إيسيسكو
ICESCO

مجلة الإيسيسكو للغة العربية

دوريَّة علميَّة محكَّمة تُصدرها

مُنظَّمة العالم الإسلامي للتربية والعلوم والثقافة

المجلد الأول - العدد الأول
ذو الحجة 1445 / يونيو 2024

منشورات منظمة العالم الإسلامي للتربية والعلوم والثقافة
(إيسيسكو)

شارع الجيش الملكي، حي الرياض، ص. ب. 2275 ، ر. ب. 10104، الرباط، المملكة المغربية

المجلد الأول - العدد الأول
ذو الحجة 1445 / يونيو 2024

© إيسيسكو
جميع حقوق إعادة الإنتاج والترجمة والاقتباس محفوظة

الرقم الدولي الموحد للدوريات الورقية (ISSN): 3007-5726
الرقم الدولي الموحد للدوريات الإلكترونية (E-ISSN): 3007-5734

التصميم والطباعة في الإيسيسكو

+212537566052 | www.icesco.org | contact@icesco.org

هيئة التحرير

المشرف العام

د. سالم بن محمد المالك
المدير العامُّ لمنظَّمة العالم الإسلاميّ
للتَّربية والعلوم والثَّقافة (إيسيسكو)

رئيس التَّحرير

أ.د. مجدي حاج إبراهيم
رئيس مركز الإيسيسكو للُّغة العربيَّة
للنَّاطقين بغيرها

مدير التَّحرير

أ.م.د. أدهم محمد علي حموية
خبير في مركز الإيسيسكو للُّغة العربيَّة
للنَّاطقين بغيرها

الهيئة الاستشارية

- **أ.د. أحمد المتوكل**
  المملكة المغربية
- **أ.د. رمزي البعلبكي**
  الجمهورية اللبنانية
- **أ.د. سعد مصلوح**
  جمهورية مصر العربية
- **أ.د. عبد السلام المسدي**
  الجمهورية التونسية
- **أ.د. عبد العزيز الحربي**
  المملكة العربية السعودية
- **أ.د. محمد حسين آل ياسين**
  جمهورية العراق
- **أ.د. محمد عدنان البخيت**
  المملكة الأردنية الهاشمية
- **أ.د. مسعود صحراوي**
  الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية
- **أ.د. وليد القصاب**
  الجمهورية العربية السورية
- **أ.د. أون يون كيونغ (نبيلة)**
  جمهورية كوريا
- **أ.د. رحمة أحمد الحاج عثمان**
  ماليزيا
- **أ.د. محمد طالب الحوري**
  الولايات المتحدة الأمريكية
- **أ.د. نيكولاس روزر نبوت**
  مملكة إسبانيا

"مجلّة الإيسيسكو للُّغة العربيَّة" دوريَّةٌ علميَّةٌ محكَّمةٌ للبحوث في اللُّغة العربيَّة وآدابها وعلومها، تُصدرها منظمَّة العالم الإسلاميّ للتَّربية والعلوم والثَّقافة (إيسيسكو)، في شهري يونيو وديسمبر (حزيران وكانون الأوَّل) من كلِّ عامٍ، ويشتمل نطاقُها على محورين لبحوث اللُّغة العربيَّة وآدابها وعلومها:

- المحور النَّظري، ويضمُّ البحوث اللِّسانيَّة والأدبيَّة والنَّقديَّة.
- المحور التَّطبيقي، ويضمُّ البحوث التَّعليميَّة والتَّرجميَّة والحوسبيَّة.

لا تمثِّل آراء الكتَّاب بالضرورة توجُّهات منظمة العالم الإسلامي للتربية والعلوم والثقافة (إيسيسكو)

مراسلة المجلة

مركز اللغة العربية للناطقين بغيرها
منظمة العالم الإسلامي للتربية والعلوم والثقافة
(إيسيسكو)
شارع الجيش الملكي، حي الرياض، ص.ب. 2275، ر.ب. 10104
الرباط، المملكة المغربية

www.ijal.icesco.org || ijal@icesco.org

ضوابط النشر

- أن يتَّسم البحث بالجدَّة والموضوعيَّة والرَّصانة العلميَّة.
- ألَّا يكون البحث منشورًا أو مقدَّمًا للنشر في أيِّ وعاءٍ علميٍّ آخر.
- ألا تتجاوز نسبة الاقتباس في البحث 30٪ (مع استثناء المصادر والمراجع).
- أن يكون عدد كلمات البحث ما بين 5000-7000 كلمة؛ إضافة إلى ملخص للبحث كلماتُه ما بين 200-300 كلمة، وترجمته إلى الإنجليزية.
- أن يكون التوثيق بطريقة الحواشي في كل صفحة، وتُدرج أرقامها بعد علامات الترقيم في المتن، والترقيم جديد لكل صفحة.
- أن يكون التوثيق وفق نظام شيكاغو Chicago.
- أن تُضاف قائمة للمصادر والمراجع مكتوبة بالحروف اللاتينية.
- أن تُرسل البحوث من خلال إنشاء حساب في موقع المجلة (ijal.icesco.org).

السِّهام الطَّائشة: نَقْدُ سرديَّة صعوبةِ العربيَّة وتعقُّدِ أنظمَتِها
خالد فهمي 7

أثَرُ المسألة النَّحويَّة في التَّفكير اللُّغويّ العربيّ
سمير أحمد معلوف 31

الحسُّ القوميُّ في الأدب الفكريّ العربيّ الحديث: "طبائع الاستبداد" للكواكبيّ و"يقظة الأمَّة العربيَّة" للعازوريّ مثالان
فؤاد عبد المطلب 61

المعنى في الخطِّ العربيّ
إدهام محمد حنش 105

قراءةٌ في النَّظريَّات التَّداوليَّة وقواعدِ الخِطاب
وردة البرطيع 129

اللِّسانيَّات وأثرُها في مُعالجَة موضوع "تعليم اللُّغة للنَّاطقين بغيرِها": قضايا نظريَّةٌ ونماذجُ تطبيقيَّةٌ في "نظريَّة أخطاء التَّعلُّم"
عبد الرحمن بودرع 157

نَحْوَ مُقارَبةٍ تخاطبيَّةٍ في دراسةِ الصَّرف وتدريسِهِ لوارِثي اللُّغة العربيَّة
محمد محمد يونس علي 189

نَحْوَ نَحْوٍ عربيّ وظيفيّ للنَّاطقين بلُغاتٍ أُخرى في ضوءِ الإطار المرجعيّ الأُوروبيّ المشترَك لتعليم اللُّغات
عرفان عبد الدايم 223

تحدّيات تدريس اللُّغة العربيَّة لغير النَّاطقين بها في الجامعات الكنديَّة
عقيلة صخري 267

التَّرجمة الآليَّة وأُنموذج التَّرجمة إلى العربيَّة: المشهد الرَّاهن
صونيا أسمهان حليمي 295

© إيسيسكو ICESCO 2024

2024 - (1)1
Received استُلم 2024-3-11
Accepted قُبل 2024-5-7

الحسُّ القوميُّ في الأدب الفكريّ العربيّ الحديث
"طبائع الاستبداد" للكواكبيّ و"يقظة الأمَّة العربيَّة" للعازوريّ مثالان

فؤاد عبد المطلب*

مُلخَّص

يُعاين هذا البحث تاريخَ الأفكار العربية في الحركات الإصلاحية الداخلية من يقظة الحسِّ القومي العربي ونشأة الحركة القومية وتطوُّرها منذ أواسط القرن التاسع عشر حتى بداية الحرب العالمية الأولى، مع النظر في أعمال المفكرَينِ العربيَّينِ؛ عبد الرحمن الكواكبي، ونجيب عازوري، وكتابيهما "طبائع الاستبداد" (1902)، و"يقظة الأمة العربية" (1905)، فقد تبيَّن أن معظم الكتابات التي تناولت تلك الحقبة التاريخية، اعتَنَتْ بعرضِ جانبٍ من دونِ غيرِه، أو ببلدٍ عربي من دونِ آخر، أو تسردُ الأحداث والوقائع من باب أفكار ورؤًى أثارتها، أو أن بعضَها يصبُّ هذه الأحداث والوقائع في سياقٍ اعتقادي بعينِه، لتأكيد وجهة نظرِهِ الخاصة، ومع ذلك حاولتُ الإفادة منها جميعًا في كتابة هذا البحث، كُلٌّ بحسبِ مجاله واهتمامه، وذلك لغرض تقديم إضاءة تاريخية فكرية لمكانة الكواكبي والعازوري في التاريخ العربي وفي عصر النهضة، في عرضٍ يستند إلى نظرة تتحرَّى الموضوعية، ولا يغفل التفاصيلَ المهمَّة والمؤثِّرة، ولا أقول إن الوارد في هذا البحث وافٍ تمامًا، فلعلَّ دراسات أُخَرَ تُبين بَعْضَ الأوجه التي أُغفلت أو أُوجزت، فتُستدرك ويُتوسع فيها، وهذا من طبيعة البحث العلمي، في المجالين الفكري والتاريخي بخاصة.

الكلمات الرئيسة: الكواكبي، عازوري، الحركات الإصلاحية العربية، الحسُّ القومي، النهضة العربية

* أستاذ الترجمة والأدب المقارن، مدير مركز اللغات، كلية الآداب، جامعة جرش، المملكة الأردنية الهاشمية، fuadmuttalib@jpu.edu.jo.

© إيسيسكو ICESCO 2024

ICESCO Journal of Arabic Language
ISSN: 3007-5726 | E-ISSN: 3007-5734

The National Sense in the Modern Arabic Intellectual Literature: The "Natures of Tyranny" by al-Kawākibī and "The Awakening of the Arab Nation" by al-Āzourī as Two Examples

Fuad Abdul Muttaleb*

Abstract

This study examines the history of Arab ideas in the internal reform movements from the awakening of the Arab nationalist sense and the emergence of the nationalist movement and its development from the mid-nineteenth century until the beginning of the First World War in selected works. The study came with special consideration of two Arab thinkers, Abdul Rahman Al-Kawākibī and Najib Āzourī, and their books *The Natures of Tyranny* (1902) and *The Awakening of the Arab Nation* (1905). Most of the writings that dealt with that historical period focused on presenting one side rather than another, or one Arab country rather than another, or that they recounted events and facts in terms of the ideas they raised, or that some of them cast these events and outlooks in a specific belief context, to confirm their viewpoints. Benefit is thus derived from all of them in this study, each according to its field and interest. The purpose is to provide a historical and intellectual illumination of the status of Al- Kawākibī and Āzourī in Arab history and Renaissance, in an exploration that tries to be historically and culturally objective, and simultaneously, important and influential details were not overlooked through the discussion. There is no claim what is contained in this research is completely comprehensive. Perhaps other studies may highlight some of the aspects that have been overlooked or summarized, and which may be rectified and expanded upon, for this is the nature of scientific research, especially in the intellectual and historical fields.

Keywords: *Al-Kawākibī, Āzourī, Arab reform movements, nationalist sense, Arab Renaissance*

* Professor of Translation and Comparative Literature, Head of Languages Center Faculty of Arts, Jerash University, Jordan, fuadmuttalib@jpu.edu.jo.

© إيسيسكو ICESCO 2024

مُقدِّمة

يعرض هذا البحث طورًا من أطوار الفكر العربي في العصر الحديث؛ إذ يغطي مدةً قصيرةً نسبيًّا تبلغ نحو خمسة عقود أو ستة، تبدأ تقريبًا بداية النصف الثاني من القرن التاسع عشر، وتمتدُّ حتى بداية الحرب العالمية الأولى (1914-1918)، بَيْدَ أنه لا يمكن دراسة هذه المدة إلا في إطار تاريخي أوسَعَ مرَّ فيه الفكر العربي بطورين تاريخيين واضحين؛ أولهما المدة التي انفرد فيها الأتراك العثمانيون طويلاً بحكمِ البلدان العربية، بعد ضمِّها إلى إمبراطوريتهم، ففرضوا عليها حكمًا مباشرًا أو وجهًا من وجوه السيادة، واستمرَّت هذه المدة من بداية الفتح العثماني لبلاد الشام ومصر (1516-1517)، حتى نهاية القرن الثامن عشر، ومازجت المدة التي ولِيَتْها، وهي زمنُ النفوذ الاستعماري الأوروبي الذي بدأ مع أوَّلِ غزوة أوروبية استعمارية للعالم العربي في العصر الحديث، أي الحملة الفرنسية على مصر وبلاد الشام (1798-1801)؛ إذ ابتدأ التدخُّل الأوروبي في البلاد العربية مع هذه الحملة، وازداد المشهدان السياسي والفكري صعوبةً وتعقيدًا، وكان مآلُ ذلك استعمارَ معظم البلدان العربية منذ نهاية القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين.

وتشكَّلت في هاتين المدَّتين عوامل مؤثرة في التاريخ والفكر العربيين في العصر الحديث، بَدَتْ في ضروبٍ مختلفةٍ من التفكير والتعامُل مع العثمانيين والأوروبيين معًا، فضعفَتِ العلاقة مع العثمانيين، وقويَتْ مع الأوروبيين، سلبيًّا أو إيجابيًّا، وانتهَتْ بثورة العرب عام (1916) على الأتراك واحتلال بلدانهم من الأوروبيين تحت أنواع مختلفة من السيطرة، كالحماية والوصاية والانتداب، فنتَجَتْ خارطة جديدة لمعظم بلدان المشرق العربي، ونشأت حركات تحرُّر وطني ناضَلَتْ طويلاً من أجل الحرية والاستقلال.

مِهادٌ تاريخي وفكري

بَرَزَ الشعور بأن الناطقين بالعربية يؤلفون أمةً واحدةً في بدايات القرن العشرين، وأن هذه الأمة قوة سياسية ينبغي لها أن تتَّحد وتستقلَّ، فلو نَظَرْنا في التاريخ العربي المديد، لوَجَدْنا العرب يشعرون دائمًا شعورًا مميزًا، ويعتزُّون اعتزازًا خاصًّا بلغتِهِم، وأنه كان لهم قَبْلَ الإسلام

© إيسيسكو ICESCO 2024

حسٌّ عرقي من نوعٍ معين، وأن ثمة أصلاً واحدًا يلمُّ جميع المتحدِّرين من القبائل العربية، وإن سادت أحيانًا بينَهُم المنازعات القبلية والأسرية، فكان لكُلِّ قبيلة أُصُول وفُرُوع مشتركة معروفة ومقبولة عند الجميع سواء أكانت حقيقيةً أم وهميةً.

ومع ظهور الإسلام وانتشاره مع اللغة العربية خارج شِبْهِ الجزيرة، أصبحت القبيلة تضمُّ كثيرين من أُصُولها البعيدة أو المتحدِّرين من أُصُول متغايرة، من دونِ أن تتنكَّر لأحد، من مثلِ الغساسنة الذين كانوا من أصلٍ عربي، وظلُّوا على ديانتهم المسيحية، وبشيءٍ من التوضيح، كان الغساسنة على مذهب اليعقوبية المبتدعة، ولأنه مذهبُ مخالِفٌ أسخطوا عليهم غيرَ مرةٍ قياصرةَ الروم الكاثوليك، ولكن حاجة هؤلاء إليهم حَمَلَتْهم على أخذِهم بالحسنى والتساهل، ويذكر بطرس البستاني أن "مؤرخي العرب يُجمعون على أن جبلة بن الأيهم آخرُ من مَلَكَ من بني جفنة، وأنه كان في مقدمة جيش الروم يوم اليرموك سنة (636م)، ثم انحاز إلى الأنصار، وقال لهم: أنتم إخوتنا وبنو أبينا".[1]

وكانت للعرب مكانة خاصة في تاريخ الإسلام ومكوّناته، فالقرآن نَزَلَ بالعربية، والنبي عربي، ودعوته المبكرة كانت أولاً للعرب، فهم أساسُ الإسلام، أي القاعدة البشرية التي انطلق منها الإسلام وقوَّته، وصارت اللغة العربية واستمرَّت لغةَ العبادة والشريعة والفقه والدرس الديني بعامة؛ لذا أصبح القرآن أساسًا للثقافة العربية، وغدا الإسلام أساسًا لحضارة أوسعَ يدخل في نطاقها المسلمون كافةً، بل إن أولئك الذين لم يدخلوا في الإسلام؛ غَنِمُوا من حضارته فوائد كثيرةً لم يستفيدوا مِثْلَها من الأمم التي حكمَتْهم قَبْلَ العرب ولا بَعْدَهم، ولذلك رَضُوا بحُكمِ الإسلام.[2]

ومع أن التمايز بين الطبقة العربية الحاكمة والمسلمين الجدد كان حادًّا في البداية، تضاءل في ما بَعْدُ بفعلِ مبادئ الإسلام التي ألحَّت على الإخاء والتسامح، فإن الشعور بالطابع العرقي ظلَّ قائمًا في الواقع، وراح يتجلَّى في الأعمال والمجالس والمجادلات الأدبية

[1] بطرس البستاني، **أدباء العرب في الجاهلية وصدر الإسلام** (بيروت: مكتبة صادر، ط6، 1953)، ص17-18.

[2] انظر: ناجي معروف، **أصالة الحضارة العربية** (بيروت: مطبعة التضامن، ط2، 1969)، ص13.

© إيسيسكو ICESCO 2024

والفكرية، وفي ميدان الحرب والسياسة والخُطَب والصراع على السلطة، ولما انتقلت السلطة في الدولة الإسلامية إلى جماعاتٍ تنتسب إلى الفرس أو الترك أو غيرِهم؛ احتفظت العربية بمركزها الممتاز لغةً للشريعة والثقافة الدينية بعامة، فلم تَعُدْ لغة الحكم لما آلَ إلى الأتراك، ولكنها كانت لغة السياسة الدينية وعماد الشريعة، ومع ذلك ظلَّت لغة الشعوب العربية في إدارتهم شؤون حياتهم.

وقد أوجز عبد المنعم تليمة التكوُّن التاريخي للعرب بتفاعُلهم مع المكونات التاريخية في المنطقة، إذ وَصَلَ إلى درجة رفيعة في ما بَعْدُ، قال: "وللأمة العربية – كونها جماعةً بشريةً صاغتها عوامل تاريخية محدَّدة – بناؤها الثقافي الموحد، ثقافتها الواحدة، وليست هذه الثقافة التي خَرَجَ بها العرب الأقدمون من جزيرتهم، وقَفَزَ بها الإسلام قفزةً تطوريةً هائلةً، وإنما تلك العناصر الثقافية متفاعلةً مع الأبنية الثقافية الموروثة للمنطقة، ومتفاعلةً مع ثقافات الأمم القديمة والوسيطة والحديثة، هذا البناء الثقافي العربي الواحد له طوابعه الطبقية والقومية والإنسانية الواضحة كأيِّ بناء ثقافي لأيِّ أمَّة من الأُمَم".[1]

ويؤكد المستشرق الأمريكي والأستاذ في جامعة كولومبيا ريتشارد كوتهيل أهمية تاريخ اللغة العربية وغناه، ويعلِّق في ما يخصُّ مستقبلها أنها "بفضلِ تاريخ الأقوام التي نَطَقَتْ بها، وبداعي انتشارها في أقاليم كثيرة واحتكاكها بمدنيات مختلفة، قد نَمَتْ إلى أن أصبحت لغةً مدنيةً بأسرها، بَعْدَ أن كانت لغةَ قبيلةٍ واحدةٍ، ومع أن اللسان المغربي يختلف عن اللسان المصري بقدرِ ما يختلف اللسان المصري عن الحضرمي، والحضرمي عن البغدادي، فاللغة واحدةٌ، والخطُّ واحدٌ، فالعربية من هذا القبيل أشْبَهُ بالإنكليزية التي اجتازتِ البحار، وقَطَعَتِ القارات، وغَدَتْ أساسًا لمدنية جامعة".[2]

---

[1] شكري عياد، سيزا قاسم، محمد حافظ دياب، وآخرون، **الأدب العربي: تعبيره عن الوحدة والتنوع**، تقديم: مقدمة عبد المنعم تليمة (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1987)، ص11 وما يليها.

[2] سعيد بنكراد (تقديم)، **فتاوى كبار الكتاب والأدباء: مستقبل اللغة العربية ونهضة الشرق العربي وموقفه إزاء المدنية الغربية** (الدوحة: وزارة الثقافة والفنون والتراث، 2013)، ص29.

© إيسيسكو ICESCO 2024

ولما بدأت الإمبراطورية العثمانية بالتفكّك في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر؛ اتَّسم التطوُّر التاريخي الطبيعي للمقاومة في ولايات الإمبراطورية في المنطقة العربية ببعضِ السمات القومية، فبَرَزَتْ زعامات الأُسَر الدينية في المدن الكبيرة، وحافظت تلك الأُسَر – التي تمكَّنت بفضلِ الهرمية الدينية – على ثروتِها ونفوذِها الاجتماعي، وعلى شَغْلِ مراكز دينية محلِّية تربِطُها بالزعماء الدينيين في أنحاء الإمبراطورية كُلِّها، واكتسبت بعامة وضعًا متميزًا مِثْلَ الذي كان يمتاز به الأشراف المتحدِّرون من نَسْلِ النبي، وكانت هذه الأُسَر تُتْقِنُ علوم اللغة العربية وتتوارثُها عَبْرَ الأجيال وسيلةً ضروريةً لعلوم الدين، وكان اعتزازُها بأصلها العربي، أو بتحدُّرها أحيانًا من نَسْلِ النبي، أو من صُلْبِ أحدِ أبطال الإسلام الكبار؛ يمتزج عِنْدَ هذه الأُسَر بالفخر بما قام به العرب في إعلاء مكانة الإسلام، وكان من شأن هذا أن يقوّي شعورها بالمسؤولية نَحْوَ الجماعة والماضي التليد، ذلك الشعور الذي ميَّز دائمًا أهل السُّنَّة والجماعة، وبناءً على ذلك أصبح من الممكن النظرُ إلى هذه الجماعة بأنها واجهةُ الوعي العربي الديني على نَحْوٍ من الأنحاء، ومن جهة ثانية كانت الوهابية في شِبْهِ الجزيرة العربية عربية الطابع، لأنها نشأت مصادفةً في منطقة عربية، ولأنها كانت بدعوة المسلمين للعودة إلى نقاوة الإسلام الأولى، تُعِيْدُ إلى أذهانهم ذكرى العهد العربي في تاريخ الأمة الإسلامية، وظَهَرَتْ إمبراطورية محمد علي القصيرة الأمد عربيةً بعامة بفعلِ الجغرافيا الطبيعية والبشرية والثقافية، فكان التوسُّع المصري في البداية توسُّعًا في أراضٍ عربية متجاورة، وهذا مع غياب الوثائق الكافية – سواء في كلمات محمد علي أم رسائله – التي تدلُّ أنه نوى إنشاء مملكة عربية حقيقية، بَيْدَ أن من الممكن العثور على ما قد يدلُّ على ذلك في أقوال ابنه إبراهيم باشا، فقد استشهد كثيرون بعبارةٍ قالها لزائرٍ فرنسي: "أنا لست تركيًّا، وأتيت إلى مصر لما كنت فتيًّا، ومنذ ذلك الوقت غَيَّرَتْ شمسُ مصر دمي، وجَعَلَتْهُ عربيًّا خالصًا"، واستشهدوا بتعليق الفرنسي على هذه العبارة إذ قال: "هدفُ إبراهيم تأسيسُ دولة عربية خالصة يُعيدُ بها للعنصر العربي قوميته ووجوده السياسي"،[1] وفي آن معًا كَتَبَ إبراهيم باشا إلى وَلَدِهِ كتابًا

[1] آلبرت حوراني، **الفكر العربي في عصر النهضة 1798–1939**، ترجمة: كريم عزقول (بيروت: دار النهار، 1968)، ص313.

© إيسيسكو ICESCO 2024

يُوحي بهذا المعنى عينه، يقول فيه إن الحرب مع الأتراك وطنية وعنصرية، وعلى الإنسان أن يضحِّي بحياته في سبيل أمَّته،[1] وربما كان معنى هذا القول غَيْرَ واضح تمامًا، فهو لا يمثِّل حالةً أو موقفًا فكريًّا راسخًا، غَيْرَ أنه يدلُّ في أحدِ معانيه على فرقٍ أساس بَيْنَ الأتراك وسكان البلدان العربية، كما كان يحدث بين رعايا الإمبراطورية البلقان من انتشار الروح القومية، وقد ازداد في النصف الأول من القرن التاسع عشر.

ويؤيد فيليب حتي فكرةَ وجود مشروع بناء إمبراطورية عربية عند محمد علي باشا، فقد كَتَبَ: "كان محمد علي يحلم بإنشاء إمبراطورية عربية تتمركز في عاصمته القاهرة، قبل أن كان أبناء العربية على شيء من الوعي القومي والاستعداد للانضمام إلى جامعة شاملة، وبعد أن سَحَقَتْ جيوشه القوات الوهابية في الجزيرة سارت عام (1831) بقيادة ابنه إبراهيم باشا إلى سورية، فاستخلصها من أيدي بني عثمان، وكادت تقضي على تلك الخلافة بأسْرِها لولا تدخُّل إنكلترا وغيرِها من الدول الأوروبية، ودعمِها العرش العثماني المتداعي".[2]

أما الحسُّ القومي الصريح المؤثِّر تأثيرًا ذا دلالةٍ وأهدافٍ سياسية، فلم يظهر إلا في أواخر القرن التاسع عشر؛ إذ ظَلَّت مصالح العرب ونشاطاتهم السياسية في الإمبراطورية العثمانية – حتى ذلك الوقت – تتوزَّع بين الحركات العامة المتصارعة داخل الإمبراطورية على نحوٍ جَلِيٍّ أو خَفِيٍّ، طيلة عَهْدِ السلطان عبد الحميد، فمن جانب وَقَفَ مع السلطان وأيَّده كُلُّ من كانت مصالحهم تقتضي الإبقاء على النظام القائم كما هو، وكُلُّ من ظَنَّ أنه لا يمكن المحافظة على وحدة الإمبراطورية إلا ببقاء السلطان وقوة العنصر الإسلامي، وأنه لا يحافظ على ما تبقَّى من وحدة الإسلام واستقلاله إلا الإمبراطورية، وتعليل ذلك ماثلٌ في الفكرة الدينية، فقد سَرَى في ذِهْنِ العرب في أقطار الإمبراطورية أن في تأييد السلطان تأييدًا للإسلام، وهو خادِمُه وناصِرُه، وإعلاءً لشأن الشريعة، وهو حاميها ومؤيِّدها، ولم يتوانَ

[1] انظر: السابق نفسه، وقد ورد في أكثر من مصدر أن إبراهيم باشا كان يعود في تحركاته إلى رأي أبيه محمد علي باشا، انظر مثلاً: مصطفى كامل، **المسألة الشرقية** (عمان: وزارة الثقافة الأردنية، 2018)، ص57.

[2] فيليب حتي، **العرب: تاريخ موجز** (بيروت: دار العلم للملايين، 1946)، ص255.

© إيسيسكو ICESCO 2024

السلاطين العثمانيون من جهتِهم في احترام العرب، وفي إكرام سادَتِهم وعلمائهم، فأدنَوهم إليهم، وولَّوهم المناصب،[1] وكان من مستشاري السلطان ومؤيديه الأقربين عربٌ من أمثال أبي الهدى الصيادي، مُنفِذ سياسته الدينية، وعزت باشا حافِظِ أسراره ومُدبِّر أُمورِهِ السياسية، وكانت أكثرية العرب – في الولايات السورية بخاصة – غير مُستاءة من حُكمِهِ، وذلك لأسباب دينية من جهة، ولمكاسب مادية واجتماعية كانت الولايات السورية تحصل عليها في انتشار المدارس ومدِّ الخطوط الحديدية.

ومن جهة ثانية كان هناك من يفكر في أنه لا يمكن المحافظة على الإمبراطورية إلا بتحوُّلها إلى ملكية دستورية، يحظى فيها الجميع بحقوق متساوية من المسلمين وغيرِهم ومن الأتراك وغيرِهم، وظَهَرَتْ هذه الفكرة أولاً لدى "الشباب العثمانيين" في باريس ولندن، ولدى رجال الدولة المصلِحين الذين قاموا بانقلاب عام (1875) بقيادة مدحت باشا، واضعين أوَّلَ تجربة دستورية موضع التنفيذ،[2] ولكن بَعْدَ فَشَلِ هذه التجربة وعودة السلطان إلى الحكم الفردي؛ انهارت المقاومة المنظَّمة، وراح الاستياء يعتمل في الخفاء، وما عدا حزبِ "الاتحاد والترقّي" القصير الأمد – الذي أُسِّس عام (1889) على أيدي طلبة في المدارس الحربية، وانحلَّ عمليًّا عام (1896) – لم تظهر مقاومةٌ ملحوظةٌ إلا التي ظلَّت حيَّةً، ومثَّلها فريق صغير من المنفيِّين في باريس وأمكنة أُخرى في أوروبا، فقد أصدر هؤلاء مجلات بالتركية والفرنسية، ونظَّموا مؤتمري "العثمانيين الأحرار" المنعقدين عام (1902)، وعام (1907)، لتنسيق مقاومة حُكْمِ السلطنة الفردي.

وأسهم في هذه الحركة العربُ أيضًا، وكان المسيحيون السوريون فيها أكثر من المسلمين، ويتبدَّى بعضُ التواصل – منذ بداية الستينيات – بين صحفيي بيروت ورجال الدولة المصلحين في إسطنبول، وساعد على حدوثه إقامة أحمد فارس الشدياق، أو مجيء

[1] انظر: أمين سعيد، **الثورة العربية الكبرى: تاريخ مفصل جامع للقضية العربية في ربع قرن** (القاهرة: مكتبة مدبولي، د.ت)، م1: ص10-11.

[2] انظر: حوراني، **الفكر العربي في عصر النهضة**، ص314، والحديث عن "تركيا الفتاة" في مراجع عدة متخصصة.

© إيسيسكو ICESCO 2024

فؤاد باشا إلى سوريا مفوَّضًا عثمانيًّا خاصًّا للتحقيق في حوادث عام (1860)، فقد كانت حرية التعبير عن الرأي في ستينيات ذلك القرن وسبعينياته واسعةً نسبيًّا، وعبَّرت الصحف العربية في بيروت عن آراء شبيهة بآراء جماعة "تركيا الفتاة" ومدحت باشا، وكانت لها سمةٌ علمانيةٌ اتَّصف بها الكتَّاب المسيحيون، وظَهَرَتْ تلك الآراء في منشورات من مثلِ "مجلة الجنان" التي أسَّسها بطرس البستاني عام (1860)، وأدار شؤونها هو وأُسْرَته ستة عشر عامًا، ففيها فكرة أن الشرق كان مُزدهرًا متمدِّنًا في الماضي، ثم أضاع ما كان عليه بسبب الحُكم الفاسد، وأن العلاج في الحُكم الصالح الذي لا يقوم إلا باشتراك الجميع فيه، وفصلِ الدين عن السياسة، وفصلِ السلطة القضائية عن السلطة التنفيذية، وفرضِ ضرائب نظامية، وإجراء أشغال عامة مفيدة، وجعلِ التعليم إلزاميًّا، وقَبْلَ كُلِّ شيء إقامةُ العدل والاتحاد بين أبناء الأديان المختلفة، وتقويةُ الشعور الوطني الموحِّد بين جميع المواطنين العثمانيين.[1]

ونَقَلَتْ "مجلة الجنان" – حين انعقد أوَّلُ برلمان عثماني عام (1877) – مناقشاته الأولى، ونَشَرَتْ خبرًا عن جريدة "التايمز" يُنبئ عن ظهور حزبٍ معارض،[2] بَيْدَ أنه لم يمضِ زمنٌ طويل حتى اختفتِ الأخبار من صفحات المجلة، وكان ذلك دلالةً مُبكِّرةً على أن السلطان أحكمَ القبض على زمام الأمور، ومارَسَ قَمْعَ المعارضة، فأنهى نشاط المجلة نفسِهَا عام (1866)، مما أدَّى إلى نقلِ مركز الصحافة اللبنانية من بيروت إلى القاهرة، ولكن أفكار السبعينيات لم تنتشر، فقد أمضى مدحت باشا عدة أشهر من عام (1879) حاكمًا لدمشق، أي بَعْدَ إخفاق حركة الدستوريين، وقَبْلَ أن يسجنه عبد الحميد وينفيه ثم يهلكه، وأنشأ مدحت باشا بينه وبين صحفيِّي بيروت صلاتٍ أثَّرت فيهم تأثيرًا بالغًا؛ إذ ترجَمَ أحدُهم – ويُدعى خليل الخوري، وهو شاعرٌ وكاتبٌ أسَّس جريدة "حديقة الأخبار" عام

[1] انظر: المرجع السابق، ص315؛ **مجلة الجنان**، العدد (1)، (1870)، ص15، 38، 66؛ العدد (10)، (1879)، ص481.

[2] انظر: **مجلة الجنان**، العدد (9)، (1878)، ص118.

© إيسيسكو ICESCO 2024

(1859) – مقالةً عن ماضي الإمبراطورية العثمانية وحاضِرِها ومستقبَلِها إلى العربية،[1] واضطلع آخرُ – وهو سليمان البستاني، ابن عمِّ بطرس – بمكانة في السياسة العثمانية بَعْدَ إعادة الدستور عام (1809)، واكتسب شهرةً عظيمةً بأنه مترجم "إلياذة هوميروس" إلى العربية، وقدَّم لها بمقدِّمة مهمَّة عن الشعر اليوناني،[2] بَعْدَ أن دَرَسَ اليونانية لهذا الغرض، ولكن ما يهمُّنا هنا هو أحَدُ كُتُبِهِ المعنونة "عبرة وذكرى"، أو "الدولة العثمانية قَبْلَ الدستور وبَعْدَهُ"،[3] وصَدَرَ بَعْدَ ثورة عام (1908) مباشرةً، ففي مؤلَّفه هذا – كما يدلُّ عنوانه – وَصْفٌ لحالِ الإمبراطورية في عهدِ عبد الحميد، وبرنامج عملٍ أيضًا مُنطلَقُه القومية العثمانية، وبَطَلُهُ مدحت باشا الذي قدَّم الكتاب إليه إحياءً لذكراه، وفيه يقول المؤلِّف إن هناك أُمَّةً عثمانيةً تضمُّ مختلِف الشعوب والطوائف الدينية في الإمبراطورية، مع بعض الأولوية للأتراك والمسلمين، وكانت هذه الأُمَّة – قَبْلَ عَهْدِ عبد الحميد – تسير قُدُمًا في طريق التمدُّن والتفاهم الديني، وبإمكانها أن تتقدَّم من جديد، بَيْدَ أن الشرط الأول لتقدُّمها إنما هو زوال التعصب الديني والعرقي الأعمى، وإنماء الروح القومية.

واستمرَّ الكتَّاب اللبنانيون والسوريون – وهم في مأمنٍ من شرطة عبد الحميد – في نشرِ الأفكار الدستورية علنًا قَبْلَ ثورة عام (1908)، وكانت جريدتا القاهرة لبنانيتا الأصل، "المقطم" و"الأهرام"؛ تهاجمان السلطان من دونِ كَلَلٍ، وكان مثلاً خليل غانم – المقيم في باريس بَعْدَ حَلِّ برلمان عام (1878) – مُستمرًّا في الكتابة والتأليف، وكان من زعماء جماعة "تركيا الفتاة" الصغيرة، التي أبْقَتْ على الأفكار البرلمانية حيَّةً طيلة أيام التراجع، وهو من النواب الموارنة عن بيروت في برلمان عام (1878)، وقد أوضَحَ في أحدِ مؤلفاته بعنوان "السلاطين العثمانيون"، ماهية تفكيره، وأنه ما أهلك "الأمة العثمانية" – بحسبِ رؤيته –

[1] انظر: ويكيبيديا، **صحيفة الشرق الأوسط**، نسخة محفوظة في 18 أبريل 2016، على موقع Wayback Machine، وهو أرشيف رقمي للشابكة، ومعلومات أخرى عليها.

[2] انظر: هوميروس، **الإلياذة**، ترجمة: سليمان البستاني (القاهرة: دار الهلال، 1904).

[3] انظر: سليمان البستاني، **عبرة وذكرى** (الدولة العثمانية قَبْلَ الدستور وبَعْدَهُ) (القاهرة: مطبعة الأخبار، 1908).

© إيسيسكو ICESCO 2024

كان أمرين؛ أولهما الاستبداد الذي "يطيح بالعواطف في أعماق النفس، ويفسد الروح، ويقضي على معنى الإنصاف ومفهوم العدل الدقيق عند الإنسان، ويشوش أحكامه، ويجعل أناسًا قد يبرزون بذكائهم أو بطيب قلوبهم أشرارًا وحمقى"،[1] والأمر الثاني أن الإسلام – بَعْدَ أن كان في البدء متسامحًا – ما لَبِثَ أن أصبح مُستبدًّا، سواء في أيام الخلفاء العرب الذين كانوا "تحت ستار مظهرِهِم المتمسكن على استبداد مقيت" أم في أيام الأتراك الذين دَرَجُوا على التشدُّد في أثناء صراعهم الطويل مع المسيحية، أما العلاج فكان – بحسبِ رأيه – العودة إلى دستور عام (1876)، ومراقبة تربية الأمراء ومحيطهم الخلقي مراقبةً دقيقةً.[2]

وكان خليل غانم انعزاليًّا غير عروبي قَبْلَ كُلِّ شيء، فالسمة الأساس لجميع الشعوب الإسلامية في رأيه – ولا سيَّما العرب – هي روحُ الاضطهاد، ولعلَّ مَرَدَّ ذلك إلى اعتناقه المارونية، وتأثُّره بالثقافة الفرنسية، وذوبانه في روحِ الإصلاح العثماني، بَيْدَ أن مِثْلَ هذا الموقف كان نادرًا، إذ غالبًا ما كانت النعرات والمشاعر الوطنية تختفي تحت غطاء الوحدة العثمانية، وكانت المواقف في صميم حركة "تركيا الفتاة" في المنفى مختلفةً جدًّا، فأحمد رضا ورفاقه كانوا قوميّين أتراكًا قَبْلَ كُلِّ شيء، يُدافعون عن استمرار سيطرة العنصر التركي في الدولة ولو أُعيد الدستور، وكان الأمير صباح الدين وعصبة غير المركزية الإدارية التي تزعَّمها، يطالبان بالمساواة الكاملة بين الأجناس والأديان، وبحُكمٍ للولايات ذاتي واسع، وكان هذا الاختلاف مهمًّا، لأنه أخفى اختلافًا في الرأي في علاقات الدولة العثمانية بالشعوب الخاضعة لها، فكان الأمير صباح الدين يرى أنه لو تُرِكَ الخيار لهذه الشعوب لاختارت الولاء للإمبراطورية، وكان أحمد رضا يرى أنها ستستفيد من حرية الخيار لتُحقِّق استقلالها، ومما جَرَى في مؤتمري الأحرار العثمانيين يبدو مؤيدًا في الحقيقة قَوْلَ أحمد رضا، وذلك أن جميع المشتركين في المؤتمرين اتَّفقوا على أمرٍ واحد هو التخلص من استبداد عبد الحميد، وبالنسبة

[1] حوراني، **الفكر العربي في عصر النهضة**، ص316–317، نقلاً عن كتاب: خليل غانم، **السلاطين العثمانيون** (باريس: 1901–1902)، ج2: ص295 (بالفرنسية).

[2] انظر: حوراني، **الفكر العربي في عصر النهضة**، ص317؛ غانم، **السلاطين العثمانيون**، ج2: ص296.

© إيسيسكو ICESCO 2024

إلى المواقف الأخرى كان الأتراك يريدون دولةً دستوريةً موحَّدةً، وكان الأرمن لا يريدون ذلك؛ لأنهم لم يكونوا يرغبون في منحِ الإمبراطورية فرصةً جديدةً للاستمرار في الوجود، وأعلنوا في البيان النهائي الصادر عن مؤتمر عام (1902)، أنهم لن يشاركوا سائر الأعضاء في الرغبة في تحويل النظام القائم إلى نظام دستوري، بدعوى أن هذا التحويل "ليس مناسبًا، لا بل هو مخالِفٌ لمصلحتهم"؛[1] لذلك كان الأتراك يشكُّون في الحكمة من دعوة الدول الأوروبية إلى مساعدتهم على قَلْبِ النظام، إذ كانوا يتخوَّفون من أن يؤدِّي ذلك إلى جَلْبِ الحماية الأجنبية للبلاد، وكان المسيحيون لا يُعارضون كثيرًا الحماية الأجنبية الظاهرة أو المستقرة، إذ كانوا يُؤمِّلون الإصلاح من خلالها.

وكان الأرمن مؤيِّدو تركيا الفتاة قوميِّين من حيث الأساس، وكان العرب يسيرون على الطريق نفسها التي تؤدي بهم إلى القومية العربية، ولعلَّ أهمَّ ما دَفَعَ بهم في هذا الاتجاه هو مُطالبَتهم الأتراك بالخلافة رسميًّا حوالي منتصف القرن التاسع عشر، وثمة أدلَّة تُشير إلى هذه المطالبة التي اصطدمت – في كُلِّ مرَّة تظهر فيها – بردَّة فعلٍ سلبية لدى العرب الذين تشرَّبوا تراث الثقافة الإسلامية، فكان موقف العرب الإسلاميين يستند إلى الدرس الذي تعلَّموه من العقيدة التي تسمح بالخلافة، ومن التاريخ الإسلامي، وكان موقف العرب المطالبين بالخلافة يُعوِّل أساسًا على العقيدة المتَّصلة جوهريًّا باعتزازهم بما قام به العرب في سبيل الإسلام، فكان ممكنًا أن يقبلوا بالسلطان مسلمًا، أي مدافعًا ضروريًّا عن حياض الإسلام، ولكن موضوع قبولهم به خليفةً لم يخلُ من تساؤلٍ، ومثَّل هذا الموقف المزدوج مُراقِبٌ عاش في القدس في خمسينيات ذلك القرن وستينياته، وكان على اتصال بهذه الجماعة من العرب، فقال إنهم لا يمكنهم أن يفهموا كيف يكون الأتراك الأغراب والقادمون من بلاد التتر خليفةً للنبي العربي القرشي محمد، وكيف تكون لهم سلطة لتنصيب شريف مكة وإقالته، وهم يُعبِّرون بأساليب شتى عن استنكارهم مطلب العثمانيين في الخلافة،[2] فكانوا يمقُتُون الأتراك منذ أيام الفتح

[1] حوراني، **الفكر العربي في عصر النهضة**، ص318.

[2] انظر: المرجع السابق، ص318–319، ويستند آلبرت حوراني في إيراده هذا القول إلى: جيمس فين، **أزمنة الاضطراب** (لندن: 1878)، ج1: ص215 (بالإنكليزية).

© إيسيسكو ICESCO 2024

العثماني لبلاد العرب، ويعود هذا العداء إلى الفرق في الجنس، وإلى ذكريات الفتح الإسلامي المتوارَثة، غَيْرَ أن إخلاصهم للإسلام كان من القوة ليزيل من قلوبهم أيَّ شعورٍ يُعكِّر صَفْوَ هذا الإخلاص، فالسلطان في نَظَرِ العرب المتعلمين خليفة في واقع الحال، لا بل خليفة شرعي بما يكفي؛ لذا يُقرُّون بسلطانه، ويطيعونه اعتقادًا منهم بالواجب الديني.[1]

وَرَدَ هذا القول في بداية سبعينيات ذلك القرن، قبل أن يبدأ الكلام حقًّا في الخلافة، ولكن الشكوك العربية أَخَذَتْ تنمو بازدياد ذلك الكلام في ضوء ضَعْفِ الدولة واستبدادها، حتى إن العرب الذين كانوا في خدمة عبد الحميد لم يُؤمنوا بأن السلاطين خلفاء حقًّا، أو أن عبد الحميد نَفُسَهُ هو الرجل الذي سيُنقذ الإسلام، وكان أبو الهدى يُدافع في بعضِ الأحيان عن الخلافة العربية لأسباب مختلفة،[2] وقال ابن أحمد فارس الشدياق – ولعلَّه يعكس أفكار أبيه – لزائر إنكليزي عام (1884)، إن عبد الحميد – وإن كان ذا نياتٍ حسنةٍ ولطيفًا نَحْوَهُ شخصيًّا – إنما يجهل أحوال العالم، وقال له أيضًا إن الدولة التركية بكاملها في طورِ الاحتضار، وإن الخلافة ستعود يومًا إلى الجزيرة العربية،[3] فإذا كانت مثلُ هذه الأفكار تظهَرُ في مُعسكَر السلطان؛ فإنها من دون شكٍّ أكثر بروزًا عند دعاة التجديد من المسلمين، فقد كان بين هؤلاء وبين المسلمين – من أمثال أبي الهدى – فارقٌ يتجاوز الآراء الشخصية والسياسية ليصل إلى فهمِهِم الإسلام، وكان أبو الهدى من مؤيدي الإسلام بما وَصَلَ إليه من تقاليد وتعاليم صوفية وزعامة تركية، فالأُمَّة لا تُجمِع على خطأ، وإن اتخذت في نهاية الأمر شَكْلَها الحالي فإنه ينبغي لذلك أن يكون مقبولاً كما هو، أما دعاة التجديد فكانوا يبدؤون من الإسلام الأول كما يتصوَّرونه صعودًا ووصولاً إلى النقطة التي يخرجون منها عن تعاليم الإسلام إلى الضلال، وههنا يَضِحُ أن عظمة السلطان الكبيرة لا أهمية لها إذا ما نُظِرَ إليها في ضوء هذه الحقيقة، وهي أن العرب كانوا في عصور الإسلام الذهبية قَلْبَ الأُمَّة وعَقْلَها، وهكذا كانت فكرة العودة إلى

[1] انظر: المرجع السابق، ص319.

[2] انظر: ولي الدين يكن، **المعلوم والمجهول** (القاهرة: مطبعة الشعب، 1909/1327)، ج1: ص98-99، 103.

[3] حوراني، **الفكر العربي في عصر النهضة**، ص319.

© إيسيسكو ICESCO 2024

نقاوة الإسلام الأولى تفيد ضمنًا تحويلاً لمركز الثقل من الأتراك إلى العرب، فإن كان لا بُدَّ من وجود خليفة، فلا يجوز أن يكون إلا عربيًّا، ومن الواضح أن الإنكليز أفادوا من هذا التناقض التاريخي، ووظَّفوه على نَحْوٍ دائبٍ، وذلك واضحٌ من عدائهم الدولة العثمانية، والدعاية لقضية الخلافة الإسلامية، ويشرح مصطفى كامل سَبَبَ العداء المستحكِم الذي تُكِنُّهُ بريطانيا للدولة العثمانية، وتأييدها لفكرة الخلافة، بقوله: "وقد عَلِمَتْ إنكلترا أن احتلالها لمصر كان ولا يزال وسيكون سببًا قائمًا للعداوة بينها وبين الدولة العلية، وأن المملكة العثمانية لا تقبل الاتفاق مع إنكلترا على بقائها في مصر؛ إذ إن مسألة مصر بالنسبة لتركيا والخلافة تُعَدُّ مسألةً حيويةً، ولذلك رأت إنكلترا أن بقاء السلطنة العثمانية عقبةٌ أبديةٌ في طريقها، ومنشأٌ للمشاكل والعقبات في سبيل امتلاكها مصر، وأن خَيْرَ وسيلة تضمن لها البقاء في مصر ووَضْعَ يدِها على وادي النيل؛ هو هدمُ السلطنة العثمانية، ونقلُ الخلافة الإسلامية إلى يدي رجلٍ يكون تحت وصاية الإنكليز، وبمثابة آلة في أيديهم، ولذلك أخرَجَ ساسة بريطانيا مشروع الخلافة العربية، مُؤمِّلين به استمالة العرب لهم، وقيامهم بالعصيان في وجهِ الدولة العلية".[1]

وهناك ما يشير إلى وجود مثلِ هذه الآراء في كتاب ولفريد سكاون بلنت، الصادر في لندن عام (1882)، ويمثِّل دفاعًا عن فتحِ باب الاجتهاد من جديد، وإعادة بناء الخلافة الصحيحة، لتكون السلطة العليا التي يَستمدُّ منها الإصلاح العقائدي شرعيَّته، بَيْدَ أن الكتاب يُصرّح بأن السلطان العثماني لا يمكنه أن يكون خليفةً من هذا النوع، فهو لا يملك حقًّا شرعيًّا في الخلافة، والتقليد العثماني كلُّه يتعارَضُ مع فتحِ باب الاجتهاد، ومهما يكن فإن مستقبَل الإمبراطورية غامضٌ، وليس من المستبعَد أن تبتلعها روسيا والنمسا، فيتخلى الأتراك عندئذ عن الإسلام؛ لذا كان الإصلاح يتوقَّف على العرب، ولا سيَّما العلماء منهم ومن يحتلُّون قَلْبَ العالم العربي، فهؤلاء أجدرُ الناس بالاجتهاد، ولكن العرب لا يمكنهم القيام بذلك بحرية إلا إذا عادت الخلافة إليهم، وإذا انهارت الإمبراطورية نهائيًّا، فقد ينعقد

[1] كامل، **المسألة الشرقية**، ص9.

© إيسيسكو ICESCO 2024

مجلسٌ من العلماء في مكة لاختيار خليفة عربي يكون على الأرجح من أشراف مكة، ومن الممكن أيضًا أن تكون القاهرة مقرًّا للخلافة، فيرضى الجميع – ما عدا الأتراك – بخليفة عربي يُصلح بين جميع الفرق والشيع، ويرفع عن كاهل الإسلام عبء الجمود التركي.

ويمثِّل كُلُّ ذلك رأيًا، ولكن يمكن مناقشة دوافِعِه والتساؤل عن صدقيته عِنْدَ الإشارة إلى أن محمد عبده آمَنَ بهذه الأفكار، فإذا اعتمدها في مدة من حياته، فإنها لم تكن تمثِّل فَهْمَهُ الكامل للأوضاع آنذاك، مع أنه كان يرفض دعوى السلطان التركي للخلافة، وقال في مناسبة لاحقة إن هذه الدعوى من العثمانيين لم تكن تَفْقَهُ حقيقة الخلافة، ومع مرور الوقت وازدياد الضغط الأوروبي، راح يقدِّر أكثر فأكثر قيمة السلطنة بالنسبة إلى الإسلام، وخَطَرَ زوالها عليه، فقال لرشيد رضا عام (1897)، إن العرب إذا حاولوا الانفصال عن السلطنة، فمن الممكن أن تتدخَّل أوروبا وتُخضعهم وتُخضع الأتراك معهم، فالسلطنة – مع كُلِّ نقائصها – الشيء الوحيد الباقي من استقلال الأمة السياسي، فإذا اضمحلَّت خَسِرَ المسلمون كُلَّ شيء، وغَدَوا من غير قوة كاليهود، قال محمد عبده: "لكن لا يوجد مسلم يريد بالدولة سوءًا، فإنها سياجٌ في الجملة، وإذا سَقَطَت نبقى نحن المسلمين كاليهود، بل أقلَّ من اليهود، فإن اليهود عِنْدَهُم شيء يخافون عليه ويحفظون به مصالحهم وجامعتهم، وهو المال، ونحن لم يبق عندنا شيء، فَقَدْنا كُلَّ شيء".[1]

ومن المرجَّح أن الأفكار التي قدَّمها بلنت أدان بها نَفْسَهُ، ولكنه لم ينسبها إلى غيرِهِ من دونِ أساس لها، فمن الممكن أن يكون بعض العلماء في سوريا والحجاز قالوا بهذه الآراء حين وَضَعَ كتابه، وعَرَفَها منهم، هذا مع العلم بأن هذه الأفكار انتشرت في الخمس والعشرين عامًا اللاحقة، وذلك لأسباب أهمُّها عجزُ السلطان عن الدفاع عن الإسلام أمام أعدائه، وسوءُ الأوضاع في البلاد، وإعداد الفئات ذات المصلحة العقولَ لقبول فكرة نقلِ

[1] انظر: حوراني، **الفكر العربي في عصر النهضة**، ص321؛ محمد رشيد رضا، **تاريخ الأستاذ الإمام الشيخ محمد عبده** (القاهرة: دار الفضيلة، ط2، د.ت)، ج1: ص912.

© إيسيسكو ICESCO 2024

الخلافة إلى العرب، وكان شريف مكة مُرشَّحًا لها؛ لأنه الحاكم المباشِر للأماكن المقدَّسة، وسليلُ أُسْرة متحدِّرة من نسلِ النبي العربي، وهذه الحقبة من الزمن يلفُّها الغموض، والأفضل التحدث عنها تاريخيًّا بحذرٍ، ومن ظواهر الأمور – من دونِ استبعاد – أن يكون بعض الموظَّفين البريطانيين في المنطقة أمَّلوا أن يجعلوا شريف مكة حليفًا لهم في حال وقوع السلطنة العثمانية الضعيفة تحت نفوذ دولٍ غيرِ صديقة، وهذا ما أثبتَتْه الأحداث التاريخية في ما بَعْدُ.

ويبدو أيضًا أن بَعْضَ أعضاء البيت الحاكم في مصر تطلَّعوا – منذ وقتٍ يصعب تحديده – إلى تنصيب شريف مكة خليفةً يكون من الناحية الدنيوية تحت حماية سلطان مصري، ويذكر بلنت عن ذلك أن الآراء في الخلافة التي شرحها في كتابه "مستقبل الإسلام"، سمعها أولاً من شخصين؛ أولهما سفير العجم، ملكوم خان (وهو مسيحي)، وثانيهما صحفي مسيحي هو لويس صابونجي الذي أسَّس جريدةً عربيةً اسمها "النحلة" في لندن عام (1877)، وأصدرها عدة سنوات، ويبدو أن صابونجي – مع أنه كاهن كاثوليكي – عَطَفَ على الإسلام أشدَّ من عطفِهِ على دينِهِ، فدعا في جريدته إلى الإصلاح الديني بلهجة العربي القومي،[1] ويقول بلنت إن "سرًّا حام حول تمويل هذه الجريدة الصغيرة... وتجمَّعت لديَّ أدلَّة تحملني على القول بأن الأموال التي كانت تغذِّيها... أتت جزئيًّا على الأقلِّ من الخديوي إسماعيل"،[2] ومما يُرجِّح صحة هذا القول أن إسماعيل تظلَّم من عبد الحميد الذي أقاله تحت ضغطٍ من الدول، بالإضافة إلى أن جريدةً غربيةً أُخرى صَدَرَتْ عام (1897) برسالة مماثلة في نابولي بعنوان "الخلافة"، وكان رئيس تحريرها أديبًا مصريًّا في خدمة إسماعيل، وغايتها مهاجمة دعوى السلطان العثماني للخلافة، والدفاع عن دعوى الخديوي بها، وإن كاتبًا وسياسيًّا إنكليزيًّا اسمه "مارمديوك بكتول"، روى أنه تنبَّه – حين كان يجوب فلسطين من أقصاها إلى أقصاها في التسعينيات – أن مبعوثين من الخديوي عباس حلمي بشَّروا سرًّا بعقيدة الخلافة العربية، ففكرة إمبراطورية عربية يكون الخديوي رئيسها الدنيوي،

[1] حوراني، **الفكر العربي في عصر النهضة**، ص322، وانظر: **جريدة النحلة**، العدد (1)، تشرين الثاني (1897).

[2] انظر: حوراني، **الفكر العربي في عصر النهضة**، ص322.

© إيسيسكو ICESCO 2024

والشريف رئيسها الروحي؛ كانت لا تزال تستهوي المتقدِّمين في العمر، الذين كانوا يتذكَّرون حُكْمَ محمد علي، "ودعوة ابنه إبراهيم إلى إمبراطورية عربية".[1]

وربما بتشجيع من أحدِ المصادر، أخَذَ أشراف مكة في النصف الثاني من القرن التاسع عشر، يدَّعون أنهم أحفاد النبي، وحرَّاس الإيمان، وزعماء العالم الإسلامي الروحيون، مع أنه لم يكن لهم أساسٌ ثابتٌ يقيمون عليه دعواهم، فكانوا من دون شكٍّ يحظون ببعضِ الاحترام لأنهم حكَّام الأماكن المقدسة، ولكنهم لم يمتازوا بأيِّ أفضلية دينية كانت، والواقع أن حُكمَهُم الأماكن المقدسة كان ضعيفًا لا يمتدُّ بعيدًا عمَّا حولها على نحوٍ دائم، وكان استقلالهم واهيًا يصنعونه بإقامة توازُنٍ بين إسطنبول والقاهرة، إلى أن ساءت أحوالهم بعد الفتح الوهابي، وبعد الاحتلال المصري للحجاز، ولما عاد الأتراك إلى الحجاز عام (1847)؛ فَرَضُوا عليهم السلطة نفسها التي فَرَضَها عليهم محمد علي، لا بل جعلوها أشدَّ إحكامًا، حتى غَدَوا عام (1880) غَيْرَ قادرين على التصدي لموظفي السلطان بالقوة، حين أصبح السلطان يختارهم ويعيّنهم بخاصة، وهذا دَفَعَهُم إلى السعي لوضعِ حدٍّ لهذه الحالة، والتطلُّع في سبيل تحقيق ذلك إلى تأييد قد يأتيهم من الخديوي، أو من الزعماء الدينيين في إسطنبول، أو من عطفِ العالم الإسلامي العام، أو من أيِّ جهة أُخرى ترغب في كَسْرِ حالة الحصار تلك.

وثمة رأيٌ قويٌّ آخرُ يأخذ في الحسبان التدخُّل الخارجي في الأحداث الجارية، ففي أثناء بيانه أسباب دعمِ إنكلترا قضيةَ الخلافة الإسلامية، يتطرق مصطفى كامل إلى هذا المشروع الذي ابتكره الساسة الإنكليز منذُ زمنٍ بعيد، ويكشف عنه بوضوح كتاب بلنت، ويكتب عن هذا: "ويبيّن المستر بلانت في كتابه هذا قوة العالم الإسلامي، وكيف أن المدير لأموره يكون قويًّا واسع السلطة، ويبيّن كذلك مشروع نابليون الأول، وكيف أنه أراد أن يكون خليفة المسلمين، وأن يقود قِوَاهم، وهو يريد بذلك إلفات أنظار قومِهِ إلى مشروع هم القائمون به الآن، ويبيّن المستر بلانت أيضًا أن مركز الخلافة الإسلامية يجب أن يكون مكة، وأن الخليفة في المستقبل يجب أن يكون رئيسًا دينيًّا، لا ملكًا دنيويًّا، أي إن الأمور الدنيوية

[1] المرجع السابق، ص323.

© إيسيسكو ICESCO 2024

تُترك لإنكلترا تُدبّر أمورها كيف تشاء! ويعقِّب المستر بلانت ذلك بقوله إن خليفةً كهذا يكون بالطبع محتاجًا لحليف ينصُرُه ويساعِدُه، وما ذلك الحليف إلا إنكلترا! وبالجملة، فحضرة المؤلف لكتاب (مستقبل الإسلام) يرى – وما هو إلا مُترجِم عن آمال أبناء جنسِهِ – أن الأليق بالإسلام أن يُنصِّب إنكلترا دولةً له، ولم يبقَ للمستر بلانت إلا أن يقول بأن الخليفة يجب أن يكون إنكليزيًّا!".[1]

عبد الرحمن الكواكبي

وَجَدَتِ التيارات الفكرية التي سادت تلك الحقبة تعبيرًا لها في كتابين وضعهما أحدُ أبناء الأُسَر التي توارثت العلم في الولايات العربية، وانتشرت فيها تلك التيارات، وهو عبد الرحمن الكواكبي (1854–1902) الذي نشأ في أسرة حلبية قديمة، وتلقَّى تربيةً عربيةً وتركيةً من النوع التقليدي السائد في مسقط رأسِهِ، ودَرَسَ الشريعة والأدب وعلوم الطبيعة والرياضيات في المدرسة الكواكبية التي كان يُديرها ويُدرِّس فيها والدُهُ مع نفرٍ من كبار العلماء في حلب، ثم عَمِلَ هناك موظَّفًا ومحاميًا وصحفيًّا، إلى أن جَلَبَتْ عليه حَمْلَتُهُ على الاستبداد نقمةَ السلطات التركية، فتعرَّض للاضطهاد والسجن مرارًا، وصُودرت أمواله وأملاكه، فآثَرَ الرحيل إلى القاهرة عام (1898)، ثم سافر إلى شِبْهِ الجزيرة العربية وشرقي إفريقيا والهند والشرق الأقصى، واستقرَّ في مصر التي أصبحت محلَّ إقامته في الأعوام الأخيرة من حياته، وسَكَنَ في القاهرة في شارع الإمام الحسين قُرْبَ الأزهر، ومات مسمومًا عام (1903)،[2] وعُرِفَ في مصر واشتُهر أمرُهُ حين نَشَرَ كتاب "أم القرى" (1899)، وسمَّى نَفْسَهُ فيه "السيد الفراتي"،

[1] كامل، **المسألة الشرقية**، ص19.

[2] عن مختصر ترجمة حياته انظر: عبد الرحمن الكواكبي، **طبائع الاستبداد** (بيروت، حلب: دار الشرق العربي، ط5، 2003)، ص11 (مقدمة الكتاب)؛ حازم زكي نسيبة، **القومية العربية: فكرتها، نشأتها، تطورها**، قدَّم له: قسطنطين زريق، ترجمه: عبد اللطيف شرارة، راجعه: برهان الدجاني (عمان: وزارة الثقافة الأردنية، 2013)، ص78؛ جورج أنطونيوس، **اليقظة العربية** (لندن: د.ن، 1938)، ص95–98 (بالإنكليزية)، وقد ورد في الكتابين السابقين أن ولادة الكواكبي كانت عام (1949).

© إيسيسكو ICESCO 2024

وقد ألَّفه في حلب قَبْلَ سفرِهِ إلى مصر، وكَتَبَ في القاهرة مقالات في مجلة "المنار" ومجلات أخرى، وتردَّد على مجالس الشيخ محمد عبده، ووَضَعَ كتابين هما "طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد"، والكتاب السالف الذكر "أم القرى"، وهو أحد أسماء مكة المكرمة، وطُبِعا أوَّلَ مرَّة في حياته من دون ذكرِ الاسم الصريح للمؤلِّف، وكَثُرَ إقبال الناس على مطالعتهما، ونوقشا كثيرًا، وهُرِّبَتْ نُسَخٌ منهما إلى سوريا، ووُزِّعت سرًّا، ولم يكن هذان الكتابان بعامة على شيء من ابتكار فكري، فآراؤه العامة في الإسلام هي آراء حلقة محمد عبده ورشيد رضا، وربما تأثَّر بكتاب بلنت "مستقبل الاسلام"،[1] وقيل إنه أفاد من المفكر الإيطالي فيكتور ألفياري في إطار كتابه عن الاستبداد، ونَقَلَ بَعْضَ الأفكار منه تخُصُّ موضوع الاستبداد، ويعترف الكواكبي في مقدمة كتابه بأنه اقتبس عن غيرِهِ قدرًا معينًا من الأفكار، ويظهر أن ذلك كان شائعًا لدى كثير من الكتَّاب والمفكِّرين، وقد أظهرت الدراسات الحديثة – وهو ما لا يقبل الشكَّ – أنه اقترض شيئًا من كتاب ألفياري، وأبانت في آنٍ معًا إمكان معرفته بهذا الكتاب، فغدا من المعروف أن شابًّا تركيًّا نَقَلَ الكتاب من الإيطالية إلى التركية عام (1897)، ونَشَرَهُ في جنيف، ومن غير المستبعد أن تكون هذه الترجمة وَصَلَتْ إلى حلب أو القاهرة،[2] وهذا ما أشار إليه رشيد رضا في تأبينه الكواكبي، ولكنه ينفيه على أساس أن الصورة التي رسمها الكواكبي عن المجتمع الشرقي كانت من الصدق حتى لا يمكن أن يكون نَقَلَها عن مؤلف غربي، ويشرح رشيد رضا مُعلِّقًا على هذه المسألة: "أما آراؤه ومعارفه السياسية فحسبُنا منها كتاب (طبائع الاستبداد)، والذي يكاد يكون معجزةً للكتَّاب السياسيين، وزَعَمَ زاعمون أن معظم ما في هذا الكتاب مُقتبَس من كتاب لفيلسوف إيطالي في الظلم، ومن كان له عقلٌ يميز بين أحوال الإفرنج الاجتماعية وأحوالنا وذوقِهِم في العلم وذوقِنا؛ يعلم أن هذا الوضع وَضْعُ حكيم شرقي يقتبس علم الاجتماع والسياسة من حالة بلاده حتى كأنه يصوِّرها تصويرًا، وإن ينبوع عِلْمِ هذا الرجل صَدْرُهُ، وكان يزداد كُلَّ يوم

[1] انظر: حوراني، **الفكر العربي في عصر النهضة**، ص234.

[2] انظر: السابق نفسه.

© إيسيسكو ICESCO 2024

فيضانًا وتفجيرًا، نعم، إنه قال في مقدمته إن بَعْضَهُ مما دَرَسَهُ، وبَعْضَهُ مما اقتبسه، وإننا نعلم أنه لم يُولَد إنسان عالمًا، ولكن فرقًا عظيمًا بين من يحكي كلام غيرِهِ كآلة (الفونوغراف)، وبين من يُحكِّم عَقْلَهُ في علوم الناس، فيأخذ ما صحَّ عِنْدَهُ، وينبذ ما لا يصحُّ، ومن كان له مثلُ هذا العقل الحاكم في كليات العلوم فهو الفيلسوف إن كان اجتهاده هذا في العلوم العقلية والكونية، وهو الإمام إن كان اجتهاده في العلوم الدينية".[1]

والحقُّ أن مُؤلَّفات الكواكبي لا تخلو من طابع الابتكار الناجم عن فهمِهِ تلك الأفكار المستقاة وتطبيقها على الواقع الذي كَتَبَ عنه، وعن شدة تمسُّكه بمبادئه الشخصية ومعتقداته السياسية، فقد كان خصمًا عنيدًا لعبد الحميد في استبداده السياسي، ولمستشاره أبي الهدى في آرائه الدينية، بالإضافة إلى الخلاف الأُسْري بينهما، وذلك أن الأُسَر الدينية في حلب كان تشكُّ دائمًا في ادِّعاء أبي الهدى – المولود أيضًا في حلب – بأنه من سلالة النبي، وتستاء من استعمال نفوذِهِ في القصر لإسناد نقابة الأشراف في حلب إلى أُسرته من دونِ غيرها، وكان الكواكبي – من جهة ثانية – وطَّد علاقته بالخديوي، وأخَذَ يمدح سياسة الأسرة الحاكمة في مصر،[2] ولعلَّه قام برحلاته من أجلِ الخديوي، وفي سبيل بثِّ أفكاره عن الخلافة الإسلامية، ولا شكَّ في أن حِرْصَهُ الشديد على هذه القضية دَفَعَهُ إلى استنباط بعضِ مستلزمات تعاليم المصلحين بوضوح كبير، وإلى شرْحِها شرحًا يوافق الفكرة القومية العربية، ويذكر رشيد رضا في معرض حديثه عن سيرة حياة الكواكبي أنه قال لهم مرَّة: "إن الإنسان يتجرَّأ أن يقول ويكتب في بلاد الحرية، ولا يتجرَّأ عليه في بلاد الاستبداد، بل إن بلاد الحرية تولِّد في الذهن من الأفكار والآراء ما لا يتولَّد في غيرها، ومن يقرأ الكتاب يظنُّ أن صاحبه صَرَفَ معظم عمرِهِ في البحث عن أحوال المسلمين وتاريخهم، وفي عقائدهم وعلومهم وآدابهم وتقاليدهم وعاداتهم، ومنه يُعْلَمُ رأيُ الفقيد في الإصلاح، وكنَّا معه على وفاقٍ في أكثر مسائل الإصلاح، حتى إن صاحب الدولة – مختار باشا الغازي – اتَّهمنا بتأليف الكتاب لما

[1] **مجلة المنار**، العدد 7، 7 يوليو 1902، ص279–280.

[2] عبد الرحمن الكواكبي (السيد الفراتي)، **أم القرى** (القاهرة: المطبعة المصرية بالأزهر، 1931)، ص188–189.

© إيسيسكو ICESCO 2024

اطلع عليه، وربما نشير إلى المسائل التي خالفْنا الفقيد فيها في هامش الكتاب عند طبعِهِ، وأهمُّها الفصل بين السلطتين الدينية والسياسية".[1]

ويُعَدُّ موضوع هذا الكتاب نادرًا في الأدب العربي، ومع تأثُّره بالمفكِّر الإيطالي يتَّسم بطابعٍ خاصٍّ به، ويَلِجُ في خصوصية المجتمع العربي الإسلامي وثقافته برؤية تتناوَلُ العلاقة بين الحاكم والمحكوم، وتُظهِر وَعْيَ الكاتب أن الصراع مع الاستبداد طويل يتطلَّب عملاً دؤوبًا مضنيًا، وهذه الرؤية مَنَحَتْ أفكارَهُ عمقًا وشمولاً، قال: "هذا جهدي، وللناقد الفاضل أن يأتي بخيرٍ منه، فما أنا إلا فاتحُ بابٍ صغير من أسوار الاستبداد، عسى الزمان يُوسِّعه، والله وليُّ المهتدين"،[2] وقد بدأ ذلك على نحوٍ منهجي، فعرَّف الاستبداد مبيِّنًا علاقته بالدين والعلم والمجد والمال والأخلاق والتربية والترقي، ثم عالج قضية التخلص منه.

وكانت المدة التي ظَهَرَ فيها الكواكبي مزيجًا من العوامل الآخذة في التشكُّل والنمو، واختلفت أطوارُ تناميها عن العوامل السابقة بصفات جديدة تصطَرِع مع المؤثرات الفاعلة سواء أكانت داخليةً أم خارجيةً، فكانت هذه المرحلة – كما وَصَفَها حازم نسيبة – "سجلاً لوطأة التوسُّع الأوروبي، ومثالُهُ في احتلال الجزائر ومصر، فأثار الاحتلال الأوروبي ردَّ فعلٍ ذا صفة إسلامية عربية، غَيْرَ أن فكرة دولة إسلامية متَّحدة ظلَّت المحور الذي تدور عليه الحركة، وكان الحسُّ الديني مهيمنًا على القومي، وكان عبد الرحمن الكواكبي والحلبي السوري يمثِّل ذلك الطور أبرز تمثيل، فهو وإن كان تلميذًا ومعاصرًا للأفغاني؛ انفصل عنه بتمييزه – من تلقاء نفسِهِ – بين الحركة العربية والحركة الإسلامية العامة، وتوصَّل إلى تمييزه بين العربي واللاعربي من الشعوب الإسلامية... واشترك في المعركة التي خاضَها الأفغاني في سبيل تجديد الإسلام، فإنه نادى بنقلِ الخلافة إلى عربي من قريش، وبجعلِ مكة عاصمةً لها".[3]

---

[1] **مجلة المنار**، العدد (7)، 7 يوليو 1902، ص279.

[2] الكواكبي، **طبائع الاستبداد**، ص17 (مقدمة الكتاب).

[3] نسيبة، **القومية العربية**، ص78–79، وانظر: أنطونيوس، **اليقظة العربية**، ص97–98.

© إيسيسكو ICESCO 2024

وتدور آراء الكواكبي على فكرة انحطاط الإسلام، ويُفسِّر هذا الانحطاط تفسيرًا مألوفًا حين يعزو ذلك إلى وجود البدع، ولا سيما الصوفية المتطرفة والغريبة عن روحِ الإسلام، وإلى التقليد الأعمى، ونكران حقوق العقل، والعجز عن التمييز بين الجوهري والعرضي في الدين، ولكنه أضاف إلى ذلك شيئًا آخَرَ ذَكَرَهُ الأفغاني ومحمد عبده، وهو أن الحكَّام المسلمين المتأخِّرين عَمِلُوا على تشجيع روحِ التقليد الأعمى الغاشمة، والاستسلام لفكرة الآخِرَة؛ لتقوية سلطَتِهم المطلقة، وأكَّد الكواكبي أن هذا العامل يُؤدِّي بذاته إلى الفساد والانحطاط، قائلاً إن الحكَّام المستبدِّين لم يكتفوا في عملِهِم الشرير بتأييد الانحراف عن الدين الصحيح، بل أفسدوا المجتمع بأكمله، وكان الكواكبي يستشهد بآيات من القرآن الكريم؛ ليُظهر أن القرآن لا يضمن حرية القول فحسبُ، وإنما يحثُّ الناس على مِراسِها، لأنها واجب من واجبات أولئك الذين يمتازون بالصفات اللازمة لهداية الأمة وإشراكها بما لديهم من تجارب وتعاليم، فالدولة العادلة التي فيها يحقِّق البشر غايتهم من الوجود؛ يعيش الفرد فيها حرًّا، ويخدم المجتمع بحرية، وتسهر الحكومة على هذه الحرية، وتكون الحكومة نفسها خاضعةً لرقابة الشعب، وهذا ما كانت عليه الدولة الإسلامية الحقَّة، ويقول في هذا السياق إن الدولة الإسلامية "مؤسسة على أصول الحرية برفعِها كُلَّ سيطرةٍ وتحكُّمٍ بأمرها بالعدل والمساواة والقسط والإخاء، وبحضِّها على الإحسان والتحابب... جَعَلَتْ أُصُول حكومتها الشورى الأريستوقراطية، أي شورى أهلِ الحلِّ والعقد في الأمة بعقولهم لا بسيوفهم، وجَعَلَتْ أُصُول إدارة الأمة التشريع الديمقراطي، أي الاشتراكي.. ومن المعلوم أنه لا يوجد في الإسلام نفوذٌ ديني مطلقًا في غيرِ مسائل إقامة شعائر الدين، ومنها القواعد العامة التشريعية التي لا تبلغ مئة قاعدة وحُكْمٍ، كُلُّها من أجلِّ وأحسنِ ما اهتدى إليه المشرِّعون من قبلُ ومن بعدُ"،[1] أما الدولة المستبدَّة فنقيض ذلك تمامًا، فهي تتعدَّى على حقوق المواطنين، وتُبقيهم جهلاء كي تُبقيهم خانعين، وتُنكِر عليهم حقَّهم في القيام بمهمة مؤثرة في الحياة، فتفصم آخِرَ الأمرِ

[1] الكواكبي، **طبائع الاستبداد**، ص40.

© إيسيسكو ICESCO 2024

العلاقةَ الروحية بين الحكَّام والمحكومين، وبين المواطنين أنفسهم، وتشوِّه كيان الفرد الخلقي بالقضاء على الشجاعة والنزاهة وشعور الانتماء الديني والقومي على السواء.[1]

وتتمثَّل تقاليد العرب العريقة في الحرية في نُدْرَةِ ألقاب التبجيل والتفخيم في لغتِهم، بخلاف اللغات التي تكثُرُ فيها ألفاظ الخضوع، ويكتب عن ذلك مشيرًا إلى فضلِ العلم في مقارعة الاستبداد: "يقول أهل النظر... إنه يُستدَلُّ على عراقة الأُمَّة في الاستبداد أو الحرية باستنطاق لغَتِها، هل هي قليلة ألفاظ التعظيم كالعربية مثلاً...؟ والخلاصة أن الاستبداد والعلم ضدَّان مُتغالَبان، فكُلُّ إدارة مُستبِدَّة تسعى جَهْدَها في إطفاء نورِ العلم، وحصرِ الرعية في حالك الجهل، والعلماء الحكماء ينبُتُون أحيانًا في مضايق صخور الاستبداد، ويسعَون جَهْدَهم في تنوير أفكار الناس، والغالبُ أن رجالَ الاستبداد يُطاردون رجالَ العلم، وينكِّلون بهم، فالسعيد منهم من يتمكَّن من مهاجرة دياره"؛[2] لذا يرى الكواكبي أن التربية هي المنقِذ الوحيد من الاستبداد، فثمة حربٌ دائمة بين العلم والاستبداد، ويبيّن أن فرائص المستبِدِّ ترتعِدُ لعلوم الحياة، من مثلِ الحكمة النظرية، والفلسفة العقلية، وحقوق الأُمَم، وأُسُسِ المدنية، والتاريخ، والخطابة، وما يتصل بها، فهذه علومٌ توسِّع العقل وتُعرِّف الإنسان وحقوقه، وهل هو المغبون، وكيف الطلب، وكيف النوال، وكيف الحفظ.

ولتحرير الإسلام من تلك الشرور، يجبُ إصلاح الشرع وإنشاء نظامٍ شرعي مُوحَّد وحديث عن طريق الاجتهاد، ويجبُ أيضًا قيام تربية دينية صحيحة، ولكن هذا وَحْدَهُ لا يكفي، وإنما من الضروري تعديل ميزان القوة ضِمْنَ الأُمَّة بنقْلِها مجددًا من أيدي الأتراك إلى أيدي العرب، فالعربُ وَحْدَهُم يستطيعون حِفْظَ الإسلام من الفساد، وذلك لمركز الجزيرة العربية في الأُمَّة، ولمكانة اللغة العربية في التفكير الإسلامي، أضِفْ إلى ذلك أن الإسلام العربي نجا نسبيًّا من المفاسد الحديثة، وأن البدوي بَقِيَ مُستقلاً بعيدًا عن الانحطاط الخُلُقي والخنوع الملازمين للاستبداد،[3] فيجب إذن إعادة مركز الثقل إلى الجزيرة العربية بتنصيب

[1] انظر: المرجع السابق، ص47-53.

[2] المرجع السابق، ص52.

[3] المرجع السابق، ص26.

© إيسيسكو ICESCO 2024

خليفة عربي من نَسَبِ قريش، يختاره ممثلُّون عن الأُمَّة، وتكون له سلطة دينية في جميع أنحاء العالم الإسلامي،[1] على أن يُعاوِنَه في ممارسة السلطة مجلسٌ استشاري يُعيّنه الحكَّام المسلمون، وتكون له سلطة زمنية في الحجاز، على أن يُعاوِنَه فيها مجلسٌ محلي، وأكَّد الكواكبي في "أم القرى" فَضْلَ العرب ومكانتهم الخاصة في الإسلام، وخَلَصَ إلى حقيقة مفادُها أن طريق العرب إحياء الإسلام ووحدة الدين، فالعرب قلَّما اختلطوا بالأغيار، وكانوا أحفظ الناس لعاداتهم وتميُّزهم أُمَّةً، وبَعْدَ أن يتوسَّع في بيان مكانتهم في الإسلام والنهضة، ينتهي إلى أن تكون الخلافة عربية تُعْقَدُ لقرشي تتوفَّر فيه الشروط الفقهية، ويتَّخذ من مكة مركزًا لها.[2]

كان الكواكبي حقًّا "نتاجًا لغيرِ مدرسة واحدة، وانعكست المؤثرات العديدة التي توالت عليه؛ في سعة نظرِهِ وعمْقِ تسامُحِه، وهو يجمع في شخصيته التيارات الأربعة الكبرى التي سادت عَصْرَهُ؛ البعث الإسلامي، والقومية العربية، والتمدُّن الغربي، والنزعة الدستورية"،[3] وكثير من الأفكار الواردة في كتاب "طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد" ليست وثيقة الصلة بالظروف التاريخية التي أنتجتها فحسبُ، ولكنها تُلقِي بظلالها على ما تمرُّ به بلدان عربية عدة في أيامنا هذه، وهذا ما استدعى أساسًا فكرة العودة إليه، فقد كَتَبَ مؤخرًا أحدُ المفكّرين العرب مُلخِّصًا علاقة عبد الرحمن الكواكبي بالأيام العصيبة التي تمرُّ بها الأمة العربية حاليًّا: "في هذه الأيام السوداء التي تمرُّ علينا، وتكاد تحوّل وَطَنَنا العربي إلى شعلة من نارٍ ساحقة، نبحثُ عن خطاب عقلي رشيد في تاريخنا القريب والبعيد، لعلَّه يُساعد في إطفاء تلك الشعلة، وفي التأسيس لحالة من الوحدة الوطنية والقومية العربية، وفي هذه الحال (نكتشف) المفكر العروبي التنويري عبد الرحمن الكواكبي، فهذا المفكر عاش مرحلةً عصيبةً من الصراعات الدينية في وطنِهِ، جَعَلَتْهُ يكتشف أن الخروج منها يقتضي التمسُّك بخطاب

[1] عن مزايا الجزيرة العربية والعرب انظر: الكواكبي، **أم القرى**، ص193-197، وعن إقامة خلافة في مكة المكرمة انظر: ص207 وما بعدها.

[2] لمزيد تفصيل عن العرب ووعيهم القومي انظر: أحمد زكريا الشلق، **العرب والدولة العثمانية: من الخضوع إلى المواجهة 1516–1916** (القاهرة: مصر العربية، 2002)، ص273-274.

[3] نسيبة، **القومية العربية**، ص183.

© إيسيسكو ICESCO 2024

عقلي عروبي يلتفُّ الجميع عليه، وهو ذاك الذي يتأسَّس على الوحدة العروبية لا الدينية، وإن ظلَّ مُتأسِّسًا على التسامح الديني، فلاحظ أن الخطاب الديني يمكن أن يفرِّق بين مجموعة تدخُّلات جاءت من هنا وهناك في الغرب والشرق، وأحدثت شرخًا عميقًا في حياة العرب، فلا يكاد يأتي آتٍ (ليفتح الجراح) حتى نراها أمامنا تهدِّد وحدة الشعب والأُمَّة، كما يحدث الآن، بل يمكن أن نلاحظ أن الجراح امتدَّت لتعمَّ أرجاء الواقع العربي، وبوتائر غيرِ مسبوقة، مع وسائل تدميرية لم يعِشِ العالم العربي مثيلاً لها من قبلُ".[1]

ويؤثِّر عَمَلُ الكواكبي في القارئ بشدَّة لِمَا ينطوي عليه من حسٍّ قومي مُلتصِق تمامًا بالتقاليد العربية الخاصة، ومن حسٍّ إنساني يعكس بدقَّةٍ الطبيعة البشرية، إضافةً إلى حسٍّ عصري مُتفهِّم عقليةَ الشعوب ومواطنَ ضعْفِها وإمكاناتها العظيمة التي تجلبُ الخير، مع توجيه ذلك كُلِّه إلى خدمة قضية الحرية ورفضِ الاستبداد، ويبقى كتابه صالحًا للقراءة في أيامنا هذه، لا في التاريخ الراهن للبلدان العربية، وإنما في تاريخ كثير من بلدان العالم، والعالم الثالث أو البلدان النامية بخاصة، وذلك أن قضية الحرية في العالم أجمع أصبحت على المحكِّ في ظلِّ انتشار حالات القمع والدكتاتورية من جانبٍ، والتطرُّف العرقي والديني والفوضى من جانبٍ آخر، فقد دَفَعَ ذلك بعضَهُم إلى النظر في طبيعة العلاقة بين الاستبداد وانتشار الإرهاب، وبين قمعِ الحريات وازدياد الاضطرابات وغياب الأمن، مؤكِّدًا أن تحقيق الاستقرار والأمن والسِّلم الأهلي يتوقَّف على ممارسة الديمقراطية ومناهضة الاستبداد واحترام حقوق الإنسان.

وإن السياق التاريخي الذي ظَهَرَ فيه الكواكبي – وهو نسقُ التنوير ويقظة العقل العربي النقدي الفردي – كان سائدًا في عصرِ النهضة؛ نهايات القرن التاسع عشر وبدايات القرن العشرين، وكان فيه مُفكرون لهم مشروعهم النهضوي، من أمثال جمال الدين الأفغاني، ومحمد عبده، ورفاعة الطهطاوي، ومصطفى عبد الرازق، وقاسم أمين، وغيرهم من دعاة الأفكار التنويرية الحديثة، وإن الباحث المدقِّق في أوضاع الوطن العربي اليوم يجد بوضوح أن محاولات تفكيكه وَصَلَتْ إلى درجة عالية من العنف والشمول تُذكِّرنا بمشاريع التقسيم أيام

[1] طيب تيزيني، "المأزق العربي وعودة الكواكبي"، **جريدة الاتحاد**، 18 أبريل 2017.

© إيسيسكو ICESCO 2024

العثمانيين والإنكليز والفرنسيين من بعْدِهم، بل إننا نعيش في مرحلة يُروَّج فيها للعسكرة واستعمال السلاح بشدة، ويضاف إلى ذلك أن قضية الأمن الإقليمي والدولي قد تدخُلُ مرحلةً من الخطر والاضطراب والاتساع غير المسبوق، تغدو فيها قضية المرجعية أو القانون الدولي مهددةً تهديدًا خطيرًا، فقد أدخَلَنا الاستبدادُ والتطرُّفُ الديني غير المعهودين عَصْرَ الموت دفعةً واحدةً، كأنهما يُعلنان مَحْوَ العالم بتاتًا بتقاليدهما الدموية، وأصبح اجتماع الشرق والغرب على البلدان العربية يُهدِّد بقلْبِ العالم كُلِّه رأسًا على عَقِبٍ، وذلك حين يستبدِلُ خطابًا إنسانيًّا لجميع البشر بالخطابين المتطرِّفين الاستبدادي والديني، وطبعًا يقتضي هذا بَذْلَ جهود دولية متوازية موحدة ترنو إلى جعلِ العالم إنسانيًّا أولاً وآخرًا.

ويجد عملُ الكواكبي في بلادنا العربية وفي العالم كُلِّه صداه الإنساني الكبير، وهذا يتطلَّب من العالم أن يُنتج أمثاله من المفكِّرين الذين من شأنِهِم أن يملؤوه بفضائل الأُخوَّة الإنسانية التي غالبًا ما يتعرَّفها البشر حين يَدْخلونها من مواقع البشر المتآخين شكلاً ومضمونًا، ولكنَّ أمرًا ظلَّ قائمًا مؤثرًا أسهم في فتحِ أبواب النار، وربما تَرَكَها مفتوحةً على وَطَنِنا العربي والعالم أيضًا، ونعني به المصالح الاستثمارية الإستراتيجية التي تخدِمُ أصحابها في الاقتصاد والثروات الطبيعية والتسليح وأشياء كثيرة أخرى، فقد كَثُرَ الحديث مُؤخَّرًا عن القواعد العسكرية التي تُدير بلادًا بأكملها، والمطارات التي تعمل ليلاً ونهارًا على نحوٍ مشبوهٍ، وعن الحافلات التي تنقُلُ السكان من مناطقهم إلى مناطق أخرى، ومخيمات للاجئين والمهاجرين، وسكان أغراب، واستملاكات أراضٍ وعقارات، لتغيير الجغرافيا والديموغرافيا، ثم تغيير الأوطان، وثمة رهانٌ على أن ما يحدث في البلدان العربية وما جاوَرَها من محاولات تفكيك الهويات الوطنية والقومية والإنسانية بعامة؛ إنما هو خَلَلٌ عالمي يتعدَّى على مكوِّنات الوجود البشري نفسِهِ، ولسنا في موقع الرهان على أن ذلك يؤدي إلى أحوال جديدة تتغيَّر بموجبها طبائع البشر وهويَّاتهم وآمالهم، فإن حَدَثَ التفكير في ذلك؛ فإن أمرًا قد يحدث يُبشِّر بأحوال جديدة مُريبة ومصائر غريبة قد تهدِّد أساس المجتمع الإنساني الذي نستظلُّ بظلِّه، وتأخذ البشر إلى ما لا تُحمد عُقباه من أحوال، ولا يمكننا التوقُّع إلى أين سيُفضي العبثُ بمصائر البشر، وبمكاسبَ وحرياتٍ وحقوقٍ أصبحت مشروعةً لهم منذ أمدٍ بعيد.

© إيسيسكو ICESCO 2024

ومن جهة ثانية ظَهَرَتْ لدى المسيحيين العرب مشاعرُ قومية ذات أبعاد دينية حينًا وعلمانية آخر، وكان معظمهم يخوضون صراعات داخِلَ طوائفهم لا تخلو من مضاعفات قومية، وكانت الطوائف التي تقبَّلت العقيدة الكاثوليكية كاملةً وانضمَّت إلى روما، حريصةً على عاداتها والامتيازات التي مَنَحَتْها روما إياها، كأن يحتفظ البطاركة بسلطاتهم، وباستعمال اللغة العربية أو السريانية في إقامة الطقوس، وكانوا على الدوام يقاومون بشدة أيَّ محاولة يقوم بها المرسلون الكاثوليك الغربيون لحملِهِم على اتِّباع طقوسٍ وفرائضَ دينية لاتينية، أو يقوم بها الفاتيكان لفرضِ رقابته الشديدة أو المباشرة عليهم، أما في الطائفة الأرثوذكسية فالقضية "القومية" كانت أكثر حدَّةً أيضًا، فقد كان بطريرك القسطنطينية اليوناني لا يزال رئيسًا مدنيًّا للكنيسة الأرثوذكسية في الإمبراطورية بكاملها منذ عام (1453)، وكانت أُسَرٌ يونانية كبيرة تحظى منذُ القرن السابع عَشَرَ بنفوذ كبير لدى الحكومة العثمانية، وفَرَضَ اليونان بتدرُّجٍ سلطَتَهُم الكهنوتية على الكنيسة جمعاء، فانحسر البطاركة البلقان من الوجود، وتعاقَبَ على بطريركية أنطاكية اليونان بعامة، وكان بطريركا القدس والإسكندرية من اليونان أيضًا، ولما كانا يقيمان عادةً في القسطنطينية؛ آلت إدارة شؤون الكنيسة في الأراضي المقدَّسة ومداخيلها في أيدي رهبنة قوية متراصَّة، هي رهبنة القبر المقدَّس التي كان جميع أعضائها تقريبًا من اليونان، وكانت الحالة مُستقرَّةً نسبيًا في بطريركية الإسكندرية، إذ كان معظم الأرثوذكس فيها من اليونان، أما في سوريا – ومعظم الشعب والكهنة من الناطقين بالعربية – فظَهَرَتْ من بداية القرن الثامن عشر علامات الاستياء في صفوفهم، وأخذت تتزايد في القرن التاسع عشر، ومَرَدُّ ذلك إلى ازدياد الشعور بفوارق الدم واللغة في وَعْيِ الشرقيين بعامة، وإلى اتصال روسيا الوثيق بالأرثوذكس داخل الإمبراطورية، ورفضِها السلطة اليونانية على الكنيسة، ثم تأزَّمت الحال في أواخر القرن التاسع عشر؛ إذ حَدَثَ تنافُسٌ على الكرسي البطريركي في أنطاكية، فأيَّدت روسيا المرشَّح العربي على المرشَّح اليوناني، وحَمَلَ ذلك الحكومة العثمانية – بضغطٍ من روسيا – على ضمان نجاح المرشَّح العربي.[1]

[1] انظر: حوراني، **الفكر العربي في عصر النهضة**، ص326 وما بعدها.

© إيسيسكو ICESCO 2024

واتَّصف الشعور القومي لدى المسيحيين العرب – في أواخر القرن التاسع عشر – أيضًا بطابع علماني، فانطوت دعوة جريدة بطرس البستاني "الجنان" إلى وحدة الوطن العثماني على دعوة خاصة إلى إحياء شعور إقليمي معين، فكان البستاني يقول: "إن الإمبراطورية وطننا، لكن سوريا بلادنا"،[1] وكانت الآمال معقودةً في أجواء السبعينيات على الوحدة العثمانية، ولكن حماسة البستاني انصبت مع ذلك على وحدة جغرافية أصغر، فهو يمدح الحكومة العثمانية لإسنادها الوظائف المحلية للوطنيين، كما في بيروت مثلاً، إذ أُسندت معظم المناصب عام (1870) إلى العرب من أبناء البلاد،[2] وعام (1875) أنشأ بعض الشبَّان المسيحيين من حلقة البستاني "جمعية بيروت السرية الصغيرة"، وعلَّقوا مناشير بين عامي (1879–1880)، على جدران بيروت، تدعو أبناء سوريا إلى الاتحاد، وتُطالب بحُكمٍ ذاتي موحد لسوريا ولبنان، وبالاعتراف بالعربية لغةً رسميةً، وبإزالة القيود عن حرية التعبير والمعرفة،[3] وربما كان هؤلاء اتصلوا بمدحت باشا حين كان حاكمًا لدمشق؛ إذ اتَّهمه خصومُهُ بالسعي لجعلِ سوريا ذات حُكمٍ ذاتي أُسوةً بمصر، وهي تهمة لا تتناقض مع طموحِهِ أو رغبتِهِ في إصلاح الإمبراطورية بمساعدة من أوروبا.

ولم تكن مثلُ هذه التجمعات كبيرةً، ولكنها كانت شاهدًا على استيقاظ الوعي السياسي لدى المسيحيين السوريين الذين استمدُّوا ثقافتهم وأفكارهم العامة من مدارس الإرساليات، ولم يخفِّف ذلك من رغبتِهِم في التعلُّق الشديد بشعبِهِم، ولا من تأكيد حاجتِهِم إلى إيجاد مجتمع يستطيعون الانتماء إليه بوضوح؛ لأنه لم يكن هناك حقيقةً مثلُ ذلك المجتمع؛ إذ بقيت الإمبراطورية – مع إصلاحات عهد التنظيمات – دولةً إسلاميةً بعامة، وكان مع ذلك بعضُهُم – من مثلِ خليل غانم – يقبَلُون بها، ولكن على أملِ تحوُّلها إلى دولة إسلامية تحررية (ليبرالية)، أما الآخرون فخرجوا من عوالمهم الطائفية المغلقة ليمنحوا ولاءهم

[1] **جريدة الجنان**، العدد 1، 1870، ص15.

[2] انظر: المرجع السابق، ص38.

[3] انظر: أنطونيوس، **اليقظة العربية**، ص79.

© إيسيسكو ICESCO 2024

لتلك الأُمَّة التي كانوا يُفكِّرون ويحلمون بإنشائها، واتَّخذت هذه الفكرة الحلم لديهم صورًا مختلفةً؛ إحداها صورة لبنان المستقلِّ بأن يكون مكانًا لحياة مسيحية حرَّة، وتحت حماية دولة أوروبية كاثوليكية، والواقع أن هذا السنجق المنفصل منذ عام (1861)، كان ذا حُكمٍ داخلي وأكثرية مسيحية بفضلِ توافُقٍ دولي، ولكنه لم يكن – في نظرِ الذين انصبَّ شعورُهُم الوطني على لبنان – سوى خطوة في طريق الاستقلال الحقيقي الذي سيتمُّ يومًا من الأيام بمساعدة أوروبية، وكان بولس نجيم الماروني يُفكِّر بهذه الطريقة، فوَضَعَ كتابًا في القضية اللبنانية بقلمِ "مسيو جوبلان" المستعار، ويزعم هذا الكتاب أن سوريا وحدة تاريخية مميزة، كانت وستبقى أبدًا صلة الوصل بين المدنيَّات المختلفة المتوسطيَّة والساميَّة معًا، وكان للبنان وضعُهُ الخاص، فقد استطاع اللبنانيون منذُ بدءِ التاريخ أن يحتفظوا بخصائص مميزة تحت جميع حكَّام سوريا، وأن يحظى لبنان بحُكمٍ ذاتي واسعٍ، ولو كان خاضعًا للسلطنة العثمانية، ولا بُدَّ لسوريا كُلِّها من أن تصبح يومًا مُستقلَّةً حرَّةً، وأن يكون لبنان في طليعتها، فهو يمتاز رسميًّا بالحُكم الذاتي منذُ عام (1861)، ولكن من الضروري أن يكون دستوره أكثر ديمقراطيةً، وأن تتَّسع حدوده كي تشمل بيروت وبعض الأقضية، وأن تعمل فرنسا على مساعدته في ذلك.[1]

وثمة من عبَّر عن هذه الرؤيا تعبيرًا مختلفًا، فكانت المعطيات نفسها في رؤيا تتمثَّل في جبال لبنان وقُراهُ، وأجراس الكنائس التي تدقُّ بحرِّية، والبواخر الأوروبية التي تحميهم، وأيدي الأوروبيين التي تساعدهم على الإصلاح، وعهدٍ جديد من السلام والتقدُّم مع جيرانهم المسلمين، ولكن الصورة التي رسموها أوسعُ من لبنان، فكانت ضِمْنَ إطار سوريا المستقلَّة، أي صورة دولة تشمل جميع أجزاء سوريا الطبيعية من جبال طوروس إلى صحراء سيناء، وصورة مجتمع يضمُّ مسيحيين ومسلمين وغيرَهم، يتعاونون معًا لتزول فكرة الأكثرية أو الأقلية، ونلمح هذه الصورة عند بطرس البستاني بين عامي (1860-1861)، وقد وضع أيضًا خليل الخوري – من أوائل الصحفيين العرب – عام (1861) كتابًا عن "خرائب سوريا"، موضوعه الآثار القديمة في البلاد، ومُذَّاك راح اسم "سوريا" ينتشر انتشارًا واسعًا،

[1] انظر: حوراني، **الفكر العربي في عصر النهضة**، ص329.

© إيسيسكو ICESCO 2024

مشفوعًا بشعور من الاعتزاز وإثبات الذات، وذلك بأثرِ عوامل شبيهة بالتي أدَّت إلى بروز فكرة مصر، وكانت فكرة سوريا شائعةً بخاصة بين خريجي مدارس الإرساليات الأمريكية، وسببُ ذلك واضح، وهو أن معظمهم من المسيحيين الأرثوذكس والإنجيليين، ثم من المسلمين والدروز، وكان استقلال لبنان بالنسبة إليهم يعني سيطرة الموارنة والثقافة الفرنسية وانتشار نفوذ الحكومة الفرنسية، وكانت فكرة "سوريا" تبدو لهم وسيلةً للخلاص من وضعِ الأقلية، من دونِ الوقوع تحت سيطرة أخرى، وكان هناك أيضًا مسيحيون كاثوليك ذوو تربية وميول فرنسية يؤيدون الفكرة السورية، وربما كان أحدُ أسباب ذلك تأثير الأب اليسوعي البلجيكي هنري لامنس، من مؤرِّخي الإسلام الكبار، وقد دَرَسَ في الجامعة اليسوعية في بيروت طيلة حياته، وكان شديد الإيمان بكيان اسمه "سوريا"، وكان لامنس لا يخفي نفورَهُ من الإسلام والقومية العربية بوضوح في كتاباته كُلِّها، إذ فَرَّقَ بشدَّة بين السوريين والعرب، وكذلك ألَّف مطران بيروت الماروني يوسف الدبس تاريخًا واسعًا لسوريا في ثمانية مجلدات تجلَّى فيها الالتباس الذي يكاد يكون غير واعٍ بين فكرة سوريا وفكرة لبنان، فنجدُ في المجلدات الأولى عرضًا لتاريخ سوريا بمعناها الأعمّ، يسجِّل الوقائع التي توالت على البلاد في الأزمنة القديمة والمتوسطة والإسلامية سواء بسواء، معتمدًا في ذلك مؤلَّفات المؤرخين الأوروبيين، ولكن المؤلَّف حين يصل إلى الأزمنة الحديثة يتغير في محتواه وفي أسلوبه، فيصبح البحث فيه مقتصرًا أساسًا على تاريخ لبنان وتاريخ الطائفة المارونية بخاصة، وتغدو مصادره في معظمها محليةً.[1]

ولكن أفكار هؤلاء الكتَّاب جميعًا لم تَخْلُ من مَلْمَحٍ عربيّ، فكانوا يشعرون بأهمية اللغة التي ينبغي لها أن تجمع الذين يختلفون في عقائدهم الدينية، ويُقِرُّون بالثقافة التي تمثِّلها تلك اللغة، وتبرز في هذا السياق شخصيات أدبية كبيرة، من أمثال أحمد فارس الشدياق، وناصيف اليازجي، وابنه إبراهيم اليازجي؛ الذين اشتُهروا بمؤلفاتهم الأدبية واللغوية المعبِّرة عن حسٍّ واضحٍ بالثقافة العربية؛ إذ استثاروا الحمية العربية للدفاع عن اللغة والتراث، وذلك بتذكير العرب بماضيهم التليد، والتمسك بلغتِهِم وثقافتهم، ومن ذلك محاضرة ألقاها بطرس البستاني عام

[1] انظر: المرجع السابق، ص329-330.

© إيسيسكو ICESCO 2024

(1859)، وأشار فيها إلى كيان اسمه "العرب"، وإلى شيء آخر ينتمي هو إليه اسمه "الثقافة العربية"، وبعد عشرين عامًا من ذلك، وفي قصيدة إبراهيم اليازجي البائية المشهورة التي مثلت دعوةً إلى التمرد؛ عبَّر عن بعثِ الشعور العربي على الدولة العثمانية، قال:

تَنَبَّهُـــوا واسْـــتَفِيْقُوا أيُّهَـــا العَـــرَبُ فَقَدْ طَمَى السَّيْلُ حَتَّى غَاصَتِ الرُّكَبُ

وثمة قصيدة لجبرائيل الدلال بعنوان "العرش والهيكل"، تدور على ثلاثة جوانب؛ مقاومة سلطان الكهنوت، ومقاومة استبداد الملوك، والدعوة إلى الحكم الجمهوري،[1] بل إن إبراهيم اليازجي انتمى إلى جمعية بيروت السرّية التي ضمَّت شخصيات من مختلف الأديان والطوائف، وانحصرت نشاطاتها في الاجتماعات السرّية، ووضعِ الخطط، وتوزيع المنشورات المنددّة بالحُكم التركي والمطالِبة بالاستقلال،[2] وأشادت الجمعية في بياناتها عام (1875) "بالعزة العربية" التي تحرّك مشاعر أهل سوريا، ورَفَضَتْ دعوى السلطان بالخلافة، وعدَّت ذلك اغتصابًا لحقٍّ عربيٍّ، وربما كان جرجي زيدان أكثر من عملوا على إحياء وعيٍ العرب ماضيَهم، سواء بتواريخه أم بسلسلة رواياته التاريخية التي نَهَجَ فيها نَهْجَ الكاتب الإنكليزي وُلتر سكوت، ورَسَمَ على غراره أيضًا لوحةً إبداعيةً (رومانتيكية) عن الماضي بالكتابة عن أهمِّ شخصياته، ومع ذلك بَقِيَ اعتناء أكثر الكتَّاب المسيحيين محصورًا في هذا المجال، وتردَّد معظمهم في دفعِ هذا التفكير إلى نتائجه السياسية، وفي التحدُّث عن "أمَّة عربيَّة"؛ كانوا يتخوَّفون من أن تتكشَّف القومية العربية عن شكلٍ جديد من أشكال التسلُّط الإسلامي، لأن من الصعب جدًّا الفصلُ بين العروبة والإسلام، ولم يكن بإمكانهم إزالة هذا التخوُّف إلا بإحدى طريقتين؛ أولاهما أن يُجاروا الأكثرية، شأن الأقليات أحيانًا، ولو أثار ذلك بَعْضَ الالتباس،[3] والطريقة الثانية أن يصُبُّوا في قالَبِ مفهومهم للعروبة محتوى فهمِهِم لبنان أو

[1] انظر: أنيس المقدسي، **العوامل الفعالة في الأدبي العربي الحديث** (القاهرة: مطبعة المقتطف، 1939)، ص62-63؛ فدوى نصيرات، "نشوء الوعي القومي العربي والثورة العربية الكبرى"، في: **الثورة العربية الكبرى: ثورة أمة في سبيل الحرية والنهضة**، مجموعة باحثين (عمان: وزارة الثقافة الأردنية، 2017)، ص66.

[2] انظر: نصيرات، **نشوء الوعي القومي العربي والثورة العربية الكبرى**، ص68.

[3] انظر: سليمان البستاني، **عبرة وذكرى**، تحقيق: خالد زيادة (بيروت: دار الطليعة، 1978)، ص16.

© إيسيسكو ICESCO 2024

سوريا، فيحلُموا بأمَّة عربيَّة تكون مُنفصلةً عن أساسها الديني، وتضمُّ – من دونِ أيِّ وجهٍ من وجوه التفريق – المسلمين والمسيحيين جميعًا، وتحظى بموافقة أوروبا الليبرالية وحمايتها.[1]

والحقُّ أن نهضة التعلُّم العربية نشأت رَدَّ فعلٍ على تحدِّي الحركة القومية التركية، فسَعَتِ الطورانية إلى تمجيد القومية التركية، وتقريب الأتراك العثمانيين من إخوانهم الطورانيين في آسيا الوسطى، ومثَّل هذا السعيُ رفضًا للمبدأ العثماني الذي يقول بتوحيد عناصر الإمبراطورية المختلفة في أمَّة واحدة على قَدَمِ المساواة، فنبَّهت سياسة التتريك العربَ إلى الخطر المحيط بهم، ودَفَعَتْهم إلى المعارضة الفعَّالة سرًّا وعلانيةً، وظلَّت غير المركزية مطلبًا رئيسًا بالنسبة إليهم، ليتمكَّنوا من متابعة نموِّهم الثقافي، وتطوُّرهم السياسي، فكان المسلمون العرب – بسببٍ من بنيَتِهم الدينية والاجتماعية – مُضطرِّين للتعلُّم في المدارس الحكومية، حيث تسُود التركية في جميع مواد التعليم، ولم يبق للعربية من ملاذٍ إزاء هذه السياسة التعليمية إلا في المدارس المسيحية التبشيرية، ومن ثم كان إسهامُها العظيم في النهضة الثقافية العربية.[2]

نجيب عازوري

اختار الطريقةَ الثانيةَ نجيب العازوري (1873–1916)، الكاثوليكي السوري، والفرنسي الثقافة ككثير من رفاقه، فعَمِلَ لمدَّة موظفًا عثمانيًّا في القدس، ثم تخلَّى عن منصِبِه هذا لأسباب مجهولة، وذَهَبَ إلى باريس، ثم إلى القاهرة، فأقام هناك حتى وفاته، وكان من الروَّاد الأوائل الذين آمنوا وعملوا من أجلِ القومية العربية، وأسَّس عام (1904) "عصبة الوطن العربي" (التي يُوحي اسمُها باسمِ "عصبة الوطن الفرنسي" التي كانت معاديةً لدريفوس)، واقتصر نشاطُها – هذا إن وجدت حقيقةً – على إصدار النشرات، ثم أصدر في باريس بين عامي (1907–1908)، مجلةً لم تُعمَّر طويلاً باسم "مجلة الاستقلال العربي"، وأسهم بنشرِ مقالات في الصحف الفرنسية، ولما انتقل إلى مصر عَمِلَ في الصحافة، وكانت جُلُّ مقالاته

[1] انظر: حوراني، **الفكر العربي في عصر النهضة**، ص331.

[2] انظر: نسيبة، **القومية العربية**، ص80–81.

© إيسيسكو ICESCO 2024

ترمي إلى نشرِ الوعي القومي العربي، واشترك في تنظيم مؤتمرات عربية بين عامي (1905-1913)، وأيَّد الثورة العربية؛ ثورة الشريف حسين عام (1916).[1]

ويمكن العثور على آرائه كاملة في كتابه الذي وَضَعَهُ أصلاً بالفرنسية عام (1905)، بعنوان "يقظة الأمة العربية"؛ إذ يتضمَّن هذا الكتاب أوَّلَ دعوة واضحة للانفصال عن الدولة العثمانية، ولتشكيل دولة عربية يرأسُها حاكم عربي،[2] وبمزيد من التحديد يقول العازوري إن هناك أمَّةً عربيَّةً واحدةً تضمُّ مسيحيين ومسلمين سواء بسواء، وإن المشاكل الدينية التي تنشأ بين أبناء أديان مختلفة إنما هي في حقيقتها مشاكل سياسية تثيرها إثارة مصطنعة قوًى خارجية لمصلحتها الخاصة،[3] وإن المسيحيين لا يقلُّون عروبةً عن المسلمين، وإنه من الضروري أن تقوم كنيسة مسيحية عربية صِرْفٌ، أي كنسية كاثوليكية عربية، تحلُّ محلَّ الطوائف المتعددة الحالية التي تمارِسُ العبادة والتفكير باللغة العربية،[4] ويدافع عن المسيحيين الأرثوذكس الناطقين بالعربية ضدَّ الزعامة الدينية اليونانية.[5]

ويرى أن حدود الأمة العربية تشمل جميع البلدان الناطقة بالعربية في آسيا، من دون بلدان مصر وشمالي إفريقيا التي كانت تقع خارج نطاق اهتمامه بوصفِهِ قوميًّا عربيًّا، وقد آمن باللغة العربية وإمكاناتها، وأظهر اعتزازه بالقيم الروحية والإنسانية للحضارة الإنسانية، وبمنجزاتها الفكرية والعملية، وبنتاج العرب من العلوم والفنون، وبالعدالة والتحرُّر، وأنهم اختصروا لأوروبا بإسهاماتهم لَيْلَ العصور الوسطى الطويل، ومن ثم دعا إلى إنشاء إمبراطورية عربية تمتدُّ من الفرات ودجلة إلى خليج السويس، ومن المتوسط حتى بحرِ عُمان، تكون فيها حرية مذاهب، ومساواة بين المواطنين أمام السلطان، ولتحقيق ذلك دعا إلى فصلِ السلطة المدنية عن السلطة

---

[1] انظر: نجيب عازوري، **يقظة الأمة العربية**، تعريب وتقديم: أحمد بوملحم، تقديم: زاهية قدورة (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، د.ت)، ص5-6 (تقديم: زاهية قدورة).

[2] المرجع السابق، ص20-21.

[3] المرجع السابق، ص167-168.

[4] المرجع السابق، ص168-169، 176.

[5] انظر: المرجع السابق، ص176؛ حوراني، **الفكر العربي في عصر النهضة**، ص332.

© إيسيسكو ICESCO 2024

الدينية، ولكنه استبعد مصر لأسباب عرقية، مُستنِدًا إلى فكرة استعمارية روَّج لها الاستعمار لفصلِ مصر عن الأمة العربية، فمصر لم تكن في نظرِهِ عربيةً تمامًا،[1] وفي رأيِهِ أن الوطنية المصرية التي نادى بها مصطفى كمال "كاذبة"، وموالية للحركتين الإسلامية والعثمانية،[2] وقال إن المصريين غيرُ مُؤهَّلين بعدُ لأن يحكُمُوا أنفسهم بأنفسهم، فهم يحظَون بإدارة بريطانية جيدة، ويناقشون كثيرًا حقوق الخليفة التركي على مصر، وطَرْدَ الإنكليز، والعودة إلى سيطرة السلاطين، لأنهم عانَوا كثيرًا سياط المماليك الأتراك والشراكسة،[3] ومع ذلك تدخَّل في أعوامه الأخيرة في السياسة المصرية، لا بوصفِهِ "مواطنًا مصريًّا"، وإنما أمينًا أجنبيًّا لحزبِ "مصر الفتاة" الذي دعا إلى حُكْمٍ تمثيلي تدريجي بالتعاون مع السلطة المحتلَّة، وعليه فُسِّرَت "مسألة استبعاده مصر وشمال إفريقيا من السلطنة التي اقترح استقلالها، بحرصِهِ على إرضاء الإنجليز والفرنسيين، الذين لم يُبْدِ تحفُّظًا في الإشادة بدورِهِم في كُلٍّ من مصر وبلاد الشام والجزائر".[4]

ويمكننا أن نلحظ هنا أن أفكاره عن القومية العربية انطلقت من فكرة القوميات التي سادت في أيامه، وكانت دولٌ كبرى تعملُ على نشرِها لأهداف خاصة، فصاغ فكرَتَهُ عن القومية العربية بحسبِ تصوُّرات عصرِهِ؛ لذا وَجَبَ التأنّي في تقويم أفكاره وَفْقَ مقاييس أيامنا هذه، التي تطوَّرت واتَّخذت معايير عصريةً، فنستطيع النظر بعد ذلك إلى دعوته الجريئة والمتقدمة إلى القومية العربية، فقد أثار العازوري آراءً جديدةً مهمةً تستحقُّ الدراسة، وكان رأيُهُ في أن تستقلَّ الأمة العربية عن الأتراك جليًّا، وبَرَزَتْ ملامح العداء للأتراك في كتاباته على نحوٍ أوْضَحَ من بروزِها في كتابات سابقيه، فالأتراك في نظرِهِ سَبَبُ خرابِ بلاد العرب، ولولاهم لكان العرب في عِدادِ أكثرِ الأُمَم تمدُّنًا في العالم، فالعرب يتفوَّقون على الأتراك في كُلِّ شيء، حتى الأمور العسكرية؛ إذ انتصارات الأتراك ما كانت لتتمَّ إلا بفضلِ الاستناد

[1] انظر: عازوري، **يقظة الأمة العربية**، ص167، 219.

[2] حوراني، **الفكر العربي في عصر النهضة**، ص332.

[3] عازوري، **يقظة الأمة العربية**، ص107.

[4] الشلق، **العرب والدولة العثمانية**، ص264.

© إيسيسكو ICESCO 2024

إلى العرب،[1] ولم يكن من المتوقَّع أن تنصَلِح الإمبراطورية، وأن تعطي العرب مكانةً أفضل، ولو تمَّ ذلك لكان العرب من الرعايا الموالين، ولكن السلطان عبد الحميد لم يغيِّر سياسته، وأعضاء "تركيا الفتاة" لن يتسلَّموا الحكم يومًا، فلا سبيل للخلاص إلا بالاستقلال، وينبغي للعرب والأكراد والأرمن أن ينفصلوا عن الإمبراطورية حتى تتقوَّض وتنهار،[2] أما السبيل إلى تحقيق ذلك فيكون أوَّلاً بالعمل من الداخل، نظرًا إلى ضَعْفِ جهاز الدولة، ومن الخارج ثانيًا عن طريق الدول الأوروبية.

ويخصِّص العازوري قسمًا كبيرًا من كتابه لتحليل مصالح الدول وسياساتها في الشرق الأوسط، ثم ينتهي إلى استنتاج أن روسيا تمثِّل الخطر الأكبر،[3] وأن التوسُّع الألماني في آسيا الصغرى خَطِرٌ أيضًا، مع أن غليوم الثاني لم يُخْفِ تعاطُفَه مع العرب،[4] لذا لا يبقى من أملٍ إلا في ليبرالية إنكلترا وفرنسا، وفرنسا أكثر خصوصية في ليبراليتها،[5] ومن الآراء الجدِّيَّة التي قدَّمها أن القناصل الأجانب في بيروت والقدس كانوا يعطفون على الصهيونية ويساعدونها، ويُدافعون عن مصالحِها، ولامَهُم على ذلك، وطالَبَهُم بمقاومة حركة إسرائيل في فلسطين، لذا أدرك الخطر الصهيوني وحذَّر منه، ولعلَّنا نسمعُ هنا – وللمرة الأولى – تحذيرًا من مطامع القوميين اليهود في العودة إلى فلسطين، ويكتب مُنبِّهًا إلى الخطر الصهيوني وحتمية الصراع معه؛ قولَهُ: "ظاهرتان مهمتان لهما نفسُ الطبيعة، بَيْدَ أنهما متعارضتان، ولم تجذبا انتباه أحدٍ حتى الآن، وتتوضحان في هذه الآونة في تركيا الآسيوية، أعني يقظة الأمة العربية، وجُهْدَ اليهود الخفيَّ لإعادة تكوين مملكة إسرائيل القديمة على نطاقٍ واسعٍ، فمصير هاتين الحركتين هو أن تتعارضا باستمرار حتى تنتصر إحداهن على الأخرى، وبالنتيجة النهائية لهذا الصراع بين هذين الشعبين – اللذين

---

[1] انظر: المرجع السابق، ص200.

[2] انظر: المرجع السابق، ص135؛ حوراني، **الفكر العربي في عصر النهضة**، ص333.

[3] انظر: عازوري، **يقظة الأمة العربية**، ص81–99، 103–112، 115–135.

[4] انظر: المرجع السابق، ص139–146؛ حوراني، **الفكر العربي في عصر النهضة**، ص333.

[5] انظر: عازوري، **يقظة الأمة العربية**، ص103–112، 115–135.

© إيسيسكو ICESCO 2024

يمثلان مبدأين متضاربين – يتعلَّق مصير العالم بأجمعه"،[1] وكان العازوري سبَّاقًا في إدراك الخطر الصهيوني، ورؤيته في هذه القضية واضحةٌ بعيدةُ المدى، بَيْدَ أنه في ما بعدُ ألمحَ إلى أن إنشاء المستعمرات والمصارف الأوروبية اليهودية يؤدي إلى تقوية القومية العربية بفضلِ مصالح أقطاب المال في العالم، وفي الواقع كان هذا الرأي يحتاج إلى المزيد من التوضيح كي يكون منسجمًا مع أطروحاته السابقة، وربما كان إنشاءُ المستعمرات وفتحُ المصارف أشاعَ أجواءً من التفاؤل بتوفُّر فرصٍ لكسبِ العيش، ولكن الاستعمار لن يسمح بحدوث ذلك.

وقد نَجِدُ تفسيرًا للمسألة في شرحِ شيرين سيكلي للوضع في المشرق العربي بإحدى سمات الفكر العربي، أي الاقتصاد، فقد كتبت: "كان أوَّلُ جيلين من النهضويين مُهتمِّين أوليًّا بالإحياء الثقافي والأدبي والإصلاحات السياسية والاجتماعية، وأوْلَوا اهتمامًا أقلَّ للفكرة الاقتصادية، ولكن تأريخًا قويًّا للشرق الأوسط في الاقتصاد العالمي، وتشكيل الدولة، والتركيب الطبقي لم يكن أيضًا أنْتَجَ بَعْدُ فهمًا كاملاً للفكر الاقتصادي العربي الحديث"،[2] ومن الملحوظ أن عوامل الحركة العربية في الربع الأخير من القرن التاسع عشر كانت بعامة معنويةً، غَيْرَ مُتأثِّرة بمطالِبَ اقتصادية، وأن الفضل في ظهورها يعود إلى حركة الإحياء والنهضة الثقافية والاجتماعية التي نَبَعَتْ أساسًا من العرب أنفسهم ومعاناتهم وظروفِهِم الخاصة.

ويكتفي العازوري برسمِ الخطوط الكبرى للدولة العربية المستقلَّة، فينبغي لها أن تكون سلطنةً دستوريةً ليبراليةً يرأسها سلطان مسلم عربي، على أن يحترم استقلال لبنان ونجد واليمن والعراق،[3] بَيْدَ أنه لا يذكر مَنِ السلطان ومَنِ الخليفة، ولكنه كان يرى أن من الأسباب الرئيسة لسقوط الإمبراطورية تركيزَ السلطتين المدنية والروحية والجمع بينهما في يدٍ واحدة،[4] غير أن من الممكن الاستنتاج من كلامه أنه كان يفكر بأحد أعضاء الأسرة المصرية

[1] انظر: المرجع السابق، ص23.

[2] شيرين سيكلي، "رجال الرأسمال: كسب المال، إحداث أمة في فلسطين"، في: جينز هانسن، ماكس ويس (تحرير)، **الفكر العربي بعد العصر الليبرالي: نحو تاريخ فكري للنهضة**، (منشورات جامعة كامبردج، 2012)، ص238 (بالإنكليزية).

[3] انظر: عازوري، **يقظة الأمة العربية**، ص219-221.

[4] انظر: المرجع السابق، ص20.

© إيسيسكو ICESCO 2024

الحاكمة سلطانًا، وبشريف مكة خليفةً، وههنا تظهر مرةً ثانيةً ملامح تلك الفكرة التي شاهَدَ مبعوثي الخديوي يبشِّرون بها في فلسطين.

ومما يجدر ذكرُهُ – إضافةً إلى ذلك كُلِّه – موقفُهُ من عبد الرحمن الكواكبي، فقد كَتَبَ: "حديثًا، سمَّم عبدُ الحميدِ الشريفَ السيدَ الكواكبيَّ، وهو وجيه مسلم من حلب، لأن هذا الكاتب العربي الشهير قال يومًا في أحد أحاديثه: كم يبلغ عددُ الأتراك الذين يستثمروننا، يكفي ضربة مكنسة صغيرة لنتخلص منهم".[1]

أما بالنسبة إلى الدول الكبرى فكان من الطبيعي أن يلحظ العازوري – كغيرِهِ من المفكِّرين العرب في السنين الأولى من القرن العشرين – العلاقة المهزوزة بين العرب والترك في ظلِّ الإمبراطورية، وأنه لا بُدَّ من إعادة تنظيم هذه العلاقة بما يضمن للعرب مصالحهم القومية، سواء أكان ذلك بإقامة نظام غير مركزي، أم بتحقيق استقلال تامٍّ، وكان يرى أن فَجْرَ الحرية العربية آتٍ لا محالة، ولم يكن تصوُّره هذه الأمور كأنها في طريقها للحدوث يستند إلى برنامج خاص وَضَعَهُ هو أو وَضَعَتْهُ التحركات العربية للتحرُّر هنا وهناك، وإنما استند إلى رؤية مُؤدَّاها أن الدول العربية الكبرى المتصارِعة على أشلاء "الرجل المريض"، هي التي ستمنح – أو إحداها – الحرية للعرب، وتساعِدُهُم على إقامة دولَتِهِم المستقلَّة، وأدرك أن المصالح الاقتصادية والسياسية بخاصة مُنطلَق هذه المساعدة، فتحوَّلت أمريكا – التي كانت تُبدي شعورًا بالعطف والإحسان – إلى دولة استعمارية من أجلِ مصالحها الاقتصادية، وراهَنَ بحماسةٍ على فرنسا، ففي حين تسعى روسيا من وراء مساعدتها الأرثوذكس العرب إلى الهيمنة على الشرق العربي، ولا يُهِمُّ بريطانيا إلا مصالحُها الاقتصادية وحمايةُ طريق الهند؛ تندفِعُ فرنسا – التي لها أيضًا مصالح واستثمارات – في نشرِ أفكار التحرر والقومية، وهي ذلك الطرف المثالي الذي يمكن لتدخُّله أن يؤدي إلى "تحييد" القوى الطامحة، وذلك سيُمكِّن العرب من الاحتفاظ بحرِّيتهم بَعْدَ التفكُّك الوشيك للدولة العثمانية.[2]

[1] المرجع السابق، ص209.

[2] انظر: عازوري، **يقظة الأمة العربية**، ص8–9 (تقديم: زاهية قدورة).

© إيسيسكو ICESCO 2024

إن الإيمان بمثالية السياسة الفرنسية يستند إلى تسويغ ضعيف، فقد كانت إنكلترا تنتشر استعماريًّا في المشرق العربي وإفريقيا، وكانت فرنسا تشنُّ حملةً ضدَّها على المستويات كُلِّها، يتخلَّلها أحيانًا بعضُ الجدل الذي تفوحُ منه معاني الحرية والمساواة من الثورة الفرنسية التي انطوت منذُ أمدٍ بعيدٍ، ففي بداية القرن حَدَثَ التصادم بين القوتين العظيمتين في إفريقيا، فاضطُرَّتْ فرنسا إلى التنسيق مع إنكلترا عوضًا من التصادُم معها، واتَّفقتا على تقسيم الشرق، وما عاد بوُسْعِ فرنسا الادِّعاء باحتواء أيديولوجيا مُتحرِّرة تُناهِض السياسة الاستعمارية البريطانية، وليس من المستبعَد أن يكون الأملُ داعَبَ ذِهْنَ العازوري ورفاقه بإمكانية أن تضطلع فرنسا بمكانة إيجابية في المستقبل القريب للعرب.

ولم يخف العازوري طبعًا تخوُّفه – أو على الأقل تحفُّظه – من وضعِ الأقليات، مع دعوته إلى تعريب الكنيسة، وأشار إلى رحابة القومية العربية التي تجمع المسلمين والمسيحيين، فأبدى ارتياحه الضمني لنُظُمِ الامتيازات الأجنبية، ودعا إلى احترام الحُكم الذاتي في لبنان والأماكن المقدسة والإمارات المستقلَّة في اليمن، وهذا ما أوقَعَهُ في شيءٍ من التناقُض في ما يخصُّ رؤيته العربية الشاملة، وذلك يؤيِّد غيابَ الوضوح الكامل في فكرته القومية، أو في تأرجُحِه بين قوميته وطائفيته وتأثُّره بالثقافة الفرنسية.

وكان معظم المفكِّرين في تلك الحقبة ينظرون إلى النُّخَب والسياسات والدُّول والقوى، ولم تكن الشعوب العربية حاضرةً بقوَّة في كتاباتهم، ويبدو أن المصلحين الوطنيين بعامة – إلا جمال الدين الأفغاني، وعبد الرحمن الكواكبي، ورفيق العظم – لم يأخذوا من يريدون تحريرَهم بالحسبان، فتجاهَلَ هؤلاء الجماهير العربية، وانطلقوا إلى الجزيرة العربية باحثين عمَّن سيتولَّى الزعامة في المنطقة العربية التي سيُغادرها الأتراك قريبًا.

وعلى أيِّ حال، كان في تحليل أحداث أوائل القرن العشرين ونقدِها في بلاد الشام على هذا النحو؛ شيءٌ من القسوة والتجنِّي، نظرًا إلى الأوضاع الخاصة المعقدة التي كانت سائدةً، ومع تعقيد أوضاعنا الخاصة في أيامنا هذه، كان من الصعب النظر إلى تلك الأحداث بمنظار يبعد عنها مئة عام، وفي ضوء مفاهيم ربما لم تكن معروفةً آنذاك، فلا يمكن بعامة أن يُفهَم نصٌّ معين بمعزلٍ عن روحِ عصرِهِ وما سادَهُ من أحداث وأفكار، وبَعْدَ انقضاء مئة عام على تلك الأحداث والأفكار، ربما من الممكن محاكمتها موضوعيًّا بنظرة علمية تاريخية تصبو

© إيسيسكو ICESCO 2024

إلى ربطِ الأحداث، ومعاينة الشخصيات، ومراجعة المواقف أو تقويمها لاستخلاص دروسٍ تفيد حاضرًا لا يقلُّ صعوبةً أو تعقيدًا عمَّا كان سائدًا آنذاك، وتبقى تلك الأحداث والأفكار مطروحةً دائمًا على بساط البحث بانتظار إجابات وأحكام تقويمية جديرة بالدراسة والنظر، تعيننا على التغلُّب على مشكلات الحاضر وأزماته، ومن هنا تتأتَّى أهميَّتها.

وفي ما يخصُّ أيامنا وأوضاعنا الحالية، نعيش حقًّا عصرًا يشهد في جزءٍ كبير منه هزيمةَ العرب والمسلمين، وهزيمةً أُخرى للحضارة والتاريخ الإنسانيين، والمفجع الذي يظهر على السطح لا يتمثَّل في أن أطرافًا من بلداننا تتقاتل بحماقة وأنانية، وإنما في استهانتهم ببلادهم واستباحتهم أهلها، بل يصبح الأمر أكثر مكرًا ومأساويةً حين نلامس الطرف الآخر من العالم، ونقصد الغرب في قسمٍ واحد منه، غَرْبَ العنصرية والاستعمار، لا غَرْبَ الحضارة وحقوق الإنسان، ففي ذلك الغرب لم يكن ظهور من فكَّكه وعرَّاه أمام أعين العالم عبثًا ومصادفةً، وإنما جاء ليُعلِن أيَّ الطرفين في الغرب نفسِهِ استباحَهُ وعَمِلَ من دونِ هوادة لتحويله إلى عبيد للحضارة، بدلاً من أن يكونوا سادةً لها، مع أنَّ مَنْ أصبح سيِّدَ الوضع مالاً وسيطرةً وقدرةً؛ صار صانعًا للوضع وسيِّده، فظَهَرَ أن الغرب المعنيَّ هو الذي يتضامَنُ مع مَنْ يعمل لتدمير الشعوب في شماليِّ الوطن الكبير وجنوبيِّه وشرقيِّه وغربيِّه، فقد وَضَعَ فيلسوف ألماني ذات مرة يَدَهُ على تلك الثنائية الغربية المشهورة، وعلى ما يتَّصل بها؛ لما قال: "كلَّما ارتفعت قيمة الأشياء هَبَطَتْ قيمة الإنسان!"، وذلك ما نكتشِفُه اليوم في أحداث العالم العربي وتشابُكِها مع العولمة، ويتَّضح من الأحداث أن العولمة أصبحت السوق المطلَقة، وإذا كان الأمر كذلك فإننا نَضَعُ عالمنا على بحرٍ من الدم، فقد انهزمنا لهزائم منظومات الوطن العربي جميعًا، وفُتِحَ الباب لما كان مهيمنًا أو في طورِ الهيمنة، وإذ نحن في هذا الإطار نُواجِهُ حالةً من الدمار العربي؛ فإننا نَضَعُ يَدَنا على حدثٍ راهِنٍ في هذا الوطن، فمنه ما دار في العراق وليبيا وسوريا واليمن وأصقاع أخرى، ويمثِّل إحدى الكوارث العظمى التي تحيلنا على الكارثة التي تجلَّت منذ أواخر القرن التاسع عشر، أي كارثة المشروع الصهيوني الاستعماري في فلسطين، وانهيار ظاهرة الدول القومية التي أخَذَتْ مداها في الانتشار غربًا وشرقًا آنذاك، وهنا يبرز ما يُنبِّهنا إليه المفكر العربي نجيب عازوري الذي وثَّق لذلك الحدث الخطير بكتابه المهمِّ، فأعلن بنظرة تاريخية ثاقبة أن هناك ظاهرتين مهمَّتين، متشابهتي الطبيعة، متعارضتين، لم

© إيسيسكو ICESCO 2024

تجذبا انتباه أحدٍ حتى اليوم، تَضِحانِ آنذاك في المنطقة، هما يقظة الأمة العربية، وجهود اليهود الخفية لإعادة مملكة إسرائيل القديمة على نطاقٍ واسعٍ، ومصير هاتين الحركتين أن تتعاركا باستمرار حتى تنتصر إحداهما على الأخرى، وعاقبة الصراع بين هذين الشعبين – اللذين يمثّلان مبدأين متضاربين – يتعلّق بها مصير العالم أجمع، إنهما مشروعان يتصارعان دومًا؛ المشروع الصهيوني الاستعماري، والمشروع العربي الذي يحاول النهوض والتقدم.[1]

واليوم تعود القضية الأساس ذاتها، ولكن بصيغٍ أخطر، فإسرائيل هي التمثيل الفعلي للجهود الغربية التي ذَكَرَها العازوري، فظلّت قائمةً، وهذا ما نراه من تهدُّم الدول العربية وتفكُّكها، فقد حلَّت المسألة الطائفية في العالم العربي، لتعود إلى المقدِّمة في مشاريع التطهير الطائفي والعرقي، ولهذا دلالة مخيفة نستنبطُها مما كَتَبَهُ الزعيم الصهيوني هرتزل في كتابه عن الدولة اليهودية الصادر عام (1896)، يقول ما معناه أن دولة اليهود في فلسطين يجب أن تمثِّل جزءًا لا يتجزأ من سور الدفاع عن أوروبا في آسيا، وقلعةً للحضارة في مواجهة البربرية.

ويظلُّ نجيب عازوري موضوعًا جديًّا وثيق الصلة بعصرنا، تتجلَّى جدّيته وعصريَّته في الكفاح من أجل التوحُّد والتحرُّر العربيين، وفي تأكيد الخطر الصهيوني، ويتطلَّب السعي لإيجاد حلول لمشكلات مصيرية من العرب جميعًا؛ وقفةَ تفكيرٍ وتدبُّرٍ.

وختامًا أقول:

إن استعراض تجربة الكواكبي والعازوري، والتعمق فيها؛ يكشف لنا بَعْضَ الحقائق التي حَدَثَتْ في بداية القرن العشرين وما يحدث اليوم، وتسهم تلك الوقفة في إنتاج نظرة فكرية وتاريخية منهجية شاملة للحسِّ القومي، وتبيّن أجزاءه، وتوضّح مراميه، وتؤلّف بذلك خطوةً بحثيةً موضوعيةً ذات بُعْدٍ ثقافي ووطني وعربي.

[1] انظر: طيب تيزيني، "نجيب عازوري ويقظة الأمة العربية"، **الحوار المتمدن**، العدد (5956)، 7 أغسطس 2018.

© إيسيسكو ICESCO 2024

المصادر والمراجع

آلبرت حوراني، **الفكر العربي في عصر النهضة 1798–1939**، ترجمة: كريم عزقول (بيروت: دار النهار، 1968).

أحمد زكريا الشلق، **العرب والدولة العثمانية: من الخضوع إلى المواجهة 1516–1916** (القاهرة: مصر العربية، 2002).

أمين سعيد، **الثورة العربية الكبرى: تاريخ مفصل جامع للقضية العربية في ربع قرن** (القاهرة: مكتبة مدبولي، د.ت).

أنيس المقدسي، **العوامل الفعالة في الأدبي العربي الحديث** (القاهرة: مطبعة المقتطف، 1939).

بطرس البستاني، **أدباء العرب في الجاهلية وصدر الإسلام** (بيروت: دار صادر، ط6، 1953).

جريدة النحلة، العدد (1)، تشرين الثاني (1897).

حازم زكي نسيبة، **القومية العربية: فكرتها، نشأتها، تطورها**، قدَّم له: قسطنطين زريق، ترجمه: عبد اللطيف شرارة، راجعه: برهان الدجاني (عمان: وزارة الثقافة الأردنية، 2013).

سعيد بنكراد (تقديم)، **فتاوى كبار الكتاب والأدباء: مستقبل اللغة العربية ونهضة الشرق العربي وموقفه إزاء المدنية الغربية** (الدوحة: وزارة الثقافة والفنون والتراث، 2013).

سليمان البستاني، **عبرة وذكرى** (الدولة العثمانية قَبْلَ الدستور وبَعْدَهُ) (القاهرة: مطبعة الأخبار، 1908).

سليمان البستاني، **عبرة وذكرى**، تحقيق: خالد زيادة (بيروت: دار الطليعة، 1978).

شكري عياد، سيزا قاسم، محمد حافظ دياب، وآخرون، **الأدب العربي: تعبيره عن الوحدة والتنوع**، تقديم: عبد المنعم تليمة (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1987).

طيب تيزيني، "المأزق العربي وعودة الكواكبي"، **جريدة الاتحاد**، 18 أبريل 2017.

طيب تيزيني، "نجيب عازوري ويقظة الأمة العربية"، **الحوار المتمدن**، العدد (5956)، 7 أغسطس 2018.

© إيسيسكو ICESCO 2024

عبد الرحمن الكواكبي (السيد الفراتي)، **أم القرى** (القاهرة: المطبعة المصرية بالأزهر، 1931).

عبد الرحمن الكواكبي، **طبائع الاستبداد** (بيروت، حلب: دار الشرق العربي، ط5، 2003).

فدوى نصيرات، "نشوء الوعي القومي العربي والثورة العربية الكبرى"، في: **الثورة العربية الكبرى: ثورة أمة في سبيل الحرية والنهضة**، مجموعة باحثين (عمان: وزارة الثقافة الأردنية، 2017).

فيليب حتي، **العرب: تاريخ موجز** (بيروت: دار العلم للملايين، 1946).

مجلة الجنان، العدد (1)، (1870)؛ العدد (9)، (1878)؛ العدد (10)، (1879).

مجلة المنار، العدد (7)، 7 يوليو 1902.

محمد رشيد رضا، **تاريخ الأستاذ الإمام الشيخ محمد عبده** (القاهرة: دار الفضيلة، ط2، د.ت).

مصطفى كامل، **المسألة الشرقية** (عمان: وزارة الثقافة الأردنية، 2018).

ناجي معروف، **أصالة الحضارة العربية** (بيروت: مطبعة التضامن، ط2، 1969).

نجيب عازوري، **يقظة الأمة العربية**، تعريب وتقديم: أحمد بوملحم، تقديم: زاهية قدورة (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، د.ت).

هوميروس، **الإلياذة**، ترجمة: سليمان البستاني (القاهرة: دار الهلال، 1904).

ولي الدين يكن، **المعلوم والمجهول** (القاهرة: مطبعة الشعب، 1909/1327).

ويكيبيديا، **صحيفة الشرق الأوسط**، نسخة محفوظة في 18 أبريل 2016، على موقع Wayback Machine.

George Antonius, *The Arab Awakening* (London: 1938).

Halil Ganem, *Les Sultans Ottomans* (Paris: 1901-1902).

James Finn, *Stirring Times* (London: 1878).

Sherene Seikaly, “Men of Capital: Making Money, Making Nation in Palestine”, In: Jens Hanssen and Max Weiss (Eds.), *Arabic Thought Beyond the Liberal Age: Towards an Intellectual History of the Nahda* (Cambridge University Press, 2012).

© إيسيسكو ICESCO 2024

References

Abdurraḥmān al-Kawākibī, *'Umm al-Qurá* (Cairo: al-Maṭba'ah al-Miṣriyyah, 1932).

Abdurraḥmān al-Kawākibī, *Ṭabā'i' al-'Istibdād* (Beirut, Aleppo: Dār al-Sharq al-'Arabī, 5th Ed., 2003).

Aḥmad Zakarīyá al-Shalaq, *al-'Arab wa al-Dawlah al-'Uthmāniyyah: min al-Khuḍū' 'ilá al-Mūwājahah 1516-1916* (Cairo: Dār Miṣr al-'Arabiyyah, 2002).

Albert Ḥūrānī, *al-Fikr al-'Arabī fi 'Aṣr al-Nahḍah 1798-1939*, Translated by Karīm 'Azqūl (Beirut: Dār al-Nahār, 1968).

Amīn Sa'īd, *al-Thawrah al-'Arabiyyah al-Kubrá: Tārīkh Mufaṣṣal Jāmi' lil-Qaḍiyyah al-'Arabiyyah fi Rub' Qarn* (Cairo: Dār Madbūlī).

Anīs Maqdisī, *al-'Awāmil al-Fa''ālah fi al-'Adab al-'Arabī al-ḥadīth* (Cairo: Maṭba'ah al-Muqṭataf, 1939).

Buṭrus al-Bustānī, *'Udabā' al-'Arab fi al-Jāhiliyyah wa Ṣadr al-Islam* (Beirut: Maktabah Ṣādir, 6th Ed., 1953).

Fadwā Nuṣayrāt, "Nushu' al-Wa'i al-Qawmī al-'Arabī wa al-Thawrah al-'Arabiyyah al-Kubrá", in *al-Thawrah al-'Arabiyyah al-Kubrá: Thawrat 'Ummah fi Sabīl al-Ḥurriyyah wa al-Nahḍah*, a group of researchers (Amman: Ministry of Culture, 2017).

George Antonius, *The Arab Awakening* (London: 1938).

Halil Ganem, *Les Sultans Ottomans* (Paris: 1901-1902).

Ḥāzim Zaki Nasībah, *al-Qawmiyyah al-'Arabiyyah: Fikratuhā, Nash'atuhā, Taṭawwuruhā*, Translated by Abdullaṭīf Sharārah (Amman: Ministry of Culture, 2013).

Homer, *Iliad*, Translated by Sulaymān al-Bustānī (Cairo: Dār al-Hilāl, 1904).

James Finn, *Stirring Times* (London: 1878).

Jarīdah al- Niḥlah, No. (1), November 1897.

Majallah al-Jinān, No. (1), 1870; No. (10), 1879; No. (9), 1878.

Majallah al-Manār, No. (7), July 7, 1902.

© إيسيسكو ICESCO 2024

Muḥammad Rashīd Riḍá, *Tārīkh al-'Ustāth al-'Imām al-Shaykh Muḥammad 'Abduh* (Cairo: Dār al-Faḍīlah, 2nd Ed.).

Muṣṭafá Kāmil, *al-Mas'alah al-Sharqiyyah* (Amman: Ministry of Culture, 2018).

Nāji Ma'rūf, *Aṣālah al-ḥaḍārah al-'Arabiyyah* (Beirut: Maṭba'a al-Taḍāmun, 2nd Ed., 1969).

Najīb Āzūrī, *Yaqẓah al-'Ummah al-'Arabiyyah*, Translated by Aḥmad būmilḥim (Beirut: al-Mu'assasah al-'Arabiyyah).

Philip Hitti, *al-'Arab: Tārīkh Mūjaz* (Beirut: Dār al-'Ilm lil-Malāyīn, 1946).

Sa'īd Binkarrād, *Fatāwá Kibār al-Kuttāb wa al-'Udabā': Mustaqbal al-Lughāh al-'Arabiyyah wa Nahḍah al-Sharq al-'Arabī wa Mawqifuhu izā' al-Madaniyyah al-Gharbiyyah* (Doha: Ministry of Culture, Arts, and Heritage, 2013).

Sherene Seikaly, "Men of Capital: Making Money, Making Nation in Palestine", In: Jens Hanssen and Max Weiss (Eds.), *Arabic Thought Beyond the Liberal Age: Towards an Intellectual History of the Nahda* (Cambridge University Press, 2012).

Shukrī 'Ayyād, Sīzá Qāsim, Muḥammad Ḥāfiẓ Diyāb, & others, *al-'Adab al-'Arabī: Ta'bīruhu 'an al-Wiḥdah wa al-Tanawwu'*, (Beirut: Markaz Dirāsat al-Wiḥdah al-'Arabiyyah, 1987).

Sulaymān al-Bustānī, *'Ibrah wa Thikrá* (*al-Dawlah al-'Uthmāniyyah qabla al-dustūr wa ba'dahu*), (Cairo: Maṭba'ah al-Akhbār, 1908).

Sulaymān al-Bustānī, *'Ibrah wa Thikrá*, Edited by Khālid Ziyādah (Beirut: Dār al-Talī'ah, 1978).

Ṭayyib Tīzīnī, "al-Ma'ziq al-'Arabī wa 'Awdat al-Kawākibī", *Jarīdah al-'Ittiḥīd*, April 18, 2017.

Ṭayyib Tīzīnī, "Najīb Āzūrī wa Yaqẓat al-'Ummah al-'Arabiyyah", *al-Ḥiwār al-Mutamaddin*, No. (5956), August 7, 2018.

Waliyyuddīn Yakan, al-Ma'lūm wa al-Majhūl (Cairo: Maṭba'at al-Sha'ab, 1909).

Wikipedia, *Ṣaḥīfat al-Sharq al-Awsaṭ*, a copy saved in April 18, 2016, on Wayback Machine.

© إيسيسكو ICESCO 2024