق اعتبرت من قبل العلماء المسلمين بأنها لا تصمد أمام النقد الرصين، وإنما تحذ صريح لمعطيات النصوص الدينية والوقائع التاريخية الإسلامية^(٤). وفي الواقع، فإن أرسلان كغيره من الإصلاحيين لم يقف من مسألة ضرورة الخلافة موقفاً كموقف العلماء السلفيين، الذين كانوا يباركون كل ما يقدم عليه السلطان التركي أو الخديوي لارتباطهم مصلحياً بهما. بل إنه شدد على ضرورة تحديد صلاحيات السلطان، وإعطاء دور لرجال الحل والعقد وتنفيذ الشورى الإسلامية في السلطة.

إن أرسلان الذي لم يبحث في شرعية منصب الخليفة وضرورته من جهة النصوص الدينية،

(١) أرسلان: حاضر العالم الإسلامي: ج ٣، ص ٣٥٤.

(٢) أرسلان، شكيب: «الروح المدني» في جريدة الجامعة العربية، عدد تاريخ ١٩٢٧/٨/٢٢، ص ٣.

(٣) عبد الرازق، علي: الإسلام وأصول الحكم: ص ١٠٣.

(٤) جدعان، فهمي: أسس التقدم عند مفكري الإسلام: ص ٣٤٢ - ٣٤٣.

إذ اعتبر إنَّ هذا المنصب مبني على إجماع الجمهور والأمة عليه^(١) - حدّد شروط الخلافة بما يلي:

١- يجب أن يجمع الخليفة السلطتين الدينية والدنيوية في يده، أمّا انتخاب خليفة يتمتّع بإحدى السلطتين فذلك يعارضه إرسال بشدّة^(٢).

٢- ينبغي التقيّد بالشروط الشرعية للخليفة، ولكن لا مناص إذا اقتضى الأمر من تعديل هذه الشروط أو الاكتفاء ببعضها^(٣).

٣- ليس بالضرورة أن يكون الخليفة قرشيّاً، فلقد جعلت القرشية قديماً شرطاً لكون قريش وقتها أقوى العصبية الإسلامية^(٤).

٤- ينبغي أن يكون الخليفة متمتّعاً بقوة عسكرية وسياسية نسبية بين سائر العصبية الإسلامية. فخليفة دون دولة تشدّ أزره لا يمكن أن يعترف به المسلمون، كما أنه لا يمكنه أن يدافع عنهم^(٥).

٥- الخلافة في الإسلام ليست ملكاً ولا سلطنة، وإنما هي رعاية عامّة للأمة لإقامتها على الشرع الحنيف، وردع القويّ عن الضعيف في الداخل، وصيانة الإسلام ودفع المعتدي عليه من الخارج^(٦).

٦- الخلافة ديمقراطية شعبية لا تنعقد إلاّ بإرادة الأمة، فهي شوروية، ويحق للأمة خلع الخليفة إذا لم يقم بواجباته^(٧).

٧- الخلافة غير وراثية، فلم يخطر ببال الخلفاء الراشدين أن يورثوها أولادهم^(٨).

٨- لا مزية للخليفة على رعيته إلاّ العلم والمعرفة وخدمته للأمة ومصالحها^(٩).

(١) أرسلان، شكيب: "رسالة إلى رشيد رضا" في كتاب أمير البيان شكيب أرسلان، لأحمد الشرباصي الجزء ٢، ص. ٦٥٧.

(٢) م. ن، ص. ٦٥٧.

(٣) م. ن، ص. ٦٥٧ - ٦٥٨.

(٤) م. ن، ص. ٦٥٩.

(٥) م. ن، ص. ٦٥٩.

(٦) أرسلان: حاضر العالم الإسلامي: ج ١، ص. ٢٤٠.

(٧) م. ن، ص. ٢٤٠.

(٨) م. ن، ص. ٢٤١.

(٩) م. ن، ص. ٢٤٤.

هذه الشروط التي يضعها أرسلان للخلافة تستوحي إلى حدٍّ بعيدٍ خلافة الخلفاء الراشدين وعمر بن عبد العزيز، ولا تقبل بأية طروحات قومية للخليفة. وبذلك يتعد أرسلان عن مواقف دعاة الخلافة العربية كالكواكبي ورشيد رضا.

لكننا نلاحظ أنّ أرسلان الذي نقم كثيراً على إلغاء الأتراك لمنصب الخلافة رسمياً في العام ١٩٢٣ بعد عزلهم آخر خلفاء الأتراك في العام ١٩٢٤، رفض في العام ١٩٣٢ انتخاب خليفة على المسلمين بحالتهم الضعيفة البائسة^(١). كما أننا لا نلاحظ بعد ذلك التاريخ أية كتابات له حول هذا الموضوع.

ومن الواضح أنّ أرسلان حاول استحضار حالة الغرب ليدافع بها عن حالة الشرق. مع أنّ الاختلاف بين الإثنين جليّ، إذ إنّ سلطة الإمبراطور أو الملك على المؤسسة الدينية في دولته لا تعني أنّ الدولة هي دولة دينية، بل إنّ السلطة السياسية منفصلة تماماً عن السلطة الدينية، فيما يعني هذا الربط في الإسلام أنّ السلطة السياسية متمشية على الأصول الدينية، وهنا تكمن نقطة الخلاف. ففي دول الغرب التي كان أرسلان يأخذها حجةً للدفاع عن نظام الخليفة، قد جرى فصل السلطات تماماً، واستقلّ وتطوّر نظام الدولة ومؤسساتها عن تطوّر المؤسسة الدينية وأوامرها ونواهيها المقدّسة.

إلا أنّ هناك نقطة أساسية تشكّل صلب علاقة الدولة بالدين. نعني بها مسألة العلاقة بين الشريعة الإسلامية والقانون الغربي. ودائماً أُشير إليها عند كلّ كلام عن العلاقة بين الدين والدولة. فكيف عاجلها أرسلان؟

ثالثاً - الشريعة والقانون

لأنّ الإسلام دين عام شامل لكلّ مظاهر الحياة الإنسانية، لذلك فهو قادر على مواكبة كلّ تطوّر مستجد. إنّ هذه الكلمات التي ردّدها الإصلاحيون الإسلاميون دوماً، كانت مظهرًا آخرًا من مظاهر صراعهم ضدّ التغريب من جهة، والسلفيين الجامدين من جهة ثانية.

لم يكن الإصلاح في مجال القانون الذي شهدته السلطنة على فترات متتالية - يتم انطلاقاً من التشريع الإسلامي، بل كان هناك عمليات نقل لقوانين وأنظمة أوروبية تزرع في البيئة العثمانية. فلقد أفرزت التغييرات الاجتماعية - الاقتصادية طبقات اجتماعية جديدة ومراكز قوى تتصارع على الساحة، لذا كانت الحاجة ماسة إلى إجراء إصلاحات جذرية تشمل كافة شؤون

(١) أرسلان، شكيب: «رسالة إلى أكرم زعيتر» نشرت في مجلة: الفكر العربي: العدد رقم ٢٣ ص. ٢٤٧.

الدولة. فكان مطلوباً بشكل أساسي فرض المساواة في الحقوق والواجبات وعلمنة القوانين. وذلك لتمكّن البرجوازية الناشئة من إثبات أقدامها بوجه الإقطاعيين المتحكّمين بشؤون الدولة والمقاطعات. فنظام الحرف والطوائف وتقسيم السكان تبعاً لانتمائهم الحرفي والديني، حيث كان التمايز واضحاً بين سكان الدولة الواحدة. هذا النظام الذي كان ركيزة النظام الإقطاعي الزراعي - العسكري السائد، لم يعد ملائماً ولا بإمكانه الاستمرار مع تغيير نمط العلاقات الاجتماعية السائدة وبروز الطبقة البرجوازية التجارية الصاعدة من رحم الطبقات الفقيرة والتي نشرت في صعودها ودفاعها عن نفسها أفكار الحرية والمساواة والإخوة. فلم تكن العلمنة إلا أحد الأسس التقدمية التغييرية^(١). وتحت تأثير الدخول العثماني في السوق الرأسمالي، وانتشار المعارف الأوروبية العلمانية بين المتعلّمين العرب، ظهرت الأزمة في مجال القانون، التي بدأت أول الأمر في أن تنظيم العلاقات المتبادلة للمسلمين مع الأوروبيين المختلفين معهم في العقيدة، وفقاً للمعايير المبينة على القرآن، لم يعد أمراً ممكنًا على الإطلاق، وبشكل تدريجي بدأ تضيق مجال عمل المحاكم الإسلامية، حتّى انتهى دورها إلى شؤون الأحوال الشخصية فقط^(٢).

لقد أدرك العديد من الإصلاحيين الإسلاميين هذا الواقع التغييرى، لذلك شرعوا في العمل على إثبات إمكانية ملائمة التشريع الإسلامي للعصر الحديث. فانطلاقاً من القرآن والسنة النبوية المرجعان النصيّان الأساسيان لدى المسلمين، شرع محمد عبده في الاجتهاد متوسّعاً به إلى درجة كبيرة، أكان في عدد الأشخاص المخولين هذا الاجتهاد أو لجهة حدود هذا الاجتهاد. فأكد عبده، أنه يكفي لتفسير آيات القرآن معرفة جيدة باللغة العربية، مع التخلّي عن التقليد، والاستقلال في الأحكام المتعلقة بجوهر القرآن، وكان يرى "أنه لكل جيل الحقّ في تفسير القرآن على أساس تجربته الحياتية الخاصة، ومعارفه التي يتفوّق فيها على أسلافه، وبامتلاك هذا التفوّق بالتحديد، يمكن للناس أن يفهموا جوهر الإسلام فهمًا أدقّ"^(٣).

لا شكّ أنّ مفهوم عبده الرائد هذا كان أساساً تابعه الإصلاحيون الإسلاميون بعده، كما تكلم عنه بشكل أو بآخر الإصلاحيون السابقون عليه. وقد تواجه الإصلاحيون هنا، مثل كل المواقف الفكرية، مع تيار السلفيين الجامدين، الذين رفضوا أي تغيير تشريعي ووقفوا عند جمود تقليدي قاتل، كما تواجهوا أيضاً مع التغريبيين والعلمانيين الذين دعوا إلى اقتباس الأنظمة والقوانين عن أوروبا وهو ما حصل فعلاً في البلاد العربية، إذ إنّ الحكومات العربية تبنت القانون

(١) ليفين: الفكر الاجتماعي والسياسي الحديث، ص ٩٠ - ١٧.

(٢) م. ن، ص ٢٤٢.

(٣) م. ن، ص ٢٤٤ - ٢٤٥.

الغربي إلا في الأحوال الشخصية، وقد أثر هذا القانون في المحاكم الشرعية نفسها، فأضحى جزءاً من النظم السائدة في الشرق الأدنى الإسلامي، يدرّس في جامعاتها ويطبّق في محاكمها^(١).

واجه إرسالان القانون الغربي بالشرعية الإسلامية، واعتبر أنها قادرة على مواجهة متطلبات العصر، واستنكر بشدة إقدام الحكومات الإسلامية على تطبيق القوانين الغربية، واستغنائها بها عن الشرعية^(٢). وقد برّر إرسالان إمكانية الشرعية على تلبية شروط العصر الحاضر وضرورة احتفاظ المسلمين بها من عدّة أوجه. فيرد إرسالان منذ البداية دعاوي الغربيين الذين رفضوا الشرعية الإسلامية بحجّة إنّها تعود إلى القرون الماضية ولم تعد تنطبق مع ما تتطلبه شؤون الحياة في العصر الحاضر، لذلك يجب استعارة قوانين أوروبا، لأنها كلها من وضع العصر الحاضر. يردّ إرسالان بالقول، إنّّه لا يوجد تشريع في العالم "يخلو من قال وقالوا، ولا يستقي منابه إلى قواعد وأوضاع وأقوال سبقت منذ مئتين من السنين، وربّما من آلاف السنين"^(٣). فتركيا الكمالية - يضيف إرسالان - استعارت قانون سويسرا المدني الذي تظن أنه من وضع العصر الحاضر ولكنه في الحقيقة يتضمّن أصولاً وقواعد ترجع إلى التشريع الروماني القديم، الذي هو أقدم من الشرعية الإسلامية التي رفضها "الكماليون" الأتراك بدعوى أنّها قديمة، فكيف يا ترى يكون القديم مكرّوهاً مرفوضاً لقدمه، في الوقت الذي يُقبل فيه بالإقدام منه؟ كذلك قانون العقوبات الإيطالي الذي استعاره الأتراك هو قانون روماني مسيحي وإيطالي كاثوليكي، وفيه مبادئ دينية مسيحية وأوضاع لاتينية بالغة القدم^(٤).

لكن هذه الاستعارة في القانون عن الغرب ليست مسألة سهلة، لأنّ محاذيرها كبيرة، إذ إنّ القانون ليس مرتبطاً بالزمان فقط بل وبالمكان أيضاً، وهذا ما لا يتنبّه له المستعرون عن أوروبا، فحتّى أنه داخل أوروبا نفسها لا يوجد قانون واحد لكلّ الدول، لا بل إنّ داخل الدولة الواحدة لا يوجد قانون واحد، فسويسرا الدولة التي يبلغ عدد سكانها أربعة ملايين نسمة فقط، لا يزال أهلها غير متفقين على قانون واحد لكلّ المقاطعات، فإذا لاحظنا الاختلاف داخل البلد الواحد، وداخل القارة الواحدة، فكيف يمكن أن لا نلاحظه بين دول من الشرق وأخرى من الغرب، فلا ريب أنّ هناك "بونا واسعاً في المشرب والمذهب والعرف والعادة"^(٥). إذن لا يمكن للشرق استعارة

(١) يارد، نازك سابا: «الرحالون العرب وحضارة الغرب»: ص. ٣٥٦.

(٢) إرسالان: النهضة العربية في العصر الحاضر: مطبعة الجزيرة، دمشق، (١٩٣٧)، ص. ٣٧.

(٣) إرسالان: حاضر العالم الإسلامي: ج ٣، ص. ٣٤٤.

(٤) م. ن، ص. ٣٤٤.

(٥) م. ن، ص. ٣٤٥ - ٣٤٦.

قوانين الغرب وزرعها فيه، لأنها نتاج عقلية وثقافة وتقاليده وأحوال خاصة بشعب آخر، لذلك يستنتج إرساله بأنه لا يمكننا أبداً "تطبيق قوانين جارية في "زوربخ" و"برن" على أهالي "وان" و"بتلس" و"معمورة العزيز"^(١) انطلاقاً من ذلك قرّر إرساله عدم إمكانية فصل القوانين عن الخلفية الثقافية والفكرية والاجتماعية التاريخية للناس، ولذلك على المسلمين العمل على إحياء وتطوير التشريعات الإسلامية.

لكن الشريعة الإسلامية جامدة والتقليد فيها سار، والعصر عصر تغيير وأحوال جديدة لم تكن معروفة من قبل، فكيف السبيل إلى اللحاق بركب العصر، والتشريعات قابضة في كهوف القرون الخوالي؟

لم يطلق إرساله حلاً جديداً للمشكلة، بل إنه يتابع منهج محمد عبده القائل بأن التطوير التشريعي يتم عبر "الاجتهاد". فيؤكد إرساله أن مصلحة الأمة التي يقصدها كل المشتريين في العالم هي نفسها ما يقصده الإسلام، والوصول إلى تحقيقها يكمن في الاجتهاد الذي بلغ فيه المسلمون "ما لم تبلغه أمة قبلهم ولا بعدهم". والاجتهاد الإسلامي - برأي إرساله - لم يستوح شيئاً عن الفقه الروماني، وقد أثبت ذلك كتاب قانونيون مختصون* . بل إن الاجتهاد الإسلامي هو عمل إنساني لفقهاء المسلمين، مستند إلى مرجعين: القرآن والسنة^(٢).

وفي الحقيقة، فإن إرساله كي يتوسّع في مسألة الشريعة وملائمتها للعصر الحديث وقابليتها للتطور مع عدم وجود تناقض في ذلك مع النصوص المقدسة الثابتة، فإنه يفرّق في الأصول الدينية بين قسمين: الأول قسم العبادات وهو متعلّق بالله "الذي لا يتغيّر فلم تكن من شأن عبادته أن تتغيّر، وهو ثابت في كلّ الأديان لأنه غير خاضع لتبدّل المكان والزمان". أمّا القسم الثاني فهو قسم المعاملات. الذي وإن كانت أصوله ومبادئه ثابتة في القرآن والسنة، إلا أن مجال الاجتهاد فيه واسع يستهدف مصلحة الأمة "وأينما تكون المصلحة فثم دين الله"^(٣).

إنّ هذا القول الأخير يفتح مجال تطوّر الشريعة لتلبي متطلّبات العصر، ويرى إرساله بأن من نظر إلى الكليات الفقهية مثل: "العرف قاض والعادة محكمة، ولا ينكر تبدّل الأحكام بتبدّل الأزمان، والضرورات تبيح المحظورات، وإذا ضاق الأمر اتّسع، وما رآه المسلمون حسناً فهو

(١) م. ن، حاضر العالم الإسلامي: ص. ٣٤٤.

* يذكر إرساله في هذا المجال كتابين، الأول ألفه "صاوا باشا" التركي، والثاني ألفه "فانز بك الحوري" السوري، وقد أثبتنا أن الاجتهاد منفرّع عن القرآن والسنة فقط. (عن المصدر السابق، ص. ٣٤٧ - ٣٤٨).

(٢) م. ن، ص. ٣٤٧.

(٣) م. ن، ص. ٣٤٨.

حسن، وعلم أنّ المذاهب الأربعة: الحنفي والشافعي والمالكي والحنبلي، قد أجازت العمل بالمصلحة المرسلّة، علم مرونة الشرع الإسلامي وسعة مذاهبه وتتبعه لكلّ الحوادث وملائمته لكلّ الأمكنة والأزمنة. فتهمّة الجمود في الشريعة الإسلامية لا تصلح على الشريعة نفسها، بل على عقلية بعض فقهاؤها الذين يرفضون إجازة الحوادث الجديدة مع علمهم عدم وجود نهي عنها في النصوص، لأنه في الحقيقة - يتابع أرسلان - لا تناقض بين الشريعة والمصلحة، فلا يمكن أن تخالف الشريعة المصلحة بحال، لأنّ الشريعة «جاءت لمصالح العباد، والله لا يشرع لهم إلاّ ما يُيسر أمورهم ولا يجعل عليهم في الدين حرج». ومن جهة ثانية لا يمكن للمصلحة أن تناقض الشريعة «وما يقال أنه مخالف منها للشريعة، فغير مُعترف بكونه مصلحة»، لأنّ تعيين المصلحة ليس بالأمر السهل وقد يظن بعض الناس المصلحة في شيء ما، يظنّه الآخرون أنه ليس بالمصلحة وذلك ناتج عن اختلاف الأذواق، وقد تُجمع شعوب كثيرة على مصالح واصطلاحات هي في الواقع مخالفة للمصلحة، كالإجماع على الربا الذي رغم عمل العالم المتمدّن به فلا نعه نحن مصلحة حقيقية»^(١).

إذاً يخرج أرسلان بحلّ لمسألة التناقض القائم بين بعض المصالح وبين الشريعة وبإدخال مفهوم المصلحة الحقيقية، التي يفهمها الشارع وحده، والتي تزيل التناقض القائم مع قوانين أوروبا، وضمناً يعني مفهوم المصلحة الحقيقية أنّ الناس لا تعرف دائماً هذه المصلحة. وإنّما يعرفها الشارع وحده. وهذا ناتج عن تفوّق الشرع كونه إلهي المصدر، ونصوصه أقدر بالتأكيد على معرفة النافع من المضر. وهكذا يضع أرسلان خطوطاً حمراء في وجه التطور القانوني بحجّة النافع وغير النافع من المصالح بالوجه الشرعي، ويستشهد أرسلان في موقفه هذا بحدث حصل بعد حرب الثلاثين سنة في ألمانيا. إذ سنّ مجلس فرانكونيا قانوناً يجيز للألماني الزواج بإثنتين، بعد أن حصل نقص كبير في عدد الرجال، لكن هذا القانون ما لبث أن ألغي تحت ضغط الكنيسة، التي تمنع أن يكون للرجل أكثر من امرأة واحدة. إنّ ذلك هو ما منع ألمانيا بعد الحرب العالمية الأولى من سنّ قانون مشابه لمجلس فرنكونيا، رغم أنّ عدد النساء فاق الرجال بثلاثة ملايين نسمة^(٢).

ولكن رغم ذلك، فإنّ حجج أرسلان في التطور التشريعي تبقى غير متلائمة مع تطوّر العصر الحديث. لذلك لا نعجب أنّ مختلف الدول الإسلامية طبقت منذ فترة طويلة التشريعات العلمانية الأوروبية فاسحة المجال أمام التطور الاجتماعي والسياسي والديمقراطي.

(١) م. ن، ص. ٣٤٨ - ٣٤٩.

(٢) أرسلان، شكيب: «جوابنا للأستاذ فريد وجددي...» في مجلة الفتح العدد ٣٦٢، ص. ٣.

لكن علاقة إرسالان بالدولة الحديثة، لا تقف عند مفهوم الشريعة والقانون، بل إنها تتعداها إلى نقاط أخرى سياسية، كانت ولا تزال مدار نقاشات. فلننتقل إلى أحدها عنيت بها موضوع الديمقراطية والشورى.

رابعاً - الديمقراطية

طرح الإصلاحيون المسلمون والعلمانيون والتغريبيون ضرورة الحد من استبداد السلطان التركي عبد الحميد، وشدّدوا كثيراً على خطورة السلطة المطلقة للحاكم، ودور الاستبداد في عرقلة التطور. وعلى هذا الصعيد، دعا هؤلاء إلى الحد من صلاحيات الحاكم وتقييد سلطته. فرأى الإصلاحيون أنّ ذلك يتم بالعودة إلى نظام الشورى الإسلامية وإرجاع دور أهل الحل والعقد. أمّا التغريبيون والعلمانيون، فقد دعوا إلى اقتباس المؤسسات الديمقراطية الأوروبية وأنظمتها التي وحدها قدرة على تحقيق تطوّر ديمقراطي عادل.

لم يأل الإصلاحيون جهداً في إثبات قدرة الإسلام على متابعة العصر الراهن، فلماذا استعارة مؤسسات أوروبا ونحن نملك مؤسسات أفضل؟ لم يقبل الإصلاحيون "بالديمقراطية"، ليس لأنّ في الإسلام ما يُغني عنها فقط، بل لأنّ ديمقراطية الإسلام هي أفضل بكثير. لقد أجمعوا على أنّ ما تقدّمه أوروبا من أنظمة وقوانين سبق للإسلام تقديمه منذ قرون طوال، وبشكل أفضل بكثير، فلماذا إذن الاستعارة عن أوروبا في هذا المجال، طالما أنّ في موروثنا الإسلامي ما يغنينا عنه^(١). بمثل هذا الكلام دافع الإصلاحيون المسلمون عن النظام الإسلامي، ودعوا إلى العودة لتطبيقه. بعد أن هجره المسلمون منذ قرون عديدة.

لكن موقف العلمانيين والتغريبيين يدعو بالمقابل إلى استعارة المؤسسات والنظم الديمقراطية الغربية. فأكد البستاني أنّ سبب انحطاط الشرق هو الحكومة الفاسدة، وإصلاح هذه الحالة لا بدّ من حكومة صالحة تركز على أسس تحقّق العدالة والمساواة بين المواطنين وعلى ضرورة فصل السلطة الدينية عن السلطة السياسية، وتوحيد الناس على أساس وطني لا ديني^(٢). كما أكد شبلي الشميل بأنّ شكل الحكم هو أهم عامل يقرّر تطوّر الأمم التقدّمي أو تخلفها. وإنّ الحكومات تتميز إضافة إلى ذلك بعضها عن بعض تبعاً لاختلاف مستويات تطوّر الشعوب ودرجة وعيها، وفي رأي الشميل، إنّ تطوّر شكل الحكم هو توأم ملازم لتطوّر المجتمع. فالبنون الفاصل - برأيه - بين تخلف الشرق وتقدّم الغرب، يعود إلى أنّ الأول يعيش تحت استبداد الملوك

(١) شرايبي: المتفقون العرب والغرب: ص ٦١.

(٢) ليفين: الفكر الاجتماعي والسياسي الحديث، ص ٧٠.

والحكام، بينما يحكم الثاني الشرائع والأنظمة^(١). وفي نفس الفترة أيضاً نجد فرح أنطون يطالب بفصل السلطة الدينية عن السلطة السياسية، وتبني الأنظمة السياسية الأوروبية، وشكل تنظيم الدولة الأوروبية الحديث، ونفى أنطون إمكانية إحياء المؤسسات الإسلامية السياسية، مؤكداً عدم وجود طريق للنهضة إلا بالعلم والعقل، وليس بالدين والميتافيزيقيا^(٢).

لكن الإصلاحيين الإسلاميين لم يفرّقوا بين مفهومي الديمقراطية الغربية والشورى الإسلامية. فاعتبر خير الدين التونسي إنَّ أهل الحلّ والعقد هم كالتوّاب المنتخبين، معللاً عدم مطالبته بالانتخاب على أنه فرض كفاية، إذا قام به البعض سقط الطلب به عن الباقين^(٣). ولكن بقيت توجد في موازنة خير الدين بين الشورى والديمقراطية حلقة مفرّغة، إذ إنّه ليس من المعقول أن تترك محاسبة الملك والوزراء والموظفين إلى أناس لم يُحدّد عددهم ولا من هم، ولا كيف يمكن اعتبار فلاناً منهم أم لا، فالأعيان والعلماء ورجال الأمة ليس بالإمكان معرفتهم. طالما أنه ليست هناك ضوابط وأنظمة مرعية بهذا الشأن. إنَّ موقفه الغامض هذا، لا يمكن تفسيره إلا على ضوء حرص التونسي الشديد على عدم اغتصاب أصحاب النفوذ والقوّة والسلطان^(٤). أمّا جمال الدين الأفغاني فلم يفرّق بين الشورى والديمقراطية، حيث إنّه دعا إلى سيادة الأمة على التشريعات القانونية، وإلى انتخاب مجلس نيابي، وجعل ولاية الحاكم اختيارية ودعا إلى الحرّية والاستقلال والقضاء على الاستبداد^(٥). ومن جهة أخرى، رأى الكواكبي أنّ ولاية «الأمر» هي وكالة عن الأمة، وأنّ القانون يكون وضعياً لتلبية الحاجات الميدانية، وأنّ مجلس النوّاب يتألّف من أشراف الأمة، وأكّد الكواكبي أنّ الشورى هي الديمقراطية بعينها^(٦).

لكن الديمقراطية «هي الحكومة التي تقرّ سيادة الشعب وتكفل الحرّية والمساواة السياسية بين الناس، وتخضع فيها السلطة صاحبة السلطان لرقابة رأي عام حر، له من الوسائل القانونية ما يكفل خضوعها لنفوذه»^(٧). أمّا السيادة في الديمقراطية الغربية فهي تعني أنّ إرادة الشعب هي العليا، وأنّ هذه الإرادة تبرم وتنقض ما تشاء في أمور السياسة والحكم والتشريع دون أن يحدّها

(١) م.ن، ص. ١٤٣.

(٢) أنطون، فرح: ابن رشد وفلسفته، ص. ١٥٠ - ١٧٠.

(٣) التونسي، خير الدين: أقوم المسالك فب معرفة أحوال الممالك: مطبعة الدولة بحاضرة تونس المحمية، ط. ١، (١٢٨٤ هـ)، ص. ٧٣.

(٤) لاغا، علي محمد: الشورى والديمقراطية: رسالة ماجستير، الجامعة اللبنانية، كلية الآداب والعلوم الإنسانية - قسم الفلسفة، بيروت، أشراف د. معن زيادة، (١٩٨٢)، ص. ٩٤.

(٥) م.ن، ص. ١٠٦.

(٦) م.ن، ص. ١١١.

(٧) منصور، علي: نظم الحكم والإدارة في الشريعة الإسلامية والقوانين الوضعية: مطبعة مخيمر، مصر، (١٩٦٥)، ص. ١٠٣.

في ذلك أي حد. أمّا السيادة في الفكر الإسلامي فإنّها محدودة من جانب واحد، ومطلقة من الجانب الآخر، ففي الجانب الأول يحدها القرآن والسنة اللذان يعتبران من القواعد فوق الدستورية التي تلتزم السلطة التأسيسية باحترامها حين تضع الدستور، وذلك على أساس أنّ هذين المصدرين لا يُعتبران دستوراً للدولة بالمعنى الفني. لأنّ مهام الدستور أن يفصّل نظام الدولة، ويحدّد العلاقة بين السلطات بعضها ببعض. وأن يحدّد كلّ المبادئ التي على المجلس النيابي أن يعمل بموجبها وهو يقنّن وينظّم ويفصّل^(١).

وفي القرآن والسنة، وكذلك المأثور عن الصحابة، لا يوجد وسيلة معيّنة لإجراء "الشورى" ولا نظام محدّد لتطبيقها، وذلك لأنّ هذا الأمر مما لا يجوز حمل الناس بشأنه على طريقة واحدة لا تتغيّر، وإنّما يجب أن تراعى فيه ظروف الزمان والمكان^(٢).

لا شك أنّ الفروقات واضحة بين مفهومي الشورى والديمقراطية، وهو أمر تجاهل مفكرو الإصلاح الإسلامي أهمّيته، وهو ما سنلاحظه أيضاً في رأي أرسلان في هذه المسألة.

اعتبر أرسلان أنّ الديمقراطية الصحيحة موجودة في الإسلام فقط، فديمقراطية أوروبا اليوم هي ناقصة، "إنّ مبدأ المساواة هو أبعد المبادئ عن عقلية الأوروبيين"^(٣). فرغم أنّ الأوروبيون قرّروا مبدأ المساواة في السنوات الأخيرة فيما بينهم إلّا أنّهم لم يعترفوا به في علاقاتهم بالشعوب الأخرى، بل إنّ سياسة التمييز العرقي والقومي هي مسلكهم، حتّى داخل بعض دولهم كالولايات المتحدة الأميركية مثلاً، فكيف في خارجها. ويضيف أرسلان أنّ الأميركيين البيض مثلاً لا يقبلون أي اختلاط في العمل أو المسكن أو وسائل النقل الخ، مع السود، "فلا يقدر السود أن يجالسوا البيض ولا في مكان"^(٤). أضف إلى ذلك أنّ المبشرين البيض في أفريقيا مثلاً، لم يسجّل بينهم أية حالة زواج مع نساء سود إلّا في حالة أو اثنتين. "وذلك لأنّ الأبيض يأنف من التنزّل إلى خلط دمه بدم الأسود"^(٥). هذا هو حال ديمقراطية أوروبا، أمّا ديمقراطية الإسلام فإنّ المساواة فيها تامّة بين البشر. وذلك استناداً إلى قوله تعالى (يا أيها الناس إنا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوباً وقبائل لتعارفوا، إنّ أكرمكم عند الله أتقاكم). فلا تمييز عرقي ولا طبقي ولا قومي في الإسلام، فالأبيض المسلم لا مزية له على الأسود المسلم، استناداً إلى قول الرسول (صلعم) "إنّما بعثت إلى الأحمر والأسود"^(٦).

(١) لاخا، علي محمد، المصدر السابق، ص. ١٨٣.

(٢) العواء محمد سليم: في النظام السياسي للدولة الإسلامية: المكتب المصري الحديث، الإسكندرية (١٩٧٥) ص. ٤٩.

(٣) أرسلان، شكيب: "الديمقراطية الحقيقية في الإسلام" في مجلة المنار: مجلد ٢٩، ص. ٢٠٠.

(٤) م.ن، ص. ١٩٩.

(٥) م.ن، ص. ١٩٩.

(٦) م.ن، ص. ٢٤٩.

لا شكَّ أنَّ أرسلاَنَ في ذلك يستوحي خلافة الراشدين الذين طبقوا أصول الإسلام، فلم يجعلوا الخلافة ملكاً أو سلطنة. فلو تأملنا - يقول أرسلاَن - ما كان عليه الخلفاء الراشدون الأربعة، « وهو أشدَّ صور الحكم الإسلامي انطباقاً على الشرع، (لرأيناَه) أمراً شعبياً محضاً وديمقراطياً بحثاً. وأبعد شيء عن السلطان المطلق، والقرآن صريح في قوله تعالى: (وشاورهم في الأمر) وقوله (وأمرهم شورى بينهم)»^(١).

ويقرُّ أرسلاَن من جهة ثانية، بأنه توجد فروقات بين النمط الديمقراطي الأوروبي والشورى الإسلامية، إلاَّ أنَّ هذه الفروقات هي شكلية لا تؤثر على مزية الديمقراطية الإسلامية. من هذه الفروقات يذكر أرسلاَن أنَّ الخلفاء لم يكن انتخابهم يتم إلى أجل مسمى كرؤساء جمهوريات أوروبا، ويردُّ أرسلاَن ذلك إلى قصور تاريخي، إذ إنَّ العرب لم يكونوا حينها يعرفون ذلك الترتيب بسبب سداجة البداوة آنئذ عندهم. إلاَّ أنَّ أهمِّية إمارة المؤمنين أو الخلافة لديهم، هو أنَّ شخص أمير المؤمنين لم يكن مقدساً غير مسؤول «كما هو عند الأوروبيين» ولم تكن له مزية شخصية على سائر الأمة «وكان إذا أخطأ يُقيد من نفسه»، إضافة إلى ذلك لم يمارس الخلفاء الراشدون وراثية المنصب، فلم يخطر ببال أحد منهم أن يورث أولاده الخلافة «بل كانوا يلقونها عن ظهورهم إلقاء من يريد الخلاص من تبعتها»^(٢). ويعرض أرسلاَن استشهادات مطوّلة عن سير الخلفاء الراشدين وحياتهم البسيطة المتواضعة، وتنفيذهم لروح الإسلام، وذلك ليؤكد «أنه ليس من أمة على وجه الأرض بلغت بها الديمقراطية ما بلغت في الإسلام»^(٣).

إذاً، فالخلافة هي تعبير عن إرادة الأمة التي رأت عن طريق الشورى تعيين شخص الخليفة. أمَّا المجالس النيابية الأوروبية فهي - برأي أرسلاَن - موجودة في الإسلام أيضاً، وهي أهل الحلِّ والعقد، الذين يحقُّ لهم خلع الخليفة أو تصويب خطواته إذا أخطأ^(٤).

لم يتوسَّع أرسلاَن كثيراً في مسألة الديمقراطية الإسلامية، ولكن رغم ذلك فإنَّ أفكاره تعطينا صورة مفهومة عنها، والملاحظ أنَّ مقارنة أرسلاَن لديمقراطية الإسلام بديمقراطية أوروبا، لا تبين لنا تفوق الأولى على الثانية أبداً. فمع أنَّ أقوال أرسلاَن في التمييز العنصري في الولايات المتحدة حجّة له على عدم ديمقراطيتها، إلاَّ أنَّ وضع أهل الدِّمة كما يبينه أرسلاَن في فقرة الأقليات هو نقص أخطر بكثير في ديمقراطية الإسلام. إذ إنَّه من الواضح - وهذا ما أكَّده الواقع بعد موت

(١) أرسلاَن: حاضر العالم الإسلامي: ج ١، ص. ٢٤٠.

(٢) م. ن، ص. ٢٤١.

(٣) م. ن، ص. ٢٤٩.

(٤) أرسلاَن لماذا تأخر المسلمون: ص. ٧٦.

أرسلان بسنوات - أن من الممكن القضاء على التمييز العنصري في الولايات المتحدة، لأنه ليس من نصوص مقدّسة تمنع ذلك. وإنما ما يمنعه - وهو ما قد زال اليوم - كان وضعية اجتماعية سياسية مؤقّته. أمّا على الطرف الآخر فإنّ النصوص المقدّسة الإسلامية تمنع مساواة المسلم بغير المسلم، بل وتمنع زواج المسلمة من غير المسلم أيضًا. ومن جهة ثانية، فإنّ قول أرسلان إنّ هناك فروقات شكلية بين الشورى الإسلامية وديمقراطية أوروبا، كإيراده مثلاً تحديد مدّة ولاية رئيس الجمهورية. هو قول مردود أيضًا، لأنّ مسألة التمثيل بشكل عام وانتخاب الشعب لمثليه وصلاحياتهم وصلاحيات الحاكم. كلها أمور الاختلاف فيها جذري بين «الديمقراطيتين».

فلقد حمّل أرسلان الإسلام ما لا يحمل، وهو كغيره من الإصلاحيين عمل «على صدّ العدوان الإيديولوجي الأوروبي باستخدام أفكار أوروبية مكسوة بثياب إسلامية»^(١). فقدّم الإصلاحيون الغرب بلغتهم الدينية وعبر الموروث، وكانوا بالنتيجة حركة مهدت للعلمانية العربية طريقها في نهضة العرب الحديثة فيما بعد.

خامسًا - المسألة الاشتراكية

لم يغفل المفكّرون العرب المسألة الاشتراكية، بل إنهم عاجوها منذ أواخر القرن الماضي ووقفوا منها مواقف مختلفة. فلقد أدركوا أنّ البلاد العربية الإسلامية لا تقدر أن تبقى خارج الصراع الناشب في أوروبا بين مختلف الفئات الاجتماعية، ذلك أنّ بلادهم قد وقعت تحت تأثير النفوذ الرأسمالي الأوروبي، كون الاستعمار كان نتيجة لتوسّع هذه الرأسمالية ونموها المضطرد. ومن جهة ثانية كانت الأفكار المناهضة للرأسمالية قادرة على استقطاب الكثيرين في البلاد العربية والإسلامية.

أكّد العديد من المفكّرين المسلمين وجود نقاط اتّفاق كثيرة بين مبادئ الاقتصاد الإسلامية وبين بعض الأفكار الاشتراكية، لكنهم شعروا بالخوف بسبب الارتباط بين الفكر الاشتراكي والفلسفة المادية، إلّا أنهم ما لبثوا أنّ ألحوا على التمييز القائم بين «الاشتراكية» و«الشيوعية»، مبدين تساهلاً متفاوتاً مع الأولى ومقاومة نفسية وعملية للثانية. وتدرّجياً نما تيار عربي إسلامي، يدعو إلى بناء اشتراكية إسلامية تكون متوجهة مع الرأسمالية والشيوعية على حدّ السواء^(٢).

(١) شرابي: المتفقون العرب والغرب: ص. ٦١.

(٢) جدعان، فهمي: أسس التقدّم عند مفكّري الإسلام: ص. ٤٨٨ - ٤٨٩.

ولعلّ رشيد رضا كان أول من ربط بين الاشتراكية والإسلام في مجلّته «المنار» عام ١٨٩٨، إذ أكّد رضا أنّ المبادئ الأساسية للاشتراكية الأوروبية تجد أساسها في الإسلام، ولذا يجب استحسانها، معتبراً أنّ مطالب الاشتراكيين عادلة على وجه العموم، ويمكن أن نعذرهم إذا أنشأوا حزباً يطالب بحقوقهم من الأغنياء^(١).

كما أكّد الأفغاني في نفس الفترة الزمنية أيضاً، أنّ الاشتراكية التي توفر حقوق أغلبية الكادحين الممتهنة يؤكّدها الدين أيضاً. لكن الأفغاني عارض مفاهيم الاشتراكية الغربية. فقال بأنّ الاشتراكية الغربية لا تدين بوجودها إلاّ للرغبة في الانتقام من الحكام الظالمين وذلك بسبب القوانين الجائرة، والحسد الذي يشعر به العمّال تجاه من يكدّسون الثروات على حساب كدّهم المرهق، في حين أنّ عمل الكادحين هو الذي يلبيّ متطلبات الحياة المتحضّرة على اختلاف ضروبها، لكن غياب الاعتدال لا بدّ أن يؤدّي إلى الاستهتار، ذلك أنّ الأغنياء يمعنون من الاستخفاف بحقوق الفقراء والعمال، وهؤلاء بدورهم يمعنون في كراهيتهم لمن يحرمونهم من حقوقهم. واستنتج الأفغاني بأنّ الاشتراكية من غير أساس ديني ومن غير القوّة الرادعة التي تحوز عليها سلطة عاملة من أجل المصلحة العامّة، قد يصل بالأمر إلى مرحلة الفوضى. لذلك طرح الأفغاني الاشتراكية الإسلامية في مواجهة اشتراكية الغرب، لأنّ الأولى توفر المساواة والعدالة واستعادة الفقراء لحقوقهم، وتجد أصولها في القرآن وخاصة فريضة الزكاة، وفي الأمر بمساعدة القوي للضعيف، وفي تحريم الربا. واعتقد الأفغاني من جهة أخرى أنّ مبادئ الاشتراكية الإسلامية هذه وجدت تجسّداً لها في عهد الخلفاء الراشدين^(٢).

ولعلّ أفكار الأفغاني هذه كانت بالغة التأثير على الفكر العربي - الإسلامي فيما بعد، ودخلت أرواه في نظريات المفكرين العرب الداعية إلى قيام اشتراكية إسلامية، تقف قبالة الفكر الماركسي الذي تلقى دفعاً قوياً للانتشار والتوسّع بعيد انتصار الثورة البلشفية في العام ١٩١٧. فكانت هناك محاولات للتوفيق بين طروحات الاشتراكية العلمية ومفاهيم العدالة الاجتماعية المستوحاة من روح الإسلام^(٣).

ورغم أنه كانت هناك بعض المعالجات لقضية الاشتراكية والإسلام منذ أواخر القرن الماضي، لكننا لا نجد عرضاً علمياً لهذه المسألة، إلاّ منذ ما بعد الحرب العالمية الثانية وبداية النصف الثاني من القرن العشرين. ذلك أنّ القضايا التي شغلت المفكرين العرب إبّان فترة الحكم العثماني

(١) رضا، رشيد: «الاشتراكية والدين» في مجلّة المنار، مجلّد رقم واحد، (١٨٩٨) ص.ص. ٩٤٥ - ٩٤٦.

(٢) الخزومي، محمّد: خاطرات الأفغاني: ص.ص. ١٧٩ - ١٨٩.

(٣) ليفين: الفكر الاجتماعي والسياسي الحديث، ص.ص. ٢٨٤ - ٢٨٥.

كانت قضايا الدستور والإصلاح والحريّة^(١). أمّا في مرحلة ما بين الحربين العالميتين، فكانت قضايا التحرّر والوحدة هي قضاياهم الأساسية.

ومن جهة ثانية، فإننا نجد قسمًا من المفكرين العرب قد اتّجه ناحية الاشتراكية الأوروبية. من أبرز هؤلاء فرح أنطون، وشبلي الشميل، وسلامة موسى، والذين أجمعوا على استعارة التنظيمات والمؤسسات الاشتراكية الأوروبية كحل لمشاكل الاقتصاد في الشرق. ولكن كتاباتهم في المسألة الاشتراكية كانت بعيدة جدًا عن مفهوم الاشتراكية العلمية، التي بدأت تلقى انتشارًا في العالم العربي بُعيد الحرب العالمية الأولى ونشوب ثورة البلشفية، وذلك تحت تأثير الأحزاب الشيوعية في البلاد العربية^(٢).

بالنسبة لأرسلان، فإننا نجد له أول كتابة بسيطة غير موسّعة في كتاب "حاضر العالم الإسلامي"^(٣). ثمّ نجد كتابات أخرى مفصّلة بعد ذلك التاريخ في جرائد مختلفة عبر فيها عن موقفه الثابت تقريبًا من مسألة الاشتراكية والإسلام. لقد رأى أرسلان في الإسلام "مبادئ اشتراكية عظيمة متينة، نفترق عن المبادئ الاشتراكية المعروفة في أوروبا، بكون المبادئ الاشتراكية الإسلامية أوثق وأمتن وأجدر أن يلتزم بها المسلمون، لأنها في أوروبا أوضاع بشرية متفق عليها فيما بينهم، حال كونها في الإسلام أوامر إلهية لا محيد للمسلم عن إنقاذها إذا أراد أن يبقى مسلمًا"^(٤). إنّ الركن الاشتراكي الأساسي في الإسلام هو الزكاة التي ذكرت مرارًا وشدّد عليها كالتشديد على الصلاة. ولذلك يرى أرسلان أنه بدّل الدعوة لتطبيق الاشتراكية الأوروبية والاستعارة عن الغرب، علينا العودة إلى الموروث لأنّ فيه ما يكفي للعصر الحاضر. إنّ الإسلام برأي أرسلان، يضع الزكاة الشرعية كحل للمشاكل الاقتصادية "شريطة أن يكون لها وزارة أو إدارة في كلّ حكومة إسلامية وذلك لكي تنظّم أمر استيفائها، وطريقة إنفاقها"^(٥).

ولكن رغم اعتراف أرسلان بأنّ الإسلام يحوي مبادئ اشتراكية، إلّا أنها تختلف عن تلك التي طبّقها البولشفيك. إنّ هذا الاختلاف عميق ويتخذ أوجهًا متعدّدة. فعلى المستوى الديني الميتافيزيقي رأى أرسلان أنّ البلشفية سلبية من كلّ الأديان، لا تؤمن بالله أو الأنبياء والطروحات الدينية، لذلك لا تستطيع أن تتلائم مع القرآن الكتاب الإلهي المنزل. فالإلحاد البلشفي متناقض

(١) جدعان، فهمي: أسس التقدم: ص. ٥٠٤.

(٢) ليثين: الفكر الاجتماعي والسياسي الحديث، ص. ٢٩٠ - ٢٩١.

(٣) أرسلان: حاضر العالم الإسلامي: ج ٤، ص. ٣٦٢ - ٣٦٣.

(٤) م.ن، ص. ٣٦٣.

(٥) م.ن، ص. ٣٦٣.

تماماً مع العقيدة الإسلامية، ولا يمكن للمسلمين أن يقبلوه مطلقاً^(١). أمّا على المستوى الاجتماعي فالإسلام لا يعترف بصراع الطبقات، لأنه لا يعترف بوجودها متناقضة بل متآلفة. فهو "لا يسمح للطبقة المكتفية أن تسيطر على الطبقة الفقيرة، ولا يسمح للطبقة الفقيرة أن تضطهد الطبقة الغنية لأنها غنية، ولا أن يهدم الرأسمال الخاص ويجعل منه ملكاً للدولة"^(٢). فالإسلام يساوي بين الفقراء والأغنياء، ولا يعطي امتيازات لفئة على أخرى، وهذا ناتج عن النزعة الديمقراطية الصافية الموجودة فيه، مع أنّ الإسلام يحمل دائماً على تحسين حالة الفقراء والعمال وإزالة الفوارق الاجتماعية الكبيرة الفاصلة بينهم وبين الأغنياء بقدر الإمكان، كما أنّه لا يقبل بامتيازات لفئة الغنية القائمة على حساب الطبقة العاملة المحتاجة والمحرومة من كلّ رفاهية^(٣).

وقد رأى أرسلان أنّ البلشفية هي ردّة فعل الطبقات الفقيرة على الطبقات الغنية، وهي عبارة عن استبدال ظلم الأغنياء للفقراء، بظلم الفقراء للأغنياء، فانتقم الفلاحون والعمال الروس من الأرسقراطية الروسية التي كانت تسيطر عليهم وتستغلهم منذ سنوات طويلة. وهنا ينتقد أرسلان الثورة البلشفية ومجازرها الوحشية وانتهاكاتها ضدّ الطبقة السائدة بالقول: "إذا كان هناك تجاوزات من قبل الأغنياء فلا يجب أن نواجهها بتجاوزات أخرى، لأنه لا يجب إصلاح الظلم بظلم آخر"^(٤).

ورأى أرسلان أنّ البلشفية هي نتاج العالم الصناعي، الذي ولّد طبقة واسعة من العمال، الذين تضامونا فيما بينهم ليصبحوا حركة اجتماعية فاعلة وليؤمّنوا عيشاً معقولاً بقدر الإمكان. فكان دور كارل ماركس أنه وضع القواعد التي يجب على الطبقة العاملة أن تعمل بمقتضاها. وهكذا كانت الثورة البلشفية نتيجة الرأسمالية، أي كانت "ردّة فعل الحرمان ضدّ الرفاهية، وانتقام البؤس الأسود للعمال من الغنى الفاحش لأرباب العمل". وقد اتّصفت البلشفية بالفاشية، وهي تشبه الفاشية الإيطالية، ويضيف أرسلان مستشهداً بقول موسوليني "أنا نتشابه بكل ما هو سلبي، فنحن والروس البلشفيك ضدّ الليبراليين والديمقراطيين والبرلمانيين"^(٥). فالبلشفية كالفاشية نظام عنف دموي لا يتطابق مع الدساتير الغربية ولا مع الدستور الإسلامي إذ إنّهما معارضان للحرية، أمّا الإسلام فيعتبر أنّ الإنسان يولد حراً، كما أنّهما ضدّ الديمقراطية، أمّا الإسلام فيرى وجوب المساواة الكاملة بين البشر. كما أنّهما ضدّ البرلمانيين، أمّا الإسلام فيرى أنّ الأمر شورى بين المسلمين^(٦). لذلك فنحن كمسلمين - يضيف أرسلان - "نبغض كلّ

(١) أرسلان: "الإسلام والبلشفية" في: La Nation Arab: (1932) N(10-11-12) p. 24

(٢) م.ن، ص. ٢٤.

(٣) م.ن، ص. ٢٤.

(٤) م.ن، ص.ص. ٢٦ - ٢٨.

(٥) م.ن، ص. ٢٨.

(٦) م.ن، ص. ٢٩.

الدكتاتوريات بدون استثناء إن كانت فاشية أو كمالية أو بولشفية، أو العسكرية الفرنسية في المستعمرات ونضعهم جميعاً في كيس واحد»^(١).

ويبدو أن أرسلان - بعد الضعف الذي لاقاه المد الشيوعي في بلاد المسلمين - رأى أن البلشفية غير مهيأة للانتشار في ديار المسلمين، ليس لأن البلاد الإسلامية غير صناعية أي ليس فيها طبقة من العمال فقط، بل لأن التفاوت في درجات الثروة ليس عندنا كما هو في روسيا أو كما هو اليوم في أميركا وإنكلترا. فالأراضي عندنا منقسمة على الأهالي من الفلاحين تقسيماً متساوياً بينهم في بعض الأماكن، رغم وجود فروقات في التملك في أماكن أخرى، ولكن في كل الأحوال يندر أن يوجد أناس دون تملك "وإذا وجد من لا يقدر على الزرع فلا يكون من قلة الأرض، بل من عدم تيسير وسائل الحرث"، فالأرض في بلادنا ميسورة واسعة وبلادنا زراعية بالإجمال. ومن هذه الجهة "فإنّ الزرّاع لا يحبون الثورة، حتّى أنهم في روسيا لا يحبونها أيضاً"^(٢). وهكذا ظن أرسلان أن المجتمع الزراعي لا يمكن أن تمتد إليه البلشفية، ولكن الواقع أثبت عدم صحة رؤياه والأمثلة التاريخية كثيرة.

أمّا على الصعيد الاقتصادي - يضيف أرسلان - فإنّ الاختلاف بين الشيوعية والإسلام واضح تماماً. فمن المبادئ الاقتصادية الأساسية في الإسلام الاعتراف بالملكية الشخصية وحرية العمل، ولا يُعطي الفقراء إلا ما تحدده الزكاة من مداخيل الأغنياء، وعدا هذا فليس للفقراء أن يطالبوا شيئاً من الأغنياء، بينما نجد البلشفية تجعل من العامل أداة في يد الدولة، وتمنع الملكية الخاصة وتفرض مشاعية الأملاك وتملك الدولة لها، كما أنها "تعلن الحرب الدائمة على البرجوازية لجرد أنها برجوازية، وتؤكد ضرورة وصول الطبقة العاملة إلى الحكم بمختلف الوسائل شرعية كانت أم غير شرعية"^(٣).

لكن رغم هذا الاختلاف بين البلشفية واشتراكية الإسلام حول مسألة ملكية الدولة ودكتاتورية الطبقة العاملة، فإنّ اشتراكية الإسلام التي تبتعد عن الشيوعية والمهتمة بالفقراء، ترى في الزكاة الشرعية أهم وسيلة للتخفيف من الفروقات الاقتصادية بين الأغنياء والفقراء. ولكنها لا يمكن أن تقضي عليها، إذ إنّ "الزكاة الموزعة على الفقراء لا تجعل هؤلاء بحال متساوين مع الأغنياء في التمتع بالحياة ولكنها تضمنهم ضدّ البؤس"^(٤). وتوفر لهم وسائل التمريض والمواساة

(١) أرسلان: "الإسلام والبلشفية" في: 57، p. (3-4) N(1932) La Nation Arab.

(٢) أرسلان، شكيب: "حديث مع أم البلاشفة شؤون..." في جريدة الشورى، تاريخ ١٥/١٢/١٩٢٧، ص. ١٠.

(٣) أرسلان: "الإسلام والبلشفية" في: 29، p. (10-11-12) N(1932) La Nation Arab.

(٤) م. ن، ص. ٢٩.

والتعليم. فبموجب الزكاة الشرعية في الإسلام، على كلِّ مسلم أن يدفع إلى الدولة سنويًا ١٠٪ من مداخيل أرضه، ٢.٥٪ من أمواله المنقولة، وواحد من أربعين من بعض حيواناته، وواحد من عشرين من بعضها الآخر. وذلك مفصّل تمامًا في كتب الفقه. ثمَّ أنه يجب تحويل هذه الأموال إلى وزارة خاصة تنشأ في الدولة، فلو أجبر المسلمون على تطبيق الزكاة بموجبها الشرعي هذا، وتم من ثمَّ توزيعها بشكل سليم، لما بقي من مسلم واحد فقير^(١).

ثمَّ أنَّ أرسلان يرى وجود وسائل اشتراكية أخرى طبّقها الإسلام ولم يطبّقها أي من الأوروبيين، بل "لم ترد في خيالهم لغاية اليوم". فالأوقاف الإسلامية التي تقدّر أملاكها بنحو الثلث من أملاك المسلمين "جميعها محبوس عينه ومرصود ريعه على وجوه البر وأنواع الإعانة... منها مدارس ومنها دور كتب ومنها مستشفيات ومنها دور مجانيين ومنها دور معاينة ومنها دور ضيافة ومنها ما يوزّع منه الخبز اليومي ومنها ما يوزّع منه المرق"^(٢). ومن ذلك يذكر أرسلان وقف الزبادي في دمشق، لتبديل الأواني الخزفية المكسورة بأوان أخرى سليمة مجانًا لمن لا يقدر على دفع ثمنها. وفي فاس وقف لاستبدال الثياب الملوثة، لمن كان مارًا بالحلّة وغير قادر على استبدال ثيابه في منزله. وفي تونس وقف يعطي أجره الاستحمام لمن لا يقدر على دفعه. وفي مراكش وقف للنساء اللواتي يختلفن مع أزواجهن، فيمكنن فيه حتّى يحلّ الخلاف، وغير ذلك كثير من وسائل المساعدة والمواساة. هذه الأعمال والمؤسّسات الإنسانية هي أمور لم يلحظها الأوروبيون مع التناهي الذي وصلوا إليه في العمران، إلّا أنّ قسمًا كبيرًا منها اليوم قد دُرس ومُحيت رسومه بطول الأيام، ولكن منها ما يزال ريعه دارًا ويستفيد منه الفقراء^(٣).

وقد تنبّه أرسلان في أواخر أيامه لخطورة طرحه الاقتصادي الذي تغلب عليه النفحة الرأسمالية، فعاد يؤكّد على إمكانية تملك الدولة لبعض المؤسّسات. فكتب في العام ١٩٤٣، أنّ الأعمال العمومية مقبولة إسلاميًا إذا ثبت ضرورتها وتبينت الحاجة إليها، ويحق للخليفة أن يأمر بها بالتشاور مع القيادات الدينية والزمنية، ذلك أنّ الواجب الشرعي يقتضي بأن تؤمّن المصلحة العامة^(٤).

وفي الواقع فإنّ طروحات أرسلان الاقتصادية هذه، كانت شبه مشتركة مع مفكرين إسلاميين آخرين، كعبد القادر المغربي. فكانت أفكار هؤلاء ردود فعل نظرية خالصة تجاه انتشار

(١) أرسلان: حاضر العالم الإسلامي: ج ٤، ص ٣٦٢.

(٢) أرسلان، شكيب: "حديث مع أم البلاشفة شؤون..." في جريدة الشورى، تاريخ ١٥/١٢/١٩٢٧، ص ١.

(٣) م، ن، ص ١٠.

(٤) أرسلان: "الإسلام والبلشفية" في: La Nation Arab: (1932) N(34), p. 4.

الأفكار الاقتصادية الأوروبية. ولم تكن أفكارهم ناتجة عن ضغط الأوضاع الاقتصادية - الاجتماعية في العالم العربي^(١). ومن الجدير ذكره هنا، أن كتابة أرسلان الاقتصادية جاءت في وقت أهمل فيه غالبية المفكرين العرب - حتى المفكرين القوميّين أنفسهم - المسألة الاشتراكية ولم يعالجوها بشكل جدّي، بل بقيت هذه الأمور مؤجلة إلى ما بعد الحرب العالمية الثانية. فلقد كان التحرّر من الاستعمار هو الذي جعل الفكر القومي ينتعش على حساب الفكر الاشتراكي^(٢). إضافة إلى مسألة أخرى مهمّة، وهي أن أسلوب الإنتاج البرجوازي، والتناقض بين البرجوازية والبروليتاريا، كانا لا يزالان غير متطوّرين إلى حدّ بعيد، ونتيجة لذلك، كانت النزعات الناشئة عن النظام الاجتماعي لا تزال في المهد^(٣).

وقد خاف أرسلان بعيد تأسيس الأُمّية الثالثة في موسكو العام ١٩١٩، من انتشار الشيوعية في العالم الإسلامي، ورأى فيها كغالبية القوميّين العرب خطراً على المجتمع. ولذا نراه يكتب في العام ١٩٢٣ - ١٩٢٤، في تعليقاته حول المسألة الاشتراكية أن إهمال المسلمين لفريضة الزكاة يجعلهم مهتدين بخطر الاشتراكية، معتبراً أن الشيوعية لا بدّ أن تنفذ إليهم مهما حاولوا وحاولت دول الاستعمار التي تحتل بلدانهم من مقاومتها، ولذلك رأى بأنه لا مفرّ للمسلمين إذا أرادوا اتقاء دخول الشيوعية إلى بلادهم سوى القيام بفرض الزكاة على الوجه الشرعي^(٤). على شرط أن يكون لها وزارة أو إدارة في كلّ حكومة إسلامية، تنظم أمر استيفائها، وطريقة إنفاقها "تنظيماً بحيث إذا دخلت الاشتراكية إلى بلاد الإسلام، دخلت بدون ضوضاء، ولا شقاق، بل كانت سبباً لإحياء فرض مقدّسة من أقدم فروض الدين ألا وهو الزكاة"^(٥).

لكن السنوات التي تلت إنشاء الأُمّية الثالثة أثبتت فشلها الفعلي في دعم المد الشيوعي في العالم خصوصاً بعد أن تسرّب إليها الانشقاق بعد العام ١٩٢٢، فلم يبقَ لها قيمة تذكر^(٦). لذا نرى أرسلان يكتب في العام ١٩٢٧ مبدياً عدم تخوّفه من دخول الشيوعية عالم المسلمين، وذلك للأسباب التي أبانها سابقاً.

ورغم ذلك، فإنّ أرسلان رأى في الثورة البلشفية سنداً قوياً لمحاربة الاستعمار الأوروبي،

(١) جدعان، فهمي: أسس التقدّم عند مفكرّي الإسلام: ص ٥٠٨ - ٥٠٩.

(٢) زيادة، معن: "مدخل إلى دراسة الفكر القومي: في كتاب: بحوث في الفكر القومي العربي: المجلد الأول، ص ٢١٦.

(٣) ليقين: الفكر الاجتماعي والسياسي الحديث، ص ٢٦٩.

(٤) أرسلان: حاضر العالم الإسلامي: ج ٤، ص ٣٦٢ - ٣٦٣.

(٥) م.ن، ص ٣٦٣.

(٦) يارد، نازك سابا: "الرحالون العرب وحضارة الغرب": ص ٣٦٦.

ولكنه عاد واستنكر تخليّ البلشفيك عن دعم الحركات الإسلامية التحررية مقابل تحسين علاقاتهم مع أوروبا^(١).

هذا كان رأي أرسلان في المسألة الاشتراكية، وقد بقي علينا أن نعالج النقطة الأخيرة في مفهوم أرسلان للدولة الإسلامية، ألا وهي مسألة الأقليات غير الإسلامية في الدولة الإسلامية.

سادساً - الأقليات غير الإسلامية في الدولة الإسلامية

إنّ طرح الدولة الإسلامية لدى أرسلان، أكان ضمن إطار الجامعة الإسلامية أو ضمن إطار القومية العربية، يخلق مشكلة قانونية ذات أبعاد اجتماعية وفكرية إلخ. إذ من المعروف إنّ هذه المنطقة التي كانت تحت ظل العثمانيين حتى العام ١٩١٨ فيها تعدّد ديني وطائفي كبير جداً. ولا عجب فالشرق الأدنى كان مهد الديانات السماوية الثلاث، ومع أنّ الإسلام قد غلب على أكثر أهله، لكن ما زالت فيه فئات دينية مسيحية متعدّدة الطوائف إضافة إلى اليهود.

إنّ حلّ المشكلات العرقية عند أرسلان في عالم العرب ليس بصعوبة حلّ الإشكالات الدينية فيه. فلقد دعا أرسلان كما رأينا سابقاً إلى الوحدة القومية العربية وعدّد أسس هذه الوحدة لجهة العرق واللغة والمصلحة المشتركة، وخرج بنظرية تحمل قدراً كبيراً من التكامل والتواصل. لكنّه طرح أن تكون الوحدة القومية العربية قائمة على أساس دولة إسلامية، وهذا ما أوقع نظريته القومية في تناقض واضح لم يقدر أرسلان على حلّه بشكل سليم.

وفي الواقع، فقد طرح غالبية القوميين العرب، العروبة العلمانية، فالتقوا في ذلك كمسيحيين - ومسلمين على أرضية قومية مشتركة. فلم يكن ممكناً "حلّ معضلة الاغتراب المسيحي في المجتمع العربي دون علمنة النظرة إلى التاريخ، وعلمنة الأسس التي يُبنى عليها المجتمع والدولة"^(٢).

لذلك بقي أرسلان غريباً عن الحركة القومية العربية العلمانية، وقد لقيت محاضراته حول العروبة والإسلام في دمشق العام ١٩٣٧ في زيارة قصيرة إليها، لقيت استغراباً وعدم تجاوب من المثقفين، الذين كانوا يتوجّهون توجّهاً علمانياً جديداً^(٣). من الجهة التاريخية، استغل الغرب دائماً مسألة الأقليات المسيحية في الشرق، وتوصّل بضغطه المزمته على السلطنة إلى وضع أقدامه فيها تحت ستار حماية الأقليات. فقد كان التمايز الديني بين المسلمين والمسيحيين وسيلة استفاد منها

(١) أرسلان: "العرب وموسكو الحمراء" في مجلّة No.5, P. 304 (1935) La Nation Arab.

(٢) شرابي: المثقفون العرب والغرب: ص. ٦٨.

(٣) حوراني، ألبرت: الفكر العربي في عصر النهضة: ص. ٣٦٦.

الغريون لدخول الشرق، لكن هذا الوضع سقط بعد الحرب العالمية الأولى وزوال السيطرة التركية، إذ طرحت علمانية الدولة والمساواة الكاملة بين أبناء جميع الطوائف الدينية العربية.

لقد وعى معظم أقطاب الجامعة الإسلامية هذه المحاذير الحساسة والدقيقة، لكنهم لم يعرضوا لشرحها وإيجاد الحلّ لها، مع أنّ واحدًا منهم على الأقل وهو توفيق البكري شرح مفهوم الوحدة الإسلامية بشكل مرعب للأقليات، إذ اعتبر أنه لا يهم العالم الإسلامي الذي يحصي حوالي ٣٥٠ مليوناً، إذا خسر العشرة ملايين مسيحي، الذين هم كلّ المسيحيين القاطنين في بلاد المسلمين^(١).

لم ينكر أرسلان أبداً ضرورة وأهميّة التعاون والتكاتف الإسلامي - المسيحي، لا بلّ إنّّه حثّ عليه في كلّ مناسبة، مبيّناً أهمّيته على كافة الأصعدة، لكنه عندما عالج مسألة الأقليات غير الإسلامية، ضمن الدولة الإسلامية، أصبح غير المسلمين مواطنين من درجة ثانية، أي أهل ذمة طبقاً لأحكام الشريعة الإسلامية، فيظهر موقف أرسلان موقفاً تقليدياً للغاية. ومع أنّ أرسلان يوضح أنّ الأخوة الدينية القائمة بين المسلمين لا تقف حاجزاً في أخوتهم مع غير المسلمين، بل يرتبط الجميع برابطة الإنسانية، مذكراً بقول النبي (صلعم): «الناس عيال الله وأحبّ الناس إلى الله أنفعهم لعياله»، ليستنتج بأنه ليس المسلمون فقط عيال الله، وأنّ الحقّ في الإسلام هو فوق الأخوة الدينية للمؤمنين، وفوق الأوامر والشوايك والأرحام. فقد قال تعالى «وإن حكمتم بين الناس فاحكموا بالعدل» ولم يقل إن حكمتم بين المسلمين^(٢).

إنّ تأكيد أرسلان على هذا الوجه العادل للضامن للمساواة هو موقف أخلاقي بالدرجة الأولى. ذلك أنه يعود فيذكر أنّ في القرآن آيات تظهر تمايز المسلم على غير المسلم، بجعلها الرابطة الدينية فوق كلّ الروابط والشوايك، ونهيتها الذين آمنوا عن أن يتولّوا الذين لم يؤمنوا، ولو كان هؤلاء من ذوي قرباهم أو كانوا أصولهم أو فروعهم^(٣).

ولكن مع ذلك فإنّ أرسلان طرح حلاً للمسألة على الشكل الآتي:

أولاً- إذا كان القرآن جعل الرابطة الإسلامية فوق كلّ شيء، فإنّه جعل الحقّ في المعاملات فوق هذه الرابطة. فسوى في الحقّ بين المسلمين وغيرهم ونهى عن أن تكون العداوة الدينية سبباً لحرمان الأعداء من حقوقهم. فالرابطة الإسلامية القرآنية لا يمكن أن تبطل حقاً، ولا أن تحقّ باطلاً^(٤).

(١) البكري، توفيق: «المستقبل للإسلام» في مجلّة الفنار، مجلّد ٥، ص. ٦٠١.

(٢) أرسلان، شكيب: «جعلوا الدين مصيدة...» في جريدة الشورى: تاريخ ٢٦/١١/١٩٢٥، ص. ١٠.

(٣) أرسلان، شكيب: «العروبة جامعة كلية» في: شكيب أرسلان داعية العروبة والإسلام، ص. ١٧٥.

(٤) م.ن، ص. ١٧٥.

ثانياً - إنَّ هناك فرقاً في نظر الشرع الإسلامي بين المشركين وبين أهل الكتاب، فهؤلاء ينظر إليهم الشرع كمؤمنين بالله وبالأخرة. فهو لذلك يعتبرهم مؤمنين دون سائر الملحدّين والمعطلين، وذلك مثلاً في قوله تعالى: (إنَّ الذين آمنوا والذين هادوا والصابئيون والنصارى من آمن بالله واليوم الآخر وعمل صالحاً فلا خوف عليهم ولا هم يحزنون)^(١).

ثالثاً - إنَّ المسيحيين قد خصَّهم القرآن دون اليهود والمشركين، واعتبرهم أقرب الناس مودة إلى الإسلام في قوله تعالى (لتجدن أشدَّ الناس عداوة للذين آمنوا، اليهود والذين أشركوا، ولتجدن أقربهم مودةً للذين آمنوا الذين قالوا إنا نصارى...)^(٢).

ونفهم من إرسالان أنه يرى المسيحيين أقرب إلى المسلمين من أي دين آخر، وهو قد دعا إلى إبقاء وضع جبل لبنان متمتّعاً بامتيازات ذاتية تميّزه عن محيطه العربي - الإسلامي ليحلّ الأزمة المسيحية - الإسلامية في قسم بلاد العرب، أمّا القسم الباقي فلم يطرح حلاً لعلاقاتهم مع المسلمين. ومن الواضح أنّ موقف إرسالان من مسألة الأقليات غير الإسلامية في الدولة الإسلامية، هو موقف فقهي محافظ، وكلّ كلامه حول التعاون والتعاضد الإسلامي - المسيحي هو كلام نظري أخلاقي الطابع، ولا يحمل أي حلّ للمعضلة. ولعلّ الحلّ الوحيد هو عبر الطرح القومي العلماني، وهذا ما أدركه غالبية القوميّين العرب بدءاً من عبد الغني العريسي، حيث أكّدوا أنّ الإسلام يشكّل الخليفة الثقافية والفكرية للدولة القوميّة العربية، وبذلك استبعدوه عن القضايا السياسية والتشريعية العربية، وهذا ما حصل فعلاً في الدول العربية مع استقلالها إذ كانت أغلبية أنظمتها أنظمة علمانية.

وهنا لا بدّ من الإشارة إلى أنه يمكن تبرير قبول العلمنة بواسطة إحدى مبادئ الشريعة الإسلامية، أي مبدأ المصلحة المرسلّة، التي تقضي أنّه بسبب تعدّد الأديان في البلاد العربية، ولأجل ضمان الوحدة الوطنية بين المواطنين، فإنّه يجب إقامة نظام العلمنة الشاملة، التي تقضي بفرض مساواة المواطنين بشكل كامل في الحقوق والواجبات^(٣).

وأخيراً نقول أنّ مشكلة الأقليات لدى إرسالان ناشئة من تناقض مفهومه للفكرة القوميّة، إذ إنّها - كما رأينا سابقاً - رغم توكيده على أهميّة عوامل وحدة اللغة والعرق والمصلحة المشتركة القوميّة العربية، طرح مفهوم الدولة القوميّة على أساس الشريعة الإسلامية، وبذلك أوقع مجمل

(١) م.ن، ص. ١٧٦.

(٢) م.ن، ص. ١٧٧.

(٣) مغيزل، جوزيف: «العروبة والعلمانية» دار النهار للنشر، بيروت (١٩٨٠)، ص. ٩٤.

نظريته القومية في تناقض منهجي جسيم، لأنَّ وجود الدولة الدينية يلغي تلقائياً مسألة المساواة بين أبناء العروبة. وهكذا بقيت مسألة الأقليات غير الإسلامية لديه، إحدى نقاط ضعف فكرة الدولة الإسلامية كما كانت نقصاً خطراً في الدولة القومية العربية لديه.

بهذا نكون قد أنهينا معالجتنا لقضايا النهضة والإصلاح وشؤون السياسة لدى أرسلان، لذا فإننا سننتقل في الصفحات القادمة لنعالج مفهوم أرسلان لمشكلات المجتمع الإسلامي.

الباب الرابع

نحو مفهوم أرسلائي لمشكلات المجتمع
الإسلامي الحديث بعيداً عن
الجمود والتغريب

يعالج الباب الرابع والأخير في هذا البحث، مفاهيم أرسلان لمشكلات المجتمع الإسلامي الحديث، محاولاً الوقوف موقفاً وسطاً بين الجمود السلفي، والتقليد التغريبي، ونعرض في هذا الباب آراء أرسلان المقارنة بين العلم والدين، وآراءه الإقتصادية وفي الميدان الإجتماعي والأخلاقي، كما نعرض نظرة أرسلان للغرب.

تصميم الباب الرابع

الفصل الأول: علاقة العلم بالدين

الفصل الثاني: الإقتصاد والإجتماع

الفصل الثالث: الموقف من الغرب

علاقة العلم بالدين

العقل في اللغة هو الحجر والنهي، وقد سُمِّي بذلك تشبيهاً بعقل الناقة، لأنه يمنع صاحبه من العدول عن سواء السبيل، كما يمنع العقال الناقة من الشرود^(١). والعاقل هو الناطق، أي الكائن الإنساني المتميز عن الكائنات الأخرى بهذا العقل، وهو أيضاً الذي يفكر تفكيراً صحيحاً ويحكم على الأشياء حكماً صادقاً، كما يتضمن العاقل في فعله «العقلي» معنى الخير والفضيلة، بعكس الجاهل فاعل الشر والرذيلة. ومن ذلك أيضاً أن العاقل هو الذي «يتقيد بالذوق والعرف العام أو بإحكام القيم المقبولة في زمانه ويرادفه المعتدل والمتزن»^(٢).

لكن ما يهمننا من مصطلح العقل هنا هو دلالاته الفلسفية، وبالتالي طبيعة محتواه المعرفي، أن المعنى الأكثر شيوعاً «للعقلانية» كاصطلاح فلسفي، هو أنها تعتبر العقل الإنساني مصدراً رئيساً وناقداً نهائياً للمعرفة. وعلى ذلك، فإن على العقل الإنساني أن لا يقبل أية معرفة ميتافيزيقية أو حسية دون التحقق من صحتها ومطابقتها للواقع وبالتالي للحقيقة الموضوعية^(٣). وهذا يعني بشكل أساسي «أن العقل قادر على الإحاطة بكل شيء دون عون خارجي يأتيه من الدين أو القلب أو الغريزة». وهنا تتواجه العقلانية بشكل تام مع المذهب الإيماني الذي يعتبر من جهته «أن العقل لا يكشف عن الحقيقة وإنما يكشف عنها الوحي والإلهام»^(٤).

وعند بعض علماء الدين، تعني العقلانية «أن العقائد الإيمانية مطابقة لأحكام العقل»، ولهذه العقلانية ثلاثة أوجه: الوجه الأول هو القول «إن العقل شرط ضروري وكاف لمعرفة الحقائق الدينية»، والثاني هو «الأعراض عن جميع العقائد التي لا يمكن إثباتها بالمبادئ العقلية»، أما الوجه الثالث فهو «الدفاع عن العقائد الإيمانية بعد فرضها صحيحة من الشرع من حيث يمكن أن يستدل عليها بالأدلة العقلية»^(٥).

(١) صليبا، جميل: المعجم الفلسفي، دار الكتاب اللبناني، بيروت (١٩٧٣) (جزآن) ج ٢، ص ٨٤.

(٢) م. ن، ج ٢، ص ٩٠.

(٣) "Rationalism" Encyclopedia Britannica, Eleventh Edition, vol xx11, p.916-917

(٤) م. ن، ص ص ٩١٦ - ٩١٧.

(٥) صليبا، المعجم الفلسفي، ج ٢، ص ٩١. نقلاً عن مقدّمة ابن خلدون: دار الكتاب اللبناني، بيروت (لا، ت)، ص ٧٣٦.

لا شكَّ أنَّ هناك اختلافًا واضحًا بين مفهوم العقل عند «العلميين»، الذين يعني العقل عندهم العلم أي المعرفة الناتجة عن التجربة الموضوعية، وبين العقل عند الدينيين الذين يسخر العقل عندهم للدفاع عن العقائد الإيمانية الميتافيزيقية، وبالتالي يتعد العقل هنا كثيرًا أو قليلاً عن المفهوم العلمي.

إذًا، فما نقصده من جدليّة العلم والدين هنا، هو هذه العلاقة القائمة بين مفهومين متناقضين عملياً، وبرأينا فإنَّ تقدّم العلم يتم على حساب الفكر الديني - الذي بدأ يتضاءل تأثيره تدريجياً مع تقدّم الاختراعات العلمية، وزيادة سيطرة الإنسان على العالم عبر اكتشافه وتسخير إمكاناته لأجل خدمته - الذي كان يجيب على أسئلة الإنسان المتعدّدة، بسبب ضعف المعرفة العلمية لدى الإنسان القديم.

كان تقدّم الأوروبين كبيراً جداً في ميدان الاختراعات العلمية، وكان مبدأً هذه الاختراعات هو العقل الإنساني وجهد الإنسان وتجاربه. وحين بدأ المفكّرون العرب يطرحون إشكالية التخلّف والتقدّم، اكتشفوا أنَّ تقدّم أوروبا الاقتصادي والعسكري راجع بشكل أساسي إلى العلم ومنجزاته، فأكدوا بدورهم على «أنَّ العقل الإنساني هو السبيل الوحيد إلى التقدّم العلمي والاقتصادي، وإلى ما يترتّب عليهما من تقدّم سياسي وحضاري، ولكن اختلفت مظاهر الصراع في إيمانهم بالعقلانية طريقاً إلى المعرفة»^(١).

وكان من الطبيعي حين طرحت مسألة الاستعارة عن الغرب أن تطرح حدود هذه الاستعارة، ذلك أنَّ حضارة الغرب العلمية، تختلف إلى حد بعيد عن موروثنا الحضاري الإسلامي، لذلك فحين طرح المفكّرون العرب ضرورة الاستعارة عن الغرب طرحوا أيضاً حدود هذه الاستعارة، والمرتبطة بشكل أو بآخر بالعلاقة بين الإسلام والحضارة الأوروبية العلمية أي العلاقة بين الدين والعلم.

حين أكّد الطهطاوي والتونسي في القرن الماضي ضرورة الاستعارة عن أوروبا، انتقدا بشكل واضح النزعة العلمية الأوروبية التي أدّت إلى الإلحاد، لذلك نصحا المسلمين باستعارة العلوم الأوروبية فقط مع الاحتفاظ بالفكر الديني الإسلامي فوضعا للعلم ميدان الدنيا وللدين ميدان الآخرة^(٢). كانت كتابات الطهطاوي والتونسي نموذجاً سار عليه العديد من المفكّرين المسلمين الذين أقاموا نوعاً معيناً من التعايش بين العلم والدين، وفي غالب الأحيان وضعوا لكلّ منهما ميدانه الخاص به، ذلك ما نلمحه في كتابات الأفغاني وعبد ورضا وغيرهم.

(١) يارد، نازك سابا: «الرحالون العرب وحضارة الغرب»: ص. ٤٣٠.

(٢) م. ن، ص. ١٤٧ - ١٥١.

ومقابل هذه الفئة الغالبة من المفكرين العرب نجد فئة أخرى، قليلة، تخلت عن المفاهيم الدينية واتجهت اتجاهًا كاملاً نحو العلم ومنجزاته وقيمه، وآثرت أن تتخذ مقياساً عاماً على كلِّ الأمور، ومن هؤلاء نجد شبلي الشميل وجرجي زيدان اللذان أكداً أنَّ العلوم الطبيعية وحدها تعلم الإنسان حقيقة هذا الوجود، لا فيما يتعلّق بالظواهر الطبيعية والنبات والحيوان الإنسان فقط، بل فيها يرتبط بنواميس عقله وأخلاقه أيضاً، كما رفض زيدان تعليل الأديان لظواهر الطبيعة. أمّا الشميل فكان أكثر تطوراً نحو المادّية^(١).

أمّا بالنسبة لأرسلان، فإننا نلاحظ لديه هنا - مثلما لاحظنا في موافقه السابقة - اقتراباً شديداً من موقف عبده ورضا، ولا عجب إذ إنَّ أرسلان كان يعتبر نفسه تلميذاً لعبده وصديقاً مقرباً جداً من رضا. وقد حصل أرسلان ثقافة إسلامية وقسطاً غير كبير من الثقافة العلمية في مدارس بيروت، لكنه لم يتابع التحصيل في أي معهد عال، فتثقافته عبارة عن تحصيل ذاتي استمر معه حتى وفاته، وقد اصطبغت ثقافته مثلما اصطبغت مفاهيمه السياسية والاجتماعية والتربوية والأخلاقية إلخ بالإسلام إلى درجة كبيرة جداً.

أكد أرسلان كغالبية المفكرين العرب على أنه لا تناقض بين الدين والعلم، معتبراً بأنَّ الإسلام "دين العقل يذهب مع العقل كيف سار"^(٢). وهذا يعني أنه دين الماضي والحاضر والمستقبل، فمهما اختلفت مفاهيم البشر للأديان مستقبلاً فإنَّ خلافهم حولها لن "يتجاوز جوهر العقيدة الأصلي، لأنَّ جوهر العقيدة مبني على العقل البشري، لأنه ليس للمرء مذهب وراء العقل البشري، فهو أول الشرائع وآخرها وأقدمها وأحدثها"^(٣).

فمهما أوّل الشرع وُشرح وُفسر - يضيف أرسلان - فسيفقى مرتبطاً بالعقل البشري وراجعاً إليه، وذلك لأنَّ الدين والعقل وجهان مختلفان لعملة واحدة. إذن فهما يوصلان إلى الحقيقة نفسها "أنَّ الشرع والعقل مُتحدان وأنَّ أحدهما يصلح أن يكون مرادفاً للآخر"، لأنه لا يمكن للشرائع أن تأتي بما يستحيل في العقول، فما هو مناط الإيمان هو أيضاً مناط العقل، ولولا ذلك لهدمت الأديان نفسها بنفسها ولعطلت الوسيلة التي تُفهم بها^(٤). وإذا تناقض الدين والعلم في أي مجال فإنَّ الأولوية تكون للعلم وليس للدين. وفي هذا المجال يؤكّد أرسلان أنَّ الكثيرين من علماء السنّة، مع مغالاتهم الكبيرة في التقليد والمحافظة على النقل "ولكن مما لا شبهة فيه أنَّ مرجع

(١) م.ن، ص.ص ٢٩٢ - ٢٩٥.

(٢) أرسلان، شكيب: "الإسلام والحضارة العصرية" في مجلة الزهراء، مجلد ٢، (١٣٤٢ هـ) ص. ٤٤.

(٣) أرسلان، شكيب: الارتسامات اللطاف: ص. ٨٥.

(٤) م.ن، ص. ٨٥.

الإيمان عند الجميع هو العقل وهو مشرق الدين ومناطق اليقين. وبدون هذا الاعتماد على العقل لا يقوم إسلام، ولا يُعتدّ بإيمان. ذلك أنّ القرآن يناشد العقل من أوله إلى آخره ويحاكم إلى العقل، ويهيب بالخلق إلى التأمل والتفكير والنظر، أي أعمال العقل. «وقد رأينا كثيرين من الأئمة مثل حجّة الإسلام الغزالي وغيره ممن ليسوا بمعزّلة، يقولون: إذا تعارض العقل والنقل أوّل النقل حتّى يطابق العقل»^(١).

واعتبر أرسلان أنّ ما يظهر من تناقض بين العلم والدين لا يعود إلى الصحة والخطأ في مفاهيم كلّ منهما، وإنّما يعود إلى فهمنا الخاطئ لهما. فالعلم والدين لا يتصادمان «إلّا عند من لم يحسن فهم كلّ منهما»^(٢). إلّا أنّ أرسلان لا ينكر في الوقت نفسه وجود أفكار غير مقبولة عقلياً في الأديان، لكنّه يرى أنّ ذلك الحال يوجد في الأديان خلا الإسلام، الذي يخلو من كلّ ما يناقض العقل، وإذا وُجد فيه أي شيء من ذلك، فإنّه يُعدّ زهيداً جداً مقارنة بالأديان الأخرى^(٣). وموقف أرسلان هذا، ناتج عن أنّه يعتبر الأديان السماوية رسائل متتالية كان الإسلام أكملها وأفضلها وأرقاها، ذلك أنّ الإسلام دين العقل، ولذلك قيل أنّه خاتمة الشرائع، طالما أنّ العقل هو أول الشرائع وأقدمها وأحدثها «فالعقل مضمون في صلب الشرع، كما أنّ الشرع مضمون في صلب العقل، وبناء على هذا المبدأ قرّر الإسلام أنّه خاتمة الشرائع، وإنّه لا بدّ من أن يظهر على الدين كلّّه، كأنه يقول أنّ آخر ما يصل إليه الإنسان من الهدى، دليل العقل، وهذا الدليل هو الشرع بعينه لأنّ كلّ ما ناقض العقل هو (قول) مردود فيه، فلا عجب أن يكون الشرع المعقول هو الشرع الأخير»^(٤).

لكن ذلك كلّّه لا يعني أنّ القرآن هو كتاب علمي متخصص، بل إنّهُ في الأساس كتاب توحيد وتنزيه وتهذيب نفوس وتطهير أخلاق، ومع ذلك «فلم يرد فيه شيء يخالف قواعد العلم الحديث»^(٥). بل إنّ فيه آيات كثيرة تدهش الإنسان كونها جاءت بمعلومات وحقائق علمية لم تُعرف إلّا في عصور الحديث، أكان في علم الفلك أو علم تكوين الأرض أو غير ذلك. ويورد أرسلان عدداً من تلك الآيات^(٦). والقرآن يحوي كلّ المعرفة الميتافيزيقية، أمّا المعرفة العلمية فقد حوى منها بعض الأمور وترك القسم الباقي ليدركه ويبحث عنه العلماء وذلك في قول النبي

(١) أرسلان: حاضر العالم الإسلامي: ج ١، ص ٩٠، هامش ٢.

(٢) أرسلان، شكيب: «نهضة العرب العلمية في القرن الأخير» في مجلّة المجمع العلمي: دمشق، مجلّد رقم ١٥، ص ٤٣٦.

(٣) أرسلان، شكيب: «ما يقال عن الإسلام في أوروبا» في مجلّة المنار، مجلّد ٣٠، ص ٤١.

(٤) أرسلان، شكيب: الارتسامات اللطاف: ص ٨٥.

(٥) أرسلان: حاضر العالم الإسلامي: ج ٢، ص ٣٤٥.

(٦) م، ن، ص ٤٣٦.

مجمّد (صلعم) (اطلب العلم ولو في الصين)^(١). لكن المعرفة العلمية التي مجالها العام المادي المحسوس مهما تطوّرت وارتقت فإنّها لا يمكنها أن تقضي أو تستغني عن المعرفة الدينية، فلا «ينبغي أن يُظنَّ أنّ تقدّم المسلمين في المعارف ورقّيتهم في سلم المدنية في المستقبل ينتهيان بتناقض عدد حجّاج البيت الحرام»^(٢). فرغم ترقي الأوروبيين في المدنية وشيوع الفلسفة والفكر اللاديني بينهم، فإنّ زوار القدس وروما لا يزالون يزورونهما كلّ عام^(٣). فالدين ليس ضرورياً للبشر من الناحية الأخلاقية التهذيبية فقط بل إنّّه واجب من الجهة العقلية^(٤). فالعلم لا يقدر أن يطال مجال الدين، أو يقضي عليه، ما دام سر الكون النهائي لا يُبرح مغلقاً، وما دام الإنسان عاجزاً عن مكافحة الموت، فلا بدّ للناس من وجود الدين. أمّا دعوات الإلحاد التي انتشرت أو تنتشر في العالم فهي دعوات مؤقّته لها ظروفها. وبالتالي فإنّها تزول بزوالها، لأنها لا يمكنها أن تحلّ محل عقائد الأديان، أليس ذلك هو ما حصل في فرنسا بعد الثورة الفرنسية، لكنه عاد وانتهى وأعيد فتح الكنائس؟^(٥)

إذا يرى أرسلان، أنّ مجال الدين هو ما لا يقدر أن يُعطي العلم عنه جواباً. ويقع أرسلان في تناقض منطقي واضح، إذ كيف يمكن القول إنّ الشرع هو العقل بعينه. وإنّ جوهر الشرع مضمون في العقل والعكس صحيح، ثمّ القول إنّ الناس مهما ترقّوا في المعرفة العلمية لا يرحون محتاجين إلى الدين، إنّ ذلك يتناقض تماماً مع قول أرسلان بأنّ الناس تبقى محتاجة إلى الديانة طالما بقي الكون سرّاً مغلقاً أي طالما بقيت معرفتنا ناقصة وهنا يكمل الدين هذه المعرفة. وضمناً يعني أرسلان أنّ مجال المعرفة العلمية يتطوّر على حساب مجال المعرفة الدينية، وأنّ ما لا نعرفه علمياً نعرفه بواسطة الدين.

لكن أرسلان لا يرى أي تناقض بين قوله السابقين، ذلك لأنّه يعتبر أنّ حدود عمل العقل الإنساني محدودة، وأنّ الإنسان لا يمكنه أن يعرف علمياً كلّ الأشياء، لذلك - يضيف أرسلان - فلو تأمّل أهل العلم المادي قليلاً «لوجدوا أنفسهم عاجزين عاجزاً تاماً إزاء الأسرار الكونية، لا يحلّون منها مشكلاً إلّا وصلوا إلى سدّ واقف في وجههم، لا يقدرّون أن يجتازوه إلّا بعد التسليم أنّ هناك قوّة خارقة للعادة، وأنّ القول بوجودها أقرب إلى العقل وإلى العلم من هذه التمحلات

(١) أرسلان لماذا تأخّر المسلمون: ص. ١٣٦.

(٢) أرسلان، شكيب: الارتسامات اللطاف: ص. ٨٣.

(٣) م.ن، ص. ٨٣.

(٤) أرسلان، رشيد رضا وأخاء أربعين عاماً: ص. ٥٨٤.

(٥) أرسلان، شكيب: الارتسامات اللطاف: ص. ٨٤.

الواهية، التي يحاولون بها تعليل الحوادث كلها بالأسباب المادية. ويُلجئهم الأمر في أكثر الأحيان إلى تلمس الافتراضات المبنية من غير أساس^(١).

وهكذا كان وضع إرسالان للعلم ميدانياً، وللدين ميداناً آخرًا، معتبراً أنَّ العقل الإنساني قادر على إقامة هذا التوافق، لا يحيد عنه «إلاَّ من حُرِّم سلامة الحس الباطني وسُلب أداة الإدراك»^(٢). ومثل هؤلاء الذين لا يقدرّون أن يقيموا هذا التوافق، وهم بالإجمال من المثقفين ثقافة أوروبية مادية، وينكرون وجود شيء غير مادي، يجب على علماء المسلمين أن يقيموا الحجج العقلية، حتّى على الأمور التي كانت معدودة إلى اليوم من البديهيات، أنَّ ذلك «ضروري لمكافحة الشبهات التي هي من أصل أوروبي»^(٣). فكأنَّ إرسالان يدعو إلى إحياء علم الكلام مجددًا بعد إحساسه بأنَّ انتشار الثقافة العلمية المادية، يُشكّل خطرًا على الفكر الإيماني الديني. لكن إرسالان لا يدخل في مثل تلك الشروحات، إذ يبدو أنَّ ثقافته الدينية والعلمية لم تكن كافية ليدخل في مثل تلك النقاشات ويخرج بالدين منها رابحًا. ومن جهة أخرى، فإنَّ إرسالان في فصله بين مجالي العلم والدين، أفسح المجال أمام الإيمان بالغيب والخوارق والكرامات وهي أمور غير علمية وتندرج في المجال الديني، وقد أقر إرسالان بوجودها^(٤).

لقد أكّد إرسالان أفضلية الفكر الديني الإسلامي، مشدّدًا على أنَّ مصدر القرآن وحي إلهي^(٥). وقد نظّم القرآن علاقة الإنسان بالله، أكان لجهة الطقوس وطريق العبادة، أو لجهة مسألة الحرّية الفردية والإرادة الإلهية. لقد حدّد طريقة العبادة وأصولها، ذلك أنَّ العبادة، ليست مجرد علاقة قلبية بين العبد وربّه. بل إنَّ لها هيبه وثباتًا في طريقتها، لأنَّ عملية التغيير فيها قد تؤدّي على مرور الأيام إلى إلغائها نهائيًا. إذًا، فالإنسان غير قادر - برأي إرسالان - على تحديد الشكل والزمان والمكان الذي يعجبه في مسألة العبادة، بل إنَّ الله حدّد لها للبشر وهم ملزمون بها وذلك طبقًا للكتاب والسنة^(٦). أمّا بالنسبة للعلاقة بين الحرّية الفردية والإرادة الإلهية، فإنَّ إرسالان يرى أنَّ الإنسان حرّ ولكن حرّيته ليست مطلقة، بل إنَّها محدودة بحدود معرفته. والمعرفة الإنسانية نسبية إذ لا يمكن للإنسان أن يعرف كلَّ شيء. فأرسالان يؤكّد عجز العقل البشري «ليس كلَّ الأمر بيد (الإنسان) وأنَّ من الأقدار ما لا تدركه الأفكار». من جهة أخرى ينتقد إرسالان أولئك

(١) إرسالان، شكيب: «تقريظ أمير البيان شكيب أرسلان» في كتاب الوحي المحمدي: تأليف رشيد رضا، مطبعة المنار، القاهرة، (لا، ت) ص. ٣٣٣.

(٢) إرسالان: الارتسامات اللطاف...، ص. ٨٦.

(٣) إرسالان، «تقريظ أمير البيان...» في كتاب الوحي المحمدي: تأليف رشيد رضا، ص. ٣٣٣.

(٤) إرسالان: حاضر العالم الإسلامي: ج ٢، ص. ١٦٥، أيضًا الإهرام، تاريخ ١٠/٣/١٩٩٤، ص. ١.

(٥) إرسالان، «تقريظ أمير البيان...»، ص. ٣٣٣.

(٦) إرسالان: حاضر العالم الإسلامي: ج ٢، ص. ٣٧٠.

الذين يقولون بانتفاء الحرّية الفردية، وطغيان الإرادة الإلهية عبر مفهوم القضاء والقدر، معتبراً أنّ حقيقة ذلك في الإسلام هي أن يعقل الإنسان ويتوكّل. أمّا آيات القضاء والقدر في القرآن، فالمقصود بها "سبق علم الله بكل ما يقع، ولم يكن مقصوداً (بها) نفي الاختيار والتزهد في الكسب"^(١). فالإسلام مذهب وسط بين الجبر المطلق، والحرّية المطلقة، ذلك أن إفراط المرء في الاعتماد على نفسه، يوقعه في "البطر" إذا نجح وفي الجزع إذا فشل^(٢).

نستنتج مما سبق بالنسبة لموقف إرسالان من العلم والدين أنّ مفهوم العقل عند إرسالان هو مفهوم ديني وليس مفهوماً علمياً، وبالتالي فقد استعمل العقل للدفاع عن حقائق الإسلام المنزلة التي على العقل أن يتقبّلها. أمّا بفهمهما أو بتسليم ما لا يقدر على فهمه، لأنّ إرسالان رأى أنّ العقل الإنساني عاجز ولا يقدر على معرفة كلّ شيء. فكأننا نرى إرسالان عالماً من علماء الكلام في القرون الوسطى الإسلامية.

إنّ إرسالان لم يكن في موقفه هذا سوى معيد لأفكار محمّد عبده، إذ كانت العقلانية عنده ليست مفهوماً غريباً عن الإسلام، بل إنّها من جوهره، لكن هذه العقلانية ما كانت في الواقع سوى كلام نظري اقتضته ضرورة مواجهة التحدي الحضاري الأوروبي، فقد بقيت قيمة الحقيقة موجودة في الكتاب والسنة، أمّا المعرفة العلمية فلم تكن سوى وسيلة جزئية من وسائل التقدّم، فالميتافيزيقيا التي وضعها القرآن لا يمكن القبول إلاّ بها، وهي تشكّل قمة وجوهر المعرفة الحقيقية، إذ إنّ المعرفة العلمية ليست سوى وسيلة دنيوية لاكتساب القوّة المادية لأجل الدفاع عن الإسلام. أمّا طرح الكتاب العلميين باعتبار العلم والمنهج العلمي وسيلة للكشف عن العالم وإقامة المجتمع الإنساني على كافة المستويات، فقد كانت مسألة غريبة عن فكر إرسالان. إنّ أثر الدين في المجتمع سنراه واضحاً فيما يلي.

(١) إرسالان لماذا تأخّر المسلمون: ص. ١١٠ - ١١١.

(٢) م.ن، ص. ١١٠.

الاقتصاد والاجتماع

١- رأينا في فصل الاشتراكية كيف فنّد إرسالان الحجج ودافع عن بعض المبادئ الإسلامية، خصوصاً الزكاة، وكيف وضعها قبالة الأفكار الماركسية الاقتصادية، فقد كانت آراء إرسالان تلك محاولة إثبات وجود اشتراكية أفضل في الإسلام، لكننا هنا لن نعود إلى ذلك الموضوع بل سنبحث فكر إرسالان الاقتصادي بشكل عام.

نُعيد الذكر بداية، بأن إرسالان كان من العرب السابقين في ميدان الفكر الاقتصادي، إذ أكد أهمية استغلال العامل الاقتصادي في النهضة وجعله وسيلة يواجه بها العرب والمسلمون الدول الاستعمارية. هذا ما طرحه إرسالان باكراً في العام ١٩١٣، حيث أكد في بيانه إلى العرب، دور الحرب الاقتصادية التي يشنها الغرب على الشرق والتي تشكّل مدخلاً له للسيطرة السياسية والعسكرية^(١).

لقد حلّل إرسالان أهداف الاستعمار، ووصل إلى النتيجة الدقيقة في ذلك، وطرح بالمقابل الحلول الواجب اتباعها لسحب الغطاء من على طاولة الاستعمار الاقتصادية، والعمل على تحقيق الاستقلال الاقتصادي تدريجياً، فالمستعمرون يريدون نهب المواد الأولية لبلداننا وجعلها ميداناً لبيع منتجاتهم^(٢).

أمّا الحلول التي يضعها إرسالان في فكرة الاقتصادي فهي تتلخّص في عدّة نقاط أهمها: أن تكون أرزاق المسلمين وأموالهم للمسلمين، دون غيرهم، وذلك باللجوء إلى تقوية الصناعة الوطنية وعدم الاعتماد على الأجنبي. وفي ذلك يقول إرسالان أثناء الأزمة الاقتصادية عام ١٩٢٩، الأزمة الاقتصادية عامّة، وهي جديرة بأن (توقظنا وتحوّلنا) عن الصناعات الأجنبية إلى الصناعات الوطنية، يلزم دوام الحث على ذلك والوعظ في المساجد، جهاد القرش فعليكم به، كلّ قرش يخرج من يد الإسلام إلى يد غير الإسلام فقد ارتكب مخرجه الحرام، إلّا في الأمور التي لا مناص منها^(٣). ويضيف إرسالان، أن تقوية الصناعة الوطنية وجعل أموال المسلمين بين

(١) إرسالان، إلى العرب... ص. ٢٠.

(٢) م.ن، وكذلك راجع: إرسالان، شكيب، «رسالة إلى بنونه» في كتاب نضالنا القومي في الرسائل المتبادلة...: إعداد الطيب بنونه، مطبعة

أمل، طنجة، (١٩٨٠)، ص. ١٧٦.

(٣) إرسالان، «رسالة إلى بنونه»، المصدر السابق.

المسلمين يهدف إلى غرضين: أولهما محاربة فقر المسلمين، وثانيهما كساد بضائع المستعمرين. ويرى أرسلان أن المسألة ليست سهلة بل إنها مهمة شاقة وطويلة يلزمها جهود منمّمة وعمل مثابر^(١). ولكن لا مفر منها، بعد أن سُحبت كلّ الأسلحة من أيدينا وأصبحنا عاجزين سياسياً بسبب الاستعمار، ” فقد بقي اليهود والفرنجة يتمتّعون بخيرات بلاد الإسلام قروناً وحقباً دون مزاحم ولا مُراغم، ويستردون فيها أخلاف كلّ صنعة ويستوردون زناد كلّ مرفق، إلّا ما ليس له بال، حتّى ولو قدر ما ضاع على المسلمين في ظل هذا الوهم بالمليارات وعشرات المليارات لما كانت فيه مبالغة، وكأنّ المسلمين لم يوجدوا في الدنيا إلّا عملة أو أكرة يشتغلون بأيديهم ولا يشتغلون بعقولهم^(٢). ويعزوا أرسلان سبب عدم استغلال المسلمين لثرواتهم، ظنهم بأنه لا يخرج من أيديهم عمل ولا يصلحون لشيء وتوهمهم بأنهم لا يحسنون الجري في أي ميدان من ميادين الاقتصاد. ويتابع أرسلان قائلاً بيّنه حتّى ولو دعا أناس من المسلمين إلى تأسيس صناعة وطنية، لم يدخلها صاحب رأسمال مسلم إلّا إذا كانت إدارتها بيد إفرنجي أو يهودي، ولكن الواقع - يضيف أرسلان - يكذب أوهام هؤلاء فلقد قام أناس من المسلمين، وأسّسوا صناعات وطنية بدون معونة الأجانب ونجحوا في ذلك نجاحاً باهراً^(٣).

ويذكر أرسلان أسماء عدد من نوايغ الإسلام في حقل التجارة والصناعة، كطلعت باشا الذي أنشأ بنك مصر وعدداً من المعامل الإنتاجية البالغة الأهمية اقتصادياً، وكذلك أحمد حلمي باشا وعبد الحميد شومان لنشاطهما في المجال المصرفي في فلسطين، وذلك ليؤكّد على إمكانية قيام المسلمين بالأعمال الاقتصادية^(٤).

لقد كان أرسلان من أوائل المفكرين الذين جهدوا إلى بعث النهضة الاقتصادية ليس بالكلام فقط، بل بالعمل على ذلك أيضاً. ففي رسالة إلى الملك فيصل عام ١٩٣٢، يشرح للملك الوسائل الممكنة لتحقيق عملية تصنيع في العراق (مملكة فيصل) بالاستفادة من اكتشافات العالم اللبناني حسن كامل الصباح والذي برز كعالم في الكهرباءيات في تلك الفترة، وكان الغرب يستغل اختراعاته الهامة والعديدة، في وقت كان فيه بنو قومه احوج ما يكونوا إليه لتطوير بلادهم. ويقول أرسلان في رسالته الهامة تلك بأنّ القوّة هي الأساس المتين الذي يُبنى عليه التمدّن، وفي بلادنا العربية منابع عديدة للقوّة وأهمّها آبار النفط، فهذه الآبار التي نستفيد الآن

(١) م.ن، ص. ٢١٦.

(٢) أرسلان، شكيب، لماذا تأخّر المسلمون: ص. ١٤٨.

(٣) م.ن، ص. ١٤٩.

(٤) م.ن، ص. ١٥٠ - ١٥١.

من بيع نفطها الخام، ونأخذ ثمنها أموالاً، يمكننا الاستفادة منها بشكل أفضل إذا أقمنا المصانع الكهربائية، التي تعطي لنا القوة التي هي هدفنا، ذلك أن المال " ليس بالقوة بل وسيلة خيالية للتوصّل للقوة"^(١)، فإنه من الأوّل لنا كعرب أن نستفيد بالشكل الأفضل من خيرات بلادنا، فيجب أن نؤمن المصانع لصناعة المواد الحديثة التي تكون قدرة الحكومات وتجعل الغرب يحترم إرادتنا كصناعة الطائرات مثلاً، وأن نؤمن معاهد للبحث والاستقصاء العلمي التي يمكن بواسطتها العمل على تحويل الصحراء العربية إلى بلاد معمورة أهلة بالسكان، وذلك ممكن بالاستفادة من مبدأ تحويل الطاقة الشمسية إلى طاقة كهربائية والذي اكتشفه الصباح أيضاً^(٢).

ويضيف أرسلان في نفس الرسالة، أنه اتّفق مع علماء ألمان على إمكانية إنشاء مصانع متعدّدة الأغراض إذا توفّر القرار السياسي والمال، وهو ما كان يريد أخذ الموافقة عليه من الملك فيصل، ولكننا لا نعرف ماذا كان موقف هذا الأخير. لقد كان موقف أرسلان متفائلاً بإمكانية إحراز نهضة صناعية عربية معتبراً أن ذلك لا يؤدي فقط إلى لحاقنا بالأمة الراقية بل ربّما (أدى) إلى التفوّق عليها، وما عهدنا باليابان والولايات المتّحدة ببعيد^(٣). وعلى صعيد آخر فإنّ اهتمام أرسلان بالعامل الاقتصادي، دفعه إلى تبني المقاطعة الاقتصادية كوسيلة من وسائل الصراع مع أوروبا الاستعمارية، وهو في ذلك يستوحي التجربة الهندية على يد المهاتما غاندي. فمقاطعة الدولة التي تعتدي علينا هي إحدى وسائل الصراع معها طالما أنّ مواجهتها عسكرياً غير ممكنة راهناً^(٤).

وهكذا كان أرسلان في طرحه للموقف الاقتصادي جديلاً، أي أنه لم يطرح نظريات جامدة، بل إنّه طرح أموراً قابلة للتطبيق في الواقع إلى حد بعيد، فالتصنيع برأيه بحاجة إلى قرار سياسي وإمكانات مالية هذا مبدئياً، وبعد ذلك يعمل على تحقيق التطوير الصناعي، بوسائل مختلفة علنية أو سرّية شرعية أو غير شرعية، لأننا كدول متخلّفة ينبغي علينا استخدام كلّ الوسائل لأجل الوصول إلى هذه الغاية: الصناعة التي هي أساس قوّة الدولة الحديثة.

ومما لا شكّ فيه، أنّ وجهة نظر أرسلان الاقتصادية هذه متقدّمة جداً، فصحيح أنّ دول الاستعمار وهي دول متقدّمة علمياً وصناعياً لن تعطى العالم المتخلّف أسرار تقدّمها العلمي والصناعي، ولكن إذا وجد القرار الصريح لدى دولة متخلّفة بالرغبة في تحقيق التقدّم العلمي

(١) أرسلان، شكيب: "رسالة إلى الملك فيصل الأول" نشرت في مجلّة العروبة، (جزء ٥) نيسان ١٩٤٧ ص. ١٠٣ - ١٠٤.

(٢) م.ن، ص. ١٠٧ - ١٠٨.

(٣) م.ن، ص. ١٠٣.

(٤) أرسلان، شكيب: "رسالة إلى أكرم زعيتير" في مجلّة الفكر العربي: العدد ٢٥ ص. ٢٤٥.

والصناعي، وإذا وجدت العوامل المالية فعندها لا بدّ أن يفتح باب هذا التقدّم ولو ببطء ولو بجهود مضيئة، أليس هذا ما حصل فعلاً في عدد من الدول المتخلّفة؟ إنّ ذلك هو ما حاول إرسال تحقيقه عن طريق اتصالاته مع الملك فيصل، وربّما مع غيره من العرب.

٢- كان الميدان الاجتماعي والأخلاقي مجالاً للبحث، مثله مثل أي مجال آخر في آراء المفكرين العرب عصر النهضة. فكان موقف هؤلاء المفكرين متنوّعاً ومختلفاً، ومع ذلك فمن الممكن أن نحصر مواقفهم ضمن ثلاثة تيارات رئيسية:

التيار الأول هو التيار السلفي الجامد الذي وقف موقفاً سلبياً من القيم الحضارية الغربية رافضاً أي استعارة منها، معتبراً أنّ ذلك يتعارض مع الإسلام كما فهموه، وقد أدّى جمود هؤلاء مع مرور الزمن إلى زيادة المسافة الفاصلة بين آرائهم وأرضية الواقع الذي يطرح ضرورة التطوير.

والتيار الثاني يقف مقابل التيار الأول، وسمّي تغريبياً، لأنه دعا إلى نبذ كلّ ما هو شرقي وإسلامي موروث، لأنه غير لازم لنا في عصر العلم والتكنولوجيا. وقد ازدهر هذا التيار في مصر خصوصاً في فترة الاحتلال الإنكليزي لها، على يد عدد من المفكرين العلميين كشلي الشميل وسلامة موسى وأحمد لطفي السيّد وطه حسين وغيرهم. كما وجد هذا التيار محاولة تحقيق فعلية لأرائه قامت بها دولة شرقية إسلامية عنيت بها تركية الكمالية، التي شرعت بعد الحرب العالمية الأولى في تطبيق سياسة تغريبية شاملة لكلّ نواحي الحياة التركية، ولقيت أصداء واسعة في العالم الإسلامي بين مؤيد ومعارض.

أمّا التيار الثالث فهو الذي وقف في منزلة بين التيارين السابقين، محاولاً إقامة عملية توفيق وانتقاء وصياغة قالب توليفي بين قيم الحضارة الأوروبية وحضارتنا الإسلامية، وذلك بغية الاستفادة من منجزات الغرب، في نفس الوقت الذي نحافظ فيه على مورثنا وخصائصنا الحضارية. ومن هذه الفئة نجد أسماء بارزة كرشيد رضا ومحّب الدين الخطيب ومحمّد كرد علي وغيرهم^(١).

ولقد أجمع غالبية المفكرين العرب على تبيان الأثر الكبير للاخلاق في تخلّف الشرق وانحطاطه، وبالتالي في نهضة الغرب ورقيه، فبيّنوا أنّ الأخلاق الفاضلة أساس رقي الوطن وقوته، ولذلك ينبغي أن يتحلّى بها الشعب والحكام على السواء. وقد أعجب المفكرون العرب بنشاط الغربيين ودأبهم، ومعرفتهم الواجب وحفظهم النظام وتواضعهم وعملهم في سبيل المصلحة

(١) جدعان، فهمي: أسس التقدّم : ص ٣٢٤ - ٣٢٦.

العامة واتكالمهم على أنفسهم، فيما استنكر بعض هؤلاء المفكرين ما في الغرب من روحية مادية وعادات وقيم فاسدة تخالف الآداب الشريفة المألوفة، لعل أهمها السكر والقمار والتحلل الأخلاقي للعلاقات بين الجنسين^(١).

لقد ربط غالبية المفكرين العرب بين الاجتماعي والأخلاقي ومع أنهم أعطوا للأخلاق الشخصية أهمية كبرى، لكنهم اعتقدوا أن هذه الأخلاق لا يمكن أن تتحقق بمعزل عن الهيئة الاجتماعية، كما أنهم جعلوا هذه الأخلاق شرطاً لازماً لكل حياة اجتماعية ناجحة ومتقدمة، فربطوا بين الأخلاق وبين التقدم الاجتماعي. ولعل هذا الربط بين الشخصي والاجتماعي أو الأخلاقي والاجتماعي، هو الذي حال دون وقوع التفكير الأخلاقي لدى هؤلاء المفكرين في الإطار الأخلاقي النظري المجرد. وعلى صعيد آخر فإن الفكر الأخلاقي العربي الحديث تميز بطابعين مترافقين: الأول سلبي، يهدف إلى هدم القيم الأخلاقية التي تمثلت بأنها مضرّة ومعيقة للتطور والنهضة، والثاني إيجابي، يهدف إلى بناء قيم تمثلت بأنها نافعة وضرورية لإحراز الفلاح والتقدم. وقد شددت كتابات العديد من رجال النهضة، على ضرورة استبدال القيم السلبية بقيم إيجابية. وفي حين يعتبر قاسم أمين هو أكثر من ركّز على خطورة القيم السلبية، يعتبر الشيخ عبد القادر المغربي بالمقابل أكثر من ركّز على أهمية نشر القيم الإيجابية البنائية^(٢).

بالنسبة لأرسلان فإن كتاباته الاجتماعية - الأخلاقية تعود إلى مرحلة ما بين الحربين العالميتين، حيث كانت البلاد العربية - الإسلامية خاضعة للاستعمار الأوروبي المباشر، وكانت صعوبات النهضة والتحرر والوحدة كثيرة. فاتخذ العديد من المفكرين الإسلاميين، من الإسلام وسيلة للنهضة والارتقاء، وكان خير مثال على هذا الموقف الشيخ عبد الحميد ابن باديس الجزائري، الذي سار على خطى محمد عبده ورشيد رضا، اللذين ارتكزا في الإصلاح والنهضة على أساس التربية والتعليم. فطرح ابن باديس الإصلاح انطلاقاً من الذات واستناداً إلى أنه لا يغيّر الله ما يقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم^(٣). وعند أرسلان، يلعب الفكر الأخلاقي دوراً بالغ الأهمية في النهضة والانحطاط، إذ عندما عالج أرسلان أسباب تخلف المسلمين ركّز كثيراً على دور العلل الأخلاقية في هذا التخلف، والتي يعتبرها أمراضاً اجتماعية سارية في جسم الإسلام، وأن من الضروري العمل على إلغائها، لأن النهضة لا يمكن أن تتم في بيئة أخلاقية غير ملائمة، لا بل إنها فاسدة. ثم يبحث أرسلان في هذه الأمراض الأخلاقية، فيراها في خمول المسلمين

(١) يارد، نازك سابا: «الرحالون العرب وحضارة الغرب»: ص ص. ٢٢٨ - ٢٣٠.

(٢) جدعان، فهمي: أسس التقدم.. ص ص. ٤٣٠ - ٤٣١.

(٣) الطالبي، عمار، ابن باديس حياته وآثاره: إعداد وتصنيف عمار الطالبي، جزآن، (لا ن)، الجزائر، (١٩٦٨) مجلد ١، ص ص. ١٣ - ٣٥.

وكسلهم، وقصورهم عن العمل والإقدام والتضحية، والتضحية بالمال وبالأنفس. فالمسلمون أشبه بالجسم الكبير المنفصل الأجزاء تطغى عليه نزعة الفردية الأنانية اللامبالية، والكسل المتفاقم^(١). ثمَّ أنَّ هناك أمراضاً أخرى تكمن في خيانتهم لبعضهم، وتعاونهم مع الأجنبي لأجل مصالح آتية ضيقة، فهم يتنكرون لإخوانهم في الدين، ويعملون ضدَّهم. أنَّ هذا الحال هو ما حدث في بلدان إسلامية عديدة: في الجزائر وفلسطين والمغرب وغيرها^(٢). ويضيف أرسلان إلى ذلك أمراضاً اجتماعية أخرى منها: انتشار الجهل والعلم الناقص بينهم، وفساد أخلاق الحكّام والأمرء، واتباعهم شهواتهم على حساب مصلحة الأمة، وتزلف فئات كبيرة من العلماء إلى هؤلاء الحكّام، مع أنَّ دورهم الشرعي يكمن في ضرورة تقويمهم اعوجاج الحكّامين^(٣). كما أنَّ المسلمين جنبا يخافون حمى المواجهات مع الأعداء، فأصبحوا مع مرور الوقت وتوالي الهزائم عليهم يائسين من إمكانية أي نهوض ومواجهة ضدَّ الاستعمار^(٤).

إنَّ هذه الأمراض الأخلاقية العاملة فعلها في المسلمين رأى أرسلان وجوب إغائها، وذلك لا يكون بتقليد قيم أوروبا، بل بالعودة إلى الموروث، وعهد الخلفاء الراشدين، حيث كان القرآن نافذاً قولاً وفعلاً. وهكذا، استمر أرسلان في خطته المتكاملة، التي تؤكِّد أنَّ القرآن كان سبب نهضة المسلمين الماضية وهو سيكون - لا شيء غيره - سبب نهضة المسلمين في المستقبل^(٥). ومع أنَّ أرسلان معجب جداً بوجود نزعات الارتقاء الإسلامي القديمة بين الأوروبيين، إلَّا أنه لا يرى وجوب أخذها عنهم، طالما أنها من صلب الإسلام وطالما أنه لا مفرَّ للمسلمين من النهوض إلَّا انطلاقاً من دينهم. ولا نجد لدى أرسلان تعليلاً لأسباب تخلق الأوروبيين بهذه الخلقية التي تجعلهم أقوىاء وسادة في العالم، مع أنَّ العديد من معاصريه قد حلَّلوا الخلقية الاجتماعية والسياسية التي تكمن وراء ذلك^(٦).

يؤكِّد أرسلان أهمية التحلِّي بالأخلاق القرآنية، لأنها لا تعود إلى أصل مادي كما في أوروبا، بل إنَّها تعود إلى أصل ديني إضافة إلى إثبات منفعتها العملية، وذلك ما يعطي تفوقاً للخلقية الإسلامية على خلقية أوروبا. ففي زمن توضَّح فيه سقوط بلاد الإسلام تحت أقدام الغزو الغربي، لا بدَّ للمسلمين من قيم روحية دينية تحفظ لهم ما بقي من قدرة على مواجهة أوروبا. وتجعلهم

(١) أرسلان لماذا تأخَّر المسلمون: ص ٤٧ - ٥٠.

(٢) م. ن، ص ٥٩.

(٣) م. ن، ص ٧٥ - ٧٦.

(٤) م. ن، ص ٧٧.

(٥) م. ن، ص ١٣٢ - ١٣٣.

(٦) يارد، نازك سابا: «الرجالون العرب...»: ص ٣٧٠.

مؤمنين بأن الغلبة لهم ولو بعد عدة سنوات، وأن ما هم فيه هو حالة مؤقتة لا بد أن تزول « وأنه وقع تمحيصاً للمسلمين بذنوبهم التي اقترفوها وتهاونهم بأوامر الله ونواهيه »^(١). إن ذلك يعطي المسلم الأمل، الذي هو أساس العمل. فاقتناع المسلم بانتصاره على أعدائه يعطيه الحافز على النهوض للسيادة في الأرض، أما الاعتقاد المادي فقط بإمكانية النهوض فهو خاسر برأي أرسلان لأن الوقائع المادية لا توحى بقرب نهوض الإسلام وسيادته في العالم، « بل لا يوجد شيء دالاً على إمكان تحققه »^(٢) فأخلاقية المقاومة والانتصار يعطيها الإسلام، لأن المسلم المعتقد بدينه يرى أن له الدنيا والآخرة، إذ إن الله وعد المسلمين بالنصر (وكان حقاً علينا نصر المؤمنين)، وبأن يجعل كلمته العليا إن عمل بمبادئ القرآن، أما من جهة الحياة الأخرى، فالمسلم واثق بأن دينه حق وأنه لا يُشرك بالله أحداً، وأنه إن فاته الكمال المادي لم يفته الكمال المعنوي. لذلك رأى أرسلان أنه لا يجب علينا قراءة تاريخ الشعوب، لأن ذلك لا يفيدنا درساً كثيراً، إذ إنه مع أن شعوباً كثيرة قد نهضت بعد سقوطها، ولكن التاريخ يرينا أيضاً أن شعوباً أخرى قد أيدت بعد سقوطها. وذلك طبعاً لا يصلح ليعطينا درساً شافياً في حتمية الانتصار مثلما يعطيه دين الإسلام الذي يعد فيه الله بنصرة أبنائه المؤمنين^(٣). أخلاق الإسلام تتجاوز ذلك أيضاً إذ تعلم المسلم المفاداة والجهاد في سبيل الله وإخوانه وأهله وعصبة المؤمنين، جهاداً يصل إلى درجة الموت والتضحية بالنفس^(٤)، فكان أرسلان لا يرى إمكانية تضحية الإنسان بنفسه في سبيل وطنه وشعبه إلا عن طريق الجهاد الديني، مع أنه يدرك جيداً أن قتال الأوروبيين للشرقيين، أو حتى بعضهم البعض لم يكن بدافع جهاد ديني. كما أن إحياء أخلاقية الإسلام - يضيف أرسلان - تفرض بالضرورة محاربة المسكرات والمقامرة والمخدرات التي يدخلها الغرب في كل منطقة يحتلها من العالم، وتصبح هذه الأمور وسيلة لإضعاف الشعوب المستعمرة واستمرار سقوطها، فالتحريم الديني للمسكرات والمخدرات هو أفضل من تحريمها عبر القوانين الوضعية^(٥).

وعلى صعيد آخر اعترف أرسلان بأن ضرورة العودة إلى أخلاقيات الإسلام واستيحاءها في النهضة، بعيداً عن أخلاقيات أوروبا المشابهة لها، يعني أيضاً احتفاظاً منا بمشخصاتنا وخصائصنا الذاتية التي تمنع ذوباننا في الأمم الغربية، فاعتبر أرسلان أن مواجهة الغرب لا تكون فقط بالسلاح دائماً، وإنما بالفكر الاجتماعي، الديني... إلخ أيضاً. لكن أرسلان رغم إعجابه

(١) أرسلان: «الديسيسة الأجنبية على الجامعة الإسلامية»، في جريدة الجامعة العربية، تاريخ ١٩٣١/٣/٤، ص.١.

(٢) م.ن، ص.١.

(٣) م.ن، ص.٢٠.

(٤) أرسلان: لماذا تأخر المسلمون...: ص ص ٧٣ - ٧٤.

(٥) أرسلان: «الديسيسة الأجنبية...»، في جريدة الجامعة العربية، تاريخ ١٩٣١/٣/٤، ص.٢٠.

بقيم الأوروبيين التي رآها ماثلة بشكل أفضل في الإسلام، لم يحجب عنه رؤية سيئات ونقائص حضارة أوروبا. فأوروبا صاحبة مبادئ الحرّية والمساواة والديمقراطية أبانت إثناء الحرب العالمية الأولى وقبلها وبعدها، داخل أوروبا وخارجها عن وحشيتها وبربريتها وتعصّبها العرقي والديني. ويذكرنا إرسالان بمظالم الأوروبيين ضدّ بعضهم في الحرب العالمية الأولى، وضدّ الدول المستعمرة في الجزائر وليبيا وفلسطين وسوريا والعراق وغيرها، مما أعطى إرسالان سلاحاً يؤكّد فيه بطلان دعوى أوروبا القائلة بأنّ الغرب آت إلى الشرق لتمدينه وتطويره وإعلاء شأنه، وحقّة أفاد منها إرسالان في تشديده على ضرورة الحفاظ على الموروث وتطويره بدل تقليد حضارة أوروبا^(١).

وهكذا تبدّت حضارة أوروبا المتمدّنة لأرسالان، ليس على أنها المثال الكامل الذي لا يشوبه نقص، ويجب علينا أخذه كما هو، مستنداً على براهين واقعية. إذ إنّ مشاكل أوروبا الاقتصادية والاجتماعية التي تفاقمت فيها بعد الحرب العالمية الأولى، والتي عايشها إرسالان جيداً كونه أقام في أوروبا في فترة ما بين الحربين العالميتين، كلّ ذلك يدل على نقائص الحضارة الأوروبية وبالتالي عدم صلاحيتها كمثال كامل يُحتذى. وعلى صعيد آخر تبين لأرسالان، أنّ أوروبا في الداخل تتبنّى سياسة لا دينية (علمانية)، بينما تدعم في الخارج حركات التبشير الواسعة التي غزت آسيا وإفريقيا بقصد نشر الدين المسيحي فيها. ويستنتج إرسالان أنّ أوروبا تستخدم كلّ شيء لأجل مصالحها المادية، وهذا يدل على ضحالتها ولا إنسانيتها ولا أخلاقيتها، وبالتالي على أنها ليست المثال الأعلى^(٢).

وفي الواقع فإنّ إرسالان لم يكن الوحيد الذي كان له مثل هذا الفهم لقيم أوروبا، فلقد أحس العديد من المفكرين العرب في مرحلة ما بين الحربين العالميتين، بإفلاس الغرب الأخلاقي، بعد أن رأوا التناقض بين المثل الإنسانية التي ادعاهما، ولا مبالاته بها إثناء الحرب العالمية الأولى وبعدها، كما اتّضح من الدسائس السياسية التي كان العراق وسوريا ومصر ولبنان وفلسطين ضحية لها، كما هال العرب استعمال الغرب للاختراعات العلمية في سبيل القتل والتدمير الواسعين. كما شاهد العرب عن كثب مآسي الاختلال الاقتصادي الذي أدى إلى الأزمات الاقتصادية والمظاهرات، ونجاح الاشتراكية والفاشية والنازية في بعض البلدان الأوروبية. كلّ هذه الأمور وضح للعديد من المفكرين العرب ما في حضارة أوروبا من نقص واضطراب وقلق، فغدّى فيهم شكوكاً في تلك الحضارة وقيمها الأخلاقية. لكن هؤلاء المفكرين أدركوا أيضاً استمرار تقدّم حضارة أوروبا في فنونها وعلومها وصناعاتها، وأنّ من المستحيل أن يرفضها أو

(١) إرسالان: لماذا تأخر المسلمون...: ص ص. ٧٤ - ٧٦.

(٢) م.ن، ص ص. ٧١ - ٧٤.

يقاومها الشرق، فنجمت عند هؤلاء المفكرين العرب مشكلة معقدة وهي: كيف يبنون مجتمعاً شرقياً مستقراً نشيطاً قوياً متجانساً من غير أن يفقد هويته، ومن غير تشويه الشوائب التي رأوها قد أضعفت كلاً من المجتمع الغربي، والشرقي الذي تبنت مظاهر الحضارة الأوروبية؟^(١).

وبالمقابل، إذ دعا أرسلان إلى إحياء خلقية الدين الإسلامي التي كانت سبب نهضة المسلمين القديمة، لم يرَ في الإسلام شيئاً من مفاصد حضارة أوروبا، لذا كان المثال الحضاري يكمن في الماضي، في إسلام الخلفاء الراشدين. أمّا الإسلام اليوم فهو يعاني من الأمراض، وأمّا قيم أوروبا فلا نحتاجها إذ نجدها بشكل أفضل في إسلام العصر الأول للدعوة.

وفي مواجهة التيار التغريبي كطه حسين ولطفي السيد ويشكل أخص التيار الذي نادى به قيادة تركيا بعيد الحرب العالمية الأولى تحت زعامة مصطفى كمال. هذا التيار الذي دعا إلى نبذ كلّ ما هو شرقي في العادات والتقاليد والمفاهيم والملبس والمشرب إلخ. واستبداله بكل ما هو غربي أوروبي، فاعتبر هؤلاء أنّ حضارة أوروبا كل لا ينفصل، ولذا علينا أن نأخذها بأصبارها، فبدأ الأتراك بتطبيق العادات والتقاليد الأوروبية إن لجهة الملبس أو إباحة العلاقات الجنسية بين الجنسين، وغير ذلك من مظاهر التحلل من القيم والآداب الشرقية السائدة آنذاك^(٢).

وانطلاقاً من مفهوم الانتقائية، دعا أرسلان إلى طرح مفهوم الاستعارة في العادات والتقاليد، ولكن نلاحظ أنّ أرسلان لم يقبل باستعارة شيء، فأوروبا هذه التي نراها أقوى منا و"أرقى منا في الكيمياء والطبيعات"، ليست أحسن منا في الأخلاقيات والآداب. فمع أنّ الشريعة الإسلامية تقبل التطوير والانفتاح ومجارات روح العصر "وتلقي العلوم والفنون والأخذ بأسباب القوة والمجد... إلّا إنّها أشد الأنظمة على الفجور والبغاء والاستهتار وفي تقييد الحرية بقيود الآداب، إذ ليس فيما يسميه بعض المتغربين من الشرقيين مدنيّة وضرورة اجتماعية شيء من التمدن، ولا من الضرورة، وإنّما هي مدنية شهوات، ومعافسة أبدان، يدعو إليها بأسم المدنيّة العصرية بغيان الإباحة وأعداء النظام"^(٣).

واستنكر أرسلان بشدّة، وعبر كتابات عديدة في الجرائد والمجلات المصرية بشكل خاص، عملية التقليد الكاملة التي يقوم بها وينقذها فعلياً قادة تركيا الكمالية، ورأى فيهم خطراً بالغاً يهدّد بالانتشار إلى العالم الإسلامي المجاور^(٤).

(١) يارد، نازك سابا: «الرحالون العرب...»: ص ٣٦٧ - ٣٦٨.

(٢) أرسلان: «الإسلام والحضارة الغربية» في مجلّة الزهراء: مجلد ٢، (١٣٤٤ هـ) ص ٤٤ - ٤٥.

(٣) م.ن، ص ٤٤ - ٤٥.

(٤) راجع بهذا الصدد أعداد جريدة الشورى بتاريخ ٣٠ ذو القعدة ١٣٤٤، و ٢٨ ذو الحجة ١٣٤٤، و ٢٥ صفر ١٣٤٥، مثلاً.

اعتبر أرسلان، من ثمَّ، أنَّ التغريب خارج عن المدار الصحيح للتوجّه الحضاري، كما أنَّ الجمود الحضاري غير ممكن. لذا أكّد أنَّ ثقافة العرب المقبلة ستكون آخذة من التجدّد بأوفى نصيب لكن مع الاحتفاظ التام بالطابع العربي، وهذا أشبه بما سبق للثقافة العربية في زمن بني العباس، وفي زمن بني أمية في الأندلس، حينما نقل العرب حكمة اليونان إلى لغتهم واطلعوا على علوم فارس والهند، فجعلوا من هذه الثقافات الثلاث ومن الثقافة العربية الأصلية ثقافة جديدة عالية، كانت أرقى ثقافة في القرون الوسطى^(١)، لكنها كانت ثقافة عربية بكل المعاني، أنَّ ذلك هو ما يجب أن يتكرّر اليوم، فعلى العرب أن يختاروا من كلّ شيء أحسنه مع بقاء الصبغة العربية التامة غير المغارقة للعرب^(٢). إنَّ إمكانية هذا العمل التوفيقي واردة بالتأكيد، وليست صعبة أو مستحيلة، فالمثال التاريخي القديم قدّمه الأجداد العرب، والمثال الحديث رآه أرسلان في التجربة اليابانية، إذ اقتبس اليابانيون جميع علوم الأوروبيين، ولم يغب عنهم منها شيء ولا فاتهم من صناعات أوروبا دقيق ولا جليل، ومع ذلك بقوا يابانيين أصلاء في لغتهم وأدبهم وطربهم وطعامهم وشرابهم وجميع مناحي حياتهم، فعلى العرب أن يقلّدوا أمة اليابان التي هي متمسكة بالقديم وآخذة بالجديد في وقت واحد^(٣).

إذاً لم يرَ أرسلان أي تناقض بين الاستعارة في العلوم والفنون والصناعات، وبين الحفاظ على القديم في العادات والتقاليد والأخلاقيات والآداب، ولم يرَ أرسلان كغيره من الانتقائيين، أنَّ هناك ارتباطاً بين التطوّر العلمي والتكنولوجي والسياسي إلخ في الغرب وبين عاداته وتقاليده وقيمه وأفكاره^(٤). فاعتبر أنَّ العلم ومنجزاته عبارة عن مؤسّسات وصناعات وفنون ووسائل مادية، وليس موقفاً عقلياً متكاملًا^(٥).

لكننا، إذا حاولنا تحليل مقولة أرسلان، محمل التحليل المنطقي، نلاحظ أنَّ أرسلان رفض مفهوم الانقلاب الثوري والتغيّر المفاجيء، وفضّل مبدأ التدريجية في التغيّر، وذلك لأنه طرح مفهوم التغيّر الاجتماعي للعرب في العصر الحاضر، مثلما تمّ لهم في عصر بني أمية وبني العباس. فإذا بحثنا عما استعاره العرب المسلمون القادمون من البادية عن الروم والفرس وبقية الشعوب المجاورة للجزيرة العربية، وكيف شكّل هؤلاء العرب هذه الاستعارة ضمن روحية الإسلام، فإننا نرى مبدأ الاستعارة التدريجية أي أنهم استعاروا أولاً العلوم والصناعات والحرف

(١) أرسلان: النهضة العربية في العصر الحاضر: ص. ٣٩.

(٢) م.ن، ص. ٤٠.

(٣) م.ن، ص. ٤٠.

(٤) يارد، نازك سابا: «الرحالون العرب...»: ص. ٣٦٨.

(٥) شرابي: المثقّفون العرب والغرب: ص. ٥٥.

وطرق تنظيم الجيش والمالية وغيرها، أمّا الاستعارة في المجال الفلسفي والأدبي والتقاليد والعادات والقيم فقد تأخر إلى فترة لاحقة. إذ، كان هناك تدريجية وأولويات، ضرورات وكماليات، حتّى نشأت حضارة عالمية جديدة عنيت بها الحضارة العربية - الإسلامية. فإذا كان ذلك هو ما قصده أرسلان، لأدركنا أنّ موقفه لجهة حدود الاستعارة موقف مؤقت، وليس موقفاً جامداً أو ثابتاً، وإنّما نابع من تحليله للظروف التاريخية التي كان يعيشها المسلمون في أيامه، فإذا صح هذا التحليل، يكون أرسلان قد نظر نظرة واقعية وعلمية. لكن أرسلان لم يقل ذلك صراحة، وإنّما كانت حجته أنّ في كلّ أمة ميل طبيعي للاحتفاظ بما لديها من مقومات وخصائص وصفات خاصة بها. فما من شعب يرغب أن يذوب في شعب آخر، طوعاً أو قهراً. ويذكر لنا أرسلان في هذا المجال أمثلة عن شعوب عديدة في العالم تعرّضت لمحاولات المحو والنفي لأجل دمجها في شعوب أخرى، فحافظت على مشخصاتها وخصائصها الذاتية، فالإيرلنديون يأبون أن يصيروا إنكليزاً، والبريتون والباشكنس يأبون أن يصيروا فرنسيين، والليتوانيون والاستوانيون يرفضون أن يصيروا روساً، والصربيون رفضوا أن يصيروا أتراكاً. هذا فضلاً عن اليابانيين الذين رأهم أرسلان مثلاً شرقياً بارزاً. بعد ذلك يتساءل أرسلان: لماذا ياترى، كلّ هذه الأقوام تعتصم بدينها ومقومات ملتتها ومشخصاتها الموروثة؟ ويجب، لأنه يوجد "في كلّ أمة ميلاً طبيعياً للاحتفاظ بمقوماتها ومشخصاتها من لغة وعقيدة وعادة وطعام وشراب وسكن غير ذلك، إلا ما ثبت ضرره"^(١) ولم يكن أرسلان وحده في هذا الموقف، بل شاركه فيه العديد من المفكرين العرب في مرحلة ما بين الحربين العالميتين، إذ شعر هؤلاء بالخوف على الحضارة والهوية العربيتين اللتين أحسوا بأنهما مهددتان بالزوال أكثر من أي وقت سابق، فعبر محمد كرد علي عن ذلك بالقول "لا تستطيع أمة أن تقطع الصلة بينها وبين ماضيها، خصوصاً إذا كانت ذات غابر عظيم كغابر الأمة العربية قام على أساس متين وتقاليد جميلة، ومقدّسات متسلسلة، ونحن لا نرقى بدون القديم، والأخذ من نافع الحديث، فواجب العقلاء أن يفكروا في أقرب الطرق الموصلة إلى هذه الغاية"^(٢). أو قوله في مكان آخر "اشتهرت إنكلترا بأنها بلد التقليد... وهكذا شأن الأمة العظيمة تشدّد في تقاليدها، وتستنكف في الغالب عن قبول كلّ جديد إلا ما ثبت لها ينقضه... فقد قيل: القوّة الحقيقية في كلّ مملكة ما عرفت به من الأخلاق الطبيعية، وتقليد الأجانب، على أي صورة كانت، عار على الوطنية"^(٣). وفي الجزائر نجد الشيخ عبد الحميد ابن باديس، يكتب في نفس الإطار تحت ظلال الاستعمار الفرنسي لبلاده ومحاولات الاستعمار الدائبة لفرنسة الجزائر على

(١) أرسلان لماذا تأخر المسلمون...: ص ٨٨ - ٨٩.

(٢) كرد علي، محمد: خطط الشام: م ٦، ص ١٧١.

(٣) كرد علي، محمد: غرائب الغرب: (جزآن) المكتبة الرحمانية، مصر، (١٩٢٣)، مجلد ٢، ص ٨٢.

كلّ المستويات. نرى ابن باريس يعود إلى الإسلام ويرفعه سلاحاً تربوياً اجتماعياً وسياسياً في وجه الاستعمار ويصوغ مع جمعية العلماء المسلمين الجزائريين أفكاراً أخلاقية اجتماعية مشابهة كثيراً لأفكار أرسلان، وتتابع خطوات عبده ورضا الإسلامية. فأكد ابن باديس ضرورة إصلاح أخلاقيات المسلم بالعودة إلى استيحاء زمن الإسلام الأول، فميز بين الإسلام الذاتي أي الأصيل الراشدي الروح، وبين الإسلام الوراثي أي التقليدي السائد المريض. فالإسلام الوراثي لا يمكن أن ينهض بالأمة المسلمة، بل على المسلمين العودة إلى الإسلام الذاتي^(١).

وما فعله أرسلان هو إعلانه، ضرورة تغيير الكثير من عاداتنا وخلقياتنا وتقاليدنا، وذلك بالعودة إلى صدر الإسلام الأول واستيحاء قيمته وأفكاره، ولا يكون أبداً بتقليد أوروبا فنحن في حاجة فقط إلى الإنجازات العلمية والصناعية والتكنولوجية من أوروبا. وفي كل الأحوال رفع أرسلان راية مواجهة الغرب، فكان الحفاظ على الذات إحدى هذه الوسائل، في زمن السقوط العربي والإسلامي تحت أقدام الاستعمار، ومنطلقاً لأجل إحراز التحرر المستقبلي.

ومن نفس المنطلقات ركّز أرسلان على دور التعليم الإسلامي، وأبدى تخوفاً كبيراً من التعليم في أوروبا. فقد كان التيار التغريبي والعلماني يلقي تأييداً واسعاً من خريجي معاهد أوروبا، ومدارس التبشير المنتشرة في بلاد المسلمين، وكلّ هؤلاء يعملون عن وعي أو غير وعي، على هدم الخصائص الاجتماعية الشرقية وإبدالها بتقاليد وقيم أوروبا. لذلك طرح أرسلان ضرورة التربية الإسلامية المترافقة مع التربية العلمية. وإذ أكد أرسلان أن التعليم في أوروبا «لازم، بل ضروري، ولا سيّما العلوم الطبيعية والميكانيك والاقتصاد والزراعة والتجارة وغيرها من العلوم»، ولكن ذلك لا يستلزم أبداً «أن ننسلخ عن عقائدنا وعاداتنا وأخلاقنا وأذواقنا ومشخصاتنا القومية ومقوماتنا الاجتماعية»^(٢) وإنّ ما يراه البعض من تناقض هو فهم خاطئ لحقيقة التطور الاجتماعي للشعوب. واستناداً إلى تجربة اليابان النهضوية، يتساءل أرسلان «لماذا نحن وحدنا الذين إذا حصلنا العلم في أوروبا وجب أن نرتدي جميع أثواب مدنيّة أوروبا بلا استثناء، وإن لم نعمل ذلك كان تعليمنا ناقصاً وغير واف بالحاجة؟!»^(٣). ويضيف أرسلان، أنّ أكثر ما يمكن أن نواجهه هو أن يكون الجامع بدون علم، والجامعة بدون دين. أي أن نتجه اتّجهاً واحداً فقط: إمّا أخروي أو دنيوي، والحال في الإسلام هو الجامع بين الأمرين^(٤). أمّا مسؤولية

(١) الطالب، عمار: آثار ابن باديس، ج ١، ص ٢٤٠ - ٢٤٢.

(٢) أرسلان، شكيب: «الأزمة الحقيقية الحاضرة في الإسلام هي أزمة التعليم»، في مجلّة الفتح العدد ١٩٥، السنة الرابعة، ص ٤٠.

(٣) م، ن، ص ٤٠.

(٤) أرسلان: «لقاء مع جريدة الفيغارو» في جريدة الجامعة العربية: تاريخ ١٠/٤/١٩٣٣، ص ١٠.

عدم وجود التوجيه التربوي الديني وخلق المتففين الجدد على الطرق الأوروبية من أية معرفة والتزام ديني، فذلك يقع على اثنين، الأول هو الحكومات الإسلامية، والثاني هو الأهل، إذ كلا الطرفين يرسلان الشباب إلى أوروبا في سن باكورة دون أن يسألهم بأي سلاح معنوي يذّبون به عن عقيدتهم، فتكون النتيجة أنّ شبابنا يتخرّجون بثقافة غربية مادية بعيدة عن الدين والتقاليد والقيم الإسلامية^(١). ومن جهة ثانية، دعا إرسال إلى حلّ بديل للتعليم في أوروبا بأن تُبنى جامعات عليا ومتخصّصة في بلاد المسلمين^(٢) تسير فيها العلوم العصرية الوافية، بجانب العقيدة القرآنية الصافية، ويجد فيها الطالب المسلم ما يرضي بها لبه، ويطمئن به قلبه، وترتاح إليه نفس، ويطاع به ربه^(٣) لا شك أنّ ما يطرحه إرسال من استعارة انتقائية، هو موضوع طرحه العديد من رجال النهضة، لكن عملياً، كان تطبيق هذه الانتقائية فاشلاً. إذ رغم استعارة الأنظمة العربية للمناهج والقيم الأوروبية وتطبيقها في الميدان السياسي والعلمي والتربوي والاجتماعي، فقد بقي الخلل مستمراً في المجتمع الشرقي، فالنفوذ السياسي ما زال في أيدي عائلات اقطاعية وراء ستار النظام البرلماني، وما برحت الرشوة متفشّية في الإدارة، والمحسوبية في نظم القضاء، مع أنها أقيمت على أسس غربية. أمّا الأحزاب العربية فتميّزت بالأناية الضيقة وكثيراً ما ضحّى زعمائها بالاهداف السياسية والاجتماعية في سبيل مآرب شخصية. ويرى البعض أنّ هذا الوضع ناجم عن عملية الاجتزاء في الاستعارة ذاتها، لأنهم يرون^(٤) أنّ العلوم والفنون التطبيقية والمظاهر المادية التي (أخذها العرب) عن الغرب مرتبطة بقيم اجتماعية وأخلاقية، وأنّ تطبيق النظم والفنون الغربية تطبيقاً ناجحاً يفترض تغيير المواقف الشخصية أيضاً^(٥). فيما يرى آخرون أنّ عجز العرب عن فهم القيم الأخلاقية والاجتماعية التي تستند إليها النظم والفنون التطبيقية الغربية يعود إلى سببين: «أولاً، أن الذين استوعبوا الفنون الغربية استيعاباً أخلاقياً لم يكونوا سوى أقلية ضئيلة. أمّا الأغلبية الساحقة فنظرت إلى هذه الفنون على أنها مجرد مهن يمتهنونها، ليس إلا، وأنّ معظم الذين مارسوا هذه المهن انتموا إلى الطبقات الحاكمة أو الاقطاعية (إلا في لبنان)... أي أنهم نقلوا إلى مهنهم الجديدة قيمهم ومواقفهم المادية القديمة، ومزجوها بالمظاهر المادية الخارجية التي تميّز الفنون الغربية المقتبسة. فبسبب ثقافتهم السلبية المقلوبة عجزوا عن فهم المواقف الثقافية والقيم الأخلاقية المرتبطة بهذه الفنون أو تقديرها... هذا هو السبب الذي حال دون نجاح النظم الغربية، في الشرق الأوسط وعلّة عقمها الثقافي»^(٦).

(١) إرسال، شكيب: «الأزمة الحقيقية الحاضرة». في مجلّة الفتح العدد ١٩٥، ص. ٥.

(٢) إرسال، شكيب: «جامعة المسجد الأقصى» في مجلّة الفتح، العدد ٣٢٨، السنة السابعة، ص. ٣.

(٣) يارد، نازك سابا: «الرحالون العرب وحضارة الغرب»: ص. ٣٦٨.

(٤) GIBB, H.A.R: Studies in the civilization of islam: ED, SJ, Show & W.R. Polk, London (1962) p.332

في النصف الأول من القرن التاسع عشر قال أحد المفكرين الصينيين بأنه يجب أن تشكل المعرفة الصينية الأساس المعنوي، وأن تؤمن المعرفة الغربية الوسائل التقنية، لكن لا العرب، ولا الصينيون نجحوا في تطبيق هذا المبدأ، وحدهم اليابانيون هم الذين طبقوه^(١). لأن المجتمع العربي افتقر إلى الوعي الياباني المركز للتحدي، وإلى النزعة الانتقامية التي واجه بها التحدي. فقد أظهر اليابانيون منذ البداية إدراكاً حقيقياً لطبيعة التحدي الغربي على المستويين العسكري - الاقتصادي والثقافي الإيديولوجي، رافعين شعار: «الأخلاق الشرقية والعلوم الغربية»^(٢). وفي حين كان المجتمع الياباني موحداً جغرافياً وتاريخياً وجغرافياً، كان المجتمع العربي بالمقابل مجتمعاً مفتتاً جغرافياً وتاريخياً، وجاء الاستعمار الأوروبي فعزز التفرقة الاقليمية وعمقها، ومن جهة ثانية لم يكن الفكر النهضوي العربي قادراً على خلق التوازن أو رسم الحدود الدقيقة التي استطاع اليابانيون رسمها، أي أنه لم يستطع بغية المحافظة على القيم التقليدية ونبني الوسائل العلمية أن يتجنب التناقضات المتأصلة في هذا النمط من المسعى^(٣). وهكذا مع الوقوع تحت تأثير تيارات الثقافة الغربية المندفعة بقوة، بدأ البون يتسع تدريجياً بين القيم التقليدية والواقع السائد، ومن جهة ثانية لم تكتسب العلوم الغربية بشكل ناجح^(٤).

وبالنتيجة، يبدو أن الفكر العربي الحديث ما زال يعيش إشكالية التخلف والتقدم ولم يتمكن بعد من حلها، لأن هذا الحل يعني انطلاق الإبداع العربي، وهو ما لم يحصل بعد.

٣- مسألة المرأة الشرقية: لعل من أهم الصرعات التي دارت رحاها بين المفكرين العرب في المسائل الاجتماعية، كان وضع المرأة الذي لم يكن موضوعاً اجتماعياً مستقلاً بذاته، بقدر ما كان حلقة من جملة حلقات مسألة التخلف والتقدم في العالم العربي عصر النهضة.

من هنا نقول أن معالجة مسألة المرأة الشرقية، بدأت منذ طرحت إشكالية التخلف والتقدم، ولذلك نرى أن أول معالجة لوضع المرأة تعود إلى أول المفكرين العرب النهضويين، نعني به رفاة الطهطاوي، الذي طرح ضرورة تعليم المرأة وتهذيبها وإدخالها مجال الأعمال إذا دعت الضرورة الاجتماعية لذلك. ثم تابع طرح المسألة مفكرون عرب آخرون، كبطرس البستاني وفارس الشدياق وعلي مبارك والشيخ محمد عبده، وعدد من الكاتبات أمثال عائشة التيمورية وزينب فواز وغيرهم^(٥). وتحت تأثير الفكر الأوروبي ومفاهيم الإصلاح والتغيير، طرح

(١) شرايبي: المتفقون العرب والغرب: ص. ١٦٢، هامش رقم ٢.

(٢) م. ن، ص. ١٣١.

(٣) م. ن، ص. ١٣١.

(٤) م. ن، ص. ١٣٢.

(٥) جدعان، فهيمي: أسس التقدم عن مفكري الإسلام: ص. ٤٥٩.

المفكرون العرب مواقف مختلفة من مسألة المرأة فانقسموا بين تيار محافظ، وإصلاحي، وثوري. وكانت المشكلات مثار الجدل هي: التعليم، العمل، المساواة في الحقوق والواجبات، الزواج والطلاق والسفور والحجاب.

وقد أجمع غالبية المفكرين العرب على ضرورة تربية المرأة وتعليمها، ولكن قلة منهم دعت إلى تحريرها من سلطة الرجل إلى حد معين، ومن الحجاب، وأن تعمل بعض الأعمال. ولكن تأثير هذا التيار كان ضئيلاً ولم يقو إلا بعد الحرب العالمية الأولى، إذ كانت ظروف المجتمع تتغير بالاتجاه الذي رسموه، وكان تأثر المجتمعات الشرقية كبيراً في الأحوال السياسية والاجتماعية، خصوصاً بعد أن تبنت الحكومات العربية بعيد الحرب العالمية الأولى الأنظمة السياسية والتربوية والصحية الأوروبية، وكذلك بدأ انتشار المفاهيم الاجتماعية الأوروبية يتزايد يوماً بعد يوم، مساهماً تحت تأثير القوى العلمانية في العالم العربي في تطوير تدريجي للحياة الاجتماعية، مما ساهم في تحسين أوضاع المرأة بشكل كبير^(١).

وفي الحقيقة فإن أهمية الكلام في مسألة المرأة الشرقية وشؤونها وشجونها، قد وصل عند بعض المفكرين العرب كقاسم أمين مثلاً إلى درجة اعتبار رقيها أو تخلفها سبباً في رقي أو تخلف الأمة بأجمعها، ونظراً لأهمية المسألة، فقد استعان قاسم أمين في طروحاته الداعية إلى تحرير المرأة - وبدرجة لم يصل إليها أي من معاصريه - بالقرآن والسنة للدفاع عن آرائه، معتبراً أن تخلف المرأة وتقييدها وحجابها ليس من الإسلام الصحيح، ودعا كذلك إلى منع تعدد الزوجات، ومنح المرأة الحق في الطلاق^(٢).

اعتبر أرسلان أن تأخر المرأة في الشرق، هو مظهر من مظاهر التأخر العام الذي فيه، «فإذا كان الرجل متأخراً فلا شك أن المرأة تصير متأخرة أيضاً»^(٣)، لكن أهمية تأخر أو تقدم المرأة هو أنه يعتبر مقياساً لتأخر أو تقدم الأمة، فشيوع المعارف بين النساء يعبر عن درجة ترقى الأمة، لأن «ميزان الترقى إنما هو في أيدي النساء، والأمر بديهي فإن هذه الدرجة من المدنية، لا يصل إليها الإناث حتى يكون قد تجاوزها الذكور بمراحل، فإن ترقى النساء متوقف على تقدم الرجال، كما أن تقدم هؤلاء مستفاد من التربية التي إنما تبتدىء من ظهور الأسرة وبطون المهاد، وهنالك مملكة النساء مستقلة بهن ولا يد فيها لغيرهن»^(٤).

(١) ليفين: الفكر الاجتماعي والسياسي الحديث، ص. ٢٦٥ - ٢٦٦.

(٢) م.ن، ص. ٢٦٤.

(٣) أرسلان، شكيب: «مركز المرأة»، في جريدة الشورى تاريخ ٢٣/٤/١٩٣٠، ص. ١.

(٤) أرسلان، شكيب: «باريز في ٣ أغسطس»، في الأهرام، تاريخ ٢٠/٨/١٨٩٢، ص. ١.

إذن فالعلاقة جد وثيقة بين تخلف الرجل والمرأة، فالتقدم يشملها، كما يشملها التخلف لكن تقدم الرجل هو دائماً أسبق من تقدم المرأة. فتقدمها تابع لتقدمه وليس سابقاً عليه، ولكن بما أن الأثنين هما ركنا المجتمع، ولا يقوم المجتمع بأحدهما دون الآخر، وجب لذلك على الأمة التي تعنى بأن تكون أمة، تعميم المعارف بين الذكور والإناث على حد سواء، حقوقها في ذلك واحدة ونتائج ذلك تعود على الطرفين أيضاً ولكن تعميم المعارف هذا، ولو كان كذلك من الجهة المبدئية " فلم يكن الأمر كذلك في أنواع ذلك التعليم وطرق تلك التربية ". ويضيف أرسلان بأن هذا الاختلاف لا زال موضوع مناقشات حادة في العالم اليوم (١٨٩٢)، ولم يحسم أمره بعد. ولكن أرسلان يقرّ بأنه " لما كان في كلّ منهما من الاستعداد الفطري ما ليس في الآخر... اقتضت طبيعة العمران بضرورتها تفريق الوظائف الاجتماعية بين الرجال وربات الحجال، على حسب ما قدر له كلّ من القليلين، ولا يمكن غير هذا. فلو اتخذ الرجال اليوم من تدبير المنزل أو الاشتغال بالتطريز عملاً، وبالمقابل تركن النساء ينتظمن في الجيش، ويذهبن إلى الثغور لحماية الوطن لخرب البيت وخرب الوطن، فإنّ كلاً قد اتخذ وظيفة الآخر"^(١).

وهكذا نستنتج، أن أرسلان يرى فروقات فيزيولوجية ونفسية فطرية، جعلت نشاط الرجل يختلف عن نشاط المرأة. وفي الواقع فإننا لا نجد من قال بعكس هذا الأمر من المفكرين العرب في تلك الفترة - أواخر القرن التاسع عشر - اللهم إلا ما نقرأه لدى قاسم أمين، الذي قال إن طبيعة المرأة الذهنية قادرة على التطور، كما هو الأمر بالنسبة للرجل، إذ إنها أنسان شأنها شأن الرجل^(٢). ورغم آراء أرسلان تلك، فإنه يؤكد أن مبدأ تعليم البنات هو ضروري للعمران بدرجة تعليم الصبيان، لأن العلم لازم لكل الطبقات والأجناس ولا ينبغي " أن تكون مكاتب الفتيات الابتدائية أقل من مكاتب الفتيان"، لأن العلم مقبول بواسطة العقل " فما دامت الأنثى لم تحرم العقل، فلا يجوز أن تحرم العلم". ولكن يبقى رغم كل ذلك - والقول لأرسلان - إن المرأة لا تقدر أن تجول في ميدان الرجل، والأعمال التي قيض لها الرجل وتفرد بالقدرة على تنفيذها أكثر بكثير من تلك التي قيض للمرأة القدرة على إقامتها. فإذا كانت توجد فروقات بين قدرات الرجال بعضهم مع بعض، مثلما توجد فروقات بين قدرات النساء أيضاً، فإن الأمر كذلك بين الجنسين فالفروقات فطرية وواضحة^(٣). أمّا لجهة الأعمال والوظائف التي يمكن للمرأة أن تقوم بها، فإنه موضوع سابق لأوانه في الشرق، لأننا الآن " لم نزل في طور وجوب تعليم المرأة قبل

(١) م.ن، ص. ١٠.

(٢) ليثين: الفكر الاجتماعي والسياسي الحديث، ص. ٢٦٥.

(٣) أرسلان، شكيب: "باريز في ٣ أغسطس"، في الأهرام، ١٨٩٢/٨/٢٠.

طور النظر في ترشيحها لأي نوع من الاعمال“. ورغم ذلك يرى إرسال بأنه لا مانع من أن تعمل النساء في الوظائف التي يقدرّون عليها بحسب ثقافتهم ومقدراتهم، ولكنه يفضل أن لا تعمل المرأة إلا عند الحاجة الملحة لذلك. ذلك أنه رغم أن المرأة في الغرب «قد انتقلت من دور التعلّم والتهديب إلى دور التوظف والترأس (إلا أننا) نحن نكتفي اليوم، وأظن فيما بعد اليوم أن ننقلهن عامّة إلى الدور الأوّل»^(١).

ومن الملاحظ أن موقف إرسال هذا لا يختلف كثيراً عن مفكّري تلك الفترة - أي أواخر القرن التاسع عشر - الذين أجمعوا على أهميّة تربية المرأة ولم يشدّدوا على مسألة دورها كامرأة عاملة بل كان هدف التربية هو لأجل مساعدتها في تربية الأطفال وشؤون المنزل^(٢).

لكن إرسال اعتبر من جهة أخرى وفي إطار رفض الغرب، وضرورة العودة إلى أصول الإسلام، أن مسألة تربية المرأة ليست من وضع الأوروبيين في العصر الحاضر، بل أن العرب سبقوا الأوروبيين إليها، مثلما حصل في كلّ أمة سألها بلغت مبلغاً قصياً من الحضارة، وهذا أمر طبيعي «لأنّ النساء يترقين مع الرجال». ثمّ يؤكّد إرسال كغيره من المفكّرين الإصلاحيين المسلمين أن تربية النساء في الإسلام «لم تزل من سننه القديمة لا المحدثّة، والمسلمون في هذه الأيام لا ينبغي أن ينظروا في تعليم البنات وتعميم المعارف بينهن مشرباً غريباً أو منزعاً أوروبياً، ومن يخلّ ذلك فليس بذئ خلاف من علوم الدين». وكذلك فإنّ الإسلام لا يمنع النساء عن العمل والاشتغال والارتزاق كالرجل. إنّ هذا الحقّ بالعمل ومثله بالتعلّم قد سبق للشريعة الإسلامية واعطته للمرأة قبل أن تعطيه أوروبا لنسائها بثلاثة عشرة قرناً^(٣).

هذا هو موقف الإصلاحيين الإسلاميين أتباع محمّد عبده خصوصاً، والذين تواجهوا مع العلماء المسلمين الجامدين الذين رفضوا، وانطلاقاً من الإسلام أيضاً، مسألة تعليم النساء فكيف مسألة عملهن؟!^(٤).

من جهة أخرى لم يرفض إرسال مبدأ تعدّد الزوجات، والذي رفضه أنصار تحرير المرأة واعتبروه إحدى الدلالات على عدم مساواتها بالرجل. لكن إرسال أكّد أن تعدّد الزوجات الذي ليس بوضع إجباري في الإسلام «هو من المباحات التي اشترط القرآن في إثباتها أثقل الشروط. وهو العدل التام بين الزوجات، بحيث من خالفه من البعول يأنم. فإذا كان المسلمون

(١) م.ن.

(٢) ليثين: الفكر الاجتماعي والسياسي الحديث، ص. ٢٦٢ - ٢٦٣.

(٣) إرسال، شكيب: «باريز في ٣ أغسطس»، في الأهرام، ١٨٩٢/٨/٢٠، ص. ١.

(٤) جدعان، فهمي: أسس التقدّم عن مفكّري الإسلام: ص. ٤٥٨ - ٤٦١.

قد أساءوا استعمال هذه الرخصة، فأبي عار في ذلك على الشرع^(١). هذا من جهة ومن جهة ثانية أيد إرسالان تعدد الزوجات لأنه - برأيه - يقلل إن لم يقض على مسألة الزنى والعلاقات غير الشرعية بين الجنسين، وهذه حسنة في الدين الإسلامي يتفوق فيها على قوانين أوروبا التي تمنع تعدد الزوجات، وترى الزنى والعلاقات غير الشرعية متفشية فيها، يقول إرسالان "لو نظرنا إلى الأوروبيين، لوجدنا تعدد الزوجات عندهم أكثر مما هو عندنا، ولو حظرت في الظاهر قوانينهم. لأنه لا يكاد أحد منهم يكتفي بامرأته حتى يخادن عليها، وقد تكون له الحظية الواحدة أو الحظايا الكثيرة فضلاً عن خليلته، فالفرق بينهم وبين المسلمين هو أن التعدد عندنا نكاح، والتعدد عندهم سفاح"^(٢).

لكننا نرى أن مسألة تعدد الزوجات هي أخطر بكثير من العلاقة غير الشرعية للمتزوجين، مع أننا لا نؤيد أياً من الحالتين أبداً. ذلك أن العدالة بين الزوجات غير مضمونة في الحياة الزوجية، وغالباً ما يحصل فيها انتقاص من كرامة الزوجات والاطمئنان إلى المستقبل. ومن جهة ثانية فإن الأولاد - الذين هم ثمرة الزواج وغايته ونواة العائلة والمجتمع - تنفصم بينهم عرى المحبة وتفكك روابط الألفة بفعل التحاسد والحقد والكراهية في مجالات الحياة التربوية والعلمية، هذا بالإضافة إلى مسلكية الزوجات في إطار الحياة الزوجية، وما يمكن أن يؤدي إليه هذا الوضع من تأثير مباشر، في تكوين المجتمع ومقوماته. أضف إلى ذلك أن تعدد الزوجات يؤدي إلى انغماس الرجل وإضعاف قواه الفكرية والجسدية، ويلهي عن واجباته تجاه أسرته ومجتمعه ووطنه. وفي الواقع فإن عدداً من الدول الإسلامية قد وضعت تشريعات تمنع تعدد الزوجات، لأن هذه الدول أدركت أن تعدد الزوجات كان له أسباب تاريخية، اجتماعية، وقد زالت اليوم^(٣).

أمّا مسألة زواج القاصرات، فيقول فيها إرسالان بأنها ممنوعة شرعياً، لكن ذلك لا يعني أبداً إن هناك عمراً محدداً لا يصح زواج الفتاة قبل بلوغها إياه. إذ اعتبر إرسالان أن بلوغ الفتيات يختلف بين منطقة وأخرى تبعاً لظروف المناخ، ففي البلدان الحارة "كمصر والحجاز واليمن والسودان" يحصل البلوغ غالباً في سن الرابعة عشرة. أمّا في البلدان الباردة "كالأناضول والبلقان والروسية" فالبلوغ لا يتم فيها إلا في حدود سن الثامنة عشرة. والشرع الإسلامي حدّد الزواج مع سن البلوغ ولم يقبل به قبله. فالشرع لذلك بريء من تهمة قبوله زواج القاصرات "لأن

(١) إرسالان، شكيب: "الزواج في تركيا" في جريدة الشورى: عدد بتاريخ ١١/٢٥/١٩٢٦، ص. ١.

(٢) م.ن، ص. ١٠.

(٣) تقي الدين، حليم: "نظرة الإسلام إلى المرأة في مجتمع متطور": في مجلة صدى الكلمة: السنة الثانية، (العدد ١٣).

الشرع لا يأذن بالضرر، وأينما كانت المصلحة والصحة والفضيلة فهناك الشرع... (الذي) لم يأذن في وقت من الأوقات بالزواج قبل سن البلوغ^(١).

بقي مسألة الطلاق الذي حسب الشرع الإسلامي تعطى فيه العصمة للرجل، أي يحق له أن يطلق زوجته، دون أن يحق لها بذلك. وهذا ما يخلق مشاكل اجتماعية عديدة وخطرة، لذلك تعرّض له العديد من المفكرين العرب بالنقاش ومحاولة تعديله، بغية الوصول إلى المساواة بين الجنسين^(٢).

وبالنسبة لأرسلان فقد اعتبر - متأثراً بمحمد عبده - أنه بخصوص الطلاق، يحق للمسلم والمسلمة الاستفادة من قاعدة (المسلمون حسب شروطهم)، وهذا يعني أن هناك تقييداً على حق الرجل بالطلاق بالثلاث. لكن أرسلان لم يشرح أي شيء حول هذه القاعدة. وهو في هذا الإطار يعترف بأنه ليس متخصصاً في هذا الميدان، ولا يقدر على الخوض فيه، وأنه كان الأولي به أن لا يتعرّض إلى هذا الموضوع أصلاً، لكنه يرى " أن علماء الأزهر ساكتون عن حماية الشريعة في وجه من جعلوا ديدنهم التشنيع عليها وإظهار مساوئها، والصاق ما يعمله بعض المسلمين بأصل الشريعة فلذلك اسفرتني الحمية... "^(٣).

أمّا قضية السفور والحجاب فقد كان أرسلان من أنصار السفور الجائز شرعاً^(٤). لكنه لم يدخل في أية شروحات حول هذه القضية، التي أخذت نقاشات حادة في الفكر الإسلامي الحديث. ولا شك أن فكر أرسلان^(٥) يعبر إلى بعيد عن أفكار محمد عبده وأتباعه. وهو في العديد من مواقفه تجاه المرأة لا يقف موقفاً ثورياً تغييرياً، بل إنه يحاول إصلاح بعض المفاهيم التي بدأت تطرح منذ أيام الطهطاوي. والملاحظ أن أرسلان بدأ بمعالجة مسألة تخلف المرأة انطلاقاً من تخلف المجتمع - مثله مثل العديد من مفكرين تلك الفترة - لكنه يخلص إلى موقف تقليدي محافظ، يصلح بعض نواحي الخلل في موقع المرأة الاجتماعي، ولا يعالج قضية مساواتها بالرجل مساواة فعلية ابداً.

(١) أرسلان، شكيب: "الزواج في تركيا"، ص. ١.

(٢) ليفين: الفكر الاجتماعي والسياسي الحديث، ص. ٢٦٦.

(٣) أرسلان، شكيب: "الزواج في تركيا" في جريدة الشورى: عدد بتاريخ ١١/٢٥/١٩٢٦، ص. ١.

(٤) أرسلان، شكيب: "الموضوع واحد ولكن الفرق هو في التزام الجد وفي حسن التدبير"، في مجلة الفتح: عدد رقم، ١٦١، تاريخ

١٩٢٩/٨/٢٠، ص. ٧.

(٥) تذكر الدكتور نازك سابا يارد في كتابها: الرجال العرب وحضارة الغرب: ص. ٣٨٧، أن أرسلان لم يعالج موضوع "المرأة المسلمة". مع أنه وكما رأينا فإن أرسلان قد عالج هذا الموضوع إلى حد مقبول.

الموقف من الغرب

لقد بدأ المفكرون العرب يحدّدون حقيقة الغرب وما هو الموقف الواجب اتّخاذه منه، حين بدأت السلطة العثمانية التي كانت تحكم بلادهم بالتلاشي، ولعل التاريخ الأكثر دقّة لبدء هذه النظرة الفكرية يرجع إلى حملة نابليون بوناپرت على مصر في العام ١٧٩٨. ذلك أنّ حدثاً عسكرياً سبق هذه الفترة وشهدته السنوات بين ١٧٦٧ - ١٧٧٤ وأحرز فيه الروس نصراً على العثمانيين، لم يشكّل أبداً ما شكّله نزول الجيش الإفرنسي سواحلّ مصر في آخر القرن الثامن عشر. وفي الحقيقة، فقد بدأت هذه الحركة الفكرية في ظروف تهاوي السلطنة وانحدارها وتفكّكها وصعود نجم أوروبا وتوسّعها، لذا كانت هذه الحركة تسمّى بحركة أو بعصر النهضة، النهضة من الضعف إلى القوّة، ومن الانحدار إلى الصعود، ومن الجهل إلى العلم إلخ. فأوروبا الزاحفة شرقاً نحو ما أصبح فيما بعد، مناطق خاضعة لنفوذ الاستعمار، تركت في أذهان العرب مواقف مختلفة. فأوروبا بالنسبة للطهطاوي هي مصدر أمل، لأنّ الاستفادة منها ستكون الوسيلة التي تمكّن العرب والعثمانيين من اللحاق بها^(١)، وبرغم اهتمام الطهطاوي وخير الدين التونسي بالتهديد الأوربي، لكن اهتمامهما الأساسي انصبّ على تحديد المعايير الواجب استعمالها في عملية الاستعارة عن أوروبا، أي في كيفية الاستفادة من المعرفة الأوروبية. فلقد كان الرجلان واثقين من قدرة العالم الإسلامي على اتّقاء خطر أوروبا، ولذلك لم تكن أوروبا بالنسبة لهما عاملاً سلبياً بالشكل الذي ظهرت به لمفكرين آخرين جاؤا بعدهما^(٢).

ذلك أنّ موقف الإعجاب بأوروبا تغيّر مع بروز وجهها الاستعماري الفظ، والذي أخفى إلى حد بعيد، تلك السمات الإيجابية، التي رآها الطهطاوي وخير الدين. فلقد عكس الفكر الإصلاحية الظروف المتغيّرة في القسم الأخير من القرن التاسع عشر، حين كان التشاؤم من المستقبل يغذي الشكّ والخوف المتزايد من الاستعمار الأوروبي، وبالتالي أضحت الدعوة إلى الاقتداء بالغرب مثار الشكّ والريبة لأنها تقرب من السيطرة، وغدت كلّ بادرة من أي دولة أوروبية موضوع شكّ، وكلّ عمل طيب يخفي وراءه دافعاً مغايراً، وبدت كلّ الجهود التي تقوم

(١) الطهطاوي، رفاة: مناهج الأنباپ المصرية...، ص. ٣٧٣.

(٢) شرابي: المنقّفون العرب والغرب: ص ص. ٥٦ - ٥٧.

بها الدول الأوروبية مدفوعة بمطامع، إذ إنَّ هذه الدول كانت تعرض المساعدة لسبب واحد فقط، لتستعمر، وبالفعل نادرًا ما كانت وسائل السيطرة هي الغزو المباشر. فلم يحدث مرّة أن جاءت دولة أوروبية إلى بلد شرقي غازية في شكل علني، إنّما دخلت تحت مظلة الإصلاح وبأسم المدنية، وحقّق المستعمرون أهدافهم بالتدرّج وعبر وسائل مالية واقتصادية^(١). ويصف عبد الله النديم استعمار أوروبا الاقتصادي للشرق بالقول "تقول أوروبا: أتم شعوب بدائية لأنكم لا تعرفون كيف تصنعون ثيابكم وأثاثكم، أنتم في حاجة إلى منتجاتنا لكنكم لن تتمكنوا من الحصول عليها إلاّ بعد أن توقّعوا اتّفاقات تجارية معنا. وبهذه الطريقة تمكّنت أوروبا من إغراق بلدان آسيا وإفريقيا ببضائعها ومن أن تسلبها ثرواتها، وهكذا تحوّلت شعوب الشرق إلى مجرد عمال يزرعون ويعملون حتّى يتمكنوا من شراء منتجات أوروبا وزيادة ثروتها، كأنهم خلقوا من طينة أخرى ليخدموا الأوروبيين"^(٢).

وفي الحقيقة، فإنّ الدخول الاستعماري الأوروبي إلى أرجاء بلاد العرب والعثمانيين، تجنّب غالبًا وبعد رحيل الفرنسيين عن مصر في أوائل القرن التاسع عشر، الغزو المباشر ورتّب لدخوله حيثيات اقتصادية مالية. يمثل هذه الطريقة تمّ احتلال العديد من أقطار العرب في القسم الإفريقي، في العقدين الأخيرين من القرن التاسع عشر.

ويبدو أنّ تيار كارها للغرب ساد بين المفكرين العرب، إثارة كما أشرنا سابقًا هذا الزحف الاستعماري. فرى عبد الرحمن الكواكبي في "طبائع الاستبداد"، يبرز هذه الصفحة المادية الساعية إلى العنف والسيطرة عند الأوروبيين، ويبرز من جهة أخرى رقة ورحمة وإنسانية أهل الشرق^(٣). وهذا الموقف هو نفسه ما عبّر عنه قبل عدّة سنين جمال الدين الأفغاني^(٤). وأضاف الكواكبي مؤكّدًا طبيعة الافتراس لدى الغربيين الذين يعتقدون أنهم متفوّقون على الشعوب غير الغربية، وأشار إلى عدوانية أوروبا، وأكد أنّ الهدف النهائي للغرب هو توسيع سلطته وبسط حكمه على العالم كلّ^(٥).

وفي الحقيقة، فقد آمن العديد من المفكرين المسلمين، بأنّ الغربيين متفوّقون على بلاد الإسلام وكلّ بلاد يمكن أن تصلها أيديهم، كما اعتبروا أنّ أوروبا قوّة شريرة مدمّرة تقوّض كلّ

(١) م.ن، ص.ص ٦٥ - ٦٦.

(٢) النديم، عبدالله: سلاطات عبد الله النديم، تحرير عبد الفتاح النديم، القاهرة، (١٩٠١ - ١٩١٤) المجلّد الثاني، ص. ٦٥.

(٣) الكواكبي، عبد الرحمن، طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد، القاهرة (لا، ن) (لا، ت)، ص. ٧٩.

(٤) الخزومي: خاطرات الأفغاني، ص. ١٣١.

(٥) الكواكبي: طبائع الاستبداد، ص. ١٠٨.

ما تصل إليه، لأنها لا تخضع الشعوب فقط، بل تُفسد أسس حياتها من الجذور. أليس ذلك هو ما فعلوه في أرجاء قارة أفريقيا؟^(١).

لم يكتف معظم المفكرين العرب بإقرار سوء نية الغرب وعدوانيته، بل اعتبروا إن حضارته بحد ذاتها زائفة مادية فارغة من أي معنى روحي وساد شعور بأن ثروة الغرب وقوته ما هما سوى مظهر خادع يخفي الفساد الأخلاقي والفرغ الروحي^(٢)، كما تأكد لهم أن شعار التمدن والتمدين الذي يرفعه الغرب في زحفه تجاه بلاد العرب هو ادعاء كاذب، ولذلك فعلى العرب الاستعداد الدائم للحرب، هذا ما ظهر للشاعر العراقي معروف الرصافي بعد الغزو الإيطالي للقطر الليبي في العام ١٩١١^(٣).

في إطار هذا الفهم الغالب للفكر العربي، والذي رأى أوروبا بوجهها السلبي أكثر مما رآها بالوجه الإيجابي، تأثر هذا الفكر أكثر وأكثر بشعور العداء لأوروبا، لكن هذا العداء لم يكن في نفس الوقت انغلاقاً على الذات ومجرد كراهية تأكل ذات صاحبها، بل إن التعبير عن هذه الكراهية برز في رد الفعل العربي عبر الفكر النهضوي، الذي طرح وبأشكال مختلفة كيفية مواجهة التحدي الأوروبي، وقد أجمع غالبية المفكرين العرب على ضرورة الاستفادة من التجربة الأوروبية. لكن يمكننا القول إن الاستفادة من علوم أوروبا المادية كانت الحد الأدنى لهذه الاستفادة فيما كان التغريب حدّها الأقصى.

لكننا هنا لن نطيل الكلام في مسألة الاستعارة وعلاقتها بالنهضة والحداثة، لأن هذا الموضوع بحثناه في فقرة إشكالية النهضة لدى أرسلان على صفحات هذه الأطروحة، إلا أن ما يهمنا هنا هو كيف بدا الغرب في منظار أرسلان، وبالتالي كيف قيم أرسلان حقيقة العلاقة مع الغرب؟

لعل نصاً كتبه أرسلان في العام ١٩٢٥، يوضع إلى حد بعيد نظرتة إلى الغرب، يقول أرسلان: «الأخذ والعطاء بين الشرق والغرب قديمان منذ طلعت الشمس... وما ترقّت أمة في شرق ولا غرب إلا وكان الآخر عيلاً عليها، جاداً في محاكاتها ومتحسراً على مناغاتها. فقد أخذت يونان عن مصر، وأخذت بغداد عن يونان، وأخذت أوروبا عن الأندلس، ثم أخذ الشرق في جدته الأخيرة عن أوروبا. إلا أنه لم يعرف التاريخ فيما مضى... دوراً أتت فيه العلائق بين الشرق والغرب... كما في هذه الأيام الأخيرة التي ألقى فيها الغرب بجرانه السياسي على الشرق،

(١) شرابي: المنقّفون العرب والغرب: ص. ١٠٦، نقلاً عن رأي أحد النواب العرب في دمشق.

(٢) م.ن، ص. ١٠٧.

(٣) مصطفى، علي: محاضرات عن الرصافي، القاهرة، (لا، ن) (١٩٥٤)، ص. ٥٣.

ورأى الشرق أن لا قِبَلَ له بمناهضة الغرب على وجه كامل لنجاحه، إلا أن يقاتله بسلاحه، واضطر الشرق إذًا، أن يأخذ عن الغرب طوعًا أو كرهًا - والضعيف مولع بتقليد القوي - كل ما يتسنى له اخذه من اسباب المدنية...»^(١).

إنَّ هذا الفهم الأرسلائي لحقيقة العلاقة بين الشرق والغرب - والذي يظهر فيه طابع الهجوم الذي يقوم به الغرب على الشرق، وواقع المواجهة التي سعى بها الشرق للذود عن حياضه، يوضحه أرسلان بشكل أكثر حدّة، حين يبرز في نص آخر وجه الغرب الاستعماري البشع وجشعه وسلوكه المقيت، «ذلك الرئيس الغاشم، الثقيل الوطأة، السيء النية المتكبر المتجبر المتغطرس الغريب عني، الذي لست منه ولا هو مني، الآتي إلى بلادي ليتحكّم في أمورها ويستغل خيراتها، ويضرب على سكانها الذلّ والمسكنة، لأنه لا يقدر أن يعتز إلاّ بذلهم، ولا أن يثرى إلاّ بفقيرهم، ولا يقوى إلاّ بضعفهم... وسيأتي يوم نقول فيه - ولا يحيا إلاّ بموتهم»^(٢).

ولا مفرّ لنا هنا من الذكر، بأنّ كتابات أرسلان هذه - وأرسلان بالمناسبة يصنّف عادة من مفكّري مرحلة ما بين الحربين العالميتين، ذلك أنّ معظم كتاباته صدرت في هذه المرحلة - عكست ذلك الشعور السائد بين المفكّرين العرب، والذي ازداد كراهية للغرب بعيد نهاية الحرب العالمية الأولى، وتلاشي آمال التحرّر والاستقلال التي كان قد بناها العرب على وعود الإنكليز خلال الحرب الأولى، وانكشاف حقيقة المعاهدات السريّة المخالفة لتلك الوعود، فظهرت النقمة على المستعمر الغربي في مؤلّفات المفكّرين العرب^(٣).

وبالعودة إلى النصين اللذين أوردها أرسلان، نرى أنّ أرسلان رأى في الغرب وجهين : الأول إيجابي، يتمثّل في هذا التقدّم العلمي الذي بزّ الغرب الشرق به، وهو ذلك الذي قال أرسلان ضرورة أن يأخذه الشرق راغبًا أو كارهًا لكي يقدر أن يقاتل الغرب بسلاحه. أمّا الثاني فهو الوجه السلبي الذي رآه أرسلان في الغرب «الغريب عني... الآتي إلى بلادي ليتحكّم في أمورها ويستغل خيراتها ويضرب على سكانها الذلّ والمسكنة». ولعل الوجه السلبي كان الوجه الطاغوي على سمات أوروبا في منظار أرسلان وما كان الوجه الإيجابي برأينا إلاّ لاحقًا وتابعا لتلك القسّمات السلبية التي تبدّى الغرب بها.

في العام ١٩١٤ حدد أرسلان وقبيل انلاع الحرب العالمية الأولى ببصر ثاقب حقيقة الصراع الغربي - العثماني، في كتاب لم يعطه الباحثون أهمّيته الفكريّة كما اعتقد، عنيت به بيانه إلى

(١) أرسلان: «مقدّمة» في كتاب أتناول فرانس في مياذله، لبرسون، ص. ٤.

(٢) أرسلان، الارتسامات اللطاف...، ص. ١١.

(٣) يارد، نازك سابا: «الرحالون العرب وحضارة الغرب»: ص. ٣١٩.

العرب^(١)، والذي أغناه إرسالان بالتحليلات التي لم تكن تقنع آنذاك غالبية المفكرين العرب حول حقيقة أهداف أوروبا في الشرق، وهو ما يمكننا تسميته بالاستعمار، والذي لم يدرك غالبية مفكرَي العرب طبيعته التكتيكية والاستراتيجية آنذاك.

بداية، نُعيد القول عن الأثر السلبي الذي كان يحمله إرسالان عن أوروبا، وهو أصلاً ابن جبل لبنان، المنطقة التي شهدت باكراً تدخلات دول الاستعمار، منذ أوائل القرن التاسع عشر وربما قبل ذلك أيضاً. ومن الموقع القيادي، خبر إرسالان هذه التدخلات في وضع الجبل، الذي مثّل فيه إرسالان ثقلاً قيادياً رئيسياً، وفي مرحلة معينة مثل الثقل الرئيسي فيه.

قبيل وقوع الحرب العالمية الأولى تنبأ إرسالان بأنّ دعم الغربيين الراهن (١٩١٢) للحركة القومية العربية، هو مؤقّت تكتيكي تقتضيه عملية تفتيت السلطنة من الداخل. وبين أنّ الاستعمار يستغلّ عواطف العرب القومية لأغراضه الاستعمارية^(٢). وفي نفس المكان عدّد إرسالان أربعة وجوه يحارب بها الغرب بلاد العثمانيين، فهناك الحرب العسكرية، والسياسية والعلمية، والاقتصادية. « فالحرب العسكرية أو المادية التي هي عبارة عن طعن وضرب وفتك وهتك وتجريد جيوش وسوق أساطيل والتي تمكّنت أوروبا بعد مصارعة ستة قرون من استرجاع ما كان المسلمون قد أخذوه من ممالكها وتقدّم الصليب وتأخّر الهلال^(٣)، وعلّل إرسالان انهزام السلطنة هذا، بأنه لم يكن ناتجاً عن ضعفها، بل جاء نتيجة انفرادها بالمقاومة مع شدة اختلاف سكانها وتخاذلهم عنها وتآلب الأوروبيين عليها، والذين إذا اختلفوا فيما بينهم تراصوا فيما بعد من أملاكها، فجميع الأوروبيين يمشون نحو غاية واحدة هي قهر السلطنة وأخذ أراضيها^(٤).

أمّا الحرب السياسية، فرآها إرسالان ذات شقين: الأول اتّفاق على تقاسم مناطق النفوذ في أرجاء السلطنة، والثاني دعمهم للحركات السياسية الداخلية المعادية لها والهادفة إلى تقويضها من الداخل، ومنها دعمهم للسلاف والأرمن ومدخلات فرنسا ودعمها للحركة القومية العربية، الذي كما اسلفنا سابقاً يهدف الغربيون من ورائه إثارة الفتنة بين العرب والأتراك تمهيداً لإضعاف البلاد ودخولهم إليها فاتحين^(٥).

أمّا الحرب العلمية، فمدارس الأوروبيين وحتّى مستشفياتهم في الشرق هي كلها « مواقد إثارة على الدولة، ومنافخ نار يخرج منها التلاميذ كارهين كلّ شيء عثماني، بل كلّ شيء

(١) إرسالان، شكيب: إلى العرب.

(٢) م.ن، ص.ص ٢١ - ٢٣.

(٣) م.ن، ص. ١٩.

(٤) م.ن، ص. ١٩.

(٥) م.ن، ص.ص ٢١ - ٢٣.

إسلامي وما شذ عن ذلك فيكون من متانة تربية الأولاد، فكل ما تعلّمه تلك المدارس يحوي في طياته الذم والطعن بالسلطنة، وقلب الحقائق خدمة لأغراضهم الاستعمارية^(١).

أمّا الحرب الاقتصادية، فاعتبر أرسلان أنها «الآن أهم حرب عندهم، وأمضى سيف في أيديهم، فإنّ الشرقي في أكثر البضائع لا يقدر أن يباريهم ولا أن يزاحمهم، والشرقيون عيال عليهم في استمداد النفوذ، فهم لا يستطيعون معهم قبضاً ولا بسطاً». ولولا الخلافات التي تنشب بين الأوروبيين لكانوا يخنقون الدولة مالياً وهي في أرضها^(٢). وجه أوروبا السلبي هذا، والذي تحقّق لأرسلان، أبرزه أكثر في المصدر نفسه، حين ذكر مجازر وفظائع المستعمرين الأوروبيين في كلّ مكان دخلوه، أليس هذا ما فعله الطليان في ليبيا، وما فعله الفرنسيون في مراكش، وما فعله الروس في فارس، وما فعله البلقانيون بمسلمي الروملي. واستخلص أرسلان من ذلك، أن أوروبا لا تعرف من العدل شيئاً وهي مفلسة أدبياً وسلوكها يدل على بربريتها^(٣).

انجّلت الحرب العالمية الأولى وكانت نتائجها مصداقاً لما توقعه أرسلان: بلاد العرب مشرذمة وواقعة تحت الاحتلال البريطاني والفرنسي بدلاً عن الأتراك، وبرز مجدداً الوجه السلبي لأوروبا المستعمرة: مجازرها الوحشية ضدّ الثائرين العرب في سوريا، في ميلسون بداية، وداخل سوريا خلال الثورة السورية الكبرى، دعم الإنكليز للاستيطان اليهودي والتواطؤ على تهجير العرب من فلسطين، مجازر وحشية وإبادة جماعية لعرب ليبيا على يد الطليان. كلها أكّدت أكثر وأكثر ما اعتقده أرسلان منذ زمن بعيد، وما كوّنه من أفكار عن أوروبا. ولا نغفل هنا أيضاً، إبراز أرسلان تناقض سلوك الأوروبيين داخل بلدانهم مع سلوكهم خارجها، وذكر مثلاً دعمهم لحركات التبشير في الخارج مع كونهم علمانيين داخل بلادهم، وأدرك أرسلان أنّ سياسة التبشير هذه هي وسيلة من وسائل تثبيت النفوذ الأوروبي في بلدان الشرق، أكثر مما هي رغبة دينية خالصة لهدف نشر الإيمان المسيحي في العالم^(٤). وما زاد أيضاً من صورة أوروبا السلبية هذه في ذهن أرسلان، كما في ذهن العديد من أبناء جيله، هو سلوك الغربيين خلال الحرب العالمية الأولى وبعدها، وما ارتكبه من مجازر ليس فقط ضدّ سكان بلاد الشرق، بل ضدّ بعضهم البعض، فلقد «هال العرب استغلال الغرب الاكتشافات العلمية لأختراع آلات التدمير والقتل، وشاهدوا ما عانتها أوروبا من مأسى الاختلال الاقتصادي، الذي أدّى إلى الأزمات الاقتصادية

(١) م.ن، ص. ١٩٠.

(٢) م.ن، ص. ٢٠.

(٣) م.ن، ص. ٣٨ - ٣٩.

(٤) أرسلان، شكيب، «كيف يفهمون الحرّية الدينية» في مجلّة: الفتح، العدد ٢٥٩.

والاضطرابات والمظاهرات، ونجاح الاشتراكية والفاشية والنازية في بعض البلاد الغربية. كل هذا وضع للعرب ما في المجتمع الغربي من نقص واضطراب وقلق، فغدّى فيهم الشكّ في هذا المجتمع وقيمه الأخلاقية كلها^(١). ومن جهة أخرى، لم يرَ العرب فائدة كبيرة حين اقتبسوا الأنظمة الغربية وطبّقوها في بلادهم، فقد بقيت بلادهم تعاني من الفساد والرشوة والتخلخل الاجتماعي، فيما ضحى كثيرون من زعماء الأحزاب السياسية العربية بمصالح الجماعة لأجل أغراضهم الأنانية الضيقة، إضافة إلى كل ذلك بقي وجه الغرب السلبي نافرًا أيضًا عبر نظام الانتداب، والذي كان كل هدفه يكمن في استمرار الاحتلال لبلاد العرب^(٢).

هذه الحيشات سلّحت أرسلان أكثر، برأيه حول الطبيعة المادية للغرب والقائمة على القوّة «الحروب بين الدول قائمة متتابعة... والاختراعات التي تفتخر بها المدنيّة مصروفة إلى استئصال البشر وناهيك ما في مدنيّة كهذه من الشناعة، وما دامت جمعية الأمم مثل العروض بحرًا بلا ماء، ما وجدت إلا لتلبس الاعتداء حلّة قانونية، وتسوغ الفتوحات بتغيير الأسماء، لا يطيعها سوى ضعيف عاجز، ولا تستطيع أن تحكم على قوي متجاوز^(٣)». وأضاف أرسلان إلى ذلك أيضًا، «أنّ كل مدنيّة أوروبية تقريبًا هي مستغرقة في خدمة الحواس، ولسان حالها ينادي: المادة المادة^(٤)».

هذه الوجوه السلبية التي رآها أرسلان في أوروبا دفعته إلى رفض التقليد العشوائي لهذه الحضارة، وبالتالي إلى البحث عن بديل حضاري، كان هذا البديل هو الإسلام فأكد أرسلان أنّ ما ينقصنا كمسلمين هو علوم الغرب المادية، أمّا ما تبقى من سمات الحضارة الغربية فلسنا بحاجة إليه، ولذلك لا غرو، أن شنّ أرسلان أعنف حملاته الفكرية على تيار التغريب، الذي رآه ماثلاً بحدّة في أعمال مصطفى كمال (أتاتورك) التغريبية في تركيا بعيد الحرب العالمية الأولى، وفي نشاط فكري عربي أيضًا^(٥).

لقد اعتقد أرسلان مثل العديد من المفكرين العرب أنّ قوّة الغرب ناتجة عن علومه المادية، فاعتبروا العلم سرًا يمنح مالكة القوّة تلقائيًا، وأنه من الممكن بالتالي أخذ علوم الغرب مع الاحتفاظ بالهويّة الإسلامية^(٦). فأكد أرسلان أنه لا ينقصنا كمسلمين «سوى الفنون العصرية والوسائل المادية»، والتي إذا اقترنت بعقيدتنا الدينية لم يعد ينقصنا شيء، ذلك أنّ هناك موازنة

(١) يارد، نازك سابا: «الرحالون العرب وحضارة الغرب»: ص. ٣٦٧.

(٢) م. ن. ص. ٣٦٨.

(٣) أرسلان: حاضر العالم الإسلامي: المقدّمة، ص/ك.

(٤) أرسلان، الارتسامات اللطاف...، ص ص. ٨١ - ٨٢.

(٥) يمكن العودة في ذلك إلى فقرة إشكالية النهضة من هذا الكتاب.

(٦) شرابي: المثقّفون العرب والغرب: ص. ٥٥.

في الحياة الإنسانية بين المادة والروح، «الفكرة مهما تكاملت تبقى عاجزة عن إبلاغ الأمم مرادها، خصوصاً في عصر كهذا العصر، وكذلك فإنّ المادة مهما تكاملت تبقى عاجزة عن إيصالنا إلى الترقى، إن لم تكن هي في خدمة فكرة سامية تستमित الأمم من دونها»^(١).

ومن جهة أخرى، رأى أرسلان في العلم هذا وسيلة للتحرّر والاستقلال عن الاستعمار الأوروبي، ليس فقط من ناحية كون هذا العلم وسيلة للتقدّم المادي، بل وأيضاً وسيلة وعي اجتماعي مواجه للاحتلال، لذلك نرى أرسلان يدعو وكأنه هنا يعيد كلمات جمال الدين الأفغاني القائلة «فحياة الشرقيين بالعلم الصحيح، موت لحكم الغرب فيهم، وفك الحجر عنهم»^(٢). إذ يقول أرسلان مقترحاً ضرورة تأسيس المعاهد العلمية في أرجاء بلاد المسلمين لأنه «تقرّر أنّ العلم والذلّ للأجنبي لا يتساكنان، وأنّ العرفان والاستقلال توأمان»^(٣).

إنّ وجه العلوم هذا هو ما رآه أرسلان إيجابياً في الغرب، ونذكر هنا ما أوردناه على الصفحات السابقة في فقرة إشكالية النهضة، كيف أبدى أرسلان إعجابه بمحمّد علي باشا والي مصر في النصف الأول من القرن التاسع عشر، والذي اعتبره أرسلان «أول من لاحظ ضرورة الاستفادة العلمية من الغرب حيث جعل نصب عينيه تقليد الغرب في أساليبه الجديدة، حتّى يتأتّى للشرق أن يقاتل الغرب بسلاحه، ويدفعه عنه ويستقل بنفسه»^(٤). وفي أمكنة متعدّدة من كتاباته ركّز أرسلان كثيراً على الاستفادة من هذا الوجه الإيجابي لأوروبا، حيث رأى أنّ الاستفادة من آخر ما توصل إليه الغرب على صعيد التطوّر الصناعي لا يؤدّي إلى لحاقنا بالأمم الراقية فقط، بل ربّما (أدّى) إلى التفوّق عليها، وما عهدنا باليابان والولايات المتّحدة بعيد^(٥).

إنّ هذا الجمع بين علوم الغرب وحضارة الإسلام، لا يثير أيّ تناقض أو تعارض في فكر أرسلان، الذي اعتقد أنّ من الممكن صياغة هذا التوليف، واستشهد بالتجربة اليابانية التي فعلت نفس الطريقة، أي الجمع بين علوم الغرب المادية وحضارة اليابان الروحية. كان التخلّي عن الهوية الإسلامية لدى أرسلان أمراً مستحيلاً، لأنّ ذلك يعني الذوبان في طوفان الحضارة وهو أمر رفضه أرسلان بشدّة، ورفض أن يكون التغريب هو الطريق الوحيد الممكن للدخول في الحداثة، وبالتالي تحقيق الفلاح. إنّ هذا الطرح هو جدير بالعناية ذلك أنه قد يكون من الممكن أن تتناقض مناهج العلم الحديث المادية - التي أراد أرسلان الاستفادة منها - مع مفاهيم الدين

(١) أرسلان، شكيب: «كلمة الأمير شكيب أرسلان»: جريدة الشورى ١٩٢٩/٧/٥، ص. ٤٠.

(٢) الخزومي: خاطرات الأفغاني، ص. ١٤٢.

(٣) أرسلان، شكيب: «جامعة المسجد الأقصى...» جريدة الجامعة العربية: ١٩٣٣/١١/٢٢.

(٤) أرسلان، شكيب: «نهضة العرب العلمية...» في المجمع العلمي العربي: مجلّد ١٥، ص. ٤١٧.

(٥) أرسلان، شكيب: «رسالة إلى الملك فيصل الأول» مجلة العروبة، نيسان ١٩٤٧، ص. ٣٠.

المتافيزيقية - التي أراد أرسلان الاحتفاظ بها - وبالتالي يمكن طرح العديد من الملاحظات حول إمكانية هذا الجمع، لكن لا يعني أبداً، القبول بالطرح التغريبي المضاد، والذي رأى في الحضارة الغربية الطريق الوحيد الممكن اتخاذه معبراً للتقدم. ومن هنا فإنه قد يصعب علينا فهم طرح أرسلان هذا من دون فهم المعطيات التاريخية العملية التي كتب أرسلان تحت مظلتها.

فلقد بدت العلاقة الحضارية التاريخية بالغرب في وعي أرسلان، « طغياناً وتسلطاً، أكثر مما هي تبادل تاريخي أو حضاري، وعلى غير ما يكون عليه تبادل أو حوار الحضارات »^(١)، لذلك ولأن أرسلان كان جدلياً برز هذا الوجه التفاعلي في تعبيره عن العلاقة بالغرب، وعمل أرسلان ضمن معطيات واقعية، وليس في غرفة مقفلة معزولة عن الهم اليومي، أو قابعه في سحيق الماضي كما عند الأصوليين والسلفيين، أو مرمية إلى لا منظور المستقبل كما لدى التغريبيين.

(١) شيا، د. محمد شفيق: شكيب أرسلان، مقدمات الفكر السياسي: ص ص ٢٥٢ - ٢٥٣.

خاتمة

لقد حاولنا في هذا البحث إعطاء فكرة واضحة عن فكر أرسلان ونشاطه العملي في فترة زمنية تتجاوز نصف القرن. وقد عمدنا خلال صفحات هذا البحث إلى الربط بين الالتزام الفكري عند أرسلان والنشاط العملي الذي سجّله.

إنّ ميزة واضحة على صفحات هذا البحث في أرسلان، نجدها في النشاط السياسي الكثيف الذي مارسه الرجل في فترة تتجاوز نصف القرن، بدأها كموظف إداري في جبل لبنان، وانتهى زعيماً على المستوى العربي والإسلامي.

كان أرسلان رجل سياسة عملية أكثر مما كان مفكراً سياسياً نظرياً، وكانت مقالاته الصحفية المنتشرة بكثرة على صفحات العديد من الجرائد والمجلات، ولا سيّما في فترة ما بعد الحرب العالمية الأولى، وسيلة ناجحة للتعبير عن موقفه السياسي، وطريقة مفيدة للوصول إلى قلوب وعقول مؤيديه العرب والمسلمين، في فترة خيم فيها الاستعمار بظلاله العسكرية والسياسية على معظم البلاد العربية والإسلامية.

كانت جرائد ومجلات عربية مثل الفتح والشورى والجامعة العربية والمؤيد والجهاد، حافلة بكتاباته المفعمة بحس سياسي ثوري رافض: للاستعمار، للمهادنة، للتفكك، للتغريب، للاستيطان الصهيوني، كما لا تغفل عن مجلته الصادرة باللغة الفرنسية في جنيف تحت اسم الأمة العربية La Nation Arab والتي كانت وسيلة لإيصال موقفه إلى الأوروبيين كراي عام وكقوى فاعلة، محاولاً إبراز جرائم الاستعمار وممارساته البربرية بحق الشعوب المستعمرة، وإثبات عدالة مطالبة هذه الشعوب بحريتها واستقلالها.

لقد كان بحثنا هذا، محاولة لعرض أهم المحطّات والمواقف الأرسلانية العملية، وكذلك لعرض أفكار أرسلان السياسية والاجتماعية والثقافية والأخلاقية إلخ. كل ذلك في إطار محاولة الربط بين الفكر والعمل، وإبراز جدليّة العلاقة بينهما.

يمكننا القول، إنّ عمل أرسلان السياسي الواسع كان مصداق فكرة السياسي إلى حد بعيد، لقد كان التفاعل الجدلي قائماً بينهما، وكان فكره يتطوّر مع تغيّر الأحوال السياسية، رغم أنه بقي محتفظاً بعدد من الأفكار الأساسية أو الثابتة بمنأى عن التغير.

لقد مثّل العداء للاستعمار الأوروبي نقطة أساسية في فكر أرسلان، وكانت أوروبا بالنسبة إليه عدوًّا لا ينبغي أبدًا الركون إليه والقبول بأعماله، وإنّما ينبغي دومًا العمل على مواجهته بشتّى الطرق، هذا ما عمل أرسلان على محاولة تحقيقه. ولعل أول عمل التزم به كان اشتراكه الفعلي في الحرب الليبية الإيطالية ١٩١١-١٩١٢، حيث بقي أكثر من ثمانية أشهر في الجبل الأخضر يساند المقاتلين الليبيين ضدّ الهجوم الاستعماري، ونذكر هنا مرّة أخرى قوله لرفيق العظم، بأنّه إذا لم نقدر أن نحفظ صحارى طرابلس لن نقدر أن نحفظ جنان الشام. لأنّ الاستعمار كان يستهدف جميع العرب والمسلمين والشرقيين الضعفاء، لذا كانت المواجهة تستلزم رصّ الصفوف لضمان نجاحها. لقد كان ذلك أمرًا أساسيًا في نشاط أرسلان.

والمحطّة الثانية التي تبين جدلية الفكر والعمل ضدّ الاستعمار، نجدها لدى أرسلان في موقفه إبّان الحرب العالمية الأولى، إذ وقف في صفّ العثمانيين ضدّ دول الحلفاء وشارك عمليًا بنشاط واسع في هذا الصدد، وكانت المشاركة هذه المرّة مشاركة عسكرية وسياسية أيضًا، ونذكر أنّ مجموعة بقيادته من المتطوّعين شاركت في حملة جمال باشا على قناة السويس.

لكن مواقف أرسلان العدائية نحو أوروبا، لم تكن بمنأى عن التآثر بالتحالفات السياسية مع بعض دول أوروبا نفسها، لقد كان أرسلان يؤمن بإمكانية استغلال التنافس بين الأوروبيين بشكل ما لتحقيق مصلحة المسلمين والعرب، كان ذلك يتناقض مع مفهومه بأنّ أوروبا كتلة واحدة ضدّ العرب والمسلمين بل والشرقيين. لكن أرسلان برّره بأنه كان عملاً تكتيكيًا ضروريًا تستلزمه السياسة العملية، وهو أمر كنا شرحناه مفصلاً في علاقات أرسلان بالمانيا وإيطاليا في الباب الأول.

ونستمر مستعرضين جدلية العلاقة بين الفكر والعمل لدى أرسلان فنراها ماثلة بوضوح في موقفه من الثورة السورية الكبرى ١٩٢٥ - ١٩٢٧، والتي لعب فيها أرسلان دورًا سياسيًا هامًا عبر ترؤسه للوفد السوري - الفلسطيني الدائم في جنيف، وبرز في موقفه من الثورة آنذاك التزام أرسلان الكامل بقضية استقلال سوريا وحرّيتها، وكانت كتاباته المتعدّدة في الصحف والمجلات العربية، ونشاطه السياسي في المحافل الأوروبية وخصوصًا كذلك في عصبة الأمم مصداق فكره النضالي. كما برزت هذه العلاقة التفاعلية في موقفه من القضية الفلسطينية، تلك القضية التي أرقت أرسلان أكثر من أي قضية وطنية أخرى، ولا غرو، إذا كانت آخر كلمات أرسلان: "أوصيكم بفلسطين". وفي الحقيقة فإنّ نشاط أرسلان السياسي من أجل القضية الفلسطينية وفي مواجهة الاستيطان الصهيوني لفلسطين، كان نشاطًا بارزًا، عبر ترؤسه - كما أشرنا - للوفد

السوري - الفلسطيني الدائم إلى عصابة الأمم واقترن هذا النشاط، بكتابات صحفية عديدة في مجلته بالفرنسية "الأمة العربية" وفي الصحف العربية أيضاً.

أما قضية مواجهة الاستعمار الأوروبي والتي أكدنا سابقاً أنها قضية ثابتة في فكر أرسلان وفي عمله، برزت أيضاً في كتاباته حول الفكرة الإسلامية ومن ثمّ الفكرة القوميّة العربية. وفي هذا المجال كان العنوان هو البحث عن الوحدة على أساس أن الوحدة تساوي القوة، بينما التفرقة تساوي الضعف وهنا أيضاً تفاعل فكر أرسلان وعمله، فكان أرسلان ينشط دائماً لتحقيق الشكل الأول من الوحدة، برز ذلك جلياً إبان فترة السلطنة العثمانية، حيث نشط أرسلان في عمله السياسي لأجل الفكرة الإسلامية فواجه القوميّين كافة وبشكل خاص القوميّين العرب، فقد كانت وحدة السلطنة هي الضمانة الوحيدة لتحقيق الفكرة الإسلامية فيما كان نشاط القوميّين الخطر الأكبر عليها. لكن البحث عن الوحدة تحوّل لدى أرسلان من الفكرة الإسلامية أيام السلطنة العثمانية إلى الفكرة القوميّة العربية نفسها، بُعيد سقوط السلطنة في الحرب الأولى. وفي هذه المرحلة الجديدة كان أرسلان - ومع تغيّر الظروف التاريخية - عاملاً نشيطاً جداً في سبيل تحقيق الوحدة القوميّة العربية، وكان نشاطه العملي في هذا المجال مهماً للتقريب بين الحكام العرب. وهنا أيضاً كان نشاطه العملي مصداق فكره السياسي. وفي الحقيقة فإنّ مصاعب تحقيق الوحدة العربية قد انعكست أيضاً في فكره وكتاباته القوميّة، والتي تتم عن إحساس أرسلان بمصاعب تحقيق الوحدة رغم استمراره الدائب في الحث عليها والعمل لأجلها.

ومن جهة أخرى، فقد شكّل الإسلام حلقة دائمة الوجود في جدليّة الفكر والعمل لدى أرسلان، فالإسلام في فكر أرسلان كالعمود الفقري في الجسم، مركز الثقل الرئيسي، وهو أمر ميّز أرسلان عن غيره من المفكرين العرب، والقوميون منهم بوجه خاص، وفي الحقيقة، فإنّ كلّ جدليّة الفكر والعمل لدى أرسلان تمر عبر الإسلام في وجهه النهضوي، السياسي، الاجتماعي والأخلاقي، الثقافي، والعلمي، إلخ. فجدليّة التخلّف والتقدّم تمر عبر العودة إلى الإسلام، واستيحائه في عملية النهضة وعدم ربط التخلّف به، بل ربطه بالتخلّي عنه، وهكذا يصح الإسلام وسيلة أساسية للمسلمين للحاق بالأمم المتقدّمة، في حين يستبعد أرسلان إمكانية قيام نهضة إسلامية دون الانطلاق من الإسلام، الذي كان سبب نهضة العرب في القرون الماضية، والذي سيكون السبب في النهضة المقبلة. أما قيام نهضة في البلاد الإسلامية - بدون الانطلاق من الإسلام فهو يعني أنّ المسلمين تركوا دينهم، وهكذا مثل الإسلام لدى أرسلان وسيلة للدفاع عن النفس وللاحتفاظ بالهويّة المميّزة ومنع ذوبان المسلمين في الحضارة الأوروبية القادمة.

وفي ميدان الكيان السياسي، ورغم تحوُّله من فكرة الجامعة الإسلامية إلى فكرة القومية العربية، فإنَّ الكيان بقي لدى أرسلان، كياناً يتمشَّى على أصول الإسلام أي أنَّ أرسلان طرح في الحالتين فكرة الدولة الإسلامية، وحاول في شروحاته إثبات أنَّ الإسلام يمكن تطويره بشكل يلائم الحياة العصرية الجديدة، ونفى بالتالي فكرة الجمود والتحرُّر عنه. ومن هذا المنطلق، حاول أرسلان إثبات إمكانية تطوير الشريعة الإسلامية لتلائم روح العصر، ولكي يتم الاستغناء عن اقتباس القوانين الأوروبية الوضعية. كما رأى أرسلان أنَّ الشورى الإسلامية توازي الديمقراطية الأوروبية، ولأنَّ الاشتراكية هي من جوهر الإسلام الذي يحوي مبادئ اشتراكية عظيمة، تفوق اشتراكية أوروبا المادِّية، لأنها إلهية المصدر. ويظهر واضحاً من مواقف أرسلان في قضية الدولة الإسلامية، إنَّ الرجل رفض عملية استعارة المؤسسات الأوروبية لأنه رأى في الإسلام ما يغني عنها، مع أنه ترك المجال مفتوحاً للاستعارة في حالة الحاجة لذلك.

وأخيراً، نقول إنَّه لا يمكن تصنيف أرسلان الرجل السياسي البارز، والذي قضى حياته مجاهداً عن قضايا العرب والمسلمين، رجل نظريات مجردة أو جامدة، بل إنَّ نظرياته وآراءه كانت دوماً تعكس الرغبة في مواجهة واقع معيَّن، وحين يتغيَّر هذا الواقع تتغيَّر الخطة النظرية في مواجهة واقع مستجد. فكأننا بأرسلان يطرح محاولات نظرية، ولا يصل إلى مستوى النظرية الخالصة. وطالما أنَّ أهداف أرسلان كانت تتمثَّل في مواجهة أوروبا الزاحفة شرقاً، وبالتالي مواجهة ما أفرزته أوروبا في هذا الشرق من الاستعمار والتجزئة والصهيونية، إلخ... لذلك فأهداف أرسلان بقيت هي هي، ولكن الوسائل المتاحة في المواجهة كانت تتغيَّر. فهو في زمن العثمانيين يدعو إلى الوحدة الإسلامية، بخلاف الحركات القومية، ثمَّ نراه بعد زوال العثمانيين يدعو إلى القومية العربية كوسيلة توحيدية ضدَّ الإقليمية داخل الوطن العربي وضدَّ المستعمر في الخارج. إلَّا أنه وفي الحالتين لم يتخلَّ أرسلان عن الإسلام أداة للنهضة وسبيلاً للتقدُّم وحكماً في شؤون السياسية والاجتماع والتربية إلخ.

ذلك هو شكيب أرسلان، المجاهد أولاً والمفكِّر والمنظِّر ثانياً. جهاد كان له دائماً أسبابه من جهة وغايته وأهدافه السياسية من جهة ثانية، ونظر لم يتوقع في مستوى التجريد والنظر ولم يبق في الأبراج العاجية العالية.

تلك هي المعادلة الجدليَّة بين أفكار شكيب أرسلان من جهة وبين أعماله أو جهاده من جهة ثانية، والتي لا يمكن فهم جانب منها بمعزل عن الجانب الآخر.

مصادر الأمير شكيب أرسلان

- إلى العرب بيان للأمة العربية عن حزب اللامركزية: طبع مطبعة العدل بدار السعادة، (١٣٣٢هـ).
- سيرة ذاتية: دار الطليعة، بيروت (١٩٦٩).
- حاضر العالم الإسلامي: تأليف لوثرروب ستودارد، ترجمة عجاج نويهض مع تعليقات للأمير شكيب أرسلان، (٤ أجزاء) دار الفكر بيروت، (١٩٧٣).
- رشيد رضا أو إخاء أربعين عاماً: مطبعة ابن زيدون، دمشق. (١٩٣٧).
- لماذا تأخر المسلمون، ولماذا تقدم غيرهم، دار مكتبة الحياة بيروت، (لا، ت).
- الارتسامات اللطاف في خاطر الحاج إلى أقدس مطاف: مطبعة المنار، القاهرة، (١٣٥٠ هـ).
- شوقي أو صداقة أربعين سنة: مطبعة عيسى البابي الحلبي، مصر، (١٩٣٦).
- الديوان: مطبعة المنار، مصر (١٩٣٥).
- روض الشقيق: ديوان الأمير نسيب أرسلان، حققه الأمير شكيب أرسلان مع مقدمة مطوّلة، دمشق (١٩٢٥).
- النهضة العربية في العصر الحاضر: مطبعة الجزيرة، دمشق، (١٩٣٧).

المصادر والمراجع بالعربية

- ١- ابن خلدون، عبد الرحمن: مقدّمة ابن خلدون: دار الكتاب اللبناني، بيروت، (لا ، ت).
- ٢- أبو صالح، عباس: تاريخ الموحدون الدروز السياسي في الشرق العربي: منشورات المجلس الدرزي للبحوث والإفتاء - بيروت (١٩٨١).
- ٣- أبي راشد، حنا: جبل الدروز: المطبعة التجارية الكبرى، مصر، (١٩٢٦).
- ٤- أحد أعضاء الجمعيات العربية (أسعد داغر): ثورة العرب: (لا ، ن)، القاهرة، (١٩١٦).
- ٥- أرسلان، عادل: مذكرات الأمير عادل أرسلان: (ثلاثة أجزاء) تحقيق الدكتور يوسف أيّش، الدار التقدّمية للنشر، بيروت، (١٩٨٣).
- ٦- الأرمنازي، نجيب: محاضرات عن سوريا من الاحتلال حتّى الجلاء: جامعة الدول العربية، معهد الدراسات التاريخية، (١٩٥٤).
- ٧- اسماعيل، د. عادل: السياسة الدولية في المشرق العربي، (٦ أجزاء) دار النشر للسياسية والتاريخ، بيروت، (١٩٧٠).
- ٨- الأفغاني، جمال الدين: خاطرات: الأعمال الكاملة، تحقيق محمّد عمارة، المؤسسة المصرية، القاهرة، (لا ، ت).
- ٩- أنطون، فرح: ابن رشد وفلسفته: دار الطليعة، بيروت (١٩٨١).
- ١٠- أنطونيوس، جورج: يقظة العرب: ترجمة د. ناصر الدين الأسد، ود. إحسان عباس، دار العلم للملايين، بيروت (١٩٨٢).
- ١١- بازيلي: سوريا ولبنان وفلسطين تحت الحكم التركي من الناحيتين السياسية والتاريخية: ترجمة "يسر جابر"، مراجعة د. منذر جابر، دار الحداثة، بيروت (١٩٨٨).
- ١٢- بحوث في الفكر القومي: المجلّد الأول، سلسلة دراسات أعدت بإشراف الدكتور معن زيادة، معهد الإنماء العربي، بيروت، (١٩٨٣).

- ١٣- بروسون، جان جاك: أناتول فرانس في مباله: ترجمة شكيب أرسلان، المطبعة العصرية، مصر، (لا، ت).
- ١٤- البستاني، سليمان: عبرة وذكرى: دار الطليعة، بيروت، (١٩٧٨).
- ١٥- بن عاشور، محمد الطاهر: نقد لكتاب الإسلام وأصول الحكم، المطبعة السلفية، القاهرة، (١٣٤٤ هـ).
- ١٦- بنونة، الطيب: نضالنا القومي في الرسائل المتبادلة بين الأمير شكيب أرسلان والحاج عبد السلام بنونة: إعداد الطيب بنونة، مطبعة أمل، طنجة، (١٩٨٠).
- ١٧- بيرو، توفيق علي: العرب والترك في العهد العثماني، ١٩٠٨ - ١٩١٤، (لا، ن) القاهرة (١٩٦٠).
- ١٨- بيضون، د. ابراهيم: الحجاز والدولة الإسلامية، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، (١٩٨٣).
- ١٩- تاريخ الأقطار العربية المعاصر: تأليف مجموعة من الأساتذة، (جزآن)، دار التقدم، موسكو، (١٩٧٦).
- ٢٠- تقي الدين، سليمان: العرب والمسألة السياسية: دار الكاتب، بيروت، (١٩٨٤).
- ٢١- التونسي، خير الدين: أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك: مطبعة الدولة بحاضرة تونس المحمية، ط ١، (١٢٨٤ هـ).
- ٢٢- جدعان، فهمي: أسس التقدم عند مفكرى الإسلام في العالم العربي الحديث: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط ٢، (١٩٨١).
- ٢٣- جمال باشا، أحمد: المذكرات: القاهرة، (لا، ن) (١٩٢٣).
- ٢٤- حنّي، فيليب: موجز تاريخ الشرق الأدنى القديم: ترجمة د. أنيس فريحة، دار الثقافة، بيروت، (لا، ت).
- ٢٥- الحركات الجماهيرية في الوطن العربي، معهد الإنماء العربي، بيروت، (١٩٩٠).
- ٢٦- حسين، طه: في الأدب الجاهلي: المجموعة الكاملة، دار الكتاب اللبناني، بيروت، (١٩٧٣).
- ٢٧- الحصري، ساطع: آراء وأحاديث في الوطنية والقومية: (لا، ن)، القاهرة، (١٩٤٤).

- ٢٨- حكم هيئة كبار العلماء في كتاب الإسلام وأصول الحكم: (لا ، ن) القاهرة، (١٩٥٢).
- ٢٩- الحكيم، يوسف: بيروت ولبنان في عهد آل عثمان: دار النهار، (١٩٨٦).
- ٣٠- الحوت، بيان نويهض: القيادات والمؤسسات السياسية في فلسطين: ١٩١٧ - ١٩٤٨: مؤسسة الدراسات الفلسطينية، بيروت، (١٩٨١).
- ٣١- حوراني، ألبرت: الفكر العربي في عصر النهضة: ترجمة كريم عزقول، دار النهار، بيروت، (١٩٧٧).
- ٣٢- الخوري، بشارة: حقائق لبنانية، (٣ أجزاء)، منشورات أوراق لبنانية، بيروت، (١٩٦٠) - (١٩٦١).
- ٣٣- داغر، أسعد: مذكراتي عى هامش القضية العربية: (لا ، ن) القاهرة، (لا ، ت).
- ٣٤- دروزة، محمد عزّة: القضية الفلسطينية في مختلف مراحلها: (الجزء الأول). منشورات المكتبة العصرية، صيدا، (١٩٥٩).
- ٣٥- رباط، إدمون: الوسيط في القانون الدستوري: دار العلم للملايين، بيروت (١٩٧١).
- ٣٦- رضا، محمد رشيد: الوحي المحمدي: مطبعة المنار، القاهرة، (لا ، ت).
- : تاريخ الأستاذ الإمام الشيخ محمد عبده: (٣ أجزاء) مطبعة المنار، القاهرة (١٩٣١).
- ٣٧- الريحاني، أمين: القوميات: (جزآن) دار ريحاني للطباعة والنشر، بيروت، (١٩٥٦).
- : أنتم الشعراء: دار ريحاني، بيروت، (١٩٥٣).
- : الريحانيات: (جزآن)، دار ريحاني، بيروت، (١٩٥٦).
- ٣٨- زريق، قسطنطين: الوعي القومي: دار المكشوف، بيروت، (١٩٣٩).
- ٣٩- الزعبي، محمد علي: الدروز ظاهرهم وباطنهم، بيروت، (لا ، ن)، (١٩٧٢).
- ٤٠- زيدان، جرجي: اللغة العربية كائن حي: دار الهلال، مصر، (لا ، ت).
- ٤١- زين، زين نور الدين: نشوء القومية العربية، دار النهار، بيروت، (١٩٧٩).
- ٤٢- سعيد، أمين: الثورة العربية الكبرى: (٣ أجزاء) مطبعة عيسى البابي الحلبي وشركاه، القاهرة، (لا ، ت).

- ٤٣- الشدياق، أحمد فارس: الجاسوس على القاموس: مطبعة الجوائب، القسطنطينية، (١٨٩٩).
- : الساق على الساق، فيما هو الفاريق: القاهرة، مطبعة الفنون (لا، ت).
- ٤٤- شرابي، هشام: المثقفون العرب والغرب: دار النهار، بيروت، ط٣، (١٩٨١).
- ٤٥- الشرباصي، أحمد: شكيب أرسلان داعية العروبة والإسلام: المؤسسة المصرية للطباعة النشر، القاهرة، (١٩٦١).
- : أمير البيان شكيب أرسلان: (جزآن) دار الكتاب العربي، القاهرة، (١٩٦٣).
- ٤٦- الشريف، أحمد إبراهيم: الدولة الإسلامية الأولى: دار القلم، القاهرة، (١٩٦٥).
- ٤٧- شيا، د. محمد شفيق: شكيب أرسلان، مقدّمات الفكر السياسي: معهد الإنماء العربي، بيروت، ط٢، (١٩٨٩).
- ٤٨- صليبا، جميل: المعجم الفلسفي: (جزآن) دار الكتاب اللبناني، بيروت، (١٩٧٣).
- : محاضرات في الاتجاهات الفكرية في البلاد الشامية: (لا، ن)، القاهرة، (١٩٥٨).
- ٤٩- الصيادي، أبو الهدى: داعي الرشاد لسبيل الاتّحاد والانتقاد: المطبعة السلطانية، القاهرة، (لا، ت).
- ٥٠- الطالب، عمار: ابن باديس، حياته وآثاره: إعداد وتصنيف عمار الطالب، (جزآن)، (لا، ن)، الجزائر، (١٩٦٨).
- ٥١- الطاهر، محمد علي: ذكرى الأمير شكيب أرسلان، صنّفها محمد علي الطاهر، الدار التقدّمية، المختارة، لبنان، ط٢ (١٩٨٨).
- ٥٢- طربين، أحمد: لبنان منذ عهد المتصرّفية إلى بداية الانتداب: معهد البحوث والدراسات، القاهرة، (١٩٦٨).
- ٥٣- الطهطاوي، رفاعه رافع: مناهج الألباب المصرية في مباحث الآداب العصرية: ط٣، (لا، ن)، القاهرة، (١٩١٣).
- : تخليص الأبريز في تلخيص باريز: مطبعة بولاق، مصر، (١٢٥٠ هـ).
- ٥٤- عاشوراكس، أحمد محمد: لمحات تاريخية من النضال الليبي المسلّح: المنشأة العامّة للنشر، طرابلس، ليبيا (١٩٨٥).

- ٥٥- عبد الرازق، علي: الإسلام وأصول الحكم: مطبعة مصر، القاهرة، (١٩٢٥).
- ٥٦- العريسي، عبد الغني: المؤتمر العربي الأول: مطبعة البوسفور، القاهرة، (١٩١٣).
- ٥٧- عزيز بك: سوريا ولبنان في الحرب العالمية: ترجمة فؤاد ميداني، (لا، ن) بيروت، (١٩٣٣).
- ٥٨- العظم، رفيق: الجامعة الإسلامية وأوروبا: مطبعة المنار، القاهرة، ط ٢، (١٩٢٥).
- ٥٩- العقيقي، عفيف: المستشرقون: (٣ أجزاء) دار المعارف، مصر، ط ٤، (١٩٨١).
- ٦٠- العاليلي، عبد الله، دستور العرب القومي: مكتبة العرفان، بيروت، (لا، ت).
- ٦١- علوش، ناجي: الحركة القومية العربية، نشؤها، تطورها، اتجاهاتها: دار الطليعة، بيروت (١٩٧٥).
- ٦٢- عماره، محمد: الجامعة الإسلامية والفكرة القومية عند مصطفى كامل: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت (١٩٧١).
- ٦٣- ألعوا، محمد سليم: في النظام السياسي للدولة الإسلامية: المكتب المصري الحديث، الاسكندرية، (١٩٧٥).
- ٦٤- عواد، عبد العزيز: الإدارة العثمانية في ولاية سوريا: ١٨٦٤ - ١٩١٤: (لا، ن)، القاهرة (١٩٦٩).
- ٦٥- فيضي، سليمان: في غمرة النضال: (مذكرات سليمان فيضي)، (لا، ن)، بغداد، (١٩٥٣).
- ٦٦- كرد علي، محمد: غرائب الغرب: (جزآن) المكتبة الرحمانية، مصر، (١٩٢٣).
- : خطط الشام: (٦ أجزاء)، مطبعة الترقّي، دمشق، (١٩٢٥).
- ٦٧- الكواكبي، عبد الرحمن: طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد: القاهرة، (لا، ن)، (لا، ت).
- ٦٨- الكيالي، عبد الوهاب: تاريخ فلسطين الحديث: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت (١٩٧٠).
- ٦٩- لاغا، علي محمد: الشورى والديمقراطية: رسالة ماجستير، الجامعة اللبنانية، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، الفرع الأول، قسم الفلسفة، بيروت، بإشراف الدكتور معن زيادة، (١٩٨٢).
- ٧٠- لوتسكي: تاريخ الأقطار العربية الحديث: ترجمة د. عفيفة البستاني، دار الفارابي، بيروت، ط ٧، (١٩٨٠).

- ٧١- الحرب الوطنية التحررية في سوريا: ترجمة د. محمد دياب، راجعه وقدم له د. مسعود ضاهر، دار الفارابي، بيروت، (١٩٨٧).
- ٧٢- ليفين، ز، ل: الفكر الاجتماعي والسياسي الحديث في لبنان وسوريا ومصر: ترجمة بشير السباعي، دار ابن خلدون، بيروت، (١٩٧٨).
- ٧٣- المحافظة، علي: الاتجاهات الفكرية والاجتماعية عند العرب: الدار الأهلية للنشر والتوزيع، بيروت، (١٩٨٠).
- ٧٤- المخزومي، محمد: خاطرات الأفغاني، دار الحقيقة، بيروت، (١٩٨٠).
- ٧٥- مراد، سعيد: الحركة الوحدوية في لبنان بين الحربين العالميتين: بإشراف الدكتور معن زيادة، معهد الإنماء العربي، بيروت، (١٩٨٦).
- ٧٦- مصطفى، علي: محاضرات عن الرصافي: القاهرة، (لا، ن)، (١٩٥٤).
- ٧٧- مغيزل، جوزيف: العروبة والعلمانية: دار النهار للنشر، بيروت، (١٩٨٠).
- ٧٨- المقدسي، أنيس: الاتجاهات الأدبية في العالم العربي الحديث: (جزآن) منشورات كلية الآداب والعلوم، جامعة بيروت الأميركية، بيروت، (١٩٥٢).
- ٧٩- مكارم، سامي: الإسلام في مفهوم الموحدّين: ندوة الأربعاء، بيروت، (١٩٨٥).
- ٨٠- منصور، علي: نظم الحكم في الشريعة الإسلامية والقوانين الوضعية: مطبعة مخيمر، مصر، (١٩٦٥).
- ٨١- موسى، سليمان: الحركة العربية: دار النهار، (١٩٧٧).
- ٨٢- المولى، د. سعود: الأمير شكيب أرسلان: بنو معروف أهل العروبة والإسلام: المجلس الدرزي للبحوث والإنماء: دار العودة، بيروت (١٩٩٠).
- ٨٣- ناصر الدين، علي: هكذا كنا نكتب: مطبعة الأتحاد، بيروت، (١٩٥٢).
- ٨٤- النديم، عبد الله: سلافات عبد الله النديم: تحرير عبد الفتاح النديم، القاهرة، (١٩٠١ - ١٩١٤).
- ٨٥- هيرشلاغ: مدخل لتاريخ الشرق الأوسط الاقتصادي: دار الحقيقة، بيروت، (لا، ت).
- ٨٦- يارد، نازك سابا: الرحالون العرب وحضارة الغرب: مؤسّسة نوفل، بيروت، ط ١، (١٩٧٩).

الدوريات

- ١- مجلّة الأزمنة: قبرص، المجلّد الثاني، (آذار، نيسان) ١٩٨٨.
- ٢- الأهرام، جريدة مصرية.
- ٣- أوراق لبنانية: حولية غير منتظمة، بيروت.
- ٤- الجامعة: جريدة صدرت في القاهرة، في أواخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين.
- ٥- الجامعة العربية: جريدة صدرت في فلسطين أوائل الثلاثينات من القرن العشرين، صاحبها سليمان الفاروقي.
- ٧- الزهراء: مجلّة إسلامية صدرت في القاهرة في العقد الثاني من القرن العشرين، صاحبها محب الدين الخطيب.
- ٨- الشورى: جريدة صدرت في القاهرة في العقد الثاني والثالث من القرن العشرين، صدرت أيضاً بأسماء أخرى، صاحبها محمد علي الطاهر.
- ٩- صدى الكلمة: مجلّة تصدر في بيروت، صوت المكتب الدائم للمؤسّسات الدرزية.
- ١٠- الصفاء: جريدة صدرت في كفرمتى، (لبنان)، منذ أواخر القرن التاسع عشر وحتى منتصف القرن العشرين، أسّسها علي ناصر الدين.
- ١١- العرب: جريدة صدرت في فلسطين في العقد الثالث من القرن العشرين، صاحبها عجاج نويهض.
- ١٢- العرفان، صيدا.
- ١٣- العروبة: مجلّة مصرية، الجزء الخامس، نيسان ١٩٤٧.
- ١٤- العلم المصري: اسم آخر لجريدة الشورى.
- ١٥- الفتح: مجلّة إسلامية، صدرت في القاهرة في الربع الثاني من القرن العشرين، صاحبها محب الدين الخطيب.

- ١٦- الفكر العربي: مجلّة فكرية تصدر في بيروت، العدد ٢٣ والعدد ٣٣/٣٤.
- ١٧- المجمع العلمي العربي: دورية صدرت في دمشق.
- ١٨- المفيد: جريدة صدرت في دمشق، أوائل القرن العشرين، صاحبها عبد الغني العريسي.
- ١٩- المقتطف: مجلّة صدرت في مصر.
- ٢٠- المنار: مجلّة صدرت في القاهرة بين عامي ١٨٩٨ - ١٩٣٥، صاحبها رشيد رضا.
- ٢١- المؤيد: جريدة مصرية.
- ٢٢- النهار: جريدة لبنانية.
- ٢٣- La Nation Arab مجلّة صدرت بالفرنسية في جنيف بين عامي ١٩٣٠ - ١٩٤٤، صاحبها الأمير شكيب أرسلان.

المصادر والمراجع بالأجنبية

- Bouron, N: Le Druzes et la montagne Haouranaise; paris,(1930).
- Cantapulo, R; L'italia Musulmana: Roma (1928).
- Cleveland, William, L: Islam Againt the West: Al-Saqi Books; London, (1985).
- Encyclopedia Britanica, eleventh edition, vol XXII.
- Gibb; H.A.R: Studies in the Civilization of Islam: Ed, S.J Show-W.R. Polk.London, (1962).
- Gibb-Bowen: Islamic Society and the West: (2V) London (1950).
- Grobba, Fritz: Manner und machte im orient: Gottingen,(1967).
- Guerin, Daniel: Au Service des Colonises, 1930-1953: Paris, (1954).
- Hirszowics, Lukasz: The Third Reich and the Arab East: London, (1966).
- Mac-Callum, ep: The Nationalist Crusade in syria: New York, (1923).
- Quartararo, Rosaria: Roma Tra Londrae Berlino La politica estra Fascistadal 1930 al 1940; Roma, (1980).
- Samara, Mahmoud: Cristian Missions and the Western Ideas in Syrian muslim Writers (1860-1918): University of London, (1958).

فهرست المحتويات

- ٩ • كرونولوجيا الأمير شكيب أرسلان
- ١٣ • مقدمة: بقلم الأستاذ الدكتور محمد شيا
- ١٩ • تمهيد: في معنى جدلية الفكر والعمل
- ٣٣ • الباب الأول: أرسلان المجاهد محلياً وعربياً وإسلامياً
- ٣٥ - الفصل الأول: الأبعاد السياسية والاجتماعية في الدولة العثمانية
- ٤٢ - الفصل الثاني: أرسلان العثماني - الإسلامي (١٨٨٧ - ١٩١٨)
- ٧١ - الفصل الثالث: أرسلان الإسلامي (١٩١٨ - ١٩٢٥)
- ٧٧ - الفصل الرابع: أرسلان العربي - الإسلامي (١٩٢٦ - ١٩٤٦)
- ٧٧ - أولاً: موقفه من الثورة السورية الكبرى (١٩٢٦ - ١٩٢٧)
- ٩٠ - ثانياً: آراء ومواقف من القضية الفلسطينية
- ٩٩ - ثالثاً: موقفه من قضية الاستعمار الإيطالي لليبيا
- ١٠٦ - رابعاً: علاقاته بألمانيا وإيطاليا
- ١١٧ • الباب الثاني: إشكالية النهضة وأسئلة التخلف والتقدم
- ١١٩ - الفصل الأول: لمحة تاريخية
- ١٣١ - الفصل الثاني: عوامل السقوط والتخلف لدى أرسلان
- ١٤٠ - الفصل الثالث: عوامل النهضة
- ١٤١ - أولاً: الإصلاح الديني
- ١٥١ - ثانياً: الإصلاح الدنيوي
- ١٥٥ - ثالثاً: الإصلاح الثقافي
- ١٦٣ - رابعاً: ديالكتيك الوحدة والتقدم
- ١٧١ • الباب الثالث: مسألة الكيان السياسي عند الأمير شكيب أرسلان
- ١٧٣ - الفصل الأول: أرسلان وفكرة الجامعة الإسلامية

١٧٣	- أولاً: لمحة تاريخية
١٧٩	- ثانياً: عناصر الوحدة الإسلامية
١٨٨	- ثالثاً: الوحدة الإسلامية ودروب الفعل
١٩٥	- الفصل الثاني: أرسلا ن وفكرة القومية العربية
١٩٥	- أولاً: لمحة تاريخية
٢٠٣	- ثانياً: عناصر الفكرة القومية العربية
٢١٢	- ثالثاً: القومية العربية على دروب الوحدة
٢١٦	- رابعاً: شكل الوحدة القومية العربية
٢٢٢	- الفصل الثالث: نظرية الدولة بين تجارب الإسلام ودعاوى الغرب
٢٢٢	- أولاً: مقدّمة
٢٢٧	- ثانياً: الدين والدولة
٢٣٦	- ثالثاً: الشريعة والقانون
٢٤١	- رابعاً: الديمقراطية
٢٤٥	- خامساً: المسألة الاشتراكية
٢٥٢	- سادساً: الأقليات غير الإسلامية في الدولة الإسلامية
٢٥٧	● الباب الرابع: نحو مفهوم أرسلا ن لمشكلات المجتمع الإسلامي الحديث
٢٥٩	- الفصل الأوّل: علاقة العلم بالدين
٢٦٦	- الفصل الثاني: الاقتصاد والاجتماع
٢٨٥	- الفصل الثالث: الموقف من الغرب
٢٩٤	- خاتمة
٢٩٨	- مصادر الأمير شكيب أرسلا ن
٢٩٩	- المصادر والمراجع بالعربية
٣٠٥	- الدوريات
٣٠٧	- المصادر والمراجع بالأجنبية
٣٠٩	● فهرست المحتويات

”وفي الحقيقة، فإنَّ أرسلاَن كان منذ بداية حياته رجل سياسة عملية، قبل أن يكون منظراً سياسياً، وفلسفته في العمل السياسي هي كما يقول: ”كلّ سياسة غير عملية وغير مؤدّية إلى نتيجة فعلية، هي بعيدة عن مذهبنا... أننا من أول الزمان لم نقصد خدمة المسلمين بالأقوال ولكن بالأفعال، وما قصدنا في حياتنا كلها أن نقول، ولا أن نعمل ليقال أننا مخلصون، وننال حسن الإحدوثة، فإنَّ هدفنا هو غير هذا. فإذا كانت مصلحة المسلمين تستلزم الخصام خاصمنا، وكشّرنا عن أنيابنا... وإن كانت مصلحة المسلمين أرجح في جانب السلام، لم نتردّد في اختيار الأرجح... نخاصم ما دام الخصام مؤدّياً إلى نتيجة محمودة، ونسالم إذا كان السلام هو الطريق الوحيد لتأمين جانب المصلحة“.

المؤلف