عصام حسين الجامع

التربية السياسية والوعي القومي

دراسة في الفكر السياسي عند عبد الحميد الزهراوي

تقديم

فهمي جدعان

شبكة المعارف
alMaaref Network

التربية السياسية والوعي القومي

«يعرّف هذا الكتاب بالمفكر السوري **عبد الحميد الزهراوي**، من خلال دراسة فكره السياسي من **جهة** ومدى إسهامه في تأسيس وتأصيل الوعي القومي العربي من جهة **ثانية**، فضلاً عن قيامه بتشكيل عدد من الأحزاب والجمعيات السياسية... ونضاله السياسي الذي انتهى به إلى «الشهادة».

ولتحقيق الهدف الأساسي الذي تتطلع إليه هذه الدراسة، سعى عصام الجامع إلى تقديم صورة شاملة وتحليلية لفكر الزهراوي وتجربته السياسية «القومية»، من خلال إلقاء الضوء على مبدآن رئيسان هما: التربية السياسية والوعي القومي العربي، وهما مبدآن يشكلان في نهاية المطاف الأطروحة الإصلاحية الأساسية في الفكر السياسي لعبد الحميد الزهراوي، هذا بالإضافة إلى تناوله ثلة من الأفكار المركزية، منها: العقل وحاكمية الأمة والديمقراطية التمثيلية ومطلب الحرية والمواطنة...

من هنا، بذل المؤلف في كتابه، الذي هو في مبدئه رسالة جامعية، جهداً في متابعة فكر الزهراوي وتجربته وحياته وعمله، مستنداً إلى جملة من الأعمال الموروثة والوثائق المتوافرة التي جعلت، **أولاً** من هذا المفكر واحداً من أعظم مفكري النهضة القومية العربية الحديثة، **وثانياً** من هذا الكتاب واحداً من أبرز البحوث العلمية».

ISBN 978-9953-533-42-1
9 789953 533421

شبكة المعارف
بناية «طبارة» ـ شارع نجيب العرداتي ـ المنارة ـ رأس بيروت
ص.ب: ٥٢٨٥ ـ ١١٣ حمرا ـ بيروت ٢٠٣٠ ١١٠٣ ـ لبنان
هاتف: ٧٣٩٨٧٧ (١-٩٦١)
فاكس: ٧٣٩٨٧٨ (١-٩٦١)

التربية السياسية والوعي القومي

عصام حسين الجامع

التربية السياسية والوعي القومي
دراسة في الفكر السياسي
عند عبد الحميد الزهراوي

تقديم
فهمي جدعان

شبكة المعارف
alMaaref Network

الفهرسة أثناء النشر - إعداد شبكة المعارف
الجامع، عصام حسين
التربية السياسية والوعي القومي: دراسة في الفكر السياسي عند عبد الحميد الزهراوي/عصام حسين الجامع؛ تقديم فهمي جدعان.
١٨٤ ص.
ببليوغرافية: ص ١٧٩ ـ ١٨٤.
ISBN 978-9953-533-42-1
١. الزهراوي، عبد الحميد. ٢. الفكر السياسي. ٣. القومية العربية.
٤. التربية السياسية. أ. جدعان، فهمي (مقدم). ب. العنوان.
320

«الآراء التي يتضمنها هذا الكتاب لا تعبر
بالضرورة عن وجهة نظر شبكة المعارف»

© حقوق الطبع والنشر محفوظة لشبكة المعارف
الطبعة الأولى، بيروت، ٢٠١٠

شبكة المعارف

بناية «طبارة» - شارع نجيب العرداتي - المنارة - رأس بيروت
ص.ب: ٥٢٨٥ ـ ١١٣ حمرا ـ بيروت ٢٠٣٠ ١١٠٣ ـ لبنان
هاتف: ٧٣٩٨٧٧ (١-٩٦١)
فاكس: ٧٣٩٨٧٨ (١-٩٦١)

المحتويات

خلاصة تنفيذية ٧

تقديم ..... فهمي جدعان ٩

مقدمة ١١

الفصل الأول : الزهراوي: عصره وحياته وأعماله ١٥

أولاً : الدولة العثمانية في القرن التاسع عشر ١٧

ثانياً : العهد الحميدي (١٨٧٦ ـ ١٩٠٩م) ٢١

ثالثاً : العهد الدستوري حتى قيام الحرب العالمية الأولى (١٩٠٨م ـ ١٩١٤م) ٢٧

رابعاً : المؤتمر العربي الأول (١٩١٣م) ٣٥

خامساً : القضية العربية بعد نشوب الحرب العالمية الأولى في عام ١٩١٤م ٣٨

سادساً : سورية والدولة العثمانية ٣٩

سابعاً : عبد الحميد الزهراوي: (حياته ومؤلفاته) ٤٧

الفصل الثاني : التربية السياسية ٦٩

أولاً : مفهوم (التربية) ٧١

ثانياً : مفهوم السياسة ٧٤

ثالثاً : مقومات الفعل السياسي ٨٠

رابعاً : الصراع وتنازع البقاء ٨٥
خامساً : مفهوم التربية السياسية ٨٨
سادساً : التربية السياسية: مصادرها ومراحلها ٩٦
سابعاً : دعائم التربية السياسية ١٠٣
الفصل الثالث : الوعي القومي ١٣٧
أولاً : مفهوم (القومية) ١٤٠
ثانياً : فكرة القومية العربية ١٤٣
ثالثاً : ذاتية الأمة العربية ١٥١
رابعاً : الروح العمومية والفكر العمومي لجماعة العرب ١٥٤
خامساً : الخطاب القومي ١٥٧
خاتمـــة ١٧١
المراجـــع ١٧٩

خلاصة تنفيذية

يعرّف هذا الكتاب بالمفكر السوري عبد الحميد الزهراوي (١٨٦٣م ـ ١٩١٦م)، لكن الهدف الأساسي منه هو دراسة الفكر السياسي عند هذا المفكر الذي لم تخصه أدبيات فكر النهضة العربية الحديثة بالدرس الذي يستحقه، برغم إسهامه الجليل في تأسيس وتأصيل الوعي القومي العربي بما نهض به من كتابات ومقالات مبتكرة، وما قام به من تشكيل لعدد من الأحزاب والجمعيات السياسية، وإنشاء الصحف، فضلاً عن نضاله السياسي المديد الذي انتهى به إلى «الشهادة».

ومفهوم (التربية السياسية) هو نقطة الارتكاز الأولى في الفكر السياسي النظري والعملي عند الزهراوي. لذا اتجه البحث في هذا الكتاب إلى تحليل العناصر المكونة لهذا المفهوم عنده مثلما اقتضى الإبانة عن مصادر هذه التربية ومراحلها ودعائمها المركزية وبخاصة الرأي العام والأحزاب والجمعيات السياسية والزعامة السياسية وشرط الحرية، واتصل بذلك تحديد الأسس التي يستند إليها النظام السياسي عنده وهي العقل وحاكمية الأمة والتعاقد والديموقراطية التمثيلية والرابطة المدنية.

بيد أن التربية السياسية عند هذا المفكر، الذي صدر عن قيم الحداثة وحرص على أن يوافق بينها وبين قيم التمدن الإسلامي، لم تكن مقصودة لذاتها وإنما كانت تتوخى تشكيل (روح عمومية) عند جماعة العرب في الدولة العثمانية مقدمةً لتنمية (وعي قومي عربي) و(ذاتية عربية) يعي بها العرب في مواطنهم كافة تميّزهم وخصوصيتهم.

وفي شأن القضية الخلافية: هل كان الوعي القومي العربي عند الزهراوي مرتبطاً بنزعة وطنية في إطار الخلافة العثمانية؟ أم إنه كان مقدمةً وأساساً لنزعة قومية استقلالية؟ يجنح هذا الكتاب إلى تأكيد الرأي بأن الزهراوي كان يهدف من الربط بين (التربية السياسة) وبين (الروح العمومية عند جماعة العرب) و(الوعي القومي) إلى أن يضع، بروح حداثية وريادية ليبرالية، القواعد المؤسسة لمشروع (الاستقلال) العربي.

تقديـــم

فهمي جدعان

قد يكون عبد الحميد الزهراوي (١٨٥٥-١٩١٦م) أكثر مفكري عصر النهضة الليبرالي العربي تعبيراً عن الحالة العربية - العثمانية في المرحلة الأخيرة من حياة الدولة العثمانية. وقد يلوح للناظر أن بين حياة الزهراوي وحياة هذه الدولة في هذه المرحلة ضرباً من التماثل الذي يجسد حركة متوترة تتجه إلى نهاية فاجعة، طالت الرجل وطالت الدولة. على أن «رحيل» الدولة لم يحمل معه رحيل «شعوبها»، مثلما أن رحيل الرجل لم يحمل معه رحيل أفكاره.

وتحديد النظر في تجربة الزهراوي، المناضل، المفكر، المواطن - يبيّن عن أمور كثيرة. غير أن أبرز هذه الأمور يتمحور في حقيقة الأمر حول هاجس التربية السياسية الطليعية التي تَسِم فكر الرجل وغائياته العملية. ذلك أن الغائية التربوية السياسية عنده لم تقف عند حدود النظر الذي يستلهم ثقافة العصر وعلوم الإنسان في زمنه، وإنما تجاوزت ذلك إلى آمر «الفعل السياسي»، أي العمل النضالي الواعي.

ثمة ثلة من الأفكار المركزية والتي توجّه فكر الزهراوي وتجعل منه رائداً للنهضة السياسية العربية التي شهدها القرن العشرون، وأخذت بها، من بعد، الحركات «الوطنية» و«القومية» العربية: العقل، وحاكمية الأمة، والديمقراطية التمثيلية، ومفهوم التعاقد، والروح العمومية المؤسّسة للروح القومية، ومطلب الحرية الباعث في نهاية المطاف على الاستقلال، والمواطنة.

يقدم هذا الكتاب - الذي هو في مبدئه رسالة جامعية، صورة شاملة،

تحليلية، مدققة، لفكر عبد الحميد الزهراوي وتجربته السياسية «القومية». وهو في وقوفه عند هذا الوجه المحدّد من عمل الزهراوي يبدو من أبرز البحوث العلمية التي عالجت هذه المسألة عند المفكرين القوميين الإصلاحيين العرب في العصر الحديث.

ثمة مسائل شائكة عرض لها هذا الكتاب وانتهى فيها إلى آراء وتقديرات، على رأسها هذه المسألة، هل كان الزهراوي يقصد إلى فعل سياسي «إصلاحي» للدولة العثمانية يقع في حدود «وحدة» الدولة والحرص على «عثمانية» الدولة؟ أم أنه كان يريد تهيئة الأمور لعملية «انفصالية» أو «استقلالية» لولايات الدولة، وبخاصة للولايات العربية منها؟ يشي رد الفعل العثماني على حراك الزهراوي وعمله بأن الأمر الثاني هو الذي خلصت إليه «الدولة» في شأن الزهراوي، لأن نهايته الفاجعة على منصة الموت لا يمكن أن تعني شيئاً غير ذلك.

في هذا الكتاب بذل عصام الجامع وسعه من أجل وعي عصر الزهراوي وفكره وعمله، ولم يقصّر في استنطاق أعمال الرجل والتدقيق فيها ومتابعة فكره وتجربته بالرجوع إلى جملة أعماله الموروثة والوثائق المتوافرة. وتظل دلالة هذا الكتاب وقيمته الأساسية، عندي، ماثلة في إبرازه للمركّب النظري والعملي للتربية السياسية القومية على وجه الإجمال، وفي بلورته للعناصر «التنويرية» الأساسية في عمل هذا المفكر القومي الرائد، الذي يقدّمه هذا الكتاب من حيث هو أعظم مفكري النهضة القومية العربية الحديثة. وهو في ذلك مصيب إلى حد بعيد.

٣٠ تشرين الأول/ أكتوبر ٢٠٠٩

مقدمـــة

يهدف هذا الكتاب إلى دراسة الفكر السياسي عند عبد الحميد الزهراوي (١٨٥٥م ـ ١٩١٦م)، الذي لم تخصه أدبيات فكر النهضة العربية الحديثة بالدرس الذي يستحقه، برغم إسهامه الجليل في تأسيس وتأصيل الوعي القومي العربي بما نهض به من كتابات ومقالات مبتكرة، وما قام به من تشكيل لعدد من الأحزاب والجمعيات السياسية، وإنشاء الصحف، فضلاً عن نضاله السياسي المديد الذي انتهى به إلى «الشهادة».

لا شك في أن عدداً من الباحثين قد التفت إلى أعمال الزهراوي، بيد أن مزيداً من العرض والتحليل والمراجعة لبعض الأحكام التي أطلقت بحقه لا يزال أمراً ضرورياً. وهذا ما تتطلع إليه هذه الدراسة التي ترمي، على وجه التحديد، إلى إلقاء الضوء على منطقة هامة من فكره، يتضافر فيها مبدآن رئيسان، هما: (التربية السياسية) و(الوعي القومي العربي)، وهما مبدآن يشكلان في نهاية المطاف الأطروحة الإصلاحية الأساسية في الفكر السياسي لعبد الحميد الزهراوي.

لقد شكلت أعمال الزهراوي فكراً سياسياً ينمّ عن علم دقيق بقضايا السياسة ومفاهيمها، وهو علم يتجلى بتأكيده أن الجنس البشري لم يكن ليتيسر له أن يرتقي في درجات الكمال الإنساني إلا بالسياسة، بما هي علم إدارة الاختلافات، والأخذ بأسباب التآلف والروابط لتحقيق المنافع.

اتجه الزهراوي إلى الاشتغال باستكشاف طرق السياسة والتعرف على قوانينها ومفاهيمها ومقوماتها، إذ اعتقد، في شأن الإصلاح الشامل الذي شغل مفكري النهضة، بتقدم الفعل السياسي على سائر وجوه الفعالية التي تفضي إلى النهضة والتقدم، وتبلورت نزعته الإصلاحية في الحقل السياسي في إدراكه لدلالة (التربية

السياسية) ولدورها في تكوين الإنسان الاجتماعي المتمثّل للمفاهيم السياسية، المتحلي بروح المراقبة والمقاومة والكرامة. ولأن فعاليته الإصلاحية تندرج في حقل السياسة، فقد كان عليه أن يحرص على تشكيل تصور لـ(السياسة) يأذن للأفراد ولجماعة العرب بأن يحيطوا بحدود هذا الحقل، وبأن يخلصهم من الفهوم السلبية لهذه الفعالية، ويساعدهم على المشاركة في هذا المجال والنهوض بما يتطلبه من فعاليات ومسؤوليات.

وفي مجرى نظره في مفهومي (السياسة) و(التربية السياسية)، عمد الزهراوي إلى البحث في مفهومي (الدولة) و(السلطة) وفي جملة القيم المنوطة بهما، وذلك لإدراكه حاجة الرأي العام والفكر العمومي بعد تكونهما في المجتمع لنظام سياسي قائم على أسس الشورى والديمقراطية. كما وقف عند مبدأ (الحاكمية الملية)، أي حاكمية الأمة، وهو مفهوم مركزي يجعل للأمة الحق في التصرف في أمور نفسها باستقلال في الإرادة والاختيار، ويثبت لأفرادها حق المشاركة في شؤون الحكم والسياسة، باعتبار أن «المشاركة هي المعيار الظاهر والواضح للحرية السياسية».

وظاهر الأمر عند الزهراوي أن مفهوم (التربية السياسية) يبدو كأنه موجّه إلى كل فرد من أفراد الأمة العثمانية، وإلى كل جماعة من جماعاتها. إلا أن حقيقة الأمر أنه يتوجه به إلى كل فرد من أفراد جماعة العرب على وجه الخصوص، وذلك من أجل أن يجعل منهم عناصر مشاركة بفعالية في التشكيل العام للأمة العثمانية، وفي إرساء القواعد الأساسية الكفيلة بتحقيق (التضامن التام) و(الوطنية الصحيحة) في المجتمع العثماني.

بيد أن ذلك ارتبط عنده ارتباطاً جوهرياً بغائية أساسية هي الحد من سياسة «التتريك» الساعية إلى إضعاف هوية العرب والتمهيد لتشكيل (وعي قومي عربي) تبلورت مقدماته في فكرة (التربية السياسية لجماعة العرب)، وفي انصرافه إلى أمر تكوين الروح العمومية والفكر العمومي لجماعة العرب، متوسلاً لذلك بتناول خصوصية الجماعة الواحدة وطبيعتها الذاتية وعلاقتها مع الجماعات الأخرى، فضلاً عن جملة من المفاهيم المتعلقة بها كالتعصب، وحب النفس، والذاتية، والغيرية، والاختلاف، والتنازع.

وقد أكد الزهراوي، في معرض نظره في الذاتية القومية والروح العمومية

لجماعة العرب، أن دعوته لا تشكّل إقصاءً للآخرين، وإنما هي في حقيقتها تجسد مضموناً أخلاقياً يتضافر فيه حب الغير وحب الذات على حد سواء.

وأما خالص ما أفضى إليه هذا الكتاب فهو تأكيده أن الوعي القومي العربي عند الزهراوي لم يقف عند حدود التعبير عن كيان قومي ذي خصائص واستحقاقات مميزة لهذا الكيان في الدولة العثمانية فحسب، وإنما تجاوز ذلك إلى استشراف وتأسيس ما يمكن أن يمثل «الأيديولوجية القومية العربية»، والمفضية في نهاية المطاف، وعلى نحو واضح، إلى فكرة (الاستقلال).

ولقد قدّرت أن أجعل هذا الكتاب في ثلاثة فصول:

الفصل الأول: في الزهراوي وعصره وحياته وأعماله

وفيه أتناول عصره من الوجوه السياسية والفكرية والاجتماعية، مما كان له دور في بلورة أفكاره، وبناء لبناتها الأساسية، وأقف على آثاره الأدبية والفكرية، وأعرض لكفاحه الدؤوب ونضاله من أجل المبادئ التي كان ثمنها النهائي منصة الإعدام.

الفصل الثاني: في التربية السياسية

وفيه أتجه إلى تحليل مضمون مصطلح (التربية) وتصوراته الفلسفية والنفسية المتعلقة بمفهوم (السياسة)، ثم البحث في مفهوم (التربية السياسية): مصادرها ومراحلها وعناصرها المقوّمة، وإبراز مكانة هذا المفهوم عند الزهراوي إذ يجعله نقطة انطلاق في إحداث التغيير الاجتماعي والانقلاب في المفاهيم السياسية لدى الفرد والأمة، والميدان الرئيس الذي يتم فيه شرح أسباب الفساد والصلاح في الدولة. كما أعرض في هذا الفصل لتصورات الزهراوي حول النظام السياسي، ومفهوم (الدولة) و(السلطة السياسية) وما يتعلق بذلك من تحليلات يجريها الزهراوي في مفاهيم السلطة والدستور والتشريعات، والقوانين، والحكومة، وحاكمية الأمة، والتمثيل النيابي، والعلاقة بين الوطن والمواطن.

الفصل الثالث: في الوعي القومي

وفيه أعرض لتصورات الزهراوي حول مفهوم (القومية) و(القومية العربية)،

والمبادئ التي توسّل بها لتشكيل الوعي بالروابط المشتركة لجماعة العرب وأهمية ذلك في العمل وفي اليقظة الوطنية والقومية.

وقد استجمعت في خاتمة الكتاب جملة النتائج التي انتهى إليها هذا العمل.

ومن وجه أخير، قدّرت أن منهج التحليل المفهومي هو المنهج الذي يقدر على بلورة وتنظيم الوجوه الغنية للأفكار السياسية عند عبد الحميد الزهراوي.

الفصل الأول

الزهراوي: عصره وحياته وأعماله

أقصد في هذا الفصل إلى البحث في وجوه عصر عبد الحميد الزهراوي السياسية والفكرية والاجتماعية، التي كان لها دور في بلورة أفكاره وفي بناء لبناتها الأساسية. كما أعرض لحياة الرجل وكفاحه ونضاله من أجل مبادئه التي كانت منصة الإعدام ثمنها النهائي.

ولإدراك هذه الغاية سأتوجه إلى عرض حال الدولة العثمانية في القرن التاسع عشر، مُشيراً إلى الملامح العامة التي تميزت بها هذه الفترة. ثم أركز على عهد السلطان عبد الحميد الثاني (١٨٤٢م ـ ١٩١٨م) وعهد جمعية الاتحاد والترقي لتتبع الأحداث والوقائع التي ساهمت في صياغة الفكر السياسي لعبد الحميد الزهراوي، ثم أتحول إلى كلمة عن سورية التي ينتسب إليها، وأنتهي إلى القول في شخصية الرجل وعمله ومؤلفاته.

أولاً: الدولة العثمانية في القرن التاسع عشر

اتجهت الدولة العثمانية في القرن التاسع عشر في طريق انتهت في خاتمة المطاف عند مطلع القرن العشرين بالانهيار والسقوط. والأسباب عميقة عديدة، بعضها يعود إلى البنية الأساسية للدولة، إذ يحتكر النظام السياسي جميع مظاهر السلطة، ويتحكم في أجهزة الدولة، ويعود بعضها الآخر إلى التدخلات الخارجية من جانب بعض الدول الأوروبية بدعوى الإصلاح، فضلاً عن الأزمات الاقتصادية والاجتماعية التي واجهتها الدولة بسبب امتدادها في مناطق شاسعة يقطنها خليط بشري غير متجانس[1].

(١) هند فنتال، **تاريخ المجتمع العربي الحديث والمعاصر** (بيروت: جروس بروس، ١٩٨٨)، ص ١٠٥.

في هذا السياق، تشكلت الملامح الرئيسة للدولة العثمانية في القرن التاسع عشر، وبرزت علائم التدهور الذي بلغته في شؤونها الداخلية والخارجية. فقد استمر تقلص قوة الدولة، واشتد التصدع في أجهزتها السياسية (السلطان، الصدر الأعظم، الولاة، الجيش) واشتدت المنافسات بين موظفي الدولة، وتفاقمت حركات العصيان والتمرد في صفوف الانكشارية. وقد ساعد ذلك على زيادة اختلال التوازن بين الدولة العثمانية والدول الأوروبية، وكان أحد أبرز مظاهره في القرن التاسع عشر دخول الدولة في مرحلة اتسمت بالتصدع والتفكك.

ومن وجه آخر، كانت الدولة تعاني تدهوراً في الحياة الاقتصادية، وذلك بسبب النظام الإقطاعي المتجذر، وإهمال السلطات العثمانية لبرامج التنمية الاقتصادية، وتخلّف وسائل الإنتاج، وتزعزع المكانة التجارية للدولة، وما صاحب ذلك من إجراءات وتدابير لزيادة الضرائب والأعباء المالية على الرعايا، ساهمت بصورة كبيرة في «ضعف الولاء للسلطة المركزية في الولايات»[٢] فكان التدهور الاقتصادي سبباً من الأسباب التي أدت إلى تضاؤل قدرة السلطة المركزية على بسط سيطرتها على الولايات والأقاليم وتعاظم التدخلات الخارجية، ونزوع العناصر المختلفة التي تتكون منها الدولة إلى تنمية نزعاتها القومية، التي كان لها دور بارز في قيام الثورات والمحاولات الاستقلالية التي كان من أخطرها محاولات فخر الدين والشيخ ظاهر العمر في لبنان وفلسطين[٣]، فضلاً عن الثورات الفلاحية في جبل الدروز، وثورات أخرى لدى بعض القوميات كالروم واليونان، وفي بعض المناطق كالبلقان[٤].

وعلى مقربة من حدود الدولة العثمانية، ظهرت حركات إصلاحية واستقلالية كالحركة الوهابية في الحجاز، والمهدية في السودان، وإصلاحات محمد علي باشا

---

(٢) محمد مخزوم، أزمة الفكر ومشكلات السلطة السياسية في الشرق العربي في عصر النهضة (بيروت: معهد الإنماء العربي، ١٩٨٦)، ص ١٨.

(٣) انظر: محمد أنيس، الدولة العثمانية والشرق العربي (١٥١٤-١٩١٤م) (القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، ١٩٩٠)، ص ١٥٦-١٥٧، وفيليب شكري خوري، «طبيعة السلطة السياسية وتوزعها في دمشق ١٨٦٠-١٩٠٨م،» ورقة قدمت إلى: المؤتمر الدولي الثاني لتاريخ بلاد الشام (دمشق: وزارة التعليم العالي، ١٩٧٩).

(٤) ألبرت حوراني، الفكر العربي في عصر النهضة ١٧٩٨-١٩٣٩ (بيروت: نوفل، ١٩٩٧)، ص ١٧٠.

في مصر، فأسهمت في تقليص سلطات الدولة والانتقاص من مكانتها السياسية والدينية. كما اشتد التغلغل الأجنبي والتنافس الطبيعي بين الدول من أجل الحصول على امتيازات لها في الإمبراطورية المتداعية عسكرياً واقتصادياً. وقد تجلت القنوات التي تغلغلت من خلالها أطماع الدول الكبرى، في قناتين رئيستين، هما:

أ ـ **نظام الامتيازات الأجنبية**، الذي تطور من مجرد معاهدات تجارية بين دولتين، إلى امتيازات سياسية وتجارية للأجانب أضرت بحقوق الرعايا الوطنيين ومصالحهم، وجعلت من الأجانب طبقة مستقلة تعلو على القوانين المحلية. وقد حال هذا النظام دون القيام بمشاريع التنمية الاقتصادية، فكان بذلك واحداً من أهم الأسباب التي أدت إلى إضعاف الدولة العثمانية في القرن التاسع عشر[٥].

ب ـ **الإرساليات التبشيرية**، حيث تركزت «جهودها في بلاد الشام على نحو خاص»[٦]. وقد بدا أن هذه الإرساليات تمثل بالنسبة إلى الدول الأوروبية الكبرى أدوات أساسية لتهيئة الأجواء المناسبة لتثبيت ركائزها في الدولة العثمانية. تجلى ذلك في المساعي الحثيثة لتلك الدول من أجل تحويل النشاط التعليمي والثقافي للإرساليات بحيث يزيد من نفوذها ويلبي أطماعها.

أدت تلك الظروف إلى تعاظم الحاجة إلى إجراء تنظيمات إصلاحية كفيلة بتقوية الدولة في إطار العالم الحديث. وتجسدت الحركة الإصلاحية التي شرعت الدولة فيها منذ عام ١٨٣٩م حتى قيام الحرب العالمية بإصدار جملة من «الخطوط» الإصلاحية أبرزها: خط كلهانة عام ١٨٣٩م، وخط همايون عام ١٨٥٦م، والتنظيمات الإصلاحية بين عامي ١٨٥٦م ـ ١٨٧٦م، ودستور عام ١٨٧٦م. وعلى الرغم من أن الهدف من تلك الإجراءات هو توفير المساواة بين العناصر والطوائف المختلفة التي تتكون منها الدولة من أجل جعلها «كأفراد أمة واحدة»[٧]، إلا أنها

---

(٥) محمد سهيل طقوش، العثمانيون من قيام الدولة إلى الانقلاب على الخلافة (٦٩٨-١٣٤٣هـ/ ١٢٩٩- ١٩٢٤م) (بيروت: [د. ن.]، ١٩٩٥)، ص ٥٩٦-٥٩٨.

(٦) المصدر نفسه، ص ٥٩٩.

(٧) توفيق برو، العرب والترك في العهد الدستوري العثماني ١٩٠٨-١٩١٤م (دمشق: دار طلاس، ١٩٩١)، ص ٢٨.

ساعدت على حد كبير على تأجيج التوترات بين العنصر التركي الحاكم وبين العناصر الأخرى. ولعل مردّ ذلك إلى أن هذه الجهود الإصلاحية قد أهملت القضايا الجوهرية المرتبطة بالأسس الحقوقية لشعوب الدولة، وأنها بدت في مظهر الإجراءات والتدابير الساعية إلى إعادة بسط السيطرة المركزية على الولايات والأقاليم، بعد أن سنحت الفرصة للعناصر المختلفة للحصول على «استقلال ذاتي أو شبه ذاتي»[٨].

وفي الحياة الاجتماعية، تم تقسيم أفراد العناصر المختلفة التي تتكون منها الدولة العثمانية (الإسلامية)، إلى فئتين: مسلمين يتمتعون بحقوق المواطنة وواجباتها كاملة، وأهل ذمة مُنحوا حق تطبيق شرائعهم الدينية في أمور حياتهم الخاصة وفرضت عليهم الجزية كضريبة يدفعونها سنوياً، وانقسموا من الناحية الاقتصادية إلى مزارعين وتجار وحرفيين أو صنّاع، وكانت غالبية السكان مزارعين ينقسمون إلى إقطاعيين وفلاحين. فالإقطاعيون (القادة العسكريون، والزعماء المحليون أو شيوخ القبائل) يمثلون حلقة الوصل بين الرعية من الفلاحين والحكام العثمانيين، وأما الفلاحون فكانوا فئة مستغلة. وفي البوادي العربية سيطرت القبائل المتنقلة التي ترعى وتغزو وتفرض (الخاوة) أينما عجز الفلاح عن حماية نفسه. لذلك بدا المجتمع العثماني عموماً والمجتمع العربي خصوصاً في صورة مختلة التجانس والتماسك[٩].

في أواخر القرن التاسع عشر، بدأت الأطر الاجتماعية القديمة القائمة على التقسيم الطائفي والنظام الإقطاعي بالتراجع، لتحل محلها قيم مستوردة من الغرب، ونشأ عن ذلك صراع شديد بين المحافظين الرافضين لقيم التجديد وبين من يرون ضرورة تمثل علوم الغرب وترك كل ما من شأنه أن يحول دون ذلك. وفي خضمّ ذلك الصراع ظهرت فئة متنورة تنادي بمبادئ وأفكار جديدة من: حرية ومساواة وعدالة اجتماعية، وتسعى إلى معالجة أسباب تخلّف المجتمع العثماني عموماً والمجتمع العربي خصوصاً، وتجتهد للتعرف على سبل النهوض والتقدم بالاعتماد

---

(٨) أنيس، **الدولة العثمانية والشرق العربي (١٥١٤-١٩١٤م)**، ص ٢٢٥.

(٩) علي محافظة، **الاتجاهات الفكرية عند العرب في عصر النهضة، ١٧٩٨-١٩١٤: الاتجاهات الدينية والسياسية والاجتماعية والعلمية**، ط ٢ (بيروت: الأهلية للنشر والتوزيع، ١٩٧٨)، ص ١٥٩-١٦٠.

أحياناً على الشريعة الإسلامية وأحياناً أخرى على آراء المصلحين والمفكرين الغربيين.

وسياسياً، تُعد فترة حكم السلطان عبد الحميد الثاني، الفترة التي شهدت «تطوراً مهماً على صعيد المفاهيم الدستورية»[١٠]. حيث أدى «الجدل الذي قام بين المتنورين العرب حول مفهوم السلطة السياسية، إلى انتشار الآراء الحرة ووجوب تنظيم الدولة على قاعدة القوانين الدستورية المتمثلة في الحكم الديمقراطي، وإنشاء المجالس النيابية على غرار النظم الأوروبية»[١١].

ثانياً: العهد الحميدي (١٨٧٦ ـ ١٩٠٩م)

من الضروري هنا أن نتعرف على الظروف السياسية العامة في عهد السلطان عبد الحميد الثاني، وعلى التوجهات السياسية للعرب في ذلك العهد، للوقوف على المتغيرات الخطيرة التي مرت بها الدولة على الصعيدين الداخلي والخارجي، وكيف أدى قرار تعطيل الدستور (القانون الأساسي) إلى اجتماع التيارات السياسية المختلفة على مناهضة الحكم الحميدي.

كان تولي السلطان الحكم بمساعدة ممثلي الاتجاه الإصلاحي في إدارة الدولة وضغط منهم، وقد حرص هؤلاء على إرساء دعائم الحكم الدستوري وتوطيد المبادئ التي تشدد على العدالة والحرية والمساواة بين العناصر العرقية والطائفية في الدولة العثمانية. ولم يكن الدافع الوحيد من وراء الأصوات الإصلاحية المنادية بنظام الحكم الدستوري مجرد تأييد حقوق العناصر المختلفة في السلطنة العثمانية وضمانها فحسب، وإنما كان الهدف الأسمى حماية الإمبراطورية العثمانية من أطماع الدول الأوروبية المتذرعة بسوء الإدارة التركية وأوضاع الأقليات الطائفية، وتعزيز الإصلاح السياسي الذي من شأنه أن يقفل باب التدخل الأجنبي ويخمد نار الثورات التي تشجعها الدول الكبرى في الولايات العثمانية[١٢].

---

(١٠) مخزوم، أزمة الفكر ومشكلات السلطة السياسية في الشرق العربي في عصر النهضة، ص ٣٦.

(١١) انظر: المصدر نفسه، ص ٣٧، و

Bernard Lewis, *The Emergence of Modern Turkey* (London: Oxford University Press, 1968), pp. 340-346.

(١٢) وجيه كوثراني، الاتجاهات الاجتماعية والسياسية في جبل لبنان والمشرق العربي من المتصرفية إلى دولة لبنان الكبير (بيروت: بحسون الثقافية، ١٩٨٦)، ص ١٠٦.

وكانت الدولة العثمانية في بداية العهد الحميدي تجتاز طريقاً «مظلماً»[١٣]، بسبب الوقائع الخطيرة التي مرت بها على الصعيدين الداخلي والخارجي. فقد تأججت الثورات ودخلت الدول الكبرى في سباق محموم من أجل السيطرة على أراضي السلطنة ولا سيما غداة بروز عوامل جديدة أهمها: فتح قناة السويس، واتساع الآفاق الاقتصادية والاستراتيجية التي أتيحت لأوروبا من أجل أن تربط مستعمراتها الأفريقية والآسيوية بالبحر المتوسط، وكذلك تضخم الدَّين العثماني، وخضوع الدولة العثمانية للمؤسسات المالية الأوروبية[*]، والتحركات القومية في البلقان، وتحول أطماع روسيا من حيز القول إلى الفعل[١٤].

ولقد وضعت تلك المتغيرات والعوامل السلطان عبد الحميد الثاني أمام اختبار عسير كان عليه أن يمتحن فيه مدى إيمانه بفكرتي (الإصلاح والتقدم)، وأن يُدلل على ذلك أمام الإصلاحيين والدول الكبرى على حد سواء. وبالفعل أقدم السلطان عبد الحميد على الأمر، وذلك بإعلان (الدستور) في ٢٣ كانون الأول/ ديسمبر من عام ١٨٧٦م[١٥]، وهو إعلان تعددت دوافعه. إذ يعكس في ظاهره شروع السلطان في سياسة الإصلاح السياسي، وفي باطنه مدى عجزه عن الوقوف أمام تيار ذلك العهد الذي كان يطالب بتحمل الأمة مسؤوليتها في حكم نفسها[١٦].

وقد كانت المبادئ الدستورية التي نص عليها دستور ١٨٧٦م ـ عدالة وحرية ومساواة ـ تهدف على وجه الخصوص إلى أمرين أساسيين: تقييد سلطة السلطان المطلقة وإقرار المساواة الاجتماعية والمدنية بين العناصر العرقية والطائفية جميعها.

---

(١٣) جورج أنطونيوس، يقظة العرب (تاريخ حركة العرب القومية)، ط ٢ (بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٨٧)، ص ١٢٨-١٢٩.

(*) كان عهد السلطان عبد الحميد الثاني أكثر الأشكال الحكومية ملاءمة لتغلغل الرأسمال الأجنبي في تركيا والأقطار العربية وللتحكم فيها اقتصادياً. وقد تحقق ذلك بطريقتين هما: استغلال تركيا وولاياتها العربية كسوق للتصريف ومصدر لتزويد الخامات من جهة، والنهب الربوي بواسطة القروض المجحفة والضمان بالكيلومترات عند تشييد السكك الحديدية من جهة أخرى. انظر: فلاديمير لوتسكي، تاريخ الأقطار العربية الحديث، ترجمة عفيفة البستاني (موسكو: دار التقدم، [١٩٧١])، ص ٣٨٢.

(١٤) كوثراني، الاتجاهات الاجتماعية والسياسية في جبل لبنان والمشرق العربي من المتصرفية إلى دولة لبنان الكبير، ص ١٠٥.

(١٥) Robert Devereux, *The Ottoman Constitutional Period* (Baltimore, MD: [n. pb.], 1963), p. 15.

(١٦) محمد حرب، مذكرات السلطان عبد الحميد، ط ٢ (دمشق: دار القلم، ١٩٩١)، ص ٨٢.

ومع ذلك، فقد ارتفعت أصوات متعددة تنكر الدستور لأسباب متباينة وحجج مختلفة: فريق ينكره خوفاً على مكانة العنصر التركي، وآخر يرى أن الأمة ليست على استعداد للمشروطية (الدستور)، وثالث يحتج بعدم موافقته للشريعة الإسلامية، ورابع يتبين تضارباً بين موجبات تطبيق الدستور وبين النظام الأساسي المطبق في بعض الولايات والوحدات الإدارية المستفيدة من نظام الامتيازات الذي ضمنته الدول الأوروبية الكبرى.

ولم ينحصر ذلك التباين على الموقف الرافض، بل نجد أن الموقف المؤيد للدستور (القانون الأساسي) لم يكن بمنأى عن الاختلاف والتباين. ومرد ذلك أن الاتجاهات السياسية للعناصر المختلفة التي تتكون منها الدولة، عكست مصادر ثقافية مختلفة ومصالح ورؤى متباينة أدت دوراً رئيساً في تباين مسارات العمل السياسي في الدولة.

وبالنظر إلى التوجهات السياسية لأبناء العرب، نجد أن هدف تقييد سلطة السلطان المطلقة، قد مثل الحد الأدنى من المطالب لمعظم التيارات السياسية بما فيها العربية، بالرغم من تباين علاقاتها ومواقفها من السيطرة التركية المركزية.

أما في ما يتعلق بالمساواة الاجتماعية والمدنية بين العناصر العرقية والطائفية جميعها، فقد اختلفت الآراء انطلاقاً من تباين التوجهات السياسية والمواقع الاقتصادية والاجتماعية لأبناء العرب. ففيما كانت التطلعات العربية، في شقها الإسلامي، تعبر عن نفسها في إطار الدولة العثمانية الإسلامية، كحركات إصلاح ومعارضة ضد الفساد والاستبداد ومن أجل المشاركة العربية في الحكم، نجد أن تحركات الموقف العربي ـ المسيحي كانت تسعى إلى التحرر من السلطة التركية المركزية من خلال نزعة انفصالية واضحة المعالم.

وقد كان مردّ ذلك التباين في التوجهات السياسية لأبناء العرب، أن طرف التناقض الرئيس بالنسبة إلى المصلحين العرب هو الاستعمار الغربي ومشاريعه التوسعية، لذلك شكلت الرابطة الدينية (الإسلامية) شكلاً من أشكال التضامن للوقوف في وجه الخطر الاستعماري الزاحف[١٧]. قبالة هذا الموقف نجد أن

---

(١٧) كوثراني، الاتجاهات الاجتماعية والسياسية في جبل لبنان والمشرق العربي من المتصرفية إلى دولة لبنان الكبير، ص ١١٩.

النخبة السياسية العربية ـ المسيحية كانت تسعى إلى التحرر من السيطرة الإدارية التركية، وهوية الدولة الدينية. وذلك يعود إلى الموقع الاجتماعي ـ إذ هي (أقلية) ـ والموقع الاقتصادي للعائلات العربية ـ المسيحية التي زاولت أعمال التجارة وعمليات الاستيراد والتصدير في ظل نظام الامتيازات فضلاً عن المناحي الثقافية ذات الارتباط الوثيق بالمصادر الثقافية الغربية والتقاء توجهها المعادي للأتراك مع الأطماع الاستعمارية الأوروبية التي أضحت مراصدها «أكثر دقة في التقاط أصوات التذمر ومشاعر النقمة ضد الأتراك»[١٨].

في العام نفسه، عام إعلان الدستور، حدثت بعض المتغيرات التي ساهمت بصورة أو بأخرى في تحديد مسار العمل السياسي في الدولة العثمانية. أهم هذه المتغيرات، اندلاع الحرب بين الدولة العثمانية وروسيا، وما ترتب عليه من نتائج خطيرة تمثلت في:

أ ـ فرض معاهدة (أيا اسطفانوس) على الدولة العثمانية، وقد كانت شروطها قاسية. لكن رفض السلطان الانصياع لها بدعم كل من إنكلترا وفرنسا، ساعد في تعديلها في معاهدة (برلين) التي جاءت في عمومها في صالح الدولة العثمانية وضد أطماع روسيا.

ب ـ وفتح المجال أمام إنكلترا وفرنسا لتبني «منطق سياسة الإلحاق والتقسيم»[١٩]، في مرحلة من التفاهم على تقاسم بعض الحصص من السلطنة، حيث أدى تغير موازين القوى الدولية لصالح الدول الأوروبية وإبرام معاهدة برلين، إلى خضوع الدولة العثمانية لمزيد من التدخلات الخارجية في شؤونها الداخلية.

ج ـ والأثر السلبي الذي تركته الحرب والمعاهدات في نفوس سكان الولايات العربية، وانعكاس ذلك على مجلس المبعوثان.

وقد سوغت تلك المتغيرات المستجدة والمواقف المتباينة من الدستور للسلطان عبد الحميد الثاني تعليق الدستور وحل المجلس. وبالفعل أقدم السلطان على ذلك في عام ١٨٧٨م، وكان مسوّغه المعلن هو اندلاع الحرب الروسية ـ

---

(١٨) المصدر نفسه، ص ١١٩.

(١٩) المصدر نفسه، ص ١٠٧.

العثمانية[٢٠] ليصبح السلطان بعد إبرام معاهدة (برلين) وتعطيل الدستور، مطلق اليدين في الحكم.

فعلى صعيد الإدارة الخارجية، أدت نتائج الحرب الروسية ـ العثمانية، وسقوط معاهدة (أيا اسطفانوس) وتعديلها بمعاهدة (برلين) ودخول ألمانيا معترك الاستعمار في الشرق، إلى فتح المجال أمام السلطان عبد الحميد لمراهنة جديدة لضمان سلامة الدولة على قاعدة توازن دولي جديد، ولدخول المشاريع الاقتصادية الكبرى ضمن برامجه السياسية الداخلية تحت شعار (الوحدة الإسلامية) بدلاً من شعار الإصلاح الدستوري[٢١].

أما داخلياً، فقد اعتمد السلطان عبد الحميد سياسة قمعية إزاء الاتجاهات الليبرالية والإصلاحية، في الوقت الذي عزز فيه الزعامات الدينية والسياسية ـ الإسلامية والمسيحية ـ ذات القواعد الإقطاعية[٢٢]. وقد تبلورت هذه السياسة في النقاط التالية:

١ ـ تشديد الرقابة على أبناء العرب ومنعهم من الاتصال بعرب الخارج، ونفي من يُخشى نشاطه من وجهائهم، أو استدعاؤه إلى الآستانة؛ كي يبقى تحت مراقبة السلطات (مأمور إقامة)، أو تعيينه في إحدى الوظائف الشرفية.

٢ ـ اتخاذ سياسة إثارة الفتن والقلاقل بين العناصر القومية التي تتكون منها الدولة، وذلك باستخدام عنصر ضد عنصر آخر أو بين أفراد القومية الواحدة.

٣ ـ إذكاء فكرة الجامعة الإسلامية على أيدي علماء من أمثال جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده...، وذلك من أجل «توحيد موقفه ضد المعادين لحكمه»، داخلياً، و«كسب ولاء المسلمين في جميع أنحاء العالم بصفته خليفة لهم»، خارجياً[٢٣].

---

(٢٠) أرنست رامزور، تركية الفتاة وثورة ١٩٠٨، ترجمة صالح العلي (بيروت: منشورات دار الحياة، ١٩٦٠)، ص ٤٤.

(٢١) كوثراني، المصدر نفسه، ص ١٠٨.

(٢٢) المصدر نفسه، ص ١٠٩.

(٢٣) برو، العرب والترك في العهد الدستوري العثماني ١٩٠٨-١٩١٤م، ص ٤٧-٤٨.

بيد أن هذه السياسة ما لبثت أن لقيت أشكالاً متعددة من المقاومة في الداخل والخارج لمواجهة النمط الإداري الجديد الذي خطه السلطان بعد تعطيله الدستور والمجلس النيابي. ففي الخارج، جاءت تلك الأشكال من مصادر ثقافية مختلفة ومصالح ورؤى متباينة، ويمكن تبين هذا الاختلاف في الوقائع التي تلت مؤتمر الأحرار وفي مصر.

فغداة مؤتمر الأحرار الأول في باريس الذي دعا إليه البرنس صباح الدين، برز اتجاهان رئيسان هما: اتجاه (أحمد رضا) الداعي إلى وجوب انصهار جميع العناصر العثمانية في وحدة تامة، وعدم قبول تدخل الدول الكبرى في شؤون الدولة لتعارُض مطالبها مع مصالح البلاد[٢٤]، واتجاه البرنس صباح الدين وجمعيته (التشبث الشخصي واللامركزية الإدارية)، وقد كان يدعو إلى الحكم على أساس اللامركزية، وتوسيع العلاقات بين الولايات[٢٥].

أما في مصر، فقد برز تياران رئيسان تجلّيا في صحيفتي (**المنار والمقتطف**)، حيث أسس محمد رشيد رضا ما بين عامي (١٨٩٧ ـ ١٨٩٨م) مع رفيق العظم جمعية (الشورى العثمانية) ومجلة ناطقة باسمها هي مجلة (**المنار**)[٢٦]، عكست محيطاً ثقافياً إسلامياً كان أبرز رواده (جمال الدين الأفغاني، ومحمد عبده، وعبد الرحمن الكواكبي. وقد تميز هذا التيار الإصلاحي بالدعوة إلى «الوحدة الإسلامية المتجسدة سياسياً في الاتحاد العثماني والدعوة إلى النضال ضد الهيمنة الأوروبية وضد استبداد السلطان عبد الحميد الثاني»[٢٧].

أما التيار الثاني فقد تكون من بعض المثقفين المسيحيين الذين نزحوا من بيروت إلى القاهرة، لتكملة الخط السياسي المعادي للاستبداد الحميدي وللسيطرة التركية المركزية، عبر مجلات وجرائد عدة من أبرزها: (**المقتطف، والمقطم، والمشير...**)[٢٨].

---

(٢٤) وجيه كوثراني، السلطة والمجتمع والعمل السياسي في تاريخ الولاية العثمانية في بلاد الشام (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٨)، ص ١٥٤.

(٢٥) المصدر نفسه، ص ١٥٤.

(٢٦) المصدر نفسه، ص ١٤٩.

(٢٧) المصدر نفسه، ص ١٤٩-١٥٠.

(٢٨) المصدر نفسه، ص ١٥٠.

وبالنظر إلى الداخل، نجد أن مطالب الأحرار في الخارج التقت مع توجهات كبار العسكريين في الدولة (يكي عثمانلر ـ العثمانيون الجدد)(*). وقد نتج عن هذا التوافق في المطالب تزايد عدد العصيانات بين صفوف العسكريين والمدنيين، وقيام بعض أعضاء جميعة الاتحاد والترقي ـ الذين كانوا يتولون قيادة بعض وحدات الجيش ـ بالتوجه إلى الجبال بقصد التمرد على الحكم الحميدي وإعلان رغبتهم في إعادة الدستور والمجلس النيابي(٢٩). وسرعان ما سرت (العدوى) في جميع أجزاء الدولة، وتوالت البرقيات على السلطان تطالبه بعودة الحياة الدستورية، لأن ذلك أفضل وسيلة للمحافظة على كيان الدولة وحمايته من الأخطار الخارجية(٣٠).

ثالثاً: العهد الدستوري حتى قيام الحرب العالمية الأولى (١٩٠٨م ـ ١٩١٤م)

على أثر نجاح الحركة الانقلابية التي قامت بها جمعية الاتحاد والترقي في عام ١٩٠٨م أعلن الدستور العثماني، الذي لم يكن سوى المشروع الذي قدمه «مدحت باشا عام ١٨٧٦م»(٣١). وقد أدى هذا الإعلان إلى حصول «ائتلاف معنوي بين عناصر الأمة العثمانية»(٣٢)، تجسد في جموع الشعب في الشوارع والهتافات التي تنادي بالحرية والعدالة والمساواة والإخاء، تعبيراً عن الرغبة في حياة جديدة في قرن اعتبر مطلعه «مرحلةً فاصلةً في تاريخ تطور المفاهيم السياسية، التي باتت بالنسبة إلى النخبة العربية المتنورة، مطلباً حيوياً لا بديل عنه»(٣٣).

(*) كان العاملون النشيطون في هذا الانقلاب ثلة من الضباط الأتراك والموظفين والمثقفين الأحرار، الذين أطلقوا على أنفسهم اسم «يكي عثمانلر» أي العثمانيون الجدد. وكان هؤلاء مستاءين من الوضع في الإمبراطورية ومن نتائج التنظيمات المزرية ومن تغلغل الرأسمال الأجنبي. ويتلخص برنامجهم في ثلاث نقاط أساسية: الرأسمالية الوطنية، ووضع نظام دستوري برلماني، وتطوير الثقافة البرجوازية والكفاح ضد نمط الحياة القديم. انظر: لوتسكي، تاريخ الأقطار العربية الحديث، ص ٣٧٨.

(٢٩) رامزور، تركية الفتاة وثورة ١٩٠٨، ص ١٥٦.

(٣٠) لمزيد من المعلومات، انظر: المصدر نفسه، ص ١٤٣-١٥٢، ومحمد روحي بك الخالدي، أسباب الانقلاب العثماني وتركيا الفتاة، تصحيح حسين وصفي رضا ([القاهرة]: مطبعة المنار، ١٣٢٦هـ/ ١٩٠٨م).

(٣١) أنطونيوس، يقظة العرب (تاريخ حركة العرب القومية)، ص ١٧٦.

(٣٢) برو، العرب والترك في العهد الدستوري العثماني ١٩٠٨-١٩١٤م، ص ٧٩.

(٣٣) مخزوم، أزمة الفكر ومشكلات السلطة السياسية في الشرق العربي في عصر النهضة، ص ٤٥.

ولم يكن العرب في مدن سوريا أقل من غيرهم ترحيباً واستبشاراً بالعهد الدستوري الجديد. حيث عبروا عن موقفهم المؤيد بحماسة عظيمة، ومجّد شعراؤهم وكتّابهم لحظة إعلان الدستور، باعتبارها لحظة الاعتراف بالحقوق وتأكيد المساواة بين جميع رعايا الدولة العثمانية[٣٤]. وبالرغم من أن السرور كان عامّاً، إلا أن الإدراك الواعي لمعنى ما كان يجري من أحداث وما يُردد من هتافات، لم يكن على درجة واحدة سواء على مستوى الأفراد أم الجماعات.

وعند النظر إلى الاتجاهات السياسية للعرب على وجه الخصوص، نجد أن من بين العوامل التي ساعدت على تباين درجات الوعي لديهم:

١ ـ غموض الأهداف واضطرابها، وسبب ذلك يعود بصورة رئيسة إلى افتقار العمل السياسي العربي لوحدة بنيوية تتكون منها مختلف التيارات السياسية العربية، وتأرجح الجهود السياسية بين عدة اتجاهات من أبرزها: (الجامعة الإسلامية، والرابطة العثمانية)، فضلاً عن النزعة القومية المتنامية.

٢ ـ ضعف العمل السياسي العربي التنظيمي. فلم يكن للعرب ـ حتى وقت قريب من إعلان دستور عام ١٩٠٨م ـ جمعيات وأحزاب سياسية تُعلي من شأن مطالبهم في إطار الرابطة العثمانية، واقتصرت جهودهم على الانخراط في الجمعيات التركية والجمعيات متعددة العناصر، كجمعية البرنس صباح الدين (التشبث الشخصي واللامركزية الإدارية).

٣ ـ ظهور رجال الحركة السياسية العربية في سورية، بوصفهم طبقة خاصة بعيدة بوعيها وثقافتها عن أوساط عامة الشعب[٣٥]. وقد شكّل ذلك أيضاً عاملاً من العوامل التي ساهمت في إضعاف بُنية العمل السياسي العربي.

من ناحية أخرى، دفع اختلاف التجارب التي مر بها العرب في سورية ـ مسلمين ومسيحيين ـ وتباين أوضاعهم الاجتماعية والاقتصادية تدريجياً، إلى أن تتكشف الاختلافات بينهم في توجهات العمل السياسي سواء تلك المتعلقة بالشؤون الداخلية أم بالشؤون الخارجية.

---

(٣٤) يوسف الحكيم، سورية والعهد العثماني (بيروت: المطبعة الكاثوليكية، ١٩٦٦)، ص ١٥٨.

(٣٥) علي السلطان، تاريخ سورية - آخر الحكم التركي (١٩٠٨-١٩١٨م): نهاية الحكم الحميدي (دمشق: دار طلاس، ١٩٨٧)، ص ٥٦.

فبعد انجلاء الحد الأدنى من التوافق في الأهداف الذي مثلته معارضة الحكم الحميدي، ظهرت «النزعات الإقليمية المستترة بالدعوة للارتباط بالعثمانية بين صفوف المثقفين المسيحيين»[٥]. بينما نجد أن توجهات العمل السياسي للمصلحين المسلمين في سورية وفي خارجها، لم تتجاوز حدود الإصلاح ضمن الرابطة العثمانية.

ومع ذلك لم يمنع الاختلاف في السنة الأولى من العهد الدستوري، من استمرار الرهان على البرامج التركية ـ العربية وفق سياسة الوحدة العثمانية. وبالنظر إلى هذه السياسة، يتبين أن تفاعلات سياسة الوحدة العثمانية على أرض الواقع، بدأت تتخذ أشكالاً أخرى بصورة تدريجية بسبب إخلاص الاتحاديين (جمعية الاتحاد والترقي) لفكرتهم في صهر العناصر جميعها في البوتقة العثمانية بصفتهم العنصر الحاكم، في الوقت الذي كانت العناصر الأخرى، غير التركية، تتطلع إلى أن يتم تطبيق شعارات العهد الجديد ـ المساواة، الحرية، العدالة، الإخاء ـ على أرض الواقع، ضمن «وحدة شاملة تقوم على إدارتها حكومة عثمانية، وتشدّد على حقوق العناصر، وتعمل على إصلاح شؤون الدولة وتقدمها»[٣٦].

وهنا يلاحظ أن الاتفاق الظاهري بين الترك من ناحية، والعرب والعناصر الأخرى من ناحية أخرى، كان يُخفي بين طياته بذور خلافات أعمق من أن يتحملها ذلك الاتفاق الظاهري الناشئ من إعلان الدستور وعودة الحياة النيابية، لا سيما في ما يخص مسألتي إدارة الحكم، وهوية العناصر.

فبعد انتهاء نشوة الفرح بإعلان الدستور، نشهد تجلّي الخلافات الكامنة، والتوترات التي خلّفتها المواقف المختلفة التي مرت بها العلاقة التركية العربية، وبخاصة:

١ ـ **عملية تزوير الانتخابات:** تدخل هذه العملية ضمن سلسلة التدابير التي تكشف عن مدى التناقض بين ما كان يردده الاتحاديون من مبادئ تؤكد على

(*) مثال على ذلك: العصبة العثمانية التي تأسست في باريس من بعض رجال الأعمال والمثقفين المسيحيين المهاجرين من ولاية بيروت. انظر: كوثراني، **الاتجاهات الاجتماعية والسياسية في جبل لبنان والمشرق العربي من المتصرفية إلى دولة لبنان الكبير**، ص ١٦٦-١٦٧.

(٣٦) برو، **العرب والترك في العهد الدستوري العثماني ١٩٠٨-١٩١٤م**، ص ٩١.

المساواة بين العناصر وبين ما كانوا يقومون به بالفعل. حيث لم تسمح جمعية الاتحاد والترقي، التي كانت «على وافر من التنظيم»[٣٧]، بسير الانتخابات بصورة صحيحة تكفل المساواة في الفرص لجميع الأحزاب والمرشحين، مما أظهر للجميع تعثّر الاتحاديين في أول اختبار حقيقي لمدى إيمانهم بالشعارات التي ردّدوها في مستهل العهد الدستوري.

٢ ـ **سياسة إقالة الموظفين العرب**، بدعوى أنهم (رجعيون) وموالون للسلطان. وقد كانت هذه السياسة سبباً في تأجيج التوتر مع العنصر التركي[٣٨]، لعدّ ـ العرب ـ تلك السياسة تدبيراً يهدف إلى سيطرة العنصر التركي على جميع مناحي الحياة الإدارية في الدولة.

٣ ـ **الاتجاه العلماني لجمعية الاتحاد والترقي**، إثر تبنّيها سياسة لا دينية وارتباطها بالماسونية[٣٩]، وما نتج عن تلك السياسة من نشاط ثقافي يسمح بنقد الأفكار الدينية. هذا العامل كان من جملة الأسباب التي دفعت إلى تأجيج الخلاف بين الترك والعرب في المرحلة الأولى بعد إعلان الدستور مباشرة، خصوصاً مع التيار المحافظ الذي مثّله أنصار الجامعة الإسلامية والمتعاطفين مع السلطان عبد الحميد الثاني.

٤ ـ من أهم الحوادث التي أدت دوراً كبيراً في تحديد اتجاهات العمل السياسي لجمعية الاتحاد والترقي والعناصر الأخرى على حد سواء، هي **«الحادثة الارتجاعية»**[*] التي قام بها أعضاء (الجمعية المحمدية) وأنصار السلطان في نيسان/ أبريل من سنة ١٩٠٩م بدعوى «اجتثاث أصول الفساد»[٤٠]، وبوجوب إلغاء المشروطية (الدستور) المخالفة للشريعة الإسلامية.

---

(٣٧) المصدر نفسه، ص ١٠٢.

(٣٨) أنيس، الدولة العثمانية والشرق العربي (١٥١٤-١٩١٤م)، ص ٢٥٧.

(٣٩) سليمان موسى، الحركة العربية: سيرة المرحلة الأولى للنهضة العربية الحديثة (١٩٠٨ ـ ١٩٢٤)، ط ٢ (بيروت: دار النهار للنشر، ١٩٨٦)، ص ٦١. انظر بعض تفصيلات هذه النقطة في كتاب: حسان حلاق، دور اليهود والقوة الدولية في خلع السلطان عبد الحميد الثاني عن العرش (١٩٠٨م ـ ١٩٠٩م) (بيروت: الدار الجامعية للطباعة والنشر، [د. ت.]).

(*) الرغبة في الرجوع إلى عهد السلطان عبد الحميد الثاني (أي ما قبل ١٩٠٨م).

(٤٠) محمد فريد بك، تاريخ الدولة العلية العثمانية، تحقيق إحسان حقي، ط ٧ (بيروت: دار النفائس، ١٩٩٣)، ص ٧٠٧.

لقد ساعدت المتغيرات التي مرت بها العلاقة العربية التركية، على حدوث تحول في بُنية جمعية الاتحاد والترقي بموجب ذلك التحول عن مبدأ المساواة العنصرية تدريجياً، وسعت إلى حكم الدولة بالقوة العسكرية على أساس السيادة الجنسية للعنصر التركي. ولم تعد المسألة مجرد تأكيد على مكانة العنصر التركي في إطار الرابطة العثمانية، بل تعدت ذلك إلى الدعوة إلى القومية الطورانية، وانبعاث الأدب التركي «المنزوي» في عهد السلطان عبد الحميد الثاني.

وحرص المفكرون والأدباء الأتراك ـ أنصار التوجه الجديد ـ على التأكيد على أهمية إذكاء النزعة الطورانية، وحث الاتحاديين على إيجاد المؤسسات الكفيلة بتنميتها في الدولة العثمانية. فقد رأى (ضيا كوك ألب) فيلسوف (تركيا الفتاة) مثلاً: أن شعور القومي العثماني لم يَعُد يُجدي لأنه اصطناعي وقائم على الولاء للأسرة الحاكمة وحسب، وأن القومية الفعالة هي القومية المتأصلة الجذور في وحدة موضوعية كاللغة أو العرق[٤١]. كما عبّر (أحمد غايف) و(يوسف أشتورا) و(جلال ساهر) و(يحيى كمال) عن اتجاه القومية التركية الطورانية[٤٢].

في هذا السياق، نجد أن التفوق التركي في الدولة العثمانية لم يعد يعتمد على ركائزه السلطانية التقليدية، وإنما على قومية تُركية تدعو إلى وحدة موضوعية ترتكز على العرق واللغة. وكان هذا التحول في توجهات الاتحاديين يتطلب العمل من جهة على دعم العنصر التركي في الحكومة والإدارة، والعمل من جهة أخرى، على تتريك القوميات المختلفة التي تتكون منها الدولة العثمانية[٤٣].

وبالفعل اتجه أنصار القومية التركية إلى التفكير في الوسائل الكفيلة بتحقيق تلك المتطلبات، فانشأوا جمعية (ترك أوجاغي) أي (الموطن التركي) في ٣ تموز/ يوليو ١٩١١م، غايتها: «إحداث انقلاب أساسي في خطة الإصلاحات على الأساس القومي، وذلك بجمع الأتراك في جامعة قومية لإيصالهم إلى شاطئ

---

(٤١) حوراني، الفكر العربي في عصر النهضة ١٧٩٨-١٩٣٩، ص ٢٨٨.

(٤٢) أنور الجندي، اليقظة الإسلامية في مواجهة الاستعمار (منذ ظهورها إلى أوائل الحرب العالمية الأولى) (القاهرة: دار العلوم للطباعة، ١٩٧٨)، ص ١٠٢.

(٤٣) انظر: حوراني، الفكر العربي في عصر النهضة ١٧٩٨-١٩٣٩، ص ٢٨٨، ومصطفى الشهابي، محاضرات في الاستعمار (القاهرة: معهد الدراسات العربية العالية، ١٩٥٩)، ج ٢، ص ١١٥-١١٦.

السلامة والنجاة»[٤٤]. وقد بلغ من درجة انتشار هذه الجمعية في جميع المدن والقرى التركية، أن أصبحت المدارس العثمانية والجمعيات السياسية والعلمية والدينية والأدبية فروعاً لها[٤٥].

أما سياسة التتريك التي انتهجتها جمعية الاتحاد والترقي، فقد اتخذت أشكالاً مختلفة على أرض الواقع: مناهضة اللغات القومية، وإغلاق المدارس القومية، وحل الجمعيات التي لا تنتمي إلى الجنس التركي، وتشديد استعمال اللغة التركية في المدارس المحلية وفي الدوائر الحكومية، وإدخال الدروس التي تُعنى بتاريخ الطورانيين وعلومهم الحربية وآدابهم، وإلزام المرشحين للمجالس النيابية بمعرفة اللغة التركية.

ولعله تجدر الإشارة هنا إلى بعض الكتابات التركية التي أخذت على عاتقها تحديد مهمات الاتحاديين إزاء البلدان العربية. فقد كتب جلال نوري (الأديب التركي المعروف) يقول: «إن المصالح القومية تتطلب من حكومة اسطنبول إلزام السوريين بإغفال وطنهم. فالبلدان العربية وخاصة اليمن والعراق يجب تحويلها إلى مستعمرات تركية، من أجل غرس اللغة التركية فيها، التي يجب أن تصبح لغة الإسلام. ومن أجل الدفاع عن وجودنا نفسه من الضروري لنا بدرجة قصوى تحويل الأراضي العربية إلى أراضٍ تركية، فقد نشأ لدى الجيل الجديد من العرب شعور الولاء لأمته (العصبية) وهذا الجيل يحمل في طياته بذرة كارثة عُظمى تشكل تهديداً لنا، وينبغي لنا فوراً التفكير في تلافيها»[٤٦]. وكتبت صحيفة (طنين) الاسطنبولية تقول: «.. إن العرب يواصلون التحدث باللغة العربية ولا يعرفون التركية البتة، كما لو كانوا غير خاضعين لسلطة الأتراك، وينبغي على الباب العالي إلزامهم بإغفال لغتهم وتعلم لغة الشعب السيد»[٤٧].

إن سياسة جمعية الاتحاد والترقي ـ لا سيما بعد وقوعها تحت تأثير الدعوة

---

(٤٤) برو، العرب والترك في العهد الدستوري العثماني ١٩٠٨-١٩١٤م، ص ٢٧٣.

(٤٥) أسعد داغر، ثورة العرب ضد الأتراك: مقدماتها، أسبابها، نتائجها، تحقيق وتقديم عصام شبارو، ط ٢ (بيروت: دار التضامن، ١٩٩٣)، ص ١٢٨-١٢٩.

(٤٦) ز. ليفين، الفكر الاجتماعي والسياسي الحديث في مصر والشام (بيروت: ابن خلدون، ١٩٧٨)، ص ١١٨.

(٤٧) المصدر نفسه، ص ١١٨.

الطورانية ـ ساعدت على تقوية الشعور بالذاتية العربية، الأمر الذي جعل النخبة العربية تبحث عن القنوات البديلة والكفيلة بتحقيق مطالبها وحقوقها. وقد تجلت القنوات التي تجسدت فيها مطالبة العرب بحقوقهم في إطار الرابطة العثمانية في ما يلي:

١ ـ **مجلس المبعوثان**: سعى ممثلو الولايات العربية من أبناء العرب في مواجهتهم للعنصر التركي الحاكم إلى تبنّي سياسة عثمانية غير عنصرية. ولم تكن هذه المواجهة معزولة عن العناصر الأخرى في المجلس، وذلك لتوافق مطالب العناصر المختلفة في مسألتي إدارة الحكم والهوية القومية. وقد ساعد ذلك في إنشاء عدة تكتلات حزبية غايتها توسيع الصلاحيات في الولايات وتوثيق الروابط بين العناصر المختلفة، مع المحافظة على الهوية المميزة لكل عنصر، من أبرزها: «حزب الحرية والاعتدال، وحزب الأهالي، وحزب الحرية والائتلاف».

٢ ـ **التنظيمات العربية**: دفع إغلاق الاتحاديين جمعية الاتحاد العربي العثماني (جمعية الإخاء العربي العثماني)، إلى خلق الصعوبات على الصعيد التنظيمي بين الاتجاه الإصلاحي في سورية وغيرها من الولايات العربية وبين الأتراك. ودفع هذا العرب بدورهم، إلى السعي لتأسيس الجمعيات والأحزاب التي تتوافق مع الحدود التي وضعتها جمعية الاتحاد والترقي، ومن أبرز هذه الأحزاب: المنتدى الأدبي، وحزب اللامركزية الإداري، والجمعية الإصلاحية.

ولما لم يكن بمقدور الحكم المركزي التركي، أن يمنع العرب من مواجهة السياسات التتريكية المتخفية تحت شعار الرابطة العثمانية ـ خصوصاً مع ارتفاع درجة وعي الأمة العربية بروابطها وحقوقها ـ نتج عن ذلك تأسيس العديد من الجمعيات السرية: الجمعية القحطانية (١٩٠٩م)، والعربية الفتاة (١٩١١م)، والعهد (١٩١٣م)، عكست أفكارها وأهدافها الطابع القومي العربي (الصرف)، وإبرازه على قُبالة النزعة القومية التركية.

٣ ـ **الصحف**: يعدّ انتشار الصحف، من الظواهر المهمة التي صاحبت العهد الدستوري. حيث أدى تبني الاتحاديين شعارات الحرية والمساواة، إلى حفز العنصر العربي على إنشاء الصحف والمجلات للتعبير عن مدى إخلاصهم للدستور الجديد. ومع استشراء النعرة العنصرية في الصحف التركية وخصوصاً جريدتي

(إقدام) و(طنين)، بدأت الصحف العربية (المنار، والمقتبس، والنبراس، والمفيد، والمقتطف، والمقطم..) تتجه تدريجياً إلى معالجة الموضوعات التي تتعلق بالحقوق القومية، وبمدى أهلية العرب للمشاركة في إدارة الحكم انطلاقاً من فكرة اللامركزية الإدارية.

والأمر الجدير بالانتباه، أن تلك المتغيرات على صعيد العلاقة مع العنصر التركي الحاكم، لم تدفع النخبة السياسية العربية إلى أن تحيد عن اعتدالها. فقد ظلت سمة الاعتدال أبرز السمات التي اتصف بها العمل السياسي العربي طيلة الفترة الممتدة إلى نشوب الحرب العالمية الأولى. وقد كان لاتصاف رجال السياسة العرب بهذه الخاصة، تجليات عديدة ومتفاوتة بين التيارات السياسية المختلفة، من أوضحها: سعيهم الدؤوب إلى عدم رفع سقف المناورات مع العنصر التركي الحاكم، والوصول به إلى مستوى إعلان الرغبة في الخروج عن الجامعة العثمانية. ويعود ذلك إلى عدة عوامل أبرزها:

١ ـ المشاريع الإلحاقية والتوسعية للدول الأوروبية الكبرى، وسياساتها الهادفة إلى مساندة النزعات التحررية وتجزئة الدولة العثمانية.

٢ ـ شدة الحكم المركزي، وطريقة معالجة العنصر التركي الحاكم للمطالب العربية الأساسية المتعلقة بمسألتي إدارة الحكم والهوية القومية. ونلاحظ أن الفكرة القومية ستتطور تبعاً للتغيرات التي تطرأ على درجة المركزية، ومساعي العنصر التركي إلى طمس هوية العنصر العربي. فكلما اتجهت السياسات التركية إلى ما يتعارض مع حقوق العرب في الدولة، اقترب العرب من الشعور بكيانهم المستقل.

٣ ـ الولادة الحديثة للتنظيمات السياسية العربية والصعوبات المرافقة لها؛ حيث شعر بعض رجال السياسة العرب أن المراهنة على تلك التنظيمات فحسب، في المرحلة الحرجة التي تمر بها العلاقة العربية ـ التركية، ينطوي على خطر كبير من شأنه أن يُقلل من فرص العرب في نيل مطالبهم وحقوقهم.

رابعاً: المؤتمر العربي الأول (١٩١٣م)

أدت المتغيرات الكثيرة التي مرت بها الدولة العثمانية ـ كانفصال الولايات الأوروبية، ونشوب الحرب البلقانية، والحرب الإيطالية على طرابلس الغرب. . . ـ دوراً رئيساً في تشكيل بُنية العمل السياسي العربي، بصورة مختلفة عما كان عليه في السابق. إذ خرجت الجهود العربية عن نطاق الجمعيات العثمانية، وبرز «النضال العربي الصرف»[٤٨].

وقد ساعد ذلك التغير في بُنية العمل السياسي العربي في ارتفاع مستوى الوعي بأهمية تنسيق الجهود المشتركة، وضرورة عدم الاكتفاء بالمُهادنة وإعلان حسن النيات في ظل الحملات البوليسية للعنصر التركي الحاكم الذي فشلت سياساته المركزية في تحقيق شعارات العهد الجديد (الحرية والعدالة والمساواة والإخاء).

وكما ساعد ذلك النخبة العربية على إدراك أن العرب يتمتعون بجميع مقومات الأمة من لغة وعادات ومصالح وميول، وأن فكرة الإصلاح على أساس اللامركزية الإدارية هي علة بقاء الدولة العثمانية.

نجد أن البيئة السياسية العربية قد تهيأت بفعل تلك المتغيرات والمطالب لقبول أية دعوة عربية من شأنها تنظيم الجهود العربية الهادفة إلى نيل الحقوق. وقد جاءت دعوة بعض أعضاء الجمعية العربية الفتاة: (عبد الغني العريسي، ومحمد المحمصاني، وتوفيق فائد، وجميل مردم، وعوني عبد الهادي)[٤٩] الساعية إلى تنشيط فكرة عقد مؤتمر عربي، لتُلبي الاحتياجات المُستجدة للعمل السياسي العربي، فنتج عن ذلك عقد أول مؤتمر عربي في باريس في (١٨ حزيران/يونيو من عام ١٩١٣م)، يهدف إلى التفكر والتباحث في الوسائل والتدابير الكفيلة بحماية الولايات العربية من السياسات التتريكية والمشاريع التوسعية للدول الكبرى على

---

(٤٨) برو، العرب والترك في العهد الدستوري العثماني ١٩٠٨-١٩١٤م، ص ٣٧٧.

(٤٩) محمد كامل الخطيب، المؤتمر العربي الأول المنعقد في القاعة الكبرى للجمعية الجغرافية بشارع سن جرمن في باريس، ط ٢ (دمشق: منشورات وزارة الثقافة، ١٩٩٦)، ص ٤.

حد سواء. أما مباحث هذا المؤتمر فتدور حول: (الحياة الوطنية ومناهضة الاحتلال، وحقوق العرب في الدولة العثمانية، وضرورة الإصلاح على قاعدة اللامركزية، والمهاجرة من سورية وإلى سورية)[٥٠].

وفي ما يخص أعضاء المؤتمر، فقد اشترك فيه مندوبان عن حزب اللامركزية، وستة مندوبين عن الجمعية الإصلاحية في بيروت، ومندوبان عن العراق، ومندوب واحد عن المهاجرين العرب على المكسيك، وثلاثة عن المهاجرين العرب إلى الولايات الأمريكية، وثمانية مندوبين عن الجالية العربية في باريس، ومندوب واحد عن الجالية العربية في الآستانة.

وقد كان انعقاد المؤتمر بحد ذاته، «وسيلةً لحفظ كيان الأمة العربية وإزالة العقبات من طريق ارتقائها»[٥١]، وانعكاساً لمدى إصرار العرب في السعي بكل جهد إلى إبراز الشخصية العربية وإعلان استقلاليتها وأهليتها للمشاركة في إدارة الحكم. وتجلى هذا الإصرار في تلبية ـ مُختلف التيارات السياسية العربية المعارضة للمركزية التركية ـ دعوة أعضاء الجمعية العربية الفتاة، وهي دعوة تقرر بأن تكون مرتبطةً بحزب اللامركزية الإداري، ونصت على أن يُعهد برئاسة المؤتمر إلى أحد ممثلي ذلك الحزب[٥٢].

كما تجلى ذلك الإصرار في البحوث التي قدمها المؤتمرون. فقد جاء في خطبة (عبد الغني العريسي) في المؤتمر، مثلاً: «إن الجماعات في نظر علماء السياسة لا تستحق هذا الحق (حق الجماعة) إلا إذا جمعت، على رأي علماء الألمان، وحدة اللغة ووحدة العنصر، وعلى رأي علماء الطليان، وحدة التاريخ ووحدة العادات، وعلى مذهب ساسة الفرنسيس، وحدة المطمح السياسي. فإذا نظرنا إلى العرب من هذه الوجوه الثلاثة، علمنا أن العرب تجمعهم وحدة لغة ووحدة عنصر ووحدة تاريخ ووحدة عادات ووحدة مطمح سياسي»[٥٣]. وقد عبر (ندرة مطران) عن الاتجاه نفسه قائلاً: «الذين يقولون بانعدام قابلية العرب

---

(٥٠) المصدر نفسه، ص ٧.

(٥١) المصدر نفسه، ص ٥.

(٥٢) المصدر نفسه، ص ٥.

(٥٣) من خطبة عبد الغني العريسي المقدمة إلى: المصدر نفسه، ص ٤٢-٤٣.

السياسية، وفقدانهم حب الاستقلال وعزة الحرية، مخطئون في باطن الأمر وفي الحقيقة»[٥٤]. أما الخطباء الآخرون: (عبد الحميد الزهراوي، ونجيب دياب، والشيخ أحمد طبارة، وخليل صليبة، واسكندر عمون) فلم تخلُ بحوثهم في المسائل المقررة من الإصرار على إبراز الشخصية العربية وإعلان استقلاليتها وأهليتها للمشاركة في إدارة الحكم.

وعند النظر إلى قرارات المؤتمر[٥]، نجد أنها ـ كما رأى جورج أنطونيوس ـ قد «عكست مدى رغبة رجال السياسة العرب في السير في طريق الاعتدال»[٥٥]، وذلك لإدراكهم أن التطرف والتهاون ليس من شأنهما الحفاظ على مصالح العرب في الدولة العثمانية.

وعلى الرغم من ذلك، أعلنت الحكومة التركية رفضها لفكرة المؤتمر، وقلّلت الصحف التركية من أهمية المؤتمر ودعت إلى صرف الأنظار عنه[٥٦]. ويُلاحظ أن رفض الاتحاديين لتلك الفكرة وسعيهم إلى إجهاضها ـ سواء بحمل الحكومة الفرنسية على الإتيان بذلك، أو باستخدام خُصوم الإصلاح اللامركزي ـ قد أظهر عجز الاتحاديين المُتكرر عن إجراء إصلاح سياسي يتوافق وشعارات العهد الجديد. وهذا العجز كان يعود بصورة رئيسة إلى تنامي (النزعة الطورانية)، وتفاقم الأزمات الداخلية والخارجية: (العجز المالي، والأزمة الاقتصادية، والتدخل الأوروبي المتزايد، وتهديدات روسيا...)[٥٧].

وعوضاً عن السير في سياسة المكاشفة والمصارحة مع العرب، اعتمد الاتحاديون سياسة «المماطلة والتسويف» بإزاء المطالب العربية، ظناً منهم أنها قادرة على تفرقة الجمعيات والأحزاب العربية، وبغية القضاء على الخاصية المستجدة في العمل السياسي العربي: (خاصة التكامل السياسي).

---

(٥٤) من خطبة ندرة مطران المقدمة إلى: المصدر نفسه، ص ٥٨.

(٥) ص ١١٣ ـ ١٢٠، المرجع السابق، ص ١٣ ـ ١٢٠.

(٥٥) أنطونيوس، يقظة العرب (تاريخ حركة العرب القومية)، ص ١٩٢.

(٥٦) برو، العرب والترك في العهد الدستوري العثماني ١٩٠٨-١٩١٤م، ص ٤١٦.

(٥٧) كوثراني، الاتجاهات الاجتماعية والسياسية في جبل لبنان والمشرق العربي من المتصرفية إلى دولة لبنان الكبير، ص ٢٠٤.

خامساً: القضية العربية بعد نشوب الحرب العالمية الأولى في عام ١٩١٤م

اتجهت القضية العربية بعد نشوب الحرب العالمية الأولى في مُنحنى جديد، أظهر فيه العرب عظم إخلاصهم للاتحاديين. والذي يهم في هذا الصدد هو تتبع المظاهر السياسية العربية، وذلك بهدف التأكيد على أن خاصية (الاعتدال السياسي) التي اتصف بها رجال السياسة العرب، هي التي دفعتهم إلى أن يُقابلوا إساءات الاتحاديين لهم بالحسنى.

في هذا السياق، نجد أن رجال السياسة العرب قد توقفوا عن مطالبة الاتحاديين بالإصلاح، وأقدموا على حل جميع الأحزاب والجمعيات السياسية العربية، وذلك بعد قيامهم بتحديد برنامج سياسي يهدف إلى جمع الصف الداخلي، ويبتعد عن مواطن الاختلاف مع الاتحاديين، ويحث أبناء العرب في الداخل والخارج على الانخراط في صفوف الجيش العثماني لدرء الخطر الخارجي وللمحافظة على كيان الدولة العثمانية. «أما أمراء العرب في شبه الجزيرة وجنوبي العراق وسورية، فقد مدوا إلى الدولة يد المساعدة بإخلاص، وتناسوا خلافهم معها، وتطوع عدد كبير من رجالهم في جيشها»[٥٨].

وعلى الرغم من إخلاص العرب للرابطة العثمانية ومحاولة بعضهم البحث عن قنواتٍ لتضييق الهوة المتعاظمة بين العرب والأتراك، إلا أن الاتحاديين أوغلوا في التصميم على تتريك العناصر، ولم يأبهوا بالمطالب والمساعي العربية، أو يكترثوا بنتائج سياساتهم بإزاء العرب. كما إنهم بدأوا ينظرون إلى علاقتهم بالحُلفاء الذين يتربصون بهم، بريبة وشك. وكان من نتيجة ذلك أن اشتد النضال القومي، وبدأت تتشكل ملامح مرحلة اتسمت بإراقة الدماء على نحو واسع النطاق. ولم تقتصر الإجراءات على المنتسبين إلى الأحزاب السياسية، وإنما امتدت لتشمل «كل من يطالب مع المطالبين بالإصلاح من شباب العرب ومتنوّريهم»[٥٩]، وهو ما دفع إلى أن تدخل القضية العربية، في مرحلة جديدة تخلى فيها رجال السياسة عن

---

(٥٨) داغر، ثورة العرب ضد الأتراك: مقدماتها، أسبابها، نتائجها، ص ١٢٥.

(٥٩) المصدر نفسه، ص ١٥١.

اعتدالهم، فاتجهت الحركة العربية في سورية والحجاز نحو الاستقلال السياسي والاستعانة ببريطانيا في تفجير ثورة مسلحة ضد الأتراك. وذلك على وجه الخصوص بسبب شعور العرب بالقنوط واليأس من إمكانية نيلهم مطالبهم وحقوقهم عن طريق التفاوض والتفاهم مع الاتحاديين.

سادساً: سورية والدولة العثمانية

كان عبد الحميد الزهراوي الذي يتوجه هذا البحث إلى دراسته، سورياً. لذا كان من المُفيد الإلماع إلى أحوال سورية في الدولة العثمانية عند نهايات القرن التاسع عشر ومطلع القرن العشرين.

كانت «بلاد الشام (سورية الكبرى) مقسمة إلى ثلاث ولايات كبرى هي: ولاية حلب التي تشمل شمال الشام وولاية طرابلس وتشمل وسط الشام وولاية دمشق وتشمل المنطقة الجنوبية من سورية إلى جانب فلسطين. ومنذ عام ١٨٨١م حتى جلاء الأتراك عن سورية عام ١٩١٨م، كانت بلاد الشام مقسمة إلى ثلاث ولايات هي: دمشق وحلب وبيروت، أما الأجزاء المتبقية من بلاد الشام فكانت عبارة عن سناجق(*) مستقلة هي: القدس ولبنان ودير الزور والكرك»[٦٠]. وقد أدى تزايد الأهمية الجيوسياسية لمدن سورية، وخصوصاً دمشق (مركز تنظيم الحجيج)، وحلب (مركز التجارة الدولية)، إلى ارتباطها بصورة أوثق بالحكومة المركزية العثمانية[٦١].

لذلك جاءت أوضاع المجتمع السوري وملامحه، امتداداً للوضع العام في الدولة العثمانية، الذي كانت تحيط به من كل جانب سمات التفكك والتخلف والجهل والاستبداد، فضلاً عن النزعة العنصرية التي تعمقت جذورها على أثر تقسيم المجتمع إلى مسلمين وأهل ذمة وملل أخرى أقل شأناً[٦٢]. وسبب ذلك يعود بصورة رئيسة إلى النظام الإقطاعي حيث أفرز انقساماً سياسياً تجلى بين

(*) سنجق: لواء في التقسيم الإداري التركي. انظر: أنطوان نعمة [وآخرون]، محررون، المنجد في اللغة العربية المعاصرة (بيروت: دار الشروق، ٢٠٠٠)، ص ٧٠٦.

(٦٠) أنيس، الدولة العثمانية والشرق العربي (١٥١٤-١٩١٤م)، ص ٢٢١.

(٦١) حوراني، الفكر العربي في عصر النهضة ١٧٩٨-١٩٣٩، ص ٤٢-٤٣.

(٦٢) المصدر نفسه، ص ٣٦.

العسكر وعامة الناس، وآخر كيانياً يتمثل في التصنيف الطائفي للرعايا إلى مسلمين وغير مسلمين[٦٣]. ويرى منير مشابك موسى أن تلك الأوضاع قد أظهرت الولايات السورية بصورة أقرب ما تكون إلى مدن القرون الوسطى وموزعة على أساس طائفي وعنصري وحرفي وعائلي[٦٤].

غير أن سورية بدأت مع مطلع ثلاثينيات القرن التاسع عشر، بالانتقال إلى أوضاع تاريخية جديدة، تمثلت على وجه الخصوص باحتلال محمد علي باشا لأراضيها عام ١٨٣١م، وهو احتلال خلف آثاراً سياسية واجتماعية واقتصادية عميقة، وذلك بسبب الإجراءات والتدابير التي اتبعها الحاكم المباشر «إبراهيم باشا»، بهدف إضعاف المؤسسات الإقطاعية، وإنشاء المؤسسات البديلة القائمة على المساواة الدينية والمدنية[٦٥].

كما ساعدت الحركة الإصلاحية التي أطلقتها الدولة العثمانية في سائر الولايات ما بين عامي (١٨٣٩م ـ ١٨٧٦م)، في انتقال سورية من الأوضاع الإقطاعية المتخلفة إلى مرحلة جديدة في اتجاه العلاقات الرأسمالية[٦٦] إلاّ أن ذلك الانتقال من مرحلة الإقطاع إلى مرحلة الرأسمالية، بجانب تدفق رؤوس الأموال الأجنبية، وتزايد الحملات التبشيرية، فتح المجال أمام الدول الأوروبية الكبرى لتحريف المسار الاقتصادي للطوائف وللمناطق في الولايات السورية[٦٧].

وقد ساعد ذلك بدوره في تأجيج الاضطرابات بين الطوائف، وتحويل هذه الطوائف إلى مجموعات مختلفة في مصالحها ورؤاها المتعلقة بالأحداث المصيرية التي عصفت بالدولة العثمانية في الربع الأخير من القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين.

---

(٦٣) المصدر نفسه، ص ٣٩.

(٦٤) منير مشابك موسى، **الفكر السياسي العربي في العصر الحديث (سوريا من القرن التاسع عشر حتى عام ١٩١٨م)**، ٢ مج (بيروت: مكتبة السائح، ١٩٩٥)، ص ٧.

(٦٥) انظر: أنطونيوس، **يقظة العرب (تاريخ حركة العرب القومية)**، ص ٩١، ومحمد عمارة، **فجر اليقظة العربية** (بيروت: دار الوحدة، ١٩٨١).

(٦٦) انظر: أنيس، **الدولة العثمانية والشرق العربي (١٥١٤-١٩١٤م)**، ص ٢٦٢، وأحمد حلمي العلاف، **دمشق في مطلع القرن العشرين** (دمشق: وزارة الثقافة، ١٩٧٦)، ص ٢٥-٣٢.

(٦٧) انظر: ل. ن. كوتلوف، **تكون حركة التطور الوطني في المشرق العربي**، ترجمة سعيد أحمد (دمشق: وزارة الثقافة، ١٩٨١)، ص ١٧-٢٠.

وعلى الرغم من أن تلك الرؤى المتباينة كانت تبدو في ظاهرها مجرد نزاع تقليدي بين الطوائف، إلا أنها في حقيقة الأمر، قد أخفت بين طياتها اتجاهات فكرية متباينة في مواقفها، من أبرزها:

١ ـ **الموقف المحافظ**: الذي ينطلق من فكرة المحافظة على السائد من أفكار وقوانين، ومن حيث النظر إلى الحوادث والقضايا. وذلك يعود إما إلى عدم رغبة أصحاب هذا الاتجاه في التدقيق في قيم التجديد لاعتبارهم إياها مجهولاً يُخفي بين طياته تهديداً لمصالحهم وامتيازاتهم، وإما لعجزهم عن التميز وتتبع الوسائل المختلفة التي ساعدت الغرب في نهضته وتقدمه.

٢ ـ **الموقف الإصلاحي التوفيقي**: الذي يهدف أنصاره إلى التوفيق بين تعاليم الدين الإسلامي والعلم الحديث، انطلاقاً من فكرة عدم تعارضهما. فالإصلاحيون يسعون إلى تجديد الفكر الإسلامي بما يجعله قادراً على مواجهة متطلبات العصر الحديث. كما يلحّون على أهمية الأخذ من الغرب، وذلك لإدراكهم أن الرفض والمقاطعة لا يشكّلان حلاً لمواجهة الغرب أو في إيجاد سبل النهوض والتقدم. وقد تجلّى هذا الموقف في سورية في حلقة الشيخ طاهر الجزائري (١٨٥٢ ـ ١٩٢٠) التي كان أبرز روادها: جمال الدين القاسمي، ورفيق العظم، وعبد الرزاق البيطار، وعبد الحميد الزهراوي، وسليم البخاري، ومحمد كرد علي، وفارس الخوري، وشكري العسلي وآخرين.

٣ ـ **الموقف العلماني**: ينطلق أنصار هذا الموقف، من الاعتقاد أن العلم هو أساس كل شيء. فهم يسعون عن طريق تعلّم العلوم الأوروبية وتمثّلها، إلى التأكيد على أن الفكر الإنساني (وسيلة التحديث الرئيسة). ويتراوح موقفهم من الدين بين الرفض المطلق وبين جعله مجرد دعامة من جملة الدعامات للأخلاق وللمجتمع. وأبرز من تبنّى هذا الموقف في سورية: فرنسيس مرّاش، ورزق الله حسون، وجبرائيل دلال، وأديب إسحاق، وشبلي شميل، وفرح أنطون...

كان لهذه الاتجاهات الفكرية دور سياسي في الحياة السورية. وقد تبلور هذا الدور في اتجاهات سياسية متباينة في توجهاتها ومواقفها من القضايا الرئيسة

المطروحة على الساحة، وبخاصة: الموقف من الدولة العثمانية، والموقف من الدول الأوروبية. ومن أبرز هذه الاتجاهات حركة الجامعة الإسلامية، والرابطة العثمانية، والاتجاه القومي العربي.

١ ـ **الجامعة الإسلامية**: مع تزايد التغلغل الأجنبي في أراضي الدول الإسلامية، وتجلّي مظاهر الضعف والعجز في التصدي للمشاريع التوسعية، برز اتجاه الجامعة الإسلامية في النصف الثاني من القرن التاسع عشر، إثر دعوة جمال الدين الأفغاني، الذي حث الدول الإسلامية على تنسيق الجهود المشتركة بينها لمجابهة أطماع الدول الأوروبية.

وقد كانت النزعة الإسلامية واضحة في كتّاب العصر وقادته ومفكريه وأدبائه، «فليس بين الشعراء المعاصرين وقتذاك على اختلافهم وتباين نزعاتهم، من يخلو ديوانه من شعر في مدح الخليفة التركي، والإشادة بفضله على المسلمين»[٦٨].

وعلى الرغم من أن هذا الاتجاه قد ظهر «كردّ فعل للغزو العسكري والثقافي الغربي للعالمين العربي والإسلامي»[٦٩] إلا أن سعيه إلى توحيد الصفوف الإسلامية لم يصاحبه إغفال عن الشروط الإصلاحية التي من شأنها تقوية مكونات البناء الداخلي؛ حيث تقوم فكرة الجامعة الإسلامية على دعوتين متلازمتين هما: (تحرير البلاد الشرقية من استبداد الحكّام، وإنقاذها من الاستعمار الأجنبي). ولكن من جرّاء بعض «التكتيكات» السياسية والظروف الموضوعية غير الملائمة، انفك التلازم بين هاتين الدعوتين، خصوصاً في عهد السلطان عبد الحميد الثاني (١٨٧٦م ـ ١٩٠٩م)، الأمر الذي جعل تيار الجامعة الإسلامية يتجه نحو وجهات أخرى بعيدة في غايتها عن المضمون السياسي الحقوقي الداعم لمناهضة الاستبداد السياسي. وتحولت الدعوة إلى الجامعة الإسلامية إلى «مُجرد دعوة لدعم وتأييد الدولة العثمانية» أو «دعوة إلى تحقيق وحدة المسلمين الدينية عن طريق توحيد مناهج التعليم في المدارس لجميع البلدان الإسلامية»[٧٠]. وقد تأثر أغلب المفكرين

---

(٦٨) محمد حسين، **الاتجاهات الوطنية في الأدب المعاصر، الجزء الأول** ([الرياض]: دار الرسالة، ١٩٩٢)، ص ٢٧.

(٦٩) محافظة، **الاتجاهات الفكرية عند العرب في عصر النهضة، ١٧٩٨-١٩١٤: الاتجاهات الدينية والسياسية والاجتماعية والعلمية**، ص ١٠٩.

(٧٠) المصدر نفسه، ص ١١٦-١١٧.

السوريين من المسلمين بهذا الاتجاه، ومن أبرزهم: رفيق العظم، وعبد القادر المغربي، ومحمد كرد علي، وبدر الدين النعساني، وإبراهيم الكيالي...

٢ ـ **الرابطة العثمانية**: وهو تيار يدعو إلى التمسك بالروابط العثمانية باعتبارها سقفاً يعلو القوميات والنزعات الطائفية، إلا أن دلالته على أرض الواقع، قد تباينت مقاصدها؛ وذلك بسبب مُباينة اتجاهات القائمين عليها لاتجاهات وميول العناصر الأخرى الداعية إليها.

ففي مصر ظهر تيار الرابطة العثمانية بصورة واضحة بعد الاحتلال البريطاني لها عام ١٨٨٢م[٧١]؛ بوصفه إحدى أهم الإمكانيات المُتاحة في مواجهة الاستعمار البريطاني ومشاريعه التغريبية. أما في سورية، فإننا نجد أن الرابطة العثمانية في عهد السلطان عبد الحميد الثاني قد أصبحت متماهية مع السياسة الدينية (الإسلامية) التي انتهجتها الدولة.

فالإشارة إلى العثمانية هي دلالة من جهة على الدولة العثمانية المسلمة بوصفها امتداداً للخلافة الإسلامية، ومن جهة أخرى هي تنويه بالسلاطين العثمانيين بما هم خلفاء جميع المسلمين.

ولكن، لم يستمر هذا التماهي بين الرابطة العثمانية والجامعة الإسلامية، وإنما اتجه إلى الزوال تدريجياً؛ ومرد ذلك المتغيرات الداخلية التي طرأت على الدولة العثمانية بعد نجاح الحركة الانقلابية في عام ١٩٠٨م، وإعلان عودة الحياة الدستورية في الدولة. وقد تجلت أبرز مظاهر ذلك التمايز في التحول الذي طرأ على طبيعة العلاقة بين العنصر التركي الحاكم والعناصر الأخرى التي تضمها الدولة، وتميزُ الشعور القومي العربي وخروجه من الإطار الديني إثر إدراك الفئة المتنورة من أبناء العرب في سورية عجز الرابطة الدينية عن إيجاد الوحدة السياسية القوية، التي يرتقي فيها أبناء العرب[٧٢].

والحقيقة أن التميز بين الرابطة العثمانية والجامعة الإسلامية، لم يحل دون ظهور فكرة الوحدة العثمانية برؤى مختلفة، وذلك لاتجاه جمعية الاتحاد والترقي

---

(٧١) المصدر نفسه، ص ١١٨.

(٧٢) محمد كامل الخطيب، **المؤتمر العربي الأول المنعقد في القاعة الكبرى للجمعية الجغرافية بشارع سن جرمن في باريس**، ص ٢٠.

إلى صهر جميع العناصر القومية في البوتقة العثمانية، بصفتها العنصر التركي الحاكم، في الوقت الذي تسعى العناصر الأخرى إلى تطبيق شعارات العهد الجديد (المساواة، والحرية، والعدالة، والإخاء) على أرض الواقع، وضمن وحدة شاملة تقوم على إدارتها حكومة عثمانية تشدّد على حقوق العناصر وتعمل على إصلاح شؤون الدولة وتقدمها.

أما في مصر، فإن التماهي ظل موجوداً حتى الحرب العالمية الأولى، وذلك لحاجة الحركة الوطنية المصرية إلى تأييد الدولة العثمانية (الإسلامية) في مقاومتها الاستعمار البريطاني. وقد ساعد ذلك ـ كما رأى محمد أنيس ـ على تباعد الحركة الوطنية في مصر، عن الحركة القومية العربية في بلاد الشام والعراق حتى الحرب العالمية الأولى[٧٣].

٣ ـ القومية العربية: والكلام هنا مقصور على الحركة العربية في الولايات السورية، لأن دواعي الدراسة لا تتطلب البحث في بقية أجزاء العالم العربي، فضلاً عن أن الاتجاه القومي قد تخلّف ظهوره في تلك الأجزاء، إما لعدم توافر الظروف السياسية والاجتماعية المهيئة، وإما لاتجاه الحركات الوطنية فيها إلى أشكال إقليمية خاصة[٧٤].

ارتبطت الفكرة القومية عند العرب بالنهضة الفكرية العامة التي سادت في القرن التاسع عشر، وكانت وليدة هذه النهضة[٧٥]. وتجلت اليقظة القومية في بادئ الأمر في مجالات ثقافية ضيقة لا تعدو كونها مجرد إحياء اللغة العربية وآدابها، وذلك لأن الفكرة القومية لم تكن في تلك الفترة سوى امتداد لاعتزاز العرب الأصيل بلغتهم وتاريخهم، ولم تكن تشكّل حركة لها أهميتها وأهدافها السياسية إلا في أواخر القرن التاسع عشر[٧٦]. وقد تقدم العرب المسيحيون بالمبادرة، على الرغم من حرص العرب المسلمين على مكانة اللغة العربية بوصفها لغة القرآن الكريم. ويعود ذلك بصورة رئيسة إلى التقسيم الطائفي للمجتمع العثماني

---

(٧٣) أنيس، **الدولة العثمانية والشرق العربي (١٥١٤-١٩١٤م)**، ص ٢٤٢.

(٧٤) المصدر نفسه، ص ٢٤٤.

(٧٥) محافظة، **الاتجاهات الفكرية عند العرب في عصر النهضة، ١٧٩٨-١٩١٤: الاتجاهات الدينية والسياسية والاجتماعية والعلمية**، ص ١٢٩.

(٧٦) حوراني، **الفكر العربي في عصر النهضة ١٧٩٨-١٩٣٩**، ص ٢٦٩.

(المسلمين وأهل الذمة) الذي جعل من المسيحيين العرب أقليةً في المجتمع، ودفع بعضهم إلى التنقيب عن الإمكانيات القومية الكامنة لدى العرب وفق أسس علمانية تتجاوز المعطى الديني، وذلك بهدف الانتماء إلى هوية أخرى غير هوية الدولة الدينية. ولا شك في أن انتشار المؤسسات التبشيرية قد شكل عاملاً مساعداً لهم، حيث اهتمت هذه المؤسسات بتنمية اللغة العربية وتاريخ العرب من دون الرجوع إلى الإسلام[٧٧].

ومع تطور الوعي القومي في الثلث الأخير من القرن التاسع عشر، اتخذت الفكرة القومية منحى سياسياً واضح المعالم، تجلّى في اتجاه العرب نحو تشكيل الجمعيات السرية القومية التي تدعو إلى الاتحاد في سبيل مقاومة الحكم الحميدي، وتحثّ على الاعتراف باللغة العربية لغة رسمية في البلاد[٧٨].

وفي السياق نفسه، ظهرت في أواخر القرن التاسع عشر دعوات قومية غير منفصلة عن الإسلام، تجلت بصورة رئيسة في حلقة الشيخ طاهر الجزائري التي تعتبر بذرة الفكرة القومية عند المصلحين العرب[٧٩]، وفي دعوة عبد الرحمن الكواكبي التي سعت إلى التشكيك من جهة بشرعية الخلافة العثمانية، وإلى التأكيد من جهة أخرى على حق العرب في الخلافة، وأن الأقوام قد اتبعوا هديهم (هدي العرب) ابتداء فلا يأنفون من اتباعهم أخيراً[٨٠].

وكانت دعوة الكواكبي وحلقة الشيخ طاهر الجزائري قد مهّدتا الطريق لتشكيل الجمعيات والمنظمات العربية السرية لمقاومة الاستبداد التركي في مطلع القرن العشرين.

ونلاحظ ـ عند النظر إلى الاتجاهات السياسية العربية في الفترة التي شهدت رواجاً كبيراً في تأسيس الجمعيات السياسية والأحزاب (١٩٠٨م ـ ١٩١٤م) ـ أن

---

(٧٧) السلطان، تاريخ سورية - آخر الحكم التركي (١٩٠٨-١٩١٨م)، نهاية الحكم الحميدي، ص ٣٩.

(٧٨) محافظة، الاتجاهات الفكرية عند العرب في عصر النهضة، ١٧٩٨-١٩١٤: الاتجاهات الدينية والسياسية والاجتماعية والعلمية، ص ١٣٠-١٤٨.

(٧٩) السلطان، المصدر نفسه، ص ٢١.

(٨٠) عبد الرحمن الكواكبي، أم القرى (الأعمال الكاملة لعبد الرحمن الكواكبي)، تحقيق محمد عمارة (القاهرة: الهيئة المصرية العامة، ١٩٧٠)، ص ١٩٦-١٩٧.

اتجاه القومية العربية كان طيلة هذه الفترة يفتقر إلى الوحدة السياسية والتنظيمية؛ وذلك بسبب امتزاج المشاعر العربية القومية بالاتجاهات الرئيسة التي كانت سائدة آنذاك: (الجامعة الإسلامية والرابطة العثمانية)، ولم تكن للدعوات القومية الساعية إلى الانفصال والاستقلال تأثيرات قوية على الاتجاه العامّ للقومية العربية.

وقد ساعد ذلك على أن يتخذ تيار القومية العربية اتجاهات أربعة هي:

١ ـ اتجاه يدعو إلى الحكم اللامركزي في الدولة العثمانية حيث تحصل الولايات العربية على شيء من الاستقلال الذاتي الذي من شأنه أن ينمّي الشخصية العربية، ويحافظ على اللغة العربية ويضمن إدخال الإصلاحات الحديثة في الإدارة والتعليم والمواصلات والحياة الاقتصادية والاجتماعية.

٢ ـ اتجاه ينادي بإنشاء مملكة عربية تتمتع بالاستقلال الذاتي وترتبط بالمملكة العثمانية ارتباط المجر بالنمسا في الإمبراطورية النمساوية ـ الهنغارية في تلك الفترة من الزمن.

٣ ـ اتجاه يدعو إلى خلافة عربية قرشية ويرفض الخلافة العثمانية باعتبارها غير شرعية. ويمثل هذا الاتجاه عبد الرحمن الكواكبي ونجيب عازوري.

٤ ـ اتجاه يدعو إلى الثورة على الأتراك والانفصال التام عن الدولة العثمانية وإنشاء دولة عربية مستقلة في الولايات العربية التابعة للدولة العثمانية[٨١]. ويمثل هذا الاتجاه جمعية العربية الفتاة.

وبوجه عام، اتجهت الحركة العربية بصورة تدريجية نحو الفهم الكامل لمفهوم القومية العربية. فبعدما كانت الفكرة القومية تقتصر على مجالات ضيقة وتختلط في بادئ الأمر بالفكرة الإسلامية، اتجهت وبصورة تدريجية نحو الفهم الكامل لخصائصها بفعل عوامل ذاتية وموضوعية عدة من أبرزها: تميز الشعور القومي وخروجه من الإطار الديني، في مرحلة سعى فيها أبناء العرب إلى تعزيز قوميتهم تجاه الخطر التركي المستشري الهادف إلى تتريك جميع العناصر التي تتكون منها الدولة العثمانية.

---

(٨١) محافظة، الاتجاهات الفكرية عند العرب في عصر النهضة، ١٧٩٨-١٩١٤: الاتجاهات الدينية والسياسية والاجتماعية والعلمية، ص ١٤٧-١٤٨.

كما كانت سياسة تتريك الأقاليم العربية وإحياء العصبية الطورانية، والكيد للإسلام ومساندة الصهيونية لتحقيق أطماعها في فلسطين، عوامل أساسية في تحويل القضية العربية على عهد الأتراك الاتحاديين نحو الاستقلال.

سابعاً: عبد الحميد الزهراوي: (حياته ومؤلفاته)

١ ـ حياته ونضاله

في الثلث الأخير من القرن التاسع عشر، وقد تعاظمت فرص سقوط الدولة العثمانية وانهيارها، وفي المرحلة التي بلغت فيها السلطة السياسية أقصى درجات الاستبداد والقهر، واشتدت فيه التدخلات الأجنبية والأطماع الخارجية الاستيطانية للدولة، ولد عبد الحميد الزهراوي في «مدينة حمص» السورية.

وقد اختلف المؤرخون والباحثون في تحديد سنة ميلاده. فبعضهم أشار إلى العام ١٨٥٥م[٨٢]، والبعض الآخر أشار إلى العام ١٨٧١م[٨٣]، ومنهم من حدد لذلك العام ١٨٨٥م[٨٤]. غير أن الأرجح أن يكون قد ولد ما بين عامي (١٨٦٣م ـ ١٨٧١م). إذ إنه بالرغم من ترجيح الأغلبية لعام ١٨٧١م، إلا أننا نلاحظ إشارة في ترجمة محمد رشيد رضا ـ الذي كان صديقاً مقرباً من الزهراوي ـ تفيد ببلوغ الزهراوي سن الخمسين عند قبوله لوظيفة نائب في مجلس الأعيان في أواخر عام ١٩١٣م. وأما في ما يخص نسبه، فمن الأرجح أن يكون متصلاً بالإمام الحسين ابن السيدة البتول فاطمة الزهراء، كما ذهب إلى ذلك غالبية الباحثين باستثناء (منير

---

(٨٢) انظر: خير الدين الزركلي، **الأعلام**، ط ٣ (بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٩٠)، ج ٣، ص ٢٨٨؛ **الإرث الفكري للمصلح الاجتماعي عبد الحميد الزهراوي**، جمع وتحقيق جودت الركابي وجميل سلطان (دمشق: المجلس الأعلى للفنون، ١٩٦٣)، المقدمة، وموسى، **الفكر السياسي العربي في العصر الحديث (سوريا من القرن التاسع عشر حتى عام ١٩١٨م)**، ص ٢٠١.

(٨٣) انظر: نجاح العطار [وآخرون]، **مهرجان الفكر والعقيدة لتكريم ذكرى الزهراوي ورفيق رزق سلوم وعزة الجندي** (دمشق: المجلس الأعلى لرعاية الفنون والآداب والعلوم الاجتماعية، ١٩٦٣)، و

Ahmed Tarabin, *The Career and Thought of Arab Nationalist*, edited by Rashed Khalidi [et al.], Origins of Arab Nationalism (New York: Columbia University Press, 1991), pp. 94-119.

(٨٤) أنور الجندي، **تراجم الأعلام المعاصرين في العالم الإسلامي** (القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، [د. ت.])، ص ٢٠٩-٢١٦.

مشابك موسى) الذي انفرد برأي غريب هو أن نسب أسرة الزهراوي ينتهي إلى «أصل سرياني مسيحي»[٨٥]، لكنه لم يَسُق أي دليل على ذلك.

تشير بعض المصادر، إلى أن عبد الحميد الزهراوي بعد إتمامه السنة السادسة من عمره، أُرسل إلى من قبل والده إلى الشيخ (مصطفى الترك) لكي يعلمه مبادئ القراءة والكتابة والحساب واللغة التركية. ثم قام والده بنقله إلى (المدرسة الرشدية)[٨٦].

وقد أثار عبد الحميد الزهراوي في تحصيله الدراسي الإعجاب بتؤدته وتروّيه وحسن خلقه وتحصيله، وفي براعته وتقدمه على زملائه[٨٧]. ولم تقف دراسته عند حد تخرجه وحصوله على الشهادة؛ فقد اتجه إلى تعلم فنون اللغة العربية، وما تيسر له من علوم (التفسير والفقه والحديث والكلام والعلوم العقلية)، على أيدي أبرز علماء حمص. فدرس العربية والفقه الحنبلي على يد الشيخ (حسن الخوجه)، والحديث والتفسير والعقائد على محدث زمانه الشيخ (عبد الستار الأتاسي)، ومنه أخذ الإجازة بقراءة الحديث وروايته. وقرأ الأصول والكلام على يد الشيخ (عبد الباقي الأفغاني) نزيل حمص، المتوفى فيها[٨٨].

سافر الزهراوي وهو في سن العشرين تقريباً إلى الآستانة بقصد السياحة، ثم اتجه بعد ذلك إلى مصر «محطّ رحال العلماء» في ذلك الوقت.

وعلى الرغم من عدم تثبّتنا من مدة مكوثه في مصر، إلا أنه أتيحت له وهو في مصر فرصة الاطلاع على أفكار: (التضامن والإصلاح والقومية العربية ومقاومة الاستعمار والأخذ من الغرب). كما كان نزوله في دار نقيب الأشراف، توفيق البكري، إحدى فرص الاطلاع على تلك الأفكار؛ حيث تمكن من الالتقاء بالأدباء

---

(٨٥) موسى، **الفكر السياسي العربي في العصر الحديث (سوريا من القرن التاسع عشر حتى عام ١٩١٨م)**، ص ٢٠١.

(٨٦) أحمد نبهان، «السيد عبد الحميد ابن سيد محمد شاكر ابن سيد إبراهيم الزهراوي (ترجمة)»، في: **الأعمال الكاملة لعبد الحميد الزهراوي، القسم الأول: كتابات**، إعداد وتحقيق عبد الإله النبهان، ص ٣٩.

(٨٧) المصدر نفسه، ص ١٥٠. ومنشور في: مجلة المنار، مج ٢١، ج ٣ ([د. ت.]).

(٨٨) المصدر نفسه، ص ٣٩-٤٠. عبد الباقي الأفغاني الكابلي (... - ١٩٠٧م)، نزيل دمشق، عالم مشارك في بعض العلوم. من تصانيفه رسالة في الأخذ بخبر البرق لإثبات رمضان وغيره. انظر: الزركلي، **الأعلام**، ص ٢٢٣.

ورجال العلم والسياسة، والاشتراك معهم في المطارحات الفكرية والأدبية[٨٩].

وبعد عودته إلى حمص، افتتح الزهراوي أول فصول نضاله؛ حيث أصدر صحيفة سماها «المنير»[٩٠] كان يطبعها بنفسه وعلى نفقته الخاصة ويرسلها إلى البلدان بواسطة البريد، ليثير في قارئيها «كوامن النفوس ويوقظ بها الشعور الوطني الهضيم»[٩١].

في كل عدد من هذه الصحيفة، كان الزهراوي يكتب مقالة في الإمامة وشروطها، كما كان ينتقد فيها سياسات السلطان عبد الحميد الثاني (١٨٧٦م - ١٩٠٩م) وحكومته، مُحذّراً من سوء العواقب إذا ما استمر الجور والتعسف. وسرعان ما عمدت السلطات الرسمية إلى منع صدور الصحيفة؛ لينطوي بمنعها أول فصول نضاله.

وبعد بُلوغه الخامسة والعشرين تقريباً، سافر إلى الآستانة بقصد التجارة في مكان يسمى (سلطان أوطه لر)، لكنه جنح إلى مطالعة الفنون والعلوم في دور الكتب العمومية، إلى أن جاءه صاحب جريدة (**معلومات**) طاهر بك، يطلب إليه العمل محرراً في جريدته. فبدأ الزهراوي يُحرر فيها «المقالات الأدبية والإصلاحية التي لم يكن يتجرأ أحد في البلاد العثمانية على نشر مثلها، مع شدة المراقبة على الجرائد في ذلك الحين»[٩٢].

وقد أثارت مقالاته الإصلاحية في جريدة (**معلومات**) حفيظة السلطات الرسمية وخشيتها، فاتُخذ قرار بنفيه إلى دمشق ليبقى فيها تحت الإقامة الجبرية (مأمور إقامة)[٩٣]. كما لفتت هذه المقالات رجالات الفكر من أمثال: الشيخ

---

(٨٩) ناجي علوش، **الأعمال الكاملة لعبد الحميد الزهراوي، القسم الثالث: مدخل إلى قراءة عبد الحميد الزهراوي** (دمشق: منشورات وزارة الثقافة، ١٩٩٥)، ص ١٣.

(٩٠) يشير أحمد النبهان إلى أنها كانت جريدة سرية مؤيدة لدعوة جمعية الاتحاد، والترقي، التي كان عبد الحميد الزهراوي أحد أعضائها. انظر: **الأعمال الكاملة لعبد الحميد الزهراوي، القسم الأول: كتابات**، ص ٤٠.

(٩١) **الإرث الفكري للمصلح الاجتماعي عبد الحميد الزهراوي**، المقدمة.

(٩٢) محمد رشيد رضا، «السيد الزهراوي (كتاب سري من الزهراوي)،» **المنار**، مج ١٩، ومنشور في: **الأعمال الكاملة لعبد الحميد الزهراوي، القسم الأول: كتابات**، ص ٤٠-٤١.

(٩٣) المصدر نفسه، ص ٤٠.

محمد عبده، ومحمد رشيد رضا (صاحب جريدة المنار) الذي نشر بعضها وعلق عليها، وكانت هذه بداية العلاقة مع (المنار)[٩٤].

وأثناء إقامته الجبرية في دمشق، كتب الزهراوي عدة رسائل منها: رسالة في (الفقه والتصوف) «ضمّنها آراء جديدة مليئة بالتجديد»[٩٥]، ونقد فيها بعض المسائل المتعلقة بالفقه والتصوف، وبحث في الاجتهاد. كما كتب مقالة بعنوان (أجوبة عن المسائل الشرعية في الخلافة) بيّن فيها رأيه في الخلافة وشروطها وبعض المسائل المتعلقة بها، ورسائل أخرى في المنطق والنحو والطلاق[٩٦].

أثارت تلك الرسائل ـ التي قال عنها رشيد رضا إنها «كانت أشد مما كنا نكتبه في موضوعها نقداً، على سعة الحرية هنا (مصر) وشدة الضغط هناك»[٩٧]، وما احتوت من مضامين نقدية لاذعة ـ ردود أفعال واسعة النطاق. فهي من ناحية، أثارت حفيظة السلطات الرسمية لتعارضها مع قيم النظام السياسي القائم. ومن ناحية أخرى، دفعت معاصري الزهراوي من الجامدين عند السائد من الأفكار والمنتفعين من السلطة، إلى التحرك وحشد العامة بدعوى نُصرة الدين. وانتهت تلك المساعي المضادة لنزعة الإصلاح والتجديد عند الزهراوي، إلى نفيه إلى الآستانة مدة ستة أشهر، ثم أعادته إلى حمص مأمور إقامة (الإقامة الجبرية).

وما يُدلل على قولنا باتساع نطاق ردود الأفعال، ما نوّه به الإمام محمد عبده بعد قراءته لرسالتي الزهراوي: (الفقه والتصوف)، و(الخلافة). حيث قال تأييداً للزهراوي: «ألم يسمع بأن رجلاً في بلاد إسلامية غير البلاد المصرية كتب مقالاً في الاجتهاد والتقليد وذهب فيه إلى ما ذهب إليه أئمة المسلمين كافة. ومقالاً بيّن فيه رأيه في مذهب الصوفية وقال إنه ليس مما انتفع به الإسلام بل قد يكون مما رُزئ به، أو ما يقرب من هذا، وهو قول قال به جمهور أهل السنة من قبل. فلما

---

(٩٤) المنار، مج ٢١، ج ٢، ص ١٥١، في: **الأعمال الكاملة لعبد الحميد الزهراوي، القسم الأول: كتابات**، ص ٤١.

(٩٥) المنار، ج ١١، ص ٤١٧-٤٢١، في: علوش، **الأعمال الكاملة لعبد الحميد الزهراوي، القسم الثالث: مدخل إلى قراءة عبد الحميد الزهراوي**، ص ١٦.

(٩٦) رسائل الطلاق والمنطق والنحو، ما زالت غير متوفرة.

(٩٧) رضا، «السيد الزهراوي (كتاب سري من الزهراوي)،» في: **الأعمال الكاملة لعبد الحميد الزهراوي، القسم الأول: كتابات**، ص ٥٠.

طبع مقاله في مصر تحت اسمه هاج عليه حملة العمائم وسكنة الأثواب العباعب، وقالوا إنه مرق من الدين أو جاء بالإفك المبين، ثم رفع أمره إلى الوالي فقبض عليه وألقاه في السجن، فرفع شكواه إلى عاصمة الملك وسأل السلطان أن يأمر بنقله إلى العاصمة ليثبت براءته مما اختلق عليه بين يدي عادل لا يجور، ومهيمن عن الحق لا يحيف، إلى آخر ما يقال في الشكوى؛ فأجيب طلبه لكن لم ينفعه ذلك كله، فقد صدر الأمر هناك أيضاً بسجنه ولم يُعفَ عنه إلا بعد أشهر، مع أنه لم يقل إلا ما يتفق مع أصول الدين ولا ينكره القارئ والكاتب، ولا الآكل والشارب»[٩٨].

وفي عام (١٩٠٢م) سافر الزهراوي إلى مصر[٩٩] ليعمل محرراً في جريدة «**المؤيد**»، نزولاً على رغبة صاحبها الشيخ علي يوسف (١٨٦٣م ـ ١٩١٣م) الذي كان ممن «اتصلوا بالأفق العربي أكثر من اتصالهم بالأفق التركي العثماني»[١٠٠].

وكانت مصر في تلك الفترة تشهد العديد من التيارات والاتجاهات المتباينة في رؤاها ومواقفها من الدولة العثمانية والاستعمار الأجنبي والأخذ من الغرب والتراث...، والمتداخلة فيما بينها في نزعاتها: (النزعة الدينية الإسلامية لإحياء التضامن والوحدة بين المسلمين، والنزعة العلمانية الداعية إلى تمثل الغرب، والنزعة الوطنية الساعية إلى مقاومة الاحتلال البريطاني، والنزعة القومية العربية الهادفة إلى إعلاء شأن العرب ودعم موقفهم إزاء سياسات التتريك).

---

(٩٨) محمد عبده، **الإسلام بين العلم والمدنية**، عرض وتحقيق وتقديم طاهر الطناجي (القاهرة: دار الرغائب، ١٩١٢). ومما يجدر الانتباه إليه هنا، أن محمد راتب الحلاق في كتابه **عبد الحميد الزهراوي: دراسة في فكره السياسي والاجتماعي**، قد أشار إلى أن المقولة الشهيرة للشيخ محمد عبده التي تعوذ بها من السياسة: «أعوذ بالله من السياسة ولفظ السياسة..، ومن كل أرض تذكر فيها السياسة، ومن كل شخص يتكلم أو يتعلم أو يجن أو يعقل السياسة». كانت بمثابة تعليقاً منه على حادث سجن الزهراوي والأذى الذي ناله بعد نشر رسالته: «**الفقه والتصوف**». انظر: محمد الحلاق، **عبد الحميد الزهراوي: دراسة في فكره السياسي والاجتماعي** (دمشق: منشورات اتحاد الكتاب العرب، ١٩٩٥)، ص ١٢٣.

(٩٩) اختلف الباحثون في تحديد عام سفره إلى مصر. ففي حين يقرر أحمد نبهان الحمصي في ترجمته للزهراوي عام ١٩٠٢م، نجد محمد رشيد رضا في مجلة المنار يشير إلى عام ١٩٠٦م.

(١٠٠) فهمي جدعان، **أسس التقدم عند مفكري الإسلام في العالم العربي الحديث**، ط ٣ (عمان: دار الشروق، ١٩٨٨)، ص ١٧٣. وقد صدر الكتاب نفسه في طبعة رابعة وبمدخل جديد عن الشبكة العربية للأبحاث والنشر (٢٠١٠).

قد أدى ذلك التنوع السياسي والفكري في مصر دوراً رئيساً في إثراء ثقافة الزهراوي، خصوصاً بعد اندماجه في الحياة الصحافية المصرية، كمحرر في جريدة **المؤيد** بين عامي ١٩٠٢م و١٩٠٦م، وكمحرر ومصحح في صحيفة **الجريدة** ما بين عامي ١٩٠٧م و١٩٠٨م، التي كان يُديرها أحد أقطاب الفكر في مصر: (أحمد لطلي السيد)[١٠١].

وبدا الزهراوي في هذه الفترة، أكثر ارتباطاً بحركة التجديد الديني والإصلاح، التي كان رائدها محمد رشيد رضا، حيث ارتاد حلقة الشيخ طاهر الجزائري (١٨٥٢م ـ ١٩٢٠م)، وتوثقت العلاقة بينه وبين محمد رشيد رضا الذي ترجم للزهراوي ونوّه باشتراكهما وميلهما إلى الاشتغال بالإصلاح الديني والاجتماعي والسياسي[١٠٢]. وذلك كله بالإضافة إلى اتصاله بصحيفة (**الجريدة**)، التي أنشأها حزب الأمة الذي عرف بـ«حزب الإمام» لقيامه على مبادئ سياسية مستمدة من تعاليم الإمام محمد عبده[١٠٣].

عاد الزهراوي إلى حمص ليخوض مُجريات فصله النضالي الجديد، نائباً في مجلس المبعوثان[١٠٤] (١٩٠٨م)، ومُحرراً في جريدته «**الحضارة**». كما كان عضواً مؤسساً لحزبي: (الحرية والاعتدال) و(الحرية والائتلاف) وعضواً فعالاً في جمعيات وأحزاب أخرى: (حزب الأهالي وحزب اللامركزية الإداري والمنتدى الأدبي..).

وقد حدث ذلك كله، في فترة لم تتجاوز العقد من الزمن؛ لتبرز لنا مرحلة حياته الأخيرة ١٩٠٨م ـ ١٩١٦م باعتبارها مرحلة النضج لفكر الزهراوي السياسي.

وبالرغم من أن عبد الحميد الزهراوي لم يكن قد خاض من قبل تجربة النيابة والتمثيل، إلا أن مسيرته النضالية في فصول حياته السابقة، وسمات الإخلاص والشجاعة ومحبة العلم التي شكلت مكونات شخصيته. دفعت

---

(١٠١) علوش، **الأعمال الكاملة لعبد الحميد الزهراوي، القسم الثالث: مدخل إلى قراءة عبد الحميد الزهراوي**، ص ٢١.

(١٠٢) رضا، «السيد الزهراوي (كتاب سري من الزهراوي)،» ص ٤٤.

(١٠٣) حوراني، **الفكر العربي في عصر النهضة ١٧٩٨-١٩٣٩**، ص ١٧٨.

(١٠٤) مجلس المبعوثان: هو المجلس النيابي العثماني، وقد سمي بهذا الاسم لأن كل لواء (محافظة) كان ينتخب مبعوثين اثنين على المجلس.

الناخبين[١٠٥] في حمص، إلى الاندفاع نحو الزهراوي لإعلان رغبتهم في تمثيله لهم في مجلس المبعوثان. فما كان للزهراوي أن يرغب عن ذلك وهو الذي «ابتدأ حياته بخدمة الأمة والدولة»[١٠٦].

وانصب اهتمام الزهراوي في المجلس على سُبل توحيد القوى المختلفة في الدولة، لضمان استمرارية الحياة الدستورية، وكل ما من شأنه أن يحول بين نُفوس الأحرار ونُفوس «الذين لا يفتأون يغتنمون كل فرصة لتحنين النفوس إلى محاسن ذلك العهد» (عهد عبد الحميد الثاني)[١٠٧].

كما انصب اهتمامه أيضاً، على فضح الأطماع الخارجية[*] المُتخفية بشتى الذرائع، ومن يقومون بخدمة هذه الأطماع من الداخل، وذلك بقوة الحُجج التي لم تفتقر إلى صدق الإحساس وسلامة البصيرة. وللبرهنة على ذلك، نُشير إلى خطبته وهو على منبر المجلس التي تحدث فيها عن الهجمة الإيطالية على ليبيا وسقوط (طرابلس الغرب) بيد المحتلين، والتي هيج فيها الخواطر وحرك كوامن النفوس، ثم أجهش بالبكاء، فقال له بعض الحاضرين: لا تبك فإننا سنستردها، فقال: أنا لا أبكي على (طرابلس الغرب)، ولكنني أبكي على الروملي وسورية والحجاز والعراق[١٠٨].

---

(١٠٥) يشير توفيق برو إلى أن الحالة الاجتماعية والوعي السياسي للشعب العربي كانت في حالة جيدة قبل فترة الانتخابات، استناداً منه على رسالة وردت إلى جريدة **المؤيد**، تصف الاستقبال الرائع الذي جرى «للمبعوثين السوريين عبد الحميد الزهراوي وشكري العسلي وخالد البرزاي وكامل الأسعد وآخرين، وأن الأعيان والوجهاء وجماهير الشعب تهتف لهم وتحيي نضالهم في سبيل حرية الرأي». انظر: برو، **العرب والترك في العهد الدستوري العثماني ١٩٠٨-١٩١٤م**، ص ٣١٢.

(١٠٦) رضا، «السيد الزهراوي (كتاب سري من الزهراوي)،» ص ٥٢.

(١٠٧) عبد الحميد الزهراوي، «تربيتينا السياسية (١)،» **الحضارة**، (١٣ نيسان/أبريل ١٩١١)، منشور أيضاً في: **الإرث الفكري للمصلح الاجتماعي عبد الحميد الزهراوي**، ص ٤.

(*) قد وصف الزهراوي الأطماع والدسائس الأجنبية بأنها: «رقيقة ناعمة، تنفذ في كل منفذ، وتسري في كل مسرى، فهي قد تدخل تحت طيات لباس الحق، وضمن ترقرقات شراب الصدق، حتى إذا استحكمت في موقعها، وتمكنت من نفث سمها، فعلت فعلها وأنتجت نتيجتها». انظر: عبد الحميد الزهراوي، «لا خوف اليوم،» **الحضارة** (آب/أغسطس ١٩١٢)، منشور أيضاً في: **الإرث الفكري للمصلح الاجتماعي عبد الحميد الزهراوي**، ص ٣٣٧.

(١٠٨) النبهان، «السيد عبد الحميد ابن سيد محمد شاكر ابن سيد إبراهيم الزهراوي (ترجمة)،» **المنار**، مج ١، ومنشور في: **الأعمال الكاملة لعبد الحميد الزهراوي، القسم الأول: كتابات**، ص ٤٤.

وقد أثبت الزهراوي صدق موقفه واحترامه لمبادئه بصورة جلية، عند وقوع الحادثة الارتجاعية. حيث لم يتوانَ عن الذهاب إلى المجلس، بالرغم من معرفته بخطورة الأوضاع، وظل محاصراً هو ونواب آخرون في المجلس يتصلون ويطالبون بوقف الهجوم على المجلس. ولم يثنه تهديدُ المحاصرين وقتلهم مبعوث اللاذقية والفوضى التي دبت في صفوف النواب، وظل ثابتاً على موقفه الداعي إلى ضرورة حماية الدّستور[١٠٩].

كما لم تدفعه تداعيات تلك الحادثة إلى أن يحيد عن اعتداله؛ لأن الزهراوي - كما قال محمد رشيد رضا - «لم يكن من أهل الأهواء الذين يجعلون مصلحة الأمة والدولة تبعاً للأغراض وعُرضةً للعواطف والأحقاد، بل كان يحب العمل المبني على القواعد المعقولة والرغائب المأمولة». لذلك، تجلى تفاعله مع سياسات الاتحاديين المُستجدة ومساعيهم إلى طمس هوية العناصر المختلفة التي تتكون منها الدولة العثمانية، بسعيه إلى إيجاد تكتلات وأحزاب من شأنها مساعدة العرب على نيل حقوقهم. وبالفعل أقدم على ذلك، حيث كان الزهراوي «من المؤسسين للحزب الحر المعتدل ثم لحزب الحرية والائتلاف»[١١٠].

وفي عام (١٩١٠م) أنشأ الزهراوي جريدة (**الحضارة**) بالاشتراك مع شاكر الحنبلي. لكن الأخير انسحب بعد أن عُين مُتصرفاً للواء عكة بعد إنذار الحكومة له[١١١]. وقد حرص الزهراوي على ألا تكون جريدته «آلة هوى» بيد السياسيين أو أن تكون «مُتشيعة لهوى فرقة من الفرق»[١١٢]. فـ(**الحضارة**) لم ينشئها حزب من الأحزاب بل أنشأها صاحبها لخدمة قومه عن طريق الصحافة[١١٣].

---

(١٠٩) المصدر نفسه، ص ٤٣.

(١١٠) رضا، «السيد الزهراوي (كتاب سري من الزهراوي)»، ص ٥٣.

(١١١) النبهان، المصدر نفسه، ص ٤٣.

(١١٢) عبد الحميد الزهراوي، «إلى قرائنا الأعزاء»، **الحضارة** (٢٣ أيار/مايو ١٩١٢)، منشور أيضاً في: **الإرث الفكري للمصلح الاجتماعي عبد الحميد الزهراوي**، ص ٢٧٨.

(١١٣) المصدر نفسه، ص ٢٧٧-٢٧٨. يقول نجاح العطار: «إذا كان بعض الناس يكتب للكسب أو للشهرة أو للتملق أو لمجرد تسجيل الوقائع، فقد كان الزهراوي صاحب رسالة جليلة وهدف بين. وكانت شخصية الزعيم المصلح فيه تطالع القارئ قوية ظاهرة خلال الصفحات والسطور..، وإذا كان من الكتاب في بعض الأحيان من يترك رأياً ويأخذ رأياً كما يخلع ثوباً ويلبس ثوباً على حسب الظروف وتقلب المصالح والأزياء فإننا نجد في الزهراوي الكاتب الذي ترتبط أفكاره به ارتباطاً عضوياً، والمصلح =

أما منهاج (الحضارة)، فقد كان «قول ما تعتقده الحق وتظنه الأصح من الآراء والأصدق الأصح من الأنباء»[١١٤]. لذا جاءت جريدة الزهراوي في اتجاهها العام نقدية لكن في حدود «الاعتدال الذي حاز قبولاً من ذوي العلية من قرائها»[١١٥] وكان همها الأساسي الدفاع عن المبادئ التي ارتضاها الزهراوي: الدفاع عن حقوق الأمة العربية، ومساواة الأمم في الوطن العثماني، واحترام الدستور والدفاع عنه، والدعوة إلى لامركزية الحكم.

وقد التزم الزهراوي في جريدته بمُناقشة المفاهيم الأساسية في السياسة: (الاتحاد، والتضامن، والحرية، والعدالة، والمساواة، والإخاء، والدستور، ونصب الحكومة، والزعامة، والوطنية، والروح العمومية، والرأي العام، والمشاركة السياسية، والحرب، والسلام، والتنازع، والإصلاح، والأكثرية، والأقلية..).

وبعدما ذاع صيت جريدة (الحضارة)، عمدت السلطات الاتحادية إلى إيقافها، فأصدر الزهراوي جريدة (المدنية) في هذه الأثناء، ولكن سرعان ما تم منعها، فأصدر جريدة (الإدارة)[١١٦]. وهنا، يتجلى لنا مدى إصراره على النضال من أجل نشر المبادئ التي ارتضاها لأبناء وطنه.

وقد توقفت جريدة **الحضارة** عن الصدور في أواخر عام ١٩١٢م[١١٧]، نتيجة السياسات القمعية التي اتخذتها جمعية الاتحاد والترقي بعد التحول الذي طرأ على بُنيتها وتوجّهها نحو قمع القوميات الأخرى. كما كان الزهراوي قد فقد عضويته في

= الذي يقدم الرأي ثم يقدم بجانبه الحياة، ألا ما أحوجنا إلى الكتّاب الأحرار». انظر: نجاح العطار، «الزهراوي في كتابه خديجة أم المؤمنين،» في: العطار [وآخرون]، **مهرجان الفكر والعقيدة لتكريم ذكرى الزهراوي ورفيق رزق سلوم وعزة الجندي**، ص ٤٣.

(١١٤) الزهراوي، المصدر نفسه، ص ٢٧٧.

(١١٥) المصدر نفسه، ص ٢٧٨.

(١١٦) عبد الحميد الزهراوي: «الروم أيلي،» **المدنية**، العدد ٢ (٩٠) (كانون الأول/ديسمبر ١٩١١)؛ «يا ويح البلاد والعباد،» **المدنية**، العدد ٣ (٩١) (كانون الثاني/يناير ١٩١٢)؛ «تعديل القانون الأساسي،» **الإدارة**، العدد ١ (٩٢) (كانون الثاني/يناير ١٩١٢)، و«أخبار العالم أو السياسة الحاضرة،» **الإدارة**، العدد ٢ (٩٣) (كانون الثاني/يناير ١٩١٢)، في: **الإرث الفكري للمصلح الاجتماعي عبد الحميد الزهراوي**، ص ٢٥٩، ٢٥٣، ٢٤٧، ٢٤٠ على التوالي.

(١١٧) علوش، **الأعمال الكاملة لعبد الحميد الزهراوي، القسم الثالث: مدخل إلى قراءة عبد الحميد الزهراوي**، ص ٢٨.

مجلس المبعوثان وحصانته البرلمانية، إثر إلغاء الاتحاديين مجلسَ المبعوثان «وقضائهم على آمال العرب بإشراك ممثليهم الحقيقيين»[١١٨].

في هذه الفترة، تجلت أنشطة الزهراوي في «حلبة السياسة خارج مجلس المبعوثان، مما شكل مجالاً جديداً لتحركاته، ساعد في حدوث تطورات في موقفه من بينها «تطوير شبكة علاقاته مع المنفيين العثمانيين في القاهرة وباريس»[١١٩].

مع تزايد وتيرة المتغيرات في الدولة العثمانية، وخروج الجهود العربية عن نطاق الجمعيات العثمانية، ظهر الزهراوي من بين المصلحين العرب، الذين أدركوا ضرورة تنسيق الجهود السياسية المشتركة، والتفكر والتباحث في الوسائل الكفيلة بالدفاع عن الأمة العربية في وجه السياسات التتريكية والمشاريع التوسعية للدول الكبرى على حد سواء.

وقد تجلّى دوره هذا بصورة جلية في (المؤتمر العربي الأول) الذي عقد في باريس عام ١٩١٣م. فقبيل انعقاد المؤتمر أجرى محرر جريدة **الزمن** *(Temps)* الفرنسية، مقابلة صحافية مع عبد الحميد الزهراوي بصفته أحد مندوبي اللجنة العليا لحزب اللامركزية العثماني، وسأله عن «دواعي النهضة العربية والمطالب التي لأجلها عزم العرب على عقد المؤتمر»[١٢٠]. فأكد الزهراوي أن العرب قد عزموا على التفكير وإمعان النظر في سبل إبراز حقيقة كون العنصر العربي من أهم العناصر العثمانية، وأهمية التأكيد على مكانة العرب بهدف الوصول إلى لب فكرة المؤتمر الذي هو «حقوق العرب المهملة سواء بصفتهم عرباً أم عثمانيين»[١٢١]. كما بيّن أن الدافع الآخر لعقد المؤتمر هو رغبة العرب في التباحث حول الوسائل الضرورية لاتقاء نتائج التهديدات المحدقة بالدولة العثمانية، خصوصاً بعد الحوادث الخطيرة التي حدثت في ولايات الدولة العثمانية بأوروبا.

أما في ما يخص أهداف المؤتمر، فقد قال الزهراوي إن المؤتمر سيطالب

---

(١١٨) برو، **العرب والترك في العهد الدستوري العثماني ١٩٠٨-١٩١٤م**، ص ٣١٤.

(١١٩) علوش، المصدر نفسه، ص ٣٣.

(١٢٠) محمد كامل الخطيب، **المؤتمر العربي الأول المنعقد في القاعة الكبرى للجمعية الجغرافية بشارع سن جرمن في باريس**، ص ١٧.

(١٢١) المصدر نفسه، ص ١٨.

«أولاً بوقاية الحياة الوطنية بصفة عامة وإجراء الإصلاح على أساس اللامركزية، وثانياً يعرب عن مطالب العرب بصفة خصوصية ويدقق النظر في مسألة المهاجرين من الوطن وإليه»[١٢٢].

وقد سعى الزهراوي ـ في سبيل إنجاح المؤتمر ـ إلى إزالة كل ما من شأنه أن يثير الشكوك حول نيات العرب في عقد المؤتمر؛ فبين ـ من خلال تصريحه الصحافي ـ أن المؤتمر يعنى فقط بالعرب العثمانيين وأن ليس له علاقة بولايات العرب غير العثمانية، وأن المؤتمر «ليس له صفة دينية» فكل «أعماله تنحصر في الدائرة المحددة له من البحث في شؤوننا الاجتماعية والسياسية». كما أشار إلى أن المؤتمرين يهدفون، من ناحية، إلى إسماع مطالبهم وآرائهم لأوروبا التي تزداد أهمية مصالحها في البلاد العثمانية يوماً بعد يوم، ويأملون، من ناحية أخرى، أن يؤدي احتكاكهم بالغربيين إلى إزالة سوء تفاهم عظيم بين الشرق والغرب، يمهد الطريق لوضع أساس للتفاهم[١٢٣].

عكست تصريحات الزهراوي، موقف العرب من مكونات الجامعة العثمانية على أرض الواقع. وهو موقف دفع مختلف التيارات السياسية العربية إلى التفكر والتباحث في الأسس السياسية والاجتماعية الكفيلة بحفظ كيانها القومي. وقد تجلت معالم ذلك التفكر في المؤتمر بصورة واضحة في البحوث التي قدمها المؤتمرون في باريس عام ١٩١٣م، وكان أول هؤلاء عبد الحميد الزهراوي بصفته رئيس المؤتمر، حيث بحث في موضوعه المعنون بـ(تربيتنا السياسية) في أهمية توعية العقول العربية بوظيفة السياسة، ودورها في رفع القضية القومية العربية إلى مصافّ قضايا الأمم الحية.

لم يقتصر الدور الفعال الذي قام به الزهراوي على إيضاح أهداف المؤتمر وإزالة كل ما من شأنه أن يعرقل انطلاقة المؤتمر العربي الأول وحسب، بل نجد لدوره تجليات عديدة أخرى من أبرزها:

١ ـ قيادة المؤتمر العربي الأول لاتخاذ قرارات إجماعية معتدلة، ليس فيها ما

---

(١٢٢) المصدر نفسه، ص ١٨.

(١٢٣) المصدر نفسه، ص ١٨-٢٠.

يشير إلى الانفصال أو ما يعتبر تطرفاً ودفعاً باتجاه التأزم السياسي مع الاتحاديين[١٢٤].

٢ ـ المُساهمة في تشكيل خاصية (التكامل السياسي العربي)، وإبرازها أمام الاتحاديين والأوروبيين، سواء بتأكيداته على أهمية المؤتمر بحد ذاته أو بإدارته المؤتمر بطريقة دفعت المؤتمرين إلى الابتعاد عن مواطن الاختلافات، وقربهم من موقف عربي موحد ومُستجدّ.

٣ ـ الحرص على إظهار استقلالية الموقف العربي وعدم تبعيته للسياسات الأوروبية والاتحادية على حد سواء، إدراكاً من الزهراوي لخطورة تلك السياسات على فرص نجاح المؤتمر من جهة، ولتجنب كل ما من شأنه أن يحول دون ظهور موقف عربي موحد، من جهة أخرى.

اضطر الاتحاديون بعد (نجاح) انعقاد المؤتمر العربي الأول في عام ١٩١٣م وظهور العرب في موقف سياسي مُوحّد، إلى الاعتراف بالمستجدات التي طرأت على طبيعة العمل السياسي العربي، والتي من أهمها خاصية «التكامل السياسي» التي نتجت عن إدراك النخبة السياسية العربية أن الاجتماع والتباحث حول المسائل العمومية من الأعمال المهمة التي تكفل أداءً أفضل لجهودها، وأنها تملك من أسباب التقارب ما يجعلها نواةً لتكتل سياسي عربي موحد. فقررت الحكومة الاتحادية التفاوض مع المؤتمرين حول المطالب المقررة، ونتج عن ذلك الاتفاق إقرار معظم المطالب المقررة في باريس، وأن يبقى هذا الاتفاق مكتوماً حتى لا يثير العناصر الأخرى التي تتكون منها الدولة العثمانية.

ويلاحظ عند ربطنا بين موقف الاتحاديين الرافض للمؤتمر والمسائل المقررة فيه، وبين (الاتفاق المزعوم) بينهم وبين العرب، أن المساعي الاتحادية المتظاهرة بالإصلاح لم تكن سوى محاولات لاستيعاب المُتغيرات على صعيد السياسة الداخلية بغية توظيفها في ما يتوافق مع سياساتهم المركزية. وقد تجلت تلك المحاولات على وجه الخصوص في التباطؤ في إقرار الاتفاقية السرية ونشرها

---

(١٢٤) علوش، الأعمال الكاملة لعبد الحميد الزهراوي، القسم الثالث: مدخل إلى قراءة عبد الحميد الزهراوي، ص ٣٧.

رسمياً، وفي صدور إرادة سنية في ١٩١٣/٨/٥م تقرر مواد للإصلاح «دون ما اتفق عليه»[١٢٥]، وفي سعي الاتحاديين إلى اجتذاب رجالات العرب إلى سياستهم الاستيعابية. وعلى الرغم من ذلك، قبل العرب القرار الجديد، وعدّه بعضهم خطوة في سبيل الإصلاح، ودعوا أعضاء المؤتمر إلى الحضور لمراقبة تنفيذ الإصلاح. وبالفعل أوفد المؤتمر ثلاثة من أعضائه: سليم أفندي سلام، والشيخ أحمد طبارة، ومختار بك بيهم، مهمتهم «إيضاح المبهم في الاتفاق الذي أعلنته الحكومة، ومفاوضتها في تعيين بعض زعماء الأحزاب العربية في مناصب الدولة، وحملها على الاعتراف رسمياً بالاتفاق السري الذي أبرم بين جمعية الاتحاد والترقي والمؤتمر العربي»[١٢٦].

تجلت الوجوه الأساسية لنشاط الزهراوي في هذه المرحلة في وجهين رئيسين هما: المشاركة في عملية التفاوض مع جمعية الاتحاد والترقي لإقرار مواد الإصلاح المرجوة، والحرص على الضغط على الحكومة الاتحادية ومتابعتها ومراقبتها عن كثب، وذلك بصفته نائباً في مجلس الأعيان.

ففي ما يتعلق بعملية التفاوض، أدرك الزهراوي ـ كسائر المفاوضين العرب ـ أن الاتحاديين انتهجوا سياسة الخداع والمماطلة في مفاوضاتهم مع النخبة العربية، مما دفعه إلى المجاهرة وهو في الآستانة بالمشاعر العربية المستاءة، ومدى رغبة العرب الحقيقية في الوقوف على الأعمال وتجاوز الأقوال. وذلك في مقابلة له مع أحد المحررين الصحافيين بيّن فيها: أن سبب مماطلة الحكومة الاتحادية في تنفيذ وعودها يعود إلى خلاف بين ركنين من أركان جمعية الاتحاد والترقي[١٢٧]؛ ركن يدعو إلى التشدد وتجاهل المطالب العربية المقررة في المؤتمر العربي الأول، وركن آخر أقل تشدداً يدعو إلى التفاوض مع العرب حول مطالبهم.

وقد عكس ذلك التصريح الصحافي للزهراوي تأثيراً كبيراً في أوساط المجتمع العثماني. مما حدا بكثيرين من رجال الترك إلى «المجاهرة بحرج الموقف وبخطورة تمزيق اتفاقية باريس أو المماطلة في تنفيذها، واعتبار ذلك جناية لا

---

(١٢٥) برو، العرب والترك في العهد الدستوري العثماني ١٩٠٨-١٩١٤م، ص ٤٣٧.
(١٢٦) داغر، ثورة العرب ضد الأتراك: مقدماتها، أسبابها، نتائجها، ص ٨٨-٨٩.
(١٢٧) المصدر نفسه، ص ٩٤-٩٥.

تغتفر»[١٢٨]. بيد أن جمعية الاتحاد والترقي قللت من قيمة التحذيرات واستمرت في سياساتها، وتظاهرت بتجاوبها مع المطالب العربية، بإصدارها القوانين التي لا تمس جوهر المطالب العربية فضلاً عن تعيين ستة من رجالات العرب أحدهم الزهراوي في مجلس الأعيان[١٢٩].

ويُعدّ موقف قبول الزهراوي لعضوية مجلس الأعيان من أكثر المواقف الذي سببت حرجاً لمكانته السياسية؛ حيث اختلفت ردود الفعل العربية حول هذا القبول؛ فبعضهم عده «أكبر ضربة على الإصلاح»[١٣٠]، والبعض الآخر رأى أن قبوله خير من عدم قبوله، لأنه يفعل في المجلس ما لا يقدر على فعله في خارجه، «وعصفور في اليد ولا عشرة على الشجرة»[١٣١].

وعلى الرغم من أن تداعيات الاختلاف كانت مُنصبةً على قرار التعيين الذي اتخذته الحكومة الاتحادية عموماً، غير أن مجال الاختلاف قد انحصر على نحو خاص، في قرار تعيين عبد الحميد الزهراوي في مجلس الأعيان، الذي عده ـ جورج أنطونيوس ـ نقطة تحوّل في مسيرة الحركة العربية[١٣٢].

وقد تمثل التيار المعارض في العديد من الفئات، وبخاصة: «المهاجرين

---

(١٢٨) المصدر نفسه، ص ٩٥.

(١٢٩) برو، المصدر نفسه، ص ٤٤٥. قبل صدور قرار تعيين الزهراوي، «صدرت الصحف الاتحادية وفي مقدمتها طنين وتصوير أفكار، مزينة برسم المرحوم السيد الزهراوي وإلى يمينه رمز للجيش العثماني، وإلى يساره رمز للأسطول، وتحته رسوم صغيرة لأنور باشا وطلعت بك وجمال باشا، مع العبارة التالية بحروف كبيرة: بمثل هؤلاء الأبطال يعتز الملك، وعلى مثل هذا الاتحاد تشيد الدولة العثمانية مستقبلها العظيم». انظر: داغر، المصدر نفسه، ص ٩٨.

(١٣٠) داغر، المصدر نفسه، ص ٩٨.

(١٣١) المصدر نفسه، ص ٩٩، لم يكن الاختلاف حول (مسألة التوظيف) وليد الساعة، بل نجد أن هذه المسألة قد طرحت في المؤتمر، وأظهرت مناقشتها الرؤى المتباينة حول توجهات العمل السياسي العربي. انقسم المؤتمرون إزاء مسألة التوظيف إلى فريقين: أحدهما يطالب برفض قبول أي وظيفة إلا بعد إعلان الإصلاح المطلوب ويدعو بعض أعضائه إلى انسحاب كل موظفي العرب من وظائفهم إذا رفضت المطالب العربية، وفريق آخر يدعو ممثلوه إلى التمييز بين الوظيفة لمجرد الانتفاع وإشباع المصالح الشخصية وبين كونها عضد عظيم في إنجاح المشروع العربي وواسطة لنيل المطالب. انظر: الخطيب، المؤتمر العربي الأول المنعقد في القاعة الكبرى للجمعية الجغرافية بشارع سن جرمن في باريس، ص ٧٦-٨٠.

(١٣٢) أنطونيوس، يقظة العرب (تاريخ حركة العرب القومية)، ص ١٩٥.

المسيحيين، والشبيبة العربية في الآستانة، والضباط العرب)[١٣٣]. إلا أن ارتفاع نسبة المعارضة لم يمنع من بروز المعتدلين: (عبد الكريم خليل، ومحمد رشيد رضا..) الذين مثّل تأييدهم استمراراً للفريق الذي طالب في المؤتمر بضرورة التمييز بين الوظيفة لمجرد الانتفاع وإشباع المصالح الشخصية، وبين كونها واسطة لنيل المطالب العربية، ولا سيما أن الموقف يخصّ أحد رموز الحركة العربية. كما مثّل توافقاً مع حزب اللامركزية الإداري الذي أقر قبوله لعضوية الأعيان واعتماده ليكون «واسطته لدى الحكومة لأجل المطالب العربية الأخرى» (رفيق العظم)[١٣٤].

تدفعنا تلك الرؤى المتباينة إلى إدراك أن صياغة المواقف تجاه تعيين الزهراوي لم تقتصر فقط على أحد مقررات المؤتمر العربي الأول[*]، وأن هناك عوامل أخرى ساعدت في ذلك:

١ ـ شدة ارتباط عبد الحميد الزهراوي بالقضية العربية. حيث عكست مواقفه وآراءه حقيقة كونه من صميم الحركة الإصلاحية، وأحد زعماء العرب البارزين.

٢ ـ وعي الزهراوي بمدى خطورة المشاريع التوسعية للدول الكبرى، يُعدّ من العوامل المهمة التي دفعت البعض إلى تقدير حرج موقفه؛ هذا الموقف الذي ينم عن دراية واسعة بالظروف الدولية إثر مكوثه في فرنسا مدة خمسة شهور، واطلاعه عن كثب على قُرب اتفاق الدول الكبرى في عملية

---

(١٣٣) برو، **العرب والترك في العهد الدستوري العثماني ١٩٠٨-١٩١٤م**، ص ٤٤٧-٤٥٠.

(١٣٤) الحلاق، **عبد الحميد الزهراوي: دراسة في فكره السياسي والاجتماعي**، ص ٨٤-٨٥. قال محمد رشيد رضا (أحد أركان حزب اللامركزية الإداري): «إنني لم أكتف بما دار بيني وبينه في المعاتبات في هذه المسألة، بل دعوته إلى زيارتنا في القاهرة بمصر، فأجاب وكنت أعقد معه مجلسين للمناقشة في كل يوم وليلة، فرأيته بعد ذلك كله معتقداً أن الاتحاديين عازمون على إرضاء العرب، وأنه يجب مسايرة العقلاء منا لهم على ذلك وأننا ننال منهم بهذا من الحقوق ما لا يرجى أن ننال بالسعي مع مجافاتهم. وقد وافقته على بقائه في منصب الأعيان». انظر: رضا، «السيد الزهراوي (كتاب سري من الزهراوي)،» ص ١٧٠.

(*) أصدر المؤتمر بالأكثرية قراراً يمنع بموجبه قبول أعضاء لجان الإصلاح العربية أي منصب في الدولة العثمانية، إذا لم تنفذ الحكومة القرارات التي صدق عليها المؤتمر. غير أن مع إلحاح المعتدلين عدل القرار وذلك بإضافة الفقرة التي تنص على إمكانية قبول الوظائف بموافقة الجمعيات التي ينتمون إليها. انظر: الخطيب، **المؤتمر العربي الأول المنعقد في القاعة الكبرى للجمعية الجغرافية بشارع سن جرمن في باريس**، ص ١١٩.

التداخل، وأهمية عدم «إهمال من بيدهم المملكة وتركهم وحدهم»[١٣٥].

٣ ـ الدور الفعال للزهراوي في المؤتمر العربي الأول، إثر ترؤّسه المؤتمر بوصفه أحد مندوبي أهم الأحزاب العربية (حزب اللامركزية الإداري)، وتمثيله للمؤتمر في عملية المفاوضات التي جرت مع الحكومة الاتحادية لتحقيق المطالب العربية المقررة.

٤ ـ أن الزهراوي كان الوحيد من بين الأعضاء الستة الذين تم تعيينهم في مجلس الأعيان، الذي يمثل فكرة الإصلاح على أساس اللامركزية الإدارية.

٥ ـ إن «عضوية الأعيان لا تُعدّ وظيفةً ومنصباً في الحكومة، لأن عمل الأعيان كعمل النواب، وضع القوانين ومراقبة الحكومة في تنفيذها»[١٣٦]، فضلاً عن تمكينها الزهراوي «من أن يكون واسطةً لدوام التفاهم بين الجمعيات الإصلاحية والحكومة»[١٣٧].

أما موقف الزهراوي من ذلك، فقد تجلى، من جهة، بإبلاغه الشبيبة العربية «أنه مستعد لتقديم استعفائه إذا أصرت على ذلك، وأنه لم يقبل بهذا إلا لمساعدة الحكومة على تنفيذ الإصلاح بالسرعة اللازمة»[١٣٨]، ومن جهة أخرى، في رسالة سرية بعثها إلى صديقه محمد رشيد رضا، يشرح فيها آراءه حول ثلاث قضايا رئيسة: أوروبا والدولة العثمانية، والاتحاديون وغيرهم، ورجال الإصلاح الحقيقيون وأبناء العرب في الآستانة وفي الجهات الأخرى[١٣٩].

واللافت في هذه الرسالة، أنها تتضمن دواعيه لقبول العضوية في مجلس الأعيان. إذ أشار إلى أنه وجد «أمر مؤسسي فكرة المؤتمر فوضى» وأنه اجتهد هو وغيره في إخراج «المؤتمر مرونقاً بتوفيق من الله فوق المأمول، وبعد انقضاء

---

(١٣٥) رضا، «السيد الزهراوي (كتاب سري من الزهراوي)،» في: **الأعمال الكاملة لعبد الحميد الزهراوي، القسم الأول: كتابات**، ص ٥٧.

(١٣٦) أحمد عزت الأعظمي، **القضية العربية: مقدماتها، أسبابها، تطوراتها، نتائجها** (بغداد: مطبعة الشعب، ١٩٣٢)، ص ٧.

(١٣٧) المصدر نفسه، ص ٨-٩.

(١٣٨) داغر، **ثورة العرب ضد الأتراك: مقدماتها، أسبابها، نتائجها**، ص ٩٩.

(١٣٩) رضا، «السيد الزهراوي (كتاب سري من الزهراوي)،» ص ٥٦-٦٢.

المؤتمر نفرق الجمع الذي لُفّق تلفيقاً»[١٤٠]. وهو هنا، لم يقصد توضيح بعض الجوانب التنظيمية للمؤتمر ومدى الصعوبات التي عادةً ما ترافق الاتجاهات السياسية حديثة العهد بالعمل التنظيمي المشترك، فحسب. وإنما أيضاً، تسليط الضوء على إحدى أهم المكونات الرئيسة لبنية العمل السياسي العربي، من حيث افتقار التيارات السياسية العربية للهياكل المنظمة والغنية مقارنة بالجماعات الأخرى، وحداثة العمل العربي المشترك. ويعدّ هذا المكوّن ـ في الوقت ذاته ـ أحد الدواعي الأساسية لقبوله العضوية في مجلس الأعيان. بل لعله أن يُعَدّ أحد العوامل الموضوعية التي ساعدت على بروز النزعة الاعتدالية عند الزهراوي، والتي دفعته إلى التدرج في نيل المطالب وعدم رفع مستوى المناورة مع العنصر التركي الحاكم إلى درجة العداء والمقاطعة.

وأما في ما يتعلق بآرائه حول الاتحاديين وحول التهديدات الأوروبية للدولة العثمانية،والأقاليم العربية التي وردت في رسالته السرية، فقد رأى بأن «عدم تركهم (الاتحاديين) وحدهم خير من تركهم»[١٤١]. وهو هنا، بالرغم من أنه قد اكترث كثيراً لنياتهم وتصريحاتهم، إلا أنه قد أفصح بوضوح عن ارتيابه في استعدادهم لتطبيق العمل على النيات. لكن، لوعيه بحالة العمل العربي المشترك، وهشاشة الهياكل التنظيمية للجمعيات العربية وافتقارها إلى الدعم المالي، ولشدة الأخطار الأوروبية على الدولة والأقاليم العربية، واقتراب موعد انتقال هذه الأخطار من حيّز النظر إلى حيّز الفعل، وانعدام فرص الاعتماد على قوى خارجية لنيل المطالب العربية. اضطر إلى صياغة موقف سياسي يعبّر عن التقارب والتعاون مع الأتراك لا عن المواجهة والتصعيد. وتجلى هذا الموقف ـ على نحو محدد ـ في قرار قبوله وظيفة نائب في مجلس الأعيان.

يتضح مما كتبه الزهراوي في رسالته السرية إلى محمد رشيد رضا أنه كان على وعي بالسياسات الأوروبية إزاء الدولة العثمانية، ومدى ضعف العمل السياسي العربي، وأن الأمة العربية غير مُستعدة لخوض غمار المواجهة مع الاتحاديين الأتراك الذين يمتلكون من أسباب القوة ما يجعلهم الأكثر قدرة على المواجهة.

---

(١٤٠) المصدر نفسه، ص ٥٦.

(١٤١) المصدر نفسه، ص ٥٨-٥٩.

لذلك، لم يكن موقفه السياسي ـ بعد مؤتمر باريس ـ ينمّ عن حسن نية أو سوء نية بالاتحاديين ـ كما قال رشيد رضا[١٤٢] ـ وإنما كان حساباً دقيقاً لموازين القوى وللموقف الذي يجب أن يتخذه، «وأن العرب ليس أمامهم إلا خيار واحد هو الاتفاق مع الاتحاديين. أما الاتحاديون فخيارهم إذا ما قرروا العمل والنجاح، وأن يتفقوا مع العرب الذين يكوّنون الجناح الثاني للسلطنة»[١٤٣].

مع نشوب الحرب العالمية الأولى عام ١٩١٤م، اتجه الزهراوي إلى التنكب عن كل ما من شأنه أن يحول دون توحيد الصف الداخلي أمام الهجمات الأوروبية. فبدا «اتحادياً لا يقل غيرة على الاتحاديين عن أكبر زعمائهم، فوافق الحكومة على إصدار أمر التعبئة العامة وسعى إلى استمالة العرب»[١٤٤]. وهذا الموقف اشترك فيه الزهراوي مع كل من كان يخشى على الإسلام والدولة العثمانية من التهديدات الاستعمارية. ومع ذلك، اندفع الاتحاديون ـ غداة الإخفاقات العسكرية للجيش العثماني، وتزايد قرائن ضعف السيطرة المركزية للعنصر التركي الحاكم، واشتداد الأطماع الأوروبية، والخشية من تنامي فرص القوميات المختلفة في الاتصال مع الدول الأوروبية ـ في طريق اعتقال سياسيي العرب ومثقفيهم ومفكريهم وعكسريّيهم، من دون أدنى اعتبار لموقفهم السياسي أثناء هذه الحرب ورغم إخلاصهم للدولة العثمانية في محنتها. واشتد القمع بنصب محكمة عسكرية في عالية بلبنان ـ قام عليها (أحمد جمال باشا) ـ وكان هدفها «تصفية» المناهضين لسياساتهم من العرب.

وهكذا عمد جمال باشا إلى ترتيب التهم والأدلة التي تدين رجال الإصلاح العرب، مستنداً إلى الوثائق والرسائل الخاصة بحزب اللامركزية الإداري أو المصادر من القنصلية الفرنسية بدمشق. بين هذه الوثائق وثيقتان تتعلقان بالزهراوي: الأولى، هي الوثيقة الخاصة بحزب اللامركزية الإداري التي تشير إلى تفويض الحزب له بقبول وظيفة نائب بمجلس الأعيان، وفيها: «قرر حزبنا باتفاق الآراء قبولكم لعضوية الأعيان، واعتمد الحزب عليكم بأن تكونوا واسطته لدى

---

(١٤٢) رضا، «السيد الزهراوي (كتاب سري من الزهراوي)،» ص ٦٥-٦٣.

(١٤٣) علوش، **الأعمال الكاملة لعبد الحميد الزهراوي، القسم الثالث: مدخل إلى قراءة عبد الحميد الزهراوي**، ص ٥٢.

(١٤٤) داغر، **ثورة العرب ضد الأتراك: مقدماتها، أسبابها، نتائجها**، ص ١٦٤.

الحكومة لأجل المطالب العربية الأخرى. والثانية، كتاب توصية من (إمام اليمن) من أجل مساعدة أحد موظفي الترك. والمدقق في هاتين الوثيقتين لا يتبين فيهما ما يقطع بأية «خيانة» من جانب الزهراوي، غير أن تهمة الخيانة العظمى للدولة ألصقت به وصدر حكم الإعدام عليه. ومما يستحق أن يروى هنا، وهو يدل على زيف وبطلان التهم المنسوبة إليه وإلى رفاقه، أن هيئة المحكمة قد ارتأت الحكم بالإعدام على ثلاثة أو أربعة من المتهمين على أكثر تقدير، غير أن أحمد باشا الذي عرف بـ(جمال السفاح) تدخّل بصورة سافرة وكتب على لائحة الحكم أسماء أخرى وبجانبها كلمة إعدام، إعدام، إعدام. ولما تدخّل أحد معاونيه (علي فؤاد: رئيس أركان الحرب)، قائلاً : «يا باشا أرجوك فكر بالتاريخ، فصاح به، التاريخ..! فليتحطم على رأسك»[١٤٥].

علّل جمال باشا حكم الإعدام بأمرين: الأول الانتساب إلى إحدى الجمعيات وخصوصاً حزب اللامركزية الإداري الذي رأى الاتحاديون أن غايته سلخ سورية والعراق عن راية السلطنة وجعلها إمارة مستقلة[١٤٦]. والثاني الدعوة إلى الثورة المسلحة بمساعدة أعداء الدولة[١٤٧]. ثم تمّ سوق المتهمين إلى المشنقة: الزهراوي وفريق من وجهاء البلاد السورية: شفيق المؤيد، والأمير عمر الجزائري، وشكري العسلي، ورشدي الشمعة، وعبد الوهاب المليجي، ورفيق رزق سلوم في ٢٣ نيسان/أبريل من عام ١٩١٦م[١٤٨].

والحقيقة، في ما يتعلق بالزهراوي نفسه، أن الزهراوي لم يخضع لأية محاكمة أو تحقيق، وإنما كان الحكم عليه «صورياً»، وأن التهم التي نسبت إليه وإلى زملائه تعود إلى ما قبل الاتفاق المبرم ما بين العرب والترك في عام ١٩١٣م، وقبل صدور الإرادة السنية التي قررت بعض المواد الإصلاحية في العام ذاته[١٤٩]. أما عدم إذاعة

---

(١٤٥) أحمد السمان، «حول الشهداء،» في: العطار [وآخرون]، **مهرجان الفكر والعقيدة لتكريم ذكرى الزهراوي ورفيق رزق سلوم وعزة الجندي**، ص ١٤٦.

(١٤٦) داغر، المصدر نفسه، ص ١٤٩.

(١٤٧) المصدر نفسه، ص ١٤٨.

(١٤٨) المصدر نفسه، ص ١٦٤. وانظر أيضاً: النبهان، «السيد عبد الحميد ابن سيد محمد شاكر ابن سيد إبراهيم الزهراوي (ترجمة)،» ص ٤٧.

(١٤٩) موسى، **الحركة العربية: سيرة المرحلة الأولى للنهضة العربية الحديثة (١٩٠٨م-١٩٢٤م)**، ص ١٢١.

اسمه في بيان الحكم بالإعدام فيرجع إلى حصانته النيابية ـ إذ كان نائباً في مجلس الأعيان وكان ذلك يقتضي أمراً من السلطان[١٥٠].

استقبل عبد الحميد الزهراوي موقف الإعدام بثبات وشموخ. وحين سيق إلى منصة الإعدام ـ وقد كان أول من أعدم من مجموعته ـ أطلق كلمته المشهورة فاجأ مُغتاليه بجملته الشهيرة «المشنقة أرجوحة الأبطال». وحين مر رفيقه رزق سلوم أمام جثة الزهراوي المتدلية من المشنقة الأولى سلّم عليها صائحاً «مرحباً أبا الحرية»[١٥١]. والحقيقة أن القول الذي يستجمع فصول حياته النضالية يتمثل في هذه الكلمات: «إن العناية ترعى وطننا الحبيب، وإننا سوف نصل إلى الحصول على استقلالنا كاملاً، بعد أن ننتقم من الخونة الأتراك»[١٥٢].

لقد كان عبد الحميد الزهراوي بحق، بطل دور الحرية (مرحلة ما بعد الدستور)، وقد لا يكون من المبالغة أن نذهب مع صاحب **أسس التقدم** ونقول «يمكن أن يذهب بنا الاعتقاد إلى أن (الروح العربية) الحديثة قد تجسدت في وعي هذا الرجل، وأن التوتر الأقصى لحركة الفكر العربي الإسلامي الحديث قد وجدت فيه أقوى حامل، وأصدق عامل. لقد كان حياة متحفزة متوثبة، وطاقة واعية متدفقة، وطموحاً لا يعرف الحدود ولا الكلل، وأملاً يداعب النفس والعقل، ويحترق لإدراك الطلبة الكبرى، التي سقط عندها حيث سقطت ولكن بعظمة ومجد»[١٥٣].

٢ ـ مؤلفاتـه

لم يتم حصر إسهامات عبد الحميد الزهراوي وثبت أعماله حتى الآن. فما زالت بعض كتاباته مجهولة، فضلاً عن أن جريدته **(الحضارة)**، لم يتم جمع جميع أعدادها.

---

(١٥٠) المصدر نفسه، ص ١١٧.

(١٥١) مجلة العربي (٣٠ أيار/مايو ١٩٦١)، نقلاً عن كتاب: فالح رفقي آتاي، جبل الزيتون، الذي نشر باللغة التركية عام ١٩٣٥.

(١٥٢) جهاد مجيد محي الدين، «المقاومة العربية في بلاد الشام وجمال باشا (١٩١٥-١٩١٦)،» ورقة قدمت إلى: المؤتمر الدولي الثاني لتاريخ بلاد الشام، ج ٢، ص ٣٨٦.

(١٥٣) جدعان، أسس التقدم عند مفكري الإسلام في العالم العربي الحديث، ص ٣٠٩.

غير أن المتوافر من أعماله وكتاباته، يدل على أنه خلف تراثاً فكرياً متميزاً، نثبت هنا ما توافر منه:

- رسالة في «علم الوضع» ١٨٨٧م.
- مقالاته في صحيفة «**ثمرات الفنون**» (١٩٠٠)، التي كان يصدرها في بيروت عبد القادر القباني.
- رسالة في «الفقه والتصوف» (١٩٠١)، نشرها الزهراوي في مجلة **المنار**.
- مقال بعنوان «المسائل الشرعية في الخلافة»، منشور في صحيفة **المقطم** (١٩٠١م).
- رسالة في «علم النفس وفلسفة الأخلاق» بعنوان «نظام الحب والبغض». نشرها الزهراوي في مجلة **المنار** عام (١٩٠٢م).
- مقالة بعنوان «السنوسية والجامعة الإسلامية (حقائق نافع بيانها)»، نشرت في مجلة **المنار** عام (١٩٠٧م).
- مقالات الزهراوي في صحيفة **الجريدة** في عامي (١٩٠٧م ـ ١٩٠٨م).
- كتاب **خديجة أم المؤمنين** نشرت أجزاؤه متفرقة في مجلة **المنار** ما بين عامي (١٩٠٨م ـ ١٩٠٩م).
- مقابلات في صحيفة **الاتحاد العثماني** عام (١٩٠٩م).
- خطاب ألقاه الزهراوي بعنوان «النفس الإنسانية والتحسين»، منشور في **النبراس** عام (١٩٠٩م).
- مجموعة من مقالاته في جريدة **الحضارة** خلال عام ١٩١٠م (الأعداد في السنة الأولى)، وعامي ١٩١١م ـ ١٩١٢م (الأعداد في السنة الثانية والثالثة).
- مقال بعنوان «الإصلاح» منشور في مجلة **الإنسانية** عام (١٩١١م).
- مقابلة صحافية أجرتها معه صحيفة **الزمن** *(Temps)* الفرنسية عام (١٩١٣م).
- خطبة رئيس المؤتمر العربي الأول عام ١٩١٣م، بعنوان «تربيتنا السياسية».
- مقال للزهراوي في جريدة (**مرآة الغرب**) بعنوان «أين أمة السوري؟». أعيد نشرها في **المفيد** عام (١٩١٣م).
- رسالة من الزهراوي إلى محمد رشيد رضا في أواخر سبتمبر/أيلول عام ١٩١٣م. نشرت في مجلة **المنار** عام ١٩١٦م.

* قصائد شعرية تناولت موضوعات متفرقة منها: (تأملات في الكون والإنسان وأسرارهما، ورثاء محمد عبده، والثقة المطلقة بالله، ومحاورات بين الزهراوي وبين أستاذه مصطفى الترك...).

وقد تم جمع عدد من مقالات عبد الحميد الزهراوي في كتاب **الإرث الفكري للمصلح الاجتماعي عبد الحميد الزهراوي** الذي قام بتحقيقه جميل سلطان وجودت الركابي. ونهض ناجي علوش وعبد الإله نبهان بتحقيق ما توافر لديهما من أعمال وجمعاها في خمسة إصدارات تحمل عنوان: **كتابات**.

الفصل الثاني

التربية السياسية

يحتل مفهوم (التربية السياسية) في الفكر السياسي عند عبد الحميد الزهراوي مكانةً مركزية. فهو نقطة الانطلاق في إحداث تغيير اجتماعي وانقلاب في المفاهيم السياسية لدى الفرد والأمة. وهو الميدان الرئيس الذي تعالج فيه القضايا الجوهرية والمصيرية للأمة، والعامل الأساسي الذي يُراد به توفير روح المقاومة والكرامة والنضال؛ وهو معقد الروح العمومية المستنيرة في نفوس وعقول أفراد وجماعات الأمة.

تجلّى هذا المفهوم في وعي الزهراوي بوضوح في الفترة التي واكبت نجاح الانقلاب العسكري ووصول حزب الاتحاد والترقي ذي العنصر التركي إلى سدة الحكم وإعلان الدستور العثماني في عام ١٩٠٨م. لكن جذوره ترتد إلى فترة تاريخية سابقة، أي إلى مطالع حكم السلطان عبد الحميد الثاني.

ويتقدم التفكيرَ في هذا المفهوم عنده سؤالان: الأول: ما هي التربية السياسية التي ينبغي أن تكون لجماعة العرب؟ والثاني: ما هي الأسس التي ينبغي توافرها لتحقيق (الوطنية الصحيحة) في المجتمع العثماني؟

أولاً: مفهوم (التربية)

يجد المتتبع لكلمة (التربية) في مختلف مراحل حياة الزهراوي أن استخداماته لهذه الكلمة جاءت لتحث الفرد والجماعة على أهمية الالتفات إلى، والعناية بـ(السياسة) بوصفها المدار الرئيس للشؤون العامة. لذلك فإنه، في ما يخص آراءه حول (التربية)، لم يقم بالتعمق في المفاهيم الأساسية للعلوم التربوية ومبادئها ونظرياتها، وإنما سعى إلى أن يبين أهمية (التربية) ـ من حيث هي بناء وتوجيه وإصلاح ـ في إرساء مبادئ أساسية تقع في دائرة ما هو سياسي.

ويلاحظ الناظر في تناوله لطبيعة المعرفة المتعلقة بالسياسة، من جهة، وفي

علاقة (التربية) بالحقل السياسي، من جهة أخرى، أنه يريد بهذا التناول أن يظهر الدور المنشود للتربية في الحقل السياسي، وكيف أن هذا الدور يرتبط بحقل الفعل والعمل. ويأتي انشغاله بهذا الحقل، ليؤكد أنه بالرغم من أن لـ(العلم) أو (حقل النظر) دوراً في نهوض ورقيّ الأمة، إلا أن التنبه لهذا الدور أو الحقل، ينبغي أن يصاحبه وعي بضرورة ما هو (تربوي) أو (عملي) في إعداد وبناء المواطن الفاعل سياسياً في إطار علاقات تعاونية وصراعية تشمل جميع الفاعلين.

في هذا السياق، أشار الزهراوي إلى أن كل إنسان له سياسة أمام كل إنسان كيف كان وأنّى كان، وأن الأمة لها أيضاً سياسة أمام الأمم كلها. يتساءل: هل السياسة طبيعية (فطرية) يعرفها كل واحد وتعرفها كل أمة؟. ويجيب بأن معرفة السياسة مكتسبة وليست فطرية وذلك بربط هذه المعرفة بمعرفة (الخير) و(الشر): «لو كانت معرفة الخير والشر طبيعية لكانت السياسة طبيعية لأنها تقصد لجلب خير ودفع شر»[1]، و«لو كان كل واحد عارفاً لهما لكان كل واحد مصيباً في طلبه، ولو كان كل واحد مصيباً لتضاءل الشر وتبارك الخير»[2].

تجدر الإشارة هنا إلى أمرين، الأول: أن آراءه حول الخير والشر في هذا السياق لم تكن معنية بالبحث عن المطلق والنسبي، وإنما بالبحث عنهما في إطار مساعيه للتشديد على دور التربية في حقل السياسة، وذلك بوصفهما معيارين أخلاقيين يحددان قواعد السلوك والتعامل في المجتمع السياسي لتحقيق الخير العام. هذا ما يفسّر تعريفه للخير بأنه «استعمال الإنسان ما خُلق له من القوى والاستعدادات في ما خُلق لأجله استعمالاً مشروعاً يُراعي فيه حق الغير. والشر ضده، أي عدم استعماله مطلقاً أو الاستعمال في غير ما خلق لأجله»[3].

ثاني هذين الأمرين هو أن اعتقاده أن المعرفة المتعلقة بالسياسة مكتسبة، هو مدخل لبيان دور (التربية) كأداة فاعلة في ميدان السياسة. ولكي يعمل على تعزيز

---

(١) عبد الحميد الزهراوي، «نظام الحب والبغض: رسالة في علم النفس وفلسفة الأخلاق،» نقلاً عن: عبد الإله النبهان، معدّ ومحقق، «قضايا وحوارات النهضة العربية،» في: **الأعمال الكاملة لعبد الحميد الزهراوي، القسم الثاني: مقالات وكتب**، إعداد وتحقيق عبد الإله النبهان (دمشق: منشورات وزارة الثقافة، ١٩٩٥)، ص ٣٥٠-٣٥٨.

(٢) المصدر نفسه، ص ٣٩٩.

(٣) المصدر نفسه، ص ٣٢٧.

هذا الدور، قام بتحليل العلاقة القائمة بين التربية والعلم أو الفعل والنظر من جهة، وبين السياسة بوصفها مدار الشؤون العامة، من جهة أخرى. والفكرة الأساسية التي يدافع عنها هنا هي أن إهمال التربية أو (حقل العمل) قد نشأ عنه فتور في الاستعدادات والعزائم وانحلال القوى وضعف الروابط السياسية لدى الأفراد والجماعات، وأن هذا ما تذوق الأمة اليوم مرارة آثاره. وبالتالي، فإن أشد ما تحتاج إليه الأمة «تربية ترتفع بالنفوس عن حضيض الحياة الشخصية إلى المقاصد العليا من مزايا الإنسان»[٤]، وتعمل على تنمية مقومات وركائز ومصادر القوة، التي أبرزُها: رابطة القومية، ورابطة الدين، ورابطة المدنية، وتجتهد في توعية الفرد والجماعة بأن هذه الروابط هي أدوات اتصال لا انفصال بين مختلف أجزاء الجسد السياسي.

ويؤكد الزهراوي أن من هذا النوع من التربيات، (التربية السياسية) التي لا تقلّ حاجة الأمة إليها عن حاجتها إلى العلوم التي هي صناعات، والتي لن نجدها في علوم قصاراها أن تخرج صناعات للوظائف أو غيرها من الصناعات، وإنما من مطاوي الفطر الطيبة التي تتمشى بأصحابها إلى الأخلاق الفاضلة والأعمال الصالحة[٥].

إن الغرض الأساسي من تناول كلمة (التربية) في الفكر السياسي للزهراوي هو صياغة تربية سياسية عملية لا تُعنى كثيراً بالجوانب النظرية، وإنما تُعنى قبل كل شيء بالجوانب التي تدفع الفرد والجماعة للنزوع نحو الفعل والعمل السياسي الفعال.

والحقيقة أن الزهراوي، بدعوته إلى الاهتمام بحقل العمل أو الفعل وإبرازِه حاجةَ الأمة لـ(التربية السياسية)، لم يقصد إلى أن يدفع أفرادَ وجماعاتِ الأمة إلى السير في طريق الفلسفة السياسية النظرية أو حثهم جميعاً على أن يكونوا ممن يشتغلون بالسياسة، وإنما المقصود، كما يقول هو، الدعوة لانتباهة «عين الحكمة» مع انتباهة «عين العزيمة» في ميدان السياسة على وجه الخصوص، لاعتقاده بأن

---

(٤) عبد الحميد الزهراوي، «العلم والتربية والسياسة،» **الحضارة** (١١ تشرين الثاني/نوفمبر ١٩١٠)، ومنشور في: **الأعمال الكاملة لعبد الحميد الزهراوي، القسم الخامس: كتابات**، جمع وتحرير وتقديم ناجي علوش (دمشق: منشورات وزارة الثقافة، ١٩٩٧)، ص ١٥٠.

(٥) الزهراوي، «العلم والتربية والسياسة،» ص ١٥١-١٥٢.

الفعل أو العمل الذي يرجى به نهوض ورقيّ الأمة لم يكن له أن يُثمر إلا بـ(السياسة).

وقد أدرك صاحب (**أسس التقدم**) هذه الحقيقة عند الزهراوي بوضوح، حيث قال: «من ذا الذي لا يلاحظ تأملاته الفلسفية الجادة التي كان يحرص على أن يدّعم بها أفكاره السياسية والاجتماعية، ولكنه أبى أن يسير في طريق الفلسفة النظرية، ليس فقط لأن هذه الطريق كانت ـ كما خبر ـ عاجزة عن أن تُوصله بعيداً إلى حقائق النفس الجوهرية ومبادئ الوجود القصوى التي أعجز عنها الفلاسفة والحكماء، ولكن أيضاً، وبصورة أخص، لأنه لاحظ أن لأمته هموماً جوهرية أصيلة وقضايا مصيرية عميقة، وأنها في (بداءة إفاقة) تدعوه لأن يفدي في طِلابها راحته. لهذا تحوّل سريعاً إلى حقل الفعل والعمل، حيث رأى أن (انتباهة عين الحكمة) مع (انتباهة عين العزيمة) تستلزم فعلاً مباشراً في الأمة وعملاً جاداً حثيثاً»[٦].

ما هو مفهوم (السياسة) عند الزهراوي؟ وما هو الغرض من (التربية السياسية) عنده؟

ثانياً: مفهوم السياسة

ليس القصد من تحليل مفهوم (السياسة) عند الزهراوي أن نقف على معنى هذه الكلمة المتضمنة في مصطلح (التربية السياسية) فحسب. وإنما أيضاً أن نبين عن أحد المحاور الرئيسة لمفهوم (التربية السياسية) عنده. إذ يتضمن هذا المفهوم السؤال المركب التالي: ما هي السياسة؟ وما طبيعة الحاجة إليها؟

يكتسب مُصطلح (السياسة) عند الزهراوي دلالاتٍ ومعاني متعددة: (إدارة، وتنظيم، وتدبير، وفن، ونظام حكم..). وتعود هذه الدلالات والمعاني المتعددة إلى تنوّع نظر الزهراوي في رؤيته لوظائف السياسة وتباين مواقع رؤيته لها. ولكن، مع ذلك فإن تناوله لموضوع السياسة يعبّر عن معنيين رئيسين:

المعنى الأول: السياسة بوصفها العملية التي تتجلى فيها إدارة وتنظيم

---

(٦) فهمي جدعان، **أسس التقدم عند مفكري الإسلام في العالم العربي الحديث**، ط ٣ (عمان: دار الشروق، ١٩٩٦)، ص ٣١٠.

التفاعلات الإنسانية لجلب خير ودفع شر. وهي تعدّ هنا متطلباً أساسياً من مُتطلبات الاجتماع البشري التي تُطلب لإدارة أسباب التآلف والتنافر في المجتمعات الإنسانية. بهذا المعنى يصحّ القول: «إن الإنسان لا يمكن أن يعيش دون إدارة»[٧]، مثلما يصح القول إن السياسة لا تقل أهميةً عن حاجة الاجتماع في جميع المستويات ابتداء من العائلة الصغيرة المكونة من والدين وأولاد متعددين إلى الأمة الكبيرة المؤلفة من جماعات متعددة. فالوالد في الأسرة، والمشتغل الذي يصرف جهده نحو نشاطٍ ما، والزعيم الذي يقود جماعة أو أمة، سيفتقرون، إذا لم تتوافر لديهم هذه المهارة، إلى ميزة التصرف والقدرة على إدارة المواقف والحصول على النتائج المرجوة[٨].

ولا يقتصر مجال (السياسة) على جوانب مخصوصة من حياة المجتمعات الإنسانية، وإنما هي «تدخل في كل شيء»[٩]. فما دامت هي فناً لإدارة شؤون المجتمع، وحاجة ضرورية من حاجات أفراده، فإنه يتعين عليها العناية بأسباب التعاون ووسائله، والتعهد بالكشف عن مغارس القوة، وسبل معالجة مختلف أنواع الضعف، وكيفية الانتفاع بالروابط العامة. وهذا الدور الرائد الذي تتكفل به السياسة، لا يُقصد به إصلاح الأوضاع الراهنة فحسب، وإنما أيضاً تشكيل صورة الفرد والمجتمع المقبلة.

إن اللافت للنظر هنا، هو أنه بالرغم من أن الزهراوي قد ارتبط بحركة التجديد الديني والإصلاح التي كان رائدها «محمد عبده»، إلا أنه في ما يخص الموقف من السياسة والعمل السياسي قد احتفظ لنفسه بخصوصية متميزة عن أعضاء هذه الحركة وخصوصاً محمد عبده ومحمد رشيد رضا، إذ ذهب محمد عبده، مثلاً، إلى حد القول: «إن شئت أن تقول إن السياسة تضطهد الفكر والدين

---

(٧) غاستون بوتول، **فن السياسة: نصوص مختارة**، جمع وتلخيص وتعريب أحمد عبد الكريم (دمشق: الأهالي للطباعة والنشر والتوزيع، ١٩٩٨)، ص ١٥.

(٨) عبد الحميد الزهراوي، «تربيتنا السياسية،» **الحضارة** (٢٢ حزيران/يونيو ١٩١١)، في: **الإرث الفكري للمصلح الاجتماعي عبد الحميد الزهراوي**، جمع وتحقيق جودت الركابي وجميل سلطان (دمشق: المجلس الأعلى للفنون، ١٩٦٣)، ص ٥٢.

(٩) عبد الحميد الزهراوي، «إلى شبابنا،» **جريدة الجريدة**، ٢٢/٧/١٩٠٧، ومنشور في: **الأعمال الكاملة لعبد الحميد الزهراوي، القسم الرابع: كتابات**، جمع وتحرير وتقديم ناجي علوش (دمشق: منشورات وزارة الثقافة، ١٩٩٧)، ص ١٣٩.

أو العلم فأنا معك من الشاهدين، أعوذ بالله من السياسة ولفظ السياسة ومن كل أرض تذكر فيها السياسة، ومن كل شخص يتكلم أو يتعلم أو يجن أو يعقل في السياسة»[١٠].

يسعى الزهراوي، وقد جعل من (السياسة) عملية لإدارة المجتمعات الإنسانية وقام بتوسيع نطاق عملها لتشمل جميع التفاعلات الإنسانية، إلى أن يُبين عن أن هذه العملية هي نشاط إنساني اجتماعي يهدف إلى جلب خير ودفع شر[١١]. لذا، فإنه لا يعدّ «السياسة ضرورية للخروج من الأزمات وإيجاد الحلول للمشاكل المختلفة»[١٢]، فحسب، مثلما أنه لم يغفل عن الرد على التناول السلبي للسياسة الذي يعد السياسة صناعة للعيوب والنقائص المبعدة عن النسخة الجميلة للكمال الإنساني والميدان الرئيس للحيل والأكاذيب[١٣]. وهو يرى أن مرجع هذا التناول السلبي يكمن في عدم التمييز بين السياسة بوصفها (حاجة اجتماعية) وبين المشتغلين بالسياسة. وأن أكثرهم ينظرون إلى السياسة من ظاهرها. ويتساءل الزهراوي: «كيف تُنقش يا تُرى في المضروبين والمعذبين صورة السياسة؟»[١٤]، ثم يلاحظ قابلية السياسة من حيث هي نشاط أن تنحرف عن جادة الطريق مما يؤدي إلى ظهور حالات كحالات: الاستبداد، والتسلط، والاستغلال. وهو هنا يشدّد على حقيقة أن العزوف عن السياسة ينتشر عادةً بين الجماهير المحبطة، إذ تصبح لا مبالية أو متمردة، لأنه عندما يدرك شعب ما بأنه لا يصنع التاريخ فإنه يدير ظهره للسياسة ويصبح لا مبالياً[١٥]، ومن جهة أخرى، يرفض ـ على نحو جازم ـ عدم التمييز بين السياسة بوصفها حاجة اجتماعية وبين نشاط المشتغلين بالسياسة الذي قد تتجلى فيه صور الاستبداد، والتسلط، والاستغلال، والكذب، والحيل، والخدع، ويمثّل لالتباس المسألة بتحليل علاقة (الصدق) و(الكذب) بالسياسة. في تحليله لهذه العلاقة يلاحظ الزهراوي شُيوع اعتقاد خاطئ يفيد بأن

---

(١٠) محمد عبده، **الإسلام بين العلم والمدنية** (القاهرة: كتاب الهلال، ١٩٦٠)، ص ١٦٥.

(١١) المصدر نفسه، ص ١٣٩.

(١٢) بوتول، **فن السياسة: نصوص مختارة**، ص ١٥.

(١٣) الزهراوي، «تربيتنا السياسية،» ص ٥١.

(١٤) عبد الحميد الزهراوي، «تاريخنا في سنة،» **الحضارة** (١٢ كانون الثاني/يناير ١٩١١)، ومنشور في: **الأعمال الكاملة لعبد الحميد الزهراوي، القسم الخامس: كتابات**، ص ١٩٣.

(١٥) بوتول، **فن السياسة: نصوص مختارة**، ص ١٥.

الكذب، أو إظهار الأمور بخلاف ما هي عليه، عنصر مكوّن لبنية السياسة وأن نجاح السياسة كأداة إدارية مُنوط بما تبديه من حيل وخداع، كما يلاحظ أيضاً أن بعض الناس يرى تمييزاً بين المخادعة والكذب للأصدقاء والمقربين والخلفاء. . ، وبين المخادعة والكذب للغرباء والأعداء والخصوم. . . فيستقبحون الأولى ويستحسنون الثانية[١٦]. يؤكد الزهراوي أن خطأ هذا الاعتقاد وهذه الرؤية، يتجلى حينما نعي أن (الكذب) لا يصلح لأن يكون وسيلة لإدارة الشؤون العامة، وذلك سواء بتعدد قنوات المتابعة والمراقبة للشأن العام، أو لإمكانية نقض الفكرة الكاذبة من حيث أصولها وفروعها. لذا فإنه يُقرّر بأن الكذب ـ بوصفه إحدى النقائص والصور البعيدة عن النسخة الجميلة للكمال الإنساني ـ «لم يكن أساساً للسياسة الناجحة يوماً من الأيام»، وأنه «منفور من جهتها كما هو منفور من كل الجهات»[١٧].

أمّا **المعنى الثاني** لـ(السياسة) عند الزهراوي، فهو الذي يعد السياسة تدبيراً وممارسة للنظر في الشؤون العامة وشؤون الحكم. ذلك أنه «كما يتخذ الإنسان التدابير عند وقوع الطبيعة كهبوب الرياح مثلاً، كذلك يستطيع بقدر الطاقة البشرية أن يتخذ تدابير بناء على الحوادث البشرية». وبهذا المعنى تكون السياسة هي «ممارسة النظر في الحوادث ليكون التصرف على حسبها»[١٨].

يقصد الزهراوي، إذ يرى أن السياسة بمعنى التدبير وممارسة النظر، إلى أن يبين مدى الارتباط الوثيق بين السياسة والحياة العامة في المجتمع، وكيف أن السياسة عملية تتعامل الجماعة البشرية بمقتضاها مع قضاياها ومشاكلها بُغية الوصول إلى أهدافها وغاياتها. وما دامت هذه هي وظيفة السياسة في المجتمعات الإنسانية فإنه من المهم أن يتجرد الفرد والجماعة من الاعتقاد الذي يفيد بأن ممارسة السياسة تقتصر على فرد أو جماعة محدودة من الناس أو على فئة من فئات المجتمع أو على رجال الحكومة الذين يدّعون انحصار الممارسة فيهم

---

(١٦) عبد الحميد الزهراوي، «الصدق والكذب في السياسة،» **الحضارة** (١٠ تشرين الثاني/ نوفمبر ١٩١٠)، ومنشور في: **الأعمال الكاملة لعبد الحميد الزهراوي، القسم الخامس: كتابات**، ص ١٤٢.

(١٧) المصدر نفسه، ص ١٤٠.

(١٨) الزهراوي، «نظام الحب والبغض: رسالة في علم النفس وفلسفة الأخلاق،»، ص ٤٠٧.

وحدهم، والمطلوب هنا تخليص الأفراد «من شعورهم بأنهم مجرد رعايا لا دخل لهم بالعمل السياسي، وأن يشعروا ويدركوا بأنهم مواطنون لهم حقوق لا يجوز التنازل عنها»[١٩].

كذلك، من المهم جداً أن يعنى المجتمع بشيوع العلم بحقيقة السياسة ومجالها ليتحرر أفراد الأمة من تصورهم السلبي للسياسة ووظيفتها، ولكي لا يقول بعضهم «لا نفهم السياسة، وهم غافلون أنهم بقولهم هذا يوقعون صك الاعتراف بأن ليس لهم أن يناقشوا الحاكم في شيء ما»[٢٠]، وهم غافلون أيضاً أنهم بعزوفهم عن السياسة يتيحون المجال للمستبدين والمتسلطين في التصرف في الشؤون العامة وشؤون الحكم على حسب أهوائهم ومصالحهم. ولعل ما ذهب إليه (أفلاطون) في تصوره لمن يعزفون عن السياسة ينطبق تمام الانطباق على تصور الزهراوي لهؤلاء، إذ يقول أفلاطون: «إن عقوبة أولئك الذين يرفضون الاهتمام بالشؤون العامة هي أنهم يمهدون لسقوط هذه الشؤون في أيدي من هم أقل منهم أخلاقاً»[٢١].

يرفض الزهراوي بشدة أن تعد السياسة شأن الحكام من دون المحكومين، أو أن يتم الربط بين السياسة والسلطة الحاكمة ربطاً عضوياً إلى حد التطابق، لأن ذلك من شأنه أن يؤدي إلى تقليص مجال التفاعلات التي يتعين إدخالها في دائرة ما هو سياسي. وهو لا يقصد بتوسيع نطاق ومجال السياسة أن يجعل كل أفراد الأمة يشتغلون في السياسة، لأن ذلك مضاد لحاجة المجتمع ومناف لمصلحته وإنما يقصد به توعية الفرد المجتمع ومناف لمصلحته وإنما يقصد به توعية الفرد والجماعة بأن لهما دوراً في ممارسة النظر في كل الحوادث والشؤون والسياسات العامة، وأن التصرف والتدبر العام ينبغي أن يكون على حسب هذه الممارسات.

ويتطلب، لتفعيل هذه الممارسة، توافر الاستعداد والقابلية لدى الفرد

---

(١٩) محمد الحلاق، عبد الحميد الزهراوي: دراسة في فكره السياسي والاجتماعي (دمشق: منشورات اتحاد الكتّاب العرب، ١٩٩٥)، ص ١٢٤.

(٢٠) الزهراوي، «تربيتنا السياسية،» ص ٣١، وورقة محمد كامل الخطيب، ورقتان قدمتا إلى: المؤتمر العربي الأول المنعقد في القاعة الكبرى للجمعية الجغرافية بشارع سن جرمن في باريس، ط ٢ (دمشق: منشورات وزارة الثقافة، ١٩٩٦)، ٢ مج، ص ٣١.

(٢١) بوتول، فن السياسة: نصوص مختارة، ص ١٥.

والجماعة للميل والنزوع نحو الحياة السياسية، كما يتطلب أيضاً التمييز بين ممارسة السياسة وبين الاشتغال أو امتهان العمل السياسي. فبالرغم من أن الاشتغال بالسياسة عمل ضروري للمجتمع كغيره من الأعمال الضرورية، إلا أن الزهراوي يقصد بدعوته إلى ممارسة السياسة، أن يتيح المجال لغلبة «ملكة الاستبصار» لدى الأفراد والجماعات، وأن تشيع «روح المراقبة» في الأمة دون أن يشتغل أو يمتهن كل أفرادها العمل السياسي.

وتتجلى أرقى أشكال الممارسة السياسية لدى الأمة في مظاهرتها لنوابها المشتغلين بالسياسة، الذين يتخذون «الوسائل لمساعدة الحكومة الصالحة لتحسين حال البلاد أو مقاومة الحكومة التي تسوء معها حال الوطن»[٢٢]، وعدم مظاهرتها لمن هم على عكس ذلك. وتتطلب هذه الممارسة شيوع العلم بالسياسة ووظيفتها ومجالها، وتكوّن الرأي العام في الأمة ـ وهو يعمل على تحديد اتجاهها وميولها ـ وأن تتأسس الأحزاب والجمعيات السياسية، وأن يظهر في الأمة الزعماء الذين يصلون بين قلوب أفراد الأمة ويتّجهون بجملة ميولهم إلى المصلحة العامة.

(السياسة) عند الزهراوي ظاهرة فاعلة من الظواهر الإنسانية وجزء لا يتجزأ من مقومات الفرد والجماعة على حد سواء، إذ على الصعيد الاجتماعي هي التي تحفز تشكُّل (الروح العمومية) أي الرأي العام المستنير، وعلى الصعيد السياسي هي التي توجد (الفلسفة السياسية) أو ما كان يطلق عليه الزهراوي (سياسة السياسات) التي تحدد المبادئ والمفاهيم العامة في الحياة السياسية سواء على مستوى الوجود الفعلي أو المأمول للمجتمع والإنسان.

ولما كانت الفاعلية الإصلاحية للزهراوي تتدرج في حقل السياسة، فقد كان لا بد له أن يقدم تصوره لـ(السياسة) ومدى الحاجة إليها، ليولد لدى الإنسان المواطن الوعي بطبيعة الحقل الذي يدفعه نحو لجّه، وأن يصحح تصوراته الخاطئة حول موضوع السياسة، وأن يعالج الاستعدادات الرديئة لمن يقولون نحن لا نفهم السياسة، وأن ينبههم إلى أن السياسة جزء لا يتجزأ من مقومات الفرد والجماعة على حد سواء، وأنها نشاط إنساني اجتماعي لا يقتصر على جوانب معينة من حياة

(٢٢) الزهراوي، «نظام الحب والبغض: رسالة في علم النفس وفلسفة الأخلاق،» ص ٤٠٩.

المجتمعات الإنسانية، ولا تنحصر ممارستها في مجموعة محدودة من الناس أو فئة من فئات المجتمع.

ثالثاً: مقومات الفعل السياسي

يبحث الزهراوي في مقومات الفعل السياسي ويردّها إلى مقوّمين أساسيين هما (المنفعة) و(القوة). والحقيقة أن عدّ (المنفعة) مقوماً رئيساً للفعل السياسي، لا يرتبط عنده بمرحلة تاريخية معينة دون سواها، إذ يجد المتتبع لتحليلاته لهذا المقوّم في ميدان السياسية، أنه يعد (المنفعة) أحد المحاور العظمى للسياسة من قديم الزمان، وبأنها هي التي دارت عليها سياسة الأولين والمعاصرين، والمعيار المتحكم بتفاعلات المشتغلين في الحقل السياسي وسلوكياتهم التي قد تستتر تحت أسماء كثيرة من الشرفيات المرغوبة عند الأمم، كالصداقة. وفي اعتقاده أنه إذا لم تؤسس ألفاظ السياسة على المنفعة، فإنها تكون مجرّد ألفاظ فارغة من المعنى. وعدّ المنفعة مقوماً رئيساً للفعل السياسي يدعو إلى التنبه إلى أصالة مبدأ (التعاون) لدى الفاعلين السياسيين، وتعذر اعتماد هؤلاء على مفاهيم التنازع، والتصارع، والاختلاف.. في تحقيق مصالحهم وأهدافهم[٢٣]. وما دامت علاقاتنا مع الآخرين في ميدان السياسة تحكمها المنفعة، فإنه ينبغي علينا أن نتحاشى غُبن أو إجحاف الآخرين بمنافعنا وحقوقنا، كما ينبغي علينا، وفي الوقت ذاته، أن نتواصل مع الذين يلازمون (الاعتدال) في الأخذ والعطاء معنا، وبعد هذا كله لا يضرنا أن نصادق الجميع.

والمقصود بالمنفعة عند الزهراوي، (المنفعة العامة) التي ينال كل فرد من أفراد المجتمع وكل جماعة من جماعاتها حظاً منها. وذلك أن «التفسير الجامع لـ(التضامن) هو إيجاب الجمع على أنفسهم التعاون لتحصيل مصلحة ينال كل واحد حظاً منها، مع تراضيهم على طرق مجازاة من يخالف هذه المصلحة»[٢٤].

ويلاحظ الزهراوي أن ارتفاع معدل التداخل بين المنافع العامة والمنافع

---

(٢٣) عبد الحميد الزهراوي، «الاتحاد وجهتنا جميعاً ولكن كيف ينبغي أن يكون،» **الحضارة** (١١ آب/أغسطس، ١٩١٠)، في: **الأعمال الكاملة لعبد الحميد الزهراوي، القسم الخامس: كتابات**، ص ٨١.

(٢٤) عبد الحميد الزهراوي، «التضامن،» في: **الأعمال الكاملة لعبد الحميد الزهراوي، القسم الرابع: كتابات**، ص ٤٠.

الشخصية لدى السياسيين يرتدّ إلى طبيعة السياسة وقواعدها. فالسياسة ذات طابع فني يعتمد إلى حد بعيد على المهارة والإبداع الشخصي، وأما قواعدها فلا تخضع للآليات التقنية الدقيقة على غرار العلوم الأخرى التي تعد فنوناً. والذي يهم في هذا الصدد، هو أن ندرك أن طبيعة السياسة وبُنيتها وارتفاع درجة التداخل بين المنفعتين في حقل السياسة، يُساهمان على نحو بعيد في إظهار السياسة عند الكثيرين كصناعة للخدع والأكاذيب، والسياسيين كمنتفعين ومخادعين لا يُبالون بالصكوك والأمانات وأن من يقربهم معرّض للخداع والتضليل.

و(القوة) هي المحرك الرئيس الآخر للتفاعلات في دائرة ما هو سياسي. وقد عرّفها الزهراوي بأنها «فاعل ذو أثر»[٢٥]، وهو تعريف يُبرز (الفعل) و(القدرة على التأثير)، أي الفعل الذي يقوم به فاعل وينتج عنه أثر ما. وهو يقصد في مفهومه للقوة، كل أنواع القوة سواء المادية أو المعنوية، لأنه يعتقد بأن وظيفة القوة وموقعها في نظام الوجود وفي حقيقتها وفي أصلها يتمثلان في مساعدة الإنسان على الدنو من كماله وعلى أن يحقق بها مصالحه وحاجاته.

ويتجلى مفهومه عن القوة ووظيفتها، من منظور الجدلية القائمة بين الحق والباطل. فالقوة إذا ارتبطت بالباطل أي ما لا ثبات له ولا سند ولا أساس، وابتعدت عن وظيفتها الأصلية، فإنها مجرد (قوة صرفة). إذاً، ترتبط القوة بالحق بصورة وثيقة، وهذا يعني أن للفعل والتأثير اللذين ينتجان عن القوة شرطاً ينبغي توافره، وهو أن يكون مسوّغ استخدام القوة ذا سند وأساس. ومع ذلك فإن الزهراوي يذكرنا بأن علينا ألا نتجاهل أن القوة هي مبدأ التغالب فيما بيننا «لنكون فريقين متضادين أعلين وأدنين»[٢٦].

وينبه الزهراوي إلى أن الموقع الفريد الذي تتميز به القوة في نظام الوجود يدعو إلى أن يكون الإنسان معنياً بأسباب تحصيلها، ولكن ما دامت إرادة الإنسان تسبق عمله، فإنه يتعين عليه ابتداء أن يُحب القوة[٢٧].

---

(٢٥) الزهراوي، «نظام الحب والبغض: رسالة في علم النفس وفلسفة الأخلاق،» ص ٣٤٢-٣٤٣.
(٢٦) المصدر نفسه، ص ٣٤٢.
(٢٧) المصدر نفسه، ص ٣٤٥.

ماذا يعني (حب القوة)؟ وما هي أسباب حب الإنسان للقوة؟ وهل حب القوة لازم على الإنسان الفرد، فحسب؟ أم إنه لازم من اللوازم العامة؟

لا يُقصد بحب الإنسان للقوة، أن يعتقد الإنسان ويشعر بأن القوة أمر نافع وملائم له، وأنه يتوسل به في التأثير على الآخرين وإرادتهم لكي يبلغ غاياته وأهدافه، فحسب، أو بتعبير آخر، إدراك الإنسان للخاصية المتميزة للقوة في نظام الوجود واعتقاده وشعوره بأن هذه الخاصية هي من الأمور النافعة له وإنما يُقصد به أيضاً أن يميل الإنسان إلى توفير أسباب تحصيل القوة بقدر الإمكانات المتاحة له.

وثمة سببان يعدّهما الزهراوي دافعين إلى (حب القوة): أول هذين السببين تابع لسبب حب الذات: فما هو معنى الذوات أو النفوس؟ وكيف يكون (حب القوة) أعظم تابع من توابع حب الذات؟.

يرى الزهراوي أن للنفوس معنيين كلاهما مراد لنا، «الأول النسمات(*) التي من شأنها العمل؛ والثاني هذه الخواص الباطنة التي من شأنها التفكر، والتصور، والتعلم، والرغبة، والإرادة، والحرص، والشوق، والاندفاع»(٢٨). ويتجلى حب الإنسان لذاته هنا، حينما لا يقتصر فعالية ذاته على أحد هذين المعنيين، وعندما يعي أن كلا المعنيين مُراد له. ولكي يتعزز نزوع الإنسان إلى هذين المعنيين ـ اللذين يمثلان في الوقت ذاته وظائف الذات ـ ويدل على أنه يتحلى برغبة جادة تسوقه إلى العمل، فإنه ينبغي عليه أن يُصاحب وعيه لوظائف ذاته، إدراكه بأن القوة هي القدرة التي تمكنه من أداء هذه الوظائف؛ أو بتعبير أدق هي (مبدأ الفعل) لجميع وظائف الذات سواء المتعلقة بالأسباب المادية أو تلك التي تتجرد من الاعتبار المادي وتتصل بالذهن والتفكير والتصور والإرادة... وهنا، يتجلى (حب القوة) بوصفه أعظم تابع من توابع حب الذات، إذ يُعَدّ ميلَ الإنسان واستعدادَه لاتخاذ ما يلزمه ويهيئه للقيام بوظائف الذات، ومدى قابليته لأن يوجدها بالفعل.

(*) يعني الأرواح، والنسمات من نَسَم جمعها أنسام، نسيم: هبوب النسم، نسم عليلُ، نفس الروح. انظر: أنطوان نعمة [وآخرون]، محررون، **المنجد في اللغة العربية المعاصرة** (بيروت: دار الشروق، ٢٠٠٠)، ص ١٤٠٧.

(٢٨) عبد الحميد الزهراوي، «ماليتنا وأنفسنا،» **الحضارة** (٢٩ كانون الثاني/ يناير ١٩١١)، في: **الأعمال الكاملة لعبد الحميد الزهراوي، القسم الخامس: كتابات**، ص ١٨١.

أما السبب الثاني لنزوع الإنسان نحو القوة، فهو أن (الكمال) معشوق للنفس الإنسانية بأصل الفطرة، و«القوة جزء من أجزاء الكمال ومرقاة إلى أجزائه»[٢٩]. فالإنسان أمام المظاهر المختلفة التي تحفل بها الحياة الاجتماعية: من تقارب وتباعد، تصالح وتعاند، تراحم وتزاحم، تشابه وتباين، تساوٍ وتمايز، توافق وتخالف، تعاضد وصراع، تسالُم وجهاد، تشارك وحياد..، يجد نفسه أمام سمات ووظائف ينبغي عليه تحمّلها بما يملكه من سوائق طبيعية لمحبة الحياة. ومما لا شك فيه أن الإنسان يعجز عن القيام بهذه الوظائف ومجابهة هذه المظاهر المتضادة بما يملكه من سوائق طبيعية، لذلك، فإن طاقته المحدودة تدفعه إلى أن يقوي نفسه بالمقويات الصناعية مع المقويات الطبيعية.

يرى الزهراوي أن «ينبوع تلك المقويات نلفيه عند السياسة»، وذلك، لعدّه السياسة كل ما يتصل بأسباب القوة، والتعاون، وإقامة التعاضد والتضامن بين أفراد المجتمع، وتكوين الروابط العامة، وشحن الإنسان بروح المقاومة والنضال والتمسك بالمبدأ. وبهذا المعنى فإن السياسة التي يدعو الزهراوي الإنسان إلى أن يتكمل بها، «وعي ونضال، إيمان بالمبدأ، واستعداد للتضحية في سبيله، وبحث في كل الروابط، ووسائل إقامة التلاحم بين أفراد المجتمع، وليس مجرد التلاعب بالألفاظ، وتصدر للمجالس، وتسنماً للمناصب»[٣٠].

نَخلُص من هذا إلى القول إن (حب القوة) لازم عامّ لا يتوقف العمل به على الإنسان الفرد وما يوجبه على نفسه من سلوكيات وآداب، فحسب، وإنما أيضاً على المجتمع وما يقرره من قوانين وتشريعات على نحو رئيس. ولم يكتف الزهراوي بتقرير حب القوة لازماً من اللوازم العامة، وإنما قام بتعيين قاعدة تنص، من جهة، على أنه متى كان وجود الشيء لازماً من اللوازم العامة كان طبيعياً، ومن جهة أخرى، أن الأشياء الطبيعية جميعها نافعة نفعاً عاماً، وأن المرض في العقل - أي بمعنى خلل ما في إدراك حقيقة ووظائف الأشياء الطبيعية - قد يمنع من أن يرى البعض منها نافعاً وقد يضله عن السبيل المستقيم في الانتفاع منها. ووفقاً لهذه القاعدة يحكم الزهراوي بـ(بغض القوة) أو بـ(مرض الفطرة من جهة القوة)، على

(٢٩) الزهراوي، «نظام الحب والبغض: رسالة في علم النفس وفلسفة الأخلاق،» ص ٣٤٤.
(٣٠) الحلاق، عبد الحميد الزهراوي: دراسة في فكره السياسي والاجتماعي، ص ١٢٥.

الإنسان الذي لا يتخذ ما يلزمه لتوفير أسباب القوة ولا ينشغل بتحصيلها بقدر إمكانياته، وعلى الجماعة أو الأمة التي تنشغل عن تقوية روابطها العامة ولا تسعى إلى تحصيل أسباب القوة[٣١].

ويدعو الزهراوي إلى أن يصاحب حثّ الإنسان الفرد على تحصيل القوة، وعيُ مجموع الأفراد بما يسميه (قوة الاجتماع) التي «تتجلى في المظاهر المجتمعة وتعمل عملها على أيدي الأفراد المؤتلفة قلوبهم، المتحدة مشاربهم وميولهم، والمتجهة إلى غرض واحد هممهم ومساعيهم»[٣٢]. وبتوافر هذه القوة تتكون لدى الجماعة أو الأمة (القوة الغضبية) ـ وهو هنا يستلهم أفلاطون ـ التي تمكّنها من المدافعة عن حقوقها ومكتسباتها، ومجابهة المحن والآلام التي قد تنتج عن سعيها لتحصيل مآربها وأهدافها. لذا، من الواجب على جميع أفراد الشعب، الاستعداد للمحافظة على كيان وبقاء الأمة بحمايتها من جميع صنوف المخاطر والتهديدات التي من شأنها أن تُضعف (قوة الاجتماع) وتعرّضها لدروب الفرقة والانشقاق. ذلك أن (التضامن) يظل العامل الرئيس لضمان قوة الاجتماع، والضامن الأساسي لسعادة الأوطان.

والحقيقة أن مفهوم (التضامن) هو المجال الذي يتجلى فيه التعاون، وهو المكوّن الأساس لـ(الاتحاد المفيد) في المجتمع. ولهذا المفهوم «تفاسير عديدة اختلفت قليلاً باختلاف الناظرين إليه. فهو يفسر في نظر علم (الأخلاق) بانطباع حب الغير إلى جانب حب الذات في النفوس، ويفسر في نظر (السياسة) باشتراك الأمة في قوة العامة مؤلفة من قوة كل فرد منهم، ويفسر في نظر (التشريع) بإقرار الأمة على الشريعة المؤيدة بالقوة العمومية»[٣٣]. ولا يحصل التضامن ـ بمختلف تفسيراته ـ في الأمة، إلا بتكامل الروابط الثلاث التالية: رابطة القومية، ورابطة الدين، ورابطة المدنية (وحدة الوطن)، ويعدّ النظر لإحدى هذه الروابط دون الأخرى تجسيداً لمفهوم (التضامن الناقص) في المجتمع. لذلك، من المهم أن يتم

---

(٣١) الزهراوي، المصدر نفسه، ص ٣٤٦.

(٣٢) عبد الحميد الزهراوي، «قوة الاجتماع،» **الحضارة** (١٦ شباط/فبراير ١٩١٢)، في: **الإرث الفكري للمصلح الاجتماعي عبد الحميد الزهراوي**، ص ٤٣٣-٤٤٤.

(٣٣) عبد الحميد الزهراوي، «التضامن،» **جريدة الجريدة**، ٨/ ٤/ ١٩٠٧، في: **الأعمال الكاملة لعبد الحميد الزهراوي، القسم الرابع: كتابات**، ص ٤٠.

الاشتغال بسبل ترسيخ مفهوم (التضامن التام) في المجتمع، وذلك باعتباره اللّبنةِ الأساسية التي يقوم عليها الاتحاد العمومي. وهو الذي ينتج القوة الصناعية في المجتمع، وذلك باستناده إلى ثلاث روابط متكاملة هي: رابطة القومية، ورابطة الدين، والرابطة المدنية[٣٤]. ومما يجدر الانتباه إليه هنا أن الزهراوي لم يقصد بترسيخ مفهوم (التضامن التام) في المجتمع وتأصيل (مبدأ التعاون) بين الأفراد والجماعات، تغييب القيم والأهداف والرؤى المتعارضة، وإنما هو يرمي إلى توفير الإرادات الواعية بكيفية إيجاد ضوابط أخلاقية وسياسية وتشريعية تضمن ترسيخ التعاون في المجتمع، من جهة، والقادرة على التنافس واقتسام الأعمال بطريقة غير عنيفة ولا تقصي الآخر، من جهة أخرى. وهذا يعني، أن (التعاون) و(الصراع) عنده يُعدّان ظاهرتين متلازمتين لا يمكن تفسير وجود إحداهما بمعزل عن الأخرى، كما لا يمكن التأثير في إحداهما بجهل الشروط الفاعلة للظاهرة الأخرى. ومما يدل على هذا المعنى، دعوته إلى الوعي بمفهوم (الصراع) في التفاعلات السياسية، لا لأن هذا الوعي يعدّ من مقومات (التعاون) وشرطاً لتحقق صفتي الثبات والديمومة فيه فحسب، وإنما أيضاً لاعتقاده بأن (الصراع) مظهر طبيعي يتعلق بوظيفة (العراك والمقارعة)، وهي إحدى الوظائف التي تلازم حياة الإنسان، والتي ينبغي عدم إغفالها تحت وطأة الأماني بارتقاء بني البشر[٣٥]. وفضلاً عن ذلك فإن انشغاله بتكوين القوة الصناعية في المجتمع يعود لاقتناعه بأن القوة من متممات الحياة فحسب، وإنما أيضاً لاعتقاد بأن القوة محرك رئيس للتفاعلات في دائرة ما هو سياسي، وجوهر للسياسة من منظور واقع الصراع.

رابعاً: الصراع وتنازع البقاء

تجلّى تصوّر الزهراوي للسياسة بوصفها وليدة حاجة اجتماعية من منظور ظاهرتَي (الصراع) و(التعاون) الملازمتين لكل المجتمعات الإنسانية. حيث تعد المنفعة عنده جوهر السياسة من منظور واقع (التعاون)، وتعد القوة عنده جوهر السياسة من منظور واقع (الصراع). غير أن ما ينبغي أن نعيه جيداً، هو أن تصوره

---

(٣٤) الزهراوي، «نظام الحب والبغض: رسالة في علم النفس وفلسفة الأخلاق،» ص ٣٤٨.

(٣٥) عبد الحميد الزهراوي، «لكل داء دواء،» جريدة الجريدة، ١٩٠٧/٩/٤، في: **الأعمال الكاملة لعبد الحميد الزهراوي، القسم الرابع: كتابات**، ص ٨٠.

لمفهوم السياسة وحاجتنا إليها وطبيعة موضوعاتها ومكوناتها، لا يعود إلى اعتقاده بأن العلاقات التي تتجلى في حقل السياسة تُحكم وفق منطق المنفعة والقوة لا وفق منطق الصداقة فحسب، وإنما يعود أيضاً على نحو أساسي، إلى اعتقاده بأن الحياة في ميدان السياسة، كالحياة في الطبيعة، يحكمها قانون (تنازع البقاء)[٣٦].

يرى الزهراوي أن الحياة وما فيها من مظاهر مختلفة بنيت على التضاد والاختلاف، وأن من مقتضى ذلك أن تختلف الأفكار والأفهام والعلوم والاجتهادات ومقادير الطاقات والقوى، وأن يتنازع البشر وأن يتقاربوا ويتباعدوا. وهو يريد بهذه الرؤية أن يشدد على معلم الصراع، وأن ينبه الإنسان لأهمية تقبله لجميع المعالم والمظاهر والوجودية، وأنه من الضروري ألا يقصر النظر والفكر على إحداها بدعوى أن الصراع، والتنازع، والاختلاف، والتنافس.. وهي من السنن التي ينتفي بوجودها تحقق مبدأ (الإخاء الإنساني العام)، وفكرة (السلم الاجتماعي).

إن معلم (الصراع)، وإن تقرر وجوده في حياة الإنسان، إلا أنه غير معيب في حد ذاته ويمكن أن تتحقق فكرة التعايش السلمي في ظله. ولإدراك هذه الفكرة، يُطلب من الإنسان أولاً، أن يتأمل في السنة الإلهية المقررة للتضاد والقاضية بجعل البشر المختلفين متباينين. وثانياً: أن يحرر عقله وفكره من الفكرة التي تفيد بأن جعل البشر المختلفين والمتباينين أمه واحدة، أضمن سبيل إلى الخير العام والسعادة العامة.

ويُعدّ الإقرار بهذين الأمرين، خطوة أساسية لدى الأمة التي أقعدها الضعف لكنها تمتلك الإرادة لأن تنهض وأن تتقن أول دروس الأقوياء، وهو قبول الطبائع والصفات والخصائص الطبيعية التي جُبل عليها البشر، والتي ينبغي عدم إغفالها تحت وطأة الأماني بارتقاء بني آدم الذي ورثنا منه الحرص واتباع الشهوة وعدم الوقوف عند الحدود[٣٧].

كان الزهراوي على اطلاع على الفلسفة الداروينية التي روّج لها من قبل

---

(٣٦) عبد الحميد الزهراوي، «خواطر السياحة،» ص ١٥٠.

(٣٧) الزهراوي، «لكل داء دواء،» ص ٨٠.

(شبلي الشميّل)[٣٨]، وكان يعلم حق العلم موقع الصراع وتنازع البقاء في هذه الفلسفة، وقد أثّر ذلك في فكره، لكنه بتأكيده على سنن الصراع، والتنازع، والاختلاف، والتنافس...، لم يذهب إلى الدعوة إلى التقاتل والتصارع، وإلى أن ينشغل الإنسان بالتهيؤ للمنازعات والحروب، إذ يرى أنه من «الأجدر أن يعدّ عاراً لهذا النوع الإنسي أن يكون هو والوحوش سواء في العدو خلف هارب أو العدو في وجه طالب»[٣٩]. لكنه مع ذلك يعتقد بمبدأ «المباينة» بين النفوس وبين البشر وأن هذه المباينة تعني التوافق مثلما تعني التخالف والتنازع، وأن الاستعداد بالقوة ضروري لرد آثار تنازع البقاء[٤٠].

غير أنه يعبّر عن استهجانه وامتعاضه قبالة (الماديين) و(الداروينيين) الذين يتخذون من قانون (البقاء للأقوى) قانوناً وشرعاً في الحياة الطبيعية عموماً والحياة السياسية خصوصاً، ويتجاهلون (الحكمة) التي بها نظام العالم؛ يصرخ قائلاً: «أهذا شرعكم أيها الماديون أن يُبيد القوي الضعيف أنّى ثقفه ويشيد على الجنايات شرفه...، كأن لذتكم ألا تكون (الحكمة) التي من أجلها رحمكم من هم أقوى منكم وتركوكم بمواهبكم كلها تتمتعون، أفهذا جزاؤكم لـ(الحكمة)، تريدون أن تهدموا قواعدها وتحرموا الناس فوائدها»[٤١].

ولنتساءل إذاً: على ماذا يتنازع ويتصارع البشر؟ وما هو جوهر قانون تنازع البقاء؟

إن توطين النفوس على المباينة والاختلاف، وقبول الإنسان للمظاهر الوجودية المختلفة والدواعي والصفات التي جُبل عليها البشر. ينبغي أن يصاحبه إدراك الإنسان بأن مظاهر الحياة المختلفة. الخير والشر، التعاون والصراع، الحرب والسلام، الاستحسان والاستهجان، القوة والضعف، الحب والبغض،

---

(٣٨) انظر: ألبرت حوراني، **الفكر العربي في عصر النهضة ١٧٩٨-١٩٣٩** (بيروت: نوفل، ١٩٩٧)، ص ٢٥١-٢٦٥.

(٣٩) عبد الحميد الزهراوي، «الحرب والسلام،» جريدة **الجريدة**، ١٦/٥/١٩٠٧، في: **الأعمال الكاملة لعبد الحميد الزهراوي، القسم الرابع: كتابات**، ص ٨٦.

(٤٠) عبد الحميد الزهراوي، «الائتلاف مأمول والاختلاف لا يزول،» **الحضارة** (٢٥ كانون الثاني/ يناير ١٩١٢)، في: **الإرث الفكري للمصلح الاجتماعي عبد الحميد الزهراوي**، ص ٢٦٦.

(٤١) الزهراوي، «نظام الحب والبغض: رسالة في علم النفس وفلسفة الأخلاق،» ص ٣٧٦.

اللذة والألم. . ، تنمي فينا قوة غريزية نافعة «هي قوى الجذب والنفع، جذب الملائم ودفع غير الملائم»[٤٢]. إذ إن تكوّن هذا الإدراك يُسهّل على الإنسان الوعي بحقيقة أن هذه المظاهر هي من جملة مُرقيات النفس الإنسانية. وأن الفرد والجماعة إذا لم يقويا على جذب الملائم ودفع غير الملائم، فإنهما يُعانيان خللاً في الإرادة، والاستعداد، والقدرة على الاختيار.

من هنا، يظهر قانون تنازع البقاء بوصفه المجال الذي يُتبين فيه مدى بقاء ووجود ما يُميز الفرد والجماعة والأمة من استعداد وإرادة وقدرة على الاختيار أمام غيرهم، ممن ينازعونهم في الأمور ذاتها. وذلك يعني أن غريزة (حب التميز والاستئثار)، بمعنى تأكيد الذات والاستئثار بالأعمال، هي السبب الرئيس لتنازع وتصارع البشر.

والحقيقة أن غريزة (حب التميز) ـ التي تعد جوهر قانون تنازع البقاء ـ هي عامل أساسي لنهوض الفرد وتقدم الأمة، وهي مكوّن رئيس للإرادات الحرة الواعية بحقوقها ومصالحها في ميدان الوجود. لكن، إذا تجاوزت هذه الغريزة حد الاعتدال وأفرطت في مجاوزة الحدود، فإنها ستصبح عاملاً يدفع نحوه اضطهاد حقوق الآخرين وسلباً لحرياتهم.

لذلك، تعدّ غريزة (حب التميز) ينبوعاً للخيرات والشرور معاً، ومبدأ لارتقاء الحياة النوعية، أو لجنوح النفوس إلى الاستبداد[٤٣].

خامساً: مفهوم التربية السياسية

عمد الزهراوي إلى رصد وملاحظة الواقع السياسي في المجتمع العثماني. فرأى أن العثمانيين ـ أي العناصر القومية التي تتكون منها الدولة العثمانية ـ وإن كانوا يشتركون في رابطة واحدة هي (الجامعة العثمانية)، إلا أنهم في الحقيقة والواقع، من جهة السياسة والدين واللغة والإقليم، عدة جامعات.

يستدعي هذا الواقع، أن ننظر في هذه الجامعات لأمرين؛ الأول: أن كل واحدة منها لا تنافي الأخرى إذا تحررت العقول من الشوائب والعوالق التي تعيق

---

(٤٢) الزهراوي، «الحرب والسلام،» ص ٨٥-٨٦.

(٤٣) الزهراوي، «نظام الحب والبغض: رسالة في علم النفس وفلسفة الأخلاق،» ص ٣٤٠- ٣٤١.

إدراكها لحقيقة أن التفوق والتنوع والاختلاف والتصارع والتنافس. . ، هي من السنن الطبيعية التي لا ينتج عنها بالضرورة منافاة، وإذا توافرت التربية التي يتوقف صلاحها على مدى قدرتها على توعية الفرد والجماعة بسبل التعايش السلمي في ظل تعدد الجامعات في الوطن الواحد. والثاني: أن تعدد الجماعات ليس هو الأمر المعيب، وإنما المعيب هو ترك هذه الجماعات على سذاجة سيرها بدون (نظام) يتم بموجبه ترتيب وتنظيم المجتمع وفق مجموعة من القواعد العامة والمبادئ السلوكية التي ينبغي للفرد والجماعة التقيد بها.

ويؤدي عدم توافر هذين الأمرين إلى حدوث المنافاة والتعارض بين الجامعات، ويدفع الأفراد نحو الشقاق والفرقة، والتوهم بأن المنافاة والشقاق نتيجة حتمية للتنافس والتسابق والاختلاف. وأما استمرار عدم توافر هذين الأمرين فإنه سيؤدي إلى اختلاف نظام المتسابقين والمتنافسين، وإضعاف قواهم، وسريان هذا الضعف إلى (القوة العمومية) اللازمة للجامعة العمومية (العثمانية).

هنا يبرز الزهراوي أهمية (التربية السياسية) بوصفها مطلباً ملحّاً لكل جماعة من الجماعات التي تتكون منها الجامعة العثمانية، يساعد استيفاؤه على تنمية دور كل جماعة (عنصر قومي) في علاج التفرق الطبيعي في المجتمع العثماني، وتفعيل مساهمتها في تسيير هذا التفرق على نظام نافع للجامعة العمومية[٤٤]. وهذا يعني، أنه بالرغم من أن (التربية السياسية) عنده تسعى إلى التأليف بين الجماعات العثمانية، إلا أنها تنزع إلى تربية وتوعية (جماعة العرب) في الدولة العثمانية على وجه الخصوص، بأن دورها في الدولة لا يقتصر على إعلان الإخلاص والولاء فحسب، وإنما أيضاً، وعلى نحو رئيس، على الاشتراك في العمل السياسي واجتلاب أسباب القوة للدولة واجتناب أسباب الضعف لها.

ويتضمن هذا النزوع الذي تقوم به هذه التربية، مراجعة تصحيحية جادة للعلاقة القائمة بين العنصر التركي الحاكم وبين العناصر القومية التي تتكون منها الدولة عموماً والعنصر العربي خصوصاً.

يصف الزهراوي العلاقة القائمة بين العرب والترك منذ عشرة قرون تقريباً

---

(٤٤) عبد الحميد الزهراوي، «تربيتنا السياسية (١)،» **الحضارة** (١٣ نيسان/أبريل ١٩١١)، ص ١٣.

بـ(الألفة). وذلك يدل على الانسجام التام والتجاذب العميق بين هذين العنصرين على نحو يوحي بتلاشي الخصائص المميزة لكل عنصر. غير أنه يوضح بأن حقيقة هذه العلاقة هي (امتزاج سياسي) بين عنصرين مختلفين، يبقى معه للخصائص القومية لكل عنصر شيء من الظهور. بيد أن استمرار سياسة التسلط والانفراد في إدارة شؤون الدولة التي ينتهجها العنصر التركي، وسياسته الهادفة إلى طمس الهوية القومية لجماعة العرب، قد أدت دوراً ملموساً في تقليص الامتزاج السياسي بين العنصرين في رابطة سياسية تتسم بالوهن والضعف هي الرابطة العثمانية. وهذا التقليص الناتج عن اطراد سياسة المركزية الإدارية وسياسة التتريك، لم يضعف التجاذب بين العنصرين، فحسب، وإنما ساعد أيضاً جماعة العرب على الانتباه إلى وجوب اشتراكهم في إدارة شؤون الدولة، وضرورة مقاومتهم للسياسات الساعية إلى طمس هويتهم القومية. كما دفعهم تزايد التدخلات الخارجية من جانب بعض الدول الأوروبية، والأزمات الاقتصادية والاجتماعية الداخلية، واشتداد التصدع في الأجهزة السياسية، وتفاقم حركات العصيان والتمرد لدى بعض العناصر القومية التي تتكون منها الدولة العثمانية، إلى تبنّي سياسة اللامركزية الإدارية ومقاومة مختلف أشكال السياسة المركزية.

من هنا، يؤكد الزهراوي أن هدف الفعالية السياسية لجماعة العرب وأساس التربية السياسية لديهم، هو «بث فكرة المشاركة السياسية والتعصب لها»[٤٥]. وقد تنبه إلى أنه يتعذر تحقق هذه الفكرة عند جماعة العرب أو أية جماعة عثمانية أخرى ما لم يتمّ توطيد دعائم (الوطنية الصحيحة) التي لا تقبل التفاوت والتفاضل بين الأفراد والجماعات بدعوى اللغة، أو الدين، أو الجنس، أو بدافع الاختلاف، والتنافس، والتسابق.

يتبين إذاً أن مفهوم (التربية السياسية) عند الزهراوي يتضمن، من جهة، المبادئ والعناصر المقومة لتربية سياسية كفيلة بنزوع جماعة العرب نحو العمل السياسي الفعال، ومن جهة أخرى، الأسس التي ينبغي توافرها لتحقيق (الوطنية الصحيحة).

---

(٤٥) الخطيب، المؤتمر العربي الأول المنعقد في القاعة الكبرى للجمعية الجغرافية بشارع سن جرمن في باريس، ص ٣٧.

والحقيقة أن مفهوم (الوطنية الصحيحة) عند الزهراوي، قد تعزز مع تنامي وعيه بأن الاستبداد السياسي الذي استشرى في الدولة العثمانية في عهد السلطان عبد الحميد الثاني، الذي يجسّد (استبداد الفرد)، وعهد جمعية الاتحاد والترقي، التي تجسّد (استبداد الجماعة)، قد أدى دوراً خطيراً في تحديد مكونات مفهوم (الوطنية) في المجتمع العثماني، حيث تتمحور معايير الولاء والانتماء والإخلاص...، حول شخص الحاكم أو العنصر الحاكم، كما تتفشى مظاهر الجهل بما هو الأصلح، والخضوع والخنوع بإطلاق للسلطة الحاكمة، ومشاعر الغفلة وعدم المبالاة للشؤون العامة لدى الأفراد والجماعات، الأمر الذي أدى إلى أن تتوجه جهود وأنشطة هؤلاء الفاعلين السياسيين ـ الفرد والجماعة ـ نحو سبل تحصيل الحد الأدنى من الاحتياجات الأساسية ـ وخصوصاً حاجة الأمن ـ التي انحصر سبيلها في تقديم صنوف الولاء والطاعة للسلطة الحاكمة المستبدة.

وما دام الاستبداد السياسي هو العامل الرئيس في تحديد مفهوم الوطنية في المجتمع ولطبيعة الوجود السياسي للفرد والجماعة، فإنه يتعين من هذه الجهة بيان العناصر والمقومات التي تساعد الفرد والجماعة على مقاومته وسد منافذه، وتبصيرهما بأن هذا العمل من أعظم الأعمال الواجبة على الأمة.

هنا، يُبرز الزهراوي (التربية السياسية) بوصفها إذاعة لحقائق الاجتماع، والاختلاف، والتضامن، والتعاون، والصراع...، أي بمعنى آخر، شرحاً لأسباب الصلاح والفساد في البلاد. وفي هذا السياق، يدعو إلى التمحيص في الآراء العديدة التي تدّعي الإصلاح، حيث إن من الملاحظ أنه في ظل ضعف قوة النقد وامّحاء الاستقلال الفكري لدى الأفراد نتيجة الاستبداد السياسي، ترسخ في العقول والأذهان الأفكار والآراء التي تكون صادرة من جهة (القوة الصرفة) والمؤيّدة بها. ومما يساعد في تعزيز هذا الرسوخ، عامل (النفوذ) الذي يسعى مستخدموه إلى الاتجار به للحصول على مكاسب غير مشروعة، وعامل (حب المنفعة الشخصية) الذي يتجلى عند البعض بوصفه الدافع الوحيد في السلوك والتفاعل مع الآخرين[٤٦]. وهو بهذه الدعوة، يسعى إلى «تكوين المواطن الواعي سياسياً،

(٤٦) عبد الحميد الزهراوي، «التنازع والإصلاح،» الحضارة (٢٧ تموز/يوليو ١٩١١)، في: الإرث الفكري للمصلح الاجتماعي عبد الحميد الزهراوي، ص ٤٠٨-٤٠٩.

القادر على النقد، حتى لا تروج البضاعات الفاسدة، لأن المواطن حينئذ يكون قادراً على تمييز الغث من السمين، والخبيث من الطيب، والمفسد من المصلح، ولا يغتر بكثرة أتباع رأي وقلة أتباع رأي آخر، لأنه سيدرك أن الكثرة والقلة في الاتباع ليس دليلاً على سلامة وصحة المبدأ، بل ربما يكون أتباع المفسدين أكثر»[٤٧].

يرى الزهراوي أن العنصر المحدد لأية دعوة إصلاحية هو (المنفعة العامة). إذ إنه من الضروري أن تكون الأفكار والآراء والسياسات الإصلاحية مما ينطبق على منفعة الأمة ومما يلائم مصلحتها. لأن هذا سيساعد على تكوّن ميول ورغبات وغايات لدى الأفراد والجماعات تتوافق مع مصالحهم مجتمعين. وأما العنصر المحدد الآخر فهو (الروح العمومية). حيث إن الآراء والأفكار التي يراد إدخالها على الأمم، إنما يتوقع ثباتها وانتشارها فيها. إذا لم تكن متعارضة مع المبادئ والعقائد الراسخة في الأمة. وإذا توافر لدى الأمة استعداد لقبول هذه الأفكار والآراء الجديدة. ومعنى ذلك أنه إذا لم يتوافر للأفكار والآراء الإصلاحية هذان العنصران، فإنه ينبغي الإعراض عنها حتى وإن ثبت الدليل والبرهان على منفعتها للأمة، وذلك لأن «ارتباط الأمة ولو بتقاليد عقيمة خير لها وأضمن لسلامتها من أن تبقى منحلّة الروابط موزعة الأهواء»[٤٨].

انطلاقاً من هذين العنصرين، توجّه الزهراوي في نزعته الإصلاحية إلى بيان مقومات نزوع الأمة عموماً وجماعة العرب خصوصاً، نحو الفعل والعمل السياسي الفعال. وذلك لاعتقاده الجازم بتقدم الفعل السياسي على سائر وجوه الفعالية التي يمكن أن تفضي إلى النهضة والتقدم، وبأن الأمة (مجموع الجماعات) أساس العمل، وبأن لإرادة الأمة أسبقية على عملها.

لم يقتصر الزهراوي في نزعته الإصلاحية وفي مساعيه لاجتثاث ظاهرة الاستبداد السياسي، على التأكيد بأن للفرد والجماعة حقوقاً سياسية مغتصبة، وإنما حرص أيضاً، وعلى نحو رئيس، عليى معالجة الخلل الكبير في الاستعداد لدى الفرد والجماعة، حتى تستقيم المسؤوليات والالتزامات التي تقع على عاتقهما، كما

---

(٤٧) الحلاق، عبد الحميد الزهراوي: دراسة في فكره السياسي والاجتماعي، ص ١٢٥.
(٤٨) الزهراوي، المصدر نفسه، ص ٤١١.

عُني أيضاً، بتوفير مجموع من المقومات والخصائص النفسية والأخلاقية كحب الذات، وحب الغير، وحب القوة، وحب التميز، وقوة الإرادة..، مما يعزز من قدرات الإنسان في استعمال قواه واستعداداته في وجوده السياسي. وفضلاً عن تنبهه إلى أن التحرر من الاستبداد السياسي والديني والجنسي..، أو بتعبير آخر، التحرر من استبداد مظاهر الانقسام الطبيعي، يتطلب انتقال الفرد والجماعة من جملة العلاقات التي تنبت الاستبداد، وحب التسلط ونفي الآخر، والأنانية، إلى العلاقات التي تشدد على التوافق، والتكافؤ، والتكافل، والتكامل، والاعتماد المتبادل. وهو هنا يلتقي مع الكواكبي الذي تفرّغ لمقاومة الاستبداد، وتفنيد ادعاءات المنتفعين من رجال الدين وغيرهم، والرد على فكرة (الجامعة الإسلامية) التي انطوى بين طياتها الاستبداد الحميدي[٤٩].

يرى الزهراوي أن عملية انتقال الفرد والجماعة من جملة العلاقات التي تنبت الاستبداد والتسلط..، إلى العلاقات التي تشدد على التوافق والتكامل والتعاون، تتوقف إلى حد بعيد على تكامل البعد الفردي والبعد الاجتماعي للإنسان في ميدان السياسة. إذ إن المسألة عنده ليست مجرد بيان أي البعدين له الغلبة على الآخر في هذا الوجود، وإنما هي علاقة تبادلية لا مجال فيها للإلغاء والإقصاء بل للتفاعل وللتكامل.

يؤكد الزهراوي وهو في مجرى سعيه لبيان الأسس التي تقوم عليها عملية التكامل، «أن لكل أمة إنما تقوم بنيتها على أسس، ولا تكون تلك الأسس متينة راسخة ما لم يكن كل فرد من الأمة عضواً أساسياً فيها، ومتى كان الفرد عضواً أساسياً في الأمة كان مكلفاً بأن يحافظ على بنية الأمة وكيانها»[٥٠].

---

(٤٩) انظر: عبد الرحمن الكواكبي، **طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد**، ط ٢ (بيروت: دار القرآن الكريم، ١٩٧٣). يقول السيد يسين: «في عام ١٨٩٩م هاجر الكواكبي إلى مصر حيث وجد مناخاً ملائماً لنشر أفكاره..، والتقى بمحمد كرد علي، وإبراهيم سليم النجار، وطاهر الجزائري، وعبد القادر المغربي، ورفيق العظم، وعبد الحميد الزهراوي». انظر: **تحليل مضمون الفكر القومي العربي: دراسة استطلاعية**، المشرف على الدراسة السيد يسين، ط ٤ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩١)، ص ٤١.

(٥٠) عبد الحميد الزهراوي، «اتقوا الله في أوطانكم،» **الحضارة** (١٥ آب/أغسطس ١٩١٢)، في: **الإرث الفكري للمصلح الاجتماعي عبد الحميد الزهراوي**، المقدمة، ومنير مشابك موسى، **الفكر السياسي العربي في العصر الحديث (سوريا من القرن التاسع عشر حتى عام ١٩١٨م)**، ٢ مج (بيروت: مكتبة السائح، ١٩٩٥)، ص ٣٤٥.

وهو لذلك يتوجه إلى الإنسان الفرد بوصفه أول مقومات الأمة، ويسعى إلى مُعالجة آفات نفسه وتقويم استعداداتها وقواها، كما يسعى إلى أن ينبهه لمكانته الحقيقية في بنيان الأمة، ولأهمية الالتفات إلى الحياة الاجتماعية ومتطلباتها، إذ إن من الضروري أن يدرك الإنسان الفرد بوضوح، أن انشغاله بالحياة الفردية من شأنه أن يترك آثاراً رديئة في جسم الأمة، والمقصود بالحياة الفردية «أن لا يهم المرء إلا راحة نفسه وشهواتها وأن يصرف فكره عن كل ما يتعلق بمنفعة الأمة ومضرتها من حيث المجموع»[٥١]. كما إنه من الضروري أن يعتقد الإنسان الفرد بأن النوع الإنساني مفطور على الاجتماع والتعاون، وأن الفرد تابع لمعنى الأمة وأنه لا شيء من جهة شخصه. وقد دفع هذا الاعتقاد الزهراوي إلى أن يُخاطب الإنسان الفرد بقوله: «فإذا ظهر لك أيها الفرد أنك تابع لمعنى الأمة، وأنك ما أنت إلا عابد فيها خاضع لمبدع اجتماعها مُتمم أمره في تكوّنها، فكن على بينة من أمرك ونية من عملك»[٥٢]. ولا يكتفي الزهراوي ـ وهو في مجرى سعيه لبيان صور وأشكال التفاعل والتكامل بين البعد الفردي والبعد الاجتماعي للإنسان في ميدان السياسة ـ بأن يؤكد على الوجود الاجتماعي للإنسان، فحسب، وإنما يسعى إلى أن يُسدد غايته العليا أيضاً، وأن يُبين أن (فكرة البقاء) التي تُراود كل إنسان تتجاوز حدود الفردية وتتحقق بمدى قيامه بأعمال وخدمات لصالح جماعته أو أمته. وهو هنا، لا يلغي البعد الفردي لدى الإنسان، وإنما يحرص على أن يبين أن «غريزة الحرص على راحة النفس، هي من الغرائز التي تقبل التصرف والتهذيب، وهي مستعدة أن تتغلب عليها تربية الإيثار والتضامن»[٥٣]. وبالرغم من أنه يشدد على غلبة البعد الاجتماعي في الإنسان بوضوح، إلا أنه وفي الوقت ذاته، يحرص على أن ينبه إلى أن غلبة هذا البعد هي وسيلة إلى سعادة الذات، وأنه «لولا ذلك لما كان من فائدة لحث الناس على تحميل أنفسهم كل عناء وكل مفاداة في سبيل الدفاع عن الأوطان، وفي سبيل إقامة العدل والحق، وفي سبيل حماية الضعيف ونصر المظلوم»[٥٤].

---

(٥١) عبد الحميد الزهراوي، «حول الحرب أيضاً،» الحضارة (١٣ حزيران/يونيو ١٩١٢)، في: الإرث الفكري للمصلح الاجتماعي عبد الحميد الزهراوي، ص ٢٩٣.

(٥٢) عبد الحميد الزهراوي، «الفرد والأمة،» الحضارة (١٤ تموز/يوليو ١٩١٠)، في: الأعمال الكاملة لعبد الحميد الزهراوي، القسم الخامس: كتابات، ص ٧٠.

(٥٣) الزهراوي، «حول الحرب أيضاً،» ص ٢٩٤.

(٥٤) المصدر نفسه، ص ٢٩٤.

يلفت النظر هنا، أن الزهراوي يبرز هذا التكامل بين البعدين في تصور أنثربولوجي يشبّه فيه قوى النفس الطبيعية بقوى المجتمع الصناعية التي تتجلى بفعل تعاون الإنسان مع الآخرين: رابطة الجنس (القومية)، ورابطة الأفكار (الدين)، ورابطة المنافع (المدنية). وهنا، نجد أن تصوّره لنمط العلاقة بين القوى الطبيعية، واعتقاده بأن بين هذا القوى ارتباطاً دقيقاً يؤكد على وظيفة كل منها، قد كوّنا منطلقه للتأكيد على معاني الحاجة، والاعتماد المتبادل، والتعاون، كما كونا منطلقه للبحث في الروابط المجتمعية الثلاث التي اعتبرها (بسائط)، والتأكيد على أن ارتباط وتكامل هذه البسائط من شأنه أن ينتج القوة الصناعية أو الرابطة المركبة (رابطة الوطن) لدى الإنسان.

إن الفكرة الأساسية التي يسوقها الزهراوي بدعوته إلى تكامل البعد الفردي والبعد الاجتماعي في الإنسان، هي فكرة أن الأمة التي يشعر أفرادها بأن منافعهم ومصالحهم متصلة بمنافع ومصالح مجموع الأمة، فيجتهدون في إعلاء شأنها لتعلو بذلك أقدارهم، هي التي يكون لها المقام المحترم في معترك هذه الحياة؛ وأما الأمة التي ينشغل أفرادها بحياتهم الشخصية وينصرفون عن أي شأن من الشؤون العامة، فتلك كُتب عليها الشقاء[٥٥]. وهو قد حدد طبيعة هذا الشقاء في المنطقة التي تتجلى فيها العلاقة السياسية بين الفرد والأمة من ناحية، وبين السلطة السياسية القائمة من ناحية أخرى، يقول: «الأمم التي لا تتحسن فيها أحوال الحياة الاجتماعية جديرة أن تتغلب فيها من لا يخالط قلوبهم الإنصاف، فتكون آثار تغلبهم بالتسلسل شاملاً لمعظم أفراد الأمة»[٥٦]. وهو لم يكتف ببيان البعد الاجتماعي لهذه العلاقة السياسية، وإنما حرص أيضاً على أن يبرز البعد الفردي فيها، حيث أوضح أنه «متى كان كل فرد في الأمة عضواً أساسياً فيها كان بالطبع شريكاً في نصب الحكومة. فإن حرصت الحكومة على الكيان وأقامت العدل في أمة من الأمم كان ثمة ربح لكل فرد من أفراد الأمة وإن لم تفعل ذلك كان هناك خسر على كل أحد من آحادها»[٥٧]. ثمة بين حالة النفوس وبين حالة الحكومات،

---

(٥٥) عبد الحميد الزهراوي، «المستقبل،» الحضارة (شباط/ فبراير ١٩١٢)، في: الإرث الفكري للمصلح الاجتماعي عبد الحميد الزهراوي، ص ٤٣١.

(٥٦) الزهراوي، «حول الحرب أيضاً،» ص ٢٩٤.

(٥٧) عبد الحميد الزهراوي، «اتقوا الله في أوطانكم (١)،» ص ٣٤٧.

علاقة جدلية تفاعلية، فإن حسنت النفوس أي بمعنى الروح العمومية، حسنت الحكومات، وأما الأمم التي تنعدم فيها الاستعدادات ويفتقر أفرادها لإرادتهم الحرة وتهن عزائمهم، فتكون الحكومات فيها ناصبة نفسها بنفسها.

نخلص إذاً أن الزهراوي يعد (التربية السياسية) عملية إعداد وبناء للإنسان المواطن الذي يتكامل بُعده الفردي وبُعده الاجتماعي في الوجود السياسي، وأنها تبين عن حقيقة السياسة ومكوناتها ومجالها، ومستلزماتها الأساسية التي تكفل للإنسان مشاركته في هذا المجال وتساعده على صون حقوقه وخصائصه، وتنمية الروابط العامة والمحافظة على المصالح العامة، وترشده إلى كيفية الحياة مع الآخرين من دون التبرم من سنن الحياة السياسية: التصارع والتنازع، والتسابق، والاختلاف، والتناظر. وأما الغرض الأساسي من هذه العملية فهو إعداد كل فرد من أفراد جماعة العرب لأن يكون عنصراً مشاركاً بفعالية في عملية تكوين الأمة سياسياً، والاهتمام بمقوماتها ورعاية المصلحة العامة فيها.

سادساً: التربية السياسية: مصادرها ومراحلها

أدت التعاليم الإسلامية والنهضة الفكرية في أوروبا في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر وخصوصاً الثورة الفرنسية بشعاراتها الحرية، والمساواة، والإخاء دوراً رئيساً في تشكيل وصياغة مفهوم التربية السياسية عند الزهراوي.

انطلق الزهراوي من القرآن والسنة لفهم مسائل الحياة والكون، واعتقد بأن في الدين الإسلامي ما يهدي وما يحفز وما يضمن الصلاح والفوز والفلاح، وأنه لا ينافي أصح المدنيات. كما اعتقد أيضاً، بأن ما يرشد إليه الكتاب المبين تكوين الأمة والاهتمام بمقوماتها لذلك، فإنه «لم ير في المؤمن رجلاً يعمل لنفسه ولخلاصه الشخصي، بل رأى فيه إنساناً يعمل لمصلحة الجماعة، وهي هنا جماعة اللسان، وجماعة الدين، وجماعة المدنية»[٥٨]. وهو لم يقتصر على القرآن الكريم لبيان حرص التعاليم الإسلامية على مقومات الأمة، وإنما اعتمد أيضاً السنة النبوية، حيث «أوصى (عليه السلام) بالاستعداد وتحصيل القوة وتحكيمها حين لا

---

(٥٨) ناجي علوش، الأعمال الكاملة لعبد الحميد الزهراوي، القسم الثالث: مدخل إلى قراءة عبد الحميد الزهراوي (دمشق: منشورات وزارة الثقافة، ١٩٩٥)، ص ٦٣.

بد من تحكيمها، وأوصى بالتحاب والألفة حين يكون ذلك أدفع للشرور وأجلب للخير وأجمع للكلمة»[٥٩].

ويؤكد الزهراوي «أن الذي يتحدث فيه المفكرون اليوم لمصالح الوطن من طريق الحس والفكر وباسم الوطنية قد كان الأسلاف يتحدثون به عن طريق الدين وباسم التعبد لله ولا بدع، فإن الدين والتعبد إنما هما لمصلحة الناس»[٦٠]. وهذا يعني، أن الشريعة الإسلامية وما تتضمنه من أحكام ومبادئ، لا تنفصل عن الحياة العامة ولا تفتقر إلى المقومات الدافعة إلى التطور والرقي، وتمثل مصدراً رئيساً لتحقيق المصلحة العامة والمحافظة عليها.

وأما الوظيفة التي يقوم بها علم السياسة والاجتماع والنفس والأخلاق في ظلال هذه الشريعة، فهي توجيه الفرد والجماعة للنزوع نحو مقومات الفعل السياسي، وأصول الاجتماع الإنساني (آداب الاجتماع العمومي)، والمقومات النفسية والاجتماعية والأخلاقية التي تعزز من معاني حب الذات وحب الغير والتعاون والاعتماد المتبادل والتكافل والتكامل، فضلاً عن توجيههما نحو سبل تحقيق المصلحة العامة مع المحافظة على المصلحة الخاصة في الحدود التي تسمح بها الأولى.

وفي ما يخص عامل النهضة الفكرية في أوروبا وطبيعة دور هذه النهضة في تكوين وتشكيل معالم مفهوم التربية السياسية عند الزهراوي، فإننا نستطيع أن نتلمس أثر هذا العامل في كثير من وجوه فكره السياسي لا سيما في تصوراته للمجتمع العثماني الذي يتكون من عناصر قومية متعددة ومذاهب دينية مختلفة ومتباينة. إذ وفق هذه التصورات يجنح أفراد وجماعات هذا المجتمع إلى عدم الاهتمام بالروابط والمصالح العامة، والشعور بعدم القدرة على التأثير وإحداث أية تغييرات في المسيرة السياسية. كما يتّسمون بالخضوع والخنوع للسلطة السياسية الحاكمة حتى وإن تعارضت قوانينها وتشريعاتها مع المصلحة العامة. وهو هنا، لا

---

(٥٩) عبد الحميد الزهراوي، «شذرة من نعت الهادي (ص)،» مجلة لسان العرب، السنة ١ (١٣٣١هـ/ ١٩١٢م). نقلاً عن: **الأعمال الكاملة لعبد الحميد الزهراوي، القسم الخامس: كتابات**، ص ٢٩٣-٢٩٤.

(٦٠) الزهراوي، «العلم والتربية والسياسة،» ص ١٤٨.

يستثني من هذه الأحوال أي عنصر من العناصر القومية التي تتكون منها الدولة العثمانية، فـ«الأجناس كلها متساوية في هذا الأمر، فليس التركي الذي في الأناضول أو الروم آيلي، بسالم مما امتُحن به العربي من الظلم والعسف»[٦١].

ويقرر الزهراوي أن مبدأ تغير هذه الأحوال هو الوقت الذي اشتد فيه تأثير عوامل النهضة الفكرية في أوروبا في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر، وازدادت فيه التبادلات التجارية بين الشرق والغرب، وافتُتحت فيه العديد من المدارس الحديثة، واكتسبت فيه اللغات الأجنبية.

في هذا السياق، نتلمس في آرائه أثراً جلياً لمبادئ الثورة الفرنسية التي اندلعت في عام ١٧٨٩م[٦٢]. حيث أشار إلى انتشار شعارات الحرية، والإخاء، والمساواة، في كل بلد وإقليم على امتداد الجغرافية العثمانية. كما أشار أيضاً، إلى نداءات أهل الجماعات القومية الذين يرددون هذه الألفاظ المحدثة، ويطلبون لجماعاتهم حقوقاً عمومية وأن تكون حكومتهم العثمانية كالحكومات الغربية، ويسعون إلى اقتباس وسائل حرية الغربيين[٦٣].

هنا نتبين مدى التأثير الذي ألحقه عامل النهضة الفكرية والسياسية الأوروبية بالوعي السياسي للعناصر العثمانية. فبعدما كان الجميع راضخين ومستسلمين لظاهرة الاستبداد السياسي ولا يأبهون بالشأن العام وقانعين بأي نوع من الحكام والولاة وإن كانوا أجهل الجاهلين وأظلم الظالمين، أصبحوا بفعل هذا العامل، يرددون الشعارات المُحدَثة وينادون بمطالب سياسية جوهرية تتعلق بتدبير شؤون الحكم والدولة.

في ضوء هذه المستجدات والوقائع يقرر الزهراوي أن الغرب اليوم مقتدى الشرق وأننا لا نستطيع أن نتجاهل مدى حاجتنا لاقتباس وسائل حرية الغربيين. وهو هنا لا يكتفي ببيان ضرورة اقتباس شيء من وسائل الحرية من الغرب، وإنما

---

(٦١) عبد الحميد الزهراوي، «أمس واليوم وغداً،» في: **الأعمال الكاملة لعبد الحميد الزهراوي، القسم الخامس: كتابات**، ص ٤٨.

(٦٢) انظر آثار هذه الثروة على الفكر العربي في: رئيف خوري، **الفكر العربي الحديث: أثر الثورة الفرنسية في توجيهه السياسي والاجتماعي** (بيروت: دار المكشوف، ١٩٤٣).

(٦٣) المصدر نفسه، ص ٤٨-٥٠.

يؤكد أيضاً أن تربيتنا السياسية من حيث هي شيوع روح المراقبة في الأمة، والاهتمام بالروابط والمصالح العامة، واتخاذ الوسائل المساعدة للحكومة الصالحة لتحسين البلاد ومقاومة الحكومة التي تسوء، وشيوع العلم بحقيقة السياسة ومجالها، ومظاهرة الصادقين من السياسيين ومقاومة غير الصادقين، قد سبقنا الغربيون فيها، أولئك عرفوا كيف توضح أسس حقوق البشر وكيف تنال وكيف تسترخص النفوس في سبيلها»[٦٤].

ومع ذلك، فإنه يحرص على التأكيد بأن السبق الغربي في الشورى والديمقراطية والحرية، هو في الشكل لا في الأساس، إذ إن هذه المبادئ قد وجدت في الإسلام ما يزيدها رسوخاً، وإن ما نأخذه من الغرب في هذه المسائل ليس سوى الشكل والترتيب. وهو هنا، لا يقصد الاستهانة بما يتم اقتباسه، وإنما يهدف إلى «إثبات عراقتنا بما هو روح القوانين الأساسية»[٦٥].

إن شدة حرص الزهراوي على أهمية الاقتباس من الغرب، تعكس على نحو واضح اعتقاده الجازم بـ«احتياج الشرق إلى الغرب ليفيق». ومع ذلك، وفي الوقت ذاته، يدعونا كشرقيين إلى أن يكون لنا رجاء بنتائج اجتهادات عقولنا على حسب محيطنا لا بنتائج تقليدنا للأوروبيين. وهو يصرح بكل وضوح أنه وإن أيقظت الصيحة الغربية في أواسط القرن الثالث عشر (الهجري) الشرقيين ـ العرب خصوصاً ـ إلا أن هذه الصيحة التنويرية (عصر الأنوار الأوروبي في القرن الثامن عشر الميلادي) لا تعدو أن تكون «بدء تجدد»، ولا يمكن أن يكون هذا البدء مستوفياً للشروط والمقومات اللازمة لنهوض العرب حق الاستيفاء، ويؤكد إثر استقرائه لتأثيرات ونتائج هذه النهضة الفكرية في الفكر والعمل العربي في القرن التاسع عشر وبدايات القرن العشرين، أن العرب قد تراجعوا عما بلغوه من المنازل، ويرى أن سر هذا التراجع يعود إلى «آثار الاستخفاف بالعقول»[٦٦].

لقد كان نظر الزهراوي في مفهوم التربية السياسية مدققاً غنياً ذا مصادر فكرية

---

(٦٤) الزهراوي، «نظام الحب والبغض: رسالة في علم النفس وفلسفة الأخلاق،» ص ٤٠٨.

(٦٥) عبد الحميد الزهراوي، «العسر لا يدوم،» جريدة الجريدة، ١٤/٧/١٩٠٧. في: الأعمال الكاملة لعبد الحميد الزهراوي، القسم الرابع: كتابات، ص ١٥٦.

(٦٦) الزهراوي، «إلى شبابنا (٧)،» ص ١٣١.

وثقافية متنوعة. فنحن نلحظ فيه أثر (أفلاطون) في كتاب **الجمهورية** وفي نظريته للنفس، وأثر فلاسفة **العقد الاجتماعي**: توماس هوبز، وجون لوك، وجان جاك روسو، في فكرة التعاقد، وأثر (دارون) و(سبنسر) في قانون **تنازع البقاء** و**قانون الارتقاء**، وأثر (فولتير) في الحرية وفلسفة التاريخ، و(مونتيسكيو) في **روح القوانين** و**الروح العمومية** و**فصل السلطات**، و(ابن خلدون) في **أصول الاجتماع الإنساني** و**فلسفة التاريخ**، و(ابن حزم الظاهري) في مبحث الأخلاق. وذلك شاهد على عقل تركيبي فذ جمع ببراعة وأصالة بين موروثه التاريخي وبين فكر الحداثة الغربية.

والحقيقة أن مفهوم التربية السياسية عند الزهراوي قد تبلور بصورة واضحة في الفترة الممتدة من عام ١٩٠٨م ـ ١٩١٤م، أي في الفترة التي ازداد فيها نشاطه ووعيه السياسي إثر انتخابه في مجلس المبعوثان، وإصداره جريدة **الحضارة**، واشتراكه في حزب (الحرية والاعتدال) وحزب (الحرية والائتلاف). ومع ذلك، فإننا نرى أن تلك الفترة تمثل مرحلة نضوج هذا المفهوم عنده، وأن لهذه التربية حضورها في فكره في الفترة الزمنية التي سبقت تلك المرحلة، أي في عهد السلطان عبد الحميد. حيث يدرك الباحث المدقق في فصول فكره السياسي، أن مفهوم التربية السياسية قد توارى وراء تسميات أخرى، كالتربية العمومية والتربية من نوع خاص...، وأنه تبلور في دعواته المتكررة للاهتمام بالتربية، وفي أشكال تربوية أخرى كالتربية الاجتماعية، والتربية الأخلاقية، والتربية الدينية، أو أنه جاء امتداداً طبيعياً لأفكاره السياسية ذات الطابع التربوي والتنموي والوطني ولآرائه ومقالاته الأدبية والإصلاحية ـ التي قال عنها رشيد رضا ـ إنها كانت مما لا يتجرأ أحد في الدولة العثمانية على نشر مثلها لجرأتها ومجاهرتها بالأفكار السياسية الإصلاحية[٦٧].

أطلق الزهراوي مصطلح (التربية السياسية) لأول مرة في إحدى مقالاته في جريدة **الجريدة** في عام ١٩٠٧م. وهذا يتسق مع اتساع اطلاعه ومعارفه إثر عمله

---

(٦٧) محمد رشيد رضا، «السيد الزهراوي (كتاب سري من الزهراوي)،» **المنار**، مج ١٩، في: **الأعمال الكاملة لعبد الحميد الزهراوي، القسم الأول: كتابات**، إعداد وتحقيق عبد الإله النبهان (دمشق: منشورات وزارة الثقافة، ١٩٩٥)، ص ٥٠.

محرراً في جريدة **المؤيد** وجريدة **الجريدة**، واتصاله عن قرب بما كانت تشهده (مصر) من نضج فكري في المسائل والأفكار السياسية، وانفتاح معرفي على التصورات السياسية والنضالية التي كانت تحفل بها النهضة الفكرية السياسية الأوروبية عموماً والفرنسية خصوصاً. والذي يلاحظ هنا أن إلمامه بمؤلفات مفكري عصر التنوير الأوروبي، ولا سيما مونتيسكيو، وفولتير، وجان جاك روسو قد بدأ يتضح في فترة مكوثه في مصر ما بين عامي ١٩٠٢م ـ ١٩٠٨م، وفي كتاباته الصحافية في صحيفة **المؤيد** وصحيفة **الجريدة**. والواقع أن مفهوم التربية السياسية قد تكوّن عنده بفعل عوامل ذاتية ارتبطت بشخصيته التربوية والنضالية وبفعل عوامل موضوعية ارتبطت بظاهرة الاستبداد السياسي، وبتأخر وتراخي أفراد وجماعات الأمة في مقاومة هذه الظاهرة وتلبية الاحتياجات السياسية والاجتماعية الكفيلة بذلك، واشتداد وطأة الأخطار الأجنبية. إذ كشفت هذه العوامل عن الحاجة الملحّة لتسديد الإرادات ومعالجة الاستعدادات الرديئة وتصحيح العلاقات بين الأفراد والجماعات من جهة، وبين الحاكم والمحكوم، من جهة أخرى.

اتجه الزهراوي، في مرحلة أولى، إلى «مكافحة التحجر الفقهي والعطالة الصوفية وتقديس التاريخ والأزمنة المتقدمة، وهي جميعها وجوه للاستبداد لا بد أن يعني التخلص من حدودها وقيودها، خروجاً إلى الحرية وإلى الفوز والصلاح والفلاح والعمل»[٦٨]. ولم يقتصر هنا على معالجة هذه القضايا، وإنما تنبه أيضاً لأهمية ممارسة الأفراد ـ وخصوصاً الشباب ـ لـ(السياسة العملية) التي تعني عنده «الازدياد من العلم، وتحسين الأخلاق، وحسن التربية، وحسن المعاملة، ووضع كل شيء موضعه وإعطاء كل وقت حقه»[٦٩]. لذا، سعى إلى أن يُبين عن الدور الهام للعلم والتعليم في رقي الأمة، كما تنبه إلى أن المدارس الحكومية بمناهجها التقليدية والتلقينية تخرّج نسخاً مشوّهة وممسوخة، وأن طلاب العلوم لا يطلبون إلا لما يرجونه من منافع شخصية. أما هو فقد دعا إلى ضرورة الربط بين نيات طلاب العلوم وبين مطالب البلاد، وإلى أن تتوخى العملية التعليمية المصلحة العامة لا المصالح الشخصية، وأن يتوافر لدى الأمة الاستقلال الفكري ونبذ التقليد، وأن

---

(٦٨) جدعان، **أسس التقدم عند مفكري الإسلام في العالم العربي الحديث**، ص ٣١٢.

(٦٩) الزهراوي، «إلى شبابنا (٨)»، ص ١٤٠-١٤١.

يتمسك الشباب ـ قبل التطلع إلى البحث في المسائل العمومية وفي تكوّن الحكومات وأشكالها وأحوالها ومآلها ـ بعقولهم، وأن يرد كل واحد منهم (العقل المستعار) لأربابه وأن لا يكتفي بالاستعانة بـ(العقل الغريزي) أي بمعنى استعداده الطبيعي للتعلم والتفقه الذي يقوى عادةً في سن الشباب، وإنما يحرص على الاستعانة أيضاً بـ(العقل المستفاد)، أي بمعنى الاستفادة من التجارب والحوادث الحياتية والتفكر والتأمل في المشاهدات الطبيعية. واللافت للنظر هنا، إشارته التي وضّح فيها للشباب أن شيخاً أمياً بعيداً عن علومهم الرسمية كبعدهم هم عن معيشته الطبيعية كان أستاذاً له في بعض المسائل التي لم يكن يظن الزهراوي أنها توحى إلاّ «لمثل أفلاطون، وأرسطو، وابن سينا، والغزالي، وابن رشد، وأوغست كونت، وباكون، وسبنسر، وديكارت»[٧٠]. وهذه الإشارة تعد دلالة واضحة على اطلاع معرفي وثقافي واسع.

في مرحلة ثانية ـ هي مرحلة الحرية ـ اتجه الزهراوي إلى الإبانة عن المقومات الكفيلة بنزوع الفرد والجماعة نحو المشاركة في الحياة السياسية، وتوطيد مفهوم (الوطنية الصحيحة) في المجتمع، فانصرف إلى النظر في جملة من التحليلات السياسية التي تدور على قضايا سياسية جوهرية كالاستعداد، والمشاركة السياسية، والتضامن، والاجتماع، والوطنية، والرأي العام، والأحزاب والجمعيات السياسية، والدستور، والنظام البرلماني، والصحافة. لكنه عني أيضاً بتحليل القضايا الاجتماعية التي تتعلق بالأفراد والجماعات والروابط، كالعائلة وجماعة (الجوار)، وجماعة (اللغة والإقليم) وجماعة (الدين)، وجماعة (الحكومات)، و(الجمعيات) الإصلاحية.

والقضية الرئيسة التي تدور حولها التربية السياسية في هذه المرحلة على وجه التحديد هي قضية العلاقة بين العنصر التركي الحاكم وبين جماعة العرب التي تنتمي لهذه الدولة على وجه الخصوص. وبالرغم من أن هذه التربية تتجه إلى جماعة العرب على نحو محدد، لتنمية وعيهم وفعاليتهم السياسية، إلا أنها، في الوقت ذاته، نموذج يمكن أن تقتدي به سائر الجماعات القومية التي تتكون منها الدولة، وذلك لأن الجماعات الكبيرة في المجموع العثماني ـ كجماعة العرب ـ

---

(٧٠) الزهراوي، «إلى شبابنا (١)،» ص ١٠٣.

«هي التي عليها أن تعلم أخواتها احترامها واحترام بعضها بعضاً، بما ترسمه لها في نفسها من المثال الحسن والقدوة الجميلة، وبما تصلح بقوتها، المعنوية والمادية من شأن الحكومة»[٧١]. ويسأل الزهراوي هنا: ما هي التربية السياسية التي ينبغي أن تكون لجماعة العرب؟ وما هي الأسس التي ينبغي توافرها لتحقيق الوطنية الصحيحة في المجتمع العثماني؟ وما هي العناصر الأساسية التي تقوّم التربية السياسية؟

سابعاً: دعائم التربية السياسية

١ ـ الاستعداد والقابلية

عد الزهراوي (الوطن) جامعة الأمة، ومدار الاجتماع والسياسة والمنبثق الأول لما يسمى الحقوق والواجبات، وبيّن أن حب الوطن من قبيل الهوى العام ومن الأمور التي لها صلة مباشرة وعظيمة بطبيعة النوع الإنساني من حيث هو، بمعنى أن «جمهور الناس محبون لأوطانهم، وأن من سلموا من العلل التي تورث الشذوذ لا يحتاجون في (حب الوطن) إلى كونه جميلاً أو طيب الماء والهواء، وإنما يحبونه بسائق طبيعي»[٧٢]. لذلك، لم ينشغل في البحث في (حب الوطن) في حد ذاته، وإنما انشغل بمعالجة العلل التي تورث الشذوذ والفتور في هذه المحبة، والتي من أعراضها التأخر والتراخي في تلبية الاحتياجات السياسية والاجتماعية للوطن. إذ «إنه بمقدار ما ينفع المجتمع شيوع حب الأوطان، يضره حدوث فتور في هذا الحب ولا سيما إذا شاع وعمّ هذا الفتور»[٧٣].

وعلى الرغم من أنه قد تنبه لمسؤولية النظام الحاكم أو السلطة الحاكمة في معالجة العلل السياسية والاجتماعية، وفي تصحيح مسار العلاقات بين الأفراد والجماعات من ناحية، والعلاقة بين الحاكم والمحكوم من ناحية أخرى. إلا أنه يعتبر أن المسؤولية تقع في المحل الأول على عاتق أفراد وجماعات الأمة. من هنا، يتجلى لنا أن عملية إعداد وبناء وتوجيه الإنسان الاجتماعي ـ الفرد والجماعة ـ

---

(٧١) الزهراوي، «تربيتنا السياسية (٨)،» ص ٤٨-٤٩.

(٧٢) الزهراوي، «اتقوا الله في أوطانكم (٢)،» ص ٣٥٧.

(٧٣) الزهراوي، «تربيتنا السياسية (٨)،» ص ٣٥٨.

في ميدان السياسة، تتطلب اعتماد (الاستعداد) و(القابلية). فالقابلية هي المكون الرئيس الذي من شأنه أن يتيح للفرد والجماعة الإرادة اللازمة للنزوع نحو شؤون السياسة والتأثير فيها، ويوفر الإمكانات للحصول على الروابط التي تحدث (القوة) لتحقيق المصالح العامة والمحافظة عليها.

تناول الزهراوي مفهوم (الاستعداد) أو (القابلية) في مواطن عديدة من كتاباته، ودل بها حيناً على «الكيفية المهيئة» التي تتحقق للفرد والجماعة بتحقق وتوافر بعض الشروط والأسباب وارتفاع بعض الموانع، وحيناً آخر على أنماط من السلوك تجسد الإمكان الاستعدادي لدى الفرد والجماعة لقبول ما يلزم. وفي ضوء هاتين الدلالتين، يتجلى (الاستعداد) عنده بوصفه عاملاً محدداً لكيفية تكون الجماعات والأمم، ولطبيعة العلاقة القائمة بين أحوال الأمة وبين ما يراد إدخاله عليها من أفكار جديدة، ولطبيعة العلاقة بين الأفراد حكاماً ومحكومين، ولكيفية تكوّن أسباب القوة وأشكال خنوع الناس لها، ولكيفية تفسير العلاقة القائمة بين القوة والحق والباطل، أو لكيفية تعاطي الأفراد مع القوة[٧٤].

ينظر الزهراوي في طبيعة (الاستعداد) لدى الفرد والجماعة في عهد السلطان عبد الحميد الثاني وعهد جمعية الاتحاد والترقي، ويحرص على تبيين طبيعة الاستعدادات الرديئة بقصد معالجتها، وبأن عنصر (الاستعداد) يقبل الامتزاج وتجري عليه أحكام التربية وأن فيه مجالاً يتسنى للباحثين والمفكرين أن يُظهروا فيه اجتهاداتهم وأعمالهم الإصلاحية. ويتنبه إلى تأثيرات ظاهرة الاستبداد السياسي على سلوكيات وتصرفات الأفراد ومدى مساهمتها في تشكيل الاستعدادات الرديئة لدى الأفراد والجماعات: «إن الروح الذي كان غالباً في ذلك العهد هو روح الاستعباد لا روح استبداد بسيط، وقد ظهرت مجاليه أيّما ظهور بالفعل وبالاسم معاً، في كل شيء من حركات الناس وسكناتهم، حتى أصبح من أسرّ الأشياء أن يقول الناس أجمعون: نحن عبيد السلطان، عبيد الحكومة. وصار أحب الألقاب إلى المقربين لقب (العبد الخاص)...، تمييزاً عن العبودة (العبودية) العمومية». كما يشير أيضاً إلى بعض مظاهر التفاعل السلبي مع الحياة العامة والتي يتجلى بعضها في شيوع كلمات: (لا يعنيني)، و(ماذا نصنع؟)، و(ليس بيدنا شيء) على أفواه الأفراد. مما

---

(٧٤) الزهراوي، «تربيتنا السياسية (١)،» ص ٦-٧.

يدفع إلى الاعتقاد بأن مجموع الأمة في هذا العهد، كانت «مخلدة إلى الخمول، صابرة على ما ينالها، غير حاسبة حساباً لما يؤول إليها أمرها، ولا تدعي حقاً من الحقوق العمومية إلا انتشاق الهواء»[٧٥].

أما في ما يخص عهد جمعية الاتحاد والترقي، فقد بيّن الزهراوي في معرض رده على القائلين بأن ضباط جمعية الاتحاد والترقي هم الذين كانوا السبب الوحيد في زوال الاستبداد الحميدي وفي إحداث التغيير في استعداد الأمة، أنه «بيسير من النظر يظهر أنه لولا نفاذ صبر الأمة على الاستعباد لتعسر سريان الروح التي بواسطتها تألفت تلك القوة، ولولا اشتياق جمهور الأمة إلى نسيم العتق من ذلك الرق، لما كانت تلك الشجاعة التي أظهرها أولئك الأفراد كافية لإنتاج تلك النتيجة التي شوهدت في أيام الانقلاب؛ أعني اشتراك الناس كلهم بالفرح والانبساط»[٧٦].

وهو ينطلق في هذا البيان، من اعتقاده بأن العلاقة بين الفرد والأمة ذات طبيعة تمثيلية وتكاملية. فالأمة ليست إلا عبارة عن مجموعة الأفراد، والأعمال التي تقوم بها الأمة تناط بأفراد، ولنجاح الأعمال التي يقوم بها الأفراد ليس يكفي توافر الاستعداد الشخصي فقط، وإنما ينبغي توافر الاستعداد والقابلية لدى الأمة لقبول هذه الأعمال.

في معالجته طبيعة (الاستعداد) لدى الفرد والجماعة في عهدي السلطان عبد الحميد والاتحاد والترقي، يلاحظ الزهراوي أن (الاستبداد السياسي) هو الذي أدى دوراً رئيساً في تكوين شعور الأفراد بعدم قدرتهم على التأثير في شؤون السياسة أو أن هذا العمل لا يدخل ضمن واجباتهم. وفي رأيه أن عدم نزوع الفرد والجماعة نحو المشاركة في الحياة السياسية، واستمرار العزوف عن المطالبة بحقوقهما ومصالحهما لا يرجع إلى عدم توافر قنوات التعبير والمشاركة أو اتصافها بعدم الفاعلية، فحسب، وإنما يرجع أيضاً إلى «أن الناس قد عودهم الاستعباد (الاستبداد) أن يلتمسوا النفع والضرر من الحكومة، وأنساهم ما لهم وما عليهم من الحقوق في هذه الأبواب»[٧٧]. ومن أجل إنجاح عملية التنمية والبناء يتعين معالجة

---

(٧٥) الزهراوي، «أمس واليوم وغداً،» ص ٤٨.

(٧٦) الزهراوي، «تربيتنا السياسية (١)،» ص ٩.

(٧٧) الزهراوي، «خواطر السياحة (٥)،» ص ١٦٥.

الاستعدادات الرديئة و(فساد السريرة)؛ والمقصود بفساد السريرة قيام الإنسان بتحييد فطرته عن سبلها الطبيعية. بيد أن أية عملية في الإصلاح لا بد أن تتوخى التوفيق بين تقاليد الأمة واستعدادها وقابليتها، وبين ما يراد إحداثه فيها من الأفكار الجديدة. إذ ينبغي عند تبنّي أية أفكار جديدة تبيّن مدى موافقتها للروح العمومية أو التحقق من تمام استعداد الأمة لقبولها. وهذا يعني إمكان الإعراض عن كثير من الأفكار والآراء التي يؤكد البرهان فائدتها وإتيانها بالثمرات النافعة للأمة إذا هي أخذت بها. وذلك من جهة، لبعدها عن المألوف ومناقضتها للعهود، ومن جهة أخرى، خشية أن يؤدي فرض الأفكار الجديدة إلى انحلال الروابط وتنازع الأهواء في الأمة التي يضعف فيها الاستعداد أو تنتشر بين أعضائها الاستعدادات الرديئة.

ما الذي يتعين فعله إذا ظهر عدم استعداد الأمة لقبول الأفكار الإصلاحية؟.

علينا أن نلجأ حينذاك، في رأي الزهراوي، إلى ما يسميه (صناعة التذكير)، بما هي مدخل جليل لضمان الحد الأدنى من القبول لما يلزم من الأفكار والآراء الإصلاحية، وبما هي وسيلة ناجعة لاختيار الأحسن من بين الوسائل الكثيرة المتباينة التي تساعد على تقليل تحييد الإنسان بفطرته عن سبلها الطبيعية، وتذكيره بالارتفاع بنفسه إلى الأوج[٧٨].

يبين الزهراوي أن فطرة الإنسان لا تتعمد الشر تعمداً، وإنما الإنسان هو الذي يقوم بتحييد فطرته عن سُبُلها الطبيعية. لكن لماذا يقوم الإنسان بتحييد فطرته عن سبلها الطبيعية؟ يجيب بأن من أظهر صور الاستعدادات الرديئة وتحييد الإنسان بفطرته عن سبلها الطبيعية «بغض الإنسان لذاته» و«بغض القوة»، ويعود بغض الإنسان لذاته؛ إما لجهل المبغض بخواص ذاته وإما لاعتقاده بأن هذه الخواص هي أمور غير نافعة له، لا بل ضارة. وأما بغضه للقوة، فليس المقصود به أن يعتقد الإنسان بعدم منفعة وملاءمة القوة له للتوسل بها لغاياته وأهدافه، فحسب، وإنما يقصد به أيضاً عدم سعي الإنسان لتحصيل القوة بقدر الإمكانيات المتوافرة له.

إن اعتقاد الزهراوي بانتشار ظاهرة بغض الذات وبغض القوة في المجتمع، دفعه إلى أن يحرص على ألا تقتصر عملية الإعداد والبناء على محاربة الجهل بما

---

(٧٨) عبد الحميد الزهراوي، «ظلم الإنسان ووسائل تخفيفه،» جريدة الجريدة، ١٩٠٧/٩/١٨، في: الأعمال الكاملة لعبد الحميد الزهراوي، القسم الرابع: كتابات، ص ٢٥٦.

هو الأصلح للإنسان، وبيان أن للفرد والجماعة حقوقاً سياسية مغتصبة، وإصراره على ضرورة معالجة الاستعدادات الرديئة. وتصبح هذه المعالجة أكثر إلحاحاً عندما نعي أن ضرر بغض الذات وبغض القوة لا يقف عند حد ذات المبغض، وإنما أيضاً ينسحب إلى ذات الغير. إذ إنه كما لمحبة الذات نفعين أحدهما يرجع إلى الذات والآخر يرجع إلى الغير، فإنه أيضاً لبغض الذات ضررين أحدهما للذات والآخر للغير. وإذا ثبت هذا فلا شك في أن بغض الذات أو بغض القوة «مرض مشوّه للفطرة السليمة وشائن لصاحبه يؤدي إلى نوع رديء من أنواع الرذائل وإثم كبير من الآثام التي يناقش عليها المجتمع»[٧٩].

يقرر الزهراوي أن أولى مراحل علاج الاستعدادات الرديئة وفساد السريرة أن يحب الإنسان ذاته. وهنا يعود عدم دعوته الإنسان الاجتماعي لحب القوة، لاعتقاده ـ الذي أشرنا إليه سابقاً ـ بأن هذا الحب أعظم تابع من توابع حب الذات. والمقصود بالحب «اعتقاد خير راجع أو مناسب للنفس المحبوبة من الجهة المحبوبة، والبغض ضده»[٨٠]. ومن المفيد أن نعي هنا، أن إدراك النفس الإنسانية قسمان: (فكر) و(وجدان)، والاعتقاد من الفكر والحب والبغض من الوجدان، والحب شعور وجداني بأمر يلائم النفس لأنه خير في نظرها، والخير هو النافع واللذيذ، والنفع يعرف بالفكر واللذة تعرف بالوجدان، فوجدان الحب معلول بأحدهما أو كليهما[٨١].

وبناء على ذلك، يتجلى حب الإنسان لذاته من جهة، حينما يدرك خواص ذاته ويعتقد بأن هذه الخواص هي من الأمور النافعة له ولغيره. ومن جهة أخرى حينما يحب القوة، بمعنى أن ينزع ويميل نحو أسباب تحصيلها بقدر الإمكانيات المتاحة له. وما دام قد تقرر أن (حب الذات) و(حب القوة) هما من الأمور الطبيعية النافعة واللازمة لزوماً عاماً. فإن ذلك يعني أن العمل بهاتين المحبتين لا يتوقف على الإنسان الفرد وما يوجبه على نفسه، فحسب، وإنما أيضاً على المجتمع وما يفرضه من قوانين وأنظمة وآداب سلوك.

---

(٧٩) الزهراوي، «نظام الحب والبغض: رسالة في علم النفس وفلسفة الأخلاق،» ص ٣٢٤.
(٨٠) المصدر نفسه، ص ٣٢٠.
(٨١) المصدر نفسه، ص ٣٢٠ (الهامش).

تعد معالجة (الأخلاق العمومية) المرحلة الثانية التي تعزز من علاج الاستعدادات الرديئة وفساد السريرة. إذ لا أهمية للدعوة إلى تأكيد الذات، والنزوع والميل نحو أسباب تحصيل القوة، ولا قيمة لدعوة الفرد والأمة للقيام بوظائفهما وواجباتهما، ما لم تتوافر الأسس الأخلاقية العامة المتينة. فمعالجة الاستعدادات ليست مجرد التأكيد على أن للفرد حيزاً وحقوقاً، وعلى تجاهل حيز وحقوق (الذاتية) التي هي بالنسبة للذات والغير على حد سواء، ولا هي مجرد توفير (القوة) أو القدرة لدى الفرد والأمة، دون توعيتهما بوظيفتها الأصلية بموقعها في نظام الوجود، كما إنها ليست مُجرد دفع الفرد والأمة للنزوع نحو قنوات الفعل والعمل، وتجاهل المظاهر الأخلاقية لظاهرة الاستبداد كالمداهنة، وغلبة السفه، والحسد، والحقد، ونمو الباطل، وفشوّ الخيانة، وفشو الجاسوسية، ومهانة الجانب، وضعف الثقة. . ، التي تعيق عملية النزوع. وهذا يعني على نحو محدد أن «القوة والضعف، والتعاون والتخاذل، والتمدن والتوحش، والانحطاط والارتقاء، والنمو والتناقص، وحسن السياسة وسوء السياسة، كل ذلك من آثار الأخلاق»[٨٢].

يعرّف الزهراوي (الخُلق) بأنه «ما يرسخ في النفس من عادات»[٨٣]. وفي ضوء هذا التعريف تعبّر (الأخلاق العمومية) عن قواعد السلوك العامة المتبعة في مجتمع معين. وبالرغم من أن أخلاقيات بعض الناس تنشأ عن «التربية الخصوصية» التي تعد عملية إعداد معينة ينشأ عنها طريقة خاصة في التصرف والعيش والتفكير، إلا أنه يرى أن (الأخلاق العمومية) لا تتعلق غالباً بهذا النوع من التربيات، وإنما تتعلق بـ(الروح العمومية) التي تعد نمطاً من الحياة أو طريقة معينة في التفكير والسلوك تكون شائعة في مجتمع ما، وتعتاده وتألفه غالبية أفراد هذا المجتمع[٨٤].

وينصرف البعض عن معالجة الأخلاق العمومية بدعوى أنها غير قابلة للتغيير. وهم لا يميزون بين (الطباع) أو (الفطر) التي لا تتغير و(الخُلق) الذي هو

---

(٨٢) الزهراوي، «إلى شبابنا (١٠) إجمال في الأخلاق،» في: **الأعمال الكاملة لعبد الحميد الزهراوي، القسم الرابع: كتابات**، ص ١٤٢.

(٨٣) المصدر نفسه، ص ١٤٢.

(٨٤) المصدر نفسه، ص ١٤٢.

رسوخ العادة. ولو كان الطبع في حد ذاته هو الخلق لما كان هناك مبرر للحديث عن التربية أو التنمية.

في ضوء ذلك، يدعو الزهراوي أفراد الأمة ـ وبخاصة الشباب منهم ـ إلى الاهتمام بالأخلاق الفردية والأخلاق العمومية والعمل على إصلاحهما وتحسينهما، ويدعوهم إلى عدم الانصراف إلى العمل السياسي قبل القيام بذلك. ويستشهد بكتاب **الأخلاق والسير** لابن حزم الظاهري، ليُطلعهم على بعض معالم فلسفته في مداواة النفوس، كالإقرار بالعيوب، وعدم الإفراط في الغضب، والأنفة، والحقد، وسوء الظن[٨٥]...

٢ ـ الرأي العام

الأساس الثاني للتربية السياسية هو (الرأي العام)، وهو أهم الأسس وأكثرها تأثيراً في إحداث التغييرات السياسية والاجتماعية، وفي تشكيل وحفظ العديد من المظاهر السياسية في المجتمع وتحديد أشكال العمل المختلفة التي تتضمنها العملية السياسية، وفي التنبؤ بالأحداث والوقائع السياسية.

يؤكد الزهراوي أن (الرأي) الذي يبديه الفرد والجماعة حول قضية أو مسألة ما في المجتمع دافع قوي للسلوك السياسي، وعامل لا غنى عنه في تفعيل عملية تقييم الأحداث والسياسات العامة، وفي إحداث التوافق الاجتماعي. وبالرغم من أهمية أن يشتغل المفكر والباحث في رصد وتحليل العوامل المختلفة التي تكوّن (الرأي) لدى الفرد والجماعة والأسباب التي تحدد طبيعة الاختيارات، إلا أن من الضروري أن يتم الاشتغال على نحو أولي في إبراز الحاجة الماسة للفرد والجماعة في امتلاك القوة المعنوية والأخلاقية التي تمكنها من جهة، من مقاومة المحن ومجابهة الخطر أو الألم الذي قد ينتج عن إبداء الآراء وتحديد الاختيارات حول أية قضية عامة، ومن جهة أخرى، من معالجة عدم الفاعلية واللامبالاة وعدم الاكتراث بالقضايا العامة نتيجة الشعور بفقدان القدرة على المقاومة والمجابهة.

في سعيه إلى إعداد وبناء الإنسان الاجتماعي في ميدان السياسة، يتوجه

---

(٨٥) عبد الحميد الزهراوي، «شيء من القديم ابن حزم كتاب الأخلاق والسير،» في: **الأعمال الكاملة لعبد الحميد الزهراوي، القسم الرابع: كتابات**، ص ١٦٥-١٧٠.

الزهراوي إلى تحليل العلاقة القائمة بين الرأي وبين الشجاعة. وعنده أنه بالرغم من أن (الرأي) الذي يبديه الفرد أو الجماعة حول أية قضية في المجتمع، هو أمر جليل، وأن (الشجاعة) وحدها لا تفيد الفائدة المطلوبة، بل قد تكون في بعض الأحوال ضارة، إلا أنه يرى أنه لا بد من تقديم أحدهما على الآخر عند تأسيس البنية السياسية والاجتماعية للأمة، وفضيلة الشجاعة هي التي ينبغي أن تُقدم. لأن تقديم هذه الفضيلة يوفر للأمة القوة المعنوية والأخلاقية وينبه الفرد والجماعة إلى مدى خطورة ظاهرة (الجبن) التي استشرت في الأمة، وإلى دور هذه الظاهرة في تعزيز الاستبداد السياسي وفي تثبيت دعائمه. وليس يغيب عن البال أن هذه الظاهرة هي في الحقيقة مصدر للعديد من الأمراض النفسية والاجتماعية التي يصاب بها الفرد والجماعة: («كتم الحق، والمداهنة، وغلبة السفه، ونمو الباطل، والذم في الغياب، والحسد، والحقد، وفشوّ الخيانة، ومهانة الجانب، وانفصال الروابط وضعف الثقة، وضعف الوجود، وضعف الفكر. كل هذه المذكورات من آثار الجبن»)[٨٦]. ففضيلة الشجاعة إذاً جوهرية لكل من يريد أن يتحرر من الخضوع والاستكانة في السياسات والآراء البشرية في الديانات أو في الشؤون الاجتماعية أو العادات، وبكلمة أخرى، في التحرر من الاستبداد عموماً ومن الاستبداد السياسي خصوصاً.

يتوقف أثر (الفعل السياسي) على درجة توافقه مع المبادئ والمصالح العامة، وعلى مدى التحام القيم السياسية التي يحملها هذا الفعل مع القيم الأساسية التي تمثل الاتجاه العام في المجتمع. ويؤدي عدم توافر هذا التوافق والتجانس واستمراره إلى حدوث خلل واضطراب في العلاقات وفي العملية السياسية.

ويعد (الرأي العام)، أو مجموعة آراء الأفراد، من أهم القوى الفاعلة في المجتمع التي تعمل على تكوين (الاتجاه العام) الذي يصل بين قلوب أفراد الأمة ويتوجه بجملة ميولهم إلى المصلحة العامة، ويساند ويظاهر الممتهنين السياسيين الذين يستجيبون لمطالب الشعب ويقاوم الممتهنين الذين لا يتماثلون بممارساتهم وسلوكياتهم مع توقعات أفراد الأمة كما تغذيها الثقافة السياسية السائدة في المجتمع.

---

(٨٦) الزهراوي، «الرأي والشجاعة،» ص ٢٥٢.

ولم يكن الرأي العام ـ كظاهرة سياسية واجتماعية ـ يعد عاملاً مؤثراً في المشتغلين في السياسة ومن يتولون السلطة السياسية، اتساقاً مع طبيعة العلاقة بين الحاكم والمحكوم المبنية على التبعية والملكية وتجاهل رأي الجمهور حول الشؤون والسياسات العامة في الدولة، غير أنه مع انتشار أفكار الحرية والمساواة والعدالة والإخاء التي واكبت النهضة الفكرية السياسية في أوروبا في القرن الثامن عشر، بات يُلتَفت إلى الجمهور كقوة مؤثرة في السياسة العامة، مما أفضى إلى تداول مصطلح الرأي العام على نطاق واسع بين المتعلمين والمثقفين، حتى صار الحكام والسياسيون يقرّون بأهمية الرأي العام ومكانته بين القوى الفاعلة الأخرى في المجتمع(٨٧).

ولعل آراء الزهراوي حول (الرأي العام) هي امتداد طبيعي لهذه المرحلة التاريخية، وبخاصة لآراء (جان جاك روسو) الذي نادى بدولة الشعب وبأهمية أن تعبر السيادة والقوانين عن (إرادة العامة)، لتتحول الحرية المدنية إلى حرية أخلاقية تدفع الفرد إلى التطلع إلى الخير العام بوعي وبمحض إرادته استجابةً لذاتية الاجتماعية الأسمى(٨٨).

يعتقد الزهراوي أن الأمة التي لم يتشكل فيها (رأي عام) لا تحسب في عداد الأمم الحية. وذلك لأن معنى الوجود السياسي والاجتماعي للأمة لا يتم إلا بما يحدثه الرأي العام من الآثار: «ظهور الآراء العامة في الأمة من آيات حياتها، وتأثير تلك الآراء في أطوارها الاجتماعية وإدارتها السياسية من أعظم البراهين على بلوغها مبلغ الرشد من سني هذه الحياة»(٨٩). ومن وجه آخر، يعتبر الرأي العام ضابطاً للتغيرات التي تطرأ على الأبنية والعمليات والغايات السياسية وما يصاحبها من تحولات اجتماعية. ويرى الزهراوي أن الانقلاب السياسي الذي قامت به

---

(٨٧) Bernard Hennessey, *Public Opinion* (North Scituate, MA: Duxbury Press, 1975).

(٨٨) انظر: جان جاك روسو، **العقد الاجتماعي**، ترجمة ذوقان قرقوط (بيروت: دار القلم، ١٩٧٣)؛ جان جاك شوفالييه، **تاريخ الفكر السياسي من المدينة الدولة إلى الدولة القومية**، ترجمة محمد عرب صاصيلا، ط ٤ (بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ١٩٩٨)، ص ٤٧٥-٥٢٦، وجان توشار، **تاريخ الفكر السياسي** (بيروت: الدار العالمية للطباعة والنشر والتوزيع، ١٩٨٧).

(٨٩) عبد الحميد الزهراوي، «الرأي العام والانقلاب الأخير،» **الحضارة** (٣ تشرين الأول/أكتوبر ١٩١٢)، في: **الإرث الفكري للمصلح الاجتماعي عبد الحميد الزهراوي**، ص ٤٤٠.

جمعية الاتحاد والترقي في عام ١٩٠٨م هو مثال على التحولات التي تطرأ لأسباب خاصة ولا تكون معلولة للرأي العام. حيث إنه بالرغم من أن هذا الانقلاب قد لاقى استحسان ورضى مختلف العناصر القومية في الدولة العثمانية، إلا أن هذه المظاهرة أو الاستحسان انحصرت بشعور أفراد الشعب بنفاذ صبرهم على الاستبداد السياسي في عهد السلطان عبد الحميد الثاني ولم ترتبط بتكوّن الرأي العام عندهم. يدل على ذلك أن عدم تكوّن (الرأي العام) لدى الأمة في إبان الانقلاب الاتحادي وفي السنوات الثلاث الأولى منه على وجه التقريب، قد هيأ لجمعية الاتحاد والترقي على ضمان ردود أفعال ضعيفة تجاه سياستها المركزية، كما هيأ لها أن لا تعرّض انقلابها السياسي لأية تحولات جذرية في البنى والعلاقات السياسية يكون من شأنها أن تؤثر في توزيع وممارسة القوة السياسية بمشتملاتها المختلفة.

ومن وجه آخر، يعد الزهراوي أن وصول حزب (الحرية والائتلاف) إلى سدة الحكم في عام ١٩١٢م إثر مظاهرة الشعب له في الانتخابات والجمعيات والنوادي، من أظهر الصور على التحولات والتغيرات التي تطرأ لأسباب معلولة للرأي العام وناشئة عنه.

يدفعنا التمييز بين التحولات والتغيرات السياسية والاجتماعية التي تعزى لتكوّن الرأي العام والتي تعزى لأسباب خاصة، إلى أن نتساءل: كيف يتكون الرأي العام في جماعة ما؟

يرى الزهراوي أن تكوين الرأي العام ليس بمقدور الأفراد، ولا يمكن إيجاده بتأثير الخطب والمواعظ، وإنما هو نتيجة علوم ومعارف تحصل في عقول أفراد الشعب مما يتوارد على حواسهم ومداركهم من جزئيات الحوادث والوقائع التي تظهر في المجتمع، ومما يشاهدونه من آثار المواقف والأعمال اليومية والمتكررة. فإذا كثرت وتكررت الحوادث وجزئياتها بحيث يعم الشعور بها سائر أفراد الشعب أو معظمهم، حصلت عندهم تلك العلوم والمعارف وتكوّن لديهم الرأي العام.

وأما خصائص العلم أو المعرفة التي ينتج عنها (الرأي العام)، فهي ثلاث: الأولى أنه علم انطباعي يعمل على تحديد الاتجاه العام وطبيعة ومضمون الاستعداد لدى الأمة؛ والثانية: أنه علم يشكل صلة وصل بين العالمين به ورابطاً يربط

بينهم؛ والثالثة: أنه علم يدفع نحو الفعل والعمل[٩٠].

واللافت للنظر هنا، أن تناول الزهراوي لمصطلح (الرأي العام)، وفي تصوره لكيفية تكوّنه، وفي تحديده للسمات العامة المحددة له، لا يشير إلى الإجماع العام غير المتجسد أو الطبيعة الانطباعية لآراء ولتوجهات أفراد الشعب حول القضايا العامة، فحسب، وإنما يشير أيضاً إلى السلوك الفعلي والعملي للفرد والجماعة الكفيل بالتأثير في السياسيات العامة، وإلى شروط استطلاع الرأي العام في المجتمع. إذ يؤكد أن «العلم برأي الجماعة في بعض المسائل من أعظم الأغراض للباحثين في وسائل الارتقاء للجماعات»[٩١]. ولذلك شروط هي: معرفة ما تنقسم إليه الأمة من فرق وطوائف، ومعرفة ميولها ورغباتها واحتياجاتها، ومعرفة ماضيها ودرجة علاقته بحاضرها، والاختلاط بمختلف فئاتها. ومن هذه الشروط أيضاً أن يتحلى من يقوم باستطلاع الرأي العام بالموضوعية، وذلك بأن يكون طالباً لمعرفة رأي الأمة من حيث هو، غير ناظر إلى كونه موافقاً له أو مخالفاً، وفضلاً عن تحلّيه بالروية وذلك درءاً للعجلة في الحكم باستقراء ضعيف[٩٢].

وتهدف عملية استطلاع الرأي العام إلى معرفة آراء الأفراد حول القضايا والسياسات العامة والتغيرات والتحولات التي تطرأ على المجتمع. وتساعد هذه المعرفة على تحديد طبيعة الاتجاه العام أو الفكر العمومي لمجموع أفراد الأمة، وذلك للعمل على تنميته وتطويره في حال ثبوت تعافيه من موانع التطور والرقي وكذلك على معالجته وسنّ السياسات الكفيلة بذلك، في حال ثبوت عجزه وضعفه.

ثمة أمران يجدر الالتفات إليهما هنا: الأول أن عملية الاستطلاع التي يشير إليها الزهراوي هي عملية فردية يقوم بها المفكر أو الباحث الذي يسعى إلى المساهمة في عملية التنمية والتربية السياسية دون سواه؛ والثاني أن ثمة (شبهة) تدور حول عملية الاستطلاع الفردي من شأنها أن تعرض لبعض الناس وتدفعهم

---

(٩٠) المصدر نفسه، ص ٤٤٠-٤٤١.

(٩١) المصدر نفسه، ص ٤٧.

(٩٢) المصدر نفسه، ص ٤٦.

إلى التساؤل: كيف يحكم فرد ما على رأي الجماعة أو الفكر العمومي لأمة بأنه حسن أو غير حسن؟ يؤكد الزهراوي أن الرأي العام في أصله وتكوّنه قد نشأ من آراء قليلة ليس الخطأ عن مجموعهم بأبعد منه عن الفرد صاحب الاستطلاع الفردي، ويشير إلى أن هذه الشبهة هي أداة تستخدمها جماعة ما أو الحكومة نفسها بإزاء من يخالفها من أفرادها، في حين أنها تجوّز للفرد الواحد منها أن يخطّئ الجماعة المخالفة لها»[٩٣]. ويضيف الزهراوي إلى ذلك أن الكثرة ليست من الأدلة في المنطق لإثبات الآراء، وأن الآراء هي التي تجتذب الكثرة بما يتاح لها من الأسباب[٩٤]. ومع أن العلم المتعلق بالرأي العام ذو طبيعة انطباعية، إلا أن ذلك لا يعني أنه مجرد شعور وتخمين عشوائي، وأن استطلاعه لا يخضع لأية شروط ومعايير. فالحقيقة هي أن (الرأي العام) ذو أساس متين، وهو يعمل على تحديد الاتجاه العام لمجموع أفراد الأمة في مسألة من المسائل التي تتصل باحتياجاتهم ومطالبهم. وإذا تكوّن الرأي العام ووجّه الأمة توجيهاً واضحاً سديداً، فإن الأفراد والجماعات يندفعون إلى العمل والفاعلية بعزيمة قوية وإرادة عامة. ويشارك في هذا الاندفاع كل القوى الفاعلة في المجتمع: الجيش، والصحافة، والمصلحون، والمنتفعون وأصحاب المصالح الخاصة. كما يمكن أن يكون لهذا الرأي العام دور أساسي في تشكيل مظاهر مختلفة من الحياة السياسية كالثورة، والانقلابات، والانتخابات، واستقرار وعدم استقرار النظام السياسي. لذا كان (الرأي العام) أهم القوى الفاعلة في المجتمع، وحق وصفه الزهراوي بأنه «كائن معنوي حي يسطو بقوته على قوى الجيوش الجرارة والأموال الوفيرة، ويبدد قوة المأمورين بما له من السلطة على قلوب الشعب، ويبطل حيل المتزلّفين الذين يبالغون في إطراء الباطل إيثاراً للمنافع الخاصة»[٩٥].

٣ ـ الأحزاب والجمعيات السياسية

الأساس الثالث يتمثل في الأحزاب والجمعيات السياسية. وقصد الزهراوي هنا توعية الفرد والجماعة بأن حقيقة الأحزاب والجمعيات السياسية ليست مجرد

---

(٩٣) الزهراوي، «خواطر السياحة (٢)،» ص ١٤٧.

(٩٤) الزهراوي، «تربيتنا السياسية (٦)،» ص ٣٧.

(٩٥) الزهراوي، «الرأي العام والانقلاب الأخير،» ص ٤٤١-٤٤٣.

تعبير سياسي عن فئات بعينها، ولا مجرد تنظيم يشتمل على مجموعة من الأفراد يجمعهم الاعتقاد والالتزام بمبادئ وأفكار معينة، فحسب، وإنما هي «حادث طبيعي متولد بأسباب طبيعية، وناشئ عن حاجة الأمة إليه حاجة ضرورية»[٩٦]. وهو يرى أن ثمة ثلاثة عوامل تؤدي دوراً حاكماً في تكون الجمعيات السياسية في الدولة؛ العامل **الأول**: حالة البلاد (المناخ السياسي)؛ والعامل **الثاني**: استعداد الأمة. والعامل **الثالث**: (إرادة الأمة)[٩٧].

فمما لا شك فيه أن موقف السلطة الحاكمة تجاه مسألة تشكيل الجمعيات السياسية، واستقرار أو عدم استقرار النظام السياسي، والظروف الاجتماعية والاقتصادية. . ، تؤدي دوراً مهماً في تحديد فرص تكوّن الجمعيات السياسية في الدولة، وفي تحديد مبادئها وأفكارها ومناهجها، مثلما أن استعداد أفراد الأمة للاهتمام بمقوماتها وللتمتع بالأدوات والآليات التي تؤهلها للمشاركة السياسية، من شأنه أيضاً أن يعزز متطلب الأحزاب والجمعيات السياسية في المجتمع. لكن ذلك لا يعني كفاية عامل الاستعداد لتحقيق هذا المتطلب. إذ إنه من الضروري أن يقوم أفراد الأمة بالنزوع نحو الأسباب التي تستدعيها قابليتهم واستعدادهم لممارسة حقهم في المشاركة بتقرير شؤون الحكم والشؤون العامة.

إن الأحزاب والجمعيات السياسية وإن كانت تعمل على بلوغ الرأي العام للسياسات العامة لكي يعبّر أفراد الأمة عن إرادتهم واختياراتهم، فيتم التغيير لأي مظهر من مظاهر الحياة العامة، إلا أنها تسعى، على نحو محدد، إلى تحقيق هدفين رئيسين هما: «إحداث شكل جديد في إدارة الحكومة، والسعي وراء انقلاب عام في الأفكار ثم في الإدارة[٩٨]. والقصد النهائي لهذه الأحزاب هو الوصول إلى السلطة وتسنّم سدة الحكم. ورغباتها هذه لن تتحقق إلا إذا اتفقت لها من أحوال الاجتماع حال تهيئ لها أن تنمو عناصرها وتشيع تعاليمها، وتحل من النفوس محل القبول وتصادق في القلوب اعتقاداً بموافقة بمبادئها للمصالح العمومية»[٩٩]. ويترتب على

---

(٩٦) عبد الحميد الزهراوي، «الجمعيات السياسية وكيفية تكوّنها،» **الحضارة** (١٤ كانون الأول/ ديسمبر ١٩١١)، في: **الإرث الفكري للمصلح الاجتماعي عبد الحميد الزهراوي**، ص ٤١٥.

(٩٧) المصدر نفسه، ص ٤١٣.

(٩٨) المصدر نفسه، ص ٤١٤.

(٩٩) المصدر نفسه، ص ٤١٤.

ذلك أن على كل حزب سياسي أن يدرك أن تحقيق أهدافه وغاياته منوط بمدى انفتاح مبادئه على الناس وعلى الاستجابة لمطالبهم ورغباتهم وأن الأفكار والمبادئ التي يدعو إليها الحزب السياسي قابلة للتغيير والتعديل بما يتناسب مع (الإرادة العامة). وهذا يعني أن الحزب السياسي ينبغي أن يكون في نمو وتطور مستمر وإحاطة تامة بالأفكار العامة. وحينما يحدث في هذه الأفكار روح أخرى يبعثها تقادم الزمان ونبوغ أسباب خاصة، تكون الأحزاب بين خيارين، فإما أن تقوم بالتعديلات المطلوبة في منهجها ومبادئها بما يتناسب والروح الجديدة المنبثة في الأفكار والمستولية على الأفراد فتحفظ بذلك كيانها وتدعم أركانها، وإما أن تبقي على منهجها وأفكارها غافلة عن مادة بقائها فتتلاشى أجزاؤها ويتفرق أعضاؤها بانقطاع المدد عنها المتمثل في الرأي العام والإرادة العامة. وفي هذه الحالة يتجلى أحد أسباب تكوّن أحزاب سياسية أخرى تحرص على أن تتوافق مبادئها وأفكارها مع الإرادة العامة، لتتحقق لها غايتها الأساسية: إدارة الحكومة وتمثيل إرادة الأمة والتعبير عن شعورها.

تعدّ الحكومة من أرقى صور التعبير عن سلطة الدولة. لذلك يعتبر الزهراوي تغيير شكل الحكومة من المشاريع العامة الكبرى التي تتطلب تضافر عوامل عديدة وتكاملها. وينبّه إلى أن إدارة هذه العوامل، أي قيادة العمل السياسي، تتطلب توافر (زعماء) يتمتعون بالاستعدادات الشخصية التي تدفعهم نحو احتقار المنافع الشخصية والاستجابة لمطالب ومصالح المجموع ومواجهة التحديات والمعوّقات من جرّاء هذه الاستجابة.

٤ ـ الزعامة (القيادة) السياسية

يتكون كيان الأمة من مجموعة من العوامل تمثل لبنات وأجزاء في هذا الكيان. وتعدّ (الزعامة) أو (القيادة) أحد هذه العوامل التي يتم بها بناء الأمة وتحديد معالم شخصيتها: «إن الجماعات لا تكون جماعات على وجه التمام ولا تكون لها سياسة مخصوصة، إلا إذا كان لها زعماء. والزعماء هم الذين يديرون سياستها وإدارتهم هي إدارتها»[١٠٠]. ويتوقف هذا العامل على مدى توافر (الروح

(١٠٠) الزهراوي، «تربيتنا السياسية (٧): بحث في الانتخابات والزعامات والصحافة،» ص ٤٤.

العمومية) التي تدفع مجموع الأفراد إلى تحديد اختياراتهم ومطالبهم. والعلاقة بين الدور الذي يقوم به الزعماء وبين استعداد وإرادة الشعوب هي علاقة جدلية تفاعلية. فلنجاح الزعيم في مساعيه لا بد أن يكون الشعب قد وصل إلى درجة من الاستعداد تؤهله للتفاعل مع زعيمه، ولنجاح الأمة في فرض إرادتها العامة وتحقيق مصالحها لا بد أن يكون لها زعماء يحملون على عاتقهم مسؤولية قيادة مجموع أفراد الأمة والتأثير فيهم لتحقيق المطالب والمصالح العامة.

ويعتبر الزهراوي أن المعيار الذي يضبط نُجوع وفعالية الزعامة أو القيادة في بناء الأمة هو درجة قبول مجموع الأفراد للمترشحين لهذا الدور. وهذا يعني أنه إذا ارتفعت هذه الدرجة عند أعضاء طائفة ما فإن «النفر الذين يفوزون في هذه الطائفة بإقبال الجماعة وتسليمها إليهم أعنة الأمور، هم الذين يكونون مديري سياستها، ويكون حيث عملهم هذا، أعني الإدارة، هو عمل الجماعة عينه»[١٠١]. وذلك هو النظام التمثيلي.

وللزعامة السياسية عنده وسائل وأسباب منها: الاستعدادات الشخصية، والانتخابات، وقرب المهنة والعمل الذي يأخذ به بعض الأشخاص من الأمور العمومية، كالصحافة.

فبالرغم من أن عامل الاستعدادات الشخصية لا يقدم وحده تفسيراً كاملاً لطبيعة الزعامة أو القيادة، إلا أنه يُعدّ المساعد الأعظم على جعل فرد ما زعيماً، وعلى نجاحه في عملية القيادة التي يقوم بها. ومما لا شك فيه، أن الاستعدادات والسمات الشخصية كالذكاء، وتحمل المسؤولية، واحتقار المصالح الشخصية، والبراعة اللفظية، والتعليم، والخبرة، والإحاطة بالأفكار والمطالب والمصالح العامة..، هي كفايات ضرورية لتشكل شخصية «الزعيم» ونجاحه في الزعامة.

٥ ـ الحريـــة

والمقصود (الحرية) التي تحرر الإنسان من كل أشكال العبودية والاستبداد والتسلط، إذ لا فرق بين أن يكون الإنسان عبداً لسلطة مستبدة بحقوقه ومحتكرة لكل أشكال السلطة ومتحللة من جميع القوانين والقيود، وبين أن يكون عبداً

---

(١٠١) المصدر نفسه، ص ٤٣.

مملوكاً لأزمنة غابرة ولتفسيرات وتأويلات متألهة، أو دينية منغلقة على ذاتها وينتج عنها «تقييد الألباب وإغلاق الأبواب وتقطيع الأسباب»[١٠٢].

والعقل هو مبدأ التحرر والتربية والتعليم والإصلاح والسياسة. وتوافر روح المقاومة لدى الأفراد خطوة أساسية لتحريرهم من الاستبداد عموماً والاستبداد السياسي خصوصاً»[١٠٣] ومناقشة المحكومين لحكامهم بل ونصبهم بأنفسهم الحكومة، هما أجل صور روح المقاومة والحرية[١٠٤].

يتبنى الزهراوي ـ وهو في سعيه لتوفير الحرية السياسية للفرد والجماعة ـ الترتيب والتنظيم الغربي في ممارسة هذه الحرية. حيث أشار إلى المجالس النيابية والبرلمانية، والقانون الأساسي (الدستور)، والانتخابات، والصحافة، وحرية الانتقاد، والمشاركة في اتخاذ القرارات التي تتعلق بالشؤون العامة وشؤون الحكم، وتعدد الأحزاب والجمعيات السياسية، فضلاً عن إشارته إلى المؤسسات القانونية ومبدأ فصل السلطات. وعلى الرغم من انشغاله بسلوك كل الطرق والمسالك التي تؤدي إلى بلوغ الحرية السياسية التي يعدّها مقوماً أساسياً من مقومات الأمة، إلا أنه لم يغفل عن أهمية تحرير الأفراد من الأمراض الاجتماعية المتفشية فيهم، والأمراض التي هي عبارة عن نتائج سيكولوجية مباشرة وغير مباشرة لظاهرة الاستبداد السياسي.

يتجلى متطلب (الحرية) عند الزهراوي بوصفه القضية المركزية التي تنطوي تحتها المسائل السياسية والاجتماعية الكبرى، كما يأتي تتويجاً للمتطلبات الأخرى التي ينبغي اعتمادها في عملية الإعداد والبناء والتوجيه للإنسان الاجتماعي في ميدان السياسة. بل إن متطلبات الوعي بحقيقة السياسة وحاجة الأمة إليها، والاستعداد والقابلية، وقوة الاجتماع، والتضامن، تدخل على نحو أساسي في دائرة البحث عن (الحرية).

ما هو تصور الزهراوي للحرية؟

يبني الزهراوي تصوره لـ(الحرية) انطلاقاً من تصوراته السيكولوجية والأخلاقية

---

(١٠٢) الزهراوي، «الفقه والتصوف،» ص ٢٣.

(١٠٣) الزهراوي، «خواطر السياحة (٥)،» ص ١٦٥.

(١٠٤) الزهراوي، «اتقو الله في أوطانكم (١)،» ص ٣٤٩-٣٥٠.

لـ(الذاتية) و(الغيرية)، ووفقاً لما خلص إليه من مشاهداته لمظاهر الحياة المختلفة، وللقوى الغريزية النافعة لدى الإنسان وخصوصاً قوى الجذب والدفع. وهو هنا يلتقي في تصوراته حول الحرية مع (فولتير) الذي حمل على عاتقه مهمة تعليم كل إنسان الاستعمال الحر لعقله، ومهمة إنعاش الفكر المستقل والحكم المستقل لدى كل فرد، والذي تناول مسألة (حرية الإرادة) واعتبر أن الإنسان حر لأنه يعي حريته الذاتية، وسعى إلى إيجاد الإنسان المفكر المريد القادر على تنفيذ ما يريد[١٠٥].

يرى الزهراوي أن فطرة الإنسان تقضي بأن يكون له ما يلائم وجوده وما يؤلمه وما ينافره، وأن يكون قوام ذاته منوطاً بمعاونة غيره. ثم بين أن هذه الحالات الثلاث: وجود الإنسان مع الملائم وغير الملائم؛ وقصده لجلب الملائم ودفع غير الملائم؛ وإدراكه بأن تحقيق قصده منوط بمعاونة غيره، تجسد أمرين جليلين هما: (الذاتية) و(الغيرية)[١٠٦]. والذاتية «هي استحقاق كل ذات حيزاً ونصيباً في المجتمع»، وهي «دولاب بقاء النوع ويدخل تحتها بحث الحرية»[١٠٧]. لا شك أن في ظاهر ذلك نزوعاً صريحاً إلى «الفردانية» لكن الحقيقة هي أن القصد الأساسي من هذه الفردانية هو تعزيز مطلب الحرية وتأكيد نصيب الذات في المجتمع.

بيد أن الزهراوي لا يقف عند حد الذاتية في تأكيده على حرية الذات، وإنما يشرك الغيرية في تعزيزها وبيانها، وذلك لأنه لا يعد الذاتية عنواناً لنفع الذات وإنما يعدها عنواناً لتحديد الحقوق بالنسبة إلى الذات والغير على حد سواء. ويترتب على هذا الإقرار خطأ من يظنون أن (الاستبداد) يعني مجرد (عدم المشاورة)؛ فالحقيقة أنهم يعبرون بذلك عن «جزء مما تدل عليه هذه الكلمة التي معناها الحقيقي نزوع النفس للحرية المطلقة التي من جملتها تقييد الحرية وغصبها، وهذا هو وجه شناعته، ومن أجل هذا كان عنصر الشرور المادية والأدبية»[١٠٨].

يخلص الزهراوي من ذلك إلى «أن الحقوق الإنسانية تشبه الحيز الذي لا بد

---

(١٠٥) انظر: مهدي محفوظ، **اتجاهات الفكر السياسي في العصر الحديث** (بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ١٩٩٠)، ص ١١٦-١٢١.

(١٠٦) الزهراوي، «الذاتية والغيرية تذكير بالتضامن والحرية والإخاء والمساواة،» ص ٨٩.

(١٠٧) المصدر نفسه، ص ٩٠.

(١٠٨) الزهراوي، «نظام الحب والبغض: رسالة في علم النفس وفلسفة الأخلاق،» ص ٣٤١.

منه لكل موجود، فلكل إنسان حقوق، ولكل حق حدود، والإنصاف بالإجمال هو معرفة الحقوق والوقوف عند الحدود»[١٠٩].

ما هي طبيعة هذه الحدود والقيود التي ترسم على الحرية؟ ومن يضعها؟

يستهجن الزهراوي ما يوجبه البعض من القيود والحدود من باب التفسيرات الدينية والعادات والتقاليد إيجاباً يتعارض مع موازين العقل، ويحمل بموجبه الناس عبئاً ثقيلاً. كما يستهجن أيضاً القيود التي يكون مصدرها إرادة وأهواء المستبدين والمتسلطين، لاعتقاده بأن «الحرية النافعة» هي التي تكون قيودها «معتدلة» لا تصل بالقسر إلى درجة الإذلال ولا بالتوسعة إلى حد الإطغاء. وأما أبرز سمات هذه الحرية فهي: أن تكون حدودها وقيودها مرسومة بواسطة (تضامن الأمة)، وأن تكون قيوداً لوضع الحدود التي تصون الحقوق، وأن تكون قابلة للتغيير إذا تغيرت الأحوال والأسباب[١١٠].

تبين لنا السمة الأولى عدم جواز انفراد أية فئة أو جماعة بحق وضع الحدود والقيود التي تفرض على الحرية. وأما السمتان الثانية والثالثة فإنهما تحددان «حصانة الحقوق» و«القابلية للتغيير» بوصفهما عنصرين محددين لطبيعة القيود والحدود التي تفرض على الحرية. ويقرر الزهراوي أن هذه الحدود والقيود تتكفل بوضعها (القوانين)، لكنه يعتقد مع ذلك بأن «التربية» متقدمة على القوانين من ثلاثة وجوه: الأول، أن واضعيها إما معتدلون وإما مُفرطون؛ والثاني أن منفذيها هكذا حالهم أيضاً؛ والثالث أنه ينظر إلى تربية الشعب وحالته في وضع القوانين التي يراد وضعها».

ولا يتوقف تحقق «الحرية النافعة» في المجتمع على توافر هذه السمات الثلاث والتأكيد على وظيفة القوانين في وضع المقررات في هيئة دائمة وثابتة، فقط، وإنما أيضاً على ما يقوم به المفكرون والعلماء ومختلف المؤسسات في المجتمع من دور تربوي وتنويري وتوجيهي يعمل على تشكيل وصياغة القواعد المجتمعية والمبادئ السلوكية العامة المحددة لطبيعة القوانين في المجتمع، وكذلك

---

(١٠٩) الزهراوي، «الذاتية والغيرية تذكير بالتضامن والحرية والإخاء والمساواة،» ص ٨٩.

(١١٠) عبد الحميد الزهراوي، «لا يفيق الشرق وحده ـ كلام في الحرية،» نقلاً عن: **الأعمال الكاملة لعبد الحميد الزهراوي، القسم الرابع: كتابات**، ص ٢٢٤.

على ما تقوم به هذه المبادئ السلوكية العامة من صياغة للقواعد المنظمة للمؤسسة التشريعية والمؤسسة التنفيذية والقائمين عليهما.

٦ ـ النظام السياسي وأسسه

توجه الزهراوي ـ وقد استقرت عنده مبادئ التربية السياسية ومقوماتها ـ إلى البحث في مفهوم (الدولة) ومفهوم (السلطة) وفي جملة القيم المنوطة بهما. ويتردد نظره في هذين المفهومين بين جملة من النظم والأفكار والمؤسسات المستلهمة من الفكر السياسي الغربي (كالوطنية، والسلطة السياسية، والانتخابات، والدستور، وهيئة الحكومة، والقوانين، والمجلس النيابي..) من جهة، ومن الفكر السياسي الإسلامي (كالخلافة، والبيعة، والاجتهاد، وشروط الترئيس والتأمير، والشورى..) من جهة أخرى. وهو لم يُجسّد بهذا التنوع في المفاهيم مدى اتساع ثقافته السياسية، فحسب، وإنما جسّد، حسب قوله، مدى «عراقتنا بما هو روح القوانين الأساسية»[١١١]، ومدى الحاجة إلى اقتباس وسائل (العدل) عند الغربيين وسبل محافظتهم على هذا المقوّم الذي يعدّ من أهم مقوّمات الأمم.

يرى الزهراوي أن النوع الإنساني فطر على الاجتماع والتعاون لتحقيق الخير العام واقتضت طبيعة اجتماعه وتعاونه أن يكون له (نظام). وذلك لحاجة أفراده وجماعاته لتنظيم علاقاتهم وتقوية روابطهم، ولخلق الأمن والاستقرار في المجتمع[١١٢]. وإذا كانت (الحكمة) هي التي توفر شروط ضبط وتسديد ظاهرة (الصراع) الملازمة لكل المجتمعات الإنسانية وتعمل على تذكير المتصارعين والمتنازعين بأهمية التعايش السلمي وسلوك طريق السلم الاجتماعي فإن تجسّد الحكمة في الواقع يتطلب البحث عن (البناء) أو (التنظيم) الذي تتجلى فيه الحكمة، ويؤدي إلى تحقق دولة ارتقاء الإنسان.

و(النظام) بناء عام تترابط أجزاؤه، وتنقسم فيه الأعمال، وتتحدد فيه المسؤوليات، وتنتظم فيه المؤسسات والمنظمات. ولهذا (البناء العام) الذي يقتضيه

---

(١١١) عبد الحميد الزهراوي، «الدين الإسلامي لا ينافي المدنية،» جريدة الجريدة، ٧/٥/١٩٠٧، في: **الأعمال الكاملة لعبد الحميد الزهراوي، القسم الرابع: كتابات**، ص ٥٦.

(١١٢) المصدر نفسه، ص ٣٧.

الاجتماع والتعاون ثلاثة أهداف أساسية: صلاح الشؤون والأحوال العامة، وتنمية الأفراد، وتوفير الظروف والوسائل والأدوات المختلفة التي تسهل على الأفراد تقدمهم وتساميهم في مزايا الحياة الإنسانية[١١٣].

و(الدولة) أو (البناء العام) شرط للاجتماع والتعاون، وقيمتها تتحدد بمدى ارتباطها بالغايات الاجتماعية التي تَطلّب تَحقيقُها وجودها، ومن دون هذه الغايات والأهداف تفقد (الدولة) قيمتها ويضطرب وجودها.

يرى الزهراوي أنه ما إن يتم الاجتماع ويتكون النظام العام (رأي الدولة)، حتى تتولد حاجة المجتمعين لقوة أو طاقة تنطوي على قدرة تعمل على حفظ نظام الاجتماع، وتقسيم الأعمال، وتحديد المسؤوليات، وإيجاد التراضي عند تعيين الحدود والمقادير، وهذه القوة أو القدرة هي (السلطة). وهي ظاهرة طبيعية واجتماعية تلازم النوع الإنساني، وتتكوّن بتكوّن النظام أو البناء الذي يقتضيه الاجتماع والتعاون. ومثلما يقتضي الاجتماع وجود نظام يقتضي قوة أو سلطة تعمل على تقسيم الأعمال وتعيين الحدود والمقادير، فإنه «لا بد للقوة (السلطة) من مركز ومحور لحركتها»، وهذا المركز والمحور هو الحكومة.

و(الحكومة) جماعة يتطلب وجودها اتفاق إرادات أفراد وجماعات الأمة على شكل الهيئة الإدارية الحاكمة التي تعمل على تحصيل المصالح المشتركة، وتنفيذ القوانين والتشريعات، والمحافظة على الأمن والحقوق. لذا تُعد «مسألة نصب الحكومة المادة الأساسية الأولى للأمم؛ وكل أمة تهمل هذه المسألة فهي إنما تهمل واجباً من أعظم الواجبات، وحقاً من أكرم الحقوق، فتكون معرضة لأنواع من الخزي، والخذلان، والذلة والهوان»[١١٤].

ولا تتوقف مسألة نصب الحكومة على جماعة محدودة من الناس أو فئة من فئات المجتمع، وإنما هي عملية يشترك فيها كل فرد من أفراد الأمة، وهذه المشاركة تتطلب أن يكون الفرد عضواً أساسياً في بنيان الدولة، إذ إنه «متى كان

---

(١١٣) عبد الحميد الزهراوي، «من يضع النظام،» جريدة الجريدة، ٢٦/٣/١٩٠٧، في: الأعمال الكاملة لعبد الحميد الزهراوي، القسم الرابع: كتابات، ص ٣٧.

(١١٤) الزهراوي، «اتقوا الله في أوطانكم (١)،» ص ٣٤٥.

كل فرد في الأمة عضواً أساسياً فيها، كان بالطبع شريكاً في نصب الحكومة»[١١٥].

وللنظام السياسي أسس لا يقوم إلا بها:

أ ـ الأساس الأول: العقل

يؤكد الزهراوي أن جميع الأمم تحتاج إلى أن تنظم العلاقات بين أفرادها وجماعاتها وأن تسنّ مجموعة من القوانين التي ترتب الأعمال والأحكام وتحدد الحقوق والواجبات. والمبدأ في ذلك أن التشريع في الأمم ضروري، وأن كل أمة تصطلح على قانون عام يوحّدها. وقد شاع أن هذا القانون إما أن يكون بمثابة قواعد كلية مستنبطة من (العقل) بحسب الحاجة في الزمان والمكان، وإما أن يكون بمثابة قواعد كلية مستنبطة من (الدين) ـ الدين الإسلامي مثلاً ـ وأن مهمة تطبيق هذه القواعد على جزئيات الحوادث، تناط بـ(العقل) مع مراعاته لهذه القواعد.

يؤكد الزهراوي أن العقل هو مبدأ الدولة والشرائع والقوانين. ومع أنه يؤكد أيضاً أن العقل ينطوي على القواعد العامة في علم الفروع الإسلامي، إلا أنه يتخذ موقفاً نقدياً صارماً من (علم الفروع) هذا ـ أي الفقه ـ ويرى أنه ليس إلا مجموعة قوانين وضعها المتقدمون لسد ما اقتضته حاجات أفرادهم وجماعاتهم، وأننا غير ملزمين بالإذعان لهم وبتقديس كتاباتهم واجتهاداتهم وقوانينهم التي اقتضتها متطلبات حياتهم، وتطابقت مع عقول معاصريهم من الحكومات والرعايا، وذلك لأن ما وضعوه إنما جاء من اجتهاداتهم العقلية أو الذاتية.

ويشتد الزهراوي في نقده لدليل (الإجماع) في استنباط الأحكام ويؤكد أننا عند استقراء التاريخ الإسلامي نجد أن المسلمين «ليسوا شعباً واحداً، ليسوا على سنن واحدة في النحلة والعادات، المسلمون بما تحيزوا للدول صاروا شيعاً في الآراء السياسية، ثم بما تحيزوا للرؤساء في الدين صاروا شيعاً في الآراء العلمية والمذاهب الدينية، ثم بما تحيزوا للجنس صاروا شيعاً في المشارب والمعايش». كما نجد أيضاً أن المسلمين، في غضون القرن الأول الهجري (القرن الذهبي)، تحاربوا وتحزبوا وكفّروا بعضهم البعض، وانتقلت (الخلافة) من الدعوة إلى الدين وتهذيب النفوس إلى الدعوة إلى المُلك والاستئثار، واستمرت فصول الشقاق

---

(١١٥) الزهراوي، «اتقوا الله في أوطانكم (١)،» ص ٣٤٧.

والفرقة بين المسلمين وتكاملت باتساع الخلافات في القراءات والروايات. لم يمض الثلث من القرن الأول على المسلمين حتى كفّر بعضهم بعضاً، فتحاربوا وتحازبوا وتخاذلوا إلى أن انقسموا إلى ثلاث: فئتان تشايع كل منهما رئيساً كبيراً، وأخرى خارجة عن دائرتهما، ناقمة عليهما حاليهما، ولم يمض الثلث الثاني حتى انقلبت دعوتهم إلى الدين وتهذيب النفوس، دعوة إلى الملك والاستئثار وتوسيع أبهة الملك وجعله منحصراً في أسرة يُحدث أفرادها ما شاؤوا أن يحدثوا، ولم يمض الثلث الثالث حتى تكاملت أصول الشيع وتلاحقت فروعها وأينعت ثمراتها، وأحدث في الدين من أحدث، واخترع من اخترع، فاختلفوا في القراءات فتعددت أشكالها، وتعارضوا في الروايات فتناقضت أحكامها، وتباينوا للفهم من النصوص فضاعت ثمراتها، وتجادلوا في الفهوم فذهبت غاياتها، عقائد متباينة، وعبادات مختلفة، وأقضية مضطربة، وضمائر متباغضة، فأين الإجماع؟.. متى كان الإجماع؟ وكيف يُجمع قوم حالهم ما ذكرناه آنفاً، وأي المسلمين مطالبون أن يفهموا معنى ذلك الإجماع؟.. مَن المطالب منهم بالتشريع: أولاة أمورهم، وهم من علمت بين لاهٍ فرح بالنعمة الجديدة التي ورثوها، وبين نشيط حازم مشتغل بتسكين تلك الفتن المعهودة، أم الرواة الذين لم يكن أكثرهم يعلم أكثر من النقل والحكاية؟»[١١٦].

(العقل) عند الزهراوي، هو الفاعل الرئيس في سن التشريعات والقوانين المتعلقة بنظام الاجتماع. ولم يكتف الزهراوي بالتأكيد على مرجعية (العقل) عند سن التشريعات والقوانين المتعلقة بنظام الاجتماع، إذ إن فكرته الأساسية هنا تنص على أن مختلف المسائل المنوطة بنظام الاجتماع أو - بتعبير أدق النظام السياسي - هي من صناعة العقول ومن صنع الإنسان. لذلك، نهض للتوعية بالقواعد الأساسية أو الشروط العقلانية الكفيلة بتسديد الغلاقة بين الوطن والمواطن كالقانون الأساسي (الدستور)، والسلطة السياسية، ونصب الحاكم، والحكومة، والمجلس النيابي، والانتخابات..، وبيان الدور المركزي لـ(العقل) في إرساء هذه القواعد. كما عني بتصحيح معاني الولاء والانتماء والإخلاص لدى الفرد والجماعة، وتسيير الانتماءات المتعددة للإنسان على نظام نافع، وتكوين الشخصية الوطنية التي تحترم

---

(١١٦) عبد الحميد الزهراوي، **الفقه والتصوف** (بور سعيد: مطبعة نور الأمل، ١٩٦٠)، ص ١٥-١٦.

جميع المعتقدات الدينية والهويات القومية، وتؤمن بأن الدولة هي دولة قانون واحد يسري على جميع المواطنين بمساواة تامة بغضّ النظر عن العرق والدين والطائفة. لذا كان مفهوم (القوة الوطنية) مفهوماً مركزياً في فكره السياسي، وهو مفهوم يرفع عن الدولة هويتها (الدينية) ويجعلها، عملياً، ذات طبيعة علمانية يستوي فيها المسلمون وغير المسلمين.

ويترتب على ذلك كله، من جديد، أن يناط بالعقل الإنساني بناء مؤسسات الدولة ووضع القانون العام أو الأساسي، أي الدستور، الذي يحدد القواعد الأساسية المتعلقة بالواجبات والحقوق وتقسيم الأعمال وتحديد المسؤوليات والسلطات.

والواقع أن هذه الأمور ليست في حقيقتها إنتاجاً أوروبياً محضاً، وإنما هي إنتاج إنساني خالص؛ يقول: «المدونات الأساسية ليست في الحقيقة أوروبية من حيث موضوعها، بل ربما كانت بدعة أوروبية من حيث شكلها وترتيبها، فهي والحال هذه من الصنف الذي استحسنه عقول الأمم من بدعهم في سياسة الأمم وتصنيف وثائقها المدنية التي بها تتسهل معرفة الناس ما لهم وما عليهم»[١١٧].

ثمة تساؤل ملحّ يجدر بنا أن نثيره هنا، ما هو الدور والوظيفة التي يحددها الزهراوي لـ(الدين) في الدولة؟

ترتبط آراء الزهراوي حول (الدين) هنا، بسعيه لإيجاد (وحدة سياسية) للمجتمع العثماني، حيث أدرك أن (الدين) أو (الرابطة الدينية)، هي إحدى الدعامات الأساسية للوحدة السياسية للدولة والمحافظة على كيان الأمة، وإحدى القرابات التي يحصل بمقتضاها (التضامن) بين الأفراد والجماعات، ورابطة فكرية وأخلاقية «تحشر الشعوب الكثيرة المتغايرة في الألسنة والألوان، المتباعدة في العادات والبلدان»[١١٨]. وبهذا المعنى يُعدّ (الدين) عنده قرابة من قرابات الأفكار التي تقوم على ربط أقوام وجماعات متباينة في الأنساب واللغات والأقاليم، بمبادئ وأفكار مشتركة تعمل على تقوية أواصر القلوب ووشائج الأفكار لديهم. كما يعني أيضاً أن من مقتضيات (الدين) إيجاد أنانية كبرى تتضاءل، بل تتلاشى

---

(١١٧) الزهراوي، «اتقوا الله في أوطانكم (٢)،» ص ٢٥٦.

(١١٨) الزهراوي، «نظام الحب والبغض: رسالة في علم النفس وفلسفة الأخلاق،» ص ٣٦٨.

فيها (الغيرية). وبذلك يكون الدين مبدأ لتوجيه نفوس الأفراد إلى عالم الغيب الذي يتجلى فيه كمال النفس الإنسانية، وللتخفيف من حدة ظاهرة الصراع (التعادي القديم العمومي الوحشي) التي اقتضاها قانون التضاد الطبيعي[١١٩]. إذ ليس صحيحاً أن جوهر الدين يكمن في التنازع والتصارع. فحقيقة التعاليم الإسلامية أنها، في واقع الأمر، لا تنافي أصح المدنيات، وأن قواعد الاجتماع في الدين الإسلامي تدعو إلى التضامن، والتصاحب، والتواطن، والاهتمام بشؤون الأمة، والتكافل، والإحسان، والابتعاد عن مواطن الوهن والتخاذل، واتخاذ العدل أساساً في الحكومة، والشورى قاعدة أساسية للحكم، والحرية والاتحاد بعض من مبادئها الرئيسة.

لقد كان الزهراوي واعياً جداً لما هو (ديني) ولما هو (سياسي)، إذ كشفت آراؤه وتصوراته حول وظيفة الدين في الدولة عن هذا الوعي. فهو، وإن اعتقد بأن الدين الإسلامي جاء بمتطلبات الحياة السياسية والاجتماعية والمدنية، إلا أنه يرى أن ما جاء به الدين هو في حدود القواعد الكلية، وأن الإحاطة بالجزئيات التي تتعلق بنظام الاجتماع منوطة بـ(العقل).

أما (الدين) في ذاته بما هو (رابطة دينية)، فإنه ينهض بما هو إحدى الدعامات الأساسية للوحدة السياسية للدولة ولبناء كيان الأمة. بيد أن علينا أن نتنبه إلى أن الزهراوي لم يذهب أبداً إلى القول بأن الرابطة الدينية هي رابطة أو جامعة سياسية وفق معنى (الاتحاد الديني العام) أو أن الدين هو المكون لأبنية السلطة في الدولة أو لأبنية نظام الحكم. فهو في تحليله لفكرة الرابطة أو الجامعة الدينية بمعنى (الاتحاد الديني العام)، عمد إلى «تعرية الفكرة من كل أساس واقعي لها»[١٢٠]، واعتبر أنها بهذا المعنى لا تعدو أن تكون رابطة أخلاقية. وأما في ما يتعلق بتفنيده للقول بأن الدين أو الشرع هو المكون لبناء أو لأبنية نظام الحكم أو النظام السياسي في الدولة، فقد عمد الزهراوي إلى تعرية فكرة (الخلافة) ـ كنظام حكم أو كنظام سياسي ـ من كل أساس شرعي لها، وذلك بتحليلها ووصف مراحلها التاريخية ثم نقدها لبيان حقيقتها وأساسها.

---

(١١٩) المصدر نفسه، ص ٣٦٨-٣٦٩.

(١٢٠) جدعان، أسس التقدم عند مفكري الإسلام في العالم العربي الحديث، ص ٢٧٥.

يرى الزهراوي أن فكرة (الخلافة) تتعلق، في أذهان المسلمين، بالوظيفة التي مارسها أبو بكر لدى وفاة رسول الله (ﷺ) مما يرتبط بواجب (إقامة شعائر الدين وإعلاء كلمة الموحدين). وبناء على هذه الوظيفة أو الواجب، أطلقت تسمية (الخليفة) على أبي بكر، وعمر، وعثمان، وعلي، كما أطلقت بجانب هذه التسمية، تسمية أخرى هي (أمير المؤمنين)، لكيلا تطول التسميات: خليفة، خليفة رسول الله، وهكذا.

وقد حدثت تغيرات عظيمة في فكرة (الخلافة) ابتداءً من عهد الخليفة عثمان الذي تعرضت خلافته لمقاومة ومعارضة انتهت باغتياله، ومروراً بعهد الخليفة علي الذي تعرضت خلافته أيضاً لمعارضة ومقاومة أشد من سابقتها واغتياله، أدت إلى تأسيس فريق من المسلمين مملكة في الشام وتأسيس فريق آخر مملكة في العراق، وخروج فريق وطائفة أخرى على الجميع.

وهنا يقرر الزهراوي بأن فكرة (الخلافة) الإسلامية «انقطعت من ذلك العهد، وحلّ محلّها مُلك، قد زعم وُرّاثُه أنه نسخة منها». ولم يكتفِ بهذا القرار، وإنما قرر أيضاً أن فكرة (الخلافة) كبناء سياسي أو كنظام حكم يتمتع بالسلطة وله أبنيته وعناصره، هي فكرة مُختلفة ومُبتدَعة لا أساس شرعياً لها. أو بتعبير آخر، (الخلافة) «شروطها الشرعية، ورسومها المرعية، وقوانين تأسيسها الأصلية والفرعية، فلم تذكر في القرآن حتى تعرف، ولا في كلام الرسول حتى توصف، بل غاية ما يستند الناس في شأنها قصص استخلاف أبي بكر وعمر وعثمان وعلي، وكلمات سمعت من الرسول (ﷺ)، توصي من صار راعياً باستعمال العدل والرفق بالرعية، ومن صاروا رعية بالطاعة والصبر على الراعين، ومجموع سير الخلفاء الأربعة في الإدارة والحكم»[١٢١].

لهذا الموقف معان عدة خطيرة: الأول، تُعبّر فكرة (الخلافة) عن (وظيفة) و(واجب)، لا عن نسق أو بناء أو نظام سياسي. وممارسة هذا الواجب في حدود علاقات منصب الحاكم (الخليفة)، لا يسوّغ التماهي بين هذا الواجب وبين نظام الحكم المتشخص في فكرة (الخلافة)، أو إضفاء الصفة الدينية والشرعية للواجب على منصب الحاكم. كما إن اجتماع السلطة السياسية والمرجعية الدينية في شخص

---

(١٢١) الزهراوي، المصدر نفسه، ص ٤٤٤.

الحاكم (الخليفة)، لا يبرر عدم التمييز بين السلطة السياسية التي ترتبط أساساً بالمنصب وبين شخص الحاكم ودلالته الدينية، وادعاء أن المنصب أو نظام الحكم ذو أساس شرعي. الثاني، أن اسم (الخلافة) هو «إما اسم لا معنى له، وإما اسم دال على ضد معناه الحقيقي. لأنه إما أن ننظر إلى أن الخلافة انقطعت من الزمان البعيد الذي أومأنا إليه، فيكون لا معنى له. وإما أن ننظر إلى من يدعيه في وقتنا هذا ونراه بالتحقيق ماحياً لشعائر الدين وخافضاً لكلمة الموحدين، فيكون دالاً على ضد معناه»[١٢٢]. الثالث، وهو نتاج المعنيين السابقين، وهو أن دعوى «نفر ممن تسمّوا بالخلفاء»[١٢٣]، بأن (الخلافة) هي وراثة وتوريث، أو دعوى من على شاكلتهم بأن الخلافة سلطة معنوية، هما دعويان باطلتان لا أساس شرعياً لهما. وترجع علة هاتين الدعويين، دعوى الأمويين ودعوى العباسيين، وغيرهما من الدعاوى الباطلة التي تمسّك بها أمراء المسلمين وسلاطينهم ـ ممن كانوا ينصبون ويعزلون بالقوة لا بالقوانين ـ إلى أوهام وأباطيل الحكام، واضطراب وتضعضع سلطة التشريع عند المسلمين الذين «عُلم من سيرهم أنهم على اختلاف في طرقهم وتعدد فرقهم، يجعلون كل أحوالهم داخلة تحت الشرع على زعمهم، والشرع، كما لا يخفى، واحد، فتعدد مسالكهم مع توخّد الحقيقة، كاف في الدلالة على أنهم يخترعون ما يخترعون، ويسمونه شرعاً»[١٢٤].

إذ يتفق الزهراوي مع كثير من العلماء بأن «نصب الإمام واجب بالعقل لا بالسمع، وإذا كان نصبه واجباً بالعقل فالقانون في نصبه يجب أن يكون عقلياً، بشرط أن لا تكون فيه مادة تنافي بظاهرها ومعناها ظاهر الدين ومعناه»[١٢٥].

أما هذا (الإمام) أو (الخليفة) فإنه حاكم أو سلطان فحسب، ولا يجوز أن يقال إنه «مقدس لا يُسأل عما يفعل»[١٢٦]، أو أن يحتجب عن الرعية وأصحاب المظالم، أو أن يتجرد من المساءلة أو المحاسبة وخصوصاً في ما يخص المال

---

(١٢٢) عبد الحميد الزهراوي، «المسائل الشرعية في الخلافة،» المقطم، العدد ٣٧٩٩ (أيلول/ سبتمبر ١٩٠١)، في: **الأعمال الكاملة لعبد الحميد الزهراوي، القسم الأول: كتابات**، ص ٤٤٥.

(١٢٣) المصدر نفسه، ص ٤٤٥.

(١٢٤) المصدر نفسه، ص ٤٤٤.

(١٢٥) المصدر نفسه، ص ٤٤٤.

(١٢٦) المصدر نفسه، ص ٤٤٧.

العام وتعيين كبار موظفي الدولة. وهذا يعني أن على الأمة «أن تتعلم كيف تستخدم السلطان وتسلّمه قانوناً فتعتبره خادماً له بقوتها»[١٢٧]. إذ الأصل هو مبدأ (حاكمية الأمة)، ومبدأ (التعاقد) بين الحاكم والمحكوم.

ب ـ الأساس الثاني: حاكمية الأمة

مبدأ (حاكمية الأمة) هو الأساس الثاني الذي تستند إليه السلطة السياسية. والحكم حق طبيعي لأفراد الأمة وجماعاتها، و(الرئاسة) أو الوظيفة التي يتولى مهامها الحكام ليست مجرد تشريف وتكريم لهم، وإنما هي (خدمة) و(واجب)، الأصل فيه إدارة شؤون الدولة والمحافظة على المصالح العامة وتوفير الأمن والطائفية والحياة الكريمة للفرد.

وحق الأمة في الحكم يعني «أن يكون للأمة الحرية في التصرف بأمور نفسها والاستقلال في إرادتها واختيارها، ومباشرة سائر فروع الحكومة وما يتعلق بجملتها»[١٢٨]. وذلك يعني رفضاً صريحاً لأن تقوم العلاقة بين الحاكم والمحكوم على أساس من أن الأول سيد وأن الثاني تابع أو عبد، أي أن تكون السلطة نتيجة الإجبار والعبودية والطاعة.

يقرر الزهراوي أن الواجب الأساسي الذي يترتب على الحكومة هو إقامة (العدل)، الذي هو عنده عامل أساسي لحفظ نظام الاجتماع، وشرط ضروري للتراضي بتعيين الحدود والواجبات، وفي اقتسام الأعمال والمسؤوليات، وفي توفير الأمن والمحافظة على الحقوق، والاقتصاص من المفسدين، فضلاً عن استقرار الحكومة وبقائها. وعنده أن المجتمع الصالح يجب أن يُبنى على أسس عادلة، وأن الفضيلة الأساسية في الدولة هي العدالة، وهي الأساس الذي يبنى عليه النظام السياسي، كما إن إنشاء المؤسسات المختلفة في الدولة كالمؤسسات الاقتصادية والاجتماعية والثقافية، وإرساء القواعد الأساسية في الدولة كالدستور، والتشريعات والقوانين، والحكومة، والسلطة السياسية، والمحاكم، والأحزاب والجمعيات السياسية..، ينبغي أن تكون وفقاً لمبادئ العدالة.

---

(١٢٧) المصدر نفسه، ص ٤٤٧.

(١٢٨) عبد الحميد الزهراوي، «تعديل القانون الأساسي،» **المدنية**، السنة ٢، العدد ١ (كانون الأول/ديسمبر ١٩١١)، في: **الإرث الفكري للمصلح الاجتماعي عبد الحميد الزهراوي**، ص ٤٢٤-٤٢٥.

ج ـ الأساس الثالث: التعاقد

يرى الزهراوي أن التسليم بحاكمية الأمة والقول بأن الأمة هي السلطة الحاكمة في الدولة، وأنها هي المتصرفة ومن دون غيرها في جملة شؤونها، لا يتصور معه أن يتولى جميع أفراد الأمة سلطة إدارة الشؤون والسياسات العامة. ويترتب على هذه الحقيقة أن تقوم الأمة بسد حاجتها إلى الإدارة والحكم، بأن تعهد سلطتها أو تَكِلها إلى فرد من أفرادها وتعقد معه «العقد الأعظم المعبّر عنه بالبيعة والمبايعة»[١٢٩].

ولا يُقصد بتعاقد الأمة مع فرد من أفرادها، الإقرار بحكومة الفرد الواحد، وإنما يقصد به حكومة تتكون من (مجموع إرادات الأمة) ويرأسها فرد واحد يكون هو ووكلاؤه مسؤولين أمام الأمة، ويسمى الفرد الذي يترأس الحكومة «صاحب الحكومة الأكبر، ووليّ الأمر الأعظم». ويلاحظ الزهراوي تغيّر ألفة الشرقيين لحكومة الفرد الواحد التي لم تعد تتناسب مع طموحات الشعوب في المشاركة السياسية وتقرير مصيرها، وأصبحوا ينفرون كل النفرة من «سلطة الفرد الواحد، كيف كان اسمها ونوعها وشكلها»[١٣٠]. لكن ذلك لا يعني ـ بأي حال من الأحوال ـ أن مطالب الأمة وحقوقها الأساسية تُعزى إلى الألفة، وإنما تعزى ـ على نحو رئيس ـ إلى (العقل) و(الحكمة)[١٣١].

تعد فكرة التعاقد عند الزهراوي، نقطة الانطلاق في تأسيس مبادئ العدالة في الدولة، وفي تسديد معاني الانتماء والولاء والإخلاص لدى الفرد والجماعة. ومما لا شك فيه، أن هذه الفكرة مستقاة من فلاسفة العقد الاجتماعي: (توماس هوبز، وجون لوك، وجان جاك روسو) الذين قصدوا في تصورهم لفكرة العقد الاجتماعي تسويق وتفسير إنشاء الدولة والانتماء إليها، والكشف عن مصدر العدالة في الدولة[١٣٢].

---

(١٢٩) عبد الحميد الزهراوي، «النظار (١)،» **الحضارة** (١٢ تموز/يوليو ١٩١١)، في: **الإرث الفكري للمصلح الاجتماعي عبد الحميد الزهراوي**، ص ١٠١.

(١٣٠) عبد الحميد الزهراوي، «حكومة الأفراد،» **جريدة الجريدة**، ٣/٦/١٩٠٧، في: **الأعمال الكاملة لعبد الحميد الزهراوي، القسم الرابع: كتابات**، ص ٩٩-١٠١.

(١٣١) المصدر نفسه، ص ١٠٠.

(١٣٢) انظر: حورية توفيق مجاهد، **الفكر السياسي من أفلاطون إلى محمد عبده** (القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، ١٩٨٦)، ص ٣٥٩-٤٢٢.

واللافت للنظر هنا حرص الزهراوي على التقريب بين فكرة العقد الاجتماعي في الفكر السياسي الغربي وبين فكرة البيعة والمبايعة في الفكر السياسي الإسلامي، مما يَبْني عنده بعراقة العرب والمسلمين في صوغ القوانين الأساسية.

ما هي طبيعة العلاقة بين الحاكم والمحكوم وفق فكرة التعاقد أو قاعدة المبايعة عند الزهراوي؟

يرى الزهراوي أن العقد الذي يبرم بين الحاكم والمحكوم يعد بمثابة مستودع لإرادة مجموع الأفراد ومصدراً للسلطات العامة في الدولة. لذا ينبغي أن تتجلى في هذا العقد إرادة الأمة وأن ينصّ على تعهد الحاكم بالالتزام بإقامة بنود العقد والعمل به، وتعهد المحكومين على الطاعة لما يصدره الحاكم من أحكام وأوامر.

ويشبّه الزهراوي العلاقة السياسية القائمة بين (الحاكم) و(المحكوم)، وفق فكرة التعاقد أو قاعدة المبايعة بالعلاقة التجارية القائمة بين (البائع) و(المشتري). فكما إن الرابطة التجارية تقوم على المنفعة المتبادلة بين (البائع) و(المشتري) ولا تحول دون طمع طرف بما لدى الطرف الآخر، كذلك تقوم الرابطة السياسية بين الحاكم والمحكوم على المنفعة المتبادلة ولا تمنع هذه الرابطة من «أن تطمع الحكومة بالأمة فتأخذ منها زائداً ولا مانعة أن تطمع الأمة بالحكومة فتعطيها ناقصاً»[١٣٣]. وهو يقصد بهذا التشبيه أن يعمق من معاني الاعتماد المتبادل والمصلحة المشتركة بين الطرفين، لكنه، في الوقت ذاته، يدرك جيداً أن العلاقة السياسية بين الحاكم والمحكوم هي علاقة أخلاقية وعقلانية يتكمل الطرف بالطرف الآخر، ويدرك كل طرف بأنه من العقلانية أن لا يبتز الطرف الآخر أو أن يظن أن ربح الآخر هو إجحاف بحقوقه ومصالحه.

نخلص من ذلك إلى أمرين أساسيين، الأول: تُعدّ (الحكومة) أو الهيئة الحاكمة إحدى الحاجات الأساسية للأمة وأنها وجدت لمصلحتها، والأمر الثاني: توجب العلاقة القائمة بين (الحاكم) و(المحكوم) الاحتراز وأخذ الحيطة لاحتمال أن يتعرض أفراد الحكومة أو الأمة لقصر نظر.

كيف يتسنى لـ(الأمة) أن تحترز من قصر نظر الحكومة؟ وكيف يمكنها أن نتوافق معها؟

---

(١٣٣) الزهراوي، المصدر نفسه، ص ٩٧.

لا يقتصر القيام بواجب إقامة العدل في الدولة على موظفي الحكومة كما يظن الكثيرون، وإنما هو عمل وواجب يناط بكل فرد من أفراد الأمة، وذلك لأن العدل مقوّم العز والبقاء للفرد والجماعة على حد سواء. وهذا يعني، أن العدل ينقسم إلى نوعين: عدل عام وعدل خاص، «فالعام هو الذي تولى الحكومات من قبل الأمة إقامته فتحفظ به حق الضعيف، وترد به عند كيد الحائف؛ والخاص هو الذي يطلب من كل واحد من الناس أن يكون متحلياً به من إعطاء الحقوق، والوقوف عند الحدود وعدم الاعتداء»(١٣٤).

ولم يكتف الزهراوي بالتأكيد على أن للفرد دوراً في إقامة العدل على الصعيد الفردي، وإنما أدرك بوضوح ـ وبدافع من نزعته الليبرالية المستنيرة ـ دور الفرد في تكوين الأمة سياسياً والاهتمام بمقوماتها، وأن هذا الدور لن يتعزز ما لم يتم التأكيد على حيز الذات في الدولة. لذا حرص على التأكيد بأن الوحدات والعناصر المختلفة التي يتكون منها بناء الأمة كالحكومة، والدستور، والتشريعات والقوانين، والأحزاب والجمعيات السياسية..، لن تكون راسخة ومتينة ما لم يتم اعتماد الفرد عضواً أساسياً، لا هامشياً، في بناء الدولة. ويعود حرصه على التأكيد على مكانة الفرد في بنيان الدولة إلى اعتقاده بأن عمل الحكومة، والدستور، والقوانين..، هو عمل محدود، والمطلوب هو سير كل فرد من أفراد الأمة بالاستناد إلى الحكومة، والقوانين، والدستور..، بتعبير آخر، حراسة الدستور، وسن التشريعات والقوانين التي تعبر عن الإرادة العامة، وإنشاء الجمعيات والأحزاب، ومساعدة الحكومة على القيام بواجبها في إقامة العدل..، أمّة يعي أفرادها حقوقهم وواجباتهم، ولديهم الاستعداد للمظاهرة والمراقبة والمقاومة.

ومما لا شك فيه أن أمة من هذا النوع هي أمّة تمتلك الاستعداد لدفع «المتغلب أو إنزاله في المنزلة التي ينبغي أن يكون فيها الحاكم، وهي أن يكون بينه وبين القوم عهد وموثق على أمور يشترطونها ويبينونها..، وأمّا الأمم الميتة المستسلمة للمتغلب، فإنها جديرة ـ إذا لم تر العدل ـ أن تقول كما يقول العبد المظلوم المهان: لم يشبعني سيدي، لم يكسني، لم يرحمني، لم يخفف عني

---

(١٣٤) الزهراوي، «اتقوا الله في أوطانكم (١)،» في: **الإرث الفكري للمصلح الاجتماعي عبد الحميد الزهراوي**، ص ٣٤٤.

التعب. ولكن، ماذا تفيدُ العبد هذه الشكوى إذا كان لا يملك حيلة سواها؟ وما أشنعها من مهانة إذا ابتليت بمثلها أمة من الأمم»[١٣٥]..

إذاً تتجلى فاعلية الأمة وتكاملها مع الحكومة أو الهيئة الحاكمة، أولاً في قدرتها على إظهار استعدادها وإرادتها واختياراتها في المسائل والقواعد الأساسية التي لا تقوم حياة الأمم بدونها كالدستور، وسن التشريعات والقوانين المنظمة للحياة العامة، ونصب الحكومة، ومراقبة أعمالها..، وثانياً في تعهد أفرادها وجماعاتها بطاعة ما يصدره الحاكم أو الحكومة من أحكام وأوامر. وتُحدد هذه الفاعلية جوهر شرعية السلطة السياسية وما يقترن بها من قوة أو قدرة، في القبول العام، بمعنى، أن شرعية الحكومة أو الهيئة الحاكمة تتوقف ـ على نحو محدد ـ في امتثال المحكوم للسلطة بوعي وبمحض إرادته استجابة لذاتيته الاجتماعية الأسمى.

د ـ الأساس الرابع: الديمقراطية التمثيلية

يرى الزهراوي أنه يتسنى للأمة تحقيق الفاعلية الخاصة بها على نحو محدد «في المجلس الذي يمثل فيه من أنابتهم عنها، ليعلنوا بتقنيتهم مراقبتها وحاكميتها، وينادوا باسمها»[١٣٦]. وهو هنا، يختار الترتيب الأوروبي في ممارسة الأمة لفعاليتها السياسية، ويؤكد أن الحكم النيابي هو المنهج اللائق والمناسب لحقوق الإنسان من حيث إنه إنسان، بصرف النظر عن طريقة التعاطي مع هذا المنهج، وبغضّ النظر عن نتائجه. ويعود هذا التأكيد الجازم إلى وعي الزهراوي لما وصل إليه النوع الإنساني بهذا المنهج الحضاري من المظاهر اللائقة بالإنسان كمظاهر العزة والرفعة، والإخاء الوطني، والمساواة في الحقوق[١٣٧]. لكنه في الوقت نفسه يؤكد أن العرب قد أخذوا شيئاً من أصول الحكم النيابي، ونادوا بالشورى وعظّموا شأنها بينهم[١٣٨]. وذلك وجه من وجوه «إثبات عراقتنا بما هو روح القوانين الأساسية».

---

(١٣٥) المصدر نفسه، ص ٣٤٧-٣٤٨.

(١٣٦) المصدر نفسه، ص ٣٤٦.

(١٣٧) الزهراوي، «تربيتنا السياسية (١)،» ص ١١.

(١٣٨) عبد الحميد الزهراوي، **خديجة أم المؤمنين** ([القاهرة]: مطبعة المنار، ١٣٢٨هـ/ ١٩١٠م)، في: **الأعمال الكاملة لعبد الحميد الزهراوي، القسم الأول: كتابات**، ص ١٠٤.

وتتوقف فعالية المجلس النيابي ورجاء العدل والاعتدال منه، على مدى اشتماله على نواب مختلفين في الميول والاختصاص، مؤمنين بأنهم نواب لمجموع الأمة، ولديهم الإلمام بأحوال البلاد ويحسنون المخالفة، ويحرصون على المصالح العامة[١٣٩]. ومما لا شك فيه أن حصول الأمة على هذا النوع من المجالس النيابية، وضمان وصول النواب الأكفياء يتوقف ـ إلى حد بعيد ـ على اختيار أفراد وجماعات الأمة للمرشحين. وبالرغم من أن (الانتخابات) أو عملية اختيار المرشحين، تعد بالغة التعقيد وتدخل فيها عوامل قد تؤثر على مدركات الناخبين حول إمكانيات وقدرات المرشحين، إلا أن من الضروري أن يتفق الجميع على الحد الأدنى الذي بموجبه «تنفر الأمة كل النفرة من انتخاب الذين ليس في فطرتهم وتربيتهم وقابليتهم الميل إلى (حاكمية الأمة) وتعظيم حقوقها الأساسية، والذين يخدمون كل قوة ويميلون معها وإن مالت إلى الحكم المطلق وجنحت إلى استعباد الأمة، وأزهقت نزوعها نحو الحرية المشروعة»[١٤٠].

إن الفكرة الأساسية التي يسوقها الزهراوي هنا، هي فكرة شيوع (روح المراقبة) في الأمة، إذ تساعد هذه الروح من جهة، على إحداث توازن وتوافق بين عمل الحكومة (السلطة الإجرائية) وبين المجلس النيابي (السلطة التشريعية والرقابية) الذي يعد أرقى صور تمثيل حاكمية الأمة، ومن جهة أخرى، على توعية أفراد الأمة إلى أهمية الاهتمام بالشؤون العامة ومراقبة عمل جميع المؤسسات في الدولة. ولا ينحصر مجال (روح المراقبة) في حدود المجلس النيابي، وفي إطار المؤسسات السياسية السيادية، فحسب، وإنما يمتد ليشمل المجتمع المدني بمؤسساته المختلفة، مما يتطلب إنشاء وتأسيس الجمعيات والهيئات المدنية التي تعمل ـ جنباً إلى جنب مع المؤسسات السياسية ـ على تحقيق المصلحة العامة، والتي تتمتع بحق إبداء المساءلة إذا لم تسفر عن أعمال الحكومة والمجلس أي نتائج من النتائج المرجوة، أو إذ لم تتوافق هذه الأعمال مع رغبات (الإرادة العامة)

---

(١٣٩) الزهراوي، «المبعوثان،» في: **الإرث الفكري للمصلح الاجتماعي عبد الحميد الزهراوي**، ص ٨٣-٨٤.

(١٤٠) عبد الحميد الزهراوي، «الحق والواجب في الانتخابات،» **الحضارة** (٢ (شباط/فبراير ١٩١٢)، في: **الإرث الفكري للمصلح الاجتماعي عبد الحميد الزهراوي**، ص ٣٤٥.

التي تعد التعبير الأصيل عن حاكمية الأمة[١٤١].

والحقيقة أن الأمة التي تفتقر إلى هذه الروح وينشغل أفرادها وجماعاتها في شؤونهم المعيشية، ولا يلتفون إلى شأن من شؤونهم العامة، ويظنون أن سن التشريعات والقوانين، وحماية الدستور، ومراقبة المسؤولين، ومظاهرة الصادقين من السياسيين ومقاومة غير الصادقين، هي أعمال تخرج من نطاق واجباتهم ومسؤولياتهم، هي أمة يرثى لها، من شأنها أن تكون حكومتها ظالمة، وذلك لأن الحكام فيها محكومون لأنفسهم، وغالباً ما تجنح النفوس إلى الطغيان والاستبداد إذا لم تجد من لم يردعها.

هـ ـ الأساس الخامس: الجامعة الوطنية المدنية

يبني الزهراوي تصوره لـ(المدنية) من منطلق عقلي، ويعدّها رابطة الوطن التي تتكامل فيها جميع الروابط العامة: رابطة الجنس (القومية)، ورابطة الأفكار (الدين)، ورابطة المنافع (الوطنية). وهو يعرّف المدنية بأنها: «التعاون في العلوم، والأعمال لاكتساب المطالب التي تقتضيها حياة الإنسان النوعية»[١٤٢]. ويلاحظ من هذا التعريف ثلاثة أمور أساسية، الأمر الأول: يعدّ (التعاون) المعيار الأول الذي تتمحور حوله رابطة المدنية، ويعود سبب اعتماد هذا المعيار لتعذر الاعتماد على مفاهيم التنازع والتصارع والقطيعة في المجتمع، ولتعزيز وتعميق معاني الحاجة والاعتماد المتبادل والتكافل لدى الفرد والجماعة. الأمر الثاني: تعد المصلحة العامة أو المنفعة العامة التي يكون لكل فرد وجماعة نصيب منها، المعيار الثاني الذي تتمحور حوله رابطة المدنية. الأمر الثالث: ينتج عن اعتماد معيار (التعاون) ومعيار (المصلحة العامة)، ويتمثّل في الأخذ بقاعدة (اقتسام الأعمال) بين الأفراد والجماعات في الوطن الواحد.

انطلاقاً من هذه الأمور الثلاثة، تتجلى الجامعة الوطنية المدنية بوصفها «رابطة يحشر السياسيون تحت لوائها أقواماً كثيرين مختلفين بالأنساب مختلفين

---

(١٤١) عبد الحميد الزهراوي، «أعمال مجلس المبعوثان وفتنة ١٩٠٩م في الآستانة،» صحيفة **الاتحاد العثماني**، ١٩٠٩/٦/٢٣، في: **الأعمال الكاملة لعبد الحميد الزهراوي، القسم الرابع: كتابات**، ص ٢٦٩.

(١٤٢) الزهراوي، «نظام الحب والبغض: رسالة في علم النفس وفلسفة الأخلاق،» ص ٣٧٠.

بالأديان»[١٤٣]، كما يتجلى (الوطن) بوصفه «دار الأعمال والتكاليف التي تطلب من الكل، وتوزّع على الكل، ويتبادلها الكل»[١٤٤]. وبذلك، لا فرق عند الزهراوي بين مواطن ومواطن آخر بسبب العرق أو اللغة أو الدين أو المذهب أو الطائفة، وهو يدعو هنا بأن تكون الدولة المجال العام الذي تتجلى فيه الشرائع والقوانين التي تطبق على كل المواطنين، والرقباء العارفين، والنواب المحاسبين، والإخاء العام، والتعاون العام، والعهد العام، والنظام العام، والوطن العام، والسلم العام، في ظل قوة عامة[١٤٥].

إذاً تعدّ (المدنية) في الوطن رابطة الوطنية ورابطة المنافع، والرابطة المدنية الجديرة بحفظ نظام الاجتماع، وبناء علاقات متميزة بين الأفراد والجماعات، وتحقيق التكامل الاجتماعي، وتوعية الأفراد بأن تعدد انتماءاتهم (اللغة، والدين، والجنس، والمذهب، والطائفة..) لا يحول دون انتمائهم إلى الوطن بمعناه الواسع، باعتبار أن «الوطن هو الجامعة»[١٤٦].

وخالص القول إن (التربية السياسية) عند الزهراوي هي عملية لإعداد وبناء الإنسان الاجتماعي في ميدان السياسة، وذلك بنشر الوعي السياسي، وتوفير الوطنية الصحيحة في المجتمع، وتأصيل قيم الحرية والعدالة وحاكمية الأمة والعقلانية والتمثيلية التعاقدية في فضاء مدني يستحضر جملة القيم المدنية الإسلامية الكلية الأساسية دون أن ينصاع، كما تمّ ابتداعه وتجذيره في التجربة التاريخية العربية.

بيد أن هذه (التربية السياسية) لم تكن مقصودة لذاتها وإنما كانت ذات غائية أبعد، ومقدمة لوعي قومي عربي ليبرالي حديث كان الزهراوي أحد رواده الكبار.

---

(١٤٣) المصدر نفسه، ص ٣٩٤.

(١٤٤) المصدر نفسه، ص ٣٩٨.

(١٤٥) المصدر نفسه، ص ٤٠٠.

(١٤٦) الزهراوي، «تعديل القانون الأساسي،» ص ٢٥٦.

الفصل الثالث

الوعي القومي

«لنا الحق أن نقول إننا جماعة من الجماعات؛ لنا اشتراك فيما بيننا في مصالح عامة من مقتضاها أن نتخذ تدابير لصونها وتنميتها بقدر ما يتيسر. وعلى هذا الأساس، يكون من حقنا أن تكون لنا تربية سياسية»[1].

انطلق الزهراوي من هذا الإيمان لكي يجري مراجعة تصحيحية شاملة للعلاقة السياسية بين العرب والترك في الدولة العثمانية ـ وهي علاقة قائمة على معنى التبعية والاستغلال ـ وليستبدل بهذه العلاقة علاقة قائمة على الشراكة التامة، وليكشف كذلك عن المقومات الكفيلة بتسديد المسؤوليات والالتزامات التي تقع على عاتق كل فرد من أفراد جماعة العرب على نحو خاص، والعناصر المقوّمة لتربية سياسية تعمل على إعداد وبناء المواطن العربي الفاعل سياسياً في المجتمع. ولقد أدرك، وهو في معرض هذه المراجعة، من وجه أول، مدى خطورة السياسات التتريكية الهادفة إلى طمس الهوية العربية، والادعاءات التشكيكية والتهميشية للأتراك لكل ما هو عربي سواء من حيث اللغة، أو التاريخ، أو الحضارة، أو قدرة العرب على المشاركة في إدارة الشؤون والسياسات العامة في الدولة؛ ومن وجه ثانٍ، مدى جدّية التهديدات الأوروبية في الاستيطان والاستعمار للأراضي العربية، مما تجلى على نحو محدد في ما سمي بـ(المسألة الشرقية)، التي سمَّاها هو بدوره «النار الحامية»[2].

وكان لهذين العاملين أثرهما في تلازم فكرة التربية السياسة لجماعة العرب وفكرة نشر الوعي العربي، عنده. وقد دفعه هذا إلى أن يسعى إلى نشر الوعي

---

(١) عبد الحميد الزهراوي، «نظام الحب والبغض: رسالة في علم النفس وفلسفة الأخلاق،» في: **الأعمال الكاملة لعبد الحميد الزهراوي، القسم الثاني: مقالات وكتب**، إعداد وتحقيق عبد الإله النبهان (دمشق: منشورات وزارة الثقافة، ١٩٩٥)، ص ٤٠٩.

(٢) عبد الحميد الزهراوي، «تربيتنا السياسية (٦)،» ص ٣٩.

القومي عند جماعة العرب، وذلك بالكشف عن الخصائص المميزة للروح العمومية لجماعة العرب، وتناول خصوصية الجماعة الواحدة، وطبيعتها الذاتية وعلاقتها بالآخر، فضلاً عن البحث في جملة من المفاهيم المتعلقة بها كالتعصب، وحب النفس، والذاتية والغيرية، والاتحاد، والاختلاف...

من هم العرب؟ وما هي طبيعة الفكرة القومية عند الزهراوي؟ وما علاقتها بالرابطة أو الجامعة الدينية؟ وما علاقتها بالجامعة العثمانية؟ وهل ثمة ما يربط هذه الفكرة بفكرة (الاستقلال)؟

أولاً: مفهوم (القومية)

جاءت معالجة الزهراوي لمفهوم (القومية) من وجهة نظر مجردة، واقترنت هذه المعالجة بتتبع نشوء (القومية) وفهمه لوجود الإنسان وبحثه في أنساب الأقوام وأسباب اتصالهم وانفصالهم. وقد تعرض في تصوره لوجود الإنسان وارتقائه، لنظرية (دارون) في النشوء والارتقاء من دون أن يذكرها بالاسم، فقال: «الذين لم يخضعوا للكتب الموحاة، قد ظنوا أن أصل تكوّن الإنسان ووجود المخلوقات قائم على التفريع أو التوليد من بعضها البعض. أما نحن الملّيين فلا نتبع أمثال هذه الظنون بل نتبع ما أنبأ به الوحي، فنقول: إن الأصل الأول هو الجماد»[٣].

وجاء تحليله لمفهوم (القومية) مرتبطاً بالبحث في أنساب الأقوام، وذلك ليؤكد أن الرابطة الجنسية ليست رابطة عرقية. وهو هنا، ينتقد بشدة المؤرخين الأوروبيين الذين قسّموا أصول البشر إلى ساميين وأريانيين وتورانيين - وأن اعتبارها كذلك هو ضرب من الأساطير. والذي يذهب إليه الزهراوي أن البشر لمّا كانوا مفطورين على الاجتماع والتعاون، لتبديد مخاوفهم ومخاطرهم ولتلبية احتياجاتهم التي لا تتحقق إلا بالاعتماد المُتبادل، فإنه قد أصبح من الواجب عليهم الاتصال والتجاور في المقر والمسكن والتراضي بتقسيم الأعمال وتعيين الحدود والمقادير. ومع تزايد عدد المجتمعين وكثرتهم وبظهور الاختلافات فيما بينهم في تقسيم الأعمال وتعيين الحدود حدث الافتراق وتعددت المقارّ والأوطان وانتشر المجتمعون الأوّلون في جهات متعددة. ويعتبر الزهراوي أن التفرق في المقارّ

(٣) عبد الحميد الزهراوي، «نظام الحب والبغض: رسالة في علم النفس وفلسفة الأخلاق،» ص ١٥١.

والأوطان هو أول تفرق حصل بين المجتمعين، وأنه من أبرز الأسباب والأصول لاختلاف البشر وتعددهم. فما من قرابة للأجيال قريبة إلا باعتبار تقارب المقارّ التي تفرق فيها البشر، وأن العبرة بآخر دور في المزيج. ويقتضي التقارب في المقارّ والأوطان في الغالب وحدة اللغة. وذلك لا يعني أن القرابة القريبة تكون بتقارب اللغات[٤].

إن النتيجة الأساسية التي يتوصل إليها الزهراوي من معالجته لـ(القومية) كمفهوم مجرّد، هي أن الرابطة القومية قد أسسها قصد (التعاون)، وأن القانون المكوّن لهذه الرابطة لا يُعَد قانوناً (طبيعياً ـ فطرياً)، وإنما هو قانون صناعي يحكم بتعاون وتكافل القرباء وتوحيد مصالحهم التي هي بالنسبة إلى غيرهم. وهذا يعني، أن الرابطة القومية تقتضي اتصال الديار والأوطان، ووحدة اللغة، ولا تقتضي وحدة العرق. لذلك، فهو حينما تحدّث عن جماعة العرب «من حيث إنهم جماعة واحدة بحسب اللغة والجنس»[٥]، لم يكن يقصد بـ(الجنس) قرابة عرقية، لأنه كان يرى أن الناطقين بالعربية والمتقاربين بالرابطة القومية ليسوا من عرق واحد، إذ يقول في معرض رده على ادعاءات الأتراك المشككة بذاتية الأمة العربية وهويتها القومية ومساحتها الجغرافية: «إن «عربستان» الذي يظنونه قطعة واحدة هو يجمع أكثر من عشرة أقاليم كبيرة فيها ما يفوق الحصر من الوديان والوهاد والآكام والآجام والتلاع والجبال والأنهار والعيون والجداول والخلجان والمدن الكبيرة والعواصم الشهيرة والقصبات الصغيرة والقرى العامرة والمزارع النضرة. هم لا يعرفون إلى الآن أن «عربستان» الذي يقولون هو مجمع الملايين من الأمم العربية والمستعربة من ذراري العرب والقبط والسريان والكلدان والعبران وغيرها من الأمم المحلية وجالية الأمم الأخرى من هنود وفرس وروم وأرمن وجركس وكرد»[٦]. وحتى لا يفهم من ذلك أنه يهمل شأن العرق العربي في تدعيم هذه الرابطة، فقد قام الزهراوي بتعيين تاريخ للعرق العربي وفق قاعدة (آخر دور في المزيج)، وذلك بالتسلسل من (عدنان) و(قحطان)، ورأى أنه يُستغنى بهذه المعرفة التاريخية بعرق

---

(٤) المصدر نفسه، ص ٣٢٦.

(٥) عبد الحميد الزهراوي، «خواطر السياحة (٣)،» ص ١٥٥.

(٦) المصدر نفسه، ص ١٥٦.

العرب عن الاستعانة بأساطير المؤرخين: عرب بائدة، وعرب عاربة، وعرب مُستعربة[٧].

من هم جماعة العرب هؤلاء الذين يتوجه إليهم بخطابه «القومي»؟

يجد المتتبع للمفردات التي كان يردّدها الزهراوي حول العرب كجماعة العرب، والعائلة العربية، والإخوة العرب، وأيها القوم، وقومي، وأهل الوطن الصغير..، أنه بالرغم من أن خطابه القومي يتوجه إلى جماعة العرب العثمانيين على نحو خاص، إلا أنه لم ينحصر على هذه الجماعة، وإنما امتد ليشمل أمة عربية واحدة مترامية الأبعاد وذات مساحة جغرافية واضحة المعالم. إذ أشار هذا الخطاب إلى جماعة العرب من جهات متعددة، سواء من حيث اللغة: «العرب اليوم هم أهل هذه اللغة (العربية) التي عرفت حياتها وعُرف ارتقاؤها منذ أن عرف التاريخ»[٨]؛ أو من حيث ارتباطها بالدين الإسلامي: «للعرب اليوم جامعة عظيمة من لغة يشرّفها الدين والاجتماع ويتكلم بها خمسون إلى ستين مليوناً من البشر»[٩]؛ أو من حيث المساحة الجغرافية: «تتصل دورهم وبلادهم ببعضها البعض، ولا يفصل بينها المياه إلى ترعة السويس»[١٠]. «وهم أهل هذه الأوطان الجميلة المتوسطة في الأرض المتاخمة للأقيانوس ولبحر الهند وللبحر المتوسط»[١١]. «فريق قاطن قرب سواحل البحر المتوسط، وقرب سواحل البحر الأحمر، وقرب سواحل الخليج الفارسي، وفريق قاطن في الداخل بعيداً عن السواحل». أو من حيث التنظيم السياسي والتنوع الفكري والديني والمذهبي: «هم شاميون، وعراقيون، وحجازيون، ويمنيون، ومصريون، وأفريقيون، مسلمون، سنية، جعفرية، باطنية، ووهابية، ونصارى طوائف، ويهود فرق، ومحافظون، وأحرار، وماسون، واشتراكية»[١٢].

---

(٧) عبد الحميد الزهراوي، خديجة أم المؤمنين ([القاهرة]: مطبعة المنار، ١٣٢٨هـ/ ١٩١٠م)، ص ٨٨.

(٨) عبد الحميد الزهراوي، «من هم العرب،» في: الإرث الفكري للمصلح الاجتماعي عبد الحميد الزهراوي، جمع وتحقيق جودت الركابي وجميل سلطان (دمشق: المجلس الأعلى للفنون، ١٩٦٣)، ص ٦٣.

(٩) المصدر نفسه، ص ٦٣.

(١٠) المصدر نفسه، ص ٦٣.

(١١) المصدر نفسه، ص ٦٣.

(١٢) المصدر نفسه، ص ٩١.

إن توجه الزهراوي في خطابه القومي إلى المنطقة العربية كلها من المشرق إلى المغرب ومن المحيط إلى الخليج ذو دلالة عميقة على تأصل فكرة الوحدة العربية عنده وعلى تشكل فكرة الاستقلال.

ثانياً: فكرة القومية العربية

نشأت فكرة (القومية العربية) عند الزهراوي، مع تنامي شعوره بالانتماء إلى أمة واحدة، لها خصائصها القومية الجامعة، وتاريخها وتراثها الحضاري المتميز. وارتبط تطور هذه الفكرة عنده بأربعة عوامل رئيسة هي:

الأول: ظاهرة الاستبداد السياسي، التي استشرت في عهد السلطان عبد الحميد الثاني.

الثاني: ظاهرة استبداد الجماعة أو سياسة المركزية الإدارية التي انتهجتها جمعية الاتحاد والترقي.

الثالث: سياسة الاتحاديين في تتريك العناصر القومية التي تتكون منها الدولة العثمانية.

الرابع: شدة وطأة التهديدات الاستعمارية للأراضي العربية.

لقد عكست نزعته القومية بموجب العامل الأول، تطلعات العرب في إطار الدولة العثمانية الإسلامية لإصلاح الفساد المستشري في مختلف أجهزة الدولة، ولمقاومة الاستبداد السياسي والانفراد بالسلطة. وتميزت نزعته في هذه المرحلة باختلاطها بفكرة الجامعة الإسلامية السائدة آنذاك. ومع سقوط الحكم الحميدي وانتقال السلطة السياسية إلى جمعية الاتحاد والترقي التي انتهجت سياسة المركزية الإدارية وعمدت إلى تتريك العناصر القومية التي تتكون منها الدولة العثمانية(*). نضجت فكرة (القومية العربية) عنده بشكل واضح، وأصبحت تعبّر عن المقاومة السياسية والاجتماعية التي تهدف إلى المحافظة على الكيان العربي والخصائص القومية التي نتجت عن حرص العرب على بقاء كيانهم وأمتهم.

(*) تعد سياسة المركزية الإدارية وسياسة التتريك عاملين رئيسيين في «تفجير التوتر بين العرب والأتراك وتمهيد الطريق لانتشار الوعي القومي العربي». انظر: يوسف الصواني، القومية العربية والوحدة في الفكر السياسي العربي (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٣)، ص ٣٩.

ومن الملاحظ في هذه المرحلة أن الزهراوي لم يعتبر نشر الوعي القومي بين صفوف أبناء العرب ضرورة ملحّة لبقائهم واستمرارهم كجماعة قومية لها حضارتها المتميزة وتاريخها المشترك وخصائصها القومية الجامعة فحسب، وإنما أيضاً لإفساح المجال أمام العرب للمشاركة في إدارة الحكم، وذلك باعتبار أن مطلب (المشاركة السياسية) لجماعة لها أكثرية لا يستهان بها في الدولة، هي ضرورة ملحة لبقاء الدولة العثمانية، (الرجل المريض) واستمرارها.

لقد حرص الزهراوي على المحافظة على الكيان القومي لجماعة العرب، وكان ذلك المسوغ الذاتي أو الداخلي الرئيس لنشوء فكرة القومية عنده، أما المسوّغ الخارجي فقد تمثّل في التهديدات الأوروبية المتعاظمة التي تهدف إلى استعمار واستيطان الأراضي العربية ونهب ثرواتها الطبيعية، يقول: «لكم الله أيها الإخوة العرب، أنتم في هذه المملكة جزء عظيم، فانظروا ما شأنكم فيها أمس، وما خطبكم فيها اليوم، وما أمركم فيها غداً. أمس لم يكن في مصر وتونس وهما من أمهات بلادكم يد أجنبية، واليوم فيها تلك اليد. أمس كانت طرابلس الغرب آمنة مطمئنة، واليوم يفعل فيها الأجنبي ما قد سمعتم. أمس كانت سواحل نجد والعراق خليّة، واليوم هي شجيّة، وأقول لي: هل سورية اليوم هنيئة البال، فارغة الفكر من المخاوف؟»[١٣].

كان الاحتلال الإيطالي لـ(طرابلس الغرب) من أكثر العوامل الخارجية تأثيراً على تطور النزعة القومية عند الزهراوي، وعلى تنامي جهوده وأنشطته المتعلقة بنشر الوعي القومي والفكر العمومي. حيث عكست هذه الحادثة أمرين أساسيين: الأول، مدى جدية التهديدات الأوروبية للبلاد العربية ووصولها إلى درجة بالغة من الخطورة؛ والثاني، مدى تخاذل وتهاون جمعية الاتحاد والترقي في المحافظة على الولايات العربية التي تقع تحت مسؤوليتها الإدارية والدفاع عنها. كما عكس هذا الحدث أيضاً قوة البصيرة عند الزهراوي ونفاذها إلى خفايا الأمور والحوادث المستقبلية. فهو حينما خطب في (مجلس المبعوثان) عن حادثة الاحتلال أجهش بالبكاء من شدة تأثره، فقال له أحد زملائه من النواب: لا تحزن فإننا سنسترد

---

(١٣) عبد الحميد الزهراوي، «يا ويح البلاد والعباد،» المدنية، العدد ٩١ (كانون الثاني/يناير ١٩١٢)، في: الإرث الفكري للمصلح الاجتماعي عبد الحميد الزهراوي، ص ٢٥٢.

طرابلس الغرب، فأجابه الزهراوي: أنا لا أبكي طرابلس، وإنما أبكي على الحجاز والعراق وسوريا. فهو يرى أن التهديدات الداخلية والخارجية للعرب أعم وأشمل من هذه الحادثة وتداعياتها. وقد دفعه ذلك إلى مطالبة جماعة العرب بالنهوض وانتقاد الذات ومراجعة السلوكيات، وتقوية الروابط، وتجاوز حدود الحياة الشخصية والأعمال اليومية المعيشية، وإنشاء الجمعيات التي تنادي بحقوقها وتكريس الجهود لتصحيح العلاقة مع الأتراك لنيل حقها في المشاركة في الحكم: «يا بني قومي إلى النجاة، اعرفوا أنفسكم ولا تنسوها، ووازروا بمناكبكم مناكب إخوانكم الترك في اجتلاب أسباب القوة لهذه الدولة واجتناب أسباب الضعف لها»[١٤]. ثم إنه طالب هذه الجماعة بالحذر من أن يجرّها احتلال إيطاليا لطرابلس الغرب إلى جعل جميع الدول الأوروبية أعداء لها، ونبه أبناء العرب إلى أهمية أن يميّزوا بين خير أوروبا وشرها، وأن يدركوا أن هجوم أوروبا علهيم وعلى الدولة العثمانية هو هجوم قوة على ضعف وعلم على جهل وغنى على فقر»[١٥]، و«مناهج رومانية ورثها مع ما ورثوا من الرومان، ومعلوم أن من منطلق تلك المناهج الرومانية التغلب على الأمم لاستثمار تعبها وتسخيرها للأهواء»[١٦].

لم يكتف الزهراوي بهذه المطالبات وإنما سعى أيضاً إلى إثارة العاطفة ومشاعر الكرامة والكبرياء لدى أفراد جماعة العرب، وذلك بحضهم على الاقتداء بالمقاومة العربية المسلحة في طرابلس الغرب، والاعتماد على إخوانهم العرب وعدم التعويل على المساعدات الأجنبية في استرداد حقوقهم، وأهمية التخطيط للآتي: «فبأولئك العرب الكرام يجب أن يقتدي سائر العرب، ويحسبوا حساب الغد ولا يقولوا وراءنا فلان وفلان، فإن لفلان وفلان هموماً أخرى وليس لهم من خليل وفيّ إلا أعضادهم وما قبضت عليه أكفهم إن كان تحت أكفهم بواتر، ومن أراد تجريدهم من تلك البواتر بأي وسيلة وأي أسلوب كان، فيعلموا أنه خائن لدولتهم ووطنهم العام ولوطنهم الخاص، ولا يلوموا إلا أنفسهم إن سكتوا أمام تدابير الخائنين»[١٧].

---

(١٤) الزهراوي، «تربيتنا السياسية (٦)،» ص ٤٠.

(١٥) عبد الحميد الزهراوي، «اليوم بعد اليوم (١)،» **الحضارة** (١٩ تشرين الأول/أكتوبر ١٩١١)، في: **الإرث الفكري للمصلح الاجتماعي عبد الحميد الزهراوي**، ص ١٨٦.

(١٦) الزهراوي، «اليوم بعد اليوم (٦)،» ص ٢٢٩.

(١٧) المصدر نفسه، ص ٢٣٥.

وفي هذا السياق، شدّد الزهراوي على ضرورة تعارف أبناء العرب على بعضهم البعض وتقوية العلاقات والروابط فيما بينهم، ودعاهم إلى التغلّب على جهلهم للجغرافية العربية، إذ يرى أن «السوري ـ مثلاً ـ لا يعرف ما في العراق، والعراقي ما في سورية، والحجازي ما في طرابلس، والمصري ما في اليمن، وهلمّ جرّاً»[١٨].

يعكس قول الزهراوي ـ على نحو واضح ـ مدى إيمانه بفكرة (الوحدة العربية) واشتراك جميع العرب بسمات وخصائص مشتركة، وبـ(عصبية) واحدة عند التناصر. ومما يجدر الانتباه إليه هنا، أن (الوطن الخاص) الذي يشير إليه يمتد ويشمل المنطقة العربية كلها من المحيط إلى الخليج. وبالرغم من أنه يحاول غالباً أن يظهر أن المعنيين بخطابه القومي هم العرب العثمانيون، بدعوى أن هؤلاء تحت الإدارة العثمانية المباشرة وأن العرب الآخرين هم إما خارج هذه الإدارة أو تحتها بصورة غير مباشرة، إلا أن إيمانه بتكامل الفكرة القومية يتعزز بجملة عديدة من النصوص التي يسوقها في مخاطبة العرب العثمانيين وغير العثمانيين، والتي تؤكد شمولَ خطابه القومي جميعَ العرب وأن الذاتية العربية هي ذاتية غير مجزّأة.

لقد انشغل الزهراوي إلى حد بعيد بدعوته العرب إلى أن يعرفوا ذاتهم جيداً: «اعرفوا أنفسكم، لا تنسوا يا قومي أنفسكم، تذكروا أنفسكم»، فالأمة التي لا تعرف ذاتها جيداً هي أمة تجهل منبع قوتها وتفتقر لمعاني الاحترام والكرامة والعزّة التي لا هناء لقوم أو أمّة تفقدها»[١٩]. وتعود هذه الدعوة لاعتقاده بأن العرب اليوم، هم قوم يجهلون أنفسهم، ولا يعرفون ماضيهم كما يجب أن تكون هذه المعرفة، ولا يتفاعلون مع حاضرهم، وينحون نحو عدم الشعور بمقومات أمتهم وإهمال القواعد الأساسية التي لا تقوم حياة الأمم من دونها. وبالتالي، لمعالجة هذه العلل، يتطلب أولاً: استذكار تاريخ العرب وحضارتهم وتفنيد المزاعم والادعاءات التي يروّجها البعض بقصد التشكيك بالأسس التاريخية التي تبرر قيام الفكرة القومية واستمرارها؛ وثانياً: التأكيد على ذاتية الأمة وأهمية التعصب لها.

---

(١٨) الزهراوي، «خواطر السياحة (٣)،» ص ١٥٤-١٥٥.

(١٩) عبد الحميد الزهراوي، «لا تنسوا أنفسكم،» الحضارة (٢٦ أيار/مايو ١٩١٠)، في: الأعمال الكاملة لعبد الحميد الزهراوي، القسم الخامس: كتابات، جمع وتحرير وتقديم ناجي علوش (دمشق: منشورات وزارة الثقافة، ١٩٩٧)، ص ٢٦.

في الباب الأول، باب تاريخ العرب وحضارتهم، يستخدم الزهراوي ـ كما قلنا سابقاً ـ صناعة التذكير، لمعالجة جهل الإنسان بما هو أصلح له ولأمته، ولضمان الحد الأدنى من القبول لما يلزم من الأفكار والآراء الإصلاحية، ولتذكير الإنسان الاجتماعي بالارتفاع بنفسه إلى الأوج والمجد. وهو هنا، يستخدم هذه الصناعة للهدف ذاته، وهو تذكير كل فرد من أفراد العرب بمعاني العزة والكرامة واحترام الذات والافتخار بمآثر الآباء والأجداد وإنجازاتهم. ولا يُعَد هذا التذكير سرداً لقصص وروايات تاريخية، وإنما هو محاولة جادة لإيقاظ الحس القومي والكشف عن مقومات الوحدة العربية ومدى أصالة الأمة، وفضلاً عن كونه تأكيداً للذات العربية: «فحب السلف والافتخار بآثاره والحرص على الصلة به، سجية إنسانية مؤاخية لمحبة الذات أو هي شعبة منها، لا يتصور انفكاك الإنسان منها، إلا إذا انسلخ عن مقومات ذاته، وانفصل عن حقيقة إنسانيته واتصل بنوع آخر من أنواع الموجودات»[٢٠].

وهو لم يقتصر في عودته إلى (التاريخ) لاستقصاء معالم الأمة العربية على المرحلة التاريخية المتعلقة بظهور الإسلام، بل رأى أن لهذه الأمة جذوراً راسخةً في عمق التاريخ وأنها كانت كمّاً فاعلاً ساهم في إثراء التراث الإنساني، وأبدى عدم رضاه وامتعاضه الشديد ممن يشكّك بتاريخها وبمساهمتها الحضارية: «إن قال قائل: كيف عرف هذا عن العرب؟» وهم أهل البادية متشتتون، متفرقون، متغافلون، متذابحون، لا مُلك جامع، ولا شرع فيهم وازع، ولا يد لهم في الأعمال الاجتماعية، ولا نصيب لهم في الشؤون السياسية، وليس لهم قبل الإسلام كتاب ينقل ويحكي عنهم، ولسنا نعرفهم إلا بالإسلام، فالإسلام قد جمع الأوزاع من أهل هذه اللغة الواحدة (الغزو)، وهذا لا يثبت أن العرب كانوا يعرفون لقبائلهم وأنهم كانوا يتعارفون بأنسابهم؟ نقول لصاحب هذا القول: إن العرب لم يكونوا مجهولين، ولا مجهولة أخبارهم. فإذا قلنا إنهم لم يكونوا أهل كتابة وتاريخ، فأشعارهم المحفوظة المنقولة هي ديوان سِيرَهم. وإذا لم نثق بنقل أشعارهم استطعنا أن نعرف العرب من تاريخ الأمم المجاورة لهم. فالفرس قد

---

(٢٠) عبد الحميد الزهراوي، «شعور الأمم بماضيها وجمعية التتار في الآستانة،» **الحضارة** (٢٧ نيسان/أبريل ١٩١١)، في: **الإرث الفكري للمصلح الاجتماعي عبد الحميد الزهراوي**، ص ٤٠٢-٤٠٣.

سبروهم، لأن من العرب ملوكاً كانوا لهم خاضعين، وقواداً كانوا بأمرهم عاملين. والروم قد خبروهم بأن في مملكتهم ملوكاً وقواداً وولاة من العرب، والديانة المجوسية تعرفهم، لأن منهم من كان على دين ملوك فارس، والكنائس تعرفت بهم، لأن منهم نصارى بل قسيسين ورهباناً، وبيع اليهود ما جهلتهم، والفلسفة ما أنكرتهم، والحضارة قد ألمّت بمساكنهم في (اليمن) و(العراق) و(الشام)، ومخالفة الأمم أخذوا بقسط منها وأخذت بقسط منهم. فكيف يكون هذا الجبل مجهولاً بعد كل هذا؟!»[٢١].

لم يكتف الزهراوي بهذا التفنيد، وإنما سعى إلى الكشف عن مزيد من الأدلة والشواهد على مكانة العرب وأصالة حضارتهم. وما دام هدفه الرئيس إيقاظ الشعور القومي وتوعية العرب بأهمية الوحدة القومية، وفي الوقت ذاته، إحداث تغيير اجتماعي وانقلاب في المفاهيم السياسية لدى جماعة العرب، فقد كان لا بد من أن يتضمن سعيه إشارات واضحة إلى الخصائص القومية الجامعة للعرب، وتحديد مدى أصالة العرب من حيث القواعد الأساسية المقوّمة للأمم. وهكذا يؤكد «أن العرب كانوا معروفين، ومما عرفوا واشتهروا به الحرص على (وحدتهم القومية)، فكانوا أمام الغريب (أمة واحدة) لها وحدة باللغة، والنسب، واتصال الديار، والعصبية عند التناصر»[٢٢]. كما أكد أيضاً على خطأ من يظنّون أن العرب كانوا يفتقرون للصلات والروابط العامة فيما بينهم وأنهم لم يكوّنوا يوماً من الأيام أمماً وحضارات: «لقد غلط من ظنوا أن العرب لم يكوّنوا لهم من حضارة، ولم يكونوا على شيء مما عليه الأمم من الروابط، كلا بل كان لهم حضارات، وملوكهم التبابعة في (اليمن) معروف أمرهم عند المشتغلين بالتاريخ، وملوك الحيرة في (العراق) مشهورون، من عرف تاريخ الفرس عرفهم وإن جهل تاريخ العرب. . ، والملوك الغسانيون في الشام مشهورون أيضاً لا يجهلهم من عرف تاريخ الرومان إلى جهل تاريخ العرب»[٢٣].

ونجد أن الزهراوي قد بنى فهمه لأصالة العرب من حيث القواعد الأساسية

---

(٢١) الزهراوي، خديجة أم المؤمنين، ص ٩٠.
(٢٢) المصدر نفسه، ص ٩١.
(٢٣) المصدر نفسه، ص ٩٢-٩٣.

التي لا تقوم الأمم إلا بها، على تصوره لـ(المجتمع المكي) وحالة قريش السياسية والاجتماعية. وقد جاء هذا التصور مبنياً على أسس العدالة والحرية والمساواة، وبرؤية تقدمية في التاريخ، وهي أفكار لا شك في أنها مستلهمة من فلسفة الأنوار والثورة الفرنسية[٢٤]. وقد رأى الزهراوي في هذا المجتمع الصالح الفاضل الذي يقوم كل فرد فيه بواجبه ويتشارك فيه الأفراد بممارسة النظر في الشؤون والسياسات العامة، ويتسم بمعاني القوة، والتضامن، وحب الغير، واحترام الإنسان من حيث هو إنسان[٢٥]. ومما يلفت النظر هنا، أن الزهراوي قد ضمّن في تصوره للمجتمع المكي، تصوراته لمفهوم (السلطة السياسية)، وطبيعة العلاقة بين الحاكم والمحكوم، وبين الأفراد فيما بينهم، حيث أشار إلى حكومة ذات طابع جمهوري لا تقوم على (فكرة السيادة) وإنما على (فكرة الخدمة) و(فكرة الواجب) ومن غير رئيس عام، وذلك لأن الأفراد فيه مفطورون على التضامن ولديهم القدرة على التمييز بين ما هو عادل وما هو غير عادل: «ألغوا الرئاسة العامة من بينهم كأنهم عدوها لغواً إذا صدقوا في تضامنهم وصلحوا في تشاورهم وإرادتهم الحق..، أو أنهم خشوا أن يكون (حب الرئاسة) إذا وجدت مدعاة لكثرة تنازعهم وتنافسهم، فلا يأمنون بعد ذلك كثرة الفشل والشقاق...»[٢٦].

واستمر الزهراوي في تصوره للجمهورية المكية، وفي إذاعته للقواعد الأساسية لأي أمة حية. فأشار إلى أن أهل مكة «أخذوا أيضاً بشيء من أصول الحكم النيابي، وهو أعظم الآيات على وجود التضامن الذي هو أحد الأركان التي تحفظ بها سعادة الأمم. أما الشورى فقد وفروا منهم حظها وعظموا في أنفسهم حقها، وبها كانوا يُشرّعون ما يُشرّعون من الأحكام والحدود ويفصلون ما يفصلون في بعض القضايا والحقوق»[٢٧]. كما أشار أيضاً إلى حرص العرب الأوائل على تكوين العلاقات الحسنة مع الآخرين، واستعدادهم بالقوة، وتمتعهم بالدهاء السياسي والعسكري[٢٨].

---

(٢٤) انظر: فيليب برو، **علم الاجتماع السياسي**، ترجمة محمد عرب صاصيلا (بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ١٩٩٨)، وهربرت فيشر، **تاريخ أوروبا في العصر الحديث ١٧٨٩م - ١٩٥٠م**، تعريب أحمد نجيب هاشم ووديع الضبع (القاهرة: [د. ن.]، ١٩٦٤).

(٢٥) الزهراوي، **خديجة أم المؤمنين**، ص ١٠٢.

(٢٦) المصدر نفسه، ص ١٠٤.

(٢٧) المصدر نفسه، ص ١٠٤.

(٢٨) المصدر نفسه، ص ١٠٤-١٠٥.

ثمة أمران أساسيان يجدر الانتباه إليهما جيداً هنا، الأول أنه لا يعنينا في ما تقدم من النصوص، مدى مطابقة تصورات الزهراوي للواقع التاريخي وما إذا كان تأريخه للوقائع والحوادث الماضية دقيقاً أو غير دقيق، وإنما ما يهمنا ويعنينا هو أن ندرك أن تصوراته للأمور تعبّر عما يجب أن تكون عليه أكثر مما هي عليه بالفعل. فهو لم يقصد بهذه النصوص، أن ينشغل بتأريخ الأحداث الماضية للعرب في ذاتها، وإنما قصد على نحو أساسي، أن يخاطب العرب في المجتمع العثماني الذين يفتقرون إلى العدالة، والحرية، والمساواة، ويتعرضون لاضطهاد عنصري تركي يهدف إلى القضاء على هويتهم القومية بدعوى الاتحاد والإخاء، وأن يولّد لديهم الوعي بأنهم جزء من أمة واحدة مترامية الأبعاد لها خصائصها القومية الجامعة، وأنهم ليسوا ـ كما يدّعي الأتراك ـ جماعات متناثرة تلاشت خصائصها الجامعة إثر اختلاطها مع جماعات وعناصر قومية أخرى في الدول والأمم. كما إنه حين تكلم على (الجمهورية المكية)، أراد أن ينبّه أبناء العرب إلى العناصر السياسية والاجتماعية الكفيلة بتحسين فاعليتهم، ورفع أمتهم إلى مصافّ الأمم الحية.

الأمر الثاني: أن الزهراوي قد جعل من كتابه **خديجة أم المؤمنين** النص الرئيس المعبّر عن أفكاره وآرائه حول صفات العرب وخصائصهم وحضارتهم وتاريخهم. فبالرغم من أن ظاهر عنوان هذا الكتاب يوجه إلى أنه مخصص لتأريخ سيرة السيدة خديجة، إلا أن المدقق فيه يدرك بوضوح أنه كتاب يقصد إلى الإعلاء من شأن العرب والإشارة إلى صفاتهم وخصائصهم القومية: «وإذا كنا معجبين بالسيدة (خديجة) لوفرة مزاياها الشريفة، فنحن بقومها الذين شرفوا هذه المزايا أشد إعجاباً»[٢٩]. كما إنه كتاب يقصد إلى تفنيد ادعاءات الأتراك بأن الإسلام هو الذي حوّل العرب من مجرد أعراب في الجاهلية الأولى إلى أمة واحدة لها تاريخها وحضارتها، وذلك حتى يتسنى لهم تشبيه العرب بقبائلهم التترية المتنافرة التي توحّدت بالإسلام، كما يرمي إلى دحض ادعاءات بعض أبناء العرب الذين يرددون الادعاءات المشككة في تاريخ العرب قبل الإسلام، بقصد إعطاء قيمة أكبر للإسلام، وهم يجهلون أنهم يقومون بالإساءة لتاريخهم وحضارتهم[٣٠]. وهو يؤكد

---

(٢٩) المصدر نفسه، ص ١٥١.

(٣٠) محمد الحلاق، عبد الحميد الزهراوي: دراسة في فكره السياسي والاجتماعي (دمشق: منشورات اتحاد الكتاب العرب، ١٩٩٥)، ص ١٧٢-١٧٥.

في هذا السياق، أن العرب كانوا على درجة رفيعة من القابلية والاستعداد لحمل رسالة الإسلام العالمية، وأن الانتشار السريع للدين الإسلامي يعزى إلى عاملين رئيسيين: هما: النبي محمد (ﷺ)، ومناصرة العرب المؤمنين بهذا الدين[٣١].

نخلص مما مر إلى أن استخدام الزهراوي لمصطلحات أو مفاهيم من قبيل أمة واحدة، والوحدة القومية، وجماعة العرب، ووحدة اللغة، ووحدة المصالح، ووحدة النسب، والعصبية الواحدة، واتصال الديار، والتاريخ المشترك... وإشارته إلى العناصر المقومة للأمة العربية كالقوة، والتضامن، والشورى، والمشاركة السياسية..، هو دليل جازم على ما يحمله هذا المفكر من همٍّ قومي وغاية تسعى إلى وحدة العرب، وأن عودته لاستقراء تاريخ وحضارة العرب، لا يجعل منه مؤرخاً تسجيلياً للوقائع والأحداث الماضية، وإنما يجعله مؤرخاً قومياً له أهدافه وغاياته السياسية والاجتماعية، ورسالة جليلة غائيتها القصوى «ذاتية الأمة العربية» وخصوصيتها القومية.

ثالثاً: ذاتية الأمة العربية

تكررت دعوة الزهراوي (جماعة العرب) إلى معرفة ذاتها، وتكرر تشديده على القول والاعتقاد بأن الأمة التي تجهل ذاتها، هي أمة تجهل منبع قوتها وتفتقر إلى معاني الاحترام والكرامة والعزة. ولقد ارتبط بهذه الدعوة عنده التأكيد على مشاركة كل فرد من أفراد جماعة العرب في ترسيخ قاعدتين أساسيتين لا تقوم حياة الأمم بدونهما: قاعدة (حب الذات) وقاعدة (التعصب). والمقصود بالذات هنا، ذاتية الأمة الصناعية التي تنشأ بفعل (التعاون)، أو بتعبير آخر ذاتية (الأمة) التي هي «جماعة من الناس، يجمع بينها سبب من الأسباب، حتى تصير كالشخص الواحد لاعتبارات كثيرة، وأصل هذه الأسباب وأعرقها (التعاون)»[٣٢].

وبالرغم من أن هاتين القاعدتين تعتبران مقومين أساسيين للأمة، إلا أن البعض يُنكرهما ويَعدّهما عاملين لاستشراء الأنانية والعنصرية في المجتمع، وخصوصاً في المجتمعات متعددة القوميات. ومرد هذا الإنكار، هو عدم التمييز

---

(٣١) الزهراوي، المصدر نفسه، ص ٨٥.

(٣٢) عبد الحميد الزهراوي، «الذاتية والغيرية تذكير بالتضامن والحرية والإخاء والمساواة،» ص ٩٣.

بين (إنكار حب الذات) وبين (إنكار الإفراط فيه). ويرى الزهراوي أنه ليس من المعقول مثلاً، أن يتم إنكار الأغذية والأطعمة التي يناط بها قيام الجسم وعافيته لإفراط البعض في الغذاء والطعام وعدم وقايتهم من التخمة. وما دام الأمر كذلك، فليس من المعقول أيضاً إنكار (حب الذات) الذي يُناط به قيام النوع الإنساني وارتقاؤه، لإفراط البعض في الأنانية الجنسية وادّعاء أن تعدد القوميات من شأنه أن يهدد استقرار المجتمع، كما إن (التعصب) الذي يعدّ فرعاً من فروع حب الذات، ليس معيباً في حد ذاته؛ ومرد إنكار البعض له هو عدم التمييز بين معناه الحقيقي: «التجمع للتعاون»، وبين ما اصطلح عليه الناس من معنى التشدد والغلو والبغضاء للمخالف والتحامل عليه وعدم إنصافه. فـ(التعصب) لا ينحصر معناه بـ(الغلو) و(التشدد)، مثلما أنه لا يصحّ القول بأن الغلو والتشدد من طبيعة التعصب ومن ماهيته[٣٣].

يريد الزهراوي هنا، من وجه أول، أن يوضح أن دعوته لأبناء العرب للاهتمام بذاتية أمتهم وخصوصيتها، ليست هي دعوة للعصبية بمعناها المذموم، وأن العيب ليس في الدعوة إلى حب الذات والتعصب لها، وإنما العيب «على الذين أتخمتهم الأنانية، من جهة، وعلى الذين قد خوى منها وجودهم، من جهة أخرى. أي على إخوان (الإفراط والتفريط) في حب النفس، بل لولا التعصب لكان التذابح أكثر وقوعاً وأوفر شيوعاً وأسوأ أثراً لأن هذا التعصب هو الذي رد جماح كثيرين من إخوان الإفراط وأوقفهم عن حدود من البغي والعدوان»[٣٤]. وهو يستنتج أن (حب الذات) أصل يتفرع منه فروع ونتائج مختلفة، فالمقبول منه تكون فروعه على مثله والمذموم منه تكون نتائجه على مثله. ونزوع وميل الأفراد للتعلق بذاتية أمتهم والتعصب لها يعدّ من فروع حب الذات المقبول، وأما الاستبداد، والتسلط، والعنصرية..، فتعدّ من فروع حب الذات الرديء وغير المقبول[٣٥]. ومن وجه ثانٍ، يريد الزهراوي أن ينبه أبناء العرب إلى السياسات التتريكية الهادفة إلى طمس الهوية العربية والمستترة تحت حجج يروّجها الأتراك

---

(٣٣) الزهراوي، «تربيتنا السياسية (٤)،» ص ٢٢-٢٧.

(٣٤) المصدر نفسه، ص ٢٢-٢٧.

(٣٥) المصدر نفسه، ص ٢٥.

بدعوى الوطنية، والإخاء، والاتحاد، وأن يوعيّهم بأن جزءاً كبيراً من هذه الادعاءات هو في الحقيقة ميل ونزوع نحو سيادة العنصر التركي في الدولة. وفي هذا السياق، تناول مفاهيم الاتحاد، والمساواة، والإخاء، وذلك ليبين طبيعة المضامين الصحيحة لهذه المفاهيم، وطبيعة رؤيته وتصوره للوحدة العثمانية.

يُعرّف الزهراوي الاتحاد بأنه «صيرورة الأشياء المتعددة شيئاً واحداً»[٣٦]. وينقسم الاتحاد إلى عدة أنواع، النوع الأول: (الاتحاد التام) الذي لا يظهر فيه أي أثر للتعدد والتنوع الجنسي والقومي. ويتميز هذا النوع في المجتمعات متعددة القوميات، كالمجتمع العثماني، بالاستبداد والتسلط وإلغاء الآخر أو الرغبة في استيعابه كتابع. والنوع الثاني، الذي يظهر فيه أثر لمظاهر التنوع الجنسي في المجتمع مع بعض التميّز لأحد العناصر القومية. ويرى الزهراوي أن هذا التميز ينبغي أن يكون مقترناً بـ(قاعدة الأكثرية)، ومعتمداً على مبدأ (العدل) لصياغة وحماية حقوق الأقليات في الدولة، وأن لا يكون تميّزاً في الحقوق العامة. والنوع الثالث، الذي تتساوى فيه جميع العناصر القومية ويتم فيه إلغاء جميع الاختلافات والفروقات بين هذه العناصر. وهذا النوع من الاتحادات لا يقل سوءاً وضرراً من النوع الأول، وذلك لأن مساواة الناس في المظاهر والخصائص والطبائع يتعارض مع حقيقة كونهم متباينين ومختلفين.

في ضوء هذه الأنواع الثلاثة، يرى الزهراوي أن (الاتحاد المفيد) أو (الاتحاد النافع) لمفهوم (الجامعة العثمانية) «هو الذي يكون فيه للأجزاء والعناصر العثمانية شيء من الظهور، وليس هو من النوع الذي لا ترضى بعض الأجزاء فيه إلا أن تلاشى في جانب ظهورها سائر الأجزاء الأخرى»[٣٧]. ويتجلى مفهوم (الإخاء) في ضوء هذا النوع من الاتحادات بوصفه بحث في العلاقة المثلى بين (الذاتية) و(الغيرية). فكما أن (حب الذات) و(التعصب) يدوران في فلك بقاء النوع الإنساني وارتقائه، ويدخلان تحت بحث (الحرية)، فإن عدم الإفراط والغلو في تأكيد الذات وعدم بغض المخالف، يدوران في فلك الاعتراف بالآخر وخصائصه المميزة، ويدخلان تحت بحث الغيرية. مما يعني، أن (الغيرية) لا تعد من تمام (الذاتية) لأنها

---

(٣٦) الزهراوي، «تربيتنا السياسية (٢)،» ص ١٥.

(٣٧) المصدر نفسه، ص ١٦.

تحدّها وتحيزها، فحسب، وإنما أيضاً، لأن (الذاتية) لا تتكمّل إلا بـ(الغيرية).

أما المساواة في ضوء هذا النوع من الاتحادات فيعدّها الزهراوي مثالاً للعلاقة المثلى بين (الذاتية) و(الغيرية)، ويرى أنه يتحدد ليس بوصفه مساواة في المظاهر، وإنما «مساواةً في حدود الحقوق، وفي احترام حس الذاتية، ومقتضاها من الحرية»[٣٨].

رابعاً: الروح العمومية والفكر العمومي لجماعة العرب

أدرك الزهراوي أهمية (الروابط) بين الجماعات داخل الدولة العثمانية، ورأى أن (الروابط) في حد ذاتها، تسهم في رد (الرغبة) و(الرهبة) الملازمتين للإنسان إلى حدود الاعتدال، و(الفكرة القومية) عنده هي أولى هذه الروابط. وهذا ما دفعه إلى أن يسعى لتكوين (الروح العمومية) و(الفكر العمومي) لجماعة العرب، يقول: «الالتفات إلى الروح العمومية في الأقوام على انفرادها هو عندي التفات أيضاً إلى المنافع العامة في الأقوام المتجمعة لأننا ما دمنا عاجزين عن جعل البشر جماعة واحدة، يكون الأولى للبشر أن تتحسن حال كل جماعة منهم»[٣٩].

تعد (الروح العمومية)، أو «مجموعة حسن النفوس»[٤٠]، مبدأ (الحياة النوعية) و(التضامن) و(القوة) عند الجماعة أو الأمة. وهي تتجلى في المظاهر المجتمعة الناتجة عن تضامن إرادات وميول أفراد الجماعة نحو غرض واحد. وتتميز (الروح العمومية) عن (قوة الاجتماع)، حيث تعد الأخيرة (قوة غضبية) ناتجة عن مجموع الأفراد وتعمل على المدافعة عن الحقوق والمكتسبات، ومجابهة المحن والآلام التي قد تنتج عن السعي لتحصيل المصالح والأهداف العامة. بينما تعد الروح العمومية مجموع المظاهر المجتمعة الناتجة عن مجموع القوى الوجدانية لأفراد الجماعة التي تحدد طريقة (التفكير أو السلوك) المتعلقة بتحصيل المصالح والأهداف المشتركة: «إن الجماعة التي صار فيها (روح عمومية)، يكون خط

---

(٣٨) الزهراوي، «الذاتية والغيرية تذكير بالتضامن والحرية والإخاء والمساواة،» ص ٨٩-٩٦.

(٣٩) الزهراوي، «تربيتنا السياسية (٣)،» ص ٢٠.

(٤٠) عبد الحميد الزهراوي، «النفس الإنسانية والتحسين،» صحيفة النبراس، مج ١، ج ٨ (تشرين الأول/أكتوبر ١٩٠٩)، في: الأعمال الكاملة لعبد الحميد الزهراوي، القسم الرابع: كتابات، جمع وتقديم ناجي علوش (دمشق: منشورات وزارة الثقافة، ١٩٩٧)، ص ٣١٢.

سياستها هو حيث تتوجه تلك الروح العمومية»[٤١].

وهذا يعني، من وجه أول، أنه بالرغم من أن (التضامن) ينشأ عن تكوّن القوة الغضبية الناتجة عن مجموع الأفراد، إلا أن فاعليته تتوقف على توافر الروح العمومية التي تعمل على تكوين (فكر عمومي)، بمعنى (رغائب عمومية). وبالتالي، فإن «الجماعات التي لها وجود ولكن لا روح عمومية فيها، تكون لا حية فتُرجى ولا ميتة فتُنسى، وتكون أشبه بالأعضاء المشوّهة في الجسم»[٤٢]. ومن وجه ثانٍ، لا تقتصر وظيفة (القوة) التي تنشأ عن (التضامن) في المدافعة والمناصرة، فحسب، وإنما أيضاً، وعلى نحو رئيس، تعمل على مساعدة الجماعة أو الأمة على الدنوّ من الحياة النوعية للنوع الإنساني التي تتميز عن حياة سائر الموجودات الأخرى. وفقاً لذلك تتوقف فعالية وجود الجماعة أو الأمة بين الجماعات والأمم الأخرى على مدى توفر الروح العمومية فيها. لذا يتعين على من يسعى إلى تربية وتنمية جماعته أو أمته، أن يحرص جيداً على تكوين روح عمومة فيها، ومتى كان لجماعته روح عمومية، كان لها فكر عمومي ورغبات عمومية.

هل لجماعة العرب روح عمومية؟

بحث الزهراوي عن الروح العمومي والفكر العمومي لسائر العثمانيين، فوجد أنه من الصعوبة بمكان تحديد خصائص وسمات مشتركة ومظاهر فكرية مجتمعة لمجموع العثمانيين. وبالرغم من أنه لم يحدد سبباً يوضح فيه علة هذه الصعوبة، إلا أنه من الواضح أن (الوحدة العثمانية) التي تجسدت في الجامعة العثمانية، قد عجزت عن استيعاب العناصر القومية لافتقارها للمشروع السياسي والاجتماعي والاقتصادي والحضاري اللازم لهذا الاستيعاب، واعتمادها بدلاً عن ذلك، على سياسة المركزية الإدارية وسياسة تتريك العناصر القومية.

في مقابل ذلك، رأى الزهراوي أنه بالرغم من أن العرب يختلفون وينقسمون من حيث الدين، والمذهب، والتوجه السياسي والاجتماعي، إلا أنهم يجتمعون ويشتركون في خمس سمات أساسية: الأولى، التنبه بعد الهجوع الطويل؛ الثانية، استحسان التعارف والتعاطف بعد التقاطع؛ الثالثة الحرص على تأييد اللسان (اللغة

---

(٤١) الزهراوي، «تربيتنا السياسية (٧)،» ص ٤٢.

(٤٢) الزهراوي، «تربيتنا السياسية (٣)،» ص ٢٠.

العربية)، ومقاومة كل فكرة تقضي بإضاعته وإقامة غيره في بلادهم مقامه بالتدريج؛ الرابعة، الحرص على أن يكون حيّزهم (كيانهم) من حيث المجموع محترماً؛ والخامسة، الحرص على أن يكون وجودهم من حيث العلوم والأعمال الصالحة للحياة بصورة تسرّ أولياءهم في هذه الدنيا وتكبت أعداءهم.

على هذه السمات الخمس، يؤسس الزهراوي أن العرب يتمتعون بروح عمومية وفكر عمومي، يترتب عليهما «رغائب عمومية وسياسة خصوصية»[٤٣]. وأما القوى الفاعلة التي تقود وتدير هذه السياسة وتحمل على عاتقها تحقيق رغائب الأمة، فلا تتمثل في الزعماء السياسيين، فحسب، وإنما أيضاً في النواب المنتخبين والكتّاب الصحافيين، والفضلاء المفكرين، وكبار الأسر المحترمين.

وما دامت العلاقة بين الروح العمومية وبين هذه القوى الفاعلة هي علاقة تفاعلية، فإننا نستنتج أنه في حالة افتقار مجموعة الأمة للروح العمومية، «فما منتخبوهم زعماء لهم وإنما هم من جملة الصور التي تمثل المشروطية (الحكم النيابي) التي يقولون عنها، وما كتابهم بزعماء لهم، وإنما هم من جملة الصور التي تمثل (المدنية) الحاضرة التي يصفونها، وما كبار أسرهم زعماء لهم وإنما هم من جملة الصور التي تمثل (العظمة الساذجة) التي ألقوها»[٤٤].

تدخل آراء الزهراوي حول (الروح العمومية) و(الفكر العمومي) في نطاق سعيه الرئيس للتأكيد بأن العرب أمة واحدة، لها ذاتيتها، وتتمتع بمقومات الوجود والبقاء والارتقاء. أي بمعنى، «أن لها حساً خاصاً تحرص به على بقائها، وحرية تعي بها معنى وجودها، وتشخّصها أمام غيرها»[٤٥]. ويلاحظ، أن هذا التأكيد يتضمن ـ في الوقت ذاته ـ مسوّغاته للتوعية بفكرة (الوحدة العربية) ومساعيه الحثيثة لتعزيزها لدى كل فرد من أفراد جماعة العرب. كما يلاحظ أن فكر الزهراوي في هذه المسألة أيضاً، مسألة (الروح العمومية) ممتد امتداداً قوياً في فكر عصر التنوير وبخاصة في فكر (مونتيسكيو)[٤٦].

---

(٤٣) الزهراوي، «تربيتنا السياسية (٧)،» ص ٤٥.

(٤٤) المصدر نفسه، ص ٤٥.

(٤٥) الزهراوي، «الذاتية والغيرية تذكير بالتضامن والحرية والإخاء والمساواة،» ص ٩٣.

(٤٦) انظر: إبراهيم دسوقي أباظة وعبد العزيز الغنام، **تاريخ الفكر السياسي** (بيروت: دار النجاح، ١٩٧٣)، ص ٢٢٦-٢٤٠.

خامساً: الخطاب القومي

توصّل الزهراوي في معالجته لمفهوم (القومية) ـ كما أشرنا سابقاً ـ إلى أن الرابطة القومية قد أسسها قصد (التعاون)، وهو هنا، يقسّم التعاون إلى نوعين، التعاون بالنسبة إلى الغير، والتعاون بالنسبة إلى المتعاونين أنفسهم. فبالرغم من تأكيده أن التعاون هو دواء داء العجز الفردي بالنسبة إلى المطالب التي لا تتحصل إلا بالتعاون مع الغير، ودواء داء عجز كل فرد من المتقاربين بالنسبة إلى غيرهم، إلا أنه يوضح «أن الرابطة القومية المؤسسة على مطلق التعاون لا تجعل المتعاونين على الغير في أمن من أن يعدو بعضهم على بعض»، وأن كثيراً ما «يدعو اختلاف المصالح بين القرباء إلى تبعيدهم وتقريب البعداء»[٤٧].

والحقيقة أن تناول الزهراوي للرابطة القومية كرابطة جنسية، قد جاء وفق ثلاث دلالات. الأولى: الرابطة الجنسية بمعنى «وحدة جامعة بسبب من الأسباب»[٤٨]؛ والثانية: الرابطة الجنسية بمعنى (القومية المجردة)؛ والدلالة الثالثة: الرابطة الجنسية بمعنى فكرة القومية العربية.

يقصد الزهراوي من تناوله الرابطةَ القومية (الجنسية) بمعنى «كل وحدة جامعة بسبب من الأسباب»، أن يستكمل ردوده على الادعاءات التي يروجها الأتراك والموجهة ضد فكرة القومية العربية. فبعد ما قام بالرد على التشكيك التركي للأسس التاريخية التي تبرر قيام الفكرة القومية واستمرارها، فإنه يعمد هنا إلى عرض الأدلة المنطقية والعقلية التي تؤكد أن «الأنانية الجنسية هي آخر ما يمكن محوه من موروثات السالفين»[٤٩].

والمقصود بـ«كل وحدة جامعة لكل سبب من الأسباب» كل مجموعة بشرية يتصل أفرادها وجماعاتها فيما بينهم لسبب من الأسباب، «فالمتحدون بدين من الأديان يعدّون جنساً أمام المتّحدين مثلهم بدين آخر، والمتحدون بلسانٍ من الألسنة يعدّون جنساً أمام المتّحدين مثلهم بلسانٍ آخر، والمتّحدون بإقليم من

---

(٤٧) عبد الحميد الزهراوي، «آتي الدولة (الأنانية الجنسية)،» الحضارة (٩ آذار/ مارس ١٩١١)، في: علوش، الأعمال الكاملة لعبد الحميد الزهراوي، القسم الخامس: كتابات، ص ٢٢٨-٢٢٩.

(٤٨) المصدر نفسه، ص ٢٢٨-٢٢٩.

(٤٩) المصدر نفسه، ص ٢٢٩.

الأقاليم يعدّون جنساً أمام المتّحدين مثلهم بإقليم آخر، والمتّحدون بشيعة دينية أو سياسية يعدّون جنساً أمام المتّحدين مثلهم بشيعة أخرى»[٥٠]. وهذا يعني، أن (الأنانية الجنسية) ـ بغض النظر عن مضمونها ـ هي من الأمور الطبيعية الملازمة للنوع الإنساني والتي لا يمكن محوها والقضاء عليها.

ويعود انتقاد البعض للرابطة الجنسية بوصفها تعبيراً عن العنصرية وتضخيماً للذات، إلى جهلهم وعدم تمييزهم بين (الأنانية الجنسية) و(النعرة الجنسية) التي تنشأ عن الإفراط والغلو في تبجيل الأنانية، وفي الوقت ذاته، تحقير وعدم احترام أنانيات الآخرين. وما دام الأمر كذلك فإنه لا يجدر القيام بمقاومة الأنانيات الجنسية والعمل على محوها في مجتمع يؤمن بالتعددية القومية أو الجنسية.

وفي سياق آخر، يتناول الزهراوي (القومية) بما هي مفهوم مجرد ينص على أنها رابطة جنسية، قانون تكوّنها صناعي، «لا يعدو نفعها أمن الفرد من الغريب بفضل عون القريب»[٥١]. وهو يقصد بهذا التناول أن يوصّل معنى (التعاون) بين العرب المتقاربين بالرابطة القومية، وأن ينبههم إلى أن العلاقة القومية ليست علاقة تواكل واتكال وإنما هي علاقة تكافل واعتماد متبادل لتحصيل المصالح المشتركة، وأنه ما دام أصل هذه الرابطة صناعي وليس طبيعياً فلا مسوغ للتبجح على الآخرين بالعرق والنسب، ولا داعي للتمسك «بالعصبيات التي لم تأذن بها الإنسانية، المعنى المخلوق لأجله الإنسان»[٥٢]. وهو هنا، يبدد هواجس الأتراك وغيرهم الناتجة عن الظن بأن الدعوة للقومية العربية هي دعوة للتبجح على الآخرين[٥٣].

ويدعو الزهراوي أبناء العرب إلى عدم الاغترار بهذه الرابطة ونكران أن لهم أنواعاً أخرى من الروابط والقرابات، كالقرابة الإنسانية ورابطة الدين والرابطة المدنية، وهي روابط متضافرة في (التضامن) والوطنية، وتقوية الروابط العامة وتكاملها، وتدعيم الوحدة السياسية للدولة.

كيف يتصور الزهراوي العلاقة بين الفكرة القومية وبين الرابطة الدينية؟

---

(٥٠) المصدر نفسه، ص ٢٢٨.

(٥١) الزهراوي، «نظام الحب والبغض: رسالة في علم النفس وفلسفة الأخلاق،» ص ٣٥٠.

(٥٢) المصدر نفسه، ص ٣٥٧.

(٥٣) الزهراوي، «من هم العرب،» ص ٦٧.

يجد المتتبع للفكرة القومية وعلاقتها بالرابطة الدينية أو الجامعة الدينية عند الزهراوي، أن هذه الفكرة قد خرجت عن الإطار الديني ولم تعد تجمع بين سمات العروبة والإسلام، وذلك بعد أن أدرك هو والفئة المتنورة من أبناء العرب في سورية عجز الرابطة الدينية عن إيجاد الوحدة السياسية القوية التي يرتقي فيها أبناء العرب[٥٤]. وفي هذا السياق، عمد إلى تحليل فكرة (الجامعة الإسلامية) كمثال على الجامعة الدينية، وتساءل، بحدّة واضحة، عن ماهية الجامعة الإسلامية: «ما هي جامعة قوم مختلفين منذ ثلاثة عشر قرناً اختلافاً سياسياً واختلافاً دينياً، يقتل بعضهم بعضاً، ويستعين بعضهم على بعض بأهل الملل المخالفة من الأساس؟ ما هي جامعة قوم لم يخلُ يوم من أيامهم من قتال فئةٍ منهم فئةً أخرى، منذ مقتل خليفتهم الثاني إلى يومنا هذا؟ ما هي جامعة قوم حدثنا التاريخ من حديثهم أن أجنبياً شرقياً (هولاكو) اكتسح بلادهم فلم تتضامّ أيديهم على مقاتلته وكانت لا تزال قوية على قتال بعضها بعضاً. وحدثنا التاريخ من حديثهم أن أجنبياً غريباً (الصليبيين) هاجم بلادهم فلم يجتمعوا كلهم على طرده حتى حركت الهمة طائفة منه قويت وحدها على صدهم؟»[٥٥]. إن هذه الجامعة، ما هي إلا «صورة مكبرة في خيال الأوروبيين منتزعة من دعوة المسلمين إلى الإخاء الديني، وصورة محبوبة في خيال المسلمين منتزعة من مس الحاجة إلى مثلها على رأيهم». يرى الزهراوي أنه بدلاً من الدوران في فلك التخيلات والتوهمات فإنه من الأجدر للأوروبيين أن يصحوا من نشوة غطرستهم في الاستغلال والاضطهاد التي هي سبب تعلق المسلمين بهذا الخيال. كما إنه من الأجدر للمسلمين أن يصحوا من رقدتهم التي هي سبب غطرسة الأوروبيين، وأن يدركوا أن الجامعة الإسلامية «لا تنفع حتى يقوم العلم الصحيح عندهم مقام التقاليد، وتكون الجامعة يومئذ جامعة قومية»[٥٦].

لم يَعنِ تحلل الزهراوي من فكرة (الجامعة الإسلامية) بأي حال من الأحوال التحلل من الإسلام أو التغافل عن واجب حمايته، وإنما هو يعني، أن دوران

---

(٥٤) محمد كامل الخطيب، المؤتمر العربي الأول المنعقد في القاعة الكبرى للجمعية الجغرافية بشارع سن جرمن في باريس، ط ٢ (دمشق: منشورات وزارة الثقافة، ١٩٩٦)، ص ٢٠.

(٥٥) عبد الحميد الزهراوي، «السنوسية والجامعة الإسلامية (حقائق نافع بيانها)،» المنار، مج ١٠ (١٩٠٧)، ص ٥٨٦.

(٥٦) المصدر نفسه، ص ٥٨٦-٥٨٧.

المسلمين في فلك هذه الفكرة الخيالية غير الواقعية هو استمرار لرقدتهم ومبرر لتكالب الأوروبيين عليهم. ومما تجدر الإشارة إليه هنا تمييزه بين معنيين لفكرة (الرابطة الدينية) أو (الجامعة الدينية)، المعنى الذي يراد به «الاتحاد الديني العام، مثل اتحاد كل الوثنيين الذين في الأرض مثلاً، على كل اليهود لو فرض وقوع ذلك»[٥٧]؛ والمعنى الذي يراد به «الاتحاد الديني العثماني، كاتحاد اليهود العثمانيين مثلاً»[٥٨].

أما أن الرابطة هي إحدى الدعامات الأساسية للوحدة السياسية للأمة العثمانية وأن (التضامن التام) في المجتمع لا يقوم إلا على القرابات كلها: قرابة القومية، وقرابة الدين، وقرابة الوطنية، فذلك مما لا شك فيه عند الزهراوي. فالحقيقة أن هذه الروابط جميعها عنده متكاملة. و(المدنية) أو (رابطة الوطن) هي المجال الذي يتجلى فيه هذا التكامل. والفكرة الأساسية التي تكمن وراء اعتماده (المدينة) كرابطة جامعة في المجتمع العثماني على وجه التحديد، هي فكرة أن تباعد الأجناس والأديان والنحل لا ينافي حصول (التضامن) بين أهل الوطن الواحد. أما الهدف الرئيس فهو عنده: «إيجاد مجموع عثماني قوى يرتقي فيه مجموعنا العربي بدون حائل يقف في طريقه، وأملاً بحكومة رشيدة تكون لنا مشاركة في أمورها»[٥٩].

وليس صحيحاً ما ذهب إليه (منير مشابك موسى) إذ ادّعى أن النزعة العثمانية للزهراوي مبنية على مفهوم ديني أولاً وسياسي ثانياً[٦٠]، إذ هذا الادعاء يتناقض بصورة صريحة مع المساعي الحثيثة للزهراوي لإرساء (التضامن التام) القائم على الروابط الثلاث، ويتعارض مع دعواته المتكررة بضرورة إرساء المدنية في المجتمع العثماني بوصفها رابطة الوطن ورابطة المنافع، مثلما أنه لا يقوى على الصمود أمام

---

(٥٧) عبد الحميد الزهراوي، «الائتلاف مأمول والاختلاف لا يزول،» الحضارة (٢٥ كانون الثاني/ يناير ١٩١٢)، في: الإرث الفكري للمصلح الاجتماعي عبد الحميد الزهراوي، ص ٢٦٩.

(٥٨) المصدر نفسه، ص ٢٧٠.

(٥٩) الخطيب، المؤتمر العربي الأول المنعقد في القاعة الكبرى للجمعية الجغرافية بشارع سن جرمن في باريس، ص ٢٠.

(٦٠) منير مشابك موسى، الفكر السياسي العربي في العصر الحديث (بيروت: مكتبة السائح، ١٩٩٥)، ص ٩٤.

آراء الزهراوي الصريحة حول الجامعة الدينية، والتي جردت هذه الجامعة ـ كرابطة سياسية ـ من أي أساس واقعي وعدّتها محض خيال. وليس صحيحاً كذلك ما زعمه من القول إن الاتجاه الإسلامي للزهراوي غالب على اتجاهه العربي وإن نزعته القومية في تفكيره هي في الأساس نزعة دينية[٦١]. والذي يبدو أنه قد اعتمد في ذلك على نصوص مجتزأه من فكره، من قبيل القول «إن الرابطة القومية لا يعدو نفعها قدراً طفيفاً»، أو قوله: «هنا نبين كيف حدثت لهذا النوع رابطة أخرى (الرابطة دينية)، وكيف أورثته قوة عظمى وسارت به في الارتقاء مسافة كبرى»[٦٢]. وهي نصوص دفعت (عبد الإله النبهان) إلى القول بترجيح الزهراوي الرابطةَ الدينية على غيرها من الروابط، ومن ثم القول بحدوث تغيير في آرائه حول هذه الرابطة، بمعنى أنه لم يعد يرجّحها على غيرها. والحقيقة أن آراء الزهراوي حول الرابطة القومية والرابطة الدينية ينبغي ألاّ تفهم بالرد إلى مفهوم (الأفضلية) وإنما بالرد إلى مفهوم (التضامن التام) الذي ينتج القوة الصناعية العمومية اللازمة للاتحاد العمومي (العثماني) وينحصر في تكامل وتضافر الروابط الثلاث ثلاثة: الرابطة القومية، الرابطة الدينية، والرابطة المدنية.

يرتد مفهوم الوعي القومي عند الزهراوي إلى ثلاثة أمور أساسية: الأول، التأكيد أن العرب أمة ذات جذور راسخة في عمق التاريخ وأنها لم تكن كماً مهملاً، وإنما كانت كماً فاعلاً ساهم في إثراء التراث الإنساني، وزاد الإسلام من رسوخ هذه الأمة التي كانت على درجة من القابلية والاستعداد لحمل رسالة الإسلام العالمية والانطلاق بها إلى شتى بقاع الأرض وتكوين الأمجاد والإنجازات التاريخية. ويهدف الزهراوي من هذا التأكيد، من جهة، إلى تعميق معاني اعتبار الذات والعزة، والكرامة، والأصالة، في نفوس أبناء الأمة العربية، ومن جهة أخرى، تفنيد ادعاءات الأتراك بأن الدعوة لتنمية القومية العربية هي دعوة مثالية ليس لها أساس تاريخي وواقعي. الثاني، توعية جماعة العرب بالعناصر والقواعد الأساسية التي لا تقوم الأمم إلا بها كحب الذات والتعصب، والاستعداد، والتضامن، والقوة، وروح المقاومة، وروح المراقبة، والحرية، والعدالة...

---

(٦١) المصدر نفسه، ص ٢٠٣ و٢١٤.

(٦٢) الزهراوي، «نظام الحب والبغض: رسالة في علم النفس وفلسفة الأخلاق،» ص ٣٦٦.

وتتسق هذه التوعية مع اعتقاده الرئيس بأن هدف الفعالية السياسية لجماعة العرب وأساس التربية السياسية لديهم، هو بث فكرة المشاركة السياسية لديهم، في دولة مدنية تؤمن بالتعددية السياسية، وتكفل حقوق الأقليات، وتؤمن بحرية الأديان وحق الأجناس بالمحافظة على خصائصها القومية. والثالث: توعية جماعة العرب بأن الرابطة القومية ليست عبارة عن علاقة اتكال وتواكل وإنما هي علاقة تعاون وتكافل لتحقيق المصالح العربية العامة، وتوعيهم أيضاً بأن الدعوة إلى التمسك بالذاتية العربية بمشتملاتها المختلفة من لغة وعصبية وتاريخ وثقافة..، ليست دعوة للتبجح على الآخرين واحتقاراً لأنانيتهم الجنسية. ويقصد الزهراوي من هذه التوعية، من جهة، دفع جماعة العرب إلى العمل المشترك لتحقيق مصالحهم ومطالبهم وتربيتهم على عدم الإفراط والتفريط في خصوصيتهم القومية. ومن جهة أخرى، تفنيد ادعاءات الأتراك بأن الدعوة لتنمية الفكرة القومية عند العرب، هي دعوة عنصرية تعبر عن تعصب العرب وتهربهم من الاتحاد العمومي ومدى خيانتهم للوطن العثماني: «يا قومي قد ظهر قومٌ (الأتراك) بمظهر حب الوطن فآمنا، ولكن رأيناهم قد حصروا حبه في أنفسهم، ثم جعلوا حبه كناية عن تكليف الناس لتناسي أنفسهم، وعدّوا من لم ينس نفسه خائناً للوطن، إلا أن الخائنين هم الذين يسوقون الوطن إلى نضوج ينابيع قوته. ألا فاعرفوهم وعالجوا آلام مخالفتهم بتذكركم، أنه لا يضركم شيء»[٦٣].

يمثّل الوعي القومي عند الزهراوي بداية تأسيس لأيديولوجيا القومية العربية، وذلك ابتداءً من التشديد على أن العرب بالرغم من أنهم ينقسمون سياسياً ويتنوعون فكرياً ودينياً ومذهبياً، إلا أنهم يمثلون أمة واحدة، لها روح عمومية وفكر عمومي، ويقطن أفرادها وجماعاتها في مساحة جغرافية متصلة ومحددة من المحيط إلى الخليج، ويشتركون في خصائص قومية جامعة لهم كـ(وحدة اللغة) و(النسب) و(التاريخ) و(المصالح) و(العصبية عند التناصر)، وهي تعدّ في نهاية المطاف المسوّغ الجوهري لوحدتهم الشاملة.

وليس ثمة شك في أن الخطاب القومي للزهراوي قد هدف إلى تكوين إرادة

---

(٦٣) عبد الحميد الزهراوي، «الحق والقوة،» في: **الإرث الفكري للمصلح الاجتماعي عبد الحميد الزهراوي**، ص ٢٢.

حرة لجماعة العرب، لتتمكن بها من قهر الذل والهوان ومحاربة الاستبداد، والتقارب في المصالح العامة، والمشاركة في إدارة الحكم، وذلك مقدمة «إلى تحقيق الطموحات العربية والانتقال إلى التقدم والإصلاح وانتقال الأفراد من خانة الرعايا إلى خانة المواطنين بكل ما تعنيه كلمة المواطن من معنى والتزامات وواجبات وحقوق ضمن الدولة العثمانية»[٦٤]. وليس من الصواب أن يظن أن خطابه في دائرة الاستحقاقات السياسية الواجبة للعرب ينحصر في حدود الدولة العثمانية، وأن «الاستقلال» عن الدولة العثمانية هو أمر لم يكن يخطر ببال الزهراوي، على ما ذهب إليه بعض الباحثين[٦٥]، فالحقيقة أن المتتبع لآراء وأفكار الزهراوي التي تتعلق بتحقيق المطالب العربية المشروعة، يتبين أن هذه الآراء والأفكار حينما تتمثل موقف العرب في حالة عدم استجابة الأتراك للمطالب العربية، فإنها تعبّر إما عن احتمال الخضوع للاستعمار والاستيطان الأجنبي، وإما عن تحفظ على النتائج السياسية الأخرى التي قد تترتب على عدم الاستجابة وخصوصاً فكرة (الاستقلال): «لا ينكر العاقل أن الدولة الآن تحتاج إلى إصلاح، ولكن يجب أن يكون الإصلاح داخلياً لا بمساعدة الأجانب، لأن الأجانب لا يسعون إلا وراء ما به مصلحتهم، وعليه سنبذل الجهد في إيجاد الإصلاح، فإن تم لنا كان خيراً، وإن رأينا من الدولة معاكسة فنتركها وشأنها، وتكون بذلك سببت اضمحلالاً، فيقوم مقامها الاحتلال وتكون هي قد جنت على نفسها لا نحن، وكيفما كانت الحالة لا نُسلّم باحتلال إلا بعد بذل قصارى الجهد في إصلاحها»[٦٦].

---

(٦٤) انظر: الحلاق، عبد الحميد الزهراوي: دراسة في فكره السياسي والاجتماعي، ص ١٨٨، وناجي علوش، الأعمال الكاملة لعبد الحميد الزهراوي، القسم الثالث: مدخل إلى قراءة عبد الحميد الزهراوي (دمشق: منشورات وزارة الثقافة، ١٩٩٥)، ص ٦١.

(٦٥) الحلاق، المصدر نفسه، ص ١٨٠. وقال محب الدين الخطيب: «إنني أقرر بكل صدق وإخلاص بأني أنا وجميع من استعنت بهم من وتعاونت معهم من رجالات العرب وشبانهم لم يخطر على بالنا الانفصال عن الدولة العثمانية». انظر منير موسى، «محب الدين الخطيب،» ورقة قدمت إلى: المؤتمر الدولي الثاني لتاريخ بلاد الشام (دمشق: وزارة التعليم العالي، ١٩٧٩)، ج ٢، ص ١١٦.

(٦٦) عبد الحميد الزهراوي في: الحضارة (٢٤ كانون الثاني/يناير ١٩١٦)، نقلاً عن: علوش، الأعمال الكاملة لعبد الحميد الزهراوي، القسم الثالث: مدخل إلى قراءة عبد الحميد الزهراوي: حياته، مؤلفاته، أفكاره، ص ٦٢.

فمما لا شك فيه هنا، أن حديث الزهراوي عن الاستعمار كبديل وحيد في حالة عدم الاستجابة للمطالب العربية المشروعة، ينطوي على قدر عظيم من الريبة ويخفي بين طياته تحفّظه الشديد بشأن إبداء أية علامات تشير إلى فكرة (الاستقلال) والانفصال عن الدولة العثمانية. ويتخذ التحفظ أحياناً أخرى صيغة التهديد، وهو يؤكد قابلية الموقف العربي لاتخاذ سياسة مغايرة كلية عن سياسة الإصلاح ضمن الدولة العثمانية: «الدولة العثمانية هي التي تقدر أن تحقق رغباتنا إذا هي عملت بلوازم الإصلاح الذي نحن مصرون على طلبه. أما إذا هي ظلت بعيدة عن ذلك، فإني أصرّح لك كما صرحت في القاهرة، بأن خطتنا معها تتغير تمام التغيير»[٦٧]. وهكذا يقترب التحفظ أكثر فأكثر من فكرة (الاستقلال)، حيث يتمثل الموقف العربي ـ ممثلاً بالزهراوي هنا ـ بربط استمرارية الوحدة السياسية بين العرب والترك المتمثلة في الجامعة العثمانية، بمدى استجابة العنصر التركي الحاكم للمطالب العربية الأساسية: «كل ما جادوا علينا به إنما فعلوه طمعاً بحملنا على ترك مطالبنا وإبقاء الحال على ما هي عليه، وهذا أمر يؤدي إلى تمزيق الوحدة العثمانية»[٦٨].

ثمة أمر يجدر الالتفات إليه هنا، هو أن المشهد الذي تقترن فيه فكرة (الاستقلال) بتمزق الوحدة العثمانية، أو تواري هذه الفكرة وراء القضية الإحراجية: إما الإصلاح وإما الاستعمار، أو إبداء التحفظات على البحث في النتائج السياسية الأخرى التي قد تنتج عن عدم الاستجابة للمطالب العربية الأساسية، هي مظاهر وسمات عامة لا ترتبط بالزهراوي فحسب، وإنما تمثّل اتجاهاً عاماً يعبّر عنه العديد من رجالات الإصلاح العرب. فقد جاء في خطبة عبد الغني العريسي في المؤتمر العربي الأول عام ١٩١٣م، مثلاً: «لا تتطرق إلينا فكرة الانفصال عن هذه السلطنة ما دامت حقوقنا فيها مرعية محفوظة، فارتباطنا بهذه الدولة يتراوح إذاً بين ضمان هذه الحقوق، فإن كثرت فكثرٌ وإن قلّ فقلّ». وقد عبّر شارل دباسي في المؤتمر ذاته عن الاتجاه نفسه: «نحن نعلن بدون تردد

---

(٦٧) انظر: الخطيب، المؤتمر العربي الأول المنعقد في القاعة الكبرى للجمعية الجغرافية بشارع سن جرمن في باريس، ص ٢٠، وأحمد قدري، مذكراتي عن الثورة العربية الكبرى (دمشق: وزارة الثقافة، ١٩٩٣)، ص ٣٧-٥٢.

(٦٨) الخطيب، المصدر نفسه، ص ٢٠.

أن القضية ذات وجهين لا ثالث لهما، فإما أن دولتنا تجاري أمم الأرض كلها في الأخذ بأسباب الارتقاء والاستقامة والإصلاح، وإما أن تكون رضيت لنفسها ولنا معها بالاضمحلال»[٦٩]. أما الخطباء الآخرون في المؤتمر: ندرة مطران، ونجيب دياب وتوفيق السويدي، وأحمد تبارك، واسكندر عمّون..، فلم تخلُ بحوثهم في المسائل المقررة من الصورة السابقة.

وبالرغم من أن قرارات المؤتمر العربي الأول، قد أُلحق بها ما ينص على امتناع العرب عن قبول المناصب الحكومية قبل الاستجابة لمطالبهم، إلا أن الموقف العربي في حقيقة الأمر يصل في هذه المسألة بالذات إلى حدود (الاستقلال)، حتى لقد تكلم بعضهم على (الثورة المسلّحة): «إننا نعتقد بالثورة، إلا أن اعتقادنا مشروط في أن تكون أدبية إصلاحية حتى إذا ضاعت كل حيلة مع أعداء أنفسهم (العنصر التركي الحاكم) قبل أن يكونوا أعداءنا، نعتقد بها دموياً»[٧٠]. وبكل تأكيد، فإن وصول الموقف العربي إلى هذه الحدود، يرجع إلى تنامي إحساس العرب ووعيهم بفكرة القومية العربية بمشتملاتها المختلفة، وبهشاشة الوحدة السياسية بين العرب والترك وتزايد ضعف ارتباط العرب بالدولة، فضلاً عن وعيهم بسياسة التتريك العنصرية واشتدادها إثر دعوات فيلسوف (تركيا الفتاة) ضياء جوكلب إلى ضرورة فرض شعور قومي واحد في الدولة[٧١]. ومع ذلك، فإن العديد من الباحثين قد خضعوا لأسر القضية الإحراجية إما الإصلاح وإما الاستعمار، مما حال بينهم وبين إدراك فكرة (الاستقلال) التي تجلّت على نحو واضح بعد المؤتمر العربي الأول في عام ١٩١٣م. فقد انحصرت تحليلاتهم في

---

(٦٩) المصدر نفسه، ص ١٣٨-١٣٩.

(٧٠) **تحليل مضمون الفكر القومي العربي: دراسة استطلاعية**، المشرف على الدراسة السيد يسين (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٠)، ص ٦١. فَقَد القوميون العرب أي أمل في الاتفاق مع جمعية الاتحاد والترقي بعد أن فشلت الاتصالات العربية التركية في عام ١٩١٣م. وبالطبع حاول البعض استئناف المفاوضات معهم، إلا أن معظم القوميين العرب أصبحوا يعتبرون هؤلاء بمثابة خونة. وعقب عام ١٩١٣م لم يقم القوميون العرب بأية محاولة جديدة لإجراء اتفاق مع الأتراك الاتحاديين، وشرعوا بالتهيؤ للقيام بانتفاضة مسلحة. انظر: فلاديمير لوتسكي، **تاريخ الأقطار العربية الحديث**، ترجمة عفيفة البستاني (موسكو: دار التقدم، [١٩٧١])، ص ٤١٢- ٤١٤.

(٧١) ألبرت حوراني، **الفكر العربي في عصر النهضة ١٧٩٨-١٩٣٩** (بيروت: نوفل، ١٩٩٧)، ص ٢٨٧.

القول بعدم وجود أي اتجاه للانفصال، أو أن الذين يعبّرون عن الموقف العربي لم يخطر على بالهم فكرة الاستقلال، أو أن الفكرة القومية لم تتجاوز حدود التفكير في صورة الأمة أو الوطن المستقل إدارياً في إطار الكيان الذي تمثله الدولة العثمانية[٧٢].

لقد نوّه الزهراوي بالعوامل الذاتية والموضوعية التي ساعدت على تواري وانطواء الاتجاه العام السابق الممثّل لفكرة الاستقلال رغم ظهوره في صفوف المصلحين العرب، إذ أشار إلى حداثة العمل السياسي العربي المشترك، وإلى أن الجمعيات السياسية العربية ـ باستثناء حزب اللامركزية الإداري وجمعية بيروت الإصلاحية ـ تفتقر بشدة إلى التنظيم والترتيب والدعم المالي، خلافاً لما كانت عليه الجمعيات والأحزاب التركية والعناصر القومية الأخرى وخصوصاً الروم والأرمن[٧٣].

والحقيقة أن الزهراوي كان يدرك ضعف الشروط الذاتية والموضوعية الشاخصة واللازمة لفكرة الاستقلال، وأن جماعة العرب لم تكن بعد مؤهلة لخوض غمار (الاستقلال)[٥]. لذا رأى التشديد على أمرين أساسيين، هما: الأول، هو الحاجة إلى تكثير رجال الإصلاح العرب ممن «أشربت أفكارهم معنى الرابطة وأفئدتهم محبتها وتعشقها»؛ والثاني، هو اضطرار رجال الإصلاح العرب وحاجتهم للاشتغال مع من ليس من جنسهم وطبيعتهم (العنصر التركي الحاكم). ولعل الأمر الثاني هو الذي كان أحد الأسباب الأساسية التي دفعت الزهراوي إلى

---

(٧٢) انظر: مصطفى الشهابي، **محاضرات عن القومية العربية «تاريخها وقوامها ومراميها»** (القاهرة: معهد الدراسات العربية العالية، ١٩٥٩)، ص ٥٠؛ أنور الجندي، **عبد العزيز الجاويش من رواد التربية والصحافة والاجتماع** (القاهرة: الدار المصرية للتأليف والنشر، ١٩٦٥)، ص ٢٤؛ هاشم ياغي، **ملامح المجتمع اللبناني الحديث** (بيروت: دار بيروت، ١٩٦٤)، ص ٤٤، وموسى، «محب الدين الخطيب،» ج ٢، ص ١١٥-١١٦.

(٧٣) محمد رشيد رضا، «السيد الزهراوي (كتاب سري من السيد الزهراوي)،» **المنار**، مج ١٩، في: **الأعمال الكاملة لعبد الحميد الزهراوي، القسم الأول: كتابات**، إعداد عبد الإله النبهان (دمشق: منشورات وزارة الثقافة، ١٩٩٥)، ص ٦٢.

(٥) قال شكيب أرسلان: «كان عقلاء العرب يفقهون أنه إذا وقع الانفصال بين العرب والترك يشتد بلاء العرب تحت حكم الإفرنج، فلذلك كانوا يختارون البقاء تحت حكم الدولة العثمانية خوفاً من حكم الأجانب واختياراً لأهون الشرين». انظر: شكيب أرسلان، **تعليقات على تاريخ ابن خلدون** ([القاهرة: د. ن.]، ١٩٣٦)، ملحق الجزء الأول، ص ٣٤١.

قبول منصب نائب في مجلس الأعيان، كما يُعدّ أحد الأسباب الأساسية التي دفعت البعض ـ محمد رشيد رضا، وعبد الكريم الخليل، وسليم الجزائري ـ إلى موافقة الزهراوي في موقفه المقارب والمهادن للاتحاديين وفي قبوله منصب نائب في مجلس الأعيان[٧٤].

في هذا السياق، رأى الزهراوي أنه مع قلة رجال الإصلاح العرب مِمّن يُمكن الاعتماد عليهم في تحقيق المطالب العربية الأساسية، وفي ظل صعوبة اشتغال هذه القلة مع الأتراك، فإن العرب أمام الوقوع في أحد أمرين عظيمين، «الأول، السبات الذي الأمة فيه؛ والثاني، الجشع الذي أوروبا فيه»[٧٥]. ومع أن الزهراوي لم يجد حرجاً في «بعض التداخل» الأوروبي في الشؤون الداخلية للدولة العثمانية طمعاً في إجراء بعض الإصلاحات والمطالب التي تريدها جماعة العرب، إلا أن ذلك لم يكن يعني ـ في أي حال من الأحوال ـ أنه لم يكترث للتهديدات الأوروبية في الاستيطان والاستعمار ولم يأبه للمحافظة على استقلال الدولة. إن حقيقة الأمر هي أن الزهراوي قد أدرك جيداً أن من الضروري تفهيم الاتحاديين الأتراك بأن استمرارية الوحدة السياسية بين العرب والترك والمتمثلة بالجامعة العثمانية، تقترن بمدى الاستجابة للمطالب العربية الأساسية وخصوصاً المشاركة في الحكم وإدارة شؤون الدولة. كما أدرك من وجه آخر أن الموقف العربي لا يملك سوى الاتفاق مع العنصر التركي الحاكم، والمحافظة على استقلال الدولة العثمانية التي تُعَدّ الميدان الوحيد الذي قد تتحقق فيه الطموحات السياسية للعرب، والمجال الرئيس لتنمية الحس القومي العربي وتحسين أحوال وأوضاع أبناء العرب، وزيادة المتعلمين والنبهاء بينهم.

ثمة تساؤل ملحّ يجدر بنا أن نثيره هنا، هو: لماذا أصرت جمعية الاتحاد والترقي على عدم الاستجابة للمطالب العربية الأساسية، وانتهجت سياسة المماطلة والتظاهر بالإصلاح، ثم سياسة التصعيد والمواجهة؟ وكيف قرأ الاتحاديون المطالب العربية؟

---

(٧٤) انظر: سليم الجزائري، «رسالة منه لأحد أصدقائه مؤرخة في ١٥-١-١٩١٤،» مجلة الحرب العظمى. وانظر أيضاً: محمد رشيد رضا في: مجلة المنار، مج ١٩، ج ٣، ص ١٧٢.

(٧٥) رضا، «السيد الزهراوي،» ص ٥٩.

لا شك أن الهاجس الرئيس للعنصر التركي الحاكم في ما يتعلق بالسياسة الداخلية، قد تمثل في التعلق بمركز القيادة والتوجيه، والخشية من التحول إلى التبعية والخضوع[٧٦]، ومن انفصال الولايات عن الدولة سواء بحركات انفصالية داخلية أو باجتزاء الدول الأوروبية لأحد الأقاليم المحلية. وتعززت هذه الهواجس بوصول حزب «الحرية والائتلاف» المعارض إلى سدة الحكم، وتحرر الشعوب البلقانية، وتعاظم مؤشرات ضعف السيطرة المركزية على الولايات والأقاليم، وتوالي الإخفاقات العسكرية للجيش العثماني، وتزايد ضغوطات الدول الأوروبية، وتنامي فرص القوميات المختلفة التي تتكون منها الدولة في الاتصال مع الدول الأجنبية، وخصوصاً فرنسا وإنكلترا. وهذه الحوادث والمتغيرات هي ـ في الوقت ذاته ـ التي مهدت السبيل إلى نهوض الحركة الوطنية في الأقطار العربية خلال الأعوام ١٩١٢م ـ ١٩١٤م[٧٧].

من الطبيعي، في ضوء هذه الظروف الموضوعية، أن تختلف قراءة الاتحاديين الأتراك للمطالبة العربية، عن قراءة رجال الإصلاح العرب أنفسهم. حيث جاءت المطالبة العربية بإنشاء إدارة لا مركزية في كل ولاية عربية، وبأن تكون الخدمة العسكرية محلية إلا في استثناءات قصوى، وبجعل اللغة العربية لغة رسمية في الولايات العربية، لتعزز من هذه الهواجس وتقويها. كما إن المطالبة العربية بالاشتراك الفعلي في الحكم وإدارة الدولة، كان، وفق القراءة التركية، فرصة حقيقية لإحياء حلم العرب في استرداد مكانتهم السياسية والعودة إلى مركز القيادة والتوجيه.

وعلينا أن نضيف هنا أن بعض الأطروحات العربية التي كانت تؤكد أن العرب هم العنصر الأهم في الدولة، وأن لديهم كل المقوّمات الكفيلة بقيادة الدولة والمحافظة على بقائها واستمرارها، كانت تُعد عاملاً مساعداً في تعزيز هاجس العنصر التركي الحاكم. فقد جاء في حديث الزهراوي مع محرر إحدى الصحف قبل المؤتمر العربي الأول، مثلاً: «إن العرب يؤلفون عنصراً مهماً بعدده، هذا إذا

---

(٧٦) علي محافظة، الاتجاهات الفكرية عند العرب في عصر النهضة ١٧٩٨-١٩١٤: الاتجاهات الدينية والسياسية والاجتماعية والعلمية، ط ٢ (بيروت: الأهلية للنشر والتوزيع، ١٩٧٨)، ص ١٣٧.

(٧٧) انظر: لوتسكي، تاريخ الأقطار العربية الحديث، ص ٤٠٧.

لم نقل عنه إنه أهم العناصر العثمانية كلها، ولهذا العنصر العربي ميزة بين العناصر الأخرى لوحدة لغته وعاداته ومصالحه وميوله»[٧٨]. وقد عبّر أحمد طبارة عن الاتجاه ذاته في المؤتمر العربي الأول، قائلاً: «نحن إذا طلبنا الإصلاح فإنما نطلب هذه الحياة السياسية الشريفة، نطلب الإصلاح لنكون العنصر الأقوى، كما إننا العدد الأوفى في جسم دولتنا العثمانية. نطلب الإصلاح لنبقى لسان الدولة الناطق وقلبها الخافق ودرعها المتين وحصنها الحصين. نطلب الإصلاح لا لنتغنّى بهذه الكلمة الحلوة بل لنعيش كما يعيش غيرنا من الأمم الراقية مخافة أن تتلاشى في هذا الوجود إذا دمنا على هذا الجمود ولم نجارِ غيرنا في مضمار الحياة عملاً بالقاعدة الطبيعية، قاعدة تنازع البقاء وبقاء الأنسب»[٧٩]. ثم إن علينا ألاّ ننسى أن فكرة (الخلافة العربية) التي نادى بها من قبل عبد الرحمن الكواكبي لم تكن غائبة عن أذهان الاتحاديين الأتراك[٨٠].

ونسأل أخيراً: ما هي الدلالة القصوى لدعوة الزهراوي إلى الذاتية العربية والروح العمومية لجماعة العرب؟ وما الذي كان يقصد إليه من تعلقه بفكرة (الوعي القومي) بعد تشديده على أهمية (التربية السياسية) لجماعة العرب ـ وغيرهم ـ؟ وهل آمن الزهراوي بفكرة (الاستقلال) العربي؟

يجنح بعض الباحثين إلى الاعتقاد بأن غايات (الاستقلال) أو (الانفصال) ـ التي اتخذها الاتحاديون مسوغاً لحكم الإعدام الذي أصدروه في حق الزهراوي ورفاقه وربطوا بينه وبين تهمة التحريض على الثورة المسلحة والاتصال بالأجنبي ـ لم تخطر في بال الزهراوي ولم تكن بعض أهدافه. لكن حقيقة الأمر، في اعتقادي، هي أن تطور فكر الزهراوي وتجربته كانا يقودانه بشكل حتمي إلى هذه الغاية، أي إلى (الاستقلال)، من منطلقات «الذاتية المتميزة»، والوعي القومي لجماعة العرب، والرؤية الشاملة لفضاء عربي موحد ومتجانس، وعدم تعلقه بفكرة

---

(٧٨) الخطيب، المؤتمر العربي الأول المنعقد في القاعة الكبرى للجمعية الجغرافية بشارع سن جرمن في باريس، ص ١٧-١٨.

(٧٩) المصدر نفسه، ص ٨٩-٩٠.

(٨٠) انظر: عبد الرحمن الكواكبي، أم القرى (القاهرة: المطبعة المصرية بالأزهر، ١٩٣١)، ص ٢٠٦-٢٠٨.

(الخلافة الإسلامية) التي كانت تتسلح بها الدولة العثمانية، فضلاً عن تجربة الإصلاح القاسية الفاشلة.

كانت الكلمات الأخيرة للزهراوي قبل إعدامه: «إن العناية ترعى وطننا الحبيب، وإننا سوف نصل إلى الحصول على استقلالنا كاملاً بعد أن ننتقم من الخونة الأتراك»[٨١]، وهي في ما أعتقد تعبر تعبيراً بليغاً عن الدلالة القصوى والنهائية لدعوته وفكره ونضاله.

(٨١) جهاد نجيب محي الدين، «المقاومة العربية في بلاد الشام وجمال باشا ١٩١٥م- ١٩١٦م،» ورقة قدمت إلى: المؤتمر الدولي الثاني لتاريخ بلاد الشام، ص ٣٨٦.

خاتمـــة

بلور الزهراوي نزعته الإصلاحية في حقل السياسة في تصوره لـ(التربية السياسية) التي تهدف إلى تشكّل الإنسان الاجتماعي ـ الفرد والجماعة ـ الواعي بالمفاهيم السياسية المتحلي بروح المقاومة والنضال والكرامة.

ومن الواضح تماماً أن الزهراوي يبني جزءاً كبيراً من مفهومه للتربية السياسية على تصورات تربوية ونفسية، وذلك لإدراكه أن إعادة تأهيل الذات ضمن أطر سياسية واجتماعية فقط، ومن دون الالتفات إلى الإنسان الفرد ومن دون محاولة تسديد وتنمية قواه الطبيعية وإعادة ثقته بها، يجعل من عملية إعادة تأهيل الذات عملية محدودة الفاعلية ولا تعدو أن تكون عملية لصنع (قالب) لا يتناسب بمواصفاته مع رغائب وقوى وتصورات واستعدادات الأنفس. وهذا الإدراك هو جزء لا يتجزأ من عملية الإعداد والبناء والإصلاح التي تسعى إلى تشكيل وعي الإنسان بذاته وحقوقه وقدراته وقواه، وتنفّر من تحجيم الذات في أطر فوقية لا تلتفت إلى التركيبة البنيوية للإنسان أو متعالية تتجاوز حدود الإنسان، أو سالفة أو مسبقة الصنع لا تتوافق مع تصورات الإنسان ورغباته المتجددة.

تُبيّن جملة الآراء والأفكار التي يمثّلها الزهراوي بشأن الفرد، وحب الذات، والنفس الإنسانية، عن أن (الإنسان المواطن) الذي كان يسعى إلى أن يشكلّه ويؤسسه على مفهوم (التربية السياسية)، هو الإنسان ذو الإرادة الحرة، صاحب الاستقلال الفكري، القادر على النقد والمقاومة لأي سلطة سياسية أو دينية أو تاريخية تهدف إلى سلبه إرادته وتجريده من حريته النافعة الفاعلة. وإذ كانت الفاعلية الإصلاحية للزهراوي تندرج في حقل السياسة، فقد كان لا بد له من أن يحدد تصوره لـ(السياسة) وضرورتها، وذلك ليولد الوعي لدى الإنسان المواطن

بطبيعة الحقل الذي يدفعه نحو ولوجه ولكي يصحح تصوراته حول هذا الموضوع، ويعالج الاستعدادات الرديئة لمن يقولون نحن لا نفهم السياسة، وأن يقر في أذهانهم بوعيهم بأن السياسة جزء لا يتجزأ من مقومات الفرد والجماعة، وأنها عبارة عن نشاط إنساني اجتماعي لا يقتصر على جوانب معينة من حياة المجتمعات الإنسانية، ولا تنحصر ممارسته في مجموعة محدودة من الناس أو في فئة من فئات المجتمع. ولا تقف أهمية عرض تصورات الزهراوي حول السياسة في هذه الحدود، وإنما نرى أن أهميتها تزداد إلحاحاً عندما نعي القدر الجسيم من النقود والنعوت المجحفة والتفسيرات الخاطئة التي جاءت في حقه من قِبل بعض معاصريه والمطلعين على فكره السياسي أو الباحثين في هذا الفكر.

لقد تنبه الزهراوي جيداً ـ وهو في مجرى سعيه لبيان الأسس والعناصر الأخرى المقومة لتربيته السياسية: الاستعداد والقابلية، والرأي العام، والأحزاب والجمعيات السياسية، والزعماء والقادة ـ لامتناع تحقق فكرة المشاركة السياسية لجماعة العرب أو أي جماعة عثمانية أخرى ما لم توطد دعائم (الوطنية الصحيحة) التي لا تقبل التفاوت والتفاضل بدعوى اللغة، أو الدين، أو الجنس، أو بدافع الاختلاف والتنافس والتباين. . ، مما دفعه إلى البحث في العلاقات والروابط العامة وسبل تكاملها وخصوصاً، رابطة القومية، ورابطة الدين، ورابطة المدنية. فأبان، في وقوفه عند الرابطة المدنية بما هي رابطة سياسية في المجتمع العثماني، عن مدى رفضه لعدم اقتران التميز التركي في الدولة بمبدأ (العدل)، الذي من شأنه أن يضبط العلاقة بين (الأكثرية) و(الأقلية) على أساس المساواة في الحقوق والحدود، وعدم اقترانه أيضاً بمبدأ (الأكثرية) الذي من شأنه أن يعطي جماعة العرب التي هي ذات أكثرية لا يستهان بها الدور السياسي الذي يناسب حجمها في دولة تؤمن بالتعددية السياسية، وتكفل حقوق الأقليات وتؤمن بحرية الأديان، وحق الأجناس في المحافظة على خصائصها القومية.

ولم يغفل الزهراوي ـ وهو في معرض سعيه لتصحيح مضمون الوحدة السياسية بين العرب والترك، والكشف عن العناصر المقومة لتربية سياسية تعمل على إعداد وبناء المواطن العربي الفاعل سياسياً في المجتمع ـ عن أهمية البحث في مفهوم (الدولة) ومفهوم (السلطة) وجملة القيم المنوطة بهما، لإدراكه حاجةَ الفرد والجماعة إلى نظام سياسي قائم على أسس العدالة والديمقراطية.

واعتبر الزهراوي أن الأساس الأول الذي يقوم عليه النظام السياسي هو (العقل)، لاعتقاده بأن مختلف المسائل المنوطة بنظام الاجتماع (النظام السياسي) هي من صناعة العقول ومن صنع الإنسان، وأن القواعد الأساسية التي يتكون منها النظام السياسي كالقانون الأساسي (الدستور)، والتشريعات والقوانين، والسلطة السياسية، والمجلس النيابي، والانتخابات. . ، هي بمثابة شروط عقلانية لتسديد العلاقة بين الحاكم والمحكوم، وبأن أي خلل في هذه القواعد إنما مردّه «الاستخفاف بآثار العقول في علوم نظام الاجتماع».

وفي تصوراته حول النظام السياسي نأى الزهراوي بنفسه عن ثنائية (الحكمة والدين) و(العقل والنقل)، لاعتقاده بوحدة الحقيقة. لكن، عدم خضوعه لهذا المشكل لا يعني عنده عدم الالتزام بالبحث في المسائل المتعلقة بالنظام السياسي في حدود ما هو عقلي وما هو ديني، وإنما يعني أنه ما دام أصل وغاية النظام السياسي الذي يقتضيه الاجتماع والتعاون هو تكريم الإنسان ـ وهو غاية لا ينكرها الفريقان ـ فإنه من أدق الرأي التباعد في تحقيق هذه الغاية عن الحدود الشاسعة في الاختلاف والتباين.

لقد وعى الزهراوي أن المجتمع الصالح يجب أن يبنى على أسس عادلة، وأن الفضيلة الأساسية في الدولة هي (العدالة)، وأنها هي الأساس الذي يبنى عليه النظام السياسي. وتعد نقطة الانطلاق في تأسيس مبادئ العدالة في الدولة عنده، هي فكرة (التعاقد) بين الحاكم والمحكوم على أساس حاكمية الأمة، إذ يتعين على السلطة السياسية وفق فكر الزهراوي أن تقوم على مبدأ حاكمية الأمة ـ الأساس الثاني للنظام السياسي ـ وأن الحكم حق طبيعي وأساسي لجميع أفرادها وجماعاتها.

كما عوّل الزهراوي على نحو حاسم على الرابطة (المدنية) بما هي رابطة سياسية وطنية في الدولة. لكنه كان واعياً أيضاً بطبيعة السياسي والديني في الدولة، من دون أن يعني هذا الوعي إطلاقاً التغافل عن طبيعة الدين (القويم) ودوره في تكوين بنية المجتمع، أو الخضوع لدعاوي الماديين واللادينيين الذين يعدّون الدين عامل عدم استقرار وباعثاً على التنازع والتصارع، ويسعون ـ بدعوى حب الحكمة ـ إلى حرمان كيان الدولة من المقوم الروحي والأخلاقي الذي من شأنه أن يحدث التوازن في بنية الفرد والمجتمع على حد سواء. ولعل أبرز ما يميز الزهراوي هنا،

آراؤه الجريئة حول (الخلافة) والمسائل الشرعية المتعلقة بها. إذ يجد المدقق في رسالته التي حملت عنوان (المسائل الشرعية في الخلافة) أنها قد جردت نظام الخلافة من كل أساس شرعي لها، وكان سبّاقاً في بعض ما ذهب إليه لما سيأخذ به على عبد الرازق في كتابه **الإسلام وأصول الحكم** الذي صدر في عام ١٩٢٥م، وذلك من جهة تصوره لنظام (الخلافة) عند المسلمين، والقول بانتفاء الأسس الشرعية لهذا النظام، وبأنه نظام مختلق يقوم على مبدأ (الغلبة)، أو من حيث الاعتقاد بأن نصب الخليفة أو الإمام أو الحاكم واجب بالعقل لا بالسمع.

لم يَغفل الزهراوي ـ وهو في معرض سعيه في تصحيح مضمون الوحدة السياسية بين العرب والترك، وإعداد المواطن العربي الفاعل سياسياً، والكشف عن تصوراته حول طبيعة النظام السياسي وأسسه ـ عن الخطر الجسيم للسياسات التتريكية التي تهدف إلى طمس الهوية العربية، والدعاوي التشكيكية والتهميشية لكل ما هو عربي، مثلما لم يغفل أيضاً عن مدى جدية التهديدات الأوروبية في الاستيطان والاستعمار للأراضي العربية التي تجلت على نحو محدد في ما عرف بـ(المسألة الشرقية). وقد أدى وعيه بهذه المخاطر إلى أن تتلازم فكرة التربية السياسية لجماعة العرب وفكرة الوعي القومي العربي، في فكره السياسي، بمعنى، أن توجهه نحو مفهوم التربية السياسية لم يشغله عن نشر الوعي القومي في جماعة العرب. وتجلّى هذا الانشغال، على نحو محدد، في الكشف عن الخصائص المميزة الذاتية العربية، وتكوين الروح العمومية والفكر العمومي لجماعة العرب، وتناول خصوصية الجماعة الواحدة، وطبيعة علاقتها بالآخر، فضلاً عن البحث في جملة من المفاهيم المتعلقة بها كالتعصب، وحب الذات، والذاتية، والغيرية، والاتحاد، والإخاء، والمساواة، والإنصاف. وقد أبانت آراؤه هنا عن مساعيه الحثيثة الجادة للبدء في تأسيس الأيديولوجية القومية العربية، وذلك بالتأكيد على أن العرب، رغماً عن تقسيماتهم السياسية وتنوعهم الفكري والديني والمذهبي، إلا أنهم يمثلون (أمة واحدة)، لها روح عمومية وفكر عمومي، ويقطن أفرادها وجماعاتها في مساحة جغرافية متصلة ومحددة من المحيط إلى الخليج، وتجمع بينهم روابط جوهرية كوحدة اللغة، والنسب، والتاريخ، والمصالح، والعصبية، وهي عوامل تعد في نهاية المطاف مسوغاً أساسياً للعمل من أجل وحدة عربية شاملة.

والحقيقة أنه قد تعرّض الفكر القومي عند الزهراوي إلى سوء فهم وإدراك من جانب بعض الذين نظروا في هذا الفكر. وواقع الأمر في اعتقادي أن الخطاب القومي للزهراوي قد عبّر عن كيان مستقل عن الإسلام واستحقاقات هذا الكيان في الدولة العثمانية، وانشغل بالرد على التصورات التركية حول مفهوم القومية وسياساتهم التتريكية. وليس من العدل أن يحصر بعض الباحثين ـ أحمد الحلاق وناجي علوش وجودت الركابي وجميل سلطان ـ هذا الخطاب في دائرة الاستحقاقات السياسية الواجبة للعرب العثمانيين فحسب، وأن يتجاهلوا محاولاته الجادة لتأسيس الأيديولوجية القومية العربية، وأن يغضّوا البصر عن فكرة (الاستقلال) التي تجلت في القضية الإحراجية (إما الإصلاح وإما الاستعمار)، وفي تحفظاته العديدة في الحديث عن النتائج السياسية التي قد تنتج عن عدم الاستجابة للمطالب العربية المشروعة، وفي ربطه استمرارية الوحدة السياسية (العثمانية) بين العرب والأتراك بمدى استجابة العنصر الحاكم للمطالب العربية الأساسية. وفي رأيي أن سوء الفهم والإدراك للفكرة القومية للزهراوي عند هؤلاء الباحثين إنما يرجع إلى عدم التمييز بين الدلالات المتعددة لمفهوم (القومية) عنده، وعدم معرفة الأسباب التي دعته إلى تناول هذا المفهوم وفق هذه الدلالات، والوقوف عند ظواهر الاصطلاحات: الوطن الصغير، والعرب العثمانيين..، والرغبة في إبعاد تهمة (الاستقلال) التي قد تسوّغ للاتحاديين الأتراك حكم الإعدام الذي أصدروه في حق الزهراوي.

قد يمكننا القول في ضوء هذه الدراسة إن الزهراوي قد أبان في مفهومه (التربية السياسية)، عن فكر عميق ومعرفة دقيقة بقضايا السياسة ومفاهيمها وشروطها وقوانينها الحاكمة، وفعاليتها المركزية التي يمكن أن تفضي إلى النهضة والتقدم. فهو قد جعل من هذا المفهوم المجال الرئيس لالتقاء أفكاره وتصوراته السياسية والفلسفية والنفسية التي توسّل بها لتشكيل الوعي السياسي لجماعة العرب العثمانيين خصوصاً، والعرب عموماً. كما جعل منه مصدره الرئيس لتوفير (أسس الوطنية الصحيحة) ولتحرير الفرد والجماعة من كل أشكال السلطة المستبدة والأمراض الاجتماعية والنفسية المعوقة. وجاءت آراؤه وتصوراته حول مفهوم الدولة ومفهوم السلطة السياسية لتكمل أطروحته الإصلاحية في حقل السياسة، ولينبه الإنسان الاجتماعي الذي كان يسعى إلى أن يوجده بالفعل وأن يضع على

عاتقه العديد من المسؤوليات والفعاليات، إلى أن واجبه الأساسي بعد تحرره من جملة الإشارات وتحوله إلى مواطن ذي إرادة حرة وصاحب استقلال فكري، هو تصحيح العلاقة السياسية مع الحاكم وتقوية البناء الوطني في دولة تؤمن بالتعددية السياسية، وتكفل حقوق الأقليات، وتؤمن بحرية الأديان، وحق الأجناس بالمحافظة على خصائصها وسماتها القومية.

كما جاءت آراؤه وجهوده في نشر الوعي العربي وتأصيل الأيديولوجية العربية لتؤكد على الهوية القومية لهذا الإنسان، ولتنبهه إلى أنه جزء من أمة واحدة مترامية الأطراف ذات خصائص جامعة، الأبعاد ولها خصائصها القومية الجامعة، وسمات قومية وأسس تاريخية وموضوعية موحّدة.

ولقد انطوى الفكر السياسي للزهراوي عن روح مشبعة بقيم الحداثة وبمفاهيم الفلسفة السياسية الحديثة كالحرية، والعدالة، والمساواة، والإخاء، وحاكمية الملة أو الأمة، ومبدأ التعاقد والديمقراطية، وعن نظر يتردد في هذه المفاهيم بين جملة من النظم والأفكار والمؤسسات المستلهمة من الفكر السياسي الإسلامي والفكر السياسي الغربي. وجاء بحث هذا الفكر في المسائل السياسية المتعلقة في حدود ما هو إنساني وفي إطار تصورات عقلية وفلسفية واجتماعية ونفسية، لاعتقاد الزهراوي بأن الدين، وإن جاء بمتطلبات الحياة المدنية، إلا أن ما جاء به قد جاء في حدود القواعد الكلية وأن الإحاطة بالجزئيات التي تتعلق بنظام الاجتماع السياسي منوطة بـ(العقل)، ولاعتقاده أيضاً بدولة عنوان عقلانيتها (المدنية) التي تؤمن بالتعددية السياسية، وبحرية الأديان، وحق الأجناس بالمحافظة على خصائصها القومية.

لا شك أنه قد يمكن أن يذهب بنا الاعتقاد [مع صاحب **أسس التقدم**] إلى أن (الروح العربية) الحديثة قد تجسدت في وعي هذا الرجل وأن التوتر الأقصى لحركة الفكر العربي الإسلامي الحديث قد وجد في وعي هذا الرجل، أقوى حامل وأصدق عامل. لقد كان حياة متحفزة متوثبة، وطاقة واعية متدفقة وطموحاً لا يعرف الحدود ولا الكلل، وأملاً يداعب النفس والعقل ويتحرق لإدراك الطلبة الكبرى التي سقط عندها حيث سقطت، ولكن بعظمة ومجد. ولكن لا شك أيضاً أن الزهراوي قد كان، بجملة آرائه وتجربته النضالية، واحداً من كبار رواد الليبرالية السياسية في الفكر العربي الحديث.

وإذا كان لواضع هذا البحث ـ وفقاً لما تقتضيه الشروط المقررة لهذه الأطروحة ـ أن يتقدم، في ضوء بحثه، ببعض المقترحات والتوصيات، فإن التوصيات التالية هي التي تتقدم غيرها:

- التوجه بالعناية الخاصة لمزيد من الدراسات الأكاديمية المعمقة لمفكري عصر النهضة الذين أغفل الباحثون المعاصرون أعمالهم.
- الاهتمام بالمصادر الغربية لفكر عصر النهضة ودراستها بشكل علمي مدقق وموثق.
- إجراء المزيد من الدراسات حول العلاقات بين العرب والأتراك في العصر الحديث، إسهاماً لفهم موضوعي لطبيعة العلاقات وتأسيساً لعلاقات إيجابية مستقبلية بين الطرفين.

المراجع

١ ـ العربية

كتب

أباظة، إبراهيم دسوقي وعبد العزيز الغنام. **تاريخ الفكر السياسي**. بيروت: دار النجاح، ١٩٧٣.

الإرث الفكري للمصلح الاجتماعي عبد الحميد الزهراوي. جمع وتحقيق جودت الركابي وجميل سلطان. دمشق: المجلس الأعلى للفنون، ١٩٦٣.

أرسلان، شكيب. **تعليقات على تاريخ ابن خلدون**. القاهرة: [د. ن.]، ١٩٣٦.

الأعظمي، أحمد عزت. **القضية العربية: مقدماتها، أسبابها، تطوراتها، نتائجها**. بغداد: مطبعة الشعب، ١٩٣٢.

الأعمال الكاملة لعبد الحميد الزهراوي، القسم الأول: كتابات، والقسم الثاني: مقالات وكتب. إعداد وتحقيق عبد الإله النبهان. دمشق: منشورات وزارة الثقافة، ١٩٩٥، **القسم الثالث: مدخل إلى قراءة عبد الحميد الزهراوي**. جمع وتحرير وتقديم ناجي علوش. دمشق: منشورات وزارة الثقافة، ١٩٩٥، **القسم الرابع: كتابات، والقسم الخامس: كتابات**. جمع وتحرير وتقديم ناجي علوش. دمشق: منشورات وزارة الثقافة، ١٩٩٧.

أنطونيوس، جورج. **يقظة العرب (تاريخ حركة العرب القومية)**. ط ٢. بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٨٧.

أنيس، محمد. **الدولة العثمانية والشرق العربي (١٥١٤-١٩١٤م)**. القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، ١٩٩٠.

برو، توفيق. **العرب والترك في العهد الدستوري العثماني ١٩٠٨-١٩١٤م**. دمشق: دار طلاس، ١٩٩١.

برو، فيليب. **علم الإجتماع السياسي**. ترجمة محمد عرب صاصيلا. بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ١٩٩٨.

بوتول، غاستون. **فن السياسة: نصوص مختارة**. جمع وتلخيص وتعريب أحمد عبد الكريم. دمشق: الأهالي للطباعة والنشر والتوزيع، ١٩٩٨.

تحليل مضمون الفكر القومي العربي: دراسة استطلاعية. المشرف على الدراسة السيد يسين. ط ٤. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩١.

توشار، جان. **تاريخ الفكر السياسي**. بيروت: الدار العالمية للطباعة والنشر والتوزيع، ١٩٨٧.

جدعان، فهمي. **أسس التقدم عند مفكري الإسلام في العالم العربي الحديث**. ط ٣. عمان: دار الشروق، ١٩٨٨.

الجندي، أنور. **تراجم الأعلام المعاصرين في العالم الإسلامي**. القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، [د. ت.].

ـــــ. **عبد العزيز الجاويش من رواد التربية والصحافة والاجتماع**. القاهرة: الدار المصرية للتأليف والنشر، ١٩٦٥.

ـــــ. **اليقظة الإسلامية في مواجهة الاستعمار (منذ ظهورها إلى أوائل الحرب العالمية الأولى)**. القاهرة: دار العلوم للطباعة، ١٩٧٨.

حرب، محمد. **مذكرات السلطان عبد الحميد**. ط ٢. دمشق: دار القلم، ١٩٩١.

حسين، محمد. **الاتجاهات الوطنية في الأدب المعاصر، الجزء الأول**. [الرياض]: دار الرسالة، ١٩٩٢.

الحكيم، يوسف. **سورية والعهد العثماني**. بيروت: المطبعة الكاثوليكية، ١٩٦٦.

حلاق، حسان. **دور اليهود والقوة الدولية في خلع السلطان عبد الحميد الثاني عن العرش (١٩٠٨م-١٩٠٩م)**. بيروت: الدار الجامعية للطباعة والنشر، [د. ت.].

الحلاق، محمد. **عبد الحميد الزهراوي: دراسة في فكره السياسي والاجتماعي**. دمشق: منشورات اتحاد الكتاب العرب، ١٩٩٥.

حوراني، ألبرت. **الفكر العربي في عصر النهضة ١٧٩٨-١٩٣٩**. بيروت: نوفل، ١٩٩٧.

الخالدي، محمد روحي بك. **أسباب الانقلاب العثماني وتركيا الفتاة**. تصحيح حسين وصفي رضا. [القاهرة]: مطبعة المنار، ١٣٢٦هـ/١٩٠٨م.

خوري، رئيف. **الفكر العربي الحديث: أثر الثورة الفرنسية في توجيهه السياسي والاجتماعي**. بيروت: دار المكشوف، ١٩٤٣.

داغر، أسعد. **ثورة العرب ضد الأتراك: مقدماتها، أسبابها، نتائجها**. تحقيق وتقديم عصام شبارو. ط ٢. بيروت: دار التضامن، ١٩٩٣.

رامزور، أرنست. **تركية الفتاة وثورة ١٩٠٨**. ترجمة صالح العلي. بيروت: منشورات دار الحياة، ١٩٦٠.

روسو، جان جاك. **العقد الاجتماعي**. ترجمة ذوقان قرقوط. بيروت: دار القلم، ١٩٧٣.

الزركلي، خير الدين. **الأعلام**. ط ٣. بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٩٠.

الزهراوي، عبد الحميد. **خديجة أم المؤمنين**. [القاهرة]: مطبعة المنار، ١٣٢٨ هـ/ ١٩١٠م.

ـــــ. **الفقه والتصوف**. بور سعيد: مطبعة نور الأمل، ١٩٦٠.
السلطان، علي. **تاريخ سورية-آخر الحكم التركي (١٩٠٨-١٩١٨م): نهاية الحكم الحميدي**. دمشق: دار طلاس، ١٩٨٧.
الشهابي، مصطفى. **محاضرات عن القومية العربية "تاريخها وقوامها ومراميها"**. القاهرة: معهد الدراسات العربية العالية، ١٩٥٩.
ـــــ. **محاضرات في الاستعمار**. القاهرة: معهد الدراسات العربية العالية، ١٩٥٩.
شوفالييه، جان جاك. **تاريخ الفكر السياسي من المدينة الدولة إلى الدولة القومية**. ترجمة محمد عرب صاصيلا. ط ٤. بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ١٩٩٨.
الصواني، يوسف. **القومية العربية والوحدة في الفكر السياسي العربي**. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٣.
طقوش، محمد سهيل. **العثمانيون من قيام الدولة إلى الانقلاب على الخلافة (٦٩٨-١٣٤٣هـ/ ١٢٩٩-١٩٢٤م)**. بيروت: [د. ن.]، ١٩٥٩.
عبده، محمد. **الإسلام بين العلم والمدنية**. عرض وتحقيق وتقديم طاهر الطناجي. القاهرة: دار الرغائب، ١٩١٢.
ـــــ. ـــــ. القاهرة: كتاب الهلال، ١٩٦٠.
العطار، نجاح [وآخرون]. **مهرجان الفكر والعقيدة لتكريم الزهراوي ورفيق رزق وعزة الجندي**. دمشق: المجلس الأعلى لرعاية الفنون والآداب والعلوم الاجتماعية، ١٩٦٣.
العلاف، أحمد حلمي. **دمشق في مطلع القرن العشرين**. دمشق: وزارة الثقافة، ١٩٧٦.
عمارة، محمد. **فجر اليقظة العربية**. بيروت: دار الوحدة، ١٩٨١.
فريد بك، محمد. **تاريخ الدولة العلية العثمانية**. تحقيق إحسان حقي. ط ٧. بيروت: دار النفائس، ١٩٩٣.
فتال، هند. **تاريخ المجتمع العربي الحديث والمعاصر**. بيروت: جروس برس، ١٩٨٨.
فيشر، هربرت. **تاريخ أوروبا في العصر الحديث ١٧٨٩م-١٩٥٠م**. تعريب أحمد نجيب هاشم ووديع الضبع. القاهرة: [د. ن.]، ١٩٦٤.
قدري، أحمد. **مذكراتي عن الثورة العربية الكبرى**. دمشق: وزارة الثقافة، ١٩٩٣.
الكواكبي، عبد الرحمن. **أم القرى**. القاهرة: المطبعة المصرية بالأزهر، ١٩٣١.
ـــــ. **أم القرى (الأعمال الكاملة لعبد الرحمن الكواكبي)**. تحقيق محمد عمارة. القاهرة: الهيئة المصرية العامة، ١٩٧٠.
ـــــ. **طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد**. ط ٢. بيروت: دار القرآن الكريم، ١٩٧٣.
كوتلوف، ل. ن. **تكون حركة التطور الوطني في المشرق العربي**. ترجمة سعيد أحمد. دمشق: وزارة الثقافة، ١٩٨١.
كوثراني، وجيه. **الاتجاهات الاجتماعية والسياسية في جبل لبنان والمشرق العربي من المتصرفية إلى دولة لبنان الكبير**. بيروت: بحسون الثقافية، ١٩٨٦.

ـــــ. **السلطة والمجتمع والعمل السياسي في تاريخ الولاية العثمانية في بلاد الشام.** بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٨.

لوتسكي، فلاديمير. **تاريخ الأقطار العربية الحديث.** ترجمة عفيفة البستاني. موسكو: دار التقدم، [١٩٧١].

ليفين، ز. **الفكر الاجتماعي والسياسي الحديث في مصر والشام.** بيروت: ابن خلدون، ١٩٧٨.

مجاهد، حورية توفيق. **الفكر السياسي من أفلاطون إلى محمد عبده.** القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، ١٩٨٦.

محافظة، علي. **الاتجاهات الفكرية عند العرب في عصر النهضة، ١٧٩٨-١٩١٤: الاتجاهات الدينية والسياسية والاجتماعية والعلمية.** ط ٢. بيروت: الأهلية للنشر والتوزيع، ١٩٧٨.

محفوظ، مهدي. **اتجاهات الفكر السياسي في العصر الحديث.** بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ١٩٩٠.

مخزوم، محمد. **أزمة الفكر ومشكلات السلطة السياسية في الشرق العربي في عصر النهضة.** بيروت: معهد الإنماء العربي، ١٩٨٦.

موسى، سليمان. **الحركة العربية: سيرة المرحلة الأولى للنهضة العربية الحديثة (١٩٠٨-١٩٢٤).** ط ٢. بيروت: دار النهار للنشر، ١٩٨٦.

موسى، منير مشابك. **الفكر السياسي العربي في العصر الحديث (سوريا من القرن التاسع عشر حتى عام ١٩١٨م).** بيروت: مكتبة السائح، ١٩٩٥. ٢ مج.

نعمة، أنطوان [وآخرون] (محررون). **المنجد في اللغة العربية المعاصرة.** بيروت: دار الشروق، ٢٠٠٠.

ياغي، هاشم. **ملامح المجتمع اللبناني الحديث.** بيروت: دار بيروت، ١٩٦٤.

دوريات

الحضارة: ٢٤ كانون الثاني/يناير ١٩١٦.

الحمصي، أحمد نبهان. «السيد عبد الحميد ابن السيد محمد شاكر ابن السيد إبراهيم الزهراوي (ترجمة).» **المنار:** مج ٢١، ج ٣، [د. ت.].

رضا، محمد رشيد. «السيد الزهراوي (كتاب سري من الزهراوي).» **المنار:** مج ١٩.

الزهراوي، عبد الحميد. «آتي الدولة (الأنانية الجنسية).» **الحضارة:** ٩ آذار/مارس ١٩١١.

ـــــ. «الاتحاد وجهتنا جميعاً ولكن كيف ينبغي أن يكون.» **الحضارة:** ١١ آب/أغسطس ١٩١٠.

ـــــ. «اتقوا الله في أوطانكم.» **الحضارة:** ١٥ آب/أغسطس ١٩١٢.

ـــــ. «أخبار العالم أو السياسة الحاضرة.» **الإدارة:** العدد ٢ (٩٣)، كانون الثاني/يناير ١٩١٢.

ـــــ. «أعمال مجلس المبعوثان وفتنة ١٩٠٩م في الآستانة.» الاتحاد العثماني: ٢٣/ ٦/ ١٩٠٩.
ـــــ. «إلى شبابنا.» الجريدة: ٢٢/ ٧/ ١٩٠٧.
ـــــ. «إلى قرائنا الأعزاء.» الحضارة: ٢٣ أيار/ مايو ١٩١٢.
ـــــ. «الائتلاف مأمول والاختلاف لا يزول.» الحضارة: ٢٥ كانون الثاني/ يناير ١٩١٢.
ـــــ. «تاريخنا في سنة.» الحضارة: ١٢ كانون الثاني/ يناير ١٩١١.
ـــــ. «تربيتنا السياسية.» الحضارة: ٢٢ حزيران/ يونيو ١٩١١.
ـــــ. «تربيتنا السياسية (١).» الحضارة: ١٣ نيسان/ أبريل ١٩١١.
ـــــ. «التضامن.» الجريدة: ٨/ ٤/ ١٩٠٧.
ـــــ. «تعديل القانون الأساسي.» الإدارة: العدد ١ (٩٢)، كانون الثاني/ يناير ١٩١٢.
ـــــ. ـــــ. المدنية: السنة ٢، العدد ١، كانون الأول/ ديسمبر ١٩١١.
ـــــ. «التنازع والإصلاح.» الحضارة: ٢٧ تموز/ يوليو ١٩١١.
ـــــ. «الجمعيات السياسية وكيفية تكونها.» الحضارة: ١٤ كانون الأول/ ديسمبر ١٩١١.
ـــــ. «الحرب والسلام.» الجريدة: ١٦/ ٥/ ١٩٠٧.
ـــــ. «الحق والواجب في الانتخابات.» الحضارة: ٢ شباط/ فبراير ١٩١٢.
ـــــ. «حكومة الأفراد.» الجريدة: ٣/ ٦/ ١٩٠٧.
ـــــ. «حول الحرب أيضاً.» الحضارة: ١٣ حزيران/ يونيو ١٩١٢.
ـــــ. «الدين الإسلامي لا ينافي المدنية.» الجريدة: ٧/ ٥/ ١٩٠٧.
ـــــ. « الرأي العام والانقلاب الأخير.» الحضارة: ٣ تشرين الأول/ أكتوبر ١٩١٢.
ـــــ. «الروم أيلي.» المدنية: العدد ٢ (٩٠)، كانون الأول/ ديسمبر ١٩١١.
ـــــ. «السنوسية والجامعة الإسلامية (حقائق نافع بيانها).» المنار: مج ١٠، ١٩٠٧.
ـــــ. «شذرة من نعت الهادي (ص).» لسان العرب: السنة ١، ١٣٣١هـ/ ١٩١٢م.
ـــــ. «شعور الأمم بماضيها وجمعية التتار في الآستانة.» الحضارة: ٢٧ نيسان/ أبريل ١٩١١.
ـــــ. «الصدق والكذب من السياسة.» الحضارة: ١٠ تشرين الثاني/ نوفمبر ١٩١٠.
ـــــ. «ظلم الإنسان ووسائل تخفيفه.» الجريدة: ١٨/ ٩/ ١٩٠٧.
ـــــ. «العسر لا يدوم.» الجريدة: ١٤/ ٧/ ١٩٠٧.
ـــــ. «العلم والتربية السياسية.» الحضارة: ١١ تشرين الثاني/ نوفمبر ١٩١٠.
ـــــ. «الفرد والأمة.» الحضارة: ١٤ تموز/ يوليو ١٩١٠.
ـــــ. «قوة الاجتماع.» الحضارة: ١٦ شباط/ فبراير ١٩١٢.
ـــــ. «لا تنسوا أنفسكم.» الحضارة: ٢٦ أيار/ مايو ١٩١٠.
ـــــ. «لا خوف اليوم.» الحضارة: آب/ أغسطس ١٩١٢.
ـــــ. «لكل داء دواء.» الجريدة: ٤/ ٩/ ١٩٠٧.

ـــــ. «ماليتنا وأنفسنا.» **الحضارة**: ٢٩ كانون الثاني/يناير ١٩١١.
ـــــ. «المسائل الشرعية في الخلافة.» **المقطم**: العدد ٣٧٩٩، أيلول/سبتمبر ١٩٠١.
ـــــ. «المستقبل.» **الحضارة**: شباط/فبراير ١٩١٢.
ـــــ. «من يضع النظام.» **الجريدة**: ٢٦/٣/١٩٠٧.
ـــــ. «النظار (١).» **الحضارة**: ١٢ تموز/يوليو ١٩١١.
ـــــ. «النفس الإنسانية والتحسين.» **النبراس**: مج ١، ج ٨، تشرين الأول/أكتوبر ١٩٠٩.
ـــــ. «يا ويح البلاد والعباد.» **المدنية**: العدد ٣ (٩١)، كانون الثاني/يناير ١٩١٢.
ـــــ. «اليوم بعد اليوم (١).» **الحضارة**: ١٩ تشرين الأول/أكتوبر ١٩١١.
العربي: ٣٠ أيار/مايو ١٩٦١.

ندوات، مؤتمرات

المؤتمر الدولي الثاني لتاريخ بلاد الشام. دمشق: وزارة التعليم العالي، ١٩٧٩.
المؤتمر العربي الأول المنعقد في القاعة الكبرى للجمعية الجغرافية بشارع سن جرمن في باريس. ط ٢. دمشق: منشورات وزارة الثقافة، ١٩٩٦.

٢ ـ الأجنبية

Books

Devereux, Robert. *The Ottoman Constitutional Period*. Baltimore, MD: [n. pb.], 1963.
Hennessey, Bernard. *Public Opinion*. North Scituate, MA: Duxbury Press, 1975.
Lewis, Bernard. *The Emergence of Modern Turkey*. London: Oxford University Press, 1968.
Tarabin, Ahmed. *The Career and Thought of Arab Nationalist*. Edited by Rashed Khalidi [et al.]. New York: Columbia University Press, 1991. (Origins of Arab Nationalism)