تطور الفكر الاجتماعي العربي
(١٩١٧-١٩٤٥)

ز. أ. ليفين

ترجمة أنور إبراهيم

تطور الفكر الاجتماعي العربي (١٩١٧–١٩٤٥)

تأليف
ز. أ. ليفين

ترجمة
أنور إبراهيم

هنـــداوي

تطور الفكر الاجتماعي العربي (١٩١٧–١٩٤٥)

Развитие арабской общественной мысли 1917–1945

ز. أ. ليفين

грамм. а. Жизнь

الناشر مؤسسة هنداوي
المشهرة برقم ١٠٥٨٥٩٧٠ بتاريخ ٢٦ / ١ / ٢٠١٧

يورك هاوس، شييت ستريت، ويندسور، SL4 1DD، المملكة المتحدة
تليفون: ٨٣٢٥٢٢ ١٧٥٣ (٠) ٤٤ +
البريد الإلكتروني: hindawi@hindawi.org
الموقع الإلكتروني: https://www.hindawi.org

إنَّ مؤسسة هنداوي غير مسئولة عن آراء المؤلف وأفكاره، وإنما يعبِّر الكتاب عن آراء مؤلفه.

تصميم الغلاف: ولاء الشاهد

الترقيم الدولي: ٤ ٣٤١٤ ٥٢٧٣ ١ ٩٧٨

صدر أصل هذا الكتاب باللغة الروسية عام ١٩٧٩.
صدرت هذه الترجمة عام ١٩٨٨.
صدرت هذه النسخة عن مؤسسة هنداوي عام ٢٠٢٣.

جميع حقوق النشر الخاصة بتصميم هذا الكتاب وتصميم الغلاف محفوظة لمؤسسة هنداوي.
جميع حقوق النشر الخاصة بنص العمل الأصلي محفوظة للسيد الدكتور أنور إبراهيم.

المحتويات

مقدمة	٧
المقدمة	١١
التحولات	٢١
نظرة عامة	٣١
المظاهر الأيديولوجية لحركة التحرُّر القومي في العالم العربي	٤٣
أيديولوجية حركة التحرر القومي في المشرق العربي	٧١
تكوين أيديولوجيا حركة التحرُّر القومي في المغرب العربي	١٠١
الإسلام وفكرة التحرر القومي	١٢٥
القديم والجديد، الشرق والغرب	١٣٣
القديم والجديد (تكملة)	١٥٥
الطريق إلى الديمقراطية	١٦٥
«الحركة الإنسانية العربية» ومشكلة العدالة الاجتماعية	١٧٩
خاتمة	٢٠٥
المصادر	٢٠٩

مقدمة

اعتدتُ منذ أيامي الأولى في البعثة إلى الاتحاد السوفييتي للحصول على درجة الدكتوراه في الآداب من جامعة موسكو الحكومية؛ أن أزور المكتبات لجمع ما تَيسَّر من الكتب في تخصُّصي؛ «تاريخ الأدب الروسي» (أي الأدب الروسي الكلاسيكي قُبيلَ ثورة ١٩١٧م).

كانت رَدْهات الجامعة أيضًا مكانًا مميزًا للحصول على كافة إصدارات دُور النشر السوفييتية، فضلًا عن الإصدارات الجامعية وإصدارات أكاديميات العلوم في كافة التخصُّصات، وقد لفت انتباهي وفرةُ الكتب التي تتناول دراسةَ مصر والمنطقة العربية في مجالات التاريخ والفنون والسياسة والأدب، وهنا لم يكن أمامي سوى أن أَتخيَّر من بينها ما رأيتُ أنه على درجةٍ من الأهمية للباحثين والمُؤرِّخين وطلاب العلم.

وقد بدأتُ فوْرَ عودتي في ترجمةِ عددٍ من المقالات في المجلات والدوريات، جمعتُها لاحقًا في كتاب، ثم شرعت في ترجمةِ كتبٍ في التاريخ والسياسة، وهي كتب تضم بين صفحاتها وثائقَ مجهولةً بالنسبة لنا نظرًا لثراء الأرشيف الروسي بهذه المخطوطات. الآن أقدِّم عبرَ «مؤسسة هنداوي» المحترمة حصيلةَ ما أنجزتُه خلال سنواتٍ طويلة من العمل في ترجماتٍ صدرَت عن دُورِ نشرٍ مرموقة، وجَدَت جميعها صدًى جيدًا لدى القرَّاء والباحثين وأساتذة الجامعات المهتمين.

أنور إبراهيم
القاهرة ٢٠٢١م

يُعدُّ هذا الكتاب استكمالًا للبحث الذي أصدره ز. أ. ليفين عام ١٩٧٢م بعنوان «تطور الاتجاهات الأساسية للفكر الاجتماعي السياسي في سوريا ومصر».[١]

وهنا يَبحث المؤلف تاريخ تكون الفكر الاجتماعي من عام ١٩١٧م إلى عام ١٩٤٥م. ويُقدم — بصفة خاصة — دراسة دقيقة لمشكلات أيديولوجيا حركة التحرُّر القومي وصراع القديم والجديد في مختلف مجالات الوعي الاجتماعي، وتطور الفكر الاجتماعي العربي والإسلامي.

[١] نشرته دار ابن خلدون في بيروت عام ١٩٧٨م، تحت عنوان: «الفكر الاجتماعي والسياسي الحديث في لبنان وسوريا ومصر».

المقدمة

- خصائص العصر والعالم العربي.
- المعطيات الأساسية: التركيب الاجتماعي للمجتمع العربي في مطلع القرن العشرين، الاتجاهات الأساسية لتطوُّر الفكر الاجتماعي السياسي العربي في العصر الحديث.

ما إن وضعت الحرب العالَمية الأولى أوزارها حتى تفجَّرت في العالم بأَسره عملية مُتعاظمة تميزت من جانبٍ بالتوجُّه الإيجابي نحو عالمية الإنتاج والاستهلاك، ونحو حياةٍ سياسية نشطة وبانتشارٍ للقيم الثقافية، كما تميَّزت من جانبٍ آخر بتطوُّر الأمم ونُظُم الدولة فيها، واقتصادياتها وثقافاتها. وقد حدَّدت ديناميكية هذه العمَلية التاريخ العربي في القرن العشرين كتاريخٍ لانتصار حركة التحرُّر القومي وللتفاعُل الشديد المُتبادَل بين ما هو قومي وما هو أُممي، هذا التفاعل الذي اتخذ بصفةٍ خاصة صورة الصراع بين القديم والجديد في كل مجالات الحياة، كما حدَّدت التاريخ العربي كتاريخٍ للقضاء على الإقطاع وقيام علاقات اجتماعية جديدة، وتميزت ديناميكية هذه العمَلية أولًا: بأنَّ الشعوب العربية أخذت في حل المهام التاريخية المنوطة بها في عصر التحوُّل من الرأسمالية إلى الاشتراكية، والذي افتتحته ثورة أكتوبر الاشتراكية العظمى في روسيا، (التي كان من أبرز نتائجها التعجيل بالانقلاب الديمقراطي في العالم العربي)، وذلك في ظروف أزمة وانهيار الأنظمة الاستعمارية. ثانيًا: بأنَّ التطور السياسي، والتطور الاجتماعي الاقتصادي، وأيضًا التطور الثقافي في البلاد العربية، كان يتم في وجود وتحت تأثير الثورة العلمية الصناعية التي كانت تدفع بكل مظاهر عملية الأممية.

وقد ظهرت الاتجاهات العامة للتطور في بلدانٍ مُختلفة وعلى نحوٍ مُتباين من القوة، وذلك تبعًا للبِنية الاجتماعية الاقتصادية الخاصة بكلٍّ منها، وتبعًا لتميز طابع علاقات هذه البلدان مع العالم الخارجي.

وكنتيجةٍ لاختلاف التوجُّهات السياسية والاقتصادية والثقافية أصبح الوضع الخاص لكل دولةٍ عربية، بعد الحرب العالَمية الأولى أكثر وضوحًا، وأخذت الأمم العربية في التشكُّل. على أيَّة حال، فإنَّ قوى الجذب المركزي التي وقفت ضد قوى الطرد المركزي قد أحيَت وحدة أهداف الشعوب المناضلة من أجل الحرية والاستقلال، ودعَت أيضًا إلى اتفاقٍ محدَّد في المصالح الاقتصادية بفضل اللغة والثقافة والطبيعة النفسية المُشترَكة ووحدة المصير التاريخي والوضع الاجتماعي.

وقد انعكسَت خصائص تطوُّر البلدان العربية في تطور وعيها الاجتماعي، وأصبح مِن قبيل النافلة التأكيد على أنَّ الوعي الاجتماعي يَعكِس العمَلية الموضوعية للتطوُّر الاجتماعي. على أنَّ هناك، في الوقت الحاضر، جانبًا قد اكتسبَ مغزًى على قدرٍ كبير من الأهمية، ونعني بذلك المؤسسات الفوقية التي يَدخُل في عدادها الوعي الاجتماعي الذي دخَل في تناقُضٍ مع التنظيمات الاجتماعية القائمة، لا لشيءٍ إلا لمجرَّد أن الأخيرة تُمثِّل تناقضًا مع قوى الإنتاج الموجودة داخل الأطر القومية. وفي نطاق أمة محددة، فإن هذا الأمر يتم على نحو أوسع «لأن التناقض فيها يظهر لا داخل الأطر القومية الموجودة، وإنما بين الوعي القومي الموجود و... الوعي العام لهذه الأمة أو تلك» (٢–٣٠) فلكَي «يحدث تصادمٌ في بلدٍ ما ليس بالضرورة على الإطلاق أن يصل التناقض داخلها إلى مداه الأقصى» (٢–٧٤). وفي ظروف النجاح الكبير للأممية في كل مجالات الحياة المادية والنَّفسية للناس تحت تأثير الثورة العِلمية الصناعية، فإنَّ تلك التفاعلات المتبادَلة تُعبر عن سنة التطور للمجتمع البشري المعاصر.

لقد أصبحت الاتصالات والتعاون بين الشعوب، على مستوى البناء الفوقي، تؤثر بشكلٍ خاص على تشكيل الوعي العربي.

وتعدُّ أوساط المثقَّفين والمُفكِّرين ومُمثلي الجماعات الاجتماعية، وخصوصًا هؤلاء الأشخاص الذين تَعكس حياتهم بوضوحٍ العصر الذي يَعيشونه، بما فيه من تناقضٍ وتياراتٍ وقوًى معاكسة؛ موضوعًا له أهمية خاصة عند دراسة العمليات الأيديولوجية، والاهتمام الرئيسي في دراستنا للحركات الفكرية ينصبُّ على وجهات نظر الشخصيات

الاجتماعية والسياسية البارزة، ومُمثِّلي المثقفين المبدعين الذين يعكسون الرأي العام، وكذلك على البرامج الحكومية والحزبية ... إلخ.

إن نفسَ الظاهرة الواحدة قد تجد انعكاسًا مُتباينًا في عقول الناس، والمُنظرون الأيديولوجيون أناسٌ لهم مَقدرة على التعميم النظري لمصالح طبقةٍ بعينها أو جماعةٍ اجتماعية، وكقاعدةٍ، فإنهم يسدلُّون حجابًا ذا طابع طبقي على وجهات نظرهم، مُعتمِدين في هذا على مفاهيم إنسانية عامة غير طبَقية وغير حزبية، داعين إلى مشاعر قومية وإلى القضية الإنسانية إلى آخره، وفضلًا عن ذلك، فعلى الرغم من أن تطور العلاقات الاجتماعية الاقتصادية يَكمن في أساس التطور الفكري، فإنَّ الخصائص القومية والتقاليد، وما إلى ذلك، أمورٌ تَكتسِب أحيانًا مغزًى مبالغًا فيه، وذلك عندما تكون الأفكار لا تزال في طور التكوين. ونتيجةً لذلك، فإن فهم أي حركة فكرية قائمة لا يمكن أن يتمَّ بمجرد تحليل بياناتها وبرامجها الرسمية، وإنما من الضرورة بمكان ربط هذا كله بالواقع، وعلى الباحث، إذا ما أراد فهم اتجاهات تطور الفكر الاجتماعي، أن يَسعى أولًا وقبل كل شيء إلى مقارنة كل وجهات النظر والتقديرات وربطها بالزمان والمكان، وأن يضع في اعتباره علاقات الأشخاص بالواقع الفِعلي. ودرجة موضوعية العلاقة هنا، بين الشخص والواقع، تتحدَّد بمصالحه الاجتماعية، فضلًا عما لديه من حصيلة معلومات يَدخل في حيِّزها خبرات حياته ومعارفه العِلمية ونمط تفكيره الذي تكون بتأثير التربية والروابط الاجتماعية والمؤثِّرات الخارجية ... إلخ. وعلاوة على ذلك، فإنَّ الآراء الذاتية يجب تقديمها في ضوء مغزاها الموضوعي بالنسبة إلى الجماعات والطبقات الاجتماعية في ذلك العصر. وفي هذا الصدد، فإنَّ الأقوال والمبادئ ووجهات النظر التي تُميز الشخصيات التاريخية أو الجماعات التي تَعكِس الاتجاهات الرئيسية للمصالح السياسية أو الاجتماعية لهؤلاء أو أولئك تُمثِّل قيمةً كبرى.

وسوف يتعين علينا، عند دراستنا لتطور الفكر الاجتماعي السياسي، أن نتعرَّض بشكلٍ خاص لاتجاهات هذا الفكر؛ أولًا: لأنَّ قوانين التطور الاجتماعي تظهر في شكل اتجاهاتٍ مسيطرة. ثانيًا: لأنَّ تقديم صورة كاملة تعكس العصر ووعي الناس من خلال التقديرات الذاتية التي تنطبق والعالم الموضوعي ككلٍّ لَهو، ببساطة، أمرٌ مستحيل.

إنَّ الحياة الفكرية للعرب، على مدى مائة وخمسين عامًا، كانت أكثر ما تكون حيوية في بلاد شرق البحر الأبيض المتوسط، في المنطقة الواقعة عند التقاء ثلاث قارات، وهي مصر ولبنان وسوريا. لقد كانت هذه البلاد منذ زمنٍ بعيد تُمثل بالنسبة للأوروبيِّين بوابة

مؤدية إلى آسيا وأفريقيا، كما أنَّ هذه البلاد كانت أول ما يقع في مدار السوق العالمي، ممَّا ساعد على سرعة انحلال النظم الإقطاعية فيها، وبهذا أصبحت مسرحًا لعلاقاتٍ قوية بين الحضارتَين الغربية والشرقية، على حين أن بلدانًا كالمغرب والسودان والعراق، وهي تقع بعيدًا عن الاتجاه الرئيسي للروابط الثقافية والاقتصادية العالَمية الآخذة في الاتِّساع بسرعة، قد وصل إليها التحديث في النصف الأول فقط من القرن العشرين، بينما ظلت بلدان شبه الجزيرة العربية، المعزولة عن العالم العربي المتقدم بصحراواتٍ شاسعة، تحكمها، حتى منتصَف القرن العشرين، الأشكال القديمة للنظُم الاقتصادية الاجتماعية.

وقد ساهم هذا الواقع الخاص بتشكيل الفِكر الاجتماعي العربي في تحديد الدور السيادي لبعض البلدان الأكثر تطورًا، وفي مقدمتها مصر، مما يُبرر أولوية الاهتمام بهذه البلاد في دراستنا هذه، والتي تُعدُّ استكمالًا لكتابنا «تطور الاتجاهات الأساسية للفكر السياسي الاجتماعي في سوريا ومصر (العصر الحديث)» الصادر في عام ١٩٧٢م.

ظلَّت البلاد العربية في مُستهل القرن العشرين متخلفة وتابعة، واستمرت الرأسمالية المعاصرة تنمو فيها ببطء ولكن ليس بالطريقة الكلاسيكية. وبالرغم من أن الاتجاه العام للتطور الاجتماعي الاقتصادي في الغرب والشرق قد تحدَّد بفضل القوانين الأساسية العامة، فإن هذه القوانين لم تكن الأساس لظهور أبنية مُشابهة فيها، وعلى الرغم من أنَّ السياسة الاستعمارية للدول الغربية غيَّرت الطريق الطبيعي لتطور الاقتصاد القومي العربي، فإنَّ الأبنية الاقتصادية التي تكوَّنت تاريخيًّا، وكذلك تقسيم العمل التقليدي بين المدينة والقرية، قد تمَّ كسرها، كما تقوَّضت المِهَن والحِرَف المحلية. لقد اتَّجه الإنتاج الزراعي في عددٍ من البلاد العربية نحو إنتاج محصول زراعي واحد، وإلى جانب ذلك، وبغضِّ النظر عن الأهداف الذاتية الرأسمالية الأوروبية، فقد جرَت في الشرق عملية تسريع للتطور الاجتماعي، وتشكَّلت، تحت تأثير السوق العالَمي، علاقات اجتماعية هدفها توظيف رأس المال. وفي العالم العربي، ظهرت، إلى جانب الطبقات الأساسية والفئات الاجتماعية والجماعات الوسطية التي تُميِّز المجتمع الإقطاعي، أشكال اجتماعية جديدة ومتعدِّدة تَدين بوجودها للرَّوابط والأنماط الجديدة في علاقات الإنتاج. على أن الاختلاف بين أوروبا وآسيا تُلخِّص، كما أشار فلاديمير لينين، في أن البلاد التابعة والخاضعة للاستعمار قد دخلت مرحلة تبادُل السِّلَع على نحوٍ خاص، في خضمِّ تكوين السوق العالَمية، إلا أنها لم تصل بعد إلى مرحلة الإنتاج الرأسمالي (٦، ٣٥)؛ ولهذا فقد نمَت في العالم العربي البورجوازية التجارية بصورةٍ رئيسية وتحول أغلب ممثلي رأس المال التجاري الربوي، والمُلَّاك البورجوازيون

الذين شكَّلوا مع الإقطاعيين القلة المُميزة في البناء الاجتماعي والاقتصادي، إلى رجال صناعة من النمط الرأسمالي، وانتشر هذا النموذج على نحوٍ مُنفصِل مكونًا «ما قبل البروليتاريا». أما الفلاحون (الذين شكلوا الغالبية الساحقة من السكان) فقد أصابهم الخمول من شدة معاناتهم للفقر، وارتفع عدد السكان من أهل الزراعة، ووقَف الفلَّاح من صغار الملاك عند حدود الإنتاج البسيط، وهو في نفس الوقت، غارقٌ في الديون.

لم تكن الفوارق الاجتماعية للقرية ملحوظة بعد. وظلَّ الفلاحون على وضعهم كقوةٍ سياسية سلبية، على حين تعاظَمَت أعداد الفئات الوسطى في المدينة بسرعةٍ هائلة: أصحاب العقارات الصغيرة، التجار، أرباب الصناعة، ضباط الجيش، مُمثلو المهن الحرة، خريجو المعاهد الدراسية العليا، المُدرسون، الأخصائيون، التقنيون، وهؤلاء ظلُّوا رغم استقلالهم نسبيًّا عن وسائل الإنتاج الإقطاعي، يدورون في فلك العلاقات الاجتماعية الإقطاعية والمؤسسات السياسية والقانونية والاجتماعية، وكذلك وقَعُوا تحت تأثيراتها الثقافية. وقد أثارت حالة التبعية، والاضطهاد القومي الذي تعيشه الشعوب العربية لدى تلك الفئات، الاحتجاج والمقاومة. وعلاوة على هذا، فإن درجة الراديكالية لدى مختلف الطبقات والفئات الاجتماعية، كل على حدة، تحدَّدت، كقاعدةٍ، حسب مكانتها في التدرج الاجتماعي والسياسي.

أدَّت خصائص تطور القوى الاجتماعية الجديدة التي كانت بمَثابة العمود الفقري للبورجوازية الوطنية العربية إلى تناقض مصالح هذه القوى، وبالتالي إلى تناقض فعالياتها السياسية، فمن ناحية سعى هؤلاء الذين ارتبطوا بالأرض إلى مُصادَرة فائض المحصول لدى الفلاحين، سواء بطريقةٍ إقطاعية أو شبه إقطاعية، أو بصورةٍ مباشرة أو ربوية، رغبة في الحفاظ على استقرار نمط الحياة على ما هو عليه، ومن ناحيةٍ أخرى، فإنَّ هؤلاء الذين أخذوا في تطوير الإنتاج الاقتصادي في مجال البضائع الذي تشكَّل في ظروف السوق العالَمية، أو الذين نزلوا إلى الساحة الاجتماعية كرجال أعمال رأسماليِّين؛ فقد انصرف اهتمامهم إلى نظامٍ رأسمالي؛ ولهذا فقد كانوا يمثلون نقطة ارتكاز للحكام الإقطاعيِّين والإمبرياليين الذين يُهمهم استقرار المؤسسات الاجتماعية التقليدية كما هي دون أدنى تغيير؛ فقد كانوا يَحصُلون من وراء هذا الوضع على بعض المكاسب. وفي الوقت نفسه عملُوا على القضاء على البقايا البائدة للإقطاع، حيث كانت تعوق بشدة عملية التحديث، وكانت في بعض الأحيان تقف بشدةٍ ضد الخضوع المطلق للغرب.

كان الإقطاعيون الذين تحوَّلوا إلى البورجوازية وكذلك الفئات الوسطى هم حماة الأيديولوجيا البورجوازية، فقد كانوا مؤهَّلين تبعًا للموقف التاريخي وتبعًا للأوضاع

السياسية الداخلية والأوضاع الاجتماعية الاقتصادية لأن يلعبوا دورًا — كبرَ أو صغر — في الصراع الحاسم من أجل تحويل المجتمع الإقطاعي على أسسٍ عصرية، ومن أجل التحرُّر القومي.

وقد وجَدَت خصائص الوضع الاقتصادي السياسي والوضع الاجتماعي الثقافي في العالم العربي تعبيرًا لها في التطور النسبي ذي الطابع الخاص للفِكر الاجتماعي السياسي في العصر الحديث.

ونحن نرى أن من المناسب أن نُكرِّر هنا تصوراتنا حول تطور الفكر الاجتماعي السياسي في البلدان العربية في العصر الحديث حتى نأخذَها كنقطة انطلاق:

(١) نقطة البداية في تحوُّل الشعوب العربية نحو طريق التطور المعاصِر (تجاوز قرون طويلة من العزلة والاتجاه نحو الثقافة العالَمية والحضارة الصناعية) صاحبة تكون الأيديولوجيا البورجوازية وصياغة فكرة حركة التحرُّر القومي. وقد اهتزَّت أسس العقيدة الإسلامية التقليدية وهيمَنة الجُمود والتزمُّت، وأُرسيت أسس الفكر النظري العلماني، وتمَّ الاعتراف بعظمة العقل البشري وبالدور الحاسم للإنسان في إعادة تشكيل المجتمع والطبيعة، وأخَذَت الكلمة المطبوعة في الانتشار، وكذلك التعليم المدني، واستيقظ الاهتمام بمنجزات العلم الحديث والتكنولوجيا، وتولد الوعي القومي.

(٢) تحدَّدت كثيرٌ من خصائص هذه العملية لكونها حدثَت تحت تأثير أوروبا الغربية: التدخُّل الأوروبي في البلدان العربية الذي حمل معه الاستغلال البَشِع والفقر المُدقِع لشعوبها. وفي الوقت نفسه ساعد هذا التدخل بصورةٍ إيجابية على سرعة نمو الرأسمالية فيها ونُضوج الانقلاب البورجوازي. وتُعدُّ المُحاولات التي قام بها الحكام الإقطاعيُّون لإعادة تنظيم القوات المسلحة بهدف توطيد وضعهم (بمعنى الضرورة المالية للجيش) هي الدفعة الأولى نحو تقييم الظواهر الجديدة للمجتمع الإسلامي التقليدي وإعادة نظر للتصورات القديمة، مما حدا بهؤلاء الحكام إلى «التعلم» على يد الغرب من أجل نقل «سرِّ» قوَّته الجبارة. ومنذ بداية القرن العشرين، أوجَدَت التغيُّرات التي دخلت على تركيبة المجتمع تحت تأثير السوق العالمية تيارًا عامًّا للتطور الاجتماعي الاقتصادي في الاتجاه الرأسمالي وما تبعه من تطورٍ للمؤسسات الفوقية (السياسة والفلسفة والدين والقانون ... إلخ).

ولعب تدويل منجزات الثقافة العالمية، في خضمِّ التطور السريع لوسائل الاتصال، دورًا هامًّا في هذه العملية، دورًا حافزًا ساعد على ظهور ما يتطلَّبه المجتمع النامي من الديناميكية.

(٣) وإذا كان العرب، حتى مطلع القرن التاسع عشر، قد عاشوا في عزلةٍ عن التيارات الرئيسية للفِكر الأوروبي، فإن المصريين والسوريين قد تخطَّوا مع مطلع القرن العشرين عددًا من المراحل، بدأت باستيقاظ الاهتمام بما أحرزه الأوروبيون من نجاحٍ في مجال الصناعة وحتى مُناهضته الاستعمار ونقد بعض ظواهر الحضارة الأوروبية البورجوازية، مرورًا بالتصور المثالي للبناء السياسي الاجتماعي لأوروبا الغربية ونظم التعليم بها. وإذا كانت العقيدة الدينية والمؤسسات والمعايير الإسلامية هي المُهيمنة تمامًا على العالم العربي منذ مطلع القرن التاسع عشر، فإنَّ العرب استطاعوا منذ النصف الثاني من القرن الماضي، أن يستوعبوا كثيرًا من النظريات والأفكار التي وضَعها الغرب والتي أصبح لها الآن مغزًى حاسم في الفكر العربي: الفكر الدستوري، الحياة النيابية، الحرية، العدالة، القومية ... إلخ.

(٤) استوعب الرأي العام التقدمي في البلدان العربية، في سعيه نحو التقدم في المقام الأول، الأفكار والنظريات التي تعكس الجوانب التقدمية في الثقافة الأوروبية الغربية مُعيدًا صياغتها بما يتلاءم وظروفه المحلية. وقد ساعد هذا على الوعي بمُهمته التاريخية في إعادة تشكيل المجتمع الشرقي الإقطاعي في العصر الحديث، وفي صياغة مطالبه. لقد استعدَّ العرب للوقوف في صفوف المناضلين من أجل المثل العليا التي «عمل لها الغرب» على حد تعبير لينين (٤، ٤٠٢).

(٥) كان أهم ما يُميز رؤية الأيديولوجيين العرب التقدميِّين في العصر الحديث هو الحل التنويري لكل المشكلات السياسية والاجتماعية. وقد كانت قضية تشكيل الإنسان كشخصيةٍ اجتماعية نافعة يقع في بؤرة اهتمامهم، كما كان لقضية تعليم الشعب (الذي بدونه لا يُمكن تصور إمكانية التقدم) الأولوية إلى جانب قضايا الأخلاق التي تمَّت معالجتها بروح الأيديولوجيا البورجوازية.

(٦) وقد تحوَّلت الأفكار التي استقتْها القوى التقدُّمية من مصادر قريبة من روح فلسفة التحرير التي حمل لواءها رجال التنوير الفرنسيُّون إلى قاعدةٍ للثقافة العربية.

(٧) على أنَّ الفكر الاجتماعي السياسي النامي استمرَّ يُعاني من تأثير الأفكار والتصورات الإسلامية التقليدية. لقد وعى المُسلمون الآراء والمفاهيم والمعايير التي أخذوها عن الغرب على ضوء الدين الإسلامي وما اعتادوا عليه من نماذج ومفاهيم.

(٨) عانى المثقَّفون العرب، حتى في القرن التاسع عشر، من ازدواجيةٍ مأساوية عند تقييمهم للقيَم الثقافية والقومية الأوروبية، الأمر الذي تسبَّب عنه انفصال بين المثقَّفين

التقدميِّين والسواد الأعظم من الشعب، فمن ناحيةٍ كان المثقَّفون فئة قليلة مُنعزلة إلى حدٍّ كبير عن الشعب، ومن ناحيةٍ أخرى، كانت هذه الفئة تؤمن إيمانًا قويًّا بأنَّ عليها وحدها يقع عبء المهمة التاريخية في فتح سبل السعادة للعرب.

(٩) ووضعت قضايا التنظيم السياسي للمجتمع على رأس قائمة قضايا الحياة الاجتماعية للبلدان العربية.

فما إن قارب القرن التاسع عشر على الانتهاء حتى كانت أفكار الحرية والعدالة، على نحوٍ أو آخر، قد تملَّكت عقول المثقفين في البلدان العربية المتقدمة نسبيًّا. كان أكثر أشكال الحكم قبولًا في الشرق هو الملكية الدستورية، ورأت الأغلبية في الدستور والبرلمان الرافعة الجبارة التي تستطيع أن تضع الشرق على طريق التقدُّم. وكنتيجةٍ لتخلُّف العلاقات الاقتصادية الاجتماعية البورجوازية. كان النضال من أجل الحقوق الديمقراطية في العالم العربي قد بدء لتوِّه.

(١٠) كان موقف العرب (كشعوبٍ مُضطهَدة) منذ الربع الأخير للقرن الماضي قد وضع أمامهم مهمة التحرير القومي. وخصت القوى التقدمية جلَّ عملها لتنمية الوعي القومي: إن الانتفاضة العفوية الطارئة التي قام بها العرب ضد ظلم الأتراك وسياسة الدول الإمبريالية الأوروبية قد تحوَّلت إلى نضالٍ واعٍ من قبل الشعوب العربية من أجل الحرية والاستقلال. ما لبث أن أصبح عنصرًا هامًّا في تاريخها، وكان نمو حركة التحرُّر القومي والديمقراطي، وخاصة في آسيا ودول البلقان، حافزًا كبيرًا على مواصلة هذا النضال.

(١١) كان الشكل الذي اتخذته حركة التحرُّر القومي في مُختلَف البلدان العربية يتحدَّد وفقًا لظروفها الخاصة؛ ففي سوريا ولدت القومية العربية، وفي مصر القومية المصرية. واستيقَظَت بين سكان المغرب العربي الرغبة في الحصول على الحقوق السياسية والوطنية تحت رعاية فرنسا.

(١٢) حدَّدت خصائص نشأة البورجوازية العربية ككلٍّ قلَّة اهتمام أيديولوجيي البورجوازية العربية بالاقتصاد على الرغم من اتفاقهم جميعًا على الاعتراف بضرورة التطوُّر الاقتصادي الشامل للبلدان العربية. غير أنه لم تستحوذ على اهتمامهم، في ظروف التطور الاقتصادي الاجتماعي الضعيف، قضايا التفاوت الاجتماعي؛ فقد رأت الأغلبية أن تركيزات الثروة في يد القلة أمرٌ ضارٌّ بالمجتمع، إلا أنَّ المساواة الاجتماعية كانت أمرًا لم يُنادِ به حتى أكثر المُفكِّرين راديكالية. وعلى أيَّة حال، فقد بدأت الأفكار الاشتراكية في النفاذ إلى العرب مع مطلع القرن العشرين.

(١٣) لاقى طريق الإصلاح إجماعًا صحيحًا ومُثمرًا، على حين رأى البعض (في ظرفٍ محدد) شرعية الانقلاب الثوري كوسيلة للنِّضال عند الضرورة القصوى. أما أيديولوجيو البورجوازية العرب فقد زعموا أن انتفاضة الشعب الجاهل يمكن أن تؤدي في النهاية إلى قيام نظام استبدادي جديد.

(١٤) كان الفكر السياسي الاجتماعي في العصر الحديث، المُثقَل بالتراث الآسيوي القديم، قد تُجاوز تناقُضات النمو، وأخذ يتمثَّل مجموعة الأفكار التي شكَّلت الأساس النظري للنهضة الجبارة لنضال الشُّعوب العربية للتحرُّر القومي ولحركتها، عن طريق التطور وسعيها لأن تُصبح قوى خلاقة للتاريخ العالمي.

كان هذا هو منطلقنا لدراسة الفكر الاجتماعي العربي بعد الحرب العالمية الأولى. لقد وضع السياق التاريخي للعصر الحديث بمشكلة التحرُّر القومي والحصول على الاستقلال والسيادة، إلى جانب قضية تجاوز التخلُّف الإقطاعي وضمان قيام نهضة اقتصادية واجتماعية وثقافية، باعتبارها المشكلة السياسية الرئيسية.

وإمكانية حلِّ هذه المشكلات قد تلخَّص، قبل كل شيء، في التوزيع الجديد للقوى على الساحة الدولية، وفي ضعف الإمبريالية، وفي التحول الديمقراطي النسبي للرأي العام العالمي، وفي النتائج التي أحدثتها الحرب العالمية، وكذلك ثورة أكتوبر الاشتراكية العظمى في روسيا في بنية المجتمع العربي نفسه بعد الحرب، وأخيرًا في الآثار الفكرية للتاريخ العربي الجديد.

التحولات

- العالم العربي على طريق التطور الرأسمالي.
- التغيُّرات التي طرأت على البِنية الاجتماعية.
- تحديث ظروف المعيشة.
- الأنشطة الاجتماعية لمُختلِف الفئات الاجتماعية.
- تأثير العوامل الخارجية.

نتيجةً للحرب العالمية «بدا أن الشرق قد خرج عن مساره إلى الأبد» واتجه تطوُّره «نهائيًّا ناحية الرأسمالية الأوروبية» (٧٠–٤٠٢).

وأخذ التطوُّر الاقتصادي الاجتماعي للعالم العربي يكتسب ديناميكيته يومًا بعد الآخر، وأصبحت الاتجاهات التي برزت مع نهاية القرن الماضي تزداد وضوحًا. ودعَتِ الحاجة إلى تطوير الرأسمالية العالمية إلى ضرورة إدخال التكنولوجيا الحديثة في الزراعة والإسراع في التصنيع على أساس خلق فروع جديدة للصناعة.

صاحَبَ اتِّساع إنتاج وسائل الصناعة والنمو السريع لسكان المدن، وكذلك حركة البناء ونشاط المؤسَّسات الصناعية الضخمة التي كانت ملكيتها، كقاعدة، حكرًا لرأس المال الأجنبي، أو كانت واقعة تحت رقابته، نموٌّ في عدد المؤسسات التي تقوم بالمعالجة الأولية للمواد الخام ونمو في صناعة النسيج والخياطة والأغذية والصناعات المدنية، ولم تكن هناك منافسة تذكر مع رجال الأعمال الأجانب.

وسيطر التطور الرأسمالي أولًا وقبل كل شيء على الصناعة والمدينة، بينَما ظلَّت القرية زمنًا طويلًا نسبيًّا مُحتفظة باستغلال الأرض والفلاحين بطريقةٍ إقطاعية أو شبه إقطاعية،

واستحدثت عناصر عديدة مميزة للشكل الإقطاعي في العلاقات الاجتماعية، إلا أنَّ القرية ما لبثت أن دخلت بدورها في العملية الشاملة.

لم تكن إيقاعات التطوُّر في البلدان العربية واحدة. كانت الحياة الاقتصادية تتميَّز بحيويةٍ خاصة في مصر حيث توطد وضع الاحتكارات القومية التي خلقت، على أيَّة حال وضعًا خاصًّا لمصر على مستوى العالم العربي.

لقد تمَّ انهيار الطبقات والفئات الاجتماعية التقليدية، وتكونت طبقات وفئات أخرى جديدة، حدث ذلك في بعض البلدان ببطء، وحدث في بلدانٍ أخرى سريعًا، وفي كل مكان تكوَّنت البنية الاجتماعية على أساس تنوع الأنظمة الاقتصادية، فكان من عناصرها الإقطاعي، ورجل الأعمال على النمط الرأسمالي، ومُستأجرو الأرض الزراعية، والعامل الصناعي. على أنه لم تحدث تحولات جذرية في البنية الاجتماعية بالمقارنة مع تلك التي حدَثَت في نهاية القرن الماضي، بالرغم من أن الملاك الذين تحوَّلوا إلى بورجوازية والذين قادوا الاقتصاد جزئيًّا أو كليًّا على أسسٍ رأسمالية قد حلوا محل الأرستقراطية الزراعية في أكثر البلدان العربية تطورًا.

أظهر العديد من ملاك الأرض اهتمامًا متزايدًا بالاتجاه نحو العمل في المشروعات. وعلاوة على ذلك فقد استثمروا أموالهم في المضاربات وتجارة الخردة والبِناء، فضلًا عن دخولهم مجال الصناعة، وتكوَّن الكادر الأساسي للبورجوازية الصناعية من كبار المُزارعين والتجار والمرابين والسماسرة والمضاربين والبيروقراطية الفاسدة.

كان لاستبداد رأس المال الأجنبي، وسوء الأحوال السياسية، وغياب أو ندرة الإجراءات الوقائية، والتخلُّف الصناعي، وتقلص السوق الداخلية نتيجة فقر السواد الأعظم من الشعب ... إلى آخره، أثر كبير أعاق نمو الصناعة الوطنية وأوقف مُبادرات رجال الأعمال الوطنيِّين، وحدَّ من اتِّساع عدد من فروع الاقتصاد، ممَّا أبقى للبورجوازية التجارية وضعًا أفضل مقارنةً بالبورجوازية الصناعية.

تغيَّر وضع القرية، ولم تكن الاختلافات الطبقية فيها واضحة تمامًا. غير أن عملية تحديد مجالات النشاط أصبحت أكثر كثافة. لقد وقعت القرية بكل المقاييس في براثن الفاقة: لم تطرأ على الدخول من الزراعة أية زيادة[١]، بينما ازداد عدد السكان، وزاد الثقل

[١] هبط مستوى دخل الفرد في مصر (أسعار عام ١٩١٢م) من ١٢,٣ جنيه في أعوام ٢١–١٩٢٨م إلى ٩,٦ جنيه في الأعوام ٣٥–١٩٣٦م (٤٤، ١١٨).

النوعي للحِرَف الصغيرة وعدد العُمال الزراعيِّين (خاصة في مصر). وقد استجمع أغنياء الريف قوتهم، وعلى خلاف الفلاحين الأثرياء الذين عاشوا في القرن الماضي، فقد أخذ هؤلاء يعملون في مجال الاقتصاد بقوةٍ أكبر.

لقد تغيَّرت ملامح المدينة بشدة، ومع التعجيل بعملية التمديُن ونشوء ونمو العلاقات البورجوازية وإعادة بناء الحياة الاجتماعية في ثوبٍ معاصر، استمرَّت زيادة الطبقة المتوسطة عددًا وأهمية، وخاصة البورجوازية الصغيرة في المدينة والفئة المميزة التي تنتمي إلى البورجوازية المتوسِّطة (صغار رجال الصناعة والتجارة وأصحاب المهن الحرة والمثقَّفون والمُوظَّفون والضباط والحرفيُّون).

وقد شكَّل صغار التجار والحرفيُّون قطاعًا هامًّا من سكان المدينة، وتكفي الإشارة إلى أن تعداد سكان مدينة بغداد في بداية العشرينيات وصَل إلى مائتي ألف نسمة، ووصل عدد الدكاكين بها إلى أربعة آلاف دكان، بينما وصل عدد الدكاكين في مدينة البصرة ذات الستين ألف نسمة إلى ألفين، فضلًا عن المقاهي والمطاعم الصغيرة التي لا تُحصى، وكذلك أنواع التجارة الأخرى (٢١–٦٠).

لقد حدثت تحوُّلات ضخمة في الحياة الاجتماعية في أوساط المثقَّفين والطلاب، مما كان له أثر هام في تطور الفكر الاجتماعي. وإذا كان المثقَّفون العرب قد خرجوا قبل الحرب العالمية الأولى أساسًا من بين أوساط الأرستقراطيِّين والفئات الليبرالية صاحبة الأملاك أو من الفئات المميزة في المجتمع، والتي لها علاقات جزئية بالتجارة، فالآن وبفضل عملية تطوير ديمقراطية للتعليم ساد مُمثلو الطبقات المتوسطة بين المثقَّفين العرب والطلاب.

وتُشير الإحصاءات الرسمية في كلٍّ من مصر وسوريا ولبنان والعراق إلى أنَّ عدد التلاميذ في تلك البلدان قد وصل إلى ٣٠٠–٦٠٠ ضعف (١٤٤، ص٧٤). وفي تونس قبل الحرب العالمية الأولى احتكرت الأرستقراطية ومن هم على قمة البورجوازية في المدن التعليم العالي. وفي عام ١٩٣٩م كان ٧٥% من المحامين و٥٠% من الأطباء وحوالي ٠% من الصيادلة وكلهم من المسلمين، ينتمون إلى الطبقات المتوسِّطة والفقيرة (١٧، ص١٠٢-١٠٣).

وإبان النصف الأول من القرن العشرين كانت بروليتاريتا المدينة ما زالت قليلة العدد نسبيًّا وشديدة الارتباط بالريف، وكانت في غالبيتها من عمال الجيل الأول الذين كانوا يخدمون في المؤسسات الصغيرة، التي تعمل بالصناعات التحويلية، وكذلك في الورش اليدوية وأعمال البناء، وفي مجال الخدمة، وكانت في نفس الوقت تحتفظ بالعادات والمفاهيم المميزة للقرية الإقطاعية.

وربما كانت مصر استثناءً؛ حيث وصل عدد العمال بها في نهاية الحرب العالمية الثانية حوالي المليون ونصف المليون شخص يعملون في مؤسَّسات لا يقلُّ عدد العمال فيها عن خمسين، وكان بينَهم من يُمثِّلون الجيل الثالث من العمال.

وكانت السمة المميزة للبلدان العربية في العصر الحديث هي كثرة الفئات والطوائف الاجتماعية المتوسِّطة التي كانت تظهر دائمًا إلى جوار الطبقات الاجتماعية الأساسية؛ ففي الريف كان هناك تعدُّد كبير مُتباين من السكان تختلف في نوعية علاقتها بملكية الأرض، من الإقطاعي إلى الأجير. وفي المدينة كان هناك عديد من الطوائف الاجتماعية، من الاحتكاري إلى الدَّهماء، إضافة إلى الدولاب الإداري البيروقراطي بمختلف رتبه وكل فئات المثقفين، وكانت الفئات الاجتماعية الانتقالية موجودة دائمًا في حالة تفاعُل مُتبادَل في داخلها وبينها وبين الطبقات الأساسية ذات الحدود الثابتة. إنَّ الطابع الجماهيري للتقسيمات الاجتماعية لتلك البورجوازيات الصغيرة هو من مُميِّزات هذا المجتمع الذي لم تأخُذ فيه الطبقات الحديثة (البروليتاريا والبورجوازية) صورتها النهائية بعد، وهو أمرٌ يُلائم، ككل، جميع الأنماط المتعدِّدة لصورة الإنتاج التجاري الصغير في البلدان العربية.

لقد حدَّد عدم وجود شكل اجتماعي مُتبلور إلى حدٍّ بعيد المناخَ الأيديولوجي في البلدان العربية؛ فالفعاليات السياسية والاجتماعية للفئات الوسطى المُختلفة الأهداف والتقاليد والأفكار كانت تُشكِّل درجات مُتناسِبة على حسب ما وعَتْه من مصالحها الخاصة. وقد أوجب تباين روابطها التوليدية، ووضعها الانتقالي في البِنية الاجتماعية، عدم استقرار الأمزجة ووجهات النظر السياسية، وكانت كل فئةٍ مؤهَّلة للظهور على الساحة الاجتماعية، مرة كقوةٍ تقدمية نسبيًّا ومرة أخرى كقوة محافظة نسبيًّا أيضًا.

إن التحولات تدفع أمامها تحولات، فمع تغير البنية السياسية الاجتماعية تغيرت الحياة الاجتماعية أيضًا. وربعُ قرن هو زمن ليس بالقصير حتى بالنِّسبة لمجتمعٍ متقدم، فإذا ما وضعنا نصب أعيننا الإيقاع المُتزايد للتحول التاريخي، نجد أن هذا الزمن أكثر ضرورة للدول المتخلفة التي كان كلُّ عقد من الزمان يَحمل إليها عناصر جديدة لها وزنها في التحوُّل التاريخي، فكثيرٌ من النجاحات التي أحرزَتْها الصناعة إبان نموِّها، وظهور وسائل النقل الحديث والإضاءة الكهربية والمراجل البخارية وتلك التي تَعمل بالديزل في الريف، وانتشار السلع الاستهلاكية الأوروبية التي تُعدُّ من عناصر الراحة في أوروبا، وحركة اتِّساع المدن نتيجةً للهجرة المكثَّفة إليها، ولنجاحات في مجال التعليم الشَّعبي، والتعامل مع الأوروبيِّين،

وخاصة في مجال العمل، قد دخل إلى حياة قطاع عريض من جماهير الشعب، وعملت هذه الأمور بثباتٍ على تغيُّر وعي الناس، فظهرت اهتمامات ومعايير جديدة.

لم تَسِر عملية التحديث على وتيرةٍ واحدة، كما لم تَدخُل في كل مجالات الحياة، ولا في حياة كل السكان بدرجةٍ متساوية، لكنها مسَّت بشدة المدينة العربية على وجه الخصوص، هنا تعايَش عالَمان كلٌّ منهما مُغتربٌ عن الآخر، عالم الماضي وعالم الحاضر، بيد أنَّ قوى المعاصرة كانت من الضخامة، كما كانت التغيرات الاجتماعية الاقتصادية من الأهمية، بحيث إن حائط الاغتراب القائم بين هذَين العالَمين ما لبث أن تهاوى بسرعة.

أما الريف فقد كان يعيش في الماضي وهو يرزح تحت وطأة الحاجة والصراع المرير من أجل البقاء. وكان المُستقبل بالنسبة لأغلبية الفلاحين أمرًا خياليًّا. وكان الواقع بالنسبة لهم هو اللحظة الراهنة ومُتطلبات الجسد.

كان العالم الروحي للفلاحين هو عالم القضاء والقدَر والجمود الذي وصفه خبير الريف المصري عيروط بقوله: لدى الفلاح «ميلٌ جارف لكلِّ ما هو مقدَّس (البركة)، وللخوارق، وللأولياء وما يأتي على أيديهم من مُعجزات» (١١، ص١٥٣–١٥٦).

وهذا الإيمان الجبري عند الفلاحين لم يكن مجرَّد انعكاس للنزعة الصوفية، وما تختصُّ به العقيدة الإسلامية من التسليم بالقضاء والقدر، وإنما جاء نتيجة لإدراك الواقع آنذاك، وللمشاعر الحسية وللارتباط التام بالطبيعة، وبالتالي لسيطرة العلاقات الاجتماعية ولاستبداد السلطة.

وقد أشار الباحث الفرنسي جاك بيرك في الخمسينيات، وهو يَصِف حال القرية المصرية، إلى أن «وسائل الاتصال الجديدة وأدوات التبادُل التجاري استطاعت كما يبدو في أول مراحِلها أن تُعطي دفعةً معنوية للفلاحين، إلا أنها لم تقدم لهم أية إصلاحات» (١٣٢، ص١٦).

كان الانفصام بين المدينة والرِّيف يقلُّ ببطءٍ شديد. أما الآن فقد أصبح واضحًا بصورةٍ ملحوظة أن المدينة قد أخذت في التحضُّر بسرعةٍ لا تُقارن بما آلت إليه القرية؛ فاستخدام الجرار الزراعي والأثاث الحديث والموتور الذي يَعمل بالبنزين ليس دليلًا على انهيار الاضطراب الذي يسود حياة الريف. غير أنَّ كل التغيرات السريعة نسبيًّا في الظروف المادية للمجتمع وتقدم وسائل الاتصال الجماهيري والسعي الطبيعي للناس نحو الجديد، ورغبتهم في ألا يتخلفوا عن الآخرين إلى جانب ما تمَّ من إصلاحاتٍ ثقافية وتشريعات تقدمية إلى آخره، قد قوض الأركان التقليدية للقرية وجذبها جذبًا إلى خضم المعاصرة،

ولم يعد النشاط الاجتماعي تمييزًا استثنائيًّا لدائرةٍ ضيقة من صفوة المجتمع؛ ذلك أنَّ هذا النشاط قد صار جزءًا لا يتجزأ من الوجود الاجتماعي للناس، مع نمو وعيهم الذاتي في إطار عملية تحديث الوضع الحياتي نفسه لهم.

لقد مزَّقت التغيرات الاقتصادية والإدارية والسياسية هيبة ونفوذ الأرستقراطية الإقطاعية المورُوثة، كما أخذت الروابط الاجتماعية للمجتمع ما قبل الرأسمالي في الضعف ثم الانهيار، وتراجَعَت الصفوة المحلية (علماء الدين والقضاة ومشايخ الحارات ورؤساء الطوائف المهنية في المدن) في مُنتصَف القرن العشرين مُفسِحة مكانها للفئات الوسطى الجديدة المرتبطة بتطور المجتمع المعاصر.

لقد أخذت الآن الفئات الوسطى في المدينة، ومن لحق بها من بعض الطبقات الاجتماعية في الريف، زمامَ المبادَرة السياسية من يد الفئات الانتقالية، بينَما بقيَت جماهير الفلاحين كما هي كقوةٍ سلبية. أما البروليتاري الذي خرَج لساحة النضال الطبقي والتحرُّر الوطني فقد كانت ندرته وعزلته وقلة نضجه السياسي سببًا في أن يلعب دورًا تابعًا في إطار حركة التحرُّر القومي في النصف الأول من القرن العشرين، ودخلت البورجوازية الكبيرة، والملاك الذين تحوَّلوا لبورجوازيِّين، طريقًا في المنافسة مع الأرستقراطية والإقطاع والمحتل الأجنبي حول حق استغلال الكادحين، ولما لم تكن لهم اليدُ الطولى بعدُ؛ فقد كانوا مهيئين لقبول الحلول الوسط. كانت الفئات الوسطى في المدن أكثر الجميع حساسية لقبول الأفكار الجديدة، ولا يَرجع هذا الحماس إلى ما تمتَّعت به نسبيًّا من تعليمٍ رفيع، بل إلى ما رأت فيها هذه الفئات من مصالحٍ وإلى ما كانت تُوفِّره هذه الأفكار من مكانةٍ في البِنية الاجتماعية. لقد كانت الطبقة الوسطى هي الجانب الأكثر تأثرًا بالتطوُّر الاقتصادي والثقافي، كما نجحت في إقامة علاقات مع الصفوة المثقفة وعلية القوم وجماهير الشعب، ممَّا لعب دورًا هامًّا في إعادة بناء المجتمع على أسسٍ جديدة؛ وذلك بالرغم من أنَّ هذه الطبقة كانت تُمثِّل قطاعًا صغيرًا نسبيًّا حتَّى في أكثر البلدان تقدمًا. لقد انتشر التعليم الحديث بين الفئات الوسطى بالتحديد، حيث تكوَّن طابع المدينة المعاصرة التي اتَّخذت نمط الحياة الأوروبي مثلًا لها، وتَشكَّل أسلوب التفكير الحديث على أساس النمو السريع للوعي الفردي في أعلى درجة تُميِّز كل بورجوازي. وبين أبناء الفئات الوسطى أيضًا وبالتحديد أولئك الذين كانوا يُمثِّلون السواد الأعظم من القراء، وجد أيديولوجيو كلِّ الاتجاهات مُستمعين ووسطاء مؤهَّلين لنقل الأفكار الجديدة إلى صميم الجماهير، وبفَضل وجودِهم ذاته وسطها استطاعوا أن يضعوا تصوُّرًا عن الشعب وآماله؛ ولهذا وبفَضلِه بدا أنهم هم أنفسهم قد

تأثَّروا بشدةٍ بالفئات الوسطى التي تمثَّلت الأفكار الجديدة تبعًا لتصوراتها هي، وأسبغت عليها بعد ذلك «نظامها» واستطاعت أن تُوصِّل إلى «الأوساط الحاكمة» أماني الشعب في أن يُعبِّر عن وعيه الخاص؛ ولهذا، وذلك ما شكَّل مظهرًا هامًّا للتحوُّلات الجذرية في الحياة السياسية للبلدان العربية في القرن العشرين، سرعان ما اكتسبت حركة التحرُّر القومي طابعًا جماهيريًّا. علاوةً على أنَّ الفئات الوسطى، وخاصة في المدن، قد أصبحت قاعدة للأحزاب السياسية.

احتلَّ الشباب مكانةً خاصة في البنية الاجتماعية للمدينة، وبخاصة الطلاب وخرِّيجو المعاهد الدراسية العصرية. وكان الوضع الاجتماعي للشباب حتى عهدٍ قريب قد تحدَّد بالخضوع المطلق لهيبة كبار السن. أما الآن فقد خرجوا إلى ساحة النضال السياسي مُحاولين أن يَلعبوا دورًا مستقلًّا متظاهرين بتجاهُل أهل الرأي، بالرغم من أنهم كانوا لا يَزالون إلى حدٍّ كبير واقعين تحت تأثيرهم الأخلاقي والأيديولوجي ولم يكن هذا أمرًا جديدًا، ويُمكن اعتبار تقوض الأركان التقليدية للمجتمع، والذي تمثل بالدرجة الأولى في فقدان الشريعة والتقاليد لقوتيهما المطلقة والمنظمة لعلاقات الناس وتراجعهما المُستمر أمام التشريعات المدنية.

أهم ظاهرة في الحياة الاجتماعية للبلدان العربية، دخول جماهير الشعب جنبًا إلى جنب مع مُعترك الحياة الاجتماعية، وما أحرَزته قضية المرأة من نجاحٍ أكثر حتى بالقياس إلى حركة التنوير، على مدى اتساع التغيرات التي ميَّزت تطور المجتمع العربي في الفترة المطروحة للبحث.

إن النتيجة الرئيسية للتحولات في المجال الاجتماعي الاقتصادي أصبحت في التناقض المتزايد بين حاجة وتطلُّعات العالم العربي في المقام الأول والأنظمة السياسية القائمة والتبعية السياسية والاقتصادية للدول الاستعمارية الأوروبية من الناحية الأخرى. وقد وجد هذا التناقض مخرجًا له في نمو الطابع القومي وتطوُّر حركة التحرُّر الوطنية. وقد ساهم هذا الوضع كثيرًا في تهيئة الظروف لحلِّ المشكلات السياسية والتطور الحديث في ظروف التوزيع الجديد للقوى على الساحة الدولية، والانتصار الملحوظ للديمقراطية، وسرعة التقدُّم الثقافي والاجتماعي السياسي العالمي. لقد عَملت التأثيرات الخارجية في مجموعها، بقوةٍ في النمو التقدُّمي للعرب وفي تشكيل الوعي السياسي والاجتماعي لديهم بالمذاهب الحديثة (بالرغم من أن بعضها أحيانًا كان يعمل على إعاقة هذا النمو، وعلى صياغته بصورةٍ معاكسة).

ومن المُحتمَل إرجاع النشاط الهائل للفكر السياسي الاجتماعي في البلدان العربية الواقعة في شمال أفريقيا في مُنتصَف العشرينيات، بالدرجة الأولى، لتلك العوامل السابقة التي اكتسبت أهميةً عالمية شاملة، إلى جانب تأثير الموقف العام الذي تكوَّن في المشرق العربي.

ومرَّت حركة مناهضة الاستعمار بتغيراتٍ نوعية لوحظت حتى مع مطلع القرن العشرين؛ فقد تراجَع دور المُنتديات الثقافية والاجتماعية، كقُوى محرِّضة ومنظَّمة، أمام الأحزاب السياسية، ولقي نشاط المثقَّفين تأييدًا مباشرًا بمشاركة جماهير الشعب في أحداث الحياة الثقافية والاجتماعية، وبذلك أصبحت الجماهير قوة رئيسية في النضال ضد الاستعمار.

لقد أخذ الفكر السياسي الاجتماعي في البلدان العربية دفعة قوية من الحرب العالمية الأولى ومن التسويات التي تبعت انتهاءها. لقد أضفت الحرب على العالم العربي روحًا ثورية؛ لأنَّ عشرات الآلاف من العرب قد اشتركوا فيها تحت شعارات «الحرية، والديمقراطية». وبالرغم من أن هذه الشعارات قد رفعت لصالح الأهداف الإمبريالية للدول المتحاربة، فإن ما كانت تحمله من رموزٍ قد جاءت استجابةً لمشاعر وأماني الشعوب المحتلة والتابعة، وأيقظت فيها الرغبة في حياةٍ وطنية، وألهبت أفكار الحرية القلوب وتعللت نفوس المهانين والمذلين بالأمل في الخلاص من المهانة والمذلة.

في خطابه المفعم بالحماس كتب أمين الريحاني (١٨٦٧–١٩٤٠م) وهو واحد من كلاسيكيِّي الأدب العربي الجديد في رسالة بتاريخ ١٧ أبريل ١٩١٧م «... مارس هذا العام هو أعظم مارس في التاريخ: سقطَت بغداد وسقطت غزة وسقط أعظم نظام في العالم نظام أسرة رومانوف، الذي سيَقتفي أثره آل هبسبورج وجوجتسيو-ليرن وحتمًا الحكام العثمانيون. لقد سطعت شمس الديمقراطية التي ستُضيء الشرق كله. لقد دخلت الجمهورية العظمى (الولايات المتحدة–ليفين) الحرب وانتصرت الحرية الإنسانية على عدوها الشرير ألمانيا، وليس لديَّ أدنى شك في أن الشعوب الصغيرة المضطهدة ستحصل الآن بعد الحرب على حريتها، وسوف تحيا بشكلٍ جديد» (٧٩–١٦٨).

لقد كان لثورة أكتوبر الاشتراكية العُظمى في روسيا أهمية لا تُمحى في التربية السياسية للعرب ولحركة التحرير الوطني في البلدان العربية، كما أنها حرَّكت الشعوب المستبدة في المستعمرات وفي البلاد التابعة، وقوَّت لديها الإيمان في الانتصار النهائي والثِّقة في إرادة نضال الجماهير، ووضعت نقطة البداية في جميع الانتفاضات الثورية للعمال وحركة

النضال التحرُّري الوطني في ثورةٍ واحدة قادرة على إسقاط الإمبريالية ... وكشفت للعالم كله، وفي مقدمته الشعوب المحتلَّة والتابعة التي تُمثِّل أكثر من نصف البشرية، الطريق الصحيح لحل قضيتها الوطنية (١٠، ٢٤١–٢٤٢).

ولكن يبدو أنه كان من الصعب تقدير أهمية تلك الأنشطة التي قامت بها الحركة الثورية في روسيا مثل إعلان حقوق الشعوب في روسيا (حول مُساواة وسيادة الشعوب القاطنة في روسيا وحقها في تقرير المصير وإلغاء كل أشكال التميُّز القومي والديني) المنشور في نوفمبر عام ١٩١٧م، وكذلك الرسالة الموجَّهة إلى جميع الكادحين المسلمين في روسيا والشرق التي أكَّدت على مبدأ حرية وعدم المساس بالمعتقدات والعادات والمؤسسات القومية والثقافية للمسلمين، وكذلك البدء في نشر مسلسل تقسيم البلدان العربية إلى مناطق نفوذ (بين إنجلترا وفرنسا وروسيا القيصرية).

لقد وصلَت أخبار ثورة أكتوبر، التي جاءت بالحرية الاجتماعية للعمال في روسيا، فضلًا عن أنها حررت الشعوب التي كانت واقعة تحت نيِّر الاحتلال القيصري، إلى العالم العربي، وتركت في كل مكان تأثيرًا قويًّا على حركة التحرُّر الوطني، وهي القضية التي برزت على ما عداها من قضايا الحياة آنذاك، فكتبت صحيفة «الفرات» الناطقة باسم الثورة العراقية في عام ١٩٢٠م «إن تأثير الثورة البلشفية الذي مسَّ الجميع قد دفع الشعوب للنضال من أجل حقوقها وتغيير حياتها ...» (١٠٢، ١٨٦–٢٨٧)، وهناك في أقصى شمال القارة الأفريقية كتب فيني دي أوكتوب «من أقصى جنوب تونس إلى الحدود الغربية للمَغرب لا يُوجد عربي ولا بدوي واحد لم يعرف بأمر ثورة أكتوبر العظمى» (٢٢، ٤٩).

لقد شكلت المبادرة السياسية التي خرجت من الشعب الروسي المتحرر تهديدًا لوجود الاستعمار ذاته؛ ومن ثَم فقد جاء رد فعل العالم الرأسمالي سريعًا. وفي السابع من يناير ١٩١٨م ظهر البيان الأنجلوفرنسي حول نية منح الاستقلال للعالم العربي الواقع تحت سيطرة الإمبراطورية العثمانية، وكانت محاولة تحييد الفعل الثوري لروسيا السوفيتية واحدة من المحاولات العامة التي أثارت فودرو ويلسون الرئيس الأمريكي لأن يعلن عن «النقاط الأربع عشرة» التي قضت على وجه الخصوص بالاعتراف بحق جميع الشعوب في تقرير مصيرها.

لقد أعلنَت آلة الدعاية الجبارة للعالم الرأسمالي أن «النقاط الأربع عشرة» تُمثِّل تتويجًا لقرارات الغرب الديمقراطية. وقد أصبحت هذه النقاط رمزًا لإيمان القوى التقدمية في البلدان العربية، وكانت النقطة الثالثة عشرة والتي تنص على أن «كل شعب يمتلك وحده

حق تحديد سياسته واختيار طريقه الذي يَرى أنه يُؤدي به نحو التطور دون عوائق أو موانع أو تهديدات أو إرهاب ودون التَّفريق بين دولةٍ قوية وأخرى ضعيفة» بمَثابة سلاح سياسي في نضال العرب من أجل الاستقلال. غير أنَّ تاريخ ما بعد الحرب قد فضح كذب الوعود التي أسرفت في بذلها الديمقراطية الأمريكية والأوروبية، وأعطى تطور الاتحاد السوفيتي للشعوب المقهورة مثلًا مُلهمًا للديمقراطية الحقة.

نظرة عامة

- الاتجاهات الرئيسية في حركة الفكر الاجتماعي: فكرة التحرُّر الوطني، العلاقة بالغرب.
- الصراع بين القديم والجديد.
- الأزمة الأيديولوجية في مصر في الثلاثينيات.
- الروح الوطنية. المزاج النفسي للشباب.
- نشاط الطليعة التقدمية.

تحدَّد تطوُّر الاتجاهات الرئيسية للوعي الاجتماعي في العالم العربي بحاجاتِ نضال التحرُّر القومي والنمو الاجتماعي الاقتصادي والسياسي والثقافي التقدُّمي، في هذه الظروف تشكَّل فهمُ كل فئة اجتماعيًّا لمصالحها وأهدافها الشخصية، واتَّضحَت نتائج الصراع بين القديم والجديد، واستقرَّت تقديرات ومعايير جديدة، وحدَث تحوُّل في الفهم التقليدي للعالم.

لقد أدَّت المشاكل الجذرية العامة التي توارثها العرب إلى واقع أن الفكر الاجتماعي قد تغير لا بقدر ظهور تيارات جديدة داخله، وإنما بقدر التغير والاتساع والعمق في الأفكار والنظريات (أيديولوجيو الاتجاه الليبرالي الوطني والليبرالي التنويري، والاتجاهات التجديدية الدينية في الإسلام، والموقف من مشكلة استيعاب والاستفادة من المنجزات العلمية والصناعية للغرب، ومفاهيم بعث القيم الروحية والثقافات التقليدية). وفي هذه الظروف أضفَت كل أو بعض مظاهر الفكر الاجتماعي، على نفسها، طابعًا قوميًّا.

ساعد المناخ السياسي الذي ساد بعد الحرب العالمية، والذي أعلن أن الديمقراطية هي روح العصر على تنامٍ لم يَسبق له مثيل في السعي من أجل الاستقلال والنهضة القومية عند الشعوب المحتلة والتابعة. إنَّ استبدال العالم العربي السيطرة الأنجلوفرنسية بالنظام

التركي الإقطاعي المستبد قد نتَج عنه مشروع النضال التحرُّري الوطني الذي دفع الفكر العربي نحو صياغة الأسس النظرية لهذا النضال وفقًا لما أملَته الظروف الجديدة، كانت قضية خلق قومية محلية وجامعة عربية تَعكسان تناولًا مختلفًا لمشكلة مستقبل العالم العربي وتشغلان المكانة الرئيسية في الفكر السياسي. وقد أكَّد أنصار القومية المحلية أن أمة مستقلة قد تكونت في كل دولة عربية، ويجب أن تنمو هذه الأمة حرة مستقلَّة، بينما تبنَّى أنصار الجامعة العربية الرأي القائل بأنه نظرًا للوضع الدولي القائم فإنَّ من مصلحة العرب جميعهم نصرة ودعم استقلال الحكومات والسيادة الوطنية، وتوطيد الروابط بين الدول عن طريق عقد اتفاقيات بينها. أما أنصار الجامعة العربية المُتشدِّدون فقد عبروا بحزمٍ عن ضرورة التكامل المُطلَق بين البلدان العربية على أي صورةٍ من الصور وتحت أية ظروفٍ.

كان لِفكرة الجامعة العربية جذور بعيدة في التاريخ العربي. وقد لاقت انتشارًا واسعًا بعد الحرب العالمية الثانية وحتى مطلع العشرينيات من القرن كان لها أنصار كثيرون، مما حدا بالأديب المصري المشهور سلامة موسى (١٨٨٧–١٩٥٨م) إلى أن يُبدي بشأنها في عام ١٩٢٣م ملحوظةً مفادها أن «فكرة قيام ولايات متَّحدة عربية فكرة كانت تدور بخلد الكثيرين» (١٠٠، ص٧١).

وفي نهاية العشرينيات كان تأثير فكرة الجامعة الإسلامية قد أخذ في التنامي، وكثيرًا ما اعتُمدت الجامعة الإسلامية كمبدأ أكثر شمولية على الخصوصية القومية وبالذات على الجامعة العربية.

لقد أضفى ذلك طابعًا «إسلاميًّا» على الجامعة الشرقية، وعلى الحركة الثقافية التي كانت بوادرها قد ظهرت في مصر ولم يكتمل نموها بعد. لقد قامت هذه الحركة على أساس الحاجة إلى تدعيم الروابط بين شعوب الشرق في مجال الأيديولوجيا والثقافة الشرقية ودراسة الشرق، وقضية ضرورة الاقتباس من الغرب من أجل نهضة الشرق (انظر بيان الجامعة الشرقية الذي جرَت صياغته في القاهرة عام ١٩٢٢م، والذي استمر قائمًا حتى عام ١٩٣١م) (٦٣، ج٢، ص١١٤)، وهكذا أصبحت حركتا الجامعة العربية والجامعة الإسلامية ينظر إليهما كمُنطلَقٍ أيديولوجي لحركة الجامعة الشرقية، والجامعة الإسلامية والجامعة الشرقية كمنطلقٍ للجامعة العربية (٦٣، ج٢، ص١٠٠–١٠١).

وقد استغلَّت الشعوب العربية خصوصية القومية والجامعة العربية والجامعة الإسلامية في نضالها من أجل الاستقلال والسيادة الوطنية، وألَّف الاتجاه العام نحو

مناهضة الاستعمار بين هذه العناصر جميعها، بالرغم مما يبدو شكليًّا بين هذه العناصر من التناقض؛ فالجامعة الإسلامية التي تقوم على فكرة الدين تُعارض محدودية الاتجاه القومي، على حين أن فكرة الجامعة العربية تبدو غير متلائمة مع خصوصية القومية، ولم يكن الصراع المستمر بين كل هذه الاتجاهات الأيديولوجية سوى محاولات للفصل أو التقريب بينها، أو السعي نحو إيجاد صيغة مشتركة وتقديم فكرة محدَّدة يُمكن أن تصبح أكثر اتساعًا أو تكاملًا أو على النقيض من ذلك، يُمكن إثبات بطلان مثل هذه الفكرة، كل هذا كان يُمثِّل جانبًا جوهريًّا في تطور الفكر الاجتماعي.

عمل القائمون على النضال التحرُّري الوطني والقوى النشطة من أصحاب النزعة التغريبية، وخاصة في مجال الثقافة، على حفز العرب للبحث عن شخصيتهم المستقلة وإعادة تشكيل علاقتهم بالغرب تبعًا لذلك. لقد دخلت الحداثة بشكلٍ قاطع في حياة المجتمع الشرقي، وأعرضت الأجيال الجديدة عن كثيرٍ من العادات البائدة التي كانت مُحاطة بهالةٍ من القدسية؛ وذلك لما لم يجدوا في محتواها ما يُمكن أن يكون ذا قيمة لهم في حلِّ مشكلات حياتهم، مشكلات القرن العشرين.

كان هذا الأمر أحد المظاهر الحادَّة لأزمة العالم الإسلامي التقليدي، وتكوَّنت لدى الناس مفاهيم جديدة عن الإنسان والمجتمَع والأمة، ونمَت لديهم الرغبة القوية لتجديد الحياة، ممَّا عجَّل بإعادة النظر في العلاقات القائمة مع القيَم الثقافية والأخلاقية التقليدية والقيَم الأوروبية.

ارتفعت حدَّة الصراع بين القديم والجديد، وارتبط مفهوم القديم بنظام الحياة التقليدي، وبنمط الأفكار الاجتماعية الأخلاقية القانونية التي يتمُّ تفسيرها من منظورٍ إسلامي سلفي، بينما كان الجديد يعني تلك التغيُّرات التي طرأت بتأثير عوامل النموِّ التقدُّمي.

في نهاية العشرينيات (وفي الثلاثينيات أيضًا) «كان الحديث في أكثر البلدان العربية تقدمًا يدُور دائمًا حول الشرق والغرب، القديم والجديد، أصحاب الميول المحافظة والحديثة» (١٧٦، ج٧٧، ص٢٥٧). كانت مشكلات التعليم وحرية المرأة والأخلاق والاطِّلاع على مُنجَزات الغرب هي محور المناقشات الدائرة آنذاك، وكان كبار الكتاب: طه حسين وعباس العقاد والمازني والريحاني ومطران وجبران والرصافي والزهاوي؛ يُناقشون القيم الإنسانية وأفكار الخير والحق، ومشكلات الأخلاق الاجتماعية وبالأخص الروابط العائلية ... إلخ.

وبعد نهاية الحرب اعتنق قطاعٌ كبير من المثقَّفين العرب الأفكار الليبرالية، وهؤلاء رأوا الطريق إلى النهضة لا في العودة إلى الماضي ولا في الانفصال عنه، وإنَّما في إجراء إصلاحات

تدريجية واسعة في التعليم وفي تربية الشخصية، على أسسٍ عصرية، وكانت الطبقة المثقَّفة الجديدة آنذاك ما زالت تملك عناصر التفاؤل التاريخي. لم يكن زمنًا لانطفاء جذوة الأماني والرُّؤى، بل كان زمنًا لازدهار الاتجاهات العقلية والإيمان الخالص في تقدُّم الحضارة الغربية، في ضرورة الأخذ عن الغرب. وفي ظلِّ هذه الأفكار أصبح لقضية التربية والتعليم أهمية كبرى في الفكر الاجتماعي للبلدان العربية، وأدَّى الجميع (رجال الدين السلفيون، والإصلاحيون، والأدباء من كل الاتجاهات) واجبَهم كاملًا نحوها، كما تحدَّد اتجاهان رئيسيان آخران: تمَّ اعتبار العلم الحديث سلاحًا جبارًا في التطور الاجتماعي، ومع ذلك لم يَترُك المسلمون محاولة الجمع بين العقل والوحي. وكان الهدف الرئيسي للتربية هو صياغة المشاعر الوطنية والروح الوطنية.

أصبحت حركة التنوير بدءًا من رفاعة الطهطاوي (١٨٠١–١٨٧٣م) واحدة من أقوى الحركات في تطوير الفكر الاجتماعي، بالرغم من أن طبيعة العصر قد ألقَت على عاتقها بمهمَّة التحرير الوطني وجعله أداةً لخلق «أمة متَّحدة روحيًّا وعقليًّا». وقد وجد هذا استجابةً لدى قادة التطور التاريخي في البلاد العربية، وكان نتيجةً حتمية للتحول الديمقراطي في التعليم، كما وجدت الحركة استجابة لها لدى الاتجاهات الإصلاحية من المثقفين العرب، وأصبح حدوث انتفاضة شعبية كوسيلة لتحقيق أهداف سياسية واجتماعية أمرًا غير مُستحب بالرغم من ضرورتها معيشيًّا (الكواكبي – الريحاني)، كان من المُفترض تربية الشعب على المفاهيم الجديدة، وتوعيته بحيث يعرف حقوقه ويُصبح واعيًا وهو يناضل من أجلها، إلا أنَّ غالبية المتنوِّرين كانوا في النصف الأول من القرن يُؤمنون بأنَّ الديمقراطية لشعبٍ جاهل يُمكن أن تتحوَّل إلى أسوأ أشكال الاستبداد.

كانت النزعة التحديثية في الإسلام أحد أهم الاتجاهات في الفكر الديني الفلسفي، ورفَض أصحاب الاتجاه التحديثي الإصلاحي إيمانهم المُطلَق بالقرآن والسنة، رفضوا الكثير من المواقف ذات الأهمية البالغة في نظر أصحاب الاتجاه الإسلامي الرسمي، تلك المواقف التي استتبَّت تمامًا في الحياة الاجتماعية منذ العصور الوسطى، وبذلُوا محاولاتٍ كثيرة في سبيل توسيع قاعدة التفسير العقلاني للقرآن حتى يدفعوا عن الإسلام الضربات القاصمة الآتية من جانب العلوم الطبيعية، ويضعوا جانبًا التناقُض بين العلم والدين، ويجعلوا من المرفوض ممكنًا، ومن طريقة التفكير الغريبة على الإسلام، والتي وضَّحها الإسلام تقليدًا، ويُلائموا بين الإسلام والظروف المتغيرة بعد أن حوَّلوه إلى دينٍ قادر على التكيف مع متطلبات العصر. وكان التقدم العلمي الصناعي دافعًا بلا شك للاتجاه العلماني

في الفكر العربي. وبالرغم من أن المادية والإلحاد لم يكن لهما أية مكانة راسخة في البلدان العربية؛ فقد انتشَرَت إلى حدٍّ ما نظرة إيمانية يسودُها التسامح تجاه أصحاب الديانات الأخرى. أما في العشرينيات فقد ظهَرَت أول إرهاصات فلسفة الشك.

كان الاتجاه نحو تفسير الأيديولوجيا العربية الإسلامية والتراث الإسلامي في ضوء الأفكار المُعاصِرة هو أكثر الاتجاهات تمييزًا للفكر العربي في فترة ما بين الحربَين داخل وخارج إطار الأيديولوجيا الوطنية، بالرغم من أنها كانت بالضرورة مرتبطةً دائمًا مع الفكرة القومية (أحمد أمين – علي عبد الرازق). وما لبثَ أن خرج من هذا الاتجاه تدريجيًّا اتجاه يسعى إلى تفسير الفكر المعاصر في ضوء التراث العربي الإسلامي وضَع أساسه محمد عبده، وكان لتأثير الغرب من الأهمية بحيث أدَّى إلى تغيراتٍ لا رجعة فيها، وهذا ما لاحظه، في الثلاثينيات، توفيق الحكيم أحد أعمدة الأدب المصري في الثلاثينيات عندما كتب: «الآن أصبح إقناع الشرقي بعدم رسوخ عقيدته أسهل من إقناعه بأن الصناعة الضخمة هي آلة شيطانية تَقذف البشرية إلى الجحيم ... كما أصبح إثبات أنَّ الإيمان «برسالة الأنبياء» مجرَّد غباء أسهل من إقناعه بأنه ليس من الحكمة الإيمان برسالة القوى المادية المعاصرة ... «مثل هذه الأفكار أصبحت في الشرق راسخة رسوخ آيات القرآن» (٦٨–١٩٣).

تميَّزت نهاية العشرينيات ومُنتصَف الثلاثينيات بأزمةٍ فكرية ظهرت سماتها الحادة خصوصًا في مصر.

فقد عانى المثَّقفون العرب الذين خابت آمالهم في الحرية والديمقراطية وطأة الانفصام بين الحلم والواقع، وزادت أزمة الليبرالية الغربية، كما زاد اكتشاف أنَّ الدستور والبرلمان لا يُقدمان لقوى التقدم الديمقراطي أية ضمانات في ظروف الاستقلال الشَّكلي (مصر والعراق)، وذلك إلى جانب نتائج الأزمة الاقتصادية من الإحباط وعدم الثِّقة، والشك في وجود نيات طيبة لدى الغرب.

وقد صوَّر المُراقبون في النصف الثاني من الثلاثينيات الوضع في مصر بألوانٍ قاتمة، فكتب أحدهم في عام ١٩٣٨م يقول: «إنَّ الوضع في مصر لا يطمئن، فالاضطراب الدائم للحياة الوطنية والأزمة الحقيقية التي تمرُّ بها الأخلاق الاجتماعية والأزمة الاجتماعية والاقتصادية التي تُهدِّد باتخاذ أبعادٍ خطيرة، كلُّها أمور يعرفها الجميع. وهناك كثيرون ينظرون إلى المستقبل دون أدنى أمل. ويسود الشعبَ شعورٌ بالقلق تملَّك كل فئاته من الفلاحين، الذين يملؤهم رعب لا يعرفون سببه إلى المثَّقفين إلى المتنورين، الذين يَرون الخطر جليًّا وينتظرون تصاعُده» (١٧٣، ١٩٧٥م، م٧، ص٢٢).

وكان الأدب العربي خير تعبير عن هذه الأزمة؛ فقد كان مُنعزلًا عن الحياة الواقعية، وأصبحت المُثُل العليا (في كمالها الأخلاقي والفِكري) شُغله الشاغل، واقترب من عالم الجمال والأحلام والعدالة. أما الشِّعر الذي ظلَّ حتى تلك الفترة الشكل الرئيسي للإبداع الفني في البلدان العربية، والذي كانت له شعبية مطلقة فقد وقَع في أسر الأنماط الهابطة. وربما كان أمين الريحاني الكاتب الوحيد الذي أصدر في بيروت في عام ١٩٣٣م مجموعة مقالات بعنوان «أنتم الشعراء»، تُعدُّ الشهادة الوحيدة آنذاك على الاحتجاج ضد نزعة التشاؤم الشديدة التي سادت نتيجة السياسة الاستعمارية (٧٨، ص٨٦)، دعا فيها الشعراء «أن يروا الشمس وراء السحب، والواحة الخضراء وسط الصحراء القاحلة» (٧٨، ص٤٣١)، كما دعاهم إلى استنفار حماستهم ... والدعوة إلى العمل وإلى الحرب المقدَّسة.» في سبيل الحرية والاستقلال والسيادة الوطنية (٧٨، ص٣٦).

وبدأ الشاعر التقدُّمي البارز عمر فاخوري (١٨٩٦–١٩٤٦م) الذي كان يحلم بوطنٍ حرٍّ ناضَلَ من أجل استقلاله، وبحَث عن حقيقة «المسلم الديمقراطي» (هكذا وقَّع ذات مرة على مقالاتٍ له) واقفًا أمام «الباب المرصود» (مجموعة مقالات منشورة عام ١٩٣٨م). وفي مقالاته التي اتَّخذت هذا العنوان والمكتوبة عام ١٩٢٦م أكَّد في يأسٍ لا براء منه «أن كلَّ من يمشون على الأرض ... يذهبون إلى غايةٍ وحيدة: السكر والنسيان وإلقاء كل الهموم والمخاوف اليومية من على كواهلهم ... إنَّ طوابير البشر الذاهبة من الخواء إلى الخلود ... يقفُون أمام الباب المرصود الذي يأمُلون أن يَجدُوا السعادة والهدوء خلفه وهم يتساءلون في حيرةٍ واشتياق «من» من يا تُرى يفكُّ رصده؟» (٩٨، ص٤٠–٤٢). وعندما يبحث الكاتب الذي يُعاني مرارة الوحدة واليأس عن إجابةٍ لسؤاله: «هل تعرف ما هو المطلوب منَّا في هذا العالم، وهل هناك غاية من وجودنا؟» يكون قد ابتعد عن عواصِفِ الحياة ودخل عالم الأحلام.

وقد كتب الكاتب المسرحي المصري الكبير توفيق الحكيم مسرحية «أهل الكهف» (١٩٣٣م) الذين اختبأ أبطالها عن واقع الحياة في أحد الكهوف، تقوم هذه الدراما أساسًا على الأسطورة الهندية الشهيرة عن سبعة فتيانٍ ناموا في كهفٍ وعاد أحدهم إلى العالم بعد أن استغرق في النوم عشرات السنين. وفي هذا العالم الذي أصبح الآن بالنِّسبة له غريبًا يُقابل فتاة تبعث فيه حبًّا جديدًا، لكن الواقع الذي يُحيطه غامض وغريب، فيَقفل البطل عائدًا ليختبئ من جديد في الكهف حيث يَنتظرُه الهدوء.

وفي عام ١٩٤١م صدر في القاهرة كتاب «من البرج العاجي» ضمَّنه توفيق الحكيم عددًا من المقالات. وقد وصل فيه الكاتب المصري، إلى رأي مفادُه أنَّ الأدب الشرقي يعاني من مأساة العُزلة، وأن الكاتب بعيد عن الشعب الأمي. ويرى الحكيم أن المفكر يجب أن يعمل على خدمة الشعب والتخفيف من معاناته (٦٩، ص٣٢–٣٣).

لكن بالرغم من نُبل الهدف، كان هناك طريق آخر للعزلة الذاتية؛ فقد ظهر في الأدب العربي اتجاه قوي يَعتمِد على مفهوم «الفن للفن».

ورأى كثيرون من مُمثلي الرأي العام العربي أنَّ المخرَج من الوضع الراهن هو في تأكيد النظرة المُتكامِلة غير العقلانية للعالم، وفي المؤسسات ذات الصبغة المثالية، وفي المواقف الإسلامية؛ وذلك في مُواجهة العقلانية البورجوازية والمؤسسات العلمانية ومعايير المجتمع البورجوازي الغربي، وانتشر فهم الإسلام ليس فقط كدِين جاء به الوحي، وإنما كحضارة حية. جيلٌ كامل من المثقَّفين العرب — الذين توجهوا إلى الغرب بحثًا عن المثل الأعلى للحرية والعدالة والتقدم — خابت آمالهم وآمنوا بعدم قُدرة الغرب الرأسمالي حتَّى على حلِّ مشكلاته الاجتماعية والسياسية، عادوا مرةً أخرى، بعد أن اصطدموا بدكتاتورية الدول الغربية وسياسة التمييز في مجال الثقافة، إلى قيم الشرق الرُّوحية والثقافية دون هدفٍ واضح، ودون ثقةٍ كاملة في صحة الطريق الذي اختاروه. وقد ساعد على ذلك على وجه الخصوص ازدياد نشاط البعثات التبشيرية في البلدان العربية في بداية الثلاثينيات وخاصة مصر. وفي مايو عام ١٩٣٠م عقد في قرطاجنة المؤتمر المقدَّس الذي افتَتحَ — كما جاء على لسان مطران قرطاجنة — الحملة الصليبية التاسعة لتدخُل أفريقيا في كنف «الكنيسة المسيحية المقدسة». وأثار هذا المؤتمر وما صاحبه من مراسم احتفالية غضبًا واحتجاجًا شديدَين في أنحاء البلدان العربية، وكان أكثر ما أثار اهتمام المسلمين هو المحاوَلة التي جرت لنشر المسيحية في جنوب السودان عام ١٩٣٦م. وقد وصَفَت الصحافة المصرية آنذاك محاولة بعثات التبشير بأنها ذات طابع سياسي، وموجَّهة نحو تمزيق الأركان الأخلاقية للإسلام.

تراجع أصحاب «النزعة الغربية» أمام المحافظين، واتَّخذَت ليبراليتهم ثوبًا إسلاميًّا، وخاصة في مصر، والآن يتكرَّر ما حدث في القرن الماضي؛ فقد حاول القادة الأيديولوجيون، وخاصة في مصر، أن يربطوا مرةً أخرى القديم بالجديد على أساس القديم، واشتد تأثير الحركات السياسية الإسلامية الصريحة العداء للغرب.

وقد كتب الأكاديمي أجناتي كراتشكوفسكي في عام ١٩٣٦م: «في السنوات الأخيرة، لوحظ بوضوحٍ في البلدان العربية وخاصة مصر، أن بعض الدوائر الدينية عبَّرت عن

سعيها نحو بعث الإسلام وأيديولوجيا كاملة، عن طريق إضفاء صورة مثالية على فترة صدر الإسلام، وكذلك على شخصية محمد الرسول بما لها من قدسيةٍ رومانسية خاصة» (٢٢ – ج٣، ص٣٤٧).

ولاقت المناهضة للغرب بأسلوبٍ سلبي مؤثِّر في الوعي الذاتي الوطني انتشارًا واسعًا ظهر على وجه الخصوص في مقاطعة الملابس والمدارس الأوروبية وحتى استخدام الترام، وحفلت الأغاني الشعبية الهجائية بعرض الطابع الهدام للحضارة البورجوازية للغرب.

وقد شجَّعت الرغبة في إيجاد انسجام اجتماعي وسياسي، والسخط على الواقع، القطاع التقدمي من المثقَّفين على البحث عن طريقٍ آخر للنضال ضد التخلُّف والأمية والقهر السياسي. وظهرت في أدب ما بين الحربَين مؤلفات تتميَّز بالروح الوطنية والسعي نحو إعادة بناء مجتمَع عربي على أساسٍ معاصر. وقد ساعد الأدب ككل، وإن لم يُجسِّد كل الأفكار، على تشكيل الرأي العام العربي بروح الديمقراطية وعلى السعي نحو توفير الحرية العامة والشخصية للإنسان، ولم يَنقطِع إطلاقًا تعاقب نشاط الشعر العربي في الدفاع عن أهداف النضال التحرري الوطني. وقد تميَّز النصف الثاني من الثلاثينيات على وجه الخصوص بهذا النشاط في سوريا ولبنان حيث ظهرت جماعة نشطة من الكُتاب تميَّزت بطابعها المُستقل وتقدمية الفكر لديها. وقد كان الأدب بالنسبة لهذه الجماعة كما أشارت آنذاك مجلة «تقويم الهلال» القاهرية تلك القوة الفنية للتعبير، التي يُمكنها أن «تؤثر بعمقٍ في الحياة وتُوجِّهَها ناحية الأفضل، على أساس رُوح الديمقراطية وتحقيق العدالة الاقتصادية» (٥٣، ص٧٦)، وإلى جانب العلَمَين الكبيرَين في الأدب العربي: ميخائيل نعيمة وأمين الريحاني، فقد دافع الأدباء الشبَّان، أمثال عمر فاخوري ورائف خوري ويوسف يزبك وغيرهم، عن فكرة تحرير الشرق من عبء التقاليد البائدة ومن نير الإمبريالية، كما دافعُوا عن فكرة العدالة من عبء التقاليد البائدة ومن نير الإمبريالية، كما دافعوا عن فكرة العدالة الاجتماعية وبعث الثقافة العربية على طريق التجديد. كان المُفكِّرون التقدميون العرب من الخليج الفارسي إلى المحيط الأطلسي يُفكِّرون دائمًا في طرق تطوير شعوبهم، وهم يُدركون كما قال عمر فاخوري أنه «لا يَكفي أن نعيش كما نَعيش الآن، وإنما يجب أن نُفكِّر كيف نعيش بصورةٍ أفضل» (٩٨، ص٧٠).

وفي مصر وسوريا ولبنان ظهرت — إبان الحرب العالمية الثانية — جماعات من المثقَّفين الشبان وأصحاب الاتجاهات الليبرالية والديمقراطية الذين بدءوا في فهم ضرورة التحرُّر الوطني الكامل وإجراء تغيرات اجتماعية، فضلًا عن وضع الجماهير، وعلى رأسهم

الطبقة العاملة، في مكانهم الحقيقي من حياة المجتمع. وقد أصبح هذا الاتجاه الفكري تيارًا في الفكر الاجتماعي العربي فيما بعد.

لقد رأت الدوائر التقدمية والتي سيطرت عليها النظرة الإصلاحية أن بالإمكان تحقيق تحسينات على المجتمع والإنسان عن طريق العمل الدءوب في استئصال الشر وفي مجال التعليم وعلى طريق الإصلاحات التدريجية. وقد انتشر بين أوساط المثقفين، كما ذكرنا آنفًا، اعتقاد مؤدَّاه أن انتصار العدالة ومبادئ الديمقراطية مُستحيل وسط سواد الأميِّين، وكان هناك إيمان بأن التعليم الحديث شرط حتمي للتقدم: «التعليم، والتعليم وحده، بشرط أن يكون صحيحًا وحكيمًا ومبنيًّا على أساس استغلال الوسائل المماثلة ... سوف يَضمن للمصريين العدالة والمساواة في وسطهم، كما سيضمن لهم الاحتفاظ بكرامتهم وشرفهم في علاقاتهم مع الأجانب» (١٣١، ص٦٧٢)، ولكن، وفقًا لمفاهيم الخير والشر هذه، والتي تمثَّلها المجتمع الشرقي، ظلَّ الربط يتم دائمًا بين هذه المفاهيم وبين فضائل ورذائل الحضارة الغربية. كانت المجلات تُعرف القارئ بالجديد في الفكر الاجتماعي والتيارات الفلسفية والحياة الأدبية للغرب، وطرحت الصحافة أمام القارئ كل تقلبات النضال بين القديم والجديد.

وفي عام ١٩٣٦م أجريت في القاهرة مسابقة أدبية في عشرة موضوعات كان من بينها «رسالة الأزهر في القرن العشرين»، «دور اللغة والدِّين والتقاليد كعناصر أساسية للاستقلال»، «مشكلة البطالة»، «التعليم وبناء الدولة»، «الحياة الدستورية»، «تطور الفلاح»، «تحرير المرأة والصالح العام»، «النشيد الوطني».

وقد أشار جاك بيرك الخبير المعروف في الشئون المصرية إلى أنَّ «هذه الموضوعات في تتابُعها تعكس إشكالية تلك الفترة» (١٣١، ص٥٢٥)، وكان من بين الشباب الذين حصلوا على تعليمٍ حديث أنصار للأعمال الراديكالية التي تبنَّت بعضها أفكارًا متطرفة.

كان الشباب المتعلِّم يُمثل قوَّة فعالة كثيرًا ما كانت تلتحق بالطليعة السياسية أو تلك التي تدَّعي لنفسها دورًا طليعيًّا، وكانت تَضطرِم فيها شعلة الحماس المتَّقدة ورد الفعل المصاب بالإحباط؛ ففي مصر في الثلاثينيات ظهرت هذه السمات أقوى من غيرها في البلاد الأخرى. لقد مرَّت شريحة كبيرة نسبيًّا من الشباب الذي حصل على مؤهِّلٍ دراسي متوسِّط أو على شهادةٍ جامعية بمرحلة التنوير السياسي. كانت القوات الإنجليزية لا تزال تحتل مصر، وكانت البلاد في حاجةٍ ماسة إلى تغيراتٍ اجتماعية، ولنموٍّ اقتصادي واستقرار سياسي، وخصوصًا أنه مع غياب الكوادر الوطنية المؤهَّلة مِن بين أصحاب الشهادات المتخصِّصين

كانت هناك بطالة، وهكذا ففي عام ١٩٣٦م عندما أنشأت حكومة الوفد مكتبًا خاصًّا لتشغيل الحاصلين على تعليمٍ متوسِّط وعالٍ، تلقى هذا المكتب في أقل من شهر ٢٧ ألف التماسٍ للعمل (١٣٦، ٢٠٩).

وقد انتقد الشباب بشدةٍ موقف الحكومة وقادة الحزب، وطالب بتوحيد الجهود لتحقيق الأهداف الوطنية العامة. وقد حجَب الجيل الذي تولى حركة التحرير بعد الحرب العالمية الثانية الثِّقة عن الليبراليين الذين قاموا بثورة ١٩١٩م، ونمَت حركة الشباب والعمال آنذاك بعيدًا عن رقابة الأحزاب التقليدية.

وقد أدَّى الأمر بجزءٍ من المثقفين والشباب العرب، نتيجة عدم معرفتِهم بالطريق الصحيح نحو الاستقلال والتقدم، إلى الرفض المباشر لكل شيءٍ حتى أكثر مُنجَزات الحضارة البورجوازية الغربية وضوحًا في التنمية الاجتماعية، بينما كان بعض الزعماء السياسيِّين وقادة الرأي العام، وخاصةً في بلدان المغرب، إلى جانب الشباب المهيأ سياسيًّا، على استعداد لأن يَعتمدوا حتى ولو على الحكومات الفاشية في سبيل تحقيق هدفهم الرئيسي، وهو الاستقلال السياسي والسيادة الوطنية والحرية والمساواة، مُعتبِرين أن الفاشية الإيطالية والنازية الألمانية هما العدو الرئيسي للاستعمار الأنجلوفرنسي، وأعلن موسوليني نفسه حاميًا للإسلام مؤمِّنًا نفسه بتعضيد الصفوة الحاكمة الأرستقراطية الإقطاعية في ليبيا والصومال ومصر، والقوميِّين في شمال أفريقيا. وقد أقام البلاط الملَكي المصري والدوائر القريبة منه علاقات سرية مع الألمان، وأجرى الزعيم القومي رشيد الكيلاني مباحثات مع الألمان حول اعتراف وتأييد ألمانيا لوحدة الحكومات العربية المزعومة التي تضم سوريا ولبنان وفلسطين والأردن. وفي مصر نشط أصحاب «القمصان الزرقاء» وقادوا مظاهرات مُعادية للإنجليز ومؤيدة لرومل، و«شاع بين الشباب في البصرة إبان الحرب رأي مفاده أنَّ القوات الألمانية لو ضربت الإنجليزية فإنها بهذا سوف تُساعد على تحرُّر العراق من سيطرة الاحتلال البريطاني» (١٧١، ص٢٩، ج٣، ١٩٧٥).

إلى جانب هذا كله، حازت الماركسية في تفسيراتها الغربية الإصلاحية على اهتمامٍ واسع في العالم العربي، وظهر هناك اهتمام حقيقي بخبرة الاتحاد السوفيتي في بناء مجتمع جديد على أسسٍ جديدة خاصة، كما كان هناك اهتمام بنجاح الجبهة الشعبية في فرنسا، وكرَّست المجلات التقدمية «الدهور» (بيروت ١٩٣٢م)، «الطليعة» (دمشق ١٩٣٤م)، «عطارد»، «فينوس» و«العقاب الأسبوعي» (بغداد ١٩٣٤م)؛ مقالاتٍ جادَّة لدراسة المُشكلات الاجتماعية ونظرية وتطبيق الاشتراكية ولنجاحات وحياة الشعب السوفيتي.

وبين هؤلاء الأدباء الذين تجمَّعوا حول هذه المجلات نشأ الأدب ذو الاتجاهات الثورية الديمقراطية، والذي ترك تأثيرًا قويًّا على نمو الفِكر الاجتماعي والأدب في كلٍّ من سوريا ولبنان. أما في مصر فقد أصبحت مجلَّة «المجلة الجديدة»، التي أسَّسها الأديب الشهير والمُساند للفكر الاشتراكي سلامة موسى (١٨٨٧–١٩٥٨م)، مركزًا لجماعة المثقَّفين المصريِّين المؤيدين لوجهات النظر الاشتراكية ذات التفسير الإصلاحي، والتي لم يكن لها في الحقيقة شكل محدَّد (١٣١، ٦٦٠–٦٦١).

وقد أظهرت الحركة المناهضة للفاشية نشاطًا فعالًا، فقدَّمت مجلَّة «الطريق» (١٩٤١م) على وجه الخصوص مآثر شهيرة في فضح النازية، وكانت هذه المجلة لسان حال منظَّمة النضال ضد الفاشية في سوريا ولبنان التي تأسَّست في عام ١٩٣٥م، ولا تزال هذه المجلة تقوم حتى الآن برسالةٍ هامة في النضال من أجل السلام، والدعوة لِفكر الاشتراكية العلمية والتراث الثقافي العربي ومُنجزات الثقافة العالمية.

وقد كتب خالد محيي الدين الشخصية الاجتماعية المصرية البارِزة عن تاريخ النضال ضد دسائس الفاشية في مصر: «في مطلع الثلاثينيات ظهر هنا عددٌ من المنظَّمات المعادية للفاشية، وقامت الصحف بشنِّ حملات مناهِضة للنازية، كما صدرت سلسلة من المقالات والكتب ضد الفاشية. وفي عام ١٩٣٣م ظهرت «جمعية النضال ضد حركة معاداة السامية»، وتلاها نادي «الإصلاحيِّين» الثقافي الذي وسع النضال ضد الفاشية وحركة معاداة السامية، وأسست حركة النضال ضد الفاشية منذ عام ١٩٣٦م جماعة «الفن والحرية»، التي جمعت في صفوفها أشهر مُمثلي المثقفين المبدعين ... كما تنتمي «جمعية أنصار السلام» و«النادي الديمقراطي» اللذَين أُسسا في النصف الثاني من الثلاثينيات إلى المنظمات المناهضة للفاشية» (١٦٦، ١٩٧٥، ع٥، ص٢٦).

ثم شهد تطور الفكر السياسي الاجتماعي في البلدان العربية في فترة ما بين الحربين تغيرات جادة، تبدَّت على وجه الخصوص في تأكيد النمو الأيديولوجي للاتجاه الثوري الديمقراطي، وأفسحت القوى الدينية مكانها نهائيًّا للصفوة المثقَّفة ذات النزعة الليبرالية، بعد أن كان الفكر الديمقراطي قد بدأ في إزاحتها في ثلاثينيات القرن.

المظاهر الأيديولوجية لحركة التحرُّر القومي في العالم العربي

- بعض التصورات العامة بشأن النزعة القومية لدى الشعوب المقهورة.
- أيديولوجيات الحركات القومية في العصر الحديث.
- النزعة القومية في العالم العربي: التحوُّلات التي طرأت على اتجاه القومية العربية والجامعة العربية.
- مفاهيم الجامعة العربية.

يَشغل الاتجاه القومي البورجوازي مكانة كبيرة في التاريخ الحديث والمعاصر للعرب، وهناك في الأعمال الماركسية ووثائق الأحزاب الشيوعية والعمالية ومؤتمراتها العالمية صيغ عديدة للمواقف النظرية للمشكلة العامة لنشأة النزعة القومية، وخاصة النزعة القومية لدى الشعوب المقهورة، إلا أنه ما تزال هناك حتى الآن آراء جدلية بخصوص عدد من مظاهر هذه المشكلة نجد لها انعكاسًا في الأدبيات المُتخصِّصة. إن دراسة القومية كظاهرةٍ اجتماعية من وجهة نظر تحديد المغزى الاجتماعي السياسي للتغيُّرات الشكلية التي طرأت عليها في مراحل مختلفة، ثم من وجهة نظر تناولها كنظامٍ له مفاهيم، تعدُّ ظاهرة بالغة التعقيد. وهناك آراء عديدة في الأدبيات الماركسية بهذا الصدد. ونحن نرى أنَّ من الضروري أن نطرح عددًا من التصورات العامة بشأن النزعة القومية لدى الشعوب المقهورة كشكلٍ من أشكال أيديولوجيات الحركات التحرُّرية، وذلك دون أن نزعم أننا سنُقدِّم بحثًا كاملًا ودقيقًا لهذه القضية.

ونقاط الانطلاق في دراستنا القومية ستكون، من جانب: أن القومية في جوهرها أيديولوجية بورجوازية مجسدة في منظومةٍ من وجهات النظر الشعبية اللاطبقية، تعكس على الصعيد النظري تضخيم الخصائص القومية، والتصور المُبالَغ فيه حول الأمة، والتقدير القومي المشوه للتفاعل المتبادَل بين القومي والأممي، والتأكيد على أولوية ما هو قومي على ما هو طبقي، ومن جانبٍ آخر: الاعتراف بوجود عناصر تقدمية داخل القومية، مثلًا عندما يكون «بعث الجماهير من سبات الإقطاع وحثُّها على النضال ضدَّ كل أشكال القمع القومي من أجل سيادة الشعب وسيادة الأمة» أمرًا تقدميًّا (٥–١٢٥).

أصبحت القومية في البلاد التي اتخذت التطور الرأسمالي طريقًا لها ودخلت دائرة التبعية، تُمثِّل شكلًا من أشكال الوعي الاجتماعي لأمةٍ مقهورة يعكس في الوقت ذاته الظروف الخاصة لهذا الوجود التابع. وقد عملت الإمبريالية موضوعيًّا على الحفاظ على الأشكال الاقتصادية الجامدة في البلدان المتخلِّفة، كما شوَّهت هذا الاقتصاد وغيَّرت من خصائص العلاقات الاقتصادية لهذه البلاد، وتسبَّبت عن طريق الانحراف بالمسار الطبيعي لها في تضخيم أهمية الفئات السياسية الفوقية البالية داخل النظام الاجتماعي. وعلاوةً على هذا كثيرًا ما لعبت العناصر البورجوازية دورًا ثانويًّا في تشكيل الروابط الاجتماعية وفي مجال النشاط السياسي. وقد كانت شعوب هذه البلاد محرومة من كل الحقوق السياسية فضلًا عن أنها كانت مقهورة قوميًّا. كان الحرمان من الحقوق والقهر يتجسَّدان في الظلام التام والشرور والتخلُّف والانحلال. وقد حدد كل هذا المهام التي اضطلعَت بها القومية لأمةٍ مقهورة في معادلةٍ بديهية: التحرر من كل أشكال الظلم السياسي والقهر القومي، هو الهدف الشَّعبي العام الأول على المستوى الذاتي، بقدر ما يُحقِّق هذا استجابة لمطالب الطبيعة الإنسانية. أما على المستوى الموضوعي فإنه يُمثِّل الخطوة الأولى نحو تقدمٍ حقيقي.

لم يتوقَّف نضال الإنسان من أجل الحرية عبر تاريخ البشرية كله، هذا النضال الذي أعتبره، أولًا وقبل كل شيء، دفاعًا عن مصالحه الخاصة من مفهومه الخاص. وقد اتخذ هذا النضال في كل مرحلةٍ من مراحل تطوُّر المجتمع الطبقي شكلًا أيديولوجيًّا، واعتمد — خاصةً — على القبلية الضاربة بجذورها إلى ذلك العنصر النفسي الاجتماعي، كالوعي بعلاقة الدم التي تربط بين أبناء القبيلة الواحدة، وكذلك عندما يتعلَّق الأمر بمصالح القبيلة ووجود أبنائها ذاتهم. وقد يدور النضال من أجل عقيدة «حقيقية» أو بحكم القبلية (وكثيرًا ما يكون هذا السبب وذاك معًا)، أو عندما تمسُّ هذه العقيدة الاحتفاظ باستقلال أو مصالح دولة إقطاعية، أو الاحتفاظ بالمزايا الإقطاعية أو الأُسُس التقليدية، وأحيانًا يدور

هذا النضال باسم الأمة أو من أجلها لجماعةٍ متجانسة اجتماعيًّا ولها سيادتها ومصالحها. وقد يحدث النضال من أجل مصالح البورجوازية القومية والفئات الاجتماعية المرتبطة بها.

وفي العصر الحديث، عصر الأممية الرفيعة المستوى، أصبحت الأمة في كل مجالات الحياة تقريبًا رمزًا لحركات التحرُّر حتى في حالة عدم تكونها بصورةٍ نهائية؛ أي في الوقت الذي تكون البورجوازية القومية فيه ما زالت في المرحلة الجنينية. وعلاوة على ذلك، كثيرًا ما تظهر الصياغة القومية للوعي، فضلًا عن اتخاذ نظام حكومي قومي، بعد أن تكون الأمة قد تكونت بالفعل في ظروف الاحتلال والتبعية، وهناك تراكم تدريجي في التغيرات التحتية والقومية يحدث بحكم قوانين تطور الاقتصاد العالمي، وهذه التغيرات تعمل على تحويل الشعوب التابعة والمستعمرة من هدفٍ إلى ذاتٍ فاعلة في التاريخ، فهذه الشعوب وبخاصة الصفوة المثقفة قد بدأت في الوعي بوضع العبودية والتبعية المزري الذي تعيشه، وسعت نحو التخلُّص منه أو حتى التخفيف من ثقل الظلم الواقع على كاهلها.

وأصبحت عناصر كثيرة من عناصر أيديولوجيات ما قبل البورجوازية، جزءًا مكملًا للوعي القومي وللأيديولوجية القومية.

وانعكسَت فيها الخصائص النفسية والثقافية القومية والمؤثِّرات الأيديولوجية الخارجية، ومبدأ البورجوازية القومية، وهو تطور الأمة على وجه العموم. وقد اعتمدت هذه العناصر جزئيًّا على تلك الغرائز الإنسانية؛ مثل الشعور بالانتماء إلى الوطن، والسعي لشغل وظائف محدَّدة في السلَّم الاجتماعي، التي تحوَّلت إلى سعي بعض الفئات الاجتماعية لشغل مكانة لائقة في المجتمع وداخل الأمة، وأصبحت شعاراتها هي وحدة اللغة والتاريخ والدين والتقاليد والأرض والمصالح والمقدسات.

لقد أصبحت العوامل النفسية ذات أهمية خاصة في الاتجاه القومي للشعوب المقهورة (معطية لهذه الشعوب ديناميكية فائقة)؛ وذلك بعد أن أصبح الشعب على قدرٍ كبير من التطور من الناحية الاجتماعية السياسية، وتمنِّي الحصول على الحقوق والإمكانيات التي يتمتع بها الآخرون (الأوروبيون)، وإمكانيات الحياة التي يَفتقدها هو نفسه.

وقد كشف فرانس فانون (١٩٢٥–١٩٦١م) عضو ومُنظِّر الثورة الجزائرية الشهير، والمُنحدر أصلًا من جزر المارتينيك في كتبه عن نفسية الشعب المقهور، فأشار إلى أن الأوروبيِّين يُشكِّلون في كل أنحاء أفريقيا أقلية متميزة ينظر إليها السكان الأصليون كجزء لا يتجزَّأ من النظام الاجتماعي والسياسي، ويربط فانون بشكلٍ صحيح حقيقة ظهور عقدة الإحساس بالدونية عند الأفارقة بكونهم غير مُتساوين في الحقوق الاقتصادية؛ فالعلاقة

بين الأوروبيِّين والأفارقة كالعلاقة بين الفارس وحصانه، ويَشعر الناس باستمرار بعدم المساواة حتى في «لون الجلد» (١٣٨–٢٦): «غنيٌّ لأنه أبيض، أبيض لأنه غني» (١٣٧، ٣٢–٣٣).

وفي الوقت نفسه فإنَّ المواطنين الأصليِّين يَغمرهم الشعور بأنهم مُتفوِّقون روحيًّا، وهؤلاء حين يَعترفون بمنجزات الغرب العلمية والتقنية، يَنتمون بالتالي بشَكلٍ سلبي ومُضحِك إلى الثقافة الروحية للرجل الأبيض. ويتفاقم هذا الوضع نتيجة الممارسات القهرية التي تؤكد تفوق قيم الرجل الأبيض وتَفرض — بفضل عدوانيته — انتصار نمط حياته وأفكاره على الشعوب المحتلة (١٣٧–٣٥).

وتقوم سيكلوجية الشعوب المقهورة والتابعة على الوعي الذاتي الجماعي أو على السيكلوجية القومية، التي مِن أهمِّ أسسها فهم الإنسان بحسب انتماءاته لجَماعة عِرقية قومية محدَّدة، وعلاقاته بالمصالح المادية والروحية والحاجات التي تضمن بقاء وتطور هذه الجماعة. وقد أعطى هذا الظرف بالذات طابعًا محافظًا حادًّا للشعارات القومية وعمق من المظاهر السلبية لها. في هذه الحالة فإن الحاجز العرقي يبدو أكثر ارتفاعًا ومتانة من الحواجز الطبقية.

وكما ذكرنا من قبل فإنَّ السكان المحليِّين والأوروبيِّين حتى داخل نطاق المدينة الواحدة، كانوا يَبدون في الغالب في حالةٍ من العزلة كل منهم عن الآخر بفضل العُزلة الثقافية والروحية للجماعات الأصلية والأوروبية، بالرغم من حتمية الصلات التي ساهمت في كسر حواجز هذه العزلة. إنَّ ظاهرة الاغتراب تقلُّ ملاحظتها في الطبقات الاجتماعية «الراقية»، التي تتَّفق مصالحها مع بعضها البعض. أما في الطبقات «الدنيا» فقد تزايَدَت نتيجة الشك والمشاعر العدوانية المباشرة تجاه كل غريب. كان لتماسُك الأوروبيِّين بحكم هذه المشاعر العدوانية؛ ومن ثم الارتياب فيه، أثرٌ كبير في اشتداد عُقدة الخوف من الأجنبي عند المواطنين الأصليِّين، وكثيرًا ما أثار عدم المساواة في الحقوق السياسية والتبعية الاقتصادية واضطهاد العقيدة وثقافة الشعب ردود فعل وفاعلية، ظهرت على وجه الخصوص في صورة الاحتجاج ضد المركزية الأوروبية الغربية. وفي نفس الوقت ظهر اتجاه مُتعاظِم يسعى نحو الدفاع عن العادات والأعراف (كل العادات والأعراف) والثقافة القومية والدينية (في كل مظاهرها) والتراجُع عن المعتقدات الدينية والمؤسسات التقليدية (كلها حتى أقدمها شكلًا)، هنا أخذت القوى المحافظة في إبراز الجوانب المحافظة للنظم والتقاليد القومية والدينية الفلسفية، وأخذت القوى التقدُّمية في إبراز قوة أو واقعية جوهرها التقدمي وجوانبها الإنسانية،

أصبحت الثقافة القومية بعد إبراز ملامحها المحافظة وسيلة للحفاظ على واستعادة الروابط الاجتماعية البالية والسلم الاجتماعي القديم. كانت محاولة سعي الشرق لمواجهة الغرب، ووضع الخصوصية القومية ضد مثيلتها الغربية في المجال الاجتماعي والثقافي، إلى جانب المغالاة في قيمة الطابع القومي للثقافة، أمورًا جوهرية بالنسبة للمفاهيم القومية التي ساعدت على التبرير والتأكيد الذاتيين على النزعة القومية، وطرحت مقولة مفادها أن الإنسان — خلافًا لما هو شائعٌ في الغرب — هو مركز الحياة الاجتماعية، وجرى التأكيد على الإنسانية الفريدة للثقافات الأفروآسيوية مقابل حضارة الغرب الصناعية البراجماتية. وخلافًا للفردية الغربية عوَّلت النزعة القومية العربية على «روح التضامن»، التي تقوم أساسًا على القيم الأخلاقية التقليدية للإسلام في صياغةٍ واحدة، مع تدعيم وحفظ القيم القومية الأيديولوجية. في هذه المواجَهة بين الشرق والغرب التي تميَّزت بسعي شعوب آسيا وأفريقيا نحو إبراز الجوانب الأخلاقية، كعاملٍ مُهيمِن، في الحياة الاجتماعية، انعكست على وجه الخصوص، صورة الصراع القائم بين الشرق المتخلف اقتصاديًّا والغرب المتطور.

كان للتوجه ناحية الثقافة القومية والقيم الثقافية أثره في التأييد الجماهيري لحركة النضال التحرري القومي، والمعروف أنه لم توجد هناك أيديولوجية واحدة طبقية دنيوية، استطاعت أن تُصبح أيديولوجيا لغالبية الشعب لفترةٍ طويلة في البلاد المستعمَرة والتابعة، إلا القومية التي استرشدت بحسِّ الجماهير، فقد أصبحت في فترة التحرُّر القومي، الأيديولوجية البارزة وربما المهيمنة. لكن كون القومية أصبحت في ذلك الظرف أيديولوجية ذات هيبة لدى الجماهير، لا يعني أكثر من كونها في الواقع تمثل مرحلةً من مراحل التطور الاجتماعي النفسي للشعب. إنَّ الجوهر البورجوازي للقومية ظلَّ موجودًا في كل تغيراتها؛ إذ إن النظريات القومية تؤكد الوحدة الوهمية لمصالح جميع الطبقات الاجتماعية، التي هي في النهاية في مصلحة البورجوازية قبل كل شيء. على العموم فقد كتب فلاديمير لينين أن «أي حركةٍ قومية لا يُمكن أن تكون سوى حركة بورجوازية ديمقراطية؛ إذ إنَّ جماهير المواطنين الرئيسية في الدول المتخلِّفة تتكون من الفلاحين الذين يعدون مُمثلين للعلاقات البورجوازية الرأسمالية» (٥، ٢٤٣)، وهذه المقولة اللينينية تنطبق تمامًا على العالم العربي.

لقد اتَّخذت القومية في البلاد المقهورة أكثر الأشكال تباينًا بالنسبة للظروف المحددة لنشأتها ونموها. إنَّ طابع المفاهيم القومية يحدد بخاصة تلك العوامل مثل متانة الأوضاع الاقتصادية والسياسية للبورجوازية القومية، ورسوخ الأنماط القبلية والإقطاعية، وإلى أي مدى يكون الوضع الداخلي والخارجي، ودرجة تبعية البلاد سياسيًّا وعسكريًّا واقتصاديًّا

إلى آخره، ملائمًا أو غير ملائم لنشاط البورجوازية المحلية، إلا أنه في جميع الأحوال، فإن كل أو معظم التيارات الأيديولوجية، وكل أو معظم أشكال الوعي الاجتماعي، تُضفي على نفسها طابعًا قوميًّا وتعمل بنشاط على رفع شعارات القومية، وذلك عندما تكون القومية في الصدارة؛ ولأن الطابع الطبقي لحركات التحرر الوطني وخاصة في البداية يكون مسدلًا على نفسه حجابًا بصورةٍ أساسية، مما يَجعل التناقضات الطبقية في فترة نضال الشعوب من أجل التحرر تتراجع أمام قادتها.

إنَّ القومية لدى الشعوب المقهورة يُمكن أن يكون لها توجُّه سياسي مُختلف يتحدَّد من ناحية نشأتها بما استقرَّ فيها من عناصر اجتماعية اقتصادية ونفسية؛ نشاط موضوعي إيجابي مناهض للاحتلال أو مناهض للإقطاع، أو نشاط سلبي يُساعد في المقام الأول على إعادة بناء الصور القديمة للعلاقات الاجتماعية، وتربية الجماهير بروح الأيديولوجيا البورجوازية.

كتبَ لينين «من الضروري أن يُفرق العمال مبدئيًّا بين اتجاهين، فنحن دائمًا وفي جميع الأحوال نقف مع بورجوازية الأمة المقهورة، بقدر ما تُناضل هذه البورجوازية ضد مضطهديها؛ ذلك لأننا أشجع وأثبت أعداء القهر. وبقدر ما تدافع بورجوازية الأمة المقهورة عن البورجوازية القومية بقدر ما نقف ضدها» (٨–٢٧٥).

إنَّ التاريخ يُقدم لنا كيف تَنمحي الملامح التقدمية لقومية الأمم المقهورة، وأين وبأي قدر، كلَّما وجدَت المشكلات العامة القومية والديمقراطية حلًّا لها، وعندما تظهر، في مرحلةٍ محددة من مراحل التطور التاريخي، ضرورة حتمية لإيجاد حلٍّ راديكالي للمشكلات الاجتماعية، تبدأ في السقوط وحدة كل القوى القومية التي تحقَّقت في أثناء النضال من أجل الاستقلال تحت شعارات قومية، وذلك بحكم قوانين النضال الطبقي، وعندئذٍ تقف القومية التي تبشر بعالمٍ طبقي حجر عثرة أمام التقدم، على الصعيد الدولي تقوم حركات النضال القومي بدعم المعسكر المناهض للاستعمار، ولكن بعد الحصول على الاستقلال تتَّخذ القومية بصورها المختلفة عادةً (وبرغم نشاطها المتباين)، موقفًا عدائيًّا من البروليتاريا والاشتراكية الأممية، ساعية إلى الحد من حركتهما.

وتظلُّ هذه أو تلك من مظاهر قومية الشعوب المقهورة باقية، ما بقي هناك احتمال ظهور أقل أعراض التمييز القومي، وما بقيت هناك عناصر مواجهة بين «نحن» و«هم».

إنَّ الاضطهاد والتمييز القوميَّين يثيران الاحتجاج حتمًا بصورةٍ علنية عارمة، أو مضمرة إلى حين، ويولدان سعيًا جارفًا نحو التحرر والعدالة.

لقد انتقل النضال التحرُّري للشعوب العربية في القرن العشرين من مرحلة الحركات الشعبية، التي لم تخرج بطبيعتها عن إطار الحروب التحررية للعصور الوسطى، إلى مرحلةٍ حديثة في النضال التحرُّري القومي. وقد اتَّخذت الأشكال الانتقالية تلك الحركات الجماهيرية مثل انتفاضة الصحراء (١٩١٦–١٩١٨م) بقيادة حسين شريف مكة، وحرب التحرير التي شنَّتها القبائل المغربية بقيادة عبد الكريم (١٨٣٥–١٩٢٧م)، والانتفاضة التي قامت ضد الإنجليز في العراق (١٩٢٠–١٩٢١م)، والنضال الطويل للقبائل الليبية ضد الاحتلال الإيطالي (١٩١٣–١٩٣١م). إن هذه الحركات ذات البنية التنظيمية القروسطية، وبما اكتسبته من أهميةٍ أضفتها عليها الرموز الدينية والتقاليد، وضعت نصب أعينها أهدافًا معاصرة في الاستقلال الوطني والنمو التقدمي والدفاع عن نمط معيشتها وكرامتها الإنسانية.

لم يَطرأ أيُّ انحلال على وحدة الرُّوحي والدنيوي في الإسلام تحت تأثير التحولات والانقلابات التي تحدث في الحياة اليومية، وحفظت هذه الوحدة للإسلام دوره الحتمي كصفةٍ سياسية.

فالانتفاضات ضد المحتلين الأوروبيِّين أو التهديدات بالتدخل الأجنبي، قد اتخذت كقاعدةٍ شكلًا دينيًّا، واعتبر الإسلام القوة الوحيدة القادرة على توحيد وحفز الشعوب على النضال من أجل أهدافٍ مشتركة، ما دامت نظرتها لا تزال دينية وما دامت الفكرة الوطنية (العنصر الضروري للفكرة القومية) لم تَنضج بعد.

قامت حركات التحرُّر تحت راية الجهاد وفي سبيل عزة الإسلام، ذلك الجهاد الذي فرضه الرسول على المسلمين، ومَن أطاعه فتحت له أبواب الجنة.

وكان على رأس معظم الانتفاضات التي جرت في القرن التاسع عشر في شمال أفريقيا قيادات جماعات دينية إسلامية. فقد كان نضال الشعب السوداني التحرُّري ضد الحكم التركي المصري وحربه ضد الإنجليز (١٨٧١–١٨٨١م) يَستلهم الفكر المهدي الذي أرسل الله به المهدي إلى الأرض ليُحرِّر البشرية به من آلامها، وبنفس الطريقة كانت الانتفاضة ضد الفرنسيِّين التي قامت بها القبائل في غرب الجزائر، والتي قادها عبد القادر الجزائري (١٨٠٨–١٨٨٣م) على مدى خمسة عشر عامًا (من ١٨٣٢ إلى ١٨٤٧م). إنَّ ابن رئيس الطريقة القادرية الصوفية، وهو إنسانٌ عميق في مشاعِره الدينية، فقيه في الدين وعلى درايةٍ واسعة بمراجعه، أعلن الجهاد، واستغلَّ «اسم الله» على نطاقٍ واسع في حربه ضد «الكفار». وقد أقسم عبد القادر بعد أن تولَّى قيادة الثورة أن يتمسَّك بقانون واحد هو القرآن، وأن

يَمتثل لتعاليمه وحده ... «القرآن والقرآن وحده». وفي الرسائل التي بعث بها إلى القبائل، والتي أعلن فيها عن عزمه توحيد المسلمين وضمان نصرة الحقوق وتوفير الأمان، وطرد العدو الدخيل على البلاد، طلب عبد القادر من الجميع الذين «يُمثلون السلطان ... أن يعملوا دائمًا تبعًا لتعاليم القرآن وسنة الرسول» (١٣٥، ٢٧–٢٩).

وفي القرن العشرين كانت هناك حربُ تحريرٍ طويلة وواسعة المدى، أدارها الاتحاد الديني السياسي للقبائل التي كانت تسكن منطقةً ليبيا الآن ضد الغزاة الإيطاليِّين، وعلى رأس هذه الانتفاضة وقَفَت قوة السنوسيِّين مُعلنة الجهاد المقدَّس ضد إيطاليا.

وفي العشرينيات من هذا القرن كانت هناك انتفاضة قبائل الريف في شمال أفريقيا (المغرب)، وكانت بقيادة الشيوخ البارزين الإخوة الرحمانية والخطابي، واشترط الميثاق القومي الذي عقدته القبائل في الريف عام ١٩٢١م للنضال من أجل الاستقلال عن الاحتلال الإسباني، وإعلان جمهورية تَحتكِم إلى القرآن والشريعة.

وهناك في شرق العالم العربي (في العراق) قامت القبائل التي هبَّت في عام ١٩٢٠م بإعلان الجهاد ضدَّ المُحتل الإنجليزي، وكانت الركائز الأساسية للانتفاضة التي انتشرت لتعم البلاد بأسرها في النجف والكوفة وأبو صخير، وكلها مراكز شيعية كانت تُبشر وتقود الانتفاضة مع أشراف القبائل. وكانت الدفعة القوية نحو هذه الانتفاضة هي فتوى الشيخ الشيعي محمد شيرازي الزعيم الروحي للثوار: «يجب على العراقيِّين أن يذودوا عن حقوقهم، هذا واجبهم، وعليهم أن يَلتزموا بالنظام عند زحفهم، وباستطاعتهم، إذا ما رفض الإنجليز الاستجابة لمطالبهم، أن يلجئوا للقوة بهدف الدفاع» (٣٥، ١٨٧).

إنَّ هذه الانتفاضات، ومن حذا حذوها، كانت تحمل بكل تأكيد طابعًا تحرريًّا، كانت تمثل في معظم الأحوال أعمالًا تستمد قدسيةً من القرآن، وكانت القبائل تتوحَّد من أجل وبهدف النضال ضد غرباء مُغتصبين. غير أن هذه الحركات لم تكن تتميَّز بالهوس أو التعصب الديني الذي كان موجودًا في العصور الوسطى. كان الشعب الثائر يَلتزم بالصبر في شكله الديني؛ ففي وقت الانتفاضة (في العراق على سبيل المثال) اتخذت إجراءات خاصَّة لتكفل التقارب بين أهل الشيعة وأهل السنة (١٤٢–٢٦٣)، وشدَّد قادة الحكومة في الريف على قومية نضالهم التحرُّري، وعلى أنه لا يحمل طابعًا دينيًّا (انظر ١٩). لقد سادَت روح العصر، كان للموقف التاريخي والأفكار الجديدة تأثير كبير على الوعي الجماعي في أوساط الفلاحين والبدو، انعكس في برامج وشعارات الحركات الشعبية في القرن العشرين. وقد وصف الشيخ محمد شيرازي (العراق) في ندائه للشعب هدف الانتفاضة بأنه تحقيق الاستقلال وإقامة حكومة عربية قومية، وتقديم الحقوق الشرعية للمُواطنين العراقيين

(٣٥، ١٨٧). كما كتب وزير خارجية جمهورية الريف في رسالةٍ بعث بها إلى الإسبان أن دولة الريف «قامت على أُسسٍ حديثة وقوانين حضارية، وهي تعتبر نفسها دولة مستقلة سياسيًّا واقتصاديًّا، وتأمل أن تعيش حرة مثل بقية الشعوب» (٩٩، ١٢٩). وفي طرابلس الغرب قام زعماء حركة التحرر بإقامة مؤسسات جمهورية، وعملوا على إقامة مجتمع متقدم في كل نواحيه، وجعل طابع العصر زعماء الإقطاع مُضطرِّين إلى أن يعطوا المفاهيم العصرية أولوية: الجمهورية، الدستور، الحضارة، وذلك إلى جانب أنهم ظلوا محافظين على بقايا ديمقراطيتهم التقليدية الموروثة.

كان البناء السياسي لجمهورية الريف قريبًا لبناء تنظيم السلطة لدى القبائل المغربية، والذي كان أعلى مراتبه مجلس الأمة الذي يضمُّ مُمثلي القبائل. وقد تمَّ الاتفاق في الجمهورية على انتخاب المجلس العام لمُمثلي كل فئات الشعب، الزعماء والشيوخ، والحكومة مسئولة أمام رئيس الدولة، وهو مسئول بدوره، حسب تقاليد البلاد، أمام المجلس العام (٩٩، ١٣٨–١٤٠).

لقد كان تطور الوعي السياسي ما زال ضئيل الشأن، وكان اشتراك الفئات المتوسطة الجديدة في الحركات الشعبية قليلًا، ولم يكن لها تأثير يُذكر على الجماهير. أما هناك، حيث اكتسبت البورجوازية القومية خبرة في النضال التحرُّري القومي، كما حدث في العراق مثلًا، فإنها استطاعت الاندماج في الحركات الجماهيرية، بالرغم من أنها لم تكن مؤهَّلةً بعدُ آنذاك للاضطلاع بدور القيادة.

وُلد الوعي الذاتي القومي في البلاد العربية مع نهاية القرن الماضي، عندما بدأت هذه الدول بصورةٍ لا رجعة فيها عملية الارتباط بالمعاصرة على أساس تعميق وتقوية وتطوير عناصر الاقتصاد الرأسمالي والعلاقات الاجتماعية البورجوازية تحت تأثير السوق العالمية، آنذاك لم يكن للبورجوازية القومية العربية أي الفئات الوسطى الجديدة أي ثقل في النظام الاقتصادي والاجتماعي والسياسي، ولم يكن لديها حتى هذا الوقت إمكانية الطموح للاستيلاء على السلطة، ولكنها استطاعت بالاشتراك مع العناصر الليبرالية في دوائر الإقطاع وكبار المُلاك في ذلك الوقت، مجرَّد تحطيم طرق الحُكم التقليدية التي كانت تعوق التقدم، وقامت بإعادة بناء المجتمع العربي على النمط المثالي لدول غرب أوروبا.

سادت العالم العربي في فتراتٍ مختلفة من النصف الثاني من القرن الماضي في مصر وسوريا وتونس فقط، وهما أكثر هذه البلدان تقدمًا، حركات بورجوازية تنويرية وإصلاحية مأخوذة بالدرجة الأولى من مَصادر الفكر الأوروبي الغربي، وكانت هذه

الحركات تمثل ظاهرة إيجابية في التطور البورجوازي للمجتمع العربي، وتعمل في الوقت ذاته حافزًا أيديولوجيًّا.

وظهرت القومية في بلادٍ مختلفة وعصور مختلفة لتعكس خصائص المكان والزمان.

وفي الربع الأخير من القرن الماضي أصبحت صياغة الأسس الأيديولوجية لحركة التحرُّر القومي، تُشكِّل واحدةً من أهم الاتجاهات الرئيسية في الفكر الاجتماعي في كلٍّ من سوريا ومصر. وفي هذا الوقت بالذات حاول المفكر السوري عبد الرحمن الكواكبي (١٨٤٧–١٩٠٢م) وضع صياغة للفكرة العلمانية للقومية العربية، بينما حاول مصطفى كامل (١٨٧٤–١٩٠٨م) ولطفي السيد (١٨٧٢–١٩٥٣م) في مصر وضع صياغة الفكرة العلمانية للقومية المصرية. وقبيل الحرب العالَمية الأولى كان ميلاد الوعي الذاتي القومي في تونس والجزائر. أما يقظة الفكر الاجتماعي في بلدان شبه الجزيرة العربية، فتعود فقط إلى النصف الثاني من القرن العشرين.

لقد تركت السيطرة الأنجلوفرنسية الطويلة على العالم العربي آثارها على الحياة الفكرية، وتشكَّلت الحياة الاجتماعية تحت تأثير الشرعية والتقاليد، فضلًا عن قرارات سلطات الاحتلال والانتداب والوثائق القانونية التي تُصدرها الحكومات المحلية، وزرَعَ الإنجليز والفرنسيون، في المناطق التي احتلوها، مؤسساتهم السياسية والإدارية، ومارسوا سياستهم في مجال الثقافة.

اتَّبع الفرنسيون في الغالب نظامًا مباشرًا للحكم، بينما اتبع الإنجليز نظامًا غير مباشر، راعى نظام الحكم المباشر إدخال الفئات البيروقراطية في الوظائف المدنية التي تعمل لصالح إدارة الاحتلال، وعمل على كبت الثقافة المحلية التي أخذت في التراجع أمام الثقافة الأوروبية، الفرنسية، على أساس تعميق الثقافة الفرنسية وإخماد الثقافة المحلية، وعلى حساب نظم التعليم التقليدي، كل هذا شكَّل عنصرًا هامًّا في سياسة الإدماج التي اتبعتها فرنسا في مُستعمراتها.

أما في حالة تطبيق نظام الحكم غير المباشر، فقد ظلَّ المواطنون يَحتفظون بأوهام الاستقلال، فالإنجليز عادةً ما يتركون بناء السلطة المحلية في البلاد المحتلَّة والتابعة معتمدين على الأرستقراطية الإقطاعية الحاكمة. وفي هذه البلاد نشأت أنظمة عسكرية قومية يوجهها الإنجليز من خلال هيئة بلدية من الضباط. وقد سار الإنجليز خلافًا للفرنسيِّين، نحو إضفاء طابع المحافظة على المؤسسات التقليدية، وأظهروا اهتمامًا ملحوظًا بالثقافة المحلية الضيقة والتاريخ، وسعوا إلى الحفاظ على ما يُفرق بين الشعوب بهدف تدعيم موقف الاحتلال الإنجليزي.

أما طريقة الحكم غير المباشر التي اتَّبعها النظام الفرنسي وخاصة في تونس والمغرب، فقد اتَّصفت بوجود روابط أكثر وثوقًا بين النظم الإدارية والثقافية وغيرها في تلك المحميات بالدولة المستعمرة، مقارنة بتلك الروابط التي كانت موجودة في النظام الاستعماري الإنجليزي. ونتيجة لذلك فإنَّ السلطة والمؤسسات الإدارية والثقافية في كل من مصر والعراق على سبيل المثال، كان لها طابع قومي أكثر وضوحًا بالمقارنة بتونس، وكان هناك مناخ خاص للقوى التقدمية إبان فترة ما بين الحربين في كل من هذه المستعمرات، ظهرت فيه ردود فعل متباينة من حيث الشكل والقوة وربما المضمون، تجاه الظلم، كما تشكَّلت هناك أولويات خاصة وحلول للمشكلات السياسية والاقتصادية والاجتماعية. ولم يَقتصر الأمر على هذا؛ فقد حدَّد المناخ الاجتماعي الثقافي والسياسي المُميز خصائص تشكيل طبقة المثقَّفين القوميِّين.

فالطبقة المثقَّفة المحلية الجديدة في البلاد العربية التي وقعت تحت الرقابة الإنجليزية، والتي تلقَّت تعليمها — كقاعدةٍ — في أطر نظم التنوير الإنجليزية، وقعت تحت تأثير إنجلترا بتقاليدها مع ميل إلى الملكية والمحافظة المعتدلة. وعلى العكس من ذلك فقد بثت الديمقراطية الفرنسية في الصفوة المثقفة رُوحًا جديدة، تميل إلى المؤسسات الجمهورية وإلى الليبرالية. وفي نفس الوقت فقد أضعفت سياسة الإدماج الروابط بين المثقفين وشعوبهم.

في العشرينيات والثلاثينيات ظهرت القومية المحلية على قمَّة الحياة السياسية والأيديولوجية، وهو أمرٌ كان مرتبطًا بالإسراع بتكوين الأمم العربية وَفقًا لحدودها بعد الحرب العالمية. وقد أدَّى تقسيمها في آسيا بعد الحرب العالمية الأولى إلى سرعة ظهور أنظمة سياسية وقانونية، وجزئيًّا أنظمة اجتماعية ثقافية، ذات استقلالٍ ذاتي. وفي غربي العالم العربي فإن هذه العملية التي بدأت في القرن التاسع عشر استمرَّت في النمو.

كانت القومية المحلية موجَّهة ضد الاستعمار الإنجليزي في بعض البلدان، وضد الاستعمار الفرنسي في بلدانٍ أخرى، وفي ليبيا ضدَّ المُحتل الإيطالي. وإذا كانت القومية المحلية قد وجدت في مصر فقط في مطلع القرن، فإنها أصبحت تمثل — ربما — الشكل الرئيسي للفكر السياسي في بلادٍ أخرى غير مصر، وذلك في فترة ما بين الحربَين. وقد كتب الصحفي الفرنسي المُدقق جوفيليه عام ١٩٣٣م: «إنَّ أهم القوى وأكثرها عددًا وأفضلها تنظيمًا موجهة الآن نحو إقامة دول، من المحتمل أن تُصبح فيما بعد دولًا قومية» (١٤٤، ٢١٠).

أجرى القوميون، واضعين نصب أعينهم الاندفاع العفوي للجماهير نحو التحرُّر الوطني والديمقراطية، البحوث، وأوجدوا الشعارات الشعبية، وأنشئوا نظامًا للأفكار التي

ما إن تأخذ بلبِّ الجماهير حتى تُحيلها إلى سندٍ قوي في النهاية البورجوازية التي تَفرض ديكتاتوريتها في إطارٍ إقليمي.

لقد أُحيط كل ما هو ذو خصوصية قومية في كل بلدٍ باهتمام بالغ: التاريخ، اللغة، السمات الشخصية والعادات المحلية. وفي رحلة البحث عن جذور الخصوصية القومية، وحب الاهتمام الأكبر إلى التاريخ القديم، فترة ما قبل الإسلام، وفي جميع الأحوال إلى فترة ما قبل ظهور الحكم التركي العثماني على الساحة العربية.

ففي مصر تبنَّى العديد من الأنصار فكرة الفرعونية التي تقوم على الاعتقاد بأن المصريين المعاصرين هم أحفاد مُباشرون لسكان البلاد القدماء. وفي لبنان رفعوا عقيرتهم مُؤيدين للنظرية القائلة بأنَّ أصل اللبنانيِّين هم الفينيقيون. واعتبر القوميون العراقيون أنفسهم سلالة الكلدانيين والبابليين، واعتبر السوريون أن أجدادهم هم الآراميون والآشوريون ... إلى آخره. وأصبح مفهوم الوطن هدفًا لمناقشاتٍ حامية. وخلافًا لأنصار الجامعة العربية الذين رأوا أن وطن العربي هو كل الوطن العربي، وعرف الإقليميون الوطن بأنه البلد الذي يولد فيه الإنسان، ويتمتَّع فيه بحقوقٍ محدَّدة وتقع عليه نفس المسئوليات التي تقع على المواطنين الآخرين.

وتشهد المجادلات الشديدة التي دارت خاصة في هذا الاتجاه، على تطور الوعي الذاتي القومي فيما يخصُّ دور ومكانة وإمكانية تطوير اللهجة واللغة الفصحى، ومحاولات التأصيل النظري في العشرينيات لحتمية التفاعل المُثمر بين اللغة الفصحى واللغات المحلية عند صياغة اللغة القومية في مصر وسوريا وتونس.

وفي ذات الوقت، وبقَدر فهم الشعوب العربية لمصالحها المشتركة في النضال من أجل الاستقلال، تصاعَدَت أهمية القومية العربية أو الجامعة العربية التي ولدت كفِكرةٍ في الربع الأخير من القرن الماضي إبان حركة التحرُّر العربي في الأقاليم الآسيوية من الإمبراطورية العثمانية، وهي فِكرة سياسية تقوم على تصور أن العرب كلهم أمة واحدة، وأنَّ الجامعة تعكس الوعي الذاتي القومي العربي بصورةٍ مُبلورة.

وقد وُجدت القومية العربية بصورةٍ واضحة في الشعارات ورموز «ثورة الصحراء» المناهِضة للترك، والتي كان هدفها استقلال العرب وإقامة خلافة عربية ذات أقاليم إدارية لها حكم ذاتي تقع على المناطق التي تُحدِّدها مدينتا مرسين وأدانا جنوبي تركيا، وإيران والخليج الفارسي في الشرق، والساحل العربي على المحيط الهندي في الجنوب (باستثناء عدن، وهو وضعٌ لا يزال قائمًا)، وسواحل البحرين الأحمر والمتوسِّط حتى شبه جزيرة سيناء في الغرب (٣٥، ٦٥).

كان لإقامة حدود سياسية جديدة مع نهاية الحرب العالمية الأولى، وانهيار الروابط الاقتصادية التقليدية، وظهور مؤسَّسات إدارية وقانونية واقتصادية وثقافية جديدة؛ دورُه في وقف عملية تكوين أمة عربية موحَّدة على أراضي الإمبراطورية العثمانية في آسيا، وتكونت في هذه المنطقة بشكلٍ مُكثَّف أمم عربية قائمة بذاتها: عراقية، لبنانية، سورية وفلسطينية، وتحوَّلت القومية العربية الآن، بعد أن احتفظَت بخواصِّها و«رموز عقيدتها» من الأيديولوجية الخاصة لهذه الأقاليم العربية إلى حركةٍ أيديولوجية جبارة ترفض الطائفية، وتَعكِس رد فعل الشعوب العربية ضد القهر والتهديد الحقيقي القادم في صورة الاستعباد الجديد. وظهرت القومية العربية كمفهومٍ عرقي لغوي يعمل على ضرورة توحيد جهود الشعوب العربية من أجل تحقيق أهداف عامة محدَّدة. وانعكس هذا في حركة تضامن ودعم النضال المسلح لشعوب سوريا والمغرب ضد السيطرة الفرنسية في العشرينيات، وما تركه من أثرٍ خاص في موجة الاحتجاج العارم ضد السياسة الإنجليزية لتوسيع حركة هجرة اليهود إلى فلسطين، وضد حلِّ المشكلة الفلسطينية لصالح اليهود في عام ١٩٣٦م، كذلك في دعم انتفاضة الشعب الفلسطيني في الأعوام من ١٩٣٦ إلى ١٩٣٩م. وقد ساهمت المشكلة الفلسطينية منذ النصف الثاني من الثلاثينيات بشكلٍ كبير في نَشر أفكار الجامعة العربية، التي استحوذت على عقول السكان المسلمين في شمال أفريقيا، وخاصة مصر التي تحوَّلت تدريجيًّا إلى مركزٍ للجامعة العربية، في هذا الوقت أيضًا تشكَّلت الجامعة العربية كعقيدةٍ وتمَّت صياغة أهدافها. وقد استندت أيديولوجية الجامعة العربية إلى عوامل مشتركة واقعية أهمها التراث الثقافي واللغة والتاريخ، وهي عوامل وضعها في البداية أيديولوجيو القومية العربية في سعيهم الطبيعي نحو تقنين الفكرة وإضفاء طابع لا طبقي عليها.

ولو أنَّنا وضعنا في رسمٍ بيانيٍّ تطور الأيديولوجيات في البلاد العربية على مدى قرن، فسوف نلاحظ النمو التدريجي في قوة أهمية فكرة القومية العربية بدءًا من الربع الأخير للقرن الماضي وحتى «الثورة الكبرى في الصحراء»، التي مثَّلت ذروة نضال العرب من أجل التحرر القومي. إن ظهور دولة عربية مكان ولايات الإمبراطورية العثمانية الذي صاحَبَه نشاط الاتجاهات الإقليمية تميز بسقوطٍ حادٍّ في نشاط حركة القومية العربية، هذا النشاط الذي عاد للظهور تدريجيًّا مرةً أخرى في مُنتصَف الثلاثينيات فقط. فنضال البلدان العربية من أجل تحقيق استقلال سياسي حقيقي، والجهود المبذولة لحلِّ المشكلات الاجتماعية والاقتصادية الإقليمية التي ظهرت بعد الحرب العالمية، قد حدَّدا تمامًا إقليمية الاتجاهات.

أما هزيمة العرب بعد الحرب الفلسطينية الأولى وإنشاء دولة إسرائيل والإحساس بالإذلال القومي، فقد كانت أمورًا عملت كلها على إيقاظ الأمزجة القومية على فحوى الجامعة العربية.

تعود فترة الذروة الجديدة للجامعة العربية إلى النصف الثاني من الخمسينيات. فقد أدَّى فشل العدوان الثلاثي على مصر وإقامة الجمهورية العربية المتَّحدة ونجاح الثورات القومية الديمقراطية، إلى خلق ظروف مواتية لفكرة القومية العربية. غير أنَّ هذه الفكرة قد فقدت قيمتها الحقيقية كسلاحٍ أيديولوجي في الستينيات وأوائل السبعينيات (في هذه الفترة انهارت الجمهورية العربية المتحدة، ووقعت حرب الأيام الستة والأحداث الدموية في لبنان في عامَي ١٩٧٥–١٩٧٦م).

كيف نُفسر الصعود والسقوط في تطور أيديولوجية الجامعة العربية؟ إن دراسة تطور القومية العربية كشكلٍ من أشكال الوعي الاجتماعي، يُبين لنا أن درجة الفعالية والمغزى التاريخي للقومية العربية، وكذلك الأولويات التي كونت مفهوم عناصر الجامعة العربية، تتوقف على قوى الجذب والطرد المركزيَّين وعلى المظاهر الاقتصادية.

وهكذا فإن المصلحة الاقتصادية ترغم البورجوازية القومية إبان قيامها على أن تعمل من أجل حكومة قومية، والتوحُّد تحت إدارة الأسواق المحلية، وعلى العكس فإنَّ المصلحة الاقتصادية للبورجوازية القومية كطبقةٍ مُهيمنة، تُحفِّزها إلى زيادة الأسواق والنفاذ إلى الأسواق الاقتصادية الواقعة خارج حدود بلادها؛ لهذا كانت شعارات القومية العربية تعدُّ في الحالة الأخيرة غطاءً مناسبًا لمصالحها النفعية، والدليل على ذلك خبرة إقامة الجمهورية العربية المتحدة. إن الثقافة العربية الإسلامية المشتركة تُعتبر بالنِّسبة للشعوب العربية عاملًا قويًّا وفعالًا بصفةٍ دائمة في تنشيط فكرة الجامعة العربية، في الوقت الذي تُعتبَر فيه الخصائص الإقليمية للتقاليد والقيم الثقافية تربة لنمو القومية الخاصة.

كان «للارتباط الوثيق» بين مستوى فعالية الجامعة العربية ومستوى تأثير القومية الإقليمية (العلاقة عكسية: كلما قويت الأولى ضعفت الثانية) أثر مباشر، لوحظ آنفًا في تحول القومية العربية من أيديولوجيةٍ إقليمية إلى أيديولوجيةٍ ذات مغزًى عربي عام.

وهناك أمورٌ شتى اكتسبت معانيَ جديدة، ومن بينها القومية العربية التي تغيرت حتى العناصر المكونة لأساسها النظري، فإذا كانت القومية العربية قد حدَّدت فيما سبق حركة التحرر هدفًا لها، وعلى الأخص دولة غرب آسيا، فإن الجامعة العربية الآن تُشكل في المقام الأول سلاحًا (وحدة عربية مختلفة تقوم على اتحاد كل الدول العربية)، ووسيلة لإنجاز

الأهداف السياسية لحركة التحرُّر، وللدفاع عن المكاسب الوطنية، ولإزالة آثار العدوان الإسرائيلي ... إلخ.

وعلى الرغم من الغموض الذي اكتنف فكرة «إمبراطورية عربية»؛ وذلك في فترة نجاح الانتفاضة المناهضة للحكم التركي في العشرينيات، فقد اكتسبَت هذه الفكرة شعبية كبيرة. وكان الحديث عن إقامة الإمبراطورية والخلافة العربية لا يخرج مع بعض الاستثناءات القليلة، عن الإطار النظري، وعمل غياب هدف اقتصادي موحد، مع اختلاف المستويات الاجتماعية والثقافية، والمطامع والنزعات الزعامية لدى الحكام العرب التي كانت تمثلها ادعاءات القيادات السياسية، على فشل أيَّة محاولة للتكامل. الأمر الجوهري هو أن الوعي العربي بالخطر الإمبريالي الذي يتهدده، وفهم العرب لوحدة الهدف في النضال ضد عدو مشترك، كان لا يزال مشوشًا؛ فإن القوميين في كل بلدٍ عربي يتصوَّرُون أن الخطر الحقيقي يتمثل فقط في التهديد المباشر لهذا البلد، سواء من جانب الاستعمار الإنجليزي أو من جانب الاستعمار الفرنسي، والذي يتَّخذ شكل أعمالٍ عدوانية محددة ضد الشعب. وعلاوة على ذلك فقد كان القوميون العرب يتصوَّرون، كقاعدةٍ، أنَّ حصول بلادهم على الاستقلال والتخلُّص من نير الأجنبي، هو الخطوة الأولى نحو اتحاد العرب؛ وعلى هذا فقد قاموا بدعوة الدول العربية المستقلَّة لدعم نضالهم التحرري.

كانت ردود الفعل الأولى للقوميِّين العرب تجاه الوضع السياسي المتغير في العالم، تكشف عن التحولات الجوهرية لوجهات نظرهم بالنسبة لقضية الوحدة؛ ففي عام ١٩٢٠م افتُتح في دمشق المؤتمر السوري العام الذي أعلن استقلال سوريا في حدودها الطبيعية وأعلن فيصل ملكًا عليها. ومن بين المسائل التي طرحها المؤتمر إعادة توحيد الأرض السورية (كمرحلةٍ أولى)، ثم إقامة اتحاد فيدرالي بعد ذلك بين سوريا والعراق، وتقوية الروابط مع البلدان العربية الأخرى.

كان تطور الأحداث بعد الحرب العالَمية الأولى سببًا في إبراز فِكرة التكامل التام للدول العربية كمجرَّد وهم سياسي، إلى جانب إبراز أن السعي الواعي للعرب نحو توحيد جهودهم من أجل المصالح المشتركة أصبح أمرًا أكثر حتمية. وانحاز البعض لمسألة اتحاد العرب في أي شكلٍ من الأشكال (يوسف هيكل: إنَّ اتحاد العرب أمرٌ تَفرضه مصالحهم السياسية. إنه يَسمح لهم بأن يحتلُّوا مكانًا لائقًا تحت الشمس) (١٢٣، ٤٥)، بينما رأى آخرون أن الأمر الضروري هو مجرَّد التقارب وتقوية الصلات على أساس معاهَدات تُحقِّق حكمًا ذاتيًّا لكل دولةٍ لصالح الوحدة مُستقبلًا (٥٦، ٩)، ورأيٌ ثالث رفض أصحابه فكرة

التكامل التام مؤيِّدين إقامة اتحاد فيدرالي (اتخذ المشتركون في المؤتمر الأول للطلاب العرب في أوروبا هذا الموقف (١٠٥، ٥٥–٥٨).

وقد ركَّز الفكر السياسي العربي جلَّ اهتمامه بعد الحرب العالمية الثانية على وحدة الأعمال والأهداف للتضامُن العربي في النضال ضد الإمبريالية من أجل تأكيد دور الشعوب العربية التاريخي. على أنه مع مطلَع الثلاثينيات شاع الرأي القائل بأنَّ الجامعة العربية تقوم أساسًا على «وحدة المعاناة» (٦٣، ج، ١٦٦)، وظهرت رغبة وحيدة تتلخَّص في الاتحاد للنضال ضد قوى الاحتلال. وقد نبَّه رجل القانون المصري البارز عبد الرازق السنهوري عام ١٩٣٠م على خطورة الإقليمية التي تهدد العرب بالفرقة وتشتت القوى (٦٣، ١٥٩)، كما ذكَّر الكاتب السوري سامي الكيالي القوميِّين المصريين بخطورة الاستعمار، وشدد على ما يمثله من تهديدٍ للعرب جميعًا (١١٠، ٦٦). ومع مطلع القرن، تلك الفترة التي غلب عليها الطابع الإقليمي القومي، لم تستطع وجهة النظر التي تبناها القوميون العرب، والتي ترى أن مفهوم الوحدة العربية هو جزءٌ عضوي في فكرة القومية العربية، ولم تستطع أيضًا أن تسيطر على الوعي الاجتماعي.

وكثيرًا ما كانت شعارات ورايات الجامعة العربية التي ترفض الإقليمية، كمبدأ، ستارًا لأهدافٍ إقليمية خاصة، ستارًا للنزعات التوسُّعية لأكثر فئات البورجوازية العربية قوة، وكذلك ستارًا للادِّعاءات الزعامية للقادة العرب. لقد غلبت القومية المحيلة على الجامعة العربية بصورةٍ معينة. علاوةً على ذلك فكثيرًا ما استخدمت القومية العربية والوحدة العربية كسلاحٍ لحلِّ المشكلات المحلية الضيقة.

كان فيصل ملك العراق يَحلُم طوال حياته بإقامة ولايات عربية متَّحدة. وقد سعى نحو إنشاء علاقاتٍ وطيدة مع ممالك «البحر العربي»، وإلى وحدةٍ عراقية سورية تحت تاجه. وقد رأى السياسي العراقي فاضل الجمالي أنَّ العراق هو الوحيد الذي عليه في النهاية أن يحتلَّ المكانة القيادية للأمة العربية في المجتمع الدولي وأن يُصبح زعيمها في النضال التحرُّري القومي (١٠١، ٥٢٠–٥٢١). وبمعنى آخر فقد اعترف بالوحدة العربية تحت رعاية العراق، وهاجم الملك ابن سعود في خطابٍ له شريف مكة مُعلنًا أن «نجد قد هبَّت لتُحرِّر العرب وتُوحِّدهم» (١٦٢، ٢٣٨). وقد كان إعلان المملكة العربية السعودية في عام ١٩٣٢م، التي تضمُّ نجد والحجاز والأقاليم التي انضمَّت لهما، بمثابة الخطوة الأولى لتحقيق فكرة الوحدة العربية (١١١٤، ١١).

ومن الأقوال الجديرة بالاهتمام ما أكَّده مكرم عبيد (١٨٣٩–١٩٦١م) الأمين العام لحزب الوفد بشأن القومية والوحدة العربية: «إنَّ المصريين عرب. إنهم عربٌ عندما يُناضل

العالم العربي من أجل الاستقلال التام، مِن أجل نهضة الحضارة العربية، ولا بدَّ من قيام جبهة واحدة تقف ضد الاستعمار من أجل الحفاظ على القومية وازدهارها» (١٢٦، ١٢٧). وقد كتب محمود عزمي عن شخصيةٍ مصرية بارزة أخرى: «إنَّ مصلحة كل الشعوب العربية تتطلَّب قيام جبهة عربية ... إنها ضرورةٌ ملحة من أجل الدفاع عن وجودها. إنَّ لغة المصالح هي لغة العصر» (١١٠–٦٦).

اختفت مطامع البورجوازية المصرية وراء الرموز والشعارات الرومانسية للجامعة العربية. وبدأ الحديث في مصر يدور مرةً أخرى حول فكرة العربية ووحدة العالم العربي للمرة الأولى (من منطلقٍ سياسي بالدرجة الأولى) عندما تشبَّع محمد طلعت حرب (١٨٩٨–١٩٤١م) مؤسِّس بنك مصر بفكرة إنشاء شبكة من فروع البنك في البلدان العربية (١٥٥–٣٥٩).

ونشر الكاتب المصري المشهور إبراهيم المازني (١٨٨٩–١٩٤٩م) مقالًا له بمجلة «الرسالة» في أغسطس عام ١٩٣٥م تحت عنوان «حول القومية العربية»، أعرب فيها عن أمله في أن تُصبح الوحدة العربية يومًا ما أمرًا واقعًا، ولاحَظ المازني أن هذا قد يَسمح بفتح الأسواق العربية أمام مصر، ويُحقِّق بالتالي تصنيع البلاد العربية، وهو الأمر الذي لا تهتم به الدول الأجنبية المسيطرة (١٦٣، ١٩٦٠، ع١٢، ٨–٩).

إنَّ وجود عناصر لا طبقية في الجامعة العربية يُلقي ظلالًا على ما بها من عناصر طبقية، وتَسمح «عمومية» الجامعة بوضعها، كتيار، جنبًا إلى جنب مع الأفكار السياسية التي تقوم على تصور وحدة المصالح الواقعية أو الوهمية للجماعات مُتعدِّدة القومية، التي تشكَّلت على أساس الاشتراك في الإقليم أو العرق، الثَّقافة أو الدين مثل الزنوجة أو فكرة وحدة البلاد الناطقة بالفرنسية أو الجامعة السلافية أو الجامعة الإسلامية، إلا أن توجه ودرجة تقدمية الجامعة العربية يتحدد في كل مرحلةٍ بطابعٍ طبقي، وبمصالح القوى الحاكمة التي ترفع شعارات هذه الجامعة.

كان الدافع الرئيسي وراء فكرة الجامعة العربية في الفترة موضوع البحث، هو سياسة الدول الاستعمارية التي أثارت مقاومة واعية أو غير واعية في أشكالٍ مُتباينة، منها عقدة كراهية الأجانب، والنضال المسلَّح ضدهم. وظل الاعتقاد السائد بأن العرب أمة واحدة هو دعامة الجامعة العربية، زِد على ذلك الوضع الخاص للعرب وسط العالم الإسلامي؛ فقد جعلهم هذا الوضع يرون أنهم هم الذين نقلوا لأوروبا كثيرًا من قيم الثقافة الإغريقية الرومانية، بل طرحَت آنذاك فكرة أن العرب كانوا هم الذين وضعوا البداية الأولى لكل

الاكتشافات الكبرى في العلم، إلى حد التأكيد العجيب بأنَّ أسلاف الطيارين المعاصرين عاشوا في إسبانيا إبان حكم العباسيِّين والأمويين (١٤٤–٧٩). وكتب عبد الرحمن عزام باشا يقول: «إنَّ العرب هم شعب المستقبل» (١٤٤–٤٨). ويبدو أن ابن باديس كان مؤمنًا تمامًا بأن الله اختار العرب ليُؤدوا رسالتهم على مستوى العالم بأسره: «إنقاذ العالم من الشر والضلال»، وأن «الأمة العربية استطاعت أن تسموَ بالعالم وأن تضع الإيمان بالله فوق كل الديانات» (٥٧–٢٥٣). وهكذا استمر النضال تحت راية الجامعة العربية ضد الانفصالية والطائفية. وكان الحديث يدور دائمًا حول الماضي المجيد للعرب، وأن السبب في تقهقُر الثقافة العربية يرجع إلى الانقسامات القومية والدينية.

وعلى أيَّة حال، فإن مُنظِّري الاتجاه القومي والكتاب الاجتماعيِّين لم يتَّفقوا على رأيٍ واحد بشأن مفهوم «الأمة» و«الوطن». تناول الجميع الموضوع مِن زوايا سياسية واجتماعية مختلفة تبعًا للتربية والنواحي الشخصية، وعدَّدوا الكثير من أسماء العناصر المحدَّدة لتكوين الأمة، ومن بينها اللغة والدين والتاريخ والثقافة والعوامل الجغرافية والأخلاقية ... إلى آخره. وقد رأى البعض (كرد علي، الحصري، وهيكل) أنَّ الخاصية الأساسية للأمة هي وحدة اللغة والثقافة، على حين رأى آخرون (سعدي، عزمي) أنَّ هذه الخاصية هي وحدة المصالح، وأضاف البعض (كُرد علي) وحدة العقيدة أو وحدة الأصل إلى معادَلة الأمة؛ الأمر الذي اعتبره الآخرون غير جوهري كصفةٍ للأمة (هيكل والعلايلي). على أنَّ وحدة اللغة والتاريخ والثقافة ظلَّت في جميع الحالات تُشكِّل المكونات الرئيسية في صياغة مفهوم «الأمة»، وأضيف إليها (كأمر ضروري وجوهري أو مُستحب) وحدة المكان والمصالح والأصل والمثل والشعور بالانتماء إلى الأمة ... إلخ.

ويرى الريحاني أن الوطنية تقوم على ثلاثة أسس: اللغة والشعور القومي والمصلحة المشتركة (٨٢، ج١، ٢١٣): «لغتنا واحدة، أدبنا واحد ويجب أن يكون وطننا واحدًا» (٨٠–٥٦). وكتب يوسف هيكل «إنَّ اللغة والثقافة والتاريخ والمصالح المشتركة هي أساس الأمة والوحدة السياسية» (١٢٣، ٤٧–٤٨). ويَجيء الشعب، كما تجيء وظيفة اللغة والثقافة وهما العنصران الهامان في تشكيل الأمة، إلى جانب وحدة التاريخ والمصلحة والرغبة في الاتحاد (١٢٣، ٢٠). وكتب ساطع الحصري: «إن اللغة هي روح الأمة وحياتها» و«التاريخ هو بمثابة شعور الأمة وذاكرتها» (٦٧، ٢٠–٢١). وكتب كُرد علي: «اللغة والأصل هما عُنصرا الوطنية. على أن الأول أقوى من الثاني.» ورأى الرافعي أن «اللغة هي شكل وجود الأمة وطريقة تفكيرها» إلى آخره (٥٦، ٨٥٨).

ثمَّ اضطر أيديولوجيو الجامعة العربية إلى السعي نحو إثبات إمكانية الحفاظ على مصالح الشعوب العربية، كل على حدة، في إطار «أمة عربية كبرى» نتيجة لتعاظم التيارات الإقليمية. وحين كانت نزعة القومية المصرية تُمثِّل أكثر المشاكل تعقيدًا، بذل ساطع الحصري جهدًا عظيمًا لإثبات أن مصر دولة عربية، وأن القومية المصرية مثلها مثل أي قوميةٍ في العالم العربي لا تتعارَض مع القومية العربية (٦٤). وقد كتب عن نفس القضية السوري سامي الكيالي وغيرهما (١١٠–٥٧، ٦٩، ٧٢)، وشدَّدوا جميعًا على أن كل دولةٍ «سيكون لها حكمها الذاتي في حلِّ مشكلاتها الخاصة في إطار الوحدة المُفترَضة» (١١٠، ٢٢).

وأدَّى تطور التاريخ السياسي والقومية المصرية إلى تقارب مواقف أصحاب الجامعة العربية وكثير من القوميِّين المصريين. وأدرك العقاد صيغة «الاختلاف في الوحدة» (١١٠، ٧٢)، وكذلك طه حسين نصير نظرية ثقافة البحر الأبيض المتوسط.

وكتب أنور الجندي: «إنَّ الذين يتمسَّكون بالأفكار القدمية يتصوَّرون أن الوحدة يمكن أن تقوم، كما كانت في الماضي، تحت رعاية حاكمٍ واحد ... أما أصحاب الأفكار المعاصرة فيفهمون الوحدة كما تفهمها أوروبا الحديثة: لا جدوى من الوحدة إذا لم يُحتفَظ فيها بحرِّية القومية والعنصر القومي، والسيادة التامة للقومية في الحياة الداخلية والعلاقات الخارجية، مثل هذه الوحدة لا تسمح لقوميةٍ بتدمير قومية أخرى، ولا تسمح بعلوِّ شعب على شعبٍ آخر» (عام ١٩٣٩م، ٥٦، ٤٩٥).

بدأ ساطع الحصري (أبو خلدون، ١٨٨٠–١٩٦٩م)، أبرز مُنظِّري حركة الجامعة العربية، نشاطه في الثلاثينيات. وكان الهدف الرئيسي من وراء الدعوة للجامعة هو تحقيق الوحدة العربية (التكامل الشامل للعرب). كان ساطع الحصري يَعتبر أن العرب هم كل مَن يَسكُن البلاد العربية (في المنطقة من جبل زاجروس حتى المحيط الأطلسي) ويتكلَّم العربية (كلغةٍ أم) (٦٦، ص٦٠: ٦٥، ص٤٤، ٤٩). وعلى هذا النحو تُصبح وحدة المكان والأصل مكونات لا تدخل حتمًا في صياغة الأمة وإن كانت ذات أهمية كبيرة (٦٧، ١٢٠). والعلاقة بين الإنسان والوطن بالنِّسبة للحصري، هي علاقة روحية أكثر منها علاقة مادية (٦٤، ١٠). إنَّ العرب يُشكلون أمةً واحدة بدونها لا يملكون حريتهم. وفكرة الوحدة العربية هي محور القومية العربية، على حين أن الأمة هي كيان اجتماعي يقوم بفضل تطور العلاقات بين أناسٍ على أساس مبدأ المنفعة المتبادلة والمصالح (٦٤، ص٦٩، ص١٠٦)، والوعي المتماسك بوحدة الأصل واللغة والتاريخ والعادات والدين والوسط الجغرافي إلى آخره

(٦٤، ص١١، ص٣٢). إن اللغة المشتركة الوحيدة هي في المقام الأول وحدة المصير التاريخي، التي تخلق سعي الناس إلى الاتحاد وإلى تشكيل فكرة القومية بل وإلى تشكيل الأمة نفسها (٦٤، ٣٤)، واللغة والتاريخ يخلقان معًا الوحدة الروحية بين الناس. لكن هذه الوحدة لا تخضع لقوانين العالم المادية ولا ترتبط بمكانٍ أو زمان، وهي تميز المجتمع الإنساني عن الحيوانات (٦٤، ١١). وكتب الحصري في عام ١٩٣٨م: «أعتقد أن وحدة الثقافة هو أقوى العوامل التي بمقدورها أن تُعدَّ لتحقيق كل أشكال الوحدة الأخرى» (٦٤، ١٠٦).

كان ساطع الحصري واحدًا من أوائل الذين عملوا بدأبٍ على إثبات انتماء المصريِّين إلى الأمة العربية، وأكَّد أن مصر بالذات يجب أن تَضطلِع بالدور القيادي في حركة التحرر القومي. ويرى الحصري أن مصر، وهي أكبر وأقوى دولة في العالم العربي ومركزه الثقافي الرئيسي الذي له أكبر الصلات بالحضارة المعاصرة، ترتبط مع باقي الدول العربية بوحدة اللغة؛ ولأنَّ الوحدة العربية المعاصرة بالنِّسبة لها بقدر أهميتها للدول الأخرى (٦٤، ص١٠٩–١٢٠، ص١٣١–١٣٤، ٦٥، ص٦٤–٨٠).

ويَنعكِس تطور مفهوم الجامعة العربية في أعمال أمين الريحاني أبرز دعاة هذه الفكرة في العشرينيات، فقد داعَبَه في عام ١٩١٨م حلم اتحاد الولايات العربية على غرار سويسرا (يضمُّ هذا الاتحاد سوريا ولبنان وفلسطين)، ويكون في مراحله الأولى تحت وصاية الدول الأوروبية (٧٩، ١٧٦). وفي بداية العشرينيات أصبحت فكرة تكامل المناطق العربية في دولةٍ واحدة هي هدف حياته. وفي مايو عام ١٩٢٣م كتب أمين الريحاني رسالةً إلى القائد السوري القومي كُرد علي جاء فيها: «إن الحكومة التي اتخذت مِن شعار نحن عرب قضيتها قبل أن تقول نحن مسلمون أو مسيحيُّون لجديرة بالثَّناء.» (١٧٠، عام ١٩٧٥م، ع١٨، ص٩٦)، وحتى يخلق تقاربًا بين القادة العرب، قام الريحاني برحلةٍ في البلاد العربية داعيًا إلى فكرة اتحاد عربي.

وكان الريحاني يرى ضرورة الوصول في المرحلة الأولى إلى بعض الاتفاق في وجهات النظر والتشكيلات الحكومية ذات النمط الفيدرالي تحت رعاية الملوك على أساس الوحدة التاريخية الثقافية للشعوب العربية، وأيضًا العوامل «الطبيعية» (وحدة المكان، تشابه مصالح السكان)؛ وذلك عند أخذ الحكام بسياسةٍ مناسبة موجَّهة نحو الوحدة (٨٦، ج٢، ص٤١٣). وقد كان الحديث يدور هنا حول وحدة دول المشرق (لبنان، سوريا، فلسطين، العراق، نجد، الحجاز، اليمن) في المنطقة «من حلب إلى عدن، ومن العريش إلى خانقين» (٨٢، ج٢، ص١١٢).

ورأى أمين الريحاني في الوحدة العربية الطبيعية تاريخيًّا إمكانية تجنُّب الهيمنة الاستعمارية، بقدر ما تسمح للدول العربية بالنهوض باقتصادها والارتفاع بالمستوى الثقافي للسكان، الأمر الذي يَضمن للعرب الاستقلال الاقتصادي ومن ثَم السياسي (٨٣، ٢٩٩). ويجب أن تئول القيادة الروحية في الدولة العربية المتَّحدة مُستقبلًا إلى خليفةٍ يَنتسِب إلى القرشيِّين، كما يجب أن تَنفصِل السلطة الروحية عن السلطة المدنية، ويتعين أيضًا على جميع الحكام الذين ستدخل دولهم ضمن هذه الوحدة الاحتفاظ بصلاحيتهم، بعد أن يتنازلوا للحاكم الأعلى عن مجال الدفاع والسياسة الخارجية فقط، وكذلك عن تحديد الاتجاه الرئيسي للنمو الاقتصادي والخط العام للمصالح المشتركة، ويجب أن يعمل هذا على القضاء على الرُّوح القبلية التي ستتراجع أمام الشعور القومي، وتتراجَع الطائفية أمام قوة العقل والعدالة والصبر، هذه «عقلانية عربية جديدة» تسمو «بالمصالح العربية والسياسية العربية الواحدة فوق كل مصلحةٍ وفوق كل سياسةٍ أخرى» (٨٦، ج٢، ص٤١٣).

ويعلم الريحاني جيدًا أن «الوحدة المُمكنة يُمكن في البداية أن تتَّخذ شكلًا جزئيًّا لا مركزيًّا؛ وذلك لأنَّ الحكومة والحاكم الحاصلين حاليًّا على الاستقلال أو شبه الاستقلال لا يستطيعان أن يَتنازلا ولن يَتنازلا عن حقوقهما السياسية الإقليمية» (٨٢، ج٢، ص٨٦). سوف يتحقَّق التكامل التام ويُصبح شاملًا بصورةٍ تدريجية فقط، ذلك إذا ما تمَّ الحفاظ في جميع الأحوال على بعض الشروط: وجود جهاز حكومي جيد التنظيم في كل البلاد العربية، شبكة واسعة من المدارس القومية، ونظام اتِّصال متطور (٨٦، ج٢، ص٤١٣)، الوصول إلى فكرٍ سياسي مشترك، ووحدة ثقافية مع انتشار شامل «للشعور القومي».

وأصبح واضحًا للريحاني في الثلاثينيات أنَّ الوحدة السياسية للعرب أمرٌ غير واقعي، فهو يدعو الآن لإيجاد أي شكلٍ مُمكن من أشكال التكامل يكون مُثمرًا لما تتطلَّبه الظروف (١٠١، ١١٨). وقد كتب الريحاني في خطابه إلى أمين الحسيني مفتي فلسطين يقول: «ليس هناك سوى مخرج واحد أمام العرب، وهو بالتحديد وحدة الكلمة والأفعال والأهداف القومية» (٧٩، ٤٠٥). لقد وجدت الجامعة العربية في شخص أمين الريحاني المتغنِّي باسمها وإن اصطبغ مذهبه السياسي بلونٍ عاطفي واضح.

في ديسمبر من عام ١٩٣٨م عُقد في بروكسل المؤتمر الأول للطلاب العرب الدارسين في أوروبا. وتُمثل أعمال المؤتمر أهميةً كبرى، وخاصة لأنَّها تساعد على تحديد وجهات نظر الطلاب والمثقفين السائدة آنذاك، تجاه الجامعة العربية، بشكلٍ دقيق. وقد عرَّفت قراراتُ المؤتمر العربيَّ بأنه كل من يتحدَّث اللغة العربية ويَحمل الثقافة العربية ويشارك في الشعور

القومي العربي (١٠٥–١٣)، وتبعًا لهذا فقد اعتَبَرَت، بداهةً، المناطق الموجودة في آسيا وأفريقيا والتي تسكنُها غالبية عربية جزءًا لا يتجزَّأ من «الوطن العربي». فالعرب يُشكلون أمةً واحدة تمتلك «حقًّا مقدسًا في السيادة»، والوطنية الجارفة لهذه الأمة (الشعور بضرورة الحُصول على الاستقلال وتحقيق الوحدة ... القائمة على وحدة الوطن واللغة والثَّقافة والتاريخ وإدراك الصالح العام)، تقود العرب إلى «تحرير الوطن العربي ورَبطُ أجزائه كلها وإقامة المؤسسات السياسية والاقتصادية والاجتماعية بصورةٍ سليمة ومُتناسقة مع بعضها البعض إذا قُدِّر لها القيام. وعلى ذلك فالهدف المطروح أمام القومية العربية يتلخَّص في رفع مستوى الشعب وزيادة ثرواته المادية والروحية، وجعله شريكًا في العمل العام لخير البشرية.» وأشاد المؤتمر بسعي الشعوب العربية نحو الوحدة الطوعية وتأييده لإقامة اتحاد فيدرالي تتمتَّع فيه كل دولةٍ بالحكم الذاتي الداخلي؛ تبقى السياسة الخارجية وقضايا الدفاع وكذلك المُشكلات الاقتصادية والاجتماعية العامة مِن اختصاص الحكومة الفيدرالية. أما الاتحاد الفيدرالي فيُعدُّ خطوة ضرورية نحو التحرُّر السياسي والقومي التام (١٠٥، ١٣).

إنَّ أول مُحاولة مركَّبة لوضع أساس نظري للجامعة العربية نجدها في كتب السياسي السوري إدمون رباط «الدولة العربية المتحدة» (حلب ١٩٢٥م) و«وحدة سوريا ومُستقبل العرب» (باريس ١٩٣٧م) بحث رباط مسألة أصل العرب، وحاول أن يعرض حتمية اتحاد الشعوب العربية وحقها المطلق في وجودٍ سيادي. (مثل هذه المحاولات كانت نادرةً في الثلاثينيات وأصبحت في الأربعينيات ظاهرة مُعتادة. أما في الخمسينيات فقد أغرقت أسواق الكتب الأدبيات التي تَتناول مشكلات القومية والوحدة العربية). وفي رأي رباط أنَّ عملية الامتزاج والتمثل بين الشعوب قد مست العرب بصورةٍ أقل مما حدث لشعوب العالم الأخرى. ويَعتبر الباحث كل الساميين شعبًا واحدًا؛ ولهذا فتاريخ العرب الحقيقي بالنسبة له هو مجموع تاريخ الساميِّين (البابليِّين والآشوريِّين والفينيقيِّين) الذين كانوا يتمتَّعون «بروحٍ عربية» (عدد من القادة العرب البارِزين يُشاطرون هذا الرأي). فيؤكد سامي شوكت مثلًا في عام ١٩٣٩م أن للعرب تاريخًا يزيد على ألف عام استوعب داخله تاريخ كل الساميِّين (١٣٩، ٣٦). ويؤكد رباط أن هذا النوع من الأجناس «المهجنة» مؤهَّل لتشكيل أمم موحدة. وعلاوة على هذا، فإن اختلاط الأشكال العرقية (وتُمثلها الشعوب السامية)، وامتزاجها بالثقافة العامة، يُؤدِّي إلى تكوين نمط مثالي للأمة ما دام الدِّين، وهو قومي في جوهره، واللغة الحية، وتطابق العادات والمؤسسات الاجتماعية والمعايير الجمالية العامة،

تعتبر كلها أمورًا مميزة وسمات غالبة للحضارة بوجهٍ عام. والأمة العربية تنتمي إلى الأمم من هذا النمط؛ إذ إنها قامت من الناحية العرقية على أساس امتزاج جماعات مُماثلة، وعلى الحضارة العربية التي تُسمَّى خطأ حضارة إسلامية. ويَفترض رباط أن الإسلام هو دين قومي عربي ظهر كوسيلةٍ لتلاحُم العرب. وبالرغم من أن الدين في حد ذاته لا يُعتبر شرطًا حتميًّا لظهور ونمو العلاقات القومية الداخلية العامة، فإنه يلعب في المرحلة الأولى لقيام الأمة دورًا هامًّا؛ إذ إنه يَعمل على تشكيل ودعم الشعور بالانتماء إلى الجماعة.

وتبعًا لِفكرة الأيديولوجي السوري، فإنَّ الحدود الجغرافية للعالم العربي الواحد تتَّحد «في منطقة جغرافية متَّصلة تضمُّ عرب آسيا الذين يُشكِّلون نواة الأمة العربية.» وهذه المناطق «لا تُعتبَر مناطق منفصلة ومستقلة من الناحية الاقتصادية، فعلى مدى قرونٍ طويلة تكوَّن تقسيم محدد للعمل بينها، وهناك تفاعل بين بنياتها الاقتصادية يكمل كل منها الآخر في المنظومة العامة.»

ويَعتبر رباط أن الوحدة العربية يُمكن أن تتمَّ تدريجيًّا؛ ففي المرحلة الأولى يجري البحث في إقامة وحدة إقليمية لسوريا في حدودها الطبيعية، ثم يلي ذلك تكامُل دول الهلال الخصيب (العراق وسوريا). وفي المرحلة التالية يُمكن أن تنضمَّ لهذا التشكيل الذي تُصبح العراق مركزًا له (كدولةٍ مستقلة وغنية) بلدان شبه الجزيرة العربية (١٣٩، ١٠٣–١١٩).

وفي عام ١٩٣٨م نشر السوري قسطنطين زريق، أستاذ التاريخ بالجامعة الأمريكيَّة في بيروت مجموعة مقالات حول مشكلات الوعي القومي. وهذا الكتاب الذي يحمل اسم «الوعي القومي» يعدُّ تقريبًا أول محاولة منظمة لبحث هذه القضية. يرى زريق أن السبب وراء تخلف العالم العربي يكمن في تأخر الوعي القومي، وتسلط التعصب والجهل والأنانية والانهيار الأخلاقي إلى آخره، وهي ذات العوامل التي تقوم عليها الهيمنة الاستعمارية في البلاد العربية (٧١، ٥٣)؛ ولهذا فالقومية العربية التي تعمل على تعميم الشعور بالمسئولية الجماعية وسعي العرب نحو الوحدة، تُعدُّ بالنسبة لهم ضرورة حيوية. ويرى زريق أن الإمبراطورية العربية الكبرى هي الهدف الأسمى لكلِّ عربيٍ وطني (٥٦، ٥٢٠). ولزريق كتابات حول الرسالة الخاصة للعرب في نهضة العالم. يرى زريق أن هذه الرسالة هي «استيعاب معارف الغرب والجمع بين مختلف التيارات التي ظهرَت نتيجة التفاعل بين الشرق والغرب، ثمَّ التوفيق بينها جميعًا على تبايُنها بعد إيجاد مركب ما يصبح مشعلًا يضيء المستقبل. كما رأى أن بإمكان العرب أن يُعطوا العالم كما أعطوه في الماضي حضارتهم» (١٥٣، ٩٥). والقومية من وجهة نظر زريق تعدُّ نبعًا روحيًّا لنضال العرب

من أجل المبادئ السامية، فالقومية هي محصلة القوى السياسية والاقتصادية والاجتماعية في العصر الحديث، ويَضع زريق وحدة اللغة (العربية) بما لها مِن حيويةٍ خاصة ومُرونة رائعة على رأس العوامل الهامة في ربط الأمة. وهناك عامل آخر هام يُحدد، في رأي زريق الأمة؛ ألا وهو التقاليد (الذاكرة الحية للأمة)، ثم ثالث هذه العوامل وهو وحدة المصالح (١٥٣، ٩٥)، ويُعطي زريق، شأنه في ذلك شأن كثيرين غيره سعوا لتوطيد الشعور القومي، أهميةً كبرى لدور الإسلام كقوةٍ روحية جبارة موروثة من الماضي (١٣٩، ١٦٧–١٦٨).

ومِن الأمور التي جذبت انتباه الباحث السوري موقف يوسف هيكل، أحد أيديولوجي الجامعة العربية المصريِّين. وقد لخَّصه في كتيب بعنوان: («نحو الوحدة العربية»، القاهرة، ١٩٤٣م). يقوم مفهوم يوسف هيكل على تصور الشعب كجماعةٍ اجتماعية تَمتلِك لغةً وقيمًا أخلاقية وثقافة واحدة (١٢٣، ١٨). وبناءً على هذا فإنَّ الشعب العربي، في تصور هيكل، هو شعب اللغة العربية والثقافة العربية، الذي يَسكُن المنطقة من العراق إلى المغرب، أضف إلى هذا أن وحدة اللغة والثقافة ليست عاملًا مُكونًا للشعب فقط، وإنما عاملٌ هام لتطور الشعب إلى أمةٍ عندما تضيف إليه وحدة الماضي التاريخي، ووحدة المصالح، والسعي نحو الوحدة السياسية (١٢٣، ٢٠). ومِن الطريف أن نلاحظ أن يوسف هيكل لم يولِ اهتمامًا للنقاء العِرقي كعاملٍ حتميٍّ للأمة، وهو هنا يَنطلِق من أن النقاء العرقي لا معنى له، ومِن أن الشعب يتكوَّن نتيجةً لامتزاج جماعات عرقية مختلفة، ويحمل سمات تلك الجماعة التي تترك أثرًا أكبر في عملية التمثُّل، وهي بالذات الجماعة التي تصبح لغتها وثقافتها وأخلاقها ودينها لغة وثقافة وأخلاق الشعب (١٢٣، ٢٤). ويرى هيكل إلى جانب هذا أنَّ الإسلام تراثٌ ثقافي عربي (١٢٣، ٤٠)، وأنَّ وحدة العرب في أي شكلٍ من الأشكال تتوقف على مصالحهم المشتركة في النضال من أجل «مكان تحت الشمس» (١٢٣، ٤٥). إلا أن أفضل أشكال الوحدة هي الوحدة الفيدرالية أو الكونفيدرالية التي تجمع القدرات داخل دول الحكم الذاتي، ويكون لها سياسة خارجية واحدة. والخطوة الأولى نحو الوحدة هي، في رأي هيكل، يُمكن أن تكون في استعادة سوريا لحدودها الطبيعية (١٢٣، ٨١–٨٢، ٨٨).

وتَرجع واحدة من محاولات وضع نظرية للقومية العربية إلى اللبناني عبد الله العلايلي التي نُشرت في عام ١٩٤١م بعنوان «دستور العرب». يسعى الكاتب بالاستناد إلى المواد التاريخية والتوجُّه إلى مفاهيم علم الاجتماع والتاريخ الأوروبيِّين، إلى إثبات حقيقة وجود أمة عربية وقومية عربية هدفها النهائي الوحدة العربية (٨٦، ٩٨)، وهو يَعتبر كل المناطق التي لم تكن تنتشر فيها اللغة العربية إطلاقًا، وأصبحت تنتشر فيها الآن، مناطق عربية. علاوة

على ذلك فإن العلايلي يَعترف بوجود عالَمين عربيَّين أحدهما غربي والآخر شرقي (٩٦، ١١٧). ويرى الكاتب في محاولةٍ لتشكيل مفهوم القومية العربية أنها ظاهرة اجتماعية تمامًا تنطلق من وحدة اللغة والوطن (الوحدة الجغرافية) والمثل كمُحصلةٍ للمواقف والقيم الأخلاقية المشتركة النابعة من الجذور الدينية (٩٦، ٧٤). كما يرى أن «القومية العربية هي وعي العرب بوجودهم الاجتماعي على الوجه الأكمل» (٩٦، ٨٨). وعنده أنَّ الشعور القومي تكوَّن بتأثير تلك العوامل مثل وحدة اللغة والمصالح المشتركة والعوامل الجغرافية، والأصل والتاريخ والعادات. زِد على ذلك أن «الركيزة الأساسية التي يقوم عليها بناء الأمة.» هي اللغة العربية ومشاعر الانتماء لأمةٍ واحدة ووعي الناس بحقيقة أنهم مُرتبطون بوشائجٍ مشتركة، ويَتقاسمون مبادئ أخلاقية واحدة رضعوها مع لبن أمهاتهم، وبتقاليد موروثة (٩٦، ٧٨).

ويرى العلايلي أنَّ «تشابه الأبنية الاجتماعية» في الأجزاء المكونة «لوطنٍ عربي واحد» أمرٌ ضروري لتحقيق الأهداف السياسية والاجتماعية للقومية العربية في إطار وحدة حكومية تضم الشعوب والأراضي العربية؛ ولهذا يجب الوصول، أولًا، إلى تقاربٍ بين الأبنية الاجتماعية للبلاد العربية ارتكازًا إلى اللغة العربية، وإلى تقاربٍ في مجالَي التشريع والثقافة. وفي الحكومة العربية الواحدة المُستقبلة سيكون لكل دولةٍ وظيفة لها نوعيتها الفريدة: فدولة تقوم بالقيادة الأيديولوجية وأخرى تقوية الأركان الأخلاقية إلى آخره، ويقع عبء القيادة السياسية على العرق باعتبارها أغنى دولة عربية، وكخُطوةٍ أولى نحو الوحدة العربية، تم التخطيط إلى التكامل بين سوريا والعراق كإجراءٍ آنيٍّ ناضج تمامًا (٩٦، ص١٢٤، ١٢٦، ١٢٨).

يُعتبر تناول المشكلة القومية من جانب الأديب اللبناني التقدمي رائف خوري (المولود في عام ١٩١٨م) تناولًا فريدًا بالنِّسبة لعصره، حدَّد رائف خوري في كتابه «ملامح الوعي القومي» (بيروت، ١٩٤١م) الذي يردُّ به على كتاب زريق متبعًا في ذلك المفهوم المادي في تفسير التاريخ، حدَّد الأمة على أنها مجموعة من الناس ارتبطوا لمدةٍ طويلة بالعيش المشترك، وتتماسَك الوحدة القومية بفضل اللغة المشتركة والوطن الواحد والحياة الاقتصادية والثقافية والعادات والتقاليد الواحدة (١٥٣، ٩٣). يتحفَّظ رائف خوري بعض الشيء في اعتبار العقيدة والأصل المشتركين في صفاتٍ جوهرية للأمة، كما يقف ضد المبالغة في دور اللغة في تكوين الأمة، ويرى أن اللغة لا تُشكِّل الأمة، وإنما ظروف حياتها المتغيرة هي التي تُحدِّد درجات تطور اللغة، ولا يعدُّ هبوط وارتفاع ثقافة اللغة دالة على خصائصها

الداخلية (١٥٣، ٧٠). ويُشير خوري في صياغته لوجهة نظره بشأن المصالح المشتركة باعتبارها علامة مُميزة للأمة، إلى أن الجماعات الاجتماعية المُختلفة المكونة للأمة، يُمكن أن تكون لها مصالح مُتباينة مع أن الأمة تظل برغم ذلك أمة. وفي رأي خوري أيضًا أنه يجب الحديث عن المصالح المشتركة لغالبية الأمة في كل لحظةٍ من تاريخها (١٥٣، ٨٥).

وفي خريف ١٩٣٥م عُقد اجتماع ضم الأحزاب الشيوعية في البلاد العربية، ونوقش فيه قضية الوحدة العربية، وخلص الاجتماع إلى أن رفع شعار الوحدة يظلُّ أمرًا غير واقعي، ما دامت هناك في البلاد العربية أنظمة مُختلفة تعيش كلٌّ منها في ظروفٍ خاصة، كما أنَّ حكام هذه البلاد ليسوا على استعدادٍ للتنازل عن صلاحياتهم. وطرحت الأحزاب مجتمعة شعار «اتحاد عربي» (اتحاد اختياري للدول المستقلَّة يبقى فيه النظام السياسي لكل دولةٍ كما هو) بدلًا من «وحدة عربية». وعلى هذا الاتحاد أن يقوم بمُساعَدة الدول التي لم تَحصُل على استقلالها بعدُ في التخلُّص من ثقل التبعية. وفي الوقت نفسه أعلن الشيوعيُّون أنهم يُشاركون الشعوب العربية في سعيهم نحو التضامن والتعاون (٧٢، ١٧٨–١٧٩).

وفيما يَلي نُورد بعض آراء مُمثلي الفكر العربي البارزين بشأن قضايا القومية العربية في مختلف الفترات.

في العشرينيات: عبَّر سعد زغلول (١٨٥٧–١٩٢٧م) قائد الثورة المصرية التي قامت عام ١٩١٩م عن رأيه بحدةٍ ضد الوحدة العربية قائلًا: «كم يُساوي صفر + صفر؟» – «صفرًا!» وهو يعني هنا عُقْم الوحدة السياسية للبلاد العربية (٦٦، ٦١).

وقال عبد الرحمن عزام باشا الذي أصبح فيما بعد أمينًا عامًّا للجامعة العربية «نحن مصريون أولًا، ثم عرب، ثم مسلمون» (٦٦، ٦٧). وفي رأي المصري حسين كامل: إنَّ المصريِّين «مصريون أولًا وأخيرًا»، وهي نفس الآراء التي تبنَّاها سياسيُّون مصريون بارزون منهم منصور فهمي وعباس عمر (٦٦).

على حين يُؤكِّد الشاعر المصري حافظ إبراهيم على عكس ذلك حينما يقول: «إننا عرب، وسواء ولدت في مصر أو في سوريا ... فكلُّنا أسرة واحدة» (٣٩، ١١٠). وكتب الشاعر السوري فخري البارودي ما معناه: «بلاد العرب وطني! تمتدُّ من الشام إلى بغداد، ومن نجدٍ إلى اليمن، ومن القاهرة إلى أبراج تطوان» (٩٦، ١٢٧).

ويَعتبر الكاتب اللبناني جبران خليل جبران أن التلاحم بين البلاد العربية أمرٌ مستحيل مع سيطرة الاستعمار الذي يعوق من وجود هذا التلاحم. ويرى أن التقارب السياسي هو محض أوهام ما لم يتحقَّق الاستقلال الاقتصادي (١٠٠، ١٠٢).

وعلى العكس من ذلك كان الشاعر العراقي جميل الزهاوي مؤمنًا بإمكانية التضامن. على أنه يرى أنه لن يتم قبل مرور زمن يتراوح بين خمسة عشر عامًا وعشرين عامًا (١٠٠، ١٢٠). ويرى شاعرٌ عراقي آخر لا يقلُّ شهرةً عن الزهاوي وهو الشاعر معروف الرصافي (١٨٧٥–١٩٤٥م)، أن تحقيق وحدة عربية أمرٌ مُمكن إذا ما حصلت الدول العربية على استقلالها القومي والسياسي (١٠٠، ١٥٦).

في الثلاثينيات: كتب اللبناني أمين الريحاني في مقالةٍ له عام ١٩٣٤م: «إنَّ الوحدة العربية ليست أمرًا ممكنًا فحسب، إنها أمرٌ مُحقَّق، إن لم يكن اليوم أو غدًا ففي خلال خمسين عامًا، كمرحلةٍ للتطور القومي» (٨٢، ج٢، ص٨٦).

ونشرت مجلة «الهلال» المصرية مقالًا لعزام باشا عنوانه «الإمبراطورية العربية: هل ستُوجد؟» ويؤكد الكاتب في مقاله أنه في العصر الحالي، عصر المؤسَّسات الضخمة التي تمتلك مصادر جبارة، تُصبح الحكومة العربية المتحدة ضرورة تاريخية، وهذه الحكومة هي الضمان الوحيد للحرية ولأمن العالم الداخلي والخارجي (٦٣، ج٢، ص١٦٨).

وفي عدد أغسطس عام ١٩٣٥م من مجلة «الرسالة» القاهرية كتب الأديب المصري الشهير إبراهيم المازني: «إنني أومن بما يُسمونه القومية العربية.»

ويتميَّز النصف الثاني من الثلاثينيات بظهور أعمال رباط وزريق والحصري، وكلها وضعت أساسًا لشرعية ظهور القومية العربية ولواقعية التكامل بين البلاد العربية. وفي عام ١٩٣٨م أعلن الشيخ مصطفى المراغي شيخ الأزهر أنه لا يؤمن بالوحدة العربية (١٣٩، ٤٨). وعلى سؤالٍ وجَّهته مجلة «الهلال» عام ١٩٣٨م إلى قادة الرأي العام المصري: لطفي السيد، بهاء الدين بركات، ومطران حول ما إذا كان من الممكن تحقيق وحدة عربية، جاءت الإجابات مشوبة بالشك (١٣٩، ٤٨). وعلى صفحات مجلة «الهلال» أيضًا كتب محمود عزمي مقالًا يبدو فيه كما لو كان يستعرض فيه نتائج الجدل حول القومية العربية تحت عنوان «الجبهة العربية، ضرورة إنشائها وطابع تكوينها» جاء فيه: «يجب أن نترك كل الأحاديث حول القومية العربية والأراضي العربية، ونَرفض النزعة العربية الشوفينية (ليس العرب وحدهم هم الذين يعيشون في البلاد التي تَنتشِر فيها اللغة العربية)، وأن نتخلَّى عن فكرة العربية الشوفينية وعن التركيز على الجوانب الدينية في القومية، وإنما يجب الوصول إلى تلاحُم الروابط الثقافية والاقتصادية والسياسية بين البلاد العربية» (٦٣، ج٢، ص١٧٢). وكما ذكَرنا من قبل فإن هذه النظرة قد وجدت تأييدًا أيضًا من جانب طه حسين الذي وقف بجانب أي وحدةٍ بين الشعوب، يَحتفظ فيها كل شعب بوطنه وأصالته وحرياته الديمقراطية، وحكمه الداخلي الذاتي وسيادته في مسائل السياسة الخارجية.

غير أن فكرة الجامعة العربية لم تلقَ اعترافًا واسعًا حتى بداية الحرب العالمية الثانية.

وحتى عام ١٩٤٠م لاحَظَ ساطع الحصري، وهو واحد من المَراجع الموثوق بها في هذه القضية، أن أفكار الوحدة العربية لا تزال قليلة الانتشار. أما فيما يتعلَّق بمصر فذكر أن قلةً قليلة هي التي ترفع شعار «الوحدة العربية فوق كل شيء» (٦٦، ٦٧).

وحتى الاستفتاء الذي أُجري في عامَي ١٩٦٧ و١٩٦٨م بين مجموعةٍ من المدرسين العراقيين أوضح أن ٨,٩% فقط من الذين أجابوا على استمارة الاستفتاء يؤيدون الوحدة العربية، ومهما كانت هناك أخطاء في نظام الاستفتاء فإن هذه النتيجة لها دلالتها (١٠٦، ٣٧).

أيديولوجية حركة التحرر القومي في المشرق العربي

مصر – سوريا ولبنان – العراق – السودان.

خرج أيديولوجيُّو الجامعة العربية أساسًا من عرب آسيا. إلا أن صوت دعاة هذه الجامعة لم يُدوِّ إلا في مصر. أما بالنِّسبة للقوميين في شمال أفريقيا، فقد كان مفهوم الجامعة العربية يُمثل بالنِّسبة لهم جزءًا مكونًا للجامعة الإسلامية. أما مصر وبلاد المغرب فنادرًا ما اعتُبروا ضمن حدود الدولة الغربية الموحدة المُفترضة.

في عام ١٩٣٦م كتب محمود توفيق دياب، مؤسس صحيفة «الجهاد» المصرية: «منذ عشرين عامًا أو ما يَقرب من ذلك كانت غالبية المصريين — عند ذكر البلاد العربية — تتحدَّث عنها ... كما تتحدَّث عن أي دولةٍ غير عربية في الشرق» (١١٤، ج١، ١٢٠). وقد أكَّد ابن باديس في عام ١٩٣٧م: «كان هناك زمن فقد المشرق العربي فيه كل تصور عن المغرب الغربي، حتى إنه منذ أمدٍ غير بعيد تمامًا كتبت صحافة المشرق العربي عن المغرب، كما لو كانت تكتب عن واحدةٍ من دول أفريقيا الوسطى، باعتبارها من مجاهل القارة الأفريقية» (١٥١، ٣٦٩).

إنَّ خصائص تطور البلاد العربية يُمكنها أن تُعطينا تفسيرًا لهذه الظاهرة.

كانت مصر تتمتَّع دائمًا باستقلالٍ نِسبي عن إسطامبول في نطاق الإمبراطورية العثمانية. فقد تكوَّنت في مصر منذ زمنٍ بعيد مؤسَّساتُها السياسية، ونمَت فيها بشكلٍ سريع نسبيًّا منذ نهاية القرن التاسع عشر سوقٌ داخلية، وتوطَّدت أوضاع الفئات الاجتماعية التي اهتمَّت بالتطور الرأسمالي للبلاد، وتشكَّلت الأمة المصرية؛ ولهذا أصبحت مصر قبل غيرها

مِن الدول العربية هدفًا للتوسع المالي الاقتصادي للرأسمالية الأوروبية. وقد أسهمَ كل هذا بقوةٍ في يقظة الوعي القومي.

كان رفاعة رافع الطهطاوي رائد القوميِّين المصريِّين الذي رأى أن الأمة هي مجموع البلاد والشعوب المنفصلة، وأبرز المصريين، في إطار المجتمع الإسلامي، باعتبارهم شعبًا له خصائصه المستقلَّة، وللمرة الأولى كوَّنت أفكار القومية المصرية الحديثة الوطنيِّين الذين كان مؤسِّسهم الحقيقي ومنبرهم هو مصطفى كامل (١٨٧٤–١٩٠٨م). على أن الشعور القومي لدى مصطفى كامل كان لا يزال قائمًا على الخلط بين الدولة العثمانية والجامعة الإسلامية.

كان لطفي السيد، صاحب مفهوم القومية الليبرالية، هو المبشِّر بفكرة علمانية القومية المصرية، أصرَّ لطفي السيد على أنَّ وحدة المكان والطابع القومي، لا وحدة اللغة والدين، هما اللذان يُشكِّلان الأمة التي تمتلك داخل بِنيتها العضوية مجموعة من السمات الخاصة المميزة لهذه الأمة، فقد تكونت الأمة المصرية على مرِّ تطورها من «النواة الفرعونية»، التي قامت عليها العصور القديمة مُكوِّنة مجتمعًا فريدًا (٨٩، ج٢، ص٦٦، ٧٥، ٧٦). وهكذا انطلقت الليبرالية القومية من الاعتراف بالمصلحة المشتركة ومبدأ العقد الاجتماعي، لا استنادًا إلى صلات القرابة والعادات. وأعلن أن الأمة هي صاحبة السيادة على أسس الحرية المدنية والسياسية المتمثلة في التمسك بالدستور والحياة البرلمانية، وتوزيع السلطة وتدعيم الاقتصاد وانتهاج سياسة قومية في مجال التطوُّر بمساعدة أوروبا. كان المثل الأعلى بالنسبة للطفي السيد وأتباعه هو تغريب مصر التي تسير على طريق التطور باستخدام فضائل النظام الديمقراطي البورجوازي. وأصبح هذا المفهوم هو القاعدة الفِكرية لغالبية القوميين، ولزعماء الثورة المصرية في عام ١٩١٩م، وكبار المُلاك الليبراليِّين، والسياسيين البورجوازيين، ومؤسسي حزب الوفد الذي ظل يتمتع بتأييدٍ جماهيري لفترةٍ طويلة، آنذاك أدَّى موقف الوفد إلى ما يلي:

«إقامة حكومة دستورية مستقلة تمامًا بالطُّرق السِّلمية والقانونية» تضع في اعتبارها الوضع الخاص للبلاد من ناحية المصالح التي للأجانب فيها، وبالتحديد الحفاظ على مصالح الأجانب (٧٠، ج٧، ص١٩–٢٠)، هذا ما ورَد في المذكرة التي سُلمت للهيئات الديبلوماسية المعتمدة في القاهرة في ديسمبر عام ١٩١٩م.

ويذكر محمد هيكل أن لطفي السيد عضو الوفد البارز أجاب على سؤالٍ وُجِّه إليه بعد أيامٍ قليلة من تأسيس الحزب حول القضية الأساسية له بقوله: «إنَّ خطتنا هي أن نذهب

إلى باريس ونطرح قضيتنا في مؤتمرٍ دولي ونُطالب بحق تقرير المصير لمصر والسودان. فإذا تحقَّقت مطالبنا فإن هذا بالضبط هو ما نطمح إليه. أما إذا لم تتحقَّق هذه المطالب فعندئذٍ سوف يذهب رشدي وعدلي إلى لندن؛ لإجراء مباحثات مع الحكومة البريطانية، لإقامة تفاهمٍ بين مصر وإنجلترا في إطار الحماية على أساس نظامٍ دستوري» (١٢٠، ج١، ص٨٢). كان هذا هو موقف الجناح الليبرالي المعتدل للوفد الذي مثَّلته جماعته من الشخصيات التي اشتركت قبل ذلك في حزب الأمة البورجوازي. واتجهت هذه الجماعة في سعيها للحصول على الاستقلال إلى إيجاد حلٍّ وسط، مُستغلَّة وضعها (تأييد القصر ورضا الإنجليز) وإحساسها بالخوف من التيار الديمقراطي القوي الذي استحوذ على جماهير الشعب بعد الحرب العالمية وثورة أكتوبر في روسيا. لكن مصر ظلَّت تابعةً سياسيًّا واقتصاديًّا لبريطانيا حتى على «أساس نظام دستوري».

أما بالنسبة للنجاح الراديكالي للوفد والذي ترأَّسه سعد زغلول «أبو الثورة المصرية»، فإنه لم يخرج بعيدًا عن أطر الاتجاه الليبرالي، فقد دافع أيضًا عن السيادة القومية وخروج القوات البريطانية من مصر، ورفع شعار «الاستقلال التام أو الموت الزؤام!».

وقد كان الصراع بين الأحزاب البورجوازية من أجل السلطة، هو أهم ما يميز الحياة السياسية في مصر في فترة ما بين الحربَين. طالب الجميع بدستورٍ فعال باعتباره سلاحًا في النضال من أجل الاستقلال القومي، والاستقلال على أساس حلٍّ وسط مع الإنجليز.

وكتبت صحيفة الأهرام في ١٦ سبتمبر ١٩٣١م تقول: «يجب أن تتبَع مصر سياسة للوصول إلى اتفاقٍ مع الدول الأوروبية بهدف التخلُّص من قيود الاستِسلام» (١٤٤، ١٣).

كان التنافس جوهريًّا بين الجناح المُعتدل تمامًا (الاتجاه الليبرالي والدوائر البورجوازية التي دافع عن مصالحها الحزب الدستوري الليبرالي) من جانب، والجناح الراديكالي نسبيًّا الذي يُمثله الوفد، وهو الحزب المكوَّن من فئاتٍ مُتباينة تمامًا (ضم الوفد مُمثلي المُلاك والبورجوازية القومية وأصحاب المهن الحرة والبورجوازية الصغيرة في المدن والريف)، إلا أن تحديد الاختلافات بين برنامجَي هذين الحزبين أمرٌ ليس باليسير، فقد طالب كلاهما على نحوٍ مُتشابه بالاستقلال والدستور، وبديمقراطيةٍ برلمانية، وبالحرية الفردية وحرية الرأي والحقوق المدنية، ودعوَا الأمة إلى الوحدة واهتديا إلى العدالة الاجتماعية. إلا أنهما اختلَفا حول القضايا التكتيكية بصورةٍ رئيسية: طالَبَ الليبراليون الدستوريون بإقامة الدستور الذي يتم على أساسه اختيار الحكومة، التي تتولى المُفاوضات مع بريطانيا حول منح مصر الاستقلال. بينما رأى الوفد ضرورة الوصول إلى اتِّفاقٍ مع الإنجليز كشرطٍ أساسي لإقامة

دستور وحياة ديمقراطية سليمة (٦٣، ج١، ص٣٨٦)، سعى كلٌّ من الحزبَين للحصول على تأييد الشعب. وكانت صحيفتا «السياسة» لسان حال الليبراليِّين الدستوريين، و«البلاغ» لسان حال الوفد تتجادَلان دائمًا، كلٌّ مع الأخرى، إلى حدِّ العداء السافر أحيانًا.

كانت «السياسة» تُنادي بسياسة الاعتدال والسير «خطوة خطوة»، وإجراء الإصلاحات وإقامة الدستور «الذي يضع في اعتباره الحرية الفردية ووحدة الأمة». وقد استخدم الباحث نادلف سافران المثل الشعبي العربي ليحدد تكتيك هذا الحزب: «خذ ما تستطيع ثم اطلب بعد ذلك من جديد».

وطالبت «البلاغ» بسُرعة إعادة دستور ١٩٢٣، الذي أُوقف العمل به منذ عام ١٩٣٠م، وإظهار العداء للإنجليز.

أما حزب الوفد، فقد أيَّدته غالبية المصريين. لقد خلَق الإعجاب بذكرى سعد، والاقتناع العميق بأن الوفد الذي قاد ثورة ١٩١٩م لا يمكن إلا أن يكون المدافع عن حقوق الشعب، مناخًا نفسيًّا جعل من أي هجومٍ على الوفد أمرًا مُثيرًا للسخط وخاصةً بين الشباب. على أنَّ الأمر الملحوظ أن راديكالية الوفد أخذت في التناقص إبان الصراع على السلطة، وأبدى زعماء الأحزاب في ظروف الرجعية السياسية استعدادهم للمُساوَمة على السلطة مع القيادة السياسية وأنصارها. ولم تعد المطالبة بسُرعة وضع الدستور وجلاء القوات البريطانية إبان الثلاثينيات أمرًا مطروحًا الآن، بل وقد أبرم الوفديُّون بالذات، في عام ١٩٣٦م، معاهدةً غير متكافئة بين مصر وإنجلترا، أعطت للمصريين وهم الاستقلال في السياسة الخارجية، بينما ظلت هذه المعاهدة شكلًا قانونيًّا للهيمنة الإنجليزية على البلاد. وعلى حين أنَّ إبرام هذه المعاهدة أمرٌ له ما يُسوغه تاريخيًّا من ناحية نمو العدوانية ضد الفاشية آنذاك، فإن موقف الوفد لم تكن له ضرورات تاريخية ملحة: قنع الوفد بتلك التنازلات التي قدمها الإنجليز لصالح البورجوازية المصرية وكبار الملاك مُقدِّمًا هذه المعاهدة على أنها إنجازٌ ضخم لحركة التحرُّر القومي. زد على ذلك أن هذه التسوية التي تمَّت مع إنجلترا قد ساهمت جزئيًّا في خلق الظروف التي أدَّت بالمثقَّفين الليبراليين المصريين أن يقعوا فريسة الاضطراب والخلط، بشأن إمكانية ورغبة إنجلترا «التقدُّمية» في مساعدة مصر المُتخلِّفة في الوقوف على طريق التقدم.

أدَّى تخاذُل الوفد في نضاله للحصول على الاستقلال، وتراجعه أمام المشكلات السياسية والاجتماعية الداخلية والمواقف غير الديمقراطية التي تبنَّاها إبان وجوده في السلطة، إلى تدهور هيبتِه تدريجيًّا لدى الشعب.

في عام ١٩٣٧م أشار الأديب والفيلسوف المصري عباس محمود العقاد بحقٍّ إلى أنَّ زعماء الوفد الجُدد فقدوا الاتصال بالشعب، وأصبحوا يخافونه، وأظهروا الشك تجاه مُثُلهم العليا؛ حق تقرير المصير والديمقراطية (١٥٦، ١٩١).

وظهرت وجهات نظر مُتباينة حول مصير مصر والمصريِّين، فعلى حين رأى البعض إمكانية تحويل البلاد إلى دولةٍ قوية عن طريق بعثها ثقافيًّا ودينيًّا كجزءٍ من العالم الإسلامي، رأى البعض الآخر أنَّ المصريين هم جزءٌ من الأمة العربية وربطوا بين مصيرهم ومصير كافة العرب. وفي الوقت نفسه كان هناك مَن يُنادي بأن المصريين هم سلالة وورثة سكان البلاد القدماء. على أن الهدف النهائي لحركة التحرُّر القومي في مصر ظلَّ — رغم ذلك وحتى خروج آخر جندي إنجليزي من مصر — محدَّدًا بمطالب ثورة ١٩١٩م؛ ألا وهي الجلاء ووحدة وادي النيل.

لكن الطبقة المثَّقفة الخلاقة، في بحثها لوضع أساسٍ نظري للمثل القومية المصرية، حاولت أن تفسر التاريخ المصري منعزلًا عن تاريخ الشعوب الإسلامية الأخرى منقِّبة فيه عن مصادر غير إسلامية وغير عربية، وطرح ثقافة مصرية باعتبارها ثقافة مستقلة وأصيلة مختلفة عن الثقافة الإسلامية والعربية. كانت النزعة الفرعونية تعبيرًا مُتطرفًا عن هذا الاتجاه. وكانت هناك أشكال أخرى للتمصير وخاصَّةً في مجال الثقافة.

وبعد إجراء بعض الحفائر عام ١٩٢٢م التي انتهَت باكتشاف مقبرة توت عنخ آمون، التي أعطت أدلةً جديدة قاطعة على عظمة الثقافة المصرية، اجتاحَت مصر كلها النزعة الفرعونية التي كان أنصارها يرون أنهم (مسلمين ومسيحيِّين) السكان الأصليون أحفاد قدماء المصريين، وتملَّكَهم الشعور بالفخر بفضل مصر في تطور الحضارة المعاصِرة. وميَّزوا المصريِّين بشكلٍ خاص عن مجموع الشعوب الإسلامية والعربية، على أساس أنَّ وحدة المكان بالنسبة للمصريِّين الحاليين، كما كانت بالنسبة لأسلافهم، هي العامل الثابت والأكثر فعالية من أيِّ شيءٍ آخر يَربطهم بالشعوب الأخرى. كان هذا يعني انفصالًا تامًّا عن التصورات الإسلامية، وتصورات أنصار الجامعة العربية عن الأمة.

وكتب لطفي السيد يقول: «الوطن هو جزءٌ محدَّد من الأرض يسكنه أناسٌ قريبون، بعضهم من بعض، ذهنيًّا، وفي شكلهم الخارجي وفي قراراتهم المشتركة بشأن ما يَنفعهم، ويتضامَنون عند الحاجة ويشعرون ويُدركون حقيقة التضامن» (٨٩، ج١، ص١٧١).

وقع الكثيرون حتى منتصف الثلاثينيات تحت تأثير الفرضية الرومانسية «الفرعونية»، ومن بينهم مسلمون من أتباع الإمام محمد عبده مثل مصطفى المنفلوطي

(١٨٧٦–١٩٢٤م)، والشاعر أحمد شوقي (١٨٦٨–١٩٢٤م) وكان ميَّالًا لأوروبا وقريبًا من القصر، وطه حسين التغريبي، و«المفكر الحر» ذو التوجه الإسلامي أحمد أمين.

كان محمد هيكل واحدًا من أشدِّ أنصار النزعة الفرعونية. وقد أكَّد أن بناء مصر الحديثة يجب أن يقوم على بعث مجد مصر القديمة، مثلما قام عصر النهضة الأوروبي على بعث الثقافة الإغريقية القديمة (٦٣، ج٢، ١٣٥)، ووصَل محمد هيكل في دفاعه عن الحضارة المصرية القديمة إلى حدِّ الاعتراف بأنَّ الأدب الأوروبي جزءٌ من الأدب العربي، وطرح فكرة تحول الفرعونية إلى دينٍ من نوع خاص من شأنه أن يُوحِّد البشرية ويَضمَن عالمًا مشتركًا (٦٣، ١٣٦): إن الروح الفرعونية، في رأيه، هي الرُّوح العامة للأديان التي وجدت تعبيرها النهائي في الإسلام (٥٦، ص١٤).

يتميَّز مفهوم الرُّوح الفرعونية بشكلِه العاطفي كما طرحه الأديب المصري المشهور توفيق الحكيم في قصته «عودة الروح» التي كتبها في عام ١٩٢٧م. وكما اتخذت القصة عنوانًا رمزيًّا، اقتبس الحكيم لها أيضًا تصديرًا رمزيًّا للجزأين الأول والثاني من «كتاب الموتى»: «عندما يصير الزمن إلى خلود، سوف نراك من جديد؛ لأنَّك صائرٌ إلى هناك، حيث الكل في واحد.» و«انهض، انهض يا أوزوريس ... أنا ولدك حوريس ... جئتُ أعيد إليك الحياة ... لم يزَل لك قلبك الحقيقي، قلبك الماضي.»

يرى توفيق الحكيم أنَّ المصريِّين هم أحفاد سكان وادي النيل القدماء، أناسٌ نبلاء، أصلًا: «أهل مصر شعب أصيل عريق، فين ٨ آلاف سنة واحنا في وادي النيل! ... وكنا نعرف الزراعة والفلاحة، ولنا قرى ومزارع وفلاحين وقت ما كانت أوروبا لسه ما وصلتش حتى لدرجة التوحش! ...» (٤٣، ١٥٣) إلى جانب هذا يضيف الحكيم أن الفلاحين، وهم المصريون الأصليون، من أكثر السلالات نقاء: «إنَّ الفلاح المصري الحاضر، إن هو إلا ذلك الفلاح المصري الغابر، الذي كان يعيش ويحرث ويزرع نفس الأرض قبل أن يكون البدو بدوًا. ولقد توالت العصور عليه، وتوالت الأمم عليه، لكنه لبُعده عن المدن والحضر، نأى عن مهبِّ العواصف السياسية والاجتماعية في العواصم، حيث تقيم الأمم المغيرة عادةً وتختلط الأجناس» (٤٣، ١٦٢). والحكيم مقتنعٌ بأن المصريين أعظم من الأوروبيين بقدر تفوق الروح على العقل: «قوة أوروبا الوحيدة هي في العقل! ... تلك الآلة المحدودة التي يجب أن نملأها نحن بإرادتنا ... أما قوة مصر ففي القلب الذي لا قاع له ...» (٤٣، ١٥٠). ويرى الحكيم أنَّ المصريين يُكونون نظامًا اجتماعيًّا متكاملًا يضم الجميع فيه «عاطفة اتحاد ورابطة قلبية» (٤٣، ١٥٠)، فنحن «سواء الأقباط والمسلمون ... كلُّنا إخوان ...» (٤٣، ١٥١). إنَّ «الهلال والصليب ذراعان في جسدٍ واحد له قلب واحد: «مصر»!» (٤٣، ٢٧٣).

وفي عام ١٩٣٨م أكَّد طه حسين، أحد أنصار نظرية حضارة البحر الأبيض المتوسط، التي ترى أن شعوب بلدان حوض البحر المتوسط ومن بينهم مصر، يملكون أسسًا ثقافية مشتركة؛ إنَّ «النزعة الفرعونية قوية في نفوس المصريِّين وظلَّت جذورها في أرواحهم ويجب أن تظلَّ هناك أكثر من هذا وأن تزداد قوة» (٦٤، ٩٦). ويقول طه حسين إنَّ مصر تمتلك ثقافة مميَّزة تتكوَّن من نواةٍ فرعونية تعرَّضت للتغيرات، بتأثير الإغريق والرومان وتغاير الديانات، تمامًا كما حدث في الفكر الغربي (٦١، ٣٠). وعلاوة على ذلك «فالمصري مصري أولًا، ومِن جوهره هذا لا يُمكن أن يتخلَّى عن مصريته مهما تغيَّرت الظروف» (٦٤، ٩٧).

تميَّز الأقباط بالحُجة القوية، ويذكر القبطي المشهور في زمنه مرقص باشا سامح أن العرب في مصر هم غزاة مثلهم مثل الإغريق والرومان، ويَقترح تسمية المصريين بالأقباط ... إذ إن كلمة «إيجبتوس» الإغريقية القديمة لا تعني سوى قبط (١٧٦، ج٧٣، ص٢٨١-٢٨٢).

لم يستمرَّ نجاح النزعة الفرعونية بصورها المتطرفة طويلًا. كان الاتجاه الأكثر رسوخًا هو ذلك الذي رأى في المصريين أمة مستقلَّة دون ارتكاز على جذورها الفرعونية أو انتمائها للعرب، بل ورافضًا حتى للنزعة الفرعونية وللجامعة العربية، وكان من أنصار هذا الاتجاه أحمد زكي (١٨٦٦–١٩٣٤م) الذي رأى أن صلة الدم لا تلعب دورًا هامًّا في تشكيل الأمة، وأنه ليست هناك أمم «نقية» (٦٥، ١٢٤). وكتب إسماعيل مظهر، الأديب والفيلسوف المصري: «لقد قطعنا صلتنا بمصر القديمة، وانقطع الخيط الذي يربطنا بمصر الفارسية والرومانية. إننا — معشر المعاصرين — مرتبطون بمصر المشرق العربي ... بالثقافة العربية» (١١٠، ٧٢–٧٣).

ووقف مصطفى كامل ولطفي السيد عند ينابيع هذه الآراء. وفي عام ١٩١٣م كتب لطفي السيد يقول: «على المصري أن يفخر بالروح المصرية. إننا نحن المصريين الفراعنة، نحن المصريِّين المماليك، نحن المصريين الأتراك. إننا دائمًا شيء واحد: مصريون، تحت سلطة الخديوي كنا كما كنا تحت حكم الفرعون» (٧٠، ج٦، ص٢١). ويُكرِّر لطفي السيد في عام ١٩٥٠م: «لقد أكدتُ دائمًا شعار «مصر للمصريين»، «إننا مصريون ويجب أن نتمسَّك بروحنا المصرية» (١٧٥، ١٩٥٠/٥/٥).

ونجد نفس الموضوع في برنامج جمعية «مصر الفتاة» المتطرفة (١٩٣٢L) أنَّ المصريين هم شعب مصر الذين ورثوا رُوح كل الحضارات التي ازدهرت فيه، والنزعة الفرعونية يتجسَّد فيها المجد القديم لمصر. وقد أصبحت العروبة والإسلام أساسًا للثقافة

المصرية؛ إذ إنَّ اللغة والدين يوجدان في مصادر كل حضارة. مصر هي بؤرة الدين ومركز العالم وزعيمة الشرق (٥٧، ٧١–٧٢). وبالرغم من أن الجمعية قد هبَّت من أجل تحرير كل البلاد العربية من الاستبداد الأجنبي وتوحيد هذه البلاد، فإنَّ اهتمامها الأكبر انصبَّ على «مجد الوطن وتحرير وادي النيل من المنبع إلى المصب.» إنَّ بلاد وادي النيل تكون إمبراطورية عظيمة، ويجب أن تُخضع الآخرين لإرادتها (١١٣، ٨٢).

في كتابه «الأمة المصرية الإسلامية» الصادر في القاهرة عام ١٩٤٤م، ينسب المؤلف إبراهيم جمعة المرحلة الأولى لتكوين الأمة المصرية إلى زمن ابن خلدون (١٣٣٢–١٤٠٦م)، وينظر إليها باعتبارها أمة إسلامية دون أن يَربط بين المصريِّين المعاصرين وسكان البلاد القدماء (٧١، ٦٨–٦٩). يرى إبراهيم جمعة أن الأمة المصرية نتاجٌ لاختلاط القبائل العربية الرحَّل والأقباط سكان البلاد وعملية التعريب المُتتابعة.

واضطلع العالم والدبلوماسي ميريت بطرس غالي بمُحاولة إثبات وجود أمة مصرية مستقلَّة وأصيلة (ولد غالي في عام ١٩٠٨م). وقد طرح هذه الفكرة في كتابه الذي أصدَره في القاهرة عام ١٩٣٨م بعنوان «سياسة الغد»: «إنَّ الوطنية المصرية هي نتاج تفاعل العوامل الدينية والسياسية والتاريخية والجغرافية التي خلَقَت مجتمعًا محددًا وروحًا جديدة للشعب وشعورًا ما مشتركًا» (١٢٦، ٢٣). وكتب غالي، بعد أن درس الاتجاهات المُختلفة في الفكر الاجتماعي السياسي المصري، بشأن مُشكلة التحرُّر القومي والتطور الخلاق للبلاد: «إننا نستمدُّ من تربة بلادنا، من طابع شخصيتها، ما يمثل أساس كرامتنا واستقلالنا القومي» (١٢٦: ٢٣٤).

وتدخل تأملات توفيق الحكيم في إطار مفهوم الأصالة القومية للشعب المصري في إطار المصريين والعرب وجهان لعملةٍ واحدة؛ فالشعب المصري يُمثل الجانب الرُّوحي، والعرب يُمثِّلون الجسد (٥٦، ٤٩٧).

ويكتسب السؤال الذي طرحَتْه مجلة «الهلال» في استبيانٍ أجرته في عام ١٩٣١م مغزًى بارزًا بشأن هذه القضية، يقول السؤال: «مصر: هل هي عربية فرعونية، أم تنتمي للعالم الغربي؟» والسؤال الآخر حول: «النهضة العربية والحضارة الغربية». ويطرح السؤال من هذا المنظور: هل توجد حاليًّا حضارة فرعونية تكوَّنت نتيجةً لتفاعُل شعوب حوض البحر الأبيض المتوسط (الشعوب غير العربية) التي خرجت منها الجذور العرقية للمصريِّين، أو هل توجد حضارة عربية تكونت كمحصلةٍ لاتصال المصريين بالعرب الفاتحين، علمًا بأن حضارة الشعب المصري ذات أصولٍ سامية؟

كانت حركة «تمصير اللغة» التي تركت أثرًا في الحياة الثقافية للبلاد انعكاسًا وتطورًا للاتجاهات القومية في مجال الثقافة.

وقد فتحت مقالة لطفي السيد في صحيفة «الجريدة» عام ١٩١٣م بعنوان «حول تمصير الأدب» مجالًا لنقاش استخدام اللهجة لغة مصرية. وقد أكَّد لطفي السيد في مقالته إمكانية استخدام اللهجة العامية في المؤلَّفات الأدبية. وقد سبَقَت هذه المقالة محاولات عرضية لإدخال العامية في الأدب، قام بها في الربع الأخير من القرن الماضي يعقوب صنوع (الشيخ أبو نضارة، ١٨٣٩–١٩١٢م) وعبد الله النديم (١٨٤٤–١٨٩٦م) في مقالاتهما، واستخدمها محمود تيمور في مسرحياته في مطلع القرن العشرين. لكن هذه التجارب لم تنَلْ نجاحًا يُذكر في ظروف الأمية السائدة للشعب. علاوةً على أن التعليم في المدارس كان قائمًا على اللغة العربية الفصحى.

وفي العشرينيات اتخذت فكرة التمصير شكلًا جديدًا، فقد طرحت القضية الآن بصورةٍ أوسع: لم يعد الأمر قاصرًا على وضع لغة قومية وإنما على وضع «أدب وثقافة قومية بدلًا من الأدب والثقافة العربية العامة» أدب مصري عربي، حيث يلعب العنصر الأول دورًا أكثر جوهرية من العنصر الثاني» (٢٢، م٣، ص٢٠٧).

كتب سلامة موسى عام ١٩٢٦م أنَّ «اللغة الفصحى تجترف وطنيتنا المصرية وتذيبها في القومية العربية، وأن الذي استوعب اللغة الفصحى يتشبَّع بالروح المصرية، ويعجب بروح بغداد بدلًا من أن يتشبع بالرُّوح المصرية، ويتعمَّق في تاريخ مصر» (٥٦، ٥٦٥)، ويقترح شيئًا وسطًا بين الفصحى والعامية (٥٦، ٥٧٧).

وفي بداية الثلاثينيات قامت جماعةٌ من الأدباء الشبان بإعلان بيان حول إنشاء أدب قومي «متحرر من تأثير الآداب الأخرى الناطقة بالعربية، أدب يعكس نفسيتنا ومشاعرنا، ويرسم حياة المصريِّين والمصريين فقط، ويُمجِّد النيل ومصر فحسب» (٦٣، ج٢، ١٣٧)، وأصبح على المصريين التحديثيِّين تجاوز المقاومة الشديدة من جانب التقليديين والقوميين العرب وأنصار الجماعة الإسلامية، إلى جانب العديد من الحواجز التي أقامتها أمامهم حياة المجتمع الشرقي. ويعدُّ كتاب مصطفى صادق الرافعي (١٨٨٠–١٩٣٢م) «تحت راية القرآن: المعركة بين القديم والجديد» الصادر في عام ١٩٢٦م واحدًا من أمثلةٍ عديدة للهجوم على التحديثيِّين. انقضَّ الكاتب بنقدٍ ساخط على «التجديديِّين» الذين ظهروا، من وجهة نظره، مع نزوة الثقافة العربية. ويعتبر «الرافعي» أن «التجديديِّين» أقرب ما يكونون إلى المجانين، كما يُدين حركة التمصير ومحاولات تسطيح اللغة العربية وتقريبها

من العامية، مستندًا هنا بصورةٍ خاصة، على أنَّ اللغة الفصحى هي لغة القرآن (٢٢، م٣، ص٢٠٧)، ويتَّفق الرافعي تمامًا مع شكيب أرسلان (١٩٤٦–١٨٧٠م) أحد دعاة الجامعة الإسلامية السوريين البارزين، الذي اتَّهم التحديثيين بارتكابهم جريمة مباشرة ضد المجتمع الإسلامي مُقيِّمًا موقفهم على أنه عونٌ واضح للاستعمار. ويؤكد شكيب أرسلان أن الاعتراف بحق استخدام اللغة العامية في الأدب سوف يُؤدِّي إلى اتِّساخ اللغة الفصحى التي تُوحِّد الأمة، وإلى تمزيق وحدة الشعوب الإسلامية (٦٣، ج٢، ص٢٢٦–٢٣٠).

في النصف الثاني من الثلاثينيات، بعد إلغاء نظام الامتياز ودخول مصر في عصبة الأمم، أصبح أرسلان، كما ذكرنا من قبل، واحدًا من مراكز الدعاية للجامعة العربية. ظلَّ الوضع التاريخي مدة طويلة دون أن يكون لدى المصريِّين إحساس بالحاجة لأفكار الجامعة العربية. ولقيَ الأيديولوجيُّون المصريون وقادة النضال من أجل الاستقلال ضد طغيان الإنجليز، قبل الحرب العالمية الثانية، دعمًا من السلطان التركي لنضالهم؛ ولهذا اتَّخذوا تجاه القومية العربية التي كانت تُمثِّل آنذاك تيارًا مُعاديًا لتركيا موقف اللامبالاة، الذي سرعان ما كان يَنقلب إلى موقفٍ عدائي.

وفي النصف الثاني من العشرينيات من القرن الحالي. ونتيجة لطموح فؤاد والملك فاروق من بعده (وكان الأول يَحلم ببعث نظام الخلافة، على حين كان الثاني يَحلم بإمبراطوريةٍ عربية تحت قيادة مصر) نشط دعاة الجامعة الإسلامية والعربية، بالرغم من أن غالبية القوميين المصريين كانوا ينظرون بشكٍّ لحركة الجامعة العربية، بسبب أسسها النظرية وأهدافها. قام الصحفي محمد عبد الله عنان بصياغة التيارات السابقة بصورةٍ واضحة: إن القومية العربية من شأنها أن تُضعف فحسب النضال الذي تقوده الشعوب العربية من أجل الحرية والتقدم الاجتماعي؛ لأنها خيالٌ بحتٌ لا يمكن تحقيقه في الواقع. إنَّ أهداف الجامعة العربية هي أهدافٌ مثالية وتعتبر سرابًا لن يعطي العرب إمكانية تقدير الوضع على نحوٍ صحيح (٦٣، ج٢، ١٣٩). لكن السعي الطموح للحكام المصريين كان يلقى استجابةً لدى التيارات البورجوازية المصرية التي أخذت تحلم بالأسواق العربية، وازداد عدد المؤيدين لفكرة توحيد جهود الشعوب العربية في النضال ضد العدو المشترك، وخاصة المخططات الاستعمارية اليهودية تجاه فلسطين التي أشرف عليها الإنجليز، وأصبح المناخ الآن مناسبًا لأفكار الجامعة العربية.

يُقرر ساطع الحصري في عام ١٩٣٦م أن مصر كانت تتحوَّل عن فكرة الوحدة العربية، ولكنه في الوقت نفسه كان مُضطرًّا للاعتراف بأنها في السنوات الأخيرة أصبحت

مؤيدًا متحمِّسًا لها (٦٤، ١١٦). وقد سبق أن عبَّر مكرم عبيد، أمين عام حزب الوفد، في عام ١٩٣٥م عن رأيه في أنَّ مصر دولة عربية، وأن المصريِّين هم عرب. وفي عام ١٩٣٦م تكونت في جامعة القاهرة جمعية الوحدة العربية التي طرحت ودافعت عن صيغة «لا توجد ولا يُمكن أن توجد عروبة بدون مصر» (٧٣، ٢٤٢). وربما كانت هذه الجمعية أول منظَّمة عربية شاملة بعد الحرب العالمية الأولى (اشترك إلى جانب المصريين فيها سوريون ولبنانيون)، تضع صيغةً لمفهوم القومية العربية. ويكتب أسعد داغر أمين الجمعية (متذكرًا) أن برنامجها كان يَعتبر أن العربي هو كل من يتحدَّث العربية، ويفتخر بالتاريخ العربي وبكلِّ ما يميز الأمة العربية، ويعيش في المنطقة الواقعة بين المحيطين الهندي والأطلنطي. إن الوحدة العربية هي حاجة طبيعية للعرب. أما شكل الوحدة فهو دولة حرة تقوم على التعاون بين الشعوب من أجل الاستقلال والازدهار، لصالح الاشتراك الفعال للعرب في تشكيل حضارة عالمية على أساس معاداة الاستعمار (يجب أن تكون هذه الدولة مدنية تكفل حرية ضمير المواطنين) (٧٣، ٢٤٣–٢٤٤).

أما في سوريا ولبنان، فلم تكن لفكرة وجود دولة مستقلَّة تجمع أراضي الأقاليم العربية المُنفصلة التي تضمُّها الإمبراطورية العثمانية سوى أنصار قلائل قبل الحرب العالمية الأولى. ولكن بالرغم من أنَّ نهضة الوعي السياسي العربي كانت في مرحلتها الأولى، فقد ظهرت في الخمسينيات وحتى السبعينيات من القرن الماضي بين التنويريِّين السوريين ظواهر عرضية للوطنية السورية وحتى اللبنانية. أما في نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين فقد لوحظ بين المواطنين المسيحيِّين في لبنان والمهاجرين السوريِّين اللبنانيين اتجاهات انفصالية لم تكن تصلح آنذاك لتكون تربة للاتجاه القومي السوري واللبناني. كانت القومية العربية تحتل مكانةً مسيطرة في الفكر القومي.

كان لانتفاضة الحجاز، وإقامة حكومة قومية في عام ١٩١٨م في سوريا تحت زعامة الملك فيصل، واتجاه الزعماء الذين عاصَرُوا تيار القومية العربية إبان الإمبراطورية العثمانية، دور في المساهمة في الاحتفاظ باستمرار حركة تيارات الجامعة العربية في الفكر السياسي السوري في السنوات الأولى التي تلَت الحرب. إلا أنَّ الظروف كانت قد تكونت لتسمح بتبلور القومية اللبنانية والسورية من منطلق إقليمي.

نما، بعد الثورة التركية في ١٩٠٨م، نشاط جماعة المسيحيِّين السوريين واللبنانيين التي نادت باستقلال دولة سوريا ولبنان تحت رعاية فرنسا. دعا الكاتب والصحفي اللبناني شكري غانم (١٨٦١–١٩٣٢م)، الموجود في فرنسا، إلى تكوين لبنان مُستقِل

عن الإمبراطورية العثمانية. وطرح السوري جورج سمني فكرة سوريا مدنية مُستقلة ديمقراطية في شكل اتحاد فيدرالي يجمع أقاليمها التي تتمتَّع باستقلالٍ ذاتي واسع على أساس عرقي راسخ أو على أساس المساواة القانونية. وفي رأي السمني أنه في إطار هذه الدولة الفيدرالية سوف تنشأ تدريجيًّا الوحدة الاجتماعية؛ أي الأمة السورية، على قاعدةٍ من الثقافة العامة واللغة العربية والتقاليد المشتركة والتراث الشرقي (١٤٦، ١٠٥). ويعود السمني عام ١٩٢٠م ليطرح هذا المفهوم في كتابه حيث يدافع من جديد عن جمهورية سورية اتحادية ديمقراطية علمانية تحت الحماية الفرنسية (١٥٧، ٥٧٤)، ويرفض بشدة السند الرئيسي للقوميِّين العرب الذين يرون أن السوريِّين هم جزء من الأمة العربية. يكتب جورج سمني أن «العرب ليسوا أمة وأن السوريِّين ليسوا عربًا» (١٥٧، ٥٧٤).

ربط القوميون بين انتصار الحلفاء على ألمانيا وحلفائها وبين حلول «العصر الذهبي». ولم يكن لديهم سوى تصوُّر ضعيف عن ماهية هذا «العصر الذهبي»، وعن كيفية تحقيق آمالهم في حياة كريمة بشكلٍ محدَّد، فاعتمدوا على دعم ومساعدة وقيادة «أوروبا المتنوِّرة» وخصوصًا فرنسا التي ظلَّت بالنسبة للمثقفين العرب بمثابة شعلة الحرية وبلد المساواة والأخوة. وبالرغم من أن فرنسا أخمدت نضال الشعب السوري التحرُّري بقسوة، فإنَّ الريحاني وسمني ورباط وآخرين غيرهم (من المسيحيِّين على وجه الخصوص) دافعوا بشكلٍ أو بآخر، وخاصةً إبان فترة الوجود الفرنسي في سوريا، عن هذا الوجود الذي ربما استطاع أن يُساعد على إقامة الازدهار الحر للمُجتمع الذي يستفيد من فوائد حياة قومية مستقلة. (انظر على سبيل المثال ٨٢، ج٢، ص٨–٩، ١٤١، ص٣١١).

بعد الحرب العالمية الأولى تمزَّقت سوريا إلى دويلاتٍ مشوهة، وحل الاستبداد الفرنسي محل نظيره التركي. لم تُظهر فرنسا نياتها بشأن تحقيق آمال القوميِّين. وقد حدَّد هذا تطور التوجه المناهض لفرنسا من جانب الفكرة القومية في سوريا. وبالرغم من أن تطور تداول النقود كان ضعيفًا للغاية، فقد كان لإدخال عملات حرة جديدة غير ثابتة للتداول واستبدال كل أشكال الضرائب الطبيعية التي كانت سائدةً أيام الأتراك بضرائب مالية أخرى بنفس القيمة أثرٌ بالغ السوء على الفلاحين، كما انعكس أثره أيضًا في كساد التجارة وأزمة الصناعة المحلية، وأدى نظام الانتداب، واستمرار الوضع العسكري، إلى إثارة مشاعر السخط لدى الشعب. وقد عبرت البورجوازية السورية بشكلٍ ثابت موثَّق عن هذا السخط في المذكرة الرسمية التي تقدَّم بها مُمثِّلوها إلى مؤتمر جنوة عام ١٩٢٢م. جاء في المذكرة أن «تجارة سوريا مع باقي أجزاء الإمبراطورية العثمانية قد أصابها الشلل التام؛ نتيجة

تقسيم هذه البلاد وإقامة حدود وحواجز جمركية، وتقوَّضت كل المزايا والتسهيلات التي كانت تتمتَّع بها لبنان في الأوقات العادية، وتقيَّدت تجارة سوريا بداخل البلاد فقط.

لقد كان إصدار أوراق مالية، دون أية أرصدة ضامنة، عن طريق بنك خاص يدعى بنك سوريا، والاعتراف بها على أنها العملة الصعبة الرسمية للبلاد، ضربة قاصمة للحياة الاقتصادية لم تعرف سوريا ولبنان في العصر الحديث مثلها. ولم تكن هذه الأزمة الاقتصادية سوى البداية. كان السكان يَزدادون فقرًا، عامًا بعد الآخر، وأخذت الحياة الاقتصادية في التوقف» (٢٨، ٩٩).

هبَّ السوريون للوقوف بحزمٍ ضد المحتل الفرنسي. وما لبث الوعي السياسي للجماهير أن نضج على نحوٍ بالغ السرعة. وظهر هذا بشكلٍ غير عادي بالنسبة لسوريا في السنوات من ١٩١٨م إلى ١٩٢٠م: اتَّضح أن الأمر الرئيسي آنذاك بالنسبة للسوري هو الوطنية السورية (٧٣، ١١٠).

وذكر أسعد داغر أحد الشخصيات النشطة في الحركة القومية العربية أنه ما هي إلا بضعة أسابيع على وجود سلطة فيصل القومية في عام ١٩١٨م حتى فَقدت العائلات الأرستوقراطية ذات النفوذ، والتي لم تُظهر وطنيتها، هالتَها التقليدية، واتُّهمت مباشرة بالخيانة (٧٣، ١٠٩)، كان داغر شاهدًا على المظاهرات الوطنية الضخمة في منتصف عام ١٩١٩م التي سارت تحت شعار «عقيدة محمد، عقيدة السيف!» وصاحَبَها صخبٌ تقليدي وإطلاق للرصاص في الهواء. وما لبثت أن هبَّت مظاهرة أخرى بعد مرور شهر واحد نظَّمها أول حزب قومي تكون لتوِّه تحت اسم «حزب الاستقلال العربي». كانت هذه المظاهرة وطنية أيضًا، إلا أنها لم تحمل أية شعارات دينية، ولم يُطلق فيها الرصاص، وإنما أنشدت فيها الجماهير الأغاني الوطنية (٧٣، ١٠٥).

تعرَّضت حركة التحرر القومي في سوريا (بكل فصائلها) إلى اختبارٍ هائل لوعيها إبان حرب التحرير القومية في أعوام ١٩٢٥–١٩٢٧م. أصبح إعادة الوحدة الإقليمية التامة لسوريا والسيادة القومية والحريات الديمقراطية آنذاك مطلبًا عامًّا. أيقظ السخطُ على السيطرة الفرنسية الحياةَ السياسية في كل الفئات الاجتماعية.

وحاولت البورجوازية القومية التخلُّص من المنافسة الأجنبية والحصول على الحقوق والحريات لصالح التطور البورجوازي. استعادَت الدوائر الإقطاعية امتيازاتها ودخولها، ولم تتوقف تقريبًا الانتفاضات العضوية للفلاحين المقهورين.

في هذا المناخ السائد عكست المطالب المنهجية للقوميين السوريين على اختلاف اتجاهاتهم مطالب المُجتمع ككل، بل وبنفس القدر من الاهتمام عكست المصالح الضيقة

لمختلف الفئات الاجتماعية. وفي عام ١٩٢٥م تقدَّمت الشخصيات الليبرالية البارزة في دمشق إلى المندوب الفرنسي ببرنامج يَقضي بوحدة سوريا في حدودها التي كانت عليها قبل الحرب واستقلالها، وإجراء انتخابات المجلس التأسيسي، وإدخال النظام الدستوري والبرلماني، والحد من سلطة المستشارين الفرنسيين، وتعيين شخصيات محلية في المناصب القيادية في الحكومة وإدارة القضاء باللغة العربية، ومنح حريات ديمقراطية، وإنشاء نظام الحماية الجمركية، والإلغاء الجزئي للامتيازات الفرنسية مع نَقلها لتُصبح تحت رقابة الحكومة المحلية، وإعادة سعر المساواة الذهبي للعملة الصعبة، وتسليم الأوقاف للمؤسسة الدينية (٨٨، ج٣، ص٢٨٩).

كذلك طالب «حزب الشعب» البورجوازي في برنامجه ١٩٢٥م «بوحدة سوريا داخل حدودها الطبيعية وضمان السيادة القومية والحرية الشخصية وحرية الصحافة والهيئات والشكل الديمقراطي للحكم والدفاع عن الصناعة الوطنية وتطوير الاقتصاد وتربية الشعب بروح الوحدة الوطنية الديمقراطية القومية وبإصلاح نظام التعليم الوطني» (٢٨، ١٤٣).

وأعلن السلطان الأطرش، الإقطاعي الدرزي الشهير الذي قاد في عام ١٩٢٥م انتفاضة الدروز ضد الاحتلال الفرنسي، أنَّ أهداف الانتفاضة هي «الانتخاب الحر للمجلس التأسيسي الذي سيقوم مستقلًّا بوضع دستور سوريا، وتشكيل حكومة قومية مسئولة أمام البرلمان، وإقامة جيش قومي. أما فيما يخصُّ شكل الحكم، فإنني أُفضِّل النظام الجمهوري، على أن هذا هو رأيي الشخصي، وقد تختار الأغلبية ملكًا لسوريا» (٢٨، ١٦٩).

قُمعت انتفاضة الشعب السوري، ولم تتحقَّق الآمال القومية. على أن هذه الأحداث كان لها أهمية كبيرة تتعدَّى التربية الفكرية للشعب السوري وحده.

ودون أن نخوض في تفاصيل بحث حربِ التحرير القومية التي أفرد لوتسكي لتاريخها كتابًا كاملًا (٢٨) نُشير فقط إلى بعض الجوانب التي لها أهمية جوهرية في إطار مشكلة تطور الفكر الاجتماعي السياسي العربي: راعَت مطالب القوميين الاحتفاظ بالانتداب أو بعلاقاتٍ متفق عليه مع فرنسا وتحقيق أهدافها المنهجية في هذا الإطار؛ فقد كانت الاتجاهات التوفيقية والإصلاحية أمرًا مميزًا لغالبية القوميين السوريين، ولاقت فكرة قيام أنشطة مشتركة بين مختلف الجماعات الاجتماعية والدينية في ظروف المحنة الدينية تأييدًا واسعًا (اتخذ قادة الثورة نداء «الدين لله والوطن للجميع» شعارًا لهم). لقد انتفى التنازُع الطبقي تمامًا، وحدث قبل ذلك أن أهمل القوميون المشكلات الاقتصادية. أما الآن فقد ظهر في برامجهم مطلب واضح هو تطوير الاقتصاد القومي، وهو أمر يعدُّ جديدًا تمامًا بالنسبة للتاريخ العربي الحديث والمعاصر.

أظهرت انتفاضة ١٩٢٥–١٩٢٧م عجز سياسة الاحتلال الفرنسي، واضطرَّ الفرنسيون إلى اللجوء للمناورات السياسية، وبَدءِ حوارٍ مع القوميين، وقدَّموا بعض التنازلات في عام ١٩٢٦م في لبنان، وفي عام ١٩٣٠م في سوريا، تمَّ وضع دساتير وأُعلنت لبنان وسوريا النظام الجمهوري البرلماني. على أن نظام الانتداب ظلَّ قائمًا، ولم يتمتَّع سكان هذه البلاد بالاستقلال والحرية والديمقراطية، وظلَّ النضال من أجل تحقيق هذه المؤسسات السياسية هو محور الحياة الاجتماعية في كلٍّ من سوريا ولبنان.

اختلفت المصالح الاقتصادية للفئات الاجتماعية، إلا أنَّ المصالح السياسية الأساسية في المرحلة الراهنة كانت متَّفقة وخاصة فيما يتعلق بقضية استقلال البلاد.

وربط مطلب إعادة الوحدة الإقليمية وتحقيق السيادة بين الجميع: «إنَّ الاستقلال ووحدة سوريا وكل ما يرتبط بهما هو الهدف الذي يسعى إليه وتتحمَّس لتحقيقه كل الأحزاب والجماعات.» كان هذا ما أعلنه الزعيم السياسي والاجتماعي البارز محمد سعيد الجزائري في عام ١٩٣٣م (٧٧، ١٨٢). «سوريا واحدة لا تنفصل في كل جوانبها القومية والتاريخية والجغرافية ... كانت وستبقى سوريا البلاد الممتدة من جبال طوروس إلى مصر» (٧٧، ١٨٢).

سعى الحلف القومي الإصلاحي للأحزاب البورجوازية الذي تكوَّن في سوريا في عام ١٩٢٨م (الحلف القومي) للحصول على السيادة ووحدة سوريا في إطارها الجغرافي، فعقَد مُعاهدةً فرنسية سورية تُحدِّد واجبات كلٍّ من الطرفين؛ إلغاء الإدارة المباشرة، رفض التدخل في الشئون الداخلية للبلاد، إصدار عفو شامل عن المسجونين السياسيين، إقامة جيش قومي، إعادة الحريات العامة وإلغاء القوانين الاستثنائية إلى آخره (١١١، ٢٠٩).

كان الحزب السوري القومي الذي أنشئ في عام ١٩٣٢م يُمثل الجناح المتطرِّف للقوميين السوريين. وقد أطلق على نفسه اسم الحزب القومي الاجتماعي بعد عام ١٩٥٨م، وتولى رياسته اللبناني أنطون سعادة (أُعدم في عام ١٩٤٩م).

انطلق سعادة من مفهوم الأمة باعتبارها جماعة بشرية اجتماعية أساسية، ورأى أنها بناءٌ عضوي اجتماعي كامل تكوَّن على نحوٍ طبيعي، يرتبط بوحدةٍ جغرافية أبدية (العنصر الرئيسي في تكوين الأمة)، وبوحدة التقاليد واللغة والروابط الاقتصادية والنفسية، وبالسمات المشتركة للوعي الاجتماعي المتمثِّلة في الإرادة المشتركة وإدراك المصالح المشتركة، فالأمة مستقلة ذاتيًّا، ذات سيادة وتعمل وَفق مصالحها وإرادتها الشخصية فقط، وعلى هذا الأساس حاول سعادة أن يُثبت أن الأمة السورية الكاملة تضم الحدود الجغرافية

لسوريا ولبنان وفلسطين والأردن (وأضاف أتباعه بعد ذلك العراق وقبرص). كما حاول أن يُثبت أن جذور هذه الدولة تمتد إلى الآراميين والآشوريين والفينيقيين، وأنها احتفَظَت عبر كل تحوُّلات التاريخ بطابعها الواحد الذي لم يتغيَّر. وبعد عام ١٩٤٥م طرح سعادة فرضيةً فحواها إمكانية تحقيق وحدة عربية (بشرط أن تكون سوريا المتحدة جغرافيًّا هي زعيمته)، إلا أنه كان يرفض دائمًا الرأي الشائع الذي يقول إن انتشار الإسلام والفتح العربي كانا هما الحدثَين الرئيسيين في التاريخ السوري.

كان الحزب القومي الاجتماعي هو حزب العسكرية السورية الشوفينية الذي وقع تحت التأثير الشديد للأيديولوجية الفاشية والنازية، وكان مُنطلَق نشاطه هو إدخال قانون يُؤكد على أن: «حق الوجود مقصورٌ فقط على تلك الأمم القادرة على إثبات هذا الحق» (١٤٩، ٩٦–٩٧، ٧٢، ٤٧–٤٨).

وكانت اللغة والثقافة المشتركة والطبيعة النفسية والتقاليد هي، كما ذكرنا من قبل، الرموز الرئيسية للاستقلال القومي بالنسبة لجميع القوميين، وكان إدراك هؤلاء للخطر الذي يتهدد المصالح القومية أمرًا مشوبًا بالاضطراب على وجه الخصوص، عندما تعرضت الثقافة التقليدية للانتقاص. وقد بذل القوميون السوريون جهودًا كبيرة لتربية الشعب على الشعور الوطني وتنمية الشعور بالكرامة الوطنية فيه.

حارب الشعب السوري تحت راية القومية السورية بالرغم من أنها كانت مطبوعة بأفكار الجامعة العربية. وعرضت البرامج والبيانات السياسية للأحزاب مطالب وأماني سوريا والسوريِّين، كما كانت بيانات سلطان الأطرش زعيم انتفاضة الدروز، والتي تحدث فيها عن ماضي العرب المجيد وعن عظمتهم، موجِّهًا حديثه «للإخوة السوريين» تحوي نداءً «للأمة العربية السورية»، للتماسك من أجل مجد «الوطن السوري».

وها هو واحد من بيانات الأطرش يقول فيها: «إنَّ الاستقلال لا يُوهب وإنما يُنتزع! يا أبناء الوطن! من الآن فصاعدًا لا تنافُس، لا عداء، لا كراهية دينية؛ فنحن جميعًا أمة سورية عربية قسَّمها الاستعمار الأجنبي، ولكن وحَّدتها مبادئ حقوق الإنسان وراية الحرية والمساواة والإخاء، وليس لدينا دروز وسنة وعلويون وشيعة ومسيحيون، هنا أبناء أمة واحدة فقط، لغة واحدة وتقاليد واحدة ومصالح واحدة، هنا عرب سوريون فقط» (٢٨، ١٧٦).

وقد جرت محاولات لإثبات شرعية استخدام العامية في الأدب والشعر، وهو أمر يمكن أن يصبح خطوة جوهرية نحو خلق لغة سورية حديثة. وفي عام ١٩٢٥م ظهرت مقالة مارون غصن يدافع فيها عن الرأي القائل بأنَّ اللغة العامية ستحلُّ مع الزمن مكان اللغة

الفصحى أو تكتسب في الأدب حقوقًا مساوية للفصحى (انظر التعليق على هذا العمل في ٢٢، المجلد ١، من ٣٨٦–٣٩٠).

اتجهت القومية السورية في الثلاثينيات نحو شعارات ورموز الجامعة العربية أكثر فأكثر. أضف إلى هذا أن الأسس النظرية للجامعة العربية قد تشكَّلت في سوريا بالذات حتى في ذلك الوقت الذي لم تكن الجامعة العربية، كتيارٍ أيديولوجي، قد بلغت فيه ذروة جديدة. وليس هذا من قبيل الصدفة؛ فقد ذكرنا آنفًا أن حمَلة فكرة القومية العربية وأكثر دعاتها نشاطًا كانوا من السوريِّين. وكانت العشرينيات هي سنوات الكفاح العربي المسلَّح من أجل الاستقلال؛ ولهذا لم تكن هذه السنوات ملائمةً لبحث قضايا النظرية. كانت الضرورة الملحَّة لحل المشكلات الحيوية المرتبطة بالآثار الإقليمية التي خلَّفَتها سياسة الاستعمار تَستلزم نظريات إقليمية محدَّدة وشعارات يُمكن أن يستوعبها مواطنون ليسوا على درجةٍ كبيرة من التعليم السياسي. أما الآن فقد تغير الوضع، اكتسبت حركة التحرر القومي في سوريا أشكالًا جديدة بعد أن فقدت طابعها العاصف.

لم تتمتَّع سوريا وهي تحت الانتداب، خلافًا لمصر والعراق، حتى بمجرَّد الاستقلال الشكلي. ظلت الحدود السياسية للبلاد غير محدَّدة كما كانت، حتى إنَّ المجلس التأسيسي السوري اضطرَّ في عام ١٩٢٨م إلى تغيير صيغة القسم «أقسم بالله وبشرفي أن أكون مخلصًا للوطن»، على أساس أن مفهوم الوطن لم يكن واضحًا ولم تكن له حدود معيَّنة (١٠١، ١٠٤). وفي عام ١٩٣٦م فقط دخلت اللاذقية وجبل الدروز والجزيرة في نطاق الجمهورية السورية (باعتبارها أقاليم ذات حكم ذاتي). أما لبنان وفلسطين وما وراء الأردن فقد بقيَت خارج حدودها. وعلاوةً على ذلك، أخذت فلسطين في التحول إلى «بؤرةٍ يهودية».

كان الوضع السياسي الذي تكوَّن يُشبه ذلك الوضع الذي ساعد على ظهور القومية العربية إبان الإمبراطورية العثمانية. كان هناك تيَّاران رئيسيان قد ظهرا بين القوميين السوريين منذ العشرينيات؛ استهدف البعض الاستقلال والسيادة القومية لسوريا داخل حدودها الجغرافية، واستهدف الآخَرون الوحدة الإقليمية، ولكن باعتبارها جزءًا من اتحاد الدول العربية المستقلة. كان هذا هو التيار الأول. أما التيار الثاني فقد استحوذ على الأول واندمج مع أنصار الجامعة العربية، وكما كتبت جريدة «الجزيرة» الدمشقية في عام ١٩٣٦م «فقد سعى أنصاره إلى إيقاظ القوى الحية للأمة العربية، وتنظيم عناصرها في ظلِّ حكومة مستقلة» (١٥١، ٣٦٨).

اتَّخذت أهداف الجامعة العربية لنفسها لأول مرة مكانًا ثابتًا في مخططات الأحزاب السياسية في سوريا؛ ففي عام ١٩٣٥م أُنشئت في سوريا «عصبة العمل القومي». وفي

نفس الوقت تقريبًا أنشئ «الحزب العربي القومي»، وعمل كلاهما للاستقلال الكامل (كان هذا الهدف هو نقطة الارتكاز في برامجهما) الوحدة العربية، بعْث التراث الثقافي العربي، وإقامة حكومة مدنية، وإصلاحات اجتماعية.

في عام ١٩٣٦م أصدر الحلف القومي للأحزاب البورجوازية السورية الميثاق الوطني، الذي قضى على وجه الخصوص، بالعمل المشترك مع البلاد العربية الأخرى من أجل تحقيق الوحدة العربية. وقد جذب هذا الميثاق الاهتمام في كل البلاد العربية، ومن بينها بلدان شمال أفريقيا. ووجد الحلف القومي أساسًا نظريًّا له في أعمال أيديولوجيِّ القومية إدمون رباط، الذي رأى أن وحدة سوريا حقيقة تاريخية واقتصادية وسياسية مُطلَقة، واعتبرها جزءًا من الوطن العربي ورأى في السوريين جزءًا من الأمة العربية: «لا توجد أمة سورية، توجد أمة عربية» (١٤١: ٣١٠).

هذا الاستنتاج قام على أساس الاستدلالات النظرية البسيطة التالية: لا يوجد في سوريا الحديثة مكان للمَشاعر القومية الضيِّقة في إطار مجتمعٍ سوري؛ فإنَّ تكوين هذا الشعور يتناقض مع الماضي التاريخي العربي العام والإسلام. غير أن الشعب قد حافظ على ذلك الميل الروحي الذي ورثه من النظام الاجتماعي العربي السابق الأكثر رقيًّا. فاللغة (العربية) هي أساس الصلة بين الفئات الاجتماعية، كما تَعكِس الطابع العربي العام لوعي السوريين. وليس المناخ الاجتماعي السوري الضيق، وإنما الذكرى الحية للماضي والوعي القومي العربي، هما المحرِّك للتطور الخلاق للسوريِّين في القرن الماضي. ومن هنا فإنَّ وجود القومية السورية في هذه الظروف أمرٌ غير منطقي (١٥٤، ١٩–٢٢).

وفي عام ١٩٤٠م نشَر ميشيل عفلق، المدرس بالليسيه في دمشق، الأساس لبرنامج الحزب الذي أطلق عليه في عام ١٩٤٣م اسم حزب البعث.

اتخذ الحزب لنفسه دور المُعبِّر الوحيد عن فكرة القومية العربية والوحدة العربية التي تخلو من أيِّ عنصر شوفيني تجاه الفكرة الإنسانية للقومية. كان محور برنامج الحزب هو تصوُّر العرب على أنهم أمة واحدة لها مصير سياسي وبناء اقتصادي واحد وثقافة واحدة. فيُؤكِّد عفلق أن القومية هي القوة المحرِّكة لوحدة كل الشعوب العربية، وأنها «نتيجة للمطالب الرُّوحية للمجتمع العربي التي أحيَت حاجات بعثه الحديث.» رفع حزب البعث «الوحدة العربية، الديمقراطية، الحرية» شعارًا له، وأضاف إليه في عام ١٩٤٦م كلمة «الاشتراكية»؛ لأنها «تُلبي أكثر من غيرها أماني الأمة العربية، ولكونها أقرب إلى العبقرية العربية» (٩٣، ٧١–٧٢).

ظهرت قضية التحديد الفكري لمصير البلاد أكثر وضوحًا، واكتسبت أهميةً أكبر في لبنان عنها في سوريا. وطرحت الخصائص الجغرافية والديموغرافية والتاريخية للوضع وكذلك بعض العناصر الأخرى. فقد كان المسيحيُّون الذين يُمثلون نصف السكان تقريبًا خليطًا من أجناسٍ مختلفة، على حين كان النصف الثاني من المسلمين. وقد عكس البناء السياسي للبنان هذه الخاصية التي ستكون في المستقبل أساسًا للتمثيل الديني المتوازن. كانت هذه الدولة الواقعة على البحر المتوسط مركزًا لالتقاء تأثيرات ثقافتَي الشرق والغرب.

اتجهت البورجوازية اللبنانية الوثيقة الصلة بالمصالح الاقتصادية الغربية والمثقفين (المسيحيين غالبًا والذين يُمثِّلون أكثر السكان ثراءً) ناحية الغرب بالدرجة الأولى. وقد كانت هذه الخاصية على درجةٍ من الوضوح حتى إنَّ العالمة السوفيتية توجانوفا التي ذهبت إلى لبنان في زيارةٍ قصيرة عام ١٩٦٦م علقت عليها بقولها: «يتَّسم اللبنانيون بمسحةٍ بورجوازية، وهي ليست بورجوازية فتية عاصفة وإنما بورجوازية معتدلة مُتعقِّلة، اكتسبت خبرةً كبيرة من التفاعل مع الماضي» (١٦٥، عام ١٩٦٦م)، ع١٢، ص١٦٦).

كان هناك ظرف جوهري بالنسبة للوضع السياسي في البلاد، وهو قرار عصبة الأمم بضم جزء من أراضي السهل السوري إلى لبنان. وفي هذا الجزء كان السكان يَميلون بطبيعة الحال إلى جيرانهم سكان المناطق الوسطى، الذين كانوا يتميَّزون بانتمائهم لتيارات الجامعة الإسلامية والعربية.

أدرك المسلمون أن لبنان جزءٌ من العالم العربي من الناحية الأساسية، ودافعوا عن التكامل اللبناني السوري باعتباره الخطوة الأولى نحو الوحدة العربية. وقد انتهج هذا الخط عدد من الأحزاب والمنظمات السياسية. وفي عام ١٩٢٦م أنشئ حزب الاتحاد السوري الذي طالب بالاتحاد بين سوريا ولبنان. وفي عام ١٩٣٤م تكوَّنت الكتلة الدستورية التي أعلنت منذ عام ١٩٣٧م مبدأ التعاون الوثيق بين لبنان والدول العربية الشقيقة في النضال من أجل الحرية والاستقلال. وفي عام ١٩٣٧م قام حزب النجدة على نفس مواقف الجامعة العربية، إلا أنه اشترط أن تكون لبنان في المستقبل دولة ذات حكم ذاتي في إطار دولة عربية واحدة. ومثَّلت أفكار القومية والوحدة العربية أساسًا لبرنامج عصبة العمل العربية (١٩٣٣م)، التي اعتبرت أنَّ اللبنانيِّين جميعهم إخوة ومواطنون، ورفضت تقسيم البلاد إلى أغلبيةٍ وأقلية على أساسٍ مذهبي وديني. إنَّ اللبنانيين شعبٌ واحد من المسلمين والمسيحيِّين.

وقف القوميون اللبنانيون، المسيحيون منهم بصفةٍ خاصة، ضد الأحزاب والمنظمات ذات التوجهات المؤيدة للجامعة العربية. وقد طرح بعضُهم مفهوم ثقافة البحر المتوسط

المشتركة، بينما رأى البعض الآخر أنَّ لبنان مركز لحضارة البحر المتوسط ودافع عن صلات لبنان الوثيقة مع الغرب، وهناك أيضًا من وقف إلى جانب استقلال لبنان التام مؤكدًا أن اللبنانيين أمة أصيلة.

وكتب الشاعر اللبناني سعيد عقل: «أنا لبناني، لبناني فقط، أشعر بكل قطرةٍ من دمي أنَّني عشتُ منذ فجر التاريخ من أجل جوهري اللبناني هذا، وأنني شاركتُ منذ البداية في صُنع هذا الجوهر» (١٧٤، عام ١٩٣٧م، ع١، ص٤٢٦)، «وأن مواطني لبنان هم ببساطة لبنانيون ... وهم مُساوون للفينيقيِّين والمصريين واليونانيين والآشوريين والبيزنطيين والعرب ... والأوروبيِّين ... والأتراك» (١٣٤، ٤٨)، وقد تبنَّى هذا الموقف أيضًا كلٌّ من ميشيل شيحة وشارل كرم وفؤاد البستاني.

بدأ حزب الحلف القومي نشاطه منذ عام ١٩٣٩م. وقد نادى هذا الحزب المُمثل للبورجوازية التجارية والمالية باستقلال لبنان، ووقَف ضد كل الحركات، سواء منها المنادية بالتكامل، أو تلك الانفصالية، التي تُطالب بوحدة لبنان مع البلاد الأخرى، أو التي تستهدف نزع أي أراضٍ منها، واعتبر الحزب اللبنانيِّين شعبًا غير عربي تمتدُّ جذوره إلى الفينيقيِّين أحفاد الكنعانيين. وقد كان الفينيقيون بحَّارة مشهورين أقاموا في غابر الزمان دولة بحرية مركزها قرطاجنة.

وفي عام ١٩٣٦م ظهر حزب الكتائب اللبنانية أكثر الأحزاب العسكرية القومية تطرفًا. وقد ظلَّ تحت قيادة بيير الجميل منذ تأسيسه. كان شعاره استقلال لبنان التام سواء عن العرب أو عن الغرب؛ فلبنان تُعتبَر جسرًا بينهما، والأمة اللبنانية تختلف عما عداها من الأمم في الشرق (وثقافتها مجموع عناصر الثقافات العربية والشرقية وثقافة البحر الأبيض المتوسط)، والأقانيم الثلاثة بالنسبة لحزب الكتائب هي: الله، والوطن (لبنان) والعائلة (١٤٩، ١٠٠–١٠٣).

تناولنا ظواهر الحياة المعاصرة في المشرق العربي في كلٍّ من سوريا ومصر، اللتين كانتا تُمثِّلان البؤرة التي تُشكل فيها كل الأفكار الجديدة للعالم العربي في فترة ما بين الحربَين، على حين ظلَّت باقي البلاد العربية، بصورةٍ أو بأخرى، كما ذكرنا آنفًا، ضحية العزلة الجغرافية عن مركز الاقتصاد والسياسة العالَمي الذي أصبحَت تُمثِّله أوروبا في العصر الحديث، بل وعن الدول العربية الأكثر تقدمًا. أما الفكر الاجتماعي فلم يكن له في هذه البلاد أي مُمثلين بارزين. وطوال النصف الأول من القرن العشرين لم تكن هناك أيُّ أدبيات

اجتماعية لها وزنها. كانت البورجوازية المحلية والطبقة المثقَّفة غاية في الضعف، كما كانت خبرة النضال التحرري القومي بصورتها الحديثة ضحلة تمامًا. على أنَّ الفكر الاجتماعي بدأ في التطور بطريقةٍ عربية شاملة.

في العراق، تلقَّت يقظة الوعي السياسي وبداية حركة التحرُّر القومي في العراق دفعة شديدة بفضل الثورة التركية الفتية. اشترك العراقيون بصورةٍ فعالة في أنشطة الجمعيات السرية التي قاومت الاستبداد السياسي، كما شاركوا في الأندية التنويرية. كان لوجود الاحتلال الإنجليزي في البلاد، وارتفاع الأسعار، وانتشار الأوبئة والجوع، وتعسُّف المحتلِّين، وتقلُّص فرص العمل، أثرٌ كبير في سخط كل فئات المواطنين تقريبًا. وتوالت الانتفاضات المعادية للإنجليز واحدة تلو الأخرى. وفي عام ١٩٢٠م سادت كل أنحاء البلاد، واستندَت سلطة الاحتلال على دعم الإقطاعيِّين المحليين وعلى المؤسسة الروحية. على أن عددًا من الإقطاعيِّين البارزين ورجال الدين الذين انتقصت حقوقهم ودخولهم وجدوا أنفسهم في مواجهةٍ مع الإنجليز. كان رجال الدين الشيعة يأملون، بعد الحصول على الاستقلال، في إقامة دولة إسلامية ذات اتجاهٍ شيعي، وكان شيوخ القبائل يُريدون أن يتخلَّصوا من الضرائب وينالوا حرية الحركة، بينما أراد كبار الإقطاعيين استعادة امتيازاتهم والتخلُّص من الضرائب التي يَرزحون تحت ثقلها، واستغلال الفلاحين بعد أن أصبحوا لا يَجنون نفعًا من وراء الإنجليز.

أصبح كثير من العراقيِّين أعضاء في المنظمات القومية التي ظهرت في العشرينيات، وكانت البورجوازية الصغيرة والمُتوسِّطة في المدينة تُمثل عمودها الفقري.

وكانت علاقة القوميِّين، الذين عقدوا آمالهم على هزيمة الأتراك في الحرب، تتَّسم في البداية بالتسامح تجاه الإنجليز الذين أعلنوا دخولهم في البلاد دخول المحرِّرين والأصدقاء (٣٤، ١٨٣). على أن هؤلاء الإنجليز لم يتعجَّلوا تحقيق ما وعدوا به من آمال. كان لثقل الاحتلال الإنجليزي وثورة ١٩١٩م في مصر، وإقامة حكومة جمهورية عربية في سوريا في عام ١٩٢٠م؛ أثرُه في إيقاظ القوميِّين العراقيِّين للمطالبة بالاستقلال.

كتب المندوب السامي الإنجليزي الشهير فيُلبي يقول: «إنَّ العراقيِّين يريدون ما يريده شعب الجزيرة العربية وسوريا، ويُريدون، لكونهم عربًا، الاستقلال التام لا أكثر ولا أقل. هذا بالذات ما وعدَت به الحكومة الإنجليزية بشكلٍ صريح في إعلانها المشترك الهام مع فرنسا في نوفمبر عام ١٩١٨م» (١٤٢، ٢٤٣-٢٤٤).

وبدأت الجمعيات ذات الاتجاه الوطني في الظهور واحدةً بعد الأخرى، وكذلك الأحزاب السياسية، وتوالى ظهور الصحف، وأصبح نموُّ التيار الوطني ملحوظًا.

في الأعوام ١٩١٨–١٩١٩م تمَّ تأسيس حزب العهد العراقي الذي احتوى برنامجه على المطالبة بالاستقلال التام للعراق في شكل ملَكية دستورية (يتولى العرش أحد أبناء الحسين شريف مكة)، وتطوير البلاد بما تُقدمه بريطانيا من مساعداتٍ فنية واقتصادية. وخطَّط الجناح الذي يُمثله التجار وكبار المُلاك للاستيلاء على السلطة في العراق بمُساعدة الإنجليز، واعتمد المثقفون على تحقيق التحوُّلات التقدمية بمساعدة إنجلترا المتحضِّرة.

واستطاع حزب حرس الاستقلال الذي أُنشئ في أوائل عام ١٩١٩م أن يوحِّد في صفوفه أكثر العناصر راديكالية من جميع فئات المجتمع، بالرغم من أنها ضمَّت فئات إقطاعية. وقد تميَّز برنامج هذا الحزب بشكلٍ جوهري عن برنامج حزب العهد العراقي. راعى برنامج الحزب تحقيق الاستقلال التام للعراق في شكل ملَكية دستورية تحت زعامة الهاشميِّين، ولكن دون تدخل من إنجلترا.

الجدير بالذِّكر أن كلا الحزبَين قد سعى لتحقيق أهدافه، أساسًا بالطرق السِّلمية. كان القوميون آنذاك ضعافًا. وكان اشتراكهم في الانتفاضة الشعبية لا يُذكر، ولم تَجِد دعوتُهم لوحدة قومية شاملة أيَّ استجابة.

قدَّم الشعراء العراقيون الشبان خدمةً مؤكَّدة في إيقاظ الوعي القومي. وبصفةٍ دائمة كان الشعر في البلاد العربية أداةً هامة في تفاعل الناس. وكان الشعر الموجه للشعب يلعب دورًا مؤثرًا في رفع رُوح الكراهية ضد المستعمر وفضح وعوده الكاذبة، كما دعا الشعر للانتفاضة، وكانت عناوين القصائد تتحدث عن نفسها: «وحدة الشعب» للشاعر عبد الحسين الهويري، «أسباب الغضب» لمحمد مهدي البصري، وغيرهما (١٢٤، ٨٦–٨٧). كان الشعراء يُلقون بأشعارهم في الاجتماعات الدينية داعين إلى الجهاد. ألقى محمد البكير الشابيبي بخطبةٍ غاضبة قبيل انتفاضة ١٩٢٠م، دعا فيها الشعب إلى التيقُّظ، كاشفًا فيها كذب وبشاعة الإنجليز، مُتغنيًا بموت يحبه الله في سبيل الحرية والحقيقة (١١٤، ج١، ص١٢٦). وقد توصَّل أمين الريحاني، الذي زار العراق في عام ١٩٢٢م، إلى رأي مؤدَّاه أن كل الشعراء العراقيين سياسيون ومناهضون للاحتلال، وأن رُوح القومية العراقية قوية في البلاد (٨٣، ٣٧٦).

ويُشير الباحث ل. كوتلوف إلى أن العناصر الإقطاعية داخل الأحزاب القومية كانت تظهر ميلًا للتآمر مع الإنجليز كلَّما اكتسبت الانتفاضة طابعًا شعبيًّا.

كان نمو حركة التحرر القومي والوعي السياسي في فترة ما بين الحربَين، يتمُّ في العراق في ظروف وجود مظاهر دولة حديثة ومؤسسات ديمقراطية، في ظل حكومة «قومية»: أعلن دستور ١٩٢٤م بصورةٍ شكلية الاستقلال السياسي للعراق. على أن البلاد في الوقت نفسه لم تتمتَّع بالاستقلال الحقيقي ولم تَمتلك ديمقراطية حقيقية،[١] كانت نقطة الارتكاز الأساسية في نضال القوى التقدمية هي الحصول على الحقوق الديمقراطية، وإعادة النظر في المُعاهَدات المبرمة مع إنجلترا (معاهدة ١٩٣٠م في المقام الأول) من أجل السيادة القومية التامة. علاوةً على هذا سعى معظم الزعماء القوميِّين للحصول على الاستقلال بقدر ما سعوا إلى اتفاقٍ مجدٍ مع الإنجليز.

وكثيرًا ما اتجه القوميُّون العراقيون ناحية الجامعة العربية؛ فمن ناحية، احتفظَت مثل الجامعة العربية بقوتها في العراق، ومن ناحيةٍ أخرى كثيرًا ما اتخذت الجامعة العربية غطاءً لأهدافٍ إقليمية في العشرينيات وأوائل الثلاثينيات. كان العراق، بفضل توافق الظروف، واحدًا من القوى البارزة في حركة الجامعة العربية. كان هناك في قيادة الحياة القومية أناس يقفون عند منابع القومية العربية منذ عصر الإمبراطورية العثمانية، كانوا مرتبطين بانتفاضة الحجاز، واحتفظوا بذكرى ذلك الزمن الذي كان فيه فيصل الأول ملك العراق ملكًا على سوريا. كان للأحداث التاريخية في قلوبهم صدًى خاص؛ فقد دافعوا دومًا عن القومية العربية من منطلق المصالح الإقليمية للبورجوازية العراقية، وكانت مخططات فيصل الأول الطموحة إلى تحقيق إمبراطورية عربية قوية إلى نفوسهم.

في عام ١٩٣٠م طرح رئيس الوزراء العراقي فكرة إقامة تحالف يضمُّ العراق والأردن والحجاز ونجد (تحتفظ فيه كلُّ دولةٍ بسيادتها)، تحالفٍ مفتوح أمام الدول العربية

---

[١] تصف قصيدة الرصافي الوضع في البلاد بشكلٍ واضح ومجازي:

وإذا تسألُ عمَّا هو في بغداد كائن
فهو حكمٌ مشرقي الضَّ رعِ غربيُّ الملابن
وطنيُّ الاسم، لكن إنجليزيُّ الشناشن
قد ملَكْنا كل شيء نحن في الظاهر لكن
نحن في الباطن لا نَملك تحريكًا لساكن!

(من قصيدة نُشرت عام ١٩٢٩م–١١٤، ج١، ص١٢٩).

الأخرى (١٤٤، ٥١)، ورأى فيصل توحيد سوريا وفلسطين والأردن والعراق في دولةٍ واحدة تحت سُلطته. وفي عام ١٩٤٢م وجَّه نوري السعيد رئيس وزراء العراق مذكرة إلى ر. رايزي الوزير الإنجليزي المفوض لشئون الشرق الأوسط، ضمَّنها اقتراحًا بإقامة سوريا الكبرى، تضمُّ كلًّا من سوريا ولبنان وفلسطين والأردن (مع إعطاء اليهود حكمًا ذاتيًّا في فلسطين وإعطاء المارونيِّين اللبنانيين وضعًا متميزًا)، وهؤلاء يكونون مع العراق جامعة عربية مفتوحة أمام كل الحكومات العربية في آسيا (١٤١، ٢٩٤).

وقد اتجهت القوى التقدمية في البلاد إلى الجامعة العربية باعتبارها سلاحًا أيديولوجيًّا قويًّا ضد السيطرة الإنجليزية، وخاصة أنَّ هناك ظرفًا على قدرٍ بالغ من الأهمية، وهو مبادرة الاستعمار الإنجليزي بإقامة «وطن لليهود» في فلسطين، ثم توسيعه لهجرة اليهود بشكلٍ فعال إلى فسطين. وقد أصبح هذا الظرف عاملًا حاسمًا في تحوُّل الاتجاهات المشوشة، بشأن الجامعة العربية، وسط المثقفين العراقيِّين إلى اتجاه محدد ذي طابع واضح في معاداته للإنجليز.

في عام ١٩٣٣م أنشئ «نادي المثنَّى بن حارث الشيباني» الذي أصبح — فيما بعد — أحدُ مؤسِّسيه، وهو محمد مهدي القبة (ولد عام ١٩٠٠م)، شخصيةً سياسية بارزة وزعيمًا لحزب الاستقلال. ضمت هذه الجمعية أصحاب المِهَن الحرة والطلاب وصغار الموظفين الذين يجمعهم سعي واحد ناحية التطور الخلاق للبلاد، على أساس كل قيمة يُمكن الاستفادة بها من حضارة الغرب وإعطائها، وفقًا لرأي أعضاء النادي، طابعًا قوميًّا عربيًّا. كان هدف النادي هو نشر روح «العروبة بين أبناء الشعب وبعث التراث العربي القومي». وقد اهتمَّ النادي بشدةٍ بمشكلة فلسطين وتطورها. وفي الوقت نفسه لم تمسَّ المشاكل السياسية الداخلية للعراق، واستمر نشاط هذا النادي حتى عام ١٩٤١م (١٠٧، ٥٥–٥٦).

وأصبح العراق ملاذًا للقوميِّين العرب المُضطهَدين بسبب عقيدتهم. وقد وجد مفتي فلسطين أمين الحسيني زعيم الحركة القومية العربية المناوئة لبريطانيا آنَذاك دعمًا كبيرًا من العراق. وتخفَّت مطامع البورجوازية العراقية والدوائر الإقطاعية في الزعامة وراء أفكار القومية العربية ذاتها، وكانت هذه القوى تُمثلها حكومة رشيد عالي الكيلاني الذي جاء للسلطة بعد انقلابٍ عسكري في عام ١٩٤١م، والتي كان لها علاقة بدول المحور بالرغم من كل القناعات التي كان يُعلنها زعماء الانقلاب.

وفي السودان، حدَّد عدد من العوامل الموضوعية والذاتية خصائصَ تطوُّر الفكر الاجتماعي السياسي في السودان آخر حدود الإمبراطورية العثمانية، وهذه العوامل ترتبط

بوضع السودان الجغرافي وخصائصه الدينية وأوضاعه السياسية التي تكوَّنت في الربع الأخير من القرن الماضي.

لم يتعرَّض نمط الحياة القديم هنا لأيِّ هزةٍ قومية قبيل الحرب العالمية الثانية. كان هناك شك دائم بين شمال البلاد (العربي المسلم) وبين الجنوب (المسيحي والوثني) حيث تعيش القبائل الزنجية. تراجَعَت المذاهب الإسلامية الرسمية هنا أمام تأثير الطوائف الإسلامية؛ فالإسلام الرسمي في السودان هو الطائفة الختمية أكبر الطوائف، والميرغنية والإدريسية الممتدَّة بأصولها إلى خارج البلاد في ليبيا، وكلها تتنافَس مع الأنصار أتباع المهدي[٢] زعيم انقلاب ١٨٨٠–١٨٨١م، وتدخل الثقافة والحياة الأيديولوجية كلها تحت سيطرة الطوائف.

وفي عام ١٨٩٩م حلَّ الحكم الإنجليزي المصري المشترك محلَّ الحكم الإنجليزي المباشر القائم منذ عام ١٨٨١م، واحتفظ الإنجليز بالسيطرة التامة على الأمور الاقتصادية والسياسية. وقد خلق الاضطهاد الاستعماري رد فعل دفاعيًّا لدى المواطنين. لكن الانتفاضات الشعبية المناهضة للإنجليز (انتفاضات القبائل والعصيان المدني) كانت تحدث بشكلٍ عفوي غير منظَّم، وكانت تتسم، كقاعدة، بطابعٍ ديني. وقد أخذ هذا الوضع في التغيير بتأثير حركة التحرر القومي في مصر، وبظهور الفكرة القومية والديمقراطية في السودان ظهر النشاط التنويري، ثم حركة التحرر بأشكالها المعاصرة.

وجاء عددٌ من المدرِّسين الذين كانوا يعملون في البلاد، خصوصًا لبنان ومصر، وتربوا على الأفكار الجديدة، ممَّا كان له أثر في تشكيل آراء المثقَّفين السودانيِّين: نما الاقتناع بضرورة العمل التنويري من أجل نهضةٍ شعبية شاملة، وأخذت أفكار الإصلاحيِّين الإسلاميِّين في الانتشار. كان السودانيون الذين تلقَّوا تعليمًا على النمط الأوروبي، وبخاصة خريجو كلية جوردون التي أنشئت في الخرطوم عام ١٩٠٢م، لتُعِدَّ المدرسين والمحامين والكتَبة والضباط الذين شكَّلوا العمود الفقري للمُثقَّفين السودانيين الجدد، هم حملة الأفكار التنويرية والتيارات الوطنية التي ظهرت في الفترة المبكرة. علاوة على ذلك كان هناك في السودان عدم ثقة، ربما أشد من مثيله في البلاد العربية الأخرى، بين هذه الطبقة المثقفة الجديدة القليلة العدد نسبيًّا وصفوة المثقفين التقليديين الذين تلقَّوا تعليمًا كلاسيكيًّا،

[٢] يرى الكثيرون، حتى بخلاف الأنصار، أن المهدي هو مؤسس الاتجاه القومي السوداني.

وشغلوا إبان الحكم المشترك كل المناصب في النظام الإسلامي القضائي المسيطر سيطرةً كاملة.

كانت الحياة الثقافية بأشكالها الحديثة قد بدأت لتوِّها. وفي عام ١٩٠٣م فقط ظهرت أول صحيفة سودانية باللغة العربية تحت اسم «جريدة السودان»، كانت تَصدُر مرتين في الأسبوع، وقد أصدرها أصحاب مجلة «المقطم» القاهرية. وقد لعبت صحيفتا «الرائد» التي صدرَت عام ١٩١٤م و«حضارة السودان» التي بدأت في الظهور عام ١٩٢٧م دورًا بارزًا جنبًا إلى جنب.

وقد اتجهت الطبقة المثقفة، إلى جانب عملها التنويري، إلى المشكلات السياسية، وأصبحت الحرب العالمية نقطةَ تحوُّل في تطور الفكر السوداني، وحملت الصحافة المصرية أنباء النضال القومي للشعب المصري، وكذلك أفكار وروح عالم ما بعد الحرب، وسرعان ما نمَت الاتجاهات القومية. وفي بداية العشرينيات كان من المُمكن تمييز ثلاثة اتجاهات رئيسية في تناول قضية الشكل السياسي المطلوب للسودان؛ طالبَ البعض بالاستقلال التام للسودان، وطالَبَ البعض الآخر بالاستقلال تحت رعاية إنجلترا، بينما طرح آخرون مطلب وحدة وادي النيل والوحدة مع مصر.

كان موقف أنصار شعار «السودان للسودانيِّين» يخدم آنذاك أهداف الإنجليز الذين كانوا يريدون انسحاب مصر وأن يحكموا البلاد بمفردهم، وسعى الإنجليز للإيقاع بين المصريين والسودانيين، ليظهروا للعالم أن السودانيين شعبٌ يرغب في الحياة «مُستقلًّا تحت الحماية الإنجليزية».

وفي عام ١٩٢٤م طلبت جماعة من الأرستوقراطيين ورجال الدين السودانيين أن يظل السودان تحت الوصاية الإنجليزية ما دام لم يَصِل إلى درجة «النُّضج» السياسي (١١٨، ٢١١)، ونشر محمد الخليفة شريف، وهو أحد الكتاب والخطباء البارزين، عددًا من المقالات في جريدة «حضارة السودان» التي كانت تُدافع عن استقلال السودان بعنوان «القضية السودانية»، أكَّد فيها أن مصر والسودان المستقلَّين إخوة، ولكن لكل دولةٍ منهما مصالحها وكلٌّ منها تُدافع عن حقوقها، وحين كان السودانيُّون غير قادرين على إدارة شئونهم بأنفسهم طلبوا المساعدة من الآخرين. على أن نظام الحكم المشترك هو شكل غير طبيعي ومرهق للتسوية، ويبدو أنَّ السودانيين وقعوا بين شقَّي الرحى. إنَّ السودان يلزمه أن يحكمه شخص واحد، ومصر ليس باستطاعتها حتى أن تعالج مشكلاتها الخاصة؛ ولهذا سوف يَبقى السودان مع إنجلترا. وعندما يتعلَّم السودان إدارة البلاد وحده، عندئذٍ، لن تكون هناك حاجة للإنجليز (١٢٨، ١٠١).

وقد تعرَّض أنصار وحدة وادي النيل للاضطهاد، وأصبحت هذه الحركة سرية، وعكست اتجاهات معظم خريجي كلية جوردون والمدارس العسكرية، وهؤلاء كانوا مُقتنعين بأن شعار استقلال السودان يلقى تأييد الإنجليز لرغبتهم فقط في إخراج المصريِّين من السودان، واعتبروا أن الاستقلال الحقيقي للسودان لا يُمكن تحقيقُه إلا بالاتحاد مع مصر التي تناضل أيضًا ضد السيطرة الإنجليزية. وعندما يتحرَّر السودانيُّون من الإنجليز يصبح أمر استقلالهم عن مصر أسهل بكثيرٍ من التخلص من الإنجليز. وقد وُزعت منشورات موقَّعة باسم «أبناء النيل» تطالب بالنضال من أجل استقلال السودان ومصر الذي لا يتجزأ (١١٨، ٣١–٣٤).

ظهر أول منشور من هذا النوع في نوفمبر ١٩٢٠م، وكان بتوقيع «ناصح أمين»، وجاء في المنشور بصفةٍ خاصة: «أيها الإخوة، إنَّ الإنجليز قد مارسوا طويلًا سياسة موجهة للتفريق بين الأقباط والمسلمين في مصر ... وعندما فهم هؤلاء وأولئك هذا عملوا للوحدة وساعَدَهم الله. تذكَّروا هذا، اتحدوا مع إخوانكم المصريين، احصلوا على الحرية، هبُّوا وطالبوا بالاستقلال لمصر والسودان ...» (١٢٨، ١٠٣–١٠٤).

وقد ظهرت في مصر مقالات غير مُوقَّعة بنفس المضمون. وفي عام ١٩٢١م ظهرت في مدن السودان الكبرى جماعات وجمعيات سرية كانت تقوم بالدعاية المضادة للإنجليز، كانت جمعية الاتحاد السوداني أكثرها تأثيرًا. وقبل ذلك بعامٍ واحد تكونت بمبادرة من الضابط السوداني علي عبد اللطيف جمعية القبائل السودانية المتَّحدة، التي نادَت بسودان ذي سيادة تحت زعامة أحد أحفاد الرسول. وقد جعل علي عبد اللطيف من وثيقة «المطالبة بأمةٍ سودانية» مطلبًا شعبيًّا عندما دعا إلى الانتفاضة في سبيل الاستقلال التام، وحق السودانيِّين في تقرير مصيرهم. ولم يرد ذكر مصر على الإطلاق في هذه الوثيقة التي كانت تُمثِّل بالنسبة لغالبية القوميين رابطة مؤثرة للغاية في حركة النضال ضد الإنجليز. غير أن «جمعية الراية البيضاء» التي أسَّسها علي عبد اللطيف في عام ١٩٢٤م بدأت في النضال من أجل وحدة السودان ومصر، وأظهرت الانتفاضات المسلحة التي قادها القوميُّون النمو بالغ الدلالة للوعي القومي للسودانيِّين، وأصبح أحد العوامل في التربية السياسية للشعب.

وفي العقدين التاليَين من نظام الاحتلال اتجهت جهود الدوائر التقدمية نحو توسيع وتعميق العمل التنويري، وأوربة الحياة، وتنمية الاتجاهات القومية والوطنية. وأدرك الرأي العام التقدُّمي أن وضع التبعية الذي تعيش فيه البلاد يرجع بدرجةٍ كبيرة إلى تخلفها. ووقف المثقفون القوميون ضد النزعات القبلية ونادَوا بالتطور الشامل، ودخلوا في جدلٍ

حاد مع المحافظين بشأن قضية تحرير المرأة، إلا أن مطلب المثقفين الأساسي كان توسيع التعليم الشعبي، وهو، في رأي الشاعر محمد أحمد محجوب — الذي أصبح فيما بعد من أكبر الشخصيات الاجتماعية السودانية ونائب رئيس حزب الأمة بعد الحرب العالمية الثانية — مطلب بالنسبة للسودانيين «هام أهمية الطعام والماء والضوء». يقول المحجوب: «أعطونا التعليم واخرجوا، هذا هو شعارنا» (١٩، ٦٣). كان هذا هو الرأي السائد للمثقفين السودانيِّين الذين اتخذوا التنوير طريقًا لهم، بعد أن سبقتهم إليه سوريا ومصر بحوالي ٧٠ إلى ١٠٠ سنة.

بدأ النشاط الفعَّال للشباب في المجال الاجتماعي ينمو تدريجيًّا، وعلى رأس هؤلاء خريجو كليات الخرطوم وكلية المعلِّمين، وكذلك الأشخاص الذين تلقَّوا تعليمهم في الخارج. وتجمع هؤلاء الشبيبة بصورةٍ رئيسية حول المجلات ذات الاتجاه التنويري: «حضارة السودان» (١٩٢٧–١٩٣٠م)، «النهضة» (١٩٣١–١٩٣٣م) و«الفجر» (١٩٣٤–١٩٣٥م). وأخذت الأندية والحلقات الأدبية في الانتشار، وتاق الشباب إلى المعرفة، واهتموا بالسياسة وبتاريخ الحركات القومية. وقامت الصحافة بإلقاء الضوء على الأحداث العالمية والسياسية، وبالدعاية للمعارف العلمية والطبيعية، وكذلك عملت على تعريف القارئ بالثقافات الأوروبية والعربية الإسلامية.

عاش في السودان لاجئون يمثلون كل الاتجاهات الاجتماعية والسياسية والثقافية الرئيسية في البلاد العربية. وفي هذه الظروف وجدت الاتجاهات التغريبية والإقليمية تأييدًا لها من جانب جزء كبير من خرِّيجي الكليات السودانية من جيل العشرينيات. وكثيرٌ من هؤلاء الذين تلقوا تعليمهم على وجه الخصوص في القاهرة كانوا مُتأثِّرين بشدة بالأدب المصري، وأصبحوا من ممثلي الاتجاهات الوحدوية. وأصبح الصراع بين القديم والجديد هو محور الحياة الأيديولوجية في السودان، شأنه في ذلك شأن جميع البلدان العربية الأخرى، وبدأ الناس في الحديث عن القانون والعدالة.

وكانت الفكرة الرئيسية التي استرشد بها الشباب التقدمي في فترة ما بين الحربين، هي تلك الفكرة التي عُرضت بدقةٍ تامَّة في مقالة «سياستنا» المنشورة في مجلة «الفجر» في مايو ١٩١٥م: الإصلاحات و«الاشتراك الفعال للجيل المتنوِّر الجديد في شئون بلادهم» (١٢٨–١١٦).

وفي الثلاثينيات ظلَّ التعاطف قويًّا مع مصر باعتبارها حليفًا طبيعيًّا للسودانيين ضد الإنجليز، كان هناك أنصار كثيرون لاستقلال البلاد، وانتشَرَت الأغاني والقصائد

ذات المضمون الوطني والتي تنتقد الحكم الإنجليزي، وكما يحدث في البلاد العربية الأخرى انعكست فكرة الاتجاه الإقليمي على وجه الخصوص في مجال الثقافة وظهر مفهوم «الثقافة السودانية».

وطرح محمد أحمد محجوب نفسه مُناصرًا حازمًا للثقافة السودانية. وفي عام ١٩٣٥م، وفي نقاشٍ دار حول موضوع «الثقافة السودانية ثقافة مستقلة، ويجب أن تتطوَّر بعيدًا عن الثقافة المصرية»، أكد محجوب وجود أمة سودانية أصيلة قامت على الإسلام والثقافة الإسلامية في أرضٍ أفريقية وثيقة الصلة بمصر، لكنَّها مُستقلة عن الثقافة المصرية: هذه الثقافة تتطوَّر على نحوٍ مستقل ناهلة من كل الينابيع (٥٦، ١٨٨). وأضاف محجوب مؤكدًا أن القومية السودانية لا ترفض التراث الإسلامي والعنصر العربي بداخلها. والمثل الأعلى عند محجوب هو الاحتفاظ بالقيم الإسلامية والتراث العربي، وإظهار التسامح الرحب، واستخلاص الدروس المفيدة التي يُمكن أن تعطيها الثقافات الأخرى. وفي رأيه أن هذا كله قد يسمح بانتعاش الأدب القومي ويساعد على الاقتراب بهذه الطريقة، من الهدف السياسي الرئيسي ألا وهو الاستقلال السياسي والاجتماعي والأيديولوجي (٥٦، ١٨٩–١٩٠).

وفي عام ١٩٤١م كتب محجوب: «إنَّ الهدف الذي يجب أن توجه نحوه الحركة الأدبية في بلادنا يتخلص في نمو الثقافة الإسلامية العربية الغنية بالفكر الأوروبي؛ وذلك لصالح أدبٍ قومي حقيقي يضع في اعتباره السمات المميزة للشعب السوداني الذي يَستلهِم تقاليده» (١٢٨، ١١٤).

اتَّسمت المطالب القومية في تلك المرحلة بالاعتدال والليبرالية، وانعكست الاتجاهات العامة للفكر السياسي القومي في برنامج المؤتمر العام لخريجي المدارس العليا (عُقد في عام ١٩٣٨م)، الذي طرح إبان الحرب العالمية الثانية. طالب البرنامج: حق تقرير المصير للسودان داخل حدوده الجغرافية فور انتهاء الحرب، وحق حرية التعبير، وحق تحديد العلاقات مع مصر، وإقامة تنظيم نيابي للسودانيِّين يقوم بتأكيد الميزانية والقرارات، وإنشاء مجلس أعلى للتعليم، وتخصيص ما لا يقلُّ عن ١٢,٥% من الميزانية لحاجات التعليم، وتحقيق مبدأ رفع مستوى معيشة السودانيِّين وإعطائهم الأولوية في شغل المناصب الحكومية ... إلخ (١٢٨، ١٢٧). ومن البديهي أن هذه المطالب لم تخرج عن إطار الحكم الذاتي في ظل «العناية الأبوية» لإنجلترا.

تكوين أيديولوجيا حركة التحرُّر القومي في المغرب العربي

ملاحظات عامة – تونس – الجزائر – المغرب.

تقاسَمت البلدان العربية الواقعة شمالي أفريقيا مصيرًا واحدًا بالرغم من أن تاريخ كل دولةٍ منها حظيَ بنصيبٍ درامي مختلف، فالجزائر سقطت بعد مقاومةٍ بطولية في عام ١٨٤٧م ضحية للتوسع الاستعماري الفرنسي. وفي عام ١٨٨١م أُعلنت الحماية الفرنسية في تونس. وفي عام ١٩١٢م استقرَّت الحماية الفرنسية والإسبانية في المغرب واستولت إسبانيا على جزءٍ من الأراضي المغربية.

على أنه في الإطار العام، الذي وحَّد بين بلاد المغرب العربي، تكوَّن هذا الشيء الخاص الذي انعكس في تاريخهم المميز نسبيًّا. فإذا كانت المغرب في مطلع القرن العشرين قد احتفظت تقريبًا بطابع القرون الوسطى دون مساس، فإنَّ المدينة التونسية في هذا الوقت كانت قد تقدمت خطوةً كبيرة إلى الأمام على طريق تجديد حياتها، وانعكس هذا أيضًا على الوعي الاجتماعي.

تقيَّد إدراك السكان العرب، البربر الذين آمنوا بالإسلام (٩٠% من مجموع السكان)، بالقرآن كليةً. وكانت مطالب الحياة الاجتماعية لمدةٍ طويلة تَنعكِس على ضوء الإسلام والتقاليد، واستمر الأمر على هذا النحو حتى عندما أصبحَت ظروف العصر الحديث تتطلَّب حلولًا جديدة. وقد لعب مذهب المرابطين بصفةٍ خاصة (تقديس الأولياء وأحفادهم) دورًا هامًّا في الحياة الأيديولوجية لشعوب شمال أفريقيا.

قام المرابطون (رؤساء العشائر الدينية والفِرَق الصوفية) وأفراد عائلاتهم الذين تحيطهم هالة من «التقديس» بدور القضاة الذين لا يُردُّون، والزعماء الروحيِّين، مُبعدين

بذلك العلماء الذين يُمثلون الإسلام الرسمي. وكان المرابطون يُجسِّدون النفوذ الديني والاجتماعي والسياسي بلا حدود. كان الإسلام بالصورة التي يتبعها المرابطون قريبًا إلى الرعاة والفلاحين بصورة خاصة وإلى طباعهم البدائية الخشنة. وعلاوةً على ذلك، كان المرابطون يستخدمون، خلافًا للعلماء، اللغة العربية العامية لا اللغة الفُصحى مُخضِعين إياها للظروف المحلية ولعاداتهم وتقاليدهم. ودون مبالغة، يُمكن أن نقول إن حركة المرابطين كانت تُجسِّد كل الإسلام الموجود في شمال أفريقيا. ويَذكر عبد الحميد بن باديس زعيم المسلمين الإصلاحيِّين في الجزائر أنه «لم يكن أحد» في الجزائر حتى الحرب العالمية الأولى «يتصوَّر أن الإسلام يُمكن أن يكون شيئًا آخر غير المرابطية» (١٥١، ٥٨).

كان موقف المرابطين قبل إقامة نظام الحماية يُعبر بدرجةٍ كبيرة عن الاتجاه السياسي للجماهير الساخطة على الاحتلال الفرنسي. وقاوم المرابطون سياسة الفرْنَسة، وإدخال النُّظم الغربية عليهم، وأعمال الإدارة الفرنسية، وقادوا الانتفاضات الشعبية، وحاربوا كل ما هو جديد، دفاعًا عن تقاليدهم التي تتمشَّى مع آرائهم القائمة والطابع المحافظ لحياتهم. وأخذ الفرنسيون، بعد أن أحكموا سيطرتهم على البلاد، في الدفاع عن المرابطين واستمالتهم للتعاون معهم، ثم جعلوا منهم نقطة ارتكازهم. وقد ضيَّق هذا إلى حدٍّ كبير من مدى الانتفاضات الشعبية.

بالإضافة إلى هذا، فإنَّ وعي المغاربة وخاصة أبناء المدن أخذ في التغير على نحوٍ سريع نسبيًّا منذ بداية القرن العشرين. كان للاحتلال الفرنسي وجهان؛ الأول: ما حمله إلى الناس من ظلمٍ وقهر. والثاني: أنه أيقظ فيهم الشعور بالاحتِجاج ودفعهم إلى المقاومة، وخلق مناخًا لتفجُّر الأيديولوجيات القومية والديمقراطية.

كان نزوح عدد كبير من سكان شمال أفريقيا إلى فرنسا عاملًا هامًّا في تأثير فرنسا ثقافيًّا وسياسيًّا على المنطقة. أضف إلى هذا أنَّ الصلات الثقافية بين فرنسا، الدولة المُستعمَرة، وبلاد المغرب العربي قد تحدَّدت إلى حدٍّ كبير بانتشار اللغة الفرنسية بين المُواطنين وخاصة بين القطاع المتعلِّم للسكان. وقد أحرزت هذه اللغة نجاحًا كبيرًا في تنافُسها مع اللغتين العربية والبربرية. ويعطينا هذا تفسيرًا لقوة الجذب التي كانت تُمثلها فرنسا بالنسبة لمثقفي المغرب العربي الذين تشبَّعوا بوهم الدور النبيل الذي تلعبه فرنسا في شمال أفريقيا.

على أنَّ واقع الاحتلال قد دفن هذا الوهم، وفتحت اللغة الفرنسية أمام أبناء المغرب العربي خزائن الأفكار الحرة التي لا تَنفصِل عن مفهوم «التراث الأوروبي» المدين بلا حدود

للفكر الحر الفرنسي. لقد تأثَّر المغرب بكل صور التدخُّل المتعدِّدة للغرب في حياته. وكان الغرب نفسه بمثابة مدرسة تعلم فيها المغرب الأشكال الحديثة لرد الفعل على هذا التدخل.

كان هناك قانون واحد للتطور الفكري سواء في المشرق أو في المغرب العربي، ألا وهو الانتقال من التنوير والتحديث الديني إلى أيديولوجيا التحرر القومي. وسواء هنا أو هناك فقد تكونت ثلاثة تيارات رئيسية في الفكر الاجتماعي تمثَّلت في التقليديِّين («العمائم القديمة» المدافعين عن الأصالة الشرقية الراسخة والنظام القديم للأشياء)، ثم المشايعين للنموذج الغربي للحياة، وأخيرًا أولئك الذين رأوا ضرورة مزج بعض منجزات الحضارة الغربية بتعاليم القرآن من أجل التطور المنشور.

تبلورت الفكرة القومية في المغرب في خضمِّ صراع هذه التيارات وتباينها. كان المُثقَّفون الجدد والشباب المتنوِّر يَحلمون بنهضةٍ ثقافية واجتماعية واقتصادية في المغرب بمساعدة فرنسا، واعتبروا أن التعليم هو السلاح الرئيسي للتقدم، وبدءوا مثل مُعاصريهم في المشرق العربي، في إدراك أنَّ التقدم مرتبطٌ بحتمية إعادة النظر في الآراء والمعايير المألوفة وكذلك بإعادة تقييم الفكرة المستقرَّة تجاه الثقافة الأوروبية. وقد حدا بهم هذا إلى زيادة الاهتمام بقيمهم الثقافية الخاصة، حتى إنَّ تاريخ بلاد المغرب أخذ حثيثًا يتَّسم بالصبغة الإسلامية، بل وأيضًا بالاتجاه القومي المحلي. وظهرت في المغرب في فترة ما بين الحربَين أعمال في تاريخ المنطقة تُعدُّ استكمالًا لسلسلة الأعمال التي بدأها الأدباء والكتاب الاجتماعيون ورجال الدين في نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين.

كتب مبارك ميلي (١٨٨٠–١٩٤٥م)، وهو أحد التنويريِّين من أنصار ابن باديس، كتابًا من ثلاثة مجلدات يحوي تاريخ الجزائر منذ أقدم العصور. وأشار أحمد توفيق في كتابه «كتاب الجزائر» (١٩٣٢م) إلى الخصائص القومية للتاريخ الجزائري، مؤكدًا أن الأمة الجزائرية موجودة منذ القدم (١٥١، ١١٧). كما نشر حسن حسني عبد الوهاب «موجز تاريخ تونس» (أعيد طبعه عام ١٩٢٥م)، ونشر عثمان الكعاك «أعلام فاس». كما ظهر في المغرب كتاب «التاريخ الأبجدي لدول ومدن مكناس» لعبد الرحمن بن زيدان. وهؤلاء الكُتاب جميعًا كانوا أبرز مُمثلي المثقفين المسلمين التقليديِّين، وكانوا على معرفةٍ جيدة بالثقافة الأوروبية.

كانت لحركة الإصلاح الإسلامي التي بدأ المغرب في التعرُّف عليها منذ نهاية القرن الماضي أهمية خاصة في التطور الفكري لمُواطني شمال أفريقيا. وقد حظيَت مجلة «العروة الوثقى» التي أصدرها في باريس الأفغاني ومحمد عبده بشهرةٍ واسعة في المغرب، وكذلك مجلة «المنار» التي أصدرها فيما بعد الإصلاحيُّون المصريون.

وفي مايو ١٨٩٨م أنشئت أول لجنة لإجراء إصلاحات على نظام التدريس بجامعة الزيتون كنتيجةٍ مباشرة لمطالب العصر، وأيضًا كمحاولةٍ مُماثلة لما قام به الإمام محمد عبده وأتباعه في إصلاح التدريس بالأزهر. وفي عام ١٩٠٣م قام محمد عبده بزيارة الجزائر وتونس. كان مناخ الحياة الاجتماعية في هذه البلاد قد بدأ في الوعي بضرورة إجراء تحوُّلاتٍ في مسارها. ودعا الإمام محمد عبده، سواء في لقاءاته الخاصة أو في المحاضرات العامة التي دارت حول موضوع «المعرفة وطرق امتلاكها»، دعا الجزائريِّين والتونسيين أن يطرحوا السياسة جانبًا ويبدءوا في الاهتمام بقضايا التعليم والثقافة، وتحقيق نهضة البلاد مُتَّبعين الوسائل السِّلمية والتفاهم التام مع الحكام (١٦١، ٦٧–٦٨).

كان الشيخ المكي بن عزوز هو أول مَن قاد النِّضال في تونس ضد العقيدة الإسلامية الرسمية الراسخة وضد حركة المرابطين. وابن عزوز واحد من شيوخ جامعة الزيتونة. وقد تخرَّج في حلقته أحد أبرز زعماء الحركة الدينية والتحرُّرية في تونس وهو عبد العزيز الثعالبي (١٨٧٥–١٩٤٤م). وقد رأى هذان العلَمان أن انهيار العالم الإسلامي يرجع لابتعاد المؤمنين عن الإسلام الحقيقي. وأصدرت جماعة المكي بن عزوز صحف «مُستقبل تونس» باللغة الفرنسية و«حبيب الأمة» و«سبيل الرشاد» (١٨٩٥م)، والأخيرة ترأَّس الثعالبي تحريرها.

ترتبط حركة التحديث الإسلامي في المغرب باسم بوشهيد الدوكالي (١٨٧٨–١٩٣٧م) (محمد عبده المغرب)، الذي شغَل في عام ١٩١٢م منصب وزير العدل. عاد الدوكالي إلى الوطن في عام ١٩٠٧م بعد أن أنهى تعليمه في الأزهر، وسرعان ما شنَّ حملة نقد عنيفة ضد حركة المرابطين، ونادى بمبادئ محمد عبده.

أما في الجزائر، فقد كان الشيخ صالح بن مهنى، من قسطنطينية، هو رائد حركة الإصلاح الإسلامية، كما قام أيضًا بالهجوم على حركة المرابطين ونقدها. على أن وجهات نظر المؤيدين المؤثِّرين لحركة الإصلاح الإسلامية لم تظهر سوى عشية للحرب العالمية الأولى، ولم تكن السلفية[١] كتيارٍ أيديولوجي قد تشكَّلت في الجزائر إلا في العشرينيات، وقادها ابن باديس وتعدَّى نشاطها النطاق المحلي.

[١] السلفية: من الكلمة العربية سلف، وكان أنصار هذه الحركة يَدعون إلى عودة الإسلام إلى «نقائه» الأول، وهم أنصار محمد عبده (١٨٤٩– ١٩٠٥م) زعيم الإصلاح الإسلامي في مصر.

لقد تلقَّى في بداية القرن في شمال أفريقيا ذلك الاتجاه الملحوظ نحو المعاصرة دفعة قوية، نتيجة نشوب الحرب العالمية، قذَفت بشمال أفريقيا من القرن الثالث عشر مرةً واحدة إلى القرن العشرين مُخلِّفة بلبلة هائلة في رءوس المسلمين. وأرسلت الحرب آلاف المغاربة إلى أوروبا الذين حملوا من هناك إلى بلادهم مفاهيمَ وطباعًا ومعلومات جديدة عن نمطٍ آخر مختلف للحياة. كان الوقت يتطلَّب من المسلمين حلولًا سياسية لم يكونوا مُستعدِّين لها بعدُ: وضَعَت الحرب أمامهم الشكل المألوف للمواجهة بين أوروبا المسيحية (بما فيها فرنسا) وتركيا المسلمة، والصراع بين العالم الجديد والقديم.

كان الوعي السياسي في المغرب في بداية القرن العشرين لا يزال مُتخلِّفًا. ولم يأخذ الاتجاه القومي هنا في التطور إلا في بداية الثلاثينيات. كان ضعف البورجوازية القومية في ظروف نشأة الطبقة المثقَّفة المغربية الجديدة التي ذكرناها آنفًا، سببًا في الاستمرار الطويل للاعتدال النِّسبي والمطلق للمطالب القومية التي عملت، من حيث الجوهر، على صياغة أشكال للتعاون، مقبولة من جانب المغاربة، مع الفرنسيِّين، في ظروف التقدم الحديث بشرط الاحتفاظ في الوقت ذاته بالطابع الإسلامي للمغرب. على أن مثل هذه المحاولات كانت عديمة الجدوى.

تقيَّدت درجة الراديكالية أو اعتدال الأهداف القومية بخصائص الظروف المحلية في كل قطر من أقطار المغرب العربي. فعلى سبيل المثال، إذا كان مفهوم الوطنية الحقيقية في بداية الثلاثينيات، بالنسبة لسكان الجزائر، يَنطبِق والمطالبة بالمساواة المدنية مع الأوروبيين، فالحال بالنسبة للمغاربة هو المطالبة بالتطبيق للمواد الواردة في وثيقة الحماية.

وفي تونس، كان قيام نظام الحماية الفرنسي نتيجةً منطقية للخضوع المالي الاقتصادي والسياسي والعسكري لبلاد المغرب للفرنسيِّين. وقد حدَّد جول فيري وزير خارجية فرنسا آنذاك سياسة فرنسا تجاه تونس في مجلس الأمة في الخامس من نوفمبر ١٨٨١م، واصفًا تونس صراحةً بأنها مفتاح أبواب فرنسا إلى شمال أفريقيا، والذي لا يجب تركه في أيدٍ غريبة.

وكان من المستحيل ألا تَنعكِس خصائص الحماية التي تركت في البلاد العديد من مؤسسات السلطة التقليدية المميزة لدولةٍ مستقلَّة (بالرغم من أنها جميعًا كانت تحت إدارة الفرنسيِّين) على تشكيل الرأي العام في تونس، وعلى الوعي السياسي للجماعات الاجتماعية النشطة من الأهالي. قامت الحركة القومية هنا مبكرة قياسًا ببلاد شمال أفريقيا الأخرى، واتخذت قبلها أيضًا أشكالًا منظَّمة، وحقَّقت قدرًا من النضج. ومع نهاية القرن الماضي، ظهرت الطبقة المثقفة في البلاد التي حملت أفكار تحويل تونس إلى دولةٍ معاصرة. وقامت

بتطوير العمل التنويري الذي شمل نطاقًا واسعًا في الثلث الأول من القرن الحالي مواصلةً بذلك ما بدأه الليبرالي الإصلاحي التونسي الشهير خير الدين التونسي (١٨٢٥–١٨٩٠م). كان الجزء الأكبر من هؤلاء المثقَّفين من خريجي المعاهد الدراسية الفرنسية. وجزء آخر ممَّن تلقَّوا تعليمًا إسلاميًّا تقليديًّا، واقتنع بأفكار الإصلاح الإسلامية بفضل نشاط عبد العزيز الثعالبي.

بعث ظهور كتاب «الروح الحرة للقرآن» الذي ظهر عام ١٩٠٤م انتعاشًا وحيوية كبيرَين في أوساط الجماهير التونسية المتنوِّرة. وكان الثعالبي واحدًا من الذين شاركوا في تأليفه. طرح الكتاب محاولةً، اتَّسمت بطابع الإصلاحيِّين الإسلاميِّين، لإثبات أن الإسلام يفرض ضرورة التطور الاجتماعي الخلاق؛ لأنَّ هذا التطور، ناهيك عن العودة إلى الإسلام «الحقيقي»، يُعد ضمانًا حتميًّا لبعث مجد الشعوب الإسلامية التليد (١٦١، ١٠٠)، كانت هذه الآراء وأمثالها قريبة من المثقفين التونسيين، اللهمَّ إلا بعض المتطرِّفين أنصار الاندماج في فرنسا.

مع مطلع القرن العشرين بدأت في تونس عملية تشكيل أيديولوجية حركة التحرُّر القومي، وآنذاك كان المفهوم الذي صاغه في عام ١٩٠٤م محمد جاعيبي — أحد أنصار الزعيم الاجتماعي البارز البشير صفر (توفي ١٩١٧م) — قد حظيَ بانتشارٍ واسع، وهذا المفهوم فحواه هو: «تونس لها فردياتها. وتكمن إمكانية ظهور وتطور هذه الفردية في الإسلام، وتطوير البلاد وخاصةً عن طريق إقامة الشركات الصناعية والتجارية والمؤسسات الخيرية» (١٦١، ٧٣).

وفي الرابع والعشرين من مايو عام ١٩٠٦م أعلن البشير صفر في كلمةٍ ألقاها بمناسبة افتتاح ملجأ للمُسنِّين (وقف تكية) أن: «سياسة الاستعمار تقوم على إبقاء تونس فقيرة»، وطالب الإدارة الفرنسية أن تُقدم للشعب حقوقًا أكثر، وأن توفر لهم العمل الذي يحتاجون إليه (٤٧، ٨٥). كان هذا هو أول خطاب علَني يَعكس اتجاهات المثقفين التونسيين والبورجوازية القومية والطلاب من الشباب والعمال الساخطين على تصرُّفات الإدارة الفرنسية.

وارتبطت نهضة حركة التحرير القومي القائمة على أساس الفكرة القومية المُتبلورة بالصحيفة التي أصدرها أحد مؤسسي جماعة صادق علي باش حمبا (تُوفي ١٩١٨م) تحت اسم «التونسي» التي صدرت في البداية (١٩٠٧م) باللغة الفرنسية، ثم (بدءًا من ١٩٠٩م) باللغة العربية أيضًا. قدمت الصحيفة في عددها الأول صياغةً للمطالب السياسية

والاجتماعية والاقتصادية للشعب التونسي من منظور زعماء المثقفين باش حمبا وصفر. واشتهرت هذه الجماعة باسم التونسيِّين الشبان. في البداية طرحت المطالب هذه التغييرات على مستوى البنية الإدارية، ووضعت هذه المطالب في اعتبارها مصالح تونس والتونسيين. وللمرة الأولى تضمَّنت رفضًا لسياسة الصلح مع فرنسا، وللمرة الأولى أيضًا خرجت بالدعوة إلى الجماهير للنضال من أجل حقوقها (١٦١، ٧٥). سعى الحزب التونسي إلى الإصلاح الدستوري الواسع وإلى الاستقلال باعتباره الهدف النهائي. ورفع الحزب شعار «أمة جزائرية مستقلة» وعمل على أن يكون لهذه الأمة وجود حكومي مُستقِل (٣١، ٢٥٢). وفي عام ١٩٠٩م انضم إلى هذا الحزب القوميون الذين انفصلوا عن الحزب الجمهوري الذي تأسَّس عام ١٩٠٥م احتجاجًا على موافقته على تجنيس المسلمين، وأصبح الثعالبي زعيم هؤلاء القوميِّين، رئيسًا لتحرير الطبعة العربية لصحيفة «التونسي».

كانت جماعة باش حمبا وصفر والثعالبي التي أُطلق عليها اسم الحزب التطوري أو التونسي تُشبه إلى حدٍّ كبير الحزبَ الوطني الذي أسَّسه مصطفى كامل. كانت المطالب ومناهج النضال واحدة عند الاثنين. كان التونسيُّون الشبان الذين تربوا على الأدب الفرنسي، واستوعبوا الأفكار التحررية للتنويريين والليبراليين الفرنسيين يُعوِّلون في البداية على فرنسا، مؤمِّلين على إعطائها التونسيِّين حقوقًا مساوية للتي يَحصُل عليها الفرنسيون في إطار الحماية، وتمنَّى هؤلاء الشبان دستورًا قد يحدُّ من سلطات البايات والمشاريع الفرنسية في البلاد. لكنهم لم يَنبَروا لمعارضة الحماية واحتلال تونس وإنما عمِلُوا فقط على أن يمتلك التونسيون أيضًا، لا المحتلون وحدهم، الأراضي، كما أرادوا أن تمدَّ فرنسا لهم يد المساعدة في تنمية الاقتصاد القومي، وأن تسمح للتونسيين بشغل المناصب الرسمية على قدم المساواة مع الفرنسيين، طالب التونسيون الشبان بالمساواة مع الفرنسيين في الضرائب والحقوق السياسية (المؤسسات النيابية وانتخابات المجالس البلدية والتنمية الحرة للثقافة القومية). وقامت «مجلة المغرب» بالفرنسية، التي كانت تصدر في المغرب، بتعميم هذه المطالب في صيغةٍ فحواها: «إننا نطالب بحقوقٍ مشتركة للجميع وبالعدالة والحرية» (١٥١، ٥٢)، ولما أدرَكُوا أن فرنسا ليس بنيتها قبول مطالب القوميِّين، راهنوا عندئذٍ على مساعَدة سلطان تركيا، وأعلنوا أنفسهم أنصارًا للجامعة الإسلامية، «كل مسلم يعمل من أجل وحدة المسلمين، كل التونسيِّين مُتمسِّكون بالاتجاه نحو الجامعة الإسلامية، ويُعتبَرون مؤيدين للدولة العثمانية.» كان هذا ما كتبه باش حمبا في صحيفة «التونسي» عام ١٩١٠م. وقد قوي هذا الاتجاه بشكلٍ خاص إبان الحربَين الإيطالية التركية والعالمية

الأولى. وفي عام ١٩١٧م جاء في بيان لجنة تحرير تونس والجزائر التي عُقدت في برلين وشارك فيها بجهدٍ فعال محمد باش حمبا، شقيق علي باش حمبا، فيما يتعلَّق بسعي شعوب المغرب للحصول على الحرية والاستقلال. إن شعب تونس والجزائر لم يقطع علاقته في أي وقتٍ مع الخلافة (١٥٨، ٢٣).

بعثت الحرب العالمية بالقوة في التيار المناهض لفرنسا في شمال أفريقيا. واعتمد الفرنسيون الشبان على هزيمة فرنسا في الحرب، ووضعوا آمالهم في الحصول على الحرية بمساعدة تركيا وألمانيا، إلا أنَّ آمالهم لم تتحقَّق، ورأوا حينذاك أن الطريق الوحيد للتحرُّر والتطور الخلَّاق لتونس في التعاون مع فرنسا. كان هذا هو فحوى المذكرة التي تقدَّم بها التونسيون الشبان إلى ويلسون. وفي الكتيب الذي أصدره عبد العزيز الثعالبي في باريس عام ١٩١٨م بعنوان «تونس المعذَّبة» يُلخص الكاتب مطالب القوميِّين في: إعادة دستور ١٨٨١م، المساواة أمام القانون، إعطاء الحقوق الأساسية والحريات لأهل البلاد التونسيين، إعادة صلاحيات أسر البايات في نشاط المؤسسات الدستورية، إلغاء امتيازات المستعمرات (قرى فرنسية في شمال أفريقيا) إلى آخره. وبالرغم من أن الكتيب لم يتعرَّض لإلغاء الحماية أو للاستقلال، فإنه لم يكن يحمل طابعًا استسلاميًّا (١٦١، ١٠٣–١٠٨). نفس هذه المواقف أدرجها في برنامجه حزب الدستور التونسي وهو حزب ليبرالي دستوري تأسس عام ١٩٢٠م، وكان الثعالبي واحدًا من زعمائه (٩٩، ٥٩). كان هذا الحزب ذا نزعة إسلامية على الطراز السَّلفي ذات توجُّه إلى المشرق العربي، واتخذ موقفًا معاديًا لفرنسا. إلا أنَّ برنامجه الذي تضمَّن في جوهره تلك النزعة الإسلامية لم يلقَ استجابةً لدى الشباب التونسي الذي تبنَّى وجهات نظر مُعاصِرة بصدد المشكلات الاجتماعية والسياسية. ومع نهاية العشرينيات طرحت جماعة من الشباب التونسي مفهوم الأمة التونسية، باعتبار أنها مجتمعٌ خاص من الناس لهم أصالتهم وأرضهم وماضيهم التاريخي وحقُّهم في دولة مستقلة (١٧، ١١٠). وانفصلت هذه الجماعة عن تيارات الفكر السياسي التقليدي في تونس: الاندماجية والتوفيقية والإسلامية. كان التيار الأول لا يرى بأسًا في اندماج تونس والتونسيِّين مع فرنسا والفرنسيين، بينما رأى الثاني تطوُّر البلاد تحت رعاية فرنسا، وانطلق التيار الثالث من كون التونسيِّين جزءًا من الأمة. غير أن هذه الجماعة من المثقفين بقيادة الحبيب بورقيبة (ولد عام ١٩٠٣م)، الذي أصبح فيما بعد رئيسًا لتونس بعد الاستقلال، قصَرَت نشاطها على سكان المدن، وخاصة المتعلِّمين منهم. وكان ظهورها قد أعدَّ له جزئيًّا برنامج رابطة «نجمة شمال أفريقيا» التي أقيمت في باريس عام ١٩٢٦م

واشترك فيها الشيوعيون أيضًا. كان جزءٌ كبير من برنامج المطالب السياسية للرابطة يخص تونس وينظر في: استقلال البلاد وخروج القوات الفرنسية، إقامة جيش تونسي، الاعتراف باللغة العربية كلغةٍ رسمية، مصادرة البنوك التي يملكها الأجانب، وكذلك السكك الحديدية والموانئ ... إلى آخره، ومصادرة الأراضي الزراعية الضخمة وإعادة الأراضي إلى الفلاحين ... إلى آخره.

أصبح بورقيبة منذ منتصف الثلاثينيات الزعيم الأوحد للقوميِّين التونسيِّين؛ حيث ترأس منذ عام ١٩٣٤م حزب الدستور الجديد (هكذا سُمي حزب الدستور بعد عام ١٩٣٤م). وفشَلَ الثعالبي بعد عودته من القاهرة ١٩٣٧م في صراعه على الزعامة. وقد أيَّد «الدستور الجديد» كل المطالب القومية للدستور القديم، إلا أنه وقف ضد «الديماجوجية العقيمة» لزعمائه، وسعى نحو العمل المؤثر الفعال. وتبنى الحزب آراء الأحزاب اليسارية الفرنسية مُضيفًا إليها «المثل القومية التونسية». كان أعضاء حزب الدستور الجديد من أنصار النزعة الغربية «ولم تتَّفق آراؤهم إطلاقًا مع المفهوم الإسلامي على طريقة الثعالبي. وقد أحبُّوا باريس وفرنسا وهم يحاربون الفرنسيين» (١٧، ١٣٣–١٣٤). وكان لحزبَي الدستور الجديد والقديم هدف واحد ولكنهما كانا في الواقع حزبَين مُختلفَين تمامًا من ناحية التركيب الطبقي لكلٍّ منهما، ومن ناحية تناولهما لقضايا حركة التحرر القومي والأسس النظرية لبرنامجيهما. كان رجال الدين المسلمون وكبار الملَّاك وسُكان المدن وصفوة المسلمين القُدامى وأصحاب النزعة الإسلامية والمُحافظون يُمثلون جميعًا نقطة ارتكاز حزب الدستور القديم، على حين استند حزب الدستور الجديد على طبقة المثقَّفين المُتأَورِبة والبورجوازية الصغيرة وفئات البروليتاريا في المدن والريف وصغار الموظَّفين و«الشباب المتمرد» (١٧، ١٦٠)، وكذلك على الجماعات التي وقفت من منطقٍ موضوعي إلى جانب التطور على أساسٍ دنيوي وأيدت الراديكالية الاجتماعية النسبية. وخلافًا لحزب الدستور القديم الذي استند إلى حركة الإصلاح الإسلامية، انطلق الدستوريون الجدد من حكم العقل باعتباره المقياس الأعلى لكل شيءٍ، بما في ذلك جميع مظاهر النشاط الإنساني (١٤١، ٣٦٥).

يصف ن. إيفانوف في كتابه «أزمة الحماية الفرنسية في تونس» الاتجاه العقلي للدستوريِّين الجدد على النحو التالي: كانوا يتميَّزون بالسعي نحو تحقيق وظيفة الوسطاء بين فرنسا وتونس، بين الرأي العام الفرنسي ونظيره التونسي. دافعوا عن الانتقال السِّلمي لنظام الحماية الاستعمارية نحو «نظام طبيعي يستمدُّ قوَّته من مفهوم المصلحة المشتركة

على أساس الوضوح وحرية الإرادة» (١٧، ١٣٤)، كما دافعوا عن الأصالة القومية لتونس ووجوده المستقل وتطوره الخلاق على أساس مُنجزات الغرب. إنَّ الدستوريِّين الجدد اشتراكيون وفقًا للمفاهيم الاشتراكية لدى البورجوازية الصغيرة، إلا أنَّهم قد رأوا أن الحرية الاجتماعية أمرٌ ممكن «كنتيجةٍ وفي إطار الحرية السياسية للوطن»؛ ولهذا فإنهم، كما أشار إيفانوف، تحفَّظوا في رفع الشعارات الاشتراكية، و«باختصارٍ فإنهم تناوَلوا كل مشكلات النظام الأخلاقي والاجتماعي والسياسي من وجهة نظر الضرورة القومية» (١٧، ١٣٥). كان الدستوريُّون الجدد يرون أن الخط الرئيسي بالنسبة للتونسيين يتمثَّل لا في الاحتلال أو الفقر أو جهل الشعب، وإنما في الفرنسية. وفي «فقدان تونس لطابعها القومي»، بالرغم من أن شباب الدستوريِّين الجدد تلقى تعليمًا فرنسيًّا وتشبَّع بفكر الثورة الفرنسية الكبرى؛ ولهذا كانت الخطوة الأولى التي رأى الدستوريُّون الجدد ضرورة اتخاذها من أجل الاستقلال تقوم على الدعاية للفكرة القومية، وسط الشعب الذي يُعدُّ المنبع الوحيد للسيادة والأساس الذي ينهض عليه بعث البلاد (١٧، ١٣٦).

كان مفهوم «حركة بورقيبة» هو مجموع الآراء والأفكار التي كان بورقيبة ملهمها. وتتلخص إستراتيجية النضال التحرُّري القومي في تونس كما وضعها بورقيبة في العمل على وقبول تنازلات جزئية، محولين إياها إلى نقطة انطلاق من أجل مطالب جديدة في الوقت المناسب. ويتطلب هذا تكتيكًا يقوم على المرونة السياسية والمناورة، وسياسة الأمر الواقع والحل الوسط (رفع حزب الدستور القديم، على العكس من ذلك، شعار الاستقلال الكامل والفوري، ودافع عن مُثُل الجامعتَين العربية والإسلامية). وبتعبيرٍ آخر، فإن بورقيبة في فترة ما بين الحربين حقَّق فكرة الحماية «القانونية»؛ أي الاستقلال الذاتي الحقيقي لتونس في وجود علاقاتٍ حميمة مع فرنسا (١٧، ٢١٥). وبالرغم من أن بورقيبة والدستور الجديد قد ركَّزا في بعض الأحيان على بعض المشكلات تبعًا للظروف، إلا أنَّ إستراتيجيتهما وتكتيكهما وكذلك المواقف الأساسية «لحركة بورقيبة» لم تتعرَّض لأية تغييراتٍ جوهرية.

ولكن كيف تسنَّى للدستوريين الجدد، هؤلاء القوميين «المتأوربين»، أن يحظوا بدعم الجماهير التي لم تكن تُشاركهم معتقداتهم؟ لقد توسع نشاط القوميين سواء في تونس أو في البلاد العربية الأخرى في ظروفٍ أيديولوجية جديدة، وتهاوى بشدَّة تأثير المرابطين والجمعيات الدينية في فترة ما بين الحربَين. كان هناك تنافر حادٌّ بين نزعة العداء المكثَّفة لكل ما هو أوروبي والنظرة إلى الإنسان بروح القرون الوسطى، وبين الاتجاه الأوروبي والنزعة الفردية اللذَين حقَّقا انتشارًا واسعًا في المدن، وأخذ الناس يندفعون للحصول على

الحقوق والحريات الإنسانية. في هذه الظروف لعب السلفيون، الذين كان حزب الدستور القديم نقطة ارتكازهم، دورًا اجتماعيًّا هامًّا؛ فمن ناحيةٍ قاموا بمدِّ جسرٍ بين القرون الوسطى العربية وبين المعاصرة، ووقَفُوا ضد التعصب والرجعية المتطرفة اللذَين كان يُمثلهما المرابطون وموظَّفو الإسلام الرسمي، وقاوموا حركة الفَرْنَسة والاستعباد الثقافي للتونسيِّين، ومن ناحيةٍ أخرى سعوا إلى توطيد دعائم الإسلام وأكَّدوا على أولوية الدين على العقل، وأسبقية الثقافة الإسلامية العربية. أما العلماء الإصلاحيون فقد كانوا لا يزالون على ولائهم لسلطات الاحتلال؛ ولذلك فإن الشعب الذي كان متعطشًا للتغيير قد أدار ظهره للزُّعماء القدامى ليسير خلف زعماء جدد، وعَدُوه بتغييراتٍ جذرية لكل مناحي الحياة، وقاوَمُوا بكل حماسٍ المحتل الفرنسي، وعملوا للحصول على الحكم الذاتي السياسي في إطار الحماية.

وبينما كانت حركة الجامعة العربية نشطة تمامًا في النصف الثاني من الثلاثينيات في بلاد المشرق، أخذت القومية العربية في الانتشار في بلاد المغرب. وبقَدرِ اكتشاف فشل الصفقة مع فرنسا من أجل الحقوق الديمقراطية انتشرت المفاهيم الإسلامية ومفاهيم الجامعة العربية سريعًا بين المثقفين والشباب المغربي. وتحولت اللغة العربية إلى رمزٍ ذي مغزًى اجتماعي وسياسي. وأظهر القوميون على اختلافهم، بما فيهم الدستوريُّون الجدد، اهتمامًا بالغًا بالاتجاه التحديثي للإسلام وبالتاريخ العربي واللغة العربية.

واشتدَّت الدعاية لأفكار القوميِّين العرب التي وجدت تعاطفًا بصفةٍ أساسية في أوساط فقراء المدينة وفي دوائر البورجوازية الصغيرة، وخاصةً الكارهين منهم للفرنسيِّين والذين كانت لهم توجهات قبل الحرب نحو إيطاليا الفاشية باعتبارها عدوًّا طبيعيًّا لفرنسا.

وفي الجزائر، خلقَت خصائص سياسة الاحتلال الفرنسي، المُوجَّهة إلى تحويل الجزائر إلى ولايةٍ فرنسية وراء البحر، وإلى عزلها واقعيًّا بخصوصيتها المحلية عن بلاد المشرق العربي، الظاهرة الجزائرية التي حدَّدت على وجه الخصوص المعايير السلوكية ونمط التفكير لسكان الجزائر. جرت دراسة الواقع الفريد للجزائر من جميع النواحي العرقية والاجتماعية الاقتصادية والسياسية والثقافية. كان الأوروبيُّون في الجزائر (غير المسلمين) يُمثلون جزءًا لا يستهان به من السكان، وكانوا يُشكِّلون وضعًا مهيمنًا. كانوا يَملكون مناصب القيادة في أيديهم وكانت مجالات الاقتصاد المتطوِّرة تحت سيطرتهم.

لكن القهر القومي الموجود في الجزائر بصورةٍ سافرة أزال الحدود بين التناقُضات الطبقية في المجتمع التقليدي، ولولا هذا لطغَت الظواهر الحادَّة للصراع الطبقي. وهكذا ساهمت المصالح المشتركة للنضال ضد الاحتلال في تكاتُف الشعب الجزائري.

أدَّى تدخل الأوروبيِّين في شمال أفريقيا إلى ظهور نظامَين اجتماعيَّين مختلفَين، أساسًا في بلاد المغرب والجزائر، يقومان على الاختلاف العرقي والمعتقدات الدينية وعلى اختلاف الوضع الاقتصادي وآفاق المستقبل. كان هناك عالَمان، طائفتان بكل تركيباتهما الخلقية وقيمهما الرُّوحية. كان هذا العالَمان «يفصل بينهما كمٌّ من الحواجز المنظورة وغير المنظورة، الرسمية والاختيارية، التي تُنظِّم علاقات أعضاء كلٍّ من الطائفتين ... فتجعل هذه العلاقة في حدها الأدنى» (١٣٣، ج٢، ص١١٦). ولما كان الجميع مُضطرِّين للعيش والتعاون على أرضٍ واحدة، فقد أصبحوا في صراعٍ دائم مُستَتِر حينًا وظاهر حينًا آخر.

كان الأوروبيون يُعاملون أهل البلاد بصلفٍ عنصري، وكان هؤلاء يردون على ذلك بازدرائهم، إلا أنه بالرغم من التداخل الواضح بين هذين العالَمين، فقد استطاعا أن يتكيَّفا في سياق عملية التعاون بينهما، ويُؤثر كلٌّ منهما على الآخر.

أنتجت السياسة الفرنسية الموجَّهة لخلق فئة «عربية مُتفرنسة مُتحضِّرة» بعض الثمار: فمع مطلع القرن العشرين ظهر قطاعٌ صغير من السكان الأصليين الذين حملوا الجنسية الفرنسية (وهم بصورةٍ أساسية من الكومبرادور، وصغار الموظَّفين، وجزء من المثقفين)، وهؤلاء ارتبطت مصالحهم بالمصالح الفرنسية على وجه العموم، وبالجاليات الفرنسية في المستعمرات على وجه الخصوص؛ إذ كانت بينهم علاقات اجتماعية وأيديولوجية معروفة.

ومنذ عام ١٨٦٥م وحتى ١٩٣٦م حصل ٦٨١٧ شخصًا على الجنسية الفرنسية، وهؤلاء أطلَق عليهم الشعب لفظ «متورني» (اسم المفعول من كلمةٍ فرنسية بمعنى أدار) (٢٥، ١٤٢).

دفع نظام العلاقات المباشرة بين المُستعمَرة والدولة المُستعمِرة إلى تيارٍ قوي من الهجرة الدائمة: ترَك الجزائريون بلادهم للعمل في فرنسا، للبحث عن السعادة والدِّراسة بمُعدلٍ من ٤٠ إلى ٥٠ ألف نسمة كل عام (١٥١، ٦٣)، وأكثر من ٧% من العائلات الجزائرية كان لها في فرنسا من واحدٍ إلى ثلاثة من الأقارب (٢٥، ١٢٦). وكانت النتيجة أن الجزء الأكبر من البروليتاريا الجزائرية (وكذلك المثقَّفون) تكوَّن في الغرب، حيث التحمُوا برفاقهم الأوروبيِّين وتعلَّموا في المدرسة الاجتماعية والسياسية. هذا الجزء من الجزائريِّين أصبح حاملًا لعناصر ثقافية وفكرية وديمقراطية وقومية جديدة، وساهم في صياغة الأشكال الحديثة للوعي الاجتماعي لدى السكان الأصليِّين. ونتيجة لذلك اكتسبت آراء الفئات الوسطى لسكان المدن المسلمين، أكثر الفئات الاجتماعية نشاطًا، طابعًا أوروبي التفكير وخبرة اجتماعية أوروبية.

وتحوَّل الوعي بالظلم لدى الجزائريين المسلمين، تدريجيًّا، إلى وعيٍ بضرورة السعي إلى تغيير الوضع، وإنهاء الظلم، وإذلال الكرامة الإنسانية، والحصول على المساواة في الحقوق مع أوروبيي المُستعمَرات والمساواة في تحسين أحوال المعيشة.

فور توقيع اتفاقية ١٨٣٠م الجائرة التي سلمت البلاد إلى سلطة الفرنسيِّين، بدأت جماعةٌ صغيرة من الجزائريِّين المتعلِّمين يقودها حمدان خوجة، في مقاومة الاحتلال الفرنسي. وربما كان حمدان خوجة الذي تعلَّم بروح التنويريين الفرنسيين أول عربي يُدافع عن إحدى أفكار الثورة الفرنسية، ويطرح وضع الوطن الجزائري والدولة الجزائرية. ويُؤكد أن الجزائريين لهم الحق في الوجود باعتبارهم «أمة حرة مستقلة» (٨٧، ٤٢). وقد سعى حمدان في معرض دفاعه عن الديمقراطية والإصلاحات الليبرالية، أن يُثبت أن الإسلام يقوم على أسسٍ ديمقراطية، ونادى حمدان خوجة بجزائر حديثة مُتطوِّرة، لكنه لم يُطالب بتحويل الجزائريِّين إلى فرنسين. وعلاوة على ذلك، فقد رأى أن على الجزائريين والفرنسيين ألا يعيشوا على أرضٍ واحدة؛ فعقائدهم ولغتهم وعاداتهم مختلفة. كان حمدان واحدًا من أوائل التنويريِّين العرب ورائدًا للبعث العربي الإسلامي. وفي عام ١٨٧١م، ولا شكَّ بتاثير كومونة باريس، أسَّس شخصٌ يُدعى محمد البدوي لجنةً للدفاع عن حقوق الجزائريين (١٨٠، ج١٣، العدد ٢، ص٢٣٢).

على أنَّ الانتفاضات السياسية الراديكالية كانت جميعها ظواهر فردية، وأصبح الشكل الأمثل للنضال عند القوميِّين الجزائريين الأول هو أن يتوجه المواطنون بالعرائض إلى إدارة الاحتلال مُطالبين بمُساواتهم في الحقوق مع «الجزائريِّين الأوروبيين». كان هذا هو مطلب البورجوازية الإسلامية التي تشكَّلت من التجار وصغار رجال الصناعة؛ أصحاب معاصر الزيوت والمطاحن والمخابز إلى آخره، وكذلك مطلب مُمثلي المِهَن الحرة. كانت الطليعة تتمثَّل في الشباب، وعلى رأسهم خريجو المعاهد الدراسية الفرنسية الذين أرادوا الانضمام إلى ركب الحياة العربية، فضلًا عن سعيهم لتحويل المجتمع الجزائري إلى مجتمعٍ على طراز الأوروبي (بمساعدة وتحت رعاية فرنسا). وعلاوةً على ذلك، فقد أراد المسلمون الاحتفاظ بحقِّ كونهم مسلمين، وبتعبيرٍ آخر: إلغاء قانون التجنس الذي ينصُّ على أحقية حصول المواطن الجزائري على الجنسيَّة الفرنسية فقط إذا تنازل عن وضعه كمسلم، وهؤلاء أطلق عليهم اسم فرانكو مسلمين. وقد كانوا بعيدين جدًّا عن الشَّعب، مثلهم في ذلك مثل الأنصار العديدين لتيار الاندماج الكامل.

ويرجع تاريخ النضال السياسي الفعال إلى بداية القرن العشرين، أصبح الفرانكو مُسلمين يُسمَّون بالجزائريين الشبان على غرار الأتراك الشبان والتونسيين الشبان. وكانت

أهدافهم هي نفس الأهداف القديمة. كان الجزائريون الشبان يَحلمون بأن يستفيد مواطنوهم بفضائل الحضارة الأوروبية وأن يتَّبعوا ثقافتها، وأصبح دعاة للاتجاه القومي العلماني، وأظهروا قدرًا كبيرًا من التسامح الديني، بل إن البعض أصبح مؤيدًا للأيديولوجيا الاشتراكية. لم يكن جميعهم مؤيدين للاندماج، ولكنهم في الوقت نفسه كانوا جميعًا مُؤيِّدين لفرنسا على الإطلاق، وكانوا يَنتظرون منها العون لتطوير الجزائر اجتماعيًّا واقتصاديًّا وسياسيًّا (٨٧، ١٦٩).

قدم الجزائريون الشبان العديد من العرائض المليئة بالتعبيرات العامة والمبهمة، التي تناولت المُطالبة بالمساواة في الحقوق والواجبات، وباحترام العادات وإصلاح التعليم وإلغاء «قانون المواطنة» وتطوير البلاد إلى آخره، كانت كل هذه المطالب تتَّسم بالاعتدال، ولم يعمل الجزائريون الشبان على المطالبة بالاستقلال، وإنما طالبوا بمُجرَّد المساواة في الحقوق مع الفرنسيين و«الفرنسيِّين الجدد» والأوروبيِّين واليهود الذين استوطنوا الجزائر، بل إنهم حتى لم يطالبوا بالمساواة التامة، وإنما بقدر عادل من التمثيل في المؤسسات الإدارية وفي البرلمان (٦٥٢، ٣٢)، كما أرادوا توسيع التعليم الفرنسي في البلاد، وعوَّلوا كثيرًا على فرنسا.

كانت نهاية الحرب العالمية حدًّا جديدًا لتطور الفكر السياسي في الجزائر، الذي تميَّز بتفجر النشاط السياسي والاجتماعي. وقد أثارت النقاط الأربع عشرة التي أعلنها الرئيس ويلسون اهتمام الجزائريِّين، كما شدَّت انتباههم مشكلة حرية شعوب البلقان، وقيام الاتحاد السوفييتي، وعصبة الأمم، والنشاط الإصلاحي لمُصطفى كمال (أتاتورك) إلى آخره (١٢٥، ١١٧). وأصبح الأمير خالد عبد القادر (١٨٧٥–١٩٣٦م) الإصلاحي المعتدل أول مُعبِّر بارز بعد الحرب عن الأماني القومية المتواضِعة، ضم برنامجه المطالبة بالمساواة بين الجزائريِّين من سكان البلاد الأصليين ومستوطني المستعمرات، في التمثيل في البرلمان والمساواة في الخدمة العسكرية، حق التعليم والتعيين في المناصب الرسمية العليا، حق النشر والاجتماعات، فصل الكنيسة عن الدولة، تعميم قوانين العمل الاجتماعي بين الجزائريِّين ... إلخ. وبداهةً فقد طالب الأمير عبد القادر بالاحتفاظ بوضعية المواطن الجزائري كمُسلمٍ عند تجنُّسه (١٢٥، ١١٦). كانت هذه المطالب تتطابق في جوهرها مع مطالب الجزائريِّين الشبان قبل الحرب، إلا أنها لم تكن هدفًا في حد ذاتها، خلافًا لما كان لدى الجزائريين الشبان، فقد رفع الأمير عبد القادر شعار الجزائر للجزائريِّين (٩٩، ١٠١). وقد سعى الأمير خالد إلى إقامة اتحاد فرنسي جزائري على أساس المساواة التامة، اعتقادًا منه أن الحصول على الاستقلال أمرٌ غير واقعي.

وفي العشرينيات تشكَّلت وتطوَّرت الجماعات الاجتماعية البورجوازية، وأيضًا البروليتاريا التي أصبح عليها عبء تقرير مصير الوطن. كان تيار الاندماج آنَذاك لا يزال قويًّا بين القطاع المُتأوِرب من المثقَّفين الجزائريين. على أن مفهوم الأصالة القومية وضرورة التطوير الاجتماعي الاقتصادي والثقافي للجزائر بمساعدة فرنسا الديمقراطية المُتنورة أصبح تدريجيًّا هو الاتجاه الرئيسي.

كان فرحات عباس (ولد عام ١٨٩٩م) واحدًا من أبرز مُمثلي الجماعات الليبرالية الجزائرية المُعتدلة المؤيدة للاندماج في العشرينيات. وقد أصبح فيما بعد رئيسًا لحكومة الجزائر الثورية المؤقَّتة. وفي عام ١٩٢٧م طرح فرحات عباس من خلال عددٍ من المقالات نشرها في صحيفة «التقدم» الأسبوعية بتوقيع «الفتى الجزائري»، موقف الشباب الليبرالي ذي التكوين الغربي الذي طالب على وجه الخصوص بالاحترام الكامل للإسلام والثقافة الإسلامية واللغة العربية، ورفض المظاهر العنصرية، وتحقيق المساواة في الحقوق إلى آخره (١٢٥، ١٢١)، كان فرحات عباس يتمنَّى بشدة تحويل الجزائر إلى دولةٍ حديثة تحت رعاية فرنسا وفي ظلال قوانينها، وكان مؤمنًا بأن مساواة الجزائريِّين لن تتحقق إلا بمساعدة فرنسا، واعتبر أن المواطنين الجزائريِّين فرنسيون يتمتعون بوضعهم كمسلمين. كان فرحات عباس قريبًا من التيار المعتدل لرابطة النخبة الإسلامية (١٩٢٧م)، التي جمعت بين مؤيِّدي فكرة التكامل على أساس المساواة التامة وأنصار الاندماج، بغضِّ النظر عن اختلاف العقائد، وخلقت الوعود التي تلقاها الجزائريون من فرنسا بمناسبة مرور مائة عام على الاحتلال وهمَ تحقُّق هذه الأهداف، غير أن الإحباط سريعًا ما تملكهم. وفي عام ١٩٣٨م أصبح فرحات عباس عنصرًا نشيطًا في اتحاد الشعب الجزائري الذي قام بتأسيسه، دعا إلى اتحاد الجزائر وفرنسا مع احتفاظ الجزائريِّين بذاتيتهم وبالمساواة الكاملة. وفي هذا الصدد كتب فرحات عباس: «إننا نُريد أن تحتفظ الجزائر بطابعها الخاص، بلغتها وبعاداتها وتقاليدها. إنَّ الانضمام لا يعني الاندماج» (٤٦، ١٦٠). لقد حدث تطوُّر في وجهات نظر فرحات عباس من فكرة الاندماج والتكامل التامَّين إلى فكرة الاتحاد دون اندماج، ثم بعد ذلك إلى الحكم الذاتي للجمهورية الجزائرية المتحدة مع فرنسا، وأخيرًا الدعم الكامل لجبهة التحرير الوطني (إبان الثورة الجزائرية).

إلى جانب حركة الإصلاح التوفيقية التي تخلَّصت ببطء من الاتجاهات الأبوية، ظهرت وسط المهاجرين الجزائريِّين في فرنسا حركةٌ راديكالية (اشترك فيها الشيوعيون بصورةٍ مباشرة). وقد تمَّت صياغتها في شكل منظمة «نجمة شمال أفريقيا» (١٩٢٦م) التي أنشئت

من أجل الدفاع عن حقوق مواطني المغرب العربي، والتي نقَلَت نشاطها بعد مرور عشر سنوات إلى الأراضي الجزائرية (وقد حُلَّت هذه المنظمة في عام ١٩٣٧م). ودعا الجزء الخاص بالجزائر من برنامج «نجمة الشمال» إلى انتخاب البرلمان الجزائري تحت رعاية السلطة الفرنسية العليا، ومصادرة الملكيات الزراعية الكبيرة لسكان المستعمرات ... إلخ.

كان الباحث ش. جوليون على صوابٍ عندما لاحظ في عام ١٩٣١م أن «نجمة شمال أفريقيا»، قد طرحت على وجه السرعة شعار الاستقلال السياسي للجزائر ودول المغرب الأخرى في تلك الظروف، التي نما فيها شعور العرب بالكرامة والاستقلال، ونما وعيُهم بمصالحهم، وأصبحت حقوقهم أقل رخاوة وتساهلًا، على الرغم من أن مفهوم الاستقلال لم يكن قد اتخذ له شكلًا محددًا بعد.

واصل الحزب الثوري القومي، الذي تأسَّس في عام ١٩٣٧م بقيادة مصالي الحاج، ما بدأته «نجمة شمال أفريقيا» وكان الحاج، سكرتيرها السابق، يتبنَّى الرأي القائل بأن جميع شعوب شمال أفريقيا أمة واحدة، وحاول أن يَمزج فكرة الاشتراكية بالإسلام، واعتبر الثقافة الإسلامية جزءًا هامًّا من التراث القومي.

كان عدد سكان الجزائر في بداية الحرب العالمية الثانية تسعة ملايين جزائري مسلم إلى جانب مليون أوروبي، بينما كانت ٩٠% من مجموع الصناعات والتجارة في أيدي الأوروبيِّين. وعلى مستوى التدرج المهني كانت أجور الجزائريين تُمثل ٧% في الدرجات العليا و٩٥% من الدرجات الخاصة بالعمال المُساعدين (٣٨، ٦٩). وقد ساعد هذا على سرعة تحويل أكثر مؤيدي فرنسا اعتدالًا نحو الراديكالية.

وفي فبراير عام ١٩٤٣م نشرت جماعة القوميِّين الجزائريين التي كان يقودها فرحات عباس «بيان الشعب الجزائري» الذي أدان الاحتلال، وأكَّد على مبدأ حق تقرير المصير والحكم الدستوري، ونادى البيان بجمهوريةٍ جزائرية تربطها بفرنسا معاهدة.

صاحَبَ تطوُّرَ الفكر السياسي في الجزائر وأعدَّ له عملٌ تنويريٌّ واسع. كانت هناك جمعيات وأندية تنويرية متعدِّدة عملت في الفترة من ١٨٩٠م إلى ١٩١٤م. لم يكن أعضاؤها من الراديكاليين، ولم يكونوا من أصحاب التيارات المناهضة لفرنسا.

وتُعطينا نوعية المحاضرات التي أُلقيَت فيها تصورًا عن طابع نشاط هذه الأندية والجمعيات: «حول فائدة المعرفة»، «الثقافة العربية»، «العالم الحديث»، «التضامن والأخوة الإسلامية»، «الكهرباء»، «تاريخ الأدب العربي»، «البناء السياسي في فرنسا»، «التقدم ومعاصرة الإسلام» إلى آخره (٨٧، ١٥٩–١٦٣).

واحتفظَت حركة التنوير بعد انتهاء الحرب بأهميتها. وفي الثلاثينيات اتخذت مدًى أوسع من الأهمية؛ فقد ساهَمَ بشكلٍ خاصٍّ على إدراك وبلوَرة أهداف الحركة القومية. وشاع الرأي القائل بأن النَّهضة الثقافية لا يُمكن أن تتحقَّق إلا باقتباس مُنجزات العلم والتكنولوجيا الأوروبيِّين. وقد أولى الشباب اهتمامًا بالغًا بنموذج الفِكر الأوروبي. وجرى على صفحات الصحف نقاش شمل العديد من المشكلات المعاصِرة، من بينها مشكلة التربية باعتبارها مُشكلة غير عادية. وقد اضطرَّ وضع الاحتلال الذي يعيشُه الجزائريون في عالم الأمم المستقلَّة المعاصر إلى أن يُعيد الشباب النظر في قيمهم الخاصة بشأن تدرُّج قيم الثقافة الأوروبية. بدأت هذه العملية واكتسب العمل التنويري تدريجيًّا صبغة سياسية، فمن ناحية وقع الفكر الاجتماعي السياسي تحت تأثير أفكار التنوير والثورة الفرنسيين التي قوَّضت حتمًا (إلى جانب قوى التحديث الأخرى) الطابع الفكري والحياة الإسلامية القديمة لدى سكان المدن بالدرجة الأولى، ثم أصبحَت جزءًا لا يتجزَّأ من مُعتقَدات الإنسان المعاصر. ومِن الناحية الأخرى، تيقظ الاهتمام بتاريخ العرب والجزائر وطرح مطلب الاعتراف باللغة العربية كلغةٍ رسمية. وظهرت في الصحافة المقالات التي كانت تَفضح الدول الاستعمارية وفكرة الاندماج. كان هذا دليلًا على بعث الوعي القومي. ونتيجةً لهذا أصبحت التقاليد والثقافة العربية «حصنًا ضد الاندماج ... بينما ساعد الوعي بالثقافة الفرنسية على تحطيم كل ما هو معادٍ للعلم. وقد كان ذلك موجودًا في تقاليدنا الثقافية.» كما أشار صادق هجرس أحد قادة الحزب الشيوعي الجزائري (٢٤، ٣٩).

وفي عام ١٩٤٤م بدأت صحيفة «إيجاليتيه» (المساواة) الناطقة باسم أصدقاء البيان والحرية، واتخذت شعارًا لها «مساواة الشعوب والناس والأجناس». كان الأمر الرئيسي بالنسبة لها هو «المساواة». وقد تبنَّى برنامج الصحيفة إقامة جمهورية جزائرية دستورية متماسكة في مقاومة الاحتلال والاستعمار الفرنسي، وبعث الوعي القومي للجزائريِّين. آنذاك ظهرت أدبيات سرية على غايةٍ من الأهمية: صحف، منشورات، كتيبات ... جميعها تدعو الشعب إلى الكفاح المسلح من أجل الحرية (١٦٣، عام ١٩٦٨م، عدد ٥، ص١٥٥).

يدين تكون الوعي القومي إلى حدٍّ كبير لأنصار حركة الإصلاح الإسلامي. وقد شارك عددٌ كبير من علماء الإسلام إلى الدعوة إلى بعث الجزائر وإلى تغيير الأشكال الجامدة لحياة المجتمع الإسلامي مِن مُنطلقاتٍ سلفية محافِظة، وأدانوا من نفس هذه المنطلقات، حركة المُرابطين، ورفضوا الرجعية المتطرفة والنظرة المعادية للغرب، وطرحوا حلولًا جديدة تتماشى وروح العصر. وقد رحَّب أغلب المثقَّفين المسلمين الذين تلقَّوا تعليمًا تقليديًّا بوجهات

النظر هذه. وعلى الرغم من كل المحاولات التي بذلتْها الإدارة الفرنسية نحو عزلِ الجزائر عن تأثير البلاد العربية الأخرى، فقد كان الجزائريُّون يقرءون الصحف والمجلات المصرية والتونسية. وكتب الكواكبي وقاسم أمين وجورجي زيدان والمويلحي (١٤٠، ١٢٧).

كان لرابطة العلماء الجزائريِّين التي أسَّسها ابن باديس في عام ١٩٣١م أهمية كبيرة في تطوير الحركة الفكرية والنهضة الثقافية؛ حيث قامت الرابطة إلى جانب مجلة الشهاب (١٩٢٥–١٩٣٩م) بتوحيد جهود قطاعات عريضة من المثقفين والشباب الجزائري ذي التوجهات العربية الإسلامية. كانت تعاليم الإسلام الإصلاحي هي أساس نشاط العلماء إلى جانب نضالهم ضد حركة المرابطين والتقليديِّين وأنصار الإسلام الرسمي. ونتيجة لذلك، ومن أجل هذا، كان سعيهم لنشر الثقافات الناطقة بالعربية عن طريق إنشاء شبكة واسعة من المدارس الخاصة، حتى يمكن تخليص الجزائريِّين من التأثير الروحي للإقطاعيين والدفاع عن الثقافة القومية العربية من اعتداءات سلطات الاحتلال. وقد اتَّسم نشاط رابطة العلماء الجزائريين بالطابع السياسي منذ البداية، على الرغم من أنها أعلنت أنها ستقف بعيدًا عن السياسة. وقد طرحت صحيفة «المنتقد» الدورية (١٩٢٥م) في أول أعدادها جملةً من المبادئ، كانت جميعها ذات صبغة سياسية محدَّدة: كان رأي أتباع ابن باديس أن نشر الشعور بالوحدة، والوعي بالكرامة الوطنية، وتنمية الرغبة في البحث العلمي والحياة الفعالة، أمرٌ هام يفتح أمام الشعب طريق التطور المادي والثقافي (١٥١، ٣٨٨). وفي تلك الفترة بدأ ابن باديس في الأعداد الأولى من مجلة «الشهاب»، في إطار حركة الجامعتَين العربية والإسلامية. وفي عام ١٩٣٦م كتب ابن باديس دون مواربة: «إننا نرى الأمة الجزائرية موجودة ... لدينا تاريخٌ مجيد، لدينا وحدة اللغة والدين والثقافة، تقاليد حسنة (وأخرى سيئة) كما لدى كل شعوب العالم الأخرى. الجزائريون ليسوا بفرنسيِّين ولا يريدون أن يكونوا فرنسيين، بل من المستحيل عليهم أن يصبحوا فرنسيين حتى ولو دمجوهم» (٥٧، ٢٥١–٢٥٢).

عبَّر الإصلاحيون في البداية عن ولائهم الخالص تجاه فرنسا، وتخيلوا الوطن الجزائري داخل حدود فرنسا. وكانوا يرون أن مهمَّتهم تنحصر في «تحسين التفاهم المتبادل بين الشعبين الجزائري والفرنسي، وأن يشرحوا للحكومة أماني الشعب ويدافعوا عن حقوقه (١٥١، ٣٩٢). على أنهم سرعان ما ذهبوا يُنادون بالاتحاد لا مجرَّد التكامل بين الجزائر وفرنسا. وميَّز ابن باديس بين مفهوم الجنسية القومية ومفهوم الجنسية السياسية، حيث لا يتطابقان من حيث الجوهر. وقد فهم ابن باديس الأول على أنه الاشتراك في الجوانب

الاجتماعية الثقافية، وفهم الثاني على أنه الاشتراك في الناحية السياسية (١٥١، ٣٩٧)، وأشار ابن باديس أيضًا في عام ١٩٣٠م قائلًا: «عندما نتحدث عن الأمة الجزائرية فإنَّنا نعني بالدرجة الأولى الإسلام الذي يكون أساس الشخصية الجزائرية» (١٥١، ٣٦٤)، والأمة الجزائرية في رأي ابن باديس هي جزء من الأمة العربية، وابن باديس يرى أن العرب هم سكان المنطقة الممتدَّة من المحيط الهندي حتى المحيط الأطلسي ... ويتحدثون ... ويُفكرون باللغة العربية، وهم أفراد الأمة التي تعيش فيها روح التاريخ العربي وتتدفَّق في عروقها الدماء العربية» (١٦٩، عن عام ١٩٧١م، عدد ٢، ص٢٦)، كان ابن باديس يدعو إلى فكرة الوطن الجزائري، في الوقت الذي لم يكن المسلمون الجزائريُّون قد أدركوا بعدُ جيدًا ما هي الوطنية وما هي الأمة، بل تجنَّبوا أساسًا بحث القضايا المشابهة. لقد لاقت كلمات «الإسلام» و«العروبة» و«الجزائر» انتشارًا واسعًا، وأصبحت رمزًا للشعور القومي لدى المثقفين والشباب الجزائري في نهاية الثلاثينيات فقط، وكان للعلماء فضل كبير في هذا.

كتبت صحيفة الشهاب في عام ١٩٣٨م تقول: «من العسير أن تجد هنا (في الجزائر) شابًّا لم ينضم إلى إحدى الجماعات التي تَرفع شعار «الإسلام، العروبة، الجزائر»» (١٥١، ٣١٠).

وجديرٌ بالذكر أن تيار الجامعة العربية المناضل من أجل تحرير جميع البلاد العربية من السيطرة الأجنبية، أصبح هو الخط السياسي المحدَّد للسلفيين في النصف الثاني فقط من الثلاثينيات. وعلاوة على هذا فإنَّ ابن باديس وأتباعه تمسَّكوا بآراء شكيب أرسلان الذي كان صاحب تأثير واضح في شمال أفريقيا. وكان أرسلان يرى أن إمكانية وحدة سياسية بين بلاد المشرق والمغرب فكرة سابقة لأوانها (١٥١، ٣٧٠).

كانت الجامعة العربية بالنِّسبة لابن باديس مجرد عنصر ليست له أهمية كبرى في صياغة القومية الجزائرية التي تدخل فيها عناصر أخرى مثل الثقافة الناطقة بالعربية والمعتقدات الإسلامية ثم الأمة الجزائرية الأصيلة وهو أهم عنصر.

كانت سلطات الاحتلال الفرنسية تدرك جيدًا جوهر النشاط المناهض للاحتلال الذي تقوم به الرابطة؛ ومِن ثَم أخذت في دعم المرابطين علنًا. وفي عام ١٩٣٣م منع العلماء من الدعوة لها في المساجد، وصدرت الأوامر إلى موظَّفي إدارة الاحتلال بالدفاع عن المرابطين من هجوم العلماء الإصلاحيين، وتشديد الرقابة على المدارس التي أقامها هؤلاء في المغرب (٨٧، ٥٤٢).

وفي المغرب، ساهم تنافُس دول الاحتلال على شمال أفريقيا حتى عام ١٩١٢م في الحفاظ على استقلال المغرب، وأصبحت البلاد بعد ذلك خاضعةً لحماية كل من فرنسا

وإسبانيا. وكما ذكرنا من قبل لم يتعرَّض المجتمع الغربي التقليدي حتى بداية القرن العشرين إلا لبعض التغيرات الطفيفة. أما المحاولات النشيطة التي بذَلها السلطان مولاي حسين (١٨٧٣–١٨٩٤م) لإعادة تنظيم الجيش المغربي على الطراز الأوروبي، والتي كان مِن نتيجتها التهديد المتواصل من جانب أوروبا باحتلال البلاد، فلم تؤدِّ إلا لإدخال بعض عناصر التجديد. وقد استدعى السلطان خبراء من أوروبا، بل وأنشأ معهدًا للهندسة على أحدث طراز. على أن الصلات بأوروبا لم تترك أثرًا كبيرًا حتى على حياة سكان المدن، بل ولم تظهر لها أية نتائج واضحة على الحياة الثقافية والأيديولوجية للمجتمع المغربي. لم تكن هناك بعدُ مُقدمات للتعاون الفعال للثقافات، إلا أنه قد ظهرت فئات ضئيلة من المثقفين الذين أدركوا ضرورة إعادة بناء الحياة كلها على أساسٍ حديث، وأصبح لها نشاط ملحوظ على الساحة الاجتماعية في السنوات من ١٩٠٥م إلى ١٩١٠م. وعملت الطبقة المثقَّفة الجديدة على نشر التعليم المدني وعلى إجراء إصلاحات دستورية، لكن دسائس الدول الأوروبية حول المغرب خلقت وضعًا رهيبًا. لم يكن السلطان عبد العزيز يمتلك القدرة على مواجَهة مُؤامرات المحتل الفرنسي والإسباني؛ مما أثار مشاعر السخط والغضب لدى الشعب. وفي أغسطس عام ١٩٠٦م تمَّ خلعه وتولى الحكم من بعده السلطان مولاي حافظ، الذي اضطرَّ للنزول على مطلب العلماء في أن يَحلف اليمين، التي كانت أول وثيقة في تاريخ المغرب تحدُّ من إرادة السلطان. وتنصُّ هذه الوثيقة استنادًا إلى ما جاء في كتاب علال الفاسي (١٩١٠–١٩٧٤م) زعيم حركة التحرُّر القومي المغربي «الحركة الاستقلالية في المغرب العربي» على أنَّ السلطان وعد بالعمل على إعادة المناطق التي سلخها المحتلون الأوروبيون وطردوهم منها، فضلًا عن إلغاء الامتيازات الأجنبية، والتخلُّص من المستشارين الأجانب في إدارة الشئون التي تمسُّ حياة الشعب، والالتزام بعقد المعاهدات بمُوافقة الرعايا فقط (٩٩، ١٠٨).

وفي عام ١٩٠٨م أسس شباب التيار القومي في طنجرة صحيفةً أسبوعية تحمل اسم «لسان المغرب». ويورد الفاسي في كتابه إحدى المقالات التي نشرت في هذه الصحيفة ومشروع الدستور الذي أعده ناشروها، والذي يَسمح لنا بأن نضع بعض التصورات عن آراء وأماني تلك الجماعة من الشباب.

تؤكِّد المقالة على أن الوقت قد حان لإجراء الإصلاحات التي يتعطش إليها الجيل الفتي، وعلى ضرورة إجراء التغييرات التي يعلمها السلطان ويُعوِّل الشباب عليه في تحقيقها. وترى ضرورة إدخال التعليم الأولي المجاني بصفةٍ أساسية من أجل إعادة البناء الاجتماعي، ووضع

الدستور وتأسيس البرلمان، وأهمية النشاط والفكر الحر لإجراء الإصلاح. وتستهدف المقالة مباشرة بأمثلةٍ من تجارب البلاد الأخرى، بعضها إسلامية، إلا أنها تُولي أهميةً خاصة لليابان التي كانت تمثل نموذجًا بالنسبة للقوميِّين آنذاك. ونجد في مشروع الدستور الذي طرحته المقالة انعكاسًا لما طرحه هذا التيار. يرى المشروع ضرورة تأسيس برلمان (هيئة استشارية) تضمُّ مجلسَين؛ مجلسًا للأمة ومجلس إشراف يُشرف على المؤسسات الحكومية ويَمتلك حق الفيتو بموافقة السلطان. وقد أولى المشروع أهميةً خاصة لقضية تطوير التعليم؛ فالتعليم الأولي لا بد أن يكون مجانيًّا وإجباريًّا للأطفال، وهناك موادُّ عديدة تَمنع المغاربة من قبول حماية الدول الأجنبية باستثناء حالاتٍ خاصة (٩٩، ١١١–١١٦). وقد عكست المقالة ومشروع الدستور في جوهرهما المصالح الاجتماعية والسياسية للطبقة المثقفة المغربية آنذاك، التي كانت تحمل طابعًا تنويريًّا، فعملت على تقييد الملكية وإلغاء الامتيازات التي يحصل عليها الأجانب، وكذلك القضاء على النفوذ الأجنبي في البلاد، كما عكست أيضًا صورة المثقفين التي خطَت بالبلاد خطواتها الأولى نحو الديمقراطية.

وبعد إقامة نظام الحماية، وخاصةً مع بداية الحرب العالَمية الأولى، نشط القوميون المغربيون بصفةٍ أساسية خارج المغرب. ومنذ ذلك الحين الذي دخَلَت فيه تركيا الحرب، عقدوا آمالهم في التحرُّر على انتصار التحالف الألماني التركي، بعد أن تلقَّوا وعدًا من تركيا بالاستقلال. عندئذٍ اكتسب اتجاه الجامعة الإسلامية مزيدًا من المؤيِّدين، واتخذت الحركة الاجتماعية في المغرب في فترةٍ ما بين الحربَين طابعًا تنويريًّا وسلفيًّا على وجه الخصوص. وتكونت في المغرب، كما حدث في الجزائر وتونس، مُستعمَرة أوروبية كانت تستأثر بالمكاسب الاقتصادية نتيجة وضعها المسيطر، وما تحصُّل عليه من تسهيلاتٍ سياسية. واحتكر الأوروبيون الرقابة على المجالات الاقتصادية والمالية والسياسية. وجرت نفس العمليات التي كانت تحدث في كل بلاد المغرب، غير أنها بدأت هنا مُتأخِّرة في ظروف الإيقاع المتسارع للتطور على مستوى العالم كله، في المجالات الاقتصادية والاجتماعية والسياسية؛ ولهذا كان رد الفعل على هذه العمليات أكثر حدةً، وخاصة فيما يُميز الصراع بين القديم والجديد.

وفي عام ١٩٢٥م و١٩٢٦م أعلنت الدعوة للمرة الأولى في تطوان بوجود أمة مغربية، وذلك في الخطاب الذي ألقاه عبد السلام البنوني، إحدى الشخصيات الاجتماعية المعروفة (١٤٧، ١٢٨).

آنذاك أيضًا أعلن محمد العلوي أحد مُمثلي العائلات الإقطاعية الشهيرة، أنَّ استقلال المغرب وبعث عظمة الإسلام لا يَنفصلان (١٤٧، ١٢٨). حدَّدت هذه الأوضاع الخط الرئيسي

للاتجاه القومي المغربي: الأمة – السلطان – الإسلام، وظهرت في المدن الكبرى للبلاد الجمعيات والحلقات الثقافية، و«المدارس الحرة» التي عملَت على نقيض المدارس الفرنسية، وفي إطار برنامج حديث، على تدريس العلوم الدينية باللغة العربية. ظهرت أول مدرسة من هذا النوع في عام ١٩٢١م، وبلغ عددها في عام ١٩٣٧م، في فاس وحدها، العشرين (١٥٩، ٦٦). كان النشاط الاجتماعي في البلاد يتركز في الإصلاحيِّين الإسلاميِّين وأتباعهم.

وكما حدث في الجزائر، حدث هنا أيضًا؛ حيث شنوا حملة دعاية نشطة ضد حركة المرابطين، الذين ساندوا سلطة الحماية الفرنسية والإسلام الرسمي ... كتب علال الفاسي الزعيم المغربي القومي البارز أن السلفية في المغرب لم تُساهم فقط في النضال ضد الخرافات، وإنما شجعت على امتلاك المعرفة وإجراء الإصلاحات والنضال ضد الجمود في كل أشكال الحياة، وأعدَّت العقول لتصور كل ما هو جديد: «لا شكَّ أن السلفية قامت بواجبها في تشكيل حالتنا النفسية وتوجهاتنا العقلية نحو ما نريده من تجديدٍ في مجالات وجودنا، نحو التحرُّر الذي أصبح هدفًا نهائيًّا لحركتنا، نحو الوحدة العربية أملنا، نحو الديمقراطية التي تقودنا روحها» (٩٩، ١٥٦)، وعملت المنشورات والصحف والحلقات السَّلفية على تربية الشباب على الوطنية والروح العربية الإسلامية. وحملت الصحافة العربية والفرنسية إلى المغرب أصداء الأفكار التحرُّرية، التي وجدت لنفسها مؤيدين في الظروف التي سادها السخط الشعبي العام نحو نظام الحماية.

انتهَت حرب الريف والانتفاضة السورية بهزيمة الشعبين المغربي والسوري، إلا أن هاتين الهزيمتين كانتا بذرة الانتصار في المستقبل. وقد أظهرت هذه الأحداث التاريخية، على أي حال، أن المحتلِّين ليسوا قادرين على كل شيء. وبدأ المُثقَّفون والشباب المغربي الذي وضع ثقته بلا حدود في الفرنسيين، واعتمد على رسالتهم الثقافية، يتحرَّر تدريجيًّا من هذا التخبط الطبيعي. لم يكن هناك أي قدرٍ من الإمكانيات الجادة، في ظروف الحماية، لتطوير الاقتصاد، للنشاط التقدمي للبورجوازية المغربية. وقد عمَّق هذا الوضع من التأثير الطاغي للثقافة الفرنسية ولعلاقات اللامبالاة من جانب السلطة، نحو القيم الثقافية القومية التي بدأ الشعب في إدراكها على نحوٍ غير مُعتاد.

كان «الظهير البربري» (١٩٣٠م) نقطة تحوُّل في تطور الحركة القومية المغربية، فقد طُبق القانون الفرنسي على السكان البربر بدلًا من الشريعة، وعمل على تقوية التيار المناهض لفرنسا بين البربر وبين العرب أيضًا. وقد رأى فيه البربر تطاولًا على التقاليد، واعتبره العرب محاولةً لتمزيق الشعب المغربي، واعتبر القوميون أنَّ هذا القانون عنصر

من عناصر سياسة الاندماج الفرنسية (٩٩، ١٩١). وظهر في البلاد حلفٌ ضم العناصر الوطنية، حاول هذا الحلف إعلام الرأي الفرنسي عن وضع البلاد، وإيقاظ المشاعر الوطنية والقومية في الشعب، وإعداده للنضال من أجل الحقوق الديمقراطية والحقوق القومية (٩٩، ١٧٤)، وواصلت الحركة التقدمية في المغرب الاعتماد على الديمقراطية الفرنسية، وطالبَت بالتطبيق الصحيح لمعاهدة الحماية، وسعت إلى إعطاء الحقوق القومية والسياسية لشعوب شمال أفريقيا. لقد أخذت بأفكار الجامعة العربية دفعة جديدة.

وفي عام ١٩٣٤م كون عشرةٌ من الشباب المغربي لجنة العمل المغربي، كان من بينهم علال الفاسي ومحمد العويزيني، اللذان أصبحا فيما بعد مِن أشهر الشخصيات السياسية والاجتماعية. قدمت اللجنة مشروعًا للإصلاح إلى كلٍّ من الملك الذي لم تكن له صلاحيات حقيقية آنذاك، والإدارة الفرنسية. ولم يَشتمِل هذا المشروع على ذكر إلغاء الحماية أو خروج القوات الفرنسية من البلاد، وإنما طالب بتوسيع صلاحيات ووظائف السلطة السلطانية، وزيادة الحقوق الديمقراطية والاجتماعية للمغاربة، وتطوير التعليم الشعبي، واتخاذ بعض الإجراءات الاجتماعية التقدمية. وباختصارٍ اقتصر المشروع على المطالبة بالالتزام الدقيق ببنود اتفاقية الحماية (٩٩، ١٩١).

كان لوصول حكومة الجبهة الشعبية إلى الحكم في فرنسا أثر في حيوية نشاط القوى القومية في المغرب، تمامًا كما حدث في كل أنحاء المناطق الفرنسية الواقعة فيما وراء البحار. وقد انتقد القوميون على وجه الخصوص، سياسة الاستعمار الفرنسي وسياسة التمييز تجاه السكان، وزادت الانتفاضات الشعبية العفوية من قوتهم في النضال، وخاصةً في ظروف انتصار حزب الجبهة الشعبية في فرنسا، الذي كان ينتهج سياسةً عادلة تجاه مشكلات الشعوب الواقعة تحت الحكم الفرنسي.

وفي عام ١٩٣٧م أُنشئت في المغرب أول منظمة سياسية باسم الحزب الوطني، وتلخَّص برنامج الحزب في نقطتين أساسيتين: ١ – المغرب بلد إسلامي، ويتم تجديد كل حياة الشعب على أساس الإسلام. ٢ – نظام الحكم ملكي.

تبنَّى برنامج الحزب، بالدرجة الأولى، دعم السلفيِّين والنضال ضد حركة المرابطين في كل أشكالها، ودعم «النظام» الشعبي (رفع أجور العمال، تحديد يوم العمل بثماني ساعات، تنظيم الحركة النقابية، توفير فرص العمل لمن يحتاجها، الدفاع عن مصالح الفلاحين والنضال على وجه الخصوص ضد فقدن الفلاحين أراضيهم إلى آخره) (٩٩، ٢٤٧). وعمل الحزب الوطني بشكلٍ يتطابق تمامًا ورُوح السلفيين على جذب اهتمام

السلطة نحو حاجات الشعب المغربي. وفي خريف ذلك العام تمت الموافقة في مؤتمر العمل الذي ضم القوى الوطنية على «الوثيقة الوطنية»، التي حوت المطالبة بالحريات السياسية وخاصة حرية النشر ووقف أعمال القهر والاستبداد. عقد المشاركون في المؤتمر عزمَهم على النضال «بكل الوسائل المقبولة والقانونية» (٣٥، ٣١٣)، ولكن لم يَرد ذكر إلغاء الحماية في أعمال المؤتمر، على الرغم من أنَّ حزب الإصلاحات الوطنية قد طالب في المنطقة الإسبانية من المغرب في العام التالي مباشرة باستقلالها. وتميزت فترة ما بين الحربين بالنسبة للمغرب، مثلها مثل بلاد شمال أفريقيا الأخرى التابعة لفرنسا. يسعى القوميون للحصول على تنازلاتٍ من فرنسا، والحصول على مساعدة فرنسا في التطوير الخلاق للسكان الأصليِّين، في إطار العلاقات القائمة مع فرنسا.

واتَّسع نطاق النضال من أجل الاستقلال بعد الحرب العالمية الثانية فقط، ساهم نزول الحلفاء في شمال أفريقيا ونجاح قواتهم في دفع النضال التحرري للشعب المغربي، الذي قاده حزب الاستقلال الذي أنشأه ممثلو البورجوازية المغربية والمثقفون. وقد تحدد برنامج الحزب إبان النضال من أجل الاستقلال بالعمل على تحقيق الاستقلال الكامل للبلاد ووحدتها وإقامة الملكية، في عام ١٩٤٤م قدَّم الحزب للسلطان «بيان الاستقلال». وقد أبرز كُتاب هذا البيان أن نظام الحماية التي دخلت المغرب في إطاره من أجل إجراء إصلاحات واسعة، قد قادت البلاد إلى السيطرة المباشرة للاحتلال الفرنسي، ثم أعلنوا ما يلي: «لما كانت الأمة المغربية تُشكِّل وحدةً منسجمة وتعي حقوقها وواجباتها، سواء داخل البلاد أو خارجها، تحت قيادة سلطانها المحبوب، ووفقًا لأهداف الحرية الديمقراطية، التي تتَّفق في جوهرها مع مبادئ ديننا الإسلامي الموجودة في أساس نظام الدولة، فقد قرَّرنا: (أ) المطالبة أولًا، في مجال السياسة الخارجية، باستقلال المغرب ووحدة أراضيه. (ب) رجاء سيادته بإجراء الإصلاحات ... وإقامة نظام سياسي وبرلماني، كما في بلاد المشرق العربي الإسلامية، يحمي حقوق كل فئات وطبقات الأمة المغربية، ويُحدد واجبات مُواطِني المغرب» (٣٥، ٣١٤–٣١٦، ٩٩، ٢٨٥).

الإسلام وفكرة التحرر القومي

الإسلام كسلاح أيديولوجي: أهمية مفهوم الخلافة.
الإسلام كجزء مكوِّن للثقافة القومية العربية.
الإسلام والجامعة العربية، «الإخوان المسلمون».

أوضحت القومية العربية في البلاد العربية، بصفتها الأيديولوجيا التي استحوذت أو كانت في طريقها للاستحواذ على الجماهير؛ ولهذا ومِن مُنطَلق كونها أيديولوجيا جماهيرية، أوضحت دائمًا علاقتها بالإسلام وخاصة نحو رموزه وخواصه ونحو ترسانة وسائله الدعائية التي تراكمت على مر العصور، كان على القوى التحررية في العالم العربي أن تنظر بعين الاعتبار للظروف الموضوعية التي تعيشها الشعوب العربية. وقد حاولت هذه القوى، وليدة هذه الظروف نفسها، العمل على تغييرها، ولكن لم يكن من الممكن. وقد تقيَّدت بقدرٍ ما بتصوراتها عن المثل الأعلى، ألا يَنعكس الإسلام على هذه التصورات فضلًا عن كونه عقيدةً مُسيطرة. ومع هذا فقد أحرزت عملية صبغ الفكر السياسي والاجتماعي، التي بدأت تحت تأثير نشاط أصحاب الاتجاه التنويري في القرن الماضي، والتي زادت سرعتها بفضل نشاط المثقفين الليبراليين في عشرينيات وثلاثينيات القرن الحالي[1] بطابعٍ علماني، أحرزت مُؤخرًا تطورًا محدودًا لأنَّ حركة التحرُّر العربي كانت موجَّهة ضد سيطرة الاحتلال الغربي؛ ومِن

[1] يُؤكد طه حسين، وهو يعترف بأن الإسلام جزءٌ من الثقافة العربية، أنَّ الدين لا يمكن أن يكون أساسًا لحضارةٍ حديثة، ونظامًا أخلاقيًّا وأساسًا تشريعيًّا لها؛ ومن ثم لا يمكن أن يُصبح أيديولوجيا للنضال من أجل تجديد الأمة (٦١، ص٩، ص١١)، ويتبنى ساطع الحصري نفس هذا الموقف (٦٤، ٨٨–٩٩).

ثَم فبقدر ما كان العرب يُمثل العالم المسيحي بمقاييسه الأخلاقية ومعاييره الاجتماعية، وقيمه الثقافية والرُّوحية المختلفة عن المقاييس والمعايير والقيم الإسلامية. أصبح الإسلام السلاح الأيديولوجي الطبيعي في الكفاح من أجل الحرية وتأكيد الذات.

ذكرنا آنفًا أن المسلمين كثيرًا ما اعتبروا التوسُّع الأوروبي في الشرق امتدادًا للحملات الصليبية التي كانت تهدف للقضاء على أو تحقير الإسلام؛ ومن ثَم فقد رفعت الانتفاضة الضخمة المناهضة للاحتلال راية الإسلام. وقد أعلن كثيرٌ من القوميِّين انتماءهم له، مما ساعدهم على اكتساب تأييد الجماهير، وهو أمرٌ يُعطينا تفسيرًا لرد الفعل المريض الذي اجتاح العالم العربي في عام ١٩٢٤م، كنتيجةٍ لإعلان المجلس التركي إلغاء نظام الخلافة الإسلامية. قطاعٌ من المسلمين رأى في نهضة السيطرة الفكرية للإسلام والخلافة، أكثر من مجرَّد صيغة لبحث مجد وعظمة الشعوب العربية. كانت الخلافة بالنسبة لهم رمزًا سياسيًّا واقعيًّا لوحدة العالم الإسلامي في نضاله ضد الاستعمار.[٢]

ظلَّت الخلافة بالنسبة لبعض التيارات المتطرِّفة في الثلاثينيات رايةً للوحدة الإسلامية المناهضة لعدوان الغرب. ويُؤكد حسن البنا مؤسِّس أشهر جمعية رجعية هي جمعية «الإخوان المسلمون» في خطابٍ ألقاه عام ١٩٣٨م أن الخلافة بالنسبة للإخوان المسلمين «هي رمز للوحدة الإسلامية ... وأن فكرة الخلافة والعمل على إحيائها بالنسبة إليهم من الأمور الرئيسية في برنامجهم» (٦٣، ج٢، ص٨٥)، وهي نفس الأفكار التي قام عليها حزب التحرير الإسلامي الذي تأسس في القدس في أوائل الخمسينيات (١٤٩، ١١٥).

لم تظهر فكرة الخلافة في فترة ما بين الحربَين نتيجةً للاختلافات السياسية والادعاءات الزعامية للقادة العرب (على وجه الخصوص، جاء في قرار مؤتمر القاهرة المنعقد في عام ١٩٢٦م أن اختيار الخليفة المسئول عن مطالب الشريعة في ظروف السيطرة الأجنبية على البلاد الإسلامية أمرٌ مُمكن)، وكذلك (انظر خطب أعضاء الوفود في مجلة عالم الإسلام بالفرنسية م٦٤). إن سيطرة الفكرة القومية والاتجاه الدائم واللَّحوح نحو علمنة المؤسسات السياسية والاجتماعية والقانونية في البلاد العربية، والتأثير الواضح القائم على العلاقة بين الناس والحكومة، لا على الأشكال القائمة على الدين، جعَلا من مشكلة بعث الخلافة أمرًا غير

[٢] جديرٌ بالذكر أن أمانة مؤتمر الجامعة الإسلامية الذي انعقد في مكة عام ١٩٢٦م تلقَّى كثيرًا من الخطابات تَقترح إنشاء جامعة للأمم الإسلامية تقوم بتوحيد المسلمين في نضالهم ضد الغرب (١٦٤، عام ١٩٢٦م، ع٢٠-٢١، ص٣٩٣).

جوهري على المستوى العملي. وضيَّق العالَم المعاصر الفرص أمام تحقيق أفكار الجامعة الإسلامية المتطرفة أو إقامة حكومة دينية.

كانت غالبية المسلمين تُدرك المذهب الإسلامي في جانبه السياسي كمخطط أيديولوجي لنضال الشعوب الإسلامية المقهورة من أجل الاستقلال والتطور. كتب ابن باديس في جريدة «الشهاب» عام ١٩٣٠م: «إننا نَفهم الجامعة الإسلامية على أنها اتحاد القلوب» (١٥١: ٣٧٨). وهذه الكلمات تعكس المزاج السائد في فترة ما بين الحربين.

وفي غضون تلك الفترة، كان الإسلام الذي نادى بوحدة المسلمين، بغضِّ النظر عن الجنس والحدود الدولية، يرى أن القومية أمرٌ غريب عليه. على أن المفارقة هي أن الإسلام أصبح من العناصر المكوِّنة للمذاهب القومية، وعلى رأسها الجامعة العربية. وفي الغالب، ترفض الحركة الإقليمية الإسلام باعتباره واحدًا من أسس الوجود القومي. ويرى أحمد لطفي السيد أن الإسلام هو مجرَّد أساس أخلاقي (١٠١، ٤٦٥)، والقوميون السوريون، مثلهم في ذلك مثل القوميين التونسيين، لا يُعلقون على الإسلام أهمية فيما يتعلق بكونه أساسًا للمؤسسات الاجتماعية والسياسية. وفي الوقت نفسه، فإنَّ المذاهب الإسلامية في المغرب دخلت في أساس الأيديولوجيا القومية. ونلاحظ، بالمناسبة، أن الاتجاه القومي المغربي كان منفتحًا أكثر من غيره على أفكار الجامعة العربية.

أَولى أيديولوجيُّو الجامعة العربية اهتمامًا كبيرًا للإسلام، باعتباره عنصرًا هامًّا في الخاصية القومية العربية، وسلاحًا أيديولوجيًّا هامًّا في النضال من أجل التحرر، وأنفقوا كثيرًا من الجهد لاستخدام القرآن في إضفاء ظلال التقديس على المُثُل القومية وصبغ الإسلام بصبغةٍ عربية. وتكرَّر القول بأن القرآن أنزل باللغة العربية على نبيٍ عربي، وأن اللغة العربية هي لغة القانون والدين الإسلامي، وأن الإسلام هو جزءٌ من التراث الثقافي العربي. وحدَّدت مجلة «المنار» القاهرية الإسلام على أنه بشكلٍ رئيسي، مذهبٌ عربي ديني واجتماعي. وأشارت المجلة إلى الدور البارز للعرب في الشرق (١٣٦، ١٧٤).

وتحدَّث رشيد رضا وشكيب أرسلان عن الدور الخاص للعرب في الأمة؛ فقد ربط كلاهما نهضة الإسلام بنهضة العرب، أولًا بصفتهم المحافظين على لغة القرآن، التي تَربط بين المسلمين وحماة الأماكن المقدسة. وحتى الآن لا تزال هناك مقولات كثيرة، تُشبه تمامًا تلك التي ظهرت على صفحات الأهرام: «رسالة محمد نضال دائم ضد محاولات هدم الأمة العربية» (١٦٨، ١٩٧٢/٤/٢٧).

لقيَ هذا الموقف تأييدًا حتى من المسيحيين أنصار الجامعة العربية، الذين استوعبوا الإسلام لا باعتباره وحيًا بالطبع، وإنما ككنزٍ للثقافة العربية، وتجسيدٍ لتاريخ العرب

الماضي. تنطبق هذه العلاقة على المُفكر المسيحي السوري قسطنطين زريق. يتناول زريق في كتابه «الوعي القومي» قضية التفاعل بين القومية والدين، ويُشير إلى أن الدين هو قوة روحية جبارة توارَثَها العرب. ويُؤكد المؤلف أن «القومية الحقيقية لا يمكن أن تقع في تناقضٍ مع الدين الحق؛ إذ إنَّ القومية في جوهرها هي حركة رُوحية هدفها بعث القوى الكامنة في الأمة، وتحقيق الإمكانات الروحية والفكرية الموجودة فيها، حتى تتمكَّن من أن تُسهم بنصيبها من الحضارة العالمية ... لهذا فإنَّ على القومية أن تتقارب، باعتبارها حركة روحية، مع الدين، وتستلهم منه قوة الحياة ذاتها والروح السامية» (١٣٩، ١٦٨). والقومية العربية، في رأي زريق، لا تَتناقض ولا ترفض الدين، وإنما تقبله كله، وتستمد منه القوة والنقاء. وفي رأيه أيضًا أن كل الديانات تملك حقيقةً يقبلها الجميع، وهي المبادئ الأخلاقية اللازمة لبناء مجتمع مستقر ومُزدهِر. واختلاف الأديان ليس سوى اختلاف في الشكل الذي تُقدم من خلاله تلك المبادئ (١٤١، ٣٠٩). والإسلام بالنسبة لزريق أهم عنصر في تشكيل الأمة العربية. ويُبدي زريق ملحوظةً فحواها أننا لا يمكن أن نفهم التراث العربي الذي «يمُثل جزءًا من ثقافتنا المعاصرة» ما لم نفهَم الإسلام (١٥٣، ٨٢).

سبق أن تحدثنا عن أيديولوجيِّ الجامعة العربية المسيحي إدمون رباط، الذي رأى في مبدأ تضامن أصحاب العقيدة الواحدة مقدمة للتماسك القومي، واعتبر الإسلام بالدرجة الأولى دينًا للقومية العربية. ويُؤكد المؤرخ اللبناني المسيحي نيقولا زيادة في عام ١٩٤٣م أنه لا توجد بين العرب أيديولوجيا مسيحية أو أيديولوجيا إسلامية، وإنما هناك تراث عربي واحد فحسب، تراثٌ عام لكل العرب من الخليج الفارسي إلى المحيط الأطلسي (٥٦، ٥٢٢).

وفي عام ١٩٤٣م، دعا ميشيل عفلق، وهو واحد من مؤسسي ومُنظرِّي حزب البعث (وتبعه في ذلك الكاتب الاجتماعي اللبناني نبيه فارس) العرب، بغضِّ النظر عن عقائدهم، إلى دراسة الإسلام واحترام الرسول محمد. وأشار عفلق في كلمةٍ ألقاها في دمشق بمناسبة المولد النبوي إلى أن «محمدًا كان تجسيدًا لكل العرب. وسنكون نحن العرب أيضًا كذلك، محمدًا واحدًا» (١٣٦، ٦٣). من هنا كان التحول المنطقي: محاولات إثبات أن الوحدة العربية (وهي واحدة من الأهداف النهائية للقومية العربية) مرحلة ضرورية لبعث الإسلام ووحدة المسلمين (عنوان لمقالةٍ في الملحق الأدبي لجريدة السياسة) الصادرة في القاهرة عام ١٩٣٢م: «الجامعة العربية حجر الزاوية للجامعة الإسلامية» (٦٣، ج٢، ص١٦٦). ولكن دحض هذا السعي تأكيدات التقليديِّين الذين كانوا يرون أن مفهوم الأمة يختلف عن التفسير القومي لها، كما فند مزاعمَ كلِّ مَن رأى في الجامعة العربية هجومًا على مفهوم

الأخوة الإسلامية والوحدة الإسلامية، وهما بؤرة مفهوم الأمة، وفنَّد كذلك رغبة كل منهم في تخليد تشتُّت الشعوب الإسلامية واعتبارها ضحية للاستعمار.

وفي عام ١٩٣٩م، كان من الممكن أن نقرأ في إحدى الصحف أن «هؤلاء الذين يدعون إلى الوحدة الإسلامية، يعلمون جيدًا أن من الضروري تكثيف الجهود لتحقيق الوحدة العربية أولًا، وهم والحمد لله أعقل من أولئك الذين يُريدون ربط بغداد بحيدر أباد، قبل أن ترتبط بغداد بدمشق» (٥٦، ٢٨٨).

وحاول الأيديولوجي البارز ساطع الحصري أن يُثبت وجهة النظر هذه في أعماله العديدة، مؤكدًا استحالة قيام وحدة سياسية إسلامية ما لم يتحقَّق التكامل السياسي للدول الناطقة بالعربية. وهذا الأمر الأخير هو أمرٌ أكثر واقعية من وجهة نظره. وما دام الأمر كذلك، فإنَّ أي هجومٍ على الوحدة العربية سوف يوصف بأنه هجومٌ على الوحدة الإسلامية. ولا يقف الأمر عند هذا الحد، فما دام المذهب الدِّيني لا يصلح لأن يكون بطبيعته أساسًا لنظامٍ سياسي، عندئذٍ يصبح إعطاء الأولوية لفكرة الوحدة الإسلامية القائمة على القرآن، على مفهوم الوحدة العربية، أمرًا غير جائز شرعًا. وفي رأي الحصري أن الفقهاء الْتبَسَت عليهم الأمور، فخلطوا بصورةٍ تقليدية بين المظاهر الأخلاقية للأخوة الإسلامية وبين المظاهر السياسية للوحدة العربية (٦٤، ٨٨–٨٩).

وإلى جانب المحاولات التي بُذلت لإثبات أنَّ الوحدة العربية هي جزء مُكوِّن للوحدة الإسلامية وخطوة نحو بعث الإسلام، فقد طُرحت قضية أخرى تقوم على تصور الإسلام باعتباره أداةً لتحقيق أهداف الجامعة العربية. وردًّا على سؤالٍ وجَّهته مجلة «الهلال» بشأن إمكانية نهضة العالم العربي، أجاب الكاتب المصري البارز مصطفى صادق الرافعي (١٨٨٠–١٩٣٢م): «إنَّ نهضة الشرق العربي سيكون لها أساس راسخ إذا ما نهَض الإسلام واللغة العربية، وهما الركيزتان الخالدتان للأمة العربية» (١٤٤، ج٢، ص١٠٤). وفي عام ١٩٣٠م كتب سلامة موسى: «الإسلام هو دينُ بلادي، ومِن واجبي أن أُدافع عنه» (١٣٦، ١٤٦). وفي عام ١٩٤٦م أعلن مكرم عبيد وزير مالية مصر: «إنني مسيحي، هذه حقيقة، ولكن هذا من ناحية العقيدة فحسب. أما بالنِّسبة لوطني فأنا مسلم» (١٣٦، ١٤٦). ويرى الحصري أنَّ القومية تستخدم الدين لتُؤكِّد على قيمتها، وخاصةً أن لغة الكتب المقدَّسة هي لغة الأمة (٦٤، ٢٧–٣١)، ويقول الكاتب المصري زكي مبارك: «إننا نعتبر الإسلام صوت العرب في الشرق والغرب، ونرى أنَّ الإسلام هو التراث العربي الذي يشترك معنا فيه المسيحيون ...» (٥٦، ٢٨٨).

تُعدُّ جمعية الإخوان المسلمين التي أسَّسها في مدينة الإسماعيلية حسن البنا (١٩٠٦–١٩٤٩م)، والذي كان يعمل مُدرِّسًا، واحدةً من أشهر وأنشط المنظَّمات التي كان برنامجها يقوم على تماسك التصورات القومية والإسلامية، وكانت هي المنظمة الوحيدة التي دخل في عضويتها أناس مِن كل الطبقات والفئات الاجتماعية، وعلى رأسهم الفلاحون وفقراء المدن والفئات الوسطى المحرومة والساخطة على الوضع الاقتصادي السيئ والقهر الأجنبي. كان الهدف الرئيسي لجمعية الإخوان المسلمين يقوم على النضال ضد السيطرة الأجنبية، وعلى محاربة النزعة الغربية في كل مظاهرها، ويسعى لإقامة دولة إسلامية على أساس العودة الكاملة إلى الشريعة والقرآن والسنة (وإضفاء الطابع الإسلامي على كل مظاهر الحياة الاجتماعية والسياسية)، ويعتبر أن مفهوم الإخوان المسلمين في تجديد السلفية بروح الإمام محمد عبده، التي تعمل للعودة إلى إضفاء الطابع المثالي على الماضي من أجل ازدهار المستقبل، هو في أقصى صوره، رفض لهذا المستقبل من أجل ماض خيالي (١٢٦، ١٧٩–١٨١).

وفي خريف عام ١٩٣٦م وجه البنا رسالةً لقادة الدول الإسلامية، صاغ فيها برنامج جمعيته على النحو التالي: تستحق الحضارة الغربية الإدانة التامة، فالحضارة الحقيقية هي حضارة الإسلام. وأساس المصائب التي حلت بالشعوب الإسلامية هو بالتحديد السيطرة الأجنبية، ومحاولة أوروبا المسيحية في فرض ثقافتها. والقرآن وحده هو الذي سينقذ العالم، القرآن الذي يحوي أسس كل الأنظمة الممكنة التي تحاول أن تجلب السعادة للإنسان أو ترشده إلى الطريق الصحيح (٣٦، ٥١–٥٢)، وكان شعار الجمعية: «الله غايتنا، والرسول قائدنا، والقرآن دستورنا، والجهاد طريقنا، والموت في سبيل الله أسمى أمانينا» (١٧٩، ٣٠ أغسطس ١٩٦٦م).

أعطى البنا أهميةً خاصة للاتجاه القومي، وللجامعة العربية، في عملية تحقيق المثل الأعلى للإخوان المسلمين، وهو توحيد شعوب العالم داخل الإسلام باعتباره الهدف النهائي. وأكَّد البنا على القومية بصفتها المرحلة الأولى نحو نهضة العالم الإسلامي، والتي ستتحقَّق بفَضلها الوحدة القومية (ومن هنا جاءت إدانة الإخوان المسلمين لنُظُم تعدُّد الأحزاب التي لا تتَّفق وفهمهم لفكرة الأمة الإسلامية الواحدة، والأمة التي لا تَنقسم، والدعوة لعالمٍ طبَقي داخل أمةٍ واحدة).

والمرحلة الثانية للنهضة هي الوحدة العربية: بحكم أنَّ الإسلام قد ظهر في وسطٍ عربي ونزل بلسانٍ عربي، وأنَّ العرب أعطوا الإسلام للعالم فيجب توحيد العرب لبعث مجد

الإسلام، وإحياء الدولة الإسلامية وتجديد قوتها وسلطتها (٦٣، ج٢، ص١١٥–١١٦). والمرحلة الثالثة هي الوحدة الإسلامية وإقامة الخلافة. وأعلن البنا في احتفال الجمعية بعيد تأسيسها العاشر: «إنَّ الإخوان مؤمنون بأن الخلافة هي رمز للوحدة الإسلامية ... وهم يضعون فكرة الخلافة وبعثها أساسًا لبرنامجهم» (٦٣، ٨٤).

وبهذه الطريقة يكون الإخوان المسلمون قد حاولوا التوفيق بين المفاهيم المتناقِضة. وكما يَحدث عادة، فإن اتفاق بعض الخواص الظاهرية للحركات الفكرية التي تختلف في مضمونها الاجتماعي يخلق، إذا ما اتَّفقت أهدافها القريبة، أوهامًا أيديولوجية تظل باقية ما لم تتغير الظروف التي خلقتها.

وبشكلٍ رئيسي، اتجهت حركة التحرر القومي للشعوب العربية في فترة ما بين الحربية بقيادة المثقَّفين الليبراليين ككل، لا نحو الحصول على السيادة والاستقلال السياسي التام (والاقتصادي بدرجةٍ أقل)، وإنما نحو إضعاف التبعية السياسية واكتساب دعم الحكم الذاتي والديمقراطية. وتميَّز الأيديولوجيون الليبراليون باستخدام الوسائل والطرق القانونية. كان التصور الزائف عن الدور الحضاري للغرب لا يزال راسخًا، وورث زعماء الحركة القومية عن زعماء ما قبل الحرب الآمال والمناهج، بل وحتى الشعارات أحيانًا. كانت الخبرة التي اكتسبوها في النضال هي أساسًا خبرة الاتجاهات الإصلاحية. وتحوَّلت حركة التحرر القومي في الظروف التاريخية الجديدة، من حركةٍ منعزلة إلى حركةٍ جماهيرية، مما أعاق من الاندفاع الثوري لهذه الجماهير.

إن التاريخ يُبين لنا أن رسوخ البورجوازية القومية والمثقفين البورجوازيين قد تعرَّض، في نضالهم من أجل الديمقراطية، في كل أنحاء البلاد العربية، لهزاتٍ ملحوظة، وأصبحت البورجوازية تسير في حركةٍ عكسية لنشاط الجماهير؛ فكلما زاد نشاط الجماهير قلَّت راديكالية البورجوازية، وأظهر القادة الليبراليون القوميون استعدادهم لقبول الحلول الوسط على حساب الديمقراطية، وحتى عندما أسفرت الأزمة عن انفجارٍ ثوري وانتفاضة شعبية شاملة، أنهت البورجوازية القومية والدوائر المؤيدة لها الأمر بصفقة، حلٍّ وسط رأت أنه أفضَل لها شأنًا مما كانت تُريده من الفعالية الثورية التي أيَّدتها الجماهير.

كانت القومية الإقليمية والجامعة العربية هما الشكلان الأيديولوجيان الرئيسيان لحركة التحرر القومي في فترة ما بين الحربين، وكثيرًا ما استغل الاتجاه القومي الإقليمي الإمكانيات التي أتاحتها له الجامعة العربية. وكلاهما، وخاصة الأخيرة، اعتمد كثيرًا على

الإسلام وعمل على حل مسألة تربية الجماهير بالروح القومية ونشر الأفكار والمفاهيم الحديثة.

وبالنسبة للتحول السريع لحركة النضال التحرُّري القومي إلى حركةٍ جماهيرية وتعاظم نشاط البروليتاريا وارتفاع دور الطبقات التي قادَت، بعد الحرب العالمية الثانية، الحركة القومية في كل مكان؛ فقد بدأت الدوائر القومية بالفعل، منذ أواخر الثلاثينيات، في الإحساس باقتصارها على التركيز على المظاهر السياسية للمفاهيم القومية، والدعوة المباشرة للنضال ضد القهر القومي والتمييز السياسي. وقد كان من الضروري إيجاد خطط محدَّدة وبنَّاءة للإصلاحات الاقتصادية، وإعادة البناء الاجتماعي لصالح الارتفاع بمستوى معيشة الشعب (انظر على سبيل المثال ١٤٥، ٦٨).

القديم والجديد، الشرق والغرب

- الشرق والغرب. خصائص ظروف نهضة الشرق.
- تشكل العقيدة المعاصرة: دور الأممية والتعليم وخلافهما.
- تطور الثقافة العربية المعاصرة.
- أصحاب النزعة الغربية، أصحاب النزعة التقليدية، المعتدلون، التحديثيون.
- مشكلة العلاقة بين القيم الغربية والتقليدية.
- صراع الأفكار: قضية المرأة، اللغة العربية.
- آراء القادة العرب بشأن مشكلة الشرق والغرب.

لاحظ هنريش هاريني أنَّ «كل عصرٍ يتَّخذ وجهات نظر جديدة، تكون له أيضًا عيون جديدة»، ويمكن القول إن عملية انتقال الشعوب العربية من العصور الوسطى إلى المعاصرة «واتحاد وجهات نظر جديدة» كانت عملية بالغة التعقيد والاضطراب.

وكل مجتمعٍ إنساني هو نظامٌ متكامل يعمل على دعم وتثبيت هذا التكامل حتى يحتفظ بالظروف اللازمة لتحقيق نمو العمليات التي تتمُّ فيه في المرحلة الراهنة. ويتعرض هذا التكامل دائمًا في مجرى العملية التاريخية لحدوث خلل في إطار البنية التحتية والفوقية، مما يؤدي إلى استحالة تحقيق النظام لوظائفه الخاصة به. وحتى يتسنى له استعادة هذه الإمكانيات في الظروف الجديدة، فإنَّ على النظام أن يَنسجم مع الوضع الجديد عن طريق إزالة المتناقضات التي تظهر. غير أنَّ التغيرات تمسُّ بعض عناصر النظام فحسب، تلك العناصر التي تُقاوم هذا التغيير بشدة، مما يدفع بظهور التناقُضات من ناحية ويُعرقل عمليات التغيير من ناحيةٍ أخرى. وبهذه الطريقة يتخذ نمو المجتمع الإنساني، بصفةٍ خاصة، صورة الصراع الدائم بين المستقبل والماضي.

ويَتراجع القديم، تحت ضغط التطور الاجتماعي الاقتصادي والثقافي، مقاومًا بشراسة، مُستعيدًا تارةً وخاسرًا تارةً مواقعه. وكما كتب لينين فبقَدر «ما تتسم الحياة الاقتصادية والسياسية والرُّوحية بطابعٍ أممي» (٩، ٣١٨)، وبقدر ما تنمو قوى التجديد من جيلٍ إلى جيل (تعاظم وسائل الإنتاج الأممي ومواد الاستهلاك ونمو وسائل الإعلام الجماهيري) يكون التسارع النسبي لإيقاعات انهيار المؤسَّسات والأنظمة القديمة.

اكتسب الصراع بين القديم والجديد في الوعي الاجتماعي في البلاد العربية حدةً غير عادية؛ إذ إنَّ كل القوى المتعارضة على الساحة قد اشتركت تقريبًا فيه، تلك القوى التي كانت تَستند على المؤسَّسات والمقاييس وسلوكيات المجتمع الشرقي التقليدي والمعاصر، ومن هنا كان الوضع الدرامي للوعي الاجتماعي العربي. وقد خلق هذا الصراع عديدًا من المفارقات في المجتمع العربي، إلى جانب الهزات الاجتماعية والصراعات العقائدية والأخلاقية المعقدة، أو «الشيزوفرنيا الثقافية» حسب التعبير الموفَّق للشاعر الباكستاني ف. فايز. وقد أحدثت موجة المعاصرة التي اتَّجهت نحو الشرق ردَّ فعل محافظًا بشدة. أما تحولات الحياة التي كانت تَطرح كل ساعة مفاهيم ومعايير جديدة، فقد كانت تعمل أحيانًا في اتجاهٍ معاكس. عملت هذه التحولات على إثارة روح المقاومة لدى القديم، مما أعاق عملية التجديد وساعدَ على بقاء هذا القديم حيًّا. فالنمط الجديد الذي يتحوَّل إلى قديمٍ كان يَسهل استيعابه نسبيًّا من المجتمع التقليدي، ومفاهيم القديم (العضوية) والجديد (المرفوضة والممنوعة) في الوعي الاجتماعي تُعدُّ تحولاتٍ ضخمة من نوعٍ خاص؛ فهي تنتقل فيما بينها بصورةٍ مُستمرة مشيرة إلى مراحل تطور الشعب روحيًّا واجتماعيًّا وثقافيًّا، فالذي كان بالأمس مرفوضًا وممنوعًا يُصبح اليوم مقبولًا ومُمتدَحًا. وكان هناك نوع آخر من الجديد لم يجئ نتيجةً للتطور المحلي، وإنما جاء من الغرب ليدخل في صدامٍ مع كل أنظمة الحياة وأنماط الفكر القائمة، وكان من الضروري أن تَلحقه بعض التغيرات حتى يتمكَّن من تخطي القصور الذاتي الاجتماعي الثقافي، وكذلك حاجز الاغتراب والنفور والشك التقليدي في كل ما هو مسيحي أوروبي أو يُمثل ثقافته. كان الرأي السائد أن الأوروبي ماكر غادر، وهو دائمًا عدو كامن للمسلم، كل هذا برغم نجاح نزعة التغريب، حتى إن بعض الذين نالوا تعليمًا أوروبيًّا كانت لهم نفس النظرة.

كان الماضي العزيز يُمثِّل ملجأً للمثقفين والقادة السياسيِّين في كل مرةٍ يُواجهون فيها الفشل في محاولاتهم تحقيق الأهداف القومية بالوسائل والطرق التي اقترحَتْها الديمقراطية البورجوازية؛ ولهذا فمع تعاظم أزمة الاتجاه القومي الليبرالي باعتباره ظاهرة من ظواهر

الحياة السياسية للبلاد العربية وعلى رأسها مصر، وبقدر ظهور صعوبات على طريق تحديث المجتمع، كان من السهل أن نلاحظ على وجهٍ خاص، إلى جانب إزالة الحدود بين نظامَي القيم الشرقية والغربية، اشتداد عملية عزلة النظام الأول.

كان الغرب الرأسمالي في القرن التاسع عشر والنصف الأول من القرن العشرين أهم محرك مؤثر لقوى الأممية. فبعد أن دخل إلى الشرق باعتباره السيد والقاهر، امتلك سر التطور الحديث، واستطاع الغرب بوجهيه أن يكتسب شعورَين مزدوجين؛ الحب والكراهية. ومهما كانت التجربة مُؤسفةً في تلك السنوات، ومهما كانت مرارة الإحباط في أوروبا «المتحضِّرة»؛ فقد خلَقَت الصلات الوثيقة المتعدِّدة بين الشرق والغرب، في مطلع القرن، أسلوبًا فكريًّا مُبتذَلًا عند العرب، وأصبحت الكثير من النماذج الغربية بالقياس إليها إيجابيةً لقيَمِهم الخاصة. وقد نما في وعي قطاع كبير من المثقفين العرب التصور الاستعماري عن شعوب الشرق، كشعوبٍ غير مؤهَّلة للتطور العلمي التكنولوجي، وللتنظيم الفعال للعمل إلى آخره.

كان على الشرق طوال النصف الأول من القرن العشرين أن يُفسِّر ويستوعب ويتفاعل مع كل ما يحمله إليه الغرب. وقد أدركت العناصر التقدمية في المجتمع العربي ضرورة استيعاب مُنجزات الثقافة الغربية، حتى لا يُصبح العرب منبوذين من التاريخ أو يتحولوا إلى مُستغَلين مُذَلين: في هذا الوقت أشار الغرب الرأسمالي للشرق نحو آفاق التطور الاقتصادي والاجتماعي. ذلك إلى جانب أن تطور الوعي الاجتماعي، بالصورة التي تمَّ بها هذا التطور في العصر الحديث، بدأ يستهجن الاقتباس المباشر ويُفضل الاقتباس بقدر تفهُّم العرب لشرطهم الخاص وإدراكهم لما أنجزوه هم أنفسهم في مجتمعهم قياسًا لمستوى التطور العالمي.

ويستطيع كل شعب أن يُدرك أصالته هو فقط بقدر وجود شعوب أخرى؛ فالشعب يقوم بتقييم حياة الشعوب الأخرى من خلال منظور تجربته هو التاريخية وثقافته، على أساس نظام قيمه التي تكونت عبر العصور. ولكن، مهما تباينت نظم هذه القيم فيما بينها، فإن عناصر واحدة تظل باقية في أساسها وهي التي تُحدِّد في النهاية الطبيعية البشرية والتطور العام للقوى المنتجة ولعلاقات الإنتاج، ويَسمح هذا بربط نظم القيم القومية بعضها ببعض، وتحديد أهميتها وقصورها وانتقاء وتحويل واستيعاب تلك المعايير التي تُلبي حاجات التطور الاجتماعي لهذه الأمة أو تلك على أفضل وجه؛ لهذا بالذات دفعت حاجات التطور الاجتماعي العالم الإسلامي الذي آمَن بنقائه الذاتي وفضائله (الأمر الذي

قيَّد بشدةٍ اهتمامه بالعالم المسيحي)، ودفعته للاتجاه ناحية الغرب، نحو كل النظم الاقتصادية والاجتماعية السياسية الغربية ونظريات ومعايير الآخرين، بحثًا عن طريق التطور السريع.

رأى الكثيرون أن العناصر الرئيسية المميزة لنظام الثقافة الشرقي، خلافًا للغرب، تتمثَّل كقاعدة في السلبية والتواكل والاعتماد على العناية الإلهية، وعلى تصور أن الإنسان جزءٌ من الطبيعة. وهي عناصر تقف على النقيض من خصائص نظام الثقافة الغربية التي تقوم على مبادئ النشاط الخلاق والتخطيط والتأثير في الطبيعة. (يرى أمين الريحاني أن أهم ما يُميز الشرق هو الاستغراق في الأحلام والتأمُّل، والخضوع للقدَر، والإيمان بالمكتوب، والعواطف والقوى الروحية، والاستِسلام وبساطة الحياة والهدوء. أما الغرب فيميزه تطور العلوم والتكنولوجيا، والتجارة، والاختراع، والحروب والاستعمار، والاعتماد على القوى الذاتية، والتطور) (٨١، ج٢، ص٤٥–٤٦). تحدد الطابع الشرقي بتأثير ديانات التوحيد ونُظُم الفلسفة الدينية التقليدية التي ظهرت في الشرق، واكتسب هذا الطابع قوةً خاصة إبان العصور الوسطى، انعكست بدورها في الاعتماد كليةً على واقع العصور الوسطى. ودام هذا الجمود الفكري في أعلى صوره طويلًا يربط الشرق بالتقاليد.

كانت الحقائق البديهية في النموذج القروسطي للحياة، ترى الإيمان المتشائم باستحالة الوصول إلى الكمال على الأرض إلى الإيمان النهائي؛ ألا وهو القرآن الذي هو وحي، ومن ثمَّ قيمة مطلقة للمعرفة، وكتاب شامل جامع للوجود.

وصاغ العصر الحديث بديهية جديدة مبنية على مراعاة القيمة الذاتية للشخصية الإنسانية، وعلى قوة العقل البشري. وتحوَّل الإيمان المتشائم باستحالة الوصول إلى الكمال على الأرض إلى إيمانٍ متفائل في حركة العالم المُطلَقة نحو تحقيق المثل الأعلى. وبالرغم من أن البشرية تعرضت للإحساس بعدم الاستقرار (ثمنًا لتحول «المخلوق» إلى خالق) فقد ظلَّ الإيمان في تحقيق السعادة على كوكب الأرض باقيًا.

لقد كان أمر إعادة النظر في القيم أمرًا شاقًّا على النفس، فتحديد القيم الثقافية الاجتماعية وتقديرها من جديد، هو بالتحديد العملية الرئيسية المستمرة لصياغة الشخصية. ومن المعروف أن مستوى الحضارة الإنسانية قد تحدَّد بصورةٍ نهائية بمجموع أنشطة البشر، ولكن هذا المستوى نفسه كان يحدد، في كل مرحلةٍ من مراحله، الشخصية القياسية المثالية المميزة لعصرها. كتب ماركس وإنجلز: «إنَّ العلاقات البشرية العالمية تقوم على التطور العالمي لقوى الإنتاج»، وكل شعب «يصبح تابعًا للتحولات التي تحدث

لدى الشعوب الأخرى» و«يجري استبدال الأفراد العالميِّين التاريخيين بالأفراد المحليِّين المحدودين» (٢، ٣٣-٣٤) ... لكن الاتجاه إلى العالمية أخذ يصطدم بمقاومة الظروف والعناصر المكونة للشخصية الواقعية الداخلة في هذه أو تلك، من الفئات القومية العرقية أو الاجتماعية والمُصطبغة بصفاتٍ طبقية ما.

أصبح هذا الخلاف مصدرًا لموقف الصراع الدائم، وخاصة في مجال الوعي القومي؛ لأن الأمر كان يتعلق بتغيير المُعتقدات، وهو أمرٌ شديد الصعوبة يلزمه وفقًا لتعبير الأكاديمي أو خطومسكي: «تغيير التصور الفسيولوجي في الإنسان، واتجاه عاداته الفسيولوجية المتأصلة في الحياة لا أكثر ولا أقل» (١٦٥، عام ١٩٦٣م، ع١، ص٢٦٤).

ومن الأمور المميزة للقرن العشرين بصفةٍ خاصة أنَّ نهضة الشرق لن تكون مُفاجأةً بالمقارنة بإيقاع التطور العالَمي؛ ولأن القديم كان يجب أن يُواجه الجديد فورًا في كل المجالات السياسية والاجتماعية الثقافية، مُعطيًا في كل الاتجاهات تطورًا إيجابيًّا إلى جانب ردود الفعل السلبية. كان الصراع مريرًا بين القديم والجديد، وخاصةً في تلك البلاد التي كان اتصالها بالعالم الغربي في مطلع القرن الحالي عرضيًّا وبطريقةٍ غير مباشرة. وكان التطور فيها يحدث بفتورٍ نسبي، فإذا بها فجأة تَصطدم في العصر الحديث بالعالم الغربي، وبأنظمةٍ ومفاهيم غريبة عليها. حدث هذا، على سبيل المثال، في العراق والمغرب، بل وفي بعض البلاد الأخرى.

كتب الأديب المغربي المعاصر شرايبي في قصة «الحمار» يصف مشكلة تغير اتجاهات القيم عند المغاربة: «كانت اليقَظة مُفاجئة تمامًا كأنها فُرضت بالأمر ... انتقل الناس والأشياء من عالمٍ عاشوا فيه على مرِّ العصور ... إلى عالمٍ آخر أحسوا فيه أنهم ضائعون، غرباء، مهزومون مقدمًا» (٤٥، ٢٨).

ومهما قيل، ففي المائة سنة الأخيرة سقطت أو تزعزعت أسس المؤسسات الاجتماعية القديمة، بالرغم من أنَّ محاولات إقامة مؤسسات جديدة على الطراز الغربي لم تلقَ نجاحًا كاملًا في أي مكان، تغيرت وتمزقت الأواصر الاجتماعية التقليدية والعلاقات الأسرية وتغير طابع التفاعل بين السلطة والشعب. ظهرت مشاكل اجتماعية جديدة تطلَّبت جهودًا ذهنية مبتكرة: كان من الضروري تصورها من البداية قبل الشروع في حلها. وأصبح من البديهي أن التطور الحديث مستحيل دون نظام حديث في التفكير، وها قد نمَت فوق التقاليد الأخلاقية الثقافية الشرقية السميكة طبقة ثقافية جديدة رقيقة، وأخذ نمَط الحياة والأفكار يتغيَّر تدريجيًّا بتأثير عوامل التحديث ونتيجة لنشاط «الصفوة» من المثقَّفين المُتنورين. بدأ الناس في اعتياد استخدام الأشياء الجديدة عليهم، ودخلوا في علاقاتٍ جديدة عليهم ووجدوا

لأنفسهم ببطء وصعوبة، حلًّا وسطًا داخل «الوسط الديني الجبار»، واعتادُوا على الروح والنموذج الجديد للفكر الذي لا يمكن فصله عن هذه الأشياء وتلك العلاقات. كانت كل فكرةٍ جديدة على العقل تُسبِّب في أول الأمر بلبلةً تامة: كل شيء انقلب رأسًا على عقب، وشيئًا فشيئًا استوعب الإنسان المفاهيم التي كانت بعيدة عن تصوراته المباشرة، وعندما كان الأمر يتطلَّب الاصطدام بفكرةٍ جديدة كان استيعابها عندئذٍ أخف وطأة.

عجل تطوُّر وسائل الإعلام الجماهيري، وديمقراطية التعليم في كل مراحله، عملية تحديث الوعي القومي الضرورية التي لا تقهر، وعجل كذلك صياغة الرؤية الحديثة على قاعدة وفي إطارٍ من ظروف الحياة المتغيِّرة، وهنا لعب التعليم دورًا خاصًّا. لم يقتصر دور التعليم على إعداد الإنسان لتخيل المفاهيم والظواهر التي لم يألفها، وإنما أصبح الأداة الأكثر فعالية لتثبيت تأثير الوضع الجديد للحياة في الوعي، وفي دفع الإنسان عند الضرورة للاعتماد على عقله وقواه الخاصة، وأيقظَت فيه الاهتمام بما يدور خارج اهتماماته وحاجاته اليومية بفرض كل المُتغيرات في نمط الحياة.

وخلق اشتراك فئات عريضة من السكان في عملية التطوُّر الحديث تفاعلًا متسلسلًا من الاحتياجات الجديدة والتنامي السريع للطلب على المكاسب المادية والروحية والإسراع في نفس الوقت بإعادة النظر في المقاييس الاجتماعية الثقافية. وقد حضَر هذا بدوره من فاعلية الجديد.

لقد أصبح التحوُّل في الأفكار والمشاعر الذي خلقه تصارع القديم والجديد، وتقييم الأشكال التي عالجها هذا الصراع، وبحث أفضل صور الترابط بين القديم والجديد، هو الموضوع الثابت للفكر الفلسفي العربي وللكتابة الاجتماعية والأدبية والشعر. احتفظت الثقافة العربية المعاصرة بقيَمِ الماضي الثقافية (التقاليد والعادات)، تلك القيم التي لم تدخل طرفًا في التناقُض النزاعي مع مطالب الحياة، ونجحت في البقاء حيثما وجدت الثقافة القومية ذاتها.

وأصبحت الأفكار والنظريات القادمة من الخارج، والتي تُلبي الحاجات الماسة للأمة أيضًا جزءًا من الثقافة القومية. (اكتسبَت بعض وجهات النظر والمفاهيم التي لاقت انتشارًا واسعًا في العالم أهمية معيَّنة بالنسبة للرأي العام، بالرغم من أنها لم تكن تُمثل بالنسبة للأمة أهمية حقيقية، ولم يكن من المُمكن ببساطة حتى اتخاذها مُودة). وبالتدريج تكوَّنت لدى العرب أنظمة من الآراء قادرة على الإسهام في حلِّ مُشكلتهم التاريخية الرئيسية، ألا وهي الوقوف جنبًا إلى جنب مع الأمم الحرة حقيقة. وفي إطار هذه المشكلة اكتسبت

مشكلة العلاقة بين «ما نعرفه» وبين ما هو «دخيل» علينا أهمية خاصة، نفى البعض أهمية الثقافة العربية، على حين رأى الآخرون أن تفاعلها مع الثقافة الغربية يخلق صيغةً لنهضةٍ ثقافية جديدة إلى آخره (انظر على سبيل المثال: ١٠٩، ٢٨–٣٢)، وتُركز الصراع حول قضية التراث الثقافي في مشكلات اللغة العربية والعلاقة بالثقافة الروحية والمادية للغرب. وهنا انعكس التعارُض، بصفةٍ خاصة، (تارة بصورةٍ علنية وتارة بصورةٍ خفية) في صورة صراع بين حراس العقيدة والتقاليد واللغة التقليديين الذين رأوا في التفاعُل مع الغرب، وخاصةً في مجال الثقافة والأخلاق، تهديدًا للأصالة الإسلامية العربية الشرقية، وبين أصحاب الاتجاه الغربي الذين أولوا أهمية خاصة لعملية تحديث المجتمع على أساس تقليد النماذج الغربية، باعتبارها الطريق المأمون لتجاوز تخلف الشرق، ظهرت بين المتنازعين، أنصار الآراء المتطرِّفة، جماعات عديدة كان الاختلاف القائم بينها يتمثل في درجة تأييدها للثقافة التقليدية أو الحضارة «الغربية» المعاصرة.

كان غلاة التحديث، التغريبيون المتطرفون، يَنطلقون من الإيمان بالضرورة المطلقة لتغريب المجتمع الشرقي تغريبًا تامًّا من أجل خيره ومصلحته.

وعلى أصحاب النزعة الغربية، يردُّ صادق هجرس أحد قادة الحزب الشيوعي الجزائري بقوله: إنَّ التاريخ منذ عام ١٨٠٠م وحتى الآن يتلخَّص فيما يلي: «البربرية والتطرُّف من نصيبنا والبطولة والإنسانية من نصيب الدخلاء ونظامهم» (٢٣، ٣٠).

ودعا سلامة موسى إلى «الذوبان في أوروبا» (مجموعة «اليوم والغد») انظر (٦٣، ج٢، ص٢٠٧–٢٠٩). في عام ١٩٣٠م فنَّد سلامة موسى فكرة كيبلنج التي تقول: «إنَّ الشرق شرق والغرب غرب، توءمان لن يَلتقيا أبدًا» مُشيرًا إلى أن الاتفاق مع كيبلنج يعني التصالح مع التخلُّف الأبدي للشرق. وفي رأي موسى أنَّ الاختلاف بين الشرق والغرب لا يُكمن في أن الأول مُتمسكٌ بثقافته، أي بقيَمِه الروحية وحضارته التي تشكَّلت في الظروف المادية لوجود المجتمع، ويُفرِّق سلامة موسى بين هذين المفهومين (١١٦، ١٤)، فالثقافة والحضارة ظاهرتان تاريخيتان، وهذا يعني أنهما يخضعان لفعل قانون التطور. ومن وجهة النظر هذه فإن الشرق يُشبه أوروبا في العصور الوسطى: يكمن الخلاف بين الشرق والغرب بالذات في أنَّ الحضارة الشرقية الحديثة قامت على الزراعة البدائية، تمامًا كما حدث في الغرب في العصور الوسطى الذي دخل أخيرًا عصر التصنيع؛ حضارة المستقبل (١١٦، ٢٥–٢٩). ويُحاول سلامة موسى في مجموعة مقالات بعنوان «على مفترق الطرق» أن يثبت، على وجه الخصوص، التقارُب الشديد بين المصريين والشعوب الأوروبية. لكن

سلامة موسى يتلاعب بالحقائق التاريخية كما يُريد، مؤكدًا حتى على وجود علاقات بين لغة قدماء المصريين واللغة الإنجليزية، معتمدًا فقط على مجرَّد وجود «مئات الكلمات المتشابهة أو القريبة في المعنى»! (٦٣، ج٢، ص٢١٩).

ويرى الكاتب المصري حسين فوزي أن التراث العربي ليس سوى همزة وصل، تربط بين الحضارة الإغريقية وعصر النهضة الأوروبية. كتب حسين فوزي: «كان من الأفضل للشعوب الناطقة باللغة العربية أن تترك كل أفكارها حول الثقافة العربية، ولا تُضيِّع وقتها في نبش القبور القديمة؛ فلن يجدوا شيئًا هناك» (١٠٩، ٣٢). وكتب السياسي السوري الشهير عبد الرحمن شرايبي أن سبب خمول العالم العربي يرجع «للتماسك بالقديم وللخضوع الأعمى لتأثير قوانين الجدود، حتى إنَّ بعض هذه البلاد لا يزال يعيش في العصور الوسطى.» ويرى أن العلاج الوحيد هو التجديد (١٧٦، ج٨٠، ص١٦٩).

وكان طه حسين يرى إمكانية النهضة القومية لمصر في بعث الثقافة الإغريقية اللاتينية الموجودة في يَنابيع الثقافة المصرية. وفي كتابه «مُستقبل الثقافة في مصر» والذي أثار ضجةً كبرى عند صدوره في عام ١٩٣٨م، يشير طه حسين إلى أنَّ أوروبا الحديثة تقف على قمة تطور المجتمع الإنساني، وهي بؤرة الثقافة الأكثر كمالًا، وأرفع الإنجازات في المجال السياسي والاجتماعي. ويؤكد طه حسين على أن مصر كانت مهدًا للحضارة الأوروبية (٦١، ١٥) التي هي «من وجهة نظر التطور الأيديولوجي والثقافي جزءٌ من أوروبا» (٦١، ٢٧)، وعلى أنه «لا يوجد خلاف جوهري بين المثقف المصري والمثقف الأوروبي؛ إذ إن هذا وذاك قد تكوَّنا على أساس الثقافتين الإغريقية والرومانية والديانات» (٦١، ٣٠)؛ ولهذا بالذات يرى طه حسين أن المصري الحديث يجب أن يكون حقيقة «جزءًا من أوروبا» (٦١، ٣٤)، وأن يَسير على نهج الأوروبيين وأن يخطو خطاهم حتى يُجاريهم، ويُصبح شريكًا لهم في الحضارة بخيرها وشرها، بحلوها ومرها، بما يَحبونه فيها وما يكرهون وما يُفضلون وما يستهجنون (٦١، ٤١)، ولن يصبح هذا ممكنًا إلا بالاقتباس الواسع واستيعاب منجزات الحضارة الغربية (٦١، ٤١–٤٥).

ويَنطلق المفكر اللبناني عمر فاخوري أيضًا من فكرة وجود «حضارة شرقية غربية» واحدة؛ إذ إن الثقافة الأوروبية مدينة بالكثير للشرق (٩٨، ٦٠-٦١). ويرى فاخوري، مثل سلامة موسى، أن الفرق بين الثقافة الشرقية والحضارة الغربية يرجع لكونهما موجودتَين على مستويَين مختلفين عن تطور حضارة واحدة؛ فحاضر الشرق هو ماضي الغرب الذي تَكمن قوته وتفوقه الآن بصورةٍ رئيسية في قوة صناعته (٩٨، ٦٣).

كان إعجاب المثقفين الليبراليين بالثقافة الغربية تعبيرًا عن أصحاب الميول الغربية الذين أخذوا في الظهور منذ مطلع القرن الماضي. كان هؤلاء المُثقَّفون يعتبرون أن الأفكار والمؤسسات السياسية الغربية ضرورية للتطور الخلاق لشعوبهم، ويجب اتخاذها كأمثلةٍ حية. كما اعترفوا بتفوق النموذج الغربي كنظامٍ اقتصاديٍّ فعال، وأضفوا صبغةً مثالية على نظام التعليم المعمول به في الغرب، وعلى مبدأ تقسيم السلطة إلى آخره. وأرجع المثقَّفون كل مصائب العالم الإسلامي إلى الجهل والخرافات والتقاليد البالية. إلا أنَّ التحديثيِّين المُعتدلين الذين كانوا يؤيدون فكرة الاستعانة بأفضل مُنجزات وقيم الغرب والحضارة الشرقية كان لهم تأثير أقوى على الرأي العام. ووجدت هذه الفكرة مُؤيِّدين لها أيضًا من بين أولئك الذين تلقَّوا تعليمًا أوروبيًّا، وكانت لهم صلة وثيقة بأوروبا، وأغلب هؤلاء كانوا من المسيحيِّين العرب.

كان أكثر هؤلاء تأييدًا وحماسًا في الدعوة لهذه الفكرة، في فترة ما بين الحربين، هو أمين الريحاني الذي كان يؤمن بأن حلَّ مشكلة «إنسانية الإنسان»، التي شغلت عقول كلِّ المُفكرين التقدميين العرب على اختلاف توجهاتهم الاجتماعية والسياسية، أمرٌ مُمكن إذا ما استوعب الشرق الثروة الثقافية للغرب (دون تقليد أعمى له)، وتعرَّف أمين الريحاني على الثروة الثقافية للشرق: اضطلع الكاتب بمُهمة نقل المعارف التي اكتسبها الغرب إلى الشرق ونقل الشعر وفلسفة الشرق إلى الغرب (٨١، ج٢، ص٨). وقد فصَل الريحاني بشدةٍ بين الثقافة الأوروبية والسياسة الأوروبية، وكان يَحلُم بمَجيء الزمن الذي يُعتبر فيه الإنسان المثقف هو الإنسان القادر على اختيار «فضائل عباقرة الشرق والغرب» (٨١، ١٥٠). وقد كتب عن نفسه قائلًا: «بداخلي يعيش سرفانتس والمعري. إنهم يُحافظون في نفسي على وحدة الإنسانية والمثل الأعلى على الطريق الحقيقي للإنسانية» (٨٤، ٦٧٧).

استحوذ هذا الاتجاه على العقول وأصبح قويًّا خاصةً بعد الحرب العالمية الثانية، واشتد الاهتمام بالأدب الأوروبي، وتمَّت ترجمة أعمال كثيرة منه إلى اللغة العربية (ويشير كراتشكوفسكي إلى أن هذه الأعمال لم يتمَّ انتقاؤها بعنايةٍ مما يدلُّ على الاحترام الزائد لكل ما هو «غربي»). كان الكُتاب العرب يُكنون احترامًا شديدًا لكل تيارات الحياة الثقافية الجديدة، بل أدخلوا تيارًا جديدًا في الشِّعر العربي التقليدي الذي يتميز برسوخه ومقاومته للتأثير الخارجي. وقد اتجه البعض ناحية الثقافة الرومانية (الفرنسية في المناطق الواقعة تحت تأثير فرنسا والإيطالية في ليبيا)، واتجه الآخرون ناحية الثقافة الأنجلوسكسونية (في المناطق الواقعة تحت سيطرة إنجلترا)، تبعًا للتربية وما لحقَ بها من تأثيراتٍ ثقافية وسياسية.

أما التقليديُّون المُتشدِّدون، وبخاصة رجال الدين، فقد رفضوا بحزمٍ وبصورةٍ قاطعة كل ما هو غربي باعتباره شرًّا مطلقًا؛ وذلك خلافًا لأصحاب النزعة الغربية. وقد أرجع هؤلاء التقليديون، وهم يتباكون على تدهور العالم الإسلامي، هذا التدهور إلى رفض المسلمين التمسك بدينهم الإسلامي وبالتراث العربي الإسلامي. وفي تحولهم ناحية الغرب وثقافته (ليست المادية فقط) وقيَمِه. وأثنوا على العصور الوسطى مُنتقدين رذائل المجتمع البورجوازي، مدافعين عن المؤسسات التقليدية التي حافظت على المعايير الأخلاقية. وقد طرح التقليديون فكرة إمكانية البعث القومي على أساس الإسلام وحده مُؤكِّدين مقدرة الإسلام على حل المشكلات الجذرية للعصر الحديث وعلى طابعه التقدمي، وعلى تطابق الدين والعلم. يقول الشاعر التونسي الشهير محمد شاذلي خازندار (١٨٨١–١٩٥٤م): «أتجه ببَصَري لعصر الخلفاء الراشدين وأرى فيه قلعةً منيعة» (٣٢، ٦١). وقد دعا الأديب المصري الكبير مصطفى لطفي المنفلوطي مُواطنيه، في الربع الأول من القرن العشرين «أن يقفوا من الثقافة الأوروبية موقف الغربال الذي يمرُّ منه الدقيق ويمنع النخالة»، وكان مقتنعًا أن من الخير للمصري أن يفرَّ من الثقافة الأوروبية «فرار السليم من الأجرب» (٦٣، ج٢، ص١٩٣). وكتب المنفلوطي وهو أحد المؤيدين الأشدَّاء لتربية الشباب بروح التقاليد: «يجب أن نعطي الشباب أمثلةً من الحياة الثقافية لبغداد وقرطبة، لا من الحياة الثقافية لباريس أو روما أو سويسرا أو نيويورك. يجب أن ندعوهم لفعل الخير مُستشهدين بآيات القرآن الكريم، وأن يُقدم لهم أحاديث أنبياء الشرق وحكمائه، لا سطورًا من روسو وبيكون ونيوتن وسبنسر» (١١٤، ١٩٠).

وبالرغم من أن التقليديِّين دافعوا بحماسٍ عن فكرة الأهمية القصوى للمؤسسات الاجتماعية والمبادئ الأخلاقية للإسلام وجوهريته في ازدهار الشعوب العربية، فقد اضطرتهم الظروف في النهاية إلى التصالح أولًا مع ظهور الثقافة المادية الغربية في حياة المجتمع الشرقي، ثم، بعد ذلك، مع معتقدات العلم ونُظُم التعليم الغربي الغريبة عليهم. لقد كان الشرق يرهب الجديد ويحتاج إليه.

كان الملك ابن سعود عدوًّا لا يَحيد للثقافة الغربية؛ فقد حرَّم كل شيء يمتُّ بالصلة لها، من الفونوغراف إلى السينما، بالرغم من أنه اضطرَّ لاستخدام الأدوات الصناعية الحديثة ذات الأهمية القصوى، بالرغم من الهيبة التي كان يتمتَّع بها واستشهاده بالقرآن، اضطر إلى محاولة إقناع العلماء لمدة شهور بأنَّ المُستحضرات الطبية الغربية لا علاقة لها بالسِّحر، كما سعى جاهدًا لإقناع الإخوان — أعضاء القرى التي كان لها صبغة عسكرية — بأن يُوافقوا على اقتناء سيارة (١٦٢، ١٩٦).

كانت وجهات نظر السلفيِّين التحديثيِّين المعتدلين بالغة الدلالة؛ فقد عارضوا، من ناحيةٍ، التغريب باعتباره ظاهرة اجتماعية، ودعوا من ناحيةٍ أخرى لتنقية الإسلام وإعادة النظر فيه برُوح الإصلاحيِّين المسلمين الذين ظهروا في مطلع القرن. وقد رفض التحديثيون المعتدلون ورجال الدين، الذين تبعهم عددٌ لا بأس به من المسلمين المثقفين، المذاهبَ الاجتماعية والأخلاقية للغرب، ولكنهم اعترفوا في الوقت نفسه بضرورة التطور العلمي التكنولوجي والتعليم الحديث من أجل نهضة شعوب الشرق.

وظهر في سوريا ومصر في نهاية العشرينيات وبداية الثلاثينيات عددٌ من المنظمات والدوريات التي اتخذت مواقف محافظة. أول هذه الجمعيات من هذا النوع هي «جمعية الشبان المسلمين» التي تأسَّست عام ١٩٢٧م، وكان هدفها المُعلن بعث مجد الإسلام والنضال ضد الإلحاد والتغرُّب، وتجديد الدور العام للشريعة، والعودة إلى القرآن باعتباره نظامًا عقائديًّا متكاملًا (٥٧، ٦٥–٦٦). وقد اتخذت معظم الجماعات الجديدة لنفسها أهدافًا مشابهة، إلا أن جمعية الإخوان المسلمين الشهيرة التي تأسست عام ١٩٣٣م وجمعية «مصر الفتاة» قد تبنَّوا مفهومًا أقرب إلى مفاهيم الإصلاحيين المسلمين. كان برنامج هذا المفهوم غير مقيد بالاتجاه القومي المصري، الذي كان جزءًا لا يتجزأ من نظرية الثقافة العربية الإسلامية المُستنِدة إلى الإسلام واللغة العربية. كما أنه وضع في اعتباره أيضًا التحديث الشامل لحياة المجتمع مع التمسُّك المطلق بروح ونص القرآن (٥٧، ٧١–٧٣).

تعرَّضنا بصورة عابرة للاختلاف الجذري بين التغريبيِّين على اختلاف أنواعهم والتقليديِّين، ويتلخَّص هذا الاختلاف في أن البعض اتخذ الاتجاه نحو الغرب أساسًا لنهضة المجتمع الشرقي، على حين رأى الآخرون أن هذا الأساس يكمن في الثقافة التقليدية. وإذا كان التقليديون لم يستطيعوا أن يُنكروا المغزى الفعال للتطور العِلمي التكنولوجي، وتجربة النشاط الاقتصادي المنظم من أجل النهضة القومية، فإنَّ أصحاب الاتجاه الغربي لم يستطيعوا بدورهم أن يُنكروا تمامًا أن الثقافة الشرقية، الموجودة في أساس الحضارة الأوروبية نفسها، تمتلك هذه القيم الروحية الضرورية لتأكيد الأمة. حتى أولئك التغريبيُّون المتشدِّدون قد نادوا بالاحتفاظ بالخصائص القومية في مجال الثقافة. يقول طه حسين في كتابه «مستقبل الثقافة في مصر»: «إنَّ الثقافة يجب أن تكون قومية وإنسانية» (٦١، ٣٠٤). ويقول في موضعٍ آخر: «إن التقارب المفتوح مع أوروبا لا يُشكل خطرًا على أصالتنا القومية أو على ماضينا ... إذا لم نُصبح نسخةً أوروبية طبق الأصل» (٦١، ٤٨–٥٦).

ويقول الفيلسوف والفقيه المصري المشهور مصطفى عبد الرازق: «أريد أن تَستوعب مصر أسس الحضارة الغربية، وأن تُصبح واحدةً من القوى المحركة للتطور الإنساني. على أن تحتفظ بوجهها؛ أي لغتها ودينها» (٥٧، ٢٣٣).

ويتوقف منصور فهمي، العميد السابق لجامعة الإسكندرية، في بحثه لمشكلة «الشرق والغرب» عند السؤال القديم، وهو بالتحديد: ما الذي يجب أن نأخذه من الغرب؟ ويتوصل إلى رأيٍ فحواه أننا يجب أن نأخُذ كل ما يمكن أن يعود علينا بالنفع، محتفظين، في الوقت نفسه، بأصالتنا: «ليس من المخيف لو أن الشرق استخدم كل ما تعطيه المعرفة من ثمار العلم. الأمر المخيف هو أن تتم عملية الأخذ هذه في جوٍّ من نكران الذات.» وعلى هذا الأساس فإنه نتيجةً للتفاعل بين الغرب والشرق ستولد حضارة جديدة، حضارة «العقل والضمير في أنقى صورها الإنسانية، حضارة فريدة تحتفظ للإنسانية بأفضل وأروع ما أعطى الشرق والغرب» (١٧٦)، (١٧٦، ج٧٧، ص٢٦٣).

الأمر الذي اتفق عليه الجميع، أو تقريبًا الجميع، سواء من قوًى مختلفة أو مراحل مختلفة من تطورهم الروحي، هو أهمية «القيم الروحية القومية»: الإسلام، الشعور بالتضامن، حسن النية، الصبر، القُدرة على تأمل الطبيعة والعلاقة الحميمة مع الطبيعة الذي يُعدُّ الإنسان جزءًا عضويًّا منها. وقد أشير في نفس الوقت إلى أن الغرب الذي يَفتقد إلى هذه القيم الروحية يقف هو نفسه في تعارضٍ مع الطبيعة مُتعاملًا معها بعنفٍ بغرض تطويعها. إنَّ الغرب يُشبه تمامًا القوة الغاشمة للصناعة والآلة التي استعبدت الإنسان، هو والإلحاد والانحلال شيء واحد.

وكتبت صحيفة الأهرام في الثامن من نوفمبر عام ١٩٣٢م: «إنَّ للشرق جوهرًا روحيًّا يقف ضد المادية ... لقد هبت المادية لتدمير الجوهر الروحي للشرق. وها قد أصبح الأتراك أوروبيين، وتسير بعض الحكومات العربية في طريق تغريب سكان الشرق مُعتمدة على شكل الحكم ونظام التعليم الغربي (١٤٤، ١٩٦). ويرى ميخائيل نعيمة أن الثقافة الشرقية والعربية بالذات لها أهمية إنسانية، فهي تُعطي لقلب وعقل وروح الإنسان قوة التضامن والحب والأخوة (٥٦، ٥٢٠–٥٢٢). ويؤكد توفيق الحكيم، على نحوٍ غير مجازي، أن آسيا وأفريقيا ارتبطتا بالزواج، في مرحلةٍ من مراحل التاريخ وأخرجتا للوجود «أوروبا» ذلك الكائن الجميل الرشيق الذكي، ولكن اللعوب الأناني الذي لا يهمه سوى أمر نفسه واستعباد الآخرين (٦٨، ١٧٤). ويضيف: لقد فتح الغرب للبشرية مملكة الأرض. أما الشرق فقد فعَل أكثر من هذا؛ لقد فتح للناس مملكة السماء (٦٨، ١٠٦). إنَّ منجزات الغرب المادي، في رأي الحكيم، تقتل في الإنسان أسمى فضائله (٦٨، ١٧٦).

وأصبحت الدعوة إلى عدم إظهار التطرف والسعي إلى التجديد، وإلى محاولات الاحتفاظ بالقديم أمرًا ملحًّا. يقول العقاد: «إنَّ المبالغة في الجديد أمرٌ خطير على العقيدة، تمامًا كخطورة الجمود على انتشار المعرفة» (٩٥، ٥٣). ومِن المؤيدين لهذا الرأي منصور فهمي (١٧٦، ع٧٧، ص٢٥٧–٢٦٣) والكاتب السوري سامي الكيالي (١١٠، ٧٥). وقد أشار الأخير إلى أهمية تسليح الشباب للنضال من أجل مستقبل أفضل؛ إذ إنَّ الجديد يجب أن يُعطى القوة ولكنه لا يجب أن يهدم فضائل القديم (١١٠، ٧٥). ويَذكُر سامي الكيالي أن الثقافة الغربية تُعتبر سلاحًا للشباب والمثقفين لإدراك الذات، وأعلن في عام ١٩٤٣م أن رسالتنا في استيعاب الحضارة الغربية حتى نفهم حضارة الشرق. فإذا ما استوعبناها فإننا سنأخُذ النواة ونُلقي بالقشرة. إنَّ ما يعنينا هو الجوهري وليس العرضي» (١١٠، ٨١–٨٢). وكان طرح القضية على هذا النحو يعني بالنسبة للتحديثيِّين العثور على حلٍّ للتناقض الموجود في معادلة «الحب والكراهية» للغرب.

عمل تطور الحياة السياسية وازدياد قوة الرجعية وبقاء المشكلة الفلسطينية بلا حل، ونمو النزعة المُتشائمة بشأن إمكانية التغيير الجذري للمُجتمع بمُساعدة المؤسسات والمناهج الغربية في ظروف الاحتلال أو شبه الاحتلال، وتسلُّط الغرب في المجالات الاقتصادية والسياسية والثقافية، على دفع الكثير من أيديولوجيِّي الاتجاهات التحديثية العرب إلى تغيير مواقفهم، وأدَّى بهم إلى استنتاجٍ فحواه أن على المجتمع العربي المعاصر، أن يبني حياته على أساس الثقافة العربية الإسلامية.

وقد حدث تحولٌ حادٌّ في هذا المجال للكاتب والمفكِّر السياسي البارز محمد هيكل؛ ففي عام ١٩٣٦م كتب هيكل، ردًّا على الذين انتقَدُوه متَّهمين إياه بالتخلي عن التحديثيِّين الذين كان لهم منذ قريب زعيمًا، أنه كان مخطئًا في افتراضاته بأن النهضة العربية سوف تحدُث نتيجة الاقتباس من الغرب في المجالات الفكرية والروحية. ويُؤكد هيكل رفضه لاقتباس القيم الروحية من الغرب، مُتمسكًا، كما أعلن من قبل، برأيه بضرورة اقتباس نتائج الاكتشافات العلمية والتطور التكنولوجي منه: «خُيِّل لي في وقتٍ ما ... أنَّ نقل النموذج الغربي للحياة الفكرية والروحية سيكون طريقنا للنهضة، وما زلت أشارك أصدقائي (طه حسين ومحمود عزمي) وجهة نظرهم في أنَّنا بحاجةٍ لنتائج النشاط العقلي للغرب، وأنَّ علينا بقَدر المستطاع أن نغترف من هذا المصدر. ولكني أختلف معهم الآن بصدد المظاهر الروحية للحياة، وأعتقد أنَّ الحياة الروحية للغرب لا تصلح لأن نأخذها ونستوعبها» (٥٧، ١٩٩). وعلاوة على ذلك فإن الحضارة العالمية ذاتها بحاجةٍ إلى نهضةٍ روحية؛ لهذا

«الضوء الجديد» الذي ينبلج من الشرق؛ فالعلم وحده غير قادر على تلبية حاجات الفرد الروحية (١٢١، ٦٧٠–٦٧١).

أما منصور فهمي، وهو أحد قادة جمعية الوحدة العربية التي كانت تُصدر مجلة بنفس هذا العنوان، فقد نجح في صياغة جوهر هذا التحوُّل حين كتب في عام ١٩٣٧م يقول: «علينا أن نعود لتراثنا الثقافي الخاص بعد أن نتخلَّص من الثقافة الغربية. لقد كنا ندعو من قبل إلى التخلص من جمود الإسلام وإلى أن نُطلق العنان للعقل البشري، ودعَونا للتجديد في الأدب، لكن كل هذا كان هباءً. لقد مرَّت السنون، وغيَّرنا من موقفنا؛ لأنَّ دعوتنا لتحديث الإسلام أدَّت إلى إهمال الديانات، كما أدَّى دفاعنا لصالح تحرير المرأة ورفض الحجاب إلى انتشار للرذيلة، وكل هذا كان نتيجةَ إعجابنا بأوروبا» (٥٧، ٢٠٧).

كان التعارض بين التحديثيِّين والتقليديين شديدًا في حدته أحيانًا، وكان السجال بينهم متواليًا. وأبرز شاهد على ذلك هو العاصفة المُدوية التي انطلقت بظهور كتاب «الإسلام وأصول الحكم»، الذي ألَّفه واحد من شيوخ الأزهر هو الشيخ علي عبد الرازق؛ وذلك في عام ١٩٢٥م، وكذلك البحث الذي نشره طه حسين الأستاذ بالجامعة المصرية آنذاك بعنوان «في الشعر الجاهلي» (١٩٢٦م)، وقوبل كلا المؤلفين (لا عبثًا) على أنهما يشنَّان هجومًا مباشرًا على أركان العقيدة. وكانت النتيجة أن اتُّهم طه حسين بالارتداد، وحُرم علي عبد الرازق بقرارٍ من مجلس الأزهر من التدريس في هذه الجامعة الإسلامية، ومِن مُباشَرة مهامِّ منصبه كقاضٍ، ويمكن أن نتذكر الجدل الذي احتدم عام ١٩٣٠م في جامعة القاهرة بشأن قول كيبلنج إن «الشرق شرق ...». وقد دافع الكاتب والفيلسوف المصري عباس محمود العقاد عن صحَّة فكرة الشاعر الإنجليزي، بينما اعترض عليها سلامة موسى مؤكدًا ضرورة التحديث الشامل للشَّرق على أساس أَورَبة الحياة كلها. وقد حصل العقاد في الاقتراع الذي أُجري بشأن هذا الجدل على ٢٢٨ صوتًا بينما حصل موسى على ١٧٢ صوتًا (١١٦، ٢٤). أليس لهذَين النصيبَين من الأصوات دلالته، وخاصة أن الاقتراع تمَّ في الجامعة التي تُعتبر دائمًا معقلًا للفكر الحر؟

مثالٌ آخر على الصراع بين التغريبيِّين والتقليديِّين يُعطيه ظهور عملين يُمثلان هذين الاتجاهين في آنٍ واحد تقريبًا. في عام ١٩٣٨م صدر كتاب الأديب والكاتب المسرحي الشهير توفيق الحكيم «عصفورٌ من الشرق»؛ يَذهب محسن بطل القصة إلى فرنسا لإتمام تعليمه. وفي باريس يلتقي بأحد المهاجرين الروس، ويدخل معه في نقاشٍ بشأن خصائص الثقافتين الشرقية والغربية.

ويدين الكتاب الرُّوح المادية والعقلانية المميزة للغرب، ويُثني على الجوهر الروحي للشرق. إن توفيق الحكيم هنا على ثقةٍ من أن «العالم المادي» سوف يجلب الهلاك «للعالم الروحي» (٦٨، ١٠٦–١٠٧، ١٧٥–١٧٦). وفي هذه الفترة نفسها صدر كتاب حسين فوزي «سندباد العصر»؛ لا يُخفي بطل الكتاب، الذي طاف بالعديد من بلدان الشرق، إعجابه المباشر بكلِّ ما يصدر عن الغرب، ويعبر عن ازدرائه للتقاليد وللثقافة الشرقية.

وعلى وجه العموم، فإنَّ الصراع القديم والجديد في مجالَي الأدب واللغة قد اكتسب حدةً خاصة، وأصبحت المشكلات الأدبية ظاهرة لها أهمية اجتماعية وسياسية. وظهرت عدة تيارات وجماعات أدبية ذات صبغة تحديثية (وخاصة في مصر). وقد ميَّز سلامة موسى من بين التحديثيِّين في العشرينيات والثلاثينيات أنصار إقامة أدب قومي مصري حديث لا بالروح والجوهر فقط، وإنما أدبٌ مقيَّد بالواقع المصري أيضًا، خارج إطار التراث الثقافي العربي؛ أنصار إدخال الأساليب الفنية الأدبية الحديثة مع استخدام الأسلوب الجدلي، أنصار الأشكال والقوانين الأوروبية، المؤيدون لأفكار الأدب ذي الاتجاه الإنساني من أجل المشكلات العالمية، ثم جماعات الأدباء الذين يؤمنون بمبدأ خدمة الأدب لمصالح المجتمع (١١٧، ١٥٣). ويُشير العقاد في وصفه لمدرسة التحديثيِّين المصريين، التي يُعتبر هو نفسه واحدًا من زعمائها، أنها انتقلت من كونها مدرسة عربية خالصة إلى اتجاهٍ إنساني عام ومصري عربي، وعكسَت هذه المدرسة جوهر الإنسان الطبيعي، واعتبرت ثمرة من ثمار تأثير العقول العالمية وجزءًا من الوعي العام، ولكن المصريِّين أقاموها مستخدمين مادة الحياة المصرية واللغة العربية (٧٥، ١٠٨). انطلقت هذه المدرسة من مفهوم الشخصية الإنسانية الحرة والمستقلة، مُتعرِّضة للماضي بالنقد، وعملت على عكس الواقع وتقديم لغة الأدب الجديد تبعًا للمطالب الجديدة. وقد اتخذ ممثلو المدرسة المعروفة باسم المدرسة السورية الأمريكيَّة التي جمعت أدباء كل من سوريا ولبنان، المهاجرين إلى أمريكا، مواقف قريبة. وهؤلاء دعوا إلى أن يكون الأدب مرآة للواقع، وأعلنوا تمرُّدهم على ما في الحياة من تشوه، ورأوا أن أشكال وأساليب الشعر العربي أصبحت بالية: «إنَّ أدبنا جسدٌ بلا روح؛ إنه يحاول تقليد القديم، ناسيًا أن روح العصر في سوريا ومصر ليست هي رُوح عدنان وقحطان واليمن وبغداد ... منذ ألف وألفَي عام مضت» (٧٤، ج٢، ص٢٠٧).

وأثارت قضية المرأة بوجهٍ خاص جدلًا عاصفًا، وما زالت هذه القضية بعد مرور مائة عام تحظى على الدوام باهتمام الرأي العام العربي. لقد غيَّرت الحياة الحديثة وديمقراطية التعليم ومدرسة النضال القومي التحرري، شيئًا فشيئًا، التصور القائم عن مكانة المرأة في

المجتمع ونظرته للأسرة والزواج، تغيَّر أيضًا الوعي الذاتي للمرأة في المدينة العربية بالدرجة الأولى، وتلقى الفكر الاجتماعي دفعةً قوية في هذا الاتجاه من تركيا الكمالية، عندما أُلغي في عام ١٩٢٥م نظام تعدُّد الزوجات وحلَّ محله الزواج المدني. وفي عام ١٩٢٩م اشتركت المرأة في المجلس البلدي. وفي عام ١٩٣٤م شاركت في الانتخابات البرلمانية بعد أن حصلت أيضًا على حق الترشيح في المؤتمر القومي. أحدثت تركيا المسلمة، الحصن الرسمي التليد للإسلام، انعطافة نحو الأسلوب الأوروبي وقدمت طريق التطور المُمكن للعالم الإسلامي كله.

ودفعت الرغبة بالعناصر التقدُّمية إلى وضع العرب على الطريق إلى التطور الخلاق، والحصول على حرية الإنسان من قيود الأوضاع الأخلاقية والاجتماعية للعصور الوسطى، وتحقيق حرية المرأة أيضًا. في البداية حدَّدت خصائصُ وضع المرأة في المجتمعين المسيحي والإسلامي، إلى جانب بعض الاختلافات بين النصوص الدينية في الإسلام والمسيحية، والمُتعلقة بالعلاقات الأسرية والأحوال الشخصية ووضع المرأة في المجتمع؛ النشاطَ الكبير للدوائر المسيحية في حركة تحرير المرأة (بالرغم من أن دخول المُفكِّرين المسلمين في هذا النشاط كان أبعد أثرًا في العالم الإسلامي)، أضف إلى ذلك بعض الاختلاف في طرح الأولويات وأسلوب الطرح. واستطاعت الشخصيات الاجتماعية المسيحية أن تحصُل للمرأة على قدرٍ أكبر من التعليم والحقوق الاجتماعية. أما بالنسبة للمسلمين فقد ظلَّت المشكلات الرئيسية هي مشكلة الحجاب ومشكلة العلاقة بين الرجال والنساء.

و«ظلَّت المرأة السورية والفلسطينية رهينة التقاليد الصارمة. وفي السنوات الثلاث الأخيرة فقط (كتب هذا النص في عام ١٩٣٣م)، كان من الممكن ملاحظة الاتجاه المتنامي لاتباع المودة الأوروبية — بالخمار — في الحياة اليومية، وبعض النساء كنَّ سافرات الوجه» (١٤٤، ١٦٩).

وبعد الحرب العالمية الأولى أحرزت التشريعات في العالم العربي بعض التقدم الإيجابي في قضية الزواج والأموال الشخصية، كما أحرزت أول نجاحٍ لها بشأن تعليم المرأة واتخذت الخطوات الأولى نحو التحرير الاجتماعي للمرأة. ومع هذا ظلَّت المرأة في المجتمع الإسلامي خاضعةً للرجل وتقيَّدت وظيفتها الاجتماعية بمركزها الأسري. وساهم وعي النساء أنفسهن بحقيقة عدم المساواة، وتأثير الحركة النسائية العالمية، على خلق حركة نسائية في بعض البلاد العربية، كان هدف هذه الحركة (ولم يكن من المُمكن في ظروف الثلاثينيات أن يكون هناك هدفٌ آخر)، هو المطالبة بالمساواة التامة للجنسَين وتحرير المرأة. كان الأمر يتعلق

بضرورة أن تصبح المرأة عضوًا في المجتمع الحديث، إلا أن قضية المرأة ظلَّت كسابق عهدها قضية العلاقات الأسرية بالدرجة الأولى.

أكَّدت المنظمة النسائية — الاتحاد السوري اللبناني — التي تشكَّلت عام ١٩٣٠م أن «المرأة أخت الرجل، أراد الرجل ذلك أم أبى، وهذه الأخت تُطالب بنصيبها في الحياة. افتحوا أمام المرأة أبواب المعرفة، العمل ... ادعوها للمشاركة في آمالنا وأحلامنا ... الحياة الحديثة تسير والمرأة تريد الحياة» (١٧٦، ٧٧، ص٤٥٣).

منذ البداية، أصبحت قضية تحرير المرأة واحدة من أهمِّ القضايا في النضال الأيديولووجي، وتميزت ثلاثة اتجاهات رئيسية في مسيرة حلها: الاتجاه التقليدي المحافظ، الإصلاحي الشامل المعتدل ثم التحديثي الغربي.

تمسَّك التقليديون بأن الحجاب الذي أقره الإسلام هو أساس القلعة الأخلاقية المأمونة وعفاف المرأة، وهؤلاء أرادوا الاحتفاظ به كنظامٍ أساسي تقليدي للمُسلمات يؤكد ارتباطها بالأسرة في المجتمع.

انطلق المسلمون الإصلاحيون هم ومَن يُشاركهم أفكارهم من الوعي بالدور الهام للمرأة في تشكيل الفرد أداة المجتمع الجديد في نهضة الإسلام. ورغم تمسُّكهم إجمالًا بالمواقف المحافظة بشأن قضية المرأة مُعتبرين أنَّ الحضارة الحديثة تُهدِّد المرأة بالفساد الأخلاقي، إلا أنهم دافعوا عن تعليم المرأة وتقديم بعض الحقوق الاجتماعية لها؛ ولهذا فقد اتسع نطاق تفسير القرآن وجرى الاستشهاد بالتاريخ والسنة وسيرة أمهات المؤمنين. كان هذا هو موقف رشيد رضا (١٨٦٥–١٩٣٥م) بصفةٍ خاصة. وقد كان يتمتَّع في فترة ما بين الحربين بسُمعةٍ رهيبة عالية بين الإصلاحيِّين المسلمين، وكذلك عبد الحميد بن باديس زعيم الإصلاحيِّين المسلمين في الجزائر أيضًا. كان هناك أيضًا أتباع مُباشرون للإمام محمد عبده الذي كانت أحكامه بشأن قضية المرأة أكثر راديكالية، وتطورت بعد ذلك على يد قاسم أمين (١٨٦٥–١٩٠٨م). لقد فسَّروا القرآن والسنة مُستنبطين أحكامًا ترفض مؤسسة الحجاب في الإسلام، وهو الاستنباط المنطقي لضرورة التوسع في حركة تحرير المرأة.

ومن بين هؤلاء أيضًا المفكر السياسي والاجتماعي التونسي الشهير الطاهر الحداد (١٨٩٩–١٩٣٥م)، الذي وضع كتابًا بعنوان «امرأتنا في الشريعة والمجتمع» صدر عام ١٩٣٠م، يفسر الكاتب القرآن والسنة بحريةٍ، مُحاولًا أن يعرض للإسلام من حيث هو يُعطي المرأة حريات كبيرة تكاد تتساوى وحقوق الرجل في الأسرة والمجتمع (٩٥، ١١١). ويؤكد الحداد، عارضًا للوضع البائس للمرأة في المجتمع الإسلامي الحديث، أن هذا الوضع

يَتعارض وأحكام القرآن ومطالب المجتمع المتحضِّر. ويلحُّ الكاتب من أجل نهضة تونس على إلغاء الحجاب والعزلة، وتعدد الزوجات والزواج القهري والطلاق إلى آخره، ويدعو إلى إعطاء المرأة التعليم العام والمِهَني الذي يجعل منها إنسانًا فعالًا بناء للحياة الجديدة. ومن الملاحظ أنَّ الحداد لم يتعرَّض لأية أحكام راديكالية، فهو يرى أنه نظرًا للظروف الحالية فالوقت لم يَحِن بعد للمُطالبة بالمساواة بين الرجل والمرأة «إننا بعيدون عن هذا وغير مُستعدين له حتى في الأفكار» (٥٨، ٢٠٤). ويُؤكد الإصلاحي التونسي أن الوظيفة الاجتماعية للمرأة تتلخَّص في أن تُصبح المرأة أما وزوجة وربة بيت. وحتى تتمكَّن المرأة من أن تُؤدي هذه الوظيفة على الوجه الأكمل فإنَّ عليها أن تتلقى التربية والتعليم المناسبين، وعليها أن تَمتلك تصورًا عن العلوم الإنسانية والطبيعية والمعارف التربوية الراقية، وإدارة المنزل والخبرات الحرفية مثل النسيج ... إلى آخره (٢٠٥، ٢٠٦–٢٠٨).

وعلى عكس ذلك نادى التحديثيون التغريبيون بالتحرير التام للمرأة في الأحوال الشخصية، وفي مجالات الحياة الاجتماعية والسياسية. من الجدير بالذكر أن موقف هؤلاء لم يجد تعاطفًا حتى بين أكثر نساء حركة التحرير.

في الثامن من يناير عام ١٩٣٠م دارت في كلية الحقوق بجامعة القاهرة مناقشة موضوعها: «يجب أن تتساوى المرأة مع الرجل في الحقوق والواجبات.» وهذه المناقشة يُمكن اعتبارها تصويرًا جيدًا للمزاج السائد في تلك الفترة. أجريت هذه المناقشة في شكل مناظرة. اتخذ المحامي محمود عزمي موقف الدفاع عن التحديثيِّين، واتخذ رشيد رضا الموقف المضاد. طالب محمود عزمي بالتخلي عن الحجاب وإعطاء المرأة حرية الحركة والحصول على التعليم، وإمكانية التصرف في ممتلكاتها الشخصية كما تشاء، واختيار زوجها، والنضال ضد تعدد الزوجات، والمطالبة بالطلاق وحق العمل الاجتماعي المفيد والحقوق المتساوية مع الرجل في الملكية الخاصة والميراث وكذلك في الحقوق السياسية.

ووقف رشيد رضا ضد الإلغاء التام للحجاب، وضد حرية تعامل النساء والرجال. ودافع عن نظام الميراث الذي سنَّته الشريعة، وسمح بحق المرأة في اختيار زوجها، لكنه لم يُعارض مع هذا مبدأ تعدُّد الزوجات، واتفق مع التحديثيين على ضرورة حصول المرأة على التعليم، والسماح لها بالتصرف في ممتلكاتها والاشتغال ببعض الأنشطة الاجتماعية (١٤١، ٣٢٦–٣٢٨).

ومن الأمور بالغة الدلالة الموقف الحَذِر الذي اتخذه المؤتمر المنعقد في بروكسل عام ١٩٣٨م (الطلاب العرب الدارسون في أوروبا). ترسم أعمال المؤتمر صورةً خاصة يمكن من

خلالها تحديد المزاج العام للمثقَّفين التنويريين والمجتمع الطلابي في فترة ما بين الحربَين؛ فالمؤتمر الذي أيد التشريعات المدنية بشأن الطلاق لم يتَّفق حول قضية الحجاب. وأعرب الجميع عن تأييدهم لنزع الحجاب وحرية العلاقة بين المرأة والرجل، لكن الغالبية رأت أن هذا الأمر لا يمكن تحقيقه إلا بالتدريج، خطوة خطوة وبحذر (١٠٥، ١٠٥-١٠٦).

ولا يستطيع الباحث الذي يتعرَّض لقضية المرأة في العصر الحديث، أن يُغفل الاهتمام البالغ الذي أولاه الأيديولوجيون المعاصرون ورجال الدين لمسألة تعدُّد الزوجات. لكن هذا الاهتمام لم يكن ليتناسب مع مسألة تعدد الزوجات باعتبارها مؤسسة اجتماعية في طريقها للزوال. واستمر الجدل في العشرينيات والثلاثينيات محتدمًا حول تعدُّد الزوجات بصفته صراعًا، في الأساس، بين أنصار الجديد وأنصار القديم. وعكس هذا الجدل رد الفعل الإسلامي المحافظ تجاه تيار التحديث ذي النزعة الغربية من جانب، ودرجة تحديث المجتمع العربي من جانبٍ آخر. كان جوهر هذا الجدل يدول حول تفسير الآية القرآنية الشهيرة: ﴿فَانْكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَثْنَى وَثُلَاثَ وَرُبَاعَ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً﴾ (١٠٤، سورة ٤: آية ٣).

ولا يوجد خلافٌ بين المفسرين حول السماح بتعدُّد الزوجات، وإنما أصبح الخلاف في السماح بأن يكون للرجل أكثر من أربع زوجات. يتمسَّك المحافظون المعاصرون بالتفسيرات الكلاسيكية، ويُؤيد جزءٌ كبير من المسلمين الإصلاحيين، أتباع رشيد رضا، وخاصة في شمال أفريقيا حيث التأثير الأوروبي أكثر قوة، تعدُّد الزوجات، مدافعين عن المعايير الاجتماعية للإسلام كدرعٍ ضد النزعات التحديثية المتطرفة.

يُؤكد رشيد رضا أن الغرب بمنعه تعدد الزوجات وسَّع في الواقع من نطاق الخيانة الزوجية. وللعقاد في هذا الصدد رأيٌ مُثير للانتباه؛ فهو يعترض، في معرض دفاعه عن مبدأ تعدُّد الزوجات، على الغرب إدانته للإسلام لسماحه بتعدد الزوجات ما دام أن الغرب المسيحي يمنع هذا المبدأ، لا نتيجة مُتطلبات أخلاقية رفيعة، وإنما نتيجة إيمان مترسخ منذ المسيحية المبكرة يرى أن المرأة هي شرٌّ، وأن على الرجل أن يتجنَّب هذا الشر بقدر الإمكان (١٤٣، ٩٢-٩٣).

ويستند خصوم تعدُّد الزوجات للسورة المذكورة سابقًا وإلى تاريخ الإسلام، رافضين بحزمٍ الزعم بأن تعدُّد الزوجات هو إحدى المؤسسات الاجتماعية الإسلامية (انظر على سبيل المثال ٥٨، ٦١). ويرى عبد العزيز فهمي وزير العدل المصري آنذاك مُستشهدًا بالقرآن، أن «القرآن الكريم» يحرم بصفةٍ عامة (!) تعدُّد الزوجات (١٠٣، ١٦٩).

ومن البداهة أن الخوف من خطورة اتساع وتعميق حركة تحديث المجتمع الإسلامي (وخصوصًا تأثير الغرب على الشباب)، وكذلك الخوف من حركة تحرير المرأة التي من شأنها أن تؤدي إلى تحديث المنزل؛ ومن ثَم كل نمط الحياة الإسلامي، كان لا بد أن يجمع بين المحافظين والإصلاحيِّين المُعتدلين ومُمثلي أوسع الدوائر العربية الثقافة. ولقيت حركة تحرير المرأة مقاومةً واسعة من جانب المتحمسين للماضي، كما لاقت الإجراءات الإصلاحية الموجهة لتحرير المرأة مواجهةً سلبية حتى من بعض الشخصيات التقدمية المعترف بها.

في العشرينيات من هذا القرن اعتبر محمد كُرد علي، أول عميد لجامعة دمشق ومؤسس ورئيس أكاديمية العلوم بدمشق، أنَّ المرأة يكفيها فقط التعليم الأولي، ويبدو أنه كان مقتنعًا تمامًا بأن «كل مَن يُساعد المرأة في الحصول على مساواتها في الحقوق مع الرجل يخدعها ويسخر منها» (٩٠، ١٤٣).

ويدعو الزهاوي المرأة قائلًا: «أيتها المرأة! اكشفي عن وجهك؛ فالنقاب مرض للمجتمع «فيكتب حافظ إبراهيم كأنَّما يرد عليه» لا، لا، لا أستطيع أن أقول، لتذهب المرأة. وقد كشفت وجهها، لتسير في السوق وسط الزحام، وسط الرجال الأجلاف (٥٦، ٢٩٥). وقد أثار كتاب الحداد، سابق الذِّكر، استنكارًا شديدًا وهجومًا حتى من جانب المسلمين التحديثيِّين، واتُّهم الكاتب بالزندقة، وسُحبت منه شهادة إتمامه للدراسة بجامعة الزيتونة الإسلامية؛ مما أغلق أمامه سبيل العمل في القضاء، وأفقده المزايا الأخرى التي يتمتع بها خريج هذه الجامعة. وقد اعتبر الإصلاحي المصري البارز طلعت حرب (١٨٩٨–١٩٤١م)، المرأة مخلوقًا أقل من الرجل فكريًّا فضلًا عن كونها غير قادرة على الإحساس بالمشاعر القوية.

وإذا طرحنا المواقف المتطرفة بشأن قضية المرأة جانبًا، فإن بإمكاننا أن نؤكد، استنادًا إلى مسوغاتٍ كافية، أن الرأي العام العربي ظل متمسكًا حتى نشوب الحرب العالمية الثانية بوجهة نظر أساسية، فحواها أن حياة المرء يجب أن تظلَّ محدودة في دائرة الاهتمامات المنزلية والعلاقات الأسرية. وعلى سبيل المثال، فإن المؤتمر الأول للطلاب العرب دعا، وهذا أمرٌ له دلالته، إلى توسيع قاعدة تعليم المرأة مُنطلقًا هنا من أمرٍ واحد؛ هو أن على المرأة أن تصبح أمًّا وزوجة مثالية. أما إمكانية الاشتراك في عملٍ اجتماعي مفيد فقد كان مقيدًا بعددٍ قليل من المِهَن الحرة.

التقليدية والتحديثية؛ نظامان لوجهاتِ نظر متناقضة في داخلها. كان رد الفعل الطبيعي للوعي الاجتماعي على انتهاك الحقوق القومية وانتقاص الكرامة الوطنية إبان النضال من

أجل الاستقلال، قد انعكس في عصر سيطرة فكرة الدولة القومية في السعي نحو إثبات الخصائص القومية وفي محاولات إثبات الذات. غير أن المبالغة في خصائص بعض الرموز القومية، إلى جانب أنها ساعدت الشعوب المحتلة والتابعة في نضالها من أجل التحرر، مساهمة في توطيد الصفوف القومية، قد غذَّت في هذه الشعوب الشعور بالاغتراب تجاه العرب، وأعاقت استيعاب الأفكار التقدمية والأشكال الحديثة للنضال الأيديولوجي والتجربة الثقافية والتاريخية للغرب. وفي المقابل، فتحت التحديثية أمام الشعوب إمكانية الاستفادة من ثروات الثقافة الغربية، واستيعاب طرق تنظيم النضال التحرري القومي على أساسٍ حديث. وفي الوقت نفسه فإن الأوهام تجاه الغرب وذلك الإيمان الذي ترسَّخ بعمق نحو رسالته الحضارية، أضعف من روح المقاومة والعزم لدى المثقفين العرب، وبعض فضائل القوى القومية الأخرى في نضالهم من أجل الاستقلال.

تميَّز التقليديون من شتى الاتجاهات مثلهم في ذلك مثل التغريبيين المعتدلين بالنظرة النقدية الأحادية للمجتمع الغربي، وتعرَّضت بعض المظاهر الخارجية للنظم الاجتماعية السياسية للغرب مثل الاحتلال والأخلاق البورجوازية، وغياب الاستقرار السياسي والاجتماعي وروح الجشع وغيرها إلى الإدانة. بينما لم يتعرَّض أحد، كقاعدة، للنقائص الجذرية للرأسمالية والمشكلات الفوارق الاجتماعية. وربما كان الريحاني أقرب من الآخرين في إدراك جوهر النظام الرأسمالي؛ فقد انتقد بحدةٍ المجتمع الرأسمالي مقتنعًا بضرورة إعادة البناء الاجتماعي للعالم، وتحقيق العدالة الاجتماعية على أساسٍ اشتراكي (٢٦، ٣٥–٣٧).

يُمكن وضع تصور عام عن الاتجاهات الفكرية للمثقفين في بداية العشرينيات بصدد مشكلة «الشرق–الغرب»، بناءً على إجابات الكتاب البارزين في استبيانٍ أجرَتْه مجلة «الهلال» في سبتمبر عام ١٩٢٢م (كانت الإجابة عن سؤال، هل يجب أن نقتبس من الغرب، ماذا بالتحديد وإلى أي درجة).

يرى اللبناني ميخائيل نعيمة أن الاحتفاظ بأصالة الشرق أمرٌ ممكن إذا رفض الاقتباس من الغرب (١٠٠، ٦٨)، ويُعبر عن تصوره الراسخ بشأن كون «الشرق بإيمانه (يقصد الإدراك الديني الكامل والشامل للعالم – ل) أقرب إلى إدراك الحقيقة عن الغرب بأسلوب تفكيره وعلمه» (يعني بداهةً أسلوب التفكير المنطقي – ل) (١٠٠، ٧١). ويؤكد سلامة موسى القبطي، على العكس من ذلك، أن على العرب أن يفتحوا الأبواب على مصاريعها أمام الثقافة الغربية (١٠٠، ٧١). ويزعم اللبناني جبران خليل جبران أن خبرات التنظيم ليس فقط ما ينقصهم، فعليهم أن يتعلموا من الأوروبيين تدبير الأمور والنظام

(١٠٠، ١٠٦)، ويُشير الشاعر العراقي جميل صدقي الزهاوي إلى ضرورة الاقتباس التدريجي، لما هو مقبول للعرب من المؤسسات الديمقراطية الغربية والمنجزات في المجال الاجتماعي والسياسي، مما يَقرُب العرب في رأيه، من السعادة الحقيقية (١٠٠، ١٢٣).

إنَّ كل هذه الآراء في جوهرها تعكس وضعية الأمور على امتداد فترة ما بين الحربَين كلها. ومن الجدير بالاهتمام أن الآراء السابقة، كلها تقريبًا، كانت لعربٍ مسيحيِّين (نعيمة، موسى، جبران)، زد على ذلك أن المسيحيِّين كانوا، بصورةٍ تقليدية، يَدعمون العلاقات الوطيدة مع الغرب، كما أنهم كانوا يتفقون مع المسلمين في كثيرٍ من وجهات النظر سواء أكانت مُتطرفة أو معتدلة.

تحدَّدت نتيجة الصراع بين القديم والجديد تاريخيًّا. كان الجديد يَجرف أمامه البيئة الثقافية التقليدية بشكلٍ مستمر وفعال. وأدَّى الصراع إلى حتمية الحل الوسط بشأن عملية تكوين ثقافة قومية مُعاصرة ونظم عقائدية، إلا أن القديم ظل مؤثرًا.

كان الإسلام والتقاليد هما دعامة الاتجاه المحافظ في الوعي الاجتماعي. وكان الإسلام ولا يزال، ليس مجرَّد دين وإنما مجموعة من المعايير والمقاييس، تبدو هامة وضرورية في الحياة اليومية، بالرغم من أن هذه الأهمية وهذه الضرورة تكون أحيانًا وهمية. ويظلُّ الإسلام عنصرًا هامًّا في النفسية القومية؛ ولهذا فإنَّ التدين عمومًا بين الجماهير في الشرق يحمل طابعًا عاطفيًّا وعفويًّا أكثر بكثيرٍ ممَّا في الغرب. احتفظ الإسلام التقليدي بقوته بفضل الإيمان الأعمى في القوة المُطلقة لله والأفعال المقدرة، بفضل الآمال الخيالية في السعادة التي يحملها الدين للمعذَّبين والجهلاء. وقد دفع كل هذا الأيديولوجيِّين من شتى الاتجاهات إلى اللجوء إلى القرآن، وأصبح الجديد، الذي يَعني تدخُّلًا مستمرًّا في مجال سيطرة الإسلام، مهما كان مظهر هذا الجديد، يرتدي أحيانًا المسوح الدينية تمامًا كما كان يحدث في الماضي.

القديم والجديد (تكملة)

- تطوُّر الفكر الإسلامي: الإسلام والمعاصرة.
- حركة الإصلاح الإسلامي في المرحلة الجديدة.
- رشيد رضا أو «الطريق الوسط».
- مشكلة الترابط بين النقل والوحي.

علينا ونحن نُلخِّص تطور الإسلام في العصر الحديث بصورةٍ مجملة أن نلاحظ ما يلي:

هناك حقيقة لا تقبل الجدل وهي أن الإسلام باعتباره مجموعة من القيم الروحية والوضعيات السياسية والمعايير القانونية، قد دخل منذ القرن الثامن عشر في نطاق الأزمات المميزة للعصر الحديث.

ونتيجة للنجاح الباهر الذي حقَّقته الحركة الوهابية، فقد تعرَّض الإسلام السلفي كنسقٍ عقائدي لهزةٍ عنيفة.

كما كان لاندماج البلاد الإسلامية السريع في القرن التاسع عشر في مجال السوق العالمي، واتِّساع علاقتها بالغرب، نتائج ثورية بالنسبة للعالم الإسلامي كله: فقد بدأت عملية التأثر بأوروبا، وبدا أن الشريعة غير مؤهَّلة لأن تكون النظام القانوني الوحيد المعمول به لتنظيم العلاقات بين المسلمين والأوروبيِّين؛ ومن ثَم أخذت في التراجع أمام القوانين ذات النمط الأوروبي.

ومنذ نهاية القرن التاسع عشر، ظهر بين رجال الدين الإسلامي اتجاه يسعى لخلق التوازن بين النقل والعقل: «تحرير» العقل من جانب، ومن الجانب الآخر التفسير «العقلاني» وللمنقول. لقد كان ذلك محاولة لإقرار المنقول بالحُجج العقلية وإثبات ملاءمتها والدفاع عن الإسلام من الضربات القاصمة من جانب العلوم الطبيعية. وقد

نشأت في مصر حركة الإسلام الإصلاحي كمخرج للإسلام الرسمي. وكانت هذه الحركة تعكس بصورةٍ واضحة ثنائية الوعي الاجتماعي الذي تكوَّن على أساس ثنائية العلاقات الاجتماعية في فترة الانتقال من الإقطاع إلى الرأسمالية.

جلب القرن العشرين معه تعميقًا مُتواصلًا للأزمة ومِحَنًا جديدة للإسلام الرسمي؛ فقد ساهم تغيُّر الوضع التاريخي ونجاح الفكر العلمي التكنولوجي في توسيع قاعدة اللامبالاة بالدين، بل وحتى إلى نشأة الإلحاد. وفي استمرار وجود اتجاه تحديث الإسلام وتحويل مواقف الإسلام الإصلاحي إلى جزءٍ لا يتجزَّأ من فكر القطاع المؤثِّر بين المثقفين المسلمين.

فقدت المفاهيم التقليدية لسلطة الدولة حتميتَها، وانعكس ذلك بصورةٍ واضحة في قيام المجلس التركي عام ١٩٢٤م، بإلغاء نظام الخلافة وإدخال الدساتير الحديثة في العديد من البلاد الإسلامية.

وقد طرأت بعض التغيرات على كثيرٍ من ظواهر الفكر السياسي الإسلامي مثل الجامعة الإسلامية، وهذه الجامعة التي ظهَرت في الربع الأخير من القرن الماضي لتكون سلاحًا رئيسيًّا ضد الاستعمار تحوَّلت بعد الحرب العالمية الأولى، وبشكلٍ خاص بعد ثورة أكتوبر في روسيا، إلى سلاحٍ «لتوطيد مواقع الخانات وكبار الملاك والأئمة وغيرهم»، واتخذت توجهًا مناهضًا للاتحاد السوفيتي كنتيجة لمحاولات الاستعمار الإنجليزي التي أحرزت بعض النجاح في إخضاع حركة الجامعة الإسلامية للسياسة الاستعمارية، وتضاءلت أهمية الجامعة الإسلامية كأداةٍ أيديولوجية لتماسك الشعوب العربية في نضالها ضد الاستعمار أيضًا، كنتيجةٍ لتعاظم رد الفعل اليَقِظ للمثقفين الليبراليين القوميِّين والدوائر العربية المتنورة، التي راهنت على المؤسسات العلمانية والمذهب العقلاني في سعيها للإصلاح، خوفًا من عودة السيطرة للمذهب الديني المُطلَق المعادي للفكر الحر.

ولم تَعُد ظاهرة الجامعة العربية لتكتسب أهمية متزايدة من جديد إلا في الثلاثينيات بقدر إدراك الشعوب العربية لضرورة العمل المشترك ضد الاستعمار. وعلاوة على ذلك، فإن فعاليات الجامعة الإسلامية ذات القُدرة على التوحيد، قد استخدمت بشكلٍ رئيسي من قبل الدوائر الرجعية والمحافظة.

ومع ذلك، فقد احتفظ الإسلام بقيمته كأهم عنصرٍ عقائدي، وحدَّد على نحوٍ كبير التصورات الأخلاقية فضلًا عن تحديده للوعي الاجتماعي السياسي لقطاعٍ عريض من المسلمين. لم يكن الشعور الديني المطلق هو وحده الذي خلَق المناخ الذي تمَّت فيه عملية

تطور الفكر العربي، وإنما الخضوع التام غير الواعي للناس لنسق العادات ونمط الحياة خصوصًا في الريف، والذي تشكَّل في الجزء الأكبر منه بتأثير الإسلام. يرى العقاد في كتابه «الإسلام في القرن العشرين» أن من المُمكن الإشارة، دون تقيُّد، إلى الطابع العام لتأثير الإسلام على كل أشكال الحياة الفردية والجماعية المعاصرة للمسلمين. على أن هناك — كما يبدو — تصورًا أفضل يطرحه الفيلسوف اللبناني رينيه خباشي الذي لاحظ «أنَّ الدين، سواء بالنسبة إلى المسلمين أو بالنسبة إلى المسيحيين، يستند إلى أقصى درجة على عقيدةٍ مُبهَمة وإيمانٍ غَيبي أكثر من الاعتماد على العقلانية في زمن النضج الفكري» (١٣٢، ٣٦).

على أنَّ هذا المناخ قد تغيَّر بتغيُّر وضعيات الحياة نفسها التي ساعدت، كما ذكرنا، على انتشار روح التسامح الديني وتضاؤل مجال التأثير الديني (انظر على سبيل المثال ١٧٢، عام ١٩٣٦م، ع٨، ص٦٣٠)، ولكن بشكلٍ أكثر بُطئًا من تلك الوضعيات: كان الاندفاع في إيقاعات تطور الحياة الاجتماعية للعرب، وفي وَعيهم الاجتماعي، يتطلَّب إلى حدٍّ كبير، وجود مثل هذا المناخ الذي فُرضت عليه ظروف التبعية السياسية أو عدم المساواة القومية طابعًا محافظًا: بقيَ الدور التاريخي الهام للجماهير: الفلاحين، والبورجوازية الصغيرة في المدن، والبروليتاريا وشبه البروليتاريا. على أن مطالب هذه الجماهير بالذات كانت لها منطلقات دينية؛ إذ تشكلت مثلها العليا في ظل التربية التقليدية والجهل. ليس هذا فحسب؛ فالإسلام الذي كان بالنسبة للجماهير تجسيدًا للوجود القومي، ساعَدَ بشكلٍ كبير، في خلق أمزجة قومية ومعادية للغرب، ظهرت كرد فعل للتحكم السياسي والاقتصادي، وقمع الثقافة القومية وتدخل العناصر الخارجية في حياة المجتمع الإسلامي.

عندما أخذ في تطبيق معايير المجتمع البورجوازي (المجتمع «المُغترب عن عمله ذاته») (٣، ٢٦٨)، تلك المعايير التي اتخذت طابع الأوامر وشكل القوانين، بدأت القواعد السائدة التي أرساها الإسلام قبل البورجوازية، والتي كانت تُنظم العلاقات الاجتماعية وتتَّخذ طابع العرف العام، في التراجع، ورأى الوعي الجماهيري في ذلك شرًّا باعتباره اعتداء على الإسلام؛ ومن ثَم هبَّ للدفاع عن دينه، ويُعطينا هذا تفسيرًا للسبب الذي اتَّخذت من أجله النظريات والأفكار الاجتماعية السياسية، في العالم العربي، طابعًا إسلاميًّا. وتبعًا لهذا فإن الباحث لا يمكنه ألا ينظر باهتمامٍ خاص إلى تلك الظواهر مثل الإسلام الإصلاحي والسلفية. لقد سعى السلفيُّون إلى إثبات التطابق التام بين الوحي والعقل (مُعطين الوحي الأولوية)، بأن تركوا كل، أو تقريبًا كل، تراث الإسلام القديم على مرِّ القرون (التقليد)، مؤكدين على حق التفسير الحر للقرآن (الاجتهاد)، مدافعين عن القيم الروحية للإسلام ومقيمين في الوقت

نفسه بصورةٍ واعية جسرًا بين الماضي والحاضر. وفي رأي السلفيِّين أن الشريعة (وهي القانون الذي أرسله الله للناس في صورةٍ عامة صالحة لكل مجتمع في أي مرحلةٍ من مراحل تطوره) يجب أن تكون على نحوٍ يصلح لكل مكانٍ وزمان. وكما ذكرنا آنفًا فقد رأى كثيرٌ من المسلمين أنَّ الطريق الوحيد للنهضة والتطور هو العودة إلى أسَّس الإسلام في صدره الأول؛ وذلك خلافًا لأصحاب النزعة الغربية التحديثية، الذين رأوا أن الوصول إلى النهضة الأخلاقية والعقلية للمواطنين، وتطورهم يجب أن يتم على أساسٍ علماني، كان هدف المسلمين هو إعادة انسجام دولة الإسلام في «عصره الذهبي»، مع مراعاة حاجات التطور والانسجام بين أصالة المسلمين والمعاصرة.

في عام ١٩٣٣م نشَر علي عبد الرازق مقالًا بعنوان «الدين وأثره في حضارة مصر الحديثة»، تحدث فيه عن الصراع بين الجديد والقديم الذي بدأ بوصول الأوروبيِّين. ويؤكد الكاتب على أن هذا الصراع لم يَنعكِس على أسس الإسلام، بل على العكس من ذلك كان يعدُّ مظهرًا لروح التجديد الحية، وقوة فعالة موجهة نحو تحرير الدين من كل ما يعوق تطوره» (١١٤، ج٢، ص٩٠).

لقد قام المسلمون التحديثيون بصياغة حلول للمشكلات الأخلاقية والاجتماعية والروحية والسياسية لأبناء دينِهم وفقًا للقرآن، كتبت صحيفة «الشهاب» لسان حال السلفيِّين في الجزائر: «إنَّ واجبنا الأكبر هو الحفاظ على المزايا العلمية والثقافية لماضينا دون أن نرفض في الوقت نفسه ما هو إيجابي في تلك الحضارة الحديثة» (١٥١، ٣٠٨)، ويُمكننا أن نُوافق على رأي الباحث الجزائري علي مراد الذي يَعتقِد أن مفهوم «التجديد» عند السلفيِّين يختص بشكلٍ استثنائي تقريبًا بالجانب المادي من الحياة. فالمشكلات الأخلاقية تُمثِّل العنصر العضوي للمذهب الديني، كما يمثل السلوك الطيب للإنسان تجاه الله مقياسًا للأخلاق الحميدة في الإسلام، وتمثل القيم الأخلاقية للمسلمين أيام الصحابة والخلفاء المثل الأعلى.

وفي نهاية القرن التاسع عشر، كانت حركة الإصلاح الإسلامي تُعتبَر حركة ضيقة تضم صفوة رجال الدين، التفَّ حولها عددٌ قليل من الأنصار الذين خرجوا من أوساط المثقفين المسلمين الجدد. وفي منتصَف القرن العشرين ذاعت أفكارها بين أبناء المدن. وفي بعض البلاد (مصر وتونس) ارتفعت لتُصبح ضمن سياسة الحكومة. وتعرَّضت حركة الإصلاح الإسلامي، في الربع الأخير من القرن الماضي، إلى تحولاتٍ كردِّ فعل للتحولات التي طرأت على المجتمع الإسلامي. فإذا كان زعماؤها في الماضي يسعون عن وعيٍ إلى إثبات أن الإسلام يُلبي

حاجات التطوُّر الاجتماعي، فإنهم يَطرحون الآن، في المقدمة، اتفاق الإسلام مع مواقف الحياة الجديدة ومع الشخصية الإسلامية المتغيرة. وإذا كان الشيخ محمد عبده قد أكَّد أن الحضارة الحقيقية تتَّفق مع الإسلام؛ بمعنى أن الإسلام يمتلك الأسس الحقيقة للحضارة، فإن الكاتب الاجتماعي المصري البارز محمد فريد وجدي، وهو من أنصار محمد عبده، يحاول في كتابه «المدنية والإسلام»، الصادر في القاهرة عام ١٩٣٣م، الربط بين القرآن ومنجزات الثقافة الغربية، عندما يقول: إنَّ الإسلام «الصحيح» «الخالص» من الخلط يتفق تمامًا والمدنية الحديثة بما فيها من مفاهيم المساواة والدستورية، وسيادة العقل والعلم ومبادئ حرية الإرادة والآراء إلى آخره.

وعندما نعود لتاريخ النزعة التحديثية للإسلام، في فترة ما بين الحربَين، يُمكننا أن نلحظ أن الصياغات المبهمة للأفكار العامة التي طرحها روادها، الأفغاني ومحمد عبده، تمثل طابعًا عامًّا للقرن الماضي. وقد أعطت هذه الصياغات دافعًا لمختلف التفاسير وأدت إلى نشوب الخلافات بين أتباعها. بل إنَّ علي عبد الرازق قد فاقَ أستاذه محمد عبده في التفسير الحر للقرآن والسنة. ونادى رشيد رضا خلافًا لمحمد عبده بالعودة إلى التقليد. وكان رشيد رضا ذا تأثير شديد على الفكر الإسلامي المعاصر؛ فقد كان على رأس التيار التقليدي المعتدل في الحركة الإصلاحية الإسلامية في فترة ما بين الحربين، والتي انتشرت على نطاقٍ كبير في كثيرٍ من البلاد الإسلامية وخاصة في البلاد العربية في شمال أفريقيا، وعرفت في العالم الإسلامي باسم «الطريق الوسط». وقد وقَف أتباعه ضد المحافظين مُمثِّلي الإسلام الرسمي وضد كل أشكال الطوائف الموجودة بصورتها الدينية المقنَّنة. كتب شكيب أرسلان يقول: «إنَّ المحافظين والسلبيين هم بالذات الذين يضرُّون بالإسلام (١٥١، ٢٩٣). كما وقفوا أيضًا ضد أصحاب النزعة الغربية التحديثية في مجال الثقافة، وكانوا يؤمنون بأنَّ الثقافة الأوروبية تترك تأثيرًا ضارًّا على الأخلاق وتفسد المسلمين وتجلب كل ما يمكن من مصائب اجتماعية. هذا «الطريق الوسط» يقوم على الإيمان الخاص والصفاء المطلق للقرآن، الذي جاء للناس عن طريق الوحي بالرغم من اتفاقه مع منطق البشر وتأكيده لمنجزات المدنية. وقد كتب رشيد رضا بهذا الصدد يقول: «أرسل الله لكل أمة، لكل شعب، وحيًا يقودُها في كل مرحلةٍ من مراحل تطورها الاجتماعي، تبعًا لإمكاناتها ووفقًا لحاجات العصر؛ لأنَّ البشرية ككلٍّ لم تكن مستعدة لاستيعاب القيادة الإلهية العليا في شكل الإسلام، ثم أصبح على البشرية أن تعمل بعد الإسلام، وفي كل مكان، طبقًا لهذه القيادة؛ الإسلام. لقد أرسل الله قيادته إلى الناس في القرآن الذي جاء خاتمةً لبعثات الرسل ببعثة محمد» (١٤٥، ١٧٠).

ويرى الباحث الأمريكي ناداف سوفران، وهو مُحقٌّ في ذلك، أن موقف رشيد رضا يعني تراجعه عن الاتجاه العقلاني الرائد لمحمد عبده والعودة إلى العاطفة والإيمان الأعمى. فإذا كان محمد عبده وأتباعه قد رأوا أن الأخلاق في القرآن تقوم على أساسٍ أخلاقي نفعي، مما فتح الطريق للدعاية للعِلم الحديث بين المسلمين، فإن رشيد رضا بدفاعه عن وضع الإسلام والسنة باعتبارهما القانون الوحيد للأخلاق والضمان الذي لا يتغيَّر للمصالح العامة والمجتمع الإسلامي (١٥٦، ٧٧)، قد حاول معارضة المسيحية بالإسلام، والثقافةَ الأوروبية بالثقافة الإسلامية، الأمر الذي وضع بلا شكٍّ حدودًا معروفة أمام إمكانيات العقل البشري، وأعاق التطور الخلاق للإسلام.

لقد اجتَذبَت النزعة الحديثية للإسلام أنصارًا لها في كل البلاد العربية الذين أخذوا في السير على طُرقِ التطور المعاصر، ومن هؤلاء الجزائري ابن باديس الذي لعبَ دورًا بارزًا في النهضة القومية للجزائر، والشيخ عبد العزيز الباوندي، والثعالبي زعيم القوميين التونسيين، ومن الأدباء السوريين والشخصيات السياسية والاجتماعية: فخري البوروندي، ومحمد كُرد علي، والمغربي الشيخ بوشايب الدوكالي (١٨٧٨–١٩٣٧م) وغيرهم.

إنَّ الفكر الاجتماعي لحركة الإصلاح الإسلامي التي رفضت مذهب الجبرية المطلقة، وهو حسب تعبير ماركس، «محور المجتمع الإسلامي، قدَّم تفسيرًا مقبولًا للمؤمنين للتحولات الاجتماعية والسياسية في المجتمع الإسلامي.»

ويجب أن نتوقف، دون أن ندخل في تفصيلات المظهر الفلسفي الديني لحركة الإصلاح الإسلامي التي تخرج عن إطار المشكلات التي تُهمُّنا، عند قضية لها الأهمية الأولى بالنسبة لمصير الإسلام كأيديولوجية في الفترة التي ندرسها؛ وهي بالتحديد قضية العلاقة بين الوحي والعقل. في البداية ارتكز الإصلاحيون على محاولة إثبات أن القرآن أدرك مسبقًا حتى أحدث الاكتشافات العلمية، وبهذا يتمُّ التأكيد على أسبقية الوحي. وفي نفس الوقت التصديق على تطور العلوم الدنيوية، والآن تتَّجه الجهود على الإثبات «العلمي» لحقيقة المعجزات القرآنية، وتحويلها إلى حقائق علمية مؤكَّدة أي إلى إضفاء صيغة عقلانية للوحي.

وكان طنطاوي جوهري (١٨٧٠–١٩٤٠م) أنشط دعاة العلوم الطبيعية في مصر، عمل أستاذًا للفقه بكلية دار العلوم ثم أستاذًا بجامعة القاهرة. حاول الجوهري في رسالته للمسلمين «القرآن والعلوم العصرية» الصادرة عام ١٩٢٣م في القاهرة، وفي كتابه «الجواهر في تفسير القرآن الكريم» الجزء الأول، الصادر في عام ١٩٢٢م، حاول أن يثبت للمسلمين ضرورة دراسة العلوم الطبيعية، الأمر الذي يفتح، في رأيه، إمكانياتٍ عظيمة لتأكيد حقيقة

المعجزات القرآنية؛ إذ إن القرآن يحتوي على إشاراتٍ لكل الاكتشافات العلمية، ومن بينها ما سيُكتشَف مستقبلًا. وكتب الجوهري أن العلم الأوروبي لا يتَّفق فقط مع القرآن، فالمعارف العلمية الطبيعية مذكورة في القرآن على نحوٍ مسبق، والدراسة المتعمقة للعلوم الطبيعية تُقرب الإنسان من الوصول إلى جوهر حقيقة «القرآن الكريم»، وتعمل على دعم الإيمان بين المسلمين. إنَّ منهج التفكير عند الجوهري ليس معقدًا؛ فالمسلمون لا يُمكنهم الاختلاف في الرأي بشأن ضرورة دراسة العلوم الطبيعية؛ ولهذا أفرد القرآن لهذه العلوم آيات أكثر من الآيات التي تتناول المسائل الفقهية (٧٥٠ مقابل ١٥٠). ونتيجة لهذا وبقدر انتشار المعارف المتعلقة بالعلوم الطبيعية، فإن الاختلاف بين طوائف المسلمين، الذي جاء نتيجةً لتعدُّد واختلاف تفسيرهم للشريعة، سوف تقل حدته بصورةٍ جوهرية. ويدين الجوهري هؤلاء الفقهاء الذين يُحاولون العمل ضد انتشار المعرفة ويقفون ضد العلم الأوروبي؛ لأنهم بهذا يُخالفون تعاليم الإسلام ويُعدُّون لفنائه (٢٢، ٦٨٥، ٩١، ٧–٩، ٦٩) (تعتبر تعليقات الجوهري على القرآن جريئة إلى حدٍّ منعها في السعودية «١٤٣، ٤٥»). رسم طنطاوي الجوهري مدينته الفاضلة في كتاب «أحلام السياسة» الصادر عام ١٩٣٥م، وتحت عنوان «كيف يمكن الوصول إلى عالمٍ واحد يقول؟» يتَّضح الإيمان العميق في إمكانيات العقل البشري والأمل المتفائل في مُستقبلٍ سعيد، يتحقَّق بفضل العلوم الغربية أو بالأصح العلوم الإنسانية عامة لا علوم علماء الفقه (٢٢، ٦٨٨). وفي النهاية يؤكد الجوهري أن على المسلمين أن يمتلكوا علوم الغرب حتى يواجهوا عدوهم (الاستعمار) بسلاحه (١٤٣، ٤٦).

وقد حاول محمد حسين هيكل في كتابه «حياة محمد» (١٩٣٥م) أن يطرح أدلةً محددة يزعم أنها تُبين الانسجام بين العقل والوحي، وتعرض أن القرآن والتقاليد يُلبيان الحاجة إلى منهجٍ علمي معاصر، ويعطي تفسيرًا عقلانيًّا لأعمال محمد ويَنفي عن القرآن أي نقد. صحيحٌ أنه يحاول هنا أن يؤكد أن العلم الحديث والعقلانية قد أوقعا البشرية في مأزق؛ إذ إنهما لم يُفلحا في إعطاء الإنسان السعادة الحقيقية. إلا أنه يرى أن الدين فقط، بل والإسلام بالذات، يفتح أمام الإنسان طريق الخروج من هذا المأزق (١٥٦، ١٦٩–١٧٣). ويذكر محمد حسين هيكل في كتابه «في منزل الوحي»: «إن التعرف على منجزات العلم الأخيرة، واستخدامها في دراسة الآيات التي أنزلها الله، هو الطريق الذي يُؤدِّي إلى الإيمان الحق. إنه الطريق إلى الحياة الروحية الصحيحة ... ركود الفكر عدوه» (١١٠، ٦٧١).

ويتبنَّى المفتي المصري محمد مصطفى المراغي (تُوفي عام ١٩٤٥م) وجهة نظر أخرى؛ فقد اقترح بصفته شيخًا للأزهر، إصلاح الجامعة عن طريق إدخال تدريس العلوم الحديثة

بها، ولكنَّه بعد أن أضفى على اقتراحه بشأن الإصلاح بعض المواقف الشَّهيرة لمحمد عبده، التي ترى أن الإيمان الحق لا يمكن أن يتعارض والعلم الحق، رأى، خلافًا لمحمد هيكل، أن محاولة تفسير القرآن للنظريات العلمية، التي يمكن أن تكون غير صحيحة، خطر على الإسلام (١٤٣، ٧٨). ويذكر المراغي أنَّ الخلاف الجوهري بين الدين والعلم جاء في الحقيقة نتيجة الفهم الخاطئ من جانب المسلمين لآيات القرآن والسنة؛ حيث إنها جاءت في صيغٍ مجازية، بل وباللغة العربية، وهي شديدة المرونة، وتحتمل تأويلات مختلفة للمفاهيم. يقول المراغي: «إذا آمنا بصحة استنتاج علمي يبدو للوهلة الأولى متناقضًا مع الإسلام، فإن هذا التناقض الظاهر يأتي نتيجةً لفهمنا الخاطئ للقرآن والتقاليد. إن لنا في ديننا مذهبًا عامًّا، فإذا حدث تناقض بين البرهان والنص المُنزَّل من الله، فإن علينا أن نفسر هذا النص بصورةٍ مجازية» (١٤٥، ١٨٦).

بعد أن اختير المراغي شيخًا للأزهر للمرة الثانية عام ١٩٣٥م، شرع في العام التالي في إعداد مشروع جديد لإصلاح الأزهر يتوخَّى إدخال اللغتين الإنجليزية والفرنسية في برنامجه. وفي المُذكرة التفسيرية التي أرفقها بالمشروع، أشار المراغي بصورةٍ خاصة، إلى أنه «أصبح من الضروري الآن أن يُدرك العلماء أي هجوم تتعرَّض له الأديان وبخاصة الإسلام. يجب أن نتعلم اللغات الأجنبية حتى نردَّ على هذا. على العلماء أن يعرفوا حتى يُضيفوا إلى إيمانهم قوة الحجة المُقنعة إلى جانب المنهج المقنع» (٥٢، ٧٤). وجديرٌ بالذكر أن جامعة دينية أخرى لها مكانتها وهي جامعة الزيتونة في تونس، أدخلت في عام ١٩٣٣م تدريس التاريخ والجبر والجغرافيا والفيزياء والكيمياء والمعارف الطبيعية.

يتَّضح مما سبق أن مجموع الأفكار والتفسيرات التي طرَحها التحديثيون الإسلاميون المعاصرون، لم تخرج عن إطار المفاهيم التي طرحها الإصلاحيون المسلمون الأوائل؛ الأفغاني ومحمد عبده وعبد الرحمن الكواكبي. وإذا كان نشاط هؤلاء الإصلاحيِّين في مجال الدعاية لمنجزات الثقافة الغربية على أساس حركة الإصلاح الإسلامي، قد ساعد المسلمين إلى حدٍّ كبير في الاتصال بالمعاصرة والإحساس بإيقاع التطور الخلاق، فإن التركيز في الثلاثينيات على قضية الدفاع عن الإسلام ذاته كان سببًا، بشكلٍ أو بآخر، في إعاقة عملية تحديث المجتمع العربي.

كان الصراع المُحتدم في الثلاثينيات بين العقلانية والفكر السياسي من جانب، ونموذج الفكر الشرقي التقليدي من جانبٍ آخر، يعكس واحدًا من مظاهر الصراع بين القديم والجديد، وكذلك ضرورة البحث عن صياغة لوجود الشعوب الإسلامية التي اصطدمت

بعدوانية الاحتلال، كان عددٌ كبير من أنصار التوجه الإسلامي يرون أن المسلمين قد توقَّفوا عن أداء دور بارز في العالم، كما أشار إلى هذا حفيد عبد القادر الجزائري، على سبيل المثال، في رسالته إلى مسلمي العالم في أواسط العشرينيات (٧٧، ١٩٠). كان هؤلاء جميعًا يَفترضون أن حياة المجتمع العربي يجب أن تُنظمها الشريعة والتقاليد، إلا أنهم مع ذلك قرروا، كما فعل المؤتمر الأول للطلاب العرب في أوروبا، أن «الدين قد توقَّف عن القيام بوظائفه كمنظم بالقدر اللازم». غير أنَّ الأمة العربية «يجب أن تستخدم الدين كوسيلةٍ للتربية الاجتماعية، وتشكيل الأخلاق الحميدة» (١٠٥، ١١٩).

ما إن رفع رشيد رضا راية «نهضة» العقيدة الحقة حتى أخذتها، في نهاية العشرينيات، المنظمات الإسلامية في كلٍّ من سوريا ومصر لترفَعَها شعارًا لها، وعلى رأس هذه المنظمات جمعية الشبان المسلمين، جمعية الفضائل الإسلامية، الجمعية السلفية، وجمعية إحياء السنة وغيرها.

ونجد في ميثاق جمعية الإخوان المسلمين: «أُعاهد الله أن أبذل غاية جهدي لإعلاء دور الإسلام في مجال الأفكار والأخلاق ... وأن أجاهد ضد الإباحية والإلحاد اللذَين يُهددان هذا الدور القيادي ...» إلى آخره (٦٣، ج٢، ص٣٠٠)، والفقرة التالية من ميثاق جمعية الشبان المسلمين الصادر عام ١٩٣٠م: «أعمل جاهدًا من أجل نهضة رفعة الإسلام وقيام الشريعة الإسلامية ودورها القيادي» (٦٣، ج٢، ص٣٠٠).

تتلخَّص وجهة نظر كل هذه المنظمات والجمعيات في المقالة التي نُشرت عام ١٩٢٩م في مجلة «الشبان المسلمين» السورية: «ليس هناك دواء آخر لأمراضنا سوى دواء واحد، وهو العودة إلى القرآن ... الذي يجب أن يكون بحق الأساس الأول والمصدر الرئيسي وقائدنا في النهضة الأخلاقية؛ إذ بدونه يُصبح أي إصلاحٍ اجتماعي واقتصادي آخر غير ذي جدوى» (٥٧، ٢٧٨).

ويجب ألا نتجاهل، عند محاولتنا فهم العمليات المعقدة لتطور الوعي الاجتماعي العربي، أن الإسلام ظلَّ أساسًا لوجهات النظر الرجعية والمحافظة، فضلًا عن أن الحركات التقدمية قد اتجهت هي الأخرى نحوه نسبيًّا. فمن ناحيةٍ نادَت الدعاية الإسلامية «بعزل» المسلمين، على أساس العودة إلى القرآن والسنة المنظِّمين لعلاقات المجتمع في القرون الوسطى، ومن ناحيةٍ أخرى عملت جزئيًّا على استغلال الدعوة «لتماسك» المسلمين أمام الخطر الإمبريالي لصالح النضال المناهض للاستعمار (الأفغاني). كان الاتجاه التحديثي في الإسلام مدعوًّا هو الآخر من ناحية «بالدفاع» عن القرآن ضد هجوم العلوم، ومن ناحيةٍ

أخرى فقد كان يقوم «بتحطيم» البناء السلفي للإسلام باعتباره دينًا للوحي، ويُحاول بقدرٍ معين أن يفتح أمام المسلمين طريق تطور العلوم الطبيعية، ومن جانبٍ ثالث كان الإسلام يُعتبر ركيزةً للقوى المناهضة للشيوعية، ومن جانبٍ آخر استغلَّت القوى التقدمية التصورات الإسلامية لإثبات أفضلية وصحة الأفكار الاشتراكية.

في كثيرٍ من الأزمات التاريخية تعاظَمَ دور الإسلام حتى كاد أن يتَّخذ فيه شكل الوعي الاجتماعي والقومي. في مثل هذه الأوقات لُوحظت العلاقات التوليدية بين الإسلام والمُثُل القومية والاجتماعية.

وعلى الرغم من الضربات الملموسة التي تعرَّض لها الإسلام في الربع الأول من القرن، بفضل انهيار الأبنية الاجتماعية التقليدية، فإنَّ المثقفين العرب ذوي النزعة الأوروبية والزعماء القوميين الليبراليين الذين فقدوا الثقة في إمكانية الوصول إلى حلولٍ سياسية على أساس الاتجاه القومي الليبرالي في مصر، وجزئيًّا في سوريا وفي لبنان والعراق، اتجهوا في الثلاثينيات إلى الإسلام الذي أصبح عنصرًا هامًّا للفكر القومي، كما أصبح يمثل للبعض ملجأً من الظروف الصعبة التي اتَّسمت بعودة الرجعية السياسية وظهور أزمة اقتصادية عالمية. سادت هذه الفترة نزعة إضفاء المثالية على فترة صدر الإسلام وعلى شخصية محمد، كما لوحظ السعي لا للتأكيد فقط على أن الإسلام هو أساس المدنية التي احتفظت للعالم العربي بطابعه على أساسٍ من الثقافة العربية الإسلامية المميزة، وإنما السعي أيضًا نحو دعم الغيبية (فالإيمان بالمعجزات يُبرِّر العجز). كان الدين يحرز دائمًا نجاحاته في مناخ الجهل العام أو اليأس الذي يتساوى مع الضعف الحقيقي أو الوهمي مدعِّمًا الإيمان في الحياة الأخرى.

الطريق إلى الديمقراطية

- العالم العربي ومبادئ الديمقراطية البورجوازية.
- مشكلة الديمقراطية في مصر؛ العلاقة بالخلافة كعلاقة بنظام سياسي (رشيد رضا، علي عبد الرازق).
- موقف المثقَّفين الليبراليين. العقاد.

عمل شعار الثورة الفرنسية الكبرى «الحرية، المساواة، الإخاء»، الذي ظلَّ مصدرًا لإلهام الثوريِّين على مدى قرن ونصف على توحيد أنشطة قوى التجديد والتقدم الاجتماعي السياسي في تيارٍ واحد بدءًا من الربع الأخير من القرن الماضي. على أن مكونات هذا الشعار التقليدي اتخذت لنفسها صيغًا مختلفة تبعًا للموقف، فعندما أصبحت مشكلة الاستقلال السياسي هي محور الحياة القومية (في ظروف السيطرة الأجنبية المباشرة)، انحصر المظهر السياسي لهذا الشعار في كلمة «الحرية»، كما لو كانت هي المتحكمة في باقي مُكونات الشعار، كما طغت ضرورة النضال من أجل الحرية بعض الشيء على حدة المطالبة بالمساواة (المظهر المدني) والإخاء (المظهر الاجتماعي).

وفي موقفٍ تاريخي آخر، موقف التعدُّد القومي داخل الإمبراطورية العثمانية في ظروف استبداد الحكام الأجانب، انصبَّ اهتمام الرأي العام التقدمي على مشكلات الحقوق الديمقراطية والحريات، آنذاك بدا أن الديمقراطية هي الأداة الضرورية للنضال من أجل السيادة والتقدم. وكانت مصر والعراق تتمتَّعان في فترة ما بين الحربَين بوضعهما الرسمي كدولٍ مستقلة. غير أن هذا الوضع كان بمثابة المخدِّر الذي يُهدئ من ألم الإحساس بالإذلال القومي. وظلَّت مشكلتا زيادة سيادة الدولة والحصول على الاستقلال الحقيقي مطروحتَين أمام شعوب هذه البلاد. على أن وهم الاستقلال الذي ظهر نتيجةً لحيل إنجلترا قد حال بين

هذه الشعوب وبين رؤية القدر الحقيقي لما حصلوا عليه من استقلالٍ عن الإنجليز. في هذه الظروف، احتلَّت مشكلات السياسة الداخلية المرتبطة بقضايا إضفاء الصبغة الديمقراطية على جميع المؤسسات، وكذلك مُشكلات مكافحة الجهل وتجاوز التخلف المزمن وغيرها، مقدمة الحياة القومية.

وفي سوريا ولبنان — وهي مناطق تقع تحت الانتداب الفرنسي — كانت هناك دوائر عريضة من الرأي العام، بعد هزيمة ثورة ١٩٢٥–١٩٢٧م، تعي مطالب العصر في السيادة القومية (بالرغم من أن القوى التي كانت على رأس الحركة القومية سعَت آنذاك لا نحو الاستقلال والسيادة الحقيقيتَين والتامتين، وإنما نحو عقد اتفاق مع فرنسا)، واعتبرت هذه الدوائر أن الحصول على حرياتٍ وحقوق ديمقراطية واسعة هو أداة فعَّالة لتحقيق أهدافها بطريقةٍ سليمة، عن طريق المنظمات الشرعية وظروف التقدم.

وفي الجزائر وتونس، حقَّقت العناصر القومية التقدُّمية المساواة مع الفرنسيين في الحقوق والواجبات فقط، وأعلنت عن احتجاجها ضد قهر الكرامة الشخصية والقومية. ولم يَطلب أحدٌ تقريبًا بالاستقلال. على أن مشكلة سلطة الشعب أصبحت واحدة من أهمِّ المشكلات السياسية في كل أنحاء العالم العربي؛ لأنَّ الحركة القومية ذاتها كانت في جوهرها حركة ديمقراطية، كما كان التحرُّر القومي الخطوة الأولى نحو التحرير الشامل للشعب بصفةٍ عامة وللشخصية بصفةٍ خاصة.

وفي كتابَيه «حقوق الإنسان» (١٩٣٨م) و«الفكر العربي الحديث» (١٩٤٣م) يخلص المناضل اللبناني البارز من أجل الديمقراطية رائف الخوري، وهو يَبحث تطور مفهوم حقوق الإنسان منذ عصر الثورة الفرنسية، إلى استِنتاجٍ مؤدَّاه أنه من الخير للعرب لو أنهم أخذوا عن العرب كل ما هو قائم على الاعتراف بالحقوق الطبيعية والحرية الشخصية للإنسان، بشرط أن تكون الدولة أساس الديمقراطية.

وقد دعت القوى التقدمية باستمرار، بدايةً من التنويريِّين العرب في القرن التاسع عشر، إلى تقسيم السلطة وإلى الحكم وفقًا للمبادئ الدستورية وإرساء قواعد الحياة النيابية، وإقامة نظام شرعي يُوفر المساواة بين الجميع في الحقوق والإمكانات، وإلى الحريات الديمقراطية (حرية الرأي والكلمة وإنشاء الجمعيات إلى آخره)، ورأت هذه القوى في النظام السياسي أهم عناصر التعجيل أو كبح التطور الاجتماعي.

اتجهت البورجوازية الليبرالية والفئات الاجتماعية المُرتبطة بها، في بحثها عن نموذجٍ مثالي للبناء السياسي والاجتماعي، نحو الغرب. وقد تربَّى مُعظم قادة الرأي العام القومي

والاجتماعي لهذه الفترة في تلك الأعوام التي نشط فيها كلٌّ من الشيخ محمد عبده وأحمد لطفي السيد، عندما أخذ الفكر التقدمي في النمو تحت تأثير النزعة الأوروبية والتقدم والاتجاه القومي والتمسك بالمبادئ الدستورية. وقد أضفَوا جميعهم طابعًا مثاليًّا على مؤسسات المجتمع البورجوازي والنظم الحكومية القانونية القائمة على مبادئ الديمقراطية البورجوازية، هذا الوهم العظيم للقرن التاسع عشر. إنَّ القومية البورجوازية هي الأيديولوجية البورجوازية المُستمَدة من الغرب، ونُقلت إلى الظروف المحلية فأوجدت صياغةً جديدة لنفس التصورات التي ظهرت وتطورت من قبل في الغرب. وتعكس كلمات طه حسين، الذي اعتبَر أن المساواة في الحقوق والواجبات هي أساس الحياة الاجتماعية، ودعا إلى ديمقراطيةٍ شاملة تقوم على مبادئ إنسانية على غرار الأبنية الاجتماعية الأوروبية المثالية، رأي غالبية الشخصيات الاجتماعية، يقول طه حسين: «إننا نسعى في كل أعمالنا إلى هدفٍ واحد: التوصُّل إلى تحقيق فكرة المساواة الطبيعية بين أبناء الوطن» (٦١، ٤٠).

وفي فترة ما بين الحربين سعى الكُتاب الاجتماعيون العرب وقادة الرأي كأسلافهم، نحو خبرة النظام الديمقراطي العالَمي الحكيم. وقد آمنوا في صدق الاعتقاد بأنَّ القوة وراء الحق والحق لا يموت. وقد دافع عن هذا الاعتقاد أمين الريحاني (٧٩، ٢٤). وقد جاء في قرارات المؤتمر الأول للطلاب العرب في أوروبا «إنَّ الشعب لا يمكن أن يكون حرًّا ما دام لا يمتلك القرار في يديه مباشرة عن طريق مُمثِّلين يتم اختيارهم بطريقة مباشرة من بين أوساطه» (١٠٥، ٥٢). إن هذا الاقتباس ليعود بنا إلى أقوال التنويريِّين العرب والقادة التقدميين في بداية القرن!

وبالطبع فإنَّ الحماس، الذي تملَّك الدوائر الليبرالية في بداية العشرينيات. لم تكن لتُبرِّره ظروف العالم العربي آنذاك؛ فالبورجوازية القومية كانت ضعيفة إلى أبعد الحدود، وأفكار الديمقراطية والتمسك بالدستور لم يكونا قد اكتسبا ولو جزءًا ضئيلًا من الجماهير العريضة التي كانت لا تزال غارقة في التخلف والجهل. غير أن تطور الوعي السياسي تحت تأثير القوى الخارجية قد أخذ يتمُّ بسرعة.

وقد غلب على الوعي الاجتماعي بعد الحرب موقفان بديهيان: ١ – أنَّ الأمة هي الموضوع الرئيسي للتاريخ. أما الشعب فهو مصدر التشريع. و٢ – أن الديمقراطية تُعتبر أهم أداة لتحقيق آمال الشعب.

كان للموقف في العالم العربي بعد الحرب أثر كبير في نهضة الحركة الدستورية والديمقراطية. أدخل الوصاة وأصحاب الانتداب الأوروبيون، حرصًا على مصالحهم، بعض

الإجراءات الدستورية والقوانين التجارية والمدنية على النمط الأوروبي، وبهذا تأكَّدت بعض عناصر الحريات المدنية والشخصية. (كانت كل هذه الإجراءات مقدمة ضرورية لتوظيف رأس المال الأوروبي في المستعمَرات) ومع هذا فإن مبادئ الديمقراطية البورجوازية، التي أُعلنت على وجه الخصوص في دستور ١٩٢٤م في مصر، ودستور ١٩٢٤م في العراق، والحريات التي منحها «الانتداب المستنير» لكلٍّ من سوريا ولبنان (١٩٣٠م و١٩٢٦م) لم تتحقَّق إطلاقًا. فقد عطَّلت الدول الاستعمارية بصورةٍ مباشرة أو عن طريق أذنابها العملَ بالدستور، وخالَفَت قواعده، وحدَّدت أو صادرت حرية النشر والاجتماعات إلى آخره.[١]

ولم يكن للتشريعات والحريات المُعلَنة، التي تقتضي ولو على نحوٍ قاصر مسئولية الحكومة، أمام البرلمان واستقلال القضاء وكل الآليات (الميكانيزمات) المُمكنة للتأثير على الحكومة، أية ضمانات. على أنه حتى في تلك الفترات القصيرة التي كانت فيها للدساتير العربية قوة ما، كان هناك اختلاف كبير، إلى التمييز بين الديمقراطية المُعلَنة رسميًّا والديمقراطية على الصعيد العملي الذي تُحدِّده العلاقة الفعلية بين العوامل السياسية والاقتصادية والاجتماعية. وكثيرًا ما وقفت حتى تلك الفئات التي كانت تشغل مكانةً اجتماعية ولها وزنها الاقتصادي، مجردة من الحقوق أمام الفئة الحاكمة والأجانب المميزين. فضلًا عن أن كل أو تقريبًا كل الأحزاب والبرلمانات كانت تُمثل أساسًا مصلحة طبقة واحدة؛ طبقة كبار الملاك الأثرياء. ونتيجة لهذه الظروف، خاصة إبان تسلُّط الرجعية الداخلية، أصبحت المطالبات بالحقوق المدنية والحريات الشخصية، والمطالبة بدستورٍ ديمقراطي أمرًا حيويًّا. وتأرجحَت الحركة من أجل الديمقراطية بين المطالبة بحقوقٍ وحرياتٍ مُنفصلة، والدعوة إلى التغيير الجذري للمجتمع على أساسٍ ديمقراطي؛ وذلك تبعًا لتوزيع القوى الطبقية ونُضجِ الحركات القومية والديمقراطية والوضع الدولي. وانتشر بين المثقفين التقدميين في الثلاثينيات والأربعينيات رأي فحواه أن كثيرًا من المشكلات القومية يُمكن حلها على أساس التقدم الشامل بقدر تطور العلم والديمقراطية.

كانت الديمقراطية والتعليم يُمثلان تقريبًا الدواء العام لكل أشكال الشرور الاجتماعية، وكانت دعوة فؤاد صروف المحرِّر المصري لصحيفة «المقتطف» في الإذاعة في مايو ١٩٤٥م

[١] على سبيل المثال فقد جرى تطبيق الدستور المصري لمدة عامين وعشرة أشهر فقط (من عام ١٩٢٨م وحتى ١٩٣٠م).

تمثيلًا تامًّا لروح العصر التي سادَت آنذاك، أشار صروف في حديثه عن العالم العربي وعن الديمقراطية والعلم أن تحقيق مبادئ الديمقراطية والعلم الحديث يكفلان معًا نهضة شاملة وعامة (١٧١، ج١٠، ع٥، ص٤٢٩). ومن البديهي هنا أن الطريق الوحيد الحقيقي العملي لتأكيد فكرة الديمقراطية في الوعي القومي هو التعليم. وكتب طه حسين: «يجب أن يتعلم الشعب إلى أقصى حدود التعليم؛ ففي ذلك وحده الوسيلة إلى أن يعرف الشعب مواضع الظلم، وإلى أن يُحاسب الشعب هؤلاء الذين يظلمونه ويُذلونه ويستأثرون بثمرات عمله وحده، فيَردهم إلى الإنصاف والعدل، ويضطرهم إلى أن يؤمنوا بالمساواة قولًا وعملًا (٦١ ص١١٨). على أنَّ الصفوة المثقَّفة المؤمنة بإخلاصٍ بالتأثير الجبار للتعليم، لم تُقدِّم للشعب في هذا المجال سوى أقل القليل. وظلَّت هناك فجوة بينها وبين الجماهير وبقيت الطبقات الوسطى تُمثل جسورًا ضعيفة بينهما عبر هذه الفجوة. كانت الجماهير التي اشتركت في حركة التحرير تؤيد المطالبة بالحريات السياسية والحقوق الديمقراطية بصورةٍ رئيسية فقط بقدر ما كانت هذه المطالب ترتبط ارتباطًا مباشرًا بقضية التحرر القومي، وتستجيب للمشاعر الشعبية وتستطيع أن تُساعد في النضال من أجل القضاء على ظواهر الظلم الاجتماعي ... إلى آخره. ولم يَستطِع الشعب أن يُناضل عن وعيٍ من أجل الحقوق الديمقراطية بحجمها الحقيقي العام؛ لأنه كان يعيش حسب الشريعة، ولم يعرف ماهية هذه الحقوق، ولم يكن معدًّا للنضال من أجل هذه الحقوق.

كانت جماهير الشعب تُقبل على حلِّ القضايا الاجتماعية والمشكلات السياسية الداخلية مُسترشدة في ذلك بالتقاليد بصورةٍ رئيسية. على أنَّ بقايا الديمقراطية المميزة للنظام الاجتماعي البدائي ظلَّت موجودة لدى القبائل الرحَّل. أما التقاليد التي تكونت على مدى قرونٍ طويلة من الخبرة المريرة فقد دفعت الشعب إلى أن يَنظر إلى الحكومة على أنها شرٌّ كبير، وتحدَّد الوعي المدني الذي ساد أغلبية الشعب بإطار علاقته بالسلطة المركزية، تعايَش الريف الفقير، الجاهل المطحون، مع السلطة باعتبارها شرًّا لا مفرَّ منه، واستوعب خضوعه لها على أنه جزءٌ لا يتجزأ من القانون الأخلاقي. كانت الصفوة الريفية وجماهير المدن يَشعُران أن بينهما وبين الحكومة علاقة حقيقيَّة، ولكنَّها علاقة بقوى عدوانية غريبة؛ ولهذا كانت مشكلات الديمقراطية والدستور والبرلمان بالنسبة للجماهير أمورًا بعيدة ودخيلة. أما البورجوازية في المدينة والريف فكانت لا تزال ضعيفة ولا تَمتلِك أيَّ قدرٍ من الوعي السياسي، مهما كانت مُهيَّأة للتنافس على زعامة دوائر الإقطاع وكبار الملاك، ثمَّة فئة صغيرة جدًّا فقط من المثقفين والشباب والبروليتاريا المتعلمة الواعية والبورجوازية القومية

أدركت أهمية السلطة، وتصورت أهمية وضرورة حكومة قومية وصبغ الحياة كلها بصبغةٍ ديمقراطية. ويُعطينا هذا كله مفتاحًا لفهم المجتمع العربي التقليدي كظاهرةٍ، عندما استوعب إدخال الإجراءات القانونية على أساسٍ علماني، دون أن تأخذ مظهرًا على مسرح الأحداث أو تلقى مقاومة جوهرية.

ومن المسائل الحيوية التي طُرحت في العشرينيات، مسألة خلق انسجامٍ بين القواعد الإسلامية ومبادئ الديمقراطية الغربية، كما مرَّت الليبرالية العربية بعد نجاحاتها الأولى في بداية العشرينيات بأزمة، وعانَت محاولة تحقيق نظام نيابي حقيقي من الفشل في كل مكان. كانت القضية التاريخية الصعبة هي إدخال الأفكار والمعايير والمؤسسات العلمانية الغريبة على المجتمع الإسلامي ومزجها بالأفكار والمعايير والمؤسسات التقليدية، ثم تحويل هذه وتلك إلى بناءٍ عضوي واحد لمجتمعٍ حديث. كانت الدساتير القائمة على أساسٍ مدني، والتي طالبَ بها ونجح في تحقيقها التقدميون، تُخالف جوهريًّا وجهات النظر الإسلامية في القانون، ومصادره التي تقف على النقيض تمامًا من المواقف الديمقراطية الغربية، وعلى العكس من ذلك، فإن هيبة الشريعة التي تأصلت جذورها في الوعي القومي، والتصور الذي يَصعب محوه نحوها، خلفت إحساسًا عدوانيًّا نحو الأفكار الغربية المؤيدة لنظام الحكم الدستوري. وقد عمل هذا على كبح انتشار الأفكار الديمقراطية. كان الأمر يَستلزم وقتًا ومجموعةً من الظروف وعملًا لتنوير العقول، حتى يحدث داخل الاتجاهات التقليدية تغيير يقوم بانعطافه نحو المفاهيم الجديدة التي تضمُّها القوانين الدستورية. كان الأمر يستلزم تحليلًا نظريًّا لغياب الاختلافات المبدئية بين أسسِ الديمقراطية الغربية والشريعة؛ فالجديد — كما حدث في عهد رفاعة الطهطاوي — يحتاج إلى دعمه والتصديق عليه من الإسلام، وبحَثَ ممثلو الرأي العام، كما فعل أسلافهم في القرن الماضي، عن حلٍّ وسط، وسعوا إلى إلباس المجتمع التقليدي الشكل الذي اقتبسوه من الغرب، والكشف في تاريخ الإسلام عن مؤسساتٍ شبيهة بالمؤسسات المدنية والسياسية الغربية.

ظلت نظرة بعض الأيديولوجيِّين قريبة من نظرة التنويريين العرب، الذين قالوا بأن الديمقراطية يُمكن أن يكون لها معنًى إيجابي في مرحلةٍ معيَّنة فقط من مراحل النمو الاجتماعي، وأن الديمقراطية بالنسبة لقومٍ جهلاء يُمكن أن تَنقلب إلى كارثة، من هؤلاء أحمد أمين الذي رأى أن شعوب الشرق ليسَت مُستعدة بعدُ للحكم الذاتي، وأن المرحلة الراهنة من التاريخ تعد بالنسبة لهم مجرد مرحلة أولية في عصر الاستقلال؛ ولذا يلزم

هذه الشعوب حكام أشداء يقومون في الوقت نفسه بخدمة الأمة، ويضعون مصالحها فوق مصالحهم الشخصية والطبقية، ويُمثلون رأي الشعب أو على الأقل رأي «الجزء الهام منه» (٥١، ج١، ص٢١٤).

وفي رأي عبد الرحمن شهبندر زعيم القوميِّين السوريِّين. وقد ذكر عام ١٩٣٥م، أن الشكل الأمثل للحكم بالنِّسبة للبلاد العربية التي حصلت على استقلالها، هو النظام المتسلِّط القادر على الخروج بها «من الفوضى التي تُميز الآن حياة معظم الأمم» (١٥٣، ١٦١). على أن الديمقراطية البورجوازية بالذات هي التي فتحت أمام الشعوب العربية إمكانية تحقيق النتائج الإيجابية الأولى على طريق الحرية، وهذا ما أدركه كل الذين اشتركوا في النشاط السياسي، وها هو شهبندر نفسه يتحدَّث عن ضرورة استخدام كل إمكانات الأوضاع الديمقراطية، التي كانت مقيَّدة في ظروف الانتداب في مرحلة النضال من أجل التحرُّر القومي، وإجراء انتخابات حرة سعيًا وراء إقامة الحكم النيابي الحقيقي، الذي سيُساعد بالضرورة على تحقيق الهدف النهائي (١٥٣، ١٦١).

لم يَعمل إدخال النظم السياسية على الطراز الغربي على إحداث تقدُّم اقتصادي أو اجتماعي بالقدر الذي يُحقِّق أماني الرأي العام التقدُّمي، وكثيرًا ما نظرت الأحزاب السياسية وقادتها، في صراعهم من أجل السُّلطة، إلى المؤسسات القانونية من وجهة نظر المصالح الشخصية مُتناسين الأهداف المنهجية. لقد أضاعت الديمقراطية الغربية هيبتها على الساحة الدولية، حيث نشطت الفاشية والنازية اللتان أصبحتا بالنسبة لبعض العناصر العربية بديلًا ملائمًا لتلك الديمقراطية. وقد فتحت التجربة العظيمة للشعب السوفيتي الذي راح يَبني مجتمعه على أسس الديمقراطية الاشتراكية آفاقًا مميزة، وإن كانت لا تزال غامضة بالنسبة لوعيٍ اجتماعي متخلف.

وكانت الأزمة الأيديولوجية سببًا في يقظة اهتمام المثقَّفين العرب في الثلاثينيات بالمواقف الاجتماعية والسياسية للقرآن، ولمُحاولات العثور على قيمٍ ديمقراطية حقيقية في الخاصية الشرقية والإسلامية، وهنا تمَّ اتخاذ بقايا النظام القبَلي، من عصر الجاهلية وعلى ابن سعود ومشايخ الجزيرة العربية وهم الزعماء المعاصرون لقبائل متحدة، ركيزةً لهذه الأيديولوجية. وقد أشير إلى أن الإسلام الذي مكَّن في المجتمع الإسلامي لسيادة أفكار المساواة والإخاء والحرية، ورفض الاستبداد السياسي، قد عزَّز أيضًا أسسَ الديمقراطية التي كانت موجودة عند العرب حتى قبل الإسلام.

كتب شكيب أرسلان خاصة في مقالة «العرب الديمقراطيون» أن الإسلام عزز روح الديمقراطية «كل الحكومات الإسلامية ذات شكلٍ ثوري، وهي حكومات ديمقراطية بطبيعتها» (٤٨–١٢٣). على أنه كيفما تشكَّل تاريخ البلاد العربية في العصر الحديث، يَبقى هناك أمرٌ واحد لا يتغيَّر؛ ألا وهو السعي نحو الديمقراطية البورجوازية في أشكالها المثالية، حتى ولو تخفَّى هذا السعي وراء الرغبة في العثور على الصورة المثالية في مواقف العصور الوسطى الإسلامية.

توفَّرت أكثر الظروف ملاءمة لتحقيق الضمانات الدستورية والحرية في مصر في فترة ما بين الحربَين، حيث كانت للحركة الدستورية تاريخها الطويل وخبرتها وأبطالها، كما شهدت نجاحات كثيرة وعانت مِن الفشل على نحوٍ درامي؛ ففي أبريل عام ١٩٢٣م، وبعد نضالٍ شاق، كانت ذروته أن حصلت الثورة المصرية البورجوازية التي قامت عام ١٩١٩م على الدستور من براثن الإنجليز. وقد جاء هذا الدستور نسخة من الدستور البلجيكي، حتى إنَّ الثقة في هذا الأخير بلغت إلى حد الاستعانة بمحامٍ بلجيكي عند الجدل بشأن بعض القضايا للاستناد إلى الأصل (١٣١–٣٩٠)، ويذكر محمد هيكل عضو اللجنة الدستورية، التي كانت أغلبيتها تُمثل الدوائر البورجوازية والملاك الليبراليِّين، أن اللجنة انطلقت من موقف أن الشعب هو مصدر السلطة، وأنها استلهمت مبادئ الحرية في تفسيرها الليبرالي في القرن الماضي؛ أي بمعنى احترام حق الملكية الخاصة وحرية الرأي والحرية الشخصية إلى آخره (١٢٠، ج١، ١٣٣–١٣٨)، ولجاك بيرك ملحوظة دقيقة بهذا الصدد مفادها أن الدستور المصري لم يكن سوى مجرَّد «شكل ما زال يبحث عن المضمون» (١٣١، ٣٩٠). لقد جاء هذا الدستور مُطابقًا لمبادئ القومية الليبرالية، ولكنه لم يعكس الصورة الحقيقية للحياة الاجتماعية السياسية للبلاد، وبهذا سجَّل الرغبة لا الواقع.

على أية حال. كان الدستور ضربةً جديدة للشريعة؛ فقد جاء في المادة الأولى له أن مصر «دولة حرة مستقلة ذات سيادة»، وأن سيادتها «لا تنفصل ولا تُصادر»، وهي مفاهيم تتناقض والمفهوم الإسلامي للأمة، وتستبعد مقدمًا إمكانية تكامل مصر في المجتمع الإسلامي على حساب تقييد السيادة المصرية، وأكَّدت المادة الثالثة على المساواة بين جميع المصريين أمام القانون بغضِّ النظر عن اللغة والعرق والدين، بينما يُقسم الإسلام الناس إلى مسلمين، وهؤلاء يدخلون في حمايته، و«كفارٍ»، وعلى حين تُؤكد المادة الثانية عشرة على حرية العقيدة نجد أن الإسلام يُطارد المرتدِّين، وتعلن المادة ١٤٩ أن الإسلام هو دين الدولة، بينما تقول المادة ٢٣ أن «الشعب هو مصدر السلطة»، والمواد ٢٤–٢٨ لا تربط اتخاذ

الإجراءات القانونية بالشريعة، خلاصة القول: إن الدستور في جوهره يُعلن فصل الدولة عن الإسلام، كما يُعلن فصل السلطات (السلطة الدينية عن السلطة الروحية)، الأمر الذي اعتبره التنويريون منذ زمن «واحدًا من أهم أسس الديمقراطية الحقيقية وسلامة الحياة الاجتماعية ونمو الحضارة» (١٢٢، ٢٠٧–٢١١)، بينما اعتبر المذهب الديني التقليدي أن السلطة لا تَنفصِل عن الإسلام كأساسٍ للنظام السياسي (انظر على سبيل المثال: ٦٧، ١١٤).

وقد ازدادت حدة أزمة الإسلام من الناحية السياسية بشأن فصل السلطة (١٩٢٢م) وإلغاء الخلافة (١٩٢٤م) في تركيا الكمالية؛ فقد ظلَّت الصحافة العربية تناقش بحدةٍ بالغة مرسوم فصل السلطة لمدة عامين بعد صدوره، وذهب البعض إلى إدانة الأتراك لتقويضهم أركان الإسلام، بينما وجد الآخرون مُبررًا لهذا مُعتبِرين أن هذه الإصلاحات هي الطريق نحو تدعيم المجتمع الإسلامي ونهضة مجد الإسلام.

وأثار إلغاء الخلافة جدلًا ونقاشًا حول مستقبل العالم الإسلامي، بالرغم من أن الخلافة أصبحت منذ زمنٍ بعيد مجرَّد مؤسسة اسمية، وبرزت ضرورة أن تُحدِّد كل القوى الديمقراطية الليبرالية موقفها من الخلافة، وما إذا كانت هناك إمكانية للتوفيق بين المعايير السياسية والقانونية الحديثة من ناحية، وبين الشريعة والتقاليد من ناحيةٍ أخرى. وقفزت إلى مركز المناقشات قضية كنه الخلافة وهل هي ضرورية أم غير ضرورية للمسلمين، ومن الذي يمكنه أو يجب أن يكون هو الخليفة، وكذلك هل يُعتبر الخليفة زعيمًا روحيًّا للمسلمين فقط أم أن له صلاحيات الحاكم المدني؟

الخليفة بصورته التقليدية هو حامي الإسلام وأمير المؤمنين، وسلطته مقيدة بالتقاليد والشريعة فقط، وحدث خلافٌ في وجهات النظر حتى في صدر الإسلام بشأن طابع وظيفة وامتيازات الخليفة، وهذا الخلاف تؤكده المواقف الشديدة المناهضة للخلافة في العصور الوسطى.

وقد تخلَّف عن هذا الجدل اتجاهان رئيسيان؛ فأصحاب الاتجاه المحافظ يُصرُّون على وجهة النظر التي ترى أن الشريعة تقوم على القرآن، وهو أسمى من كل ما عداه من التشريعات، وأن إعادة الخلافة وتركيز السلطة السياسية والروحية في يد الخليفة، ربما يَسمح للمسلمين أن يُحقِّقوا مطالب الشريعة على الوجه الأكمل، بينما أصر ممثلو الاتجاه الليبرالي على مبدأ فصل السلطة كخطوةٍ هامة على طريق النمو التقدمي.

وفي الأعوام ١٩٢٢–١٩٢٣م، عندما أسقط الأتراك عن الخليفة الحق في الزعامة السياسية للمُسلمين، نشرت «المنار» كتاب رشيد رضا «الخلافة أو الإمامة الكبرى». كان الكتاب دفاعًا عن الإسلام كنظامٍ شامل يُمكن أن يكون بديلًا عن القومية ومبادئ

الديمقراطية الأوروبية، يتناول الكتاب قضية الخلافة من جميع جوانبها ويُثبت ضرورتها كمؤسسة، كما يشتمل على محاولة لإثبات تفوُّق الشريعة على مجموعة القوانين الغربية؛ الأمر الذي صاحبه، بصفةٍ خاصة، نقاشٌ واسع بشأن مبدأ «الشورى» في الإسلام، الذي يعدُّ أعلى مراحل الديمقراطية. ويُؤكد المؤلف أن الخليفة، الذي يجب أن يكون عربيًّا قرشيًّا، يقوم أيضًا بدور الحاكم الملتزم بشدة بتنفيذ أوامر الشريعة والمُدافع عن العقيدة وناصرها.

ويرى رشيد رضا أن أهمية الخليفة بالنسبة للمجتمع الإسلامي، هي في جمعه الصحيح في يدَيه للسلطة الروحية والمدنية، على أساس أن وظيفة زعيم المسلمين تَقتضي تحقيق السلطة على الأرواح والعقول، أي على أجساد وتصرفات المؤمنين.

ومن وجهة نظر رشيد رضا أيضًا أن نهضة مجد وعظمة الإسلام، تعتمد على الخلافة التي يسودها الانسجام لا الانحلال الذي يُؤدي إلى انهيار العالم الإسلامي. ويدعو رضا إلى التعاون والوحدة من أجل قيام الخلافة بعد أن اعترف بصلاحيات الخليفة للزعامة الروحية.

ولما كان رشيد رضا يُدرك أن الفقه والشريعة التقليديَّين، لا يستطيعان أن يكونا أساسًا لنظامٍ سياسي معاصر أو للتشريعات المدنية والمالية الأخرى، فقد أخذ يدافع عن التوسع في شرح مفهوم الاجتهاد كفكرٍ مُستقل، يتناول مسائل الفقه والشريعة وجوهر الثقافة الإسلامية. غير أن رشيد رضا، برغم ذلك، كان يؤمن بحتمية المبادئ الإسلامية، وأن المؤسسة الإلهية هي أكمل من كل ما اخترعه الإنسان، وأن تلك المبادئ وحدها كفيلة بتحقيق السعادة للبشرية، كما كان يرى أن كل المصائب التي حلَّت بالمسلمين ترجع لابتعادهم عن أركان العقيدة.

وقد أيد الإخوان المسلمين، أتباع رشيد رضا، إقامة حكومة إسلامية ثيوقراطية. وقد كتب حسن البنا: «لا يوجد في الإسلام هذا الصراع المميز لأوروبا بين المبادئ الروحية والدنيوية، بين الدين والدولة» (٣٨، ٨٣).

وللشيخ علي عبد الرازق، الشيخ الأزهري والقاضي الشرعي، رأي آخر عرَضه في كتابه الذي أثار ضجة شديدة بعنوان «الإسلام وأصول الحكم» الصادر في عام ١٩٢٥م. لم يَتناول علي عبد الرازق مسألة العقيدة الدينية في حدِّ ذاتها، ولكنه حاول فقط أن يُثبت أن بعثة الرسول محمد كانت روحية بحتة وليست سياسية، وأنها اقتصرت على الدين ومشاكل الأخلاق، وأن الرسول عمل حتى النهاية على تحقيق هذه البعثة، وأنَّ القرآن لم يتعرَّض لأية أسس للبناء السياسي والحكومي: «يجب ألا نخلط بين نوعين من أنواع السلطة العليا؛

السلطة الروحية للرسول والصحابة، والسلطة الدنيوية للملوك والأمراء» (١٢٩، ٦٩). وهكذا فتبعًا لمذهب الليبراليين فإن علي عبد الرازق قد أكَّد على أن المصدر الوحيد للسلطة هو الشعب لا القرآن.

جاء هذا الكتاب تعبيرًا عن الرغبة في وضع الأسس النظرية للاتجاهات الجديدة في مجال الفكر الاجتماعي. وأكَّد المؤلف في كتابه أنَّ الإسلام والسنة لم يَفرضا على المسلمين الإذعان للخليفة، وأن تصوُّر الخلفاء على أنهم خلفاء الرسول بزعم أنه نقل إليهم كل السلطة السياسية والروحية أمرٌ لا سند له؛ إذ إنَّ النبوة هي هبة من الله تجيء من خلال الوحي؛ ولهذا لا يُمكن أن تنتقل إلى الخلفاء. وبمعنى آخر، فإن الخلافة هي المؤسسة التي ظهرت في سياق التطور الاجتماعي ولم يَفرضه الله أو الرسول، والخليفة ليس أكثر من حاكمٍ مدني. وقد أعطى محمد نفسه مثلًا خالدًا على السلطة الرُّوحية الخالصة. علاوةً على هذا فإن كثيرًا من الخلفاء كانوا يلجئون دائمًا للقوة الغاشمة التي تتميز بالظلم والتي تستحق الإدانة. تاريخيًّا تشكَّلت وحدة الأمة في العصور الوسطى على أساسٍ ديني، ولم تكن تكوينًا سياسيًّا حقيقيًّا ولكنها كانت تحمل طابعًا روحيًّا، شأنها في ذلك شأن غيرها من المؤسسات الإسلامية بما في ذلك المحاكم الشرعية، بغضِّ النظر عن المناصب الاجتماعية والحكومية والرسمية الأخرى ... «فهذه كلها مؤسسات مدنية تمامًا لا علاقة لها بالدين، الذي لا يَنفيها ولكنه لا يعترف بها» (٦٣، ج٢، ص٨٤)، ليست الشريعة إذًا سوى أداة تنظيم العلاقة بين الله والناس؛ ولهذا «فنحن لا نحتاج إلى الخلافة كجزءٍ رئيسي لحياتنا الدينية، ولا كعنصرٍ من عناصر حياتنا الدنيوية، كما أن الخلافة كانت دائمًا تعاسة على المسلمين ومصدرًا للبؤس والفساد» (١٥٣، ١٥٣). وكما سبق فإن علي عبد الرازق لم يتطاول على أسس الإسلام.

وكمُناصرٍ لتحديث الإسلام اعتبر علي عبد الرازق أنَّ الإسلام بقدر كونه لا يتعرض للتنظيم الصارم للمؤسسات وتدرج السلطة يستجيب لمطالب أي نظام للحكم يختاره المسلمون، وأنه لا يشتمل على «أي شيءٍ من شأنه أن يعوق المسلمين عن اللحاق بالشعوب الأخرى في مجال العلوم الاجتماعية والسياسية ... إذا وضعت أسس السلطة وأنظمة الحكومة انطلاقًا من أحدث إنجازات العقل البشري، ومن نتائج خبرة الأمم المختلفة التي وصلت لأفضل الأسس» (٦٣، ج٢، ص٨٤).

ولكي نقوم بتصنيف وجهات نظر القطاع الليبرالي من المثقَّفين المصريِّين في الدولة والقانون، تكفي نظرة على الآراء النموذجية لطليعة الأدباء والشخصيات الاجتماعية، أمثال طه حسين، محمد هيكل وعباس محمود العقاد على وجهٍ خاص.

يعتمد العقاد على صيغةٍ فحواها أن الشعب هو المرجع الأول والأخير الذي يُحدِّد نشاط أي حكومة؛ ولهذا فليس المهم نوع الحكومة التي تكفل تطبيق القانون، وإنما الضروري هو سلطة الشعب من أجل الشعب (٧٥، ١٤٩–١٥٠).

وهناك مبدأ آخر فحواه أنَّ الخير والسعادة أمران يمكن تحقيقهما على الأرض، فقط في حالة ما إذا سادت كوكبنا الديمقراطية القائمة على التوافق والفهم المتبادَل بين الطبقات، خلافًا للديكتاتورية المعبرة عن إرادة طبقة واحدة (٧٥، ١٣٩)، ويرفض العقاد بشدة (وهو أمرٌ مميز للمثقَّفين العرب) فكرة الصراع الطبقي؛ «من الآن ليس أمام العالم طريق آخر سوى التعاون بين الشعوب الكبيرة والصغيرة، بين الطبقات الغنية والفقيرة، بين السلطة والأفراد» (١٧٠، ١٩٤٥، ع١٢).

يؤكد العقاد في معرض شرحه لأسباب ظهور الديكتاتورية التي تُساوي في رأيه الاستبداد أن الديكتاتورية (الاستبداد) تظهر فقط لدى الشعوب «الفاسدة» التي عانت مرارة الهزيمة، أو الصراعات الداخلية التي هدَّدتها بانهيار النظام القائم في وجود الجيش الذي يرغب في غسل عار الهزيمة، والذاتية الشديدة المؤهلة للاضطلاع بوظيفة حاكم البلاد (٧٥، ١٣٣–١٣٤)، وأخيرًا تظهر الديكتاتورية هناك حيث تظهر الحاجة التاريخية لها.

ويرى العقاد أن مبادئ الحكم الديمقراطي تُحقِّق فقط مصالح تلك الشعوب التي تتميَّز «بالأخلاق الرفيعة»، والتي تعيش في ظروفٍ حسنة؛ ولهذا فإنَّ الحرية التي تهبها الديمقراطية لا ينتج عنها أي ضرر (٧٥، ١٣٨)، ويعتقد العقاد أن هذه الشروط تناسب، على وجه الخصوص، بلاد الشرق الأوسط وثيقة الصلة بالديمقراطيات الغربية: هنا لا تُوجد تربة لنمو الديكتاتورية والاستبداد. ووفقًا لتصورات العقاد، فإنَّ تطور المجتمع الإنساني قاد إلى سقوط الحكومة المطلقة والشكل الاستبدادي للحكم والاحتلال. انتهى الآن تمامًا الوضع الذي كان فيه الحكام الاستبداديون يَعتقدون أن من حقهم اضطهاد الآخرين، ويظن المحتلون أنهم ينتمون إلى عنصر السادة. إنَّ الأنظمة الاستبدادية التي لا تزال باقية، وكذلك بقايا الاستعمار، سيزولان حتمًا (٧٥، ١٣١–١٣٥–١٣٨).

ومِن البديهي أن العقاد مُناصر مؤمن بأشكال الديمقراطية الغربية، وتعتبر فكرة الدفاع عن الحرية الشخصية في فهمها البورجوازي كمبدأ هي محور منطلقاته. على أنه حتى العقاد لم يستطع أن يتجاهَل وجود قصور في الديمقراطية البورجوازية، ولكن مع أنه اعتبر القصور شرًّا لا بد منه يتَّفق والطبيعة البشرية المليئة بالعيوب، فإنه يتفق مع الرأي الذي يُؤكد حتمية انهيار الأشكال الغربية للديمقراطية. وعلى أيَّة حال، فاعتراف

العقاد بما هو في المؤسسات الديمقراطية الغربية من نقصانٍ، اضطرَّه وهو المدافع النشط مع كثيرٍ من أدباء الطليعة إلى التوجه للبحث عن الكمال في الإسلام.

وشغلت فكرة الدستور والحقوق الديمقراطية العقول في فترة ما بين الحربَين، إلا أن الدستور الفعلي وضمانات الحقوق الديمقراطية ظلَّت سرابًا رائعًا.

وحقَّقت الحركة الدستورية الديمقراطية في العراق وسوريا ولبنان ومصر بعض النجاح بعد أن تغلبت على الاستعمار والرجعية، وكانت هذه نقلة كبيرة من العدم السياسي إلى العالم النشط سياسيًّا. وقد انعكس في الوثائق الدستورية، ككل، ذلك التوجه العام للبلاد العربية للعبور من حالة التبعية القومية والسياسية إلى الاستقلال، إلا أنَّ الحقوق الديمقراطية والحريات ظلَّت في الواقع حقوقًا وحريات تتمتَّع بها طبقة الملاك الإقطاعية والبورجوازية الكبيرة وبعض الجماعات المميزة.

«الحركة الإنسانية العربية» ومشكلة العدالة الاجتماعية

مرحلتان من مراحل تطور الفكر الفلسفي والاجتماعي العربي – «الحركة الإنسانية العربية» الجديدة – قضية الفلاحين – الاهتمام بوضع الطبقة العاملة – المصلحون الاجتماعيون – عناصر الاشتراكية الإصلاحية الطوباوية؛ الريحاني، سلامة موسى، نيقولا حداد – الشيوعيون.

مرَّ الفكر الفلسفي والاجتماعي العربي في العصر الحديث بمرحلتين عامتين إبان تطوره؛ ففي القرن التاسع عشر ومطلع القرن العشرين تشكَّلت العلاقة بين غزو الثقافة المادية والروحية وحياة الغرب، وأخذ الأيديولوجيون العرب يَبحثون عن حلٍّ وسط بين العصور الوسطى والعصر الحديث.

كانت الاتجاهات الرئيسية لتطور الفكر الاجتماعي والفلسفة الدينية العربية في هذه المرحلة تتلخَّص في حركتَي التنوير والإصلاح الإسلامي، استيعاب وانتشار وجهات النظر السياسية والفلسفية والاجتماعية البورجوازية الغربية، بما في ذلك فكرة الاتجاه القومي على نحو معتدل يلائم الظروف المحلية. وجديرٌ بالملاحظة هنا أن الأيديولوجيِّين العرب استخلصوا من النظريات الفلسفية والاجتماعية السياسية الغربية منظومةً من الآراء والتصورات، التي كانت تُلبي حاجات الحياة الاجتماعية والسياسية للمجتمع العربي؛ مثال ذلك: الفلسفة الوضعية الاجتماعية لأوجست كونت، نظرية التطور لسبنسر، فكرة لوبون التي تدور حول كون الإيمان وقوة الشعور هما محرك التاريخ إلى آخره، والأهم من هذا فكرة الدور العظيم للمعرفة والعقل في التطور الاجتماعي، وكذلك أفكار الحياة البرلمانية والتمسُّك بالدستور إلى آخره؛ أي كل ما ينتمي أساسًا للتراث التنويري الفرنسي.

وفي المرحلة الثانية فترة ما بين الحربَين، حدث إسراع وتعميق انحلال القاعدة الفلسفية الدينية والأخلاقية للمجتمع القديم، تحت تأثير قُوى الأممية ومنجزات العلم العالمي، وتطور التكنولوجيا والدعاية للمعارف العلمية، وبخاصة نظرية التطور وانتشار المفاهيم العلمانية للقومية، كما لوحظت العودة الجزئية للقيم الروحية للإسلام والمواقف الاجتماعية للقرآن، باعتباره تعميمًا للتراث الثقافي للعرب في بحثهم عن وسائل للتعبير الذاتي باعتباره عنصرًا حتميًّا لتطور الوعي القومي. وقد عكست هذه الانعطافة بقدرٍ ما الدورَ المتصاعد للبورجوازية الصغيرة في الصراع السياسي والأيديولوجي، وخصوصًا أن هذه البورجوازية كانت صاحبة فكر ديني.

كانت التغيُّرات الثورية في مجال الوعي تكاد لا تذكر. على أن ظروف الوجود الجديدة دفعت العقول إلى التطور، وأحدثت خلطًا في مستويات إدراك الحياة، حتى إنَّ المعتقدات، المحافظ منها والتقدمي، التي تشكَّلت على نحوٍ جديد لدى الناس، تعايشت مع بعضها البعض كما تعايشَت الأنماط المختلفة داخل البناء العضوي الاقتصادي للمجتمع.

وقد احتفظ الفكر الفلسفي الديني والفكر الاجتماعي بخطين من العلاقات المشتركة المتشابكة والواعية، والتي أضاف من خلالها كل منهما للآخر: استيعاب القيم الرُّوحية والثقافية الأوروبية وإعادة تقدير للقيم الروحية والثقافية الخاصة بكلٍّ منهما، إلا أنَّ الحياة أبرزت الأمور على نحوٍ مختلف.

قبل النهضة الثقافية العربية في القرن الماضي كان العرب يُدركون العالم الخارجي، ووجودهم الخاص، من خلال العقيدة الدينية، لكن النصف الثاني من القرن التاسع عشر اضطرهم إلى إعادة النظر في القيم التقليدية، على ضوء ما استوعبته الصفوة المثقَّفة من قيمٍ وتوجهات الغرب.

ذكرنا آنفًا أنه قد لُوحظت في فترة ما بين الحربَين، وخاصةً بدءًا من النصف الثاني من الثلاثينيات، العودة جزئيًّا إلى التراث الرُّوحي والثقافي (على ضوء مُنجَزات الحضارة الغربية) وإعادة النظر إليه، كقاعدة، من مواقف معاصرة.

تميَّزت المرحلة الأولى بتماسُك المسلمين على اختلاف مذاهبهم وتسليمهم التام بالدور الحاسم للقدر، وأدخلت النهضة الثقافية العربية في الإسلام بنية عقلانية فريدة، تميزت بمحاولة الجمع بين الوحي والعقل، وتشكَّلت أنواعٌ نمطية جديدة للتفكير تميزت بالاعتراف بأهمية العقل البشري والإيمان بالتقدم وتأكيد الذات كمُنطلقٍ إبداعي. على أنَّ المشكلة الرئيسية للفكر العربي في فترة ما بين الحربَين أصبحت هي مشكلة الإنسان الاجتماعي،

واجتذب وضع الإسلام ودوره في المجتمع المعاصر مزيدًا من الانتباه، فضلًا عن مشكلات البرنامج الاجتماعي الأخلاقي؛ اختيار الإنسان ووضعه في مكانه الملائم في المجتمع، مغزى الحياة، الإنسان في الطبيعة والمجتمع.

ويرى المستشرق السوفيتي كراتشكوفسكي «أنَّ اتجاه المؤسَّسة الدينية قد ساد» الرأي العام العربي حتى في العشرينيات، وخير شهادة على ذلك رد الفعل المحافظ على ظهور الأعمال الشهيرة لطه حسين وعلي عبد الرازق، اللذَين هزا رجال الدين العرب، فضلًا عن الآخرين. لكن النضال من أجل التطور الشامل كان يعني البحث عن طرق ووسائل تغيير الأشكال الجامدة للمذهب الديني المهين للشخصية الإنسانية الخاضعة تمامًا «لحرفة الدين».

آنَذاك لم يستطع، حتى أشد الناس تقدُّمية، الاعتماد كليةً على الفلسفة العلمية المادية، ولم يتسنَّ للإلحاد أن يَنال أيَّ قدرٍ من الانتشار. كما شغلت المظاهر المُختلفة للإسلام، كنظامٍ شامل لكلِّ ميادين حياة المسلمين الرُّوحية والثقافية والاجتماعية، اهتمام رجال الدين وغيرهم، إلا أن المعاصرة أخذت دورها. أصبحت الدعاية للإصلاح الإسلامي اتجاهًا ثابتًا. أدخلت المقالات العلمية المبسَّطة المأخوذة عن المطبوعات الغربية الشك في وجود الحياة الآخرة، وبدأت في تعريف القارئ بمبادئ النظريات المادية والمذاهب العلمية، وطرحت مفهوم حرية العقيدة. ظهر بين المثقفين المتأثرين بالفكر الأوروبي أنصار نظرية الشك الديني الحذر. ويُعتبر ظهور كتاب طه حسين «قادة الفكر» الصادر عام ١٩٢٥م دليلًا مبكرًا على ذلك، وفيه يعرض الكاتب تاريخ البشرية كتاريخ للصراع بين الدين والعقل، ويصل إلى أن الفلسفة أخذت بمرور الوقت تحتل بصورةٍ أكبر مكان الدين؛ ومن ثَم تلعب دور المرشد الروحي للناس. كانت التكملة المنطقية لهذا الكتاب هو البحث الذي قدَّمه طه حسين عن الشعر الجاهلي، استخدم فيه مناهج البحث الأوروبي، وللمرة الأولى يقوم كاتب في العالم العربي بتطبيق منهج الشك الفلسفي مُعلنًا نفسه تلميذًا لديكارت: «إنَّ المنهج الديكارتي مفيد لا في العلم والفلسفة والأدب فحسب، وإنما أيضًا في مجال الأخلاق والحياة الاجتماعية» (١٢٦، ١٣٧). وأعلن طه حسين، كما كتب كراتشكوفسكي «أنَّ الشعر الجاهلي الذي كان يُعتبر على مدى قرون طويلة أساسًا لغويًّا عند تفسير القرآن والأحاديث لم يكن سوى انتحال تمَّ في القرون الأولى للإسلام، وأكَّد أنَّ القرآن ليس عملًا إلهيًّا مُقدسًا، وإنما عملٌ قام بتأليفه محمد نفسه، وأن الرسول سياسي بارع وليس صحابتُه سوى أناسٍ عاديين.» وأعرب طه حسين بصراحةٍ عن شكِّه في مدى صحة وجود إبراهيم وإسماعيل

تاريخيًّا مُعتديًا بذلك على أسس الإسلام ذاتها. وفيما بعدُ قارنَ طه حسين في مقدمته لكتاب «على هامش السيرة» الصادر عام ١٩٣٣م بين سيرة محمد وقصص وأساطير وخرافات الشعوب الأخرى، متطاولًا بذلك على مؤسس العقيدة الإسلامية وعلى ألوهية القرآن (٢٢، ج٣، ص١٩٧–٢٠٠)، وكان لتمجيد العقل البشري من خلال فلسفة الشك أن وضعت طه حسين فوق المفاهيم «العقلانية» لأصحاب الاتجاه الإصلاحي المسلمين بخصوص الجمع بين العلم والقرآن، الوحي والعقل.

كان الكُتاب، مع بعض الاستثناءات القليلة، هم قادة الفكر الفلسفي والاجتماعي، لا الفلاسفة وعلماء الاجتماع. ومن هؤلاء «المفكِّرين الأحرار» ومجموعة الطليعة: محمد هيكل، عباس العقاد، طه حسين، جبران خليل جبران، أمين الريحاني، سلامة موسى، وغيرهم. وهؤلاء سادت بينهم لأمدٍ بعيد النظرة التنويرية للأمور. كتب أمين الريحاني «إنني أدعو لثورة العقول ... حتى تتحقَّق الثورة السياسية، وأدعو لثورة روحية حتى تتحقق الثورة الاجتماعية ... إن من يثور على نفسه ضد البشاعات الموروثة عن الأجداد ... له الحق، إذا تطلَّب الأمر، أن يقف ضد الحكومة نفسها» (٨٠، ٣٤). ويرى معروف الرصافي «أن الأفكار وحدها هي التي ستصلح الأمة» (٨٣، ٣٧٩). وأشار طه حسين إلى أن الثقافة والعلم هما أساس الحضارة والاستقلال، وأن الاستقلال والحرية وسيلة إلى الكمال وسبب من أسباب الرقي (٦١، ١). بالإضافة إلى هذا فقد أعطى الجميع للعقل البشري مكانته اللائقة، إلا أنهم حاولوا حماية العالم الرُّوحي للإنسان، مجال المشاعر والأخلاق، من تدخل العقل والعلم. كما أنهم جميعًا (أو تقريبًا الجميع) رأوا في الإيمان قوةً مُحرِّكةً عُليا، هذه القوة هي، في رأي العقاد وتوفيق الحكيم، إله القرآن. وهي، بالنسبة لجبران خليل جبران، ضمير الوجود بأقانيمه الثلاثة: الحب، التمرد، الحرية. وهي، بالنسبة لأمين الريحاني، نبض الحياة، روح الحب في الإنسان، شيء ما ذائب في الطبيعة، وبالنسبة لميخائيل نعيمة: «نسق العالم». كل هذا بالنسبة لهم جميعًا هو الله.

لم يَعُد الدين، في عصرنا الحالي في العالم بأسره تقريبًا، أساسًا للمعايير الاجتماعية والسياسية والأخلاقية، والإيمان بالله بالنِّسبة للمثقفين العرب تمثل بالدرجة الأولى إيمانًا بجوهرٍ ما لا مثيلَ له إذا ما قورن بالحياة العِلمية، ولكنه هو الذي يُحدد ماهية الأخيرة، وكثيرًا ما كان الدين والعقل أمرين مُتوازيَين يكمل بعضهما الآخر، بهذه الروح كتب العقاد مقالته المنشورة عام ١٩٢٤م. أما طه حسين الذي وضع العقل والإيمان في تعارضٍ أعطى الأول أفضلية واضحة، فيقول إنَّ العقل وحده لا يمكن أن يكون أداة الإدراك. وفي

كتابه «على هامش السيرة» يكتب أن العقل لا يمكنه استيعاب كل ما هو في داخل النفس البشرية. إنَّ الشعور هو أداة إدراك الروح، والبشرية بحاجةٍ ليس فقط إلى حكمة العقل، وإنما أيضًا إلى حكمة القصة والأسطورة. ويُؤكد توفيق الحكيم أيضًا أن «عالم الواقع وحده غير كافٍ لحياة الإنسان ... إنه أضيق إطار للحياة الإنسانية الكاملة» (٦٨، ١٠٥)، فالإنسان بحاجةٍ إلى «روحانية الشرق التي وضَعها الأنبياء الذين أعطوا الناس مفهوم مملكة السماء. والمعارف الحديثة تفتح أمام الناس ظواهر منفصلة جوهرها مُستغلق على فهمهم» (٦٨، ١٩٠). نفس الفِكرة يطرحها اللبناني عبد الله العلايلي؛ يفترض العلايلي أنَّ الإنسان المعاصر أصبح براجماتيًّا، يسيطر عقله على مشاعره. وهو أمرٌ كريه لأنَّ الإنسان تلزمه المُثُل الروحية إلى جانب المثل العقلية (٩٦، ٤٢). ونقرأ ما كتبه محمد هيكل عن «الضوء القادم من الشرق» والذي سيقود الإنسانية على طريق الوجود، تلك الوحدة التي ستظهر في مجموعة ظواهر نَعتبرها بفضل نسبية معارفنا مستقاة: «إنني أعتبر أن دراسة السيرة والقرآن هي أفضل مُرشد للإنسانية على طريق الحقيقة والخير والجمال؛ فهي التي ستسمو بالإنسانية من المرحلة المادية إلى أعلى مراحل الروح ... وعندها سوف تعيش الإنسانية في إخاء وحب ساعية لإدراك الوجود ...» (١٢١، ٦٧٢–٦٧٤)، ويفترض المفكر فاضل الجمالي، هو الآخر، أن على الدين أن يُحدد حياة الأمة (١٠١، ٥٢١). ويرى أحمد أمين أن التطور الاجتماعي يتم من خلال التفاعل الدائم المبادئ الإيجابية والسلبية تبعًا للقانون الإلهي (١٠٢، ٥٢)؛ فالدين يرسي أسس الطابع الإنساني، أسس كل صفاته النبيلة (١٥٠، ٦٢).

كان أهم ما يُميز الأيديولوجيين العرب اهتمامهم الزائد بالمشكلات الأخلاقية ومشكلة تكوين الشخصية، بل ويُمكن أن يؤكد بكل ثقة أن الكفر العربي كان يميل إلى الاتجاهات الإنسانية. وقد اعتبر الطهطاوي، وهو أحد أوائل التنويريين العرب، أن الإنسان هو القوة الرئيسية المحركة للتطور الاجتماعي؛ فالناس هم الذين يُكوِّنون البناء العضوي للمجتمع؛ ولهذا فقد ارتكز الطهطاوي على انتشار التعليم وتربية الشخصية (١٠١، ٤١٥)، وكان طه حسين والعقاد والمازني ومطران وجبران والرصافي والزهاوي وغيرهم، وقد نالوا إعجاب المجتمع العربي في فترة ما بين الحربَين، يبحثون عن نموذجٍ لحركةٍ إنسانية «عربية»، تختلف عن الحركة الإنسانية البورجوازية في تفسيرها الأوروبي. اعتبر جبران أن الحركة الإنسانية هي «روح الله على الأرض». أما أحمد أمين فقد كان مؤمنًا بأنها يجب أن تكون هذا الدين الذي يلزمه ويستحق الدعاية التبشيرية، وأصبح مبدأ الحرية الشخصية

والاستقلال الفردي طاغيًا، وخلق رفض المجتمع للنفاق والكذب والعنف وقمع الشخصية تيارًا رومانسيًّا في الشعر والنثر العربيَّين في مطلع الثلاثينيات. وكانت الأفكار الإنسانية تتمتع بالقوة والتأثير وخاصةً في أعمال كُتاب المهجر: جبران وعبد المسيح وميخائيل نعيمة والريحاني، الذين كانت فكرة سعادة الإنسان وانسجام الشخصية تربط بينهم جميعًا. واعتبروا أن التحرُّر من أعباء التقاليد البالية سيُؤدِّي بالضرورة إلى تحسين العلاقات بين الناس وإلى إقامة المجتمع المثالي، مجتمع الفرد الذي نال «حقوقه الطبيعية» المتحرِّر من كل أنواع القيود التي تعوقه عن التطور المُنسجم (سواء كانت قيودًا عرقية أو قومية أو عقائدية أو اجتماعية إلى آخره) ومن أثقال الجهل والخرافات والتعصُّب، وأن هذا هو الطريق الرئيسي نحو تحقيق السعادة وانسجام وتكامل الفرد. وقد اتضحت الدعوة إلى تحرير الإنسان من الاستبداد ومن القهر النفسي والإذلال الاجتماعي في مؤلَّفات جبران خليل جبران. كتب جبران: «أنا قلبٌ إنساني، أسرَتني ظلمات قوانين المجتمع، وها قد اعتراني الضعف، وقيَّدتني الخرافات في الأغلال، وأخذتني سكرة الموت واحتواني النسيان في ضلالات الحضارة، ثم وافتني المنية ...» (٣٦، ٢٨).

بلغ الإيمان في إمكانية إعادة بناء العالم من خلال الوصول بالشخصية الإنسانية إلى درجة الكمال ذروته في اعتراف سلامة موسى الذي يقول فيه: «إنني أشعر بالخجل، ولكنَّني سأقول إنني أحب كل هؤلاء الاستعماريِّين الإنجليز والحكام المصريين المستبدِّين، ولكنني في قرارة نفسي أودُّ لو تغيروا وتبنَّوا وجهات نظري، وتخلَّوا عن مُناصرتهم للاستعمار والاستبداد بعد أن يستوعبوا الثقافة الجديدة» (١٨٧، ٢٣٧).

فكثيرًا ما غلب الطابع التجريدي على تأملات معظم المفكرين العرب بشأن الإنسان. ولكن أمين الريحاني أحد أبرز حملة الفكرة الإنسانية في الفترة المعنية، كانت نقطة الانطلاق في أفكاره هي الاعتراف باستقلال ووجود الروح والجسد الإنسانيَّين في خطين متوازيَين. وعلى هذا، فإن جوهر الإنسان الروحي يعلو على قشرته المادية. وفي أعمال الريحاني نجد أن فكرة إصلاح النفس وكمال الشخصية هي الفكرة السائدة.

وحتى مطلع القرن، طرح الريحاني فكرة «المدينة الفاضلة»، الخالية من كل عيوب المجتمع الحديث، التي يلزمها الشخصية المثالية؛ ولهذا السبب بالتحديد رأى الريحاني أن الثورة السياسية والاجتماعية التي دعا إليها سوف تكون غير ذات جدوى ما لم تحدث ثورة روحية سلاحها المعرفة والعدالة، وأصبح تحقيق الحرية الروحية هو الهدف الرئيسي؛ إذ إنها في رأي أمين الريحاني، هي الحرية الحقيقية. أما الوصول إلى الحرية

المدنية والاجتماعية فأمر ثانوي. إن مهمة هذه الثورة الروحية يتلخَّص في الوصول بالفرد إلى الكمال، ما دام «إصلاح الفرد هو الطريق إلى إصلاح الأمة، وإصلاح الأمة هو الطريق إلى إصلاح قادتهم وحكامهم» (٨١، ج١ ص١١٩). إن قوة الكلمة والعقيدة والتعليم هي الرافعة الحقيقية لتحويل المجتمع الإنساني إلى مجتمعٍ مثالي، متحرِّر من قيود الجهل والخوف والتعصب والأوهام والضلال السياسي والاجتماعي والديني، التي تمثل على وجه الخصوص سببًا لتخلف الشرق. وكان الريحاني من المفكرين العرب القلائل الذين أقروا حتمية استخدام العنف، باعتباره ردًّا على «الظلم بالتمرُّد» من أجل الحصول على الحرية وإرساء القوانين. رأى الريحاني في الثورة قوة عفوية مُدمرة قادرة برغم هذا في ظروفٍ محددة، على المساهمة في إبراز التغيرات الخفية المتراكمة في المجتمع بصورةٍ مؤقَّتة (٢٦ ص٤٣–٤٦: ٨١ ج١ ص١٧٩)، وخلاصة القول إنَّ التنويريِّين في القرن الماضي قد اتفقوا تمامًا على فكرة الثورة الروحية، باعتبارها شرطًا أساسيًّا حتميًّا لإعادة بناء المجتمع، كما كانت هذه الفكرة دافعًا مستمرًّا لهم. من هنا جاء الاهتمام الكبير بقضايا الأخلاق وتربية الجيل الشاب، وكذلك الاهتمام بمشكلة العلاقات الأسرية وتحرير الناس من أعباء الجهل والخرافات إلى آخره. وبناءً على هذا أصبح احترام العقل، والتأكيد على مبادئ المساواة والأخوة والعدالة والإيمان بالضرورة المُطلَقة لنشر التعليم بين أبناء الشعب، أمرًا عامًّا بين الأغلبية، وذلك بالإضافة إلى الاعتراف بالدور الحاسم للمبدأ الديني في تشكيل المعايير الأخلاقية الجديدة، وحرية الإرادة في إطار الإيمان بالقدر الإلهي.

ويَكفي أن نذكر هنا أنَّ المؤتمر الأول للطلاب العرب الدارسين في أوروبا قد اعتبروا الدين أساسًا للتربية الاجتماعية وتشكيل الأخلاق (١٠٥، ١١٧).

وهناك تحديدٌ واضح لهذا الاتجاه المعني بالبحث عن حركةٍ إنسانية عربية جديدة، في إطارٍ سلفي، نجده عند ابن باديس قائد الإصلاحيِّين الجزائريين، والذي طرح موقفَين أساسيَّين: الإسلام هو الإيمان بالله، الإسلام هو الإيمان بالإنسانية التي ستصل إلى السعادة من خلال الإيمان فقط. إنَّ الكفاح من أجل تأكيد الإسلام يعني الكفاح من أجل الجميع ومن أجل الفرد؛ لأن الإسلام ينظر باحترامٍ إلى كل الناس منطلقًا من مبدأ تضامن الجميع ... إلى آخره (١٥١، ٢٨٢–٢٨٣).

إن إيمان المُفكرين العرب بالاتجاه الإسلامي قد سما ببعضهم فوق التقيد بالقومية. كتب الريحاني: «إنَّني لبناني، متطوع لخدمة الأمة العربية التي نُعدُّ جزءًا منها. إنني عربي، متطوعٌ لخدمة الإنسانية التي نُعدُّ جزءًا منها» (٨٠، ٥٩)، وربما يُعبر ما كتبه

عمر فاخوري عن مواقفهم جميعًا بشكلٍ أفضل: «عندما نُفكر في لبنان، عن البلاد المجاورة، عن الشرق بصفةٍ عامة، فإننا لا نُفكِّر بالطريقة اللبنانية ولا بالطريقة العربية أو الشرقية، وإنما نفكر بطريقةٍ إنسانية عامة» (٩٨، ١٣٢).

أدَّى هذا الموقف في صورته النهائية إلى حدود (العالمية): «لا أعرف أين ولدت، بل إن هذا الأمر لا يُهمني؛ ولهذا فليس لي وطن، ولو كان لي وطنٌ ما فربما تبرأتُ منه؛ لأن العالم من وجهة نظري واحد لا يَنفصم. وإذا كان من الضروري أن يكون للإنسان وطن، فإن وطني هو هذا العالم الذي لا يتجزَّأ» (٩٠، ١٢١).

بفضل التفكير في المظاهر الاجتماعية لحياة الإنسان ظهرت في الأدب، في مصر بصفة خاصة، موضوعات: حرمان المرأة من الحقوق، عدم الانسجام النفسي للإنسان، موضوع الضعفاء. كما دفع هذا التفكير إلى ظهور دراما الواقع. لقد شدَّت مصائر البسطاء انتباه الكتاب، وأصبحت مسألة العدالة الاجتماعية، أكثر فأكثر، موضوعًا لا للكتابة الاجتماعية فحسب، بل كذلك موضوعًا للوصف الفني التقليدي. علاوة على الموقف الأبوي الذي انطلقت منه.

لم يكن لبنية العلاقات الاجتماعية، أو لظهور الصراع الطبقي على نحوٍ خافت، أو للسلبية النسبية للفلاحين والعمال، تأثيرٌ كبير في حفز الاهتمام بقضايا عدم المساواة الاجتماعية. على أنَّ اندماج قطاعات عريضة من العمال في حركة التحرُّر القومي، والنشاط السياسي للشرائح الوسطى، جعَل من الدعاية للفكرة القومية في ذاتها أمرًا غير مؤثر. كان الوقت يتطلب طرح المفهوم الاجتماعي ضمن هذه الدعاية، ومن هنا جاءت الديماجوجية الاجتماعية للأحزاب البورجوازية الإقطاعية في فترة ما بين الحربَين، وخصوصًا أن الجميع أدركوا آنذاك، على ما يبدو، أن المشكلة الاجتماعية الأساسية هي مشكلة الفلاحين، بالرغم من أن هذا لم يكن ليعني أن الجميع بصدد السعي نحو حلِّها. ظلت أغلبية كبيرة تحتفظ بعلاقتها المألوفة بالفلاح، باعتباره مخلوقًا ضعيفًا من مخلوقات الطبيعة يحصده الجهل والمرض، أو باعتباره مخلوقًا كسولًا مسئولًا عن تعاسته الشخصية.

بلغَت حدَّة المسألة الزراعية ذروتها في مصر. ولا يقتصر الحديث هنا عن بؤس القرية المصرية. كان الفلاح المصري هو العمود الفقري للاقتصاد، وأصبحت المودة أن تَنسب الصفوة نفسها إلى الفلَّاحين، حتى إنَّ الملك فاروق أطلق على نفسه اسم «الفلاح الشريف». وساد النقاش حول الوضع الصعب للفلاح أوساط المثقفين، وتركزت هذه المناقشات حول ما يعانيه من فاقةٍ وجهل وما يُحيطه من أوضاعٍ غير صحية في القرية، وارتفَعَت الأصوات مطالبة بالعدالة الاجتماعية، وضرورة القضاء على أسباب الفقر.

وتأكَّدت النظرة إلى هذا البؤس لا على أنه مجرَّد قدَرٍ إلهي مكتوب لا تَملك الأمة له تغييرًا، وإنما كنتيجةٍ لضعف التطور الاقتصادي والتجاري في الأطر القومية العامة (انظر على سبيل المثال ١١٤، ج٢، ص٢٤).

اعتبر البعض أنَّ التطور الاقتصادي للبلاد لا معنى له دون تحسين أحوال القرية. كتب سلامة موسى: «حتى الآن لم نَرتفِع بمستوى معيشة الفلاحين؛ ولذلك لن يحدث رواج في السوق المصرية على منتجات الصناعة المصرية. إن الفلاح الذي يمثل الطبقة الأساسية للمجتمع المصري لا يقبل على المنتجات الصناعية ... ومن هنا كانت العقبة الرئيسية أمام تطور الصناعة المصرية التي لا تجد لنفسها مُستهلكين من بين أبناء الطبقة الوسطى لقلَّة عددهم» (٤٠، ٥٤).

وعلى العكس من هؤلاء، رأى آخرون أن ضمان القضاء على التخلف مرهون بعمليتَي التصنيع ومحو الأمية. وقد انضم الوفديون بصفةٍ خاصة لأصحاب هذا الموقف. وقد ركَّز التقرير الذي صدر عن مؤتمر الحزب عام ١٩٣٥م بعنوان «وضع الفلاحين وإصلاح القرية» بالذات على ضرورة تصنيع البلاد ومحو الأمية (كوسيلةٍ راديكالية لحل المشكلة الزراعية)، كما أكد على تطور الحركة التعاونية على النمط الرأسمالي الإقطاعي ... إلى آخره (١٤، ١٠٢–١١٠).

كان المستقبل يبدو غير واضح المعالم تمامًا، وكانت الرغبة سائدة في العالم العربي لرؤية مجتمع ديناميكي مُتطور، يملؤه العدل وتتعايش فيه كل الطبقات والفئات في سلام (انظر على سبيل المثال: ١٠٥ ص١١٩، ١٤، ١٠٥). على أنه لم تكن هناك حركة جادَّة في صفوف الفلاحين أو المثقَّفين تعمل بالفعل من أجل إجراء إصلاحات على نحوٍ مُعين. وبالرغم من أن مستوى معيشة شعوب البلاد العربية كان آخذًا في الهبوط بشكلٍ مطَّرد، خاصةً في مصر، فإن مشروعات الإصلاح الزراعي البناءة كانت تكاد لا تُذكر. ولم يجرؤ أحدٌ في مصر على التطاول على الحيازات الملكية أو على أراضي الأوقاف، حتى الأوقاف الشخصية (إذ إن الاعتداء عليها كان يعدُّ اعتداءً على قواعد الإسلام نفسه)، أو على أصحاب الإقطاعيات الضخمة. لقد طرحت قضية الإصلاح حتى على مستوى الحكومة، إلا أنها لم تجد ترحيبًا، وكذلك لم تتضمن البرامج السياسية للأحزاب أية مقترحات إيجابية بشأن إيجاد حلٍّ لقضية الفلاحين، كما لم تمسَّ مسألة إعادة توزيع الأرض على الإطلاق، قام القوميون الليبراليون المصريون بإعطاء الوعود بتجفيف المستنقعات وتوفير مياه الشرب للقرى وكذلك للمُستشفيات والمدارس، واكتفى البرنامج الاقتصادي للوفد، الذي وضع

القضية الزراعية على رأس برنامجه، ببحث تنظيم اتحادات للفلاحين وإلغاء نظام العزب وإلغاء الديون على الملاك الذين تقلُّ مساحة أراضيهم عن ثلاثين فدانًا، وإعفاء من تقلُّ ملكياتهم عن عشرة أفدنة من الضرائب، وفرض ضرائب خاصة على من تزيد ملكياتهم على مائة فدان ... إلى آخره (١٢٧، ٦٩). لكن لم يمس الوفديُّون الأسس التي تقوم عليها الملكيات الإقطاعية الضخمة أو أُسُس استغلال الفلاحين.

كتبت الباحثة الإنجليزية الشهيرة أ. ورانر في مطلع الخمسينيات «إن الإصلاح الزراعي كان يُشكل منذ زمنٍ طويل ضرورة اجتماعية، غير أنه لم تُتخذ، على مدى ثلاثين عامًا من الحكم البرلماني، أية إجراءات لصالح الفلاح الذي يتوقَّف عليه الاقتصاد المصري بأكمله (٤١، ٣٩) (بشأن هذا الموضوع أيضًا راجع ١١٧، ٢٤٣).

وفي عام ١٩٤٤م فقط طُرح في مصر أول مشروع للإصلاح رُوعي فيه تحديد مِلكية كبار الإقطاعيِّين، إلا أنه قُوبل بعداوةٍ شديدة (١٣١، ٦٧٥). كان المشروع يَقضي بمنع من تزيد ملكيته على خمسين فدانًا من الأراضي الزراعية امتلاكَ أراضٍ جديدة إلى جانب ما يَمتلكه (٩٧، ٦٢).

ومن الأمور البالغة الدلالة بالنسبة للمناخ السائد بين المثقفين البورجوازيين المصريين مشروع الإصلاح الزراعي الذي طرحه إبان الحرب م. غالي باسم جمعية النهضة القومية، أعلن غالي مستعرضًا بعض المسائل العامة، أن الجمعية المذكورة لا تنتمي لأيٍّ من العقائد الاجتماعية الاقتصادية، وأنها تَنطلق من حقيقة أن رفع المستوى المادي والروحي للشعب، وكذلك إقامة العدالة الاجتماعية، يُؤديان إلى الارتفاع الحقيقي بالأمة، ومن هنا فإن هدف الإصلاح الزراعي هو زيادة الثروة القومية وتوجيهها لصالح الأغلبية إنَّ أمكن، ويُشير المؤلف، موجهًا الانتباه إلى صعوبة تحقيق الإصلاح الزراعي، إلى أنه من العسير أن نطلب من ملايين الفقراء فهم أهمية هذه العملية في الوقت الذي لا يُبدي فيه الأغنياء أي تعاطف مع الفلاحين إلا فيما ندر، يقوم المشروع المُقترح للإصلاح على مبدأ توسيع وحماية المِلكيات الضخمة الخاصة الصغيرة. وفي الوقت نفسه تُحدد الملكية الخاصة الضخمة للإقطاعيِّين، وتنظيم عمليات المؤاجَرة، والحفاظ على مصالح صغار الملاك، ويَطرح المشروع حدود الملكية على أساس أن يكون الحد الأدنى ثلاثة فدادين، والمتوسِّط عشرة فدادين، والحد الأعلى للمِلكية لا يتجاوز مائة فدان. على أن تستخدم الأرض الحكومية والأوقاف الخاصة كرصيدٍ لتوسيع الملكيات الصغيرة.

ويُعارض الكاتب الرأي الشائع بأن حجم الملكية لا يجب أن يزيد على خمسين فدانًا؛ فإن هذا سوف يُحدُّ من إمكانيات الفلاح الغني الذي يعدُّه عاملًا هامًّا في تطور القرية

(٩٧، ٦٠). إن الكاتب يَعي جيدًا أهمية الإصلاح الزراعي لمصر، لكنه لا يقدم اقتراحاتٍ جوهرية على المستوى العلمي لتحقيقه؛ ففي رأيه أن الإصلاحات المقترحة يمكن أن تتحقق فقط في وجود رأي عام قوي يجب العمل على تشكيله أولًا وقبل كل شيء.

لقد أثار موضوع تحسين وضع الفلاحين جدلًا واسعًا بالرغم من أنه لم تُتَّخذ أية خطوات لرفع مستوى حياته وثقافته. وفي الوقت نفسه فقد كان الجدل بشأن وضع الطبقة العاملة أقل حدة بالرغم من الاتفاق على ضرورة النهضة الاقتصادية وخاصة تصنيع البلاد العربية وعلى رأسها مصر. غالبًا ما كانت مشكلة الطبقة العاملة، شأنها في ذلك شأن قضية الفلاحين، وخاصة في مصر حيث كانت البروليتاريا أكثر عددًا ونضجًا، مجرَّد «ورقة» في اللعبة السياسية، قدم الليبراليون والدستوريون في خطبهم وعدًا بتشريعٍ عمالي، كما وعدوا بإقامة مساكن ومدارس ومستشفيات للعمال. ودافع الوفديون عن مصالح العمال وطالبوا بالعدالة من أجلهم (ظهرت المقالات التي تضم هذه المطالب في كلٍّ عدد تقريبًا من صحيفة «السياسة» الوفدية عامَي ١٩٣٨م و١٩٣٩م) (١٣١، ٥٧٥)، وساهم ازدياد دور البروليتاريا في الحياة الاقتصادية للمجتمع العربي، واشتداد الحركة العمالية، على دعم نقابات العمال وظهور قانون العمل (تونس، مصر). على أنه لم تطرح برغم هذا برامج إيجابية لها طابع راديكالي، فالأحزاب البورجوازية الإقطاعية كانت مؤهَّلة لتقديم بعض التنازلات المُتواضعة فقط.

يعدُّ كتاب مصطفى محمود فهمي «الحياة الاجتماعية في مصر» الصادر عام ١٩٤٠م واحدًا من أهم الأعمال التي تناوَلت الطبقة العاملة في مصر، ومع أن الكاتب على ولاء واضح لنظام الإنتاج الرأسمالي إلا أنه يَعترف بوجود فوارق طبقية في البلاد، ويَكتب عن الحياة الصعبة للبروليتاريا المصرية، ويقترح بعض الإجراءات لتخفيف الوضع عن العُمال وتحسين التشريعات العمالية.

رأت الأغلبية أن تقسيم المجتمع إلى أغنياء وفقراء أمرٌ طبيعي. كتب علي أن التقسيم المتساوي للثروة أمرٌ طبيعي، وهو أمرٌ يمكن حدوثه: «عندما يتساوى الناس عقليًّا، عندما تختفي الاختلافات التي بينهم في المواهب، ويتحقق العقل والعلم والتعليم ويختفي الغباء ويكون العمل وحب العمل ظواهر عامة، أضف إلى هذا أننا لو كفلنا لكل إنسان السعادة لاختفت أي رغبة في العمل» (١٠٨، ٢٢٥). ويؤكد العقاد أن الشيوعية شر؛ خصوصًا لأنَّ الشيوعيِّين يريدون مساواة الأغنياء بالفقراء (١٧٠، عام ١٩٤٥م، ع ١٢). ويقول توفيق الحكيم: «إن أنبياء الشرق قد فهموا أن المساواة لا يُمكن أن تقوم على هذه الأرض، وأنه ليس في مقدورهم تقسيم «مملكة الأرض» بين الأغنياء والفقراء، فأدخلوا في

القسمة «مملكة السماء»» (٦٨، ٨٨)؛ ولهذا فإن محاولة إيجاد وسيلة للشفاء من الأمراض الاجتماعية كانت تنتهي عادةً بقدرٍ معين من التوصيات الطوباوية بالسمو بالعلاقات الإنسانية، وأحيانًا ببعض أشكال المضاربة ببناءٍ اجتماعي «مثالي»، وكلها في نفس أطر العلاقات البورجوازية. عكست كل هذه التوصيات والصيغ النزعة الإنسانية للأيديولوجيين العرب، التي تشكَّلت بفضل تفاعل حركات التحرر القومية العالمية والحركات الديمقراطية، والأفكار التنويرية والتقاليد الإنسانية العالمية والثقافة العربية، بالإضافة إلى أنها كثيرًا ما كانت تحمل آثار التعاليم الإسلامية أو المسيحية. وقد أشار المؤتمر الأول للطلاب العرب في أوروبا إلى أهمية البحث عن أفضل النظم السياسية والاقتصادية والاجتماعية، مع الأخذ في الاعتبار أحوال المجتمع العربي والظروف الخاصة للعالم العربي، والاعتماد على تجربة الغرب أيضًا: التجارب الشيوعية والديمقراطية والفاشية (١٠١، ١٣٩).

وبشأن عدم المساواة في المِلكية، كثيرًا ما أشير إلى بناءٍ اجتماعي لا مكان فيه للتناقضات الحادة، تقوم فيه الدولة بتنظيم التعاون بين السكان للصالح العام. كان الأيديولوجيون ذوو الأفكار الحرة يَحلمون بالرفاهية المشتركة في مجتمعٍ حر ينعم بالرشد والعدالة. وقد سعى الكُتاب الاجتماعيون العرب إلى إثبات أن من الممكن والضروري القضاء على الفوارق في الملكية على أساس علاقات الإنتاج البورجوازية. وقد وضعوا الشعب بأسره في مواجهة الصفوة الإقطاعية الأرستقراطية في حلِّهم لمشكلة «الإنسان والمجتمع». ومع ذلك فإنهم (في كل الأحوال بعضهم) لم يستطيعوا أن يغضُّوا البصر عن الحقيقة، وخاصة ذلك الوضع القاسي للفلاحين، والفئات الدنيا في المدن، وإنما حاولوا أن يجدوا حلًّا للتناقضات بين الأغنياء والفقراء في إطارٍ ليبرالي متحفِّظ. وبقدر ما كان أكثر الناس تقدمية ينظرون إلى أشد فئات السكان فقرًا على أنهم مجرد بؤساء، فإنهم كانوا يَرون أن من واجبهم الأخلاقي والاجتماعي إظهار التعاطف مع الفقراء. على أنه هناك استثناء ربما كان يمثله فقط شبلي شميل الذي اعتبر أن الإنسان ليس بحاجةٍ إلى الرأفة والشفقة.

لم يدرك الرأي العام، حتى في أكثر البلاد العربية تقدمًا، ضرورة إقامة العدالة الاجتماعية إلا بعد الحرب العالمية الأولى؛ فقد ظهر كما أشار الكاتب التونسي الظهار الحداد «الشعور المُشترك بالمعاناة»، والوعي بضرورة النضال ضد هذه المعاناة بالجهود المشتركة (٥٩، ١٣٩). وكما حدث في القرن الماضي؛ فقد ناشد الكتاب الاجتماعيون أرباب الأعمال أن يُظهروا الطيبة نحو الفقراء مُعتمدين على إحسانهم، (كتب كُرد، على سبيل المثال: «لو أن أصحاب رءوس الأموال فكروا في واجبهم نحو المعدمين فإن أعباء الحياة

بالنسبة لهم ربما تقل بشدة» (١٠٨، ٢٢٥). وفي نهاية الثلاثينيات رأى، مثله في ذلك مثل غالبية المثقَّفين العرب الآخرين آنذاك، أن إمكانية القضاء على الشرور الاجتماعية في تعاون الأغنياء والفقراء» (١٧٠، ١٢٥).

لقد كانت مي زيادة (١٨٩٥–١٩٤١م) الكاتبة العربية الشهيرة نموذجية في هذا المجال، رأت الكاتبة: ضرورة إنشاء مطاعم عامة وبيوت للنوم حتى لا يُعاني الناس من الجوع والبرد؛ من ثم لا يُضطر للجوء إلى السرقة، توفير العمل لكلِّ مَن يقدر عليه، وإنشاء مؤسسة للعجزة والأطفال من زيجاتٍ فاشلة، إدخال نظام التعليم الأولي المجاني، ولكنها كانت ترى الاكتفاء بذلك القدر من التعليم الضروري للإنسان لإدارة أموره بنجاحٍ (فلا حاجة للنجار إلى فلسفة!)، تنظيم الخدمة الطبية وتوفيرها للجميع، الاعتماد على الحكومات أو المجتمع في نفقات الإجراءات القضائية حتى لا تكون هناك ثغرة للرشوة (١٧٦، م٦١، ص١٣٤–١٣٦).

رأى المُفكِّرون العرب، الذين تربوا بروح احترام مبادئ الديمقراطية والعدالة البورجوازية التي أعلنتها الثورة الفرنسية، العيوب الحقيقية للديمقراطية البورجوازية والنُّظم الاجتماعية المعاصرة لهم. لم تكن أسباب الفوارق الاجتماعية واضحًا تمامًا لأكثر هؤلاء المفكرين فطنة؛ ولهذا لم يكن من المدهش ظهور أفكار ترى أن المجتمع الصناعي يتجه نحو الدمار، وأن على الدول العربية أن تتجنَّب النمو الرأسمالي. لقد كانت رومانسية الماضي أمرًا طبيعيًّا. وليس من قبيل الصدفة أن يتحدَّث توفيق الحكيم عن الصناعة باعتبارها معجزة شطرت الغرب إلى أغنياء وفقراء، وأنها أفقدت الإنسان قربه من الطبيعة. ويؤكد الحكيم أن خلاص الغرب لن يحدث إلا عن طريق روحانية الشرق (٦٨، ١٧٥–١٨٢). ويُضفي أمين الريحاني على عمل الفلاحين والصناعة طابعًا مثاليًّا: «المغزل في البيت هو رمزٌ للعمل الحر» (٨٤، ٧٤). وكتب عبد الله العلايلي: «إن آلة الصناعة الحديثة ... هي أحد العوامل التي تعوق سعادة المجتمع الإنساني، وتُمزق قوة وحدة المجتمع، وأصبحت سببًا في التفكك الاجتماعي. لقد بلغ الصراع الطبقي حدته مما يهدد بفناء الحضارة الحديثة». ويدعو العلايلي إلى التعاون الطبقي وإرساء أسس نظام المقايضة الإقطاعي في مجال الصناعة من أجل إقامة عدالة اجتماعية، عارضًا مجتمع ما قبل البورجوازية في صورةٍ بهيجة، زاعمًا أن الإنسان كان آنذاك يمتلك أسباب السعادة والراحة (٦٨، ص٥٥، ٥٨–٦١).

من البديهي أن الكُتاب الاجتماعيِّين العرب لم يستطيعوا أن يتجاهَلوا فكرة الاشتراكية في عصر ما بعد ثورة أكتوبر، بالرغم من أن تصوراتهم عنها كانت ما زالت مبهمة ومشوشة

للغاية. كتب توفيق الحكيم عن هذه الفترة يقول: «إنَّ التجربة الاشتراكية موجودة في هذه المرحلة، التي لا يزال كل شيء فيها غير واضح، وليس لها نتائج بعد (٦٨، ٨). وقد نظر هؤلاء إلى الاشتراكية العامية والشيوعية نظرتهم إلى أيديولوجيةٍ هدامة، واعتبروا أن ديكتاتورية البروليتاريا شكلٌ من أشكال الحكم الاستبدادي (٦٨، ٩٠)، وأن المساواة الاجتماعية هي مساواة أفراد لم تسوِّ بينهم الطبيعة (٩٦، ٦١).

كان أكثر المواقف تميزًا هو، بداهةً، موقف العقاد الذي كان يؤيد الاشتراكيِّين في كل شيء يمسُّ تحسين أوضاع الفقراء، ولكنه يقف ضدهم في كل شيء يعتقد أنه يحدُّ من الحرية الفردية وحرية الفِكر، كما كان يقف ضد ديكتاتورية الطبقة العاملة. والاشتراكية من وجهة نظر العقاد هي ذلك النظام الذي يُخلص العامل من الخوف أمام رب العمل، ويُحوله من تابعٍ للآلة إلى عاملٍ واعٍ محب للعمل. والاشتراكية تُطالب بإعادة النظر في قانون الميراث بغرض عدم السماح بتراكم الثروات الزائدة؛ إذ من الضروري أن تُتاح للناس إمكانيات مُتساوية (ولكلٍّ بقدر مواهبه)، وأن يكون لهم الحق في الأجر العادل نظير العمل. زد على هذا أن الاشتراكية قبل أن تُصبح واقعًا يجب أن تقوم، في رأي الكاتب، بإقامة العلاقات الأخوية بين الناس والتضامن الأخوي اللذَين سوف يُساهمان في ... أنسنة الإنسان (٧٥، ص١٧١–١٧٣).

إن مجتمع العقاد «الاشتراكي» هو نفسه المجتمع الرأسمالي مع بعض الطلاء في الواجهة. وجهات نظر الأيديولوجيِّين العرب، يَغلب عليها عمومًا طابع الاشتراكية الإصلاحية نفسها، مع أن بعضًا منهم بدءوا في فهم المغزى الحقيقي للاشتراكية العِلمية بالنسبة للبشرية.

يُعتبر الطاهر الحداد عضو الحزب الدستوري والشخصية السياسية والاجتماعية البارزة، والشاعر والمناصر للحركة الإسلامية الإصلاحية وحركة تحرير المرأة، والذي ترك نشاطه تأثيرًا ملموسًا في حياة المجتمع التونسي، واحدًا من روَّاد النضال الإيجابي من أجل العدالة الاجتماعية من منظورٍ اشتراكي. ومنذ عام ١٩٢٤م قام الحداد بقيادة نضال لا تنازل فيه من أجل إنشاء اتحاد عام للعُمال التونسيِّين، معتبرًا إياه أهم سلاح في النضال من أجل العدالة الاجتماعية وإضفاء النزعة الراديكالية على الحركة القومية في البلاد. كان الحداد يُؤمن بالاشتراكية ويحيي انتصار ثورة أكتوبر في روسيا. وفي كتاب «العمال التونسيون وظهور الحركات النقابية»، الصادر عام ١٩٢٧م، يشير الحداد إلى وجود تناقُضات حادة بين العمل ورأس المال في أوروبا. وأشار أيضًا إلى وجود تنافُر

وصراعات طبقية فيها لا بد وأن تَنعكس آثارها على الشرق. وأكَّد أن الخصوصية التونسية تستجيب فقط للتطور الاشتراكي التدريجي أما التحوُّل الثوري فلا مُبرر له، تاريخيًّا، بالنسبة لتونس: «إنَّ مقدمات هذا التحول الاجتماعي الذي يُمكن أن يجري إعداده عن طريق نشر الرُّوح الثورية غير موجودة نهائيًّا في تونس في الوقت الحالي» (٥٩، ١٤٠)، مع الأخذ في الاعتبار تشتُّت الطبقة العاملة في مختلف المؤسسات الصغيرة والهزيلة، وكذلك تشتُّت الإنتاج الزراعي. فلا يزال النضال الجماهيري غير ذي أهمية جوهرية تذكر بالنسبة لتونس؛ إذ إنه «لا توجد لدينا أسس يُمكن أن نُبرر بها الصراع الطبقي» (٥٩، ١٤٠): «هل يُمكن أن نطلق في تونس الآن الصراع الطبقي من عقاله، من أجل أن نسبق المعارك الطبقية القادمة، آخذين في الاعتبار الوضع الحالي للبناء الطبقي، كلنا مُسلطٌ على رأسه نفس السيف؟» (٥٩، ١٤٤).

أشار الحداد إلى ضرورة تكاتُف كل القوى الاجتماعية (خارج الإطار الطبقي) مسلَّحة بالمعرفة أمام الخطر القومي العام في المرحلة الراهنة من مراحل تطوُّر المجتمع الطبقي في تونس من جانب الاستعمار ومن أجل توفير الثروات القومية. وعلى هذه القوى الجديدة أن تضع أساس الحياة السعيدة للشعب. ومن الضروري، من أجل تحقيق هذا الهدف، أن تقوم القوى المُتنورة، بادئ ذي بدء، بإيقاظ القلوب والعقول على حياةٍ فعالة وتحقيق الإصلاحات الاجتماعية. وفي هذا الإطار يجدر القيام بإنشاء النقابات المهنية، التي سوف تُساعد العمال في الحصول على حقوقهم كما فعل العمال في الغرب. (٥٩، ص١٦، ١٤١–١٤٤).

ومن الأمور الجديرة بالاهتمام ظهور راديكالية اجتماعية نسبيًّا في جماعة «الأهالي»، التي تأسَّست في العراق في نهاية ١٩٣١م. لعبت هذه الجماعة، التي أصدرت في عام ١٩٣٢م جريدةً تحمل نفس اسمها، دورًا هامًّا في تطور النضال القومي التحرُّري وفي الفكر السياسي في البلاد، بالرغم من أنها لم تتمتَّع بأي تأييدٍ جماهيري. جاء في برنامج الجماعة المنشور في العدد الأول من «الأهالي»: «جريدتنا شعبية، وهي تضع مصالح الشعب فوق كل مصلحة، والأهم هو ما يكون في صالح أغلبية الشعب، رفع مستوى المعيشة، توفير الوضع المادي الجيد والنمو الروحي، إدخال الأسس الصحية للوضع السياسي والاقتصادي، استغلال مواهب الشعب ومصادر النمو الاقتصادي والإمكانيات الأخرى على أفضل وجه» (٥٤، ٢٣).

وكما كتب كامل الجادرجي (١٨٩٧–١٩٦٨م) في مذكِّراته، وهو أحد أعضاء جماعة «الأهالي» وأصبح فيما بعدُ زعيمًا للحزب القومي الديمقراطي (الذي تسلم الراية

من «الأهالي»)، فإن الجماعة كانت تتَّخذ من «الشعبية» التي تتطلَّع إلى النهضة الشاملة في البلاد مبدأ لها، كما تسعى إلى تغيير النظام الاستغلالي القائم وإقامة نظام قد يكفل تقريب الفوارق الاجتماعية بين الناس، وإلى رفاهية الشعب وحقوق الإنسان وتوفير الرعاية الصحية، وباختصار كانت الجماعة تدعو إلى الديمقراطية السياسية والاقتصادية، رافضةً مبدأ الصراع الطبقي ودون أن تُحاول المساس بأسس الإقطاع. يدلُّ على ذلك برنامج الجماعة المنشور عام ١٩٣٣م في كتيِّب يحمل اسم «الشعبية» جاء فيه: «(الشعبية) هي علاقة محدَّدة بالمشاكل الاجتماعية، وسعى نحو حلها بهدف ضمان المجاورة الاجتماعية والرفاهية والتقدم: يجب أن يكون الإنسان واثقًا من توافر حقيقة (المساواة، حق العمل وَفق كفاءته)، كما يجب إشباع الحد الأدنى من حاجاته المادية والروحية والتحسين المُستمر والمتطوِّر لمستوى معيشة المجتمع. وفي مجال المبادئ الأساسية: السيادة التامَّة للدولة، وحدة الأمة، رفض الصراع الطبقي، سيادة الشعب، دولة دستورية ديمقراطية.

تفترض المبادئ الديمقراطية رقابة الحكومة على الفروع الرئيسية للصناعة وتنمية رأس المال الوطني في وجود مشروعات حرة للحِرَف الصغيرة ومشروعات أصحاب المِهَن الحرة، وتأميم وسائل النقل ومصادر المياه ووسائل التعليم، وتوزيع الأراضي الحكومية على الفلاحين، وتوسيع الحركة التعاونية، وإتاحة فرص العمل التي تضمَن الحد الضروري للحياة، وإدخال نظام التعليم الأولي المجَّاني، وتطوير العناية بالصحة، ووضع تشريعات مدنية حديثة، وتحرير المرأة» (٥٤، ٤١–٥٠).

وتطوَّرت هذه المبادئ مؤخَّرًا على يد جمعية الإصلاحات الشعبية (١٩٣٦م)، التي أضافت شعارات القضاء على استغلال الإنسان للإنسان، إدخال تشريعات العُمال من أجل الدفاع عن حقوق الكادِحين، وبناء وتطوير نشاط النقابات المهنية ... إلى آخره، ونشرت صحيفة «الأهالي» بضع مقالات لكتَّابٍ فضحُوا فيها التخلُّف ودافعوا عن استقلال البلاد كما نادَت الصحيفة برفع المستوى المادي والثقافي للشَّعب، وانبرَت للوقوف ضد الظلم الإقطاعي والاستعماري. وكتبَت عن أوضاع الفلاحين، وأفرَدَت عمودًا خاصًّا لأخبار العمال (١٩، ٣٥٢).

كان ظهور مجلتَي «الدهور» و«الطليعة» في سوريا ولبنان وصحيفة «الأهالي» في العراق و«المجلة الجديدة» في القاهرة، بداية لعهدٍ جديد في تطوُّر الفكر الاجتماعي العربي (فقد أصبحت المشكلات الاجتماعية منذ ذلك الحين موضوعًا دائمًا للاهتمام)، قامَت هذه الصحف والمجلات، على نحوٍ خاص، بتعريف القارئ بأُسسٍ الاشتراكية العِلمية، وبتطورات الحياة والبناء الاشتراكي في الاتحاد السوفيتي.

آنَذاك كانت إمكانية التطور الاجتماعي على أسسٍ اشتراكية قد شدَّت انتباه المثقفين التقدميين العرب. كانت تجربة روسيا السوفيتية مصدرًا للإلهام. وفي هذه التجربة وجد الطاهر الحداد «تجسيدًا لأحلام البشرية في الاشتراكية» التي صاغَها ماركس (٥٩، ٢٠). وفي عام ١٩٢٨م كتب أمين الريحاني عن الاتحاد السوفيتي بطريقته المجازية المميزة باعتباره: «... أرض الشر الأعظم (هكذا يصف الريحاني العُنف الثوري – لينين) تضع بذور الخير الأعظم» (٨٠، ١٩).

على أن تصورات المُفكِّرين والكتاب الاجتماعيِّين العرب كانت تتَّسم، كقاعدة، بطابعٍ إصلاحي طوباوي. هكذا كانت أحلام أمين الريحاني عن المساواة الاجتماعية ومجتمع العدالة. كتب الريحاني في عام ١٩١٠م: «لو أن رسالة ما نزلت، لأمر الحكام بتأييد الرسل الذين جاءوا إلى الناس برسالة الحب والأمل والإيمان مقارنًا أسس الاشتراكية بأسس عقيدته» (٨١، ج١، ص١٤٣). رسم هذا الحالم المجتمع الاشتراكي على أنه عالم العدالة الاجتماعية الذي يتمُّ بناؤه بعد أن تَنتقِل السلطة بالطرق السلمية إلى يد الأغلبية التي لا تملك سلاحًا (٨١، ج١، ص١٤٣)، هنا «سيعرض الإنسان مكانه في المجتمع وسوف يُثاب على عمله. وفي هذا، في رأيي، تتلخص المساواة التامة» (٨١، ج١، ص١٣٧). وكتب الريحاني أيضًا «يجب أن نُحدَّ من عدد الفقراء في العالم حتى يقلَّ ويَنعدم تدريجيًّا الفقر وما يرتبط به من شر. إن المُفكرين التقدميِّين وكل من ينظر من مواقف البشرية بأسرها سوف يتحقَّق لهم هذا النظام الاجتماعي الاقتصادي، هذا هو الهدف العظيم الذي ستُحقِّقه كل الشعوب المتحضِّرة» (١٧٦ م٨، ص٩٠).

تقوم اشتراكية البورجوازية الصغيرة عند الريحاني على مبدأ الاحتفاظ بالملكية الخاصة لوسائل الإنتاج والمقابل العادل نظير العمل، فهو يُؤكد أن عالم «الأخوة المشتركة» الجديد سوف يحصل فيه الإنسان على الحرية الحقيقية للعقيدة، ويتسنَّى له اختيار نشاطه، وسوف يَمتلك العمال السلطة في النظام الاشتراكي، ولن تكون هناك حروب أو استعباد استعماري» (٨١، ج١، ص٢٧٣-٢٧٤).

كان الريحاني من الشخصيات العربية التي أولَت اهتمامًا كبيرًا إلى تطور المجتمع الاشتراكي في الاتحاد السوفيتي، واعتبره أهم مرحلة في التطور التاريخي للإنسانية. كتب الريحاني يقول إن «الدولة السوفيتية تمرُّ حاليًّا بتجربةٍ اجتماعية وسياسية واقتصادية ليس لها سابقة في التاريخ، وعلينا أن ننتظر نتائجها ... إن المشرعين للسوفيتات يرفعون المثال الأعلى لخير الإنسان على الأرض، ويعملون من أجل تجسيده في الواقع. هناك عملٌ

جبار يتمُّ ومهما كانت هناك من أخطاءٍ أو تجاوزات في هذا العمل، فإن علينا ألا ندينها ما دمنا لم نرَ بعدُ النتائج ولم نَذُق الثمار!» (٨١، ج١، ص٢٠٣).

إنَّ الريحاني (داعية مُنجَزات الحضارة الغربية، وربما، أشد مَن انتقد المجتمع البورجوازي من بين العرب الذين لا يعرفون الأسباب الحقيقية للفوارق الاجتماعية، ولا يَعرفون الأعباء الباهظة لأوهام الإصلاح) يرى أنَّ الهدف الأسمى للشعوب التي نالت حريتها ... هو شيء ما بين الماركسية البلشفية في روسيا والاشتراكية الديمقراطية في أمريكا، ما دامت هذه «التجربة التي لا نظيرَ لها» لم تَنتهِ بعد (!) (٨١، ج٢، ص٣٩).

ولعب سلامة موسى دورًا بارزًا في انتشار الفكر الاشتراكي في البلاد العربية، ظلَّ سلامة موسى دائمًا نصيرًا للاشتراكية الفابية التي تعرف عليها إبان شبابه، فكان يرى أن الطريق إلى الاشتراكية هو طريق الإصلاحات التدريجية. وتأثَّر سلامة موسى بأعمال كارل ماركس كما ذكر هو نفسه ذلك في مُناسباتٍ عديدة، وكان يرى أن «المانفستو» بصفةٍ خاصة، يَسمح لأبسط الأشخاص بفهم مبدأ البناء الاجتماعي (٣٣، ١٢). على أنه بقيَ على ولائه لبرنارد شو الذي أضفى على الماركسية، حسب رأيه، رُوحًا أكثر إنسانية مع انتهاجه لها ودون أن ينفصل عنها (١١٧ ص٩١، ١٠٢).

كان سلامة موسى واحدًا من المثقفين العرب القلائل في الجيل القديم، الذين أدركوا أن مشكلة إقامة الاشتراكية العالَمية أصبحت محورًا للحياة السياسية على الأرض، بالرغم من أن أفكاره كانت تعكس بصورةٍ حاسمة الفكرة الإصلاحية القائلة بتأصيل الاشتراكية في الرأسمالية. يُؤكد سلامة موسى أن العالم قد سيطَرت عليه بعد الحرب الأزمة التي سوف تحلُّ «بالصراع، أو ربما، بالاتفاق بين الماركسيِّين، الذين يدعون إلى الإنتاج الجماعي، والديمقراطيِّين المتمسكين بمبدأ المنافسة الاقتصادية» (١١٧، ١٠٢).

ويُجيب سلامة موسى على سؤالٍ وُجِّه إليه حول الدرس الذي يُمكن الاستفادة منه في المستقبل على ضوء تجربته، فيقول: «إنَّ الحاضر يُحدد ملامح المستقبل ... المستقبل هو الاشتراكية التي ستسُود العالم بأسره، لا لأنَّ الطالحين سيُصبحون صالحين، وإنما لأنَّ تطور الإنتاج ذاته والمواصلات والتجارة ستؤدِّي إلى الاشتراكية ... سيُصبح العالم دولةً واحدة تعمل على الوصول إلى ... لغة واحدة وثقافة واحدة ... هذا البناء المشترك سيسمو بالمرأة من أنثى إلى إنسانٍ بعد أن يفتح أمامها إمكانية العمل والحصول على الخبرة والمعرفة على قدم المساواة مع الرجل، ويُحررها من قيود الأعباء المنزلية الكثيرة ...» (١١٧، ٢٣٥).

ويرجع الفضل في أول محاولةٍ منظمة في العالم العربي لدراسة أسس الاشتراكية إلى اللبناني نيقولا حداد (١٨٧٠–١٩٥٤م)، ظهرت في العدد الأول من مجلة «الهلال» القاهرية

عام ١٩١٨م مقالة حداد بعنوان «ما الذي تُريده وما الذي لا تريده الاشتراكية؟» ويعلن الكاتب في المقدمة أن ظهور مقالته هذه أملاه التأكيد الذي ورد في أحد مواد العدد الماضي على أن «الاشتراكيين يَعتبرون أن الطريق الوحيد لحلِّ مشكلات العمال هو طريق نزع ملكية الرأسماليِّين، ومصادرة كل ما لديهم من وسائل الإنتاج وإعطائها للعمال، الذين سيقومون بتقسيم الدخول الناتجة عن استغلال وسائل الإنتاج هذه، بدلًا من الأجور المحدَّدة الحالية» (١٧٨، ع١٢، ٤١). هذا الموقف من القضية يرفضه حداد ويرى أن من الضروري تعريف القارئ بالمفاهيم المختلفة التي كثيرًا ما تختلط بالمعنى الحقيقي للاشتراكية، ويتناول حداد النزعة النقابية بالنقد. ويرى أنه مذهبٌ لا يحل مشكلات العمل ورأس المال، ويترك الفرصة مُتاحة أمام ثراء بعض الأشخاص واستغلال الإنسان للإنسان. كما يَنتقِد أيضًا نظرية اشتراك العمال في الأرباح ونظرية الصراع الاقتصادي للطبقة العاملة من أجل تقليل ساعات العمل وزيادة الأجور، وهي أمور تعتبر انتصاراتٍ جزئية لن توقف من الصراع الطبقي. كما ينتقد فكرة نزع الملكية الشامل عند تقسيم الثروة على أساس الثروة. ثم يقدم حداد بعد ذلك عرضًا لجوهر المذاهب الاشتراكية بروح أعضاء حزب العمال ر. مكدونالد وف. سيندون وبرنامج الحزب الاشتراكي الأمريكي.

يرى حداد في كتاباته أن المذهب الاشتراكي يتسم بمعقوليةٍ شديدة؛ فهو يقوم على القوانين الاجتماعية الاقتصادية الموضوعية التي تتطلَّب القضاء على نظامٍ اقتصادي وإقامة نظام آخر جديد، وإلغاء ذلك الوضع الذي تلدُ النقود فيه النقود وتكون فيه الثروة فقط هي ناتج العمل.

ولا بدَّ أن يكون هناك أجر على كل عملٍ يُبذل. إنَّ الاشتراكيِّين يَشجُبون تركيز الثروات التي خلقها كدح العمال في أيدي القلة، ويسعون إلى أن تكون كل العقارات والمؤسسات الصناعية وغيرها تحت تصرُّف الحكومة، حتى يمكن أن تكون مصدرًا لخير الشعب كله. وفي هذه الحالة فإن «النقود ستفتقِد القدرة على الإنتاج، ستفقد خصائص رأس المال في أن يقوم بدور الاستثمار، ستبقى فقط مجرَّد ثروات يمكن إنفاقها من وقتٍ لآخر على المتعة التي لا يمكن الحصول من وراءها على أرباح» (١٧٨، ع١٢، ص٤٣)، ونيقولا حداد هو مؤلِّف كتاب «الاشتراكية» الذي صدَر عام ١٩٢٠م في القاهرة، وهو الكتاب الوحيد من نوعه في العالم العربي. يتكوَّن هذا الكتاب من ثلاثة أجزاء، يضم الجزء الأول نقدًا للرأسمالية والثاني يعرض للأوضاع الأساسية لنظرية الاشتراكية، ويختتم حداد كتابه بقسم، طريق العالم إلى الاشتراكية.»

يُشير الكاتب إلى وجود تناقضاتٍ بين العمل ورأس المال، ويشجب الرأسمالية التي تستولي على ثمار العمل الخاص بجيش العمال الضخم. وفي رأيه أن المغزى الإيجابي للاشتراكية بالنسبة للإنسانية ينبع من أن التعاون (وهو إحدى السمات المميزة للاشتراكية) هو في الوقت نفسه، إحدى خصائص الإنسان، على حين أنَّ النزاع والصراع (وهما من خصائص المجتمع البورجوازي) من سمات عالم الحيوان. ويذكر حداد أن الاشتراكية تقوم على ملكية كل الشعب للأرض ولكلِّ ثروات ومرافق البلاد، كما أن الدولة تركز في يدها وسائل النقل وموارد الغاز، وتَكفل للشعب المواد الاستهلاكية الأساسية إلى آخره؛ تَمتلك الدولة كل شيء بما في ذلك المحال والمقاهي ومن يعملون بها. وفي هذه الحالة تلتزم بمبدأ المكافأة العادلة مُقابل العمل المبذول (٦٠، ٥٨).

ويؤمن حداد، مثله في ذلك مثل الريحاني وسلامة موسى أن العدالة في المجال الاقتصادي لا يُمكن أن تتحقَّق دون ديمقراطية سياسية؛ إذ إن الاشتراكية هي الديمقراطية في المجال الاقتصادي و«إذا لم تُمثل الحكومة كل الشعب فإن من المستحيل تحقيق مبدأ الاشتراك العام في الحصول على وسائل الوجود طبقًا لنصيب اشتراك كل فرد في إنتاجها» (٦٠، ٥٥).

والسبب الرئيسي لكلِّ الشرور الاجتماعية يكمن في انقسام المجتمع إلى مُستغِلين ومستغَلين، والتأكيد على مبادئ التعاون بين الناس أمرٌ ممكن من وجهة نظر حداد «بالطريقة الديمقراطية» إبان عملية نمو النظام متعدِّد الأحزاب؛ ولهذا فهو يعارض استخدام العنف من أجل التحول الاجتماعي ولا يسلم «بالتجربة البلشفية».

يذكر نيقولا حداد عددًا من الإجراءات التي يُمكن أن تعد لإقامة المجتمع الاشتراكي من بينها، بصورةٍ خاصة، التحديد الشديد لمساحات الأراضي المملوكة، تأميم المرافق الاجتماعية وفروع الاقتصاد التي لها أهمية قومية عامة (مع التعويض)، فرض ضرائب تصاعدية، تنمية المؤسسات الاجتماعية، حرية التعليم، توفير إمكانية العمل لكلِّ شخصٍ وفقًا لمواهبه (٦٠ ص٣٤، ٣٦–٤٤، ٥٠، ٥٥، ٦٠، ٧٠).

في تلك الظروف التي كانت الصحافة تقوم فيها، في الغالب، بنشر تصورات مشوَّهة أو كاذبة عن الاشتراكية والشيوعية، ظلَّ حداد كداعية، برغم ما اتسمَت به وجهات نظره من نزعاتٍ إصلاحية، فريدًا بين الإصلاحيِّين الاجتماعيِّين العرب الذين رأوا في الإصلاح واحدة من الأفكار (وليست الفكرة الرئيسية التي تُكوِّن مفهوم أنسنة الإنسان).

وتجدر الإشارة هنا إلى بعض الانتشار الذي ربما تكون قد لاقته، قبيل الحرب العالمية الثانية، نظرية الإصلاح الاجتماعي الغربي المعدلة؛ وذلك في سوريا ومصر والعراق وتونس

والجزائر. وفي الفترة ذاتها، وجدت الاشتراكية العِلمية لنفسها أنصارًا غير قليلين في العالم العربي: لم يكن الموقف يسمح بانتشار الأفكار الشيوعية وحتى الأفكار الاشتراكية ذات الصبغة الإصلاحية.

ويمكن القول إن الدعاية النشطة نسبيًّا للأفكار الاشتراكية في فترة ما بين الحربَين جرت في الجزائر وتونس، وبصورةٍ استثنائية تمامًا، بين العُمال والمثقَّفين الأوروبيين. وكان العمال المسلمون أكثر استجابة للدعاية القومية، حتى تلك المُصطبغة بالطابع المحافظ والرجعي، منها للأفكار التقدمية التي يحملها الأوروبيون. على أن التعامل الدائم مع الأوروبيِّين في مجال العمل، ويقظة الوعي الطبقي بين أبناء شمال أفريقيا الذين كانوا يعملون في فرنسا، ساهم في إيقاظ جزء ملموس من شباب البورجوازية المحلية الصغيرة ومن المثقفين الذين أبدوا اهتمامًا بالبحث عن طريقٍ لحلِّ المشكلات الاجتماعية وبخاصة الاشتراكية ذات الصبغة الإصلاحية. ويعدُّ محمد علي واحدًا من أبرز قادة شمال أفريقيا، ويَرتبط اسمه بالدعاية للاشتراكية حتى في مطلع العشرينيات، وكان شخصية ذات اتجاه قومي، ومُنظمًا للحركة النقابية في تونس. استطاع محمد علي مع مجموعةٍ من أصحابه في الرأي تحقيق فكرة الاشتراكية التعاونية، التي انتشرت آنذاك بشكلٍ واسع في أوروبا وخاصة في فرنسا، وعن طريق إنشاء جمعيات تعاونية إنتاجية ازداد أمل محمد علي في تغيير المجتمع الفرنسي (١٧، ٧١).

وظهرت في البلاد العربية في العشرينيات، جماعات شيوعية، واشتغل الشيوعيون بالدعاية لفكرة الاشتراكية العِلمية، وإليهم يعود الفضل الأول في انتشار الماركسية اللينينية في الشرق العربي.

يعود اتخاذ الأحزاب الشيوعية لشَكلِها التنظيمي الرسمي في البلاد العربية إلى النصف الأول من الثلاثينيات (باستثناء الحزب الشيوعي المصري الذي أنشئ عام ١٩٢٢م)؛ فقد تشكَّل الحزب الشيوعي في سوريا عام ١٩٣٣م وفي العراق عام ١٩٣٤م، وتحول الاتحاد الجزائري للحزب الشيوعي الفرنسي إلى حزبٍ مُستقلٍّ في عام ١٩٣٦م. وفي تونس ظهر الحزب الشيوعي في عام ١٩٣٦م، وفي المغرب في عام ١٩٤٣م.

كان أهم وسيلة للعمل الدعائي هو الصحافة الشيوعية التي ظهرت في الثلاثينيات في مطبوعاتٍ سرية بصورةٍ رئيسية. وفي عام ١٩١٩م ظهرت في تونس أول ترجمة للدستور السوفييتي. وفي مطلع العشرينيات ظهرت ترجمات عربية وفرنسية للأدبيات الماركسية. وفي عام ١٩٣٣م نُشرت في شرق العالم العربي ترجمة «بيان الحزب الشيوعي» قام بها

خالد بكداش (المولود عام ١٩١٢م)، والذي تولى فيما بعدُ منصب أمين الحزب الشيوعي لسوريا ولبنان. وقد التفَّ عددٌ من الكتاب حول مجلة «الطليعة» التي كانت تصدر في دمشق، وقاموا بتأثير الشيوعيِّين بترجمة بعض من أعمال كارل ماركس وفردريك إنجلز وفلاديمير لينين وإصدارها باللغة العربية.

كان الشيوعيون دائمًا في طليعة حركة التحرُّر القومي في البلاد العربية، واشتركوا في النضال من أجل الديمقراطية، وساندوا كفاح العمال من أجل حصولهم على حقوقهم، من أجل وحدة القوى الوطنية والديمقراطية، من أجل تحرير وتنمية الاقتصاد الوطني، تمسَّك الماركسيون اللينينيون الحقيقيون بمبادئ البروليتاريا العالَمية وبفكرة ديكتاتورية البروليتاريا، ونادوا بتدعيم العلاقات مع الاتحاد السوفيتي، وبتقارب الشعوب العربية على أساسٍ ديمقراطي، وكانوا أعداء ألدَّاء ونَشِطين ضد الفاشية والنازية.

كان المستمع الرئيسي للشيوعيِّين في فترة ما بين الحربَين هم العمال المتعلمون المثقَّفون من البورجوازية الصغيرة، وقبل وفي أثناء الحرب العالمية الثانية ظهرت في سوريا ولبنان ومصر والعراق وتونس الجماعات التي ربطت بين مُمثلي المثقَّفين، الذين كانوا يبحثون في الاشتراكية عن النظام الاجتماعي الأمثل الذي يضمن للعرب أن يسيروا على طريق التطور الاجتماعي، كانت غالبية «الماركسيِّين التقدميِّين» يَعترفون بصفةٍ عامة بالكثير من جوانب الماركسية باستثناء أمر واحد من أهم جوانب الماركسية؛ ألا وهو ديكتاتورية البروليتاريا. وبالرغم من أهمية هذه الجماعات في انتشار الأفكار الاشتراكية في العالم العربي، إلا أنهم كانوا يُمثلون خطورة انحراف الحركة الشيوعية العربية، وخاصةً بسبب وجود فئة على جانبٍ كبير من الأهمية من مُمثلي الفئات الوسطى في صفوف البورجوازية، وهذه الفئة كانت واقعة تحت سلطان تصورات البورجوازية الصغيرة. وأصبح النضال من أجل نقاء الأحزاب والكفاح ضد الانتهازية والانحراف هو القضية العامة للماركسيين اللينينيِّين.

في عام ١٩٣٨م نشر يوسف سلمان يوسف (فهد) أمين الحزب الشيوعي العراقي كُتيِّبًا يحمل اسم «حزب شيوعي لا اشتراكي ديمقراطي»، عدَّد فيه الأسباب التي أدَّت إلى ظهور الانتهازية، في الحركة الشيوعية، التي تميزت بالانحرافَين اليميني واليساري، مشيرًا إلى بطلان هذه الانحرافات، يذكر يوسف سليمان أن الانتهازيِّين يحاولون أن يقنعونا بأن الاشتراكية في العراق لن تكون نتيجة لنضال البروليتاريا»، وأن «الطبقة الثورية في العراق هي الفئات الوسطى التي يجب أن يفتح الحزب أبوابه على مصاريعها أمام مُمثليها.» ويرى فهد خطورة هذا الموقف من مُنطلق أن الطبقة العاملة يقودُها في العراق مُمثلو

البورجوازية الصغيرة، وأن الشيوعيِّين لا يَملكون بعد خبرة النضال ضد الانتهازية، وأن عدد الكوادر الحزبية ذات الخِبرة قليلة ... إلى آخره. ويرى فهد أن الانحراف اليميني في الشيوعية يتمثَّل في التراجع عن الماركسية الثورية إلى الاشتراكية الديمقراطية التي تخدم مصالح المستغلِّين. أما الانحراف اليساري فيتناوله فهد بالنقد من منظور لينين في كتابه «أمراض الطفولة اليسارية في الشيوعية». ويعرض فهد في كتيبه للهدف الرئيسي للشيوعيين وهو قلب سلطة البورجوازية وإقامة ديكتاتورية البروليتاريا (٧٢، ٣٨–٤٤). هذا، وقد كان الانحراف اليساري هو الخطر الرئيسي في الحركة الشيوعية التونسية. ونشأ الحزب اللينيني المغربي الجديد في تونس في غمار النضال ضد المُنحرفين اليساريين وضد وجهات نظر الفوضويِّين النقابيِّين.

وكانت قضية تحقيق وحدة قومية في النضال المناهض للاستعمار واحدة من أهم القضايا بالنسبة للشيوعيِّين العرب في كل البلاد. ولم يأخُذ هذا الجانب من القضية نصيبَه الوافي من الاهتمام حتى منتصف الثلاثينيات. كان إعداد الجماهير للثورة الاجتماعية يأتي في المقدمة. ونتيجة للوضع المتعاظم لتهديد الفاشية ولاندلاع الحرب، طرَح الكومينترن في عام ١٩٣٥م، ضمن الأهداف المركزية للشيوعية، قضية النضال من أجل إقامة جبهة عُمالية وشعبية موحدة ضد الفاشية. وجاء في قرار أمانة اللجنة التنفيذية للشيوعية الدولية (فبراير ١٩٣٦م)، أنه على شيوعي البلاد العربية «ضمان التعاون الوثيق مع المنظَّمات القومية الإصلاحية، ودعم مطالب هذه المنظمات الموجهة ضد المواقف الإمبريالية» (٢٠، ٤٥٣). ظلَّت هذه التعليمات موجودة في أساس عمل الشيوعيِّين العرب، وحتى في عام ١٩٣٣م طرح الشيوعيون السوريون فكرة جبهة شعبية عامة موحَّدة لمناهضة الاستعمار إلى جانب قضية الحصول على زعامة الطبقة العاملة داخل حركة التحرُّر القومي. وكتب لاربي بوخالي أن «الحزب الشيوعي الجزائري وُلد في خضمِّ النضال من أجل توحيد القوى القومية والديمقراطية» (١٥، ٢٤). وفي عام ١٩٣٦م قام الحزب الشيوعي التونسي بالتوجه «إلى كل الشغيلة بغضِّ النظر عن الجنس والدين ووجهات النظر الفلسفية» (١٧، ٢٠٥)، بعد أن جدَّد نشاطاته داعيًا إياهم إلى النضال من أجل إقامة المؤسسات الديمقراطية والجمهورية، من أجل برنامج الجبهة الشعبية وتماسك الشعب ضد الفاشية والتهديد العسكري. وإذا كانت سياسة الأحزاب الشيوعية فيما سبَقَ قد ارتبطت «بشكل رئيسي بقضية السيطرة على أغلبية الطبقة العاملة، بهدف الاستعداد المباشر للثورة الاجتماعية، فإن مضمونها الآن أصبح هو النضال ضد الفاشية بالدرجة الأولى» (٢٠، ٣٩٨). واضطرَّ

الشيوعيون لإخضاع قضية الاستقلال القومي لمصالح النضال ضد الفاشية، ممَّا أدَّى بهم إلى حرجٍ بالغ؛ إذ إن النشاط الفعال ضد دول الاحتلال (إنجلترا وفرنسا) من أجل استقلال البلاد العربية شكَّلت في الحقيقة نوعًا من المساعدة لقوى الفاشية والحرب؛ ومن ثَم فإنَّ ظهور تحفظ بشأن قضايا النضال التحرُّري القومي، لم يلقَ فهمًا صحيحًا من غالبية المُواطنين ذوي الميول القومية.

أحرزت القوى الديمقراطية، إبان نهضة حركة التحرر القومي، نجاحات في النضال ضد الفاشية، واتخذت الأحزاب الشيوعية في كلٍّ من سوريا والعراق عام ١٩٤٤م وثائق برامجية جديدة: «الخريطة القومية» في سوريا و«الحلف القومي» في العراق، طالب برنامج الحزب الشيوعي السوري باستقلال سوريا وسيادتها التامَّة، وإنشاء نظام ديمقراطي جمهوري على وجهٍ صحيح، دعم تضامن الشعوب العربية لتحقيق أهدافها في التحرُّر القومي، تنمية الروابط الوثيقة بين الدول العربية في كل المجالات، وراعى البرنامج تطوير الاقتصاد القومي وتحسين ظروف معيشة العمال إلى آخره (٣١، ٦٠).

وطرحت وثيقة «الحلف القومي» التي أصدرها الحزب الشيوعي العراقي هدفَين أساسيَّين؛ وحدة الشعب العراقي (من عربٍ وأكراد وغيرهم من الأقليات القومية الأخرى)، وإقامة جبهة قومية (تعبئة الجماهير وإعدادها للمعركة من أجل الاستقلال بعد انتهاء الحرب). كما طرحت الوثيقة أيضًا قضايا الحصول على الاستقلال، تشكيل حكومة تُلبِّي مصالح الشعب، تنمية الاقتصاد القومي، التخلص من سلطة الاحتكارات. كما رُوعيَت مسألة الدفاع عن صغار الملاك من الفلاحين والكفاح من أجل الحقوق السياسية والاقتصادية والاجتماعية للطبقة العاملة ... إلخ (٧٢، ٥٧–٥٨). وتعتبر تلك الوثائق مرحلة هامة في الإدراك النظري للقضايا القومية لكلٍّ من الحزبَين الشيوعيَّين في سوريا والعراق. وقد ساهمت هذه الوثائق في توسيع الكفاح المناهض للاستعمار، وفتحت المجال أمام إقامة جبهة شعبية للنضال من أجل التحرر القومي.

لم يكن الوضع في البلاد العربية آنذاك يسمح بانتشار الأيديولوجية الشيوعية؛ فقد كانت هذه الفترة التي تمَّ فيها وضع الأسس التنظيمية هي بداية الحركة الشيوعية في البلاد العربية، وهي فترة اتَّسمت ببدء تراكم خبرة العمل بين الجماهير وتراكم تجربة النضال الأيديولوجي من أجل نقاء الفكرة الماركسية اللينينية.

يتَّضح مما سبق أن هيمنة الإسلام على الفكر الإسلامي قد تعرضت للاهتزاز، فإذا كان الله هو موضوعه الرئيسي في العصور الوسطى؛ فإنها أخذت منذ نهاية القرن الماضي في

الانشغال بصورةٍ متزايدة بقضية الإنسان كجزءٍ من الطبيعة، كذاتٍ لها «حقوق طبيعية» لا كمجتمعٍ بأكمله.

وصاحبت عملية إقامة وتنمية النظام الرأسمالي في البلاد العربية، وتأكيد المؤسسات البورجوازية ونمط الحياة البورجوازي، ظهور الفكر الاجتماعي ذي التوجُّه الإنساني البورجوازي في العالم العربي مع الدفاع عن مصالح «الحرية» الشخصية، وكرامتها ونموها الشامل «إنسانية العلاقات الإنسانية» بمعنى إضفاء الطابع المثالي على المجتمع البورجوازي. وعلى هذا الأساس فقد ترسخ في فترة ما بين الحربَين مفهوم النزعة الإنسانية العربية، وهي نزعة إنسانية بورجوازية ذات صبغة دينية أخلاقية، تعرَّضت للتأثير الشديد فيما بعد من قِبَل الوجودية. كان الأمر الشائع المؤكد آنذاك هو أسبقية المبدأ الروحي على التناول المادي العقلاني للدين (إلى جانب الانجذاب إلى اللاعقلانية)، الاعتراف بالدور البارز للعقل البشري والعلوم والتكنولوجيا، التفاؤل التاريخي بالرغم من عوامل الوقوع في براثن التشاؤم والإحباط، وأخيرًا التوجُّه الاجتماعي للمصالح.

إن التفكير في الإنسان ومشكلات الارتقاء به والاعتراف بالدور الخلاق للشخصية، والسعي إلى إعادة بناء المجتمع على أسسٍ صحيحة، قد أدَّيا بالأيديولوجيِّين العرب إلى إدراك ضرورة حل مشكلة الفوارق الاجتماعية. لقد رأوا إمكانية إقامة العدالة الاجتماعية عن طريق الإصلاحات التدريجيَّة برُوح مفاهيم القوانين البورجوازية المثالية «المُنقاة من التشويش»، لكن البواكير الأولى للمذهب الماركسي كانت قد أخذت في الظهور في العالم العربي.

خاتمة

(١) تحدَّدت خصائص تطور الفكر الاجتماعي العربي في هذا العصر الذي افتتحتْه ثورة أكتوبر الاشتراكية العظمى في روسيا، بخصائص التطور الاقتصادي الاجتماعي للبلاد العربية، والعلاقة بين ما هو قومي وما هو أُممي في تاريخها، وهو الفكر الذي تكوَّن في ظروف الأزمة العامة للرأسمالية.

(٢) شكَّلَت بعض التغيُّرات الأساسية التي ظهرت بتأثير السوق العالَمي دافعًا نحو حدوث تحولات في البناء الاجتماعي في البلاد العربية، فظهرت الفئات والطبقات الاجتماعية المُميزة للمجتمع البورجوازي. وقد اكتسبت الفئات الوسطى الجديدة أهمية بالغة بالرغم من قلَّة عددها، وأصبحت تُشكِّل أكثر القوى الاجتماعية دينامية.

(٣) حدثت تغيُّرات جوهرية في أشكال النشاط الاجتماعي والسياسي، فإذا كانت نهايات القرن الماضي قد وضعت الشخصيات الاجتماعية النشطة التي أخذت على عاتقها مهمة التعبير عن إرادة الشعب في المُقدِّمة، فإن مطلع القرن العشرين قد شهد ظهور العديد من المنظمات والأحزاب، وما إن انتهَت الحرب العالمية الثانية حتى اكتسبت الحركات الاجتماعية طابعًا أكثر جماهيرية.

(٤) اتَّسم النصف الأول من القرن العشرين، ككل، بحدوث استمرار في تراكم التغيرات الداخلية التي جاءت كمُحصلةٍ للتطورات التاريخية التي حدثت في الفترة السابقة؛ فالعمليات التي لُوحظت بداياتها في الربع الأخير من القرن الماضي وصلت إلى قمتها في القرن العشرين.

(٥) ظلَّت عملية صياغة أيديولوجيا لحركة التحرُّر القومي، والصراع بين القديم والجديد، هما الاتجاهان الرئيسيان للفكر الاجتماعي، ويدخل في هذا الإطار النضال من

أجل الديمقراطية وتنمية الفكر الاجتماعي والفلسفي الديني والتربوي، إلى آخره، برُوح الأيديولوجيا البورجوازية.

(٦) أصبحت القومية بطابعها الإقليمي، والجامعة العربية، هما الشكل السائد للفكر الاجتماعي، وأدَّت خصائص الحياة المادية إلى ظهور الاختلافات النوعية بينَهما.

(٧) يقوم التاريخ الخاص بالشعوب المُستعمَرة والتابعة، جزئيًّا، على واقع أن هذه الشعوب «تَستوضِح علاقتها» دائمًا مع الغرب المُسيطِر عليها، وتقارن ماضيها وحاضرها مع ماضيه وحاضره.

(٨) تجري هذه العملية في الوقت الذي تكتسب فيه القيم المادية والثقافية العالمية قوة كبيرة. وقد تعاظَمَت في القرن العشرين على وجه الخصوص، أهمية التفاعل بين الشعوب في مجال الأبنية الفوقية.

(٩) اتَّسمت علاقة العرب بالغرب في فترة ما بين الحربين العالميتين بطابع الازدواجية؛ فمن ناحيةٍ نما السعي نحو استخدام مُنجَزات الحضارة الغربية بهدف النمو التقدمي، ومن الناحية الأخرى ترسَّب الشعور العام بعدم الثقة، بل والعداء للمُجتمع الغربي البورجوازي.

(١٠) وكما حدث في الماضي فقد لعبت الأديان والتقاليد دورًا كبيرًا في حياة العرب. على أن هذه السيطرة المطلقة لهما بلغت نهايتها. فإذا كانت آراؤهم في الماضي ذات صبغة دينية بحتة، فقد أصبحت الآن «قانونية وفلسفية»، بل وأيضًا، كما يرى الكثيرون، «عملية تكنولوجية».

(١١) ظلَّ الإسلام من الناحية السياسية والاجتماعية رمزًا للأصالة. أما من الناحية الفلسفية الأخلاقية؛ فقد كان الإسلام مرادفًا للقيم الرُّوحية والأخلاقية العليا، وأخذت الأصوات تَرتفع مُدافعةً عن الإسلام ضد محاوَلات كشفه من جانب العلم، وظلت القيم الأخلاقية الإسلامية بعيدة عن تأثيرات نمط الحياة الغربي، وعلى الرغم من أنَّ المدافعين عن الإسلام كثيرًا ما انتقدوا العقلانية والبراجماتية الغربية؛ فإنهم كانوا في الوقت نفسه يستخدمون المناهج التي وضعها الفكر الغربي.

(١٢) عكَس تطوُّر الفكر الاجتماعي في الفترة موضوع البحث اتجاهًا نحو تحقيق السيادة القومية، ونحو تدعيم الاستقلال السياسي وتوسيع قاعدة الديمقراطية. وفي خلال هذا ظهرت عملية إدراك الشعوب العربية للواقع القومي.

(١٣) تناول المُفكِّرون التقدميون، ككل، المشكلات الاجتماعية للعالم العربي من منظورٍ بورجوازي، وعملوا على حلِّ قضايا الفوارق الاجتماعية، كقاعدة، بروح الإحسان

البورجوازي، إلا أنَّ المفاهيم الإصلاحية بشأن إعادة بناء المجتمع على أسس اشتراكية سرعان ما جذبَت اهتمامهم.

(١٤) أصبحت الظاهرة الجديدة في الفِكر الاجتماعي العربي، هي ظاهرة انتشار فكرة الاشتراكية العِلمية، التي حمل لواءها الجماعات والأحزاب الشيوعية.

المصادر

(١) كارل ماركس، الثامن عشر من برومير لويس بونابرت، م٣ بالرسية.
(٢) كارل ماركس، ف. إنجلز، الأيديولوجية الألمانية. م٣ بالرسية.
(٣) كارل ماركس، ف. إنجلز، رأس المال، م٢٦ بالرسية.
(٤) فلاديمير لينين، الديمقراطية والشعبية في الصين، م٢١ بالرسية.
(٥) فلاديمير لينين، قرار اللجنة بشأن القضية القومية والاستعمارية في ٢٦ يوليو، م٤١ بالرسية.
(٦) فلاديمير لينين، محصلة النقاش حول تقرير المصير، م٣٠ بالرسية.
(٧) فلاديمير لينين، قليلٌ جيد أفضل من كثيرٍ غث، م٤٥ بالرسية.
(٨) فلاديمير لينين، حول حق الأمة في تقرير المصير، م٢٥ بالرسية.
(٩) فلاديمير لينين، أفكار بشأن القضية القومية، م٢٣ بالرسية.
(١٠) تاريخ الحزب الشيوعي السوفيتي، موسكو، ١٩٥٩م.
(١١) أ. عيروط، فلاحو مصر، موسكو، ١٩٥٤م، بالرسية.
(١٢) محمود أمين العالم، معارك فكرية، موسكو، ١٩٧٤م، بالرسية.
(١٣) النثر العربي، موسكو، ١٩٥٦م، بالرسية.
(١٤) البلاد العربية (التاريخ، الاقتصاد)، موسكو، ١٩٦٦م، بالرسية.
(١٥) ل. بوخالي، ثورة أكتوبر والحركة القومية في الجزائر، موسكو، ١٩٥٧م، بالرسية.
(١٦) جبران خليل جبران، الأجنحة المنكسرة، موسكو، ١٩٦٢م، بالرسية.
(١٧) ن. أ. إيفانوف، أزمة الحماية الفرنسية في تونس، موسكو، ١٩٧٠م، بالرسية.
(١٨) الإسلام في الفكر الفلسفي والاجتماعي للشرق، موسكو، ١٩٧٤م، بالرسية.

(١٩) تاريخ واقتصاد بلاد المشرق الغربي وشمال أفريقيا، موسكو، ١٩٧٥م، بالرسية.
(٢٠) الأممية الشيوعية، نبذة تاريخية، موسكو، ١٩٦٩م، بالرسية.
(٢١) ل. ن. كوتلوف، انتفاضة ١٩٢٠م التحررية القومية في العراق، موسكو، ١٩٥٨م، بالرسية.
(٢٢) أجناتي كراتشكوفسكي، مختارات، موسكو، ١٩٥٥، ١٩٥٦م، بالرسية.
(٢٣) أ. ي. كريمسكي، تاريخ الأدب العربي الجديد، موسكو، ١٩٧١م، بالرسية.
(٢٤) الأدب الجزائري المعاصر (مجموعة مقالات)، موسكو، ١٩٦١م، بالرسية.
(٢٥) ر. ج. لاندا، كفاح الشعب الجزائري ضد الاحتلال الفرنسي ١٨٣٠–١٩١٨م، موسكو، ١٩٧٩م، بالرسية.
(٢٦) ز. أ. ليفين، فيلسوف من الفوريكة، موسكو، ١٩٦٥م، بالرسية.
(٢٧) ن. س. لوتسكايا، جمهورية الريف، موسكو، ١٩٥٩م، بالرسية.
(٢٨) ف. ب. لوتسكي، حرب التحرير القومي في سوريا (١٩٢٥–١٩٢٦م)، موسكو، ١٩٦٤م، بالرسية.
(٢٩) ف. ب. لوتسكي، التاريخ الحديث للبلاد العربية، موسكو، ١٩٦٧م، بالرسية.
(٣٠) م. ماميري، عندما تنام العدالة، موسكو، ١٩٦٠م، بالرسية.
(٣١) التاريخ المعاصر للبلاد العربية، موسكو، ١٩٦٧م، بالرسية.
(٣٢) س. بانتوتشيك، الأدب التونسي، موجز، موسكو، ١٩٦٩م، بالرسية.
(٣٣) الوثائق المنهجية للأحزاب الشيوعية في الشرق (مجموعة)، موسكو، ١٩٣٤م، بالرسية.
(٣٤) طريق التكوين والنضال، الأدب العربي الحديث، موسكو، ١٩٧٥م، بالرسية.
(٣٥) سعيد عقل، انتفاضة العرب في القرن العشرين، موسكو، ١٩٦٤م، بالرسية.
(٣٦) ب. سيرانيان، مصر ونضالها من أجل الاستقلال (١٩٤٥–١٩٥٢م)، موسكو، ١٩٧٠م، بالرسية.
(٣٧) النثر العربي الحديث، موسكو، ١٩٦٣م، بالرسية.
(٣٨) حركة التحرر المعاصر والبورجوازية القومية، براغ، ١٩٦١م، بالرسية.
(٣٩) قصائد شعراء مصر، موسكو، ١٩٦٥م، بالرسية.
(٤٠) أ. سلطانوف، وضع الفلاحين في مصر قبل الإصلاح الزراعي ١٩٥٢م، موسكو، ١٩٥٨م، بالرسية.

(٤١) أ. وارنر، الإصلاح الزراعي في بلدان الشرق الأوسط، مصر، سوريا، العراق، موسكو ١٩٥٨م، بالرسية.
(٤٢) ج. حنا، ضجة في الفلسفة، موسكو، ١٩٦٥م، بالرسية.
(٤٣) توفيق الحكيم، عودة الروح، موسكو، ١٩٦٢م، بالرسية.
(٤٤) شهدي عطية الشافعي، تطور الحركة الوطنية في مصر من ١٨٨٢م إلى ١٩٥٦م، موسكو، ١٩٦١م، بالرسية.
(٤٥) د. شرايبي، الوارثون، موسكو، ١٩٧٥م، بالرسية.
(٤٦) م. أجريثو، الأمة الجزائرية موجودة، موسكو، ١٩٥٨م، بالرسية.
(٤٧) ابن عاشور، محمد فاضل، الحركة الأدبية والفكرية في تونس، القاهرة، ١٩٥٦م.
(٤٨) أرسلان، شكيب، مختارات من شكيب أرسلان، بيروت، ١٩٥٠م.
(٤٩) أمين، أحمد، حياتي، القاهرة، ١٩٥٢م.
(٥٠) أمين، أحمد، الشرق والغرب، القاهرة، ١٩٥٥م.
(٥١) أمين، أحمد، فيض الخاطر، ج١، القاهرة، ١٩٥٥م.
(٥٢) الأهرام في ٧٥ سنة، القاهرة، ١٩٥٠م.
(٥٣) تقويم الهلال سنة ١٩٣٩م، القاهرة.
(٥٤) الجادرجي، كامل، مذكرات كامل الجادرجي وتاريخ الحزب الوطني الديمقراطي، بيروت، ١٩٧٠م.
(٥٥) جبران، جبران خليل، العواصف، بيروت، ١٩٣٨م.
(٥٦) جندي، أنور، الأدب العربي الحديث في معركة المقاومة والحرية والتجمع ١٨٣٠–١٩٥٩م، القاهرة، ١٩٦٠م.
(٥٧) جندي، أنور، يقظة الفكر العربي، القاهرة، ١٩٧٢م.
(٥٨) الحداد، الطاهر، امرأتنا في الشريعة والمجتمع، تونس، ١٩٧٢م.
(٥٩) الحداد، الطاهر، العمال التونسيون وظهور الحركة النقابية، تونس، ١٩٦٦م.
(٦٠) حداد، نيقولا، الاشتراكية، القاهرة، ١٩٢٠م.
(٦١) حسين، طه، مستقبل الثقافة في مصر، القاهرة، ١٩٤٤م.
(٦٢) حسين، طه، حديث الأربعاء، القاهرة، ١٩٥٣م.
(٦٣) حسين، محمد، الاتجاهات الوطنية في الأدب المصري الحديث، ج١-٢، القاهرة، ١٩٥٤–١٩٥٦م.
(٦٤) الحصري، ساطع، آراء وأحاديث في القومية العربية، القاهرة ١٩٥٤م.

(٦٥) الحصري، ساطع، آراء وأحاديث في القومية العربية، القاهرة ١٩٥٠م.
(٦٦) الحصري، ساطع، العروبة أولًا، بيروت، ١٩٥٥م.
(٦٧) الحصري، ساطع، محاضرات في نشوء الفكرة القومية، القاهرة، ١٩٥١م.
(٦٨) الحكيم، توفيق، عصفور من الشرق، القاهرة، ١٩٥٧م.
(٦٩) الحكيم، توفيق، من البرج العاجي، القاهرة، ١٩٤١م.
(٧٠) حمزة، عبد اللطيف، أدب المقالة الصحفية، ج٦–٨، القاهرة، ١٩٥٨–١٩٥٩م.
(٧١) خياط، طاهر، نحو عروبة متحرِّرة، حلب، ١٩٥٦م.
(٧٢) خيري، سعاد، فهد والنهج الماركسي اللينيني في قضايا الثورة، بغداد، ١٩٧٢م.
(٧٣) داغر، أسعد، مذكراتي على هامش القضية العربية، القاهرة، بلا تاريخ.
(٧٤) الدسوقي، عمر، في الأدب العربي الحديث، ج١–٢، مصر ١٩٤٩م.
(٧٥) دياب، عبد الحي، العقاد وتطوره الفكري، بغداد، ١٩٧٩م.
(٧٦) رضا، محمد رشيد، الخلافة، القاهرة، ١٩٦٦م.
(٧٧) الرفاعي، أنور، جهاد نصف قرن، دمشق، بلا تاريخ.
(٧٨) الريحاني، أمين، أنتم الشعراء، بيروت، ١٩٣٣م.
(٧٩) الريحاني، أمين، رسائل أمين الريحاني، بيروت، ١٩٥٩م.
(٨٠) الريحاني، أمين، التطرف والعلاج، بيروت، ١٩٥٠م.
(٨١) الريحاني، أمين، الريحانيات، ج١–٢، بيروت، ١٩٥٦م.
(٨٢) الريحاني، أمين، القوميات، ج١–٢، بيروت، ١٩٥٧م.
(٨٣) الريحاني، أمين، قلب لبنان، بيروت، ١٩٤٨م.
(٨٤) الريحاني، أمين، المغرب الأقصى، القاهرة، ١٩٥٢م.
(٨٥) الريحاني، أمين، ملوك العرب، ج١، بيروت، ١٩٢٤م.
(٨٦) سعد الله، أبو القاسم، الحركة الوطنية الجزائرية، بيروت، ١٩٦٩م.
(٨٧) سعيد، أمين، الثورة العربية الكبرى، ج٣، القاهرة، ١٩٣٤م.
(٨٨) سعيد، لطفي، منتخبات، ج١–٢، القاهرة، ١٩٤٥م.
(٨٩) صليبا، جميل، محاضرات في الاتجاهات الفكرية في بلاد الشام وأثرها في الأدب الحديث، القاهرة، ١٩٥٨م.
(٩٠) طنطاوي، جوهري، القرآن والعلوم العصرية، القاهرة، ١٩٣٣م.
(٩١) عبد الرازق، علي، الإسلام وأصول الحكم، القاهرة، ١٩٢٥م.

(٩٢) عز الدين يوسف، الاشتراكية والقومية وأثرهما في الأدب الحديث، القاهرة، ١٩٥٨م.
(٩٣) عفلق، ميشيل، البعث والاشتراكية، بيروت، ١٩٧٣م.
(٩٤) العقاد، عباس محمود، الإسلام في القرن العشرين، القاهرة، ١٩٥٤م.
(٩٥) العلايلي، عبد الله، دستور العرب، بيروت، ١٩٤١م.
(٩٦) غالي، مريت، الإصلاح الزراعي، القاهرة، ١٩٤٥م.
(٩٧) فاخوري، عمر، من تراث عمر فاخوري، بيروت، ١٩٥٤م.
(٩٨) الفاسي، علال، الحركة الاستقلالية في المغرب العربي، تطوان، ١٩٤٨م.
(٩٩) فتاوى كبار الكتاب والأدباء، القاهرة، ١٩٢٤م.
(١٠٠) الفكر العربي في مائة سنة، بيروت، ١٩٦٧م.
(١٠١) الفن والفكر، رقم ١٧، هامبرغ، ١٩٧١م.
(١٠٢) فهمي، عبد العزيز، هذه حياتي، القاهرة، ١٩٦٣م.
(١٠٣) القرآن.
(١٠٤) القومية العربية: حقيقتها، أهدافها، وسائلها كما وضعها المؤتمر الأول للطلاب العرب في أوروبا، بيروت، ١٩٣٩م.
(١٠٥) القيم الاجتماعية ومشكلات المجتمع العراقي، بغداد، ١٩٦٩م.
(١٠٦) كبة، محمد مهدي، مذكراتي في صميم الأحداث ١٩١٨–١٩٥٨م، بيروت، ١٩٦٥م.
(١٠٧) كرد علي، محمد، أقوالنا وأعمالنا، دمشق، ١٩٤٦م.
(١٠٨) الكيالي، سامي، الأدب العربي المعاصر في سوريا (١٨٥٠–١٩٥٠م)، القاهرة، ١٩٥٩م.
(١٠٩) الكيالي، سامي، الفكر العربي بين ماضيه وحاضره، القاهرة، ١٩٤٣م.
(١١٠) الكيالي، عبد الرحمن، رد الكتلة الوطنية على بيان المفوض السامي للجمهورية الفرنسية في سوريا ولبنان وحلب، ١٩٣٣م.
(١١١) محجوب، أحمد، الحركة الفكرية في السودان، الخرطوم، ١٩٤١م.
(١١٢) مصطفى، أحمد عبد الرحيم، تطور الفكر السياسي في مصر الحديث، القاهرة، ١٩٧٥م.
(١١٣) مقدسي، أنيس، الاتجاهات الأدبية في العالم العربي الحديث، ج١-٢، بيروت، ١٩٥٢م.

(١١٤) مندور، محمد، محاضرات في الشعر المصري بعد شوقي الحلقة ١–٣، القاهرة ١٩٥٥–١٩٥٨م.
(١١٥) موسى، سلامة، انتصارات إنسان، القاهرة، ١٩٦٠م.
(١١٦) موسى، سلامة، تربية سلامة موسى، القاهرة، ١٩٥٨م.
(١١٧) نجيلة، حسن، ملامح من المجتمع السوداني، بيروت، ١٩٦٤م.
(١١٨) نعيمة، ميخائيل، أبعد من موسكو وواشنطن، بيروت، ١٩٥٧م.
(١١٩) هيكل، محمد، مذكرات في السياسة المصرية، ج١–٣، القاهرة، ١٩٥١–١٩٥٢م.
(١٢٠) هيكل، محمد، في منزل الوحي، القاهرة، ١٩٥٢م.
(١٢١) هيكل، محمد، ولدي، القاهرة، ١٩٣١م.
(١٢٢) هيكل، يوسف، نحو الوحدة العربية، القاهرة، ١٩٤٣م.
(١٢٣) الواعظ رءوف، الاتجاهات الوطنية في الشعر العراقي الحديث (١٩١٤، ١٩٤٠م)، بيروت، ١٩٧٤م.
(١٢٤) فرحات عباس، حروب وثورة الجزائر، ظلام الاستعمار باريس، ١٩٦٥م.
(١٢٥) عبد الملك، مختارات من الأدب العربي المعاصر، باريس، ١٩٦٥م.
(١٢٦) عبد الملك، مصر، المجتمع العسكري، باريس، ١٩٦٢م.
(١٢٧) م. عبد الرحيم، الاستعمار والأمة في السودان، أكسفورد، ١٩٦٩م.
(١٢٨) س. آدامز، الإسلام وحركة التحديث في مصر، لندن، ١٩٣٣م.
(١٢٩) ب. آجيرون، الجزائريون المسلمون وفرنسا، باريس، ١٩٦٨م.
(١٣٠) جاك بيرك، مصر، الاستعمار والثورة، باريس، ١٩٦٧م بالفرنسية.
(١٣١) جاك بيرك، التاريخ الاجتماعي للقرية المصرية في القرن العشرين، باريس.
(١٣٢) ب. بوردين، علم الاجتماع الجزائري، باريس، ١٩٦٣م بالفرنسية.
(١٣٣) م. شيحة، لبنان اليوم، بيروت، ١٩٤٩م بالفرنسية.
(١٣٤) ش. شورديل، حياة عبد القادر، لندن، ١٨٦٧م بالإنجليزية.
(١٣٥) م. كولب، تطور مصر من ١٩٢٤م إلى ١٩٥٠م، باريس، ١٩٥١م.
(١٣٦) ف. فانون، معذبو الأرض، المقدمة، ١٩٦١م بالفرنسية.
(١٣٧) ف. فانون، البشرة السوداء والأقنعة البيضاء، باريس، ١٩٥٢م.
(١٣٨) س. حاييم، القومية العربية، مختارات، لوس أنجلوس، ١٩٦٢م.
(١٣٩) ج. هالسيند، مولد أمة، كمبروج ماساشوسيتس، ١٩٦٧م.
(١٤٠) أكرم حوراني الفكر العربي في العصر الليبرالي (١٧٩٨–١٩٣٩م).

(١٤١) ب. أيرلاند، العراق، دراسة في التطور السياسي، نيويورك.
(١٤٢) ج. يانسن، تفسير القرآن في مصر الحديثة، لندن، ١٩٧٤م بالإنجليزية.
(١٤٣) ل. جوفيليه، التطور الاجتماعي والسياسي للبلاد العربية (١٩٣٠م).
(١٤٤) هـ. كاتيبا، الروح الجديدة في البلاد العربية، نيويورك، ١٩٤٠م.
(١٤٥) ك. خير الله، سوريا، باريس، ١٩١٢م بالفرنسية.
(١٤٦) ج. لاكوتور، المغرب في المحك، باريس، ١٩٥٨م بالفرنسية.
(١٤٧) ر. لي تورنو، التطور السياسي لشمال أفريقيا المسلمة من ١٩٢٠م.
(١٤٨) المجذوب، لبنان والمشرق العربي (١٩٤٣–١٩٥٦م)، آكس أون بروفانس، ١٩٥٦م بالفرنسية.
(١٤٩) أ. مازياد، أحمد أمين، لندن، ١٩٦٣م بالإنجليزية.
(١٥٠) أ. ميراد، حركة الإصلاح الإسلامي في الجزائر من ١٩٢٥م إلى ١٩٤٠م، باريس، هولندا، ١٩٦٧م بالفرنسية.
(١٥١) أ. نوشي، ظهور القومية الجزائرية، باريس، ١٩٦٢م.
(١٥٢) هـ. نسيبة، أفكار القومية العربية، نيويورك، ١٩٥٦م بالإنجليزية.
(١٥٣) ي. رباط، تطور سوريا تحت الانتداب، باريس، ١٩٢٨م بالفرنسية.
(١٥٤) عصر النهضة في العالم العربي، الجزائر، ١٩٧٢م.
(١٥٥) ن. سوفران، مصر والبحث عن وحدةٍ سياسية، كمبردج، ماساشوسيش، ١٩٦١م بالإنجليزية.
(١٥٦) ج. سمني، سوريا، باريس، ١٩٢١م بالفرنسية.
(١٥٧) أ. سيفايني، س. شريف تونس والجزائر، لوزان، ١٩١٧م.
(١٥٨) ج. وتربوري، إمام المسلمين، والملكية المغربية وصفوتها، باريس ١٩٧٥م.
(١٥٩) عالم الإسلام، دراسات مهداة إلى فيليب. ك. حتى، لندن، نيويورك ١٩٦٩م بالإنجليزية.
(١٦٠) ن. زيادي، أصول القومية في تونس، بيروت، ١٩٦٢م بالإنجليزية.
(١٦١) أ. زيشكا، ابن سعود عاهل المملكة المغربية، باريس، ١٩٣٤م بالفرنسية.
(١٦٢) «شعوب آسيا وأفريقيا»، مجلة دورية بالروسية.
(١٦٣) «الشرق الجديد»، مجلة دورية بالروسية.
(١٦٤) «العالم الجديد»، مجلة دورية بالروسية.
(١٦٥) «مشكلات العالم والاشتراكية»، مجلة دورية بالروسية.

(١٦٦) «الآداب»، بيروت.
(١٦٧) «الأهرام»، القاهرة.
(١٦٨) «الثقافة»، الجزائر.
(١٦٩) «الطريق»، بيروت.
(١٧٠) «طريق الشعب»، بغداد.
(١٧١) «الطليعة»، دمشق.
(١٧٢) «الكاتب»، القاهرة.
(١٧٣) «المشرق»، بيروت.
(١٧٤) «المصور»، القاهرة.
(١٧٥) «المقتطف»، القاهرة.
(١٧٦) «المنار»، القاهرة.
(١٧٧) «الهلال»، القاهرة.
(١٧٨) «لوموند» بالفرنسية.
(١٧٩) «العالم الإسلامي» بالإنجليزية.

هنـــداوي