

الفصل الأول

مقومات الأمة العربيّة

● فكرة القومية ومضمونها - الأمة الاسلاميّة -
الوطن العربيّ التّعبّ النّابض للعالم الاسلاميّ - بين الصّروبة
والاسلام - اسراف وغموض في تعريف القومية العربيّة -
التّراث الاسلاميّ ولفه القرآن قوام الأمة العربيّة - وحدة
الأمة ووحدة الدّولة - تيارات فكريّة تشكك في عروبة مصر
والجزائر - الافتتان بالغرب ونظريّة ابن خلدون -
سبينا وولكوكس وسلامة موسى ولويس عوض - أتاتورك
والاستتاتان - الاسلام يحطم العنصريّة - الاخوة الاسلاميّة -
ايمان بالكتب المنزلة من عند الله - الأمة العربيّة والخلافة
العثمانيّة - ظهور القومية في الوطن العربيّ - الاستشراق
والتبشير - أصالة الفكر الاسلاميّ - تحدّي الاستشراق -
الصّحافة الاسلاميّة - العقّد الاجتماعيّ والبيعيّة في
الاسلام - روسو وابن خلدون - برنارد لويس يخطيء
الطريق - الحريّة السياسيّة في الاسلام - بيعة أبي بكر -
الكواكبي ونجيب العازوري .

مقومات الأمة العربية

ان كلمة « القومية » تعبير غربى تلقته شعوب الشرق الأوسط فيما تلقت من مؤثرات خلال القرن التاسع عشر وليس هناك اجماع بين الغربيين أنفسهم حول مضمون هذا التعبير . ففى اللغتين الانجليزية والفرنسية - فيما يروى الأستاذ « برنارد لويس » يقصد بكلمة « Nationality » القطر أو الدولة التى ينتمى اليها الفرد أو المواطن^(١) بينما نجد فى الألمانية كلمة مماثلة تحمل نفس هذا المعنى وكلمة غيرها « Nationalität » وهى ذات دلالة اجتماعية بشرية أكثر منها سياسية أو قانونية^(٢) .

وفى القارة الأمريكية والأوروبية يخضع تحديد الذاتية القومية - بوجه عام - للموطن الجغرافى أو القطر ورابطة النسل واللغة المشتركة^(٣) أما العالم العربى - وهو القلب النابض للعالم الاسلامى - فقد كانت له حتى نهاية القرن التاسع عشر معايير الخاصة فى تحديد ذاتيته وولاء الأفراد المنتمين اليها ، وتتبع هذه المعايير من مفهوم « الأمة الاسلامية » وذلك أن اعتناق الاسلام لا يعنى قبول العقيدة الاسلامية من الزاوية الشخصية فحسب بل يعنى أيضا الانتماء الى الأمة الاسلامية والتمتع بكل ما تحمله عضوية الأمة من تبعات ومسئوليات وجزاء وما تفرضه من عقاب . اننا لا نستطيع أن نتحدث عن وجود « أمة عربية » فى العصر الجاهلى . حقا لقد كانت هناك قبائل عربية تتفاخر بأصلها فى أشعارها وتتحدث عن أيامها وأخبارها وتحس احساسا بدائيا بذاتيتها المتميزة عن الأعاجم المحيطين بها من

Bernard Lewis, The Middle East and the West, (1)
Bloomington, 1964, pp 70 - 71.

(٣) المصدر نفسه والصفحة

(٢) المصدر نفسه ص ٧١

الفرس والبيزنطيين وتنزع الى الحرية بمعنى عدم الخضوع لأية سلطة مركزية أو أى سلطان غير سلطان القبيلة ولكن هذا الاحساس لم يكن احساسا قوميا لأن بواعثه قبلية توحي بجنوح نحو الفوضى وعدم المسئولية وهذا يتفق وروح المر الذى وصف بعصر « الجاهلية » والجاهلية هنا كما يقول الدكتور شوقى ضيف « ليست مشتقة من الجهل الذى هو ضد العلم ونقيضه ، انه هى مشتقة من الجهل بمعنى السفه والغضب والنزق فهى تقابل كلمة الاسلام التى تدل على الخضوع والطاعة لله جل وعز وما ينطوى فيها من سلوك كريم » (٤) •

ومع أن الأجزاء الشمالية من الجزيرة العربية شهدت ظهور بعض الامارات قبل الاسلام كامارة تعساسنة على تخوم الشام والمناذرة على حدود العراق وكندة فى شمالى نجد فان بعض هذه الامارات كان حاضعا لنفوذ الدولة البيزنطية وبعضها لنفوذ الفرس ولم تستطع أية واحدة منها أن تصهر القبائل المختلفة داخل الجزيرة العربية فى اطار من الوحدة الثقافية والاجتماعية والسياسية كما فعلت الدولة الاسلامية الناشئة فى المدينة المنورة •

أما الأجزاء الجنوبية من بلاد العرب فقد كانت لها حضاراتها القديمة ودولها وممالكها ، يذكر عنها المؤرخون مملكة معين وسبأ ومملكة قنتان والمملكة الأوسانية ومملكة حضرموت (٥) وانتهت آخر مملكة عربية جنوبية — بعد فترة من الضعف واندخل البيزنطى الفارسى — بالانضمام الى الدولة العربية الاسلامية فى القرن السابع الميلادى ولم تكن تلك الممالك القديمة بأسعد حظا من لامارات العربية الشمالية فى توحيد العرب والخروج بهم من عزلتهم الجغرافية والسياسية الى رحاب العالم الفسيح •

وكانت مكة فى العصر الجدى أهم مدينة عربية ، أصحاب النفوذ فيها سادة قريش : هاشم وأمية ومخزوم وتميم وعدى وجمح وسهم

(٤) شوقى ضيف ، تاريخ الأدب العربى ، العصر الجاهلى ،

دار المعارف القاهرة . ١٩٦٠ ص ٣٩

(٥) المصدر نفسه ص ٢٧

وأسد ونوفل وزهرة وكانوا أهل ترف وثراء بفضل ما تدره عليهم تجارة القوافل البرابحة من أرزاق ولهم صلات تجارية واسعة خارج الجزيرة العربية^(٦) ولكنهم مع ذلك كانوا يمثلون مجتمعا قبليا « لا يعدو اتحاد عشائر ارتبط بعضها ببعض فى حلف لغرض سدانة الكعبة من جهة والقيام على تجارة القوافل من جهة أخرى ولا سلطان لعشيرة على عشيرة »^(٧) .

لم يكن عرب الجاهلية يفتخرون الى الوحدة السياسية فحسب وانما كانوا يفتقدون كذلك وحدة اهدف والتجانس الثقافى بقدر ما كانوا يعانون من التمزق العقائدى فى ظل الوثنية ، والنظرة المحلية المغلقة فى اطار القبيلة . كان الشعر رصيدهم الثقافى وكان لا يخرج فى أغراضه عن المدح والهجاء وان كانت الفضائل النفسية كالشجاعة والمروءة والكرم من المعانى التى يدور حولها المدح ، وكانوا يؤمنون بوجود علاقة بين الشعر والكهانة والسحر ولهم عناية خاصة بالفراسة والقيافة^(٨) أى تتبع الأثر فى الأرض ولكن لم تكن لديهم نظرة شاملة الى الحياة والكون والى الأسرة البشرية خارج نطاق جزيرتهم ولا الى حياة أخرى غير الحياة الدنيا لأن أكثرهم كانوا وثنيين يؤمنون بقوى الهية كثيرة ، بعضها نبات وبعضها جماد ، فقد اتخذت هذيل من الأصنام « سواعا » وعبدت كلب « ودأ » وألهت مذحج « يغوثة » واتخذت خيوان « يعوق » وقدمت حمير « نسراً »^(٩) . وكان أقدم آلهتهم « مناة » وكانت العرب تسمى « عبد مناة » « وزيد مناة »^(١٠) ثم اتخذوا « اللات » وهى

(٦) لم تخرج هذه الصلات عن اطار العلاقات التجارية التى كانت تربط الجنوب العربى والمحيط الهندى بشرقى البحر المتوسط وأسواق الهلال الخصيب وعلى الرغم من اتساع دائرة هذا النشاط التجارى ، ظل دور العرب فى تاريخ الشرق الأدنى دورا هامشيا .
راجع :

The Cambridge History of Islam 1 A Co - Ed P. M. Holt
Cambridge University Press, 1970, pp. 10 , 25 , 26.

(٧) المصدر نفسه ص ٥٢ (٨) المصدر نفسه ص ٨٥

(٩) هشام الكلبى : كتاب الأصنام ، القاهرة ١٩٦٥ ص ١٠ - ١١

(١٠) المصدر نفسه ص ١٣

صخرة مربعة « والعزى » وهى أعظم أصنام قريش يزورونها ويهدون اليها ويتقربون عندها بالذبح وقد أنشد زيد بن عمرو بن نفيل :

تركت اللات والعزى جميعاً كذلك يفعل الجاد الصبور
فلا العزى أدين ولا ابنتيهي ولا صنمى بنى غنم أزور
ولا هبلا أزور وكان رباً لنا فى الدهر اذ حلمى صغير^(١١)

حقا كانت هناك عناصر تدين باليهودية والنصرانية وكان هناك الحنفاء الذين ساورتهم الشكوك فى دين آبائهم وأخذوا يتطلعون الى دين جديد من أمثال ورقة بن نوفل وأسيد بن عبد العزى وعبيد الله بن جحش وعثمان بن الحويرث ولكن تيار الوثنية كان جارفاً .

ويظهر الاسلام فى القرن السابع الميلادى لم تنته الوثنية فحسب بل تغيرت الأوضاع السياسية والاقتصادية والثقافية داخل الجزيرة العربية كما تغيرت معالم الشرق الأوسط وقيمته الحضارية بعد ذلك بوقت وجيز .

لقد ولدت « الأمة العربية » تحت راية القرآن وأخذت طلائعها تجوب آفاق العالم مبشرة بالعقيدة والقيم الجديدة ، يحدوها فيض زاخر من نور الايمان . وقد أشار الدكتور طه حسين فى تحليله للقومية العربية الى دور الاسلام فى بناء وحدة الأمة العربية حين قال :

« والقومية العربية — اذا أردنا أن نعرف متى تكونت بالمعنى الدقيق لكلمة القومية — ينبغى أن نرد هذا الى ظهور الاسلام فالكون الحقيقى للوحدة العربية بجميع أنواعها وفروعها ، الوحدة السياسية والاقتصادية والاجتماعية واللغوية أيضا انما هو النبى ﷺ ولا أذكر اليمن القديمة لأنى لا أكاد أعرف من حضارتها ونظمها شيئاً وانما المدينة الأولى التى عرفها التاريخ والتى تكونت فيها النواة الأساسية للقومية العربية هى مدينة « يثرب » بعد أن هاجر النبى إليها مع أصحابه

من قریش • من هذه الوحدة جعل الاتحاد العربى ينمو قليلا قليلا (١٢) « (١٣) •

ويشير الدكتور طه حسين الى أهمية اللغة العربية فى بناء الوحدة القومية فيلاحظ أنه لم يكن للعرب فى الجاهلية رابطة تجمعهم سوى اللغة على اختلاف شديد فى لهجات اللغة^(١٤) غير أن الوحدة اللغوية لم تكن فى العصر الجاهلى كاملة لأن الجاهليين لم يتخذوا الكتابة وسيلة لحفظ أشعارهم ونقل ثمره قرائتهم الى الأجيال التالية^(١٥) وانما ظلت لغتهم مسموعة فحسب ولم يتحولوا من أميتهم الكبيرة الى قارئين يتلون الا بعد نزول القرآن ومن ثم أصبحت اللغة العربية مع مسيرته التاريخ الاسلامى لغة مسموعة مكتوبة^(١٦) •

ولما كان الأدباء والشعراء مرآة تتجلى فيها أحاسيس الأمة فان الدكتور طه حسين يرى أن الشعر شارك فى تكوين القومية العربية وتقويتها بعد أن كونها القرآن^(١٧) وقد عبر الدكتور أحمد الحوفى عن رأى شبيه بهذا فى عام ١٩٥٧ عندما ذهب الى أن الفضل فى نشأة الجامعة العربية وفى استهلال الوحدة العربية المنشودة يرجع الى الأدباء قبل أن يرجع الى الساسة ، لأن الأدباء فى رأيه يصرون عن نفوس مبرأة من المطامع الشخصية ويعبرون عن آمال الشعب^(١٨) •

والحق أن الأمثلة التى ساقها الدكتور الحوفى من شعر الأستاذ على الجارم لتأييد وجهة نظره تفيض بنغم شجى وعاطفة دفاقة تتخطى

(١٢) ان طبيعة الوحدة التى يتحدث عنها طه حسين هنا لا تتفق تماما والمفهوم القومى الحديث لأن الأسس التى تستند اليها وحدة الأمة الاسلامية أكثر شمولا وسماحة من مفهوم القومية الموروثة عن الفكر السياسى الغربى •

(١٣) خطاب الدكتور طه حسين فى مؤتمر الأدباء العرب بالقاهرة « المجلة » عدد رقم ١٣ ، القاهرة ، يناير ١٩٥٨ ص ١٠ - ١١

(١٤) المصدر نفسه ص ١٠

(١٥) شوقى ضيف المصدر نفسه ص ١٤

(١٦) المصدر نفسه والصفحة

(١٧) « المجلة » ، القاهرة ، يناير ١٩٥٨ ص ١٠ •

(١٨) « المجلة » عدد رقم (٦) ، القاهرة ، يونيو ١٩٥٧ ص ٩٤ - ٩٥

الحواجز الجغرافية والحدود السياسية فى العالم العربى الحديث
لتلتقى بمشاعر العرب فى كل مكان •

فالأستاذ الجارم يخاطب أهل بغداد قائلا :

بغداد يابلد الرشيد
يا سطر مجد للعربيه
يا رايه الاسلام
يا مغرب الأمل القديم
بغداد انا وفد مصر
أهلوك أهـلـونـا
ومنارة المجد التليد
خط فى لوح الوجود
والاسلام خفاق البنود
ومشرق الأمل الجديد
نفيض بالثبوق الأكيد
وأبناء العشيرة والجدود (١٩)

ويخاطب أهل الحجاز :

يا جيرة الحرم المزهو ساكنه
لى بينكم صلة عزت أو اصرها
ويخاطب أهل السودان :

انجزت يوما الى السودان فارعله
عهد له قد رعيناه بأعيننا
ظل العروبة والقرآن يجمعنا
ومودة كصفاء الدر مكنونا
وعروة قد عقدناها بأيدينا
وسلسل النيل يرويههم ويروينا (٢٠)

وإذا جاوزنا أمثلة الدكتور الحوقى من شعر الأستاذ الجارم
الى مقتطفات أخرى من الشعر العربى الحديث فاننا نجد فى ديوان
الشاعر العراقى معروف الرصافى والشاعر السودانى أحمد محمد
صالح مزيدا من النفحات الشعرية التى تتغنى بمآثر العروبة وتمجد
ماضيها وتعبر عن وحدتها فالرصافى يرحب بالزعيم التونسى عبد العزيز
الثعالبى عند قدومه بغداد سنة ١٩٢٥ قائلا (٢١) :

(١٩) ديوان الجارم ، الجزء الثانى مطبعة المعارف بمصر ١٩٣٨
ص ١٣٩ - ١٤٠

(٢٠) المجلة ، القاهرة ، يوليو ١٩٥٧ ص ٩٥

(٢١) ديوان الرصافى الجزء الأول الطبعة السادسة مصر ، ١٩٥٩
ص ١٢٤ - ١٢٥

ترف قلوبهم لك بالوداد
الى من خص منطقتهم بضاد
نواصع آيه سبل الرشاد
وان قضت السياسة بالبعاد
أواصر من لسان واعتقاد

ويرحب بالأديب اللبناني الكبير أمين الريحاني في عام ١٩٢٢

بقوله (٢٢) :

وبرافديه وباسقات نخيله
وييش مبتسما بوجه نزيله
بكبير معشره بفخر قبيله
ما فيه من غرر العلا وحجوله
عن قطر مصر وعن موارد نيله
برغيد عيش تحت ظل نخيله

وسبيل ممتلكيه غير سبيله
جبانه والمال عند بخيله
غريبه والحكم عند دخيله
ظلما وذل كثيره لقليله

والأستاذ أحمد محمد صالح تهز مشاعره محنة دمشق في عام ١٩٤٥ ومأساة فلسطين في عام ١٩٤٨ ، فيخطب دمشق (٢٣) :

لما استبيح مع الظلام حماك
بكت العروبة كلها لبناك
واهترت ربي صنعاء يوم أساك

أتونس ان في بغداد قوما
ويجمعهم واياك انتساب
ودين أوضحت للناس قبلا
فنحن على الحقيقة أهل قربي
وما ضر البعاد اذا تدانت

ان العراق بعرضه وبطولته

يهتز مبتهجا بمقدم ضيفه
بربيب لبنان بريحانيه
أمين جئت الى العراق لكي ترى
فأقم به ولك الغنى بفراثة
وانزل على وادي السلام ممتعا

الى أن يقول :

من أين يرجى للعراق تقدم
لا خير في وطن يكون السيف عند
والرأى عند طريده والعلم عند
وقد استبد قليله بكثيره

صبرا دمشق فكل طرف باكي
جرح العروبة فيك جرح سائل
جزعت عمان وروعت بغداد

(٢٢) المصدر نفسه ص ٤٢٣ - ٤٢٤

(٢٣) أحمد محمد صالح : مع الأحرار ، بيروت ١٩٦٩ الطبعة الأولى

وسمعت في الحرمين (٢٤) أنه تساكى
لما استتبد السيف في مغناك
لما تعفر بالثرى خـداك
وغدا يلوح مع النجوم سناك
في تاج أروع من أمية زاكي
وازدان بالاسلام عقد حلاك

وقرأت في الخرطوم آيات الأسي
الزعفران مئت عليه كآبة
والروضة الفيحاء روع ركنها
صبرا دمشق فكل هم زائل
تتألقين كما عهدتك درة
في الجاهلية كان عزك باذخا
ويقول عن فلسطين (٢٥) :

وينعى العـدالة ذاك الخبر
وجار عليها ذئاب البشر
قراصنة السوء في المؤتمر
ولم يرهبوا نابها والظفر
منها اللهب بدا واستعر
وكيف الكفاح وفيم الخور
وننعم نحن بجلو الثمر
وقولوا لصهيون أين المفر
وسدوا عليهم طريق الظفر
قريع الظبي وأخاكم عمر
وأيماننا الزاهيات الغرر
تراث النبى وذاك الأثر
نداء فلسطين عند الخطر

مشى يتحدى صروف القدر
وقالوا فلسطين قد روعت
لصوص السياسة أهل الدهاء
أباحوا العرين عرين اليوث
وما وعد بلفور الا الشرارة
وقل للعروبة أين السلاح
أتصلى فلسطين نار السعير
فكونوا لصهيون سوط العذاب
خذوهم بكل شديد المراسر
وشدوا العرى واذكروا خالدا
وعهد صلاح وعهد الرشيد
ولسسم لأحمد ان لم تصونوا
ولستم لعدن ان لم تلبوا

وبعد .. ان هذه المقتطفات تصور تصويرا صادقا وحدة الشعور
بين أبناء الأمة العربية ولكنها لا تنهض دليلا على أن الشعر هو منشئ
القومية العربية بل لعلنا نكون أقرب الى الصواب اذا قلنا ان للشعراء
نصيبا مرموقا في بناء الوحدة العربية فهم حداتها والمعبرون عنها .

(٢٤) وردت في الديوان « بيروت » والصحيح « الحرمين » وفقا

لرواية الدكتور ابراهيم الحارثي .

(٢٥) المصدر نفسه ص ٩١ - ٩٢ .

على أن هناك جانبا هاما فى آيات الشعر سالفه الذكر اذ أنها تكاد تجمع على رد مقومات الأمة العربية الى الاسلام ولغة القرآن ، والاسلام ليس عقيدة شخصية فحسب - كما تصوره بعض الأقطاب البعيدة عن ادراك طبيعته الشاملة - وانما هو عقيدة وشريعة ومنهج للحياة وحضارة ومجتمع ، له من المقومات ما يجعله قادرا على التفاعل والتأثير والأخذ والعطاء واستقطاب تجارب الانسانية وثمرات الفكر البشرى والاستجابة لتحديات التغيير دون أن يترخص فى قيمه ومعتقداته • وهو فى هذا الاطار تراث مشترك لأبناء الأمة العربية على اختلاف نحلهم وملهم وللشعوب الاسلامية على اختلاف ألسنتها وألوانها • ولكن هذا لا يعنى - كما ذكر آخرون - أن الاسلام قد أصبح فى نظر الجيل العربى الحديث تراثا قوميا أكثر منه عقيدة دينية^(٢٦) • انه عقيدة فى المقام الأول وتراث من صنع العقيدة •

واذا كان العرب قد عزوا بالاسلام وبشروا به فى مشارق الأرض ومغاربها ، فان هذا لا يعنى أن الاسلام دين العرب أو دين الجزيرة العربية كما يزعم كثير من المستشرقين ولكن العرب هم الذين حملوا رسالته وشرفوا بها كما شرفت لغتهم بالقرآن ومن هنا كانت أهمية العلاقة بين العروبة والاسلام وأهمية العالم العربى باعتباره حفيظا على التراث الاسلامى وقاعدة للدفاع عن لغة القرآن ضد المتربصين بها • لقد حذر عمر بن الخطاب رضى الله عنه من لوثة العصبية العنصرية ومن احتكار الاسلام باسم العروبة قائلا :

« ان العرب شرفت برسول الله ﷺ ولعل بعضها يلقاه الى آباء كثيرة ، مع ذلك والله لئن جاءت الأعاجم بالأعمال وجئنا بغير عمل فهم أولى بمحمد منا يوم القيامة فلا ينظر رجل الى قرابة وليعمل لمسا عند الله فان من قصر به عمله لم يسرع به نسبه »^(٢٧) •

Hisham B. Sharabi, Nationalism and Revolution (٢٦)
in the Arab World, D. Van Nostrand Co. Inc., Princeton, New
Jersey, 1966 p. 6.

(٢٧) تاريخ الطبرى ، دار المعارف القاهرة ، ١٩٦٢ ، ج ٤ ص ٢١٠

فالتراث الاسلامى واللغة العربية هما قوام الأمة العربية ومع تسرب تيار العلمانية والفكرة القومية بمعناها الأوروبى الحديث الى العالم العربى خلال القرن التاسع عشر ومطلع القرن العشرين فان طبيعة الأمة العربية لم يطرأ عليها تغيير جوهرى وظل التراث الاسلامى واللغة العربية بمثابة دعامتين أساسيتين للقومية العربية ويبدو هذا واضحا فى المحاولات التى بذلت لتعريف هذه القومية فى العصر الحديث ، فهى فى رأى الدكتور اسحاق موسى الحسينى « جماع المتل العليا المتأصلة فى العرب والتى لا غنى للوجود العربى عنها » (٢٨) والقومية العربية فى تعريف الدكتور سيد نوفل هى « رابطة فكرية تضم أبناء الأمة العربية جميعا وتعتمد على مقومات أصيلة فى مقدمتها وحدة اللغة والثقافة والتاريخ والنضال المشترك للحرية والتقدم وآمال المستقبل فى الوحدة الشاملة الكبرى » (٢٩) .

أما مؤتمر الأدباء العرب الذى عقد فى القاهرة بين يومى ٩ و ١٥ ديسمبر سنة ١٩٥٧ فيعرف القومية العربية بأنها « حقيقة نابعة من أعماق الذات العربية ومن تفكير كل عربى وشعوره أينما كان منزله وهى تعبير عن شخصية الأمة العربية فى أمانيتها وحاجاتها ومصالحها وما هو قائم بين أبناء العروبة من أواصر التاريخ والموطن والتراث الثقافى واللغة الواحدة والمصير المشترك كما أنها اعراب عن عزم ونضال من أجل حرية الأمة العربية ووحدتها » (٣٠) .

هذه المحاولات لتعريف القومية العربية - رغم ما يشتمل عليه بعضها من ألفاظ غامضة - تكاد تجمع على الأسس التى تستند اليها هذه القومية وهى رابطة الفكر والموطن ووحدة اللغة والثقافة والتاريخ والنضال والمصير المشترك ، وهذ عين ما حققه الاسلام للأمة العربية ولكن على مستوى أرفع وعمق حضارى أبعد مما عرفته القوميات

(٢٨) اسحاق موسى الحسينى ، ازمة الفكر العربى ، بيروت ١٩٥٤

ص ٤٣

(٢٩) سيد نوفل ، القومية العربية فى مواجهة الاستعمار الصهيونى

القاهرة ١٩٦٥ ص ٥

(٣٠) المجلة ، القاهرة ، يناير ١٩٥٨ ص ١٨

الحديثة التى نشأت فى أوروبا • وإذا نظرنا الى حياة العرب قبل الاسلام وقد كانت مسرحا للخصام والعدوان والسلب والنهب واذا ذكرنا أرسقراطية قريش فى مكة والعداء المستعرب بين الأوس والخزرج وأرسقراطية الجاليات اليهودية فى يثرب ، واختلاف اللهجات واستهجان الولاء لسلطان غير سلطان القبيلة وتنشئ الأمية والخواء الروحى وتعدد الآلهة وتنوعها لأدركنا أن كل هذه الظواهر ما كانت لتتهيء للعرب مناخا ملائما للوحدة فى أية صورة من صورها •

وهناك من الكتاب العرب من يرى أن القومية العربية مرت فى التاريخ بعدة مراحل تغير خلالها حافظها المثير فالدكتور محمد مندور لا يعترض على أن الاسلام والقرآن كانا الحافظ الأول فى نشر اللغة العربية وتكوين العالم العربى ولكن هذه الوحدة — فى رأيه — ما لبثت أن تفككت مع الزمن تحت وطأة الأحداث وانقسام العالم العربى الى دويلات (٣١) • ويمضى الدكتور مندور قائلا « ثم جاءت الحروب الصليبية فجددت الاحساس بالوحدة الدينية الاسلامية كأساس للقومية العربية ولكنه لم نكد تنقضى الحروب الصليبية وتنسى مأساتها حتى عاد العالم العربى من جديد الى الانقسام » (٣٢) •

ويلاحظ هنا أن الدكتور مندور يخلط بين وحدة الأمة ووحدة الدولة • ان انقسام العالم العربى فيما يسميه الغربيون بالعصور الوسطى ، أو فى العصر الحديث الى دول لا يعنى أن الأمة العربية قد انقسمت الى أمم ، فاستقلال مصر عن الدولة العباسية فى عهد الطولونيين لم يفصل مصر عن الأمة العربية وانما فصلها من الخلافة العباسية وظهور الدول العربية الحديثة ذات السيادة فى القرن العشرين وتعدد حكوماتها لا يعنى انفصاما فى وحدة الأمة العربية التى صاغها الاسلام وأنضجتها تجارب الأيام وأحكمت رابطتها وشائج القربى وصهرتها الآلام والآمال ووحدهت لسانها لغة القرآن •

لا شك أنه قد ظهرت تيارات فكرية فى وقت ما خلال النصف الأول من القرن العشرين تشكك فى عروبة قطرين من أهم وأكبر أقطار العالم العربى ، وهما مصر والجزائر وهى تيارات تمثل تفكيراً شخصياً غذته مؤثرات أجنبية ولكنها تلاشت بعد أن اقتنع دعاة هذا الاتجاه بالخطأ فى تصورهم . وفى العدد الصادر بتاريخ ٢٣ فبراير ١٩٣٦ من صحيفة « L'Entente » التى أسسها الأستاذ عباس فرحات عام ١٩٣٣ فى الجزائر نشر فرحات مقالته الشهيرة التى جاء فيها : « اننى لمن أموت فى سبيل الوطن الجزائرى لأن هذا الوطن لا وجود له . بحثت عنه فلم أجده . سألت عنه التاريخ والأحياء والأموات وزرت القبور فلم يجبنى أحد . ان الانسان لا يقيم بنيته على الرياح » (٢٣) وكان عباس فرحات يقود يومئذ دعوة الاندماج فى فرنسا مع زميليه الدكتور ابن جلول والدكتور الأخضرى وردت عليه جماعة العلماء الجزائريين على لسان رئيسها عبد الحميد بن باديس فى مجلة الشهاب فى أبريل سنة ١٩٣٦ : « اننا نحن ففتشنا فى صحف التاريخ وفتشنا فى الحالة الحاضرة فوجدنا الأمة الجزائرية المسلمة متكونة وموجودة كما تكونت ووجدت كل أمم الدنيا ولهذه الأمة تاريخها الحافل بجلال الأعمال ولها وحدتها الدينية واللغوية ولها ثقافتها الخاصة وعوائدها وأخلاقها بما فيها من حسن وقبيح شأن كل أمة فى الدنيا . ثم ان هذه الأمة الجزائرية الاسلامية ليست فرنسا ولا تستطيع أن تكون فرنسا لو أرادت بل هى بعيدة عن فرنسا كل البعد فى لغتها وفى أخلاقها وفى عنصرها وفى دينها » (٢٤) .

Jean Lacouture, Cinq Hommes Et La France, (٢٣)

Paris, 1961 p. 274.

(٢٤) الشهاب ج ١ م ١٢ ص ٤٥ - ٥٠ ، محرم ١٣٥٥ هـ - أبريل ١٩٣٦ ، مقتطفة فى محاضرة مدثر عبد الرحيم : « بين الاصاله والتبعية - تجربة الاستعمار وانماط التحرر الثقافى فى البلاد الآسيوية والافريقية - أبو ظبى - ٣ مارس ١٩٧٥ ، محاضرات الموسم الثقافى لعام ١٣٩٤/١٣٩٥ هـ ١٩٧٤/١٩٧٥ م دولة الامارات العربية المتحدة ، ص ١٩١ ، عن كتاب : تركى رابح : الشيخ عبد الحميد بن باديس : فلسفته وجهوده فى التربية والتعليم ، الجزائر ١٩٦٩ ص ٢٣٤ .

على أن الرد العملي على عباس فرحات جاء بعد اعلان الثورة الجزائرية فى بداية النصف الثانى من القرن العشرين عندما كانت فرنسا تردد شعار « الجزائر فرنسية *Algerie Francaise* » فإرد الشعب الجزائرى الثائر بأن « الجزائر مسلمة *Algerie Musulmane* » ويلاحظ الأستاذ « برنارد لويس » أنهم لم يقولوا « الجزائر جزائرية » أو « الجزائر عربية » وإنما قالوا : « الجزائر مسلمة » (٣٥) .

أما الدكتور طه حسين فكان يؤمن فى سنة ١٩٣٦ بأن مصر جزء من أوروبا فى كل ما يتصل بالحياة العقلية والثقافية ، ويرى أن حياة المصريين المعنوية على اختلاف مظاهرها وألوانها أوروبية خالصة وأنه من السخف الذى ليس بعده سخف اعتبار مصر جزءاً من الشرق (٣٦) . ان مصر فى رأيه تنتمى الى الحضارة الأوروبية حضارة البحر المتوسط .

وجدير بالتنويه أن الفترة التى جهر فيها طه حسين بهذا القول وبآرائه التى ضمنها كتابه « فى الشعر الجاهلى » (١٩٢٦) (٣٧) إنما كانت فترة اعجاب بالحضارة الغربية وتقليد لها حتى جمح بعض المستنيرين من أبناء الأمة العربية الى المغالاة فى الدعوة الى قبول معطيات تلك الحضارة بخيرها وشرها ونجد تفسير هذه الظاهرة فى نظرية ابن خلدون التى ذهب فيها الى « أن المغلوب مولع أبداً بالافتداء بالمغالب فى شعاره وزيه ونحلته وفى سائر أحواله وعوائده والسبب فى ذلك أن النفس أبداً تعتقد الكمال فىمن غلب عليها وانقادت اليه » (٣٨) وينبغى ألا نغفل هنا أن العصر الذى كتب فيه طه حسين وعباس فرحات ،

B. Lewis, Op. Cit. p. 95.

(٣٥)

(٣٦) طه حسين : مستقبل الثقافة فى مصر - دار المعارف - القاهرة

١٩٤٤ ص ٣٢

(٣٧) لمزيد من الاحاطة بالمعركة الادبية والازمة السياسية التى اثارها كتاب طه حسين « فى الشعر الجاهلى » انظر : محمد سعيد العريان : حياة الرافعى ، مطبعة الرسالة الطبعة الاولى - ١٣٥٨ هـ (١٩٣٩ م) ص ١٢٦ - ١٣٠

(٣٨) ابن خلدون « عبد الرحمن » المقدمة ، تحقيق على عبد الواحد وافى لجنة البيان العربى الطبعة الاولى القاهرة ١٩٥٨ ج ٢ ص ٤٥٠ ، ٤٥١

وظهر فيه كتاب الشيخ على عبد الرازق عن « الاسلام وأصول الحكم » (٣٩) كان يمثل ضرورة التسلط الاستعماري الأوروبي على العالم العربي والاسلامى .

ولكن الدكتور طه حسين تولى الرد على نفسه مصححا هذه الأفكار فى عام ١٩٥٧ عندما قال فى مؤتمر الأدباء العرب فى القاهرة : « ومن المحقق أن البلاد التى يتألف منها العالم العربى الحديث لا يمكن أن تكون مؤلفة حقا من عناصر عربية خالصة تنسب الى عدنان وقحطان وانما هى عربية بلغتها عربية بشعورها وعقلها ووجدانها وعربية بدينها سواء أكان هذا الدين اسلاميا أم نصرانيا . وهى عربية بكل هذا . أثرت العروبة على غيرها وأصبحت أمة عربية جديدة كونها الاسلام وكونها دون اكرامه أو ارغام أو عنف » (٤٠) .

ومن الكتاب العرب من لا يؤمن بوجود أمة عربية واحدة ومنهم من لا يطمئن الى الحديث عن « الأمة العربية » ويخشى أن تتحول « القومية العربية » الى نوع من التأييد للذاتية الاسلامية وهؤلاء يحملون بأمة عربية مجردة من مقوماتها الاسلامية وتتمتع بحماية أوروبية وكان يمثل هذا الاتجاه فى مطلع القرن العشرين نجيب عازورى مؤسس « جامعة الوطن العربى » (٤١) فمصر فى رأى عازورى ليست قطرا عربيا والقومية التى كان يدعو اليها مصطفى كامل قومية زائفة لأنها موالية للاسلام وللدولة العثمانية . هذه الآراء تشبه الى حد ما آراء أنطون سعادة (١٩٠٤ - ١٩٤٩) مؤسس الحزب السورى القومى وكان « سعادة » يدعو الى القومية السورية التى اعتبرها دينا جديدا يوحد السوريين على اختلاف نزعاتهم ، والعالم العربى فى نظره يمثل مجموعة من الأمم لا أمة واحدة وان كانت لهذه الأمم من روابط الدين

(٣٩) راجع القصة الكاملة لكتاب « الاسلام وأصول الحكم » فى كتاب « الاسلام والخلافة فى العصر الحديث » لمحمد ضياء الدين الرئيس ، منشورات العصر الحديث ، الطبعة الاولى ١٣٩٢ هـ (١٩٧٢ م) .

(٤٠) المجلة ، القاهرة ، يناير ١٩٥٨ ص ١٣ - ١٤

(٤١) Albert Hourani, Arabic Thought In the Liberal

Age, Oxford University Press, 1962, p. 277.

واللغة ما يدفعها الى العمل للوصول الى اتفاق وتعاون فى بعض المسائل السياسية والثقافية والاجتماعية^(٤٢) وهو يسمى هذه القومية الاقليمية « العروبة الحقة » .

والأستاذ بيير الجميل يؤمن بأن لبنان « مبدأ روحى ورسالة^(٤٣) وهو - أى لبنان - ينتمى الى الغرب والشرق معا » وهو ضرورى للغرب لأنه يفسر للعرب ثقافة الغرب وأفكاره وقيمه الروحية . وهو ضرورى للشرق العربى لأن هذا الشرق مدين للبنان بنهضته الفكرية فى القرن التاسع عشر » .

أما سلامة موسى فإنه يسخر من اللغة العربية الفصحى ويسخر من الذين « يحترمون القدماء بأشخاصهم وعقائدهم » ومن الثقافة الاقطاعية التى تعنى فى رأيه « تأليف الكتب فى العقائد الدينية والتأليف فى ترجمة معاوية بن أبى سفيان وخالد بن الوليد وحسان بن ثابت » فى الوقت الذى يجب أن يؤلف فيه عن هنرى فوردي^(٤٤) .

والأستاذ سلامة موسى غاضب على اللغة العربية بوضعها الحاضر وحروفها العربية لأنه يزعم « لن يكون فى بلادنا نهضة علمية ولن ترقى الصناعة الا حين تتخذ الحروف اللاتينية أى لن تستعرب العلوم الا اذا « استلتن » الهجاء العربى »^(٤٥) ، وهو يرى أن اللغة العربية ليست فقيرة فى التعبير ولكن حروفها هى التى تعجز برسمها الحاضر عن التعبير^(٤٦) . وهو بالاضافة الى ذلك يؤيد استخدام اللغة العامية دون الفصحى لأن العامية لغة المستقبل .

وهنا لابد من وقفة لتنتين طبيعة هذه الدعوة التى تبناها

K. H. Karpat, Political and Social Thought in (٤٢)
the Contemporary Middle East, London, 1968 pp. 77 - 79.

Karpat, Op. Cit. pp. 108 - 109. (٤٣)

(٤٤) سلامة موسى : ابلاغة العصرية واللغة العربية - القاهرة
الطبعة الرابعة ١٩٦٤ ص ٨ - ٩ - ١٥٤

(٤٥) المصدر نفسه ، ص ١٦٥ (٤٦) المصدر نفسه ، ص ١٦٨
(٣ - نكبة الأمة العربية)

سلامة موسى وناجح عنها فى ذلك الوقت ، وظاهره فيها لمويس عوض (٤٧) من بعد ، وذلك نظرا لخطورتها وما قد يبدو عليها فى مظهرها من سحر التجديد والابتكار ، ولكن أول ما نلصه من الذين درسوا تاريخ الدعوة الى اللغة العامية فى مصر دراسة اعاطة وتجرد وعمق أن سلامة موسى لم يكن من المبكرين فى هذا المجال وانما كان مقلدا وتابعا لمن سبقه من دعاة العامية « والاستلتان » . أما الذين ابتدعوا حملة التشهير بالعربية الفصحى والتأفف منها تمهيدا لقتضاء عليها فهم نفر من الغرباء على الوطن العربى واللغة العربية والتراث الاسلامى ، بل نفر ممن تقلدوا بعض المناصب الرسمية فى مصر فى أوائل عهد الاحتلال البريطانى وعلى رأسهم الدكتور الألمانى « Wilhelm Spitta » « K. Vollers » وكلاهما شغل منصب مدير دار الكتب المصرية ومنهم « J. Seldon Willmore » و « A. Powel » البريطانيين وقد توليا مناصب قضائية فى مصر (٤٨) فى نهاية القرن التاسع عشر . أما الذى نصح المصريين باستخدام العامية فى الكتابة بدلا عن الفصحى لكى يصبحوا مخترعين فهو مهندس الرى البريطانى « William Wilcok » فى محاضرتة التى ألقاها فى نادى الأبيكية بعنوان « لم لم توجد قوة الاختراع لدى المصريين الآن (١٨٩٣) » ؟ وزعم فى محاضرتة أن العامل الأكبر فى فقد قوة الاختراع لدى المصريين هو استخدامهم العربية الفصحى (٤٩) .

وفى عام ١٩٠١ أصدر القاضى ولور كتابه « العربية المحكية فى مصر » الذى دعا فيه الى كتابة العامية بالحروف اللاتينية وناشد أرباب الصحف أن يبدأوا الكتابة بالعامية واقترح أن يكون التعليم بالعامية اجباريا (٥٠) . وقد تصدى لتفنيد هذه الدعوة بعض النابهين من أبناء

(٤٧) انظر محمود محمد شلكر : « هذه هى القضية » فى اباطيل وأسماير - مطبعة المدنى ، القاهرة ، طبعة الثانية ١٩٧٢ ص ١٢٩ - ١٥٠ .

(٤٨) نفوسة زكريا سعيد ، تاريخ الدعوة الى العامية وآثارها فى مصر ، الطبعة الأولى مطبعة دار نثر الثقافة ، الاسكندرية ١٣٨٣ هـ - ١٩٦٤ ، ص ١٧

(٤٩) المصدر نفسه ، ص ١٠ . (٥٠) المصدر نفسه ، ص ١٠٩

مصر فى ذلك الحين حتى خفت صوتها ولكنها تركت آثارها على بعض من فتن بها ومنهم سلامة موسى الذى أعجب بولكوكس وأيد دعوته الى هجر العربية النصحى وفى ذلك تقول الدكتور نفوسة زكريا سعيد : « فلما يؤس دعاة العامية من الأجانب من نجاح دعوتهم وخمد نشاطهم تبعوا لذلك قام أنصارهم ومن تأثروا بهم من أبناء العربية ببث هذه الدعوة والترويج لها باسم الاصلاح والتجديد فى اللغة العربية وآدابها » (٥١) .

ومن ناحية أخرى يبدو أن بعث هذه الدعوة فى عام ١٩٢٦ والسنوات التى تلتها كان صدى وامتدادا لحركة « الاستلтан » التى قادها مصطفى كمال أتاتورك فى تركيا بعد الغاء الخلافة العثمانية فى سنة ١٩٢٤ وما تبع ذلك من أوامر بالغاء المحاكم الشرعية (٥٢) واحلال الحروف اللاتينية محل الحروف العربية التى حرمت ابتداء من أول نوفمبر سنة ١٩٢٩ (٥٣). واذا كان الأستاذ ساطع الحصرى يعرف القومية العربية بأنها « اللغة العربية لا أكثر ولا أقل » (٥٤) فان الدعوة الى العامية تعنى نفس القومية العربية من جذورها ، ولكن الحصرى نفسه يشارك الداعين الى هدم القومية العربية - من حيث لا يشعر - عندما يحاول تجريد فكرة القومية العربية من أساسها الاسلامى ويعتبر « الرابطة الاسلامية » احدى العقبات التى كانت تعترض طريق القومية العربية (٥٥) . وفى رأى الحصرى أن العرب اذا تخلوا عن الاسلام فسيظلون عربا (٥٦) وهنا يتولى الأستاذ « هودجكن » الرد على الأستاذ الحصرى قائلاً « ان العرب اذا جردوا من القرآن

(٥١) المصدر نفسه ، ص ١٢٢

(٥٢) B. Lewis, The Emergence of Modern Turkey, Oxford University Press, Paperbacks, 2nd Ed, 1968, pp. 272 - 273.

Lewis, Op. Cit. p. 433. (٥٣)

A. Hourani, Op. Cit. p. 313. (٥٤)

(٥٥) ساطع الحصرى ، آراء واحاديث فى اللغة والأدب - دار العلم

للملايين - بيروت ، الطبعة الأولى ، ١٩٥٨ ص ١٣٥

A. Hourani, Op. Cit. p. 315. (٥٦)

والاسلام فانهم لن يفقدوا عقيدتهم فحسب بل يفقدون تاريخهم
ومجتمعهم وتقاليدهم ولغتهم» (٥١) .
وقد ذهب بعض الكتاب العرب الى الاسراف فى رد القومية
العربية وأصول الوعى المشترك بين العرب الى العصور القديمة
فالدكتور ابراهيم جمعة يعتبر السومية العربية قديمة قدم العرب وأنها
أقدم من الدولة العربية التى فخرت مع الاسلام (٥٨) ويتخذ ابراهيم
جمعة الهزيمة التى حاقت بجيش أبرهة «الأصحم» - أو «الأشرم» -
ابن الصباح فى عام (٥٧٠ م) دليلا على وجود وعى عربى قومى
وقف فى وجه الغزو الأجنبى (٥٩) وهو يشير بذلك الى قصة أصحاب
الفيل التى ورد ذكرها فى القرآن الكريم غير أنه لم تكن ثمة صلة للوعى
العربى بهذا الحدث لأن هلاك أبرهة وجيشه تم من قبل طير أباييل
أرسلها الله سبحانه وتعالى « وأرسل عليهم طيرا أبابيل • ترميهم
بحجارة من سجيل • فجعلهم كصصف مأكول » (٦٠) . لم يكن هناك لقاء
بين جيش عربى وجيش أجنبى • وانما خرجت قريش - عندما سمعت
بقدوم أبرهة - فاعتصمت بالجبال ، بينما تولى عبد المطلب جد النبى
ﷺ الرد على أبرهة قائلا « ولكن البيت له رب يحميه ويحرسه » (٦١) .
ولئن صح أن انتصار العرب على الفرس فى يوم ذى قار سنة ١٣ ق.هـ
(٦١٠ م) كان دلالة على أهمية القيمة العصبية ووجود نوع من وحدة
الهدف بين كثرة القبائل العربية (٦٢) فان اتخاذه دليلا على وجود وعى
قومى عربى (٦٣) لا يخلو من مبلغة مفرطة •

E. C. Hodgkin, The Times, London, No . 58036, (٥٧)
November, 30, 1970, p. 8.

K. H. Karpat, Op. Cit. p. 48. (٥٨)

Karpat, Op. Cit. p. 48. (٥٩)

(٦٠) الفيل : ٣ - ٥ ، انظر : عبد الله الطيب تفسير جزء عم ،
بيروت الطبعة الاولى ، سورة الفيل ص ٤١٧ - ٤٢٠ .

(٦١) المصدر نفسه ص ٤١٩

وراجع أيضا : ابن هشام ، السيرة النبوية ، الطبعة الثانية ،
مصطفى البابى الحلبي ، مصر ، ٧٥-١ هـ (١٩٥٥ م) ج ١ ص ٥٢ - ٥٣ .

(٦٢) عمر فروخ - تاريخ لجاهلية ، دار العلم للملايين ، بيروت

١٩٦٤ ص ١٤٥

Karpat, Op. Cit., p. 48.

(٦٣)

ويورد الدكتور سيد نوفل رأياً مشابهاً لرأى الدكتور ابراهيم جمعة حول هذا الموضوع فيقول :

« ان أصول الوحدة العربية والوعى العربى المشترك تعود الى التاريخ القديم عندما نمت تلك الأصول قبيل الاسلام فى الاجتماع تحت علم النضال ضد المطامع الأجنبية الفارسية والرومانية وفى توحيد اللهجات اللغوية ونمو الأسواق والتبادل التجارى » (٦٤) .

لقد جرت الأحداث التى استند إليها ابراهيم جمعة وسيد نوفل فى تأييد وجهة نظرهما فى وقت كان العرب يفتقرون فيه الى الوعى القومى والوحدة الداخلية ولم تقم لهم بعد دولة تنمى الوحدة القومية وترعاها ولعل الرابطة التى كانت تجمع القبائل فى ذلك الحين ازاء العالم المحيط بهم لا تعدو شعوراً بالاستعلاء والتفوق العنصرى بينما حطم الاسلام العنصرية وأقام مكانها الأخوة الاسلامية التى تؤمن بالكتب المنزلة من عند الله جميعها ولا تفرق بين البشر بسبب اللون أو المسالة ولا تفاضل بينهم الا بالتقوى وصالح العمل :

« قولوا آمنا بالله وما أنزل الينا وما أنزل الى ابراهيم واسماعيل واسحاق ويعقوب والأسباط وما أوتى موسى وعيسى وما أوتى النبيون من ربهم لا نفرق بين أحد منهم ونحن له مسلمون » (٦٥) .

وفضلاً عن ذلك لم يعرف العرب الوعى التاريخى قبل الاسلام . كانت لهم معرفة بالأنساب وبالمعارك القبلية التى سموها « أيام العرب » ولكن هذه الأحداث كانت معزولة بعضها عن بعض . أما الوعى التاريخى فقد أخذوه عن القرآن بما أعطاهم من تصور شامل لقصة الانسان على الأرض وللتاريخ الدينى للبشرية (٦٦) ويمكن القول انه منذ ذلك

(٦٤) سيد نوفل ، مرجع سابق ص ١٠

(٦٥) البقرة : ١٣٦

J. F. Schacht, The Arab Nation, Paths and (٦٦) Obstacles to Fulfilment 14th. Annual conference on Middle Eastern Affairs, May 5 - 7, 1960 Middle East Institute, Washington, D. C. 1961, pp. 19 - 20.

الموقت أخذ العرب يتمتعون بدرجة عالية من الوعي التاريخي وفى رأى « شاخت » أن العرب لم يصبح لهم تاريخ مشترك الا بعد الفتوح الاسلامية^(٦٧) .

لقد ولدت الأمة العربية بظهور الاسلام ونمت فى رحابه ولكنها أخذت تستجيب لبوادر الوعي القومى الحديث منذ نهاية القرن التاسع عشر وذلك بعد أن شهدت فى تاريخها الطويل ضروبا من الصعاب وعاشت عصورا من القوة والضعف وذوقت ألوانا من نشوة النصر و مر الهزيمة ولكنها ظلت صامدة متميزة بخصائصها لم تذب ولم تتندثر وما كان استيعابها فى اطار الدولة العثمانية فى القرن السادس عشر والقرن السابع عشر بداية لنهايتها وانما كان فاتحة لمشاركتها فى دولة الخلافة الاسلامية التى صانت وحدة العالم العربى والاسلامى واستقلاله زهاء أربعة قرون (١٥١٤ - ١٩٠٨)^(٦٨) وحملت أمانة الدفاع عن فلسطين وحمايتها من المطامع اليهودية خلال النصف الثانى من القرن التاسع عشر ومطلع القرن العشرين . وحتى فى عصور ضعفها كانت الدولة العثمانية - بحق - الملاذ السياسى للشعوب الاسلامية المتطلعة الى العون فى جهادها ضد الاستعمار . تطاعت اليها حركة المقاومة الجزائرية ضد الفرنسيين بعد احتلالهم الجزائر واستعانت بها تونس كما تطاعت اليها شعوب القوقاز فى نضالها ضد مطامع القيصرية الروسية فى القرن التاسع عشر^(٦٩) واتجهت اليها مصر لانقاذها من التدخل البريطانى ولكن الدولة عجزت عن الاستجابة للنداء لأنها بلغت من الكبر عتيا ووقعت تحت التهديد الأوروبى .

وعندما انفتحت الدولة العثمانية على العالم العربى وهبت عليها رياح التغيير فى القرن التاسع عشر ، عاشت معها الأمة العربية هذه

Schacht, op. cit., p. 20.

(٦٧)

(٦٨) يوافق هذا التاريخ (١٩٠٨) ثورة الشبان الأتراك التى قضت على الخلافة العثمانية من الوجهة العملية وان كان الغاء الخلافة رسميا تم فى مارس سنة ١٩٢٤ ، عندما سبق آخر خليفة عثمانى الى المنفى .

Arnold Toynbee, A Study of History, Oxford (٦٩)

University Press, London, 1969 Vol. 8 pp. 962 - 963.

التجربة فشهدت سوريا في النصف الثاني من ذلك القرن نشاط بعثات التبشير الأوروبية والأمريكية كما شهد وادي النيل جهود محمد علي باشا في مجالات الزراعة والتعليم والترجمة وتغريب^(٧٠) الحياة المصرية وأخذت أذهان العرب تتفتح لا على علوم الغرب وتقدمه المادى والعلمى فحسب بل على واقعهم الأليم وعلى ذخائر ماضيهم وأمجادهم العابرة وفي الوقت ذاته شرعت الدول الاستعمارية الغربية في ابتلاع الأقاليم العربية العثمانية اقليما تلو الآخر فعززت فرنسا احتلالها للجزائر^(٧١) باعلان الحماية على تونس في مايو سنة ١٨٨١ بحجة المحافظة على الأمن ، ويروى « ولفرد بلنت » أن الأمن لم تكن في حاجة الى من يحافظ عليه^(٧٢) وانفردت بريطانيا باحتلال مصر (١٨٨٢) وضرب الثورة العربية ، واحتلال السودان (١٨٩٦ - ١٨٩٩) وذهبت ليبيا ضحية للاحتلال الايطالى (١٩١٢) . وهكذا اقترن اللقاء الفكرى بين العالم العربى والغربى بالمواجهة السياسية والعسكرية فالاحتلال - أى اقترن التحدى الحضارى بالتحدى الحربى والسياسى - فكانت اليقظة القومية هي الاستجابة لتلك التحديات . ان مؤرخى الحركة العربية في العصر الحديث يكادون يتفقون على أن الفكرة القومية بمعناها الحديث لم تظهر لدى العرب الا بعد منتصف القرن التاسع عشر نتيجة لعدد من المؤثرات والعوامل كالاتقاء بين شعوب الشرق الأوسط والغرب وتسرّب الأفكار السياسية الغربية الى العالم العربى ونشاط المبشرين والمستشرقين الغربيين وعنايتهم بدراسة اللغة العربية وتاريخ العرب والاسلام ونمو العلاقات التجارية والسياحية بين أوروبا والبلاد العربية وظهور الصحافة وتنبه سكان العالم العربى الى وجود عالم جديد يفوقهم علما وقوة وثراء فى وقت كان العرب يعانون فيه من الجهل والفقير والضعف .

ويعزو الأستاذ جورج أنطونيوس بداية هذه اليقظة فى سوريا

(٧٠) ترجمة لكلمة « Westernisation » .

(٧١) احتلت الجزائر فى سنة ١٨٣٠

(٧٢) W. S. Blunt, Secret History of the English Occupation of Egypt, U. K., 1907 pp. 122 - 123.

الى نشاط البعثات التبشيرية الكاثوليكية « والمسيحية »^(٧٣) التي أسست المدارس وجلبت المطابع وساعدت على ظهور الجمعيات الأدبية خلال النصف الثاني من القرن التاسع عشر . ووجدت تلك الجمعيات فى بعث الأدب العربى أساسا صالحا لبناء المستقبل وارساء الحياة العربية على قواعد جديدة من الاخاء والتراث الأدبى المشترك . ومن الشخصيات العربية التى تبنت هذا الاتجاه الأستاذ ناصيف اليازجى (١٨٠٠ - ١٨٧١) وبطرس البستاني (١٨١٩ - ١٨٨٣) وقد عرف اليازجى بامتلاك ناصية اللغة العربية حتى استعان به المبشرون الأمريكان فى اخراج كتبهم باللغة العربية لطلاب المدارس التبشيرية وكان اليازجى يرى فى بعث الأدب العربى الطريق الأوحده لانسعة روح التسامح ونبذ التعصب . أما الأستاذ البستاني فكان ضليعا فى اللغة العربية ويجيد عددا من اللغات الأجنبية منها العبرية والاعريقية والاطالية واللاتينية والآرامية . وأول جمعية ألفها هذان الأديبان - وتعتبر الأولى فى العالم العربى كله - هى جمعية الآداب والعلوم (١٨٤٧) وكانت تضم بعض المبشرين الأمريكان من أمثال « كونيلیوس فلنداىك » و « ايلى سمث » . ثم ظهرت الجمعية الشرقية التى ألفها ايسوعيون فى عام ١٨٥٠ برئاسة الأب « هنرى دى برونير » وفى سنة ١٨٥٧ أسست الجمعية السورية العلمية التى أعيد تكوينها فى عام ١٨٦٨ بعد أن توقفت نشاطها فترة من الزمن وكانت تدعو الى تقدم البلاد والاعتزاز بالتراث العربى ويرى « أنطونيوس » فى هذه الجمعية أول مظهر للموعى الوطنى الجماعى ومهد حركة سياسية جديدة^(٧٤) وان كان أول جهد منظم فى حركة العرب القومية يرجع فى رأيه الى سنة ١٨٧٥ حين ألفت جمعية سرية فى بيروت تضم خمسة أشخاص من خريجي الكلية السورية البروتستانتية وأنشأت لها فروعا فى دمشق وطرابلس الشام وصيدا وكان من أعضائها الدكتور فارس نمر ولم يمض على تأسيس هذه الجمعية بضع سنوات حتى

(٧٣) ترجمة لكلمة «Presbyterian» وهى صفة لكنيسة بروتستانتية

(٧٤) جورج أنطونيوس ، يقظة لعرب ، تعريب ناصر الدين الأسد

واحسان عباس ، دار العلم للملايين بيروت ١٩٦٦ ص ١١٨ - ١٢٠

ظهرت منشورات سرية فى بيروت تندد بحكم الأتراك وتحرض العرب على الثورة ويرى « ليونارد شتاين » أن حركة القومية العربية ولدت فى منتصف القرن التاسع عشر بجهود عدد ضئيل من السوريين واللبنانيين وكانت كثرتهم من النصارى لبناء نهضة أدبية عربية وتذكير العرب بتراثهم الثقافى وأن الكلية السورية - الجامعة الأمريكية فيما بعد - لعبت - تحت اشراف المبشرين الأمريكان - دورا هاما فى ظهور هذه النهضة^(٧٥) وفى رأى « شتاين » أن علاقة هذه المؤسسة بنشأة الحركة القومية فى سوريا كانت من العوامل التى جعلت وزارة الخارجية الأمريكية فى واشنطن لا تعطف كثيرا على الحركة الصهيونية فى سنة ١٩١٧^(٧٦) ولعله يشير بذلك الى معارضة « روبرت لانسنج » وزير الخارجية الأمريكية الذى نصح الرئيس الأمريكى « ويلسون » ألا يؤيد وعد « بلفور » (انظر الفصل الثالث) .

ان الحديث عن بعض الجمعيات التى ظهرت فى سوريا فى النصف الثانى من القرن التاسع عشر باعتبارها طلائع البعث القومى للأمة العربية فى العصر الحديث لا يخلو من مبالغة بل لعله لا يستند الا على قدر ضئيل من الحقيقة اذ يلاحظ أن هذه الجمعيات ظهرت فى وقت قريب من عهد الاضطرابات الطائفية التى شهدتها سوريا وبخاصة لبنان بين عامى ١٨٤٥ و ١٨٦٠ وقد ذكر أنطونيوس أن هذه الفتن اندلعت بعد انسحاب ابراهيم باشا من سوريا اثر تدخل الدول الأوروبية الذى انتهى بانتزاع سوريا من محمد على ومنحه ولاية مصر بالتوارث (معاهدة لندن ١٨٤٠) وأضاف أنطونيوس أن فرنسا وبريطانيا كان لهما ضلع فى فتنة لبنان عام ١٨٤٥ عندما ظهرت فرنسا الموارنة ووقفت بريطانيا مع الدروز كما ذكر أن الدول الأوروبية اتخذت اضطرابات سنة ١٨٦٠ فى لبنان ذريعة للتدخل فى شئون سوريا^(٧٧)

Leonard Stein, The Balfour Declaration, London, (٧٥)
1961 pp. 86 - 87.

Stein, Op. Cit., pp. 87 - 593 - 594. (٧٦)

(٧٧) أنطونيوس ، المصدر نفسه ص ١٢٢ - ١٢٤

ومع أن ظهور الجمعيات التي أشار إليها أنطونيوس اقترن بنشاط الهيئات التبشيرية الأمريكية فإن ظهورها فى تلك الفترة وفى الاقليم السورى بالذات أمر يسرعى النظر ويحتاج الى تفسير • وأقرب التفاسير الى الذهن أن الدعوة الى اتخاذ الأدب وسيلة لنبذ التعصب والخلاف الطائفى كانت تعبيراً عن حالة أقلق السائد فى بعض أجزاء الاقليم السورى نتيجة خلاعت عقائدية تبناها الاستعمار الفرنسى والبريطانى وعمل على تغذيتها لاضعاف سلطة الحكومة العثمانية واحراز المزيد من التدخل فى شئونها وكانت المنافسة حادة بين بريطانيا وفرنسا على مواقع النفوذ فى الأراضى السورية بعد اخراج محمد على منها واستغلال الاستعمار للفنن أو انارتها يذكرنا بفتنة الاسكندرية الشهيرة (١١ يونيو ١٨٨٢) التي كان المبادئ بالعدوان فيها أحد الرعايا البريطانيين من أهل مالطة والتي استطار شرها وذهب ضحيتها مئات الأبرياء^(٧٨) • وقد أشارت بعض أصابع الاتهام فيها اشارات ليس من السهل تجاهلها أى أن الفتنة كانت مدبرة^(٧٩) وسواء أثبتت التهمة أم لم تثبت فان نيران مذمعية الأسطول البريطانى قصفت مدينة الاسكندرية فى الحادى عشر من شهر يوليو ١٨٨٢ ايذانا ببدا الاحتلال البريطانى لمصر أى بعد ثلاثين يوماً من مذبحه الاسكندرية وقد « أراد الانجليز أن يعزوا هذه المأساة الى عرابى »^(٨٠) وهذا اتجاه يصعب قبوله لأن مدبرى المأساة اذ ثبت أنها مدبرة — لابد من أن يكونوا من الذين لهم مصلحة فى قمع الثورة العرابية أو تبرير التدخل البريطانى المسلح فى مصر أو الأمريين معا ولن يكون أحمد عرابى هو صاحب هذه المصلحة بأى حال من الأحوال ، وبما أن الثورة العرابية قد قمعت فعلا بمدافع الأسطول البريطانى واستغلت فتنة الاسكندرية لتبرير

(٧٨) مكى شيبكة ، تاريخ شعوب وادى النيل ، نقلا عن عبد الرحمن الرافعى ، بيروت ١٩٦٥ ، ص ٦١٧

(٧٩) محمود الخفيف ، أحمد عرابى ، كتاب الهلال العدد ٢٤٥ يونيو ١٩٧١ ص ٢٠٨ — ٢٠٩

(٨٠) محمود الخفيف المصدر نفسه ص ٣٢٣

الاحتلال فان ذلك ادعى لترجيح القول بأن الفتنة كانت من تدبير الغزاة الطامعين فى احتلال مصر .

ان هذه التأملات فى صلة الجمعيات الأدبية السورية بنشأة الحركة القومية العربية لا تعنى أن تلك الجمعيات لم تسهم بأى قدر فى نمو الحركة اذ لا شك فى أنها ساعدت على جعل اللغة العربية والتراث الاسلامى موضع اهتمام عدد قليل من أبناء سوريا وظل هذا العدد يزداد حتى امتدت آثاره الفكرية ونشاطه الاعلامى فيما بعد الى وادى النيل ، عندما ظهرت صحيفة « الأهرام » فى الاسكندرية سنة ١٨٧٦ لمؤسسيها سليم وبشارة نقلا وفى القاهرة سنة ١٨٩٨ ، وانتقلت « المقتطف » أقدم المجلات العربية الأدبية والعلمية من بيروت الى القاهرة سنة ١٨٨٤ لصاحبها يعقوب صروف وفارس نمر وظهرت « مصر » لأديب اسحاق سنة ١٨٧٧ وأسس جورجى زيدان (٨١) « الهلال » فى القاهرة سنة ١٨٩٢ وأصدر نجيب الحداد وأمين الحداد وعبدى بدران « لسان العرب » سنة ١٨٩٤ فى الاسكندرية وبعثت ادارة « المقتطف » و « المقطم » خليل ثابت ولبيب جريدينى لتأسيس صحيفة « السودان » فى الخرطوم سنة ١٩٠٤ (٨٢) .

غير أن الأستاذ أنطونيوس يذكر أن الهيئات التبشيرية الأجنبية كانت تهدف الى توجيه الولاء الفكرى للجيل العربى الجديد نحو الثقافات الأوروبية المختلفة لاسيما الثقافة الفرنسية (٨٣) حتى ظهر جيل من المتعلمين يألفون اللغة الفرنسية والانجليزية والروسية أكثر مما يألفون لغتهم الأصلية بل أصبح التعليم العربى التبشيرى أداة من

(٨١) جورجى زيدان (١٨٦١ - ١٩١٤) من عرب حوران . نشأ فى بيروت وهاجر الى مصر وكان محررا فى جريدة الزمان ثم مترجما مع الحملة البريطانية النيلية الى السودان . اشتهر بمؤلفاته التاريخية عن الاسلام وأصدر عددا كبيرا من الروايات التاريخية (عن المنار ج ٨ م ١٧ ص ٦٣٦ ، يونيو ١٩١٤) .

(٨٢) محمد صالحه وسميح معلى : تاريخ الصحافة العربية ، عمان ١٩٦٦ ص ١٠٩ - ١٤٢
(٨٣) أنطونيوس : المصدر نفسه ص ١٦٥

أدوات التخلغل السياسى وبهذا تفسد ما قام به المصلحون العرب من أتراب البستانى الذين كانوا أول من وقف فى وجه الخلافات الطائفية^(٨٤) .

ويرى آخرون أن نشاط المبشرين الأجانب فى سوريا فى النصف الثانى من القرن التاسع عشر كان عائقا ليقظة العرب من حيث أنه أثار شكوك الأكثرية العظمى من السكان المسلمين الذين وقفوا بعيدا عن المؤسسات التعليمية التى أنشأها المبشرون ومن حيث أنه ساعد على اذكاء نار العداوة بين الطوائف المختلفة مما استلزم فى بعض الأحيان تدخل قناصل الدول الأجنبية^(٨٥) .

غير أن المستشرقين والمبشرين الذين عنوا بالدراسات العربية الاسلامية أسهموا — من ناحية أخرى — فى يقظة الأمة العربية ، مع ما عرف عن بعضهم من اسراف وغبو فى عداوتهم للاسلام وقيمته وتراثه الحضارى ، كالأب « هنرى لامانس » و « سير وليام موير » (١٨١٩ — ١٩٠٥) « ويوليوس ولجاوزن » ، يقابل ذلك المعتدلون منهم الذين اتسمت دراساتهم الاسلامية بقدر كبير من الهدوء والعمق كالأستاذ « هرمان جب » « وبرنارد لويس » ولكن مجرد صدور أحكام هؤلاء وأمثالهم على الاسلام وتاريخه ، من موقع التبشير السافر والمستتر ، أو بدافع الهوى السياسى والتشيع الدينى لأبناء ملتهم أو من موقع الاستعلاء والصلف الحضارى^(٨٦) ، كل ذلك يوجب النظر فى أعمالهم بكثير من الحذر وليقظة .

(٨٤) أنطونيوس : المصدر نفسه ص ١٦٦

(٨٥) Zeine, N. Zeine, The Emergence of Arab Nationalism Beirut, Khayats, 1966 pp. 46 - 47.

(٨٦) راجع : Edward W. Said, Orientalism, Routledge and Kegan Paul, London, 1978, pp. 236 — 237 .

وراجع أيضا : عبد اللصيف الطيباوى : المستشرقون الناطقون بالانجليزية ومدى اقترابهم من حقيقة الاسلام والقومية العربية ، ملحق كتاب : محمد البهى ، الفكر الإسلامى الحديث وصلاته بالاستعمار الغربى ، القاهرة ١٩٦٨ ، ص ٥٧٩ — ٦١٤

لقد بدأت حركة الاستشراق الأوروبي منذ وقت مبكر وربما تعود الى القرن الثامن عشر الميلادي عندما كان العلماء الأوروبيون يزورون الجامعات العربية في اسبانيا ويعتبر الأستاذ « Alfred of Bath » أول من حمل لواء الدراسات العربية في المغرب^(٨٧) وبدأت الحركة في بريطانيا في القرن السابع عشر باعداد القواميس العربية وكتب النحو وتحرير المخطوطات وترجمة القرآن ثم فتحت الحملة الفرنسية الى مصر المجال لزيارة الشرق ومن ثم بدأت حركة الاستشراق العلمى على أيدي العلماء الفرنسيين الذين رافقوا الحملة الفرنسية وعلى رأسهم « Silvestre de Sacy » ثم أقبل علماء أوروبا على الدراسات الشرقية من مختلف الأقطار • فمنهم الفرنسيون والألمان والبريطانيون والايطاليون والهولنديون والروس وغيرهم ونذكر من هؤلاء على سبيل المثال « كارل بروكلمان » و « أول • بروفنسال » و « س • ه • بيكر » و « أس • تريتون » و « ت • نولدكه » و « ر • ليفى » و « أ • ح • آربرى » و « د • س • مرجليوث » و « ب • لويس » و « لوى ماسينون » • وكان من هؤلاء المستشرقين من أظهر اعجابه بالحضارة الاسلامية وسكن الى الحياة في البلاد العربية كالأستاذ « B. W. Lane » (١٨٠١ — ١٨٧٦) الذى زار مصر واتخذها دار اقامة وعرف بالأستاذ الأكبر للدراسات العربية وسمى « منصور أفندى »^(٨٨) ومنهم « ولفرد بلنت » (١٨٤٠ — ١٩٢٢) صديق « محمد عبده » ونصير الثورة العربية وهو مؤلف « التاريخ السرى للاحتلال البريطانى فى مصر » وكتاب « عبد القادر الجزائرى بطل الثورة الجزائرية » فى القرن التاسع عشر وقد استقر فى القاهرة واتخذ الزى المصرى وأصبح لا يتكلم غير العربية^(٨٩) •

كانت الاستجابة لتعصب غلاة المستشرقين وأسلوبهم فى تناول القضايا الاسلامية تجاه الحركة القومية الحديثة فى العالم العربى الى

Bernard Lewis, British Contributions to Arabic Studies, London, 1941, p. 12. (٨٧)

Lewis, op. cit. pp 21 - 23. (٨٨)

Lewis, op. cit., p. 27. (٨٩)

استلهم الاسلام عقيدة وثقافة وحضارة^(٩٠) والتصدى للدفاع عن النفس وعن الكيان الثقافى والحضارى والروحي للأمة العربية والاسلامية .
وظهر هذا الموقف الدفاعى بوصوح فى نهاية القرن التاسع عشر فى رد السيد « جمال الدين الأفغانى » على محاضرة « أرنت رينان » التى ألقاها فى السوربون فى مارس ١٨٨٣ عن « الاسلام والعلم » كما تجلى فى مقالات « العروة الوثقى » التى أصدرها الأفغانى ومحمد عبده فى باريس من (١٣ مارس الى أكتوبر ١٨٨٤) وسار مصطفى كامل فى نفس الاتجاه كما تشهد بذلك خطبه التى ألقاها فى زيارته للأقطار الأوروبية وجريدته الأسبوعية « العالم الاسلامى » التى أصدرها فى أول مارس سنة ١٩٠٥ .

هذه الروح الدفاعية التى أثارها تحامل المستشرقين نلمسها على صفحات « العروة الوثقى » « المنار » وفى حملة الدفاع عن الاسلام التى ظهرت فى النصف الأول من القرن العشرين فى مؤلفات محمد حسين هيكل وطه حسين وعباس محمود العقاد وأحمد أمين وتوفيق الحكيم ومصطفى صادق الرافعى ومجلة « الرسالة » للأستاذ أحمد حسن الزيات .
وقد كانت هذه الحملة الدفاعية لازمة فى حينها لا لأنها تولت الرد فحسب على مفتريات دافعها التعصب الأعمى لبعض المستشرقين وجهالهم بحقائق الاسلام ولكن لأنها أعدت لشبان الأمة العربية الذين لم يكن لهم المام كاف بتاريخ أمتهم وهزتهم تلك المفتريات ، أعادت اليهم الثقة بأنفسهم وببلادهم وبتراثهم الحضارى .

على أن تحدى المستشرقين كان له نوع آخر من ردود الفعل وأعنى به إقبال الصفوة الواعية من أبناء البلاد العربية على دراسة الحضارة الاسلامية والتراث العربى دراسة فاحصة ناقدة تستخدم أساليب البحث العلمى الحديث وأدواته وتهدف الى التقييم الموضوعى للحضارة العربية الاسلامية لا تتخفى برصد هفوات المستشرقين وتعصبهم ولا تغض عيونها عن واقعها لمير لتتغنى بأمجاد الماضى فى نشوة

ذهنية عاطفية ولكنها تشخص العلل التي أصابت الأمة العربية والاسلامية وتدرس عوامل تخلفها الاقتصادي والاجتماعى وتضع الأسس القويمة التي تحقق لأمتهم الانطلاق المعافى والوحدة المنشودة والتقدم والرخاء بعد عصور من الجمود والتفرق والضعف . هذا الاتجاه الجديد نحو قضية التجديد فى العالم العربى لا شك أنه أحد نتائج تحديات « الاستشراق » وهو من شأنه أن يدفع أبناء الأمة العربية والاسلامية الى « طرح مشكلة الاسلام والعلم بحيث لا نصبح نبحث فى الآيات الكريمة هل ذكر فيها شىء عن غزو الفضاء أو تحليل الذرة وانما نتساءل هل فى روحها ما يعطل حركة العلم أو على العكس ما يشجعها وينميها » (٩١) .

أما الصحافة فانها لعبت دورا هاما فى ايقاظ الشعور الوطنى وتحقيق نوع من التجانس الفكرى بين أبناء البلاد العربية فى وادى النيل والهلال الخصيب بل امتدت آثار بعض الصحف الى كافة أطراف الوطن العربى وبعض أجزاء العالم الاسلامى كالهند . وقد ذكرنا طرفا من أخبار الصحف التى أسسها فى مصر المهاجرون من أبناء الاقليم السورى . وفى سوريا نفسها ظهر عدد كبير من الصحف الأدبية والسياسية خلال النصف الثانى من القرن التاسع عشر أذكر منها — على سبيل المثال لا الحصر — « حديقة الأخبار » (١٨٥٨) فى بيروت لخليل الخورى و « نفيير سوريا » (١٨٦٠) لبطرس البستانى و « الجنينة » (١٨٧١) لسليم البستانى و « النجاح » (١٨٧١) للقس لويس صابونجى و « لسان الحال » (١٨٧٧) لخليل سركيس و « الشهباء » (١٨٧٧) لعبد الرحمن الكواكبي وهاشم العطار فى دمشق و « المقتطف » (١٨٧٦) — قبل انتقالها الى مصر — ليعقوب صروف وفارس نمر وفى مطلع القرن العشرين (١٩٠٨) ظهرت صحيفة

(٩١) مالك بن نبي : انتاج المستشرقين واثره فى الفكر الاسلامى الحديث ، دار الارشاد للطباعة ، بيروت ١٩٦٩ ، ص ٢٦

« الاتحاد العثماني » ناشئخ أحمد حسن طبارة و « الاخاء العثماني »
(١٩١١) لمحمد شاكرا الطيب^(٩٢) .

وهناك صحف أخرى كان لها أثر أكبر فى بعث الوعى العربى والاسلامى ومقاومة الاحتلال البريطانى فى مصر • ويحدثنا الأستاذ عبد الرحمن الرافعى عن بعض هذه الصحف وميولها فيقول « ان الصحافة فى مصر فى نهاية القرن التاسع عشر كانت اما موالية للاحتلال وتؤيده واما معارضة فى خوف وتردد خشية المصادرة والتعطيل وكانت جريدة «الأهرام» و « الوطن » { لميخائيل عبد السيد } تتحوان هذا النحو من المعارضة ثم حمل لواءها « المؤيد » { للشئخ على يوسف } فى رفق وهواة • ووصف الرافعى ظهور جريدة المؤيد (ديسمبر ١٨٨٩) بأنه « كان من الحوادث الهامة فى عهد وزارة رياض باشا وكانت سياسة تلك الجريدة وطنية اسلامية بعثت الروح الوطنية وأحييت الصلات بين الأمم الشرقية ونبعت الرأى العام فى مصر الى تعرف حقائق الحالة السياسية التى وصلت إليها فى عهد الاحتلال »^(٩٣) ويمضى الأستاذ الرافعى قائلاً « أما الضحيفة الوحيدة التى كانت تهاجم الاحتلال فى شجاعة وقوة فهى « المعروة الوثقى » (١٨٨٤) وكانت أول صحيفة قاومت الاحتلال فى عهده الأول »^(٩٤) .

لم تكن « المعروة الوثقى » تقاوم الاحتلال البريطانى فحسب ولكنها كانت تحمل تعاليم الأفغانى وآراءه التى تندد بحكم الفرد وتحدث عن الحكم الدستورى الذى « تأتى به الأمة فتملكه على شرط الأمانة والخضوع لقانونها الأساسى وتؤكد للحاكم أن المتاج سيبقى فى رأسه مادام محافظاً أميناً على صون الدستور • أما اذا حنث بقسمه أو خان دستور الأمة فاما أن يينغى رأسه بلا تاج أو تاجه بلا رأس »^(٩٥)

(٩٢) محمد صالحه وسـمـيح مغلـى ، مصدر سلف ذكره ، ص ١١٢ — ١٢٠

(٩٣) عبد الرحمن الرافعى : مصر والسودان فى أوائل عهد الاحتلال : القاهرة ١٩٦٦ الطبعة الثانية ص ٢٠٢ — ٢١٣ — ٢١٤

(٩٤) الرافعى ، المصدر نفسه ص ٢١٤

(٩٥) نقلا عن مكى شببكة ، تاريخ شعوب وادى النيل ص ٥٦٣

لقد كانت تعاليم الأفغانى ضد الحكم الفردى باعتباره منافياً للإسلام لأن الحاكم الإسلامى يستمد سلطته من شعبه ولا يحكم الا برضائه ولكل فرد حق التعبير عن رأيه^(٩٦) . ونظرا لخطورة هذه الآراء حظرت سلطات الاحتلال البريطانى دخول العروة الوثقى فى الهند^(٩٧) ومصر . ومن الصحف الوطنية التى عارضت الاحتلال مجلة « الأستاذ » للسيد عبد الله النديم التى ظهرت فى أغسطس سنة ١٨٩٢ واتهما لورد كرومر - زورا^(٩٨) بالتعصب فأوقفها فى سنة ١٨٩٣ وأبعد مؤسسها عن مصر .

ومن المجلات التى حملت رسالة « العروة الوثقى » وسارت فى طريقها مجلة « المنار » التى أسسها الشيخ محمد رشيد رضا وهى شبيهة « بالعروة الوثقى » فى اتجاهاتها ولكنها تبدى اهتماما أكبر بالإصلاح الاجتماعى والاقتصادى والدينى . بدأت جريدة يومية - صدر العدد الأول منها فى ١٧ مارس ١٨٩٨ - ثم أصبحت شهرية وكانت السلطات العثمانية تمنع دخولها أراضى الدولة العثمانية بل صدرت أوامر الى والى بيروت ومتصرف طرابلس باحراق العدد الثانى من السنة الأولى^(٩٩) . وكان من كتاب المنار الشيخ محمد عبده وعبد الرحمن الكواكبي وقد شهد محمد عبده بأثر المنار فى تونس عندما زارها فى سنة ١٩٠٣ والمنار هى المجلة التى نشرت مقالات « أم القرى » للكواكبي وحملت لواء المعارضة ضد السلطان عبد الحميد وضد الأتراك الاتحادين فيما بعد ونددت باتجاهاتهم المعادية للعروبة والإسلام . وكانت « المنار » من أولى المجلات التى نبهت العرب الى خطر الصهيونية منذ عام ١٩١٤ ونشرت ترجمة للبرنامج الصهيونى وعلقت عليه بقولها :

« لو لم ينشر من هذا الكتاب الصهيونى الا هذه الفصول لكنت

W. S. Blunt, Op. Cit. pp. 123 - 124. (٩٦)

Encyclopaedia of Islam, New Ed Leiden Vol. (٩٧)

2 p. 418.

(٩٨) عبد الرحمن الرافعى : المصدر نفسه ص ٢١٣ - ٢١٤

(٩٩) أحمد العدوى : رشيد رضا الامام المجاهد ، القاهرة ١٩٦٤

من يعتبر من العرب الفلسطيين وغيرهم عبرة وبيانا لمقاصد هؤلاء الصهيونيين وليعلم من لم يكن يعلم دين هذه الأمة وتاريخها أن الصهيونيين اذا تم لهم ما يريدون فانهم لا يبقون في أرض الميعاد التي يؤسسون ملكهم الجديد فيها مسلما ولا نصرانيا^(١٠٠) .

أما اتجاه « المقطم » فكان مواليا للاحتلال البريطاني مما دفع طلاب احدى المدارس الى القيام بمظاهرة أمام دار هذه المجلة وكان يقود المظاهرة طالب في الثامنة عشر عن عمره يسمى مصطفى كامل^(١٠١) وقد تجسدت في شخص هذا الشاب آمال مصر الفتية في التحرر من الاحتلال البريطاني وبناء الوحدة الاسلامية وقام باصدار عدد من الصحف تعبر عن فلسفته واتجاهاته السياسية منها « اللواء » و « العالم الاسلامي » .

لقد وصف بعض الأساتذة الغربيين حركة الصحافة العربية في نهاية القرن التاسع عشر بأنها حركة اعلامية قوية ذات طابع سياسي عربي واسلامي وأن الأفكار التي كان يرددها أولئك الصحفيون عن الحرية والاخاء والمساواة لم تكن لا صدى لمبادئ الثورة الفرنسية والآراء « روسو » و « مونتسكيو » و « فولتير » و « هوجو » و « ماتريني »^(١٠٢) هذا الرأي شبيه برأي الأستاذ « برنارد لويس » في أفكار الأدباء العثمانيين في النصف الثاني من القرن التاسع عشر وعلى رأسهم « نامق كمال » — فقد كان هذا الصحفي الأديب من دعاة الوحدة الاسلامية والتجديد . ومع اعجابه بالحضارة الأوروبية لم يكن يؤيد تقليدها بل كان يرى أن أفضل ما حققته الحضارة الغربية مقتبس من الحضارة الاسلامية أو ما يضاھيه في حضارة الاسلام . وكان « نامق كمال » لا يرى في القانون الطبيعي الذي تحدث عنه

(١٠٠) المنار مجلد ١٧ ص ٧١٧ — ٧١٨ ، ٢٣ أغسطس ١٩١٤ .

A. Goldschmidt, The Egyptian Nationalist Party, (١٠١)
in Political and Social Change in Modern Egypt, Edited by P. M. Holt O. U. P. London 1968 p. 310.

F. Gabrieli, The Arab Revival, London 1961, (١٠٢)
pp. 46 - 47.

« مونتسكيو » شيئاً يختلف فى محتواه عن الأحكام العادلة الرشيدة للشريعة الاسلامية ويرى فى فكرة « سيادة الشعب » نظيرها فى الشريعة الاسلامية أى « البيعة » (١٠٢) ، غير أن الأستاذ «برنارد لويس» يعتبر نظرية « نامق كمال » السياسية مستمدة - بصفة أساسية - من « روسو » و « مونتسكيو » (١٠٤) .

ان فكرة « العقد الاجتماعى » و « سيادة الأمة » و « الحقوق السياسية » التى تمثل محور نظريات روسو (١٠٥) تشبه الى حد ما فكرة البيعة عند فقهاء المسلمين ، غير أن « العقد » الذى تحدث عنه روسو كان مجرد افتراض (١٠٦) وأن القضايا التى أثارها هو وغيره من الكتاب الغربيين فى مجال الفكر السياسى لا تخرج عن اطار الأفكار والنظريات التى تدور حول ما سماه ابن خلدون « السياسة العقلية » وذلك فى عرضه المرائع لإراء الفقهاء حول ماهية « الخلافة » و « الامامة » و « الملك » اذ يقول :

« لما كانت حقيقة الملك أنه الاجتماع الضرورى للبشر ومقتضاه التغلب والقهر للذين هما من آثار الغضب والحيوانية كانت أحكام صاحبه فى الغالب جائرة عن الحق مجحفة بمن تحت يده من الخلق فى أحوال دنياهم لحمله اياهم فى الغالب على ما ليس فى طوقهم من أغراضه وشهواته ويختلف ذلك باختلاف المقاصد من الخلف والسلف فتعسر طاعته لذلك » (١٠٧) الى أن يقول :

« فوجب أن يرجع فى ذلك الى قوانين سياسية مفروضة يسلمها

B. Lewis, The Emergence of Modern Turkey (١٠٢)

O. U. P. Paperbacks, 1968, pp. 142 - 143 - 173.

Jean Jacques Rousseau - The Social Contract and (١٠٤)

Discourses, London : J. M. Dent and Sons Ltd. 1952.

Translated by G. D. H. Cole, pp. 11, 15, 20 - 27.

(١٠٥) محمد ضياء الدين الرئيس ، النظريات السياسية الاسلامية ، القاهرة ١٩٦٠ ، الطبعة الثالثة ص ١٦٧

(١٠٦) ابن خلدون : المقدمة ، المطبعة الادبية ، بيروت ، الطبعة

الثالثة ١٩٠٠ م ص ١٩٥

(١٠٧) المصدر نفسه والصفحة

الكافة وينقادون إلى أحكامها فإذا كانت هذه القوانين مفروضة من العقلاء وأكابر الدولة وبصرائها^(١٠٨) كانت سياسة عقلية وإذا كانت مفروضة من الله بشارع يقررها ويشعرها كانت سياسة دينية نافعة في الحياة الدنيا وفي الآخرة وذلك أن الخلق ليس المقصود بهم دنياهم فقط فانها كلها عبث وباطل اذ غايتها الموت والفناء ... فالمقصود بهم انما هو دينهم المنضى بهم الى السعادة في آخرتهم صراط الله الذي له ما في السموات وما في الأرض ، فجاءت الشرائع بحملهم على ذلك في جميع أحوالهم من عبادة ومعاملة حتى في الملك الذي هو طبيعي للاجتماع » •

ثم يستطرد ابن خادون الى بيان خصائص كل من أحكام السياسة والأحكام الشرعية وبيان معنى الخلافة ومعنى الملك فيقول :

« وأحكام السياسة انما تطلع على مصالح الدنيا فقط » يعلمون ظاهراً من الحياة الدنيا »^(١٠٩) ، ومقصود الشارع بالناس صلاح آخرتهم فوجب بمقتضى الشرائع حمل الكافة على الأحكام الشرعية في أحوال دنياهم وآخرتهم وكان هذا الحكم لأهل الشريعة وهم الأنبياء ومن قام فيه مقامهم من الخلفاء •

فقد تبين لك من ذلك معنى الخلافة وأن الملك الطبيعي هو حمل الكافة على مقتضى الغرض والشهوة ، والسياسي هو حمل الكافة على مقتضى النظر العقلي في جلب المصالح الدنيوية ودفْع المضار ، والخلافة هي حمل الكافة على مقتضى النظر الشرعي في مصالحهم الأخروية والدنيوية الراجعة اليها ، اذ أحوال الدنيا ترجع كلها عند الشارع الى اعتبارها بمصالح الآخرة فهي في الحقيقة ، خلافة عن صاحب الشرع في حراسة الدين وسياسة الدنيا به »^(١١٠) انتهى •

(١٠٨) وقياسا على ذلك يمكن أن نضيف الى هؤلاء ، ممثلي الأمة في المجالس النيابية والتشريعية المنبثقة من النظم الدستورية في الدول العلمانية الحديثة « المؤلف » .

(١٠٩) الروم : ٧

(١١٠) المصدر نفسه ص ١٩٠ ، ١٩١

ان « البيعة » و « الخلافة » تجربة عرفها المسلمون ومارسوها فى واقع حياتهم السياسية ، تجربة مستخلصة من عقيدتهم ومن فهمهم لتلك العقيدة ، مارسوها يوم بايعوا أبا بكر الصديق رضى الله عنه فى فجر الدعوة الاسلامية فقبل البيعة على عهد وموثق ونهض الصديق خطيبا يبين طبيعة هذا العقد ويحدد مسؤولياته ، قائلا :

« أما بعد ، أيها الناس .. فانى قد وليت عليكم ولست بخيركم فان أحسنت فأعينونى وان أسأت فقومونى . الصدق أمانة والكذب خيانة . والضعيف فيكم قوى عندى حتى أريح عليه حقه ان شاء الله والقوى فيكم ضعيف عندى حتى آخذ الحق منه ان شاء الله » الى أن قال « أطيعونى ما أطعت الله ورسوله ، فاذا عصيت الله ورسوله ، فلا طاعة لى عليكم » (١١١) .

ان أبا بكر رضى الله عنه لم يستمد السلطة من جمهور المسلمين فحسب وانما أخذ على نفسه عهدا بالنهج الذى اختطه لنفسه وأشهدهم عليه مذكرا اياهم بحقوقهم فى الرقابة عليه تأييدا اذا أحسن وتقويما اذا أخطأ (١١٢) . انها مسئولية تتفق وطبيعة السيادة فى المجتمع الاسلامى وهى سيادة فريدة فى نوعها ، تقترن فيها سيادة الأمة بسيادة القانون أو شريعة الاسلام اقتراننا لا انفصام له (١١٣) .

ولعل هذا ما دفع « نامق كمال » — وهو يتحدث فى اطار الفكر السياسى الاسلامى — الى القول بأن الواجب الأول للدولة تحقيق العدالة ، والعدالة لا تعنى اسعاد رعاياها فحسب بل تعنى أيضا مراعاة حقوقهم السياسية وتأمينها بوضع النظم الملائمة لهذا الغرض (١١٤) ولكن الأستاذ « برنارد لويس » يزعم أن « الحرية » بمنعها

(١١١) ابن هشام ، السيرة النبوية ، تحقيق مصطفى السقا و ابراهيم الأبيارى وعبد الحفيظ شلبى ، مطبعة مصطفى البابى الحلبي وأولاده بمصر ١٣٥٥ هـ — ١٩٣٦ م ج ٤ ص ٣١١

(١١٢) راجع محمد ضياء الدين الرئيس ، مصدر سلف ذكره ص ٣٤٠

(١١٣) B. Lewis, Islam in History, London, 1973, p. 275

Lewis, op. cit. p. 267.

(١١٤)

الاسلامى فكرة قانونية ليس لها مدلول سياسى ويقول ان كلمة « حر » و « حرية » فى اللغة العربية تشير الى مركز الانسان الحر فى مقابل العبد فهى اذن — فى رأيه — كلمة تخلو من أى معنى سياسى أو اجتماعى^(١١٥) واستنادا الى ذلك يقرر الأستاذ « لويس » أن آراء « نامق كمال » حول الحرية السياسية فى الاسلام لا تمثل تطورا طبيعيا للأفكار الاسلامية التقليدية — كما يصورها « كمال » وانما هى — فى زعم لويس — أفكار مستوردة من أوروبا ومن ترجمة النصوص الأوروبية وبفعل هذا التأثير الأوروبى يتحول مفهوم «العدالة» الى حرية وتصبح الشورى مرادفة للنظم النيابية^(١١٦) !! ولا يخفى ما ينطوى عليه مثل هذا التعليق من سخرية واستخفاف بأصالة الفكر الاسلامى وهى سخرية لا تخطئها العين فى تضاعيف ما يكتبه المستشرقون عن الاسلام ولكن الأستاذ « برنارد لويس » فى هذا المقام جاوز كل ما عرف عنه من تثبت وقدره على التحليل والتمحيص ، فأثر أن يبحث عن أكبر تجربة فى ممارسة الحرية السياسية عرفها التاريخ الاسلامى ، بين معاجم اللغة وثنايا الكلمات ومدلول الألفظ !! وبدلا عن استخلاص المعانى من واقع الأحداث التى أثبتتها التاريخ أخذ يستنطق المعاجم اللغوية ليثبت أن ما حدث فعلا لا يتفق مع ما ورد فى المعاجم لفظا !! ولعل مبعث هذه الهنة عند الأستاذ « برنارد لويس » أنه أخطأ المدخل الى فهم الحرية السياسية فى الاسلام فأخذ يبحث عنها تحت لفظ « حر » و «حرية» ولم يفتن الى أن الحرية فى الاسلام انما تنبثق عن التوحيد الذى يحرر المرء من كل معبود سوى الله سبحانه وتعالى^(١١٧) .

ان الكتاب الغريبين والمستشرقين منهم بوجه خاص يجدون صعوبة كبيرة فى تقبل الأصالة التى اتسم بها التراث الاسلامى ويصفون من

Lewis, op. cit. p. 275.

(١١٥)

B. Lewis. The Emergence of Modern

(١١٦)

Turkey, p. 142

(١١٧) راجع محاضرة د. حسن عبد الله انترابى عن الدولة الاسلامية المعاصرة مجلة « الأمة » عدد ٧ — السنة الثانية ، جمادى الأولى ١٤٠٢ هـ ص ١٠ الدوحة ، قطر .

يوجه أنظارهم الى تلك الأصالة بأنهم يلتصمون المعاذير للإسلام عن طريق الدفاع الرومانتيكي^(١١٨) .

وما يثير الدهشة حقا أن كثيرا من هؤلاء العلماء الغربيين لا يرون غضاظة فيما يكتبه بعضهم عن الإسلام وناريخه وما يصدرونه من أحكام تتسم بالنظرة الذاتية^(١١٩) ولكنهم يجدون كثيرا من المآخذ عندما يتصدى أحد للرد عليهم ، انهم لا يجدون في أفكار الأفغانى ومحمد عبده ونامق كمال ومحمد رشيد رضا الا صدى لأفكار الكتاب الفرنسيين الذين مهدوا للثورة الفرنسية ، وحتى مكانة الأفغانى ومحمد عبده تصبح موضع شك كبير عند بعضهم « لم يكن الأفغانى فى حياته محط أنظار المفكرين ورجال السياسة بقدر ما كان موضع مراقبة أقلام المخابرات ورجال الأمن الذين كانت مهمتهم تتبّع نشاط المخربين ومثيرى الفتن »^(١٢٠) .
هكذا يزعم الأستاذ « ايلى خدورى » .

ويعيد الأستاذ « خدورى » فى كتابه حديثا نشرته — على حد قوله — صحيفه التايمز بلندن عندما اخرج الأفغانى من مصر عام ١٨٧٩

(١١٨) لقد سوغ برنارد نوبس نفسه أن يصف المسلمين الذين هاجروا الى المدينة مسالمين ، وخفار تريش يلاحقوهم بالادى واسعدوان ، وصفهم بأنهم قطاع طرق (كذا) ووصف قريشا يوم خرجت «بجدها وجدها وحديدها» لحرب المسلمين فى « أحد » وصفها بابها فعت ذلك دفعا للخطر المتصاعد من قبل هؤلاء الذين اتخذوا من النهب موردا للرزق (يعنى المسلمين) .

انظر B. Lewis , The Arabs in History, Hutchinson University Library, London, 1950, pp. 44 - 45.

وانظر خبر غزوة أحد فى : السيرة النبوية لابن هشام ، مصدر سلف ذكره ج ٣ ص ٦٤ وما بعدها .

Elie Kedouri, Afghani and Abduh, London, 1966, (١١٩) p. 4.

(١٢٠) من الروايات التى اتخذها خدورى مثلا لتأييد طعنه فى عقيدة الأفغانى الرواية التى زعم أنها نقلت عن محمد المخزومى السورى الذى نسب اليه أنه قال : انه سمع الأفغانى فى استانبول يقول ان الإسلام والمسيحية واليهودية متفقة فى الأهداف والمبدأ :

خدورى المصدر نفسه ص ١٥ — ١٦ . — راجع حقيقة ما قاله الأفغانى فى هذا الصدد فى كتاب محمود أبو رية ، جمال الدين الأفغانى ، دار المعارف بمصر ١٩٦١ ص ٦٣ — ٦٧ .

وصفته فيه - أى الأفغانى - بأنه رجل يدعى « جماد » الدين - هكذا وردت - وهو أفغانى ينحدر من سلالة مشكوك فى أمرها وأنه بعد ذلك بسبع سنوات أى بعد عام ١٨٧٩ لم يكن يعرف لدى كرومر ، المعتمد البريطانى فى مصر الا بأنه محرر لصحيفة هدامة تصدر فى باريس اسمها العروة الوثقى وقد منعتها السلطات البريطانية من دخول مصر والهند * والفكرة التى يريد الأستاذ « خدورى » أن يثبتها فى كتابه ، أن الأفغانى كان رجلا مشكوكا فى عقيدته (١٢١) يبطن غير ما يقول وأنه كان مجهولا فى عصره وينتمى الى طائفة المخربين ومثبرى الفتن وأنه كان على الأرجح عميلا لروسيا بل يرى الأستاذ « خدورى » أن شهرة الأفغانى لا تنبع من عظمة من شخصه وانما هى نتيجة لما روجه عنه أتباعه ومريدهو فيجا بعد (١٢٢) *

ولكن الشيخ محمد عبده يوضح لنا فى مقدمته لكتاب « رسالة فى ابطال مذهب الدهريين » كيف حرقت أقوال الأفغانى وكيف عانى من كيد القنصل البريطانى حتى أخرجه من مصر ، اذ يقول : « عظم أمر الرجل - أى الأفغانى - فى نفوس طلاب العلوم واستجزلوا فوائد الأخذ عنه وأعجبوا بدينه وأدبه وانطلقت الألسن بالثناء عليه ، ولكن تمكن الحاسدون من نسبة ما أودعته كتب الفلاسفة الى رأى هذا الرجل وأذاعوا ذلك بين العامة ثم أيدهم أحلاط من الناس على مذاهب مختلفة كانوا يطرقون مجلسه فيسمعون ما لا يفهمون ثم يحرفون فى النقل منه ولا يشعرون غير أن هذا كله لم يؤثر فى مقام الرجل من نفوس العقلاء العارفين بحاله ولم يزل شأنه فى ارتفاع والقلوب عليه فى اجتماع الى أن تولى خديوية مصر حضرة خديويها الحالى توفيق باشا وكان السيد من المؤيدين لمقاصده النائرين لمحامده الا أن بعض المندسين ومنهم « مستر فيفان » قنصل انكلترا الجنرال سعى فيه لدى الجانب الخديوى ونقل المفسدون عنه ما الله يعلم أنه برىء منه حتى غير قلب

الخدوي عليه فأصدر أمره باخراجه من القطر المصرى هو وتابعه أبو تراب
ففارق مصر الى البلاد الهندية سنة ١٢٩٦ هـ وأقام بحيدر آباد الدكن
وفيهما كتب هذه الرسالة فى نفى مذهب الدهريين» (١٢٣) .

ان حملة التشهير التى قادتها صحيفة التايمز البريطانية ضد
الأفغانى فى سنة ١٨٧٩ واستند اليها « خدورى » فى كتابه سنة ١٩٦٦
ينبغى أن ينظر اليها فى ضوء الظروف السياسية التى أملتها وهى ظروف
كانت الحكومة البريطانية تحارب الأفغانى وتطارده فيها ، لا لأنه كان من
مثيرى الفتن ولكن لأنها كانت تخشى نفوذه فى العالم العربى والاسلامى
ولأنها كانت تعلم أثر دعوته فى الغاء امتياز شركة التبغ البريطانية
فى ايران عام (١٨٩١ / ٩٢) والخطاب الذى أرسله الى رئيس
المجتهدين فى ذلك القطر حتى أصدر فتوى بتحريم شرب الدخان
وبيعه (١٢٤) وقد وصفت الأستاذة « N. Keddie » الحركة الشعبية
التي أدت الى الغاء امتياز الشركة المذكورة بأنها أول حركة شعبية
ناجحة فى تاريخ ايران (١٢٥) . كذلك كانت الحكومة البريطانية تخشى
نفوذ صحيفة « العروة الوثقى » وما تمثله من خطر على مصالحها فى
الهند والشرق وآمالها فى تركة الرجل المريض . واذا صح — كما يزعم
خدورى — أن الأفغانى لم يكن معروفا فى عصره وهو زعم يعوزه
الدليل ، فان محاربة صحيفة « العروة الوثقى » والحظر الذى ضرب
عليها ومعاقبة من تثبت عليه تهمة حيازتها (١٢٦) كل ذلك يشير الى أن
الحكومة البريطانية لم ترد له أن يعرف .

أما الأستاذ « هولت » فيرى أن التاريخ الحقيقى للقومية العربية
بمعناها الحديث يبدأ بما كتبه الكواكبي ونجيب عازورى (١٢٧) ونشاطهما

(١٢٣) انظر محمود أبو رية ، المصدر نفسه ص ٣٠ — ٣١

(١٢٤) Niki Keddie, Religion and Rebellion in Iran, The

Tobacco Protest of 1891 / 92, Frank Cass and Co. Ltd.

London, 1966, pp. 18 - 19.

Encyclopaedia of Islam, New Ed. Leiden, London, (١٢٥)

1965 Vol. 2 p. 418, (Djamal Al Din Al Afghani) (١٢٦)

P. M. Holt, Egypt and the Fertile Crescent Long-
mans, 1966, p. 257.

(١٢٧) أنطونيوس ، المصدر نفسه ص ١٧٣

ومما يثير الدهشة أن يضع الأستاذ « هولت » آراء الكواكبي ونجيب عازورى على قدم المساواة من حيث الأهمية ، لأن هذا الحكم إذا صدق من بعض الوجوه على الكواكبي فإنه لا يصدق على نجيب عازورى بل يضفى على آراء هذا الكاتب أهمية لا تتفق وحقيقة ما كان يدعو إليه ، لأن دعوة عازورى كما وصفها أنطونيوس « أثارت شيئاً من الاهتمام فى أوروبا فى ذلك الوقت (١٦٠٤ — ١٩٠٧) ولكن أثرها فى الحركة العربية نفسها كان ضئيلاً ، وبغض النظر عن قيمة حركة عازورى فإن ظهورها فى عاصمة أجنبية وبلغه أجنبية كان أمراً فى ذاته يدعو الى شلها والحد منها » (١٢٨) .

أسس عازورى فى سنة ١٩٠٤ جمعية التى سماها « جامعة الوطن العربى » وأعلن أن هدفها تحرير الشام والعراق من السيطرة التركية وأصدرت الجمعية عدة نداءات عنيفة تدعو الى الثورة ، كما أصدر فى سنة ١٩٠٥ كتاباً باللغة الفرنسية سماه « يقظة الأمة العربية » ومجلة شهرية فى سنة ١٩٠٧ باسم « الاستقلال العربى » .

كان عازورى يدعو الى تأسيس امبراطورية عربية تشمل الجزيرة العربية والهلال الخصيب وتستثنى مصر بوجه خاص لأن المصريين فى رأيه — لا ينتمون الى العرب واقترح أن يختار رئيس هذه الامبراطورية من أفراد الأسرة الخديوية على أن يمارس سلطته السياسية فى حدود الجزيرة العربية وحدها وتكون له سلطه روحية على جميع المسلمين .

ومن الجلى أن نظرة عازورى الى العروبة ينقصها كثير من التحقيق والدقة لأنه لا يرى فى العروبة غير وحدة العنصر العربى وقد انتهت هذه الوحدة — اذا صح أنها قد وجدت من قبل — منذ القرن السابع الميلادى عندما خرج العرب من جاهليتهم ومن جزيرتهم يحملون مشعل الاسلام فانضوت تحت لوائهم شعوب لم تربطها بالعرب صلة قرابة أو رحم ولكنها تعربت باتخاذها لغة القرآن وبانتمائها الى مجتمع الاسلام .

